

يوليوس ديستيلهوف و عماد الصوص مفهوم الحُرِّيَّة لدى الغنوشي وتجليه في تونس ما بعد الثورة

MECAM Papers | Number 19 | November 19, 2025 | <https://dx.doi.org/10.25673/121160> | ISSN: 2751-6490

يستعرض هذا البحث تصوّر راشد الغنوشي لمفهوم الحُرِّيَّة بوصفه مبدأً ديناميكيًا متجذرًا في التراث الإسلامي، ومتفاعلًا في الوقت ذاته مع متطلبات الحداثة. تُظهر التجربة الديمقراطية في تونس (2011-2021) أن الحُرِّيَّة عند الغنوشي تزدهر داخل مؤسسات مرنة توازن بين الحقوق والواجبات، لكنها تفشل عندما تصبح موضوعًا للاستقطاب بين أيديولوجيات متنافسة وإقصائية في آن.

- تسعى حُرِّيَّة الغنوشي إلى تحقيق توازن إبداعي بين ممارسات حُرِّيَّة ذات طابع علائقي، مثل حرية الضمير الفردي، والعدالة الاقتصادية، ومرونة المؤسسات، وذلك من خلال تجذير هذه المبادئ في الإطار القانوني، كما هو الحال في دستور تونس لسنة 2014.

- يرفض الغنوشي الثنائية التقليدية بين ما يسمى بالحُرِّيَّة الغربية والطاعة الإسلامية، ويركز على أن الحُرِّيَّة متأصلة في مبادئ الكرامة القرآنية كما تم تجسيدها في التعددية الدستورية في المدينة المنورة.

- وبينما تُترجم كلمة „hurriyya” في اللغة العربية إلى „الحرية”، فإن استخدامها في فكر الغنوشي يتجاوز معناها المعجمي ليشكل أداة مفهومية ومنهجية لاستكشاف نموذج خاص للديمقراطية المسلمة. فالنموذج الذي يقدمه الغنوشي ليس „ديمقراطية مؤسّسة” ولا „إسلامًا معلمًا” بل رؤية تسعى للتوفيق بين الحكم المسلم والقيم السياسية الحديثة.

- في هذا الإطار، تُعد الحُرِّيَّة غاية للمجتمع العادل وأداة للتحويل الديمقراطي والاجتماعي على السواء. وهي عملية مستمرة من التكيف والتطور لا تعرف نهاية ثابتة.

السياق

يوفر تصور الغنوشي للحُرِّيَّة نموذجًا يمكن للمجتمعات المسلمة الاسترشاد به لتجاوز الاستقطاب الأيديولوجي. ويهدف هذا النموذج إلى الجمع بين القيم الكونية والأخلاقيات الإسلامية، مقدّمًا بديلًا لكل من العلمانية المتصلبة والقراءات الحرفية للتراث السياسي الإسلامي. صحيح أن القيم الحديثة نشأت في أطر أخلاقية غير مرتبطة بالإسلام، إلا أن الغنوشي يرى إمكانية احترامها على أساس ذاتها.

ما وراء الثنائية العلمانية-الدينية

يطرح راشد الغنوشي، المفكر المسلم البارز ومؤسس حركة النهضة التونسية عام 1969، أن „الحُرِّيَّة (hurriyya)“ قيمة كونية متجذرة في الكرامة الإنسانية، غير أن معناها وتطبيقها يتشكلان بحسب السياقات الثقافية والسياسية. ومن ثم، فالحرية ليست مجرد وارد غربي أو تحدٍّ للإسلام، بل هي ضرورة أخلاقية لا غنى عنها لمواجهة الاستبداد وتعزيز الحكم العادل.

نشأ مفهوم الحُرِّيَّة الحديثة بالتوازي مع الدولة الحديثة في الغرب، وغالبًا ما جرى تصويره بوصفه علمانيًا في جوهره، بل ومتناقضًا مع القيم الدينية. غير أن الغنوشي (1993: 38) يرفض هذه الثنائية، ويذهب إلى أن „الحُرِّيَّة (hurriyya)“ تتجاوز التقابل الثنائي بين العلمانية والدين، لكونها مكوّنًا جوهريًا من مكونات الكرامة، وهي مبدأ يوسّعه القرآن ليشمل البشرية جمعاء، لا المسلمين فقط. ويرى الغنوشي أن الحُرِّيَّة تشكّل أساسًا للفاعلية الأخلاقية والسياسية، وأن تجسيدها يجب أن ينسجم مع إطار أخلاقي محلي. ومن هنا، ينتقد الغنوشي (1993: 55) الدول الإسلامية الحديثة، مثل تونس، لاعتمادها نموذجًا علمانيًا غربيًا إقصائيًا دون أن تتبنّى الحريات والقيم الأساسية الكامنة في هذا النموذج. فقد فرض أول رئيس لتونس، الحبيب بورقيبة، نظامًا لا يكتفي بمعاديا للدين، ما أدى إلى ترسيخ الاستبداد بدلًا من تحقيق التقدم. وبعد عقود من القمع، أعادت حركة النهضة بروزها في مرحلة ما بعد 2011 بوصفها أكبر حزب ذي مرجعية إسلامية في تونس، ولعبت دورًا محوريًا في المرحلة الانتقالية الديمقراطية، لاسيما من خلال مشاركتها في المجلس الوطني التأسيسي المنتخب (2012-2014)، حيث أسهمت في التفاوض على صياغة الإطار الدستوري الجديد للبلاد. وبعد ذلك، شاركت الحركة في حكومات ائتلافية عدّة، قبل أن يتراجع تأثيرها السياسي بشكل ملحوظ في أعقاب تركيز السلطة والسيطرة عليها من قبل الرئيس قيس سعيد منذ يوليو/تموز 2021.

الأصول الاشتقاقية والتوترات الدلالية

تعكس مفردة „الحرية“ أصولًا مفاهيمية متنوعة وتطورات دلالية متعددة، تتشكل في ضوء السياقات اللغوية والثقافية المحلية. ويوفر التحليل المقارن لأصول المصطلح رؤى عميقة تساعد على فهم الطريقة التي يتعامل بها الغنوشي مع „الحُرِّيَّة“ بوصفها مفهومًا علائقيًا.

- تعود كلمة *Freiheit* في الألمانية إلى *frīhals* (حرية العنق)، وكانت في الأصل تعني الاستقلال الجسدي والشخصي، ثم تطورت لتشمل معاني تقرير المصير الفردي والجماعي. وقد ربطت الفلسفة المثالية والرومانسية (1780-1830) بين الحُرِّيَّة وتحديد الذات الباطنية، انطلاقًا من تبريرات ميتافيزيقية وهوية جماعية (Koselleck 1992: 145). أما إيمانويل كانط (1785: 45) فرأى أن الحُرِّيَّة هي „الطاعة لقانون أخلاقي يختاره المرء بنفسه“، مما يجعلها تلاقيا بين التشريع الأخلاقي الذاتي والمبدأ العقلي الداخلي. وأكد فريدريش هيجل (1821: 67) أن الحُرِّيَّة تتحقق عبر توليفة تجمع بين الفرد والمجتمع والدولة.
- يعكس التمييز القائم في اللغة الإنجليزية بين مفهومي الحرية (*freedom*) والحرية السياسية (*liberty*) اختلاف الأصول الفلسفية والسياسية التي انبثق منها كل منهما، وهو ما ترك أثرًا بالغًا في تشكّل النظرية السياسية الأنجلو-أمريكية. ويشتق مصطلح *freedom* من اللغة الإنجليزية القديمة (*frēodōm*)، ويُعبّر عن الاستقلال الذاتي للفرد وتقرير المصير الشخصي، وهو ما تجلّى في

المطالب المرتبطة بحقوق ملموسة كحرية التعبير وحماية الملكية الخاصة، كما هو منصوص عليه في وثيقة الحقوق الإنجليزية لعام 1689 ودستور الولايات المتحدة لعام 1789.

• دافعت الثورة الفرنسية (1789-1799) عن الحرّية باعتبارها تحرّراً سياسياً وقانونياً من الاستبداد، مُعبّرةً عن مطالب ملموسة بالمساواة. وعلى الرغم من أن هذا التصوّر لا يتناقض كلياً مع الخطاب الألماني، إلا أنه اتخذ طابعاً علمانياً جوهرياً، موجّهاً تحدياً مزدوجاً لكل من الاستبداد والسلطة الدينية.

يستوعب مفهوم الحرّية لدى الغنوشي عناصر متعدّدة من التقاليد الغربية. وتُشبه الصياغة التونسية لهذه الحرّية إلى حد كبير النموذج الأنجلو-ساكسوني، ما يسمح للغنوشي بمعالجة مفهومي *freedom* و *liberty* بوصفهما متلازمين لا ينفصلان؛ فتعبّر *freedom* عن الاستقلالية الشخصية والدينية، بينما تمثل *liberty* الضمانات المؤسسية المتجسدة في الآليات القانونية والسياسية. ويشكّل هذا التركيز المزدوج أساساً لفهم الغنوشي لمفهوم تقرير المصير الجماعي، إذ يوفر تأسيساً فلسفياً للحرية بوصفها تشريعاً ذاتياً أخلاقياً يوازن بين الحرية الفردية والمسؤولية الاجتماعية. وتجد هذه الرؤية جذورها في التقليد الفكري الإسلامي، حيث تطوّر مفهوم الحرّية عبر توليفة فريدة تجمع بين المبادئ القرآنية والتفكير الفلسفي.

الحرّية العلاقيّة

لفهم توليفة الغنوشي المتميزة فهماً كاملاً، لا بدّ من التوقّف أولاً عند الأصل الاشتقاقي لمفهوم *hurriyya* يُشتق مصطلح الحرّية في العربية من الجذر الثلاثي "ح-ر-ر"، الذي كان يدلّ في أصله على الوضع القانوني لـ "التحرّر من الرقّ" (الجابري 2004: 127). وقد أعاد الإسلام صياغة هذا المفهوم ليشمل أبعاداً اجتماعية ودينية واقتصادية، خاصة من خلال ممارسة تحرير الرقبة (انظر: القرآن 4: 89)، وهي ممارسة تقابل في بعدها الرمزي المفهوم الألماني *frihals* (الحرية بوصفها "حرية الرقبة"). وقدعّد تحرير العبيد منذ بدايات الإسلام وسيلة لترسيخ مبدأ المساواة بين البشر بل إنّ مصطلح "الإسلام" نفسه يعني "الخضوع لله"، ما يشير إلى أنّ العبودية الحقيقية هي لله وحده، لا للبشر. وقد أدّى هذا التحوّل المفاهيمي إلى إدماج أبعاد روحية وأخلاقية في مفهوم الحرية، مما أتاح الجمع بين الحرية الفردية والمسؤولية الدينية.

وقد تعزّز هذا التطوّر بفضل الجمع بين مبدئي التوحيد والعقل كأداة تمييز وفهم) كما وردا في القرآن الكريم (فخري 1983: 112). وقد أكّد ابن رشد (1126-1198) على إمكانية التوافق بين الاستقلالية العقلانية والالتزام الديني. وفي المقابل، ترفض السلفية المعاصرة هذا التوافق، وترى أن الحرية الحديثة لا تنسجم مع الإسلام.

لكن الغنوشي (1999: 14) يرى خلاف ذلك، ويؤكّد أنّ مفهومي الحرية والكرامة كانا في صميم الرسالة الإسلامية في بداياتها، قبل أن يتم قمعهما مع بداية الخلافة الأموية (661-750) التي حوّلت الحكم المسلم إلى نظام ملكي وراثي. ومن هذا المنطلق، لا تعكس هذه التجربة التاريخية المبادئ الجوهرية للإسلام، بل تعبّر عن ظروف سياسية ظرفية. وبالتالي، فإن الاستبداد لا يُعدّ مجرد إخفاق سياسي، بل هو تعبير عن غياب الحرّية (*hurriyya*)، التي تمثّل توازناً دقيقاً بين الحرية الفردية والمسؤولية الجماعية.

الحرية الفردية ومركزية الضمير

يرى الغنوشي أن الحرّية، رغم تجذرها في الممارسات الإسلامية الأولى، بقيت غير مطورة في التراث الفكري الكلاسيكي. وقد عبّر عن ذلك بقوله: «الحرية هي أساس الإيمان»، في استدعاء مباشر للآية القرآنية: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) (البقرة 2: 256). فالإيمان الصادق لا يمكن أن يُفرض، بل يجب أن يكون نابعا من اختيار حر، مما يجعل الحرّية شرطا منطقيا للإيمان. ويعكس تناول الغنوشي لموضوع الرّدة (1993: 49-50) فلسفته القائمة على التوازن بين حقوق الفرد واستقرار الجماعة. إذ يُميّز بين الرّدة كخيار ديني فردي، والفتنة السياسية بوصفها تهديدا للنظام الاجتماعي. ويجد هذا التمييز صدى في التجربة الإسلامية المبكرة، حيث تعامل الخلفاء مع الرّدة بوصفها عصيانا سياسيا لا إشكالا عقائديا. أما المعتقد الشخصي، فهو خاضع لحرية الضمير - وهو مبدأ وشّعه الغنوشي بحذر بعد ثورة 2011 ليشمل مسائل جديدة مثل التوجه الجنسي، في إطار أوسع لحقوق الإنسان.

ومع ذلك، وجدت حركة النهضة نفسها مضطرة إلى التفاوض مع المكونات السياسية التونسية بشأن جميع القرارات على الرغم من كونها الحزب الأكبر في المجلس الوطني التأسيسي (كما بقيت ممثلة بقوة في مجلس نواب الشعب بعد عام 2014 حتى تموز 2021) و ذلك ضمن محاولات دؤوبة للموازنة بين مطالب التيار العلماني، وضغوط السلفيين، وتعقيدات المرحلة الانتقالية ما بعد الثورة. وقد أسفر هذا السياق عن إصلاحات تدريجية تُرجمت إلى تشريعات قانونية تراوحت في مدى نجاحها:

- شكّلت المادة 6 من دستور 2014 حاجزا قانونيا يحول دون تدخل الدولة في الشؤون الخاصة بالإيمان، وإن ظلت المسائل الدينية خاضعة لقيود قانونية— وهو حل توافقي يعكس سعي حركة النهضة إلى استيعاب الأصوات المحافظة.
- أما إلغاء المنشور عدد 73 سنة 2017، فقد أزال الحواجز الرسمية التي كانت تمنع النساء المسلمات من الزواج بغير المسلمين، وإن ظلت العقوبات الاجتماعية والإدارية قائمة، بما يكشف حدود الإصلاح القانوني في غياب التغيير المجتمعي.
- وقد تضمّنت الاستراتيجية الوطنية لحقوق الإنسان لسنة 2018 إشارات رمزية إلى الحماية من التمييز القائم على النوع الاجتماعي والجنس، غير أن المقاومة المجتمعية أبرزت الهوة بين التشريعات التقدمية والواقع الاجتماعي المحافظ.

الواجب الجماعي: الحرّية كعهد اجتماعي

يرسي الغنوشي (2012: 88) توازنا دقيقا من خلال تأكيده أن «حرية الفرد تقف عند حدود حقوق الجماعة» - في انعكاس واضح للمفهوم الألماني لـ «Freiheit»، الذي يدمج بين الحقوق الفردية والمسؤولية الجماعية في إطار واحد مترابط. وقد جاءت ثورة 2011 نتيجة عقود من القمع الممنهج للحريات وتفاقم الفوارق الجهوية. وقد أدرك الغنوشي هذا التحدي المزدوج، ودعا إلى تبني مقاربة سياقية توازن بين الحريات الليبرالية والواقع الاجتماعي والاقتصادي. وقد عبّر عن هذه الرؤية بشكل واضح في وثيقة النظام الداخلي للمؤتمر العاشر لحركة النهضة الصادرة عام 2016، التي شدّدت على أنّ الحريات السياسية تظل ناقصة ما لم تُرفد بجهود موازية لضمان الكرامة الاقتصادية والاجتماعية، من خلال آليات مؤسسية تحمي هذه الحقوق.

• المادة 21 من دستور 2014 تجمع بين المبادئ الإسلامية والحقوق الكونية، بما يعكس مفاوضات مطوّلة هدفت إلى التوفيق بين رؤى متباينة لمفهوم الحرية. وقد تخلّت الحركة لاحقاً عن صيغ أكثر تشدداً تستند إلى الشريعة، من أجل تحقيق توافق وطني أوسع.

• يُجسّد قانون المصالحة الاقتصادية لسنة 2016 مقاربة النهضة التفاوضية؛ فعلى الرغم من تعرّضه لانتقادات من دعاة العدالة الانتقالية، فقد أعطى الأولوية للاستقرار المادي من خلال توسيع التغطية الصحية لتشمل مليوني مواطن من هم بدون ضمان اجتماعي، وتوجيه أموال التنمية نحو المناطق المهمّشة— وهو تنازل لصالح التيار العلماني والنخب الاقتصادية.

• دعمت حركة النهضة قانون مكافحة الإرهاب لسنة 2015 في مجال الحوكمة الدينية وقبلت بآليات الرقابة القضائية لضمانة المجتمع المدني دون أن تتخلّى عن أولوياتها الأمنية.

تداخل المجالات: الواقع الديني-الاجتماعي والسياسي والقانوني

يقوم جوهر الفلسفة السياسية لدى الغنوشي (1993: 98) على توليفة معقدة وتفاعل ديناميكي بين ركيزتين أساسيتين: السلطة الإلهية كمرجعية أخلاقية توجه المجتمع، والسيادة الشعبية المستندة إلى إرادة الأمة كتجسيد سياسي. وقد أصبح هذا التمازج ملموساً خلال النقاشات الدستورية في تونس (2011-2014)، حيث قدّمت النهضة المؤسسات الديمقراطية ككيانات حديثة ذات جذور إسلامية، فصوّرت السيادة البرلمانية كامتداد لمبدأ الشورى، وتخلّت عن التنصيص الصريح على الشريعة لضمان توافق سياسي. ووفق هذا المنظور، تستمد سلطة الدولة من إرادة الأمة.

ويُعِيد البُعد الأول تصوّر البنى القانونية والحكم من خلال عدسة دستورية مسلمة – مستوحاة من دستور المدينة المنورة بوصفه مثالاً على القيادة المُقيّدة بالقانون. ومن هذا المنطلق، تُعدّ الأنظمة البرلمانية تجلياً معاصراً لمبدأ الشورى، بما يُجسّد تجسيدا حقيقيا للإرادة الشعبية. وتدور الحوكمة باختصار حول مبدأ الشورى المرتبط بإرادة الأمة، ويُشكّل الأساس السياسي والشرعي لبنية الدولة واختيار قيادتها. وتُبنى الحوكمة، في جوهرها، على مبدأ الشورى المتصل بإرادة الأمة، بوصفه الأساس السياسي والشرعي لتشكيل الدولة وتحديد قيادتها. ويوجد هذا المفهوم تجسيده في الفصل الثالث من دستور تونس لعام 2014، الذي ينص على مبدأ السيادة الشعبية بوصفه تأويلاً معاصراً للشورى. ومن خلال ذلك، سعت حركة النهضة إلى مواءمة القيم الإسلامية عبر تقديم الشورى كإطار ديناميكي قابل للتكيف مع الحوكمة الديمقراطية والدستورية الحديثة. وقد تبين أن تجسيد هذه الرؤية على المستوى المؤسسي كان أمراً معقّداً. لقد شكّل إصرار الغنوشي على إحياء مبدأ الشورى مرجعاً أساسياً في تبني حركة النهضة لمنهج الحكم التوافقي بعد عام 2011، لا سيما خلال الحوار الوطني لسنة 2013، الذي مثّل آلية لحلّ الأزمة السياسية التونسية آنذاك. وقد جاء هذا المسار التفاوضي بوصفه تجسيداً عملياً لمبدأ الشورى، مُكيّفاً مع حاجات مجتمع تعددي حديث. وقد نصّ دستور 2014 على إنشاء محكمة دستورية مستقلة، تكون بمثابة الضامن للتوازن بين السيادة الشعبية والنظام الدستوري. إلا أن الخلافات السياسية المتواصلة والتأخّر في التوافق حالت دون تأسيس هذه المحكمة، مما خلق فراغاً مؤسسياً حرجاً. وقد أبرز هذا التعتّر حجم الصعوبات التي تواجه ترجمة الشورى من الإطار المعياري إلى التطبيق المؤسسي، في سياق انتقالي يتسم بتعدد الرؤى السياسية وهشاشة البنية الدستورية. ومع هذه التحديات، يُمكن القول إن تجربة النهضة في الحكم تعكس عملية تفاوض

أوسع بين الأصالة والحداثة. فمن خلال تأصيل السيادة الشعبية في المبادئ الإسلامية والديمقراطية معًا، سعت الحركة إلى بلورة نموذج تونسي خاص في الحوكمة—نموذج يكشف في آنٍ معًا عن توترات مبدأ الشورى وقابليته للصمود ضمن مشاريع بناء الدولة الحديثة، فضلًا عن تعقيدات موازنة التقاليد الإسلامية مع الإطار الدستوري المعاصر.

يُفضي ذلك إلى البُعد الثاني وهي العملية الديمقراطية بوصفها ممارسة روحية فبالنسبة إلى الغنوشي، تكتسب الأنظمة الانتخابية والآليات الدستورية طابعًا مقدسًا عندما تُفضي إلى مشاركة شعبية حقيقية. وقد عكست التجربة الديمقراطية في تونس (2011-2021) هذا التصوّر على مستوى المبدأ، لا سيما من خلال الجهود التي بذلتها المحكمة الدستورية لتحقيق توازن دقيق بين الحقوق الفردية والمصالح الجماعية، مستندةً في ذلك إلى اجتهاد قانوني يستلهم من كل من التقاليد الديمقراطية والتشريعات الإسلامية. وعلى الرغم من محدودية فاعلية القضاء، فإن الدور المتصوّر للمحكمة يُجسد كيف يمكن للضمانات المؤسسية أن تُعبر عن التزام أخلاقي عميق بمبدأ العدالة.

أما البُعد الثالث، الذي يركز عليه البُعدان السابقان، فيتمثل في مفهوم الغنوشي لـ „التوازن الاجتماعي الديناميكي“ حيث تتجلى الخُرّة بوصفها عملية تحوّل لا نهائية، لا وجهة ثابتة لها، بل سيرورة مستمرة من التفاوض (الغنوشي 2012: 12). ويقوم هذا التفاوض على إعادة ضبط العلاقة بشكل دائم بين المبادئ الأخلاقية الإسلامية الخالدة – كالكرامة الإنسانية والعدالة الاجتماعية – والقيم الديمقراطية المتحوّلة، مثل حماية الحقوق والتمثيل السياسي. ولا يسعى الغنوشي في هذا السياق من خلال تصوّره لفكرة الأمة إلى „أسلمة“ الديمقراطية، بل إلى احترام قيم الخُرّة باعتبارها جوهرًا أخلاقيًا في بنية النظام الديمقراطي. ولذلك، لا يرى الغنوشي (2012: 25) تعارضًا بين الإسلام والديمقراطية، بل علاقة تكامل وتغذية متبادلة ويرى أنه „بإمكان المبادئ الإسلامية أن توسّع المفاهيم الحديثة للحرية وتضفي عليها بُعدًا أخلاقيًا.“ كما يعتبر أن الخُرّة تمثل عنصرًا بنيويًا في بناء مجتمع مفتوح وشامل، بغض النظر عن التوجهات السياسية أو الدينية لأفراده. والنتيجة هي نظام حيّ يتجاوز الجمود الإيديولوجي دون التخلي عن الحدود الأخلاقية الواضحة وما ينتج عن ذلك ليس „ديمقراطية إسلامية“، ولا „نظامًا علمانيًا مُطعّمًا بزينة دينية“، بل توليفة عضوية تُدمج فيها الممارسات الديمقراطية بالمقاصد الأخلاقية الإسلامية، وتُستعاد فيها المبادئ الإسلامية ضمن أطر المؤسسات الديمقراطية الحديثة.

إعادة تصوّر الخُرّة... ضمن حدود

لا تُقدّم الخُرّة في فكر الغنوشي بوصفها مبدأً دينيًا خالصًا أو علمانيًا صرفًا، بل باعتبارها معيارًا كونيًا لتقويم مشروعية أي نظام سياسي، مع مراعاة خصوصيات السياق المحلي الذي تُعاد صياغته وتنفيذه فيه. وتكمن فريدة هذا التصوّر في مقارنة الغنوشي السوسيولوجية للفكر الإسلامي، حيث لا تُعدّ التقاليد الفكرية المقارنة تهديدًا، بل موارد معرفية يمكن استثمارها. ومن خلال تأصيل الخُرّة في النصوص التأسيسية للإسلام، والانخراط البراغماتي مع تحديات الحكم الحديث، يعيد الغنوشي تعريف الخُرّة باعتبارها نقيض الاستبداد في الإرث السياسي للمسلمين. وقد مثل العقد الانتقالي في تونس (2011-2021) اختبارًا حيًا لهذه الرؤية، بكل ما حمله من وعود ومخاطر. فقد أرسى وثيقة الدستور لسنة 2014، بما فيها من توازن مدروس بين الهوية الإسلامية والحريات المدنية، أرضية لتوازن ديناميكي فعّال. غير أن تطبيق هذا التوازن واجه اختبارات متعددة، أبرزها تحوّل حركة النهضة في 2016، وقانون المصالحة الاقتصادية كأداة لتحقيق عدالة براغماتية، والإصلاحات غير المنجزة، والدور التوفيق المأمول (لكن غير المحقّق) للمحكمة الدستورية. وفي النهاية، أدّى انهيار المنظومة الدستورية في عام 2021 إلى تأكيد الأطروحة الجوهرية للغنوشي: من دون آليات مستدامة لمعالجة الاستقطاب، فإن أكثر النماذج تطورًا تبقى عرضة للفشل.

وبذلك، يُسهم الغنوشي في بلورة نموذج متميّز، يحمل بصمة مسلمة لكنه ذو صلة كونية، يُعيد تعريف الحُرّيّة بوصفها ممارسة علاقاتية وليست إيديولوجيا ثابتة. ويدعو هذا الطرح المجتمعات الإسلامية إلى استعادة الحُرّيّة لا كمبدأ دخيل مستعار، بل كتقليد حيّ يتطلب ابتكارًا مؤسسيًا جريئًا ومساءلةً أخلاقية عميقة في عالم منقسم ومأزوم.

المراجع

- Al-Jabri, Mohammed Abed (2004), *Critique of Arab Reason*, Beirut: Arab Cultural Centre.
- Berlin, Isaiah (1958), *Two Concepts of Liberty*, Oxford: Clarendon Press.
- Ennahda Movement (2016), *Bylaws of the 10th Conference*, 20–22 May, Hammamet (Tunis).
- Fakhry, Majid (1983), *A History of Islamic Philosophy*, New York: Columbia University Press.
- Ghannouchi, Rachid (2012), *al-Dīmuqrāṭiyya wa ḥuqūq al-Insān fi-l-Islām [Democracy and Human Rights in Islam]*, Doha: Aljazeera Center for Studies.
- Ghannouchi, Rachid (1999), *al-Qadar ‘ind ibn Taymiyya [Fate According to Ibn Taymiyya]*, London: Magreb Centre for Research & Translation.
- Ghannouchi, Rachid (1993), *al-Ḥurriyyāt al-‘amma fī d-daula al-islāmiyya [Public Freedoms in the Islamic State]*, Beirut: Markaz dirāsāt al-waḥda al-‘arabiyya.
- Hegel, Friedrich (1821), *Principles of the Philosophy of Right*, Berlin: Nicolai.
- Kant, Immanuel (1785), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Riga: Johann Friedrich Hartknoch.
- Koselleck, Reinhart (1992), *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, Cambridge: MIT Press.
- Locke, John (1689), *Two Treatises of Government*, London: Awnsham Churchill.
- Marshall, T.H. (1950), *Citizenship and Social Class*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mill, John Stuart (1859), *On Liberty*, London: John W. Parker and Son.
- Skinner, Quentin (2002), *Liberty Before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press.

نبذة عن المؤلفين

يوليوس ديستلهوف يشغل حاليًا منصب المدير الشريك عن الجانب الألماني في المشروع البحثي التعاوني الدولي مركز ميريان للدراسات المتقدمة في المنطقة المغاربية (MECAM)، وذلك منذ أبريل/نيسان 2025. وكان قد تولّى مهمة المنسق الأكاديمي لما بعد الدكتوراه في المركز نفسه بين مايو/أيار 2020 ومارس/آذار 2025. بصفته باحثًا في العلوم السياسية، تتركّز اهتماماته البحثية على السياسة الخارجية الألمانية تجاه منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، ومسارات التحول السياسي في تونس، فضلًا عن قضايا إعادة تشكيل النظام الإقليمي وموضوعات الإسلام السياسي. البريد الإلكتروني: julius.dihstelhoff@uni-marburg.de

يحظى عماد الصوص بمنحة بحثية من مؤسسة جيردا هينكل (Gerda Henkel Stiftung) لإجراء دراسة مقارنة في الفكر السياسي الإسلامي بين المشرق والمغرب، مع التركيز على كيفية تفاعلها وتأثير هذا التفاعل في تطوّر الفكر السياسي لحركة النهضة. وبين عامي 2023 و 2025، كان زميلًا باحثًا في مركز ميريان للدراسات المتقدمة في المنطقة المغاربية (MECAM)، حيث ركّزت أبحاثه على دراسة حركة النهضة في تونس. نال درجة الدكتوراه في عام 2017 من جامعة برلين الحرة، وكان موضوع أطروحته يتمحور حول الخطاب السياسي لحركة حماس وآليات تعبئتها التنظيمية في قطاع غزة. وخلال الفترة بين 2018 و 2023، واصل أبحاثه حول حماس في معهد ماكس بلانك للأنثروبولوجيا الاجتماعية في مدينة هاله الألمانية. البريد الإلكتروني: alsoos@eth.mpg.de

IMPRINT

The MECAM Papers are an Open Access publication and can be read on the Internet and downloaded free of charge at: <https://mecam.tn/mecam-papers/>. MECAM Papers are long-term archived by MENALIB at: <https://www.menalib.de/en/vifa/menadoc>. According to the conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International Public License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode>), this publication may be freely reproduced and shared for non-commercial purposes only. The conditions include the accurate indication of the initial publication as a MECAM Paper and no changes in or abbreviation of texts.

MECAM Papers are published by MECAM, which is the Merian Centre for Advanced Studies in the Maghreb – a research centre for interdisciplinary research and academic exchange based in Tunis, Tunisia. Under its guiding theme “Imagining Futures – Dealing with Disparity,” MECAM promotes the internationalisation of research in the Humanities and Social Sciences across the Mediterranean. MECAM is a joint initiative of seven German and Tunisian universities as well as research institutions, and is funded by the German Federal Ministry of Research, Technology, and Space (BMFTR).

MECAM Papers are edited and published by MECAM. The views and opinions expressed are solely those of the authors and do not necessarily reflect those of the Centre itself. Authors alone are responsible for the content of their articles. MECAM and the authors cannot be held liable for any errors and omissions, or for any consequences arising from the use of the information provided.

Editor: Dr. Maria Josua

Editorial Department: Petra Brandt

Translation from English into Arabic: Dr. Asma Maaoui

Merian Centre for Advanced Study in the Maghreb (MECAM)

27, rue Florian, HIDE – Borj Zouara, 1029 Tunis, Tunisia

<https://mecam.tn>

mecam-office@uni-marburg.de



With funding from the:



Federal Ministry
of Research, Technology
and Space



ميكام
مركز ميربان
للدراسات المتقدمة
في المنطقة المغاربية



MECAM
Merian Centre
For Advanced Studies
In The Maghreb