

# الدين والإنسان والمجتمع

## في الفلسفة الإنسانية النقدية الفروميّة

### Religion, Human and Society in Fromm's Critical Humanism Philosophy

لؤي خزعل جبر

علم النفس الاجتماعي السياسي

الجمعية العراقية لعلم النفس السياسي

Luai K. Ghabr, Prof. Dr., Political – Social Psychology, IAPP

#### مدخل

الدين (البنية الدينيّة) والإنسان (البنية الشخصيّة) والمجتمع (البنية الاجتماعيّة الاقتصاديّة) ثلاثيّة مترابطة – بعمق – في الفلسفة الفروميّة، ولا يُمكن فهم طرفٍ دون استيعاب الطرفين الآخرين. وقد عكّف إريك فروم<sup>١</sup> – على امتدادِ نصفِ قرنٍ – على تحليل العلاقة الجدليّة الديناميّة المتبادلة بين هذه البنيات. وقد أنتجت حفرّياته الفلسفيّة

---

<sup>١</sup> إريك فروم Erich Fromm (١٩٠٠-١٩٨٠)، عالم النفس التحليلي الاجتماعي والفيلسوف الإنساني الألماني. أحد أضخم القامات العلميّة النفسيّة الاجتماعيّة، ومؤسس منظومة فكريّة شاسعة، مُتعددة التخصصات. ولد في (٢٣ - ٣ - ١٩٠٠)، في مدينة فرانكفورت الألمانيّة، وكان الطفل الوحيد لأبوين يهوديين إرثوذكسيين. درّس الفلسفة والدين وعلم الاجتماع وعلم النفس في جامعات هايدلبرغ وفرانكفورت وميونخ، واحترف التحليل النفسي في معهد التحليل النفسي في برلين، وانضمّ لمعهد البحوث الاجتماعيّة (مدرسة فرانكفورت)، كخبير للتحليل النفسي (١٩٣٠-١٩٣٩)، وشرّع بدراسة بنية الطبع التسلطي، وهاجر مع هجرة المعهد وأعلامه – بسبب النازيّة – إلى الولايات المتحدة الأمريكيّة (١٩٣٤)، ليمارس البحث والتدريس في جامعات عدّة: كولومبيا وبينغتون ومكسيكو وميشيغان ونيويورك، ويتواصل بطاقة عالية في النشاطات العلاجيّة والتدريسيّة والبحثيّة والتأليفيّة والتنويريّة والسياسيّة حتى وفاته (١٨ - ٣ - ١٩٨٠). مُنذُ بداياته الفكريّة في بواكير الثلاثينات، طرّح مقارنّة فريدة، اعتمدت وانتقدت الفرويديّة والماركسيّة ضمن مقولات إنسانيّة، وانفتحت على مختلف المعارف البشريّة: الفلسفية والدينية والأنثروبولوجية والسوسيولوجية، لتتصاعد في منظومة فكريّة متنامية ومتعاضدة مُستقلة، ذوّبت الحدود بين التخصصات الاجتماعيّة والإنسانية، عُرفت ب: التحليل النفسي الإنساني Humanistic Psychoanalysis، والاشتراكيّة الإنسانيّة Socialist Humanism، والإنسانيّة النقدية Critical Humanism، والإنسانيّة الجدليّة Dialectical Humanism، أنتجت جملة من أهم الكتب الفلسفية السايكولوجية في القرن العشرين، من قبيل: الهروب من الحرية Escape from Freedom (١٩٤١)، والإنسان من أجل ذاته: Man for Himself (١٩٤٧)، والتحليل النفسي والدين Psychoanalysis and Religion (١٩٥٠)، واللغة المنسيّة The Forgotten Language (١٩٥١)، والمجتمع السوي The Sane Society (١٩٥٥)، وفن الحب The Art of Loving (١٩٥٦)، ومفهوم الإنسان عند ماركس Marx's Concept of Man (١٩٦١)، وما وراء سلاسل الوهم Beyond the Chains of Illusion (١٩٦٢)، وقلب الإنسان The Heart of Man (١٩٦٤)، والاشتراكيّة الإنسانيّة Socialist Humanism (١٩٦٥)، وثورة الأمل The Revolution of Hope (١٩٦٨)، وتشريح التدميريّة البشريّة The Anatomy of Human Destructiveness (١٩٧٣)، ونتملك أو نكون? To Have or to Be? (١٩٧٦) (Funk, 2004, p.8-11, 228-235).

والسوسولوجية والأنثروبولوجية والسايكولوجية تبصُرَاتٍ فائقة الدقَّة والقيمة في ماهيَّة الدين، وبواعثه ومحدِّداته وديناميَّاته النفسيَّة والاجتماعيَّة، ووظيفته في الكينونة الفرديَّة والجمعيَّة .

الأزمات الروحيَّة والأخلاقيَّة والاجتماعيَّة القاتلة المُطبِّقة، وتصاعُد الخطابات الدينيَّة، وانبعاث الحركات الدينيَّة المتطرِّفة التدميريَّة، تجعلُ من المنظومة المعرفيَّة الفروميَّة ذات أهميَّة بالغة، وبشكل خاص في المجتمعات العربيَّة والإسلاميَّة، حيثُ تتَّصلُ أعمقُ مشاكل الواقع في تلك المجتمعات بالبنية الدينيَّة، ويُشكِّلُ تحليل تلك البنية ضرورةً وجوديَّة حتميَّة . إلا إنَّ تعقيد وكثافة وسعة وإحاطة التابوات يعوق تكريس ذلك التحليل، ويجعل منه ممارسَةً خطرةً، وهو ما انعكس في محدودية المنجز المعرفي الفلسفي والسوسولوجي والأنثروبولوجي والسايكولوجي التنويري النقدي في المجال الديني، وانحصارُ تداول ذلك المنجز - المحدود - ضمن فئةٍ محدودةٍ من المُشتغلين والمُهتمين، كما لم يسمَح باستيعاب التراث الفكري الهائل في هذا المجال، ومن ذلك أفعال المنظومة الفروميَّة . إذ لاحظَ الباحثُ - مثلاً - غياب هذه المنظومة عن أغلب - إن لم نقل كل - الاشتغالات البحثيَّة العربيَّة في فلسفة الدين، ولعلَّ ذلك يرجعُ لأسبابٍ عدَّة، إلا أنَّه في النتيجة يُوَسِّرُ خللاً أساسياً، لكون تلك المنظومة من أعمق ما أُنتج في فلسفة الدين في القرن العشرين .

مُقارَبةً فروم (١) بنيويَّة Structural وليست مضمونيَّة Content، تنطلق من تحديدٍ عامٍ لمفهوم الدين، يستوعب مدى واسع من الخطابات، ويتجاوزُ الثنائيات التصنيفيَّة التبسيطيَّة، كما يتجاوزُ الأحكامُ القيميَّة التقليديَّة، ويشتغل على المكونات الجوهرية المُشتركة، و(٢) متعددة التخصصات Multidisciplinary، حيثُ تندمجُ التأملات الفلسفيَّة بالشواهد الإمبريقيَّة، والمقولات النظرية بمعطيات الممارسة التحليليَّة النفسيَّة الاجتماعيَّة، وتتعاصد مع الطروحات اللاهوتيَّة النقديَّة والتحليلات التاريخيَّة والأنثروبولوجيَّة، و(٣) ديناميَّة Dynamics، ترفضُ الإطلاقيَّة والنسبيَّة السوسولوجيَّة، فلا توافقُ على الثبوتيَّة والسكونيَّة الإطلاقيَّة، كما تعارضُ السباليَّة والتنوعيَّة النسبيَّة، إذ لا تنظر إلى الطبيعة البشريَّة كجوهرٍ أحادي مُطلق، ولا كتغيراتٍ لانهائيَّة، وإنما كصيرورة ذات بنية جدليَّة راسخة عميقة، وتجلياتٍ تاريخيَّة متحوِّلة، و(٤) نقديَّة Critical، تشتغل على تفكيك المنظومات السلطوية التقليديَّة تعملُ على تعرية العقليَّة الأدائيَّة التغريبيَّة الحديثة، وتحاولُ كشفَ التبريرات اللاعقلانيَّة الكامنة في مختلف البنيات، الشخصيَّة والاجتماعيَّة والدينيَّة، تلك التي تعملُ على إدامة الواقع الاغترابي للإنسان، وتحولُ بينهُ - كفرِّدٍ وكمجتمع - وبين تحقيق كينونته الإنسانيَّة، و(٥) إنسانيَّة Humanistic، تعتمدُ الإنسانيَّة كفلسفة شاملة للإنسان، لا كحركة نهضويَّة، تقومُ على الاعتقاد بوحدة البشريَّة، وتأكيد كرامة ورفعة الإنسان، وقدرته على تطوير وإكمال ذاته، والعقل والموضوعيَّة والسلام . (Fromm, 1966)

الدراسةُ الحاليَّة تحاولُ تقديم هذه المقارَبة بشكلٍ إجمالي تكثيفي، مُصمَّم لتحقيق هدفين مزدوجين، الأوَّل تبيان المقولات الأساسيَّة للمقارَبة عبر استقراءٍ شاملٍ لأعمال فروم، وصياغة تلك المقولات بطريقةٍ خاصَّة، والثاني الانفتاح بتلك المقارَبة على الإشكاليَّات الرئيسيَّة الكامنة في الواقع العراقي والعربي والإسلامي، فهذه الدراسة لا تنطلقُ من همِّ فكري متعالٍ، وإنما من همِّ إنساني واقعي، إذ تسعى إلى توظيف هذه المقارَبة في فهم الذات والآخرين والعالم في السياق

المعيش، بطريقة تنأى عن الجدالات العقيمة الاستقطابية، وتتفعل - بعمق - مع الأزمات الروحية والاجتماعية للإنسان المتعين، في أقصى مخاوفه وطموحاته، وعقلانيته ولاعقلانيته، وفي يوميات حياته كما في سردياته الكبرى .

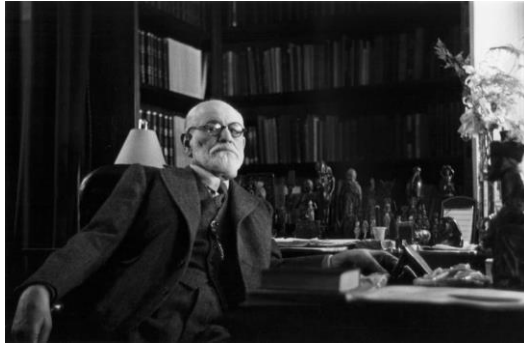
## الإنسانية النقدية

في فلسفته الإنسانية النقدية، قدم فروم صيغة متفردة ومتطورة من الفلسفة الإنسانية Humanism والنظرية النقدية Critical Theory . فالإنسانية النهضوية برزت كحركة فلسفية وأدبية، لتضع الإنسان في مركز الفلسفة، وكذلك شروط حياته التاريخية والسياسية، وأكدت حريته واستقلالته وخالفته وإبداعته ومسؤوليته الفائقة، الإنسان العالمي، الإنسان العابر للمواقف، بكل تنوعاته وأخلاقياته وقيمه وجمالياته، إذ كل فرد يحمل في داخله الشكل الكلي للطبيعة الإنسانية . ليست متقاطعة - بالضرورة - مع الدين، في جانب اتجاه متقاطع معه، يرفض المعتقدات الدينية، هناك اتجاه متضامن معه، ويشغل من داخله، ويستلهم مفاهيمه الإنسانية، والأخير - كما يشير البعض - هو الأساس، إذ الرواد كانوا " متدينين بعمق "، وكان التقاطع من " اللامفكر فيه " في بدايات الحركة، ولم يصبح كذلك إلا مع العصر التنويري، بعد أن توافرت مقدماته وأدواته المعرفية، ولا زال للاتجاهين حضوره، وفلاسفته الكبار، كسارتر وريكور (صالح، ٢٠٠٥، ص ٧٣-٨٣ ; كونزمان وآخرون، ٢٠٠٧، ص ٩٧ ; بروتون، ٢٠١٤، ص ٣٩-٥٦ ; لو، ٢٠١٦، ص ٩-١٤) . وفروم في مقالته : " الإنسانية كفلسفة شاملة للإنسان " (Fromm, 1966) أكد إن هذه الحركة ما هي إلا تجلٍ لفلسفة شاملة ذات تراث طويل، يقع في جوهر الرسائل النبوية وجملة من المنظومات الفلسفية. تقوم على أربعة أركان : الاعتقاد بوحدة الإنسانية، وتوكيد كرامة الإنسان، وقدرة الإنسان على الكمال، والتشديد على العقل والموضوعية والسلام . وقد تكاثفت في القرنين الأخيرين كرد فعل على التهديد الذي يتعرض له الإنسان، وأهمه التهديد الروحي، إذ " في المجتمع الصناعي - سواء كان رأسمالياً أو شيوعياً - يتشياً الإنسان لحظة تلو الأخرى، ويعمل على قتل ذاته كمستهلك أبدي، كل شيء يتحوّل في النهاية إلى سلعة استهلاكية، ويصبح منسلخاً عن ذاته، ويصير لحظة تلو أخرى رقماً، لا كينونة، بتعبير هيدغر " (فروم، ١٩٨٩، ص ١٤٥-١٤٦ ; ٢٠١٦، ص ٥٢-٥٣) .

عند هذه النقطة انبثقت النقدية كضرورة، لتعرية محاولات تشييء الإنسان، فبعد النهضوية والتنويرية دخلت البشرية في منعطف خطير، رصدته النظرية النقدية، مدرسة فرانكفورت، معهد البحوث الاجتماعية، إذ اشتغلت - في النظرية التقليدية والنظرية النقدية (١٩٣٧) جدل التنوير (١٩٤٤) - على سؤال أساس : " كيف إن الإنسانية بدل أن تلزم بشروط إنسانية حقة، سرعان ما راحت تغرق في شكل جديد من أشكال البربرية ؟ "، ومفارقة " تدمير العقل التنويري لنفسه " (هوركهايمر وأدورنو، ٢٠٠٦، ص ١٥، ١٣)، وخاضت سياحة أنثروفسفية في تحليل نزعات التنوير، ومظاهرها بالنزعات الأسطورية، وكيفية انبعاث النزعات الأخيرة في عمق التنوير، وصولاً إلى أسطرته، ما منحه بالتالي قدرة فائقة على تأبيد سيطرة المجتمع القائم، ونفي إمكانية تغييره، فشرعت بنقد جذري للمشروع التنويري، الذي قام على أساس العقل والحرية والعدالة واحترام كرامة الإنسان وفكرة التقدم الإنساني، بهدف التخلص من الظلم ومختلف أشكال السيطرة في ظل المؤسسات الدينية والسياسية المهيمنة، لكن تبين - في خضم التطور التاريخي - أنه أبعد ما

يكون عن تحقيق هذه القيم الإنسانية، ولم يعد مؤهلاً أو قادراً على تحرير الإنسان، وخاصة في ظل النظم السياسيّة والاقتصاديّة الشموليّة، إذ اختنقت الحرّيّة وغاب العقل، وقد دُمّر العقل التنويري نفسه عندما تحوّل العقل إلى أداة للسيطرة على الطبيعة ومن ثم على الإنسان، واختزل في معرفة المعطى وتفسيره، واستبعدت القيم الدينيّة والجماليّة والأخلاقيّة والفلسفيّة. واستهدفت النظريّة النقديّة من تعرية وتفكيك المضمرات السلطويّة للعقليّة الأداة التشييّن – عبر الممارسة النقديّة – هدم الاغتراب والتسليعيّة والهيمنة والتسلطيّة وإعادة القيم الأساسيّة للحياة البشريّة. وقد استعانت منذ البداية بفروم كخبير في علم النفس التحليلي والاجتماعي، إلا إنّ مقارنته الخاصّة، التي طالت بالنقد كلاً من التحليلية والماركسيّة الكلاسيكيتين، وأخذت تؤسس لمقولاتٍ مُغيرة، لم تُرقّ للبقية، فانفصل وواصل اشتغالاته المُستقلّة، إذ تشرّبت نقديته بنزعة إنسانيّة عميقة، هدفت إلى تأسيس ثقافة كونيّة إنسانيّة، ارتكزت على أسس فلسفيّة ودينيّة متنوعة ومختلفة، اندمجت بقدرته التأويلية البارعة في النزعة الإنسانيّة، كما امتزجت بالممارسة العمليّة. مُنتجة منظومة فلسفيّة أشبه بالكانتيّة والهوسرليّة، ساعية إلى تحقيق فلسفة نظريّة – عمليّة، نقديّة إنسانيّة تغييرية (هاو، ٢٠١٠، ص ٥٦-٦١؛ بومنير، ٢٠١٠، ص ١١-٢٤؛ مكاوي، ٢٠١٧، ص ١٨-٢٤؛ جمعة، ٢٠١١، ص ٣٣٢-٣٣٤).

## نقد المقاربة الفرويدية واليونغية



قدّم سيغموند فرويد (1856-1939) في أربعة من كتبه الأخيرة : الطوطم والحرام (Totem and Taboo) (1913)، ومستقبل وهم (The Future of an Illusion) (1927)، وقلق في الحضارة (Civilization and Its Discontents) (1930)، وموسى والتوحيد (Moses and Monotheism) (1939)، مقارنة سايكولوجيّة – أنثروبولوجيّة للدين، كانت ذات تأثير هائل، وتعرّضت لنقدٍ

عنيف، إذ انتهت إلى إنّ الدين : عُصابٌ جماعيّ ووهمٌ خطِر . استند فرويد في تحليلاته إلى مراجعة تاريخيّة أنثروبولوجيّة لباديات البشريّة، وإلى الكشوفات النفسيّة للطفولة، حيث تكمن تهديدات الطبيعة والثقافة للإنسان، ففي كلا البدايتين – النوعيّة والفردية – يكون الإنسان ضعيفاً عاجزاً خائفاً، قدراته العقليّة محدودة، محاطاً بالتهديدات : الثقافة تفرض عليه الجرم، والآخرين يسببون له الألم، والطبيعة الجامحة تنزل به المصائب، مما يدفعه إلى التماس الأمان والحماية من قوّة أعلى : الإله – الأب . لا يحدث ذلك ببساطة، بل عبر عمليّات ثقافيّة تاريخيّة ونفسية انفعاليّة مُعدّدة وطويلة، تعمل على تشكيل معتقدات وهميّة، لتخفيف الضائقة البشريّة في العالم، معتقدات نابعة من الرغبات اللاشعوريّة العميقة والذكريات التاريخيّة، تتراكم وتندمج في البنية الثقافية، وتُدرك كوشي مُنزل، ويُسقَط كل التطور التاريخي والتبدلات بحسب العصور والحضارات المختلفة، وترسّخ في البنية الانفعاليّة الشعوريّة واللاشعوريّة، وبذلك تُصبح

خارج حدود المُحاجَّة العقلِيَّة، فلا يستمعُ الفرد - ولا يستجيب - إلى كل البراهين المخالفة لمعتقداته، إذ يُهدد ذلك أمنه الداخلي، ذلك الأمن الزائف العُصابي الوهمي .

" الحياة - في هذه الدُّنيا - تعمل في خدمة تدبيرٍ سامٍ أعلى، تدبير يصعبُ التكهن بطبيعته، لكنه ذو دخل بكل تأكيد بكمال كينونة الإنسان ... وكل ما يحدث في هذه الدنيا ينبغي أن يعد تنفيذاً لمقاصد عقل يسمو على عقلنا، عقل يدبر جميع الأمور على أحسن وجه، أي لخيرنا، وإن سلك دروباً ومنعرجات يصعب تتبعها . وعلى كل منا تسهر عناية إلهيَّة رفيقة، غير صارمة إلا في الظاهر، عناية لا تسمح بأن نصير ألعوبة بين أيدي القوى الطبيعية الساحقة العادمة الشفقة . وحتى الموت بالذات ليس اضمحلالاً، ليس عودة إلى حيث اللاحياة واللاحركة، وإنما هو بداية ضرب جديد من الوجود، مرحلة على طريق تطور أسمى وأرفع ... والقوانين الأخلاقيَّة التي قامت عليها حضاراتنا هي عينها التي تسوس الكون، بيد أن هناك على هذا المستوى محكمة عليا تسهر على التقيد بها بقوة ومنطق أعظم بما لا يقاس . فالخير يجد على الدوام في نهاية المطاف ثوابه، كما يجد الشر قصاصه، إن لم يكن في هذه الدنيا، فعلى كل حال في الحياة اللاحقة التي تبدأ بعد الموت . يومئذ سُنمى من لوح الوجود كل مخاوف الحياة والآمها وفضائنها، وستحمل إلينا الحياة بعد الموت، التي هي استمرار لحياتنا الأرضيَّة، كل الكمال وكل المثل العليا التي يمكن أن تكون أعوزتنا في هذه الدنيا الدنيَّة . وما الحكمة السامية التي توجه هذه المقادير، وما الطيبة الفاتقة التي تتجلى فيها، وما العدالة التي تتحقق فيها، سوى سجايا الكائنات الإلهيَّة التي فطرتنا وفطرت الكون معنا، أو هي بالأحرى سجايا البارئ الأحد الذي تجسدت وتكثفت فيه، وفي عصرنا الحضاري هذا، جميع آلهة الأزمنة البدائيَّة " (فرويد، ١٩٩٨، ص ٢٦-٢٧) .



في مقابل هذه الرؤية، قدّم كارل يونغ (1875-1961) Carl Jung في علم النفس والدين (1938) Psychology and Religion مقارنة أنثروبولوجيَّة - سايكولوجيَّة أنتجت رؤية مغايرة للدين، رفضت الرؤية الفرويدية . فبعد استكشافه للاشعوريَّة الجمعيَّة والنماذج الأصليَّة الكامنة في البنية الرمزيَّة لمختلف الناس والثقافات والديانات، في مختلف الأزمنة والأمكنة، وترجمة ذلك في المُعطيات

الحُلُميَّة الفرديَّة ضمن الممارسة العلاجيَّة النفسيَّة، توصَّل يونغ إلى عمق وحقيقية المعتقدات الدينيَّة، فالدين هو مراقبة دقيقة صارمة للخارق للطبيعة، أي وجود أو أثر دينامي غير متولد من فعلٍ إرادي تحكيمي، بل - على العكس - مهيمن على الذات البشريَّة الخاضعة لسلطته، الذات ضحيَّته لا خالقه، وهو تمظهرٌ للاشعور الجمعي، وكل من الممارسة والتجربة الدينية تنبثقان من اللاشعور الجمعي، وإلَّه نموذجٌ أصلي راسخ في السيكلوجية البشريَّة، مندمج بالذات، مما يجعل الإنسان متوجه - بالفطرة - إلى تلك القوَّة الشاملة، والتدنيُّ تجارب ذاتيَّة تقوم على المواجهَّة المباشرة مع العالم، مُختزنة أبعاده الشاسعة، التي يقصُر العلم والعقل والوعي عن ملامستها، فذلك العالم الأرحب من الخبرات

المتعالية المُفارقة يتسرَّب عبر الحكمة اللاشعوريَّة . والمعتقدات الدينيَّة صيغ للخبرة الدينيَّة الأصليَّة المُصاغَة في قالبٍ مذهبي، ذات محتويات – في الغالب – متجمدة في بنية صلبة محكمة، تجعل من ممارسة الخبرة الأصليَّة طقس ثابت . فالدينُ – هنا – ليس عُصاباً، بل شافياً، وليس وهماً، بل واقعاً، أو بتعبير آخر، وهماً واقعياً تنبثق حقيقته من مساهمته في إغناء الحياة البشريَّة، ومن تعبيره عن الطبقات العميقة للذات الإنسانيَّة .

" بصرف النظر عما يقوله الناس في الخبرة الدينيَّة، الإنسان الذي يختبرها يمتلك كنزاً من شيء يمدُّه بينوع من الحياة والمعنى والجمال، ويخلع على العالم والبشريَّة رونقاً جديداً . لقد أضحي يمتلك الآن إيماناً وسلاماً . أين هو ذلك المعيار الذي يستطيع أن يقول المرء بموجبه إنَّ هذه الحياة غير مشروعة، أو إنَّ هذه الخبرة غير صحيحة، أو إنَّ هذا الإيمان وهمٌّ ليس إلا ؟ هل ثمة حقيقة عن الأشياء النهائيَّة خير من الحقيقة التي تعينك على الحياة ؟ هذا هو السبب الذي يجعلني آخذ بالاعتبار الشديد الرموز اللاشعورية . فهي الأشياء الوحيدة القادرة على إقناع العقل النقاد في الإنسان الحديث، وهي مقنعة لأسباب بطل زبها لاعتمادها على القهر ليس إلا، فالشيء الذي يشفي العُصاب لا بد وأن يكون قهراً كالعُصاب، وبما إنَّ العُصاب واقعي جداً، فلا بد أن تكون الخبرة المُسَعِّفة واقعيَّة أيضاً، ولا بد أن تكون وهماً واقعياً جداً، إن أردت أن تُعبر عن ذلك تشاؤمياً . لكن ما الفرق بين وهم واقعي وخبرة دينيَّة شافية ؟ فرق في الكلمات ليس إلا ... لا أحد يعلم ما هي الأشياء النهائيَّة، لذلك يجب علينا أن نأخذها كما نختبرها، وإذا أعانتك هذه الخبرة على جعل حياتك صحيَّة أكثر، وجميلة أكثر، وكاملة أكثر، وأريج لك ولمن تُحب، تستطيع أن تقول وأنت في مأمن من الغلط : لقد كان هذا فضلاً من الله " (يونغ، ١٩٨٨، ص ١١٢-١١٣) .

وفي التحليل النفسي والدين (Psychoanalysis and Religion) (1950)، انتقد فروم كلا الرؤيتين، كما كشف عن زيف التقييم السائد الذي يجعل من الفرويديَّة سلبية ومعادية للدين بينما اليونغيَّة ايجابية ومساندة للدين . ففرويد يرى إنَّ خطورة الدين تكمن في كونه يميل إلى تقديس مؤسسات إنسانية سيئة، وتعليمه للناس الاعتقاد بوهم وتحريمه للتفكير النقدي يقود إلى تهشيم العقل، كما إن ربطه الدين بالأخلاق يؤدي إلى تحطيم القيم الأخلاقيَّة إن تداعت المعتقدات الدينيَّة، وإذا تخلى الإنسان عن وهمه بإله أبوي، وواجه وحدته وتفاهته في الكون، فسيكون أشبه بطفل ترك بيت أبيه، إلا إنَّ غاية التطور الإنساني هو أن يتغلب على هذا التثبيت الطفولي، وعلى الإنسان أن يُعلِّم نفسه مواجهة الواقع، والاعتماد على قواه الخاصة، فالمتحرر من السلطة – المهتدة والحامية – هو وحده الذي يستطيع استعمال قوة عقله وإدراك الكون ووظيفته فيه بصورة موضوعية لا وهميَّة، فهدف التطور الإنساني عند فرويد هو تحقيق مُثل المعرفة والحُب الأخوي وتخفيف الآلام والاستقلال والمسؤولية، وهي الجوهر الأخلاقي لكل الأديان العظمى، فهو " يتحدث باسم الجوهر الأخلاقي للدين، وينتقد في الدين الجوانب الالهية الفائقة لأنها تحول دون التحقيق الكامل لهذه الأهداف الأخلاقيَّة ... يعارض الدين باسم الأخلاق، وهو موقف نستطيع أن نصفه بأنَّه ديني "، بينما يقدم يونغ اللاشعور بصيغة دينية، كقوة مهيمنة، يكون تأثيره ظاهرة دينية أساسية، فتكون العقيدة الدينية كالحلم، تعبير عن استيلاء قوة خارجيَّة، وبذلك " يهبط بالدين فيحيله إلى ظاهرة نفسية، ويرفع اللاشعور فيجعله ظاهرة دينية " (فروم، ١٩٧٧، ص ١٥-٢٤) .

فالشعور عند فرويد جوهره ما في الإنسان من شيء سيء مكبوت يتنافر مع مطالب الحضارة والأنا الأعلى، وعند يونغ مصدر للوحي ورمز للإله نفسه والخضوع لأوامره بحد ذاته ظاهرة دينية، وهذين الرأيين متحيزين لجانب واحد من الحقيقة، فالشعور يحتوي على الأدنى والأعلى، على الأسوأ والأفضل، لا ينبغي أن نقرب منه كإله يجب عبادته ولا تينياً يجب قتله، بل نقرب منه في تواضع وإحساس عميق بالبهجة، نرى فيه الشطر الآخر من الذات بلا فزع ولا رهبة، نكتشف فيه رغبات ومخاوف وأفكار ولمحات نافذة استبعدت من الوعي (فروم، ١٩٧٧، ص ٨٨). ولذلك في قبالي هاتين الرؤيتين يقدم فروم رؤيته المغايرة - الدينامية الإنسانية النقدية - للدين، التي تتجاوز ثنائية السلبية - الإيجابية، الوهمية - الواقعية، على أساس رؤيته للطبيعة البشرية، فلا الدين - بالمطلق - عُصاب ولا شافٍ، ولا وهمٌ ولا حقيقة، وإنما يمكن أن يكون هذا أو ذاك بحسب نمطه وأسس ودينامياته، ف " الطبيعة البشرية ليست حقيقة معينة، مثل الخير والشر، بل تناقضاً متجذراً في شروط الوجود البشري ذاته، ويحتاج هذا الصراع بحد ذاته إلى حل، وليس هناك - بالأساس - سوى الحلول التكوينية والتقدمية، فما بدا في بعض الأحيان على أنه دافع أصيل للتقدم في الإنسان ليس سوى آليات بحث عن حلول جديدة، وعند أي مستوى جديد يصل إليه الإنسان، تظهر تناقضات جديدة ترغمه على مواصلة مهمة البحث عن حلول جديدة، ويستمر في هذه العملية حتى يصل إلى هدفه النهائي، ويصبح إنساناً كاملاً، ويتمكن من التوحد مع العالم " (فروم، ٢٠١٤، ص ١٦٢).

## الوضع الإنساني والحاجات الوجودية

انطلق فروم في تشييد معماره المعرفي - والتأسيسي له - من تحليل الوضع الإنساني Human Situation . فبالعودة إلى بدايات تكوينه، الإنسان - من حيث جسمه ووظائفه الفيزيولوجية - ينتهي إلى المملكة الحيوانية، وتأدية الحيوان لوظائفه محددة بالفرائز، نماذج العمل الخاصة المحددة بالبنى العصبية الموروثة، ومع تقدم الحيوان في سُلّم التطور يُصبح - عند الولادة - أشد مرونة في نموذج العمل، وأنقص اكتمالاً في التوافق البنيوي، وفي الرئسيات العليا يوجد ذكاء غير قليل كذلك، بمعنى استعمال الفكر لإنجاز الأهداف المرغوبة، فيتمكّن بذلك من تجاوز أنموذج العمل الغريزي، ولكن الحيوان على الرغم من نموه الكبير ضمن المملكة الحيوانية، تظلُّ بعض عناصر وجوده الأساسية ذاتها، حيث يعيش عبر قوانين الطبيعة البيولوجية، ولا يتمكّن من تجاوز كونه جزء من الطبيعة، وليس لديه ضمير ذو طبيعة أخلاقية، ولا إدراك لذاته ووجوده، ولا عقل، بمعنى اختراق السطح الذي تدركه الحواس وفهم الخاصية الكامنة خلفه، وبالتالي ليس لديه مفهوم عن الحقيقة، وإن كانت لديه فكرة عما هو نافع . لكن عند مرحلة من التطور الحيواني، يحدث بزوغ فريد، شبيه بالظهور الأوّل للمادة، أو بالظهور الأوّل للحياة، حيث يكف العمل في العملية التطورية عن التحدُّد بالغريزة، ويفقد التكيف للطبيعة صفته القسرية، ولا يعود العمل تثبته الآليات الموروثة، عندما يتجاوز الحيوان الطبيعة، ويتجاوز الدور السلبي الخالص للمخلوق، يولّد الإنسان . إدراك الذات والعقل والتخيّل يُصدِّع التناغم مع الطبيعة الذي يميز الوجود الحيواني، ويحوّل الإنسان إلى حالة شاذة، إلى فلتة كونية، فهو جزء من الطبيعة، وخاضع لقوانينها المادية، وعاجزٌ عن تغيير تلك القوانين، إلا أنه يتجاوز بقية الطبيعة، إنه مفصول في حين هو جزء، ومشرّد في

حين هو مقيّد بالمأوى الذي يشترك فيه مع كل المخلوقات، وهو إذ يُلقى به في الدنيا في مكانٍ وزمانٍ تصادفيين، يُرغم على الخروج منها تصادفياً كذلك . وإذ يُدرك ذاته يدرك عجزه وتحديات وجوده، ويتصوّر نهايته : الموت، وهو ليس متحرر من انقسام وجوده، فلا يستطيع التخلص من ذهنه ولا جسمه، والعقل الذي هو نعمته كذلك هو نعمته، إذ يرغمه على أن يكون قادراً أبدياً على مهمة حل مشكلة انقسامٍ لا تُحل، والوجود الإنساني – من هذه الناحية – مُختلف عن وجود كل الكائنات العضويّة الأخرى، فهو في حالة اختلال توازن دائم محتوم، حياته لا يمكن أن تُعاش بتكرار أنموذج نوعه، هو الوحيد الذي يُمثّل وجوده مشكلة عليه أن يحلها ولا يستطيع الهرب منها، ولا يمكن له أن يعود إلى الحالة ما قبل البشريّة، حالة الانسجام مع الطبيعة . كما إنّ ميلاده حادثة سلبية، لأنّه يفتقر إلى التكيّف الغريزي مع الطبيعة، ويفتقر إلى القوّة البدنيّة، فهو عند الولادة أشدّ الحيوانات عجزاً، ويحتاج إلى الحماية مدّة أطول، ومع فقدانه للوحدة مع الطبيعة لم يُعطَ الوسيلة ليعيش وجوداً جديداً خارج الطبيعة. وعقله هو الأكثرُ بدائيّةً، فلا معرفة لديه عن عمليّات الطبيعة، ولا وسائل لديه للتعويض عن الغرائز المفقودة، وهو يعيش في جماعات صغيرة بلا معرفة بنفسه وبالآخرين، فمشكلة وجوده فريدة، فقد تم إخراجها من الطبيعة وهو لا يزال فيها، وهو إلهي وحيواني، وغير محدود ومحدود، تفرض عليه ضرورة العثور على حلول دائمة للتجدد للتناقضات في وجوده، والعثور على أشكالٍ دائمة السمو من الوحدة مع الطبيعة، ومع أخوته البشر، ومع ذاته، هي مصدر كل القوى النفسيّة التي تحرضه، وكل العواطف وأشكال الشغف والقلق . فبمقدار ما يكون الإنسان إنساناً لا يكون إشباع الحاجات الغريزيّة كافياً لجعله سعيداً، وهي ليست كافية حتى لجعله سويّاً، والمسألة الأساسيّة في الديناميّة الإنسانيّة بشكل خاص تكمن في الوضع الإنساني، وفهم الإنسان يجب أن يتأسّس على تحليل حاجات الإنسان الناشئة من ظروف وجوده (فروم، ٢٠٠٩، ١٢٨-١٣٠) .

- الاتصال Relatedness : تقطّع روابطه الأوليّة مع الطبيعة، وامتلاكه للعقل والتخيّل، وإدراكه لعزله وانفصاله وتصادفيّته، تدفع الإنسان إلى البحث عن صلاتٍ جديدة، إذ لا يُطيق البقاء بمفرده، كما لا يُمكنه استعادة الصلات القديمة، فبزوغه ككائن فريد واقعةً نهائيّةً، وأمامه طريقتان للتوحد والاتصال بالعالم، الأوّل التسلطيّة : الخضوعيّة – الهيمنة، يتنازلُ فيه عن فرديّته وحرّيّته واستقلاليّته وسلامته بالخضوع لشخصٍ أو جماعةٍ أو مؤسّسةٍ أو إله، أو بالسيطرة، وهو توقُّ لا حدّاً لإشباعه، وبتزايدِهِ يتزايدُ إحباطه وتدميره لذاته، والثاني الحُب، حيثُ يشبع حاجته إلى توحيد نفسه بالعالم ويحافظ – في الوقت ذاته – على سلامته الفرديّة، فالحُب هو اتحادٌ واستقلالٌ، يكون فيه الفرد مع الكلّ ومع ذاته، ذلك التضامن الإنساني مع أمثاله، كلُّ أمثاله، حيثُ المهم فيه صفته النوعيّة لا موضوعه، شموليّته لا شخصيّته، حُب الذات والبشريّة والطبيعة في ذات الشخص، بأركانه المتمثلة بالاهتمام والمسؤوليّة والاحترام والمعرفة، اهتمام بتطور الشخص وسعادته، واستجابة لحاجاته المعلّنة والمخفيّة، واحترامه بإدراكه كما هو بلا تحريفٍ من الرغبات والمخاوف، ومعرفته باختراق سطحه إلى صميم كيانه .
- التجاوز Transcendence : الإنسان يُلقى به في العالم دون معرفته أو رضاه أو إرادته، ويخرُج منه كذلك، ولكن بما أنّه يملك العقل والتخيّل، ويُدرك فراذته، لا يُمكن أن يرضى بوظيفته السلبية كمخلوق، فيندفع لتجاوز تصادفية



وجوده وسلبيته، بممارسة الخلق، وأمامه طريقان لتجاوز العالم، الأول الإبداعية، حيث يخلق الحياة، بالتكاثر والزراعة والصناعة والفن والفكر والحُب، وبذلك يتجاوز نفسه بوصفه مخلوقاً، ويرفع نفسه فوق سلبية وجوده وتصادفيتها إلى مجال القصدية والحريّة، والثاني التدميرية، فإذا لم يستطع أن يبدع الحياة، سيتوجّه إلى تدمير الحياة، فتدميره للحياة يجعله يتجاوزها كذلك إذ يضعه فوق الحياة . فالخيار النهائي عند الإنسان بالنظر لكونه مدفوع إلى تجاوز نفسه هو أن يُبدع أو يدمر، أن يحب أو يكره، فالقوة الهائلة لإرادة التدمير والدافع إلى الإبداع راسخين في طبيعة الإنسان، والقول بأنه قادر على تنمية قدراته الأولية الكامنة على الحب والعقل لا يُشير ضمناً إلى الاعتقاد الساذج بطبيعة الإنسان، فالتدميرية إمكانية ثانية متجذرة في ماهيته الصميمة، ولكنها ليست إلا بديل الإبداعية، الحاجة إلى الإبداع تفضي إلى السعادة، والتدميرية إلى الشقاء، وبالدرجة الأولى للمدمر ذاته .

● **التجذُر Rootedness** : لا يمكن للإنسان أن يستغني عن جذوره الطبيعية إلا بمقدار ما يعثر على جذور إنسانية جديدة، ولذلك نلاحظ اشتهاؤ الإنسان العميق لعدم قطع روابطه الطبيعية ومحاربة انخلاءه عن الطبيعة وعن الأم والدم والتراب . وأكثر الروابط الطبيعية ابتدائية هي رابطة الطفل بالأم، والأسرة والعشيرة، ومن ثم الدولة أو الأمة أو المؤسسة الدينية، تقوم بالوظيفة التي كانت للأم نحو الطفل بالأصل، العون والدفء والحماية، وأمامه طريقان للتجذُر، الأول السفاحية، رفض التخلي عن مدار حماية الأم، والتعلُّق الانفعالي المفرط بالأم، وليس بحمولاته الجنسية – في حالات معينة – إلا دلالة على عمق تلك الرغبة العميقة للارتباط بالأم، والتوق القوي للبقاء غير منفصلٍ عن ذلك الحاضن الآمن، وكذلك – بالضبط – مع المؤسسات الممثلة لتلك الرابطة، والثاني الأخوية، فلن يعثر الإنسان على شكل إنساني جديد للتجذُر، ويحوّل عالمه إلى وطن إنساني حقيقي، إلا عندما يفلح في تنمية عقله وحبّه أكبر مما فعل لحد الآن، وعندما يستطيع أن يبني عالماً قائماً على التضامن والعدل الإنسانيين، ويستطيع أن يشعر بالتجذُر في تجربة الأخوة الشاملة .

● **الهوية Identity** : تفردية الإنسان، وانفصاله، وعقله وخياله، تجعله بحاجة إلى تشكيل مفهوم عن نفسه، إلى أن يقول ويشعر بـ " أنا هو أنا "، بكيونته المستقلة المتميزة، ولأنّه لا يُعاش بل يعيش، ولأنّه فقد وحدته الأصلية مع الطبيعة فإن عليه تكوين القرارات، والإحساسُ بأنّه فاعلٌ أفعاله، وأمامه طريقان إلى الهوية، الأول التماثل القطيعي، حيث تغيبُ الأنا في النحن، وبتماثل الفرد مع الجموع، يندغمس في العشيرة والأمة والديانة والطبقة والمهنة والجماهير، ويكون مستعداً للمجازفة بحياته والتخلي عن رغباته والتنازل عن حريته والتضحية بأفكاره من أجل التوحد مع القطيع، لنيل إحساس وهي الهوية، ولا يستطيع أن يتصور إمكانية وجود فرد بمعزل عن الجماعة، وربما تم تمويه ذلك التطابق – كثيراً – بتغطيته بوهم الفردية، والثاني الفردانية، حيث تستقل الأنا عن النحن، يستقلُّ الإنسان عن الجموع، ويتحرر من الضغط التسلطي، ويشعر بذاتيته المستقلة، ويفكر في نفسه، ويتخذ قراراته بنفسه، ويكون الفاعل – الحقيقي – لأفعاله، ويشعر بكونه مركز قدراته، ويخبر نفسه كما هي، ويكون تفكيره وشعوره وفعله منبثقين من ذاته .

• إطار التوجُّه والإخلاص Frame of Orientation and Devotion : يجدُّ الإنسان نفسه محاط بظواهر محيرة، ولامتلاكه العقل عليه أن يفهم تلك الظواهر، ويضعها في سياق ما يستطيع أن يفهمه ويعالجه بتفكيره . وحتى لو كان إطار توجيهه وهمياً تماماً، فإنه يشبع حاجته إلى صورة ما يكون لها معنى بالنسبة إليه، كأن يعتقد بقدرة حيوانٍ طوطمي أو باله المطر أو بتفوق عرفه، فإن الحاجة إلى إطار للتوجه تكون قد أشبعت، وصورة العالم لدى الإنسان تعتمد على تطور عقله ومعرفته، وأمامه طريقتان للتوجُّه، الأوَّل رفض العقل، اللاموضوعيَّة، والنظر إلى العالم بطريقة مشوهة بالرغبيَّة، والثاني العقل، القدرة على رؤية العالم كما هو، والطبيعة كما هي، والأشخاص الآخرين كما هم، بموضوعيَّة، بلا تحريف من الرغبات والمخاوف، وقد استغرق الوصول إلى الموضوعيَّة سيرورة تطوريَّة طويلة، فالعقل هو مَلَكَة للإحاطة بالعالم بالفكر والوصول إلى الحقيقة، المتناقضة مع الذكاء الذي هو قدرة الإنسان على الاحتيال على العالم بمساعدة الفكر والوصول إلى النجاح، وهو مَلَكَة يجب أن تُمارَس لتتطور، وغير قابلة للإنقسام، بمعنى إنَّ مَلَكَة الموضوعيَّة تُشير إلى معرفة الطبيعة والإنسان والمجتمع، وإذا عاش الأوهام حول قطاع من قطاعات الحياة فإن قدرته على العقل تتقيَّد وتتضرَّر، وينكبح استخدامه للعقل فيما يتصل بكل القطاعات الأخرى، وهو في ذلك مثل الحُب، فكما أن الحُب توجه يشير إلى كل الموضوعات ولا يتلائم مع قصره على موضوع واحد، فإن العقل مَلَكَة إنسانيَّة يجب أن تشمل كامل العالم الذي يواجهه الإنسان . فالحاجة إلى إطار للتوجه توجد على مستويين، الحاجة الأولى – والأكثر أساسيَّة – هي امتلاك إطار ما للتوجُّه بقطع النظر عن أنَّه حقيقي أو زائف، وإذا لم يكن للإنسان مثل هذا الإطار المُرضي ذاتياً فإنه لا يمكن أن يعيش سويّاً، والحاجة الثانية إلى الاتصال بالواقع عبر العقل، وإلى فهم العالم موضوعياً، ولكن ضرورة إنماء عقله ليست ضرورة ماسَّة مثل ضرورة إنشاء إطار ما للتوجُّه، ما دام ما هو في خطر في الحالة الثانية هو سعادته وهدوءه وليس سلامته . وذلك يتضح في التبرير العقلي، فمهما كان التصرف غير معقول وغير أخلاقي نجد لدى الإنسان رغبة ملحة لا يمكن قهرها لتبريرها، وأن يبرهن لنفسه وللآخرين أن تصرفه يقرره العقل أو الفهم المشترك أو – على الأقل – الأخلاق المتعارفة، وتكون لديه صعوبة يسيرة في التصرف بخلاف العقل لكن من المحال أن لا يضيء على تصرفه ذلك مظهر الباعث المعقول . ولو كان الإنسان مجرد عقل بلا جسد لأمكنه تحقيق هدفه في تحقيق نظام فكري شامل، ولكن بما أنَّه حي بالجسد والعقل، فإنَّ عليه أن يستجيب لانقسام وجوده لا بالتفكير وحسب، بل كذلك في عمليَّة العيش الكلية في مشاعره وتصرفاته، ومن ثم فإن أي نظام توجهٍ مُرضٍ يشتمل لا على العناصر العقليَّة وحسب، بل كذلك على عناصر الشعور والإحساس المعبر عنها في موضوع الإخلاص. والأجوبة المقدمة عن حاجة الإنسان إلى نظام توجه وموضوع للإخلاص تختلف اختلافاً كبيراً في المضمون والشكل، فهناك أنظمة بدائيَّة، وأنظمة غير تألميَّة، وأمثلة فلسفيَّة خالصة، وأنظمة دينيَّة وحدانيَّة، لكن مهما كانت محتوياتها، فإنها – جميعاً – تستجيب لحاجة الإنسان إلى أن يكون لديه لا مجرد نظام فكري ما، بل كذلك موضوع للإخلاص، يخلع المعنى على وجوده وموضعه في الطبيعة (فروم، ٢٠٠٩، ص١٣٦-١٧٤) .

## التوجهات الطبيعية الإنتاجية وغير الإنتاجية

الشخصية البشرية هي كلية الخصائص النفسية الموروثة والمكتسبة المانحة لفرادة الإنسان، والخصائص الموروثة هي مزاجه ومواهبه وخصائصه الثابتة في بنيته الجسمية، والخصائص المكتسبة هي طبيعه، ما تشكله تجارب الشخص، لا سيما في حياته المبكرة، وهو قابل للتغيير بالتبصّرات والخبرات الجديدة، أساسه الجوهري يكمن في أنماط اتصال الشخص بالعالم، حيث - في سيرة العيش - يتصل الإنسان بالعالم عبر اكتساب واستيعاب الأشياء ووصل نفسه بالناس وبذاته، وكلاهما اتصال مفتوح لا تحدده الغرائز، فهو الشكل الدائم نسبياً الذي توجد فيه الطاقة الإنسانية في عمليتي الاستيعاب والمشاركة الاجتماعية، ويتمثل بنمطين من التوجهات: توجهات غير إنتاجية وتوجهات إنتاجية .

● **التقبلي Receptive** : توجه يرى مصدر كل الخير في الخارج، والسبيل الوحيد للحصول على ما يريد من مادة وعاطفة وحب وعرفة هو أن يتلقاه من الآخرين، ومشكلة الحب لديه أن يكون محبوباً لا أن يُحب، كما أنه غير مميز في اختيار موضوعات حبه، إذ يحب كل من يمنحه الحب، ومفرط الحساسية تجاه أي انسحاب أو صودر يكابده من المحبوب، وتفكيره يتسم بالاستقبالية والبحث عن مانح المعلومة، وولاؤه أساسه الإقرار بالفضل والخوف من فقدان الدعم، ومن الصعب عليه أن يقول لا، مما ينتج شلل قدرته النقدية، واتكال على السلطات والناس، والشعور بالضياع في الوحدة، والعجز عن تكوين القرارات وتولي المسؤولية، ويمتلك وجهة نظر تفاؤلية وديّة، ويتصف بالدفء والرغبة بالمساعدة، وعندما يهدد مصدر إمداده ببدي القلق والذهول . ويغلب هذا التوجه في المجتمعات التي تكون فيها إحدى الجماعات ذات حق راسخ في استغلال الأخرى، فما دامت المُستغلّة ليست لها القدرة على تغيير وضعها، أو ليست لديها فكرة التغيير، تنزع إلى أن تنظر إلى سادتها نظرة معيها، فبنية المجتمع تطبع في ذهن الفرد أنه عاجز عن تنظيمها والاعتماد على نشاطه وعقله، وفي التقبيلية الرقيقة يتوقع الناس أنه في كل مجال يوجد خبير يستطيع أن يقول لهم كيف تكون الأمور وكيف يجب أن تجري، وإن كل ما ينبغي فعله هو الإصغاء إليه وتجرع أفكاره .

● **الاستغلالي Exploitative** : توجه يرى مصدر كل الخير في الخارج، والسبيل الوحيد للحصول على ما يريد هو سلبه من الآخرين بالقوة والخبت، ومشكلة الحب لديه تتمثل بالانجذاب إلى كل ما يستطيع سلبه من غيره، ويجب من هو مشروع للاستغلال، وتفكيره يتسم بالسرقة من الآخرين، وموقفه مزيج من العداة والتلاعب وسوء الظن والكليّة والحسد والغيرة، والمبالغة في تقدير ما يمتلكه الآخرون وبخس ما يملكه . ويعود هذا التوجه إلى الأسلاف القرصانيين والاقطاعيين والبارونات اللصوص والرأسماليين المنبوذين والمغامرين، الذين يجوبون الأرض بحثاً عن الربح، هدفهم أن يشتروا بالرخيص ويبيعوا بالغالي، ويسعون وراء السلطة والثروة بلا رحمة، كما تم إحياء الاستغلالية في الأنظمة التسلطية التي حاولت أن تستغل الموارد الطبيعية والبشرية من أي بلد كانت قوتهم كافية لغزوه، وأعلنت حق القوة وبررته بقانون الطبيعة : البقاء للأقوى .

• الادخاري Hoarding : توجه يتسم بضعف الإيمان بإمكانية الحصول على شيء جديد من العالم الخارجي، ويرى إن الأمن يقوم على الادخار والتوفير، ولذلك يكون الفرد شحيح بالمال والأشياء والمشاعر والأفكار، والحب لديه امتلاك، ويتصف بالوفاء للماضي والذكريات، والعجز عن التفكير الانتاجي، والترتيب الجامد والتشدد الاضطراري في النظافة. ويغلب هذا التوجه في المجتمعات ذات الاهتمام بالأعمال الاقتصادية المنظمة، القائمة على المبادئ السليمة والمحافظة على ما تم كسبه، حيث الملكية الخاصة رمز للذات، وحمايتها هي القيمة العليا، وتظافر العالم المستقر والأملاك المستقرة والقيم الأخلاقية المستقرة. منحت أعضاء الطبقة الوسطى شعوراً بالانتماء والثقة بالنفس والفخر.

• التسويق Marketing : توجه ظهر في العصر الحديث، مرتبط بالوظيفة الاقتصادية للسوق في المجتمع الحديث، حيث السوق الحديثة لم تعد مكان لقاء بل آلية تتميز بالطلب المجرد وغير الشخصي، فينتج الفرد لهذه السوق لا لفئة معروفة من المستهلكين، القيمة التبادلية بدل القيمة الاستعمالية، فجذوره في خبرة الفرد لنفسه كسلعة، ولقيمتها بوصفها قيمة تبادلية، وظهور سوق الشخصية حيث اعتماد النجاح المادي على القبول الشخصي، فهناك شخصيات معروضة للبيع وفق القيمة التبادلية، وأهم وسائل انتقال الطراز المرغوب فيه من الشخصية إلى الإنسان العادي هو الفيلم السينمائي، تحت شعار: أنا كما ترومني، فمنزله ونجاحه وشهرته تعوضانه عن الشعور الحقيقي بالهوية، وكذلك يدرك الآخرون على أنهم سلع، ويختزل الاختلاف بينهم إلى مجرد اختلاف كمي في مدى النجاح والجدابية، ولذلك تكون علاقاته سطحية، وتفكيره يتسم بتطبيق المقارنات والقياسات الكمية وليس التحليل الدقيق للظاهرة، وغاية التعلم لديه هي جمع المعلومات المفيدة لأغراض السوق. وبخلاف التوجهات الثلاثة السابقة حيث كل واحد هو شكل للاتصال الإنساني عندما يهيمن على شخص يكون مخصصه الذي يميزه، فإن هذا التوجه لا يبرز شيء كامن في الإنسان، فصميم طبيعته أنه لا يظهر نوعاً خاصاً أو دائماً من الاتصال، وإنما الخصيصة الدائمة فيه هي مجرد قابلية تبديل المواقف، فليس السائد موقف خاص واحد، وإنما الفراغ الذي يمكن ملؤه بأسرع ما يكون بالخصيصة المرغوبة التي تُستبدل بسهولة إذا كانت أخرى أكثر مرغوبة.

• المنتج Productive : الإنسان حيوان منتج، قادر على تحويل المواد المتاحة باستعمال عقله ومخيلته، فالإنتاجية موقف أساس، طريقة اتصال في كل مجالات الخبرة البشرية، تشمل استجابات الفرد العقلية والانفعالية والحسية للآخرين ولنفسه وللأشياء، وهي قدرته على توظيف طاقاته وتحقيق إمكانياته المتأصلة، تشتت التححر والاستقلالية، وخبرة الذات كتجسيد لقدراته، وكفاعل، وهي تختلف عن النشاط الذي هو سلوك يحدث التغيير في وضع قائم ببذل الطاقة، فهناك نشاط لإنتاجي، من قبيل الاستجابة للقلق والخضوع للسلطة والنشاط الآلي والرغبات اللاعقلانية، فكل هذه تتضمن النشاط، إلا أنه نشاط مُعوق لا ينبثق من الذات الحرة ولا يحقق المصلحة الإنسانية، بينما الإنتاجية هي خبرة العالم بطريقتي إعادة الإنتاج والتوليد، فهم الوجود الواقعي بصورة تسجيلية وتصور وإحياء وإعادة خلق المادة الجديدة عبر النشاط العفوي للقدرات العقلية والانفعالية. فالعقل والحُب

الإنتاجيان هما معلما الإنتاجية الأساسيان، وهما شكلان متلازمان لفهم العالم، فالحب يمكنه من اختراق الجدار الذي يفصله عن الآخر، ويفهمه، وهو شعور شديد الخصوصية، قدرة عن كل إنسان، لكن تحققه أصعب الانجازات، ورغم إن موضوعاته وشدته ونوعيته متنوعة، إلا إن عناصره الأساسية هي : الاهتمام والمسؤولية والاحترام والمعرفة، فالحب نشاط وليس هوى، ماهية المحبة هي الجهد المبذول من أجل الشيء والعمل على نموه، فالمحبة والجهد لا ينفصلان، كما أن المحبة لا يمكن أن تنفصل عن المسؤولية، والمسؤولية فيه ليست واجباً مفروضاً من الخارج، وإنما استجابة لطلب نابع من الاهتمام، وهو بلا احترام ومعرفة المحبوب يتحول إلى هيمنة وتملك، والاحترام ليس خوف ورهبة، بل القدرة على رؤية الشخص كما هو، وإدراك فرادته وفرديته، ولا يكون ذلك بدون معرفته، والفرد لا يحب مصادفة، فقدوته على الحب هي من ينتج الحب، وحب الفرد بطريقة إنتاجية يعني أن تتصل بصميمه الإنساني، كممثل لكل البشر، فمحبة فرد بلا محبة الإنسان ليست إلا سطحية وعرضية . والعقل يمكن الإنسان من تجاوز السطح وفهم ماهية الموضوع بالدخول في علاقة فعالة معه، فليس هو مجرد وسيلة لبلوغ الغايات العملية، وإنما العمق، الوصول إلى جوهر الأشياء والعمليات، وظيفته الفهم والإحاطة والارتباط بالذات والأشياء عبر الاستيعاب، يخترق السطح لاكتشاف الماهية والعلاقات الخفية والمعاني العميقة، فهو منظوراني، بمعنى استيعاب كل الأبعاد والمنظورات والاهتمام بما هو ماهوي عمومي شامل، فالذات متأثرة ومعنية بالموضوع، وكلما كانت الصلة أشد صميمية كان التفكير أخصب، فالمفكر يحرضه اهتمامه بالموضوع، فيتأثر به ويكون رد فعل عليه، وتكون الموضوعية احترام للموضوع، القدرة على رؤيته كما هو لا كما يود أن يكون، فالموضوعية ليست ممكنة بدون احترام الأشياء الملاحظة، بدون القدرة على رؤيتها في فرادتها وروابطها الداخلية، كما أن الموضوعية رؤية كلية، فعزل جزء يجعل حتى ذلك الجزء غير قابل للفهم، فالموضوعية لا تعني التجرد، بل الاحترام، وليس المهم مدى وجود مصلحة، وإنما نوع المصلحة، هل هي متنافية مع الحقيقة واكتشاف طبيعة الشيء أم لا . وتعطيل النشاط الإنتاجي يؤدي إما إلى عدم النشاط أو إلى الإفراط في النشاط، والقسر والجوع لا يمكن أن يكونا شرطَي النشاط الإنتاجي، بل الحرية والأمن الاقتصادي وتنظيم المجتمع بطريقة تجعل من العمل معبر عن قدرات الإنسان هي العوامل المفضية إلى التعبير عن نزعة الإنسان الطبيعية إلى الاستفادة الإنتاجية من قدراته . وليس هناك شخص إنتاجي بصورة كلية، كما أنه ليس هناك شخص يفتقر بالكامل للإنتاجية، ولكن الوزن الخاص للتوجه الانتاجي وغير الانتاجي في البنية الطبيعية لكل شخص يتفاوت ويحدد التوجهات غير الإنتاجية، وحين يكون التوجه الإنتاجي هو السائد لا تكون لغير الإنتاجية المعنى السلبي الذي يكون لها حين تكون مهيمنة، فالتوجهات غير الإنتاجية يمكن أن تعد تحريفات للتوجهات التي هي في حد ذاتها طبيعية وجزء ضروري من الحياة، فكل إنسان عليه - لكي يبقى حياً - أن يكون قادر على قبول الأشياء من الآخرين، وعلى أخذ الأشياء، وعلى التوفير والمبادلة، وعلى أن يتبع السلطة ويرشد الآخرين، وعلى أن يكون وحيداً وأن يثبت موجوديته، ولا تتحول إلى اشتهاً للتلقي أو الاستغلال أو الادخار أو التسويق إلا إذا كانت طريقة اكتساب الأشياء والاتصال بالآخرين غير انتاجية، فتتحول

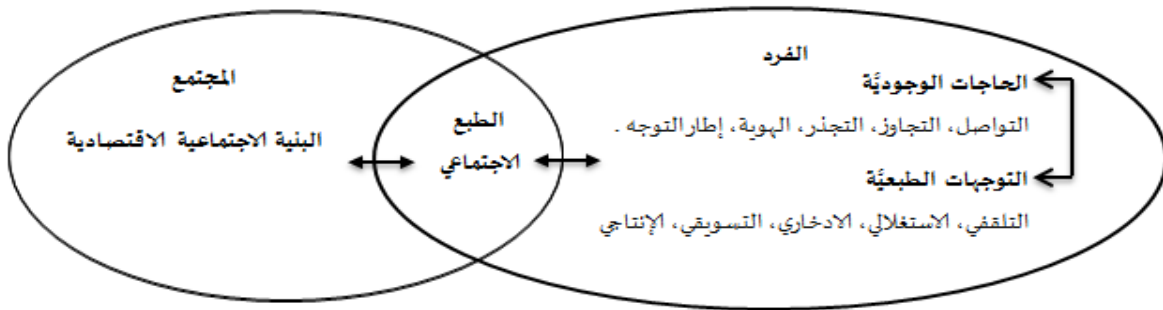
الأشكال غير الإنتاجية للاتصال الاجتماعي عند الشخص الإنتاجي التي هي الولاء والسلطة والمحايدة والجزم إلى الخضوع والسيطرة والانسحاب والتدميرية عند الشخص غير الإنتاجي، فلكل توجه غير إنتاجي وجه إيجابي وآخر سلبي حسب درجة الإنتاجية في البنية الكلية للطبع (فروم، ٢٠٠٧، ص ٨٤-١٤٦).

## البنية الشخصية والبنية الاجتماعية

الشخصية نتاج تفاعل جدي متبادل مع المجتمع، وقد أكد فروم منذ بداياته - بكل وضوح وعمق وصرامة - العلاقة الدينامية المتبادلة بين البنيتين الشخصية والاجتماعية، واشتق مفهوم الطبع الاجتماعي: النواة الجوهرية لبنية الطبع عند معظم أعضاء الجماعة، تلك النواة التي تتكون نتيجة الأساسي والمشارك من التجارب ونمط الحياة في تلك الجماعة، ومع وجود مختلفين، فإن بنية طبع أغلب أعضاء الجماعة هي تنوعات على هذه النواة، ففهم طبع الفرد يحتاج لفهم العوامل التفرقية، بينما فهم كيف يتم حفر مجرى الطاقة الإنسانية وكيفية عملها كقوة إنتاجية في نظام اجتماعي معيّن يتطلب فهم الطبع الاجتماعي، فلكل المجتمعات والطبقات الرئيسة والفرعية طبع اجتماعي خاص، تتكون وتقوى على أساسه أفكار مختلفة، وإذا كان طبع الفرد متطابق مع الطبع الاجتماعي فإن الدوافع المهيمنة في شخصيته تفضي به إلى أن يعمل ما هو ضروري ومرغوب فيه في الظروف الخاصة بثقافته، وذلك بدوره يمنحه الراحة الذاتية، كما إن الفرد بتكيفه لظروفه الاجتماعية يظهر تلك الخصائص التي تجعله يرغب في أن يفعل ما يفعله، وإذا كان طبع أكثرية الناس في المجتمع متكيفاً بهذه الطريقة فهذه المهمة الموضوعية التي على الفرد أن ينجزها في هذا المجتمع فإن طاقات الناس تتشكل بطرق تحولها إلى قوى منتجة لا غنى عنها لتأدية ذلك المجتمع لوظيفته، فالطبع الاجتماعي يدخل الضرورات الخارجية في الذات، وبذلك يسخر الطاقة البشرية لنظام اقتصادي واجتماعي معيّن، وعلى الرغم من أن تكون الطبع تشكله ظروف الحياة الأساسية، وأنه لا توجد طبيعة إنسانية ثابتة في البيولوجي، فإن للطبيعة الإنسانية دينامية خاصة تشكل من خلالها عاملاً فعالاً في تطور العملية الاجتماعية، فالطبع الاجتماعي ينجم عن تكيف الطبيعة الإنسانية الدينامي مع بنية المجتمع، وتؤدي الظروف الاجتماعية المتبدلة إلى تبدلات في الطبع الاجتماعي، في الحاجات الجديدة وأحوال القلق الجديدة، وهذه الحاجات الجديدة تولد أفكاراً جديدة، وتجعل الناس شديدي التأثير بها، فتعمل على توطيد طبع اجتماعي جديد، وتعبير آخر، تؤثر الظروف الاجتماعية في الظواهر الإيديولوجية عبر وسيط الطبع، ومن جهة أخرى ليس الطبع نتيجة التكيف السلبي مع الظروف الاجتماعية، بل التكيف الدينامي على أساس العناصر التي إما أنها ملازمة بالبيولوجية للطبيعة الإنسانية أو صارت ملازمة بفعل التطور التاريخي (فروم، ١٩٧٢، ص ٢٢١-٢٣٦؛ ٢٠٠٩، ص ٢٩٧-٣١٥).

كل مجتمع يبني ويعمل بطرق محددة، نتيجة عدد من الشروط الموضوعية، وتتضمن هذه الشروط طرق الإنتاج والتوزيع التي تعتمد على المواد الخام، والتقنيات الصناعية، والمناخ وعدد السكان، والعوامل السياسية والجغرافية، والتقاليد والتأثيرات الثقافية، فلا يوجد مجتمع بصورة عامة، ولا توجد إلا بنى اجتماعية خاصة تعمل بطرق مختلفة ويمكن التحقق منها، ومع إن هذه البنى تتغير في سياق التطور التاريخي فهي ثابتة نسبياً ضمن زمن معين، ولا يمكن

لمجتمع أن يوجد إلا ضمن إطار بنيته الخاصة، وعلى أعضاء المجتمع وطبقاته المتنوعة والجماعات الاعتبارية فيه أن تتصرف بطريقة تتمكن بها من تأدية الوظيفة بالمعنى الذي يتطلبه النظام الاجتماعي، ووظيفة الطبع الاجتماعي أن يشكل طاقات أعضاء المجتمع بطريقة لا يكون سلوكهم مسألة قرار شعوري بخصوص اتباع النموذج الاجتماعي، بل مسألة رغبة في التصرف كما يجب عليهم، والارتياح للتصرف بحسب متطلبات الثقافة. ولا يمكن فهم تكون الطبع الاجتماعي بعامل واحد، بل بفهم تفاعل العوامل السوسولوجية والإيديولوجية. وبالنظر إلى أن العوامل الاقتصادية أقل سهولة في إمكانية التغير تكون ذات هيمنة محققة في هذا التفاعل، وهذا لا يعني إن الدافع إلى الكسب المادي هو القوة الوحيدة أو الأشد في الإنسان، بل تعني إن الفرد والمجتمع معنيان بالدرجة الأولى بمهمة البقاء على قيد الحياة، وأنه لا يمكن إلا عند تأمين البقاء أن يشرع في إشباع الحاجات الإنسانية الضرورية، وتتضمن مهمة البقاء إن على الإنسان أن ينتج، عليه تأمين الحد الأدنى من الغذاء والمأوى الضروري للبقاء، وتأمين الأدوات اللازمة للعملية الإنتاجية. فتحدد طريقة الإنتاج بالنتيجة نمط الحياة، إلا إنَّ الحديث عن البنية الاجتماعية الاقتصادية للمجتمع قطب واحد في العلة المتبادلة بين النظام الاجتماعي والإنسان، القطب الآخر طبيعة الإنسان التي تسبب الظروف الاجتماعية للعيش، فلا يمكن فهم العملية الاجتماعية بدون معرفة واقع الإنسان، خصائصه النفسية والفزيولوجية، وبحث التفاعل بين طبيعته وطبيعة الظروف الخارجية، فبينما من الصحيح إن الإنسان يكيف نفسه للظروف، فهو ليس صحيفة بيضاء تكتب عليها الثقافة نصها، والحاجات من قبيل الكفاحات من أجل السعادة والانسجام والحب والحرية متأصلة في طبيعته، وهي كذلك عوامل دينامية في العملية التاريخية تستطيع إذا أحبطت أن تثير ردود أفعال نفسية تخلق في النهاية الشروط الملائمة للكفاحات الأصلية، وما دامت الشروط الموضوعية للمجتمع والثقافة راسخة تكون وظيفة الطبع الاجتماعي ترسيخية، وإذا تبدلت الظروف الخارجية على نحو لا تتلائم فيه مع الطبع الاجتماعي تتحول وظيفة الطبع الاجتماعي إلى تفسخيّة، إلى ديناميت بدلاً من مصهر اجتماعي (فروم، ١٩٨٩، ص ١٢٥-١٢٦؛ ١٩٩٤، ص ٧٧-٨٤؛ ٢٠٠٩، ص ١٨٨-١٩١).



## الدين كحاجة وجودية شاملة

الدين - عند فروم - " منذهب للفكر والعمل، تشارك فيه جماعة ما، ويعطي للفرد إطاراً للتوجيه وموضوعاً للعبادة " (فروم، ١٩٧٧، ص ٢٥)، فالحاجة له ضاربة الجذور بعمق في جوهر وجود الإنسان، فهو تجل للحاجة لإطار للتوجه والإخلاص، و " لا وجود لمصدر للطاقة في الإنسان أقوى منه، فليس الإنسان حربي أن تكون له مُثُلٌ علياً أو لا تكون،

ولكنه حر في الاختيار بين ضروب المثل العليا المختلفة، بين أن يكرس نفسه لعبادة القوة والتدمير أو العقل والحب . ويجب أن نفهم كل مَثَل أعلى - بما في ذلك المَثَل العليا التي تظهر في الإيديولوجيات الدينية - على أنها تعبيرات عن نفس الحاجة الإنسانية، ونحكم عليها بحسب ما تنطوي عليه من حقيقة، والمدى الذي تفضي إليه في الكشف عن قوى الإنسان، والدرجة التي تكون فيها تلبية حقيقية لحاجة الإنسان إلى التوازن والانسجام في عالمه . فلا وجود لإنسان بغير حاجة دينية، لكن هذا القول لا يخبرنا بشيء عن سياق خاص تتجلى فيه هذه الحاجة الدينية، فقد يعبد الإنسان الحيوانات أو الأشجار أو الأصنام أو إلهاً غير منظور أو إنساناً مقدساً أو زعماء شيطانيين، أو أسلافه أو أمته أو طبقته أو حزبه أو المال أو النجاح، وقد يؤدي به دينه إلى تطوير روح الدمار أو الحب، إلى التسلط أو الإخاء، أو ربما ضاعف من قوة عقله أو أصابها بالشلل، وقد يدرك إن مذهبه مذهب ديني يختلف عن المذاهب الدنيوية، أو يظن أنه لا يملك ديناً، وأن تكريس نفسه لأهداف دنيوية مزعومة، كالقوة أو المال أو النجاح، المسألة ليست دين أو لادين، بل أي نوع من الدين، هل هو من النوع الذي يساعد على تطور الإنسان، على الكشف عن قواه الإنسانية الخاصة به كإنسان، أم هو من النوع الذي يصيب هذه القوى بالشلل ؟ " (فروم، ١٩٧٧، ص ٢٨-٢٩ ; ١٩٨٩، ص ١٢٧-١٢٨ ; ٢٠٠٦، ص ٣٥٨-٣٥٩ ; Fromm, 1978 ; Dietrich, 1999).

قدرة الدين على تحريك السلوك تشير إلى كونه ليس مجرد مجموعة معتقدات وشرائع، ولكنه إيمان مغروس بعمق في بنية الشخصية الفردية، ولكونه دين جماعة فهو متجذر في الشخصية الاجتماعية، فموقف الإنسان الديني وجه لبنية شخصيته، هويته تتحدد بما يكرس نفسه له، لكن الناس في الغالب لا يكونون واعون بما هم مكرسون له، ولا يستطيعون التمييز بين عقيدتهم الرسمية وعقيدتهم الحقيقية، وإن تكن سرية غير معلنة، فرجل يعبد السلطة - مثلاً - بينما يدعو لدين جوهره المحبة، تكون عبادة السلطة دينه السري، بينما دينه الرسمي ليس إلا إيديولوجية . فالإنسان يمكن أن يصاب بالارتباك والعجز عن الفعل الهادف المتسق إذا افتقد خريطة للعالم الطبيعي والاجتماعي الذي يعيش فيه، إذا لم يمتلك صورة للكون ومكانه فيه، صورة ذات تكوين ونظام وتماسك داخلي، لأنه بذلك لن يرى طريق توجيه ذاته، ولن يرى نقطة ارتكاز ثابتة تمكنه من تنسيق أفكاره وانطباعاته، فالكون الذي يعيش فيه لا معنى له في ذهنه ولا ثقة له في أفكاره عنه إلا من خلال الاتفاق العام بين الناس الذين يعيش معهم، وحتى لو كانت الخريطة خاطئة، فإنها تؤدي وظيفتها النفسية، ولكن الخريطة لم تكن أبداً خاطئة بالكامل، كما لم تكن أبداً صحيحة بالكامل، وإنما كانت دائماً تفسيراً تقريبياً يكفي لتفسير الظاهر وخدمة الحياة، وتتسق الخريطة مع الحقيقة بالقدر الذي تساعد فيه على جعل الممارسة الحياتية متحررة من التناقض واللامعقولية . ولم توجد حضارة خلت من إطار للتوجه، كما لا يوجد كائن بشري ليس لديه إطار للتوجه، وإن أنكر في الغالب إنَّ لديه مثل هذه الصورة الكليّة، واعتقد بأنه يتصرف ويستجيب لمختلف الظواهر والأحداث حالةً حالة، بحسب ما تهديه أحكامه، ولكن من السهل إثبات أن له فلسفته المُسلّمة، وهي عنده مرادفة للفطرة السليمة، ولا يعي إنَّ كل مفوماته تستند إلى إطار مرجعي، وعندما يواجه ما يختلف عن رأيه بشكل أساسي يصفه بالجنون أو اللامعقولية أو الصبانية في قبال منطقيته . والخريطة وحدها لا تكفي كمرشد للعمل، فلا بد



من هدف، موضوع تركز من أجله الحياة، نقطة مركزية تستقطب كل الجهود والقيم الفعالة، لجعل الطاقة تتكامل باتجاه واحد، وتمكن الفرد من تجاوز وجوده المنعزل بكل ما يكتنفه من شكوك ومخاطر، وتشبع حاجته للمعنى، فـ " البنية الاجتماعية الاقتصادية والبنية الشخصية والبنية الدينية مقولات مترابطة، لا تنفصل الواحدة عن الأخرى، وإذا كان النظام الديني غير متجاوب مع الشخصية الاجتماعية السائدة، وفي تعارض مع الممارسة الاجتماعية للحياة، فإنه لن يكون إلا مجرد إيديولوجية، وهنا يجب البحث عن البناء الديني الحقيقي، حتى لو لم نعه كنظام ديني "، فلا تهم الطريقة التي يفسرها الناس توجههم الشخصي، إذ قد يكون البعض متديناً دون أن يعتبر نفسه كذلك، وقد يكون البعض الآخر لادنياً بينما يعتبر نفسه دينياً (فرم، ١٩٨٩، ص ١٢٨-١٣٠).

الكُلُّ - عند فروم - متدينون، فذلك مغروس في عمق وجودهم، والمعلن لا قيمة حقيقية له، ففي قبال الرسي هُناك السري، والسري هو الفعلي، هو المحرك الأساس، هو ما يجب أن يكتشف ويُبحث ويُفهم، ولذلك يؤكد فروم تصاعد الوثنية الحديثة - كعبادة السلطة والسوق والنجاح والدولة والجزب والأمة - كدين سري مقابل التوحيدية كدين رسمي، التي انهمزت أمام السلطة الدنيوية، وأثرت المصلحة، ووجهت العناية إلى معتقدات معينة بدل الحُب، بل شاركت في انتهاك المثل، و"لو كانت الكنائس ممثلة لا للحرف الذي نزلت به الوصايا العشر أو القاعدة الذهبية فحسب، بل لروح هذه الوصايا، لكانت قوى قادرة على سد طريق الارتداد إلى عبادة الأصنام"، ولذلك "لا بد أن نسأل هذا السؤال - لا من وجهة النظر المعادية للدين، بل نتيجة القلق على روح الإنسان - : هل نستطيع أن نثق في أن يكون الدين ممثلاً للحاجات الدينية أم ينبغي أن نفضل هذه الحاجات عن الدين التقليدي القائم حتى نمنع انهيار كياناتنا الأخلاقية؟" (فروم، ١٩٧٧، ص ٣٥). هُنا عمد فروم إلى تقديم تمييز رئيس بين الأديان التسلطية والأديان الإنسانية.

## الدين التسلطي والدين الإنساني

الدين التسلطي هو اعتراف الإنسان بقوة فائقة غير منظورة تتحكم في مصيره، ولها عليه - بسبب الهيمنة - حق الطاعة والتبجيل والعبادة. فسبب الطاعة والتبجيل والعبادة لا يكمن في صفات الإله الأخلاقية، في الحب والعدل، وإنما في السيطرة، في السلطة على الإنسان. العنصر الجوهرية في الدين التسلطي وفي التجربة الدينية التسلطية هو الاستسلام لقوة متفوقة على الإنسان، والفضيلة الأساسية هي الطاعة، والخطيئة الكبرى هي العصيان، كما يتم الإله على أنه شامل القدرة، عالم بكل شيء، والإنسان - بالعكس - عاجز وتافه، ولا يشعر بالقوة إلا بمقدار ما يكتسب من فضل الإله ومعونته عن طريق الاستسلام التام، والإذعان لسلطة قوية هو أحد السبل التي يستطيع بها الإنسان أن يهرب من شعوره بالوحدة والمحدودية، وفي فعل الاستسلام يفقد استقلاله وتكامله، ولكنه يكتسب الشعور بأن قوة مهيبة تحميه. الإله في الدين التسلطي رمز للقوة والجبروت، وهو الأعلى لأن له القوة الأعلى، الإنسان بجانبه لا حول له ولا قوة. وكثيراً ما يسلم الدين التسلطي بمثل أعلى يصل إلى درجة عالية من التجريد والبُعد، بحيث لا يمت بصلة - تقريباً - للحياة الواقعية للناس الحقيقيين، ولمثل هذه المثل - كالحياة بعد الموت - يضحى بحياة وسعادة الأشخاص الذين يعيشون هنا والآن، وهذه الغايات المزعومة تبرر كل الوسائل، وتصبح رموزاً تتحكم باسمها الصفوة الدينية أو الدنيوية في حياة

الناس. فالمزاج السائد في الدين التسلطي هو الخوف والذنب . والمسيحية - مثلاً - كانت في البدايات ذات نزعة إنسانية لا تسلطية، ولكن عندما لم تعد دين الفلاحين والعمال والعبيد والفقراء، بل دين الحاكمين للامبراطورية الرومانية، ساد الاتجاه التسلطي بدل الإنساني . فالدين الإنساني يدور حول الإنسان وقوته، فعلى الإنسان أن يبنى قدرة عقله كيما يفهم نفسه وعلاقته بغيره من الناس وموضعه في الكون. كما ينبغي عليه أن يعرف الحقيقة فيما يتعلق بحدوده وإمكانياته، وينمي قدرته على حب الآخرين، كما يحب نفسه، وأن يخوض تجربة التضامن مع الكل، وله مبادئ ومعايير ترشده لهذه الغاية. فالتجربة الدينية هي تجربة الاتحاد بالكل، القائمة على ارتباط الإنسان بالعالم بالفكر والخُب . وهدف الإنسان في الدين التسلطي هو أن يحقق أكبر قدر من القوة لا أكبر قدر من العجز، والفضيلة هي تحقيق الذات لا الطاعة، والإيمان هو القناعة المؤسسة على التجربة الفكرية والشعورية لا على تصديق السلطة، والمزاج السائد فيه هو الفرح . ومن أمثله تعاليم المسيح وسقراط وسبينوزا وبعض الاتجاهات في الديانتين اليهودية والمسيحية. كالتصوف، ودين العقل الذي نادى به الثورة الفرنسية، والبوذية المبكرة قد تكون من أفضل الأمثلة، فبوذا معلم عظيم، إنَّه المستنير الذي أدرك حقيقة الوجود الإنساني، وهو لا يتحدث باسم قوة فائقة، بل باسم العقل، وهيبب بالإنسان أن يستعمل عقله الخاص ويرى الحقيقة، وتعد طائفة الزن البوذية ذات الموقف الأكثر جذرية ضد النزعة التسلطية . والتمييز بين التسلطي والإنساني لا يقع بين الأديان فحسب، بل قد يقع ضمن الدين الواحد (فروم، ١٩٧٧، ص٣٦-٤٢ ; جمعة، ٢٠١١، ص٢٦٣-٢٩١ ; Wulff, 1991) .

وينبغي أن لا يتوقف تحليل الدين عند كشف العمليات النفسية التي تجري في الإنسان خلف تجربته الدينية، بل يتقدم لكشف الظروف التي تساعد على تكوين التراكيب التسلطية والإنسانية، تلك التراكيب التي تنبثق منها ضروب التجربة الدينية المختلفة، تحليل نفسي اجتماعي، فما يفكر فيه الناس ويشعرون به يضرب بجذوره في شخصياتهم، وشخصياتهم تصاغ وفق الصورة الكلية لممارستهم للحياة، التركيب الاجتماعي والاقتصادي والسياسي لمجتمعهم، ففي المجتمعات التي تحكمها أقلية قوية تسيطر على الجماهير، يمتلئ الفرد بالخوف حتى يصبح عاجزاً عن الشعور بالقوة والاستقلال، وتكون تجربته الدينية في هذه الحالة تسلطية، وحين يشعر الفرد بالحرية والمسؤولية عن مصيره تتكون التجربة الدينية الإنسانية، وتاريخ الدين فيه شواهد كثيرة عن الترابط بين البناء الاجتماعي وضروب الخبرة الدينية . ولعل واحدة من أهم كشوف التحليل النفسي تلك المرتبطة بالتبريرية، إذ ينكر البعض الوقائع الواضحة، ويشوه أخرى، وحين يوافق على بعض الوقائع يصف موقفه بالمنطقية والاتساق، والدرجة التي يبلغها الإنسان في استعمال تفكيره لتبرير العواطف اللامعقولة وأفعال طائفته تبين عظم المسافة التي ما زال عليه أن يقطعها ليصبح عقلاً، فالصدع الحاصل بين الطبيعة القطيعية والإنسانية هو أساس نوعين من التوجيه : التوجيه بالقرب من القطيع والتوجيه بالعقل، والتبريرية مصالحة بين الطبيعتين، فازدواجية التفكير والثنائية القائمة بين العقل والتبرير هما التعبير عن الثنائية الأساسية في الإنسان، وعن الحاجة إلى تعايش القيد والحرية، وتفتح العقل وظهوره الكامل يعتمدان على بلوغ الحرية والاستقلال . إذ يميل الإنسان إلى قبول الحقيقة التي تقرها الغالبية العظمى من الجماعة، وما يصدره من

أحكام تحدده حاجته إلى الاتصال بالقطيع، وخوفه من الانعزال عنه، وقليل من الأفراد هم الذين يستطيعون احتمال هذا الانعزال، وقول الحق على ما فيه من خطر فقدان الصلة بالقطيع، هؤلاء هم الأبطال الحقيقيون للجنس البشري، ولولاهم لكان الإنسان إلى الآن يعيش في الكهوف، أما الغالبية العظمى من الناس الذين ليسوا أبطالاً، فإن تطور العقل عندهم يعتمد على تكوين نظام اجتماعي يحترم فيه كل فرد احتراماً تاماً، ولا يتخذ أداة تحركه الحكومة أو أي جماعة أخرى، نظام اجتماعي لا يخشى فيه من توجيه النقد ولا يكون فيه البحث عن الحقيقة عازلاً للإنسان عن أخوته، بل يوحد بهم، فالإنسان لن يبلغ القدرة التامة على الموضوعية والتعقل إلا بقيام مجتمع للإنسان يتجاوز كل الانقسامات الجزئية بين الجنس البشري، وإلا إذا أصبح الولاء للجنس البشري ومثله العليا هو الولاء الأول في الوجود . فالدراسة الدقيقة لعملية التبرير فتحت بعداً جديداً للحقيقة، فقد أثبتت إن مجرد إيمان الفرد بقول معين إيماناً مخلصاً ليس كافياً للحكم بإخلاقه، وإنما بفهم العمليات اللاشعورية التي تعتمل في داخله. تستطيع أن نعرف ما إذا كان يقوم بعملية تبرير أم يقول الحقيقة، والتبرير لا يشير إلى تشويه الدافع الحقيقي أو إخفائه فحسب، بل كذلك الأفكار الكاذبة التي لا يكون لها وزن ولا دلالة معادلة لما يعزوها أصحابها إليها، فالفكرة قد تكون مجرد قوقعة خاوية أو مجرد رأي يتخذه الفرد لأنه النموذج الفكري لثقافته، وقد تكون تعبير عن مشاعر ومعتقدات الفرد الحقيقية المتجذرة في شخصيته وذات منبت عاطفي وتحدد أفعاله، ولذلك موقف التحليل النفسي من الدين يهدف إلى فهم الواقع الإنساني خلف المذاهب الفكرية، فيبحث عن مدى تعبير المذهب عن الشعور الذي يعلنه أم هو مجرد تبرير يخفي المواقف المضادة، ومدى كونه منبثق من منبت عاطفي وليس مجرد رأي فارغ، وتحلي أي مذهب فكري عسير للغاية، فعلى المحلل النظر إلى المذهب ككل، فمعنى أي جزء من مذهب فلسفي أو ديني لا يمكن تحديده إلا داخل السياق الكلي للمذهب، ولو عزل جزء عن سياقه لكان باباً لأي نوع من سوء التأويل المتعسف، كما أن على المحلل أن يدرس بناء شخصية الذين يدعون إلى مذاهب فكرية معينة، كأفراد وجماعات، وأنساق ذلك البناء مع المُعلن، ويفسر المذهب في حدود القوى اللاشعورية التي يمكن استنتاجها من التفاصيل الدقيقة في السلوك الظاهر، وسيجد - مثلاً - إن الطريقة التي ينظر بها الشخص إلى جاره أو يتحدث بها إلى طفل، والطريقة التي يأكل ويمشي ويصافح بها، أو الأسلوب الذي تتخذه جماعة من الأقليات، أكثر تعبيراً عن الإيمان والحب من أي معتقد مقرر، وبذلك قد يجد الواقع ذاته خلف مختلف الأديان، كما سجد مواقف إنسانية متعارضة داخل الدين الواحد، فإذا كانت التعاليم تساهم في تطور وقوة وحرية وسعادة المؤمنين فسيجد ثمار الحب، وإذا أسهمت في انطواء الامكانيات الإنسانية والتعاسة والعقم فلا يمكن أن تتولد عن الحب، بصرف النظر عما تقصد العقيدة تبليغه للناس (فروم، ١٩٧٧، ص ٥٠-٦٠).

" مأساة الأديان العظمى - جميعاً - أنها تنتهك وتفسد مبادئ الحرية في اللحظة التي تتحوّل فيها إلى مؤسسات جماهيرية، تهيمن عليها البيروقراطية الدينية، فالمؤسسة الدينية والرجال الذين يمثلونها يأخذون - إلى حد ما - مكان الأسرة والقبيلة والدولة، فهم يحتفظون بالإنسان مغلولاً بدلاً من أن يتركوه حراً، ولم يعد الله هو الذي يُعبَد، بل الجماعة التي تدعى الكلام باسمه، حدث هذا في جميع الأديان، أما مؤسسو الأديان فقد قادوا الإنسان خلال الصحراء

بعيداً عن أغلال مصر، على حين أن آخرين أرجعوه فيما بعد إلى مصر جديدة، وإن أطلقوا عليها أرض الميعاد " . فالوصية القائلة : أحبب أخاك كما تحب لنفسك، هي المبدأ الأساس المشترك في جميع الأديان، وما العلاج التحليلي في جوهره إلا محاولة لمساعدة الفرد على اكتساب أو استعادة القدرة على الحب، كما يبين أن الحب بطبيعته لا يمكن أن يكون مقصوراً على شخص واحد، وكل من يحب شخصاً واحداً فحسب ولا يحب جاره يبرهن على أن حبه لذلك الشخص ما هو إلا ارتباط خضوع أو سيطرة، ولكنه ليس حباً، وكل من يحب جاره ولا يحب نفسه يثبت إن حبه لجاره ليس صادقاً، والواقع الإنساني الكامن خلف تصور حب الإنسان للإله في الدين الإنساني هو قدرة الإنسان على أن يحب حباً إنتاجياً، حباً لا يشوبه الطمع ولا الخضوع ولا السيطرة، حباً نابعاً من اكتمال شخصيته، فحب الله رمز على الحب النابع من القوة لا الضعف (فروم، ١٩٧٧، ص ٧٨-٨٠) .

### الوثنية المعاصرة والصوفية الإنسانية

للدين أربعة جوانب : (١) الجانب التجريبي، العاطفة الدينية والعبادة، فالموقف المشترك بين تعالم مؤسسي الأديان الشرقية والغربية الكبرى هو الموقف الذي لا يخرج فيه الهدف الأسى من الحياة عن الاهتمام بروح الإنسان، وإتاحة الفرصة لإظهار قدراته على الحب والتفكير، ولا يكمن الخطر الذي يهدد الدين - في هذا الجانب - بالعلم، بل في التصرفات السائدة في الحياة اليومية ضمن التوجه التسوقي، فاغتراب الإنسان عن ذاته، ولامبالاته بذاته وبالأخرين، هي المهددات الحقيقية للدين، و(٢) الجانب العلمي السحري، نظريات لفهم قوى الطبيعة، وبمقدار ما بقيت معرفة الإنسان بالطبيعة وقدرته على السيطرة ضئيلة كان هذا الجانب مهم في تفكيره، وكلما تقدم علمياً وتقنياً كانت حاجته لتكليف الدين بذلك أقل، و(٣) الجانب الشعائري، فالشعائر من أهم العناصر في كل دين، والطقوس ليست بالضرورة لاعقلانية قائمة على الكبت، فهناك طقوس عقلانية، والطقس هو الفعل المشترك المعبر عن التطلعات المشتركة المتأصلة في القيم المشتركة، والطقس المعقول يختلف عن اللامعقول في وظيفته، فهو لا يدفع أذى الدوافع المكبوتة، بل يعبر عن تطلعات ذات قيمة مدركة، وليس له صفة تسلطية قهرية، بخلاف الطقس اللامعقول الذي يمكن استكشافه في درجة الخوف الحاقّة بانتهاكه، و(٤) الجانب الدلالي السمانتي، فالدين في تعاليمه وطقوسه يتحدث بلغة رمزية، وجوهر اللغة الرمزية هو التعبير عن التجارب الفكرية والشعورية الداخلية بتجارب حسية، وفهم لغة الرموز يؤدي إلى تقييم جديد للحكمة العميقة الدالة التي يعبر عنها الدين في لغته الرمزية . التحليل النفسي الاجتماعي يساهمُ بعمق في إنارة هذه الجوانب، في تحرير تفكير الإنسان وحبّه، وتحقيق معرفته العلمية، وتحديد شعائره العقلانية، وفهم رموزه الدينية، والكشف عن أنّ مشكلة الدين الحقيقية ليست مشكلة الإله، وإنما مشكلة الإنسان، وما الصيغ الدينية والرموز الدينية سوى محاولات للتعبير عن ضروب من الخبرة الإنسانية، والمهم هو طبيعة هذه الخبرات، وما نسق الرموز إلا المدخل الذي يمكن منه استخلاص الواقع الإنساني الكامن فيه، فمن اليسير أن نجد الكثيرين ممن يعلنون إيمانهم بالله وهم في موقفهم الإنساني عبدة أصنام، أو أناس بلا إيمان، بينما بعض الملحدين المتحمسين يكرسون حياتهم لإصلاح حال البشرية، لأعمال الأخوة والحب، وبذلك يتخذون موقفاً دينياً عميقاً يتسم بالإيمان . فتركيز المناقشة الدينية على قبول

رمز الإله أو إنكاره يسد الطريق على فهم المشكلة الدينية كمسكلة دينية، ويحول دون تنمية الموقف الإنساني الذي يمكن تسميته بالديني في المعنى الإنساني . فالصراع الحقيقي ليس بين الاعتقاد بالله والإلحاد، بل بين موقف إنساني ديني وموقف وثني، بصرف النظر عن كيفية التعبير عنه وكيفية تمويهه في الفكر الواعي . جوهر الوثنية لا يكمن في عبادة هذا الصنم أو ذلك، ولكنه موقف إنساني معين، يمكن وصفه بتأليه الأشياء أو المظاهر الجزئية من العالم، وبأنه خضوع الإنسان لمثل هذه الأشياء، في مقابل موقف يكرس فيه الإنسان حياته لتحقيق أسى مبادئ الحياة، كالحب والعقل، بهدف أن يصبح ما هو بالقوة، كإين خلق مشابه للإله، وليست التماثيل المصنوعة من الخشب والحجارة هي فقط الأصنام، فالكلمات والآلات والزعماء والدولة والسلطة والجماعات السياسية والعلم والإجماع يمكن أن تصبح أصناماً، بل حتى الإله نفسه يمكن أن يصبح وثناً . فيجب الكف عن الجدل حول الإله، والاشتغال على تعرية الوثنية المعاصرة (فروم، ١٩٧٧، ص ٩١-١٠٧ ; حماد، ٢٠٠٥، ص ٢٠٢، ٢٣٣-٢٣٦) .

التجربة الدينية تتسم بـ : (١) الدهشة، الانهيار والوعي بالحياة، وبوجود الذات، وبمشكلة صلة الإنسان بالعالم، و(٢) الهم الأساس، الهم المتصل بموقف الدهشة، هم أساس بمعنى الحياة، بتحقيق الإنسان لذاته وإنجاز مهمته، و(٣) الموقف التوحيدي، لا في نفس الإنسان فحسب، ولا مع الآخرين فحسب، بل مع الحياة والكون ككل، فيجمع في صعيد واحد بين الإدراك الحاد الأليم للذات ككيان مستقل فريد، والشوق إلى اختراق حدود الكيان الفردي لتوحد الفرد مع الكل، والموقف الديني - بهذا المعنى - هو أكمل تجربة للفردية ونقيض الفردية في آن واحد، وهو ليس امتزاجاً للثنتين بقدر ما هو استقطاب تنبثق التجربة الدينية عما فيه من توتر (فروم، ١٩٧٧، ص ٨٧ ; Araullo, 2010) . وهذه التجربة تتجلى بقوة في الصوفيّة، فالمتصوفة متشبعون بقوة الإنسان، وتشابهه مع الإله، وبفكرة إن الإله يحتاج إلى الإنسان بقدر ما يحتاج له، وكون الإنسان خُلق على صورة الإله فهمت عندهم كتعبير عن الهوية الجوهرية بين الإله والإنسان، ولم يكن الخوف والخضوع، بل الحب وتأكيد الإنسان لقواه، همما أساس التجربة الصوفيّة، فليس الإله رمزاً للقدرة على الإنسان، بل رمزاً على قوة الإنسان الخاصة (فروم، ١٩٧٧، ص ٤٨) . وبذلك كان " التصوف يمثل أعلى تطور للمعقولية في التفكير الديني " (فروم، ١٩٧٧، ص ٨٥)، فاليهودية والمسيحية والإسلام أديان توحيدية، تعبد إلهاً واحداً، في مقابل العبادة الوثنية لآلهة متعددة، وهذا الفارق بين الواحد والمتعدد ليس فارقاً كمياً، وإنما نوعياً، فالواحد هو المبدأ الأعلى للمعرفة والأخلاق، ولم ينبثق فقط في الشرق الأدنى، وإنما كذلك في الهند والصين، وفرضية معقولة أنه عند نقطة معينة من التطور البشري عندما قطع الإنسان أغلب روابطه الأولية التي تصله بالأرض والقبيلة، وعندما بلغت الفردانية قممها الأولى وأصبح الفرد واعٍ بذاته كفرد في مواجهة تنوع الظواهر، ما هو " ليس أنا "، ما يقابله، تطورت حاجة منطقية بالنتيجة تمثلت بالتمييز بين العالم الفينومينولوجي، عالم الكثرة، عن مبدأ آخر مضاد للعالم الفينومينولوجي، مبدأ الواحد، أو الـ " ليس شيء "، لتجنب الانغماس بالحجاب المضلل لتنوع الأشياء، وعاش الخبرة ذاتها مع نفسه، فعند القمة الأعلى للفردانية ذاتها، أصبحت معايير وقوانين جماعته الأولية أقل فاعلية، وانغمس بتنوع رغباته وأمنياته، وكلما كثر ما يخلقه كثرت رغباته، فأصبح عاجزاً عن التعامل مع الرغبات ما لم يبني فكرة الواحد في نفسه،

يختبر نفسه كموضوع للرغبات والأفعال، فصاغ مفهوم الذات أو "أنا"، فالبحت عن مبدأ الواحد كمبدأ تنظيمي للمعرفة وخبرة الذات أصبح ضرورة، وإلا لبقى الإنسان شيئاً من الأشياء وأسير احساساته . إلا أن هذا المبدأ تعرّض إلى التوثين، مما دفع ببعض المفكرين الثوريين لتنقيته المفهوم الخالص للواحد من اختلاطاته التسلطية والتوثينة التي دفتته ودمرتة، من قبيل اللاهوت السلبي Negative Theology للفيلسوف الصوفي اليهودي موسى ابن ميمون Maimonides، الذي أكّد أنه يمكن أن نقول ما ليس هو الإله، وليس ما هو، وكما يقول : " أصبح واضحاً لك الآن أنه في كل وقت تحقق دليل ينفي شيئاً في الإشارة إلى الإله، فأنت تصبح أكمل، بينما مع كل توكيد إيجابي إضافي فأنت تتبع مخيلتك وترتد عن المعرفة الحقّة بالإله "، واللاهوت السلبي له جذوره في التقاليد الإنجيليّة، حيث تحريم تمثيل الإله باسم أو صورة أو نُصَب في جوهره تحريم تقديم مقولة إيجابية عن الإله، وواصل الرُّسل معركتهم ضد توثين الإله عبر الاحتجاج العنيف على عبادة الصور والنصب الواصفة للإله . وواصل الفيلسوف الصوفي المسيحي ايكهارت Eckhart ذلك بقوة، فقدم تصوفية أشد تحررية، وأصلب توكيداً على الاستقلالية، فالعقل هو معبد الله، ولا مكان له أكثر أساسيّة منه، فاعتمد المفهوم المسيحي للإله، وتجاوزه بمفهوم الألوهية . ومن أمثلة هذه الإشتغالات في العالم الإسلامي جلال الدين الرومي – معاصر ايكهارت – الذي قد مفاهيم مناظرة للصوفية الألمانية الكاثوليكية العظيمة، بل قد تكون أكثر جرأة في التعبير وأقل تقييداً بالتقليدية، كقوله إن الإنسان يجب أن يتجاوز الوحدة مع الإله بتحقيق الوحدة مع الحياة، وقد سبق الإنسانية المهضوبة بقرنين في تسامحته الدينية، وبفكرة الحب كقوة إبداعية أساسيّة، وقد كان إلى جانب صوفيته شاعراً وراقصاً، وأحد أعظم المحيين للحياة، وحبه للحياة تخلل كل سطر من كتاباته وكل فعل من أفعاله، ولم يكن الرومي مجرد شاعر ووصوفي ومؤسس نظام ديني ؛ كان أيضاً رجلاً له رؤية عميقة في طبيعة الإنسان. ناقش طبيعة الغرائز، وقوة العقل على الغرائز، وطبيعة الذات، والوعي، واللاوعي، والوعي الكوني ؛ ناقش مشاكل الحرية واليقين والسلطة . في كل هذه المجالات، لدى الرومي الكثير ليقوله مما هو مهم لأولئك المهتمين بطبيعة الإنسان (فروم، ٢٠١٣، ص ١٧٧-١٨٣ ; 1975 ; Fromm, 1965).

وهذه كانت حقيقة الرسائل النبويّة، فالأنبياء هم الناطقون بالحقيقة، حقيقة إنّ على الإنسان أن يختار بين البدائل، كما هي متوفره، فليس هو مسير، بل عليه أن يحسم أمره بين اختيارات متاحة أمامه، وما قالوه عن البدائل المتوفرة لم تكن فقط – كما يفهم اليوم – معنوية أو روحية، بل سياسية حقيقية، كما كانوا منذرون، لا يرشدون فقط إلى البدائل، بل يحذرون من السقوط ويكافحون ضد الخطأ، لكنهم بعد أن يكونوا قد قاموا بواجباتهم من الناحية التبصيرية والإرشادية يتكون للشعب حرية التصرف، يضعون المسؤولية على الإنسان لصنع تاريخه . وقد أعلنوا عبادة الإله الواحد الذي يدعو إلى الحق والعدالة، وانشغلوا بمسائل ممارسة الحياة مع السؤال : كيف لهذه النظم الروحية أن تتحقق ؟ وكانت مسألة الإله الواحد أساسية، إذ تعني وحدة شاملة، وحدة أحادية، أساس كل التنوعات والاختلافات في الخصائص والخلفيات، وطرحوا مفهوماً للسلام لا يعني غياب الحرب فقط، وإنما مفهوماً روحياً فلسفياً منبثقاً من فكرتهم عن الإنسان والتاريخ، يتمثل بالتجانس بين الإنسان والإنسان، بين الرجل والمرأة، بين الإنسان والطبيعة، القدرة

على المحبة ومعرفة الحقيقة والتصرف بعدالة والتحرر من عبودية العواطف غير المنطقية، حيث تحل الوحدة محل الاعترا ب . ولذلك إذا أراد الإنسان أن يفهم عالمه يجب أن لا يقتصر على التاريخ، بل أن يقرأ الأنبياء، فلديهم الكثير ليقولونه عن الحاضر، أكثر مما نجده في تقارير الأخبار اليومية التي تدعي الواقعية وتحتل مجرى الأحداث الراهنة (فروم، ٢٠١٣، ص ٢٤٥-٢٥٣ ; Fromm, 1960) .

بذلك تتخطى هذه الفلسفة المقاربات التبسيطية، فتجذر الدين في الطبيعة البشرية، ولكن ليس بالطريقة السكونية التقليدية، وإنما بطريقة دينامية جدلية، كما تحدد تكوينه بالتفاعل مع البنية الاجتماعية، فتكشف عن نمطين رئيسين للدين : التسلطي والإنساني، وعن نمطين في تواجده : الرسمي والسري، فخلف الإنسانية المعلنة قد تكمن تسلطية مضمرة، وخلف التوحيدية الظاهرة قد تكمن وثنية باطنة، تخترق جوانبه وتجربته، وقد سعت التصوفية الإنسانية إلى تحقيق إنسانيته ومحاربة توثينه، وهي بذلك تلتقي مع جوهر الرسائل النبوية، لتنتج الرؤية على أفق جديدة، تتخطى التصنيفات الجاهزة، والأحكام الارتجالية، لتلامس العمق الحقيقي للممارسة الإنسانية الدينية .

## المراجع

- بروتون، جيرى (٢٠١٤) *عصر النهضة*. ترجمة: إبراهيم البيلى محروس . القاهرة: مؤسسة هنداي .
- بومير، كمال (٢٠١٠) *النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت*. بيروت: الدار العربية للعلوم .
- جمعة، قاسم (٢٠١١) *النظرية النقدية عند إريك فروم*. بيروت: منتدى المعارف .
- حماد، حسن (٢٠٠٥) *الإنسان المغترب عند إريك فروم*. القاهرة: مكتبة دار الحكمة .
- صالح، هاشم (٢٠٠٥) *مدخل إلى التنوير الأوربي*. بيروت: دار الطليعة .
- فروم، إريك (١٩٧٢) *الخوف من الحرية*. ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد . بيروت: المؤسسة العربية للدراسات .
- فروم، إريك (١٩٧٧) *الدين والتحليل النفسي*. ترجمة: فؤاد كامل . القاهرة: دار غريب للطباعة .
- فروم، إريك (١٩٨٩) *الإنسان بين المظهر والجوهر*. ترجمة: سعد زهران . الكويت: عالم المعرفة .
- فروم، إريك (١٩٩٤) *ما وراء الأوهام*. ترجمة: صلاح حاتم . اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع .
- فروم، إريك (٢٠٠٦) *تشریح التدميرية البشرية*. ترجمة: محمود منقذ الهاشمي . دمشق: منشورات وزارة الثقافة .
- فروم، إريك (٢٠٠٦) *التحليل النفسي وبوذية الزن*. في: إريك فروم وسوزوكي وريتشارد دي مارتينو (٢٠٠٦) *بوذية الزن والتحليل النفسي*. ترجمة: محمود منقذ الهاشمي . الأردن: أزمنة للنشر والتوزيع . ص ١١١-١٨٦ .
- فروم، إريك (٢٠٠٧) *الإنسان من أجل ذاته*. ترجمة: محمود منقذ الهاشمي . دمشق: منشورات وزارة الثقافة .
- فروم، إريك (٢٠٠٩) *المجتمع السوي*. ترجمة: محمود منقذ الهاشمي . دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية .
- فروم، إريك (٢٠١٦) *حب الحياة*. ترجمة: حميد لشهب . بيروت: جداول للنشر والتوزيع .
- فروم، إيريش (٢٠١٣) *الحب أصل الحياة*. ترجمة: ناصر ناصر . اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع .
- فروم، إيريش (٢٠١٣) *كينونة الإنسان*. ترجمة: محمد حبيب . اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع .
- فروم، إيريش (٢٠١٤) *جوهر الإنسان*. ترجمة: سلام خيربك . اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع .
- فرويد، سيجموند (١٩٩٨) *مستقبل وهم*. ترجمة: جورج طرابيشي . بيروت: دار الطليعة .
- كونزمان، بيتر وبوركارد، فرانز وفيدمان، فرانز (٢٠٠٧) *أطلس الفلسفة*. ترجمة: جورج كتورة . لبنان: المكتبة الشرقية .
- لو، ستيفن (٢٠١٦) *الإنسانوية*. ترجمة: ضياء ورا . القاهرة: مؤسسة هنداي .
- مكاوي، عبد الغفار (٢٠١٧) *النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت*. القاهرة: مؤسسة هنداي .
- هاو، آلن (٢٠١٠) *النظرية النقدية: مدرسة فرانكفورت*. ترجمة: نائير ديب . القاهرة: المشروع القومي للترجمة .
- يونغ، كارل (١٩٨٨) *الدين في ضوء علم النفس*. ترجمة: نهاد خياطة . دمشق: العربي .

Araullo, A. (2010) *Erich Fromm's psycho-spiritual discourse*. Fromm Forum .

Dietrich, J. (1999) *The Religious Understanding of Erich Fromm*. Fromm-Forum .



Fromm, E. (1960) **The Prophetic Concept of Peace** . In S. Yamaguchi (Ed.) *Buddhism and Culture*. Kyoto : Norkano Press .

Fromm, E. (1965) **Rumi** . In A. R. Arasteh(1965) *Rumi the Persian: Rebirth in Creativity and Love* . Pakistan : Ashraf Press.

Fromm, E. (1966) **A Global Philosophy of Man** . *The Humanist*, V. 26, pp. 117-122 .

Fromm, E. (1999) *On Mysticism and Religion* . Fromm Forum .

Funk, R. (2004) *Erich Fromm : The Courage to Be Human* . New York : Continuum .

Wulff, D. M. (1991) **Erich Fromm : The Hope of a Humanistic Faith** . In: D. M. Wulff (1991) *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views* . New York : John Wiley and Sons .