

دراسات محكمة

الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر
قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهاجية

إدريس مقبول

مدير مركز ابن غازي للأبحاث والدراسات الاستراتيجية
المغرب

16 يونيو 2021



الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية

منهجية الورقة:

استعنا في قراءتنا بالمنهج التحليلي في قراءتنا لمفهوم الحرية عند المدرستين الحضارية والمنهجية، وتكمن نجاعته في تقديرنا في تقسيم إشكالية البحث إلى مشكلات جزئية، وتحليل التصورات التي تتفرع عن القضية الكلية، وتفصيل ما اعتبرناه في قراءتنا أسسا لبناء مفهوم الحرية عند المدرستين، وقد لجأنا أيضا للمنهج المقارن الذي يمكننا من مقابلة نموذجين فكريين من سياقين ثقافيين مختلفين أثناء بحث أوجه الاتفاق والاختلاف.

1_ اتحاد المرجعيات وتباين الرؤى

1.1_ اتحاد المرجعيات:

1.1.1_ مرجعية الوحي:

تتفق المدرستان الحضارية والمنهجية في مركزية استمداد العقل المسلم مفاهيمه السياسية والاجتماعية والاقتصادية من الوحي، باعتباره النموذج الإدراكي المتعالي الذي يتسم بالشمول والتوازن، فياسين يعتبر أن قراءة القرآن بالمعنى السياسي تعني في جملة ما تعنيه بناء العقل المسلم لمفاهيمه السياسية ومنها مفهوم "الحرية" انطلاقا من الوحي، واجتهاده في تنزيلها التنزيل المناسب على الواقع الإنساني..ذلك أن استلهام الوحي منح "النموذجية" ويمنح "زاوية النظر"، ليشكل في النهاية "الرؤية" التي يظفر فيها "العقل المؤمن" بالحدود والفواصل والخرائط المعرفية التي تنعكس على صفحة العقل في إدراكه وفهمه للأحداث والأفعال وللماضي والمستقبل.

فقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجتهد وأصحابه "مستهديا هو وهم بالوحي واقفين عند نصه وروحه، مجتهدين في التطبيق حسب الاستطاعة والمقدار الموفي بالعرض، وحسب الزمان والمكان"¹.

ويرى مالك بن نبي أن الأمة الرسالية تضطلع بدور واسع في مواجهتها لأدواء الإنسانية شريطة أن تؤسس فكرها/إيديولوجيتها على الوحي الذي بمستطاعه أن يلعب دورا في تحرير الإنسان وفي إنقاذ الحضارة الإنسانية².

¹ - ياسين، عبد السلام. محنة العقل المسلم بين سيادة الوحي وسيطرة الهوى، مؤسسة التغليف والطباعة والتوزيع للشمال، ص26.

² - بن نبي مالك، دور المسلم ورسالاته في الثلث الأخير من القرن العشرين، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1977، ص29.



الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية

والوحي عند بن نبي هو طاقة متجددة غايتها فك الأغلال عن الإنسان، لكن هذا لا يعني الانغلاق، بل يجب أن ينفتح تفسيرنا لها على علوم العصر، وأن يكون لتجربة الأمة التاريخية تأثير في تطوير نظرتنا لهذا الوحي³، وذلك من أجل سد الفراغات والثغرات بصياغة إجابات عن إشكالات العصر لأن "كل فراغ إيديولوجي لا تشغله أفكارنا ينتظر أفكارا منافية معادية لنا"⁴.

2.1.1_ مرجعية الفكر العمراني الخلدوني:

يشكل ابن خلدون واحدا من الأساتذة المشتركين لكل من المدرستين الحضارية والمنهجية، فقد استلهمت المدرستان الكثير من المفاهيم النفسية والاجتماعية والتاريخية خصوصا مفهوم "العمران الأخوي" الذي استلهمته مدرسة المنهاج من عمران ابن خلدون بعد تعديله، فصارت تلقب بمدرسة المنهاج أو مدرسة العمران الأخوي، وكذلك مفهومي "نحلة الغالب" و"دين الانقياد"؛ مظهري الانحطاط بفقد قيمة "الاستقلالية والحرية"⁵ في المدرسة المنهجية، كما نجد مفاهيم "الحضارة" و"الدورة" و"السقوط" و"الصعود" و"الانحلال" وغيرها عند المدرسة الحضارية، إلى الدرجة التي اعتبر فيها فهمي جدعان أن مالك بن نبي "كان أبرز مفكر عربي معاصر عني بالفكر الحضاري منذ ابن خلدون. ومع أنه قد تمثل فلسفات الحضارة الحديثة تمثلا عميقا، واستلهم في أحيان كثيرة أعمال بعض الفلاسفة الغربيين، إلا أن ابن خلدون بالذات يظل أستاذه الأول وملهمه الأكبر"⁶.

ويعتبر مالك ابن نبي أن ابن خلدون نموذج للتحرر والعبقرية والعقل التي أضاعت غروب الحضارة الإسلامية في نهايتها⁷، وهو يرى أن العقل في الحضارات قد يختفي "لأن آثاره تتبدد في وسط لا يستطيع أن يفهمها أو يستخدمها،

³ _يراجع: بن نبي مالك، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، 2000.

⁴ _ بن نبي مالك، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي، القاهرة: مكتبة عمار، 1970، ص58.

⁵ _ ياسين، عبد السلام، التنوير، بيروت، دار لبنان للطباعة والنشر، ط1، 1996، 23/1.

⁶ _ جدعان فهمي، المقدس والحرية: وأبحاث ومقالات أخرى من أطراف الحداثة ومقاصد التحديث، ص376.

⁷ _ بن نبي مالك، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر ط1، 1986، ص53.



الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية

ومن هذا الوجه يبدو أن أفكار ابن خلدون قد جاءت إما مبكرة أو متأخرة عن أوانها: فلم تستطع أن تنطبع في العبقورية الإسلامية التي فقدت مرونتها الخاصة، ومقدرتها على التقدم والتجدد⁸.

وترى المدرسة الحضارية استلهاما من روح فكر ابن خلدون⁹ أن المجتمع التاريخي، ومنه المجتمع الإسلامي والصيني والسوفيياتي، وليد الفكرة¹⁰، ما إن يتشكل حتى يكتسب الحرية والمسؤولية اللذان تدفعانه للدفاع عن كيانه الجديد المكتسب من خلال الفاعلية وخلق التوتر والمبدأ الأخلاقي مدافعا عن أسلوبه الجديد في الحياة وعن شخصيته الحضارية¹¹.

2.1_ تباين الرؤى:

1.2.1_ الأولويات:

لا يولي مالك بن نبي مسألة السياسة بمعناها الاحترافي أولوية كبرى، فهي عنده "سراب" و"انحراف"¹²، بل يقدم عليها الأولوية المعرفية والتربوية، يقول: "إن جوهر المسألة هو مشكلتنا العقلية، ونحن لازلنا نسير ورؤوسنا في الأرض وأرجلنا في الهواء، وهذا القلب للأوضاع هو المظهر الجديد لمشكلة نهضتنا"¹³، ولهذا تجده في "شروط النهضة" يوجه نقدا لاذعا لتجربة علماء الجزائر في اختيارهم الإصلاح من خلال الانقلاب من دفع النفس الإنسانية إلى حضيرة الإيمان إلى العمل السياسي¹⁴، وفي "مشكلة الأفكار" يقول: "فالمشكلة مشكلة أفكار، والعالم الإسلامي منذ انحطاطه ما بعد عصر الموحدين يواجه مشكلة أفكار لا مشكلة وسائل"¹⁵.

⁸ _ بن نبي مالك، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، بيروت: 1959، ص 31.

⁹ _ للمزيد يراجع عن علاقة فكر مالك بن نبي بالخلدونية:

BadraneBenlhcene, The Socio-Intellectual Foundations of MalekBennabi's Approach to Civilization, International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2013.

¹⁰ _ ويقابله المجتمع الطبيعي عند بن نبي، الذي يعني المجتمع الساكن البدائي المفكك والذي لم توحدته الفكرة الدينية. يراجع بن نبي، مالك، ميلاد مجتمع، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، 2000، ص 9

¹¹ _ بن نبي مالك، القضايا الكبرى، دمشق: دار الفكر، 1991، ص 84.

¹² _ بن نبي مالك، شروط النهضة، ص 30.

¹³ _ بن نبي مالك، شروط النهضة، م.س، ص 36.

¹⁴ _ بن نبي مالك، شروط النهضة، ص 59.

¹⁵ _ بن نبي مالك، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دمشق: دار الفكر المعاصر، ترجمة بسام بركة وأحمد شعيبو، 2002، ص 12.



الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية

المشكلة في نظر المدرسة الحضارية في فهم العقل لأدوار الإنسان ولوظيفة الدين في الحياة، فحين يصبح الإيمان إيماناً جذيباً دون إشعاع، أعني نزعة فردية، فإن رسالته التاريخية تنتهي على الأرض، إذا أصبح عاجزاً عن دفع الحضارة وتحريكها، إنه يصبح إيماناً رهباناً، يقطعون صلاتهم بالحياة، ويتخلون عن واجباتهم ومسؤولياتهم، كأولئك الذين لجؤوا إلى صوامع المرابطين منذ عهد ابن خلدون¹⁶.

بل ويذهب مالك بن نبي إلى أن التغييرات الثورية تصبح حلماً من الأحلام، إذا لم تتأسس على شرط تغيير وعي الإنسان، فتحويل سلطة سياسية من يد إلى أخرى، وإعادة تنظيم إدارة الدولة، وتغيير النمط الاقتصادي، وإسناد وظائف لأبناء الوطن كانت بالأمر بيد المستعمرين، لن تكون سوى تغييرات سحر للأبصار وتغييرات سطحية ما لم يتوجه التغيير للإنسان من الداخل¹⁷.

في المقابل تحتل المسألة السياسية، لكن بمعناها المثالي، منزلة متقدمة لدى مدرسة المنهاج، إذ ترى هذه المدرسة أن أول عطب مس كيان الأمة كان عطباً سياسياً، صودر فيه حق الجماعة وحريتها في اختيار من يحكمها بالانتقال من الحكم الشوري الذي جسد حرية الاختيار والتداول إلى الملك العضوض والجبري الذي جسد مصادرة كافة الحريات السياسية. ومع هذه الهزة العنيفة اهتزت كل القيم التابعة واستسلم العقل لمتطلبات القهر ومسارات التبرير الفقهي لحكم المتغلب بالقوة والسيوف.

كان السلطان في تاريخ الحكم الإسلامي يأتي إلى العرش عن طريق المرحوم أبيه، فهو لا يعرف من أمور الدولة سوى أن يتمتع بميراث أبيه، ويداري الجلاوزة والجلادين الذين يؤيدونه في تدعيم هذا الميراث.. لقد كانت الخلافة على عهد الراشدين انتخاباً فأُمسست بعد ذلك تمثيلاً مسرحياً¹⁸.

¹⁶ _ بن نبي مالك، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص32.

¹⁷ _ بن نبي، مالك، بين الرشاد والتهيه، دمشق: دار الفكر، 1978، ص43_44.

¹⁸ _ علي الوردي، وعاظ السلاطين، دار كوفان لندن، ط2، 1995، ص267.



الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية

ولا شك أن نظام ولاية العهد هو نقض لمبدأ الحرية في الاختيار، لأنه يخالف ما يسمى مبدأ الشورى الإسلامي، الذي يعتمد على اختيار الأمة لمن يتحمل مسؤولية إدارتها مع محاسبته وعزله إن اقتضى الأمر، يعتدل أو ينعزل كما يقال.

ومن لدن بني أمية ومن جاء بعدهم "ذهبت معاني الخلافة ولم يبق منها إلا اسمها، وحتى البيعة الشكلية التي كانت باقية اندثرت، واستمر حرمان الجماهير من المشاركة في شؤون الحكم"¹⁹.

2.2.1_ الوسائل:

رغم اتفاق المدرستين في استلهام الروح السلمية والمقاومة بكسر الواو، إلا أنه من الطبيعي حين تختلف الأولويات أن تختلف الوسائل الموصلة للغايات والمقاصد، ولهذا سنجد المدرسة الحضارية تتوسل بوسائل التوعية والتعليم وسيلة للتححرر من قبضة التخلف والاستعمار، في حين تتوسل المدرسة المنهجية بما تسميه وظيفة المنهج ألا وهي انتزاع الإنسان من قبضة دين الانقياد للتسديد الباطل الذي يتحكم فينا أفراداً وجماعات، ليتذوق معنى دين التحرر من كل القيود الأرضية التي تأسر الإنسان وتقعده به عن الفاعلية وتشل منه الإرادة، دين التحرر هو دين الله، ودين الانقياد هو دين البشر²⁰، إننا إزاء "دين ضد الدين" كما كتب علي شريعتي، ولهذا حين تراهن مدرسة المنهج على الخروج السلمي على الاستبداد، فإنها لا تراهن في هذا الخروج والانتزاع على المقاومة الفردية والتغيير الفردي، لأنه غير مُجد بسبب قوة التيار، وإنما على انتماء للكتلة الفاعلة أو الجماعة بمعناها "الحي"²¹، انتماء يكون على رأس أولوياته تحقيق هذه الغاية بالتدريب النفسي والتربوي على مغالبة أسباب القعود وطلب الراحة

¹⁹ _ فهد المالكي وربع المالكي. مختصر الثقافة السياسية، الأردن: دار ابن الجوزي، ط1، 2013، ص30.

²⁰ _ يميز ابن عربي في فص حكمة روحية من كلمة يعقوبية بين دينين: دين عند الله ودين عند الخلق، يراجع: ابن عربي الحاتمي. فصوص الحكم وخصوص الكلم، تحقيق أبرار أحمد وعبد العزيز سلطان المنصوب، باكستان، 2015، ص192.

²¹ _ يقول الإمام ياسين متسائلاً ومستشكلاً مفهوم "الجماعة" "الميت" في التاريخ: "من فارق الجماعة فمات، مات ميتة جاهلية. لكن أين الجماعة؟ أهي قطع الرعية الأخرس عن الحق؟"، يراجع: ياسين، عبد السلام. المنهج النبوي، البيضاء: ط1، 1981، ص453.



الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية

والعجز، لأنه "إذا كانت الجماعة مركبة من عناصر تميل للراحة، وتستعجل النتائج، وتتجنب التعب، وتخاف من الموت، وتعجز عن الإنجاز الدقيق الطويل النفس، فالفشل محقق"²².

2_ في نقد مفهوم الحرية عند الغرب

لقد راهنت المدرستان الحضارية والمنهجية على توجيه النقد الضروري لمفهوم الحرية الذي حملته التجربة الغربية بكافة نماذجها، والرهان على البعد النقدي في تقويم الأفكار كان عند رائدي المدرستين من منطلق مبدئي لتجاوز أخطاء الحركات الإصلاحية السابقة، ذلك أن غياب النقد المنهجي والموضوعي هو الذي حرم التجارب السابقة "من فرز ما هو إيجابي مما هو سلبي في منظومتي المفاهيم ومنهجية الإنجاز على حد سواء، ولم يسمح للوعي الحضاري بالانتشار في الأمة لتخليصها من الفكر الطفيلي المأزوم، وتحريرها من الكوابح الفكرية والنفسية والاجتماعية التي أثقلت كاهلها وحددت فاعليتها الحضارية"²³.

1.2_ نقد المدرسة الحضارية للحرية الغربية:

لم يكن موقف مالك بن نبي سلبيا من الحضارة الغربية كما هو شأن سيد قطب²⁴، "فهو لم يرفضها رفضا كاملا ولم يعتبرها ظاهرة طارئة، بل نظر إليها على أنها تجربة تستوجب النظر والدراسة"²⁵. يقول مالك بن نبي: "فمن العبث إذن أن نضع ستارا حديديا بين الحضارة التي يريد تحقيقها العالم الإسلامي، والحضارة الحديثة"²⁶. ويرى مالك بن نبي أن العالم الإسلامي إذا ما أدرك أن "صدق الظواهر الأوروبية مسألة نسبية فسيكون من السهل عليه أن يعرف أوجه النقص فيها، كما سيتعرف على عظمتها الحقيقية، وبهذا تصبح الصلات والمبادلات مع هذا العالم أعظم خصبا"²⁷.

²² _ ياسين، عبد السلام. المهاج النبوي، م.س، ص 298.

²³ _ الطيب، برغوث. محورية البعد الثقافي في استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، دار قرطبة، ط2، الجزائر، 2004، ص 11.

²⁴ _ للمزيد عن هذه المقارنة يراجع:

Mbaye Lo, Understanding Muslim Discourse, UPA, 2009, p102.

²⁵ _ عوض يوسف نور، نقد العقل المتخلف: بحث في أزمة الوجود الحضاري عند فقراء العصر التقني، بيروت: دار القلم، 1985، ص 17.

²⁶ _ بن نبي مالك، شروط النهضة، ص 43.

²⁷ _ بن نبي مالك، وجهة العالم الإسلامي، م.س، ص 112.



الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية

ويلاحظ القارئ أن مالك بن نبي يؤسس نظريته لمسألة الحرية على مفهوم الإنسان، الذي يسبق ويختلف من منظومة حضارية إلى أخرى، وينبئ إلى أن هناك أساساً غيبياً يؤطر فلسفة الإنسان في الإسلام "حتى إن الضمير الإسلامي لا يمكنه أن يفصل مفهوم الإنسان عن هذا الأساس الغيبي دون أن ينفصل هو عن الإسلام الذي قرن هذا المفهوم بتكريم الله"²⁸، من هنا إذا انفصلت الحرية عن "الضمير" أنتجت انحطاطاً لا تقدماً وفوضى لا نظاماً، وهذا من منطلق أن العالم الغربي عند المدرسة الحضارية في ميسيس الحاجة لا للعلم والتقنية لإقامة التوازن، وإنما إلى الضمير، "فروح القرن التاسع عشر التي ادعت تحقيق سعادة الإنسان بواسطة الآلة قد انتهت إلى إفلاس فلم يعد العالم ينتظر الخلاص على يد العلم ولكن في أن يبعث الضمير الإنساني من جديد، والعبقرية الإفريقية لا تستطيع أن تنقده باكتشاف طريقة جديدة في صناعة الكوتشوك أو وسيلة جديدة في تحليل الذرة، ومن ثم فما ينبغي أن تقدمه لخدمة السلام هو الضمير لا العلم"²⁹.

وترى المدرسة الحضارية أن الحرية بمعناها الغربي ظلت طوال مسيرة تطورها "عنصرية" و"نخبوية" و"بيضاء" أي أنها حق للإنسان الأبيض دون غيره، الإنسان الأبيض الذي عمل على ترسيخ حريته على حساب حريات شعوب ومجتمعات وثقافات تمت إبادتها وتهديم حضاراتها تحت مسميات زائفة ومضللة، وهي حرية "جزئية" أي لا تتناول تركيبية الإنسان وشموليته كما لا تتناول قضية المساواة بين البشر ولهذا رافقها "الاستعمار" كعدوان على حريات الشعوب المختلفة، وهذا واحد من مظاهر تراجع "الروح"، لأن "الروح والروح وحده، هو الذي يتيح للإنسانية أن تنهض وتتقدم، فحيثما فقد الروح سقطت الحضارة وانحطت، لأن من يفقد القدرة على الصعود لا يملك إلا أن يهوي بتأثير جاذبية الأرض"³⁰.

ويمتد نقد المدرسة الحضارية للحرية في تاريخ الغرب إلى عهد التأسيس في المجتمع الأثيني للديمقراطية الأولى التي لم تكن تعبر العبيد أي منزلة في هذه الديمقراطية، فقد كان "الرقيق من مقومات النظام الاقتصادي، حتى إن

²⁸ - بن نبي مالك، في مهب المعركة، دمشق: دار الفكر، ص 181.

²⁹ - بن نبي مالك، مشكلة الثقافة، بيروت: دار الفكر، 1989، ص 127.

³⁰ - بن نبي مالك، وجهة العالم الإسلامي، م.س، ص 31.



الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية

أحدا لم يفكر في إطار هذا النظام في وضع مبدأ لتحرير الرقيق فيكتمل بذلك تقويم الإنسان فيه، بينما يأتي الإسلام فيقرر هذا المبدأ بكل وضوح: فيشمل بذلك تقويمه الإنسان الذي وقع في قيد الرق، بمقدمات أو أصول فقهية نجدها في القرآن وفي السنة، وتكون في الواقع تشريعا لعتق الرقيق بصورة تدريجية"³¹.

ومن الأسس الفارقة التي سلطت عليها المدرسة الحضارية نقدها هو تمييزها بين الأخلاق الدينية والأخلاق اللادينية، ""إن الأخلاق اللادينية بقدر ما لهذا التعبير من معنى تقييم أعمال الإنسان على أساس المنافع الشخصية العاجلة التي صارت أساس المجتمع المدني، على أن الأخلاق الدينية التوحيدية تحترم أيضا المنفعة الشخصية ولكنها تمتاز برعاية منافع الآخرين، وهي بذلك تدفع الفرد إلى أن ينشد دائما ثواب الله قبل أن يهدف إلى فائدته"³².

2.2_ نقد المدرسة المنهجية للحرية الغربية:

أسست مدرسة المنهج بناءها على مفاهيم تنتمي للثقافة الإسلامية أو لنقل القرآنية تحديدا، من منطلق أن النهضة الحقيقية لا تكون بالاستعارة ولا بالاستيراد العقيم الذي يرسخ التبعية وهي نقيض الحرية، وإنما بالانطلاق من معطيات الذات الحضارية؛ وعلى رأسها البعد الثقافي الذي يشكل الدين العائد إلى مسرح الحياة أساسه ومركز الهوية فيه، أو كما عبر ريجيس دوبري: "على مرأى من الملاء، يضفي الإسلام تماسكا وحيوية على عمليات استعادة الشعوب هويتها السلبية"³³.

تنتقد المدرسة المنهجية أسس الليبرالية باعتبارها نموذجا في الحرية الغربية يخلق "المعاناة" ويفتقر إلى الشعور بـ"الإنسان"، وتركز المدرسة المنهجية نقدها لقيم الحرية المرسلّة والاحتكار، يقول عبد السلام ياسين: "إن رفض الرأسمالية لا يعني رفض وجود رؤوس أموال حرة، بل يعني رفض الأمراض الأنانية التي تطرأ على الفطر فتجمع بها. وإن رفض الرأسمالية لا يعني رفض المبادرة الحرة الشخصية أو الجماعية في شركات، إنما يعني إبعاد

³¹ - بن نبي مالك، تأملات، دمشق: دار الفكر، 1989، ص 81.

³² - بن نبي مالك، الظاهرة القرآنية، دمشق: دار الفكر، ط4، 1987، ص 207،

³³ - ريجيس دوبري. نقد العقل السياسي، ترجمة عفيف دمشقية، بيروت: منشورات الآداب، ص 10.



الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية

التضامانات الاحتكارية، ورفع الأسعار التعسفي، وطلب الربح المادي على حساب المصلحة الاجتماعية، واستبعاد العامل الأجير واستغلاله"³⁴.

لأجل ذلك يلمس القارئ نزعة التحفظ لدى الإمام ياسين على مبدأ المبادرة المرسلية، لهذا نجده في الوقت الذي ينتصر لها في مواجهة المركزية يسيجها بقيد المراقبة التي تضمن المصلحة العمومية أو كما يسميها بيتر كوسلوفسكي بمبدأ التصحيح³⁵، يقول: "لا تنماد ولا نغتر بالحرية المرسلية، حبلها على غاربها، للمبادرة والمقاولة. إذ لا بد من توجيه سياسي مرن. وإلا تألفت المبادرة من بيننا مع المبادرات في السوق لا تهتم إلا بالربح، ولا تعمل لتعاون المسلمين وتوحيد المسلمين.

نتذكر أن مطلوبنا عمران أخوي عماده كفالة الأمة من عوزها وعجزها، وقوامه الكفاية والقوة. والمبادرة المرسلية تلتحق بالرأسمالية الأنانية متى ترك حبلها على غاربها."³⁶

هذا الرفض والنقد يأتي صريحا في سياق آخر، ويأتي شبيها بما ذهب إليه عضو الحزب المسيحي الديمقراطي لودفيج إرهارد الذي عمل مستشارا لألمانيا عقب الحرب وأنقذها من أزمة كبيرة، وهو صاحب نظرية "اقتصاد السوق الاجتماعي" وصاحب كتاب "الرفاهية للجميع"³⁷، وقد عرف عنه رفضه تبني النموذج الأمريكي بحذافيره، يقول الإمام ياسين: "يجب نبذ النموذج الرأسمالي عدو الإنسان، ذلك الوحش الذي يحمل في طبيعته خطر العدوان على المجتمع البشري بما فيه من أنانية لا تعرف إلا مصلحة الفرد، تجيز له افتراس الآخرين بالناب والمخلب. لا نستطيع بالرأسمالية أن نلبي حاجة الشعب للتجهيزات الأساسية، والصحة، والتعليم، والرخاء، وسائر

³⁴ _ يراجع: ياسين، عبد السلام. في الاقتصاد، الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، ط 1، 1995، ص 97.

³⁵ _ يراجع:

Peter Koslowski, Principles of Ethical Economy, Kluwer Academic Publishers, 2001, p50.

³⁶ _ ياسين، عبد السلام. حوار مع الفضلاء الديمقراطيين، الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، ط 1، 1994، ص 205.

³⁷ _ Ludwig Erhard, La Prosperite pour Tous, Trad Jacques Rueff, Plon, 1959.



الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهاجية

مقومات الحياة الكريمة العامة. فالرأسماليون يوجهون السوق، ويتحكمون فيها، ولا يستثمرون إلا في المشاريع السريعة الربح، لا يأبهون بعمل العاطل، ولا بحق المسكين".³⁸

3_ في تأسيس مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي

1.3_ الحرية في المدرسة الحضارية

1.1.3_ التربية على الحرية:

يجب أن تعمل التربية على تحرير الإنسان من داخل الثورة الثقافية أولاً حسب ما تراه المدرسة الحضارية، لأن طبيعة التغيير تبدأ من حرية الإرادة حسبما تفيد الآية الكريمة: "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" الرعد:11، وهو ما يجعل الإنسان مسؤولاً عن أفعاله، بمعنى أن التربية تعمل على غرس المسؤولية عن الفعل بعد أن تمنح الإنسان الوعي بقيمة وجوده.

وتعتبر المدرسة الحضارية أن التربية الشعبية والمدرسية كلاهما يجب أن يُحررا الإنسان من عقدة "المستحيل" و"السهل"، فليس هناك شيء سهل وليس هناك شيء مستحيل، ولكل هناك مشكلة واقعية حلها الذي تنحصر القضية في تطبيقه بحسب الجهد الذي يستلزمه، لهذا فقد حان الوقت لكي نتحرر من جميع ضروب العطالة التي توقفت الجهد، ومن سائر أضرار العطالة التي تبرر كسلنا كما يشرح مالك بن نبي³⁹.

التربية على الحرية هي تربية على التحضر⁴⁰، ذلك أن التربية وسيلة فعالة لتغيير الإنسان، وتعليمه كيف يعيش مع أقرانه، وكيف يُكون معهم مجموعة القوى التي تغير شرائط الوجود نحو الأحسن دائماً، وكيف يُكون معهم شبكة العلاقات التي تتيح للمجتمع أن يؤدي نشاطه المشترك في التاريخ"⁴¹.

³⁸ _ ياسين، عبد السلام. في الاقتصاد، م.س، ص 85.

³⁹ _ بن نبي مالك، آفاق جزائرية، ترجمة الطيب شريف، الجزائر: مكتبة النهضة، ص 190.

⁴⁰ _ يميز ابن نبي بين ثلاث مراحل: مرحلة ما قبل التحضر وفيها يسيطر على الإنسان عالم الأشياء رغم بدائيته وفقره فيصيبه الركود، وبدب الضعف في شبكة علاقاته، ومرحلة التحضر وفيه تنطلق في المجتمع الدوافع النفسية نحو الإنجاز الخلاق بتركيب مزجي متوازن بين عالم الإنسان وعالم الأفكار وعالم الأشياء ومرحلة ما بعد التحضر أو مجتمع ما بعد الموحدين وهو وضع انتكاسي ومتدهور تعود فيه السيطرة لعالم الأشياء. يراجع: بن نبي مالك، مشكلات العالم الإسلامي، ص 41.

⁴¹ _ بن نبي، مالك، القضايا الكبرى، م.س، ص 100.



الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية

2.1.3_ الحرية عند إنسان الحضارة:

الحرية عند إنسان الحضارة هي حرية تنبني على تقديم مصلحة الجماعة على مصلحة الأفراد، وهي العلامة التي تؤكد خروجه من طور الغريزة، يقول مالك بن نبي: "لقد قرر الإسلام الحرية السياسية وحرية العمل وحرية التنقل وحرية التعبير، كما قرر الحريات الفردية على أساس مهم في التشريع الإسلامي حيث تقدم فيها مصلحة المجتمع على مصلحة الأفراد"⁴².

ويعتبر مالك بن نبي أن التوجيه العام الذي يقرر الحريات الفردية ويحميها في كل اتجاه في الإسلام، "يضع في الوقت نفسه الحدود الملائمة لهذه الحريات في حديث مشهور إذ يقول عليه الصلاة والسلام كما رواه البخاري: "مثل القائم في حدود الله والواقع فيها، كمثل قوم استهموا على سفينة، فصار بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، وكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقتنا ولم نؤذ من فوقنا، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعا، وإن أخذوا على أيدهم نجوا ونجوا جميعا".

فهذا الحد الموضوع لكل حرية فردية في ظروف معينة، يكون أساسا مهما في التشريع الإسلامي تقدم فيها مصلحة المجتمع على مصلحة الأفراد. ولكن العمل يجري على أساس التخفيف الأدبي والمادي من حدة الاستثناء المسلط على حريات الفرد في مثل هذه الظروف. ومما يحكى بهذا الصدد أن امرأة يهودية أرادت أن تحتفظ بملك لها يقع داخل الحدود التي عينها التخطيط لبناء مسجد عمر في بيت المقدس، فأراد القائم بالمشروع تنفيذ المخطط دون التفات إلى وجهة نظر المدعية، على اعتبار أسبقية المصلحة العامة، ولكن المدعية رفعت قضيتها إلى الخليفة الذي أوفاهما رغبتها، وربما كانت وجهة نظره مقرررة على أساس أن بناء مسجد لا يكون مصلحة عامة بالنسبة إلى يهودية"⁴³.

من جهة أخرى تعطي المدرسة الحضارية الأولوية عند إنسان الحضارة في المجال الاقتصادي للتحرر من سلطان المال والاهتمام بالشق الاجتماعي والجماعي إلى جانب تعزيز "قيمة العمل"، بمعنى تنمية مشاعر الواجب والإيثار

⁴² _ بن نبي مالك، تأملات، م.س، ص 80_81

⁴³ _ بن نبي مالك، تأملات، م.س، ص 86.



الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية

والتقاسم والتضحية، لهذا فتنمية الإنسان مقدمة على تنمية المال، وإذا فهمت هذه القضية فستكون النتيجة المنطقية حينها أن ربط النهضة بالحرية الليبرالية المتوحشة أو ربطها بأي عامل خارجي.. بقروض أو استثمارات خارجية مدعاة لفشلها، لأن تلك المخارج لا تشكل قاعدة يقوم عليها مخطط ما، فلا بد من العمل على أساس قاعدة "كل الأفواه تستحق قوتها وكل السواعد يجب عليها العمل"⁴⁴.

3.1.3_ تحرير الضمائر أولاً:

تنطلق مدرسة الحضارة من قاعدة أن تحرير الإنسان لا يأتي من ذهنية المطالبة بل من ذهنية الواجب، وهو ما يعني تحرير الضمائر من الأنانيات والحسابات الضيقة وروح الانتهازية، ويعطي على ذلك أمثلة كثيرة يقابل فيها بين ما يستدعيه منطلق السياسة من ترسيخ ثقافة المطالبة في النفوس والعقول، وما يستدعيه منطلق التوعية والتثقيف والتربية من ترسيخ لثقافة الواجب، ومن الأمثلة التي يقدمها نموذج غاندي في سعيه لتحرير الهند، حيث كان غاندي يرى أن جذور الحق كامنة في الواجب⁴⁵، "وبالتالي فقد اختار الواجب على أنه الأصل؛ ونحن ندرك أهمية هذا الاختيار وتأثيره الخطير الحاسم، ليس فقط على مرحلة ثورية، وإنما على عصر البناء الاجتماعي الذي جاء بعدها. فلقد وفر الشعب الهندي على نفسه عبء أزمة أخلاقية حين ارتبط كفاحه من أجل الاستقلال بطريق الواجب تحت قيادة غاندي، فلم يعرف الصدمة التي تأتي عقب التحرر، ولم يعرف الانهيار الذي يعقب هيجان الحمى"⁴⁶.

إن تحرير الضمائر في المدرسة الحضارية يعني تربيء الإنسان لمهمات المستقبل التي تتطلب تضحيات وبذلاً مثلما تتطلب استغراقاً في العمل وتقديساً للعمل خارج حسابات الربح الشخصي الضيقة وبناء الأمجاد الفردية، لأن الخروج من التخلف ومن مرحلة ما قبل التحضر أو العودة من مرحلة ما بعد التحضر إلى مرحلة التحضر تقتضي

⁴⁴ بن نبي مالك، بين التيه والرشاد، م.س، ص 175.

⁴⁵ يقول غاندي: "يمكن الحصول على الحرية فقط من خلال المعاناة الذاتية، إلى أن يدرك معارضونا خطأ أساليبهم، ويتوقفوا عن اضطهادنا من خلال فرض إرادتهم علينا.. أما أي طريقة أخرى للحصول على الحرية فهي اغتصاب واستيلاء، فالحرية تعني مقاومة العنف على مستويين: رفض العنف من الآخرين، ومقاومة إغراء ممارسته على الغير". يراجع:

ديستين إليس هاوس، حرية بلا عنف، مقاومة الإرث السياسي الغربي، ترجمة داود سليمان القرنة،، الرياض: العبيكان للنشر، 2018، ص 58.

⁴⁶ بن نبي مالك، فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، 1992، ص 112.



الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية

"وعيا" و تقديرا للعمل المنتج كيفما كان نوعه، والذي يعود بالنفع على الجماعة، وهي مسألة "ثقافية" في المدرسة الحضارية.

وإرجاع قضية التحرر إلى الثقافة، يجد مستنده في المدرسة الحضارية في التمييز الذي تضعه بين العلم والثقافة، وإعطاء الأولوية للثقافة على العلم رغم أهميته، لأنه "في الأوقات الصعبة في التاريخ: الثقافة هي التي تكون طوق النجاة للمجتمع، حين يتعرض لخطر الغرق"⁴⁷.

ولأن العلم ذو طبيعة غير شخصية، أي أنه موضوعي، بمعنى أن "رجل العلم يكون دائما إنسانا يراقب الأشياء، ليسيطر عليها، وليحسبها، تلك هي النظرة المنهجية الديكارتية لعالم الأشياء. لكن الثقافة أكثر من ذلك، إنها تخلق الإنسان الذي يراقب ذاته في بادئ الأمر. تلك هي نظرة الغزالي أو باسكال اللذين كانا يبحثان عن تناسق بين عالم الظواهر وعالم الداخل، تلك هي النظرة التي تسمح للإنسان أن يسيطر على الأشياء التي ابتدعتها عبقريته، أي بكلمة مختصرة أن يتحضر"⁴⁸.

4.1.3_ التحرر من الأفكار الميتة والمميتة:

التقليد طوق يمنع الفرد والجماعة من تحقيق حريتهما، وسواء كان التقليد لنماذج في التاريخ أو في الحاضر، فإن الحرية هي تَخَلُّصٌ من سلطان هذه النماذج التي لم ولن تنفع إلا حيث تركت جذورها، يسميها مالك بن نبي "النفائيات" أو "الجزء الميت من الحضارة"⁴⁹.

في الفصل السادس عشر من كتابه "مشكلات الأفكار" يعالج مالك بن نبي الأفكار الميتة والأفكار المميتة"، ويعتبر أنه في عالم الثقافة التي تفتقر إلى الحرية الحقة، يمكن أن نجد نمطين من الأفكار متجاورين، "أفكار منسلخة عن

⁴⁷ _ بن نبي مالك، من أجل التغيير، دمشق: دار الفكر، ص55.

⁴⁸ _ بن نبي مالك، من أجل التغيير، م.س، ص55.

⁴⁹ _ بن نبي مالك، مشكلة الأفكار، م.س، ص150.



الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية

جنورها، وهي بالتالي ميتة، مع أفكار استوردت بصورة سيئة من الخارج من عالم ثقافي آخر تركت جذورها فيه فأضحت لذلك مميتة⁵⁰.

وعملية التحرر تقتضي الاهتمام بالانفصال عنهما معا داخل دائرة الفكر والثقافة وبناء الوعي، فمن يعبد التراث كمن يعبد الحدائة كلاهما واقع في عبودية ويفتقر إلى الحرية، ذلك يعبد صنما قديما وهذا يعبد صنما جديدا، ذلك لا يهتم بأن يحمل معه أفكارا ميتة متعفنة لم تعد نافعة، والثاني لا يشعر بأنه يحمل أفكارا مميتة يمكن أن تغتال وجوده الحضاري وتندسه بأن تجعل منه مجرد نسخة ضعيفة وشائهة لوجود حضاري آخر.

إنهما معا، الأفكار الميتة والأفكار المميتة، مظهران للمأساة الاستعمارية، مترجمين في تعبير ثقافي، وفي سياق التمييز ترى المدرسة الحضارية أن الأفكار الميتة التي خلفها لنا مجتمع ما بعد الموحدين "تبدو أشد فتكا"⁵¹، ومن هنا يأتي مبرر الدعوة لتحرير العقل والاجتهاد كمدخل للنهضة الحضارية.

5.1.3_ الحرية وفكرة القابلية للاستعمار:

تعتبر المدرسة الحضارية أن فكرة الحرية في التاريخ كان من ورائها أسباب سلبية هي التي مهدت للمطالبة بها وعينت قيمتها وهي التي مهدت لبناء الحضارات، والاستعمار من هذه الأسباب السلبية ذات الوجه الإيجابي الموقظ، فمما "لا جدال فيه أن الاستعمار قد حرك جزءا من الإنسانية" ويستعير مالك بن نبي من تويني استعارة عن الاستعمار تصور الشعوب البدائية الساكنة على الكورنيش الناتئ في الجبل، والذي يعد في رأيه قاعدة الانطلاق للمجتمعات المتطورة نفسها، عندما وجدت هذه المجتمعات نفسها في فجر التاريخ، في طريقها إلى تسلق الجانِب الوعر من الحضارة، فالمجتمعات البدائية قد بدأت بدورها في تسلق هذا الجانِب بفضل الاستعمار، وأن سوطه اللعين هو من عرفهم قيمة الحرية، إذ أيقظ المتأخرين الذين ما زالوا يأخذون حمام الشمس على الكورنيش شأنها في ذلك شأن الأبراص⁵².

⁵⁰ _ بن نبي مالك، مشكلة الأفكار، م.س، ص 147.

⁵¹ _ بن نبي مالك، مشكلة الأفكار، م.س، ص 148.

⁵² _ بن نبي مالك، فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر المعاصر، 2001، ص 49.



الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهاجية

وفي مناقشتها للمعامل الخارجي والداخلي المانعين من النهضة، ترى المدرسة الحضارية أن القضية منوطة بالتخلص مما يستغله الاستعمار في "أنفسنا استعدادا لخدمته، من حيث نشعر أو لا نشعر، وما دام له سلطة خفية على توجيه الطاقة الاجتماعية عندنا، وتبديدها وتشتيتها على أدينا، فلا رجاء في استقلال ولا أمل في حرية، مهما كانت الأوضاع السياسية، وقد قال أحد المصلحين: "أخرجوا المستعمر من أنفسكم يخرج من أرضكم"⁵³. إن فكرة القابلية للاستعمار La colonisabilité التي تكلم عنها ابن نبي⁵⁴، وهي التعبير الأولي عن إرهافات القابلية لفقدان الحرية والتخلي عنها بسهولة لصالح المغتصب وحكم القوي المستغل، إن الوجود يصبح مع القابلية للاستعمار وجودا معزولا فاقدا للحرية على هامش التاريخ⁵⁵.

والاستعمار في نظر مالك بن نبي ليس من أسباب التخلف بل هونتيجة له، فالتخلف هو الذي يقف وراء الاستعمار وليس العكس، إذا فالتخلف بالنسبة لمالك بن نبي هو نتيجة لمرحلة طويلة من الانهيار في عالم الأفكار والثقافة، وهاته المرحلة الطويلة من التخلف، يسميها مالك بن نبي مرحلة ما بعد الموحدين.

2.3_ الحرية في المدرسة المنهاجية

1.2.3_ الحرية قيمة مركبة من الشجاعة والمسؤولية:

لا غرو أن الحرية شرط ضروري وأساسي للمسؤولية، ففي جميع الأديان وجميع الفلسفات لا يعتبر الإنسان مسؤولا حتى يكون حرا، أي لا يكون مسؤولا إلا بما صدر عنه بحرية واختيار، فالحرية على هذا التفسير هي الشرط الأول في المسؤولية، ولا خلاف في ذلك بين المسؤولية أمام القانون أو أمام الله أو المسؤولية أمام الضمير، ومن هنا جاء رفع الحرج عن المكروه والمضطر في الشريعة بسبب أنهما لا يقصدان الفعل، لأن الفعل الحر يصدر

⁵³ ابن نبي مالك، شروط النهضة، م.س، ص 154_155.

⁵⁴ يراجع للمزيد:

Malek Bennabi, Abderrahman Benamara, Colonisabilité, Dar el-hadhara, 2003.

⁵⁵ ابن نبي مالك، القضايا الكبرى، م.س، ص 31.



الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية

عن قصد، وقد جمع ياسين في تعريفه للحرية بين قيمتين⁵⁶؛ شجاعة ومسؤولية، يقول: "الحرية مسؤولية، الحرية شجاعة"⁵⁷.

وترى المدرسة المنهجية أن الإنسان في تصرفاته وكافة أفعاله مسؤول، ومسؤوليته نابعة من سيادته وحرية، وعلى قدر اتساع سلطته وتحققه بحريته تكون مسؤوليته وتكون محاسبته، وعلى قدر ضعفه وعجزه يكون إعفاؤه من مسؤوليته بنزوله من منطق العزمات إلى منطق الترخصات، فالمسؤولية قرينة الحرية والقدرة. والحرية تترسخ على قدر ما في المجتمع من أصوات تندد بالظلم والاستبداد، وأيضا على قدر ما فيه من مستعدين للتضحية من أجلها بمسؤولية، وإلا فإنها تبقى حلما ورديا يراود النائمين.

يخبرنا ياسين وهو المعروف بحساسية لغوية عالية أن "كلمة "مسؤولية" في الدارج من لغة العصر تعني شعورا ما بالتبعة، وخوف ما من لوم الناس، وبحث ما عن راحة الضمير، واعتزاز ما بإظهار الكفاءة على حمل الأعباء وإنجاز المهمات. أما معنى المسؤولية حين يلفظ بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وتفهمها العقول وتعيها القلوب التي تقرأ القرآن وتعيه فهو الوقوف بين يدي الله عز وجل غدا يوم القيامة لئسأل الإمام والرجل والمرأة والأب والابن، ويُجازوا عن أعمالهم، يُثابون إن أحسنوا عملا، ويعاقبون إن أساءوا.

المفاهيم تترحل، وتخرج من نظام علمي إلى نظام، فتفقد قوتها وأصالتها ومغزاها. المسؤولية كما نستعمل الكلمة اليوم لفظ تَرْجَمَ معنىً أجنبيا. فهو جريحٌ يئنُّ مما أصابه من دحرجة وزحلقة مثل سائر الألفاظ العربية الترجمانية عن لغة الثقافة العالمية"⁵⁸.

ويكون ارتهان الحرية كحق بالمسؤولية كواجب في المدرسة المنهجية من لوازم الشخصية المواطنة حتى يرتقي المجتمع برمته بعيدا عن الفهم الضيق وسوء التقدير والتصرف المتشنج وكل أشكال التخلف حيث يصبح التهرب

⁵⁶ _ نعتقد أنه قد تم الحديث عن الحرية بمعنى الشجاعة وأيضا بمعنى الالتزام والمسؤولية لكن على نحو منفصل، راجع على سبيل المثال:

_ Forrest Church, Freedom from Fear: Finding the Courage to Act, Love, and Be, St. Martin's Press, 2005.

_ Osho, Freedom: The Courage to Be Yourself, St. Martin's Press, 2007.

_ Paulo Freire, Pedagogy of Freedom: Ethics, Democracy, and Civic Courage, Rowman and Littlefield publisher, 2001.

⁵⁷ - ياسين، عبد السلام. الشورى والديمقراطية، الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، ط1، 1996، ص 89.

⁵⁸ - ياسين، عبد السلام. العدل، الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، ط1، 2000، ص 301.



الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية

من المسؤولية ديدن الناس، وحيث تستحيل حالة اللامسؤولية جزءاً من "الحرية المعطوبة" ومن نظام يختار السهولة والرخاء على حساب ما تتطلبه الحياة من المسؤولية والالتزام بالواجبات، لأن المسؤولية في المنهاج ترتبط بالصبر والإرادة والاقترام⁵⁹، وإلا فإننا سنكون إزاء حالة معاكسة سلبية يندفع الناس فيها بالغيرية دون تفكير، يوازي ذلك ضعف الشعور بالمسؤولية الذي لا يخلف وراءه سوى الشعور بالتفاهة والفراغ⁶⁰.

2.2.3_ الحرية وتأنسن الكائن:

الحرية في المنهاج النبوي هي القيمة التي بها يكون "الكائن" "إنساناً"، وتبعاً لذلك فإن المواطن الفاقد للحرية هو فاقد للمسؤولية وللإنسانية ولشروط أساسي من شروط "المواطنة" لا تقوم إلا به، وهي الفكرة التي كرس جون ستورات مل جهده لبحثها في الفصل الثاني من كتابه "عن الحرية" خصوصاً حرية التفكير والتعبير⁶¹، فكل جهود الإنسان عبر تاريخ التنوير العالمي، إنما كانت جهوداً من أجل تحريره وتمكين إرادته من القول والعمل كحق من حقوقه المقدسة، لارتباطها بالتكريم الكيفي الذي نص القرآن الكريم عليه. ذلك أن "الإنسان الذي يمد يديه لطلب الحرية ليس بمتسول ولا مستجد، وإنما هو يطلب حقاً من حقوقه التي سلبته إياها المطامع البشرية، فإن ظفر بها فلا منة لمخلوق عليه، ولا يد لأحد عنده"⁶².

لا يكون الإنسان حراً فعلياً في المدرسة المنهجية حتى يتخلص من سلطانين: الهوى الذي يرمي بالكائن الإنساني في درك الحيوانية اللاأخلاقية والخوف الذي يفقده القدرة على الإبداع ويَسْلُ حركته في اتجاه المستقبل.

قد يتصور الإنسان نفسه حراً، وهو في الواقع أسير لأناه وهواه، يقول هذا الغافل: "الحرية هي استقلال أنانيتي عن كل وازع أخلاقي أو ديني. لا يعرف "الأحرار" إلا عبودية شهوتهم، يحدها فقط القانون الوضعي الذي يقف مثل

⁵⁹ _ ياسين، عبد السلام. التنوير، م.س، 1/15.

⁶⁰ _ بكار، عبد الكريم، مدخل إلى التنمية المتكاملة، دمشق: دار القلم، ط1، 1999، ص164.

⁶¹ _ John Stuart Mill, On Liberty and Other Essays, 2010, p 13.

⁶² _ مصطفى لطفي المنفلوطي. النظرات، بيروت: دار الثقافة، 1/126.



الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية

جندي المرور لكيلا تصطدم "حرية" هذا بحرية ذاك، ولكيلا تفسد شهوة هؤلاء و"مصلحتهم" اللذاتية الاستهلاكية بشهوة أولئك"⁶³.

وإذا كان الفقر من طبيعته أن يطلب الغنى كما تطلب العبودية الحرية. فإن الحاجة الفطرية تدفع إلى ما يحقق مطمح الكرامة الإنسانية. فإن حصل أن وقف حاجز يمنع المجتمع عن أهداف العدل والحرية، فإن الجواب هو الثورة والانتفاضة لطلب ما فقد، ذلك أنه أعز ما يطلب⁶⁴.

"الحرية" في نظرية المنهاج النبوي مثلما هي كل الأفعال والمواقف والتصرفات والميولات الحيوية، مجال معنوي بامتياز لا ينتهي بالدنيا الفانية "وانتهى كل شيء. الحرية الفردية، والإنتاج والتوزيع الاقتصاديان، والتحزب السياسي مع المؤمنين، أفعال لا تُقصد لذاتها، ولا لهدف حضاري أرضي. إنما تكسب معناها وشرفها لما تؤدي إليه من مصير بعد الموت"⁶⁵.

"الحرية" في المدرسة المنهجية أن تتحرر من قبضة السوق، أن تتحرر من كونك "شيئاً" يلهث وراء "أشياء" يستهلكها وتستهلكه، يقضمها وتقضمه.. أن تتحرر من سلطان الاستهلاك الذي لا يتوقف عن قيادتك..عندها فقط تكون إنساناً..

3.2.3_ الحرية والكيونة المجادلة:

الحرية هي التي بمستطاعها أن تصنع عالماً حياً يتجادل ويتحاور بلا وصاية ولا أبوية، وإلا فإن أفق الفكر الواحد والزعيم الواحد والنظام الواحد من شأنه أن يؤشر على نهاية الإنسان..ولا يُعَوَّل في النهاية_كما جاء في المنهاج_على أي شكل من أشكال التنظيم والاجتماع الذي تقوده الطباع الفردية المتسلطة⁶⁶.

إن الحرية ليست حقاً يمارس في نطاقات دون غيرها، ولا على جنس دون آخر، بل هي مبدأ يرتقي ليشمل كل النشاط الإنساني، لأنها فوق الظواهر "حقيقة"، بل هي نفسها تساوي "الحقيقة" كما يعبر مارتن هايدجر⁶⁷، ومنه

⁶³- ياسين، عبد السلام. العدل، م.س، ص168.

⁶⁴- ياسين، عبد السلام. الإسلام وتحدي الماركسية اللينينية، ط1، 1987، ص6.

⁶⁵- ياسين، عبد السلام. مقدمات في المنهاج، ط1، 1989، ص63.

⁶⁶- ياسين، عبد السلام. المنهاج النبوي، م.س، ص299.



الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية

تحرير المرأة لتكون في مستوى الوجود الرسالي الذي يضعها على قدم المساواة مع الرجل في مجال الالتزامات والأحكام، فهي حينئذ لا تقل مسؤوليتها عن مسؤوليته، فقد دفع بهن من خلال التربية النبوية إلى انتزاع حقوقهن وممارستها علنا في مجتمع كان يقيم بناءه على علاقات تسلطية وتوظيفية بل استغلالية بين الرجل والمرأة، فكان للمنهج النبوي أثره وتأثيره الواضح في انقلاب المفاهيم والقيم بين أفرادها، وانتقلت القيم الجديدة بين شرائحه ممهدة لمجتمع عمران أخوي جديد على أسس حقوقية جديدة، إذ "تعلمت المهاجرات من الأنصاريات مراجعة الرجال والدفاع عن حقوقهن. وهي فضيلة تَبَيَّنَ بها لم يرفضها الإسلام، بل سمع الله قول التي جادلت نبيه في زوجها"⁶⁸.

فالحرية لا تتجسد إلا حيث يتجسد الحق في الجدل والإعراب عما في الضمير..

4.2.3_ الحرية وإعادة ترتيب سلم الحقوق الكونية:

إن لحرية الأفكار سلطانا أعظم مما يظن الناس، لكن ذلك لا يظهر إلا في المدى البعيد، ولهذا وجب العناية بتحرير الفكر بالمعنى الإيجابي للتحرير، ذلك أن الحرية باعتبارها حقا من حقوق المواطنة في المنظور المنهجي تختلف عن المفهوم الغربي، لأن الحرية في المنظور الإسلامي لا تستلزم إسقاط حقوق الله ولا حقوق الوالدين ولا حقوق الإنسانية، بل هي لا تنفصل عن المسؤولية في رعاية هذه الحقوق بخلاف المنظور الغربي الذي يقدر "الفردانية" ولا يرفع عليها أي قيمة أخرى.

المدرسة المنهجية في تفتيشها عن مسألة المعنى في الفكر السياسي الذي يبدأ من الغاية التي تدور عليها كل نظيراته ومحاولاته في فهم "قضية الإنسان الأولى"، "قضية القضايا" أو "أم القضايا"، حق الإنسان في معرفة الله الذي لا يقبل التفاوض، وهو أحد ما انشغلت به هذه المدرسة وانكبت عليه، "حق الإنسان الأعظم. -وهو حقه أن يعرف

⁶⁷ هيدجر، مارتين، نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاوي، القاهرة: دار الثقافة، 1977، ص152.

⁶⁸ _ ياسين، عبد السلام. التنوير، م.س، 1/180.



الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية

خالقه ومآله بعد الموت، - تولى عنه الفكر الحديث السائد، وألغته السياسة الحديثة⁶⁹. لهذا كان من مهمات السياسة في المدرسة المنهجية رفع هذا الحجاب وبسط طريق الحرية أمامه ليعرف حقه المركزي، جاء في كتاب "إمامة الأمة": "حقُّ الإنسان في التحرر من كل هذا الذي يصرفه عن ربه، يلهيه عن مصيره إليه في دار البقاء، هو مَجْمَعُ حقوقه في الإسلام ومدارها"⁷⁰.

تولى عنه الفكر الحديث لأنه ميتافيزيقا لا تناسب العصر، وألغته السياسة الحديثة لأنه يطرح عليها سؤال الأخلاق في "الفعل السياسي"، و"السياسة" الحديثة تتجنب هذا الطريق لأنه يدخل عليها من النافذة روح "الدين" الذي أخرجته من الباب..

إن معنى "الحق في معرفة الله" لا يمكن أن يكون إلا في عالم تسوده "الحرية" ويسود فيه التعايش، وبالمناسبة المنهج النبوي نفسه لا يمكنه أن يتحقق إلا في مناخ "الحرية"، فنحن نتقاسم هذا العالم مع الآخرين لكي نشكل لحمة إنسانية واحدة، لكنها متعددة وتقوم على اختلاف لانهائي... في مناخ الحرية، والحرية وحدها يمكن أن تفتح عين الإنسان على الحقيقة.. ورحم الله المنفلوطي حين قال: "الحرية شمس يجب أن تشرق في كل نفس، فمن عاش محروما منها عاش في ظلمة حالكة، يتصل أولها بظلمة الرحم، وآخرها بظلمة القبر"⁷¹.

5.2.3_ حرية المعتقد وإنهاء بدعة الامتحان:

هناك اعتقاد فاش في الأوساط الأكاديمية الغربية يعبر عنه أحد نقادهم وهو الألماني دييترسنغاس⁷² مفاده أن الطابع الشمولي والدعوي للإسلام يجعل منه رافضا للحرية وللتعددية ولقيمتها، والحقيقة أن التعددية الثقافية

⁶⁹ ياسين، عبد السلام. حوار مع الفضلاء الديمقراطيين، م.س، ص 230. ودير بالذكر أن مفهوم الحق في معرفة الله لم يتفرد الإمام إلا بإدراجه ضمن حقوق الإنسان، وهي مسألة تجديدية، وإلا فإننا نجد لدى بعض المفكرين المسيحيين، يراجع:

Philippe Boucher, L'Homme en face de la Bible: ou droits respectifs de la Bible sur l'Homme et de l'Homme sur la Bible, Imprimerie de C. H, LAMBERT, paris 1841, p119. George D. Shollenberger, The First Scientific Proof of God: Reveals God's Intelligent Design and a modern creation theory, Bloomington, Indiana, 2006; p10. Stanley J. Grenz, Denise Muir Kjesbo, Women in the Church: A Biblical Theology of Women in Ministry, usa, 1995, p15.

⁷⁰ ياسين، عبد السلام. إمامة الأمة، بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، ط1، 2009، ص98.

⁷¹ مصطفى لطفي المنفلوطي. النظرات، م.س، 1/126.

⁷² ديتر، سنغاس. الصدام داخل الحضارات، التفاهم بشأن الصراعات الثقافية، ترجمة شوقي جلال، دار العين للنشر، ط2008، ص78.



الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية

في المجتمع الإسلامي علامة حضارية كانت وستبقى آية على سماحة الإسلام واستيعابه للاختلاف الناشئ بين الناس بالفطرة، ولا يتصور قيام مجتمع إنساني من وجهة النظر المنهجية من غير أن يكون للتنوع والتعدد الثقافي وجود وحضور، وهذا التعدد ليس بالضرورة تعدد تناقض وإن كان لم يمتنع تاريخيا، بل هو في كثير من الأحيان تعدد تنوع يفضي إلى الإخصاب والإغناء، ولقد أقر الإسلام وجود الإيمان والكفر والتعايش مع غير المسلمين، كما "عاش المسيحيون ولا يزالون في كثير من بلاد المسلمين في أمن وأمان وحَفِظَ الإسلام حقوقهم وأموالهم وأماكن عبادتهم"⁷³.

يحكي لنا عبد السلام ياسين كيف "عاش اليهود عدة قرون في كنف خليفة الأندلس باعتراف المؤرخين اليهود أنفسهم الذين أكدوا أن العصر الذهبي للشعب اليهودي يقع جغرافيا وتاريخيا في إسبانيا المسلمة. فبينما كان اليهودي في باقي أصقاع أوربا مطاردا منبوذا من مجتمعات تعتبره قاتلا لابن الإله وسليلا للجنس الذي خان المسيح وصلبه، كان اليهود والنصارى في إسبانيا المسلمة يتمتعون بالحقوق التي أعطاهما الإسلام لأهل الذمة -أهل الكتاب خاصة وللأقليات عامة -"⁷⁴.

لم يكن الإسلام "الحق" ليعاقب الناس على ما يعتقدون، ومنظومة حقوق الإنسان في فكر الإمام ياسين إذا كانت تراد لإفشاء الرخاء، والأمن، وحرية الاعتقاد، والتحرك، والتنقل، فكل هذا تضمنه الشريعة الإسلامية⁷⁵.

والمدرسة المنهجية لا ترى نصب المشانق للناس بسبب اختلاف عقائدهم ولا ثقافتهم، بل إن الناس أحرار في أن يعتقدوا ما يشاؤون ما دامت حريتهم محصورة في نطاق الفكر المتسع ولا تشكل تهديدا للوحدة الجماعة ولا تهديدا لوحدة الوطن، وقصة "الردة" يجب فهمها في سياقها حتى يتحرر العقل المسلم من كل قيد إلا ما كان من أصول قرآنية تلح على "الحرية" أولا وأخيرا، مثلما تلح على أن محاكمة العقائد عند الله وليست في الدنيا "إن الذين

⁷³- الغنوشي راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993، ص261.

⁷⁴ - ياسين، عبد السلام. الإسلام والحداثة، وجدة: مطبوعات الهلال، ط1، 2000، ص115.

⁷⁵ - ياسين، عبد السلام. إمامة الأمة، م.س، ص 98.



الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية

يلحدون في آياتنا لا يخفون علينا، أضمن يلقي في النار خير أمن يأتي آمنة يوم القيامة اعملوا ما شئتم إنه بما تعملون بصير" (فصلت:40).

إن البدعة التي ليس بعدها بدعة هي بدعة "الامتحان" التي سوت تاريخ الأمة بما اقترفته أنظمتها الفردية من كبائر محاكم التفتيش عن العقائد سنية كانت أو معتزلية، إن الدين في أصله لا يكون إلا اختياراً وقناعة، يقول ياسين: "ما الدين عقيدة رسمية لدولة تفرض على الناس الخضوع لها. ما الإسلام مذهبية حزب سياسي يقوم تنظيمه على انضباط ثوري. وما الدين بمعزل عن الدولة وعن التنظيم السياسي. وما الدين قضية شخصية يتسامح بصدها المسلم مع الكافر، والتائب مع المرتد. الكافر اختار لنفسه فلا إكراه في الدين. ولا يمكن أن تفرض على الخلائق بالضغط الخارجي إخلاصاً هو شرط أن يكون الدين عند الله ديناً، والإسلام إسلاماً"⁷⁶.

6.2.3_ الحرية وفكرة القابلية للاستبداد:

تقر المدرسة المنهجية بأن المجتمعات تظل عرضة للاستبداد إذا لم يرتفع منسوب الحرية فيها ليعبر الناس كلهم عن آرائهم بحرية يكفلها القانون ويحميها وتغرسها التربية والتعليم وتنميها، وقد وفرها رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه ورباهم عليها من خلال سماحته واتساع أفقه، بما هو الأفق معرفياً تجسيداً لـ"مدى الرؤية الذي يشتمل على كل شيء يمكن رؤيته من نقطة نظر معينة"⁷⁷ كانت هي القرآن يومئذ، فقد رباهم صلى الله عليه وسلم على استشعار قيمة الحرية، على أنه لا سبيل إلى السعادة في الحياة، إلا إذا عاش الإنسان فيها حراً يقول كلمته ويعبر عن مشاعره ويبيدي موقفه، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمع النصيحة ويجسد قيمتها سواء كانت من رجل أو امرأة، بل إن المرأة كانت أقدر في بعض السياقات على إنقاذ الوضع⁷⁸، فقد روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما فرغ من قضية كتابة الصلح قال لأصحابه: "قوموا فانحروا ثم احلقوا" حتى قال ذلك ثلاث مرات، فلما لم يقم منهم أحد، دخل على أم سلمة فذكر لها ما لقي من الناس، فقالت أم سلمة: يا نبي الله أتحب

⁷⁶ ياسين، عبد السلام. الشورى والديمقراطية، الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، ط1996، ص1، ص141

⁷⁷ غادامر، هانز جورج. الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، طرابلس: دار أوبا، 2007، ص412.

⁷⁸ ياسين، عبد السلام. التنوير، م.س، 354/2



الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية

ذلك؟ اخرج ثم لا تكلم أحدًا منهم كلمة حتى تنحر بدنك، وتدعو حالقك فيحلقك، فخرج فلم يكلم أحدًا منهم حتى فعل ذلك، نحر بُدنة ودعا حالقه فحلقه، فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضًا، حتى كان بعضهم يقتل بعضًا غمًا"⁷⁹.

هكذا يتبين لنا أنه "لا سبيل لنقل الحق إلا من خلال الانفتاح على الناس، ضمن نظام سياسي يسمح بالحوار وتبادل العلم بعيدا عن القهر والترويع"⁸⁰.

وتوظف المدرسة المنهجية مفهوم "اقتحام العقبة" أداة تحليلية وإدراكية لواقع مقاومة "الانحراف"، اقتحام العقبة الذي حملته سورة البلد، طريق للتحرر المعرفي والسياسي والاقتصادي، معرفيا بمقاومة الشرك الذي يفسد فكر وعقيدة الإنسان، وسياسيا بمقاومة الاستبداد الذي يفسد كرامة الإنسان، واقتصاديا بمقاومة الاحتكار الذي يفسد معاش الإنسان بإدخال الفقر والمسغبة عليه.

وهذه كلها غايات ومرام لا تتحقق إلا بتصوير بنائي متدرج، يجعل من الإنسان مركز كل تغيير مطلوب، ومصدر كل تنمية أو تقدم مرغوب، حرية الإنسان واستقلاله أولا من "التبعيات المرهقة"، ف"ليس التقدم الصناعي، ولا الرخاء الاقتصادي، ولا الكفاءة الفكرية، ولا الاستقرار السياسي ماهيات قائمة بذاتها، وأشياء تبتاع وتلصق بواقع متخلف أو تلبسه كما يلبس الثوب. فمن الحكام على المسلمين من يستورد الخبراء والمصانع الجاهزة والمديرين الأكفاء يزرعهم في البلاد، وينفق كل مدخرات المسلمين في الصفقات الهائلة التي تتحلب لها أفواه الشركات الكبرى والحكومات الغربية. بذلك الاستيراد وهذا الإنفاق تزرع في بلادنا مراكز لامتناصص ما عندنا من أموال وتصديرها للخارج. تلك الأموال أصبحت لفساد وجوه إنفاقها سببا آخر لزيادة تخلفنا، إذ فاتنا أن نركز بها جهدنا على تحويل

79- البخاري، كتاب الشروط، رقم 240/2732.3

80- لؤي صافي: العقيدة والسياسة، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، منشورات الفرقان، سلسلة الحوار 44، ط3، 2001، 251.



الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية

الإنسان، وتعويد الاعتماد على الذات، وتجنيد لإصلاح الزراعة، وتأسيس صناعة على مستوانا⁸¹.. وهذا هو عنوان الحرية والتحرر الحقيقي.

خاتمة

أما بعد، فإن كلا المدرستين الحضارية والمنهجية قد اهتمت بموضوع الحرية من زوايا متنوعة، يجمعهما هاجس الليل الذي عاشته الجماعة في ظل الاستعمار كما في تجربة مالك بن نبي وفي ظل الاستبداد السياسي كما في تجربة عبد السلام ياسين، وواضح أن نقاط الالتقاء بين المشروعين كثيرة إذا ما قورنت بنقط الاختلاف لجوهرانية الحرية في منظورهما، فالحرية كقيمة في ذاتها لا تحتاج إلى تبرير وإنما الذي يحتاج إلى تبرير هو تحجيمها والحد منها أو اغتصابها، وحينها لا يمكن العيش إلا باسترادادها، والحرية كما مر معنا هي التي تنطلق من الداخل عبر تحرر الكائن من ضرورات الطبيعة إلى تحرره من سلطان استغلال الإنسان لأخيه الإنسان اقتصاديا وسياسيا، ولاشك أن طبيعة التجارب التي حكمت العلاقة مع الغرب تحديدا كان لها تأثير واضح على بعض الفروق التي ظهرت على مستوى التفضيلات والأولويات، فقد عاش مالك ابن نبي شطرا من حياته في فرنسا طلبا للعلم والمعرفة وعرف الغرب من خلال معاناة حقيقية، إذ عانى من العنصرية والتمييز الذي لاحقه طوال عمره، في المقابل عاش ياسين معاناة مع الاستبداد من داخل تجربة الحصار والإقامة الجبرية التي فرضت عليه وعلى أفكاره، فكانت مناسبة للتفكير مليا في أهمية هذا البعد الحيوي في تحديد إنسانية الإنسان.. والوعي الجذري بأهمية الدفاع والنضال عن الحرية الإنسانية المنظمة والمسؤولة، لأن الحرية الفوضوية لن تكون أفضل من حاضر الاستبداد وماضي الاستعمار.

⁸¹ _ ياسين، عبد السلام. في الاقتصاد، الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، ، ط1، 1995، ص 18.