

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى
كلية التربية – مكة المكرمة
قسم التربية الإسلامية والمقارنة

مفهوم الحرية من منظور التربية الإسلامية و الفلسفة البرجماتية دراسة تحليلية ناقدة

بحث مكمل لنيل درجة الماجستير من قسم التربية الإسلامية والمقارنة

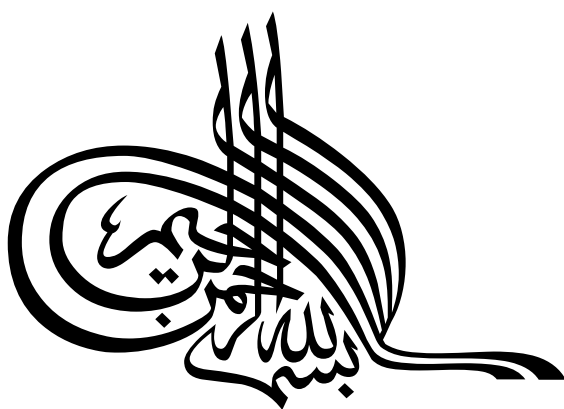
إعداد الطالب

عبد الله بن علي بن طاهري الزاعبي
الرقم الجامعي (٤٣٠٨٨١٨٨)

إشراف الدكتور

محمد بن عيسى فهميم

الأستاذ المشارك بقسم التربية الإسلامية والمقارنة



الآية

قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا
عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ
الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ
عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ
أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الأعراف: ١٥٧)

"متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً"
عمر بن الخطاب رضي الله عنه
(العمرى، د.ت، ص ١٢٧)

شكر وتقدير

الحمد لله الذي أنشأ وبرى، وخلق الماء والثرى، وأعطى كل شيء خلقه ثم هدى.

والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء المرسلين، وسيد الأولين والآخرين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد:

فإن القيام بأية دراسة علمية يضع الباحث بين أيدي كثير من أهل الفضل والعلم والحكمة، بنهل من خلقهم وعلمهم تتفتق له أسرارير المعارف بمجالستهم ومحاورتهم والصدور عن آرائهم، فلا بد من ذكر الفضل لذوي الفضل ومن لا يشكر الناس لا يشكر الله. وفي هذا المقام أتقدم بجزيل الشكر وفائق التقدير وعظيم الامتنان إلى أصحاب الأيادي البيضاء والجهود المخلصة الذين أسهموا في إنجاز هذه الدراسة، وأخص بالذكر:

الأستاذ الدكتور محمد بن عيسى فهمي أستاذ أصول التربية المشارك بالكلية المشرف على هذه الرسالة. فقد زانه الله بخلق رفيع وابتسامة وضاعة، فهو صاحب خلق جم، لمست من سعادته التقدير والاحترام، فتح لي قلبه وفكره ومكتبته، تحمل مجيء له بالليل والنهار، لم يتبرم من سؤال سألته إياه أو فكرة طرحتها بين يديه، وقد أمضيت معه الساعات الطوال، فما كان لينهي المجلس حتى أنهيه، فسبحان من وهبك هذه الأخلاق. أستاذي الفاضل مهما قلت فلن أبلغ ما أريد في نفسي، فليس راء كمن سمع، ولكن العجز عن التعبير أبلغ من التعبير العاجز.

أعضاء لجنة المناقشة أصحاب السعادة الأستاذ الدكتور ملوح باجي الخريشا وسعادة الدكتور علي بن مصلح المطرفي. على تفضلهما بقبول مناقشة هذه الرسالة والحكم عليها رغم كثرة مشاغلها العلمية، والإفادة من توجيههما فجزاهما الله عني خيرا كثيرا. عمادة كلية التربية ممثلة بعميدها سعادة الأستاذ الدكتور زايد بن عجير الحارثي، وقسم التربية الإسلامية والمقارنة ممثلاً برئيس القسم سعادة الدكتور خليل بن عبد الله بن عبد الرحمن الحدري. وأعضاء هيئة التدريس بالقسم... الذين أتاحوا لي الفرصة لأن أكون أحد طلاب برنامج الماجستير بقسم التربية الإسلامية والمقارنة.

كما أشكر كل من أسهم في إنجاز هذا البحث برأي أو دعوة أو كتاب أو قدم لي العون أو الدعم أو المشورة، سائلاً المولى عز وجل أن يجزل لهم المثوبة، وأن يجعلها في موازين حسناتهم إنه ولي ذلك والقادر عليه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

ملخص الدراسة باللغة العربية

اسم الباحث: عبد الله بن علي بن طاهري الزاعبي
موضوع الدراسة: مفهوم الحرية من منظور التربية الإسلامية والفلسفة البرجماتية دراسة تحليلية ناقدة.

منهج الدراسة: استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي.
فصول الدراسة: تحتوي الدراسة على أربعة فصول، كل فصل يحتوي على ثلاثة مباحث.
الفصل الأول: الإطار العام للدراسة فيه: المقدمة ومشكلة الدراسة وأسئلة الدراسة وأهداف الدراسة وأهمية الدراسة ومنهج الدراسة ومصطلحات الدراسة.
الفصل الثاني: المفهوم والمعني. وفيه ثلاثة مباحث: المبحث الأول مفهوم الحرية. المبحث الثاني: مفهوم الحرية في التربية الإسلامية. المبحث الثالث: مفهوم الحرية في الفلسفة البرجماتية.
الفصل الثالث: الأسس والضوابط. وفيه ثلاثة مباحث: المبحث الأول: أسس الحرية في التربية الإسلامية. المبحث الثاني: ضوابط الحرية في التربية الإسلامية. المبحث الثالث: أسس وضوابط الحرية في الفلسفة البرجماتية.
الفصل الرابع: مجالات الحرية. المبحث الأول: مجالات الحرية في التربية الإسلامية. المبحث الثاني: مجالات الحرية في الفلسفة البرجماتية. المبحث الثالث: مناقشة الحرية في الفلسفة البرجماتية.

أهم نتائج الدراسة

١. أن البحث في مفهوم الحرية من أعقد المواضيع من ناحية المفاهيم المراد دراستها فتعقيدها ينبع من حجم تاريخها.
٢. أن الإسلام جاء لتحرير البشرية من رق الخرافة ومن رق الاستعباد فحرر عقولهم كما حرر أجسادهم.
٣. الفلسفة البرجماتية بمفهومها للحرية، بعثت الأمل في التغيير وعدم الكسل والخمول.
٤. اهتمام الفلسفة البرجماتية بالفروق الفردية، أنتج الإبداع والابتكار وأخرج المواهب.

مقترحات الدراسة

١. ينبغي تبين جوانب الخلل والقصور في المذاهب الفلسفية من نفس فكرها الفلسفي وتفكيك أصولها فلسفياً.
٢. القيام بدراسة بعض المفاهيم المؤثرة في التربية الإسلامية دراسة تحليل للاستفادة من الجيد فيها وترك ما سوى ذلك.
٣. إنشاء قسم للفلسفة يعني بتنمية طرق وآليات وأسس منهجية التفكير.
٤. دراسة مفهوم الحرية من خلال دراسة فلسفات أخرى

Abstract of the study with arabic language

Prepared by the Researcher: Abdullah bin Ali bin Taheri Alza`abi

The subject of the study :

- The concept of freedom from the perspective of Islamic, educational , pragmatism ,philosophy , analytical and critic study.

Method of the study :

- The researcher used the descriptive method of analysis.

study chapters :

- The study contains four chapters, each chapter contains three fields except Chapter four which contains two fields.

First Chapter:

- General framework of the study: Introduction , the problem of the study , the study questions and objectives of the study for the importance of the study , the method of the study and the study terms.

Second Chapter:

- Concept and meaning . which contains three fields: The first field about the concept of freedom. The second field : The concept of freedom in Islamic education. The third field : The concept of freedom in the pragmatism philosophy.

Third Chapter:

- Rules and controls . which contains three fields : The first field :The basics of freedom in Islamic education, The second field : Permissions freedom in Islamic education, The third field : Principles and controls of freedom in the pragmatism philosophy.

Fourth Chapter:

- the areas of freedom. The first field: the areas of freedom in Islamic education. The second field: the areas of freedom in the pragmatism philosophy.

The most important consequence of the study are:

1. The research in the concept of freedom is the most complication topics in terms of the concepts to be studied because of its huge history.
2. The Islam came to liberate humanity from slavery of superstition and slavery enslavement , as well as liberate the bodies and minds.
3. The concept of libration in philosophy bloomed the hope of changing and avoid indolence
- 4.As a result of the concentration of pergmated philosophy on Individual differences, it produce the creation and engine the talent.

Study proposals :

1. We must study some of the effective concepts in islamic educational as an analytical study in order to get the benefit from the write and leave every thing els.
2. we must construct section for philosophy interested in developing the technics and methods of thinking
3. We should show the imbalances and deficiencies in the philosophical doctrines of the same philosophical thought and dismantling its roots philosophically

قائمة المحتويات

البسمة أ

الآية ب

مقوله ج

شكر وتقدير ث

ملخص الدراسة باللغة العربية ج

ABSTRACT OF THE STUDY WITH ARABIC LANGUAGE ح

قائمة المحتويات خ

الفصل الأول: الإطار العام للدراسة ١

٢	الفصل الأول: الإطار العام للدراسة:
٣	المقدمة
٤	موضوع الدراسة:
٤	تساؤلات الدراسة:
٤	أهداف الدراسة:
٥	أهمية الدراسة:
٥	منهج الدراسة:
٨	الدراسات السابقة:

الفصل الثاني : المفهوم والمعنى ١٢

١٣	الفصل الثاني : المفهوم والمعنى
١٤	مفهوم الحرية:
١٧	مفهوم الحرية في التربية الإسلامية:
١٧	الحرية لغة:
١٧	الحرية اصطلاحاً:
١٨	التعريف الإجرائي:
١٩	نشأة الفلسفة البرجماتية:
١٩	تأثير البرجماتية بغيرها من الفلسفات:
٢١	رواد الفلسفة البرجماتية:
٢١	١ - تشارلز ساندرس بيرس

- ٢ - وليم جيمس ٢١
- ٣ - جون ديوي J.DEWY (١٨٥٩ - ١٩٥٢) ٢٢
- تعريف الحرية في الفلسفة البرجماتية: ٢٣

٢٦. الفصل الثالث: الأسس والضوابط

٢٧. الفصل الثالث : الأسس والضوابط ٢٧
٢٨. المبحث الأول: أسس الحرية في التربية الإسلامية: ٢٨
- أولاً الشورى: ٢٨
- تعريف الشورى: ٢٨
- الشورى اصطلاحاً : ٢٨
- أهمية الشورى: ٢٩
- الأدلة على مشروعية الشورى: ٣١
- فوائد الشورى: ٣٢
- حكم الشورى: ٣٣
- ميادين ومجالات الشورى: ٣٣
- آليات وكيفية تطبيق الشورى: ٣٤
- ثانياً العدل: ٣٥
- ثالثاً المساواة: ٣٧
٤٠. المبحث الثاني: ضوابط الحرية في التربية الإسلامية: ٤٠
- أولاً: ألا تصادم الحرية النص: ٤٠
- ثانياً: ألا تخالف الحرية الإجماع: ٤٢
- الإجماع لغة ٤٢
- الاجماع اصطلاحاً: ٤٢
- أدلة حجية الإجماع: ٤٣
- ثالثاً: ألا تعارض الحرية المصلحة: ٤٣
- المصلحة لغة: ٤٣
- المصلحة اصطلاحاً: ٤٤
- أقسام المصلحة من حيث الاعتبار: ٤٤
٤٧. المبحث الثالث: أسس الحرية في الفلسفة البرجماتية: ٤٧
- أولاً: التجريبية العلمية: ٤٧
- ثانياً: وظيفة الوعي: ٤٨
- ثالثاً: القطيعة مع الماضي: ٥٠
- ضوابط الحرية في الفلسفة البرجماتية: ٥١

٥٣. الفصل الرابع: مجالات الحرية

٥٤. الفصل الرابع : مجالات الحرية ٥٤
٥٥. المبحث الأول: مجالات الحرية في التربية الإسلامية: ٥٥
- أولاً- حرية الرأي: ٥٥
- مجالات إبداء الرأي: ٥٧
- ثانياً: الحرية السياسية: ٥٩
- تعريف السياسة: ٥٩
- السياسة اصطلاحاً: ٥٩

٦١	ثالثاً: الحرية الدينية:
٦٣	المبحث الثاني: مجالات الحرية في الفلسفة البرجماتية:
٦٣	أولاً: حرية الدين:
٦٧	ثانياً: حرية الأخلاق:
٧٠	ثالثاً: حرية التربية:
٧٣	المبحث الثالث: مناقشة الحرية في الفلسفة البرجماتية:

٧٨ الخاتمة

٧٨	نتائج الدراسة:
٨٠	مقترحات الدراسة:

الفصل الأول: الإطار العام للدراسة

المقدمة

موضوع الدراسة

تساؤلات الدراسة

أهداف الدراسة

أهمية الدراسة

منهج الدراسة

مصطلحات الدراسة

الدراسات السابقة

الفصل الأول: الإطار العام للدراسة:

سيقوم الباحث في هذا الفصل بإعطاء لمحة عن عمله والجهد المبذول فيه، والمنهجية التي سار عليها، كما أنه سيبين أهمية هذه الدراسة والمنهج المستخدم فيها، وذلك من خلال:

- المقدمة
- موضوع الدراسة
- أهداف الدراسة
- تساؤلات الدراسة
- أهمية الدراسة
- منهج الدراسة
- مصطلحات الدراسة
- الدراسات السابقة

المقدمة

كانت وما زالت الحرية قيمة إنسانية نبيلة تتشوق إليها المجتمعات الإنسانية على مر عصورها وقد ضحت الكثير من أجلها إذ لا معنى لإنسانية الإنسان إلا بالحرية التي وهبها الله له كما وهبه الحياة. وإن قضية الحرية من القضايا الرئيسية في تاريخ الفكر وأكثرها إثارة لارتباطها بالذات الإنسانية ارتباطاً مباشراً عميقاً في التاريخ، فأينما وجد الإنسان أثرت قضية الحرية، ولا نبالغ إذ نقول أنها المحور الأساسي الذي تدور حوله مختلف الاهتمامات وكافة القضايا الأخرى التي تمثل الأبعاد الحضارية للمجتمع الإنساني سواء من الناحية السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو الدينية. إن أزمة الحرية في العالم اليوم إنما ترجع إلى اختلاف الاتجاهات التفسيرية لمفهوم الحرية. فظهرت اتجاهات وفلسفات شتى في الفكر الغربي كلها تتحدث عن الحرية بناء على توجهات وتصورات خاصة بها، كما حاولت التعريف بهذا المفهوم وسبر أغواره وأبعاده بشكل أعمق، وقد كانت أساليبهم وطرقهم مختلفة ما بين إجمال وإيجاز وبسط وتفصيل. ومن بعد عصر النهضة والأنوار غدت الحرية أكثر من ركن أساسي في الفكر الفلسفي الغربي.

فظهرت الفلسفات التي تحاول الرقي بالمجتمع البشري وجعله يعيش حياة سعيدة منسجمة مع واقعه وتطلعاته، وأخذت هذه الفلسفات على عاتقها العمل على كل ما فيه خير الإنسانية وتقدمها، ومن هذه الفلسفات الفلسفة البرجماتية التي سعت لخدمة المجتمع. والتي حاولت أن تحدث تغييراً في مسار العالم والتي أثبتت التجارب بعض صحتها، وما انتشر الفلسفة البرجماتية في أنحاء كثيرة من العالم إلا لما قدمته من آثار فكرية وتطبيقات في كثير من المجالات، ومع هذا فهذه الفلسفة قد وقعت في بعض الأخطاء مثل العلاقة مع الله، والعلاقة مع المجتمع التي تحتاج إلى تحليل ودراسة. وهذا ما قام به الباحث حيث ناقش مفهوم وأسس ومجالات الحرية في الفلسفة البرجماتية، مقارنة ذلك مع مفهوم وأسس ومجالات الحرية في التربية الإسلامية، ومن الله الحول والطول.

موضوع الدراسة:

لقد كان موضوع الحرية مثار بحث وتفسير عند كثير من الباحثين، ويرى (القاضي وآخرون، ٢٠٠٩) "أن قضية الحرية تستحق الدراسة والتوقف أمامها بتفحص وعناية وذلك لأنها مؤشر هام على تطور الفكر الإسلامي وواقعته من جهة، وعلى قدرته على التجدد الذاتي ومواجهة التحديات من جهة ثانية" و كذلك مازالت الإشكاليات المتعلقة حول هذا المفهوم مدار نقاش وحوار ومناظرات بين كثير من المفكرين على المستوى الفكري و الفلسفي وقد تمخض عن هذا الحوار آراء متباينة بين أطراف القضية المتنازع عليها حول تعريف الحرية، ومجالاتها، ونتيجة لهذه الإشكاليات رأى الباحث أن يقوم بهذه الدراسة للوقوف على مفهوم الحرية وأسسها وضوابطها ومجالاتها من وجهة نظر التربية الإسلامية و الفلسفة البرجماتية.

تساؤلات الدراسة:

التساؤلات التي انطلقت منها الدراسة هي:

- ١ - ما مفهوم الحرية في التربية الإسلامية والفلسفة البرجماتية؟
- ٢ - ما هي أسس وضوابط الحرية في التربية الإسلامية والفلسفة البرجماتية؟
- ٣ - ما هي مجالات الحرية في التربية الإسلامية والفلسفة البرجماتية؟

أهداف الدراسة:

تقوم هذه الدراسة على الأهداف التالية:

- ١ - تعريف مفهوم الحرية في التربية الإسلامية و الفلسفة البرجماتية.
- ٢ - توضيح أسس وضوابط الحرية في التربية الإسلامية والفلسفة البرجماتية.
- ٣ - تحديد مجالات الحرية في التربية الإسلامية و الفلسفة البرجماتية.

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية الدراسة في أنها محاولة لتحليل وتقصي معنى الحرية في التربية الإسلامية والفلسفة البرجماتية، كما تظهر أهمية الدراسة في النقاط التالية:

- ١- ندرة الدراسات التي تناولت موضوع الحرية ببعديها الإسلامي والغربي، لذا تأتي هذه الدراسة لتسد بعض النقص في هذا المجال.
- ٢- قد تفتح هذه الدراسة المجال أمام طلبة الدراسات العليا للقيام بدراسات مشابهة لفلسفات تربوية أخرى.
- ٣- إن الانفجار المعرفي والتقني والتقارب العالمي وثورة المصطلحات قد تملي على الباحثين دراسة هذه المصطلحات وتفكيكها وتقييمها ومدى الاستفادة والتعامل معها دون ذوبان أو استلاب.
- ٤- قد تسهم في مساعدة الآباء والأمهات والقائمين على تربية النشء للوقوف على هذا المفهوم ونشره بين من يتولون تربيتهم وتوجيههم، وجعلهم يدركون ما لهم من حقوق وحریات.

منهج الدراسة:

لما كانت هذه الدراسة تسعى لإبراز وتوضيح مفهوم الحرية في التربية الإسلامية وفي الفلسفة البرجماتية فسيقوم الباحث باستخدام المنهج الوصفي لتوضيح الآراء والأفكار والأسس والضوابط والمجالات التي تحكم مفهوم الحرية. فهذا المنهج يساعد على تحليل نمط التفكير وشكله، كما يهتم بكيفية إنتاج الأفكار وطريقة التعامل معها، وقد عرف (العساف، ٢٠٠٣) المنهج الوصفي بأنه "الجمع المتأني والدقيق للسجلات والوثائق المتوفرة ذات العلاقة بموضوع مشكلة البحث. ومن ثم التحليل الشامل لمحتوياتها بهدف استنتاج ما يتصل بمشكلة البحث من أدلة وبراهين تبرهن على إجابة أسئلة البحث" (ص ٢٠٦).

مصطلحات الدراسة

تعريف الحرية

إن القيام بعمل بحثي في المصطلحات والمعاني يحتم على الباحث سبر أغوار هذا المصطلح والرجوع إلى المعاجم التي تحدثت عنه إلا أن لفظ الحرية غير موجود في معاجم وقواميس اللغة العربية بهذه المفردة (الحرية) إلا أن (ابن منظور، ٢٠١١) يذكر معاني الحرية تحت فصل حرر وهي:

- المعنى الاجتماعي: الحر "بالضم": نقيض العبد والجمع أحرار نقيض الأمة.

- المعنى الأخلاقي أو القيمي: الحر من الناس أي أختيارهم وأفاضلهم.

المعنى الصوفي: تحرير الولد: أن يفرد لطاعة الله عز وجل ، وخدمة المسجد ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي﴾ (سورة آل عمران آية ٣٥). والمحرم النذير: ما جعل في خدمة الكنيسة" (ص ٨١-٨٢).

والمعاجم الفلسفية ذكرت أن معنى الحر: "ضد العبد، والحر: الكريم، الخالص من الشوائب، والحر من الأشياء أفضلها، ومن القول أو الفعل أحسنه.

فالحرية هي الخلوص من الشوائب، أو الرق، أو اللؤم. فإذا أطلقت على الخلوص من الشوائب دلت على صفة مادية. وإذا أطلقت على الخلوص من الرق، دلت على صفة اجتماعية. وإذا أطلقت على الخلوص من اللؤم دلت على صفة نفسية". (صليبيبا، ١٩٨٢، ص ٤٦١).

البراجماتية: (pragmatism):

جاء في المعجم الفلسفي "بالفرنسية (Pragmatisme) وبالانجليزية (Pragmatism) البراجماتية اسم مشتق من اللفظ اليوناني براغما (Pragma)، معناه العمل، وهي مذهب فلسفي يقرر أن العقل لا يبلغ غايته إلا إذا قاد صاحبه إلى العمل الناجح. فالفكرة الصحيحة هي الفكرة الناجحة، أي الفكرة التي تحققها التجربة. فكل ما يتحقق بالفعل فهو الحق، ولا يقاس صدق القضية إلا بنتائجها العملية" (صليبيبا، ١٩٨٢، ص ٢٠٣).

وتعرف البرجماتية بأنها "مذهب يرى أن معيار صدق الآراء والأفكار إنما هو في قيمة عواقبها عملاً وأن المعرفة أداة لخدمة مطالب الحياة، وأن صدق قضية ما هو كونها مفيدة . والبرجماتي بوجه عام : وصف لكل من يهدف إلى النجاح، أو إلى منفعة خاصة" (المعجم الفلسفي، ١٩٨٣، ص ٣٢).

تعريف البرجماتية لدى روادها:

إن أفضل من عرف البرجماتية وشرح معناها وبين المراد منها هم روادها، فمنهم نشأة الفكرة وهم من سعى في تطبيقها.

ف(تشارلز ساندرس بيرس) (1839- 1914) Charles Sanders Peirce

كتب مقالاً اشتهر به وعنوانه (كيف نوضح أفكارنا)، ويقرر فيه أن "المفهوم يكون ذا معنى إذا أنتج موضوعه أثراً تدخل في إطار الخبرة تحت ظروف نتحكم فيها ويكون المفهوم واضحاً إذا ما تيقنا وتحققنا من النتائج، التي تلزم عنه عندما نحدد شروط موضوع تصورنا. ويتساءل (بيرس): (ما معنى أهمية أي فكرة ما؟)، ويجيب: (طريقة السلوك المتولد عنها)" (جلال، ٢٠٠٠، ص ١٢٠).

أي أن أهمية الفكرة ، تكمن في نتائجها المتولد عنها. ويرى (جلال، ٢٠٠٠) أن برجماتية بيرس "هي في الأساس نظرية عن المعتقدات العلمية" (ص ١٠٢).

ويذكر (زيدان، ٢٠٠٥) أن بيرس "كان يقصد بالمنهج البرجماتي وسيلة لتوضيح الأفكار والتصورات أي أنه يضع لها تعريفات" (ص ٣٧) وينطلق وليم جيمس في تعريفه للبرجماتية من البعد عن الأمور التأملية المجردة فيقول في تعريفه لها "أنها اتجاه تحويل النظر بعيداً عن الأشياء الأولية، المبادئ النواميس، الفئات، الحتميات المسلم بها، وتوجه النظر نحو الأشياء الأخيرة، الثمرات، النتائج، الآثار، الوقائع الحقائق" (العرياني، ٢٠٠٨، ص ٧٦).

كما يعرف (وليم جيمس 1842 – 1914) W.James البرجماتي بأنه لا يلتفت إلى الحلول الكلامية أو الشعورية ولا يحمل خلفيات مسبقة، وإنما يلتفت إلى النتيجة. فالبرجماتي "يولي ظهره بكل عزم وتصميم وإلى غير رجعة لعدد كبير من العادات الراسخة المتأصلة العزيزة على الفلاسفة المحترفين. إنه ينأى بعيداً عن التجريد وعن عدم الكفاية، ويعرض عن الحلول الكلامية وعن التعليقات القبلية، الدرقية (السابقة عن التجربة) وعن المبادئ الثابتة وعن ضروب المطلق والأصول المزعومة" (المرجع السابق، ص ٧١).

أما جون ديوي (1859 – 1952) J.Dewey فهو يوافق جيمس تماماً بأن البرجماتية تهتم بالنتائج فهي لديه "النظرية التي ترى أن عمليات المعرفة وموادها إنما تتحدد في حدود الاعتبار العملية أو الفرضية، فليس هناك محل للقول بأن المعرفة تتحدد في صور الاعتبار النظرية التأملية الدقيقة، أو الاعتبار الفكرية المجردة" (إبراهيم، ٢٠٠٠، ص ٧٧).

ويرى الباحث بعد التأمل في هذه التعريفات أن الفلسفة البرجماتية هي فلسفة تجريبية عملية تهتم بالنتائج والعمل والآثار فصدق الفكرة لا يكون إلا من خلال إخضاعها للتجربة.

الدراسات السابقة:

سجل في موضوع مفهوم الحرية أو ما يتعلق بها من موضوعات عدة رسائل علمية بحسب ما تم التوصل إليه بعد البحث في المراكز العلمية مثل مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ومعهد البحوث العلمية بجامعة أم القرى وتوصل الباحث إلى:

١- دراسة: عبدالله حسن الزيلعي (١٤١٥ هـ) "الفلسفة البرجماتية في مجال

التربية، دراسة نقدية تحليلية من وجهة التربية الإسلامية"

وذكر فيها الباحث لمحة تاريخية عن الفلسفة البرجماتية ونظرتها للكون والحياة والمعرفة والقيم.

كما تحدث عن طبيعة التربية البرجماتية ومادة التربية فيها ومن ثم تحدث عن طرق التدريس، والمدرسة والمجتمع، وتربية الطفل، والمعلم ونوعيته، ثم تحدث عن وجهة نظر التربية الإسلامية حول النظرية البرجماتية. وخلصت الدراسة إلى النتائج والتوصيات التالية:

- أ- غزو التيارات الفكرية للمجتمعات الإسلامية.
- ب- تحويل التعاليم السماوية حسب مصلحة الفرد ومنفعته.
- ج- العودة للعقيدة الإسلامية لتحديد موقعنا نحن المسلمين من الفلسفة البرجماتية أو المفاهيم الغربية الأخرى.

التوصيات:

- أ- دراسة الفلسفات الغربية للاستفادة من النافع ورد ما سواه.
- ب- الرجوع إلى مصادر التربية الإسلامية والنظر في إسهاماتها.

٢- دراسة: هيفاء بنت عمر إبراهيم باشهاب، (١٤٢٧هـ) "الحرية

الشخصية" مفهومًا وضوابطها في ضوء السنة النبوية المطهرة"

هدفت الدراسة إلى توضيح الحرية الشخصية في ضوء السنة النبوية، وقد ذكر الباحث الحرية الشخصية مفهومًا وأصولها، أهمية الحرية الشخصية وخصائصها في السنة النبوية ومن ثم مجالات الحرية الشخصية في السنة النبوية.

وخلصت الدراسة إلى النتائج والتوصيات التالية:

- أ- الحرية الشخصية في الإسلام ليست حرية الفوضى والانحلال، بل حرية الالتزام بأخلاق ومبادئ الإسلام.
- ب- أن الإسلام حقق للإنسان الحرية في أسمى معانيها، ليعيش المسلمين في ظلّه أحرار أقوياء.
- ج- أهمية فهم المدلول الشرعي للحرية الشخصية في الإسلام.

التوصيات:

- أ- بذل المجهود في تعريف الناس بمكانة النبي صلى الله عليه وسلم ودوره العظيم في إرساء هذا الدين.

ب- وصية للمسلمين بالاعتزاز بشخصيتنا الإسلامية، ومراعاة اختلاف معايير الحرية الشخصية بين الأمم والثقافات المختلفة، ورفض كل ما يفرض علينا ويخالف شريعتنا الإسلامية.

٣- دراسة: محمد خضر عوض شبير، (٢٠١٠) "دراسة ناقدة الفلسفة البراجماتية في ضوء المعايير الإسلامية"

أبرز أهداف الدراسة:

هدفت الدراسة إلى الكشف عن موقف التربية الإسلامية من بعض مبادئ الفلسفة البراجماتية وتقييمها في ضوء المعايير الإسلامية.

أبرز نتائج الدراسة :

أ- رفض التربية الإسلامية اقتصار المعرفة في الفلسفة البراجماتية على كل من التجربة والنشاط الإنساني والخبرة، مع اعتبار الخبرة شيئاً إيجابياً في تحصيل المعرفة.

ب- تناقض التربية الإسلامية الفلسفة البراجماتية في نسبية القيم وعدم إطلاقها واعتبار الخبرة مصدراً للقيم، والتركيز على جانب النفع المادي للقيم.

ج- رفضت التربية الإسلامية مبدأ الديمقراطية الذي يعتبر الحاكمية للبشر وليس لله تعالى واستبدلته بمبدأ الشورى في الإسلام.

٤- علي بن إبراهيم بن عبدالرحمن الزهراني (١٤١٠هـ) "مفهوم الحرية

في التربية بين الشرع والوضع"

ذكر فيها الباحث الحرية في القرآن الكريم، وأسس وخصائص الحرية في المنهج الإسلامي، وحرية التربية والتعليم في المنهج الإسلامي، ونماذج لتطبيق الحرية في بعض وسائط التربية والتعليم، والتطبيق التربوي لمفهوم الحرية في جوانب العملية التربوية، ومفهوم الحرية في المذاهب الفكرية، ومفهوم التربية الغربية، دراسة و مقارنة بعض قضايا الحرية بين الشرع والوضع.

وتختلف دراسة الباحث عن الدراسات السابقة في أنه سيناقش مفهوم الحرية كمصطلح في التربية الإسلامية و الفلسفة البرجماتية، وتحديد أسس و ضوابط الحرية بين التربية الإسلامية و الفلسفة البرجماتية ومجالات الحرية فيهما، وهذا ما لم تتطرق له الدراسات السابقة. ومنه سبحانه العون والسداد.

الفصل الثاني : المفهوم والمعنى.

المبحث الأول: مفهوم الحرية

المبحث الثاني: مفهوم الحرية في التربية الإسلامية:

أولاً: الحرية لغة.

ثانياً: الحرية اصطلاحاً.

ثالثاً: المفهوم الإجرائي.

المبحث الثالث: مفهوم الحرية في الفلسفة

البرجماتية:

أولاً: نشأة الفلسفة البرجماتية.

ثانياً: تأثير الفلسفة البرجماتية بغيرها من الفلسفات.

ثالثاً: تعريف الحرية في الفلسفة البرجماتية.

الفصل الثاني : المفهوم والمعنى

سيتناول الباحث في هذا الفصل بشيء من التبیین والتحليل مفهوم الحرية، هذا المفهوم الشائك والمعقد، وقد كثرة التعاريف حوله. كما أنه سيبين مفهوم الحرية في التربية الإسلامية، ويوضح بعد ذلك مفهوم الحرية في الفلسفة البرجماتية وذلك من خلال:

- المبحث الأول: مفهوم الحرية.

- المبحث الثاني: مفهوم الحرية في التربية الإسلامية.

- المبحث الثالث: مفهوم الحرية في الفلسفة البرجماتية.

مفهوم الحرية:

لقد نوقش مفهوم الحرية منذ القدم كمفهوم فلسفي تطور تطوراً واضحاً مع أحداث التاريخ وتطور الفكر الإنساني بعامته، حيث مر مفهوم الحرية بحقب تاريخية متعددة بدأ بالفكر الفلسفي اليوناني لمفهوم الحرية و من بعده العصر الروماني، وأخذت الحرية معاني ودلالات أخرى في العصور الوسطى، وفي عصر النهضة الأوروبية، وانتهاء بالعصر الحديث. فمفهوم "الحرية من أوسع المفاهيم الإنسانية، وأكثرها تعريفاً، وقد ذكر بعض الباحثين أن لها أكثر من مائتي تعريف، وهي قضية قديمة منذ أن وجد الإنسان على الأرض" (السلمي، ٢٠٠٩، ص ١٢٣) وقد انطلقت كل فلسفة في تعريف الحرية من نظرتها للإنسان وعلاقته بالحياة والمجتمع والكون.

فالحرية في الفلسفة الواقعية الحديثة: "تؤمن بثبوت القيم، كما أن القيم

لدى هذه الفلسفة تكمن في النظام الطبيعي، ولذلك فإن حرية الإنسان في نظرهم لا بد وأن تخضع لهذه القيم والنظام الطبيعي.

ولذلك فإن (جون لوك) يرى أن الرغبة قد يتوقف تحقيقها ويعلق تنفيذها إلى أن يفرغ من فحص ما إذا كانت تتفق مع سعادتنا أم لا، ولا شك في أن النظام الطبيعي الذي يمثل القيم الثابتة هو السعادة، ونتيجة هذا الفحص هي التي تحدد الإرادة والاختيار في التصرف" (الكساسية، ٢٠٠٢، ص ٢١).

كما يرى لوك أن الحرية حالة سابقة عن المجتمع المدني، وهي الحالة التي يوجد عليها الأحرار متساوون، لا يحكمهم إلا القانون الطبيعي الفطري.

وهذه الحرية نظام اجتماعي فيكون عقد بين المجتمع والدولة لتوفير متطلبات هذا المجتمع وحمايته. "أما العقد الاجتماعي، فهي مرحلة تتضمن الموافقة من قبل أفراد الأغلبية على التنازل عن جزء من حقوقهم الطبيعية، إلى المجتمع ككل لغايات تتعلق بالحماية للأفراد وممتلكاتهم، ودرء الأخطار عنهم، وهو تنازل عن جزء فقط من الحرية الطبيعية والحقوق التي يتمتع بها الفرد الطبيعي، لا أن يتنازل عن حريته كاملة" (بشوبة، ٢٠٠٩، ص ٤٠).

أما الحرية في الفلسفة الطبيعية: فهي "تؤمن بأن العالم خاضع لقوانين متعددة تسيّره بانتظام، كما تؤمن بأن طبيعة الإنسان خيرة. والذي يقبلها إلى الفساد هي يد الشر كما يقول روسو، فالطبيعة البشرية تنمو وتتطور حسب قوانين

ثابتة ومماثلة للقوانين التي تحكم الظواهر الطبيعية" (الكساسية، ٢٠٠٢، ص ٢١).

وأما الحرية في الفلسفة المثالية المعاصرة: فأن هيجل يرى أن "حرية الكائن الفرد هي في عمقها مطابقة لماهية الذات، يعني أنها في عمقها من طبيعة إلهية" (العروي، ٢٠٠٨، ص ٧٩).

وفي مجال بيان علاقة الحرية بالدولة فإنه يرى أن الحرية لا توجد إلا في الدولة، إذ أن "الدولة تلعب دوراً أساسياً في تهذيب الإرادة الطبيعية التي هي عنف ضد الحرية الحقيقية، وهي التي تحرر الفرد من قيود الغرائز ومن أخطار الذاتية اللامتناهية، ولن تتحقق الحرية عملياً إلا عندما تعبر الدولة عن أهداف المجتمع من خلال اختيارات الأفراد، وهذا ما تعنيه عملية التهذيب" (المرجع السابق، ص ٨٢).

وأما الحرية في الفلسفة الوجودية: فأن سارتر يؤكد بأن "الحرية الإنسانية تسبق ماهية الإنسان وتجعلها ممكنة، ولا يمكن أن نميز بين الحرية والوجود الإنساني، فالإنسان لا يكون حراً فيما بعد، فليس ثمة فارق بين وجود الإنسان وكونه حراً" (القاضي وآخرون، ٢٠٠٩، ص ٣٥٥).

أما الحرية في الفلسفة الاشتراكية: فهي التي أعطت الجماعة اهتماماً كبيراً طغى على الفرد وحريته، فيرى ماركس أن "الحرية تتحقق في نهاية التاريخ عندما يختفي المجتمع الحالي المبني على الملكية الفردية، وعندما يستوعب الإنسان العلوم الموضوعية، ويتحكم في الطبيعة والقضاء على الملكية الفردية يتحرر الإنسان من تحكم أخيه الإنسان وبامتلاك العلوم يتحرر الإنسان من تحكم القوى الطبيعية" (الكساسية، ٢٠٠٢، ص ٢٣).

إذا الماركسية ترى الحرية في القدرة على التحكم بالطبيعة، والقضاء على ملكية الفرد وذلك من خلال امتلاك العلوم.

كما أن "الماركسية ترى أن للإنسان الحق في النمو والتقدم، تارة أخرى تنظر للإنسان على أنه مجرد عجلة أو ترس في آلة كبيرة وليس ثمة حرية شخصية، وإنما الإنسان حر ضمن النطاق الجماعي العام، ومن خلال المساواة الثابتة بين الأفراد داخل المجتمع، ويرتبط مفهوم الحرية السياسية بفكرة التقدم والتطور لدى الماركسية، فيصبح الإنسان كائناً سياسياً واجتماعياً مناضلاً بناء على ذلك" (بشوبة، ٢٠٠٧، ص ٤٧).

أما الحرية في الفلسفة البرجماتية: فهي تؤمن بنسبية وعدم ثبات العالم وقابلية الحقيقة للتغيير، وهذه النظرة أيضاً شملت المجتمع حيث ترى البرجماتية أن المجتمع غير ثابت فهو دائم التطور، ولذلك فإنه يضع ثقته في قدرة الإنسان على المساهمة الفعالة في تطوير المجتمع وحل مشاكله الاجتماعية.

كما أن (ديوي) "قد ربط الحرية بالمصلحة، فالفرد يجب أن يؤدي إلى المجتمع كل ما يسبب للمجتمع سعادته، كما أن من حقه أن يحظى من المجموع بكل ما يساعده لأن يظهر بكامل شخصيته الإنسانية" (الكساسية، ٢٠٠٢، ص ٢٥).

وسوف يناقش الباحث مفهوم الحرية من منظور التربية الإسلامية والفلسفة البرجماتية، لأن مفهوم الحرية وممارساتها تختلف من فلسفة لأخرى، وذلك حسب ما قامت عليه تلك الفلسفة وتأثير الموروث الثقافي والواقع المحيط بها ومن حولها.

مفهوم الحرية في التربية الإسلامية:

الحرية لغة:

سبق وأن عرف الباحث الحرية لغة في الفصل السابق. و لعدم وجود تعريف للحرية في قواميس اللغة العربية بهذه المفردة فإنه لا يمكن فهمه إلا بإطاره الثقافي، كما أدى ذلك إلى تعدد الرؤى والتعريفات في المعنى الاصطلاحي كما سيتضح بعد قليل.

الحرية اصطلاحاً:

لم يتفق العلماء والمفكرون على اصطلاح واحد يحدد معنى الحرية، فمنهم من قال أن الحرية هي "رفع القيود التي يمكن أن يفرضها إنسان على إنسان آخر، فالإنسان حر بقدر ما يتمكن من اختيار أهدافه ونهج سلوكه دون أن يرغب على أي عمل لم يختاره بنفسه. وفي تعريف آخر لها أنها: حرية إزاء القيم كلها، والقوى كلها، والاعتبارات كلها، وعبودية واحدة لله" (عمر، ٢٠٠٩، ص ١٠).

وأما (ابن عاشور، ٢٠٠١) فكان أوضح في تعبيره وكلامه، حول مصطلح الحرية حيث يقول "وهذا الإطلاق الحديث للفظ الحرية هو أن يراد منه معنى: عمل الإنسان ما يقدر على عمله حسب مشيئته، لا يصرفه عن عمله أمر غيره. ولقد استعمل هذا اللفظ في بهذا المعنى في أوائل القرن الثالث عشر الهجري بعد أن تُرجمت كتب تاريخ فرنسا والثورة التي قامت فيها سنة ١٧٨٩م، فهي التي أثبتت معنى الحرية وعبرت عنه بلفظ - من اللغة اللاتينية أو اللغات المتفرعة منها - يدل فيها معنى فعل الفاعل لما يريد، أي تصرف الإنسان بعمله حسب مشيئته لا يمنعه منه غيره. وهو يقارب ما يُعبر عنه في العربية بلفظ (الانطلاق) أو (الانخلاع) من ربة التقيد، ولا يعرف كلمة مفردة في العربية تدل على هذا المعنى بعينه" (ص ٢٥٦).

ويتفق الباحث مع ابن عاشور فيما ذهب إليه في أن هذا المصطلح لم يعرف بهذه المعاني الجديدة إلا بعد الثورة الفرنسية.

ويرى (حسين، د.ت) أن لفظ الحرية جاء لمعنى "استقلال الإرادة وعدم الخضوع لسلطان الهوى. وينصرف هذا اللقب الشريف في مجاري خطابنا اليوم إلى معنى يقارب معنى استقلال الإرادة ويشابه معنى العتق الذي هو

فك الرقبة من الاسترقاق. وهو أن تعيش الأمة عيشة راضية تحت ظل ثابت من الأمن على قرار مكين من الاطمئنان" (ص ١١).

ويجد الباحث أن الخضر هنا يرى أن حرية الفرد نتيجة حتمية للأمن والاطمئنان فحيثما وجد الأمن وجدت الحرية فهما متلازمان.

و يبين بعد ذلك (أبو زهرة، ١٩٩٩) تصويره للشخص (الحُر) والذي يرى أنه يتصف بصفات معينة فالحر لديه هو "الشخص الذي تتجلى فيه معاني الإنسانية العالية الذي يعلو عن سفاسف الأمور ويتجه إلى معاليها، ويضبط نفسه فلا تنطلق أهوائه، ولا يكون عبداً لشهوة معينة، بل يكون سيد نفسه، فالحر يبتدئ بالسيادة على نفسه، وإذا ساد نفسه، وانضبطت أهوائه وأحاسيسه أصبح لا يذل ولا يهان، وبذلك يكون حراً بلا ريب" (ص ١٤٢).

كما يعرف (الغنوشي، ١٩٩٣) الحرية في التصور الإسلامي على أنها "أمانة أي مسؤولية ووعي بالحق والتزام به وفناء فيه. نعم إن الحرية بالمعنى التكويني هي إباحة واختيار أو هي فطرة" (ص ٣٨).

ويرى (الزحيلي، ٢٠٠٧) أن الحرية ميزة يتميز بها الإنسان فهي "ما يميز الإنسان عن غيره، ويتمكن بها من ممارسة أفعاله وأقواله وتصرفاته، بإرادة واختيار من غير قسوة ولا إكراه ولكن ضمن حدود معينة" (ص ٣٩).

وبعد التأمل في هذه التعاريف السابقة يتبين للباحث أنه لا يوجد تعريف مُجمع عليه لمفهوم الحرية بل تعددت هذه التعريفات، ولكنها تدور حول الفعل أو الممارسة لهذا المفهوم فقد أتت معاني (التصرف/ انعدام القيود/ الانطلاق/ عدم الخضوع/ ممارسة) وهذه المعاني تدل على الفعل أو رفع ما يعوق الفعل.

التعريف الإجرائي:

ويخلص الباحث إلى التعريف التالي لمفهوم الحرية: هي حق الإنسان في الكلام، أو الصمت، أو الاختيار، أو التصرف، أو التفكير، أو الاعتقاد ما لم يخالف الضوابط الشرعية ودون ممارسة أي ضغوط جسدية أو معنوية. إذ أم الحرية ليست انطلاقاً من القيود الشرعية، بل هي انطلاقاً في عبودية الله وتحرر من الهوى والشهوات والشبهات.

نشأة الفلسفة البرجماتية:

إن الحكم على الآراء والأفكار ولاسيما المفاهيم والمصطلحات يتطلب معرفة النشأة التي ظهر فيها هذا المصطلح والبيئة التي تكون وتبلور فيها، وكذلك الظروف التي إلى ظهوره فمع " بداية القرن التاسع عشر وعقب حروب الاستقلال الأمريكية، بدأت أمريكا تتحسس وجودها الثقافي المستقل، حيث كانت ولحقة طويلة من الزمن عبارة عن مرآة تعكس الثقافة الأوروبية.

وفي منتصف القرن التاسع عشر بدأ العقل الأمريكي يرفض هذه الثقافة المهيمنة لأوروبا، واخذ يشهد توجهاً فكرياً وفلسفياً خاصاً.

وفي أواخر القرن التاسع عشر أنشئ (النادي الميتافيزيقي) وكان رئيس هذا النادي الفيلسوف والعالم الأمريكي (تشارلز ساندروز بيرس) (١٨٣٩-١٩١٤) وقد عمد أعضاء النادي إلى قراءة نتائج المتافيزيكا العالمية، والفلسفة الانجليزية، والألمانية، ليخرجوا أن المذاهب المختلفة رغم ما بذل فيها من جهد لم تصل إلى تحديد الحقيقة، وبالتالي فقد أيقنوا بأنهم لو واصلوا السير في هذا الاتجاه فإنهم سينتهون إلى مثل هذه النهاية" (آل سعود، ١٩٩٥، ص ٥٩٩).

تأثر البرجماتية بغيرها من الفلسفات:

الفلسفة البرجماتية ليست وليدة، بل لها ارتباط بغيرها من الفلسفات وقد تأثرت بها. يقول (إبراهيم، ٢٠٠٠) "ولا يعني هذا أننا نحصر البرجماتية سواء كفلسفة أو كفكر أو كمنهج في دائرة التأثير المعاصر دون الجذور الممتدة في التراث الفلسفي الأوروبي، بل تمتد البرجماتية بجذورها إلى الفلسفة التجريبية الانجليزية التي يمثلها جون لوك وديفيد هيوم وجورج بركلي وجون ستيورات مل بالإضافة إلى مصدر خاص وقوي هو فلسفة كنت النقديّة" (ص ٧٣).

كما أن الفلسفة البرجماتية في مسيرتها وطريقة تفكيرها لم تصادم الفلسفات الأخرى، بل سعت لأخذ ما تراه منسجماً مع فكرها.

فالبرجماتية لا تعادي الفلسفات القديمة ولا ترفضها لكنها تأخذ من كل فلسفة ما يحقق الغاية المرسومة، ومن ثم ففي ظل هذا المذهب يمكن أن نجد

أثراً لكل فيلسوف. وقد عبر (وليم جيمس) عن هذه الحقيقة فقال: ولكونها ليست شيئاً جديداً فهي تتناغم مع كثير من اتجاهات الفلسفة القديمة" (آل سعود، ١٩٩٥، ص ٦٠١).

كما أكد ذلك وليم جيمس في كتابه (البرجماتية) حيث قال "ولا يوجد أي شيء جديد على الإطلاق في الطريقة البرجماتية. لقد كان سقراط بارعاً حاذقاً فيها. واستعملها أرسطو تنسيقاً وانتظاماً بطريقة منهجية. ولقد أسهم كل من لوك وبركلي وهيوم بقسط خطير ذي شأن في خدمة الحقيقة بواسطة البرجماتية.

أما شادورث هو دجسون فيصر دائماً على أن الحقائق أو الوقائع ليست سوى، ما تُعرف.

بيد أن هؤلاء الرائدتين السابقين للبرجماتية استخدموها بعضاً لا كلاً، واستعملوها أجزاءً وكسراً وشظايا. لقد كانوا ماهدين فقط" (العرياني، ٢٠٠٨، ص ٧٠).

فكل هؤلاء الفلاسفة والمفكرين استخدموا جزءاً من البرجماتية في نظر جيمس، وكأنه هو وبيرس وديوي قد أتوا لجمع وتركيب وترتيب هذه الأجزاء المتناثرة كي تخرج فلسفة جديدة بخامات قديمة.

رواد الفلسفة البرجماتية:

لكل فلسفة روادها الذين أسسوا لها ونظروا ووضعوا قواعدها التي قامت عليها، وهذه لمحة عن أبرز روادها:

١- تشارلز ساندرس بيرس Charles Sanders Peirce (١٨٣٩ - ١٩١٤)

"المولد في ١٠ أيلول سنة ١٨٣٩م في كمبريدج.

الولد الثاني لبنيامين بيرس أستاذ الرياضيات وعلم الفلك في هارفارد، تلقى كأكخه الأكبر تربية متينة في علم الرياضيات، واهتم بيرس بالمنطق والفلسفة، فدرس المنطق في موجز وايتلي، وحفظ عن ظهر قلب نقد العقل المحض لكنت (Kant)، وعندما تخرج من هارفارد عام ١٨٥٩م ادخله والده إلى مؤسسة (الساحل الأميركي والاستطلاعات الجيوديزيا) (المقصود بالجيوديزيا: علم مساحة الأرض) في الولايات المتحدة الذي بقي ملحقاً به إلى سنة ١٨٩١م. كان عمله قد ترك له الكثير من الحرية، حضر في الجامعة دبلوما في الكيمياء، ودرس خلال ستة أشهر مشاكل التصنيف في العلوم الطبيعية، كما تابع أعماله عن المنطق، وأعطى محاضرات في هارفارد عن فلسفة العلوم ١٨٦٣-١٨٦٥م" (ديلودال، ٢٠٠٩، ص٢٠٨).

كما أن بيرس نشر "عدداً من المقالات الفلسفية ولكنه لم ينشر كتاباً في الفلسفة وفي أوائل الثلاثينات من هذا القرن أصدرت هارفارد ستة مجلدات - من المجلدات الضخمة التي اكتمل عددها ثمانية فيما بعد - والتي تضم أعماله كاملة ومنذ ذلك الحين بدأ الاعتراف به كواحد من أعظم فلاسفة القرن التاسع عشر" (كامل، ١٩٩٣، ص١٦).

ولقد مات بيرس في "١٩ نيسان ١٩١٤م منهكاً، بسبب الحرمان والمرض" (ديلودال، ٢٠٠٩، ص٢٠٨).

٢- وليم جيمس W. James (١٨٤٢ - ١٩١٤)

"ولد في الحادي عشر كانون الثاني عام ١٨٤٢م في نيويورك.

كان والده (هنري جيمس) يحب السفر، فقد سمحت له ثروته بذلك، وكان يصطحب عائلته معه في أغلب الأحيان. التربية التي كان الأطفال يتلقونها كانت تتم بالصدفة وبحسب البلدان التي يجتازونها، وصل وليم جيمس إلى نهاية دراسته الثانوية مع كره عميق للرياضيات وعلم المنطق، ومعرفة

جيدة باللغة الفرنسية والألمانية وانفتاح ذهني فريد من نوعه. وأرسله والده إلى أمريكا ليدرس الرسم، ولكنه أدرك بعد سنة أنه كان أخطأ في ميله أو موهبته" (ديلودال، ٢٠٠٩، ص ٢٠٨).

وقد "باشر مع بداية عام ١٨٦١م دراسة الكيمياء ثم انتقل منه إلى قسم التشريح ووظائف الأعضاء، أخيراً استقر على دراسة الطب، فتخرج ولیم جيمس من الجامعة طبيباً وعين بأحد المستشفيات، ولكنه لم يلبث أن شد رحاله مرة أخرى على أوروبا ثم أكمل دراسته العليا في الطب، ولما عاد إلى جامعة هارفارد كانت قد خلت في الجامعة وظيفة مدرس لعلم وظائف الأعضاء، فعين بها، وأخذ يلقي سبلاً من المحاضرات عن صلة ذلك العلم بعلم النفس.

وظل على هذه الحال طيلة خمس سنوات، استطاع خلالها أن يؤسس أول معمل لعلم النفس التجريبي في الولايات المتحدة الأمريكية مما أدى إلى بروزه كشخصية فذة غير عادية جمعت في شخصها بين عالم الفيزيولوجيا وعالم النفس المبرز إضافة لكونه واسع المعارف في ميادين الفنون، وذا طبع متدين عميق التدين، مع كونه كاتباً لامعاً مما كان له الأثر الكبير والقوي على مجمل الفلسفة الغربية في القرن العشرين وكانت أولى ثمرات ذلك الجهد وتلك الدراسة الطويلة كتابه العظيم (أصول علم النفس) ورقفي أستاذاً مساعداً للفيسولوجيا، ثم أستاذاً مساعداً للفلسفة ثم أستاذاً للفلسفة، وذلك عام ١٨٨٥م واتجه بعد ذلك نحو التفكير الفلسفي الصرف فأخرج كتابه (إرادة الاعتقاد)، ثم ألقى سلسلة من المحاضرات في الدين والفلسفة في (أدنبره)، خرجت بعد إلقائها في شكل كتاب بعنوان (صنوف من التجربة الدينية) ثم بعد ذلك ألقى ثمانين محاضرة في مدينة (بوسطن) عام ١٩٠٦م، ثم أعاد تلك المحاضرات بعد عام واحد في جامعة كولومبيا، فظهرت تلك المحاضرات على شكل كتاب باسم (البرجماتية) وبعد ذلك بوقت يسير ألقى سلسلة أخرى من المحاضرات جمعها في كتابه (الكون المتعدد)، وكان آخر كتاب هو (بعض مشكلات الفلسفة)، وقد مات قبل أن يكمله فنشر ما كتب منه بعد موته. وكان موته سنة ١٩١٠م عن تسعة وستين عاماً" (الحجيلي، ١٤٣٢هـ، ص ٢٨٧).

٣- جون ديوي J.Dewey (١٨٥٩ - ١٩٥٢)

وهو الذي دفع بالفلسفة البرجماتية قدماً إلى الأمام، وبسببه ذاع صيتها وانفك عقالها.

"ولد جون ديوي في بارلنغتون في فيرمونت في عشرين تشرين الأول سنة ١٨٥٩م ونشأ في أسرة بورجوازية صغيرة، فقد كان أبوه صاحب حانوت للبقالة. وفي عام ١٨٧٥م التحق بجامعة فرمونت، وتخرج فيها بأعلى درجات حصل عليها طالب في مادة الفلسفة. وبعد تخرجه أنفق ثلاثة أعوام للتدريس بالمدارس الثانوية، وأفادته هذه الممارسة للتدريس في تكوين نظرياته التربوية فيما بعد، وفي عام ١٨٧٩م نشر أول بحث للفلسفة في إحدى المجالات العلمية وقوبل هذا البحث بالثناء مما شجعه على إحتراف الفلسفة. وشرع منذ عام ١٨٨٢م في دراسته العليا في الفلسفة بجامعة جونز هوبكنز حيث تأثر بفلسفة هيغل المثالية، ونال درجة الدكتوراه عن رسالته (علم النفس عند كانت)، وذلك في عام ١٨٨٤م ثم حصل على درجة الأستاذية بجامعة ميتشجان في هذا العام نفسه، وانتقل بعد عشر سنوات إلى جامعة شيكاغو حيث عين رئيساً لقسم الفلسفة وعلم النفس والتربية. وهناك أسس (مدرسة تقدمية) وكتب كثيراً عن التربية ولخص ما كتبه في هذه الحقبة في كتابه (المدرسة والمجتمع) الذي يعتبر أعظم كتاباته تأثيراً ولكنه اضطر إلى الاستقالة عام ١٩٠٤م لأن المشرفين على جامعة شيكاغو لم يقرؤا تجاربه التربوية، فانتقل إلى كلية المعلمين بجامعة كولومبيا حيث ظل بها إلى سنة التقاعد عام ١٩٣٠م. وكان من مؤسسي اتحاد الحريات المدنية للأمريكيين وجمعية أساتذة الجامعات الأمريكيين وتوفي جون ديوي عام ١٩٥٢م" (كامل، ١٩٩٣، ص ١١٧).

تعريف الحرية في الفلسفة البرجماتية:

يأتي تعريف الحرية في الفلسفة البرجماتية تبعاً لنظرة روادها ومنظريها والتي تنسم بالتعددية، والتجربة، والتفائل، وتمجيد العقل والمعرفة.

حيث أن التعددية لدى جيمس تعني الإيمان بالحرية أي وجود الاحتمالات في العالم فجيمس يرى أن العالم مرناً وهو قابل للتغيير والتشكيل، وهذا يعطي مجالاً للحرية للمشاركة في تشكيل هذا العالم "إذ ارتبطت الحرية لدى بيرس بنظرته التعددية إلى العالم، وبنظرته النفسية في الجهد الإرادي، فهو يتصور العالم عالماً مرناً، لا يكف عن التغيير والتشكيل والتجديد، بحيث تبدو الحرية نفسها بمثابة صورة من صور الجودة أو الأصالة التي تميز ذلك العالم المبتكر، والطابع الذي يأخذه العالم يتوقف على إيماننا نحن البشر، بل نستطيع أن نقول: إن ما هو كائن يتوقف إلى حد

غير قليل على ما ينبغي أن يكون. وما دامت الإرادة هي التي تخلق العالم الذي نعيش فيه إلى حد ما، فإن علينا أن نقول: إن العالم خير، لأنه ليس إلا ما نجعل منه، وإنا لجاعلون منه شيئاً آخر" (المرجع السابق، ص ١١٣).

إن هذه النظرة للحياة والعالم، تعطي التفاؤل من وجهة نظر جيمس وتحث على العمل، والوصول إلى الأحسن، وتحسين الممكن، وهو ما مكن البرجماتية وأطلقها للعمل.

و لكن جيمس ينكر النظر للكون بالاحتمية والكمال، لأن ذلك قتل للتفاؤل. فهو يرى (العرياني، ٢٠٠٨) " أن الحرية في عالم بلغ الكمال من قبل، لا يمكن أن تعني سوى الحرية لتكون أردأ وأشر، ومن الذي بلغ من الجنون والحماسة حدا بحيث يرغب في ذلك؟ فكون العالم بالضرورة والحتم، ما هو عليه، وكون أنه من المستحيل أن يكون أي شيء آخر، معناه وضع اللبسة الأخيرة من الكمال على عالم التفاؤل" (ص ١٥١).

كما يقول جيمس "نحن أناس أحرار نعيش في عالم من الجدة يمكننا على الأقل تحسينه" (إبراهيم، ٢٠٠٠، ص ١١٤).

هكذا يبدو الأمر لدى (وليم جيمس) عالم متغير فيه مجال للحرية، وقوة إرادة حرة تضيف وتغير في هذا العالم.

ويذكر (إبراهيم، ١٩٧١) أن جيمس كان "مناصرًا للحرية، وهذه المناصرة إنما هي وليدة مزاجه الخاص، وإن كان مجهوده الفلسفي قد انحصر بالذات في بيان صحة هذا المعتقد الوجداني الذي هو الأصل في مذهبه التعددي القائم على الإيمان بالتفاؤل والحرية واطراد التحسن" (ص ١٨٢).

أما ديوي، فقد رأى أن الحرية تكمن في العقل والذكاء وجعل الذكاء حرية خالدة، وهذا من تقديسه للعقل، كي يستطيع أن يسيطر، ويتحكم فيما يصل إليه من نتائج، "إن الحرية الوحيدة ذات الأهمية الخالدة هي حرية الذكاء، أي حرية الملاحظة والحكم التي تستخدم في تحقيق أهداف لها قيمة في ذاتها، والخطأ الأكثر شيوعاً عن الحرية فيما أظن، هي جعلها مرادفة لحرية الحركة أو الجانب الخارجي أو البدني للنشاط، غير أن هذا الجانب الخارجي والبدني للنشاط لا يمكن فصله عن الجانب الداخلي له، أي عن حرية الفكر والرغبة والغرض" (السيد هلال، دت، ص ٧٥).

فديوي يريد حرية العقل والذكاء والتفكير لتحقيق الأهداف الجيدة.

ويشنع على من يرى أن الحرية هي حرية حركة ونشاط، بل لابد من الجمع بينهما، ولكنه جمع تمييز لا فصل.

كما يرى ديوي أن الحرية مرتبطة بالمعرفة، فهو يقول "لا مكان للحرية في عالم جميع مكوناته متماسكة ومضبوطة تماماً، والحدوث ولو أنه يفسح للحرية مكاناً إلا أنه لا يشغل هذا المكان. والحرية تتحقق بالفعل حين يرتبط الاعتراف بالعلاقات وهو العنصر الثابت والعنصر غير اليقيني في داخل المعرفة التي تيسر البصر بالمستقبل وتؤكد الإعداد المقصود بالنتائج المحتملة فنحن أحرار بمقدار ما نعرف ما يدور حولنا" (الأهواني، ١٩٦٠، ص ٢٧٨).

وعليه فإن النتيجة التي يصل إليها المؤمن بالحرية في الفلسفة البرجماتية هي أنها "تجعلنا نقوى على مواجهة المصاعب، ونؤمن باطراد التحسن فضلاً عن أنها تمدنا بروح العمل، والإقبال على المخاطرة، بدلاً من أن تشجعنا على الركون إلى الدعة والسكون وعدم السعي نحو التجديد" (إبراهيم، ٢٠٠٠، ص ١١٤).

أما التربية الإسلامية ففيها حث على التفاؤل وعدم اليأس، كما حث القرآن على السير في الأرض وابتغاء الرزق. فهذه التوجيهات الربانية تحث على العمل والإنتاج ولكن في مرضات الله.

فالحرية في التربية الإسلامية هي انطلاق في العبودية الحقة وتحرر من أغلال الشهوات والهوى، وإعمار للأرض بما يرضي الله، أما الحرية في الفلسفة البرجماتية فهي تسعى لمواجهة المصاعب والمشاق والإقبال على العمل ولو أدى ذلك إلى إقصاء أو إبعاد من يقف في طريقها محققاً مطالبها.

الفصل الثالث: الأسس والضوابط

المبحث الأول: أسس الحرية في التربية الإسلامية:

أولاً: الشورى.

ثانياً: العدل.

ثالثاً: المساواة.

المبحث الثاني : ضوابط الحرية في التربية الإسلامية:

أولاً: ألا تصادم الحرية نص.

ثانياً: ألا تخالف الحرية إجماع.

ثالثاً: ألا تعارض الحرية مصلحة.

المبحث الثالث : أسس الحرية في الفلسفة البرجماتية

وضوابطها.

أولاً: التجريبية العلمية.

ثانياً: وظيفة الوعي.

ثالثاً: القطيعة مع الماضي.

الفصل الثالث : الأسس والضوابط

بعد أن تناول الباحث في الفصل السابق مفهوم الحرية وبين الفرق بين مفهوم الحرية في التربية الإسلامية ومفهوم الحرية في الفلسفة البرجماتية، يتناول الباحث في هذا الفصل الأسس التي تقوم عليها هذه الحرية والضوابط التي تحفظها وتضبطها وذلك من خلال:

- المبحث الأول: أسس الحرية في التربية الإسلامية.
- المبحث الثاني: ضوابط الحرية في التربية الإسلامية.
- المبحث الثالث: أسس الحرية في الفلسفة البرجماتية وضوابطها.

المبحث الأول: أسس الحرية في التربية الإسلامية:

أولاً الشورى:

الشورى نظام إسلامي يأخذ فيه القرار بتداول الآراء ومناقشتها ممن هم أهل لذلك، أو ممن يسمون بأهل الحل والعقد، ففيه قدر كبير من النقاش الهادف لتحقيق مصالح الأمة.

تعريف الشورى:

الشورى لغة:

يقول ابن منظور: "الشورى من شور: شار العسل يشوره شوراً استخرجه من الوقية واجتباها، واستخرجه من موضعه. والشورى: عرض الشيء وإظهاره، وأشار عليه بأمر كذا أي أمره به" (ابن منظور، ٢٠١١، ص ١٦٠)

وقيل "الشورى: التشاور، والشورة والمشورة ما ينصح به من رأي وغيره" (الهواري، ٢٠٠٧، ص ٩١٥)

ويعرفها (الجوهري، ٢٠٠٥) بقوله "الشورى: تقول منه شاورته في الأمر واستشرته، وفلان خيرٌ شيرٌ أي يصلح للمشاورة" (ص ٥٦٩). والذي يظهر للباحث أن المقصود بها الاستئناس بالرأي وتداوله.

الشورى اصطلاحاً :

بعرفها (ابن العربي، ١٩٥٧) بقوله "إن المشاورة هي الإجماع على الأمر" (ص ٢٩٧).

كما يعرفها (ابن عاشور، د. ت) بقوله "أن قاصد عمل يطلب ممن يظن فيه صواب الرأي والتدبير أن يشير عليه بما يراه في حصول الفائدة المرجوة من عمله" (ص ١١٢).

ويذكر (غرابيه، ٢٠١٢) أن الشورى هي "ما أوجبه الشارع على الحاكم المسلم حقاً للأمة بالرجوع إلى أصحاب الرأي وأهل الذكر، لمعرفة الحق واتخاذ القرارات في أي شأن من شؤونها العامة تحقيقاً للمصلحة في ما لم يرد به نص قاطع" (ص ٢٥٧).

ويرى الباحث أن الشورى لا تقتصر على الحاكم فقط فهذا في المجال السياسي، وإدارة شؤون الدولة، بل حتى الأفراد ينبغي لهم المشورة فيما يستجد لهم في حياتهم الأسرية، والاجتماعية، والتربوية، وغيرها. فإنما الشورى تلاحق للعقول واستفادة من الخبرات.

أهمية الشورى:

للشورى مكانة عظيمة في "أي تنظيم كان أو أي جماعة من الجماعات، أو دولة من الدول، بل هي ركيزة لكل دولة راقية تنشد لرعاياها الأمن والاستقرار والفلاح والنجاح، ذلك لأنها الطريق السليم الذي يتوصل به إلى أجود الآراء والحلول، لتحقيق مصالح الأفراد والجماعات والدول في شتى جوانب حياتها" (المجمع الملكي، ١٩٨٩، ص ٩٩٥).

والشورى منهج إسلامي، نزل به الوحي على قلب سيد المرسلين وممارسه النبي صلى الله عليه وسلم ممارسة عملية في مواقف عدة وعلى نهجه سار أصحابه رضوان الله عليهم من بعده مما ولد لديهم الإحساس بالمسؤولية والحرية في إبداء الآراء واتخاذ القرارات.

والحرية بصفة عامة تقوم على قاعدتين هما "الشورى والمساواة فبالمشورة تتميز الحقوق، وبالمساواة ينتظم إجراءاتها، ويترد نفاذها، فمبدأ الشورى يقرر الحقوق، ومبدأ المساواة يضمن الالتزام والتنفيذ" (حسين، د.ت، ص ١٨).

إن الشورى مدرسة تربوية للأمة الإسلامية، تربيها على الحرية في الرأي والشجاعة في القول، لا تذوب شخصيتها ولا تضيع في شخصية غيرها من الأفراد والحاكمين.

والشورى تولد الثقة بين الحاكم والمحكوم، ومن ثم فلا تدابر ولا تشاحن ولا تنازع ولا حقد ولا ضغينة، إنه لا مجال لأن تطل الفتنة برأسها في هذا المجتمع، وذلك لإتاحة الحرية لكل فرد أن يسهم برأيه في قضايا أمته.

كما أن "التاريخ يشهد أن أسعد فترات الأمة الإسلامية يوم كانت تنعم بتطبيق شريعة الله، وتسودها الشورى، حيث الأمن والأمان، والسلامة والاستقرار،

فكان العدل شائعاً والرخاء عاماً، والناس في بحبوحة من العيش ورغد من الحياة.

والتاريخ يشهد أيضاً أن أشقى الفترات التي مرت بها الأمة الإسلامية هي تلك الفترات التي أبعدت فيها شريعة الله من واقع الحياة، واستبد الحاكم بالأمر وصادر الحريات" (المجمع الملكي ، ١٩٨٩ ، ص ٩٩٨).

إنه لدين سماوي عظيم، دين عالمي في مبادئه وتعاليمه . إن الله عز وجل يأمر نبيه صلى الله عليه وسلم في تلك الفترة التي طغى وساد فيها صوت القبيلة أو الزعيم بالشورى، محطماً تلك الحواجز والسدود البشرية، لينعم الجميع برأي الجميع عن الجميع.

"ويزداد إعجاب المرء بسمو الإسلام في تقريره للشورى إذا علمنا أن إعلانه للشورى لم يكن نتيجة لمطالبة من الناس، أو ثمرة لتطورهم ورفقي الوعي السياسي والاجتماعي آنذاك فالمجتمعات في ذلك الحين كانت أبعد ما تكون من التفكير بمبدأ الشورى أو المطالبة به" (عثمان، ١٩٩٤ ، ص ١٨٠).

والشورى لا تتحقق إلا في مجال رحب من الحرية لأن:

"الشورى في حقيقتها عبارة عن مداولة الآراء بين أهل الرأي والخبرة والحكم في مشورة الأمة ومصالحها العامة، ولذلك نجد أن الشورى لا تتحقق إلا بتوفير الحرية، بحيث يستطيع أن يعبر كل عضو من أعضاء مجلس الشورى عن رأيه بحرية تامة، ولو انعدمت الحرية لأهل الشورى بحيث لا يستطيع التعبير عن رأيهم بأمان، لانتفى معنى الشورى وانتفى مقصودها، فلا شورى بدون حرية تمكن أهل الشورى من إبداء رأيهم، وما يعتقدون صوابه دون خوف أو وجل أو رغبة أو رهبة" (السلمي، ٢٠٠٩ ، ص ٥٢٤).

فإذا تحققت الحرية لدى الإمام وترك المجال للنخبة أو غيرهم فمن دون شك سينتقل هذا المبدأ إلى كافة أفراد المجتمع إذ يصبح الهم هماً واحداً والمصلحة العامة هي المقدمة على المصلحة الخاصة، ولدى كل فرد القدرة على إبداء رأيه، فيوافق على رأي أو يخالف رأي من أجل مصلحة المجتمع، والكل يصبح سائلاً ومسؤولاً بشرط أن تتوفر الحرية وكل يأمن على نفسه ووضعه، ومن ثم تصبح الحرية شبيهة بالظاهرة الصحية في كل أطياف المجتمع منتقلة إلى كافة مؤسساته، وهذا ما سيتضح بجلاء في الحديث عن مجالات الحرية.

الأدلة على مشروعية الشورى:

من القرآن الكريم

١. قوله تعالى ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ (سورة آل عمران - آية ١٥٩)

قال (ابن كثير، ١٩٩٢) "ولذلك كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يشاور أصحابه في الأمر إذا حدث تطبيياً لقلوبهم ليكون أنشط لهم فيما يفعلون" (ص ٤٢٩).

ويقول (ابن سعدي، ١٩٩٧) "أي الأمور التي تحتاج إلى استشارة، ونظر، وفكر" (ص ١٢٢).

ويرى الباحث من التفسيرين السابقين أن الشورى لا تكون في القضايا التي فيها نص قاطع محكم، وإنما تكون الشورى قبل نزول النص أو في قضية للاجتهاد فيها مجال.

وأما (قطب، ١٩٨٨) فيرى أن الشورى مبدأ أساسي في النظام الإسلامي، كما أن الشورى تربي الأمة لقيادة البشرية "وبهذا النص الجازم (وَشَاوِرْهُمْ

فِي الْأَمْرِ) يقرر الإسلام هذا المبدأ في نظام الحكم حتى ومحمد صلى الله عليه

وسلم هو الذي يتولاه وهو نص قاطع لا يدع للأمة المسلمة شكاً في أن الشورى مبدأ أساسي، لا يقوم نظام الإسلام على أساس سواه، لأن الإسلام ينشئ أمة ويربها ويعدها لقيادة البشرية" (ص ٥٠١).

٢/ قال تعالى ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا

رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (٣٨) (سورة الشورى - آية ٣٨)

ويبين ابن سعدي الأمر الذي تتم فيه الشورى يقول (ابن سعدي، ١٩٩٧) "أمرهم الديني والدنيوي شورى بينهم أي ألا يستبد أحد

منهم برأي. في أمر من الأمور المشتركة بينهم، وهذا لا يكون إلا
فرعاً من اجتماعهم، وتوافقهم، وتواددهم وتحاببهم.
فمن كمال عقولهم أنهم إذا رأوا أمراً من الأمور التي تحتاج إلى
إعمال الفكر والرأي فيما اجتمعوا لها، وتشاوروا، وبحثوا فيها، حتى
إذا تبينت لهم المصلحة، انتهزوها وبادروها، وذلك كالرأي في
الغزو والجهاد، وتولية الموظفين للإمارة أو القضاء، أو غيرهما.
وكالبحث في المسائل الدينية عموماً" (ص ٧٠٦)

والسيرة العملية للنبي صلى الله عليه وسلم مليئة بمشاورته لأصحابه حتى
في أحلك الظروف بل في الأمور العائلية الخاصة. شاورهم صلى الله عليه
وسلم في أسرى بدر. شاورهم صلى الله عليه وسلم قبل معركة أحد أبقى في
المدينة أم يخرج إلى العدو. وشاور صلى الله عليه وسلم سعد بن معاذ وسعد
بن عباد يوم الخندق فأشاروا عليه بترك مصالحة العدو على بعض ثمار
المدينة مقابل انصرافهم عنها فأخذ برأيهما. وشاورهم صلى الله عليه وسلم
في صلح الحديبية.

وأستشار صلى الله عليه وسلم علي بن أبي طالب، وأسامة بن زيد رضي الله
عنهما في أمر عائشة في قصة الإفك.

فوائد الشورى:

من حكمة الله عز وجل انه لا يأمر إلا بما هو خير كما أنه لا ينهى إلا
عما فيه ضرر، وهو سبحانه أعلم بعباده وبمصالحهم ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ
اللطيفُ الخبيرُ﴾ [المالك: ١٤] والاستشارة فيها تلاحق للعقول وإضافة خبرات
للأخرى وإثراء معلومات.

ومن فوائد الشورى " أنها سنه لمن بعد الرسول صلى الله عليه وسلم وكذلك
فيها تطيب للقلوب" (ابن الجوزي، ١٩٨٧، ص ٤٨٨).

ويذكر (الدميجي، ١٤٠٩ هـ) فوائد للشورى:

١. "الأمن من ندم الاستبداد بالرأي الظاهر خطؤه.
٢. الأمن من عتب الأمة عند الخطأ وإقامة الحجة على المعارض.
٣. التجرد بها عن الهوى والبعد عن الوقوع في شباكه.

٤. أنها وسيلة للكشف عن الكفاءات والقدرات" (ص ٤٣).

حكم الشورى:

اختلف الفقهاء المسلمون في حكم الشورى على رأيين:
الرأي الأول: ذهب فريق من الفقهاء إلى أن الشورى مندوبة، وقالوا بأن الآيات التي وردت بذكر الشورى كان على سبيل النذب.
فال (ابن حجر، د. ت) "قال الشافعي: إنما يؤمر الحاكم بالمشورة لكون المشير ينبهه على ما يغفل عنه، ويدله على ما لا يستحضره من الدليل، لا يقلد المشير فيما يقوله، فإن الله لم يجعل هذا لأحد بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم" (ص ٣٤٢).

الرأي الثاني: الوجوب، ذهب فريق من الفقهاء إلى أن الشورى واجبة على الحاكم، وأن الآيات والنصوص الواردة بهذا الموضوع تفي الوجوب فال (النووي، ١٣٩٢) "واختلف أصحابنا: هل كانت المشاورة واجبة على رسول الله صلى الله عليه وسلم أم كانت سنة في حقه صلى الله عليه وسلم كما في حقنا. والصحيح عندهم وجوبها، وهو المختار
قال تعالى ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] والمختار الذي عليه جمهور الفقهاء ومحققوا أهل الأصول أن الأمر للوجوب" (ص ٧٦).

ميادين ومجالات الشورى:

الشورى والأخذ بها، هل يكون في الأمور الدينية أم في الأمور الدنيوية أو فيهما معاً؟

يرى (الدميجي، ١٤٠٩هـ) "أنه بعد النظر واستعراض المجالات التي شاور النبي صلى الله عليه وسلم فيها أصحابه نجدها ليست محصورة في الأمور المتعلقة في شؤون الحرب وإن كانت أكثرها، ولكنها لم تقتصر على ذلك بل شملت أيضاً كثيراً من الأمور الدنيوية الأخرى ذات الأهمية والخطر بالنسبة للجماعة ومستقبلها والأمور الشرعية الاجتهادية التي لم يرد فيها نص، أو التي ورد فيها نص بعد الاجتهاد يقرر هذا الاجتهاد أو يقومه أو يصلح اعوجاجه" (ص ٤٣٩).

ولكن (غرابية، ٢٠١٢) له تفصيل آخر فهو يقرر بأن "الإطار المتفق عليه والذي لا يخالف فيه أحد، أن الشورى تتم في الأمور التي لم تحدد بنص ثابت في القرآن والسنة. بمعنى أن الشورى يجب أن لا تؤدي إلى نتيجة تخالف نصاً صحيحاً ثابتاً.

الشورى تتم في كل الأمور الجديدة التي خلا من توضيحها النص الثابت وسمح بالاجتهاد بما يحقق المصلحة اعتماداً على روح الشريعة ومقاصدها العامة" (ص ٢٧٦)

ويميل الباحث إلى هذا الرأي، إذ أن فيه مجال كبير للحرية، وغلق لباب المتلاعبين في الأحكام الثابتة والمحكمة في الأمة.

آليات وكيفية تطبيق الشورى:

كلمة (الشورى) هكذا جاءت مفردة لها مفهومها، لها دلالاتها، وبالطبع لها نتائجها، ولكن كيف يتم إنزال هذه المفردة إلى أرض الواقع؟ وكيف تتم ممارستها عملياً؟ ما هي آليات تطبيقها؟ ألها طريقة وأسلوب معين؟ هذا ما لم يجده الباحث من خلال الاطلاع على النصوص الشرعية وحتى من خلال تطبيق هذا المبدأ في تلك الحقبة من صدر التاريخ الإسلامي أي عصر النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام، سوى أنه يجمعهم عليه الصلاة والسلام أو يختار منهم ثم يطرح عليهم الأمر ويطلب منهم الشورى. أشيروا (علي) هكذا بدون مقدمات.

يقول (زيدان، ٢٠٠١) "الشريعة الإسلامية لم تنص على كيفية خاصة لتحقيق مبدأ الشورى، ومعنى ذلك أنها تركت تنظيم الشورى للأمة الإسلامية على النحو الذي يلائم ظروفها وأحوالها ويحقق مقصود الشورى ومعرفة رأي الأمة" (ص ٢٢٥).

فمن حكمة الله - عز وجل - أن أمر بالمبدأ وترك للمجتمعات آليات تطبيقه فالعصور والأنظمة تتغير، فما استحسنه المجتمع من طريقة أو نظام قد لا يستحسنه مجتمع غيره، لكن المهم هو التمسك بالمبدأ.

ثانياً العدل:

إن إقامة العدل "بين الناس كان بإرسال الرسل وإنزال الكتب فيقول تعالى في بيان أهداف الرسالات السماوية ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾ [النساء: ٥٨] هكذا بهذا التعميم، إذا حكمت بين الناس، لا بين المسلمين فحسب وقد أمر الله المؤمنين أن يقوموا بالقسط شهداء لله، لا يمنعهم من ذلك عاطفة حب لقريب، أو بغض لبعيد" (القرضاوي، ٢٠٠٩، ص ١٢٠).

ويرى (ابن القيم، ١٤٢٨ هـ) أن العدل من أسباب رقي وعز الأمم، لذا يؤكد بأن "الأمم لا تبلغ أوج عزها، ولا ترقى إلى عز مجدها إلا حين يعلو العدل تاجها، وتبسطه على القريب والبعيد والقوي والضعيف، وإن العدل ليصل في الإسلام قمته في الحكم والقضاء، والفصل في الخصومات فالعدل مرتبة شريفة ومنزلة رفيعة، به قامت السماوات والأرض، وقد بعث الله تعالى به الرسل صلوات الله وسلامه عليهم فقاموا به أتم قيام" (ص ١٠).

قال تعالى ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا ﴾. (سورة النساء-آية ١٠٥) والعدل من الكلمات المحببة للأنفس، إذ النفس جبلت على حب العدل وحب الرجل العادل، وبغض الظلم والظالم، وإذا طبق على كافة فئات المجتمع أمن الناس على مصالحهم ونالوا حقوقه

ويرى الباحث أنه إذا وجد العدل أمن الإنسان على نفسه، وأهله وماله، فقد يتحدث بما يغضب مستبد بإبداء رأي أو نصح أو اعتراض على ما يرى خطأه، فإن كان هناك عدلٌ يحميه وجدت حرية تدفعه للمحافظة على الصالح العام والخاص.

وقد أتت أحاديث المصطفى صلى الله عليه وسلم موجهة ودالة وموجبة للعدل ومبينة لأهمية العدل.

فقد قال صلى الله عليه وسلم "إن المقسطين عند الله على منابر من نور، عن يمين الرحمن عز وجل، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا" (مسلم، دبت، رقم ٤٨٢٥).

وعن عائشة رضي الله عنها "أن قريشاً أهمهم شأن المرأة المخزومية التي سرقت قالوا، ومن يكلم فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا ، ومن يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد حب رسول الله صلى الله عليه وسلم فكلمه أسامة ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أتشفع في حد من حدود الله ثم قام فاختطب ثم قال: إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد وأيم الله لو أن فاطمة ابنة محمد سرقت لقطعت يدها" (البخاري، ١٩٨٧، رقم ٣٤٧٥).

كما أن "الكلام عن الحرية كلام لا معنى له من الناحية الواقعية العملية، إذا لم يتأسس على العدل، العدل بما هو دستور وقانون، العدل بما هو مؤسسات، بما هو آليات عملية تطبيقية يمارس الناس من خلالها فعل الحرية في المجتمع وهم آمنون مطمئنون" (القمودي، ٢٠٠٩، ص ٢٥٧).

والعدل هو المقدمة الأولى للحرية "والحرية هي النتيجة المنطقية التي تلزم عن تحقيق العدل، فإذا ما تحقق العدل بما هو عدل، بما هو قانون من جهة، وبما هو مؤسسات وهيئات ومنابر قضائية تحققت الحرية تلقائياً (بنفي الظلم) وإذا ما فقد العدل فقدت الحرية تلقائياً كذلك بوجود الظلم الذي ينفي أي معنى للحرية على المستوى العملي في الواقع السياسي، الثقافي الاجتماعي" (القمودي، ٢٠٠٧، ص ٢٣).

كما أن "ابن تيمية، ١٩٩٧) يعد "العدل سبباً لقيام الدول بغض النظر عن ديانتها، والظلم سبب لانهايار الدولة وإن كانت مسلمة" (ص ١٤٦).

فالسنة الكونية لا تحابي ولا تجامل أحداً والواقع يشهد بذلك حيث أن:

"العدل نظم كل شيء، فإذا أقيم أمر الدنيا بالعدل قامت، وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق، وإن لم تقم بالعدل لم تقم وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزى به في الآخرة. ومن العدل تحكيم شريعة الله تعالى في الناس، لأن الناس لا يجوز أن يخضعوا للأهواء البشرية الوضعية، إنما يكون خضوعهم وذلمهم لخالقهم، وقد شرع لهم ما يحقق مصالحهم، ويرد الفساد عنهم.

ومنه إعطاء الأفراد حرياتهم وعدم التدخل فيها، لأنها حقوق خاصة لا يجوز الدخول فيها إلا بإذن من الله أو من صاحبها" (السلمي، ٢٠٠٩، ص ٥٢١).
فالعدل عدل في القضاء وعدل في العطاء.

ثالثاً المساواة:

إن الله عز وجل جعل أساس التفاضل هو التقوى ، والنبي صلى الله عليه وسلم أعلن ذلك صراحة في خطبة الوداع أمام الرعية أجمع، بكافة أطياهم قويهم وضعيفهم، غنيهم وفقيرهم، سيدهم وخادمهم، فأسقط النبي صلى الله عليه وسلم كل هذه الأوصاف الجسدية والمعنوية وجعلهم سواسية كأسنان المشط، وأن الفضل والتمايز لا يكون إلا بالتقوى. وهذا الأساس الثالث من أسس الحرية، فلقد "كانت الأمم قبل الإسلام وبعده إلى أواخر القرن الثامن عشر أي حتى عهد الثورة الفرنسية تضع فروقاً عظيمة بين طبقات الأمة وأفرادها، بل لقد كانت أديان كثيرة تقر التمايز بين الناس وتجعل من نظام الرق والطبقات أمراً محتماً على البشرية. أما الإسلام فقد قرر المساواة بين الناس وأعلن وحدة الجنس البشري منذ أربعة عشر قرناً، وضمن ذلك عن طرق تنمية وجدان الفرد وتحرير ضميره، بالإضافة إلى وضع التشريع المناسب الذي يؤمن تحقيق المساواة الحقة، وقد أعلن الإسلام القضاء على نظام الأجناس والطبقات والطوائف، وخلف وراءه كل ما يظنه الناس من أسباب التمايز وعدم المساواة كالجنس، والطبقة، واللون، والغنى، إلى غير ذلك" (عثمان، ١٩٩٤، ص ٧٢).

ولقد جاء في خطبة الوداع عنه صلى الله عليه وسلم "يا أيها الناس، إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم، وآدم من تراب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، ليس لعربي على أعجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أبيض، ولا لأبيض على أحمر، فضل إلا بالتقوى ألا هل بلغت. اللهم فاشهد" (حنبل، د.ت، رقم ٢٣٥٣٦).

"وتكون المساواة أيضاً أمام القضاء وفي تقلد الوظائف العامة تحقيقاً لتكافؤ الفرص، أما المساواة في التكاليف العامة، كالزكاة، فتعتبر مقابلاً عادلاً للمساواة في الحقوق والحريات العامة، والتفاضل إنما يكون بالعلم والكفاءة" (الخطيب، ١٩٩٣، ص ٤٣).

وفي تماثل الناس أمام الحكم الشرعي ومساواتهم ببعض قصة جيلة الشهيرة:

"وذلك أن جيلة بن الأيهم - آخر ملوك غسان - قد أسلم لما فتحت الشام وسكن المدينة وحج، فبينما هو يطوف بالبيت يجر ثوبه وطئ رجل من فزارة ثوبه فلطمه جيلة فهشم انفه وكسر ثنائيته، فاستدعى الفزازي عليه عمر بن الخطاب فقال له عمر: إما أن يعفو عنك الفزازي وإما أن يقتص منك فقال جيله: أيفتص مني وأنا ملك وهو رجل سوقة؟ قال عمر لقد شملك وإياه الإسلام، فما تفضله إلا بالعافية والتقوى، قال جيلة: ما كنت أظن إلا أن أكون في الإسلام أعز مني في الجاهلية قال عمر: دع عنك هذا. فلما رأى جيلة الجد من الخليفة قال أنظرني أرى الليلة، ورحل بليل بخيله ورواحله والتحق بالشام ثم القسطنطينية فتنصر وبقي عند قيصر" (ابن كثير، ١٤٠٨هـ، ص ٧٢).

"والمساواة في الحرية أن يكون الناس أحراراً شركاء في الحرية، متساوين في ممارساتها، سواء أكان ذلك في القول أو الفعل، وبقدر واحد متساوٍ دون أن يطغى فرد على فرد، أو جماعة على جماعة أو صاحب جاهٍ وسلطان على من لا جاه ولا سلطان له، مساواة تنفي أي أثر فيها للمكانة الاجتماعية أو الحثيثة السلطوية التي قد يتمتع بها فرد دون آخر أو فئة دون فئة" (القمودي، ٢٠٠٩، ص ٢٧٧).

ويرى (ابن عاشور، ٢٠٠١) أن هذه المساواة بين الناس ناشئة من حفظ النفس والنسب والعرض والدين "فالناس سواء في اعتبار البشرية وحقوق الحياة في هذا العالم بحسب الفطرة ولا أثر لما بينهم من الاختلاف في الألوان واللغات ومحاسن الصور والأنساب والأقطار. فنشأ هذا الاستواء عن اعتبار التساوي في حق الوجود المعبر عنه بحفظ النفس وحفظ النسب، وفي وسائل العيش المعبر عنها بحفظ العقل وحفظ العرض، وفي الانتساب إلى الجامعة الإسلامية والتشريع، وذلك الانتساب المُعبر عنه بحفظ الدين" (ص ٢٤١).

ويرى الباحث أن هذا التساوي لا يلغي الفروق الفردية فهذا ظلم، فنعطل الطاقات من حيث يراد الإصلاح، ولكن هذا التساوي يمنح الفرص للجميع ويضع الجميع على خط واحد، وبعد هذا يتمييز الناس بما وهبهم الله من الطاقات والقدرات، وهذا فضل الله يؤتيه من يشاء. ولكن هذا التساوي ليس على إطلاقه ولو كان على إطلاقه لكان مخالفاً للفطرة والدين والعقل "لأن أصل خلقة البشر جاء على التفاوت في المواهب والأخلاق. وذلك

التفاوت يؤثر تمايزاً بين أصحابه متقارباً أو متباعداً في أثر تلك الصفات بترقب المنافع منهم وتوقع المضار، فيفضي لا محالة إلى تفاوت معاملة الناس بعضهم بعضاً بمراتب الإكرام ومراتب ضده" (ابن عاشور، ٢٠٠١، ص ٢٣٣-٢٣٤).

قال تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ﴾ (سورة السجدة- آية ١٨)
قال تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (سورة الحديد - آية ١٠) وقال
تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (سورة النساء- آية ٩٥)
وقال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (سورة الزمر- آية ٩) ولا يقول عاقل بأن الإسلام يدعو إلى مساواة عالم بجاهل، أو تقي بفاسق، أو صادق بكاذب، أو من يقف عند حدود الشريعة كمن يريد أن يخالفها ويتخطاها. "والإسلام الدين الحق لا يساوي بين اثنين في الصفات الذاتية أو المكتسبة ولا يفرق من جهة أخرى بين اثنين متساويين من الناس في الحقوق والواجبات العامة، أو فيما هو موضوعي مشترك بينهم. ويجب أن يعمل مبدأ المساواة بين الناس فيما هو مشترك بينهم، وليس فيما هو مفترق بينهم" (القمودي، ٢٠٠٩، ص ٢٨٣).

المبحث الثاني: ضوابط الحرية في التربية الإسلامية:

إن من ينادون بالحرية ويناضلون ويبذلون ويضحون لأجلها هم يدركون في الواقع ومتفقون كذلك في أن هذه الحرية لا بد لها من ضوابط تضبطها وتحد من قوتها وتوقف جماحها، لأن الحرية إذا انطلقت دون قيد ولا رقيب سوف تحطم وتدمر كل ما يقف أمامها ولن يستفيد منها إلا القوي فقط، بينما الحرية في الحقيقة هي في ذاتها كبح لجماح القوة المتغترسة، والتربية الإسلامية ترى أن هناك ضوابط لا بد من تطبيقها لقبول الحرية الصافية النقية التي لا تصادم الفطرة الإنسانية كي لا تحاول أن تتطلع إلى ما لا طاقة لها به فتذهب إلى الحيرة والتخبط والضياع، وهذه الضوابط أيضاً لا تصادم العقل والرغبة الإنسانية ولا تلغيهما، لكنها توجه هذا العقل بطاقاته وقوته وإمكاناته وتنير له الطريق، وتجعله يعمل فيما يستطيع عليه وينتج فيه، لا فيما يحار فيه ويعجز عنه.

هذه الضوابط كذلك توجه الرغبة الإنسانية التوجيه الصحيح وتهذبها وتجملها. ومن هذه الضوابط:

أولاً: ألا تصادم الحرية النص:

والمقصود بالنص هنا الكتاب وما صح عن النبي صلى الله عليه وسلم وما فيهما من أحكام شرعية إن "التسليم للنصوص الشرعية بالرضا والقبول من أصول الإسلام، وأساسيات هذا الدين التي لا يقوم ولا يتم إلا بها.

ومنها أن لا يتقدم الإنسان على الشرع برأيه، كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ

آمَنُوا لَا تَقْدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ (سورة الحجرات-آية ١) فلا يتقدم بين

يديه بأمر، ولا نهى، ولا إذن، ولا تصرف، حتى يأمر هو وينهى ويأذن، وهذا باقى إلى يوم القيامة لم يُنسخ، فالتقدم بين يدي سنته بعد وفاته كالتقدم بين يديه في حياته، ولا فرق بينهما عند كل ذي عقل سليم.

فإذا كان رفع الأصوات فوق صوته سبباً لحبوط الأعمال، فما الظن برفع الآراء ونتائج الأفكار على سنته وما جاء به.

وهذه حال السلف فالسنة أجل في صدورهم من أن يقدموا عليها: رأيا فقهياً، أو بحثاً جدلياً، أو خيالاً صوفياً، أو تناقضاً كلامياً، أو قياساً فلسفياً، أو حكماً سياسياً." (المنجد، ٢٠١٠، ص ٢٩).

ومن الممارسات العملية التي مارسها صلى الله عليه وسلم في التعامل مع الحريات حين تصادم نصاً قصة وفد ثقيف بعد إسلامهم حين طلبوا منه صلى الله عليه وسلم أن يوافق على مطالبهم في الحرية حيث "قال كنانة بن عبد ياليل: للنبي صلى الله عليه وسلم هل أنت مفاوضنا حتى نرجع إلى قومنا؟ قال: نعم إن أنتم أقررتم بالإسلام أقاضيكم، وإلا فلا قضية، ولا صلح بيني وبينكم، قال: أفرأيت الزنا ، فإننا قوم نغترب، ولا بد لنا فيه؟ قال: هو عليكم حرام فإن الله عز وجل يقول: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ (سورة الإسراء - آية ٣٢) قالوا: أفرأيت الربا فإنه أموالنا كلها؟ قال: لكم

رؤوس أموالكم إن الله تعالى يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (سورة البقرة - آية ٢٠٨)

قالوا: أفرأيت الخمر، فإنه عصير أرضنا لا بد لنا منها؟ قال: إن الله قد حرمها، وقرأ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (سورة المائدة - آية ٩٠)

فارتفع القوم، فخلا بعضهم ببعض، فقالوا: ويحكم إنا نخاف إن خالفناه يوماً كيوم مكة، انطلقوا نكاتبه على ما سألناه، فأتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: نعم لك ما سألت، أ رأيت الرِّبة ماذا نصنع فيها؟ قال: أهدموها قالوا: هيهات لو تعلم الرِّبة أنك تريد هدمها لقتلت أهلها، فقال عمر بن الخطاب: ويحك يا بن عبد ياليل، ما أجهلك إنما الرِّبة حجرة. فقالوا: إنا لم نأتك يا ابن الخطاب، وقالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم تولى أنت هدمها، فأما نحن فإننا لا نهدمها أبداً. قال: فأبعث إليكم من يكفيكم هدمها. فكاتبوه" (ابن القيم، ١٩٩٤، ص ٥٩٧)

ففي هذه القصة بيان واضح لمصادمة الحرية للنص، وكيف تعامل النبي صلى الله عليه وسلم مع هذه المطالب المنادية بالحرية في شكلها العقدي (الرِّبة)

أو شكلها الاجتماعي (الزنا) أو شكلها الاقتصادي (الربا) أو شكلها الأخلاقي (الخمر) وكان المطالبون لهذه الحرية يرغبون في صدورها من جهة تشريعية، حتى لا يصطدموا بالسلطة القضائية، إلا أن المصطفى صلى الله عليه وسلم رفض هذه المطالب وبيّن أنها تصطدم مع النص القرآني.

ثانياً: ألا تخالف الحرية الإجماع:

والإجماع أيضاً ضابط من ضوابط الحرية في نظر الباحث، حيث أنه يستحيل أن يجتمع مجتهدوا هذه الأمة كل حسب فنه وتخصصه على ضلال أو خطأ محض.

الإجماع لغة:

بأنه "إحكام النية والعزيمة، أن تجمع الشيء المتفرق جميعاً" (ابن منظور، ٢٠١١، ج ٣، ص ١٩٨).

كم يعرف بأنه: اتفاق المجتهدين من الأمة في كل عصر وكل أمر ديني" (الهوري، ٢٠٠٧، ص ٢٧٣).

وقيل هو ما: "أجمعت الأمر وعلى الأمر، إذا عزمت عليه، وأجمعت الشيء: جعلته جميعاً" (الجوهري، ٢٠٠٥، ص ١٨٨).

الإجماع اصطلاحاً:

"وأعلم أن الإجماع يعتبر فيه في كل فن أهله، فيعتبر في الشرع المجتهدون، وفي اللغة العلماء باللغة وهكذا" (الشنقيطي، ٢٠٠٢، ص ٤٢٦).

هذا الإجماع الذي يكون من المجتهدين المتبحرين في كل فن من الفنون، فعلماء الشريعة في علم الشريعة وعلماء النفس في علم النفس وعلماء الاجتماع في علم الاجتماع وعلماء السياسة في علم السياسة وهكذا. ويقول (البيضاوي، ١٩٩٩) في تعريف الإجماع "اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من الأمور.

من الأمور: أي الشرعيات أو اللغويات أو العقليات أو الدنيويات" (ص ٧٣٧).

ويذهب (الشوكانى، ١٩٩٩) إلى أن "الإجماع المعتبر في فنون العلم هو إجماع أهل ذلك الفن، العارفين به دون من عداهم" (ص ٢٣٣).

ولعل في هذه النظرة دعوة إلى التخصص واحترام التخصصات.
وفي العصر الحاضر وتعدد وسائل الاتصال وسرعة نقل المعلومات كل هذا يساعد على "أن يجتمع المجتهدون من علماء المسلمين ويتفقوا على حكم واحد وإن لم يكن في المسألة دليل قاطع" (السلمي، ٢٠٠٦، ص ١٢٥)
ويؤكد السلمي على حجية الإجماع "والإجماع حجة حيث ذهب إلى ذلك جماهير العلماء" (المرجع السابق، ص ١٢٧).

أدلة حجية الإجماع:

﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ (سورة النساء - آية ١١٥)
ب. قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (سورة النساء - آية ٥٩)

ثالثاً: ألا تعارض الحرية المصلحة:

إن أمور الناس وتدبير أحوالهم لا بد لها من نظم وقوانين تحافظ على حقوقهم، وتمنع بعضهم من التعدي على بعض، فأمر الدنيا المعيشية والحياتية والترتيب والتنظيم لم يأتي القرآن الكريم ولا السنة النبوية بكل التفاصيل الحياتية ولكن أتيا بأطر عامة وقواعد أساسية تتحرك منها وفيها الأمة المسلمة، وكل ما تستحدثه الحياة ويشكل نقلة في حياة البشرية، لا بد وأن تستفيد منه الأمة الإسلامية فليس في الإسلام معسكرين، معسكر للدنيا ومعسكر للآخرة، كلا بل الدنيا مكمل للآخرة، والآخرة محفزة للعمل في الدنيا، ومن هنا جاءت أهمية المصلحة أو الاستصلاح.

المصلحة لغة:

"واحد الصالح، الصلاح: ضد الفساد" (ابن منظور، ٢٠١١، ص ٢٦٧).

وقيل المصلحة "الصالح والمنفعة" (الهواري، ٢٠٠٧، ص ٩٥٢).

المصلحة اصطلاحاً:

هي "المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم وأموالهم، وفق ترتيب معين فيما بينها" (البوطي، ١٤٠٢هـ، ص ٢٣).

وقيل هي "بناء الأحكام على المصالح المرسلّة" (السلمي، ٢٠٠٦، ص ٢٠٤).

وقال (أبو زهرة، ٢٠٠٤) "هي المصالح الملائمة لمقاصد الشارع الإسلامي، ولا يشهد لها أصل خاص بالاعتبار أو الإلغاء" (ص ٢٣٩).

ولهذا يقول (ابن تيمية، ١٩٩٧، ج ١١) "الشريعة لا تهمل مصلحة قط بل الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتم النعمة، فما من شيء يقرب إلى الجنة إلا وقد حدثنا به صلى الله عليه وسلم، وتركنا على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعده إلا هالك. لكن ما اعتقده العقل مصلحة وإن كان الشرع لم يرد به فأحد الأمرين لازم له. إما أن الشرع دل عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر أو أنه ليس بمصلحة. وإن اعتقده مصلحة، لأن المصلحة هي المنفعة الخالصة أو الغالبة، وكثيراً ما يتوهم الناس أن الشيء ينفع في الدين والدنيا فيكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرة، كما قال تعالى في الخمر والميسر ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ (سورة البقرة - آية ٢١٩) فقد أوجد القرآن الكريم المنافع في الخمر والميسر، ولكنه

ألغى اعتبارها" (ص ٣٤٤).

أقسام المصلحة من حيث الاعتبار:

وقد ذكر العلماء ثلاثة أقسام للمصلحة وهي:

- ١- "مصلحة ملغاة: وهي كل منفعة دل الشرع على عدم الاعتداد بها وعدم مراعاتها في الأحكام الشرعية، وذلك لانطوائها على مفسدة أعظم منها، أو لأنها تقوت مصلحة أكبر. ومثالها: ما في الزنا من لذة قضاء الشهوة، وما في قطع يد السارق من مصلحة تمتعه بأعضائه.

٢- مصلحة اعتبارها الشارع بعينها وراعاها في أصل معين يمكن أن يقاس عليه ما يشبهه. ومثالها: مصلحة حفظ العقل التي تضمنها تحريم الخمر، فيقاس على الخمر كل ما يذهب العقل من المخدرات والحشيش ونحو ذلك.

٣- مصلحة اعتبار الشارع جنسها، ولا يشهد لعينها أصل معين بالاعتبار بمعنى أن نصوص الشرع العامة تدل على مراعاة جنس هذه المصلحة، ولكننا لا نجد نصاً خاصاً على تحقيق هذه المصلحة بهذا الحكم المعين بخصوصه، إذ لو وجدنا أصلاً خاصاً وأمكن القياس عليه لكانت من النوع الثاني" (السلمي، ٢٠٠٦، ص ٢٠٦).

وهذا النوع من المصالح فيه مجال كبير للحرية، ويعطى حافزاً كذلك للسعي في طرح آراء و أفكار و استحداث وسائل و إيجاد سبل جديدة لتنظيم وترتيب الأمور الحياتية وتعديل عادات الناس والرقى بها إلى الأفضل.

ومن أمثلة المصالح المرسلّة:

١- أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم اتفقوا على جمع القرآن في المصحف وليس ثم نص على جمعه وكتابته أيضاً بل قد قال بعضهم: كيف نفعل شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم؟

٢- تولية أبو بكر رضي الله عنه الخلافة لعمر رضي الله عنه من بعده وموافقة الصحابة ورضاهم بذلك. علماً بأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يعين خليفة بعده بل ترك الأمر، ليختار الصحابة من يرضونه هم لأنفسهم.

٣- تعيين عمر رضي الله عنه ستة أنفار وترأس أحدهم عليهم وذلك لاختيار الخليفة القادم.

٤- تدوين عمر رضي الله عنه للدواوين، واتخاذ داراً للسجن بمكة. (الشاطبي، ٢٠٠٨، ص ٣٢).

وبعد التأمل في ما سبق نصل إلى أن هذه الضوابط تسع الجميع من علماء ومتقنين ومفكرين وغيرهم فهي ضوابط وليست أدوات يتم استخدامها للترهيب أو لإقصاء حريات الآخرين باسم المقدس أو الثابت و من "الضرورة بمكان أولاً تحرير طبيعة (المقدسات) أو (الثوابت) التي يجري الحديث عن (عدم احترامها) والتي يبدو أن دوائرها ما برحت تتسع وتكبر بشكل غير معقول إلى درجة تم فيها تقزيم تلك

المقدسات وتقزيم الإسلام كله من ورائها، بحيث صار يهددها ويهدده بالخطر كلماتٌ في رواية، أو سطور في مقالة، أو صفحات في كتاب. وكذلك أصبحت آراء بعض العلماء وفتاويهم، سواء كانوا معاصرين أو من السلف ضمن دائرة المقدسات التي لا يجوز مناقشتها والحوار فيها، فضلاً عن تنفيذها والرد عليها وإظهار عيوبها ومثالبها، وصار كل حديث في ذلك - عند البعض - تعرضاً للعلماء وإساءة لهم، وانتقاصاً بالتالي من الدين ومن مقدساته وثوابته" (القديمي، ٢٠٠٨، ص ٢٨٥).

هذا الكلام وإن كان يحمل وجهها من الصحة، إلا أن الأمر ليس على إطلاقه بل يقوم بمراجعة ومناقشة هذه الفتاوى أهل العلم والتخصص. فهذه الضوابط ينبغي عدم توظيفها من قبل أطراف معينة بحجة المحافظة على الدين أو على المجتمع فيمنع كل من أراد أن يتكلم أو يناقش، ويصادر رأيه وتمنع كتاباته وتلغى لقاءاته و إن:

"من الواجب تحرير المراد و(القصد) من ممارسة أسلوب المنع والمصادرة ورؤية ما إذا كان هذا الأسلوب يؤدي حقاً إلى تحقيق ذلك القصد، خاصة إذا انطلقنا من رؤية منهجية شمولية للأمور ترفض منهج التبسيط والاختزال. فأغلب الظن أن الهدف (العملي) الأساسي من هذا النوع ردود الأفعال (التشهي) والمنع والمصادرة (التكفير) يتمثل في (الردع) بشكل من الأشكال (لكي لا يهون أمر الدين ودوره في الحياة). ولكن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن حقيقة، ومن خلال قراءة أكثر شمولية وعمقاً للدين وللواقع هو التالي: هل هذا الأسلوب يؤدي حقاً إلى صيانة دور الدين؟ وما دور الدين ابتداءً؟ أليس هو حماية كرامة الإنسان وتأكيد معاني الحق والعدل والحرية والمساواة؟ أليس هو محاربة الجهل والفقر والمرض والظلم والاستغلال والفساد؟" (المرجع السابق، ص ٢٨٧).

فهذه ضوابط وليست موانع أي بمعنى أنها ترشد الإنسان وتعينه فهي أشبه بدليل يذكّر على السير إلى المكان الصحيح ولكن ليس من حقه أن يمنعك من المسير.

وبعد البحث والتأمل في أسس وضوابط الحرية في التربية الإسلامية، يحسن بالباحث أن يتحدث عن أسس الحرية في الفلسفة البرجماتية.

المبحث الثالث: أسس الحرية في الفلسفة البرجماتية:

تنطلق أسس الحرية في الفلسفة البرجماتية من الأسس الثابتة لهذه الفلسفة، فبما أنها فلسفة تقدمية، تجديدية، تعددية، فأسسها قائمة على التحرر من كل ثابت ومن كل موروثة بل ولديها القدرة على التكيف مع الجديد، ومع ما يمكن أن يحدث منفعة ملموسة، ومن هذه الأسس:

أولاً: التجريبية العلمية:

الفلسفة البرجماتية، قدمت نقلة في المنهج التجريبي العلمي، فلم تكتفي هذه الفلسفة بالنظر والتأمل والتحليل الذهني، بل أخضعت الأفكار والمعتقدات إلى حقل التجارب وتصحيح تلك الأفكار وتقييمها، وتبدي استعداداً لقبولها أو رفضها وفقاً لنتائجها .

يقول جيمس "يبدأ المنهج البرجماتي من مصادرة هي، أنه يمكننا تحديد معنى أي اختلاف بين الأفكار بمناقشة النتائج العلمية أو الجزئية، كذلك التجريبية الأصيلة مصادرة منهجية (بمعنى أننا) لا نقبل شيئاً على أنه واقع إلا إذا أمكن لمجرب ما في وقت معين أن يخضعه للتجربة. وينبغي أن يفسح مكان، في مكان عالم الواقع لأية واقعة خضعت للتجربة، وبمعنى آخر يجب أن يكون كل شيء خضع للتجربة واقعياً" (زيدان، ٢٠٠٥، ص ٨٣).

كما تعد الفلسفة البرجماتية "تطويراً للاتجاه التجريبي العلمي، ودفعاً به إلى نتائجها الطبيعية، ولكنها تمثله في شكل أكثر تطرفاً، وأقل ممانعة فيه، واعتراضاً عليه في نفس الوقت، كما يقول رائدها وليم جيمس ذلك أنها تتجاوز سلبيات المناهج السابقة، وتأخذ أفضل ما فيها لتكون منبعاً جديداً يوجهها للعمل، بدلاً من التأمل في ظواهر الكون، فهي منهج عملي انتقائي يرفض الجمع بين التناقضات عندما يدعونا للاختيار.

كما أن البرجماتية ترفض النظر التأملي، وتطلب التجربة بدلاً من الوقوف والتأمل، فإن البرجماتي عند معالجته بعض الإشكاليات بدلاً من معالجتها بالتأمل، يقفز إلى الأمام في نهر الخبرة، إذ يعيش فيها كما يعيش السمك في الماء" (الكحلاني، ٢٠٠٣، ص ١٠١).

فعنصر التجريب هو ما يميز الفلسفة البرجماتية عن باقي الفلسفات التي تقف عند المشكلات متأملة فقط، أما البرجماتية فهي تلامس المشكلة وتعايشها ليتسنى لها الحكم عليها.

ويشيد ديوي بالتجريبية "فهى واحدة من ثلاثة أو أربعة أحداث كبرى في التاريخ، إذ أنها حررتنا من الضرورة المزعومة في العودة باستمرار لما كان يعطى في الماضي عن طريق الحدس لنشير إلى قيمة أفكارنا، لقد أتاحت تعريف طبيعة الأفكار بعبارات العمليات لتحقيق صلاحية الأفكار والشعور بها من خلال نتائج هذه العمليات" (ديو دال، ٢٠٠٩، ص ٩٣).

ويرى الباحث أنه لا حديث عن الغيبيات، أو المسلمات أو القطعيات أمام الفلسفة البرجماتية، وهذا القول يجعل كل ما هو موجود تحت محك التجربة، وهكذا تكون الفلسفة البرجماتية قد أعطت الحرية في الرفض أو القبول، وفي جعل الثابت متغير والمتغير ثابت.

كما يذكر (الحجيلي، ١٤٣٢هـ) "أن الفكرة في الفلسفة البرجماتية لا بد أن تكون قابلة للتنفيذ، وأن يكون لدينا اعتقاد بإمكانية تطبيقها فعلاً، وأن الفكر أو القضية التي ليست لها نتائج عملية أو تأثير في السلوك هي قضية أو فكرة لا وجود لها.

بل إن مؤسس البرجماتية (بيرس) حدد منهجه بفكرتين رئيسيتين هما:

أ- أن الفكرة الحقيقية هي التي تجد طريقها إلى التطبيق العملي، وتقودنا إلى الهدف.

ب- أن فكرتنا عن موضوع ما، هي فكرتنا عن النتائج المترتبة على الآثار العملية.

فالعامل إذاً هو معيار لصدق الفكرة وليس الوعي المجرد، كما أنه يرى أن الفكرة لا بد أن تكون واضحة، ثم لا بد أن نعتقد بإمكان تطبيقها فعلاً، وقد عبر عن ذلك بقوله: إن معنى الفكرة التي نعتقد صحتها هو ما أنت على استعداد للقيام به من عمل إزاءها" (ص ٣٠١).

والحق في البرجماتية هو ما كان مفيد وذو أثر عملي "وقد سعت البرجماتية للربط بين الحق وأثره للعمل في حياة الإنسان، فالحكم يكون صادقاً متى ما دلت التجربة على كونه مفيداً نظرياً، وعملياً" (آل سعود، ١٩٩٥، ص ٦٥٠).

ثانياً: وظيفة الوعي:

البرجماتية فلسفة اهتمت بالعقل والذكاء اهتماماً بالغاً ورفعت من شأنه، وعليه فلا ينبغي للبرجماتي، أن يتناول القضايا والأفكار

تناولاً سطحياً، بل لابد من أن يمعن فيها النظر والتأمل، وهل هي تلامس الواقع؟ أم أنها مجرد خيالات، أو ترف ذهني مطلق كما أن "البرجماتي ينبغي أن يكون ذا وعي شديد وتنبه دقيق عند مناقشة الأفكار، وتجربتها، والتأكد من صدقيتها، فهو لا يعبأ بالأفكار المجردة والمناقشات التي لا تلامس الواقع، ولا تدعو لتغييره، وإنما ينظر للأفكار والنظريات من خلال قدرتها على تغيير أسلوب حياتنا وصنع المستقبل، كما أنه لا يقدم حلاً جاهزة على غرار الفلسفات المثالية بقدر ما يعد برنامجاً أو منهجاً للمزيد من العمل" (الحجيلي، ١٤٣٢هـ، ص ٣٠٧).

والفلسفة البرجماتية مولعة بتغيير الواقع، لأن الكون لديها ليس بكامل، وهذه النظرة دفعت بعجلة الحرية لديها لإيجاد الأفضل.

و"إن فكرة صنع الواقع تعد فكرة جوهرية وأساسية في الفلسفة البرجماتية، إذ ينتج عنها فكرتان لا غنى عنهما فكرة النقص الذي يشوب الواقع، وفكرة حرية الفعل الإنساني، وهاتان الفكرتان مرتبطتان ارتباطاً وثيقاً، وهما كذلك متعارضتان مع فكرة الإطلاقيين في وجود كل هو كامل أزلاً، أو الفكرة الذاهبة إلى أن العالم محددٌ تحديداً تاماً" (الكلاني، ٢٠٠٣، ص ١٥٧).

ويؤكد وليم جيمس على أن "النظريات تصبح أدوات ووسائل لا حلولاً للأغاز ولا إجابات عن أحجية، نستطيع أن نسكن إليها ونخلد، وعند ذلك نحن لا نضطجع عليها، وإنما نتحرك إلى الأمام ونمضي قدماً، وعند الاقتضاء نعيد صنع الطبيعة ثانية بعونها" (العرياني، ٢٠٠٨، ص ٧٤).

وكذلك جون ديوي سار على رأي جيمس في نظريته للعقل وارتباطه بالعمل إذ يرى أن الفكر "ما هو إلا أداة من أجل العمل، ولا يبدأ الإنسان في التفكير إلا حين يصطدم بصعوبات مادية يكون واجب عليه التغلب عليها، وبالتالي فإن الأفكار ليس إلا قيمة كبيرة أدائية أو وسيلة، وحسب، من هنا جاءت تسمية مذهب (ديوي) بالذرائعية. فالعقل البراجماتي أداة لفهم العالم وتغييره والنظريات الفلسفية وسائل تقودنا لإنجاز أهداف نحددها نحن في المستقبل" (الحجيلي، ١٤٣٢هـ، ص ٣٠٨).

ولذا فإن جيمس يقرر أن للأفكار أهمية كبيرة عندما نوجهها إلى الفعل، أما إذا لم تحقق هذه الغاية فليس لها أي قيمة، فيبين جيمس أن "هناك قبل كل شيء في كل العصور عامل اختيار أو قوة اختيار. إذ يرى جيمس أن تركيز الذهن على قضية محدودة يساعد على تقدم

العقل من جهة، وعلى حل المعضلات التي تواجهه من جهة أخرى، إذ يقول: العقل الإنساني متحيز وجزئي بطبيعته، ولا يكون ذا مقدرة وكفاية إلا بتحيزه إلى ما ينتبه إليه، ويترك ما عداه. وبتطبيقه وجهة نظره وإلا توارت قوته الضئيلة وضل تفكيره" (الكحلاني، ٢٠٠٣، ص ١١٠).

وفي نظرتة للعقل يقرر بأن "العقل بطبيعته يبحث في غاية الطبيعة بمعنى أنه يجد في طلب الغايات (العملية والمعنوية والجمالية والنظرية) وإنه يختار الوسائل التي تمكنه من تحقيق هذه الغايات. من هذا يتضح أن (جيمس) يؤكد أهمية الاختيار بدلاً من جمع التناقضات وتراكم المعلومات، والإنسياق وراء ترابط الأشياء الذي يفقد العقل القدرة على حسم الإشكاليات التي تواجهه، ولذا فقد وجد (جيمس) فعالية العقل في أنه يعد أساساً في جميع الأحوال. وسيلة اختيار، والتأكيد على أن العقل يختار بعض الأمور التي تسترعي اهتمامه بما يسد حاجته، وأن يفعل أو يكبت كل الرغبات الأخرى، هو الأساس الكبير الذي تقوم عليه فلسفة جيمس في علم النفس" (المرجع السابق، الصفحة نفسها).

ومن خلال تأمل الباحث في رأي جيمس حول العقل يتضح أنه ينظر للعقل على أن وظيفته العمل والإنتاج فقط، فالقضايا التأملية التي لا تعقبها نتيجة ملغاة من الفلسفة البرجماتية .

ثالثاً: القطيعة مع الماضي:

المنهج البرجماتي "ينطلق من المستقبل متجاوزاً الماضي، وجاعلاً الحاضر لحظة إعداد لتحديد برنامج نضجه للمستقبل، فالمنهج البرجماتي يحدث قطيعة مع الماضي. لأن البحث فيه بشكل مستمر يجعلنا نتخلى عن الحاضر والمستقبل، ولا نعطيه إلا حيزاً بسيطاً. أما لو عكست القطيعة وبدأنا بالحاضر والمستقبل فإن نصيبها سيكون أكبر والنتائج أغنى وأفضل" (الكحلاني، ٢٠٠٣، ص ١٠٦) وبهذا يصرح جيمس بقوله:

"إن البرجماتي يولي ظهره بكل عزم وتصميم وإلى غير رجعة لعدد كبير من العادات الراسخة المتأصلة العزيزة على الفلاسفة المحترفين. إنه ينأى بعيداً عن التجريد وعن عدم الكفاية، ويعرض عن الحلول الكلامية، وعن التعليلات القبلية الدرنية (السابقة على التجربة) وعن المبادئ الثابتة، وعن ضروب المطلق والأصول المزعومة، وعن الأنظمة المتعلقة، وعن أشكال المطلق المزعومة وهو يولي وجهه شطر الإستنادية والمحسوسية والكفاية،

شطر الحقائق والوقائع، شطر العمل والأداء والمزاولة وشطر القوة" (الერიاني، ٢٠٠٨، ص ٧١).

إذا الجديد لدى الفلسفة البرجماتية هو نظرها للمستقبل غاضة الطرف عن الماضي "فالجديد في الفلسفة البرجماتية، إذن هو أنها استبدلت بالنظر إلى الماضي النظر إلى المستقبل، ولذا فالفلسفة البرجماتية لا تسأل كيف تنشأ المعرفة والأفكار بقدر ما تسأل عن النتائج التي تترتب على هذه الفكرة أو تلك في عالم الواقع" (الكحلاني، ٢٠٠٣، ص ١٠٦).

كما يؤكد جون ديوي هذه الحقيقة بقوله "إن الراديكالي الذي يؤكد أن منهج المستقبل في التغيير لابد أن يكون منهج الماضي، إنما يتفق مع الرجعي الذي يؤمن بأن الماضي يملك الحقيقة القصوى، فكلاهما يغفل حقيقة أن التاريخ عملية تغيير مستمر" (الكحلاني، ٢٠٠٣، ص ١٠٣-١٠٤) ولعل هذه النظرة لدى ديوي في القطيعة مع الماضي أثرت عليه في توجهه التربوي كما سيتضح في حرية التربية.

كما أن البرجماتية تنظر للواقع على أساس أنه نقطة انطلاق للمستقبل، وليس شاهداً على الماضي فقط.

فالحق في نظر وليم جيمس "ليس صورة لشيء قد كان أو شيء هو كائن، إنما هو شيء يؤذن بما سيكون، أو أنه يمهد لما سيكون. لذا نجده يقول إن أية فكرة تحملنا ببسر ورخاء من أي جزء من خبراتنا إلى جزء آخر، بحيث تربط الأمور ربطاً كافياً وافياً، وبحيث تعمل في أمان، وتوجز وتوفر العمل، هي فكرة صحيحة إلى هذا الحد، صحيحة بهذا القدر فهو يرى الحقيقة ناظرة إلى الأمام، وليست بأسلوب الماضي" (الحجيلي، ١٤٣٢هـ، ص ٢٠٥).

ضوابط الحرية في الفلسفة البرجماتية:

من خلال تأمل الباحث في أسس ومجالات الحرية الفلسفة البرجماتية، والغوص في أفكار روادها يتضح أنها لا تؤيد الحرية المطلقة، بل تضع ضوابط لحماية الفرد، وهذه الضوابط فقط في القضايا الاجتماعية، كما سيتضح بعد قليل.

كما أن هذه الضوابط مقيدة بإنتاجها وفائدتها، أما في القضايا الأخرى كالدين فليس ثمة ضوابط. أما الضوابط الإجتماعية التي تحد من حرية الأفراد، فإن نشوء هذه القواعد في الفلسفة البرجماتية تكون مما ارتضاه الناس، وتوارثوه من تقاليدهم.

وعلى هذا يؤكد ديوي من أنه "لابد من قواعد تنظيمية تحد من حريات الأفراد، وتحسن توزيعها وتنسيقها" (الأهواني، ١٩٦٨، ص ٦١).

وفي الحقيقة هذا ليس بضابط، وإن صح التعبير فهو ضابط لحظي، أو مؤقت. فالمجتمعات دائمة التغير وطبعا لذلك تتغير الأعراف والاهتمامات والأولويات ومن ثم تتغير الضوابط تبعاً لذلك.

وبعد ذكر أسس وضوابط الحرية في كل من التربية الإسلامية والفلسفة البرجماتية، مع وضوح البون الشاسع بينهما، ينتقل الباحث لذكر التطبيقات المترتبة على وجود هذه الحرية وذلك بذكر مجالاتها.

الفصل الرابع: مجالات الحرية

المبحث الأول: مجالات الحرية في التربية الإسلامية:

أولاً: حرية الرأي.

ثانياً: الحرية السياسية.

ثالثاً: الحرية الدينية.

المبحث الثاني: مجالات الحرية في الفلسفة البرجماتية:

أولاً: حرية الدين.

ثانياً: حرية الأخلاق.

ثالثاً: حرية التربية.

المبحث الثالث: مناقشة الحرية في الفلسفة البرجماتية

الفصل الرابع : مجالات الحرية

بعد أن تناول الباحث في الفصل السابق أسس الحرية في التربية الإسلامية وبين أنها تركز على دعائم ثابتة ثم ذكر أن هذه الحرية ليست مطلقة لا يضبطها شيء، بل لها ضوابط مستمدة من تراثها العريق، ثم بين أسس الحرية في الفلسفة البرجماتية وضوابطها، يتناول الباحث هنا بعضاً من المجالات التي تطبق في ميادينها هذه الحرية وذلك من خلال:

- المبحث الأول: مجالات الحرية في التربية الإسلامية.

- المبحث الثاني: مجالات الحرية في الفلسفة البرجماتية.

- المبحث الثالث: مناقشة الحرية في الفلسفة البرجماتية.

المبحث الأول: مجالات الحرية في التربية الإسلامية:

مجالات الحرية في التربية الإسلامية متعددة، وسيقتصر الباحث على ثلاثة منها، وهي حرية الرأي والحرية السياسية والحرية الدينية.

أولاً- حرية الرأي:

يعد التعبير عن الرأي حقاً أصيلاً من حقوق الإنسان في الإسلام، ذلك أن التعبير عن الرأي مرتبط تمام الارتباط بحرية الإنسان في تفكيره، والتفكير في طبيعته نشاط عقلي، والقرآن الكريم يعظم من شأن العقل الذي هو وسيلة التفكير، ومن خصائص العقل: ملكة الإدراك التي يناط بها الفهم، وملكة التأمل بمعرفة البواطن والظواهر.

وفريضة التفكير تشمل أعمال العقل البشري بكل وظائفه، يقول الله تبارك وتعالى: ﴿قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (سورة يونس - آية ١٠١)

وقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجْلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾ (١٨٥) مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فلا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ (١٨٦) ﴿ (سورة الأعراف - آية ١٨٥-١٨٦)

"والحث على التفكير هو بداية الطريق للدعوة إلى التعبير عنه، هو كذلك دعوة إلى إبداء الرأي بهدف تحقيق الخير والرشاد ضمن الوجهة السديدة وفي ذلك دليل واضح على أن التعبير عن الرأي ليس حقاً من حقوق الإنسان في الإسلام فحسب، بل هو فريضة أفترضها الله عز وجل على عباده. ولما كان التعبير عن الرأي هو حصيلة التفكير، والتفكير في طبيعته نشاط عقلي، وهو كغيره من الأنشطة البشرية، متعددة المسالك متشعب الدروب، يمكن أن يتجه للخير كما يمكن أن يتجه للشر تبعاً لنية صاحبه، من أجل ذلك كان التعبير عن الرأي موضع توجيه، ومناطق تكليف" (الشمrani، ٢٠٠٩، ص ٣٠).

وحيثما كانت حرية الرأي شائعة في العصور الإسلامية أنتجت تراثاً فكرياً ضخماً في كافة المستويات والأصعدة العلمية والعملية فكان "من نتيجة هذه الحرية أن سلك العلماء والمفكرون السبل التي يريدونها وطرقوا الدراسات التي يرغبونها، لا يقف أمامهم الإسلام أو الدولة المنبثقة عنه، وأنتج هذا ازدهار العلوم والثقافة، وامتلاء المكتبة الإسلامية بالذخائر الثقافية المختلفة من شتى العلوم والفنون، مما رفع بالإنسانية خطوات كبيرة إلى الأمام" (عثمان، ١٩٩٤، ص ٦٥).

فكيف لا يكون الإسلام هو الجو المناسب للتفكير الذي ينتج عنه الرأي بكل حرية، وقد سعى الإسلام إلى تخليص التفكير السليم من كل الشوائب. فقد قال تعالى حاضاً على استغلالية التفكير والتأمل ﴿إِنَّمَا أَعْطُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَىٰ خُفٍّ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ﴾ (سورة سبأ - آية ٤٦). كما دعا الإسلام إلى التدبر والتأمل الذي هو مقدمة إنتاج الرأي فقال تعالى ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلُ كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُّشْرِكِينَ﴾ (سورة الروم-آية ٤٢) ﴿قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (سورة يونس - آية ١٠١).

كما أنكر القرآن الكريم على الذين لا يستخدمون عقولهم وتفكيرهم فقال تعالى ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (سورة محمد - آية ٢٤) "إن حرية الرأي في الإسلام لا تكون مستقيمة إلا إذا قامت على النظر العلمي القويم، ولا يعلن منها إلا ما يكون قطعياً، بالدليل، لا ما يكون خيالياً يُتخيل أو ظناً يُظن" (عبد المتجلي، ١٩٨٧، ص ٦٣). ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (سورة النجم - آية ٢٨).

إن إعطاء أو وجود مساحة لحرية الرأي تجعل للإنسان موقفاً معيناً، تجاه أي أمر من الأمور، والتعبير عن هذا الموقف يكون بناء على رأيه الشخصي دون خوف أو تبعية أو تقليد لأحد، وأن تكون للمرء كامل الحرية في إعلان هذا الموقف أو هذا الرأي الذي يراه مناسباً.

"فليست حرية التعبير في الإسلام مجرد حكم يحكم عليها بالإباحة أو النذب أو الوجوب، بل هي قبل ذلك استثمار وتشبع بحرية النفس وحرية القلب وحرية الضمير. يقول العلامة علال الفاسي رحمه الله: هذه الحرية الإسلامية هي التي جعلت العبيد من أمثال بلال الحبشي وصهيب الرومي وابن أم مكتوم الأعمى أحراراً في الوقت الذي كانت أجسامهم لا تزال تحت سيطرة السادة يعيثون بها ويعذبونها كيف ما شاءت أهواؤهم وعنجهيتهم الجاهلية .. فالحرية الذاتية هي الأساس الأول للحرية التي نادي بها الإسلام وأقرها" (الرسيني، ٢٠١٢، ص ٥١).

مجالات إبداء الرأي:

أولاً: إبداء الرأي في الأمور الدينية.
ثانياً: إبداء الرأي في الأمور الدنيوية.

الرأي في الأمور الدينية:

يرى (ابن القيم، ١٤١١) أن الرأي ينقسم في الأساس إلى ثلاثة أقسام رئيسية ومنها تنفرع أقسام أخرى فيقول "فالرأي ثلاثة أقسام رأي باطل بلا ريب، ورأي صحيح، ورأي هو موضع الاشتباه، الأقسام الثلاثة أشار إليها السلف فاستعملوا الرأي الصحيح وعملوا به، وأفتوا به، وسوغوا القول به، وذموا الباطل ومنعوا من العمل والفتيا والقضاء به وأطلقوا ألسنتهم بذمه وذم أهله.

والقسم الثالث سوغوا العمل والفتيا والقضاء به عند الاضطرار إليه حيث لا يوجد بد ولم يلزموا أحد العمل به ولم يُحرّموا مخالفته ولا جعلوا مخالفته مخالفاً للدين، بل غايته أنهم خيروا بين قبوله وردّه" (ص ٨٣). وهناك فرق بين الأحكام الشرعية القطعية الثابتة التي لا مجال فيها للرأي، وبين الأمور الدنيوية "والمراد بالرأي الشرعي هو ما يقوم في عقل المكلف وفهمه، أما الحكم الشرعي في ذاته فليس رأياً، وما يقوم في فهم المكلف منه القطعي الضروري كأمور العقيدة والتوحيد، ومنه الرأي الاجتهادي الظني، وتختلف منزلته قوة وضعفاً بحسب قربه من الدليل الشرعي. فليس المراد أن هذه الأحكام العظمية مجرد آراء يمكن مخالفتها كالآراء البشرية، فهذا لا يقوله مُسلم. فالحكم الشرعي قضية ملزمة يكون الرأي فيها لأهلها المؤهلين للنظر فيها بالاجتهاد الشرعي، وليس كلاماً مباحاً لكل غاد وراح" (السلمي، ٢٠٠٩، ص ٥٤٥).

الرأي في الأمور الدنيوية:

يرى (الشمرواني، ٢٠٠٩) أن "جلب المصلحة ودرء المفسدة في الأمور الدنيوية أمراً مقصوداً لكل إنسان على ظهر هذه البسيطة، فإن الإنسان يحرص على التوصل إلى هذا المقصود بكل وسيلة، ويلجأ إلى أصحاب الخبرة والتجربة ليستفيد من آرائهم في تحقيق المقصد السابق، وذلك لأن الإنسان مهما بلغ ذكاؤه وتوقد ذهنه لا يمكن أن يحيط علماً بجميع العلوم والفنون، مما يضطره إلى الاستفادة من آراء الآخرين وتجاربهم، وهذا كله يجعل التعبير عن الرأي في الأمور الدنيوية مرتبطاً تمام الارتباط بالخبرة والتجربة" (ص ٥٩).

وعلى هذا فإن الإنسان في الأمور الدنيوية، يحق له أن يشارك ويبدى رأيه ويعبر عن وجهة نظره. فهذا من حقه الشخصي لاسيما إن كان الأمر يصب في مصلحته الشخصية الذاتية، حتى يكتسب خبرة وتجرباً تصقلها الحياة ولا يمنع من أخذ الرأي من الآخرين الأكثر حنكاً وتجرباً فالخبرة عملية تراكمية.

وأما في حقوق الآخرين فلا بد أن يراعي حقوقهم ويحفظ حدودهم ولا يؤدي أية ضرر بهم.

والحرية في الأمور الدنيوية أنواع "موزعة على الأحكام التكليفية وجوباً واستحباباً وتحريماً وكراهية. وهذا النوع من الحريات يعد من الحاجيات الماسة التي تحصل المشقة والعنت عند عدمها، والله تعالى يقول: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (سورة البقرة- آية ١٨٥) ويقول تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ

حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (سورة المائدة- آية ٦) ويقول ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مَلَّةً أَيْكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾ (سورة الحج-

آية ٧٨) وانعدام هذه الحرية يترتب عليه فساد عظيم في الدين والدنيا ويزيد الفساد كلما كبنت هذه الحرية ويقل كلما أتيحت، وينعدم عند ما تكون هي الأصل في الحياة الإنسانية" (السلمي، ٢٠٠٩، ص ٥٤٤).

ثانياً: الحرية السياسية:

تعريف السياسة:

السياسية لغة: هي "القيام على الشيء بما يصلحه، والسياسة: فعل السائس، والسوس: الطبع بالخلق والسجية" (ابن منظور، ٢٠١١، ج ٧، ص ٣٠١).

وقال (الجوهري، ٢٠٠٥) "السياسة: سست الرعية سياسة، وسوس الرجل أمور الناس على ما لم يسم فاعله، إذا ملك أمرهم" (ص ٥٢٣).
وقيل: "ساس الناس سياسة: تولى رعايتهم وقيادتهم" (الهواري، ٢٠٠٧، ص ٨٥٠).

السياسة اصطلاحاً:

قال ابن عقيل السياسة "ما كان فعلاً يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد كما عرفها بعضهم بقوله هي القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأموال" (ابن القيم، ١٤٢٨هـ، ص ٢٩).

ويرى الباحث أن من الأمر الضروري للمجتمع وجود راعي وقيم لهم، يسوس أمورهم ويرعى مصالحهم ويفصل فيما بينهم في الخصومات والمنازعات. وإلا غدت الأمور فوضى ولبغى بعضهم على بعض "ويجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين بل لا قيام للدين ولا للدنيا إلا بها، فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس، حتى قال النبي صلى الله عليه وسلم "إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم" (أبو داود، د.ت، رقم ٢٦١٠).

"فأوجب صلى الله عليه وسلم تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر. تنبيهاً بذلك على سائر أنواع الاجتماع. ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يقوم ذلك إلا بقوة وإمارة. وكذلك سائر ما أوجبه الله من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد ونصر المظلوم" (ابن تيمية، د.ت، ص ١٣٨).

السياسة العادلة جزء من أجزاء الشريعة، فلم تأتي الشريعة بالقضايا الروحية فقط، بل أتت لإقامة الدنيا والدين، فتطبيق السياسة الشرعية يغني عن استيراد أنظمة أخرى تستنبت لتطبق في البلاد الإسلامية.

"ومن له ذوق في الشريعة، واطلاع على كمالها وتضمنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد، ومجيئها بغاية العدل الذي يسع الخلائق وأنه لا عدل فوق عدلها، ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح تبين له أن السياسة العادلة جزء من أجزائها، ونوع من فروعها. ومن أحاط علماً بمقاصدها ووضعها ومواضعها وحسن فهمه فيها لم يحتج معها إلى سياسية غيرها البتة.

فإن السياسة نوعان سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر، فهي من الشريعة تعلمها من تعلمها، وجهلها من جهلها" (ابن القيم، ١٤٢٨، ص ٧).

ويرى الباحث أن الحرية السياسية تعطي الفرد والمجتمع مساحة واسعة في المشاركة في اختيار الحاكم ومراقبة تصرفاته والمشاركة في سياسات الدولة الداخلية والخارجية، ومراقبة مصارف الدولة وتوزيع الثروات والمناصب، والتاريخ يشهد بذلك ففي سياسة الحرب شارك الحباب بن منذر في معركة بدر حين نزل النبي صلى الله عليه وسلم أدنى ماء من مياه بدر "فقال له الحباب يا رسول الله أرأيت هذا المنزل أمزلاً أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه، لا نتأخر عنه؟ أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال صلى الله عليه وسلم: بل هو الرأي والحرب والمكيدة، فقال: يا رسول الله إن هذا ليس بمنزل، فانهض بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم فننزلهم ثم نغوز، نخرّب، ماء وراءه من القلب، ثم نبني عليه حوض فنملؤه ماء ثم نقاتل القوم، فنشرب ولا يشربون، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لقد أشرت بالرأي" (المباركفوري، ١٩٩٥، ص ٢١١).

وأما الحرية في المتابعة والمسائلة والاعتراض على مصارف المال العام والاستفسار حوله فتبينه قسمة غنائم الطائف "فعن أبي سعيد الخدري قال: لما أعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أعطى من تلك العطايا في قريش وفي قبائل العرب، ولم يكن في الأنصار فيها شيء وجد هذا الحي من الأنصار في أنفسهم، حتى كثرت فيهم المقالة، حتى

قال قائلهم: لقي رسول الله صلى الله عليه وسلم قومه، فدخل عليه سعد بن عبادة. فقال: يا رسول الله إن هذا الحي من الأنصار قد وجدوا عليك في أنفسهم لما صنعت في هذا الفئ الذي أصبت، قسمت في قومك وأعطيت عطايا عظاماً في قبائل العرب، ولم يكن في هذا الحي من الأنصار منها شي. قال: فأين أنت من ذلك يا سعد؟ قال: يارسول الله ما أنا إلا من قومي" (المرجع السابق، ص ٤٢٠).

ثالثاً: الحرية الدينية:

الإسلام أمر الإنسان بالتأمل والتفكير وإعمال النظر للوصول إلى الحق وأنكر على من سار مقلداً فقط، فلم يتأمل ولم يتفكر، ألغى عقله وأعطاه للغير للإعمال فيه وتوجيهه. لذا فإن "المراد بتحرير الاعتقاد: حرية اختيار الإنسان للحقائق دون تقييد للعادات والتقاليد وإتباع الآباء والأجداد، والهوى، أو الخرافات والأوهام والأساطير بحيث يكون اختيار الإنسان للحقيقة اختياراً صحيحاً لا تقييد عليه بوجه من الوجوه.

كما يراد به عدم إكراه أحد على اعتناق الإسلام مادام أنه باذل للجزية. أما إذا أسلم فإنه لا يسعه تغيير عقيدته." (السلمي، ٢٠٠٩، ص ٢٦١).

يقول الله عز وجل ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (سورة البقرة

— آية ٢٥٦) يقول (ابن كثير، ١٩٩٢) في تفسير هذه الآية "لا تكرهوا أحداً في

الدخول في دين الإسلام، فإنه بين واضح جلي دلالاته وبراهينه، لا يحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه، بل من هداه الله للإسلام وشرح صدره، ونور بصيرته دخل فيه على بينه. ومن أعمى الله قلبه، وختم على سمعه وبصره، فإنه لا يفيد الدخول في الدين مكرهاً مقسوراً" (ص ٣١٨).

ويرى (قطب، ١٩٨٨) أن في هذا المبدأ "يتجلى تكريم الله للإنسان، واحترام إرادته وفكره ومشاعره، وترك أمره لنفسه فيما يختص بالهدى والضلال في الاعتقاد، وتحميله تبعة عمله وحسابه نفسه. وهذه هي أخص خصائص التحرر الإنساني. إن حرية الاعتقاد هي أول حقوق (الإنسان) التي يثبت له بها وصف (إنسان) فالذي يسلب إنساناً حرية الاعتقاد، إنما يسلبه إنسانيته ابتداء. ومع حرية الاعتقاد حرية الدعوة للعقيدة، والأمن من الأذى والفتنة. وإلا فهي حرية بالاسم لا مدلول لها في واقع الحياة. والتعبير هنا يرد

في صورة النفي المطلق "لا إكراه في الدين" نفي الجنس، أي نفي جنس الإكراه" (ص ٢٩١).

والحرية الدينية مرتكزات من أهمها:

١. "عدم إكراه أحد على ترك دينه أو إكراهه على عقيدة معينة.
٢. ترك الحرية لأصحاب الديانات الأخرى من أهل الكتاب ليمارسوا شعائرهم وعباداتهم في المجتمع الإسلامي فلا تهدم لهم كنيسة ولا يكسر لهم صليب.
٣. ترك الحرية لهم فيما أباحت لهم أديانهم من الطعام وغيره.
٤. أعطائهم الحرية في قضايا الأحوال الشخصية من الزواج والطلاق والنفقة.
٥. صيانة حقوقهم وحماية كرامتهم وترك حرية الجدل والمناقشة لهم ضمن حدود العقل والمنطق والأدب." (عمر، ٢٠٠٩، ص ٢٢).

المبحث الثاني: مجالات الحرية في الفلسفة البرجماتية:

أولاً: حرية الدين:

إن الفلسفة البرجماتية فلسفة تقدمية تعددية تؤمن بالتغيير والتجديد ولا ترى أن هناك شيء ثابت، وهي ترى أن النظريات تكون صحيحة ويقينية إذا كانت نافعة، ومن هنا "جاء اعتقادها بأن الدين يكون صحيحاً طالما أنه يجلب لنا منفعة معينة، مثل منح الإنسان العزاء والسلوى عند الشدائد" (إبراهيم، ٢٠٠٠، ص ٨٧).

كما أن البرجماتية لها نظرة ورؤية في الإله فضلاً عن الدين المنزل من هذا الإله، وكيف عالجها رواد هذه الفلسفة يقول جيمس "وكانت معالجاتي لـ(الله) و (الحرية) و (القصة) متشابهة سواء بسواء فباستعمال المحك التجريبي واختزال معنى كل مفهوم منها على حدة إلى وظيفته وعمله وأدائه يمكن ممارستها في صورة خبرة إيجابية، فقد بينت أنها كلها تعني نفس الشيء: أي وجود "الوعد" و "البشرى" في العالم" (العياني، ٢٠٠٨، ص ١٣٤).

فجيمس يخضع الإله للتجربة وتحقق المنفعة من وجود هذا الإله فإذا كانت النتيجة ذات منفعة ثمة إلهاً حقاً. أما أين نجد هذا الإله؟ فيجيب جيمس على ضوء مبدأه التجريبي النفعي "البرجماتية لا تتخرج من اعتبار إله يعيش في صميم نجاسة الواقع الخاص أو الحقيقة المخصوصة، إذا كانت ذلك يبدو أن المكان المرجح أن نجده فيه" (الشمري، ٢٠١٢، ص ٢٤).

تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً فإن كانت هذه هي صورة الإله لدى البرجماتيين، فكيف سيكون موقفهم من الدين المنزل من الله جل في علاه. في بادئ الأمر يظهر للباحث أن جيمس لم يعتقد اعتقاد تسليم وقبول، حيث أن الاعتقاد لديه = الشك.

فهو يعرف الاعتقاد بأنه "الإيمان بشيء يمكن الشك فيه من ناحية نظرية" وأما المعيار لهذا الاعتقاد "هو الرغبة في العمل، فإنه يمكن أن يقال إن الاعتقاد هو الاستعداد والتأهب للعمل في الحالات التي ليس لدينا برهان سابق على صحة نتائجها" (الشمري، ٢٠١٢، ص ٢٠).

والبرجماتية تخضع الاعتقاد للتجربة انطلاقاً من منهجها التجريبي فإن أثبتت التجارب صحة هذا المعتقد فيجب الإيمان به، وإن خالفة نتيجة التجربة هذا

المعتقد فلا ينبغي الإيمان به، وبالطبع فإن إخضاع المعتقدات للتجربة والتعامل معها بالنتائج في نظر البرجماتيين هو مجال رحب لحرية الاختيار ومجال لاستشراف المستقبل ومعرفته ومن ثم معرفة كيفية التعامل الواقعي للتحكم أو السيطرة على المستقبل فجيمس يقول "إذا أثبتت الأفكار اللاهوتية أن لها قيمة في الحياة الملموسة المحسوسة فهي أفكار صحيحة بالنسبة للبرجماتية بمعنى أنها نافعة إلى هذا الحد. أما إلى أي حد هي صحيحة، فذلك أمر يتوقف كلياً على علاقتها بالحقائق الأخرى التي ينبغي الاعتراف بها أيضاً" (آل سعود، ١٩٩٥، ص ٦٩٩).

كما أن جيمس يرى أن حرية الاعتقاد لا تستلزم أي برهان أو دليل، بل الأمر مرتبط بالعمل والدافع إلى هذا العمل، فيقول جيمس "وحرية الإيمان الديني التي هي مرادفة لحرية الاعتقاد، والتي تدفع إلى الاعتقاد وإلى ما يتخطى حدود ما هو معروف، والمعتقد الإرادي يدخل في كافة شؤون الحياة، وفي مجال الاعتقاد الذي لا يستلزم برهاناً ولا دليلاً، إذ أن كل إنسان حر في صياغة إرادته الخاصة على مسؤوليته، فالإيمان الديني ينتج عن رضا، هذا الرضا يحفز ويدفع إلى العمل والنشاط، رضا عن حقيقة واقعية لقوة إلهية لها مثل أعلى أخلاقي مشابه لمثلنا الأعلى، وتحتاج هذه القوة الإلهية إلى تعاوننا في العمل من أجل خلاص العالم" (الشنيطي، ١٩٥٧، ص ١٧١).

كما أن جيمس يعطي الحرية للفرد في قبول أو رفض الدين أو الذات الإلهية، ويبين أنه لا يمكن لأحد الاعتراض عليه أو تخطئته، لأنه قد توصل إلى هذا الاعتقاد بعد تجارب "وإذا فضل امرؤ أن يعرض عن الله وعن المستقبل فليس يقدر أحد على منعه، ولا يقدر أحد أن يبين له قطعاً أنه مخطئ، وإذا ما رأى أحد العكس، ثم تصرف حسب ما رأى فلست أظن أحداً يقدر على أن يبرهن أنه خاطئ، وكل أمر يفعل حسب ما يظنه حسناً، وإن أخطأ فعلى نفسه" (الشمري، ٢٠١٢، ص ٤٥).

وبهذه النظرة إلى الذات الإلهية وإلى الدين يصل جيمس بعد ذلك إلى محصلة عن الأديان، وهي زوال هذه الأديان التي لم تستطع الصمود طويلاً أمام ضربات النتائج التجريبية في العلم الحديث "إن إيمان الناس في العصر الحديث بالأديان المنزل بدأ يزول تدريجياً إن لم يكن قد زال نهائياً، وذلك لأسباب كثيرة منها أن الأديان تقوم

على التخويف والتهديد والعقاب والرغبة. ومنها فرض العبادات والاعتقادات بأنها أساسية، وهي التي تميز الإيمان من الكفر مع أنها ظواهر سطحية في نظر الكثيرين اليوم، ومنها نهضة العلم والنقد الفلسفي، فلقد أظهر العلم أن الإنسان واضع القوانين ولم يتلقاها من الله، وأن القوانين خاضعة للتغيير والتعديل وليس خالدة" (زيدان، ٢٠٠٥، ص ١٣١).

ولكن جيمس بعد كل هذا يرى الاعتراف بالله وبالدين، ولكن حسب التأثير الإيجابي الناتج عن هذا الاعتراف فهو يميل إلى الإيمان لأن الإيمان "يمنح المرء شعوراً بالراحة، والطمأنينة والسكينة عندما يشعر بأن مصيره وقدره بيد خير من يده والقول بوجود الله أدعى لطمأنينة النفس، حيث تتحقق فعالية التجربة التي تسلم إلى اليقين" (آل سعود، ١٩٩٥، ص ٦٩٩).

وأما جون ديوي فيرى (عبد الحفيظ، ٢٠٠٦) "أنه كان أكثر اتساقاً في فلسفته ويتجلى ذلك برفضه للدين قلباً وقالباً، ولا يحتكم سوى للمنهج العلمي التجريبي الذي أثبت فائدته وقدرته على التقدم الذي ينعكس في حياتنا انطلاقاً من أنه يلتمس من الواقع المادي موضوعاً له ولا يسمح بما هو غيبي" (ص ٧٩).

وقد كتب ديوي مقالاً يشيد فيه بموقف جيمس من الدين وأن هذا الموقف قد حقق تقدماً جديداً، فتحت عنوان (نمو البرجماتية الأمريكية) يقول ديوي مشيداً بجيمس "وقد حقق وليم جيمس تقدماً جديداً في البرجماتية بفضل نظرية (إرادة الإيمان) أو كما سماها هو فيما بعد (حق الإنسان في أن يؤمن) فاكتشاف النتائج الأساسية لهذا الاعتقاد أو ذلك يكون له دائماً تأثير ما على الاعتقاد نفسه" (إبراهيم، ٢٠٠٠، ص ١١٨).

لكن الحديث عن الدين لدى ديوي يأخذ منحى آخر عن جيمس فديوي يفرق بين الدين والتدين في بادئ الأمر "فالدين في نظره قوة عليا غير منظورة من قبل الغيب. ولا سبيل لنا إلى معرفته، أما التدين فهم الناس الذين لهم تجارب دينية تأتيهم عن طريق أداء شعائر أو طقوس لذلك فمن الصعوبة بمكان أن نقول هناك دين بل هناك (أديان كثيرة) كل فرد له دين يختلف عن الآخر حسب اختلاف تجاربهم الدينية" (المرجع السابق، ص ١٥٥).

فاختلاف الأديان مرجعها لدى ديوي إلى اختلاف التجارب وهو يتفق مع جيمس في إخضاع الدين للتجربة. كما أن ديوي يرى أن الدين لم ينهض

بالإنسانية ولم يكن عاملاً في تقدم المجتمعات، بل بالعكس على ذلك فقد كان عائقاً في مسيرة التقدم فـ"الدين لم ينهض بالإنسانية، ولم يأخذ بيد المجتمعات في سبيل التقدم ولكن ظلت الأديان دائماً عائقاً لا يؤدي إلى شيء سوى تبديد طاقات الإنسان فيما هو غيبي وتغذية مشاعر الحقد والكراهية بين الإنسانية" (عبد الحفيظ، ٢٠٠٦، ص ١٨٠).

وهذا صحيح من وجهة نظر ديوي لأنه لم يعرف سوى الدين النصراني والحروب الدينية المثقل بها الفكر الديني النصراني، أما أن ديوي يعممه على كافة الأديان، فهذا يخالف منهجه التجريبي، إذ لم يتعرف على الدين الإسلامي أو اليهودي، ولم يجر تجاربه عليها ويميل الباحث إلى رؤية ديوي في نقده أيضاً للتعصب الديني، وأن هذا التعصب سيخضع يوماً ما لسلطة العلم ولكن هذه المواقف في نقد الدين النصراني وتسلب الكنيسة على أفعال وسلوك أتباعها بل ومحاربة الكنيسة للتفكير العقلي أو الاكتشاف العلمي، فهذا الدين في أصله محرف، ولن يستقيم أو يتعايش مع الحقائق التي لا تخالف العقل وكل عبارة أو طقوس دينية تنهج هذا النهج فمصيرها يوماً الاضمحلال أو التتحي عن واقع الحياة.

يقول ديوي "إن المتعصب دينياً هو الشخص الذي نادراً ما تتأثر معتقداته بالتطورات العلمية، إن آراءه عن السماء والأرض والإنسان بقدر ما هي متعلقة بالدين من الصعوبة أن تتأثر بأعمال نيوتن، وداروين من تأثرها باينشتاين، لكن حياته الفعلية فيما يفعله يوماً بيوم، وفي اتصالاته التي تنشأ قد تغيرت راديكالياً نتيجة للتغيرات السياسية والاقتصادية التي نبعت من تطبيق العلم. الكنيسة الكاثوليكية، على الأخص أظهرت تسامحاً في تعاملها مع الانحرافات الفكرية طالما لا تمس نظام الطقوس الدينية والأسرار المقدسة" (المرجع السابق، ص ١٤٩).

ويصل ديوي في نهاية المطافه ونظرته عن الدين إلى أنه لم تعد له مكانة وذلك بسبب المنهج التجريبي إذ يقول "إن الدين لم تعد له مكانته وسيطرته المعهودة في الأزمنة السابقة التي سيطرت على الإنسانية وطبعت حياتها بطابع حاقد متزمت، لا مجال فيه لاحترام حرية الإنسان وكرامته، ولكن أدت الحرية التي يتمتع بها الإنسان المعاصر إلى عدم الاقتناع بما كان يعتقد في صوابه في الماضي، وأصبحت السيادة للمنهج التجريبي الذي أثبت

أنه الأقدر والأجدر على تحقيق التقدم للإنسانية" (عبد الحفيظ، ٢٠٠٦، ص ١٨٢).

إذا لا يتحقق التقدم والازدهار إلا بهيمنة المنهج التجريبي حتى وإن كان على حساب الدين.

ثانياً: حرية الأخلاق:

ترتبط الأخلاق بالحرية في الفلسفة البرجماتية ارتباطاً وثيقاً، انطلاقاً من أن البرجماتية فلسفة تقدمية، تعددية، فليس لديها ثابت بل الكل قابل للتغيير ما دام يخضع للتجربة. ويوضح جيمس ارتباط التعددية بالأخلاق حيث يقول إن "التعددية ترتبط بالاحتمالات مما أدى إلى تسليمها بقدرة الإنسان على الاختيار، ويعني هذا تحمله للمسئولية كاملة غير منقوصة، دون الحاجة في ذلك إلى قوة عليا تركز عليها وتكون مصدراً للراحة والأمان، علاوة على أن هذه القوة في الواقع لا وجود لها" (المرجع السابق، ص ١٩٧).

وبما أن البرجماتية تنطلق من التعدد، والمتغير، واللاثابت فيرى جيمس "أن الإنسان هو الخالق الوحيد للقيم في ذلك العالم وليس للأشياء من قيمة خلقية إلا باعتباره هو" (العرياني، ٢٠٠٨، ص ١٦٤) فجيمس يجعل الإنسان هو الخالق للقيم فله الحرية المطلقة في اختيار ما يشاء ويدع ما يشاء، والقيم إذاً ليست مسائل مفروضة من جهة عليا فالقيم لدى البرجماتية "نسبية تتوقف على الأغراض التي تتوقف لتحقيقها، إنها مجرد وسائل لتحقيق غايات قيمة في ذاتها وهي الخيرات بوجه عام" (الطويل، ١٩٥٣، ص ١٦٤).

والبرجماتية اهتمت بالفكر، ولكنه الفكر المنتج أي الذي يظهر فيه التفكير على السلوك حيث أن "بيرس كتب مقالاً أشتهر به وعنوانه (كيف نوضح أفكارنا) ويقر فيه أن المفهوم يكون ذا معنى إذا أنتج موضوعه أثراً تدخل في إطار الخبرة تحت ظروف تحكم فيها. وحدد معنى المفهوم على أساس محض عادات السلوك التي يستلزمها الاعتقاد في الموضوع. ويكون المفهوم واضحاً إذا ما تيقنا وتحققنا من النتائج التي تلزم عنه عندما نحدد شروط بحث موضوع تصورنا. ويتساءل بيرس: ما هو معنى وأهمية أي فكره؟ ويجيب: طريقة السلوك المتولدة عنها" (جلال، ٢٠٠٠، ص ١٢٠).

ثم يؤكد على أن السلوك هو المعيار الحقيقي لصواب الفكرة "فالسلوك هو معيار صواب الفكرة، ومعنى هذا أن تحقق المصلحة أو الغرض ضمان صواب الفكرة أو الاعتقاد، والسلوك أو الفعل ليس مجرد حدث يتبع أو يسبق غيره بل هو بحكم الضرورة وسيلة نحو غاية. فالغاية هي العلة النهائية" (المرجع السابق، ص ١٢٢).

وجيمس انطلاقاً من إيمانه بالتعددية التي تفتح المجال أمامه للاختيار والاختبار، فهو بذلك يعطي الإنسان مجالاً أوسع للحرية وترتبط التعددية أيضاً لدى جيمس بالأخلاق، "لأنها ترتبط بالاحتمالات مما أدى إلى تسليمها بقدرة الإنسان على الاختيار، ويعني هذا تحمله للمسئولية كاملة غير منقوصة، دون الحاجة في ذلك إلى قوة عليا تركز عليها وتكون مصدراً للراحة والأمان، علاوة على أن هذه القوة في الواقع لا وجود لها" (عبد الحفيظ، ٢٠٠٦، ص ١٩٧).

أما ديوي فإنه ينظر إلى القيم على أنها "تظهر نتيجة لظروف الإنسان وحاجاته، وهي أدوات يعمل بها الإنسان لتغيير حياته نحو الأحسن، أي لخدمة حياته وتطويرها، فالقيم على هذا النحو ليست ثابتة إنما تتغير تبعاً لطبيعة الظروف التي تحيط بالإنسان، والنتيجة هنا هي مقياس الحقيقة" (نبراس، ٢٠٠٣).

ويرى الباحث أن ديوي لا يريد الحديث عن أي ثابت البتة، أو قانون طبيعي، فهو يرى التنصل منها تماماً لينطلق في فضاء أوسع حرية، ومجالات أرحب لتطبيق هذه الحرية "الكلام عن مكان الحقيقة الطبيعية، والقانون الطبيعي في الأخلاق يجرنا إلى مشكلة الحرية، وقد قيل لنا بأن نقل الحقائق الحسية نقلاً جاداً إلى الأخلاق يساوي إلغاء الحرية، وقد قيل لنا أيضاً أن الحقائق والقوانين معناها الضرورة، وأن الطريق إلى الحرية أن ندير ظهورنا لهذه الحقائق والقوانين وأن نهرب إلى عالم مثالي منفصل، حتى ولو لم يتم الهروب بنجاح، فقد يشك في فاعلية هذه الوصفة، لأننا نحتاج إلى الحرية في الأحداث الواقعية وفي ظلها وبعيد عنها " (النجيحي، ١٩٦٣، ص ٣١٧).

وهكذا ستظل الحرية عند جون ديوي "مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالأحداث التي تقع في الحياة لا خارجها، وعلى ذلك تتميز فلسفته بالتقدمية والارتقاء

التي أدت إلى زلزلة القيم الثابتة المطلقة ومهدت الطريق للقيم المتغيرة والمرتبطة بالحياة المتغيرة" (عبد الحفيظ، ٢٠٠٦، ص ٢١٢).

ومما تقدم يتضح أن ما يسعى إليه ديوي من الدعوى لهذه الحرية بأن يتحكم في الواقع ويتنبأ بالمستقبل "فالأخلاق تعتمد على الأحداث لا على الأوامر والمثل العليا الغربية عن الطبيعة، ولكن الذكاء يتناول الأحداث على أنها متحركة، على أنها مشحونة بالإمكانات لا على أنها نهائية ومنتهية. وعن التنبؤ بإمكانياتها ينبع التمييز بين الأفضل والأسوأ. وتتعاون الرغبة الإنسانية والقدرة الإنسانية مع هذه القوة الطبيعية أو تلك حسب هذه النتيجة أو تلك التي حكمنا عليها بالأفضلية. فنحن لا نستخدم الحاضر للسيطرة على المستقبل، ولكننا نستخدم التنبؤ بالمستقبل لتهديب النشاط وامتداده، وعند استخدامنا للرغبة والمداولة الفكرية والاختيار تتحقق الحرية" (عبد الحفيظ، ٢٠٠٦، ص ٢١٣).

كما أن ديوي يرجع منبع ومصدر الأخلاق للمجتمع، والمجتمع هم أفراد، وهم متغيرون والظروف من حولهم تتغير فيتغير التفكير لديهم ومن ثم تتغير الأخلاق طبقاً للحالة الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية المحيطة فالحقائق التي تعتمد عليها الأخلاق "هي الحقائق التي تنتج من الروابط الفعالة للأفراد الإنسانيين مع بعضهم البعض ومن نتائج مناشطهم التي نسجوها معاً في حياة الرغبة والاعتقاد والحكم والإرضاء والقنوط، وبهذا المعنى يكون السلوك، وتبعاً لتلك الأخلاق اجتماعية" (النجيحي، ١٩٦٣، ص ٣٣٩).

ويؤكد ذلك بقوله "ولكن الأخلاق أكثر المواد جميعاً، إنسانية، وهي أقربها جميعاً إلى الطبيعة البشرية، وتتصف بالحسية التي لا يمكن محوها، وهي ليست لاهوتية، ولا ميتافيزيقية ولا رياضية" (المرجع السابق، ص ٢٩).

ولقد رفض ديوي "أية قوائم تتضمن الفضائل لأنها ستتأثر بالعوادات والتقاليد، وهم من ألد أعداء التقدم" (إبراهيم، ٢٠٠٠، ص ١٥٧). وفي هذا انطلاق للحرية في نظر البرجماتيين وانفكاك من العادات والتقاليد التي تكبل الحرية كما يزعمون، فضلاً عن الدين الذي لا بد وأن يوظف للمصالح وليس لأن يكف النفس عن هواها ويزكيها.

ثالثاً: حرية التربية:

تحتل التربية مكانة كبرى في الفلسفة البرجماتية إن لم تكن هي سبب انتشارها وذاع صيتها، فلقد اهتمت التربية في الفلسفة البرجماتية بالمتعلم والمعلم وبالمنهج فقد حركة الماء الراكد في العملية التربوية سواء في المدرسة أو المنزل أو المجتمع.

فجيمس يؤكد على أهمية العادات وأثرها في التقدم أو التأخر في حياتنا وفي التربية "إن فضائلنا عادات، وكذلك رذائلنا، بل إن حياتنا كلها - ما دام لها شكل محدد - لا تزيد عن كونها مجرد كومة من العادات العملية والانفعالية والفكرية التي تتصل ببعضها في أسلوب خاص بغية تحقيق الخير والسعادة أو الشقاء والضرر لنا، وهي التي تقودنا إلى مصيرنا المحتوم أيّ كان هذا المصير" (عبد الحفيظ، ٢٠٠٦، ص ١١٣).

ويعطي جيمس تصوراً للتربية الحكيمة التي سوف تؤتي أكلها وتأثر في أتباعها، وذلك بعدم البعد عن واقع المتربين حيث يقول "التربية الحكيمة تتمشى مع التيار وتواكب المد بدلاً من أن تعانده وتقاومه لذلك تكرر السنين الأولى من التربية فما فوق في التدريب على التركيب ودراسة الأشياء ولست بحاجة إلى أن أكرر على مسامعكم مرة أخرى ما قلته من قبل بأفضلية الطرق التجريبية والموضوعية، فهي تشغل الطالب بطريقة أكثر مناسبة للاهتمامات التلقائية بالنسبة لعمره" (المرجع السابق، ص ١١٤).

ويرى الباحث أن البرجماتية تكرر قضيتها الجوهرية في كل موطن من مواطن فلسفتها ألا وهي التجريبية وإخضاع الأفكار والوسائل إلى التفكيك والتركيب ومعرفة النتائج ومن ثم قبول الفكرة أو الطريقة أو رفضها تبعاً لذلك.

وأما ديوي فيرى قيمة التربية في المحافظة على وجود المجتمعات وما رسخ لديها من مثل ديمقراطية فيقول التربية هي "تلك العملية التي تحافظ بها المجمعات الاجتماعية على وجودها المستمر تلك الجماعات الاجتماعية التي لها أهداف تقدمية مشتركة واهتمامات واحدة، كما تحافظ على التقاليد الموجودة، فهي تقاليد ديمقراطية تسمح بقدر من الحرية لأفرادها، واهتمام اجتماعي مستمر، وتعتبر المثل الديمقراطية هو تجديد مستمر أو إعادة تنظيم الخبرة الموجودة" (النجيحي، ١٩٦٣، ص ٩١).

ويتضح أن ديوي لم يجعل الديمقراطية تياراً سياسياً فقط بل أدمجه وأدخله في المنظومة التربوية كي يعطي مساحة للمتربي من الحرية كما أنه "أكد على ضرورة أن تتم تربية النشء على ممارسة الديمقراطية، وعشق الحرية حتى يكون قادراً في المستقبل على التعامل مع مشاكل الحياة" (عبد الحفيظ، ٢٠٠٦، ص ٢١٨).

فالتربية لدى ديوي لابد أن تركز على ممارسة الديمقراطية باتخاذ قراراته - أي المتربي - وإبداء آراءه والمشاركة سواء الاجتماعية أو التربوية أو التعليمية، وكذلك على عشق الحرية لأنها هي المانحة له في تصرفاته وسلوكياته و لربما كان التنازل عنها هو تنازل عن ذاته بل إلغاء لوجوده. كما أولى ديوي اهتماماً كبيراً بتربية الطفل فالطفل في الفلسفة البرجماتية "محور البداية وهو المركز والغاية في عملية التربية" (الزيلي، ١٤١٥هـ، ص ٥٣).

كما أن ديوي كان يعارض بعض المواد الدراسية ويرى أنها لن تعطي نتائج سلوكية ذات قيمة.

فهو يرى "أن إقحام بعض الدراسات الخاصة بالقراءة والكتابة والجغرافيا لن يعطي أفضل النتائج الأخلاقية، كما أن مواد دراسية أخرى مثل العلم أو الأدب أو التاريخ أو الجغرافيا لن تحقق ما نصبوا إليه بل ما يحقق هذه الغاية هو النشاط الاجتماعي الخاص بالطفل" (إبراهيم، ٢٠٠٠، ص ١٣٨).

ويعتقد ديوي أن التربية اللاشعورية للطفل هي التي تساعد في الوصول للمشاركة في الموروث التراثي للإنسانية، أي أن الإنسانية وما بها من معتقدات وتصورات هي التي أنتجت من خلال المزج بين الفكري والأخلاقي، وهذه التربية تبدأ مع الطفل منذ ولادته "إنني اعتقد أن كل تربية تقوم على مشاركة الفرد في الوعي الاجتماعي للجنس البشري، وتبدأ هذه المشاركة لاشعورياً، وشبه أن تكون منذ الولادة، ثم لا تزال تشكل باستمرار قوى الفرد، بتغذية شعوره وتكوين عاداته، وتهذيب أفكاره وتنمية مشاعره وانفعالاته، وعن طريق هذه التربية اللاشعورية يصل الفرد شيئاً فشيئاً إلى المشاركة في التراث الذي نجحت الإنسانية في التوفيق بين جانبيه الفكري والخلقي، وبذلك يصبح الفرد وريثاً لما جمعت الحضارة

من رصيد. فالتربية الحقه لابد أن تبدأ مع الولادة عن طريق إثارة قوى الطفل فيتنبه للمواقف الاجتماعية ويستجيب لها" (إبراهيم، ٢٠٠٠، ص ٣٦). ويؤكد ديوي في توجيهه التربوي على العقل والذكاء ففيه رفع شأن العقل، والعقل لديه إنما هو الذكاء الذي هو مفتاح الحرية "الذكاء هو مفتاح الحرية في العمل فنحن نميل أن نكون قادرين على الكفاح بنجاح بالدرجة التي نكون فيها قد استثمرنا الظروف وشكلنا مخططاً ليسجل تعاون هذه الظروف وإتقانها معه" (النجحي، ١٩٦٣، ص ٣١٨).

ويرى ديوي أن الطفل لابد وأن يربى على القيادة والطاعة في آن معا، فهذان العنصران لهما أثرهما في الميادين الصناعية والسياسية والعلاقة مع الناس "فالطفل يجب أن ينشأ للقيادة كما يجب أن يربى على الطاعة، فيجب أن تكون لديه القدرة على قيادة نفسه، وعلى توجيه الآخرين، أعني يجب أن تكون قدرته على الإرادة، ومقدرة على تحمل المسؤولية في مواقفها. ولا جدال في أن هذه الحاجة الملحة للتربية من أجل القيادة ذات أهمية خطيرة في ميدان الصناعة، كما هو الشأن في ميدان السياسة. وذلك أن أمور الحياة تصبح يوماً بعد يوم أكثر وقوعاً تحت إشراف الذكاء والمهارة في إدراك وإحداث الاتصالات بين الناس" (السيد هلال، د.ت، ص ٢٧).

المبحث الثالث: مناقشة الحرية في الفلسفة البرجماتية

قبل البدء، في مناقشة الفلسفة البرجماتية، يرى الباحث أن هذه الفلسفة وغيرها من الفلسفات، لم تقم إلا لإيجاد الخير للمجتمع الموجودة فيه ومن ثم البشرية أجمع، فهي أرادة الوصول الأمثل لحياة مطمئنة كريمة، وهذا من حقها إذ قد أنهكت بعضها الحروب الدينية، و طغيان الكنيسة فكان القتل، وتغيب العقل، وكبت الحرية شعار تلك الحقبة في التاريخ الأوروبي، وكانت النتيجة الحتمية لأي اضطهاد سياسي، أو فكري أو اجتماعي أو ديني هو التمرد على هذا الاستبداد والاستعباد.

وإن الفلسفة البرجماتية لا تخلو من محاسن لا بد من ذكرها وهذا لعله من النقد الموضوعي، وفي هذا الصدد:

يذكر (حلمي، ١٩٩٨) بأنه يجب أن لا "نبخس وليم جيمس حقه في بعثه للأمل الذي يحفزنا إلى تحدي الشر وغللبته ويهبنا الشجاعة (على أن تأخذ الحياة غالباً) وحثنا على ترقية العالم، لأن في وسعنا أن ننهض بترقيته بفضل إرادتنا" (ص ٢٠٧).

فهي تبعث الأمل وتدفع إلى العمل، وهذا جيد في مجال الحياة الدنيوية

"كما أن الفلسفة البرجماتية اهتمت بالطفل، وسعت لإخراج موهبته وقدراته وإبداعه، كما اهتمت بالفروق الفردية. كما امتازت الفلسفة البرجماتية عن الفلسفة القديمة بالمبدأ التجريبي وتتبع النتائج والوعي الواقعي" (الحجلي، ١٤٣٢، ص ٣١٣).

وبعد هذا يرى الباحث أن الوقوف لمناقشة البرجماتية لا يعني التجاهل عن محاسنها، ولكن كدراسة تحليلية يقوم بها الباحث لإبراز بعض جوانب القصور فيها ومنها:

من القضايا التي أثارها الفلسفة البرجماتية قضية الدين والموقف منه "فكان نثار نقد شديد لأنه يفتح المجال واسعاً أمام كل عقيدة زائفة، وخرافة مفتعلة، لا تكون ديناً مادامت لا تؤدي نفعاً للإنسان. فالتسليم مبني على منفعتها، لا على صحتها يعني التسوية بين الحقائق الصحيحة والبدع المبتكرة. كما أن فكرة ربط الدين بالمنفعة، تتعارض مع وصفه بالقداسة التي تعد ضرورة لجعل الإنسان يبقى متمسكاً به، فقيمة الدين الحقيقية تكمن

في أنه يلقي في روع الناس أنه حقيقي مقدس لا نافع فقط، ومن ثم لو زالت قداسته لزال نفعه" (آل سعود، ١٩٩٥، ص ٧٥١).

والله عز وجل قد أمرنا بالتسليم والانقياد، قال تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ (سورة الأحزاب- آية ٣٦) كما أنكر الله عز وجل على بني إسرائيل، حين آمنوا بموسى عليه السلام وما زال فرعون يطاردهم ويسعى لاضطهادهم، فكانهم أنكروا أن يكونوا آمنوا وما زالوا في الاضطهاد ﴿قَالُوا أُوذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا﴾ (سورة الأعراف- آية ١٢٩).

كما تذهب البرجماتية إلى أن الله تعالى شخصية حقيقية متناهية توجد في الزمان، والله عز وجل يقول عن نفسه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (سورة الشورى- آية ١١) كما قال الله عز وجل ما يفند قولهم بأن الله حقيقة متناهية ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (سورة الأنعام- آية ١٠٣) وقال سبحانه ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ (سورة الحديد - آية ٣) وقال سبحانه ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ (سورة الأنعام - آية ١٨)

البرجماتية لها موقف من الحق "فهي تراه فرض عملي، أي مجرد أداة يختبرها (تصوره) السابق ويرى أن الحقائق تنقسم إلى قديمة وجديدة والصواب الذي يتفق عليه أغلب الفلاسفة، أن الحق يستمد قيمته المطلقة من قيمته الثابتة خارج مقولتي (الزمان) و (المكان)" (حلمى، ١٩٩٨، ص ٢٠٨).

بما أن البرجماتية فلسفة تجريبية نفعية، فهي تقيس كل فكرة وكل اعتقاد، على هذا المحك فما أنتج لها الثمرة آمنت به، وما كان عكس ذلك رفضته وردته فهي لا تؤمن بالآجل وإنما بالعاجل، ولو طبق منهجها هذا "على إحدى العقائد، كاعتقاد أن الله هو الرزاق على سبيل المثال، فلا ينبغي على مذهب جيمس أن نظل متمسكين دائماً بهذه العقيدة، وإنما يتعين علينا

اختبارها تجريبياً فإذا تبين لأحدنا أن الله قدر عليه رزقه، ولم يعطه ما سألَه من رزق في صورة من صورهِ، فعليه أن يتخلى فوراً من هذه العقيدة، لأن التجربة أثبتت عدم جدواها" (إبراهيم، ٢٠٠٠، ص ١٢٢).

يقول تعالى ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ (سورة المائدة - آية ٦٤)

الحقائق لدى البرجماتية نسبية والقيم كذلك، فالحقيقة هي اكتشاف شيء جديد. وبهذا ستزِيل البرجماتية القيم الثابتة والمطلقة، وتخضعها للمنفعة والعمل، وإنكار القيم أو زعزعتها سيضر بالمجتمع، فالشرع قد أمر بأمور وجهلنا نحن الحكمة منها، مع اعتقادنا التام بأهميتها.

الإسلام حث المسلمين على أنواع من البر كثيرة، وقد لا يظهر الأثر الدنيوي لتلك الأعمال، وإنما المراد بها ابتغاء وجه الله والدار الآخرة، ومنها إمطة الأذى عن الطريق، تشميت العاطس، زيارة المريض، كظم الغيظ، العفو عن المسيء، عتق رقبة، وغيرها من محاسن الأخلاق والتي تساعد على ربط المجتمع، وتحقيق له الوحدة والتآلف، لا يحركها إلا التسليم بالأجر الغائب عند الله.

الإنسان كائن مكلف له حقوق وعليه واجبات ويجب أن يقوم بها، وهناك ارتباط وعلاقة وثيقة بين نشاط الإنسان في الدنيا ومصيره في الآخرة، فالثواب في الآخرة موقوف على إحسان القيام بواجبات الخلافة في الدنيا.

﴿وَقَفُّهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ﴾ (سورة الصافات - آية ٢٤) ﴿ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ

النَّعِيمِ﴾ (سورة التكاثر - آية ٨)

الإنسان في التربية الإسلامية مولود على الفطرة، وهذه الفطرة هي الإسلام، وأن الإيمان حاجة فطرية قيمة ثم يأتي دور التربية في توجيه هذا الإنسان.

أن الأصل في الإنسان الخير، إلا أن لديه الاستعداد والحرية لسلوك أحد الطريقين إما الخير والشر ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ (سورة البلد - آية ١٠) ﴿لَنْ

شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ ﴿ (سورة المدثر-آية ٣٧) وهذا إعطاء كامل الحرية للفرد، وهو مسئول عنها.

الإسلام أهتم بالعقل وتربيته، تربية تساعد على الوصول إلى الحقائق، فالقرآن حرر العقل من الأوهام والظنون، وأنكر التقليد وأمر بالتحقق والنظر والتحليل.

﴿ قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾
(سورة يونس - آية ١٠١) ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴾
(سورة الأنعام - آية ١١).

العقاب منهج من مناهج التربية الإسلامية ولكن الإفراط أو التفريط فيه له عواقب وخيمة وإنما يستخدم بعد النصيح والتوجيه ومعرفة الملابسات.
كما قال تعالى عن الزوجات ﴿ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴾ (سورة النساء - آية ٣٤)

وقد قال تعالى عن السارق ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (سورة المائدة - آية ٣٨)

وقد قال تعالى عن الزاني ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ ﴾
(سورة النور - آية ٢)

كما ذكر الله عز وجل في حكم القاتل ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ يَتَّقُونَ ﴾ (سورة البقرة - آية ١٧٩)

كما قال تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴾ (سورة الحجرات - آية ٦)

وهذا على الصعيد الجماعي والفردى والتربوى.
أما ارتباط الإنسان بالتراث والتأمل فىه واستخراج الحكم منه فهو مطلب،
ومعرفة كيفية قيام الأمم وهلاكها مطلب أيضاً. فمعرفة الماضى، هى
استبصار بالواقع، واستشراف للمستقبل.

كما أن تحديد الخير يكون من الشرع وليس من الإنسان فقد يقر
الشرع أمراً يرى الحق فىه، ويرى الإنسان بقصوره أن فىه شراً بينما هو فى
حقيقة الأمر خير، كما هو الحال فى القتال. قال تعالى ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ
وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ
وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (سورة البقرة - آية ٢١٦).

الخاتمة

أحمد سبحانه عز وجل الذي يسر وأعان على البدء والانتهاه من هذا البحث. وبعد هذا المطاف في مفهوم الحرية بكل ما فيه من جمال وتعقيد، وبعد الاطلاع على الأسس والمجالات، ومحاولة سبر الأغوار في الضوابط لهذا المفهوم الذي تتصارع الأمم لتحقيقه وتناضل من أجله، فمن نسب إليه تفاخر وارتفع، ومن وصم بخلافه غضب وثار. بعد هذا الصراع الفكري الذي عاشه الباحث توصل عن قناعة إلى النتائج التالية:

نتائج الدراسة:

بعد الإجابة على تساؤلات الدراسة، توصل الباحث إلى عدد من النتائج يمكن إجمالها فيما يلي:

- ١- أن البحث في مفهوم الحرية من أعقد المواضيع من ناحية المفاهيم المراد دراستها فتعقيدها ينبع من حجم تاريخها.
- ٢- أن الإسلام جاء لتحرير البشرية من رق الخرافة ومن رق الاستعباد فحرر عقولهم كما حرر أجسادهم.
- ٣- الفلسفة البرجماتية بمفهومها للحرية، بعثت الأمل في التغيير وعدم الكسل والخمول.
- ٤- اهتمام الفلسفة البرجماتية بالفروق الفردية، أنتج الإبداع والابتكار وأخرج المواهب.
- ٥- كما أطلق الإسلام للإنسان الحرية، إلا أنه جعل لها ضوابط لحمايته والمحافظة عليه.
- ٦- الحرية هي الأصل، والاستعباد هو الطارئ عليها والمصادر لها.
- ٧- الأسس والضوابط في التربية الإسلامية مستمدة من الكتاب والسنة الذين فيها صلاح البشرية.
- ٨- الحرية في حقيقتها ليست مفردة مجردة فلها تطبيقات عملية سلوكية تظهر فيما يسمى بمجالات الحرية.

- ٩- اهتمت الفلسفة البرجماتية بالطفل وحاجاته وميوله ورغباته مما أدى إلى إخراج طاقاته ومواهبه، وهذه نقله نوعية في مجال التربية.
- ١٠- حين جعلت الفلسفة البرجماتية الحرية مساوية لمعنى العقل والعقل المقصود به الذكاء، دمرت بذلك معاني روحية يشقى الإنسان بالبعد عنها.

مقترحات الدراسة:

- في ضوء النتائج التي توصلت إليها الدراسة يقترح الباحث ما يلي:
- ١ - ينبغي تبين جوانب الخلل والقصور في المذاهب الفلسفية من نفس فكرها الفلسفي وتفكيك أصولها فلسفياً.
 - ٢ - القيام بدراسة بعض المفاهيم المؤثر في التربية الإسلامية دراسة تحليلية للاستفادة من الجيد فيها وترك ما سوى ذلك.
 - ٣ - القيام بدراسة مفهوم الحرية في فلسفات أخرى.
 - ٤ - إنشاء قسم للفلسفة يعني بتنمية طرق وآليات وأساسيات ومنهجية التفكير.

قائمة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. إبراهيم زكريا. (١٩٧١). **مشكلة الحرية**. القاهرة: مكتبة مصر.
٣. إبراهيم، مصطفى إبراهيم. (٢٠٠٠). **نقد المذاهب المعاصرة**. القاهرة: دار الوفاء لدنيا
٤. الطباعة والنشر.
٥. الأهواني، أحمد فؤاد. (١٩٦٨). **جون ديوي**. (ط٣). القاهرة: دار المعارف.
٦. ابن تيمية، أحمد عبدالحليم. (د. ت). **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. دار المعرفة.
٧. ابن تيمية، أحمد عبدالحليم. (١٩٩٧). **مجموع الفتاوى**. جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم.
٨. ابن الجوزي، عبدالرحمن الحنبلي. (١٩٨٧). **زاد المسير في علم التفسير**. (ط٤). المكتب الإسلامي.
٩. ابن حجر، أحمد بن علي. (د. ت). **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. الطبعة السلفية. القاهرة.
١٠. ابن سعدي، عبدالرحمن بن ناصر. (١٩٩٧). **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**. بيروت: مؤسسة الرسالة.
١١. ابن عاشور، محمد. (د. ت). **التحرير والتنوير**. الدار التونسية للنشر.
١٢. ابن عاشور، محمد. (٢٠٠١). **مقاصد الشريعة الإسلامية**. (ط٢). الأردن: دار النفائس.
١٣. ابن العربي، أبو بكر محمد عبدالله. (١٩٥٧). **أحكام القرآن**. القاهرة.
١٤. ابن القيم، محمد بن أبي بكر الدمشقي. (١٤١١). **إعلام الموقعين عن رب العالمين**. بيروت: دار الكتب العلمية.
١٥. ابن القيم، محمد بن أبي بكر الدمشقي. (١٩٩٤). **زاد المعاد في هدي خير العباد**. بيروت: مؤسسة الرسالة.
١٦. ابن القيم، محمد بن أبي بكر الدمشقي. (١٤٢٨). **الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية**. مكة المكرمة: دار علم الفوائد.
١٧. ابن كثير، إسماعيل بن عمران. (١٤٠٨). **البداية والنهاية**. (ط٤). دار إحياء التراث العربي.
١٨. ابن كثير، إسماعيل بن عمران. (١٩٩٢). **تفسير القرآن العظيم**. (ط٦). لبنان: بيروت. دار المعرفة.
١٩. ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. (٢٠١١). **لسان العرب**. بيروت: دار صادر.

٢٠. أبوداود، سليمان بن الأشعث السجستاني. (د.ت). سنن أبوداود. بيروت: دار الكتاب العربي.
٢١. أبوزهرة، محمد. (١٩٩٩). **تنظيم الإسلام للمجتمع**. مصر: دار الفكر العربي.
٢٢. أبوزهرة، محمد. (٢٠٠٤). **أصول الفقه**. مطبعة الجوهرة.
٢٣. البوطي، محمد سعيد رمضان. (١٤٠٢). **ضوابط المصلحة**. (ط٤). بيروت: مؤسسة الرسالة.
٢٤. آل سعود، سارة بنت عبد المحسن. (١٩٩٥). **قضية العناية والمصادفة في الفكر الغربي المعاصر دراسة نقدية في ضوء الإسلام**. الرياض: مكتبة العبيكان.
٢٥. البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٨٧). **الجامع الصحيح**. القاهرة: دار الشعب.
٢٦. بشبوة، كريمة محمد. (٢٠٠٩). **الحرية في الفكر العربي المعاصر**. طرابلس: الدار الأكاديمية للطباعة والتأليف والترجمة والنشر الجماهيرية العظمى.
٢٧. البيضاوي، ناصر جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي. (١٩٩٩). **نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول**. بيروت: دار ابن حزم.
٢٨. الترمذي، محمد بن عيسى. (د.ت). **الجامع الصحيح سنن الترمذي**. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٢٩. جلال، شوقي. (٢٠٠٠). **العقل الأمريكي يفكر من الحرية الفردية إلى مسخ الكائنات**. القاهرة: مكتبة مدبولي.
٣٠. الجوهري، إسماعيل بن حماد. (٢٠٠٥). **معجم الصحاح**. بيروت: دار المعرفة.
٣١. جيمس، وليم. (٢٠٠٨). **البرجماتية**. ت: محمد علي العريان. المركز القومي للترجمة.
٣٢. الحجيلي، منصور بن عبدالعزيز. (١٤٣٢هـ). **البرجماتية عرض ونقد**. مجلة الدراسات العقدية، (٤). (٢٧٥-٣٢٧).
٣٣. حسبن، محمد الخضر، (د.ت). **الحرية في الإسلام**. دار الحنيفية للكتاب.
٣٤. حلمي، مصطفى. (١٩٩٨). **الفكر الإسلامي في مواجهة الغزو الثقافي في العصر الحديث**. الإسكندرية: دار الدعوة.
٣٥. حنبل، أحمد بن أبو عبدالله الشيباني. (د.ت). **مسند الإمام أحمد بن حنبل**. القاهرة: مؤسسة قرطبة.
٣٦. الخطيب، حورية. (١٩٩٣). **الإسلام ومفهوم الحرية**. قبرص: دار الملتقى للنشر.
٣٧. الدميحي، عبد الله عمر. (١٤٠٩هـ). **الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة**. الرياض: دار طيبة.
٣٨. ديلودال، جيرار. (٢٠٠٩). **الفلسفة الأمريكية**. ت: جورج كتورة و الهام الشعراني. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

٣٩. ديوي، جون. (د.ت). **المبادئ الأخلاقية في التربية**. ت: عبد الفتاح السيد هلال. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر.
٤٠. ديوي، جون. (١٩٦٠). **البحث عن اليقين**. ت: فؤاد الأهواني. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.
٤١. ديوي، جون. (١٩٦٣). **الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني**. ت: محمد لبيب النجحي. القاهرة: مؤسسة الخانجي.
٤٢. الرسيوني، أحمد. (٢٠١٢). **الأمة هي الأصل مقارنة تأصيلية لقضايا الديمقراطية، حرية التعبير، الفن**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
٤٣. الزحيلي، وهبة. (٢٠٠٧). **حق الحرية في العالم**. دمشق: دار الفكر.
٤٤. زيدان، عبد الكريم. (٢٠٠١). **أصول الدعوة**. (ط٩). بيروت: الرسالة.
٤٥. زيدان، محمود فهمي. (٢٠٠٥). **وليم جيمس**. الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.
٤٦. الزيلعي، عبدالله حسن. (١٤١٥). **الفلسفة البراجماتية في مجال التربية دراسة نقدية تحليلية من وجهة التربية الإسلامية**. دراسة ماجستير. جامعة أم القرى. مكة المكرمة.
٤٧. السلمي، عايض بن نامي. (٢٠٠٦). **أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهلة**. الرياض: دار التدمرية.
٤٨. السلمي، عبد الرحيم. (٢٠٠٩). **حقيقة اللبرالية وموقف الإسلام منها**. جدة: مركز التأصيل للدراسات.
٤٩. الشاطبي، أبي إسحاق إبراهيم موسى. (٢٠٠٨). **الاعتصام**. الدمام: دار ابن الجوزي.
٥٠. الشمراني، خالد. (٢٠٠٩). **التعبير عن الرأي ضوابط ومجالاته في الشريعة الإسلامية دراسة فقهية تأصيلية**. جدة: مركز التأصيل للدراسات.
٥١. الشمري، عبد الأمير. (٢٠١٢). **دراسات مختارة في الفلسفة الغربية المعاصرة**. القاهرة: مكتبة مدبولي.
٥٢. الشنبطي، محمد فتحي. (١٩٥٧). **وليم جيمس**. القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة.
٥٣. الشنقيطي، محمد الأمين المختار. (٢٠٠٢). **نثر الورد على مراقبي السعود**. (ط٣). دار المنارة للنشر والتوزيع.
٥٤. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. (١٩٩٩). **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من الأصول**. دار الكتاب العربي.
٥٥. صليبا، جميل. (١٩٨٢). **المعجم الفلسفي**. بيروت: دار الكتاب اللبناني.
٥٦. الطويل، توفيق. (١٩٥٣). **مذهب المنفعة في فلسفة الأخلاق**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

٥٧. عبد الحفيظ ، محمد. (٢٠٠٦). *الفلسفة والنزعة الإنسانية*. الإسكندرية: دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر.
٥٨. عبد المتجلي، محمد. (١٩٨٧). *دعوة الحق، الحريات والحقوق في الإسلام*. سلسلة شهرية تصدر عن إدارة الصحافة والنشر برابطة العالم الإسلامي.
٥٩. عثمان، عبد الكريم. (١٩٩٤). *معالم الثقافة الإسلامية*. (ط١٧). بيروت: مؤسسة الرسالة.
٦٠. العروبي، عبد الله. (٢٠٠٨). *مفهوم الحرية*. (ط٤). ا الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
٦١. العساف، صالح بن حمد. (٢٠٠٣). *المدخل إلى البحث في العلوم السلوكية*. الرياض: مكتبة العبيكان.
٦٢. عمر، حامد. (٢٠٠٩). *الإسلام طريق الحرية*. الأردن: دار الفاروق.
٦٣. العمري، أكرم ضياء. (د.ت). *عصر الخلافة الراشدة - محاولة لنقد الرواية التاريخية وفق منهج المحدثين*. مكتبة العبيكان.
٦٤. غرابية، رحيل. (٢٠١٢). *الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية*. بيروت: الشبكة العربية الأبحاث والنشر.
٦٥. الغنوشي، راشد. (١٩٩٣). *الحريات العامة في الدولة الإسلامية*. بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية والبحوث.
٦٦. القاضي، زروخي، حمادة، مفرح، دواق، حنفي، وآخرون. (٢٠٠٩). *فلسفة الحرية أعمال الندوة الفلسفية السابعة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة*. بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية والبحوث.
٦٧. القرضاوي، يوسف. (٢٠٠٩). *كيف تتعامل مع القرآن العظيم*. دار الشروق.
٦٨. القديمي، نواف. (٢٠٠٨). *الإسلاميون سجال الهوية والنهضة مقاربات في الفكر الإسلامي، المركز الثقافي العربي*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
٦٩. قطب، سيد. (١٩٨٨). *في ظلال القرآن* (ط١٥). بيروت: دار الشروق.
٧٠. القمودي، سالم. (٢٠٠٩). *من أجل نظرية إسلامية معاصرة في الفكر والحكم والسياسة*. بيروت: الانتشار العربي.
٧١. القمودي، سالم. (٢٠٠٧). *العدل والحرية*. طرابلس: الدار الجماهيرية للنشر والإعلان.
٧٢. كامل، فؤاد. (١٩٩٣). *أعلام الفكر الفلسفي المعاصر*. بيروت: دار الجيل.
٧٣. الكحلاني، حسن محمد. (٢٠٠٣). *فلسفة التقدم دراسة في اتجاهات التقدم والقوى الفاعلة في التاريخ*. القاهرة: مكتبة مدبولي.
٧٤. الكساسبة، نضال علي مصطفى. (٢٠٠٢). *مفهوم الحرية في ضوء التربية الإسلامية*. رسالة ماجستير. الأردن. جامعة اليرموك.
٧٥. المباركفوري، صفي الرحمن. (١٩٩٥). *الرحيق المختوم*. الرياض: دار المؤيد.

٧٦. المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية. (١٩٨٩). عمان: مؤسسة آل البيت.
٧٧. مسلم، بن الحجاج بن مسلم النيسابوري. (د.ت) **الجامع الصحيح**. بيروت: دار الجيل.
٧٨. المعجم الفلسفي. (١٩٨٣). **مجمع اللغة العربية**. القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع.
٧٩. نبراس، زكي جليل. (٢٠٠٣). **الأخلاق والدين بين وليم جيمس وجون ديوي**. رسالة ماجستير. العراق. جامعة الكوفة.
٨٠. المنجد، محمد صالح. (٢٠١٠). **بدعة إعادة فهم النص**. جدة: مجموعة زاد النشر.
٨١. النووي، يحيى بن شرف. (١٣٩٢). **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٨٢. الهواري، صلاح الدين. (٢٠٠٧). **المعجم الوسيط**. بيروت: دار مكتبة الهلال.