

دراسة

إحياء
Ihyaee



الحرية والتحرر

انحراف اليسار
العولمي ورباط
الحركة الإسلامية

محمد الزاوي



9 نونبر 2019

جميع الحقوق محفوظة © 2019

مواضيع الدراسة:

المحور الأول: مدخل الحرية أو الوعي بالضرورات

1- الوعي بالطبيعة

2- الوعي بالوجود الاجتماعي

3- الوعي باللاوعي

المحور الثاني: الحرية في الغرب... الأشواق وسياقاتها التاريخية

1- على سبيل التوطئة

2- مثالية الليبرالية العربية التقليدية

3- مثالية "الحداثوية" العربية المعاصرة

المحور الثالث: الحرية في الإسلام

1- أسئلة لا بد منها

2- الحرية في القرآن الكريم

المحور الرابع: وهم الحرية في فكر رواد الحركة الإسلامية

1- وهم أبي الحسن الندوي: خارقية المؤمن وتعالیه على ضروراته

2- وهم أبي الأعلى المودودي: الأخلاق المتعالية على واقعها

الموضوعي

3- وهم سيد قطب: قهر الوجود بالعقيدة الإسلامية

4- وهم محمد قطب: الاستقلال الذاتي بالتفسير الاجتماعي والتحليل النفسي.

5- خلاصة مهمة

المحور الخامس: الحرية في مواقف "الخلعاء الحداثويين"

1- نقد ما تدعيه "الحداثوية" لنفسها من علمية

2- النموذج الأمريكي وخطاب "الحداثوية" عن "الحرية الفردية"

3- أصالة اليسار الوطني وخلاعة اليسار الأمريكي

4- ملحوظة

المحور السادس: اختلاف في الإيديولوجيا واتفاق في إحداث الضرر

1- مثال الحرية بين مخياليين

2- خطيئة الإسلاميين ورباطهم

3- خطيئة اليسار العولمي وانحرافه

المحور السابع: "من الحريات إلى التحرر

1- فلسفة محمد عزيز الحبابي

2- استلهام عبد الصمد بلكبير

خلاصة الدراسة

المحور الأول: مدخل الحرية أو الوعي بالضرورات (الطبيعة / الوجود الاجتماعي / اللاوعي)

1- الوعي بالطبيعة

إن الفرد الذي يرى نفسه بعيدا كل البعد عن الطبيعة، دائما ما ينفر منها. وعوض أن ينسجم معها بحكم انتمائه لها، يتعالى عليها فتقهره في نهاية المطاف. ولا يقهر الإنسان الطبيعة إلا باكتساب علومها ودراسة مختلف التكنولوجيات والتقنيات الحديثة. وقد كان المسلمون الأوائل أقدر على اكتشاف قوانين الطبيعة لأنهم كانوا أقرب للطبيعة منا، إذ الإحساس بالطبيعة هو الدافع إلى الاهتمام بقضاياها على وجه الدقة لا على وجه الحلم والتمني.

إن فكرة التجاوز مقبولة لأنها تميز الإنسان عن باقي الطبيعيات، ولكنها تكون مرفوضة إذا جعلته غريبا عن الطبيعة. وإنما لتكون كذلك أيضا إذا أصبحت غير مفهومة وغير قابلة للتفسير، آنذاك تتحول من قوة إيجابية إلى قوة سلبية.

إن الإنسان تراب وأرض وطبيعة، ولكنه فوق كل ذلك لغة وتدين وفكر وعقل. هذا ما نفهمه من تميز الإنسان بالروح، أي بتلك القوة التي تعبر عن طفرة أحدثها الله فيه (الإنسان).

هذه الطفرة ربّما هي ما بقي يشكل لدى داروين "حلقة مفقودة" عللها بعض العلماء المسلمين بتدخل إلهي حدث وفق قوانين الطبيعة، وبشكل غير مسبوق أيضا.

الوعي بالطبيعة إذن هو الشرط الأساسي لتجاوزها انطلاقا منها وارتباطا بها، وليس بعيدا عنها.

2- الوعي بالوجود الاجتماعي

الإنسان وحاجته إلى الاجتماع:

الإنسان في حاجة إلى الاجتماع دوماً. ليس لسواد عيون الاجتماع، ولكن لأن الإنسان سيموت لو بقي وحده. لن يستطيع مواجهة الطبيعة، ولا حماية نفسه من مخاطرها لو حده. قد ينجو مرة أو مرتين، ولكن نهايته ستكون هي المصير الذي لا بد منه بعد مرات قد تكون عديدة.

قد يفرغ الإنسان همومه النفسية لو حده، ولكنه يكون في حاجة إلى أحد من بني جنسه ليتشافى بالحديث إليه في بعض الأحيان.

قد يتطور فكر الإنسان كلما احتك بالطبيعة، ولكنه يكون في حاجة إلى أُنْدَاد من بني جنسه ليحاججهم وينافسهم. فيتقدم عليهم في النظر ويتقدمون عليه، ويتجاوزهم في العمل ويتجاوزونه. وبتلك الطريقة، يحدث التطور وتزدهر الحضارة وتحدث الرفاهية.

قبل أن يحدث كل هذا، كان الهاجس البدئي للإنسان في بدايته هو الهرب من الموت، فهو لم يكن يريد أن يموت جوعاً أو معتدى عليه من قبل الوحيش أو جماعات بشرية أخرى.

هكذا حدد ابن خلدون الدوافع الحقيقية للاجتماع، فبرر الاجتماع بحاجة الإنسان إلى توفير غذائه وأمنه (حماية نفسه من الجوع والاعتداء).¹

1-ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجي / دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، 1967.

بهذا المنظور، تكون المنفعة هي المحدد الأول في الاجتماع البشري. ولن تكون هذه المنفعة إلا منفعة مادية، لأن باقي المنافع النفسية والاعتبارية تأتي عرضاً لا أقل ولا أكثر.

قد يفضل الإنسان حاجته النفسية على حاجته المادية، ولكن ذلك يحصل بعد أن يحصل الاجتماع وبعد أن يتشكل المجتمع. يكون الإنسان بداية في حاجة إلى الحماية والمعاش، فيجتمع مع غيره. وبعد الاجتماع، تظهر حاجات أخرى (نفسية واعتبارية) مؤثرة في حالات بعينها.

نعم هي كذلك، ولكن بعد أن تم الاجتماع وبعد أن ضمن الإنسان أمنه وغذائه. الإنسان يتحدد قبل المجتمع:

"الإنسان يتحدد قبل المجتمع"، هذه حقيقة لا مفر منها لاعتباريين:

الاعتبار الأول:

فمن بنى المجتمع وطوره ما لم يكن الإنسان؟ ومن استعان بمختلف مقوماته المادية والمعنوية لفعل ذلك ما لم يكن هو نفسه؟

إن الأفراد يولدون في مجتمع لم يختاروه، ويعسر عليهم تغيير أعرافه وقوانينه. إلا أن الإنسان هو واضع الأساس الأول بعد أن قهرته الطبيعة ودفعته حاجته لذلك، كما أنه قادر على تطوير مجتمعه وتغيير ظروفه انطلاقاً من قوانين هذا المجتمع دون غيرها.

للإجتماع قوانينه العامة، ولكل مجتمع ظروفه وأحواله الخاصة. ولا يستطيع الإنسان أن يغير إلا وفق هذه القوانين وهذه الظروف والأحوال، كما أنه غير قادر على تجاوزها إلا من داخلها.

فيحدث التجاوز من الداخل ب:

- الوعي بالقوانين التي تحكم الاجتماع، أولاً.

- العمل على التغيير وفق هذه القوانين، ثانياً.²

ومن كل هذا القول، نستنتج أن الإنسان يتحدد قبل المجتمع. فهو الذي شكل المجتمع بعدما قهرته الطبيعة، وهو الذي يطره وفق ضرورات محددة.

الاعتبار الثاني:

يختلف الناس من حيث الطباع والعادات والتقاليد والذهنيات، ولكنهم يشتركون جميعاً في الخضوع لنفس القوانين الطبيعية والنفسية والاجتماعية.

فقد قال كارل ماركس: "الإنسان كينونة قابلة للمعرفة والإدراك، أي أن الإنسان ككائن من الممكن تحديده ليس فقط بيولوجياً، تشريحياً، وفيزيولوجياً، وإنما أيضاً سيكولوجياً".

هذا هو ما جعل ماركس يعترض على جيرمي بنتام، حيث طالبه بضرورة "معالجة الطبيعة البشرية بشكل عام" قبل إخضاعها للمنفعة. فالمنفعة محدد بلا شك، ولكن في إطار الثابت من الطبيعة البشرية لا خارجه. إن ماركس هنا

2- إن إيميلدوركايم عينه رغم إقراره بعدم قدرته على تغيير قانون مجتمعه، إلا أننا نظنه يتحدث عن الإنسان كفرد وليس كجماعة ذات قوة فعلية، وإلا ما محل حديثه عن كون "العامل الفعال الوحيد الذي يؤثر في المجتمع هو البيئة الاجتماعية (البيئة الإنسانية)" من التفسير الاجتماعي؟ وبأي منظور سنقبل حديثه عن تأثير المجتمع انطلاقاً من "عدد الوحدات الاجتماعية (حجم المجتمع) ودرجة تركيز الكتلة الاجتماعية سواء كان هذا التركيز مادياً أو روحياً (الكثافة الديناميكية)"؟ (راجع: "اتجاهات نظرية في علم الاجتماع"، تأليف عبد الباسط عبد المعطي، سلسلة عالم المعرفة، من ص 78 إلى ص 89)

يميز بين "الطبيعة البشرية بشكل عام" و"الطبيعة البشرية كما تحولت في كل مرحلة تاريخية".

إن الإنسان شيء واحد، ولكنه رغم ذلك خاضع للتحول في التاريخ.

إن طبيعته عالمية، ولكنها تتغير بفعل ضرورات الاجتماع والواقع.

إنه -حسب ماركس- "ميلول ثابتة" (الطعام والجنس) و"ميلول متغيرة" (يصنعها المجتمع و"تعود إلى بنى اجتماعية محددة وأوضاع إنتاج معينة وشروط للإنتاج والتواصل الاجتماعي")³.

يعتقد البعض أن ماركس ألغى الفرد، وأعطى المجتمع سلطة أكثر من اللازم. وهذا موقف خاطئ في حقيقة الأمر، لأن ماركس يؤمن بالإنسان أكثر من بعض زملائه في الفكر والفلسفة. إلا أنه يؤمن به كما هو وكما يمكنه أن يعيش وأن يكون فاعلاً، لا كما يحلم به الحالمون.

وهذا ما حاول إيريك فروم التنبيه عليه في كتابه "مفهوم الإنسان عند ماركس"، حيث تتحدد الطبيعة البشرية قبل أن يؤثر فيها المجتمع.

ماركس والإنسان الفاعل في المجتمع:

الإنسان الفاعل في مجتمعه -من منظور كارل ماركس- هو:

أولاً: إنسان مفكر في إطار حقيقته الاجتماعية والإنسانية.

ثانياً: إنسان غير مغترب عن ذاته.

3- إيريك فروم، مفهوم الإنسان عند ماركس، ترجمة: محمد سيد رصاص، دار الحصاد، الطبعة الأولى، 1998، ص 43-45.



أولاً: إنسان مفكر في إطار حقيقته الاجتماعية والإنسانية.

يقول كارل ماركس: "ليس وعي الإنسان هو الذي يحدد وجوده، بل على العكس، إن الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد وعي البشر".

إن ماركس لا ينفى هنا تأثير الأفكار في الواقع المادي، ولكنه ينفى تحديدها له. فتطور وسائل العيش لدى الإنسان هو الأصل في تطوره (الإنسان) وتطور ملكاته، كما أن انتقاله -من بدائياته إلى باقي مراحلها اللاحقة- كان محكوماً بحاجته إلى الاكتشاف والابتكار.

تدفع الحاجة الإنسان إلى اكتشاف وابتكار وسائل عيشه الجديدة، فتدفعه هذه الأخيرة بدورها إلى الاستجابة لحاجات وتحديات أخرى، وهكذا دواليك.

ليس الإنسان كما نراه في زمننا هذا، هو الإنسان كما كان، ولن يكون الإنسان في المستقبل كهذا الذي نراه الآن. فكلما تطورت حاجات الإنسان إلا وتطورت معها وسائل عيشه، وكلما تطورت هذه إلا وتطور معها وعيه، وكلما تطور وعيه إلا وظهرت حاجات أخرى لم تخطر على البال يوماً، وتحت كل حاجة رغبة في اكتشاف وسيلة جديدة ليستم العيش... وهكذا دواليك.⁴

يقرر ماركس كل هذا باحثاً عن فاعلية الإنسان في التاريخ، وذلك في إطار "حقيقته النفسية والاجتماعية" لا خارجها. وعلى العكس منه، هناك من يبحث عنها بعيداً عن طبيعة الإنسان وحاجاته والظروف الاجتماعية التي تحكمه.

4- راجع إن شئت: "أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة" لفرديريك إنجلز.

والحقيقة هي أن "وعي الإنسان -حسب ماركس-بنفسه يبدأ بمجرد أن يبدأ الإنسان في إنتاج وسائل العيش، تلك الوسائل التي تتحدد بظروف الطبيعة وإمكاناتها"⁵.

كل هذا الذي أوردناه، يجعلنا نقتنع بضرورة:

- فهم الإنسان كما يتحدد في مجتمعه (أو طبيعته) ومن خلال وسائل عيشه.
- اعتبار الوعي في علاقته بظروف الإنسان الاجتماعية ووسائله المعيشية فقط.

- ومن ثم، التسليم بتحديد "الوجود الاجتماعي/الطبيعي" ل:"الوعي الاجتماعي"، وليس العكس (هذا بالنسبة للتحديد، أما التأثير فهو متبادل). فما كان الوعي ليحصل أصلاً لولا الاستعداد الطبيعي في الإنسان، وما كان ليتحقق بعيداً عن وجوده الاجتماعي.

- عدم الإقرار بأي فاعلية للإنسان إلا في هذا الإطار المذكور.



ثانياً: إنسان غير مغترب عن ذاته.

إن الإنسان -في نظر ماركس-فاعل بتفكيره وحركته "في إطار حقيقته الاجتماعية والنفسية"، وكذا بعدم "اغترابه عن ذاته".

فكيف يغترب الإنسان عن ذاته؟

5- إريك فروم، نفس المرجع السابق، ص 38-39.

إن "الإنسان المغترب عن ذاته" هو في حقيقته "إنسان مغترب في مجتمعه بتخليه عن ذاته في هذا المجتمع ليصبح عاملا عملا مغرباً".⁶

فما "العمل المغرب"؟

إنه ذلك العمل الذي يجعل من الإنسان مجرد مادة، مجرد وسيلة إنتاج، مجرد "ترس آلة" بتعبير مصطفى محمود في كتابه "علم نفس قرآني جديد"...

وهذا هو "تشبيء الإنسان" بتعبير عبد الوهاب المسيري في كتابه "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، حيث يتحول الإنسان إلى شيء، إلى آلة في مصنع أو وسيلة زراعية في حقل.

إن هذا التحويل القسري للإنسان من إنسان إلى وسيلة وشيء وآلة... هو ما يطلق عليه ماركس "اغتراب الإنسان".

ومما يميز هذا "الاغتراب"، نذكر ما يلي:

- العمل لمدة طويلة.

- مزاولة مهنة واحدة روتينية ومرهقة.

- الحرمان من الإبداعات والمؤهلات والمواهب المكنونة...⁷

وضد ما يميز "اغتراب الإنسان"، دعا ماركس قبل قرنين من الزمن إلى: العدالة في توزيع الراحة والثروة.

ميشيل فوكو ومشروعه لتحرير الإنسان من هيمنة السلطة:

6- نفسه، الحديث في مفهوم الاغتراب عند ماركس (من ص 66 إلى ص 74).

7- نفسه.

تتدخل السلطة دائماً في كل ما له علاقة بالمجتمع، وبالضبط في كل ما من شأنه أن يؤثر على المصلحة العامة.

إلا أن الجميع مطالب بالتمييز بين تدخلين:

- تدخل يحمي المصلحة العامة حقاً.

- وتدخل آخر يهدف إلى تكوين أجيال غير قادرة على قول "لا" تحت قناع "حماية المصلحة العامة".

في التدخل الثاني، تفضل السلطة ممارسة الوصاية على العقل الجمعي والاستثمار في خلفه.

أما في الأول، فهي تلجأ إلى تطوير العقل الجمعي وإنضاجه تاركة الوصاية للتحكم في القاصرة أفهامهم وسلوكاتهم ممن لم تستجب عقولهم للإنضاج بعد.

يدعو ميشيل فوكو إلى تكوين إنسان من نوع خاص، وهو:

- إنسان قادر على ضبط نفسه بنفسه.

- إنسان قادر على التوفيق بين المصلحة العامة ومصالحته الخاصة.

- إنسان ناضج يعيش حراً في مجتمعه.

- إنسان يتخلق وينضبط بعيداً عن سلطة المجتمع والدولة...

وفي هذا السياق، يبدي فوكو إعجابه الشديد بالإنسان الإغريقي الذي كان يعمل على تنمية ملكاته ومواهبه الطبيعية بعيداً عن السلطة.

إن طموحه إلى تحقيق هذا الإنسان هو ما جعله يتساءل عن السبب الحقيقي الذي يجعلنا نمنح أنفسنا ونضعها في يد السلطة.

فهل أصبح الإنسان عاجزا إلى هذه الدرجة؟ وهل استطاعت السلطة أن تعجزه وتفقدته الثقة في قواه إلى هذه الدرجة أيضا؟⁸

يحاول فوكو من خلال مختلف أعماله أن يكشف عن الأدوات التي تستعملها السلطة لفرض هيمنتها على المجتمع، وذلك حتى تكون حيوية وذات فاعلية.

إن "هيمنة السلطة" لتتم على عدة اصعدة، ومن خلال "بلورة تقنيات خاصة وثيقة الصلة باستراتيجية التنظيم الاجتماعي وتحديد مسؤوليات الفرد تجاه نفسه وتجاه مجتمعه"، وذلك ما يرفضه فوكو ويريد أن يحرر الفرد منه.⁹

لا تكتفي السلطة لفرض هيمنتها بوضع القانون المناسب للمؤسسات المناسبة، ولكنها تجعل العلوم تبعا لذلك كله. ف: "العلوم الجديدة" - كما ينظر إليها فوكو- ليست إلا نتاجا لدراسات أجريت على المساجين والمرضى والمجانين وباقي الأنماط الاجتماعية التي فرضتها السلطة.¹⁰

إنها طوبى فوكو التي لا تفهم إلا في إطار الانطلاق من الذات أولا وآخرا.

إنها أدلوجة يُعدها فوكو لكل أولئك الذين ينزعون إلى التمرد دون اعتبار للسلطة والدولة.

8- حسين موسى، ميشال فوكو: الفرد والمجتمع، دار التنوير، 2009، الباب الأول: تاريخ

الاهتمام بالذات الفردية في الحقبة اليونانية الرومانية، من ص 17 إلى ص 64.

9- نفسه، الباب الثالث، من ص 113 إلى ص 138.

10- نفسه.

فما الذي سيمنعهم من الدعوة إلى "اللدولة" بعدما أصبح الإنسان قادرا على التخلق والانضباط بعيدا عن السلطة؟

وما الذي سيمنعهم من الاستهتار بالعلوم والمعارف والمؤسسات بعدما رأوا فيها هيمنة السلطة فحسب؟

إن الحقيقة الغائبة ها هنا هي أن السلطة ضرورة، وأن لا حرية إلا في إطارها.

ففيما ستفجع السلطة ما لم تهيمن؟

وكيف كان للتراكم العلمي أن يقع ما لم تخلق واقعه وتشرف على تطويره السلطة؟

المطلوب هو أن نتحلى بالنقد، ولكن في إطار الممكن.

والمطلوب أن نبحث عن مزيد من الحرية، ولكن في إطار المتاح ووفق شروطنا التاريخية.

وكل هذا ينسف مقولة: "التخلق خارج السلطة، والتطور خارجها".

سنستفيد من فوكو بلا شك، وذلك عندما يعرّفنا على الآليات التي تمارس السلطة هيمنتها من خلالها (ومن ذلك قوله: المعرفة هيمنة).

ولكننا حتما لن نستفيد منه إذا سعينا إلى التحقق بذواتنا خارج إطار السلطة، فتلك هي الفتنة وذلك هو قناعها.

3- الوعي باللاوعي

تتميز النفس في التحليل النفسي المعاصر بكونها نفساً واحدة، تتأثر بنفس الطريقة، وتقاوم بنفس الطريقة، وتتأقلم بكيفية واحدة¹¹... ولكنها رغم ذلك بنت ظروفها وبيئتها، وإن كانت تشتغل بنفس الميكانيزمات.

تميل النفس وتمتعض، وذلك هو سلوكها الظاهر الذي يتحدد بالوعي والشعور.

فهل هذا هو كل ما في الأمر؟

لا ثم لا، فتحت جبل الجليد (الوعي) جذر ضخم (اللاوعي).

هذا هو الانقلاب الذي أحدثه فرويد في علم النفس، وهذا ما منحه جدارة تأسيس "مدرسة التحليل النفسي".

قد تكلم كثيرون قبل فرويد عما وراء الوعي والشعور والعقل الظاهر، ولكن فرويد هو من درس العلاقة القائمة بين الشعور واللاشعور بدقة وتكلم في تجلياتها وتوصل إلى تخليص مرضاه من أزماتهم النفسية انطلاقاً من تحليلات تعتمد عليها.

قد يؤاخذ فرويد على تضخيمه للدافع الجنسي (الليبيدو) وأثره في لا شعور الإنسان (وهذا ما أثبتته الفرويدية الحديثة)، إلا أن اجتهاداته المتعلقة بثنائية اللاشعور/الشعور لا يمكن تجاوزها.

11- ترجمة لمبدأ "الإنسان العالمي" كما ورد عند فرويد.

يسيء بعض الباحثين فهم فرويد، فيظنون أن اهتمامه بسلطة اللاوعي يقتضي الانصياع لها والاستسلام أمامها. وهذا ظن خاطئ، لأن فرويد يقول بتأثير اللاوعي كما يقول بإمكانية التحكم فيه.

فكيف يحصل ذلك؟

لقد ظل فرويد يدعو طيلة مساره إلى معرفة الدوافع اللاواعية، ومن ثم تطوير مناهج وآليات البحث عنها. فذلك هو السبيل للتخلص منها، أو على الأقل التخفيف من حدتها وتأثيرها.

وبهذا، يتميز فرويد عن كل من ألفريد أدلر وغوستاف يونغ.

- فإذا كان الأول متفائلاً أكثر من اللازم، ما جعله يعلي من سلطة الوعي فوق كل اعتبار، حيث إمكانية التخلص من عقدة النقص بتحويلها إلى عامل تفوق...
- وإذا كان غوستاف يونغ متشائماً أكثر من اللازم، ما جعله يعلي من سلطة اللاوعي فوق كل اعتبار، حيث تحكم الأساطير والخرافات والرموز قبضتها على لا وعي الإنسان ليصبح حيويًا لا يردعه رادع...

- فإن نظرية فرويد ليست "بالعقلانية" المتفائلة (آدلر)، ولا "بالرومانسية" المتشائمة (يونغ). وإنما هي توليف بين هذين الاتجاهين...¹²

لقد كان طموح فرويد من اكتشاف ثنائية اللاوعي/الوعي متمثلاً في: البحث عن إمكانات الوعي باللاوعي. وذلك للتمرن على التحكم في اللاوعي، وليس للإقرار بسلطته المطلقة على الوعي كما فهم البعض.

12-راجع: "أزمة التحليل النفسي"، لإريك فروم.

ملحوظة:

انطلاقاً من هذا التحليل، نستنتج أن التحديث على المستوى النظري (في "التحليل النفسي" على الأقل) لم يتوقف عند تفكيك الإنسان فحسب، وإنما تعداه ليتمكن كل ذي مرض أو رهق نفسي من تجاوز أزماته التي بقيت مدة طويلة غير خاضعة للفهم.

المحور الثاني: الحرية في الغرب: الأشواق وسياقاتها التاريخية

1- على سبيل التوطئة

لا يختلف اثنان، من الذين يقرؤون الأفكار والمفاهيم في سياقاتها التاريخية، حول اختلاف معنى الحرية باختلاف الزمن والمكان.

إلا أن "الحداثويين" لا يهتمون بالسياق التاريخي بقدر ما يهتمون بالمثل الخالدة في أذهانهم والمتغيرة في واقع الناس.

إنهم يقرؤون الأفكار الغربية في سياقاتها المختلفة، فلا يميزون بين سياق وسياق. والأكثر فداحة من ذلك، هو نقل كل ذلك الركام من الأفكار المبعثرة إلى السياق العربي على صعيد واحد. ومرة أخرى، يتم هذا النقل دون تمييز بين سياق عربي وآخر.

نفس الخطأ وقع فيه قراء الفكر الليبيرالي الغربي في القرنين: 19 م و20 م (أحمد لطفي السيد، قاسم أمين، سلامة موسى، محمد عبده...)، إذ قرأوا هذا الفكر في مرحلته الأخير (الليبيرالية الفوضوية، الوجه الفوضوي لجون ستيوارت مل)، أو على الأقل قرأوه مبعثراً بين مراحل الأربعة. فدعوا إلى الحرية في واقع يقبل

الدعوة إليها، وانتقوا من كتب الفكر الليبرالي الغربي ما ينفعهم ويسد حاجتهم دون تمييز بين السياقات.

إن هذه الدعوات التي بقيت طوباوية ومقطوعة الصلة بواقعها، هي التي حرمت الفكر العربي من إمكانية التأسيس لـ "نظرية الحرية" الخاصة به، وبالتالي من تصور الحرية في إطار الدولة.¹³

كيف كان من الممكن قراءة الفكر الغربي دون السقوط في هذا الخطأ إذن؟

الجواب المطلوب على هذا السؤال هو كالتالي:

"كان من الضروري أن يُقرأ الفكر الغربي في سياقه التاريخي، وفي ضوء أوضاعه الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية آنذاك".

هذا هو ما لم يفعله الليبراليون العرب، وهذا ما لا نرى "الحداثيين" يفعلونه في زمننا هذا.

فلو فعله الأولون، لما سقطوا في الخلط بين مراحل الليبرالية الأربع ولما لجأوا إلى الخطاب الفوضوي لجون ستيوارت مل دون غيره من خطابه.

ولو فعله الذين يلونهم، لما دعوا إلى حرية مطلقة في زمن المطالبة بتحرر الأوطان من الاستعمار في تشكله الجديد.¹⁴

2-مثالية الليبرالية العربية التقليدية

لقد مرت الليبرالية في الغرب بأربع مراحل:

13-راجع: "مفهوم الدولة"، لعبد الله العروي.

14-محمد عزيز الحبابي وعبد الصمد بلكبير.

- "مرحلة التكوين": مفهومها هو مفهوم "الذات" ("الفلسفة الغربية المرتكزة على مفهوم الفرد" / فلسفة عهد النهضة).

- "مرحلة الاكتمال": مفهومها هو مفهوم "الفرد العاقل المالك لحياته وبدنه وذهنه وعمله" (أساس علمي: الاقتصاد والسياسة / ليبرالية القرن 18 الموجهة ضد الإقطاع: ديمقراطية روسو ونخبوية فولتير واستبدادية هوبس).

- "مرحلة الاستقلال": مفهومها هو مفهوم "المبادرة الخلاقة" (الوعي بمشاكل التطبيق، انقلاب المبادئ إلى ما يعاдиها عند التطبيق / ليبرالية بداية القرن 19 الموجهة ضد الدولة العصرية المهيمنة على الأفراد والجماعات: ليبرالية بيرك وطوكفيل).

- "مرحلة التوقع": مفهومها هو مفهوم "المغايرة والاعتراض" (الوعي بما يلي: الأخطار المحيطة بالليبرالية، وصعوبات التطبيق، وافتقار البشر إلى ما تحتاجه الليبرالية من مسابقات / ليبرالية نهاية القرن 19 وبداية القرن 20 الموجهة ضد تنظيم الدولة والملتقية في كثير من مطالبها مع طوبى الفوضوية: جون ستيوارت مل).¹⁵

لم يتأثر المفكرون العرب بالليبرالية إلا في مرحلتها الأخيرة. هذا ما يبرر اهتمامهم بجون ستيوارت مل أكثر من غيره، وهذا ما يبرر قراءتهم القاصرة والموجهة في فكره.

لقد حدث لهم مع ستيوارت مل ما حدث للفلاسفة المسلمين الأوائل مع أفلاطون. وكما سقط الفلاسفة في فردانية أفلاطون دون التفات منهم إلى

15-عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ص 49-52.

حسه الاجتماعي، فقد سقط الليبراليون العرب في فوضوية ستيوارت مل دون التفات منهم إلى تمييزه بين الناضجين والقاصرين في موضوع الحرية. لقد كان شعار "الليبرالية" (العربي) يحمل زيفا نظريا، ولكنه في نهاية المطاف لم يكن يعكس إلا "متطلبات الحياة الاجتماعية في العالم العربي" آنذاك. لطوبى الحرية (قبل ظهور دولة التنظيمات) واقع هو: الاستبداد، ولدعوتها (الدعوات الليبرالية) واقع هو: التغييرات الاجتماعية والسياسية التي صاحبت دولة التنظيمات.

ملحوظة:

يقول العروي: "وقد تعرف الليبرالية في المستقبل تطورات أخرى غير ما ذكرنا".¹⁶ الواقع متغير دائما، وكذلك مضمون الليبرالية. هذه هي ماركسية العروي لم لا زال يسأل عنها ويبحث.

3-مثالية "الحداثوية" العربية المعاصرة

وما نيل الحقائق بالتغني

يتغنى رواد "الحداثوية العربية المعاصرة" بكل رأي غربي في الحرية، ولكنهم للأسف لا يرجعون الآراء والأفكار إلا سياقاتها التاريخية.

يتغنون بتحطيم نيكولاس كوبرنيك لمركزية الأرض، ويهملون سياقه التاريخي. ويتغنون بعقلانية رونه ديكرت، دون اهتمام بواقع البورجوازية الفرنسية في عصره.

16-نفسه، ص 50.

ويتغنون بنقد باروخسبينوزا للاهوت الكنيسة الإقطاعية، ولا يريدون أن يعرفوا شيئاً عن الصراع الذي كان محتتماً بين الإقطاع والبورجوازية في هولندا آنذاك. ويتغنون بإلحاد ديدرو وماديته الميتافيزيقية، ولا يهتمون بمدى اقتراب البورجوازية من تفجير علاقات الإنتاج الإقطاعية في عصره. ويتغنون بدعوة جان جاك روسو إلى التحرر بالتخلص من العلاقات الاجتماعية، وينسون الواقع السياسي الذي صدرت فيه هذه الدعوة. ويتغنون بعبقرية الفكر الجدلي الألماني، دون إقامة أية مقارنة بين الواقع المادي الفرنسي ونظيره الألماني. ويتفاخرون بثورية كارل ماركس وتأسيسه لمدرسة "نقد الاقتصاد السياسي البورجوازي"، وقد نسوا أن "رأسمالية القرن 19 م" هي الأصل الأصيل لكل ذلك. حرية كوبرنيك في علميته (1473-1543):

كيف تشكلت حرية كوبرنيك؟

هذا هو السؤال الذي لا يهتم به كثيرون كما هو مطلوب، فيتغنون بعلمية كوبرنيك ناسين شروطه التاريخية.

لم تكن عبقرية كوبرنيك لا تاريخية، ولم تكن متعالية على شروطها التاريخية البتة. ولكنها على العكس من ذلك، جاءت في سياق التناقض الذي كان قائماً بين الإقطاع والبورجوازية في مرحلة صعودها.¹⁷

17-سنرى نفس الشيء مع ديكرت، وذلك حسب تفسير عبد السلام الموزن في "الطبقة العاملة الحديثة والنظرية الماركسية".

لقد كانت إيديولوجيا الإقطاع رجعية تحتكر تفسير الطبيعة والمجتمع، وذلك وفق مصالح الإقطاعيين ورغبتهم في عرقلة تطور قوى الإنتاج البورجوازية.

أما إيديولوجيا البورجوازية فقد كانت تقدمية¹⁸ تنزع إلى تفسير الطبيعة والمجتمع بأدوات التفسير الخاصة بهما، وذلك في سبيل تمكين البورجوازية الصاعدة من تطوير قوى إنتاجها.

بتعبير آخر، فقد كان التناقض قائماً على المستوى الفوقي بين: منطق جديد (علمي) في تفسير الطبيعة، وفلسفة طبيعية أرسطية تحولت إلى تعاليم كنسية.

في هذا السياق، ظهرت نظرية كوبرنيك القائلة بمركزية الشمس. وفيه أيضاً، واجه برونو (1548-1600) تجبر الكنيسة مؤكداً ذات النظرية.

يقول جورج بوليتزر: "كان المؤلف الذي وضعه أرسطو في الفيزياء هي الذي يدرس في المعاهد، حتى القرن السابع عشر، أثناء دروس الفيزياء. وبموجب التعليمات المطبقة لدى اليسوعيين، ما كان يجوز للأستاذ أن يتصدى من تلقاء نفسه لشرحه. فقد كانت التعليمات تلزمه بشرحه بالرجوع إلى أعظم حجة في هذا الموضوع، نعني القديس توما. لكن القديس توما كان له أيضاً شراحه المعتبرون. هكذا كانت دراسة الفيزياء في أساسها سلسلة من الشراح والشروح. وهذا ما يضيف على العلم القروسطي طابعه النصي الرئيس، الذي لم يعرفه

18-التقدمية تحدد عندنا بالشروط التالية: "العقل في التاريخ" (هيجل)، "العقل في مواجهة الطبيعة" (ماركس)، "التحليل الملموس للواقع الملموس" (لينين)، "التقدمية بنت التاريخ" (إسماعيل المهدي)، "الممارسة العملية معيار النظرية ومادتها الأولى" (إلياس مرقص).

قط العلم الأرسطوطاليسي في أصوله. ويقلد الانتهازيون "منهج الأهلية" حين يتشبهون ببعض الأطروحات التي تقادم عليها العهد، لا لشيء إلا لكي يكبحوا تطور العلم والحركة الثورة".¹⁹

لقد تحولت "فلسفة الطبيعة" إلى نص ديني، فما كان ليواجهها أحد لو أنها لم تعرقل مصلحة البورجوازية الصاعدة، وهي المتمثلة في حاجتها إلى تطوير العلوم الطبيعية (الانتقال من "فلسفة الطبيعة" إلى "العلم الدقيق"²⁰)، وبالتالي تطوير قوى الإنتاج البورجوازية.

إن الحرية الكوبرنيكية لا تعني شيئاً آخر غير التحرر من "الفلسفة الطبيعية الأرسطية" كما أولها توما الأكويني وتلامذته، وبالتالي من رجعية الإقطاع وتوظيفه التأويل الديني في سبيل بقائه واستمراره.

حرية رونه ديكرت في تطوير العلوم الطبيعية (1596-1650):

في نفس السياق الذي ظهر فيه كوبرنيك بنظريته، ظهر ديكرت بفلسفته العقلانية.

لقد عاش ديكرت في عصر بورجوازية فرنسية صاعدة تميزت بالآتي:

- كانت في حاجة إلى تطوير قوى إنتاجها.

- فلم تتصارع مع الكنيسة بشكل محتدم

19- جورج بوليتزر، فلسفة الأنوار، اتصالات سبو، الطبعة الأولى، 2006، ص 15-16.

20- يعرف هشام غصيب "العلم الدقيق" بقوله: "العلم الدقيق هو: العلاقة الجدلية الضرورية بين التنظير المريض والتجربة والقياس الدقيقين". (سلسلة محاضرات ألقاها هشام غصيب، بعنوان: "تاريخ العلم")

- ولذلك دعت إلى التمييز بين الغيب والشهادة بشكل صارم غير متردد.
لله خلق الكون، وللإنسان اكتشاف قوانين هذا الكون.

يقول عبد السلام المودن: "وإذن فإن ما كانت تحتاجه البورجوازية في ذلك الوقت (النصف الأول من القرن السابع عشر، وهي المرحلة التاريخية التي عاش فيها ديكارت)، ليس هو إلغاء علاقات الإنتاج الإقطاعية، بل فقط تطوير قوى الإنتاج. ومن أجل تطوير قوى الإنتاج، كان يتعين تطور العلوم الطبيعية. ومن أجل تطور العلوم الطبيعية، كان لا بد من سيادة الفكر الحر. والفكر الحر يعني التحرر من كل سلطة معرفية غير سلطة العقل، أي أن الباحث في شؤون الطبيعة، يجب أن يكون متحرراً من كل أنواع الأفكار المسبقة، كما يجب عليه ألا يتقيد إلا بالاستجابات المنطقية والتجريبية، التي يتوصل إليها عن طريق العقل، والعقل وحده".²¹

"الفكر الحر" الديكارتي إذن، هو في جوهره الواقعي يعني التمرد على سلطة الكنيسة في مجال "تفسير الطبيعة والبحث عن قوانينها"، وليس ذلك إلا تمرداً على الإقطاع في نهاية المطاف.²²

حرية باروخسبينوزا في مواجهة الكنيسة (1632-1677):

أله سبينوزا الطبيعة، فتجاوز بذلك ديكارت.

21- عبد السلام المودن، الطبقة العاملة الحديثة والنظرية الماركسية، عيون المقالات، الطبعة الأولى، 1990، ص 105.

22- ولكنه ليس تمرداً كتمرد سبينوزا أو ديدرو، لأن سبينوزا لم يواجه الغيب الكنسي، بل ميز بينه وبين الشهادة (الطبيعة خاصة).

تقدمت البورجوازية الهولندية على نظيرتها الفرنسية، فانعكس ذلك على فكر سبينوزا.

شتان بين بورجوازيين: بورجوازية فرنسية صاعدة تريد أن تطور قوى الإنتاج دون أن تتصارع مع الإقطاع، وأخرى هولندية نمت إلى درجة أن أصبحت تطالب بانتزاع بعض المكاسب من الإقطاع.

وبالتالي، شتان بين فكرين: فكر ديكارتي يتقاسم المجال مع الكنيسة، وفكر سبينوزي يتهجم عليها (الكنيسة).

لم يكن سبينوزا بعيدا عن النقد، ولكنه تعرض له بمجرد أن ظهر الفكر المادي الفرنسي. هذا الفكر الذي كان بمثابة انعكاس لحاجة البورجوازية الفرنسية إلى تحطيم علاقات الإنتاج الإقطاعية، فكان أكثر تهجما وضربا لدين الكنيسة من فكر سبينوزا.

يقول عبد السلام المودن: "إن فلسفة سبينوزا المادية، لم تكن في الجوهر، شيئا آخر سوى تعبيراً عن الصراع بين الإقطاع والبورجوازية الهولندية، في مرحلة أصبح معها تطور هذه الأخيرة، يقتضي تصفية جزء من الحقوق السياسية للإقطاع"²³.

الحرية عند سبينوزا إذن، لن تتحقق إلا بعد انتزاع بعض الحقوق السياسية من الإقطاع.

23-عبد السلام المودن، نفس المرجع السابق، ص 107.

لقد تكلمت فلسفته في العقيدة وناقشت وجود الله، وتعدت التمييز بين الغيب والشهادة إلى القول بأن "الله غير موجود خارج الطبيعة"²⁴.

وبغض النظر عن صحة ادعائه من عدمها، لم تكن فكرة "الحلول" (حلول الله في الطبيعة) عنده إلا تماديا في مواجهة الكنيسة (=المؤسسة الإيديولوجية للإقطاع).

حرية دنيس ديدرو في الإجهاز على الكنيسة (1713-1784):

يقول عبد السلام الموزن: "لكن الفلاسفة الماديين الفرنسيين في القرن الثامن عشر، وخصوصا ديدرو، قد اكتشفوا عيوباً أساسية في مادة سبينوزا.

كانت فرنسا في ذلك الوقت، تنهياً لخوض ثورتها البورجوازية العظمى الراديكالية... إذ في هذه المرحلة الجديدة، لم يعد مطروحا تطوير قوى الإنتاج (كما هو الشأن في عصر ديكرت)، بل تدمير علاقات الإنتاج الإقطاعي، التي أصبحت سدا منيعا في وجه تطور قوى الإنتاج.

إن الصراع المكشوف إذن بين قوى البورجوازية، وقوى الإقطاع، قد أصبح في حاجة إلى حسم نهائي. ومن بين الأسلحة التي تدخلت من أجل ذلك الحسم، هو فكر الفلاسفة الماديين. لقد كانوا، انسجاما مع حرارة الصراع العام، راديكاليين في نقدهم لكل شيء: راديكاليين في السياسة، وفي الدين، وفي الحقوق، وفي الأخلاق... ثم في النظرة إلى الطبيعة"²⁵.

24-نفسه، ص 107.

25-نفسه، ص 108.

يريد كثيرون اليوم أن يتحرروا على طريقة ديدرو، ويدعون مع ذلك التقدمية. والحقيقة أنهم مقلدون لم يؤطروا عقولهم بالتاريخ، فتحرروا من عقائدهم الأصلية مائلين إلى عقائد غيرهم بلا عقل.

أحد ديدرو، ففجر علاقات الإنتاج الإقطاعية لتتشكل علاقات الإنتاجية الرأسمالية، وهذا هو معنى الحرية لديه.

أما الملحدون من بني جلدتنا، فقد ألدوا إرضاء منهم لمن خطط لتفكيك المنطقة العربية الإسلامية.

"إما أن تكون لك استراتيجية، وإما أن تسقط في استراتيجية الآخر"، هكذا تكلم هيجل.

لم نخطط لحماية ثقافتنا الوطنية، فما وجدنا من "الاستعمار الجديد" إلا مزيدا من التخطيط لإفقادنا ذاكرتنا وتفكيكنا من الداخل.

حرية جان جاك روسو في التخلص من "العلاقات الاجتماعية المعقدة" (1712-1778):

لقد كان كل هم جان جاك روسو هو حرية الفرد والاستغناء عن "الإنسان المدني" ب"الإنسان الطبيعي"، وما ذلك ببعيد عن الظروف السياسية والاجتماعية التي فكر روسو في إطارها.

"العلاقات الاجتماعية المعقدة" هي ما يريد جان جاك روسو أن يتخلص منه حتى يتحقق الأفراد بحرياتهم.

فهل ذلك ممكن؟ وما الذي حمل روسو على كل هذا التطرف؟

إن الاستغناء بـ"الإنسان الطبيعي" عن "الإنسان المدني" لا يعني شيئاً آخر غير العودة إلى الغابة، فهل يصبو روسو إلى "تمدين الغابة" بدون قانون ينظم العلاقات بين الأفراد؟

لقد عرف الإنسان أول ما عُرِف بالقانون (التنظيم)، فليكن ذلك ديناً أو عرفاً أو غير ذلك... ما يهمنا هو أنه قانون يضبط الناس، ويخرجهم من "الغابوية" شيئاً فشيئاً.

إلا أن مثالية روسو حالت بينه وبين فهم الواقع كما هو واعتبار التاريخ كما هو أيضاً، فتعلق بطوبى: "الإنسان الطبيعي والتخلص من العلاقات الاجتماعية المعقدة".

إنها مثالية إذن، ولكنها نافعة أيضاً.

معيبة نظرياً، صائبة إيديولوجياً.

هذا هو الجدل الذي أهمله كل من تعلق بروسو لا تاريخياً، أما من قرأ فكر روسو في سياقه التاريخ فالإنصاف هو ملاذه الوحيد.

ليست هناك حرية خارج الضرورات، هكذا نضوب روسو نظرياً.

إلا أن استبداد القرن 18 م لا يواجه إلا بإيديولوجيا متطرفة، ولا ينفع معه إمساك العصا من وسطها.

فقد قال أبو إسحاق الشاطبي: "فإن رأيت ميلاً إلى جهة طرف من الأطراف، فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر... وعلى هذا: إذا رأيت في النقل من

المعتبرين في الدين من مال عن التوسط، فاعلم أن ذلك مراعاة منه لطرف واقع أو متوقع في الجهة الأخرى".²⁶

يتكلم أبو إسحاق الشاطبي في الأحكام والفتاوى، ومثله يمكن اعتماده في تفسير تطرف بعض الإيديولوجيات كإيديولوجيا روسو.

لم يعدم علماءنا حكمة وفطنة وخبرة في سياقاتهم التاريخية، ونحن لم نعتبر إلا قليلا.

يقول فؤاد زكريا: "وتلك في الحق فكرة يكذبها التطور الحديث تكذيبا قاطعا، وهي -كما قلنا في موضع سابق- قد يمكن تصورها في عهد روسو، الذي ثار على ذلك النوع الخاص من القيود السائد في عصره، فتطرف بعد ذلك في الدعوة إلى تحرير الإنسان من الالتزامات، والذي لم يكن قد شهد بعد ما يمكن أن تجلبه الحرية، مفهومة بهذا المعنى الشامل، من ضرر على الجزء الأكبر من الناس. أما في الفترة التالية، بعد أن اتضح ضرورة إيجاد نوع من الإشراف الاجتماعي على القوى الجديدة التي خلقتها الصناعة، فلم يكن هذا الفهم للحرية معقولا على الإطلاق".²⁷

لا تتحقق الحرية في طوبى روسو إلا بتحرير الإنسان من الالتزامات الاجتماعية، وما ذلك في الأصل إلا تطرف إيديولوجي وجهه صاحب "العقد الاجتماعي" صوب استبداد عصره.

26-أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، الجزء 2، ص 167-168.

27-فؤاد زكريا، الإنسان والحضارة، دار مصر للطباعة، 1957، ص 113.

لن نتحقق طوبى روسا، ولكنها حتما كانت نافعة في التحريض على الاستبداد في "عصر العقل".

حرية الجدل الألماني في مواجهة التخلف في واقعه الألماني:

ما التنوير؟ هكذا تساءل إيمانويل كانط.

فأجاب: التنوير هو اتخاذ "الفكر وسيلة لتقويض النظام القائم" في ألمانيا آنذاك.²⁸ لقد كان كانط يريد مزاحمة النظام القائم في إيديولوجيته الدينية، فكان ذلك بمثابة تعبير عن حاجة لدى الناس ملحة إلى التغيير والتخلص من الوضع القديم.

إن ألمانيا الإقطاع لم تكن هي فرنسا الإقطاع، وإن ألمانيا البورجوازية لم تكن هي فرنسا البورجوازية.

على أساس هذا الاختلاف الأخير، اختلف التنوير الألماني عن التنوير الفرنسي. فلا العلمية هي الطوباوية، ولا الجدلية هي غياب الوعي بالتناقض. لا ماركس هو أوين، ولا هيجل هو روسو.

يقول عبد السلام المودن: "إن هذا التخلف المجتمعي الحاد سيفرز لدى النخبة التاريخية الألمانية وعيا حادا أيضا. والفلسفة الألمانية التي صاغت ذلك الوعي في أرقى الأشكال توترا، لم تكن مجرد تعبير عن بورجوازية عاجزة مشلولة، ولا فحسب عن وضع مجتمعي متخلف بئس، وإنما كانت في نفس الوقت احتجاجا عليه وتجاوزا فكريا له..."²⁹

28-مراد وهبة، قصة الفلسفة، دار الثقافة الجديدة، ص 81-82.

29-عبد السلام المودن، دراسة بعنوان: "الوعي التاريخي القومي".

إن هذا الواقع الألماني هو الذي انعكس في فكر الثلاثة الألمانين الكبار: إيمانويل كانط، فريدريك هيجل، كارل ماركس.

إن هذا الواقع هو الذي انعكس في "تصور الحرية" عند كل أحد منهم، ولكن حسب السياق التاريخي الخاص الذي فكر في إطاره كذلك.

حرية كارل ماركس في نقد الرأسمالية (1818-1883):

الظاهرة متغيرة وليست ثابتة، وكذلك هي الرأسمالية كنظام اجتماعية.

الرأسمالية متغيرة في التاريخ، وكذلك هي البرجوازية كطبقة اجتماعية وكطرف من طرفي التناقض الرأسمالي.

إن كل هذا يعني تغير التحليل من مرحلة إلى أخرى، وبالتالي تغير المواقف من مرحلة إلى أخرى.

لقد حلل آدم سميث الرأسمالية في بداياتها (رأسمالية القرن 18 م)، فيما حللها كارل ماركس في مراحلها المتقدمة (رأسمالية القرن 19 م).

ولذلك، كان الأول محافظا، فيما كان الثاني ثائرا ناقدا.

فتأسست مع الأول (ومع ريكاردو أيضا) مدرسة "الاقتصاد السياسي"، في حين تأسست مع الثاني مدرسة "نقد الاقتصاد السياسي".

فإذا كان صاحب "ثروة الأمم" قد قال بخلود النظام الرأسمالي، فإن صاحب "الرأسمال" قد قال بعدم شذوذه عن باقي الأنظمة الاجتماعية.

عن المرحلة التي ظهر فيها الفكر الاقتصادي لآدم سميث، وجدنا فؤاد زكريا يقول: "فدعوة آدم سميث مرتبطة بعصر كان لا يزال للإنتاج الفردي فيه مكانته،

وكان العامل لا يزال يستحوذ -في كثير من الأحيان- على وسائل إنتاجه، فلم يكن في فكرة الحرية خطر كبير عليه. ولم تكن فكرة استغلال صاحب العمل لأجيريه قد اتضحت معالمها بعد، بدليل أن آدم سميث ينظر إلى صاحب العمل على أنه مرشد للعمال وموجه لهم، يقدم إليهم ما يحتاجون إليه في عملهم من مواد، ويمنحهم أجرا كافيا".³⁰

ربما فكر آدم سميث ببراءة، ولكن الذي جاؤوا بعده استغلوه ليقولوا بخلود الرأسمالية وتبخيس كل نظام اجتماعي يهددها.

إن الحرية التي كانت تعني عند سميث حرية الرأسمالي والعامل معا -إذ يستثمر الأول بحرية دون أن يستغل الثاني (وهذا ما كذبه التاريخ) -هي التي أصبحت تعني عند خلفائه حرية الاستثمار من غير حسيب ولا رقيب.

وعن المرحلة التي ظهر فيها النقد الماركسي، يقول فؤاد زكريا: "... ولم تعد المهارة تنفع العامل، لأن الآلة أصبحت متقنة إلى حد يمكن معه أن تحل في إدارتها امرأة أو طفل محل العامل. وهنا تدهورت أحوال العمال بسرعة، على نحو ما بينا في القسم السابق، واستغل أصحاب العمل الوضع الجديد أقوى استغلال لصالحهم، وضد صالح العمال. عندئذ بدأ الصراع بين الطبقتين، وتبين أن سياسة الحرية المطلقة قد جلبت الانقسام إلى المجتمع، وأدت إلى جلب أشد الأضرار على الجزء الأكبر من المجتمع، أعني على العمال".³¹

يعتقد فؤاد زكريا أن حرية الرأسمال مطلقة، وما هي كذلك. وذلك لأنها:

30- فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 111.

31- نفسه، ص 112.

- أولاً: خاضعة لمصالح الرأسمالي.

- ثانياً: خاضعة للمنافسة بين الرأسماليين.

ملحوظة:

الدعوة إلى الحرية المطلقة نفسها مقيدة مهما ادعت الإطلاق، إذ هي مقيدة بمصالح من تخدم منذ البداية.

المحور الثالث: الحرية في الإسلام

1- أسئلة لا بد منها

هل في الإسلام من حرية؟

أليس الإسلام دين تشدد وقسوة واعتداء على حريات الناس كما يحلو لبعضهم أن يروج؟

ألم يتجاوز العصر أحكام الإسلام وضوابطه؟

أليس من العيب التذكير بأحكام الإسلام كلما تكلمنا عن الحرية في عصر "العلم والعقل والحداثة"؟

أليس هذا هو المجال الخصب للحديث عن الأدوار التي يلعبها الدين في حياة الإنسان؟

2- الحرية في القرآن الكريم

لقد وردت "الحرية" في القرآن بمشتقاتها، وليس بلفظ "حرية".

فقد قال الله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى، الحر بالحر". (سورة البقرة، الآية 178).

وقال تعالى: "وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله
وتحرير رقبة". (سورة النساء، الآية 92)

وقال أيضا: "إذ قالت امرأة عمران رب إنني نذرت لك ما في بطني محررا". (سورة
آل عمران، الآية 35)

لم يعلق علي محمد الصلابي على هذه الآيات مستحضرا سياقاتها التاريخية
(أسباب نزولها) ولا تفاسيرها في كتب التفسير المعروفة. وإنما قال: "وهكذا فإن
الحرية في القرآن العظيم وردت بلفظ الحر والتحرر، وذلك بمعنى الخلوص من
كل قيد، ومن كل شرك، ومن كل حق لأحد غير الله تعالى، أو بلفظ: الحر، بمعنى:
المعانة للاستقامة على منهج الله وعلى سنته في خلقه، فهي ليست القدرة
على الفعل فحسب، بل والقدرة على الترك، فهي تعني أن يختار الإنسان
فيحسن الاختيار، وليس ذلك إلا للإرادة الإيمانية الحرة، كما جاءت بمعنى: خلوص
القلب من رق لغير الله".³²

إن القرآن الكريم لدال هنا على ما فتئنا ننبه القارئ إليه منذ أول وهلة: ضرورة
استحضار السياق التاريخي لما جاء في القرآن الكريم، وذلك من خلال السياق
الذي وظف فيه القرآن مادة "ح-ر".

فنظام الرق كان من عرف العرب قديما، وفي ذات السياق جاء لفظا: "الحر بالحر"
و"تحرير رقبة".

32- علي محمد الصلابي، الحريات من القرآن الكريم: حرية التفكير والتعبير والاعتقاد
والحريات الشخصية، دار ابن كثير، الطبعة الأولى، 2013، ص 17.

والتحرير كان رائجا بين العرب بمعنى "تخليص الشيء من اضطرابه وفساده"³³، وفي ذات السياق جاء لفظ "محررا".

أما توظيف الراءج للإخبار بأخبار من سبق، والعرب قوم اهتمام بالأخبار الماضية، فتلك دلالة أخرى على اهتمام القرآن الكريم بالسياق التاريخي الذي نزل فيه. فإذا كان لتوظيف المادة سياقه الخاص، فما بالك بورود معنى خاص للحرية. لم ترد الحرية في القرآن كمفهوم كما هي الآن، ولكنها حتما حاضرة فيه كواقع وكسلوك مدعو إليه وكمعنى خاص يعكس حاجة العرب التاريخية والمثال الخالد للناس أجمعين.

فما هي هذه الحاجة التاريخية الخاصة بالعرب إذن؟

وما هو هذا المثال الخالد الصالح للناس أجمعين في كل زمان ومكان؟

لن نجد الحاجة التاريخية إلا في واقع العرب الاقتصادي والسياسي والثقافي، ولن نجد المثال إلا في "حاجة كل حرية إلى تقييد" في كل مرحلة من مراحل التاريخ.

فكيف وافق القرآن حاجة العرب إلى التحرر؟ ومن أي شيء حررهم؟

وكيف يدل القرآن على المثال المذكور؟

فلنجد الآن على السؤال الأول: كيف وافق القرآن حاجة العرب إلى التحرر؟ ومن أي شيء حررهم؟

33-القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، الجزء 4، ص 66. (عن الكتاب الذي بين أيدينا لمحمد علي الصلابي، ص 17)

لن نجيب على هذا السؤال إلا بمعرفة الوضع الذي كان عليه العرب قبل مجيء الإسلام، وتلك حكاية أخرى من البحث والتنقيب والدراسة في مدارس التاريخ والسيرة...

لم يخصَّ البحث لهذه الغاية، فحسبنا أن نوضح القصد ونوجه القارئ لمزيد من الاجتهاد في البحث عما يُتصوَّر به "معنى الحرية في القرآن الكريم". وذلك لبلوغ غير المألوف، وغير المعتاد مما لا يجدي ولا ينفع بعضه في أحيان كثيرة.

هناك من يحاول أن يقنعنا بأن ما كان رائجا لدى "عرب ما قبل الإسلام" لا يقل انتظاما وانضباطا ورقيا مما كان رائجا لدى "عرب ما بعده"، وفي ذلك يؤيدهم بعض الدعاة والوعاظ وشراح السيرة النبوية إذا رأيتهم يثنون على بعض قيم عرب "الجاهلية" بلا قيد ولا تعليق.

لقد كان في العرب من القيم النبيلة الحميدة ما هو معلوم لا يمكن إنكاره، وعليها بنى الإسلام (فهي من مقدماته). إلا أن ما يميز الإسلام هو نقله هذه القيم من قيم قبلية إلى قيم تفرضها وتشجع عليها دولة، أي من الخضوع لسلطة الطبيعة إلى الخضوع لسلطة الدولة.

لقد حدث ذلك على مراحل، وهذا صحيح. وقد أطرت القيم بالدولة على وجه التدريج، وذلك مما لا ينكره أحد.

إلا أن الدولة هي النتيجة الواقعية العظمى التي أخرجها الإسلام من رحم "الإمكانات التاريخية لشبه الجزيرة العربية"، فتغير تاريخ هذه المنطقة وتاريخ العالم معها أيضا.

إن حاجة العرب إلى دولة قومية هو ما وافقه القرآن الكريم، وإن واقع ما قبل الدولة هو ما حررهم منه.

لقد خدمت الدعوة الدولة، ثم خدمت الدولة الدعوة. وقد احتاجت الدولة إلى تجديد في التفكير والعقائد والسلوك، ثم احتاج الحفاظ على كل ذلك إلى دولة. إن هذه العلاقات الجدلية هي التي يعكسها المعنى الخاص للحرية في القرآن بدقة، وهي نفسها التي تطلب منا المزيد من التفصيل.

لقد كانت قبائل الجزيرة العربية، قبل نزول القرآن، أمام عدة إمكانات تاريخية منها:

- "تحول القبائل المتصارعة إلى دولة مركزية متوسعة.
- دوران التناقضات في حلقة مفرغة لبعض الوقت.
- انشطار الجزيرة العربية إلى قسمين: الأول تابع للجار البيزنطي، والثاني تابع للجار الفارسي...³⁴
- إن الإمكان الأول هو الذي خرج إلى حيز الوجود، وهو الذي على أساسه (وعلى أساس بث المثال في أجيال كل عصر) صيغ "التصور القرآني للحرية".
- لقد كان العرب يعيشون:
- الفرقة السياسية والتشتت القبلي.
- الضعف العسكري والسياسي أمام العدو الخارجي (فارس، بيزنطة، الحبشة).

34-عبد السلام المودن، مقال بعنوان: "النبي محمد والدولة القومية".

- حاجة فئة التجار في مكة إلى التقدم والتوسع والأسواق.
- التعدد العقدي والإيديولوجي، ما يحيل على تفكك ثقافي لا يترك مجالاً للوقوف في وجه التحديات التي تفرض نفسها بقوة.
- ضعف العزائم وتدني الاهتمامات والتعلق بالشهوات (الانحلال الأخلاقي)...³⁵
- القضية قضية فرقة إذن، فلا بد من توحيد عقدي وسياسي.
- إن "التوحيد" (ونفس الشيء بالنسبة للعقائد الإسلامية الأخرى) ليعبر في الإسلام عن غايتين:
- موافقته للحقيقة الغيبية.
- ما ينتج عنه في واقع الناس من تصرفات فردية وثورات اجتماعية وسياسية.
- إنه يدل في الأصل على وحدة الخالق المعبود المتعالي بأسمائه وصفاته، وينقل حال الملتزمين الموحدين من حال إلى حال كما وقع في شبه الجزيرة العربية أيام الدعوة النبوية الشريفة.
- لقد كان التوحيد أول حكم عقدي يفرض على العرب، فجاءت بعده الأحكام الأخرى تباعاً ليستقر النظام ويبدأ البناء وتتوسع الدولة بالدعوة والجيش بعد توسعها.

كيف سنقرأ هذه الأحكام إذن؟

إنها ضوابط وتقييدات تحدثنا عن حقيقة لا مفر منها، وهي كالتالي:

35- عبد السلام المودن، نفسه.

الحرىات بلا قىود (كما ىتوهم البعض، وإلا فانعدام القىود مستحيل) لا تحدث تقدا ولا تستجىب لتحدىات الارتقاء وتخطى عقبات التفكك والنكوص والانهازم فى التاريخ.

هذا هو المثل الخالد الذى حملة القرآن بىن ثناياه، وهذا ما ىطلب منا البحث للكشف عنه.

ولنجب ثانىة على السؤال الثانى: كىف ىدل القرآن على المثل المذكور؟ "الحرىة فى إطار الضرورة"، هذا هو المثل الذى ىحملة القرآن بىن ثناياه³⁶، وهو حاضر فى تنظيم: العقائد والأخلاق والعبادات والمعاملات والنكاح والجنایات... لا ىدرس القرآن إلا بعلم الشرىعة، ولذا فهى مطلوبة لفهم معانىة واستنباط أحكامه.

أولاً: "المثل" فى العقىدة (ضرورة المؤمن التصورىة)

العقائد الإسلامىة كلها قىود عملىة (أعمال القلوب) ونظرىة تصورىة (أعمال العقول). فلا ىتعلق المسلم إلا بالله، ولا ىتعلق به إلا كما دلت على ذلك أدلة الشرىعة الإسلامىة.

أما عقىدة "القضاء والقدر"، فهى مجال خصب لاكتساب القابلىة للإىمان بالحرىة فى إطار الضرورة. فمع "مراتب القضاء والقدر (العلم، الإىجاد، الكتابة، القضاء)" ىعرف المسلم أن ما قضى به ضرورة لا مفر منها، وفى ذلك ورد قوله تعالى: "وما تشاؤون إلا أن ىشاء الله". ومع أقسام القضاء والقدر ىعرف المسلم أن من القضاء

36- لم ىعبر عنه القرآن بهذه "العبارة". ولكن من ىلتزم أحكام القرآن، ىكتسب مبالرة القابلىة لتقىيد الحرىة والإىمان بها فى إطار ضروراتها التاريخىة وعىرها.

ما يصد ويرد (الذنب والمعصية)، وفي ذلك ورد قوله تعالى: "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر".

ثانياً: "المثال" في أصول الفقه (ضرورة الفقيه النظرية والتطبيقية)

غايته علم أصول الفقه هما: تحديد الأدلة وتعيينها، ومعرفة طرق استنباط الأحكام منها.³⁷

وكل ذلك لا يتم إلا بقيود نظرية وتطبيقية، وهي التي من دونها لا يصبح للحديث عن "الأصول" معنى يعتبر.

فعلم أصول الفقه يدل على تلك القيود ويجعلها من صميم ما يهتم به، إذ هو "العلم بالقواعد (وهي ما يقيد التوصل المذكور) التي يتوصل بها إلى الأحكام الفرعية العملية المكتسبة عن أدلتها التفصيلية".

فهل يختار الفقيه من الأدلة ما يشاء بلا قيد؟

وهل ينظر الفقيه في الدليل بشكل عشوائي؟

إن للدليل تعريفاً، وإن للحكم الشرعي تعريفاً.

في كل تعريف منهما قيد، وللقيه اختيار في تفاصيل الدليل والحكم وفق هذا القيد.

37- أبو الطيب مولود السريري، سلسلة دروس في شرح "الورقات" لأبي المعالي الجويني،
الدرس الأول.

إن الدليل هو "ما يمكن التوصل من خلال النظر الصحيح فيه إلى المطلوب (وهو الحكم الشرعي)"³⁸.

فلا يتوصل الفقيه إلى الحكم الشرعي إلا بالأدلة المتفق عليها (القرآن والسنة والإجماع والقياس)، وهذه هي ضرورته (الفقيه).

ولا يتوصل إليه في حالات كثيرة إلا بالعودة إلى الأدلة المختلف حولها (ومنها: شرع من قبلنا، قول الصحابي، عمل أهل المدينة، الاستحسان، الاستصحاب، المصلحة المرسله...)، وفي هذا يتدخل باختياره (الفقيه) حسب مذهبه أو غير ذلك.

وإن الحكم الشرعي هو "خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاعتناء (الطلب: فعلي وتركي) أو بالتخيير (الإباحة) أو بالوضع (السبب، الشرط، المانع، الصحيح، الفاسد، الرخصة، العزيمة، الأداء، القضاء، الإعادة)"³⁹.

فلا يتوصل الفقيه إلى الحكم بالاعتناء أو التخيير أو الوضع إلا بتحديد الأدلة أولاً، ثم باستنباط الأحكام منها وفق القواعد المعروفة (وأهمها قواعد "دلالات الألفاظ").

وفي الدلات مذاهب واختيارات يردها الفقيه حسب اختياره، ويأخذ منها بحسب حاجته وضروراته الأخرى (ضرورات الواقع لا ضرورات القواعد).

ثالثاً: "المثال" في الفقه (ضرورة المسلم الفقهية)

38- سلسلة دروس في أصول الفقه، من تقديم الرشيد أحمد: عضو هيئة التدريس في جامعة الإمام بالسعودية.

39- نفسه.

ينظم الفقه الإسلامي العبادات، فيحدد أحكام: الوضوء والغسل والصلاة والصيام والاعتكاف والزكاة والحج والعمرة...

وينظم الأسرة، فيحدد أحكام: النكاح والطلاق والرجعة والظهار والإيلاء واللعان والخلع والرضاع والعدة والنفقة والاستبراء...

وينظم الأموال، فيحدد أحكام: البيوع وما شاكلها والشفعة والصدقة والحبس والرهن والعارية والوديعة والتركة...

وينظم المجتمع، فيحدد أحكام الجنايات ("أحكام الدماء والحدود"، بتعبير عبد الله بن أبي زيد القيرواني).

وينظم سلوك الأفراد والعلاقات الأخلاقية بينهم، فيحدد آداب: الطعام والشراب واللباس والسلام والاستئذان...⁴⁰

الحرية للفرد المسلم لا معنى لها إلا إذا مورست في إطار الضوابط والأحكام التي حددها الفقه، وتلك هي ضرورتها الفقهية.

رابعاً: "المثال" في مقاصد الشريعة (ضرورة المقاصد النصية)
يمكننا أن نستنبط من تعريف⁴¹ "مقاصد الشريعة الإسلامية" ما يلي:

- المقاصد هي غاية الشريعة وروحها وسرها.
- المقاصد هي ما يتعلق به الخطاب والتكليف الشرعيين معا.

40-راجع متن الرسالة ل: عبد الله بن أبي زيد القيرواني.

41-اعتمدنا هنا تعريف أحمد الريسوني من كتابه: "الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده"
و"مدخل إلى مقاصد الشريعة".

- المقاصد ليست شيئاً واحداً، بل منها ما هو مقصد للشريعة جملة، ومنها ما هو مقصد للأحكام تفصيلاً.

- لم تكن الشريعة إلا لمصالح العباد، وهي نفسها المصالح التي لا يعرفها حق المعرفة إلا الله تعالى.

ونلخص كل هذا في التعريف الآتي:

المقاصد هي السر في الشرع والأحكام، حيث تلتقي إرادة الله بامثال المكلف، لتتحقق مصلحة العباد ويرضى الله تعالى عن الجميع.

ومن هنا يتضح أن لا مجال للاستغناء بالمقاصد عن الأحكام المستنبطة من الأدلة، وتلك هي الضرورة النصية للمقاصد.

خامساً: "المثال" في السلوك إلى الله (ضرورة السالك التعبديّة)

لن تجد أهل السلوك إلا طامحين إلى حريتهم الخاصة، وهي التي لا تتحقق في نظرهم إلا بالعبودية الخالصة والمنقادة لله تعالى.

سعيد رمضان البوطي هو من أكبر المتصوفة المعاصرين، وله في ذلك مداخله السلفية والفقهية والفلسفية والأخلاقية... ومن مداخله الفلسفية للسلوك إلى الله، "وعيه بالضرورات".

فما هي الضرورات لدى البوطي؟

إنها في مجملها ثلاث ضرورات:

- قوانين الكون والطبيعة.

- قوانين الإنسان الخارجية.

- مشيئة الله التي فرضت كل ذلك وحكمت على الإنسان بالاختيار وفق
الضرورات...⁴²

لا حرية لمن ضل عن الطريق المستقيم، ولا حرية ولمن سلك مسلكا غير المسلك
الذي وضعه الله تعالى هداية للناس أجمعين. هكذا يزعم البوطي، وفي ذلك
يقول:

"تعال أيها العبد المملوك لخالقه الأوحد جل جلاله، المتحرك في قبضته وداخل
سلطانه، فالزم باب العبودية الراضية لرب الأرباب، قبل أن تشرذ عنه إلى شقاء
الغواية والاضطراب. تعال، فلا مفر من الله إلا إليه، ولا ملاذ من عذابه إلا بالخضوع
لجنابه والرضا بسلطانه. ولا عليك ممن نسي ذاته فاستكبر فوق قمامة من
الجهل أو اعتلى متساميا فوق عيدان من الوهم. فلسوف يقدم الجميع إلى الله
من باب العبودية التامة الراضية له صاغرين مطأطين"⁴³.

التشرذ والشقاء والاضطراب والغواية والجهل والوهم... كلها صفات تدل على
ضيقة حرية صاحبها.

لن يتحرر من لم يتعبد لله وحده على الوجه المطلوب، وذلك لأنه خالف "ضرورة
السالك التعبدية".

لقد ضبط البوطي نفسه حيال الفتنة السورية، ولقد كان أكثر حكمة من الذين
وجدوا أنفسهم في استراتيجية "سياف الشرق الأوسط" دون أن يعوا ذلك.

42-محمد سعيد رمضان البوطي، حرية الإنسان في ظل عبوديته لله، دار الفكر، الطبعة
الأولى، 1992.

43-نفسه، ص 53-54.

فهل ذلك ناتج عن وعي البوطي بضرورة الدولة السيادية والمستقلة (أولوية
السيادة والوحدة على الحرية السياسية كطوبى).

وهل ارتبط هذا الوعي بقابلية الفكر الصوفي لاكتساب "نظرية الحرية"؟
هذا ما نزعم حصوله.

وهو ما حصل للعلمين الكبارين:

- هيجل الذي بدأ مساره الفكري في "مدرسة اللاهوت"، فانتهى به المطاف وقد
استوعب "الحرية في إطار الضرورة" (هنا بدأت نظرية الحرية).⁴⁴

- لعل الفاسي الذي بدأ مساره الفكري والسياسي قريبا من الزوايا والتعليم
العتيق والسلطة، فانتهى به المطاف وقد تحيز لنظرية هيجل في الحرية
بشكل واضح.⁴⁵

سادسا: المثال في السيرة النبوية الشريفة (مشروع التحرير المحمدي وضروراته
التاريخية)

"السيرة النبوية هي التفسير العملي للقرآن"، هكذا قال بعضهم.

وهي كذلك، لأنها الوعاء الواقعي للمنهج العقدي والعملي الذي جاء به القرآن
الكريم.

فكيف كان الخطاب في مكة؟ وكيف جاء وفق شروط مخاطبها التاريخية؟

44- عبد الله العروي، نفس المرجع السابق.

45- راجع كتاب "الحرية"، لعلل الفاسي.

وكيف كان الخطاب في المدينة؟ وكيف وافق ما يطلبه المشروع المحمدي لنشر الدعوة وتوسيع نموذج الدولة العربية الإسلامية؟



لقد شكل القرآن بالنسبة لمخاطبيه المكيين مشروعهم التحريري، فكان ذلك في شروطهم التاريخية لا خارجها.

لقد كانوا مشتتين بين التصورات العقدية والآلهة الزائفة، فكان التوحيد مشروعهم التحريري لتحقيق الوحدة العقدية والسياسية معها.

وقد كانوا حبيسي تفاوتهم الطبقي بين تجار مكة وسادتها من جهة، والموالي والعبيد والمستضعفين من جهة أخرى. فكان القرآن سبيل هذه المجموعة الأخيرة إلى المطالبة بالعدل، ومن ثم إلى مواجهة الظلم والتمرد على الظالمين. إن في تعذيب بلال بن رباح الحبشي من قبل أمية بن خلف، وفي تعنيف عبد الله بن مسعود قارئاً للقرآن، وفيما ابتلي به آل ياسر... إن في ذلك لدلالة على عظيم الأثر الذي خلفه القرآن في نفوس أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، فما كان منهم إلا أن انتفضوا انتفاضة سديدة.

فما سبب سداد تلك الانتفاضة؟

إن سبب سدادها الأول هو أنها جاءت موافقة لشروط مخاطبيها التاريخية، ولحكمة وعبقرية قائدها وسداده بالوحي (لم يهمل الوحي الشروط التاريخية لعرب مكة، وذلك هو جوهر أسباب النزول كعلم من علوم القرآن).



لقد انطلقت الدعوة الجديدة في مكة، وتعززت في المدينة كما كان منتظرا من لدن ربها ورسوله (محمد صاحب الدعوة).

ولو أن الأسباب لم تكون معتبرة، ولو أن الضرورات التاريخية لم تكن مقدرة... لما هاجر النبي وصحبه، ولما بحثوا لأنفسهم عن ملاذهم الآمن حيث:

- تحرير الممارسة الدعوية.

- تقييد العقائد والشعائر بمبادئ الوحي وضوابطه (أي بما يطلبه المشروع المحمدي من انضباط والتزام).

- تنظيم الأسرة.

- إنشاء الدولة.

- تدبير المعاش والموارد بالقسط.

- الاستعداد للغزو...

هكذا كان التحرير في المدينة، وهكذا كان وفق شروطه التاريخية.

المحور الرابع: وهم الحرية في فكر رواد الحركة الإسلامية

1- وهم أبي الحسن الندوي: خارقية المؤمن وتعالیه على ضروراته

يقول أبو الحسن الندوي:

"إن العالم كله مدينة الأوهام، والمؤمن وحده هو صاحب يقين لا يزول، وعقيدة لا تتحول، وهو في يقينه في عالم الأوهام، كمصباح الراهب في الغابة المظلمة، ومنارة النور في بحر الظلمات، والجزيرة التي يأوي إليها اليائسون، والطود الذي لا ترححه السيول، ولا تزلزله العواصف وقد يتمسك بيقيه، ولا يوافقه على ذلك

أحد، ولا يصدقه أحد، فلا تخور عزيمته، ولا تلين عريكته، ولا يرتاب... والناس بين معارض ومنتقد، ومطيع كاره، أو مخالف معتزل، وهو لا يحفل بذلك، ويمضي كالسيف، حتى يهزم يقينه ألف جند من الشك، وينقشع سحب الأوهام، ويظهر يقينه مثل فلق الصبح".⁴⁶

إن هذا القول الذي يشجع المؤمن على مواجهة الأوهام هو الوهم عينه، وهو ما يعيب حرية الندوي الواقعية ويجعل منها حرية مثالية.

قد يوصف هذا بالتسرع والتجني، ولكن تمهل أيها الواصف.

فهل يجوز أن نقول بأن العالم كله مدينة الأوهام؟

وهل انتقال البشرية من العلم الأسطوري إلى الفلسفة الطبيعية، ومن هذه الأخيرة إلى العلوم الدقيقة، مجرد وهم؟

وهل العصر الوضعي الذي نعيشه مجرد وهم؟

وهل هيمنه الرأسمال الأجنبي بمختلف وسائله وأدواته ومنتجاته مجرد وهم؟ هل هيمنة القوي دائما وهم؟ وهل نزوع الجميع إلى الهيمنة وهم ("إرادة الهيمنة" كما تحدث عنها فريدريك نيتشه)؟

وهل روح الإنسانية والأخلاق النبيلة المتجذرة لدى فئات عريضة من غير المسلمين مجرد وهم؟

وهل نضال فئات واسعة من العمال والفلاحين في أوروبا من أجل مطالبهم العادلة مجرد وهم؟

46-أبو الحسن الندوي، إلى الإسلام من جديد.

إن الندوي يرى نفسه الوحيد القادر على بلوغ اليقين والحقائق، فلا يعترف بأي إنتاج بشري خارج دائرة عقيدته.

إنه يرى كل واقع أمرا هينا ما لم يقيم على إحدائه أو التفاعل معه المؤمن، وكأنه فقد الثقة في الجميع إلا في المؤمنين. فهم -حسب زعمه- أناس يتميزون عن بقية الناس بالكثير من المزايا، لأنهم الجماعة المنصورة بالله في الأرض و"شعب الله المختار" والخارقون فوق العادة.

دعونا الآن نرى مدى خارقية المؤمن كما صوره أبو الحسن الندوي في أول مقطع. إنه "وحده صاحب يقين لا يزول، وعقيدة لا تتحول".

إن الندوي هنا يتحدث عن يقين غير يقين البشر، يقين خالص غير محكوم بظروفه. إن يقينه هنا غير خاضع لأي شيء، حيث لا مراعاة للمستوى المعرفي للناس، ولا لظروفهم الاجتماعية، ولا لعقدتهم النفسية، ولا لآلامهم العضوية وأمراضهم البدنية، ولا للبيئة الأسرية التي ترعرعوا فيها، ولا للثقافة السائدة في البلدان التي ولدوا وتربوا وتعبؤوا فيها...

والحقيقة هي أن اليقين لا يمكن قراءته في معزل عن هذه الظروف والمؤثرات، وذلك لأن التجاوز (الحرية) حاصل والواقع ضرورة منها ينطلق الفرد.

لم ينتبه الندوي إلى أن كل يقين هو "أنا" صاحبه، وأن كل تعصب لليقين الخاص هو تعصب للذات في نهاية المطاف.

لم ينتبه إلى أن اليقين هو فرار من شقاء الواقع، وامتعاض من شخصية المدرس، وتصريف لمركب نقص، واستسلام لتورم عضو في الجسم، وتأثر بغضبة الوالد،

وارتهان "لقوقعة" ثقافية تصنعها الدولة وكافة التيارات التي تتصدر المشهد من داخلها...

إن اليقين قد يكون هذا، كما قد يكون غيره. إلا أن كل ذلك تحكمه تقلبات النفس وظروف المجتمع، فلا يُزهد في العقائد ولا تُنفى الضرورات.

لسنا هنا في بصدد إحصاء مطبات الندوي النظرية والرد عليها، ولكن السياق هو سياق وقوف عند: وعي الحرية وأيديولوجيتها.

في كتابه "إلى الإسلام من جديد"، يروج أبو الحسن الندوي لصورة مثالية عن المؤمن. فهو في نظره: الخارق، المنقذ وحده للبشرية جمعاء، القوي بالشعائر لا بغيرها، المتعالي على واقعه بكل ذلك...

وهذه هي الإيديولوجيا الحركية التي ابتكرها الندوي، وربما أسعفته في جمع جيل من الشباب ودفعهم إلى التفاني في العمل والصبر على مشاق دعوته... ولكنها تبقى بعيدة عن أي نظرية تنطلق من طبيعة الإنسان وواقعه الموضوعي ومنطق تاريخه الشامل، تبقى كذلك ما دمنا لم نعثر بعد على كتاب نظري يفسر فيه الندوي واقعه أو يدرس فيه طبيعة الإنسان وفعله الواعي في التاريخ بشكل موضوعي.

لم يشر أبو الحسن الندوي إلى أي شيء مما قيل، فنطق متعاليا:

"فإذا ثار المؤمن للحق كسر طلاسّم العقل، وفك سلاسل الكون، وحطم أصنام المادة، وأملى على العالم إرادة الله، فإذا هو مطيع خاضع وإذا هو متواضع خاشع، قلب تيار الحياة، وغير وجه التاريخ، وأرغم الكون على أن يسير سيرته".

ثم قال مرة أخرى:

"ولكن الدعوة والرسالة -وهي الروح التي تقهر المادة وتسخر الأسباب وتستنزل النصر- تأتي بخوارق ومعجزات، وطالما القاهر، وفتحت الغالب، وطالما خضعت الحكومات القاهرة، ودانت الملوك الجبابرة بقوة الدعوة والرسالة للمماليك والصعاليك".⁴⁷

لسنا ضد هذا الاعتزاز بالذات، ولكنه في نظرنا: دافع للعامة وموهم للزعماء والكوادر.

إن الانطلاق من الإيديولوجيا قبل النظرية هو ما يؤدي إلى: وهم الحرية والعيش في ضدها، إذ لن يتحرر من لم يستوعب الضرورات وينطلق من تفسيرها. وإن المؤمن الذي لا يعي عيبه ونقصه وثغرته وحواجزه، ليسقط مباشرة فيما يحد من حريته.

2- وهم أبي الأعلى المودودي: الأخلاق المتعالية على واقعها الموضوعي

يقول أبو الأعلى المودودي:

"فالصدق والأمانة والعدالة والوفاء بالعهد مثلا، كل ذلك مما عهدته الإنسانية من الصفات الخلقية الجديرة بالثناء والمدح في كل دور من الأدوار، ولم يأت على الإنسانية حين من الدهر استحسنت فيه الكذب والغدر والخيانة. وهكذا أمر المواساة والتراحم والسخاء وسعة الصدر والتسامح، فإن كل ذلك مما لم تنظر إليه الإنسانية إلا بنظر التقدير والإجلال في كل زمن من الأزمان، بخلاف الأثرة وقساوة القلب والبخل وضيق النظر، فإن الإنسانية ما عهدتها قط في شيء مما يستحق

47- نفسه.

التوقير والإكرام. ثم إن الإنسانية ما زالت تكرم الصبر والأناة والثبات والحلم وعلو الهمة والبسالة وتنظر إليها بعين الإجلال، كما لم تنزل تحتقر وتزدري الجزع وقلة الأناة والتلون وخور العزيمة والجبن. وكذلك لم تبرح الإنسانية تعد ضبط النفس والأنفة وحسن الخلق والمؤانسة من مكارم الأخلاق ومحاسنها. أما اتباع الهوى والنذالة وقلة الأدب وسوء الخلق، فلم يكن لها مكان مما تعده الإنسانية من مكارم الأخلاق. وكذلك لم تنزل الإنسانية تجل قدر أداء الواجب وحفظ العهد والنشاط في العمل والشعور بالتبعية، كما أننا لم ننظر قط بعين الاستحسان إلى الذين لا يقومون بواجباتهم، ولا يوفون بعهودهم ومواعيدهم ولا ينشطون للعمل والجد ولا يأبهون لما يترتب عليه من التبعات".

إن التصور الإنساني للأخلاق الفردية هو عينه التصور الذي يسحبه المودودي على الأخلاق الجماعية، فيقول:

"فما عرفت من بين المجتمعات البشرية مستحقا للإجلال والتوقير إلا المجتمع الذي يتمتع بحسن الإدارة وجودة النظام ويرفرف عليه لواء التعاون والتكامل والتحاب والمناصحة والعدالة الاجتماعية والمساواة بين الناس، ولم تنظر قط بعين الإعجاب والتوقير إلى مجتمع خيمت عليه عناكب التشتت والتفرق والفوضى واضطراب الأحوال، وأحاط به من كل جانب التباغض والتنافر والتحاسد والجور والتفاضل بين أفراد البشر".⁴⁸

إن الملاحظ في الطرح الذي يقدمه المودودي بخصوص الأخلاق، هو تميّزه بالآتي:

48-أبو الأعلى المودودي، نظام الحياة في الإسلام، ص 15-16.

- القول باشتراك الناس أجمعين في الاعتقاد بخيرية الأخلاق الفاضلة.
 - اعتبار الإسلام الدال الوحيد والأصيل على هذه الأخلاق.
 - الدعوة إلى الأخلاق الفاضلة دون استحضار لما تحمله معها من أضرارها.
 - إهمال السياق التاريخي والاجتماعي للأخلاق.
 - عدم الوقوف بالتحليل عند الهيئة النفسية للأخلاق...
- ونحن نقول:
- قد يكون هذا الطرح نافعا في فترات بعينها على المستوى الإيديولوجي، ولكنه في حقيقته معيب نظريا ويسقط صاحبه في الوهم بدل الحرية.
 - فكل أمة تنظر إلى أخلاقها وفق حاجاتها ومصالحها، وهذا هو المشترك الجوهري الذي أغفله المودودي.
 - والإسلام دال على الأخلاق الفاضلة حسب سياقه التاريخي، وهذا لا ينفى دلالة غيره من الأديان والمذاهب الفكرية والفلسفية على تلك الأخلاق.
 - والتناقض حاضر في كل قيمة مهما علا شأنها، ليس في ذاتها كمثال ولكن في واقعها.
 - ولا أخلاق تفهم وتفسر بعيدا عن الظروف الاجتماعية للأفراد والجماعات، وبعيدا عن الهيئة النفسية لكل فرد على حدة...
 - تحقق العامة حريتها بالتخلق، ففي ذلك تجاوز للغابوية والفوضى وابتغاء للنظام والاستقرار.

أما رجال المعرفة، فهم لا يتجاوزون أوهامهم (لا يتحررون نظريا) إلا إذا عرفوا الأخلاق كما هي (نفسيا وتاريخيا واجتماعيا...).

3- وهم سيد قطب: قهر الوجود بالعقيدة الإسلامية

لا يخلو المتن القطبي من إثارة وتشويق ولعب على أوتار العاطفة الدينية ومخاطبة ل فراغات وحاجات ورغبات كثيرة في التعويض.

يجب أن تكون مناقشة فكر سيد قطب مناقشة سيكولوجية من باب أولى، لأنه فكر المحرومين من القوت والفكر الواقعي معا. فكانت العقيدة الطوباوية غير المفسرة وغير المفهومة والدافعة إلى الفعل مهما حدث قارب النجاة الوحيد لقراءه، وكانت هي وحدها الكفيلة بنسيانهم جوعهم واستسهاهم واقعهم.

الإنسان ضعيف لا يقدر على فعل أي شيء، سينهزم وسيفشل لا محالة، لن يكون قادرا على الصمود والكفاح...

هذا ما سيقع للإنسان ما لم يعتقد، فالعقيدة هي الحل الوحيد لكل الأزمات وكل أنواع الضعف.

وأي عقيدة؟

إنها العقيدة الإسلامية.

وأي عقيدة إسلامية هذه؟

إنها العقيدة كما تصورها سيد قطب، أي العقيدة التي من خلالها:

- يتم التمييز بين الجاهلي وغير الجاهلي،

- وتصبح "الحاكمية" ركنا من أركان التوحيد،

- وتنضاف "العزلة الشعورية" إلى باقي الشعائر،

- ويتعالى المؤمن في الأرض لأنه الأعلى حقيقة...

تقييدات كثيرة كانت هي أساس التصور العقدي القطبي، ولكن ما يهمننا في البداية هو أن نركز النظر حول جعل سيد قطب العقيدة -كما تصورها- المصدر الوحيد للقوة والنجاة من المهالك وتحقيق الذات.

وذلك ما يظهر بشكل واضح في كثير من نصوص سيد قطب، ومنها قوله:

"ولكن هذا الفرد الغاني، هذه الذرة التائهة، هذا اللقي الضائع... يملك في لحظة أن يتصل بالأزل والأبد، أن يمتد طولا وعرضا في ذلك الكون الهائل، أن يرتبط في أعماقه وأمشاجه بوشائج من القربى لا تنفصم، أن يشعر أنه من تلك القرى الهائلة وإليها، أن يملك أن يصنع أشياء كثيرة، وأن ينشئ أحداثا ضخمة، وأن يؤثر في كل شيء وأن يتأثر... يملك أن يحس الوجود في الماضي، والاستقرار في الحاضر، والامتداد في الآتي. يملك أن يستمد قوته من تلك القوة الكبرى التي لا تنضب ولا تنحسر ولا تضعف. وإنه لقادر إذن على مواجهة الحياة والأحداث والأشياء بمثل قوتها وأقوى، فما هو باللقي الضائع، ولا بالفرد العاجز، وهو يستند إلى قوة الأزل والأبد، وإلى ما بينه وبينها من وشائج.

تلك وظيفة العقيدة الدينية، وذلك أثرها في النفس والحياة. ذلك سر قوة العقيدة في النفس، وسر قوة النفس بالعقيدة. سر تلك الخوارق التي صنعتها العقيدة في الأرض وما تزال في كل يوم تصنعها.⁴⁹

49- سيد قطب، السلام العالمي والإسلام، ص 5-6.

ينطلق سيد قطب في هذا النص من فكرة مفادها: وجود علاقة بين الإنسان والكون والشريعة، وهي فكرة مركزية في مختلف أعماله. فلسان حاله يقول: لن يرتاح الإنسان، ولن يستقيم حاله، ولن يطمئن، ولن يتقوى ويواجه مصاعب الحياة، إلا بتحقيق التناسق مع الكون. ولن يقع هذا التناسق أبداً إلا إذا التزم الإنسان الإسلام كعقيدة وعبادة وأخلاق وتشريع، أي الإسلام كما تصوره سيد قطب ونهج نهجه.

إن سيد يرى في الإسلام مقتضيات وواجبات وتقييدات لم يرها غيره، وتلك هي عين الإسلام في نظره. فهو من أظهرها وروج لها ودافع عنها، وهو من جعل القرآن أصلاً لها. ومن ذلك: استعلاء الإيمان، والحضارة الوحيدة، والعزلة الواجبة، والكفر بالديمقراطية، وحكم الله في الأرض، والجاهلية المعاصرة، والتماشي مع النواميس الكونية...

كلها آراء قطبية ارتأى سيد قطب أن يعرضها بأسلوب اليقين كأنها عقيدة أوحى بها رب العالمين.

قلنا: إن معتقد سيد قطب هذا هو الذي دفعه إلى الإيمان بالحل الوحيد لأزمات الإنسان، كما دفعه ليُجعل أسلوب مواجهة تحديات الحياة الخاصة والعامة أسلوباً وحيداً كذلك. كل الأزمات ستنتهي، وكل التحديات ستلين بمجرد أن تعتقد أيها الإنسان العقيدة السليمة. فهذه العقيدة هي المصدر الوحيد لوقوع الخوارق وحدوث المعجزات. لا تفكر كثيراً، ولكن اعتقد واترك الخوارق تفي بالغرض.

يظهر سيد قطب في كتاب آخر له (هذا الدين) رفضه لشيء اسمه الخوارق، وذلك عكس ما أقره في بداية الكتاب الذي بين أيدينا (السلام العالمي والإسلام).

في كتابه "هذا الدين"، يؤكد سيد قطب أن الإسلام لم ينتصر يوماً بالخوارق. فهو في نظره دين واقعي، وقد وضع قدمه على الأرض بالدماء والأشلاء. هكذا يصور سيد قطب مسار الإسلام، وهكذا يدعو قارئيه إلى عدم الالتفات للخوارق. ما السبيل إذن إلى استيعاب هذا التناقض القطبي بين تعال بالعقيدة ورفض للخوارق؟

كثيرون قد لا يعتبرون هذا تناقضاً، فيدعون له التكامل بين معنيين. العقيدة ترفع الإنسان وتخلق منه العجب العجاب والمضحى الذي لا يفكر في دنياه، وهذا هو الخارق الذي يقبله سيد قطب. أما الخارق الذي يرفضه فهو الخوف والفرع وانتظار تحقق الغايات من غير تضحيات، وذلك يعني بالنسبة إليه انسحاباً من ميدان المعركة. ونحن نقول:

إن فكرة سيد قطب هذه لفكرة كارثية على عقل كل مسلم آمن بها. إنها العجلة بامتياز، حيث خارقة العقيدة وواقعية التضحية. فخارقة العقيدة تعبير عن إضفاء المزيد من السحر والغموض على نفس الإنسان وظروفه وانفعالاته، وانتشار المزيد من الجهل بالذات الإنسانية وعدم قابليتها للتفسير.

أما واقعية التضحية هنا فهي تعبير عن فرار إنسان استعصى عليه الفهم أو كثرت عليه الآلام التي لم يجد لها حلا أو سئم من طلب مصالح الدنيا التي لم يكن له فيها نصيب...⁵⁰

يعتقد سيد قطب أنه قادر على تجاوز مشقات الحياة وعقبات الطريق وتحديات عصره بخارقة العقيدة وواقعية التضحية، وذلك هو وهمه الذي يفقده حريته النظرية.

لقد مات سيد قطب في سبيل فكره حقا، وقد مات بعد أن خلد رسالته في تحرر الفرد وتعالیه⁵¹ على ذاته وغيره. إلا أن فكره لم يتجاوز مرحلة "دعوة الحرية" إلى مرحلة "نظرية الحرية"، فبقي ليبراليا إسلاميا إلى أن خضع بالواقع الملموس لضرورة الدولة.

4- وهم محمد قطب: الاستقلال الذاتي بالتفسير الاجتماعي والتحليل النفسي

مشكلة محمد قطب مع الماركسية

تتلخص مشكلة محمد قطب مع الماركسية في ثلاث قضايا:

-القضية الأولى: الماركسية فلسفة حسية لا تعترف بغير الحس، وهي أيضا فلسفة مادية لا تعرف الله والروح.

وفي هذا الصدد يقول محمد قطب -بعد أن تكلم عن مادية ماركس الجدلية:-

50-راجع: "المؤمن الصادق"، لإيريك هوفر.

51-وللتعالی -مهما كان- عدة تفاسير، وذلك ما يحوله في نظر الناظر إلى زيف ووهم ما لم يرتبط بضرورة.

"ولكنها (المادية) -جدلية كانت أم غير جدلية-مادية على أي حال، لا ترتفع عن مدركات الحس، ولا تؤمن بالروح، بل تعتبر كل ما لا يقع في دائرة الحس خرافة من مخلفات العصور البائدة. وإلى هنا تتفق النظرة النفسية بين الشرق الشيوعي والغرب الرأسمالي، لأن أساس الحضارة واحد رغم هذا الاختلاف الظاهري الملحوظ".⁵²

-القضية الثانية: الماركسية فلسفة لا إنسانية لأنها تدافع عن الإنسان الإله. وفي هذا الصدد نجد محمد قطب يقول:

"يقول المذهب المادي: إن الإنسان هو القوة الفعالة في هذا الوجود، وتلك جملة براءة قد توحى بأن أنصار هذا المذهب يؤمنون بالإنسان وبالإنسانية في صورها الرفيعة النبيلة، الإنسان في مجموعته بما فيه من جسد وعقل وروح. ولكن الحق أنهم عندما يقولون ذلك يقصدون فقط أن الإنسان وحده لا شريك له هو المسيطر على الأرض".⁵³

-القضية الثالثة: الماركسية تقول بأسبقية "الوجود الاجتماعي" على "الوعي الاجتماعي"، في حين أن الفكرة هي الحاكمة على الواقع عند محمد قطب. يقول محمد قطب:

"من هذه المقتطفات تتضح لنا الحقائق الأساسية للمذهب المادي، فالحق والعدل الأزليان ليسا في ذاتهما قيمة موضوعية، ولا هما جديران بأن يسعى وراءهما الإنسان، ومثلهما بطبيعة الحال كل ما يتصل بهما من نبوات وعقائد،

52-محمد قطب، الإنسان بين المادية والإسلام، ص 56.

53-نفسه، ص 57.

ومشاعر دينية أو فنية، إنما الحقيقة الواحدة الأزلية هي الاقتصاد. وهكذا ينفون أثر الدوافع النفسية الأصيلة، فضلا عن الدوافع الروحية. وهم لا ينفون وجودها في الجدل النظري، ولكنهم يقولون إنها ليست شيئا قائما بنفسه، ولا صادرا بصورة تلقائية من الكيان البشري ذاته. وإنما هي نتائج للأحوال الاقتصادية، وتلك هي القوة الوحيدة القائمة بذاتها، خارجة عن نطاق الإنسان ومؤثرة فيه من الخارج".⁵⁴



لا يتراجع محمد قطب قيد أنملة عن رفض "المنهج المادي الجدلي" كمنهج للتفسير الاجتماعي.

إنه يرفض الماركسية بما لها وما عليها، ولا يميز بين ما هو منها عقيدة وما هو منها منهج تفسير.

فما هي الأدلة التي يحف بها محمد قطب رفضه هذا إذن؟

إنها مجرد خواطر وأحكام ذاتية تلقفها محمد قطب هنا وهناك وفق غايته: رفض الماركسية باعتبارها عقيدة للمجمع الشرقي.

وإننا هنا لنؤكد للقارئ المسلم ما يلي:

- الماركسية "منهج تفسير اجتماعي"، وهي لا تهتم بالعقائد إلا نادرا. إنها تفسر تطور المجتمعات وتبحث عن قواعد التاريخ، ولذلك فهي غير مهتمة أساسا بالجواب على السؤال التالي: من وضع القواعد والقوانين؟

- الماركسية فلسفة إنسانية، وذلك لأنها تحت الإنسان على: وضع عقله في التاريخ، مواجهة الطبيعة بالتفكير، "التحليل الملموس للواقع الملموس"، قراءة الأفكار والمواقف والفلسفات في سياقها التاريخي، استثمار الوسائل والآليات والمؤسسات والعلوم (وهي بوجوازية بالأصل) لصالح المحرومين والمضطهدين (العمال والفلاحين والكادحين...)... إنها تسعى إلى أن يتحقق الإنسان بذاته في التاريخ، وليس كما ينظر هو إلى نفسه في خياله الواسع.

- الماركسية تقول بأن العلاقة بين "الوجود الاجتماعي" و"الوعي الاجتماعي" هي: علاقة تحديد وتحدد في منحى واحد، وعلاقة تأثير وتأثر في منحيين متعاكسين. وغير ذلك -في نظرها- هو مثالية في مثالية، لأن الواقع يكذب كل ادعاء مبالغ فيه لقدرة الأفكار على التغيير بعيدا عن الواقع الموضوعي وقواعد التاريخ.



إن هذا الجهل الفاقع بالماركسية كما هي، هو سبب رفضها والسقوط في إيديولوجيات خصومها.

"الوعي بالوجود الاجتماعي" فكرة ماركسية، وهي مدخل من مداخل الحرية كما رأينا.

إنها عين الفكرة التي يرفضها محمد قطب، وإنه عين الرفض الذي أفقد الإسلاميين قدرتهم على فهم تطور مجتمعاتهم إلى اليوم، وبالتالي قدرتهم على التحرر (الوعي الاجتماعي) في إطار ضرورتهم (الوجود الاجتماعي).

مشكلة محمد قطب مع الفرويدية

يقراً محمد قطب فرويد كالاتي:

- فرويد متأثر لا محالة بنظرية داروين، فمن امتدادات هذه النظرية في الإنتاج الفرويدي: اعتبار الإنسان مخلوقاً أرضياً، والاعتقاد بغياب أي رعاية أو تدخل إلهي في حياة الإنسان، والقول بأن غرائز الإنسان تجد أصولها في تلك التي عند الحيوان.

- فرويد مستغل لنظرية داروين لإفساد البشرية والكيد للأديان.

- فرويد محكوم بلا شعوره اليهودي:

فهو لا شعورياً أناني كباقي اليهود، وهذا هو الأصل في فكرة أصالة الأنانية عنده.

- اكتفاء فرويد بتفسير سلوك الإنسان وانفعالاته على أساس أنها تعبير عن اللذة:

فالإنسان -في نظره- دائماً خاضع لدافع "الطاقة الشهوانية" التي تدفع لممارسة اللذة بشكل واضح أو بشكل خفي.

- رفض فرويد لفكرة الضمير الخلقى وتبنيه للضمير النفعي:

فتنتفي بذلك القيم الأخلاقية والمشاعر الإنسانية والعلاقات الأخوية وكل أنواع العطف والإحساس بالآخر وتقدير يد العون له، وهنا تصبح كل طهارة أو ترفع إنساني أو تضحية أو مساعدة قناعاً لخبثاة أو انحطاط أو أنانية مفرطة.

- كفر فرويد بشيء اسمه الرؤى:

فلا يمكن الحديث عن أي تدخل للغيب أو الروح في ظاهرة الأحلام. وبالتالي فكل تحقق للحلم على أرض الواقع ليس إلا مصادفة أو إحياء تسبب فيه الحلم، فكانت النتيجة السعي لا شعوريا لتحقيقه على أرض الواقع.

- إرجاع فرويد أصول الدين إلى الرغبة في التخلص من عقدة الذنب:

فقد قتل أبناء والدهم بسبب منعهم من ممارسة الجنس مع الأم، وما كان منهم إلا أن ندموا على فعلتهم تلك. وهنا جاء البحث عن الطوطمية أو الطقس الديني باستدعاء شخص الأب في صورة حيوان أو مجموعة من الحيوانات التي تعبد وتقدس...

- اعتبار فرويد الدين عاملا من عوامل إصابة الإنسان بالحمق والصرع والهستيريا والعصاب والجنون:

فالدين في نظره عائق يقف في وجه الغرائز ويفرض عليها الكبت، وذلك هو سبب الأمراض والاضطرابات النفسية.⁵⁵



ليس المجال هنا هو مجال مناقشة محمد قطب فيما يزعمه من مزاعم، ولكننا نود أن نؤكد على فكرة أساسية مفادها:

من الجيد أن يُنتقد فرويد كما يُنتقد ماركس وغيره، ولكن المرفوض هو الإجهاز على الجوهر النظري في مشروعه.

"الوعي باللاوعي" فكرة ماركسية، وهي مدخل من مداخل الحرية كما رأينا.

55- نفسه، فصل بعنوان "فرويد"، ص 19-46.

إنها عين الفكرة التي يرفضها محمد قطب، وإنه عين الرفض الذي أفقدنا الثقافة النفسية والتحليل النفسي إلى اليوم.

5- خلاصة مهمة

أوهام المتن الإسلامي⁵⁶ كثيرة، وهي:

- كثيرة النفع كإيديولوجيات، لمواجهة الاستعمار والتفكك الأخلاقي وضعف الهمم والاعتداد بالذات.

- كثيرة الضرر على المستوى النظري، لأنها تمثل غيابية المفكر الإسلامي ووهمه الذي يقيه بعيدا عن "نظرية الحرية".

المحور الخامس: الحرية في مواقف "الخلعاء الحداثويين"

1- نقد ما تدعيه "الحداثوية" لنفسها من علمية

توطئة:

فلنطرح السؤال التالي: مَنْ مِنْ "الحداثويين" العرب (والمغاربة خاصة) يتناول أفكار الفلاسفة والعلماء في سياقها التاريخي؟

من المؤكد أن لا أحد يفعل ذلك.

56- وهم يوسف القرضاوي: الاكتفاء بالعقائد والتقنيات في مهام التنمية ومعارك التحرير الوطني والاستقلال (فالتقنيات متحيزة وغير محايدة، والأولى باستيراده هو مناهج التحليل والتفسير العلمية كالماركسية والفرويدية). وهم حسن الترابي وراشد الغنوشي وأحمد الريسوني: الديمقراطية هي الحل السياسي لمجتمعنا وهي من الحلال في الإسلام (فأي ديمقراطية هذه؟ وأي صراع اجتماعي يعكسه الصراع الديمقراطي؟).

ولو كان، لما ابتلينا بهذا السعار الخانق الذي يزيّف الوعي ويضعفنا في المعارك التاريخية الوطنية ويستغل قاصرنا وجاهلينا.

قد يقول قائل: "ما دام الواقع هو المتحكم في الفكر، فلا حرية إذن".

ليس هذا هو المقصود أبداً.

ألم تنظر إلى ماركس كيف تجاوز سميث بوعيه ب"تغير الوجود الاجتماعي"؟

ألم تنتبه إلى نفس الشيء في الوعي المختلف والمتدرج الذي انتاب كلا من ديكارت وسبينوزا وديدرو حسب الوجود الاجتماعي لكل فيلسوف منهم؟

فما يكون الوعي إن لم يكن هو عين الحرية؟

الحرية هي "الوعي بالضرورة". هكذا تكلم هيجل، ثم أيده على ذلك علال الفاسي في "الحرية".

الحرية هي "الوعي بالوجود الاجتماعي". هكذا تكلم ماركس، أو على الأقل هكذا قرأه إيريك فروم في "مفهوم الإنسان عند ماركس".

الحرية هي "الوعي باللاوعي". هكذا تكلم فرويد، أو على الأقل هكذا قرأه إيريك فروم في "أزمة التحليل النفسي".

إذن، الحرية هي الوعي بما يتصوره الإنسان مطلقاً (وما هو كذلك)، ثم تقييده.

فلنلق نظرة الآن على مواقف بعض "الحداثويين" من بني جلدتنا، ولننظر إلى ما يعانونه من مثالية وتخبط بعيدا عن العلم كما يدعون.

كلهم مثاليون يجدون أنفسهم في تناقض دائم مع مصالح الوطن.

أحمد عصيد يضرب المفاهيم (ومنها مفهوم الحرية)، ومن ثم يسقط في خدمة غرض من أغراض الاستعمار الجديد.

محمد عبد الوهاب رفيقي يؤول النص الديني لا تاريخيا، فيُستغَل (أو لعله يعرف ذلك) من طرف دعاة التفكيك والساهرين عليه.

عبد الصمد الديالمي يؤجج الغريزة الجنسية بخطابه، فيوافق بذلك القيم الغابوية التي تشجع عليها الرأسمالية في مرحلتها التاريخية الحالية.

سعيد نشيد يجهز على الثوابت الدينية والمعتقدات الراسخة، وذلك مدخلة إلى تفكيك كل معيار من شأنه أن يضبط الناس وفق شروطهم التاريخية.⁵⁷

لن نناقش هذه النماذج جميعا، ولكننا سنكتفي بالرد النظري على نموذجين منها: أحمد عصيد، وعبد الصمد الديالمي.

أحمد عصيد: تضبيب مفهوم الحرية من أغراض الاستعمار الجديد.

يسوق أحمد عصيد لنفسه كمتقف، وهو كذلك. يقرأ الكتب، ويصبو إلى محاكاة تجارب الآخرين. يخاطبنا بالتنوير والحداثة، ويدعونا إلى العقلانية وامتلاك الجرأة العلمية. يزين العلمانية في أعيننا، ويخبرنا بأنها الحل الحقيقي لكل مشاكلنا السياسية.

57- لا يريد سعيد نشيد أن يتداوى بالقرآن، فيسعى إلى التداوي بالفلسفة. ولكن الناس أقرب إلى التداوي والتفاعل مع القرآن أكثر من غيره في شروطينا هذه، فهو يحركهم ويؤثر فيهم أكثر من الفلسفة. ومن الحمق أن نترك الناجع تاريخيا لنتحقق بالارتياح فيما ندعو إليه ونصبو إلى أن نجعله حقيقة، "وما نيل المطالب بالتمني".

"الأمازيغ"، "الجمود"، "التخلف والتأخر"، "الدين"، "الدولة"، "العنف"، "الأسطورة"، "العيش المشترك"، "التنوير"، "الحدائث"، "العلمانية"، "المرأة"، "العقل"، "العلم"... مفاهيم وغيرها كثير، يطلق أحمد العصيد العنان لعقله متبحرا في معانيها وسحرها. يظن عصيد أن التغيير يقع بالأمني والدعوات، فيصنع لنا طوبى غير مفهومة تاريخيا. ولو أن التقدمية كانت طوبى، لاكتفيننا بمدينة الفقيه الفاضلة دون أن نلتفت إلى شيء آخر.

إن ما يغفله عصيد هو أن المفهوم لا يأخذ معناه إلا إذا اتخذ الواقع منطلقا له. فما يكون معناه إذا لم يكن تجريدا للواقع؟

يدافع عصيد عن حق الأمازيغ غير آبه بضروراتنا التاريخية، يدافع عن حقهم وكأنهم المضطهدون لوحدهم. نحن في حاجة إلى الوحدة السياسية، فيأبى عصيد إلا أن يفككها باللعب على أوتار العاطفة الأمازيغية. سيكون عصيد ضد الدين، لأن الدين عامل من عوامل الوحدة المغربية. سيكون ضده، لأنه يضيع عليه فرصة مخاطبة الأمازيغ بخطاب عرقي.

يدعو عصيد إلى "الفصل بين الدين والدولة"، وهنا يقع في الخلط بين المبدأ والمرحلة التاريخية. لا أحد يرفض العلمانية من حيث المبدأ، فهي تعني "نزع الدين من السلطة ووضعها في يد المجتمع". إنها تعني من حيث المبدأ "العودة إلى دين الفطرة، وتحرير الدين من الاستغلال". هذا هو الموقف المبدئي الذي يتخذه عبد الصمد بلكبير، ويتخذه معه أحمد عصيد. إلا أن الأول يميز بين الطموح المبدئي وما تطلبه المرحلة التاريخية (بين "الحق المبدئي" و"الإمكانات الحقيقية")، بتعبير عبد الإله بنكيران في "الحركة الإسلامية وإشكالية المنهج"، في حين ينشغل الثاني بطموحه بعيدا عن سياقه التاريخي الذي يعيش فيه.

الذي يحسم العلاقة بين الدين والدولة هو الواقع، في نظر بلكبير. وتلك هي العلاقة التي حسمت منذ زمن بعيد في عقل عصيد.

العلاقة بين الدين والدولة-في نظر عصيد-هي أم المشاكل كلها، هي سبب الجمود الفكري والعنف بكل أشكاله وتدني مكانة المرأة في المجتمع وغياب الوعي العلمي...

على من يدلس عصيد بهذا الكلام؟

أمن المقبول أن تكون هذه العلاقة هي سبب هذه المشاكل كلها؟

ألم يظهر للعالم علماء بارزون في عز هذه العلاقة في التاريخ الإسلامي؟

هل هذه العلاقة مجرد اختيار أم أن السياق التاريخي هو ما يفرضها علينا؟

ألم يعلم عصيد أن مشكلنا هو عجزنا عن تحديث البنيات التحتية، بفعل التبعية والإمبريالية؟

ألم يعلم أن العلاقة التي ينتقدها تتعزز ضرورتها كلما بقينا متخافين مقلدين في بنياتنا التحتية؟

هل يعتقد أن الحداثة في الغرب كانت معركة ضد الدين و فقط؟

ألم يلتفت إلى انقلاب الإقطاع رأسمالية، وإلى انقلاب الحكم المطلق ديمقراطية، وإلى انقلاب خرافة الكنيسة عقلانية وعلماً تجريبياً؟

أمن المعقول أن يكون عصيد هو سبينوزا أو ديكارت أو بيكون؟

خطأ آخر يرتكبه عصيد وهو يقرأ التاريخ الإسلامي. يرجع إلى القرون الأولى، فينظر إلى استبدادها وعنفها دون أن ينظر إلى شيء اسمه "وحدة الإمكانيات

التاريخية والضرورة". يعتقد أن التاريخ من صنع أحد من الناس، فكان لا بد أن يكون كذا وليس كذا. يقرأ التاريخ ناظرا إلى "الفعل التاريخي" دون "شروطه"، يقرأ "القرون الأولى" بعقل "القرن 21 م". أو بعبارة أخرى: يقرأ التاريخ بمثال القرن 21 م. يصعب على عبد الله العروي أن يقف على "سياسة القرون الأولى" بدقة، فيستنجد بمثالها (قناعها) ليكتشف ما خلفه. يزيدنا عصيد اغترابا على اغتراب، عندما يخفي واقع "القرون الأولى" بمثال معاصر وددنا لو أنه كان مثال فقيه (مثال القرون الأولى).

إن النظرة المثالية الأحادية اللاجدية هي التي يعتمدها عصيد في قراءة الواقع المعاصر، ويسقطها على كل قطر من أقطار المنطقة العربية. فهو:

- لا يهتم ب"الواقع الملموس" لكل مفهوم يستعمله.

- يقرأ الأفكار والفلسفات ويتأثر بها أو يرفضها كإيديولوجيات بعيدا عن سياقاتها التاريخية.

- ينظر إلى القيم والأفكار نظرة أحادية لا جدلية، فيرفض الشيء الواحد دون أن يقبل منه شيئا، ويقبله دون أن يرفض منه شيئا.

إنه واعظ من الطراز الرفيع، واعظ مدلس وليس واعظا فحسب.

فكيف نفسر بهذا الذي قيل المواقف الأخيرة لأحمد عصيد فيما يخص موضوع "الحرية الفردية"؟

وكيف يظهر زيف مواقفه من خلال هذا التفسير؟

كما يضرب عصيد بقية المفاهيم، فهو يضرب مفهوم الحرية.

وكما يقرأ كل الأفكار والفلسفات دون استحضار سياقاتها التاريخية، فهو يفعل نفس الشيء بالنسبة لدعوات الحرية المتعددة والمختلفة باختلاف المكان والزمان.

وكما يرى في القضايا والعناصر وجها واحدا، فهو يرى في الضوابط الدينية والقيود الأخلاقية والتراث وجهها التقليدي فقط.

يقول أحمد عصيد: "يؤجل نقاش الحريات الفردية لأن نخبنا لا تريد كسر الدماغ بأمور صعبة وحساسة، وتفضل الاحتماء وراء الحكام وأرباب السلطان وقطف نتائج القرارات الفوقية. غير أننا نرى عكس ذلك تماما، لأن المضي نحو الديمقراطية والتحديث ينبغي أن يكون شموليا ويسمح بتطرح كل القضايا المادية منها والرمزية"⁵⁸.

إننا نرى من النخب عكس ما يراه عصيد، ولا نعدّ من مناضليها الوطنيين إلا القلة القليلة.

فأغلب النخب المثقفة باعت نفسها وغدت تكتب تحت الطلب، وذلك لصالح الأجنبي في غالب الأحيان. فلو أن ارتهانها كان لصالح إدارة الدولة الوطنية على حساب إدارة المجتمع، لكان ذلك أخف ضررا. ولكن ارتهانها اليوم يحدث لصالح الأجنبي على حساب المجتمع والدولة معا، وتلك هي الكارثة التي يخفيها عصيد لحاجة في نفسه.

58-أحمد عصيد، سلسلة "التنوير"، الحلقة 44.

الكل يتجرأ، والقلّة القليلة من مثقفينا هي التي: تلتزم الوطنية اليوم، وتناقش الحرية في إطار "الضرورات التاريخية"، وتصبو إلى التحديث في إطار حاجتنا إلى التقليد...⁵⁹

أما ما يقوله عصيد عن شروط الديمقراطية، فهو مجرد تدليس وإيهام للناس. فلا حاجة لنا بديمقراطية لا تعكس حاجتنا التاريخية، وطنية كانت أو ديمقراطية.

ولا تطلب الديمقراطية أول ما تطلب تنكرنا لقيمنا وتفكيكنا لثقافتنا الوطنية، ولكنها في مرحلتنا هذه تطلب العكس.

إن عصيد بقوله المذكور ليسقط في إيديولوجيا "التنوير"، لأنه يماثل بين واقعنا وواقع فرنسا "عصر النهضة" و"عصر العقل". وذلك ما جعله يطالب بالحرية الفكرية والسياسية كما طالب بها فلاسفة الأنوار، ضاربا عرض الحائط اختلاف سياقنا التاريخي عن سياق أولئك.

والحقيقة أن الديمقراطية (الحرية السياسية) التي نحن معنيون بها هي تلك التي تنطلق من المنطلقات التالية:

- التغيير الاجتماعي والسياسي تحت سقف الدولة.
- التنمية في إطار معركة الاستقلال.
- التنوير المنطلق من الاختيارات المذهبية والثقافية الوطنية....

59-يرفض عبد الصمد بلكبير وجود شيء اسمه "التقليد"، وذلك لأن التراث لا يطلب إلا وفق الحاجة التاريخية لطالبيه، وذلك ما يميز هذا الطلب عن تجلياته في الماضي.

ولتأكيد المزيد من مثاليته، يقول عصيد: "ومعلوم أن بوابة التغيير وعلامة الاتجاه الصحيح نحو الديمقراطية والمستقبل الأفضل، إنما تبرز في الأفكار والعقليات والقيم، ويخطئ من يظن بأننا نستطيع المرور من منق الزجاجة لننعم بمكاسب الحياة الديمقراطية محتفيين في نفس الوقت بعقليات قديمة وبمنظومة قيم جامدة ومحددة بشكل نهائي ثابت ومراقب بإحكام".⁶⁰

يقرر أحمد عصيد كل هذا وعينه على الآتي:

- الاكتفاء بالتبشير دون تحديد دقيق للمفاهيم (ومنها مفهوم الحرية) في مختلف المقطعات من كلامه.

- التأكيد على الحريات الفردية الغابوية دون غيرها، وبالضبط: الحريات الجنسية، حرية العقائد الدينية (الصوم)، حرية شرب الكحول، حرية السنيما والأدب، المهرجانات الشبابية....

- الاهتمام بالفرد وكأنه كائن معزول عن مجتمعه وتاريخه.

- نسيان موضوع الحرية بالتهجم على الفقهاء والوعاظ.

- ازدراء حمل الناس على الانضباط والاعتزاز...⁶¹

إن الجميل في فكر عصيد هو أنه مبشر حالم، ولكن الخطير فيه هو أنه يهددنا بالرجوع إلى الغابة والتفكك والاختراق الاستشراقي الجديد.

لم يفارق عصيد "الحلم بالحرية" ليتعداه إلى "نظرية الحرية"، ولكنه رغما عن أنف الجميع يدلس على من دونه معرفة واطلاعا من عامة الناس.

60-أحمد عصيد، نفس الحلقة من السلسلة المذكورة سابقا.

61-نفسه.

ما ألد الشهوة...

وما ألد إتيانها تحت أقنعة الفلسفات المثالية...

عبد الصمد الديالمي: تأجيج الغريزة والاحتفال بالغابوية.

لم يتلمذ عبد الصمد الديالمي على "وليم رايخ" إلا في درس واحد هو درس: "الثورة الجنسية". لم ينظر إليه باعتباره ماركسيا تجاوز محافظه فرويد بثورية ماركس، ولم يتأثر به وهو يحاول التقريب بين "المادية الجدلية" و"التحليل النفسي". وإنما كل ما أعجب به الديالمي في "رايخ" هو دعوته إلى "الأوار الجنسي"، فهل هي قراءة خاطئة في رايخ؟ أم أنه حقا دعا إلى "الأوار الجنسي" متناسيا كل خطوة قام بها الإنسان في سبيل مواجهة "الجنس الغابوي"؟

يريد عبد الصمد الديالمي أن يدمر رصيда وازنا من نضال الإنسان ضد الغابوية، وهو نضال طويل تتوج بنشأة الدولة، ولا دولة بدون أسرة. ينسى (أو يجهل في الغالب) الديالمي الأسرة والدولة ونضال الإنسان في سبيلهما، فيدعو إلى "متعة" بلا حدود. إنها متعة عمياء نجني من ورائها: تغليب "الجنس (الأصيل) على الحب (الطارئ)"⁶²، وبالتالي الرجوع إلى الغابة.

ذلك هو مبتغى الرأسمالية اليوم، الرأسمالية في مرحلة تعفنها واحتضارها. فهي تستنجد بالخبثاة والعفونة بهدف مواجهة احتضارها، ومن ثم إطالة عمرها وضمان استمرارها.

62-عبد الصمد بلكبير، مقال بعنوان: "الحب والاشتراكية".

2- النموذج الأمريكي وخطاب "الحداثوية" عن "الحرية الفردية"

للزيف حدود لا يظن الباحث أن "الحداثويين" سيتعدونها ليعطوه معاني أكثر تطرفا وتعبيرا عن قلة الحياء والتخبط في العبث، وهذا ما أنتجه بعض "حداثويينا" مؤخرا وهم يرددون: "لا تنمية بدون إطلاق العنان للحرية الفردية بلا قيود ولا ضوابط".

قد نرد على هذا الخطاب بسهولة، مدافعين عن التخطيط والتنظيم والضبط والقانون.

ولكن دعونا نبحث قليلا عن خلفياته الحقيقية، دعونا نبحث عن المصالح العينية التي يخدمها في كل دولة من دول العالم الثالث (ومنها المغرب).

إن "مجمعي الصناعة المدنية والصناعة العسكرية" في أمريكا ليتنفسان هواءهما العليل بالخلاعة والعدمية والإلحاد، وإن "النموذج التنموي" الذي يدعو إليه "حداثويونا" هو نموذجهما وحدهما.

بالنموذج التنموي الاقتصادي لـ "مجمعي الصناعة المدنية والصناعة العسكرية" في أمريكا، يتم "رفس السلام الاقتصادية" برفع يد الدولة عن الاقتصاد الوطني. وبالنموذج الثقافي لهذين المجمعين أيضا، يتم "رفس السلام الثقافية" برفع يد الدولة والحركات والنخب الوطنية عن التأطير الثقافي والتجديد الإيديولوجي. هذا، ويتساءل كثيرون:

- ما وجه الصحة في هذا التفسير (الصراع بين الرأس المال العسكري والرأس مال المدني)؟

- وكيف يتفق الرأسمالان في تفكيك العرى الثقافية والتماسك الاجتماعي والوحدة السياسية في دول العالم الثالث؟

بالنسبة للسؤال الأول، يجيب عبد الصمد بلكبير:

"الوضع الإمبريالي السياسي-العسكري لأمريكا منذ ما بعد الحرب العظمى، وحتى اليوم، انعكس عليها داخليا، وذلك بسيادة نظام اقتصادي-اجتماعي وسياسي استثنائي خاص بها ولا نظير له في العالم، حديثه وراهنه، وهو المتمثل خاصة في ازدواجية عمومية حادة بين قطاعين أو مجموعتين صناعيين وماليين متكاملين، من خلال تعاقبها على النفوذ والسيادة، داخليا وعلى الصعيد العالمي. أحدهما عسكري منتج للأسلحة وما يجاورها، وهو يشغل اليوم ما لا يقل عن عشرة ملايين عامل (فضلا عن تمويله للبحوث العلمية والتقنية). وآخر مدني يزدهر داخليا على الصعيد الخارجي (العالمي) في وقت سيادة التعايش والسلام الأمريكي".⁶³

ما لا حظه بلكبير هو الآتي:

- الصراع السياسي الأمريكي انعكاس بالأساس لصراع بين مجموعتين من نفس الطبقة (البورجوازية الصناعية).

- تخصص كل مجمع من المجمعين الصناعيين في نوع معين من الإنتاج الصناعي، وبالتالي تميز كل مجمع منهما بتشغيل الفئة التي يحتاجها من العمال.

63-عبد الصمد بلكبير، مقال مطول بعنوان: "ترامب وغورباتشوف".

- ازدهار كل من الجمعيين رهين بظروف السلم والحرب. ففي الحرب يزدهر المجمع الصناعي العسكري، وفي السلم يزدهر المجمع الآخر. كل من يريد دحض هذا التصور (هذا التقسيم)، ما عليه إلا أن يثبت العكس. ومع ذلك، لا ينتهي الاعتراض ولا يتوقف السؤال. فيقول بعضهم⁶⁴:

- الصراع السياسي الأمريكي يعكس صراعا طبقيًا، ولكنه غير الصراع المذكور بين المجمعين. إذ تسود في أمريكا صراعات سياسية بين فئات طبقية صغرى ذات تمثيلية سياسية على مستوى الولايات، وذلك قبل أن يتجلى الصراع بشكل واضح بين المجمعين.

- الأزمات الخارجية (أزمة الخليج مثلا) ليست تصديرا للصراع الدائر بين المجمعين، وذلك لأن أحد المجمعين قد يخدم الجهة التي تمثل نقيضه في الخارج.

- ما يتعرض له الرؤساء في أمريكا من تنحية وضغوط وعراقيل ناتج عن أخطائهم ومخالفاتهم لبعض الأساسيات في القانون الأمريكي المنظم للانتخابات والشؤون السياسية الداخلية...

إلا أن عبد الصمد بلكبير يبيّن تفسيره على الآتي:

- ارتباط المجمعين فيما بينهما بعلاقات عضوية وأخرى جدلية: الاشتراك في القطاع المالي البنكي التأميني، عرض بعض منتجاتهما في سوقيهما معا، الحاجة إلى استمرارية إنتاجية المجمعين معا...

64- في نقاش دار بيني وبين الدكتور علي فاضلي: حاصل على دكتوراه الدولة في العلاقات الدولية (القانون العام والعلوم السياسية).

وهذا ما يبرر بعض التوافقات أو بعض الخدمات التي يقدمها مجمع للآخر، والتي يستغلها رافضو تفسير بل كبير للقول بتناقضه.

- خدمة الحزبين (الجمهوري والديمقراطي)، إلا نادرا، لسياسات من يمثلان من المجمعين اللذين يحتكران الصراع السياسي ويستقطبان القوى الأخرى لصالحهما.

فبدل أن نفسر الصراع السياسي الأمريكي بما يقع من صراع على المستويات الدنيا، المطلوب هو البحث عن تدعم الفئات الدنيا ومن يستقطبها لصالحه في نهاية المطاف.

- ارتهان الوضع السياسي الأمريكي لقانون العرض والطلب داخليا وعالميا. فكلما كان الطلب على السلع المدنية أكبر، كلما كسب ممثلو سياسات المجمع الصناعي المدني حظهم الأوفر في دعاية الإعلام الأمريكي، والعكس صحيح أيضا. وبهذه الطريقة يتم تبادل الأدوار بين المجمعين، وفق قانون العرض والطلب.

- التدخل في سياسات الحكام إذا كانت الحاجة ملحة إلى التحول من المدني إلى العسكري (والعكس أيضا)، وفي هذا السياق ندخل: قتل كندي، وعزل كارتر، وفضيحة نكسون، ومقاومة كلينتون، ومزاوجة أوباما بين مصلحتي المجمعين، والتناوب بين رئيس يمثل المجمع الأول ونائب يمثل المجمع الثاني...

وفي هذا السياق يجب أن تقرأ الدعاوى المرفوعة والنقاشات المثارة، وليس في سياق تطبيق القانون ومخالفته. فالصراع بين المجمعين يوظف فيهكل ما هو متاح للضغط والابتزاز، وإلا لما بقيت الرأسمالية رأسمالية.

بين المجمعين صراع إذن، وبينهما مصالح مشتركة. هذا، وقد يلتقيان في سياساتهما ومخططاتهما على المستوى العالمي، وخصوصا في علاقتهما بدول العالم الثالث. فليس من مصلحتهما معا أن تحقق الدول: استقلالها السياسي والثقافي، وسيادتها الكاملة، وقدرتها الاقتصادية الوطنية (تعبير لعزیز بلال). قد يدعم أحدهما قطرا أو مجموعة اقطار لصالحه تكتيكيا، ولكنه دعم زائف لا يخدم إلا التفكك والهيمنة استراتيجيا. "الرأسمال الصناعي المدني الأمريكي" ونظريه "العسكري"، كلاهما ينزعان إلى:

- التفكيك على جميع المستويات.
- صناعة الإنسان الخائن المستهلك.
- القضاء على ذاكرات الشعوب المستضعفة.
- الإجهاز على حركات التحرر الوطني.
- ابتزاز الدول والضغط عليها بفتنها وتناقضاتها...

إن الإدارة الأمريكية التي تعكس ما انتهى إليه الصراع بين المجمعين المذكورين، هي التي تشرف على كل ذلك وحسب حاجة كل مجمع. وفي هذا يأتي تمويل ودعم كل من المجمعين لعدة جمعيات ومراكز أبحاث وسياسات، وذلك في سبيل مزيد من الخلاعة والانحلال والسيولة والحريات الفوضوية. وبالتالي، في سبيل: إضعاف المجتمع بعد تفكيكه، والضغط على الدولة بعد اختراقها وتخويفها من الفتنة والانهايار.

هذا هو التفسير الذي نفهم من خلاله ما بلينا به من سيولة وانحلال وعدمية وطنية وتهجم على الاختيارات المذهبية والثقافية... أما باقي التفاسير فهي مجرد أقوال وأفكار مثالية لا تفسر شيئاً ولا تكشف عن الخبايا.

3- أصالة اليسار الوطني وخلاعة اليسار الأمريكي

اليسار المغربي بين عجزين

جزء كبير من اليسار المغربي لم يفهم من الحرية إلا تلك التي لا تعرف قيوداً، جزء كبير من هذا اليسار قرر أن ينخرط مع جوقة "الحداثويين" في معركة واضحة لتفكيك المجتمع والدولة معاً.

ويوما بعد يوم، يؤكد "اليسار الحداثوي" أن لا معرفة له ولا اتساع أفق ولا عمق نظر. فقط هي مجرد كلمات غير مفهومة وطلاسم هنا وهناك.

قد يقول قائل: "وكيف يكون كلام هؤلاء غير مفهوم وهم لا يتراجعون قيد أنملة عن تذكيرنا بأهمية حرية الأفراد وضرورة النضال من أجلها فوق كل اعتبار".

إن هذا الكلام بالضبط هو عين الغموض واللامعنى.

وربما يحتاج هذا منا إلى طرح السؤال التالي:

ما المقصود بالمفهوم؟

إن الواقع الموضوعي وحده هو من يعطي المفهومَ معناه الحقيقي، وإلا بقيت كل المفاهيم طلاسم لا معنى لها.

إن المفهوم الحقيقي هو "الأقدر على عكس حركة الواقع الموضوعي" (من مقال لعبد السلام المودن).

هذا ما لا تستحضره اليوم فئة عريضة من الذين يدعون انتماءهم إلى اليسار المغربي العريق، وهذا ما نسيه كل من: عبد الإله بلقزيز، والحبیب الطالب، وعلال الأزهر، والمعطي منجيب، ونبيلة منيب، وعبد الله حمودي، وعمر بلافريج، ومحمد الساسي...

لقد غدت الحرية عند هؤلاء دعوة مثالية، فأخذوا يدعون إلى:

- الحريات الفردية بلا حدود.

- الحريات السياسية والاجتماعية على النمط الرأسمالي الغربي.

والأرجح أنهم لم يعودوا يركزون اهتمامهم على الصنف الثاني من الحريات كما يركزونه على الصنف الأول منها، فالفرد الحر في نظرهم هو المدخل لكل فعل سياسي مؤثر.

إنها "كلمة حق أريد بها باطل"، إنها إيديولوجيا تستر الآتي:

- العجز النظري: فقدان أدوات "التحليل الملموس للواقع الملموس".

- العجز العملي: فقدان العلاقة الجدلية بين النظرية والممارسة العملية، وذلك بسبب فقدانهم للنظرية السديدة في ظل عجزهم النظري.

إن هذا العجز هو الذي حول اليسار إلى سراب، وجعله:

- ينقلب على منظره ومناضليه التاريخيين.

- ويحرف مقولاتهم.

- وينسي الشعوب معاركهم السياسية والاجتماعية التاريخية.

- ويتجاهل رصيده النظري المتمثل في "المادية التاريخية والمادية الجدلية والاشتراكية العلمية"...

لقد أفنى كارل ماركس عمره في دراسة الاقتصاد الرأسمالي والكشف عن تناقضات الرأسمالية، وما كان من يسار اليوم إلا أن ضيع هذا الإرث بالنسيان والتجاهل والكسل والتعلق بالشهوات...

هل كارل ماركس إمبريالي؟

وهل: عبد الإله بلقزيز والحبیب الطالب وفواز طرابلسي وعبد الرحمان النوضة وعلال الأزهر... هم وحدهم ماركسيو المغرب والمنطقة العربية؟

بعض هؤلاء وغيرهم هم الذين أعدوا عدد مجلة "النهضة" الخاص بكارل ماركس، وهم ماركسيون منتكسون، أو على الأقل تائهون لا يعرفون من الماركسية إلا بعض الشذرات.

لقد اطلعتُ على عدد المجلة المذكور، فذهلتُ من سوء ما قرأت.

في هذا العدد،

يتداعى عبد الإله بلقزيز على لينين حارماً إياه من شخصيته العلمية، واصفاً إياه برجل الميدان والممارسة السياسية (وليس علم السياسة) فحسب.

حكاية مسمومة سيضحك منها كل مطلع على عبقرية لينين في الرد على "النقد التجريبي" و"الرومانسية الاقتصادية" و"اقتصادوية بليخانوف"، وسيسخر منها كل مبتدئ في دراسة "نقد الاقتصاد السياسي" وكل قارئ لكتاب "الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية".

فما سبب نقد بلقزيز للينين نقدا غير منصف (نقدا مدلسا، والتدليس من أخلاق
الرأسمالية) إذن؟

السبب الوحيد هو أن لينين والاجتهادات التي لحقته: يوري بوبوف، سمير أمين،
كريستيان بالوا... قلت: هؤلاء هم الذين يفضحون التبعية ومخططات الاستعمار
الجديد (ووجهه الثقافي: الاستشراق الجديد).

فكيف لمن يعيش على نفقات "الخليج الأمريكي" أن ينصف خصوم التبعية
والاستعمار؟

وفي هذا العدد أيضا،

نطق الحبيب الطالب قالبا الماركسية على رأسها. فبعد أن كانت منهج تحليل
وإيديولوجيا ثورية، أصبحت -عنده- دينا وروحا وطقسا وعبادة.

تنصرف كل جهودنا إلى إقناع الحركات الإسلامية والسلفيين بنجاعة التحليل
المادي الجدلي في الاجتماع، فيأبى الحبيب الطالب إلا أن يثير خلفيتهم العقدية
وأخطاءهم السابقة.

ما هو الغرض من ذلك إذن؟

الغرض هو أن تفقد النخب العربية الإسلامية أدوات التحليل الاجتماعي، وذلك
حتى:

- تعجز عن فهم واقعها،

- فتستمر التبعية،

- ويصعب التخلص منها لعدم الوعي بها.

وفي هذا العدد أيضا،

يستحضر علال الأزهر -في سياق برهنته على ماركسية عبد الله العروي- نقد الجابري للعروي، وهو النقد القائل بإغفال هذا الأخير لعامل الاستعمار في تحليله لواقع المنطقة العربية.

وهنا ينسى علال الأزهر أن نفس النقد موجه إليه.

فلولا إغفاله لعامل الاستعمار الجديد، لما دعا إلى تنويره المثالي ولما قال بالمواقف السياسية دون استحضار التناقض مع الاستعمار كـ"تناقض رئيس".

وفي هذا العدد،

هُمَّشَ ماركسيون مغاربة كثيرون، أبرزهم: بول باسكون، أبراهام السرفاتي، المهدي بنبركة، عمر بنجلون، عبد السلام المودن، عزيز بلال، أحمد الغرباوي، عبد الصمد بلكبير...

لكل من أهمل النظرية الماركسية وهمش رموزها الوطنية، نقول:

أنتكلمون في الماركسية ولا تريدون أن تتروا استحالتها تحليلات واقعية في أقوال مغاربة وطنيين؟

أتريدون أن تحولوها إلى إيديولوجيا في يد الإمبريالية الجديدة؟

إنكم لستم ماركسيي "العالم الثالث"، ولكنكم ماركسيو "الخليج الأمريكي".

حتى لا تموت الماركسية المغربية:

إن الماركسيين المغاربة الذين هُمِّشوا من طرف كتاب مجلة "نهضة" هم بحق من اهتموا بالحريات السياسية والاجتماعية في إطار شروطهم التاريخية: التبعية والاستعمار الجديد...

لن نقف هنا عند مواقف جميع رموز اليسار الوطني، ولكننا سنكتفي بأربع نماذج فقط: بول باسكون، عزيز بلال، عبد السلام المودن، عبد الصمد بلكبير.
أولاً: بول باسكون والتحرر العلمي والتتنموي.

لقد ناضل بول باسكون في سياق الاستعمار العسكري، كما ناضل في سياق الفترة التي تلتها.

ومن منطلق تخصصه (علم الاجتماع)، ساهم في معركة تنمية مغرب الاستقلال وكذا في مواجهة الخلفيات الإيديولوجية لتوظيف العلوم لصالح الاستعمار قديمه وجديده.

الحرية كانت في تصوره إذن:

- حرية اقتصادية اجتماعية، بهدف تحقيق التنمية المستقلة.
- حرية علمية، بهدف الاستقلال بالإنتاج العلمي لصالح الوطن.

ثانياً: عزيز بلال والتحرر من التبعية الاقتصادية والإيديولوجية والتكنولوجية.

وكان عزيز بلال من الذين استوعبوا الجذور التاريخية للاستعمار العسكري، ثم التحولات التي عرفها الاستعمار لينتقل من شكله العسكري القديم إلى شكلها الاقتصادي الإيديولوجي الجديد.

لقد كان كل همه هو رصد تجليات التبعية على مستوى:

- الصناعة، حيث التصنيع وفق حاجة المركز.
 - السوق، حيث العرض وفق التقسيم الدولي للسوق.
 - البنوك، حيث الخضوع لعملة المركز واستثماره البنكي.
 - التكنولوجيا، حيث عرقلة المشاريع الوطنية الجادة لاكتساب "قدرة تكنولوجية وطنية".
 - الاستثمار، حيث تشتيت الرأسمال.
 - الإيديولوجيا، حيث تبخيس دورها وتفكيك العوامل غير الاقتصادية....
- هذا هو المشروع التحرري الذي اهتم به عزيز بلال، دون أن يضع تركيزه بشيء آخر.

ثالثا: عبد السلام المودن وتأطير التحرر الاجتماعي بنظيره الوطني.

أما عبد السلام المودن، فقد كان مهتما أيما اهتمام بالتحرر الطبقي والوطني. وأكثر من ذلك كان يؤطر معركته الطبقية بالمعركة الوطنية، كما حدث في موقفه من:

- تظافر جهود جميع الطبقات والفئات (بورجوازية كبيرة، بورجوازية صغيرة، عمال، فلاحون...) لمواجهة الاستعمار العسكري.

- المنجزات التي راكمتها الرأسمالية المغربية التبعية غداة الاستقلال، من توظيف وفتح للمدارس...

- "قضية الصحراء المغربية"، حيث قال برجعية من يدعم موقف البوليزاريو ويقف إلى جانب البورجوازية العسكرية الكبيرة الجزائرية في تحقيق مصالحها...

- المد الفرنكفوني في المغرب، حيث رفض الازدواج اللغوي وبيّن المصالح الرأسمالية التي يخدمها...

- الدين، حيث اعتبره عنصراً أساسياً من عناصر الهوية الوطنية. وهو العنصر الذي تكاثفت فيه كل العناصر الأخرى في معركة وادي المخازن، ومن المحتمل أن يحدث نفس الشيء حسب شروطنا التاريخية...

لقد كان تفكير عبد السلام المودن في الحرية مؤطرا بالتاريخ، ولذلك نظر إلى معركته الطبقية في إطاره الوطني وليس في غيره.

رابعاً: عبد الصمد بلكبير ومعركته في وجه "الاستشراق الجديد".

كان بإمكان عبد الصمد بلكبير أن يطلب السهولة في المواقف والتحاليل كما فعل كثيرون، وكان بإمكانه أن يعيش على الحنين جامداً على مواقف اليسار في زمن غير هذا الزمن. ولكنه على العكس من ذلك، فكر وقدر منطلقاً مما يلي:

- مراجعة موقف الماركسية من الدين.

- تحديد "التناقض الرئيس" في مغرب القرن الحادي والعشرين.

- الدفاع عن الإيديولوجيا وضرورة تجديدها في مواجهة النزعات العلمية المعاصرة.

- النظر إلى التقليد نظرة جدلية تقبل به وتدعمه في سياقات تاريخية مختلفة.

- دعوة الجميع إلى حل مشاكلنا على ضوء إشكالياتنا (العالم الثالث) لا على ضوء إشكالية الآخر (المركز)...

وبهذا حرر بل كبير نفسه، وحررنا معه من:

- الموقف السلبي من الماركسية باعتبارها عقيدة تعادي الدين.
- مواجهة الاستبداد في غياب استحضر عامل الاستعمار.
- الوضعية العلمية المقلدة من شأن كل إيديولوجيا تحريرية.
- الحكم على التقليد خارج سياقه التاريخي.

- مناقشة مشاكلنا الثقافية والاقتصادية والسياسية على ضوء إشكاليات المركز، وهنا كنا نبرز حاجتنا: إلى الحرية الفكرية بدل الانضباط والصلابة والالتزام الوطني، وإلى اقتصاد الشركة بدل اقتصاد الدولة، وإلى الديمقراطية التشاركية بدل الديمقراطية التمثيلية...

كلها إشكاليات نبهنا بل كبير إلى أنها إشكاليات المركز وليس الأطراف، في حين أن إشكالياتنا الحقيقية هي:

البحث عن مدخل ثقافي إيديولوجي وسياسي لمواجهة الاستعمار الجديد ("الاستشراق الجديد" هو أدواته الثقافية والمعرفية).

هذا هو المشروع التحرري لعبد الصمد بل كبير في زمن استهداف ذاكرة الإنسان وقيمه والتزامه الوطني.



هذه بعض النماذج فقط، وهذا غيض من فيض فحسب.

فأين هو اليسار العولمي من هذه المواقف والتفاسير؟

وأين هم رجاله الحاليين مما نحن فيه من تبعية واستعمار جديد؟

4-ملحوظة

لماذا استعملنا لفظ "الحدائويين" بدل "الحدائيين"؟

كلنا "حدائيون" بمعنى: القبول بالعلوم والمعارف الحديثة، والدعوة إلى تحديث البنيات الاقتصادية والسياسية، ولكن حسب سياقنا التاريخي وخصوصياتنا الثقافية والسياسية... ولكننا لن نكون "حدائويين"، فهؤلاء لا يميزن بين الحداثة وما بعدها، ولا يعلمون أن الحداثة أحداث، ولا ينظرون إلى كل حادثة في سياقها التاريخي.

"الحدائوية" لفظ قدهي، وهو وحده اللفظ الذي يصدق على دعاة الفردية. أما "العلمانية" و"الحداثة" و"المادية" وغيرها، فهي تحتمل عدة معانٍ ولا نطنها تفي بالغرض.

أما لفظ "الخلعاء"، فقد استعمله عبد الصمد بلكبير في تقديمه لكتاب "الحداثة ومثقفو التبعية العربية الجديدة" لصاحبه مصطفى فضل النقيب. وقد أطلقه بلكبير على أولئك الذين قرروا التمرد على ثقافات مجتمعاتهم لصالح ثقافة الآخر الاستعماري، ما يجلب عليهم استياء العامة وانصرافها عنهم.

المحور السادس: اختلاف في الإيديولوجيا واتفاق في إحداث الضرر

1-مثال الحرية بين مخياليين

يتصور الإنسان الحق في ممارسة الجنس مطلقا، وما هو كذلك. إذ الضرورة المقيدة لتلك الممارسة هي الأسرة والدولة، ودونهما الغابة والحيوانية بدل الإنسانية.

ويتصور الحق في الحكم مطلقا، وما هو كذلك. إذ الضرورة هنا هي الحفاظ على الدولة في شروط تاريخية محددة، ودون ذلك الفوضى والتفكك واللاقانون. جزء كبير من الإسلاميين والسلفيين ينتفضون في وجه "الحداثيين" إذا رأوهم يدعون إلى "الجنس بلا حدود"، ولكنهم كثيرا ما يغفلون الضرورات (القيود والحدود) التي تحد الحريات السياسية والاجتماعية للأفراد والجماعات. (وجدنا شيئا من هذا عند أحمد الريسوني في "مقالات في الحرية")

لا يعذر الإسلاميون والسلفيون بسقوطهم في هذا الخطأ الكبير، وعندهم الإسلام.

فهذا الدين لا يقيد الهوى في الجنس فقط، ولكن في السياسة أيضا. فإذا كان بعضهم لا ينضبط لـ"داعي العقل والحق"⁶⁵ في ممارسة الجنس، فإن غيره لا ينضبط لهذا الداعي في الممارسة السياسية.

الإسلام لا يمنعنا من دراسة الواقع وتفسيره بمختلف المناهج العلمية المتاحة، وعلى ذلك الأساس يجب تحديد الضرورات في النفس والمجتمع.

بهذا (بمنطق الإسلام قبل أي شيء آخر) يتعزز المثال والواقع معا، وبهذا يتجنب الكثير من الإسلاميين والسلفيين الكيل بمكيالين.

وهنا نؤكد: خطيئتان لا تساهل معهما:

- خطيئة يرتكبها "الحداثيون" إذا دعوا إلى الحريات الفردية بلا قيود.

65-منطق "الانضباط لداعي العقل والحق" نظر له أبو إسحاق الشاطبي في "الموافقات" بداية، ومنه استلهم الريسوني تصوره لمعنى الحرية.

- خطيئة يرتكبها الإسلاميون وبعض السلفيين إذا دعوا إلى الحريات السياسية بلا قيود.

2- خطيئة الإسلاميين ورباطهم

تأكيد الخطيئة:

صحيح أن خطيئة "الحداثويين" أكثر فداحة من خطيئة الإسلاميين، ولكن هذه تكون كارثية في سياقات بعينها (انظر ليبيا وسوريا، تجد جوابا مفصلا).

كما أن الخطاب الحداثوي عن "الحريات الفردية" كثيرا ما يتسلل إلى صفوف الإسلاميين في قوالب خطاب "الحريات السياسية". وهذا واضح في مواقف كثيرة، وفي آراء كثيرة.

يسقط الإسلاميون إذن في خطيئة مركبة. فيسوقون كلاما مثاليا وهم يتحدثون عن الثورة والديمقراطية والتغيير السياسي وتنمية الاقتصاد، ويستدرجون كثيرا إلى "الخطاب الحداثوي" حتى لا يهتمهم الآخرون بالتشدد والانغلاق.

إن مصدر خطيئتهم هذه واحد، وهو المتمثل في صياغة مواقفهم دون اعتبار لواقعهم الموضوعي. قد يدعون عكس هذا، ولكن تخلف (مثالية) مناهجهم في التحليل هو ما يؤكد قولنا إلى حدود الساعة.

مشكل الإسلاميين نظري بالأساس، وهو يؤثر على الإيديولوجيا أيضا.

قد تبقى الإيديولوجيا في مأمن من ضعفهم النظري في أيام المغارم، ولكنها تضعف وتذبل وتفقد حرارتها وفاعليتها في أيام المغانم.

ولعمرنا هذا ما نراه حاصلًا: تخلف نظري، وضعف إيديولوجي.

لم تفقد الإيديولوجيا لدى الإسلاميين فاعليتها بشكل نهائي، فهي لا زالت تحركهم في قضايا من قبيل: الدين، اللغة، الأسرة، الإقليم، رفض الظلم... إلا أنها تضعف يوما بعد يوم سائرة نحو حتفها ما لم يتدارك الإسلاميون الموقف بتجديد ملح، وهو المتمثل في:

- مراجعة نظرية: حيث يعيد الإسلاميون النظر في مناهجهم التفسيرية ومواقفهم من مناهج التفسير الاجتماعي والتحليل النفسي المعاصرة (في سبيل تحررهم من وهم الاستقلال الذاتي بمناهج التفسير، كما رأينا عند محمد قطب).

- وتجديد إيديولوجي: وهو التجديد الذي يأتي بعد المراجعة النظرية. وذلك بإنتاج إيديولوجيا تنطلق من المرجعية الإسلامية لا من غيرها، وتعكس موقع الإسلاميين في "التناقض الرئيس" وطنيا وعالميا.

إن هذه المهمة لمطلوبة، وإن من سيحمل مشعلها لغائب.

في مثالية الديمقراطية لدى الإسلاميين:

حسن الترابي، ويوسف القرضاوي، وراشد الغنوشي، وأحمد الريسوني، وسعد الدين العثماني... هؤلاء وغيرهم هم من عرفوا بمواقفهم الداعية إلى الديمقراطية بمرجعية إسلامية.

لقد كانوا موفقين غاية التوفيق في ذلك إيديولوجيا، لأنهم قطعوا من داخل المنظومة الإسلامية مع كل رأي يكفر بالديمقراطية ويعتبرها مناقضة لحكم الله. وقد وجهوا بذلك جمهورا واسعا من الإسلاميين إلى المشاركة السياسية والنضال السياسي المعاصر، فجنى الجميع ثمار ذلك ونكاله أيضا.

هكذا كانت مواقفهم على المستوى الإيديولوجي. أما على المستوى النظري، فقد ناقشوا الديمقراطية في بنيتها الفوقية غير مهتمين ببنيتها التحتية (إلا بشكل متواضع وسطحي كما ورد ذلك عند حسن الترابي)⁶⁶.

يدعو حسن الترابي إلى أسلمة الديمقراطية بإلزامها قيم الشورى التالية:

- حضور الضمير الإنساني.
 - مركزية القيم الحاكمة المؤطرة.
 - ابتغاء الاطمئنان واللحمة.
 - تدخل العامل الديني.
 - تجاوز الممارسة السياسية إلى باقي مجالات الحياة.
- يدعو حسن الترابي إلى كل هذا وعينه على تخليص الديمقراطية من قيمها الغربية حيث:
- الضمير الإنساني لا يشكل حاجة ملحة.
 - لا مجال لإقحام القيم في العملية الديمقراطية.
 - إنتاج النفور والتفرقة.
 - لا دينية الديمقراطية.

66- في كتابه "الشورى والديمقراطية"، يؤكد حسن الترابي أن لا مجال للحديث عن ديمقراطية حقيقية في غياب المساواة بين الأحزاب السياسية على مستوى العلم والإعلام والمال...

- الاقتصار على التمرين الانتخابي والسياسي.⁶⁷

نفس الموقف اتخذته راشد الغنوشي، ولكن بحجج أخرى يزعمها:

- التمييز بين: "شورى الناس" حيث الاجتهاد، و"هدى الله" حيث الامتثال.

- إبراز الحاجة التاريخية إلى الاجتهاد السياسي ونشأة الدولة وتطويرها...

- لا توجد الحركة الإسلامية إلا بوجود ديمقراطية حقيقية.

... وغيرها من الحجج.⁶⁸

أما أحمد الريسوني، فقد كانت عدته للقبول بالديمقراطية إسلامياً كآلاتي:

- أصالة مبادئ الديمقراطية (حكم الشعب نفسه بنفسه، الأغلبية، فصل السلط) في الممارسة السياسية الإسلامية.

- للشعب الحق في اختيار من يحكمه بالمرجعية الإسلامية أو بغيرها، لأن الإسلام لا يحكم من لا يريد ولا يكره الناس حتى يكونوا مؤمنين.

- حياد الديمقراطية كآلية. فقد انتقلت من البيئة الوثنية الإغريقية إلى البيئة الغربية الإلحادية دون انتقال للقيم، وهو ما يعتبر دليلاً على إمكانية قبولها في البيئة الإسلامية بقيم إسلامية...⁶⁹

هذا، ولا يخرج كل من يوسف القرضاوي وسعد الدين العثماني عن هذا الإطار.

67- حسن الترابي، الشورى والديمقراطية، منشورات الفرقان.

68- راجع لراشد الغنوشي كتابين: "مبادئ الديمقراطية الغربية وأصول الحكم في الإسلام"، و"الحركة الإسلامية ومسألة التغيير".

69- أحمد الريسوني، الأمة هي الأصل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى،

2012، الفصل الثاني: الديمقراطية من منظور إسلامي، من ص 31 إلى ص 50.

إلا أن سعد الدين العثماني قد اتخذ للقبول بالديمقراطية الإسلامية مدخلا فريدا يتمثل في:

- اعتباره الديمقراطية تصرفا اجتهاديا، باعتماده على تصنيف شهاب الدين القرافي للتصرفات النبوية في "الفروق"⁷⁰.

- اعتباره الإباحة أصلا في العمل السياسي وشؤون الدولة، باعتماده على قاعدة "الأصل في العبادات التوقف حتى يرد الإذن، والأصل في المعاملات الإباحة حتى يرد الحظر"، وهي عين القاعدة التي ضمّنها أبو إسحاق الشاطبي كتابه "الموافقات"⁷¹.



لا يخرج هذا النقاش المثالي في قضية الديمقراطية-لدى الإسلاميين-عن أحد العناصر التالية:

- إمكان التأصيل.

- أهداف الإسلاميين.

- الحياد الزائف.

- قراءة التاريخ بالأفكار والرغبات...

وهو عينه النقاش الذي استمر إلى اليوم مع الأجيال اللاحقة للحركة الإسلامية.

70- راجع "التصرفات النبوية بالإمامة" و"المنهج الوسط في التعامل مع السنة النبوية"، لسعد الدين العثماني.

71- راجع "الدولة الإسلامية: المفهوم والإمكان"، لسعد الدين العثماني.

فانظر كتاب نواف القديمي⁷²، تجد:

- التعلق بمثال "القرار في يد الشعوب".
- الاقتصار في تعريف الديمقراطية على وسائلها وآلياتها ومبادئها (التعريف السياسي الفوقي).
- اعتماد تعاريف فلاسفة الأنوار للديمقراطية دون استحضار سياقاتها التاريخية.
- تعريف الديمقراطية من منظور ليبرالي دون التفات لأي منظور آخر.
- ادعاء الحياد للديمقراطية في إهمال لما يقع غالباً من تفاوت طبقي.
- استمرار عملية التأصيل الإسلامي للديمقراطية، وهو التأصيل الذي أثنى عليه محمد الحسن بن الددو قائلاً: "مع أن تأصيله جيد (يقصد تأصيل كتاب نواف القديمي)".
- الحكم بلا ديمقراطية بعض التجارب مما يفيد القدح لا غيره، وذلك انطلاقاً من محاكمة الواقع للمثال (وتلك هي المثالية واللاتاريخية).
- ضبابية مفاهيم الديمقراطية والعلمانية والليبرالية، وذلك لأنها عُرِّفت تعارف سطحية لا تعكس "حركة الواقع الموضوعي" (بتعبير عبد السلام المودن).
- المسؤولية في فشل الانتقال الديمقراطي ملقاة بشكل جوهري على عاتق الأنظمة الاستبدادية العربية، وبشكل عرضي على الحركات الاجتماعية والتدخلات الأجنبية...

72-نواف القديمي، أشواق الحرية: مقارنة للموقف السلفي من الديمقراطية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة السادسة، 2013.

ما يلاحظ على كتاب نواف القديمي كثير، فحسبنا ما ذكر.

إلا أن ما يغفله القديمي وكثيرون هو الآتي:

فليس مشكلنا هو قبول الديمقراطية على النمط الأمريكي من عدمه، ولكن الأساسي هو تحديد "تناقضنا الرئيس" ومناقشة الحل الديمقراطي على أساسه. لا بد إذن من إعادة تعريف الديمقراطية باعتبار بناها التحتية، أي بالبحث عن جذورها الاجتماعية (الطبقية). وهذا مما تُعتبر الحركة الإسلامية مطالبة به بعد: مراجعتها النظرية.

في محور لاحق، سنطلع القارئ على الموقف التاريخي من الديمقراطية. فهو وحده الكفيل بإقامة الموازنة بين أشواقنا وسياقنا التاريخي، ودونه الفوضى والتخبط والضبابية في المفاهيم والمواقف والعمل ضمن استراتيجية الآخر... في استدراج الإسلاميين:

إذا اتضح "التناقض الرئيس" للمرحلة، اتضحت المعركة وحددنا فيها موقعنا بعلم وكنا قادرين على إنتاج الإيديولوجيا المناسبة للصمود فيها. وغير ذلك يجعلنا نصيب تارة ونخطئ تارة أخرى، فالتيه والعمل في استراتيجية الآخر هو مآل كل عمل من هذا النوع غالباً.



هل يفهم أحمد الريسوني ما يقع بالضبط في المغرب وفي المنطقة العربية، بل وفي العالم؟

هل انفعالاته مجرد انفعالات إيديولوجية أم أنها تحمل معها بعض الشذرات النظرية أيضا؟

لا بد إذن من معرفة الكيفية التي يتصور بها أحمد الريسوني الحرية، وذلك من خلال كتابه "مقالات في الحرية".

يمكن اختصار تصور الريسوني للحرية فيما يلي:

- تقييد الحرية بأن تكون بناءة ومسؤولة ومنظمة.

ولذلك نجده يقول: "الحرية لا بد أن تكون حرية بناءة تسهم في ارتقاء البشرية وتقدمها، وليس العكس. فلذلك انتهى الفكر البشري إلى أن الحرية المنشودة والمعظمة ضمن القيود الإنسانية الرفيعة، لا بد أن تكون حرية مسؤولة، وأما الحرية بلا مسؤولية فهي الظلم والفساد، لأن الذي يمارس الظلم والفساد هو أيضا يمارس نوعا من الحرية. وكذلك لا بد أن تكون حرية منظمة، لأن حرية غير منظمة، إنما هي فوضى وهمجية وعبثية".⁷³

- تقييد الحرية بدواعي العقل والحق.

ومن هنا جاء تعريف الريسوني للحرية كالآتي:

"وعلى هذا الأساس يمكن تعريف الحرية بأنها: تحرر السلوك الإنساني من الضغوط الذاتية والخارجية، لفائدة دواعي العقل والحق".⁷⁴

- تقييد الحريات الفردية دون التنبيه على ضرورة تقييد الحريات السياسية.

73-أحمد الريسوني، مقالات في الحرية، دار الكلمة، الطبعة الأولى، 2014، ص 9.

74-نفسه، ص 10-11.

ولذلك فهو -فيما يتعلق بالحرريات الجنسية- يقول: "وحين تُستعمل (يقصد الشهوة الجنسية) بلا حدود ولا قيود، ولا غاية ولا مقصد، ولا تبعة ولا مسؤولية، فإنها تصبح ضرباً من البهيمية والعبودية، ومن العبث والمجون، بل هي اليوم أصبحت من الجنون، حيث شاع الحديث عن ممارسة الجنس الجماعي، والجنس الفموي، والجنس الصناعي، والجنس الشرجي، وعن زواج المثليين..."⁷⁵

أما فيما يخص الحرريات السياسية، فإننا وجدناه يقول: "ولعل المجال الأكبر للحرية ونضالاتها، هو حرية الشعوب في تقرير مصائرهم وتبدير شؤونهم وتحقيق مصالحهم، بدون مصادرة ولا منع ولا تضيق. وتقرير الشعوب لمصيرها ليس هو ذلك المعنى المحرف المقزّم الذي يستعمل عادة لتفتيت الشعوب المنسجمة المتآخية، ويركبه المغامرون الانفصاليون لبتتر أعضاء الجسد الواحد... تقرير المصير هو ما عبرت عنه الشعوب العربية في انتفاضتها المستمرة منذ سنتين ونصف، ويلخصه شعارها القائل: الشعب يريد".⁷⁶

ولا ندري كيف استطاع الريسوني أن يميز بين تقرير للمصير وتقرير آخر، كما لا ندري كيف أخرج انتفاضة الشعوب العربية من دائرة ما يمكن أن يحاك لدولها من فتن وانهيار وضعف واستسلام لضغوط الأجنبي...

من خلال استقراء ما كتبه الريسوني في كتابه، نستطيع أن نؤكد أربع ملاحظات:

الملاحظة الأولى: تعلقه بمثال الإسلام، حيث تخضع الحرية للقيود والضرورات دائماً.

75- نفسه، ص 24.

76- نفسه، ص 27.

الملاحظة الثانية: إصابته نظريا عندما ربط تقدم الإنسان وازدهار حضارته بتقييد الحريات.

الملاحظة الثالثة: إصابته ثانية عندما ناقش الحريات الفردية في إطار الحريات السياسية.

الملاحظة الرابعة: اضطرابه نظريا لما اشتغل بانتقائية في تقييد الحريات السياسية، وذلك ناتج عن فقدانه للمنهج التفسيري الكفيل بتحديد "التناقض الرئيس" في أقطارنا والعالم.

يستلهم أحمد الريسوني من أبي إسحاق الشاطبي الذي يقول:

"المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبد لله اضطرارا".⁷⁷

وينفخ (أي الريسوني) روح "مقاصد الحرية" في رفاقه وإخوانه ومن تأثر به، وفيهم الحسين الموسى إذ يقول:

"إن حقيقة التكليف أنه أمر ونهي وواسط بينهما، وهو بذلك تقييد ذاتي لحرية الإنسان بما يحقق مصالحه العاجلة والآجلة، ولذلك فإن الشريعة لم تغفل ما يكتنف إطلاق مبدأ الحرية الفردية دون ضوابط ولا قيود، من خلل على تركيبة المجتمع وعلى حقوق وحرريات الآخرين، فأوجبت على المسلم أن يلتزم بحدود

77-أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، الجزء 2، ص 168. (عن "مقالات في الحرية"، لأحمد الريسوني)

الله طواعية وابتغاء الأجر من الله تعالى، وحذرت من العقوبة الأخروية إن هو
تعداها".⁷⁸

هذا المنطق هو الذي حكم الحسين الموس في مختلف التطبيقات التي ضمنها
كتابه "الحرية الفردية تأصيلا وتطبيقا".

وهو عين المنطق الذي نطلبه اليوم، ولكننا نطلب قبله تفسير الواقع الذي
نعيش فيه لتحديد "تناقضنا الرئيس" بدقة.

هذا هو موقف أحمد الريسوني من الحرية، وهذا هو استلهامه وامتداده.

فماذا عن الطريقة التي يعبر بها أحمد الريسوني عن موقفه هذا في مختلف
المعارك المحترمة والبارزة بين الفينة والأخرى؟

لقد خرج الريسوني في المعركة الأخيرة منددا بكل قول يسعى إلى انتشار
الخلاعة والميوعة والانحلال والسيولة الجنسية، فتداعى عليه بعضهم (من
مؤيديه ومعارضيه) واصفين قوله بالشطط وسوء الأدب.

وما الأدب؟ وما القصد؟ وما المشاعر؟ وما الدموع؟ وما الحزن؟ ...

ألم يأن للناس أن يفهموا بأن الإنسان لا يتحقق إلا في إطار دولته، على أرضها
وفي ظل أمنها وباستغلال مقدراتها؟

ألم يأن لهم أن يفهموا بأن احترام مشاعر من يخدم الاستعمار الجديد (ولو بغير
قصد، فالنتائج أولى بالاعتبار) مسألة عرضية لا تسمن ولا تغني من جوع؟

78-الحسين الموس، الحرية الفردية تأصيلا وتطبيقا، دار الكلمة، الطبعة الأولى، 2019، ص

أبلى أحمد الريسوني البلاء الحسن، وما كان من عبد الرحيم الشيشي إلا أن ضُرب
الموقف ودعا إلى الاجتهاد والسياق سياق معركة تطلب الوضوح.

لقد ظن الشيشي أن النقاش منصب حول "فقه مراتب الأعمال"، وما هو كذلك.

لقد أوضح موقفه، ولكن الإيضاح هو ما كان مطلوباً منذ البداية.

هناك عدة سياقات للدفاع عن الإسلام، منها:

- سياق الدفاع عن الإسلام بإظهار تقبل الحركات الإسلامية للاجتهاد والآخر.
- سياق الدفاع عن الإسلام بالتزامه فقط، وذلك في سبيل رد الهجمات الغابوية.
- السياق الأول هو سياق التجديد بالاجتهاد والتفكير وإعادة البناء، أما السياق الثاني فهو سياق التشبث والقول الواضح الساطع دفاعاً عن الضرورات التاريخية (وبالتالي الفقهية والقانونية).

هناك من يريد استدراج "المرابطين على ثغور الدولة والثقافة الوطنية والتماسك الاجتماعي" إلى الظهور بمظهر من: يدافع عن نفسه في زمن الهجوم، ويلين وقت الشدة، ويحرص على مشاعر الآخرين في زمن المعارك التاريخية...

وفي الاستدراج خطر على الوطن والإسلاميين معاً، حيث:

- يضيع الوطن وينتهك حماه في خضم هجوم خُدّام الاستعمار الجديد وحرص "المرابطين" على مشاعرهم.

- تفقد الحركة الإسلامية لونها وحرارتها الإيديولوجية في زمن "المصلحة لا الطوبى" (مانهايم).

لقد قال هوشي منه⁷⁹ وهو في ساحة المعركة:
"إذا مات شقيقي، أدوس فوقه وأكمل المعركة".
لقد لخصت هذه المقولة: "التاريخ الشامل" لهيجل، و"المادية التاريخية" لماركس،
و"ما العمل" للينين، و"تاريخانية" العروي...
وخير التلخيص ما كان بالمواقف العملية.
إنها رسالة نوجهها إلى كل من تداعى على الريسوني منكرًا عليه طريقته في
التعبير، مخافة أن تسقط على الأرض دموع النساء ومخافة أن يُتهم الإسلاميون
بالتشدد وقلّة الأدب.
لو أن السياق سياق مختبر خارج التاريخ، لكان النقاش غير هذا النقاش.
ولكن التاريخ يدمر مشاعرنا وعواطفنا جميعاً...
إنه "ماكر"، بتعبير هيجل.
لن يبقى الفرد حبيس البكاء على تناقضه بين المعرفة والإيديولوجيا، لن يبقى
كذلك إذا خبر "مكر التاريخ".

3- خطيئة اليسار العولمي وانحرافه

إشارة لا بد منها:

79-هوشي منه (1890-1969): بطل من أبطال التحرير في فيتنام.

لا تقتصر خطيئة "اليسار العولمي" على الدعوة إلى الحريات الفردية بلا قيود ولا حدود، ولكنها تتعدى ذلك ليدعو هذا اليسار إلى الحريات السياسية والاجتماعية دون استحضار عنصرين منهجيين أساسيين:

- تأطير الجزء بالكل.

- البحث عن الجذور الاجتماعية لكل صراع أو فعل سياسي.

لقد بُلي "اليسار العولمي" بهذا المرض الذي كاد أن يصبح مزمنًا، بسبب تفريطه في "المنهج المادي الجدلي" و"المادية التاريخية"، وذلك بسبب نسيانه لماركس ولينين وماو وانفتاحه على فوكو وسارتر ودولوزودريدا...

التحرر السياسي والاجتماعي من منظور فلاديمير لينين:

يا ترى...

كيف نستوعب التناقض في عقل فلاديمير لينين؟

هل هو متناقض حقا؟ أم أن الواقع المتناقض هو ما يطلب التفاسير والمواقف المتناقضة؟

الواقع هو المتناقض بالأساس، ولذلك كانت المواقف متناقضة.

هذا هو الحاصل على الأرجح، وهذا ما يُبلِّغنا استيعاب منطق لينين.



هل الحرب تقدمية أم رجعية؟

هناك من يرفض الحرب دائما، وذلك لأنه ينبذها في مثاله قبل أي شيء آخر.

وهناك من يدفع في اتجاهها دائما، وذلك لأنه يقدرها في مثاله قبل أن ينظر إلى واقعه الذي يعيش فيه.

على العكس من هذه الأحادية، كان لينين جدليا. يقبل الحرب تارة، ويرفضها تارة أخرى. يجعلها من ضمن مشروعه للتحرير مرات، ويواجهها باعتبارها مهددة لاستقلال الشعوب مرات أخرى عديدة.

يقول لينين:

"إن الماركسية تعطي تحليلا كهذا وتقول:

- إذا كان "جوهر" الحرب "الفعلي" يتلخص، مثلا، في الإطاحة بالنير الأجنبي (وهو أمر نموذجي على الأخص بالنسبة لأوروبا في سنوات 1789-1871)، فإن الحرب تقدمية من جانب الدولة المظلومة أو الأمة المظلومة.

- أما إذا كان "جوهر" الحرب "الفعلي" يتلخص في إعادة تقاسم المستعمرات، في تقسيم الغنائم، في نهب أراضي الغير (وهكذا هي حرب 1914-1916)، فإن الأقاويل بصد الدفاع عن الوطن هي في هذه الحالة خداع كلي للشعب.⁸⁰



تارة يكون "الدفاع عن الوطن" حقيقة، وتارة يكون مجرد خداع. والمحدد الوحيد لحقيقة هذا الشعار هو "التحليل الملموس للواقع الملموس".

في حالة الدفاع عن الوطن، تكون الحرب حربا وطنية تحريرية.

80- فلاديمير لينين، عن التحرر الوطني والاجتماعي، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، ص

وفي حالة الصراع على المستعمرات، تؤدي الحرب إلى استمرار الاستبداد والقهر والظلم والاستغلال الطبقي أكثر مما كانت عليه الأوضاع زمن السلم.

هذا هو المنهج التحليلي الذي يعتمده لينين، وهذا هو المنهج الذي يمكننا من خلاله استيعاب تناقضاته الفوقية هنا وهناك.⁸¹

"الديمقراطية من منظور ماركسي":

في كتابه "الديمقراطية من منظور ماركسي"، يناقش هشام غصيب الديمقراطية انطلاقاً من الآتي:

- للمؤسسات السياسية الديمقراطية مضمونها الطبقي.

يقول هشام غصيب: "فإن الديمقراطية تمثل دكتاتورية طبقة أو تحالفاً طبقياً".

ويقول أيضاً: "فالمؤسسات الديمقراطية البورجوازية، كالبرلمان مثلاً، هي الأطر والأدوات والأجهزة السياسية التي تمارس البورجوازية (بوصفها طبقة) عن طريقها دكتاتوريتها الطبقيّة".⁸²

وهنا نستنتج أن التحليل الفوقي لما يقع في المؤسسات السياسية الديمقراطية لن يفسر شيئاً ما لم يحلنا على الصراع الطبقي الوطني، كما أن

81- نفس الأمر ستجده إذا قارنت بين موقف لينين من "تقرير المصير" في كتابه "عن التحرر الوطني والاجتماعي" وبين موقف آخر له ساقه عبد السلام المودن في كتابه "الدولة المغربية: قضايا نظرية".

82- هشام غصيب، الديمقراطية من منظور ماركسي، منشورات المتوسط، الطبعة الأولى، 2015، ص 15-16.

التحليل الفوقي للعلاقات الدولية لن يفسر شيئاً ما لم يحلنا على الصراع العالمي بين المراكز فيما بينها أو بينها وبين الأطراف.

لكل صراع سياسي مضمونه الطبقي في عصر الطبقات، عكس ما كان عليه الأمر في عصر ما قبل تشكل الطبقات.

- للديمقراطية وجهان في الممارسة السياسية.

يقول هشام غصيب: "إن للديمقراطية الليبرالية وجهان: وجه تستغله البورجوازية في خداع الجماهير الشعبية وممارسة دكتاتوريتها، ووجه تستغله البروليتاريا في بناء قوتها وتنظيم ذاتها"⁸³.

وليس هذا هو الشكل الوحيد للوجهين، بل إنهما يتكيفان في كل دولة حسب الصراع الطبقي القائم فيها.

المهم هو أن كل طرف من طرفي الصراع من حقه أن يدافع عن الديمقراطية وأن يستثمرها كآلية من أجل تعزيز موقعه السياسي.

- ليست الديمقراطية هي الغاية النهائية ولا ديمقراطية حقيقية في ظل الطبقات الاجتماعية.

يقول فلاديمير لينين: "إن الديمقراطية المنسجمة مع ذاتها مستحيلة في ظل الرأسمالية".

وهذا ما أوضحه هشام غصيب قائلاً: "وبات تحقيق المساواة والعدالة شرطا أساسيا لوجود الديمقراطية. لكن المساواة في عرف التصور الثوري تعني إزالة الطبقات الاجتماعية. وعليه، فإنه لا معنى للسعي إلى الديمقراطية الفعلية

83-نفسه، ص 39.

من دون تنفيذ برنامج لإزالة الطبقات الاجتماعية. وبتعبير آخر فإن الديمقراطية الفعلية تنطوي على الاشتراكية بما هي حقبة تصفية الطبقات الاجتماعية والمرحلة الانتقالية بين الرأسمالية والشيوعية. وهذه الأخيرة هي الحالة التي تنعدم فيها الطبقات الاجتماعية وشروط وجودها".⁸⁴

فلنخرج الآن من جو التبشير بالشيوعية، ولنطرح السؤالين التاليين:

- إذا كان الهدف هو المساواة والتنمية والاشتراكية وتحسين مكتسبات الشعوب، فما بال قوم يصدعون رؤوسنا بالتركيز على عدم احترام العرف الديمقراطي ذي النمط الأمريكي في شروط غير شروط أمريكا؟

- وهل من أمل في الرجوع إلى ما قبل الطبقات؟ أم أن التفكير في الحرية في إطار ضرورة "وجود الطبقات" هو المطلوب؟

ليس بالضرورة أن نجيب على هذين السؤالين الآن، فلنتركهما إذن إلى بحث آخر.

انتكاس النظرية (عبد الإله بلقزيز) والممارسة العملية (عمر بلافريج):

عوض أن يحتمي يسارنا بإرثه التفسيري والنضالي، ارتأى أن يصبح "عولميا" يعمل على: عولمة الثورة، عولمة الديمقراطية، عولمة النماذج الاقتصادية المركزية (نسبة إلى المركز العالمي)، عولمة الثقافة...



ربما أصبحت الفرصة مواتية الآن لنطلع القارئ على بعض سخافات عبد الإله بلقزيز فيما يخص موقفه من لينين، وربما هي فرصة أيضا لبيان مدى تأزم العقل اليساري في زمننا المغربي الحالي.

فهل هو تيه نظري حقا؟

أم هو "عمل مأجور" تفقد فيه الماركسية نفسها على يد محرفيها؟

يقول عبد الإله بلقزيز: "إن تكوينه الفكري، واستعداداته المعرفية، وثقافته الفلسفية والاقتصادية لا تفتح أمامه كبير مجال لتقديم شيء ذي بال في مسألة تتعلق بآليات عمل نظام الرأسمال. وهو هذا دون روزا لوكسمبورغ واجتهاداتها في موضوع التراكم الرأسمالي مثلا".⁸⁵

وأنا أقرأ هذه الفقرة، علقت عليها في متن الكتاب قائلا: "هل هذا هو لينين حقا؟".

أل هذه الدرجة يتحلل "اليسار العولمي" من الصلابة والالتزام بالتنكر لأعلامه الملتزمين؟

أل هذه الدرجة تعادى الإيديولوجيا ومن زواج بينها وبين العلم بغرض التخلص من كل خطاب يحث على الانضباط والعمل الجاد؟

انظر في قول آخر بلقزيز، وفيه ستجد العجب العجيب:

85- عبد الإله بلقزيز، دراسة بعنوان: "في الماركسية: مراجعات أولية"، مجلة النهضة،

الماركسية اليوم، العددان 17 و18، 2019، ص 40.

"فليئين لم يبحث في السياسي (أو المستوى السياسي من البنية الاجتماعية). ولا أنتج شيئاً ذا قيمة علمية في مسائل الدولة والسلطة والقانون وسواها، بل انصرف إلى البحث حصراً في السياسة وفي العمل السياسي".⁸⁶

إما أن بلقرز لا يعرف لينين ولم يسبق له أن قرأ له، وإما أنه يكتب لحاجة في نفسه لا نعلمها نحن، فإله وحده يعلم الغيب.



إن هذا الانقطاع النظري الذي يعاني منه بلقرز وكافة نخب "اليسار العولمي" هو ما دفع الأجيال الجديدة إلى نسيان مناهج التفسير بالدعوة إلى الحريات الفردية بلا حدود.

يدعي عمر بلافريج أنه ابن بار للييسار، ولكننا لا نراه إلا ابناً باراً للييسار العولمي. وذلك هو يسار عبد الإله بلقرز، يسار يستمد مرجعيته من المحافظين الجدد وليس من كارل ماركس.

ذلك هو يسار "الخلعاء" بتعبير عبد الصمد بلكبير، ويسار "التبعية الجديدة" بتعبير مصطفى فضل النقيب.

لقد كان المغاربة ينتظرون من عمر بلافريج الدفاع عنهم ومساندتهم في مختلف قضاياهم الطبقية والوطنية، فإذا به يبرع أكثر مما يتصور في الدفاع عن: المثلية والعلاقات الرضائية والإباحية الجنسية... بل ويسعى إلى تقنين كل ذلك، مدعياً لنفسه الزعامة والبطولة دون غيره.

ألا بئس اليسار هذا...

86- نفسه، ص 41.

ألا بئس كل قول وفعل من شأنهما أن يحرفا دعوة نبيلة لم يكن أصحابها ليتركوها في يد من لا غيرة لهم على الإنسان والوطن، أو لا يعرفون كيف تكون تلك الغيرة على الأقل.

المحور السابع: "من الحريات إلى التحرر"

1- فلسفة محمد عزيز الحبابي

يعتقد بعضهم أن حديثنا عن السياق التاريخي للحرية يعني نفينا لذات الفرد ووعيه، والأمر ليس كذلك. فقد أكدنا منذ البداية أن الحرية تنطلق من "الوعي بالضرورات"، تم تكتمل بالحركة داخل هذا الإطار.

وتلك هي "الحرية الواعية" التي يقول فيها محمد عزيز الحبابي:

"لا بد أن نؤمن بفردية الشخص أولاً. إنها نقطة الانطلاق ليكتشف المرء وجوده ويكشف عنه. فالحرية تتحقق كوجودان واع لأبعاده وحدوده، وكوجودان يتحدد ويتأطر بالحرية. فلا نزوع ولا تعال، ولا تواصل مع الآخرين بدون إرادة خاصة. وبفعل ما تتمتع به الإرادة الخاصة من حرية، يمكنها أن تنسجم مع الإرادة العامة أو تعارضها".⁸⁷

إن هذه الفكرة الأخيرة لمهمة، فالفرد الحر هو الذي يختار الانسجام مع الإرادة العامة من عدمه. وذلك هو ما يطلب الوعي بالذات، لأن المواقف تختلف من واقع لآخر، بل وتتناقض من سياق تاريخي لآخر. لا بد للحرية من اعتبار الضرورة، ولا بد للضرورة من فرد حر يعيها.

87- محمد عزيز الحبابي، من الحريات إلى التحرر، ص 27.

موقف برغسون من الحرية ذاتي باطني، وهو -في نظر الحبابي-غامض يعبر عن تجربة شخصية لا أقل ولا أكثر.

وعلى العكس من برغسون، لا يفهم الحبابي الحرية إلا في إطار "المشترك والتفاعل والتكامل وتراكم التجارب داخل المجتمع لا خارجه".

ولذلك وجدناه يقول:

"إن كل فلسفة واقعية للحرية لا تفهم إلا كجهود جماعية، تصاعدية، تتكامل عند طائفة من المفكرين. بفضل تلك الجهود، تتسع الإنسانية فينا ونتجاوز ذاتنا. إلا أن البرغسونية تزيح كل فعل مشترك، نظرا لانحباسها الشديد في قلقها الذاتي المنيع".⁸⁸

إن منهج برغسون ميتافيزيقي، وهو منهج يبحث في المطلق ولا يصل إلى حقائق في الواقع. إلا أن برغسون يأبى إلا أن يستعمل هذا المنهج لتصوير الحرية كحقيقة، فيسقط في تعويض الحقيقة بالفرضيات.

يقول الحبابي:

"مهمة الميتافيزيقا هي أن تحاول البحث في المطلق. لكن، بصفاتها منهاجا ليس بوسعها أن تكون هي المطلق. فلا يمكن أن نعتبر نتائج مذهب ميتافيزيقي في الواقع هو الواقع عينه، وإنما على الأكثر يمكننا أن نعددها افتراضات".⁸⁹

من حق الميتافيزيقي أن يفكر في الحرية في المطلق، ولا يحق له أن يسحب ما توصل إليه في المطلق على واقع يحتاج إلى مناهج ملموسة لتفسيره.

88- نفسه، ص 77.

89- نفسه، ص 86.

إن الحبابي هنا يظهر بمظهر من "يرفع السحر" عن الظواهر، وهو بذلك يحرر وعينا من الأوهام في سبيل "التحليل الملموس للواقع الملموس" (بتعبير لينين). الفن نفسه لم يسلم من نزعة الحبابي الاجتماعية، الفنان الحر المبدع الاستثنائي نفسه لم يسلم من ذلك.

الفنان هو كل ما قيل، ولكنه لا يمارسه ولا يحس به ولا يبيده إلا في المجتمع ولأفراد المجتمع.

يقول محمد عزيز الحبابي:

"فالذي نقصده إذن، هو أفعال بشرية إرادية تتجسد في التزامات محسوسة يتحقق الشخص بواسطتها الشخص. ثم إن تحقيق هذا التشخص لا يكمل إلا بفضل حياة الـ"أنا" داخل الـ"نحن"، وبفضل إثبات ذاتية الخلق، بصفته عضوا يساهم في حياة جماعية، وعاملا مباشرا يؤثر في إيقاع وتطور بيئته، بقدر ما يؤثر في إيقاع وتطور المدنية الإنسانية بأجمعها".⁹⁰

ملاك فكرة "التحرر" عند محمد عزيز الحبابي، وملاك ما تأثر به عبد الصمد بلكبير عند فيلسوف الشخصية، هو القول التالي:

"فلسفة التحرر لا ترمي إلى إثبات أن الكائن البشري حر، ولكنها تعمل على تبيان كيف يمكن أن يتحرر أكثر، وكيف تستطيع حرياته أن تنسجم فيما بينها، كيما تنمو لديه القدرة التحررية التي هي فوق الحريات الخاصة".⁹¹

90- نفسه، ص 112.

91- نفسه، ص 175.

ومن هنا، نستنتج أن العناصر الأساسية لـ "فلسفة التحرر" لدى الحبابي تتجلى فيما يلي:

- الاهتمام بالكيفية التي تتقدم بها حرية الإنسان.
 - البحث عن الكيفية التي تنسجم بها حريات الإنسان فيما بينها.
 - "القدرة التحررية" هي فوق الحريات الخاصة (الفردية).
- وفي هذا رفض للآتي:
- البحث الميتافيزيقي عن مطلق الحرية في سيكولوجية الإنسان.
 - مناقشة الحريات كجزر معزولة عن بعضها البعض، وعن الظواهر الأخرى المرتبطة بها.
 - مناقشة الحريات الخاصة في إطار "القدرة التحررية" التي هي أسمى منها.
- هذا ما نراه رأي العين في موقف عبد الصمد بلكبير من "الحرية والتحرر".

2- استلهام عبد الصمد بلكبير⁹²

يرفض عبد الصمد بلكبير البحث الميتافيزيقي عن مطلق الحرية في سيكولوجية الإنسان، ولذلك لا نراه مهتماً إلا بما يمكن أن يحققه الإنسان من حريات في إطار شروطه التاريخية.

فليَبك الإنسان، فليحزن، وليحرم، وليمنع، وليزجر، وليلزم الشرع والقانون، فلتقهر نفسه ما لم يكن واعياً...

92- لقد أخبرني أحد الأصدقاء (عبد الصمد إيشن) أن عبد الصمد بلكبير أخبره في نقاش خاص عن مدى إعجابه وتأثره بكتاب محمد عزيز الحبابي "من الحريات إلى التحرر".

فليقع له كل ذلك في سبيل أن نتقدم خطوة إلى الأمام كأمة، أي في سبيل أن نتحرر شيئاً فشيئاً كأوطان.

ولا يفصل بلكبير الحريات عن بعضها البعض، ولا عن شروطها التاريخية وبقية الظواهر المرتبطة بها.

ومنه مناقشة الحريات الفردية في علاقتها بالحريات السياسية والاجتماعية، ومناقشة كل ذلك في علاقته ببنية المجتمع ووضعه السياسي وتحدياته الخارجية وذهنية أفراده...

هذا، وتبقى العبارات الأكثر تعبيراً عند بلكبير هي التالية:

الزمن زمن التحرر من الاستعمار الجديد لا زمن الحريات الفردية، والزمن زمن حقوق الأوطان لا زمن حقوق الإنسان.

هل بلكبير هنا ضد الحريات الفردية وحقوق الإنسان؟

لا ثم لا...

فهو يدعو إلى تأطير الحريات الفردية بحاجتنا إلى التحرر من الاستعمار، وبالتالي إلى تأطير حقوق الإنسان بحقوق الأوطان.

إنه يحاول من خلال ذلك أن يصدّم كل من يعتقد بأن نقاش الحريات الفردية وحقوق الإنسان هو النقاش الأساسي والأسمى فوق كل نقاش آخر.

مقطع واحد مما كتبه بلكبير يجمع كل هذا الذي قيل، فتأمل:

"الرأسمالية هي في طور الاحتضار، وتحارب بدائلها الديمقراطية والاشتراكية. بتهديد العالم وابتزازه بحروب تقطع النسل والضرع وتخرب البنيان والعمران

(نمط ليبيا / سوريا واليمن...). لقد استنفدت الرأسمالية برنامجها التاريخي وأضحت رجعية بل ومتوحشة أخلاقيا، ارتدت نحو الغابة والهمجية، ما قبل التاريخ والدين والأسرة والدولة...

الجواب التاريخي الشعبي والديمقراطي الوحيد هو مقاومتها. وذلك لا يتم بمنطق حقوق المواطنة وحده، بل أساسا بواجبات الوطنية سياسيا وأخلاقيا. ولا يسارية ولا إسلامية ولا ديمقراطية ولا فضيلة اليوم، بدون توفر شرط الوطنية (التحرر والوحدة والسيادة) عقيدة وبرنامجا وممارسة سياسية ونقابية وثقافية مدنية...⁹³

السياق هو: تهديد الرأسمالية للعالم بالأزمات السياسية والتفكيك الثقافي. وقهر النفس هنا يكون: بإلزامها الوطنية (الوحدة) بدل التحيزات النفسية إلى مرجعيات بعينها (الفرقة).

وربط الحريات بسياقها التاريخي يحصل هنا: بالكشف عن يحرك خطاب "الحريات الفردية بلا حدود" (التفاهة والخلاعة)، ويسعى إلى تطويق الأوطان والتضييق على الحركات الوطنية والاجتماعية المسؤولة بإهمال الحريات السياسية الاجتماعية أو وضعها في أيادي جهلة مغفلين أو خونة مأجورين لا يعرفون للضرورة معنى.

93- عبد الصمد بلكبير، مقال بعنوان: "الوسيلة والفضيلة (الوطنية والتفاهة)"، على ظهر غلاف كتاب: "مناظرة: أخلاقهم وأخلاقنا" (بين جون ديوي وليون تروتسكي)، منشورات الملتقى، الطبعة الأولى 2018.

وربط الحريات بغيرها من الظواهر يحصل هنا: بمناقشة الحريات في علاقتها بواقع الرأسمالية عالميا، وفي علاقتها بواقع دول الجنوب (المنطقة العربية خاصة) ...

وتأطير الحريات بحاجتنا إلى التحرر نجده هنا في: تأطير المواطنة بالوطنية، وجعل هذه هي الأساس في مقاومة الاستعمار الجديد.



ربما اتضحت الآن العلاقة بين فلسفة محمد عزيز الحبابي واستلهام عبد الصمد بلكبير منه، وربما يدخل هذا في إطار ما نزعمه من فهم لأنفسنا فحسب.

خلاصة الدراسة:

يمكن حصر نتائج هذه الدراسة فيما يلي:

- لا تعني الحرية الخروج من الضرورة، فذلك مستحيل. وإنما تعني الوعي بالضرورة، فذلك مدخل "نظرية الحرية".
- للحرية في الغرب سياقها التاريخي، فلا مجال لحل مشاكلنا في الحرية على ضوء إشكالياته الخاصة به.
- مثال الحرية في القرآن هو: "خضوع الحرية للقيود في كل مراحل التاريخ"، وواقعها هو: "أسباب نزول الآيات وورود الأحكام".
- لن يبلغ الفكر الإسلامي "نظرية الحرية" ما لم يتخلص من أوهامه. قد تكون الأوهام نافعة إيديولوجيا، ولكنها لا تزيد الإسلاميين إلا تخلفا نظريا.

- "الحداثوية" تيار خليع وعولمي، فيه المثاليون من العلمانيين واليسار معا. إنه تيار يُدعم أمريكا، ويخدم سياسات الاستعمار الجديد. وإنه يدعو إلى الحريات الفردية دون اعتبار لسياقنا التاريخي، ويطالب بالحريات السياسية بلا قيد دون اعتبار لتناقضنا مع الاستعمار الجديد أساسا.

- الاختلاف في الإيديولوجيا لا ينفي الاتفاق في المواقف السياسية والممارسة العملية، وذلك ما يصدق على العولميين والمثاليين من اليسار والحركة الإسلامية معا. فالفوضى واحدة مهما تسترت بقناع الحرية، ومهما بررها أصحابها ب"البيان الشيوعي" (ماركس وإنجلز) أو ب"رسالة المؤتمر الخامس" (حسن البنا).

- لا تناقش الحريات الفردية والسياسية إلا في إطار حاجتنا إلى التحرر من التبعية والاستعمار الجديد، ولن يتحرر الإنسان والأوطانُ مستعمرة.

إحياء
للتنمية الأخلاقية



Ihyae
Ethics Development



/IhyaeFoundation

جميع الحقوق محفوظة © 2019