

راينر فونك

منظومة فروم الكاملة عرض شامل لاكتشافاته وأفكاره

مكتبة سر من قرأ

إبيريك فروم

شجاعة
الإنسانية

ترجمة: لؤي خزعل جبر



إبيريك فروم

شجاعة
الإنسانية

لزنسى تشرين 23

لزنسى غزة والشهداء

انضم ل مكتبة .. امسح الكود

telegram @soramnqraa



مكتبة

t.me/soramnqraa

26 11 2023

Erich Fromm: The Courage to be Human
Book by: Erich Fromm and Rainer Furk

- اسم الكتاب: إريك فروم، شجاعة الإنسانية.
- المؤلف: راينر فونك
- الطبعة الأولى 2022 ©

حقوق الترجمة العربية محفوظة للناشر

لا يجوز نسخ أي جزء من هذا الكتاب أو إستعماله بأي شكل من الأشكال أو بأية وسيلة من الوسائل سواء التصويرية أم الألكترونية أم الميكانيكية: بما في ذلك النسخ الفوتوغرافي والمستجيل على أشرطة أو سواها وحفظ المعلومات واسترجاعها دون إذن خطي من الناشر.

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي منشورات **نصوص**، ودار **مسامير**.

ISBN: 978-9953-597-80-6

TRIGRAPHICS: الإخراج الفني: ■

نصوص

تفكير إنكوبن ...

دار مسامير للطباعة والنشر والتوزيع
المرق - المسامة

07718139559 - 07803227367
dar.masameer@gmail.com

نصوص



تيلان • بيروت • شارع النجوى • بناية رساماني • الطابق الثالث
العراق • بغداد • شارع الخبسي • بناية مصرف الرشيد • الطابق الأول

00961 01 740 495 + 00961 78 938 980

www.nousous.com nousous.ir@outlook.com

راينر فونك

مكتبة | سُر من قرأ

إبيريك فروم

شجاعة
الإنسانية

ترجمة: لؤي خزعل جبر



المحتويات

9 مقدمة المترجم
13 تصدير الطبعة الأمريكية
15 تصدير الطبعة الألمانية
21 مقدمة: حياة إريك فروم وأعماله
39 القسم الأول: استبصاراته واستكشافته
41 1 - علم النفس الاجتماعي
71 2 - نظرية الطبع
121 3 - الطبيعة البشريّة
175 القسم الثاني: إنسانيّته ونقده
181 4 - الدين الإنساني
253 5 - الأخلاق الإنسانيّة
341 القسم الثالث: مصادر وأشكال فكره
343 6 - مصادر فكره
417 7 - أشكال فكره
459 القسم الرابع: الإنسانيّة كعلم وكدين
461 8 - فن العيش
515 9 - الإنسانية كتحدٍ للاهوت المسيحي
535 الدين والمجتمع - تذييل بقلم إريك فروم

إلى أستاذة الأساتذة
الدكتورة **سلوى إبراهيم عقراوي**

مقدمة المترجم

إريك فروم (1900-1980) منظومة فكرية شاسعة، ذات امتدادات في مختلف المعارف الإنسانية، واهتمامات بأعمق المعضلات الإنسانية، وطروحات جدلية ابداعية. يعود اهتمامي به إلى قرابة العشرين سنة، أطلعت خلالها - تقريباً - على كل أعماله، وتبنتُ جملة من نظرياته في مقاربة الكثير من الموضوعات. وكنتُ أتوقُّ لكتابٍ شبه جامع عن حياته وفكره، أولفه أو أترجمه، لافتقار المكتبة العربية لذلك، وللحاجة الماسة لفكر فروم في السياقات العربية والإسلامية، إلى أن عثرتُ على كتابين مهمين عنه، الأوّل هذا الكتاب، وهو أقدمُ دراسة عنه (1977)، والثاني هو «حيوات إريك فروم: رسول الحب»: The Lives of Erich Fromm: Love's Prophet لـ لورانس فريدمان Lawrence Friedman، وهو أحدثُ دراسة عنه (2013)، وكلاهما مهمين، ويستحقان الترجمة، وعزمت على ذلك، وفضّلتُ تقديم الأول لأسبابٍ عدّة، تُعطيهِ أسبقيةً علميةً، ترتبط بكتابه، وظروف كتابته، ونمط كتابته، وتركيزه.

راينر فونك Rainer Funk (1943) - مؤلف هذا الكتاب - محلل نفسي ألماني، إضافةً إلى تخصصه في الفلسفة واللاهوت، وأستاذ في جامعة التحليل النفسي الدولية International Psychoanalytic University في برلين. عملَ مساعداً لإريك فروم (1974-1980)، أنجزَ خلالها أطروحته للدكتوراه عنه (1977)، وهي هذا الكتاب. وقامَ بتحرير أعماله الكاملة (1975-1981)، كلّفه فروم بإدارة حقوقه وعقاراته، وورث مكتبته وممتلكاته الأكاديمية، وبنى أرشيفه، وله الحقوق الحصرية بكتاباتِهِ، ومؤسس ورئيس جمعية إريك

فروم الدوليّة The International Erich Fromm Society، ومدير مؤسسة إريك فروم في توبنجن Erich Fromm Institute Tübingen ومركز إريك فروم للدراسات Erich Fromm Study Center. من أهم أعماله: إريك فروم: شجاعة الإنسانية (1978)، وإريك فروم: شهادات ذاتية ووثائق تصويرية (1983)، وإريك فروم: حب الحياة (1999)، وإريك فروم اليوم: أهمية فكره (2000)، وأنا ونحن: التحليل النفسي للإنسان ما بعد الحداثي (2005).

فهذا الكتاب هو أطروحة دكتوراه لتلميذ ومساعد لفروم، وقد كتبت تحت نظره، وبمحاورات معه، مع الإطلاع المتفرد على كل إرث فروم العلمي، المنشور وغير المنشور، بل وحتى المسودات، والطبعات المتعددة، وما تتضمنه من تغييرات وتعديلات، إضافة إلى كون الكاتب متخصص في الفلسفة واللاهوت وعلم النفس، وله استقلاليته النقدية الواضحة، ونزعتة التحقيقية العميقة، وقد اختار مقارنته في النقطة الأعمق من فكره، وهي الدين، لاسيما مع اهتماماته اللاهوتية والفلسفية التي أتاحت له الوقوف التفصيلي على تلك المباحث، والحفر الاستكشافي والنقدي في فكر فروم بناءً على منظورات متنوعة. كل ذلك يجعل من هذا العمل فريداً في بابيه، ولذلك سرعان ما ترجمه Michael Shaw من الألمانية إلى اللغة الانكليزية (1981)، وأصبح من المراجع الأساسية - إن لم يكن الأهم - في فهم فكر فروم، بموضوعاته ومنابعه وأشكاله وغاياته وإبداعاته وحدوده. ولذلك راسلت فونك لاستئذانه في الترجمة، فأبدى موافقته وتشجيعه وسعادته البالغة بذلك، لتكون هذه الترجمة الثانية لكتابه، وزودني بالطبعتين الألمانية والانكليزية، فلا يفوتني أن أعبر عن عظيم امتناني لأخلاقه وجهوده.

فشرعتُ بالترجمة، وقد كانت مُرهقة، فالكتابة مركزة، وإشاريّة، مع تغطية مساحات واسعة، ولذلك لا أدّعي كمال الترجمة، لكن تبقى محاولة لإغناء المكتبة العربية بكتابٍ مُهم، عن مفكر يعد فكره ضرورة حاسمة في اللحظة التاريخية الراهنة.

لؤي

السماوة 2021

مكتبة
t.me/soramnqraa

تصدير الطبعة الأمريكية

إضافة دراسة إلى الكثير من الأطاريح والدراسات الانكليزية والأمريكية عن عمل إريك فروم لم يكن سبباً كافياً لترجمة هذا الكتاب، فأعتقد إن القيمة الخاصة لهذه الدراسة تكمن في حقيقة إنها الأولى التي تتعامل مع منظومة فروم الكاملة، وبشكل خاص كتاباته المبكرة، وبعضها لم تترجم أبداً، كما يجب أن نقول إنها مناقشة علمية لعمل فروم تشكّلت بشكل أساس عبر المعرفة الشخصية بفروم، وأخيراً هي تمثل محاولة لفهم فكر فروم في مقابل خلفية التاريخ الفكري اليهودي والألماني التي اشتق منها. وباستثناء مفاهيم ثانوية قليلة في المقدمة، تتطابق هذه النسخة مع النص الألماني، وحتى الملاحظات على الاهتمامات المعرفية الإرشادية، من قبيل أهمية إنسانية فروم لأسئلة الأخلاقيات الثيولوجية والمسيحية بصورة عامة، بقيت بترتيب يعطي القارئ بعض الاستبصار بالمناقشات ذات الصلة في البلدان المتحدثة بالألمانية.

بيبلوغرافي كتابات فروم أعيدت كتابته: تضمن كل العناوين المعروفة الحديثة مع الصيغ الدولية وإشارات للطبعات الأولى، باستثناء النسخ المغفلة، والمطبوعات والإصدارات المعادة، والترجمات. والقراء المهتمون بهذه البيانات البيبلوغرافية يرجعون إلى المسرد الكامل لكتابات فروم في المجلد الأخير من الأعمال الكاملة. والبيبلوغرافي العامة في هذه الدراسة وسعت بعناوين قليلة من الأدبيات الثانوية. وأشكر المترجم لجهده، والانترنيشنز للدعم المالي لجعل هذه الترجمة ممكنة، وماريت سكوت، وارنر مارك لينز واولا سكينل لجعل هذا الكتاب متاحاً للجمهور المتحدث بالانكليزية.

فونك، توبنغن، 1981

تصدير الطبعة الألمانية

تصدير دراسة عن إريك فروم يجب أن تكون مبرمجة وممثلة لكل من الموضوع والمؤلف، يجب أن تكون متحررة من الأوهام. في قصة أندرسون الشهيرة «ثياب الإمبراطور الجديدة»، يكتشف الطفل إن ثياب الإمبراطور الفاخرة هي مجرد اختلاقات تخيلية، وهو - في الحقيقة - عارٍ. خلع هذه الثياب، تحرير تابعيه من الوهم، جعل كلاً من الإمبراطور وتابعيه ضمن الكائنات البشرية، وإعطائهم شجاعة أن يكونوا بشراً، هذا هو الاهتمام العلمي والأخلاقي الذي تقدمه حياة إريك فروم وأعماله، وإذا قام الفرد بعمله بعدالة، يجب أن يتيح له أن يفرض اتجاهه على بحثه.

الاهتمام الأول لهذه الدراسة هو - إذن - الفهم المستوعب بأقصى ما يمكن لاستبصارات فروم وآرائه. وبعد تقديم بعض المعلومات السيرية والتوثيقية، ستقدم الدراسة مقارنته النفسية الاجتماعية (الفصل 1)، وعلم الطبع (الفصل 2)، التي هي استبصارات امبيريقية أساسية لكل تأملاته ورؤاه اللاحقة. لتأتي بعد ذلك تأملاته الفلسفية الأنتروبولوجية والتاريخية الفلسفية عن طبيعة الإنسان وتاريخه (الفصل 3)، ليتعامل القسم الثاني مع إنسانيته، ويتضمن مناقشة نقدية لنقده الإنساني للدين والدين الإنساني (الفصل 4)، ويقدم الأخلاق الإنسانية (الفصل 5)، ثم تبحث علاقة الأخلاق الإنسانية بالأخلاق اللاهوتية، وفي المقطع الأخير منه سيأتي موضوع الاهتمام الثاني بالتفصيل، وهو أهمية استبصارات فروم وأفكاره الإنسانية للأخلاق اللاهوتية. والتعامل مع كشوفاته الإمبيريقية واهتماماته الإنسانية سيبعث اهتماماً ثالثاً لفهم مقدماته الفكرية، فيكون

القسم الثالث في فصلين، الأول يتعرض لأربعة مصادر لفكره، موسى بن ميمون وهيرمان كوهن وشنيور زلمان وكارل ماركس (الفصل 6)، والثاني محاولة لتطوير فائدة استبصاراته المشتقة من النقاش النقدي للدين الإنساني عنده، وما اكتشف عن مصادر فكره، فيظهر إن فروم مدين إلى نمط معين من الفكر، الذي هو نوع معين من الجدل، وهذا المسعى قد يبدو عرضة للمساءلة لأنه يتضمن خطورة التصنيف، والتصنيف مخالف لفكر فروم الحي، لكن فروم نفسه أثبت إن هذه البرهنة لتفكيره الجدلي لا تضعه داخل قيد، وإنما تفسر - بدقة - فكره وتجعله مدرك بشكل أعمق.

القيمة المعرفية للبحث عن أنماط الفكر تظهر في الجزء الرابع، الذي يحدد بديل التملك - الكينونة. الجزء الأخير هذا من الكتاب يُجمل كل ما سبقه، لأن السؤال « نتملك أو نكون؟ » هو القاسم المشترك لإنسانية فروم العلمية والدينية الأخلاقية. تقديم المفهوم الطبعي والديني لبديل التملك - الكينونة (الفصل الثامن) سيليهِ تقييم نقدي لإنسانية فروم، والذي يأخذ شكل تأملات تتعلق بالحوار المحتمل بينه وبين اللاهوتيين المسيحيين (الفصل التاسع). ينصب التركيز هنا على الوصول إلى الفهم الأكثر اتساقاً وإقناعاً لخصوصية إنسانية فروم الممكنة. والغرض من ذلك هو توفير دافع لمناقشة إنسانية فروم، وهذا هو الاهتمام الرابع لهذه الدراسة. الصفحات الأخيرة تحاول توفير دفعة للمناقشة اللاهوتية واللاهوتية الأخلاقية من خلال اقتراح بعض الأسئلة حول الفهم الذاتي للاهوت والتصوف، والعلاقة بينهما.

هناك سبب موضوعي للمناقشة المكثفة لمفهوم الدين والأخلاق الدينية والتصوف في هذه الصفحات. إذ لا يمكن تحقيق فهم أعمق لاستبصارات

فروم وأفكاره إلا على خلفية إنسانيته، وهذه الإنسانية ذات أهمية نقدية دينية للمقولات الدينية والأخلاقية. في الواقع، هذا ما يجعل إنسانية فروم مميزة. وإذا كانت العدالة تقر بذلك التميز، فيجب إذن مناقشة المسائل الدينية الفلسفية واللاهوتية والأخلاقية.

الصعوبات التي تواجه مثل هذه المنظومة كبيرة، فالتعامل مع عمل فروم يعني المشاركة في الصعوبات الناشئة عن هذه المشاكل. ولتقييم فروم بشكل منصف، والوصول إلى حكم نهائي، يجب على الباحث أن يكون مؤهلاً في جميع التخصصات والعلوم المختلفة، فقد خاطر فروم بتقديم رؤية عالمية للإنسان وتاريخه في وقت أصبحت فيه العلوم أكثر تخصصاً. فعمله العلمي، وفهمه ونقده، مهمة لا يمكن للمرء القيام بها بطريقة مرضية تماماً. هذا هو السبب في أن هذه الدراسة تشير إلى اكتشافات من أكثر التخصصات تنوعاً وتقدم التفسيرات على الرغم من أن المؤلف يفتقر إلى الخبرة في معظم هذه المجالات. ومن الأمثلة على ذلك العلوم الإنسانية والاجتماعية التي يتم التطرق إليها فيما يتعلق بعلم النفس الاجتماعي والطبيعي عند فروم، والأسئلة الفلسفية، والماركسية، والتصوف الشرقي والغربي، والمناقشة الإنسانية العامة.

يجب على المؤلف أن يطلب تساهل القارئ لفشله في معالجة رجلين على نطاق واسع أثروا على فكر فروم، ما يستر إيكهارت وسبينوزا، وهو إغفال يُعزى إلى نقص الكفاءة من جانب، ومن جانب آخر إلى نقص المساحة. ولنفس الأسباب، ثبت أنه من المستحيل مقارنة اكتشافات ووجهات نظر فروم مع الآراء الموجودة حالياً في مختلف التخصصات ذات الصلة، على الرغم من أنه سيكون من المؤكد ضرورة مقارنة

عمل فروم مع ماكس شيلر وأرنولد غيلين وهيلوت بليسنر، على سبيل المثال.

الأدبيات المرتبطة بفروم مشكلة خاصة. إذ لا يزال الاستقبال العلمي لعمل فروم في البلدان الناطقة بالألمانية في مراحلها الأولية، لذلك بدا من الضروري والمبرر تقديم هذه الدراسة كأول عرض شامل لاكتشافاته وأفكاره. إن الوقع الكبير الذي وجدته فكره في البلدان الناطقة باللغة الإنجليزية أكثر وضوحاً من حيث حجمه مقارنة بوجوده. وقد نظرت في المدى الذي كانت فيه الأدبيات الثانوية متاحة، وقائمة المراجع توثق الدراسات والمقالات والمراجعات، وتحدها وفقاً لذلك.

أحد أسباب محدودية مناقشة فكر فروم في البلدان الناطقة بالألمانية هو تعصب المؤسسة العلمية المعاصرة الذي يرى أن الأسلوب المقنع والجذاب يشير بالضرورة إلى القصور العلمي. والسبب الآخر له مبرر أكبر: على الرغم من أن الدراسة الحالية ستظهر أن فكر فروم يمكن تطويره بشكل صارم من قناعاته الإنسانية الأساسية كقيمة تجريبية، وأنه يمكن فهمه بكل تفاصيله كنتيجة لهذه المقاربة، فإن تقديمه غالباً ما يعاني من الاستعمال غير الدقيق وغير المتسق للمفاهيم ويحد من الاهتمام المنهجي، القصورين الأساسيين في المناقشة العلمية.

توفر الصعوبات المشار إليها الدافع وراء الاقتباسات الواسعة من المصادر، ليس فقط مصادر فكر فروم ولكن فكره نفسه. كما جرت المحاولة لإحالة القارئ إلى أكبر عدد ممكن من المقاطع في عمل فروم والتي تركز على مشكلة معينة. وقائمة المراجع تضمنت قائمة أشمل بأعمال فروم المتاحة.

كانت علاقة المؤلف الشخصية مع فروم هي التي ساهمت بشكل

حاسم في إنهاء هذه الدراسة بنجاح. بدأ فروم في الاهتمام بهذا الكتاب في عام 1972. وأدت المناقشات المكثفة، وإقامة لمدة نصف عام في منزله، إلى تصحيح الكثير من التفسيرات الخاطئة لبياناته المكتوبة، ولفت الانتباه إلى تلك الأسئلة وأبعاد التجربة التي عمقت الفهم، ووضحت تلك المشكلات والمقاربات التي أثرت المناقشة العلمية.

لذلك، فالمؤلف يدين لفروم نفسه بأكثر امتنان: الامتنان لاستعداده للدخول في حوار، عن المشاكل التي واجهها لضمان إكمال هذه الدراسة؛ لتحمل الكثير من الاستجواب، المتفرد في بعض الأحيان؛ وحسن ضيافته التي استغلها المؤلف مراراً وتكراراً. كما أود أن أشكر ألفونس أوير على مساعدته العلمية ونصيحته في إعداد المخطوطة، ساهم اهتمامه الدؤوب حول البنية والاتجاه، ووضوح اللغة والأسلوب، وبشكل أساسي أسلوبه الصادق والودي، بشكل كبير في إكماله. وللاقتراحات والمحادثات المفيدة حول مشاكل العهد الجديد وتفسير العهد الجديد، أشكر هربرت ليروي. وأنا مدين بشكر خاص لزوجتي رينات أوتكير-فونك للمساعدة في تصحيح المخطوطة.

فونك، توبنغن، نوفمبر 1977

مقدمة:

حياة إريك فروم وأعماله

أُطلقَ على فروم «أحد أكثر المحللين النفسيين نفوذاً وشعبيةً في أمريكا»⁽¹⁾، «من بين جميع منظري التحليل النفسي الذين حاولوا صياغة نظام أكثر ملاءمة من نظام فرويد لمشاكل الحياة المعاصرة، لم يكن هناك أكثر إنتاجية أو تأثيراً من إريك فروم»⁽²⁾. حتى أحد أشد منتقديه، جون هومر شار، اعترفَ بأن كتابات فروم «تجعل اسمه بارزاً في أي مناقشة جادة للمشاكل الاجتماعية الحديثة»⁽³⁾. العدد المتزايد من الأطاريح عن فروم هو شهادة على المناقشة العلمية المستمرة لفكره واكتشافاته. المؤلفون من مختلف التخصصات العلمية، ويهتمون بتحديد مدى صلة رؤى فروم بمجال تخصصاتهم⁽⁴⁾. اتساع هذا الاهتمام بفروم يعكس اتساع نطاق كتاباته وفكره.

(1) J. S. Glen, Erich Fromm: A Protestant Critique, p. 11. أتاحت تكنولوجيا الكمبيوتر الآن إمكانية التوصل إلى حكم تقريبي حول شعبية المؤلف، إذ يمكن أن توفر قوائم بجميع المراجعات لكتاب جديد، راجع G. C. Tarbert, ed., Book Review Index. وهناك أيضاً فهارس كبيرة الحجم تسرد كل تلك المقاطع التي يقتبس فيها أحد المؤلفين مؤلفاً آخر. انظر: The Social Sciences Citation Index, 1970.

(2) E. Z. Friedenberg, «Neo - Freudianism and Erich Fromm,» p. 305.

(3) J. H. Schaar, Escape from Authority, p. 3.

(4) حتى في الاتحاد السوفيتي، فإن الاهتمام بفروم في تزايد، على الرغم من أن المادية المبررة بشكل واسع، وكمثال يمكن مراجعة

V. I. Dobrenkov's study, Neo - Freudianism and the Search for Truth: Erich Fromm's Errors and Illusions.

يجب أن نقدم مخططاً لحياته وأصوله الفكرية قبل أن نلخص عمله⁽¹⁾. ولد إريك فروم في 23 مارس 1900 في فرانكفورت، الطفل الوحيد لأبوين يهوديين أرثوذكس. يصف والديه بأنهما «عصبيان للغاية» ويصف نفسه كـ «طفل عصبي ربما لا يطاق»⁽²⁾. كان والداه يمارسان الإيمان اليهودي (كان والده من عائلة حاخامية قديمة)، وكان له تأثير عميق على فروم نفسه حتى عيد ميلاده السادس والعشرين. درس فروم العهد القديم بشكل مكثف، وكان مفتوناً بشكل خاص بالأنبياء أشعيا وأموس وهوسيا، لأنهم وعدوا بسلام عالمي. عندما كان شاباً، درس التلمود مع الحاخام ج. هورويتز، وبعد ذلك، كطالب جامعي، تلقى تعليقات من سلمان راينكوف في هايدلبرغ ونحميا نوبل ولودفيغ كراوس في فرانكفورت. كان تأثير هؤلاء المدرسين كبيراً: فراينكوف الاشتراكي وتوجه نوبل الصوفي موجودان بشكل موضوعي في كتابات فروم ومجالات اهتمامه.

الانتحار الذي أقدمت عليه صديقة للعائلة تبلغ من العمر عشرين عاماً، مع التأكيد على دفنها بجانب والدها المتوفى والمحجوب بشكل مفرط ذكره فروم بوصفه تجربة الطفولة التي كانت مسؤولة عن اهتمامه فيما بعد

(1) المعلومات البيوغرافية اعتمدت على

E. Fromm, *Beyond the Chains of Illusion* (1962a), pp. 3 – 12; «Im Namen des Lebens» (1974b); Fromm and R. I. Evans, *Dialogue with Erich Fromm* (1966f); B. Landis and E. S. Tauber, eds., *In the Name of Life*, pp. x – xiv; E. Z. Friedenberg, «Neo – Freudianism and Erich Fromm,» pp. 306f; M. Birnbach, *Neo – Freudian Social Philosophy*, p. 234; Munzinger – Archiv. Internationales Biographisches Archiv. H. J. Schultz, «Humanist ohne Illusionen.»

(2) E. Fromm and R. I. Evans, *Dialogue with Erich Fromm* (1966f), p. 56.

بسيجموند فرويد والتحليل النفسي⁽¹⁾. ربما هناك أيضاً علاقة بين هذا الانتحار، الذي حدث عندما كان في الثانية عشرة من عمره، وإعادة تفسير فروم لعقدة أوديب، وتشككه العميق بشأن جميع علاقات التبعية غير العقلانية والتكافل، وأطروحته بأن هناك مشروعان ممكنان للحياة، وهما البيدوفيلي والنيكروفيلي.

تعاطف فروم مع الأنبياء ورؤيتهم الرسالية للتعايش المتناغم بين جميع الأمم تخلخلت بشدة من الحرب العالمية الأولى، مما جعله لا يثق بشكل متزايد في جميع المذاهب الرسمية والنبوءات الغامضة للنصر الوطني. «عندما انتهت الحرب في عام 1918، كنت شاباً مضطرباً للغاية، مهووساً بسؤال كيف كانت الحرب ممكنة، بالرغبة في فهم لاعقلانية السلوك الجماعي البشري، برغبة جارفة في السلام والتفاهم الدولي. علاوة على ذلك، أصبحت مرتاباً بشدة من جميع الأيديولوجيات والإعلانات الرسمية، وامتألت بالقناعة: يجب على كل واحد أن يشك»⁽²⁾.

تعمقت اهتماماته السياسية عندما تعرّف على عمل كارل ماركس، حيث رأى فيه «مفتاح فهم التاريخ وتمظهراته - باللغة العلمانية - في الإنسانية الراديكالية التي تم التعبير عنها في الرؤية الرسالية لأنبياء العهد القديم»⁽³⁾.

بالنظر إلى المشاكل التي شغلته، كان من الطبيعي أن تبدأ مهنة فروم العلمية بدراسة علم النفس والفلسفة وعلم الاجتماع. وبعد قضاء فصلين

(1) Cf. E. Fromm, *Beyond the Chains of Illusion* (1962a), p. 4.

(2) *Ibid.*, p. 9.

(3) B. Landis and E. S. Tauber, eds., *In the Name of Life*, p. xi.

دراسيين في جامعة فرانكفورت، ذهب إلى هايدلبرغ في عام 1919 للدراسة عند ألفريد ويبر وكارل جاسبرز وهينريش ريكيرت. وفي وقت مبكر من عام 1922، حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة عن أطروحة عن البنية الاجتماعية النفسية لثلاثة من مجتمعات الشتات اليهودية: القرائين، الهاسيديم، واليهود الإصلاحيون⁽¹⁾. وبعد مزيد من الدراسات في الطب النفسي وعلم النفس في ميونيخ، تزوج من فريدارا انجلمان في عام 1926، لكن هذا الزواج لم يطل. من عام 1928 حتى عام 1929، تلقى تدريباً في التحليل النفسي من الدكتور لاندور والدكتور ويتمبرغ في ميونيخ، وكذلك في عام 1929، أصبح طالباً عند هانز ساكس وثيرودور رايك في معهد التحليل النفسي في برلين. وفي عام 1930، أسس فروم وآخرون معهد جنوب ألمانيا للتحليل النفسي في فرانكفورت. في تلك السنة نفسها، أصبح عضواً في معهد البحوث الاجتماعية في جامعة فرانكفورت، حيث درّس التحليل النفسي. ومن هذا المعهد ظهرت «مدرسة فرانكفورت».

يبدو أن الدور المهم الذي لعبه فروم كعضو في معهد فرانكفورت للبحوث الاجتماعية قد تم تجاهله عمداً بعد أن تركه في نهاية الثلاثينيات، خاصة من قبل ماكس هوركهaimer. توثيق ذلك سيكون جزءاً مهماً من البحث التاريخي. كان هوركهaimer متردداً جداً في الاعتراف بعضوية فروم لدرجة أنه عندما سأله أوسكار هيرش في عام 1969 عن أعضاء المعهد الذين كانوا في عام 1930، أجاب: «كان هناك عدد من الأشخاص. يجب أن أبدأ بذكر فريدريش بولوك، فرانز بوركيناو، هنريك غروسمان، كارل أوجست

(1) E. Fromm, *Das jüdische Gesetz* (1922), published 1989 in German (Weinheim: Beltz Verlag); cf. GA XI.

ويتفوجيل، ليو لوينثال، كارل كورش، جير هارد ماير، كورت ماندلباوم، وجميعهم باستثناء لوينثال تم تعيينهم من قبل جرونبرغ. ونشروا جميعهم كتباً في سلسلة المعهد، وكان هناك أيضاً بعض المحللين النفسيين الذين ينتمون إلى المعهد، لأننا أدركنا أن علم الاجتماع والتحليل النفسي يجب أن يعمل معاً، لكن ارتباطهم كان أقل قرباً، كان كارل لانداور وهاينريش مينج وإريك فروم وآخرون أعضاء في هذه المجموعة، وعقدوا ندوات حول التحليل النفسي، وإن لم يكن في الجامعة ولكن في المعهد».

ولكن ليس صحيحاً أن ارتباط فروم كان «أقل قرباً»، ولم يكن مجرد واحد من بين آخرين. في عام 1930، دعاه هوركهايمر، كخبير في التحليل النفسي، وليصبح أحد الأعضاء الأربعة في المجموعة الأساسية للمعهد، ويصبح مساعداً مدى الحياة. قَبْلَ فروم وقضى السنوات التالية في العمل على دراسته لبنية الشخصية التسلطية للعمال والموظفين الألمان قبل هتلر (الطبقة العاملة في جمهورية فايمار: دراسة نفسية اجتماعية). ربما تم نسيان عمل فروم الأكاديمي في «مدرسة فرانكفورت» بسبب المعاملة الغريبة للمعارضين من قبل أعضاء المعهد الذين كانوا مسؤولين في ذلك الوقت. لكن الرغبة في نسيان الناس لفروم وعمله يجب أن يكون مرتبطاً أيضاً بقصد التنصل من الأساليب الماركسية واكتشافات التحليل النفسي للدراسة حول بنية الشخصية التسلطية للعمال والموظفين الألمان عشية الرايخ الثالث. خاصة في حالة هوركهايمر، فهناك مؤشرات على أنه تخلى عن معتقداته الماركسية وتحول (أو عاد؟) إلى قناعات برجوازية في وقت مبكر أثناء إقامته في الولايات المتحدة، ببساطة لأنه كان خائفاً من اعتباره يسارياً أو ماركسياً حيث كان هذا غير مناسب. وهذا أيضاً - وفقاً لفروم

- هو سبب استبدال عبارة «النظرية الماركسية» بعبارة «النظرية النقدية» و «المجتمع الرأسمالي» بـ «المجتمع المغترب».

حدث آخر مهم في الحياة الفكرية لفروم قبل عام 1930 كان قراءته لـ «حق الأم» ليوهان جاكوب باخوفين (1815-1887). إذ أثرت رؤى باخوفن في العلاقة بين البنى الاجتماعية الأبوية والظواهر الثقافية والنفسية على أفكار فروم حول التأثير المتبادل للبنى الاجتماعية والنفسية، والتي تجاوزت فرويد.

من عام 1930 فصاعداً، توجّه بحث فروم نحو تركيب هذه الاستبصارات والعلوم المختلفة. «أردت أن أفهم القوانين التي تحكم حياة الفرد، وقوانين المجتمع، أي الإنسان في وجوده الاجتماعي. حاولت أن أرى الحقيقة القارّة في مفاهيم فرويد كمضارات لتلك الافتراضات المحتاجة إلى مراجعة. حاولت أن أفعل الشيء نفسه مع نظرية ماركس، وأخيراً حاولت الوصول إلى توليف نابع من فهم وانتقاد كلا المفكرين»⁽¹⁾.

لهذا المشروع، طور فروم منهجه النفسي الاجتماعي الخاص، والذي - على عكس نظريات وليم رايك وهربرت ماركوز - لم يعتمد على نظريات فرويد الجنسية. عندما يستقصي الفرد الإنتاج الأدبي الكبير لفروم، يلاحظ أن جميع أعماله اللاحقة عبارة عن تفسيرات وتعديلات على هذه المقدمات الروحية والفكرية والاكتشافات المنهجية.

أجبرت الاشتراكية الوطنية معهد فرانكفورت للبحوث الاجتماعية على الهجرة، أولاً إلى جنيف، ثم في عام 1934، إلى جامعة كولومبيا. وبعد مرض

(1) Fromm, Beyond the Chains of Illusion (1962a).

طويل إلى حد ما مكث فيه في دافوس، قبل فروم دعوة من معهد شيكاغو للتحليل النفسي لإلقاء سلسلة من المحاضرات في عام 1934. وعندما وجد معهد البحوث الاجتماعية منزله الجديد في نيويورك، انتقل إلى هناك واستأنف العمل في المعهد مع استمراره في ممارسة التحليل النفسي.

في نيويورك، تعرّف فروم على كلارا طومسون وهاري ستاك سوليفان وويليام سيلفربيرغ⁽¹⁾. ومن 1935 إلى 1939، كان أستاذاً زائراً في كولومبيا. وتواصلت علاقته بمعهد البحوث الاجتماعية حتى أواخر الثلاثينات، عندما عارض ماكس هوركهايمر وهربرت ماركوز شرحه لنظرية فرويد في الغرائز، حيث استنكره الأخير على أنه «فرويد جديد أو فرويدية منقحة»⁽²⁾. واصل فروم تطوير فكره، وعلى الرغم من بعض القرابة مع ما يسمى بالفرويد الجدد، ككارين هورني وهاري ستاك سوليفان وأبرام كاردينر⁽³⁾، في تركيزه على «الثقافة»، لم يمنعه من الابتعاد بشكل واضح

(1) Cf. M. R. Green, «Her Life,» pp. 358f.

(2) H. Marcuse, *Eros and Civilization*, p. 238. نُشر نقد مراجعة الفرويدية الجديدة كخاتمة في *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein Philischer Beitrag zu Sigmund Freud*, pp. 234 – 269، كان الخلاف بين ماركوز وفروم عنيفاً للغاية ووجد تعبيراً في مجموعة متنوعة من المنشورات. راجع *The Human Implications of Instinctivistic* Fromm, «A Counter – Rebuttal to Herbert Marcuse» (1956b); «Radicalism» (1955b); *The Crisis of Psychoanalysis* (1970a), pp. 25 – 31; O. Schatz, ed., *Der Friede im nuklearen Zeitalter*, pp. 227f.; E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), pp. 463f, n.24; *To Have or to Be?* (1976a), p. 75

(3) حول الأدبيات الواسعة الآن عن «الفرويديين الجدد»، راجع C. Thompson, *Die Psychoanalyse; and also Interpersonal Psychoanalysis*, esp. pp. 95 – 99, 361 – 366; M. Birnbach, *Neo – Freudian Social Philosophy*; E. Z. Friedenberg, *Neo – Freudianism and Erich Fromm*; W. Herberg,

عن هؤلاء المفكرين: «على الرغم من أن هورني وسوليفان وأنا عادةً ما يتم تصنيفنا على أننا ثقافيون أو مدرسة فرويدية جديدة، إلا أن هذا التصنيف لا يبدو مبرراً. فعلى الرغم من حقيقة أننا كنا أصدقاء، وعملنا معاً، وكان لدينا بعض الآراء المشتركة - ولا سيما الموقف النقدي تجاه نظرية الرغبة الجنسية - كانت الاختلافات بيننا أكبر من أوجه التشابه، خاصة في وجهة النظر الثقافية. هورني وسوليفان فكرا في الأنماط الثقافية بالمعنى الأثنوبولوجي التقليدي، بينما كانت مقاربتني توجّهت لتحليل دينامي للقوى الاقتصادية والسياسية والنفسية التي تشكل أساس المجتمع»⁽¹⁾.

يرجع الانقلاب، وخاصة تجاه كارين هورني، إلى خلافات داخل حركة التحليل النفسي في الولايات المتحدة خلال سنوات الحرب. فبينما في عام 1941، عارض فروم وهورني، من بين آخرين، معهد نيويورك للتحليل النفسي، وساهموا بشكل كبير في إنشاء الجمعية الأمريكية للنهوض بالتحليل النفسي، أدت الأسباب الشخصية بفروم إلى الانفصال عن هورني في عام 1943. وبالاشتراك مع كلارا طومسون وهاري ستاك سوليفان وآخرون، كوّن بعد ذلك فرعاً في نيويورك لمدرسة واشنطن للطب النفسي بدعم من مؤسسة وليم ألانسون وايت للطب النفسي.

خلال سنوات الحرب، حاول فروم تنوير الجمهور الأمريكي فيما

Freud, the Revisionists and Social Reality; J. Rattner, Psychologie der zwischenmenschlichen Beziehungen; R. Wiegand, Gesellschaft und Charakter; Th. W. Adorno, «Die revidierte Psychoanalyse.».

(1) E. Fromm, The Crisis of Psychoanalysis (1970a), p. 21, fn.; cf. Fromm, The Heart of Man (1964a), p. 14; and Fromm and Evans, Dialogue with Erich Fromm (1966f), pp. 58f.

يتعلق بالنوايا الحقيقية للنظام الاشتراكي الوطني. وفي عام 1945، أسس هو وآخرون معهد ويليام ألانسون وايت للطب النفسي والتحليل النفسي وعلم النفس، ومن عام 1946 إلى عام 1950، كان رئيساً للكلية، ورئيساً للجنة التدريب بالمعهد. طوال الأربعينيات، قام بالتدريس على نطاق واسع، فمن عام 1945 إلى عام 1947، كان أستاذاً لعلم النفس في جامعة ميشيغان، وفي عام 1948-1949، كان أستاذاً زائراً في جامعة ييل. ومن عام 1941 إلى عام 1949، عمل عضواً في كلية بنينجتون كوليدج، وفي عام 1948، أصبح أستاذاً التحليل النفسي بجامعة نيويورك.

تزوج فروم مرة ثانية عام 1944، وأصبح مواطناً أمريكياً. وبناء على نصيحة طبيب بأن زوجته المريضة ستستفيد من مناخ أكثر ملاءمة، انتقل من بينينجتون إلى المكسيك عام 1950، وأصبح أستاذاً في الجامعة الوطنية المستقلة في مكسيكو سيتي، حيث أسس قسم التحليل النفسي في مدرسة الطب. درس هناك حتى عام 1965، عندما أصبح أستاذاً فخرياً. بالإضافة إلى واجبات التدريس في المكسيك، التزم فروم بمسؤولياته في معهد ويليام ألانسون وايت، وشغل منصب أستاذ علم النفس في جامعة ولاية ميشيغان من 1957 إلى 1961، وكان أستاذاً لعلم النفس في قسم الدراسات العليا للفنون والعلوم في جامعة نيويورك بعد عام 1962. وعلى الرغم من أنشطته التعليمية المكثفة، واصل ممارسة التحليل النفسي (لأكثر من خمسة وأربعين عاماً)، وظل نشطاً كمشرف ومعلم للتحليل⁽¹⁾، وشارك في العمل الميداني الاجتماعي النفسي في المكسيك على مر السنين.

منذ الطفولة، كان فروم مهتم بشدة بالسياسة، وفي منتصف الخمسينيات،

(1) Cf. M. Norell et al., Reminiscences of Supervision with Erich Fromm.

انضم إلى الحزب الاشتراكي الأمريكي، وحاول (بدون جدوى، كما اتضح) تزويده ببرنامج جديد⁽¹⁾. وعلى الرغم من أنه أدرك أنه غير مناسب مزاجياً للسياسة العملية، إلا أنه قام بعمل كبير لتوعية الشعب الأمريكي بالإمكانيات والنوايا الحالية للاتحاد السوفيتي. وجد هذا الجهد تعبيراً خاصاً في «ربما ينتصر الإنسان؟ بحث في وقائع وأخبار السياسة الخارجية» (1961)، حيث كشف فروم عن خوفه من العدوان الروسي كرواية من خلال تحليل البنية الاجتماعية الشيوعية في ذلك الوقت. وفي أواخر عام 1974، كتب فروم، بناءً على اقتراح السناتور ويليام فولبرايت، ورقة حول سياسة الانفراج في جلسة استماع عقدتها لجنة مجلس الشيوخ الأمريكية للعلاقات الخارجية المختصة بالعلاقات الأمريكية مع الدول الشيوعية.⁽²⁾ قام فروم بتدريس الإنسانية الاشتراكية التي ترفض كلا من الرأسمالية الغربية والاشتراكية الشيوعية السوفيتية، وتتعاطف مع تفسير الاشتراكية لمجموعة البراكسيس اليوغوسلافية.⁽³⁾

كان اهتمامه السياسي الأقوى هو حركة السلام الدولية. إذ كان مدفوعاً بالرؤية التي مفادها أن الوضع التاريخي الحالي سيقرر ما إذا كانت البشرية ستأخذ الموقف العقلاني من مصيرها أم ستقع ضحية للتدمير من خلال

(1) Cf. E. Fromm, *Let Man Prevail - A Socialist Manifesto and Program* (1960b).

(2) Cf. Fromm, «Remarks on the Policy of Détente» (1975a).

(3) عن مفهوم الاشتراكية في أعمال فروم ينظر بشكل خاص:

E. Fromm, ed., *Socialist Humanism* (1965a).

الحرب النووية⁽¹⁾. كان أحد مؤسسي حركة السلام الأمريكية الأكثر أهمية، التي لم تحارب فقط ضد سباق التسلح النووي، وإنما ضد الحرب في فيتنام كذلك⁽²⁾. وكان آخر نشاط سياسي مهم له هو عمله في تأييد السناتور يوجين مكارثي خلال حملة 1968 للترشيح الرئاسي الديمقراطي⁽³⁾.

بعد عام 1965، ركز فروم أكثر فأكثر على كتاباته. وابتداءً من عام 1968، أمضى أشهر الصيف في المناخ الجميل الاستثنائي لتيسين، التي انتقل إليها بشكل دائم في عام 1974. وقد أقام هو وزوجته أنيس في مورالتو، بعيداً عن وتيرة الحياة العصرية المحمومة، وفي مورالتو توفي في 18 مارس 1980. لكن العزلة والتقاعد في لاغو ماجيوري لم يقلل من اهتمام فروم بالمشكلات المعاصرة، وهي حقيقة تبرز بوضوح في نتاجاته خلال السنوات الأخيرة من حياته.

كلما استكشف الباحث نتاج فروم، اندهل بتنوع واتساع اهتماماته وأبحاثه. أطروحته ذات التوجه السوسيولوجي، التي كتبها كطالب دكتوراه بعمر 22 عاماً، بحثت «العلاقة بين البنية الاجتماعية والفكرة الدينية»⁽⁴⁾ بين يهود في الشتات. ويكشف عدد من المقالات الأقصر المكتوبة بين عامي 1926 و1930

(1) Cf. E. Fromm, «The Case for Unilateral Disarmament» (1960c); «Afterword» (1961c); May Man Prevail? (1961a); Fromm and M. Maccoby, «A Debate on the Question of Civil Defense» (1962b); E. Fromm, «Zur Theorie und Strategie des Friedens» (1970h); «Epilogue» (1970g).

(2) H. J. Schultz, Humanist ohne Illusionen, p. 37.

(3) ينظر تصدير الطبعة الألمانية لـ The Revolution of Hope (1971a).

(4) E. Fromm, Das jüdische Gesetz (1989b), p. 237.

عن فروم الفرويدي التقليدي⁽¹⁾. وبحث «تطور عقيدة المسيح: دراسة تحليلية نفسية عن الوظيفة الاجتماعية النفسية للدين»، التي كُتبت في عام 1930، تظهر اهتمامه بأهمية الدين والفكرة الدينية للمجتمع والواقع الثقافي. يمثل هذا المقال المثال الأول لمقاربة فروم الخاصة في التحليل الاجتماعي النفسي لهذه الظواهر. وهي طريقة تختلف عن كل من نظرية البنية الفوقية الماركسية المبتدلة والتحليل الثقافي النفسي الفرويدي.

في مقالاته القادمة، شرح فروم منهجية «علم النفس الاجتماعي التحليلي»⁽²⁾. ويلعب فهم أهمية نظريات باخوفن وروبرت بريفولت حول النظام الأبوي دوراً خاصاً هنا، ويمثل التحقيق في السلطة والأسرة الذي استخدم هذه الطريقة الاجتماعية النفسية نوعاً من الاختبار لها⁽³⁾.

بعد بضع سنوات لم يكتب فيها أي شيء، نشر فروم أول دراسة اجتماعية نفسية مهمة له، «الهروب من الحرية»، في عام 1941. واستناداً إلى تحليل للعلاقة بين البروتستانتية وتطور الرأسمالية المبكرة، يوضح العمل عدم قدرة الإنسان الحديث على تقدير قيمته «التحرر من» باعتباره «الحرية إلى». بدلاً من ذلك، يحاول الإنسان الحديث الهروب من الحرية بوضع نفسه في علاقات تبعية تسلطية، وفي هذه العملية يصبح مدمراً ومطيعاً. تركت رؤى الكتاب في الوضع المعاصر في ألمانيا النازية انطباعاً كبيراً على الجمهور

(1) اتضح ذلك جداً في المقالة القصيرة:

«Dauernde Nachwirkung eines Erziehungsfehlers» (1926a).

(2) Cf. especially E. Fromm, «Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie» (1932a).

(3) Cf. E. Fromm, «Sozialpsychologischer Teil» (1936a).

الأمريكي، على الرغم من أن تفسير فروم السوسولوجي للإصلاح أثار انتقادات حادة من قبل البعض⁽¹⁾.

تبع ذلك سنوات من الجهد المكثف لإلقاء الضوء على الروابط بين البنى الاجتماعية والاقتصادية من ناحية، والاحتياجات البشرية كضرورات نفسية في عملية التوجه نحو الاستيعاب والتنشئة الاجتماعية من ناحية أخرى. في هذا الجهد، طور فروم علم الطبع لتوسيع منظور نظرية الليبدو الفرويدية وصورها البشرية الضيقة، بينما يشير في الوقت ذاته إلى الأهمية الأخلاقية لتوجهات الشخصيات المختلفة. وجدت نتائج هذا البحث تعبيراً عما يمكن أن يكون العمل المركزي لفروم «الإنسان من أجل ذاته: بحث في علم نفس الأخلاق».

«المجتمع السليم»، الذي نشر عام 1955، طور الثيمات المؤسسة في الخوف من الحرية والإنسان من أجل ذاته. أشار الكتاب، المكتوب من وجهة نظر أخلاقية إنسانية، إلى الأسباب الاجتماعية والاقتصادية التي تحول اليوم دون تحقيق المشروع البشري. وكشف تحليل البنية الاجتماعية الرأسمالية والبيروقراطية الحديثة عن ظاهرة الاغتراب العالمية التي لا يمكن التغلب عليها إلا إذا تغيرت الظروف الاقتصادية والسياسية والثقافية بشكل جذري في اتجاه اشتراكية ديمقراطية وإنسانية.

بالإضافة إلى هذه الأعمال الثلاثة ذات الملاحظات والكشوفات الغنية، كتب فروم عدداً من الدراسات خلال الخمسينات والستينات التي

(1) بشكل خاص مراجعات:

T. H. Gill, A. T. Boisen, L. B. Hill, P. Mullahy, M. F. A. Montagu, L. Wirth, and E. E. Hadley in the journal *Psychiatry*.

ظهرت فيها آفاق فكره بشكل أكثر وضوحاً. في عام 1950، نشر عملاً أقصر، «التحليل النفسي والدين»، ناقش فيه فهمه للدين الإنساني، متأثراً بالتحليل النفسي والبوذية بمزيد من التفصيل. وفي العام التالي ظهر «اللغة المنسية»، خطاباً عن الحكايات الخرافية والأساطير والأحلام⁽¹⁾ كظواهر عالمية وحيوية للوجود البشري. وكان الكتاب الأفضل مبيعاً لفروم هو «فن الحب» القصير، الذي نُشر لأول مرة في عام 1956، والذي تُرجم إلى ثماني وعشرين لغة، وبيعت منه أكثر من مليون ونصف نسخة باللغة الإنجليزية بحلول عام 1970. وباستخدام مفهوم «الحب المنتج»، يظهر فروم هنا نواتج الأخلاق الإنسانية لفهم حب الذات، وحب الجار، وحب الشخص الآخر.

وفي ثلاثة كتب أخرى⁽²⁾، أشاد فروم بفرويد وماركس، بينما كان يحاول في الوقت نفسه تحديد موقفه فيما يتعلق بهذين المفكرين الحديثين. و«مفهوم الإنسان عند ماركس» كانت له أهمية خاصة لأنه لفت انتباه الجمهور الأمريكي إلى كتابات ماركس المبكرة.

توضحت أهمية الدين لوجود إنساني ناجح ومستقبل الإنسان في عمليتين: مقال «التحليل النفسي و البوذية زين»، والذي يعكس دراسة فروم لاحقاً؛ و«يجب أن نكون كآلهة»، «تفسير جذري للعهد القديم

(1) E. Fromm, *The Forgotten Language* (1951a); see also Fromm, «Der Traum ist die Sprache des universalen Menschen» (1971a).

(2) Sigmund Freud's *Mission* (1959a); Marx's *Concept of Man* (1961b); *Beyond the Chains of Illusion* (1962a).

وتقاليد»⁽¹⁾، يبحث عن قضية دين غير نمطي. وطور فروم منظوراً فلسفياً تاريخياً يرى اعتقاد العهد القديم عن الله والإنسان كعملية يدخل الإنسان خلالها بشكل متزايد في نفسه. وهكذا يصبح الله كفكرة متطابق مع الكينونة الكاملة للإنسان الكامل في نفسه، والإيمان بإله معلن على أنه مرحلة على الطريق نحو «دين إنساني» يتطور في نفسه ومن خلاله.⁽²⁾

في وقت لاحق، ركز فروم بشكل أساسي على مشكلتين، الأولى هي السؤال الحاسم تاريخياً ما إذا كان الإنسان سيصبح مرة أخرى سيد إبداعاته أو سيهلك في عالم صناعي مفرط التقنية. وقد تعاملت مع ذلك كتابات فروم حول السياسة، وخاصةً حول الأسلحة النووية وحركة السلام⁽³⁾، وكتابه «ثورة الأمل: نحو تكنولوجيا إنسانية: (1968)، يمكن أن تعد استمراراً لـ «المجتمع السليم». والثانية تتعلق بمتلازمة اضمحلال الفرد والبشرية كنوع، باستخدام أنواع الحياة غير المنتجة التي شرحها فروم سابقاً (بشكل أساسي في الإنسان من أجل نفسه). يقدم «قلب الإنسان: عبقريته للخير والشر» علاجاً منهجياً لقطبية التوجهات المحتملة على أساس الطبع. كانت الأسئلة ذات الصلة بتناقض الغريزة والطبع، والغريزة

(1) هذا هو العنوان الفرعي لـ You Shall Be as Gods (1966a).

(2) عن المقولات النهائية المرتبطة بوظيفة الدين انظر:

Fromm, «Einige post - marxische und post - freudsche Gedanken über Religion und Religiosität (1972b); and the concluding part of To Have or to Be? (1976a)..

(3) Cf. E. Fromm, «The Case for Unilateral Disarmament» (1960c); «Afterword» (1961c); May Man Prevail? (1961a); Fromm and M. Maccoby, «A Debate on the Question of Civil Defense» (1962b); E. Fromm, «Zur Theorie und Strategie des Friedens» (1970h); «Epilogue» (1970g).

البشرية المدمرة المتأصلة التي تفترضها البحوث السلوكية، والشك بشأن الخير المحتمل للإنسان الذي ينطوي عليه هذا الرأي (والشك الذي يلقي به هذا الشك على الإنسانية) كانت الاهتمامات التي وجهت بحث فروم لحوالي خمس سنوات. وتم تلخيص نتائج عمله خلال هذه الفترة في «تسريح التدمير البشري».

منشوره الرئيسي الأخير، «نتملك أم نكون؟» كان محاولة لتركيب الاستبصارات الاجتماعية النفسية والدين والأخلاق الإنسانية. هنا، حدد فروم توجهين أساسيين للوجود الإنساني: التملك والكيونة، وربط رؤاه الوفيرة عن نفسية الفرد والمجتمع بتقاليد الدين الإنساني والشخصيات التاريخية الهامة.

تم لوم فروم - مراراً وتكراراً - لكونه «تأملي» بشكل مفرط، لعدم تقديم بيانات علمية كافية⁽¹⁾. ينبع هذا الانتقاد، جزئياً، من ميله العرضي لعدم اقتباس المصادر بالتفصيل، وفشله في التفكير بشكل كافٍ في ما كان على التقاليد الفكرية ذات الصلة أن تقوله عن المشاكل المحددة التي يناقشها. ثم، أيضاً، لغته واضحة وغير معقدة، على الرغم من عدم فقدان العمق سواء في صياغة المشاكل أو عرض الأفكار، وهذا يجعله موضع شك في بعض الأوساط. هناك سبب معقول لتصديقه عندما يقول: «لا

(1) كما هو الحال، على سبيل المثال في B. M. McGrath, An Examination of Erich Fromm's Ethics with Implications for Philosophy of Education, pp. 59f. يقول M. Birnbach في Neo - Freudian Social Philosophy, pp. 191f: «لقد ترك المرء مع الشعور بأنه في الأجزاء البناءة من كتاباته، يلفظ أكثر مما يحلّل. الصوت الذي يتكلم به هو صوت النبي وليس صوت العالم. حول هذا الحكم انظر أيضاً B. R. Betz, An Analysis of the Prophetic Character of the Dialectical Rhetoric of Erich Fromm.

يوجد استنتاج نظري واحد عن نفسية الإنسان، سواء في هذا أو في كتاباتي الأخرى، لا يستند إلى ملاحظة نقدية للسلوك البشري جرت في سياق العمل التحليلي النفسي»⁽¹⁾. وينطبق الشيء نفسه على الاستبصارات في بنى الطبع التي ساعدته طريقته الاجتماعية النفسية في صياغتها، دراسة عن «الطبع الاجتماعي في قرية مكسيكية»⁽²⁾ التي تستند إلى خمس سنوات من العمل الميداني مقنعة بسبب المصادقة الواسعة للنتائج والنظرية. لذا فليس نقص البحث الدقيق هو الذي يلهمهم تهمة التأميلية غير العلمية. بل إن مثل هذه الهجمات هي نتيجة تقاطعات فروم مع النزعات الوضعية التي لا تهتم إلا قابلية التحقق الدقيقة، والاستبصارات الموضوعية التي يمكن إثباتها بنظام واحد. يعتقد فروم أن العمل العلمي المسؤول لا يمكن أن يتجاهل غايات نشاطه أو يرفض تركيب الأفكار من مجموعة متنوعة من التخصصات. كما أنه لا يمكن أن يكون محايداً تجاه الأهمية الأخلاقية للنتائج التي توصل إليها. لذلك يتطلب العلم إطاراً من التوجه لا يمكن استنتاجه في نهاية المطاف من رؤى أي تخصص إنساني واحد.

مكتبة

t.me/soramnqraa

(1) E. Fromm. Beyond the Chains of Illusion (1962a), p. 10.

.E. Fromm and M. Maccoby, Social Character in a Mexican Village (1970b) (2) هناك تطابق في المنهج بين هذا العمل الميداني ودراسة فروم الاجتماعية النفسية الرئيسية منذ الثلاثينيات، Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung (1980a).

القسم الأول:

استبصاراته واستكشافته

علم النفس الاجتماعي

مسألة مفهوم فرويد عن الإنسان

صناعة الإنسان من خلال الظروف الاجتماعية والاقتصادية:
المنهجية الاجتماعية النفسية

إريك فروم ليس لديه شك في أن سيجموند فرويد «هو مؤسس علم النفس العلمي الحقيقي، واكتشافه للعمليات اللاواعية والطبيعة الديناميكية لسمات الشخصية هو مساهمة فريدة في علم الإنسان، الذي غير صورة الإنسان إلى الأبد»⁽¹⁾، ومع ذلك فإن التحليل النفسي لفرويد هو مجرد «مساهمة» في علم الإنسان، ونقد فروم لفرويد يتعلق على وجه التحديد بادعاء فرويد أنه يستطيع تعريف الإنسان علمياً، وهو ما يعني هنا التحليل النفسي.

بالنسبة لـ «محرك السلوك البشري، أظهر (التحليل النفسي) أنها الدوافع والحاجات التي يتم تغذيتها بدوافع مثبتة فسيولوجية لا يمكن

(1) E. Fromm, Beyond the Chains of Illusion (1962a), p. 12. للاطلاع على منظور المحللين النفسيين حول استقبال فروم ونقده لفرويد، انظر بشكل خاص دراسات R. G. Mandolini Guardo, De Freud a Fromm, Historia generale del Psiconalisis, pp. 418 - 466; D. Wyss, Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart, pp. 188 - 195; E. Wiesenhütter, Freud und seine Kritiker, pp. 53 - 58; F. Heigl, Die humanistische Psychoanalyse Erich Fromms

ملاحظتها بشكل مباشر»⁽¹⁾. في البداية، افترض فرويد مجموعتين من الدوافع: حفظ الذات والدوافع الجنسية⁽²⁾. وتتغذى الأخيرة على الطاقة الكامنة فيها، وهي الرغبة الجنسية (الليبدو)، وهي ذات نوعية ثابتة نسبياً. يتسبب الليبدو في توتر مؤلم لا ينقص إلا بفعل الإفراج الجسدي؛ وهذا التحرر من التوتر المؤلم أسماه فرويد «المتعة»، هذه الدينامية التي تؤدي من التوتر إلى التحرر من التوتر إلى التوتر المتجدد، من الألم إلى المتعة إلى الألم، أطلق فرويد عليها «مبدأ المتعة»⁽³⁾. أمر أساس للإنسان لدرجة أنه يحدده بشكل أساسي، مما يعني أن الإنسان يميل بشكل أساسي نحو الإفراج عن الحد الأقصى من التوترات الممتعة. وفقاً لفرويد، يطور الإنسان طبيعته الاجتماعية، وثقافته، ودينه، وعلمه، بشكل ثانوي، وبشكل معتدل، أي عن طريق التكوين العكسي أو التسامي. يحدث هذا بالاشتراك مع «مبدأ الواقع»، الذي يعارض مبدأ متعة الفرد ويمسك مطالب الواقع والمجتمع، ويصر على التخلي عن أو تأجيل المتعة بحيث يمكن تجنب المزيد من الاستياء أو اكتساب المزيد من المتعة في المستقبل⁽⁴⁾. إذا كان لا يمكن إدخال

(1) E. Fromm, «Über Methode and Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie» (1932a), p. 28.

(2) على الرغم من أن فرويد قد طور لاحقاً قطبية مختلفة للدوافع، أي إيروس وديستروود، يمكن تجاهل هذا التغيير في عقيدة الدوافع لأغراض مناقشتنا هنا. لكن انظر النقاش حول غريزة الموت في ص 49 وما بعد.

(3) E. Fromm, Beyond the Chains of Illusion (1962a), pp. 31 f. See also Fromm, The Anatomy of Human Destructiveness (1973a), pp. 443 – 445.

(4) E. Fromm, Beyond the Chains of Illusion (1962a), pp. 31 f; and Fromm, «Über Methode and Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie» (1932a), p. 29.

هذين المبدئين في توازن مقبول، فستحدث الظواهر العصبية أو الذهانية. «إن التكيف النشط والسلبى للحقائق البيولوجية، والدوافع، إلى الحقائق الاجتماعية هو المفهوم الأساسي للتحليل النفسى»⁽¹⁾.

بعده طرق، فشل فرويد في تطوير هذه الرؤية. في حين أنه من الصحيح في أعماله المتأخرة⁽²⁾ تعامل بشكل مكثف مع الظروف الاجتماعية التي تولد البنية النفسية والتطور، إلا أنه يستمر في رؤية الإنسان كفرد مكتفٍ ذاتياً يحكمه مبدأ المتعة، ويحدده ويعدله مبدأ الواقع.

إن اعتراض إريك فروم الأول على هذا الفهم للإنسان موجه إلى قبول فرويد الراسخ لبنية المجتمع ومطالبه كمعطى⁽³⁾. يقترح فروم اتباع كارل ماركس في فحص البنية الاجتماعية كما تحددها العوامل الاقتصادية. إذا كان مثل هذا التحديد للبنية الاجتماعية قابلاً للاكتشاف، فيجب أن يُسأل ما إذا كانت البنية النفسية لا تتشكل أيضاً من خلال الظروف الاجتماعية والاقتصادية عبر الأسرة باعتبارها «الوكالة النفسية للمجتمع»⁽⁴⁾. إذا كان الأمر كذلك، فإن الظروف الاجتماعية والاقتصادية بدلاً من الطاقة الليبديّة

(1) «Über Methode and Aufgabe,» (1932a), p. 31.

(2) See especially *The Future of an Illusion* and *Civilization and Its Discontents*.

(3) فقط تجاه الأخلاق الجنسية المعاصرة يعتبر موقف فرويد نقدياً حقاً. انظر E. Fromm, «The Human Implications of Instinctivistic 'Radicalism'» (1955b), esp. p. 344.

(4) See especially E. Fromm, «Sozialpsychologischer Teil» (1936a), pp. 88f; and Fromm, «Über Methode and Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie» (1932a), pp. 35f.

لها تأثير تشكيل أساسي. في هذه الحالة، لن تكون بنية الدوافع هي التي تحدد طبيعة الإنسان وسلوكه؛ وبدلاً من ذلك، «في تداخل الدوافع النفسية والظروف الاقتصادية المتفاعلة، يتكون الأولوية للأخيرة»⁽¹⁾. فيما يتعلق بتوضيح طريقته الاجتماعية النفسية، يفترض فروم هيمنة البنية «الاجتماعية الاقتصادية» على البنية اللبديية للدوافع. إذا نظرنا بشكل سطحي، فإن هذه الطريقة تمثل اندماج النظرية الاجتماعية الماركسية والتحليل النفسي الفرويدي. وبشكل ملموس، ينطوي على تطبيق رؤى التحليل النفسي على الظواهر الاجتماعية. ولكن على النقيض من سيغ蒙德 فرويد وثيرودور راينخ وغيرهم ممن ينظرون إلى الكيانات الاجتماعية على أنها منظمة من خلال الآليات والقوانين النفسية التي تشبه تلك الموجودة في الفرد، والذين يخللون البنية النفسية للكيانات الاجتماعية على أساس التناظرات البنيوية النفسية الفردية، يؤكد فروم أن البنية النفسية للكيانات الاجتماعية يجب أن تُفهم من خلال بنيتها الاجتماعية، أي من خلال موقفها «الاجتماعي الاقتصادي»⁽²⁾. وبالتالي، لا يكمن الاختلاف في طريقة التحليل النفسي نفسها، ولكن في غياب نقطة انطلاق اجتماعية، وهو نقص يصبح لاحقاً ذا صلة بالمنهجية. من خلال إعادة تفسيره عقدة أوديب، أصبح فهم فروم المختلف للبنية النفسية للكيانات الاجتماعية واضحاً⁽³⁾.

(1) «Über Methode and Aufgabe,» (1932a), p. 39.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 37f.

(3) On the following, see E. Fromm, «Oedipus in Innsbruck» (1930d); Fromm, «Introduction,» in P. Mullahy, *Oedipus: Myth and Complex* (1948a); and the writings of P. Mullahy; E. Fromm, «The Oedipus Complex and the Oedipus Myth» (1949b); *The Forgotten Language* (1951a), pp. 196 – 231; R. de la

في علم النفس الفرويدي، تعد مرحلة عقدة أوديب ذات أهمية مركزية لعملية النضج الناجحة. يطور الطفل الذكر الرغبات الجنسية نحو أمه، والتي تتسبب في الوقت ذاته بكراهية الأب كمنافس ومنتقم. يجب أن تمر هذه المرحلة، إذا حدث مزيد من النضج النفسي، بصعود الأنا الأعلى، وتنمية مشاعر الذنب والضمير، والقدرة على الحب الحقيقي، وما إلى ذلك. ويمكن تتبع الأعراض العصبية في الحياة المتأخرة بشكل أساسي إلى مرحلة أوديب حيث يتم التفاوض عليها دون جدوى.

يثير فروم الاعتراض التالي على وجهة النظر الفرويدية هذه: «أدى استخلاص فرويد لعقدة أوديب إلى بناء التطور الكامل للبشرية على آلية كراهية الأب وردود الفعل الناتجة عنه⁽¹⁾، دون أي اعتبار للظروف المعيشية المادية للمجموعة المدروسة»⁽²⁾. مثل هذا الاحترام «للظروف المعيشية المادية» أصبح ممكناً بفضل تحقيقات يوهان جاكوب باخوفن في النظام الأبوي⁽³⁾. بالنظر إلى الأساطير والدين اليوناني كتعبير عن التحول من

Fuente – Muniz, «Fromm's Approach to the Study of Personality», pp. 13f; E. Fromm, Sigmund Freud's Mission (1959a), pp. 10 – 18; M. Birnbaum, Neo – Freudian Social Philosophy, pp. 46 – 48; E. Fromm et al., «The Oedipus Complex: Comments in 'The Case of Little Hans'» (1966k); E. Fromm, The Anatomy of Human Destructiveness (1973a), pp. 358 – 365.

(1) Cf. S. Freud, Totem and Tabu.

(2) E. Fromm, «Über Methode and Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie» (1932a), p. 38.

(3) J. J. Bachofen, Mother Right. Cf. the studies by L. H. Morgan, Systems of Consanguinity and Affinity, and Ancient Society; R. Briffault, The Mothers.

البنية الاجتماعية والديانة المنظمة بشكل أبوي إلى دين وعلم محدد، يفسر فروم⁽¹⁾ أسطورة أوديب كعنصر في ثلاثية كاملة (أوديب ريكس، أوديب في كولونوس، أنتيجون)، « كرمز ليس لحب المحارم بين الأم والابن ولكن كتمرد الابن على سلطة الأب في الأسرة البطيركية»⁽²⁾. البحث المقارن في الأنثروبولوجيا الثقافية⁽³⁾ يؤكد تفسير فروم بمعنى أنه يظهر أن عقدة أوديب في التطور النفسي عنصر مهم فقط في البنى الاجتماعية الأبوية بشكل واضح، حيث أنها في المقام الأول تعبير عن صراع على السلطة، وثانياً فقط تثبيت جنسي وسفاح المحارم.

إعادة تفسير فروم لعقدة أوديب يبين ليس فقط أن تفسير فرويد لمعرفة التحليلية غير صحيح، ولكن أيضاً أنه أخطأ في تفسيره الجيني لمرحلة أوديب في الطفل. في حين أن تثبيت الطفل الجنسي وسفاح المحارم غالباً ما يؤدي وظيفة مهمة، فإن العنصر الذي ينتج عقدة أوديب هو في الواقع الصراع بين مطالبة الأب بإطاعته ومصالح الابن المعاكسة،

See also E. Fromm, «Robert Briffaults Werk über das Mutterrecht» (1933a); «Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie» (1934a); «The Significance of the Theory of Mother Right for Today» (1970f); A. Turel, Bachofen – Freud. Zur Emanzipation des Mannes vom Reich der Mütter. On the history of the influence of Bachofen's Mother Right, see H: J. Heinrichs, ed., Materialien zu Bachofens 'Das Mutterrecht.'

(1) Extensively in E. Fromm, «The Oedipus Complex and the Oedipus Myth» (1949b).

(2) Ibid., p. 338.

(3) عند Bronislaw Malinowski و Ruth Benedict و Margaret Mead مثلاً.

وهو صراع يثار بواسطة البنية الاجتماعية الأبوية⁽¹⁾. الأهم من ذلك، هنا تتوضح استبصارات فروم بأن البنية النفسية للفرد والكيانات الاجتماعية يتم فهمها بشكل صحيح فقط عند رؤيتها على خلفية البنية الاجتماعية (وهو ما يعني هنا نتائج التأثيرات السائدة في النظام الأبوي أو المجتمع الأبوي)⁽²⁾.

لتحليل الظواهر الاجتماعية، يؤدي هذا إلى المنهج الاجتماعي النفسي التالي: «يمكن فهم ظواهر علم النفس الاجتماعي على أنها عمليات تنطوي على التكيف النشط والسلبي للجهاز الغريزي مع الوضع الاجتماعي والاقتصادي. في بعض النواحي الجوهرية، فإن الجهاز الغريزي نفسه هو

(1) في كتابه «Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtsstheorie» (1934a), p221، كتب فروم على النحو التالي: «يتميز النوع الأبوي بالتعقيد الذي فيه الأنا العليا الصارمة، ومشاعر الذنب، والحب الانقياد تجاه السلطة الأبوية، والرغبة في السيطرة على الأفراد الأضعف، وقبول المعاناة كعقوبة لمشاعر المرء الخاصة وعدم القدرة على السعادة هي المسيطرة. من ناحية أخرى، يتميز المركب الأمومي بالشعور بالثقة المتفائلة بحب الأم غير المشروط، ومشاعر الذنب الطفيفة، وقوة الأنا العليا والقدرة الأكبر على السعادة والمتعة. وفي الوقت نفسه، يُنظر إلى تنمية الصفات الأمومية المتمثلة في التعاطف والحب تجاه الضعفاء والمحتاجين إلى المساعدة على أنها مثالية».

(2) حول نقد فروم لتفسير سيغموند فرويد الوراثي لعقد أوديب، انظر E. Fromm, «The Oedipus Complex and the Oedipus Myth» (1949b), pp. 356 – 358; and P. Mullahy, Oedipus Myth and Complex, p. 277f. هذه النظرة إلى فروم لها عواقب مهمة على العلاج. في «The Oedipus Complex and the Oedipus Myth» (1949b), p. 358، يؤكد فروم: «بينما يفترض فرويد أن الصراع الناشئ عن جهاد الطفل المحارم متجذر في طبيعته وبالتالي لا يمكن تجنبه، فإننا نعتقد أنه في الوضع الثقافي الذي يكون فيه احترام سلامة كل فرد - وبالتالي لكل طفل - أدركت أن عقدة أوديب ستنتهي إلى الماضي». هناك نتيجة أخرى لفهم الذات والإسناد المتبادل للأدوار الجنسية من قبل الرجل والمرأة. حول هذه المسألة، انظر مقال Rainer Funk's essay «Der Fluch, kein Mann zu sein, Psychoanalyse im Widerstreit,» which states Fromm's views

معطى بيولوجي؛ لكنه قابل للتعديل إلى حد كبير. دور عامل التكوين الأساسي يذهب إلى الظروف الاقتصادية. الأسرة هي الوسيلة الأساسية التي من خلالها يمارس الوضع الاقتصادي تأثيره التكويني على نفسية الفرد. إن مهمة علم النفس الاجتماعي هي شرح المواقف والأيدولوجيات النفسية المشتركة ذات الصلة اجتماعياً، وجذورها اللاواعية على وجه الخصوص، من حيث تأثير الظروف الاقتصادية على مساعي الرغبة الجنسية»⁽¹⁾.

إذا كانت الظروف الاقتصادية هي عوامل التشكيل الأساسية، يجب أن تنتج حقائق نفسية مختلفة عن فرويد. يظهر فروم «أن قوة نفسية مثل الأنا العليا والأنا، وآلية مثل الكبت أو النزعات السادية-الماسوشية التي تؤثر في مشاعر الإنسان وتفكيره وسلوكه بشكل حاسم ليست أشياء «طبيعية»، ولكنها مشروطة في النهاية جزئياً بوجود الإنسان ونمط الإنتاج والبنية الاجتماعية الناتجة عنه»⁽²⁾.

تشكيل الإنسان من خلال علاقته بالعالم: تكوين الطبع

شرح فروم أطروحته عن كون القوى والآليات والبنى النفسية تتشكل من خلال الظروف الاجتماعية والاقتصادية في نظرية تكوين الطبع. وفقاً لفروم، فإن الطبع لا يتكون من مراحل التطور الليبيدي

(1) E. Fromm, «Obermethode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie» (1932a), pp. 39f.

(2) E. Fromm, «Sozialpsychologischer Teil» (1936a), p. 92.

بل هو كيان نفسي يتم إنشاؤه من خلال الطرق المختلفة التي يرتبط بها الإنسان بالعالم. من وجهة النظر الرسمية، يتضمن ذلك التعارض بين علم الطبع الفرويدي فسيولوجي التوجه، وعلم الطبع الفرومي الاجتماعي التوجه⁽¹⁾. كلاهما يعتقدان أن «السمات الطبيعية تكمن وراء السلوك ويجب استنتاجها منه»، وكلاهما يتفقان أيضاً على أن «الكيان الأساسي في الطبع ليس سمة طبيعية مفردة، وإنما التنظيم الإجمالي الذي يتبعه عدد من سمات الطبيعة الفردية»⁽²⁾.

لكن في فهمهما لتكوين الطبع يختلف فرويد وفروم بشكل حاسم. تستند نظرية الطبع عند فرويد إلى ملاحظتين⁽³⁾. لاحظ أن سمات الطبع هي مساعي عاطفية ثابتة نسبياً، لا يمكن التخلي عنها ببساطة، كما قد تكون أشكال السلوك المكتسبة. كما أصبح مقتنعاً بأن جميع المشاعر الفطرية باستثناء الدافع للحفاظ على الذات لها جذورها في الرغبات الجنسية والليبية⁽⁴⁾. تجمع نظرية الغريزة الجنسية عند فرويد بين هاتين الملاحظتين و«تشرح السمات الطبيعية المختلفة على أنها تسامي (أو تكوين عكسي) ضد الأنواع المختلفة من الرغبة الجنسية قبل التناسلية»⁽⁵⁾.

(1) E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), p. 57.

(2) *Ibid.*

(3) On the following, cf. especially E. Fromm, «Psychoanalytic Characterology and Its Application to the Understanding of Culture,» (1949c).

(4) Cf. Fromm, «Psychoanalytic Characterology and Its Application to the Understanding of Culture» (1949c), pp. 81f.; *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), pp. 79f.

E. Fromm, «Psychoanalytic Characterology» (1949c), p. 82. See also C. (5)

تم افتراض أن الرغبة الجنسية تتطور من الأشكال البدائية السابقة للأعضاء التناسلية إلى التوجه التناسلي الناضج، وتم شرح التوجهات الطبيعية المختلفة على أنها نتائج لتلك المراحل المختلفة من تطور الرغبة الجنسية.⁽¹⁾

يستخدم فرويد هذه النظرية على نطاق واسع في تحليله للشخصية الشرجية، التي يصفها بأنها «حذرة وبائسة وعنيدة». ويظهر ذلك عندما تعاني المرحلة الشرجية من التطور الليبيدي من صعوبات خاصة في ما يشار إليه باسم التدريب على المرحاض⁽²⁾. سمات مثل البخل، والالتزام بالمواعيد، والانتظام، والعناد، ليست صفات صدفة، ولكنها راسخة في البنية الغريزية المحددة للفرد كما تطورت خلال المرحلة الشرجية⁽³⁾. بطريقة مماثلة، يمكن أيضاً تحديد السمات التي تتعلق عادةً بمراحل أخرى من التطور الليبيدي.

Thompson, Die Psychoanalyse, pp. 76f: «وفقاً لفرويد، يمكن أن تحدث ثلاثة أشياء للرغبة الجنسية أثناء تكوين الشخصية. قد يظل جزء من الرغبة الجنسية الذي يستمر في مرحلة ما قبل الولادة دون تغيير طوال حياة الشخص البالغ. تمت الإشارة إلى نتيجة هذه العملية على أنها تحريف ولا تعتبر تطوراً حقيقياً للشخصية. الاحتمال الآخران هما تطوير تكوينات التفاعل ضد الباعث وتساميه. هذان الآخران مسؤولان عن الشخصية وكان من المفترض أن هذه هي الطريقة التي ينضج بها البشر. نظرًا لأن الإنسان كان يُعتبر في المقام الأول مخلوقًا من الرغبة الجنسية، فقد أصبح كائنًا اجتماعيًا فقط عن طريق تكوين رد الفعل والتسامي.

(1) E. Fromm, «Psychoanalytic Characterology and Its Application to the Understanding of Culture» (1949c), p. 82.

(2) Cf. C. Thompson, Die Psychoanalyse, p. 78.

(3) Cf. E. Fromm, «Sozialpsychologischer Teil» (1936a), pp. 113 – 115.

يقدم فروم منظوراً مختلفاً تماماً. بالنسبة له، لا يرتبط تطور الطبع في المقام الأول بالتطور اللييدي، وتساميته، وتكويناته العكسية. كما أنه لا يشترك في العلاقة السببية بين المناطق الجنسية (الفم والشرح والأعضاء التناسلية) وبنية طبع معينة تفترضها نظرية فرويد⁽¹⁾. لا يتكون الطبع من مختلف مراحل تطور الغريزة الجنسية، بل من خلال الطرق المختلفة التي يتصل بها الإنسان بعالمه: «(1) من خلال اكتساب واستيعاب الأشياء، و (2) من خلال ربط نفسه بالناس (ونفسه)»⁽²⁾. الأول دعاه فروم بعملية الاستيعاب؛ والثاني بعملية التنشئة الاجتماعية⁽³⁾.

تُظهر تعليقات فروم على المنهجية الاجتماعية النفسية أنه طور هذه المقاربة الجديدة المهمة لأنه أرجع التأثير الأساسي للظروف الاجتماعية والاقتصادية بدلاً من الكفاحات اللييدية⁽⁴⁾. إن نقد صورة فرويد للإنسان التي ينطوي عليها هذا القرار الأساسي يجعل منهج فروم الجديد لفهم نشأة الطبع يبدو وكأنه ليس أكثر من نتيجة منطقية: «مبدأ فرويد الأساسي هو النظر إلى الإنسان ككيان، نظام مغلق موهوب بطبيعته ذات دوافع مغروسة الفسيولوجية، وتفسير تطور طبعه على أنه رد فعل على إرضاء وإحباطات هذه الدوافع؛ في حين، في رأينا، أن المقاربة الأساسية لشخصية الإنسان هي فهم علاقة الإنسان بالعالم، وبالآخرين، وبالطبيعة، وبالذات. نحن

(1) Cf. E. Fromm, *Escape from Freedom* (1941 a), p. 291.

(2) E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), p. 58.

(3) Ibid.

(4) See p. 14f.

نؤمن بأن الإنسان هو كائن اجتماعي في المقام الأول وليس - كما يفترض فرويد مكتفٍ ذاتياً بشكل أساسي، ويحتاج بشكل ثانوي للآخرين من أجل تلبية احتياجاته الغريزية. بهذا المعنى، نعتقد أن علم النفس الفردي هو في الأساس علم النفس الاجتماعي أو - بعبارة سوليفان - سيكولوجية العلاقات الاجتماعية؛ إن المشكلة الرئيسية لعلم النفس هي النوع الخاص من ارتباط الفرد بالعالم، وليس الرضا أو الإحباط للرغبات الغريزية الفردية. إن مشكلة ما يحدث لرغبات الإنسان الغريزية يجب أن تُفهم على أنها جزء من المشكلة الكلية لعلاقته تجاه العالم، وليس مشكلة شخصية الإنسان. لذلك، في مقاربتنا، فإن الاحتياجات والرغبات التي تركز على علاقات الفرد بالآخرين، مثل الحب والكرهية والحنان والتكافل، هي الظواهر النفسية الأساسية، بينما مع فرويد هي مجرد نتائج ثانوية لإحباط أو إشباع الاحتياجات الغريزية⁽¹⁾. لهذا السبب، يعرف فروم الطبع على أنه «الشكل (الدائم نسبياً) الذي يتم تقوُّل فيه الطاقة البشرية⁽²⁾ في عملية

(1) E. Fromm, *Escape from Freedom* (1941a), p. 290. العلاقة بين سمات الشخصية والمناطق المثيرة للشهوة الجنسية أثناء تطوير الرغبة الجنسية التي لاحظها فرويد لم يرفضها فروم. مثل هذا الارتباط موجود في الواقع، لكنه ليس سبباً: سمات الشخصية هي التعبير عن توجه الشخصية الذي تم اكتسابه من خلال الاستيعاب والتنشئة الاجتماعية. راجع E. Fromm and R. I. Evans, *Dialogue with Erich Fromm* (1966f), pp. 3f; C. Thompson, *Die Psychoanalyse*, p. 84; more extensively in E. Fromm, «Sex and Character» (1948b), pp. 47 - 58.

(2) هنا يتجنب فروم عمداً مفهوم «القوى الليبيدية» الذي استخدمه في كتاباته المبكرة وتولى زمام الأمور من فرويد، لأنه يريد أن يوضح أن فهمه للشخصية لا علاقة له بنظرية الرغبة الجنسية لدى فرويد. يصبح مفهوم «الطاقة الليبيدية» «طاقة نفسية» بعد فترة وجيزة من هذا

الاستيعاب والتنشئة الاجتماعية»⁽¹⁾.

الطبع الاجتماعي: وسيط بين البنية الاجتماعية والاقتصادية ومثاليات المجتمع إذا صحَّ أن طبع الإنسان يتكون من الظروف الاجتماعية الاقتصادية، فيجب أن يُسأل عن «الوسيط» بين الظروف الاجتماعية والاقتصادية والظواهر النفسية والفكرية.

تلقي فروم الزخم الأولي لحل هذا السؤال من تمييز ماركس بين «الدوافع الثابتة» (الدافع الجنسي والجوع يقعان في هذه الفئة) التي يمكن أن يتغير شكلها واتجاهها، على الرغم من أي شيء آخر، و «الدوافع النسبية» أو «الرغبات» التي تدين في أصلها لنوع معين من التنظيم الاجتماعي⁽²⁾.
«لقد ربط ماركس بالفعل بين الرغبات النسبية بالبنية الاجتماعية وظروف الإنتاج والتواصل، وبالتالي وضع الأساس لعلم النفس الديناميكي الذي يفهم معظم الرغبات البشرية - وهذا يعني جزءاً كبيراً من الدافع البشري

الاقْتِباس، وبالتالي يقترَب مما يعنيه كارل يونغ بعبارة «الطاقة النفسية». في ملاحظة لترجمة مقالته «Über Methode and Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie» في *The Crisis of Psychoanalysis* (1970a)، يستخدم فروم مصطلح «القوى العاطفية» بدلاً من «القوى الليبيدية».

(1) E. Fromm, *The Heart of Man* (1964a), p. 59; cf. *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), p. 226:

«الشخصية هي النظام الدائم نسبيًا لجميع المساعي غير الغريزية التي من خلالها يربط الإنسان نفسه بالعالم البشري والعالم الطبيعي

(2) Cf. E. Fromm, «Marx's Contribution to the Knowledge of Man» (1968h), p. 65.

- على النحو الذي تحدده عملية الإنتاج»⁽¹⁾.

فقط المنهجية الاجتماعية النفسية، ذات النظرة الثاقبة في البنية الغريزية للجماعة بسبب المعرفة الدقيقة بمصير هذه الجماعة، يمكنها اكتشاف مثل هذا التأثير في التشكيل وإتاحته للتكوين العلمي⁽²⁾. وبالتالي، لا يمكن أن تكمن قيمة التحقيق الاجتماعي النفسي في حقيقة أننا نكتسب منه نظرة ثاقبة كاملة حول الخصائص النفسية للأعضاء الأفراد، ولكن فقط في حقيقة أننا نستطيع تحديد تلك الميول النفسية الشائعة التي تلعب دوراً حاسماً في تنميتهم الاجتماعية»⁽³⁾.

كلما أشار فروم إلى نظرية فرويد اللبديية، فإنه عادة ما يشير إلى هذه الميول أو «مواقف نفسية معينة مشتركة بين أعضاء الجماعة»⁽⁴⁾ على أنها

(1) Ibid.

(2) مفهوم بنية البواعث هنا لا زال له المعنى ذاته في نظرية فرويد اللبديية.

(3) تم اقتباس (1930a) «Die Entwicklung des Christusdogmas» E. Fromm، من إعادة طبعه في (The Dogma of Christ and Other Essays [1963a]). في هذا، وهو أول عمل اجتماعي نفسي له، يحاول فروم فهم «الأفكار والأيديولوجيات» التي يقصد بها الإيمان بالمسيح حتى العقيدة النقية، من خلال النظر إلى البشر وظروفهم الاجتماعية والاقتصادية وليس من خلال تفسيرهم من خلال «الأفكار والأيديولوجيات». على النقيض من جميع المحاولات السابقة (مثل T. Reik's Dogma und Zwangsidee)، يصبح التفسير التحليلي النفسي لتطور عقيدة المسيح ممكناً فقط على أساس تحليل «الوضع الاجتماعي والاقتصادي لتلك الجماعات الاجتماعية، والمجموعات التي تبنت العقيدة المسيحية وأقرتها». و فقط من خلال معرفة الخصائص النفسية المشتركة لهذه المجموعة التي تم تشكيلها على هذا النحو يصبح الفهم المناسب «للأفكار والأيديولوجيات» ممكناً. راجع Fromm, The Dogma of Christ (1963a), pp. viif.

(4) E. Fromm, The Dogma of Christ and Other Essays (1963a), p. 9.

«البنية اللييدية»: «البنية اللييدية للمجتمع هي الوسيلة التي يمارس الاقتصاد من خلالها التأثير على مظاهر الإنسان الفكرية والعقلية»⁽¹⁾. وبعد أن رفض نظرية فرويد اللييدية، وطور وجهة نظره الخاصة عن تكوين الطبع، توقف فروم عن استخدام مصطلح «البنية اللييدية» وتحدث عن «الطبع الاجتماعي»⁽²⁾ بدلاً من ذلك.

(1) E. Fromm, «Über Methode and Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie» (1932a), p. 53; cf. Fromm, «Die psychoanalytische Characterologie and ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie» (1932b), especially p. 267f; To Have or to Be? (1976a), p. 133.

(2) E. Fromm, Escape from Freedom (1941 a), pp. 277 – 299; «Sex and Character» (1948b); «Psychoanalytic Characterology and Its Application to the Understanding of Culture» (1949c); «The Human Implications of Instinctivistic ‘Radicalism’» (1955b); The Sane Society (1955a), pp. 78 – 83; Beyond the Chains of Illusion (1962a), pp. 78 – 87; «The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx’s Theory» (1965c); E. Fromm and M. Maccoby, Social Character in a Mexican Village (1970b), pp. 16 – 19 and pp. 230 – 236; E. Fromm, To Have or to Be? (1976a), pp. 133 – 135; The Anatomy of Human Destructiveness (1973a), pp. 252f. The following are some of the titles in the secondary literature: G. B. Hammond, Man in Estrangement, pp. 25 – 31; M. Birnbaum, Neo – Freudian Social Philosophy, pp. 81 – 83; D. Riesman, The Lonely Crowd; U. Essbach – Kreuzer, Die Theorien des Sozialcharakters in den Arbeiten von Erich Fromm. Negative criticism: J. H. Schaar, Escape from Authority, pp. 89 – 98; O. Fenichel, Psychoanalyse und Gesellschaft bei Erich Fromm. In her essay «Aufklärung and Radikalismus» - Kritik der psychologischen Anthropologie Fromms, حكمها لا تشوبه شائبة، ولكن بالنظر إلى الفروق الدقيقة التي تتمتع بها، وبعض الافتراضات، والتسميات المتطفلة، يجب التشكيك في ادعائها.

لتفسير الاتجاهات النفسية المشتركة في المجتمع، يجب على المرء أن يفترض عملية تكوين للطاقة النفسية. «إن عملية تحويل الطاقة النفسية العامة إلى طاقة نفسية اجتماعية محددة يتوسطها الطبع الاجتماعي»⁽¹⁾. ويعني فروم بـ«الطبع الاجتماعي»: «جوهر الطبع المشترك بين معظم أعضاء الثقافة، في مقابل الطبع الفردي، حيث يختلف الأشخاص الذين ينتمون إلى نفس الثقافة عن بعضهم البعض»⁽²⁾. فما هو مهم، ليس الخصوصيات الفردية، التي تجعل الفرد فريداً، وهي نتيجة لعوامل الصدفة (مثل العوامل التكوينية، كالمزاج) وتجارب حياتية معينة⁽³⁾. بدلاً من ذلك، نجربنا البحث في الطبع الاجتماعي «كيف يتم توجيه الطاقة البشرية وكيف تعمل كقوة إنتاجية في نظام اجتماعي معين»⁽⁴⁾. إذا كانت طاقة معظم أعضاء المجموعة الاجتماعية تسير في نفس الاتجاه، فإن ذلك ينتج أن دوافعهم هي نفسها، وأنهم يتقبلون نفس الأفكار والمثل⁽⁵⁾. من وجهة نظر شكلية، فإن الطبع الاجتماعي هو شيء مثل «حزام الانتقال بين البنية الاقتصادية للمجتمع والأفكار السائدة»⁽⁶⁾. و«ليس فقط

(1) E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), p. 253.

(2) E. Fromm, «Sex and Character» (1948b), p. 309; «Psychoanalytic Characterology and Its Application to the Understanding of Culture» (1949c), p. 84; *Beyond the Chains of Illusion* (1962a), p. 78.

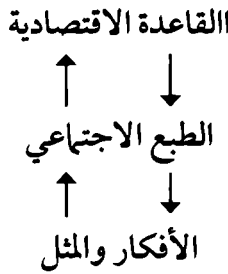
(3) Cf. Fromm and Maccoby, *Social Character in a Mexican Village* (1970b).

(4) *Escape from Freedom* (1941 a), p. 278.

(5) Cf. *Beyond the Chains of Illusion* (1962a), pp. 77f.

(6) *Ibid.*, p. 78.

الأساس الاقتصادي الذي يخلق طبعاً اجتماعياً معيناً، والذي بدوره يخلق أفكاراً معينة. تؤثر الأفكار، بمجرد إنشائها، أيضاً على الطبع الاجتماعي، وبشكل غير مباشر على البنية الاقتصادية الاجتماعية⁽¹⁾. وبالتالي، فإن الطبع الاجتماعي يتوسط في كلا الاتجاهين⁽²⁾، ويمكن توضيح مفهوم الطبع الاجتماعي بالطريقة التالية:⁽³⁾



(1) Ibid., pp. 86f.

(2) عندما يفترض فروم أن الشخصية الاجتماعية لها وظيفة وسيطة، فإنه يحاول أيضاً حل مشكلة وساطة القاعدة والبنية الفوقية، التي نوقشت بقوة في الماركسية. ويؤكد أنه «في مفهوم الشخصية الاجتماعية، يتم فهم العلاقة بين الأساس الاقتصادي والبنية الفوقية في تفاعلها» (Fromm and Maccoby, *Social Character in a Mexican Village* [1970b], p. 18n.) انظر أيضاً «The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory» (1965c), p. 212. للرد على محاولة هذا الحل، انظر A. Schaff, *Marxismus und das menschliche Individuum*, pp. 53 – 57 and 130f. استخدم فروم هذا النموذج الخاص بالطابع الاجتماعي مراراً وتكراراً: في التحليلات التاريخية للعلاقة بين البروتستانتية والرأسمالية المبكرة (في *Escape from Freedom*) وبالإشارة إلى القرنين التاسع عشر والعشرين (في *The Sane Society* [1955a]). وفي «Die Entwicklung des Christudogmas» (1930a) يتم بنفس الطريقة، على الرغم من أن صياغاتها لا تزال هي تلك الخاصة بنظرية الرغبة الجنسية لدى فرويد.

(3) Cf. Fromm, «The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory» (1965c), p. 212; *Beyond the Chains of Illusion* (1962a), p. 87.

يكمن المعنى الحقيقي للطبع الاجتماعي في حقيقة أن هذا المفهوم يجعل من الممكن تحقيق فهم جديد للعمليات الاجتماعية. فقد حدد فروم وظيفته على النحو التالي: «كل مجتمع منظم ويعمل بطرق معينة تستلزمها عدد من الشروط الموضوعية؛ مثل طرق الإنتاج والتوزيع التي تعتمد بدورها على المواد الخام والتقنيات الصناعية والمناخ، وما إلى ذلك؛ علاوة على العوامل السياسية والجغرافية والتقاليد والتأثيرات الثقافية التي يتعرض لها المجتمع. لا يوجد مجتمع بشكل عام، وإنما البنى الاجتماعية المحددة التي تعمل بطرق مختلفة ويمكن التحقق منها. على الرغم من أن هذه البنى الاجتماعية تتغير بالفعل في سياق التطور التاريخي، إلا أنها ثابتة نسبياً في أي فترة تاريخية معينة، ولا يمكن للمجتمع أن يوجد إلا من خلال العمل في إطار بنيته الخاصة. يجب على أعضاء المجتمع و / أو الطبقات أو مجموعات الحالة المختلفة داخله أن يتصرفوا بطريقة تمكنهم من العمل بالمعنى الذي يتطلبه مجتمع. إن وظيفة الطبع الاجتماعي هي تشكيل طاقات أعضاء المجتمع بحيث لا يترك سلوكهم لاتخاذ قرارات واعية سواء باتباع النمط الاجتماعي أم لا، ولكن الناس يريدون أن يتصرفوا كما يجب عليهم أن يتصرفوا، وفي الوقت ذاته تجد الإشباع في العمل وفقاً لمتطلبات الثقافة. وبعبارة أخرى، فإن الطبع الاجتماعي له وظيفة تشكيل الطاقة البشرية لغرض عمل مجتمع معين»⁽¹⁾.

الفرد الذي - لكونه عضو في مجتمع معين - تشكل من خلال طابع ذلك المجتمع، يتجنب كل مواجهة مع متطلبات المجتمع لأنه يرغب في التفكير

(1) E. Fromm, «On Psychoanalytic Characterology and Its Application to the Understanding of Culture» (1949c), pp. 84f; Beyond the Chains of Illusion (1962a), pp. 78f; The Sane Society (1955a), p. 79.

والشعور والتصرف كما يجب (وهو سعيد بذلك لأنه يتصرف بما هو بالنسبة له طريقة مرضية نفسياً)⁽¹⁾. إن الطبع الاجتماعي عامل الاستقرار الأساسي (الحفاظ على النظام) لبقاء المجتمع وقاعدته الاقتصادية الأساسية لأن «طاقات الناس تتشكل بطرق تجعلهم قوى إنتاج لا غنى عنها لعمل ذلك المجتمع»⁽²⁾. فالطبع الاجتماعي للفرد أو المجتمع مصبوب إلى حد كبير بالظروف الاجتماعية والاقتصادية لمجتمع معين⁽³⁾. ولكن عندما يتعلق الأمر بالاحتياجات الأساسية الطبيعية للإنسان، فإن هذا التأثير التكويني يواجه حدوده.

عندما ينظر المرء في العوامل التي تشكل الطبع الاجتماعي، يلاحظ

(1) Fromm, *Escape from Freedom* (1941 a), pp. 282f. إن عنصر الرضا هذا موجود لأن شخصاً ما يتم تحديد أفعاله من خلال الطابع الاجتماعي لمجموعته يرغب في القيام بما يجب عليه القيام به يفسر أيضاً لماذا يمكن للناس - وأحياناً فقط - أن يكونوا سعداء في ظل الترتيبات السياسية التي تقمعهم، على الرغم من الأيديولوجيا وغسل المخ. على العكس من ذلك، عندما نجد نية لتغيير الظروف الاجتماعية، فإن وظيفة الشخصية الاجتماعية تشرح لماذا لا يؤدي الوعي بالوضع الطبقي وتطور الاشتراكية في الدول الشيوعية، على سبيل المثال، إلى التغيير شبه التلقائي الذي يأمل الماركسيون في حدوثه.. راجع

Fromm, «The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory» (1965c), pp. 211f.

(2) Fromm, *Escape from Freedom* (1941a), p. 283.

(3) هناك تناقض بين البصيرة الاجتماعية القائلة بأن بنية الشخصية يتشكل من خلال الدور الذي يجب أن يلعبه الفرد في ثقافته، والبصيرة التحليلية النفسية التي تتشكل على أساسها شخصية الفرد أثناء الطفولة، على الرغم من أن الطفل لا يكاد يكون لديه أي اتصال مع الثقافة والمجتمع خلال تلك السنوات. يتم حل هذا التناقض عندما يُنظر إلى الأسرة على أنها «وكالة نفسية للمجتمع». تقوم الأسرة بهذه المهمة بطريقتين: (1) من خلال تأثير شخصية الوالدين على شخصية الطفل؛ (2) من خلال الأساليب التربوية المستخدمة في ثقافة معينة. راجع Fromm, «On Psychoanalytic Characterology and Its Application to the Understanding of Culture» (1949c), pp. 86f; *The Sane Society* (1955a), p. 82.

تفاعل العناصر التالية:⁽¹⁾ (1) العوامل الاجتماعية والاقتصادية التي لها غلبة معينة لأنه من الصعب تغييرها، و(2) الآراء الدينية والسياسية والفلسفية («الأفكار والمثل»)، والتي - على الرغم من جذورها في الطبع الاجتماعي - إلا أنها تحدده وتثبته، و(3) تؤدي الاحتياجات الإنسانية الأساسية، مثل تلك المتعلقة بالارتباط والتجذر والتجاوز، والتي يجب تلبيتها جميعاً، ولا غنى عنها لنجاح حياة الإنسان، ووظيفة نشطة في هذا التفاعل.⁽²⁾

طالما أن التفاعل بين هذه العناصر لا يزال متناغماً ومستقراً، فإن الطبع الاجتماعي له وظيفة استقرار في الغالب. ولكن إذا تغيرت الظروف بحيث يتطور التناقض بين العوامل التي تحدد الطبع الاجتماعي والطبع الاجتماعي الموجود بالفعل، فإن الطبع الاجتماعي يصبح عنصر التفكك، «ديناميت بدلاً من مهراس الاجتماعي، كما كان»⁽³⁾.

مفهوم الطبع الاجتماعي يفسر كون «الطاقة النفسية بشكل عام تتحول

(1) Cf. Fromm, «On Psychoanalytic Characterology and Its Application to the Understanding of Culture (1949c), pp. 85f.

(2) راجع Fromm Fromm, Beyond the Chains of Illusion (1962a), pp. 81 إذا أهمل نظام اجتماعي أو أحبط الاحتياجات الإنسانية الأساسية إلى ما بعد عتبة معينة، فإن أعضاء مثل هذا المجتمع سيحاولون تغيير النظام الاجتماعي لجعله أكثر ملاءمة لاحتياجاتهم البشرية. إذا لم يكن هذا التغيير ممكناً، فمن المحتمل أن تكون النتيجة أن مثل هذا المجتمع سينهار، بسبب افتقاره للحياة وتدميره .

(3) Fromm, «On Psychoanalytic Characterology and Its Application to the Understanding of Culture (1949c), p. 6 وراجع Fromm, «The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory» (1965c), p. 213:

«التغيير الاجتماعي والثورة ناجمان ليس فقط عن قوى إنتاجية جديدة تتعارض مع الأشكال القديمة للتنظيم الاجتماعي، ولكن أيضاً بسبب الصراع بين الظروف الاجتماعية للإنسانية والاحتياجات الإنسانية غير المتغيرة». Ibid., p. 219.

إلى شكل محدد من الطاقة النفسية التي يحتاج كل مجتمع لتوظيفها من أجل عمله»⁽¹⁾. فيتضمن الطبع الاجتماعي «الجانب الوظيفي للطبع، جزء بنية الطبع الذي تطور لجعل الثقافة أو المجتمع يتقدم ويعمل»⁽²⁾. سوء فهم هذه الأهمية للطبع الاجتماعي هو سبب العديد من التفسيرات الخاطئة لعلم النفس الاجتماعي لفروم.⁽³⁾

(1) Fromm and Maccoby, *Social Character in a Mexican Village* (1970b), p. 17.

(2) E. Fromm in the discussion on «Psychoanalytic Characterology and Its Application to the Understanding of Culture» (1949c), p. 10.

(3) إن التفسير الخاطئ لعلم النفس الاجتماعي لفروم يكاد يكون سائدًا في الاستقبال والنقد الألماني لفروم. في كتابه *Gesellschaft and Charakter*، يقترح رونالد ويغان إظهار الآثار الاجتماعية للتحليل النفسي الحديث «الذي مارسه إريك فروم وكارين هورني وهاري ستاك سوليفان» (!). ولكن بدلاً من تتبع تطور فروم المستقل للطريقة الاجتماعية - النفسية، لاحظ أن «فروم مُعيق في تحليلاته للتجارب الدينية» ويفسر ذلك «على أنه الأثر اللاحق لطفولته الدينية القوية التي حتى في تدريب فروم على التحليل النفسي لم يتم تبديدها بالكامل» (p. 34). هذا الادعاء غير المشروط بشكل أساسي والذي تم إثباته الآن - هنا يسميه ويغان «حجة بالتأكيد ليست غير صحيحة» - يصبح محور حكم إضافي لفروم يتدهور جزئيًا إلى افتراض محض (on pp. 50 and 341)، وإن تكرر الادعاءات (on pp. 47, 49, 334f, 340f) لا يلغي الخصوصية المفروضة للكتاب، ولكنه يسمح في أغلب الأحيان للفرد أن يستنتج أن المؤلف عمل بطريقة غير مسؤولة علميًا. قراءة Bruno W. Reimann's *Psychoanalyse und Gesellschaftstheorie* yields a similar result. The polemical attacks (e.g., pp. 111f) يعطي نتيجة مماثلة. الهجمات الجدلية (e.g., pp. 111f) والتشويهات الواضحة لأفكار فروم تتبع نقد هربرت ماركوز («Introduction», note 13)، تستند إلى سوء فهم أساسي وعدم فهم ما يعنيه فروم بكلمة «شخصية» و«الشخصية الاجتماعية». لذلك ليس من المستغرب أن يشعر ريمان أن محاولة فروم - لإعادة بناء عمليات تشويه المجتمع الرأسمالي - تظل مجردة لأنها تستند إلى تشويه لنظرية التحليل النفسي، وبسبب افتقارها إلى الفئات التحليلية الصارمة، فإنها غير قادرة على إظهار التوسط السلبي. من الطبيعة البشرية الملموسة ذات الأنماط الاجتماعية وأنماط الهيمنة التقييدية... يجعل نهج فروم من المستحيل السيطرة على التشوهات النفسية للذات الاجتماعية في ظل ظروف اجتماعية قمعية. يصبح

تهدف جميع أبحاث فروم الاجتماعية النفسية إلى اكتشاف أنواع مختلفة من الطبع الاجتماعي في سياق العوامل التي تحدده؛ ثم يرغب في مواجهة هذا الطبع الاجتماعي بالأفكار الغائية التي ينطوي عليها مفهوم إنساني للإنسان والتاريخ. يتم تحديد هذه الأفكار نفسها إلى حد كبير من خلال نتائج تحليلاته الاجتماعية النفسية.

مجل: نقد مفهوم فرويد للإنسان

يمكن وصف مفهوم فرويد للإنسان بأنه مفهوم فسيولوجي وميكانيكي: «إن إنسان فرويد هو آلة مدفوعة بطريقة فسيولوجية»⁽¹⁾. وجد العنصر الميكانيكي في هذا المفهوم التعبير الأكثر وضوحاً في نظرية فرويد عن الغرائز، فكل إنسان هو في المقام الأول وحدة مغلقة ذاتياً

هذا ممكناً فقط عندما لا يتم استسلام فئة اللاوعي وإعادة بناء اللاوعي كإمكانات بوساطة اجتماعية، ويتم الاحتفاظ بالميكانيزم الليبيدي» (pp. 112f)؛ إن نقد هيلموت دامر لفروم هو نتاج التزامه بنظريات فيلهلم رايش. انظر، على سبيل المثال H. Dahmer, Psychoanalyse als kritische Theorie; Libido und Gesellschaft, Studien über Freud and die Freudsche Linke. وعلى النقيض من هذه التفسيرات لعلم النفس الاجتماعي لفروم في اللغة الألمانية، وكلها تسيء فهم مفهوم الشخصية وبالتالي تكرر صورة كاريكاتورية لمنهج فروم الاجتماعي النفسي، فمن دواعي السرور أن نلاحظ أن دراسة Vranicki's study in Vol. 2 of his Geschichte des Marxismus (pp. 865 – 877) تحاول فهم تصريحات فروم دون تحيز. على الرغم من المسافة الحرجة في حكمه، بذل يو إسباخ - كروزر جهداً مائلاً في «Die Theorie des Sozialcharakters in den Arbeiten von Erich Fromm.»

(1) E. Fromm, «Freud's Model of Man and Its Social Determinants (1970d), p. 31. On what follows, see also Escape from Freedom (1941a), pp. 289 – 296; Sigmund Freud's Mission (1959a), pp. 95 – 104; «The Human Implications of Instinctivistic Radicalism» (1955b); «A Counter – Rebuttal to Herbert Marcuse» (1956b); R. de la Fuente Muniz, «Fromm's Approach to the Study of Personality,» pp. 7 – 14.

مدفوعة بقوتين: غريزة الحفاظ على الذات (دوافع الأنا) والجنس (الدوافع الجنسية، عند فرويد تشمل كل ما يتعلق بالاحساسات)⁽¹⁾. هذان المحركان الأساسيان راسخان في العمليات الكيميائية والفسولوجية ويطيعان قوانينهما الخاصة؛ ويطلبان الرضا الأمثل.

الإنسان ككائن محكوم بديناميكيات نموه اللييدي، ليس له علاقة جوهرية: علاقته بأولئك الذين يشكلون بيئته، بالمجتمع، والثقافة، والتاريخ، ليست أساسية. يُنظر إلى «كيانه الاجتماعي» على أنه نتاج سعيه لتحقيق الرضا الأمثل وظاهرة ثانوية فقط. يجب على الإنسان استخدام الآخرين (الأم والأب وغيرهم من الأشخاص) كموضوعات؛ أي أنه «مجبور بدوافعه للدخول في علاقات مع الآخرين»⁽²⁾ من أجل إرضاء اهتماماته اللييدية. و فقط الحدود المفروضة على اهتماماته اللييدية من الأفراد - المستعملون لإشباع تلك الرغبات - تنتج، عن طريق التسامي والتكوين العكسي، المواقف الاجتماعية التي تجعل الحياة المنتجة مع الآخرين والثقافة والتاريخ ممكنة. وبالتالي فإن الاجتماعية، وخصائص الطبع، والمجتمع، والمظاهر الثقافية مثل الفن والدين والتقنية والعلم، هي نتاج عمل غريزي محدد من الناحية الفسولوجية، ليست سوى احباطات الكفاح اللييدي لتحقيق الاشباع.

الكفاح الأساس لتحقيق الإشباع الذي يفترضه مبدأ المتعة يعتمد على الحاجة إلى القضاء على الاستياء؛ أي أنه مبني على عوز ونقص⁽³⁾.

(1) حول مراجعة عقيدة الدوافع عن طريق إدخال غريزة الموت، انظر ما سبق.

(2) Fromm, «Freud's Model of Man and Its Social Determinants» (1970d), p. 31.

(3) Cf. ibid., p. 33; Escape from Freedom (1941 a), pp. 294f.

وهذا يعني، من ناحية، أن المتعة ليست شيئاً يأتي من الوفرة ويؤدي إلى تكثيف وتعزيز التجربة الإنسانية، بل هو ضرورة عملية محددة من الناحية الفسيولوجية. من ناحية أخرى، الحب والحنان ظواهر فائضة لا يمكن أن تلعب أي دور في نظام فرويد. على الرغم من أن مصطلح «مبدأ اللذة» يستحضر الإنجاز والفرح والسعادة، لا يمكن تحقيق هذه الأهداف في نظام فرويد لأن مبدأ سعادته، الذي يجدد الإنسان، هو مبدأ الرغبة.

رفض فرويد للرأي القائل بأن الإنسان صالح أخلاقياً⁽¹⁾ يرتبط بقوة بالفكرة السابقة. «يتطور الإنسان حصرياً تحت تأثير مصلحته الذاتية التي تتطلب الإرضاء الأمثل لرغباته اللبديية، دائماً بشرط ألا تعرض للخطر اهتمامه بالحفاظ على الذات (مبدأ الواقع)»⁽²⁾. القوة الدافعة للإنسان هي أنانيته. ليس الضمير حافظاً بنأء تجاه الإيثار، بل هو مجرد استيعاب مبدأ الواقع الذي يجد من المساعي الجنسية الأناية من أجل الإشباع.

تتميز صورة التاريخ التي ينطوي عليها هذا المفهوم للإنسان بتفاؤل بشأن إمكانيات التقدم وجانب مأساوي⁽³⁾. إن قدرة الإنسان على قمع دوافعه تجعل التطور الروحي والفكري ممكناً، وكذلك تحقيق إنجازات ثقافية أكبر. يختلف فرويد عن هربرت ماركوز في تفضيل القمع الجزئي للدوافع الذي يجعل الثقافة ممكنة، وركونه للتفاؤل يتضمن ضرورة نكران الذات (هذا هو الجانب المأساوي). بالنسبة لفرويد، لا يمكن أن يكون

(1) Cf. Fromm, «Freud's Model of Man» (1970d), pp. 39f.

(2) Ibid., p. 39.

(3) Ibid., p. 45.

هناك مجتمع حر، ولكن فقط مجتمع متحضر يتم شراؤه من خلال قمع الغرائز.

تسبب إدخال فرويد لغريزة الموت في نظامه بتغيير جذري في مفهومه عن التاريخ والإنسان. يعتبر دافع الموت جذر التدمير البشري في كلا الاتجاهين، أي من الإنسان ضد نفسه ومن الإنسان ضد العالم الخارجي⁽¹⁾. من المفترض أنه بسبب الانطباع الذي أحدثته عليه كارثة الحرب العالمية الأولى، فروض فرويد دوافع الأنا والدوافع اللبيدية، وشرع في افتراض معارضة بين غريزة الحياة (إيروس)، والتي تضمنت كل من دوافع الأنا والدوافع اللبيدية، وغريزة الموت (ثاناتوس). أصبح مقتنعاً⁽²⁾ بأن هناك دافع في الإنسان له نفس أهمية دافع الحفاظ على الحياة، بحيث يكون كلا الدافعين نشطين باستمرار كميول، ويقاثلان بعضهما البعض، ويدمجان، حتى تثبت غريزة الموت في النهاية أنها قوة أقوى ولها انتصارها النهائي بموت الفرد⁽³⁾. «إن النقطة الأساسية في نظرية فرويد الجديدة التي يجب

(1) Ibid., p. 34.

(2) Fromm and Evans, Dialogue with Erich Fromm (1966f), pp. 67f. يطور فرويد وجهة نظره الجديدة بشكل أساسي في Beyond the Pleasure Principle. في هذا الكتاب، يؤكد أن هناك مبدأً نسبياً تمثل مهمته الرئيسية في استعادة حالة سابقة وفي النهاية إعادة الحياة العضوية إلى شكلها الأصلي من الوجود غير العضوي: «إذا كان هذا صحيحاً - في وقت بعيد جداً وفي وقت لاحق. بطريقة لا يمكننا تصورها - كانت الحياة تخرج من مادة غير عضوية، وفقاً لافتراضنا، يجب أن تكون قد نشأت غريزة سعت إلى التخلص من الحياة مرة أخرى وإعادة تأسيس الحالة غير العضوية. إذا أدركنا في هذه الغريزة التدمير الذاتي لفرضيتنا، فقد نعتبر التدمير الذاتي تعبيراً عن غريزة الموت» التي لا يمكن أن تفشل في الوجود في كل عملية حيوية» (New Introductory Lectures on Psycho - Analysis, Vol. XXII, p. 107).

(3) E. Fromm, «Freud's Model of Man and Its Social Determinants» (1970d), p. 34.

فحصها بشكل نقدي هي الافتراض بأن الاتجاه المدمر الذي تفترضه غريزة الموت يستند إلى طبيعة الإنسان، وبالتالي فهو عنصر متأصل بيولوجياً في جميع أشكال الحياة»⁽¹⁾.

طور فرويد انعكاسات هذه النظرية على مفهوم الإنسان بشكل جزئي ومتردد فقط، لأنه لم يكن متأكداً من كيفية التحقق من فرضيته⁽²⁾. كما أنه لم يكن قادراً على إقامة اتصال مع نظريته السابقة عن الدوافع التي كانت فيها النظرية الليبديّة هي المكون الحاسم. ومع ذلك، يمكن ملاحظة الجوانب التالية لصورته المتغيرة للإنسان:

أصبحت الكفاية الذاتية والنوعية الاجتماعية للإنسان كما حددتها النظرية الليبديّة ذات طبيعة عدوانية وتدميرية⁽³⁾. إن الحقائق الواضحة للكرهية العميقة، والحاجة المدمرة غير العقلانية، والعدوانية المدمرة لدى البشر تجد الحل الظاهر. لكن المعنى الحقيقي هو أن الإنسان يجب أن يستقيل من مهمة تحديد مصيره. «بناءً على توجهه الغريزي وأيضاً على قناعته العميقة بشر الطبيعة البشرية، فإن فرويد يميل إلى تفسير جميع الدوافع «المثالية»

(1) Cf. the appendix «Freud's Theory of Aggressiveness and Destructiveness» in *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), pp. 439 – 478.

(2) من المفترض أن يكون التحقق صعباً لأنه بينما كان فرويد يرغب في رؤية غرائز الحياة والموت كوحدات بيولوجية متأصلة في طبيعة الإنسان، لم يستطع إظهار أي قاعدة فيسيولوجية لمثل هذا الافتراض. في حالة نظرية الغريزة الجنسية السابقة، من ناحية أخرى، كانت بالضبط حقيقة أنها كانت راسخة في المادة الكيميائية والفيسيولوجية وأن تطور الرغبة الجنسية كان مرتبطاً بالمناطق الجسدية المثيرة للشهوة الجنسية التي يمكن الاستشهاد بها لدعم الصحة من النظرية. راجع (1967d)، pp. 72f. Fromm, «The Present Crisis of Psychoanalysis»

(3) Cf. Freud, *Civilization and Its Discontents*, Vol. XXI, p. 111.

في الإنسان على أنها نتيجة لـ «شيء ما»⁽¹⁾. بالنتيجة، كل كفاح الإنسان من أجل «القيم الانتاجية للحب، والحقيقة، والحرية، والحق، هي في النهاية وهم، الحب فقد عمله، لأن الإنسان ليس سوى ساحة معركة تتصارع فيها غرائز الحياة والموت ضد بعضها البعض، ولا يمكنه أبداً أن يحرر نفسه بشكل حاسم من البديل المأساوي لتدمير الآخرين أو نفسه»⁽²⁾. كما أن التاريخ البشري والمجتمع والثقافة يتخذان نوعية مأساوية. يعترف فرويد بنفسه، «نتيجة لهذا العداء الأساسي بين الإنسان والإنسان، المجتمع مهدد باستمرار بالانحلال»⁽³⁾. وفقاً لفروم، «فيلسوف التنوير المتشكك، الذي غمره انهيار عالمه، أصبح المتشكك الكلي الذي نظر إلى مصير الإنسان في التاريخ على أنه مأساة غير قابلة للتخفيف»⁽⁴⁾. وسيتم تلخيص بعض أهم حجج فروم ضد وجهة نظر فرويد للإنسان والتاريخ في الفقرات التالية.

فيما يتعلق بمعرفة طبيعة الإنسان والعمليات الاجتماعية، فإن نقطة البداية الاجتماعية النفسية لفروم، التي شكلتها الماركسية وعلم الاجتماع، أساسية. على النقيض من فرويد، يبدأ فروم بالسؤال «البيولوجي الاجتماعي»: «أي نوع من العلاقات بالعالم، والأشخاص والأشياء التي يجب - ويمكن - أن يطورها الإنسان من أجل البقاء، نظراً لمعداته الخاصة، وطبيعة العالم من حوله؟»⁽⁵⁾ يفترض هذا السؤال مسبقاً أن الإنسان هو

(1) E. Fromm, *Escape from Freedom* (1941 a), p. 294.

(2) E. Fromm, «Freud's Model of Man» (1970d), p. 45.

(3) S. Freud, *Civilization and Its Discontents*, Vol. XXI, p. 112.

(4) E. Fromm, «Freud's Model of Man» (1970d), p. 45.

(5) Fromm and Maccoby, *Social Character in a Mexican Village* (1970b), p. 14.

كائن اجتماعي في المقام الأول، مصبوب نسقياً وجينياً من خلال الظروف الاجتماعية التي يعيش فيها. «إن القوى الإيديولوجية والدينية والاقتصادية والسياسية التي تعمل في العملية الاجتماعية لها دينامية خاصة بها. نتاج للإنسان، وتخلق الإنسان كذلك»⁽¹⁾.

الفرق الأساس بين فرويد وفروم وجد في وجهات نظرهما المتضاربة للطاقة النفسية ووظيفتها في تشكيل الإنسان. بالنسبة لفرويد، فإن الليبدو هي طاقة نفسية تتطور كغريزة وفقاً لقانونها المحدد ذاتياً من الناحية الفسيولوجية، بحيث يبقى تطور طبع الإنسان مرتبطاً بالتطور المرحلي والطاقة النفسية لليبدو، والعمليات الاجتماعية تعتمد على هذا الأخير. يعتقد فروم، من ناحية أخرى، أن ما يجعل الإنسان على وجه التحديد الإنسان هو استقلالته النسبية عن الغرائز. ضد النظرية الليبديّة، يضع رؤية للطبع الفردي والاجتماعي تتيح تحقيق فهم جديد للعمليات الاجتماعية وبالتالي للأشياء التي تشكل الإنسان.

الاستبصار المهم الآخر لفروم، والذي لم يتم التطرق إليها حتى الآن، قاد إلى نقد أكثر جوهرية لفرويد: تحليل الطابع الاجتماعي لبعض البنى الاجتماعية والاقتصادية مع الأفكار والأيدولوجيات المقابلة لها أسفرت عن مجموعة من المعايير لتقييم مفهوم الإنسان والتاريخ والعالم الذي كان له تأثير حاسم على رؤى التحليل النفسي لفرويد.⁽²⁾

(1) R. de la Fuente – Muniz, «Fromm's Approach to the Study of Personality», p. 8.

(2) Cf. Fromm, «Freud's Model of Man» (1970d); Sigmund Freud's Mission (1959a), pp. 95 – 104; The Heart of Man (1964a), pp. 48 – 51.

في مفهوم فرويد للإنسان ككائن أناني معزول في المقام الأول، والذي يضطر إلى الترابط لأنه يسعى إلى الإشباع الأمثل، تعرف فروم على موازٍ للإنسان الاقتصادي البرجوازي في القرن التاسع عشر، وهو كائن يمكنه تلبية احتياجاته الاقتصادية فقط من خلال التبادل في السوق. «في كلا الخيارين، يظل الأشخاص في الأساس غرباء عن بعض، ولا يرتبطون إلا بالهدف المشترك المتمثل في إرضاء الدافع»⁽¹⁾. يخضع فروم نظرية فرويد بشأن ازدواجية الحياة الغريزية وغريزة الموت إلى نقد مستدام⁽²⁾. جزئياً، يعترض على تجميع فرويد للعداء والعدوان والتدمير والسادية تحت غريزة الموت، لأن العدوانية الاستجابية، على سبيل المثال، تقف بالكامل في خدمة الحفاظ على الحياة. الأهم من ذلك هو نقد فروم للطبيعة الغريزية للثناطوس. بالنسبة لفروم، غريزة الموت ليست ضرورة بيولوجية. فبينما يجب اعتبار إيروس هدفاً طبيعياً بيولوجياً للتطور، يجب أن يُنظر إلى غريزة الموت على أنها تعبير عن فشل التطور الطبيعي، و«بهذا المعنى على أنها محاولة مرضية وإن كانت متجذرة بعمق»⁽³⁾. لذا فإن مقارنة الموت هي ظاهرة مرضية ثانوية⁽⁴⁾، تحدث عندما تجعل ظروف الحياة من المستحيل أن

(1) E. Fromm, «Freud's Model of Man» (1970d), p. 31.

(2) Very extensively in The Anatomy of Human Destructiveness (1973a), pp. 439 – 478.

(3) Ibid., p. 462.

(4) Cf. E. Fromm, «Zur Theorie and Strategie des Friedens» (1970h), pp. 30, 24; The Heart of Man (1964a), pp. 48 – 51.

تتكشف الطبيعة الحيوية⁽¹⁾: «إن الدافع البيولوجي الأساسي الوحيد الذي يتعرف عليه فروم في الإنسان هو الدافع للعيش والنمو⁽²⁾».

هذه الرؤية تحدد نقد فروم لمفهوم الغريزة بشكل عام، وهو نقد سيتم طرحه بشكل أكثر وضوحاً عندما نفحص وجهة نظر فروم للطبع كبديل للغريزة الحيوانية، وناقش الجدل بشأن الدافع العدواني الذي أثارته البحوث السلوكية.⁽³⁾

(1) E. Fromm, *The Heart of Man* (1964a), pp. 50 (1) «هذه الثنائية... هي واحدة بين النزعة الأساسية والأكثر جوهرية للحياة - إلى المشاركة في الحياة - وتناقضها، الذي ينشأ عندما يفشل الإنسان في هذا الهدف».

(2) R. de la Fuente - Muniz, «Fromm's Approach to the Study of Personality,» p. 8.

(3) See pp. 29 - 31 and 142 - 145.

نظرية الطبع

المفهوم الدينامي للطبع

يرى فروم الطبع على أنه ذلك الجزء المكون من الشخصية المكتسب والمتشكل، وهو عكس الصفات النفسية الفطرية المتأصلة. «الفرق بين الصفات الموروثة والمكتسبة هو في العموم مرادف للاختلاف بين المزاج والمواهب وجميع الصفات النفسية المعطاة من ناحية، والطابع من ناحية أخرى»⁽¹⁾. هنا يستخدم مفهوم «الطبع» حصرياً لتعيين تلك الصفات النفسية التي تم الحصول عليها كرد فعل للأحداث المعاشة. وبالتالي يختلف عن الاستخدام اليومي وفهم المصطلح في الفروع الأخرى للعلوم.⁽²⁾

هناك فرق مهم هو الفرق بين الطابع والمزاج: «يشير المزاج إلى نمط رد الفعل التكويني وغير قابل للتغيير؛ بينما يتكون الطابع بشكل أساسي

(1) E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), p. 50.

(2) انظر *ibid.*, pp. 51 – 53; C. Thompson, *Die Psychoanalyse*, pp. 75f. See also E. Fromm, «Aggressivität wurzelt im Charakter.» تستند إلى محادثة بين إريك فروم وأدالبرت ريف والتي نُشرت تحت عنوان «Aggression and Charakter» (1975b)، موجزًا وسهل الفهم عرض لخصائص فروم. يمكن العثور على أول عرض منهجي للخصائص في كتاب *Man for Himself* (1947a). وهو يتزامن مع التعليقات الواردة في:

The Anatomy of Human Destructiveness (1973a), pp. 219 – 230, 251 – 254.

من تجارب الشخص، خاصة خلال الحياة المبكرة، ويمكن تغييره، إلى حد ما، من خلال الاستبصارات والأنواع الجديدة من الخبرة⁽¹⁾. على النقيض من المزاج، الذي يكشف ما إذا كان الشخص سيتفاعل بشكل مفرط أو بحزن، بطريقة تشاؤمية أو متفائلة، فإن الطبع والموقف يوضح ما يشير إليه رد الفعل⁽²⁾. بمعنى آخر، يقدم الطابع معلومات حول طبيعة ارتباط الفرد بالعالم، والآخرين، ونفسه، وبالتالي يتشكل من خلال هذه العلاقة. يسمى فروم هذا النوع من الارتباط بـ «التوجه». عندما يشعر الفرد بأنه منجذب بواسطة القسوة، على سبيل المثال، فإن رد فعله السريع والشديد يُعزى إلى مزاجه، بينما حقيقة شعوره بالانجذاب إلى القسوة يُعزى إلى توجهه السادي.

الفرق الأساسي الآخر بين الطابع والسلوك. من منظور سلوكي، فإن السلوك هو «المسند النهائي»، وفي الوقت ذاته ما يكون ممكن تفحصه بطريقة علمية في دراسة الإنسان. من وجهة النظر هذه، فإن السمات السلوكية وسمات الطبع متطابقة، ومن وجهة نظر وضعية، حتى مفهوم «الطبع» قد لا يكون مشروعاً في اللغة العلمية⁽³⁾.

في مقابل هذه النظرة المعادلة «السطحية» لسمات الطبع والسلوك، يتمتع التحليل النفسي بميزة التعرف على الروابط التحفيزية المختلفة،

(1) E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), p. 52.

(2) Cf. P. Mullahy, *Oedipus Myth and Complex*, pp. 258 – 269.

(3) Fromm and Maccoby, *Social Character in a Mexican Village* (1970b), p. 8. Cf. Fromm, *Man for Himself* (1947a), pp. 54f; *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), pp. 43f.

الشعورية، واللاشعورية بشكل خاص. «يمكن أن ينشأ نفس السلوك من دوافع مختلفة، بينما بالطبع يمكن أن تؤدي نفس الدوافع إلى السلوك الأكثر تنوعاً»⁽¹⁾. في نقد كل نوع من السلوكية تظهر المقاربة المختلفة بشكل حاسم للتحليل النفسي. السلوكية «لا تعترف بأن السلوك نفسه، المنفصل عن الشخص المتصرف، لا يمكن وصفه بشكل كافٍ»⁽²⁾.

الفرق بين شكل من أشكال السلوك وسمات الطبع هو: في حين أن هناك أشكالاً من السلوك يجب أن يُنظر إليها على أنها تكيفات مؤقتة أو عملية بشكل أساسي مع متطلبات الظروف، فهناك أشكال سلوكية نموذجية ومنتشرة - وهذه هي بالفعل ما تهتم به بالسلوكية - التي لا يمكن فهمها وتفسيرها بشكل صحيح إلا عندما يُنظر إليها على أنها سمات شخصية تستمر في ظل ظروف متغيرة، حتى عندما تؤثر سلباً على الشخص الذي يتصرف بشكل نموذجي بهذه الطريقة. لهذا السبب، يضع فروم تمييزاً صارماً بين أشكال السلوك وسمات الشخصية. يتم الاحتفاظ بمصطلح «أشكال السلوك» من أجل «الاستجابات التكيفية لحالة اجتماعية معينة و[هي] في الأساس نتيجة للتعلم»⁽³⁾، و«سمة الشخصية» في تعريف فروم، هو شيء يبقى عادة كما هو في أكثر الاختلافات على نطاق واسع المواقف الاجتماعية⁽⁴⁾. تشير هذه النوعية «الديناميكية» لسمات الشخصية

(1) D. Riesman, «Psychological Types and National Character,» p. 332.

(2) E. Fromm, The Anatomy of Human Destructiveness (1973a), p. 43.

(3) Fromm and Maccoby, Social Character in a Mexican Village (1970b), p. 11.

(4) هذه النظرة الثابتة على الاختلاف بين شكل السلوك وسمات الشخصية التي تحدد هذا

إلى أن السمة ليست سوى جزء واحد من متلازمة الشخصية بالكامل وأنها مشحونة بالطاقة النفسية - أو كما يضعها فروم عادةً - فهي جزء من نظام أو بنية طبع⁽¹⁾.

أدرك فرويد النوعية الديناميكية للطبع وعرف في بنية طبع الفرد الشكل المحدد الذي يتم من خلاله توجيه الطاقة النفسية في تنمية الحياة. استمد الطاقة النفسية لسماات الطبع الفردية من الدافع الجنسي، أي أنه جمع بين علم الطبع عنده ونظريته الجنسية و«فسر الطبيعة الديناميكية لسماات الطبع كتعبير عن مصدرها الليدي»⁽²⁾. كانت نظرية الرغبة الجنسية تعني أنه يجب فهم سمة الطبع الفردية كعنصر في تنظيم الطبع ككل.

على عكس فرويد، ينسب فروم للإنسان ارتباطاً أساسياً بالعالم، وبالآخرين، وبنفسه. ويترتب على ذلك أن تكوين الطبع يجب أن يُفهم من خلال هذه الصلة السابقة. وبناءً على ذلك، فإن سماات الطبع ليست

الشكل من السلوك لها عواقب كبيرة بالنسبة للحكم الأخلاقي: إنها إذن ليست مسألة حكم (وإدانة) شخص ما على أساس حكمه. السلوك العلني وتثقيفه لمراعاة أشكال معينة من السلوك. ما هو حاسم للحكم الأخلاقي هو تشخيص سمة الشخصية في الجزء الخلفي من شكل السلوك، وليست أشكال السلوك ولكن هذه السماات الشخصية المحددة هي موضوع علم أصول التدريس

(1) On the concepts «dynamic» and «syndrome,» cf. Fromm, *Escape from Freedom* (1941a), pp. 162f; *Man for Himself* (1947a), p. 56; C. J. Sahlin, *An Analysis of the Writings of Erich Fromm and Their Implications for Adult Education*, pp. 122 – 125. On the concept «system,» cf. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), p. 79.

(2) E. Fromm, *Man for Himself* (1947a), p. 57.

التسامي أو تكوينات رد الفعل لمختلف أشكال الدافع الجنسي بل هي متلازمة «تنتج عن تنظيم معين أو... توجه طبع»⁽¹⁾.

في عملية الاستيعاب والتنشئة الاجتماعية، يجب على كل إنسان أن «يرتبط» بطريقة ما («يوجه» نفسه). يتم التعبير عن الشكل المحدد

(1) Ibid. حول التطور التاريخي لوجهة النظر هذه للشخصية التي تعد مساهمة أصلية، انظر مقالته (1939b) «Selfishness and Self - Love»، التي استخدم فيها مثال الحب والكرهية لتطوير «مبدأ» أن الحب والكرهية، على سبيل المثال، «إنهما تحققان للاستعداد الدائم» (p. 250). وهو يفترض أن «هذه الشخصية هي بنية من العديد من الاستعدادات... والتي تكون حاضرة باستمرار ويتم تحقيقها ولكن ليس بسبب حافز خارجي» (p. 521). على عكس فرويد، شعر فروم بالفعل في ذلك الوقت أنه في حين أن بعض هذه «الاستعدادات» متجذرة في الغريزة البيولوجية، «نشأ العديد من الآخرين كرد فعل للتجارب الفردية والاجتماعية» (p. 521). إن التمييز بين سمات الشخصية وتوجهات الشخصية التي تحددها ليس واضحًا بشكل كافٍ عندما يطلق فروم على سمات الشخصية كلمة «عواطف». وهذا هو السبب في استخدام مفهومي «عقلاني» و«عواطف غير عقلانية» لسمات شخصية تتوافق مع التوجه الشخصي المنتج وغير المنتج، على التوالي، وهو الاستخدام الذي اقترضه فروم من سبينوزا، ولم يتم اعتماده هنا. راجع Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), pp. 263 - 267. قد يتسبب هذا الحديث عن «المشاعر» في نسيان القارئ للعلاقة بعلم الخصائص التي تظهر في مقال هانز بيتر بالمر بعنوان *Erich Fromm? Befreiung von Destruktivität in der Debatte um die menschliche Aggression*. «فروم (see p. 494f)، لا يبدو أنه قد فهم أهميتها. لأنه بخلاف ذلك لم يكن ليكتب: «في المركز توجد أسئلة تنشأ فيما يتعلق بمذهب فروم للتأثيرات [!] هل من الممكن الحفاظ على تقسيم المشاعر إلى شغف «عقلاني» و«غير عقلاني»، باستخدام الارتباط بالموضوع [!] كمعيار؟» (p. 497). في ضوء سوء الفهم هذا للنهج الاجتماعي النفسي لخصائص فروم، فليس من المستغرب أن بالمر لا يتردد في المجادلة بأن الرؤية النيكروفيلية للحياة البشرية ويتمشى مع جورج باتاي في الدفاع عن «الحاجة إلى الدمار والخسارة» (p. 500): «يرى جدل باتاي في الموت المعنى النهائي للإثارة الجنسية، أي توقع عبور الحدود النهائي... فالعاطفة وفرحة الإثارة الجنسية، لا تخلو أبدًا من العنف...» (p. 501).

للارتباط في طبع الفرد وهو في نفس الوقت تعبير عن ذلك الطبع». تشكل هذه التوجهات، التي يربط الفرد من خلالها نفسه بالعالم، جوهر طبعه «بحيث يمكن تعريف الطبع على أنه الشكل (الدائم نسبياً) الذي يتم فيه تربيط الطاقة البشرية في عملية الاستيعاب والتنشئة الاجتماعية»⁽¹⁾.

على عكس أشكال السلوك، والتي هي استجابات تكيفية ومعلمة لحالة اجتماعية معينة، فإن سمات الطبع هي أجزاء من نظام ديناميكي، وبنية الطبع⁽²⁾، وتتغير فقط مع تغير بنية الطبع. تتكون بنية الطبع ككل من التكوين الاجتماعي بأكمله، أي «هو نتيجة لعلاقة ديناميكية بين إنسان النظام (مع الاحتياجات والإمكانات والقيود المستمدة من طبيعة الإنسان) ومجتمع النظام الذي يعيش فيه».

ما يعنيه الطبع للإنسان لا يفهم بشكل صحيح إلا عندما يُنظر إلى الطبع على أنه بديل للغريزة الحيوانية ووظائفها. ونظراً لأن الطبع هو الشكل الدائم نسبياً الذي يتم فيه توجيه الطاقة البشرية، فإن هذا التوجيه له وظيفة بيولوجية مهمة للغاية. يمكن عندئذ النظر إلى بنية الطبع على أنه «البديل البشري للجهاز الغريزي للحيوان»⁽³⁾. إن المقارنة بدقة مع مملكة الحيوان هي التي توضح تميز الإنسان. مجهزاً بجهاز غريزي فطري، إما أن يتكيف

(1) Fromm, Man for Himself (1947a), p. 59; cf. also p. 18 and Chapter I, note 37.

(2) Cf. Fromm and Maccoby, Social Character in a Mexican Village (1970b), p. 11.

(3) E. Fromm, Man for Himself (1947a), p. 59.

الحيوان إما بشكل آلي مع الظروف المتغيرة ويكون متناغماً مع الطبيعة، أو ينقرض. بينما الإنسان، على النقيض من ذلك، ظهر إلى الوجود في تلك المرحلة بالذات من التطور عندما أتاحت كتلة الدماغ المتضخمة سلوكاً تحكيمياً تجاه البيئة. وبالتالي انخفض التكيف الغريزي البشري مع البيئة إلى الحد الأدنى وتولى الطبع وظائف الغريزة، وبذلك أصبح «طبيعة الإنسان الثانية»⁽¹⁾.

على الرغم من أن هذه الأطروحة قد تبدو غامضة في البداية وحتى غير ذات أهمية، إلا أنها محفوفة بالعواقب. بادئ ذي بدء، هذا يعني رفضاً ثابتاً لنظرية فرويد التي بموجبها يتم تشكيل الإنسان بشكل غريزي، من خلال تطوير الدافع الجنسي. كما أنه يرفض التفكير السلوكي، الذي يقترح فهم السلوك البشري على أنه منعكس مشروط. والأكثر معارضة لنوع البحث الذي يستنبط من تحليل السلوك الحيواني أن يشرح، على سبيل المثال، أن السلوك العدواني متأصل في الإنسان، وإرث أسلافه الحيوانية، وتأثير هذا الرأي على صورة الإنسان.⁽²⁾

عندما يتم تعريف الطبع كبديل للغريزة الحيوانية، يتم توضيح وظيفة الطبع البشري⁽³⁾. إذ يُنظر إلى الشخصية بعد ذلك على أنها تحديد القرارات

(1) Cf. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), pp. 111, 227, e.g.

(2) See pp. 142 – 145.

(3) On what follows, cf. particularly *Man for Himself* (1947a), pp. 59 – 61; *Social Character in a Mexican Village* (1970b), p. 12f; *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), pp. 251 – 253.

التي يتخذها الجميع باستمرار - وأحياناً بشكل مفاجئ جداً - وهذا إلى حد أن أعمال الحكم الواعية ليست مطلوبة مراراً وتكراراً. إنه يعمل على استقرار ردود الفعل البشرية ويضمن الاتساق الداخلي للتفكير والشعور والتصرف البشري (وهذا هو السبب في أننا نستخدم مثل هذه التحولات في الكلام مثل «امتلاك طبع»، و«إيمان» بشخصية الفرد، و«بدون شخصية»).

يتمتع الطبع أيضاً بوظيفة انتقائية فيما يتعلق بأفكار وقيم الفرد. وأخيراً، إنه أساس التكيف مع المجتمع. وقد شكلته الأسرة التي هي «وكيلة نفسية للمجتمع». وبصفته «طبع اجتماعي»، فهو وظيفة للعمليات الاجتماعية وبقاء الفرد في أي مجتمع بعينه.⁽¹⁾

إذا تم تعريف الطبع على أنه شكل دائم «نسبياً»، فهناك شعور آخر يختلف فيه عن الغريزة. بالنسبة لفروم وكذلك لفرويد، فإن السنوات الأولى من الحياة حاسمة لتشكيل بنية الطبع⁽²⁾. لكن أهمية السنوات الأولى لا تمنع التغييرات اللاحقة في بنية الطبع وسمات الطبع. على العكس من ذلك، فإن فهم فروم المختلف لنشأة الطبع واستقلالته من أنماط السلوك الغريزية يدفعه إلى القول بأن بنية الطبع لا تزال قابلة للتعديل حتى سن متقدمة⁽³⁾. يمكن أن يؤدي التغيير في الظروف التي

(1) See pp. 18 - 22.

(2) بسبب هذه الرؤية بالتحديد، كان من المعقول أن يقوم فرويد بتعريف مذهب شخصيته من حيث الدوافع الغريزية.

(3) On this, see especially Fromm, «The Psychological Problem of Aging» (1966g).

شكلت طبع الفرد بطريقة معينة وعرقلت صعود توجهات الطبع المختلفة إلى إحداث تغيير في بنية طبعه من خلال السماح لتوجه كامن حتى الآن بأن يصبح مهيمناً.⁽¹⁾

توجهات الشخصية

توافق سمات الطبع للشخص والمجموعة الاجتماعية مع اتجاه محدد لبنية الطبع. في ما يلي، سيتم تحديد توجهات مختلفة من هذا القبيل. يكشف مصطلح «التوجه» أن عبارة أن شخصاً ما أو مجموعة ما لها توجه طبع معين، لا يعني أن هذا التوجه هو المحدد الوحيد لطبعهم. بدلاً من ذلك، «عادة ما يكون طبع فرد ما مزيجاً من كل أو بعض هذه التوجهات التي يكون فيها واحد المهيمنة»⁽²⁾، لذلك يجب أن يفهم التوجه المهيمن على أنه «نوع مثالي» باستعمال ماكس ووبر للكلمة لأنه لا يصف ببساطة طبع فرد معين⁽³⁾، يتحدث فروم ليس فقط عن توجهات بنية الطبع أو التوجهات الطبيعية ولكن أيضاً عن أنواع الطبع. وتماشياً مع تمييز فروم بين الاستيعاب

(1) راجع خاصة Fromm and Maccoby, *Social Character in a Mexican Village* (1970b), pp. 21 - 23. يعتمد كل جهد علاج نفسي على إمكانية التغيير هذه. وسيكون كل إصلاح للبنية الاجتماعية بلا معنى في نهاية المطاف إذا لم يكن له تأثير على بنية شخصية الأفراد المعنيين.

(2) *Man for Himself* (1947a), p. 61; see p. 47f.

(3) بينما يشير فروم تحديداً في كتابه *Man for Himself* (1947a), p. 61، أن التوجهات يجب أن تُفهم على أنها أنواع مثالية ليست أوصافاً لطبيعة أي فرد معين، «الأنواع المثالية» يجب ألا تُفهم هنا على أنها كيانات طوباوية. تشبه أنواع فروم المثالية النتائج التشخيصية في الطب بمعنى أنها تحدث في الواقع عندما يكتسب التوجه هيمنة لا لبس فيها.

(كعلاقة بالأشياء) والتواصل الاجتماعي (كعلاقة بين الأشخاص)، سننظر أولاً في التوجهات في عملية الاستيعاب.

التوجهات في عملية الاستيعاب⁽¹⁾

في كل من عملية الاستيعاب والتنشئة الاجتماعية، يميز فروم بين التوجهات المنتجة وغير المنتجة، وهذا التمييز أساسي لتعريف واضح للتوجهات. في الأفراد والمجتمعات الفعلية، بالطبع، نتعامل دائماً مع مزيج من هذين الشكلين من التوجه، ولكن نظراً لسيطرة أحدهما على الآخر، فمن الممكن تصنيف نموذجي مثالي. وسيتبع العرض التالي طريقة فروم، بمعنى تحديد الجوانب السلبية لهذه التوجهات في البداية⁽²⁾.

(1) On this, cf. Man for Himself (1947a), pp. 62 – 82; Dialogue with Erich Fromm (1966b), pp. 2 – 12; Social Character in a Mexican Village (1970b), pp. 69 – 71; M. McGrath, An Examination of Erich Fromm's Ethics with Implications for the Philosophy of Adult Education, pp. 21 – 32; C. J. Sahlin, An Analysis of the Writings of Erich Fromm, pp. 129 – 140.

(2) كيف وصل فروم إلى هذه التوجهات ليس سؤالاً سهلاً للإجابة عليه. لقد استنتجها ببساطة من كل الاحتمالات الممكنة لعلاقة غير منتجة بالعالم: «يمكنني الحصول على الأشياء من خلال تلقيها بشكل سلبي؛ يمكنني الحصول على الأشياء عن طريق أخذها بالقوة؛ يمكنني الحصول على الأشياء عن طريق اكتنازها؛ يمكنني الحصول على الأشياء عن طريق التسويق» (Dialogue with Erich Fromm [1966f], p. 3). من الواضح أن التوجهات الثلاثة الأولى قريبة من أنواع الشخصية السابقة لفرويد: التوجه الاستقبالي يتوافق مع شخصية فرويد المتقبلة الشفوية، والاستغلال مع شخصيته السادية الشفوية، والاكتناز مع شخصيته الشرجية. التوجه التسويقي ليس له ما يعادله في خصائص فرويد، في حين أن التوجه التدميري النيكروفي يشبه الشخصية الشرجية. حول هذا، انظر Fromm, The Anatomy of Human Destructiveness (1973a), pp. 348f.

التوجهات غير المنتجة

يميز فروم خمسة توجهات في عملية الاستيعاب التي تم وصفها بأنها غير منتجة: المتقبلة، والاستغلالية، والادخارية، والتسويقية، والتدميرية النيكروفيلية.

«في التوجه التقبلي، يشعر الشخص بأن مصدر كل الخير في الخارج، ويعتقد أن الطريقة الوحيدة للحصول على ما يحتاج إليه - سواء كان مادة أو عاطفة أو حباً أو معرفة أو متعة - هو الحصول عليه من هذا المصدر الخارجي»⁽¹⁾. وفي المجال الديني، يتوقع هؤلاء الأفراد كل شيء من الله. في مجال العلاقات الشخصية، يعتمدون على ما يمنحهم الآخرون حتى لا يتمكنوا عندما يعيشون بمفردهم من العيش برضا ويجدون صعوبة في اتخاذ القرارات. لكنهم مخلصون وعاطفون. والأكل والشرب مهمان جداً لهم. ويلعب التوجه التقبلي دوراً مهماً في حضارة القرن العشرين: إنه توجه لطبعنا الاجتماعي الحالي. فالاستهلاكية⁽²⁾ هي الرضاعة الأبدية، وهي لا ترتبط بكون السلع الاستهلاكية هي السجائر والكحول والجنس، أو الكتب والمحاضرات والمعارض الفنية والتلفزيون. يتعامل مع كل الأشياء بشكل متقبل. «أتوقع إطعام الآخرين لي إذا كنت لطيفاً معهم»⁽³⁾ هو شعاره.

(1) Man for Himself (1947a), p. 62.

(2) Fromm, «Die psychologischen and geistigen Probleme des Überflusses» (1970j).

(3) Dialogue with Erich Fromm (19660, p. 4.

مثل أولئك الذين يهيمن عليهم التوجه التقبلي، يتوقع أولئك الذين يتميزون بالتوجه الاستغلالي أن يأتي كل شيء جيد من الخارج. والفرق هو «أن النوع الاستغلالي لا يتوقع تلقي أشياء من الآخرين كهدايا، ولكن بنتزاعها من الآخرين بالقوة أو المكر»⁽¹⁾. «المؤمنون بالقول المأثور» الفاكهة المسروقة هي أحلى، يسعون دائماً إلى شيء ليس لهم: يفككون الزيجات، أو يصبحون مهووسين، أو عندما يعملون كعلماء يميلون إلى الانتحال. إن عدم الثقة والتشاؤم والحسد والغيرة هي خصائص أخرى للأفراد ذوي هذا التوجه. حياتهم كلها مبنية على قناعة بأنهم غير قادرين على إنتاج أي شيء مهما كان. وفي الثقافات البدائية، سيمى هذا التوجه أكل لحوم البشر. في القرن الذي نعيش فيه، كان التوجه الاستغلالي أقل سيطرة في الغالب من الاتجاه التقبلي، على الرغم من أن النظام الرأسمالي الحالي مصمم بشكل أساسي ليكون استغلالياً.

التوجه الادخاري «يجعل الناس أقل ثقة بأي شيء جديد قد يحصلون عليه من العالم الخارجي؛ أمنهم مبني على الاكتناز والادخار...»⁽²⁾. يرى هؤلاء الناس كل شيء من منظور امتلاك والاحتفاظ. بالنسبة لهم، الحب يساوي الاستحواذ ولكن لا يعطي. بدافع الجشع والعناد، ولكن أيضاً النظام والانضباط، يرفضون ويقاومون كل استجواب الآخرين. النظام والالتزام بالمواعيد هما أعلى قيمهما: «لا توجد تجارب» و«لا يوجد شيء جديد تحت الشمس» هما شعاراتها. وكطبع اجتماعي، ربما كان التوجه الادخاري في الغالب بين الطبقات الوسطى والعليا في القرنين الثامن

(1) Man for Himself (1947a), p. 64.

(2) Ibid., p. 65.

عشر والتاسع عشر، أي خلال أذن الرأسمالية الخاصة عندما كانت شهوة الممتلكات وحماس الادخار ضرورية للتقدم الاقتصادي. اليوم تميل هذه الصفات إلى أن تسود فقط بين البرجوازية الصغيرة⁽¹⁾.

على الرغم من أن التبادل هو أحد أقدم الآليات الاقتصادية، إلا أن التوجه التسويقي الذي شكله التبادل لم يصبح له تأثير مهيم في العلاقات مع العالم حتى قرننا هذا. واليوم لا تتميز بقيمة الاستخدام بل بالأحرى بألية العرض والطلب، وتمتد إلى ما بعد سوق السلع إلى سوق الأشخاص. يرتبط الشخص الذي يكون توجهه المهيم بالتسويق بالعالم من خلال التساؤل الدائم عن أفضل طريقة لبيع نفسه، أي أنه يحتاج باستمرار إلى تحديد ما إذا كان يمكنه أن يجعل نفسه مقبولاً للآخرين وكيف يفعل ذلك، ويجب عليه أن يفعل ويفكر ويشعر ما يصفه السوق. على النقيض من التوجهات الادخارية المتقبلة، التي تهدف إلى الحفاظ على عملية استيعاب الفرد الموجهة نحو التسويق وأخذها وتلقيها، فإنها تتميز بالتبادل. فالتوجه التسويقي هو الطابع الاجتماعي للحضارة الصناعية الغربية الحالية بشكل عام. إنه يعبر عن نفسه في الاغتراب المتزايد للشخص عن نفسه وعمله وبيئته، ويستمد من الاقتناع بأنه لم يعد سيده، أو سيد منتجاته وقدراته. وبدلاً من ذلك، فإن المنتجات والقدرات هي التي تتحكم، ككائنات للعرض والطلب، في الإنسان⁽²⁾. يختبر الإنسان الحديث نفسه كسلعة وبائع

(1) The Sane Society (1955a), pp. 91f.

(2) راجع The Sane Society (1955a) حيث يتعامل فروم مع حقيقة اغتراب الإنسان عن نفسه، وعمله، وطبيعته في الحضارة الصناعية الغربية الحالية. وتوجد حجج مماثلة ولكنها أكثر تطوراً في (1968a) The Revolution of Hope.

لتلك السلعة. ومقارنة بالتوجهات غير المنتجة الثلاثة التي تمت مناقشتها للتو، فإن السمة المميزة للتوجه التسويقي هي «أنه لم يتم تطوير نوع محدد ودائم من الارتباط، ولكن قابلية تغيير المواقف هي الخاصية الدائمة الوحيدة لهذا التوجه»⁽¹⁾.

بعد ذلك بوقت طويل، وضع فروم توجهاً إضافياً. وبسبب طابعه المدمر، أطلق عليه التوجه التدميري النيكروفيلي، وهو مصطلح لا يشير إلى الانحراف الجنسي، بل إلى الانجذاب لكل شيء ميت ومدمر⁽²⁾. في عملية الاستيعاب، يتم توجيه الفرد النيكروفيلي والتدميري نحو غير العضوي وشبه الكائن. «إن الشخص ذو التوجه النيكروفيلي هو الشخص الذي ينجذب إلى كل ما ليس على قيد الحياة ويتنبه إليه: الجثث، الاضمحلال، البراز، الأوساخ»⁽³⁾. يعيش في الماضي، ويزرع المشاعر

(1) Man for Himself (1947a), p. 77. في كتابه The Lonely Crowd، وصف ديفيد ريسان بحق الإنسان في الحضارة الصناعية الغربية المعاصرة بأنه «موجه للآخر».

(2) خصوصاً في Fromm، The Heart of Man (1964a)، pp. 37 - 61, 108 - 114; «Creators and Destroyers» (1964f)، pp. 22 - 25; Fromm، «Prophets and Priests» (1967b)، esp. pp. 77f; Dialogue with Erich Fromm (1966f)، pp. 11f; The Anatomy of Human Destructiveness (1973a)، pp. 330 - 358. لقد أغفل معظم مفسري فروم حقيقة أن هذا التوجه، الذي أظهره فيما يتعلق بمزيد من التنظيم لعملية التنشئة الاجتماعية، له صلة أيضاً بعملية الاستيعاب، على الرغم من اختلافه عن الاتجاهات غير المنتجة الأخرى. حول العلاقة بين هذا التوجه التدميري النيكروفيلي إلى نوع شخصية فرويد الشرجية (في شكلها السلبي) وإلى نظرية غريزة الموت، انظر؛

The Heart of Man (1964a)، pp. 39, 48 - 55; Dialogue with Erich Fromm (1966f)، pp. 11f; C. J. Sahlin، An Analysis of the Writings of Erich Fromm، pp. 95 - 97.

(3) The Heart of Man (1964a)، p. 39. Cf. the definition in The Anatomy of

التي كان لديه بالأمس، وهو مكرس لـ «القانون والنظام». لأنه يجب الموتى، يجب العنف، لأن العنف يهدف إلى الحد من الحياة وتدميرها. تتحول جميع العمليات والمشاعر والأفكار الحية إلى أشياء. ويصبح المهم هو الذاكرة، بدلاً من الخبرة؛ والتملك بدلاً من الكينونة»⁽¹⁾. ويستمتع بالحديث عن الأمراض والصعوبات والحوادث والوفيات. وبالنسبة لفروم، فإن التدميري النيكروفيلي كطبع اجتماعي واضح بشكل خاص في تراكم الأسلحة النووية. إن الجنون المطلق الواضح بالفعل في حساب عدد الملايين من الوفيات التي قد تسببها الحرب النووية أمر مفهوم فقط في الطبع الاجتماعي حيث «الناس لا يخافون من الدمار الشامل لأنهم لا يحبون الحياة»⁽²⁾. وبصرف النظر عن مسألة الحياة والموت للبشرية، الفرد في ثقافتنا البيروقراطية الصناعية⁽³⁾ ميكانيكي مثلي يعتقد أنه يمكن أن يجعل علاقاته مع العالم ميكانيكية بحتة وبالتالي تجنب كل اتصال مباشر وعفوي ومثمر. يحول كل العلاقات إلى شيء ميكانيكي في محاولة للسيطرة عليها وقمع العناصر العفوية والإبداعية لجميع العلاقات: «تشكل النيكروفيلية توجهاً أساسياً: إنها الجواب الوحيد للحياة الذي يتعارض تماماً مع الحياة»⁽⁴⁾.

Human Destructiveness (1973a), p. 332.

(1) The Heart of Man (1964a), p. 41.

(2) Ibid, p. 56; Cf. Fromm, «The Case for Unilateral Disarmament» (1960c); Fromm and Maccoby, «A Debate on the Question of Civil Defense» (1962b); The Anatomy of Human Destructiveness (1973a), pp. 345 – 348.

(3) The Heart of Man (1964a), pp. 57f.

(4) Ibid., p. 45.

التوجهات الإنتاجية

من وجهة نظر رسمية، فإن مفهوم سيجموند فرويد للطبع التناسلي يوازي التوجه الإنتاجي في نظرية الطبع لدى فروم⁽¹⁾. ومع ذلك، يحاول فروم تقديم تعريف دقيق جداً للإنتاجية. وبذلك، فإنه لا يسد فجوة في حساب فرويد للطبع «الناضج» فحسب، بل يقيم أيضاً رابطاً مهماً بين التحليل النفسي والرؤى الاجتماعية النفسية من ناحية، والأثنروبولوجيا من ناحية أخرى. لهذا السبب، سيتم فحص مفهومه للإنتاجية أولاً⁽²⁾.

يمثل مفهوم «العفوية» و«النشاط العفوي» الخطوة الأولى في محاولة فروم تحديد الإنتاجية. «النشاط العفوي هو نشاط حر للذات ويعني - من الناحية النفسية - ما يعنيه الجذر اللاتيني للكلمة حرفياً: من الإرادة الحرة»⁽³⁾. «الخلفية التاريخية والمفاهيمية لعبارة «النشاط العفوي» تختلف إلى حد ما. بالنسبة لهيجل، فإن الإنسان هو نفسه فقط عندما «يرتبط بنشاط

(1) On this, see Fromm, *Man for Himself* (1947a), pp. 82 - 84; Fromm and Evans, *Dialogue with Erich Fromm* (1966f), pp. 13f; J. H. Schaar, *Escape from Authority*, pp. 102 - 104.

(2) On the following, see *Escape from Freedom* (1941a), pp. 256 - 263; *Man for Himself* (1947a), pp. 84 - 88; *Marx's Concept of Man* (1961b), pp. 26 - 30; *The Heart of Man* (1964a), pp. 30 - 32; «Marx's Contribution to the Knowledge of Man» (1968h), esp. pp. 68 - 70; and *Dialogue with Erich Fromm* (1966f), pp. 24f; *Social Character in a Mexican Village* (1970b), pp. 71 - 73; M. McGrath, *An Examination of Erich Fromm's Ethics*, pp. 51 - 53; H. Marcuse, *Eros and Civilization*, pp. 236f.

(3) *Escape from Freedom* (1941a), p. 258.

بالعالم»⁽¹⁾. وكارل ماركس، الذي تتجذر صورته للإنسان في فكر هيجل والذي يكمن مفهومه في «النشاط الذاتي» بشكل واضح تماماً وراء مفهوم فروم للإنتاجية، يرى الإنسان في مكانه فقط عندما يتصل بنشاط مع البشر الآخرين والطبيعة.⁽²⁾

على عكس الحيوانات، التي تتوحد تماماً مع نشاطها، «يجعل الإنسان نشاطه نفسه هدفاً لرغبته ووعيه. لديه نشاط حياة واعية»⁽³⁾. وكلما كان هذا النشاط الحياتي أو النشاط الذاتي غير موجه نحو جعله منتجاً، كلما ظل الإنسان مستقبلاً أو سلبياً، فإنه يغترب عن نفسه⁽⁴⁾، ولن يكون مع نفسه ولا الطبيعة ولا مع الآخرين. «النشاط الذاتي، إذن، ليس أقل من الحرية، الحرية بمعنى النشاط التطوعي وغير المقيد، الذي تحفزه الاحتياجات الداخلية العميقة للمرء»⁽⁵⁾.

على خلفية هذا الفهم للنشاط، طور فروم مفاهيم «العفوية» أو «النشاط العفوي»⁽⁶⁾، والتي وسعها فيما بعد لتعني «الإنتاجية» و«التوجه الإنتاجي» في «الإنسان من أجل ذاته». في هذا الكتاب، حدد أولاً هذه المفاهيم بشكل

(1) Cf. Fromm, Marx's Concept of Man (1961b), p. 29.

(2) Cf. Fromm, «Marx's Contribution to the Knowledge of Man» (1968h) in (1970a), p. 68.

(3) Marx, MEGA I, 3, 88

(4) On the concept of «alienation,» see pp. 72 – 82.

(5) M. Fritzhand, Marx's Ideal of Man, pp. 161f.

(6) Cf. Fromm, Escape from Freedom (1941a), pp. 256 – 263.

سلبى⁽¹⁾. الإنتاجية ليست مثل الإبداع الفني، لأن الأخير يفترض مسبقاً هدية محددة، في حين أن كل فرد ليس معوقاً فكرياً أو نفسياً قادر على الإنتاجية⁽²⁾. الأهم من ذلك أن الإنتاجية لا تعني النشاط بالمعنى الحديث للنشاط ببساطة، فالمنوم «نشط» على الرغم من أنه ليس هو نفسه الذي يتصرف بل المنوم الذي يتصرف من خلاله. وبالمثل، فإن الأنشطة غير المنتجة هي ردود فعل على الخوف، أو الخضوع، أو الاعتماد، أو المشاعر غير العقلانية مثل الجشع، والماسوشية، والحسد، والغيرة، وغيرها من أشكال الجشع. في كل هذا، الإنسان نشط ولكنه ليس منتجاً، لأن مفهوم الإنتاجية هو عكس ما تعنيه هذه الكلمة بشكل شائع. إنه ليس نشاطاً يؤدي بالضرورة إلى نتائج عملية ولكن «موقف»، ونمط رد فعل وتوجه نحو العالم ونفسه في عملية الحياة⁽³⁾. إنه مطابق لليوفيلية⁽⁴⁾. لهذا السبب، فإن الإنتاجية هي إدراك كليات الإنسان الخاصة، واستخدام قدراته وقوته، على الرغم من أن ما ينطوي عليه هنا هو النقيض تماماً «للسلطة»، بل إنه «قوة» (تحقيق شيء ما): «إن قدرة الإنسان على الاستفادة المنتجة من سلطاته هي قوته»⁽⁵⁾.

مع مفهوم الإنتاجية هذا كأساس، يمكن تحديد التوجه الإنتاجي في عملية الاستيعاب. «يمكن تجربة العالم خارج الذات بطريقتين: إعادة

(1) Man for Himself (1947a), pp. 85 – 90.

(2) On the question of creativity, cf. Fromm, «The Creative Attitude» (1959c).

(3) Man for Himself (1947a), p. 87.

(4) See p. 49f.

(5) Man for Himself (1947a), p. 88; The Heart of Man (1964a), p. 31.

الإنتاج من خلال إدراك الواقع بنفس الطريقة التي يصنع بها الفيلم تسجيلاً حرفياً للأشياء التي تم تصويرها (على الرغم من أن مجرد الإدراك الإنتاجي يتطلب المشاركة النشطة للعقل)؛ وبشكل عام من خلال تصورهما، من خلال تنشيط وإعادة إنشاء هذه المواد الجديدة من خلال النشاط العفوي لقوى الفرد العقلية والعاطفية⁽¹⁾. عندما تتضخم التجربة التوليدية للعالم، فإن النتيجة هي ارتباط بالعالم يسمى بفخر «الواقعية»، لكن هذا في الواقع ليس سوى نوع سطحي من الإدراك. عندها يكون الفرد غير قادر على إحياء وإدراك التصور من الداخل، مع كل ألياف قدرته على الخبرة. عندما ينقص الإدراك الإنتاجي تماماً، يكون للإنسان خياله فقط. مثل هذا الفرد هو ذهاني ولا يمكنه العمل في المجتمع.

في التوجه الإنتاجي، تمثل كليات الإنتاجية والتوليدية قطبين يمثلان في تفاعلها المصدر الديناميكي للإنتاجية.⁽²⁾ فبالمقارنة مع التوجه «الواقعي»، يتميز التوجه الإنتاجي بحقيقة أن الإنسان قادر على ربط نفسه بالعالم في نفس الوقت من خلال إدراكه كما هو ومن خلال تصوره المليء بالحياة

(1) Man for Himself (1947a), p. 88.

(2) هذا التمايز بين قدرات إعادة الإنتاج والتوليد يؤدي إلى تمييز هام بين «الذكاء» و«العقل» في عمل فروم. «الذكاء يعتبر الأشياء من المسلمات كما هي، ويصنع مجموعات يكون الغرض منها تسهيل التلاعب بها. والعقل، من ناحية أخرى، يهدف إلى التفاهم؛ يحاول معرفة ما هو خلف السطح، للتعرف على النواة، جوهر الواقع الذي يحيط بنا. العقل يتطلب الترابط والشعور بالذات» (The Sane Society [1955a], p. 170). راجع:

Man for Himself (1947a), pp. 102f; «Values, Psychology, and Human Existence» (1959b), esp. pp. 159 – 161; P. A. Bertocci and R. M. Millard, Personality and the Good, pp. 84 – 86.

والإثراء من قبل قواه الخاصة⁽¹⁾. إنتاج التوجهات الانتاجية ليست في الأساس أشياء مادية أو أعمال فنية أو أنظمة فكرية. «إن أهم هدف للإنتاجية هو الإنسان نفسه»⁽²⁾، لأن كل ما يحدث بين حمل وموت الفرد هو عملية ولادة لإمكانات وقدرات هذا الفرد. على النقيض من عملية النضج البدني، التي تحدث بشكل عفوي عندما تكون الظروف مواتية، يتطلب تطوير القدرات النفسية والفكرية للفرد نشاطاً منتجاً. لذلك، فقط من خلال التوجه الإنتاجي في عملية الاستيعاب والتنشئة الاجتماعية يمكن للفرد أن يدرك الإمكانيات والقدرات الكامنة في الداخل. إن الصلة الإنتاجية بالعالم (كنشاط) تعني في نفس الوقت وتثير ارتباط الفرد بنفسه وبالأخرين وهي عامل أساسي في عملية التفرد⁽³⁾.

(1) Man for Himself (1947a), p. 90. يرى فروم نفسه هنا ضمن تقليد المثالية الألمانية، وكارل ماركس، وبوذية الزن، وكلها تحاول التغلب على الانقسام بين الذات والموضوع. «الموضوع هو كائن، ومع ذلك لم يعد شيئاً، وفي هذا النهج الجديد، يصبح الإنسان واحداً مع الموضوع، على الرغم من أنه يظل اثنين»، [Fromm, Marx's Concept of Man [1961b], p. 33, n. 22]. «أصبحت العين عيناً بشرية، تماماً كما أصبح موضوعها كائناً اجتماعياً وبشرياً صنعه الإنسان للإنسان. لذلك أصبحت الحواس نظرية في ممارساته المباشرة. إنها تتعلق بالشيء في حد ذاته، لكن الشيء نفسه هو علاقة إنسانية موضوعية مع نفسه والإنسان، والعكس صحيح» (Karl Marx, Early Writings, p. 352). في بوذية الزن، كما هو الحال في التصوف الغربي، يتم التعبير عن الشيء نفسه من خلال مفهوم «التجربة»: «أرى العالم كما هو وأختبره على أنه عالمي، العالم الذي تم إنشاؤه وتحويله من خلال فهمي الإبداعي له، بحيث يتوقف العالم عن كونه عالماً غريباً هناك ويصبح عالمي» (Fromm, Psychoanalysis and Zen Buddhism [1960a], p. 91).

انظر أيضاً:

G. B. Hammond, Man in EStrangement, pp. 69 – 71.

(2) Man for Himself (1947a), p. 91.

(3) إن مفهوم «الفردانية» باعتباره تحقيقاً إيجابياً للذات، كما صاغه يونغ، لا يستخدمه فروم

التوجهات في عملية التنشئة الاجتماعية

يتم تشكيل بنية طبع الشخص ليس فقط من خلال عملية الاستيعاب ولكن أيضاً من خلال عملية التنشئة الاجتماعية. وكما هو الحال في عملية الاستيعاب، في المناقشة التالية للأشكال المحتملة للعلاقة بين الأشخاص، سنميز أولاً بين التوجهات غير المنتجة والمنتجة.

مكتبة

t.me/soramnqraa

التوجهات غير المنتجة

أصبح وصف التوجهات في عملية التنشئة الاجتماعية أكثر صعوبة من خلال حقيقة أنه بعد نشر كتابه «الهروب من الحرية» في عام 1941، قام فروم بتعريف مختلف التوجهات بشكل أكثر دقة وشرحها بشكل متكرر⁽¹⁾. لكن هناك تمايزاً أساسياً واحداً يستمر طوال عمله: يمكن أن تكون العلاقة الشخصية غير المنتجة إما تكافلية وغير حرة - سواء كانت ماسوشية أو سادية - أو تفشل في التطور على الإطلاق لأن الفرد يعيش بشكل لا أبالي انصياعي أو تدميري أو نرجسي. يتميز النوع الأول بالتكافل ويتضمن الماسوشية والسادية في علاقات التبعية

بهذا المعنى. بينما يتحدث عن «تحقيق الذات» في (1941a), p. 257, Escape from Freedom (1941a), p. 257. يوضح أن التفرد يمكن أن يكون سلبياً أيضاً. راجع:

Fromm and Evans, Dialogue with Erich Fromm (1966f, pp. 24f..

(1) أهم المصادر للحصول على بيانات أكثر دقة وتوضيحات حول جوهر هذه المسألة «Sozialpsychologischer Teil» (1936a), esp. pp. 110 - 128; Escape from Freedom (1941a), pp. 136 - 206; Man for Himself (1947a), pp. 107 - 112; The Heart of Man (1964a), pp. 37 - 94; Dialogue with Erich Fromm (1966f, pp. 16 - 24; Social Character in a Mexican Village (1970b), pp. 73 - 76; The Anatomy of Human Destructiveness (1973a), esp. pp. 268 - 299, 330 - 368.

التسلطية. والتوجهات التي تتميز بالمسافة تشمل اللامبالاة، والتدميرية النيكروفيلية، والنرجسية.

عندما يستخدم فروم مصطلح العلاقة التكافلية، فإنه يقصد من خلال التكافل «اتحاد نفس الفرد مع نفس أخرى (أو أي قوة أخرى خارج الذات) بطريقة تجعل كل واحد يفقد تكامل نفسه و جعلهم يعتمدون بشكل كامل على بعضهم البعض»⁽¹⁾. هذا النوع من التوجه غير المنتج يتجسد في شكلين متناقضين بشكل واضح من الارتباط: الارتباط الاجتماعي الماسوشي والسادى.⁽²⁾

الماسوشية هي الشكل السلبي للارتباط التكافلي. حيث يجعل الفرد نفسه جزءاً من شخص آخر يوجهه ويوجهه ويحميه ومن دونه لم يعد بإمكانه العيش. «تضخم قوة من يخضع له، قد يكون إنساناً أو إلهاً؛ هو كل شيء، أنا لا شيء، باستثناء أنني جزء منه. كجزء، أنا جزء من العظمة والقوة واليقين»⁽³⁾.

الخضوع يعبر عن نفسه بأشكال متنوعة. في أغلب الأحيان يتجلى في مشاعر النقص والعجز الجنسي وعدم الأهمية الشخصية. ما هو خاص هنا هو أن الأشخاص الذين لديهم هذا التوجه مدفوعون بلا وعي

(1) *Escape from Freedom* (1941a), p. 158.

(2) تماشياً مع نهج فروم في أخذ علاقة الإنسان بالعالم وبالآخرين وبنفسه كنقطة انطلاق له، لا يُفهم الماسوشية والسادية على أنها انحرافات جنسية فقط. العكس هو الصحيح: قد تكون الماسوشية الجنسية والسادية تعبيرين عن الترابط الماسوشي والسادى. لذلك يتحدث فروم أيضاً عن «الماسوشية الأخلاقية»، على سبيل المثال، أو «الشخصية المازوخية»:

(*Escape from Freedom* [1941a], p. 148).

(3) *Fromm, The Art of Loving* (1956a), p. 16.

ليجعلوا أنفسهم صغاراً وضعفاء. في بعض الأحيان يعبر هذا الميل عن نفسه في عبارات الضعف المستمرة وصعوبة الحياة. عادة ما يتم تبرير ميل الضعيف إلى الخضوع للفرد القوي «مثل الحب أو الولاء، ومشاعر الدونية [يتم تبريرها] كتعبير كافٍ عن أوجه القصور الفعلية، ومعاناة المرء على أنها بالكامل بسبب ظروف لا تتغير»⁽¹⁾. في الحالات القصوى فإن الميل إلى الخضوع لقوى خارجية مثل طفل صغير يصبح رغبة مجنونة في إيذاء نفسه وجعل نفسه يعاني حتى يضمن حماية ورعاية كائن قوي. قد لا يكون هذا الخضوع واعياً. تمتد أشكال الأذى الماسوشي الذاتي من الاتهامات الذاتية والميل إلى الإصابة بمرض نفسي، إلى خلق الحوادث وإيقافها أثناء الفحوصات، وحتى إلى الأعمال الإجرامية الاستفزازية والإدمان المختلفة التي يمكن أن يطلق عليها الانتحار على أقساط.⁽²⁾

القاسم المشترك لجميع أشكال الماسوشية هو عدم القدرة على أن يكون الشخص نفسه، والوقوف على قدميه، واستخدام «الحرية في»⁽³⁾. وبدلاً من ذلك، يعلق الفرد الماسوشي نفسه بسلطة من أجل جعل نفسه الشخصية تختفي إلى النقطة التي لم يعد يشعر فيها بالتعارض بين رغبته في

(1) *Escape from Freedom* (1941a), p. 143. Cf. on what follows, *Escape*, pp. 142ff.

(2) إن هذه الأشكال المدمرة للذات من التوجه الماسوشي هي التي تظهر الجذور المشتركة وقرب الماسوشية والسادية. يتكون هذا التقارب من تناقض كل نوع من أنواع الترابط التكافلي. العداء الموجود في كل من الماسوشية والسادية يكون أكثر وعياً في الأخير ويتم وضعه موضع التنفيذ بشكل مباشر، في حين أن العداء في الماسوشية عادة ما يكون غير واعٍ ويعبر عن نفسه بشكل غير مباشر فقط. راجع *Escape from Freedom* (1941a), p. 159.

(3) في، *Escape from Freedom* (1941a) تُفهم التوجهات غير المنتجة على أنها آليات هروب يتم تفعيلها عندما يكون البشر غير قادرين على تحقيق «تحررهم من» كـ «حرية إلى». تسمى آلية الهروب من الترابط التكافلي «السلطوية» في هذا العمل.

الاستقلال وشعوره بعدم الأهمية. يمكنه بعد ذلك أن يسلم نفسه ويغمره الألم والعذاب. ويتعامل الشخص ذو التوجه الماسوشي مع الخوف من أن يكون وحيداً متورطاً في «التحرر من» بإذلال نفسه والمعاناة والاختباء⁽¹⁾. «لكن الألم والمعاناة ليسا ما يريد؛ الألم والمعاناة هما الثمن الذي يدفعه مقابل هدف يحاول تحقيقه بشكل إلزامي»⁽²⁾.

من منظور الشخص الذي يسعى إلى رابطة تكافلية، الخضوع للسلطة يعني أن تصبح جزءاً من كل أكبر وأقوى (فرد آخر، مؤسسة، إله، شعب، أو في شكل داخلي، ضميره أو هوسه)، للمشاركة في قوتها وتفوقها، وبالتالي لتصبح بنفس القوة والتفوق، على الرغم من أن كل هذا قد يكون لاواعي⁽³⁾. وبصفتها طبع اجتماعي، فإن الماسوشية (وكذلك السادية) هي الشرط المسبق المثالي للأنظمة الفاشية والشمولية⁽⁴⁾ لأن هذا التوجه نحو السلطة يرضي «الحاجة إلى تقليل القلق وتلك العظمة والقوة»⁽⁵⁾.

(1) Cf. *Escape from Freedom* (1941a), pp. 152f.

(2) *Ibid.*, pp. 154f.

(3) *Ibid.*, pp. 155f.

(4) See also Fromm's studies at the Institute for Social Research: *Sozialpsychologischer Teil*» (1936a); «Geschichte und Methoden der Erhebungen» (1936b); *Arbeiter and Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung* (1980a). A detailed «psychology of Nazism» is also part of *Escape from Freedom* (1941a), pp. 207 - 239, for which Fromm uses *Arbeiter and Angestellte* as source material. See also Fromm's comment in *Escape from Freedom*, p. 212. n. 3.

(5) «*Sozialpsychologischer Teil*,» (1936a), p. 123.

السادية هي الشكل الفعال للارتباط التكافلي. وهي تختلف عن التوجه الماسوشي في أن «الشخص السادي يأمر ويستغل ويؤذي ويذل، في حين أن ماسوشي يؤمر ويُستغل ويؤذي ويُذل»⁽¹⁾. كلا الشكلين يمتلكان بشكل عام الرغبة بالاندماج بدون استقلالية وتكاملية، السادي يعتمد على الماسوشي كما الماسوشي يعتمد عليه. وفي الواقع، كل سادي هو أيضاً ماسوشي، والعكس صحيح، وإن كان ذلك من نواح مختلفة.⁽²⁾

لا تعني الألفة الداخلية بين السادية والماسوشية أن مظاهرها متشابهة. وفي الواقع، من خلال توجهاته المدمرة وغيرها من الأضرار، على وجه التحديد، يختلف التوجه السادي بشكل كبير عن الاتجاه الماسوشي.

يتميز فروم ثلاثة أشكال للتوجه السادي. الأول هو «جعل الآخرين يعتمدون عليهم والحصول على سلطة مطلقة وغير مقيدة عليهم بحيث لا يصنعون منهم سوى الأدوات، كالطين في يد الخزاف. ويتكون الآخر من الدافع ليس فقط للحكم على الآخرين بطريقة مطلقة، ولكن استغلالهم، واستخدامهم، وسرقتهم، وتفكيكهم، إذا جاز التعبير.... النوع الثالث من النزعة السادية هو الرغبة في جعل الآخرين يعانون أو رؤيتهم يعانون، وقد تكون هذه المعاناة جسدية ولكنها في أغلب الأحيان معاناة نفسية، وهدفها

(1) The Art of Loving (1956a), p. 17.

(2) *ibid.*, pp. 16f; *Escape from Freedom* (1941a), pp. 158f. هتلر على البشر سادياً في المقام الأول، في حين أن رد فعله على مصيره والتاريخ و«القوى العليا» للطبيعة كان ماسوشياً. راجع Fromm, *The Art of Loving* (1956a), p. 17 وتحليله لشخصية هتلر في *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), pp. 369 - 433.

هو إيذاء الآخرين وإهانتهم وإحراجهم أو رؤيتهم في مواقف محرجة ومهينة»⁽¹⁾.

لأن مثل هذه الميول السادية ليست ضارة اجتماعياً تقريباً مثل التيارات المازوخية المقابلة، فهي عادة أكثر وعياً ومحبة في كثير من الأحيان بمبرر مضلل. أمثلة على هذه التبريرات هي: «أنا أحكم عليك لأنني أعرف ما هو الأفضل لك» (قد يستعمله الآباء التربويون تجاه أبنائهم من أجل إطالة أمد تسيبتهم التكافلي على أطفالهم)؛ «لقد فعلت الكثير من أجلك، والآن يحق لي أن آخذ منك ما أريده» (للتحقق من صحة المطالبات الاستغلالية في الداخل في عالم العمل)؛ «لقد آذيت من قبل الآخرين، ورجبتي في إيذائهم ليست سوى الانتقام».⁽²⁾

تشارك جميع أشكال التوجه السادي في الشغف «أن يكون هناك سيطرة مطلقة وغير مقيدة على كائن حي، سواء كان حيواناً، أو طفلاً، أو رجلاً، أو امرأة»⁽³⁾. غالباً ما يمثل الإذلال والاسترقاق وسيلة لتحقيق هذه الغاية، على الرغم من أن الهدف الأفضل تحقيق الحكم على الآخرين عندما تُلحق المعاناة بالآخر، «حيث لا توجد سلطة أكبر على شخص آخر من تلك التي تسبب له الألم لإرغامه على المعاناة دون أن يتمكن من الدفاع عن نفسه»⁽⁴⁾. حاجة الفرد ذو التوجه السادي للحكم على الآخرين له جذوره العميقة في

(1) *Escape from Freedom* (1941a), p. 144. Cf. the less systematic presentation in *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), pp. 288 – 292.

(2) Cf. *Escape from Freedom* (1941a), pp. 144f.

(3) *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), pp. 288f.

(4) *Escape from Freedom* (1941a), p. 157.

عدم القدرة على عيش حرته (وينطبق الشيء نفسه على الماسوشي). بدلاً من ذلك، يعلق نفسه على الآخرين ولا يمكنه البقاء إلا إذا كان يستطيع ممارسة السلطة عليهم. يكمن العنصر غير المنتج لكل من التوجه السادي والماسوشي في العلاقة التكافلية بين هؤلاء الأفراد بعضهم البعض حيث يعيش الفرد ويعتمد على الآخر.

إن فحص العلاقات بين التوجهات في عمليات الاستيعاب والتنشئة الاجتماعية يخلص إلى الاستنتاج التالي: التوجه التقبلي في عملية الاستيعاب يتوافق مع الماسوشي في عملية التنشئة الاجتماعية. والتوجه الاستغلالي يتوافق مع السادية الشفوية؛ بينما يوازي التوجه المكتنز التوجه السادي-الشرجي.⁽¹⁾

إذا كانت خاصية الترابط التكافلي هي الاعتماد الوثيق لشخص واحد على آخر، فإن التوجهات غير المنتجة التالية في عملية التنشئة الاجتماعية تتميز بالانسحاب، أي الارتباط الذي يتميز بمسافة كلما تم اعتبار الآخر بمثابة تهديد⁽²⁾. نحن نتعامل هنا مع الميول اللامبالاية، والتدميرية النيكروفيلية، والرجسية.

في التوجه اللامبالي، أنتج المجتمع الحديث نوعاً جديداً من الترابط بين الأشخاص له أهمية كبيرة لأنه واسع الانتشار، ومع ذلك لم يتم التعرف عليه كما هو عليه لأنه محجوب بالأوهام. كما هو الحال في جميع التوجهات

(1) Man for Himself (1947a), p. 111. في محادثة، اقترح فروم هذا التمييز بين التوجه الشفهي والسادي الشرجي.

(2) المصطلح العام «الانسحاب» يستخدمه فروم لوصف هذه المجموعة من التوجهات غير المنتجة (Man for Himself [1947a], p. 111).

غير المنتجة، تتوقف الذات الفردية عن أن تكون نفسها. وبدلاً من ذلك «يتبنى الفرد تماماً نوع الشخصية التي تقدمها له الأنماط الثقافية، وبالتالي يصبح تماماً كما جميع الآخرين وكما يتوقعونه»⁽¹⁾. ينسحب الفرد من نفسه عن طريق التوافق مع الآخرين، ويصبح آلياً، ويتخلى عن «الحرية»، وهي الحرية التي يتم اختبارها على أنها وحدة وعزلة. ينسحب إلى اللامبالاة التي «غالباً ما تكون مصحوبة بشعور تعويضي بالتضخم الذاتي»⁽²⁾.

إن المستويات التي يتضح فيها التوجه غير المبالي واضحة مثل نقاط الاتصال الفردية بالمجتمع وثقافته. تمتد من أحدث صيحات الموضة إلى النظريات حول المساواة كتوحيد في الحركة النسوية⁽³⁾. تشير النوعية القهرية لـ «واحد» مجهول الهوية من هذا الاتجاه إلى جانب آخر من الترابط المطابق. في حين أن التكيف مع السلطات المرئية مثل الدولة والكنيسة والآباء والمدرسة والرموز الأخلاقية طالب في وقت سابق بالامتثال المرئي على قدم المساواة، أصبحت السلطة في منتصف القرن العشرين مجهولة وغير مرئية وأكثر إلحاحاً لأن كونها غير مرئية يجعلها منيعة. السلطة الوحيدة هي «الواحد»، والتي قد تكون «الربح، الضرورة الاقتصادية، السوق، الفطرة السليمة، الرأي العام، ما يفعله ويفكر ويشعر به المرء»⁽⁴⁾.

(1) *Escape from Freedom* (1947a), pp. 185 – 186.

(2) *Social Character in a Mexican Village* (1970b), p. 74.

(3) See esp. *The Art of Loving* (1956a), pp. 14f, where conformist tendencies of earlier periods are also described (pp. 8 – 10).

(4) *The Sane Society* (1955a), pp. 152f.; cf. *Dialogue with Erich Fromm* (1966f), pp. 21f.

إن الخضوع للسلطات المجهولة التي تنطوي على اللامبالاة يفسر سبب هذا التوجه، على الرغم من خضوع الفرد واستسلامه، لديه القدرة على منح الناس الأمن وحتى الشعور المتضخم بما هم عليه. كما هو الحال في التوجه الماسوشي، فإن الشخص الذي يخضع بشكل إملائي لإملاءات السلطات المجهولة يشارك في سلطة هذه السلطات، وهي قوة تزداد بالتحديد لأنها مجهولة. وبطريقة ما، فهو هو نفسه قوة «الشخص» المجهول⁽¹⁾. ويفسر عدم الكشف عن هوية السلطات التي تفرض التوافق أيضاً سبب وجود هذا التوجه لدى غالبية الناس في مجتمعنا، ومع ذلك يعتقدون اعتقاداً راسخاً أنهم أفراد يفكرون ويتصرفون ويشعرون بحرية. أولاً، يستسلم «واحد» للوهم القائل بأن الحرية (النسبية) من السلطات الخارجية هي التي جعلت الفردية والمسؤولية ممكنة في البداية، والسبب هو أن السلطات الخارجية لم تعد قادرة على فرض التوافق. ثانياً، إن تحديد السلطات المجهولة يتم تبريره باعتباره مصلحة، والمواقف الاجتماعية، و«وجود القدمين على الأرض»، و«الفردية»، و«قيادة حياة منتجة»، وما شابه ذلك (مثل هذه التبريرات التي اقترحتها السلطات المجهولة نفسها). وفي الواقع، بطبيعة الحال، فإن هذه التبريرات تخفي فقط فقدان الذات الفردية وتحجب التوجه المطابق الذي - مثل نظيره في عملية الاستيعاب: التوجه التسويقي - غير منتج، لأنه على مستوى عاطفي أعمق يعني الانفصال عن الآخري⁽²⁾.

(1) Fromm, «Values, Psychology, and Human Existence» (1959b), p. 159:

«بدلاً من هوية عشيرة ما قبل الفردانية، تتطور هوية قطيع جديدة حيث يعتمد الإحساس بالهوية على الشعور بالانتماء الذي لا جدال فيه إلى الجمهور».

(2) Cf. Man for Himself (1947a), p. 112.

إذا كانت اللامبالاة هي الشكل السلبي للعلاقة التي تتميز بالمسافة، فإن الاتجاه التدميري النيكروفيلي هو شكله النشط. ولكن قبل أن نناقش هذا الشكل النشط، يجب أن نشرح ما يعنيه فروم بالتدميرية.⁽¹⁾

يجب أن نميز بين ثلاثة أشكال مختلفة من التدميرية، كل منها له دوافع مختلفة: هناك عدوان رد فعل أو دفاعي، والتدمير السادي القاسي، والتدمير النيكروفيلي⁽²⁾. عدوان رد الفعل أو الدفاعي يقف في خدمة الحياة ويظهر عندما تكون المصالح الحيوية للفرد مهددة⁽³⁾، والتدمير السادي القاسي، الفريد للإنسان، شيء مختلف تماماً، يستخدم العنف للسيطرة ودمج الآخرين، وفي هذه العملية، يجب ألا يهلك هدف الفعل المدمر لأنه ضروري للتكافل، وبالتالي، فإن التدمير السادي القاسي هو مجرد وسيلة لتحقيق غاية. والتدمير النيكروفيلي عند الإنسان أيضاً فقط، ولكن يهدف الشخص الذي يتصرف بشكل نيكروفيلي إلى تدمير الموضوع لأنه ينجذب إلى كل شيء ميت: عن طريق الاضمحلال، والمرض، وعدم الحياة، وعدم النمو. هذا هو نوع التدميرية الذي يقصد به عندما يتم ذكر التوجه التدميري النيكروفيلي في عملية التنشئة الاجتماعية. على النقيض

(1) On what follows, cf. especially *Escape from Freedom* (1947a), pp. 159, 179f.

(2) Fromm, «Zur Theorie and Strategie des Friedens» (1970h) يعرض The Anatomy of Human Destructiveness (1973a) جميع الأشكال الثلاثة للسلوك الهدام بشيء من التفصيل. يميز فروم بين شكلين خبيثين للسلوك الهدام: التدمير الذي تتميز به القسوة؛ والنيكروفيلية، وهو نوع آخر من التدمير. من أجل مزيد من الوضوح، تم استخدام المصطلحين «التدميري النيكروفيلي» و«التوجه التدميري النيكروفيلي» في النص.

(3) حول الخلاف مع كونراد لورينز وعلماء أخلاق آخرين بشأن الدافع العدواني أو السلوك العدواني، انظر ما سيأتي.

من العدوان الاستجابي، فهو غير عقلائي بعمق، أي أنه إذا لم يتم العثور على موضوعات تشبع شغف التدمير، فإنه ينقلب على نفسه بحيث يمكن أن تنتج أمراض خطيرة أو حتى الانتحار.

من بين جميع التوجهات، فإن التدميري النيكروفيلي هو الأكثر ضرراً اجتماعياً وفردياً، وهو بالكاد واع ولا يمكن التعرف عليه إلا من خلال تبريره. الحب المضحي، والوفاء الصارم بالواجب، ودعوة الضمير، والوطنية، والشرف الشخصي، والوعي العنصري، والرغبة في الدفاع والحماية هي بعض من المبررات المستخدمة لإخفاء التوجه التدميري النيكروفيلي من الذات والآخرين. دائماً ما يكون الغرض من هذه التبريرات هو نفسه: إخفاء الدافع التدميري كعدوان رد فعل، كجهد لغرض أخلاقي مرتفع⁽¹⁾.

على الرغم من كونه سلبياً وغير منتج تماماً، فإن التوجه التدميري النيكروفيلي هو محاولة للارتباط بالذات والآخرين. تنبع الحاجة إلى الارتباط من عزلة الإنسان وعجزه. يعتقد الشخص ذو التوجه التدميري النيكروفيلي أنه يستطيع الهروب من هذا الموقف من خلال السعي إلى تدمير الأشياء المحتملة ذات الصلة. إن محاولته «الحل» تتحدد جزئياً بعاملين لها جذورها أيضاً في عزلة الإنسان وعجزه، وهما خوف وإحباط الحياة.⁽²⁾

تعتبر كل عزلة بمثابة تهديد للمصالح الحيوية وتسبب القلق. وعادة

(1) في هذا الصدد، قارن، على سبيل المثال، الجدل الساخن بشأن إصلاح قانون الإجهاض الذي نجبرنا أحياناً بشيء عن بنية الشخصية التدميرية للمقاتلين من أجل «الحق في الحياة» أو «الحق في بطن المرء»، الذي بالكاد يمكن أن يسمى جدلاً عقلاً.

(2) On this, cf. *Escape from Freedom* (1947a), pp. 181f.

ما تثير مقاومة هذا القلق موقفاً عدوانياً تجاه الأشياء المهددة، وإذا لم يتم التغلب على هذا الموقف (على سبيل المثال، عندما تتحول هذه الأشياء نحو الفرد بالحب)، فإن الفرد يطور ميلاً نحو التدمير، الذي يصبح ثابتاً، ويحكم كل علاقاته بالحياة. وينتج إحباط الحياة من عرقلة داخلية: القدرات الحسية والعاطفية والفكرية غير محققة، ويزداد هذا الأمر من خلال المحرمات الثقافية والدينية والأخلاقية على الاستمتاع والمتعة. والنتيجة هي توجه بين الأشخاص يكون تدميراً نيكر وفيلياً لأنه لا يمكنه تطوير الحب للحياة. «التدميرية هي نتاج حياة غير معاشة»⁽¹⁾. والتوجه التدميري النيكر وفيل في عملية التنشئة الاجتماعية له نظيره في عملية الاستيعاب.

التوجه غير المنتج النهائي في عملية التنشئة الاجتماعية هو التوجه النرجسي⁽²⁾. يتميز بدرجة أكبر من الانسحاب من التوجهات غير الحيوية. على عكس اللامبالاة والتدميري النيكر وفيل، فإن الفرد ذو التوجه النرجسي يعترف فقط بعالمه الداخلي كحقيقي وغير قادر على رؤية وتجربة العالم والآخرين «بموضوعية» كما هم.

لم يكن فروم يدرك الأهمية الجوهرية لهذا التوجه إلا في وقت متأخر نسبياً من حياته المهنية، وذلك نتيجة لإعادة تفسيره لوجهة نظر فرويد

(1) Ibid., p. 184.

(2) On what follows, cf. The Sane Society (1955a), pp. 34 – 36; The Heart of Man (1964a); pp. 62 – 94; Dialogue with Erich Fromm (1966f, pp. 68 – 70; Social Character in a Mexican Village (1970b), pp. 74 – 76; Fromm, «Einige post – marxsche and postfreudsche Gedanken über Religion and Religiosität» (1972b), p. 475; The Anatomy of Human Destructiveness (1973a), p. 200 – 205.

للنرجسية⁽¹⁾. يميز فرويد بين «النرجسية الأولية» و«النرجسية الثانوية»⁽²⁾. ويعني بالنرجسية الأولية الظاهرة التي تكون فيها الرغبة الجنسية للطفل الصغير ذاتية التوجيه تماماً، ولا تمتد بعد إلى الأشياء في العالم الخارجي. فيعتقد فرويد أنه خلال عملية النضج، تتحول الرغبة الجنسية إلى الخارج، ولكن في الظروف المرضية ينفصل عن الموضوعات، وينعكس مرة أخرى على الشخص نفسه («نرجسية ثانوية»)⁽³⁾. ونظراً لارتباطها بنظرية فرويد في الغريزة الجنسية، كان يُنظر إلى النرجسية الثانوية على أنها تقتصر على المظاهر المرضية، وعادة ما تكون ذهانية، ولكن فروم أدرك أنها كانت، في الواقع، نموذجية للعديد من الأفراد «العاديين» في علاقتهم الشخصية.

«النرجسية... يمكن وصفها بأنها حالة من الخبرة التي يتم فيها تجربة الشخص نفسه وجسمه واحتياجاته ومشاعره وأفكاره وممتلكاته وكل شيء يتعلق به تماماً، بينما كل شخص وكل ما لا يشكل جزءاً من الشخص أو ليس موضوعاً لاحتياجاته ليس مثيراً للاهتمام، وليس حقيقياً تماماً، ولا يُنظر إليه إلا من خلال الاعتراف الفكري، بينما

(1) في (1941a) *Escape from Freedom*، توجد إشارة موجزة إلى إمكانية وجود توجه نرجسي (p. 185)، ولكن في هذا المقطع، تم رفض النرجسية كآلية هروب من الحرية لا تهم إلا علم النفس الفردي. تحدث التأمّلات الأولى عن النرجسية في *The Sane Society* (1955a)، pp. 34 - 36. وتم شرحها لاحقاً في *The Heart of Man* (1964a).

(2) Cf. Freud, *On Narcissism: An Introduction*, Vol. XIV; *Totem and Taboo*, Vol. XIII, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works* (1961).

(3) Fromm, «Einige post - marxsche and post - freudsche Gedanken über Religion and Religiosität» (1972b), p. 475.

يكون بدون وزن ولون»⁽¹⁾. هؤلاء الأفراد لا يعرفون سوى حقيقة واحدة، حقيقة أفكارهم ومشاعرهم واحتياجاتهم. «العالم الخارجي لا يخبر ويدرك بشكل موضوعي، أي أنه موجود في شروطه وظروفه واحتياجاته الخاصة»⁽²⁾. لهذا السبب، لا يمكن للفرد الموجه نرجسياً أبداً إصدار حكم قيم يقيس حقاً ما يجب تقييمه، على سبيل المثال، لأنه لا يعرف سوى ما يفكر ويشعر به. لنفس السبب، فهو شديد الحساسية تجاه أي انتقاد لشخصه، مهما كان عادلاً⁽³⁾. يعوض عن عدم ارتباطه بالعالم الخارجي من خلال تقديره المفرط لقيمته الخاصة، وهذا التعويض يجعل من الممكن له أن يعيش لنفسه فقط، جسده، وممتلكاته، وأمراضه، وذنبه، وجماله، وفضائله، وما إلى ذلك. «إذا كنت عظيمًا بسبب بعض الجودة التي أمتلكها، وليس بسبب شيء أحققه، فلا حاجة لأن أكون على صلة بأي شخص أو أي شيء»⁽⁴⁾. الشيء الوحيد الذي يمثله هذا الشخص هو الأنا المتضخمة التي لا يمكنها أن تنمو إلا بحد ذاتها.⁽⁵⁾

(1) The Anatomy of Human Destructiveness (1973a), p. 201.

(2) The Sane Society (1955a), p. 36.

(3) The Heart of Man (1964a), pp. 74 - 77.

(4) Ibid., p. 77.

(5) في حين أن هذه النرجسية هي انانية وكرهية للأجانب، إلا أنها لا تحتاج إلى أن تكون متطابقة مع ما يسمى عادة «الأنانية»، لأنه على عكس النرجسية، فإن الأنانية ليست عادة عمياء عن الواقع الموضوعي. بل على العكس تمامًا، فهي تسعى للحصول على ميزة من خلال التقييم الصحيح لمزاعم الآخرين. راجع The Heart of Man (1964a), p. 70, n.9. تنطبق اعتبارات مماثلة عندما يتم تبرير النرجسية كوظيفة بيولوجية للحفاظ على الذات. راجع:

The Heart of Man, pp. 72f.

تم العثور على التوجه النرجسي ليس فقط في الأفراد ولكن، مثل «النرجسية الاجتماعية»، في المجموعات والطبقات والأجناس والأمم. بالتزامن مع الميول التدميرية، فإنه يشكل مصدراً للعنف والإبادة الجماعية والحرب⁽¹⁾. وينتج عن تحليل نرجسية المجموعة نتائج مشابهة تماماً لتلك الموجودة في تحليل الحالات الفردية. وما هو شائع في المقام الأول هو عدم القدرة على رؤية الواقع بموضوعية. وهناك أيضاً قلق لا يتزعزع للتأكيد على تفوق المجموعة أو العرق أو الدين من خلال اللجوء إلى جميع أنواع الأيديولوجيات⁽²⁾. وربما يكون التوجه النرجسي هو الاتجاه غير الإنتاجي الأكثر وضوحاً في عملية التنشئة الاجتماعية لأنه يحل محل الارتباط بالآخرين بعلاقة نقية خالصة، وبالتالي يفقد تماماً مهمة الإنسان، وهي الارتباط بالآخرين والعالم.

التوجهات الإنتاجية⁽³⁾

لقد سلطت التوجهات غير المنتجة المذكورة حتى الآن الضوء على مفارقة الوجود الإنساني: «يجب على الإنسان أن يسعى في نفس الوقت إلى التقارب والاستقلال، للوحدة مع الآخرين وفي نفس الوقت للحفاظ على تفرد وخصوصيته»⁽⁴⁾. فقط التوجه الإنتاجي للعالم (أي الطبيعة، وللآخرين، وللذات) يمكن أن يضمن مثل هذا الجهد المزدوج. الإنتاجية

(1) Cf. the historical survey in *ibid.*, pp. 78 – 85.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 85 – 87.

(3) On what follows, cf. especially *Man for Himself* (1947a), pp. 96 – 107; *The Sane Society* (1955a), pp. 31 – 34; *The Art of Loving* (1956a).

(4) *Man for Himself* (1947a), pp. 96f.

هنا تعني أن الإنسان يدرك قدراته على الارتباط بالنشاط والإبداع⁽¹⁾. «في عالم الفكر يتم التعبير عن هذا التوجه الإنتاجي في فهم العالم الصحيح عن طريق العقل، وفي مجال العمل يتم التعبير عن التوجه الإنتاجي في العمل المنتج، وفي عالم الشعور يتم التعبير عن التوجه الإنتاجي في الحب وهي تجربة الاتحاد مع شخص آخر، مع جميع الناس، ومع الطبيعة، بشرط الحفاظ على إحساس الفرد بالنزاهة والاستقلالية»⁽²⁾.

لقد ناقشنا بالفعل التوجه الإنتاجي في عالم الفعل⁽³⁾. الآن سنتعامل مع التوجه المنتج للحب والعقل، وهما نوعان مختلفان من نفس العلاقة الإنتاجية، على الرغم من أنه يجب معاملتهما على أنهما تعبير عن قوتين مختلفتين في الإنسان: الشعور والتفكير.

اليوم، تُستخدم كلمة «الحب» بشكل غير قانوني لجميع أنواع الميول والتعاطف والتبعيات والهواجس. ومع ذلك، لا ينبغي أن يُفهم سوء الاستخدام هذا على أنه يعني أن كل إنسان ليس لديه القدرة الأساسية على الحب المنتج، على الرغم من أن «تحقيقه هو أحد أصعب الإنجازات»⁽⁴⁾. إن مجرد محاولة سرد خصائص هذا الحب تعاني من صعوبات. المعايير الأساسية للحب المنتج ليست موضوعها ولا شدتها وجودتها. بدلا من ذلك، فإن العناصر الأساسية التي هي نموذجية لكل شكل من أشكال

(1) Cf. what was said above on the concept «productivity,» p. 34f.

(2) The Sane Society (1955a), p. 32.

(3) See p. 36f.

(4) Man for Himself (1947a), p. 98.

الحب المنتج هي الرعاية والمسؤولية والاحترام والمعرفة. إنها تحدد الحب المنتج سواء كان حب الأم لطفلها، أو حب الإنسانية، أو الحب الجنسي بين شخصين، أو حب الجار أو نفسه⁽¹⁾. «الرعاية والمسؤولية تدل على أن الحب هو نشاط (بمعنى النشاط الإنتاجي) وليس شغفاً يتم من خلاله التغلب على الشخص، أو التأثير الذي يتأثر به»⁽²⁾. ومعيار «المسؤولية» يوضح أن الحب لا يمكن أن يشير إلى واجب مفروض من الخارج بل هو استجابة للاحتياجات المعبر عنها والضمنية لشخص آخر، وأنه يأتي من الداخل⁽³⁾.

الرعاية والمسؤولية إذن عناصر لا غنى عنها للحب الإنتاجي. لكن الحب يمكن أن يتحول إلى الرغبة في الهيمنة والجشع لامتلأها إلا إذا كان احترام ومعرفة الشخص الآخر موجوداً أيضاً. والاحترام ممكن فقط عندما يكون الشخص المحب حراً في رؤية الآخر كما هو في فرديته وتفردته، ولا يستخدمه ولا يستغله. وبالتالي فإن الاحترام يفترض مسبقاً معرفة الآخر. والمعرفة هنا تعني وضع نفسك في مكان آخر من أجل فهم احتياجاته

(1) انظر 98 p. ibid. وحول مواضيع مختلفة من الحب المنتج، راجع Fromm, The Art of Loving (1956a): الحب بين الوالدين والطفل؛ بين الاخوة؛ حب الأم؛ الحب الايروسبي؛ حب الذات؛ محبة الله. تكشف معايير الحب المنتج اختلافاً جوهرياً عن فهم فرويد للحب. تفترض نظرية الغريزة الجنسية كمية ثابتة من الطاقة لا يمكن استخدامها إلا بشكل بديل: «وفقاً لذلك، فإن البديل للشخص هو أن يجب الآخرين وليس أن يجب نفسه، أو أن يجب نفسه، وبالتالي يكون أنانياً وغير قادر على حب الآخرين (De la Fuente – Muniz, Fromm's Approach to the Study of Personality, p. 11).

(2) Man for Himself (1947a), p. 98.

(3) Cf. The Art of Loving (1956a), pp. 27 – 28.

ومخاوفه وحدوده وقدراته.⁽¹⁾ وكل خصائص الحب المنتج الأربعة مترابطة ويعتمد بعضها على بعض. ف«هي متلازمة من الاتجاهات التي يمكن العثور عليها في الشخص الناضج»⁽²⁾.

إن القدرة على التفكير المنتج التي تسمى العقل «تمكن الإنسان من اختراق السطح وفهم جوهر هدفه من خلال الدخول في علاقة نشطة معه»⁽³⁾. ويستند هذا التعريف على التمييز بين العقل والذكاء⁽⁴⁾. في حين أن الذكاء يرى الأشياء على أنها مجرد مظهر ومن حيث قيمة استخدامها، فإن «العقل ينطوي على بعد ثالث، هو العمق الذي يصل إلى جوهر الأشياء والعمليات»⁽⁵⁾، واختراق الشيء يعني شيئين: من وجهة نظر للموضوع المعرفي، فهذا يعني الاهتمام (بالمعنى الاشتقاقي)، والمشاركة الوجودية، وارتباط الذات. ومع ذلك، فهذا يعني أيضاً أن المرء يسمح لنفسه بتحديدته من خلال الموضوع وطبيعته بحيث يمكن للمرء أن يفهم جوهره وتشعباته الخفية ومعناه الأعمق. وبالتالي فإن الكائن لا «يختبر شيئاً ميتاً ومُطلقاً من نفسه وحياة المرء... على العكس من ذلك، فإن الموضوع مهتم بشدة بموضوعه، وكلما كانت هذه العلاقة أكثر

(1) Cf. Man for Himself (1947a), p. 101; The Art of Loving (1956a), pp. 23 – 27.

(2) The Art of Loving (1956a), p. 27. في التفرقة بين الحب الطفولي والناضج وتنمية القدرة على الحب، راجع Art of Loving pp. 32 – 34.

(3) Man for Himself (1947a), p. 97. On what follows, ibid., pp. 102 – 107, and the works listed in note 56.

(4) Cf. note 56.

(5) Man for Himself (1947a), p. 102.

حميمية، كلما كان تفكيره منتجاً أكثر⁽¹⁾.

إن التفكير الإنتاجي (العقل) يجعل الموضوعية ممكنة لأنه يجمع بين كل من اهتمام الشخص بالشيء واحترام المفكر لموضوعه. احترام الموضوع كما هو يعني ضمناً أن المراقب يأخذ على محمل الجد الموضوع في كلية مظهره ولا يعزل الجوانب الفردية دون رؤية الكل (وهو ما يفعله الذكاء). وأخيراً، فإن الموضوعية، فيما يتعلق بالموضوع كما هو، تعني أيضاً أن الشخص المعرفي يصبح على دراية بالمجموعات الخاصة التي يهتم بها الموضوع⁽²⁾. «الموضوعية لا تعني الانفصال، بل تعني الاحترام»⁽³⁾.

في ظل هذه الظروف فقط يمكن أن يحدث التفكير المنتج: العقل. في نوعيته المحددة، تتوافق مع الحب المنتج والفعل الإنتاجي. إن العقل الإنتاجي والحب كتعبيرات وخصائص للنشاط الإنتاجي هي مفاهيم مركزية في علم الطبع وعلم الإنسان والدين والأخلاق عند فروم.

التقارب ومزج التوجهات المختلفة⁽⁴⁾

إن مناقشتنا للإمكانيات المختلفة للتوجه في عمليات الاستيعاب والتنشئة الاجتماعية قد أظهرت مراراً وتكراراً تقارب التوجهات. في ما يلي، سيتم تحديد أوجه التشابه هذه بشكل تخطيطي.

(1) Ibid., p. 103.

(2) هنا يتقلب فروم ضد كل من الذاتية التي لا يتحكم فيها الموضوع في التفكير، والموضوعية التي تقترح استبعاد كل الاهتمام المنخرط أو الملتمزم. راجع (1947a) Man for Himself, p. 105.

(3) Ibid.

(4) On what follows, cf. especially Man for Himself (1947a), pp. 78 – 82, 112 – 117; and Social Character in a Mexican Village (1970b), pp. 77 – 80.

يستند الجدول (1) إلى التفسيرات السابقة ويختلف في بعض النقاط عن «الإنسان من أجل ذاته» لفروم⁽¹⁾. والنظر إلى التوجهات المختلفة فقط كأبعاد طبع الشخص سيكون إساءة فهم علم نفس الطبع عند فروم. فالتوجهات المختلفة هي الميول الأساسية النهائية للارتباط البشري، بمعنى أن سمات طبع الفرد وأشكال سلوكه يتم تحديدها إلى حد كبير من خلال توجهه الأساسي. وتعتبر التوجهات المختلفة ذات أهمية في المقام الأول في البحث في الطبع الاجتماعي والعوامل التي تحدده.

الجدول (1)

علاقة التوجهات في عملية الاستيعاب والتنشئة الاجتماعية

التوجهات	في عملية لاستيعاب	في عملية التنشئة الاجتماعية
لا انتاجية	التقبلي	ماسوشي
	الاستغلالي	سادي فمي
	الادخاري	سادي شرجي
انتاجية	التسويقي	لامبالي
	التدميري النيكروفيلي	تدميرية نيكروفيلية (نرجسية)
انتاجية	العامل	حب وعقل

يجب فهم التوجهات المدرجة على أنها أنواع مثالية باصطلاح ماكس ووبر. لا يوجد توجه واحد يحدد ما هو الشخص؛ في كل فرد نجد مزيجاً من

(1) تعديلات (1947a)، p. 111، Man for Himself، على أساس محادثات مع فروم وتم إضفاء الشرعية عليها جزئياً من خلال تأملاته في:

The Anatomy of Human Destructiveness (1973a)، pp. 348f, 462f.

جميع التوجهات. الشيء المهم هو القوة النسبية لهذه التوجهات وهيمنتها على الفرد أو المجموعة الاجتماعية.

يجب أن نبدأ بالتمييز بين مجموعات التوجهات غير المنتجة، ثم التوجهات غير المنتجة والمنتجة⁽¹⁾. فالأولى عبارة عن مزيج تقريباً من التوجهات التقبلية والاستغلالية. يميل الخاضع (كعنصر سلبي) والتدميري النيكروفيلي (كعنصر نشط) إلى الاندماج أيضاً. وأخيراً، هناك مزيج متكرر نسبياً من الادخاري والنيكروفيلي أو النرجسي والتدميري النيكروفيلي.

قبل أن نستكشف مزيجاً من التوجهات غير المنتجة والمنتجة، يجب أن نلاحظ أنه «لا يوجد شخص يكون توجهه منتجاً بالكامل، ولا يوجد شخص يفتقر تماماً إلى الإنتاجية»⁽²⁾. ما هو حاسم في فرد معين هو الوزن النسبي للتوجهات المنتجة وغير المنتجة في بنية طبعه. وزن الأول يحدد نوعية الأخير. في شخص لديه القليل من الإنتاجية بحيث يسود توجهه غير المنتج، فإن التوجه غير الإنتاجي الأكثر بروزاً، بجوانبه السلبية، سيصبح هو المسيطر. على سبيل المثال، سيفكر الشخص ويشعر ويتصرف في الغالب بشكل تدميري نيكروفيلي. ولكن كلما زاد «وزن» التوجه الإنتاجي، كلما قل الدور السلبي الذي يلعبه التوجه غير المنتج، لأن كل توجه غير منتج ليس له فقط الجوانب السلبية التي وصفناها ولكن أيضاً الجوانب الإيجابية التي تظهر عندما يكون التوجه الإنتاجي هو المسيطر.

(1) لا ينبغي فهم تقارب التوجهات في عمليات الاستيعاب والتنشئة الاجتماعية هنا على أنه مزيج ولكن كشرط مسبق واضح للخلطات، المقابلة لإمكانات مختلفة للارتباط بالعالم.

(2) Man for Himself (1947a), p. 113.

العنصر العدواني في التوجه الاستغلالي والسادي، على سبيل المثال⁽¹⁾، يبرز كقدرة إيجابية لامتلاك المبادرة. وبالمثل، يصبح الفرد المتغرس واثقاً من نفسه، ومنتسحاً غير مبالي، والذكاء الفكري الأحادي. وهكذا يتم تحديد سمات الطبع للفرد بدرجة توجهه الإنتاجي. بالإضافة إلى ذلك، يمكن أن يكون اتجاه معين متفاوت القوة، اعتماداً على ما إذا كان المرء يفكر في عوالم الفعل أو الشعور أو التفكير. «إذا أضفنا إلى صورة الشخصية المزاجات والهدايا المختلفة، يمكننا بسهولة إدراك أن تكوين هذه العناصر الأساسية يجعل عدداً لا حصر له من الاختلافات في الشخصية».⁽²⁾

متلازمة النمو ومتلازمة الاضمحلال⁽³⁾

لقد أوضح وصف مختلف توجهات الطبع وترباطاتها وأنسجتها أنه على الرغم من أن عدد الاحتمالات التوافقية كبير، إلا أن هناك اتجاهين أساسيين لتوجه الطبع: أحدهما موجه نحو تحقيق أكبر قدر ممكن من الحب للحياة، والآخر يهدف إلى تثبيط الحياة وهو تدميري بطبيعته. دفعت هذه الملاحظة فروم إلى التحقيق عن كذب في الافتراضات المسبقة والظروف لتطوير هذه التوجهات المتعارضة، ولتوضيح العوامل التي تحدد شدتها، وتوضيح كيفية ارتباط هذه الاتجاهات بدقة أكبر. كانت نتيجة تحقيقاته اكتشاف متلازمة النمو ومتلازمة الاضمحلال. هذه الأخيرة تتطور فقط نتيجة لفشل الأولى، مما يعني أن متلازمة النمو سابقة. إذا تم النظر إليها بشكل رسمي، فإن هذه التحقيقات تتضمن حساباً أكثر دقة للتوجهات

(1) Cf. the extensive tables in *ibid.*, pp. 115f.

(2) *Ibid.*, p. 117.

(3) Cf. especially *The Heart of Man* (1964a), p. 37 – 114.

في عملية التنشئة الاجتماعية ومنهجتها في اتجاهين أساسيين، متلازمة النمو ومتلازمة الاضمحلال.

البيدوفيلي والنيكروفيلي والملاقة بالإيروسني والثاتوسني الفرويدي

بدءً من ملاحظة أن كل شيء يعيش محكوماً بالمبدأ البيولوجي للنمو، يوافق فروم على «الافتراض الذي افترضه العديد من علماء الأحياء والفلاسفة أن صفة متأصلة في جميع المواد الحية للعيش، والحفاظ على وجودها»⁽¹⁾، أي لمحاربة الموت. هذا النضال من أجل الوجود يجلب معه العدوان الاستجابي عندما يجب على الكائن الحي الدفاع عن نفسه من أجل البقاء. لكن الحفاظ على الوجود يعني أيضاً أن جميع المواد الحية تميل إلى الاندماج والوحدة. «دورة الحياة هي دورة الاتحاد والولادة والنمو»⁽²⁾. يسمي فروم هذه النزعة - التي تنطبق أيضاً على الإنسان - البيدوفيلي، حب الحياة والعيش. «إن الكشف الكامل عن البيوفيلي يمكن العثور عليه في التوجه الإنتاجي»⁽³⁾. إن حب الحياة هذا يتعارض مع النيكروفيلي، الذي ناقشنا طبيعته ومظاهره بالفعل⁽⁴⁾، وجوهره هو حب كل شيء مات ولا ينمو، كل شيء غير عضوي، الشيء شبه الميكانيكي⁽⁵⁾.

(1) Ibid., p. 45.

(2) Ibid., p. 46.

(3) Ibid., pp. 46f.

(4) See pp. 33f and 41 - 43.

(5) Cf. The Heart of Man (1964a), pp. 37 - 45.

على الرغم من أن البيوفيلي والنيكروفيلي عند فروم يشبهان الإيروسى والثاتوسى عند فرويد، فإن النظريتان مختلفتان بشكل أساسى⁽¹⁾. فى حين يتفق مع فرويد على أن مقارنة ما هو على قيد الحياة ومقارنة ما هو ميت يشكل تناقضاً أساسياً فى الإنسان، لا يرى فروم هذه الازدواجية كتعبير عن محركين أساسيين متساوين بيولوجياً، ثابتين نسبياً، ويقاثلان بعضهما البعض حتى يتغلب الثاتوسى على الإيروسى. بدلاً من ذلك، يضع ازدواجية «بين النزعة الأساسية والأولية للحياة - المثابرة فى الحياة - ونقيضها، والذي يحدث عندما يفشل الإنسان فى هذا الهدف. فى هذا الرأى، «غريزة الموت» هي ظاهرة خبيثة تنمو وتتحكم فى المدى الذي لا يتكشف فيه الإيروسى⁽²⁾. وبالتالى، فإن الظواهر التي ينسبها فرويد إلى غريزة الموت ليست جزءاً من بيولوجى أساسى يُعطى للجميع بالضرورة، ولكن هناك احتمال ثانوى للتطور النفسى المرضى إما أنه لم يبدأ على الإطلاق أو لا يصبح كياناً منافساً إذا تطورت الإمكانيات الأساسية لحب الحياة فى ظل الظروف المناسبة.

الفرق الأساسى بين فهم فرويد وفروم هو هذا: فى نظرية فرويد، قوة الثاتوسى ثابتة، والتأثيرات البيئية لا يمكن أن تفعل شيئاً سوى توجيه غريزة الموت أكثر تجاه شخص ما أو تجاه الآخرين. بينما عند فروم، يعتمد كل من تطور النكروفيلي وكثافته على عوامل غير بيولوجية. «إن أهم شرط لتنمية حب الحياة لدى الطفل هو أن يكون مع أناس يحبون الحياة»⁽³⁾. إن تأثير تشكيل مثل

(1) On what follows, cf. *ibid.*, pp. 48 – 55, and *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), pp. 439 – 478, and pp. 23 – 26 of this text.

(2) *The Heart of Man* (1964a), p. 50.

(3) *Ibid.*, p. 51. Cf. B. Landis, «Fromm's Theory of Biophilia – Necrophilia.»

هؤلاء الناس على الطفل لا يعتمد إلى حد كبير على تأكيداتهم الصريحة عن حبهم الحياة كما في أشكال الاتصال غير اللفظية وغير المنعكسة مثل الإيماءات والإشارات. وبعبارة أخرى، يجب أن يكونوا هم أنفسهم من ذوي الطبيعة البيوفيلية في بنية طبعهم إذا أرادوا التأثير على الطفل في هذا الاتجاه، وتنطوي هذه الحالة الأساسية على افتراضات تربوية محددة مثل الدفء والاتصال القلبي والحرية والحماية من التهديدات وأسلوب الحياة المثير.⁽¹⁾

تلعب الظروف الاجتماعية أيضاً دوراً حاسماً في نمو البيوفيلي. «إن الحب من أجل الحياة سيتطور أكثر في مجتمع يوجد فيه: الأمن بمعنى أن الظروف المادية الأساسية لحياة كريمة ليست مهددة؛ والعدالة بمعنى أنه لا يمكن لأحد أن يكون غاية لأغراض أخرى؛ والحرية بمعنى أن لكل رجل إمكانية أن يكون عضواً نشطاً ومسؤولاً في المجتمع»⁽²⁾. هذه الظروف الفردية والاجتماعية وليست محركين بيولوجيين متأصلين في طبيعة الإنسان ويحددان تطوره بدقة، كما يعتقد فرويد، هو الذي يقرر ما إذا كان الشخص موجهاً بيوفيلياً أو نيكروفيلياً.⁽³⁾

الترجسية والتكافل السفاحي

لقد ناقشنا بالفعل الترجسية والتكافل السفاحي كتوجهات في عملية التنشئة الاجتماعية، والأخيرة تحت مفهوم الارتباط التكافلي، كتوجه

(1) Cf. *The Heart of Man* (1964a), p. 51; Foreword (1960e); Essay (1970i).

(2) *The Heart of Man* (1964a), pp. 52f. فيما يتعلق بالعلاقة بين التوجه النيكروفيلي والبيوفيلي والشخصية الشرجية والتناسلية عند فرويد، انظر *ibid.*, pp. 53 - 55. وفيما يتعلق بالظروف الاجتماعية لتطور الشخصية الميتة في مجتمعنا الصناعي الحالي، انظر *ibid.*, pp. 55 - 61.

(3) راجع ما سبق.

ماسوشي وسادي⁽¹⁾. إنها مهمة بشكل حاسم للتطور التقدمي أو التراجعي لحياة الفرد أو المجموعات، ولهذا السبب، جعلها فروم مكونات متلازمة الاضمحلال.

إن الشخص البالغ نرجسي لأن تطوره من ما يسمى النرجسية الأولية للطفل الصغير إلى ارتباط بالموضوع الذي يجعل علاقة الإنسان الإنتاجية بالطبيعة والآخر ونفسه الممكنة كما ينبغي⁽²⁾. والأشكال المتطرفة للنرجسية نادرة. وبدلاً من ذلك، تظهر في العديد من الظلال، من أشكال خبيثة بشكل ملحوظ وانحطاطية إلى أشكال أقل خبيثاً تقترن بالنشاط الإنتاجي، حتى بما في ذلك القدرة على حب الجار، أو الغرباء، أو الإنسانية بشكل عام⁽³⁾. وشدة النرجسية الفردية أو الاجتماعية هي مقياس الانحدار إلى مستويات النمو السابقة. ومن ناحية أخرى، حب الجار أو البشرية هو التعبير عن التقدم والتغلب على النرجسية الفردية والاجتماعية. وهكذا، تعمل النرجسية بأشكالها الخبيثة ضد الحياة والنمو ومن أجل الدمار والموت، وبالتالي فهي مكون أساسي لمتلازمة الاضمحلال.

تنطبق اعتبارات مماثلة على التوجه النهائي، التكافل السفاحي⁽⁴⁾، الذي ينشأ من التثبيت السفاحي. لكن تفسير فروم يتجاوز ما قدمه فرويد فيما يتعلق بعقدة أوديب. ففي حين أن كل طفل يعاني من رغبات سفاحية،

(1) See pp. 37 – 45.

(2) Cf. pp. 43 – 45.

(3) Cf. *The Heart of Man* (1964a), p. 77.

(4) On the following, cf. *ibid.*, pp. 95 – 108.

إلا أنه ليس في الأساس نتيجة لرغبات جنسية كما أنه ليس مرتبطاً بمرحلة محددة - أوديب - من تطور الرغبة الجنسية؛ وبدلاً من ذلك، فإنه «يشكل واحدة من أكثر التوجهات الأساسية في الإنسان: الرغبة في البقاء مرتبطاً بشخصية حامية بالكامل، والخوف من الحرية، والخوف من أن تدمره الأم، وكل شخص يجعل نفسه معه عاجزاً»⁽¹⁾. و«الأم» هنا يجب أن تُفهم حرفياً، لأنه من الناحية الوراثية، فإن الأم هي أول تجسيد للقوة التي تحمي وتضمن السلامة. وفي سياق التطور النفسي، يتم استكمال «الأم» واستبدالها بالعناصر الأمومية مثل الأسرة أو العشيرة أو الدم أو الأمة أو الكنيسة أو الحزب السياسي أو - من الناحية القديمة - الطبيعة والأرض والبحر. كل فرد لديه ميل للبقاء مرتبطاً بشخص يشبه الأم أو ما يعادله، وهذا الاتجاه يتعارض مع ميله الأساسي إلى أن يولد ويتطور وينمو. إذا فشل هذا الاتجاه في التطور، فإن الاتجاه التراجعي للارتباط التكافلي سوف يسود ويصبح مصدر الكراهية والتدمير واللاعقلانية، وكذلك الأساس لكل من التوجهات السادية والماسوشية⁽²⁾. وارتباط السفاحية بالأم لا يقتصر فقط على الحب والأمان، ولكن أيضاً على القلق الذي ينتج عن التبعية ونقص الحرية، خاصة عندما تكون «الأم» نفسها موجهة بشكل عفوي.

(1) Social Character in a Mexican Village (1970b), p. 77.

(2) The Heart of Man (1964a), pp. 107f. في كتابه Social Character in a Mexican Village (1970b)، كتب فروم: «المكافئ الأبوي للتعلم بالأم، الخضوع المطيع للأب، له تأثيرات مماثلة، على الرغم من أنه يبدو أن عمق وشدة التثبيت أو الخوف من الأم أكبر. في الواقع، هناك العديد من الأسباب السريرية لافتراض أن الخضوع للأب هو محاولة للهروب من انحدار سفاح القربى». The Heart of Man (1964a), p. 103.

إلى أي مدى تكون العلاقات مع الأم حميدة أو خبيثة تعتمد على درجة التراجع. وتسمى الروابط الخبيثة التي تمنع الفرد من أداء مهمته في أن يصبح مستقلاً التكافل السفاحي من قبل فروم⁽¹⁾. وفي الشكل التراجعي الأكثر تطرفاً، يتوق اللاوعي إلى العودة إلى الرحم من أجل استعادة الانسجام التام مع الطبيعة، على الرغم من أن هذا يعني الاستسلام للفردية والرغبة في الحياة.

التقارب داخل متلازمات النمو والاضمحلال وعلاقة المتلازمات⁽²⁾

كلما كانت مكونات متلازمة الاضمحلال - النيكوفيلية والنجسية والتكافل السفاحي - أكثر خبثاً، كلما تم دمجها بسهولة أكبر، بينما في أشكال أقل خبيثاً يمكن تمييزها عن بعضها البعض، وفي الواقع، غالباً ما تحدث في عزلة في فرد معين. ومع ذلك، كلما كان شكل أي توجه من هذا النوع في متلازمة الاضمحلال أكثر قدماً، وكلما زاد الانحدار، كلما انصهرت جميع الاتجاهات الثلاثة في متلازمة الاضمحلال التي ستحدد الفرد تماماً بحيث تشكل شخصيته بالكامل⁽³⁾. وعلى العكس من ذلك، إذا تقدم الفرد إلى البيوفيلي، إلى حب الجار والغريب، فإن هذه التوجهات تتلاقى في متلازمة نمو تمثل أكبر قدر من السعة وإنتاجية الحياة البشرية.

(1) Cf. *ibid.*, pp. 100 - 102.

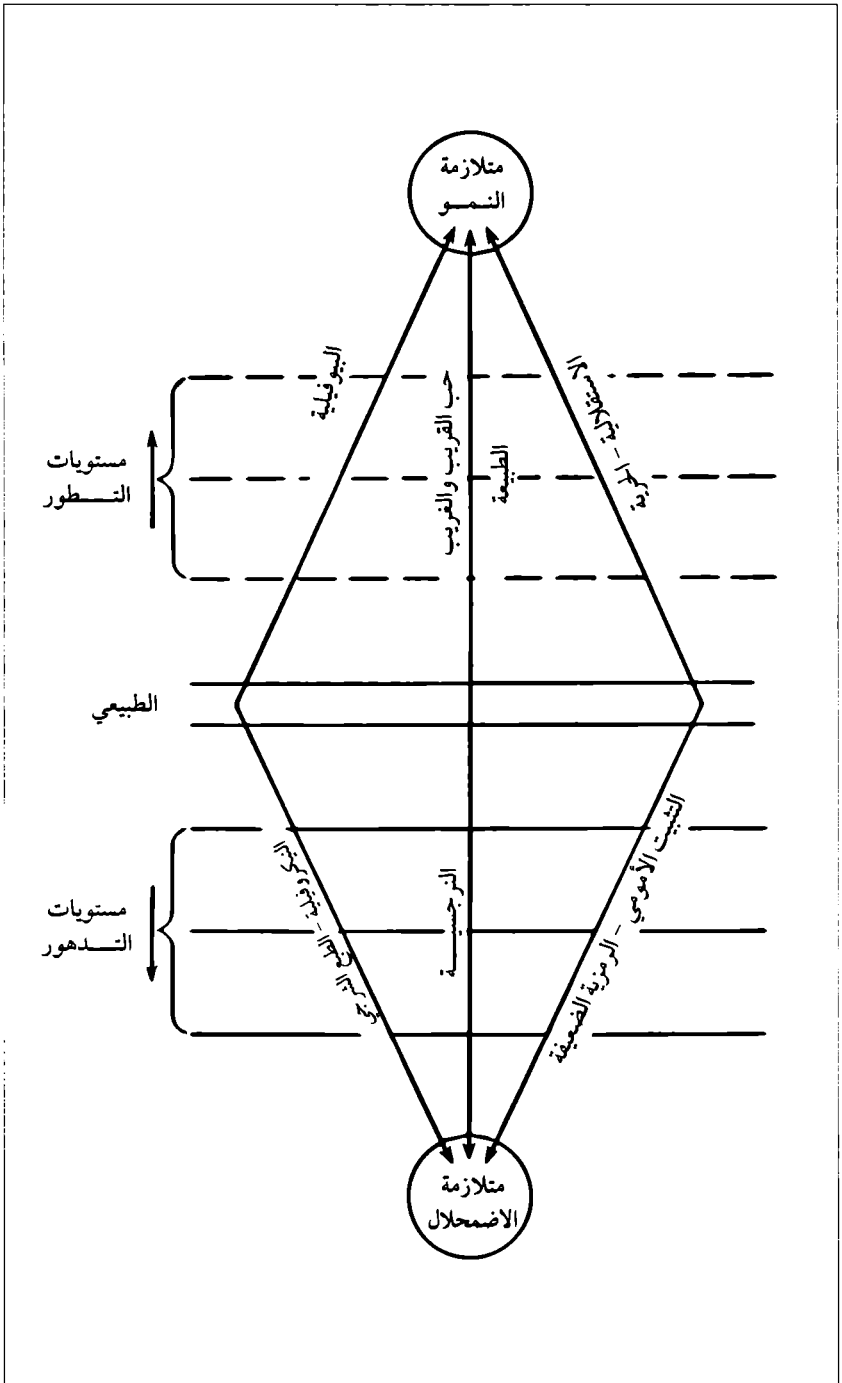
(2) On what follows, cf. *ibid.*, pp. 108 - 114.

(3) على عكس وجهة نظر فرويد القائلة بأن التوجه الأكثر شذوذاً هو حيث يتراجع الفرد إلى المرحلة الأولى من التطور الليبيدي، أدت ملاحظات فروم السريرية إلى الاعتقاد بأن درجة الشذوذ لا تعتمد على المرحلة التطورية لتطور الرغبة الجنسية. يمكن للبشر أن يردوا إلى المرضية على كل مستوى من مستويات التنمية؛ تعتمد درجة المرضية فقط على درجة الانحدار في اتجاه معين. حول هذا، راجع *ibid.*, pp. 111 - 113.

كلما تلاقت الاتجاهات في متلازمة بشكل ملحوظ، كلما استبعدت بعضها البعض. وبالتالي، فإن الفرد المصاب بمتلازمة النمو لن يكون قادراً على الارتباط بشكل نيكر وفيلي أو نرجسي أو تكافلي مع الآخرين. ولن يكون الشخص المصاب بمتلازمة الاضمحلال قادراً على إظهار جوانب متلازمة النمو في علاقاته. ولكن على الرغم من أن متلازمة واحدة تستبعد الأخرى، فمن الصحيح مع ذلك أن متلازمة الاضمحلال هي نتيجة لمتلازمة نمو تميز الإنسان بشكل أساسي لكنها فشلت في التطور. وفي وقت مبكر من عام 1941، أدرك فروم أن «مقدار التدمير الذي يمكن العثور عليه لدى الأفراد يتناسب مع مقدار تقليص الحياة»، وأن التدمير هو «نتيجة الحياة المحرومة»⁽¹⁾. إن ارتباط التدميرية وتكشف الحياة التي طرحها في ذلك الوقت ينطبق أيضاً على التوجهات الأخرى ومتلازمات النمو والاضمحلال نفسها. ويظهر ملخص فروم لأطروحاته بشكل تخطيطي في الشكل (1).⁽²⁾

(1) *Escape from Freedom* (1941a), pp. 183f.

(2) *The Heart of Man* (1964a), p. 114. انظر الجزء الأخير من هذه الدراسة لتوضيح البديل البيوفيلي والنيكروفيلي ومتلازمات النمو والانحلال في وضعي التملك والكينونة



الطبيعة البشرية

طبيعة الإنسان

في التعليقات السابقة على نظرية الطبع عند فروم، كان من الضروري باستمرار العودة إلى الافتراضات التي يمكن افتراضها فقط، والتي لم تنتج مباشرة عن الملاحظة السريرية. في حين أنه من الصحيح أن تحليلات العلاقة البشرية تشير إلى ضرورة مثل هذه الصلة، فإن الملاحظة السريرية وحدها لا تسمح لأحد باستنتاج مثل هذه الضرورة، ولا إنشاء تصنيف للأصناف الإيجابية أو السلبية للارتباط. يتم إثبات صحة الملاحظة السريرية فقط عندما يتم تصحيح الافتراضات عن طريق التحليل، و فقط في التفاعل المستمر بين النموذج الفلسفي والأنثروبولوجي والتعديل المستمر لهذا النموذج من خلال العمل التحليلي وفق أساليب الانضباط المعنية، يصبح من الممكن الوصول إلى رؤى علمية في العلوم الإنسانية والاجتماعية التي - كبيانات حول الإنسان وطبيعته - هي ذات صلة بالمسائل الأخلاقية. لهذا السبب، سنعرض الآن الشرط الإنساني كما يراه فروم. لكل علم نفس «يجب أن يقوم على مفهوم أنثروبولوجي-فلسفي للوجود البشري»⁽¹⁾.

(1) Fromm, Man for Himself (1947a), p. 45.

جوهر أو طبيعة الإنسان⁽¹⁾

السؤال عما إذا كان هناك شيء مثل «جوهر» الإنسان أو «الطبيعة» التي شغلت بال فروم بشكل متزايد. وبينما يبرر بشكل منهجي وجهة نظره الإنسانية عن الإنسان ومصير الإنسان، يصبح هذا السؤال أكثر إلحاحًا من أي وقت مضى⁽²⁾.

لم يتجاهل فروم الصعوبات التي تكمن في افتراض «طبيعة» إنسانية محددة: بصرف النظر عن حقيقة أن مفهوم «الجوهر البشري» أو «الطبيعة» قد أسيء استخدامه لدعم بعض المطالبات بالهيمنة وأنواع معينة من المجتمع⁽³⁾، شككت العلوم الحديثة في إمكانية الطبيعة البشرية المستمرة عالميا. وتشير البحوث التاريخية والاكتشافات في الأنثروبولوجية الثقافية والنظرية التطورية إلى منظور نسبي⁽⁴⁾ تكون بموجبه المشكلة الحقيقية

(1) On what follows, cf. *ibid.*, pp. 20 - 40; *The Sane Society* (1955a), pp. 12 - 27; *The Heart of Man* (1964a), pp. 17 - 23, 115 - 117; «Introduction» (1968g), pp. 3 - 24; *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), pp. 219 - 230. P. Vranicki, *Geschichte des Marxismus*, Vol. II, pp. 865 - 876, provides a brief but good overview of Fromm's anthropology.

(2) تمثل انطولوجية *The Nature of Man* (1968g)، التي تم تحريرها بالاشتراك من فروم ورامون زيراو، نوعًا من الذروة. يحتوي الكتاب على مقدمة كتبها فروم ويجمع اثنتين وسبعين مقالة عن طبيعة الإنسان، بدءًا من الأوبنشاد إلى مؤلفين مثل إديث شتاين وآدم شاف وديفيد ريزمان.

(3) *The Sane Society* (1955a), p. 13: «ما يُطلق عليه غالبًا الطبيعة البشرية ليس سوى أحد مظاهره العديدة - وغالبًا ما يكون مظهرًا مرضيًا - وكانت وظيفة هذا التعريف الخاطيء عادةً هو الدفاع عن نوع معين من المجتمع باعتباره النتيجة الضرورية من دستور الإنسان العقلي».

(4) Cf. «Introduction» (1968g), pp. 3f; *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), pp. 219f.

«لاستنتاج الجوهر المشترك للجنس البشري بأكمله من المظاهر التي لا تعد ولا تحصى للطبيعة البشرية... للاعتراف بالقوانين المتأصلة في الطبيعة البشرية والأهداف الملازمة لتطورها وتكشفها»⁽¹⁾. وقد جرت مثل هذه المحاولات مراراً وتكراراً في سياق التاريخ من خلال التمييز بين الجوهر نفسه وصفات أو خصائص معينة يشاركها جميع البشر. أمثلة على هذه السمات المشتركة هي العقل، والقدرة على الإنتاج، والقدرة على التنظيم الاجتماعي، والقدرة على اللغة⁽²⁾. لكن مجرد تعدد الصفات المحتملة يظهر أنها لا «تشكل مجموع الطبيعة البشرية»⁽³⁾.

يقترح فروم نموذجاً يتجاوز كلاً من منظور الطبيعة البشرية الثابتة والموقف الذي - على الرغم من بعض السمات الأساسية - يرفض أن هناك شيئاً يشترك فيه جميع البشر. إنها الفكرة الرياضية للثوابت والمتغيرات: «يمكن للمرء أن يقول أنه في الإنسان، منذ أن بدأ يكون إنساناً، هناك شيء يبقى على حاله باستمرار: طبيعة، ولكن داخل الإنسان، هناك أيضاً عدد كبير من العوامل المتغيرة التي تجعله قادراً على الابتكار والإبداع والإنتاجية والتقدم»⁽⁴⁾.

خلف هذا النموذج، يكمن تمايز ماركس بين الطبيعة البشرية بشكل

(1) The Sane Society (1955a), p. 13.

(2) Cf. «Introduction» (1968g), pp. 5f.

(3) Ibid., p. 6. On Fromm's total view of man and the concept «totality,» cf. R. Funk, «Zu Erich Fromm – – Leben and Werk.»

(4) «Introduction» (1968g), p. 7. يلاحظ فروم على وجه التحديد (الملاحظة 2) أن التقدم لا يعني وجود المزيد من الوعي ولكن النمو المستمر للوعي بأنفسنا.

عام والطبيعة البشرية التي يمكن تعديلها تاريخياً في كل حقبة. مفهوم الطبيعة البشرية هنا ليس تجريبياً؛ بدلاً من ذلك «إن جوهر الإنسان على النقيض من الأشكال المختلفة لوجوده التاريخي»⁽¹⁾. بينما يعرف ماركس طبع الأنواع بأنه «نشاط واعٍ حر»⁽²⁾ ويرى الإنسان ككائن ينتج «مع البصيرة والخيال»⁽³⁾، لا يشعر فروم أن مثل هذه التعريفات تخبرنا أي شيء عن طبيعة الإنسان ولكن فقط عن السمات البشرية⁽⁴⁾.

ما هو ثابت في الإنسان، «جوهراً» الإنسان، لا يمكن تحديده إلا من خلال المقارنة بين الإنسان والحيوان. «علينا أن نتوصل إلى فهم لطبيعة الإنسان على أساس مزيج من الشرطين البيولوجيين الأساسيين اللذين يميزان ظهور الإنسان. أحدهما كان التناقص المستمر في تحديد سلوك بالغرائز، والآخر هو نمو الدماغ، وخاصة القشرة المخية الحديثة»⁽⁵⁾ التي

(1) Marx's Concept of Man (1961b), p. 25. حول تفسير فروم لمفاهيم مثل «الوجود» و«طبيعة الإنسان بشكل عام» ولكن أيضاً «الحقيقي» على عكس «الإنسان الواقعي»، كما استخدمها ماركس، انظر:

Marx's Contribution to the Knowledge of Man (1968h), pp. 62 - 76; Beyond the Chains of Illusion (1962a), pp. 27 - 32; «The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory» (1965c), pp. 219 - 221; A. Schaff, Marxismus and das menschliche Individuum, pp. 111 - 120..

(2) Marx, Early Writings, p. 328; cf. Fromm, «Marx's Contribution to the Knowledge of Man» (1968h), p. 64.

(3) Cf. The Heart of Man (1964a), p. 116.

(4) Cf. ibid.; also «The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory» (1965c), p. 220.

(5) The Anatomy of Human Destructiveness (1973a), p. 223.

نشأت من هذا المنظور البيولوجي، ظهر الإنسان في نقطة التطور حيث وصل التصميم الغريزي إلى الحد الأدنى وتطور الدماغ كحد أقصى⁽¹⁾. لقد مكن نمو الدماغ الإنسان من زيادة «ذكاءه الآلي»⁽²⁾. ولكن أبعد من ذلك، اكتسب تفكيره «نوعية جديدة تماماً، وهي الوعي الذاتي»⁽³⁾. إلى جانب هذا الوعي الذاتي، جاءت أيضاً «قدرته على تذكر الماضي، وتصور المستقبل، ودلالة الأشياء والأفعال بالرموز؛ عقله لفهم العالم وفهمه؛ وخياله الذي يصل من خلاله أبعد بكثير من نطاق حواسه»⁽⁴⁾.

من منظور مملكة الحيوان، الإنسان هو الحيوان الأكثر عجزاً. لكن هذا الضعف البيولوجي يجعل من الممكن أيضاً صفاته الإنسانية المحددة: الوعي الذاتي والعقل والخيال. هذه الصفات الإنسانية المميزة تحول دون تفسير الإنسان بالكامل وفقاً للفئات الغريزية أو الحيوانية أو البيولوجية. لا يفهم الإنسان نفسه بشكل كافٍ إلا عندما يحدد من هو وما هو، ويجعل صفاته الإنسانية المحددة نقطة انطلاقه ويسأل عن صلتها بفهمه الذاتي.

لكن هذه الصفات الجديدة هي التي دمرت الانسجام بين الإنسان والطبيعة. الإنسان «غريب عن الطبيعة، كونه في الطبيعة وفي نفس الوقت

(1) Cf. *ibid.*, p. 224.

(2) يشير هذا إلى القدرة على التفكير المشتركة لكل من الإنسان والحيوان، أي «استخدام الفكر كأداة للتلاعب بالأشياء من أجل تلبية احتياجات المرء» (*ibid.*, p. 224). راجع أيضاً مفاهيم مثل «العقل الآلي» و«العقل التقني» السارية اليوم.

(3) *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), p. 225.

(4) *Man for Himself* (1947a), p. 39.

يتجاوزها»⁽¹⁾. عندما يتعلق الأمر بتعريف طبيعة الإنسان أو جوهره، فإن «الإجابة، في رأيي، يمكن العثور عليها في الحقيقة أنه يكمن جوهر هذا الإنسان في التناقض الشديد بين وجوده في الطبيعة، وإلقاءه في العالم دون إرادته، وسحبه ضد إرادته، في مكان وزمان عرضيين، وفي نفس الوقت في تجاوز الطبيعة بسبب افتقاره إلى المعدات الغريزية وبحقيقة وعيه لنفسه والآخرين، والماضي والحاضر»⁽²⁾. إن الإنسان منفصل عن الطبيعة، ولكنه جزء منها. إنه بلا مأوى، ومع ذلك مقيد إلى المنزل الذي يشاركه مع جميع المخلوقات. «الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي لا يشعر بأنه في بيته في الطبيعة... الذي يمثل وجوده مشكلة يجب عليه حلها ولا يستطيع الهروب منها»⁽³⁾.

تعريف فروم المختصر لطبيعة الإنسان هو: «الأسئلة، وليس الإجابات، هي جوهر الإنسان»⁽⁴⁾. الأسئلة التي تمثل جوهر الإنسان هي التناقضات والاضطرابات الناتجة عن توازنه الداخلي. «إن الإجابات، التي تحاول

(1) «Introduction» (1968g), p. 8.

(2) «The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory» (1965c), p. 220.

The Anatomy of Human Destructiveness (1973a), p. 225. J. J. Forsyth and (3) J. M. Beniskos, «Biblical Faith and Erich Fromm's Theory of Personality», يفسران بشكل غير صحيح عندما يكتبان: «طبيعة الإنسان الحقيقية... هي... الانقسام بين الجسد والروح، بين حيوانه وطبيعته الروحية».

(4) «Introduction» (1968g), p. 9.

حل الانقسامات، تؤدي إلى مظاهر مختلفة للطبيعة البشرية»⁽¹⁾، ولكنها ليست في حد ذاتها طبيعة الإنسان أو جوهره، لأن «الأنواع المختلفة من الحلول لهذه التناقضات تعتمد على عوامل اجتماعية واقتصادية وثقافية ونفسية»⁽²⁾.

من خلال تحديد طبيعة الإنسان أو جوهره على أنه تناقض يحتوي على إمكانية حله، يوجه فروم مساراً أكيداً بين عقيدة القانون الطبيعي من ناحية والنسبية الكاملة من ناحية أخرى. إن الصفات النوعية للوعي الذاتي والعقل والخيال تؤدي إلى هذا التناقض وهي في الوقت نفسه شروط حلها. سواء تم استخدام الصفات البشرية المحددة بالفعل لإيجاد حل أمثل وإيجابي، فإن فروم يشير إليها بإيجاز على أنها «الصفات الإنسانية للعقل والحب»⁽³⁾ كما تدرك نفسها في توجهات المنتجة، يعتمد على مجموعة متنوعة من العوامل، وليس أقلها هدف أخلاقي مناسب. ولكن لأن هناك ما هو أكثر من حقيقة التناقض والصفات الإنسانية المحددة التي تثيرها،

Ibid. (1) لا ينبغي أن يُنظر إلى لعبة الأسئلة والأجوبة في حياة الإنسان على أنها حدث فريد بل عملية مستمرة. في الوقت الذي يتم فيه حل الخلل الداخلي، تظهر تناقضات جديدة وتتطلب البحث عن توازن جديد. هذا هو السبب الذي يجعل من غير الضروري افتراض دافع فطري للتقدم. في الواقع، هذا النضال هو نتيجة حقيقة أن الإنسان كائن متناقض يجب عليه دائماً تجديد محاولته لإيجاد توازن جديد، وربما أفضل. راجع *The Anatomy of Destructiveness* (1973a), p. 226.

(2) «Introduction» (1968g), p. 9.

(3) في هذا الكتاب، هناك محاولة للتمييز بين وعي الذات، وهبة العقل، والخيال من جهة، والعقل والحب من جهة أخرى، بالإشارة إلى الأول على أنه «صفات إنسانية على وجه التحديد» وإلى الأخيرة كـ «القدرات البشرية» أو «القوى البشرية». حول أصل تعريف القدرة على العقل والحب كخصائص بشرية، انظر ما سيأتي، والفصل 6، والهامش 22، والمقاطع التي تناقش فيها عقيدة صفات الله وخصائصه السلبية في التقليد اليهودي.

فلا الصفات الإنسانية على وجه التحديد ولا القدرات البشرية كسمات أساسية تكفي لتشكيل جوهر أو طبيعة الإنسان⁽¹⁾.

انقسامات الإنسان⁽²⁾

إذا تم تعريف الحياة الحيوانية بوحدتها الأساسية مع الطبيعة المحيطة، فإن الوجود البشري يُعرّف بحقيقة أن الإنسان «جزء من الطبيعة، خاضع لقوانينها الفيزيائية وغير قادر على تغييرها، ولكنه يتجاوز بقية الطبيعة»⁽³⁾. يتم تحديد الوضع البشري من خلال هذا التناقض الأساسي الذي يتجلى في عدد من الطرق التي يدركها الإنسان وجودياً. إن الصفة المميزة لهذه التناقضات هي أنها متجذرة في وجود الإنسان وبالتالي تسمى «الانقسامات الوجودية»⁽⁴⁾ لتمييزها عن التناقضات التي يتم تحديدها تاريخياً. وبينما يوجد حل لهذه التناقضات، فلا يمكن إلغاؤها. إنها «تناقضات لا يمكن للإنسان إلغاؤها، ولكن يمكن أن يتفاعل معها بطرق مختلفة، بحسب شخصيته وثقافته»⁽⁵⁾.

(1) من المهم أن نتذكر هذا على الرغم من أن فروم يستخدم أحياناً مفهوم «الطبيعة» أو «الكيونة» عندما يقصد «الخصائص» أو متى - وهذا ينطبق بشكل خاص على كتاباته المبكرة - يريد أن يكون لديه مفهوم «طبيعة الإنسان» تشمل الإجابة المنتجة على تناقضات الإنسان.

(2) On what follows, cf. *Man for Himself* (1947a), pp. 38 – 45; *The Sane Society* (1955a), pp. 22 – 27; «Values, Psychology, and Human Existence» (1959b), pp. 152f; *The Heart of Man* (1964a), pp. 115 – 121; «Introduction» (1968g), pp. Sf; *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), pp. 225f.

(3) *Man for Himself* (1947a), p. 40.

(4) تم اختيار التسمية «وجودية» من قبل فروم دون الإشارة الواعية إلى مدرسة فلسفية مثل فلسفة الوجود أو الفلسفة الوجودية. راجع 1. n. *Man for Himself* (1947a), p. 41.

(5) Ibid., p. 41. في *The Sane Society* (1955a)، كتب: «إن ضرورة إيجاد حلول جديدة دائماً للتناقضات الموجودة في وجوده، لإيجاد أشكال أعلى من الوحدة مع الطبيعة، مع رفقاءه

يأتي الانقسام الوجودي الأكثر أهمية من الوعي بالموت باعتباره لا مفر منه. لا يمكن إلغاء الانقسام بين الحياة والموت. بدلا من ذلك، يجب أن تؤخذ حقيقة الموت على محمل الجد وعدم إنكارها (بافتراض روح خالدة، على سبيل المثال). لذلك فإن حب الحياة والمعيشة هو رد الفعل البشري الوحيد لهذا الانقسام، لأن صفاتنا البشرية على وجه التحديد تستلزم الحاجة إلى حل الانقسام الذي تحدده حقيقة الموت.⁽¹⁾

إن الموت الحتمي للشخص هو مصدر انقسام وجودي إضافي بين الكشف عن كل إمكانات الشخص وضيق الحياة البشرية، والتي حتى في ظل الظروف المواتية لا تكاد تتكشف بالكامل. هنا مرة أخرى، تحاول الإيديولوجيات إقناع الإنسان بأن هذه الانقسامات ليست مأساوية. تقترح أن الحياة لا تتحقق إلا بعد الموت، وأن الفترة التاريخية الحالية تمثل هدف التنمية البشرية، أو أن سعادة الفرد يجب أن تحتل المرتبة الثانية في المجتمع. في مواجهة هذه المحاولات لإنكار هذه الانقسامات الوجودية، يجب على الإنسان أن يقبل الإيجاز المأساوي لحياته وأن يتفاعل من خلال الكشف الأمثل عن إمكاناته.

الانقسامات الوجودية هي تفسيرات للوضع والظروف الخاصة للوجود البشري. كلها تظهر أن الإنسان خاضع للطبيعة، ومع ذلك

ومع نفسه، هي مصدر كل القوى النفسية التي تحفز الإنسان بكل أهواءه واهتماماته».

(1) الحجة كما تقدم هنا وفي أي مكان آخر صحيحة طالما أن الافتراض المسبق مقبول ولا جدال فيه فلسفياً أن الإنسان هو في الواقع سيده. فقط الشك في الصلاحية المطلقة لهذا الافتراض - سواء كان عدماً أو تعبيراً عن إيمان دين تعويضي - سيؤثر على فهم الانقسام و - وفي حالة الموقف العدمي - أشكال رد الفعل تجاه الانقسامات.

«يتجاوز كل الحياة الأخرى لأنه، لأول مرة، الحياة تعي نفسها»⁽¹⁾. هذا الصراع هو جوهر الإنسان ويتيح له ويجبره على إيجاد إجابة على ثنائياته. ووفقاً لفروم، لا يمكن أن تأتي هذه الإجابة إلا من الصفات الإنسانية المحددة للوعي الذاتي والعقل والخيال التي تؤدي إلى تلك التقسيمات في المقام الأول: «لا يوجد معنى للحياة إلا المعنى الذي يعطيه الإنسان لحياته من خلال تكشف قواه، من خلال العيش المنتج»⁽²⁾.

على النقيض من الانقسامات الوجودية التي تشكل جوهر الإنسان لأنها جزء لا يتجزأ من وجوده، هناك تناقضات في الحياة الفردية والاجتماعية التي ينتجها الإنسان نفسه. ولذلك يمكن حلها حينما تظهر، حتى لو في وقت لاحق من تاريخ البشرية. يصف فروم هذه التناقضات بأنها «انقسامات تاريخية»، وهي تظهر في أي مكان يبدأ فيه تطور تقني أو اقتصادي أو اجتماعي أو ثقافي أو عاطفي أو بدني يتعارض مع القوى التصميمية والإبداعية التي يمكن أن يتعامل معها الإنسان مع مثل هذه التطورات. التناقض الحالي بين وفرة الموارد التقنية لتلبية الاحتياجات البشرية وعدم القدرة على استخدام هذه الموارد حصرياً للأهداف السلمية ورفاهية البشرية، على سبيل المثال، ليس انقساماً وجودياً بل تاريخياً يمكن أن يحله الإنسان.⁽³⁾

(1) The Heart of Man (1964a), p. 117.

(2) Man for Himself (1947a), p. 45. هذا التعريف لتنمية صفات إنسانية محددة كإجابة على الانقسامات، والتعريف الموضوعي للحياة المنتجة، تمت مناقشته بمزيد من التفصيل فيما سيأتي.

(3) Cf. *ibid.*, p. 43.

الفرق بين الانقسام الوجودي والتاريخي مهم للغاية. إنه يوضح أي التناقضات في حياة الفرد وفي حياة البشرية يمكن حلها، لأن الإنسان أنتجها، وبالتالي يمكنه التعامل معها، والتي تشكل جوهر الإنسان ولا يمكن الرد عليها إلا وفقاً لما تمليه صفاته الإنسانية على وجه التحديد. إن ملاحظة أن الانقسام التاريخي فقط هو المتورط في تناقض معين يكشف عن شعار جميع التبريرات الأيديولوجيات والفردية، الذي لا يمكن أن يكون، وبالتالي يجعل الإنسان واعياً لنفسه وقادراً على خلق علاقة منتجة بالعالم.⁽¹⁾

حاجات الإنسان كحاجات إنسانية⁽²⁾

يكن جوهر الإنسان في التناقض الذي يتعرض له للطبيعة، ومع ذلك يمكنه تجاوزه عن طريق الوعي الذاتي والعقل والخيال، وهذا الصراع الوجودي ينتج احتياجات نفسية معينة مشتركة بين جميع الناس. يضطر

(1) على الرغم من أن التمييز بين الانقسامات الوجودية والتاريخية يبدو معقولاً تماماً، هناك مشكلة حيث يتم أخذ تاريخ الإنسان على محمل الجد على أنه ينتمي إلى وجوده، بمعنى أن النشآت التاريخية هي دائماً جزء لا يتجزأ من وجود الإنسان، وبالتالي فهي نفسها ثنائية وجودية، أي جزء جوهري من هذا الوجود. حول هذا الموضوع، انظر وصف فروم لمفهوم الاغتراب في.

(2) On what follows, cf. Man for Himself (1947a), pp. 45 – 50; The Sane Society (1955a), pp. 25 – 66; «Values, Psychology, and Human Existence» (1959b), pp. 152 – 162; The Heart of Man (1964a), pp. 118f; «Introduction» (1968g), pp. 9, 17 – 24; The Anatomy of Human Destructiveness (1973a), pp. 230 – 242; See also Schaar, Escape from Authority, pp. 42 – 54; McGrath, An Examination of Erich Fromm's Ethics, pp. 14 – 19; C. J. Sahlin, An Analysis of the Writings of Erich Fromm, pp. 154 – 180; J. J. Forsyth and J. M. Beniskos, «Biblical Faith and Erich Fromm's Theory of Personality,» pp. 69 – 91.

الإنسان إلى التغلب على رعب الانفصال والعجز والضياع، وإيجاد أشكال جديدة من الارتباط بالعالم لتمكينه من الشعور بأنه في المنزل⁽¹⁾. ويطلق فروم على هذه الاحتياجات النفسية «الاحتياجات الوجودية» لأنها متجذرة في نفس ظروف الوجود البشري.

مثل الاحتياجات الفسيولوجية، فإن الاحتياجات الوجودية مشتركة بين جميع الناس، ويجب تلبيتها إذا أراد أن يبقى الشخص بصحة جيدة. على عكس الاحتياجات الفسيولوجية، ومع ذلك، يمكن تلبية الاحتياجات الوجودية بطرق متنوعة، اعتماداً على الظروف الاجتماعية، وتعتبر هذه الاستجابات المختلفة عن نفسها في سمات شخصية وتوجهات شخصية مختلفة. في منشوراته اللاحقة، يشير إليها فروم أيضاً إلى أنها «متجذرة في الشخصية» أو ببساطة «عواطف بشرية». اعتماداً على ما إذا كانت منتجة أو غير منتجة، فإن العواطف البشرية «عقلانية» (الحب، الرقة، السعي إلى العدالة) أو «غير عقلانية» (كراهية، سادية، تدميرية)⁽²⁾. يختلف الأفراد لأن الشغف السائد في كل منها يختلف وبالتالي يجب أن تختلف الاستجابات للاحتياجات المشتركة (الاحتياجات الوجودية) أيضاً.

إن رؤية الإنسان باعتباره كائناً متناقضاً لديه احتياجات وجودية بشرية بسبب تناقضاته تتطلب تقديراً جديداً لتلك الاحتياجات التي يشاركها الإنسان - الذي يظل خاضعاً للطبيعة - مع حياة الحيوان، مثل الجوع والعطش والجنس، ما يسمى الاحتياجات الفسيولوجية. فمثل الحيوانات

(1) The Anatomy of Human Destructiveness (1973a), p. 226.

(2) *ibid.*, p. 226. فيما يتعلق بتعريف وظيفة الشخصية وصفات الشخصية وتوجهات الشخصية على أنها منتجة (عقلانية) وغير منتجة (غير عقلانية)، انظر ما سبق.

الأخرى، يجب على الإنسان أن يرضي هذه الاحتياجات، ولكن بينما في الحيوانات يكون رضاه بالانسجام مع الطبيعة، فإنه في الإنسان لا يحصل إلا على قيمة مماثلة عندما تشبع في إطار الاحتياجات البشرية على وجه التحديد كما تحددها الانقسامات الوجودية.⁽¹⁾

وأخيراً، يجب تمييز ما يشار إليه بالاحتياجات الوجودية أو البشرية عن «الحاجات اللاإنسانية» التي يقترحها الإنسان. يتم إنتاج هذه الاحتياجات بشكل مصطنع، بهدف إبعاد انتباهه عن احتياجاته البشرية الحقيقية. الخلفية التاريخية لهذا التمييز هو مفهوم كارل ماركس للاحتياجات التي تم إنشاؤها لإجبار الإنسان على تقديم تضحيات جديدة ووضعه في تبعيات جديدة⁽²⁾. الإنسان المنعزل ومجتمع يتميز بالاغتراب يخلق احتياجات مصطنعة تستعبد الفرد أكثر وبالتالي تنفره بشكل متزايد من احتياجاته الخاصة لأنها تجعله وسيلة لإرضاء احتياجات الآخرين.

بالنسبة لفروم، هذا التمييز بين الاحتياجات البشرية وغير الإنسانية هو أمر محوري. يمكن لعلم النفس أن يساهم فقط في معرفة الطبيعة البشرية إذا توقف عن أخذ الإنسان المغترب كنقطة انطلاق - شخص يشعر بالحاجة إلى الثروة لتكون حاجته البشرية الأساسية على سبيل المثال

The Sane Society (1955a), p. 25. C, J. Sahlin, An Analysis of the Writings (1) of Erich Fromm, p. 71. إن نهج فروم الأثروبولوجي، الذي يختلف اختلافاً جوهرياً عن نهج فرويد، يعبر عن نفسه هنا مرة أخرى. في حين أن نقطة انطلاق فرويد هي مفهوم الجنس الذي يؤكد على الغريزة والجنس الذي «يحتاج» للآخرين كأشياء حب، فإن الجنس عند فروم يعمل كوسيلة، لحاجة الإنسان الخاصة للعلاقة بين الأشخاص في شكل حب منتج.

(2) On this, cf. Marx's Contribution to the Knowledge of Man (1968h), pp. 70 - 72.

- ويوجه نفسه إلى الإنسان في وجوده غير المغترب، والذي يتم تحديده فقط من خلال الانقسامات الوجودية. لا يمكن اكتشاف الاحتياجات البشرية الأصلية إلا إذا وضع المرء نفسه في الوضع النفسي للشخص الذي فقد الوحدة مع الطبيعة نتيجة لصفاته الإنسانية المحددة، وسعى لاستعادة تلك الوحدة.

حدد فروم الاحتياجات البشرية، على الرغم من عدم الاتساق فيما يتعلق بعددهما أو أسمائهما⁽¹⁾. وتم العثور على التفسير الأكثر شمولاً في «المجتمع السوي»⁽²⁾، حيث حدد خمسة منها: الحاجة إلى الترابط، والتجاوز، والتجذر، والإحساس بالهوية، وإطار التوجه وموضوع الإخلاص.

في «تشریح التدميرية البشرية»⁽³⁾، تتكرر «الحاجة إلى إطار للتوجه وموضوع للإخلاص» (وكجزء من هذا، «الحاجة إلى السمو») و«الحاجة إلى التجذر». وتصبح الصيغة القديمة لـ «الحاجة إلى الهوية» «حاجة إلى الشعور بالوحدة». و«هناك جانب يتأثر بدراسات الفسيولوجية العصبية حول مسألة العدوان والتي أعيدت تسميتها بـ «الحاجة إلى الفعالية». في حين أن «الحاجة إلى الارتباط» لم يتم ذكرها بشكل صريح لأنها تتجلى

(1) فروم نفسه لا يرى أي تغيير هنا بل مجرد «توسيع للنقاش حول نفس الموضوع».

The Anatomy of Human Destructiveness (1973a), p. 230, n. 8.

(2) The Sane Society (1955a), pp. 25 - 66.

(3) The Anatomy of Human Destructiveness (1973a), pp. 230 - 242.

في الاحتياجات الأخرى⁽¹⁾. ويضيف العرض التالي الحاجة إلى الفعالية للاحتياجات الخمسة المذكورة أعلاه.

الحاجة الأولى هي الترابط. «تمزق الإنسان بعيداً عن الاتحاد الأساسي مع الطبيعة، التي تميز الوجود الحيواني. وعند وجود العقل والخيال في نفس الوقت، فهو على دراية بوحدته وانفصاله وعجزه وجهله»⁽²⁾. فعلى الإنسان أن يخلق أشكالاً إنسانية ذات صلة بالطبيعة، وبالآخرين، وبنفسه، وذلك بمساعدة صفات بشرية على وجه التحديد. وعندما لا تتحقق هذه الحاجة للترابط، تكون الحياة البشرية مستحيلة. وتتماثل مثل الحاجة الفسيولوجية، الجوع، تتسبب في الموت إذا لم يتم إشباعها، لذا فإن حياة الإنسان الصحية ذهنياً وفكرياً ممكنة فقط حيث يتم الاستجابة للحاجة البشرية بالتحديد

(1) ليس فقط عدم اهتمام فروم بالمنهجية هو الذي ينبغي أن يُلام على افتقاره إلى الدقة في تعريف وعدد الاحتياجات البشرية. الاحتياجات المختلفة هي تفسيرات للصراع الأساسي للإنسان وهي تختلف اختلافاً دقيقاً، اعتماداً على المنظور الذي يتم تفسيرها من خلاله. (في هذا الصدد، يمكن مقارنة الاحتياجات بالشروط الأساسية المفترضة في الفلسفة الوجودية، على الرغم من أن فروم لا يستمد الاحتياجات من التفكير عن طريق التحليل الفينومينولوجي للوجود). لا يعكس فروم «الوجود مع» و«الوجود هناك» (الدزاين) ككائن نحو الموت، مثل هايدجر، للوصول إلى الحاجات. يعتمد تفكيره على تجارب ممارسته في التحليل النفسي، أي ردود الفعل الخاطئة على مشكلة الوجود البشري. يسمح هذا النهج التجريبي بصياغة صراعات ومشكلات أساسية (العزلة، والعجز، والاختلاف، والانفصال، وما إلى ذلك)، والتي لا تعد بحد ذاتها إجابات سلبية على المشكلات والصراعات الأخرى الكامنة وراءها، ولكنها مشكلات أساسية (بمعنى المعطيات الأساسية) أي إنسان يجب أن يتفاعل وأنها يمكن أن يسمى احتياجات لهذا السبب. إن إظهار هذه المشكلات الأساسية (الثنائيات) والاحتياجات من خلال التفكير في ولادة الإنسان والتطور والانفصال عن الطبيعة الذي تنطوي عليه هذه العملية هو في الواقع مجرد وسيلة للتحقق من الاكتشافات التي نتجت عن التفكير في تجارب العلاج النفسي.

(2) The Sane Society (1955a), p. 30.

إلى الارتباط. وبدون هذه الاستجابة، يصبح الإنسان ذهانياً ومريضاً «روحياً». لكن ضرورة الاستجابة للحاجة البشرية للارتباط لا تكفي لضمان أن يكون نوع الصلة الذي تم تحقيقه مناسباً للوضع البشري على وجه التحديد. كما أظهرت مناقشتنا للتوجهات الشخصية المختلفة، فإن الصلة الإنتاجية فقط هي التي تحقق العدالة الكاملة لهذه الحاجة والوضع البشري الذي يخلقها.

إن الحاجة إلى التجاوز هي جانب آخر من جوانب الوضع الإنساني يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالحاجة إلى الترابط. إنها «تتعلق بوضع الإنسان كمخلوق، وحاجته لتجاوز هذه الحالة من المخلوق السلبي»⁽¹⁾. ومن خلال اكتساب صفاته الإنسانية على وجه التحديد، فإن الإنسان ملزم بالتغلب على دور كونه مخلوقاً فقط. هنا أيضاً، هناك نوعان مختلفان من التفاعل. في حالة رد الفعل المنتج، يأخذ الشخص نفسه دور الخالق من خلال خلق الحياة والثقافة. وفي حالة رد الفعل التجاوزي الآخر، يدمر الإنسان غير المنتج الحياة والخلق، لأن «تدمير الحياة هو تجاوز مثلما الخلق»⁽²⁾. يجب فهم مفهوم فروم لـ «التجاوز» بطريقة إنسانية؛ لا علاقة لها بالله ككيان متعال. وهذا يعني بدلاً من ذلك «الحاجة إلى تجاوز موقف المرء الذي يتسم بالذات والرجسية والمعزول إلى المرء المرتبط بالآخرين، والمنفتح على العالم، والهارب من الجحيم المتمركز حول الذات ومن ثم السجن الذاتي»⁽³⁾.

(1) Ibid., p. 36.

(2) Dialogue with Erich Fromm (1966f), p. 19.

(3) The Anatomy of Human Destructiveness (1973a), p. 231, n. 9. Cf. the explication of this concept in «Introduction» (1968g), pp. 18f.

تنتج الحاجة إلى التجذر مباشرة من حقيقة الولادة. بمجرد ولادته، يفقد الإنسان تلك السلامة والأمن التي كانت مضمونة حتى هذه اللحظة من خلال جذوره في الطبيعة. يمكنه أن يتخلى عن جذوره في الطبيعة ويصبح إنساناً حقيقياً فقط إذا وجد جذوراً جديدة مناسبة له؛ عندها فقط يمكنه (مرة أخرى) أن يشعر بأنه في هذا العالم. من الناحية الوراثية، تتحقق هذه الجذور في الطبيعة بمعنى عنصري في ربط الطفل بأمه. إن نمو الطفل حتى النضج هو ولادة مستمرة، قطع متجدد باستمرار للجبل السري الذي يرمز إلى الجذور في الطبيعة. وعلى صعيد الوراثة والسلالة الوراثية، فإن ولادة الإنسان هي نفسها اكتساب الاستقلال والحرية الحقيقيين⁽¹⁾، والتي تتحقق عندما يتفاعل الإنسان مع الحاجة إلى التجذر عن طريق زرع جذور جديدة لوجوده.

لدى الإنسان احتمالان للتفاعل مع حاجته إلى التجذر: «إما أن يستمر في شغفه للتراجع، وأن يدفع ثمنه من خلال الاعتماد الرمزي على الأم (وعلى البدائل الرمزية، مثل التربة والطبيعة والإله والأمة البيروقراطية)، أو التقدم وإيجاد جذور جديدة في العالم من خلال جهوده الخاصة، من خلال تجربة أخوة الإنسان، وتحرير نفسه من قوة الماضي»⁽²⁾. هنا مرة أخرى نجد أنواعاً مختلفة من رد الفعل، سلبي (كل أشكال التثبيت السفاحي)

(1) في فكر فروم، السعي من أجل الاستقلال والحرية يكاد يكون له قيمة مكانية للحاجة الإنسانية وهو جوهر فهمه للإنسانية، لأنه «يمكن للإنسان أن يكون حراً بقدر ما يدرك، بقدر ما يمكنه أن يصبح متيقضاً للواقع» [1968g], p. 15 («Introduction»). لهذا السبب، فإن الحاجة إلى التجذر تعني في البداية التخلي عن الروابط التكافلية الطبيعية وتستلزم النقد والسعي من أجل الاستقلال.

(2) The Anatomy of Human Destructiveness (1973a), pp. 232f.

والإنتاجية، وهذا الأخير هو في النهاية جذور في تجربة الأخوة العالمية التي تحول عالم الإنسان إلى عالم بشري حقيقي.

إن الحاجة إلى تجربة الهوية أو الوحدة هي أقرب ما تكون إلى التجذر. «إن الإنسان، الذي يتعد عن الطبيعة، ويتمتع بالعقل والخيال، يحتاج إلى تكوين مفهوم عن نفسه، يجب أن يقول ويشعر: أنا أنا، لأنه ليس عاش، ولكنه يعيش، لأنه فقد الوحدة الأصلية مع الطبيعة، يجب أن يتخذ قرارات، يدرك نفسه... يجب أن يكون قادراً على الشعور بنفسه على أنه موضوع أفعاله»⁽¹⁾. لكن مشكلة تجربة الهوية ليست مشكلة فلسفية فقط تتعلق بعقلنا وتفكيرنا. إنها تأخذ الشخص بأكمله وتعبر عن نفسها على أنها البحث عن تجربة الوحدة مع الذات والبيئة الطبيعية والبشرية. تعتمد طرق إدراك الحاجة إلى تجربة الهوية أو الوحدة بشكل أكبر على درجة تطور الإنسان وتطور الفرد مما هي عليه الحال مع الحاجة إلى الجذور. كلما كانت إمكانية تجربة الهوية مرتبطة بشكل أو ثقل بوعي الطبقة أو العشيرة، أو نوع من التوافق الذي من خلاله تواجه الذات نفسها فقط إذا كانت كما يريدونها الآخرون، كلما كانت هذه التجربة أقل تطوراً وإنتاجية. على العكس من ذلك، يمكن القول أن الحاجة إلى تجربة الوحدة أو الهوية تتحقق بقوة عندما يختبر الإنسان هويته الفردية كنشاط منتج، لأنه بعد ذلك يتماشى مع صفات إنسانية محددة. في حين أن النوع السلبي للاستجابة لهذه الحاجة هو دائماً النسيان، والنسيان بمعنى أن عقل الفرد يتم تخديره، «هناك نهج واحد فقط للوحدة يمكن أن يكون ناجحاً دون إعاقة الإنسان. وقد جرت

(1) The Sane Society (1955a), pp. 60 – 61.

هذه المحاولة في الألفية الأولى قبل الميلاد، من خلال تطوير العقل البشري والحب بشكل كامل»⁽¹⁾.

الصفات الإنسانية المحددة التي تجعل الإنسان على دراية بانفصاله عن الطبيعة هي الشروط التي يتطور بها الإنسان إلى الحاجة إلى إطار للتوجه وموضوع للاخلاص. يجب على الإنسان، الموهوب بالعقل، أن يوجه نفسه فكرياً في عالمه إذا كان يريد أن يفهم نفسه ومعنى حياته. في هذه العملية، لا يهم في البداية ما إذا كان التفسير الذي يعطيه لنفسه، وحياته، وعالمه صحيحاً أم خاطئاً. هناك ببساطة ضرورة العثور على أي إطار توجيه لوجوده حتى يتمكن من الرد على الانقسامات المتأصلة في هذا الوجود. هذه الأطر للتوجه أو الأنظمة كلها أنواع من الدين (الروحانية، الطوطمية، الأديان التوحيدية وغير الدينية)، والفلسفات، ووجهات النظر العالمية بما في ذلك السعي الوثنى من أجل المال، والهيبة، والنجاح، وما إلى ذلك⁽²⁾. فقط في المستوى الثاني، يطرح السؤال المتعلق بمحتوى وحقيقة أطر الأطر هذه. ويعتمد الجواب على القدرة على رؤية العالم والطبيعة والآخرين وذاته بموضوعية، كما هم. وهذا يعني أن الواقع يجب أن يُدركه العقل وليس محجوباً بالأوهام والتبريرات. فكلما زادت العناصر العقلانية وقلت غير العقلانية التي تحدد محتوى إطار التوجه، كلما كانت الإجابة على هذه الحاجة أكثر ملاءمة، وأدرك الإنسان صفاته المميزة بشكل أكمل. لا يحتاج

(1) The Anatomy of Human Destructiveness (1973a), p. 234.

(2) Cf. Man for Himself (1947a), pp. 47 – 50.

الحيوان الغريزي إلى القلق بشأن إطار التوجه، ولا يسأل نفسه عن نهاية حياته وعمله. «لكن الإنسان، الذي يفتقر إلى التصميم الغريزي، ووجود دماغ يسمح له بالتفكير في العديد من الاتجاهات التي يمكنه الذهاب إليها، يحتاج إلى موضوع اهتمام مطلق، باستخدام تعبير تيليش؛ يحتاج إلى شيء من التفاني ليكون النقطة المحورية في كل مساعيه والأساس لجميع قيمه الفعالة، وليس فقط المعلنة»⁽¹⁾.

الحاجة إلى موضوع للإخلاص هي جزء أساسي من الإنسان ويجب أن تكون مشبعة. وتختلف أنواع رد الفعل تجاه هذه الحاجة بشكل كبير. يمكن للإنسان أن يكرس نفسه لأكبر الأهداف والأصنام: «يمكن أن يكرس نفسه لنمو الحياة أو لتدميرها. يمكن أن يكون مخلصاً لهدف جمع الثروة، أو اكتساب القوة، أو التدمير، أو هدف المحبة والقدرة على الإنتاج والشجاعة»⁽²⁾.

التفسير النهائي للوجود المتناقض الذي هو الإنسان، لخصائصه في تحديد الاحتياجات المحددة والمحددة التي يجب أن يستجيب لها دائماً والتي يستجيب لها في الواقع، هو الحاجة إلى الفعالية. وقد أصبح من الواضح أن الاحتياجات المختلفة يمكن أن تُفهم على أنها جوانب حاجة بشرية أساسية واحدة، وهذا هو السبب في أن أوصاف الاحتياجات الفردية متشابهة جداً. وتنطبق هذه الملاحظة أيضاً على وصف الحاجة إلى الفعالية، على الرغم من أن هذه الحاجة تحدد جانباً لا تغطيه الاحتياجات الأخرى. وفقدان

(1) The Anatomy of Human Destructiveness (1973a), p. 231.

(2) Ibid., p. 232.

الانسجام مع الطبيعة عندما يولد الإنسان ينتج عن فقدان التكيف الغريزي مع الطبيعة. والانفصال عن الطبيعة لا يعني فقط تفوق الإنسان على الطبيعة ولكن أيضاً تفوق الطبيعة على هذا «الكائن المغيب» أي الإنسان. ويختبر هذا التفوق على أنه يهدد الحياة. وإن حاجة الإنسان إلى الفعالية هي التعبير عن هذا الانقسام بين الطبيعة والإنسان. فيحتاج الإنسان إلى تجربة نفسه على أنه «قادر على القيام بشيء ما، أو تحريك شخص ما، أو صنع دنت، أو استخدام الكلمة الإنجليزية الأكثر ملاءمة، ليكون فعالاً، وذلك يعني أن يحقق وينجز؛ فالشخص الفعال هو الشخص الذي لديه القدرة على الفعل، والتأثير، وتحقيق شيء ما»⁽¹⁾. وهناك طرق عديدة للاستجابة لهذه الحاجة. إذا كانت الحاجة إلى الفعالية محبطة بسبب المحظورات، على سبيل المثال، يمكن أن تعبر عن نفسها في مجموعة متنوعة من الأشكال المعيبة التي يكون فيها ما هو محظور أو حتى مستحيل له جاذبية خاصة. وبشكل أساسي، يمكن ملاحظة ردتي فعل معاكستين هنا أيضاً: «في العلاقة مع الآخرين، البديل الأساسي هو الشعور إما بقدرة التأثير على الحب أو لإثارة الخوف والمعاناة. وفي العلاقة مع الأشياء، يكون البديل بين البناء والتدمير»⁽²⁾. وعندما تكون الاستجابة للحاجة إلى الفعالية مثمرة، تنتج الإنتاجية، على الرغم من أن الحاجة إلى الفعالية لا تستتبع بالضرورة مفهوم الإنتاجية والنشاط⁽³⁾؛ بدلا من ذلك، هذا المفهوم هو مجرد تعبير عن

(1) Ibid., p. 235.

(2) Ibid., p. 236f.

(3) See pp. 34 – 37.

رد فعل لتلك الحاجة. ويترتب على ذلك أن الحاجة إلى الفعالية لا يمكن فهمها على أنها حاجة للنشاط الإنتاجي: الاحتياجات نفسها محايدة، ولكن تسميات ردود الفعل على الاحتياجات هي مصطلحات قيمة تكتسب جودتها الإيجابية أو السلبية من أفكار التحليل النفسي حول ما يشكل مرضاً وما لها من نفسية صحية.

تاريخ الإنسان

الإنسان مخلوق من الاحتياجات ولا يمكن فهمه إلا عندما يُنظر إليه على أنه كائن تاريخي وصانع التاريخ. بقدر ما ينشأ الإنسان ويصنع تاريخه ويحرر نفسه من روابطه بالطبيعة من خلال تطوير قواه الخاصة، فهو كائن تاريخي تقع المسؤولية عن التاريخ بين يديه. الإنسان إذن مسؤول عن التاريخ وبالتالي يحتاج إلى فكرة عن معناه واتجاهه. نقطة الانطلاق لمثل هذه النظرة التاريخية هي انفصال الإنسان عن الوحدة الأصلية مع الطبيعة وسعيه إلى وحدة جديدة في العقل والحب. «هذا التناغم الجديد، الوحدة الجديدة مع الإنسان والطبيعة، يُدعى في الأدب النبوي والحاخامي نهاية الأيام أو الزمن المسياني. إنه ليس حالة محددة سلفاً من قبل الله أو النجوم؛ لن يحدث إلا بجهد الإنسان. هذه الفترة المسيانية هي الجواب التاريخي لوجود الإنسان. يمكنه تدمير نفسه أو التقدم نحو تحقيق الانسجام الجديد. إن المسيانية ليست مصادفة لوجود الإنسان ولكن الجواب المنطقي المتأصل له، البديل عن تدمير الإنسان لذاته»⁽¹⁾.

(1) Fromm, You Shall Be as Gods (1966a), pp. 88f.

تاريخ الفكرة المسيحانية كنظرية تاريخية فلسفية⁽¹⁾

«بينما بالنسبة لليونانيين، لم يكن للتاريخ هدف أو غرض أو نهاية، تميز مفهوم التاريخ اليهودي المسيحي بفكرة أن معناه المتأصل هو خلاص الإنسان»⁽²⁾. في التقليد اليهودي المسيحي، يتكشف التاريخ على ثلاث مراحل: التاريخ قبل وجود الإنسان، وتاريخ الإنسان ككائن متناقض، وتاريخ الإنسان المخلص. وهكذا التاريخ له اتجاه. عندما يُعرّف هذا الاتجاه بأنه الوحدة الجديدة للإنسان مع نفسه، مع الإنسان، ومع الطبيعة، يُفهم التاريخ على أنه إدراك للفكرة المسيحانية.

يكشف مسح لتاريخ الفكرة المسيحية، وتاريخ المعتقد اليهودي وتاريخ الشعب اليهودي، عن دينامية داخلية في تطور الفكرة المسيحانية تسمح للمرء أن يتعرف على هدف التاريخ في معالنه. في الوقت نفسه، يُظهر تاريخ الفكرة المسيحانية أن الإنسان قادر على أن يخلص خلاصه ويتحمل مسؤوليته⁽³⁾. «الإنسان... يجب أن يلد نفسه، وفي نهاية الأيام، سُنَسَّق الانسجام الجديد، السلام الجديد، ستُلَعَن لعنة آدم وحواء، كما حدث،

(1) On the following, cf. Fromm, «Der Sabbath» (1927a), esp. pp. 228f; Psychoanalysis and Religion (1950a), pp. 42 – 44; The Sane Society (1955a), pp. 234 – 236; «Psychoanalysis and Zen Buddhism» (1960a); «The Prophetic Concept of Peace» (1960d), pp. 19 – 25; «Afterword» (1961c), pp. 257f; You Shall Be as Gods (1966a), pp. 87 – 157

(2) The Sane Society (1955a), p. 234.

(3) التعليقات التالية تقتصر على عرض تاريخ الفكرة المسيحانية كما يراها فروم. وستأتي مناقشة نقدية للنموذج المفاهيمي وراء مثل هذه النظرة للتاريخ.

من خلال تكشف الإنسان في العملية التاريخية⁽¹⁾. بالنسبة لفروم، فإن هذا الجانب الديني النقدي لخلاص الإنسان لذاته هو جزء من الفكرة المسيحانية: «المسيح هو رمز لإنجاز الإنسان»⁽²⁾. من منظور الفكرة المسيحانية كما هو مفهوم في هذه المصطلحات، نحصل أولاً على تفسير لما قبل التاريخ في الكتاب المقدس. فقبل السقوط، يجد الإنسان نفسه في حالة من الانسجام غير المتمايز مع الطبيعة. إن تطور عقله هو الذي يفتح عينيه فقط. فعلة الأول هو أول عمل من العصيان والحرية، والتعبير عن نشأة وعيه لنفسه. وعندما يذكر الكتاب المقدس أن اللعنة هي عداوة وصراع بين الإنسان والوحش، بين الإنسان والتربة، بين الرجل والمرأة، بين المرأة ووظائفها الطبيعية، هذا يعني أنه بينما فقد الإنسان الوحدة الأصلية بسبب صفاته البشرية على وجه التحديد من خلال هذه الصفات نفسها، «خلق نفسه في عملية التاريخ التي بدأت مع أول فعل للحرية، مع الخطيئة»⁽³⁾. يرى فروم أن الكتاب المقدس هو تصوير أسطوري لبداية تاريخ الذات الذاتية للإنسان، التحرر: «ذنبه له ما يبرره في سيرورة التاريخ»⁽⁴⁾.

تتميز بداية تاريخ البشرية في الكتاب المقدس وتاريخ العبرانيين بالتخلي عن الفردوس. برفضه للبيت، يرمز إبراهيم إلى الهجرة الجماعية التي أصبحت جوهر الفكرة المسيحانية ولاهوت إسرائيل التاريخي⁽⁵⁾.

(1) The Sane Society (1955a), p. 235.

(2) «The Prophetic Concept of Peace» (1960d), p. 22.

(3) Ibid., p. 19.

(4) Ibid., p. 21.

(5) Cf. You Shall Be as Gods (1966a), p. 89.

أما الإدراك الثاني لهذا «النزوح»⁽¹⁾ للهجرة فهو نزوح موسى من مصر⁽²⁾، والثالث الرحلة عبر الصحراء وكشف القوانين إلى موسى⁽³⁾. وبموت موسى وعودة الناس إلى العبودية والوثنية، هذه «الثورة الأولى» - كما يسمى فروم محاولات تحقيق الفكرة المسيحانية - تفشل وتنتهي⁽⁴⁾. «بعد فشل النبي الأول، واصل موسى، الأنبياء الجدد عمله، وعمّقوا أفكاره وأوضحوها، وطوروا مفهوم التاريخ الذي... كان يزهر فقط في الأدب النبوي، في مفهوم العصر المسيحاني، الذي كان له تأثير عميق على تطور ليس فقط تاريخ اليهود ولكن في العالم كله»⁽⁵⁾. «الأنبياء الجدد لديهم مهمة من أربعة أضعاف الجزء الأول والأهم هو نقل الرسالة»، أن هدف الإنسان هو أن يصبح الإنسان بالكامل؛ وهذا يعني أن تصبح مثل الله⁽⁶⁾. «علاوة على ذلك، فإنهم يشيرون إلى البدائل التي يمكن للإنسان الاختيار بينها.

(1) In his text, Fromm uses the word «Leitmotiv.» Cf. *ibid.*, p. 89.

(2) *Ibid.*, pp. 91 - 108. يحاول فروم تفسير النصوص المتعلقة بالخروج والوحي لموسى بطريقة تُظهر للإنسان أنه المنشئ الوحيد للتاريخ ومشكله: «يترك الإنسان لنفسه ويصنع تاريخه الخاص» (*ibid.*, p. 92).

(3) Cf. *ibid.*, pp. 108 - 114.

(4) *Ibid.*, p. 114. في نهجه الإنساني، يُنظر إلى الفشل بشكل إيجابي. لا يغير الله الناس بتغيير قلوبهم. بدلاً من ذلك، يريد الله أن يتحمل الإنسان كل مسؤولية عن تاريخه ويصبح صانعاً له. راجع 115 - 121 *ibid.*.

(5) You Shall Be as Gods (1966a), p. 115.

(6) *Ibid.*, p. 117. راجع. «Die Aktualität der prophetischen Schriften» (1975d): «النبي مهتم بهدف... معرفة كاملة بالله أو، بلغة غير لاهوتية، الهدف أن يطور الإنسان قواه النفسية بشكل كامل، الحياة وعقله، أن يكون مركزه داخل نفسه وأن يكون حراً في أن يصبح ما هو، كإنسان، قادر عليه».

إنهم يحتاجون عندما يسلك الإنسان الطريق الخاطيء، ويعارضون كل اهتمام فردي بالخلاص، ويدعون إلى مجتمع يحكمه الحب والعدالة والحقيقة»⁽¹⁾.

كما أن الفهم الذاتي للأنبياء يختم النظرية النبوية عن زمن المسيحية⁽²⁾. والوقت المسيحاني هو «الوقت الذي يكون فيه الإنسان قد ولد بالكامل»⁽³⁾، وهو وقت داخل التاريخ، بعبارة أخرى (وليس، كما هو الحال في المسيحية، كياناً تاريخياً ومجرد روحاني⁽⁴⁾). لا يُعطى للإنسان في فعل النعمة بل هو نتيجة جهده الخاص لحل ثنائياته من خلال العقل والمحبة وبالتالي الوصول إلى وحدة جديدة. تتوافق وحدة الفردوس الأصلية مع الطبيعة في بداية التاريخ مع الزمن المسيحاني باعتباره وحدة تاريخية جديدة للإنسان مع نفسه ومع الآخرين ومع الطبيعة. على أي حال، يختلف زمن الجنة والمسيحية «حيث أن حالة الانسجام الأولى لم تكن موجودة إلا بحكم عدم ولادة الطيب، بينما توجد حالة الانسجام الجديدة نتيجة ولادة الإنسان بالكامل»⁽⁵⁾.

(1) You Shall Be as Gods (1966a), pp. 117f.

(2) المقارنة مع توصيف الأنبياء في - L. Baeck, Das Wesen des Judentums, pp. 26 - 30, and in M. Friedlander, Die jüdische Religion, pp. 41 - 43 للأنبياء لا تمثل الأرثوذكسية اليهودية ولكنه تفسير إنساني للفهم العقلاني للأنبياء الذي يمكن العثور عليه في موسى بن ميمون.

(3) You Shall Be as Gods (1966a), p. 123.

(4) Cf. Fromm, «Afterword» (1961c), p. 257.

(5) Fromm, You Shall Be as Gods (1966a), pp. 123f. من الواضح أنه في وصف هذه الظروف التي يرى أنها تقف في «علاقة جدلية» مع بعضها البعض، فإن فروم ينقل صورة ولادة الفرد إلى تاريخ البشرية: ما ينطبق على الطفل لأنه يترك حالة الانسجام اللاواعي ويدخل إلى علاقة جديدة ومستقلة بالعالم حيث أن عقله وقدرته على الحب، تنطبقان على

تنوعت فكرة الزمن المسياني وظروف تحقيقها من قبل الأنبياء الكتابيين. إن السمات الرئيسية للزمن المسياني هي السلام والعالمية. في حين أن أنبياء الكتاب المقدس العبري لا يعرفون كلمة «المسيح» بمعنى المخلص المأمول، يظهر هذا المعنى للمصطلح خلال زمن هيرودس الكبير. لكن «فقط بعد أن فقد اليهود مملكتهم وملكهم أصبح تجسيد الزمن المسيحاني في صورة الملك الممسوح شائعاً»⁽¹⁾.

يختلف تطور الفكرة المسيحانية بعد الكتاب المقدس اختلافاً جوهرياً. مع كتاب دانيال، يصبح الزمن المسيحاني ما وراء التاريخ ويتشخصن حتى يتوقف عن الإشارة إلى كمال تاريخ الإنسان من خلال الإنسان. في نهاية العالم، أصبح الوقت المسيحاني الآن «الكائن الخارق الذي ينحدر من المرتفعات السماوية لإنهاء التاريخ»⁽²⁾. العنصر الوحيد المشترك بين أفكار

تاريخ البشرية بشكل عام. قياساً على الضمير الإنساني، لدينا الأنبياء الذين يمثلون ضمير البشرية. في 35 p. (1962a) Beyond the Chains of Illusion، يرى فروم أن هذا التشابه قد تحقق في فهم كارل ماركس للتاريخ، ويقارن الطفل والبالغ بتاريخ البشرية

(1) You Shall Be as Gods (1966a), p. 124.

(2) Ibid., p. 133. بما أن فروم لا يفكر صراحةً في حقيقة أن الزمن المسيحاني كما يفهمه يُرى من منظور عملية التفرد (راجع الهامش 78)، فإن هذا التطور للزمن المسياني لا يمكن إلا أن يضربه باعتباره شكلاً منحطاً من النبوية المسيانية الأصلية. عندما يصبح تاريخ الإنسان الفردي والجنس البشري تطورات متوازية، فإن التطوير الإضافي للفكرة المسيانية في المسيح ما وراء التاريخ يأخذ في الحسبان فقط مسألة معنى الإنسان. نظرًا لوجود مرض وخطيئة وموت، فإن الإدراك الفردي لقوى العقل والمحبة لم يعد قادرًا على توفير الركيزة التجريبية للأمل في أن كمال الإنسان من خلال الإنسان سيحدث في التاريخ. ولذلك، فإن الفكرة المسيانية تتجاوز بالضرورة الخلاص الذاتي للإنسان وتاريخه. مصطلح فروم، «التوجه المروع»، الذي يشير من خلاله إلى هذا الاختراق إلى «العمودي» (You Shall Be as Gods [1966a], p.

العلمانية التاريخية وما وراء التاريخية التجاوزية للخلاص هو أن الخلاص ليس فردياً بل جماعياً⁽¹⁾. وبعد تدمير الهيكل، تدين اليهودية الحاخامية التضحية والكهنة وتطور فكرتها الخاصة عن الزمن المسيحاني، والتي على الرغم من اختلافها الواسع في أشكالها، فإن كل مكان يحمل قناعة بأن الزمن المسيحاني يحدث في التاريخ⁽²⁾. وبحسب التلمود، هناك نسختان

(133)، لا يتوافق مع الاستخدام العادي لمصطلح «الترويعية». غير شوم شولم، على سبيل المثال، يتحول بقوة إلى حد ما ضد نوع التفسير الذي يؤيده فروم: «الكتاب المقدس والمنبتون لا يعرفون شيئاً عن أي تقدم نحو الفداء في التاريخ. الفداء ليس نتيجة التطورات الدنيوية الداخلية، كما هو الحال على سبيل المثال في إعادة التفسير الغربي للحديث للمسيانية منذ عصر التنوير.... بالأحرى، إنه اقتطاع للسمو في التاريخ (Scholem, Über einige Begriffe des Judentums, p. 133). لا يشير هذا النقد فقط إلى النسخة المروعة من الفكرة المسيانية: «... بالتحديد في تلك النصوص التي ساعدت في بلورة الفكرة المسيانية، لا يعتمد في أي مكان على النشاط البشري. لا يوم الرب في عاموس ولا رؤيا إشعيا للمستقبل مرتبطان سببياً بمثل هذا النشاط» (ibid., p. 138). إن نقد غير شوم شولم لا يمثل جميع مفسري المذهب اليهودي يظهر من خلال أعمال يهود مثل هيرمان كوهين، الذي يؤكد على إن النوحية مسيانية (دين العقل من مصادر اليهودية)، وليو بايك الذي يتحدث عن «المفهوم الأخلاقي لتاريخ العالم»: «إن تاريخ العالم الحقيقي هو تاريخ الخير. ستكون قد أدركت نفسها عندما اعترف الجميع بالخير» (Das Wesen des Judentums, pp. 260f). يُستمد تمييز فروم من تمايز جوزيف كلاوسنر بين الفكرة المسيانية وعلم الأمور الأخيرة اليهودية، على حد تعبير كلاوسنر. في حين أن كلاهما لها نفس الأصل، كما يكتب، يختلف علم الأمور الأخيرة عن المسيحية في توقع «مملكة ليست من هذا العالم»

(J. Klausner, The Messianic Idea in Israel, pp. 418f; cf. pp. 237 – 243, 516 – 523; and Klausner, Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten).

(1) Cf. You Shall Be as Gods (1966a), pp. 134f.

(2) Cf. ibid., p. 137.

تتعلقان بالشروط المسبقة للزمن المسيحاني تستمران طوال تاريخ الفكرة المسيحية: «الأول هو أن المسيح سيأتي فقط عندما يصل المعاناة والشر إلى درجة أن الرجال سوف يتوبون وبالتالي يكونون مستعدين. هناك العديد من الأوصاف لهذا الوضع الكارثي... المفهوم الآخر هو أن المسيح سيأتي، ليس بعد الكوارث، ولكن نتيجة للتحسن المستمر للإنسان»⁽¹⁾.

التشبث بالإدراك التاريخي للمسيحانية خلال هذه الحقبة جعل من السهل إعطاء تفسير تاريخي مباشر لشخص كمسيح، بحيث يكون تاريخ المسيحانية اليهودية في نفس الوقت أحد «شخصيات المسيح الكاذبة»، من بار كوخبا (القرن الثاني الميلادي) إلى الكريتي (القرن الخامس)، وإبراهيم أبو العافية، ونسيم بن إبراهيم (كلاهما من شخصيات القرن الثالث عشر)، إلى «أعظم» مسيح مزيف سباتاي تسفي (القرن السابع عشر)، ومقلديه مايكل كاردوزو ويعقوب فرانك (القرنان السابع عشر والثامن عشر على التوالي)⁽²⁾. وازدهرت الفكرة المسيحانية مرة أخرى في العصر الحسيدي في القرن الثامن عشر، والتي تضمنت الكثير من الأمل النبوي الأصلي لزمن مسيحاني من خلال تحسين الذات لدى الإنسان.⁽³⁾

(1) Ibid., pp. 139f. في فكر فروم، نجد كلا النسختين في نظرة أكثر تطويرية وديالكتيكية لتطور الإنسان وتاريخه.

(2) You Shall Be as Gods (1966a), pp. 143 – 147. حول تاريخ حساب الوقت في المسيحية اليهودية، انظر Silver, A History of Messianic Speculation in Israel: From the First Through the Seventeenth Centuries.

(3) وبالتالي فإن «المفهوم الحسيدي للتوراة هو تفصيل للاعتقاد التقليدي بأن الله يريد أن يكسب من خلال الإنسان العالم الذي خلقه. إنه يريد أن يجعله حقًا عالمه، مملكته، ولكن من خلال عمل بشري» (Martin Buber, The Origin and Meaning of Hasidism, p. 50).

يعتقد فروم أن الفكرة النبوية لو حدة الإنسان الجديدة مع نفسه وعالمه البشري والطبيعي في مجتمع عالمي وجدت تحقيقها النهائي الصحيح في مفهوم كارل ماركس للتاريخ، والتي تسعى إلى الاشتراكية كهدف للإنسان وهو يحقق وحدة جديدة في التاريخ⁽¹⁾. إن مفهوم ماركس هو إدراك صحيح للمسيحانية النبوية لأنه يأخذ على محمل الجد رؤية الإنسان على أنه يخلق ويصنع تاريخه، وبالتالي يمثل ماركس إنسانية تتخلى عن أي قوة تتجاوز الإنسان⁽²⁾. ويعتقد فروم أن «الماركسية والأشكال الأخرى من الاشتراكية هي ورثة المسيحانية النبوية»⁽³⁾، وعلى الرغم من العديد من الانعطافات الخاطئة - لا سيما في تحقيقها النهائي في كتابات ماركس - يكشف تاريخ الفكرة المسيحانية عن ملامح هدف كل التاريخ: عالم الحرية في الاشتراكية الإنسانية على أساس الإنسانية الاشتراكية⁽⁴⁾.

(1) Cf. Marx's Concept of Man (1961b), pp. 63 - 69.

(2) يصف فروم هذا النهج الإنساني على النحو التالي: «اشتراكية ماركس هي تحقيق أعمق الدوافع الدينية المشتركة بين الديانات الإنسانية العظيمة في الماضي... الاهتمام بنفس الإنسان، لا في اللغة التوحيدية، بل في اللغة الفلسفية» (ibid., p. 63).

(3) Ibid., p. 68.

(4) لن يُناقش هنا التحقق من المسيحية في المذهب الكانطي الجديد لهيرمان كوهين. في حين أنه من الصحيح أن العنصر السياسي للنبوية يشير إلى إعادة تنشيط مسيانية سياسية نبوية في «اليهودية الإصلاحية» في القرنين التاسع عشر والعشرين، وخاصة في «الصهيونية»، فإنها تفتقر إلى المكون الكوني للمسيانية اليهودية. لهذا السبب، لم يكن فروم صديقاً للصهيونية. حول هذه المسألة، انظر: L. Jacobs, Principles of the Jewish Faith, pp. 369 - 389; H. Graupe, Die Entstehung des modernen Judentums, pp. 343 - 353. وتطوير «الإصلاح اليهودي» في الولايات المتحدة، راجع خاصة D. Philipson, «Reform Judaism» in Universal Jewish Encyclopedia, Vol. VI, pp. 240f لعام 1855، التي قرر فيها اليهود المصلحون، من بين أمور أخرى: «نحن نعتبر أنفسنا لم نعد

نظرة فروم للتاريخ كمواصلة لنظرية كارل ماركس للتاريخ

يرى فروم في تاريخ الفكرة المسيحانية انحراف لنظرية التاريخ التي ذروتها هي المسيحانية النبوية. هذه المسيحانية النبوية لها نهاية وصلاحيّة بسبب التحقق الإنساني من وجهة نظر كارل ماركس للتاريخ. لهذا السبب، تشكل آراء ماركس نقطة الانطلاق لتأملات فروم الخاصة حول نظرية التاريخ. لذا فإن أطروحاته التاريخية الفلسفية هي استقبال للرأي الماركسي للتاريخ ولا يمكن تقديمها إلا على هذا النحو.⁽¹⁾

لتجنب سوء الفهم المرتبط بمصطلحات مثل «المادية» و«الاقتصادية»، كتب فروم أن «تفسير ماركس للتاريخ يمكن أن يطلق عليه تفسير أنثروبولوجي للتاريخ... إنه فهم التاريخ بناءً على حقيقة أن البشر هم المؤلفين والممثلين في تاريخهم»⁽²⁾. «إن التفسير الأنثروبولوجي للتاريخ كما تم صياغته هنالده عواقب متنوعة: الفرضية الأولى لكل تاريخ البشرية هي وجود أفراد بشريين أحياء... هم أنفسهم يبدأون في إنتاج وسائل معيشتهم، وهي خطوة مشروطة بتنظيمهم المادي. ومن خلال إنتاج وسائل عيشتهم،

أمة بل مجتمعًا دينيًا، وبالتالي لا تتوقع عودة إلى فلسطين ولا عبادة قربان تحت حكم أبناء هارون، ولا إعادة أي من القوانين المتعلقة بالدولة اليهودية».

(1) لنقد استقبال فروم لماركس، انظر الصفحات 205 - 218. إن السمة المميزة لوجهة نظر فروم للتاريخ هي في المقام الأول محاولة إظهار أن المواقف التاريخية الفلسفية هي تفسيرات مشروعة للاهوت تاريخ العهد القديم، ولا سيما المذهب المسياني.

(2) Marx's Concept of Man (1961b), p. 13 (2). لا يمكن العثور على الاقتباس في Marx, MEGA I, 6, 179، كما هو موضح.

ينتجون حياتهم المادية بشكل غير مباشر»⁽¹⁾. وهذا يحدث تغيراً جوهرياً في علاقة الإنسان بالطبيعة: «الإنسان، في بداية تاريخه، مرتبط بشكل أعمى أو مقيد بالطبيعة. وفي عملية التطور، يحول علاقته بالطبيعة، ومن ثم نفسه»⁽²⁾. العامل الذي يتوسط بين الإنسان والطبيعة، والذي يغير علاقة الإنسان بالطبيعة وبالتالي الإنسان نفسه، هو العمل.⁽³⁾

«في البداية، العمل هو عملية بين الإنسان والطبيعة، عملية يتوسط فيها الإنسان وينظم ويسيطر على عملية التمثيل الغذائي مع الطبيعة من خلال فعله الخاص. يواجه المادة الطبيعية كقوة طبيعية. وينقل القوى الطبيعية التي هي جزءاً من طبيعته الجسدية والذراعية والساقين والرأس واليد، لتناسب المادة الطبيعية في شكل يمكن أن تستخدمه حياته. ومن خلال التصرف على الطبيعة خارجه بهذه الطريقة وتغييرها، فإنه يغير

(1) K. Marx, MEGA I, 5, 10.

(2) Marx's Concept of Man (1961b), p. 15; cf. esp. Beyond the Chains of Illusion (1962a), pp. 34f.

(3) على الرغم من عدم ارتباط فروم ارتباطاً مباشراً بنظرية ماركس في العمل، فقد أشار إلى معنى العمل في طقوس السبت اليهودية، وهو معنى ربما أثر على ماركس. إذا تحدث ماركس في البداية عن «إبطال العمل» كهدف للاشتراكية « (Marx's Concept of Man [1961b], p. 40)، ولم يميز حتى الآن بين العمل الحر والمغترب، فقد رأى العمل كما هو يُفهم في طقوس السبت: إذا كان السبت هو توقع وقت المسيح، فمن المنطقي حظر كل نوع من العمل. السبت هو «رمز الفداء والحرية» (Fromm, The Forgotten Language [1951a], p. 248). «العمل هو رمز النضال والخلاف. الراحة رمز للكرامة والسلام والحرية»

(ibid., p. 247; cf. Fromm, «The Sabbath» [1927a], esp. pp. 233f; You Shall Be as Gods [1966a], pp. 194 - 199).

طبيعته في نفس الوقت»⁽¹⁾. العمل، وفقاً لذلك، ليس شراً ضرورياً، وليس وسيلة تجاه نهاية الإنتاج، بل «التعبير الجاد عن طاقة الإنسان؛ لذلك العمل ممتع»⁽²⁾.

إنتاج ذات الإنسان من خلال العمل يجعله حراً ومستقلاً ويسمح له بصنع تاريخه الخاص⁽³⁾. هذا يعني أن طريقة العمل - طريقة إنتاج الحياة المادية - تحدد عملية الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية. «إن وعي البشر ليس هو الذي يحدد كيانهم الاجتماعي، بل على العكس، كيانهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم»⁽⁴⁾. يتشكل مسار التاريخ من خلال الصراعات بين القوى المنتجة (التي لا تشمل فقط المواد الخام والطاقة ورأس المال والعمل، ولكن أيضاً، وبشكل متزايد، العلوم وقدرات الإنسان كلها)⁽⁵⁾ وطريقة الإنتاج في تنظيم اجتماعي معين. «عندما يعيق نمط الإنتاج أو التنظيم الاجتماعي، بدلاً من أن يعزز، فإن قوى الإنتاج المعطاة، والمجتمع،

(1) Marx, Capital, Vol. 1, p. 192.

(2) Marx's Concept of Man (1961b), p. 42.

(3) عن اغتراب الانسان من خلال اغتراب العمل نظر: pp. 72 - 82.

(4) Marx's Concept of Man (1961 b), p. 198 (راجع Marx, German Ideology). «الحياة لا يحددها الوعي، بل الوعي تحدده الحياة. في الطريقة الأولى، تكون نقطة البداية هي الوعي الذي يؤخذ على أنه الفرد الحي. في الحالة الثانية، يكون الأفراد الأحياء الحقيقيون أنفسهم، كما هو الحال في الحياة الواقعية، ويُنظر إلى الوعي على أنه وعيهم فقط». وفقاً لفروم، لا يؤكد ماركس في هذه الجملة أن الأفكار والمثل ليست حقيقية وفعالة: «حتى فيما يتعلق بتأثير الأفكار على التطور البشري، لم يكن ماركس بأي حال غافلاً عن قوتها كما يظهر من التفسير الشعبي لعمله» (Marx's Concept of Man [1961b], p. 22).

(5) Marx's Concept of Man (1961b), p. 22.

إذا لم ينهار، سيختار أشكال الإنتاج التي تناسب المجموعة الجديدة من القوى الإنتاجية ويطورها»⁽¹⁾.

«جنباً إلى جنب مع الصراع بين القوى المنتجة والبنى الاجتماعية السياسية يذهب الصراع بين الطبقات الاجتماعية»⁽²⁾. يشارك الإنسان في ديناميات هذه العملية. وفي الواقع، هو قوته الدافعة، ويحرر نفسه تدريجياً من خلال هذه الصراعات في العملية الإنتاجية مما يربطه بالطبيعة. ومع عملية العمل، تصبح قواه الفكرية والنفسية أكثر استقلالية وتحقق التطور الكامل. وبما أن الإنسان في وحدة دائمة مع الطبيعة هو أصل التاريخ وهدفه، فإن ما يهم في جميع أنماط الإنتاج والعلاقات الاجتماعية هو أن الإنسان وتكشف قواه التي يمكن أن يسيطر بها على الطبيعة يظان دائماً محور كل الجهود.

بمجرد أن يوسع الإنسان سيطرته كما يحكمها عقله على كل الطبيعة، سيكون مستقلاً تماماً وحرراً. وسيخسر المجتمع بعد ذلك شخصيته الطبقيّة العدائية وسيبدأ التاريخ الحقيقي للإنسان، «حيث يخطط الرجال الأحرار وينظمون تبادلهم مع الطبيعة، والذي لا يكون فيه هدف الحياة الاجتماعية ونهايتها العمل والإنتاج، بل تكشف قوى الإنسان كغاية في حد ذاته. هذا، بالنسبة لماركس، عالم الحرية، حيث سيتحد الإنسان تماماً مع إخوانه من البشر ومع الطبيعة»⁽³⁾.

(1) Ibid., p. 19.

(2) Beyond the Chains of Illusion (1962a), p. 35.

(3) Ibid., pp. 36f.

عالم الحرية هو هدف الاشتراكية. بالنسبة لكل من ماركس وفروم، الاشتراكية تعني الاستقلال والحرية⁽¹⁾. إنه مطابق لتحقيق الإنسان لذاته «في عملية الترابط المنتج والوحدة مع الإنسان والطبيعة. كان الهدف من الاشتراكية هو تطوير الشخصية الفردية»⁽²⁾، لذلك يرفض كل من فروم وماركس تحديد هدف التاريخ كله بالاشتراكية⁽³⁾. إن الاشتراكية هي «شرط الحرية والإبداع البشري، وليس... في حد ذاتها... هدف حياة الإنسان»⁽⁴⁾. فقط عندما يخلق الإنسان الاشتراكي، أي العقلاني⁽⁵⁾، شكل المجتمع الذي يصبح هدف الحياة يمكن تحقيقه: «تنمية القوى البشرية إلى أقصى حد، عالم الحرية الحقيقي»⁽⁶⁾... ثم سينجب الإنسان نفسه بالكامل في العملية التاريخية. وكونه حراً ومستقلاً، سيكون متماسكاً مع الطبيعة وزملائه في العقل والمحبة»⁽⁷⁾.

«ومع ذلك، بالنسبة للإنسان الاشتراكي، فإن كل ما يسمى تاريخ العالم ليس سوى خلق الإنسان من خلال العمل البشري، وظهور طبيعة الإنسان، لذلك لديه الدليل الواضح والدامغ على خلقه ذاتياً، من أصوله

(1) الاستقلالية والحرية مفاهيم أساسية في نقد فروم للدين، انظر: 93 - 95 pp.

(2) Marx's Concept of Man (1961b), p. 38.

(3) هذا النقد للتعريف لا يستهدف فقط الدول الاشتراكية الحالية. ما ينطوي عليه هنا هو هدف التاريخ، الذي لا يمكن رؤيته في نظام اجتماعي ولكن فقط في الحرية، أي الإنسان المنتج بالكامل.

(4) Marx's Concept of Man (1961 b), p. 61.

(5) Ibid., p. 60.

(6) Capital, Vol. III, p. 828.

(7) Marx's Concept of Man (1961b), pp. 64f, 68f.

الخاصة»⁽¹⁾. و«مجرد أن يولد الإنسان حقاً، فإن عصور ما قبل التاريخ ستنتهي وسيبدأ التاريخ البشري الحقيقي»⁽²⁾. ومن هذا المنطلق، يقف ماركس وفروم بجانبه في تقاليد المذهب النبوي. ومع ذلك، هناك جانب أساسي آخر لنظريتهم في التاريخ يقترح أن ينصف التطور التاريخي الفعلي. دعا فروم هذا الجانب الوثنية، أي اغتراب الإنسان في العملية التاريخية.

اغتراب الإنسان في التاريخ

في عمل فروم، يرتبط مفهوم الاغتراب ارتباطاً وثيقاً بالتفسير الفلسفي التاريخي للإنسان وطبيعته. لا يمكن هنا النظر إلى الأدب الخاص بمفهوم الاغتراب في التاريخ الفكري للمائة وخمسين سنة الماضية، وهو أدب نما بشكل هائل في الآونة الأخيرة. فستتم مناقشة المصادر التي أثرت على فروم والطريقة التي طور بها مفهومه الخاص عن الاغتراب على هذه الخلفية الفكرية⁽³⁾.

جذور مفهوم فروم عن الاغتراب في التاريخ الفكري

«كان هيغل هو المفكر الذي صاغ مفهوم الاغتراب. بالنسبة له، كان تاريخ الإنسان هو في نفس الوقت تاريخ اغتراب الإنسان»⁽⁴⁾. يمثل

(1) Marx, MEGA I, 3, p. 125.

(2) Cf. Marx's Concept of Man (1961 b), p. 19.

(3) On what follows, cf. Fromm, Psychoanalysis and Religion (1950a), pp. 17 - 119; The Sane Society (1955a), pp. 120 - 124; Marx's Concept of Man (1961b), pp. 44 - 46; Beyond the Chains of Illusion (1962a), pp. 57 - 59; You Shall Be as Gods (1966a), pp. 42 - 51; Dialogue with Erich Fromm (1966f), pp. 87 - 90.

(4) Marx's Concept of Man (1961 b), p. 47.

التشبيء، والاعتراب، وإعادة التوحيد جزءاً من عملية الحياة، وفي هذه الحركة، يرى هيغل طبيعة الإنسان الأعمق. من خلال خلق عالم موضوعي، تغرب الروح المطلقة عن نفسها حتى تعود إلى نفسها». هيجل، آخذاً الله كموضوع للتاريخ، رأى الله في الإنسان، في حالة من الاعتراب عن الذات، وفي عملية عودة الله للتاريخ إلى نفسه⁽¹⁾. بالنسبة للإنسان، هذا يعني أن وجوده ينفصل عن جوهره، وبعبارة أخرى، «ليس ما يجب أن يكون عليه، وأنه يجب أن يكون ما يمكن أن يكون»⁽²⁾.

تأثر تبني كارل ماركس لمفهوم هيجل للاعتراب بقلب فيورباخ «لاهوت» هيجل إلى الأنتروبولوجية. يرى لودفيج فيورباخ في الله إسقاطاً لوجود الإنسان، مما يعني أن الاعتراب يصبح حركة داخل وعي الإنسان. «في فكر فيورباخ، تصبح الاستقلالية الذاتية لله في الطبيعة، من خلال الانقلاب، إسقاط الإنسان لجوهره في موضوعية متخيلة»⁽³⁾. وعلى النقيض من فيورباخ، يرى ماركس الاعتراب في المقام الأول على أنه فقدان الإنسان نفسه في الأشياء التي يصنعها، والاعتراب الديني هو مجرد انعكاس لوعي الاعتراب عن «الحياة الواقعية». هذه «الحياة الواقعية» تتشكل من خلال العمل، وهي علاقة الإنسان النشطة بالطبيعة، وخلق عالم جديد، والإنسان نفسه⁽⁴⁾. «بالنسبة لماركس، [يعني الاعتراب] أن الإنسان لا يختبر

(1) Beyond the Chains of Illusion (1962a), p. 44.

(2) Marx's Concept of Man (1961 b), p. 47.

(3) G. B. Hammond, Man in Estrangement, p. 8; cf. E. Fromm, Beyond the Chains of Illusion (1962a), p. 44.

(4) See pp. 70 – 72.

نفسه كعامل فاعل في فهمه للعالم، ولكن العالم (الطبيعة، والآخرين، وهو نفسه) يبقى غريباً عنه. تقف فوقه وضده كأشياء، على الرغم من أنها قد تكون أشياء من خلقه. إن الاغتراب يختبر العالم بشكل جوهري ونفسه بشكل سلبي ومنتقل، حيث يتم فصل الشخص عن الموضوع»⁽¹⁾.

بدأت هذه العملية مع صعود الملكية الخاصة وتقسيم العمل، مما أدى إلى توقف العمل عن التعبير عن القوى البشرية. «إن الشيء الذي ينتجه العامل، منتجه، يعارضه الآن ككائن غريب، كسلطة مستقلة عن المنتج. نتاج العمل هو العمل الذي تم تجسيده في شيء وتحويله إلى شيء مادي؛ هذا المنتج هو تشييء للعمال»⁽²⁾. وإلى جانب اغتراب الإنسان عن منتجه الخاص، الذي أصبح الآن مستقلاً، يسيطر عليه، هناك اغتراب للنشاط الإنتاجي نفسه. لم يعد الإنسان نشطاً. وبدلاً من ذلك، تبدو كل الأنشطة مجرد مصدر رزق للإنسان المغترب. ونتيجة مباشرة لاغتراب الإنسان عن نتاج عمله، وعن نشاط حياته وعن حياة جنسه، هو أن الإنسان ينفر من الناس الآخرين. وعندما يواجه الإنسان نفسه، يواجه أيضاً الناس الآخرين»⁽³⁾.

يعتقد ماركس أنه يمكن التغلب على الاغتراب عندما يصبح تحرير الإنسان غاية، إلى استعادة النشاط غير المغترب، وبالتالي الحر لجميع الناس،

(1) انظر Beyond the Chains of Illusion (1962a), p. 44، وعن مشكلة التعريف، وبشكل خاص في سياق نظرية التاريخ انظر: 82 - 79 p.

(2) Marx, Early Writings, p. 324; cf. Marx, Grundrisse, pp. 23 - 26, 168 - 170; F. Tomberg, Der Begriff der Entfremdung in den 'Grundrissen' von Karl Marx; R. Wiegand, Gesellschaft and Charakter, pp. 11 - 27.

(3) Marx, Early Writings, pp. 229 - 230.

في مجتمع تكون غايته الإنسان، وليس إنتاج الأشياء⁽¹⁾. إن وجهة النظر هذه عن الاغتراب والتغلب عليها، والتي يوثقها فروم بشكل أساسي من خلال الاقتباسات من كتابات ماركس المبكرة، لها أهمية لأنها تعني، على عكس بعض المذاهب الماركسية، أن جهود التعامل مع الاغتراب يجب أن تتجاوز مجرد التلاعبات الاجتماعية والاقتصادية. بدلاً من ذلك، يجب أن تكون نقطة الانطلاق هي صورة شاملة للإنسان والتاريخ، ويجب أن يكون هدف كل جهد هو التغلب على إقصاء الإنسان من الحياة ومن نفسه ومن زملائه.⁽²⁾

الاغتراب كوثنية

الخلفية الفكرية الموضحة أعلاه ضرورية لرأي فروم عن الاغتراب. ولكن من خلال تحليل الصراع النبوي ضد الوثنية، حاول أيضاً جعل فهمه لها أكثر دقة. «أستخدم الاغتراب كما استخدمه هيجل ولاحقاً ماركس: بدلاً من تجربة قوته البشرية، على سبيل المثال الحب أو الحكمة أو الفكر أو العقل، التصرف بعدالة، ينقل الشخص هذه القوى إلى وثن ما، إلى قوة أو قوى خارج نفسه. من أجل التواصل مع قوته الخاصة، يجب عليه الخضوع بالكامل لهذا الوثن... ما أقوله هو أن المفهوم الكتابي للأوثان هو في الأساس نفس المفهوم الهيجلي والماركسي عن الاغتراب»⁽³⁾.

(1) Cf. Marx's Concept of Man (1961 b), p. 50.

(2) Cf. Beyond the Chains of Illusion (1962a), p. 46.

(3) انظر: Dialogue with Erich Fromm (1966f), pp. 88f، وعن إشكاليات هذا التماهي في مفهوم الاغتراب انظر:

J. H. Schaar, Escape from Authority, pp. 192 – 197; J. S. Glen, Erich Fromm:

جوهر عبادة الأوثان ليس عبادة هذا الوثن أو ذلك، ولكن عبادة الأوثان نفسها تمثل اتجاهًا إنسانياً معيناً⁽¹⁾. من غير المهم أيضاً ما إذا كان العديد من الآلهة يعبدون أو إله واحد. الفكرة الأساسية للصراع النبوي ضد الوثنية هي أن الأصنام هي عمل أيدي البشر، بحيث ينقل الإنسان إلى أشياء خلقه صفات حياته الخاصة، وبدلاً من تجربة نفسه كإنسان مبدع، فهو في يتواصل مع نفسه فقط من خلال عبادة الأوثان⁽²⁾. يمثل المعبود بالتالي قوى الإنسان الخاصة في شكل مغترب يجب أن يخضع له والذي يسمح له بالسيطرة على نفسه.

الأوثان وموضوعات الأوثان تختلف من ثقافة إلى أخرى ومن فترة إلى أخرى. «ذات مرة، كانت الأوثان حيوانات وأشجار وشخصيات من الرجال والنساء. اليوم يطلق عليها الشرف، العلم، الدولة، الأم، الأسرة، الشهرة، الإنتاج، الاستهلاك، والعديد من الأسماء الأخرى»⁽³⁾. إن وظيفة هذه الأوثان هي أن تكون للإنسان المشلول والمغترب كعكازات، على الرغم من التعبيرات من فقدانه لنفسه، تمكنه من الحفاظ على الحد الأدنى من الذات وتجربة الحد الأدنى من الهوية.

A Protestant Critique, pp. 126 – 137; G. B. Hammond, Man in Estrangement, pp. 33 – 35, 65 – 69; P. Tillich, Der Mensch im Marxismus and Christentum, pp. 194 – 209; R. Schacht, Alienation.

(1) Psychoanalysis and Religion (1950a), p. 118.

(2) Marx's Concept of Man (1961b), p. 44; cf. The Sane Society (1955a), pp. 121f.

(3) You Shall Be as Gods (1966a), pp. 47f (3) مهمتها فقط اكتشاف الأصنام السابقة وتقديمها ولكن أيضاً الكشف عن الموقف الوثني المتمثل في الخضوع (الذي يوبخ الكالفينية عليه على سبيل المثال). هذا الرأي راديكالي لدرجة أنه يؤدي في النهاية إلى استبدال «أيديولوجيا» اللاهوت كمحاولة لإصدار بيانات عن الله (ibid., pp. 47 – 49).

ليس فقط فيما يتعلق بأشياء وأشخاص آخرين يتحدث فروم عن عبادة الأوثان أو الاغتراب. عندما يتم التحكم في شخص ما بعواطفه غير العقلانية، فإنه يعبد سعيه الجزئي الخاص به كوثن و«مهووس» به: «بهذا المعنى، فإن الشخص العصابي هو شخص مغترب. أفعاله ليست أفعاله. في حين أنه تحت وهم القيام بما يريد، فإنه مدفوع بقوى منفصلة عن نفسه»⁽¹⁾. ويمثل الذهاني الحالة القصوى. إنه شخص مغترب عن نفسه، فقد نفسه تماماً كمركز لتجاربه.⁽²⁾

ما هو مشترك في كل هذه الظواهر الوثنية هو أن «الإنسان لا يختبر نفسه كحامل نشط لقواه وغناه، بل كشيء فقير يعتمد على قوى خارج نفسه، إلى من قدّم حياته»⁽³⁾. وهذا ينطبق بشكل خاص على الحضارة الصناعية المعاصرة، حيث يكون الاغتراب كلياً تقريباً، ويتغلغل في علاقات الفرد بعمله، وبالأشياء التي يستخدمها، وبزميله، وبنفسه. أصبح الإنسان المعاصر «هدفاً للقوى الاقتصادية العمياء التي تحكم حياته»⁽⁴⁾. على عكس وجهة نظر ماركس، يلاحظ فروم أن القوة العاملة بأكملها، الإدارة حتى

(1) The Sane Society (1955a), p. 124; cf. «Marx's Contribution to the Knowledge of Man,» (1968h), pp. 68f.

(2) The Sane Society (1955a), p. 124. وهذا هو سبب استخدام عدد من اللغات لمصطلح «الاغتراب» للإشارة إلى الظواهر الذهانية. حتى اليوم، «المغترب» هو طبيب يعالج أمراض العقل. راجع *ibid.*, p. 121.

(3) *Ibid.*, p. 124.

(4) Beyond the Chains of Illusion (1962a), p. 59; on this matter, see especially Fromm's central work on this problem, The Sane Society (1955a).

أكثر من الطبقة العاملة التقليدية، معرضة للإملاءات التغريبية للقوى الاقتصادية.⁽¹⁾

السمة النموذجية لمجتمعنا الصناعي المستقل عن النظام الاجتماعي هي تضخم الجهاز الإداري في جميع المجالات، وفي البيروقراطية الصناعية التقنية، وفي النقابات، وفي المؤسسات السياسية والعسكرية والكنسية والاجتماعية. «إنها تعمل إلى حد ما مثل أجهزة الكمبيوتر الإلكترونية، والتي تم فيها تغذية جميع البيانات والتي - وفقاً لمبادئ معينة - تتخذ القرارات. عندما يتحول الإنسان إلى شيء ويتم إدارته مثل شيء، فإن مديره أنفسهم يصبحون أشياء؛ والأشياء ليس لها إرادة ولا رؤية ولا خطة»⁽²⁾. على أساس هذه الرؤية يشير فروم إلى مجتمعنا المعاصر على أنه «مجتمع مجنون» أصبح فيه الرجال غير قادرين على تجربة أنفسهم على أنهم ناشطون ولكن بدلاً من ذلك استسلموا وثنيًا للاستعباد من خلال إنجازاتهم وقواهم.

إمكانية التغلب على الاغتراب

هل يعتقد فروم أن ظاهرة الاغتراب هي نتيجة للأساليب الحديثة فقط؟ يجب الإجابة على السؤال بشكل سلبي من ناحيتين. أولاً، يلاحظ أن ظواهر الاغتراب النموذجية يمكن ملاحظتها أيضاً في الأنظمة الاقتصادية

(1) Cf. Marx's Concept of Man (1961 b), pp. 56f.

(2) E. Fromm, May Man Prevail? (1961 a), p. 79. Cf. Escape from Freedom (1941a), pp. 118 - 135, and the comments on the «marketing orientation» on p. 33 - 34 above.

الاشتراكية⁽¹⁾. وثانياً، من خلال إظهار التقارب البنيوي بين المفهوم التوراتي للعبادة الوثنية ومفهوم الاغتراب عند ماركس، يقترح فروم أن الاغتراب ليس سمة مميزة للأنظمة الرأسمالية أو أنظمة رأسمالية الدولة أو بعض البنية الاجتماعية المقابلة. على العكس من ذلك، فإنه يدل على العمى الانتحاري للسؤال في العصر الذري، «إلى أي مدى تكون السمات السيئة للاغتراب هي ببساطة الثمن الذي يتعين علينا دفعه مقابل الميزات الجيدة للحرية الاقتصادية والسياسية الحديثة والتقدم»⁽²⁾. يعتقد فروم أن الحاجة للتغلب على الاغتراب اليوم هي مسألة حياة أو موت، وهو مقتنع بأن المحاولة يمكن أن تكون ناجحة. وبتابع ماركس، أدرك «أن الوثنية المعاصرة متجذرة في النمط المعاصر للإنتاج ولا يمكن تغييرها إلا من خلال التغيير الكامل للكوكبة الاقتصادية والاجتماعية مع التحرير الروحي للإنسان»⁽³⁾. تحتوي هذه البصيرة أيضاً على نقد لموقف ماركس يبرز وجهة نظر فروم بشكل أكثر حدة. يعتقد فروم أنه لكي يكون التغيير ممكناً، يجب أن يكون هناك أيضاً تحرر روحي. وهو يرى أن ماركس لم يعترف بما فيه الكفاية بأن الطبيعة البشرية لها نفسها احتياجات وقوانين تتفاعل بشكل مستمر مع الظروف الاقتصادية التي تشكل التطور التاريخي⁽⁴⁾. «إذن، فإن إضفاء

(1) May Man Prevail? (1961 a), pp. 68 – 85; A. Schaff, Marxismus and das menschliche Individuum, pp. 168 – 182, 254 – 259.

(2) هذا السؤال مشتق من A. Gewirth, Review, pp. 291f

(3) انظر: Beyond the Chains of Illusion (1962a), p. 59، وعن مشكلة انبثاق الوعي في الحشود المرتبطة انظر: F. Tomberg, Der Begriff der Entfremdung in den Grundrissen von Karl Marx.

(4) The Sane Society (1955a), pp. 262f

الطابع الاجتماعي على وسائل الإنتاج هو أمر ضروري، ولكنه ليس شرط كاف للتغلب على الاغتراب⁽¹⁾. طالما لم يتم الاعتراف بالاحتياجات التي هي نتيجة للوعي الذاتي للإنسان - وهذا يشمل تشوهادهم بسبب الظروف الاجتماعية والاقتصادية - واعتبارها احتياجات أساسية لها حصة في تحديد الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية واستقرارها بشكل أساسي، ومع كون الإنسان لا يصبح عنصراً دافعاً في التنمية، لا يمكن للمرء أن يتوقع التغلب على الاغتراب⁽²⁾.

من هذه الرؤية إلى الاحتياجات البشرية وحلها الزائفة في التوجهات غير المنتجة، يشرع فروم في وضع مبادئ توجيهية للتغييرات في العوامل الاقتصادية والبنى الاجتماعية. يتم تقديم رؤيته من خلال علم النفس الدينامي: «يجب أن يدرس علم النفس الدينامي مفهوماً مثل الاغتراب، ليكون ذا معنى يتجاوز مستوى المضاربة نسبياً في الوصف... إذا لم يتم التحقيق في الاغتراب على هذا النحو، فإنه يبقى في حد ذاته مصطلحاً مغترباً⁽³⁾. هذا لا يعني أن فروم يعترف بأن قوة الوعي البشري لإحداث

الحقيقي كنقطة انطلاق لمنهجه، ولكنه يعترض على رؤية مختصرة للإنسان واحتياجاته وصفاته الفكرية والروحية. راجع Marx's Concept of Man (1961 b), pp. 21f حول هذه المشكلة.

(1) Cf. The Sane Society (1955a), p. 265; F. Tomberg, Der Begriff der Entfremdung in den «Grundrissen» von Karl Marx, p. 156.

(2) Cf. The Sane Society (1955a), pp. 264ff; G. B. Hammond, Man in Estrangement, pp. 33 - 35.

(3) Dialogue with Erich Fromm (1966f), pp. 89f.

التغيير أكبر من تلك الخاصة بالقوى الاقتصادية أو الاجتماعية⁽¹⁾. إنه غير معني بإثبات أولوية الوعي ولكن مع احترام الصفات الإنسانية على وجه التحديد التي تنطوي على احتياجات بشرية محددة وغير قابلة للتصرف والتي لا يمكن تجاهل واقعها وفعاليتها في أي جهد للتغلب على الاغتراب البشري. ولأن الاغتراب ممكن فقط في المجال البشري، فإن كل نظرة إلى الاغتراب وكل محاولة للتغلب عليه تعتمد على النوعية البشرية المحددة للوعي وتضيء القوى الواعية واللاواعية التي تحدد الإنسان في وضعه الفريد. هذا هو السبب في أن علم النفس «يجب أن يدرس تجريبيًا المفاهيم الرئيسية للدين والفلسفة وعلم الاجتماع»⁽²⁾، لماذا يتم إعطاء علم النفس الأولوية في عملية المعرفة⁽³⁾. كما أن هذا الظرف هو الذي يجعل «التحرر الروحي للإنسان» الشرط الضروري للتغلب على الاغتراب.

عاش فروم هذه البصيرة في كتاباته. في «المجتمع السوي»، عمله الأساسي في هذه المشكلة، يبدأ بتحديد الحالة الإنسانية والاحتياجات البشرية الناتجة عنها، وينتهي بتأملات عملية حول طرق التغلب على

(1) G. B. Hammond, *Man in Estrangement*, p. 35، يفسر موقف فروم بهذه الطريقة: «يعود فروم إلى وجهة النظر غير الماركسية القائلة بأن الاغتراب هو في الأساس شكل من أشكال الوعي أو عدم الوعي».

(2) *Dialogue with Erich Fromm* (1966f), p. 90.

(3) *The Sane Society* (1955a): «يجب أن يبدأ تحليل المجتمع والعملية التاريخية بالإنسان، ليس بالتجريد، بل بالإنسان الحقيقي الملموس، في صفاته الفسيولوجية والنفسية. يجب أن يبدأ بمفهوم جوهر الإنسان، ودراسة الاقتصاد والمجتمع تخدم فقط الغرض من فهم كيف أعاقت الظروف الإنسان، وكيف أصبح بعيدًا عن نفسه وسلطاته.»

الاعتراب⁽¹⁾. يجب التغلب على الاعتراب إذا أريد للأفراد أن يكونوا أصحاب روحياً وأن يكون هناك مجتمع يمكن أن يوجد فيه الأشخاص المنتجون. الإنسان غير المعترب «يرتبط بنفسه بالعالم بمحبة، و... يستخدم عقله لفهم الواقع بموضوعية... يختبر نفسه ككيان فردي فريد، وفي الوقت نفسه يشعر بأنه واحد مع زملائه... لا يخضع لسلطة غير عقلانية، ويقبل عن طيب خاطر سلطة الضمير والعقل العقلانية... هو في طور الولادة طالما أنه على قيد الحياة، وتعتبر هدية الحياة أثمن فرصة لديه»⁽²⁾.

يبدأ التقدم نحو التحرر الروحي عندما تتم الإشارة إلى الصراع بين الاحتياجات البشرية والبنية الاجتماعية القائمة. والخطوة التالية هي رفع مستوى الوعي حول هذا الصراع وما ضاع من خلاله. ثم لا بد من إحداث تغييرات عملية في المجال الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والثقافي⁽³⁾. تهدف هذه التغييرات العملية إلى مجتمع «عقل» لا يوجد فيه أي شخص وسيلة لغايات الآخر، ولكن دائماً وبدون استثناء غاية في نفسه؛ حيث لا يستخدم أحد، ولا يستخدم نفسه، لأغراض لا تتعلق بقواه البشرية؛ حيث يكون الإنسان هو المركز، وحيث تخضع جميع الأنشطة الاقتصادية والسياسية لهدف نموه... حيث يهتم الفرد بالمسائل الاجتماعية لتصبح شخصية، حيث لا يتم فصل علاقته بأخيه الإنسان عن علاقاته في المجال الخاص»⁽⁴⁾.

(1) Ibid., pp. 22 – 66, 270 – 352.

(2) Ibid., p. 275.

(3) Ibid.

(4) Ibid., p. 276.

إلى حد كبير، تم تحقيق هذه الافتراضات في ما يسمى مجتمعات العمل التي ظهرت خلال الحرب العالمية الثانية، وخاصة في الفترة التالية لها في فرنسا وسويسرا وبلجيكا وهولندا⁽¹⁾. تميزت هذه المجتمعات الزراعية والصناعية، التي تتكون من ما يصل إلى ألف فرد عامل، بنوع جديد من الحياة بشكل أساسي مع الآخرين⁽²⁾، بدءاً من إلغاء التمييز بين صاحب العمل والموظف والمؤسسة للملكية المشتركة لرأس المال، إلى التحديد الكودمي الديمقراطي في مسائل مثل الإنتاج، وإدارة المشروع، وسياسات الموظفين، والتصرف الدينامي خارج إدارة الصراع، وإدارة وقت الفراغ، وتشكيل مجموعات الجوار، وإنشاء كتالوج محدد من المعايير. كانت المجتمعات ناجحة في رفع مستويات الإنتاج بشكل ملحوظ، على الرغم من أن هذا لم يكن أحد أهدافها، ولكن كان أكثر جاذبية لتغرس تجربة جديدة للقيمة الإنسانية حيث «يعرف الإنسان ما يفعله، وله تأثير على ما يتم القيام به، ويشعر بالاتحاد مع زميله بدلاً من الانفصال عنه»⁽³⁾.

في حين أن هذه التجارب لا يمكن نقلها كتلة واحدة إلى بنى اجتماعية أكبر، إلا أنها أثبتت لفروم أن الاغتراب ليس مصيراً. على النقيض من جميع المحاولات السابقة للتلاعب من جانب واحد بالعناصر الاجتماعية والاقتصادية دون النظر المتزامن للاحتياجات البشرية غير القابلة للتصرف

(1) See *ibid.*, pp. 306 – 321, for an extensive presentation.

(2) يبقى السؤال ما إذا كانت التقاليد الرهبانية مثل البينديكتين لم تدرك نفس الشيء في فترة سابقة، لذلك لا يمكن للمرء أن يتحدث عن نوع جديد من الحياة مع الآخرين.

(3) The Sane Society (1955a), p. 321.

- كما في الدول الشيوعية وإنجلترا - قامت مجتمعات العمل بإثبات إمكانية وصحة «المجتمع الإنساني الاشتراكي»⁽¹⁾.

دول غموض مفهوم الاغتراب

لا غنى عن السياق التاريخي الفلسفي لمفهوم فروم عن الاغتراب لفهمه بشكل كاف، ولكن من الضروري أيضاً فهم الاستخدام المختلف للمصطلح الذي يصنعه في كتاباته. ينشأ تاريخ الإنسان (الفردى والجنس البشري) في انفصال عن الطبيعة ناتج عن ظهور صفات بشرية على وجه التحديد، وبالتالي يجب النظر إليه على أنه عملية ولادة الإنسان. «يُنظر إلى التاريخ على أنه امتداد للطبيعة، ينتقل عبر مراحل النمو نحو الإدراك الكامل للإمكانيات البشرية»⁽²⁾. إن هدف التاريخ هذا يعني وحدة جديدة بين الإنسان والطبيعة، وإخوانه من البشر، ونفسه، على مستوى أعلى، المستوى الواعي.

إن امتداد التاريخ الذي يمتد من أصل الإنسان إلى التحقق الكامل للإمكانيات البشرية يتميز بالضرورة بالاغتراب. لا يمكن تحقيق الوحدة الجديدة إلا «بعد أن اختبر الإنسان اغترابه، بعد أن مر بمرحلة الاغتراب عن نفسه وعن العالم، وولد بالكامل. هذه الوحدة الجديدة هي أساس التطور الكامل لعقل الإنسان، مما أدى إلى مرحلة لم يعد فيها العقل يفصل

A. Gewirth, Review, p. 292; A. Briggs, Review, p. 739; M. Birnbach, Neo - (1) Freudian Social Philosophy, pp. 197 - 203، كلها تثير الشكوك بشأن نموذج مجتمعات العمل من أجل نظام اقتصادي واجتماعي جديد.

(2) G. B. Hammond, Man in Estrangement, p. 65.

الإنسان عن إدراكه الفوري والواقعي للواقع»⁽¹⁾. حتى يتغلب عليه من خلال الكشف الكامل عن قدراته الإنتاجية للعقل والحب، الاغتراب هو سمة أساسية لحالة الإنسان⁽²⁾. ولها جانب إيجابي في أنها خطوة ضرورية ومحفز بناء نحو الكشف الكامل عن الإمكانيات البشرية، ولكن فقط إذا كان رد فعل الإنسان على وضعه المغترب انتاجياً.

ويكمل هذا الاستخدام لمصطلح «الاغتراب» بآخر يجب تمييزه، على الرغم من ارتباطه بالمصطلح الأول، حتى لو لم يكن فروم نفسه يفعل ذلك دائماً. عندما لا يستجيب الإنسان بشكل منتج، ولكن بشكل غير منتج، لموقفه المغترب، يتحدث فروم أيضاً عن الاغتراب. إن استخدامه لمفهوم الاغتراب، الذي أخذه من هيغل وماركس لتعريف عبادة الأوثان كاستجابة غير منتجة للوضع البشري، يظهر أن مفهوم الاغتراب الثاني هو إشكالي. عبادة الأوثان ليست اغتراباً نقياً وبسيطاً، ولكنها نتيجة غير منتجة وتراجعية لحالة الإنسان المغتربة (التراجعية لأنها تسعى جاهدة لاستعادة الوحدة الأصلية للإنسان)⁽³⁾. يجب التمييز هنا بين الاغتراب كضرورة إيجابية إذا كانت الصفات الإنسانية على وجه التحديد ستظهر نحو وحدة

(1) Fromm, «Psychoanalysis and Zen Buddhism» (1960a), p. 65.

(2) ليس هذا هو المكان المناسب لتحديد ما إذا كانت هذه الرؤية للمستقبل «واقعية». أما بالنسبة لفروم، فيمكن القول إن تحليل التاريخ يشير إلى النضال ضد عبادة الأصنام في الثقافة اليهودية المسيحية، على سبيل المثال، إلى إمكانية تطور الإنسان للإنسان، على الرغم من أنه من الصحيح أيضاً أنه يعتبر الوضع الحالي مستبعداً بشكل ميؤوس منه تقريباً. ما يمكننا فعله هنا هو إظهار صرامة الحججة: في ظل الشروط المنصوص عليها، هل للإنسان في الواقع القدرة على تخليص نفسه؟

(3) في أعماله اللاحقة، أخذ فروم في الاعتبار الاختلافات في معنى مفهوم الاغتراب من خلال تطوير متلازمة مفاهيم النمو ومتلازمة الانحلال.

جديدة للإنسان في مجتمع غير مغترب، والاعتراب السلبي غير الضروري كالتراجع الذي يتجلى في متلازمة الاضمحلال باعتباره غير منتج وبالتالي رد فعل مرضي على وضع الإنسان المغترب.

يصبح هذا التمييز أيضاً ذا صلة بفهم الاختلاف بين الانقسامات الوجودية والتاريخية⁽¹⁾. يمكن القيام بشيء ما حول الانقسامات التاريخية لأنها تطورات معيبة سببها الإنسان، وبالتالي يمكن التغلب عليها من قبله خلال هذه الفترة التاريخية. من ناحية أخرى، فإن الانقسامات الوجودية هي تناقضات متأصلة في الطبيعة البشرية وبالتالي لا يمكن حلها أبداً. رد فعل الإنسان الوحيد عليها هو مواجهة إمكاناته لتحسين إمكانياته التنموية، أي رفض الخضوع للانحدار. تنشأ الانقسامات الثنائية عندما يتفاعل الإنسان مع وضعه المغترب بطريقة لا تتناسب مع صفات إنسانية محددة، وهذا يعني بطريقة غير منتجة. إلى الحد الذي يتعامل فيه الإنسان مع هذه الانقسامات بوعي، باستخدام قواه الإنتاجية، يمكن التغلب عليها.

هذا يثير سؤالاً حول العلاقة بين الاعتراب كضرورة موجبة والانحدار المرضي الذي هو نتيجة سلبية للاعتراب. كما أنه يطرح سؤالاً أكثر جوهرية يتعلق بشرعية التمييز بين الانقسامات الوجودية والتاريخية، وبين حالة الإنسان المغتربة ورد الفعل الانحداري الذي قد يكون أو لا يكون نتيجة ضرورية له.

ربما يكون وضوح فروم غير الكافي وارتبائه بشأن هذه الفروق بسبب حقيقة أن تفكيره ينطلق من نقطتين في التاريخ الفكري. من ناحية، يتبع

(1) See pp. 58 – 60.

ماركس في رؤية شكل من الاغتراب الذي هو في الأساس نتاج الظروف الاجتماعية والاقتصادية المغتربة. يمكن عزل اغتراب الإنسان هذا عن نفسه، وعن الطبيعة وعن إخوانه، عن طريق تغيير الظروف الاجتماعية والاقتصادية. من ناحية أخرى، في التحليل النفسي للوضع البشري يكتشف التناقضات داخل الإنسان التي لا يمكن حلها عن طريق تغيير في الظروف الاجتماعية والاقتصادية. وعبر نظرية هيجل للتاريخ، يربط هذه التناقضات بنظرية الاغتراب. وهكذا فإن التناقض بين الطبيعة والعقل كما يعبر عن نفسه في الاحتياجات البشرية غير القابلة للتصرف يظهر في نفسه على أنه اغتراب، واغتراب لا يمكن التغلب عليه إلا من خلال القوى المنتجة للعقل والحب.

كان فروم غير راضٍ عن المفهوم المقطوع للاغتراب الذي يأخذ التطور التاريخي للعوامل الاقتصادية السبب الوحيد لاغتراب الإنسان عن العالم وعن نفسه، وبالتالي يمكن أن يفهم الوعي فقط باعتباره انعكاساً للظروف الاجتماعية والاقتصادية وبالتالي يؤكد أنه يمكن التغلب عليه فقط عن طريق تغيير الظروف الاجتماعية والاقتصادية. بمعارضة هذا الرأي، ينطلق فروم من صورة للإنسان تصفه بأنه يتميز بالانقسامات الوجودية التي لا تسببها الظروف الاجتماعية والاقتصادية، ولهذا السبب بالذات، لا يمكن التغلب عليها بتغيير هذه الشروط. المطلوب بدلاً من ذلك هو استجابة ذاتية. لأن هذه التقسيمات الثنائية جزء لا يتجزأ من هبة الإنسان مع العقل، فهذا هو السبب الذي يسمح للإنسان أن يدرك الحاجة إلى استجابة ذاتية، ويتيح أيضاً حدوث مثل هذه الاستجابة. وهكذا يعين فروم لقوة العقل المعدلة مكاناً مستقلاً عن القوى الاجتماعية والاقتصادية. يشير هذا الرأي

إلى أن السبب المرتبط بالطبيعة أثناء تجاوزه يمكن التغلب عليه من خلال تلك القدرات التي يتم منحها جنباً إلى جنب مع العقل.

تمثل هذه النتيجة النهائية الحد المنطقي لفكرة فروم عن تحرير الإنسان من نفسه من خلال نفسه. لأنه يشعر أن الفاصل بين الطبيعة والعقل يشكل اغتراب الإنسان (أي لأنه لا يجعل القوى الاقتصادية والاجتماعية هي السبب الوحيد، ولا تغييرها هو علاج الاغتراب)، فلا يفترض كياناً ما وراء التاريخ يتجاوز الطبيعة والعقل البشري، لكنه يرى أن القوى المنتجة التي يجب عليها التغلب على هذا الانقسام مشتقة من الكسر نفسه، يجب عليه الاعتماد على إيمان الإنسان غير المقسم في نفسه وتلك القوى الإيجابية داخله التي تضغط نحو الانفتاح.⁽¹⁾

لذلك، على مدار التاريخ، يعتمد كل شيء على انكشاف قوى الإنسان الإنتاجية. أحد الشروط التي لا غنى عنها لهذا التفتح هو تغيير الظروف الاجتماعية والاقتصادية المغتربة، لأن هذه الظروف تمنع التفتح الكامل للقوى الإنتاجية، وتنتج احتياجات لا إنسانية. ومع ذلك، فإن معيار كل تغيير هو أنه يجعل من الممكن رد فعل انتاجي للاحتياجات البشرية كما تحدده الانقسامات الوجودية.

(1) من هذا المنظور، يتضح معني مفهوم الاغتراب عند فروم، والضرورة والظاهرة المرضية. الاغتراب السلبي باعتباره الانحدار (المرضي) هو تعبير عن الاغتراب الإيجابي الضروري للإنسان، والذي يتم تحديده من خلال الانقسامات الوجودية. ومع ذلك، فهي أيضاً إجابة سلبية على هذا الموقف بقدر ما يتم إهمال إمكانية رد الفعل الإيجابي المتضمن في حالة الاغتراب. ولكن لأن ردود الفعل غير المنتجة ممكنة كتعبير عن حالة الاغتراب الضرورية، فإن الانقسامات التاريخية تلعب دوراً. يمكن التغلب عليها إلى حد أن القوى المنتجة لها اليد العليا في ردود الفعل على الثنائيات الوجودية.

في النهاية، تظل رؤية فروم للإنسان وتاريخه عرضة لمعضلة جميع المعتقدات الجوهرية في الكمال. من ناحية، فإن الإنسان قادر على أشياء أعظم بكثير مما حققه حتى الآن. من ناحية أخرى، يظل خطر الفشل جزءاً لا يتجزأ من حالته ووضعته التاريخي. بسبب هذا الخطر، من الضروري افتراض أن المشروع الذي سيكون الإنسان سينجح. ولكن من الممكن أن تكون النتيجة الفعلية لهذا الخطر التأسيسي لفشل الإنسان هو أنه ينظر إليه على أنه قادر على أقل مما يحتاجه للانتصار.

القسم الثاني:

إنسانيته ونقده

إن التأمّلات الأنثروبولوجية الفلسفية ونظرية التاريخ المقدمة حتى هذه النقطة أوضحت أن فروم يفسر الإنسان في ضوء فكرة محددة تخترق إطار الملاحظة العلمية البحتة، أي تصريحاته الملموسة عن الإنسان والتاريخ تتأثر بهذه الفكرة. هذه الفكرة جزء من التقاليد الإنسانية، وتتكشف في فهم فروم للدين الإنساني والأخلاق الإنسانية. وتنبع ضرورة وشرعية كلا التفسيرين من الوضع الإنساني نفسه، أي من التفكير حول الحاجة الوجودية إلى إطار التوجه وموضوع الإخلاص.

قبل إعطاء تعريف ديني وأخلاقي أكثر دقة لمفهوم فروم للإنسانية، يجب تعريف هذا المفهوم بشكل منهجي وتاريخي ووضعه في سياق محدد: «تتميز الإنسانية في دينها المسيحي وفي مظاهرها العلمانية غير الدينية بالإيمان بالإنسان، في قدرته على التطور إلى مراحل أعلى من أي وقت مضى، في وحدة الجنس البشري، وفي التسامح والسلام، وفي العقل والمحبة كقوى تمكن الإنسان من إدراك نفسه، ليصبح ما يمكن أن يكون»⁽¹⁾. بهذا بمعنى، كان هناك تقليد إنساني للألفي وخمسة مائة سنة الماضية. في العصور القديمة، كان ممثلوها بوذا، وأنبياء بني إسرائيل، وسقراط، ويسوع المسيح.⁽²⁾

أهم فكرة للإنسانية هي أن الإنسانية (بمعنى الجنس البشري) ليست مجرد تجريد بل حقيقة، مما يعني أن كل البشرية موجودة داخل كل فرد وأن

(1) Fromm, «Humanism and Psychoanalysis» (1963f), p. 69; cf. «Introduction» (1965b), p. vii.

(2) Fromm, «Afterword» (1966d), p. 262.

جميع الناس متشابهون في صفاتهم الإنسانية الأساسية⁽¹⁾. إن مفهوم المساواة بين جميع الناس متجذر في التقاليد اليهودية المسيحية في العهدين القديم والجديد. ومنذ العصور الحديثة، كان ممثلوها مفكرين مثل نيكولاس كوزانوس، ولايبنيز، وسبينوزا، وهيوم، وهيردر ليسينغ، وغوته، وألبرت شفايتزر.⁽²⁾

إن اكتشاف سيغموند فرويد للاواعي والحلم كلغة عالمية⁽³⁾ للإنسان قدم دعماً علمياً للإيمان بالمساواة بين الرجال⁽⁴⁾: «جعل الوعي اللاواعي يحول الفكرة المجردة لعالمية الإنسان إلى تجربة حية لهذه العالمية؛ إنه الإدراك التجريبي للبشرية»⁽⁵⁾.

هذه النسخة من الإيمان بواقع الإنسانية تجعل «الإنسانية المعيارية» ممكنة. إذا لم تفهم طبيعة الإنسان أو جوهره على أنه «مادة ثابتة موجودة في الإنسان ولا تتغير في العملية التاريخية ولكن [على أنها تشير إلى] الإمكانيات

(1) Cf. «Humanism and Psychoanalysis» (1963f), p. 70; Beyond the Chains of Illusion (1962a), pp. 17, 27 – 29.

(2) «Humanism and Psychoanalysis» (1963f), pp. 70 – 72.

(3) Cf. Fromm, «Der Traum ist die Sprache des universalen Menschen» (1972a), pp. 8 – 14.

(4) التحليل النفسي له أهمية في الإنسانية بالدرجة الأولى لأنه بمجرد إزالة أوجه القصور الأنثروبولوجية لفرويد، فإنه يشكل الأساس لمثل هذا «الاعتقاد».

Fromm, «Humanism and Psychoanalysis» (1963f), pp. 74 – 78; Fromm, «The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory» (1965c), pp. 207 – 222.

(5) «Humanism and Psychoanalysis», (1963f), p. 77.

والإمكانيات الموجودة لدى جميع البشر»⁽¹⁾، فإن طبيعة الإنسان هي نفسها الإنسانية المشتركة بين جميع البشر. وكطبيعة للإنسان، فإنها تستمر من خلال جميع أشكال التنوع البشري، وهي معيار لكل عمل وخلق، وبالتالي شرط لاحتفال «الإنسانية المعيارية»⁽²⁾.

يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالاعتقاد بنوعية جميع البشر على أساس الإنسانية التي يشتركون فيه جميعاً وجود عناصر أخرى لمفهوم الإنسانية⁽³⁾: مفهوم كرامة الإنسان، والإيمان بالخير المحتمل للإنسان، وقدرته على الحرية. فهي تمثل الأساس لفهم فروم للإنسانية على أنها «إنسانية راديكالية». بالإنسانية الراديكالية أشير إلى فلسفة عالمية تؤكد وحدانية الجنس البشري، وقدرة الإنسان على تطوير سلطاته الخاصة والتوصل إلى الانسجام الداخلي وإقامة عالم مسالم. تعتبر الإنسانية الراديكالية أن هدف الإنسان هو الاستقلال التام، وهذا يعني اختراق الأخيلة والأوهام إلى إدراك كامل للواقع⁽⁴⁾. وبالتالي يجب فهم «الراديكالي» بمعناه الأصلي: كل من جذر وهدف هذه الإنسانية هي الإنسان، ولا شيء غير الإنسان.⁽⁵⁾

من الناحية المنهجية، يعني مصطلح «الراديكالي» استجواباً جذرياً لجميع الفرضيات والمؤسسات «التي أصبحت أصناماً تحت اسم الفطرة

(1) *ibid.*, p. 72.

(2) Cf. *Beyond the Chains of Illusion* (1962a), p. 27; *The Sane Society* (1955a), pp. 12 – 14.

(3) Cf. «Humanism and Psychoanalysis», (1963f), pp. 72 – 74.

(4) *You Shall Be as Gods* (1966a), p. 13.

(5) *Beyond the Chains of Illusion* (1962a), p. 142.

المنطقية والمنطق وما يفترض أن يكون طبيعياً⁽¹⁾. «إنه بزوغ الوعي بأن الإمبراطور عارٍ، وأن ثيابه الرائعة ليست سوى نتاج خيال المرء»⁽²⁾. ويعتقد فروم أن هذا المفهوم للإنسانية يتزامن مع النظرية الماركسية، ولذلك يستعمل مصطلح «الإنسانية الاشتراكية»⁽³⁾.

سوف تناول المناقشة في الجزء الثاني أولاً دين فروم الإنساني. لن نخجل من التعليق الناقد حيث يستفيد فروم، من خلال تقديم فهمه للدين الإنساني، من إنسانية دينية ناقدة لا يبررها إلا عندما يفهم على أنه مفهوم مضاد لمفهوم الإلحاد للدين. ولن يكون هناك فحص مفصل لإنسانيته الدينية السياسية حتى تتم مناقشة كارل ماركس كمصدر لفكر فروم. وسيتبع مناقشة الدين الإنساني مناقشة للأخلاق الإنسانية، والتي سيتم تناول صلتها بالأداب اللاهوتية في نهاية هذا الجزء.

(1) Introduction (1970k), p. 8. Cf. The Heart of Man (1964a), p. 15 «مزيج متناقض من النقد الذي لا هوادة فيه، والواقعية التي لا هوادة فيها، والإيمان العقلاني».

(2) Introduction (1970k), p. 8. Cf. Fromm, The Forgotten Language (1951a), pp. 74f.

(3) Cf., e.g., Beyond the Chains of Illusion (1962a), p. 142; Introduction (19656), pp. viif; The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory (1965c), pp. 207 - 209; Afterword (1966d); M. Markovic, The Possibilities of Radical Humanism, pp. 280 - 283; A. Schaff, Marxismus und das menschliche Individuum pp. 220 - 222, 322, 324. Also, see below, pp. 205 - 218.

الدين الإنساني

اهتمام فروم بالدين نتج عن إمكانية مقارنة موقف الإنسانية مع الفكرة التقليدية. تقتصر اهتماماته على معيار أساسي يتخطى الأديان غير الدينية والتوحيدية مثل الخط الفاصل، وهو التمييز «بين الأديان التسلطية والإنسانية»⁽¹⁾. وفهم الدين الإنساني يفترض مسبقاً فهماً تفصيلياً للسلطة العقلانية وغير العقلانية.

السلطة والدين

السلطة العقلانية واللاعقلانية

على الرغم من أن مفهوم «الدين التسلطي» يلعب بالفعل وظيفة مركزية في دراسة فروم عام 1930⁽²⁾ عن «العقيدة المسيحية»، إلا أنه في الجزء الاجتماعي النفسي من «المخططات النظرية للسلطة والأسرة»⁽³⁾، تم فحص مفهوم السلطة عن كثب. وعلى الرغم من أن تعدد مظاهرها يجعل من المستحيل إعطاء تعريف نهائي للسلطة بالمعنى النفسي، يمكن القول على وجه اليقين أن العلاقة التسلطية ليست مجرد سلوك مفروض وأن

(1) *Psychoanalysis and Religion*, (1950a), p. 34.

(2) *Die Entwicklung des Christudogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion* (1930a).

(3) «*Sozialpsychologischer Teil*» (1936a), exp. pp. 79f.

«الارتباط العاطفي للخاضع بالشخص المسيطر أو السلطة هو عنصر في كل علاقة تسلطية»⁽¹⁾. والشيء الحاسم هو الطريقة التي تظهر بها السلطة وكيف تشكل العلاقة التسلطية.

العلاقة التسلطية غير معقدة نسبياً عندما تواجه السلطة الفرد كشخص أو مؤسسة وتتطلب الطاعة. منذ بداية الفترة الحديثة، تم استبدال هذه «السلطة الخارجية» بشكل متزايد من قبل «سلطة داخلية» تسمى الواجب أو الضمير أو الأنا العليا، والتي يمكن أن تكون قاعدتها أكثر صرامة من سلطة خارجية لأن الفرد يتصور أن أوامره خاصة به.⁽²⁾

في القرن العشرين، ظهر شكل من أشكال السلطة غير مرئي. يمكن تسميته «سلطة مجهولة». لتمييزها عن جميع السلطات العلنية، «تتنكر بصورة الفطرة السليمة، والعلوم، والصحة النفسية، والطبيعية، والرأي العام. لا يطالب بأي شيء باستثناء ما هو بديهي»⁽³⁾. تكمن الفعالية المميزة للسلطة المجهولة في أنها تقدم نفسها على أنها غير تسلطية، مما يعني أنه ليس فقط الشخص الذي يعطي الأوامر، ولكن النظام نفسه، يبقى غير مرئي⁽⁴⁾. وتحكم الإنسان المعاصر سلطات مجهولة هدفها المطابقة التامة للإنسان

(1) Ibid., p. 79.

(2) Cf. *Escape from Freedom* (1941 a), pp. 166f.

(3) Ibid., p. 167.

(4) Cf. *ibid.*, p. 168.

المتكيف⁽¹⁾. ومن الناحية النفسية، هذا له نفس تأثير الاعتماد الكلي على سلطة خارجية أو علنية: لم يعد الإنسان سيد نفسه؛ فهو معزول عن كيانه وقواه الإنتاجية للعقل والمحبة. الفرد الذي تحكمه سلطة مجهولة هو نفسه فقط إلى حد أنه جزء من واحد مجهول يحدد ما يفعله.

على الرغم من أن مشكلة السلطة الحديثة قد تم تشكيلها بشكل حاسم من قبل إشكاليات السلطة المجهولة، فإن مركز فكر فروم هو التمييز المتعلق بالسلطة العلنية⁽²⁾: التمييز بين السلطة العقلانية والسلطة المثبطة أو غير العقلانية⁽³⁾. لأن السلطة ليست صفة الشخص بل تعبير عن العلاقة الشخصية بالتفوق أو الدونية⁽⁴⁾، كل شيء يعتمد على ما إذا كانت السلطة المعنية عقلانية أو غير عقلانية.

«مصدر السلطة العقلانية هو الكفاءة. الشخص الذي تُحترم سلطته

(1) فيها يتعلق بالامثال، آليات السلطة المجهولة، والسلطة المجهولة بشكل عام، راجع Escape From Freedom (1941 a), pp. 185 – 206; The Sane Society (1955a), pp. 152 – 163; «Foreword,» (1960e), p. 12f.

(2) في (1955a), p. 152, In The Sane Society, يعرف فروم السلطة غير العقلانية بأنها سلطة علنية. يتضح من السياق أنه ليس فقط كل سلطة خارجية ولكن أيضًا سلطة داخلية (مثل سلطة الضمير) تنتمي إلى فئة السلطة العلنية. لكن عندما يتفحص المرء استخدام كلمة «غير عقلائي» في أعمال فروم بأكملها، يتضح أن تعريف السلطة غير العقلانية على أنها سلطة علنية يجب ألا يؤخذ بشكل ضيق للغاية.

(3) Cf. the following: Escape from Freedom (1941a), pp. 164 – 166; «Faith as a Character Trait» (1942c); Man for Himself (1947a), pp. 9 – 14; The Sane Society (1955a), pp. 95 – 98; To Have or to Be? (1976a), pp. 36 – 39; C. Thompson, Psychoanalysis: Its Evolution and Development, p. 114.

(4) Cf. Escape from Freedom (1941a), p. 164; The Sane Society (1955a), p. 95.

يعمل بكفاءة في المهمة الموكلة إليه من قبل من كلفه بها.... مصدر السلطة غير العقلانية، من ناحية أخرى، هو دائما القوة على الناس. يمكن أن تكون هذه القوة جسدية أو عقلية، ويمكن أن تكون واقعية أو نسبية فقط من حيث قلق وعجز الشخص الخاضع لهذه السلطة⁽⁵⁾. وكمثال على علاقة تتميز بالسلطة العقلانية، يشير فروم إلى ذلك بين المعلم والطالب؛ وكمثال على سلطة غير عقلانية، يستشهد بذلك بين مالك العبيد والعبد⁽⁶⁾.

تختلف كل من علاقات السلطة في هذه الجوانب الأساسية: (1) إذا كان التفوق عقلانياً، فهو يرغب في المساعدة؛ وعندما يكون غير عقلائي، فهو عازم على الاستغلال، و(2) الهدف من علاقة السلطة العقلانية هو حلها؛ وعلاقة السلطة غير العقلانية هو العزم على توسيعها وبالتالي الاعتماد، و(3) الحالة النفسية مختلفة في الحالتين: في علاقة السلطة العقلانية، السلطة هي نموذج وتبين عناصر الحب والإعجاب والامتنان، وفي علاقة السلطة غير العقلانية، من ناحية أخرى، فإن الاستياء والعداء - أو نقيضهما الإعجاب الأعمى وعبادة السلطة - هو المهيمن.

يتطلب تعريف السلطة على أنها سلطة عقلانية أو غير عقلانية وعلاقة التبعية فهما أفضل لمفهوم «عقلاني» و«غير عقلاني». وعندما يتم استخدام هذه المصطلحات بشكل عكسي، فعادة ما يكون لها المعنى العادي لـ «معقول» و«غير معقول»⁽⁷⁾. ولكن عندما تكون المفاهيم عبارة عن ألقاب،

(5) Man for Himself (1947a), p. 9.

(6) Cf. Escape from Freedom (1941a), pp. 165f; The Sane Society (1955a), pp. 95f.

(7) راجع، على سبيل المثال، استخدام فروم لـ «غير عقلاني» في The Anatomy of Human

فإنها تؤهل الكائن بطريقة متسقة وواضحة. وهكذا يتحدث فروم عن الإيمان العقلاني وغير العقلاني، ويطور هذا التعريف: «من خلال الإيمان غير العقلاني، أفهم الإيمان بشخص أو فكرة أو رمز لا ينتج عن تجربة المرء في التفكير أو الشعور، ولكنه يستند إلى عاطفية الخضوع للسلطة غير العقلانية. وعلى النقيض من ذلك، فإن الإيمان العقلاني هو قناعة راسخة تستند إلى نشاط فكري وعاطفي منتج»⁽¹⁾. مكتبة سُر من قرأ

من خلال اختياره للمفاهيم لتحديد الاعتقاد العقلاني يوضح فروم المعنى المحدد الذي يستخدم فيه المصطلحين «العقلاني» و«غير العقلاني». في كل تلك الحالات التي ينشأ فيها الاتجاه أو الخاصية من قوى العقل والحب لدى الإنسان، وبالتالي يتمتع بنوعية النشاط الإنتاجي ويضغط من أجل كشفه ونموه، يستخدم مصطلح «عقلاني». لذلك يبدو أنه يشير إلى «تسمية العقلانية بأي فكر أو شعور أو فعل يعزز الأداء والنمو المناسبين للكل الذي يكون جزء منه، وغير عقلاني يميل إلى إضعاف أو تدمير الكل»⁽²⁾. كلمة «غير عقلاني» تحدد نشاطاً غير منتج أو مغترب: «في النشاط المغترب، لا أجرب نفسي كموضوع نشط لنشاطي؛ بدلاً من ذلك،

DeStructiveness (1973a), pp. 230f. وحول مشكلة تحديد اللاعقلاني، مع اللاوعي والعقلاني بالوعي وخصائصهما من قبل فرويد، مقابل يونغ وأدلر، راجع Fromm, «Freud's Model of Man and Its Social Determinants» (1970d), pp. 35 - 37.

(1) Man for Himself (1947a), pp. 201, 204, cf. also The Art of Loving (1956a), pp. 102f; «Faith as a Character Trait» (1942b), p. 313:

«الإيمان اللاعقلاني... يقوم على الخضوع العاطفي للفرد للسلطة غير العقلانية.... الإيمان العقلاني... على النشاط الفكري والعاطفي المنتج».

(2) The Anatomy of Human DeStructiveness (1973a), p. 263.

أجد نتيجة نشاطي على أنها شيء هناك، انفصلت عني ووقفت فوق و ضد ضدي»⁽¹⁾.

إذا كان اللاعقلاني يعني أن الإنسان لا يختبر نفسه كموضوع لنشاطه، فإن «غير عقلاني» ينطبق بشكل أساسي على جميع ردود الفعل غير المنتجة للحاجة إلى الارتباط. لكن فروم يستخدم مصطلح «غير عقلاني» بشكل خاص لوصف التوجهات التي تتميز بالاعتماد التكافلي على السلطة. وفي تفكيره، «السلطة» هي تعبير عن العلاقة الشخصية بين التفوق والدونية⁽²⁾. وبالتالي فإن السلطة العقلانية تعني أن العلاقة الشخصية ذات الصلة بالسلطة يجب أن تهدف إلى تعزيز سلطات العقل والحب لدى الفرد الأضعف. والعلامة الخارجية للسلطة العقلانية هي الكفاءة. وعلى الرغم من أن الكفاءة تنطوي على موقف التفوق، إلا أن هدفها ليس استعباد الشخص التابع وزيادة اعتماده، بل تقليل المسافة بين الرئيس والمرؤوس وتعزيز تلك السلطات التي تعتمد في النهاية على علاقة التبعية غير ضرورية والسلطة العقلانية لا لزوم لها⁽³⁾. ومن ناحية أخرى، تسعى

(1) To Have or to Be? (1976a), pp. 90, 92 – 97 (1) تاريخ نقيض «النشاط: السلبية».

(2) See p. 88f.

(3) مفهوم «السلطة العقلانية» يعني إذن أن هدفها هو حلها (راجع Escape from Freedom [1941a], p. 165). لكن من المحتمل أن يكون تفسيرًا مناسبًا لفروم عندما يقول المرء أن التفكك الذاتي للسلطة العقلانية هو، في معظم الحالات، نية وليس هدفًا فعليًا، وهذا يعتمد على درجة الكفاءة التي يمكن أن يحققها المرؤوسون. إن هذه الفرضية المتمثلة في التفكك الذاتي للسلطة هي محور نقد شار الشامل، الذي يتهم فروم بسوء فهم كل من طبيعة الحرية والسلطة، والوظائف التي تؤديها في حياة الأفراد والمجتمعات. انظر Schaar, Escape from Authority, p. 284.

السلطة اللاعقلانية لزيادة قوة الرئيس على حساب الضعيف. وهدفها هو الاعتماد التام والمسافة الأكبر، والتي يجب تحقيقها عن طريق قمع واستغلال سلطات العقل والحب للمرؤوس، لجعل حياة ذلك الشخص تعتمد كلياً على مجد الرئيس.

الدين التسلطي المناسب، يجب أن نتذكر أن النوعية المميزة للسلطة غير العقلانية ليست من هو المتفوق، ولكن ما إذا كان القصد الضمني من الاعتماد هو تعزيز أو إضعاف التابع، المعبر عنه بشكل مختلف، سواء كان الأقوى كفاءً أو استغلالياً. لذلك يمكن تمييز السلطة على أنها عقلانية أو غير عقلانية بشكل مستقل عن السؤال المتعلق بالوجود الإلهي. الإعلان بأن الله هو الأعلى لا يخبرنا في حد ذاته ما إذا كانت العلاقة الناتجة عن التبعية تعزز أو تستعبد الإنسان، أي ما إذا كان الله سلطة عقلانية أو سلطة غير عقلانية.

جدل التسلطية والشخصية الثورية

لفهم الشخصية التسلطية، يجب على المرء أولاً أن يفهم نشأة السلطة غير العقلانية⁽¹⁾. تميز السلطة اللاعقلانية العلاقة التبعية بين الأشخاص، والتي ينبع أصلها في ظروف الوجود البشري: لا يعتمد الإنسان فقط على الطبيعة. عقله يجعله يدرك مدى اعتماده ليس فقط على بيئته الطبيعية وقوانينها ولكن أيضاً على احتياجات معينة لا تظهر إلا مع قدرته على العقل وتجاوزه للطبيعة.⁽²⁾

(1) On what follows, cf. *Psychoanalysis and Religion*, (1950a), pp. 53f; Fromm, *The Revolution of Hope* (1968a), pp. 62 – 67.

(2) See pp. 60 – 62.

يمكن أن تأخذ إجابة الإنسان اتجاهين: إما أن يعترف باعتماده على أنها قيود على إمكانياته ويقتصر على التفتح الأمثل لقوى الحب والعقل، أو يستسلم لتلك التبعيات ويبدأ في عبادة السلطات التي يعتمد عليها⁽¹⁾. إذا اختار الإنسان البديل الثاني، فإنه يدخل في علاقة تبعية تتميز بسلطة غير عقلانية: فهو ينفر من قواه الأولية، ويخضع نفسه لإيديولوجيات سلطة غير عقلانية، ويضطر إلى الوثنية⁽²⁾. والنتيجة هي أن الإنسان «يريد أن يُحْكَم»⁽³⁾. من الناحية النسوية، هناك علاقة بين تسليم الإنسان لنفسه وبين نشأة تقسيم العمل وصعود الطبقات. ومن الناحية الجينية، هناك اعتماد على البنية الاجتماعية السائدة وشخصيتها، على الرغم من أن هذا الاعتماد ليس - بالمعنى الدقيق للكلمة - محددًا. ويمكن للإنسان أن يحاول دائماً تعبئة قدراته الداخلية، وإلى الحد الذي يكشفه الإنسان، تفقد السلطة غير العقلانية سلطتها عليه⁽⁴⁾.

إذا استجاب الشخص لحاجته إلى الارتباط عن طريق إخضاع نفسه لسلطة غير عقلانية، فيجب تسمية بنية شخصيته «تسلطية». ومفهوم

(1) Cf. *Psychoanalysis and Religion* (1950a), p. 53.

(2) وتهدف المفاهيم المختلفة المستخدمة هنا إلى توضيح أن الاغتراب، والإيديولوجيا، وعبادة الأصنام، واللاعقلانية تشير جميعها إلى نفس العملية: يتخلى الإنسان عن سلطاته العقلية والحب، وقدرته على التفكير وابتكار النظريات، وكرامته وحريته، واستقلالته وإنتاجيته، ويجعل من نفسه عبداً للقوى اللاعقلانية.

(3) Schaar, *Escape from Authority*, p. 288. عندما يلاحظ شار أن الرجال يتوقون للحكم، فإنه يقصد انتقاد مفهوم فروم للسلطة. ومع ذلك، فهو لا يعتبر إمكانية أن هذه الرغبة هي بالفعل نتيجة لعلاقة تبعية غير عقلانية.

(4) Cf. the comments on the «revolutionary character,» below, pp. 93 – 97.

الشخصية التسلطية له تاريخه الخاص⁽¹⁾. فخلال أوائل الثلاثينات، أجرى معهد فرانكفورت للأبحاث الاجتماعية تحقيقاً في الطابع التسلطي للعامل والموظف الألماني من أجل قياس فرص هتلر في الانتخاب و«الشخصية التسلطية» هو مفهوم تمت صياغته في هذا الصدد⁽²⁾. وتتوافق العناصر المختلفة للشخصية التسلطية مع توجهات السادية والماسوشية التي وصفها المصطلح الجماعي «التكافل»⁽³⁾. ففي الشخصية التسلطية، تستند مشاعر القوة وتجربة الهوية على «الخضوع التكافلي للسلطات، وفي الوقت نفسه هيمنة رمزية على أولئك الذين خضعوا لسلطته»⁽⁴⁾. ويمكن تصورهما على أنها الأضداد المتناقضة «قوة النفوذ» و«عصيان الطاعة».

القوة هي علامة مميزة للعلاقة غير العقلانية للتبعية. بالمقابل، فإن الاتجاه نحو السلطة هو أهم سمة من سمات الشخصية التسلطية. «بالنسبة للتسلطي، هناك، إذا جاز التعبير، نوعان من البشر: الأقوياء

(1) Cf. Fromm, «The Revolutionary Character» (1963b) in (1963a), pp. 103 - 105.

(2) Cf. «Sozialpsychologischer Teil» (1936a); Arbeiter and Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches (1980a).

(3) يجب التمييز بين هذا النوع من الطابع التسلطي وموقف آخر يتميز بشكل خاص بالمجتمعات الريفية أو الفلاحية والذي يعترف بالسلطات التقليدية. هؤلاء الأفراد «التسلطيون تقليدياً» لا يعتمدون بشكل سادو ماسوشي أو تكافلي على قوة سلطة غير عقلانية. راجع E. Fromm and M. Maccoby, Social Character in a Mexican Village (1970b), pp. 81f.

(4) «The Revolutionary Character» (1963b), p. 104. Cf. Social Character in a Mexican Village (1970b), p. 80. For a detailed analysis of the authoritarian character, cf. «Sozialpsychologischer Teil» (1936a); Escape from Freedom (1941a), pp. 141 - 179.

والضعفاء»⁽¹⁾. ونظراً لأنه يختبر نفسه على أنه يفتقر إلى كل قوة خاصة به⁽²⁾، فيمكنه اكتساب القوة للعمل فقط إذا خضع إلى قوة أعلى، ويحصل على القوة من خلال التماهي بتلك القوة. وعندما يتصرف الطابع التسلطي، فإن نشاطه يعني «التصرف باسم شيء أعلى من نفسه»⁽³⁾. وهو مقتنع «بأن الحياة تحددها قوى خارج نفسه ومصالحته ورغباته. والسعادة الوحيدة الممكنة تكمن في الخضوع لهذه القوى»⁽⁴⁾. ومن الناحية النفسية، الحاجة إلى السلطة هي التعبير عن العجز: «إنها محاولة يائسة لاكتساب قوة ثانوية حيث تفتقر إلى القوة الحقيقية»⁽⁵⁾. وهذا يفسر لماذا الشخصية التسلطية التي تصل إلى السلطة من خلال الخضوع التكافلي لسلطة غير عقلانية يجب أن تثبت الشهوة للسلطة مقابل أولئك الأضعف⁽⁶⁾. وللسلطة اللاعقلانية معنى قوي للتسلطي لدرجة أنه يرى أي ضعف في سلطة السلطة غير العقلانية على أنه يهدد الحياة. لذلك كلما زادت المسافة من السلطة غير العقلانية، وكلما كانت أكثر قابلية للتحقيق وتفوفاً، كلما كانت الحماية التي

(1) *Escape from Freedom* (1941a), p. 168.

(2) لا يجب أن تكون تجربة العجز واعية: «الرجل البرجوازي، على عكس أنواع معينة من الأفراد المتدينين، لا يدرك عادة الشعور بالعجز» (Fromm, «Zum Gefühl der Ohnmacht» [1937a], p. 96). وتم تعديل التعليقات على الشعور بالعجز لاحقاً بواسطة فروم: لا ينبغي أن تُنسب بعض الخصائص إلى الشخصية التسلطية التي تتميز بالعيش، ولكن إلى الترجسية.

(3) *Escape from Freedom* (1941a), p. 172.

(4) *Ibid.*, p. 171.

(5) *Ibid.*, p. 162.

(6) Cf. «Sozialpsychologischer Teil» (1936a), pp. 115 – 117; and more recent corrections in *Social Character in a Mexican Village* (1970b), esp. pp. 80f.

توفرها أفضل، وكلما بقي الطابع التسلطي كطابع اجتماعي وعلاقات القوة في النظام الاجتماعي أكثر استقراراً.⁽¹⁾

إن وظيفة السلطة هذه تجعل الضغط المفرط الذي تضعه الشخصية التسلطية على الطاعة مفهوماً⁽²⁾، لأنه في الطاعة، يصبح فعل الخضوع للسلطة غير العقلانية واعياً. فالتسلطي «سعيد عندما يستطيع أن يطيع الأوامر، شريطة أن تأتي فقط من سلطة يخشى قوتها ويؤكد رسوخها، ويستطيع عبادتها ومحبتها. إن الرغبة في تلقي الأوامر والرغبة في تنفيذها، وإخضاع نفسه لشيء أعلى، بل في الواقع أن يفقد نفسه فيه، يمكن أن تصل إلى حد أنه سيستمع حتى بمعاقبته وإساءة معاملته من قبل الأقوى»⁽³⁾.

ولكن حتى عند التسلطي، هناك نوع من العصيان المتحدي والمعارض الذي يشور ضد السلطة غير العقلانية. ويتجلى ذلك عندما تتنافس مختلف السلطات غير العقلانية، ولم يعد الضمان الذي تمنحه السلطة غير

(1) وهذا هو السبب في أن جميع أنظمة السلطة ذات الصلة السياسية والاجتماعية تحاول إقامة واستقرار دين الدولة، وأيديولوجية الحزب، وما إلى ذلك، وأن جميع الثورات الأيديولوجية والدينية الهامة تؤدي أيضاً إلى تغييرات في بنية السلطة.

(2) On the problem of obedience: disobedience, cf. «Sozialpsychologischer Teil» (1936a), pp. 115 – 117; Escape from Freedom (1941a), pp. 168 – 170; «The Revolutionary Character» (1963b); pp. 113 – 116; «Disobedience as a Psychological and Moral Problem» (1963d); «Prophets and Priests» (1967b), pp. 70 – 72; You Shall Be as Gods (1966a), pp. 72 – 74; To Have or to Be? (1976a), esp. pp. 120 – 125.

(3) «Sozialpsychologischer Teil» (1936a), pp. 115f. نقد شار، الذي وفقاً له فإن أكبر خطأ يرتكبه فروم هو أنه تغافل عن حقيقة أنه في حالة غياب السلطة، فإن قواعد الموضوعة تستند بدقة شديدة إلى هذا التفكير الدائري للشخصية التسلطية التي يجب أن تفكر دائماً في فئات الخضوع والأمر لتكون قادراً على العيش (Escape from Authority, p. 295).

العقلانية للشخص الذي يخضع لها مضموناً بالكامل. العصيان المتمرد تجاه السلطة «المحبوبة» يجب أن يفهم على أنه عمل استفزازي، يهدف إلى إجبار السلطة غير العقلانية على دعم وتعزيز سيطرتها. ويمكن أن يؤدي أيضاً إلى الابتعاد عن استقلالية غير عقلانية من أجل الخضوع لآخر أكثر قوة. وفي كلتا الحالتين، فإن آلية الخضوع لسلطة غير عقلانية على حساب الاستقلال المنتج للمرء لم تتغير، كما هو الحال في هيمنة التوجه التسلطي في بنية شخصية المتمرد⁽¹⁾. و فقط عندما يتم تحريك قوة الحب والعقل الخاصة بهذا الشخص بحيث لا يحتاج بعد الآن إلى إخضاع نفسه لسلطة قوية لأنه يختبر قدراته الخاصة كقدرات تمكنه من التحول بشكل منتج وفعال إلى العالم والآخرين دون مساعدة من السند، تتغير بنية الشخصية أيضاً: تصبح الشخصية التسلطية غير المنتجة شخصية ثورية منتجة.

إن «الشخصية الثورية»⁽²⁾ عكس «الشخصية التسلطية»⁽³⁾. والخاصية الأساسية لـ «الشخصية الثورية» هي أنها مستقلة، وحررة⁽⁴⁾. والحرية

(1) يميز فروم بشكل صارم بين المتمردين والثوريين لأن هناك اختلافاً في الهيمنة في بنية الشخصية: «الشخصية السلطوية ليست أبداً ثورية؛ أود أن أصفها بالمتردة. هناك العديد من الأفراد والحركات السياسية التي تحير المراقب السطحي بسبب ما يبدو أنه تغيير لا يمكن تفسيره من الراديكالية إلى الاستبداد المتطرف. نفسياً، هؤلاء الناس هم «متمردون» نموذجيون» (Escape from Freedom [1941a], pp. 169 - 170). راجع «The Revolutionary Character» (1963b), pp. 105f.

(2) Cf. the bibliographical indications in note 37. See also Social Character in a Mexican Village (1970b), p. 82, n. 15.

(3) This is emphasized by Fromm in «The Revolutionary Character» (1963b), p. 103.

(4) Ibid., p. 108.

والاستقلال لا توجد إلا عندما يفكر الإنسان، ويشعر، ويقرر. و«لا يمكنه القيام بذلك بشكل أصيل إلا عندما يصل إلى علاقة مثمرة بالعالم خارج نفسه مما يسمح له بالاستجابة بشكل أصيل⁽¹⁾. تتمتع الشخصية الثورية بموقف نقدي تجاه كل شيء قد يصبح محددًا خارجياً للبشر. استقلالته مكتملة: «الثوري... هو الإنسان الذي تحرر من روابط الدم والتربة، من والدته ووالده، من الولاءات الخاصة بالدولة أو الطبقة أو العرق أو الحزب أو الدين»⁽²⁾. الشيء الذي يعطيه ولاءه هو إنسانية عالمية: داخل نفسه، يريد أن يختبر البشرية كلها حتى لا يكون أي شخص غريباً عنه.⁽³⁾

على الرغم من أن الاقتباس السابق يشير إلى أن نوع الشخصية الذي حقق كل هذه الأشكال من التحرير موجود بالفعل، يجب القول أن الشخصية الثورية لا تزال هدف. وتثبت ذلك نظرة سريعة على أبحاث فروم في هذا المجال. وفي التقرير عن تحقيق موسع في التوجه الشخصي لسكان قرية مكسيكية، يُدعى أن شخصاً واحداً فقط لديه شخصية ثورية، وحتى هذا الادعاء غير مؤكد⁽⁴⁾. ويعطي التقرير اهتماماً كبيراً للطبيعة الخاصة لهذا المثل الأعلى. فالشخصية الثورية ليست ببساطة الشخصية الحرة والمستقلة بل شخص «يعبر عن نوعية معينة من الاستقلالية والرغبة في تحرير الحياة من الظروف التي تمنع نموها الحر»⁽⁵⁾. بينما يشير هذا الوصف

(1) Ibid., p. 110.

(2) Ibid., p. 117.

(3) Ibid., p. 117.

(4) Cf. Social Character in a Mexican Village (1970b), p. 82, n. 15.

(5) Ibid.

إلى أن الشخصية الثورية هي الشخصية الكاملة، فرد متطور ومنتج بالكامل يعيش باستقلالية تامة، فإن فروم يوضح أن الشخصية الثورية ليست سوى خطوة تجاه الإنسان النهائي. «بمجرد أن يكون الجميع واعون، لن يكون هناك أي نبي وشخصيات ثورية، لن يكون هناك سوى بشر متطورون بالكامل»⁽¹⁾.

حياة الشخصية الثورية تكمن في أن تنتقد جميع السلطات غير العقلانية. وبذلك تصبح النموذج المضاد للشخصية التسلطية، وعلى هذا النحو، لها الحق في الوجود. لم يوضح فروم أبداً حقاً ما إذا كانت الشخصية الثورية قادرة على الارتباط بالسلطة العقلانية أم أنها مجرد بنية مناهضة للسلطوية لا تعتقد أن السلطة العقلانية قد تكون موجودة في أي مكان خارج نفسها. سوف نفحص هذا السؤال بإلقاء نظرة مفصلة على موقف الشخصية الثورية تجاه الطاعة والعصيان.

«الشخصية الثورية قادرة على قول: لا، أو - بصراحة - الشخصية الثورية هي شخص قادر على العصيان»⁽²⁾. ولكن من خلال «العصيان» لا يعني فروم عصيان «الثائر بلا سبب... الذي يعصي لأنه ليس لديه التزام بالحياة باستثناء قول: لا»⁽³⁾. تعريف الشخصية الثورية كفرد قادر على حفظ: لا، يشير إلى التناقض مع السلطوي والمطابق الذي لا يستطيع إلا أن يطيع سلطات غير عقلانية ومجهولة الهوية، وبالتالي غير قادر على حفظ: لا. ثم هناك هذا البديل: من الذي يجب أن يطيع؟ «أنا أتحدث عن الإنسان

(1) «The Revolutionary Character» (1963b), p. 117.

(2) Ibid., p. 113.

(3) «Prophets and Priests» (1967b), p. 70.

الذي يستطيع أن يعصي بالضبط لأنه يستطيع أن يطيع ضميره والمبادئ التي اختارها»⁽¹⁾.

على الرغم من تعريف «الطاعة»، يستخدم فروم باستمرار المفاهيم بطريقة تجعل «العصيان» هو دائماً المفهوم الإيجابي، والإيجابي من الناحية الأخلاقية، بينما يتم استخدام «الطاعة» بشكل سلبي فقط. وهكذا، حكم مراراً على عصيان حواء على أنه أول فعل يقوم به الإنسان لتحرير نفسه، بينما وصف خطر التدمير الذاتي النووي للبشر بأنه فعل طاعة: «بدأ التاريخ البشري بفعل العصيان، وليس من المستبعد أن ينتهي بفعل طاعة»⁽²⁾. وبالمقابل، فإن التطور التاريخي دائماً ما يكون تاريخ العصيان حيث هو قصة تحرير الإنسان لذاته.

هذا الاستخدام الواضح لمفاهيم «الطاعة» و«العصيان» له خلفيته في فهم فروم للاستقلالية والغيرية. «إن طاعة الشخص أو المؤسسة أو السلطة (الطاعة غير المتجانسة) هي خضوع؛ فهذا يعني التنازل عن استقلالي وقبول إرادة أو حكم أجنبي بدلاً من حكمي. إن طاعة عقلي أو قناعتي (الطاعة الذاتية) ليست فعل خضوع بل هو تأكيد. إن اقتناعي وحكمي، إذا كان لي أصلاً، جزء مني. إذا اتبعتها بدلاً من حكم الآخرين، فأنا نفسي. ومن ثم، فإن كلمة طاعة يمكن تطبيقها فقط بالمعنى المجازي، وبمعنى يختلف جوهرياً عن المعنى في حالة الطاعة غير المتجانسة»⁽³⁾.

(1) Ibid.

(2) «Disobedience as a Psychological and Moral Problem» (1963d), p. 97.

(3) Ibid., p. 99. Cf. You Shall Be as Gods (1966a), p. 72.

هذا البيان الأخير مهم بشكل خاص، لأن «الطاعة» هنا تعني في المقام الأول الالتحاق بسلطة خارجية تكون بالضرورة معادية لذات المرء الأصيلة، بحيث يكون من الممكن بالمعنى المجازي فقط أن يُطلق على الاستجابة لحكم المرء الأصيل «طاعة». من البين أن كل ما هو موجود خارج الذات الأصيلة غير متغير ومعادي لها، ويتطلب طاعة غير متغيرة تعني الخضوع لقوة غريبة. ودون مزيد من توضيح «الاستقلالية» و«التغير»، يحاول فروم إحباط سوء الفهم بأن «طاعة شخص آخر هو خضوع بحكم الواقع»⁽¹⁾. يفعل ذلك عن طريق لفت الانتباه إلى الاختلاف بين السلطة العقلانية والسلطة غير العقلانية، ويشرح هذا الاختلاف مرة أخرى أمثلة المعلم والطالب والسيد والعبد. كما أنه يعطي مبررات لكون السلطة العقلانية لا تعني الخضوع: «السلطة العقلانية عقلانية لأن السلطة، سواء كانت مملوكة من قبل مدرس أو قبطان سفينة يعطي أوامر في حالة الطوارئ، تعمل باسم السبب الذي يمكنني القبول به دون الخضوع»⁽²⁾.

على عكس ممارسته المعتادة، يستخدم فروم هنا تسمية «عقلاني» ليس بمعنى «مفزي إلى التفتح الإنتاجي»، ولكن بالمعنى العادي لـ «معقول». ويجب أيضاً ملاحظة أنه يتحدث عن السلطة العقلانية فقط كما هي عند شخص، ولا يثير التساؤل حول ما إذا كان لا يجوز للمؤسسة أن تجسد

(1) «Disobedience as a Psychological and Moral Problem» (1963d), p. 100
يلاحظ المرء أنه يريد القضاء على سوء الفهم هذا فيما يتعلق بطاعة شخص ما وليس طاعة مؤسسة.

(2) Ibid., p. 101.

السلطة العقلانية. هذا «التنازل» عن إمكانية طاعة سلطة عقلانية لا يؤثر على فهمه للطابع الثوري.

في أحد كتبه الأخيرة، ناقش فروم العلاقة بين الخطيئة والعصيان⁽¹⁾. وهنا، في سياق المعارضة بين الشخصية التسلطية والثورية، يجد تناقض فهمه للطاعة تعبيراً مرة أخرى. في حين أن كل فعل من عصيان الشخصية التسلطية هو خطيئة، فإن عصيان الشخصية الثورية كما يمثلها بروميثيوس يعتبر فعل تحرير بطولي: «بروميثيوس لا يخضع ولا يشعر بالذنب. كان يعلم أن إبعاد النيران عن الآلهة وإعطائها للبشر هو عمل رحمة. كان عاصياً، لكنه لم يخطئ. لقد كسر، مثل العديد من الأبطال المحيين (شهداء) الجنس البشري، معادلة العصيان والخطيئة»⁽²⁾.

(1) To Have or to Be? (1976a), pp. 120 – 125.

(2) Ibid., p. 121. معادلة فعل العصيان وفعل التحرر تتماشى مع رفض فروم لمناقشة الطاعة الضرورية والإيجابية لسلطة عقلانية. في قسم من مخطوطة To Have or to Be?، والتي تمت إزالتها خلال المراجعة الأخيرة من أجل تشديد العرض التقديمي، كتب فروم: «... قررت استخدام مصطلح العصيان فقط للإشارة إلى السلطة اللاعقلانية، وهذا للأسباب التالية: في تاريخ الحضارة، كانت السلطة الدينية والعلمانية أساساً سلطة غير عقلانية... كانت السلطة العقلانية نادرة نسبياً، مثلها مثل عصيانها لنفس السبب... عدم وجود مصطلح محدد لعصيان السلطة العقلانية يعكس فقط الميل التاريخي للخلط بين نوعي العصيان. ولكن ربما يكون من الأفضل الاستغناء عن كلمة طيبة وعدم استخدام كلمة صحيحة تم استخدامها أيديولوجياً ومربكة لهذا السبب» (manuscript of May 1975, p. 114). هذا لا يعني بالطبع أن فروم لا يعترف بشيء مثل طاعة السلطة العقلانية؛ إنه يرفض ببساطة تسميته بهذا الاسم. J. S. Glen, Erich Fromm: A Protestant Critique، الذي ينتقد كلاً من فروم ونيته لرفضها من حيث المبدأ لأي سلطة غير متجانسة، ربما يكون على صواب عندما يلاحظ أن أياً منهما لم يفهم نية الإنجيل. في رأيه، اعتبروا كل شيء قانوناً، سواء كان قانوناً إيجابياً أو سلبياً، يتطلب الطاعة، ويعتقد أنهم تأثروا بما رأوه في حياة الكنيسة وخبراتهم مع المسيحيين من معارفهم (p.88). في هذا الصدد، من المثير للاهتمام أن نلاحظ أهمية طاعة القانون والسلطة الأبوية في

أدى وصف فروم العام للطبع الثوري بالفعل إلى استنتاج أنه يمثل إنكاراً للطبع التسلطي، وبالتالي يجب اعتبار في المقام الأول وظيفته المعادية للسلطوية. إن تعريفه للطاعة على أنه عصيان تجاه (تقريباً) جميع السلطات ورفضه تسمية الاستسلام لسلطة عقلانية «طاعة» يوضح أن فروم رأى علاقة جدلية بين الشخصية الثورية والشخصية التسلطوية. في ضوء الوجود الكلي للسلطة اللاعقلانية والطبع التسلطي، لا يزال هناك فقط مبدأ العصيان، والنقد السلبي، والتهكم، للمبدأ الثوري، إذا كان تحرير الإنسان لذاته يبدو ممكناً.

يشير تحليل الشخصية التسلطوية باعتبارها اغتراب الإنسان عن قوته الإنتاجية للعقل والحب، إلى أن الشخصية التسلطوية ستبطل بمساعدة الشخصية الثورية، شريطة فهم التاريخ على أنه عملية جدلية. في هذه الديالكتيكية، تمثل الشخصية التسلطوية نفي الإنسان المنتج، أي أنها تمثل الإنسان غير المنتج والمغترب. والشخصية الثورية، من ناحية أخرى، هي نفي النفي. الهدف من العملية الجدلية هو الإبطال في الإنسان المنتج بالكامل والمتطور بالكامل. الشخصية الثورية معادية للسلطوية والعصيان، ويجب أن تكون لها هذه الصفات. إن إصراره باعتباره نفي النفي يفسر أيضاً سبب عدم كونه نهائياً على الرغم من أنه يجسد الإنسان المنتج والمتطور. فقط في احتلال العداء بين السلطوية والثورية، يأتي الفرد المتطور بالكامل في زمن المسيح إلى الوجود. و فقط إذا كان مبدأ العصيان يحدد المستقبل، فلن يكون أمام طاعة القوى غير العقلانية أي فرصة، وسيكون من الممكن تجنب نهاية

تربية الأطفال في العائلات اليهودية المتدينة. راجع أطروحة:

Johannes Barta, Jüdische Familienerziehung. Das jüdische Erziehungswesen im 19. and 20. Jahrhundert, esp. pp. 80 – 83.

الإنسان المبكرة من خلال التدمير الذاتي النووي.

يلمح فروم نفسه فقط إلى تحديد الشخصية التسلطية والثورية على أنها نفسي ونفي للنفي، على التوالي؛ ولم يفصل⁽¹⁾. يوضح هذا التعريف مواقف فروم المتباينة والمتعمدة، خاصة فيما يتعلق بمسائل طاعة السلطة. ولكنه يعيد التأكيد على الاهتمام بمسألة ما إذا كانت السلطة العقلانية ممكنة على الإطلاق. وباستخدام مفاهيم السلطة اللاعقلانية والشخصية الثورية كنقاط انطلاق، سندرس هذا الأمر مرة أخرى.

ما يلفت الانتباه أولاً هو أن فكرة السلطة غير العقلانية كعلاقة تبعية تحرم الإنسان من قواه الإنتاجية المتأصلة موجودة بشكل واسع طوال عمل فروم في العديد من الاختلافات. من ناحية أخرى، فإن مناقشة السلطة العقلانية ليست واسعة النطاق تقريباً. تشير المقارنة مع أهمية السلطة غير العقلانية في عمل فروم إلى أنه في حين أن العلاقات التسلطية العقلانية، وخاصة طاعة السلطة العقلانية، هي افتراضات الحياة اليومية (حيث تلعب دوراً كبيراً)، فإنه يفشل في تعيينها في أي مكان في الواقع الذي يفهم كعملية جدلية. وبالتالي، فإنه لا يضع توجهاً منتجاً ضد الشخصية التسلطية على النحو الذي تحدده السلطة العقلانية؛ بدلاً من ذلك، تتولى الشخصية الثورية وظيفه تجريد السلطات غير العقلانية من سلطتها لإخضاع الإنسان واستغلاله، والذي يتمثل هدفه الأساسي في إنكار السلطات غير العقلانية والذي لا يظهر أي اهتمام إيجابي بضرورة السلطات العقلانية. هذا يفسر لماذا لا يمنح فروم أهمية كبيرة لتقديم وصف نفسي للفرد الذي يقع في مجموعة متنوعة من التبعيات

(1) (1963b) «The Revolutionary Character»: «العصيان هو مفهوم جدلي لأن كل فعل عصيان هو فعل طاعة... كل فعل عصيان هو طاعة لمبدأ آخر».

العقلانية، والذي يجب عليه الامتثال لقواعد العقل والكفاءة، والذي يجب أن يتنازل بوعي مع قيود العلاقات غير العقلانية للاعتمادية. على الرغم من وجهة نظر فروم للسلطة باعتبارها غير منطقية في المقام الأول، إلا أنه يقدم منظوراً آخر موازياً يسمح بواقع وفعالية السلطة العقلانية، على الرغم من أنه يرسلها إلى مرحلة محددة في العملية التاريخية.

«الحرية والاستقلال هي أهداف التطور البشري، والهدف من الفعل البشري هو العملية المستمرة لتحرير الذات من القيود التي تربط الإنسان بالماضي، والطبيعة، والعشيرة، والأصنام»⁽¹⁾. بمصطلحات الكتاب المقدس، تبدأ العملية باستيقاظ آدم وحواء من علاقتهما الأصلية بالدم والتربة. «مع هذه الخطوة الأولى لقطع العلاقات بين الإنسان والطبيعة، يبدأ التاريخ - والاعتراب»⁽²⁾. تتطلب الحركة نحو الاستقلال أولاً أن يتم قطع العلاقة مع الأب والأم، ثم تحرير الذات من الروابط الاجتماعية التي تجعل المرء عبداً لسيد وعبداً لصنم⁽³⁾.

عند مناقشة علاقات التبعية، من الضروري التمييز بين نوعين مختلفين تماماً من الروابط⁽⁴⁾. الأول هو العلاقة العاطفية اللاواعية والعاطفية بالأم، بالدم والتربة، وما يعادله، والذي يسمى «الثبيت السفاحي»⁽⁵⁾. والثاني

(1) You Shall be as Gods (1966a), p. 70.

(2) Ibid.

(3) Cf. ibid., pp. 71f.

(4) On the following, see ibid., pp. 72f.

(5) See p. 51f.

مكتبة

t.me/soramnqraa

هو فعل الخضوع للسلطة، وهو شكل من أشكال السلوك العادي «يصبح واعياً عندما يطلب الطاعة. تاريخياً، تكون الطاعة عادة طاعة للأب ومثليه، أي العقل والضمير والقانون والمبادئ الأخلاقية والروحية، والأهم من ذلك، الله»⁽¹⁾. «إن التثبيت السفاحي هو بطبيعته رابط مع الماضي وإعاقة للتطور الكامل»⁽²⁾. «في عملية تطور الجنس البشري، ربما لم تكن هناك طريقة أخرى لمساعدة الإنسان على تحرير نفسه من الروابط السفاحية مع الطبيعة والعشيرة من أن تطلب منه أن يطيع الله وقوانينه»⁽³⁾. وبطبيعة الحال، فإن المبدأ الأبوي له هذه الوظيفة فقط حيث تتطلب السلطة طاعة تعزز استقلال الإنسان وتطوره الكامل. لذلك، تُمنح طاعة سلطة عقلانية قيمة مكانية عالية وإيجابية نسبياً عندما يأتي الإنسان إلى نفسه. «إن الطاعة للسلطة العقلانية هي الطريق الذي يسهل تفكيك التثبيت السفاحي لقوى قديمة قبل الفرد»⁽⁴⁾. في هذه المرحلة من تطور الإنسان نحو ما يجب أن يكون، مرحلة تتميز بالإيمان بالله على أنه عقيدة سلطة عقلانية، فإن الإيمان والطاعة لها وظيفة أكثر أهمية. وعندما يتصرف الإنسان بطاعة تجاه إله يمثل سلطة عقلانية، فإن طاعته تعني رفض جميع الآلهة والأصنام والحكام وأنظمة القوى الأخرى التي تستعبد والسلطات غير العقلانية: «إن طاعة

(1) Cf. *ibid.*, p. 73.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.* من اللافت للنظر أن صياغة فروم - ربما - غامضة إلى حد ما، كما هو الحال مع تقييده لهذا التطور على الجانب التطوري.

(4) *Ibid.*

الله هي أيضاً إنكار خضوع الإنسان»⁽¹⁾.

لكن عملية تحرير الإنسان لذاته لا تنتهي بإطاعة السلطة. والخطوة التالية هي تمكينه من اكتساب القناعات والمبادئ، وبالتالي أن يكون في نهاية المطاف «صادقاً مع نفسه بدلاً من أن يكون مطيعاً للسلطة»⁽²⁾. إن الهدف من العملية برمتها هو الاستقلال. لكن حل العلاقات السفاحية والتحرر من طاعة السلطات لا يرقى إلى نيل الاستقلال. «الاستقلال ممكن فقط إذا كان الإنسان، وبقدر الدرجة التي يمسك بها العالم بنشاط، مرتبطاً به، وبالتالي يصبح متوحداً معه. لا يوجد استقلال ولا حرية ما لم يصل الإنسان إلى مرحلة النشاط الداخلي والإنتاجية الكاملة»⁽³⁾. لا يمكن تجربة أكبر قدر ممكن من الكينونة إلا عندما يكون المرء خالياً من جميع المحددات. إن الإنسان قادر على التواصل مع كل البشر بطريقة شاملة فقط عندما يتخلى عن جميع علاقات السلطة، والتي تعني دائماً التمييز بين التفوق والتدني (أي الاختلافات)، وأن يصبح مستقلاً تماماً. فقط في الاستقلال التام يختبر الإنسان «كل الإنسانية في حد ذاته حتى لا يكون أي إنسان غريب عنه»⁽⁴⁾.

(1) Ibid., p. 73، و p. 75: «تم تحويل فكرة العبودية لله، في التقليد اليهودي، إلى أساس حرية الإنسان من الإنسان. وبالتالي، فإن سلطة الله تضمن استقلال الإنسان عن السلطة البشرية. «على الرغم من تقديم الحجة في شكل أقل تطوراً، إلا أننا نجد بالفعل هذا التنازل عن طاعة تجاه سلطة عقلانية هي في الوقت نفسه عصياناً تجاه سلطة غير عقلانية في Fromm, (1963b) in (1963a), p. 114f. «The Revolutionary Character».

(2) Ibid., p. 73.

(3) Ibid., pp. 76f. تشبه هذه «المرحلة النهائية» وصف الشخصية الثورية، على الرغم من وصولها إلى الإنسانية العالمية من خلال النفي التام لكل سلطة. راجع «The Revolutionary Character» (1963b), p. 116.

(4) «The Revolutionary Character» (1963b), pp. 116f.

في حين أن عرض فروم للحركة بأكملها نحو الاستقلال عن الروابط من كل نوع يظهر أنه يفرض قيمة إيجابية للسلطة العقلانية، فمن الواضح أنه يعتبرها خطوة يجب التغلب عليها بينما يتحرك الإنسان نحو الاستقلال. السلطة العقلانية لها وظيفة حاسمة في مقابل السلطة اللاعقلانية، إلا أنه يجب التغلب عليها في نهاية المطاف.

ومع ذلك، لا يمكن اكتشاف وجهة النظر هذه للسلطة العقلانية في عمل فروم إلا عندما يحاول التحقق من مجمل العملية الجدلية عن طريق البيانات التطورية. عندما يتعامل مباشرة مع الأشياء كما هي، يظهر مخطط مفاهيمي تطوري يسمح بعدة مراحل في العملية الجدلية لتطور الإنسان، وبالتالي يمكن أن يمنح قيمة إيجابية للدور الذي تلعبه السلطة العقلانية في هذه العملية⁽¹⁾. لكن فروم لا يقضي الكثير من الوقت في مناقشة هذا الامتياز لأنه يرى أن ادعاء السلطة بالعقلانية يمثل - تاريخياً - دائماً تقريباً الأدلجة والعقلنة للمطالبة غير العقلانية بالسلطة والحكم⁽²⁾. ولذلك، من وجهة نظره أنه مشروع في عدم الاعتماد على السلطة العقلانية كمسألة مبدأ، وبالتالي رفض جميع ادعاءات أي سلطة أياً كان. وبالتالي، فإن أسلوب التفكير الجدلي الذي يعترف فقط بالسلطة غير العقلانية، وبالتالي يمكن أن

(1) وينطبق هذا بشكل خاص عندما تصبح خبرته في التحليل النفسي ومعرفته موضوع اهتمام فروم، وحيث لا يجب أن تصبح الفجوة بين النظرية الفلسفية التاريخية والفكر الديالكتيكي من جهة، والنتائج التجريبية من جهة أخرى، كبيرة للغاية. في هذا الصدد، يجب أن يتذكر المرء أن الشخصية الثورية غائبة عن التحقيق في الطبع الاجتماعي للفلاحين المكسيكيين (Social Character in a Mexican Village [1970b], p. 82). ويجب على المرء أن يلفت الانتباه إلى وجود «تسلطي تقليدي»، وهو توجه أبوي يفتقر إلى السمة المميزة للطبع التسلطي، أي الخضوع السادي - المازوخي (راجع ibid., pp. 260 - 262).

(2) راجع التعليقات السابقة على الطاعة.

يحقق لنفسه مكاسب ثورية متعالية.

الطبيعة الأساسية ووظيفة الدين

بغض النظر عن أصل الكلمات والتاريخ المفاهيمي لكلمة «دين»⁽¹⁾، ومواجهة عادتنا في ربط النظام الإلحادي بالمفهوم، يقوم فروم بتوسيع معنى كلمة «دين» لأنه لم يعد هناك مصطلح مناسب وتطبيقه على «أي نظام للفكر والعمل، تشترك فيه مجموعة، يعطي الفرد إطاراً للتوجه وموضوعاً للإخلاص»⁽²⁾. هل يجب على الإنسان أن يكون له دين أم لا، ليس هو السؤال الحاسم، لأنه كما يفهم فروم الأمر، يجب أن يكون لكل شخص دين. ما يهم هو نوع الدين الذي لديه.⁽³⁾

بالنظر إلى هذا التعريف الوظيفي للدين على أساس الحاجة إلى إطار للتوجه وموضوع للعبادة، يجب ملاحظة ثلاث نقاط: (1) يُفهم الدين هنا على أنه طيف واسع من الظواهر المستقلة نسبياً عن المعنى الأصلي للكلمة، و(2) تُفهم طبيعة الدين كلياً من حيث أهميته كاستجابة لحاجة، مما يعني أنه

(1) راجع نقد فروم للتعريف في قاموس اوكسفورد، Fromm, *Psychoanalysis and Religion* (1950a), p. 34.

(2) Ibid., p. 21; cf. «Psychoanalysis and Zen Buddhism» (1960a) pp. 92f. على أساس مفهوم الدين هذا، يمكن لفروم أن يطلق على الماركسية أهم حركة دينية في القرن التاسع عشر. (Vorwort [1967c], p. 11) في *Psychoanalysis and Religion*، حتى الفاشية والاشتراكية الوطنية تسمى «الأديان العلمانية».

(3) *Psychoanalysis and Religion* (1950a), p. 26. صحيح أن هذا البيان لا ينطبق على مفهوم الدين حسب فرويد، حيث أن فروم كان يعتقد أن الدين عند فرويد هو وهم يجب التغلب عليه. راجع «Die Entwicklung des Christudogmas» (1930a) in Fromm, (1963a), p. 25; and T. Propper, *Der Jesus der Philosophen and der Jesus des Glaubens*, esp. p. 68.

لا يُنظر إلى الدين إلا كوظيفة، و(3) هذا هو رأي الدين السائد عند فروم، على الرغم من أنه ليس الوحيد. ففي دراسته المبكرة عن العقيدة المسيحية، كان يدعو إلى مفهوم الدين المتأثر بفرويد. وهذا هو المفهوم المبكر الذي نتقل إليه الآن.

في كتابات فروم المبكرة، المهمة الأساسية للدين هي منع «أي استقلالية نفسية من جانب الناس، وترهيبهم فكرياً، وإحضارهم إلى المراوغة الطفولية الضرورية اجتماعياً تجاه السلطات»⁽¹⁾. وراء هذا الحكم، نرى نظرة فرويدية للظواهر الدينية على أنها ارضاءات لبيدوية وخيالية⁽²⁾. دفعت الافتراضات التالية فرويد إلى تبني وجهة النظر هذه حول الظواهر الدينية: في الاتجاه الديني للكبار تجاه الله، نجد تكراراً للاتجاه الطفولي للطفل تجاه الأب. هذا على الأقل يفسر كيف أن الدين ممكن نفسياً. لماذا يعتبر الدين ضرورياً، أو كان ضرورياً حتى الآن في التاريخ، له علاقة بتأثيره المخدر على مشاعر العجز. إن الإيمان بالله يقدم عزاء لأنه يعيد حماية الأب للطفل وعلاقة الطفل الليبيدية مع والده. لذلك ينتهي الإيمان بالله عندما يصل الإنسان إلى السيطرة على الطبيعة⁽³⁾.

طالما أن فروم كان فرويداً أرثوذكسياً، فقد ربط طابع الظواهر الدينية - أي أنها مرضية تحدث في الخيال وبالتالي ليست ضارة بشكل مباشر - مع

(1) Fromm, «Die Entwicklung des Christusdogmas» (1930a), p. 22.

(2) Cf. *ibid.*, p. 22f. On the theological criticism of this early work of Fromm's, cf. T. Propper, *Der Jesus der Philosophen and der Jesus des Glaubens*, pp. 58 - 69.

(3) Cf. «Die Entwicklung des Christusdogmas» (1930a), p. 25.

طلب المجتمع أن يتم التخلي عن الغرائز. «يسعى الإنسان لتحقيق أقصى قدر من المتعة؛ والواقع الاجتماعي يجبره على نبذ الكثير من الاندفاعات، ويسعى المجتمع إلى تعويض الفرد عن هذه التنازلات عن طريق إرضاء آخر غير ضار للمجتمع، وهذا هو، بالنسبة للطبقات المهيمنة»⁽¹⁾. ولهذا السبب فإن الظواهر الدينية مثل إرضاء الخيال تعمل على استقرار البنية الاجتماعية والواقع الاجتماعي بشكل عام. على العكس من ذلك، ليس فقط التركيب النفسي ولكن أيضاً الواقع الاجتماعي هو الذي يحدد محتوى ونطاق هذه الرضا الخيالي.

في مجتمع يتسم بالعداء الطبقي، للدين وظيفة ثلاثية: «للبرية جمعاء، عزاء للخصومات التي تفرضها الحياة. بالنسبة للغالبية العظمى من البشر، التشجيع على قبول عاطفي لوضعهم الطبقي؛ وإعفاء الأقلية المهيمنة من مشاعر الذنب التي تسببت بها معاناة أولئك الذين يظلمونهم»⁽²⁾. طالما تبنى فروم وجهة النظر هذه عن الدين، والتي كانت أساس عمله الرئيسي الأول بعد أطروحته، لم يرَ ضرورة للدين مثلها وجدنا في صياغته اللاحقة فيما يتعلق بالحاجة إلى إطار للتوجه وموضوع للعبادة. في العمل المبكر، تم تصوير الدين على أنه أفيون، وهم أصبح غير ضروري. ولأنه لم يتم فحص الدين الراسخ في بنية الاحتياجات البشرية حيث يتمتع ببعض الاستقلالية الحقيقية، فهو قادر على اختزال جميع مظاهره إلى «الموقف الخارجي»⁽³⁾. إن «الموقف الخارجي» هو الذي يؤدي إلى «التغيير النفسي»

(1) Ibid., p. 25.

(2) Ibid., p. 27.

(3) الموقف الخارجي يشير إلى الظروف الاقتصادية والاجتماعية.

ويمكن للمرء أن يحلل «كيف وجد هذا التغيير النفسي تعبيراً في الأوهام الدينية الجديدة وأرضى بعض الدوافع اللاشعورية»⁽¹⁾. أي تطور مستقل للأفكار الدينية يكون مستقلاً عن تحديد «الموقف الخارجي» و«التغيير النفسي» الذي ينتج عنه أمر لا يمكن تصوره. تشير المعادلة ذاتها «الأوهام الجماعية = بعض العقائد»⁽²⁾ إلى المفهوم الاختزالي للدين الذي احتفظ به فروم أثناء اتباعه لفرويد.

بالنظر إلى الفرضيات النظرية له، فإن نتيجة فحص فروم لـ «تطور عقيدة المسيح» محددة سلفاً: «إن تحول العقيدة المسيحية، وكذلك تحول الدين المسيحي كله، يتوافق فقط مع الوظيفة الاجتماعية للدين بشكل عام، الحفاظ على الاستقرار الاجتماعي من خلال الحفاظ على مصالح الطبقات الحاكمة»⁽³⁾. حدث التغيير الجوهرى التالي: كانت المسيحية المبكرة معادية للسلطة والدولة وأرضت خيال الناس بيسوع باعتباره الإنسان المعانى الذي أصبح الله. عندما أصبحت المسيحية الديانة الرسمية للإمبراطورية الرومانية بعد ثلاثمائة سنة، أصبح يسوع فى النهاية الله دون إسقاط الله لأنه كان دائماً الله»⁽⁴⁾. إن العقيدة الكريستولوجية تعكس فقط ديناً مسيحياً نجح

(1) Ibid., p. 27.

(2) Ibid., p. 27.

(3) Ibid., p. 67.

(4) Ibid., p. 90. إن عنصر التجديد الذي أدخله مجمع نيقية، وفقاً لفروم، «لقد غير التوتر بين الله وابنه إلى انسجام لأنه تجنب مفهوم أن الإنسان يمكن أن يصبح إلهًا [وبالتالي] حذف من الصيغة الطابع الثوري للمذهب الأقدم، ألا وهو العداء للأب».

في دمج «الجماهير في النظام المطلق للإمبراطورية الرومانية»⁽¹⁾. لكن سبب هذا التغيير كان «التغيير في الوضع الاقتصادي، أي تراجع القوى الإنتاجية وعواقبها الاجتماعية»⁽²⁾.

خلال أوائل الثلاثينيات، كانت رؤية فروم للدين هي تطور لمفهوم فرويد الاختزالي لفرويد الذي شعر أن الظواهر الدينية «لم تكن سوى» إرضاءات خيالية ليبيدية. فسر فروم كلا من الظواهر الدينية والبنية النفسية على أنها انعكاسات للوضع الاقتصادي والاجتماعي. وعندما تخلى عن نظرية الرغبة الجنسية وفسر الإنسان على أنه كائن متناقض يجب عليه تلبية بعض الاحتياجات غير القابلة للتغيير تغيرت وجهة نظره عن الدين. الآن، لم يعد الدين يُفهم فقط من الناحية الوظيفية على أنه انعكاس لظروف اقتصادية واجتماعية معينة، ولكنه مشتق من تعريف طبيعة الإنسان. في كلتا الحالتين، يتم تفعيل الدين، ولكن كإجابة للحاجة إلى التوجه وهدف عبادة، يمنح الدين الآن استقلالية لم يكن لديه من قبل. وبعبارة أخرى، يصبح الدين ضرورياً.⁽³⁾

مع النظرة الجديدة للدين كاستجابة لحاجة وجودية، أعيدت صياغة السؤال

(1) Ibid., p. 62; cf. pp. 90f.

(2) Ibid., p. 91.

(3) إن ترسيخ الدين في حاجة إلى إطار للتوجه وموضوع للتكريس لا يعني أن الظروف الاجتماعية والاقتصادية ليست عوامل تشكيل أساسية. إن التخلي عن النظرية الفرويدية للدوافع وصياغة الاحتياجات الوجودية المتأصلة ليس لها أي تأثير على الآلية التي تجعل آثارها محسوسة. الاستثناء الوحيد هو ما إذا كانت القوى الاجتماعية والاقتصادية تنفى الحاجة إلى إطار للتوجه وموضوع التفاني. راجع تحليل فروم للإصلاحيين وفترة الإصلاح في *Escape from Freedom* (1941a), pp. 63 - 102، من أجل بيان اعتماد الدين على الظروف الاجتماعية والاقتصادية؛ انظر أيضاً الملخص الموجز في *Psychoanalysis and Religion* (1950a), pp. 52f.

الحرج المتعلق بالدين. بينما سُئل في وقت سابق عما إذا كان ينبغي أن يكون هناك دين أم لا، وأجاب فرويد بأن «الدين يجب أن يُنظر إليه على أنه وهم غير ضروري»⁽¹⁾. السؤال الذي يطرح الآن هو ما يجب أن يكون عليه الدين إذا كان مفهومه هو فهم جميع أشكال الاستجابة للحاجة إلى إطار للتوجه وموضوع الإخلاص. كان جواب فروم ببساطة أن الدين إما تسلطي أو إنساني. السبب في العثور على هذا البديل الوحيد فقط طوال عمله له علاقة برأيه في تاريخ فكرة الله⁽²⁾، والذي يركز على بعض الأحكام الأمامية التي تفضل الإنسانية غير الأخلاقية التي يكون فيها المفهوم الوظيفي للدين شرعيًا ومناسبًا. هذه الإنسانية يمكن أن تكون في النهاية معنية فقط بالإنسان.⁽³⁾

الدين التسلطي مقابل الدين الانساني⁽⁴⁾

في تعريفه للسلطة وفي تمييزه بين أشكالها العقلانية وغير العقلانية، لا يمنع فروم من الاحتمال النظري بإعلان الله سلطة عقلانية⁽⁵⁾. إلى الإله الأبوي الذي يتميز بسلطة عقلانية، ينسب وظيفة تاريخية مهمة في تطوير

(1) «Die Entwicklung des Christusdogmas» (1930a), p. 25.

(2) See below, pp. 106 – 112.

(3) هذا هو السبب في أن نقد مفهوم الدين لفروم لا يمكن أن يقتصر على تفعيل الدين. ينطبق هذا اللوم أيضًا على بول تيليش الذي كتب، في مراجعته لـ *Psychoanalysis and Religion* (1950a)، أن فروم يتعاطف مع نظرية فرويد في الإسقاط ويدعي أنه يجارب ضد إيمان غير متجانس وفوق طبيعي. على العكس من ذلك، يجب أن يقال أنه بالنسبة للديانة التوحيدية، فإن الحاجة إلى إطار للتوجيه وموضوع التفاني يمثلان حقيقة أنثروبولوجية مهمة.

(4) تسمح التعليقات على السلطة بعرض موجز للدين التسلطي والإنساني. حول ما يلي، راجع *Psychoanalysis and Religion* (1950a), pp. 34 – 55.

(5) See p. 91.

الصورة الإلهية⁽¹⁾. ومع ذلك، في موازاة تناقضه بين الشخصية التسلطية والثورية، يرى الدين فقط إما تسلطياً أو إنسانياً. كما هو الحال مع تمييزه بين السلطة العقلانية وغير العقلانية، يقر فروم أنه قد يكون هناك إله متسام يتمتع بخصائص الحب والعدالة. ولكن عندما يتعلق الأمر بتحديد نوع الدين الذي يلبي حاجة الإنسان لإطار التوجه وموضوع الإخلاص، فإننا نرى نفس الظاهرة عندما طبق العبارات النظرية على السلطة العقلانية وغير العقلانية لأنواع الشخصيات: تماماً كما يعترف بأنه لا شيء سوى البدائل المتضاربة التي هي «تسلطية» و«ثورية»، يقتصر على دين «تسلطي» و«إنساني».

يتطلب الدين التسلطي الاعتراف بقوة أعلى. هذا الطلب للاعتراف لا يكمن في «الصفات الأخلاقية للإله، ليس في الحب أو العدالة، بل في حقيقة أن له، أي له سلطة على الإنسان. علاوة على ذلك، فإنه يدل على أن للقوة العليا الحق في إجبار الإنسان على عبادته، وأن عدم التقديس والطاعة يشكل خطيئة. إن العنصر الأساسي في الدين التسلطي وفي التجربة الدينية التسلطية هو الاستسلام لسلطة تتجاوز الإنسان»⁽²⁾. في هذا التعريف للدين التسلطي، لا يزال الوعي بالاختلاف بين السلطة العقلانية والسلطة غير العقلانية موجوداً. يتم فقدانه عندما يتعامل فروم مع الدين الإنساني ويحدد هذا النوع من الدين في الأنظمة الإلهية. «الدين الإنساني، على العكس من ذلك، يتمحور حول الإنسان وقوته. يجب على الإنسان أن يطور قوة العقل لكي يفهم نفسه، وعلاقته بزميله الإنسان ومكانته في الكون، يجب عليه

(1) See p. 100f.

(2) Psychoanalysis and Religion (1950a), p. 35.

تطوير قدراته في الحب للآخرين وكذلك لنفسه وتجربة التضامن مع جميع الكائنات الحية، الخبرة الدينية في هذا النوع من الدين هي تجربة الوحدة مع الكل، بناءً على ارتباط المرء بالعالم حيث يتم استيعابه بالفكر والحب⁽¹⁾.

لم يعد يُنظر في إمكانية وجود دين قائم على علاقة سلطة عقلانية مع الإشارة إلى دين إنساني⁽²⁾، وهذا يؤدي إلى إنشاء مفهوم محدد للإيمان بالله: «طالما أن الأديان الإنسانية مؤمنة، فإن الله رمز لذات الإنسان القوي التي يحاول أن يدركها في حياته، وليس رمزاً للقوة والهيمنة، وله سلطة على الإنسان»⁽³⁾. تنص الصيغة التالية على نفس الشيء ببساطة أكبر: «الله ليس رمزاً للقوة على الإنسان بل لقوى الإنسان الخاصة»⁽⁴⁾. لأنه «في الدين الإنساني، فإن الله هو صورة الذات العليا للإنسان، وهو رمز لما يمكن أن يكون عليه الإنسان أو يجب أن يصبح، في الدين التسلطي يصبح الله المالك الوحيد لما كان في الأصل للإنسان: لعقله ولحبه»⁽⁵⁾.

ما يسميه فروم «الإيمان» هنا، من وجهة نظر المؤمنين، بالكاد أي شيء

(1) Ibid., p. 37.

(2) Cf. J. S. Glen, Erich Fromm: A Protestant Critique, pp. 101f.

(3) Psychoanalysis and Religion (1950a), p. 37.

(4) Ibid., p. 49.

(5) Ibid., p. 49f. إن الافتراض القائل بأن الإنسان كان في الأصل يمتلك كامل قوى العقل والحب لديه يتوافق مع الفكر الديالكتيكي. إن وجهة النظر المعاكسة، التي بموجبها يجب على الإنسان أولاً أن يفصل نفسه عن التطور وعلم الوراثة، من التثبيات وعلاقات السلطة غير المنطقية إذا كان يريد أن يأتي بمفرده، له أصله في التعرف على بيانات التطور والعلوم التجريبية. في هذا الصدد، يندهش المرء من صياغة أن الله هو رمز لما يمكن أن يكون عليه الإنسان، أو لما يمكن أن يصبح.

مشترك مع ما يفهم من الإيمان في فلسفة الدين، لأن «الإلهي» له معنى محدد حتى قبل أن يتم تعريفه بدقة. صحيح أن الإيمان كمفهوم في فلسفة الدين ليس له تعريف دقيق لكنه يأخذ معنى يختلف مع ما يتناقض معه (مثل الإلحاد والتوحيد والوحدة). ومع ذلك، يبدو أن التعريف التالي قابل للتطبيق دائماً: «الإيمان هو عقيدة تؤكد وجود الله بمعنى أن العناية الإلهية قد تم تأكيدها أيضاً وأن الأخير يشمل الله كشخص وحر»⁽¹⁾. يجب أن يعتقد فروم أن تعريفه للإله يمكن أن يعد مفهوماً إيمانياً يفهم عندما ينظر المرء إلى نظريته حول تطوير صورة الله.⁽²⁾

بالنسبة إلى فروم، «البوذية المبكرة، والطاوية، وتعاليم إشعيا، ويسوع، وسقراط، وسبينوزا، وبعض الاتجاهات في الديانة اليهودية والمسيحية (خاصة التصوف)، ودين العقل في الثورة الفرنسية» هي أمثلة على الدين الإنساني⁽³⁾. إذا رغب المرء في إظهار أن هذه الأمثلة لها بالفعل خصائص

(1) W. Keilbach, «Theismus,» p. 16. Cf. J. Möller, Die Chance des Menschen – Gott genannt, pp. 311 – 313.

(2) إن فشل محاولة الجمع بين الإنسانية والإيمان بالله فيما يتعلق بمفهوم الله لا يعني أن الأنظمة التوحيدية تفشل في تلبية متطلبات الدين الإنساني. ولكن عند محاولة إظهار الدين الإنساني في الأنظمة التوحيدية، يصبح من الممكن أن يكون هناك منظورين: أحدهما يتبنى تفسير مفهوم الله الذي يطوره فروم. يبدأ الآخر من تمييزه بين السلطة العقلانية وغير العقلانية، ويطبقها على الأنظمة التوحيدية، ثم يحاول أن يكتشف في الأديان التوحيدية مفاهيم الله القائمة على السلطة العقلانية، وهو ما يتعارض مع نهج فروم. لكن المنظور الأول لا ينبغي أن يتحدث عن الدين الإنساني في الأنظمة التوحيدية لأن الأنظمة التوحيدية قد تم تفسيرها إنسانياً منذ البداية. لا يمكن للمنظور الثاني أن يدعي أنه يجد في الأنظمة التوحيدية إما ما يعنيه فروم بالإنسانية أو ما يفهم من الإنسانية عموماً، لأن جزءاً ضرورياً من هذه النزعة الإنسانية هو تفسير الله على أنه ليس أكثر من رمز لقوى الإنسان.

(3) Psychoanalysis and Religion (1950a), p. 37 (3). أمضى فروم وقتاً طويلاً في التفكير

متنوعة للدين الإنساني، فمن المفترض أن تكون هناك مؤهلات معينة. لكن تعداد فروم مخصص فقط للتوضيح، وهو يخدم هذا الغرض لأن جميع الأمثلة تشترك في شيء واحد: إنها تقف في مواجهة التيار السائد. الموقف النبوي والصوفي والثوري يتعارض مع ما هو قائم. توضح هذه الخاصية أيضاً أن الدين الإنساني يعرف نفسه دائماً بما يتعارض معه، على الرغم من أن هذه المعارضة ليست متمردة ولكنها ثورية، لأنها تهاجم سلطة غير عقلانية دائمة التغيير دون وضع أخرى في مكانها.⁽¹⁾

إلى حد أن أي دين هو استجابة للحاجة إلى إطار للتوجه وموضوع للعبادة، فإنه يتعامل مع مسألة المعنى والسؤال المتعلق بالله. وكرد فعل على دين تسلطي بشكل خاص، للدين الإنساني علاقة خاصة بالسؤال عن الله، وفي أعمال فروم، يوضح نفسه في تفسير معين لتاريخ مفهوم الله.

في أشكال معينة من الدين الإنساني، لكن فكره لم يجد دائماً تعبيراً أدبياً. من بين الأمثلة المذكورة، ما يلي له أهمية خاصة: Buddhism (cf. Psychoanalysis and Religion); Zen – Buddhism (cf. «Psychoanalysis and Zen Buddhism» [1960a]); Judaism (cf. You Shall Be as Gods [1966a]); and Meister Eckhart (cf. To Have or To Be? [1976a], pp. 59 – 65). دراسات فروم حول الأوينشاد، والتصوف، وأفلوطين، وديونيسيوس الزائف، و«سحابة الجهل» وأشكال مختلفة من التأمل الشرقي لم تجد أي تعبير أدبي. في Psychoanalysis and Religion، تم ذكر ما يلي على أنه ديانات إنسانية: البوذية المبكرة؛ بوذية الزن؛ الفكر الديني لسبينوزا؛ العهد القديم؛ الحسيدية؛ والمسيحية المبكرة (راجع القائمة في 1961b) (1966d) (Afterword).

(1) وفقاً لفروم، فإن مارتن لوتر ليس ثورياً ولا لاهوت الإصلاح ديناً إنسانياً لهذا السبب: «بينما حرر لوتر الناس من سلطة الكنيسة، فقد جعلهم يخضعون لسلطة استبدادية أكثر بكثير، سلطة الله الذي أصر على الاستسلام الكامل للإنسان وإبادة الذات الفردية كشرط أساسي لخلاصه» (Escape from Freedom [1941a], p. 81).

تفسير فروم لتاريخ مفهوم الله⁽¹⁾

يجب أن نبدأ بتحديد الجزء المنهجي والنقدي الديني من قبل فروم في هذا السؤال: بالنسبة له، فإن مفهوم «الله» هو فقط مفهوم تاريخي تم فيه التعبير عن الإنسان، عن تجارب سلطاته العليا الخاصة، في سعيه إلى الحقيقة والوحدة خلال فترة تاريخية معينة⁽²⁾. الأشكال المختلفة التي اتخذتها فكرة الله ومفهوم الله هي تشابهات لأعلى قوة في مجتمع معين وتعبير عن بنيتها الاجتماعية والسياسية⁽³⁾. يعني هذا النهج أن تحليل مفهوم الله يجب أن يبدأ بتحليل بنية شخصية الإنسان، لأن المعنى الخاص الذي يعتمده الله دائماً يعتمد على ما يأخذه الإنسان ليكون أعلى خير⁽⁴⁾.

خلال المرحلة الأولى من التطور البشري، والتي يمكن فهمها على أنها تحرر الإنسان من روابطه الأساسية مع الطبيعة، والأم، والدم، والتربة، الإنسان - الذي لم يعد على علاقة واحدة مع الطبيعة نظراً لعقله - يحاول إيجاد الأمن عن طريق التثبيت بهذه العلاقات الأصلية. تشهد العديد

(1) On what follows, cf. especially *The Art of Loving* (1956a), pp. 53 - 60; *Beyond the Chains of Illusion* (1962a), pp. 157 - 159; *You Shall Be as Gods* (1966a), pp. 17 - 62; J. J. Petuchowski, «Erich Fromm's Midrash of Love,» pp. 547 - 549.

:*The Art of Loving* (1956a), p. 71; *You Shall Be as Gods* (1966a), pp. 18f (2) «الله هو واحد من العديد من التعبيرات الشعرية المختلفة ذات أعلى قيمة في الإنسانية، وليس حقيقة في حد ذاته». على الرغم من هذا التأكيد المسبق، يريد فروم هذا الموقف أن ينظر إليها كنتيجة لتحليله لتاريخ مفهوم الله.

(3) Cf. *You Shall Be as Gods* (1966a), p. 18.

(4) بعض ما ورد في التعليقات التالية سبق ذكره أعلاه، فيما يتعلق بمفهوم السلطة العقلانية. من أجل اكتمال النظرية، تتكرر هنا.

من الأديان البدائية على هذه المرحلة التي تعبد فيها الأشجار والحيوانات الطوطمية، على سبيل المثال. بينما يطور الإنسان قدرته على صنع الأشياء، يحول نتاج يديه إلى إله. هذه هي المرحلة التي يتم فيها عبادة آلهة الأرض والفضة والذهب، ويسقط الإنسان قدراته وقواه على الأشياء التي صنعها.

مع نمو إحساس الإنسان بقيمته الخاصة، أصبحت آلهته تتخذ شكلاً بشرياً: «في هذه المرحلة من عبادة إله مجسم نجد تطوراً في بعدين. يشير أحدهما إلى طبيعة الآلهة الأنثوية أو الذكورية، والآخر إلى درجة النضج التي حققها الإنسان، والتي تحدد طبيعة آلهته وطبيعة حبه لها»⁽¹⁾.

في العديد من الثقافات، المرحلة الأبوية من الدين سبقت الأبوية. في هذه الأديان ذات البنية الأبوية التي لها نظيرها في البنية الاجتماعية الأمومية، فإن الإلهة هي أعلى كائن والبشر هم الأطفال ذوي القيمة المتساوية والمحبوبون على حد سواء في هذه الإلهة. ينطوي الانتقال إلى المرحلة الأبوية على كل من أولوية الذكر في المجتمع وإزاحة الإلهة الأم. الآن لم تعد العلاقة بين الإنسان والوجود الإلهي محددة بالمساواة بين البشر، بل تعتمد على الدرجة التي يمثل بها الإنسان لمطالب إله الأب. وبالتالي، فإن بنيتها الهرمية هي التي تحدد كل مجتمع أبوي.

يمكن تتبع المزيد من التطور لمفهوم الله - ومعه القوى والقدرات البشرية التي تمتد الآن إلى تطبيق مفهوم الله على الإنسان نفسه - في سياق الدين الأبوي. يظهر فروم، بتفصيل كبير، هذا التطور في المفهوم اليهودي عن الله. في جميع التعديلات التي تطرأ على هذا المفهوم، تستمر فكرة واحدة

(1) The Art of Loving (1956a), p. 54.

أساسية: «لا الطبيعة ولا المصنوعات تشكل الحقيقة المطلقة أو القيمة الأعلى ولكن لا يوجد سوى الواحد الذي يمثل القيمة العليا والهدف الأعلى للإنسان: هدف إيجاد الاتحاد مع العالم من خلال التطوير الكامل لقدراته الإنسانية الخاصة بالحب والعقل»⁽¹⁾.

في بداية سرد العهد القديم لمفهوم الله، يوجد إله يمثل كحاكم مطلق. بعد أن خلق كل ما لديه، لديه القدرة على تدمير هذا الخلق. صفاته هي الاستبداد والغيرة. أمثلة لمفهوم الله هذا هو الطرد من الجنة، والطوفان، والإيحاء لإبراهيم بأن يقتل ابنه إسحاق⁽²⁾. ومع ذلك، فإن سلطة الله المطلقة على الإنسان محدودة بفكرة أن الإنسان يمكن أن يصبح منافسًا لله إذا استخدم عقله: سنكون كألهة! بالنسبة إلى فروم، فإن السقوط هو أول فعل يقوم به الإنسان لتحرير الذات وأول إدراك لقدرة الإنسان على أن يصبح الله. «إن التطور الكامل لمفهوم الله يقلل من دور الله كما لك للإنسان»⁽³⁾. قصة نوح، التي تتفق مع الله لأن الله يشعر بالندم على تدمير الخليقة، تظهر بالفعل تطور مفهوم اللاهوت: الله يتوقف عن كونه الحاكم المطلق، وتتغير صورته من الملك المطلق إلى الملك الدستوري الذي يتعهد باحترام جميع أشكال الحياة. تشكل فكرة العهد بين الله والبشر - لهذا فهم فروم للاتفاق بين الله ونوح - «في الواقع، واحدة من أكثر الخطوات الحاسمة في التطور الديني لليهودية، وهي خطوة تمهد الطريق إلى المفهوم

(1) You Shall Be as Gods (1966a), p. 22.

(2) حول التفسيرات العشوائية أحيانًا لنصوص الكتاب المقدس، راجع 13 - 15 ، ibid.، وملاحظات ص 24 و 26.

(3) Ibid., p. 24.

الحرية الكاملة للإنسان، حتى الحرية من الله»⁽¹⁾. إن الوعد لإبراهيم، وبعد ذلك العهد مع العبرانيين بقيادة موسى، هو توسيع لفكرة الميثاق. هنا يلزم الله نفسه بمراعاة مبادئ العدالة والمحبة التي جعلت الإنسان كائنًا حرًا، يحق له أن يطالب. الله، من ناحية أخرى، لم يعد له الحق في رفض مساعدته. الحاكم الاستبدادي أصبح الأب المحب.

في مرحلة أخرى، «يسير التطور في اتجاه تحويل الله من صورة الأب إلى رمز لمبادئه، مبادئ العدالة والحقيقة والمحبة. في هذا التطور، توقف الله عن كونه إنسانًا، وشخصًا، وأبًا؛ أصبح رمزًا للمبدأ الوحده وراء تعدد الظواهر»⁽²⁾. على الرغم من أن قصة كشف الله عن نفسه لموسى لا تزال تحتوي على جوانب مجسمة بشكل ملحوظ، إلا أنها تضع الأساس لتحويل الله إلى رمز عندما يعرف الله نفسه بأنه المجهول. فروم يفسر إجابة الله «أنا من أنا» على أنها «اسمي بلا اسم»، لأنه في صيغة غير كاملة، فإن الشكل النحوي للفعل «أن يكون» يعبر عن عملية حية، أن يصبح. فقط الأشياء التي وصلت إلى شكلها النهائي يمكن أن يكون لها اسم؛ لذلك، لا يمكن لله أن يكون له واحد، اسمه بلا اسم»⁽³⁾. «هذا الإله الذي يتجلى في التاريخ لا يمكن تمثيله بأي نوع من الصور، لا من خلال صورة صوتية - أي اسم - ولا صورة من الحجر أو الخشب»⁽⁴⁾. ويتبع هذا التفسير أن العبارات الإيجابية عن الله لا يمكن أن تقدم، واللاهوت السلبي كما عند موسى بن

(1) Ibid., p. 25.

(2) The Art of Loving (1956a), p. 58.

(3) Cf. You Shall Be as Gods (1966a), pp. 29 - 32.

(4) Ibid., p. 31.

ميمون والصوفية يتخذ هذا الموقف في الواقع. لم يعد اللاهوت كحديث عن الله ممكناً: «يصبح الله ما هو محتمل في اللاهوت التوحيدي، الذي لا اسم له، فكرة لا يمكن التعبير عنها، يشير إلى الوحدة الكامنة في الكون الهائل، أساس كل الوجود؛ الله يصبح حقيقة، حب، عدالة، الله أنا، بقدر ما أنا إنسان»⁽¹⁾.

على الرغم من أن هذه التعليقات على تاريخ مفهوم الله موجزة بالضرورة⁽²⁾، وتثير عبارات محددة تناقضات، فلا مجال لتقد مفصل. بدلاً من ذلك، سوف نسأل لماذا تم وضع هذا الرسم التخطيطي لتاريخ مفهوم الله هنا.

في فن الحب، يعرض فروم تاريخ مفهوم الله عندما يظهر التوازي بين حب الله وحب الوالدين ويعرض ما يعتبره الإنسان الناضج في هذين التطورين: «في تاريخ الجنس البشري الذي نراه - ونتوقع - نفس التطور: منذ بداية محبة الله كالتعلق العاجز بإلهة الأم، من خلال الارتباط المطيع بالله الأبوي، إلى مرحلة ناضجة حيث يتوقف الله عن أن يكون قوة خارجية، حيث أدرج الإنسان مبادئ الحب والعدالة في نفسه، حيث أصبح واحداً مع الله، وفي النهاية إلى نقطة يتحدث فيها عن الله فقط بالمعنى الشعري الرمزي»⁽³⁾.

(1) انظر: The Art of Loving (1956a), p. 59 وعن وظيفة الأنبياء في تحقيق فكرة الله هذه انظر:

You Shall Be as Gods (1966a), pp. 117 - 121; «The Prophetic concept of Peace» (1960d) in (1963a), pp. 141 - 148; «Die Aktualität der prophetischen Schriften» (1975d).

(2) You Shall Be as Gods (1966a), pp. 61 f.

(3) The Art of Loving (1956a), p. 81.

إن اهتمام فروم الأساسي في عرض هذا التاريخ هو إظهار أن الفرد «الناضج»، والنوع «الإنساني»، والمستقل والخالي من جميع المحددات الخارجية، هو الهدف الذي يتحرك التاريخ نحوه. يتغذى هذا الاهتمام بنفس القدر من خلال ممارسة التحليل النفسي والواقع الاجتماعي والسياسي: ما هو على المحك هو جعل الأشخاص المستسلمين والخاضعين يدخلون إلى أنفسهم. وقد ثبتت شرعية هذا الهدف باعتباره أعلى هدف ممكن عندما يظهر في تاريخ الهدف الأعلى نفسه - والذي يسمى في ثقافتنا تقليدياً الله - الديناميكية تجاه هذا الهدف كمبدأ تاريخي داخلي. بعبارة أخرى، يحاول فروم إثبات أن التاريخ كتطور له معنى وله هدف، وأن يفعل ذلك من خلال التاريخ نفسه.

لا يؤمن فروم بالوحي كعمل الله في التاريخ، ولا بأي مكافئ فلسفي لمثل هذا العمل. لا توجد مبادئ تضمن أصل وهدف ودينامية التاريخ. لا يوجد سوى إنسان-إنسان لديه حاجة لا يمكن حلها لدين من أي نوع، مما يعني أن الإجابات التي يقدمها الإلحاد والمادية غير كافية ويجب استبدالها بإجابات مقدمة من عدم الإيمان واللامثالية. في الوقت نفسه، فإن تاريخ الهدف الأعلى - أي تاريخ مفهوم الله - يثبت أن هدف التاريخ هو تطور شامل وعالمي. بالنظر إلى الإنسانية التي لا يوجد لها سوى الإنسان في نهاية المطاف، يجب أن يكون تاريخ مفهوم الله دائماً، وكان فقط تاريخاً للإنسان⁽¹⁾.

(1) في التوحيد الذي يتميز بوجود إله موحي، فإن تاريخ الإنسان هو تاريخ الله بالنسبة للإنسان، وهناك أمل أخروي في اتحاد الله بالإنسان. يصبح الاستعداد الإنساني فيما يتعلق بمفهوم الله وثيق الصلة بتفسير مراحل معينة في تاريخ مفهوم الله. ومن الأمثلة على ذلك «السقوط» و«الكشف عن الاسم». تمت الإشارة بإيجاز إلى الانتقادات المختلفة في عنوان الكتاب الذي يمثل المعالجة الأكثر شمولاً لتاريخ مفهوم الله. عنوانها هو وعد الحياة في

كل العبارات عن الله هي في الأساس عبارات عن الإنسان. الحب الإلهي والعدالة هما رمزان لقوى الإنسان في الحب والعدالة، على الرغم من أنهما يُنسبان إلى الله.

إلى الحد الذي يتم فيه استعادة القوى التي أعطيت لله من قبل إنسان مغترب، تصبح فكرة الله غير ضرورية ويتولى الإنسان المسؤولية عن نفسه وسلطاته. يصبح الله إنسانًا عالميًا⁽¹⁾. تأخذ عملية نفي الله شكلها في تاريخ اللاهوت السلبي، على الرغم من أن فروم لا يعترف بأن اللاهوت الكلاسيكي السلبي ليس مرادفًا للأثرولوجية الوظيفية، وهو ما يفترضه استخدام اللاهوت السلبي مسبقًا.⁽²⁾

إن تفسير فروم لتاريخ مفهوم الله يمكنه من تمييز هدف التاريخ: إنسان عالمي متطور تمامًا يعيش بالكامل من خلال قدراته الخاصة في الحب والعقل. تسمح الديناميكيات الداخلية لتاريخ مفهوم الله لهذا الإنسان أن

الفردوس: «You Shall Be as Gods». لكن فروم يفسر هذا على أنه: «ستكونون آلهة!»

(1) راجع نقد الدين في لودفيغ فيورباخ وكارل ماركس، والذي يمكن تلخيصه في أطروحة أن ما يعتبره الإنسان هو أعلى كائن هو في الواقع كيانه الحقيقي (أي كيان الإنسان).

(2) إن استخدام اللاهوت السلبي كتعبير، في اللغة اللاهوتية، عن دخول الإنسان إلى عالمه الخاص له في المقام الأول معنى نقدي ديني يتعارض مع وجهة النظر السائدة في تاريخ اللاهوت. بالنسبة إلى اللاهوت السلبي - يجب عدم الخلط، حتى من الناحية المفاهيمية، مع بعض الجوانب السلبيّة للتجربة الدينية الصوفية (الغياب المتزايد لله، وما إلى ذلك) وتعبيرها السلبي (H. Vorgrimmler, «Negative Theologie,» pp. 864f.). لا يرضي فروم أن اللاهوت السلبي يجب أن يكون تصحيحًا للتأكيد المفرط على العقيدة وبالتالي مساعدة لفعل الإيمان. هذا هو السبب في أنه لا يؤمن بأن اللاهوت السلبي يدعو إلى «كلمة الله» ضد «الحديث عن الله». لأن فهمه للاهوت السلبي يتماشى مع نهجه الإنساني وفهمه للتصوف، كما سيوضح في القسم الرابع.

يصبح مرثياً بحيث تتعلق العبارات عن الله بالإنسان. علاوة على ذلك، يوضح تاريخ مفهوم الله أيضاً شرعية التفسير التي بموجبها يوضح تاريخ الهدف الأعلى (الله) في الواقع هدف التاريخ (الإنسان)، لأن الديناميات التاريخية تتكون من النفسي المتزايد لجميع العبارات عن الله. يأخذ فروم تيارات اللاهوتية السلبيّة، والتصوف اليهودي والمسيحي، كدليل على كل هذا.

الاستعمال النقدي لتاريخ مفهوم الله يسلط الضوء على مشكلة العلاقة بين اللاهوت والانسانية غير الايمانية. إذا طبق المرء تفسير فروم لمفهوم الله على المفهوم الإلحادي للدين، فإن العبارات غير اللاهوتية التالية في الزبي المفاهيمي النظري تؤدي بالضرورة إلى: «إن الشخص المتدين حقاً⁽¹⁾، إذا اتبع جوهر الفكرة التوحيدية⁽²⁾، لا يصلي من أجل أي شيء، لا يتوقع أي شيء من الله؛ لا يحب الله كما يحب الطفل أبيه أو أمه؛ لقد اكتسب تواضع الإحساس بمحدودياته، لدرجة أنه لا يعرف شيئاً عن الله. يصبح الله بالنسبة إليه رمزاً يعبر فيه الإنسان، في مرحلة مبكرة من تطوره، عن مجمل ما يسعى الإنسان من أجله، عالم العالم الروحي، من المحبة والحقيقة والعدالة... لمحبة الله، إذا كان سيستخدم هذه الكلمة، فهذا يعني، إذاً، التوق إلى بلوغ القدرة الكاملة على المحبة، لتحقيق ما يمثله الله في ذاته»⁽³⁾. الخاصية المميزة لهذه العبارات هي نتيجة استخدام المفاهيم التوحيدية للتعبير عن موقف غير توحيدي.

(1) المقصود هو الشخص الذي بالنسبة له الدين لا يتضمن إلهاً متعالياً.

(2) بشرط أن يقبل تفسير فروم لتاريخ مفهوم الله.

(3) The Art of Loving (1956a), pp. 59f.

إن فهم تاريخ الهدف الأعلى، كما يفترض فروم، يضيفي الشرعية على التفسير القائل بأن تاريخ الهدف الأعلى (الله) سيسمح للمرء بالاعتراف بأعلى هدف في التاريخ (الإنسان). جنباً إلى جنب مع هذا الافتراض، يفترض أنه بالتحديد تحليل تاريخ المفاهيم الإلهية هو الذي يظهر أنه في حين أن هذه المفاهيم هي نتيجة الظروف التاريخية، فإنها تضغط منطقياً من أجل استبدالها بمخطط مفاهيمي غير لاهوتي. توجد الأنظمة الإلهية فقط لأنها غير متسقة منطقياً: «لقد رأينا أنه لأسباب تاريخية أعطى اليهود اسم الله إلى X، والذي يجب على الإنسان تقريبه ليكون كاملاً. على الرغم من أن الخطوة التالية في التطور اليهودي ستكون منطقياً نظاماً بدون الله، إلا أنه من المستحيل على نظام ديني إلهي أن يتخذ هذه الخطوة دون أن يفقد هويته»⁽¹⁾. في مقابل افتراض فروم أن تاريخ المفاهيم والأفكار التوحيدية يضيفي شرعية على تفسيرها غير التوحيدي (الإنساني)، وقد جرت المحاولة أعلاه لإظهار أنه يمكن إضفاء الشرعية على مثل هذا التفسير من خلال تاريخ مفهوم الله فقط إذا تم النظر إلى كل إلهية من منظور إنساني. بدون هذا الجزء الإنساني، من المستحيل إما تفسير تاريخ الهدف الأعلى باعتباره الهدف الأعلى للتاريخ أو الحفاظ على أن التاريخ نفسه يضيفي الشرعية على هذا التفسير.

من وجهة نظر فروم، فإن هذا التفسير وكل تداعياته على تفسير تاريخ مفهوم الله مقنعة. ولكن بالنسبة للنقاد المؤمنين، فإن الحجة أبعد من أن تكون مقنعة، لأن ما يراه الإنسان كإيمان هو عدم وجود الإلحاد فيما

(1) You Shall Be as Gods (1966a), p. 53; cf. The Art of Loving (1956a), pp. 60f.

يتعلق بالمؤمن. هنا لا يمكننا أن نفعل أكثر من احترام الاختلافات في النهج. لن يكون من الممكن إجراء فحص أعمق لنقطة انطلاق فروم الإنسانية، والتي تمت الإشارة إليها هنا على أنها «طرف»، حتى نصل إلى الجزء الرابع، ولكن يجب ملاحظة أنه على الرغم من الاختلافات بينهما، فإن كلا الموقفين مرتبطان في نقطة واحدة. من الناحية الأنثروبولوجية، يمكن لكل من المؤمن باللاهوتية واللاإنسانية التحدث عن تجربة السمو الذاتي المرتبط بالحاجة البشرية التي لا يمكن إيقافها لإطار التوجه وشيء العبادة. كل شخص لديه هذه التجربة لأن كل شخص يحاول العثور على إجابة للمشاكل التي لم يتم حلها من وجوده، لكن التجربة تختلف مع كل إنسان لأنها تعتمد على الوضع الخاص للفرد وطريقة التعبير. هكذا يسمي المؤمن «تجربة الله»، بينما يتحدث فروم عن مزاج ديني أو اتجاه تجربة X.

الدين الإنساني كتحقيق لتجربة X

يكشف تفسير تاريخ مفهوم الله أن المفهوم هو فقط الإصبع الذي يشير إلى القمر، كما كان. «هذا القمر ليس خارج أنفسنا ولكنه واقع بشري وراء الكلمات: ما نسميه الموقف الديني هو X لا يمكن التعبير عنه إلا في الرموز الشعرية والبصرية»⁽¹⁾. كل إنسان يختبر هذا الـ X، على الرغم من أن الثقافات والبنى الاجتماعية المختلفة تعطيه تعابير مختلفة. وراء الديانات والفلسفات المختلفة ووجهات النظر العالمية، هناك تجربة واحدة مستمرة في جميع النظم المفاهيمية، يسميها فروم تجربة X، «ما

(1) انظر: You Shall Be as Gods (1966a), p. 226، و«الإصبع الذي يشير إلى القمر»
تعبير شائع في تعاليم البوذية، انظر: S. Ohasama, Zen, p. 4.

يختلف هو تصورات التجربة، وليس الطبقة التحتية التجريبية الكامنة وراء التصورات المختلفة»⁽¹⁾.

هناك نقطتان للانطلاق إلى تجربة X كركيزة تجريبية لدين إنساني ومجددان تميز تجربة X، الأول هو الإنسان ذو الاحتياجات الوجودية التي لا يمكن وقفها. وفي معارضة نقد فرويد للدين على أنه وهم، يفترض فروم الحاجة إلى إعادة التوطين التي لا يمكن تبريرها والتي توضح نفسها على أنها تجربة X ولكن يجب على المرء أن يتفاعل معها إنسانياً فقط. النقطة الأخرى للانطلاق هي الافتراض الديني والفلسفي بأن نفس السؤال والخبرة X تقف حتى وراء أنظمة التوجيه الأكثر اختلافاً. يمكن تحديد الاتجاه الذي يتوافق بشكل أفضل مع الحاجة الإنسانية من خلال النهج الإنساني والتفسير الديني النقدي لتاريخ مفهوم الله⁽²⁾. يذكر فروم الخصائص النفسية

(1) You Shall Be as Gods (1966a), p. 57. على النقيض من كتاباته الأخرى، يتجنب فروم هنا عمداً مفاهيم مثل «الدين» و «الديني» ويستخدم «تجربة X» بدلاً من ذلك من أجل توضيح أن التجربة الدينية يمكن أن تحدث خارج الأنظمة التوحيدية. لكن هذا المفهوم يعني عدة أشياء. في بعض الأحيان يكون تعبيراً عن ركيزة اختيارية غير محددة بدقة؛ وفي أوقات أخرى، تعني نفس الشيء مثل «الدين الإنساني»، وبالتالي فهي مصطلح التجربة يتم فهمه إنسانياً، على سبيل المثال، عندما يشير فروم إلى الشخص الذي اختبر القيمة X كقيمة عليا ويحاول أن يدركها في حياته» (ibid., p. 228). في ملاحظة، يؤسس فروم ارتباطاً بين تجربة X و «أساس الكينونة» لبول تيليش أو «العمق» (كبدل لكلمة «الله»)، ومع «المسيحية الملحدة» التي وضعها ألتيزر. فهم فروم لطبيعة تجربة X قريبة جداً من وجهة نظر جونتر دو كس السوسيولوجية لوظيفة الدين: «إن وظيفة الدين هي تحديد بنية العمق لوجهة نظر الإنسان للواقع. لأنه فقط من خلال هذا التأمل الواعي يصبح من الممكن للإنسان أن يدرك موقعه في العالم وأن يتوصل إلى تفسير لحياته يكون منطقياً وذو صلة بأفعاله (G. Dux, Ursprung, Funktion und Gehalt der Religion, p. 60).

(2) يشير هذا المسار عبر تفسير تاريخ مفهوم الله إلى حيث يكون المفهوم الغربي للدين هو نقطة الانطلاق، لأنه هنا على عكس التصوف الشرقي، يتم تقديم تجربة X داخل إطار التوحيد.

التالية: (1) تجربة X هي تعبير عن شعور بالقلق الواعي بشأن الانقسامات الوجودية للحياة، حيث تعتبر الحياة «مشكلة»، و (2) إن الإنسان الذي لديه خبرة X لديه تسلسل هرمي محدد للقيم، وأعلىها هو التطور الأمثل لقدراته على العقل والحب والرحمة والشجاعة، و (3) بالنسبة للإنسان الذي لديه خبرة X، فإن الإنسان ليس وسيلة أبداً ولكنه غاية دائماً، و (4) إن إدراك تجربة X يعني التنازل عن الأنا، والجشع، والتخلي عن مخاوفه من أجل أن يصبح «فارغاً» وبالتالي مفتوحاً على العالم والإنسان. من هذا المنظور، يمكن تسمية تجربة X أيضاً بتجربة السمو، بشرط ألا يكون السمو معادلاً لحركة نحو الله المتعالي، بل يشير إلى تجاوز الأنا النرجسية، أي إلى هدف داخل الإنسان نفسه⁽¹⁾.

تشير نتائج تحقيق تجربة X إلى التصوف. تشير جميع البيانات الدقيقة المتعلقة بالدين الإنساني على أنها تحقيق لتجربة X إلى دراسة فروم لبوذية المبكرة، والتي بدأت خلال العشرينات⁽²⁾. حيث أدت معرفته بدايسيتز سوزوكي إلى اهتمامه ببوذية الزن⁽³⁾.

راجع 57 (1966a), p. You Shall Be as Gods.

(1) Ibid., pp. 58 - 60. في إعادة الصياغة التي أعقبت هذا المقطع، اعتمد فروم استخدام مصطلح «تجربة X»، والذي تم تفسيره بالفعل بشكل إنساني.

(2) في دراسته لبوذية، كانت كتب جورج جريم ذات أهمية خاصة. وكان من أهمها: Die Lehre des Buddha. Die Religion der Vernunft.

(3) راجع 40 (1950a), p. Psychoanalysis and Religion. «تقترح الزن أنه لا قيمة للمعرفة إلا إذا نمت من أنفسنا؛ لا توجد سلطة، لا يمكن لأي معلم أن يعلمنا أي شيء سوى إثارة الشكوك فينا؛ الكلمات ونظم الفكر خطيرة لأنها تتحول بسهولة إلى سلطات نعبدها. يجب إدراك الحياة نفسها واختبارها أثناء تدفقها، وفي هذا تكمن الفضيلة»، و«مفهوم النيرفانا كحالة ذهنية يمكن للمرء أن يفيق بالكامل ليس مفهوماً لعجز الإنسان وخضوعه، بل على

ومع ذلك، لا يعني تحقيق تجربة X في الدين الإنساني كنظام غير توحيدي أن هذه التجربة يجب أن تقتصر على التصوف الشرقي. في النظام المفاهيمي الالتوحيدي، تتحقق تجربة X في تاريخ مفهوم الله: «إن فكرة الإله الواحد تعبر عن إجابة جديدة لحل ثنائيات الوجود البشري؛ يمكن للإنسان أن يجد وحدانية مع العالم، ليس من خلال التراجع إلى حالة ما قبل البشرية، ولكن من خلال التطور الكامل لصفاته الإنسانية على وجه التحديد: الحب والعقل».⁽¹⁾

قبل تقديم تجربة X بمزيد من التفصيل، سيتم رسم الافتراضات المسبقة للدين الإنساني لفروم بشكل منهجي، باستخدام نقطة انطلاقه الإنسانية وتفسيره لتاريخ مفهوم الله.⁽²⁾

إن نقطة الانطلاق لكل سؤال فيما يتعلق بما يعنيه أن يكون الإنسان هو وجود الإنسان المتناقض، مما يجعله يبحث عن هوية جديدة كإجابة. وفقاً للمنظور الإنساني للإنسان وعالمه، فإن الإنسان (فقط) هو نقطة البداية للإجابة، على الرغم من أنه إنسان في تاريخه. يكشف هذا البعد التاريخي عن فكرة الإله الواحد الذي يمكن أن يصبح مبدأ وحدة الإنسان مع نفسه ومع عالمه في ظل افتراضات إنسانية. لأنه تمامًا كما تعني فكرة الإله الواحد

العكس من ذلك هو تطور لأعلى القوى التي يمتلكها الإنسان».

(1) You Shall Be as Gods (1966a), p. 61.

(2) The Art of Loving (1956a), pp. 61 – 69 (2) بفرضية منطوق متناقض. لأن فهم فروم للمنطق الأرسطي والمتناقض إشكالي (راجع الهوامش 152 و 205)، يتم تقديم الرسم كنتيجة لهجه الإنساني بحيث لا تكون هناك حاجة لمنطق متناقض.

إنكار قوة العديد من الآلهة، كذلك تعني هذه الفكرة - عندما تُفهم كمبدأ للهوية - إنكار جميع التحديدات الخارجية (عدم التجانس، السلطة). يتم تحقيق الهوية الجديدة للإنسان مع نفسه ومع العالم البشري بأكمله عندما يكون الإنسان تمامًا مع نفسه ويحدد نفسه كليًا من خلال نفسه ومن خلاله، ويفعل ذلك من خلال تطوير قدرات العقل والحب بشكل كامل.

إن تجاوز الإنسان هو مجيء إلى نفسه، وهو يصل إلى الدرجة التي يتجاوز فيها نفسه نحو شكله المثالي، في الحب والعقل. في القيام بذلك، يتجاوز كل المحددات الغريبة أو الخارجية نحو هوية جديدة مع نفسه ومع الآخرين ومع عالمه. إن هذا المفهوم الإنساني عن السمو يجعل من الممكن توحد الإنسان الفردي مع البشرية، لأنه في الإنسان الذي يكون خاليًا تمامًا من جميع المحددات الخارجية، يتم تحقيق وحدانية جميع البشر. لهذا السبب، فإن الهوية الجديدة للإنسان مع نفسه ومع العالم البشري هي الجواب الحقيقي للحاجة إلى إطار للتوجه وموضوع للعبادة. وهذه الهوية الجديدة هي هدف الدين الإنساني. إنها X التي يمكن للإنسان أن يختبرها فقط من خلال نفي جميع المحددات غير المتغيرة للإنسان. لتحقيق ذلك، يجب أن يدرك تمامًا قدرات العقل والحب.

نظرًا لأن هوية الإنسان الجديدة مع نفسه ومع عالم الإنسان يجب أن تكون «من ذوي الخبرة»، فمن غير المفيد محاولة التفكير في الهوية. عندما يتم اعتبار المفاهيم والأفكار على أنها خير أعلى، لا يمكن أن تحدث تجربة هوية لا جدال فيها. ولأنها نتاج الظروف الاجتماعية والثقافية، تعبر المفاهيم والأفكار عن التنوع بين البشر والثقافات⁽¹⁾. على النقيض من ذلك، فإن

(1) هذا ينطبق بشكل خاص على مشكلة الله. يؤكد فروم، على سبيل المثال، أن مفهوم «الله»

X تعني التجربة التي تكمن وراء جميع التفسيرات المفاهيمية والفكرية المختلفة، وهي تجربة يجب أن تظل، من خلال تعريفها، خالية من جميع المحددات الغريبة. يتطلب النهج الإنساني ألا تتحقق تجربة قدرات المرء من أجل العقل والحب - تجربة X - إلا كنفى لجميع المحددات الغريبة.

ثبتت حقيقة الدين الإنساني في تحقيقه: عندما يحشد الإنسان سلطاته الخاصة ويبحث عن هويته الجديدة بنفسه، يجد هويته. إنها ليست مسألة تفكير في المفاهيم، إنها تجربة تقوم على النشاط الإنتاجي. ليس من اللاهوت النظر في كيفية فهم الله، ولكن الطريقة الصحيحة لتجربة «الله» مثل X؛ ليس الدين كإلقاء تجربة معينة لله في العقيدة، بل روح دينية وتجربة القيم العليا: الحب والعقل. وأخيرًا، لا يتعلق الأمر بالتفسير بل بالتغيير: تجربة هوية الإنسان الجديدة مع نفسه ومع العالم «تكمن في النهاية، ليس في الفكر، ولكن في الفعل، في تجربة الوحدانية»⁽¹⁾. تحقيق تجربة X يعني «التحول إلى تدين إنساني بدون دين وبدون عقيدة ومؤسسات»⁽²⁾.

(وليس تجربة القيمة الأعلى الكامنة وراء المفهوم) «ميت» حقًا: «في العالم المعاصر الذي لم يعد موجهًا بفكر أرسطو المنهجي وفكرة الملكية، لقد فقد مفهوم الله أساسه الفلسفي والاجتماعي» (You Shall Be as Gods [1966a], p. 228). وهذا أيضًا هو السبب في أن الخلاف حول الإلحاد لا طائل من ورائه، وهو من بقايا القرن التاسع عشر. السؤال الوحيد الذي يعتبره فروم حاسمًا اليوم هو ما إذا كان الإنسان ميتًا باعتباره أعلى قيمة (ibid., pp. 228f). راجع حديثه عن «مدينة الله» كأطروحة، و«المدينة الأرضية» كنفيس، و«مدينة الكينونة» كتركيب، في To Have or to Be? (1976a), p. 202.

The Art of Loving (1956a), p. 65 (1) عن الأضداد المحددة أعلاه، انظر. ibid., pp. 62 - 69، حيث يستنتجها فروم من منطق متناقض.

(2) To Have or to Be? (1976a), p. 202.

تحدد خصائص تحقيق التجربة X مفهوم ووظيفة الدين بالمعنى الإنساني. نقطة الانطلاق هي حقيقة أن العقل والحب والأفكار الدينية الأخرى ليست كذلك أو أنها ليست كافية.

التحقق في الحياة الاجتماعية، مما يعني أن الإنسان مصمم بشكل غير متجانس. بصفته كيانًا راسخًا وملائمًا اجتماعيًا، فإن الدين له سبب وجوده في الممارسة المعادية للدين. إن مهمتها تحقيق الأفكار الدينية وإبقائها على قيد الحياة من أجل عالم أفضل. ولأنه راسخ اجتماعيًا، يذوب الدين عندما تصبح الأفكار الدينية حقيقة اجتماعية: «الحياة الاجتماعية نفسها - في جميع جوانبها في العمل، وفي أوقات الفراغ، وفي العلاقات الشخصية - ستكون تعبيرًا عن الروح الدينية، ولن يكون هناك دين منفصل ضروري.»⁽¹⁾

هذه هي التعريفات التي من خلالها يواجه الدين الإنساني نفسه والذي يجب أن تقاس عليه الأديان الراسخة إذا أرادت تلبية الادعاء بأنها ديانات بالمعنى الإنساني. بالنسبة لفروم، «هذا الطلب على تدين جديد غير مؤمن وغير مؤسسي ليس هجومًا على الأديان القائمة. ومع ذلك، فهذا يعني أن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، بدءًا من البيروقراطية الرومانية، يجب أن تحول نفسها إلى روح الإنجيل»⁽²⁾. وما إذا كان أي دين ثابت هو دين بالمعنى الإنساني عند فروم هو سؤال مفتوح.

مع المطالبة بنفي جميع المحددات غير المتغيرة، يصبح من الممكن رفع الدين الإنساني للتجربة X إلى وضع دين عالمي. وبحكم التعريف، فإن

(1) Ibid.

(2) Ibid., p. 202.

تجربة X تمنع كل المحاولات لربط طبيعة هذه التجربة بالأفكار والأنظمة المفاهيمية التي تبرز بالضرورة نتاج بنية وثقافة اجتماعية معينة. ونظرًا لأنها تستند إلى تلك التقسيمات الثنائية الوجودية المشتركة بين جميع البشر، ولأنها تقتصر على تجربة يمكن الوصول إليها، فإن تجربة X صحيحة ونهائية عالميًا. إنها تجربة الشخص الذي يدرك قدراته في العقل والمحبة وفي هذا الإدراك يختبر تجاوزه نحو شكله المثالي، الإنسان الكوني. في هوية الفرد مع نفسه، يختبر وحدته الجديدة مع الإنسان الكوني: كشكله المثالي والوحدة مع البشرية.

إن الهوية الجديدة للإنسان بالمعنى الكوني هي جوهر الدين الإنساني كدين عالمي. ولكن سيكون من الخطأ الافتراض أن هذا الدين الإنساني العالمي هو مجرد نتيجة لنقد الدين. يصبح نفي جميع المحددات غير المتغيرة أكثر من مجرد نقد للدين عندما يوجه نفسه إلى تصورات تجربة X في الأديان التاريخية وغيرها من الأشياء للاستجابة غير المنتجة (الأيدولوجيات والمذاهب ووجهات النظر العالمية) إلى الحاجة إلى إطار من التوجه والهدف من العبادة.

لا يمكن التغلب على التصميم الخارجي للإنسان إلا عندما يتم التغلب على تلك الاحتياجات الاصطناعية (أي الاحتياجات التاريخية على النقيض من الاحتياجات الوجودية) التي تنتج أهداف نقد الدين في المقام الأول. من غير المجدي خلع وإلغاء إله تسلطي ما لم يتم التغلب على الحاجة المصطنعة للخضوع للسلطة في الوقت نفسه.

إن نفي التحديدات الخارجية يحدد جميع أنواع الجشع والعواطف (غير المنطقية) كاحتياجات مصطنعة يتفاعل معها الإنسان مع توجهات شخصية

غير منتجة. إن نقد الدين، كما يفهمه فروم، هو إنكار التصميم غير المتغير. إنه لا يشير فقط إلى النظم والأفكار المفاهيمية وبنائها الاجتماعية المقابلة ولكن أيضاً إلى شخصية الإنسان. تصبح تجربة X ممكنة فقط عندما يقوم الإنسان، من خلال جهد شاق، بتفكيك توجهاته غير المنتجة ويجعل قوى إنتاجه تسود بدلاً من السماح لـ نفسه بأن يحكم بالخشع والعواطف غير العقلانية. في إنكار كل التصميم الخارجي، يختبر الإنسان نفسه كسبب وهدف لإيانه بالإنسان الشامل داخل نفسه.

على الطريق تحقيق تجربة X الإنسانية

بعد أن عرضنا خصائص التجربة X في الدين الإنساني، وأوضحنا الظروف التي تجعلها ممكنة، بناءً على نهج إنساني متسق ينفي جميع المحددات الخارجية، نأتي إلى السؤال التالي: ما الذي يؤدي إلى تجربة X وما وسائل الإعلام التي تسهل ذلك الطريق نحو الخلاص الذاتي؟

خاتمة فروم لكتابه «سنكون آلهة» تنتهي بهذه الجملة: «ما الذي يمكن أن يأخذ مكان الدين في عالم قد يكون فيه مفهوم الله ميتاً ولكن حيث يجب أن يعيش فيه الواقع التجريبي الكامن خلفه؟»⁽¹⁾ إنه السؤال حول الخبرة والممارسة الدينية، التدين والروحانية في دين غير توحيدى.

بدايةً، يمكن إعطاء الإجابة الإنسانية على السؤال المتعلق بأشكال تجربة X في شكل إنكار الأشكال الدينية في الأنظمة التوحيدية. إلى درجة أن الأديان التوحيدية تفهم الله على أنه متعالى يمكن للإنسان أن يدخل في علاقات معه من خلال ممارسات دينية معينة، فإن مثل هذه الممارسات يجب

(1) You Shall Be as Gods (1966a), p. 229.

أن تُبطل لأنها تعبير عن التصميم الخارجي السلطوي. لأنه «لا يوجد شيء يفعلونه أو يشعرون به أو يعتقدون أنه لا يرتبط بطريقة ما بهذه القوة. إنهم يتوقعون الحماية منه (الله)، ويودون أن يعتنوا به، ويجعلونه مسؤولاً أيضاً عما قد يكون نتيجة لأفعالهم»⁽¹⁾. مثل هذه الأشكال من الدين هي تعبير عن الخضوع إلى «المساعد السحري»، وبالتالي فإن أشكال التجربة X التي تستعبد الإنسان⁽²⁾، لنفس القانون الذي ينطبق على الشخصية التسلطية والثورية ينطبق على هذه الأشكال من الدين: «إن شدة الارتباط بالمساعد السحري في الاتجاه المعاكس يتناسب مع القدرة على التعبير التلقائي عن القدرات الفكرية والعاطفية والحسية الخاصة»⁽³⁾.

في تحديد الأشكال الإنسانية للتجربة X، يلاحظ المرء أن تميزها يتم تعريفه من خلال تمييز موضوع للتجربة. إذا كانت تجربة X تتميز بحقيقة أن X تعني تجربة الوحدة الجديدة - هوية الإنسان الشامل مع البشرية كلها - ويمكن تجربة X هذه إلى الدرجة التي تُبطل فيها المحددات الخارجية

(1) Escape from Freedom (1941a), p. 174.

(2) Ibid., pp. 174f. على النقيض من السلطة غير العقلانية، التي يمكن تجسيدها في الأضنام، فإن «المساعد السحري» هو تعبير عن شكل أكثر اعتدالاً من التبعية، على الرغم من أن المصطلح يؤكد على أشكال علاقات التبعية بقوة أكبر. إن الفروق عند فروم واضحة تماماً. يجب أن يُرى المساعد السحري ليس فقط في الله والأشخاص السحريين أو المتعالين الآخرين، ولكن أيضاً في الوالدين، الزوجة، الزوج، الحبيب، الرئيس، إلخ. ظهور مساعد سحري جديد (كما هو الحال عندما «يقع شخص ما في الحب») يؤدي إلى انهيار الأشكال الدينية للارتباط بالمساعد السحري الذي كان سارياً حتى تلك اللحظة. إن سيكولوجية المساعد السحري هي سيكولوجية الشخصية التسلطية، وتشرح كلاً من التغيرات في الروحانيات والأشكال الروحية وفي آليات الوقوع في الحب وفشل هذا الحب.

(3) Escape from Freedom (1941a), p. 176.

أو غير المتجانسة ويكتسب الإنسان من جديد سلطاته الذاتية للعقل والمحبة، ليختبر هويته الجديدة في حشد هذه السلطات، إذا كان الأمر كذلك، يمكن رسم تمييز نظري بين (1) أشكال من الخبرة مهمتها هي نفي المحددات الخارجية حتى يصبح الشخص على دراية بسلطاته أو قدراته الخاصة للوحدة؛ و(2) أعلى تجربة للهوية نفسها، والتي تستعصي على الوصف ولكنها هدف أشكال النفي المذكورة سابقاً والتي تدرك نفسها في التصوف⁽¹⁾.

جميع أشكال الخبرة التي تتمثل مهمتها في إبطال تلك العوامل والتأثيرات الخارجية والداخلية التي تحجب التجربة المباشرة لهوية الإنسان الشامل، تشارك في ذلك: فهي تسمح للإنسان بأن يصبح على دراية بقدراته على الوجدانية الجديدة، بعقله وحيه. هذا «الوعي»، الذي هو أكثر من مجرد وعي أو تفكير أو معرفة⁽²⁾، له عنصر سلبي، وضمن ذلك، عنصر اكتشاف. يتمثل في «الإدراك الجذري» للطفل الصغير في حكاية أندرسون الخيالية «ملابس الإمبراطور الجديدة» بأن الإمبراطور لا يرتدي ملابس رائعة حقاً ولكنه عاري. ما هو معني هنا هو الوعي بكل من المحددات الخارجية (الأصنام، السلطات غير العقلانية، إلخ) والداخلية (العواطف الجشعة). عندما نصبح واعين بفاعلية لاعتمادنا، فإننا نختبر نفي المحددات الخارجية على أنها تحررنا الذاتي.

هناك عدد من التمارين لتعزيز الوعي كتجربة كليات الفرد من خلال نفي جميع المحددات الخارجية. من بينها تمارين التنفس والجمباز التي

(1) انظر المقطع الآتي.

(2) Cf. The Heart of Man (1964a), pp. 132f.

تساعد على زيادة التركيز⁽¹⁾. هناك أيضًا تمارين تأمل⁽²⁾، يمكن من خلالها أن يصبح المرء واعيًا على النحو الأمثل للعمليات البدنية والفكرية من أجل الحصول على درجة أعلى من عدم الارتباط (كما عند في الصوفي الألماني ماستر ايكهارت)، وعدم الموافقة، وعدم الوهم، وباختصار، كفي مثالي للمحددات الخارجية ووعي بقوى الفرد الخاصة. في هذا المسعى، يلعب التحليل الذاتي للتحليل النفسي⁽³⁾ دورًا حاسمًا. نظرًا لأنها نظرية نقدية، يمكن أن تعمل على مكافحة العقلنة الاجتماعية، أي أنها يمكن أن تعمل كنفذ للإيديولوجية⁽⁴⁾، ويمكنها أيضًا مواجهة التبرير الفردي بشكل فعال. يصبح الوعي هو تجربة تحرير الإنسان نفسه، بقدر ما أصبح منفصلاً عن طبيعته من خلال عبادة الأصنام والعواطف غير العقلانية، إلى حد ما، حيث يسمح نفي الاغتراب بهوية جديدة.

(1) وفي محادثات مع المؤلف وفي مخطوطات غير منشورة، أشار فروم، الذي كان يمارس مثل هذه التمارين يوميًا، إلى منشورات نيانابونيكاثيرا، وتحديدًا كتابه *Der einzige Weg and Geistes training durch Achtsamkeit. Die buddhistische Satipatthana – Methode*. انظر أيضًا مساهمة فروم في مهرجان لتكريم نيانابونيكاهاتيرا البالغة من العمر خمسة وسبعين عامًا، «Die Bedeutung des Ehrwürdigen Nyanaponika Mahathera fur die westliche Welt» (1976b).

(2) Cf. «Die Bedeutung des Ehrwürdigen Nyaponika Mahathera fur die westliche Welt» (1976b) and A. A. Häslar, «Das Undenkbare denken and das Mogliche tun» (1977b), p. 19.

(3) لم تُنشر أفكار فروم حول التحليل الذاتي حتى الآن. التعليقات في *P. Nischk, Kursbuch fur die Seele*، هي نتيجة لسوء الفهم وليس المعرفة بالموضوع.

(4) يجب فهم الأيديولوجيات على أنها تبريرات اجتماعية. حول معنى التحليل النفسي لـ «الوعي»، راجع pp. «Psychoanalysis and Zen Buddhism» (1960a)، Fromm، 121 - 127.

«أن تصبح واعياً» هو مفهوم فداء الذات وبالتالي النظر الإنساني لـ«الوحي»، على الأقل كما هو مفهوم في المسيحية. إن أشكال الخبرة التي تنتج الوعي هي الوسائل الإنسانية «للخلاص». مبررها هو المساعدة التي تقدموها للإنسان في تحقيق تجربة الوحدة الوحدوية لحياته من خلال اختبار الهوية بين نفسه وبين العالم. ومع ذلك، فهي ليست مساعدة أو تبعية غريبة، كما هو الحال بالنسبة للدين المسيحي الموحي، على سبيل المثال.

تجربة X باعتبارها تصوفية الواحد

تجربة الوحدانية تستعصي على الوصف المناسب لأنها تنطوي على إنكار كل الاعتماد على ما هو خارج عن الذات وتجربة الهوية الحصرية⁽¹⁾. عندما تتم محاولة توضيح هذه التجربة، غالباً ما يتم استخدام المفاهيم التي تؤكد التزامن المتناقض للأضداد للإشارة إلى أن ثنائيات الوجود البشري يتم التوفيق بينها في تجربة الهوية⁽²⁾. مثل هذه التجربة في الهوية

(1) «الوصف» هو تعريف غير متجانس بمعنى أنه يجب أن يستخدم لغة موضوعية وبالتالي لا يمكنه تجنب الفصل بين الذات والموضوع. حول هذا، انظر Daisetz T. Suzuki as drawn in H. Rzepkowski, Das Menschenbild bei D. T. Suzuki, pp. 28f.

(2) لا يمكن هنا متابعة السؤال الصعب حول المدى الذي تكون فيه البيانات المتناقضة لتزامن الأضداد تعبيرات عن منطق متناقض يتعارض مع المنطق الأرسطي. لكن يجب التمييز بين الأشكال التالية والمنطق المتناقض مثل عرض فروم في The Art of Loving (1956a), pp. 61 - 69 (1) نقيض الموندو أو الكوان في بوذية الزن وفقاً لسوزوكي، مما يلغي المنطق تماماً (راجع مقال Suzuki's essay in Zen Buddhism and Psychoanalysis [1960a], pp. 43ff)؛ (2) الصياغات المتناقضة للصوفيين التوحيديين، خاصة في التفسير غير التوحيدي، لدى المرء انطباع بأن تصريحاتهم عن الله يمكن أن تكون «مفهومة» فقط من خلال منطق متناقض. لا يعني هذا الاعتراض أن المنطق المتناقض قد لا يعبر بشكل مناسب عن التجارب الصوفية للهوية. لكن هذا المنطق لا يجب أن يفهم على أنه نقيض للمنطق الأرسطي ولكن باعتباره يتجاوز الفكر الخطابي، وبالتالي باعتباره نقيماً لمثل هذا الفكر لصالح التجربة الصوفية.

حيث يتم تناقض تناقضات الوجود البشري في وحدة تامة دون اللجوء إلى قوة متعالية تخلق وحدانية (إله يجلب المصالحة للتاريخ البشري، على سبيل المثال) أو إلى بعض المعادل الفلسفي (مثل هوية التفكير والوجود في المثالية)، وحيث لا تكون هناك حاجة لموقف إنساني متعالٍ، حيث يمكن العثور على مثل هذه التجربة فقط في التصوف اللاتوحيدي أو التوحيدي المفسر إنسانياً. هذا النوع من التصوف يبرر كل ما تطالب به النظرة الإنسانية لتجربة X كاستجابة للحاجة إلى وحدة جديدة للإنسان، لأن العنصر الحاسم في التجربة الصوفية «ليس انصهار المظاهر المتعددة في الواحد، ولكن في ذلك الذي يفكر في فعل التأمل يتم طمسه»⁽¹⁾، و«أن الانصهار الأكثر عمقاً، والتغلب على كل التعددية، يؤدي أيضاً إلى الوحدة المطلقة للأشياء»⁽²⁾.

يُصدق التصوف بحقيقة أن «الإنسان لا يمكنه إدراك الحقيقة إلا في التناقضات، ولا يمكنه أبداً أن يدرك في الفكر وحدة الحقيقة المطلقة، الوحدة نفسها»⁽³⁾. ولهذا السبب، فإن التصوف لا يتغلب فقط على فجوات التكهنات الفلسفية مهما كان نوعها⁽⁴⁾ ولكن أيضاً مفهوم الله الذي يمكن

راجع W. Johnston, Der ruhende Punkt, pp. 100 – 105.

(1) Martin Buber, Hasidism, p. 146. وهذا هو السبب في أن جميع الصوفيين منفتحون على نقد وحدة الوجود، على الرغم من أن هذا النقد يخطئ هدفه

(2) G. Simmel, Hauptprobleme der Philosophie, p. 15 (2) هذا الكتاب، يناقش زيميل محاولتين أساسيتين لفهم كلية الوجود بطريقة أكثر واقعية. أحدهما هو طريق التصوف، والآخر طريق كانت.

(3) The Art of Loving (1956a), p. 65.

(4) W. Johnston, Der ruhende Punkt. Zen and christliche Mystik, pp. 145f

تفسيره من الناحية اللاهوتية: «في التصوف، الذي ينتج عن التوحيد، المحاولة تتخلى عن معرفة الله بالفكر، ويتم استبدالها بتجربة الاتحاد مع الله التي يوجد فيها لا مزيد من المساحة - ولا حاجة - لمعرفة الله»⁽¹⁾. هذا النوع من التصوف، الذي يفهمه فروم بشكل غير توحيدى، هو الإدراك الأمثل لتجربة وحدانية الإنسان مع نفسه وحياته وعالمه.

تم اكتشاف التجربة الصوفية للوحدة وتطويرها في الثقافات والأديان الأكثر تنوعاً مثل رؤية (الواحد). يفسر فروم وضع رؤية الواحد من منظوره الديني النقدي. مثلما يفسر تاريخ مفهوم الله على أنه تاريخ نفي الله لصالح الإنسان وقدراته على العقل والمحبة، فإن الحديث عن تجربة الواحد يجب أن يُنظر إليه على أنه نمط من التصوف غير التوحيدي للهوية⁽²⁾.

في سياق تطور البشرية، عندما وصل تفرد الإنسان إلى نقطة معينة، استجاب الإنسان لجميع ثنائياته من خلال رؤية الواحد. وصل الإنسان إلى

«إن التصوف الذي ينزل فيه المرء إلى النقطة الثابتة أو إلى عمق الروح وبالتالي يكتسب نوعاً من المعرفة التي هي أكثر من المفاهيمية وبالتالي لا يمكن وصفها، نوع من الفكر الفوقى من خلالها يدرك المرء وحدة كل الأشياء، وحدة تكشف عن نفسها بشكل متزايد حيث يتخلص المرء تدريجياً من جميع المفاهيم والصور والجواهر ويظل هادئاً ومتقبلاً تماماً».

(1) The Art of Loving (1956a), p. 27. يكشف تعريف التصوف هذا أيضاً عن موقف فروم غير التوحيدي على النقيض من فهم التصوف على أنه المعرفة التجريبية عند توماس الأكويني. إنه تعريف يعيد صياغة غير شوم شالوم كمعرفة تجريبية عن الله يتم اكتسابها من خلال التجربة الحية (راجع Major Trends in Jewish Mysticism, p. 4).

(2) بها أن جزءاً مما يلي يأتي من كتابات فروم غير المنشورة حتى الآن، فإن التعليقات تستند أساساً إلى رد مسجل أدلى به فروم على محاضرة ألقاها ألفونس أور. تم تقديمها خلال الندوة للاحتفال بعيد ميلاد فروم الخامس والسبعين. فيما يلي، سيشار إلى هذه الوثيقة باسم Fromm contra Auer.

«رؤية الواحد في معارضة تعدد الحقائق والظواهر خارج نفسه، ولكن أيضاً في معارضة تعدد الدوافع والميول داخل نفسه»⁽¹⁾. يتميز الواحد بحقيقة أنه في أنقى أشكال تجربته، تكشف عن نفسها على أنها خالية من أي وجميع المحددات. إنه ليس شيئاً، وليس له اسم؛ لا يمكن تحديده كمياً أو نوعياً. في هذا الشكل غير الخفي حيث لم يعد يُفهم الواحد على أنه شيء ولكن كمبدأ⁽²⁾، بحيث يمكن اختباره ولفظه فقط على أنه هوية الأضداد، فإنه يتزامن مع لا شيء. إن عدم وجود شيء هو نفي ليس فقط لجميع التعددية ولكن أيضاً لأي حقيقة استثنائية داخل الإنسان وخارجه⁽³⁾. إن كلمة «لا شيء» لا تعني عدم الإحساس بالعدمية أو العدمية؛ بل على العكس تماماً. فقط عندما يكون العالم والإنسان لا شيء وتوقف كل شكل من أشكال الرغبة، يختبر الإنسان الوحدة مع نفسه ومع العالم على أنه هوية. التجربة الصوفية للواحد ممكنة فقط عندما يُنظر إلى العالم والإنسان بشكل جذري على أنه لا شيء. تم عرض هذه الرؤية لأول مرة في ديانات الشرق: في

(1) Fromm, «Fromm contra Auer» (1975e), p. 5.

(2) حيث يمكن تحديد (الواحد)، يصبح صنماً: «(الواحد) هو مبدأ مجهول لا يمكن صنع دمية منه. الأصنام هي الأشياء التي يخلقها الإنسان بنفسه. إنها عمل يديه التي يخضع لها» (ibid.).

(3) في الفكر الفلسفي أيضاً، وجدت رؤية (الواحد) على أساس تعدد الظواهر مجموعة متنوعة من التعبيرات. كما هو الحال في التصوف، يُدرك اختبار (الواحد) على أنه تجربة لا شيء، كذلك تفهم الأنطولوجيا الوجود على أنه تجريد ونفي لكل موجود. راجع J. Moller, *Glauben and Denken im Widerspruch?; and Die Chance des Menschen – Gott genannt*, وخاصة المسح التاريخي لمشكلة الله.

الأوبنشاد وبوذية الزن⁽¹⁾. كلا هذين الشكلين من الديانات الشرقية سيتم النظر فيهما عن كثب تحت هذا الجانب.

في الفكر الهندي، نواجه رؤية الواحد بشكل أساسي في الأوبنشاد⁽²⁾، بطريقة مثالية في تعليم ياجنفالكايا عن أتمان: «هذه الذات (أتمان) ليست هذه وليست تلك. ليست محسوسة لأنها لا تبيد. لا يمكنها أن تمسك أي شيء معاً لأن لا شيء يلتصق بها؛ إنها ليست مقيدة، ولا ترتجف، ولا تعاني من أي أذى»⁽³⁾. هذه النفس العظيمة التي لم تولد بعد وخالية من الشيخوخة والموت، وخالية من الخوف والخلود، هي براهمان⁽⁴⁾. براهمان كقوة إلهية شاملة هو أتمان، لأن «الشخص [الذي] يُختبر داخل وخارج الكثيرين مثل الذات [أتمان] أو القوة الإلهية [براهمان]»⁽⁵⁾. «إن البراهمان

(1) من المشكوك فيه أنه يمكن للمرء أن يتماشى مع فروم ويتحدث ببساطة عن «ديانات الشرق» (كما في The Art of Loving [1956a], p. 67). لأننا هنا أيضاً نتعامل مع اتجاهات معينة داخل وخارج الأديان الرئيسية يُنظر إليها على أنها هرطقة، وكلها تسمى بحق التصوف.

(2) تعتبر الأوبنشاد جزءاً من الفيدا، وهي أقدم الكتابات الدينية للهندوس باللغة السنسكريتية، «التي تنقل رؤى أعمق حول طبيعة التضحية ولكن بشكل خاص عن الله والعالم والروح الموجهة فقط للمبتدئين» (H. von Glasenapp, «Preface» p. 6). يقدم زيمر مسحاً جيداً، بما في ذلك المعلومات الببليوغرافية، في Philosophie und Religion Indiens، يحتوي الكتاب الورقي الألماني على فهرس عام مفصل وببليوغرافيا شاملة. ويقدم ديوسن توجهاً شاملاً في Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen, Vol. I, sections 1 and 2.

Brihad – Aranyaka Upanishad, quoted from H. Zimmer, Philosophie und Religion Indiens, p. 326. المعنى الحر في لـ «أتمان» هو التنفس والريح. راجع theological concept «spirit» in Christianity.

(4) Ibid., quoted from A. Hillebrandt, Upanishaden, p. 88.

(5) H. Zimmer, Philosophie und Religion Indiens, p. 301. حول تحديد هوية أتمان

هو أتمان: إنه العلم، والصوت، والتنفس، والعين، والأذن، والأثير، والرياح، والحرارة، والماء، والأرض، والغضب، وعدم الغضب، والفرح، وعدم الفرح، والحق، وعدم الحق، هو كل شيء⁽¹⁾. ولأن الذات هي كل شيء في الواحد والأول هو في كل شيء، شخص «يعرف» يدرك أنه في حالة واحدة مع اتمان: «يرى الجميع على أنه الذات، ويصبح كل شخص هو نفسه بالنسبة له، ويصبح هو نفسه للجميع»⁽²⁾.

الذات هي مبدأ الواحد على النقيض من كل الاختلاف والتعددية لأنها لا تحتاج إلى شيء، لكنها موجودة بالكامل في نفسها ومن خلالها. في الأوبنشاد التي تأتي منها الاقتباسات المذكورة أعلاه، وهي محادثة بين ياجنفالكايا والملك جاناكا، يُسأل ياجنفالكايا ما يخدم الإنسان كضوء. الجواب الأول هو الشمس، ولكن عندما تغيب الشمس، ما هو الضوء؟ الجواب هو القمر، ولكن عندما يغيب القمر أيضًا، يكون النار، وأخيرًا الصوت الذي يعمل بمثابة الضوء الذي يجلس فيه الإنسان، ويمشي، ويعمل ويعود إلى المنزل. «ولكن عندما تغرب الشمس، وعندما يغيب القمر، وعندما يخرج الحريق، ويسقط الصوت، فماذا يخدم الإنسان كضوء؟»، «الملك العظيم، يخدم الإنسان كضوء». «لأنه على ضوء الذات

وبراهمان، راجع

H. Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden and die Anfänge des Buddhismus, pp. 47ff.

(1) Brihad - Aranyaka - Upanishad (IV,4), quoted from A. Hillebrandt, Upanishaden, p. 84.

(2) Ibid., p. 87.

يجلس، ويمشي، ويعمل ويعود إلى الوطن»⁽¹⁾. إن رفض جميع المحددات الخارجية يعيد الإنسان بالكامل إلى نفسه، إلى تجربة الوحدة مع نفسه التي تثبت في نفس الوقت أنه تتجاوز نحو مبدأ الواحد الذي يشمل الكل.

في الأوبنشاد، ولا سيما في حالة ياجنفالكايا، يُفهم الواحد بوضوح على أنه مبدأ النفي بحيث تكون الذات (اتمان) هي «ليست كذلك» التي يوجد فوقها «لا شيء أعلى»⁽²⁾. في البوذية أيضًا، هناك رؤية لـ (الواحد) تعترف بـ (الواحد) ليس شيئاً. بوذا، على الرغم من كونه ابن الهند، «حقق الواقع حيث لا توجد حرارة الشمس أو المطر أو الفروق الاجتماعية أو غيرها من الاختلافات بين البشر، والتناسخ، والمعاناة، وعذاب الزهد الذاتي، والأشياء، والفلسفة والوحدة النظرية، حيث لا توجد حتى البداية، وكل نهاية، وكل زوال موجود. لقد حصل على السكينة الحقيقية والحقيقة التي تتجاوز الأضداد»⁽³⁾. ومع ذلك فإن بوذا ليس لديه أي اهتمام بالفلسفة أو المضاربة. بدلاً من ذلك، يستفسر عن الوجود البشري لماذا يخلق المعاناة، ويفهم أن «جشع الإنسان يتركه غير راضٍ دائماً ويحرم حياته من المعنى»، وأن «هذه المعاناة لا يمكن علاجها إلا إذا تم نبذ الجشع»⁽⁴⁾.

(1) Ibid., p. 77.

(2) راجع . H. Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden, p. 55. والمناقشة حول تفسير هذا البيان في Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer .Berücksichtigung der Religionen, Vol. I, section 2, pp. 136f

(3) S. Ohasama, Zen, pp. 39f.

(4) «Fromm contra Auer,» (1975e), p. 3.

يوضح هذا النهج، الذي يطرح أسئلة تتعلق بوجود الإنسان وتساؤله، ثم يعين الأجوبة على الأسئلة للإنسان نفسه، وفقاً لفروم، نظرة البوذية الإنسانية الراديكالية للإنسان⁽¹⁾. يتطرق هذا البيان إلى السؤال الصعب المتعلق بمدى كون النهج الإنساني خاصاً بالبوذية أو مجرد تعبير عن طريقة معينة تسمى الزن، والتي تتمتع بصلاحيّة عامة بشكل مستقل عن وجهات النظر الدينية والعقائدية للبوذية ويمكن أن تدعي أنها الطريقة الوحيدة لتميرير اهتمام بوذا⁽²⁾. فروم، الذي كان لسنوات عديدة صديقاً لسوزوكي، وسيط الزن في الغرب، يرى حياة وتدرّيس بوذا على أنه إنساني إلى أعلى درجة⁽³⁾.

بالنسبة لسوزوكي، فإن الزن هو «جوهر وروح البوذية» و«تعليم قلب بوذا»⁽⁴⁾. إن «الزن ليس تدميراً لأنشطة العقل، ولكن اندماجها في القوة

(1) هناك إذن سبب لتزامن اهتمام فروم الأول بالبوذية مع ابتعاده عن اليهودية الأرثوذكسية. لعبت قراءته لـ G. Grimm's Die Lehre des Buddha دوراً حاسماً في هذا الحدث، لأنه في هذا الكتاب، كما هو الحال في كتابات هيرمان كوهين عن فلسفة الدين، وجد فروم «دين العقل» الذي يجعل البوذية تظهر كعلم (راجع عنوان عمل آخر Georg Grimm, Die Wissenschaft des Buddhismus). «لأول مرة، رأى [فروم] نظاماً روحياً، أسلوب حياة، يقوم على عقلانية خالصة وبدون أي غموض غير عقلائي أو مناقشة الوحي أو السلطة». (B. Landis and E. Tauber, «Erich Fromm: Some Biographical Notes,» p. xii).

(2) للحصول على بعض التعريفات للعلاقات بين بوذية الزن وبوذا، انظر، D. T. Suzuki, Die grosse Befreiung, pp. 41 – 45; W. Johnston, Der ruhende Punkt, pp. 29 – 31; and S. Ohasama, Zen, pp. 5 – 7.

(3) لا يتأثر معنى بوذية الزن بفهم تعاليم بوذا بهذا.

(4) Suzuki, Die grosse Befreiung, p. 43.

الوحيدة والرؤية المركزة»⁽¹⁾. «الهدف النهائي من الزن هو تجربة التنوير، التي تسمى ساتوري»⁽²⁾. تعني تجربة الساتوري أن يصبح المرء واعياً بحالة «الهوية الذاتية المثالية حيث يتم وضع جميع التناقضات المفاهيمية»⁽³⁾. وبالتالي فإن الساتوري لا تعرف أبداً في المعتاد بمعنى المصطلح، لأن «المعرفة تعني تعيين موضوع المعرفة ضد العارف، لكن معرفة الشيء الحقيقي بالمعنى الحقيقي للمصطلح يعني أن تصبح الشيء نفسه، ليتم التعرف عليه في مجمله، داخلياً وخارجياً»⁽⁴⁾. تعاليم الزن طريقة تعارض المنطق والطريقة الفلسفية السائدة في الغرب. لتحقيق وحدة جديدة والاستجابة للانقسامات الوجودية لدينا، يجب أن نصل إلى نقطة تكمن في هذا الجانب من كل الانقسام، تجارب لم يتم تكييفها بعد بالمنطق والمكان والزمان. هذه النقطة «عندما يأتي وعينا اللاواعي إلى نفسه، يستيقظ على نفسه»⁽⁵⁾، لا يمكن الوصول إليها إلا إذا انسحبنا إلى الذات الداخلية. «يمكن تعريف ساتوري بأنه بديهي يبحث في طبيعة الأشياء في تناقض مع الفهم التحليلي أو المنطقي لها.»⁽⁶⁾

(1) S. Ohasama, Zen, p. 6.

(2) «Psychoanalysis and Zen Buddhism» (1960a), p. 115.

(3) Suzuki, Living by Zen, p. 101.

(4) Ibid., p. 118 – 119.

(5) Ibid., p. 68.

(6) Suzuki, Die grosse Befreiung, p. 123. يؤكد سوزوكي مراراً وتكراراً على أن ساتوري ليس «وحدة أعلى يتم فيها تخليق مصطلحين متناقضين» (Living by Zen, p. 87). هذا هو السبب في أن العبارات المتناقضة في الزن تختلف عن العبارات المتناقضة في الفكر الديالكتيكي.

«إن الهدف الأساسي من بوذية الزن هو اختراق الطبيعة الحقيقية لعقل المرء أو روحه»⁽¹⁾. من أجل إقامة اتصال مع أقوى قوى طبيعته، يجب على الإنسان أن يتخلى عن كل ما هو خارجي وزائد. «هذا هو سبب رفض الزن كل شيء يشبه عن بعد سلطة خارجية. لدى الزن ثقة غير مشروطة في طبيعة الإنسان الأعمق. تأتي كل السلطة في الزن من الداخل»⁽²⁾. كينونة الإنسان الأعمق، طبيعته الحقيقية، التي تصبح فقط تجربة ساتوري عندما يتجاوز كل الفهم الفكري، هي طبيعة بوذا للإنسان. ساتوري هي صحوة طبيعة بوذا في الإنسان. إنه يعني «التواءم مع الطبيعة والكون»⁽³⁾، الذي يتم تحقيقه عندما يتنصل الإنسان المستنير تمامًا من جميع السلطات الخارجية وأيضًا الفروق المنطقية والمكانية بحيث يكون الموضوع المتأمل وموضوع التفكير فيه متطابقين. يطلق سوزوكي على هذه الهوية اسم «الهوية الذاتية»، لأنه على النقيض من الهوية، «هناك شيء واحد أو موضوع واحد، واحد فقط، وهذا الشخص يعرف نفسه بالخروج من نفسه. الهوية الذاتية هي منطق التجربة البحتة أو الفراغ. في الهوية الذاتية، لا توجد تناقضات على الإطلاق»⁽⁴⁾.

(1) Suzuki, Die grosse Befreiung, p. 55.

(2) Ibid., p. 60. إذا اقترحوا نقل الفهم البديهي المباشر، فإن الفطرة السليمة والعقل جزء من هذه السلطة الخارجية. الزن كما التصوف يريد أن لا يعوقه شيء في اتصاله المباشر مع نفسه (ibid., p. 60).

(3) Cf. H. Rzepkowski, Das Menschenbild bei D. T. Suzuki, p. 43, and the sources listed there.

(4) D. T. Suzuki, Mysticism: Christian and Buddhist, p. 30.

فقط من خلال تجربة التنوير يختبر الإنسان البرجنا: الوعي اللاواعي. فقط من خلال هذا التنوير يستطيع أن يدرك الحقيقة بالكامل ولا يعود يقتصر على استكشاف العالم المحيط⁽¹⁾. «إن رغباتنا الروحية لا تُرضى أبداً تماماً ما لم يتم إيقاظ البرجنا أو وعي اللاواعي، حيث يتعرض مجال الوعي بأكمله، من الداخل والخارج، إلى نظرتنا الكاملة. الواقع ليس لديه ما يخفيه عنا الآن»⁽²⁾. كتعبير عن فهم مختلف تماماً للواقع من قبل الشخص المستنير، يمكن أن تسمى البرجنا نوعاً خاصاً من الحدس، «تجربة ملحوظة على الفور، تستوعب الكلية والتفرد في كل شيء»⁽³⁾. المستنير «يفكر مثل المطر الذي يسقط من السماء. يفكر مثل الأمواج في المحيط، يفكر مثل النجوم التي تلمع في السماء الليلية. مثل الأوراق الخضراء التي تنبت عندما تكون رياح الربيع معتدلة. في الواقع، هو نفسه المطر والبحر والنجوم والخضرة»⁽⁴⁾.

رؤية الواحد كما هو موضح في الهوية الذاتية لساتوري هي باطنية إذا تم فهم التصوف على أنه تجربة وحدانية وحيدة فيما وراء - وبالضد من -

(1) «تشعب الواقع هو عمل العقل. في الواقع إنها الطريقة التي نحاول بها فهمها من أجل الاستفادة منها في حياتنا العملية... يساعدنا التشعب في التعامل مع الواقع، لجعله يعمل لتلبية احتياجاتنا المادية والفكرية، لكنه في الحقيقة لا يلبي احتياجاتنا القصوى. بالنسبة للغرض الأخير، يجب الاستيلاء على الواقع كما نختبره على الفور» (Suzuki, Living by Zen, p. 55). تماشياً مع هذا التمييز، من الممكن التفريق باستمرار بين نوعين من البصيرة، المعرفة، الخبرة، الوحدة، الرؤية، الوعي، إلخ، في الزن.

(2) Suzuki, Living by Zen, pp. 80 - 81.

(3) Suzuki, preface to Eugen Herrigel, Zen in the Art of Archery, p. 8.

(4) Ibid., p. 9; cf. Die grosse Befreiung, pp. 123ff.

التكهّنات والمنطق الفلسفي⁽¹⁾. في الوقت نفسه، الزن هو رؤية غير توحيدية للواحد، لأن الزن ليس لها اهتمام في العقيدة العقائدية أو إله للعبادة أو السؤال المنطقي المتعلق بوجود أو عدم وجود الله⁽²⁾. من المؤكد أن لها صلة مع الإنسانية الغربية، ولكن فقط تلك الأشكال من الإنسانية التي تستند إلى تجربة صوفية⁽³⁾. في أغلب الأحيان، يكون التصوف الغربي مؤمناً بقوة، بينما يستخدم الزن، على الأكثر، المصطلحات الإلهية ليوضح موقفه الإنساني⁽⁴⁾. يقترح «الاعتراف» غير التوحيدي للزن بتأسيس إنسانية: «إذا تم التأكيد على أن الزن ليس لديها فلسفة، أو أنه يرفض أو ينكر سلطة أي معلم، فإنه يحتاج كل ما يسمى الكتب المقدسة كما لو كانت مرفوضة، ويجب ألا ننسى أنه مع فعل النفي هذا، فإن الزن يضع أيضاً شيئاً إيجابياً للغاية وصالحاً إلى الأبد»⁽⁵⁾.

(1) Die grosse Befreiung, pp. 47ff.

(2) Ibid., pp. 52 – 54. الغربيون الذين يوبخون الزين بكونه عدمياً ووحدياً لا يأخذون في الحسبان عادة النوعية المميزة للتجربة الصوفية. حول هذا، انظر Suzuki's answers in Die grosse Befreiung, pp. 66ff, 109f; and Suzuki, Mysticism: Christian and Buddhist, pp. 48 – 51; see also H. Rzepkowski, Das Menschenbild bei D. T. Suzuki, pp. 47 – 50.

(3) عندما ولد بوذا، قيل إنه مد يداً نحو السماء والأخرى نحو الأرض، وصاح: «ما وراء السماوات وتحت السماوات، أنا الوحيد المبجل» (Suzuki, Die grosse Befreiung, p. 54).

(4) يكتب سوزوكي بالمثل: «ساتوري هو مجيء الله إلى وعي الذات في الإنسان، الوعي طوال الوقت الذي يكمن وراء الوعي البشري، والذي يمكن أن يُطلق عليه الوعي الفائق». (Living by Zen, p. 87). راجع Suzuki, Die grosse Befreiung, p. 135: «لا يطلب الزن مساعدة خالق؛ عندما يدرك أساس عيش الحياة كما تحيا، يكون راضياً.... من عند الله استبعد ما ليس الله. هذا يعني التقييد الذاتي. يحتاج الزن إلى الحرية المطلقة، حتى من الله».

(5) Suzuki, Die grosse Befreiung, p. 50, quoted from H. Rzepkowski, Das

يعتقد فروم أن رؤية الواحد في الديانات الغربية الإيانية عادة ما «تشوّها ضرورة التعبير عن هذا الواحد في فئات المجتمع المعني»⁽¹⁾. على سبيل المثال، تتجلى رؤية الواحد في مفهوم الله على أنه ملك الملوك لأنه، مقابل الآلهة العديدة، هذا يخفف من مبدأ الواحد. ولكن وفقاً لفروم، فإن مثل هذا التوحيد له زخم متأصل يدفعه نحو التصوف حيث يتم تنقية رؤية الواحد على نحو متزايد من جميع الحوادث المشروطة اجتماعياً وتاريخياً حتى يظهر مفهوم الواحد على أنه غير واضح بكل وضوح.

مرة أخرى في تاريخ الدين يرى فروم التحقق من صحة منهجه الإنساني: «أعتقد أن تاريخ الدين يمكن رؤيته كمحاولة لتطهير مفهوم الواحد أكثر وأكثر بقاياه المشروطة عرضياً وتاريخياً»⁽²⁾. إن مفهوم «الله» هو بقايا، وهو مفهوم عرفي في الديانات الإيانية للغرب يرمز إلى ضرورة أن «يرى الإنسان الواحد، ويركز على الواحد، وبالتالي يعطي الوحدة لحياته، ولكن أيضاً لعلاقاته مع زملائه»⁽³⁾.

Menschenbild bei D. T. Suzuki, p. 48.

ان مفهوم النفي الشامل الذي يجعل راهب الزن يتخلى عن كل العقل المعرفي على مدى سنوات لأن ساتوري لا يمكن تجربته إلا عندما ينكر الإنسان نفسه كمخلوق للعقل يعني أنه لا يكاد يوجد أي فرد يصل إلى ساتوري، حتى في اليابان. لذلك يعتقد فروم أن بوذية الزن لديها فرص قليلة لتصبح فعالة على نطاق واسع. وهناك تقييم مختلف تماماً لوظيفة العقل والحب في الزن على الرغم من أن فروم يدلي بتصريحات إيجابية للغاية حول الزن، فإنه يصبح متشككاً عندما يُطرح السؤال المتعلق بدور العقل والحب في الخلاص الذاتي.

(1) «Fromm contra Auer» (1975e), p. 5.

(2) Ibid., p. 6.

(3) Ibid.

يجد فروم تأكيداً لنظريته عند عدد من الصوفيين الغربيين الذين يتشابه فهمهم لـ (الواحد) في عدم تحديده لأشكال الرؤية الشرقية لـ (الواحد): فلسفة أفلوطين، وصوفية الرومي، ورؤية الواحد في مفهوم الإله عند إيكهارت، و «سحابة عدم المعرفة». ما هو مشترك بين جميع أشكال التصوف هذه⁽¹⁾، وما يميزها عن الاتجاهات الصوفية في اليهودية والمسيحية والإسلام، هو نفهم التام لمفهوم «الله». هذه الأشكال من التصوف لا تسعى إلى الاندماج مع إله متعال؛ من أجل مجمل التجربة، يفهمون الواحد على أنه لا شيء. لا شيء ليس عكس الوجود. لا يؤكد أي شيء لأنه يرغب في أن يكون نقياً للنفي ولكنه ليس شيئاً لا يخلو من اللاوجود والوجود. مع هذا اللا شيء، «يتم رفض كل إمكانية لمعرفة المطلق من خلال الأساليب المنطقية. وهكذا ينظر المرء إلى اللا شيء، ولكن في هذا الفراغ يتم الاستيلاء على المطلق المثالي من خلال الحدس الصوفي المباشر»⁽²⁾.

(1) أما الأشياء الأخرى التي يمكن ذكرها هنا فهي ليست غامضة، بحسب فروم. من الأمثلة على ذلك الاتجاهات الغنوصية، وديونيسيوس الزائف، وبعض ممثلي اللاهوت السلبي البارز المرتبط بالكابالية.

M. Nambara, Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und (2) ihre Entsprechungen im Buddhismus, p. 276. إن مفهوم (الواحد) كعدم وجود شيء يتجاوز ما يعنيه اللاهوت المسيحي السلبي. بما أن إتباع المسيح قولاً وفعلاً هو دائماً جزء من اللاهوت «المسيحي» السلبي، فإن اللاهوت السلبي بالمعنى المسيحي له وظيفة تصحيحية إلى حد كبير. إنه لا يخدم الانحلال الذاتي للاهوت. بالنسبة لفروم، فإن التصوف غير التوحيدى هو جوهر اللاهوت السلبي (راجع [1956a], p. 60). لكن Minoru Nambara, Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und ihre Entsprechungen im Buddhismus, p. 276، يشير إلى أن ماستر إيكارت هو بالتحديد الذي يفهم الطريقة الأفلاطونية المحدثة من خلال النفي بطريقة تؤدي إلى أي شيء يتوافق مع لا شيء البوذي، مما يعني أن فروم سيوافق على فهم إيكارت لهذه المسألة.

رؤية «الواحد» كلا شيء غير موجودة في البوذية، ومن خلال استقبال وتطوير الأفكار الأفلاطونية الحديثة، يبدو أنها وجدت قبولاً بين عدد من الصوفيين الغربيين⁽¹⁾. لأنه في هذه الأشكال من التصوف «لا شيء مثل الآخر لا يواجه الوجود، ولكننا نرى تفكك كل الخصوصية بشكل عام، ما هو التمييز الأساسي في الفكر المسيحي، والفرق بين الخالق والمخلوق، والافتراض الأساسي لشخصية الله، تخلصوا منها»⁽²⁾. لا تتحقق رؤية (الواحد) على أنها انصهار باطني مع كائن متعال، بل على أنه هوية ذاتية في اللاشيئية.

بيني فروم فهمه الإنساني للصوفية التوحيدية على أنه التعبير الشعري لما هو في الأساس تجربة غير توحيدية للواحد في المقام الأول على ما يستر إيكهارت وتمييزه بين «الإله» و«الإلهية». وتشير التأملات السابقة إلى أن الغرب طور أيضاً رؤية غير لاهوتية عن الواحد، الذي يتلاقى في إيكهارت، بشكل خاص لغوياً، مع تقاليد التصوف الإلهي. لكن هذا التقارب لا يعني بالضرورة أن «مفهوم الواحد محجوب» في التصوف الإلهي⁽³⁾، وبالتالي فإن التصوف الإلهي هو شكل مشوب مشروط تاريخياً واجتماعياً لرؤية غير سارية دائماً لـ الواحد باعتباره لا شيء، وأن هذا الشكل المشوب يجب التغلب عليه. مثل هذه الحجة لا معنى لها إلا إذا تم فهم التصوف الإلهي على أنه نفي رؤية إنسانية للواحد، وهو نفي يجب التغلب عليه.

(1) Cf. Nambara, Die Idee des absoluten Nichts, p. 276.

(2) Ibid.

(3) «Fromm contra Auer» (1975e), p. 6.

إذا تم النظر إلى المكون الديني النقدي في التقليل من التصوف الإلهي على أنه خصوصية للنهج الإنساني، يمكن مع ذلك تمييز نوعين من تجربة الواحد. كلاهما يمكن أن يطلق عليهما التصوف لأنها لا يسعيان للهوية إلا في تجربة الوحدة ومن خلال نفي كل التكهنات اللاهوتية والفلسفية.

يمكن وصف أحد أنواع التصوف بأنه توحيد و / أو إنساني بمعنى أنه يبحث عن الهوية في وحدانية الله و / أو مع الإنسانية. يتم تحقيق ذلك عندما يتم التعرف على جميع التصريحات والبنى الفكرية حول الله على أنها إنكار للواقع التجريبي لـ «الله»، ويتم رفضها لهذا السبب. هذا النوع من التصوف هو نتيجة اللاهوت السلبي الذي يتخلى عن كل المعرفة الفلسفية واللاهوتية عن الله لكي يصبح بلا مضمون حتى يصل إلى فهم أعمق لله و / أو الإنسان. إن تجربة الوحدة هذه، مثل الاتحاد، تطيع جدلية: يفهم اللاهوت كحديث عقلائي عن الله على أنه إنكار لواقع الله. هذا النفي، بدوره، يجب أن يُبطل لكي يختبر في تجربة الوحدة مع الله و / أو الإنسانية ما هو إيجابي في تجربة الوحدة مع نفسه، وحياة المرء، وزميله. يجب أن تُسمى التجربة الصوفية لـ (الواحد) إلهية وإنسانية وترتبط بالاتحاد مع الله، إذا لم يُنظر إلى الإيمان على أنه عائق أمام وفرة البشرية بل كشرط لإمكانيتها. يجب تسميتها إنسانية بالكامل (وغير توحيدية بسبب الأساس الديني النقدي للإنسانية) عندما يصبح إنكار حقيقة الله شرطاً لإمكانية التجربة الصوفية لـ (الواحد).

أما النوع الآخر من التصوف فيسمى اللاتوحيدي لأنه يرغب في تجربة هويته في النفي التام لكل لاهوية محتملة. فقط في نفي تام يصبح الإنسان حراً. في هذا النوع من التصوف، فهو يختبر هويته الذاتية وراء كل وعي،

كل فكر، كل سبب، كل كائن ولا كائن. فقط اللا شيء، الذي يستعصي على كل التصميم الإيجابي، لا يخضع لمواصفات مكانية وزمنية، واللا شيء على هذا النحو، فقط السكينة هذه تجعل تجربة الهوية الذاتية التي تغلب على كل الحواجز وقيودها وخلق تجربة العالم، وهذا هو خلاص الذات والخلاص الكوني. يختبر الإنسان نفسه على أنه لم يعد منفصلاً أو متميزاً عن أي شيء، لأنه لم يعد ينجذب إلى أي شيء. لا الجشع، وتختفي المشاعر التي تنتج المعاناة. الهوية الذاتية هي السمو داخل هذا العالم، بدون احتياجات، دون اللجوء إلى أي سلطة مهما كانت، وأيضاً دون الحاجة إلى التصرف نيابة عن الآخرين لأنه «لا يمكن لأي منا أن ينقذ روح أي شخص آخر. يمكن للمرء أن ينقذ نفسه فقط»⁽¹⁾.

كلا النوعين من التصوف لديهما العديد من الخصائص الشكلية المشتركة. الأهم هو النفي. ولكن هناك أيضاً عناصر جوهرية مشتركة مثل التخلي عن العوامل الخارجية والرغبات وإنكار الجهد الفكري لصالح التجربة. ومع ذلك، لدينا هنا نوعان مختلفان بشكل أساسي من التجربة الصوفية للواحد.

على الرغم من أن تفسير فروم الإنساني للتجربة الصوفية للواحد قد تأثر بشكل ملحوظ بمواجهته مع البوذية، خاصة مع البوذية الزنية لسوزوكي، فإن فهمه لرؤية الواحد ينتمي حقاً إلى النوع الأول، وهو متجذر في التقاليد اليهودية المسيحية الغربية. هذا صحيح بشكل خاص لأن التصوف الشرقي مأساوي بشكل أساسي ويميل إلى التعبير عن نفسه في نظرة مستقيلة للواقع تتعارض مع الفكرة الأكثر تفاؤلاً للإنسانية

(1) Fromm, *Psychoanalysis and Religion* (1950a), p. 125.

الغريبة. العقل والحب هما إمكانات الإنسان التي تجعل من الممكن رؤية إنسانية للواقع، حتى عندما يُفهم هذا الواقع على أنه عملية جدلية للنفي. محاولة فروم لتأسيس النزعة الإنسانية في بوذية الزن ليست مقنعة، حيث تفترض بوذية الزن تجاوز النفي تجاه اللاشيء، حيث لم يعد النفي، بمعنى آخر، فرعياً جدلياً لأنه من الضروري الاستغناء عن الديالكتيك كشكل من أشكال المنطق. فروم لم يعد يتبع نهج الزن لكنه يفسر هذا النفي بشكل جدلي⁽¹⁾. العقل والحب ليس لهما مكان في عملية تحترق كل حواجز العقل وحدوده، وتتجاوز الصلة والخصوصية⁽²⁾.

عادة ما يكون فروم مفكراً جدلياً، وقد وجد إنسانيته في الديالكتيك. الرؤية غير التوحيدية للواحد كما هو موضح في البوذية الزن تفي بهذا الغرض إلى حد محدود فقط لأن التصوف الشرقي للزن لا يعرف أي مفهوم جدلي للنفي. عندما يقول فروم أن إنسانيته مبنية على رؤية غير توحيدية لـ (الواحد)، فهو يعبر عن ارتباطه بالتقاليد الصوفية الغربية التي ترى في عملية نفي التجربة الصوفية عنصرًا ينتقد اللاهوت والدين⁽³⁾.

(1) يشكل هذا التناقض خلفية التحديد الغريب للمنطق المتناقض والجدلي (في معنى ماركس وهيجل للمصطلح)، والتناقض بينه وبين المنطق الأرسطي كما تم تطويره في
The Art of Loving (1956a), p. 62.

(2) في سياق هذه المشكلة، نقد شار السعي وراء مثل هذه التجربة يستلزم تدمير العقل الذي يجعل الإنسان يجب أن يؤخذ على محمل الجد
(Schaar, Escape from Authority, pp. 314 – 316).

(3) طور هذا في مقاطع تالية.

الأخلاق الإنسانية

التحليل النفسي - في محاولته لتحقيق علم نفس مناظر للعلوم الطبيعية - ارتكب خطأً فصل علم النفس عن مشكلات الفلسفة والأخلاق، متجاهلاً حقيقة إن الشخصية الإنسانية لا يُمكن أن تُفهم ما لم ننظر إلى الإنسان في كليته، مما يتضمّن حاجته لإيجاد إجابة عن سؤال معنى وجوده واكتشاف المعايير التي يعيش وفقاً لها حياته⁽¹⁾. بهذه الكلمة، حدد فروم معارضة لكل المدعيّات الأحاديّة لأي حقل علمي بأنّه يمكنه أن يفسر الإنسان بشكل مستوعب، كما اتخذ موقفاً من محاولة إنتاج معرفة متحررة من القيمة فقط. فالتحليل النفسي الذي يعد نفسه متحرراً من الافتراضات المُسبّقة الفلسفيّة والدينيّة ورفض ربط استبصاراته بالمطلب الأخلاقي يجب أن يفترض اعتماده على مقدمات غير تأمليّة - وبالتالي - إيديولوجيّة. فروم يعارض بقوة أي نوع من العلم يعتمز مجرد التحليل والكشف وتصور ما كان صحيحاً حتى الآن، بدون أن يمتلك كذلك شجاعة التصدي لمحاولة وضع ما تمّ تعلمه في مقابل الآفاق الجديدة للفهم.

مقايسة بين الأخلاق الإنسانية كعلم تطبيقي لفن العيش والأنظمة الأخلاقيّة الأخرى في أعمال فروم، تعني كلمة أخلاق « توجه معين متجذر في الإنسان، ولذلك هو صادق ليس فيما يتصل بهذا الشخص أو ذلك، بهذا

(1) Man for Himself (1947a), pp. 6 - 7; cf. ibid., pp. vii - xi.

الموقف أو ذاك، وإنما لكل الكينونات الإنسانية⁽¹⁾. وهذا التعريف يرسم خطوطاً معينة، فبدايةً تكون الأخلاق مختلفة عن العُرف حتى وإن كانت هناك علاقة جذرية بين الكلمتين، لأنَّ العُرف يمثل فقط ما هو مقبول بشكل عام في المجتمع، بينما الأخلاق ليست شيئاً من قبيل الأشكال المرغوبة من السلوك، كما هو متضمن في مصطلحات من قبيل الأخلاق الطيبة أو الأخلاق الاقتصادية أو الأخلاق العسكرية، فهنا الأخلاق تنطبق فقط على مواقف محددة وليس من الانصاف ادعاء الشمولية. الأخلاق تستعمل بشكل مناسب للإشارة إلى أخلاق شاملة واحدة تطبق على مواقف بشرية محددة، وبدونها كل الأخلاقيات تتفكك إلى مجرد سفرات سلوكية لأنَّ معاييرها ليست محكومة بكلية الإنسان وما هو ملائم له. العنصر التأسيسي الإضافي للأخلاق هو كونها متجذرة في الإنسان كتوجه معين، بمعنى (ضمن متطلبات أخرى كثيرة) إنَّ شرط إمكانية شمولية وموضوعية الأخلاق يجب أن تكمن في الإمكانات الإنسانية، ولتوضيح هذا المطلب، قيس فروم الأخلاق مع العلوم التطبيقية الأخرى⁽²⁾.

كل فن يرتبط بعلم تطبيقي يرتكز بالنتيجة على استبصارات العلوم المحضّة، فما هو فن التعليم - مثلاً - محدد بعلم التربية (علم تطبيقي) وموضوعه، وعلم التربية بدوره متشكّل باستبصارات علم النفس وعلم

(1) «Medicine and the Ethical Problem of Modern Man» (1963c) in (1963a), p. 118; on the following, cf. *ibid.*, pp. 118f.

(2) Man for Himself (1947a), pp. 16 - 20; M. McGrath, «An Examination of Erich Fromm's Ethics with Implications for Philosophy of Education,» pp. 38 - 42.

الاجتماع وغيرها. الأخلاقيات هي العلم التطبيقي لفن⁽¹⁾ الحياة، كما أنها موضوعه كذلك، فهو يعتمد على علم الإنسان⁽²⁾، وموضوعه ليس هذا الأداء المتخصص أو ذاك، وإنما أداء العيش، عملية تطور ما هو ممكن، وفي فن العيش يكون الإنسان هو الفنان وموضوع فنه⁽³⁾.

الأخلاقيات الإنسانية التي تُعد كعلم تطبيقي لفن الحياة يختلف بوضوح عن الأنظمة الأخرى للأخلاق⁽⁴⁾، فهي - بداية - تختلف عن الأخلاقيات التسلطية⁽⁵⁾، ففي الأخلاق التسلطية ليس الإنسان بل السلطة المتعالية عليه تقرر ما هو جيد بالنسبة إليه، ومانح المعيار هو عادةً السلطة المتفوقة على الفرد. نظام كهذا يعتمد ليس على العقل والمعرفة وإنما على الخوف من السلطة وعلى شعور الفرد بالضعف والاعتمادية⁽⁶⁾ (السلطة المقصودة هنا هي السلطة اللاعقلانية⁽⁷⁾). فالأخلاق التسلطية تعتمد على ما يفيد السلطة

(1) مصطلح الفن هنا لا يترادف مع المصطلح الارسطي، انظر: Man for Himself (1947a), p. 17, n. 2.

(2) On this concept, see pp. 133 - 135.

(3) Man for Himself (1947a), pp. 17f.

(4) On what follows, cf. ibid. pp. 8 - 14; 237 - 244; Fromm, «Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie» (1935a), p. 395; The Revolution of Hope (1968a), pp. 86 - 92.

(5) ان انتقاد الأخلاق التسلطية متطابق إلى حد كبير مع رفض «الأخلاق المثالية» (راجع Fromm, «Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie» ([1935a]) and an «absolute ethic» (cf. Man for Himself [1947a], pp. 237 - 244).

(6) Man for Himself (1947a) p. 10.

(7) See pp. 88 - 91.

(وهذا صحيح حتى عندما يفهم الفعل الأخلاقي كتمجيد للإله في مقابل سعادة الفرد). الطاعة للسلطة هي الفضيلة العليا، والتمرد وعدم الطاعة هو الجوهر المميز للخطيئة.

وترتبط الأخلاق المطلقة - بشدة - بنظام الأخلاق التسلطي، لأنها عادةً ما تؤسس في النظام التسلطي⁽⁸⁾، خاصيتها المعروفة هي ثبات وقدسية المعايير المفروضة من القوة المطلقة، وصدق المعايير خارج حدود الشك لأنَّ السلطة هي القوة المتفوقة وكلية المعرفة. لكن عندما تكون الحقيقة المطلقة مستبعدة من التفكير العلمي، تتحلل الأخلاق المطلقة، وتتحول عادة إلى نظام يُدعى الأخلاق النسبية. إلا أنَّ هذه الأخلاق تناقض الأخلاق الإنسانية كالتسلطية والمطلقة، فالأخلاق النسبية ترفض القوة الموضوعية المانحة للمعيار، سواء كانت قوة كهذه سلطة لاعقلانية خلف الإنسان أو سلطة عقلانية للعقل الإنساني: «الحكم القيمي والمعايير الأخلاقية تكون مادة حصرية للذوق والتفضيل الاعتباري ولا يمكن الخروج بمقولة صادقة موضوعياً في هذا المجال»⁽⁹⁾. فالإنسان حر في قراره وفعاليته تكون ذات قيمة عليا عندما يكون أصيلاً⁽¹⁰⁾.

وهناك نوع آخر من الأخلاق النسبية يستبدل العنصر الذاتي ببقاء المجتمع أو الثقافة كقيمه العليا، وفي نفس الوقت يستبعد إمكانية الوصول إلى معايير وقيم صادقة موضوعياً لكل الناس. وأطلق فروم على هذه التشكيلة من الأخلاق النسبية تسمية الأخلاق المتأصلة اجتماعياً: «أشير

(8) Cf. *Man for Himself* (1947a), pp. 237 - 239.

(9) *Ibid.*, p. 5.

(10) Cf. *The Revolution of Hope* (1968a), pp. 87f.

بالأخلاق المتأصلة اجتماعياً إلى تلك المعايير في كل ثقافة التي تتضمن موانع وأوامر ضرورية فقط لاشتغال وبقاء ذلك المجتمع المعين»⁽¹⁾. وفي هذا النظام تكون المعايير الأخلاقية متطابقة مع معايير المجتمع، وبالتالي معايير تلك السلطات التي تدير المجتمع. وبينما السلطات الحاكمة عادةً ما تسعى لتبرير دعوى الحكم عبر تلك المعايير بالقول إنَّ المعايير منزلة من الله أو متجذرة في الطبيعة البشرية، فإن تلك المحاولات يجب أن تعد أيدولوجيات ومزيفة للنظام الأخلاقي، إذ تنكر وجود المعايير الصادقة موضوعياً وشمولياً، وتنكر كذلك إمكانية أن تُعرَف أو تُمسَك.

والمثال الأخير للأنظمة الأخلاقية المناقضة للأخلاق الإنسانية هو الأخلاق المتأصلة بيولوجياً⁽²⁾، وعلى أساس استبصارات البحث السلوكي المقارن، لا يؤخذ بجد أن هناك قدرات إنسانية خاصة يمكن أن تعدل المعطى الطبيعي، وأخلاقيات كهذه تعد الغرائز خلف الآليات السلوكية الحيوانية - كالعدوان ورعاية الصغار - القيم العليا وتحولها إلى الصدق الأخلاقي للإنسان. وهنا كذلك، لا يمكن الحديث عن معايير موضوعية تكون صادقة لكل الناس لأنَّ ليس هناك إنسان كلي وإنما بنيتة الحيوانية والطبيعية - آلية بواعثه المشتركة مع الحياة الحيوانية - التي تكون البداية - والنهاية - للنظام الأخلاقي.

هذه الأنظمة الأخرى للأخلاق التي مرَّت، جعلت من الممكن الآن تحديد خصائص الأخلاق الإنسانية: (1) المصدر: الافتراض الأساس للأخلاق الإنسانية هو أنَّ الإنسان نفسه هو مقياس كل شيء، ف«أحكامه

(1) Man for Himself (1947a), p. 241; cf. The Revolution of Hope (1968a), p. 88.

(2) Cf. The Revolution of Hope (1968a), p. 88.

القيمة ككل أحكامه الأخرى وإدراكاته متجذرة في مميزات وجوده وذات معنى فقط بالرجوع إليه»⁽¹⁾، و(2) الهدف: لأن الأخلاق الإنسانية يمكن أن تركز فقط على الإنسان وطبيعته المميزة، الإنسان ذو الصفات الإنسانية الخاصة المتجذرة في مميزات وجوده هو مانح المعيار الفريد وكذلك هدف وموضوع كل المعايير، ف«الخير هو كل شيء خير للإنسان»، والمحك الفريد للقيمة الأخلاقية هو سلامة الإنسان⁽²⁾، و(3) الموضوع: في صفة العقل الخاصة بالإنسان ترى الأخلاق الإنسانية شرط إمكانية الوصول إلى معايير وقيم صادقة موضوعياً تلبي مطلب الشمولية. ففقط تلك القيم والمعايير ملازمة لكل كائن إنساني لأنها ذات أصل في طبيعته ويمكن أن تعد كذلك، «المعايير الأخلاقية المعتمدة على الصفات المتأصلة للإنسان»⁽³⁾.

أسس الأطلاق الإنسانية

وصف مصدر وهدف وموضوع الأخلاق الإنسانية يجعل من الواضح إنَّ أخلاقاً كهذه يجب أن تصل إلى القيم الموضوعية التي تمثل أسس معاييرها. أطروحة فروم هي أن «القيم متجذرة في كل شروط الوجود الإنساني، ومعرفتنا بتلك الشروط، بالوضع الإنساني، يقودنا إلى تحقيق القيم ذات الصدق الموضوعي. وهذا الصدق يوجد فقط يوجد بوجود الإنسان، وخارجه لا توجد قيم»⁽⁴⁾. معرفة الوضع الإنساني، أو - كما يعبر

(1) Man for Himself (1947a), p. 13.

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 7.

(4) Fromm, «Values, Psychology, and Human Existence» (1959b), p. 151.

فروم عادة - جوهر أو طبيعة الإنسان، هو الأساس والافتراض المسبق لصياغة معايير وقيم صادقة موضوعياً. ومعرفة كهذه تكتسب من علم الإنسان. وصياغة فروم للقيم والمعايير الصادقة موضوعياً ستتضح هنا عندما نبين كيف تتأسس الأخلاق الإنسانية. ولتجنب أي سوء فهم طبيعي، فإن بحثنا النقدي⁽¹⁾ سيؤشر فارقاً هاماً بين القيم الطبيعية الناتجة من معرفة الوضع الإنساني والمعايير الأخلاقية المرتبطة بعملية اكتشاف المعايير.

علم الإنسان وعلاقته بطبيعة الإنسان⁽²⁾

علم الإنسان هو الأساس النظري لعلم الأخلاق التطبيقي⁽³⁾. وبالتأكيد لا يعني العلم هنا ما يعنيه عادة، منهج بحث مقولّب بحسب ما يستعمل في الفيزياء مثلاً⁽⁴⁾، ف«المعرفة العقلانية الكاملة ممكنة للأشياء فقط، والإنسان ليس شيئاً»، فلا يمكن تجزئته بدون تدميره⁽⁵⁾. وعلم الإنسان عند فروم هو مفهوم أشمل للعلم مما يستعمل بشكل تقليدي في الأنثروبولوجي⁽⁶⁾. ويتضح ذلك من موضوع ومنهج علم الإنسان: «موضوع علم الإنسان هو الطبيعة البشرية، لكن العلم لا يبدأ بصورة

(1) See pp. 152 - 180.

(2) Cf. especially *Man for Himself* (1947a), pp. 20 - 24.

(3) See p. 129f.

(4) Cf. Paul Tillich, «Ist eine Wissenschaft von Werten möglich?» esp. p. 173.

(5) Fromm, «Man Is Not a Thing» (1957a), p. 10.

(6) Cf. *Man for Himself* (1947a), p. 20, n. 4. The term is Karl Marx's (cf. *Early Writings*).

تامة وكافية عن ماهية الطبيعة البشرية، والتعريفات المُرضية لموضوعه هي هدفه، وليست مقدمته، ومنهجه هو ملاحظة استجابات الإنسان للشروط الفردية والاجتماعية المتنوعة، ومن ملاحظة هذه الاستجابات يكون استدلالات عن طبيعة الإنسان⁽¹⁾. طبيعة الإنسان بنفسها لا يمكن أن تلاحظ، وإنما فقط تعبيراتها الخاصة في مواقف محددة. وحقول فردية متعددة، كالتاريخ والأنثروبولوجية الثقافية، وعلم النفس الاجتماعي، وعلم نفس الطفل، وعلم الأمراض النفسية، تقوم بهذه الملاحظات. « الطبيعة البشرية هي بناء نظري يمكن استنتاجه من الدراسة الامبيريقية لسلوك الإنسان، وبذلك يكون علم الإنسان في بنائه لأنموذج للطبيعة البشرية لا يختلف عن العلوم الأخرى التي تعمل مع مفاهيم وحدات تعتمد على - وتحكم ب- استدلالات من بيانات ملاحظة ولا تكون بذاتها قابلة للملاحظة المباشرة⁽²⁾. ولكن بالضبط لهذا السبب يكون علم الإنسان ليس تخميناً محضاً: مهمته اكتشاف الجوهر التحتي لتعبيرات وتظاهرات الإنسان المتنوعة، وبينما يكون هذا الجوهر بنية نظرية، يمكن أن يُرى كطبيعة بشرية تحكم كل التعبيرات والأنماط الناتجة. وفي الوقت ذاته، يمثل هذا الجوهر المحك الذي يجعل من الممكن إظهار تلك الحاجات والصفات المعينة التي هي جزء ظاهري للطبيعة البشرية ومنتج اصطناعي وتعبيرات عن الشرط الاغترابي⁽³⁾.

(1) Man for Himself (1947a), p. 23. انظر بيان فروم الشخصي حول الطريقة التي يربط بها بين النظرية والملاحظة السريرية، في Beyond the Chains of Illusion (1962a), pp. 9f.

(2) Man for Himself (1947a), p. 24.

(3) Cf. G. B. Hammond, Man in EStrangement, p. 39, and pp. 60 - 66.

شرعية منهج علم الانسان تشتق في النهاية من الطابع المميز لموضوعه. العلم الصرف (العلم الطبيعي الوضعي) يدور موضوع دراسته عن الشيء، لكن الإنسان ليس شيئاً، ولذلك فإن الفهم الكافي للإنسان الموضوع يتطلب الانشغال بتخطيط لماهيته، وفي الوقت ذاته دعم ونقد هذا التخطيط بملاحظة التعبيرات وأنماط السلوك الإنسانية. وخلف هذه المجادلة تكمن القناعة بأن المعرفة الكاملة ممكنة فقط في تجربة الاندماج، « الطريقة الوحيدة للمعرفة الكاملة تكمن في فعل الحب، هذا الفعل يتجاوز التفكير، ويتجاوز الكلمات »⁽¹⁾. وهذا يعني - للمعرفة العلمية بالإنسان - أن الفرد يجب أن يصبح منغمس تأملياً بموضوع المعرفة، وبذلك يكتشف - بكيونته مع مشروعاته - ما هو الإنسان. تزامن النظرية التأملية وملاحظة التعبيرات وأنماط السلوك ستثبت صحة الاستبصارات المتحققة⁽²⁾. « مفهوم علم الإنسان يستند على مقدمة إن موضوعه الإنسان موجود، وإن هناك طبيعة بشرية تصف النوع البشري »⁽³⁾، وبدون افتراض كهذا لا يمكن أن تكون هناك أخلاق إنسانية، ف « إذا كانت الأخلاق تتألف من كم من المعايير لتحقيق التفوق في أداء فن العيش، فيجب أن تكون المبادئ العامة ناتجة من طبيعة الحياة بشكل عام والوجود البشري بشكل خاص »⁽⁴⁾.

(1) «Man Is Not a Thing» (1957a), p. 10.

(2) Cf. Fromm, Beyond the Chains of Illusion (1962a), pp. 149 - 151.

(3) Man for Himself (1947a), p. 20; cf. pp. 55 - 58.

(4) Man for Himself (1947a), p. 19. On what follows, cf. The Heart of Man (1964a), pp.115 - 117.

الشرط اللازم لإمكانية الأخلاق الإنسانية هو افتراض أن الإنسان يمتلك طبيعة. وفروم يرفض النسبية، مهما كانت مواصفاتها، حيث الإنسان لا يكون إلا نتاج الشروط الثقافية التي تشكله بوضوح تام، ففكرته عن الطبيعة البشرية⁽¹⁾ تظهر أنه يعتقد - بتعبير محدد - أنه فقط حقيقة التناقض والضرورة الملازمة للرغبة بحل هو ما يمكن تسميته جوهر أو طبيعة الإنسان. ذلك الحل الذي يُبدي نفسه في أشكال متنوعة من الخبرة الإنسانية لا يعني إن هذه الأشكال هي طبيعة الإنسان⁽²⁾، وإنما هي استجابات للصراع الذي هو طبيعة الإنسان⁽³⁾. وفي وقت لاحق فقط قدّم فروم صياغة واضحة كهذه لهذا التأكيد، الذي هو اتجاه مهم في المشكلة المرتبطة بإمكانية البناء الموضوعي للقيم. في الإنسان من أجل ذاته بقي يذكر إن «الدافع للحياة متأصل في كل كائن حي»⁽⁴⁾ ولاحظ: «الوجود ونمو القوى الخاصة بالكائن واحدة ومتماثلة. كل الكائنات تمتلك نزعة لتحقيق إمكاناتها الخاصة. ولذلك فإن هدف الإنسان في الحياة يجب أن يفهم كنمو قواه وفق قوانين طبيعته»⁽⁵⁾.

في مقابل هذا التعريف الأساسي للتناقض الذي يسم طبيعة الإنسان ودافعه لحله⁽⁶⁾، كتب فروم فيما بعد: «ليس للإنسان دافع فطري للتقدم،

(1) See pp. 55 - 66.

(2) لا يتفق فروم مع ماركس في هذه النقطة.

(3) Cf. *The Heart of Man* (1964a), p. 117.

(4) *Man for Himself* (1947a), p. 18.

(5) *Ibid.*, pp. 19f.

(6) Cf. the critique by A. Gewirth, *Review*, 290f.

وإنما تقوده الحاجة لحل تناقضه الوجودي المنبثق بشكل متواصل عند كل مستوى جديد من التطور»⁽¹⁾. وبشكل قريب جداً، هذا يعني إن التقدم والنمو الإنتاجي للإمكانيات المتأصلة في الإنسان لا يمكن أن تكون - بالضرورة - مستنتجة مباشرة من ملاحظة التعبيرات وأنماط السلوك البشرية ومن طبيعة الإنسان الظاهرة فيها، ولا أن المعرفة بطبيعة الإنسان المفهومة تُظهر بالنتيجة ما يوصف بأنه القيمة الأساسية الأعلى للإنسان وما يُعدُّ خيراً وشرّاً من منظور تلك القيمة. فالقيم الصادقة موضوعياً بالتالي ليست ببساطة ناتجة من طبيعة الإنسان.

في منشوراته الأخيرة، عرّف فروم مفهومه لجوهر أو طبيعة الإنسان بدقة أكثر وبين أهميته لتأسيس الأخلاق. فعل ذلك من خلال صياغة حاجات الإنسان التي تنبع مباشرة من طبيعته وتمثل مساحات ثابتة للمسؤولية⁽²⁾. ووراء ذلك يكون مفهوم الطبيعة البشرية يجبرنا بشيء ما عن إمكانية الأخلاق بشكل عام، كما يفعل بخصوص خلق الأخلاق. إذا فهم جوهر أو طبيعة الإنسان كتناقض بين وجوده في الطبيعة وتفوقه على الطبيعة (الذي يتطلب الوعي الذاتي والعقل والتخيل) مع ضرورة الإجابة عن هذا التناقض، فإن الأخلاق تتأسس في طبيعة الإنسان ويكون الإنسان بوعيه الذاتي وعقله وتخيله قادر على إنتاج الأخلاق. فذلك الإنسان القادر على إطلاق مقولات أخلاقية معطى بطبيعته.

(1) «The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory» (1965c), p. 220.

(2) Cf. pp. 60 – 66.

ال كيف، كيف يجب أن يستجيب الإنسان للتناقض الذي يعيشه، يمتلك أسسه في طبيعته البشرية فقط بمعنى شكلي: صياغة بنية ال « كيف »⁽¹⁾ ممكنة فقط عند الكائن الذي يمتلك وعي بالذات وعقل وخيال. وفي العالم الواقعي يجب أن تثبت هذه البنية صدقها⁽²⁾. لكن تعريف طبيعة الإنسان المفردة لا تكفي لضمان صحة تلك البنية. فعلى الرغم من أن طبيعة الإنسان يمكن فقط أن تظهر كإنقسام الإنسان بين العقل والطبيعة وهي بالتالي مفهوم الهدف⁽³⁾، يمكن أن توصف كذلك كجوهر ثابت عبر كل تمظهرات وأشكال السلوك. التوتر بين هذين الطرفين لفهم طبيعة الإنسان يجب أن يبقى إذا كان علم الإنسان - بالمعنى الذي يقصده فروم - ممكناً. ال كيف - شكلياً - لذلك ذات أسس في طبيعة الإنسان بمعنى الصفات البشرية الخاصة التي تؤلف فرادة الطبيعة البشرية وفي الوقت ذاته شرط لإمكانية تحمل تلك المسؤولية الإبداعية التي يتحملها الإنسان بسبب صفاته الإنسانية المحددة.

الطريق لمعرفة القيم والمعايير الصادقة موضوعياً

منذ أن اعتمد فروم في منشوراته المتأخرة رؤية معتمدة لطريقة تأسيس المعايير والقيم، سرعات ما تمكن من أن يكتب ببساطة « معرفتنا بطبيعة الإنسان تؤدي إلى الاقتناع بأن مصادر معايير المنتج الأخلاقي موجودة

(1) المقصود بمصطلح «بناء» هو نقل ما يسميه فروم «نموذج الطبيعة البشرية» (راجع p. 133).
راجع أيضاً مفهوم فروم عن «الرؤية العقلانية» في Man for Himself (1947a), p. 205.

(2) Cf. The Revolution of Hope (1968a), pp. 89 – 92.

(3) Cf. p.133f.

في الإنسان نفسه»⁽¹⁾، واستمر بذكر إن القيم الصادقة موضوعياً يمكن أن تُكتشف، والافتراض الأساس لهذا الاكتشاف هو المعرفة الشاملة بالإنسان، وما يتطلبه كذلك هو تكييف القيمة الأعلى التي يحكم على أساسها على كل البيانات والقيم الأخرى.

ويجب أن أذكر هنا إن القيمة الموضوعية ليست مرادفة للمطلقة⁽²⁾، فالصدق الموضوعي يعني الانسجام الأقصى للأ نموذج (النظرية، الفرضيات، الرؤية العقلانية) والتحقق منه بالوقائع القابلة للملاحظة⁽³⁾، وهذا هو بالضبط الطريق الذي سلكه فروم في بحثه عن المبدأ العام للقيمة⁽⁴⁾ التي من خلالها يمكن الحكم على كل التعبيرات وأنماط السلوك القابلة للملاحظة وسيثبت صدقها الموضوعي عندما نكتشف الجواب الكفء عن طبيعة الإنسان. فبالنسبة لفروم الافتراض «من المرغوب أن نظام العيش يجب أن ينمو ويتج أقصى صدق وتناغم داخلي، وبالتالي السلامة الذاتية»⁽⁵⁾ هو المبدأ العام للقيمة، المقدمة الفريدة التي يجب أن توضع للوصول إلى المعايير الصادقة موضوعياً. فالمبدأ الحقيقي للقيمة في هذه المقدمة هو النمو والتفتح الذي يقود إلى الهدف، التناغم الداخلي أو

(1) Man for Himself (1947a), p. 7.

(2) Ibid., p. 16.

(3) تصريح فروم في Beyond the Chains of Illusion (1962a): «... إيماناً بالقيمة الفائقة لمزج الملاحظة التجريبية مع التكهات... لقد حاولت دائماً أن أترك تفكيري يسترشد بملاحظة الحقائق، وقد جاهدت لمراجعة نظريات عندما بدا أن الملاحظة تبرر ذلك». راجع Man for Himself (1947a), pp. 204 - 206.

(4) The Revolution of Hope (1968a), p. 89.

(5) Ibid., p. 91.

السلامة. هذا الهدف ليس متضمناً في المقدمة بالضرورة، وإنما معطى مباشر لتعريف طبيعة الإنسان ككينونة تناقضية.

وبصياغة أخرى لفروم، نمو وتفتح إمكانيات الإنسان وقابلياته هو المبدأ العام للقيمة الذي يمكن من خلاله الحكم على ظواهر الحياة وإيجاد القيم والمعايير الصادقة موضوعياً، «القيمة أو الخير هو كل ما يساهم في التفتح الأعظم للملكات الإنسان الخاصة والحياة الإضافية»⁽¹⁾. كل استجابات التي يقوم بها الإنسان لحاجاته التي يمكن أن تعد خيراً «بشكل عام تتسق مع طبيعة الحياة، التي هي الولادة المتواصلة والنمو»⁽²⁾، وعلى السؤال المرتبط بسلامة الإنسان: «ما الاشتغال الأمثل لنظام الإنسان؟» يجيب فروم «أنه التطور الأمثل للملكاته، والحد الأدنى من الاختلاف وفقدان الطاقة داخل الإنسان، وبين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان وبيئته»⁽³⁾.

يعرف فروم إن القيمة التي يعزوها لنمو وتفتح إمكانيات الإنسان تضعه بقوة ضمن تقاليد كل الأديان الإنسانية العظيمة (وهو يحدد البوذية واليهودية والمسيحية والإسلام⁽⁴⁾)، والفلاسفة الإنسانيون من ما قبل سقراط إلى الحاضر (وهو يشير إلى أرسطو وسبينوزا وجون ديوي⁽⁵⁾).

(1) Ibid., p. 89. See the very similar formulation in *Man for Himself* (1947a), p. 20: «Good in humanistic ethics is the affirmation of life, the unfolding of man's powers.»

(2) «Values, Psychology, and Human Existence» (1959b), p. 162.

(3) «Humanistic Planning» (1970e), in (1971a), p. 85.

(4) *The Revolution of Hope* (1968a), p. 89.

(5) *Man for Himself* (1947a), pp. 25 – 30.

وفي الوقت ذاته، يتخذ موقفاً قوياً ضد كل محاولات جعل ما هو ممكن تقنياً المبدأ العام للقيمة، فمحاولات كهذه تلغي «الإنسان وتفتح كل الإمكانيات البشرية» كمبدأ للقيمة، حيث الفرد طبقاً لذلك «يحتمل أن يفعل ما هو ممكن أن يفعله تقنياً»⁽¹⁾، والهدف لن يكون سلامة الإنسان، وإنما قابلية التحقق التقني⁽²⁾. إن صواب المبدأ الإنساني للقيمة مقارنةً بالمعايير التقنية، على سبيل المثال - كلاهما كان افتراضاً مبدئياً - يصبح واضحاً فقط في تطبيق هذه المبادئ على هدف أي أخلاق، فن الحياة. وهذا يعني أن صحة المبدأ العام للقيمة يتم إثباته عندما تتمكن هذه المعايير الإنسان من أن يعيش حياة مثالية. تعهد فروم بإثبات الصحة الموضوعية للمعايير والقيم وللمبدأ العام للقيمة الذي يحددها عندما أدرك أن أنماط سلوك الإنسان هي التعبير عن اتجاهات محددة لبنية الشخصية⁽³⁾. أظهر تحليله لأنماط الاستجابة للاحتياجات الوجودية أن هناك اتجاهين أساسيين وبنيتي شخصية تشكل إجابتين محتملين مختلفين تماماً: التوجه الإنتاجي وغير المنتج، ونوعان من المتلازمة: متلازمة النمو ومتلازمة الاضمحلال، والتي تتميز بالبيوفيليا والنكروفيليا، على التوالي. كلا الاحتمالين يحددان الصحة الفردية والاجتماعية والمرضى والمعاناة والفرح والانحدار والتقدم

(1) «Humanistic Planning» (1970e), p. 80; cf. «Zur Theorie and Strategie des Friedens» (1970h), pp. 242f.

(2) وبطريقة مماثلة، ينتقد فروم أيضاً «أخلاقيات الإنصاف» الحالية التي بموجبها تحكم العدالة، كمبدأ أخلاقي، حياة الشخصية الموجهة نحو التسويق (انظر The Sane Society [1955a], pp. 172 - 174).

(3) Cf. Part One of this study, and «Values, Psychology, and Human Existence» (1959b), pp. 162 - 164; The Revolution of Hope (1968a), pp. 89 - 92; «Humanistic Planning» (1970e), pp. 85f.

والحياة والموت ووظيفة واختلال النظام «الإنسان». الصحة الموضوعية للقيمة «الحب المنتج»، على سبيل المثال، والمعايير الأخلاقية المستمدة منه، والتي بموجبها يجب على الإنسان أن يقيم علاقة مثمرة ومحبة مع إخوانه، تثبت حقيقة أن التوجه الإنتاجي فقط هو الذي يحقق العدالة المثلى للحاجة إلى الارتباط لأنه يطور على النحو الأمثل الإمكانيات البشرية. هذا البرهان من خلال الحاجة إلى علاقة تنبثق من طبيعة الإنسان يبرر في نفس الوقت المبدأ العام للقيمة غير الوارد في بيان حول تلك الطبيعة، والذي بموجبه يتم تعريف الخير على أنه الذي ينتج ويضمن النمو والتكشاف للقدرات البشرية. لذلك، من الممكن الوصول إلى معايير وقيم صالحة بشكل موضوعي مع تقدم المرء نحو هذا الدليل، و«تصميم نموذج لبنية الشخصية التي تؤدي إلى الأداء الأمثل والحد الأدنى من إهدار الطاقة»⁽¹⁾. ومع حفريات، حقق فروم هذا المطلب بأخلاق إنسانية. كانت نتيجة بحثه أن الأخلاق الإنسانية متطابقة مع «الأخلاق البيوفيلية»⁽²⁾.

قدرة الإنسان الأخلاقية

يعرّف فروم طبيعة الإنسان على أنها تناقض ينتج عن الاحتياجات البشرية المختلفة. لذا فإن الاستجابة لهذه الاحتياجات جزء من طبيعة الإنسان. أظهر تحليل الاستجابات المختلفة، بشكل أساسي، استجابتين متناقضتين ممكنتين، كلاهما يعبر عن بنية الشخصية المقابلة. يمكن أن يثبت أن الاستجابة التي يكون محتواها نموًا وتكشافًا لإمكانيات الإنسان يمكن اعتبارها جيدة وبالتالي معيارية أخلاقية.

(1) «Humanistic Planning» (1970e), p. 86.

(2) The Heart of Man (1964a), p. 47.

وبعيداً عن جميع البشر، فقد اشتركوا في هذا المبدأ العام لقيمة النمو والتكشاف. لقد قرروا، أو تم حثهم على اتخاذ قرار، لصالح إجابة مختلفة. لذلك يبقى السؤال ما إذا كان الإنسان حقاً قادراً على تشكيل حياته وفقاً لمبادئ الأخلاق الإنسانية، أو ما إذا كان يتم تحديده من خلال الحقائق أو العوامل التي تستبعد هذا الاحتمال إما من حيث المبدأ أو عن طريق الخطأ. هذا يثير السؤال حول حرية الإنسان. الجواب على السؤال المتعلق بقدرة الإنسان على التصرف أخلاقياً له أهمية حاسمة لمستقبل البشرية، وكذلك لتبرير أي أخلاق، والأخلاق الإنسانية على وجه الخصوص.

السؤال المتعلق بالخير الكامن للإنسان

أظهرت تحليلاتنا لمختلف توجهات الشخصية، وأكثر من ذلك، تنسيقها مع بنى الشخصية، أن هناك فئتين أساسيتين من الاستجابة للاحتياجات البشرية، واحدة تقدمية وتراجعية، وأن درجة التقدمية أو التراجع يمكن أن تختلف⁽¹⁾. في الرد التراجعي، «يحاول الإنسان أن يجد انسجاماً مع الطبيعة مرة أخرى من خلال التراجع إلى شكل من الوجود قبل الإنسان، والقضاء على صفات العقل والحب الإنسانية الخاصة به»⁽²⁾. في الاستجابة التقدمية، «هدفه هو التطور الكامل لقواه البشرية حتى

(1) مفاهيم «التقدم» و«الانحدار» التي استخدمها فروم بشكل خاص في أعماله اللاحقة، تدل على نفس الشيء مثل المصطلحين «متنج / غير متنج»، «بيدوفيلي / نيكروفيلي»، «متلازمة النمو ومتلازمة الانحلال».

(2) Beyond the Chains of Illusion (1962a), pp. 174f.

يصل إلى تناغم جديد مع إخوانه ومع الطبيعة»⁽¹⁾. «الإنسان قادر على الاستجابة، كما يظهر تعدد توجهات الشخصية البشرية ومزيجها، ويوضح هذا التعددية أيضًا أن درجة التوجه التقدمي أو التراجعي لبنية الشخصية تختلف بين الأفراد وداخل كل فرد، اعتمادًا على ما إذا كانت صفاته البشرية على وجه التحديد تتكشف أو تضمحل. ووفقًا للمبدأ العام للقيمة، يُعرّف الخير على أنه يخدم النمو وتكشف الإمكانات البشرية، والشر على أنه ما يمنع ذلك، فإن الإنسان لديه الاختيار بين الخير والشر لدرجة أنه قادر على التقدم والانحدار. يميل الإنسان إلى التراجع والمضي قدمًا؛ هذه طريقة أخرى للقول إنه يميل إلى الخير والشر»⁽²⁾.

السؤال الذي نوقش لقرون في الفلسفة واللاهوت الغربي: هل الإنسان في الأساس شرير وفساد أم جيد وكامل؟⁽³⁾ رفضه فروم كبديل زائف إذا كان يعني مخاطبة لطبيعة الإنسان؛ لأن «جوهر الإنسان ليس الخير ولا الشر، لا الحب ولا الكراهية، بل هو تناقض يتطلب البحث عن حلول جديدة، إما بطريقة رجعية أو تقدمية»⁽⁴⁾. السؤال الحقيقي هو ما هي العوامل والمحددات، ويمكن أن تكون الظروف مسؤولة عن رد فعل إنسان إيجابياً وآخر سلبياً على تناقض حياته، وإلى أي مدى تعتبر هذه المعطيات غير قابلة للتعديل بحيث تحدد قدرة الإنسان على الأخلاقي؟

(1) Ibid.

(2) The Heart of Man (1964a), p. 149

(3) Ibid., pp. 19 – 21.

(4) Ibid., p. 121.

محددات قدرة الإنسان الأخلاقية

على خلفية الفروق الكلاسيكية «الطبيعة مقابل البيئة» أو «الفطري مقابل المكتسب»، وباستخدام معرفته بالمدى الذي يمكن أن يتشكل فيه الإنسان، يصدر فروم الحكم التالي: «أعتقد أن الإنسان بشكل استثنائي فقط ولد قديساً أو مجرماً. معظمنا لديه ميول للخير والشر، على الرغم من أن الوزن الخاص لهذه التصرفات يختلف مع الأفراد. وبالتالي، فإن مصيرنا يتحدد إلى حد كبير من خلال تلك التأثيرات التي تشكل وتشكل النزوعات المعطاة»⁽¹⁾. تشير «النزوعات» إلى المزاج، والمواهب، والمعطيات الفطرية الأخرى⁽²⁾. مبرر حكم فروم بأن هذه المعطيات النفسية غير ذات أهمية نسبياً في تحديد اختيار الفرد للخير أو الشر ينبع من رؤيته لتكييف الإنسان القوي بشكل لا يضاهاى بعوامل لا تصبح فعالة إلا في سياق نموه النفسي وبالتالي تجعله ما هو عليه. تحت مفهوم «الشخصية»⁽³⁾، يستوعب فروم كل هذه الصفات النفسية التي، على الرغم من جذورها في تربة النزوعات الفطرية، تستمد توجهها المحدد من التأثيرات الخاصة التي تشكلها. وبالتالي، فإن مناقشة محددات القدرة الأخلاقية تنطوي على سؤال أضيّق: ما أهمية الشخصية، واعتمادها على التأثيرات، وبنيتها بالنسبة للقدرة الأخلاقية؟

لدى الأسرة التأثير الأكثر أهمية في تشكيل الشخصيات. «لكن الأسرة نفسها هي عامل أساسي في المجتمع، وحزام انتقال لتلك القيم والأعراف

(1) Beyond the Chains of Illusion (1962a), p. 177.

(2) Cf. Man for Himself (1947a), p. 50.

(3) See p. 27f.

التي يريد المجتمع إقناع أفراده بها. وبالتالي، فإن العامل الأكثر أهمية لتطور الفرد هو بنية وقيم المجتمع الذي ولد فيه»⁽¹⁾. ومع ذلك، فإن أهمية الظروف الاجتماعية والاقتصادية في تشكيل الشخصية لا تظهر إلا من خلال ديناميكيات شخصية معينة، ولأن الشخصية تعمل كبديل للغريزة⁽²⁾. لأنه إذا كانت الشخصية هي «الشكل (الدائم نسبيًا) الذي يتم من خلاله توجيه الطاقة البشرية في عملية الاستيعاب والتنشئة الاجتماعية»⁽³⁾، فإن هذه الشخصية هي المسؤولة عن القرارات التي يتعين على كل فرد اتخاذها بسبب طبيعته. لذلك يتحدث فروم عن قرارات الإنسان التي تحكم بنية الشخصية بمعنى أن الإنسان يفضل دائمًا تلك القيم التي تتوافق مع بنية شخصيته. سيقدر الشخص المحب للحياة والمحوب للحياة القيم المحبوبة، والشخص المجرم للقيم غير المحبوبة. وسيحاول أولئك المشتركين تجنب خيار واضح، أو اتخاذ خيار في نهاية المطاف وفقًا للقوى المهيمنة في بنية شخصياتهم»⁽⁴⁾.

إذا كانت بنية الشخصية حاسمة لقرارات الإنسان، ولكن اتجاه شخصية معينة هو بحكم التعريف شيء اكتسبه الإنسان، فكل من الخير والشر إمكانات، الإنسان قادر على كليهما. وفقًا للفرضية القائلة بأن الخير هو نمو وتكشف قدرات العقل والحب لدى الإنسان وأنه فقط من خلال

(1) Beyond the Chains of Illusion (1962a), p. 177. Cf. also the comments on the social character pp. 18 – 22.

(2) On both points of view, cf. pp. 29 – 31.

(3) Man for Himself (1947a), p. 59.

(4) The Revolution of Hope (1968a), p. 91.

تنمية تلك القدرات التي يحققها الإنسان كامل الإنسانية، فإن الاستجابة التنازلية للتناقض في طبيعة الإنسان تظهر كإمكانية فقط عندما لا يتم إعطاء الاستجابة التقدمية أو لا يمكن⁽¹⁾. لهذا السبب، يمكن للإنسان وحده أن يكون شريراً: «الشر هو فقدان الإنسان لنفسه في المحاولة المأساوية للهروب من عبء إنسانيته»⁽²⁾.

إذا كان الخير أو الشر نابعاً من بنية شخصية واتجاه مناظر، وبالتالي يتم توجيه الطاقة البشرية إلى شكل جيد أو شر (أي تقدمي أو رجعي)، فقد يلزم الفرد نفسه باستخدام طاقته التراجعية إلى حد كبير الاستجابة التقدمية (البيوفيلية) لم تعد ممكنة. بينما لا يمكن وصف هذا الشخص بأنه غير بشري، فهو غير إنساني للغاية في قراراته وردود أفعاله⁽³⁾. من ناحية أخرى، فإن الفرد الذي أدرك قدراته على المنطق والحب إلى أقصى درجة، لن يكون قادراً بعد الآن على التفاعل بشكل مدمر أو نرجسي أو مجازي أو بطريقة رجعية أخرى. كما تحكمه بنية شخصيته لدرجة أنه بالكاد يستطيع الاستجابة إلا بشكل تقدمي⁽⁴⁾. مثل هذا الشخص هو الأقرب إلى هدف

(1) في وقت مبكر من عام 1941، كتب فروم ما يلي عن التدمير (Escape from Freedom [1941a], p. 184): «يبدو أنه إذا تم إحباط هذا الميل [لتكشف الحياة]، فإن الطاقة الموجهة نحو الحياة تخضع لعملية تحلل ويتحول إلى طاقات موجهة نحو الدمار. بعبارة أخرى: إن الدافع إلى الحياة والدافع إلى التدمير ليسا عاملين مستقلين بشكل متبادل ولكنها في حالة ترابط معكوس. كلما تم إحباط الاتجاه نحو الحياة، كلما كان الدافع نحو الدمار أقوى؛ كلما تم تحقيق المزيد من الحياة، قلت قوة التدمير. الدمار هو نتيجة حياة غير معيشية».

(2) The Heart of Man (1964a), p. 148.

(3) Cf. *ibid.*, p. 150.

(4) Cf. the schematic presentation of the syndrome of growth and the syndrome of decay, p. 54.

الأخلاق الإنسانية وبالتالي هدف التنمية البشرية نفسها لأنه، من خلال الكشف عن صفاته البشرية تحديداً، يدرك بأفضل طريقة ممكنة الانسجام الجديد بين الإنسان والطبيعة.

الشخصية أم الفرائز كمحدد لقدرة الإنسان الأخلاقية: جدل مع كونراد لورنز

إن فهم فروم للشخصية كبديل للغريزة⁽¹⁾ (الحيوانية) وكمحدد حاسم لقدرة الإنسان على الأخلاق يقف في معارضة شديدة لوجهة نظر حالة مستمدة من الفكر البيولوجي. إحداهما هي نظرية فرويد أن الشخصية تتشكل من خلال منظمة غريزية مثل الغريزة الجنسية، وأن هناك غريزتين أساسيتين متساويتين، إيروس وثناتوس، تتعارضان مع بعضهما البعض. والآخر هو رأي السلوك البشري الذي يبدأ من الآليات السلوكية الغريزية التي يمكن ملاحظتها في عالم الحيوان ونقل هذه الآليات إلى الإنسان. لقد تعاملنا بالفعل مع معارضة فروم لنظرية فرويد⁽²⁾. الآن سنتناول نزاعه مع البحث السلوكي، وتحديدًا مع آراء كونراد لورينز⁽³⁾.

«بالنسبة لورنز، كما هو الحال بالنسبة لفرويد، فإن العدوانية البشرية هي غريزة تغذيها ينبوع الطاقة المتدفق باستمرار وليس بالضرورة نتيجة رد

(1) See pp. 29 – 31.

(2) See pp. 18 – 26 and 49f.

(3) On what follows, cf. Fromm, «Epilogue» (1970g); «Zur Theorie and Strategie des Friedens (1970h), pp. 19 – 22; The Anatomy of Human Destructiveness (1973a), esp. pp. 16 – 32. For the extensive secondary literature on Konrad Lorenz, see J. Rattner, Aggression and menschliche Natur (with extensive bibliography), esp. pp. 26 – 55.

فعل للمنبهات الخارجية»⁽¹⁾. يفهم لورينز العدوان على أنه محرك، في اتجاهه المدمر، هو عبارة عن كمية من الإثارة الناشئة والمتنامية بشكل تلقائي هدفها تدمير الأجسام، والتي تزداد أكثر وأكثر حتى عندما يتم التحكم فيها، والتي يجب أن تؤدي في النهاية إلى انفجار⁽²⁾. «على غرار الضغط الناتج عن الماء أو البخار في حاوية مغلقة التي تسبب في نهاية المطاف فيضان أو تمزق، وقد أطلق على نموذج العدوان لورينز «الهيذروليكي». في مملكة الحيوانات، يخدم هذا الدافع العدواني الحياة بشكل إيجابي، كعدوان داخل الأنواع، لأنه يضمن بقاء الفرد أو الأنواع. إنه يخدم الحياة بقدر ما يتحول العدوان المميت في العملية التطورية إلى سلوك يتكون من التهديدات الرمزية والطقسية التي تؤدي الوظيفة نفسها.

هذا الدافع العدواني - الذي يجب تقييمه بشكل إيجابي - هو أصل العدوان البشري. وفقا للورنر، لا توجد غريزة مدمرة تنتقل من حيوان إلى آخر لأنه لا يوجد سبب للاعتقاد بوجود مثل هذه الغريزة في مملكة الحيوان⁽³⁾. وبالتالي، يجب أن يكمن سبب التدمير البشري في التطور المميز للأنواع البشرية الذي حول الدافع العدواني الذي يحافظ على الحياة إلى عدوان مدمر. يفترض لورينز أن هذا حدث في أوائل العصر الحجري عندما قلل تحسن الأسلحة والملابس ونمو التنظيم الاجتماعي من أهمية تلك العوامل الطبيعية التي تؤثر على الاختيار (الجوع والبرد والوحوش

(1) The Anatomy of Human Destructiveness (1973a), pp. 16f.

(2) «Zur Theorie and Strategic des Friedens» (1970h), p. 23.

(3) حول هذه النقطة، يختلف نهج كونراد لورينز اختلافًا جوهريًا عن غريزة موت عند فرويد. راجع 19f The Anatomy of Human Destructiveness (1973a), pp.

البرية). اختيار سلبي غير محدد كان عنصره الأساسي هو الحرب بين القبائل المجاورة المعادية⁽¹⁾.

تجمع أطروحة لورنز بين عنصرين: «الأول هو أن الحيوانات والبشر موهوبون بالعدوان، مما يخدم بقاء الفرد والأنواع. العنصر الآخر، الطابع الهيدروليكي للعدوان الملعون، يستخدم لشرح الدوافع القاتلة والقاسية للإنسان (ولكن يتم تقديم القليل من الأدلة الداعمة)»⁽²⁾. يفترض لورنز تحول العدوان الدفاعي والحفاظ على الحياة في الإنسان إلى محرك مدمر يعبر عن نفسه كمحرك تدميري فطري حتى عندما لا توجد ظروف خارجية لتحفيزها. «إن ما يسمى بالشر في الحيوانات يصبح شرًا حقيقيًا في الإنسان، على الرغم من أن جذوره، وفقًا للورنز، ليست شرًا»⁽³⁾. ولإعادة السيطرة على هذا التدمير المتأصل، يخلق الإنسان ظروفًا يمكن أن يرضي فيها فطرته، ودائمًا زيادة التدميرية⁽⁴⁾.

إن نتائج مثل هذه النظرة إلى التدمير البشري على أخلاقيات إنسانية ومستقبل البشرية واضحة، لذلك ليس من المستغرب أن يكون فروم قد تحول ضدها بشكل حاسم. بادئ ذي بدء، ينتقد حقيقة أن مفهوم العدوان غير دقيق بشكل كافٍ ويشير إلى الاختلاف الأساسي بين أنواع السلوك البشري المدمر. يمكن أن يكون العدوان إما رد فعل، أو سادية ماسوشية

(1) Cf. K. Lorenz, On Aggression.

(2) The Anatomy of Human Destructiveness (1973a), p. 19.

(3) Ibid., p. 20.

(4) «Zur Theorie and Strategic des Friedens» (1970h), p. 24.

أو نيكر وفيلية⁽¹⁾. ومع ذلك، فإن فرضية لورينز عن التدمير الغريزي هي التي تعرضت للنقد الحاسم. الفرضية المعاكسة، التي يتبناها بشكل أساسي السلوكيون الأمريكيون، هي أن التدمير إما دائمًا نتيجة للإحباط أو التعلم. من وجهة نظرهم، يمكن تفسير التدمير من خلال التأثيرات الاجتماعية أو البيئية وليس جزءًا من كائن الإنسان.

تجعل المعرفة الفسيولوجية العصبية كلا الموقفين لا يمكن الدفاع عنها⁽²⁾. «الحل يكمن في الافتراض بأن الاستعداد للعدوان متأصل في علم وظائف الأعضاء البشرية، ولكن هذا العدوان لا يعبر عن نفسه تلقائيًا أو أنه يكثف باستمرار مثل النشاط الجنسي ولكن يجب تعبئته بمحفزات محددة. عندما لا تكون مثل هذه المحفزات موجودة، فإن العدوان لا يظهر على الإطلاق لأنه يتم السيطرة عليه دائمًا من خلال الاتجاه المثبط الذي يعمل في نفس الوقت والذي له مركزه الخاص في الدماغ، من الناحية الفيزيولوجية العصبية»⁽³⁾. لذلك لا تقبل الأطروحة التي تقترح التحفيز الذاتي العفوي أو تلك التي تفترض إثارة مثيرة (النموذج الهيدروليكي). مجرد حقيقة أن درجة التدمير يختلف من فرد إلى آخر، وبين الثقافات، يجب أن تجعل المرء متشككًا في النموذج الهيدروليكي. السؤال المهم هنا يتعلق بالمحفزات أو

(1) المنطق عن طريق القياس من حيوان إلى إنسان، والذي أظهره فروم بشكل خاطئ مرارًا وتكرارًا (راجع [The Anatomy of Human Destructiveness [1973a], pp. 20 – 26]، هو جزء من هذا النقد لكونراد لورينز. وقد تجلّى خطر مثل هذا التفكير في لورينز نفسه عندما سعى، في مقال صحفي في عام 1940، إلى إضفاء الشرعية على قوانين نورمبرغ العنصرية.

(2) Cf. «Zur Theorie and Strategic des Friedens» (1970h), pp. 24f; The Anatomy of Human Destructiveness (1973a), pp. 89 – 101.

(3) «Zur Theorie and Strategic des Friedens» (1970h), p. 25.

المناسبات⁽¹⁾. في حالة الحيوان، تكون المحفزات هي الحفاظ على حياته الخاصة أو حياة جنسه، والاهتمام بصغاره، والوصول إلى الحيوانات من الجنس الآخر، والوصول إلى مصادر الغذاء، الاهتمامات الحيوية. عندما يتم تهديد هذه المصالح بشكل مباشر، يبدأ العدوان الدفاعي. يستجيب الإنسان بقوة للمحفزات الأساسية نفسها، باستثناء أن الملاحظة تظهر أنه يتفاعل بشكل لا يقارن بشكل أكثر عدوانية وتدميرية. تكمن أسباب قيامه بذلك في وضعه المحدد وصفاته الإنسانية المحددة⁽²⁾. يمكن للإنسان أن يتنبأ بالمخاطر، مما يعني أنه ليس فقط التهديدات المباشرة ولكن المتوقعة في المستقبل تثير عدوانه التفاعلي أو الدفاعي. السمة الثانية هي قدرة الإنسان على إنشاء الرموز والقيم التي يحددها إلى درجة أن التهديد بها يصبح تهديداً لمصالحه الحيوية. والثالث هو قدرة الإنسان على الوثنية، والتي تصبح ضرورة في مراحل معينة من التطور إذا كان يرغب في البقاء روحياً؛ عندما يتم التشكيك في مثل هذه الوثنية، فإنه يواجه هذا على أنه هجوم على مصالحه الحيوية. أخيراً، يمكن أن توحى أنواع مختلفة من التعليم والأيدولوجيات، باستخدام طرق تتراوح طويلاً حتى غسل الدماغ، بمصالح حيوية للإنسان. كل هذا يظهر أن المشاكل الحقيقية للعدوان التفاعلي هي نفسية واجتماعية واقتصادية: «المشاكل النفسية الحقيقية هنا هي: مشكلة اعتماد الإنسان على معبوده، موقف نقدي مفقود، الإيحاء وكل ما يرتبط بعدم التطور الروحي الكامل. لكن كل هذه العوامل هي نفسها نتيجة بنى اجتماعية سابقة كانت قائمة على مبدأ الاستغلال والقوة، والتي

(1) For what follows, see *ibid.*, pp. 25 – 28.

(2) Cf. *The Anatomy of Human Destructiveness* (1973a), pp. 188 – 209.

لا تزال قائمة على هذا الأساس ويجب أن تستند إلى ذلك لأن القوى المنتجة كانت متخلفة»⁽¹⁾.

النوع الثاني من العدوان غريب على الإنسان. يسمي فروم هذا العدوان السادي ماسوشي لتمييزه عن العدوان التفاعلي، والذي، على الرغم من أنه يتخذ شكله الخاص في الإنسان، فهو متطابق بشكل أساسي مع العدوان عند الحيوانات⁽²⁾. إن التدمير السادي متجذر في الشعور بالعجز الناتج عن الوضع البشري المحدد، ويوضح نفسه على أنه الحاجة إلى السمو الذي يتفاعل معه الفرد بشكل غير منتج عندما يشرع في اكتساب السلطة على الآخرين من خلال الوسائل السادية والقاسية.

وأخيرًا، هناك التدمير النيكروفيلي، والذي، مثل العدوان السادي، لا يلاحظ إلا عند البشر⁽³⁾. الشخص المصاب بهذا التوجه مفتون بعدم الحياة، والانحلال، والمرض؛ وبما مات. هدفه ليس القوة أو القدرة المطلقة ولكن الدمار من أجله. إن التدميرية النيكروفيلية هي عكس كل مجهودات البيوفيلين، وأيضًا العدوان الموجه نحو الحفاظ على المصالح الحيوية.

بالنسبة للسؤال الذي تتم مناقشته هنا، من المهم ملاحظة أن هناك أشكالًا وأنواعًا محددة من التدمير البشري التي تكمن ظروفها في حالة الإنسان. يجب أن نفهم هذه على أنها استجابات موجهة بشكل مختلف للاحتياجات البشرية. نظرًا لأن نوع الاستجابة الذي يجد تعبيرًا في اتجاه شخصية معين يمكن تفسيره من خلال العوامل التي تشكل بنية الشخصية، فمن غير الضروري افتراض

(1) «Zur Theorie and Strategic des Friedens» (1970h), pp. 27f.

(2) Ibid., pp. 28f; The Anatomy of Human Destructiveness (1973a), pp. 268 – 299.

(3) Cf. ibid., pp. 325 – 368.

فرض باعث مدمر خاص للإنسان⁽¹⁾. على وجه التحديد لأن الشخصية هي بديل للغريزة (الحيوانية) بمعنى صب الإنسان نحو توجهات شخصية معينة وبنية شخصية معينة، من خلال التعود على التحفيز والاستجابة، يجب فهم الأنواع البشرية المميزة للتدمير السادي والنيكروفيلي كعيوب مرضية في قوى الإنسان التي تدين بوجودها لتأثيرات تشكيل معينة.

يوفر هذا الفهم لمسببات التدمير البشري إمكانية التغلب على هذه الأشكال المعيبة لأنه يظهر أنه لا الغريزة ولا الدافع المدمر البشري المميز يحدد أفعال الإنسان، بل شخصية يتم اكتسابها وتشكيلها وبالتالي يكون الإنسان المسؤول عن تشكيلها.

قدرة الإنسان على اتخاذ القرار:

الحرية كقدرة على الفعل بطرائق بديلة⁽²⁾

إذا فهمنا الشخصية على أنها المحدد الحاسم في اختيار الإنسان بين الخير والشر، وإذا أدركنا أن الشخصية تتشكل من خلال عوامل تقع عادة خارج

(1) في وقت مبكر من عام 1939، في مقال «Selfishness and Self – Love» (1939b)، ميز فروم بين الكراهية التفاعلية، حيث يكون الموقف هو الذي يخلق الكراهية، والكراهية المرتبطة بالشخصية، حيث «التباطؤ» لكن العداء الجاهز دائمًا «يتحقق» من خلال الموقف.

(2) Man for Himself (1947a), pp. 231 – 237; The Heart of Man (1964a), pp. 123 – 143; Dialogue with Erich Fromm (1966f), pp. 93 – 96. On the parallel between the «alternativism» of Fromm and of Spinoza, Marx, and Freud, cf. The Heart of Man (1964a), pp. 126f, 143 – 148; «The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory» (1965c), pp. 220f.; Marx's Concept of Man (1961b), p. 61; and Dialogue with Erich Fromm (1966f), pp. 96 – 98: «Freud's Model of Man and Its Social Determinants» (1970d), pp. 93f. On the connection between freedom and neurosis, cf. Fromm, «Psychoanalysis and Zen Buddhism» (1959e), pp. 89f.

نطاق مسؤولية الفرد، فقد نسأل إلى أي مدى يمكن للمرء حتى نتحدث عن قدرة الإنسان وحرية الأخلاقية على الإطلاق؟ في المعالجات التقليدية للمشكلة، عادة ما تتم مناقشة الحرية فقط كمفهوم عام أو تجريدي، دون إعطاء اهتمام كاف لتلك العوامل المحددة التي تصبح ذات صلة في قرار ملموس. الإرادة ليست قوة مجردة من الإنسان يمتلكها بصرف النظر عن شخصيته. على العكس من ذلك، فإن الإرادة ليست سوى تعبير عن شخصيته⁽¹⁾. انطباعنا بأن لدينا حرية الإرادة يأتي من معرفة رغباتنا. لكن السؤال الحاسم ليس ما سنفعله بوعي، ولكن ما هي الدوافع اللاواعية التي تحدد هذه الرغبة أو تلك. «دوافعنا هي نتيجة مزيج معين من القوى العاملة في شخصيتنا»⁽²⁾. إذا كان ذلك صحيحًا، فهل يمكن أن يكون هناك شيء مثل حرية الإرادة، أم أن الحتمية هي الموقف الوحيد الممكن؟

إن المعرفة بأن الدوافع تحدها الشخصية يجب ألا تعمينا عن حقيقة أن الميول تختلف في قوتها. «إن مشكلة الحرية مقابل الحتمية هي في الحقيقة مشكلة صراعات الميول وكثافتها الاستجابية»⁽³⁾. هناك أفراد فقدوا القدرة على اختيار الصالح لأن بنى شخصياتهم قد فقدت القدرة على التصرف في انسجام مع الصالح. يتم تحديد هؤلاء الأفراد بشكل حصري من خلال الميول التي يطلق عليها فروم العواطف غير العقلانية لأنها تمثل سمات شخصية للتوجهات غير المنتجة. الحالة المعاكسة هي الشخص الذي لم يعد بإمكانه اختيار الشر لأن بنية شخصيته كان مهيمناً للغاية بتوجه منتج

(1) Man for Himself (1947d), p. 233.

(2) Ibid., p. 232.

(3) The Heart of Man (1964a), pp. 128; cf. 131f.

وحيوي لدرجة أنه فقد كل جشع الشر. «في هاتين الحالتين المتطرفتين، قد نقول أن كلاهما مصممان على العمل كما يفعلان لأن توازن القوى في شخصيتهما لا يترك لهما خياراً»⁽¹⁾. إذا تم فهم الحرية على أنها خيار بين البدائل، فإن هذين الشخصين غير متحررين. ولكن في غالبية الناس، الذين يجدون أنفسهم بين هذين النقيضين، يمكن تضارب الميول. في الواقع، ما يحدث بالفعل هو نتيجة نقاط القوة المختلفة لاتجاهاتهم المتضاربة: «إنه على وجه التحديد الإنسان العادي الذي لديه ميول متناقضة، والذي توجد مشكلة حرية الاختيار بالنسبة له»⁽²⁾.

هناك معنى آخر يستخدم فيه مفهوم الحرية ولا علاقة له بحرية الإرادة أو حرية الاختيار. مثلها يمكن للمرء أن يتحدث عن فرد محب أو مستقل، يمكن للمرء أن يتحدث أيضًا عن فرد حر. المقصود هنا هو شخص ناضج ومتطور ومنتج بالكامل. «الحرية بهذا المعنى لا تشير إلى خيار خاص بين عمليتين محتملتين، ولكن إلى بنية شخصية الشخص المعني وبهذا المعنى فإن الشخص الذي ليس حرًا في اختيار الشر هو الشخص الحر تمامًا»⁽³⁾.

في إطار الأسئلة المتعلقة بقدرة الإنسان وحرية على اتخاذ خيارات أخلاقية، يطرح السؤال عن العوامل التي تعتمد عليها هذه الحرية،

(1) Ibid., p. 132.

(2) Ibid.

(3) Ibid. الحرية إذن هي السلوك المناسب لقواه البشرية على وجه التحديد: «الحرية ليست سوى القدرة على اتباع صوت العقل والصحة والرفاهية والضمير ضد أصوات الانفعالات اللاعقلانية» (131 - 130 pp). راجع أيضا «Psychoanalysis and Zen Buddhism» (1968g), pp. 14f «Introduction» (1959e), p. 90.

خاصة عندما يكون الميل غير العقلاني أقوى. «إن الإنسان، مثله مثل جميع المخلوقات الأخرى الخاضعة لقوى تحدده، هو المخلوق الوحيد الموهوب بالعقل، الكائن الوحيد القادر على فهم القوى نفسها التي يتعرض لها والذي يستطيع من خلال فهمه القيام بدور نشط في مصيره وتقوية تلك العناصر التي تسعى إلى الخير»⁽¹⁾. إن نوعية العقل البشري هذه بالتحديد هي العامل «الحاسم» في اختيار الخير؛ يمكن أن يسمى الشعور أو «الوعي»⁽²⁾ ويعني هذه الأشياء: (1) «الوعي» بما يشكل الخير والشر، و(2) «الوعي» بالإجراء الصحيح الذي يجب اتخاذه في موقف ملموس كوسيلة مناسبة لتحقيق الهدف المنشود، و(3) «الوعي» بالرغبة اللاواعية وراء الرغبة الواضحة، و(4) «الوعي» بالإمكانات الحقيقية التي يمكن الاختيار من بينها، و(5) «الوعي» بعواقب اختيار المرء، و(6) «الوعي» بحقيقة أن كل «الوعي» لا يكون فعالاً إلا عندما تكون مصحوبة بإرادة العمل، و«الوعي» بأنه يجب على المرء أن يكون مستعداً لقبول ألم الإحباط إذا تصرف المرء ضد عواطفه.

كل إدراك لهذه القدرة البشرية «للوعي» على وجه التحديد يأخذنا خطوة أخرى نحو حرية اختيار الخير بدلاً من الشر. من ناحية أخرى، يعني الفشل في التصرف بناءً على هذا الوعي «تصلب» العواطف غير العقلانية التي يمكن أن تؤدي في النهاية إلى نفوذها الكلي⁽³⁾. إن قوة «الوعي» ليست

(1) Man for Himself (1947a), p. 233.

(2) يستخدم فروم كلمة «وعي» لكنه يوضح أن هذا لا يشير إلى معرفة أو رأي نظرية بحثة بل إلى تجربة، وتجريب، وملاحظة، واكتساب الاقتناع.

(3) إن قدرة «الوعي» التي تمكن الإنسان من فعل الخير لا توجد بشكل مستقل عن بنية

كليّة الوجود أبداً، مع ذلك، فهي تتمتع بسلطة «حاسمة» فقط في عدد محدود من «الاحتمالات الحقيقية» بمعنى بدائل⁽¹⁾. «الاحتمال الحقيقي هو الذي يمكن أن يتحقق، مع الأخذ في الاعتبار البنية الكلية للقوى التي تتفاعل في الفرد أو المجتمع»⁽²⁾. وهذا يعني أن الاحتمالات الحقيقية «يتم تحديدها» من خلال الوضع العام وأن «إمكانية الحرية تكمن بالضبط في إدراك ما هي الاحتمالات الحقيقية التي يمكننا الاختيار من بينها، والتي هي «الاحتمالات غير الواقعية» التي تشكل أفكارنا بالتمني، حيث نسعى جاهدين من خلال أنفسنا لمهمة غير سارة في اتخاذ قرار بين بدائل حقيقية ولكنها لا تحظى بشعبية (فردية أو اجتماعية)»⁽³⁾.

يلخص فروم فهمه للحرية وحرية الاختيار في الجمل التالية: «أفعال الإنسان هي واجهات تسببها الميول المتأصلة في قوى (غير واعية عادةً) تعمل في شخصيته. إذا وصلت هذه القوى إلى شدة معينة، فقد تكون قوية لدرجة أنها لا تميل الإنسان فحسب، بل تحدده أيضاً، وبالتالي ليس لديه حرية الاختيار. في تلك الحالات التي تعمل فيها الميول المتناقضة

الشخصية. مثل أي جزء من هذه البنية، يتم تحديده من قبل الكل ويساعد في تحديد ذلك الكل. ستزداد فعالية «الوعي» كلما قلّ وقوعه في أسر المشاعر اللاعقلانية. ولكن إذا كان للعواطف غير العقلانية قوة مفرطة، كما هو الحال في العصاب الشديد، فإن قدرة «الوعي» ستظل غير فعالة لأنها تحددها تلك المشاعر غير العقلانية. راجع Man for Himself (1947a), pp. 233f.

(1) Cf. *The Heart of Man* (1964a), p. 139. The use of this concept goes back to Hegel; cf. *Dialogue with Erich Fromm* (1966f), p. 94.

(2) *The Heart of Man* (1964a), p. 140.

(3) *Ibid.*, p. 142.

بشكل فعال داخل الشخصية، هناك حرية الاختيار. هذه الحرية محدودة بالإمكانات الحقيقية الموجودة. يتم تحديد هذه الاحتمالات الحقيقية من خلال الوضع الكلي. حرية الإنسان تكمن في إمكانية اختيار الاحتمالات الحقيقية القائمة (البدائل). لا يمكن تعريف الحرية بهذا المعنى على أنها تعمل في إدراك الضرورة، ولكن على أنها تعمل على أساس إدراك البدائل وعواقبها. لا يوجد أبدًا عدم تحديد؛ في بعض الأحيان تكون الحتمية، وأحيانًا بدائل قائمة على الظاهرة البشرية الفريدة: الوعي»⁽¹⁾.

الضمير التسلطي والإنساني

شرح فرويد «كل من تكوين ومحتوى الافتراض الذي استمر في جميع أنحاء الثقافة الغربية والذي نجبرنا أن شيئًا في الإنسان يوجهه أثناء اختياره بين الخير والشر»⁽²⁾. يظهر الأنا الأعلى إلى الوجود عندما يضطر الطفل الذكر إلى التخلي عن مساعيه الأوديبية، مع الأوامر الداخلية والمحظورات للأب. هذا ال«تفسير» للضمير كسلطة داخلية للأب يجرمه من كل صلاحية موضوعية. ولأن الجزء الأساسي من معايير الأب هو مجرد «الوضع الشخصي للمعايير الاجتماعية»، فإن النتيجة النهائية هي إعادة تقسيم كل الأخلاق. «لكل معيار أهميته، ليس بسبب صلاحية محتوياته، ولكن على أساس الآليات النفسية التي يتم قبولها من خلالها»⁽³⁾.

إلى أي مدى تبدو رؤية الضمير هذه غير مرضية من خلال مجموعة

(1) Ibid., pp. 142f.

(2) Cf. Man for Himself (1947a), pp. 141 – 143.

(3) «Freud's Model of Man and Its Social Determinants» (1970d), p. 38.

متنوعة من الطرق. أظهرت التحقيقات التي أجراها علماء الأنثروبولوجية الثقافية في المجتمعات ذات البنية الأبوية بشكل خاص أنه ليس فقط شخصية الأب ولكن أيضًا شخصية الأم ضرورية لنمو ومضمون الضمير. «هناك صوت نخبرنا أن نقوم بواجبنا، وصوت يخبرنا أن نحب ونغفر للأخوة ولأنفسنا أيضًا»⁽¹⁾. كل من الأبوين موجودان في الإنسان البالغ، كأب وأم خاصين به، وكلاهما لهما أصوات متعارضة. «على النقيض من مفهوم فرويد عن الأنا الأعلى، إلا أنه [الكبار] قاموا ببنائها في الداخل ليس من خلال دمج الأم والأب، ولكن من خلال بناء ضمير أمومي على قدرته على الحب، والضمير الأبوي على عقله وحكمه. علاوة على ذلك، فإن الشخص الناضج يجب أن يضمير الأبوي والأمومي، على الرغم من حقيقة أنه يبدو أنهما يناقضان بعضهما البعض. إذا احتفظ فقط بضميره الأبوي، فسيصبح قاسياً وغير إنساني. إذا احتفظ فقط بضميره الأمومي، فسيكون من المناسب أن يفقد الحكم»⁽²⁾.

بعيداً عن نقد مفهوم الضمير لفرويد، فإن النسبية المتضمنة في هذا «التفسير» هي التي تثير معارضة فروم. السؤال هو ما إذا كانت هناك أية معايير تتجاوز محتوياتها بنية اجتماعية معينة وتتوافق بشكل أفضل مع متطلبات الطبيعة البشرية وقوانين النمو البشري⁽³⁾. «مع ذلك، مع افتراض الأنا الأعلى، فرويد حدد شكل الضمير الموجود في الإنسان. يسميه فروم

(1) The Sane Society (1955a), p. 47.

(2) The Art of Loving (1956a), p. 37.

(3) «Freud's Model of Man» (1970d), p. 39.

«الضمير التسلطي» وأحياناً «الضمير غير المتغاير»⁽¹⁾. «الضمير التسلطي هو صوت سلطة خارجية مستدخلة (الآباء، والدولة، والرأي العام، وما إلى ذلك)، ولأنه مستدخل، يعد منظماً أكثر فعالية للسلوك، لأنه على الرغم من أن الإنسان يمكنه الاختباء من سلطة خارجية، إلا أنه لا يستطيع الهروب من ضميره، وهو جزء من نفسه. الجانب المميز للضمير التسلطي (الأنا الأعلى) هو أن «وصفاته لا يتم تحديدها من خلال أحكام القيمة الخاصة بالمرء ولكن بشكل حصري من خلال حقيقة أن أوامره وعلاماته يتم نطقها عن طريق السلطة»⁽²⁾. وبعبارة أخرى، فإن وصفات الضمير صالحة ليس لأنها جيدة، ولكن لأن السلطات تضعها. لهذا السبب، فهي وظيفة من حوادث البنية الاجتماعية والتقاليد والخصائص الثقافية.

الضمير التسلطي متجذر في مشاعر الخوف والإعجاب بالسلطة. «الضمير الجيد هو وعي بإرضاء السلطة (الخارجية والداخلية)»⁽³⁾. تعتمد قوة الضمير التسلطي على بنية الشخصية: فكلما ارتبط الشخص بالتعاطف مع السلطات، كلما كان سلوكه أكثر تحديداً من قبل الضمير الخارق. كلما طور شخص ما قدراته الإنتاجية وحصل على الاستقلال، قلما يستمع لصوت ضميره».

هناك خصوصيات معينة لمحتويات وقيم هرمية الضمير التسلطي. «إن الجريمة الرئيسية في الوضع التسلطي هي التمرد على حكم السلطة. وهكذا

(1) Cf. Man for Himself (1947a), pp. 143 – 158.

(2) Ibid., pp. 144f.

(3) Ibid., p. 146.

يصبح العصيان الخطيئة الأساسية، والطاعة الفضيلة الأساسية»⁽¹⁾. بالنسبة للضمير التسلطي، فإن كل العصيان هو عصيان للسلطة لأن السلطة وحدها هي التي تقرر ما هو الخير، وما هو الشر⁽²⁾. مكتبة سُر مَن قرأ

وبالتالي، فإن الشخص الذي يسعى إلى الاستقلال عن تثبيته التكافلي من أجل أن يصبح منتجًا ويعتمد على الذات لديه ضمير سيئ، على الأقل حتى يتمكن من تقليل علاقته التكافلية إلى درجة أنه لم يعد الضمير التسلطي هو الذي يحدد أخلاقه، ولكن قيمة فرديته ونزاهته التي تحكم سلوكه.

يقدم هذا الاعتبار نوعًا ثانيًا من الضمير، والذي يسميه فروم «الضمير الإنساني» أو «الضمير الذاتي»⁽³⁾. «هذا الضمير هو صوت داخلي يعيدنا إلى أنفسنا. بأنفسنا يقصد الجوهر البشري المشترك بين جميع البشر، أي بعض الخصائص الأساسية للإنسان التي لا يمكن انتهاكها أو نفيها دون عواقب وخيمة»⁽⁴⁾. تم توضيح المعنى الأكثر دقة لهذا «الجوهر في

(1) Ibid., p. 148.

(2) تؤدي هذه الخاصية للضمير التسلطي المستدخل إلى دور مزدوج، أي الخضوع للسلطة والاضطرار لممارستها. «وهكذا يصبح الإنسان ليس فقط العبد المطيع ولكن أيضًا المسؤول الصارم الذي يعتبر نفسه عبدًا له». هذا يعني أن الشخصية التسلطية يجب أن تطور دائمًا قدرًا من السادية والتدميرية إذا أرادت أن تلعب دور قائد المهام. راجع Freud, Civilization and Its Discontents.

(3) Man for Himself (1947a), pp. 158 – 172; «Medicine and the Ethical Problem of Modern Man» (1963c) in (1963a), pp. 119 – 121; You Shall Be as Gods (1966a), pp. 54 – 56; P. A. Bertocci and R. M. Millard, Personality and the Good, pp. 81 – 84..

(4) «Medicine and the Ethical Problem of Modern Man» (1963c), p. 119.

التعليقات على طبيعة الإنسان والاحتياجات، أي أن يتفاعل الإنسان بشكل مثمر مع ثنائيات حياته من خلال الكشف عن جميع سلطاته وإمكاناته. «الضمير الإنساني هو صوت ذاتنا الذي يستدعينا إلى أنفسنا لنصبح ما نحن عليه»⁽¹⁾.

على عكس الضمير التسلطي، الذي يعتبر الخير كل ما هو طاعة للسلطة، يرى الضمير الإنساني أن كل ما يشجع على النمو والتكشاف والحياة هو خير، وكل شيء يتعارض مع هذا شر. معيار الخير والشر هو طبيعة الإنسان نفسها، حيث يثبت المبدأ العام للقيمة والنمو والتكشاف صحته. يعتمد الضمير الإنساني على درجة تطور القوى البشرية على وجه التحديد. «إن علاقة الضمير بإنتاجية الفرد هي علاقة تفاعل. كلما زاد إنتاجية الفرد، كلما كان الضمير أقوى، وبالتالي زاد من إنتاجية المرء. كلما قل إنتاجية الفرد، أصبح الضمير ضعيفاً؛ الوضع المتناقض والمأساوي للإنسان هو أن ضميره يكون أضعف عندما يكون في أشد الحاجة إليه»⁽²⁾.

عادة ما تكون أشكال التعبير عن الضمير الإنساني السيئ غير واضحة لأنها «تحدث» بشكل غير مباشر فقط: من خلال الشعور بالاكئاب والتعب واللامبالاة والشعور الغامض بالذنب والقلق الذي يمكن أن يتحول إلى خوف شديد وأمراض جسدية ونفسية. في كثير من الناس، الأحلام هي الفرصة الوحيدة للضمير (الإنساني) للتعبير عن نفسه، لأن

(1) You Shall Be as Gods (1966a), p. 55.

(2) Man for Himself (1947a), p. 160.

«الحلم هو لغة الإنسان الشامل»⁽¹⁾ والمكان «حيث نفكر ونشعر بها نفكر فيه ونشعر به»⁽²⁾.

التمييز بين الضمير التسلطي والإنساني له ما يبرره تمامًا، ولكن في الفرد (العادي)، كلاهما موجودان دائمًا في الوقت ذاته؛ لا يستبعدان بعضهما البعض. وبالتالي، فإن السؤال الحاسم هو قوتها وتفاعلها النسبي. غالبًا ما تجد مشاعر الذنب تعبيرًا في مفاهيم الضمير التسلطي (الفشل في التصرف، على سبيل المثال)، على الرغم من أن دينامياتها متجذرة في الضمير الإنساني (عدم القدرة على تحرير الذات من رابطة تكافلية، على سبيل المثال). إن إسناد مشاعر الذنب إلى الضمير التسلطي في مثل هذه الحالة هو ترشيد ادعاء الضمير الإنساني⁽³⁾.

إن قرب الضمير التسلطي والضمير الإنساني يرجع أيضًا إلى حقيقة أن محتويات المعايير في الاثنين متطابقة في كثير من الأحيان، والفرق هو مجرد الدوافع التي تدفع الضمير إلى الكلام. يمكن أن تخضع هذه الدوافع نفسها لعملية تطويرية يتم خلالها تطوير الضمير الإنساني من التسلطية عندما يجد الفرد أو المجتمع نفسه ويكشف عن قدراته الإنتاجية. تعتمد إمكانية تطوير الضمير الإنساني بعد ذلك على قوة السلطات الفردية والاجتماعية. ولكن سيتم إيقاف التنمية بالكامل تقريبًا إذا عاد الضمير إلى

(1) The title of a radio talk by Fromm (1971a).

(2) «Der Traum ist die Sprache des universalen Menschen» (1972a), p. 12
في هذا الصدد، ربما يكون النقد غير الصحيح لوجهة نظر فروم للأحلام وتفسيراته لها من
.Medard Boss, Der Traum and seine Auslegung, pp. 67 – 71.

(3) Cf. Man for Himself (1947a), pp. 165f.

سلطة غير عقلانية صارمة لا تتزعزع مثل بعض الديانات. يكتب فروم من وجهة نظره الإنسانية: «لا يمكن لأي قوة تتجاوز الإنسان أن تقدم ادعاءً أخلاقياً عليه». «الإنسان مسؤول أمامه عن كسب حياته أو خسارتها»⁽¹⁾، كل القرارات له، تركز «على شجاعته في أن يكون هو نفسه»⁽²⁾، إنساناً من أجل ذاته.

معنى الأطلاق الإنسانية لاكتشاف المعايير في الأخلاق اللاهوتية

يحتاج تحديد معنى الأخلاق الإنسانية لدى فروم إلى فهم شامل لمفهومه عن الإنسانية. لا يمكن اكتساب هذا الفهم إلا من خلال تحليل مصادر وأشكال فكر فروم، وهو ما سنفعله في الجزء الأخير من هذه الدراسة. على الرغم من أننا لا نستطيع أن ننصف مفهومه للإنسانية هنا، فإن ما قلناه عن أخلاقياته الإنسانية حتى هذه اللحظة يكفي لربط هذا الأخلاق بأخلاقيات لاهوتية وإصدار بعض الأحكام النقدية الأولية حوله. سوف يقدم رسماً لفهم الذات للأخلاقيات اللاهوتية كما يفهمها اللاهوتيون الأخلاقيون الكاثوليكيون الحاليون هذه الاعتبارات.

عن الفهم الذاتي الحاضر للأطلاق اللاهوتية

تشير التأملات النظرية إلى أن الأخلاق هي علم يتجاوز البحث في العلوم الطبيعية لأنه يرتبط بالضرورة بالمعنى⁽³⁾. لهذا السبب، يمكن أن

(1) Ibid., p. 170.

(2) Ibid., p. 250.

(3) On this, see A. Auer, «Ein Modell theologisch – ethischer Argumentation: Autonome Moral,» pp. 28 – 41; W. Korff, Norm und Sittlichkeit, pp. 26 – 28; Korff, Theologische Ethik, pp. 9 – 11

تسمى الأخلاق «علم التأويل»⁽¹⁾. «معناه» لا يُصنع، بل يوجد، ويفترض دائماً في كل قرار⁽²⁾. «إن التفكير في المعايير الموجودة بالفعل أو الناشئة هو مهمة أساسية لأخلاقيات علمية. ولكن على الرغم من أن الأخلاقيات العلمية معنية بشكل أساسي بما هو موجود بالفعل، فإن اهتمامها يمتد إلى ما هو أبعد من التفكير في صحة الحقائق الواقعية للمعايير لأن الافتراض الذي يدعو إلى المسؤولية والطاعة مقابل المعايير الموجودة بالفعل ليس كل ما هو موجود. تهدف الأخلاقيات العلمية إلى إرساء القواعد والمعايير من خلال البحث في عقلانية المعايير («السبب المعياري»)⁽³⁾. ينطوي إظهار كيفية إرساء المعايير على اكتشاف القواعد والأساس المنطقي لها⁽⁴⁾.

القواعد هي إبداعات بشرية، مما يعني أن الإنسان هو المسؤول عنها. يجب أن يكون من الممكن تقديم أسباب صحيحة للمعايير، أي «عقلانية الأسس التي تستند إليها القرارات المعيارية والتقييمات والإدانات يجب إثباتها»⁽⁵⁾. وعلى هذا الأساس فقط، يمكن التفكير في «العقل المعياري كسبب، وأن الإجراءات المعيارية ممكنة كإجراءات علمية، وأن الأخلاق

(1) Auer, «Ein Modell theologisch - ethischer Argumentation: „Autonome Moral, « p. 31.

(2) Ibid., p. 30.

(3) Cf. W. Korff, Norm und Sittlichkeit, pp. 18f.

(4) فيما يتعلق بالتمييز بين عملية اكتشاف القواعد وأسس معنى المعايير، انظر أيضاً التمييز بين التأسيس والتأسيس النهائي للمعايير وبين «الأساس الطبيعي واللاهوتي للمعيار»: في W. Korff, Norm und Sittlichkeit, p. 42. تم تبني زوج المفاهيم المستخدمة هنا، «اكتشاف المعايير» و«أسس المعايير» من «Tendenzen heutiger theologischer Ethik». A. Auer.

(5) W. Korff, Norm und Sittlichkeit, p. 27.

ممكنة كعلم»⁽¹⁾. وعلى أساس هذا الفهم العلمي والنظري الذاتي للأخلاقيات باعتبارها علم المعنى، يمكن ملاحظة العناصر التأسيسية التالية: الأخلاق كعلم تبدأ بالفهم المسبق غير التأملي لما هي الأخلاق و«تحدد في البداية المطالب الأخلاقية وكيف يتم إرساءها في العلاقة التاريخية للمعنى في ما هو بالأساس عملية إيجاد الحقيقة»⁽²⁾. تحاول الأخلاق أن تظهر أن الفهم المسبق للأخلاق عقلاني، وأن يبرر ذلك الفهم علمياً. يحدث هذا في «التعاون المستمر بين الأخلاق والعلوم الإنسانية والاجتماعية من ناحية، والأنثروبولوجية الفلسفية من ناحية أخرى»⁽³⁾. الهدف هو إدراك تلك المعايير الإيجابية والمعيارية التي تعمل في المطالب الأخلاقية. كعلم، أخيراً، تقترح الأخلاق مواجهة معاني وقيم وبنى العالم (الفعالية المعيارية)⁽⁴⁾ التي اكتشفتها في تعاونها مع التخصصات الأخرى مع «المفسرين المعياريين»⁽⁵⁾ في المطالب الأخلاقية القائمة، وتطوير من هذه المواجهة مسافة حاسمة من المعايير الأخلاقية كما هو موضح في أي فهم مسبق.

يمكن تحقيق كل هذا من خلال الأخلاق كعلم حيث يتعلق الأمر باكتشاف المعايير. ولكن عندما يتعلق الأمر بمسألة الأساس النهائي لمعنى

(1) Ibid.

(2) Ibid., p. 41; cf. A. Auer, «Ein Modell...», p. 32.

(3) Ibid., pp. 32f.

W. Korff, Norm und Sittlichkeit, p. 41; and A. Auer, Autonome Moral and (4) christlicher Glaube, p. 22. «وبالتالي فإن مهمة الأخلاق أن تترجم إلى لغة الإلزام الروى إلى الواقع، إلى أشكائها الهامة وهياكل النظام، وتحويل الدلائل حول الواقع إلى ضرورات للعمل».

(5) Cf. Korff, Norm und Sittlichkeit, p. 41.

المعايير الأخلاقية وحيث يتم إثبات مطالبها بالالتزام، فإن قيود مثل هذه الأخلاق غير اللاهوتية تصبح واضحة وتظهر مهمة الأخلاق اللاهوتية. بالنسبة للأخلاق التي تستبعد بعد الإيمان، لا يمكن أن تتجاوز «المعايير المنطقية والأخلاقية للمصاحبة وتحديد بعض النظام النهائي والمطلق الذي ينطبق على كل عمل»⁽¹⁾. إن الأخلاق اللاهوتية على وجه التحديد هي التي تبحث عن أرضية نهائية: منح معنى لكل كينونة وفعل⁽²⁾. إن افتراض مثل هذا المعنى «المابعد تجريبي، والمابعد منطقي»⁽³⁾، هو أمر تأسيسي عندما يتم التعبير عن «الشروط والطرق والأهداف النهائية لما يمكن وما يجب أن يكونه البشر»⁽⁴⁾. لكن لا يجب فهم علم الكونيات على أنه حتى القاعدة المادية النهائية، وبالتالي فهو غير متغير. لا تتعارض الأخلاق اللاهوتية مع استقلالية الأخلاقيات ولكنها معنية ببساطة بالظروف التي بموجبها تكون الأخلاق ممكنة.

تؤدي الفرضيات العلمية والنظرية للأخلاق والأخلاق اللاهوتية إلى فهم محدد للأخلاق التي، بموجب مفهوم «الأخلاق المستقلة»، هي حاليًا موضوع نقاش متحرك، على الأقل في الأخلاق اللاهوتية للمصدر الكاثوليكي⁽⁵⁾. السؤال هو كيف تصبح الأخلاق في الأخلاق اللاهوتية

(1) Ibid.

(2) Ibid., pp. 41, 27; Cf. Korff, *Theologische Ethik*, pp. 70 – 79; and Auer, *Autonome Moral and christlicher Glaube*, p. 27.

(3) W. Korff, *Theologische Ethik*, p. 73.

(4) Ibid., p. 70.

(5) لمحة عامة عن تطور اللاهوت الأخلاقي الكاثوليكي في عصرنا توجد في

ملزمة. على النقيض من الموقف الذي ينص على أن إلزامية الأخلاقية تركز فقط على الإيمان، وبالتالي تفترض على وجه التحديد المعايير المسيحية التي لا يمكن فهمها وإدراكها إلا من خلال الإيمان⁽¹⁾، فإن دعاة «الأخلاق المستقلة» يتبعون توماس الأكويني⁽²⁾ ويرون الأخلاقي كما تشكل في العقل البشري. يجب أن تكون المعايير الأخلاقية متاحة للتفكير العقلاني إذا كان محتواها يجب أن يكون ملزماً أخلاقياً. لهذا السبب، يرى دعاة «الأخلاق الذاتية» محتوى الأخلاق «على أنه مستقل بمعنى أن المسيحي بالتحديد لا يحدده أو يعدله أو يضيف إليه بشكل أصيل»⁽³⁾.

F. Furger, Zur Begründung eines christlichen Ethos -- Forschungstendenzen in der katholischen Moralthologie, and A. Auer, «Tendenzen heutiger theologischer Ethik.».

(1) المواقف الأخرى التي ترى ارتباط الأسس الأخلاقية في الوحي، في التقليد، في «الطبيعة»، في تعاليم الكنيسة أو غيرها من «السلطات» لا يلزم أخذها في الاعتبار هنا لأنها يجب أن تشير إلى مواقف أخلاقيات الإيمان أو إلى «الأخلاق المستقلة» إذا كانت ستحدد الصلة الأساسية بشكل أو ثقل؛ أو يجب أن تعرف الأخلاقي بشكل اعتيادي أو إيجابي، مما يعني أنها ستفشل في أداء مهمتها المتمثلة في تأسيس الأخلاق في ادعائها بأنها ملزمة. عرض لمثل هذه الآراء «التسلطية» للأخلاق موجود في A. K. Ruf. Grundkurs Moralthologie, Vol. I, in Gesetz and Norm.

(2) Cf. A. Auer, «Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin.»

(3) F. Böckle, «Glaube and Handeln», p. 32. النقاشات حول الأخلاق في المسيحية قديمة قدم تاريخ الإرسالية المسيحية: تتمحور المناقشة حول ما هو مسيحي على وجه التحديد. لكن خلال العقود القليلة الماضية، كانت الاكتشافات التاريخية واكتشافات العلوم الإنسانية الحديثة هي التي دعت إلى التشكيك في فهم الأخلاق. باعتبارها «الأخلاق المستقلة»، أصبحت مرة أخرى موضوع نقاش. بدأ نقاش Franz Böckle (p. 30, n. 37) حول الخصائص المحددة للأخلاق المسيحية ضمن الأخلاق اللاهوتية باجتماع علمي في لوند في عام 1966 (ولكن راجع التعليقات والمواد البيولوجرافية في F. Furger,

وفقاً لألفونس أور، يمكن تعريف الأخلاقي على أنها منقذ للادعاء الذي يجعل الواقعي يعمل على الفرد⁽¹⁾. إن مفهوم «الواقع» يعني «الكائن الذي يضغط نحو الانفتاح والكمال»⁽²⁾؛ وبالتالي فإنه ينطوي على ديناميات لتحقيق الذات. إلى الحد الذي يدركه الإنسان، فإن الواقعي شخصي

eines christlichen Ethos--Forschungstendenzen in der katholischen Moraltheologie, esp. p. 15, n. 13, and p. 85, n. 174; and A. Auer, *Autonome Moraltheologie*, pp. 160 - 184. يمكن اعتبار المساهمات التالية مثمرة بشكل خاص لمزيد من المناقشة (أدبيات إضافية في «Glaube and Handeln», F. Böckle, p. 30, n. 37; p. 32, n. 40. حيث توجد قائمة [غير كاملة] يمكن العثور على «الأخلاق المستقلة»): W. van der Marck, *Grundzüge einer christlichen Ethik*; J. Fuchs, «Gibt es eine spezifisch christliche Moral?» J. Gründel, «Ethik ohne Normen? Zur Begründung and Struktur christlicher Ethik»; A. Auer, *Autonome Moral and christlicher Glaube*; «Ein Modell theologisch ethischer Argumentation: ‚Autonome Moral‘», «Die ethische Relevanz der Botschaft Jesu»; W. Korff, *Norm und Sittlichkeit*; B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile*; «Zur Diskussion um das Proprium einer christlichen Ethik», esp. pp. 322 - 334; D. Mieth, «Autonome Moral im christlichen Kontext.» J. Gründel, F. Rauh, in *Humanum* (Festschrift Egenter); and K. Demmer and B. Schüller, eds., *Christlich glauben and handeln* (Festschrift Fuchs) and Auer, «Die Bedeutung des Christlichen bei der Normfindung», *Autonome Moral and christlicher Glaube* (1977), وفي المقال الأخير، يتم سرد جميع المساهمات ذات الصلة بالموضوع. يعدد أوير أيضًا جميع الأشخاص الآخرين الذين يمثلون، في رأيه، «أخلاقيات مستقلة في السياق المسيحي».

(1) Cf. Auer, *Autonome Moral and christlicher Glaube*, pp. 16f.

(2) *Ibid.*, p. 35.

اجتماعي ومادي. ولأنه لا يمكن تجربته إلا في أفق التاريخ، فهو دائماً تاريخي⁽¹⁾. إذا تم فهم الأخلاقي على أنه منقذ للواقع التاريخي المعطى، فإن الأخلاقي له طابع دينامي و«المعايير الأخلاقية الملموسة لا يمكن اعتبارها ثابتة ولكنها تخضع للتغيير التاريخي»⁽²⁾.

وبسببه، مُنح الإنسان القدرة على إدراك ادعاء الواقع وقيمه ومعانيه وبناءه. إن العقلانية والواقعية للواقع تمكن العقلانية الحيوانية من إدراك ادعاء الواقع. وهكذا فإن الأخلاقي الذي يقول نعم للادعاء بالواقع له «بنية عقلانية»⁽³⁾ ولا يرتبط ارتباط الأخلاقي بمطلب سلطة غير عقلانية بل من عقلانيتها. إن عقلانية الواقع، أي حقيقة الموضوع التخيلي وحقيقة موضوعه التي تجعل عقلانية الأخلاق ممكنة، ممكنة فقط كعقلانية تاريخية. وهذا يستلزم «منظور البصيرة الأخلاقية» الضروري و«الأشكال المتنوعة من الأخلاقي»⁽⁴⁾. «إن عقلانية الأخلاق تعني أيضاً استقلاليتها»⁽⁵⁾. إذا لم يكن للأخلاقي أساسه وسببه (المبدأ) في الإيمان في الله، بل في تلك العقلانية الواقعية التي تحكم أيضاً العقل البشري، فإن الأخلاقي مستقل لأنه يفترضه العقل ويرتكز عليه⁽⁶⁾.

(1) Cf. *ibid.*, pp. 17 – 21.

(2) A. Auer, «Ein Modell...», p. 35.

(3) Cf. *ibid.*; *Autonome Moral and christlicher Glaube*, p. 29; «The rationality of the moral results from man's rational nature.»

(4) Auer, «Ein Modell...», p. 29.

(5) Auer, *Autonome Moral and christlicher Glaube*, p. 29.

(6) *Ibid.*, pp. 132f, 32f.

إن افتراض استقلالية الأخلاقي يؤثر على فهم العملية التي يتم بها اكتشاف المعايير. لا يمكن التعبير عن عقلانية الواقعية في الأخلاق إلا إذا تم أخذ العناصر المكونة الثلاثة التالية في الاعتبار: (1) بدون قاعدة في العلوم الإنسانية، و(2) التكامل الأنثروبولوجي، لا يمكن أن يكون هناك (3) معايير أخلاقية⁽¹⁾.

من وجهة نظر الأخلاق المسيحية واللاهوتية، فإن استقلالية الأخلاق في عملية اكتشاف الأعراف تعني أنه لا يوجد شيء مسيحي فريد ومتميز في العبارات الأخلاقية الملموسة على وجه التحديد لأن ما هو أخلاقي يتحدد بعقلانية الواقعية⁽²⁾.

عندما يتحدث الناس عن استقلالية الأخلاقي، يجب أن يوضحوا أنهم لا يستطيعون الإشارة إلى الاستقلالية المطلقة للعالم والأخلاق. إن استقلالية الأخلاق ضمنية في استقلالية الواقع، لكن هذا الاستقلالية «ممكنة بسبب بعض العلاقات المتعالية. هذه العلاقات لا تؤثر سلبًا على الكفاف الذاتي للعالم على الرغم من أنها تقوم على أساسها»⁽³⁾. عندما تتم مناقشة الأخلاق المستقلة، فإن المقصود هو دائمًا «استقلالية علائقية»⁽⁴⁾.

(1) Cf. *ibid.*, pp. 39 – 48.

(2) F. Böckle, «Unfehlbare Normen?» pp. 287, 289 : «يجب أن تكون القواعد التي تهدف إلى التحكم مباشرة في سلوكنا المسؤول تجاه الإنسان والعالم منفتحة على البصيرة الإنسانية العقلانية كمسألة مبدأ... هناك ألباز في الإيمان ولكن لا يمكن أن يكون هناك قواعد أخلاقية غامضة للفعل لا يمكن فهم صوابها في العمل بين الأشخاص بوضوح ولا يمكن تحديده بشكل لا لبس فيه.»

(3) Auer, *Autonome Moral and christlicher Glaube*, p. 173.

(4) Cf. A. Auer, «Ein Modell...», p. 173

وليس فهمًا علمانيًا للاستقلالية. على أساس هذا الفهم للاستقلالية، يتبين أن الخاصية المحددة للأخلاقيات اللاهوتية هي أفق للمعنى يقوم على الإيمان ويتصل بكل من اكتشاف القواعد وأسسها.

على الرغم من أن ما هو مسيحي على وجه التحديد هو الأخلاق، لا ينبغي البحث عنه في الأوامر الأخلاقية الملموسة، فمن الصحيح مع ذلك أن أفقًا معينًا من المعنى القائم على الإيمان يدفع المسيحي إلى تبني موقف أخلاقي محدد. كما أن هذا الأفق مدفوع بسلوكه الأخلاقي. فيما يتعلق بعملية اكتشاف المعايير الأخلاقية، فإن «الأخلاق الذاتية» تتحدث عن تأثير نقدي ومحفز ومتكامل للأفق الجديد للمعنى الذي فتحت حياة يسوع وتعليمه للمسيحي⁽¹⁾. دعوة يسوع للتحويل، على سبيل المثال، «مدفوعة في المقام الأول بالتعاطف الإلهي الذي أصبح يتجلى في يسوع نفسه»⁽²⁾، ويؤدي إلى انتقاده الأساسي للأخلاق السائدة لأن تلك الأخلاق تتميز بالشرعية الصلبة، والطمأنينة الذاتية، والنفاق واستقامة الذات، والانشغال المفرط بالرفاهية المادية، والموقف المتشدد تجاه الاهتمامات الاجتماعية⁽³⁾. يتألف التأثير الحاسم لرسالة يسوع هنا من موقف جديد تجاه الأعراف التي قد تعني نقدًا للتوراة ودقة أكبر في تطبيقها.

بالنسبة إلى «الأخلاق المستقلة»، فإن ما هو مسيحي فريد من نوعه في الأخلاق لا يكمن «في تعليقات أخلاقية ملموسة يتم تطويرها من فهم

(1) Cf. especially A. Auer, «Die ethische Relevanz der Botschaft Jesu.»

(2) Ibid., p. 59.

(3) Cf. ibid., pp. 60 – 67.

الإيمان»⁽¹⁾ ولكن في أفق محدد للمعنى خاص بالإيمان الذي يحفز المسيحي في ملموسه. الأفعال الأخلاقية وبالتالي تدفع إلى موقف مختلف تجاه المطالب التي تم تطويرها بشكل مستقل.

تصبح النوعية المميزة للأخلاق اللاهوتية واضحة عندما تُعطى استقلالية الأخلاق أساسها النهائي. «العقلانية البشرية المستقلة التي توجه العمل تستند في نهاية المطاف إلى أسس علمية»⁽²⁾، ليس لإنشاء مطالبة غير متجانسة على الإنسان وعالمه، بل على العكس، لتهيئة الظروف لإمكانية إيمان الإنسان بالإنسان، وفي استقلاليته، وفي قيمته الجوهرية.

كما فهمه المسيحيون، فإن علم اللاهوت ليس بالضبط عدم التباين بل هو شرط لإمكانية الاستقلالية⁽³⁾. لكن التوافق بين الاستقلالية والاستقلالية ليس فقط الشرط المسبق للمحاولة المسيحية لترسيخ عقلانية الاستقلالية للأخلاق في شيء نهائي، لأنه فقط العلاقة النظرية التي تخلق «الكرامة الأخلاقية غير المشروطة»⁽⁴⁾ للاستقلالية البشرية. صحيح أن عقل الإنسان له ديناميات متأصلة في تأكيد الذات وتقرير المصير. لكن القناعة بأن الحياة البشرية هي قيمة غير مشروطة وأن كرامة الإنسان مصونة لا تكفي لتأسيس مطلب أخلاقي غير مشروط. لإيجاد عدم شرعية الأخلاق

(1) A. Auer, «Ein Modell...», p. 42.

(2) W. Korff, Theologische Ethik, pp. 34f.

(3) راجع A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube, p. 172: «الفاعلية السببية المتعالية للخالق والاعتقاد الذي يستتبعه لا يضر بأي حال من الأحوال باستقلالية العالم. على العكس من ذلك، فقد وضعوا إمكانية ذلك.»

(4) Cf. W. Korff, Theologische Ethik, pp. 37 – 39, here p. 37.

المستقلة المقنعة «يتطلب أسبابًا سابقة للعقل الأنثروبولوجي ويؤسسها. تكشف هذه الأسباب نفسها للإنسان فقط في ذلك الإيمان المتجاوز الذي يعترف من خلاله بأن الله هو الأساس النهائي للمعنى، وكإله يتجسد، حتى تشارك البشرية في معناه المطلق»⁽¹⁾.

كان توماس الاكويني هو أول من قام بمحاولة شاملة «للأخلاق المستقلة في السياق المسيحي»⁽²⁾، على أساس كرامة الإنسان واستقلال الأخلاق في العقلانية النهائية⁽³⁾. في تعاليمه عن القانون، يقدم نظامًا أخلاقيًا يتم فيه فهم «المعيارية البشرية في أسسها المنطقية من الناحية اللاهوتية والأخلاقية بحيث يتم الاعتراف بالله والحفاظ عليه كأساس وهدف هذه المعيارية على من ناحية، والإنسان ككائن يعطي المعايير لنفسه من ناحية أخرى»⁽⁴⁾. إن الافتراض المسبق لهذا النظام هو البصيرة التي يطلبها العقل إذا كان النظام الطبيعي يجب أن ينظر إليه على أنه يجعل الطلب الأخلاقي⁽⁵⁾.

(1) Ibid., p. 39.

(2) Cf. the essay of the same title by Dietmar Mieth.

(3) On what follows, cf. A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, pp. 127 – 131; «Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin»; W. Korff, *Norm und Sittlichkeit*, pp. 42 – 61; *Theologische Ethik*, pp. 79 – 86. In their reception of Thomas Aquinas, both Auer and Korff rely principally on W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, esp. pp. 230 – 241; and L. Oeing – Hanhoff, «Der Mensch: Natur oder Geschichte?» Cf. also Oeing – Hanhoff, «Thomas von Aquin and die gegenwärtige katholische Theologie», esp. pp. 281 – 290.

(4) W. Korff, *Theologische Ethik*, p. 79.

(5) Cf. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, pp. 128f.

الطابع العقلاني للأخلاقي يعني ضمناً الاستقلال الأخلاقي⁽¹⁾. لكن هذا الاستقلالية تتطلب التأسيس في عقل الله، وهو في حد ذاته لا يقوم على الأرض، ولكنه الأساس النهائي. كلا من الطابع العقلاني للعقل الأخلاقي وعقل الله، الذي يؤسس هذا السبب في نهاية المطاف - أي الحكم الذاتي للأرض الأخلاقية والفكرية التي تجعله ممكناً - تصوره توماس الأكويني على أنه «قانون». لأن ظاهرة القانون تشمل كلا من التأريض والارتكاز، يمكن أن تكون بمثابة مفتاح تفسيري «يعكس كل المعيارية في صلاحيتها، وأساسها وعملها على أنها تنبع من الواحد، الذي يشمل سبب الله الذي وحده يمكن أن يخلق شرعية من الله الخالق والكامل»⁽²⁾.

يجب أن يوضح القانون دائماً العقل المعياري. وبذلك، يتوسط «عقل مؤلفه مع عقل من يخاطب»⁽³⁾. ولكن على الرغم من أن مفهوم القانون يتوسط العقل الإلهي والإنساني بحيث يكون لكل العقل البشري أساسه النهائي في العقل الإلهي، فإن علاقة الاثنين لا تزال مماثلة. العقل الإلهي لا يعطى للإنسان ببساطة كقانون؛ بدلاً من ذلك، يتم منحه لفهمه العقلاني. هذا يجعل استقلالية الأخلاقي ممكنة ويحافظ على الإنسان ككائن يعطي نفسه المعايير⁽⁴⁾.

(1) Ibid., p. 130. يشرح أوبر استقلالية الأخلاق على أنها استقلالية مقابل القوانين الفسيولوجية والبيولوجية، والمتافيزيقا، والإيمان.

(2) W. Korff, *Theologische Ethik*, p. 80; cf. *Norm und Sittlichkeit*, p. 49.

(3) W. Korff, *Norm und Sittlichkeit*, p. 49.

(4) Cf. *ibid.*, p. 61.

يتجادل اللاهوتيون بشكل متزايد ضد افتراض «الأخلاق المستقلة» التي بموجبها يتم اكتشاف المعايير الأخلاقية بشكل مستقل من قبل المسيحيين، وكذلك من قبل أي شخص آخر، لأنها تستند إلى العقل البشري. وقد أطلق على اعتقادهم المعاكس (أخلاقيات الإيمان)⁽¹⁾، على الرغم من أنه يجب الاستدلال على معنى هذا المصطلح من نقدهم لـ «الأخلاق المستقلة» لأن العرض المنهجي لموقف أخلاقيات الإيمان الذي يمكن أن يدعي أنه يؤخذ على محمل الجد أنه لا يوجد بديل عن «الأخلاق المستقلة». إلى جانب ذلك، فإن العديد من الحجج التي قدمها ضد الأخلاق المستقلة تنبع من سوء الفهم وعدم الاستيعاب⁽²⁾.

يثير الجدل بين أخلاقيات الإيمان و«الأخلاق المستقلة» السؤال «ما إذا كان الارتقاء إلى المطالب الأخلاقية واكتشاف وتنفيذ المعايير

(1) وتؤيد المنشورات التالية هذا الموقف، والذي أصبح في هذه الأثناء هو الموقف الذي يفضله R. Stoeckle, Grenzen der autonomen Moral; Handeln aus dem Glauben, esp. pp. 9 – 32; «Christlicher Glaube and Ethos der Zukunft»; A. Laun, «Zur Frage einer spezifisch christlichen Ethik»; G. Ermecke, «Katholische Moraltheologie am Scheideweg,» esp. pp. 52f; J. Ratzinger, «Kirchliches Lehramt – Glaube – Moral.» لا يمكن النظر هنا في مناقشة المواقف الجارية بين اللاهوتيين البروتستانت.

(2) تقدم كتابات برنارد ستويكل على وجه الخصوص دليلاً على عدد من سوء الفهم الذي من الواضح أنه لا يمكن توضيحه هنا. على الرغم من أن أور يناقش سوء الفهم هذا في Stoeckle's Grenzen der autonomen Moral، ويوضح كلاً من مفهوم الاستقلالية وما هو المقصود باستقلالية المعنى، كما يشرح تأثير الأفق المسيحي للمعنى على الاكتشاف وأسس المعايير (راجع «Die ethische Relevanz der Botschaft Jesu»)، يريد ستويكل أن يعبر أكثر مما يستتبع عن أولئك الذين يقصرون الوظيفة الأخلاقية للاعتقاد على الانفتاح على أفق خاص للمعنى واكتشاف دوافع جديدة، (B. Stoeckle, Handeln aus dem Glauben, p. 11). ولكن لا يمكن تحديد ما هو هذا «المزيد» في الواقع.

الأخلاقية الحاسمة للحفاظ على الإنسانية يتطلب بالضرورة المعتقد [المسيحي]...»⁽¹⁾، موقف أخلاقيات الإيمان يحدد في نهاية المطاف العلاقة بين الرسالة المسيحية والعقل الأخلاقي من خلال القول أن الأخلاق المسيحية تتعارض مع العقل البشري: «يجب أن تكون الروح المسيحية قادرة على الحصول على موقف يعتبره العقل البشري متناقضاً»⁽²⁾. الأخلاق المسيحية هي جملة مضادة لاستقلالية الأخلاقي، ويلاحظ عدم التوافق بين الأخلاقية المسيحية والاستقلالية للأخلاقي⁽³⁾. إن الافتراض بأن الإيمان المسيحي مطلوب لجعل الارتباط الأخلاقي يُظهر احتراماً ضئيلاً للعقل البشري كمبدأ ومعياري للأخلاقي⁽⁴⁾. وبسبب حياته عبر الإيمان، فإن الروح

(1) B. Stoeckle, *Handeln aus dem Glauben*, p. 9.

(2) B. Stoeckle, *Grenzen der autonomen Moral*, p. 130. يجب أن يُسأل، مع ذلك، ما إذا كان موقف ستويكل نفسه يدرك بالفعل هذا التناقض أم أنه يفترض هذا التناقض فقط لأنه يدعي وجود اختلاف ضروري للمسيحي. مثل هذه التناقضات، التي تكون مصحوبة دائماً بـ «يجب» الموحية، تحظى بشعبية كبيرة لدى ستويكل. كما أنه يبني تهديداً: «يجب أن نفهم أخيراً إلى أي مدى يتم تحدي الإيمان المسيحي بشكل حاسم من خلال الانتشار المتزايد للأخلاق المستقلة». إن تعبير جوزيف ريف عن القلق بشأن «الأخلاق المستقلة» ليس أكثر إقناعاً: «نهج الأخلاق المستقلة يغفل جوهر الأخلاق ولا يمثل أي احتمال داخلي» «Normen and Normenfindung», p. 31).

(3) B. Stoeckle, *Grenzen der autonomen Moral*, p. 133. يتحدث عن «الأخلاق المستقلة التي يجب أن تكون مفضلة على المفهوم المستقل للأخلاق». هذا مثال آخر يوثق فيه سوء فهمه لاستقلالية الأخلاق. الأمر نفسه ينطبق على Rief, «Normen and Normenfindung», p. 17.

(4) A. Auer, «Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin», p. 31, which deals with Thomas Aquinas' *Summa Theologiae*, I – II, 90, 1c: «Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum....»

المسيحي يعطي الفعل الأخلاقي درجة من اليقين التي لا يمكن أن تتحقق من خلال حجة عقلانية بحتة⁽¹⁾.

في تقديرهم لعلاقة الاعتقاد المسيحي بالروح المسيحية والأخلاق اللاهوتية، يختلف ممثلو أخلاقيات الإيمان من حيث المبدأ عن أصحاب «الأخلاق المستقلة». يتفق علماء الأخلاق اللاهوتية بين المعسكرين على أن هناك توجهات مسيحية على وجه التحديد (الإيمان والرجاء والمحبة) التي لها أساسها في عمل المسيح الفادي، وأن الكتاب المقدس يحتوي على عدد من المطالب الأخلاقية الملموسة. ما لا يتفقون عليه هو ما إذا كانت الأوامر والمطالب المصاحبة للتعبير عن نية الله الفدائية في يسوع المسيح يمكن التعرف عليها من قبل المؤمنين فقط وإلزامهم بها، أو يمكن الوصول إليها بنفس الدرجة من خلال التفكير الأخلاقي غير الديني والعقلاني، و ما إذا كان يجب أن يكون الوصول إليها متاحًا بالفعل إذا كان محتواها ملزمًا أخلاقياً⁽²⁾.

إن موقف أخلاقيات الإيمان هو أن محتوى الأخلاق المسيحية يتم تحديده من خلال تقييم محدد للإنسان أو للبشرية. لذا فإن السؤال المتعلق بمحتوى الأخلاق المسيحية هو نفسه «السؤال المتعلق بالعلاقات بين الله والإنسان، وبين المخلصين فيما بينهم، والتي هي آثار روح الله أو المحبة وليس النتيجة» من أي شروط موضوعية، ولكن تجاوز تلك الشروط لصالح الإنسان الجديد الذي يريده الله⁽³⁾. فيما يتعلق بالعلاقات التي

(1) B. Stoeckle, Grenzen der autonomen Moral, p. 139.

(2) Cf. Böckle, «Glaube and Handeln,» p. 32.

(3) J. Rief, «Normen and Normenfindung,» p. 21.

تحصل بين البشر، فإنه ليس مبدأ موضوعي - أي الاستعجال والقيم والمعاني المستمدة من الطبيعة الجسدية للإنسان والموضوعية - يطبق. ما هو ذو صلة هو أن «نظرة المسيحي إلى الإنسان التي تقيم علاقة أخلاقية إيجابية بينه وبين زملائه كمسألة مبدأ، أي علاقة المساعدة المتبادلة أو الوجود هناك للآخرين»⁽¹⁾.

إن الانقسام بين العقل المستقل والإيمان العقلاني المسيحي الذي تفترضه أخلاقيات الإيمان هو تعبير عن عدم الثقة الأساسية في قوة الاستعجال والقوانين القابلة للاكتشاف علمياً. عندما يُسأل في مناقشة الإنسان، ما الذي يُعطى بشكل موضوعي وما هي الصلة المعيارية لهذه المعطيات، تشك أخلاقيات الإيمان في أن الإنسان نفسه يتعرض للخيانة⁽²⁾. باسم الصورة الكلية للإنسان، يأخذ العقل الأخلاقي للمسيحي على أنه تعبير عن مفهوم مسيحي خاص بالله، ولهذا السبب يجب أن يتناقض معه سبب الإيمان بعقل مستقل ذاتي.

بالنسبة لأخلاقيات الإيمان، يرتبط السبب الأخلاقي للمسيحي بإيمانه بشكل لا ينفصم ولا يمكن فهمه أو إدراكه بدونه. وفقاً لجوزيف راتزينغر، فإن المسيح نفسه هو الذي قدم النموذج: «بقول من الذي سيُقبل، ومن يستبعد، من ملكوت الله، أسس رابطاً لا ينفصم بين هذا الموضوع المركزي لخطبه والقرارات الأخلاقية الأساسية التي تنبع من صورة الله وهي جزء

(1) Ibid., p. 27. ضد معرفته الأفضل، وتعارضاً مع رؤى «الأخلاق المستقلة» الموجهة نحو العلوم الإنسانية، يؤكد ريف هذا ببساطة على الرغم من أن فيلهلم كورف، Norm und Sittlichkeit، على سبيل المثال، أظهر أنه في اتصاله بالآخرين، الإنسان دائماً يلعب دور المخلوق الثلاثي المحتاج والمعتدي والحارس (pp. 76 - 112).

(2) Cf. J. Rief, «Normen and Normenfindung», p. 20.

حميم من ذلك»⁽¹⁾. إن الحديث عن استقلالية الأخلاقي بالمعنى المسيحي يعني بالتالي الاستسلام لسبب الإيمان لروح العصر. فقط عندما يكون الأخلاقي «عنصرًا لا ينفصم في المفهوم الأساسي لما هو مسيحي»⁽²⁾، يتم الحفاظ على أخلاقيات مسيحية مميزة. لهذا السبب، في الأمور الأخلاقية، يتضمن الإيمان «قرارات أساسية ذات طبيعة جوهرية»⁽³⁾.

الفحص النقدي الأولي للأخلاق الإنسانية عند فروم

الآن بعد أن رسمنا خلفية الأسئلة التي أثارها الأخلاق اللاهوتية، يمكننا إجراء تقييم نقدي أولي لأخلاقيات فروم الإنسانية. يشير القسم أعلاه حول الفهم الذاتي للأخلاق اللاهوتية المعاصرة إلى ضرورة الإبقاء على التمييز بين اكتشاف المعايير وأساس المعنى، ولكن يجب تركيز الاهتمام على اكتشاف المعايير. تشير مشكلة التأسيس النهائي للمعايير والمعايير الأخلاقية تساؤلًا حول الكيفية التي يمكن أن تُرسي بها الإنسانية التي تفهم نفسها على أنها نفي لأي استقلالية. نشير إلى التعليقات على «الدين الإنساني»، ولا سيما «تصوف الواحد»⁽⁴⁾ وانعكاساته على فهم فروم للإنسانية وأساسها، في الجزء الثالث من هذه الدراسة⁽⁵⁾.

(1) J. Ratzinger, «Kirchliches Lehramt – Glaube – Moral, p. 59.

(2) Ibid., p. 56.

(3) Ibid., p. 65. لقد هذه التصريحات، راجع مراجعة شولر لكتاب جي راتزينجر للحصول على نقد للموقف على أساس الروح الإنسانية.

(4) See pp. 83 – 128, esp. 112 – 117, 119 – 121, 124 – 128.

(5) See especially pp. 205 – 218 and 239 – 244.

البحث عن الطبيعي في طبيعيات الإنسان

على الرغم من المقاربات المختلفة بشكل حاسم لمسألة الأساس النهائي للأخلاقي، هناك مجال واسع من الاتفاق بين الأخلاق اللاهوتية بمعنى «الأخلاق المستقلة» والأخلاق الإنسانية كما يفهمها فروم. إن استقلالية الأخلاق هي نقطة الانطلاق لكلا نمطي الأخلاق، وكلاهما يرفض الأخلاق التسلطية والمطلقة، سواء كانوا أصوليين أو حاسمين، سواء تم افتتاحهم من قبل كيانات كنسية أو اجتماعية أو سياسية⁽¹⁾. كلا الأخلاق يتفقان أيضاً على أن التنوع الأخلاقي والعرقى للأخلاقيات لا يبرر النسبية الأخلاقية، وأن صحة الوقائع للمعايير والمعتقدات لا تضمن أن المعايير المعنية هي أخلاقية («الأخلاق المتأصلة اجتماعياً»⁽²⁾)، وأن الإنسان الباطني الطبيعي والمشاركة مع جميع الكائنات الحية الأخرى لا تعني المعيارية الأخلاقية («الأخلاق المتأصلة بيولوجياً»⁽³⁾).

(1) يمكن ملاحظة هذه الخاصية المشتركة بصرف النظر عن الانتقادات التي وجهها فروم للسلطة يتجاهل جزء كبير من إمكانية وجود سلطة عقلانية في عدد من النواحي.

(2) Cf. p. 131f.

(3) راجع p. 132. وقد أعطي هذا البديل الأخير دفعة جديدة من خلال البحث في السلوك المقارن. إن نوع المساهمة التي يمكن لعلم الأخلاق أن يقدمها في اكتشاف الأعراف الأخلاقية تمت مناقشته باستفاضة من

W. Korff, Norm und Sittlichkeit, esp. pp. 76 - 101, 113 - 128. Also in F. Rauh, «Die Funktion der vergleichenden Verhaltensforschung für das Humanum,» esp. pp. 143 - 145, 156f. Cf. also B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile, esp. pp. 102 - 107; and W. Lepenies, «Schwierigkeiten einer anthropologischen Begründung der Ethik,» esp. pp. 321 - 324.

عند النظر في كيفية العثور على المعايير الأخلاقية، يتحدث فروم بشكل غير دقيق إلى حد ما عن «المعايير والقيم الصالحة موضوعيًا»، الفرضية اللاهوتية والأخلاقية الإنسانية التي يتمتع بها الإنسان وقدرته على اكتشاف المعايير من خلال عقله⁽¹⁾. لكن لا يمكنهم القيام بذلك «بشكل عقلائي» إلا إذا رأوا أن العقل البشري نفسه «جزء ووظيفة الطبيعة البشرية»⁽²⁾ يجب أن يتعامل معها العقل البشري مع نفسه. الطبيعة البشرية شيء يجب أن يتعامل معه العقل؛ كما أنها مقدمة له. لكن العقل يفسر ويأمر ويشكل هذه الطبيعة. كعقل يكتشف ويقرر، هو مبدأ معياري⁽³⁾.

إن حقيقة أن العقل مرتبط بالطبيعة البشرية يعني أنه في اكتشاف المعايير، فإن العلوم الإنسانية والاجتماعية⁽⁴⁾ هي التي يجب أن تكون نقطة الانطلاق لاكتشاف «الطبيعي»⁽⁵⁾ للنمطية البشرية. إن أهمية هذه العلوم التجريبية

(1) راجع. W. Korff, Norm und Sittlichkeit, pp. 68, p. 65. «... لأن طبيعته عقلانية، الإنسان كائن عقلائي وأخلاقي ومعياري».

(2) Ibid., p. 71.

(3) Ibid., p. 72.

(4) Cf. A. Auer, Autonome Moral and christlicher Glaube, pp. 39 – 43.

(5) المصطلحات «naturale Unbeliebigkeit» و«naturale Unbeliebigkeitslogik» صاغها فيلهلم كورف وتستند إلى مفهوم «Unbeliebigkeit» الذي قدمه ماكس مولر (cf. Korff, Norm und Sittlichkeit, pp. 10, 76). من خلال مفهوم «Unbeliebigkeit»، يميز كورف العقل الذاتي التصرف الطبيعي للفعل البشري. لأنه يستخدم المصطلحين «naturale Unbeliebigkeit» و«naturale Unbeliebigkeitslogik» فإنه يتجنب سوء الفهم والتفسيرات الخاطئة التي تسببها مفاهيم «القانون الطبيعي» و«الطبيعة». لا يعني السبب النزولي الطبيعي للفعل البشري المشار إليه بمصطلح «Unbeliebigkeit» بيانًا أخلاقيًا. لأن ما يُعطى بشكل طبيعي ليس معيارياً (ibid., p. 70).

ليست إلى حد أنها يمكن أن تثبت عدم التعسف الطبيعي للفرد والقاعدة المفردة، بل إنها توفر تلك البيانات والمواد التي من خلالها يمكن الوصول إلى «قوانين المعيارية البشرية التي تكون عامة من خلال بحكم منطق ادعائهم»⁽¹⁾ مثل هذا الطبيعي النهائي الذي هو الأمامي لجميع أشكال المواد الملموسة من المعيارية والأسباب التي يجب أن تكون لجميع البشر. لا يمكن أن يكون تقديرًا، وعلى الرغم من كونه محددًا يكمن في الطبيعي على الرغم من أنه لا يمكن أن يكون له أكثر من دور مؤهب فيما يتعلق بالأشكال المحتملة للإنسانية والمعايير الأخلاقية والأخلاق المحتملة⁽²⁾. وأخيرًا، يجب أن يكون قابلاً للتطبيق عندما يحاول المرء فهم إما شخصية فردية أو كيانات اجتماعية واعتمادها المتبادل⁽³⁾.

(1) Ibid., p. 76.

(2) خصوصية القيود الطبيعية النهائية التي يجب أن تكون مهياة فقط هي استخدام مصطلحات مثل «التخلص» و«التصرف» في تفضيل «تحديد» و«محدد».

(3) W. Korff, Norm und Sittlichkeit, p. 78. في مجال الأخلاق اللاهوتية، كان فيلهلم كورف أول من حاول استنباط مثل هذا المنطق من اللااختيارية الطبيعية (naturale Unbeliebigkeitslogik). إنه ينظر إلى كل التفاعل الاجتماعي على أنه تكوينات لقوانين التحفيز النهائية المنسقة التي تؤكد الرابطة المرجعية الداخلية أولاً العقلانية الإنسانية مثل هذا التفاعل. هذا الترابط بين إشباع الحاجات، وتأكيد الذات، والاستعداد لرعاية الآخرين، وهو ما وصفه كورف بأنه «بيريكوريس اجتماعي» (cf. ibid., p. 97) هو القانون البنيوي لكل شيء اجتماعي ونتيجة للنمطية الظاهرية من اجتماع الإنسان مع الإنسان. على النقيض من ألفريد فيركاندت وهانس جورج جادامير، اللذين توصلوا إلى هذه المظهرية قبله، فإن كورف لا يتوقف عند هذا الحد بل يطور البصيرة القائلة بأن الأشكال المختلفة للممارسة مع الإنسان هي قوانين بنيوية بدونها لن يكون المجتمع موجودًا. أكد البحث في فسيولوجيا السلوك وتحليله أخيرًا كورف في وجهة النظر القائلة بأن الرجال يلعبون الدور الثلاثي للمخلوق المحتاج والمعتدي والحارس في علاقاتهم مع بعضهم البعض (ibid., p. 91). إن «بيريكوريس الاجتماعي» كقانون أساسي اجتماعي طبيعي هو المعيار المعياري وهو قانون

تفترض الأخلاقيات الإنسانية لدى فروم المعرفة المسبقة للطبيعية، وهي المعرفة التي تأتي من التحقيق في الاحتمالات والظروف المحددة للوجود البشري. من خلال تعريفه «لطبيعة الإنسان» على أنه كائن متناقض له احتياجات بشرية غير قابلة للتصرف، ومع تحديده لتوجهات شخصية معينة، فقد أظهر الطبيعي قابل للتطبيق عالمياً والذي يؤدي إلى مطالبة ملزمة وحاسمة على الجميع الأشخاص فيما يتعلق بأنواع الوجود التي يمكنهم قيادتها، وإمكاناتها في التنمية، وصياغة الأخلاق، وإمكانية تحقيقها. إن خصوصية الاحتياجات البشرية هي التي يجب الاستجابة لها، ومهمة الشخصية هيكلية الاستجابة لهذه الاحتياجات بطريقة معينة. تتوافق الاحتياجات وتوجهات الشخصية مع بعضها البعض وتمثل قوانين المعيارية البشرية التي لها وظيفة استعداد بشكل عام⁽¹⁾.

الشخصية كمبدأ للوحدة المنهجية للبيانات الامبيريقية والتأمل الفلسفي الأنثروبولوجي وخلق الأسماء الأخلاقية

تكمن أهمية محاولة فروم لتعريف الطبيعي لوجود الإنسان وتصرفه أولاً في الطريقة التي يصل بها إلى تعريفه. يجب تمييز طريقته عن التحليلات «الظاهرة» للوجود البشري والتي تستند أساساً إلى التفكير في الحالة الإنسانية أو بعض الجوهر البشري الذي يفترض أنه بدهاة، وليس في الإمكانيات المتنوعة للإنسانية التي يمكن اكتشافها بمساعدة العلوم

تحفيزي نهائي. إنه ليس معياراً ولكنه خداع. لأنه «المعيار والمحك الحقيقيان لتقييم وتصنيف الأنماط الملموسة للعمل الاجتماعي. إنه لا يسمح بأي استقراء لأن فقط شكل من أشكال العمل الذي يتكشف داخل بيريكوريس يعرّف نفسه بأنه عقلائي بشرياً على هذا الأساس الطبيعي» (ibid.).

(1) حول معنى هذه الرؤى للأخلاق اللاهوتية، انظر أدناه.

التجريبية⁽¹⁾. تختلف طريقة فروم أيضًا عن المحاولات العديدة لصياغة علم نفساني أو اجتماعي أو أخلاقي أو بيولوجي أو أي نوع آخر من الأنثروبولوجية يعتمد على العلوم المختلفة ونتائجها⁽²⁾. هذه المحاولات غير مرضية. عندما يستخدمون البيانات التجريبية، تكون مساهمتهم من منظور علم معين وتوظف رؤى علم معين (على سبيل المثال، التحليل النفسي) للتحقيق في الظواهر التي تقع ضمن اختصاص نظام علمي آخر (على سبيل المثال، الصراعات بين الفئات الاجتماعية). على الرغم من أن الهدف من هذه الأنثروبولوجية هو صياغة فهم أكثر تعقيدًا للإنسان، إلا أنها لا تحقق هذا الهدف إلا من خلال تعميم منظور معين، كالمنظور الاجتماعي على سبيل المثال. لا تطور الأنثروبولوجية هذه طريقة تحقق العدالة لمختلف جوانب الكائن قيد الدراسة.

الصعوبة في اكتشاف طريقة من شأنها أن تنصف الجوانب المختلفة للكائن تتعلق بشكل رئيسي بالجانب المزدوج للإنسان، كشخصية فردية وكيان اجتماعي. من وجهة نظر العلوم التي تحقق في هذا الجانب المزدوج للإنسان، فإن المهمة الأساسية هي الجمع بين نهج نفسي واجتماعي بطريقة تحقق العدل في كلا الجانبين. طور فروم طريقة تأخذ بجدية وحدة الإنسان كفرد وككائن اجتماعي. المبدأ الذي يربط بين كلا الجانبين هو شخصية الإنسان، والتي تتكشف وفقًا لجوانب الإنسان

(1) من الأمثلة على ذلك تحليل مارتن هايدجر للدازين والأنثروبولوجيا الفلسفية التي سبقت ظهور العلوم الإنسانية والاجتماعية.

(2) لا حاجة إلى النظر في إمكانية الوصول إلى البيانات الأنثروبولوجية (الفلسفية) عن طريق تلخيص البيانات المتنوعة لمختلف التخصصات، لأنه من الواضح على الفور أن الإنسان هو وحدة تسمح على الأكثر بوجهة نظر منظورية ولكنها لا تنقسم أبدًا.

كطابع فردي واجتماعي. عند رؤيته مثاليًا، يمكن تعريف الشخصية من حيث توجهات الشخصيات المختلفة. على عكس مفهوم فرويد للشخصية على أنها غريزية، يعتقد فروم أن التوجه الشخصي المهيمن للشخص هو نتيجة تأثير تشكيل الظروف الاجتماعية والاقتصادية. إن اتجاه الشخصية السائد في المجتمع يشكل شخصية الفرد من خلال الأسرة، التي هي الوكيلة النفسية للمجتمع. وبالتالي، فإن وحدة الإنسان كفرد وجزء من المجتمع مضمونة في الكيان المسمى الشخصية، والذي يجمع بين كلا الجانبين.

هذه النظرة الوظيفية للشخصية كبديل للغريزة الحيوانية تسمح لفروم بتحقيق العدالة في منظور آخر لمجموعة من وجهات النظر التي يمكن أن ينظر إليها الإنسان. البحث السلوكي، الذي يقوم على مقارنات بين الإنسان والحيوان، لا يقدم مع ذلك تعريفًا دقيقًا للعلاقة بين الاثنين. نظرًا لأنه يفترض علاقة مماثلة فقط، فهو ليس مستعدًا حقًا للتفكير في الاختلافات المحددة التي تميز الإنسان على أنه كائن يخلق الثقافة. ولكن عندما تُفهم الشخصية كبديل للأجهزة الغريزية للحيوان بما يكفي لإمكانيات وقيود الجنس البشري، يتم الحفاظ على وحدة الإنسان، وطريقة البحث العلمي للإنسان لها أرضية موحدة في مفهوم الشخصية.

طور فروم وجهة نظر محددة عن العلوم الإنسانية والاجتماعية التجريبية كوجهات نظر للإنسان يتم بموجبها توحيد هذه العلوم بطريقة اجتماعية نفسية تعتمد على مفهوم الشخصية. قبل أن نقيم تأملاته الفلسفية والأنثروبولوجية التي تستند إلى رؤاه التجريبية، سوف نفحص أهمية بعض النتائج التي توصل إليها لأخلاقيات لاهوتية.

البيانات الامبيريقية وأهميتها للمنظور الأخلاقي

اكتشاف الشخصية ككيان دينامي هو تحقيق فريد. مصطلح الطبع الدينامي يعني أنه هو الشخصية التي تؤهب وتحدد السلوك البشري. على الرغم من أن هذه الرؤية هي جزء من أساس التحليل النفسي والعلاج النفسي التحليلي، إلا أنه بالكاد تم أخذه في الاعتبار في الأخلاق اللاهوتية، ويرجع ذلك جزئياً إلى التأثير القوي للسلوكية الأمريكية على الفكر الأوروبي، وجزئياً بسبب نفور علم النفس الأكاديمي من التحليل النفسي. وراء هاتين الظاهرتين، يوجد مفهوم إيجابي للعلم لا يمكنه اختراق سلوك الفرد. بينما يُنظر إلى السلوك على أنه مدفوع وموجه، فإن البحث لا يبعث نفسه لشخصية توجه السلوك. إذا كانت الشخصية موضوع اهتمام علمي، فلن يتم ملاحظة الإنسان وقياسه والحكم عليه حصرياً من خلال سلوكه. بدلاً من ذلك، يُفهم السلوك على أنه تعبير عن شخصية تم تشكيلها بطريقة معينة. بعد ذلك، يجب النظر إلى أشكال السلوك المتطابقة أو المماثلة (مثل الاستعداد لمساعدة الآخرين) على أنها صفات لشخصيات مختلفة تماماً (المحبة أو التسلط، على سبيل المثال)، في حين أن أشكال السلوك المتباينة تماماً (المحبة والكرهية، على سبيل المثال) يمكن اعتبارها تعابير لشخص واحد (أي الشخصية التسلطية). فقط محاولة التحقيق في شخصية الفرد والمجتمع يمكن أن تؤدي إلى فهم أفضل لسلوكهم. إن معرفة الشخصية تجعل أكثر أشكال المختلفة تماماً لسلوك الشخص ذاته معقولة، لأن كل السلوك قائم على الطبع.

يمكن العثور بالفعل على فهم السلوك البشري كتعبير عن شخصية معينة في التقليد اللاهوتي والفلسفي والأخلاقي، وتحديدًا في عقيدة أرسطو

للفضائل الأخلاقية، والأهم من ذلك في نظرية توماس الأكويني للفضائل التي هي نتيجة التدريب⁽¹⁾. خاصة عندما تم تقييم السلوك البشري أخلاقياً، وكانت هناك حاجة إلى معايير ومحتويات أخلاقية وتربوية، يمكن لمذهب الفضائل أن ينقل فهمًا أعمق للإنسان، بدون طريقة تجريبية صريحة. على النقيض من عقيدة الفضائل وفهمها للإنسان، لا تهتم الكاسوستية بالعادة التي تحدد السلوك. إن اختزالها للإنسان إلى سلوكه هو أيضاً سمة من سمات السلوكية الوضعية في علم النفس وعلم النفس الاجتماعي وما يسمى الأخلاق التحليلية⁽²⁾.

يمكن النظر إلى نظرية الشخصية لدى فروم على أنها محاولة لاستخدام العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة لتوفير أساس جديد للعقيدة التقليدية

(1) عن الفضيلة كمفهوم أساس في الأخلاقيات انظر: W. Korff, *Theologische Ethik*, pp. 50 – 53, وكمثال تمثلي: V. Eid, «Tugend als Werthaltung».

(2) وبشروط معينة، ينطبق هذا أيضاً على نهج برونو شولر، على الرغم من أنه حاول التغلب على الضيق الذي يكمن في تقييد نفسه بخصائص الفعل من خلال عرض السلوك البشري والحكم عليه من حيث عواقب الأفعال حتى يتمكن من القول أن «الطابع الأخلاقي للفعل يتم تحديده بالكامل من خلال نتائجه الجيدة أو الشريرة» (B. Schüller, «Neuere Beiträge zum Thema 'Begründung sittlicher Normen,'» p. 117; also, Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile*, esp. pp. 22f). لكن المرء يتساءل ما إذا كانت هذه النظرية «الغائية» للمعيار الأخلاقي يمكن أن تتغلب حقاً على الجودة الاختزالية للأخلاق الكازوية التقليدية. لرفض نظرية «أخلاقية» للمعيار الأخلاقي لصالح «غائية»، يشير المرء إلى التوجه الحصري حول سلوك الإنسان الذي يميز أيضاً علم الوقائع، وبالتالي سيستمر في التعرض للنقد المتمثل في الرغبة في اختزال سلوك الإنسان وسلوكه. لجعل ما هو أخلاقي يتوافق مع التكيف الأمثل. ولكن هذا النقد لا يقصد به التقليل من مزايا الأخلاق «الغائية» مقارنة بنمط الوقائع الذي يهتم حصرياً بما يسمي بحالة الضمير ويريد أن يعرف قبل كل شيء «متى وأين وكيف ينبغي الحكم على حقيقة معينة بأنها خاطئة أو يمكن تحملها» (F. Furger, «Katholische Moraltheologie in der Schweiz,» p. 222).

للفضائل. هناك تقارب واضح بين فهم فروم والأكويني للإنسان. إن إنجاز فروم هو تقديم تفسير علمي لهذا الفهم، والقيام بذلك عن طريق استخدام طريقته الاجتماعية النفسية: يتبنى مفهوم فرويد الدينامي للشخصية وفكرة أن السمات الشخصية المختلفة للفرد منظمة، لكنه يأخذ المفهوم خارج إطار نظرية الغريزة الجنسية. بهذه الطريقة، يصل فروم إلى تعريف جديد لتوجهات الشخصيات التي تحقق العدالة لوحدة الإنسان ككائن فردي واجتماعي. في الوقت نفسه، يقدم مبدأ تصنيف الاتجاهات الشخصية المختلفة، والتي وفقاً لها يتم الحكم عليها إما أنها تعزز الحياة أو تعوق الحياة.

في الأخلاق اللاهوتية، تمثل التوجهات النموذجية المثالية في علاقة الإنسان ببيئته الطبيعية والاجتماعية بيانات تجريبية يمكن من خلالها تفسير أسباب السلوك البشري ودوافعه وأهدافه بشكل شامل.

نظرًا لأن توجهات الشخصية تمثل أيضًا الظروف الاقتصادية وعمليات الإنتاج والبنى الاجتماعية والسياسية ومفاهيم القيمة التي هي وظيفتها، فهي عبارة عن تركيزات أو تكثفات للعالم الذي يوجد فيه. والبشر، في اتجاههم الخاص، يمكن أن يكونوا بمثابة مفاتيح لفهم مفصل للسلوك البشري. إن تحديد اتجاه شخصية الفرد يجعل من الممكن إيجاد تفسير شامل لسلوكه، لأنه في توجه شخصية معين يُفهم المحددات المختلفة للسلوك البشري كوحدة.

فيما يلي مثال على أهمية هذه التعليقات لأخلاقيات لاهوتية: يعطي الولد الطفل مالا لشراء هدية عيد ميلاد لصديق، وبدلاً من إنفاق المبلغ بالكامل على الحاضر، يحفظ الطفل نصفه سراً. الأخلاق الكاسوستية لأي وصف

ستحاول قياس النوعية الأخلاقية لهذا الفعل بما فعله الطفل بالفعل. كما ستأخذ في الاعتبار ظروفًا معينة من أجل التخفيف من حدة الحكم أو تجنبه بأن تصرف الطفل جيد أو سيء. أخيرًا، قد تكون راضية بملاحظة أن الصراع الأخلاقي الجاد لا يوجد في هذه الحالة⁽¹⁾. والاعتبارات الأخلاقية التي توجد لها تستخدم العلوم الإنسانية والاجتماعية لفحص سلوك الطفل ستحاول اكتشاف محدداته. وهذا يعني أنها ستحاول أولاً فهم هذا السلوك، ثم إصدار حكم أخلاقي بناءً على نظرة ثابتة لظروف هذا السلوك.

في محاولة لإظهار منطق سلوك الطفل، سيعود فروم إلى الشخصية ككيان تصرفي ومحدد. لأنه إذا كان يمكن إظهار السلوك على أنه تعبير عن اتجاه شخصية معينة، فإن المحددات الاجتماعية والثقافية والسياسية والدينية والاقتصادية الأخرى التي يتم تمثيلها في اتجاه شخصية معينة سيصبح واضحًا وسيصبح فهمًا شاملاً لسلوك الطفل ممكن.

في مثالنا، يبدو من المعقول تفسير سلوك الطفل على أنه جشع. هي سمة شخصية ربما، على الرغم من أنها ليست بالضرورة، تنتمي إلى التوجه الادخاري عند فروم (درجة اليقين التي يمكن أن ينسب بها شكل من أشكال السلوك إلى توجه الطبع يعتمد على مدى دقة الوصف). حقيقة أن

(1) سيكون من المفيد بالتأكيد أن يتم البت في هذه القضية وفقًا لجميع قواعد الفن الوقائي، بما في ذلك تفسير القضايا المفهومة «عن بُعد». هل يجب تفسير سلوك الطفل على أنه تدبير أو بطش؟ إلى أي مدى يتنافس التقييم السلبي أخلاقيًا لحقيقة أن الطفل يقرر استخدامًا مختلفًا للمال وبالتالي يعارض غرض الوالدين مع تقييم إيجابي أخلاقيًا للاقتصاد؟ ما هي المعايير التي يمكن أن تقرر ما إذا كان شيء ما خيرًا أو فضيلة أو تنشئ ترتيبًا لمرتبة الفضائل (القيمة «غير الأخلاقية» و«الأخلاقية» بمعنى شولر) وهل يكون هذا الترتيب ملزمًا؟ ألا يتصرف الطفل بشكل جيد للغاية عندما يكون مقتصدًا، وبالتالي يكرر بطاعة سمة شخصية والديه، كما يفعل نصيبه لتلبية احتياجاتهم الاقتصادية؟

الطفل لم يستخدم المال الذي احتفظ به لشراء حلوى أو أي شيء آخر يريد له لكنه وضعه جانباً، وحقبة أنه تصرف خلصة، يدعم تصنيف «الادخاري». على افتراض أن سلوك الطفل يمكن أن يكون مصمم على التدفق من الهيمنة القوية لتوجه شخصية ادخاري، يمكن استخلاص استنتاجات حول الوضع الاجتماعي لعائلة الطفل، والقواعد التعليمية التي تعرض لها، وطبيعة العلاقة بين الوالدين والطفل، والاستجابة البرجوازية للعائلة في النظام الاقتصادي الرأسمالي، وأهمية المال في العلاقات بين الأشخاص، والنظام الاجتماعي الذي يتم تحديد الرتبة فيه من خلال حجم ثروة الفرد، ومفاهيم القيمة التي بموجبها يُنظر إلى تراكم المال وتوفيره على أنه طرق لتحقيق السعادة، وما إلى ذلك. وكل هذا يجعل من الممكن الحصول على مزيد من الاستنتاجات حول الأشكال الأخرى للسلوك وسمات الشخصية التي هي أيضاً نموذجية للتوجه الادخاري. وأبعد من ذلك، يمكن التنبؤ ببعض خطوط الحدود التي، ضمن مطالب معينة، سيسير سلوك الطفل مجراها.

من هذا المثال، يتضح أن سلوك الإنسان هو التعبير عن اتجاه شخصية له بنية نموذجية. ويترتب على ذلك أن السلوك ليس مسألة اختيار: إن نسب السلوك إلى اتجاه الشخصية يجعل تصرفات الطفل معقولة. لكن هذا المثال يوضح أيضاً أن محاولة فهم السلوك تبرز التعقيد الكامل لجوانب الفرد وترابطه. هذا يجعل الحكم الأخلاقي أكثر صعوبة إلى حد كبير، ولا يمكن للفرد أن يتخلى عن الجهد لفهم السلوك البشري قبل النطق بالحكم.

تؤثر محاولة فروم لاستخدام مفهوم الشخصية لفهم الإنسان في مجمله على كل من المنظور الأخلاقي والتربية الأخلاقية. فقط داخل المجال

المحدد بواسطة اتجاه الشخصية الذي يتحكم في السلوك يمكن الحكم على أفعال الفرد أو تغييرها. عندما يكون اتجاه معين مثل الادخاري مهيمن بشكل واضح وتستخدم الأساليب السلوكية لتعزيز التكيف بشكل أفضل مع المتطلبات الاجتماعية أو المهنية أو غيرها من خلال تقنيات الاستجابة التحفيزية، لا يمكن توقع التغييرات السلوكية إلا في هذا التوجه الادخاري. ينطبق هذا الاستنتاج أيضًا على علم التربية الأخلاقي الذي يعتقد أنه يمكن أن يغير الإنسان من خلال وعيه (من خلال المعلومات، والعظة، والتعليم المسيحي، وما إلى ذلك) دون أخذه على محمل الجد في تبعياته ومتشابهاته المتنوعة (ألفي عام من التعليم الأخلاقي المسيحي هي شهادة بليغة على فشل محاولة لتغيير الإنسان بالتكيف الجزئي). يصبح التغيير الحقيقي للسلوك ممكنًا فقط عندما يتم، جنبًا إلى جنب مع الجهد الشخصي والفكري، بذل جهد أيضًا لتغيير العوامل التي تشكل الشخصية بحيث يحدث تحول في هيمنة توجه الشخصية.

حقيقة أن السلوك يتحدد بتوجه بنية الشخصية يؤثر أيضًا على الحكم الأخلاقي للسلوك. تلك الشخصية التي تحكم السلوك تعني العوامل التي يجب أن يتم تضمينها في الحكم الأخلاقي. يتحمل الإنسان مسؤولية إبداعية تمتد دائمًا إلى المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، حيث أن لهذه جميعها نصيبًا في تشكيل الشخصية. وبالتالي لا يمكن اختزال الحكم الأخلاقي إلى الحكم الأخلاقي لحالات محددة من السلوك. *dispositive*

في الأسئلة المتعلقة بالذنب الفردي، ليس من الممكن التجريد من العوامل النزوعية الموجودة. لا يتعلق الأمر هنا بالسؤال عن كيفية تفسير فعل غير أخلاقي، وبالتالي عذرًا، واستبدال هذا النهج بإجراء تحقيق في

الذنب الشخصي. إن التمييز بين الذنب الشخصي والظروف الموضوعية، وإعفاء الخطأ الذاتي عن طريق ذكر العوامل الموضوعية التي تسبب الذنب، لم يعد مقبولاً. إذا لم يتم النظر إلى الظروف الموضوعية المعيبة على أنها مسؤولية الشخص، فسيتم تخفيض مفهوم الذنب إلى السلوك الذاتي وسيتم إضفاء الطابع المؤسسي على العملية التي ستؤدي إلى استمرار سوء السلوك الشخصي. لإعطاء مسألة المسؤولية الشخصية عن السلوك المعيب قيمته الصحيحة، هناك شيان ضروريان، الأول، حقيقة أن العوامل الاجتماعية والاقتصادية تشكل بنية الشخصية، وأن تكون سلوكية حاسمة ومحددة يجب أن تؤخذ على محمل الجد. وثانياً، يجب أن يُدرك أن للإنسان مسؤولية حاسمة عن هذه القوى، وبالتالي يمكن أن يكون مسؤولاً عنه. بالطبع، هذا يجعل مشكلة الذنب والحكم الأخلاقي للسلوك أكثر صعوبة. من ناحية أخرى، للتمييز بين درجات الذنب المتفاوتة وجعل السلوك، فإن المقياس الوحيد هو موضع تساؤل عندما يكون الكيان الأخلاقي ذو الصلة هو الشخصية والقوى التي كانت مشروطة به، وليس السلوك الفعلي المعني. إن فهم الإنسان في مجمله وعلى أساس نظرة ثابتة لتعقيد الظروف التي تؤهب سلوكه هو شيء ندين به للعلوم الإنسانية والاجتماعية. في مفهوم الشخصية لدى فروم، تُعطى الشروط وحدة تجمع التأثيرات المختلفة معاً في كيان واحد: بنية الشخصية ذات توجه مهيمن محدد.

لا تقتصر أهمية البيانات التجريبية في علم النفس الاجتماعي لدى فروم على فهم الشخصية وصياغة توجهات محددة لبنية الشخصية. إن ملاحظة توجهات الشخصيات المختلفة بالإشارة إلى وظائفها الكلية أو اضطراب الوظيفة تنتج تقييماً لبنى الشخصية التي لا تزال تجريبية ولا تدرس ضمناً

حكماً أخلاقياً، على الرغم من أنها ذات صلة. يجب البحث عن أصل فكرة تقييم توجهات الشخصية في ممارسة العلاج النفسي لدى فروم. ولاحظ أن بعض أنواع الارتباط بالعالم والآخرين تحدث بتواتر أكبر بين الأشخاص الذين يعانون من أعراض عصابية، وأن العلاج التحليلي ناجح عندما تتغير طبيعة الارتباط بالبيئة. التغيير في نوع الصلة هو تعبير عن حقيقة أن هيمنة توجهه بنية الشخصية قد تغيرت. إن التوجهات التي أصبحت واضحة في العلاج النفسي والتحليل والتي يمكن تسميتها «مريضة» أو «صحية» تنطبق بشكل عام على كل فرد بشري وعلى شخصية الكيانات الاجتماعية. هناك منحى مهيم في توجهات الشخصيات التي تعزز الفرد والمجتمع على حد سواء، وبالتالي تعزز الرفاهية والسعادة على أساس حرية تحقيق حياة المرء. هناك آخرون يستعبدون البشر ويجولونهم إلى شلل، ويعترفون برفاهية الإنسان فقط على أساس عدم الحرية واستسلام استقلال المرء، الحالات التي تتحول فيها الرفاهية الواضحة إلى مرض، وفقاً لما هو سائد والتعاسة.

خلال حياته، قدم فروم عددًا من إعادة الصياغة للصفات المميزة لتوجهات الشخصية، ويرجع ذلك جزئياً إلى رغبته في التأكيد على الجوانب التي لم يشدد عليها سابقاً وجزئياً لأنه أراد الوصول إلى أكثر فهم ممكن. يتم التعبير عنها دائماً على أنها نقيض، وتوجهات الشخصية المعادية الأساسية دائماً تقريباً موجودة في وقت واحد وفي خليط بحيث يكون السؤال الوحيد الذي يجب تسويته هو ما إذا كان التوجه غير المنتج أو المنتج هو المسيطر. الأضداد المقترنة هي: منتجة / غير منتجة، نشطة / سلبية، بيوفيلية / نيكروفيلية (أو متلازمة النمو / متلازمة الاضمحلال)؛ طريقة التملك / الكينونة. بغض النظر عن الجانب الذي يتم

عرض توجهات الشخصية تحته، يمنع توجه واحد دائماً التكشف والآخر دائماً يعززه. إذا كانت بنية الشخصية منتجة وبيوفيلية ومن ثم موجهة نحو النمو، فإن الإنسان يعيش في نمط الكينونة، أي أنه يعيش من داخله، بعقلانية، على الفور، مرتبطاً بالحب: فهو يعيش بكونه هو نفسه. ولكن إذا كانت بنية الشخصية غير منتجة ونيكروفييلية وبالتالي فهي موجهة نحو الاضمحلال، فإن الإنسان يعيش في نمط التملك، أي أنه لا يملك إلا الملكية أو التعليم أو الأسرة أو الشرف أو الأطفال أو القوانين وآخرون يسيطرون عليه: إنه يعيش فقط إلى الحد الذي يمتلك فيه الأشياء.

كان تقييم فروم لتوجهات الشخصية من اثنين من الاحتمالات الأساسية المتعارضة لحياة المرء نتيجة للملاحظات التي قام بها بمساعدة العلوم الإنسانية والاجتماعية التجريبية، وافترضه أن مفهوم الشخصية يجب أن يُفهم كمبدأ يعطي التماسك لجميع الملاحظات. تعبر التقييمات عن نوايا الإنسان الأساسية، والتي بموجبها يمكنه التصرف بنفسه. في مفهوم توجه بنية الشخصية، يتم تفسير القصد من الواقع الذي هو الإنسان بالإشارة إلى إمكانين بديلين. لكن هذا التعريف لتوجه الشخصية لا ينطوي على حكم أخلاقي. لا يمكن الإجابة على السؤال حول أي التوجهات المفضلة، والتي هي جيدة من الناحية الأخلاقية، فقط من خلال فهم تعمد بنية الشخصية نحو التكشف أو التثبيط. يتجاوز السؤال الأخلاقي المجال التجريبي، وبيانات العلوم الإنسانية والاجتماعية، لأن المعرفة التجريبية لا تخبرنا بشكل لا لبس فيه ما هو خير أخلاقي وما هو شر أخلاقي. ومع ذلك، فإن تعزيز الحياة وتكشفها هو تعريف ينتج عن عمدية الشخصية وبالتالي يقدم ادعاء معياري تصحيحي.

يوضح هذا التمييز بين تقييم توجهات الشخصية ومسألة الحكم الأخلاقي - أي بين الادعاء المعياري للبيانات التجريبية والقاعدة الأخلاقية التي تتجاوز المعرفة التجريبية - المساهمة الحاسمة التي يمكن أن تقدمها رؤية فروم القائمة على البيانات التجريبية إلى منظور أخلاقي. لأنه يمكن تعريف توجهات الشخصية على أنها «تعزيز الحياة» أو «تثبيط الحياة» في السياق الاجتماعي النفسي دون أن يكون من الممكن بالتالي تحديد ما هو جيد من الناحية الأخلاقية، يمكن استخدام البيانات التجريبية لانتقاد الأخلاقيات القائمة والمعتقدات التي يستخدمها الناس. بناءً على مفهومه التجريبي للشخصية، فإن فروم في وضع يسمح له بانتقاد نظام اقتصادي يتمثل شاغله الوحيد في تعظيم الناتج القومي الإجمالي، ومعارضة وجهة نظر فلسفية وأنتروبولوجية مماثلة. مرة أخرى على أساس البيانات التجريبية، يمكنه انتقاد الفراغ الأخلاقي للقانون الطبيعي الذي يحدد القيمة الطبيعية والأخلاقية بشكل غير صحيح. وهكذا فإن مفهوم الشخصية لدى فروم له وظيفة حاسمة ثلاثية: فهو يقيم البيانات التجريبية الأخرى، والافتراضات الفلسفية والأنتروبولوجية الأخرى، والحجج الأخلاقية الأخرى. بالإضافة إلى وظيفته الحاسمة، فإن مفهوم الشخصية له استخدام بناء للتأمل الفلسفي والأنتروبولوجي وخلق المعايير الأخلاقية.

التأملات الفلسفية الأنتروبولوجية وأهميتها لوجهة النظر الأخلاقية

الأخلاق هي نظام تأويلي يصل إلى الحكم الأخلاقي عن طريق التفسير الفلسفي والأنتروبولوجي للبيانات التجريبية. في هذه العملية، فإن التفسير الفلسفي والأنتروبولوجي له قيمة مكانه العلمي الخاص.

بدلاً من تفسير البيانات التجريبية ببساطة لتحقيق فهم أشمل للإنسان، يبدأ بالحقيقة الأساسية التي مفادها أن الإنسان يتمتع بالعقل، ومن ثم يأخذ هذه الحقيقة في الاعتبار لأنه يواجه البيانات التجريبية. ليس فقط الأفكار التجريبية حاسمة في تفسير التأملات الفلسفية والأنثروبولوجية، ولكن أيضاً بعض الأشكال المفضلة للفكر والنماذج المفاهيمية المتجذرة في التقاليد الفلسفية والدينية الخاصة بالمفك⁽¹⁾.

إن تأملات فروم الفلسفية والأنثروبولوجية موضوعية في السؤال المتعلق بطبيعة الإنسان أو وجوده. يشكّل عنصران نقطة البداية في فكره: هبة العقل التي يختلف بها الإنسان عن الحيوانات؛ وشخصية الإنسان، التي تمثل مبدأ وحدة الفرد والمجتمع، والعوامل الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، والثقافية، والدينية، وغيرها من عوامل التشكيل، والتي تكون قاعدة لكل سلوك من حيث صلتها بالعالم المحيط. يأتي كلا العنصرين معاً في تعريف فروم للشخصية كبديل للغريزة الحيوانية. في الإنسان، تأخذ الشخصية الوظائف التي يتم تصريفها بواسطة الغريزة في الحيوانات، وهي تعبير عن سبب الإنسان. هذا التعريف للشخصية يضيف الشرعية على التأمل الفلسفي-الأنثروبولوجي، أي أنه يضع التفكير في التغييرات التي تحدث في الإنسان كما تعطي الغريزة الأمنية.

المقارنة بين الإنسان والحيوان التي تستند إلى الفرضية القائلة بأن الشخصية البشرية تحل محل الغريزة الحيوانية يتم تضخيمها بواسطة فروم إلى سؤال حول وحدة أو انسجام الحيوان والإنسان وبيئتهم («الطبيعة»). بالنظر بشكل رسمي، يدرس الوضع الاجتماعي النفسي الأصلي الذي

(1) راجع القسم الثالث من هذه الدراسة.

يحصل عليه عند ولادة الإنسان (كل من الإنسان الفردي والجنس البشري، الذي تستمر ولادته حتى يومنا هذا) من أجل تحديد الأهمية البيولوجية العامة والنفسية (الاجتماعية) الخاصة لهبة العقل وتشكيل الشخصية، مصحوباً بالفقدان المتزامن للغريزة. إن التفكير في الوضع البشري بالتحديد يؤدي إلى البصيرة القائلة بأنه يجب تعريف الإنسان على أنه كائن متناقض. إن التناقض الذي يحدد طبيعته يقوم على العقل نفسه، لأن العقل هو المبدأ المعاكس للغريزة التي تحكم السلوك. الاتجاه مع العقل يعني أن البشرية، على عكس الوجود الحيواني، ليست معطى بل مهمة. هناك حلول لتناقض الوجود البشري، ولكن لا يوجد حل للتناقض نفسه. تمثل الشخصية القوة البشرية على وجه التحديد التي تتوسط مهمة الإنسانية. توجهاتها هي أنواع من ردود الفعل المحتملة على هذا التناقض.

لا تتضح أهمية الأخلاق للتعريف الفلسفي والأنثروبولوجي للطبيعة البشرية إلا عندما تُفسر حقيقة أن الوجود البشري مهمة مع إشارات إلى بعض الاحتياجات الوجودية غير القابلة للتصرف. على النقيض من الأنثروبولوجية التي تحدد وجود الإنسان من الناحية الأخلاقية والإشارة إلى أسلافه من الحيوانات، واكتشاف التوازي بين سلوك الحيوان وأنماط التفاعل البشري في نهاية المطاف هي البنى التي لا مفر منها للإنسان النوع⁽¹⁾، يرى فروم الاحتياجات الوجودية في نهاية المطاف غير اختيارية

(1) على الرغم من أن الاكتشافات في فسيولوجيا السلوك لها أهمية بالنسبة للبيريكوريس الاجتماعي عند كورف فيما يتعلق بإشباع الاحتياجات، وتأکید الذات، والاستعداد لرعاية الآخرين، لأن هذه النتائج تؤكد أن الأشكال المختلفة للممارسة مع الإنسان هي قوانين تلك البنية الاجتماعية، التي لم تكن لتوجد بدون مثل هذه القوانين، فإن هذا النقد لا ينطبق عليه لأن تحليل الاكتشافات في فسيولوجيا السلوك بالنسبة له هو مجرد تأكيد تجريبي لحقيقة أن

(غير مؤمنة). يتم تحفيز فهم هذه الاحتياجات من خلال البيانات التجريبية، ولكن يولد من التفكير حول الإنسان ككائن متناقض، ثم يتم تأكيده بدوره بالبيانات التجريبية. يمكن القول بشكل عام أن الشخصية هي رد فعل الإنسان تجاه الإنسان باعتباره كائنًا متناقضًا، وأن توجهات الشخصية المختلفة تمثل الإجابات (على حد سواء منتج و غير منتج) التي يمكن إعطاؤها لهذا التناقض في لحظة معينة. ترتبط توجهات الشخصية بتداعيات وجود الإنسان المتناقض. فهي تبدي أنواعًا من ردود الفعل تجاه أسئلة مختلفة تفهم على أنها احتياجات وتفسر التناقض الوحيد. إن افتراضات فروم للاحتياجات الوجودية هي ثمرة تفكيره الفلسفي والأنثروبولوجي حول المفهوم التجريبي للشخصية الذي يثير في البداية، ويؤكد لاحقًا، التأمل الفلسفي والأنثروبولوجي.

نظرًا لأن الإنسان دائمًا وفي كل مكان لديه احتياجات وجودية، فإن التخلي عن رضاه أمر مستحيل على المدى الطويل مثل عدم إشباع الجوع الجسدي أو العطش. لا شك في أن هذه الحاجات تشكل الحياة البشرية والعمل، ليس من خلال كيفية إرضائها، ولكن من خلال حقيقة أنها يجب أن تكون مرضية. لهذا السبب، يرتبط كل إنسان بشكل أساسي ببيئته الطبيعية والبشرية ويجب أن يظل كذلك طوال حياته. وينطبق هذا حتى على

النمط الظاهري لتعاملات الإنسان مع الإنسان يمثل بالفعل تلك القوانين النبوية. لذلك يمكن التوسط بشكل بناء في مقاربات فروم وكورف. في تفسير فروم لتوجه الشخصية غير المنتجة، يمكن إثبات أن اللإنتاجية تنتج عن تدمير التكوين المستقر لإشباع الحاجة، والتأكيد على الذات، والاستعداد لرعاية الآخرين الذين يحصلون في حالة معينة. من ناحية أخرى، في وصف اتجاه الشخصية الإنتاجية، يكرر فروم نفسه المعايير التي تظهر أن تكوين المكونات الثلاثة لا يزال سلبياً.

الشخص النرجسي أو الذهاني الذي له علاقة معطلة تمامًا ببيئته. «بحسب الطبيعة»، إلى مدى تفاعله مع سبب تناقض الطبيعة مع العقل البشري هو كائن اجتماعي (إنسان اجتماعي). احتياجاته الوجودية لتجربة الهوية لا مفر منها، وكذلك احتياجاته للتجذر، والتعالى، وإطار التوجه وموضوع الإخلاص. كل فعل وكل شكل من أشكال السلوك هو نوع معين من رد الفعل لهذه الاحتياجات. إن حقيقة أن كل إنسان يتفاعل ويتفاعل بالضرورة مع الاحتياجات الوجودية تدل على وجود طبيعي نهائي حول ما هي الإنسانية وما يجب أن تكون عليه. ومن هنا، فإن الاحتياجات الوجودية لها صلة مباشرة بمنظور أخلاقي. الاحتياجات الوجودية معيارية، على الرغم من أنها لا تقرر. إذا كان رد فعل الفرد أخلاقياً أو غير أخلاقي في حالة معينة، إلا أنها تشير إلى القيود الطبيعية التي يصبح فيها العمل الأخلاقي ممكناً. وبالتالي فهي الأساس الطبيعي للعمل الإنساني والأخلاقي. تصبح حقيقة وجوب تلبية الاحتياجات الوجودية واضحة كلما حدثت تغييرات في عملية الإنتاج أو النظام الاجتماعي، على سبيل المثال، في التسلسل الهرمي للقيم أو هيكل المعاني، أو الحد من إمكانية رد الفعل على الاحتياجات الوجودية أو قمعها تمامًا. العاقبة الإنسانية والموت النفسي والجسدي هي العواقب. في مثل هذه الحالة، سيحاول الإنسان عادةً العثور على أشياء بديلة لتلبية احتياجاته. فالدين الحي، على سبيل المثال، لا يمكن «إلغاؤه» أبداً بمرسوم أو بالتهديد بالانتقام ما لم تكن نظرة العالم التي تعمل كدين بديل (أو إيديولوجية حزبية) على الأقل تقرب من استبدال الظاهرة الدينية المتعددة الجوانب. عندما لا يتم إنشاء أو السماح بمثل هذا البديل لإطار التوجه وموضوع الإخلاص، يكون الاهتمام بالحياة مشلولاً،

ويتم التعبير عن هذا الشلل في الأمراض النفسية والنفسية الجسدية، حتى الانتحار على نطاق واسع وانحطاط الحضارة⁽¹⁾.

للتلخيص: الحاجات الوجودية هي نتيجة مباشرة لطبيعة الإنسان كنتناقض. لأنها يجب أن تكون راضية، فهي تمثل قيودًا نهائية على المعيارية البشرية. في حين أن طريقة رضاها لا تنبع بالضرورة من التفكير في الطبيعة البشرية، فإن الملاحظات التي يتم إجراؤها عندما تتغير العوامل التي تؤثر على تلبية الاحتياجات تظهر بوضوح أنه لا يوجد سوى احتمالين أساسيين لتلبية الاحتياجات وأن هذه بدائل. إنها تتوافق مع تقييمات توجهات الشخصية، والتي ليست سوى إجابات نموذجية مثالية على السؤال الكامل للكون المتناقض الذي هو إنسان: رد الفعل على الاحتياجات الوجودية هو بالضرورة منتج وبيوفيلي، أو غير منتج ونيكروفييلي.

فيما يتعلق بالمنظور الأخلاقي، تجدر الإشارة إلى أنه ليس فقط ضرورة تلبية الاحتياجات هي التي تؤسس العمل الأخلاقي الإنساني في الطبيعة

(1) إن كساد حضارات بأكملها كان في الآونة الأخيرة أكثر وضوحاً في الرأسمالية منه في الدول الشيوعية. أدى ما يسمى بأزمة النفط وانهيار النظام النقدي الدولي إلى تدمير إطار التوجه الذي تكمن السعادة على أساسه في رفع مستوى المعيشة، وقد أثر هذا التفكك على أجزاء كبيرة من سكان العالم الغربي.. لا يمكن للرأسمالية الموجهة نحو الاستهلاك أن تحافظ على وظيفتها كدين بديل. إنه لا يتسبب فقط في ركود في التمويل والمشاريع ولكن أيضًا بين الجماهير التي تنتشر مثل الوباء الذي لا يمكن التعامل معه إلا بمرور الوقت، وعادةً من خلال ديانات جديدة غير عقلانية في الغالب. إن ضرورة إيجاد بديل لإطار التوجه وأهداف التفاني وإعادة البناء عندما تدمر الأسباب الطبيعية أو التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية صلاحيتها، تفسر أيضًا جزئيًا سبب اتباع فترات التغيير والتفاوض بشكل شبه قانوني بفترات من الرجعية والاستبداد. في مثل هذه الظواهر، نرى الجهد اليائس للرد على الأقل بشكل رجعي وغير منتج لحاجة وجودية عندما لا يكون هناك نوع آخر من رد الفعل ممكنًا، لأن الفشل في تلبية الاحتياجات الوجودية سيهدد الحياة نفسها.

ولكن أيضًا حقيقة أنه يجب على الإنسان أن يتفاعل دائمًا في أيٍّ منهما أو بطريقة مع احتياجاته الوجودية. أينما يتفاعل الإنسان مع احتياجاته الوجودية، فهو بالضرورة يرضيها إما بشكل منتج أو غير منتج، ويشكل هذا البديل جزءًا من الظروف التي يصبح فيها العمل البشري بمثابة عمل أخلاقي ممكنًا⁽¹⁾.

ينص الإعلان رسميًا على أن حرية الإنسان في الاستجابة لاحتياجاته يمكن أن تنقلص إلى حرية الاختيار بين الرضا المنتج وغير المرضي. لكن هذا التعريف لا يعني أن رد الفعل المنتج جيد أخلاقياً. لا يتم الإجابة على السؤال المتعلق بالمعايير الأخلاقية من خلال إثبات عدم اليقين الطبيعي للمعيارية البشرية ولا من خلال الاعتراف بالقيمة الطبيعية التي يرضيها الرضا المنتج للحياة. يمكن أن يصبح الإشباع المنتج للاحتياجات معياراً أخلاقياً فقط عندما يقرر الإنسان التأكيد على أنه قيم طبيعية جيدة أخلاقياً تعزز الحياة. بالطبع، تعتمد القدرة على تأكيدها على نظرة ثابتة إلى الطبيعي في نهاية المطاف، نظراً لكونه مخلوقاً للحاجة جزءاً لا يتجزأ من حالة الإنسان المحددة. كما أنه يتوقف على تحريات القيم الطبيعية من قبل العلوم الإنسانية والاجتماعية. إن عدم المواءمة الطبيعية لكونك مخلوق الحاجة يشكل الأساس الطبيعي النهائي للعمل الإنساني والأخلاقي في حد ذاته. وبالتالي، فإن الاحتياجات الوجودية المختلفة ورد الفعل البديل بالضرورة لها هي الأسباب الطبيعية النهائية للعمل الأخلاقي، وهي الأسس التي تستند إليها تلك القيم الطبيعية التي تعتبر تصارعية ومحددة للعمل الأخلاقي.

(1) Fromm's «alternativism» theory is grounded in this distinctive quality of moral action. See pp. 145 – 148.

يتكون التحليل النقدي الناجم عن التأمل الفلسفي والأنثروبولوجي من ثلاثة جوانب. أولاً، إن الادعاء باستقلالية التفكير الفلسفي - الأنثروبولوجي يؤسس نقداً لمثل هذه البحوث التجريبية التي ترفض من حيث المبدأ تجاوز البيانات التجريبية والاستفسار عن فهم معين للإنسان. من منظور نظرية العلم، مثل هذا الاختزال الوضعي إلى «التجريبية» هو محاولة لحجب حقيقة أن بعض الفهم المسبق، غير المنعكس في الغالب، هو أساس جميع البحوث في العلوم الإنسانية والاجتماعية. إن الطلب على التفكير في هذه الفهم المسبق هو بمثابة افتراض أن التأمل الفلسفي الأنثروبولوجي مستقل.

عندما، بسبب وجهة نظر معينة للإنسان، يتم تجاهل أو رفض التواصل بين البحث التجريبي والتأمل من حيث المبدأ باعتباره بحثاً غير علمي، يتهرب البحث التجريبي من تقييم برنامجه العلمي و«بعض الافتراضات المسبقة المحددة وعواقب» البحث. ونقد لمشروع بحثي يرغب في اكتشاف، على سبيل المثال، كيفية تحسين آليات الإقناع التي من خلالها يمكن تحفيز احتياجات المستهلكين بشكل أكثر فعالية حتى تتمتع هذه الاحتياجات المنتجة بشكل مصطنع بنفس الادعاء بالرضا مثل الاحتياجات الفسيولوجية والوجودية غير القابلة للتصرف، مثل هذا النقد ممكن فقط للقيمة الجوهرية للتأمل الفلسفي والأنثروبولوجي يتم الاعتراف به لأول مرة ولا يتم إنكار أهميته للبحث التجريبي.

إن الوظيفة الحاسمة للتفكير الفلسفي والأنثروبولوجي في العلوم الإنسانية والاجتماعية التجريبية تحتضن أكثر من نقد للموقف الذي لا يتأثر فيه البحث التجريبي بالسؤال المتعلق بصورة الإنسان. كما يوضح

المثال الوارد أعلاه، تنتقد تأملات فروم الفلسفية والأنثروبولوجية أي فهم للعلوم الإنسانية والاجتماعية يستبعد جميع الأسئلة الأخلاقية بشكل مسبق. وأبعد من ذلك، فإن صياغة الاحتياجات الوجودية تنتج نقدًا جوهريًا يمكن استخدامه لفحص البيانات والبحوث التجريبية لاكتشاف ما إذا كان تأثيرها غير إنساني أو يعزز تكشف الإمكانات البشرية. وبالتالي فإن تحليل الإنسان باعتباره كائنًا متناقضًا مع الاحتياجات الوجودية المحددة ينطوي على انتقاد لرؤى العلوم الإنسانية والاجتماعية برمتها عندما تضع الأسئلة الأخلاقية جانبًا، ولرؤاها الفردية عندما تساهم في منع تلبية الاحتياجات الوجودية.

تقدم تأملات فروم الفلسفية والأنثروبولوجية مساهمة حاسمة أخرى. على عكس التعريفات الفلسفية والأنثروبولوجية الأخرى للإنسان، يتم تنسيق بياناته مع البيانات التجريبية ولها مبدأ الوحدة المنهجية، مفهوم الشخصية. وبالتالي يمكنهم انتقاد طرق فهم الإنسان التي لا تتضمن كيانًا ملموسًا تجريبيًا (مثل الشخصية) حيث تلتقي فيه أكثر أوجه الوجود البشري اختلافًا. إن نقدها يوجه نفسه بشكل أساسي إلى الأنثروبولوجية التي تكون نقطة انطلاقها إما تعريفًا خاطئًا للوجود، والذي يفسرونه، أو أساسه هو بعض الجوانب التي يمكن التأكد منها (مثل البيولوجية أو النفسية؛ أو فيزيائية الطبيعة البشرية، أو الجنس البشري، وما إلى ذلك)، والتي يعمونها. ومن الناحية الجوهرية، ينتقدون إما العلاقة المفقودة مع التجريبية أو المطالبة بتعريف شامل لا يظهر وحدة منهجية للجوانب، وبالتالي يفشل في التغلب على منظور جوهري.

وأخيراً، فإن التأمّلات الفلسفية والأنثروبولوجية قادرة على انتقاد محاولات المعايير المعيارية الأخلاقية التي ترفع القيمة الطبيعية إلى معيار أخلاقي وتفضل قانوناً طبيعياً عرضياً، أو تمثل النسبية الأخلاقية التي تنفي إمكانية وجود قيم طبيعية ملزمة. المعايير الأخلاقية ليست هي الإبداعات التعسفية لحالة أو ثقافة أو فترة، ولكنها تستند إلى الطبيعة النهائية التي يمكن تعريفها على أنها احتياجات وجودية خاصة وإشباعها البديل. فقط لأن لها قيمة جوهرية يمكن أن تقدم التأمّلات الفلسفية الأنثروبولوجية مساهمة في مشكلة القواعد الأخلاقية التي تم إنشاؤها. إن التأمّلات الفلسفية-الأنثروبولوجية ليست بيانات تجريبية، بل هي إطار تفسيري بناء له أساسه في البيانات التجريبية. ولا هي معايير أخلاقية، بل هي أرضها الطبيعية.

مجمل: المعايير الأخلاقية

كما تعتمد على البنية الطبيعية الإنسانية

يعتمد ما إذا كانت الأخلاق الإنسانية يمكن أن تسهم في اكتشاف المعايير في الأخلاق اللاهوتية جزئياً على الفهم الذاتي للأخلاق اللاهوتية. إذا فهمت الأخلاق اللاهوتية نفسها على أنها «أخلاق مستقلة في السياق المسيحي»⁽¹⁾، فيجب أن تلجأ إلى البيانات التجريبية والتفكير الفلسفي والأنثروبولوجي، لأنه عندما يتعلق الأمر بقرارات العقل الأخلاقي، فإنها تعتمد على معرفة الطبيعة كقوانين منتشرة بشكل عام. في عملية اكتشاف المعايير، ومع ذلك، لا تدعي الميتافيزيقا والإيمان تحديد محتوى المعايير

(1) انظر الهامش 167.

الأخلاقية⁽¹⁾. يتطلب كلا من اللاهوت والأخلاق الإنسانية أن تكون الجدارية مستقلة⁽²⁾. وبالتالي، فإن مشكلة التعارض بين المعايير والمعايير الأخلاقية هي نفسها لكلا الأخلاق. لذلك يمكن للمرء أن يسأل بشكل مبرر عن مساهمة الأخلاق الإنسانية التي قدمها فروم في عملية اكتشاف المعايير في الأخلاق اللاهوتية.

يتبع كلا الأخلاق توماس الأكويني في رؤية مبدأ ومعيار الأخلاقي في عقل الإنسان: الأفعال التي تسمى «بشرية أو أخلاقية بقدر ما يتم تحديدها بواسطة العقل⁽³⁾. هذا التوحد للإنسانية والأخلاق والعقل يتطلب رفض أي تغيير في تعريف محتوى الأخلاقي. لا الله ولا المجتمع، ولا فكرة ولا طبيعة (كما هو الحال في «العيش وفق الطبيعة» الرواقية)، ولا البيانات التجريبية للعلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة، ولكن العقل البشري فقط هو الذي يمكن أن يكون مبدأ العمل الأخلاقي». إن ما هو مناسب للإنسان يكمن في التوجه نحو العقل الذي هو المبدأ الحقيقي للعمل الإنساني. هذا هو السبب في أننا نسمي هذه الحالات والأخلاقيات جيدة تتفق مع العقل، وسيئة عندما تناقضه⁽⁴⁾.

(1) راجع

A. Auer's contribution in the Festschrift for Josef Fuchs, «Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin».

يوضح أور هنا أن توماس أكويني أكد استقلالية الأخلاق في مقابل النظام الطبيعي والميتافيزيقا والإيمان. ويمكن إثبات فرضية الأخلاق المستقلة في تقليد الفكر التوماسي.

(2) ولا تتجلى السمات المميزة لهاتين الأخلاقيتين إلا عندما يكون معنى القواعد الأخلاقية متجذراً.

(3) Thomas Aquinas, Summa Theologiae, I – II, 18, 5c, quoted according to A. Auer, «Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin,» p. 33.

(4) Auer, «Die Autonomie...» with reference to Aquinas, Summa Theologiae, 1 – 11, 100, 1c.

لقد ظهر بالفعل أن العقل كعقل يتعرف ويقرر، ويمكن أن يكون مبدأ معيارياً فقط إذا تم فهمه على أنه مكون من طبيعة بشرية سابقة للعقل، وشيء يجب أن يتعامل معه العقل. وبالتالي فإن العقل الذي يتخذ قرارات أخلاقية هو جزء من شبكة معقدة من الظروف الطبيعية ويجب أن يحترم هذه البنى والآليات الطبيعية على أنها غير عشوائية⁽⁵⁾. عندما يأخذ العقل في الاعتبار البنى والآليات الطبيعية، فإنه يكتشف «أن عقلانية الغايات الطبيعية (المول الطبيعية) تشير في نفس اتجاه العقل البشري»⁽⁶⁾. على الرغم من أنه صحيح أن العقل كقوة للقرارات الأخلاقية يحدد ما هو جيد وما هو الشر، فالعقل نفسه يركز على ما تنوي الطبيعة السالفة. وعلى الرغم من أنه من الصحيح أيضاً أنه ليس المبدأ التجريبي أو الطبيعة بل العقل هو المبدأ الأخلاقي، إلا أن التعريف الجوهري للمعايير والقيم الأخلاقية مرتبط بمعرفة القيم والمعايير الطبيعية.

أي محاولة لتأسيس معايير أخلاقية يكون فيها العقل هو مبدأ الأخلاقي يجب أن تكون قادرة من خلال طريقته على إنصاف ترابط العقل والطبيعة في الإنسان. إن إنجازات فروم ومساهمته في الأخلاق اللاهوتية هي تحديد طبيعة هذا الاعتماد المتبادل على أساس الطبيعة العقلانية التي يمكن التحقق منها تجريبياً للإنسان، وإدخال مفهوم الشخصية لإعطاء وحدة منهجية لفكرته. وسيتم شرح هذا التأكيد الآن.

إذا كان العقل كمبدأ في وضع المعايير يجب أن يشير إلى الطبيعة البشرية ومقاصدها الأساسية عندما يحدد محتويات الأخلاقية، لا يمكن اكتشاف

(5) See p. 159f, and Auer, «Die Autonomie...», p. 34f.

(6) Ibid., p. 35, with reference to Summa Theologiae, I – II, 1,3 ad 3.

عدم وجود بنى وبنى طبيعية ذات صلة بالعمل الأخلاقي إلا عندما يتم تناول هذه الطبيعة البشرية على أنها يحكمها العقل. بالفعل في صياغة المشكلة، لا يجب تعريف الطبيعة البشرية «بيولوجياً»، كما لو كانت الطبيعة البيولوجية أو الفسيولوجية للإنسان مكتملة بطابع نفسي وفكري. منذ البداية، يجب أن تُفهم الطبيعة البشرية على أنها مُحددة بالعقل، وبالتالي تستفسر ويمكن تعديلها. في الأسئلة التي تتعلق بالإنسان وطبيعته، يجب تعريف هذه الطبيعة البشرية بشكل غير مسبوق على أنها طبيعة عقلانية. نجح فروم في هذا النهج لأنه في كل من بحثه في العلوم الإنسانية والاجتماعية وفي تأملاته الفلسفية والأنثروبولوجية، يبدأ بفهم أساسي للطبيعة البشرية التي من سماتها المميزة هي استبدال الغريزة⁽¹⁾.

إن افتراض أن الطبيعة البشرية تسترشد بالغريزة أو أنها شبه غريزية يتضح أنه خاطئ لأنه في نشأة الإنسان توجد علاقة سببية بين هبة العقل وفقدان الغريزة. ينظر فروم إلى الوضع الناتج عن وجود العقل على أنه

(1) يستخدم مفهوم «الاستبدال الغريزي» للإشارة إلى الاختلاف بين وجهات نظر فروم ووجهات نظر أرنولد جيلين الأنثروبولوجية. بينما يعتبر جيلين أنه في حالة الإنسان، نحن نتعامل فقط مع تقليل الغريزة التي من أجلها تصبح مؤسسات العقل معادلات تعوض عن يقينه الغريزي المفقود، من الواضح أن اهتمام فروم هو استبدال الشخصية بالغريزة. بالطبع، لا يكمن الاختلاف الفعلي بين أنثروبولوجية جيلين وفروم في التمييز الدقيق بين الاختزال الغريزي والاستبدال الغريزي، ولكن في حقيقة أن المؤسسات بالنسبة إلى جيلين هي المكافئة. في حالة فروم، المكافئ هو الشخصية، أي كيان نفسي أو نفسي اجتماعي يحل محل الغريزة ويعطي الفكر والشعور والفعل اتجاهًا محددًا. وبالتالي فإن مفهوم «(الشخصية) - التوجه» يعني الانفتاح والافتقار إلى الثبات غير الموجود في مفهوم «مؤسسة» والموجود حتى عندما يكون الإنسان جزءًا من الكيانات المؤسسية. حول مفهوم الاختزال الغريزي في سياق نظرية المؤسسات، راجع

A. Gehlen, *Der Mensch*, p. 79; or Gehlen, *Anthropologische Forschung*, pp. 69 - 77.

الشرط الإنساني، ويستخدم معرفته بالعلوم الإنسانية والاجتماعية للتفكير في ولادة الإنسان. يؤدي التأمل إلى التبصر بأنه ليس احتياجات غريزية بل احتياجات عقلانية وبالتالي «بشرية» أو «وجودية» تعبر عن الإنسان الطبيعي. حقيقة أن هذه الاحتياجات البشرية متجذرة في العقل البشري وأن رضاها الكافي لا يمكن تحقيقه إلا من خلال العقل يبرر تأكيد فروم على أن الشخصية هي البديل للغريزة الحيوانية، لأنه فقط في الشخصية ومن خلالها يمكن تقدير طبيعة الإنسان بشكل مناسب. تجعل الشخصية من الممكن أخذ الإنسان على محمل الجد في علاقته بالعالم المحيط به ورفض اختزال طبيعته البيولوجية إلى علم الاجتماع. فقط في الشخصية يتم احترام النوعية النفسية للطبيعة البشرية ولا تقتصر على الفسيولوجية (الغريزة).

إن تعريف فروم المميز للطبيعة البشرية ينصف حقيقتين: أن الطبيعة البشرية يحددها العقل، وأن العقل البشري محكوم بالطبيعة. في الإنسان، الطبيعة هي دائما الطبيعة العقلانية بوساطة مميزة. لأن الإنسان محفوظ في كليته، تمثل الظروف والقوانين الطبيعية المطلقة الإنسان الطبيعي.

في البداية في المفهوم التجريبي للشخصية كبديل للغريزة الحيوانية يتم احترام الترابط بين العقل البشري والطبيعة. لكن المفهوم التجريبي للشخصية ينطوي على احتياجات الإنسان، وهو مفهوم مهم أيضًا في التأمل الفلسفي والأنثروبولوجي. لذلك، من الناحية المنهجية، فإن الأفكار التجريبية توجه التأمل الفلسفي والأنثروبولوجي. نظرًا لأن «الشخصية» و«الحاجة» قد تم تعريفها على أنها عقلانية، فإن الرؤى الفلسفية والأنثروبولوجية ليس لها ما يبررها سوى الرؤى العلمية. يجب النظر إلى الوضعية التي تقتصر على البحث التجريبي البحث وتنازع القيمة

المعرفية للتأمل الفلسفي والأنثروبولوجي على أنها نسخة مقطوعة ومزيفة من فكرة العلم ذاتها.

يمكن أن يكون اقتراح فروم بمثابة نموذج لأخلاقيات اللاهوت التي تواجه مشكلة التوسط في أشكال الفكر والمعرفة التجريبية والفلسفية والأنثروبولوجية من خلال محاولة، على سبيل المثال، «دمج» نتائج العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية فلسفيًا وأنثروبولوجيًا. في عمله، تم ربط المستويين التجريبي والفلسفي والأنثروبولوجي بالعلاقة مع صياغة المشكلة، وتمكنت مفاهيم «الحاجة» و«الشخصية» من تحقيق العدالة على المستويين. وتجدر الإشارة أيضًا إلى أن الأخلاق اللاهوتية التي تتميز بخصائصها المميزة على أساس معنى المعيارية البشرية سوف تجد نموذجًا مفيدًا لاكتشاف المعايير الأخلاقية التي تأخذ بجدية استقلالية الأخلاقي، ولكنها لا ترفض أسس المعنى المعيارية البشرية المستقلة، على الرغم من أنه لا يخلو من أهمية لاكتشاف المعايير. يمكن لنموذج فروم لاكتشاف المعايير تحقيق ذلك لأنه في مهمة اكتشاف المعايير الأخلاقية يرجع إلى الإنسان والطبيعي الذي يتميز في حد ذاته بهذا الانفتاح: الاحتياجات البشرية، وخاصة الحاجة إلى إطار للتوجه وموضوع الإخلاص، يعني ضمناً مهمة إنشاء معنى لا يمكن حله بأساليب العلوم التجريبية أو التفكير الفلسفي - الأنثروبولوجي وحده. ومن هنا يشير فروم إلى الدين، على الرغم من أنه يفهم الدين بطريقة إنسانية وغير توحيدية.

أخيراً، من الضروري التأكيد على أن تحديد ما هو في نهاية المطاف الإنسان-الطبيعي هو مساهمة مهمة في مشكلة المعايير الأخلاقية. إن تحديد الاحتياجات البشرية الفردية هو نتيجة للتفكير في وضع الإنسان

الذي يستخدم النتائج التجريبية، وخاصة النفسية والاجتماعية والنفسية. إن النوعية العقلانية المميزة للطبيعة البشرية تعني أن للإنسان احتياجات معينة تختلف عن الاحتياجات الفسيولوجية من حيث أنها تمثل عدم إنسانية طبيعية لا نهاية لها فيما يتعلق بما يمكن للإنسان أن يكون. يحتاج بشكل لا مفر منه إلى تشكيل الحالة المعيارية البشرية لأنه يجب أن يكون رد فعلها إما منتجاً أو غير منتج. هذه الضرورة للتفاعل بإحدى طريقتين تصبح مهمة حقاً فقط عندما يدرس المرء الاحتياجات الفردية، لأنه في النماذج الأخلاقية السابقة، لا يمكن دائماً اعتبار أن الحاجة إلى الترابط والجدور، أو إلى إطار للتوجه وموضوع الإخلاص تم الاعتراف به باعتباره طبيعي⁽¹⁾.

في مشاكل الأخلاق الجنسية يصبح الفرق بين المنظورين واضحاً جداً. في حين أن الحاجة إلى الحفاظ على الأنواع في شكل حاجة جنسية لا يمكن أن تدعي أن الحياة المعيارية البشرية غير قابلة للاختيار بشكل عام، فإن الحاجة إلى الارتباط عالمية وغير قابلة للتصرف، وبالتالي التعبير عن الإنسان النهائي والطبيعي. يجب على الإنسان أن يتجاوب مع هذه الحاجة. الحاجة الجنسية ليس لها عالمية، مما يعني أنها، على النقيض من ذلك، لا تضع قيوداً على ما يجب أن يكون عليه البشر، وما يجب أن يكون. وبالتالي، يجب

(1) في الأخلاق اللاهوتية، من المحتمل أن يكون توما الأكويني هو الوحيد الذي يسعى إلى تحقيق هدف مشابه مع «النزعات الطبيعية» (الحفاظ على الذات، والحفاظ على الأنواع، والبحث عن الحقيقة، والحياة الجماعية، والعمل العقلاني والفاضل). ومع ذلك، هناك «قصور منهجي في عمله حيث يستفسر عن نسبة الميول الطبيعية لهذه النسبة لا تتبع من التحليل العلمي بل هي تأملية، وتستند إلى الخبرة...» (W. Korff, Norm und Sittlichkeit, p. 52). بمفهوم الشخصية، يحاول فروم أن ينصف الطلب المنهجي. لكن هذا المفهوم يقوده أيضاً إلى استبعاد جميع المكونات الغريزية أو شبه الغريزية من مفهوم «الاحتياجات البشرية» ورؤية تلك الاحتياجات كنتيجة لاستبدال الغريزة.

أن يخضع للحاجة إلى الارتباط. يمكن أن يكون للجنس دور معين حيث يتم الاستجابة للحاجة إلى الارتباط، لكن حب الإنسان (كرد فعل على حاجته إلى الارتباط) لا يتحدد من خلال حاجته الجنسية. هذا الاختلاف في الحاجتين فيما يتعلق بادعائهم تحديد الوضع الطبيعي للإنسان هو أمر حاسم ويجعل نفسه محسوسًا في مشاكل محددة من الأخلاق الجنسية والزوجية.

يوضح هذا المثال أهمية تحديد الاحتياجات البشرية وتصنيفها على أنها غير مؤمنة بشكل طبيعي وتتخلص بشكل عام من المعايير المعيارية البشرية، ولا يزال يتعين تحديد نوع رد الفعل على هذه الاحتياجات، ولكن مجرد حقيقة تحديد هذه الاحتياجات لها أهمية حاسمة لوضع المعايير الأخلاقية المعايير لأن هذا التحديد بالذات يستلزم ادعاء لتشكيل المعيارية بشكل غير اختياري (غير مؤكد).

تتجاوز مساهمة فروم في مشكلة المعايير الأخلاقية تحديد الاحتياجات البشرية إلى البصيرة القائلة بأن رد الفعل على هذه الاحتياجات يجب أن يكون إما منتجًا أو غير منتج، وأن رد الفعل المنتج (البيوفيلي) فقط هو الذي يفني بالاحتياجات البشرية، بمعنى أنه يمنع خلل في نظام «الإنسان»، وبالتالي يعزز تكشف الإنسان. بمساعدة نظرية فروم في الشخصية، يمكن تعريف رد الفعل الإنتاجي بشكل أكثر دقة: بشكل أساسي، يمكن للبشر والكيانات الاجتماعية أن تتفاعل مع أي حاجة بشرية بطرق مختلفة لا تعد ولا تحصى. لكن ردود الفعل بكل تنوعها وتميزها ما زالت تعبر إما عن توجه مهيمن منتج أو غير منتج. سلوك كل فرد وكيان اجتماعي هو تعبير عن توجه شخصي. لذلك يتم تعريف النوعية الأخلاقية لشكل من

أشكال السلوك من خلال ما إذا كان يعبر عن رد فعل منتج أو غير منتج لحاجة الإنسان. وبالتالي، هناك تناظر بين عدم التفوق النهائي والطبيعي للتفاعل مع الاحتياجات، سواء كان ذلك بشكل منتج أو غير منتج؛ ومن ناحية أخرى، النوعية المميزة لتوجهات الشخصية التي تشكل ردود الفعل البشرية بشكل غير اختياري (غير مؤكد)، من خلال تصنيفها على أنها منتجة أو غير منتجة⁽¹⁾.

(1) إن حقيقة أن فروم كان قادراً على قصر توجهات الشخصية غير المنتجة على عدد معين من الأنواع المثالية لها قيمة عملية خاصة فيما يتعلق بوضع معايير أخلاقية ملموسة. كما أن توجهات الشخصية غير المنتجة المختلفة في عملية الاستيعاب والتنشئة الاجتماعية لها أيضاً وظيفة إرشادية تتمثل في تحديد عكس ما يعنيه توجه الشخصية الإنتاجية.

القسم الثالث:

مصادر وأشكال فكره

مصادر فكره

موسى بن ميمون:

التقليد اليهودي لمعرفة الله السلبية

يفسر فروم إيجاء الله باسمه لموسى على أنه تعبير عن فكرة الإله بلا اسم⁽¹⁾. دون الدخول في مشكلة التفسير بأي تفاصيل، لا يمكن للمرء إلا أن يرى تفسير الوحي «أنا من أنا» كـ «اسمي هو بلا اسم»⁽²⁾ باعتباره امتداداً للحظر على الصور إلى «الصورة الصوتية»، أي، الاسم، خاصةً، وفقاً للعهد القديم، حيث يعبر الاسم عن كينونة، والشخص الذي يعرف اسم شخص آخر له سلطة عليه⁽³⁾. وبالتالي، فإن الحظر على الصور هو مصدر مهم للموقف السلبي لليهودية تجاه كل اللاهوت باعتباره «الحديث عن الله». على عكس المسيحية، فإن التقاليد اليهودية لديها تحفظات أقوى بشكل لا يمكن مقارنته بكل اللاهوت العقائدي. إن الإصرار على عقيدة السمات السلبية - أي على اللاهوت والأخلاق السلبية باعتبارها جوهر الدين - أكثر وضوحاً بالمقابل. يؤدي اللاهوت السلبي اليهودي إلى

(1) Fromm, *You Shall Be as Gods* (1966a), p. 29; on what follows, cf. *ibid.*, pp. 28 - 38.

(2) *Ibid.*, p. 31.

(3) Cf. P. van Imschoot, «blame,» 1215.

تصوف كابالي وحسيدي من ناحية، وإلى فلسفة عقلانية للدين بشكل أو بآخر.

موسى بن ميمون (ميمونديس) (1135-1204) يحتل موقعاً رئيسياً في هذه التطورات، لأنه لا يقدم فقط لاهوتاً سلبياً تم تطويره من الأفلاطونية الحديثة وأثر على صوفية ماستر إيكهارت، ولكن من خلال دراسته لأرسطو، أصبح أيضاً أحد الممثلين الرئيسيين للعقلانية اليهودية في العصور الوسطى. وأبعد من ذلك، وفي مفارقة، جعله التاريخ ضامناً لليهودية الأرثوذكسية لأنه صاغ المواد الثلاثة عشر من العقيدة اليهودية التي لا تزال صالحة حتى يومنا هذا⁽¹⁾.

يرى فروم في صياغة ميمونديس عقيدة صفات الله السلبية، التطور المنطقي لمفهوم العهد القديم عن الله وتفسيره السلبي. هذه القيمة المكانية لميمونديس في نقد فروم للدين وفي التمثيل الذاتي للفهم اليهودي للدين تستدعي بعض التدقيق في اللاهوت السلبي لميمونديس⁽²⁾.

You Shall Be as Gods (1966a), pp. 40f(1) محاولات للحد من معنى بنود الإيمان هذه وكأنها لم تلعب أي دور على الإطلاق. لكن راجع M. Friedlander, Die jüdische Religion, عرض للدين اليهودي يوجه نفسه بوعي تام حول المقالات الثلاثة عشر لابن ميمون.

(2) التعليقات التالية هي أكثر من مجرد مناقشة لفهم فروم لابن ميمون. حول عقيدة الصفات عند موسى بن ميمون، انظر

Moses ben Maimon, Guide of the Perplexed, esp. Vol. I, chaps. 51 - 61; D. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimuni, esp. pp. 428 - 468; H. Cohen, Religion and Sittlichkeit, pp. 40 - 43; Charakteristik der Ethik Maimunis; Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (Religion of reason out of the sources of Judaism); Jüdische Schriften, Vol. 3, pp. 44f; J. Guttman, Die Philosophie

نقطة البداية في اللاهوتية اليهودية السلبية عند موسى بن ميمون هي السؤال المتعلق بسمات الله وإمكانية معرفتها: هل هناك صفات يمكن أن تصف طبيعة الله، كما يفعل الكتاب المقدس، على سبيل المثال، عندما ينص على أن الله أمين ورحيم، ومُعاني، وغيور وغازب، أم أن هذه الصفات تنتهك الحظر المفروض على الصور التي تهدف إلى ضمان تجاوز الله وعدم معرفته؟ الجواب هو أن الله لا يمكن أن يُعطى إلا صفات سلبية⁽¹⁾. لأنه «مع كل تطبيق لتعريف إيجابي لله، فإنه يشبه المخلوقات، مما يعني أنه يتم أخذ خطوة من معرفة طبيعته الحقيقية بينما مع كل إنكار إضافي يثبت أنه ضروري، تصبح معرفة الله أكثر اكتمالاً»⁽²⁾. إن أسباب استحالة الإدلاء ببيان إيجابي عن طبيعة الله مستمدة من مفهوم الله الفلسفي واللاهوتي الذي لا يمكن نقله بأي نوع من التفكير التناظري. كل بيان إيجابي عن طبيعة الله يخضع لغموض التعريف الذي يتطلب جنسًا وفرقًا محددًا. «مثل هذا الاختلاف الذي يقوم على العلاقة بين الجنس والأنواع يجب ألا يكون موجودًا بين الله وكل ما هو ليس إلهيًا»⁽³⁾. نقد ميمونديس لطريقة التفكير التناظرية التي تقدم عبارات إيجابية حول طبيعة الله تستهدف إدراج

des Judentums, pp. 180 – 205; L. Baeck, Maimonides. Der Mann, sein Werk and seine Wirkung; E. Fromm, You Shall Be as Gods (1966a), pp. 32 – 37.

(1) عن تاريخ هذه العقيدة عن الصفات السلبية لله في العصور الوسطى انظر: D. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimuni.

(2) Ibid., p. 442.

(3) H. Cohen, Charakteristik der Ethik Maimunis, p. 94; Cf. Kaufman, Geschichte der Attributenlehre, pp. 431 f.

صفات الله الأساسية وتلك الخاصة بالكائنات الأخرى في تعريف واحد: «التشابه يقوم على علاقة معينة بين شيئين؛ إذا لم يتم العثور على علاقة بين شيئين، فلا يمكن أن يكون هناك تشابه بينهما، ولا توجد علاقة بين شيئين لا يشبهان بعضهما البعض»⁽¹⁾.

إذا كان من المستحيل الإدلاء بتصريحات إيجابية عن طبيعة الله، فسيبدو من المعقول التخلي عن أي وكل نوع من معرفة الله. ولكن كان على موسى بن ميمون أن يجد طريقة نحو معرفة الله، لأن المعرفة الحقيقية لله هي أساس نظامه بالكامل. الطريقة التي يجدها هي طريقة النفي. بالطبع لم يكن بإمكانه تطوير مشروع بيساطة من خلال نفي صفات الله الإيجابية، بافتراض وجود سمات إيجابية مشروعة للبدء بها. حله لمشكلة الصفات السلبية هو الجمع بين النفي والحرمان: «ليست السمات الإيجابية التي يتم نفيها ولكن سمات الحرمان»⁽²⁾. لأنه إذا كانت السمات «تنفي العيوب فقط، ولكن لا تدعي الكمال»⁽³⁾، فإن طبيعة الله لا تتأثر. «من أجل نطق السمات السلبية دون أي هواجس، من الضروري التواصل معها بفكرة أنها تنكر عيوبًا في الله تستبعدها طبيعته»⁽⁴⁾.

(1) Maimonides, Guide of the Perplexed, p. 201.

H. Cohen, Religion of Reason, p. 63. Cf. Cohen, Charakteristik der Ethik (2) Maimunis, pp. 95f. في هذا الصدد من النفي والحرمان، يرى كوهين الخطوة الحاسمة التي أصبح الدين اليهودي بواسطتها دين العقل. يشرح موسى بن ميمون هذه الفكرة في الفصل 58 من كتابه.

(3) D. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre, p. 435.

(4) Ibid.

إن معرفة الإنسان بالله تنمو «كلما نجح الإنسان في إبعاد التعريفات الزائفة وغير اللائقة عنه وفهم اختلافه عن أي كائن آخر. تتمثل الوظيفة المحددة لهذه المعرفة السلبية في أنها تزيل كل العيوب من فكرة الله»⁽¹⁾. وينطبق هذا على المفاهيم الفلسفية النهائية: إذا تم التأكيد على وجود الله، فهذا ليس عزوًا للوجود بل إنكارًا لعدم الوجود⁽²⁾. هذا المثال بالتحديد هو الذي يوضح أنه من خلال مذهبه الخاص بالصفات السلبية يؤسس ميمونديس اللاهوت السلبي الذي لا يقصد بالضرورة حل اللاهوت⁽³⁾. وبدلاً من ذلك، يقترح أن فهم نفي الصفات على أنها نفي الخصومات يجعل معرفة الله ممكنة «مبنية على محتوى إيجابي للغاية»⁽⁴⁾.

في مذهبه للصفات، يصل ميمونديس إلى الاستنتاج «أنه لا توجد إمكانية للحصول على معرفة جوهر الله الحقيقي، وبما أنه ثبت أيضاً أن

(1) J. Guttman, Die Philosophie des Judentums, p. 183; cf. Guide of the Perplexed, Vol. I, chap. 59.

(2) Cf. Guttman, Die Philosophie des Judentums, p. 184.

(3) Fromm opts for this position, You Shall Be as Gods (1966a), pp. 37ff.

Guttman, Die Philosophie des Judentums, pp. 185: Cf. H. Cohen, (4) Charakteristik der Ethik Maimunis, p. 94. في الشكل السلبي لمعرفة الله عند موسى بن ميمون، يرى جوتمان «الطريقة التي يمكن أن يرى بها موسى بن ميمون والمفكرين اليهود والإسلاميين الأوائل في مفهوم الله الأفلاطونية العليا التعبير العلمي لإيمانهم بالله». لكن بالنسبة إلى موسى بن ميمون، فإن إعادة تشكيل فكرة الله هذه لا تمثل تنازلاً للعلم بالنسبة له، فإن «التسامي الفلسفي لفكرة الله هو مطلب ديني». وبأكثر الطرق تطرفاً، يتحرر مفهوم الله من كل مزيج حسي هنا ويعاني معنى الفكرة الدينية للإله الواحد. إذا تجاهل المرء الاختلاف الحاسم المعترف به أن موسى بن ميمون يهتم بالحفاظ على نقاء فكرة الله، يلاحظ المرء أن اهتمام فروم قريب جداً بالفعل من هذا الشكل من اللاهوت السلبي.

الشيء الوحيد الذي يمكن للإنسان أن يفهمه هو حقيقة أنه كل الصفات الممكنة غير مقبولة»⁽¹⁾. لكن الكتاب المقدس يحتوي على وفرة من العبارات التي تبدو حول طبيعة الله. هنا، موسى بن ميمون يسلك نفس الطريق الذي سلكه أسلافه اليهود والمسلمون عندما يفهم التصريحات الكتابية الإيجابية عن الله جزئياً كأشكال إيجابية من التصريحات السلبية في الواقع، جزئياً على أنها تصريحات لا تتعلق بالطبيعة ولكن حول أعمال الله»⁽²⁾. إلى حد أنه مع حقيقة وجود الله، يُعترف بالله باعتباره السبب الأسمى للوجود، يمكن عمل عبارات إيجابية حول الآثار التي تنبثق عنه⁽³⁾. يربط موسى بن ميمون هذه العقيدة بطلب موسى لله: «والآن أصلي إليك، إذا وجدت نعمة في عينيك، أرني الآن طرقك، حتى أتمكن من معرفتك وإيجاد نعمة في عينيك» (الخروج 33:13). إجابة الله، كما يشير موسى بن ميمون، ذات شقين: يجيب الله على الالتماس «أظهر لي طرقك» على النحو التالي: «سأجعل كل الخير الخاص بي يمر أمامك» (خروج 33:19)؛ بينما كان يرد على الالتماس الثاني بقوله: «لا يمكنك رؤية وجهي» (خروج 33:20)⁽⁴⁾. كتب موسى بن ميمون: «وبالتالي فإن معرفة أعمال الله هي معرفة صفاته، والتي يمكن من خلالها أن يعرف. حقيقة أن الله وعد موسى بإعطائه معرفة بأعماله، يمكن الاستدلال عليها من الظروف التي علمه الله فيها هذه الصفات على أنها

(1) Guide of the Perplexed, p. 213.

(2) J. Guttman, Die Philosophie des Judentums, p. 182; cf. Maimonides, Guide of the Perplexed, chap. 58.

(3) Cf. Guttman, Die Philosophie des Judentums, p. 182.

(4) Cf. Maimonides, Guide of the Perplexed, p. 192.

تشير حصرياً إلى أعماله، «رحيم ورؤوف، طويل المعاناة وفيرة في الخير وما إلى ذلك»⁽¹⁾.

يعرف التقليد اليهودي ثلاثة عشر صفة من عمل الله يمكن تلخيصها في صفتين: «المحبة والعدالة»⁽²⁾. ومع ذلك، فإن معنى صفات الفعل هذه ليس «أن الله يمتلك صفات فعلاً، ولكنه يقوم بأعمال مشابهة لأفعالنا كما نشأت في صفات معينة، أي في بعض النزعات النفسية؛ ليس أن الله لديه مثل هذه النزعات حقاً»⁽³⁾. يبدو أن صفات العمل عبارة عن عبارات عن الله فقط، لأن الصفات المنسوبة إلى الله تقسم في الواقع فقط أوصاف آثاره، والتي تهدف إلى قيادة الإنسان إلى الكمال: «للهدف الرئيسي هو يجب على الإنسان أن يجعل نفسه إلى أقصى حد ممكن، مشابهاً لله: بمعنى، أن يجعل أفعاله مشابهة لأفعال الله، أو كما يعبر عنها حكماننا في شرح الآية، «يجب أن تكونوا مقدسين»: هو كريم، فلتكن أنت أيضاً كريماً، إنه رحيم، فلتكن أنت أيضاً رحيماً»⁽⁴⁾.

يجب أن نلاحظ أن «كل صفة مبنية على الله إما تنكر نوعية الفعل، أو - عندما يقصد من الصفة أن تنقل فكرة عن الكائن الإلهي نفسه،

(1) Ibid., p. 194.

(2) Cf. Cohen, Religion of Reason, pp. 99f (2) «الحب والعدالة» موازيان لـ «العقل والحب» عند فروم، ويصبح تقارب الأفكار واضحاً عندما يضيف فروم «العدالة» إلى «العقل والحب».

(3) Guide of the Perplexed, p. 198.

(4) Ibid., p. 198.

وليس عن أفعاله - إنكار العكس»⁽¹⁾. إن معنى مذهب الصفات هذا هو معرفة الله الخالصة، على الرغم من أن هذه المعرفة لا تتحقق إلا بقدر حرمان الله من الصفات. «لن يكون واضحاً لك، أنه في كل مرة تثبت فيها نفي شيء ما في إشارة إلى الله، تصبح أكثر كمالاً، بينما مع كل تأكيد إيجابي إضافي تتبع خيالك وتراجع عن معرفة الله الحقيقية. بتأكيد لأي شيء من الله، يتم إبعادك عنه من ناحيتين؛ أولاً، أياً كان ما تؤكد أنه الكمال فيما يتعلق بنا فقط؛ ثانياً، ليس لديه أي شيء مترابك مع الجوهر»⁽²⁾.

وفقاً لميمونيدس، من «الخطر» في الواقع تعيين صفات إيجابية لله لأن مثل هذه المهمة تؤدي إلى الشرك⁽³⁾ وتقوية عبادة الأوثان: «عندما نقول أن هذا الجوهر الذي يسمى الله هو مادة لها العديد من الخصائص والتي يمكن وصفها، نطبق هذا الاسم على شيء غير موجود على الإطلاق»⁽⁴⁾. عندما ينسب الإنسان سمات هذا الكائن الخيالي، فإنه يُظهر سماته الإيجابية الخاصة (التي يعتبرها ميمونيدس القدرات) على الإله الذي خلقه بنفسه، وفي الوقت نفسه يتحرك أبعد وأبعد عن كيانه⁽⁵⁾. إن المراقبة الصارمة للحظر على الصور بمعنى المعرفة السلبية عن الله تمنع عبادة الأوثان ونفور

(1) Ibid., p. 211.

(2) Ibid., p. 216.

(3) Cf. ibid., chap. 60, p. 225.

(4) Ibid., p. 225.

(5) «ليس بهذه الأساليب التي تثبت ضرورة أن ننسب إليه أي شيء غريب عن جوهره أو التأكيد على أنه يتمتع بقدر معين من الكمال، عندما نجد أنه الكمال بالنسبة لنا» (p.215).

الإنسان. بالطبع، لا يمكن أن يكون هذا اللاهوت السلبي فعالاً إلا إذا كان وجود إله غير معروف أمراً لا جدال فيه، لأن كل محاولة لتسمية اسمه تعني أيضاً اغتراب الإنسان كما يفهمه موسى بن ميمون. تطبيق ميمونديس للغة الأفلاطونية الحديثة عن طريق النفسي للمفهوم اليهودي عن الله ينتج اللاهوت السلبي الذي يقترح إعادة الإنسان من اغترابه إلى نفسه وقدراته الخاصة، ولا يمكنه تحقيق ذلك إلا عندما - وبقدر ما - يتمسك إلى وجود هذا الإله المجهول. إن معرفة الله بالسلبية الحقيقية ليست الضمان فحسب، بل هي أيضاً الشرط الذي يجب الوفاء به إذا كان الإنسان قادراً على تحقيق كماله الخاص⁽¹⁾.

إن تفسير العبارات الكتابية الإيجابية حول طبيعة الله على أنها بيانات حول صفات أفعال الله التي تهدف إلى حث الإنسان على اتخاذ مثل هذا العمل يوضح مرة أخرى ما هو هذا الفهم للاهوت السلبي. وفي الوقت نفسه، يؤدي إلى مفهوم «أخلاقي» خاص بالله والدين يميز الفلسفة اليهودية للدين. تناقش اللاهوتية السلبية لميمونديس «صفات الكائن الإلهي التي لا يمكن أن تكون مفاهيم نموذجية للأفعال البشرية»⁽²⁾.

(1) هيرمان كوهين، الذي استشهد به فروم مراراً وتكراراً لدعم تفسيره الإنساني للتقاليد اليهودية، لا يمكن الاستشهاد به لدعم هذا الرأي لأنه - وإن كان من منظور الكانتية الجديدة - يتمسك بفرضية وجود إله يهودي لا لبس فيه (كـ «فكرة»). راجع مفهوم كوهين لـ «الارتباط». إن إغراء تفسير اللاهوت السلبي إنسانياً على أنه أنثروبولوجية إيجابية من أجل القدرة على إنكار الله لصالح الإنسان ناتج من مجرد تشابه ظاهر: في حين أنه من الصحيح أن اللاهوت السلبي ينفي كل التصريحات عن الله، إنه لا يفعل ذلك من أجل إنكار الله لصالح الإنسان ولكن من أجل تأكيد كل من الله والإنسان في تميزهما.

(2) H. Cohen, Religion and Sittlichkeit, p. 41.

يستتبع هذا البيان منطقياً الطلب بأن «سمات صفات الله فقط يمكن أن تصبح هدفاً للمعرفة البشرية والدينية التي تحدد طبيعة الله على أنها الصورة البدائية للأخلاق⁽¹⁾. «لذلك، لا يمكن تصور طبيعة الله إلا كمثالية للعمل البشري⁽²⁾. إن الله لا يعني حتى القوة» التي يمكن أن يستمد منها الإنسان أخلاقه بل يقتصر على النموذج والنمط الذي يوجه به أفعاله. وبالتالي، فإن المفهوم اليهودي عن الله هو حصرياً المعنى الأخلاقي لفكرة الله⁽³⁾. «إذا أصبحت معرفة الله بذلك معرفة لقوانين العمل البشري التي على أساسها تصبح الأعمال البشرية أعمالاً أخلاقية⁽⁴⁾، فعندئذٍ يجب الحكم على محاولة الإدلاء بتصريحات إيجابية عن طبيعة الله على أنها اغتراب للإنسان لصالح عبادة الأصنام. ولكن هنا أيضاً، يصح القول أن اغتراب الإنسان لا يمكن منعه إلا، وأن الأعمال البشرية لا تصبح إلا أعمالاً أخلاقية، عندما تكون

إلى Ibid. J. Guttmann, Die Philosophie des Judentums, pp. 186f(1) حقيقة أن موسى بن ميمون في نهاية المطاف «يُخضع المفهوم الأخلاقي لإله الكتاب المقدس إلى الأفلاطوني الحديث»، مما يعني أن الأول يذهب إلى أبعد من ذلك لأنه، على الأقل في التوحيد النبوي، يجعل الكتاب المقدس المفهوم الأخلاقي عن الله أساساً وينخرط في علم اللاهوت السلبي على أساسه. وبالتالي، فإن الأفكار التي يتم تطويرها هنا تخضع بقوة أكبر لتفسير هيرمان كوهين لبني ميمون، والذي أثر أيضاً على إريك فروم.

(2) Cf. H. Cohen, Religion and Sittlichkeit, p. 42: «God's essence lies wholly in morality.»

(3) Ibid., p. 43.

(4) Cf. Cohen, Charakteristik der Ethik Maimunis, p. 90.

المعرفة السلبية عن الله هي حالة احتمالها⁽¹⁾. «بدون «إنه كريم»، لا يوجد «كن أنت أيضًا كريم»⁽²⁾.

العبارات الإيجابية حول طبيعة الله هي في الواقع عبارات حول ما يجب أن يكون عليه الإنسان، ولكن فقط إلى الحد الذي تكون فيه العبارات عن طبيعة الله عبارات حول آثاره. التشبث بوجود الله هو تعبير عن علم النفس السلبي وهو في الوقت نفسه شرط لإمكانية التصريحات الإيجابية والأخلاقية عن الإنسان⁽³⁾.

هيرمان كوهين:

علاقة الأطلاق والدين في الفلسفة اليهودية للدين

في تاريخ العقيدة اليهودية، يلعب الأنبياء دورًا مركزيًا لأنهم يفسرون معرفة الله على أنها موجات الله التي يجب على الإنسان السير فيها. إنهم لا يهتمون بإعلان طبيعة الله، لأن معرفة الله تعلم ما يجب أن يكون عليه الإنسان. «إن وحي الله وحي ما هو أخلاقي في الإنسان، يجتمعان بهذه

(1) هنا أيضًا، يجب أن نتذكر أنه في حين أن نفي المفهوم «العقائدي» لله لصالح مفهوم «أخلاقي» يخلق مفهومًا للدين يختلف اختلافاً جوهرياً عن المفهوم المسيحي عن الله، فإن هذا لا ينطوي على انحلال أو استبدال مفهوم الله، بغض النظر عن تفسير فروم المختلف. لا يمكن تفسير المفهوم «الأخلاقي» عن الله إلا على أنه مفهوم إنساني للدين إذا تم حل اللاهوت السلبي عند موسى بن ميمون. لكن هذا اللاهوت يؤسس المفهوم «الأخلاقي» عن الله.

(2) Cf. Guide of the Perplexed, p. 198.

(3) سؤال فروم حول ما يعنيه في تقليد اللاهوت السلبي أن الإنسان يؤكد وجود الله (You Shall Be as Gods [1966a], p. 37) يجب أن يجيب عليه موسى بن ميمون ومثلي العقيدة اليهودية بطريقة يخيب توقعات فروم: ليس بالضبط علامة على التفكير غير المستنير التمسك بوجود الله بل ضرورة داخلية لـ «علم اللاهوت»، خاصة إذا كانت تريد أن تكون لاهوتية سلبية.

الطريقة. إن البحث عن الله يعني السعي إلى الخير؛ إن إيجاد الله يعني فعل الخير⁽¹⁾. وجد هذا التقارب بين الدين والأخلاق أكثر تعبيراً في الأنبياء. ينطبق هذا على الإيمان اليهودي بشكل عام ويشير التساؤل حول العلاقة بين الدين والأخلاق⁽²⁾.

نظرًا لأن السؤال المتعلق بعلاقة الدين والأخلاق أعاد صياغته كانت، وبما أن هيرمان كوهين (1842-1918) كان أحد أكثر الممثلين تميزاً ليس فقط للكاثنتية الجديدة، ولكن أيضًا لـ «علم اليهودية» المستنير، ومنذ ذلك الحين يقتبس فروم كوهين مرارًا وتكرارًا في تفسيره لما هو يهودي، وسيتم إثبات هذه العلاقة من خلال إظهار كيفية تعامل هيرمان كوهين معها⁽³⁾.

(1) L. Baeck, Das Wesen des Judentums, p. 31. قدم فروم صيغة ماثلة في حديث إذاعي: «الهدف هو ما يسميه الأنبياء المعرفة الكاملة بالله، أو بلغة غير لاهوتية، أن يطور الإنسان بالكامل قواه النفسية وحياته وعقله، مركزه داخل نفسه ويكون حرًا في أن يصبح ما يستطيع، كإنسان، أن يصبح» (Fromm, «Die Aktualität der prophetischen Schriften» [1975d], p. 71). يفهم فروم هذه الجملة من منظور إنساني، على الرغم من أنها يمكن أن تشكل أيضًا جزءًا من عقيدة السمات السلبية ويمكن فهمها (أحاديًا).

(2) تشير تصريحات كثيرة لمفكرين يهود إلى انحلال الدين في الأخلاق. لكن في معظم الحالات، لا يمكن إصدار مثل هذا الحكم إلا عندما يتم حل مفهوم الله بوحدة الوجود، أو بشكل مثالي، أو ماديًا، أو طبيعيًا، بطريقة إنسانية، وهذا يحدث بشكل صريح. في أغلب الأحيان، سوف يتضح أنه يبدو أن هناك انحلال للدين في الأخلاق فقط. في الواقع، سوف يتبين أن البيانات التعريفية مرتبطة بشكل لا ينفصم باللاهوت السلبي للإله الواحد الذي ينبع من حظر الصور أو على الأقل من افتراض «فكرة عن الله». فيما يتعلق بالعلاقة بين الدين والأخلاق في اليهودية، تقول الآتي: إن الدين اليهودي «يقدر العمل الأخلاقي بدرجة عالية، فهو ينسب فقط إلى صفات الله الأخلاقية، والله هو إله القانون الأخلاقي». لكن الأخلاق بدون الإيمان بالله لا وجود لها... فقط بالله، للأخلاق أساسها وضماناتها»

(L. Baeck, Das Wesen des Judentums, p. 162).

(3) H. Cohen, Religion and Sittlichkeit; Der Begriff der Religion im System der

إن التقليد النبوي وعقيدة السمات السلبية عند موسى بن ميمون يخلقان مفهوماً يهودياً محدداً للدين لا يمكنه الاستغناء عن الأخلاق. «بالنسبة للدين هو أيضاً الأخلاق، والدين هو الأخلاق فقط»⁽¹⁾. بينما في المسيحية، معرفة الله مثل الإيمان «في طبيعة الله والخلاص الإلهي» هي جوهر الدين وهذا الاعتقاد «يرتقي إلى الحالة الأساسية للأخلاق البشرية»⁽²⁾، إنها الروح التي هي جوهر الدين اليهودي. تعني المعرفة اليهودية بالله أن الصفات الأخلاقية فقط هي التي يمكن أن تُنسب إليه حتى يكونوا بمثابة نموذج لأفعال الإنسان: «جوهر الله هو الأخلاق والقيم الأخلاقية فقط»⁽³⁾. الفرق «بين الله الواحد والآلهة العديدة يكمن في فكرة الأخلاق»⁽⁴⁾، لأن كل عبارة إيجابية عن طبيعة الله لا تتعلق بأخلاق الإنسان تؤدي إلى عبادة الأصنام⁽⁵⁾.

Philosophie; «Gesinnung» (1910) in *Der Nächste*; Religion of Reason Out of the Sources of Judaism; Jüdische Schriften, Vols. I, III, and introduction to Vol. I by Franz Rosenzweig; J. Guttmann, *Die Philosophie des Judentums*, pp. 345 – 362; Religion and Wissenschaft im mittelalterlichen und modernen Denken; H. van Oyen, Hermann Cohen, pp. 345 – 352; H. M. Graupe, *Die Entstehung des modernen Judentums*, pp. 295 – 305, and the bibliography on p. 295. The Kant interpretation in M. Lazarus, *Die Ethik des Judentums*, will not be discussed here; cf. the critique by H. Cohen, *Jüdische Schriften*, Vol. III, pp. 19f.

(1) H. Cohen, *Jüdische Schriften*, Vol. III, p. 36.

(2) H. Cohen, *Religion and Sittlichkeit*, p. 47.

(3) H. Cohen, *Jüdische Schriften*, Vol. I, p. 294.

(4) H. Cohen, *Religion and Sittlichkeit*, p. 34.

(5) هيرمان كوهين يعرف بأنه أسطورة دين تكون فيه معرفة الله أكثر من الأخلاق. ينطبق هذا أيضاً على المسيحية (cf. *Religion and Sittlichkeit*, pp. 43ff).

ينطوي هذا الفهم لله على «تحوّله إلى فكرة تتطلب التنازل عن ادعاءاتها الميتافيزيقية ونبذ كل تفصيل له كشخص. إن تعالي الله لا يمكن إلا أن يكون تعالي للفكرة»⁽¹⁾، «الفكرة تعني أن الله ليس له حقيقة»، «فالواقع هو مفهوم يتعلق بالفكر من خلال الإحساس. لكن الله حقيقة أخلاقية من حيث أن الأفكار هي نماذج أصلية للفعل»⁽²⁾. «الله هو الصورة الأساسية للأخلاق، والمعنى الحقيقي لفكرة الله هو أن الأخلاق الحقيقية التي يمكن أن تصبح حقيقية، ستصبح حقيقية»⁽³⁾. عندما يفهم الله على أنه فكرة، فهو فوق الحواس: شيء لا يمكن وصفه أو حسابه أو فهمه؛ «لا شيء ولا رابطة مشروعة ولا مفهوم. ولكن يمكن للمرء أن يقول ما كان يمكن أن يكون إذا لم يكن هناك إله أو تم التعبير عنه بشكل مختلف: لما يضعه الله على الأرض»⁽⁴⁾. «إن كون الله فوق الحس هو الشرط المسبق الحقيقي للفعالية الأخلاقية: أي أن يكون بمثابة الأساس للأخلاقي حالة البشرية وتاريخ العالم»⁽⁵⁾. كيف أصبح الدين والأخلاقيات قابلين للتبادل في هذا المفهوم عن الله بوضوح من قبل هيرمان كوهين: «الأخلاق ستنتهك ويتعتم الدين إذا تم العثور

(1) Guttmann, Die Philosophie des Judentums, p. 350.

(2) H. Cohen, Religion of Reason, p. 160.

(3) Guttmann, Die Philosophie des Judentums, p. 349.

(4) F. Rosenzweig, Einleitung XXXIII. يرفض فرانز روزنرفاينغ رفضاً قاطعاً فهم مفهوم الفكرة عند كوهين الذي يرى في الله «فكرة فقط» وحيث لا يُنظر إلى الله نفسه على أنه أكثر من «تعبير شعري» لفكرة الله.

(5) H. Cohen, Jüdische Schriften, Vol. I, p. 296; cf. «Gesinnung» in Der Nächste, pp. 8f.

على أهمية الله خارج نطاق الأخلاق. الأخلاق المتأصلة في طبيعة الله، وهذا وحده يشكل الدين في اليهودية»⁽¹⁾.

تعالى الله الوظيفي⁽²⁾، الذي يعني أن فكرة الله تصبح مبدأ الأخلاق، والأخلاق جوهر الدين، يجعل المرء يسأل عن مفهوم الدين وعلاقته بالأخلاق كعلم الأخلاق. بالنسبة لكوهين، يتم تحديد الفهم اليهودي للدين من خلال جهود الأنبياء، «لتحويل اهتمام البشر أولاً عن انشغالهم بشأن الآلهة.... ولكن بما أن هذا أدى إلى استيلائهم على فكرة الخير، اكتشفوا المعنى الحقيقي للإله الواحد»⁽³⁾. (مفهوم «الله الواحد» يمثل تمييز «فكرة» الله كما التعاليات المذكورة أعلاه.) ولكن لأن فكرة الله أصبحت مبدأ الأخلاق، والأخلاق هي الدين، فإن هذا المفهوم للدين له صلاحية عالمية، والدين يصبح له ما يبرر كونه «دين العقل»⁽⁴⁾.

وفقاً لكوهين، يجب أن يبدأ السؤال المتعلق بالعلاقة بين الأخلاق والدين من مفهوم الدين الذي يتحول فيه الدين كدين العقل إلى «وظيفة عامة للوعي البشري»⁽⁵⁾. إذا كانت الأخلاق كعلم الأخلاق ويتم تحديد

(1) H. Cohen, Jüdische Schriften, pp. 20f. Also in Reason and Hope: Selections from the Jewish Writings of Hermann Cohen, p. 221.

(2) «Functional» here in contrast to «metaphysical.» Cf. H. M. Graupe, Die Entstehung des modernen Judentums, pp. 300f.

(3) H. Cohen, Religion and Sittlichkeit, p. 33.

(4) لهذا السبب يرى هيرمان كوهين أن التوحيد اليهودي هو المثال الأكثر إقناعاً لدين العقل، ولماذا العنوان الكامل لعمله بعد وفاته هو دين العقل من مصادر اليهودية.

(5) Cohen, Religion of Reason, p. 7.

انعكاس الروح عن طريق العقل، ثم يتم اقتراح الإجابة على السؤال المتعلق بالعلاقة بين الأخلاق التي يحكمها العقل ودين العقل. ما هو على المحك هنا ليس أقل من السؤال عما إذا كانت الأخلاق قادرة على «إتقان المحتوى الكامل لمفهوم الإنسان [أو إذا لم يكن كذلك، ما إذا كان] الدين من جانبه قادرًا على سد هذه الفجوة»⁽¹⁾.

لفترة طويلة، اعتقد كوهين أنه في العلاقة بين الدين والأخلاق، فإن «إدخال المفاهيم اليهودية الدينية في الأخلاق قد جعل الدين غير ضروري»⁽²⁾. الدين هو مجرد افتراض مسبق تاريخي، لأن الأخلاق «تأخذ الأفكار التي خلقتها سذاجة الوعي الديني الخلاق... إلى ما بعد المرحلة الدينية... وتمنحها يقين البصيرة الأخلاقية المستقلة. بالنسبة للوعي الثقافي المتطور تمامًا، تتولى الأخلاقيات المنهجية المهمة الأخلاقية للدين»⁽³⁾. وفي عمله المتأخر⁽⁴⁾ فقط يكتشف كوهين صفة مميزة للدين، على الرغم من أنه لا يجعلها مستقلة عن الأخلاق، حتى الآن يعني أن الدين يضيف شيئاً إلى الأخلاق⁽⁵⁾. الأخلاق، التي رآها «محددة بالكامل بفكرة الصحة العالمية

(1) Ibid., p. 12.

(2) H. M. Graupe, Die Entstehung des Modernen Judentums, p. 301.

(3) J. Guttmann, Philosophie des Judentums, p. 352. في هذه المرحلة من الفكر، انتقلت فكرة الله من الدين إلى الأخلاق، وتم إتقان الدين في الأخلاق، ووجدت اليهودية تبريرها الفلسفي في نظر هـ. كوهين (cf. ibid., p. 353).

(4) لأول مرة في مقال «Der Begriff der Religion im System der Philosophie» المنشور عام 1915، وبشكل صريح في «Religion of Reason».

(5) إذا كان لهذه الصفة المميزة للدين أهمية كبيرة، فإنه يتعين على المرء أن يعترف باستقلالية الدين عن العقل الأخلاقي، لم يعد من الممكن أن يكون دين العقل (وعمل هيرمان كوهين

للمبدأ الأخلاقي والتي تطور الفكرة الأخلاقية للإنسان حصرياً من هذا المنظور، وبالتالي تحدد الإنسان على أنه جزء من الكل، وتضع له مهمة النهوض إلى فكرة الكل»⁽¹⁾.

إذا كان للدين أن يكون له مكان في الأخلاق، فيجب أن يكون لديه فكرة عن الله تتوافق مع إله الأخلاق. لكن إله الأخلاق لا يعرف سوى فكرة عالمية للإنسان، فكرة الإنسانية. الدين، من ناحية أخرى، يعرف أيضاً إله الفرد المهم للمشاكل الأخلاقية للفرد، للإنسان الخاطيء والمعاني⁽²⁾. وهكذا نجد الطبيعة المميزة للدين مقابل الأخلاق على وجه التحديد في نظرتها للعلاقة بين الله والإنسان. وشخصية الله الوحيدة المميزة لم تعد هي أنه «ينبثق من العلاقة بين الإنسان والإنسان، من فكرة الأخلاق»⁽³⁾، وبالتالي يواجه البشرية كإله وحيد. وبدلاً من ذلك، فإنه يتعاطف مع البشر، ويدرك ضعف الإنسان وخطيئته، فينشأ معنى جديد لتفرد الله. «هو فريد بالنسبة للإنسان بقدر ما يجب أن يُنظر إلى الإنسان على أنه فريد»⁽⁴⁾. هذا المعنى من الله لا يفترضه العقل الأخلاقي، ولكنه مشتق من تمييز الدين، على الرغم

الحياتي لإظهار أن الدين اليهودي هو دين العقل كان من الممكن أن يفشل)، أو على المرء أن يفترض نوعين مستقلين من العقل (وهيرمان كوهين عليه أن يتخلى عن ادعاءاته بأنه فيلسوف) Cohen, Religion of Reason, pp. 12f.

(1) J. Guttman, Philosophie des Judentums, p. 354.

(2) إظهار تمييز الدين من خلال ظاهرة المعاناة والخطيئة في Cohen, Religion of Reason, pp. 16 - 20.

(3) H. Cohen, Religion and Sittlichkeit, p. 35; Religion of Reason, p. 20 «بما أن الإنسان في الأخلاق هو مجرد مثال للإنسانية، فإن الله ليس سوى ضامن الإنسانية».

(4) H. Cohen, Der Begriff der Religion im System der Philosophie, p. 61.

من أن هذا التمييز لا يعني بالضرورة أن هناك عقلاً مستقلاً داخل نظام الفلسفة.

يحاول كوهين أن ينصف هذه العلاقة الجديدة بين الإنسان والله في مفهومه «الارتباط»، وهو مفهوم يتجاوز مجرد العلاقة ويشير إلى «أن هناك علاقة متبادلة بين الإنسان والله»⁽¹⁾. العقل هنا هو الشرط الذي من خلاله يمكن للفضيلة أن تربط الله مع الإنسان⁽²⁾ «ويكشف له نفسه»⁽³⁾. ومن خلال العقل فقط «يمكن للإنسان أن يترابط مع الله». «وهكذا، يصبح العقل هو أصل محتوى الوحي. ولا ينبغي أن توجد أي مشكلة في ارتباط الله والإنسان، وهذا الارتباط بين الروح الإلهي والإنسان، له نتيجة لا يمكن تجنبها، نوع من هوية العقل المنطقي في كليهما»⁽⁴⁾.

لمفهوم الارتباط أهمية خاصة بالنسبة للعلاقة الدينية بين الله والإنسان على وجه التحديد، لأنه قد لا يُفهم على أنه وساطة من قبل إله الإنسان، كما هو الحال في المسيحية، ولا على أنه وحدة باطنية أو تحديد وحدة الوجود لله والإنسان (والطبيعة). ما ينطوي عليه ذلك هو توحيد تفرد الله وتوحيد الإنسان كفرد، على الرغم من أن «الله والإنسان يجب أن يبقيا منفصلين،

(1) H. Cohen, Religion of Reason, p. 86.

(2) Ibid., p. 88.

(3) «الوحي يؤسس العلاقة بين الإنسان والله» (ibid., p. 82). الوحي ضمنى في الخليفة لأن الخليفة تتضمن خلق الإنسان ككائن عقلائي. هذا هو السبب الذي يجعل كوهين يكتب: «الوحي هو خلق العقل» (ibid., p. 72).

(4) Ibid., p. 82. يشير كوهين تحديداً إلى تقليد الفلسفة اليهودية في العصور الوسطى: «محاولة الفلاسفة اليهود في العصور الوسطى لإقرار اتفاق بين العقل والوحي، وبالتالي... أصل الوحي في العقل، يمكن اعتباره استمراراً شرعياً للتوحيدية».

بقدر توحدهما»⁽¹⁾. يمكن أن يكون التوحيد الخالص لليهودية دين العقل، والحفاظ عليه صفة مميزة في مواجهة الأخلاق فقط إذا دعمت الفصل الواضح بين «الفرد في عزلته والله في تفرده»⁽²⁾. الدين هو الدخول في هذا الارتباط بين الله والإنسان في تميزه، ولكن جهده الأخلاقي وأهدافه الأخلاقية يجب أن تكون واحدة⁽³⁾.

إذا أصبح الدين والعقل الأخلاقي واحدًا، فإن معنى الله في ارتباط الله والإنسان هو مجرد «ضمان الهدف، والنجاح، والنصر، وتحسين الذات الأخلاقي للإنسان... تعالي الله هذا يعني أن الإنسان يمكن أن يحافظ على إنسانيته دون مساعدة»⁽⁴⁾. ولكن لأن العلاقة بين الله والإنسان هي «المعادلة الأساسية للدين، يجب على الإنسان في هذا الارتباط أن يُنظر إليه أولاً على أنه زميل»⁽⁵⁾. احترام الكرامة الأخلاقية للآخر كما تشير الأخلاق يتحول بالتالي إلى حب الإنسان من خلال التعاطف⁽⁶⁾. تصبح النوعية المميزة للدين أكثر وضوحًا في تجربة الذنب، لأن الإنسان المذنب يطلب إلهًا ليس إلهًا للبشرية فحسب، بل إلهًا للفرد أيضًا. ومع ذلك، فإن هذه

(1) Ibid., p. 105. راجع أيضا: «الله والإنسان يجب أن يبقيا منفصلين، بقدر ما يجب أن يتحدا» (ibid). من خلال فكرة الارتباط هذه، يمكن توضيح أن مفهوم فروم للدين باعتباره «تصوف الواحد» يختلف اختلافاً جوهرياً عن مفهوم كوهين. حيث يبحث كوهين عن حل فلسفي، يكون فروم صوفياً، ومع ذلك لا يتعين عليه التخلي عن افتتان «دين العقل».

(2) H. Cohen, Der Begriff der Religion im System der Philosophie, p. 66.

(3) Ibid.

(4) bid.

(5) H. Cohen, Religion of Reason, p. 114.

(6) Cf. Guttman, Philosophie des Judentums, p. 356.

الصفة المميزة لا تعني وجود آلة آلية، لأن التجربة ممكنة فقط في ارتباط الله والإنسان: «إن عمل التحرر هو عمل الإنسان بالكامل. لكن نتيجة التحرر شيء بعيد عن طبيعته، ومهنته، ومفهومه، لأن النتيجة هي الخلاص. تقع بالكامل في يد الله... يبقى الإنسان والله منفصلين، مثل الكفاح والنجاح، مثل النضال وجائزة النصر»⁽¹⁾.

على الرغم من هذا الاختلاف بين الدين والأخلاق، لا يجب تجاهل أن العقل الأخلاقي يمكن أن يدلي أيضًا بهذه التصريحات. يوضح مفهوم الارتباط بوضوح أن كوهين مهتم بإظهار أن الدين اليهودي هو دين العقل⁽²⁾. في ارتباط الإله الفريد والإنسان في عزلته، يساهم الدين في العقل الأخلاقي، لكن هذه المساهمة لا تشير إلى أي نقص في العقل. يجب تعريف العلاقة بين الأخلاق والدين (كدين العقل) مرة أخرى: «تشكل النظرية، من الناحية الأخلاقية، محتوى الأخلاق، وعمليًا هو محتوى التعليم الذاتي للإنسان. يظهر هذا التعليم الذاتي في ضوء الدين باعتباره التعليم الإلهي للبشرية. ومن ثم يتم تمييز الأخلاق والدين من الناحية المفاهيمية. ومع ذلك، إذا كان للدين نصيبه الخاص في روح الإنسان... فإن مفاهيم الله والإنسان تلتقي مرة أخرى»⁽³⁾. حتى في اللغة الدينية لأعمال كوهين المتأخرة، يبقى الله «فكرة»، على الرغم من الأفكار الدينية (مثل محبة الله، الإنسان، المصالحة)

(1) H. Cohen, *Der Begriff der Religion...*, pp. 66f. وراجع نقد مفهوم كوهين للمصالحة في J. Guttman, *Philosophie des Judentums*, pp. 361f.

(2) هذه المحاولة لدين العقل يجب أن تُفهم بالمعنى الكانتي، الذي بموجبه لا يجب على الفلسفة أن تحدد للدين مكانه في نظام العقل فحسب، بل أن تستمد أيضًا من العقل (Guttman, *Philosophie des Judentums*, p. 360).

(3) Cohen, *Religion of Reason*, p. 109.

تدخل في فكرة كوهين عن الله. «إن التحول إلى الدين قد غير مضمون فكرة الله، وليس طابعه المنهجي»⁽¹⁾. العقيدة اليهودية للصفات السلبية، التي أعيد تفسيرها كعقل أخلاقي، تحكم فكر كوهين طوال الوقت. «محبة الله يجب أن تفسر على أنها محبة للمثالية الأخلاقية، وفكرة محبة الله للإنسان تبرر فقط كنموذج للعمل الأخلاقي الخالص»⁽²⁾. دين العقل يضعه كوهين في تقليد معين من التاريخ الفكري اليهودي، الذي كان موسى بن ميمون مثله البارز، والذي كثيرا ما يطلق عليه «العقلانية». لكنها عقلانية تسعى لإظهار أن المطالب الأخلاقية تأتي بالضرورة من التوحيد المفهوم نبويا⁽³⁾. «إن التجربة الدينية هنا هي تجربة الله كقوة الخير»⁽⁴⁾ لأن عدم معرفته تجعله نموذج الأخلاق. وبالتالي، لا يوجد تعارض بين وحي الله والعقل كعقل أخلاقي. يستطيع العقل البشري التعرف على الوحي لأن الوحي يكشف عن الأخلاق⁽⁵⁾. في هذا التقليد اليهودي للعقلانية، لا يكمن الغرض من

(1) Guttman, Philosophie des Judentums, p. 361. كفاية الإنسان للحفاظ على إنسانيته التي من أجلها يعتبر سمو الله «كفكرة» شرطاً ضرورياً، يقوم على «أخلاق الإنسان المستقلة... التي تتحقق ولا تقتصر على الهدف الذي من أجله، مثل أي نشاط بشري آخر، يجب أن تستهدف» (Cohen, Der Begriff der Religion im System der Philosophie, p. 66).

(2) Ibid.

(3) Cf. Guttman, Religion und Wissenschaft im mittelalterlichen und im modernen Denken, p. 162.

(4) Ibid.

(5) في العلاقة بين العقل والوحي يجب على المرء أن يرى الاختلاف الجوهرى بين العقلانية اليهودية والمسيحية، لأن المفهوم المسيحي للوحي يفهم أكثر من الوحي والدين الطبيعي الذي يمكن للعقل الوصول إليه. من الناحية التقليدية، يتم طرح ما هو فوق الطبيعة جنباً إلى جنب مع المفهوم المسيحي للوحي بحيث «يجب التمييز بين الأخلاق الطبيعية للعقل والمستوى

الوحي في المضاربة بل في المجال الأخلاقي⁽¹⁾. وبما أن التعريف الموضوعي لما يتوافق الدين مع غرض الوحي، فإن الدين له غرضه في الأخلاق.

ومع ذلك، لا يمكن التغاضي عن الفرق بين مفهوم العصور الوسطى للدين العقلاني الذي يمثله موسى بن ميمون والمفهوم الحديث الذي يمثله كوهين: في حين أن الوحي كما يفهمه العقل هو مصدر الدين عند ميمونديس، يرى كوهين، الذي يتبع كانت، العقل نفسه كمصدر للدين، وبالتالي يمكن أن يتحدث عن «دين العقل»⁽²⁾. «يقترح كوهين بناء الدين الحقيقي كدين العقل، والكشف عن عقيدة دين العقل في الدين التاريخي لليهودية»⁽³⁾. التعليقات التفصيلية هنا على معرفة ميمونديس السلبية عن الله والعلاقة بين الأخلاق والدين عند كوهين - كلاهما سلطا الضوء على تقاليد يهودية بالتحديد للفهم العقلاني للدين كعقل أخلاقي - كان الغرض من إظهار قربها أكثر من الاختلاف، والاختلاف بينها، عن فكر فروم. خاصة فيما يتعلق بدين العقل عند كوهين، يمكن تلخيص هذه المسألة على النحو التالي: في بداية «تفسيره الراديكالي للعهد القديم وتقاليد»⁽⁴⁾، يلاحظ فروم أن أسلوبه الخاص في فهم الكتاب المقدس قد

الأعلى من أخلاق النعمة»

(Guttmann, Religion und Wissenschaft, p. 162: cf. pp. 155f, 174f, 185f).

(1) Cf. *ibid.*, p. 163.

(2) Cf. H. J. Schoeps, *Geschichte der jüdischen Rechtsphilosophie in der Neuzeit*, pp. 3 - 21.

(3) Guttmann, *Die Philosophie des Judentums*, p. 360.

(4) هذا هو العنوان الفرعي لكتاب فروم (1966a) *You Shall Be as Gods*.

تأثر بعمق بطريقة كوهين «عرض العهد القديم والتقاليد اليهودية اللاحقة ككل»⁽¹⁾. بينما فهم كوهين الكتاب المقدس بروح كانت، ويكتب فروم⁽²⁾، أنه يفسره من وجهة نظر إنسانية راديكالية⁽³⁾. إذا كانت إعادة التفسير هذه تشير إلى أكثر من مجرد تشابه شكلي بحث في الطريقة، فيجب أن يكون هناك شيء مشترك بين الكتاب المقدس والتقاليد ووجهة نظر المفسر. في محاولة كوهين، فإن هذا العنصر المشترك هو الخيط الذي يمتد من معرفة الأنبياء السلبيية عن الله إلى رؤية الصفات على أنها أعمال الله أو تأثيرات على هوية دين العقل والعقل الأخلاقي، خيط تم تحديده هنا على أنه عقلانية يهودية على وجه التحديد.

يتولى فروم هذا الخيط من التطور، ولكنه يقترح استمراره من منظوره الإنساني. كما يبحث عن العنصر المشترك في اللاهوت السلبي للأنبياء، وموسى بن ميمون وكوهين، لكن هدفه هو إبطال الله لصالح الإنسان. هذا يعني أنه يعيد تفسير الأنبياء، وموسى بن ميمون، وكوهين، بطريقة إنسانية، على الرغم من أنهم أنفسهم لم يكونوا مهتمين بإنكار الله، ولكن بتفسير عقلائي لله كشرط لإمكانية (كضامن، في حالة كوهين) الأخلاق. لم يكن همهم هو إبطال مفهوم الله في الدين ولكن الحفاظ على التوحيد الأخلاقي من الوثنية وترسيخ هذا التوحيد كعقل أخلاقي⁽⁴⁾.

(1) You Shall Be as Gods (1966a), p. 13.

(2) Cf. *ibid.*, p. 5.

(3) Cf. *ibid.*, p. 13.

(4) إن التفسير العقلائي للدين باعتباره أخلاق هو بالضبط الذي يمكن أن يؤسس على الأخلاق والأخلاق مع مفهوم الله. ولكن في إنسانية فروم حيث يجب أن يؤسس نقد الدين

اهتمام كوهين وفروم المشترك هو الإنسان ومستقبله، التحرر من كل القوى التي تعيق قدرته الأخلاقية على العقل والحب. يتوافق صراع كوهين ضد أسطورة الدين⁽¹⁾ مع كفاح فروم ضد كل سلطة غير عقلانية. يتشاطر الرجلان الكراهية للدين كعقيدة، ويسعيان إلى دين هو جوهر الأخلاق. كلاهما يريد أن يطور الإنسان قوى العقل والعدل والمحبة، وبالتالي الدخول في عصر المسيح. ومع ذلك، لا يجب تجاهل اختلافاتهم الأساسية. في عمل كوهين، لا يتم ضمان وجود الإنسان ومستقبله إلا إذا أدرك تفرد الله كلاهوت سلبي تم تأكيده والمحافظة عليه، لأن «تعالى الله فقط يعني أن الإنسان يمكنه الحفاظ على إنسانيته دون مساعدة»⁽²⁾. وفروم، من ناحية أخرى، يرغب في الحفاظ على الإنسان وضمن مستقبله من خلال إلغاء «فكرة» الله من أجل الإنسانية. وفقا لمنطق اللاهوت السلبي حتى في دين العقل عند كوهين، فإن إنكار الله هو في الواقع تأكيد له. في نفس المرحلة التي تتم فيها محاولة استخلاص الإنسانية من التوحيد من خلال اللجوء إلى مفهوم اللاهوت السلبي الذي يقترح تخريب التوحيد نفسه، يصبح عدم التوافق بين «التوحيد الأخلاقي»⁽³⁾ والإنسانية الراديكالية واضحا.

للإنسان ككائن أخلاقي، هناك حاجة إلى حل آخر، وهو التصوف.

(1) بهذا يقصد كل محاولات التوسط بين الله والإنسان. وبهذا المعنى، فهو يعتبر المسيحية بمثابة انتكاسة للأسطورة التي تزرع عبادة الأصنام. راجع H. Cohen, Religion und Sittlichkeit, pp. 32f; L. Baeck, Das Wesen der Judentums, pp. 92 – 95.

(2) H. Cohen, Der Begriff der Religion im System der Philosophie, p. 66.

(3) L. Baeck, Das Wesen des Judentums, p. 87. ربما يكون هذا هو التوصيف الصحيح للمفهوم اليهودي للدين والعلاقة مع الله، مما يشير إلى أن «التفاؤل الأخلاقي» يركز على هذا التوحيد الأخلاقي.

يتعلق السؤال الأساسي لكل دين، بما في ذلك دين فروم الإنساني، بالعلاقة بين الله والإنسان. بحكم التعريف، هذه علاقة اختلاف تضغط باتجاه الوحدة. ضمن التقليد اليهودي، هناك تيار واسع يفهم هذه الوحدة على أنها «تجربة» للوحدة، وهذا هو التصوف اليهودي. خلال السنوات، علمه الاشتراكي شانيور سلمان باروخ رايبنكوف التلمود، فتعرّف فروم على مثل هذا التقليد، ألا وهو الهابادية الحسيدية.

شانيور زلمان: الروحية تصبح تصوفية

إذا كان غير شوم شوليم محققًا، فإن الدين في شكله الكلاسيكي لا ينبثق من عالم الأسطورة الذي يملأ الطبيعة بالآلهة ويجعلها «مشهد علاقة الإنسان بالله» حتى يخرج الإنسان من «تناغم الحلم عن الإنسان والكون والله»⁽¹⁾، ويدرك الازدواجية. «تعيش الأديان السماوية العظيمة وتتكشف في الوعي الدائم لهذه القطبية... بالنسبة لها، لم يعد مشهد الدين هو الطبيعة، بل العمل الأخلاقي والديني للإنسان وجماعة الإنسان»⁽²⁾؛ ورغم كل ما قدم لردم هذه الفجوة، فإن الدين يتمسك بقطبية الله والإنسان، إنه شريان حياته. على النقيض من وظيفة الانفصال هذه، يقترح التصوف جعل الوحدة الجديدة في روح الإنسان قابلة للتجربة⁽³⁾.

يتضمن هذا المفهوم العام للتصوف العناصر المميزة التالية: (1) كل صوفية تتطور داخل الدين، وتبعاً للتمييز التاريخي لهذا الدين، تحصل على درجة أكبر

(1) G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism, p. 7.

(2) Ibid.

(3) إلى أي مدى هي حقًا وحدة جديدة وليست تراجعًا إلى وحدة قبل كل تفكك يعتمد بشكل كبير على الدرجة التي تلعب فيها الأسطورة دورًا كتوحيد غير نقدي لله والطبيعة والإنسان.

أو أقل من الاستقلالية⁽¹⁾. والإصرار على الاستقلالية في مقابل الدين السائد يمكن أن يؤدي بالتصوف لإلغاء الدين. «كل التصوف يقف فوق أرضية يفرضها بشدة ويتلقى منها على الرغم من ذلك صفته المميزة التي لا تتطابق أبداً مع التصوف الذي ينبت في مكان آخر»⁽²⁾. و(2) ما يميز التصوف هو فورية اتصال الفرد بالله، وإمكانية تجربة وحدة مباشرة. «الدين الصوفي يسعى إلى تحويل الإله الذي يقابله في الوعي الديني الغريب لبيئته الخاصة من موضوع للمعرفة العقائدية إلى تجربة وحدس حديثين وحادسين»⁽³⁾. و(3) يسعى التصوف إلى الوحدة على مستوى يُقصد به أن يكون نهائياً، بحيث تكون المعرفة الصوفية هي علم الأمور الأخيرة: «الصوفي... يجبط عملية التاريخ من خلال توقعه في حياته التمتع بالآخرة»⁽⁴⁾.

تنطبق هذه الخصائص بشكل عام على صوفية اليهود. هنا هي العقلانية الدينية الفلسفية التي تتطور في علاقة متبادلة مع التصوف، وخاصة الكابالية⁽⁵⁾. على عكس اللاهوت اليهودي الكلاسيكي في

(1) On this, see Major Trends, p. 6f, where Scholem opposes a religio – philosophical view that argues for a «chemically pure mysticism.»

(2) R. Otto, «Geleitwort,» IX.

(3) Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism, p. 10.

Charles Benett, A Philosophical Study of Mysticism, quoted by Scholem, (4) Major Trends, p. 20. يعتبر شولم هذا أحد عناصر التصوف اليهودي، على الرغم من إجراء التعديلات اللازمة فإنه ينطبق أيضاً على البوذية، وعلى الرغم من أن هذا الدين ليس مرتبطاً بنظرية التاريخ.

(5) فيما يتعلق بمسألة ما إذا كان العرض الفلسفي للتوحيد اليهودي قد أدى إلى ظهور الكابالية أم لا، انظر Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism, p. 23f.

العصور الوسطى والفترة الحديثة كما يمثلها، على التوالي، ميمونديس وهيرمان كوهين، الرجال الذين كان مهمهم هو النضال ضد جميع أشكال وحدة الوجود والأسطورة، يقترح التصوف اليهودي الحفاظ على حيوية التجربة الدينية للوحدة⁽¹⁾. ينجز هذه المهمة من خلال «تفسير خفي لسماوات ووحدة الله في ما يسمى عقيدة «سيفيروت»⁽²⁾، ومن خلال رؤية صوفية للتوراة على أنها الوحي، «التجسد الحي للحكمة الإلهية التي ترسل إلى الأبد أشعة نور جديدة»⁽³⁾. تفهم التصوفات اليهودية المختلفة وحدة الله ومعنى التوراة بشكل مختلف. اهتمامنا هنا هي الشكل التاريخي الأخير للتصوف اليهودي، الحسيدية الحديثة⁽⁴⁾، وبالتحديد الهابادية الحسيدية⁽⁵⁾.

(1) Cf. *ibid.*, pp. 37 – 39.

(2) *Ibid.*, p. 13.

(3) *Ibid.*

مكتبة
t.me/soramnqraa

(4) في مقابل الحسيدية الألمانية للعصور الوسطى.

(5) On what follows, cf. especially M. Buber, *Der grosse Maggid and seine Nachfolger; Hasidism; Der Chassidismus and die Krise des abendländischen Menschen*, pp. 83 – 94; *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*; S. Dubnow, *Geschichte des Chassidismus*, 2 vols.; *Weltgeschichte des jüdischen Volkes*; L. Gulkowitsch, *Der Hasidismus, religionswissenschaftlich untersucht*; S. A. Horodezky, *Religiöse Strömungen im Judentum. Mit besonderer Berücksichtigung des Chassidismus*; S. Hurwitz, *Archetypische Motive in der chassidischen Mystik*, pp. 121 – 212; P. Levertoff, *Die religiöse Denkweise der Chassidim nach den Quellen*; W. Rabinowitsch, *Der Karliner Chassidismus. Seine Geschichte and seine Lehre*; G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*.

اهتمامنا بالهابادية الحسيدية موضوعي وذاتي. أشارت مناقشتنا للمفهوم الإنساني للدين إلى التصوف، ومحاولتنا لفهم أفضل للتوضيحات الإنسانية لفروم على خلفية التقاليد اليهودية تشير إلى فحص هذا الشكل الخاص من التصوف اليهودي، خاصة وأن الهابادية الحسيدية تؤكد على الجانب العقلائي أكثر من الحسيدية. وتتوسط تلك العقلائية مع تقاليد العقلائية اليهودية⁽¹⁾. اهتمامنا الشخصي بالهابادية الحسيدية متأ من أنه عندما كان فروم طالباً في هايدلبرغ، كان معلمه في التلمود شانيور سلمان باروخ راينكوف، أحد الهاباديين، أي تابع الهابادية الحسيدية، الذي أسسه الحاخام شنيور زلمان. بها أن الهابادية الحسيدية هي تعديل للحسيدية، فلا يمكن فهمها دون إلقاء نظرة على المبادئ الحسيدية الأساسية.

تأسست الحسيدية من قبل إسرائيل بعل شيم طوف. وحتى منتصف القرن الثامن عشر انتشرت من بودولسك وفولينيا وازدهرت أيضاً في بولندا وغاليسيا. لقد انبثقت من أنقاض الساباتينية، الحركة الشيلاستيكية والمسيانية التي تتمحور حول ساباتي زفي، والتي، على الرغم من تقاليد التصوف اليهودي في القرون الوسطى المتأخرة، أفسدت هذا التقليد مع مسيانية تجسيدية وترويعية⁽²⁾. ويمكن أن يُنظر إلى الحسيدية على أنها محاولة

(1) S. Dubnow, *Weltgeschichte des jüdischen Volkes*, Vol. II, p. 466، ينظر إلى الهابادية الحسيدية كنظام فكري «سعى من أجل توليف بيشت و موسى بن ميمون، كما كان» (تشير كلمة بيشت إلى إسرائيل بعل شيم توف مؤسس الحسيدية)، على عكس سيمون دوينو، يرى مارتن بوبر الهابادية الحسيدية على أنها «توليفة من الحسيدية والحاخامية».

(2) On the historical data, cf. G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, pp. 324f; on messianism, cf. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays in Jewish Spirituality*; on the link between Sabbatianism and Hasidism, *Major Trends*, pp. 330f.

«للحفاظ على تلك العناصر من الكابالية التي كانت قادرة على إثارة رد فعل شعبي، ولكن جردت من مذاقها المسياني الذي كان يرفل بنجاحاته الرئيسية خلال الفترة السابقة»⁽¹⁾.

خلال الخمسين سنة الأولى⁽²⁾، تميزت الحسيديّة «بروح الحماس التي عبرت عن نفسها وتبريره في الوقت نفسه من خلال التأكيد على الفكرة القديمة المتمثلة في حيادية الله في كل ما هو موجود»⁽³⁾. هذه الحيادية لا تفهم بطريقة وحدة الوجود وإنما كفيض إلهي دخل الطبيعة عند «كسر الأوعية»: «الشرارة الإلهية تسكن في الكائنات والأشياء»⁽⁴⁾. «الأشياء مهمة مثل نفي

(1) Scholem, Major Trends, p. 329. نقد فروم لشولم حول مسألة أهمية المسيحية في الحسيديّة (You Shall Be as Gods [1966a], p. 148) غير ضروري حقاً عندما ينظر المرء في سياق ملاحظة شولم إنه لا يقترح مناقشة العنصر المسياني في الحسيديّة، ولكنه يلاحظ فقط أن الحسيديّة قد أزلت مسيانية شخصية وتختلف في هذا الصدد عن السبتية.

(2) مع وفاة بعل شيم توف (1760)، وخاصة بعد وفاة خليفته، الحاخام باير عام 1772، نشأ ما يسمى بالزدیکیة حيث تم ترقية الخلفاء بصفتهم الزدیکیم الحقيقي الوحيد إلى مرتبة الوسطاء من خبرة الله. تم تجسيد الآنية الصوفية بشكل متزايد، وبفضل دورهم في التوسط، أصبح الزادیکم أهدافاً لعبادة استبدادية. انظر Dubnow, Weltgeschichte des jüdischen Volkes, Vol. II, pp. 462 – 466; and his Geschichte des Chassidismus, Vol. II, pp. 278f. كانت الهابادية الحسيديّة التي أسسها شنيور زلمان هي الحركة المضادة الوحيدة.

(3) Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism, p. 336.

(4) L. Gulkowitsch, Der Hasidismus, p. 48. قصة الشرارات الإلهية نشأت في أواخر نشأة الكون وعقيدة الخلق الكابالية (راجع Scholem, Major Trends). الكابالية اللورينانية (التي سميت على اسم إسحاق لوريا، الممثل الأبرز لما يسمى صفد كبالي الذي استقر في فلسطين حوالي عام 1570) يعلم في عقيدة «كسر الأوعية» التي «علينا أن نفترض أن النور الإلهي الذي تدفق إلى الفضاء البدائي، الذي يعد الفضاء ثلاثي الأبعاد فيه تطوراً متأخراً، تكشفت في مراحل مختلفة وظهرت تحت مجموعة متنوعة من الجوانب، نظراً لأن المخطط الإلهي للأشياء تضمن إنشاء كائنات وأشكال محدودة، لكل منها مكانه المخصص في التسلسل

الكائن الإلهي... من خلال تعامله معها بالطريقة الصحيحة، يتلامس الإنسان مع مصير الوجود الإلهي في العالم ويساعد في الخلاص»⁽¹⁾. تمثل الشرارات النور الإلهي المتناثر، المجد الإلهي الذي دخل المنفى عند كسر الأوعية⁽²⁾. يمكن «إثارة» هذه الشرارات الإلهية من قبل الإنسان عندما يتصرف مع «كافانا»، «في باطن تركيز روحه»⁽³⁾. وينظر إلى مهمة الإنسان في اتجاه هدفه الداخلي الكامل نحو استعادة الانسجام الأصلي الذي انزعج من العيب الأصلي - كسر السفن - وتلك قوى الشر والخطيئة التي يعود تاريخها إلى ذلك الوقت»⁽⁴⁾.

الهرمي المثالي، كان من الضروري أن يتم التقاط هذه الأضواء المعزولة والحفاظ عليها في أوعية خاصة تم إنشاؤها - أو بالأحرى منبثقة - لهذا الغرض بالذات (Major Trends, p. 265). عندما يتجلى الضوء الإلهي، يصبح مرتبًا تحت عشرة جوانب تسمى سيفروت تكون مرئية فقط للعين البشرية، ولكن فيها، يجعل الله نفسه غير المتمايز في تناول الإنسان (راجع S. Hurwitz, Archetypische Motive in der chassidischen Mystik, pp. 141f). في حين أن تلك الأوعية التي تتوافق مع أعلى ثلاث سفن من طراز السيفروت يمكن أن «توفر مأوى» للضوء، تحطمت الأوعية الأخرى: «أثبت التأثير كثيرًا بالنسبة للأوعية التي تحطمت وتحطمت» (Major Trends, p. 265). «تكسر الأوعية... هو سبب ذلك النقص الداخلي المتأصل في كل ما هو موجود والذي يستمر طالما لم يتم إصلاح الضرر. لأنه عندما تحطمت الأوعية... ظهرت عوالم الشر السفلية الشيطانية، التي تسلب تأثيرها إلى جميع مراحل العملية الكونية، من الشظايا... بهذه الطريقة، اختلطت عناصر النظام الإلهي الجيدة مع العناصر الشريرة. وعلى العكس من ذلك، فإن استعادة النظام المثالي، الذي يشكل الهدف الأصلي للخلق، هو أيضًا الهدف السري للوجود» (Major Trends, p. 268).

(1) M. Buber, The Origin and Meaning of Hasidism, pp. 238 - 239.

(2) عن التفسير الكابالي للشيخينا، وبالخصوص لشولوم، انظر: Major Trends, pp. 229 - 233.

(3) Cf. Gulkowitsch, Der Hasidismus, p. 35.

(4) Major Trends, p. 275.

هذه الآراء، المأخوذة من كابالية إسحاق لوريا⁽¹⁾، جعلت من الممكن للحسيدية تقديم شكل مباشر من التدين للجميع دون الحاجة إلى إنكار المبادئ الأساسية للتوحيد اليهودي. إن معرفة الله تعني البحث عن الله، ولكن هذا البحث يحدث في خضم الحياة «من أجل توحيد كل شيء في هذا العالم بأفكاره وكلامه وعمله، وكل ذلك فقط باسم الله في الحقيقة والبساطة، لأنه لا شيء في العالم يقف خارج وحدة الله، وكل من يفعل شيئاً لا باسم الله يفصل ذلك الشيء عن وحدة الله»⁽²⁾. إن الإنسان هو الذي يؤثر على الخلاص من خلال عمله الأخلاقي، وكل من يقوم بعمله مع «كافانا يعمل على خلاص العالم، في اختراقه لله»⁽³⁾.

(1) Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, p. 43: إسحاق لوريا، الذي توفي في عام 1572، عن عمر يناهز الثامنة والثلاثين، في فلسطين، «لم يكن لديه هدية القلم» وهو معروف للأجيال القادمة بشكل أساسي من خلال تقديم تلميذه حاييم فيتال لنظامه. راجع

Major Trends, p. 253.

(2) Beer mayim chayim, quoted from S. A. Horodezky, *Religiöse Strömungen im Judentum*, p. 61.

(3) M. Buber, *Hasidism*, p. 27. يعطي هذا التفسير أيضاً لكسر الأوعية معنى إيجابياً، كما هو موضح في المقارنة التالية، التي ذكرها الحاخام سالومو فون لوزك (تلميذ تلميذ بيشت الحاخام باير) في كتابه، *Magid debarav le - Jakob*، وينقل فكرة عن بساطة اللغة المجازية للحسيدية. «عندما يقوم الخياط، على سبيل المثال، بتقطيع قطعة كبيرة من القماش إلى قطع صغيرة دقيقة، يمكن للجاهل أن ينظر إلى ذلك على أنه ضار ولكن أولئك الذين يعرفون أن هذه القطع ضرورية لعمل كم أو ما شابه ذلك سوف يفهمون أنه لم يكن هناك طريقة أخرى ما عدا تقطيع الكل. وهكذا، في البداية، لم يكن هناك سوى هو، المبارك، لكنه فيما بعد خلق العوالم.... يجب أن يحدث كسر حتى يمكن معرفة الضوء»

(quoted from S. A. Horodezky, *Religiöse Strömungen im Judentum*, p. 80).

«أصبحت عقيدة الشرارات في الكابالية اللاحقة على يد بعل شيم تعاليم أخلاقية، وتم تضخيمها في مبدأ احتضان حياة الإنسان بأكملها»⁽¹⁾ لأنها «تقع على عاتق الإنسان لتطهير شرارات الأشياء والكائنات التي يقابلها كل يوم»⁽²⁾. الزاديك، «الفرد المتدين»⁽³⁾، يجلب الخلاص لأنه «في كل تفكيره وشعوره وتمثيله يوحد ما يبدو أنه منفصل ومستقل مع الجذر، مع الله، ويجلب نور الله فيه»⁽⁴⁾. وبهذه الطريقة، يتم القضاء على جميع الاختلافات بين المقدس والمدنس. أصبح الدنس الآن مجرد مرحلة أولية للمقدس، وهو «ما لم يتم تقديسه حتى الآن»⁽⁵⁾.

مع مبدأ الحسيدية «مسؤولية الإنسان عن مصير الله في العالم»⁽⁶⁾، يتم دمج المجالين الأخلاقي والديني من خلال تقديس الإنسان، والذي يقوم على فكرة أنه من خلال عمل الإنسان يتم الكمال في الخلق: «الهدف

(1) M. Buber, Hasidism, p. 55.

(2) Ibid., p. 57.

(3) On the history of this concept, cf. Scholem, Major Trends and Die Lehre vom 'Gerechten' in der jüdischen Mystik, pp. 239f; Nissan Mindel, Rabbi Shneur Zalman, p. 271, adopts the definition of Habad Hasidism that the Zohar gives. Accordingly, that individual is a Zaddik «who deals benevolently with his creator.»

(4) Cf. P. Levertoff, Die religiöse Denkweise der Chassidim, p. 34.

M. Buber, Der Hassidismus und die Krise des abendländischen Menschen, (5) p. 87 في هذه المساهمة، التي تصف أيضًا موقفه المتغير من الحسيدية، يرفض بوبر سوء الفهم القائل بأن هذه النظرة إلى التقديس هي نفس وجهة نظر الخلاص الذاتي.

(6) M. Buber, Hasidism, p. 63.

النهائي للتقوى هو توحيد الشرارات الإلهية في الكون مع الله، وتوحيد الخليقة مع خالقها»⁽¹⁾. الزاديك مثل «البطريك اينوك» الإسكافي، «مع كل غرزة من خياطته عندما كان يخيط الجلد العلوي والسفلي معاً، انضم إلى الله وشيخيناه»⁽²⁾، لأنه «من واجب الإنسان أن يفعل كل ما يفعله بهدف توحيد أعلى الجوهر الإلهي مع شيخينا التي تسكن في العالم»⁽³⁾، يوحد الله والعالم حتى يخلص العالم ويجد وحدته مع الله فيه. في الحسيدية، وفقاً لبوبر، حدث حدث فريد من نوعه في تاريخ البشرية، وهو أن «التصوف أصبح روحاً. هنا الوحدة الصوفية الأصلية، التي ترغب الروح في الصعود إليها، ليست شكلاً آخر من أشكال الله سوى طالب الطلب، ولا يمكن أن تصبح الروح الصوفية حقيقية، إذ لم تكن واحدة مع الروح الأخلاقية»⁽⁴⁾. هذه الصفة المميزة للحسيدية عندما حولت التصوف إلى الروح⁽⁵⁾ المعطاة كانت ذات

(1) L. Gulkowitsch, Der Hasidismus, p. 50. يهاجم سيمون دوبنو بشدة هذا الرأي. كنفيز بوبر، فهو يعتبر الحسيدية تحريفاً. بعد ستمائة صفحة حول هذا الموضوع، توصل إلى الاستنتاج التالي: «هناك إذن مبرر للملاحظة أن الحسيدية حولت تركيز الدين من الأخلاق إلى الإيمان.... لقد فهم الحسيدية الجديدة مبدأ الوحدة مع الله على أنه ليس أكثر من زواج صوفي بين الروح البشرية وخالقها والذي يمكن تحقيقه من خلال الصلاة والنشوة وعودة الأفكار إلى مصدرها الأصلي: S. Dubnow, Weltgeschichte des jüdischen Volkes, (Vol. 11, p. 277). من خلال هذا الرأي، يقف دوبنو في نهاية تفسير الحسيدية الذي انتشر في القرن التاسع عشر والذي حكم عليه في المقام الأول من خلال تطوره المعيب في الزاديكية وعبادة الزديكيم. لكن انظر Scholem, Major Trends, pp. 342ff.

(2) M. Buber, Hasidism, p. 56.

(3) Ibid., p. 57.

(4) Ibid., p. 158.

(5) شوليم الذي، فيما يتعلق بعبارة في كتاب بوبر الأول عن الحسيدية، يتحدث عن الحسيدية على أنها «الكابالية تصبح روحاً»، يشعر أيضاً أن هذه الصيغة تجسد الحسيدية على وجه التحديد.

أهمية خاصة في الهابادية الحسيدية عند شانيور زلمان⁽¹⁾، بشكل عام لا توجد اختلافات عميقة بين الهابادية الحسيدية والحسيدية، لكن مدرسة الهابادية تمثل المحاولة الأولى لفهم التصوف المعاصر للحسيدية: «تصبح الدراسة بنفس أهمية - وأحياناً أكثر أهمية من - خدمة القلب»⁽²⁾. تم رفض وظيفة الزاديك كوسيط بين الله والإنسان. بالإضافة إلى ذلك، توضح الهابادية الحسيدية - وتنظيمها - أنه على عكس الكابلاية، فإن الحسيدية مهتمة بإعطاء «تركيز جديد على علم النفس، بدل اللاهوتية»⁽³⁾. «مع كل مرحلة من المراحل التي لا نهاية لها من العالم الثيوصوفي المقابل لحالة معينة من الروح الفعلية أو المحتملة، ولكن بأي حال من الأحوال يمكن إدراكها،

(1) بشكل عام، الأدبيات حول الهابادية الحسيدية إما غير مرضية أو موجودة فقط باللغة العبرية. عرض سيمون دوينو (Geschichte des Chassidismus, Vol. II, esp. pp. 100 - 115) يتجاهل الكابالية ومخاوف التصوف بشكل عام، S. A. Horodezky, Religiöse Strömungen im Judentum, pp. 174 - 178 لا تقدم أكثر من بعض المعلومات العامة، W. Rabinowitsch, Der Karliner Chassidismus يتعامل مع الهابادية الحسيدية بشكل ثانوي فقط، ولكنه يقدم الكثير من المواد التاريخية عن حياة شنيور زلمان، من بين أمور أخرى. يتم التعامل مع هذه الحياة أيضاً في Dubnow, Geschichte des Chassidismus, pp. 92 - 99. وهناك مناقشة مكثفة للغاية، وإن كانت غير نقدية، عن الحياة في N. Mindel, Rabbi Shneur Zalman of Ladi. تعتمد التعليقات التالية بشكل أساسي على، Rabbi Shneur Zalman, Liqqutei Amarim (Tanya), Vol. I, and the introduction by Nissan Mindel; M. Buber, Der grosse Maggid und seine Nachfolger, pp. Ixxiv - lxxvii; and Hasidism; Scholem, Major Trends; Hurwitz, Archetypische Motive in der chassidischen Mystik.

(2) M. Buber, Der grosse Maggid and seine Nachfolger LXXV. هذا هو الأساس لعقلانية مدرسة الهابادية التي تم الاستشهاد بها كثيراً. في الواقع، يسعى شنيور زلمان إلى تحقيق التوازن بين التصوف الكابالي والمنح الحاخامية.

(3) Major Trends, p. 340.

تصبح الكابالية أداة للتحليل النفسي والمعرفة الذاتية⁽¹⁾. هذه هي وجهة النظر التي بموجبها تظل المثل الكابالية سارية ويتم اختيارها: «ما أصبح مهمًا حقًا هو اتجاه التصوف في الحياة الشخصية»⁽²⁾.

عمل شنيور زلمان الرئيسي، الذي نُشر تحت عنوان «لاكويتي اماريم» في عام 1796 و«تانيا» في عام 1798، يبدأ بشكل مميز بـ «كتاب الوسطاء»، يسمى بعد نوع الشخصية التي يركز عليها الكتاب، أي، النوع الوسيط الذي يكون موقفه الأخلاقي بين أفكار الزاديك (الإنسان الصالح) والراشا (الإنسان الشرير)⁽³⁾. كيف يأتي هذا الإنسان الوسيط، وما العناصر التي تعرفه، وما قواه التي تفسر بالكامل بالأفكار الكابالية. عقيدة صفات الله (السلبية) كبيانات حول آثاره التي تأثرت بالحظر المفروض على الصور التي تم التعبير عنها في عقيدة السيفروت للاينسوف، الذي يجب أن يفهم على أنه الإلهية. والسيفروت هي جوانب أو مظاهر للإلهية الغير معروفة من حيث المبدأ. وشانيور زلمان يعطي الفهم التقليدي لسماة الله كنهاج أصلية ونهاج لأخلاقية الإنسان معنى جديدًا: بينما ينظر إلى التخمينات الكابالية عن الله على أنها نهاج لبيانات حول مظاهر النفس البشرية، فإنه يفهم أيضًا مظاهر الروح كصراع بين مختلف الكليات والقدرات للروح الحيوانية والروح الإلهية، وبالمقابل يضع القدرة على الأخلاق في الروح الإلهية.

(1) Ibid., p. 341.

(2) Ibid. راجع « Introduction, Liqqutei Amarim (Tanya), Vol. I, p. xviii : هذه المعتقدات الأساسية مثل وجود الله والوحي وغيرها، يعتبرها المؤلف أمرًا مفروغًا منه. والبعض الآخر، مثل الصفات الإلهية، والعناية الإلهية، والوحدة، والمسيانية، وما إلى ذلك، يتم التعامل معها على أنها أجزاء لا تتجزأ من نظامه الأخلاقي، ويضيئها نور الكابالية».

(3) Ibid., p. xiv.

البيנוني (الرجل العادي) ممكن لأنه «في كل يهودي، سواء كان بارًا أو شرييرًا، هناك روحان... هناك روح واحدة نشأت في القلبية والسيطرة اهر... تنبع منه كل الخصائص الشريرة المستمدة من العناصر الأربعة الشريرة الموجودة فيه. من هذه الروح تنبع أيضا الخصائص الجيدة التي يمكن العثور عليها في الطبيعة الفطرية لكل إسرائيلي». على سبيل المثال، تستمد الرحمة والإحسان منها⁽¹⁾، «بالإضافة إلى هذه الروح «الحيوانية»، لكل يهودي آخر، «وهو حقًا جزء من الله الأعلى»⁽²⁾ وبالتالي يمكن تسميته «إلهي». والروح الإلهية تظهر نفسها⁽³⁾ في عشر كليات «تتطابق مع المظاهر الإلهية العشر التي تنحدر منها...»⁽⁴⁾. تنقسم هذه الكليات العشر إلى قوى العقل الثلاث والسمات السبع لمحبة الله والخوف والشرف وما إلى ذلك، التي لها مصدرها في قوى العقل.

إن قوى العقل الثلاث هي الحكمة (الهُوكما)، والفهم (البينا)، والمعرفة (الدعت). في كابلاية لوريا، يمثل أول ثلاثة سيفروت للإينسوف كـ «جوهر الروح الإلهية»⁽⁵⁾، ويشكلون جوهر هابادية شانيور زلمان الحسيدية. ويمثل العنصر الأول من التهجين «الهُوكما» (إمكانات ما هو)⁽⁶⁾، وهو ما

(1) Shneur Zalman, *Liqqutei Amarim*, pp. 22f.

(2) *Ibid.*, p. 24.

(3) *Ibid.*, p. 30, n. 1.

(4) *Ibid.*, pp. 30f.

(5) S. Dubnow, *Geschichte des Chassidismus*, p. 106.

(6) هذا هو التفسير الايتمولوجي لشنيور لمفهوم الهوكما، انظر: *Liqqutei Amarim*, pp. 31, 110, and the variant pp. 274f..

لم يتم فهمه واستيعابه أو امساكه فكرياً؛ وعليه، فهناك ما يسלט عليها نور الإينسوف، الذي لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يفهمه أي فكر⁽¹⁾. عندما يتم إحضار هذه القوة من الإمكانية إلى الواقعية، أي «عندما يتدافع الشخص بعقله من أجل فهم شيء حقيقي وعميق أثناء تطوره من المفهوم الذي تصوره في فكره، يسمى هذا «البينا»⁽²⁾، العنصر الثاني. من الناحية اللغوية، تعني البينا الفصل، للتمييز بين نقيضين⁽³⁾. «مجازياً، يعني أيضاً الإدراك، وفي ما يسمى بالشكل السببي، يعني في المقام الأول التمييز والفهم»⁽⁴⁾.

الجانب الثالث من العقل (والعنصر الثالث في علم الكلمات) هو الدعت، أصلها موجود في الآية: «وعرف آدم حواء»⁽⁵⁾. قرب الدعت من ما يسميه فروم «المعرفة الراديكالية» واضح، على الرغم من أن فروم يفسر هدف المعرفة بطريقة إنسانية⁽⁶⁾. الدعت تعني «على الناس أن يعرفوا عظمة الله من المؤلفين والكتب؛ ولكن الشيء الأساسي هو غمر عقل المرء بعمق في

(1) Liqqutei Amarim, p. 111. S. Hurwitz, Archetypische Motive in der chassidischen Mystik، يفسر الهوكما وفقاً لنصوص Maggid of Mezritsh على أنها اللاوعي في عالم الإنسان بينما البينا هو الوعي في العالم الإلهي، مثل صوفيا، هو نوع من الجوهر الروحي الأولي.

(2) Liqqutei Amarim, p. 32.

(3) Cf. S. Hurwitz, Archetypische Motive in der chassidischen Mystik, p. 143f.

(4) Ibid., p. 143.

(5) Liqqutei Amarim, p. 33.

(6) See p. 118f.

عظمة الله وإصلاح فكره حول الله بكل قوة وحيوية القلب والعقل...»⁽¹⁾.
 «الدعت يعني التعلق والاتحاد»⁽²⁾. حيث كل سيراهو مصدر للسيفروت
 الأدنى التالي، الدعت، بمعناه الصوفي «المعرفة الجذرية»، هو «أساس
 الميدوت»⁽³⁾ ومصدر حيويته»⁽⁴⁾.

يجب فهم فاعليات العقل الثلاثة على أنها ثلاثة انبثاقات لإلهية تتكشف
 ذاتياً. ولكن يجب على المرء أن ينظر إليها أيضاً على أنها المراحل الثلاث للتطور
 التي تمثل مبدأ تنمية جميع الكائنات. جميع الكائنات «مخفية في البداية في الحكمة
 الإلهية. تصبح واضحة في الفهم ويمكن التعرف عليها في معرفة الله»⁽⁵⁾. منذ
 الفكرة الحسيدية إن الأحداث داخل النفس التي يتم التأكيد عليها بالتوازي مع
 الأحداث المتداخلة، يأخذ مبدأ الهابادية أهمية خاصة للعمليات داخل النفس
 البشرية، خاصة عندما يُفهم على أنه مصادفة الروح الإلهية والحيوانية»⁽⁶⁾.

(1) Liqqutei Amarim, p. 267.

(2) Ibid., p. 33.

(3) الوسيلة هي صفات عمل الله السبع، التي يفهمها القبالة على أنها جوانب السيافروت من
 الإنسوف في الإنسان، فإن الصفات السبع العاطفية للروح هي الميدوت. راجع N. Mindel,
 Liqqutei Amarim (Tanya), Glossary and Notes, pp. 343f.

(4) Liqqutei Amarim, p. 33.

(5) S. Hurwitz, Archetypische Motive in der chassidischen Mystik, p. 143.

(6) راجع محاولة هورويتز لإظهار التوازي بين التخمين الكابالي والبصيرة النفسية. «قد يقول
 المرء أنه من وجهة نظرنا، فإن تطور وعي الإنسان من اللاوعي يظهر كنوع من الانكسار
 أو انعكاس لتطور العقل الإلهي (البينا) من الحكمة الإلهية (الهوكما). وهذه الطريقة، تصبح
 النفس البشرية جديرة بأن تصبح صورة معكوسة لدراما داخل الألوهية، تماماً كما أن تمايز
 الصورة الإلهية يتوافق مع وعي الإنسان» (ibid., p. 201).

إن العقل الهابادي والميدوت هما الكليات الداخلية للروح الإلهية ويعبران عن أنفسهما فقط في كليات الروح الخارجية الثلاثة: الكلام، والفكر، والفعل⁽¹⁾. عندما تُرى الروح الإلهية في مجمل كليتها الداخلية والخارجية، يظهر فيها مجموع تعاليم التوراة الـ 613. لأن «كليات الهابادية في روحه تتلبس في فهم التوراة... والميدوت، أي الخوف والحب، مع تفرعاتها وتداعياتها، يتلبسان في تنفيذ الوصايا في الفعل والكلام، أي في دراسة التوراة التي تعادل جميع الوصايا»⁽²⁾، الحب هو أصل أوامر التوراة الـ 248، بينما الخوف هو أصل محضوراته الـ 365.

العنصر «الإلهي» للروح الإلهية للإنسان له أساسه في هذا الارتباط بالتوراة. إن الإدراك الأمثل لكليات الروح الإلهية من خلال التنفيذ الأمثل لأوامر التوراة يعني في الوقت نفسه معرفة الله الصوفية: «بالنسبة لجوهر الواحد المبارك، لا يمكن لأي فكر أن يقبض عليه ككل، إلا عندما يستوعبه، ويتلبس في التوراة وميدوته، عندها فقط يُفهم حقًا ويتلبس الواحد المبارك، بقدر ما يكون التوراة والواحد المبارك واحد ونفس الشيء»⁽³⁾. هذا التعريف بالخير، بالقدس، يصبح أكثر وضوحًا عند إدراك تميز النفس الحيوانية وقطبيتها مع الروح الإلهية في الإنسان.

مثلما تتجلى الروح الإلهية في عشرة سيفروت المقدسة وهي مغطاة بثلاثة ثياب، فإن روح الحيوان تتجلى في عشرة «تيجان نجاسة» - وهي الميدوت الشريرة السبعة والعقل الثالث - وهذه الفئات العشر النجسة تجعل ثياب

(1) Liqqutei Amarim, p. 34.

(2) Ibid., p. 35.

(3) Ibid., p. 40; cf. p. 325.

الفكر والكلام والفعل نجسة⁽¹⁾. وتأتي روح الحيوان من سترأ أحرأ، الجانب الآخر، الجانب المعاكس للقداسة وينتمي إلى عالم القليبيوت⁽²⁾. دون مناقشة بالتفصيل لنظريات الكابالية المعقدة حول دخول عالم القليبيوت إلى الوجود كقوى شر⁽³⁾، يجب ملاحظة أن الشر يُنظر إليه على أنه ظاهرة ثانوية للخلق السابق الذي لا وجود له، من أجله، ويمكن التغلب عليه⁽⁴⁾.

من بين القوى الشريرة للقليبيوت التي تمثلها المادية، يميز شنيور زالمان نوعين: «ينقسم القليبيوت إلى درجتين، واحدة أقل من الأخرى. ويتكون الصف السفلي من القليبيوت الثلاثة التي تكون نجسة وشرًا تمامًا، ولا تحتوي على أي شيء جيد»⁽⁵⁾. وتم العثور على الصف الثاني فقط بين اليهود وحيوانات كوشير والنباتات. يطلق عليها اسم نوجا قليبيوت و«هي فئة وسيطة بين الثلاثة القذرة غير النقية تمامًا وفئة القداسة وترتيبها»⁽⁶⁾. وفي حين أن القذارة النجسة هي سبب الرغبات الشريرة والصفات السيئة،

(1) Cf. *ibid.*, pp. 45f.

(2) Cf. *ibid.*, pp. 47f, 29, 126.

(3) On this, cf. especially Shneur Zalman's doctrine of Tsimtsum (Liqqutei Amarim, chaps. 48, 49, and chap. 6, p. 48), and Luria's doctrine of Tsimtsum (Scholem, Major Trends, pp. 260 - 265). On Luria's qelipot doctrine, cf. Major Trends, p. 268; on the Hasidic qelipot doctrine, Liqqutei, pp. 136 - 143.

(4) Shneur Zalman, Liqqutei, p. 312 «إن الهدف من كل الانقباضات هو خلق الجسم البشري المادي وإخضاع سترأ أحرأ، لإحداث تفوق الضوء محل محل الظلام».

(5) *Ibid.*, p. 49.

(6) *Ibid.*, p. 52.

فإن النوجا قلوبوت هي مصدر الاحتياجات الجسدية الطبيعية التي يمكن أن تتأثر بالعقل. لأنه في النوجا قلوبوت، التي توجد في اليهود وحدهم، فإن الخير والشر مختلطان، ويجب على المرء أن يفترض أن الرحمة والعطف صفات يهودية فطرية⁽¹⁾.

يدور السؤال الحاسم حول النفس الإلهية والحيوانية في الإنسان. وفقاً للرأي الكابالي، لكل روح «مسكن» في الإنسان، ومكان، حيث يميل إلى إظهار نفسه⁽²⁾. هذا «المسكن» للروح الحيوانية هي «البطين الأيسر المملوء بالدم»، والذي تنتشر منه جميع الصفات السيئة في جميع أنحاء الجسم. من ناحية أخرى، تتركز الروح الإلهية في الدماغ وتنتشر على الجسم، بشكل أساسي في البطين الأيمن. من هنا، فإن المشاعر المقدسة (ميدوت الروح الإلهية) التي لها أصلها في الدماغ، طرد العقل الهابادي، تجعل آثارها محسوسة. بما أن الأرواح في الإنسان تسعى جاهدة إلى «حكم الجسد وجميع أطرافه، فإنها تشن حرباً ضد بعضها البعض»⁽³⁾. تمامًا مثلما يشن ملكان حرباً على بلدة، يرغب كل منهما في الاستيلاء عليها والحكم، للسيطرة على سكانها حسب إرادته، حتى يطيعوه في كل ما يدينهم به، كذلك تفعل الأرواح، الروح الإلهية والحيوية التي تأتي من حرب واجا قليبيا ضد بعضها البعض على الجسد وكل ما فيه من الأطراف. رغبة وإرادة النفس الإلهية هي التي تحكم وحدها على الشخص وتوجهه، بحيث يجب على

(1) Ibid., pp. 22 – 24.

(2) On this and what follows, cf. ibid., pp. 62f.

(3) Dubnow, Geschichte des Chassidismus, vol. II, p. 107.

جميع أطرافه طاعتها واستسلامها بالكامل لها...»⁽¹⁾. إن هدف الحرب ليس تدمير الشر، ولكن بدلاً من ذلك «الشر يتحول إلى، ويصبح، خيراً تماماً، مثل الطبيعة الجيدة نفسها، من خلال خلع الملابس المتسخة، ملذات هذا العالم، التي كان يرتديها»⁽²⁾. الأسلحة الوحيدة في هذه الحرب هي حشد العقل الهابادي (وميدوته) في ثياب الفكر والكلام والفعل⁽³⁾. لأن هذا العقل الإلهي مُتلبس في التوراة وأوامرها⁽⁴⁾، فإن الإنجاز الشامل لمبادئ التوراة على أساس دراسة عميقة للتوراة هو السلاح الفعال الوحيد إذا أرادت الروح الإلهية أن تسيطر على الحيوانية.

إن درجة تفوق الروح الإلهية على الروح الحيوانية تتوافق مع تحقق العقل الهابادي في تحقيق تعاليم التوراة. «عندما يُحصن المرء روحه الإلهية ويشن حربه على روحه الحيوانية لدرجة أنه يطردها ويزيل شرها من الجزء الأيسر... يُدعى باراً تماماً أو إنساناً صالحاً يعاني»⁽⁵⁾. يتطلب أن يكون المرء شخصاً صالحاً تماماً، زاديك، «أن ينزع عن نفسه تماماً ثياب الشر»، ويتخلى عن ملذات هذا العالم، ويكرس نفسه بالكامل لحبه لله⁽⁶⁾. عندما تسيطر الروح الحيوانية على الإنسان، فإن صلاح النفس الإلهية خاضع لشر قلبها وتدميره. واعتماداً على درجة هيمنة الشر، يتحدث المرء عن «الإنسان

(1) Shneur Zalman, Liqqutei Amarim, pp. 63f.

(2) Ibid., p. 66.

(3) Cf. the comments on Habad reason, pp. 200 – 201.

(4) Shneur Zalman, Liqqutei Amarim, p. 325.

(5) ibid., p. 68.

(6) Cf. ibid., pp. 68 – 70.

الشرير الذي يزدهر» و«الشرير الذي يعاني»⁽¹⁾. وأكبر قدر من الاهتمام، إن البانوني، «الإنسان الوسيط»، هو فرد «لا يحصل فيه الشر أبداً على ما يكفي من القوة للاستيلاء على المدينة الصغيرة، بحيث يلبس نفسه في الجسد ويجعله خطيئة». أي أن ثياب النفس الحيوانية، أي الفكر والكلام والفعل، النابعة من الخليفة، لا تسود فيه على النفس الإلهية إلى حد الملابس نفسها في الجسد⁽²⁾.

الإنسان الوسيط ليس هدفاً للحياة الأخلاقية والدينية. ومع ذلك، فإن هيمنة الخير (= الإلهي) داخله هي الافتراض المسبق لتقديسه، مما يعني تعزيز قدرات كلياته الصالحة: «الشيء الأساسي هو أن تحكم الطبيعة الموجودة في البطن الأيسر للقلب⁽³⁾ عن طريق النور الإلهي الذي يشع الروح الإلهية في العقل»⁽⁴⁾. لكن القلب لا يمكن أن يحكمه إلا العقل الهابادي، من خلال التأمل في عظمة الإينسوف، تتطور روح المعرفة الراديكالية والخوف من الله في البطن الأيمن. إن محبة الله هذه تتمثل في الرغبة في «الالتصاق به من خلال تحقيق تعاليم التوراة والحاخامات، ومن خلال دراسة التوراة التي تعادها جميعاً»⁽⁵⁾.

(1) Cf. *ibid.*, pp. 73 – 76.

(2) *Ibid.*, p. 77. يتضح معنى الجزء الأخير من الاقتباس عندما يتم تخصيص «مكان» للروح الإلهية في الجسد حيث تظهر نفسها، مثل الدماغ (الفكر) والفم (الكلام) والأعضاء الـ 248 الأخرى التي تتوافق مع 248 وصية من التوراة.

(3) القلب هو في المقام الأول مركز المؤثرات، والبطن الأيسر للقلب هو موضع روح الحيوان

(4) Shneur Zalman, *Liqqutei Amarim*, p. 99.

(5) *Ibid.*

إن هذا المخطط التفصيلي لـ «الكابالية التي تحولت إلى روح»⁽¹⁾ و«المقدم تحت ستار علم النفس الصوفي»⁽²⁾ يكفي لإظهار أوجه التشابه بين أفكار الهابادية الحسيدية ورؤية فروم الإنسانية للإنسان. على الرغم من أن فروم لم يستفد أبداً من هذا التصوف اليهودي لمفهومه عن الدين الإنساني⁽³⁾، إلا أن عمله يظهر أوجه تشابه واضحة مع الهابادية الحسيدية لكل من النمط الفلسفي - الأنتروبولوجي والنفسي - الأخلاقي الملموس، والمتوازيات التي تتجاوز أوجه التشابه في أنماط يعتقد أنه موجود بينه وبين ميمونديس وكوهين. الصراع بين الروح الإلهية والحيوانية له نظير في بديل فروم للتوجهات الشخصية المنتجة وغير المنتجة، ويصبح التوازي أكثر وضوحاً

(1) Ibid., p. 343, as the quotation of a formulation by Buber.

(2) Scholem, Major Trends, p. 341.

(3) فروم يذكر الحسيدية فقط في مناقشته للفكرة المسيانية (راجع You Shall Be as Gods [1966a], pp. 148 - 152)، ولكن ليس في مكان آخر. نظراً لأن الهابادية الحسيدية ربما كان له تأثير كبير من خلال الاشتراكي هابادتك شنيور سلمان رابنكوف عندما كان فروم طالباً لا يزال يهودياً أرثوذكسياً ممارساً، فإن التأثير الذي أكده فروم في المحادثات مع المؤلف ربما يكون لأسباب شخصية مرتبطة بانعطافه عن اليهودية الأرثوذكسية، حيث التصوف اليهودي، والحسيدية على وجه الخصوص، لم يجدوا سوى صدى ضئيل في إنتاجه الأدبي. إلى حد ما، عبر الاهتمام بعلم النفس الحسيدية عن نفسه في دراسة فروم لأخلاقيات سبينوزا. مجرد حقيقة أنه على مدى سنوات، كان فروم حاضر حول أخلاقيات سبينوزا في الولايات المتحدة، حيث لم يتعامل مع الأنطولوجية في الكتابين الأول والثاني، ولكن بالأحرى مع المواد النفسية في الكتب من الثالث إلى الخامس، ويشير إلى بقاء اهتمامه بعلم النفس الحسيدية، مع الأخذ في الاعتبار أن هناك اهتماماً واسعاً القرابة بين سيكولوجية شنيور زلمان المكتوبة بلغة الكابالية وعلم نفس سبينوزا المكتوب بلغة المدرسة. نظراً لأن تركيز هذه التعليقات هو الأفكار واستقبالها بقدر ما كان لها تأثير مباشر على فكر فروم، فقد اعتُبرت مناقشة الروابط بفكر سبينوزا غير ضرورية.

في فهم فروم لبنى الشخصية المختلفة كمتلازمات للنمو والانحلال التي تكون أشكالها المتطرفة هي القديس والمجرم، على التوالي. يتكرر تحديد الخير والمقدس في الروح الإلهية في انعكاس إنساني عندما يفترض أن المنتج والأخلاقي متطابقين. إلى حد ما، فإن عقيدة السيفروت هي نموذج للرؤية الديناميكية للشخصية التي تمثل فيها سمة الشخصية التعبير عن بنية شخصية أساسية، لأن السيفروت في تفسيره النفسي، هو مظاهر للروح الإلهية أو الحيوانية، وتنبع منها. ويمكن العثور على وجهة نظر بنية الشخصية كمزيج من التوجهات المنتجة وغير المنتجة وهيمنة بعض الجودة تحت «القشرة» للجهاز المفاهيمي الكابالي في صراع العقل من أجل حقد القلة. ومن الواضح أن الصراع القبلي بين الروح الإلهية والحيوانية من أجل «المدينة الصغيرة» أدى إلى عقيدة فروم «البديلة».

على الرغم من أن الرأي القائل بأن الإنسان سيكشف عن قدراته الإنتاجية للعقل والحب يعتبر بديهيًا، فإنه يفترض مسبقًا شيئًا ما هو أي شيء غير ذلك، أن هذا الإنسان قد يكون جيدًا بطبيعته. من وجهة نظر إيمانية، كلا العنصرين موجودان في عقيدة الخليقة الحسدية وغرضها. تبناها فروم في انقلابها الإنساني: دراسة التوراة التي تشكل أساس تحقيق التوراة عند شنيور زلمان تصبح عقل المعرفة العلمية⁽¹⁾، وإدراك المبادئ في محبة الله يصبح إدراك القدرة عن الحب المنتج. كما يجد العقل الهابادي للروح الإلهية تعبيره في دراسة التوراة وتحقيق مفاهيم المحبة، فإن الشخصية المنتجة تجد تعبيرها في إدراك قوى العقل والمحبة. ومع ذلك، فإن الفرق بين وجهتي

(1) هذا لا ينطبق إلا على أساس تفسير إنساني، مع ذلك، لأن العلوم العلمانية بالنسبة لشنيور زلمان تلتخ الروح الإلهية (cf. Liqqutei Amarim, pp. 57 - 61).

النظر هائل، ويكمن في الطريقة التي يقوم بها. في حسيديّة شانيور زامان يضمن الهابادية للروح الإلهية القدرة على القداسة. وفي إنسانية فروم، فإن تجربة قدرة المرء على الإنسانية في العقل والحب هي التي يجب أن تضمن القدرة على أن يصبح إنساناً عالمياً.

كارل ماركس: الإنسان كصانع لتاريخه⁽¹⁾

كشف تحليلنا للدين الإنساني عن الجانب الديني-النقدي لمفهوم فروم عن الإنسانية: «الإنسانية» هي المفهوم الجدلي المضاد لـ «التوحيدية». عندما يبحث المرء عن الرمز في التاريخ الفكري الذي وضع فروم على هذا المسار من الفهم الديني النقدي للإنسانية، يجد المرء أن فروم نفسه يشير إلى كارل ماركس (1818-1883)⁽²⁾. «كان ماركس قادرًا على ربط التراث الروحي للإنسانية التنويرية والمثالية الألمانية بواقع الحقائق الاقتصادية والاجتماعية، وبالتالي وضع الأسس لعلم جديد للإنسان والمجتمع، تجريبي ومليء في الوقت ذاته بروح التقاليد الإنسانية الغربية»⁽³⁾.

وفقا لفروم، من سمات فهم ماركس للإنسانية أنه يوسع الاعتقاد الذي يشترك فيه جميع الإنسانيين بأن الإنسان يمكن أن يتقن نفسه دون مساعدة، وأنه يؤكد ضد المؤمنين بينهم أن الإنسان يصنع تاريخه

(1) Cf. Fromm, *You Shall Be as Gods* (1966a), p. 115, where these words introduce a section.

(2) فهم فروم كتابه *Beyond the Chains of Illusion* (1962a) باعتباره سيرة ذاتية فكرية تم فيها، بالإضافة إلى سيغموند فرويد، منح كارل ماركس مكانًا مهميًا.

(3) *Beyond the Chains of Illusion* (1962a), p. 12; cf. pp. 17 and 25f.

وهو خالقه الخاص⁽¹⁾. قاتل ماركس ضد الدين لأنه ينفر، ولا يليب الاحتياجات الحقيقية للإنسان. «إن معركة ماركس ضد الله هي في الواقع معركة ضد المعبود المسمى بالله»⁽²⁾. إن تأثير ماركس على فكر فروم، وخاصة على مفهومه الديني النقدي، واضح. ولكن من الصعب تقييم هذا التأثير بشكل نقدي في سياق تفسير ماركس اليوم لأنه يوجد مثل هذا العدد الهائل من التفسيرات المتضاربة في كثير من الأحيان. تصريحات فروم نفسه سمحت بتوجيه أولي عندما يحقق المرء في فهمه لماركس في سياق تفسير ماركس. وفقًا لهذه التصريحات، بالكاد يمكن للماركسية المهمة تاريخيًا وسياسيًا أن تدعي أنها واثرة شرعية لماركس، لأن «الاشتراكية ليست مجتمعًا مختلفًا من الناحية الإنسانية عن الرأسمالية، بل هي شكل من أشكال الرأسمالية التي حققت فيها الطبقة العاملة مكانة أعلى»⁽³⁾.

في مواجهة مثل هذا الفهم للإنسان في الأنظمة الشيوعية والاشتراكية⁽⁴⁾،

(1) Fromm, «Introduction» (1965b), VII.

(2) Fromm, Marx's Concept of Man (1961b), p. 63. Cf. To Have or to Be? (1976a), p. 202.

(3) Marx's Concept of Man (1961b), p. 6. تكمن مأساة سوء الفهم هذا أيضًا في حقيقة أن هذا التفسير الخاطيء في بعض الدوائر السياسية في الغرب يعتبر ماركسيًا في جوهره، سوء فهم يساهم في تزييف نظريات ماركس. يجب أيضًا توجيه هذا اللوم إلى الديمقراطيات الاجتماعية الغربية بقدر ما يهدف برنامجها لزيادة «جودة الحياة» ببساطة إلى تعظيم الاستهلاك ويفسر «المادية» على أنها رفاهية مادية أكبر (cf. ibid., pp. 2 - 5). أنظر أيضًا

Fromm, «Problems of Interpreting Marx» (1965d); To Have or to Be? (1976a), pp. 158 - 160.

(4) يعطي شتاينر مناقشة نقدية وغنية بالمعلومات حول مدارس تفسير ماركس. انظر

يعتقد فروم أن ماركس لا يُفسر بشكل صحيح إلا إذا تم فهم اهتماماته الإنسانية. يتم التعبير عن هذه الاهتمامات بشكل أساسي في كتابات ماركس الشاب، وخاصة في المخطوطات الفلسفية في المجال الاقتصادي (مخطوطات باريس 1844). لذلك، فإن نظرة فروم لماركس قريبة من التفسير الإنساني أو الأنثروبولوجي لماركس⁽¹⁾، الذي يفترض أن هذه الكتابات المبكرة هي مفتاح فهمه⁽²⁾، وتؤكد استمرارية فكر ماركس حتى ماركس رأس المال «الناضج»⁽³⁾. ومقابل هذا التفسير الإنساني، هناك

Marxisten – Leninisten über den Sinn des Lebens. Eine Studie zum kommunistischen Menschenbild.

(1) يقدم P. Vranicki, Geschichte des Marxismus، لمحة شاملة عن تاريخ الماركسية. راجع في المجلد 2، العرض الصحيح الوحيد للأنثروبولوجية الفلسفية لفروم الذي ظهر باللغة الألمانية W. Post, Kritik der Religion bei Karl Marx. تقارير عن الحالة الحالية لأبحاث ماركس. وهناك أيضًا اقتراحات لمزيد من القراءة. ومع ذلك، فإن مجلد Neomarxismus، الذي نُشر في سلسلة Kolleg Philosophie بقلم A. von Weiss، يحتوي على القليل من المساعدة، على الرغم من أن الكتاب يُظهر معرفة جيدة بالحركات الماركسية في الولايات المتحدة، ويدرك أهمية فروم في استقبال ماركس في الولايات المتحدة.

(2) ولكن هناك أيضًا اختلافات كبيرة داخل هذه المجموعة من مفسري ماركس. W. Post, Kritik der Religion bei Karl Marx, p. 90, n. 52, and pp. 90ff يحاول تقسيم الأنواع المختلفة من تفسير أقدم نصوص ماركس والكتابات المبكرة إلى ست مجموعات. يمكن استكمال قائمة أنواع التفسير هذه بالمحاولات التي اكتشفت ماركس اليهودي في الكتابات المبكرة A. Massiczek, Der menschliche jüdischer Humanismus, esp. p. 476 Mensch. Karl Marx، مثالي هنا. يتم الحكم على المفسرين من خلال احترامهم لتقارب ماركس مع الأنبياء اليهود.

(3) Fromm, Marx's Concept of Man (1961b), pp. 69 – 79. R. Wiegand, Gesellschaft und Charakter, p. 345.

يعتقد أن Grundrisse، التي نُشرت لأول مرة في موسكو عام 1939، هي حلقة الوصل بين ماركس الشاب و«الناضج».

مجموعة من المترجمين الماركسيين الذين يرون أن رأس المال هو العمل المركزي، والإنسانية المبكرة ليست سوى بقايا المثالية الشابية⁽¹⁾.

لكن بالنسبة لفروم، تشكل أعمال ماركس بأكملها شرحًا للنهج الإنساني. كانت النظرية الماركسية، وكذلك الحركة الاشتراكية، راديكالية وإنسانية، راديكالية بالمعنى المذكور أعلاه بالذهاب إلى الجذور، والجذور كإنسان، وإنسانية بمعنى أن الإنسان هو مقياس كل شيء، ويجب أن يكون كشفه الكامل هو هدف ومعياري كل الجهود الاجتماعية. إن تحرير الإنسان من الظروف الاقتصادية الخانقة التي حالت دون نموه الكامل كان هدف كل فكر ماركس وجهوده⁽²⁾. يعتقد فروم أن هذا التفسير وضعه في نفس المعسكر الذي وضعه الماركسيون ومنتقدو الماركسية للعديد من القناعات المختلفة مثل فلاسفة يوغوسلافي المرتبطين بمجلة براكسيس⁽³⁾، وبولي آدم

(1) ألفريد شميدت، الذي كان مديرًا المعهد فرانكفورت للبحوث الاجتماعية لفترة، هو ممثل هذه المجموعة. فيما يلي، سوف تمثل *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* هذا النوع من تفسير ماركس الذي يتناقض مع تفسير فروم.

(2) *Beyond the Chains of Illusion* (1962a), p. 142. Cf. «The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory», (1965e), pp. 207f. A Gebb, *Der entfremdete Marx. Zur existenziellistisch – 'humanistischen' Marximus – Deutung*, opposes this view of Fromm's.

(3) Svetozar Stojanović, Gajo Petrović, and Mihailo Marković are especially noteworthy. The latter two contributed one article each to the *Festschrift* honoring Fromm's seventieth birthday: G. Petrović, «Humanism and Revolution», pp. 288 – 298; and M. Marković, «The Possibilities for Radical Humanism», pp. 275 – 287.

شاف⁽¹⁾، وإرنست بلوخ⁽²⁾، والعالم المسيحي للماركسية جان إيف كالفيز⁽³⁾. يتفق جميع هؤلاء الرجال على أن هدف ماركس النهائي كان التغيير البشري، وليس الاقتصادي. الفرق بين تفسيرهم والتفسير الذي يقترح إدراك ماركس من خلال اهتماماته الاقتصادية هو نتيجة لفهم مختلف للمقاربة المنهجية لرؤية ماركس للواقع. التفكير في هذا يجعل من الممكن فهم أهمية نقد الدين للتحرر الذاتي للإنسان.

أثارت محاولة هيجل لجعل التفكير والكينونة مترادفين انتقادات ماركس لأن التوتر بين تفسير الواقع والبنى الفعلية لذلك الواقع كان لا يطاق بالنسبة له على المدى الطويل⁽⁴⁾. وأشار إلى أنه: «بالنسبة لهيجل، عملية حياة الدماغ البشري، أي عملية التفكير التي، تحت اسم الفكرة، تتحول إلى موضوع مستقل، هي خالقة للعالم الحقيقي، والعالم الحقيقي هو الشكل الخارجي والرائع فقط للفكرة، وعلى العكس من ذلك، فإن الفكرة ليست

(1) Cf. Adam Schaff's contribution to the Fromm Festschrift, «What Does It Mean to 'Be a Marxist'?»; and Schaff, *Marxismus und das menschliche Individuum*, esp. pp. 220ff, 322ff; Schaff, «Marxism and the Philosophy of Man» in Fromm, *Socialist Humanism* (1965a).

(2) *Das Prinzip Hoffnung*, Bloch Gesamtausgabe, Vol. 5. See also the very extensive Marx interpretation by A. Massiczek, *Der menschliche Mensch. Karl Marx' jüdischer Humanismus*, p. 25.

(3) خاصة *La Pensée de Karl Marx*. تواصل دراسة كالفيز تقليد «الاشتراكية الدينية» الذي كان ممثله الأبرز بول تيليش. راجع المقالات التي كتبها ثيودور شتاينبوشل عن تفسير ماركس، والتي نُشرت في *Alfons Auer's Sozialismus*, a collection of essays.

(4) Cf. H. Rolfes, *Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken*, p. 29.

سوى العالم المادي الذي ينعكس عليه العقل البشري، وترجمته إلى أشكال من الفكر»⁽¹⁾. ينتقد ماركس فلسفة التاريخ الهيجلية لأن اهتماماتها الحصرية هي الفكر الخالص؛ إنها تتجنب الاهتمامات الحقيقية، حتى السياسية⁽²⁾. لذلك، يعتقد أنه يجب التشكيك في الفلسفة المثالية نفسها: «لأن هيجل يضع الوعي الذاتي حيث يجب أن يكون الإنسان، فإن الواقع الإنساني الأكثر اختلافاً يظهر فقط كشكل معين، وهو تحديد للوعي الذاتي... يجعل هيجل الإنسان إنسان الوعي الذاتي، بدلاً من جعل الوعي الذاتي وعي الإنسان الذاتي، الإنسان الحقيقي، الإنسان الذي يعيش في العالم الحقيقي ومشروط به. إنه يضع العالم على رأسه، وبالتالي يمكنه التخلص من جميع القيود في رأسه على الرغم من أن هذا يعني أنها لا تزال سارية من أجل الإحساس السيئ، للإنسان الحقيقي»⁽³⁾.

يجب إعادة العالم على أقدامه. كمبدأ رسمي، يستمر هذا الاستيلاء «المادي» للواقع طوال عمل ماركس. «المادية... تعني أن الممارسة السياسية والاجتماعية والاقتصادية هي التي تحدد في المقام الأول حياة الإنسان، وبالتالي التاريخ»⁽⁴⁾. إن المفهوم المادي للتاريخ هو «النظرية الاجتماعية الاقتصادية للتاريخ»⁽⁵⁾. إن النظرة المادية للواقع تضع الإنسان كموضوع

(1) K. Marx, preface to the second edition of Capital, p. 25.

(2) Cf. Marx, «Die deutsche Ideologie,» MEGA I, 5, 29.

(3) K. Marx, «Die heilige Familie,» MEGA I, 3, 370.

(4) W. Post, Kritik der Religion bei Karl Marx, p. 301.

(5) Th. Steinbüchel, «Karl Marx. Gestalt – Werk – Ethos,» p. 13; also «Zur philosophischen Grundlegung des marxistischen Sozialismus,» pp. 63 – 65.

نشط «في مركز التاريخ والتطور، ويجب أن تكون هذه نقطة الانطلاق لكل بيان آخر»⁽¹⁾. وبالتالي فإن المادية تعني «أن جميع جوانب العملية التاريخية تعتمد على كيفية تعامل الإنسان مع وجوده»⁽²⁾. إن صحة هذه النظرة المادية للإنسان والتاريخ التي بموجبها تكمن إمكانية التغيير كلياً في قدرتها على موضوع التاريخ - الإنسان - لإحداثه، ويتضح ذلك عندما يكشف نقد الظروف القائمة عن اغتراب الواقع وتحريره يعيد الإنسان كموضوع للتاريخ: «كل التحرر هو اختزال العالم البشري والعلاقات مع الإنسان نفسه»⁽³⁾.

إن المبدأ المنهجي للتحرر الذاتي للإنسان هو «جدلية نقدية للنظرية والممارسة»⁽⁴⁾ باعتبارها «فلسفة للتاريخ ذات نية عملية»⁽⁵⁾. «إن جدلية ماركس للنظرية والتطبيق العملي تتكون من اشتقاق نظرية من التحليل التجريبي للظروف الاجتماعية والاقتصادية ينتقد ويغير الحالات غير المرغوب فيها. لكن التغيير لا يمكن أن يتم من خلال نظرية ما لم تكن تلك

(1) H. Rolfes, *Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken*, pp. 35f. Rolfes calls this view of Marx «anthropological attitude to reality» (p. 36).

(2) P. Tillich, *Christentum und Marxismus*, p. 175. حول تمييز مفهوم المادية عن Marx, *Die heilige Familie*; and Calvez, *La Pensée de Karl Marx*, راجع، pp. 325 - 330.

(3) Marx, «On the Jewish Question» in *Early Writings*, p. 234; cf. *Early Writings*, p. 356: «الكائن يرى نفسه مستقلاً فقط عندما يقف على قدميه، ولا يقف على قدميه إلا عندما يدين بوجوده لنفسه».

(4) Cf. W. Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, p. 301.

(5) *Ibid*, a formulation of Jürgen Habermas.

التي تعود إلى الممارسة»⁽¹⁾.

يختلف مفسرو ماركس في نظرتهم إلى تطبيق المبدأ المنهجي للجدل النقدي للنظرية والممارسة. إن عددًا كبيرًا من طلاب ماركس لا يقيدون جدليته في العملية الاجتماعية كما تحددها العوامل الاقتصادية، ولكنهم يرون أنها عالمية، مثل جدلية الإنسان والطبيعة في التاريخ. في ولادة الإنسان كإنسان، يرى هؤلاء ظهور الصراع الذي لا يمكن تجنبه بين الإنسان والطبيعة الذي يتجلى لاحقًا في إبعاد الإنسان عن عمله وزملائه، والذي يتجلى على أنه مجتمع رأسمالي كلاسيكي. إن إلغاء الوضع المغترب عن طريق إلغاء الملكية الخاصة⁽²⁾ يعني، إذن، ليس فقط «التحرر من القيود الاقتصادية وإعادة التنظيم الإنساني للعمل الاجتماعي»⁽³⁾؛ يعني وحدة جديدة للإنسان والطبيعة كعالم للحرية وبداية لتاريخ الإنسان الحقيقي. الوحدة الجديدة هي الشيوعية الإيجابية: «هذه الشيوعية، مثل الطبيعة المتطورة تمامًا، تساوي الإنسانية، وكما الإنسانية المتطورة تمامًا تساوي الطبيعة؛ إنه الحل الحقيقي للصراع بين الإنسان والطبيعة، وبين الإنسان والإنسان، هو الحل الحقيقي للصراع بين الوجود والكينونة.... إنه حل لغز التاريخ، ويعرف أنه الحل.»⁽⁴⁾

مكتبة

(1) Ibid. t.me/soramnqraa

(2) «الملكية الخاصة هنا تعني ما يقوم على الاستغلال وتزيد من اغتراب الإنسان أكثر فأكثر عن طريق الاختزال إلى المعنى الوحيد لوجود علاقات متعددة الأشكال بين الإنسان والأشياء» (63، Rolfes, Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken).

(3) W. Post, Kritik der Religion bei Karl Marx, p. 302.

(4) Marx, Early Writings, p. 348. هذا الاقتباس من مخطوطات باريس يمكن اعتبار عام 1844 اعترافًا بإيمان مفسري ماركس «الإنسانيين».

تتميز المعسكرات المختلفة لمفري ماركس بتطبيقاتها المختلفة للمبدأ المنهجي للجدل النقدي للنظرية والممارسة. عندما، كما هو الحال في فروم، يتم تطبيق الجدلية أيضاً على العلاقة العالمية للإنسان والطبيعة، فهو في الأساس ماركس «مخطوطات باريس لعام 1844» الذي يتم تفسيره. المعلقون الذين يطبقون الديالكتيك فقط على العملية الاجتماعية على النحو الذي تحدده العوامل الاقتصادية يتنبأون بتطبيقه الأوسع كتفسير خاطئ يفنده ماركس نفسه جزئياً في كتاباته المبكرة، وبشكل كلي في عمله المتأخر⁽¹⁾. هذه التطبيقات المختلفة لقيادة الديالكتيك إلى الآراء المتضاربة حول المفاهيم الماركسية الهامة. نظراً لأن تطبيق فروم يمكن أن يكون بمثابة مثال للتطبيق الأوسع للجدل وقد تمت مناقشته بالفعل ببعض التفاصيل⁽²⁾، فإن التعليقات الموجزة التالية تقتصر على التطبيق الأضيق للجدلية⁽³⁾.

من خلال «التاريخ»، لا يعني ماركس تكديساً فوضوياً للحقائق ولا عملية موحدة كما يفهمها هيجل⁽⁴⁾. «الجدلية المادية غير غائية... في حين أنه من الصحيح أن الخلافة القانونية للتكوينات الاجتماعية تقدم شيئاً مثل البنية الشاملة في تاريخ البشرية، فإننا لا نتعامل مع الغائية المنتشرة... لأن ماركس لا يبدأ من معنى إجمالي يسبق الإنسان، يصبح التاريخ تسلسلاً

(1) W. Pošt, Kritik der Religion bei Karl Marx, p. 302.

(2) On the concept of «history,» see pp. 70 – 72; on alienation, see pp. 73 – 74; on «nature and man,» pp. 55 – 58.

(3) On what follows, cf. especially A. Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx.

(4) W. Pošt, Kritik der Religion bei Karl Marx, p. 180.

للعمليات الفردية الجديدة دائماً، وهي ظاهرة لا يمكن فهمها إلا من خلال فلسفة الانقطاعات العالمية التي تتخلى عن وعي عن الادعاء بأنها يمكن أن تقدم خصماً لا ينقطع من المبدأ»⁽¹⁾. وفقاً لهذا التفسير، «الوسط» و«الناضج» رفض ماركس «الإنسان الحقيقي لفيورباخ». اختفاء الحديث عن «الإنسان» و«طبيعة الإنسان» في عمله يعتبر مؤشراً على أن ماركس قد تخلى عن أصنام فيورباخ «الإنسان» و«الطبيعة» حيث اكتسب معرفة أدق بالتاريخ الاقتصادي⁽²⁾. في الوقت ذاته، تجاهل ماركس استخدام «القطيعة» و«الاعتراب» لأنه اكتشف في هذه الأثناء أن البشر ليسوا في المنزل أبداً مع أشياء إنتاجهم. في حين أنه يجب القيام بكل شيء لإنهاء استعباد الإنسان من خلال العلاقات الرأسمالية، فإن «عالم الحرية» لا يخلو من العمل، ولا تعني الشيوعية «الحل الحقيقي للصراع بين الإنسان والطبيعة»⁽³⁾.

معادلة ماركس «الإنسانية = الطبيعية» ليست أكثر صحة من معادلة هيغل «الذات = الموضوع»⁽⁴⁾. وعالم الضرورة باق لأنه حتى في عالم أصبح حقيقياً للإنسان، لا يمكن التوفيق الكامل بين الذات

(1) A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx*, p. 26f. يعتقد فروم أيضاً أن هدف ومعنى التاريخ يجب أن يفرضه الإنسان. لكن لأن الإنسان يُعرّف على أنه كائن متناقض، فإن هدف التاريخ يصبح وحدة جديدة مع الطبيعة. في هذا الموضوع وما يليه، راجع W. Post, *Kritik der Religion bei Marx*, pp. 240 – 248, and J. – Y. Calvez, *La Pensée de Karl Marx*, pp. 446 – 454.

(2) Cf. A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx*, pp. 109 – 110.

(3) K. Marx, *MEGA* 1, 3, p. 114.

(4) A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx*, p. 117.

والموضوع⁽¹⁾، «لا يستطيع البشر في نهاية المطاف تحرير أنفسهم من الضروريات الطبيعية»⁽²⁾.

إن التنوع في الطريقة التي يتم بها تطبيق المبدأ المنهجي للجدل النقدي للنظرية والممارسة، إما على العمليات الاجتماعية والاقتصادية فقط أو - في أعقاب ماركس المبكر - على العلاقة العالمية بين الإنسان والطبيعة في التاريخ، لا يفسر فقط وجهات النظر المختلفة، لكن ماركس يؤثر أيضاً على فهم ماركس للدين ونقده. هذا النقد مستمد في البداية من فيورباخ⁽³⁾، الذي طوره في مواجهة مع هيجل، حيث «يمثل الدين النتيجة الأكثر خطورة للتجريد من الواقع المادي والحسي»⁽⁴⁾، ويضع الإنسان على خلاف مع طبيعته الخاصة. «كل صفات الإنسان وقيمه أقنوم ككائن متعال»⁽⁵⁾. تحدد هذه الأطروحة، التي لها علاقة داخلية بالعقيدة التوحيدية لخصائص الله السلبية⁽⁶⁾، الفكرة الأساسية لنقد الدين: إذا «أكد الإنسان... في الله ما ينكره في نفسه»⁽⁷⁾، فإن الطبيعة الحقيقية للدين هي الأنثروبولوجية،

(1) Ibid., p. 137.

(2) Ibid., p. 120.

(3) Cf. especially Calvez, La Pensée de Karl Marx, pp. 78 - 82; Rolfes, Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken, pp. 47 - 66; W. Pošt, Kritik der Religion bei Marx, pp. 91 - 103.

(4) W. Pošt, Kritik, p. 110.

(5) H. Rolfes, Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken, p. 42.

(6) انظر ما سبق، والتعليقات عن الاغتراب كوثنية.

(7) L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, p. 33.

سعادة وهمية لأن السعادة الحقيقية تفلت منه. ينطوي إلغاء الدين على المطالبة بأن يتخلى الإنسان عن كل أوهام حول حالته. وهذا يعني بدوره التخلي عن «حالة تتطلب أوهاماً. وهكذا، فإن نقد الدين هو نقد وادي الدموع التي يكون الدين هالة لها»⁽¹⁾.

يشير نقد الدين إلى حقيقة الإنسان الحقيقية، والتي يجب تعريفها بشكل أو ثقل على خلفية التفسيرات المتضاربة لماركس. لكن أولاً، يجب الإشارة إلى مهمة نقد الدين في عمل ماركس بطريقة موجزة. لا يشارك ماركس وجهة نظر فيورباخ فيما يتعلق بوظيفة نقد الدين لأنه يشعر أن الدين يجيلنا بعيداً عن الفرد المتدين وإلى حقيقة حقيقية مفهومة بشكل مختلف للإنسان⁽²⁾. «إن النقد الحقيقي للدين والاعتراب الديني يفترض بالتالي نقد العالم العلماني. لكن ما يعتبر في البداية نقداً فكرياً محضاً للدين ضرورياً حتى يمكن لفت انتباه الإنسان إلى ظاهرة التحرر الذاتي والاعتراب، لهذا السبب في كل يؤسه»⁽³⁾.

من خلال نقد الدين، حاول كل من فيورباخ وماركس أن يجعلوا الإنسان

(1) Ibid. Cf. Marx, Early Writings, p. 349: «الاعتراب الديني في حد ذاته يحدث فقط في مجال الوعي والحياة الداخلية للإنسان، لكن الاعتراب الاقتصادي هو اغتراب الحياة الواقعية، وبالتالي يشمل تجاوزها كلا الجانبين».

(2) هذا هو سبب عدم اهتمام ماركس بالإلحاد كنقد للدين. لأن الإلحاد يتعامل دائماً مع الفرد المتدين. «على وجه التحديد بسبب إنسانيتها الخاصة»، يرى جان إيف كالفيز الماركسية على أنها ملحدة (Karl Marx, p. 455). لكنه يشعر أيضاً أن الماركسية هي إلحاد عملي، لأن «إنسانية ماركس هي التغلب على الإنسانية المجردة والإلحاد النظري». راجع أيضاً

Rolfes, Der Sinn des Lebens, pp. 39f, 77 - 97.

(3) Calvez, Karl Marx, p. 53.

خالقًا وممثلًا لتاريخه. قصد النقد هو خيبة أمل الإنسان وجعله يدرك أنه مركز الواقع: «نقد خيبة الأمل الديني حتى يفكر الإنسان ويتصرف ويصوغ واقعه كإنسان فقد أوهامه واستعاد عقله، حتى يدور على نفسه كشمسه الحقيقية. الدين هو فقط الشمس الوهمية التي يدور حولها الإنسان طالما أنه لا يدور حول نفسه»⁽¹⁾. وبالتالي فإن نقد الدين ليس له وظيفة أقل من الدخول في ثورة كوبرنيكوسية من الله إلى الإنسان، ومن الإيمان إلى الإنسانية، وجعل بروميشيوس نموذجًا للإنسان⁽²⁾. تصبح حقيقة الإنسان الحقيقية مرئية عندما يفهم ماديًا. يحدث هذا عندما يؤخذ على محمل الجد في وضعه الملموس، ومن المفهوم أنه متورط في مجموعة متنوعة من الظروف التي يمكن الوصول إليها تجريبيًا. بالنسبة لماركس، يكمن اعتماد الإنسان النهائي والكبير في كونه جزءًا من الظروف الاقتصادية والظروف الاجتماعية التي تشكله. إذا كان للإنسان الحق أن يُعرف، فيجب التحقيق في انجذابه إلى الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية. لكن لأن نقد السماء أصبح على الأرض، يجب أن يُرى الإنسان في الجدلية النقدية للنظرية والممارسة. إن اعتماد الإنسان المغترب على عمليات الإنتاج المنفردة التي تخلق ظروفًا اجتماعية وفلسفة ودينًا مغتربين كإبعاد للإنسان، بدوره، يدعو إلى واقع حقيقي للإنسان يكون فيه خاليًا من سلاسل الاغتراب الاقتصادي ويخلق

(1) Marx, «Critique of Hegel's Philosophy of Right, Introduction,» in Early Writings, p. 244. Cf. W. Post, Kritik der Religion bei Karl Marx, pp. 170 – 172.

(2) Post, Kritik, p. 112. راجع Calvez, Karl Marx، حول تطوير نقد الدين إلى نقد للفلسفة والسياسة على أساس نظرة ثابتة للاغتراب الفلسفي والسياسي للإنسان. راجع W. Post, Kritik, pp. 73 – 183; Rolfes, Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken, pp. 45 – 50.

تاريخه بنفسه في «نشاط حر واعي»⁽¹⁾.

عند هذه النقطة، يصبح التطبيق المثير للمبدأ المنهجي للجدل النقدي للنظرية والتطبيق العملي ملحوظاً مرة أخرى، لأن فكرة الإنسان المحرّر في واقعه الحقيقي ستختلف وفقاً لنوع التطبيق. يعتقد المفسرون الذين يحكمون على ماركس من خلال عمله الاقتصادي الناضج أن الإنسان المحرّر سيأتي إلى الوجود عندما يصبح سيداً للظروف الاقتصادية، لأن تلك الظروف لن تسيطر عليه بعد ذلك كقوى طبيعية لا تُحصى. يأخذ هؤلاء المفسرون أيضاً نظرة أكثر تواضعاً لدرجة الحرية التي سيتم تحقيقها لأنه، على عكس إنجلز⁽²⁾، استمر ماركس في الاعتقاد «بأن عالم الحرية الحقيقي لا يمكن أن يزهر إلا في عالم الضرورة كقاعدة له»⁽³⁾. في مجال الضرورة الطبيعية، يمكن للحرية «أن تتكون فقط من إنسان اجتماعي، المنتجون المرتبطون، ينظمون عملية التمثيل مع الطبيعة بشكل عقلائي، ويخضعونها لسيطرتهم المشتركة بدلاً من أن يحكموا بها على أنها قوة عمياء»⁽⁴⁾.

على النقيض من هذه النظرة لواقع الإنسان الحقيقي، الذي يقتصر على إدراك «الاحتمالات الحقيقية» في العمليات الاجتماعية والاقتصادية، فإن تطبيق الجدلية النقدية للعلاقة العالمية بين الإنسان والطبيعة في التاريخ يتيح رؤية أكثر شمولاً لحقيقة الإنسان الحقيقية. في هذا الرأي، فإن كمال

(1) Marx, Early Writings, p. 328: «النشاط الواعي الحر يشكل طبيعة النوع للإنسان».

(2) On this dispute in the «Anti - Dühring», see A. Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx, p. 115f.

(3) K. Marx, Das Kapital, Vol. III, p. 828.

(4) Ibid.

الإنسان هو الذي يهم، وبعبارة أخرى، قدرته على استنفاد جميع إمكانياته في وحدة كاملة مع الطبيعة. والبصيرة في العلاقات والقوانين الاجتماعية والاقتصادية كشرط مسبقه للممارسة الثورية وتحقيق الاشتراكية هي وسيلة لتحقيق غاية: «إنسانية متطورة بالكامل تساوي الطبيعية... الحل الحقيقي للصراع بين الوجود والكينونة، بين الحرية والضرورة.»⁽¹⁾

إذا كان السؤال المتعلق بمعنى التاريخ جزءاً من حقيقة الإنسان الحقيقية، فلا يؤخذ الإنسان في وضعه الملموس على محمل الجد إلا إذا تم فهمه أيضاً في تشابهه مع كمال معين وقدرته على إدراكه. في كتاباته المبكرة، صاغ ماركس هذه المهمة⁽²⁾، على الرغم من أنه كان يفتقر إلى جهاز التحقيق التجريبي، وبالتالي تحول اهتماماته التحليلية بشكل متزايد إلى مجال العمليات الاجتماعية والاقتصادية⁽³⁾. ومع ذلك فقد قدم رؤى نفسية مهمة حول واقع الإنسان الحقيقي⁽⁴⁾، على سبيل المثال، في مفهوم «العاطفة» و«العاطفة المغتربة»؛ في الفروق بين البواعث «الثابتة» و«المتغيرة»، وبين «الاحتياجات الحقيقية للإنسان» و«تلك المنتجة بشكل مصطنع»⁽⁵⁾، وبين «الأفكار» التي لها، كأيدولوجيات، وظيفة الترشيد و«الأفكار الحقيقية»

(1) Marx, Early Writings, p. 348.

(2) هذه هي الطريقة التي يجب أن يفهم بها ماركس «إنساني» و«أنثروبولوجي».

(3) لم يتم اكتشاف الأداة العلمية للتحقيق التجريبي في الخصائص النفسية حتى طور فرويد طريقته في التحليل النفسي.

(4) On this, see especially Fromm, «Marx's Contribution to the Knowledge of Man» (1968h).

(5) Cf. Marx, Early Writings, pp. 358ff, e.g.

المتجذرة في الواقع الإنساني والاجتماعي⁽¹⁾. إلى جانب ذلك، هناك مفهوم «الطبيعة البشرية» على أنها «طبيعة بشرية بشكل عام» و«طبيعة بشرية قابلة للتعديل⁽²⁾»؛ ومفهوم «الحب»؛ وأخيرًا مفهوم «الحياة المنتجة» على أنه «نشاط واعى حر»، وهو ثروة الإنسان الحقيقية⁽³⁾ لأنه يجعله حيويًا ويجعله ضد هيمنة المادة الميتة عليه⁽⁴⁾.

إن إنجاز فروم هو تناول السؤال الذي طرحه ماركس الشاب، ووضعه في الاعتبار من خلال التحليل النفسي. يمكن أن يساعد مفهوم الشخصية الذي أخذه فروم من فرويد وطوره في تحديد الشروط النفسية المسبقة لتحقيق واقع الإنسان الحقيقي⁽⁵⁾. وفي الوقت نفسه، افترض وجود ترابط بين الظروف الاجتماعية والاقتصادية والاحتياجات النفسية وقدم مفهوم «الشخصية الاجتماعية» التي تتوسط بين الكيانين⁽⁶⁾. يمثل استقبال ماركس من فروم تطورًا منطقيًا لتحقيق في واقع الإنسان الحقيقي كإنسانية عالمية = طبيعية. إنه تطور بمعنى أنه يحاول أن يأخذ على محمل الجد اكتشاف جسد

(1) Cf. Marx, «Die deutsche Ideologie,» pp. 344 – 349.

(2) See p. 56f.

(3) راجع Marx, Early Writings, p. 328 : «لكن الحياة المنتجة هي حياة الأنواع. إنها الحياة التي تنتج الحياة. تكمن الطبيعة الكاملة للأنواع، وطابعها النوعي، في طبيعة نشاط حياتها، ويشكل النشاط الواعي الحر طابع النوع - للإنسان».

(4) Cf. Marx, Early Writings, pp. 345f.

(5) راجع ما سبق عن نظرية الطبع عند فروم.

(6) See pp. 18 – 22, the comments on the «social character,» and especially Fromm, «The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory» (1965c), pp. 210 – 214.

الإنسان في احتياجاته النفسية. وكشف فروم عن هذا التجسد باعتباره الاعتماد النفسي على مجموعة متنوعة من الاحتياجات البشرية، مما يعني أن الإنسان لا يمكنه إلا الاستجابة لهذه الاحتياجات. أحد هذه الاحتياجات هو إطار للتوجه وموضوع للإخلاص، والذي يتفاعل معه الدين الإنساني على النحو الأمثل وفقاً لفروم. والمقارنة التالية لمفهوم الدين هذا مع نقد ماركس سوف تصف أيضاً مفهوم الإنسانية بشكل أكثر دقة.

يبدو أن مفهوم فروم للدين الإنساني ونقد ماركس للدين في البداية ليس لهما سوى القليل من القواسم المشتركة. لم يكن ماركس مهتماً بجدية أبداً باللاهوت أو الدين، وبالتأكيد ليس في تحليل ومناقشة محتويات الدين⁽¹⁾. والنتيجة هي أنه لا يوجد إحداد ماركسي حقيقي⁽²⁾، والتفسير الإلحادي للدين على أنه «أفيون الشعب»⁽³⁾ هو في المقام الأول تعبير عن اعتذار مناهض للماركسية. استلهم اهتمام ماركس بالدين من نقد فيورباخ ونقد الهيغليين اليساريين ورؤيته الخاصة، أن الدين يُعرّف بشكل شامل على أنه وظيفة للظروف الاجتماعية السيئة⁽⁴⁾. فالدين مهم كظاهرة اجتماعية تخبرنا شيء ما عن اغتراب الإنسان، وبمجرد التخلص من الاغتراب، لن يكون الدين ضرورياً.

(1) Cf. W. Pošt, Kritik, pp. 304f.

(2) Cf. A. Massiczek, Der menschliche Mensch, pp. 566 – 570.; and Marx's statements themselves in Early Writings, pp. 357f.

(3) Marx, Early Writings, p. 244. On the expression «opium of the people,» cf. H. Gollwitzer, «Die marxistische Religionskritik and der christliche Glaube,» pp. 23 – 28.

(4) W. Pošt, Kritik, p. 304.

على الرغم من هذا الاختلاف في ما يعتبرونه الدين، فإن الرجلين يعطيان نفس المعاملة لجوانب مهمة من مفهوم الدين. يجب أن نلاحظ أولاً أن ما أسماه ماركس «الدين» هو إلى حد كبير مظهره الاجتماعي ككنيسة وكنيسة الدولة، وهو يترجم القيم الدينية إلى لغة غير لاهوتية⁽¹⁾. ويطلق على دين فروم الإنساني «الدين» فقط لأن تجربته الأساسية («تجربة X») تعبر عن نفسها في الأديان التاريخية. إن الهدف من الدين الإنساني هو حل الأديان التاريخية الراسخة اجتماعياً⁽²⁾. وعندما يتم أخذ هذه الاختلافات في المصطلحات بعين الاعتبار وصعوبات التسمية في حضور وجهة نظر غير توحيدية في عالم لغوي مختوم من قبل الإيمان بالله، فإنه يتبين أن ما يشترك فيه كلا المفهومين للدين هو أكثر أهمية مما يفرق بينهما.

تبرز السمات المشتركة لمفاهيم الدين لماركس وفروم أكثر وضوحاً عندما يُنظر إليهما على خلفية شكلت انتقاداتهما للدين، أي فكرة التنوير التي تقول إن الإنسان ليس هو نفسه حقاً عندما يدين بنفسه لشخص آخر غيره. الاستقلال والحرية هما الشرطان المسبقان لولادة الإنسان مع بلوغ الإنسان الرشد. إن إمكانية التوفيق بين الإنسان وواقع ما وراءه غير مقبول لهذا التفكير الحر لأنه سيكون مناقضاً لفرضية الحكم الذاتي. كلا من الأيديولوجية والتجانسية هما تناقضان مبدئيان حول خلق الإنسان لذاته،

(1) راجع على سبيل المثال، «الاغتراب» بدلاً من المفهوم اللاهوتي «الخطيئة» أو «الإنسان الحقيقي» بدلاً من «الإنسان المخلص»، إلخ.

(2) في حديثه، «Gibt es eine Ethik ohne Religiosität»، بمناسبة الندوة التي أقيمت لتكريم عيد ميلاد فروم الخامس والسبعين في مايو 1975 في لوكارنو، يسأل أور بحق عما إذا كان هذا الاستخدام للغة لم يكن مصمماً للاستفادة من «فائض القيمة» للأفكار التقليدية.

ولأن ادعاء الايديولوجية كان دائماً ما يتم التعبير عنه كادعاء للحكم من قبل المجموعات الكنسية والاجتماعية، فإن كل علم اجتماع يعني دائماً عدم التباين⁽¹⁾. بالنسبة لكل من ماركس وفروم، فإن مفهوم الاستقلالية الذي يستبعد أي إحساس بأن وجود المرء مستحق لشيء غير نفسه هو الصحيح: «يرى الكائن نفسه مستقلاً فقط عندما يقف على قدميه، ويقف فقط على قدميه عندما يدين بوجوده لنفسه. الإنسان الذي يعيش بنعمة شخص آخر يعتبر نفسه كائناً معتمداً»⁽²⁾. بالنسبة لكليهما، لا يمكن تحقيق الحكم الذاتي إلا في مقابل البنى التسلطية غير المتجانسة. لكن كلاهما يوافق أيضاً (وهنا يختلفان عن فيورباخ) على أن هذه المعارضة لا توجه نفسها في المقام الأول ضد محتويات ومظاهر الأديان القائمة⁽³⁾، ولكن ضد تلك الظروف التي تسمح بظهور مثل هذه الأديان المخدرة. «إن التنوير لن يجلب تحرراً حقيقياً إلا... عندما تتغير أيضاً الظروف التي تؤدي إلى الدين بطريقة تختفي فيها

(1) راجع Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx, p. 29
 «في مفهوم الله، يرى ماركس التعبير المجرد للهيمنة، المرتبط دائماً بالمعنى العقائدي السابق والوحدوي للعالم ككل» (يجب فهم المفهوم «التجريدي» بشكل سلبي). راجع W. Post, Kritik, p. 198f.

(2) Marx, Early Writings, p. 356.

(3) لدينا هنا أسباب كثيرة لنفور فروم من كل المعتقدات العقائدية. إن انتقاد التصريحات المتعلقة بالمعتقد الديني يعني أن الدين يؤخذ على محمل الجد في أكثر من وظيفته لخداع الإنسان بشأن وضعه الحقيقي. على مستوى أعمق، يجب البحث عن سبب نفور ماركس وفروم في تجذرهما في التقاليد اليهودية على وجه التحديد التي تم فيها استنباط عدم الرغبة في إصدار أي نوع من التصريحات اللاهوتية. راجع التعليقات على عقيدة الصفات السلبية، و
 A. Massiczek, Der Menschliche Mensch, pp. 570 – 574.

الحاجة إلى الموافقة والعزاء...»⁽¹⁾. يصبح نقد مختلف الأديان القائمة أمراً غير ضروري بمجرد فهم الإنسان وعالمه إنسانياً⁽²⁾.

يجب أن يصبح نقد السماء نقد للأرض. الهدف الذي يسعى إليه كل النقد هو معرفة حقيقة الإنسان الحقيقية، «جوهر الإنسان والطبيعة»⁽³⁾. تختفي النوعية القتالية لمعارضة جميع أشكال عدم التجانس في اللحظة التي يتم فيها رفض عدم التجانس على أنه عكس الحكم الذاتي، وبالتالي يمكن للمرء الاستغناء عن كل مناقشة لمحتويات الدين، وفي الواقع مع كل الانتقادات له. وتصبح المواجهة غير ضرورية لأنه في الفهم النشط لواقع الإنسان الحقيقي - أي للإنسان في طبيعته حيث أن الاشتراكية تتقنه - كل القرارات غير المتغيرة تتلاشى. ثم «مسألة الكائن الأجنبي، الكائن فوق الطبيعة والإنسان - السؤال الذي ينطوي على الاعتراف بعدم واقعية الطبيعة والإنسان - أصبحت مستحيلة من الناحية العملية. والإلحاد، الذي هو إنكار لهذه الواقعية، لم يعد له أي معنى، لأن الإلحاد هو إنكار الله، الذي يؤكد من خلاله وجود الإنسان. لكن الاشتراكية في حد ذاتها لم تعد بحاجة إلى مثل هذه الوساطة. ونقطة انطلاقه هي الوعي الحسي نظرياً وعملياً للإنسان والطبيعة ككائنات أساسية»⁽⁴⁾.

H. Gollwitzer, «Die Marxistische Religionskritik und der christliche (1) Glaube,» p. 37, تماشياً مع مصطلحات فروم، يجب دائماً فهم الدين هنا على أنه دين تسلطي.

(2) W. Post, Kritik der Religion bei Marx, p. 305، وراجع نقد بوست للامبالاة كارل ماركس تجاه محتويات الدين.

(3) K. Marx, Early Writings, p. 357.

(4) Ibid.

يحدد هذا الاقتباس من المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام 1844 أيضًا مفهوم فروم عن الإنسانية الدينية. لكنه يوضح أيضًا الفرق بين مفهومه للدين الإنساني ومفهوم ماركس للدين. يتزامن فهم فروم للإنسانية مع نقد ماركس المبكر للدين في أن إنكار الله «الذي يجعل من الممكن ويفترض أن وجود الإنسان هو عملية تاريخية للتنوير تصل إلى هدفها مع النظرة المادية للإنسان»⁽¹⁾. لذلك لم يعد من الضروري التعامل مع الديانات التوحيدية⁽²⁾ ما لم يتم اكتشاف القيم والرؤى الإنسانية «في الأقنعة اللاهوتية» هناك، واستخدامها في الفهم الإنساني للإنسان والواقع⁽³⁾. ولأن ولادة ذلك الإنسان الذي لم يعد مدينًا بوجوده لأي كائن خارجي أصبح حقيقة تاريخية في عملية التنوير، فإن كل المحاولات المتعلقة بـ «أهمية الإنسان في الطبيعة»⁽⁴⁾ توضح نفسها على أنها «علم الإنسان»⁽⁵⁾. في

(1) Cf. Fromm, *The Sane Society* (1955a), p. 235f.

(2) هذا لا يعني أن فروم توصل إلى نتيجة نهائية بخصوص مشكلة الدين. ستظهر التعليقات أدناه أن فهم فروم يختلف عن فهم ماركس بمعنى أنه مع الأساس الديني النقدي للإنسانية، تظهر مشكلة الدين مرة أخرى كسؤال يتعلق بالدين الإنساني. كلاهما يهتم بتأسيس النزعة الإنسانية في نقد الديانات التوحيدية = التسلطية = غير المتجانسة التي يعتقد أن نهايتها في التاريخ قد حدثت مع عصر التنوير.

(3) بهذه الطريقة يجب إضفاء الشرعية على جهود فروم لتفسير التقاليد الدينية للعهد القديم والبوذية والفيذا والتصوف خاصة ماستر إيكارت بطريقة إنسانية. *To Have or to Be?* (1976a) يمثل تنويجا لهذه الجهود. راجع الجزء الختامي من هذه الدراسة.

(4) Marx, *Early Writings*, p. 357.

(5) *Ibid.*, p. 356. يعتقد فروم أن البوذية تدرك نفس البصيرة. يهتم كل من بوذا وكارل ماركس بـ «المعرفة الراديكالية» التي، باعتبارها «علم الإنسان» الشامل، تدرس الوجود البشري. حول هذا، راجع

Fromm, «Fromm contra Auer», p. 3.

حالة ماركس، يتم تحديد هذا العلم في المقام الأول من خلال تجنيد الإنسان في الظروف الاجتماعية والاقتصادية، بينما يعتقد فروم أن «الواقع الحقيقي للإنسان» لا يمكن إدراكه إلا عندما تؤخذ احتياجاته النفسية على محمل الجد كاحتياجات بشرية.

بالإنسانية، فروم يعني العلم. لكن الإنسانية هي أيضًا مفهوم ديني بالنسبة له، على الرغم من أنه يعتقد فيه أن الأديان التقليدية قد انتهت في الإنسانية. يجب على أي شخص يرغب في أن يأخذ الإنسان بجديته في واقعه الحقيقي كمخلوق للاحتياجات أن يلاحظ حاجة الإنسان إلى إطار للتوجه وموضوع للإخلاص، وهي الحاجة التي تجلت على مر التاريخ في الديانات الرئيسية. إذا كانت الإنسانية هي الشكل النهائي للحاجة الدينية للإنسان، فإن الفهم الإنساني الذاتي والعالم، والخبرة الإنسانية لـ (الواحد) تشكل بالضرورة جزءًا من التدفق الإنتاجي للإنسان⁽¹⁾. يدعو فروم رد الفعل المثمر على هذه الحاجة إلى تجربة X أو الدين الإنساني؛ ومفهوم «الدين» هنا يجب فهمه «إنسانياً».

فيما يتعلق بمسألة القواسم المشتركة بين مفاهيم الدين لماركس وفروم، فإن الإجابة الدقيقة فقط هي الممكنة. يحاول فروم نفسه إظهار استمرارية موضوعية عندما يفسر كفاح ماركس ضد الدين فقط باعتباره تعبيرًا متكيفًا اجتماعيًا لشخص كان في الواقع شخصًا دينيًا ونبويًا معارضًا للإنجازات التسلطية والوثنية للدين في الكنيسة والدولة، لأنها شوهدت اهتمامات دينية عميقة: «إن إلحاد ماركس هو الشكل الأكثر تقدمًا من التصوف العقلاني،

(1) See for detail pp. 119 – 128.

أقرب إلى مايستر إيكهاردت أو إلى البوذية الزن من معظم هؤلاء المقاتلين من أجل الله والدين الذين يتهمونهم بالإلحاد⁽¹⁾. بالنسبة إلى فروم، العنصر الديني في يكمن ماركس في المقام الأول في حقيقة أنه عارض كل وثنية، وخاصة الوثنية التي تحول الإنسان إلى إله⁽²⁾. يجب أن يصبح الإنسان إنساناً حقيقياً: هذه هي وجهة نظر فروم لفهم ماركس للدين.

طالما أن المفهوم الإنساني الديني -النقدي الشائع بين كلا الرجلين وملزم له، لا يمكن الاعتراض على هذا التفسير لانتقاد ماركس للدين. لكن ماركس اعتقد أن الإنسان أصبح بالفعل إنساناً حقيقياً عندما ينظر إلى الدين مادياً. إن نقد الدين عند ماركس له وظيفة تعريف الدين بأنه وهم. وعندما يعود الإنسان، الذي وقف على رأسه، إلى قدميه، يفقد الدين مطالبته بالوجود. لأن الدين هو مجرد «تنهيدة المظلوم... الدعوة إلى التخلي عن الأوهام حول حالة الناس هي الدعوة إلى التخلي عن حالة تتطلب

(1) Fromm, Marx's Concept of Man (1961b), p. 64. أولئك الذين يصنفون «تصريحات ماركس حول الدين... كنقد (واع) وتبني (غير واع) للعناصر الدينية، وخاصة اليهودية والمسيحية»، يصلون إلى نتيجة ماثلة عندما يستنتجون من هذا التمييز «أن تعليم ماركس هي الدين بدون الله» (W. Post, Kritik, p. 279). من الأمثلة على ذلك Steinbüchel, «Karl Marx: Gestalt - Werk - Ethos», pp. 28 - 34; and A. Massiczek, Der menschliche Mensch, pp.466 - 508.

(2) لا يمكن أن يظل هذا الرأي غير قابل للنقاش. لا يرغب كارل ماركس في تحويل الإنسان إلى الله، بل: «ينتهي نقد الدين بالعبادة القائلة بأن الكائن الأسمى بالنسبة للإنسان هو الإنسان، وبالتالي بحتمية الإطاحة بجميع الظروف التي يكون فيها الإنسان مهيناً ومستعبداً، ظروف الوجود المهملة والمحتقرة أفضل وصف لها في تعجب رجل فرنسي بمناسبة فرض ضريبة على الكلاب: كلاب فقيرة! إنهم يريدون معاملتك مثل البشر» (Early Writings, p. 251)؛ راجع أيضاً (W. Post, Kritik, pp. 171f).

الأوهام»⁽¹⁾. لقد قام نقد الدين بعمل خيبة الأمل هذا مرة واحدة وإلى الأبد، مما يعني أن كل الاهتمام يتركز الآن على حقيقة الإنسان الحقيقية. فيما يتعلق بماركس، فإن هذا الواقع لا يشمل حاجة الإنسان إلى إطار التوجه وموضوع الإخلاص. ينطوي فهمه للمادية على حل الدين لأن الدين ليس أكثر من وظيفة ظروف اجتماعية سيئة⁽²⁾. إنه يعلم أن نقد الدين لألمانيا قد اكتمل بشكل أساسي. و«نقد الدين هو شرط أساسي لكل نقد»⁽³⁾.

إن لهذا الادعاء عواقب مهمة على الحكم على فهم ماركس للتاريخ والإنسان، وتلك العواقب توضح لماذا يهتم المفسرون المهتمون بماركس الاقتصادي ويرغبون في قصر تطبيق المبدأ المنهجي للجدل النقدي للنظرية والممارسة على العمليات الاجتماعية التي صاغتها العوامل الاقتصادية، ويرفضون قبول ماركس المبكر على أنه حقيقي. إنكار أن الدين له أي ادعاء يعني أن المرء يتوقع شرطاً يمكن العمل عليه فقط في النضال الثوري لتغيير الظروف الاجتماعية والاقتصادية. ونقد ماركس القائم على ماركس الاقتصادي يعترض على تبني محتويات الدين المؤمن في نقد الدين وتفسيرها إنسانياً. ولذلك فهي ترفض أيضاً تفسير الأفكار الإنسانية والأخرى والمسيحية، التي يتم بموجبها تحقيق الوحدة، والوحدة بين الله والإنسان

(1) K. Marx, Early Writings, p. 244; cf. Gollwitzer, «Die marxistische Religionskritik,» p. 66 - 71.

(2) Cf. W. Post, Kritik, pp. 257 - 259; 304.

(3) K. Marx, Early Writings, p. 243.

في أيام المسيح⁽¹⁾. عندما لا يتم الكشف عن الدين كظاهرة عفا عليها الزمن تاريخياً، لا يمكن الإدلاء ببيانات جوهرية حول ما سيكون عليه الإنسان في كماله.

بالنسبة لماركس، إنها حقيقة تاريخية أنه تم التغلب على الدين: لقد تحقق بالفعل حقيقة الإنسان الأخروية. ومع افتراض الحاجة الوجودية لإطار التوجه وموضوع الاخلاص، يراجع فروم بالضرورة الجانب الوظيفي فقط الذي ينتقده ماركس في الدين. إذا تم أخذ الإنسان على محمل الجد في احتياجاته الوجودية، والحاجة إلى إطار للتوجه وموضوع الاخلاص تم تعريفها على أنها حاجة وجودية، وليست مجرد حاجة تاريخية، وبالتالي مصطنعة، يجب التغلب عليها، فإن الدين جزء أساسي للإنسان، وكل شيء يعتمد على الكيفية التي يمكن بها تعريف الدين الذي يتوافق بشكل مثالي مع هذه الحاجة الوجودية لإطار التوجه وموضوع الاخلاص بشكل أو ثقل⁽²⁾.

(1) ينتقد كالفيز أيضًا ماركس في هذه النقطة ويرى جذور فكرة أن كل انقسام في الإنسان يجب أن يُلقى في «فرضية الهوية والجوهر» التي تبنتها المثالية الألمانية. لكن هذا النقد لا ينطبق على فروم لأنه مع فرضية الدين الإنساني، فهو يفهم الشكل المثالي للإنسان وتاريخ الإنسان على أنه «علم الأمور الأخيرة».

(2) فروم (Marx's Concept of Man [1961b], p. 64; cf. To Have or To Be? [1976a], p. 165) يشعر أنه بسبب الطريقة التي ينظر بها إلى الاشتراكية، يمكن للمرء أن يتحدث عن ماركس «ديني» يمكن اكتشافه وراء كل نقد للدين. وهذا يعني أن ما يسميه فروم «الدين الإنساني» موجود بطريقة التحدث في مفهوم ماركس عن «الاشتراكية»، وأن مفهوم ماركس للدين سوف يتساوى مع مفهوم فروم للدين التسلطي. للحكم على شرعية مثل هذا التفسير، يجب التمييز بين تفسير أفكار ماركس على أنها تعكس أفقًا تاريخيًا محددًا، وتفسير فكره من مسافة تاريخية يتم فيها تطوير مناهج ماركس. تكمن مساهمة فروم في تفسير ماركس على طول

إن الصعوبات التي تنتج عندما يتم تطبيق النهج المادي على الاحتياجات النفسية والحاجة الوجودية لإطار التوجه وموضوع الاخلاص ليست مجرد صعوبات في التسمية. فإلى جانب ماركس، يأخذ فروم الأديان التسلطية الراسخة كنقطة انطلاقه وينتقد شخصيتها الأيديولوجية والوثنية⁽¹⁾. وبالنسبة لكليهما، فإن الديانات هي ظواهر تاريخية تغلبت عليها النزعة الإنسانية الدينية، ونتيجة لذلك فقط وصلت الإنسانية إلى مكانها الصحيح. عندما تؤخذ هذه النزعة الإنسانية على محمل الجد ويطبق النهج المادي على البنية النفسية لاحتياجات الإنسان، تنشأ ضرورة التعامل مع الدين مرة أخرى، ويصبح نقد الدين ضروريًا مرة أخرى، إذا كان من الممكن تحقيق رد فعل منتج على هذه الحاجة الوجودية⁽²⁾. نظرًا لأن نقد الدين لا يزال جزءًا أساسيًا من الدين الإنساني، لم يعد من الممكن أن تبسط النزعة الإنسانية الناقدة للدين ببساطة من خلال التأكيد على أن التنوير قد

الخط الأخير. ولكن في النوع الأول من التفسير، على المرء أن يسأل لماذا أظهر ماركس القليل من الاهتمام بتطوير اشتراكية «دينية»، ولماذا انخفض هذا الاهتمام مع تقدم العمر.

(1) وبالتالي، يمكن للحكم النقدي على اللاهوت والدين أن يطلق على دورهما «أيديولوجيا». لأن «الأيديولوجيا... النظرية التي لا علاقة لها بها هي الأشياء في الواقع، هي تمويه الظروف الفعلية، والاستقلالية الزائفة للوعي، والمؤمن إن انعكاس الممارسة غير الصحيحة، باختصار، تحاكي الأيديولوجيا الرؤى العقلانية حيث تسود اللاعقلانية العملية والنظرية، لأن العمليات الاجتماعية مبهمه ومنفصلة وخاطئة» (W. Post, Kritik, p. 233). تسعى الاشتراكية للتغلب على الأيديولوجيا والوثنية لأنها مناهضة للسلطوية فيما يتعلق بكل من الدولة والكنيسة (cf. Fromm, Marx's Concept of Man [1961b], p. 68).

(2) حقيقة أنه أصبح من الضروري مرة أخرى التفكير في الدين لا يعني أن هناك حاجة للتراجع عن نقد فيورباخ للدين، كما يشير ر. زيراو في مساهمته في Fromm Festschrift انظر (see «What Is Man's Struggle?»)

وضع نهاية للدين. كان بإمكان ماركس أن يعلن أن التاريخ قد أبطل ادعاء الدين لأنه أعلن أن الدين هو في نهاية المطاف نتاج للاغتراب الاقتصادي وانتقاد الدين غير ضروري كما تم فهم تبعيات الإنسان الحقيقية⁽¹⁾. وفي هذا الصدد، فكر ماركس صارم، لكنه أيضًا قصير النظر، حيث يوضح تطبيق فروم للنهج المادي لاحتياجات الإنسان النفسية. على العكس من ذلك، لم يعد مفهوم فروم للدين يضيفي الشرعية على النهج الإنساني على أنه مشتق من نقد للدين انتهى دوره التاريخي بالفعل، لأنه في المواجهة الدينية النقدية، رد الفعل الإنساني على الحاجة إلى إطار للتوجه وموضوع الإخلاص يجب أن يثبت نفسه دائمًا من جديد.

تحتاج كل من الإنسانية والدين الإنساني إلى أساس ديني-سياسي دائم: فهي ليست مجرد حقائق ذات مصداقية علمية، ولكنها هدف إيمان موثوق به للإنسان على أنه إنسان. من خلال رفع الإنسان إلى دور المنشئ والممثل في تاريخه في معارضة أي تصميم غير متجانس له من قبل الدين التسلطي، يؤسس فروم - إلى جانب ماركس - الإنسانية دينيًا-نقديًا. ومع ذلك، في حالة فروم، تظل الإنسانية إيمانًا، وترتبط بإمكانية وتجربة الدين الإنساني.

(1) في هذا السياق، سوف نلمح فقط إلى تفسير ماركس المثير للجدل المرتبط بهذه الملاحظة. يبدو من المعقول أن هؤلاء المفسرين الذين يهتمون بماركس «الاقتصادي» سوف يميلون إلى الشعور بأن صرامة نهج ماركس المادي يمكن الحفاظ عليه بشكل أفضل وأكثر سهولة عندما يقتصر المرء على الاكتشافات والتغيرات الاقتصادية. ومن المعقول أيضًا وجود خطر في تدوين بعض الأفكار في الأرتوذكسية الماركسية. من ناحية أخرى، فإن تفسير فروم لماركس «الإنساني» يستمد شرعيته من التفكير الجاد في نفسية الإنسان ومسلمة الدين الإنساني. بهذه الفرضية، يوسع فروم فهم ماركس ويمكنه أن يشير بحق إلى ماركس الكتابات المبكرة في القيام بذلك.

ومع ذلك، فإن هذا الاختلاف عن مفهوم ماركس للدين يمثل مجرد اختلاف في الاعتقاد الأساسي المشترك بين الرجلين بأن «مسألة الكائن الأجنبي، الكائن فوق الطبيعة والإنسان...»⁽¹⁾ زائدة عن الحاجة بقدر مفهومها للحكم الذاتي، المستمد من التنوير، ينطوي على تناقض جدي بدائي بين أي علم إلهي والإنسان كمبدع وممثل لتاريخه.

(1) K. Marx, Early Writings, p. 357.

أشكال فكره

بعد تحديد بعض مصادر الاكتشافات الاجتماعية النفسية لفروم ووجهات نظره الفلسفية والأنثروبولوجية وفهمه للدين والأخلاقيات الإنسانية، سنحاول الآن تحديد بعض الأشكال والبنى المفاهيمية التي تكمن وراءها وتستمر طوال عملها. أولاً، نسعى إلى إقامة رابط بين رؤى ووجهات نظر فروم ونموذج مفاهيمي وأشكال معينة من الفكر، واكتشاف جذورها في التاريخ الفكري. الاختلاف في أشكال الفكر التي تمت ملاحظتها، خاصة في التعليقات على الدين الإنساني، سيتم بعد ذلك تخصيصها وتبين أنها ناتجة عن التنافس بين النماذج التفسيرية. وأخيراً، من خلال تحديد أشكال التفكير، نحاول تسهيل التمييز بين فكر فروم التجريبي والعلمي، وتأملاته الفلسفية والأنثروبولوجية.

النموذج المفاهيمي الإثاري التفريفي وأشكال فكره أو الصيغ الشكلية

إن مقابلة فروم بين شخصية تسلطية وثورية ودين تسلطي وإنساني، وفهمه الخاص لعلم اللاهوت السلبي، تصبح مفهومة فقط على خلفية شكل من أشكال التفكير الجدلي في الطبيعة. أرجع إرنست توبيتش هذا النوع من الفكر، الذي يعد الجدل فيه دائماً عملية نفي وتناقض، إلى نموذج فكري أو بناء يستخدم هذا الشكل من الجدل كأهم شكل من أشكال

التفكير. وبسبب أصله في العرافة والعرافان، ولكن أيضًا بسبب شخصيته ووظيفته، يسمى هذا البناء «الإثاري التفرغي». وقبل أن يتم مناقشة النموذج الإثاري التفرغي في طابعه وتطوره المميزين، فإن الاهتمام الذي دعى إرنست توبيتش إلى تسمية مثل هذا الشكل من الفكر «بلا محتوى» سيتم تقييمها بشكل نقدي.

مفهوم ووظيفة الصيغ الشكلية وفق إرنست توبيتش ونقده⁽¹⁾

إذا تم تبني مفهوم وضعي للعلم كوجهة نظر يمكن من خلالها فهم الإنسان والعالم، فهناك حاجة إلى تفسير «حقيقة أنه عبر القرون، تم الاعتراف ببعض الصيغ اللغوية على أنها رؤى ذات صلة أو حتى كمبادئ أساسية للكينونة والمعرفة والتقييم، ولا تزال معترف بها حتى يومنا هذا، وهذا ليس على الرغم من الحقيقة، ولكن على وجه التحديد لأنه ليس لها محتوى واقعي أو معياري أو لا شيء يمكن تحديده بشكل أو ثقل»⁽²⁾. بافتراض أن العبارات العلمية عن الإنسان وعالمه⁽³⁾ يجب أن تكون قابلة للتزوير، فإن جميع العبارات التي لا يمكن تزويرها بواسطة بيانات تجريبية

(1) انظر الدراسات التالية، E. Topitsch: Vom Ursprung and Ende der Metaphysik، esp. pp. 280 – 313; Seelenglaube and Selbstinterpretation، esp. pp. 193 – 199; Marxismus and Gnosis، esp. pp. 258 – 268; Über Leerformeln; Atheismus and Naturrecht. راجع أطروحة Michael Schmid، Leerformeln und Ideologiekritik، والتي لا تقدم معرفتنا بالموضوع، خاصة وأن المؤلف نأى بنفسه عن عدد من أقواله عندما نشرت الدراسة.

(2) E. Topitsch، Über Leerformeln، pp. 233f.

(3) Cf. ibid.، p. 237; and Vom Ursprung and Ende der Metaphysik، pp. 282f.

بسيطة لأنها تنهزب من اختبار مباشر تصبف عبارات زائفة: فهي تأكيدات بلا مضمون».

يكمّن أصل هذه التركيبات الخالية من المحتوى في الأفكار القديمة والأسطورية والدينية التي «لا يوجد فيها تمييز بين مختلف أشكال التوجه البشري في العالم وما يتم التعبير عنه لاحقاً باسم الدين والفلسفة والعلم والفن والأخلاق، لا يزال القانون والسياسة موجودان في وحدة غير متميزة»⁽¹⁾. على هذا المستوى البدائي، يحاول الإنسان جعل العالم ونفسه (الروح) مفهومة من خلال «رؤية أكثر بعداً ومجهولية في القياس مما هو قريب في تناول اليد ومعروف، وهذا بشكل أساسي من خلال أخذ بعض المواقف الأساسية للإنتاج الاجتماعي وإعادة إنتاج الحياة كنهاج»⁽²⁾. يُرى العالم على هذا النحو في بنية اجتماعي مثل الأسرة أو العشيرة أو الدولة، بحيث يعكس التفكير والتفسيرات العالم والإنسان والروح تتوافق مع النموذج المفاهيمي الاجتماعي. في مرحلة أعلى من التطور الثقافي، يتم تفسير العالم والذات عن طريق القياس على منتجات المهارة البشرية: في ظل هذه الظروف، يحدث التفكير وفقاً لنموذج أو بناء تكنولوجي⁽³⁾. بالإضافة إلى التقنية والبنية الاجتماعية، فإن الطبيعة، وخاصة الطابع الشبيه بالعمليات في الحياة، توفر الأساس لنموذج آخر، وهو الشكل الحيوي. وأخيراً، هناك المذاهب المتعلقة بالروح وتفسيرات العالم المستوحاة من

(1) E. Topitsch, Atheismus und Naturrecht, p. 126.

(2) E. Topitsch, Über Leerformeln, p. 234.

(3) On the sociomorphous and technomorphous conceptual model, cf. especially E. Topitsch, Vom Ursprung and Ende der Metaphysik.

التصورات الإثارية التفرغية، ولها أصلها «اعتقادًا بأن هناك روحًا يمكن فصلها عن الجسد، حالة تصبح فيها قادر على الإنجازات الخارقة»⁽¹⁾.

في الوقت الذي سادت فيه، كان للنماذج المفاهيمية مجموعة متنوعة من الوظائف، ومكنت الإنسان من توجيه نفسه بشكل شامل فيما يتعلق بنفسه وبيئته. وبشكل أكثر تحديدًا، يمكن أن يكون للنماذج الوظائف التالية: «معلومات عن الأحداث المهمة، خاصةً حول عواقب أشكال معينة من السلوك، والتحكم في البيئة وجسم المرء كان متوقعًا منها. وبدا أنها أيضًا تغرس الثقة في مسار العمل، لأنه تقرر المعايير والقرارات، وتجعل المعاناة التي لا مفر منها أسهل في التحمل، وتقدم تعويضات عن التنازل الحقيقي»⁽²⁾.

إن اهتمام توبيتش بهذه التركيبات وأشكال التفكير هو نتيجة لقلق أيديولوجي نقدي: «نقد التفسيرات الأسطورية والميتافيزيقية للعالم والذات من خلال تحليلها التاريخي والاجتماعي والنفسي»⁽³⁾. في هذا التعهد، يتبع توبيتش مجموعة متنوعة من يبني المفاهيم من خلال تاريخ الفلسفة واللاهوت، ويصوغ عددًا من الاستنتاجات: يظهر تاريخ الفلسفة عملية ترشيد تقود من الأسطورة إلى الفلسفة⁽⁴⁾. يجب أن تقتصر الفلسفة

(1) Topitsch, Über Leerformeln, p. 235.

(2) Ibid. راجع 193 p. Seelenglaube and Selbstinterpretation: «وفقًا لذلك، فإن علم الكونيات الأسطوري له بالفعل ثلاث وظائف أساسية: وظيفة تجريبية - براغماتية، ووظيفة أخلاقية - سياسية، ووظيفة تأملية جمالية».

(3) Über Leerformeln, p. 233.

(4) Cf. ibid., p. 236.

على هذا المجال من الحقائق الواقعية التي يمكن وصفها في «سياقات العبارات القابلة للتكذيب»⁽¹⁾، ويجب أن تستند كل عبارة تشكل جزءاً من البناء المفاهيمي أو شكل من أشكال التفكير على المعرفة التجريبية الزائفة. إذا كانت البنيات والأنماط التقليدية لا تفي بهذا المطلب، فإنها لا تشكل معرفة ولكنها معادلات خالية من المحتوى، فارغة بمعنى أنها لا تخبرنا بأي شيء عن معرفة الإنسان التجريبية⁽²⁾. ومع ذلك، إذا تم استخدام مثل هذه الصيغ لتفسير الواقع، فلا يمكن إعطاؤها محتوى، والنتائج هي فهم أيديولوجي للإنسان والعالم⁽³⁾.

ما إذا كانت الأشكال التقليدية للفكر والتركيب عبارة عن صيغ غير مضمونة لها طابع العبارات الزائفة والأيديولوجيات يتوقف على فهم معين للعلم. يقترب مفهوم توبيتش للعلم من مفهوم الوضعية الجديدة في حلقة فيينا⁽⁴⁾، وينطبق نقد عام للوضعية⁽⁵⁾ على فهمه النقدي للأيديولوجية للصيغ الخالية من المحتوى. ليست مسألة خلاف أن النماذج التقليدية لفهم الذات والعالم يمكن أن تكون أيديولوجيات وخالية من المضمون، ولكن انتقاد نهج يؤكد أن المفهوم الجيولوجي للعلم يولد المعيار الصحيح الوحيد

(1) E. Topitsch, *Marxismus and Gnosis*, p. 266.

(2) Cf. *Über Leerformeln*, pp. 237f.

(3) Cf. *ibid.*, pp. 263f.

(4) Cf. *ibid.*, p. 233.

(5) Cf. T. Adorno, «Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie,» for a critique of hleopositivism from a philosophical, theological – ethical perspective; cf. W. Korff, *Norm und Sittlichkeit*, pp. 25f, 34.

لانتقاد الإيديولوجية. لن يكون هذا صحيحاً إلا إذا تم تقديم تفسير نهائي للإنسان والتاريخ، وإذا كان يمكن فهم الإنسان وجميع إمكانياته علمياً. يمكن أن يفسر تحليل أشكال الفكر والبنى كما تمارس في علم اجتماع المعرفة الآلية على أنه يتم من خلالها تمرير رؤى مهمة على مر القرون. يمكن أن يوضح أيضاً لماذا يمكن نقل رؤى مهمة بدون محتوى موضوعي ومعيارى محدد، وما هي الوظيفة التي تتمتع بها هذه الصيغ الخالية من المحتوى. لكن علم الاجتماع مثل هذا يحظر فهماً شاملاً لأهمية أشكال التفكير والنماذج المفاهيمية إذا استبعدت بداهة إمكانية بعض الأهمية بعيدة المدى ببساطة على أساس قرار الوضعية الجديدة حول ما هو العلم. إن قصر الذات على مفهوم العلم الذي لا يمتد إلى أبعد من وصف مجموعات من العبارات القابلة للتكذيب في عالم الحقائق⁽¹⁾ يختزل واقع الإنسان⁽²⁾ إلى مجالات المعرفة التجريبية القابلة للتكذيب. كم هو قليل العدالة مثل هذا المفهوم الراديكالي للعلم والواقع، للإنسان وتاريخه، يصبح واضحاً عند مقارنته بمحاولة فروم لفهم الإنسان على أنه كائن ذو احتياجات نفسية حتمية. لهذا السبب، يعطي فروم مفهوماً أكثر شمولاً للعلم⁽³⁾ يفوق مفهوم توبيتش الوضعي الجديد.

(1) Cf. Topitsch, *Marxismus and Gnosis*, p. 266.

(2) حول مفهوم «الواقع» كما استخدمه توبيتش، راجع، على سبيل المثال، استخدام «الواقع الفوري» (unmittelbare Wirklichkeit) و«الواقع الأصلي» (ursprüngliche Wirklichkeit) في Seelenglaube and Selbst Interpretation، على النقيض من مفهوم الواقع الاختزالي والمقتصر على الواقعية أو الواقع القابل للإدراك، انظر إلى فهم الواقع على أنه «يضغط نحو الانفتاح والكمال» في A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, p. 35.

(3) راجع ما سبق.

تستند التعليقات التالية إلى الرؤى والأبحاث التاريخية والاجتماعية عند توبيتش، ويجب قراءتها مع هذا التحفظ حول نهجه الوضعي في الاعتبار. إن قرار الحديث عن صيغة غير مضمونية بدلاً من شكل من أشكال التفكير محكوم بعلاقة شكل من أشكال الفكر والبنية المثالية مع واقع الإنسان المفهوم بشكل شامل. في معارضة توبيتش، يقال هنا أن الواقع يفهم أكثر من المجال المحصور والمحدود للوقائع، أنه يتجاوز ما يمكن وصفه في سياقات التصريحات القابلة للتكذيب.

تاريخ النموذج المفاهيمي الإثاري التفريغي وأشكال فكره

من النماذج المهمة التي تم تطويرها خلال مسار التاريخ الفكري - النماذج التي فسرها الإنسان عالمه، ونفسه، وتاريخه - هو ما أسماه توبيتش الإثاري التفريغي، وهو كشف خاص عن فكر فروم، ولا سيما عن جدلة.

يجب البحث عن أصول النموذج أو البناء الإثاري التفريغي في الأساطير الغنوصية، والتي بدورها تم تشكيلها بواسطة السحر والشجاعة الشامانية. تم تشكيل هذه الأساطير على أساس «تجارب التفوق على ضغط العالم البيئي الذي يحدث في حالات الغيبوبة أو تحت تأثير المخدرات، ويتم تعيينها إما بشكل تلقائي أو - في معظم الحالات - يتم تحفيزها بشكل مصطنع من خلال الهتافات والرقصات الإيقاعية، والسهرات، والصوم، وتمارين التنفس وغيرها من ممارسات الزهد

الجسدية الخاصة»⁽¹⁾. بينما في الفلسفة اليونانية من بارمينيدس إلى أرسطو، وخاصة عند أفلاطون، تحولت الأفكار الغامضة بشكل متزايد إلى قناعة بأن الروح⁽²⁾ التي تم تحريرها من جسدها تتمتع بتفوق تأملي على العالم⁽³⁾، وكان ينظر إلى الفلسفة الحقيقية كوسيلة مهمة لتنفيس الروح، تجدد الاتصال مع مذاهب الخلاص السحري والنشوة من أصل شرقي أدى في وقت لاحق إلى صعود التكهانات الغنوصية والأفلاطونية الحديثة⁽⁴⁾. «إن الفكرة الغنوصية الأساسية هي ضغط الواقع الذي يعاني من قطع الحدة ونتائجه، والحاجة إلى الخلاص الذي يسعى إلى الرضا في التفسير المقابل للذات البشرية وللعملية العالمية بأكملها»⁽⁵⁾. التفسير الغنوصي للذات البشرية يرى في نفوس البشر من النور التي سقطت بعيداً عن ألوهية ينظر إليها على أنها غير معروفة. ونظرًا لأنها فقدت معرفة أصلها الإلهي في سقوطها، فيمكنها إما أن تصبح منفصلة تمامًا عن هذا الأصل أو استعادة معرفته (الغنوص) من خلال إدراكها لطابعها الإلهي⁽⁶⁾. هذه «المعرفة» الغنوصية هي «عملية الخلاص التي تحول الإنسان من خلال

(1) Topitsch, *Seelenglaube und Selbstinterpretation*, p. 172. حول التطور التاريخي للشامانية وتأثيرها على الفكر الهندي والغربي، انظر 172 - 175، 181 - 187. *ibid.*

(2) Topitsch, *Marxismus and Gnosis*, p. 240.

(3) *Ibid.*, p. 240, where he speaks of a «philosophical process of rationalization.»

(4) *Ibid.*, p. 242, and *Seelenglaube und Selbstinterpretation*, p. 187.

(5) *Seelenglaube und Selbstinterpretation*, pp. 187f.

(6) *Ibid.*, p. 288, and *Marxismus und Gnosis*, pp. 242f.

يقاظ وعيه بالإلهية»⁽¹⁾. خلاص الإنسان هو الغنوص، وإدراك «ألوهية نفسه الحقيقية»⁽²⁾.

أصبحت فكرة إقصاء النفس البشرية من أصلها الإلهي وخلاصها من خلال الغنوص نموذجاً لتفسير العملية العالمية بأسرها. ينبع العالم من الله، وبذلك يصبح الله والعالم متميزين. من هذه الحالة المنعزلة، يعود العالم إلى الوحدة مع الأرض العالمية أو الله. هذا النموذج من الانبثاق والعودة يؤدي إلى «مخطط عالم الإسكندرانية وفكرته الأساسية عن نزول الله إلى المادة مما يعني أيضاً خلق العالم وعودة الإنسان إلى الله الذي يتم خلاصه من خلاله»⁽³⁾. يشرح تقييم أي حاضر كوقت من القطيعة والكوارث الضرورية جاذبية هذا البناء الإثاري التفريغي للمذهب الغنوصي والأفلاطوني من أجل نهاية العالم اليهودية المسيحية. كلا التقاليد المروعة والمعرفة الغنوصية ترى «الحاضر، والضغط على الشر كمرحلة سلبية ضرورية في الطريق نحو الخلاص النهائي»⁽⁴⁾. خلال مجرى التاريخ الفكري للغرب، خاصة بعد أن تلقى هذا النموذج الثلاثي المراحل للخلاص من قبل دينيوس اريوباجيت،

(1) *Marxismus und Gnosis*, p. 243. Following H. – Ch. Puech, Topitsch therefore calls this gnostic doctrine «transforming mysticism» (p. 243, n. 24).

(2) *Seelenglaube und Selbstinterpretation*, p. 187.

(3) *Ibid.*, p. 288.

(4) *Marxismus und Gnosis*, p. 245. هنا تقرير توبيتش عن تأملات يمكن العثور عليها في Jakob Taubes, *Abendländische Eschatologie*, pp. 31 – 40. وهي تستند إلى أفكار في Hans Leisegang, *Denkformen*، وتمثل جهود تاوبيس لتحديد نظرية ليسغانغ للديالكتيك الدائري. ويشير تاوبيس أيضاً إلى *Hans Jonas, Gnosis und spätantiker Geist*.

اندمج كلا التقليدين بشكل متكرر، ولهما تأثير خاص على تاريخ التصوف اليهودي والمسيحي.

يتبع توبيتش البناء الإثاري عبر التاريخ وصولاً إلى مفهوم الجدل عند هيغل وماركس. ويثبت وجود هذا الشكل من التفكير في كابالية إسحاق لوريا⁽¹⁾، ويوضح أن التقليد يمتد من هناك إلى فريدريش كريستوف أوتينغر⁽²⁾، وتوبنجر ستيفت، وإلى هيغل وشيلنج. ويمكن أيضاً ملاحظة تقوى سوبيان، وهو وعي مسيحي مكثف حقق تطوره الكامل في يوهانس ألبريشت بنجيل، مدرس أوتينغر⁽³⁾.

يعتمد توبيتش على مفهوم الاغتراب في فلسفة هيغل للتاريخ ونظريته في العمل⁽⁴⁾ لتوضيح مقنع لهذه التطورات المرسومة بإيجاز، لأننا نرى هنا تطبيقاً لنمط «إيقاع ثلاثي المراحل للحالة الأصلية، النفي ونفي للنفي، إلخ»⁽⁵⁾. في مفهومه للجدل، يعكس هيغل هذا الشكل من التفكير.

(1) Cf. *Marxismus und Gnosis*, pp. 248 – 252.

(2) راجع E. Benz, *Die christliche Kabbala*. يُظهر إرنست بنزبشيء من التفصيل أنه كانت هناك روابط بين كريستوف أوتينجر وزوهار، وقراء الكابالية يوهان جاكوب شوتر وكنور فون روزنروث، والكابالين إسحاق لوريا وكوبيل هيشت.

(3) بالنسبة ليوهان ألبريشت بنجل، «تنتهي القصة... كدراما جدلية، مع التحول المفاجئ لعالم الشر إلى مملكة الله» (Topitsch, *Marxismus und Gnosis*, p. 253). يشار إلى هذا التحول المفاجئ من خلال زيادة الشر وتوقعه من يوهان ألبريشت بنجل لعام 1836.

(4) Cf. *Marxismus und Gnosis*, pp. 256 – 258, and Topitsch, *Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre and Herrschaftsideologie; Über Leerformeln*, pp. 247 – 251.

(5) *Marxismus und Gnosis*, p. 258.

مفهوم الجدل كشكل فكر وصيغة شكلية كما هو متجذر في الأنموذج الإثاري التفريري

مفهوم الجدل قديم ومتعدد الأشكال مثل الفلسفة الغربية⁽¹⁾. يأخذ فهم هيجل له شكلاً محدداً، يتبنى جوهر التقليد المليء بالإثارية التفريرية⁽²⁾. يتجلى «الجدل في التطور الجدلي والمشابه لفلسفته»⁽³⁾. تنفذ هذه الفلسفة عملية «الحياة»⁽⁴⁾ التي تكون فيها عناصر الانفصال والمعارضة أو النفي فعالة ولا غنى عنها مثل عناصر التوحيد والمصالحة أو نفي النفي⁽⁵⁾. إن جدل الوجود يحدث في جدل المعرفة لأن «العملية العالمية في مجملها يتم تصورهما كإدراك ذاتي للجدل والقُدوم إلى وعي الروح مما يعني أن... قوانين الواقع... هي بالضرورة أيضاً أفكار الفكر»⁽⁶⁾. مثل هذه «المثالية» مبنية على أساس مطلق، مثل الهوية وعدم الهوية، يجد وحدته الحقيقية فقط في استرجاع عدم معرفته. «جدل هيجل يفترض مفهوم المطلق؛ لا يمكنه الاستغناء عنه»⁽⁷⁾.

(1) مساهمات العديد من المؤلفين في مقالة «Dialektik» في *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. by J. Ritter, Vol. II, cols. 164 – 226.

(2) *Marxismus und Gnosis*, p. 247.

(3) H. H. Kohlenberger, «Dialektik,» col. 189.

(4) Cf. G. F. Hegel, *Sämtliche Werke (Glockner)*, Vol. I, p. 49.

(5) *Über Leerformeln*, p. 247.

(6) *Ibid.*, p. 248; cf. Kohlenberger, «Dialektik,» col. 190 and the bibliography in cols. 192f.

(7) Kohlenberger, «Dialektik,» col. 190.

يصبح الفكر الجدلي إشكالية عندما يتم جعله مبدأً عامًا للمعرفة والنظام، وهذا صحيح سواء كان المطلق أم لا. وعندما يشير كارل ر. بوبر، على سبيل المثال، إلى أن جدل هيغل هو «نظرية تؤكد أن شيئًا - لا سيما الفكر البشري - يتطور بطريقة تتميز بما يسمى ثالث الجدل من الأطروحة والنقيض والتوليف»⁽¹⁾، لم يعد يتحدث عن فهم هيغل للجدل. في مثل هذه التركيبات، هناك بالفعل خطر أن يُنظر إلى الجدل على أنه بلا مضمون. وفي نقده لهيغل، يشدد توبيتش على حالتين تجعل مفهوم الجدل بلا مضمون. أولاً، عند هيغل، يتم تبديل الثالث الجدلي «من عالم التكهنات الشيوصوفية التي لا يمكن التحقق منها إلى تلك الحقائق التي يمكن التحقق منها»⁽²⁾ بحيث يتطور الصراع بين الجدل والمنطق الرسمي وأساليب العلوم⁽³⁾. وثانيًا، من خلال تطبيق الجدل على جميع مجالات الواقع، يصبح مفهوم الجدل غامضًا⁽⁴⁾ ومفهوم النفي فارغًا تمامًا. فيتم منح الجدل صلاحية عامة، ويأتي مفهوم النفي لفهم جميع أنواع عدم الهوية مثل التناقض المنطقي، والدحض العلمي، والرفض التقييمي، والصراع الاجتماعي، وتسلسل مراحل التطور، وأخيرًا، مجرد اختلاف. عندما يتم

(1) K. R. Popper, «Was ist Dialektik?» p. 263.

(2) Marxismus und Gnosis, p. 258. مسألة المدى الذي يمكن أن يستمر فيه هذا النقد إذا كانت الحجة لا تنطلق من وجهة نظر معادية للمثالية ولكنها تحترم مفهوم هيغل عن المطلق لا يمكن متابعتها هنا.

(3) Cf. Marxismus und Gnosis, p. 258, and Über Leerformeln, pp. 248 – 250. More extensively in Popper, «Was ist Dialektik?», pp. 267 – 272, 278 – 283.

(4) Cf. Popper, «Was ist Dialektik?», pp. 273f.

تصنيف جميع هذه المجالات ضمن هذا المفهوم ودمجها في الإيقاع الجدلي على أنها نفي أو نفي للنفي، يصبح الجدل كشكل من أشكال الفكر صيغة تعسفية لا يمكن التحكم فيها⁽¹⁾. وما إذا كان هذا النقد للجدل هو نقد مبرر لهيجل لا يمكن تحديده هنا. ولكن من الصحيح أنه من خلال توسيع تطبيق الثلاثي الجدلي، جعلنا توبيتش ندرك أن هناك خطأ يفصل بين الفكر العلمي وغير العلمي ويحدد أيضًا الحدود بين شكل الفكر والصيغة الخالية من المحتوى⁽²⁾. الجدل على أنه مفهوم يصبح بلا مضمون في العلوم، عندما يتم تأكيد ثلوث جدلي، على الرغم من أنه لا علاقة له بما هو معروض تجريبيًا أو يمكن تكذيبه في الواقع من خلال حقيقة تجريبية⁽³⁾، هذا يعني «أن الجدل لا يمكن استخدامه حقًا لإجراء تنبؤات تجريبية»⁽⁴⁾. لكن ادعاء توبيتش⁽⁵⁾ بأننا نتعامل بالفعل مع الصيغ الخالية من المحتوى والفكر غير العلمي كلما كان التكذيب مستحيلًا هو نتاج لمفهوم العلوم الجيولوجية الحديثة الذي لا نوافق عليه⁽⁶⁾.

(1) Über Leerformeln, p. 251, and Marxismus und Gnosis, pp. 258f (1) توبيتش سببًا مهمًا للتوسع غير المشروع للجدل في حقيقة أن «أصل الأشكال الجدلية للفكر في الأساطير الغنوصية للخلاص ربما تم نسيانه تمامًا أكثر من أصل مذاهب القانون الطبيعي في الأسطورة الاجتماعية الكونية لثقافات عالية قديمة.

(2) هذا صحيح حتى في حالة عدم وجود اتفاق مع مفهوم توبيتش الاختزالي للعلم، وبالتالي ليست مجرد الحقائق العلمية القابلة للترريف هي موضوع العلم.

(3) هذا الجانب من نقد توبيتش للجدل حاسم لنقد فروم.

(4) Über Leerformeln, p. 254.

(5) Ibid., pp. 251f.

(6) Cf. the critique on p. 221f.

في عمل ماركس، اتخذ الجدل كشكل من أشكال التفكير قالبًا مميزًا. يتم النظر فيه هنا لأن فكر ماركس كان له تأثير خاص على فروم. قام ماركس بتحويل نموذج الغنوصية الإشاري التفرغي إلى هذا العالم: «تمامًا كما هو الحال في الغنوصية، ينبع العالم من الله أو يتعد عنه ويصل إلى كماله من خلال القطيعة المؤلمة، لذا فإن الإنسان العامل يغترب عن منتج عمله لإيجاد الخلاص من القطيعة الذاتية في كائن أعلى، أي الإنسانية الحقيقية في المجتمع الاشتراكي»⁽¹⁾.

كيف يرتبط الجدل والبيانات التجريبية ببعضها البعض هو سؤال ينشأ من جديد عندما يتم التخلي عن الأساس المثالي لمفهوم الجدل في «الانقلاب». للحصول على «أفضل حجة لصالح الجدل تكمن في قابلية تطبيقه على تطوير الفكر وخاصة الفكر الفلسفي»⁽²⁾ بحيث بالنسبة لهيجل، على سبيل المثال، التاريخ هو تاريخ الأفكار. عارض ماركس المثالية لكنه احتفظ بمبدأ هيغل بأن التناقضات الجدلية و النفي ونفي النفي تمثل قوى ديناميكية للتطور التاريخي⁽³⁾. لكن إعادة صياغة ماركس المادية لا تعني أن الجدل مطابق لجوهر وقانون الحركة الطبيعية والتاريخية، أو أنه إجراء بحث تجريبي، أو طريقة للعرض المنهجي والاستنتاجي، أو طريقة لتقديم التاريخ الاجتماعي أو التاريخ

(1) Seelenglaube und Selbstinterpretation, pp. 188f; Über Leerformeln, p. 254; and J. Y. Calvez, Karl Marx: Darstellung and Kritik seines Denkens, p. 298.

(2) K. Popper, «Was ist Dialektik?», p. 283.

(3) Ibid., p. 285.

من الفكر⁽¹⁾. يستخدم ماركس الجدل فقط كإجراء لإعادة بناء النظام الفصلي لعلم اجتماعي متعلق بالطبقة، كطريقة في نقد الاقتصاد السياسي، وكشكل من أشكال نقد الإيديولوجية⁽²⁾.

على الرغم من أن عددًا من سوء الفهم بتصریحات ماركس - خاصة كتاباته المبكرة، التي تقترح جدل الواقع⁽³⁾ - مستبعدة على وجه التحديد، إلا أنه عند فهم الجدل كشكل من أشكال نقد الإيديولوجية فإن الخطر الذي يتكون هو أن يتحلل إلى صيغة بلا مضمون.

يحكم ماركس على ما هو موجود ومعطى في أي وقت معين، ليس من خلال التفكير الفلسفي، ولكن من خلال نقد لمثل هذا التأمل كأيديولوجية، على الرغم من أنه لا يستطيع تقديم أسباب لهذا القرار تكمن وراء النقد نفسه. ونتيجة لذلك، فإن الجدل كشكل من أشكال التفكير تقع تحت الاشتباه في كونها بديلاً لنظرية شاملة. يمكن أن يصبح النفي تعسفيًا ويصبح الجدل نفسه صيغة بلا مضمون - أي أيديولوجية - وهذا هو الضعف الحاسم لمفهوم الجدل في الماركسية التي لا تستطيع ولا تريد الاستغناء عنه بنظرية شاملة. ينطبق هذا اللوم أيضًا على استقبال فروم لماركس وفهمه للجدل.

كعملية من الوضعية والسلبية والنفي السالب بالمعنى ثلاثي الأبعاد

(1) J. Frese, «Dialektik», cols. 198f. لا يعني هذا التحديد أن الجدل لم يُفهم في الواقع بهذه الطريقة، أو أنه لا يزال غير مفهوم على هذا النحو، مع اقتباس كارل ماركس في الدعم.

(2) Ibid., col. 200.

(3) Cf. ibid., cols. 198f.

للخطأ كطريقة، ورفع، وحفظ (الطريقة التي استخدمها هيجل وماركس)، فإن الجدل هو شكل من أشكال الفكر المستمد من البناء الإثاري التفريغي المتجذر في تقليد الغنوصية النهائية. هناك عدد من المفاهيم والعناصر في نظرية ماركس تجعل من الممكن توضيح هذا التأكيد⁽¹⁾. مدى اتباع وجهة نظره هذه الدنيوية والعلمية للإنسان، التي أعلنها ذاتياً، في الواقع أفكار وأشكال الفكر الغنوصي ومذاهب الخلاص «يصبح واضحاً تماماً في التفسير الماركسي للعملية التاريخية والاجتماعية وخاصة للتنمية الاقتصادية كدراما في تحقيق الإنسان لذاته عن طريق اغترابه عن نفسه»⁽²⁾. إذا كان صحيحاً أن الإنسان يخلق نفسه من خلال العمل، «فإن نتاج عمله... يبدأ في مواجهته كقوة مستقلة»⁽³⁾. ليس فقط بالتوازي مع الأفكار الكونية في التقاليد الغنوصية أو التقاليد الكابالية التي تظهر هنا، لكن الفكرة الغنوصية والمروعة عن الزيادة المروعة وتكثيف القوى السلبية لها نظيرها في الدور الذي يعينه ماركس للبروليتارية عندما تبشر بالثورة في الاشتراكية⁽⁴⁾.

بشكل أعم، يمكن للمرء أن يقول أن قوة السلبية يمكن رؤيتها كمفتاح

(1) Cf. especially J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, esp. pp. 184 – 188; A. Rich, «Die kryptoreligiösen Motive in den Frühschriften von Karl Marx»; E. Topitsch, *Marxismus und Gnosis*, pp. 259 – 265.

(2) *Marxismus und Gnosis*, pp. 261 f.

(3) Karl Marx, *Early Writings*, p. 324; also, see p. 73f.

(4) Cf. *Marxismus und Gnosis*, pp. 262f.

لفهم النظريات حول نهاية العالم، والغنوصية، الكابالية، والتصوف، والتقوى، وأشكال أخرى من أفكار الإثارية التفرغية وصولاً إلى هيغل وأنظمة ماركس. هذا هو السبب في أن وجهة نظر معينة للتاريخ تصبح ضرورية: «إذا كان الوقت الحالي للعالم الذي تعيش فيه النفس ليس موطنها، فلا بد أن حدثاً ما تسبب في هذه الحالة المشكوك فيها. إن إبعاد الله والعالم عن بعضهما البعض لا يكون له معنى إلا إذا افترضنا أن التاريخ مطابق لعصر الخطيئة الذي يكمن بين الخلق والخلص.... الخلاص يعني إلغاء المسافة من الأصل. والمسافة هي القطيعة»⁽¹⁾. يعطي هذا النهج قوة لمطلب ماركس بأن نظرية التاريخ لا تكتفي بعبارات عن هنا والآن بل تطور أفكاراً شاملة⁽²⁾. كما يظهر أن نظرة سلبية للحاضر ضرورية، وأن ما هو سلبي في الحاضر يجب التأكيد عليه من أجل خير مستقبلي. بالإضافة إلى ذلك، نرى هنا أساس الادعاء بوجود مفهوم للنقد يقوم على أساس أن النقد ضروري دائماً وشرعي⁽³⁾.

في حالة ماركس، أكثر من المعرفة الغنوصية - أي الغنوص كالتأمل - يتم تخطيطها للتغلب على السلبيات. هذا هو بالضبط الأساس لنقده لهيجل وتقييم هيجل للفلسفة. لكن ماركس لا يتخلى عن تقاليد البناء الإثاري؛

(1) J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, pp. 36, 37.

(2) بالنظر إلى حقيقة أن فكر ماركس ينبع من البناء المفاهيمي الإشاري التفرغية، يجب على المرء أن يختار تفسيراً يكون نقطة انطلاقه هو ماركس الكتابات المبكرة.

(3) عن التوتر بين نظرية التاريخ ونقده الجدلي راجع

R. Schaeffler, *Religion und kritisches Bewusstsein*, esp. pp. 71 - 81.

إنه يختار فقط شكله المروع وعمله بشكل ملحوظ حيث يتضمن التجلي التحول العملي والنشط للإنسان⁽¹⁾. إن قوة الشر والمعاناة، بقصور السلبي، هي الفكرة الحقيقية لكل من فكر هيغل وماركس. إنهما يبحثان عن حل يجعل هذه السلطة تبدو ضرورية للإنسان⁽²⁾.

الجدل في عمل فروم

يتيح لنا تعريف النموذج المفاهيمي الإثاري التفرغي في جدل هيغل وماركس أن نرى أنه من خلال وجهات نظره الفلسفية والأنثروبولوجية والدينية النقدية والأخلاقية، يقف فروم في تقاليد هذا النموذج. على الرغم من أنه يتبع بشكل صريح أهم مفاهيم ماركس، إلا أنه بصرف النظر عن بعض الأفكار حول «المنطق المتناقض»⁽³⁾، لا توجد تعليقات على الجدل، ناهيك عن أي تأمل اجتماعي حول الجدل كشكل من أشكال التفكير في نموذج مفاهيمي معين. ومع ذلك، من الواضح أن جذوره في هذا التقليد. ويمكن أن يُظهر أيضًا أن ماركس لم يكن الوسيط الأساسي لهذا النموذج.

فكر فروم في تقاليد الأنموذج الإثاري التفرغي

نشأ فروم في بيئة اجتماعية يهودية وتأثر بالعنصر التفرغي لهذا الدين، الذي يؤكد بشكل خاص على العقيدة. وعندما كان شابًا، تأثر كثيرًا بمعلمه في التلمود، شناور سلمان راينكوف، الذي كان من الهاباديين

(1) Cf. Marxismus und Gnosis, pp. 264f.

(2) Ibid., p. 265.

(3) Cf. Fromm, The Art of Loving (1956a), pp. 61 – 65; and the present work, p. 231f.

والاشتراكيين ومسؤولًا عن اهتمام فروم بالفكر الاشتراكي. يمكن للمرء أن يفترض بشكل معقول أنه كان راينكوي في المقام الأول وتصوفي من الهابادية الحسيدية، وثانيًا فقط تعديل ماركس النقدي للنموذج المفاهيمي، هو الذي شكل فكر فروم.

الحسيدية هي في المقام الأول تطوير لكابالية لوريان ونسخته المروعة من الشاباتنيسية⁽¹⁾، وتشارك مخاوف الصوفية اليهودية من هذه⁽²⁾. يرى غيرشوم شوليم أصل التصوف اليهودي في حقيقة أن «الغنوصية، واحدة من آخر مظاهر الأساطير في الفكر الديني... قدمت أرقام الكلام إلى الصوفي اليهودي»⁽³⁾، ويوضح ذلك في مناقشته لتصوف المراكبة، مقدمة الكابالية⁽⁴⁾. ليس من المستغرب أن التصوف اليهودي يجب أن يكون حافزًا للبناء الإثاري التفرغي: «بالنسبة لمعظم الكابالية، بصفتهم حاملين حقيقيين لعالم الأسطورة، فإن وجود الشر، على أي حال، هو من أكثر المشاكل إلحاحًا والتي تبقئهم مشغولين باستمرار بمحاولات حلها»⁽⁵⁾.

بشكل أساسي مع زوهار وعلى أساس مذهب سهروت تم تفصيل التصوف اليهودي في الكابالية الإسبانية. وتمثل عقيدة السفروت تكهنات ثيوصوفية تقوم بتجميع العديد من التقاليد الغنوصية، والأفلاطونية

(1) See p. 197f.

(2) See pp. 195 – 197.

(3) Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism, p. 35.

(4) Cf. *ibid.*, pp. 41ff.

(5) *Ibid.*, p. 36.

الحديثة، ونهاية العالم في بناء الإثارة النموذجي، الكابالي⁽¹⁾. وفي «كسر الأوعية»، أصبحت العقيدة الغنوصية المتعلقة بالشرر هي الكوسمونية الكابالستية التي تضمنت كل تلك التفاصيل التي تميز البناء الإثاري التفرغي⁽²⁾. في حين أن تقاليد الأنموذج الإثاري التفرغي الذي يمتد من الكابالية اللورنية والكابالية المسيحية وبيتيسية سوايين، ثم هيجل وماركس نسبياً، فإن الارتباط بالحسدية والهابادية الحسدية عند شانيور زالمان، واضح ومباشر: الأكثر مصدر مهم للعقيدة الهابادية هوزوهار وكابالية لوريا. يمكن النظر إلى العقيدة الهابادية نفسها على أنها تحول في التكهنات الثيوصوفية إلى «أداة للتحليل النفسي والمعرفة الذاتية»⁽³⁾ حيث، على الرغم من هذا التحول، فإن الإثارية التفرغية تحتفظ بصلاحياتها. إن العملية التي يصبح التصوف من خلالها روحاً، والتي تصاحب التحول، والتأكيد على «الطريقة» التي ينطوي عليها هذا يفتح⁽⁴⁾ فهماً للعديد من وجهات النظر الفلسفية والأنثروبولوجية والنفسية والأخلاقية لفروم⁽⁵⁾، ويسهل أيضاً الوصول إلى تراكيب الإثارة في تصوف آسيا. لذلك تم منح فكر فروم منعطفًا محددًا من قبل الهابادية الحسدية، وأهم اهتماماته خلال العشرينيات - مذاهب فرويد وكارل ماركس والبوذية - كانت تعزيزات لأشكال الفكر الموجودة بالفعل داخل هيكل مفاهيمي نشيط.

(1) Ibid., pp. 177ff.

(2) See p. 197f and Chap. 6, notes 113 and 120.

(3) Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism, p. 341.

(4) انظر الاشارة إلى تحول الكابالية إلى روحية ومقدمة كعلم نفس صوفي.

(5) See p. 204f, for further details.

عبر فرويد نفسه بوضوح عن الاقتناع الذي تأسست عليه حركته: «أينما كان الهو، ستكون الأنا»⁽¹⁾. في عملية «التنوير» هذه، يلعب العقل دورًا حاسمًا، ولكنه عقل يحكم العواطف اللاواعية وغير العقلانية وتحرر الإنسان من قوة اللاوعي. التحليل النفسي مهتم في المقام الأول بالجانب التفرغي للعقل، وبالتالي فإن التفرغ هو مفهوم مركزي عند فرويد. حتى بعد انفصال فروم عن الأرثوذكسية اليهودية، ساهمت كل من البوذية ودراسته لماركس، كل على طريقته الخاصة، في الاحتفاظ بأشكال الفكر للبنية الإثارية التفرغية، التي تأصل فيها حتى تلك النقطة. لعبت دراسة ماركس دورًا أكبر لأنه أبعد نفسه بشكل نقدي عن المواقف الإيمانية: نقد ماركس للدين أسس أسس إنسانية فروم⁽²⁾، بينما زودته اشتراكية ماركس بنظرية علمانية للتاريخ⁽³⁾. أدت المواجهة مع البوذية، وبعد ذلك مع الزن، إلى مفهوم الدين غير التوحيدي كصوفية الواحد⁽⁴⁾.

بينما يستقصي المرء الظواهر المختلفة في التاريخ الفكري الغربي والثقافات الأخرى التي حفزت اهتمام فروم، لا يلاحظ المرء أنهم في المقام الأول مفكرون وحركات وحقائق يمكن تصنيفها على أنها تنتمي إلى البناء الإثاري التفرغي بقدر فهمهم للإنسان وعالمه وتاريخه. وما ينطوي عليه دائمًا هو «المعرفة الراديكالية»، «التحقيق» لقدرات الإنسان

(1) Quoted from Fromm, «Psychoanalysis and Zen Buddhism» (1959e), p. 81.

(2) See pp. 215 – 218.

(3) See pp. 66 – 72.

(4) See pp. 121 – 124.

الإنتاجية الأعمق⁽¹⁾، و«الإضاءة»⁽²⁾، إيقاظ «الإنسانيات»⁽³⁾، وباختصار، الغنوص الذي لا يخلو فقط من التصوف⁽⁴⁾ ولكن تكافحه بنشاط باعتباره غير عقلائي⁽⁵⁾.

قبل أن نرسم كيف أن جذور فكر فروم متجذرة في البناء التفرغي من خلال فحص وجهات نظره حول تاريخ الإنسان والإنسان، سنوجه انتباهنا إلى تأملاته في المنطق المتناقض. ليس الغرض من هذه التعليقات هو التحقيق بشكل نقدي في صحة تصريحاته بل بالأحرى السماح لعناصر تفكيره الإثاري بالخروج من ما يندرج تحت مفهوم «المنطق المتناقض»⁽⁶⁾.

بالإضافة إلى المنطق الأرسطي، الذي يقوم على الهوية والتناقض والوسط المرفوع، يوجد، وفقاً لفروم⁽⁷⁾، نمط آخر من الفكر يمكن تتبع وجوده في الغرب إلى هيراكليتوس والذي يظهر لاحقاً على أنه «جدل» في

(1) See the comments on «awareness» p. 118f and 146f.

(2) Cf. the comments on «satori», pp. 122 – 124.

(3) Cf. the comments on the humanism concept of Fromm, pp. 85 – 87.

(4) يشترك فروم وكوهين في العداء للأسطورة (انظر الفصل 6)، اللذين يعودان إلى تاريخ الفلسفة اليهودية للدين وعقلايتها التي تأثرت بمذهب الصفات السلبية.

(5) من المحتمل ألا يُنظر إلى كفاح فروم ضد كل اللاعقلانية بشكل صحيح ما لم يتم فهمه في سياق محاولته تأسيس نزعة إنسانية تكون مخصصة للنموذج المفاهيمي الإثاري التفرغي، ولكنها أيضاً تلبّي تمامًا متطلبات النسبة.

(6) راجع الملاحظات النقدية في الفصل 4. وفقاً لهذه الملاحظات النقدية، من الصعب التوفيق بين جدل هيجل والمنطق المتناقض للشرق، لأن الأول ليس متناقضاً. وأيضاً فقط مع المؤهلات يمكن تصنيف مناهض البوذية الزينية تحت مفهوم المنطق المتناقض.

(7) On what follows, cf. Fromm, The Art of Loving (1956a), pp. 61 – 68.

فكر هيغل وماركس. ومع ذلك، فإن المنزل الرئيسي لهذا النمط من التفكير هو الشرق، الصين والهند. يمكن أن يطلق عليه المنطق المتناقض وهو شكل من أشكال الفكر الذي يفترض، كما فعل هيراكليطس، أن «الصراع بين الأضداد هو أساس كل الوجود»⁽¹⁾. وعلى عكس المنطق الأرسطي، المنطق المتناقض، مثل الطاوية أو الفلسفة البراهمانية، محاولات لإيجاد حل يتجاوز كل ازدواجية: «الانسجام (الوحدة) يتكون في المواقف المتضاربة التي يتكون منها»⁽²⁾.

يمكن التعرف على ما يعنيه التفكير في بنية الإثارية التفرغية بشكل أكثر وضوحًا عندما يفحص المرء عواقب مفهوم «المنطق المتناقض». ومن الأمثلة على ذلك تأكيد فروم على معنى المنطق المتناقض للمفهوم السلبي عن الله، وتأكيدَه على الفلسفة التي تتبع الفيذا المحتوية على فكرة أن الله هو الشكل المتطرف للجهل. كتب فروم: «نرى هنا العلاقة مع عدم اسم تاو، ولا اسم الله الذي يكشف عن نفسه لموسى، وعن لا شيء مطلق عند ماستر إيكهارت»⁽³⁾. وفقًا لفروم، نتيجة أخرى للمنطق المتناقض هي أنه لا يمكن للإنسان أبدًا أن يفهم الوحدة فكريًا، ولكن فقط في «تجربة الوحدة»⁽⁴⁾، بحيث تصبح التجربة الصوفية لـ (الواحد) الشكل المناسب الوحيد للدين. وهذا يعني أن المحتويات العقائدية والعلوم ليست ذات أهمية أساسية. بدلاً من ذلك، ينصب التركيز على تحويل الإنسان ومعرفة

(1) Ibid., p. 62.

(2) Ibid., p. 64.

(3) Ibid., pp. 64f.

(4) Ibid., p. 65.

«الطريق الصحيح»⁽¹⁾. «المنطق المتناقض... أدى إلى التسامح... وجهة النظر المتناقضة... إلى التركيز على تحويل الإنسان»⁽²⁾. من المستحيل التغاضي عن قرب ما يسمى هنا «التفكير المتناقض» من بناء الإثارية التفرغية، على الرغم من أن مفهوم «المنطق المتناقض» غير واضح في نهاية المطاف. يظهر البناء بوضوح أكبر في رؤية فروم للإنسان وتاريخه، على أي حال. سوف ترسم التعليقات التالية التقارب بين الاثنين من خلال مقارنة عبارات فروم حول طبيعة الإنسان وتاريخه وتصنيف البناء الإثاري.

في السؤال المتعلق بفهم الإنسان لذاته، فإن نقطة الانطلاق هي الفرق بين الإنسان والحيوان، والذي تم إنشاؤه من خلال البحث التجريبي الوفير. ليس فقط مقارنة بين نقطة الانطلاق هذه والتعريفات التقليدية لطبيعة الإنسان⁽³⁾ ولكن أيضًا نظرة على الأنثروبولوجية الفلسفية المعاصرة الأخرى⁽⁴⁾، تظهر أن تعريف الإنسان ككائن متناقض ليس استنتاجًا ضروريًا من البيانات التجريبية. إنه مجرد تفسير محتمل، وربما مثالي. إن رؤية طبيعة الإنسان في تناقضه تتوافق مع البناء الإثاري التفرغي، الذي يكون أساسه الأساسي هو ضغط الواقع الذي يعبر عن نفسه في ثنائيات

(1) Cf. *ibid.*, pp. 65f.

(2) *Ibid.*, p. 67.

(3) See p. 56.

(4) ومن الأمثلة على ذلك تعريف ماكس شيلر للإنسان على أنه «كائن روحي»، وتعريف هيلموت بليسنر للإنسان على أنه كائن «غريب الأطوار» (وهو تعريف أقرب إلى البناء الإثاري التفرغي)، ونظرة أرنولد جلين للإنسان باعتباره «مخلوق من النقص».

مختلفة ويجب التغلب عليه. تعتبر الغنوصية البشر كأرواح خفيفة⁽¹⁾ سقطت من وحدة بدائية وأصبحت بعيدة عن أصلها. ويعتقد فروم أن انقسام الإنسان ناتج عن انقطاع⁽²⁾ مع انسجام الطبيعة. ينتج التناقض عن حقيقة أن الإنسان جزء من الطبيعة وأكثر منها. في تجاوز الطبيعة من خلال وعي ما هو عليه ومن خلال عقله وخياله، يعبر الإنسان عن الإثارة وكذلك حاجته للخلاص.

في الغنوصية، يكون مصير النفوس الساقطة إما غربة كاملة أو إدراك لطبيعتها الإلهية وإلغاء الغربة من خلال الغنوص. في فكر فروم، فإن عقل الإنسان، المسؤول عن خروجه من الانسجام مع الطبيعة والمطالبة بحل ثنائياته والاحتياجات البشرية المحددة التي ينتج عنها، يجعل إجابتين ممكنتين: يمكن لأي من البشر أن يتفاعل بشكل غير منتج ويصبحون منفصلين بشكل متزايد؛ أو يمكنه أن يتفاعل بشكل منتج، من خلال حشد سلطات العقل والحب ومحاوله إنشاء وحدة جديدة لنفسه، والعالم، والطبيعة.

تتفق البنية الإثارية التفريغية والملاحظات الفلسفية والأنثروبولوجية لفروم أيضًا على أن التعريف الإيجابي لطبيعة الإنسان أو جوهره لن يكون ممكنًا إلا عندما يتم التعرف على «ألوهية ذاته الحقيقية»⁽³⁾، أو عندما يتم تحديد تكشفت قدراته البيوفيلية، وجعله يحقق وحدة جديدة.

(1) On this and what follows, see p. 228f.

(2) Cf. the Kabbalistic doctrine of the «breaking of the vessels!»

(3) Topitsch, Seelenglaube und Selbstinterpretation, p. 187.

يشير هذا أيضًا إلى التوازي بين فلسفتي التاريخ. نهاية العالم هي شكل من أشكال الفكرة المسيانية وأثرت بشكل كبير على علم الكون ونظرية التاريخ. ويرى فروم أن نظرتيه إلى التاريخ هي تطور للمسيحية النبوية، لذا فإن التشابه الرسمي بين الأفكار ليس مفاجئًا. صحيح، بالطبع، أنه يطبق النموذج الكوني للحالة الأصلية، فقط على الإنسان كإنسان، ولا ينعكس على تطور الكون. يختلف الأمر مع تقييم الفترة التاريخية الحالية باعتبارها فترة من القطيعة الضرورية والشر الذي لا مفر منه: في نظرية فروم للتاريخ، فإن القطيع مطلوب، وافترض القطيعة اللازمة يتوافق مع كل من الموقف الغنوصي والإنساني الذي لا يحرص على تحميل الإنسان مسؤولية القطيعة، لكنه يكلفه مسؤولية التغلب عليها. في الكونيات العالمية الغنوصية-الكابالية، فإن «سقوط الشرر» هو الشرط المسبق الضروري إذا أريد فهم معناها الإيجابي. وعند فروم، سقوط الإنسان هو الشرط لإمكانية اكتشاف قدراته الإنتاجية للعقل والمحبة. وفي ضوء تفسير فروم للاشتركية كالمسيانية العلمانية، فإن الفكرة القائلة بأن اشتركيته لها موطن في الأنموذج الإثاري التفرغي لا يتطلب أي دليل آخر⁽⁴⁾.

إن جذور فكر فروم في الأنموذج الإثاري التفرغي تظهر أيضًا عندما ينظر المرء إلى الأسئلة والإجابات التي تستمر طوال عمله. تعكس المشكلة الأساسية الأولى، العلاقة بين الفرد والمجتمع، إشكاليات عميقة في الاستقلالية الاجتماعية للمجموعات اليهودية في المجتمع ككل، وتتعلق بخلفية فروم الخاصة. يشمل الجواب على هذا السؤال الأساسي عمله الاجتماعي النفسي بأكمله، وخاصة ربط علم الاجتماع والتحليل النفسي

(4) See p. 69f.

بأسلوب اجتماعي نفسي أصلي، وتطوير مفهوم «الشخصية الاجتماعية»، ورؤية الإنسان ككائن اجتماعي في المقام الأول. لكن علم النفس الاجتماعي لدى فروم ليس أكثر من إجابة على السؤال المتعلق بالعلاقة بين الفرد والمجتمع. يجب أن يُنظر إليه في إطار السؤال الأكثر شمولاً فيما يتعلق بالوحدة في التعددية ومبدأ الوحدة الذي يمكن أن يجمع بين تعدد الظواهر. هنا يظهر جذر فروم في البناء الإثاري التفريغي، لأنه في مثل هذا البناء، التعددية هي انبثاق الواحد، والعودة إلى الواحد هي الخلاص من المنفى، والشتات، والقطيعة.

يتعلق السؤال الأساسي الثاني الذي يستمر طوال عمل فروم بقدرة الإنسان على الأخلاقي باعتباره قدرة على الوحدة في البشرية. وقد أثارها وحشية حربين عالميتين، وقتل الملايين من اليهود، وإمكانية تدمير الإنسان لذاته النووية. توفر الأخلاق الإنسانية لدى فروم الإجابة على السؤال الأساسي المتعلق بقدرة الإنسان على الأخلاقي. يتعامل مع الطريق، والشروط المسبقة لأخذه. تكمن الشروط المسبقة في إنسانية ترى نفسها الخلاص من خلال جهود الإنسان الخاصة. إن ضمير الإنسان لذاته المحتملة هو جزء من هذه الإنسانية. يتوافق هذا التأكيد الذاتي مع ألوهية الإنسان المحتملة على أساس المعرفة الغنوصية أو التقديس الحسيدي. لذا فإن الأخلاق الإنسانية لديها مهمة ترسيخ قدرة الإنسان على الوحدة ضد جميع نظريات العدوان المتعارضة وإظهار الطريق إلى الوحدة. مبدأها العام للقيمة هو انفتاح الإنسان على الإنسان، الذي يمثل، كبشرية، وحدة الإنسان، ويحدد، كإنسانية، شرط إمكانية الوحدة.

السؤال الأساسي الثالث الذي يستمر ويشير بوضوح إلى أصل فكره في البناء الإثاري التفرغي يتعلق بتجربة معنى يشمل الإنسان وعالمه. إجابة فروم على السؤال الأساسي المتمثل في تجربة المعنى الشاملة هي الدين الإنساني باعتباره التجربة الصوفية لـ (الواحد). مثلما يمكن للأخلاق الإنسانية أن تحدد الهدف والطريق إلى هذا الهدف، يمكن للدين الإنساني أن يحدد الطريقة التي يتم بها اختبار المرء بقدر ما يعني وحدة الإنسان مع نفسه ومع عالمه البشري والطبيعي. تجربة الواحد ممكنة فقط عندما يتخلى الإنسان عن جميع التأثيرات غير المتغيرة، وينفي تبعياته، وبالتالي يصبح مدركاً لذاته الداخلية الحقيقية. فقط في هذا التحديد الذاتي («الفراغ»، «العدم») تصبح نوعية الإثارة لتجربة الواحد ممكنة: الصوفي يختبر وحدته مع الإنسان، أو الطبيعي، أو الأرض كتوقعات لكماله⁽¹⁾. يجد الإيمان والإيمان بالإنسان ومستقبله الدعم في هذه التجربة الشاملة للمعنى، لذا أن الدين الإنساني كصوفية الواحد يجعل من الممكن وجود روح إنسانية من خلال هذه التجربة الشاملة للمعنى⁽²⁾. يعني التصوف تجربة التوفيق بين التناقضات ووحدة الاختلاف والتنوع، ويؤسس القدرة على الأخلاقي في تلك التجربة، ويوجه سعي الإنسان الأخلاقي نحو الهدف. وبالمثل، لا يمكن للخلاص وفقاً للبنية الإثارية التفرغية أن يستغني عن التجربة الصوفية للواحد في الوحدة⁽³⁾.

(1) Cf. the statements on the eschatological nature of mystical knowledge, pp.119 - 128.

(2) إن إثبات شرط إمكانية وجود روح إنسانية لا يرقى إلى ترسيخ أخلاق إنسانية.

(3) يكمن أصل مفهوم «الكلية» كما يستخدمه المفكرون المرتبطون بالبناء المفاهيمي الإثاري التفرغي في هذه الحاجة إلى تجربة شاملة للمعنى.

الجدل كشكل فكر وصيغة شكلية

نادرًا ما تظهر كلمتي «الجدل» و«الجدلي» في عمل فروم. لم يعلق قط على «الجدل» كشكل من أشكال التفكير أو طريقة. ومع ذلك، فإن الجدل كشكل من أشكال التفكير يلعب دورًا بارزًا في عمله، وهو على وجه التحديد فهم الجدل الذي نجده في هيجل وماركس والذي له منزله في البناء الإثاري.

يقصد بالجدل شكل من أشكال التفكير، «إيقاع ثلاثي الأطوار من القطيعة الأصلية وعودة النفي ونفي النفي، وما إلى ذلك»⁽¹⁾. من المؤكد أنه من الشرعي تفسير الواقع جدليًا طالما أن هذا التفسير لا يمكن تكذيبه في مجال العلوم التجريبية. بعد هذا الحد، يصبح الجدل صيغة لا مضمون لها⁽²⁾. تميز الجدل يكمن في مفهومه للنفي، مما يعني أن الجدل يتقدم عن طريق نفي المعطى. وبالتالي فإنه ينطوي على نوع معين من النقد⁽³⁾. إن العرض التفصيلي لوجود الفكر الجدلي في عمل فروم في سيقترن إلى حد كبير على نقده للدين لأنه هنا يمكن بسهولة شرح الخط الذي يفصله عن استخدام الجدل كصيغة خالية من المحتوى.

في أساسه للدين الإنساني، فإن نقطة انطلاق فروم هي أن الدين الإنساني هو نفي الدين التسلطي. لذلك فإن الشخصية الثورية فقط - المفهوم الجدلي للطابع التسلطي - يمكنها أن تنصف اتهامات الدين

(1) Topitsch, *Marxismus und Gnosis*, p. 258.

(2) See p. 226.

(3) See p. 227f.

الإنساني. إن الاقتران الجدلي للدين الإنساني والشخصية الثورية، والدين التسلطي والشخصية التسلطية، يعني أن الكيانات المتناقضة تتعارض مع بعضها البعض وبالتالي فهي غير متوافقة. هذا الاقتران الجدلي يعني أيضاً أن الدين الإنساني والشخصية الثورية لا يمكن تحقيقهما إلا في العملية التي تبطل الدين التسلطي والشخصية التسلطية⁽¹⁾. إن فهم الجدل كعملية ينطوي على جانب تاريخي نظري يأخذ، عند فروم، شكل نظرية تاريخ مفهوم الله.

ضمن العملية الجدلية، يكون للفظيات «الإنسانية» و«الثورية» وظيفة مناهضة للتسلطية، لأنه فقط العصيان الثوري الأساسي الذي يمكن أن يكسر هيمنة الطاعة للسلطات غير العقلانية على المدى الطويل⁽²⁾. هذه النظرة الجدلية لاعتماد الإنسان على السلطة تنتج عن التحقيق في علاقات السلطة غير العقلانية ولها مبررها حيث أن مثل هذه العلاقات غير العقلانية لا يمكن حلها في الواقع إلا عن طريق المعارضة (أو التناقض). وبالتالي، فإن الجدل كشكل من أشكال التفكير صالح تماماً حيث يمكن تشخيص علاقات السلطة غير العقلانية. لكن الشكوك حول صحة التفكير الجدلي تنشأ عندما لا تعد علاقات السلطة العقلانية ممكنة ويمكن استخدام الجدل بشكل واسع. يمكن أن يثبت⁽³⁾ أنه بينما يميز فروم بين علاقات السلطة العقلانية وغير العقلانية ويؤكد أن الأول موجود بالفعل

(1) See the comments on the attitude of the revolutionary character toward obedience and disobedience, pp. 95 – 97.

(2) See p. 97f.

(3) See pp. 89 – 91, 198, 104f.

في الواقع لأنه يفترض الحياة اليومية، فإن مناقشته المنهجية للطابع الثوري والدين الإنساني تتجاهل تمامًا إمكانية السلطة العقلانية وتجادل تلك الشخصية التسلطية والدين التسلطي، والطابع الثوري والدين الإنساني، هي دائمًا ملتصقة جدليًا. على الرغم من التجربة اليومية للسلطة العقلانية، فإنه يحافظ على صحة جدلية هي في الواقع قيد وإملاء شكل من أشكال التفكير. والنتيجة هي أن الجدل يصبح صيغة بلا مضمون قابلة للتلاعب عندما يتم تطبيقها على ظواهر السلطة العقلانية.

إذا تم تطبيق الجدل كشكل من أشكال التفكير على جميع علاقات السلطة دون استثناء، فسوف تتحول إلى صيغة غير مضمونة. تصبح هذه الملاحظة انتقادًا لفروم في كل تلك الحالات حيث لم يعد يؤمن بإمكانية علاقات السلطة العقلانية، ونفشل في إثبات أنها مستحيلة. يمكن تسمية الأضداد المقترنة التالية، وكلها مشتقة من مشكلة علاقات السلطة والتي يعتبرها فروم بشكل غير مبرر على أنها تناقضات جدلية فقط: شخصية تسلطية - ثورية، دين تسلطي - إنساني، توحيدية - لا توحيدية، تبعية - استقلالية.

ليس النقد هنا هو التناقضات في حد ذاتها، بل هو تعريف التناقض باعتباره جدليًا بالضرورة. لا خلاف على أنه يمكن في كثير من الأحيان اكتشاف علاقة سلطة غير عقلانية خلف المفهوم الأول لزوج الأضداد. ومع ذلك، فمن المتنازع عليه أن أزواج الأضداد لا تتوافق بشكل مسبق: فالطاعة لا تخضع دائمًا لسلطة غير عقلانية، كما أن الإيمان واللاهوت دائمًا ما يكونان غير متغايرين. مع افتراضه لعلاقة سلطة عقلانية، يشير فروم نفسه إلى خط يفصل بين شكل معين من التفكير كوسيلة لتفسير الواقع،

وادعاء الواقع الذي يمكن تجربته ويخضع للفحص العلمي. يمثل هذا الواقع خطأ لا يمكن بعده تمديد صلاحية شكل التفكير المستخدم حتى تلك النقطة. إذا لم يتم احترامه، فإن شكل الفكر يتحول إلى صيغة غير مضمونة.

الخط الثاني الذي يفصل بين شكل الفكر والجدل يظهر بصيغة غير مضمونة في تطبيق الجدل لفهم تاريخ مفهوم الله⁽¹⁾. بالنسبة إلى فروم، فإن تاريخ هذا المفهوم هو تاريخ يتعلم فيه الإنسان بشكل متزايد أن يفهم نفسه على أنه حقيقة نهائية وأعلى قيمة. إن معرفة الإنسان الذاتية التقدمية تتماشى مع عملية النفي: إلى الحد الذي يتم فيه نفي كل تصريح عن الله، يدرك الإنسان أنه هو نفسه الله بقدر ما هو إنسان حقيقي⁽²⁾. تعود هذه الفكرة إلى حظر الصور في اليهودية. وتعطى عمق أكبر في الفلسفة اليهودية للدين وخاصة في مذهب الصفات السلبية⁽³⁾. يستخدمه فروم بمعنى ديني - نقدي: الاعتراف بأن التصريحات حول الله مستحيلة، ونقد أي فكرة عن الله تتجاوز الإنسان تؤسس النظرة الإنسانية للإنسان وعالمه كواقع موجود كلياً من خلال نفسه. لذلك يجب التعبير عن العلاقة الجدلية بين الله والإنسان. الهدف هو حرية الإنسان واستقلالته عن إله له معناه المسبق في عدم الحرية والاعتماد. في حالة الإنسان الحر والمستقل، تلغي عملية النفي هذه التناقض. يتزامن نقد هذا الرأي مع نقد مفهوم السلطة عند فروم،

(1) Cf. pp. 106 - 112.

(2) Cf. Fromm's formulation in *The Art of Loving* (1956a), p. 59: «God is I, inasmuch as I am human.»

(3) See pp. 183 - 188.

ولكن هذا لا يعني أن قناعته بأن التاريخ يضفي الشرعية على عملية النفي قد تم تناولها بالفعل⁽¹⁾.

ترتكز النظرة الإنسانية للإنسان والعالم في التاريخ على نقد للدين يمكن استنتاجه من تاريخ مفهوم الله. إن الخط الذي يتبعه فروم في تاريخ المفهوم ليس أكثر من عرض لتطور اللاهوت السلبي، ويجعل العملية المرئية حيث يصبح مفهوم الله أقل معنى بشكل متزايد. يبدو تفسير هذا التطور الديني النقدي على أنه عملية نفي داخل ثالث جدلي معقولاً ويتم الحكم عليه بشكل صحيح وصالح من قبل فروم، لأنه يفسر هذا الخط من التطور في الدين على أنه تطور الدين بشكل عام. وبالتالي، يصبح التفسير الديني النقدي والإنساني لتاريخ اللاهوت السلبي شرعياً فقط إذا تم فهم المسار العام للدين على أنه عملية جدلية، ويُنظر إلى تطور اللاهوت السلبي حتى التصوف غير التوحيدي على أنه عملية نفي داخل الثلاثي الجدلي.

بصرف النظر عن الأسئلة الحاسمة المهمة المتعلقة بوظيفة عملية النفي في تاريخ اللاهوت السلبي⁽²⁾، يجب استبعاد وجهة نظر تاريخ مفهوم الله كعملية نفي لأنه لا يمكن إثبات ثالث جدلي. إن الجدل كشكل من أشكال التفكير الذي يجعل من الممكن تفسير تاريخ مفهوم الله على أنه عملية نفي ينطوي على حالة أصلية لا يمكن افتراضها أو إثباتها. الطبيعي

(1) See p. 109f.

(2) مثل هذه الأسئلة الحاسمة، من ناحية، يجب أن تعالج فهم اللاهوت السلبي بشكل عام ووظيفته المحددة داخل الدين الذي يتطور فيه. ومن ناحية أخرى، سيتعين عليها تحليل ما إذا كان يمكن تفسير بعض المحتويات والظواهر بشكل مبرر من منظور اللاهوت السلبي.

من الدين كما يشرح فروم نفسه⁽¹⁾ أنه لا يعرف حالة أصلية قد تتوافق في بعض النواحي مع حالة نهائية، ولا شيء من هذا القبيل مثل الخروج من هذه الحالة الأصلية. لا يوجد سوى تاريخ مفهوم الله حيث يمكن التعرف على مراحل واتجاهات نمو معينة، ولكن لا يمكن تصنيفها تحت عنوان واحد. ما يمكن للمرء أن يلاحظه هو أن مفهوم الله ونقده يعتمدان على عوامل بيولوجية واقتصادية وسياسية واجتماعية وثقافية. وفي تاريخ مفهوم الله وفي تاريخ نقد الدين، يمكن للمرء أن يكتشف بالتأكيد ميلاً نحو «الغموض» و«التحرر» و«إزالة الميثولوجية» وأشكال أخرى من ادعاء الإنسان للعقل، وهو يسعى إلى الوصول للنضج الفكري. بالنسبة لفروم، هذا الاتجاه هو نقطة الانطلاق لتفسير تاريخ مفهوم الله. لكن النزعة التي يمكن توثيقها تاريخياً لا تسمح بنوع الاستدلال الواضح الذي سيكون ضرورياً لتأسيس نظرية التاريخ، ولا يبرر تفسير تاريخ مفهوم الله كعملية نفي. لا يصبح تفسير هذا التاريخ كعملية نفي ممكناً إلا إذا أمكن إثبات أن هذه العملية جزء من ثلوث جدلي. هنا بالضبط يفشل فروم، لأنه لا يرى التطور المبكر للإنسان وفقاً للنموذج الإثاري، كحالة أصلية، ولكن بطريقة جينية، وفقاً لتكوين مفاهيمي⁽²⁾ متعدد الأشكال⁽³⁾، كعملية مستمرة من تنمية الوعي. يعتمد هذا النموذج على الاكتشافات في

(1) Especially in *You Shall Be as Gods* (1966a), pp. 17 – 62; see pp. 106 – 109.

(2) يجب فهم المصطلح «biomorphous» على نحو مشابه لـ «technomorphous» و«sociomorphous» ويشير إلى مفهوم الإنسان وتاريخه الذي يتم توجيهه حول البيانات البيولوجية القابلة للاكتشاف تجريبياً للفرد والبشرية.

(3) هذا لا يعني أن فروم لا يفكر أيضاً بما يتماشى مع الأنموذج الإثاري التفريغي عندما يتعلق الأمر بالتطور (في نظريته عن التاريخ، يفعل ذلك حصرياً).

تلك العلوم التي تحقق في أصول الإنسان وترى تطور الإنسان والبشرية على أنه انفصال تدريجي عن العلاقات مع الطبيعة والأم. وتماشياً مع هذا النهج متعدد الأشكال، يُعتقد أن هدف التنمية هو الحرية الكاملة والاستقلال. ولأن فروم يفسر هذه العملية جدلياً، فهو يجمع بين بنيتين مفاهيميتين لا يمكن التوفيق بينهما، لأن التفسير الجدلي مرتبط بالضرورة بالبنية الإثارية. وفي تفسير تاريخ مفهوم الله كعملية نفي، يصبح الجدل صيغة غير مضمونة، أي طريقة لتفسير التاريخ ليس لها أساس حقيقي. ومع ذلك، إذا كان تاريخ مفهوم الله لا يمكن تفسيره بشكل جدلي، فإن التفسير الإنساني لنقد الدين يفقد مبرره، لأن نقد الدين لا يعني بالضرورة نفياً لمفهوم الله. الإيمان بالله لا يتعارض مع الإنسانية، ولا يمكن أن يكون هناك تفسير إنساني مسبق له⁽¹⁾.

المطلب العام للتفكير الجدلي ونقده

تمثل حياة الفرد من الولادة إلى الموت تطوراً يتم وفقاً لقواعد معينة. تنص القاعدة الأساسية التي يمكن إثبات وجودها تجريبياً، وخاصة من خلال علم النفس، على أن التنمية ممكنة فقط كعملية انفصال دائمة. وبناءً على ذلك، لا يمكن تحقيق الاستقلال والحرية إلا إذا تم التخلي عن شرط سابق للأمن وفقد تحديد محتمل حتى الآن. إذا لم ينجز الإنسان هذا النزوح الدائم، أو إذا تم منعه، فقد حدث خلل في النمو وأمراض جسدية ونفسية. وبناءً على ذلك، تنص قاعدة حياة الإنسان على أن تكشف الحياة البشرية لا يمكن تحقيقه إلا في حالة نفي ما كان يسود حتى الآن وتركه وراءه. تنطوي عملية النمو على عملية نفي. تشكل هذه القاعدة الأساسية

(1) On this, cf. p. 104f.

لكل التنمية البشرية، التي تشترك فيها جميع الثقافات في المعرفة، الأساس التجريبي لبناء مفاهيمي متعدد الأشكال يساعد فروم على تفسير بياناته الاجتماعية النفسية على وجه الخصوص. وفي بحثه عن توجهات الفرد المنتجة وغير المنتجة في عملية الاستيعاب والتنشئة الاجتماعية، كان البناء متعدد الأشكال مؤثرًا بشكل واضح. يمكن أن يُعزى التمييز بين متلازمة النمو والاضمحلال إليها، ويستخدم أيضًا في تفسير التطورات التاريخية: يتم تفسير تاريخ البشرية ليس جدليًا فحسب، بل أيضًا بشكل بيولوجي، كعملية تكشف بشكل متزايد هبة العقل التي تميز الإنسان عن الحيوان. وينطبق الشيء نفسه على التطورات في التاريخ الفكري، كما يوضح فهم تاريخ مفهوم الله. ونظرًا لأن البناء الحيوي يتحول أيضًا إلى عملية نفي، فإن ارتباطه بالبناء الإثاري التفرغي وشكله الفكري، الجدل، يصبح مفهومًا. لكن لا يجب تجاهل الفرق بين الاثنين، لأنه في حين أن عملية النفي هي جزء من ثلوث الحالة الأصلية، فإن البناء متعدد الأشكال لا يعرف مثل هذه الحركة. لديه تطور مباشر إلى حد ما (قد يكون له هيكل جدلي داخلي) تكمن خصوصيته في أن عملية التطور هي أيضًا دائمًا عملية يتم فيها رفض ما كان صالحًا حتى الآن.

يؤدي غياب ثلوث الجدل في البناء متعدد الأشكال إلى اختلاف أكثر أهمية في فهم عملية النفي. ففي البناء ذو الشكل الحيوي، يعني النفي إنكار ما أدى إلى المرحلة التالية، سواء كان هذا التطور يُفهم على أنه دائري (إيقاع الطبيعة والمواسم) أو تطوري (النظرة المتعامدة لتطور الحياة قبل البشرية، على سبيل المثال). في كل من الفحص التفصيلي لمراحل التطور الفردية والمنظور العالمي لكامل الدورة من بدايتها إلى حالتها النهائية، يعني النفي

في البناء ثنائي الشكل دائماً أن الجديد ينفي البداية أو ما يسبقها، وأن التطور يمكن فهمه كعملية تتكشف وأخرى للنفي. في الفكر الجدلي، عملية النفي شيء مختلف. هنا النفي دائماً يعني في النهاية نفي النفي. عندما يفهم التطور جدلياً، فإن ما هو موجود دائماً وبعيداً عن الواقع يُنظر إليه على أنه نفي لشرط أصلي. إن تفسير التطور جدلياً كعملية نفي يعني نفي ما كان موجوداً من قبل وما هو موجود حالياً على أنه نفي لحالة أصلية، وإلغاء هذا النفي للنفي نفي الحالة الأصلية. على النقيض من البناء متعدد الأشكال، فإن التفسير الجدلي يجعل من الممكن إيجاد تفسير شامل لعملية النفي، لأن هذا هو التفسير الوحيد الذي يمكن أن يفسر الحاضر على أنه نفي للحالة الأصلية، وهو نفي يجب أن ينفي بدوره.

يجب أن يتماشى التفسير الجدلي لعملية النفي دائماً مع البيانات القابلة للاكتشاف تجريبياً ويضفي عليها الشرعية، ويجب أن يؤخذ في الاعتبار التفسير المتنافس لعملية النفي وفقاً للبناء متعدد الأشكال. وتشير المحاولات القليلة في عمل فروم لإثبات عمليات النفي في البيانات التجريبية ومن خلالها إلى أن عمليات النفي يجب أن تُفسر بشكل حيوي بدلاً من الجدل. وينطبق هذا على إظهار التطور التاريخي للإنسان كعملية تُبطل خلالها العلاقات اللاعقلانية والسلطات غير العقلانية لصالح الحرية والاستقلال⁽¹⁾، وعلى تحديد تاريخ مفهوم الله⁽²⁾، في كل من هذه التطورات التاريخية، لا تشير البيانات التجريبية إلى أن عمليات النفي يجب أن تُفهم جدلياً. بدلاً من ذلك، تدعو البيانات إلى فهم الخطوط

(1) See pp. 102 – 104.

(2) See pp. 106 – 112.

التاريخية للتطور كعملية نفي وفقاً لتكوين متعدد الأشكال. يفسر فروم هذين التطورين التاريخيين⁽¹⁾ وجميع عمليات النفي جدلياً لأن فكره راسخ في بنية مفاهيمية تفسر الإنسان وتاريخه وعالمه بشكل نشيط. لقد أظهرنا أن هذا النهج التفسيري وشكل فكره، والجدل، يختلفان عن تفسير النتائج الاجتماعية النفسية التي تتدفق من البيانات نفسها، أي الفهم ثنائي الشكل.

الفرق في الاحتمالات التفسيرية ليس هو نفسه الفرق بين النتائج التجريبية لعلم النفس الاجتماعي من ناحية، والتأملات الفلسفية والأنثروبولوجية والآراء حول الدين والأخلاق الإنسانية من ناحية أخرى. لم يتم البت في أهمية وصلاحية رؤى وأفكار فروم على طول الخط الذي يفصل بين هذين النوعين من العبارات العلمية. بدلاً من ذلك، من الضروري دائماً الاستفسار بشكل نقدي في كلا المجالين عن العلاقة بين شكل الفكر أو البناء المفاهيمي والبيانات التي يمكن اكتشافها تجريبياً. لا يعني انتقاد بعض التفسيرات للافتراضات الفلسفية والأنثروبولوجية أن هذه الافتراضات خاطئة بالضرورة. أولاً، يجب النظر إلى تفسيرات الافتراضات بشكل نقدي، من منظور أشكال التفكير التي تكمن وراءها. يجب أن يُسأل ما إذا كانت التفسيرات المعنية تتوافق على النحو الأمثل مع البيانات التجريبية ذات الصلة بالافتراضات، أو إذا كان يجب مراجعتها من خلال بناء مفاهيمي أكثر ملاءمة للبيانات. من الواضح أن الانتقاد في مجال الأخلاقيات والدين

(1) إن التفسير الجدلي لعملية نفي علاقات التبعية السلطوية يعني أنه لا مجال للتجربة اليومية للسلطة العقلانية. ينتج عن التفسير الجدلي لتاريخ مفهوم الله فهم محدد (أي جدلي) لعلم اللاهوت السلبي والدين والاستقلالية.

الإنساني أسهل من النقد في مجال النتائج الاجتماعية النفسية أمر واضح، لكن مثل هذه الملاحظة لا تعني فصلًا مبدئيًا لمجالي الخطاب. لا يقتصر التحديد الإيجابي والواجب الذاتي على الرؤى «الخالية من القيمة» ولا الرأي القائل بأن البيانات التقييمية والتفسيرية حول النتائج التجريبية مستقلة عن السؤال المطروح هنا.

ينطبق النقد الموضح هنا على جميع الفكر الجدلي المستمد من بناء مفاهيمي نشيط ويدعي صحة عالمية. في الختام، فإنه يثير السؤال عن مدى كون الادعاء بعالمية الفكر الجدلي هو افتراض مسبق أو نتيجة لمفهوم فروم الديني النقدي للإنسانية. ما هي وظيفة الجدل في تأصيل الإنسانية؟ إن السؤال الإضافي عن مدى النتائج التي يتم تفسيرها جدليًا يمكن أن يكون ذا صلة أيضًا بفهم مسيحي للإنسان والعالم، خاصةً للأخلاقيات اللاهوتية، يتوقف على الإجابة التي تعطى لهذا السؤال.

في عمل فروم، لا يؤدي الجدل مهمة تفسير البيانات التي يمكن اكتشافها تجريبيًا وترتيبها وتقييمها. كان هدفه الأساسي في عرض نقده للدين هو تأسيس نظرية شاملة للإنسان وتاريخه. ينطبق هذا بشكل خاص على تفسير تاريخ مفهوم الله كعملية جدلية للنفي. عندما يتم تحويل الجدل إلى مبدأ صالح عالميًا لجميع الكائنات، ويتم إعطاء أسئلة الإنسان ومشاكله إجابة لا يستطيع الإنسان تقديمها بمفرده، أي في غياب الجدل كنظرية تشمل كل الواقع. ولكن لأن الجدل يستوعب كل ما هو موجود كإنكار لحالة أصلية، ولأن ما هو موجود، كونه إنكارًا لحالة أصلية، لا يمكن إلا أن يكون فرعياً ويتم تقديمه إلى هوية جديدة إذا تم رفض هذا النفي بدوره، هناك يفترض نظرية عالمية لأنها تشمل كل الواقع، حيث لا

يوجد كيان يتجاوز هذا الواقع، وحيث هذا الكيان غير مطلوب للحل. وبالتالي، فإن شمولية الجدل كشكل من أشكال الفكر يرضي قلق الغنوصية التي تستمد منها والتي ترغب في السماح للإنسان بأن يدرك طبيعته الإلهية كمهمة يضعها ويجب أن ينجزها بنفسه. يُفهم الجدل كإحدى النظريات العالمية، وهو يؤسس إنسانية ذات أهمية دينية ناقدة. ترتبط إنسانية فروم بشكل أساسي بالفكر الجدلي.

سؤال آخر يتعلق بأهمية التفكير الجدلي لفروم لعلم اللاهوت والأخلاقيات المسيحية إذا كان الجدل لا غنى عنه لتأسيس مفهومه الإنساني الديني النقدي. من وجهة نظر رسمية، يمكن إجراء الملاحظة التالية: إن مفهوم فروم للدين النقدي الإنساني لا يتوافق مع المنظور المؤمن بالدين المسيحي، إلى الحد الذي يتم فيه استخدام الجدل عالميًا. وبالتالي، فإن النقد اللاهوتي لمفهوم فروم عن الدين النقدي الإنساني قد وضع في النقطة التي يواجه فيها تعميم الجدل مقاومة البيانات التجريبية (كما في حالة مفهوم السلطة أو تاريخ مفهوم الله) ويؤدي بالجدل إلى التحول إلى صيغة خالية من المحتوى. النقد اللاهوتي، من ناحية أخرى، له حدوده حيث المعطيات (مثل التغلب على علاقة سلطة غير عقلانية) تتطلب تفسيرًا جدليًا.

أهمية فروم، وأهمية رؤيته الاجتماعية النفسية، وتأملاته الفلسفية والأثروبولوجية، ووجهات نظره الدينية والنقدية والأخلاقية لعلم اللاهوت المسيحي والأخلاق اللاهوتية لها حدودها حيث يصبح شكل تفكيره، الجدل، النظرية العالمية للإثاري، الفهم المجرد للإنسان والعالم

التأصل في الغنوص الذي يمثل فيه نفي النفي، كمفهوم نقدي، مبدأ الخلاص الذاتي. يمكن مقارنة هذه النظرة الجدلية العالمية بفهم للإنسان والعالم يتم توجيهه وفقاً لتكوين ثنائي الشكل لا يرى فقط القطيعة والنفي ولكن أيضاً الخلق والتأكيد في ما هو موجود، والذي يعني فيه الفداء ليس فقط النقد والنفي ولكن أيضاً الشفاء والشفاء. سيُظهر الجزء الأخير من هذا الكتاب بشيء من التفصيل الخط الذي يمس به هذين الرأيين بعضهما البعض.

القسم الرابع:

الإنسانية كعلم وكدين

فن العيش

في الجزء الأول، تم عرض اكتشافات فروم في التحليل النفسي وعلم النفس الاجتماعي والتأمل الفلسفي والأنثروبولوجي. وباستخدام فهمه للدين والأخلاق كمثال، قمنا بعد ذلك بوضع وتقييم مفهومه للإنسانية في الجزء الثاني. وحدد الجزء الثالث بعض المصادر الفكرية والسوابق التي يدين لها فروم وفكره واكتشافاته بختمها الخاص.

الجزء الرابع ليس مجرد تلخيص لما سبقه. يتركز اهتمامنا هنا على بديل «التملك» و«الكينونة» كما شرحه فروم في آخر أعماله الرئيسية، نتملك أم نكون؟ يجب أن يُنظر إلى هذا البديل أولاً على أنه تجريد نهائي من النتائج التجريبية في سياق عقيدة الشخصية: كل التفكير والشعور والتصرف البشري يحدث إما بنمط التملك أو نمط الكينونة. وأبعد من ذلك، هذا البديل هو مفتاح لفهم الواقع البشري بشكل عام، بما في ذلك الواقع الديني والأخلاقي، بحيث تشير الكلمات «تملك أو كينونة» إلى هذا الخط الذي على أساسه الإنسانية كعلم والإنسانية كدين - أو، أفضل، إنسانية مثل الروح الدينية - تصبح واحدة.

نمط التملك والكينونة كمفاهيم طبيعّية

التملك والكينونة كتفديرات نهائية للواقعية الإنسانية

يكمن المفهوم الاجتماعي النفسي للشخصية - الذي يجب فهمه بشكل شامل - في مركز النظرة العلمية لفروم عن الإنسان. الشخصية

بناءً، مما يعني أنه اعتماداً على الطريقة التي تم تشكيلها بها، فإنها تتمتع بنوعية مميزة يمكن فهمها بشكل مثالي، عادةً كتوجه للشخصية، وتتميز بأنها وظيفية لتطوير الإنسان كنظام. إنها تعريفية ومحددة للطاقة البشرية بحيث يتوافق سلوك الإنسان في مقابل بيئته الطبيعية والبشرية مع نوعية واتجاه بنية الشخصية⁽¹⁾. يمكن أن تدخل توجهات الشخصيات المختلفة في مجموعة متنوعة من الخلائط. ومن الاهتمامات العلمية الأساسية، ما هو توجه الشخصية المهيمن، وما إذا كان هذا التوجه المهيمن منتجاً أم غير منتج.

أدى السؤال المتعلق بدرجة الشدة إلى أن هيمنة التوجه الإنتاجي أو غير المنتج في بنية الشخصية عند فروم إلى البصيرة القائلة بأن المرء يمكن أن يتحدث عن متلازمتين لشخصيتين، ومتلازمة النمو الموجهة بيوفيلياً، ومتلازمة الانحلال الموجهة نيكروفيلياً⁽²⁾. يأخذ إعداد المتلازمات في الاعتبار النوعية المحددة للشخصية، وهي أن التوجه المنتج البيوفيلي أو النيكروفيلي غير المنتج يصحبه مكونات معينة تتقارب مع تعريف التوجه بشكل متزايد. كلما كان أكثر تميزاً للتقارب، كلما كان نمو أو تناوب متلازمة أكثر وضوحاً، وكلما استبعدت الاتجاهات البديلة بعضها البعض⁽³⁾.

وبعبارة أخرى، إذا تطور التوجه وأصبح متلازمة، فإن الصفات البيوفيلية أو النيكروفيلية تتكشف. تنطبق هذه الأفكار حول متلازمات الشخصية

(1) راجع المقولات المطبقة على الوحدات الفردية والاجتماعية ص 18، والتعليقات على الشخصية الاجتماعية، ص 18 - 22.

(2) راجع ص 49 - 54.

(3) راجع التوضيح المخططي ص 53.

أيضاً على اكتشاف أن الحياة البشرية موجهة دائماً إما نحو التملك أو نحو الكينونة⁽¹⁾.

إن استخدام فروم لمفهوم «التملك» و«الكينونة» مستمد من تسمية نقد الرأسمالية الموجود في المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لماركس (1844): «الاقتصاد السياسي، علم الثروة هذا، هو في نفس الوقت علم الإنكار، والكفاف، والادخار، ويذهب في الواقع إلى حد إنقاذ الإنسان من الحاجة إلى الهواء النقي أو ممارسة الرياضة البدنية. علم أعجوبة الصناعة هذا هو في الوقت نفسه علم التقشف، ومثاله الحقيقي هو البخيل المتقشف ولكن الجشع، والعبد المتقشف ولكن المنتج. ومثاله الأخلاقي هو العامل الذي يضع جزءاً من أجره في المدخرات... إنكار الذات، وإنكار الحياة، وجميع الاحتياجات البشرية، هو مذهبه الرئيسي. وكلما قل أكلك، وشربك، وحبك، وتنظيرك، وغنائك، وطلائك، وسياجك، إلخ. وكلما قل ما قلته، قل تعبيرك عن حياتك، وكلما امتلكت أكثر، زادت حياتك المغتربة، وكلما قمت بتخزين حياتك المغتربة»⁽²⁾.

(1) مصطلح «اكتشاف» له ما يبرره لأن فروم يكتشف مفهومي الخصائص «التملك» و«الكينونة» كمفاتيح لفهم العبارات الفلسفية والدينية، بل كمفاتيح لتفسير الواقع البشري في الماضي والحاضر. الشيء نفسه الذي يشير إليه البديل هو، بالطبع، عدم اكتشاف فروم. على العكس من ذلك، يحاول فروم إظهار أن ما يشير إليه البديل موجود في تعاليم جميع المعلمين العظماء للبشرية. اليوميات التي كتبها غابرييل مارسيل والتي نُشرت تحت عنوان *Etre et Avoir* هي انعكاسات فلسفية مجردة تختلف جزئياً في مقاصدها. (لكن انظر، G. G. Abril). (Erich Fromm y Gabriel Marcel. *La esperanza frustrada y la esperanza absoluta*). في حين أن هذا الكتاب لا علاقة له بالمفهوم النفسي الاجتماعي للتملك والكينونة، فإن كتاب Balthasar Staehelin's *Haben und Sein* يقصر نفسه على العبارات الناتجة عن فحص اكتشافات ورؤى التحليل النفسي والعلاج النفسي.

(2) K. Marx, *Early Writings*, pp. 360 – 361، حيث يدلي ماركس بالتعليقات التالية

يحاول فروم إيجاد أساس تجريبي للتمييز بين التملك والكينونة يكمن وراء معادلة ماركس في التملك أكثر والكينونة أقل. ويعترف: «ما رأيته قادي إلى الاستنتاج أن هذا التمييز، إلى جانب ذلك بين حب الحياة وحب الموت، يمثل مشكلة الوجود الأكثر أهمية. تميل هذه البيانات التجريبية الأنثروبولوجية والتحليل النفسي إلى إظهار أن التملك والكينونة نمطين أساسيين من الخبرة، تحدد نقاط القوة لكل منهما الاختلافات بين شخصيات الأفراد وأنواع مختلفة من الشخصية الاجتماعية»⁽¹⁾. وبالتالي فإن التملك والكينونة ليسا توجهات شخصية في المعنى المذكور أعلاه، مثل توجهات التقبل أو الادخار، على سبيل المثال⁽²⁾. إنها طرق خبرة،

حول التملك: «كل علاقاته الإنسانية برؤية العالم، والسمع، والشم، والتذوق، والشعور، والتفكير، والتأمل، والاستشعار، والرغبة، والتمثيل، والمحبة، باختصار، كل أعضاء فردية، مثل الأعضاء التي تكون جماعية بشكل مباشر، هي في نهجها الموضوعي أو في مقاربتها للموضوع تملك ذلك الموضوع. هذا الاستيلاء على الواقع البشري، نهجهم تجاه الموضوع، هو تأكيد للواقع البشري. إنها الفاعلية البشرية والمعاناة الإنسانية، لأن المعاناة المتصورة هي متعة للذات للإنسان».

(1) Fromm, To Have or to Be? (1976a), p. 16. أن الدافع نحو إجراء هذا التمييز والتحقق منه من خلال علم الشخصية يأتي من قراءة فروم لماركس تظهر أيضًا في التعليقات الواردة في 35 - 37، Marx's Concept of Man (1961b)، و «The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory» (1965c) p. 215f، بدون إشارة محددة إلى ماركس، فإن البديل المذكور في 84 - 82، The Revolution of Hope (1968a)، p. 82 - 84. تظهر قوة تأثير مناقشة ماركس للمشكلة على فروم من خلال الاقتراضات المفاهيمية العديدة. عندما يتحدث فروم عن «التعبير عن الملكات الإنسانية الأساسية للفرد»، على سبيل المثال (117، in To Have or to Be?)، فإنه يتبنى «تعبير ماركس عن القوى البشرية» الذي نجده بشكل خاص في مخطوطات باريس لعام 1844.

(2) على عكس ما قد توحي به اقتباسات ماركس، فإن فروم غير معني بتعميم الاتجاه الادخاري. كما لا تتطابق الصفات المميزة مع الشخصية الشرجية عند فروم.

كما يكتب فروم في هذا المقطع، أو أنماط الوجود البشري، كما يسميها عادة.

مثل مفاهيم البيوفيلية والنيكروفيلية، فإن التملك والكينونة هي أحكام نهائية تسبب توجهات الشخصية الفردية وتعين ميلين مختلفين، أو توجهين، أو محاولتين للإنسان وشخصيته⁽¹⁾. إن الحكم بأن شخصاً ما يعيش في نمط التملك أو في نمط الكينونة يوسع بالتالي التمييز الذي نوقش سابقاً في توجهات شخصية منتجة وغير منتجة، ولكنه يختلف في (مثل البيوفيلية والنيكروفيلية) رؤية الشخصية كمتلازمة. إن تعريفات «نمط التملك» أو «نمط الكينونة» أكثر شمولاً من أحكام البيوفيلية والنيكروفيلية. يسمح استخدامها للمرء بتحديد وفهم جميع مستويات الواقع من حيث قيمتها. وبالمقارنة مع البديل الآخر، فإن بديل التملك والكينونة هو تجريد نهائي يتم من خلاله تقييم الواقع البشري. سيوضح الوصف التالي لهذين النمطين أنه على الرغم من عموميتها، فإن هذا التمييز يعرف الواقع البشري من حيث نوعيته. وبالتالي يمكن أن تنطبق على أي واقع يمكن للإنسان أن يرتبط به، ومن خلال هذه التعريفات، يمكن الحكم على كل هذه الحقيقة بشكل أكثر من اللازم فيما يتعلق بقيمتها لعمل الإنسان كنظام. ومن خلال إسناد واقع بشري إما إلى نمط التملك أو الكينونة، يتم إصدار الحكم الأكثر شمولاً، والأفضل، وبالتالي الأكثر تحديداً.

تعريف النمطين

نتيجة نظرية التحليل النفسي وممارسة العلاج النفسي، ورؤيته واكتشافاته الاجتماعية النفسية، ودراسته للمفكرين والشخصيات «الراديكالية» في

(1) Cf. To Have or to Be? (1976a), p. 105.

تاريخ الفلسفة والدين، وأخيرًا جهوده الشخصية التي لا تعرف الكلل للتححرر من أوهامه والعالم الزائف الاجتماعي مع مبرراته وإيديولوجياته، كل هذه الأشياء مكنت فروم من إعطاء تعريف دقيق للغاية للوضعين. ومن طبيعة الأشياء أنه من الأسهل تحديد نمط التملك في جميع متغيراته ومظاهره، وأن تعريف نمط الكينونة يكون أكثر صعوبة، وبالتالي يحدث جزئيًا في المقابل. وعلى النقيض من نمط التملك، فإن نمط الكينونة هو تجربة لا يمكن تحديدها بدقة⁽¹⁾.

يمكن الوصول بسهولة إلى ما يعنيه فروم من خلال «نمط التملك» من خلال رؤيته للملكية الخاصة. في الوضع القائم، «كل ما بهم هو اكتسابي للملكية وحقي غير المحدود في الاحتفاظ بما اكتسبته»⁽²⁾. لا يوجد شيء تقريبًا لا يمكن امتلاكه أو أن يصبح هدفًا للسعي إلى الاستحواذ: الأشياء المادية من كل نوع، بعضها اكتسبه بشغف الجمع؛ الأفراد هم المسؤولون عنه، ولكن يحق للمرء أيضًا التصرف فيه، مثل الأطفال وشركاء الزواج والمرضى والمعوقين. يمكن أن تصبح الفضائل والقيم ممتلكات (أن يكون لها هبة، صورة، شجاعة، صحة، جمال)؛ إن القناعات ذات الطبيعة الدينية والفلسفية والسياسية تكتسب مثل الممتلكات ويتم الدفاع عنها بعناد. ويمكن الحصول على الحقيقة والحق من خلال الإجراءات القانونية أو الحرب، إذا لزم الأمر. ومن خلال الزواج، نكتسب أيضًا الحق في أن نكون محبوبين. الأساليب التي يتم من خلالها الحصول على الأشياء أو الطرق التي تمتلكها هي أيضًا متنوعة.

(1) Ibid., p. 87.

(2) Ibid., pp. 76 – 77.

وهي تمتد من الاستحواذ من خلال الدفع إلى الاستيلاء غير القانوني، وتسمى الاندماج، والداخلية، والاستبطان، والتدخل، وتحديد الهوية، وتشمل جميع أنواع الاستهلاك⁽¹⁾.

إن الرغبة في امتلاك شيء ما وبالتالي الحصول على سلطة عليه هي سمة مميزة للعلاقة بين الموضوع والشيء في نمط التملك: «... عبارة أنا الشخص أمتلك الموضوع يعبر عن تعريف الأنا من خلال حيازة الموضوع، ليس نفسي ولكن أنا ما لدي. ملكيتي هي نفسي وهويتي. الفكرة الأساسية في عبارة «أنا أنا» هي «أنا أنا لأن لدي كذا وكذا يساوي جميع الأشياء الطبيعية والأشخاص الذين أرتبط بهم من خلال قوتي للسيطرة، وجعلها ملكي بشكل دائم»⁽²⁾. بهذه الطريقة يعرف الوجود بما يمتلكه المرء أو يمكن أن يكون له، لا يعني سوى أن الشخص لم يعد مصدر الوجود البشري. بدلاً من ذلك، يتم تحديده من خلال الموضوع: «لقد حصلت عليه، لأن إحساسي بالهوية، أي العقلانية، يعتمد على امتلاكه (وأكبر عدد ممكن من الأشياء)»⁽³⁾. وعلاقة الشخص بالموضوع مادية؛ رفاهية وسعادة الفرد تتحدد بالامتلاك والتفوق على الآخرين وأشياء أخرى⁽⁴⁾.

(1) Cf. *ibid.*, pp. 26f.

(2) *Ibid.*, p. 77.

(3) *Ibid.*

(4) راجع *ibid.*, p. 81. يجب التمييز بين تعريف التملك هذا وبين ما هو مطلوب حتى تكون الحياة ممكنة. ليس المقصود بـ «التملك الوظيفي» هذا هو المقصود عند ذكر نمط التملك؛ الأخير هو مفهوم يشير إلى الشخصية وموقف الإنسان من الحياة.

في حالة الكينونة، يمكن تجربة الرفاهية والسعادة عندما يجب الإنسان وشاركه ويعطيه⁽¹⁾. هذا يفترض مسبقاً أن الإنسان مستقل وحر ولديه عقل نقدي، لأن هذه الافتراضات المسبقة مطلوبة إذا كانت أهم سمة من سمات نمط الكينونة، وأن تكون الكينونة نشطة⁽²⁾. ومع ذلك، فإن النشاط أو الانشغال هو الشيء غير المقصود هنا. «إن المقصود هو إعادة التفكير في الذات، والتدفق، والحب، وتجاوز سجن الأنا المغترية، والاهتمام، بالميل، إلى العطاء»⁽³⁾. كل هذه الأفعال تقتصر فقط على تجربة وفعل لا يمكن وصفه في نهاية المطاف بل يعاش فقط⁽⁴⁾. في نشاطه، يختبر الإنسان نفسه كمصدر وموضوع لوجوده البشري. وهكذا يصبح التناقض مع التملك واضحاً. في العلاقة بين الشيء والموضوع، يبقى الشخص الفاعل ومركز الوجود، بغض النظر عما يحدث أو حدث داخل هذه العلاقة: «أنا نشاطي، ونتيجة نشاطي واحد»⁽⁵⁾.

(1) Cf. *ibid.*, p. 81.

(2) On what follows, cf. *ibid.*, pp. 88 – 92, and the comments on the «productive orientation,» pp. 34 – 37.

(3) *To Have or to Be?* (1976a), p. 88.

(4) يوضح فروم تميز نمط الكينونة من خلال المقارنة مع البصريات: الزجاج الأزرق هو الأزرق لأنه يمتص جميع الألوان الأخرى. يطلق عليه الأزرق على وجه التحديد لأنه لا يمنع الأطوال الموجية الزرقاء: «لم يُطلق عليه اسم ما يمتلكه ولكن لما يقدمه» (*ibid.*, p. 89).

(5) *Ibid.*, p. 91. يسمى فروم هذا النشاط غير المنفصل بأنه نشاط إنتاجي، لكنه يؤكد أن «منتج» ليس هو نفسه «إنتاج»؛ بدلا من ذلك، فإنه يميز النشاط بأنه نشاط حر للموضوع.

خصائص النمطين

هناك خصائص معينة تبرز الاختلافات بين الوضعين بوضوح أكبر⁽¹⁾. تميز هذه الخصائص إدراك نمطي الكينونة والامتلاك لأنها تنتج عن الطريقة التي تتشكل بها العلاقة بين الشخص والموضوع، حتى عندما لا تكون في مقدمة السلوك. إن معرفة هذه الخصائص تجعل من السهل نسب السلوك إلى وضع أو آخر وتجعل فكرة الوضعين أكثر وضوحًا.

في محاولة لإعطاء تعريف عام للغاية لأسلوب الكينونة، تم تسمية خاصية مركزية لهذا الوضع: النشاط (الإنتاجي). السمة المقابلة في وضع التملك السلبية. عندما يكون الإنسان في حالة سلبية، فهو يغمر نفسه فيما يفعله أو لا يفعله، فيما يعتقد ويشرع به ويختبره. إنه «عاش» من خلال الظروف الداخلية والخارجية والقيود والاحتياجات والعواطف التي «تملكه» وتحده. لهذا السبب، فإن النشاط هو في الواقع أشكال تعبر فيها السلبية عن نفسها، في حين أن تمارين التأمل والتركيز يمكن أن تكون أكثر أشكال النشاط المكثف⁽²⁾.

يمكن اقتراح سمة مركزية أخرى للوضعين من خلال مفهوم «الأمن» و«انعدام الأمن». إن الإنسان الذي يكون اتجاهه المهيمن هو قيمة التملك يتميز دائمًا بقلق وانعدام أمن محددتين ينجم عن الخطر الدائم من أن يفقد ما يملك. مثل هذا الفرد ملزم باستمرار بتعبئة كل طاقته للتمسك بها لديه.

(1) فقط في النسخة النهائية من To Have or to Be؟ فروم أطلق على هذه الخصائص «جوانب»، في الإصدارات السابقة، استخدم «الصفات».

(2) *ibid.*, pp. 91f. والتعليقات على التطور التاريخي لفهم «النشاط» و«السلبية» في أرسطو، وتوماس الأكويني، وماستر إيكارت، وسبينوزا، وماركس، *ibid.*, pp. 92 - 97.

الحاجة القهرية للأمن، التي تميز أيضًا جميع أشكال عصاب الوسواس، تنطبق بشكل عام حيث تتم محاولة توجيه النفس من خلال التملك.

لكن تطور حياة الإنسان يعتمد على عدم تمسك الإنسان بما لديه. طفل صغير له جسده وثندي أمه. بمرور الوقت يكتشف أن لديه أم وأب وإخوة وأخوات ولعب. بالنسبة للطفل، هذه الحاجة ضرورية لأنه عاجز بدونها. ومع تقدم الفرد في السن واستقلاليته، لا يمكن تحقيق التقدم إلا من خلال موقف يمكنه من الكف عن البحث عن الأمن من خلال التمسك بممتلكاته. ينطبق هذا القانون التنموي أيضًا على امتلاك أشياء مثل المهنة والمعرفة والأطفال والمكانة الاجتماعية والحياة نفسها. عندما يكون الموقف تجاه هذه الأشياء بحيث يجعل المرء نفسه ويعتمد معنى الحياة عليه أو على حيازته، ينتج بالضرورة الخوف المستمر وانعدام الأمن. مثل هذه الحياة تنطوي على شك دائم: «إذا كنت ما لدي، وإذا ما فقدت ذلك، فمن أنا إذن؟»⁽¹⁾ يجب أن يكون الجواب بالضرورة، «ليس سوى شهادة مهزومة ومفرغة ومثيرة للشفقة على خطأ طريقة العيش»⁽²⁾. حقيقة أنني يمكن أن أفقد ما لدي يخلق القلق المستمر من أن هذه الخسارة قد تحدث في الواقع. وبالتالي، فإن الحياة في وضع التملك هي دائمًا حياة مليئة بالقلق. يمكن أن يعلق هذا القلق على أي شيء وكل شيء. إنه الخوف من اللصوص، والتغيير الاقتصادي، والثورات، والأمراض، والموت، والخوف من الحب، والحرية، والنمو، والتغيير، والمجهول⁽³⁾.

(1) Ibid., p. 109.

(2) Ibid.

(3) Cf. ibid., pp. 109f.

هذا النوع من القلق وانعدام الأمن لا وجود له في حياة تعيش في وضع الكينونة. إذا كنت أنا ليس ما لدي، فلا يمكن لأحد أن يجرمني أو يهدد أمني وشعوري بالهوية. مركزى في نفسى؛ إن قدرتي على الوجود والتعبير عن اهتماماتي الأساسية هي جزء من بنية شخصيتي وتعتمد علي⁽¹⁾. «إن مثل هذه القوى في الإنسان تقوي عقله ووجهه وإبداعه الفني والفكري. كل منهم ينمو عن طريق الاستخدام. في مقابل كل تلك الأشياء المهمة في أسلوب التملك، يمكن القول عن السلطات التي هي في الأساس الإنسان: «ما يُنفق لا يُفقد، ولكن على العكس، ما يُحفظ به يُفقد»⁽²⁾.

مع مفهومي «التضامن» أو «الجشع» و«العداء»، يمكن تسمية سمتين أخريين تميزان دائمًا أنماط الكينونة والامتلاك⁽³⁾. في الوضع القائم، يعرف الإنسان نفسه بما لديه أو ما يمكن أن يكون. يشير هذا التعريف إلى أن الإنسان لا يشبع: إنه يود أن يكون لديه الكثير، وأكثر، وأكثر. وبالتالي فإن الجشع هو أمر جوهرى للتملك. «يمكن أن يكون جشع البخيل أو جشع صائد الريح أو جشع زير النساء أو مطاردة الرجل»⁽⁴⁾. الطمع لا يشبع في الحواس: الشخص الجشع سيكون لديه دائمًا رغبة مفرطة ورغبات لا حدود لها، وعلى الرغم من كل إشباع جشعه، فلن يكون لديه ما يكفي

(1) Ibid., p. 110.

(2) Ibid., cf. the biblical logion Luke 17:33 «من يسعى لكسب حياته سيخسرها، ولكن من فقد حياته سيحفظها». وأيضًا Matthew 13:12: «لأن من لديه المزيد سيُعطى، وسوف يكون له وفرة؛ واما من ليس له فالذي عنده يؤخذ».

(3) On what follows, cf. Fromm, To Have or to Be? (1976a), pp. 111 – 116.

(4) Ibid., p. 112.

أبدًا، لأنه لا يستطيع تلبية احتياجاته البشرية حقًا، وبالتالي لا يتغلب على فراغه وضجره الداخلي، ووحدته واكتئابه.

الجشع هو جزء من طريقة التملك وخلق عدااء دائم بين البشر. «إذا أراد الجميع الحصول على المزيد، فيجب أن يخاف الجميع من نية جاره العدوانية في التخلص مما يمتلكه. لمنع مثل هذا الهجوم، يجب على المرء أن يصبح أكثر قوة وعدوانية»⁽¹⁾. ويتسبب الجشع في أن يسعى الجميع للحصول على أكثر من أي شخص آخر «لذا يجب أن يكون هناك تنافس وعداء بين الأفراد في النضال من أجل الحصول على أكبر قدر ممكن»⁽²⁾. العدااء بين البشر الذي ينسجم مع طريقة التملك يصبح خطيرًا، حيث لا يقتصر الأمر على المنافسة والنضال من أجل السلع الاستهلاكية والحقوق فحسب، ولكن حيث يتأرجح الحق في الحياة وفرصة بقاء الأمم والمجموعات الاجتماعية على المحك. إن العدااء بين كتل القوى العسكرية والسياسية في شكل سباق التسلح النووي سيؤدي بالضرورة إلى تدمير على المدى الطويل⁽³⁾.

يميل الوضع الجشع للامتلاك بالضرورة إلى فصل البشر، وخلق معارضة طبقية، وإعداد الفروق، لأنه خصخص تلك الأشياء والقيم التي تجعل الحياة جذابة، ومحققة، وتستحق العيش، وتجعلها وسائل لتأكيد الذات. مثل هذا السعي من أجل التملك الخاص له معنى عاطفي ثانوي

(1) Ibid., p. 113.

(2) Ibid. هذه البصيرة مهمة إذا كان المرء يرغب في فهم نقد فروم للنظام الاقتصادي الرأسمالي، لأن هذا النظام يحتاج إلى جشع الإنسان إذا أريد له أن يعمل. راجع التعليقات في in ibid., Part III, esp. pp. 154 – 167.

(3) Cf. ibid., pp. 113f.

للغاية في وضع الكينونة، لأن الإنسان هنا ليس بحاجة إلى امتلاك تجربة المتعة أو استخدام شيء ما. «في وضع الكينونة، يمكن لأكثر من شخص واحد - في الواقع ملايين الأشخاص - المشاركة في الاستمتاع بنفس الشيء، حيث لا يحتاج أي منهم - أو لا يريد - الحصول عليه، كشرط للاستمتاع به»⁽¹⁾. إن تقاسم قيم هذا العالم لأن الجشع لامتلاكه غير موجود يعني أن فصل وتقسيم نمط التملك سيتم استبداله بالوحدة والتضامن. «لا شيء يوحد الناس (دون تقييد فرديتهم) أكثر من مشاركة إعجابهم وحبهم لشخص ما؛ ومشاركة فكرة، وقطعة موسيقية، ولوحة، ورمز؛ والمشاركة في طقوس، وتقاسم الحزن»⁽²⁾. إنها حكمة جميع الحركات الدينية والسياسية والفلسفية العظيمة التي لا تؤدي إلا إلى تقاسم الخبرة التي تحافظ على العلاقات بين البشر. لذا فإن التضامن هو البديل للمبدأ العدائي، للصراع والتنافس في نمط التملك⁽³⁾.

من هذا المنظور، من المفهوم أن مشكلة الخطيئة والغفران يجب أن تحصل على تفسير وحل خاص بكل وضع⁽⁴⁾. في وضع التملك، يعني المفهوم الديني للخطيئة⁽⁵⁾ أن الإنسان يقاوم الله فيما يسمى «العصيان» لأن الفرد

(1) Ibid., p. 115.

(2) Ibid.

(3) إن هذا البديل هو الذي يحدد مفهوم فروم للاشتركية الإنسانية وانتقاد الدول الاشتراكية القائمة. من بين الدول الاشتراكية الديمقراطية، ربما تُظهر السويد بوضوح أكثر من أي دولة أخرى مدى ضآلة السياسة الاجتماعية الاشتراكية، والجزئية، التي يمكن أن تحققها طالما أنها تتبع إملاء التملك.

(4) On what follows, cf. To Have or to Be? (1976a), pp. 120 - 125.

(5) إن استخدام فروم للمفهوم الديني للخطيئة والتسامح لتوضيح نمط التملك بينها يحد من

ينتهك حق الله كما هو منصوص عليه في قوانينه ووصاياها. عندما يخطئ الإنسان، يقاوم الله لأنه يريد أن يفعل ما يراه الأفضل. لا يُعفو عن هذا العصيان إلا عند تجدد الخضوع⁽¹⁾. يميز مفهوم «العصيان» و«الخضوع» العلاقة الخطية: الغفران في أسلوب التملك. «الفصل» و«التكريس» هما المصطلحان المقابلان في وضع الكينونة. عندما لا يكون التملك أكثر أو أقل والكينونة أكثر أو أقل صوابًا، أو اختلافات وبنى النظام، هي التي تحدد القيم التوجيهية في الحياة، ولكن التضامن والوحدة والحب والمشاركة والتواصل، يجب فهم الخطيئة على أنه فصل لا يمكن أن ينتهي إلا عندما يحدث «تحول جديد» (شخص واحد) بين الأشخاص⁽²⁾. في نمط الكينونة، لا يُنظر إلى الخطيئة على أنها عصيان بل على أنها انفصال ووعي. «هذه

الخطيئة والتسامح في نمط الكينونة إلى مجال العلاقات الشخصية ربما يكون مرتبطًا بالمنظور الديني النقدي لمفهوم السلطة، لكنه لا يؤثر عرض الطرق المختلفة لفهم الخطيئة والمغفرة. والنتيجة، أي خصائص العلاقة بين الخطيئة / الغفران في نمط التملك، ستكون هي نفسها إذا تم اختيار مفهوم أنثروبولوجي بحث للشعور بالذنب في مجال العلاقات الشخصية. يصبح اختيار المفهوم الديني للشعور بالذنب لتوضيح وضع التملك أمرًا إشكاليًا فقط عندما يشير إلى أن المفهوم الديني للخطيئة والتسامح هو نموذجي لنمط التملك، في حين أن المفهوم الذي يشير إلى المستوى الشخصي فقط هو سمة من سمات وضع الكينونة.

(1) هذا هو السبب، من وجهة نظر فروم، فإن مفهوم التبرير الذي أدخله الإصلاح يغير فقط اللهجة ولكنه في الواقع لا يتغلب على نمط التملك ذلك النموذجي للتبرير بالأعمال. بالنسبة للوجود الإنساني الذي يعرف أنه مدين لنفسه بمفرده، ينطبق ما يلي: «لدينا أمان... طالما أننا - لا أحد» (ibid., p. 121).

(2) يجد فروم وجهة النظر هذه للخطيئة أيضًا في قصة السقوط الكتابية، أي في الحديث عن العري والعار قبل السقوط وبعده. السقوط بحد ذاته ليس عملاً من أعمال العصيان، بل إدراك عقله الذي يمكن الإنسان من التمييز بين الخير والشر، ولكن هذا أيضًا يجعله يدرك أن الوحدة الأصلية بين البشر قد ولت، وأنهم أصبحوا غرباء عن كل بعضهما. راجع ibid., pp. 122 - 124.

الخطيئة متجذرة في وجودنا البشري... لا تحتاج إلى الصفح. لكنها تحتاج للشفاء. والحب، وليس قبول العقاب، هو عامل الشفاء»⁽¹⁾. وبالتالي فإن الخطيئة في وضع الكينونة تعني «القطيعة التي لم يتم حلها، ويتم التغلب عليها بالتكشف الكامل للعقل والمحبة، عن طريق التكريس»⁽²⁾.

هناك بديل آخر يمكن أن يعمل على تحديد الفرق بين نمطي التملك والكينونة يتم تحديده من خلال مفهومي «الفرح» و «المتعة»⁽³⁾. المتعة، التي تحدد طريقة التملك، هي «إرضاء الرغبة التي لا تتطلب النشاط (بمعنى الحياة) لتكون راضية»⁽⁴⁾. هذا ينطبق على جميع أنواع المتعة والتسلية. يذكر فروم متعة النجاح الاجتماعي، وكسب المزيد من المال، والفوز في اليانصيب، والمتعة الجنسية، ومتعة الأكل، والفوز بالسباق، و«حالة من الغبطة الناتجة عن الشرب، والغيبوبة، والمخدرات؛ المتعة في إرضاء السادية، أو شغف المرء بقتل أو تقطيع ما هو على قيد الحياة»⁽⁵⁾. في حالة كل هذه الملذات، يكون الإنسان مشغولاً جداً، ولكنه ليس منتجاً حقاً. من الناحية المميزة، فإن المتعة لها «ذروة» ولكن هذه الذروة لا تعالج عدم الاستقرار الداخلي؛ في أحسن الأحوال تحجبها مؤقتاً، وبعد ذلك تظهر بشكل أكثر وضوحاً⁽⁶⁾. خاصية أخرى للمتعة هي الحاجة إلى تكثيف الإثارة. للشعور بالرضا،

(1) Ibid., pp. 123, 124.

(2) Ibid., pp. 124f.

(3) Ibid., pp. 116 – 119.

(4) Ibid., p. 116.

(5) Ibid.

(6) Cf. Fromm's reflections on the expression *post coitum animal triste*, *ibid.*, p. 117.

يحتاج الإنسان إلى المزيد والمزيد من المتعة، حيث يتجلى جشع وضع التملك نفسه بقوة خاصة في المتعة.

نظرًا لأننا نعيش في عالم من «الملذات الخالية من الفرح»⁽¹⁾، فليس من السهل توضيح خاصية الفرح التي يتمتع بها وضع الكينونة بوضوح متساوي. «الفرح هو ما يصاحب النشاط الإنتاجي. إنها ليست تجربة ذروة تتوج وتنتهي فجأة بل هضبة، حالة شعور تصاحب التعبير المثمر لكليات الإنسان الأساسية. الفرح ليس نار اللحظة. الفرح هو التوهج الذي يرافق الكينونة»⁽²⁾.

على الرغم من أن الفرح، على عكس المتعة، هو شيء غير واضح وأكثر داخلية، فإن هذا لا يعني أنه لم يصطدم العديد من محترفي العيش كمعيار لحياة سعيدة وحقيقية. ترفض البوذية المتعة حتى يتمكن الإنسان من دخول السكينة في حالة فرح خالية من الجشع. يحذر العهد الجديد من ملذات هذا العالم ويريد أن يكون سعيدًا. السبت هو يوم فرح ويتوقع الوقت المسيحاني في هذا الصدد. تحفز تجربة الفرح الداخلي المتصوفين وأساتذة التجديد الروحي لأكثر الإقناع اختلافًا. يتم توجيه الحياة في وضع الكينونة نحو الكشف الأمثل لقوى الإنسان: «الفرح هو... ما الذي نعيشه في عملية الاقتراب من هدف أن نصبح أنفسنا»⁽³⁾.

الشيخوخة والموت هي الأحداث التي تشكك بجديّة في الوجود

(1) Cf. *ibid.*, p. 116.

(2) *Ibid.*, p. 117.

(3) *Ibid.*, p. 119.

الإنساني. يمكن استخدام هذه الحقيقة كحجة ضد الإيمان الإنساني بمعنى الحياة الإيجابي والحيوي: يمكن وضع الخوف من الموت ضد الفرع في الحياة. في الواقع، ومع ذلك، فإن الخوف من الموت وتأكيد المعيشة ليست مساعي تنافس الإنسان. بل هي تعبير عن حقيقة أن الإنسان يعيش ويمنح شكلاً لحياته في التملك أو الكينونة⁽¹⁾. كلما زاد عدد الأشخاص الذين يعيشون في وضع الكينونة، قل الخوف من الشيخوخة والموت، لأنه حتى مع انخفاض قوته الجسدية والعاطفية والفكرية والروحية، فإن موقفه تجاه حقيقة الوجود الإنساني سيكون إيجابياً.

إن التجارب المعادية للخوف من الموت وتأكيد الحياة هي خصائص توجه الكينونة البشري. تصبح معقولة على هذا النحو عندما نعتبر أنه في وضع التملك، يبذل المرء جهداً مستمراً لجعل حياة المرء بهدف التملك والرغبة التي لا تشبع في المزيد. في هذه الحالة، الخوف من الموت ليس الخوف المبرر من المعاناة والألم الذي يسبق الموت، بل الخوف من فقدان ما

(1) وتطبق هذه العبارة أيضاً عندما يتماشى المرء مع العديد من علماء النفس ومحلي الدازاين والفلاسفة الوجوديين ويفترض أن الخوف من الموت والموت يتم قمعه في معظم الحالات، وأنه ليس مجرد مشكلة لكبار السن. الرغبة في الخلود بجميع مظاهره (التحنيط، الهدايا الجنائزية، الإيمان بما وراء الموت، الموروثات، الإرث الأدبي، الأطفال، الآثار، الوصية الأخيرة، إلخ) وتحريم الموت (يبدو أن معاهد الجنازة الأمريكية قد وصلت أعلى درجة من الكمال) تشير إلى أن الخوف من الموت يشعر به جميع الرجال (cf. *ibid.*, p. 126). السؤال هو ما إذا كان رجحان الخوف من الموت على تأكيد الحياة يبرر، في الواقع، المرء في افتراض الوجودي. صحيح أن الخوف من الموت يحدد حالة الفرد الذي تهيمن عليه المصلحة، وإلى الحد الذي تكون فيه السيطرة مرجحة إحصائياً، فإن حالة الخوف من الموت يمكن أن تخلق انطباعاً بوجود كل مكان. لكن هذا لا يثبت وجوده. ومع ذلك، فإن الحديث عن دليل يشير فقط إلى أن مثل هذا الفلسفة يتوافق مع وجود في الفيلسوف ذي توجه تملك.

لدي: الخوف من فقدان جسدي، ونفسي، وممتلكاتي، وهويتي: الخوف من مواجهة هاوية عدم الهوية، من «الضياع»⁽¹⁾.

الخوف من الموت كخسارة للتملك له نظيره في نمط الكينونة، حيث هو تأكيد الحياة كعملية منتجة ونشطة. الحياة في هذا الوضع هي مهمة الحياة نفسها. عندما يركز الشخص على ما هو على قيد الحياة، لا تنشأ مشكلة الوجود باعتباره «كائناً نحو الموت»⁽²⁾. لأنه «كلما تخلصنا أكثر من الرغبة في التملك بكل أشكاله... كلما كان الخوف من الموت أقل قوة، لأنه لا يوجد شيء نخسره»⁽³⁾.

خاصية أخرى تميز نمطي التملك والكينونة تصبح واضحة في فحص العلاقة بالزمن. وضع التملك مرتبط بالزمن. الماضي والحاضر والمستقبل هي عوامل محددة للحياة التي يعطيها الاتجاه. على النقيض من ذلك، فإن الخلود هو جانب ملفت للنظر في نمط الكينونة: يحدث النشاط الإنتاجي هنا والآن، وهو إنجاز للكايروس، ويعني الفورية.

«في وضع التملك، نحن ملزمون بما جمعناه في الماضي: المال، والأرض، والشهرة، والوضع الاجتماعي، والمعرفة، والأطفال، والذكريات»⁽⁴⁾. الحنين، والعاطفة، والرغبة في التنزه في الأزياء التقليدية أو الحفاظ على التاريخ الآثار والتاريخية وما شابهها هي تعبيرات عن كائن مرتبط

(1) Ibid., p. 126.

(2) في هذه المرحلة نرى الاختلاف الحاسم عن الفلسفة الوجودية. يتابع فروم سبينوزا الذي يقتبس منه: «الحكماء يعكسون الحياة وليس الموت».

(3) To Have or to Be? (1976a), p. 127.

(4) Ibid.

بالماضي في نمط تملك. يصبح هذا الالتزام بالزمن واضحًا بشكل خاص عندما يتعلق الأمر بالطقوس والعادات والاتفاقيات والروتين، لأنها تنقل تجربة الهوية من خلال الالتزام الزمني للتملك. تغيير في الروتين أو الطقوس، تناول الطعام متأخرًا بخمسة عشر دقيقة عن المعتاد، على سبيل المثال، أو التغيير في احتفال ديني ناتج عن الإصلاح اللوثيري، يمكن لهذه التغييرات أن تزعج الناس تمامًا، لأن صدمة غير المعتادين تزعج شعورهم بالهوية. التغيير في العادات الاجتماعية له تأثير مماثل، كما هو الحال عندما يبدأ الرجال في إطالة شعرهم. الأفكار الجديدة ليس لها تأثير ثوري مثل التغييرات في السلوك المعتاد. يؤثر التقيد الزمني في وضع التملك أيضًا على الموقف تجاه الأحداث المستقبلية. المنظور هو تملك: كم عدد الأشياء، وأي نوع من الأشياء، سيكون لدى الشخص. «المستقبل هو توقع ما سيصبح الماضي»⁽¹⁾. لا يمكن فهم الحاضر إلا على أنه الحد الفاصل بين الماضي والمستقبل.

إن القول بأن الخلود هو سمة من سمات وضع الكينونة لا يعني أن الحياة في هذا الوضع تدرك نفسها بالضرورة خارج الزمن. إن مجرد حقيقة أن الحياة البشرية محصورة بعدد معين من السنوات تظهر بوضوح كاف أن الإنسان لا يستطيع الهروب من البعد الزمني. لذلك ليس لديه خيار سوى احترام الزمن، «لكن هذا الاحترام للوقت يصبح خضوعًا عندما يسود نمط التملك»⁽²⁾. وبالتالي، فإن «الخلود» يعني أن البعد الزمني

(1) Ibid.

(2) Ibid., p. 129.

يسيطر على الإنسان في كل ما يفعله⁽¹⁾. تحدث الأحداث المهمة مثل العمل الإبداعي للفنان أو تجربة فكرة أو رؤية في خلود اللحظة. إن «تجربة المحبة، والفرح، وإدراك الحقيقة، لا تحدث في الوقت المناسب، ولكن في الهنا والآن»⁽²⁾. الهنا والآن هو خلود كلازمنية، بينما فهم فهم الخلود كمدة واسعة لانهاية هو تعبير عن تصور للزمن حسب نمط التملك. بينما في هذا الوضع، يكون الماضي شيئاً ميتاً يتمسك به الإنسان ويمكنه التخلص منه، هناك إعادة خلق للماضي في نمط الكينونة بحيث يستيقظ الميت على الحياة الجديدة. «إلى الحد الذي يفعله المرء، يتوقف الماضي عن كونه الماضي؛ إنه هنا والآن»⁽³⁾. يمكن بالمثل تجربة المستقبل كوجود هنا والآن في وضع الكينونة. «يحدث هذا عندما تكون الحالة المستقبلية متوقعة تماماً في تجربة المرء الخاصة بحيث تكون المستقبل موضوعياً فقط، أي كحقيقة خارجية، ولكن ليس في التجربة الذاتية»⁽⁴⁾. يعتبر فروم «الفكر اليوتوبي الأصيل»⁽⁵⁾، والذي يتناقض مع أحلام اليقظة الطوباوية، كأحد هذه الاحتمالات.

(1) إن إلقاء نظرة على سلوك أوقات الفراغ يظهر أن وقت الفراغ ليس سوى مجال من الخلود. إنه مجرد نوع آخر من حكم الزمن على الإنسان. اعتماداً على هيمنتها، فإن نمطي التملك أو الكينونة تختم استخدام الفرد لكل من وقت العمل ووقت الفراغ. راجع *ibid.*, p. 129.

(2) *Ibid.*, p. 128.

(3) *Ibid.* نزاع الدوغمائيين حول الأسئلة المثيرة للجدل حول الوجود الحقيقي واستحالة الجوهر، وكذلك أسئلة أكثر جوهرية حول كيف الأعمال الدينية متوسطة بالأديان التي تشير إلى الوحي الظاهر تاريخياً من خلال الفهم المختلف للزمن في الوضعين.

(4) To Have or to Be? (1976a), p. 128.

(5) *Ibid.* وغني عن القول أن تجربة فروم الدينية الإنسانية كصوفية للواحد لا يمكن استيعابها إلا على خلفية فهم الزمن في نمط الكينونة.

تمثيلات النمطين في الفعل البشري

توضح الخصائص المختلفة للطريقتين أن هناك اختلافات من حيث المبدأ في تجربة وتفسير وتشكيل الواقع البشري. تعكس كل هذه الخصائص مبدأ الكينونة والتملك، وتشكل جميع طرق العيش والتعبير عن حياة المرء من خلال هذين الاتجاهين الأساسيين. تهدف الأمثلة التالية إلى توضيح الأشكال المختلفة التي تُعطى للفعل البشري في الوضعين. لقد تم اختيارها من الفصل «التملك والكينونة في التجربة اليومية»⁽¹⁾.

المثال الأول هو الحديث كمنافسة. في حالة التملك العلاقة مع العالم والذات تكون: «أريد أن أجعل كل شخص وكل شيء، بما في ذلك أنا، ملكي»⁽²⁾. عندما يقوم شخصان بنية شخصيتها متجهة بقوة نحو التملك بالتحدث مع بعضهما البعض، يكون لكل منهما رأي الخاص ويتوافق معه. قد يتم «تسخين» المناقشة وتجري على مستوى علمي أو فلسفي عالٍ ولكن لا يحدث تبادل حقيقي. الشيء الوحيد الذي يهم أي من المشاركين هو تقديم الحجة الأكثر جدية للدفاع عن ممتلكاته: رأيه. في الواقع، لا مصلحة

(1) وضح فروم البديل المتمثل في التملك والكينونة بالإشارة إلى أشكال العمل التالية: التعلم، والتذكر، والمحاذثة، والقراءة، وممارسة السلطة، والمعرفة، والإيمان، والمحبة. في هذا الصدد، ينبغي للمرء أن يشير إلى الخصائص اللغوية والتغيرات الاصطلاحية في استخدام الأفعال «التملك» و«الكينونة». من الأهمية بمكان ملاحظة أنه في الثقافات والمجتمعات حيث يكون الميل إلى رد الفعل في وضع التملك تزايد، ويتم استبدال أفعال النشاط بشكل متزايد بالمصطلحات التي تشير إلى التملك. انظر *ibid.*, pp. 20 - 24, esp. p. 20f.

(2) *Ibid.*, p. 24.

لأي منهما في تغيير رأيه أو رأي الآخر: «يخشى كل منهما تغيير رأيه، لأنه على وجه التحديد أحد ممتلكاته، وبالتالي فإن خسارته تعني إفقاراً»⁽¹⁾.

محادثة بين شخصين ليسا بحاجة إلى التمسك بآرائهما، ومعرفتهما، وصورتهما، تأخذ مساراً مختلفاً تماماً. هنا تكون المشاركة المتبادلة والعفوية والإبداع ممكنة. «في حين أن وجود الأشخاص التملكيون على ما لديهم، يعتمد الأشخاص الكينونيون على حقيقة أنهم على قيد الحياة وأن شيئاً جديداً سيولد فقد إذا كان لديهم سوى الشجاعة للتنازل والاستجابة»⁽²⁾. المحادثة ليست تداوياً للحجج والمعلومات، بل هو حوار حيّ وحيوي لم يعد يهم من لديه الحقيقة لأن الحقيقة تكمن في فعل المحادثة.

مثال آخر يمنحنا أيضاً فهماً أفضل لموقف فروم الديني النقدي هو تجربة الإيمان⁽³⁾. تنطوي المعتقدات الدينية والسياسية والشخصية دائماً على الإيمان، ولكن الإيمان بأسلوب التملك يختلف من حيث المبدأ عن الإيمان بأسلوب الكينونة. «الإيمان في وضع التملك هو امتلاك إجابة لما لا يوجد دليل عقلائي عليه»⁽⁴⁾. عادة ما تكون هذه الحيازة واحدة من العديد من المقالات الإيمانية التي صاغها آخرون واعتمدت لأنها تدار من قبل سلطة (الكنيسة البيروقراطية بالمعنى الأوسع). مثل هذا الإيمان يجعل تفكيره وقراره، ولكن بشكل خاص تجربة المرء الخاصة،

(1) Ibid., p. 33.

(2) Ibid., p. 34.

(3) Ibid., pp. 41 - 44.

(4) Ibid., p. 42.

غير ضرورية، ويعطي اليقين على الرغم من هذه الحقيقة أو بسببها على وجه التحديد⁽¹⁾.

عندما يصبح مضمون العقيدة تملك يمنح الأمن، تتغير العلاقة بين الشخص والموضوع الإيماني بطريقة تجعل الموضوع تملك مقيد يحدد الشخص. وعندما يحدث هذا، يصبح الإيمان بوضع التملك عبادة أصنام: «بينما يمكنني الحصول على المعبود لأنه شيء، من خلال خضوعي له، فإنه في الوقت نفسه، لي»⁽²⁾. الإيمان في وضع التملك يضمن الأمان في مقابل ثمن استسلام الذات.

الإيمان في وضع الكينونة هو في المقام الأول موقف داخلي. ما هو معني هنا هو أقل تملك للإيمان من الكينونة فيه. المهم ليس الأفكار أو المقالات المحددة التي يجب تصديقها، على الرغم من أن الإيمان في نمط الكينونة يمكن أن يكون بالتأكيد الإيمان بالقناعات والقيم

(1) ينتج عن هذا النهج عدد من التأملات النقدية التي تنطبق على إيمان بوساطة كنسية ولاهوتية: إن الصراع بين اللاهوت العلمي وتعاليم الكنيسة مع تمثيلها البابوي والأسقفي والكهنوتي يعود إلى اهتمام الكنيسة. الإداريين العاملين للإيمان بأن هذه الوظيفة ذاتها للعقيدة الموجهة حول الحفاظ عليها. ما إذا كان هذا الاهتمام يسمى «مكتب» أو «خدمة» هو مجرد مسألة مصطلحات. بالطبع، لا يمكن لتفسير الصراع بين اللاهوت وتعاليم الكنيسة أن يتجاهل حقيقة أن هذا الخلاف في اللاهوت العلمي يحمل كل علامات الصراع على الممتلكات، أي أن التعبير العلمي لمعنى الإيمان يهتم فقط بالحفاظ على امتلاك الحقيقة. بالتنافس مع تعليم الكنيسة، يحاول اللاهوت بعد ذلك إدارة إيمان يفهم على أساس وجود (علمي). إن إعادة توجيه الفهم الذاتي لعلم اللاهوت وتعليم الكنيسة يجب أن يبدأ بفهم الإيمان نفسه. ويجب أن تحدد وظيفة اللاهوت والتعليم الكنسي من حيث مهمة تعزيز فعل الإيمان في نمط الكينونة والتخلي عن كل إدارة للملكية الإيمان. راجع

R. Funk, Frömmigkeit zwischen Haben and Sein, pp. 41 – 46.

(2) To Have or to Be? (1976a), p. 42.

والآمال. ولكن من الشروط المسبقة أن يكون الشخص الذي لديه إيمان موضوعاً لهذا الإيمان حتى يمكن أن يقال عنه أنه «في الإيمان تجاه» نفسه أو الآخرين، وفي حالة المعتقد الإيماني، في الإيمان تجاه الله⁽¹⁾. «إيماني بنفسي، وبآخر، وبال بشرية، وبقدرتنا على أن نصبح بشرًا كاملين يعني أيضًا اليقين، ولكن اليقين بناءً على تجربتي الخاصة، وليس على خضوعي لسلطة تلمي معتقدًا معينًا»⁽²⁾. بطبيعة الحال، فإن اليقين الذي يمكن أن يقدمه هذا الإيمان، والذي هو نتاج مباشر لتجربة المرء، يعتمد بشكل مباشر على مدى إدراك المؤمن لحياته في نمط الكينونة ويمكنه التعرف على نفسه والعالم دون المبررات والأيدولوجيات التي تصف وضع التملك⁽³⁾.

ستوفر تجربة الحب توضيحًا نهائيًا للوضعين⁽⁴⁾. إن التعبير المميز «أن يكون لديك حب» يجعل من الواضح أن فعل الحب يمكن أن يتكرر حتى يصبح الحب شيئًا يمكن للمرء أن يمتلكه. في الواقع، المحبة هي نشاط إنتاجي، ويمكن للمرء أن يتحدث بشكل كافٍ عن الحب عندما يجب شخص ما في وضع الكينونة. يمكن وصف هذا الحب بأنه «رعاية، معرفة، استجابة، تأكيد، الاستمتاع مع: الشخص، الشجرة، اللوحة، الفكرة. وهذا يعني أن نعيد الحياة إلى الحياة، وأن نزيد من حيويتها»⁽⁵⁾. إن المحبة في

(1) Cf. *ibid.*, p. 43.

(2) *Ibid.*

(3) Cf. *ibid.*, p. 43f.

(4) Cf. *ibid.*, pp. 44 – 47.

(5) *Ibid.*, p. 44.

وضع الكينونة لا يمكن فهمها إلا على أنها عملية يجدد فيها الإنسان نفسه ويقويها من خلال الحب.

عندما يهيمن وضع التملك، عادة ما يتم إساءة استخدام كلمة «الحب»؛ يعني الحجاب لغياب الحب. لأنه في وضع التملك، ليست تجربة الحب بل امتلاك موضوع الحب، والتقاطه والسيطرة عليه. هذا التمسك والامتلاك لغرض تأمين وتأكيد الذات التي تنتقل عمومًا إلى «الحب»، يجد تعبيرًا في ملاحظة أنه مع الزواج، غالبًا ما ينتهي الحب. بينما يلتقي شخصان مع بعضهما البعض ويسعى أحدهما للفوز بالآخر، فإن كل علامات الحب موجودة: كلاهما حيان وجذابان ومثيران للاهتمام وجميلان. ولكن مع الزواج أو بعد ذلك بوقت قصير، غالبًا ما يتغير الوضع بشكل أساسي. «يمنح عقد الزواج كل شريك الحيازة الحصرية لجسد الآخر ومشاعره ورعايته. لا يجب كسب أي شخص بعد الآن، لأن الحب أصبح شيئًا يمتلكه المرء، ملكية... الخطأ الذي يمكن أن يمتلكه المرء أدى إلى توقفه عن الحب»⁽¹⁾. الغرض الحقيقي من الحب هو جعل حياة المرء أكثر أمانًا من خلال امتلاك الشريك. وهناك نوع معين من الزواج يتوافق مع هذا الهدف: يتحول إلى «ملكية ودية، شركة يتم فيها دمج الأنانيتين في واحدة: عائلة»⁽²⁾. في هذا المجتمع من المصالح، الشركاء يمكنهم امتلاك ما لديهم بشكل مشترك: المال والهيبة والمنزل والأطفال والعلاقات وما إلى ذلك. هذا الحب يمكن أن يتطور إلى مجتمع نقي من السلع لا يتعارض مع الزواج في حد ذاته، ولكنه يظهر أن الحياة في نمط التملك تجعل الناس غير قادرين

(1) Ibid., p. 46.

(2) Ibid.

على الحب الحقيقي. لا الزواج (الجديد) ولا الزواج الجماعي، ولا الجنس الجماعي، ولا يمكن للشركاء المتبدلين التعامل مع هذا النقص⁽¹⁾، لأن له قاعدته في بنية شخصية ذات توجه تملك.

التملك والكينونة كتوجهات أساسية للبنية الطبيعية

توضح الأمثلة السابقة أهمية نمطي التملك والكينونة لبعض التجارب الأساسية للحياة البشرية. كما أصبحت وظائفها الرئيسية في التشخيص والتقييم والتغيير والنقد وإعادة توجيه الحياة واضحة. والسبب وراء بديل التملك والكينونة الذي ينطبق على كل هذه الوظائف هو أنه يحدد التوجهات الأساسية لبنية الشخصية. الأحكام التي يتم إجراؤها عندما نتحدث عن توجه تملك أو كينونة لديه هذه الأهمية الشاملة فقط لأنه مرتبط بالمفهوم التجريبي الرئيسي «الشخصية». يشترك في اكتشاف أنه في الشخصية التي هي الفرد بكيته، مع كل حدوده وإمكانياته، موضوعاً للتجربة التجريبية؛ أن الوحدة المنهجية لجميع اكتشافات العلوم الإنسانية والاجتماعية يمكن العثور عليها في مفهوم الشخصية؛ وأخيراً، نجد أنه من الناحية الشخصية المجال الذي يتصرف في التفكير والشعور والتصرف من قبل كل من الفرد والكيانات الاجتماعية، ويمكن فهمه بشكل مثالي. وعلى الرغم من أنه قد يبدو مضارباً للتحدث عن البديل «التملك أو الكينونة»، تظل الحقيقة أنه دائماً ما تتم الإشارة إلى الكيانات المميزة: التوجهات الأساسية لبنية الشخصية التي تمثل التقييمات النهائية للواقع البشري في جميع مظاهرها، وفقاً لرأي فروم في الشخصية.

(1) Cf. ibid., p. 46f.

عندما يقال أن نمطي التملك والكينونة يشكلان حياة الإنسان بدلاً من ذلك، فهذا لا يعني أنه يمكن أن يكون هناك وضع واحد فقط. على العكس من ذلك، في معظم الحالات، يمكن إثبات وجود كلا الوضعين، وعادة ما يكون هناك مزيج من الوضعين، على الرغم من أن أحدهما سيكون مهيمناً. وكلما كان أحدهما يتحكم بالطبع، كلما كان الآخر أقل أهمية: كلا النقيضين هما الهيمنة الحصرية لأحدهما. نظراً لأن كلا الوضعين يمثلان إمكانات حقيقية لغالبية الأفراد والمجتمعات، فإن الهيمنة تقررها البنى الاجتماعية الاقتصادية والمعايير الأخلاقية السائدة فيها. «الثقافات التي تعزز الجشع من أجل الحيازة، وبالتالي نمط التملك، متجذرة في إمكانات بشرية واحدة؛ والثقافات التي تعزز الكينونة والمشاركة متجذرة في الإمكانيات الأخرى. ويجب أن نقرر أي من هاتين الإمكانات التي نريد أن نزرعها، مع إدراك أن قرارنا يتحدد إلى حد كبير بالبنية الاجتماعية والاقتصادية لمجتمعنا الذي يميل بنا نحو حل أو آخر»⁽¹⁾. وبنى الشخصية المتشكلة من خلال البنى الاقتصادية والاجتماعية تجعل من المفهوم لماذا في البنية الصناعية والحضارية العالية تهيمن التوجهات التملكية على بنية الشخصية. كل هذه مجتمعات ذات مبادئ هي الزيادة والربح والثروة، ولهذا السبب فإنها تعزز الطابع الاجتماعي الموجه للتملك. وبمجرد أن تصبح هذه الشخصية الاجتماعية هي المهيمنة، لا أحد يريد أن يبقى غريباً، لذا فإن المرء ببساطة يتبع الأغلبية، وجميعهم ليس لديهم شيء مشترك سوى العداة المتبادل⁽²⁾.

(1) Ibid., pp. 105 – 106.

(2) Ibid., p. 106f.

إن سحب شخصية اجتماعية موجهة نحو التملك لا يعني أن التوجه الأساسي للشخصية الفردية محدد تمامًا. ومثلها لا تحدد الظروف الاجتماعية والاقتصادية بنية الشخصية تمامًا، فإن الاتجاه الأساسي للمجتمع لا يعني أنه ليس لدى الفرد خيار⁽¹⁾. ولكن كلما زادت هيمنة أسلوب التملك في المجتمع، كلما كان الجهد الشخصي الأكثر، والخبرة الدينية لما هو إنساني، والعقل النقدي، مطلوبة إذا أريد أن تقود الحياة في نمط الكينونة. إن انتزاع الهيمنة من الشخصية الاجتماعية المتمحورة حول التملك، والظروف الاقتصادية والبنى السياسية والاجتماعية، وكذلك الأفكار المتعلقة بمعنى الإنسان وهدفه والمعايير الأخلاقية والمعتقدات الدينية المقابلة، يجب تغييرها بشكل أساسي⁽²⁾. وهكذا نصل إلى استنتاج مفاده أن «التغيير الاجتماعي يتفاعل مع التغيير في الشخصية الاجتماعية. أن الدوافع الدينية تساهم في الطاقة اللازمة لتحريك الرجال والنساء لتحقيق التغيير الاجتماعي الجذري، وبالتالي، لا يمكن إنشاء مجتمع جديد إلا إذا حدث تغيير عميق في قلب الإنسان، إذا أخذ موضوع الأخلاص مكانه في الحاضر»⁽³⁾.

(1) Ibid., pp. 133f.

(2) يُجسّد فروم هذا الطلب بشيء من التفصيل في القسم الختامي من كتاب To Have or to Be ويؤكد على إمكانية حدوث تغيير جوهري، ولكن أيضًا على إلحاحه، لأن التطور الحالي للاقتصاد الدولي وزيادة الصراعات السياسية والاجتماعية والشخصية يحمل كل علامات التقارب المتلازمي للتوجه الأساسي الذي يهدد ذلك الحاضر. اليوم الحضارات الإنسانية ستتهار تمامًا.

(3) Ibid., p. 133.

التملك والكينونة كمفاهيم دينية من الفهم الطبيعي إلى الديني لبدلي التملك والكينونة

ببديل التملك والكينونة، يشير فروم إلى «وضعين أساسيين للوجود، إلى نوعين مختلفين من التوجه نحو الذات والعالم، إلى نوعين مختلفين من بنية الشخصية التي تحدد هيمنتها كل من تفكير الشخص وشعوره وفعله»⁽¹⁾. من تعليقاتنا حتى هذه اللحظة، من الواضح مدى شمول هذا التعريف. كل تعبير بشري، كل شعور، كل شكل من أشكال السلوك تجاه الآخرين، والطبيعة، والذات، وباختصار، كل مظهر من مظاهر الوجود البشري يحكمه بديل التملك والكينونة. يكمن سبب هذا الادعاء بالعالمية في وجهة نظر فروم للشخصية: الشخصية توجه كل تعبير عن الوجود البشري. ولهذا الشخصية، يمكنه تحديد اتجاهين أساسيين متنافسين ينطبقان على كل تعبير عن الوجود البشري: يمكن أن يُنسب كل واقع بشري إلى بنية شخصية موجهة إما للتملك أو للكينونة. ومع ذلك، من الصحيح أن عدم وضوح هذا النسب يعتمد على قوة التوجه الأساسي المعني⁽²⁾.

(1) Ibid., p. 24.

(2) إلى جانب بديل التملك والكينونة، يُفترض أن كل منتج علمي أو فني، وكل تطور تاريخي، وكل مفهوم نظري في العلوم، وكل عقيدة دينية، وكل حلم وكل خيال، وكل عرف وكل بدعة، وكل تطور ثقافي، كل روح وأخلاق وفلسفة وما إلى ذلك، يمكن تقييمها وانتقادها من خلال البديل، بشرط أن يتم وصف الظواهر المعنية بشكل شامل. قدم فروم مثل هذه التقييمات والنقد في بعض المجالات التي تتجاوز التحقيق في الشخصية. هناك دراساته حول النظام الاجتماعي الرأسمالي والاشتراكي وعن السياسة (خاصة الأمريكية)، ولا سيما سياسة إعادة التسليح؛ بحثه عن الإصلاح. كتاباته عن الدين ونقد الدين وتعليقاته على الأخلاق الإنسانية. على الرغم من أن بديل التملك والكينونة لم يتم ذكره في أي من هذه المنشورات،

بالنسبة لفروم، فإن بديل التملك والكيونة بصحته العالمية وقابليته للتطبيق على جميع مستويات الواقع البشري هو دائماً حجم مميز يتم تحديده من خلال تجاربه ورؤيته الاجتماعية النفسية. ولكن ما يثير الدهشة حقاً في دراسة بديل التملك والكيونة هو أن أساتذة الحياة العظماء عبر التاريخ البشري، وخاصة مؤسسي الحركات الدينية، يتسمون أيضاً بوجود بديل التملك والكيونة⁽¹⁾. سبب تأثيرهم التاريخي على وجه التحديد في أنهم دعوا الإنسان للعيش في نمط الكيونة بدلاً من التملك، وأنهم اتخذوا هذه الخطوة بأنفسهم. وينطبق هذا على تعاليم بوذا: الوصول إلى أعلى مستوى من التطور البشري يمنع الرغبة في الممتلكات⁽²⁾. تجربة في العالم تقترح التخلي كلياً عن ممارسة الجنس في بوذية الزن⁽³⁾. يشهد الخطاب النبوي للعهد القديم على بديل التملك والكيونة، كما يفعل المنطق في خطبة المسيح على الجبل. تعتبر حركة الفقر في العصور الوسطى، فرانسيس أسيزي، ومايستر إيكهارت أمثلة من التقاليد المسيحية. عبر سبينوزا عن ذلك في الأخلاق الفلسفية⁽⁴⁾، وجوته بلغة الشاعر⁽⁵⁾. وعند كارل ماركس،

فإن اكتشاف فروم للمنهج الاجتماعي النفسي خلال أوائل الثلاثينيات تضمن كلاً من الفهم المحدد للشخصية وتوجه الشخصية الإنتاجية أو غير المنتجة كمعيار للتقييم والنقد.

(1) Cf. To Have or to Be? (1976a), p. 15.

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 16.

(4) Cf. the comments on Spinoza's differentiation between «activity» and «passivity» in ibid., pp. 93 – 96.

(5) Cf. the interpretation of the poems «Gefunden» and «Eigentum» in ibid., p. 18f.

إن التملك والكينونة ليسا مجرد مفاهيم للاقتصاد بل هما جوهر المسيحية العلمانية أيضًا⁽¹⁾. وألبرت شفايتزر مثال في قرننا على القوة الحاسمة للحياة التي تعيش في نمط الكينونة⁽²⁾.

أن بديل التملك والكينونة هو أيضًا في قلب الأسئلة والمشكلات الدينية وأن التملك والكينونة «في الوقت نفسه فئات دينية أساسية»⁽³⁾، سيتم إثباته في المناقشة التالية لهذا البديل في العهد القديم والجديد عند مايستر إيكهارت. والإثباتات من العهد الجديد تتجاوز تعليقات فروم⁽⁴⁾.

بديلا التملك والكينونة كجوهر الأطلاق الدينية

الموضوع الرئيسي في العهد القديم الذي يسود كلا من لاهوت التاريخ والخطب النبوية هو رمزية النزوح. «على إبراهيم ترك ما يملكه وعائلته والذهاب إلى المجهول»⁽⁵⁾. يعتبر الخروج من مصر هجرة تاريخية، لكنه يحصل على معناه الديني والليتورجي في المقام الأول من الرمزية المتأصلة: من ناحية، نرى التخلي عن أسلوب حياة يضمن الأمان وبيت فيه طعام

(1) Cf. the comments in *ibid.*, pp. 156 – 160.

(2) Cf. Fromm, «Die Zwiespaltigkeit des Fortschritts» (1975c) and *To Have or to Be?* (1976a), pp. 161 – 164.

(3) *To Have or to Be?* (1976a), p. 157.

(4) تعليقات فروم على العهد الجديد (*ibid.*, pp. 53 – 59) تستند إلى دراسات قام بها مؤلف هذا العمل من أجله. العرض التالي لبديل التملك والكينونة في العهد الجديد يتجاوز بالتالي المادة الموجودة في *To Have or To Be?* راجع أيضا R. Funk, *Frömmigkeit zwischen Haben and Sein*, pp. 21 – 31.

(5) *To Have or to Be?* (1976a), p. 48; cf. Genesis 12:1.

وشراب، ولكن طريقة الحياة هذه تجعل الإنسان أيضًا يعتمد عليه ويستعبده حتى يصبح فقدان المنزل والأمن الحرية بطريقة حياة جديدة. الأرض الموعودة كهدف لأسلوب حياة جديد، من ناحية جوثر، تعني تحقيقًا حقيقيًا، على الرغم من أن الوعد لا يمكن اعتباره ضمانًا. الصحراء رمز الحياة الجديدة: «الصحراء ليست وطنًا: ليس لها مدن، ليس لها ثروات، هي مكان البدو الذين يمتلكون ما يحتاجون إليه، وما يحتاجون إليه هو ضروريات الحياة، وليس الممتلكات»⁽¹⁾. الصحراء تجعل من المستحيل أن تعيش حياة تملك. لا ينتج أي طعام أو شراب، ولا يسمح بالاستقرار، فالبدوي مسافر.

لأن الصحراء هي رمز شكل من أشكال الوجود ينبذ الجميع، فهي المكان الذي يواجه فيه الإنسان الله، حيث يتصرف الله. فقط في نمط الكينونة هي تلك السرعة التي تتحدث عنها إسرائيل كما اختبرها عمل الله في التاريخ. يجب أن ينظر إلى ارتباط اسم الله تحت هذا الجانب من عدم التملك. يمثل الرقص حول العجل الذهبي وحظر الصور نمطي الإيمان بالله. الاستيطان في أرض كنعان يعني نهاية طريقة الحياة المباشرة في نمط الكينونة، لكن معرفة هذه الطريقة تجد شكلاً جديدًا في نقد الأنبياء: «هؤلاء المفكرون الثوريون، الأنبياء العبريون، جددوا رؤية حرية الإنسان - كونه غير مقيد بالأشياء - والاحتجاج على الخضوع للأصنام، عمل أيدي الناس»⁽²⁾. إن

(1) Ibid., p. 48f.

(2) Ibid., pp. 52f; cf. Fromm, «Die Aktualität der prophetische Schriften» (1975d).

نقد الأنبياء للعبادة والقوانين هو دائماً نقد لمحاولات وإغراءات الإنسان ليجعل نفسه آمناً بالحيازة.

تدمير الهيكل، والمنفى البابلي، وإعادة بناء الهيكل، وتدمير القدس من قبل الرومان، قرون من الاضطهاد خلال الشتات وإقامة دولة إسرائيل في هذا القرن، تعكس الهيمنة المتغيرة في طريقة حياة الشعب اليهودي. بالنسبة لفروم، يصبح ثراء الديانة اليهودية مرئياً فقط عندما تتخلى عن الدولة والمعبد والبيروقراطية الكهنوتية والعسكرية والتضحية بالطقوس، حيث كل ما تبقى هو «المثل الأعلى للكينونة»⁽¹⁾.

تُظهر أناجيل العهد الجديد أن يسوع يتبنى التقليد النبوي ويحمله في نواح كثيرة. تتضح الجودة النبوية في خطبه عندما تُستخدم الأساليب التاريخية النقدية لمحاولة الوصول إلى أقدم طبقة من التقليد المسيحي. إن ما يسمى بالمصدر الثاني، الذي يسبق إنجيل متى ولوقا، يجب أن يحظى باهتمام خاص هنا يرجع إلى حقيقة أنه قبل تدوين تعليم يسوع، تم تمريره

(1) To Have or to Be? (1976a), p. 53. السؤال عن ما هو يهودي على وجه التحديد يهتم فروم منذ البداية. تحاول أطروحته (Das jüdische Gesetz (1989b) بالفعل الإجابة عنه. أثناء التحقيق في وظيفة القانون في الكارازية، واليهودية الإصلاحية، والحسيدية، واجه ما هو خاص بالحسيدية على عكس الإصلاح اليهودي والكارازية «لا تسعى لتغيير الدين من أجل الاقتصاد ولكن للتغلب على الحاجة من خلال قوة الدين.... تفتقر الكارازية والإصلاحية إلى أفكار دينية جديدة، فهي تصر على الدين. في المقابل، تدمج الحسيدية حياتها الدينية الخاصة في البنية الاجتماعية لليهودية، تتجنب العقيدة، وتحفظ بالصلاحية الموضوعية للقانون. اليهودية الإصلاحية هي الطريقة الإيديولوجية غير الإبداعية التي تحمل محل المعمودية الجماعية. الحسيدية هي المخرج الديني الخلاق الذي يتغلب على المسيحية الزائفة (Das jüdische Gesetz [1989b], p. 237). في هذه السطور الختامية لأطروحة فروم، في التوصيف «إبداعي / غير إبداعي» لدينا البديل الأول؛ تستمر البدائل في المفاهيم المتناقضة «إنتاجية / غير منتجة» وفي البديل «تملك / كينونة».

شفويا لفترة طويلة. ولأسباب فنية، إذا لم يكن هناك أي سبب آخر، فضل هذا التقليد الشفوي الأمثال والصور ويسهل تذكرها (لأن ذلك في بعض الأحيان مسيء)⁽¹⁾. أقرب نصوصه هي أقوال فردية تأتي من التقليد الشفهي للجالية اليهودية المسيحية في المنطقة الحدودية الفلسطينية السورية. تحتوي جميع النصوص على الشكل الأدبي للمدخرات النبوية وعادة ما يتم تقديمها بواسطة صيغة مناسبة. عندما يستقصي المرء هذه المادة، يندهش المرء أولاً بحقيقة أنه يجب أن يكون جزءاً مما يسمى بالمطالب الأخلاقية التي قدمها يسوع. هناك حظر صارم على الطلاق (متى 5:32؛ لوقا 16:18) يصبح مفهومًا عندما يعلم المرء أنه وفقاً لقانون الوقت، كانت الزوجة جزءاً من ممتلكات الرجل بحيث كان الطلاق من أجل الزواج مرة أخرى مدفوعة بالضرورة بدافع تملك. العبارة التي تقول أن المرء أن يدير الخد الآخر عندما يضرب (متى 5:39؛ لوقا 6:29) وأمر محبة أعداءه (متى 5:44)؛

(1) Siegfried Schulz, Q. Die Spruchquelle der Evangelisten (1) القياسي لنقل مصدر لوجيا. لم يتم بعد إجراء مناقشة مستفيضة لهذا العمل من قبل علماء العهد الجديد، وهذا ينطبق بشكل خاص على تمييزه بين أقدم نصوص Q التي تميزت بالحماس اليهودي المسيحي الأخرى ونصوص Q الأخرى التي ظهرت في وقت لاحق والتي تحتوي أيضاً على قصص وأبيجانات وأقوال عن نهاية العالم وأمثال 482, 168 - 165, 53 (cf. pp. 486). على الرغم من هذه التحفظات، فإن التعليقات التالية تستند إلى عمل شولتز. في الأونة الأخيرة، قام هذا المؤلف بتطرف موقفه في مقال بعنوان «Der historische Jesus. Bilanz der Fragen and Losungen» والآن يعدّ معظم نصوص أقدم طبقة من Q بين ipsissima ليسوع (cf. pp. 10, n. 35). تم استخدام أقل بكثير من Dieter Lührmann's Die Redaktion der Logienquelle, and Paul Hoffmann's Studien zur Theologie der Logienquelle. See E. Käsemann, «Das Problem des historischen Jesus.» R. Bultmann, «Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus»; K. Kertelge, ed., Rückfrage nach Jesus; W. Kasper, Jesus der Christus, pp. 38 - 44.

لوقا 6: 27؛ 32-36)، يصبحان مقبولين فقط عندما يُنظر إليهما على أنهما التخلي الراديكالي عن تملك الحق في جانبه. يجب على المرء أن يعطي لكل من يسأل ولا يطالب بإعادة ما يؤخذ (متى 5: 42؛ لوقا 6: 30) ممكن فقط حيث لم تعد الممتلكات تمارس السلطة على الإنسان.

إن الحق في جانب المرء والحصول على ممتلكات كأشكال من الحياة في نمط التملك يحذر منه المسيح أيضًا: «لا تضعوا كنوزًا لأنفسكم على الأرض، حيث يستهلك العثة والصدأ وحيث يسرق اللصوص... فبالنسبة لك كنزك سيكون قلبك أيضًا» (متى 6: 19، 21؛ راجع لوقا 12: 33). «لا تحكموا، ولن تدينوا» (لوقا 6: 37؛ راجع متى 7: 1). والتعليق على القدرة والحزم (متى 7: 3-5؛ لوقا 6: 41) يكتسب معنى ملموسًا فقط عندما يدرك المرء أن الشخص الذي لا يكون على حق يميل دائمًا إلى رؤية الظلم في ما يفعله الآخرون لأنه يريد أن يكون على حق. تصوغ «القاعدة الذهبية» (متى 7: 12؛ لوقا 6: 31) نفس البصيرة بإيجابية.

يمكن أن يكون الطعام والملابس تعبيرًا مهمًا عن نمط التملك. حيث تكون اهتمامات حيوية لأنه يعتقد أن الوجود يعتمد على تملكها، فإن تحذير المسيح من «القلق» ينطبق هنا (متى 6: 25-33؛ لوقا 12: 22-31). وأخيرًا، فإن التوجه الأساسي حول ضمان وجود المرء وتأمين وجوده هو بحد ذاته هدف تحذير المسيح: يجب على الرجال أن يخافوا من الذي لا يستطيع فقط قتل الجسد ولكن أيضًا الروح أو كما يقول متى: «خافوا مما يقدر أن يدمر النفس والجسد في الجحيم» (متى 10: 28). أن هذه القوة الخطيرة للحياة في وضع التملك تظهر من خلال الخطاب حول العصفورين الذين يمكن تملكها بدون جدوى، واللذين ليس لهما قيمة تجارية عمليًا. الملاحظة التالية

أنه حتى الشعر على الرأس عدده له نفس المعنى. وفي الختام، هناك بيان إيجابي عما يهم. سلسلة الأقوال تنتهي بعبارة: «لا تخف. أنت أكثر من قيمة العصافير كثيرًا» (لوقا 12: 7؛ راجع متى 10: 28-31)، مما يعني أنه ليس من المهم (القيمة السوقية) للشخص، ولكنه يختبر نفسه كقيمة، والعيش وفقًا لذلك.

في جميع هذا المنطق، نلاحظ أن القاسم المشترك بينهما هو التخلي عن الحاجة والطلب، بحيث يمكن اعتبار بديل التملك والكينونة في الواقع مفتاحًا لفهم هذه المدخرات. ومع ذلك، لا يجب تجاهل أن هذه الأوامر، والمحظورات، والتحذيرات تتعلق بشيء لا يُسمى ببساطة «نمط الكينونة» أو «الكشف عن قوى العقل والمحبة». فيما يتعلق بالحياة الأخلاقية والدينية الملموسة، خطاب المسيح النبوي يصبح واقعًا في الفرد تمامًا كما يحدث في الشخص الذي يطبع الدعوة الإنسانية للحياة في وضع الكينونة. لكن الحقيقة تبقى أن دعوة يسوع مرتبطة بالإيمان به وبالله كأب، وبرسالته عن ملكوت الله (أو «السما» في متى) كحدث يشير إلى المستقبل والذي يتحقق بالفعل باتباع المسيح.

أن الدعوة إلى نبذ الحياة بنمط التملك مرتبطة برسالة المسيح المتعلقة بملكوت الله هي السبب في أن ملكوت الله نفسه (الآن وفي المستقبل)، الإيمان بالمسيح أو الأب، باتباع المسيح ومفاهيم مركزية أخرى في العهد الجديد، وتصبح جوهر ورمز للحياة التي يتم توجيهها حول وضع الكينونة. كيانات مثل الجحيم، واللعنة، والفريسيين، والشياطين، من ناحية أخرى، تدافع عن الحياة في وضع التملك. إن الادعاء بالحقيقة بأن المفاهيم اللاهوتية المختلفة (وكذلك الأسطورية) والحقائق التي يرغب في جعلها مفهومة للإنسان

الحديث لا يمكن فحصها هنا⁽¹⁾. ولكن يجب أن يوضع في الاعتبار أن رسالة المسيح تحدد بعمق من خلال بديل التملك والكينونة، وأن مركزها هو روح موجهة نحو الكينونة ولكنها تظل مرتبطة بالإيمان الإلحادي. إن الحياة في وضع الكينونة لا تعني فقط الكشف الأمثل للقوى الإنتاجية للإنسان، ونبذ كل الرغبة في الحصول عليها. بالمعنى الكتابي، تبقى هذه الروح مرتبطة بالالتزام الديني بشخص المسيح ولا تتحقق إلا باتباعه.

على خلفية فهم محدد للعهد الجديد لبديل التملك والكينونة، تصبح النصوص الأخرى التي تعد جزءاً من التقليد الأقدم معقولة أيضاً. إن العبارة النبوية حول اعتراف المسيح وإنكاره (متى 10: 32؛ لوقا 12: 8) صحيحة لأن المسيح يعيش بالكامل في وضع الكينونة. التطويبات (متى 5: 3 و؛ لوقا 6: 20 ب) تتحدث عن ذاتها فنحن نقرأ: «طوبى لك أنت فقير، لأن لك ملكوت الله» (لوقا 6: 20). إن الالتماسات التي أتى بها رب الرب (متى 7: 7-11؛ لوقا 11: 9-13) هي تعبير عن معرفة عن الحياة في نمط الكينونة الذي يأتي من المجتمع مع الله. وإدانات الفريسيين (متى 23: 25؛ 27: 29-31؛ لوقا 11: 39، 42-44، 46-48، 52) لا تتطلب أي تفسير خاص بعد ما قيل حتى

(1) لا يمكن تحقيق هذا إلا من خلال مناقشة شاملة للكريستولوجيات. بالطبع، يجب على العقائديين اللاهوتيين والنظاميين أن يكونوا مستعدين للرد على السؤال عما إذا كان الاهتمام المعرفي لعلم المسيح لا يتخطى يسوع التاريخي بدهامة. لأنه من الممكن أن كل بيان (كريستولوجي) ومفهوم يخرض على إغراء شل راديكالية الروح الدينية. لماذا لا يعلم يسوع التاريخي اعترافاً معيناً بالإيمان، بل يعلم روحاً دينية بالقول والفعل؟ ربما يكون صحيحاً أن «محتوى العقيدة لا يمكن التعرف عليه إلا من خلال فعل الإيمان»، ولكن هل صحيح حقاً أن فعل الإيمان يكون بالضرورة «بلا معنى ما لم يكن موجهاً نحو المحتوى؟» (W. Kasper, *Jesus der Christus*, p. 25). حول المشاكل التي أثارها الكريستولوجيا المعاصر، انظر Kasper, pp. 13 - 26. On Christological statements generally, cf. n. 98.

الآن: «ويل لكم، أيها الكتبة والفريسيون المنافقون! لأنكم تتطهرون خارج الكأس والصفحة، ولكن في الداخل مليئون بالابتزاز والجشع» (متى 23:25). بالكاد يمكن التعبير عن نوعية الحياة لبنيكر وفيلية في نمط التملك بشكل أكثر وضوحًا: «ويل لكم أيها الكتبة والفريسيون والمنافقون! لأنكم مثل القبور المطلية باللون الأبيض، والتي تبدو جميلة ظاهريًا، ولكنها في الداخل مليئة بعظام الرجال القتلى وكل النجاسات» (متى 23:27).

ليس فقط في أقدم التقاليد التي يمكن أن تظهر قرب رسالة المسيح من بديل التملك والكينونة، على الرغم من أنها واضحة بشكل خاص هنا. بمجرد أن يرى المرء العلاقة بين الأفكار الدينية وبيانات الإنسان في الكتاب المقدس وبين بديل التملك والكينونة، يلاحظ المرء في كل خطوة أن هذا البديل هو مفتاح هذه النصوص⁽¹⁾. وبالتالي، فإن الاعتبارات التالية تهدف إلى أن تكون بمثابة أمثلة.

(1) على الرغم من عدم تنفيذ هذا الإجراء هنا، إلا أن هذا الإجراء بالتأكيد لا يغني عن الحاجة إلى تفسير دقيق وفقًا لجميع قواعد البحث التاريخي والنقدي. قد يكون بديل التملك والكينونة مفيدًا في العمل اللاهوتي والمنهجي على العهد الجديد لأن كل دراسة منهجية تقرب من البيانات التفسيرية بمفاهيم واعية أو غير مذكورة أو غير عاكسة. في هذه المهمة بالتحديد، قد يكون بديل التملك والكينونة بمثابة مفتاح وشبكة، لأنه لا يضمن فقط المعقولية الشاملة للبيانات النصية، ولكنه يتوافق أيضًا مع افتراض أن المسيح، بصفته يهوديًا كان قريبًا من حلقات الإسسين، يمثل علم الأمور الأخيرة الذي يتميز بالكامل بروح راديكالية وحاسمة. إن السؤال المتعلق بشرعية الفهم واستخدام بديل التملك والكينونة كقاسم مشترك وبالتالي كمفتاح تفسيري لرسالة يسوع وحياته يتلقى إجابة مؤكدة في الاكتشافات التي نقلها هربرت براون في مقاله «Der Sinn der neutestamentlichen Theologie»، إنه يلاحظ ثابتًا ثابتًا في جميع أناجيل ورسائل بولس، وهو تناقض نموذجي في حياة يسوع التاريخية: «إلى جانب التوراة المتطرفة، نجد نعمة متطرفة لا تقل بغضبًا عن الرسمية والهرطقة اليهودية». مثل يسوع «الوحدة المتناقضة لمطلب متطرف وقبول غير محدود». «وبهذه الطريقة يطالب الله الإنسان ويتصرف تجاهه بتفرد ملموس... وهذا التصرف له هو عمل أخروي». الوحدة المتناقضة

من بين الأمثال التي تهدف إلى توضيح تميز ملكوت الله، تلك التي توضح أن ما هو غير مهم كلياً من الناحية الكمية يمكن أن يصل إلى الامتلاء المشتبه به مطلقاً، شريطة أن يكون المرء على استعداد للتخلي عن التوجه حول الكمية (= القابل للقياس والقابل للتملك) والسماح لما يبدو غير مهم داخل نفسه بالنمو. مثل هذه الأمثال تشمل الزارع (مرقس 4: 8-3؛ متى 13: 3-8؛ لوقا 8: 5-8)، عن نسل الخردل (مرقس 4: 30-32؛ متى 13: 31؛ لوقا 13: 18)، وحول الخميرة (متى 13: 33؛ لوقا 13: 20). تظهر الأمثال حول الكنز في الحقل (متى 13: 44) واللؤلؤ الثمين (متى 13: 45)، بوضوح خاص أنه من الضروري التخلي عن الكثير من أجل شيء واحد.

يتم استخدام الوجبة كصورة لوضع الكينونة من جميع جوانبها: في المثل عن العيد (متى 22: 1-10؛ لوقا 14: 16-24)، وفي قصص عن معجزة تغذية الجموع (مرقس 6: 32-44؛ 8: 1-10؛ متى 14: 13-21؛ 15: 32-39؛ لوقا 9: 10-17؛ يوحنا 6: 1-15)، وفي الخطاب على الأرغفة (يوحنا 6: 26-59)، وفي إقامة عشاء الرب قبل موت المسيح (مرقس 14: 22-25؛ متى 26: 26-29؛ لوقا 22: 15-20).

هي «السمة المميزة لما هو مسيحي، ثابت العهد الجديد في الإيمان بفهم الذات» التي تعبر عن نفسها في البيانات الكريستولوجية. («الأنتروبولوجيا هي الثابت، والخريستولوجيا هي المتغير») تاريخياً، لا يتم تمرير الفهم الذاتي المؤمن من خلال الصيغ ولا كـ «فكرة». الفهم الذاتي المؤمن للوحدة المتناقضة للطلب المتطرف والقبول اللامحدود، ينتمي إلى تلك الفئة الثالثة من الظواهر... التي تحدث وتصبح صالحة وملزمة فقط في فعل حدوثها.... إنه حدث يحدث من وقت لآخر».

المواعظ القاسية عن الثروة لا تحتاج إلى تفسير. يجب على المرء أن يذكر ما يقال عن «اقتطاع» الكنز (متى 6: 19-21؛ لوقا 12: 33 و)، والتحذير من الطمع: «انتبه، واحذر من كل طمع، لأن حياة الإنسان لا تتكون في وفرة ممتلكاته» (لوقا 12: 15)؛ والمثل عن الأحق الغني (لوقا 12: 16-21)؛ والمثل عن الرجل الغني ولعازر المسكين (لوقا 16: 19-31)؛ والشباب الأغنياء (مرقس 10: 17-22؛ متى 19: 16-22؛ لوقا 18: 18-23)؛ وخطر الثروة: «من السهل أن يمر الجمل في عين الإبرة من دخول رجل غني إلى ملكوت الله» (مرقس 10: 23-31؛ متى 19: 23-30؛ لوقا 18: 24-30)؛ وملاحظة الأرملة عن بُعد (مرقس 12: 41-44؛ لوقا 21: 1-4).

بالقرب من مسألة الثروة، هناك خصوصية أخرى هي جزء من إنجيل المسيح وحياته، وهو تحوله إلى الفقراء والمحتقرون والمفقودين والمنبوذين الذين يتم تنفيذ عدد من المعجزات لهم. إن حركة المسيح مع الخطاة العامة، والعشارين (ربما أيضًا مع السامريين والوثنيين)، والشعب البسيط - أي الأشخاص الذين لا أهمية لهم بالمعنى الديني والاجتماعي - ليس تعبيرًا عن شفقة ثورية أو رغبة في اضطراب سياسي لكن تحقيق روح دينية تعترف بالبنى المؤسسية للوضع في التصنيفات الدينية والعقائدية والاجتماعية.

من هذا المنظور، يصبح موقف المسيح الغريب تجاه القانون مفهومًا. من ناحية، لا يجب حتى تغييره (متى 18: 5؛ لوقا 17: 16)، وأحيانًا يتم جعله أكثر صرامة أو اختزالًا لمعناه الأصلي، كما هو الحال في مسألة الطلاق (مرقس 10: 2-12؛ متى 5: 27، 31؛ متى 19: 3-12؛ لوقا 16: 18). ومن ناحية أخرى، ينتقد المسيح الشريعة، وينتهكها هو وتلاميذه، كما يشفي يسوع في يوم السبت (اليد الذابلة، مرقس 3: 16؛ متى 12: 9-14؛ لوقا 6: 6-11)؛

المرأة العجزة: لوقا 13: 10-16، والرجل بالاستسقاء: لوقا 14: 1-6)، أو عندما يستخدم مناسبة نتف الذرة من قبل تلاميذه ليوجه نقدًا أساسيًا لها: السبت صنع للإنسان وليس الإنسان ليوم السبت» (مرقس 27: 2). يتم حل مفارقة التطبيق الأكثر صرامة للتوراة والنقد المتزامن والانتهاك عندما يصبح بديل التملك والكينونة هو المعيار الحاسم لتحديد معنى الأوامر.

يتم التعبير عن الاختيار بين الحياة في التملك أو الكينونة في الدعوات العديدة لاتباع المسيح. رفض جميع العلاقات والموافقة على الحياة للآخرين بعد أن يطلب نموذج المسيح. يجب على من يتبعه أن يتخلى عن الأب والأم والابن والابنة (متى 10: 37-39؛ لوقا 14: 26؛ مرقس 3: 31-35؛ متى 12: 46-50؛ لوقا 8: 19-21)، وتوافق على شروط مثل هذا القرار («ما الذي سيفيد الإنسان، إذا ربح العالم كله وخسر حياته؟ أو ماذا يعطي الإنسان مقابل حياته؟» [متى 16: 25؛ مرقس 8: 34-38؛ لوقا 9: 23-26]). إن اتباع المسيح يعني حياة ساهرة في الحالة القانونية بعد نموذج مسيرة إسرائيل عبر الصحراء. هذا يعبر عن نفسه في تجول المسيح نفسه وفي شففته على كل شيء «مستقر»، أو في تعليماته وهو يرسل تلاميذه: «الثعالب لها ثقب، وطيور الهواء لها أعشاش؛ لكن ابن الإنسان ليس لديه مكان يضع رأسه فيه... اتركوا الموتى لدفن موتاهم، ولكن بالنسبة لكم، اذهبوا وأعلنوا ملكوت الله... لا أحد يمد يده إلى المحراث وينظر للخلف يصلح لملكوت الله» (لوقا 9: 58، 60، 62؛ متى 8: 20-22). لا يُسمح للتلاميذ بالحقيقية ولا الأحذية ويطلبون الطعام والشراب من حيث يدخلون (لوقا 10: 3-12؛ متى 10: 5-16؛ مرقس 6: 7-13).

يصف الإنجيليون أخيراً حياة المسيح بأنها حياة في نمط الكينونة. وهكذا ولد يسوع في المذود لأنه لا يوجد مكان للعائلة في المنزل، وقد اكتشفه الرعاة أولاً (راجع لوقا 2: 4-20). يتم التحقق من فهم المسيح لذاته في قصة التجربة (راجع متى 4: 1-11؛ مرقس 1: 12؛ لوقا 4: 1-13): بعد أربعين يوماً من الصيام، عليه أن يثبت الشيطان (!) في الصحراء (!) تلك الأيام» هو شخص ما لأنه يملك سلطة على الطبيعة، أي القدرة على تحويل الحجارة إلى خبز (!) وتعليق الجاذبية. عندما يرفض الشيطان أن يمنحه سلطة على جميع الإنسان ليكون أعظم وأقوى، بشرط أن يخضع للشيطان. يرفض السيد المسيح هذا العرض الشيطاني بأن يكون من خلال امتلاك سلطة على الناس.

تحقيق الحياة في نمط الكينونة ونبذ كل الرغبة بلغت الذروة في معاناة المسيح وموته. يفهم نفسه على أنه «ذرة قمح» ستؤتي ثمارها للكثيرين (راجع يوحنا 12: 24). التنازل التام عن وجود يؤدي إلى هدف الحياة في وضع الكينونة. هذا هو مضمون تصريحه عن قيامته. وبالتالي، فإن القصص حول اللقاءات مع الشخص الذي قام من الموت تشهد على وجوده وحياته، ولكن تؤكد في الوقت ذاته عندما يتحدثون عن كونه روحاً لم يعد من الممكن مواجهتها في وضع التملك. لهذا السبب، فإن الروح هي جوهر الحياة والعقل والمحبة والفعالية والوجود للمسيحيين.

اعتماداً على المرسل إليه وحالة الكتابة في الحياة، تعكس أعمال الرسل، وخاصة رسائل بولس، بديل التملك والكينونة بصورة أكثر أو أقل وضوحاً. وعلى الرغم من أن «الشيوعية المسيحية المبكرة» من أعمال لا يمكن أن تؤخذ حرفياً بحيث تعني أن مجتمع القدس كان دائماً من العقل

نفسه، فإنه لا يمكن إنكار أن المجتمعات الأولى تم تشكيلها بالكامل من خلال الروح الدينية لحياة المسيح والإنجيل، وأن الناس كانوا قادرين على التخلي التام عن كل شيء. كان هذا التنازل هو الذي جعلهم يتقاسمون ويوزعون كل ما يمتلكونه، مما جعلهم على استعداد للتجول في الأرض كأنبيا متجولين، وجعلهم جاهزين للاستشهاد⁽¹⁾. استمر التطرف في مسائل الملكية لفترة طويلة نسبياً في تاريخ الكنيسة، كما تظهر تصريحات عدد من آباء الكنيسة حول مسألة الملكية وتطور الرهبنة وحركة الفقر.

إن التعامل الباولوني مع التقاليد التي لم تكن جزءاً من تقاليد المسيح يسلط الضوء بشكل خاص فيما يتعلق بحساسية الرجال لبديل التملك والكيونة في المجال الثقافي الهلنستي والمسيحي اليهودي قرابة بداية

(1) على الرغم من أن هربرت براون يفسر نتائجه من منظور اللاهوت المصلح، وبالتالي لا يمكنه ترجمة ثابت الوحدة المتناقضة لطلب التوراة والنعمة إلى بديل التملك والكيونة، يجب عدم التغاضي عن المتوازيات: هناك ثابت يُنظر إليه على أنه الوحدة المتناقضة للروح ووفرة الكيونة - التي تُمنح من خلال النعمة (تشير المفارقة هنا إلى كل من الطابع البديل والغير متوقع في علاقة الطلب / القبول). تم التأكيد على خصوصية المفارقة التي لا يمكن تحقيقها إلا من خلال الانخراط فيها. يصبح الاختلاف الحاسم بين الثابتين، الوحدة المتناقضة بديل التملك والكيونة، واضحاً عندما يتم التعبير عن التجربة الجديدة. بالنسبة لفروم، فإن التجربة الدينية لنمط الكيونة باعتبارها التجربة الصوفية للواحد هي تجربة كلية إنسانية الإنسان وإمكاناته. بالنسبة لعالم اللاهوت الإصلاحية هربرت براون، فإن الحدث يجعل من الممكن الاعتراف بكل من اليأس والخلاص بطريقة «بحيث يأتي هذا الفهم الذاتي له من خارج نفسه». هذا لا ينطبق فقط على تقليد فيما يتعلق بالمجتمع الماتي في نهاية القرن الأول، E. Schweizer, Mattäus und seine Gemeinde, p. 163، كتب أنه «لا بد أنه لا يزال هناك أفراد تابعوا المسيح حرفياً. لقد تخلوا عن ممتلكاتهم وأعلنوا ملكوت الله كأنبيا تائهيين وأفراد يتمتعون بالكاريزما».

the entire section «Von Jesus zur Monchsbeugung der katholischen Kirche.» (pp. 163 - 170, and P. Hoffmann and V. Eid, Jesus von Nazareth and eine christliche Moral, pp. 214 - 230, and the bibliography given there.

عصرنا. بالإضافة إلى كتالوجات الرذائل والفضائل التي تميز أنماط التملك والكينونة، فإن العبارات الخاصة عن الحب في كورنثوس الأولى (13: 1-7) هي النموذجية. ما يقال هنا (في كورنثوس الأولى 13: 4، على سبيل المثال: «الحب صبور ولطيف؛ الحب ليس غيورًا أو متفاخرًا؛ الحب ليس متغطرسًا أو وقحًا») ينطبق أيضًا على الحياة في وضع الكينونة. وهذه الخطوط لها عدد من المتوازيات اليونانية واليهودية. يمكن أن نظهر أن بولس أخذها من التقاليد اليهودية، التي تبنت الزخارف اليونانية، وحوّلتها إلى أسلوب الحكمة اليهودية⁽¹⁾. على الرغم من أن كورنثوس الأولى لم تأت من تقاليد يسوع، فمن المستحيل تجاهل العلاقة بين العبارات الواردة في رسالة كورنثوس الأولى ورسالة المسيح الدينية والأخلاقية عن الحياة في نمط الكينونة.

يظهر تقارب آخر في استقبال الأفكار الغنوصية بواسطة يوحنا. ينطبق هذا على المفاهيم المركزية للإنجيل بحسب يوحنا (مثل النور والعالم والصرع)، والتصريحات اللاهوتية (مثل ما يطلق عليه علم الأمور الأخيرة المحقق فيما يتعلق برفع الموتى والحكم النهائي، والتي توضح مشكلة حدود الوقت والخلود في نمطي التملك والكينونة، على التوالي)، والتصريحات اللاهوتية والدينية والأخلاقية في رسائل يوحنا: «لا أحد يثبت فيه خطايا؛ لم يره ولم يعرفه أحد يخطئ... لا يولد من الله من يرتكب الخطيئة؛ لأن طبيعة الله تبقى فيه ولا يستطيع أن يخطئ لأنه مولود من الله.... من لا يحب يثبت في الموت، وكل من يكره أخاه قاتل» (أنا يوحنا 3: 6، 9، 14، 15). هنا

(1) Cf. H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, p. 257, and the excursus on the parallels in Tyrtæus, Plato, and Maximus of Tyre (pp. 258 – 260).

أيضاً، الحب والله مفهومان قابلان للتبادل، وفي أهميته الدينية والأخلاقية، يكون الحب متطابقاً مع الحياة في وضع الكينونة: «الحب هو الله. ومن يجب مولود من الله ويعرف الله. من لا يجب لا يعرف الله. لأن الله محبة.... ليس هناك خوف في الحب، لكن الحب المثالي يطرد الخوف. لأن الخوف مرتبط بالعقاب، ومن يخاف ليس كاملاً في المحبة» (يوحنا 4: 7-8، 18).

يمكن أيضاً إظهار بديل التملك والكينونة باعتباره جوهر الروح الدينية في التصوف الشرقي والغربي. منذ أن قرأ فروم ماستر إيكارت لعقود، يمكن أن تكون صوفيته بمثابة مثال على هذا البديل. ما يعنيه ماستر إيكارت بكونه واضحاً في خطبة (متى 5: 3): «طوبى للفقراء بالروح، لأن لهم ملكوت السموات»⁽¹⁾. يسأل نفسه ماذا يمكن أن يعني هذا الفقر، ويصل إلى هذا الجواب: «الفقير هو من لا يريد شيئاً، ولا يعرف شيئاً، وليس لديه شيء»⁽²⁾. عدم الإرادة يعني أشياء مختلفة. بالنسبة إلى ماستر إيكارت، فهذا لا يعني أنه لا ينبغي أن يكون المرء أقل إرادة أو ضعيفاً، ولا ينبغي للمرء أن يحقق إرادة الله بدلاً من إرادته. بدلاً من ذلك، «الشخص الذي لا يريد شيئاً هو الشخص الذي لا يطمع في أي شيء: هذا هو جوهر مفهوم إيكهارت لعدم التعلق»⁽³⁾.

(1) On the following, cf. Meister Eckhart, Die deutschen Werke, Vol. II, pp. 478 - 517, 727 - 731.

(2) Ibid., p. 727; cf. pp. 488 and 507f, n. 10.

(3) Meister Eckhart, To Have or to Be? (1976a), p. 61. المراجع لنصوص إيكارت في Die deutschen Predigten, Vol. II p. 528, n. 3 حيث يُذكر مصطلح «الانفصال» باعتباره الفضيلة الرئيسية والافتراض المسبق الأكثر أهمية لتجربة الوحدة الصوفية.

ولا يعني الشخص الذي لا يعرف شيئاً شخصاً بدون تعليم أو ثقافة، لأن المعرفة لا تعني عند إيكارت هدف المعرفة - أي المعرفة كإنسان - ولكن فعل التجريد من كل المعرفة: شخص لا يعرف شيئاً «يجب أن يكون خالياً تماماً من كل المعرفة التي لا يعرفها أو يعترف بها أو يشعر أن الله يعيش فيها؛ والأكثر من ذلك: أنه يجب أن يكون خالياً من كل المعرفة الموجودة بداخله»⁽¹⁾. يترتب على ذلك أن الأمر هنا هو نسيان ما يعرفه المرء. «في نمط الكينونة، المعرفة ليست سوى نشاط الاختراق الفكري، دون أن تصبح دعوة للوقوف بثبات من أجل العثور على اليقين»⁽²⁾. وأخيراً، فقط الشخص الذي ليس لديه شيء هو فقير حقاً في الروح. يكرس ماستر إيكهات هذه الفكرة عندما يسأل عما إذا كان ينبغي أن يكون الإنسان فقيراً لدرجة أن الله لا يمكنه حتى إيجاد مكان فيه ليكون نشطاً. إن إجابته ذات صرامة مطلقة وتنطوي على تحديد مفاهيم الله والروح: «أن يكون فقيراً في الروح [فقط] عندما يكون الإنسان خالياً تماماً من الله وجميع أعماله التي يريد الله، إذا أراد أن يكون نشطاً داخل الروح، سيكون هو نفسه المكان الذي يرغب في أن يكون نشيطاً...»⁽³⁾، وبعد ذلك بقليل، يضيف: «لذلك أطلب من الله أن يخلصني من الله»⁽⁴⁾.

كانت هذه الصيغ وما شابهها دائماً أهدافاً لتفسيرات إيكارت المتضاربة. يشعر البعض أنهم يؤكدون إن إيكارت ملحد يستخدم لغة دينية، بينما يفسر

(1) Meister Eckhart, Die deutschen Werke, Vol. II, p. 729.

(2) Fromm, To Have or to Be? (1976a), p. 62.

(3) Meister Eckhart, Die deutschen Werke, Vol. II, p. 730.

(4) Ibid., p. 730.

آخرون هذه العبارات التي تحل تجاوز الله من منظور الاهتمام اللاهوتي لإيكارت، وتأخذها للتعبير الأكثر راديكالية عن إيمانه بالله. من المحتمل أن يصل تفسير دايمير ميث⁽¹⁾ إلى جوهر ما رغب إيكارت في قوله: «تؤخذ الأبوة الأبوية للإنسان على محمل الجد لدرجة أن الإنسان في الله هو نائب الله حقًا. إرادته لله، ومعرفته بالله، وامتلاكه لله، لا يأخذ النعمة على محمل الجد بما فيه الكفاية، لأنه يجعل الله قصده بدلاً من جعل قصد الله، الذي هو الإنسان، قصده». إيمان حقيقي بالله ولا تتحقق الحياة التي عاشها نعمة الله بصدق إلا عندما يتخلى الإنسان عن الله، لأنه فقط في نبذ الله يمكنه أن يجعل قصد الله - الإنسان المثالي - هو نفسه. بالنسبة إلى إيكارت، فإن الافتراض بأنه ينكر الله هو مجرد اعتراف يثبت من خلاله الشخص الذي ينسب هذا الإيمان عدم إيمانه، رغبته في الحصول على الله. لكن صحة هذه الحجة لن تكون مقبولة إلا للشخص الذي، من أجل نعمة الله، وبالنسبة لإيكارت، يتخلى الإنسان المثالي عن كل إرادة ومعرفة وتملك، وبالتالي فهو فقير. لأن حقيقة إيمانه بالله تعتمد كليًا على التجربة المحققة لمثل هذا الاعتقاد، يمكن لإيكارت إغلاق خطبته بهذه الكلمات: «أولئك الذين لا يفهمون هذه الخطبة لا يجب أن يزعجوا قلوبهم. طالما أن الإنسان لا يشبه هذه الحقيقة، فلن يفهم هذا الكلام. الله يرزقنا العيش لنعيشها إلى الأبد. آمين.»⁽²⁾

يرى إيكارت في الفقر التحرر من أي شيء محتمل، وهذا يشمل حتى مفهوم الله. فقط عندما يكون الإنسان فقيرًا بشكل جذري يكون هو نفسه،

(1) D. Mieth, Christus -- das Soziale im Menschen, pp. 117f.

(2) Meister Eckhart, Die deutschen Werke, Vol. II, p. 731.

وحرًا، ومتكافئًا مع الأشياء. فقط عندما يكون حرًا تمامًا من الله، يمكن لله أن يكون داخله بالكامل، وعندها فقط يكون هو والله حقًا، الطريقة الوحيدة التي يمكن أن يكونا بها.

وظيفة الدين الإنساني في تأسيس الفهم الإنساني للإنسان

إن تطبيق ماستر إيكارت لفكرة الفقر على مفهوم الله يوضح أنه فقط من خلال بديل الكينونة تتوفر إجابة التصوف للسؤال عن مصير الإنسان الأعمق والمصير النهائي. ومن خلالها فقط تظهر أهمية الدين الإنساني لفهم فروم للإنسان. إذا تم فهم وضع الكينونة على أنه التخلي التام عن كل شكل من أشكال التملك، فهو شرط وإمكانية تجربة باطنية لـ (الواحد).

من أجل الفهم الذاتي للدين الإنساني، يترتب على ذلك أن السؤال المتعلق بصحة مفهوم الله وحقيقته العقائدية غير ذي صلة⁽¹⁾ لأنه لا يزال متأصلًا في نمط التملك، وهو الشيء الذي يجب التغلب عليه. إن تجربة الله ممكنة فقط إذا قرر المرء عدم التمييز بين الإنسان والله. ولكن من الصحيح أيضًا أنه لا يمكن تجربة الذات إلا إذا تخلت عن الاستقلالية. لا يمكن أن يصبح الله والإنسان إلا واحدًا، ويختبران واحدًا إذا كان هناك تنازل متبادل⁽²⁾. حيث يشارك الله والإنسان وكلاهما فيما يجب أن يعرف، أي حيث تكون

(1) ما إذا كان يجب أيضًا التأكيد على أن السؤال المتعلق بالحقيقة الفلسفية لمفهوم الله غير ذي صلة لا يمكن تحديده هنا لأن الميتافيزيقيا والفلسفة تفهمان نفسيهما أحيانًا على أنها لاهوت سلمي. حول هذه المشكلة، انظر J. Möller, Die Chance des Menschen--Gott genannt; Glauben and Denken im Widerspruch . وتوجد بيليوغرافيا عن الصياغات الأحدث للمشكلة من جانب الفلسفة واللاهوت في H. Küng, On Being a Christian.

(2) عن سؤال الفهم الذاتي للدين الإنساني انظر التعليقات عن تجربة X كصوفية الواحد، ص 119 - 128.

حقيقة الدين وحقيقة المعرفة التجريبية للإنسان على المحك، المعرفة ممكنة فقط كتجربة الواحد الذي هو إنسان على حد سواء مع الله في الوقت ذاته. يجب أن يُبطل مضمون الحقيقة لكلا المجالين الواقعي والحقيقي إذا أُريد تحقيق الحقيقة التي تربط كلاهما. لكن هذه الحقيقة حقيقية فقط باعتبارها تجربة باطنية للواحد.

التجربة الصوفية لـ (الواحد) هي تجربة حياة تعيش بالكامل في وضع الكينونة. ولأنها تجربة «نقية»، فإن تحقيقها الملموس يحدث فقط عندما يتم نبذ جميع التجارب الممكنة. تصبح تجربة الكينونة هذه متاحة من خلال تمارين التركيز والتأمل⁽¹⁾ التي تهدف إلى تخليص الإنسان من كل تجربة ملموسة حتى يتمكن من تجربة مجموع الإنسان والله في تجربة واحدة، أي مجموع الإنسان في إنسانيته.

هذا الفهم الذاتي للدين الإنساني يتيح الوصول إلى فهم وظيفة الدين الإنساني في الأساس النهائي للمعرفة العلمية ومعنى الإنسان ونهايته. مع افتراض التجربة الصوفية للواحد كتجربة للحياة في نمط الكينونة، تم العثور على هذه القاعدة التي تقوم فيها المعرفة التجريبية والأنتروبولوجية والأخلاقية والبيانات الدينية في نهاية المطاف والتي تؤسس أيضًا ادعاءها بالحقيقة والصلاحية العامة. في ادعائها كونها علمًا ودينًا على حد سواء، فإن إنسانية فروم لها أساسها النهائي، وهو نفسه لكلتا الادعاءات في تجربة الواحد. لكل من الإنسانية العلمية، التي ترفض اعتقادًا إيمانيًا حتى كأرضية نهائية، وبالتالي لا تتطلب أساسًا فكريًا لمفهومها الذاتي، والإنسانية

(1) راجع ص 118 وما بعد.

الدينية، التي ترى شكلاً من الوجود في كل مفهوم عقائدي لله والذي من أجله يتطابق الدين مع تجربة الحياة في وضع الكينونة، وهي وجهات نظر لها مبررها وشرعيتها في التجربة الصوفية لـ (الواحد).

تجربة الواحد هي النقطة التي يلتقي فيها الجانبان لمفهوم الإنسانية، التجريبية والدينية. النتائج المميزة هي ما يلي: يحقق الإنسان انكشافاً مثالياً إذا كان موجهاً نحو نبذ كل إعادة اختبار لتجربة الذات والعالم ويطور قدراته في العقل والحب بدلاً من ذلك. أنتجت التأملات الدينية النقدية مطلباً بإلغاء أي وكل مفهوم لله لأن تجربة الواحد ممكنة فقط من خلال الإلغاء الجدلي لكل تمييز بين الله والإنسان. النتائج في الحالتين يمكن صياغتها على النحو التالي: إن البصيرة إلى الإنسان ونهايته تستند إلى التجربة التي عاشها مع نفسه. هذه التجربة شاملة - أي تجربة وحدانية العالم والإنسان والله - إلى الحد الذي يتخلى فيه الإنسان عن إمكانية ترسيخ كيانه من خلال شكل من أشكال الوجود.

على النقيض من المحاولات الفلسفية التي تحدد العقل كمبدأ نهائي للكينونة⁽¹⁾، وعلى النقيض من الآراء اللاهوتية والفلسفية التي تجعل الله شخصاً و / أو العقل الضامن للواقع، فإن أساس فروم يوفر «حلاً» مختلفاً. تجربة الواحد هي الأساس النهائي لواقع العالم وحياة الإنسان والضمان النهائي للثقة في هذا الواقع. سيتم انتقاد هذا الحل دائماً من قبل ممثلي الموقفين الآخرين لأنه لا يمكن الاعتراض على التجربة الصوفية لـ

(1) الأكثر ملائمة صيغة «Cogito ergo sum» لديكارت. المقصود هو كل فلسفة تسعى إلى إرساء وجود الإنسان في «تملك» يقين الفكر والوعي والإدراك والمعرفة، إلخ.

(الواحد)، وهذا هو السبب في أن قوته المقنعة مرتبطة دائماً بالتجربة الذاتية (حتى إذا كان يمكن إظهار معقولية هذا «الحل» الصوفي). لكن الشخص الذي يعترف بالتجربة الغامضة لـ (الواحد) باعتبارها الضمان الحقيقي الوحيد لتجربة الذات والعالم سيرفض كل محاولة لإرساء الوجود البشري في كيان يتحكم في الإنسان. بالنسبة للصوفي، فإن كل دين وفلسفة تتمحور حول المفاهيم والكلمات والمذاهب والمعتقدات والقوانين المنطقية، وما إلى ذلك تعوق تجربة إلحاح الواحد. عندما توجد كيانات مثل الله، والكون، والكنيسة، والعقل، يجب أن تُبطل في تجربة الواحد، إذا كان للإنسان أن يتخلص من كل معرفة، وراغبة، وامتلاك، بوصفها ليست ذات أهمية إيجابية لتجربة الواحد.

لا يمكن الإدلاء بأي تصريحات حول الوحدة الصوفية، ولكن يمكن قول شيء عن الطريق إلى ذلك. الدين الإنساني كتجربة للواحد يدور حول الطريق، وتمارين التركيز والتأمل. كلها مبنية على الروح الدينية للتنازل عن كل تملك وتهدف إلى تجربة الإنسان في كليته.

افتراض فروم أن الادعاء بالحقيقة الملزمة للواقع البشري يقوم على تجربة صوفية لا يعني أن الأساس النهائي في التجربة الصوفية للواحد هو أقل صرامة. حتى من منظور فلسفة و / أو دين موجه بالكامل حول العقل، يجب الاعتراف بأن التجربة الصوفية للواحد تؤدي وظيفة الأساس النهائي للوجود البشري، وما يجب أن يكون عليه الوجود البشري. صحيح، بالطبع، أن قابلية هذه الفرضية مرتبطة بالتجربة الذاتية: فقط للشخص الذي يدخل في التجربة الصوفية لـ (الواحد) يمكن لهذه التجربة أن تدعي

الوجود المطلق في نهاية المطاف. أعطى فروم صرامة وصلاحية موضوعية لهذه التجربة من خلال جعل التجربة التجاوزية للواحد تجربة النفي التام لأشياء التجربة، أي الكيانات التجريبية، وهدف التجربة الواضح تمامًا هو التخلي عن. وليست هذه التجربة واضحة فحسب، بل يمكن إثباتها بالطرق التجريبية. وهذا يعني أن الإنسان هو شخص يتمتع بالصحة والسعادة، لدرجة أنه يتخلى عن كونه وسيلة لتحديد وجوده. كلا النوعين من الخبرة، التجربة التجريبية للعالم والذات والخبرة الدينية والصوفية للواحد، تقوم على بديل التملك والكينونة، والذي هو في حد ذاته قيمة تجريبية يمكن إثباتها بالمعنى التجريبي والديني. هذا يجعل من الواضح أن التجربة الصوفية لـ (الواحد) هي إنكار كل الأشياء من التجربة، يتخلى بالتالي عن كل شيء، وبالتالي يؤسس نفسه، ويصبح الأساس لكل تجربة تجريبية لبديل التملك والكينونة.

مثلما يُعترف بعقل الله على أنه الأساس النهائي لكل العقل التجريبي والأخلاقي في الفكر الفلسفي للأكويني، وكما يتوسط العقل الأساسي لله والعقل الأساسي للإنسان وعالمه بطريقة مماثلة من خلال مفهوم القانون⁽¹⁾، لذلك يخدم بديل التملك والكينونة في «حل» فروم «كمفتاح تفسيري»⁽²⁾ يقوم على أساس الحقيقة، والصلاحية، والالتزام لجميع التجارب التجريبية والأخلاقية في التجربة الصوفية الشاملة للواحد، لأنه ليس عقل الإنسان

(1) راجع تعليقات نموذج ليكس في كتاب Thomas Aquinas, p. 156f

(2) حول مفهوم «المفتاح التفسيري» انظر تفسير نموذج ليكس عند

W. Korff in Norm und Sittlichkeit, p. 49.

وعقل الله هو الذي يؤسسها ويتجاوزها، بل التجارب التي لها قاعدتها في التجربة الصوفية لـ (الواحد)، تنتج الاختلافات التالية: (1) إلى الحد الذي يعنيه التنازل عن امتلاكه، فإن خوض التجارب المعترف بها ليس لها صرامة موضوعية أو منطقية، ومع ذلك، فإنه مرتبط بتجربة ذاتية مقنعة وفعالة على الفور في حد ذاتها؛ حيث التجارب لديها قوة تحويلية، و(2) إن التجربة الصوفية للواحد كأساس نهائي للتجربة التي لا يوجد فيها سوى القدرة على التحول وعدم التملك لها قوة تحويل ليست متسامحة، بمعنى ذلك التعالي الذي يمكن التحدث عنه فقط عن طريق التناظرية. إنه الفرد الملموس والتاريخي الذي يختبر، فيتصور نفسه بأرضه النهائية بينما يختبر الواحد. لكن هذا الأساس النهائي لا يفهم على أنه تجاوز، بل هو نقطة النهاية للجدلية التي يمكن تجربتها تجريبياً، لدرجة أن الإنسان يتجاهل مظاهر الرغبة، والمعرفة، وأن يكون بمثابة إنكار لإنسانيته. بالنسبة إلى وجهة نظر الإنسان الموجه بالتملك، يجب أن تبدو تجربة (الواحد) شيئاً «مختلفاً تماماً» ولا شيء ومتجاوزاً لهذا السبب. في الواقع، إنها تجربة مجموع الإنسان في الظهور الكامل لعقله ووجهه.

تجربة الواحد تؤسس لما يجب أن يكون عليه الوجود البشري. يلعب بديل التملك والكينونة دور المفتاح الذي يفسر كيف تستند التجربة التجريبية والصوفية. يتوافق فهم بديل التملك والكينونة مع الجدل المتجذر في تقليد الأنموذج الإثاري التفريغي. عندما يكون ما هو موجود وظيفياً ومصمماً ليكون وسيلة لتأمين وجود المرء، يتم التعرف على هذا التوجه على أنه وضع تملك، ويحكم على أنه نفي للإنسانية «الحقيقية» أو «الأصيلة». لا

يمكن تلبية الطلب المتمثل في التخلي عن وضع التملك وأن يصبح وضع الكينونة هو المهيمن إلا عند استخدام بديل التملك والكينونة بمعنى نظرية نقدية: إن وضع التملك هو إنكار الوجود البشري والإمكانات البشرية، ويمكن أن يكون يخضع للنفي. التعريف الجوهرى لهذه العملية الجدلية هو: إنكار كل شيء يمتلكه الإنسان، وموضوع وهدف الكينونة هو تجربة كليته في التجربة الصوفية للواحد.

مكتبة
t.me/soramnqraa

الإنسانية كتحد للاهوت المسيحي

تأملات في مناقشة مثمرة بين اللاهوتيين المسيحيين وفروم الإنساني

إن بديل التملك والكينونة يطور الفروق السابقة «منتج - غير منتج» و«بيوفيلي / نيكروفيل». كمفهوم مميز، له صلاحية تجريبية وهو جوهر التجربة الدينية. إن المعنى الشامل لتجربة بديل التملك والكينونة يجعل من الممكن افتراض وجود علاقة في أساس داخل وخارج الوجود البشري حيث تكون تجربة بديل التملك والكينونة هي نفسها المفتاح التفسري الذي يقوم به الإنسان في نهاية المطاف نفسه في ما هو عليه وفي ما يجب أن يكون. يمثل تأريض الفرد في التجربة الصوفية لـ (الواحد) تحدياً لأي لاهوت يؤسس الإنسان بشكل مذهل. مثل هذا التحدي يمكن أن يؤدي إلى تبادل مثمر بين اللاهوتيين المسيحيين وفروم الإنساني⁽¹⁾ إذا كان ما ينطبق على

(1) عزافروم نفسه أهمية متزايدة للحوار بين الإنسانيين والمسيحيين. فيما يتعلق بأهمية الإنسانية داخل الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، لا يحتاج المرء إلا إلى ذكر رجال مثل البابا يوحنا الثالث والعشرون وتيلارد دي شاردان أو، من بين اللاهوتيين، كارل رانر وهانس كونغ، وفقاً لفروم [1961b] «Afterword» p. 261. ومع ذلك، يجب الاعتراف بأن هذا الحوار قد تم حتى الآن في المقام الأول في العالم الناطق باللغة الإنجليزية. انظر

R. Banks, «A Neo - Freudian Critique of Religion: Erich Fromm on the Judaeo - Christian Tradition»; P. A. Bertocci and R. M. Millard, Personality and the Good. Psychological and Ethical Perspectives; R. B. Betz, An Analysis of the Prophetic Character of the Dialectical Rhetoric of Erich Fromm; A. M. Caligiuri,

كل تحد من قبل الإنسانية الحديثة ينطبق هنا أيضًا: «الإنسانيات الحديثة المتحدية هي بذاتها معرضة للتحدي»⁽¹⁾.

أولاً، يجب توضيح الفهم الذاتي لشركاء المناقشة. اللاهوتي الذي يريد أن يثبت أن حديثه عن الله عقلائي لا يستخدم لرؤية الإنسان ومعناه والتزامه القائم على الخبرة، على الرغم من أنه يعلم أن حديثه عن الله ممكن فقط عندما تكون هناك تجربة لخطاب الله، وبالتالي فإنه يقوم على هذه الخبرة. وهو يعلم أيضًا أن اللاهوت لا يحقق هدفه إلا عندما يعزز الاعتقاد بأن الإنسان يجتبر حياته ومعناه ووجوده كأساس. يتوسط اللاهوت في التجربة الدينية ولكن لا يمكن أن يكون بحد ذاته تجربة الله بينما يقتصر على الحديث عنه.

The Concept of Freedom in the Writings of Erich Fromm; O. B. Curtis, The Role of Religion in Selfhood: An Examination of Humanist Psychoanalysis in Erich Fromm and Christian Selfhood in Wayne Oates; M. C. Ebersole, Christian Faith and Man's Religion; J. J. Forsyth and J. M. Beniskos, «Biblical Faith and Erich Fromm's Theory of Personality»; J. S. Glen, Erich Fromm: A Protestant Critique; G. B. Hammond, Man in Estrangement: A Comparison of the Thought of Paul Tillich and Erich Fromm; S. Hiltner, Psychotherapy and Christian Ethics: An Evaluation of the Ethical Thought of A. E. Taylor and Paul Tillich in the Light of Psychotherapeutic Contributions to Ethics by J. C. Fluegel and Erich Fromm; V. A. Jensen, Failure and Capability in Love: An Integrative Study of the Psychology of Erich Fromm and the Theology of Erich Brunner; J. J. Petuchowski, «Erich Fromm's Midrash of Love: The Sacred and the Secular Forms»; Y. Suzuki, An Examination of Doctrine of Man of Erich Fromm and Reinhold Niebuhr; W. C. Tilley, The Relationship of Self - Love for the Other with Special Reference to the Thought of R. Niebuhr and Erich Fromm.

(1) H. Küng, On Being a Christian, p. 37.

يختلف التصوف⁽¹⁾ لأنه يهتم بالقيمة التجريبية ولأنه من خلال تمثيل لاهوت سلبي، فإنه يتغلب عادةً على عدم قدرة اللاهوت على أن يكون تجربة دينية مباشرة. يرجع اللاهوت السلبي إلى البصيرة القائلة بأن التفكير في الله بهدف الوصول إلى معرفة جوهرية عنه يتعارض مع تجربة الله نفسه كمسألة مبدأ. التجربة الدينية ممكنة فقط في تجربة عدم معرفة المرء. كل معرفة بالله معترف بها كإرادة غير متجانسة، ولذلك يجب التخلص منها. يحاول اللاهوت، بالطبع، أن يعكس هذا الموقف ويتجاوزه عندما يحاول إظهار عقلانية التجربة الدينية وترسيخها. يحتاج اللاهوت إلى التعالي لكي يكون قادراً على دفع أسباب عقلانية التجربة الدينية. بالإشارة إلى التجاوز، يدعي أيضاً أنه يتجاوز مستوى الخبرة الدينية بالفكر. إنه يهدف إلى أرضية نهائية تتجاوز الإنسان ويفترض أساساً افتراضياً لكل واقع بشري، بما في ذلك التجربة الدينية للصوفي. يتناقض هذا الهدف مع التصوف، لأنه بالتحديد هو عرض لعقل نهائي أو أساس منطقي للتجربة الدينية التي لا يهتم بها التصوف. يعتبر التصوف نفسه أساساً نهائياً لأنه فقط تجربة الأرض النهائية يمكن أن تكون في نهاية المطاف أرض.

على الرغم من أن هذا مجرد ملخص للاهوت والتصوف، إلا أنه لا غنى عن وضع فهم الذات والأهداف إذا كان هناك نقاش بين اللاهوت المسيحي وإنسانية فروم. لأن موقف فروم يختلف عن موقف اللاهوتي. بسبب أصله اليهودي وبسبب الطريقة التي تعامل بها مع مشكلة الدين طوال حياته، يشار إليه بشكل ملائم على أنه «صوفي». مسألة اللاهوتي تهمة فقط حيث يمكن أن يصبح اللاهوت عقبة أمام التجربة الصوفية. لكن هذا لا يعني

(1) See p. 195f and 273f.

أنه يرغب في الاعتراض على حق اللاهوت في الوجود. يتم تحديد ما إذا كان يجب أن يكون موجودًا أم لا، بقدر ما هو معني، سواء أكان ذلك يعزز التجربة الصوفية للواحد أم لا. ما يهم هو التجربة الدينية، وليس التظاهر العقلاني بواسطة تأمل لاهوتي معقد. بالنسبة له، لا يتم تحديد الحقيقة من خلال ما إذا كانت الإدانة يمكن أن تنجو من التدقيق العقلاني، ولكن في تجربة الحقيقة، التي هي نفسها تجربة الحقيقة. هذا هو أيضا السبب الذي يجعله بدعي أن الإيمان بالله ذو أهمية ثانوية. الإيمان باللاهوت أو اللاأيمان ليس حاسماً في نهاية المطاف للتجربة الدينية. تجربة (الواحد) كإنكار لكل معرفة، ورغبة، وتملك، لا تحتاج إلى أن يبرهن عليها الفكر العقلاني؛ هذا صحيح وعقلاني في حد ذاته.

في محاولة لترسيخ إنسانيته في التصوف، يجب رؤية مساهمة فروم في المناقشة بين اللاهوت والتصوف. من خلال استخدام علم الشخصية وجد أن الكينونة ممكنة وحقيقية إلى الحد الذي تكون فيه خالية من التملك، لأنه يفسر التجربة الصوفية لـ (الواحد)، ويجعل هذا الأمر معقولاً، يجيب على هذه الأسئلة المتعلقة بتأسيس الدين الذي يهتم به اللاهوت عادة. يكشف بديل التملك والكينونة عن شرط إمكانية التجربة الدينية بشكل عام، ويخلق صلة بين أسس التجربة الدينية والتجريبية. إن وحدة التجربة التجريبية، عندما يساعدها علم الشخصية، والخبرة الدينية في التصوف في الواحد، مضمونة من خلال بديل التملك والكينونة، وهو صالح لكلتا تجربتين.

العلاقة في أساس التجربة التجريبية والدينية التي يجعلها بديل التملك والكينونة ممكنة تحدد مفهوم فروم للإنسانية والمناقشة بين المسيحية

والإنسانية معها. لا تجمع إنسانية فروم بين المعرفة العلمية والخبرة الدينية فحسب، بل يمكنها أيضًا أن تؤسس كلا المفهومين بطريقة تجعل الحقيقة الملزمة للمعرفة العلمية والثقة بها لها أساسها النهائي في الخبرة الدينية من ناحية، والخبرة الدينية لها أساسها في التجربة التجريبية التي يجعلها العلم ممكنة من جهة أخرى. لهذا السبب، فإن التجربة الصوفية لـ (الواحد) ليست قفزة في نوع من التعالي أو اللاعقلانية. كما أنه ليس سرًا للواقع (التصوف هو عكس ذلك تمامًا) ولكنه يمثل الإدراك المستمر، للتجربة التي يكونها الإنسان لدرجة أنه ينفي تحديد حياته بما يمتلكه وما يمكن أن يمتلكه. تجربة (الواحد) تعطي إجابة على سؤال مسائلة «الإنسان» بدون مغادرة مجال الإنسان. لأنه يكتشف أنه مع إنكار كل ما يمكن من محددات التملك للوجود البشري، فإن الوحدة مع الذات ومع العالم الطبيعي والإنساني تصبح ممكنة، وأنه فقط في التحرر من كل عدم التجانس، يتكشف العقل والحب.

يجب أن يحترم التبادل المثمر بين اللاهوتيين المسيحيين وإنسانية فروم هذه التميز في مفهومه الإنساني، وهو علمي وديني على حد سواء. ويجب الإقرار بما يلي: (1) تركز النزعة الإنسانية العلمية التي يمتلكها فروم على التجربة الصوفية للواحد، و(2) بمساعدة بديل التملك والكينونة فإن الحقيقة الملزمة لما هو الإنسان وما يجب أن يكون عليه هي في نهاية المطاف تركز على التجربة الصوفية لـ (الواحد)، و(3) يمكن تجربة هذا الواحد من قبل الإنسان، و(4) إن العلاقة التأسيسية التي تخلقها التجربة الصوفية تخلق ادعاءً بالاستقلالية مقابل المحاولات اللاهوتية لتأسيس التجربة الدينية.

إذا تم احترام هذه الآثار المترتبة على مفهوم فروم للإنسانية، فإن المفتاح التفسيري، بدليل التملك والكيونة، يمكن أن يكون بمثابة نظرية نقدية لمجموعة متنوعة من المشاكل والأسئلة المتعلقة باللاهوت المسيحي. من منظور إنسانية فروم، يمكن الإجابة على مسألة أسس استقلالية الوجود البشري والالتزام (ما هو وما يجب أن يكون عليه الإنسان) من خلال التأكيد على أن اللاهوت المسيحي يمكن أن يؤسس استقلالية الإنسان بشكل مستقل، شريطة الاعتقاد في إن الله لا يعني عدم التجانس في تعريف الوجود البشري. من المؤكد أن الإيمان المسيحي منفتح على مثل هذا الاحتمال القائم على أسس علمية: فكلما ازدادت فكرة وإدراك فكرة إله الإنسان كإنسان للإنسان، كلما اقتربت إجابة اللاهوتي المسيحي والصوفي المسيحي من إجابة الإنساني. بعد ذلك، ترتبط تجربة الإنسان وتعريفه وكيانه والتزامه بفهم وحياء المسيح وما يتبعه للمسيح، لأنه في إنسانية المسيح الكلية، يكشف جوهر الله عن نفسه. يمكن العثور على مثل هذا الأساس الفكري لاستقلالية الإنسان في اللاهوت⁽¹⁾. من الأمثلة على ذلك علاقة الإنجيل بين الأب والابن بحسب يوحنا، ولاهوت الصوفيين المسيحيين، وعند توماس الأكويني. يرغب جميع هؤلاء اللاهوتيين في تأسيس الوجود البشري والالتزام بشكلٍ نظري بطريقة تجعل شرط إمكانية البشرية، أي إرادة الله والعقل عندما ظهرت في حياة المسيح، تتوافق مع تلك الإمكانيات،

(1) On the philosophical problem of this «demand that the divine and the human coexist,» see J. Möller, *Die Chance des Menschen*, pp. 286 - 324. On the (unresolved) question of the relation between philosophy and mysticism, n. 23, p. 321, is especially informative.

من أجل كشف وإدراك الوجود الإنساني القائم على الإنسان⁽¹⁾. بالطبع، يرتبط تحقيق مثل هذه الإنسانية التي «يشاءها الله» والتي تستند إليه بحياة المسيح. لأنه في المسيح، تركز الثقة في الإنسان في نهاية المطاف، مما يعني أن الاستقلالية وتجربة قوى الإنسان هي علاقات ذات أهمية: فسلطتها تستند في النهاية إلى تجربة اتباع المسيح وتضمنها. مثل المحاولة الإنسانية، يركز الإدراك المسيحي للبشرية على تجربة قوى الإنسان الخاصة. لكن بالنسبة للمسيحي، تكمن إمكانية هذه التجربة في التمسك بالمسيح، لأنه في حياة المسيح، إرادة الله فيما يتعلق بشكل الإنسان المثالي - أي إرادته فيما يتعلق بالإنسانيات الأخرى - عبرت عن نفسها بطريقة صالحة لكل الوقت.

إن مسعى اللاهوتيين المسيحيين لترسيخ استقلالية الإنسان (والأخلاقي) من الناحية اللاهوتية لا يعني بالضرورة ادعاءً غير متغير في التعريف اللاهوتي للإنسان كما هو وما يجب أن يكون، ولا هذا التفكير اللاهوتي والمطالبة باتباع المسيح يقلل بالضرورة من إمكانية تجربة وإدراك الإمكانيات الإنسانية. ولكن في ضوء الانتقادات التي تنطوي عليها النزعة الإنسانية والصوفية التي يقدمها فروم، فإن مثل هذه الأسس اللاهوتية ممكنة فقط لتلك اللاهوتيات المسيحية التي لا تصر على عدم التساوي في الأساس الفكري للوجود البشري والالتزام البشري. لا يوجد شرط هنا لإثبات بالتفصيل أن اللاهوت الرسمي يستسلم بشكل خاص لإغراء تعريف الإنسان بشكل غير متجانس. يجب أن يحارب الاعتقاد المحمي والمؤسسي من المؤسسات دائمًا ميل المؤسسة إلى ربط حقيقة التجربة الدينية

(1) On the theological problematic generally, see H. Küng, On Being a Christian; on the specifically theological - ethical question, see pp. 155 - 159.

بالالتزام مع نفسها، مما يعني أن مشاكل الحفاظ على الذات تصبح أولوية بالنسبة للمؤسسة.

بصرف النظر عن هذه المشكلة (مشكلة مهمة في الممارسة اللاهوتية والكنسية) أن مفهوم الاستقلالية العلائقية مقيد - وهذا ينطبق على كل من اللاهوتيات التي تنظر إلى الكونيات على أنها غير متماثلة ومطالبات بالسلطة من قبل الكنيسة وكليات اللاهوت - إن فهم فروم للإنسانية يدعو إلى التشكيك في الفكر اللاهوتي تمامًا. في حين من صحيح أنه لا يستبعد إمكانية التأسيس اللاهوتي للوجود البشري بشرط أن هذا لا ينطوي على ادعاء غير متغاير على الإنسان⁽¹⁾، فقد قرر تفضيل التأسيس الذي يتخلى عن جميع اللاهوت كحديث عن الله وكتأمل حول الفكر. إن إمكانية التجربة الصوفية لـ (الواحد) تجعل الجهد المبذول لإنشاء استقلالية علائقية زائدة عن الحاجة. يمكن صياغة سؤاله النقدي بهذه المصطلحات: لماذا يجب أن يكون اللاهوت والأساس اللاهوتي للاستقلالية العلائقية للإنسان ضروريًا أو ذا معنى إذا كان الإنسان متجانسًا في التجربة الدينية للإنسانية (الأخروية)، وعندما تحدث هذه التجربة الدينية في الشكل الأكثر تركيزًا وفعالية في التجربة الصوفية؟

من المفترض أن هذا السؤال لا يمكن تسويته بشكل نهائي لأن التفكير والتحدث عن الله (اللاهوت) وتجربة الله أو الواحد (التصوف) هي إمكانات مميزة للإنسان ليست حصرية بشكل متبادل ولا يمكن إظهار أي منهما على أنه تابع للآخر. في حين أن اللاهوت يعتمد على تجربة كلام

(1) «الواقع الإنساني الذي يتناقض مع اكتماله هو نفسه لا يمكن وصفه... يمكن التعبير عنه بدرجة محدودة بمفاهيم مختلفة ومتناقضة» (Fromm, «Afterword» [1961b], p. 263).

الله ولديه خبرة الإنسان في الله كهدف، فإن التصوف في فهم فروم يجعل الادعاء بأنه يمكن أن يصل إلى تجربة دينية مباشرة من خلال إنكار كل نوع من أنواع المعرفة اللاهوتية وبالتالي يعتقد أنه يمكن أيضا أن يحكم اللاهوت. ولكن حتى هذا الادعاء الذي صنعه التصوف لن يمنع الإنسان من التفكير في تجربته الدينية والصوفية أو جعله قابلاً للتواصل من خلال اللغة. لكن اللفظ هو بالفعل لاهوت، حتى كلاهوت سلبي.

ومع ذلك، فإن شرعية اللاهوت لا تتخلص من التساؤل النقدي لكل لاهوت (مسيحي) عن طريق التصوف، وخاصة من قبل التصوف الإنساني. هناك حقيقة أخرى مفادها أن الانتقاد الذي يصنعه التصوف الإنساني ينتمي إلى تقليد النزاع الذي يمارسه اللاهوت والتصوف داخل الدين المسيحي. إن قتال الكنيسة وسلطاتها اللاهوتية ضد الغنوصيين المزعومين، والثيوصوفيين، والمتصوفين، وضد حركات التحويل والإصلاح، غالباً ما يكون (أو كان) قتالاً لأولئك الذين يعتقدون أنهم يمتلكون الإيمان وهم يحاربون الآخرين الذين كانوا ملهمين بالقوة المحولة للتجربة الدينية والصوفية. هددت محاكم التفتيش والاشتباة بالبدعة كل تجديد ديني. وعندما وصلت الخبرة الدينية والعقيدة اللاهوتية والكنسية إلى نوع من التوافق في تاريخ الكنيسة واللاهوت، أصبح التفكير والتأمل في التجربة الدينية والصوفية دافعاً لإعادة التقييم اللاهوتي والكنسي. التصوف، كونه نقد، له وظيفة مدمرة وبناءة في اللاهوت⁽¹⁾.

على الرغم من أن التصوف الإنساني لفروم يشكك في كل لاهوت، إلا أن التجربة الدينية لبديل التملك والكينونة وأساسه في علم الشخصية

(1) انظر التمييز أدناه بين اللاهوت والصوفية، ص 120 وما بعد.

يمكن أن يكون لها أهمية كنظرية نقدية لعلم اللاهوت المسيحي، خاصة لللاهوت الذي تديره الكنيسة. وهذا صحيح أكثر لأن بديل التملك والكيونة أثبت أنه مفتاح تفسير مناسب لرسالة يسوع الدينية والأخلاقية، ومن الغريب، على وجه التحديد، تلك العناصر في إنجيله التي سيكون من الصعب فهمها بطريقة أخرى، ولم تجد سوى القليل من التطبيق لهذا السبب. لاهوت مسيحي له أساسه في شهادة إنجيل المسيح وأخلاقه من قبل أتباعه، وهدفه اتباع المسيح الآن، ينخرط في وظيفة حاسمة في مواجهة اللاهوت وأشكال تاريخية ومعاصرة مختلفة التأسيس. وتلمذة المسيح بين الحين والآخر. ويمكن أن يساعد بديل التملك والكيونة في هذه الوظيفة الحاسمة. من خلال جلب أكثر العبارات والمطالب تنوعاً في أفق من التفاهم وإظهار تطابق تعاليم يسوع وحياته، فإن بديل التملك والكيونة يمكن أن يسهل فهم رسالة يسوع الدينية والأخلاقية. والاختزال التفسيري لجوهر تعليم يسوع وحياته إلى بديل التملك والكيونة يجعل من الممكن استخدام هذا البديل كنظرية نقدية للوظيفة الحاسمة لللاهوت المسيحي. وأخيراً، لأن بديل التملك والكيونة ليس فقط جوهر التجربة الدينية واللفظ اللاهوتي والأخلاقي لتلك التجربة ولكن أيضاً تقييم نهائي للتوجهات الأساسية لبنية الشخصية وبالتالي الكيونة المميزة والصفات الإنسانية، يمكن الحكم على جميع أنواع الظواهر اللاهوتية والكنسية والدينية من خلاله. لهذه الأسباب، يجب على اللاهوتيين المسيحيين ألا يتجاهلوا مساهمة فروم البناء، على الرغم من اختلافهم في النهج، وهناك اختلاف واضح في المبدأ في أساس الوجود والالتزام البشريين. هناك دافع في الإيمان المسيحي ينتقد الدين والكنيسة واللاهوت. إن إنسانية فروم، بفضل بديل التملك

والكينونة، دينية وعلمية على حد سواء، تساهم في تحقيق هذا الدافع بقدر ما يتبع ويتعهد بتعاليم يسوع.

في الختام، فإن مناقشة السؤال المتعلق بالتحديد بالمسيحي في الأخلاق اللاهوتية سيوضح هذا الاحتمال. إن معارضة «الأخلاق المستقلة في السياق المسيحي» من قبل ما يسمى أخلاقيات الإيمان⁽¹⁾ تود افتراض نوعية مسيحية على وجه التحديد في محتوى المعايير الأخلاقية. لا تؤمن أخلاقيات الإيمان فقط بأن روح يسوع تشكل أفقًا محددًا للمسيحي يحفز سلوكه الأخلاقي بطريقة معينة («الأخلاق الذاتية» تجعل نفس الافتراض)، ولكن أيضًا تشعر أن هناك مطالب جوهرية تنبع فقط من التلمذة المكرسة للمسيح، تتطلب إيمانًا قويًا للتحقق.

يجب اعتبار هذه المحاولة لتعريف المسيحية بأنها متميزة عن الديانات الأخرى، وخاصة من الإنسانية الحديثة، اعتذارًا إلى حد ما، واسمًا ضد الأخلاق الإنسانية لفروم. شرح الروح الدينية من خلال بديل التملك والكينونة أظهر أن الأخلاق الإنسانية يمكن أن تحتوي أيضًا على تلك المطالب الأخلاقية الراديكالية التي تميز رسالة يسوع، وأنه يمكن أن يرسخ ملاءمة وإثبات مثل هذه الروح. ومن منظور إنساني، فإن جوهر روح يسوع لا يقوم بالضرورة على الوحي، ولا يعتبر الإيمان بالإله شرطًا ضروريًا لفهمه وإدراكه. يفسر بديل التملك والكينونة بشكل ملائم عقلانية روح يسوع. إلى الحد الذي يكون فيه للبديل أهمية طبيعية، فإنه يمكن أن يؤسس المعايير - أي التي يمكن التحقق منها تجريبيًا - في المعرفة الطبيعية.

إذا كان يمكن إظهار أن بديل التملك والكينونة هو مفتاح تفسيري لجميع عناصر رسالة يسوع، فإن الملاحظة التالية تنطبق على وظيفة روح يسوع في تأسيس الأخلاق اللاهوتية، على الرغم من اختلاف وجهات النظر: الرسالة الأخلاقية ليسوع لا تمثل مجموعة من الأعراف المسيحية. بدلاً من ذلك، يمكن فهم المطالب الأخلاقية المختلفة على أنها أمثلة على هذا المطلب الأخلاقي الذي هو جوهر في وعد ملكوت الله والذي يمكن جعله معقولاً من خلال بديل التملك والكينونة. نظرًا لأن هذا البديل لا يقدم معيارًا للعمل ولكنه ما بعد المعيار، فإن لديه وظيفة أساسية في السلوك المعياري⁽¹⁾. هذا هو السبب في أن تحذير يسوع من الثروة، على سبيل المثال، يخاطب الاتجاه، والسلوك، والتوجه الشخصي الأساسي لتأمين الوجود بالثروة. يمكن لمثل هذا الطلب أن يتخذ شكلاً ملموساً في التخلي عن الثروة، لكن هدفه المباشر هو الاتجاه. كيف يمكن تحقيق الاتجاه المطلوب على النحو الأمثل في أي حالة معينة يتم تحديده من خلال القيمة المكانية للثروة، على سبيل المثال، في حياة الفرد⁽²⁾.

على عكس ذلك، «الأخلاق المستقلة» ترى ما هو مسيحي مميز في الأمور الأخلاقية «ليس في الأوامر الأخلاقية الملموسة التي يمكن

(1) من خلال التأكيد على النوعية البارانتية للنماذج، يوضح شولر بشكل مقنع، أن التحقق النقدي لا يمكن أن يتوقع بديل التملك والكينونة كمفتاح لفهم مطالب يسوع.

(2) في حين أن فهم مطالب يسوع باعتبارها تجسيداً للمطلب اعتماد موقف يمس بعض اهتمامات Situationsethik و Gesinnungsethik، فإنه يختلف عنها في نقاط أساسية.

تطويرها من فهم الإيمان»⁽¹⁾، ولكن في أفق محدد للمعنى الذي يحفز المسيحي في السلوك الأخلاقي الملموس بطريقة معينة، وبالتالي يحثه على اتخاذ موقف مختلف تجاه المطالب الأخلاقية. على النقيض من «الأخلاق الذاتية»، يؤكد المنظور الإنساني لرسالة يسوع الدينية والأخلاقية أنه حتى هذا الأفق المحدد للمعنى لا ينتج آثارًا تختلف عن تلك التي قد تنتج عن التفسير الإنساني لإعلان يسوع ملكوت الله. ما إذا كان أفق المعنى يُفهم من الناحية اللاهوتية - بالمصطلحات المسيحية كبداية ملكوت الله في يسوع المسيح وكعرض شبيه بالوحي - أو كروح نبذ التملك له تأثير تحرري في المقامرة التي هي نبذ التملك، فإن فروم يعتقد أنه في نبذ أسلوب التملك، يختبر الإنسان الإنسانية المحررة والمستعاده، وهو ما يمكن أن يفسره على أنه منحه، على أنه تجاوزه، وكما تم الكشف عنه، لأنه ليس نتيجة العلم، والرغبة، والامتلاك.

سيقاوم اللاهوتيون المسيحيون مثل هذا التفسير لأفق المعنى المسيحي بالتحديد. عندما ترسخ «الأخلاق المستقلة» صفة الأخلاق المسيحية المميزة في التأثيرات النقدية والمحفزة والمدمجة لرسالة يسوع، فإنها تدعو إلى أفق توحيدي بالمعنى: العرض الشبيه بالإرادة الإلهية للخلاص الذي يسبب كل عمل بشري. إذا قبل المسيحي إرادة الله للخلاص كما هو موضح عند يسوع المسيح، فإن أفق المعنى الجديد هذا يدفعه إلى تبني موقف أخلاقي جديد. منذ أن تجسد الأفق الجديد في يسوع، أصبحت الأهمية الأخلاقية لهذا الأفق من المعنى معروفة في حياة يسوع وتدریس على أنه روحه. هذه

(1) A. Auer, «Ein Modell theologisch – ethischer Argumentation: ,Autonome Moral,‘» p. 42.

الروح، مع ذلك، ليست في حد ذاتها الصفة المسيحية الأخلاقية على وجه التحديد، بل هي نتيجة لها. يمكن فهمها على أنها نتيجة أفق معاني مسيحي معين، ولكن ليس من الضروري أن تكون مفهومة. لقد أظهر تفسير روح يسوع من خلال بديل التملك والكينونة على أن عقلانية هذه الروح لا تكمن بالضرورة في أفق توحيد للمعنى. في حين أنه من منظور لاهوتي، فإن أفق المعنى المسيحي على وجه التحديد يشكل عنصرًا الروح يسوع، يرى منظور فروم الإنساني سبب روح يسوع على أنه يستند إلى الممارسة التي تتخلى عن التملك. الأساس النهائي لممارسة التنازل هذه هي التجربة الصوفية لـ (الواحد).

بعد أن رسم خط يميز الأخلاق الإنسانية، وبعد أن أثبت أن بديل التملك والكينونة بمثابة مفتاح لفهم روح يسوع، أصبح من الضروري الآن أن نناقش فهم الأخلاق المستقلة للمسيحي على وجه التحديد في أخلاق اللاهوت. تبني العقل البشري كمبدأ كل الأخلاق يمكن أن يضمن قابلية الاتصال والزامية المعايير. يتزامن هذا الاهتمام مع روح يسوع لأنه من خلال بديل التملك والكينونة، يمكن فهم عقل هذه الروح على أنه تعبير عن عقلانية الواقع، شريطة أن يتم تفسير الواقع نفسه من خلال بديل التملك والكينونة، كما يفسره فروم. وبالتالي، فإن ممثلي أخلاقيات الإيمان غير مصيبين في التفكير بأنه عندما يتعلق الأمر باكتشاف الأعراف، هناك اختلافات حقيقية بين العقل المسيحي والعقل الإنساني كما هو موضح هنا. الفرق الذي يجب البحث عنه حيث تتكيف الأخلاق مع متطلبات الثقافة والمجتمع التي يتمحور حول وجودها وبالتالي تقدم تصورًا لعقلانية الواقع والأخلاقي الذي لم يعد إما المسيح أو الإنسانية لأنه لم يعد يتبع عقل

بديل التملك والكينونة. لكل من الأخلاق المسيحية والأخلاق الإنسانية فروم خاصة مشتركة تميزها عن الأخلاق الأخرى، وهو أن بديل التملك والكينونة يمدّهما بمعيار أكثر ملاءمة من أي حالة أخرى لاكتشاف المعايير الأخلاقية التي تكون إنسانية ولها تأثير أنساني.

بصرف النظر عن السؤال المتعلق باكتشاف الأعراف، تدعو إنسانية فروم إلى الاعتقاد بأن اللاهوت المسيحي فقط يمكنه أن يؤسس في نهاية المطاف ويضمن معنى المعيارية. يجب النظر إلى التجربة الصوفية لـ (الواحد) على أنها محاولة مميزة وصحيحة لترسيخ معنى ما يجب أن يكون عليه الإنسان. إنها التجربة الدينية للروح الإنسانية التي لها آثار قوية والتي، من خلال نبذها لجميع القرارات التملكية، تعطي تجربة مباشرة لشكل الإنسان المثالي. وبالتالي، فإن تجربة الواحد تؤسس في نهاية المطاف وتضمن روح بديل التملك والكينونة. لذا فإن روح بديل التملك والكينونة هي الشرط لإمكانية التجربة الدينية لـ (الواحد) وفي نفس الوقت تلك التجربة الدينية نفسها. تركز الأخلاق الإنسانية في تجربة الروح الدينية هذه، لأن الأخلاق الإنسانية تهتم بتعزيز هيمنة وضع الكينونة. ولكن لأن الحياة في وضع الكينونة هي مجرد مصطلح قابل للتبادل للروح الإنسانية، فإن الحياة في هذا الوضع هي «أخلاقية»، أي جيدة أخلاقياً. تهدف الأخلاق الإنسانية إلى ممارسة روح الكينونة التي تستند في نهاية المطاف إلى التجربة الصوفية لـ (الواحد) باعتبارها إنكاراً لجميع أشكال التملك.

أسئلة قد يتوجه بها اللاهوتيون المسيحيون إلى فروم الإنساني

الإنسانية تثري اللاهوت المسيحي كما تضعه كله موضع تساؤل. يجب أن تعمل الاعتبارات السابقة المتعلقة بالحوار المثمر بين اللاهوتيين المسيحيين

وفروم في المقام الأول على تعميق فهم إنسانيته وإحباط الحكم المسبق عليه من قبل اللاهوت المؤكد لذاته. هذا التحذير له سبب أعمق في الادعاء الذي تقدمه إنسانية فروم: إنه يقوم على الخبرة التي، حتى عندما تكون دينية، تجد التعبير في الاعتبار الجاد للإنسانية وإدراكها، ويصبح ذلك واضحًا في فعل الإدراك هذا. حاول فروم أن يعيش هذه الإنسانية. الحديث عن كونه يقوم على نفي جميع القرارات من خلال تمثيل مفهوم تجربته العلمية والدينية والممارسة اليومية لروحه الدينية. ومع ذلك، فإن قوة إنسانيته الحية لا تعني أنه لا توجد أسئلة قد يطرحها اللاهوتيون المسيحيون عليه. ولكن نظرًا لأن الإنسانية تتعامل مع المشكلة الدينية وتعطيها تطورًا متماسكًا يؤدي إلى التصوف غير التوحيدي، فإن هذا الحوار يجب أن يتضمن بحثًا في الادعاء بأن التصوف ضد اللاهوت، والأهم من ذلك، الادعاء أن اللاهوت قد يثير التصوف. توفر الأسئلة والمشكلات التالية نقاط انطلاق لهذا النوع من تعريف وظيفته ومكان اللاهوت والتصوف:

كيف يمكن نقل الروح الدينية الحية والتجارب المصاحبة لها دون أن تصبح ألفاظ التجارب بديلاً عن التجربة الدينية نفسها؟ لماذا تطور التصوف عادة كحركة مضادة لإيمان راسخ موجه بشكل أساسي أو كلي حول نبذ عقائد وهياكل كنسية معينة؟ إلى أي مدى يتمتع اللاهوت بشرعيته في ضرورة إعطاء إجابة فلسفية للأسئلة التي تطرحها الحياة، خاصة عندما يفهم اللاهوت نفسه على أنه تأمل معقول قابل للتواصل حول التجربة التجريبية والدينية؟ بشكل أكثر تحديدًا، لا تبرر الحقائق التجريبية مثل المعاناة والخوف والحزن والذنب والموت والمرض الفكر اللاهوتي الذي يتجاوز الملاحظة الدقيقة التي لا شك فيها أن الموقف تجاه هذه الظواهر

هو الذي يقرر قيمة المكان الوجودي، لا الوعي الفلسفي أو اللاهوتي لطابعها الإشكالي؟ إلى أي مدى هناك الحاجة الإنسانية للتواصل وضرورة أن تكون التجارب معدية تجعل اللاهوت والشركة التي يحددها اللاهوت وترتبط بمجتمع كنسي معين أمرا لا غنى عنه؟ هل يمكن في الواقع فهم العلاقة بين اللاهوت والتصوف بشكل جذلي بطريقة لا يمكن أن تحصل عليها التجربة الدينية إلا إذا تم نفي المعرفة اللاهوتية التي هي بالضرورة تنفر من التجربة الدينية؟ أم أنها ليست بالأحرى في عملية التجربة الدينية، يجب التنازل عن حصة بناءة في اللاهوت إذا كانت التجربة الصوفية ممكنة فقط من خلال الإدراك الجذري للروح الدينية، يجب التحقق من هذه الروح وتعليمها؟ أين ستم الوظيفة الحاسمة للتمييز بين تجربة الوحدة والخبرة الصوفية للواحد ما لم تكن في التفكير العقلاني للتجربة الدينية وفي الطلب الديني والأخلاقي الذي تم التخلي عنه؟

أليس صحيحًا أنه عندما يُنظر إلى اللاهوت على أنه لاهوت سلبي فقط، يتم التغاضي عن أن التجربة الصوفية هي دائمًا تجربة متقطعة يكون تفسيرها ولفظها بحد ذاته لاهوتًا، بحيث يتسرع اللاهوت والتصوف بالضرورة وينتقدان بعضهما البعض؟ طالما أن التجربة الصوفية يمكن أن تكون متقطعة فقط، هل يجب أن يكون الوعي والمعرفة المتناميان لوحدة التجربة الدينية - أي اللاهوت الإيجابي - ليس شرطًا مسبقًا بناءً لتجربة صوفية للواحد؟ فيما يتعلق بالتجربة الشخصية والظروف النفسية المسبقة، قد يُسأل: ألا يستخدم الشخص الذي لديه تجربة باطنية لـ (الواحد) كتجربة متقطعة من حياته كليًا في الوضع الحالي، هذه التجربة التي عاشها كشكل من أشكال المعرفة الذي يدفعه إلى المزيد من التجارب الدينية، بحيث يشكل

التفكير في التجربة وتفسيرها وظيفية وساطة ضرورية وإيجابية للتجربة الدينية؟ ألا يعني هذا أن التجربة الدينية تعتمد بالضرورة على اللاهوت، ويجب ألا يتنازل المرء عن المعرفة اللاهوتية والتفكير في الأهمية الوظيفية التي قد تراكم مع كل الأشياء التي لها؟ إن حقيقة التملك نفسها لا تخبرنا ما إذا كان هذا وجودًا وظيفيًا أو أسلوبًا للوجود. بالضبط حيث يتوسط اللاهوت في الخبرة الدينية، فإن المعرفة اللاهوتية تعني التباهي الوظيفي.

عندما تُرفض وظيفة التوسط هذه في اللاهوت، ألا توجد محاولة لتجاهل كل من الاعتراف بالنهاية والاعتراف بوجود مزيج ضروري من التوجهات الأساسية للتملك والكينونة في بنية الشخصية لأن كل واحد يريد أن يرى هو إمكانية التجربة الدينية في الحياة الدقيقة التي تعيش بالكامل في الوضع الراهن؟ ألا ترى وجهة النظر التي تركز بشكل كامل على نقطة نهاية الجدلية السلبية والتي تتصور فقط الخبرة الممكنة في الموعد المحدد لهذه النقطة في التجربة الصوفية لـ (الواحد) تتجاهل التعامل الملموس مع الواقع من خلال بنية شخصية، حتى عندما أن يكون التملك هو المسيطر، فهل يتم تحديده دائمًا من خلال الوضع؟ ألا يعني هذا أن الحياة تستسلم لإغراءات الحماسة الدينية وبعض الغنوصية التي تؤكد، على حساب شعور واقعي محكوم بالواقعية، أن المسيحية والأخروية في متناول اليد؟

إذا كان صحيحًا على مستوى علم الشخصية أن الوجود البشري يتميز من حيث المبدأ بمزيج من الوضعين، فإن تجربة الحياة بالكامل في وضع الكينونة ممكنة، فلماذا يجب أن تكون خصوصية الحياة البشرية متوسطة ومحددة بشكل أساسي من خلال عدم كونها ذات صلة بتطبيق بديل التملك والكينونة لمشكلة التجربة الدينية؟ لماذا يجب ألا يكون ما

هو صحيح للحياة بشكل عام صحيحًا للتجربة الصوفية: أي أن التجربة الصوفية تستدعي تأملًا لاهوتيًا بحيث ان الدين - بما في ذلك الروح الدينية - يتوسط ويتحدد من حيث المبدأ من خلال التفكير اللاهوتي، الذي هو في ومن خلال التشارك؟

إن اللاهوت يعوق بالضرورة أو يمنع التجربة الدينية والصوفية لا يمكن إثباته حتى يتخلى اللاهوت عن تميزه الوظيفي ويستبدل التجربة الدينية. لكن لماذا يجب أن يكون اللاهوت «الإيجابي» تحديد تملكي مسبق، وبالتالي يعوق أو يمنع تجربة دينية إذا كان صحيحًا أن الحياة البشرية تتوسط بشكل أساسي من خلال التملك وهذا لا يؤدي تلقائيًا إلى هيمنة التملك عليها؟ وبما أن التجربة الدينية متقطعة وليست نفس الشيء مثل الحياة في نمط الكينونة، فهل يجب ألا تؤخذ ضرورة الوساطة على محمل الجد، ولا يصبح من الضروري طلب وساطة هدفها تجربة الفورية؟

على الرغم من كل هذه الأسئلة، سوف نختتم بالتأمل التالي: التجربة الصوفية للواحد هي التجربة المتقطعة لحياة تعيش بالكامل في وضع الكينونة. هذه التجربة نفسها ليست بوساطة ولكنها تنتج عن نفي كل نوع من أنواع الوساطة. تنطبق عبارة «الإنسان من أجل نفسه» هنا. إن كل معتقد وكل أمل وكل محبة للإنسان والعالم تركز على هذه التجربة. يفترض مسبقًا أن الإنسان يختبر نفسه على أنه حر ومستقل تمامًا، لأنه عندها فقط يمكن أن تكون حياته، وعمله، وحبه، وعقله، ورأفته، واستعداده للتضحية، وإيثاره، وتقاسمه، وغفرانه، وفرحه، تأسس عليه. فقط عندما تكون راسخة فيه، هو الذي يحب، ويفكر، ويعمل، ويشارك، ويحزن، ويهيج.

الدين واللاهوت التوحيدي يرغب بالتوسط. يقدم اللاهوت المسيحي نفسه كوسيط، وبالتالي يتطلب تقليد يسوع. السؤال الحاسم هو: ما الذي يتم التوسط فيه، وما غايته؟ إذا كان الإنسان الذي تم تخليصه هو الهدف، فإن هنا أيضًا الوسيط هو تلك الإنسانية التي يتم اختبارها كقدرة الإنسان على الفورية. إذا كان الدين والكنيسة واللاهوت يستطيعان جعل مثل هذه التجارب الفورية ممكنة، فإن هذه المؤسسات لها وظيفة وسيطة وتحدد نفسها من خلال مهمة جعل فورية الحياة البشرية ممكنة. لن يتم تحديد ما إذا كان الدين المسيحي واللاهوت والكنيسة ينصف هذه المهمة في الواقع هنا. يمكن القول، مع ذلك، أن كتابات العهد الجديد تشهد على حقيقة أن حياة يسوع كانت لها وظيفة وساطة، وهي وظيفة هدفها هو فورية الخبرة الدينية لله في الإنسان. في ظل هذه الظروف، يتم تحديد السؤال المتعلق بهوية واختلاف المسيحية والإنسانية بقرار شخصي للمخاطرة بتجربة فورية. هنا تصنع روح يسوع وروح الإنسانية نبدأً متطابقًا: شجاعة أن يكونوا بشرًا.

الدين والمجتمع

تذييل بقلم إريك فروم

الدين هو نظام من الأفكار والمعايير والطقوس التي تلبى حاجة متجذرة في الوجود البشري، والحاجة إلى نظام للتوجيه وموضوع الإخلاص. ينطبق هذا التعريف على جميع الأديان، سواء كانوا يعبدون الأصنام، أو يصلون إلى إله غير مرئي، أو ليس لديهم مفهوم عن «إله» مثل البوذية، على سبيل المثال. تعتمد فكرة الإنسان عن «الكائن المقدس» على البنية الاجتماعية والتقاليد الثقافية. وفي معظم المجتمعات، يشكل الدين والبنية الاجتماعية كلاً متماسكاً. ونظرًا لأن شخصية الإنسان تحددها البنية الاجتماعية، فإن دينه، باعتباره تعبيرًا عن الاحتياجات النفسية الراسخة في الظروف الوجودية، يتم تحديده أيضًا اجتماعيًا.

إن المجتمع الصناعي الرأسمالي (مثل مجتمعات الدولة الرأسمالية «الاشتراكية») غير متدين بعمق. ومعايره هي الإنتاج الأقصى، والأنانية القاسية، والاستغلال. «خلاص» الإنسان هو أقصى قدر من النجاح المادي، واجبه الجيد «الأداء».

لكن الإنسان لا يستطيع التوقف عن الحلم. إنه يتوق إلى عالم تتجذر فيه المحبة والحرية والعدالة، وبما أن هذا العالم غير موجود، فإنه ينشئ مؤسسة منفصلة إلى جانب المجتمع: الدين. وفيها يجد العزاء والتشجيع والأمل، ولكن أيضًا العديد من الأوهام. وهذه الأوهام ضرورية، لأن الدين صنع

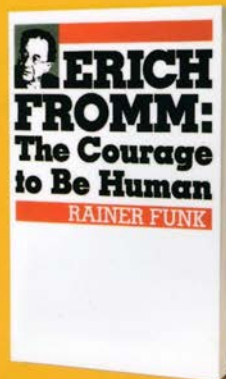
سلامه مع المجتمع اللاديني. الله والثروة: كل لوحده. قد تكون هذه التسوية والأوهام الناتجة عنها فعالة لفترة طويلة، لكن الإنسان يستيقظ دائماً مرة أخرى، ويلاحظ أنه مجرد حلم، ويطلب بالخلاص الحقيقي. فقط الواقع المتغير، المجتمع الذي يدرك مبادئ الحب والاستقلال البشري من خلال بنيته، يمكنه تلبية هذا الطلب. في مثل هذا المجتمع، لن تكون هناك حاجة إلى دين مغترب، لأن المجتمع قد جعل المبادئ الدينية خاصة به، وبالتالي كان سيسطها كمبادئ دينية منفصلة.

ترسم هذه التعليقات أيضاً ما هو أساسي في موقف كارل ماركس من الدين. فبالنسبة له، كان الدين مادة أفيونية للإنسان لأنه يحاول إشباع احتياجاته العميقة عن طريق الأوهام بدلاً من السماح له بقطف الزهرة الحية. لم يكن ماركس معادياً للدين. كان شخصاً متديناً بشدة و«عدو» لـ «الدين» لهذا السبب بالذات.

مكتبة

t.me/soramnqraa

هذا الكتاب هو أطروحة دكتوراه لتلميذ ومساعد ل فروم، وقد كُتبت تحت نظره، وبمحاورات معه، مع الإطلاع المتفرد على كل إرث فروم العلمي، المنشور وغير المنشور، بل وحتى المسودات، والطبعات المتعددة، وما تتضمنه من تغييرات وتعدلات، إضافة إلى كون الكاتب متخصص في الفلسفة واللاهوت وعلم النفس، وله استقلاليته النقدية الواضحة، ونزعه التحقيقية العميقة، وقد اختار مقارنته في النقطة الأعمق من فكره، وهي الدين، لاسيما مع اهتماماته اللاهوتية والفلسفية التي أتاحت له الوقوف التفصيلي على تلك المباحث، والحفر الاستكشافي والنقدي في فكر فروم بناء على منظورات متنوعة. كل ذلك يجعل من هذا العمل فريداً في بابهِ، ولذلك سرعان ما ترجمه Michael Shaw من الألمانية إلى اللغة الانكليزية (1981)، وأصبح من المراجع الأساسية - إن لم يكن الأهم - في فهم فكر فروم، بموضوعاته ومناخه وأشكاله وغاياته وإبداعاته وحدوده، ولذلك راسلت فونك لاستدأني في الترجمة، فأبدى موافقته وتشجيعه وسعاده البالغة بذلك، لتكون هذه الترجمة الثانية لكتابه، وزودني بالطبعتين الألمانية والانكليزية، فلا يفوتني أن أعبر عن عظيم امتناني لأخلاقه ولجهوده، فشرعت بالترجمة، وقد كانت مرهقة، فالكتابة مركزة، وإشارية، مع تغطية مساحات واسعة،



ولذلك لا أدعي كمال الترجمة، لكن تبقى محاولة لإغناء المكتبة المرئية بكتاب مهم، عن مفكر يعد فكره ضرورة حاسمة في اللحظة التاريخية الراهنة.



اينر فونك

محلل نفسي ألماني، إضافة إلى تخصصه في الفلسفة واللاهوت، وأستاذ في جامعة التحليل النفسي الدولية International Psychoanalytic University في برلين. عمل مساعداً لإريك فروم (1974-1980)، أنجز خلالها أطروحته للدكتوراه عنه (1977)، وهي هذا الكتاب. وقام بتحرير أعماله الكاملة (1975-1981)، كلفه فروم بإدارة صفوفه وعقاراته، وورث مكتبته وممتلكاته الأكاديمية، وبنى أرشيفه، وله الحقوق الحصريّة بكتاباتيه، ومؤسس ورئيس جمعية إريك فروم الدولية The International Erich Fromm Society، ومدير مؤسسة إريك فروم في توبنجن Erich Fromm Institute Tübingen ومركز إريك فروم للدراسات Erich Fromm Study Center. من أهم أعماله: إريك فروم: شجاعة الإنسانيّة (1978)، وإريك فروم: شهادات ذاتيّة ووثائق تصويريّة (1983)، وإريك فروم: حب الحياة (1999)، وإريك فروم اليوم: أهميّة فكره (2000)، وأنا ونحن: التحليل النفسي للإنسان ما بعد الحدائي (2005).

إيريك فروم

شجاعة الإنسانية

الدين هو نظام من الأفكار والمعايير والملقوس التي تلبى حاجة متجذرة في الوجود البشري، والحاجة إلى نظام للتوجيه وموضوع الإخلاص. ينطبق هذا التعريف على جميع الأديان، سواء كانوا يعبدون الأصنام، أو يصلون إلى إله غير مرئي، أو ليس لديهم مفهوم عن «إله» مثل البوذية، على سبيل المثال. تعتمد فكرة الإنسان عن «الكائن المقدس» على البنية الاجتماعية والتقاليد الثقافية. وفي معظم المجتمعات، يشكل الدين والبنية الاجتماعية كلاً متماسكاً. ونظراً لأن شخصية الإنسان تحددها البنية الاجتماعية، فإن دينه، باعتباره تعبيراً عن الاحتياجات النفسية الراسخة في الظروف الوجودية، يتم تحديده أيضاً اجتماعياً.

إن المجتمع الصناعي الرأسمالي (مثل مجتمعات الدولة الرأسمالية «الاشتراكية») غير متدين بعمق. ومعاييره هي الإنتاج الأقصى، والأناية القاسية، والاستغلال. «خلاص» الإنسان هو أقصى قدر من النجاح المادي، واجبه الجيد «الأداء».

لكن الإنسان لا يستطيع التوقف عن الحلم. إنه يتوق إلى عالم تتجذر فيه المحبة والحرية والعدالة، وبما أن هذا العالم غير موجود، فإنه ينشئ مؤسسة منفصلة إلى جانب المجتمع: الدين. وفيها يجد العزاء والتشجيع والأمل، ولكن أيضاً العديد من الأوهام. وهذه الأوهام ضرورية، لأن الدين صنع سلامه مع المجتمع اللاديني. الله والثروة: كل لوحده. قد تكون هذه التسوية والأوهام الناتجة عنها فعالة لفترة طويلة، لكن الإنسان يستيقظ دائماً مرة أخرى، ويلاحظ أنه مجرد حلم، ويطالب بالخلاص الحقيقي. فقط الواقع المتغير، المجتمع الذي يدرك مبادئ الحب والاستقلال البشري من خلال بنيته، يمكنه تلبية هذا الطلب. في مثل هذا المجتمع، لن تكون هناك حاجة إلى دين مغترب، لأن المجتمع قد جعل المبادئ الدينية خاصة به، وبالتالي كان سيبسطها كمبادئ دينية منفصلة.

ترسم هذه التعليقات أيضاً ما هو أساسي في موقف كارل ماركس من الدين. فبالنسبة له، كان الدين مادة أفيونية للإنسان لأنه يحاول إشباع احتياجاته العميقة عن طريق الأوهام بدلاً من السماح له بقطف الزهرة الحية. لم يكن ماركس معادياً للدين. كان شخصاً متديناً بشدة وعدواً لـ «الدين» لهذا السبب بالذات.

