

دور المثقف في تأصيل مفهومي الحداثة والحرية في الفكر العربي المعاصر

The role of the intellectual in rooting the concepts of modernity and freedom in contemporary Arab thought

سعيد قروي

جامعة الزيتونة/المعهد العالي للحضارة الإسلامية (تونس)

تاريخ الاستلام: 2020/10/25 تاريخ القبول: 2022/05/07 تاريخ النشر: 2023/03/31

ملخص:

تتمخض الدائرة الاجتماعية بين عديد المفاهيم الحيوية المفعلة لمضامين النهضة والرقى الحضاري والفكري والثقافي. ومن أبرز هذه القواعد الحداثة، وهي مصطلح حديث تواجد داخل المجتمعات ومنها الدول الغربية ليستكمل مدّ جذوره داخل الدول العربية. وساهمت الحداثة في تحقيق التواصل وتبادل الهويات الثقافية، ومختلف الخصوصيات. ومن ثم، لعب المثقف العربي دوره السياسي متفاعلا مع الحداثة.

وشغل مصطلح الحرية بال عديد المفكرين العرب، إذ تناوله الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وأصله وبين أنواعه. ويمثل مبدأ الحرية مكّونا رياديا في خطاب العلامة ابن عاشور الاجتماعي، حيث ينحدر معنى الحرية في مضمار ديني يتعلّق بالفرد استنادا إلى حقيقة أنّ المعتقد الديني ينبنى وفقا للحريّات الفردية لتحقيق العدل الإلهي والجزاء الأوفى وفق قانون

الخير والشر. إذ أنّ العقوبة والثواب لا يمكن منحها إلا من خلال منح الاختيار وحرية التصرف، ومن ذلك، يعتبر دين الإسلام الضامن للحرية والداعم لها.

كلمات مفتاحية: الحداثة؛ الحرية؛ المثقف العربي؛ الشيخ محمد الطاهر بن عاشور.

Abstract:

The social circle produces many vital concepts activating the contents of the renaissance and civilized, intellectual and cultural advancement. The most prominent of these rules is modernity, which is a modern term that has existed within societies, including Western countries, to continue extending its roots within Arab countries. Modernity contributed to achieving communication and exchanging cultural identities and various peculiarities. Hence, the Arab intellectual played his political role, interacting with modernity.

The term freedom preoccupied many Arab thinkers, as Sheikh Muhammad Al-Taher Bin Ashour dealt with it, its origin, and its types. The principle of freedom represents a pioneering component in the social discourse of Allama Ibn Ashour, where the meaning of freedom descends in a religious field related to the individual based on the fact that religious belief is based on individual freedoms to achieve divine justice and the fullest retribution according to the law of good and evil. As punishment and reward can only be granted by granting choice and freedom of action, and from that, the religion of Islam is considered the guarantor and supporter of freedom.

Keywords: Modernity; Freedom; The Arab intellectual; Sheikh Muhammad Al-Tahir bin Ashour..

1. مقدمة:

انطلاقاً من التشخيص والمعاينة وصولاً للمعالجة واقتراح الحلول، يمكن أن يتحقق الإصلاح والنهضة الفكرية والثقافية والحضارية صلب المجتمعات. وبات من الضروري التطرق إلى المصطلحات الحديثة مثل الحداثة والحرية. إذ تعتبر الحداثة مفهوماً أساسياً ارتبطت به المجتمعات من خلال الدعوة إلى تحديثها ومواكبة العالمية، وجعل العالم وحدة متناسقة.

لقد تأثر مصطلح الحداثة بالعديد من الآراء المتباينة والمتقاربة، مع الأخذ بعين الاعتبار مجموعة من الإنجازات والآليات التي تدخلت في عصور زمنية ومكانية محددة، وتشمل العديد من الجوانب المعرفية والفكرية والسياسية والاجتماعية، وتخلق مفاهيم تساعد في إنشاء حضارات متتالية. إنّ مفهوم الحداثة ليس مجرد طريقة تتبع، بل هو سلسلة من التحوّلات والتغييرات الهادفة إلى جعل المجتمع يتطور للأفضل على مستويات متعددة.

ومن الملاحظ أنّ المجتمعات لا تنهض ولا ترتقي إلاّ بضمان الحريات الفردية والجماعية، والحفاظ عليها، وعدم الدعوة إلى تقييدها وقمعها. لذلك حرّى على المثقف الدارس للفكر العربي المعاصر، الاعتناء بهذه المصطلحات الحديثة والمفاهيم الأساسية البانية لكيثونة المجتمعات. ومن الوجوب اعتناء الطليعة من المجتمع بمثل هذه المفاهيم، والدعوة إلى الحفاظ عليها وحلحلة المشاكل المحيطة بها، والاهتمام بالقضايا المستحدثة لكشف نقاط الضعف وتجاوزها. ومن ثمّ بناء مجتمع إنساني يتمتع

بخصوصيّته التّقافيّة والهويّاتيّة، مع الانسجام مع الآخر دون الانصهار الكلّي مع تمثّلاته التّقافيّة والفكريّة.

وتعتبر مسألة الحرّيّة من القضايا المهمّة الّتي تمّ تناولها من قبل المفكرين والباحثين، مع الاعتراف بأنّ المؤسّسات الاجتماعيّة لا تكتمل إلّا بمجموعة من المبادئ والعناصر المؤدّيّة إلى تحقيق التّوازن والعيش الهنيء صلب المجتمعات، وضمان التّواصل الإيجابي بين أفراد البيئة الاجتماعيّة.

لذلك من الضّروري التّفاعّل مع هذه المفاهيم الخاصّة بتأسيس أعمدة البنية الاجتماعيّة للمجتمع البشري. وهذا يدفعنا للإجابة على الأسئلة الدّارسة للفكر التّقافي العربي الحالي؛

- هل تعارضت الحداثة مع مجتمع المعلومات؟.
- وهل مثّلت حاجزا أمام الدّور السّياسي للمتّكفّف في العالم العربي؟.
- وإلى أيّ حدّ رُسّخت الحرّيّة بمضامينها في كبد المحيط الاجتماعي؟.

1.2- مفهوم الحداثة:

لقد خضع مصطلح الحداثة لعدد وجّهات التّظر المتباينة والمتقاربة، باعتبار جملة من المنجزات والآليّات الّتي اجتاحت حقبات زمنيّة ومكانيّة معيّنة، وشملت عديد الجوانب المعرفيّة والفكريّة والسّياسيّة والاجتماعيّة. وخلقت مفاهيم متنوّعة ساهمت في صناعة الحضارات المتتالية. ويتجاوز مفهوم الحداثة كونه مجرد منهج يُتبّع بل هو مجموعة من التّحوّلات والتّغيّرات السّاعية إلى تطوير المجتمعات نحو الأفضل في عدّة مستويات. ومن ثمّ، لا تنحصر الحداثة في تطبيق التّكنولوجيا والوسائل المتطوّرة

داخل المجتمع، بل نجد مجتمعات متخلفة وتمتلك من الوسائل والمناهج ما يجعلها تتمتع بالحداثة.

والحداثة هي التغيير الديناميكي الذي يحدث في المجتمعات والقضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. ويمكن أن تحدث الحداثة في مختلف الأوضاع وعلى مستويات مختلفة، دولية ومحلية وشخصية. وتتيح للأشخاص والمجتمعات القدرة على التغيير والتطوير والتقدم.

ولا تزال الحداثة غير صالحة في المجتمع البشري، لذلك تُعتبر نهج مختلف للمعرفة والوعي الداتي المخالف للمسار التقليدي المؤلف. وتُعتبر واحدة من تلك الحركات التي أزلت كل الحكمة التقليدية. وكسرت التقاليد، وشكّلت نظرة علمية جديدة تختلف عن الأفكار السائدة. إذ يقول هشام جعيط في هذا السياق "وإذا قدّسنا الحداثة لنخفض الإنسان ونبعد التاريخ وتنقسم الإنسانية إلى وجهيها: الحديث والتقليدي". (جعيط، 2001، صفحة 122)

وبات لزاما التطرق إلى مصطلح الحداثة في اللغة العربية، فهي مأخوذة من جذر (ح، د، ث) وحدث الشيء يحدث حدوثا وحداثة وأحدثه هو، فهو محدث وحديث. (منظور، 1968، صفحة 58)، و"الحديث في اللغة نقيض القديم ورادف الجديد". (صليبا، 1994، صفحة 454).

وهذا يعني "أنّ الحداثة في اللغة العربية ترادف الجدة والتجديد، كما يعني أنّها مقولة إضافية، أي بالإضافة إلى قديم سبقه، ويتدخل الزمن في تحديد المفهوم، فمفهوم الحداثة مرادف للجدة nouveauté دونما إمدادنا بالجمال المفهومي للاصطلاح نفسه". (مزيان، 2004، صفحة 33)

والحداثة في اللغة العربية مشتقة من حدث وحدث الشيء حدوثا وحداثة، فهو محدث وحديث، وحدث الأمر أي وقع (Modern) حصل، وأحدث الشيء أوجده والمحدث هو الجديد من الأشياء (Modernus) وتأتي (Modernité) أقدم من (Moderne) ، أما في اللغة الفرنسية فإن الصفة حديث والتي تظهر في أواخر القرن الخامس قبل الميلاد. وقد استعملت بهدف التمييز بين الماضي الروماني الوثني والحاضر المسيحي الذي لم يكن قد مضى زمن طويل على الاعتراف به رسميًا. (هابرماس، 1984، صفحة 42)

أما في الاصطلاح فإنه من المشقة الحصول على تعريف موحد ودقيق للحداثة. وفي اللغة الفرنسية كانت "الصفة حديث moderne أقدم تاريخاً من اللفظ حداثة modernité وكلمة حديث moderne تقابلها في اللاتينية modernus". (لاند، 2002، صفحة 222)

وكان "مصطلح modern بصورته اللاتينية modernus استخدم لأول مرة في أواخر القرن الخامس لتمييز الحاضر الذي أصبح مسيحياً على المستوى الرسمي عن الماضي الوثني، ويعبر مصطلح modern عن الوعي بحقيقة تتصل بالماضي ويعدّ نتيجة الانتقال من القديم إلى الجديد". (بروكر، 1995، صفحة 199)، ويرى (Charles Baudelaire) شارل بودلير أنّ الحداثة هي "حضور الأبدى في اللحظة العابرة، فيما هو مؤقت، إنّها الجمال في البدعة (الموضة) التي تتغير في كلّ فصل". (وريت، 1998، صفحة 126)، ويقول (Jean Baudrillard) جان بديار "ليست الحداثة مفهوماً سوسولوجياً ولا مفهوماً سياسياً وليست بالتّمام مفهوماً تاريخياً، بل هي نمط حضاري خاصّ يتعارض مع النمط التقليدي، أي مع كلّ

الثقافات السابقة عليه أو التقليديّة. فمقابل التّنوُّع الجغرافي والرّمزي لهذه الأخيرة تفرض الحداثة نفسها على أنّها شيء واحد متجانس، يشعّ عالميا انطلاقا من الغرب". (شحيد، 2005، صفحة 19)

وفي التعريفات العربيّة، يقول أدونيس أنّ الحداثة "قول ما لم يعرفه موروثنا أو هي قول المجهول، من جهة، وقبول بلا نهائية المعرفة من جهة ثانية". (أدونيس، 2006، صفحة 19) ويعرّف عبد المجيد الشّرفي الحداثة بأنّها "مفهوم مستعمل للدلالة على المميّزات المشتركة بين البلدان الأكثر تقدّما في مجال التّموّ التكنولوجي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي". (الشّرفي، 1991، صفحة 24) ويرى عبد الرّحمان منيف أنّ الحداثة هي "الرّفُض والبحث والتّجاوز باستمرار". (شحيد، 2005، صفحة 200) ويرى سامي أدهم أنّ الحداثة هي "نظرة فلسفيّة شاملة إلى العالم مبنية على العقل، والمبدأ الأهمّ في تلك النظرة هو النّظام القائم على مبدأ عدم التّناقض وعلى استخدام العقل في الأبحاث والقضايا والمناهج". (خريسان، 2006، صفحة 47) ويرى فتحي المسكيني أنّ "الحداثة، هي التي اخترعت فكرة الهوية مثلما خلقت أيضا مقولات السّيادة والإقليم والعلم والوطن ... ومن ثمّ فإنّ كلّ من يقاوم الحداثة على أساس هووي هو يتصرّف في أفقها دون أيّ قدرة على الإفلات من منطقتها". (المسكيني، 2011، صفحة 14)

وتمثّل الحداثة موضع اختلاف بين عديد المفكرين لخضوعها لالتّجاهات وآراء متباينة؛ وشملت مجالات الاقتصاد والاجتماع، ومن ثمّ، استعملت الحداثة في عدّة مجالات دينيّة وفلسفيّة، وحملت عديد المعاني، ودعت للحرية والديمقراطية والانفتاح. ومن الملاحظ أنّ مصطلح الحداثة تجدّر معناه وانتشر في العالم في القرن 19م، وقد

ارتبط "بأعمال شارل بود لير (1821م-1861م) الذي يعتبره أغلب الدارسين أبا للحداثيين لأنه أوّل من حاول تقديم صياغة نظرية للحداثة. والحداثة عند بود لير هي المؤقت والعاور، وهي الجمال الموجود في الموضة التي تتغيّر في كلّ فصل من الفصول، والحداثة عند بود لير تتعلق بالأدب والمسائل الفنيّة بالدرجة الأولى". (التّواقي، 2013، صفحة 116)

2.2- علاقة الحداثة بثقافة المجتمعات:

نتطرّق إلى علاقة الحداثة بثقافة المجتمعات، إذ تميّز المجتمع الإنساني في الرّاهن بقرب أجزائه ومختلف أطيافه، وأصبح وحدة متكاملة من خلال ما بثته وسائل التّكنولوجيا الحديثة داخل المجتمعات. وازمحلّت فيه الحدود المكانية وتحطّمت جغرافية الأرض ولا مجال لتطابق الحدود الزّمانية بالحدود المكانية. إذ أصبح العالم نموذج القرية المتناهية، وساعدت وسائل الاتّصال في تقلّص الأرض، حتّى أصبحت توصف بالقرية الكونية. وأضحّت أقرب ما يكون إلى بناء يضمّ أناس كثيرين، حيث أصبح بالإمكان الحصول على المعلومات في أيّ وقت وفي أيّ مكان بسهولة تامّة وبأقلّ التّكاليف. و"أتاحت تقنيّات الاتّصال الحديثة من أقمّار صناعيّة وحسابات إلكترونيّة وألياف بصريّة وغيرها عددا كبيرا من خدمات الاتّصال مثل التّلفزيون الكابلي التّفاعلي وأجهزة التّسجيل المتطوّرة والاتّصال المباشر بقواعد البيانات والهواتف النّقالة والبريد الإلكتروني، التي اندمجت في شبكة الاتّصالات المعروفة وجميعها تسعى لخدمة الإنسان وتلبية احتياجاته ورغباته". (مقدادي، 2002، صفحة 117)

والحداثة منهج فلسفي يركّز على التّغيير والتّقدّم، وتعتبر واحدة من الفلسفات الرئيسيّة المتأثّرة بها المجتمعات الحديثة. وعلاوة على ذلك، يمكن أن تؤثر الحداثة في

المجتمعات من خلال وسائل التواصل الاجتماعي، والتطبيقات الجديدة التي تعمل على الهواتف الذكية والأجهزة اللوحية. ومن خلال التغيير التقني السريع الذي يحدث في العالم الحديث. إذ يمكن للناس التواصل وتبادل الأفكار والمعرفة في سرعة كبيرة، وبالتالي يمكن للمجتمعات أن تستمع إلى الآراء المختلفة وتتعامل مع التغييرات التي تحدث في العالم. علاوة على ذلك، يمكن للحداثة أن تؤثر على المجتمعات من خلال التغييرات الاجتماعية والسياسية التي تتعلق بها. ويمكن للناس العثور على أصدقاء وأفراد يشاركون نفس المصالح والقيم.

ويستطيع الفرد اختيار مضامين المواضيع والوسائل الإعلامية ليُشبع رغباته ومطامحه ومتطلباته من المعلومات والأخبار. وتعتبر وسائل الاتصال تواصل لماديات الإنسان ومحسوساته، وتمثل آلة التصوير امتدادا لبصره، والشبكة العنكبوتية امتدادا لفكره، وأضحى الفرد يطلع على المعلومات والأخبار التي تحدث في كل أنحاء العالم على عين المكان، ويستطيع التعرف على جميع الآراء في مختلف المجالات.

ويلعب التقدّم في وسائل الاتصال والتكنولوجيا دورا رياديا في الاطلاع على أسرار الكون والتعرف على أحوال المجتمعات وثقافتهم وعاداتهم. ومن الملاحظ أنّ المكان لم يعد حاجزا ومعوقا أمام ثقافة الفرد وحسن اطلاعه على الآخر، ولا "يختلف شخص جالس في المدينة في استقائه للمعلومات عن شخص في قرية، فكلّ منهما مهما كان موقعه الجغرافي تكون المعلومات متاحة لديه في شتى حقول المعرفة والعلم". (التوّاق، 2013، صفحة 122)

كما تُتيح وسائل الاتصال الحديثة التواصل الحرّ الفردي والجماعي، وممارسة الأنشطة الثقافية والفكرية، إذ أضحت وسيلة للتجارة والتسوّق الإلكتروني. وأصبح

التعلّم عن بعد دون الدّهاب إلى المدرسة وخاصّة في التّعليم العالي في الجامعات من خلال الإطّلاع والتّعرّف على البحوث العلميّة والدّراسات.

لقد اندلعت عديد المصطلحات الحديثة والمعاصرة جرّاء الحداثة داخل الوسط العربي ومنها العالميّة والعولمة من خلال جعل العالم عالما واحدا رافضا للقوقعة الثقافيّة والفكريّة. وأصبحت الخصوصيّة الثقافيّة متبادلة بين العالم الإنساني، من قيم وعادات وتقاليد وأعراف. و"ازداد الإعلام من خلال الأقمار الصّناعيّة، وبالتالي ساعد على تبادل الأخبار والبرامج ممّا يثري المستوى العام الثّقافي والفكري للبشر، وذلك بزيادة المعلومات المتوفّرة بطريقة لم تحدث من قبل". (التّواقي، 2013، صفحة 125)

وتعتبر الحداثة من خلال الكونيّة والعالميّة دعوة للوحدة ولكنها تحمل داخل طياتها السيطرة والتّفرد على جميع المجالات، واحتكار الأسواق العالميّة، وفرض المتوجّات المستهلكة. وقد توتّر التغييرات السّريعة التي يتمّ تدفقها في العالم الحديث على الناس بطريقة سلبية، مثل الإجهاد والتعب النفسي الناجم عن العديد من التغييرات المتعاقبة. وتدهور الثقافات التقليديّة من خلال إهمال العادات التي كانت قديمة في المجتمعات الحديثة، وبالتالي يمكن أن يحدث التدهور والتذبذب في أوساط الثقافة والتّراث الذي يمثّل جزءا مهما من الثقافة العامّة.

ومن ثمّ، يعتبر هذا الانفلات الثّقافي والحداثي ضرب للهويّة والأصالة العربيّتين، بالرّغم من تجانس دول العالم وانصهار المناطق الجغرافيّة المختلفة.

3.2- الدّور السّياسي لطليعة المجتمع العربي في ظلّ الحداثة:

حرّيّ علينا التّطرّق لدور المثقّفين السّياسيين داخل العالم العربي وبيان الصّلة بينه والمفاهيم السّياسيّة الكبرى. وفي هذا المضمار فقد اعتبر المثقّفون من الطليعة

المجتمعية المبكرة للأدوات والآليات، والمنتقلين بالأفكار من المرحلة النظرية إلى المرحلة العملية الفعالة. ومن ثم، فإن مجموعة المثقفين تحمل داخل ثناياها عديد الفئات، ومنها العلماء والفلاسفة والمفكرين والفنانين. إذ تكتسح جانبا رياديا داخل المنظومة الاجتماعية المختلفة. ومن الملاحظ أن المثقف يلعب دورا هاما في ممارسة أفكاره وتبنيها لموارد النقد والإضافة والتحوير، باعتبار أن الدول الغربية تصنف المثقف ضمن التيارات السياسية والدينية، أي أن من يقود الجهات والطبقات الاجتماعية محدّد من طرف الإنسان العاقل الذي يحاول أن يكون خارجا عن المألوف والسائد. و"هناك تفسيران للدور الذي تقوم به النخبة المثقفة؛ فالأول أن لها القدرة على توزيع ولائها بين النخب المختلفة، ومن ثم يدافعون عن المصالح العامة للمجتمع. أمّا الثاني فإن النخبة المثقفة تجعل من نفسها طبقة اجتماعية عليا فتتجه شيئا فشيئا نحو تكوين مصلحة خاصة بها، وهناك دراسات عديدة اهتمت بإبراز الدور الثوري لنخبة المثقفين، حيث معظم الثورات في جوهرها نتاج قيادات مثقفة ناجحة تمكّنت من السيطرة على السلطة". (محمد، 1994، صفحة 90)

وتعتبر النخبة الثقافية في الدول العربية العامل الرئيسي في تحديد نهضة المجتمعات أو نكستها. وهي مصدر البناء الاجتماعي والسياسي الذي يعتمد على القادة الرأسماليين. إذ قامت الآليات الحديثة بتأسيس نظام قسري يخضع إلى التحديث من فوق من خلال استخدام طرق التحديث العشوائي والتركيز على الأشكال الحداثيّة دون تأمل في قيمتها الحضاريّة. ولم يتمّ التحديث بطريقة مدرجة بين القديم والحديث مثل ما هو الحال في المجتمعات الغربية، ولكن كان هذا التحديث الفوقي التخبوي

القسري مؤديا إلى نتائج عكسية، نتيجة لذلك كان البناء الاجتماعي فوضوياً والبناء الطبقي متداخلاً.

وفي العديد من الدول العربية، ينتمي النظام السلطوي المتميز بالتعددية السياسية المقيدة، وعدم وجود إيديولوجيا متكاملة إلى نموذج نظام يتميز بوجود قيادة كاريزمية أو نخبة محدودة مسيطرة على السلطة؛ حيث تلعب السلطة التنفيذية دوراً قوياً في صنع القرار وسنّه. ويخضع دور الأحزاب والكتلات السياسية للنقد، سواء كان هناك حزب واحد مهيمن في النظام الديمقراطي الذي يدعم التعددية الحزبية أو يرفضه. ويبرز بذلك دور الكتلة السياسية المهيمنة التي تمارس هيمنتها وسلطانها في رأي واتجاه واحد، ويمثلها القائد أو النخبة.

وتجدر الإشارة إلى أنّ البناء السياسي في العالم العربي يعاني من عدم الاستقرار وهو في حاجة ملحة إلى آليات رسمية وعمومية لتفعيل العلاقة بين الأفراد وبين الدولة. وينتج هذا التغيير السياسي عن التغيرات السياسية المتعددة التي تتعدد نقاط التحول عبر الفترات القصيرة. كما أنّ التخلف الاقتصادي والتكنولوجي يقابل التضخم في الأجهزة البيروقراطية والسياسية.

وتتلور الطبيعة المنفصلة للنخب المثقفة عن الواقع في دول العالم العربي، وتشكل دائرة مغلقة تهدف إلى استثمار مصالحها ومحاولة ترتيب شؤونها الخاصة، وهناك افتقار للاستقلالية فيما بينها. شخصية الراعي والرعية، حيث ينتشر الفساد من أعلى الهرم إلى أسفله، ويشكل الفساد في القمة الأساس.

ومن ذلك، فالسبب الرئيسي لفساد الطبقة الدنيا هو النخبة، والنخب هم مجتمع العقول وعقولهم هي المدبرة، هو الشخص الذي ينظم شؤون المجتمع بفن الإدارة

والتّظيم الذي يُجّيده. وهو الذي يسيطر على اللعبة السياسيّة ويحتكرها. وبغضّ النظر عن تسمية الطّبقات الحاكمة في الدّول العربيّة، فقد تشكّلت معظمها في رحاب حكم الاحتلال، حيث تشكّلت الجيوش المحليّة، ونتاجت الشّعوب ذات الطّموحات السياسيّة، وظهرت البورجوازيّة، ورجال الأعمال. وهكذا، بعد رحيل الاحتلال، مال علماء النّخب الحاكمة في دول العالم الثّالث إلى التّمييز بين النّخب القديمة والجديدة غير القادرة على مواكبة التّنمية الاجتماعيّة.

وينتج عن هذا إغلاق فرصة الانتقال إلى القمّة والرّقي، وإغلاق فرصة المشاركة أمام جمهور كبير من المجتمع، وبالتالي تكون عملية تناوب النّخبة بطيئة، وما لم يكن هناك انقلاب عسكري فلن يكون هناك قائدا، أو ثورة شعبيّة، وهذا ما حدث في كثير من الدّول العربيّة، سواء من خلال الانقلابات العسكريّة أو الانتفاضات والانقلابات المتلاحقة. وأصبحت الرّؤية ضيّقة وانعدمت قاعدة المعرفة للنّظام العربي باعتبارها الواجهة الرّسميّة لتداول السّلطة. ولكن بعد غزو الطّبقة الوسطى، انهارت تحت تأثير القوى الاجتماعيّة، وتولّت النّخب العسكريّة السّيطة بشكل عام، وأصبح توفير وسائل الحماية رمزا للعنف واغتصاب السّلطة ورفض الانخراط والتّفاوض.

ومع ذلك، لا يزال مفهوم الدّيمقراطيّة في العالم العربي مرتبطا بالمشاركة السياسيّة، وهو ما يعني غالبا تنظيماً أنشطة النّخب، إذ تحاول النّخب العربيّة عرقلة الانتقال إلى الدّيمقراطيّة بجعل العمليّة الانتقاليّة بطيئة. وبسبب تردّد النّخب الحاكمة وخوفها على مصالحها الخاصّة، أضحت الدّيمقراطيّة تهديدا فوريّا لها. ويظلّ إيمان الأنظمة الحاكمة ورغبتها في البقاء، من خلال تحويل التعدّدية إلى وسيلة لإعادة توزيع الثّروة والمكانة. واستغلال التعدّدية الاجتماعيّة في بعض الدّول العربيّة والأحزاب الموالية

القائمة على الطائفية، فضلا عن المصالح الغربية وعلاقتها بالعرب، حيث استولت على السلطة، وهو ما ساعد النخبة الحاكمة على البقاء في السلطة. وتحاول النخب الحاكمة في سبيل تحقيق أهدافها التأثير على جماهير المجتمع لتغيير الواقع الاجتماعي العام بما يحقق مصالحهم أو تحقيقها أو عدمها؛ تحقيق مصالح الجماهير من خلال مجموعة كاملة من الوظائف التي توفرها النخب السياسية بوسائل مختلفة.

وفي معظم دول العالم العربي، تحولت السلطة إلى هيمنة، لأن القوة في شكلها الأدبي تعني القدرة على الانتصار، والأمثلة متنوعة كاستخدام القوة وأدائها، وامتلاك القوة التي يدركها الشخص وتأمره باتخاذ إجراء وسلوك يعمل لخدمة الجميع. والقوة هي القدرة على تحديد أهدافها في خدمة الآخرين. إذ تصنف الدول في الوطن العربي من بين الدول المهذبة بالاختيار والاضمحلال، والعديد من المؤشرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الواردة في التقارير الدولية تخشى مصيرها. ومن بين الأسباب السياسية قيد المناقشة، "ظهور ما يسمى بالانقسام في النخبة السياسية الحاكمة، مع ما يصاحب ذلك من تفكك وتجزئة لمؤسسات الدولة، مما يضعف قدرتها على العمل، لأنه في أي مكان في الدولة، يعتبر انقسام النخبة الحاكمة من المؤشرات المهمة على وجود نظام سياسي معيب، ويؤدي في البداية إلى عدم الاستقرار السياسي، وقد يتطور إلى صراع عنيف، مما قد يساهم في اختلال النظام السياسي في بعض الدول العربية.

3- المثقف وتأصيل الحرية؛ محمد الطاهر بن عاشور مثالا:

1.3- سيرة موجزة للعلامة محمد الطاهر بن عاشور:

نستهلّ هذا العنصر بتقديم سيرة ذاتية موجزة عن العلامة التونسي محمد الطاهر بن عاشور، فقد وُلد الشيخ محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور (1296هـ / 1879م) في قصر جدّه لأمه في المرسى (إحدى ضواحي تونس) لعائلة علمية عريقة، ترجع أصولها إلى بلاد الأندلس. وضمت الأسرة العديد من العلماء المتميزين الذين درسوا في جامع الزيتونة المعمور، وهو مؤسسة عريقة في العلوم الدينية، إذ كانت منارة للمعرفة والإرشاد في شمال إفريقيا. ومن هؤلاء أحمد بن عاشور (ت 1255هـ / 1839م) ومحمد بن عاشور (ت 1266هـ / 1849م) وجدّه محمد الطاهر بن عاشور (ت 1284هـ / 1868م). وتقلّد العديد من المناصب منها القضاء، والإفتاء، والتدريس، والإشراف على أموال الوقف الخيري، والإشراف على خزانة الدولة. (الضياف، دون تاريخ، صفحة 166)

لقد وُلد الشيخ الطاهر بن عاشور في عصر مليء بدعوات الإصلاح والابتكار، من عالم الجمود والتقليد إلى التجديد والإصلاح. لتتخلّص البلاد من مستنقع التخلف والاستعمار، وتتجه نحو مرحلة التقدّم والحرية والاستقلال. ومن الملاحظ أنّ رجال الإصلاح مثل جمال الدين الأفغاني (ت 1315هـ / 1898هـ) ومحمد عبده (ت 1323هـ / 1905هـ) ومحمد رشيد رضا (ت 1345هـ / 1935م)، قد تسبّبوا في إثارة ضجة في البلاد التونسية، الأمر الذي جعل من العلماء الزيتونيين يقومون بعمليات الإصلاح ابتداء بجامع الزيتونة من الناحية التربوية، وهي عملية سبقت الجامع الأزهر. ممّا أثار إعجاب الإمام محمد عبده بقوله: "إنّ مسلمي الزيتونة سبقونا إلى إصلاح التعليم، حتّى كان ما يجرون عليه في جامع الزيتونة خيرا ممّا عليه أهل الأزهر". (عمارة، 1980، صفحة 123)

واستندت جهود التّهضة والإصلاح في تونس إلى حدّ كبير على الاهتمام بالتّعليم وتطويره، ممّا أدّى إلى إنشاء المدرستين الأكثر تأثيراً في التّهضة الفكرية في تونس. الأولى المدرسة الصّادقية التي أنشأها الوزير الأكبر خير الدّين باشا سنة (1291 هـ / 1874م) وفيها يتمّ الجمع بين العلوم العربيّة واللّغات الأجنبيّة، بالإضافة إلى تدريس الرّياضيّات والعلوم الطّبيعيّة والعلوم الاجتماعيّة. وتمّ إنشاء المدرسة لدعم وتكملة الرّيتونة. أمّا المدرسة الثّانية، فهي المدرسة الحلدونية التي تأسّست عام (1314 هـ / 1896م)، وهي مدرسة علوم مصمّمة لتكملة احتياجات طّلاب العلوم الإسلاميّة من العلوم غير المدرجة في برنامجهم التّعليمي، أو أدرجت ولكن لم يُهتمّ بها وبمازلتها فألت إلى الإهمال. (الغالي، 1996، صفحة 32/31)

2.3- مفهوم الحرّيّة عند الشّيخ الطّاهر بن عاشور وآخرون:

بات حريّ تعريف مصطلح الحرّيّة، إذ استعملت كلمة الحرّيّة قديماً ضد الرّق والعبوديّة، فالعبد يعني لاحرّيّة له إلّا بأمر سيّده، وهذا ما أورده ابن المنظور وغيره، حيث قال ابن المنظور "الحُرّ - بالضمّ - نقيض العبد، والجمع أحرار، والحرّة: نقيض الأمّة، والجمع حرائر. والحُرّ نقيض العبد، حرّ بين الحروريّة، والحرّيّة والحرار، والحرّيّة من النّاس خيارهم، والحرّ من كلّ شيء أعتقه". (منظور، 1968، صفحة 181) و"سحابة حرّ: تصفها بكثرة المطر". (الفراهميدي، 2007، صفحة 23/25) و"الحرّة نقيض الأمّة، وجمعها حرائر، وحرّيّة العرب تعبّر عن أشرافهم، والحرّة الكريمة من النّساء". (منظور، 1968، صفحة 181) و"الحرّيّة وجهان؛ الأوّل من لم يجر عليه حكم الشّيء نحو (الحُرّ بالحرّ)، والثّاني: من لم تمتلكه الصّفات الدّميمة من الحرص والشّرّه على المقتنيات الدّنيويّة". (الأصفهاني، 2008، صفحة 111)

وقال النّسفي: "والحرّيّة مصدر الحرّ والحرار بالفتح، كذلك وقد حرّ حرار أي صار حرّاً من حدّ علم، قال الشّاعر: ومارد من بعد الحرار عتيق، وأمّا الحرّ بالفتح اللّذي هو نقيض البرد فصرفه من حدّ ضرب وعلم ودخل جميعا، وحقيقة الحرّيّة الخلو، والحرّ الرّمّل الطّيّب الخالص، وقيل هو الطّين الخالص اللّذي لا رمل فيه، وحرّ الوجه أحسن موضع فيه، وحرّ البقول ما يؤكل غير مطبوخ وحر الدّار". (النّسفي، 1995، صفحة 160)

وقال الإمام الجرجاني في تعريف الحرّيّة في "اصطلاح أهل الحقيقة الخروج عن رقّ الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار وهي على مراتب حرّيّة العامّة عن رقّ الشّهوات، وحرّيّة الخاصّة عن رقّ المراتد لفناء إرادتهم من إرادة الحقّ، وحرّيّة خاصّة الخاصّة عن رقّ الرّسوم والآثار لانمحاقهم في تجلّي نور الأنوار". (الجرجاني، 1986، صفحة 116)

وقال العلّامة محمّد الطّاهر بن عاشور "جاء لفظ الحرّيّة في كلام العرب مطلقا على معنيين أحدهما ناشئ عن الآخر: الأوّل: ضدّ العبوديّة، وهي أن يكون تصرّف الشّخص العاقل في شؤونه بالأصالة تصرّفا غير متوقّف على رضا أحد آخر ... والثّاني: ناشئ عن الأوّل بطريقة المجاز في الاستعمال، وهو تمكّن الشّخص من التّصرّف في نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض". (عاشور، مقاصد الشّريعة الإسلاميّة، 2001، صفحة 120)

ولا يوجد ذكر في اللّغة العربيّة لأصل كلمة الحرّيّة بهذا المعنى الخاص ومع ذلك، فإنّ الحرّيّة الّتي يذكر فيها شخص ما يعتبرونه عبيدا، ومن ثمّ نزع صفات الانحطاط نحو الإذلال والحقارة والحضيض والهوان والمهانة، و"قد كان إرهابهم العبيد من أكبر

أسباب ظهور تلك النقائص فيهم فضربوا بهم الأمثال، وفيها قال ابن زبابة: أنك يا عمرو وترك الندي كالعبد إذ قيد جماله. وفي الحديث: تعس عبد الدينار وتعس عبد الدرهم وتعس عبد القطيفة الذي إذا أعطي رضي وإن لم يعط لم يرض، فسماه عبداً لأنه شابه العبد في أنّ العطاء يجعله كالمملوك للمعطي". (عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، دون تاريخ، صفحة 161)

والحرية المثلى هي تلك المتمثلة في عدم إيذاء الآخرين من أجل الحفاظ على حرية الشعوب وعدم اضمحلالها. إذ يحظر الشارع عزّ وجلّ جميع أشكال الإكراه، ووضع أحكاماً ونواميساً خاصة بشأن الإكراه. ومعيار الحرية هو تحقيق التوازن بين الحرية الفردية والمصالح الاجتماعية، وتحقيق المصالح المشتركة للبشرية، وحماية المصالح الإنسانية، وتجنب الأذى البشري. وثقل جميع الحريات ما لم تضرّ بالأخلاق، والسلوك والأعراف التي اتفق عليها الناس، وإلا فإنّ الشرع يقيدّها بما يحقق التوازن بين أفراد المجتمع ويحقق سلامته وأمنه. وفي هذا الصدد يقول ابن عاشور "فنظر الإسلام إلى طريق الجمع بين مقصديه نشر الحرية وحفظ نظام العالم بأن سلط عوامل الحرية على عوامل العبودية مقاومة لها بتقليلها، وعلاجاً للباقي منها، وذلك بإبطال أسباب كثيرة من أسباب الاسترقاق، وقصره على سبب الأشر خاصة". (عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 2001، صفحة 121)

وتعتبر الحرية ملكة إلهية فطرها الله مع الخلق الإنساني، ورفع من أهميتها لتساوي قيمة الحياة، حين قال الله جلّ ذكره "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا". (سورة النساء/ الآية 92). ومن خلال هذه الآية، يعتبر القرآن العبودية موت والحرية حياة، وقد فسّر الشيخ الطاهر بن عاشور هذه

الآية فقال "وقد جعل هذا التحرير بدلا من تعطيل حقّ الله في ذات القتل، فإنّ القتل عبد من عباد الله ويرجى من نسله من يقوم بعبادة الله وطاعة دينه، فلم يخل القاتل من أن يكون قوّت بقتله هذا الوصف، وقد نبّهت الشريعة بهذا على أنّ الحرية حياة، والعبودية موت، فمن تسبّب في موت نفس حيّة كان عليه السعي في إحياء نفس كالميتة وهي المستعبدة". (عاشور، تفسير التحرير والتتوير، 1984، صفحة 159) ومن الملاحظ أنّ إنسانا يريد الانتحار بإلقاء نفسه من على جبل أو في بحر عالي الأمواج، فإنّ حرّيته في الانتحار ليست مكفولة، بل ممنوعة ومقيّدة. وإذا رأينا رجلا يريد أن يسرق بتهوّر أمام مرأى الناس، فإنّ حرّيته في السرقة ليست مطلقة بل محرّمة ومكبّلة، ولا يحقّ للحرّية أن تُسام بقيد إلّا قيّدا يُدفع به عن صاحبها ضرر ثابت محقّق، أو يجلب به نفع حيث لا يقبل رضاء المضرور أو المنتفع بإلغاء فائدة دفع الضرر وجلب النفع، وذلك حين يكون لغيره معه حظّ في ذلك أو يكون في عقله اختلال يبعثه على التهاون بضرّ نفسه وضياع منفعتها" (عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، دون تاريخ، صفحة 163).

والقاعدة في الحرّية هي تحقيق المصالح المشتركة للبشريّة والحفاظ عليها ومقاومة أذيتهم بشكل يوازن بين الحرّية الفردية ومصالح المجتمع. وهذه هي حرّية الاتّساع غير المقيّدة، إلّا أنّ الحرّيات الأخرى مقيّدة وهذا تقييد للصالح العام. وطالما لم يلحق أيّ ضرر بالناس أو الأفراد، دون المساومة على الأخلاق وقواعد السلوك التي يتصالح الناس بموجبها فهو مسموح بها، وإلّا فإنّ الشريعة تقيّد الحرّيات بما يحقّق التوازن بين أفراد المجتمع، وسلامته وأمنه. و"قد تعرّض أفراد البشر وجماعاته من جرّاء التصرف بالحرّية دون اتّزان إلى كوارث لحقت بالأشخاص. وتشاجر حدث بين الجماعات.

فاستيقظ جمهورهم لواجب تعديل استعمال صاحب الحرّيّة حرّيّته. وعلى التّواضع بينهم على تمييز ما يطلق عنانه وما يشدّ عقاله وتقدير ذلك. وابتدأت رحمة الله بالبشر بأن وضع لهم الشّرائع وأرسل إليهم الرّسل الهداة وقيّض لهم الحكماء والمرشدين يرشدونهم جميعاً إلى طرائق السّير بحريّاتهم وأن يراعي كلّ صالح غيره في تطبيق استعمال حرّيّته، فاستقامت أحوال البشر بحسب ما هيّأهم لقدره مبلغهم من الحضارة والزّكّانة". (عاشور، أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام، دون تاريخ، صفحة 163)

أمّا الحرّيّة الممنوعة فهي تلك الّتي تجعل المحظورات منتشرة في المجتمع، دون رقابة أخلاقية؛ حرّيّة تهدّد أمن المجتمع وتدمّر بنيته، لكن القانون الإسلامي يفرض قيوداً عليها لحماية الآخرين ويعطيهم نصيباً من الحرّيّة الّتي شرّعها الله عزّ وجلّ لحمايتها والحفاظ على استمراريّتها. و"لما كان أفراد البشر سواء في هذا الإذن التّكويني، كلّ على حسب استطاعته، كان إذا توارد عدد من النّاس على عمل يبتغونه ولم يضايق عمل أحدهم مراد غيره بقيت حرّيّة كلّ واحد خالصة سالمة عن المعارض، فاستوفى ما يريد كالّذي يقيم منفرداً في مكان ولكن إذا تساكّن النّاس وتعاشروا وتعاملوا، طرأ بينهم تراحم الرّغبات فلم يكن لأحدهم بدّ في استعمال حرّيّته رعيّاً لمقتضيات حرّيّة الغير إمّا بدواعي الإنصاف من نفسه، وإمّا بتقدّم غيره إليه برغبة أو رهبة - بأن يكفّ من بعض عمل يريده لا جرم نشأ في المجتمع البشري شعور بدواعي التّقصير من الحرّيّة، ومن شأن ذلك الشّعور أن يحدّث في تطبيقه حقّ التّطبيق تنازع وتغالّب وتهاجر". (عاشور، أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام، دون تاريخ، صفحة 169)

3.3- أنواع الحرّيّات عند الشّيخ محمّد الطّاهر بن عاشور:

من الملاحظ أنّ العلامة ابن عاشور قد قسم الحرية إلى أربعة أقسام؛ حرية الاعتقاد وحرية التفكير وحرية القول وحرية الفعل.

وتعتبر حرية الاعتقاد نقيض العبودية، وحق الفرد في فعل ما يشاء، على النحو المتعارف به بلا سلطة أو تدخل بالقوة، فإنّ ابن عاشور يقضي بأنّ الحرية هي حجر الزاوية الأساسي في التسيج الاجتماعي في الإسلام. و" الحرية خاطر غريزي في النفوس البشرية، فيها نماء القوى الإنسانية من تفكير وقول وعمل، وبها تنطلق المواهب العقلية متسابقة في ميادين الابتكار والتدقيق". (عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، دون تاريخ، صفحة 163)

ويُنظر لحرية الاعتقاد عند ابن عاشور من خلال جانبين جانب حرية المسلم والجانب الثاني حرية غير المسلم والذين يُظلمهم الإسلام. والأولى حرية المسلم، مقيدة حسب ما جاء به الدين الإسلامي من حيث إتباع التواميس والقوانين المسنونة من قبل الله عزّ وجلّ ونواة المعتقد الذي دعا إليه الإسلام هو إبطال أقوال المشركين وحبّتهم بأنهم وجدوا آباءهم وأجدادهم على دين الشرك وعبادة الأوثان، حيث تكرّر في أكثر من موضع آيات كثيرة تتحدّث عن إثبات توحيد الله. لذلك يعتبر أول واجب على المكلف تصحيح المعتقد ومعرفة الله وصفاته من خلال توحيد الإلهية بتخصيص العبادة وإخلاصها لله عزّ وجلّ دون غيره، وتوحيد الربوبية من خلال الإيمان الجازم بأنّ الربّ هو خالق كلّ شيء وكلّ ما يوجد في الكون راجع لقدرته وفعل الخلق الربّاني. وتوحيد الأسماء والصفات من خلال الإيمان بأنّ الله تُنسب له هذه الصفات دون غيره. و"أما حرية اعتقاد المسلم فهي محدودة له بما جاء به الدين الإسلامي ممّا تتكوّن جامعة المسلمين بالاتفاق على أصوله. وأساس حرية الاعتقاد التي دعا إليها

الإسلام إبطاله قول المشركين أنّا وجدنا آباءنا على أمة، وقد تكرّر في القرآن الأمر بالنظر في إثبات توحيد الله وفي صفاته .. وقال أئمة المتكلمين أنّ أول واجب على المكلف النظر ليحصل له الاعتقاد الصحيح بمعرفة الله وصفاته التي دلّ عليها صنعه، والتي أثبتتها دلائل الشريعة وبعثة محمد صلى الله عليه وسلم، وتصديقه فيما جاء به بالأدلة العقلية والتقليدية المتواترة على حسب أهلية المستدل واستطاعته .. والاعتقاد تقوى القلب وهي رأس التقوى .. وهذا المقدار من الحرّية محدود بما هو شرط الدخول في الجامعة الإسلامية، وبهذا الأصل حفظ وحدة الأمة من التفرّق والتزلزل". (عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، دون تاريخ، صفحة 171)

والقول بأنّ الآخرين سيكونون تحت الحكم الإسلامي، ممّا يعني أنّه لا يخصّ حرّية المسلمين فقط، بل عن حرّية اليهود والمسيحيين والمسلمين والوثنيين من جميع الأديان، طالما أنّهم يعيشون في أرض الإسلام، وطالما أنّ الأرض تحكمها حكومة النظام الإسلامي، فإنّ جميع الناس في الإسلام لن يكونوا خائفين ولن يتقاعسوا عن ممارسة حقوقهم وحرّياتهم. و"أمّا حرّية اعتقاد غير المسلم من أصحاب الملل الخاضعين إلى حكومة الإسلام فقد قال الله تعالى "لا إكراه في الدين قد تبين الرّشد من الغي" - وقال - وقل الحقّ من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم بالدعوة إلى الإسلام باللين، قال تعالى "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إنّ ربك هو أعلم بمن ضلّ عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين". وقد دلّت آيات القرآن وأقوال النبي صلى الله عليه وسلم على أنّهم يدعون إلى الدخول في الإسلام فإن لم يقبلوا دعوا إلى الدخول تحت حكم المسلمين وهي حالة الدّمة أي دفع الجزية أو حالة الصّلح والعهد، وفي تلك الأحوال يبقون

على أصل الحرية في البقاء على ما هم عليه من الملل لأنهم لم يلتزموا للإسلام بشيء من عقائده ثم هم سواء في هذا المقدار لا عبرة باختلاف مللهم ولا بمقدار اقتربها من أصول الإسلام". (عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، دون تاريخ، صفحة 172)

ونتناول حرية الفكر، حيث اعتبر ابن عاشور أنّ أسمى هذه الحرية هي حرية العلم والتعليم، وتعني أن تحصل العلم الذي تريد، واكتساب قواعد فهم العلم المنشود، والتي تتم صياغتها وفقاً لقواعد وآليات البحث العلمي في جميع العلوم، ويتم تصوّر المعلومات بحيث يكون هدفها هو الوصول إلى الحقيقة وتلافي الأخطاء والشكوك، وتجاوز المشكلات العلمية التي تنشأ عن بحث ما، ومناظرة العلماء، وهذا هو أصل الإسلام.

ويعتبر علم الشريعة من العلوم الأساسية ومساراتها النظر والفهم والاجتهاد. و"أعلى مراتب هذه الحرية هي حرية العلم أي فهم قواعد العلوم المدونة، وهي مضبوطة بقواعد أجزاء العلوم والمقصد من العلوم كلّها تصوّر المعلومات على ما هي عليه فغايتها الوصول إلى الصواب والاحتراز عن الخطأ والشبهات، ومسائل العلوم نتيجة أبحاث العلماء ومناظراتهم فيجب المصير في كل علم إلى علمائه وهذا أصل الإسلام. قال تعالى " فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون"، فأول العلوم في النظر هو علوم الشريعة وطريقها النظر والاجتهاد". (عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، دون تاريخ، صفحة 174)

ومن الملاحظ أنّ حرية الفكر مدعاة للاختلاف وتعدّد الآراء ووجهات الرأي واختلافها، ومن ثمّ، انبثقت عديد وجهات الرأي بعد وفاة الرسول صلى الله عليه

وسلم في مسألة أفعال العباد ومسألة الحرية الدينية من خلال طرح سؤال؛ هل الإنسان مخير أم مسير؟ ولا يزال هذا الاستفهام قائماً إلا إذا انتسب الفعل الإنساني إلى الفعل الإلهي، ويعدّ بذلك انتقالاً من المستوى البشري أي القدرة الإنسانية إلى المستوى الإلهي، ومن ذلك ارتباط الفعل قبيحاً كان أو حسناً بالله عز وجل. ولقد ظهرت هذه المسألة في الفكر العربي الإسلامي، وأثارها معاوية بن أبي سفيان عند تخطيطه لاقتتال علي بن أبي طالب الخليفة آنذاك، لانتزاع الحكم منه بحجة أخذ الثأر من قتلة عثمان بن عفان رضي الله عنه. وكان معاوية يُرجع إرادته في توليه الحكم وفرضه على الناس البيعة لابنه. و"بذلك الإطلاق تعددت المذاهب والآراء في التشريع وفي العلوم وفي نظام الدولة، وأخذ الناس العلم عن الموافق والمخالف ولم يمنعهم اختلاف النزعات والتحل .. وقد تعاشرت فرق المسلمين بعضها مع بعض فلم يعتد بعضهم على بعض من سنين ومعتزلة وشيعة وخوارج وما في طيها من شعب كثيرة، ولا يعبأ بما جرى في نادر الأحوال من فتن وهرج بين أهل التحل فإن ذلك ناشئ عن انحراف في الأخلاق والتعصب والإفراط في التعصب وتسعر سورة الغضب من تحكك فريق بآخر، على أنه لا يخلو في خلال ذلك من إغراء الدعاة وأهل المطامع". (عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، دون تاريخ، صفحة 175)

وترتبط حرية القول عند ابن عاشور ارتباطاً وثيقاً بمخالطة الناس والتحدث إليهم والمزاح معهم، وهو حق مكتسب يعتني بالكلام والتعبير، وهو غريزة بشرية يصعب أو يستحيل إيقافها. ولا يمنع واحد أحد من قول فاحش أو كفر لفظي إلا من ثبط عن الكفر أو حرّمه الدين، أو لم يولد على الكلام الفاحش أو الهراء، أو غيره. ولا يؤذي غيره لأنه يعيش في إطار واسع تحكمه ضوابط الدين والأخلاق

والمسؤولية، ويتم فتح مساحات واسعة لحرية القول والتعبير، بما في ذلك ما يخص حياة الإنسانية في شتى المجالات؛ السياسية والاجتماعية، والشؤون اليومية. ولا يوجد مانع أمام الإنسان للتعبير عن رأيه، ومناظرة الآخرين، وقبول الاعتراضات بأساليب محترمة، وبالتالي لا تقوم المجتمعات الإسلامية ولا تحقق التقدم العلمي إلا باحترام الآراء. و"أما حرية القول فلها متين تعلق بمعاشرة الناس ومحاوراتهم والملاطفة بينهم وممازحاتهم، وهي حق فطري لأن النطق وهو التعبير عما في الضمير باللغات غريزة في الإنسان يعسر أو يتعذر إمساكه عنها، فكان الأصل أن لكل أحد أن يقول ما شاء أن يقوله ولا يمسكه عن ذلك إلا وازع الدين بأن لا يقول كفرا أو منهيا عنه، أو وازع الخلق بأن لا يقول قذعا أو هديانا، أو وازع التبعة على أذى يلحق غيره بسبب ما قاله، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهل يكب الناس في النار على وجوههم إلا حصائد ألسنتهم". (عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، دون تاريخ، صفحة 175)

وأخيرا نتطرق إلى حرية الفعل عند الشيخ ابن عاشور، إذ تعتبر فطرة مجبل عليها الإنسان وخلق، فهي أصل أصيل في الإنسان. ويتمتع بملكه العقل التي وهبها له الله، حيث يتميز الإنسان بالقدرة على التمييز بين الخير والشر وبين النافع والضار، إذ يمكن أن يختار بين فعل الغث أو فعل السمين، مع ضمان أنه لن يلحق الضرر بالغير. وتتأسس حرية الفعل على قاعدة إن حرّيتك تنتهي حيث تبدأ حرية شخص آخر. وإذا تجاوز الرجل حدّ حرّيته فإنّ الشريعة توقيفه. و"جاءت شرائع المعاملات بين الناس فيما على الأرض دفعا لحدوث التّهارج بينهم، قال النبي صلى الله عليه وسلم في خطبة يوم الحجّ عام حجة الوداع: أيها الناس إنّ دماءكم وأموالكم

وأعراضكم وأبشاركم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا ألا هل بلغت اللهم اشهد. فهذا قد تلقاه من فم النبي صلى الله عليه وسلم عشرات آلاف من المسلمين في ذلك الموقف وذلك عند النظر المدقق من قبيل رعي الحريات المختلفة للناس المتعارضة بينهم". (عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، دون تاريخ، صفحة 177)

ومن الوجوب التمييز والتفريق بين المباح المقيد والمباح الأصلي، وكثير من الأدلة التلقائية توضح هذا الفرق، إذ يقول الله تعالى في عدة مواضع مثل "أَحِلَّ لَكُمْ" و"لا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ" و"لا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ". وكل هذه الآيات والأحاديث الداعية إلى الإباحة في الأشياء بعينها، ترفض التقييد والمنع. وتستوجب الإباحة الأصلية التقييد ولا تقبل المنع مثلما تناولها الأصوليون، أما الإباحة الخاصة فلا تستوجب التقييد، و"ما حدّد منعه في الشريعة من التصرف فالأصل في سعي فيه وتناوله هو الإباحة وقد لقبها علماء أصول الفقه بالإباحة الأصلية. وقد ردّ الله على المشركين إذ حرّموا على أنفسهم أشياء بقوله " قل من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق"، ثم قال "قل إنما حرّم ربّي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق". (عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، دون تاريخ، صفحة 177)

4- خاتمة:

وصفوة القول، فقد لعبت الحداثة دورا ثنائيا داخل المجتمعات العربية، ويمكن أن نصف هذا الدور بالإيجابي تارة وبالسلبّي تارة أخرى. إذ نلاحظ أنّ الحداثة، ومثل ما وقع التطرق له سابقا من خلال التكنولوجيا الحديثة والدور السياسي للمثقف من

النخبة العربية في ظلّ الحداثة، تواجدت باستمرار من خلال الأثر السلبي الحامل داخل ثنائيه الاحتكار والهيمنة وطمس الهويّات.

ومن الملاحظ أنّ الزّاهن العربي قد اُتُصف بالتّبادل المعرفي والثّقافي والحضاري في شتّى الميادين، ممّا جعل العالم قرية صغيرة واحدة، يتبادل الخصوصيّات والهويّات المغايرة والمختلفة. وتبقى الدّول القويّة اقتصاديًّا وصناعيًّا وعسكريًّا فاضحة باستمرار هويّتها باسم الحداثة على الدّول المستهلكة للجهاز والحاضر. ونلمس التّرجسيّة وتغليب المصلحة الشّخصيّة على المصلحة العامّة.

واعتنى المثقف العربي بمفهوم الحرّيّة وتطرّق لمختلف أنواع الحرّيّات، إذ تنادي كلّ الأصوات بضمان الحرّيّة والاعتناء بها، وعدم قمعها. مع ضرورة خضوعها للتّقيد وفقا لضوابط ونواميس إلهيّة ووضعيّة. ومن ثمّ، يستقيم الجزء الإلهي وفقا لقانون الخير والشرّ، وتنظم الحرّيّات، ويسود احترام الأخرى منها لدى الآخر.

قائمة المراجع:

1. الخطاب العربي المعاصر 1994. بيروت مركز دراسات الوحدة العربية
2. أدونيس. (2006). الثّابت والمتحوّل (éd. ط. Vol. 9, ج. 1). بيروت: دار السّاقى.
3. الأصفهاني، أ. (2008). المفردات في غريب القرآن. بيروت: دار المعرفة.
4. التّواتي، ن. أ. (2013). الحداثة ومجتمع المعلومات. مجلّة دراسات اجتماعيّة، 5 (3).
5. الجرجاني. (1986). التّعريفات (éd. ط. 1). بيروت: دار الكتاب العربي.

6. الشّرفي، ع. أ. (1991). الإسلام والحداثة (éd. ط. 2). تونس: الدّار التّونسيّة للنّشر.
7. الضيف، أ. ب. (دون تاريخ). (إتحاف أهل الزّمان (Vol. 8). تونس: طبعة وزارة الثّقافة.
8. الغالي، أ. أ. (1996). شيخ الجامع الأعظم محمّد الطّاهر بن عاشور حياته وآثاره (éd. ط. 1). بيروت: دار ابن حزم.
9. الفراهيدي، و. ب. (2007). معجك العين (Vol. 3). مكتبة الهلال.
10. المسكيني، ف. (2011). الهويّة والحرّيّة نحو أنوار (éd. ط. 1). لبنان: جداول للنّشر والتّوزيع.
11. التّسفي، ن. أ. (1995). طلبه الطلبة في المصطلحات الفقهيّة (éd. ط. 1). يسروت: دار الثّقائس.
12. بروكر، ب. (1995). الحداثة وما بعد الحداثة (éd. ط. 1). الإمارات العربيّة المتّحدة: منشورات المجمع الثّقافي أبو ظبي.
13. توائي، ن. أ. (2013). الحداثة ومجتمع المعلومات. مجلّة دراسات اجتماعيّة، 5 (3).
14. جعيّط، ه. (2001). أوروبا والإسلام صدام الثّقافة والحداثة (éd. ط. 2). بيروت: دار الطليعة.
15. خريسان، ب. ع. (2006). ما بعد الحداثة (éd. ط. 1). دمشق: دار الفكر.
16. زيد، و. ع. الحرّيّة الدّينيّة ومقاصدها في الإسلام (éd. ط. 1). القاهرة: دار السّلام للطّبع والتّوزيع.
17. زيد، و. ع. (2008). الحرّيّة الدّينيّة ومقاصدها في الإسلام. المعيار 9، (17).

18. شحيد، ج. (2005). خطاب الحداثة في الأدب. (éd. ط. 1) دمشق: دار الفكر.
19. صليبيا، ج. (1994). معجم فلسفي بالألفاظ العربيّة والفرنسية واللاتينية (Vol. 1) لبنان: الشركة العالمية للكتاب.
20. عاشور، م. أ. (دون تاريخ). (أصول النظام الاجتماعي في الإسلام. (éd. ط. 2) تونس: الشركة التونسية للتوزيع.
21. عاشور، م. أ. (1984). تفسير التحرير والتّوير (Vol. الجزء 5) تونس: الدّار التونسيّة للنّشر.
22. عاشور، م. أ. (2001). مقاصد الشريعة الإسلامية. (éd. ط. 2) الأردن: دار النفائس للنّشر والتّوزيع.
23. عمارة، م. (1980). الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده. (éd. ط. 2, Vol. 3) بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات والنّشر.
24. لالاند، أ. (2002). موسوعة لالاند الفلسفيّة. (éd. ط. 2) بيروت: منشورات عويدات.
25. محمد، م. ع. (1994). أصول الاجتماع السياسي. مصر: دار المعرفة الاجتماعية.
26. مزيان، ب. ش. (2004). التاريخ والمصير: قراءات في الفكر العربي المعاصر. (éd. ط. 2) دار الغرب للنّشر والتّوزيع.
27. مقدادي، م. (2002). العولمة.. رقاب كثيرة وسيف واحد. (éd. ط. 2) الأردن: المؤسسة العربيّة للدراسات والنّشر.

28. منظور, ج. ا. (1968). لسان العرب (éd. ط. Vol. 1, ج. 4). بيروت :
دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي.
29. هابرماس, ي. (1984). الحداثة مشروع ناقص. بيروت :مركز الإنماء القومي.
30. وريت, آ. (1998). نقد الحداثة :الحداثة المضفرة. سوريا :المجلس الأعلى
للثقافة.