الحالة الدينية وحرية الضمير

تونس 2015

الحالة الدينية وحرية الضمير

تونس 2015

لـ
ومذهب
كل بـ
مذهبي

المرصد الوطني للشباب
Observatoire National de La Jeunesse

الشبكة العربية لحقوق الإنسان
Arab Institute for Human Rights

الصندوق العربي لحقوق الانسان
ARAB HUMAN RIGHTS FUND
FONDS ARABE POUR LES DROITS HUMAINS

العلوم الاجتماعية
Social Sciences Forum

إن الآراء و الأفكار التي تنشر بأسماء كتّابها

لا تحمل بالضرورة وجهة نظر الشركاء

منسق البرنامج البحثي: د. عبد الوهاب بن حفيظ

المنسق العلمي للورقات: د. عبد اللطيف الهرماسي

مراجعة الورقات: د. محمد الجويلي

الفريق المركزي:

أ.محمد نجيب عبد المولى (المعهد العربي لحقوق الإنسان ووزارة التربية) – د. محمد الجويلي (المرصد الوطني للشباب) – د. منير السعيداني (جامعة المنار) – د.عبد اللطيف الحناشي (جامعة منوبة) – د. أسمة نويرة (جامعة المنار) – د.عبد اللطيف الهرماسي (جامعة تونس) – أ. صلاح الدين الجورشي (صحيفة العربي الجديد) - أ. عادل بن محمود حفيظ (وزارة التربية) – أ. ماهر الزغلامي (جامعة تونس).

تنسيق العمل الميداني للاستطلاع : محمد المثلوثي - أميرة الرويسي – عيدة السعداني

تنسيق الحوارات الميدانية : ميّة بن خالد

الأنفوغرافيا: ايمان الزياني

تصميم ولوحة الغلاف: اسامة بن محمد

لوحة الغلاف: قصيدة "حر ومذهب كل حر مذهبي ما كنت بالغاوي ولا المتعصب " لإيليا أبو ماضي

المحتوى

13 الدين وحرية الضمير: منعرج التحوّلات الكبرى.

29 السياسات الدينية في تونس بين حرية الضمير و «دولنة» الدين.

41 التعدد الديني والمذهبي في تونس: تحديات التنوع وإدارته.

57 الدين والفضاء العام: جدليّات التأثير والترشيد والتحكم.

73 ممارسة الشعائر وفضاءات العبادة الإسلامية في تونس.

89 مؤسسة الإفتاء وحرّية الضمير.

101 في دلالات حرّية الضمير ومرجعيّاتها الفكرية.

115 الفتاوى الإلكترونية و مرآة التدين الرّاديكالي.

125 الشباب والسلفيات ملامح الرّديكالية الدينية.

41

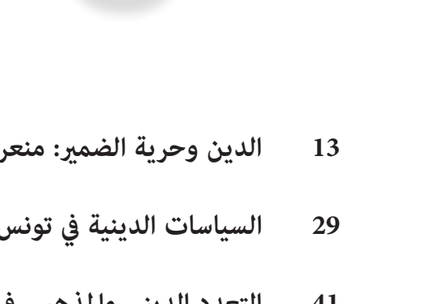
التعدد الديني و المذهبي في تونس

13

الدين وحرية الضمير

29

السياسات الدينية في تونس

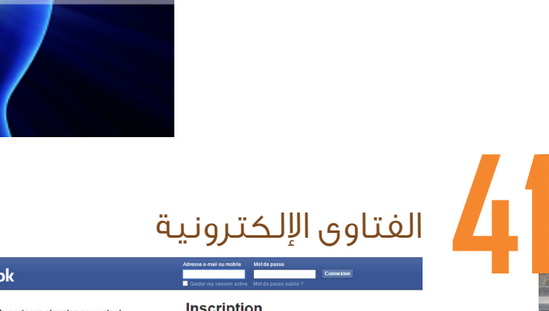


73

ممارسة الشّعائر وفضاءات العبادة

115

الفتاوى الإلكترونية



89

مؤسسة الإفتاء وحرّية الضمير

125

الشباب والسلفيات

57

الدين والفضاء العام

101

في دلالات حرّية الضمير

الرسوم :

الرسم رقم 1: المجتمعات الأكثر تدينا 14

الرسم رقم 2: التدين واللاّتدين بحسب الثقافات الدينية الأصيلة 15

الرسم رقم 3: موقع العالم العربي في نسب التدين بحسب الأقاليم 15

الرسم رقم 4: الأنماط الأوّلية للتدين التونسي 16

الرسم رقم 5: التدين المعتدل والراديكاليات الدينية واللاّدينية 17

الرسم رقم 6: مستوى المعرفة بالفصل السادس 18

الرسم رقم 7: ماذا تعني لك عبارة «الدولة.....»؟ 19

الرسم رقم 8: الموقف من حديث السياسين في الدين 25

الرسم رقم 9: الموقف من حديث الأئمّة في السياسة 25

الرسم رقم 10: ترتيب المقدّسات حسب الأهميّة 77

الرسمرقم 11: الموقف من توفير فضاء لأداء الصلاة في أماكن العمل 78

الرسم رقم 12: نسبة المواضبة لأداء الصلاة 78

الرسم رقم 13: مكان إقامة الصلاة لدى المواضبين عليها يوميا وفي أوقاتها 78

الرسم رقم 14: نسبة الرضى عن التجهيزات الموجودة في المساجد 79

الرسم رقم 15: نسب الرضى عن نطافة المساجد 79

الرسم رقم 16: نسب قبول إنزال الأئمة في المساجد وتغييرهم 79

الرسم رقم 17: الموقف من إغلاق السلطات للمساجد الخارجة عن سيطرتها 80

الرسم رقم 18: الموقف من الإقتصار على أوقات الصلاة في فتح المساجد 80

الرسم رقم 19: الموقف من تكفل وزارة الشؤون الدينية بالإشراف على أنشطة المسجد 80

الرسم رقم 20: الموقف من إسناد إدارة المساجد إلى السكان من خلال لجان تسيير ممثلة 81

الرسم رقم 21: تقييم الممارسين للشعائر لخطبة الجمعة 81

الرسم رقم 22: أولوية الجدارة بإلقاء خطبة الجمعة 81

الرسم رقم 23: إمكانية إضطلاع المرأة بالموعظة و الدرس 82

الرسم رقم 24: الموقف من إمامة المرأة للصلاة 82

الرسم رقم 25: الموقف من إمكانية إلقاء المرأة خطبة الجمعة 82

الرسم رقم 26: في رأيك، ما هي حرّية الضمير ؟ 92

الرسم رقم 27:حول رفض التبشير في تونس 93

الرسم رقم 28: قبول الدعوة في بلدان غير مسلمة 93

الرسم رقم 29: في رأيك هل فتاوى التكفير...؟ 93

الرسم رقم 30: معنى المقدسات 94

الرسم رقم 31: مبررات منع النشر في حالة المساس بمقدّس 94

الرسم رقم 32: التدين ونمط الحياة 96

الرسم رقم 33: مصداقية الفتوى 99

الرسم رقم 34: أساس الفتوى 99

الرسم رقم 35: محدّدات حرّية الضمير 103

الرسم رقم 36: ما ذا يمثل الدين في نظرك؟ 108

الرسم رقم 37: ماذا تعني لك عبارة «الدولة حامية للمقدّسات» في الدستور التونسي؟ 111

الرسم رقم 38: ماذا تعني لك عبارة «الدولة راعية للدين» في الفصل 6 من الدستور التونسي؟ 111

الرسم رقم 39: التغيرات المذهبية للفتوى الدينية لدى الجمهور 117

الرسم رقم 40: إقبال الجمهور التونسي على الفتاوى الدينية 120

الرسم رقم 41: مصادر الفتاوى ادينية كما يراها الجمهور التونسي 121

الرسم رقم 42: موقف الجمهور التونسي من فتاوى التكفير 121

الرسم رقم 43: كيف تعرف نفسك ان كنت مسلما ؟ 127

الرسم رقم 44: ان كنت تفرق بين السلفيات ، ما رأيك في السلفية العلمية ؟ 127

الرسم رقم 45: ما رأيك فيمن يعمد إلى تهشيم مقام ولي؟ 130

الرسم رقم 46: ما رأيك في الطرق الصوفية؟ 130

الرسم رقم 47: ما رأيك في السلفية الجهادية؟ 134

الرسم رقم 48: الرّاديكالية الدينية حسب الشريحة العمرية 134

الجداول :

الجدول رقم 1: الممارسات الإعلامية الأقل جدّية في التفاعل مع القيم الدينية 60

الجدول رقم 2: الدراسات الإعلامية الأقل جدّية في التفاعل حسب الجنسين 61

الجدول رقم 3: الموقف من الحديث السياسي في الشأن الديني 65

الجدول رقم 4: الفتوى المبرّرة للسلوك حسب متغير النوع 97

الجدول رقم 5: طلب الفتوى الدينية 98

الجدول رقم 6: شبكة الفتاوى الشرعية 118

الجدول رقم 7: شبكة القرضاوي للإفتاء 118

الجدول رقم 8: شبكة إسلام واب 119

في كلمة

تقع حرية الضمير في منتصف المسافة بين حرية التفكير وحرية الدين. فحرية التفكير تعطي للفرد، الأدوات الفكرية التي تسمح له بأن يُعمِلَ ضميره وأن ينتقي ويمارس، بحرية وتميز ، اختياراته الوجدانية والدينية وقناعاته. وحرية الضمير التي تومئ إلى الحياة المعيارية والقيمية الداخلية للفرد تتيح له أن يبلور قناعاته، بما فيها القناعات الدينية والإيمان من عدمه، بكل حرية واستقلال، وتسمح له، بعبارة أخرى، أن يبدل دينه أو يعتنق دينا آخر، أو أن لا يأخذ بدين من الأديان، دون أن يكون عرضة لأي حساب أو عقاب أو إقصاء، ودون أن ينتقص ذلك من مواطنته. هذا المعنى هو الذي حمله دستور 2014 في تونس والذي جاء كنتيجة لتوافقات سياسية وتشريعية من المهم أن تتحول الى خط موجه لورش الإصلاح القانوني والتربوي والديني والاجتماعي والثقافي في تونس.

من هنا جاءت مبادرة منتدى العلوم الاجتماعية التطبيقية و المعهد العربي لحقوق الانسان بالشراكة مع المرصد الوطني للشباب وبدعم من الصندوق العربي لحقوق الإنسان، بغية التعريف بمستوى تمثلات الرأي العام إزاء قضايا الحالة الدينية وحرية الضمير في المجتمع التونسي بعد2011. ومن هنا تأتي أيضا الرغبة في جعل مثل هذا التقرير يصدر بشكل دوري ليعكس ديناميات الحاضر ومتغيراته من خلال منهجية القياس الكمي.

يترجم هذا التقرير دراسة إستطلاعيّة شملت 1200 مبحوثا وفق النوع والمستوى التعليمي والمحيط السكني والعمر، أجري الإستطلاع بداية سنة 2015 من قبل فريق عمل ميداني تابع لمنتدى العلوم الإجتماعية التطبيقية، كما تمّ تكليف فريق بحث من المحلّلين من مختلف الإختصاصات من قبل الشركاء الثلاث لقراءة أهم ّالنتائج الواردة فيه والإشراف على الإجتماعات الحوارية في الجهات.

ان من أهم دواعي انجاز وإصدار هذا التقرير والذي هو حصيلة عمل ضخم لفريق متعدد الاختصاصات هو إرساء تقليد جماعي ضمن المنظمات المدنية من أجل نشر ثقافة حرية الضمير والانتقال من مستوى فكرة التسامح الى الاحترام ومن ثم الى السقف الحقوقي للاختلاف من خلال فكرة الضمير وتشخيص المواقف من قضايا مركبة وشديدة التعقيد تنتمي الى سجلات الواقع المعيش مثل: التدين من عدمه والتمثلات السائدة للمقدس ونمط العيش المتنوع كأصابع اليد الواحدة.

لكل هذا وذاك، ترى المنظمات المبادرة لاصدار هذا التقرير في نسخته الأولى بأنه ثمة الكثير من العمل المشترك ضمن مؤسسات المجتمع المدني، والمزيد من الفرص المتاحة لتطوير الأوضاع والذهنيات، وهي فرص قد لا يقل عددها عن المخاطر المحدقة أحيانا، والتي تدعو الى الحلول ودون عودة الثقافتين الحقوقية والدينية الى مربعاتها الأولى المغلقة والسابقة للحظة الدستورية التي كان ولايزال الفصل السادس من اهم وابرز معالمها المستنيرة.

عبد الوهاب بن حفيظ	عبد الباسط بن حسن	محمد الجويلي
رئيس منتدى العلوم الاجتماعية التطبيقية	رئيس المعهد العربي لحقوق الانسان	مدير المرصد الوطني للشباب

الدين وحرية الضمير: منعرج التحولات الكبرى

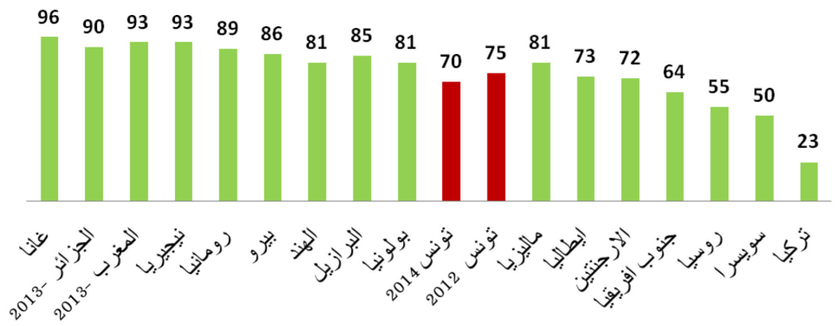
نوّاب المجلس التاسيسي لحظة التصويت على الفصل 6

عبد الوهاب بن حفيظ

التونسي والدين ثم التونسي والتدين وأخيرا التونسي وحرية الضمير، تلك لاشك هي المحاور الرئيسية لسؤال ذاهب عائد، ما انفك يمثل أحجية للفكر والمعرفة والبحث، أمام الزخم الهائل للمقاربات «السريعة» و لتداعيات الحس المشترك. على أن هذا الحس بالذات وعندما يترجم من خلال مقاربات امبريقية ومسحية ، يمكن له أن يكون حاملا لمعرفة ولمعطيات قد تكون مفاجئة وأحيانا صادمة ، حتى وان كان أغلب ما فيها متوقعا. و حيث يتحدث خطاب الإعلام ، مثله مثل خطابات السياسة، عن الدين وموقع الدين، يتموقع المحلل السوسيولوجي ضمن نسقية فهم الوقائع كوقائع والسلوك كسلوك والمدركات كمدركات ليؤكد بما يشبه الجزم، بأن «الدين» لا وجود له كمعطى سوسيولوجي مطلق قابل للقياس والتفسير الموحّد والفهم بقدر ما يوجد «التدين»، أي أنماط العلاقة التي يقيمها الناس مع الدين. كما تختلف أشكال تلك العلاقة وخلفياتها باختلاف حالات و أوضاع التدين.

تكشف الدراسة عن فسيفساء مركّبة، فمن اشكال التدين نجد: المذهبي والأحيائي و الرّديكالي والعلماني ...
ومن أشكال عدمه نجد: الشك والإيمان الّادييني والإلحاد...

نسبة التدين في تونس مقارنة بالسياق العالمي2015 -2012



الرسم رقم1: المجتمعات الأكثر تدينا 2012/ IIPOS 2014 ،Gallup2012

في هذا السياق، تتطرق هذه الورقة إلى الظواهر والمعطيات البارزة التي كشف عنها مسح الحالة الدينية بتونس(2015) في مجالات تغطي قضايا حرية الضمير واحترام المقدسات والتمثل الذاتي للعلاقة بالدين، وأسلوب الحياة فيما يتعلق بالزى والعلاقات بين الجنسين والممارسة العبادية، وكذلك علاقة التونسيين بالمنظومتين التشريعيتين الدينية والمدنية. وقد اخترنا أن يركز عرض المعطيات وتأويلها على الأساسيات متجاوزين تفاصيل يجدها القارئ في ثنايا التقارير الأخرى أو في جداول البيانات التي أفرزها البحث الميداني. لقد كان من أهم ما جاء في الدراسة هي المعطيات المتصلة بنمط العيش والمواقف من العلاقات ومن الأشياء وقد أعطى ذلك ملامح مختلفة للمستجوبين ازاء المعطى الديني ، والذي يبدو كما لو أنه جزء أساسي في الشخصية التونسية ويصل من حيث التنوع ومن التناقض الى حد كبير . ذلك أن أغلبية المستجوبين يعرفون أنفسهم بأنهم متدينون ، لكن مع توصيفات جد متناقضة لمعنى ولتعريف التدين. فهو تدين مؤسسي –تقليدي عند البعض، وتدين إحيائي و بديل عند البعض الآخر، يمكن أن يظهر من خلال أشكال مستجدة ومختلفة عن التدين المؤسسي، كما يمكن أن يظهر التدين الراديكالي، بصفته امتداد وخليط في الآن نفسه بين التدين الشعبي من ناحية (وفق نمطية ماكس فيبر) والهامشية الاجتماعية و اللجوء إلى العنف بالمعنى اللفظي والفكري أو بالمعنى المادي، ثم أخيرا التدين العلماني، والذي هو أقرب إلى التدين الفردي والحميمي الخاص. لذا يمكن القول بأن الملامح المدروسة تتوزع كالتالي:

• **التدين المؤسسي المذهبي:** ذي الصلة الوثيقة بمؤسسات الدولة وبالمؤسسة التاريخية للإسلام الزيتوني المذهبي.

• **التدين الإحيائي:** من خلال تبني لإشكال تدين شكلي أو ضمني لا تدخل في إطار التدين المؤسسي وإنما فيما يعرف بالإحيائية الدينية بكل تفريعاتها.

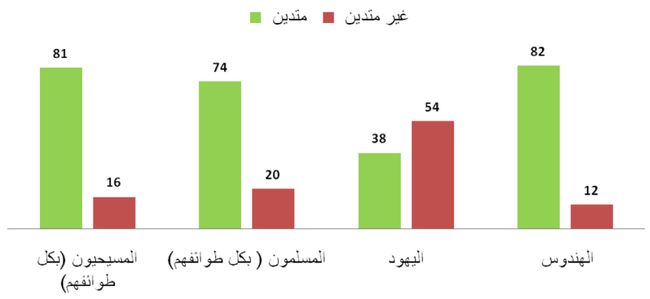
• **التدين الراديكالي:** من خلال تدين «الراديكالية الاجتماعية» كحامل لمقاربة

شمولية للدين (ومعظمها من الفئة التي ترى في نفسها شديدة التدين وسلفية المرجع).

• **التدين العلماني أو العلمانية المؤمنة:** من خلال اعتبار التدين مسألة خاصة لا يجب أن تكون محددة في علاقات الناس والعالم وإنما ضمن نطاق الفرد الحميمي (من الفئات التي تصرح بأنها متدينة او ضعيف التدين مع مؤشرات رفض تدخل الأئمة في السياسة).

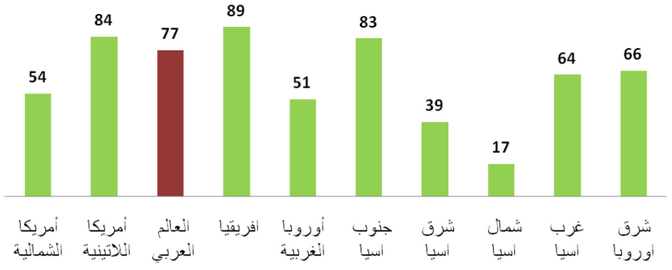
أما أشكال التعريف الأخرى فهي تقع غالبا ضمن دائرة : غير المتدينين تماما والفئات التي تموقع ذاتها تعريفيا من خلال التشكيكية للمنهجية Le scepticisme méthodo– logique و الإلحاد الصريح. يمكن وضع نتائج المسح الأخير ضمن سياقات مقارنة مؤكدة بأن تونس هي من بين البلدان ذات مستوى التدين فوق المتوسط (قياسا بالمعدل العالمي). تؤكد في هذا الصدد مسوحات قالوب (2005، 2012 و2013) بأن المنطقة العربية وبخلاف ما يعتقد هي من المناطق الوسطى في التدين عالميا. وفي هذا السّياق تفيد الدراسات الميدانية الى أنه وبخلاف ما هو منتشر إعلاميا، فان الشعوب المنتمية الى المنطقة العربية والاسلامية هي اقل تدينا من المناطق التى تسود فيها ديانات مسيحية أو بوذية. يتأكد مثل هذا المعطى تباعا من خلال العديد من الدراسات. فحسب معطيات المسح الدولي1 (قالوب 2012) The WIN–Gallup International ‘Religiosity and Atheism Index‘ فان «العراق يأتي بالمرتبة السابعة عالميا، بعد غانا ونيجيريا وأرمينيا وفيدجي ومقدونيا ورومانيا، في نسبة انتشار التدين لديه بنسبة 88% من سكانه، بينما تقاسم مع تونس واذربيجان وماليزيا وغانا وأفغانستان وفيتنام المرتبة الأخيرة عالميا بالنسبة للدول الملحدة، بنسبة صفر بالمائة». وتضع الدراسة المملكة

التدين و اللاتدين بحسب الثقافات الدينية الاصلية



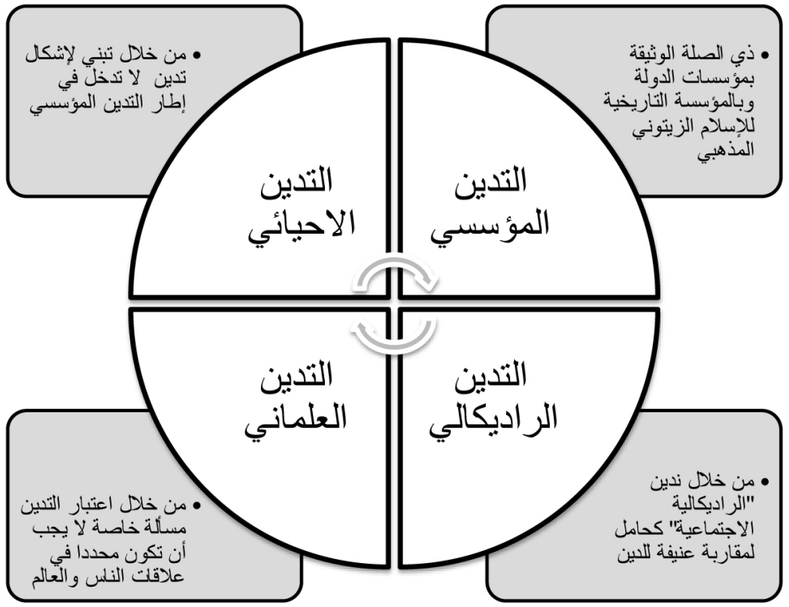
الرسم رقم2: التدين واللاّتدين بحسب الثقافات الدينية الأصيلة

موقع العالم العربي في نسب التدين بحسب الأقاليم



الرسم رقم3: موقع العالم العربي في نسب التدين بحسب الأقاليم

الأنماط الأولية للتدين التونسي

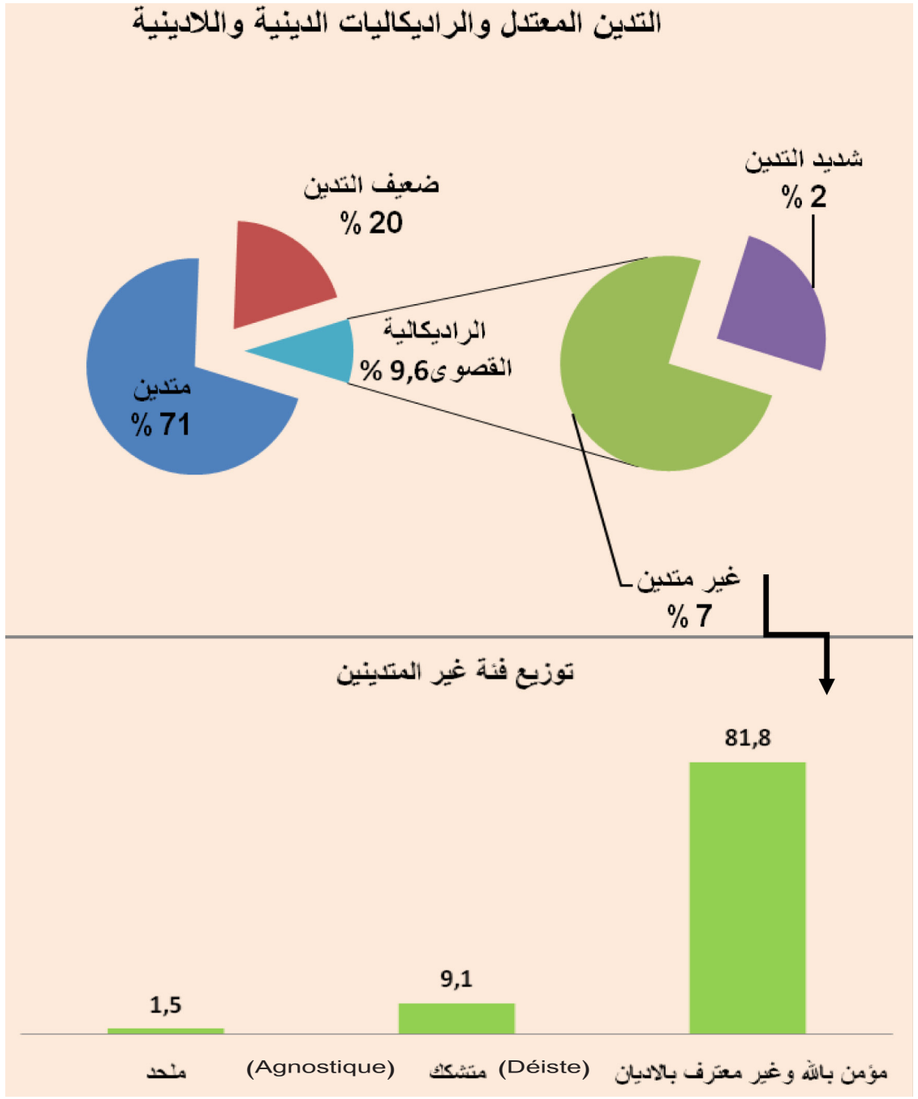


الرسم رقم4: الأنماط الأوّلية للتدين التونسي

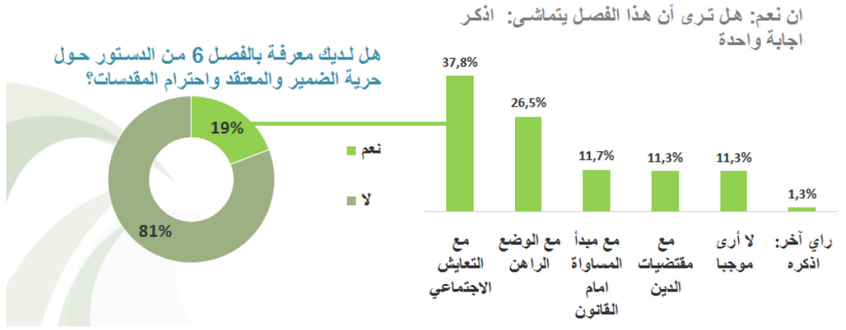
العربية السعودية في المرتبة الأولى ضمن العالم الإسلامي في «معدلات الإلحاد التي تجاوزت ستة بالمائة من السكان»، فيما كان هناك 75 % من سكان المملكة من المتدينين و19 % من السعوديين يرون أنفسهم غير متدينين»، بينما يقول التقرير إن «22 بالمائة من الأتراك هم متدينون، مقابل اثنين بالمائة من الملحدين». أما الولايات المتحدة فقد كانت نسبة المتدينين فيها 60 بالمائة مقابل 5 بالمائة من الملحدين، بينما كانت نسبة متديني روسيا 55 بالمائة مقابل ستة بالمائة من الملحدين. وتصدرت أفريقيا لائحة القارات المتدينة بتسعة وثمانين بالمائة من السكان تلتها أمريكا الجنوبية وأوروبا ثم آسيا، فيما كانت نسبة المتدينين في «العالم العربي» سبعة وسبعين بالمائة. وتذكر الدراسة أن «59 بالمائة من سكان العالم هم غير متدينين، بينما تبلغ نسبة الملحدين منهم 13 عشر بالمائة»، مبينة أن«3 بالمائة من المسلمين والهندوس هم ملحدون، فيما لا تتجاوز نسبة المسيحيين الملحدين من مختلف المذاهب الواحد بالمائة، واليهود اثنين بالمائة، بينما كانت نسبة الإلحاد لدى البوذيين صفرا بالمائة». البوذيون أيضا، وكما تبين الدراسة هم أكثر أتباع الديانات العالمية تدينا بنسبة 98 بالمائة، يليهم المسيحيون. كما تشير المعطيات المقارنة الى أن المسيحيين هم أكثر الأديان الإبراهيمية من حيث نسب المتدينين بمختلف طوائفهم والتي بلغت 81 بالمائة بينما كانت نسبة غير المتدينين منهم 16 بالمائة، ويأتي المسلمون ثانيا بنسبة المتدينين بينهم والتي وصلت إلى أربعة وسبعين بالمائة مقابل عشرين بالمائة من غير المتدينين، ويأتي اليهود ثالثا بنسبة 38 بالمائة من المتدينين وأربعة وخمسين بالمائة من غير المتدينين، ليكونوا اقل الأديان الإبراهيمية تدينا.وبشكل عام، فانه يعتبر المجتمع التونسي من بين المجتمعات ذات التدين فوق المتوسط والذي هو اقل من مستوى التدين المرتفع المسجل في المغرب مثلا أو الجزائر، أو في العديد من دول إفريقيا السوداء وأمريكا اللاتينية .

1-علاقة التونسيين بالدين: محدودية التعصّب الطائفي

يشمل هذا البعد تمثل التونسي لذاته من زاوية الانتماء الديني وكذلك تصوّره لماهية الدين.



الرسم رقم5: التدين المعتدل والراديكاليات الدينية واللاّدينية



الرسم رقم6: مستوى المعرفة بالفصل السادس

الرسم رقم7: مادا تعني لك عبارة «الدولة.....»؟

أ) أولا: تصنف أغلبية نسبية (60 %) من المستجوبين نفسها وبصورة عفوية كمسلمة بعموم الصفة، فيما يطالب حوالي الثلث (31، 9%) بصفة المسلم السنّي، ويتوزع الباقون في أغلبهم بين اعتبار التونسي نفسه مسلما بالثقافة وحسب، أو مسلما سلفيا أو شيعيا. ويؤشر اكتفاء الأغلبية بصفة المسلم بدون زيادة على محدودية الانتماء الطائفي صلب الدائرة الإسلامية، وبالتالي ضعف التعصّب الطائفي. بيد أن ثمة في تقديرنا تغيّرا غير محسوس، فقبل نصف قرن كان التونسيون على الأرجح يطابقون بين إسلامهم وسنيتهم، إلاّ أن الأمر تغيّر بعد غزو العراق ويقظة النعرات الطائفية ثم إثر الأحداث الدامية في سوريا، ممّا يجعل نحو الثلث يعرّفون أنفسهم تلقائيا بالانتماء للجماعة السنّية. كما نلاحظ وجود نسبة تعترف بأن إسلامها ثقافي بالأساس ممّا يعني أنها لا تلتزم بالشعائر وأنها تتعاطى مع العقيدة الإسلامية كموروث اجتماعي–ثقافي لا كخيار فردي وأنها واعية بذلك. وهذا أمر يستحق التسجيل أيضا. وكذلك الشأن بالنسبة للأقلية المطالبة بصفة المسلم السلفي وهي ظاهرة جديدة في بلاد كانت الوهابية مستنكرة فيها، إلاّ أنها ليست مستغربة باعتبار الأرضية السنية المشتركة. وبالمقابل يمثل وجود أقلية شيعية ولو ضئيلة أمرا جديدا واعترافها بهذا الانتماء أمرا جديدا أيضا بعد أن كان لا يتجاسر عليه إلاّ أفراد لا يتجاوز عددهم أصابع اليد الواحدة. ومن المهم التعمق في معرفة هذه الظاهرة: فهل يتعلق الأمر بانبعاث تشيّع قاتله تحالف الفقهاء والأولياء في العهد الصنهاجي بقيادة (سيدي) محرز بن خلف ؟ هل هي عودة المكبوت بعد حقبة دامت عشرة قرون؟ وما هو دور التأثيرات المستجدة للثورة الإيرانية وحزب الله اللبناني في نمو طائفة يقدّر البعض عددها بثلاثين الفا؟

> يمثّل وجود أقلّية شيعيّة ولو ضئيلة أمرا جديدا، واعترافها بهذا الإنتماء هو أيضا جديد بعد أن كان لا يتجاسر عليه إلا أفراد قلائل....

ب) ثانيا: بخصوص تمثل الدين، ورغم عدم التنصيص في السؤال المطروح عن دين محدّد فالأرجح أن معظم أفراد العينة، وهم مسلمون بنسبة 99،7% فهموه بمعنى الدين الإسلامي. وقد أجاب حوالي الثلث (34،1 %) بأنه نظام شامل للحياة بما يعكس وجهة النظر الأصولية والتي استعادتها ونظرت لها الحركات الإسلامية المعاصرة (سلفية، إخوانية، الخ)، وفهمتها على معنى تفعيل العقيدة في سائر مجالات الحياة. الى ذلك نجد حوالي الربع (24،4 %) يعطون الصدارة لما يرمز اليه الإسلام من انتماء حضاري وثقافي وهو تصوّر يكتفي بالعام والمشترك من المعتقد وينسّب ما هو التزام بالعبادات وإن لم يقصها. وفي مقابل هذا الامتياز الذي يحضى به الانتماء الى «أمة عربية مسلمة» نجد أكثر من سدس المستجوبين (17،7 %) يربطون الدين بالهوية الوطنية أي القطرية ويعتبرونه مكوّنا من مكوّنات الشخصية الوطنية. وبإزاء المواقف السابقة التي يطغى عليها البعد الانتمائي والتعاطي مع الدين كشأن عام (عمومي) وبالتالي الإسلام كدين عمومي نجد حوالي الربع (23،1 %) ينظرون اليه كمسألة شخصية وهو ما يعكس تطوّرا نحو رؤية فردانية للشأن الديني، ورفض اتخاذه مطية لفرض تعاليم عقائدية أو أخلاقية. ان الترجمة العملية لهكذا تصور هو مقولة الحديث الشريف حول «وان افتوك وافتوك» أي بصيغة «افتى قلبك» أوبصيغة طوماس جيفرسون القائلة«أنا بحد ذاتي فرقة دينية» يمكن للدين المؤسسي هنا ان يتحول الى دين مذهبي ومنه الى دين فردي كما هو تحول البروتستانية الى دين مذهبي أمريكي يعكس الدين المدني ومن ثم تدريجيا الدين الفردي. ومن المهم في هذا الصدد الحديث عن نمطية محددة للتدين التونسي. انه والى جانب الثنائية الكلاسيكية الفيبرية التى تقسم الدين الى شعبي وعالم أو مؤسسي يمكن أن نضيف تلك التصنيفات التى تقوم على الفارق بين الدين الخصوصي – الفرداني الخاص (الجواني) وبين تلك التى تموقعه ضمن المجال العام مباشرة ، كمحرك أو كدولاب لمحرك. انه تمييز يطابق ذاك الذي رسمه توماس لوكمان بين الدين المرئي والدين المؤسسي او ذاك الذي يدعوه ارنست ترولتش «التصوف الفردي» أو «الدين الروحاني» والشكل الحديث نموذجيا للجماعة الدينية الطوعية والفردية والتعددية أي « الطائفة» أو الفرقة الدينية. ففي تقليد يمكن ان يعتبر خاصية المانية قابلة للتعميم ، يعتبر ترولتش أن «الكنيسة والفرقة الدينية والتصوف الفردي»، ثلاثة أشكال بديلة ولكن متساوية في أصالتها، من ماسسة الفكرة المسيحية في العالم2. وتختلف كل هذه المواقف على تنوعها عن الموقف السلبي من الدين والذي لم يعبّر عنه سوى 0،7 % من السكان، إمّا لأن الدين يمثل برأيهم عائقا أمام التقدّم أو أنه لا يعني شيئا بالنسبة اليهم، وربما عبّر هذا الرأي الأخير عن حالة نفسية من السخط أو اليأس أكثر ممّا يعبّر عن موقف فلسفي إلحادي أو شكوكي. على أنه وبشكل عام يمكن أن نستنتج بأن النظرة الرسمية، مثلها مثل نظرة النخب والجمهور، تميز بصعوبة شديدة بين ما هو دين عمومي (تعترف به الدولة مؤسسيا) مثل الإسلام والمسيحية واليهودية وبين الديانات الخاصة، والتى يتعامل معها بنوع من البراقماتية ولكن في غياب الحماية والاعتراف الرسمي.

2–حرية الضمير والموقف من المقدّسات ومن التنوّع الديني

تفيد نتائج المسح حول الحالة الدينية بأن التونسيين عندما نسألهم عن تصوّرهم لحرية الضمير أميل الى فهمها كاحترام لعقائد الآخرين (39 %) أو حرية الاعتقاد(33 %) من تعريفها بحرية تغيير العقيدة (28 %). ثمّة لدى التونسي تسامح إزاء وجود أديان ومعتقدات مختلفة عمّا يدين به وتقبّل لمبدإ حرية العقيدة ولكنه يقترن بعدم تسامح إزاء تغيير العقيدة والمقصود بدون شك

عقيدته هو. وليس هذا مجرد انطباع إذ يتأكد هذا الموقف عندما يجيب التونسيون عن أسئلة تتعلق بالانتماء للمذهب الشيعي أو اعتناق المسيحية أو البهائية. هناك نحو 54 % لا يوافقون على أن يكون التونسي منتميا إلى العقيدة الشيعية مقابل 46 % يرون في ذلك أمرا عاديا أو حرية شخصية. إلاّ أن الطابع النسبي للرفض يتحوّل إلى رفض شديد وبنسبة عالية (88 %) عندما تستيقظ الهويات التاريخية والخصومات القديمة. وما يمكن أن يعامل كحرية شخصية في العموم يتحوّل الى خطر على كيان الجماعة أي خطر «الانسلاخ». ويمثل الموقف من الديانات غير الإسلامية اختبارا آخر لاشتغال كل من آليات الاستمرارية والوفاء للهوية من جهة ورياح التغيّر الديني من جهة أخرى. نلاحظ أن 91 % من أفراد العينة يقبلون بالدعوة للإسلام في بلدان غير مسلمة ومنها البلدان المسيحية، ولكن نسبة مماثلة وبالتالي أغلبية ساحقة ترفض قيام مبشرين بالدعوة للمسيحية في تونس، وكذلك الشأن بخصوص البهائية. موقف تقليدي بدون شك يجسّد موروثا قوامه أن الإسلام هو «الدين الحق» وخلافه «باطل»، أي ما يمكن أن نسميه «تفوّق الحقيقة الإسلامية» على ما عداها. ولكن ثمة عنصرا آخر يرتبط بالذاكرة القريبة لارتباط الاستعمار بغرس مؤسسات تبشيرية وأحلامه بإحياء الوجود المسيحي في «شمال إفريقيا» كما كان يقال. وقد اعتبر صلاح الدين الجورشي في مساهمته حول التعدّد الديني والمذهبي في تونس أن معارضة التونسيين للنشاط التبشيري تشكّل استمرارا لحالة الشك في نوايا حركة ارتبطت بالاستعمار وتعبيرا عن عمق ارتباط التونسي بالإسلام كانتماء ديني وكمقوّم للهوية الثقافية، مع تنبيهه لتعارض هذا الموقف مع التصوّر الكوني للحقوق والحريات وما يقتضيه من حرية التعريف بالعقائد وحرية الاختيار. على أن

أربعة من كل عشر تونسيين مسلمين يعيشون إسلامهم كشعور أو كوعي بالانتماء وبالتالي كهوية ثقافية أكثر ممّا يعيشونه إلتزاما بالقواعد والإكراهات الطقوسية كما أنهم لا ييأسون من الالتحاق بصفوف الملتزمين، باستثناء الأقلية المحدودة المكوّنة من الملحدين المقتنعين....

وجود أغلبية كبيرة رافضة للتبشير ولتحوّل التونسي إلى ديانات أخرى لم يمنع من وجود نسبة 9 % من القابلين بالاثنين، وهي مفاجأة حقيقية بالقياس إلى أفكارنا القديمة ومسلماتنا. كنا نظن أن التونسيين لم يعد لهم مشكل مع اكتساب جنسية ثانية بعد أن رحل الاستعمار طالما أنهم يحافظون على الدين والأحوال الشخصية الإسلامية ولكن يبدو أن الأمر تغيّر جزئيا. فكيف نفسّر هذا الموقف الجديد والذي يعدّه الفقه ردّة ويعتبره مناصرو حقوق الإنسان ممارسة لحرية الضمير؟ من جهة أخرى فإن التونسيين وإن كانوا يرفضون في غالبيتهم الانتقال إلى مذاهب أو ديانات أخرى إلاّ أنهم حريصون في قسم كبير منهم على احترام مقدّسات الغير. صحيح أن ما نصّ عليه الفصل السادس من الدستور من حماية الدولة ورعايتها للمقدّسات فهم بصورة تلقائية من طرف 52 % منهم على أن المقصود منه حماية المقدّسات الإسلامية، إلاّ أن البقية، وهي نسبة تقارب النصف تذهب الى فهم أوسع لمدلول الفصل 6 وتعتبر حماية مقدّسات الديانات الأخرى أيضا من أولويات الدولة.

3- مستوى التدّين ومدى الإقبال على الشعائر

أ) أولا: قياسا بالمعدلات العالمية فانه يعتبر التونسي أقل تدينا من العديد من المجتمعات الأخرى في شمال افريقيا وحى أمريكا اللاتينة وافريقيا. (قالوب 2014 وكذلك ايبوس 2015). لقد حاولنا معرفة التقدير الذاتي لدى كل مستجوب لمستوى تدّينه وطبيعة علاقته بالدين. ورغم تخوفنا بخصوص درجة استعداد التونسي للتعامل مع أسئلة يمكن أن تعتبر من باب التدخل في الشؤون الشخصية فقد وجدناه لا يتحرّج من الإجابة حتى وإن بدا متساهلا في اعتبار نفسه من المتدينين.لقد بلغت

النسبة الإجمالية لمن قالوا إنهم متدّينون أو شديدو التدّين 73،1 %. وعليه يحتاج الأمر إلى توضيح المعنى الذي يعطونه للتدّين. وبوسعنا الاقتراب من هذا المعنى عندما ننظر في نسبة من يؤدون شعيرة دينية رئيسية كالصلاة ووتيرة أدائهم لها. وحتى نبقى مع مسألة التقدير الذاتي لمستوى التدّين فإن نحو خمس التونسيين (19،6 %) يقرون بضعف تدّينهم و7،2 % بأنهم غير متدينين، ولكن ضمن هؤلاء الأخيرين فإن خمسهم فقط يدرج نفسه ضمن المتشككين أو غير المؤمنين أو الملحدين. أمّا أربعة أخماس من يصرّحون بأنهم غير متدينين (80،8 %) فيعلنون أنهم يؤمنون بالله ولكن ثقتهم في الأديان منعدمة. وفي المحصلة فإننا إزاء حضور «ايماني» قوي في التدّين الإسلامي والتونسي.

ب) ثانيا: وبخصوص ممارسة الشعائر يصرّح 58،85 % بأنهم يؤدون الصلوات الخمس بشكل يومي سواء في وقتها أو في غير وقتها، كما يعلن 15،7 % أنهم يؤدونها بشكل متقطع أو في المناسبات الدينية، ويضيف 20 % أنهم يرغبون في الصلاة يوما ما. هل تكون الفئتان الأولى والثانية هما اللتان تعدّان أنفسهما متدينين؟ رغم عدم توفر ما يثبت هذه الفرضية فإننا نحتفظ بها ونستنتج منها ولو بصورة وقتية أن ثمة فهما مرنا أو موسّعا للتدين. كما نستنتج ممّا سبق أن أربعة من كل عشر تونسيين مسلمين يعيشون إسلامهم كشعور أو كوعي بالانتماء وبالتالي كهوية ثقافية أكثر ممّا يعيشونه إلتزاما بالقواعد والإكراهات الطقوسية كما أنهم لا ييأسون من الالتحاق بصفوف الملتزمين، باستثناء الأقلية المحدودة المكوّنة من الملحدين المقتنعين والشكوكيين ومن يقبلون بفكرة الألوهية مع رفض الأديان ومؤسساتها.

4-من الإحسان إلى النفع العام:

بخلاف ما هو مترسخ تقليديا ، حيث كان مفهوم الخير الفردي متصلا بالخير العام وبالنفع العام، من خلال بناء المستشفيات والمدارس، أي النفع الأهلي العام، يتربع التدين التونسي ضمن دائرة «العبادات» دون سواها، مما يعطى انطباعا بأن الخير الفردي (كمطلب للسلامة الدنيوية وفي الآخرة) يمر غالبا من خلال تمويل مؤسسات العبادة أو الإحسان الفردي (الصدقات). لذلك يمكن أن نفهم تزايد أعداد المساجد خلال العشرية الأخيرة في غياب وسائل دعم مادي لمشاريع العمل الاجتماعي أو الصحي أو التربوي وكل ما يتصل بالمعاملات، نظرا لضعف أو لغياب فكرة الخير العام. انه بهذا المعنى تتمحور فكرة الخير الفردي في مفهوم «الإحسان» من دون أن تأخذ مداها الاجتماعي ضمن صيغ عدالية أوسع. (فكرة العدالة أو فكرة النفع العام). على أن هذه المحورة حول فكرة الإحسان يمكن أن تتسع في بعض الحالات ولدى بعض الفئات من خلال أعمال اجتماعية، من دون أن يكون ذلك ظاهرة عامة. وتستحق شعيرة الزكاة أن نتوقف عندها حيث تشير الإجابات إلى ارتفاع نسبة من يجهلون مختلف أنواع الزكاة، أي ضعيفي الثقافة الدينية.

كما يرى أربعة أعشار المستجوبين أن مؤسسات الدولة«هي المخوّلة لجمع الزكاة»، وبالنسبة للجمعيات الخيرية التي جمّد نشاطها عمليا في عهد الجمهورية الأولى فأنها تمثل الطرف الثاني الذي يأتمنه التونسيون على أموال الزكاة. وبخصوص الجهات المرشحة للاستفادة منها فإن الأنشطة ذات الطابع الديني البحت كبناء المساجد وتمويل الدعوة تأتي في سلم الأولويات، لكن وضمن نسقية الإحسان (دفع معلوم الزكاة) يسبقها إلى حد بعيد الدور الاجتماعي كمساعدة الأقارب والمحتاجين، وهو مؤشر مهمّ على تطوّر

يوجد توجه عام من العلمانية المؤمنة، التي تتعامل مع الدين كمعطى فردي ذي متغيّرات متعدّدة وليس «كماركة» مسجّلة للتسويق الجماعي....

الوعي الديني نحو استيعاب ومواجهة مشكلات الحياة الدنيوية، أي بعبارة أوضح نحو «دنيوة» أو علمنة الاهتمامات. على أن الرغبة في علمنة أو«دنيوة» ممارسة الإحسان، تصطدم في الغالب بغياب التشريعات ومن ثم بضعف الممارسة. إن المعطى الأهم في هذا الصدد هو غياب تشريعات تتصل بالوقفيات المدنية للجامعات والمدارس ومراكز التفكير والمستشفيات ومراكز الصحة. ويؤدى مثل هذا الغياب إلى وضعين مختلفين وهما:

أ) وضع إعادة توجيه الرغبة في العطاء التي هي مكون أساسي في كل القيم الدينية نحو مسالك مشبوهة ربما قد يكون تمويل الشبكات العنيفة أحد مراميها (تمويل الإرهاب)

ب) وضع الحد من مسارات تطوير و «مدننة» أو «علمنة» قيم العطاء والإحسان لكي تشمل كل الناس وكل الفئات ذات الحاجة و من دون ان تقتصر على جماعات « المؤمنين». وفيما يخص الاقتراض يفضل 44 % التعامل مع البنوك الإسلامية ويمتنع عن ذلك 56 %. وسيكون من المفيد معرفة دواعي عدم تحمّس التونسيين للتعامل مع ما يسمّى بالمصارف الإسلامية. فهل هي مسألة عادة أم أن ثمة وراءها أسبابا إيديولوجية عند البعض أو أن ثمة كذلك مشكلة تتعلق بحقيقة الصفة «اللاّربوية» لهذه البنوك؟ من الواضح بان عدد هام من التونسيين يفعلون ذلك لأسباب دينية بنسبة 72 % وبدافع المصلحة بنسبة 18 %.

5-الهيئة واللباس ونمط العيش:

تنطلق الفرضية المعتمدة من قياس درجة التقاطع بين الممارسة الشعائرية من ناحية وبين الكودة اللباسية Dress code. في هذا الصدد يمكن ان يكون للكودة اللباسية مفهومين مختلفين: الأول يتعلق بالرغبة في إعطاء علامة مميزة اجتماعيا أو حتى رمزيا وأخلاقيا. أما الثانية فتتعلق بالموضة المضادة والتي يمكن أن يكون لها معنى احتجاجي أو علامة اعتراض اجتماعي على المألوف.

سؤال أفراد العينة الممثلة للمجتمع التونسي عن المقياس المحدّد لسلوكهم اليومي فصرّح ثلثا المستجوبين بأنه موجّه بهاجس تجنّب فعل العيب أو بمعيار الحلال والحرام، أو ما يمكن أن نسميه إكراهات الضمير الجمعي. أما الباقي فسلوكهم محكوم بالبحث عن المنفعة الفردية (19،86 %) أو بالضمير الفردي (14،71 %). وإذا عدنا إلى الفئة الأولى فهي تنقسم بين من يعتقدون أن وازعهم هو التمييز بين الحرام والحلال (42،35 %) ومن يلتزمون بالأعراف الاجتماعية (تجنب العيب) والتي قد تلتقي أو تتطابق وقد لا تلتقي أو تلتزم بأحكام الموروث من الشريعة أو أنها تؤولها بتوسع ومرونة وتوفق بينها وبين ضغوط ومتطلبات العصر. هذا ما يمكن أن نلمسه من خلال إجابات تدل على استبطان قطاع واسع من الشعب التونسي للقيم التي بشرت بها نخبة الدولة الوطنية الحديثة والتي لا تتنافى في تصوره مع الوقوف عند حدود الستر والحشمة.وبخصوص الهيئة والزيّ كان موضوع سؤالنا: هل يفرض الدين الإسلامي مظهرا خارجيا على كل من الرجل والمرأة؟

جاءت ثلاث أرباع الإجابات بأن الدين لا يفرض مظهرا خارجيا على الرجل في مقابل 22 % حدّدها أغلبهم في اللحية وأقلية صغيرة (3 %) في لباس القميص. ويستفاد من ذلك أن التونسيين لا يميلون في أغلبهم الى التعاطي مع الدين تعاطيا شكلانيا مظهريا. وحتى الذين يرون في الدين إلزاما بهيئة ما فإن أغلبهم يكتفي بالحدّ الأدنى وهو اللحية مقابل أقلية تلتزم تقليد السلفيين بلبس القميص. بالنسبة للمرأة يختلف اتجاه الرأي ولكن دون انقلاب جذري. فمن ناحية يرى 83 % أن الدين يفرض مظهرا خارجيا على المرأة، ولكن النصف فقط من بين هؤلاء (49،34 %) بربطه بالحجاب وأقل من ذلك بقليل (45،29 %) يرون الإكتفاء بلباس محتشم، دونما حاجة لحجاب. كما نسجل محدودية نسبة من يربطون المظهر الخارجي للمرأة بالحجاب التقليدي التونسي (السفساري) أو بالنقاب. ويتجلى من مجموع الإجابات ميل للاعتدال والانفتاح فيما يتعلق بهيئة المرأة. فلا يخفى أن الحجاب كما يتخذ اليوم في تونس من قبل جزء لابأس به من النسوة خصوصا الشابات، ليس من النوع الخاضع لمواصفات دينية وأخلاقية صارمة وأن وظائفه ودلالاته أصبحت متعددة ولم تعد مرتبطة دائما أو فقط بالالتزام الديني أو السياسي الديني كما كان عليه الأمر في السبعينات والثمانينات من القرن العشرين، بل أن ثمة من أصناف وألوان الحجاب ما أصبح وسيلة إغراء، وهو ما بينته بحوث سوسيولوجية كما انتبه إليه الرأي العام، ويجد تجسيمه في تمثلات التونسيين والتونسيات لدلالة تحجّب المرأة. وبالفعل فإن أكثر من ثلاث أرباع المستجوبين (77 %) يرون أن الحجاب ليس صنوا للتدّين. كما يرى 51 % أن المرأة يمكن أن تكون متدّينة من دون وضع الحجاب. على أنه من المفيد الإشارة إلى اختلاف مهم في الإجابات حسب متغيّر الجنس. فعند أغلبية نسبية من النساء (53،4 %) لا يمثل الحجاب بالضرورة علامة تدّين، ونحن نفترض أنهن يعرفن بالضبط عمّا يتحدثن. بالمقابل فإن أغلبية نسبية من الرجال ترى العكس أي أن الحجاب دليل تدّين، وربما كان ذلك إسقاط لرغبة وتمنيات.

6-العلاقات بين الجنسين ومتغيرات الحرية الشخصية في المدرك العام:

تمثل الإجابات عن أسئلة الاستقصاء في محور العلاقات بين الرجل والمرأة مؤشرات أخرى على نمط العلاقات والتمثلات الاجتماعية الذي فرض هيمنته بعد أكثر من نصف قرن على صدور مجلة الأحوال الشخصية وغرس التعليم الحديث والموحّد القائم على مبدءا الاختلاط بين الجنسين وكفاح النخبة العصرية من أجل أن تجد المرأة مكانها في الفضاء العام، وبعيدا عن النظرة التي أنتجها المجتمع التقليدي وبررّها الفقهاء، والتي تركز على صفة المرأة كحرمة، أي ككائن محاط بالمحظورات ويمنع مجرد لمسه على من ليس من المحارم، كما ذهب اليه الفقه الشافعي في تحريم مصافحة المرأة ولو كانت عجوزا. لقد اعتبر أكثر من 80 % أن مصافحة الرجل للمرأة مسألة عادية أو تندرج ضمن مجال الحرية الشخصية، ولم يرفضها بشدّة سوى 5 % من المستجوبين.وفيما يهم الاختلاط في العمل كان مستوى التسامح أعلى وبلغ 88 %، ربما لأن المصافحة أمر اختياري بينما الاختلاط في العمل واقع مفروض وتم التعوّد عليه. كما أن التونسيين في غالبهم قابلون بالاختلاط في المدرسة، وإن وجدت أقلية تنزعج منه أو ترفضه، وبحسب ترجيحنا يتعلق الأمر بالمستويات الوسطى من الدراسة حيث يخشى على الفتيات المراهقات أكثر منه بالمستويين الابتدائي والعالي. ورغم انخفاض درجة التسامح عندما يتعلق الأمر بجلوس فتاة وشاب في الفضاءات العمومية كالمقاهي أو الحدائق العمومية فإنه يبقى هاما متجاوزا 70 %. ويصبح الأمر مختلفا عندما ننتقل من المجالسة في الفضاءات العمومية إلى ربط علاقة جنسية خارج الإطار القانوني للزواج، إذ يرفض ذلك بشدّة نحو ثلثي المستجوبين يعززهم أكثر من 14 % ممن يقلقهم هذا الأمر، مع وجود أقليات تتوزع بين اعتبار ذلك حرية شخصية أو أمرا لا يستحق الاهتمام.

7-القوانين والتشريعات: تصور التونسيين للشريعة

بينت دراسات سابقة بأن حجم الدعم الذي تلاقيه فكرة اعتبار الشريعة مصدرا للحكم وللتشريع لم تكن بالحجم الذي يجعل منها لحظة صياغة وكتابة الدستور مطلبا قويا داخل المجتمع التونسي. وتمثل الأحكام بأصنافها القانونية والدينية والعرفية محورا لمواقف متعددة. على أن محور الأسئلة كان يتعلق أساسا بالموقف من الشريعة. ويشمل هذا الموقف مسائل منها ما يتعلق بالحالة المدنية ومنها ما يتعلق بتشريعات أخرى. لقد بينت الدراسات السابقة (منتدى العلوم الاجتماعية التطبيقية 2013) بأن نسبة الاعتراض على عدم التنصيص على الشريعة كمصدر في تونس لا تتجاوز 14 بالمائة. كما أكدت نفس النتائج تطابق هذه النسبة مع نسبة حضور الراديكالية الدينية بسماتها وملامحها السوسيولوجية. على أن الاشكال يضل قائما في مستوى بعض تفريعات الأحكام المتصلة بما يعتقد التونسيون بأنه أحكاما مقدسة. ويتأكد ذلك بشكل خاص في قضايا الحالة الشخصية كزواج المسلمة من غير المسلم والميراث وتعدد الزوجات مع الملاحظات التالية.

أ) أولا: لا تخلو آراء التونسيين في الزواج من غير المسلمة ومن غير المسلم من مفاجآت ومفارقات. فنحن نعرف بأن الشرع الديني يبيح زواج المسلم من غير المسلمة وأن الزواج المختلط من هذا النوع ليس جديدا على التونسيين. ورغم ذلك فإن نحو 40 % يرفضونه أو لا يقبلون به إلاّ في

وبالفعل فإن أكثر من ثلاث أرباع المستجوبين (77 %) يرون أن الحجاب ليس صنوا للتدّين. كما يرى 51 % أن المرأة يمكن أن تكون متدّينة من دون وضع الحجاب. على أنه من المفيد الإشارة إلى اختلاف مهم في الإجابات حسب متغيّر الجنس. فعند أغلبية نسبية من النساء (53،4 %) لا يمثل الحجاب بالضرورة علامة تدّين، ....

سيطرة الثقافة الذكورية تفسّر التردّد في قبول المساوات الكاملة في الإرث، بدليل أنّ 71.% من النساء يطالبن بها مقابل 28.8% فقط من الرجال...

حالات استثنائية. في غياب التحريم أو الكراهية الدينية لا يبقى من مفسر سوى العامل الاجتماعي. ثمة احتمال بأن يكون من بين الأسباب التخوّف من حدوث مشاكل بين الزوجين لأسباب تتعلق بعدم الانسجام الثقافي والديني، ولكن هذه الظاهرة غير جديدة والأرجح لدينا أننا أمام ظاهرة ينبغي البحث عن دوافعها في أزمة الزواج وارتفاع معدّل العنوسة. إن الفرضية التي نقترحها هي أن التراجع النسبي في اقبال الشبان على الزواج (من التونسيات) يولّد ردود فعل من بينها معارضة الزواج من الأجنبيات، أي بعبارة أخرى: الأولوية للفتاة التونسية. وفي نفس الوقت لا نستبعد أن يكون ذات الوضع الدافع لهذا السلوك مفسرا لمفارقة ومفاجأة أخرى أكبر حجما. فعندما يتعلق الشأن بزواج التونسية المسلمة بغير المسلم وهو الذي يحرّمه الشرع، فإن نحو 37 % يقبلونه أو يعتبرونه مسألة حرية شخصية، ينضاف اليهم 7،5 % يقبلون به في حالات استثنائية، وبذلك نكون أمام 55 % فقط من حالات الرفض لهذا الزواج المحرّم دينيا، ولكن جزءا من بناتنا يقبلن به لمصلحة فيه وهي العثور على زوج، وزوج له دخل مريح، ممّا لا يتوفر في تونس بسهولة. هو إذن أمر واقع يجد فيه جزء من الفتيات فرصتهن ويقبل به قسم مهم من الرجال ولو عن مضض حتى لا يخسروا بناتهم وقريباتهم، طبعا مع السعي لإعطاء إخراج ديني إسلامي للعملية والتحايل على صرامة الشرع بطرق أصبحت معروفة.

ب) ثانيا: النقطة الثانية التي تطرح موضوع علاقة التونسيين بالشريعة هي مسألة الإرث، علما بأن التيار النسوي في تونس يناضل منذ عقود للدفع باتجاه إقرار قانون يسوي في الميراث بين الرجل والمرأة ويضع حدّا للميز الذي يرى أن الفهم الأرتودكسي للنص قد فرضه بينهما. وعندما توجهنا إلى التونسيين لنسبر رأيهم في هذه القضية وجدنا أن مطلب المساواة مازال غير سائد، وأنه لا يقبل بالمساواة من حيث المبدأ سوى 44 % من المستجوبين،على أغلبية رافضة66 %. على أن ثمة فارقا كبيرا وذا دلالة هامة تبعا لمتغيّر الجنس: فالإناث يقبلن بفكرة المساواة في الإرث بنسبة 71،2 % مقابل 28،8 % فقط في صفوف الرجال. وتبقى مع ذلك مفارقة وهي أن الاعتراض على المساواة أقوى لدى ذوي المستوى الجامعي منه في الفئات التعليمية الأخرى.

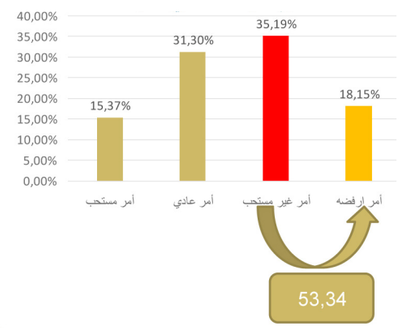
ت) **ثالثا:** وتمثل صيغ الزواج مجالا ثالثا لاختبار اتجاهات الرأي العام وتقييم مدى نجاح أو إخفاق الرؤية «التقدمية» و«العصرية» التي قادت مجلة الأحوال الشخصية منذ ستة عقود من الزمن كما حدّدت اتجاه الخطاب السائد والمسموح به في تونس. استهدف السؤال معرفة تمثل التونسيين لأربعة أنواع من الزيجات أو المعاشرة الزوجية وهي زواج المتعة (المقبول لدى الشيعة) والزواج العرفي والمعاشرة الحرة Le concubinage (التي ظهرت في الغرب) وتعدّد الزوجات. علما بأن هذه الصيغ الأربع ممنوعة قانونا. ترفض الأغلبية الساحقة من التونسيين الأنواع الثلاثة الأولى بنسب تتراوح بين90 % لزواج المتعة و88 % للزواج العرفي و85،5 % للمعاشرة الحرة. مع العلم بأن نسب الموافقة الصريحة على هذه الصيغ متدنية وتتراوح بين الصفر فاصل والواحد فاصل باستثناء علاقة المعاشرة الحرة التي قبل بها 2،26 %. كما ارتفعت نسبة من يحيلونها الى خانة الحرية الشخصية لتتجاوز10 %. ممّا يعبّر عن اتجاه شريحة إجتماعية تقبل بالمعاشرة الحرة المزدهرة في الغرب بديلا للزواج القائم على العقد، ولكنها ترفض الأشكال التقليدية.أمّا تعدّد الزوجات الذي حسم فيه القانون منذ قيام دولة الاستقلال وأدانته كل مؤسسات التنشئة والتوجيه الحديثة، فإن معارضته المطلّقة لا تتجاوز نسبة 58،8 %!! بما يعني أن معدل ستة من كل عشرة تونسيين وتونسيات لا مشكل لهم مع تعدّد الزوجات. ربعهم يربطه بالحرية الشخصية أو لا يبالي، وربع يقبل به في حالات استثنائية جدا (11،79%) و17،7 % يقبلون به دون مواربة. وبالطبع فإن نسبة الرفض جاءت أعلى في صفوف النساء.

8- اتجاهات عامة للنقاش :

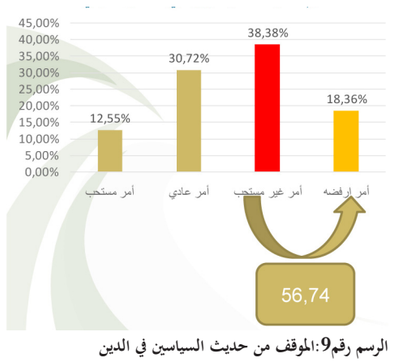
في هذا الصدد يمكن أن تؤدي قراءة النتائج إلى جملة من الملاحظات ومنها:

أ) أولا: أن النتائج قد بينت كيف أن حرية الضمير واحترام المقدسات هما في نظر قطاع واسع من التونسيين وجهان لتمثل واحد: و توجد اليوم، اتجاهات ثقيلة يصعب تجاهلها ومن الضروري التعامل معها وربما العمل مستقبلا انطلاقا منها: من هذه الاتجاهات هو أن حرية الضمير لم يسمع عنها سوى 19 بالمائة من المستجوبين. (68 بالمائة منهم ذوي مستوى عال). في المقابل يمكن القول بأنه ثمة تجاوبا عاما مع الفكرة عندما ترتبط «باحترام المقدسات» حتى لكأن الأول يبدو مشروطا بالثاني في صيغة تعادلية. وللإشارة فإن حرية الضمير ليست تكنولوجيا موردة، وإنما هي نزعة فطرية لدى الأفراد والمجتمعات تنبع من الداخل. لذلك كان معناها الصيني الأول وقبل أن تنتشر في أدبيات الأمم المتحدة، الخير الفطريLa bonté innée. ولذات السبب فان إمكانية تعميم المبدأ والممارسة ليست متصلة فقط بآلية قانونية مجردة، ولو على متن دستور، وإنما باستيعاب مجمل العمليات الذهنية والعاطفية والعقلية والمزاجية للمجتمع الى حد ملامس «روفلاكس» للعيش المشترك. وعلى هذا الأساس، يبدي المجتمع التونسي تفاعلا واضحا وجليا مع المبدأ. وبنفس المقياس يمكن القول بان ما حدث خلال السنوات التى سبقت وتلت الدستور قد كان مخبرا سوسيولوجيا وتجريبيا من خلاله حدثت تحولات قد لا تظهر آثارها على المدى الفورى والعاجل، بقدر ما ستظهر على المستوى المتوسط والبعيد ضمن مشروع بناء عقد التعايش الروحي والفكري في البلد الواحد. لذلك ايضا لا يوجد خلاف من حيث المبدأ بقدر ما توجد حوله تأويلات، قريبة من تلك التى المسجلة في معظم دول العالم الذي قبل بالمبدأ كأساس فعلي لعقد الدولة– الأمة وعقد دولة القانون.

ب) ثانيا: أن قيم الإحيائية الدينية السائدة في المجتمع تتراوح بين الديمقراطية والراديكالية: ذلك أن تمثل الدين والتدين في المجتمع التونسي لا يشكل استثناءا دوليا ولا ثقافيا وإنما يندرج ضمن أوضاع عالمية متقاربة تؤكده الدراسات الدولية المقارنة. في هذا الصدد يميل من يرى في نفسه صبغة التدين (وهو تمثل ذهني وليس فعلي بالضرورة) إلى صيغة التدين العلماني الذي يعتبر الدين مسألة روحية وان كانت تؤثر في السلوك الفردي إلا أنها تصدر أحكاما قاطعة الوجوب في المجال العالم. ولئن كانت العلمانية غير المؤمنة وغير المتدينة لا تتجاوز 7 من المائة من الفئات المستجوبة، فان أغلبية سوسيولوجية تعبر عن نفسها من خلال تمسك متنوع السرعة، مع المعطى الديني. على أن عوامل جاذبة يمكن أن تظهر أحيانا فيما بين التدين الإحيائي والتدين الراديكالي. إن إمكانية تحول الإحيائية الدينية إلى تدين علماني أو إجرائي هو رهان مصيري للديمقراطية خلال الأعوام القادمة. كما سيكون تحويل الإحيائية الدينية إلى الراديكالية هو رهان كل القوى المناهضة للديمقراطية وللمشروع الديمقراطي في تونس وفي المنطقة العربية.



الرسم رقم8:الموقف من حديث الأئمة في السياسة



الرسم رقم9:الموقف من حديث السياسين في الدين

...وعلى الرغم من أن نسب التعاطف مع التدين السلفي قد تبدو كبيرة، خصوصا في نظر الشباب وفئات –18 35 عاما، الا أن ذلك يمكن أن يفسر بغياب إدارة محلية (وطنية) للشأن الديني تقطع مع احتكار الدولة ومن ثم السياسي، (نظرا لصعوبة الفصل في الوقت الحالي وفي غياب مجلس إدارة للشعائر لا يكون تابعا لها)، وتعيد تموقع الطلب الروحي للشباب ضمن سياقات تكون أكثر تناسبا مع ما يمكن أن نسميه بالتدين التونسي...

ت) ثالثا: أن أفول المذهبية لدى الرأي العام يمكن أن يكون فرصة لإصلاح الشأن الديني بشرط الحد من توسع الراديكالية الدينية: فأن يكون (31، 9 %) فقط من المستجوبين من يؤكد بأنه مسلم سني، فان ذلك يعنى بان حجم التماثل مع المذهبية السنية ضعيف من حيث أنه بلا دلالة أمام أهمية أن يكون المرء مسلما فحسب. لذلك تلجأ الراديكالية الدينية غالبا إلى التوسع انطلاقا من تكريس المذهبية السنية بشكل خاص. وقد يكون من بين المفارقات القائمة هو أن الدولة بصفتها ذاكرة المجتمع أمام النسيان، هي التي تسعى إلى إعادة تعليب الدين وإنتاجه بالشكل المذهبي غير القابل للتسويات وللتطور في غياب شرعية تعاقدية وتمثيلية. لقد عملت الدولة خلال العقود الأخيرة على تطوير خطاب ديني رسمي مذهبي (سنى مالكي تحديدا). كما كانت تصفية أدوار المذهب الحنفي من قبل دولة الاستقلال عملية استئصال ربما قد يكون جانبا منها إرادي ضمن تطويق الجهاز السلطوي لما تبقى من العائلة الحسينة لحظة اعلان الجمهورية. وقد يكون لتراجع السنية – المالكية النسبي نتائج منها عودة التدين البديل من خلال مذاهب أخرى جديدة (التشيع مثلا) ولكن في سياق يشوبه الخوف والتخوف والوصمة المذهبية غير المتسامحة مع اقتسام المذاهب الدينية على اختلافها للمشهد الديني. على أن هذا وذاك أي تطور المذاهب من هنا وهناك يحدث فيما يبدو ضمن سياق الأرض المنزوعة السلاح بالنسبة الى التدين الوجداني والفردي الصوفي والذي اقترن في الذاكرة بأصناف التوظيف وربما من دون قصد وفي عيون البعض، «الدروشة». تتغير النظرة إلى المقدس وفق مقتضيات العصر. وحين تشير الدراسات التاريخية و الانتربولوجية الى هيمنة الجد المشترك والولي الصالح، فانه يتأكد تجاذب البعدين العرفي (البربري – العربي) والمذهبي – الفقهي. ومن منظور التمثلات والمدركات فان ما يمثل ليس كما يدرك في الواقع المباشر. و يتعامل هنا الحس المشترك مع موضوعات «المقدس» بشكل مختلف، فهو أمام التراتبية الأصولية: الكتاب والسنة، يقدم تراتبية مختلفة تتوزع على:

- الذات الإلهية 20,2 بالمائة
- الأنبياء والرسل 20,9 بالمائة
- القرآن 22 بالمائة

يأت بعد ذلك كل من :

- الكتب والديانات الأخرى 11,7 بالمائة
- الصحابة 8,8 بالمائة
- الأحاديث النبوية 6,4 بالمائة
- الأولياء 2,7 بالمائة
- علماء الدين 1,6 بالمائة

إن من أهم سمات التمثل التونسي العام للمقدس، هو الطابع الإيماني – الوجداني، والكتابي (القران) قبل أي شي آخر. وعلى الرغم من أن أساليب التربية والتنشئة لا تبعد كثيرا عن الأسس التي يبني عليها التدين المذهبي مرتكزاته فان إدراك المقدس من خلال الحس العام، هو وجداني، أكثر منه أصولي مذهبي (الأحاديث والعلماء) وأكثر منه تجسيدي – صوفي (الأولياء). وقد يفسر هذا الوضع كيف أن العنف الذي مارسته جماعات التدين الراديكالي من منطلق أصولي، قد وجه أساسا خلال العامين 2012 و2013 إلى أشكال التدين التجسيدي الصوفي أو التدين الشعبي التقليدي، كما يفسر كيف راهنت بعض الأحزاب السياسية على التدين التجسيدي الصوفي كبديل للأول، وكجزء من الدعاية الانتخابية وبنجاح جد محدود. إن التفسير الذي يمكن أن يعطى هنا هو السمة العامة للتدين التونسي لم تعد تتلاءم لا مع التدين الأصولي –المذهبي، (ومن باب أولى التكفيري) ولا مع التدين التجسيدي الصوفي، بقدر ما هي متموقعة في سياق النظرة الوجدانية التجريدية الخاصة، والى حد ما الفردية. وعلى الرغم من أن نسب التعاطف مع التدين السلفي قد تبدو كبيرة، خصوصا في نظر الشباب وفئات 35–18 عاما، الا أن ذلك يمكن أن يفسر بغياب إدارة محلية (وطنية) للشأن الديني تقطع مع احتكار الدولة ومن ثم السياسي، (نظرا لصعوبة الفصل في الوقت الحالي وفي غياب مجلس إدارة للشعائر لا يكون تابعا لها)، وتعيد تموقع الطلب الروحي للشباب ضمن سياقات تكون أكثر تناسبا مع ما يمكن أن نسميه بالتدين التونسي. في هذا الصدد، يمثل التصنيف الذاتي الطريقة الأنسب لتحديد نمط التدين، حيث يعرف 33.5 بالمائة أنفسهم من خلال الانتماء إلى المذهب السني أو السلفية مقابل 66,5 بالمائة يعرفون أنفسهم بشكل مفتوح كمسلمين فقط. هذا التصور للمقدس يبرز من خلال تصور المستجوبين لمفهوم «حماية الدستور للمقدسات». ذلك أن 48 بالمائة يرون بان على الدولة حماية المقدسات المتصلة بالدين الإسلامي وبالديانتين اليهودية والمسيحية وحماية مؤسسات كل المعتقدات. أما حول التحديد بعنوان «الدولة راعية للدين»، فيرى 47 بالمائة بان الرعاية تشمل الاسلام واليهودية والمسيحية وبقية المعتقدات الأخرى.

ث) رابعا: تقلص التدين المؤسسي نتيجة لاجتياف الدولة الكامل له: من المهم في هذا الصدد أن تكون مؤسسات الدولة راعية وضامنة لحيادية المؤسسة العبادية. لكن في المقابل تبدو الخيارات من وراء ذلك عديدة، وكذلك الاستتباعات، ومن أهمها كون الإسلام السني المذهبي هو إسلام المتعلمين (الدين العالم) في مقابل التدين الشعبي غير القابل للتوقع أو «للتخطيط وبالتالي للتنمية» وبالشكل الذي تم التعامل معه، فلقد أخذت مساحة الإسلام المؤسسي تتقلص تاركة المكان تاريخيا لنوع من الاسلام البديل والذي كانت الحركات الإحيائية الدينية (الإسلام السياسي) شكل من أشكاله. في المقابل ايضا تقلصت المذهبية من خلال امتدادات تاريخية سابقة ربما قد يكون من أهمها المنزع الصوفي. على أنه ومن وراء الخطاب والعنوان العريض لعلاقة التونسي مع الدين، لا شك بأنه ثمة اليوم، من داخل موزاييك التدين الاجتماعي أطيافا واسعة ممن ينتمون بوعي أو من دون وعي الى العلمانية المؤمنة أو نمط التدين العلماني. هؤلاء يمكن حصر ملامحهم من خلال التمييز بين التدين والتدين الشديد أو من خلال عدم القبول بتدخل الائمة في السياسية وعدم الالتزام حرفيا وشكليا باللباس أو بالشعائر مع احترامها وتطبيقها بشكل مناسباتي...الخ

ج) خامسا: مع تزايد دائرة التدين العلماني قد يصبح التدين الشعائري هو المسلك الوحيد الى بناء عقد جديد لتوطين حرية الضمير. في هذا الصدد، تعتبر الفئات التي ترى بأنها متدينة مع رفض تدخل الأئمة في الشأن السياسي أو مع تحييد المساجد (وهي أغبية إحصائية في صفوف الممارسين للشعائر) والحفاظ على الاطار الديمقراطي للدولة و على الحرية ليكون «المعتقد» جزء منها، هي الأفق الممكن للتعايش في المرحلة الراهنة للمجتمع التونسي. تتواجد أصناف الأجوبة من هذا القبيل لدى الفئات الوسطى والعمالية ولدى متعلمي التعليم الثانوي والعالي وهي من دون شك متصلة بمتغير التعليم. على أنه توجد أيضا مؤشرات أخرى لمثل هذا التوجه: منها مثلا ظهور ثقافة الربط بين التدين والنفع العام (من دون الاقتصار على ثقافة الاحسان) وكذلك اعتبار القرآن هو الأول في القدسية / كنص قبل الأحاديث (السنة).

انها الصورة شبه الحتمية لقبول فكرة «حرية الضمير واحترام المقدسات». كما أنها تعكس نوع من التدين «بالطلب» الاجتماعي والنفسي للأفراد وهو طلب اجتماعي مليء بالتجاذب والانتقال بين السجلات «الانترفيرنس». انها الحالة الطبيعية لتعدد الخيارات وأحيانا لقلتها حيث يبدو التدين كمفاوضة يومية مع الحياة والسلطة والمجتمع والولادة والألم والسعادة والموت. وضمن أنساق تهتز فيها المعايير وتختلط وتتزايد فيها المؤثرات الخارجية (الإعلام والانترنيت) وكذلك تعقيدات الأوضاع والهشاشة الاجتماعية.... يصبح الإحساس بالتدين مواجهة للتدني المعيشي ولانكسار (والحديث لا يشمل فعل التدين بالضرورة) ووصفة علاجية ذات أثر عميق في نظر اصحابها.

الهوامش

1– The win _ Gallup International Religiosity and Atheism Index.

2– Ernest Troeltsch : The social Teaching of the Christian Churches . Trans. Olive Wyon . Halley Stewart publications : 1,2 vols (Chicago II. University of Chicago Press 1060).

3– Ipos.Political Barometer: 2013–2014.

السياسات الدينية في تونس
بين حرّية الضمير و "دولنة" الدين

علماء الزيتونة أمام مجلس النوّاب بباردو لحضة المصادقة على دستور 1959

عبداللطيف الهرماسي

تهتم هذه الورقة بوصف وتحليل السياسة الدينية للدولة التونسية منذ الاستقلال السياسي وإقامة نظام جمهوري حددت معالمه وتوجهاته تشريعات افتتحت بمجلة الأحوال الشخصية سنة 1956 وتكللت بدستور 1959. ورغم أن الثورة التونسية أسفرت عن كتابة دستور لنظام سياسي جديد سمّاه بعضهم الجمهورية الثانية، لم ينقطع حبل التواصل فيما يتعلق بالإطار العام الذي يحدد هوية البلاد والدولة وتحديدا ما يهم علاقتها بدين الأغلبية الساحقة وهو الإسلام، حيث نص الفصل الأول من الدستور السابق على أن « تونس دولة حرة، مستقلة، ذات سيادة، الإسلام دينها، والعربية لغتها، والجمهورية نظامها».

ومن المفارقات أن هذا الفصل الأول الذي اقترحه بورقيبة كحل وسط للنزاع بين التيارين الحداثي والأصالي، قد استنسخ كما هو في الدستور الجديد، وذلك بعد التجاذبات التي عرفتها البلاد طيلة نصف قرن حول علاقة الدين بالدولة ومسائل حرية الضمير والممارسة الدينية. ومن الطريف كذلك أن هذا الفصل عرف تأويلات متضاربة وكان موضوع مواقف متقلبة لأطراف يسارية وحداثية طالما اعتبرته نيلا من الحياد العقائدي للدولة ثم قبلت به بعد الثورة إطارا عاما تؤوله على مذهبها، وأخرى إسلاموية رأت فيه تقليلا من مكانة الإسلام والعروبة لتنتهي مؤخرا إلى اعتباره أساسا مقبولا للدولة التونسية بل لدولة إسلامية! من جهة ثانية ورد في الفصل الخامس من دستور 1959 أن الجمهورية التونسية «تضمن حرية المعتقد وتحمي حرية القيام بالشعائر الدينية ما لم تخل بالأمن العام». بيد أن حرية التأويل والتقدير الواسعة التي آخذها نظام بورقيبة ثم نظام بن علي مع هذا المبدإ الدستوري حولته إلى مجرد شعار مقطوع عن الواقع. وعليه فلن يكون من الممكن استخلاص السياسات الدينية ولو في اتجاهاتها العامة من نص الدستور، بل يقتضي الأمر وضعها في سياقاتها التاريخية بدلالاتها على نزاعات النخب من أجل توجيه المجتمع وطبيعة العلاقة التي نسجتها قيادة الدولة الوطنية مع المرجعيات المقدسة وأوجه توظيفها في رهاناتها المتعلقة بالسلطة ومشروع المجتمع العصري، وكذلك الأساليب التي اتبعتها طيلة نصف قرن لتحقيق أهدافها في مجال التحديث القومي في مرحلة أولى، ثم الحفاظ، في مرحلة ثانية، على نمط المجتمع الذي أرساه وعلى المصالح التي تشكلت تحت رايته.

انخرطت النخبة القيادية في مجهود تشريعي وتعبوي وبيداغوجي جبار لتحديث وتوحيد القضاء والتعليم وترقية المرأة والعائلة، وطالبت لنفسها بحق الاجتهاد في فهم النص المقدس وتنزيله على الواقع التونسي واستخلاص ما ينبغي استخلاصه حتى في مجال ممارسة العبادات....

1-تحديث المجتمع بالنخبة العصرية والدولة «القومية».

في المنطلق نجد طموحات النخبة التي أرست كيان الدولة الوطنية ونمط تنشئتها ونوعية ثقافتها السياسية. لم تكن هذه النخبة مجهولة لدى الرأي العام الوطني عند توليها الحكم فقد عرفها كقيادة للجناح الأكثر فاعلية في الحزب الحر الدستوري التونسي، نخبة آتية من أعماق المجتمع، نشأت في حاضنة الموروث الثقافي العربي الإسلامي وعرفت فكر النهضة والإصلاح الإسلامي برافديه المشرقي والتونسي وخاصة حركة الشباب التونسي التي حلمت بتطوير الأهالي وفقا للمنوال الأوروبي. وبحكم تعليمها المزدوج في الصادقية والتحاق بعضها بالجامعات الفرنسية ومعرفتها الوثيقة بالمناخ الفكري والسياسي الفرنسي فلم يكن من الغريب أن تتشبّع بفلسفة الأنوار ومبادئ الثورة الفرنسية في المساواة والحرية والإخاء، وبالإيديولوجية اللائكية للجمهورية الثالثة ونزعتها المكافحة ضد الدين ورجاله، وكذلك بالنزعة المركزية والدولوية التي حكمت فرنسا منذ الثورة. وأخيرا كانت عيون هذه النخبة وفي المقدمة الزعيم بورقيبة، مشرئبة إلى التجربة الكمالية بتركيا بوصفها أنموذجا وعبرة. في ملتقى هذه المرجعيات تشكلت ثقافة سياسية مشدودة إلى عقلانية الأنوار وفلسفة التقدم ولكنها ترفض الذوبان في الآخر المستعمر. تعاملت قيادة الحزب الدستوري الجديد مع قضايا البلاد وفق حساب عقلاني أعطى الأولوية لاسترجاع السيادة السياسية وعبأ الوسائل لذلك بما فيها الدفاع عن المقومات الثقافية للشخصية التونسية، ومن هنا كان إحجام بورقيبة عن مساندة دعاة السفور وخاصة مشروع الطاهر الحداد الإصلاحي بسبب تعارضه مع الاعتبار المذكور، وموقفه الصارم من موضوع التجنس وإدانته لهيئة الشرع بسبب ضعف الفتاوى التي أصدرتها حول جواز دفن المتجنسين في مقابر المسلمين، وكذلك الإحجام في عهد الاستعمار عن مهاجمة منظومة المحاكم الشرعية التي حولت الانقسام المذهبي بين مالكية وحنفية إلى غطاء للقصور والفساد. مع الاستقلال تغيّرت طبيعة المرحلة والأهداف، أصبح خطاب النخبة يركز أكثر فأكثر على معركة الخروج من التخلف وضرورة ربحها، وعلى تجاوز أوضاع الجهل والأمية والخصاصة والالتحاق بمصاف البلدان المتقدمة، وبالتالي الانتقال من الدفاع عن الثقافة التقليدية إلى مقاومة «العادات البالية» و «العقليات الجامدة».

أولا: المجال الديني: تحديث جذري وعلمنة من «أعلى»:

اقتضى الخروج من وضع التخلف اشتغال قيادة الدولة الجديدة على ذهنية التونسي لتحريرها من الاستسلام للأقدار والسلبية ودفعه إلى تحمل مسؤولية تغيير واقعه وصنع مصيره بنفسه، كما اقتضى توجيه اهتمام خاص للمرأة بتحريرها من أسر البيت والتقاليد وتربيتها على فكرة المساواة والمشاركة في تأسيس أسرة جديدة مستقلة في قرار تكوينها بالزواج كما في إدارة شؤونها. وفي سبيل ذلك انخرطت النخبة القيادية في مجهود جبار تشريعي وتعبوي وبيداغوجي لتحديث وتوحيد القضاء والتعليم وترقية المرأة والعائلة، وطالبت لنفسها بحق الاجتهاد في فهم النص المقدس وتنزيله على الواقع التونسي واستخلاص ما ينبغي استخلاصه حتى في مجال ممارسة العبادات. في تجربة أولى لتقنية الصدمة التي استخدمها بورقيبة في التعامل مع شعبه، اتخذ بمعية أقرب مساعديه قرارين تاريخيين تفصل بينهما أيام قلائل. الأول يوم 3 أوت 1956 وذلك بإلغاء مؤسسة تعتبر أحد أركان الإسلام المذهبي والمؤسّسي التقليدي وهي المحاكم الشرعية، أما الثاني فكان يوم 13 أوت وتمثل في إصدار مجلة الأحوال الشخصية. كان وقع الإجراء الأول أقل بسبب ما آل إليه أمر المحاكم الشرعية الموزعة بين المذهبين المالكي والحنفي من إخلالات فادحة كإطالة إجراءات التقاضي بدرجة غير معقولة والتلاعب بالحقوق مما ولد حالة من عدم الرضا على أدائها. في المقابل جاءت مجلة الأحوال الشخصية مفاجأة غير سارة لقطاع من الرأي العام وللنخب التقليدية وعلى رأسها شيخ الإسلام ومفتي الجمهورية محمد العزيز جعّيط الذي كان اشتغل على مدونة للأحوال الشخصية تأخذ بالأيسر والأصلح من المذهبين. فقد صدرت المجلة متحررة مما دأب التونسيون على اعتباره أحكاما شرعية مقدسة منظمة للزواج والطلاق والعائلة ككل، فجعلت من الزواج عقدا بين شخصين يبرمانه بحرية، بعيدا عن وصاية الأبوين والأقارب، وأعطت للفتاة حق تزويج نفسها إذا بلغت سن الرشد في تعارض مع الموروث المالكي، الذي يحكم الأب بالكامل في أمر تزويج ابنته، بما في ذلك إجبارها على الزواج ممن يريد. كما أبطلت المجلة تعدد الزوجات وتضمنت أحكاما زجرية للمخالفين، وجعلت الطلاق بيد المحاكم وأعطت للزوجة حق طلبه بعد أن كان حقا مطلقا للزوج يوقعه متى شاء وكيفما شاء. كانت تلك ثورة على الموروث من الشريعة وعملية قيصرية تستعجل ولادة أسرة جديدة وعلاقات جديدة بين الرجل والمرأة وبين الأولياء والأبناء ومن وسائلها كذلك فتح باب المدرسة وتاليا العمل واسعا أمام المرأة، والحث على سفورها وصولا إلى إنذار الآباء الذين يفرضون الحجاب على البنت المتمدرسة. كل هذه الإجراءات وما تلاها استهدفت الدفاع عن كرامة المرأة ومقاومة التصورات «البالية» لها كأداة للمتعة والإنجاب، معتبرة خروج المجتمع التونسي من حالة «الانحطاط» متعارضا مع بقاء العنصر النسائي مهانا أو

مستعبدا1. فالزعيم الذي تجرأ على الشريعة وعلى التقاليد بذل جهدا بيداغوجيا ضخما ووظف قدرته الخطابية الاستثنائية لتبصير التونسيين والتونسيات بالأهمية الحيوية لترقية وضع المرأة، ولم يتردد هذا المتحمس لتعميم أنموذج المرأة الجديدة في اعتبار السفساري كفنا للمرأة وفي دعوة المرأة للثقة بنفسها واقتحام الفضاء العام دون حجاب وأكثر من ذلك أن يكون بيتها مفتوحا بنوافذه على الخارج وليس سجنا لها 2 لم يكن رجال الدين بحاجة إلى هذا الهجوم الكاسح على الأخلاق التقليدية ليعارضوا ادعاءات الزعيم السياسي التدخل في شأن ديني يعتبرون أنفسهم الأعلم به فرفضوا تجاسر السلطة الجديدة على «تحريم ما حلل الله» في مجال الزواج والطلاق أو تحليل ما ذهبت الشريعة إلى حرمته كالتبني أو كراهته كخروج المرأة بلا حجاب وتعليمها ما يزيد عن أمور دينها. هكذا أعلن المجلس الشرعي عن «حكم الله» في مجلة الأحوال الشخصية بأنها تضمنت «فصولا منكرة شرعا ولا تتفق مع الكتاب والسنة والإجماع منها منع تعدد الزوجات...وعدم الاعتداد بالطلاق الواقع من الزوج» ومنها «ما اقتضته من صحة تزوج المسلمة بغير المسلم وهو معارض لصريح قوله تعالى (فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار، لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن)». صدرت هذه الفتوى بتاريخ 11 سبتمبر 1956 بإمضاء ثلاثة عشر عضوا من المفتين والقضاة الشرعيين وعلى رأسهم شيخ الإسلام الحنفي محمد عباس وأحد كبار المالكية البشير النيفر3، وكان شيخ الإسلام المالكي وأول مفتي للجمهورية محمد العزيز جعّيط رفض ما رفضه مجلس الشرع ولكن بلهجة معتدلة بررها بنبذ الشقاق والخوف من انقسام البلاد4 هكذا افتتحت سلطة الدولة الوطنية المرحلة التاريخية الجديدة بقرارين وضعا حدا لصلاحيات المؤسسة الدينية على الصعيدين التشريعي والقضائي بعدما كان البايات في لحظة أولى وفرنسا في لحظة ثانية اقتطعوا منها كل ما هو مدني وجزائي وحصروها في مجال الأحوال الشخصية والمواريث. ومع إلغاء مجالس أحبار الطائفة اليهودية في 27 سبتمبر 1957 اكتملت عملية توحيد وعلمنة العدلية والتشريع لتعقبها إجراءات أخرى تنخرط في سيرورة تحديث وعلمنة إرادية بما تعنيه من إضعاف سلطان الدين والمؤسسات الدينية. في هذا الإطار وفي سنة 1957 جاء إلغاء مؤسسة الأحباس بأنواعها: عامة وخاصة وأحباس زوايا. كان مبرر القرار ما هو شائع من أن الأحباس تجمد الملكية وتعوق استثمار العقار بشكل مجد ولكن نتيجته إن لم يكن هدفه الحقيقي هو تقليص الموارد الموجهة للعمل الخيري ومن ضمنها تلك التي تذهب تقليديا للقيام على التعليم الزيتوني. وبالفعل فلم تحل السنة الموالية إلا واتخذ قرار تاريخي بإلغاء المراحل الدنيا والوسطى من التعليم الزيتوني وإرساء نظام تعليم عام وعصري من حيث برامجه وإدارته وقيامه على مبدإ الاختلاط بين الجنسين. كما جعلت المرحلة العليا من التعليم الزيتوني من اختصاص كلية تابعة للجامعة الحديثة ولم يبق لما كان يعرف بالجامع الأعظم سوى صفة المسجد الجامع. لقد اعتبرت الأوساط الدينية إلغاء المنظومة الزيتونية بمثابة أخطر قرار اتخذته قيادة الدولة من بين ما ذكرنا، ولا شك أنه كان كذلك لاستهدافه منظومة تعليم وتنشئة ومركزا للعلوم الدينية حافظ على الشخصية العربية الإسلامية للبلاد، ولأنه وضع حدا للإطار الذي تمت فيه إعادة إنتاج حرّاس الشريعة عبر القرون كما شكّل آلية حاسمة لإقصاء النخب الزيتونية من المشاركة في صنع مستقبل البلاد.

رغم أن القرارات الجريئة، بل المجازفات التي اتخذها بورقيبة ما كان ليقدم عليها لولا شعبيته كزعيم وشرعيته كقائد، إلا أن الحجة الأساسية التي قدمها لتبرير سياسته الدينية هي ممارسة واجب الاجتهاد المتاحة لجميع المسلمين، وبالتالي تحكيم العقل في فهم النص وتأويله بما يلائم الأوضاع المتغيرة...

ثانيا: بين حرية الضمير و العلمانية المكافحة:

جسدت الإصلاحات الجذرية التي مرّ ذكرها نهجا إراديا وفوقيا في التعبير اتخذ كوسائل له إصدار المراسيم ثم العمل على إقناع الرأي العام بوجاهتها بالاعتماد على الشرعية التاريخية لقيادة الكفاح الوطني وعلى حكمتها وبعد نظرها وعقلانيتها، وكذلك وجاهة قراءتها المجددة للقرآن والسنة. فإلغاء تعدد الزوجات قدم كاستمرار لاجتهاد المصلحين في مقاومة ما تأباه روح العدل والإنصاف وبما لا يتعارض مع نص القرآن الذي أكد استحالة عدل الرجل بين الزوجات، «وبإمكان أئمة المسلمين أن يجتهدوا في استقراء النص القرآني بحسب ما تمليه مصلحة الأمة الإسلامية التي قد تختلف باختلاف العصور»5. رغم أن القرارات الجريئة، بل المجازفات التي اتخذها بورقيبة ما كان ليقدم عليها لولا شعبيته كزعيم وشرعيته كقائد، إلا أن الحجة الأساسية التي قدمها لتبرير سياسته الدينية هي ممارسة واجب الاجتهاد المتاحة لجميع المسلمين، وبالتالي تحكيم العقل في فهم النص وتأويله بما يلائم الأوضاع المتغيرة. وقد كانت المعركة التي خاضها على مدى سنوات بداية من 1960 حول ضرورة الإفادة من رخصة إفطار رمضان مثالا نموذجيا على هذا التمشي. ارتبطت هذه الدعوة برفع بورقيبة شعار خوض وربح معركة الخروج من التخلف وإعلان التعبئة العامة في سبيلها، وهو ما كانت تحول دونه حسب اعتقاد الزعيم التقاليد البالية وعقلية القضاء والقدر وتقديس آراء السلف. فالمطلوب تحرير العقول وتدبر القرآن والسنة وتفعيل الأدلة الفقهية الاجتهادية بالقياس واعتبار المصلحة. وتطبيقا لذلك شهّر بورقيبة بتحول شهر رمضان لدى الكثيرين إلى مبرر للإمساك عن العمل نهارا والإكثار من السهر ليلا، وهو أمر ليس من الدين في شيء ولا يمكن أن يستمر «فالله سبحانه وتعالى أعفى المسافر من الصوم نظرا لما كان يلاقيه من بعض الأتعاب. فكيف لا يعفيه عندما أصبح شغله جزءا من حياته لا عيش بدونه»6. إن المعركة الاقتصادية بمثابة جهاد بل هي الجهاد الأكبر الذي يجيز تعميم رخصة الإفطار أسوة بالنبي. «فالنبي محمد في إحدى معاركه لم يلتفت إلى ما في الصوم من المعاني الروحية والتدرب على قهر الشهوات بل وضع في اعتباره الأهم وهو الانتصار على العدو فدعا أصحابه إلى الإفطار لأنه كرئيس دولة كان في حاجة إليهم وهم أقوياء»7. استخدم بورقيبة إلى أبعد الحدود رمزية الجهاد وصور المعركة الكبرى التي تتطلب التعبئة العامة لكنها تعبئة ضد الجهل والأمية والفقر والبطالة ومن أجل تحسين ظروف العيش للأغلبية المحرومة وتحصيل السعادة في هذه الدنيا. كما اعتبر الزعيم نفسه «مرشدا وموجها وهاديا السبيل». وكلها مفردات معجم رسالي وجهادي، ولكنه، وهو ما يصنع جدته، جهاد ضد القعود والخمول والرضا بما يسره الله واستدعاء ملح للفتوى، بل إفتاء بأن العمل واجب مقدس مما يجعل إفطار رمضان أمرا مندوبا. وفي مواجهة الحملة التي أطلقتها الأوساط المحافظة واتهامها للدولة ورئيسها بالاستهتار بالدين، وفي مناخ ضاغط على المفطرين في العلانية، لم يتردد بورقيبة في إدانة «نفاق» من يغطون على ظاهرة الإفطار خلسة، وأكد على حرية الضمير وحق المجاهرة بالإفطار متوعدا كلّ من ينال من هذا الحق: «كل من يستطيع الصوم ويرى غيره ليس بمستطيع في غمرة عمله وقيامه بواجبه فإني لا أريد أن يصدر منه ما يفيد الاستهجان بدعوى أن العاصي عليه أن يستتر، وإذا ما حدث تصرف من هذا القبيل رغم هذا الإنذار فإن الدولة لا تتردد في ردع من يأتيه»8 . شكلت تلك الظرفية

وأمام رفضهم متابعته فيما ذهب إليه من المماثلة بين جهاد النبي للكفار وجهاده هو للتخلف انتقل إلى الهجوم والتشهير كما فعل مع الطاهر بن عاشور بسبب فتواه سنة 1939 بإباحة الإفطار للجنود المحاربين مع فرنسا ومع الشاذلي النيفر، مع أنه كان مواليا لبورقيبة، عندما فضح إلحاح والده الصادق النيفر في الحصول على منصب شرعي بطريقة غير لائقة. وإثر أحداث القيروان الشهيرة التي جعلت من عبدالرحمان خليف معارضا دينيا هاجم بورقيبة بشدة «أصحاب العمائم والطيالس» الذين رفعوا راية الدفاع عن الدين بينما سبق لهم التعاون مع الاستعمار أو السكوت عنه...

منعطفا في علاقة الرئيس بورقيبة بقمة الهرمية الدينية. فحتى نهاية الخمسينات حاول أن يكسب كبار العلماء ويحصل على تفهمهم لاجتهاداته الجريئة. وأمام رفضهم متابعته فيما ذهب إليه من المماثلة بين جهاد النبي للكفار وجهاده هو للتخلف انتقل إلى الهجوم والتشهير كما فعل مع الطاهر بن عاشور بسبب فتواه سنة 1939 بإباحة الإفطار للجنود المحاربين مع فرنسا ومع الشاذلي النيفر، مع أنه كان مواليا لبورقيبة، عندما فضح إلحاح والده الصادق النيفر في الحصول على منصب شرعي بطريقة غير لائقة. وإثر أحداث القيروان الشهيرة التي جعلت من عبدالرحمان خليف معارضا دينيا هاجم بورقيبة بشدة «أصحاب العمائم والطيالس» الذين رفعوا راية الدفاع عن الدين بينما سبق لهم التعاون مع الاستعمار أو السكوت عنه9. وبصورة عامة فإن توتر العلاقة بين النخبة الملتفة حول بورقيبة وغالبية رجال الدين قاد إلى انتهاج سياسة عدائية وعقابية عزل بموجبها العديد من وظائف القضاء والتدريس والفتيا والإدارة العلمية وفي مقدمتهم الطاهر بن عاشور عميد الجامعة الزيتونية ومحمد العزيز جعّيط مفتي الجمهورية بسبب مسألة صوم رمضان، ومحمد الصالح النيفر الذي كان يناصر بورقيبة في مرحلة الكفاح الوطني ثم أصبح خصما له واضطر للهروب إلى الجزائر وأضحى عند رجوعه في منعطف السبعينات أبرز نشطاء المعارضة الدينية. كان بورقيبة داعية لإعلاء سلطان العقل وتحكيم الضمير الحر في كل المسائل التي تصطدم بالتقاليد الاجتماعية والموروث الديني. لم يكتف بتقديم قراءة «مقاصدية» حرة وعقلانية للوحي والسنة، بل ذهب إلى حد «الانتهاك» العلني لطقس الصوم المقدس، مستفزا الشعور السائد ومجسدا مرة أخرى لموقف علماني مكافح وغير متسامح. لقد اعتبر الأستاذ حميدة النيفر أن ثمة مشكلة في علاقة بورقيبة بالحق الشخصي في التدين حيث شهدت الستينات «تجاوزات خطيرة تمثلت في التشجيع من موقع السلطة على السفور ونعت الخمار – السفساري بكونه كفن للمرأة وإلغاء التاريخ الهجري من الوثائق الرسمية والدعوة إلى الإفطار في رمضان دون عذر شرعي(...) والسخرية العلنية بالرسول والاستخفاف ببعض ما ورد في القرآن الكريم من خوارق وأخيرا التضييق على المصلحين في أداء فرائضهم»10. هكذا تصرفت الدولة الوطنية بدفع من النخبة الحداثية كقوة وصائية مصممة على صوغ المجتمع وفق تصورها بالإقناع أو بالإكراه. فلا غرابة أن رأينا النخبة الدينية المخزنية تتصاع للأمر الواقع وتسعى للتكيف مع ضغوط المرحلة الجديدة إنقاذا لما يمكن إنقاذه من مصالح الدين ومصالحها هي. وبذلك تم تعويض الهيئة العليا التي تصدرت المشهد الديني منذ فترة الحرب العالمية الأولى بهيئة مرتبطة بها عائليا وعلميا ومستعدة لتبني أو مجاراة القيادة السياسية وهو ما أبانت عنه مواقف وخطابات المفتين وعميدي كلية الشريعة وأصول الدين الفاضل بن عاشور والحبيب بلخوجة.

2- استراحة العلمانية وصعود الإسلام المحافظ:

ظهرت أولى المؤشرات على تراجع موجة التحديث بعد عشر سنوات من اندلاعها، في صورة آثار أولية لما أحدثته من تغيرات وتمهيد لعودة رياح المحافظة.كانت السياسات الإرادوية للنخبة الحداثية قد حولت الاختراقات التي قام بها الاستعمار إلى زعزعة للنسق الثقافي والاجتماعي من علاماتها التحرر الأخلاقي وتراجع آليات الرقابة الاجتماعية التقليدية والتي تجلت في انتشار موضات اللباس الغربي في صفوف المراهقين والشباب وتحرر البنات والنساء المتعلمات من المحظورات اللباسية وإلى حدّ ما الجنسية. أثارت هذه الظواهر قلق النخبة الحاكمة وتخوفها من مخاطر تحلل أخلاقي لم تكن تتوقعه وفهمته كنتيجة للثورة الاجتماعية التي أحدثتها. وقد عبر بورقيبة عن قلقه بتوجيه النداءات للنساء والبنات من أجل التحلي بالرصانة11. كذلك سجل تراجع في ممارسة الصوم وفي الإقبال على الصلاة بما يعنيه من برود ديني أو لامبالاة، وبما يعكس أزمة قيم لم تلبث أن أفرزت ردود فعل أخلاقوية محافظة وظهور معارضة دينية على السطح مع أواخر الستينات، انتظمت في شكل حلقات مسجدية حول من بقي ناشطا من شيوخ الزيتونة الساخطين، أو بعلاقة بأعمال جمعية المحافظة على القرآن الكريم ذات الصبغة الرسمية، أو بتأثير من جماعة الدعوة والتبليغ. وكان من أبرز نتائج هذه الحركية تكوين نواة «الجماعة الإسلامية» (الاتجاه الإسلامي ثم حركة النهضة لاحقا). وقد وجدت هذه المعارضات منابر تعبر عن مواقفها في مجلة «المعرفة» التي وضعها الشيخ الزيتوني عبدالقادر سلامة على ذمة «الجماعة»، وفي مجلة «العلم» التي أصدرها الدكتور البشير التركي. كما نشطت هذه الأطراف في إطار جمعية المحافظة على القرآن الكريم وسعت إلى السيطرة عليها بالاشتراك مع بعض ممثلي الجناح الديني صلب الحزب الدستوري الحاكم وفي مقدمتهم الشيخ صلاح الدين المستاوي. كان هذا الأخير وهو عضو باللجنة المركزية للحزب الحاكم أصدر مجلة «جوهر الإسلام» سنة 1968 والتي زاوجت في منشوراتها بين مساهمات شيوخ الزيتونة ورموز الحركة السلفية والإخوان المسلمين المشارقة وتناولت مواضيعها بالإضافة إلى التفسير والحديث والفقه نقد الغزو الفكري والشيوعية وموقف الإسلام من المرأة والاقتصاد ومسائل التشريع12. إزاء عودة المكبوت، وفي ظل الأزمة التي شهدها النظام مع نهاية الستينات، أرخى هذا الأخير قبضته على شؤون الدين وأقلع عن المواقف الحادة التي جعلته يقدم إنجاح معركة التنمية على الالتزام بالشعائر الدينية من صوم وحج، كما ساهم في بناء المساجد وزاد في الحصص الإعلامية المخصصة لشؤون الدين ورفع في منح الأئمة وموظفي الشعائر الدينية، وقدم الدعم المادي لجمعية المحافظة على القرآن الكريم، وباختصار كف عن مصادمة المشاعر الدينية وترك هامشا لابأس به من الأنشطة الدعوية للحركة الإسلامية الناشئة ولانتشار الزّي «الإسلامي». فطوال السبعينات نشطت هذه الحركة دون تضييقات ذات بال وطالما بقي خطابها في إطار عقائدي وأخلاقي ولم يتطرق مباشرة إلى أمور السياسة. ولكن الأمر تغيّر عندما اتخذت وجهة مسيسة إثر 1978 والثورة الإيرانية كما انخرط جناحها الطلابي في صراع يبتغي منه السيطرة على الساحة الجامعية وكشفت عن قدرة تعبوية وتنظيمية أثارت مخاوف الحكام ودفعت إلى استهداف حركة الاتجاه الإسلامي مرتين: الأولى سنة 1981 وكان من إفرازاتها صدور المنشور الذي يمنع ما سمي بالزّي الطائفي في المدارس والمعاهد والجامعات والوظيفة العمومية، والثانية سنة 1987 ووجدت انفراجها المؤقت مع إزاحة بن علي للزعيم الذي نال منه كبر السن.

3-الدين في خدمة الدكتاتورية الاستئصالية:

في سياق الصراع على السلطة الذي فتحته خلافة بورقيبة مارس نظام 7 نوفمبر أسلوبين متعاقبين في التعاطي مع المسألة الدينية وتصريف إستراتيجية الحد من تأثير الحركة الإسلامية. في لحظة أولى كان الهدف هو تعويض الشرعية التمثيلية والديموقراطية بالشرعية الدينية وإيجاد قاعدة شرعية للحكام الجدد و «سحب البساط» من تحت أقدام الإسلاميين عبر إجراءات رمزية تكاد تقتصر

إزاء عودة المكبوت، وفي ظل الأزمة التي شهدها النظام مع نهاية الستينات، أرخى هذا الأخير قبضته على شؤون الدين وأقلع عن المواقف الحادة التي جعلته يقدم إنجاح معركة التنمية على الالتزام بالشعائر الدينية من صوم وحج، كما ساهم في بناء المساجد وزاد في الحصص الإعلامية المخصصة لشؤون الدين ورفع في منح الأئمة وموظفي الشعائر الدينية، وقدم الدعم المادي لجمعية المحافظة على القرآن الكريم، وباختصار كف عن مصادمة المشاعر الدينية...

على تغيير العناوين والواجهات كما تبين لاحقا ولكنها استقبلت عند اتخاذها بحفاوة .أولى تلك الإجراءات إعادة الاسم الأصلي لكلية الشريعة وأصول الدين بعد أن سميت أثناء المواجهة الثانية «كلية العلوم الإسلامية والإنسانية» في محاولة لتعويم طابعها الديني، ثم تلا ذلك إعادة تسميتها لتصبح «جامعة الزيتونة» المكونة من ثلاثة معاهد عليا لأصول الدين والشريعة والحضارة، مع الملاحظة بأن هذا الترتيب ذاته أعيد النظر فيه خلال التسعينات إثر الصدام الثالث مع حركة الاتجاه/النهضة، وبما بيّن بكل جلاء التسييس المفرط لسائر القرارات المتعلقة بإدارة هذه المؤسسة. كذلك وفي إطار ما اصطلح عليه بإعادة الاعتبار للدين الإسلامي أصبح بوسع التونسيين أن يصوموا رمضان بناء على رؤية الهلال بدل اعتماد الحساب الفلكي، وأن يستمعوا إلى آذان الصلاة في التلفزة، كما تغيرت تركيبة المجلس الإسلامي الأعلى الذي بعث في آخر العهد البورقيبي لمعاضدة النظام على الجبهة الدينية. حصل ذلك مرتين وكانت الثانية هي الأهم من حيث حجم التغيير إذ ترأسه التهامي نقرة ذي الميول المحافظة وانضم إليه مدرسون وقضاة زيتونيون أبرزهم عبدالعزيز الزغلامي المعروف باستقلاله وكذلك المحامي والقيادي النهضوي عبدالفتاح مورو ، وهي تركيبة لقيت ترحيبا من المهتمين بالشأن الديني وبوجود مؤسسات ذات مصداقية إلا أن لحظة التفاؤل انتهت مع المنعرج الذي أقدمت عليه السلطة إثر انتخابات أفريل 1989. لم تمر سنتان على قيام نظام بن علي حتى انقلبت علاقته بالدين من أولوية استعادة الشرعية الدينية إلى أولوية استئصال حركة النهضة وتجفيف منابعها. كان الدافع المباشر لذلك ما حققته الحملة الانتخابية لحركة النهضة من نجاح، علما بأن النتائج كرست استئثار التجمع الدستوري الحاكم بكافة مقاعد مجلس النواب في ظل قانون انتخابي مجعول لهذا الغرض.

أدّى الاستبداد اللاّمستنير إلى النفور من مؤسسة دينية خاضعة ومتزلفة والإقبال على خطاب مختلف وفرته الفضائيات الدينية المشرقية، بما في ذلك القنوات ذات المنزع السلفي، إلى جانب التسجيلات والمواقع الالكترونية التي كانت تنقل أقوال وأعمال الجهاديين في أفغانستان والشيشان وغيرها، والتي مارست بصورها «البطولية» ولغتها الطهرية أو التكفيرية جاذبية قوية على قطاع من الشباب...

وبقدر ما أنتجت تلك المحطة خيبة أمل في وعود بن علي بتحقيق حياة ديموقراطية فإنها بثت التخوفات في صفوف الدستوريين واليسار من صعود الحركة الإسلامية. وعلى أرضية كراهية مشتركة للأصولية الإسلامية تبلورت إستراتيجية حداثية تعتبر كلا من المدرسة والمسجد مجالين حيويين يرفدان الحركة الإسلامية ومنبعين يغذيان الفكر «المحافظ» و«المتطرف» ولابد من تجفيفهما. بالنسبة لبرامج التعليم تركزت العملية على الفصل بين برامج التربية الدينية والتربية الوطنية التي منع خريجو الزيتونة من تدريسها وتم تعديلها لإقحام مفاهيم ومحاور جديدة كالعلمانية والعقلانية والديموقراطية. وبالتوازي مع ذلك شن وزير التعليم آنذاك حملة على محتويات الكتب الرسمية للتربية الإسلامية بسبب استعادتها لما استقر من أحكام الشريعة في أبواب المعاملات الزوجية والطلاق ونظام الخلافة مع اعتبار الديموقراطية متعارضة مع مفهوم الشورى الإسلامي. وعليه تقرر إلغاء كتب وتحوير أخرى اعتبرت جامدة فكريا ومتعارضة مع روح الاجتهاد والتجديد في الدين وتعويضها بقراءة حداثية للإسلام تجذر الاتجاه الذي افتتحه بورقيبة، وتم ذلك رغم معارضة المجلس الإسلامي الأعلى[13]، وفي ظل جدل ساخن حول مسألة الهوية والتراث والحداثة». كما تلت ذلك مراجعة شاملة لبرامج التدريس بجامعة الزيتونة بإدراج العلوم الاجتماعية والفلسفة وتحديث محاور التفكير الديني، وفي عملية فوقية أقصي منها المعترضون من أساتذة العلوم الدينية لفائدة أساتذة الإنسانيات والحضارة كما تمت في مناخ من الخلط بين العلم والسياسة وبين الدين والسياسة[14]. بخصوص أماكن العبادة تم تفعيل القانون 34/88 الصادر في 3 ماي 1988 وهو يمنع مباشرة أي نشاط بالمساجد على غير الهيئة المكلفة بتسييرها من قبل المصالح المختصة بالوزارة الأولى ويعاقب بالسجن من يخالف ذلك أو يدعو للتمرد على السلطة. ولم تقتصر معركة المساجد على إخلاء الإسلاميين منها بل تجاوزت ذلك إلى تنحية أئمة شاركوا في الانتخابات التشريعية ضمن قائمات معارضة أو «مستقلة» و إلى غلق المساجد إثر الصلاة، مما رأى فيه الكثير مسّا بحرية العبادة. والى جانب الحملة على «تسييس المساجد» تواصلت ولمدة عقدين من الزمن التضييقات على الزّي الإسلامي بالاعتماد على المنشور 108 الصادر سنة 1981 والمنشور 29 الصادر سنة 1987 وتحولت في حالات كثيرة إلى عمليات حرمان للتلامذة والطلبة من الدراسة والموظفين من العمل والمواطنات من الحصول على خدمات الإدارة بسبب حمل الحجاب. كما أثار ذلك امتعاظا ونقمة في الأوساط الشعبية، خاصة في ضوء ما لوحظ من تشدد السلطات إزاء ما أسمته باللباس الطائفي وتساهلها إزاء اللباس المتحرر .وفي الجملة فإن الصراع على السلطة وعلى نمط المجتمع والثقافة والتدين بين حركة النهضة ونظام بن علي قاد هذا الأخير إلى خيار الحل الأمني الشامل والاستئصالي، ومن ثم إلى نهج دكتاتوري لم تسلم منه سائر مكونات المجتمع السياسي والمدني. في هذا السياق وطيلة عشرين سنة أخضعت الحياة الدينية للمراقبة البوليسية ووجهت ضربة قاصمة لحرية ممارسة الشعائر ودجنت المؤسسة الدينية الرسمية التي وجد القائمون عليها والعاملون بها أنفسهم مخيّرين بين الصمت وامتداح أفضال الرئيس المستبد على الإسلام.

4- الثورة: اكتشاف التصحر الروحي وتأثير «الراديكالية» الدينية:

لم تفلح دكتاتورية بن علي إلا في الإتيان على ما تبقى من مصداقية المؤسسة الدينية الرسمية وإبعاد الشباب عن الإسلام المالكي والزيتوني الذي أنبنى عبر القرون على التعايش والحلول الوسطى. أدّى الاستبداد اللاّمستنير إلى النفور من مؤسسة دينية خاضعة ومتزلفة والإقبال على خطاب مختلف وفرته الفضائيات الدينية المشرقية، بما في ذلك القنوات ذات المنزع السلفي، إلى جانب التسجيلات والمواقع الالكترونية التي كانت تنقل أقوال وأعمال الجهاديين في أفغانستان والشيشان وغيرها، والتي مارست بصورها «البطولية» ولغتها الطهرية أو التكفيرية جاذبية قوية على قطاع من الشباب. مع اندلاع الثورة التونسية انهارت مع نظام بن علي منظومة مراقبة الأنشطة الدينية والتحكم في المساجد وفي الفضاء العام، وفي حركة تأرية شاملة احتل الإسلاميون خصوصا النهضويون والسلفيون المساجد وأنزلوا الأئمة القائمين من المنابر ونصبوا من ينتمي إلى صفهم عوضا عنهم، وأصبحت المساجد فضاءات للتموقع وللتعبئة الحزبية ومهاجمة الخصوم من العلمانيين أو الدعوة للجهاد في سوريا وتكوين مجموعات تنشط للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في أشكال لا تخلو من العنف، كما بلغ الأمر ببعض الجماعات السلفية إلى إنتاج خطاب عدواني وسلوك استئصالي مضاد يعامل المختلفين معهم كأعداء للإسلام ومشركين وطواغيت. والى جانب المساجد اتخذ الظهور الاستعراضي لهذه المجموعات شكل اقتحام الزّي والهيئة المميزة للسلفية للفضاء العام، وانتشر النقاب متحديا المرأة السافرة ومزايدا على تلك المحجبة، كما رفعت الرايات السوداء للسلفية وحزب التحرير عنوانا لمقدس ديني جديد يريد إلغاء المقدس الدنيوي المتمثل في العلم الوطني، وحصلت اعتداءات على شخصيات وفضاءات ترمز للثقافة العلمانية أو للثقافة التقليدية على غرار حرق الزوايا وهدم أضرحة الأولياء. في هذا الوضع من الفوضى الدينية السياسية وانفلات الجماعات الدينية المتشددة والتنافس

بين النهضة والسلفية على احتكار المساجد والخطاب الدعوي، لم يكن ثمة من هيئة مخولة للمسك بالشأن الديني سوى وزارة الشؤون الدينية التي آلت في ظل حكم الترويكا إلى حركة النهضة، وجسدت مسعاها الهيمني وميولها الدينية السلفية الإخوانية على حساب الإسلام التونسي بطابعه المالكي وموروثه الإصلاحي ونزعته للاعتدال والانفتاح على مكاسب الحداثة. فقد تمحّض وزير الشؤون الدينية للدعوة من منبر جامع الفتح إلى الجهاد ضد النظام السوري ولم يبد حرصا فعليا على استعادة المساجد الواقعة تحت سيطرة السلفية الجهادية، مما جعل قضية المساجد الخارجة عن السيطرة تتحول إلى مسألة أمنية موكولة إلى وزارة الداخلية قبل غيرها. كما كان الانتشاء بحلول عهد جديد يحكم فيه «الإسلام» وتعود فيه الزيتونة إلى سالف مجدها كجامعة دينية وراء القرار الخطير بإحياء التعليم الزيتوني التقليدي وإسناد مشيخة الجامع وإمامته إلى الشيخ حسين العبيدي الذي لا يعترف بالجامعة الزيتونية الحديثة أصلا، كما أبدى من الصلف والاستخفاف بالقانون ما أوقع الدولة في ورطة، وذلك قبل أن تضطر بعد لأي إلى منعه من مواصلة انفلاتاته بالقوة العامة. تطرح هذه المسارات الطويلة وهذه التحولات المفاجئة جملة من الإشكالات نخص منها بالذكر مسألة العلاقة ما بين الدولة والمجتمع المدني فيما يهم إدارة الشأن الديني. كيف يفترض أن تكون بعد الثورة؟ إذا اعتبرنا ما حصل من وصاية للدولة على الحياة الدينية وخاصة ما ساد من تعامل بوليسي في عهد بن علي، فإن الإجابة البديهية هي أن المجتمع المدني بأفراده وهيئاته وجمعياته هو المعني بتنظيم أنشطته الدينية بعيدا عن تدخل الدولة. هذا هو الجواب النظري وهو ما يريده كل من «اللاتكيين» و«الإسلاميين» بيد أن هذا الحل جرّب بعد الثورة وكانت نتائجه وخيمة في ظل ما تراكم من أحقاد وما يشهده الحقل الديني والسياسي الديني من رهانات سلطة أفرزت حالة من الفوضى العارمة وصراع النفوذ داخل الساحة الدينية وفي فضاءات العبادة وما أنتج خطابات وممارسات اقصائية وعنيفة، وبما يبين أن المجتمع التونسي غير مهيئ في المرحلة التاريخية الراهنة ليدبر الشأن الديني باستقلال عن الدولة. إن انخرام موازين القوة داخل الساحة الدينية وضعف الثقافة التعددية يجعل من مصلحة البلاد ومصلحة الانتقال الديموقراطي إعادة بسط سلطة الدولة بفرض احترام الحياد السياسي والحزبي لبيوت الله وحرية العقيدة والضمير والعمل على بسط الأمن والأمان في فضاءات العبادة وإعادة الاعتبار لقيم التعايش والتسامح مع ضمان حرية الممارسة الدينية وخصوصية الانتماءات المذهبية. ومن المهم أن يتم ذلك في كنف الشفافية وبتشريك مختلف الهيئات والشخصيات الدينية المنضبطة لدولة القانون، وأن تخضع الإجراءات ذات الصلة بإدارة الشأن الديني لمراقبة مجلس النواب. ولعل في التخوّفات من عودة إطارات محسوبة على نظام بن علي إلى مواقع القرار في وزارة الشؤون الدينية وذلك إثر تكوين الحكومة الرباعية في بداية 2015، ما يؤكد الحاجة الملحّة لتحييد دين الإسلام والحفاظ على سموه بإبعاده عن حلبة الصراعات السياسية والمنافسات الحزبية. وإذا ما تقدمت البلاد في هذا السبيل، والأرجح أن ذلك سيتطلب وقتا، فسيكون من الممكن تقليص تدخلات الدولة لفائدة الأنشطة المستقلة والواعية للمجتمع المدني المسلم.

الهوامش

خطاب الحبيب بورقيبة في 10 أوت 1956 و18 سبتمبر 1957 و14 جوان 1966 و24 جوان 1966 و18 ديسمبر 1957.

خطاب الحبيب بورقيبة في 12 سبتمبر 1960.

صحيفة «الاستقلال» 14 سبتمبر 1956.

من مذكرة كتبها الشيخ لنفسه وأمدنا بنسخة منها نجله مفتي الجمهورية كمال الدين جعّيط.

خطاب الحبيب بورقيبة، 10 أوت 1956.

بيان الرئيس الأسبوعي، «العمل» 7 فيفري 1960.

بيان الرئيس إلى الشعب، «العمل» 19 فيفري 1960.

حديث الرئيس الأسبوعي، «العمل» 27 فيفري 1960.

خطاب الرئيس بورقيبة، « العمل» 10 فيفري 1964

«الصباح» 10 ديسمبر 1987.

خطاب الرئيس في 13 جانفي 1973.

عبداللطيف الهرماسي : «الحركة الإسلامية في تونس»، تونس، بيرم للنشر، 1985، ص : 56-54.

«الصباح» و«الصحافة» و«المغرب» و«حقائق» و«الموقف»، سبتمبر-أكتوبر 1989.

عبداللطيف الهرماسي: « مسار تحديث فوقي لجامعة دينية»، بحث غير منشور، قدم في جانفي 2011 بعمان في دورة معهد البحوث الأمريكي للعلوم الاجتماعية حول «حوكمة الجامعات بالعالم العربي»

التعدّد الديني والمذهبي في تونس: تحدّيات التنوع وإدارته

مشهد مركّب لجامع الزيتونة ومعبد الغريبة وكاتدرائية تونس

صلاح الدين الجورشي

يتنزل هذا التقرير عن الحالة الدينية بتونس في سياق اجتماعي وسياسي وثقافي يتسم بالاضطراب والتحول. فالثورة التي غيرت معطيات عديدة في البلاد، نرى أنها قد وفرت نسبة عالية من الحريات غير مسبوقة، ومكنت الجميع من التعبير عن مصالحهم وتطلعاتهم بشكل علني وصارخ أحيانا. وإذا كان من الطبيعي أن يطغى الجانب السياسي على بقية الجوانب في مثل هذه التحولات، حيث وجدت الظاهرة الحزبية فرصة مناسبة لكي تصعد عل الركح بقوة مما جعل عدد الأحزاب يقارب بعد الثورة مباشرة 300 حزب، وذلك بعد هيمنة مرضية وطويلة لحزب واحد على الشأن العام لفترة امتدت لأكثر من نصف قرن، إلا أن التعبيرات الثقافية ومن بينها الدينية التي كانت مكبوتة في المرحلة السابقة توفر لها هي أيضا مناخ ملائم لكي تنشط وتعبر عن وجودها في فترة وجيزة، وأحيانا بأشكال صادمة وحيوية. ولئن فوجئ البعض بهذا التضخم في المجال الديني، إلا أن ذلك يجب أن ينظر إليه كحالة طبيعية في مجتمع له تراثه الديني الغزير ويمر حاليا بحالة تحول صعبة ومعقدة.

1-بحث عن التكامل بين الإصلاح السياسي والديني

هناك حاجة ملحة لرصد التحولات الجارية بنسق سريع في المجال الرمزي الخاص بالدين والتدين في تونس. فهذه التحولات لا تقتصر فقط على النطاق الفردي مع أهميته، وإنما تتجاوز تداعياتها ردود الفعل الشخصية أو الأسرية لتؤثر بشكل مباشر على المجتمع وعلى العلاقات السياسية والاقتصادية، بل يمكن أن تتحول إلى ظواهر خطيرة من شأنها أن تهدد نسيج الوحدة الوطنية واستقرار الدولة. ونظرا للتشابك الحاصل بين المجالات السياسية والثقافية والاجتماعية، فإن تحليل الظواهر الدينية هو شرط من شروط اكتساب وعي أفضل بتطور المجتمع والدولة، إضافة إلى أن الانتقال نحو الديمقراطية الذي لا تزال تمر به تونس لن يكتمل بدون توفر جميع مقوماته، ومن ذلك تحقيق التكامل بين الإصلاح السياسي والإصلاح الديني الذي يرتق في هذا السياق إلى اختيار استراتيجي لا يجوز التقليل من أهميته.

2-التدين من الرقابة الأمنية إلى الفوضى

هذا وقد أثر إطلاق الحريات في تونس على حالة التدين بشكل مباشر وسريع. ففي مرحلة حكم الرئيس زين العابدين بن علي بالخصوص حصل تضييق مباشر على ممارس الحق في التدين وهو ما خلق حالة تدين مكبوتة. وقد شملت سياسة التضييق والمحاصرة تنظيم شؤون المساجد واختيار الأئمة وتوجيه الخطاب الديني، إلى جانب مراقبة لصيقة للمقبلين على المساجد من الشباب، واعتبار اللباس واللحية والعلامات المميزة والمترتبة عن أداء الصلاة مؤشرات مشبوهة يمكن أن تعرض أصحابها للمساءلة والعقاب. ولهذا عندما تمت الإطاحة بين علي عاشت البلاد ولا تزال موجة عالية من الحريات، بما في ذلك حرية التدين. وهو ما يفسر الانتعاشة التي تشهدها الظاهرة الدينية في تونس. وقد جاءت نتائج استطلاع الرأي لتؤكد ذلك بوضوح، حيث أكد 73% من المستجوبين على أنهم يعتبرون أنفسهم متدينين. كما أن السقف العالي للحريات هو الذي يفسر التجاذبات التي حصلت بعد الثورة حول المجال الديني من أجل التحكم في تنظيمه وتوجيهه. وقد انعكس ذلك بالخصوص على وضعية المساجد التي خضعت ولا تزال لمحاولات السيطرة عليها من قبل جهات متعددة ومتناقضة. ورغم ما يبدو من استعادة وزارة الشؤون الدينية السيطرة على الأغلبية الواسعة من المساجد، لكن ذلك لم يمنع استمرار الخلاف حول كيفية إدارة بيوت العبادة. وهو خلاف لا يقتصر على الفاعلين الدينيين، وإنما نلمسه بوضوح في الأوساط السياسية نفسها. إذ يكفي في هذا السياق الإشارة إلى تصريحات أخيرة أدلى بها السيد راشد الغنوشي رئيس حركة النهضة اعتبر فيها أن «الديمقراطية المباشرة تفترض على سبيل المثال أن تنشأ جمعية من المصلين داخل كل مسجد لإدارة شؤونه، لكنه جراء الاستعمال الخاطئ لمعاني الإسلام من قبل المتطرفين عادت المساجد إلى مرحلة تعيين الأئمة من قبل وزارة الشؤون الدينية بما يعني عودة البوليس إلى المساجد» على حدّ تعبيره. وبالتالي وهو رئيس حركة تشارك حاليا في الائتلاف الحكومي الراهن لا يقر بمشروعية إدارة الدولة لشؤون المساجد، خلافا للسياسة التي تم اعتمادها، خاصة منذ مرحلة حكومتي الترويكا، والقائمة على أن تشرف الدولة على أماكن العبادة، وذلك بهدف إخراج المساجد من هيمنة المجموعات السياسية، ومقاومة نزعات الهيمنة والتوظيف الحزبي لها وفق ما ورد في الفصل السادس من الدستور.

ومهما كانت الآثار التي يمكن أن تترتب عن الاختلاف بين السياسيين حول كيفية إدارة شؤون المساجد، فإن الثابت احتكار السلطة للإشراف على دور العبادة لا يعني بالضرورة أنه الحل الأفضل، كما أنه لا يخلو من إشكالات عديدة بما في ذلك احتمال توظيف المساجد للحزب أو الأحزاب الممسكة بالسلطة.

3-مرحلة التجانس المذهبي في حالة تراجع

جرت العادة أن يفتخر التونسيون بوحدتهم الدينية والمذهبية. وكثيرا ما تردد على ألسنة عدد من رموز النخبة من مثقفين وسياسيين أن الشعب التونسي مسلم الديانة ومالكي المذهب وأشعري العقيدة. وهو رأي سليم من الجانب التاريخي حيث هيمنت الرغبة في التجانس لدى سكان هذه البلاد بعد سلسلة من التحولات التي شهدتها تونس، والتي كانت تتميز في غالبها بحالة من التنوع الواسع، وهو تنوع ديني ومذهبي وعرقي. وقد شكلت مرحلة بناء الدولة الوطنية فرصة خلال أكثر من خمسين سنة الماضية لترسيخ ما كان الرئيس بورقيبة يطلق عليه ب « الوحدة الصماء» وهو لم يكن يقصد بذلك فقط وحدة الدولة والمجتمع، والتفاف التونسيين حول قائد واحد وحزب حاكم، وإنما كان يشير أيضا إلى طمس حالة التنوع والتباين الديني والعقائدي والمذهبي وحتى العرقي.كانت السلطة السياسية التي تشكلت بعد الاستقلال مباشرة تخشى التعددية بمختلف مظاهرها، وبالأخص السياسية منها. وكان بورقيبة يعتقد بأن التعدد من شأنه يهدد وحدة الدولة، ويمكن أن يفسد مشروعه التحديثي القائم على انصهار الشعب في الدولة. وعلى هذا الأساس عمل من أجل إلغاء العروشية، وركز على المركزية السياسية والإدارية، وألغى منصب المفتي الحنفي مكتفيا بمنصب شرفي لمفتي الديار التونسية، وحارب الطرقية عبر إضعاف السلطة الدينية والرمزية لشيوخ الزوايا، وعمل جاهدا على الإبقاء على ولاء وحيد هو ولاء التونسيين للدولة وقائدها السياسي. مع ذلك اعتبر بورقيبة أن الدولة مطالبة بحماية الأديان في تونس وضمان حرية المعتقد للجميع. ولهذا الغرض تم تكليف إدارة الشؤون الدينية التابعة للوزارة الأولى والتي تم إنشاؤها بعد الاستقلال برعاية شؤون الأديان الثلاثة، وبالخصوص الإسلام واليهودية.

4-الظاهرة الدينية في حراك مستمر

بالعودة إلى الظاهرة الدينية اليوم يلاحظ بكونها ظاهرة متحركة، لم تستقر إلى حد كتابة هذا التقرير بحكم المتغيرات الجارية في تونس وأيضا في كامل المنطقة العربية. كما أن هذه الظاهرة تختلف عما كان قائما من قبل، حيث أن التدين المعبر عنه اليوم تدين مختلف في مكوناته وتعبيراته وليس متجانسا كما كان عليه الأمر عليه من قبل. فالتدين الراهن هو تدين متعدد الأنماط والمظاهر، ويخضع لمرجعيات أو تأثيرات متباينة أحيانا، وهو ما جعله يتجه نحو بداية تشكيل خارطة فسيفسائية لم تترسخ بعد على أرض الواقع بحكم أن هذا التحول الجاري لا يزال في بداياته، لكنه بالتأكيد قد أصبح يثير اهتمام الرأي العام والنخب من خلال الصراعات التي شهدتها الساحة الدينية المحلية، كما أنه ارتبط ذلك بالمنافسة السياسية والأيديولوجية الدائرة بين الأحزاب والتيارات المختلفة. وإذ لا يعرف إن كانت هذه المتغيرات ستصمد وتتواصل بنفس النسق، أم أنها ستتوقف أو تتراجع خلال المرحلة القادمة. المؤكد أن هذه الخارطة الجديدة تشكل اليوم عنصرا مؤثرا في الواقع المعيش. كما أنها فرضت نفسها على الجميع، وبالخصوص أصحاب القرار وواضعي السياسات، وإن كانت الإجراءات التي اتخذت إلى حد الآن من أجل تأطيرها والعناية بها وحمايتها من الانزلاق نحو مطات التعصب والتوتر لا تزال ضعيفة ولم تخضع بعد إلى البحث العميق والجدي عن الأسباب التي تقف وراءها وتداعياتها المحتملة على أكثر من صعيد.

5-التنوع فرض نفسه من جديد

لقد فرض التنوع المذهبي والديني نفسه من جديد في تونس، وهو ما أثبتته الوقائع وكذلك نتائج هذا الاستطلاع. إذ بالإضافة إلى وجود تونسيين يهود ومسيحيين منذ آلاف السنين، أنضاف إليهم خلال الثلث الأول من القرن العشرين بهائيون، هذا على الصعيد الديني، أما على الصعيد المذهبي هناك تونسيون أباضية مستقرون بالخصوص ومنذ قرون بجزيرة جربة، إلى جانب من تشيعوا للمذهب الاثني عشر، وسلفيون بمختلف تفريعاتهم العلمية والإصلاحية وما يطلق عليه اليوم بالسلفية الجهادية. هذا مع بقاء الأغلبية السائدة من التونسيين الذين لا يزالون يعتقدون بأنهم من أهل السنة الأشعرية عقيدة والمالكية مذهبا، وإن كان الكثير منهم لا يعرفون ما تعنيه الأشعرية، وهناك أقلية لا تزال تعتمد المذهب الحنفي دون معرفة ما الذي يميزه ويميزهم عن المالكية. لكن ما يجب التأكيد عليه هو أن القانون الوضعي المعتمد في تونس قد انفتح في مصادره على المذاهب الأربعة السنية وأضاف إليها في عديد الحالات المذهب الجعفري، وهو ما جعله أكثر تحررا ومرونة. يمكن الإشارة في هذا السياق إلى أن الحركة الإسلامية عندما تأسست في تونس مع مطلع السبعينات من القرن الماضي مالت نحو اللا مذهبية، وكان كتاب «الفقه على المذاهب الأربعة » لمؤلف السيد سابق معتمدا من قبل مؤسسي

ومهما كانت الآثار التي يمكن أن تترتب عن الاختلاف بين السياسيين حول كيفية إدارة شؤون المساجد، فإن الثابت هو أنّ احتكار السلطة للإشراف على دور العبادة لا يعني بالضرورة أنه الحل الأفضل، كما أنه لا يخلو من إشكالات عديدة بما في ذلك احتمال توظيف المساجد للحزب أو الأحزاب الممسكة بالسلطة.

بالإضافة إلى وجود تونسيين يهود ومسيحيين منذ آلاف السنين، أنضاف إليهم خلال الثلث الأول من القرن العشرين بهائيون، هذا على الصعيد الديني، أما على الصعيد المذهبي و هناك تونسيون أباضية مستقرون بالخصوص ومنذ قرون بجزيرة جربة، إلى جانب من تشيعوا للمذهب الاثني عشر، وسلفيون بمختلف تفريعاتهم العلمية والإصلاحية وما يطلق عليه اليوم بالسلفية الجهادية. هذا مع بقاء الأغلبية السائدة من التونسيين الذين لا يزالون يعتقدون بأنهم من أهل السنة الأشعرية عقيدة والمالكية مذهبا، وإن كان الكثير منهم لا يعرفون ما تعنيه الأشعرية

الحركة، يضاف إلى ذلك تأثر رئيس الحركة راشد الغنوشي بالمحدث السوري الشيخ محمد ناصر الدين الألباني الذي يميل إلى تجاوز الإطار المذهبي الضيق.هذا التوجه جعل الحركة الإسلامية في تونس في بدايات التأسيس تصطدم مع المتبقين من مشائخ الزيتونة المتمسكين بالمالكية كمرجع فقهي ملزم، وإن كان عدد قليل من هؤلاء الشيوخ قد أيدوا الحركة في جهودها الدعوية مثل الشيخ محمد صالح النيفر الذي ورد اسمه ضمن الهيئة التأسيسية لحركة الاتجاه الإسلامي إلى جانب الشيخ عبد القادر سلامة. فحركة النهضة دافعت عن المالكية فيما بعد ضمن حرصها على التأقلم مع البيئة الدينية التونسية في وجه الدعوة السلفية التي تعاظمت في الفترة الأخيرة، لكن الأدبيات الرسمية للحركة بقيت أقرب إلى فكرة إسلام ما فوق المذاهب. بناء عليه يمكن القول بأن التعدد الديني في تونس قديم، وهو معترف به تاريخيا وقانونيا وسياسيا ومؤسساتيا، ولم يشكل تهديدا مباشرا أو غير مباشر للأمن القومي للبلاد. فبعد الاستقلال تعهدت إدارة الشؤون الدينية التي كانت ملحقة بالوزارة الأولى برعاية حاجيات جميع دور العبادة للديانات السماوية الثلاثة بما في ذلك اليهودية والمسيحية. وقد استمر هذا الاهتمام الرسمي ولو من الجانب الشكلي أو الإداري حتى بعد استبدال إدارة الشؤون الدينية بوزارة مكلفة برعاية الشأن الديني عموما.

6-الموقف من اليهود وعواصف السياسة

تأثرت العلاقة سلبيا باليهود التونسيين وإن كان بشكل نسبي عندما حدثت هزيمة 67 في سياق الصراع العربي الإسرائيلي حيث انحرفت المسيرة الشعبية التي انخرط فيها الطلبة بالعاصمة للتنديد بالعدوان الصهيوني، حيث قام بعض المتظاهرين بالاعتداء على بعض اليهود التونسيين والإضرار بمحلاتهم التجارية. وقد تدخلت السلطة يومها بسرعة لتطويق الحادثة، كما أوضح الطلاب موقفهم بالقول بأنهم يميزون بين اليهود والصهاينة، وأدانوا ما تعرض له اليهود من انتهاكات. مع ذلك فقد استغلت إسرائيل تلك الأحداث لإثارة الخوف في صفوف اليهود التونسيين، مما ترتب عنه هجرة جزء منهم إلى إسرائيل وفرنسا وغيرها من الدول الغربية. لكن في المقابل بقي جزء هام منهم في بلادهم تونس ورفضوا مغادرتها، معبرين بذلك عن تمسكهم بانتمائهم الوطني. وعدد اليهود حاليا في تونس يتراوح بين ألفين وثلاثة آلاف يهودي تونسي، أغلبهم يقيم بجزيرة جربة، ويتمتعون بحرية المعتقد وبجميع حقوقهم المدنية والسياسية. ولم يتعرضوا لأي اعتداء آخر بسبب انتمائهم الديني إلا في مطلع التسعينات من القرن الماضي حين قام يوم 11 أفريل 1992 أحد الشبان بعملية استهدفت كنيس الغريبة، وهو الهجوم الذي أسفر عن 21 قتيلا معظمهم من السواح الألمان. وقد تبنى يومها تنظيم القاعدة ذلك الاعتداء الفظيع. ورغم ذلك استمر اليهود التونسيون بالتمتع برعاية الدولة لحقوقهم وحمايتهم باعتبارهم جزء لا يتجزأ من الشعب والوطن. وعندما اندلعت الثورة وغادر بن علي السلطة والبلاد، خاف اليهود التونسيون من أن يتعرضوا للاعتداء، خاصة مع بداية صعود سياسي لمجموعات ذات توجه إسلامي يحمل بعضها أفكارا معادية لليهود. لكن ذلك لم تكن له تداعيات سلبية على اليهود التونسيين حيث لم يسجل اعتداء مباشر على أي مواطن يهودي بسبب انتمائه الديني كما لم يحدث أن تعرضت بيعة يهودية لهجوم مسلح خلال السنوات التي توالت بعد عملية جربة التي تمت الإشارة إليها. حتى حركة النهضة التي أثارات مخاوف البعض عندها صعودها السياسي إلى السلطة، حرصت من جهتها على إشعار اليهود التونسيين بأنها لا تعاديهم، وأنها تعتبرهم شركاء في الوطن. وقد استند خطاب الحركة سواء في حملاتها الانتخابية أو عندما قادت تحالف الترويكا على التأكيد على حقوق الأقليات في تونس الجديدة، واعتبرت أنه«لا ولاء إلا لتونس، ولا فرق بين كل المواطنين التونسيين في الحقوق والواجبات»، وتأسست لأول مرة علاقة إيجابية وقريبة بين حركة النهضة وممثلي الأقلية اليهودية التونسية. كما تجدر الإشارة في نفس السياق إلى الاهتمام الذي أصبح يحظى به الطقس الخاص بحج اليهود إلى كنيس الغريبة، حيث أصبحت الدولة تتكاتف جهودها الأمنية والسياسية والإعلامية من أجل توفير الحماية لليهود الذين يأتون للقيام بحجهم من داخل تونس وخارجها بما في ذلك اليهود من أصول تونسية القادمون من داخل إسرائيل. وقد تدخلت السلطة بسرعة لتطويق الحادثة، حتى ما بعد الثورة، خاصة مع تعاظم خطر الإرهاب واستهداف السياح الأجانب على إثر الهجوم المسلح على متحف باردو. وفي هذا السياق أصبحت الطبقة السياسية بمختلف مكوناتها – بما في ذلك حركة النهضة – تعطي أهمية خاصة لهذه المناسبة نظرا لطابعها الرمزي إلى جانب ارتباطها بالأمن القومي التونسي. لا يعني ذلك أن العلاقة بين الأقلية اليهودية والأغلبية المسلمة خالية من بعض التعقيدات ومن المواقف السلبية. فالتجربة التاريخية أثبتت أن هذه العلاقة كانت ولا تزال تعاني من أفكار مسبقة جعلت اليهود يشعرون بأنهم عرضة للتمييز ومشاعر الاستعلاء الديني من قبل الأغلبية، لكن معطيات أخرى تثبت في المقابل أن عموم اليهود التونسيين لهم في المقابل مواقف سلبية تجاه جيرانهم التونسيين المسلمين. لكن رغم ذلك لم تتأثر العلاقة بينهما بسبب هذه الأفكار الموروثة، وبقي التعايش بين الجميع هو الموقف الغالب.

7-تحدي إدارة التنوع

لا يكمن التحدي المطروح حاليا على التونسيين بدرجة أولى في التعددية الدينية التي يمكن اعتبارها في تونس جزء من الموروث الروحي والثقافي الذي رسخته التجربة التاريخية رغم بعض الهزات التي حصلت، وإن كان هذا المكسب يبقى مهددا إذا تفاقمت ظاهرة التعصب الديني لدى بعض التيارات الراديكالية والعنيفة، والتي هي بصدد تهديد ما تحقق في الماضي من تعايش بعدد من الدول العربية انطلاقا من قراءة لاتاريخية للنصوص الإسلامية. وهو ما دفع بتنظيم «الدولة الإسلامية» إلى العمل على استئصال التعددية الدينية في بلدين مثل العراق وسوريا، رغم أن هذه التعددية حافظت عليها الأجيال المتعاقبة من المسلمين طيلة قرون ومنذ انصهار هاذين البلدين في بوتقة الأمة الإسلامية، بل أصبح العراق وبلاد الشام عموما بمثابة القاطرة التي قادت الأمة خلال قرون طويلة. إن التحدي الرئيسي يكمن أساسا في إدارة التنوع المذهبي الذي أصبح جزء من الواقع الديني الراهن. ويكتسب هذا الأمر أهمية خاصة، وذلك من زوايا متعددة.

أولا : يمكن أن يتحول الانتماء المذهبي إلى خطر قد يهدد التعددية الدينية، ويعرض أتباع الديانات الأخرى إلى الملاحقة وحتى التصفية الجسدية كما تمت ملاحظته في الفقرة السابقة. لأن الانتقال المذهبي لدى البعض قد تنجر عنه تأويلات مختلفة للنصوص المرجعية من شأنها أن تعيد النظر في العلاقات والأحكام التي استقرت لدى المسلمين تجاه المختلفين معهم عقائديا، كما أن الفهم الخاطئ والمتشدد للأحكام والنصوص يمكن أيضا أن يوسع

كما تجدر الإشارة في نفس السياق إلى الاهتمام الذي أصبح يحظى به الطقس الخاص بحج اليهود إلى كنيس الغريبة، حيث أصبحت الدولة تتكاتف جهودها الأمنية والسياسية والإعلامية من أجل توفير الحماية لليهود الذين يأتون للقيام بحجهم من داخل تونس وخارجها بما في ذلك اليهود من أصول تونسية القادمون من داخل إسرائيل.

من دائرة الأعداء المفترضين بمن فيهم المنتمين إلى نفس الدين والرسالة.

ثانيا : يفتح الانتقال المذهبي الباب من جديد أمام استعادة الصراعات الكبرى التي طبعت التجربة التاريخية للمسلمين. ولهذا يلاحظ أنه كلما ظهرت مجموعة شيعية أو سلفية، يفتح معها صندوق الخلافات السابقة بدء من الفتنة الكبرى، وصولا إلى أدق تفاصل الفروع الفقهية. وبما أن البيئة التونسية لم تكن مهيأة في هذا الظرف التاريخي لإعادة إنتاج المنظومة القديمة بتناقضاتها وخلافاتها العقائدية والفقهية، فإنه يخشى أن يغذي ذلك الفرقة بين التيارات الدينية المتناحرة، مما قد يؤدي إلى رفع درجة التعصب والإقصاء المتبادل، وقد يوفر الأرضية الملائمة لتغذية العنف بين التونسيين.

ثالثا: إذا لم يتم احتواء هذه الخلافات وهذا التنوع الديني وخاصة المذهبي ضمن سياق وطني مساعد على ذلك، فإن رقعة هذا الصراع ستمتد بسرعة إلى المجال السياسي مما سيؤدي حتما إلى تهديد مباشر لعملية الانتقال نحو الديمقراطية، ويستنزف الرأي العام في قضايا قديمة لا علاقة لها بتحديات الحاضر التونسي، وهي تحديات تخص التنمية وبناء المؤسسات الديمقراطية، والسيطرة على المسافة العميقة التي تفصل المجتمع التونسي عن المجتمعات الغربية في مختلف المجالات.

8-من تأثيرات الثورة الإيرانية على تونس

تشكل الثورة الإيرانية حدثا بارزها لابد من أخذه بعين الاعتبار عند الحديث عن التنوع المذهبي في تونس. فضخامة الحدث الكبير الذي بفضله تمت الإطاحة بأقوى نظام في منطقة الشرق الأوسط وهو نظام الشاه، وذلك بفضل ثورة شعبية سلمية. لقد أضفى ذلك على الحركة الإسلامية السنية في تونس، وهي لا تزال في مرحلة التأسيس، حجما سياسيا أثار مخاوف السلطة في تلك الفترة وعمقت الفجوة بين الطرفين. وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن الرئيس بورقيبة قرر يومها التعجيل بقطع العلاقات الدبلوماسية مع إيران، وشنت أجهزة النظام حملة إعلامية قوية ضد الإيرانيين واتهمتهم بمحاولة زعزة الأمن في البلاد. كما كثفت السلطة منذ أواخر سنة 1979 مراقبتها لقادة حركة الاتجاه الإسلامي وأنصارها، خاصة بعد مشاركة قياديين في وفود زارت الإمام الخميني بمقر إقامته بباريس أو بعد عودته إلى طهران. لقد أحدثت الثورة الإيرانية رجة قوية داخل أوساط الإسلاميين في تونس وفي غيرها من البلدان. وولد ذلك الحدث لدى الكثيرين منهم ما يمكن وصفه في تلك المرحلة ب « التشيع السياسي»، أي اعتبار الثورة الإيرانية نموذجا يمكن أن يحتذى أو على الأقل يستفاد منه لمراجعة المفاهيم والاستراتيجيات.

وتكفي الإشارة في هذا السياق إلى مجلة المعرفة الناطقة باسم «الجماعة الإسلامية» قبل أن تتحول إلى حركة الاتجاه الإسلامي، وقد تصدرت العدد ثلاث صور لما اعتبره المشرفون على المجلة قادة الإصلاح في العالم الإسلامي تتصدرهم صورة الخميني إلى جانب حسن البنا وأبو أعلى المودودي. هذا التفاعل مع الحدث الإيراني دليل على رغبة لدى الإسلاميين التونسيين خلال تلك المرحلة في تجاوز البعد المذهبي واستحضار الرسالة السياسية للثورة. لكن سرعان ما أخذ هذا الانبهار بالثورة لدى البعض يتحول إلى حالة انجذاب نحو المذهب الشيعي بحجة أن المذهب هو الذي صنع الثورة وأعطاها كل تلك القوة والجاذبية. تجدر الملاحظة أيضا أن تسرب المذهب الشيعي داخل التراب التونسي قد بدأ يحصل قبل ذلك اندلاع الثورة في إيران ببضع سنوات على يد التونسي التيجاني السماوي الذي ألف كتابا أثار جدلا واسعا تحت عنوان «ثم اهتديت»، أي اعتبر نفسه قد كان في حالة ضلال قبل أن يهتدي إلى طريق الصواب والحق على أيدي المراجع الشيعية بمدينة النجف العراقية، وعاد بعدها لنشر المذهب خاصة بمدينة قفصة. ثم ألف بعد ذلك كتابا آخر تحت عنوان «الشيعة هم أهل السنة»، وهو ما يدل على طبيعة القضايا العقائدية والمذهبية التي هيمنت على الجدل الذي أحدثته هذه الدعوة مما خلق حالة من الصراع مع المحيط السني الضيق حول من يملك شرعية الانتماء إلى الإسلام ويمثل رسالة النبي محمد صلى الله عليه وسلم. مع أهمية هذه الموجة الأولى للتشيع في تونس إلا أنه مع تداعيات الثورة الإيرانية على كامل المنطقة حصلت الموجة الثانية لحركة التشيع في صوف التونسيين. وقد أثارت الموجة الثانية قلق قيادة حركة الاتجاه الإسلامي في تلك الأيام، خاصة بعد أن أخذت هذه الموجة تستقطب بعض المنتسبين سابقا للحركة مثل مبارك بعداش الذي كان من بين الدعاة المتحمسين للحركة في ولاية قابس. هذا وقد تفاقمت أزمة الثقة بين المجموعات الشيعية التونسية وبين حركة النهضة، خاصة في عهد حكم الرئيس بن علي، وترتب عن ذلك نشوء صراع بين الطرفين بلغ حد تبادل الاتهامات وجعل حركة النهضة تتهم المجموعات الشيعية بالتعامل مع الأجهزة الأمنية ضدها. كما تزامن ذلك مع التقارب الحذر والمصلحي بين تونس وإيران خلال مرحلة الرئيس بن علي، وكان من بين نتائجه التزام طهران بعدم دعوة راشد الغنوشي ومساعديه إلى الندوات والاحتفالات الرسمية التي تقيمها إيران سنويا.ويذكر في هذا السياق أن إيران رفضت منح الغنوشي تأشيرة دخول ضمن الوفد الذي شكلته حركة الإخوان المسلمين بعد غزو العراق للكويت.

رغم أن الشيعة الإسماعيلية كانوا يشكلون جزء من نسيج المجتمع التونسي، خاصة في ظل الدولة الفاطمية التي كانت تمسك بزمام السلطة السياسية في البلاد وبلغت من القوة أن أعلنت الخلافة، لكن مع توجه المعز لدين الله الفاطمي نحو مصر ونقل سلطته إلى هناك، قام الصنهاجيون بحركة انتقامية واسعة النطاق ضد الشيعة، وقد أسفر ذلك عن ارتكاب مجازر كبرى أدت إلى القضاء على ظاهرة التشيع في البلاد التي أصبحت منذ ذلك التاريخ سنية مالكية في أغلبيتها الساحقة. مع وجود هذه الخلفية التاريخية، يلاحظ اليوم أن أغلبية التونسيين غير مرتاحين للمذهب الشيعي، ويرفض أغلبهم انتقال التونسي السني إلى المذهب الشيعي. إذ جاء في الاستطلاع أن 53.8 بالمائة من المستجوبين قد أكدوا أنهم ليسوا على دراية بالمذاهب الشيعية، وأن 46.2 بالمائة ذكروا أن لهم معرفة بها. وهي مسألة تحتاج إلى نظر للتأكد من حجم هذه المعرفة ومصادرها، هل هي معرفة دقيقة و علمية أم أنها مجرد معلومات متفرقة أو موجهة وسطحية. كما يتضح أيضا وجود أغلبية نسبية من التونسيين لهم علم عبر وسائل متعددة من أهمها وسائل الإعلام بأن جزء من مواطنيهم قد تشيعوا، ويقدر هؤلاء في حدود 61.9 %، في حين أن 38.1 % ليس لديهم علم بذلك. ولا توجد في هذا السياق إحصائية دقيقة لمعرفة عدد الشيعة من التونسيين لصعوبة ضبط ذلك. فالكثير منهم أصبحوا حريصين على عدم إشهار انتمائهم المذهبي خاصة بعد الثورة، وذلك خلافا للمرحلة الأولى من بداية الدعوة إلى التشيع، حيث عمد بعضهم إلى إشهار تحولهم العقدي عبر ممارسة شعيرة الصلاة داخل المساجد، أو خلال تعريفهم بالمذهب الشيعي في حلقات نقاش علنية ومفتوحة، وما يترتب عن ذلك من انتقادات وهجوم لاذع على المذهب السني وعلى

يمكن أن يتحول الانتماء المذهبي إلى خطر قد يهدد التعددية الدينية، ويعرض أتباع الديانات الأخرى إلى الملاحقة وحتى التصفية الجسدية كما تمت ملاحظته في الفقرة السابقة. لأن الانتقال المذهبي لدى البعض قد تنجر عنه تأويلات مختلفة للنصوص المرجعية...

لقد أحدثت الثورة الإيرانية رجة قوية داخل أوساط الإسلاميين في تونس وفي غيرها من البلدان. وولد ذلك الحدث لدى الكثيرين منهم ما يمكن وصفه في تلك المرحلة ب « التشيع السياسي »، أي اعتبار الثورة الإيرانية نموذجا يمكن أن يحتذى أو على الأقل يستفاد منه لمراجعة المفاهيم والاستراتيجيات...

بعض الصحابة. لكن سرعان ما تراجعت هذه الحدة، وذلك نظرا لتعدد الاشتباكات التي حصلت في بعض المساجد وخارجها، واقتناع البعض منهم بأن تغذية هذا الصراع المفتوح ستكون له عواقب خطيرة عليهم، ومن شأنها أن تعقد علاقتهم بمحيطهم التونسي السني. وهذا ما أكدته بعض المؤشرات التي وردت في هذا الاستطلاع. عند الانتقال لمعرفة الموقف من تحول التونسي إلى المذهب الشيعي، يلاحظ أن خمسة المستجوبين يرون في ذلك أمرا عاديا، ويضاف إليهم 27 بالمائة اعتبروا أن هذه المسألة لا تعنيهم وأنها تندرج ضمن الحرية الشخصية. لكن في المقابل يوجد 21.6 بالمائة رأوا في هذه الظاهرة أمرا يدعو إلى القلق، وهناك 16.4 استنكروا ذلك، و16 بالمائة أكدوا أن الأمر خطير. وبالتالي يوجد 54 بالمائة من التونسيين مناهضين لعملية التحول من المذهب السني إلى المذهب الشيعي. ويتأكد ذلك عندما يعبر 88.3 بالمائة عن عدم تقبلهم تحول التونسي السني إلى شيعي، ولم يقبل بذلك سوى 11.7 بالمائة فقط. ورغم أن 66.2 بالمائة يؤكدون على أنهم لا يرفضون أشياء محددة في معتقدات الشيعة وشعائرهم، إلا أن 73 بالمائة يرفضون أن يكون لهم أصدقاء شيعة، في حين أن الربع من المستجوبين لم يروا في ذلك حرجا. لا شك في أن وجود 20 % من التونسيين الذين اعتبروا بصيغ متفاوتة عن اقتناعهم بأن انتقال التونسي السني إلى شيعي «أمرا عاديا» يشكل مؤشرا لافتا للنظر في دلالته على وجود قدر أدنى من التسامح تجاه المختلف معهم مذهبيا، إلا أن ذلك لا يعني القبول بمشروعية هذا الانتقال. ويمكن القول في هذا السياق أن حركة التشيع ليست مقبولة لدى أغلبية واسعة من التونسيين، وأن العناصر التي تشيعت حديثا تعيش في وسط رافض لهم دون أن يؤدي ذلك إلى

نتيجة التدين المغلق، يلاحظ اليوم أن أغلبية التونسيين غير مرتاحين للمذهب الشيعي، ويرفض أغلبهم انتقال التونسي السني إلى المذهب الشيعي. إذ جاء في الاستطلاع أن 53.8 بالمائة من المستجوبين قد أكدوا أنهم ليسوا على دراية بالمذاهب الشيعية، وأن 46.2 بالمائة ذكروا أن لهم معرفة بها...

عنف موجه ضدهم، رغم التهديدات التي أصبحوا يتلقونها بعد الثورة من التونسيين الذين انخرطوا في الحركة السلفية الجهادية، مع الإشارة إلى وجود رأي غالب في معظم أوساط السلفيين يميل إلى تكفير الشيعة، ويجيز قتلهم في حال عدم التوبة. يلاحظ في هذا السياق أن حركة التشيع في تونس وفي العالم العربي عموما قد تأثرت بانتصار الثورة الإيرانية، أي أن العامل السياسي قد تدخل بقوة لصالح المذهب الإثني عشري، لكن بعد سلسلة الأزمات التي عاشتها الثورة الإيرانية فيما بعد مما قلل كثيرا من جاذبيتها داخل المجتمعات السنية وحتى لدى جزء لا بأس به من الأوساط الشيعية غير الإيرانية، وهو ما خفف بوضوح من نسق الأنشطة الدعوية في الدول العربية المدعومة من بعض المراجع سواء في النجف أو في قم. ومع ارتفاع سقف الاستقطاب الثنائي الإيراني السعودي، أصبح البعد المذهبي يلازم الصراع السياسي الإقليمي. فكثير من أنظمة الحكم تعمد إلى استعمال الخلاف التاريخي المذهبي من أجل إرباك الإيرانيين والعمل على إفشال مخططاتهم. ومن جهة أخرى، غيرت الكثير من الحركات الإسلامية السنية موقفها من إيران بسبب ارتفاع نسق التبشير بالمذهب الشيعية داخل الأوساط السنية. ولهذا السبب ثارت ثائرة الشيخ القرضاوي، وهاجم بقوة النظام الإيراني، وعبر عن شكوكه في نوايا مراجع الشيعة، وكاد في أكثر من مناسبة أن ينسحب نهائيا من الجهود الذي انطلقت منذ سنوات للتقريب بين المذاهب. وهذه المواقف التي عبر عنها القرضاوي قد زادت في حدة التوتر بين الحركات الإسلامية السنية والحركات الشيعية.ورغم الدور الهام الذي قام به حزب الله في حربه ضد إسرائيل، فقد تضررت صورته كثيرا في الأوساط السنية بسبب وقوفه إلى جانب نظام بشار الأسد على إثر اندلاع بوادر الثورة السورية،

التي سرعان ما تم استدراجها نحو العمل المسلح الذي حول الشام إلى أرض مفتوحة لإدارة حروب مفتوحة بالنيابة. هذه الأجواء الإقليمية بوجوهها المأساوية قد زادت من تعقيد العلاقات السنية والشيعية، ولا شك في أنها أثرت ولا تزال، وإن كان بنسب أقل من بلدان أخرى، على جزء واسع من التونسيين الذين يتابعون باهتمام شديد ما يجري في سوريا والعراق وغيرها من الدول العربية. أصبح من المؤكد أن التونسيين قد تأثروا فعلا بالأجواء الإقليمية السائدة حاليا في العالم العربي، إذ لو سبق وأن سألت أحدهم في فترة الستينات أو السبعينات كيف يعرف نفسه لكانت الإجابة السائدة أنه تونسي مسلم، أما اليوم فإن الاستطلاع قد كشف عن وجود 31.1 بالمائة يعرفون أنفسهم بكونهم مسلمون سنة، وذلك رغم أن تونس لم يبلغ فيها التنوع المذهبي إلى درجة الحديث عن وجود طوائف. فالخطاب الطائفي موجود بقوة في مجتمعات عربية أخرى، لكن الأجواء السياسية والإعلامية الإقليمية قد بدأت تؤثر في نظرة التونسي لنفسه ولدائرته الوطنية.

9-الأباضية، هذه الفرقة المجهولة

من المسائل اللافتة للنظر في هذا الاستطلاع أن 83 بالمائة من التونسيين لا يعلمون بوجود مواطنين لهم ينتمون إلى المذهب الأباضي، وذلك رغم أن الأباضية جزء لا يتجزأ من الخارطة المذهبية التونسية منذ قرون. صحيح أن ذلك يعكس درجة عالية من الاندماج الاجتماعي لمعتنقي المذهب الأباضي في محيطهم التونسي، وهم يقيمون أساسا بجزيرة جربة، لكنهم يختلفون عن الأغلبية السنية في بعض المسائل الأصولية والفقهية إذ لهم فقههم الخاص ومراجعهم المعتمدة في الافتاء. ويشكل هذا الأمر ثغرة في المعرفة الدينية والاجتماعية السائدة لدى التونسيين، خاصة وأن شيوخ الأباضية التونسية يتمتعون بمكانة خاصة جدا في بلد مثل سلطنة عمان التي يسود فيها المذهب الأباضي في أوساط أغلب العمانيين.كما أن المذهب الأباضي تتطور عبر التاريخ، واكتسب مرونة عالية في التعامل مع أهل السنة بالخصوص، ويتمتع أتباعه بروح عالية من التسامح والتعايش مع مخالفيهم في المذهب، ولهذا يرفضون القول بأنهم من أصول خارجية (أي اعتبارهم فرقة من فرق الخوارج) ولا يبحثون عن التميز في تونس رغم حرصهم على ممارسة عباداتهم بطريقة لا تمس من اندماجهم الكامل في البيئة التونسية حتى أنك لا تكاد تميزهم عن بقية المواطنين. رغم ذلك، حدث خلاف بين الأباضية وبين أتباع «السلفية الجهادية بجزيرة جربة وذلك خلال سنة 2013 حين عمد هؤلاء إلى السيطرة على أحد المساجد بالجزيرة. وقد أشار موقع «حقائق أون لاين» لهذه الحادثة اعتمادا على مصادر بوزارة الشؤون الدينية التي أكدت يومها ان الوزارة «قامت .. بتعيين إطار مسجدي من أتباع المذهب الأباضي بجامع ملاق في بلدة الرياض في جزيرة جربة بعد أن تم غلقه لبضعة أشهر إثر محاولة عناصر سلفية متشددة يقودهم أستاذ تربية إسلامية حوكم سنة 2004 في إطار ما عرف بقضية شبان جرجيس السيطرة على الجامع وتسييره.» وأضاف نفس المصدر أن الأستاذ المذكور « حاول مستعينا ببعض أنصاره تولي إمامة المسجد وطرد الإمام الإباضي رغم أنّ أغلب المصلين هم من أتباع الإباضية. واضطرت سلطة الإشراف مع تصاعد الخلاف والمناوشات إلى غلق المسجد قبل أن تقوم بحسم الخلاف لصالح الإباضية». وتعتبر هذه الحادثة نادرة، حيث لم يسبق حصول صدام من هذا النوع بين الأقلية الأباضية والأغلبية السنية. مع الملاحظ

ورغم أن 66.2 بالمائة يؤكدون على أنهم لا يرفضون أشياء محددة في معتقدات الشيعة وشعائرهم، إلا أن 73 بالمائة يرفضون أن يكون لهم أصدقاء شيعة، في حين أن الربع من المستجوبين لم يروا في ذلك حرجا...

31.1... بالمائة يعرفون أنفسهم بكونهم مسلمون سنة، وذلك رغم أن تونس لم يبلغ فيها التنوع المذهبي إلى درجة الحديث عن وجود طوائف....

في هذا السياق إلى خطورة الصراع الذي انفجر في الجزائر بين جماعات ينتمون إلى الأغلبية من الأمازيغ الأباضية وبين الأقلية من أصول عربية بولاية غرداية. وقد اندلعت هذه الاشتباكات منذ سنة 2008 لأسباب اجتماعية وعرقية ومذهبية. لكن رغم خطورة هذه الأحداث بالشقيقة الجزائر، إلا أن الحالة التونسية مختلفة تماما، ولم يؤثر ذلك على حالة التعايش المستقرة بين السنة والأباضية في تونس.

10-التونسيون يجهلون الصوفية

من المفاجآت الغريبة التي كشف عنها هذا الاستطلاع تأكيد 61 بالمائة من المستجوبين عدم معرفتهم بالطرق الصوفية، وذلك رغم أن الصوفية متجذرة في تاريخ الثقافة الدينية للتونسيين، وتعتبر من الجانب الثقافي والسوسيولوجي من بين أهم المؤثرات على الشخصية الوطنية منذ قرون طويلة . أكد 39.3 بالمائة على أن لديهم معرفة بالطرق الصوفية مقابل 60.4 بالمائة أقروا بأنهم يجهلونها، وذلك رغم كثرة الزوايا في البلاد واستمرار عادة زيارة أضرحة الأولياء في جميع الولايات والقرى. وهو ما يدل على أن عموم التونسيين لم يعد لديهم اهتمام مباشر بالتدين الطرقي الذي تراجع تأثيره على الأفراد والأسر، لكن غالبية التونسيين يتعاملون مع الطرق الصوفية باعتبارها ظاهرة تراثية يجب المحافظة عليها. إذ هناك 78 % يعتبرون الصوفية مقبولة، وإن كان هناك 32 بالمائة يرفضونها، ومن بينهم 12 % يعتقدون بأنها غير مقبولة بالمرة. وقد يعود ذلك إلى تأثر هؤلاء بالخطاب السلفي الذي يرى في طقوس الصوفية الطرقية وبعض معتقداتها « شركا بالله ». يبدو أن أغلبية المتدينين التونسية يفتقرون لمعرفة أصول تدينهم. فالكثير منهم متأثر بالتراث الصوفي دون أن يعلم بذلك. وهو يحمل في ذاته وفي ثقافته الشخصية مجموعة رؤى ومفاهيم متناقضة، لكنه لم يسائل نفسه عن مدى وعيه بتلك التناقضات، ونادرا ما توفرت له الفرصة لكي يحقق التجانس بين هذه مكوناته الدينية. لكن رغم ذلك فالمؤكد أن التدين التونسي، خاصة الشعبي منه لا يزال متأثرا بالتراث الصوفي، وقد يكون عدد من المستجوبين لم يفهموا صيغة السؤال الذي طرح عليهم في هذا الاستجواب وهو ما جعل إجاباتهم تكون غير دقيقة.

11-السلفية .. هذا الطارئ الجديد

يعتبر انتشار السلفية في صفوف عدد واسع من الشباب من أهم المتغيرات التي بدأت تحصل في تونس منذ التسعينات من القرن الماضي قبل أن تتسارع وتيرتها في مرحلة ما بعد الثورة، وهو ما أربك المشهد الديني في البلاد وجعله مفتوحا أمام أسوء الاحتمالات. وقد حدث هذا الانتشار على مستويين. يتعلق الأول بفهم الدين وممارسة التدين بصيغ مختلفة عما كان عليه الأمر سائدا من قبل، وقد تجلى ذلك في المظاهر والطقوس ومكونات الخطاب الديني من حيث وضع الأولويات وكيفية استنباط الأحكام والتفاعل مع المجتمع والأفراد. أما المستوى الثاني فيتعلق بلجوء جزء من السلفيين إلى العنف كوسيلة لتغيير الأوضاع على الصعيد الوطني تحت غطاء الجهاد، وذلك بحجة رفض السلطة التنصيص على الشريعة في الدستور والإصرار على عدم التقيد بأحكام الله وهو ما اعتبروه خروجا عن الإسلام يقتضي إعلان الحرب على الدولة وعلى الطبقة السياسية والنخب الحديثة. وإذا أخذنا بعين الاعتبار التعامل الأمني الذي اتخذه نظام بن علي كأسلوب لمواجهة الظاهرة الدينية والتحكم فيها وما ترتب عن ذلك من فقر معرفي وتوفير القابلية للتأثر بخطابات دينية من خارج البلاد، يمكن بناء على ذلك تفهم جزء من الأسباب التي وفرت الأرضية المناسبة للتأثر بالخطاب السلفي. ويمكن الإشارة في هذا السياق إلى الجدل العاصف الذي دار في المرحلة الماضية حول ظاهرة الدعاة القادمين من المشرق العربي، والذين روجوا خلال زياراتهم المتكررة والمنتظمة لخطاب ديني مغاير لما تعود عليه التونسيون، ويمكن إدراج الجزء الأكبر من هذا الخطاب ضمن أدبيات السلفية العلمية. وهو خطاب يتضارب في معظم مكوناته وموضوعاته مع نمط المجتمع الذي ارتضاه عموم التونسيين بمن في ذلك الجزء الأكبر من أنصار حركة النهضة، خاصة فيما يتعلق بمكانة النساء وحقوقهن ولباسهن واختلاطهن بالرجال وأدوارهن داخل الأسرة وفي المجتمع، إلى جانب المسائل المتعلق بكيفية تطبيق الشريعة وغيرها من المسائل. رغم هذا الجدل الذي هيمن على الأجواء الدينية والإعلامية والسياسية خلال السنوات التي لحقت الثورة، فإن غالبية المستجوبين عبروا عن كونهم لا يرون مانعا من قدوم هؤلاء الدعاة من المشرق للقيام بنشاطات دينية في تونس، في حين عبر 43 % عن رفضهم لقدوم هؤلاء. وهنا تجدر الإشارة إلى أن هذه الأغلبية الطفيفة للمرحبين بهؤلاء الدعاة لا تعني بالضرورة القبول بمضمون الخطاب الذي يروجه هؤلاء، وإنما يفهم من ذلك استعداد جزء هام من التونسيين لسماع مثل هذه الخطابات دون تبني معظم مكوناتها. فهو لا يعدو أن يكون مجرد استعداد من الناحية المبدئية للسماح لهؤلاء بزيارة تونس والقيام بنشاط ديني داخل مساجدها ومن فوق منابرها، دون أن يفهم من ذلك بالضرورة قبول الخطاب السلفي برمته أو اعتباره مؤشرا على قابلية معظم التونسيين بأن يتحولوا إلى سلفيين، لأن ذلك يتعارض كثيرا مع الواقع الفعلي لحالة التدين السائدة حاليا في تونس، والتي سادت قبل ذلك منذ قرون. إن أزمة التدين التي برزت ملامحها بأكثر وضوح في تونس بعد الثورة، وإن كانت جذورها تعود إلى ما قبل ذلك بفترات طويلة، لا تعود إلى هؤلاء الدعاة القادمين من المشرق العربي، وإنما لفقر معرفي واجتماعي سابق لقدوم هؤلاء. لقد اهتزت المرجعية الإصلاحية التونسية منذ أن أهمل المشروع التحديثي مسألة الإصلاح الديني، وتوقف عن الدفاع عنه وتأكيد أهميته في تحقيق نهضة متوازنة في المجتمع. ولهذا فإن منع هؤلاء الدعاة من دخول تونس لا يعالج الإشكال ولا يمنع استفحال أزمة التدين في المجتمع. فخطاب هؤلاء الدعاة يمكن أن يصل إلى التونسيين بطرق متعددة، سواء تم السماح ببيع الكتب السلفية في معرض الكتاب أو وقع منعها. حتى في عهد الرئيس السابق بن علي كانت الأدبيات السلفية تتسرب بهدوء سواء عن طريق الفضائيات أو خاصة عبر مواقع الأنترنت. فاللجوء إلى المنع هو تأجيل للأزمة أو إطالة لها.

إن العلاج الأعمق والأفضل لمواجهة مثل هذه الظواهر الخطيرة والمعقدة تكمن بدرجة أساسية في تثقيف المتدين التونسي، وتمكينه من منهجية تسمح له برفض القوالب الجاهزة لخطابات دينية مغلقة متشددة من شأنها أن تفجر وحدة التونسيين أو تجعلهم في تعارض مع مكتسبات الإصلاحية الدينية أو تشدهم إلى الخلف، رغم أن 44 % من المستجوبين اعتبروا أن لديهم إمكانية التمييز بين أنواع السلفية في حين نفى ذلك 56 % منهم، فإنه سيكون من الصعب التأكد من ذلك نظرا لما يتطلبه الفحص الميداني من معرفة دينية واسعة نسبيا. لكن يبدو أن الجمهور المستجوب قد حصر الفرق بين مختلف السلفيات في استعمال العنف من عدمه.

ويتأكد ذلك عندما ذكر الذين أجابوا بأنهم

من المسائل اللافتة للنظر في هذا الاستطلاع أن 83 بالمائة من التونسيين لا يعلمون بوجود مواطنين لهم ينتمون إلى المذهب الأباضي، وذلك رغم أن الأباضية جزء لا يتجزأ من الخارطة المذهبية التونسية منذ قرون...

...من المفاجآت الغريبة التي كشف عنها هذا الاستطلاع تأكيد 61 بالمائة من المستجوبين عدم معرفتهم بالطرق الصوفية، وذلك رغم أن الصوفية متجذرة في تاريخ الثقافة الدينية للتونسيين، وتعتبر من الجانب الثقافي والسوسيولوجي من بين أهم المؤثرات على الشخصية الوطنية منذ قرون طويلة ...

... يبدو أن أغلبية المتدينين التونسية يفتقرون لمعرفة أصول تدينهم. فالكثير منهم متأثر بالتراث الصوفي دون أن يعلم بذلك. وهو يحمل في ذاته وفي ثقافته الشخصية مجموعة رؤى ومفاهيم متناقضة، لكنه لم يسائل نفسه عن مدى وعيه بتلك التناقضات...

يجب ألا يخفى على المراقب الالتباسات الحاصلة بين الديني والسياسي والاجتماعي في المشهد العربي الراهن وهو ما يفسر بعض المواقف لدى الرأي العام، ومع ذلك فإن وجود 73 % من التونسيين ضد هذه التيارات يعكس في حد ذاته وجود أغلبية واسعة مناهضة عن وعي للإرهاب ...

يمتعون بالقدرة على التمييز بين مختلف السلفيات وجاءت نسبتهم 78 % بأنهم يرون في السلفية العلمية مقبولة، وإن كان 29 % منهم جاءت إجابتهم على الصيغة التالية « مقبولة إلى حد ما». فاستعراض تفاصيل ذلك مع هؤلاء سيكشف المساحة الحقيقة بين ما تؤمن به غالبية المتدينين التونسيين وبين ما تستند عليه «السلفية العلمية» سواء في الفروع أو حتى في بعض الأصول. كذلك الشأن بالنسبة لمن اعتبروا أن السلفية الجهادية مقبولة، إذ رغم أن هؤلاء يشكلون نسبة ضئيلة جدا في المجتمع التونسي، إلا أن العديد منهم تعاملوا مع السؤال من موقع الرؤية السياسية المناهضة للغرب أو لبعض الأنظمة، دون أن يستوعب الكثير من هؤلاء المقولات العقائدية التي تتبناها تنظيمات «السلفية الجهادية» وما يترتب عنها من مواقف وأحكام وممارسات على أرض الواقع. إذ يجب ألا يخفى على المراقب الالتباسات الحاصلة بين الديني والسياسي والاجتماعي في المشهد العربي الراهن وهو ما يفسر بعض المواقف لدى الرأي العام، ومع ذلك فإن وجود 73 % من التونسيين ضد هذه التيارات يعكس في حد ذاته وجود أغلبية واسعة مناهضة عن وعي للإرهاب.

12-التونسيون و التبشير

لم يعرف عن التونسيين نزوع نحو معادة الأديان الأخرى أو وجود سلوك عدواني تجاه أتباعها. فمن الجانب التاريخي عرف التونسيون بانفتاحهم على محيطهم الجغرافي المتوسطي، وهو ما جعل تونس بلدا مقصودة من قبل الأوربيين وغيرهم من ذوي الجنسيات الغربية. لكن ما كان يثير التونسيين ضد الأجانب من ذوي الديانات الأخرى ليس معتقدات هؤلاء وإنما بسبب عاملين اثنين موضوعيين. أولهما حرص هؤلاء على استعمار البلد ومحاولة إخضاعها لسلطة أجنبية تهدف إلى السيطرة على الوطن والثروات المحلية وإخضاع التونسيين لسياسات متناقضة مع مصالحهم الوطنية. أما العامل الثاني فيتعلق بسعي جزء منهم نحو نشر المسيحية في أوساط السكان المحليين، وهو سلوك لم يطمئن إليه عموم التونسيين، خاصة وأنه قد ارتبط خلال مرحلة «الحماية الفرنسية» بتوطين الاستعمار وتحقير الإسلام والثقافة الوطنية. حتى دولة الاستقلال، رغم توجهها العلماني، لم تكن متسامحة مع حركات التبشير التي حاولت أن تنشط داخل التراب التونسي، لكنها تعرضت في أكثر من مناسبة إلى تصدي أمني من قبل الأجهزة الحاكمة بما في ذلك خلال مرحلة حكم الرئيس الحبيب بورقيبة.بناء عليه لم يكن عنصرا مفاجئا عندما كشف استطلاع الرأي الحالي عن أن 90 % من التونسيين يرفضون أن يقوم مبشرون بالدعوة إلى المسيحية داخل التراب التونسي، فهذا الموقف يؤكد استمرار حالة الشك لدى عموم المواطنين في نوايا هؤلاء المبشرين الذين سبق للبعض منهم أن كانوا في خدمة المستعمرين. لكن من جهة أخرى يدل هذا المؤشر على أن جزء هاما من الرأي العام التونسي لم يدرك بعد أن حرية المعتقد والضمير التي نص عليها دستورهم تفرض توفير فرصة تعدد الاختيارات الدينية أمام الأفراد، وبالتالي كما أن من حق الدعاة المسلمين التعريف بالدين الإسلامي في المجتمعات غير المسلمة، لا يمكن في مقابل ذلك منع الآخرين من التبشير بمعتقداتهم في المجتمعات الإسلامية. وهي مسألة تحتاج حقيقة إلى تربية وصبر لتعود عليها التونسيون، ولكي يدركوا أن حرية الاختيار لا تهدد بالضرورة اعتقاداتهم، وإنما يمكن أن تدعمها.

ومن خلال نتائج الاستطلاع يلاحظ أن هذا التناقض في السلوك الديني للتونسيين يتجلى في المؤشرين التاليين :

• عبر 92 % من المستجوبين عن عدم تقبلهم تحول تونسي مسلم إلى المسيحية. فهذا المؤشر وإن عكس عمق ارتباط التونسيين بالإسلام كدين وانتماء، مما جعلهم ينظرون إلى من يغادر هذا الدين ويلتحق بدين آخر وكأنه غير ولاءه وارتباطه بهم. لكن مع ذلك هناك أقلية صغيرة لم تتجاوز 7 % قد عبرت عن قابليتها بتحول التونسي من دين لآخر دون أن يعني ذلك استعداد هؤلاء الذين عبروا عن الرأي لتغيير دينهم. وهذا يعني أن جزء من التونسيين، وهم أقلية إلى حد الآن، قد بدؤوا يقبلون قاعدة المنافسة الدينية دون خوف، وإن كانت هذه المنافسة يجب أن تكون شريفة وقائمة على الوضوح والشفافية.

• أكد 91% من التونسيين على أنهم يقبلون بأن يقوم دعاة مسلمون بالدعوة إلى الإسلام في بلدان غير مسلمة. وبذلك يكونون قد تبنوا موقفا شبيها بمن يريد أن يسجل أهدافا بملعب الآخرين ويمنع عن منافسيه الاقتراب من مرماه، في حين أن عالم العقائد والديانات مثل عالم الأفكار يجب أن يكون قائما على المساواة في الفرص ويوفر حرية الاختيار للجميع.

13-التونسيون يجهلون الديانات الأخرى

يتواصل جهل التونسيين بالديانات الأخرى، حتى تلك التي لها قدم راسخ في تونس مثل اليهودية. 90 % من المستجوبين أقروا بأنهم لا يعرفون شيئا عن عقيدة وطقوس الدين اليهودي. و 84 % منهم أعلنوا أيضا جهلهم بمضامين الديانة المسيحية وطقوسها. وهذا موقف متوقع حيث تكاد تخلو الكتب المدرسية ووسائل الإعلام من محتويات تتعلق بالأديان السماوية غير الإسلام. وهو موقف يبدو منتشرا في صفوف المجتمعات الإنسانية، بما في ذلك المجتمعات الطائفية القائمة على التعددية الدينية. فكل طائفة تكتفي عادة بمعرفة عقائدها وتشعر بأنه ليست في حاجة لتوسيع دائرة معارفها الدينية.التونسيون مثل غيرهم لا توجد لديهم الرغبة في معرفة معتقدات الآخرين. هناك إحساس غالب لديهم بالاكتفاء الذاتي في مجال الثقافة الدينية، ولا يشعر عموم التونسيين بالحاجة للإطلاع على العقائد الأخرى. فالثقافة الدينية تتوفر في المجتمع التونسي بشكل وراثي أو عبر ما يتلقونه من الأئمة والوعاظ وأستاذة التربية الإسلامية بشكل تلقيني، والاكتفاء بالتأكيد على صحة المصادر الإسلامية وبطلان محتويات الأديان الأخرى. لا توجد حاجة معرفية أو اجتماعية من شأنها أن تدفعهم نحو اللجوء إلى مقارنة الإسلام بالديانات الأخرى، وقد يعود ذلك إلى جهل معظم الإطار الديني بعقائد الأمم والشعوب من غير المسلمين. كما يبدو أن التونسي المسلم يتحرج من أن يسأل جاره اليهودي عن عقيدته وطقوسه سواء بسبب عدم الاهتمام أو خشية الوقوع في الالتباس وإثارة الشكوك لدى المختلف عنه في الدين. وقد تكون المرأة التونسية المسلمة أكثر فضولا من الرجل لكن ذلك يتعلق بالمسائل الاجتماعية مثل الأطعمة والأعياد الدينية والتقاليد دون الاقتراب من عقائد الآخرين.

14-البهائية دين غريب في تونس

تشكل الديانة البهائية لغزا لدى عموم التونسيين. إذ نادرا ما تجد تونسيا يعرف هذه الديانة أو التقى بمعتنقيها، وذلك رغم أن البهائيين موجودون في تونس منذ عشرات

جزء هاما من الرأي العام التونسي لم يدرك بعد أن حرية المعتقد والضمير التي نص عليها دستورهم تفرض توفير فرصة تعدد الاختيارات الدينية أمام الأفراد، وبالتالي كما أن من حق الدعاة المسلمين التعريف بالدين الإسلامي في المجتمعات غير المسلمة، لا يمكن في مقابل ذلك منع الآخرين من التبشير بمعتقداتهم في المجتمعات الإسلامية....

يجب ألا يخفى على المراقب الالتباسات الحاصلة بين الديني والسياسي والاجتماعي في المشهد العربي الراهن وهو ما يفسر بعض المواقف لدى الرأي العام، ومع ذلك فإن وجود 73 % من التونسيين ضد هذه التيارات يعكس في حد ذاته وجود أغلبية واسعة مناهضة عن وعي للإرهاب ...

السنين، وأن عديد التونسيين قد اعتنقوا هذه الديانة ومنهم من هو متزوج بتونسيات مسلمات. ورد بموقع البهائيين التونسيين أن «دخول الدّين البهائي إلى تونس يعود إلى سنة 1921م »، وذلك على يد بهائي مصري يدعى السيّد محي الدّين الكردي، أدى زيارة إلى تونس خلال تلك السنة، وقام بتبليغ ما يطلقون عليه «رسالة حضرة بهاء الله». وقد بدأ هذا بالدعوة إلى ديانته في بغداد بداية من سنة 1863م. وترتكز هذه الديانة على فكرة أساسية « تعلن في جوهرها أن البشرية أسرة واحدة وتخبر أنه قد حان الوقت لتتّحد الشعوب والملل». رغم مرور قرابة المائة عام على ولادة النواة الأولى لهذه الديانة في صفوف عدد قليل من التونسيين، إلا أنه نادرا ما حصل إشكال بسبب هذا الانتماء العقائدي. ولعل العدد المحدود جدا للبهائيين قد جعل 97 % من المستجوبين يؤكدون عدم معرفتهم بالديانة البهائية ولا بطقوسها.

كما أن حرص البهائيين على التكتم، والدعوة الفردية وتجنب الاشتباك اللفظي أو السياسي مع الأغلبية المسلمة قد ساعد على إبقائهم بعيدين على الأضواء. وهم يعلمون أن التيار الغالب من الفقهاء والدعاة يكفرونهم ويحاربونهم في مجتمعات إسلامية كثيرة، وهو ما يجعلهم أكثر حذرا، لكن بعض المؤمنين بالديانة البهائية من التونسيين قد شاركوا بعد الثورة في مبادرات عديدة للمجتمع المدني دون أن يثير ذلك إشكالا بسبب اختلافهم الديني. لكن مع ذلك فإن الموقف السائد في أوساط التونسيين هو رفضهم لهذه الديانة، بدليل أن 95 % من المستجوبين أكدوا على عدم قبولهم تحول التونسي المسلم إلى البهائية.

يتضح مما سبق عرضه جملة الملاحظات التالية :

أولا : التعددية الدينية قائمة في تونس منذ قرون، وذلك بحكم وجود أقلية يهودية تعود جذورها إلى أكثر من ثلاثة آلاف سنة. أما بالنسبة للمسيحيين فأغلبيتهم الواسعة أجانب أو من أصول أجنبية، وتبقى نسبة محدودة منهم من أصول تونسية. وبشكل عام لم يعرف عن التونسيين ميل لديهم نحو رفض الآخر المختلف دينيا، حتى وإن كانت معرفتهم بالديانات الأخرى ضعيفة ومحدودة. كما توجد تقاليد موروثة في مجال التعايش الديني بين الأغلبية المسلمة وهذه الأقليات مما جعل مسائل الخلافات الدينية غير مطروحة في تونس، ولم يتم إثارتها إلا عندما ترتبط بقضايا سياسية، وخاصة خلال احتداد الصراع مع إسرائيل أو عندما يتكثف النشاط التبشيري. كما نجحت الدولة قبل الثورة وبعدها في تنظيم العلاقة بين أصحاب الديانات وحماية حرية المعتقد لليهود والمسيحيين، مما يفسر عدم حصول اعتداءات بالعنف ذات دوافع دينية.

ثانيا : يعتبر المصدر الرئيسي للإشكال الذي تواجهه تونس اليوم، والذي يمكن أن يهدد حالة التسامح في البلاد هو التحدي المذهبي وليس الديني. بصيغة أخرى يمكن القول أن العامل الجديد الذي بدأ يؤثر في حياة التونسيين ويثير قلقهم ليست له علاقة بالتعددية الدينية، وإنما له صلة مباشرة بالتنوع المذهبي الذي خرج من دائرته الضيقة وتحول إلى مصدر لتغذية حالات التجاذب والخلاف بين المواطنين، وبلغ في بعض الأحيان درجة اللجوء إلى العنف من أجل تغيير نمط المجتمع وتهديد الدولة والسعي نحو ربط البلاد بمحاور إقليمية لا تخفى خطورتها على الاستقلال الوطني

وحماية السيادة. وإذا لم يتم التحكم في هذه الظاهرة، فإن تداعياتها ستكون خطيرة، ويمكنها المساس بالتعددية الدينية، وتحويلها إلى عامل تفكك اجتماعي وسياسي بعد أن كانت ولا تزال عامل استقرار وتنوع.

ثالثا : تبين المعطيات والوقائع أنه كلما تم التوسع في تسييس الخطابات الدينية والمذهبية، إلا وأدى ذلك إلى تهديد الحق في المعتقد، وتحويل التنوع الديني أو المذهبي إلى حقل ألغام قابلة للانفجار في كل لحظة. لا يعني ذلك تبرير الدعوة إلى حتمية الفصل الكامل بين الديني والسياسي، ولكن هناك خشية حقيقية من الوقوع في صراعات ذات خلفية دينية. إذ كلما حاولت جماعة أن تفرض على الآخرين قراءتها الخاصة للنصوص الدينية، واعتبرت نفسها الناطقة باسم حقيقة الدين سواء تعلق الأمر بالإسلام أو بديانات أخرى، إلا ووفر ذلك مناخا ملائما لتصاعد مخاطر التوترات الدينية. وكما يمكن أن يحصل هذا الخطر في علاقة أصحاب الديانات بعضهم ببعض، يمكن أن يحصل نفس الشيء بين المختلف في القراءة داخل منظومة الدين الواحد. والسياسة يمكن أن تغذي هذه الصراعات أو أن تتسبب فيها. والسياسة في هذا السياق تعني السعي لإقامة دولة أو سلطة تتولى إجبار الآخرين على التقيد بتلك القراءة في شؤونهم الخاصة والعامة، والخضوع لحكم أصحابها واجتهاداتهم بقطع النظر عن صحتها أو بطلانها.

رابعا : مع التأكيد على أهمية الاعتراف بالتعددية الدينية والمذهبية، إلا أن هذه التعددية ليست بدون ضفاف. هناك شروط يجب أن تتوفر في جميع الأطراف المكونة للمشهد الديني والمذهبي، وإلا استحال التعايش فيما بينها. ومن أهم هذه الشروط تجنب العنف وعدم استعمال السلاح ضد الآخرين من أصحاب العقائد والأفكار المختلفة. لأن حمل السلاح في وجه المخالفين والمختلفين هو دليل على وجود خلل فضيع وخطير في العلاقات بين أفراد المجتمع الواحد، بل هو أكثر من ذلك لأنه انزلاق نحو تفجير البنية العضوية الرابطة بين مكونات هذا المجتمع.

وبناء عليه فإن التعددية الدينية والمذهبية لا يمكن أن تستقر وتتواصل في حال وجود من يحمل السلاح ويشهره في وجه شركائه في الوطن، وهو ما يقتضي ضمنيا استبعاد هذا الطرف المسلح الذي يكون بذلك قد أقصى نفسه بنفسه.

خامسا : هناك ضرورة عاجلة للعمل على تنظيم التعددية الدينية وخاصة المذهبية بين جميع الأطراف المستعدة لاحترام حق الآخرين في الوجود وفي ممارسة عقائدهم وفق مرجعياتهم الخاصة بهم دون التدخل في حرية الاعتقاد والتعبد. ومن أهم شروط نجاح ذلك توفر الشروط التالية :

• تأكيد كل طرف على حق البقية في أن يكونوا مختلفين عن الآخرين، دون الدخول في خصوصياتهم أو محاولة إجبارهم على تغيير عقائدهم أو السعي إلى إلغاء وجودهم في المجتمع.

• تعاون جميع الأطراف من دولة ومجتمع ومؤسسات سياسية ومدنية وثقافية من أجل ترسيخ ثقافة التعايش معا. إذ يعتبر ذلك من المسائل العاجلة وذات الأولوية لتجاوز العوائق الجدية والعميقة التي لا تزال تحول دون التقدم في مجال إدارة التنوع داخل المجتمع التونسي.

• العمل على إنشاء آلية تنظيمية تكون ناجعة في إدارة الحوار بين جميع الأطراف والتيارات، أو على الأقل بين أغلب مكوناتها. وبذلك يقع التمهيد لتحديد أرضية مشتركة، إلى جانب معرفة حجم الخلافات والتدرب على حسن معالجتها والتحكم فيها حتى لا تنعكس سلبيا على العلاقات الجماعية.

لكي ينجح حوار من هذا القبيل وبهذه الأهمية الإستراتيجية، سيكون من الضروري أن يتفق المساهمون فيه على ضرورة الاعتراف بقواعد جامعة لكل المواطنين، إلى جانب تمسكهم بالديمقراطية كنظام سياسي يوفر الحريات الفردية والجماعية ويحقق التداول السلمي على السلطة، ويجعل من المواطنين أحرارا يمارسون الحكم من خلال من يرونهم الأكثر كفاءة عن انتخابات نزيهة وشفافة. ومن هذه الزاوية يكتسب الفصل الثامن من الدستور أهمية قصوى، ويحتاج إلى تشريعات مكملة له، إلى جانب جهود معرفية وعملية من شأنها أن تسمح لعموم التونسيين بأن يعيشوا تعدديتهم الدينية والمذهبية دون تعريض وحدتهم لخطر التصدع والاحتراب.

الدين والفضاء العام: جدليات التأثير والترشيد والتحكّم

الفضاء الإعلامي والفضاء الديني

عبد اللطيف الحنّاشي

تضاعف حضور الدين في الفضاء العمومي منذ الربع الأخير من القرن العشرين، الأمر الذي استدعى فهم وتحليل الخلفيات التاريخية والفكرية للعلاقة بين الدين و ذاك الفضاء 1 وازداد الأمر إلحاحا بعد الانتفاضات الشعبية التي عرفتها بعض دول المنطقة العربية و الدور المركزي الذي لعبه الفضاء العمومي في ذاك الحراك و نتيجة أيضا للتحولات السياسية التي عرفتها بعض الدول العربية في إطار مراحل الانتقال الديمقراطي والمتمثّلة في وصول بعض التيارات ذات المرجعية الإسلامية للسلطة عبر صناديق الانتخابات الأمر الذي دفع باتجاه إعادة طرح بعض الإشكاليات القديمة و معالجة أخرى جديدة من ذلك إشكالية الدين والعلمانية، الدين والفضاء العام والدين والعولمة... 2

ويُعد مصطلح الفضاء العام واحدا من المفاهيم التي جرى استخدامها لفهم العلاقة بين السلطة والمجتمع في المجالات السياسية الحديثة، خاصة بعد أن تمت ترجمة كتاب الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس الذي عرّف من خلاله الفضاء العمومي بوصفه فضاء يتجمع فيه الأفراد لتشكيل ما يقترب من الرأي العام حول احتياجات المجتمع من الدولة، وللنقاش حول المسائل العامة بشكل عقلاني. 3واستند هابرماس في تأكيد أطروحته هذه على خصوصية المجال العام الأوروبي ما قبل الحداثة الأوروبية، خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر وهي الفترة التي عرفت تحولات عميقة اقتصادية واجتماعية وعلمية وتقنية وفكرية وثقافية، وبروز أفكار وتصورات وممارسات جديدة منها بداية نتوء مجتمع مدني منفصل عن الدولة... وقد واجه هذا المفهوم انتقادات مختلفة و على مستويات عديدة 4 كما برزت مقاربات جديدة، بما في ذلك مقاربات هابرماس التي راجع فيها تعريفاته القديمة .5

1-العلاقة بين الإعلام والدين

يبدو أن عالم اليوم يتجه إلى أن يتحول إلى مجتمع الإعلام والمعرفة.6 إذ تحول الإعلام بوسائله المختلفة إلى مصدر أساسي للحصول على الثقافة العامة لكثير من فئات المجتمع كما أصبح من أكثر وسائل التأثير في الرأي العام وتحديد اتجاهاته وتشكيل رؤاه من مختلف القضايا السياسية و الاجتماعية والدينية. وتبدو العلاقة بين الإعلام والقيم علاقة معقدة وذات طابع إشكالي، فللإعلام تأثيرات فاعلة على جميع المستويات: السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية، الثقافية والأمنية، كما يراد للإعلام (أو هو يريد لنفسه) بان يقوم بوظائف اجتماعية متعددة كضبط سلوك الأفراد في إطار علاقاتهم الاجتماعية... بالتوازي مع مجموعة من القيم التي تمثّل إطارا أخلاقياً للإعلام في حدّ ذاته، لذلك تبدو عملية التحكّم في تلك العملية أمرا صعبا ولكنه ممكن وفق معادلات يتم الاتفاق عليها بين المؤسسات الإعلامية والإعلاميين من جهة والأجهزة الرقابية من جهة أخرى. و في تونس،قبل الثورة، تحكّمت الدولة والإدارة في الخطاب الديني في الفضاء الإعلامي العمومي والخاص عبر إذاعة الزيتونة و البرنامج التلفزيوني «للشيخ» مشفر الذي يعتمد خطابه على اللهجة العامية المطعمة أحيانا بمفردات من اللغة الفرنسية بأسلوب«الحكواتي» أو بشكل غير مباشر وذلك من خلال ممارسة ضغوطات شتى لتمرير الخطاب الذي ترغب..اما بعد الثورة فعرف الفضاء الإعلامي في تونس «طفرة» كمية ونوعية فمن ناحية ارتفع حجم المؤسسات الإعلامية بأنواعها المختلفة بعد بعث قنوات وإذاعات وصحف ومواقع الالكترونية جديدة وأصبح المشهد الإعلامي يضم أكثر من 200 عنوان صحافي موزعة بين صحف يومية وأخرى أسبوعية وشهرية إلى جانب عشرات المحطات الإذاعية و15 قناة تلفزيونية بين الخاصة والعمومية والفضائية، تماما مثلما تعددت اختصاصات بعض وسائل الإعلام .7 اما على مستوى المضمون وبعد انهيار المنظومة السلطوية تمتع القطاع بتعددية واسعة فتناول كل القضايا دون ضوابط أحيانا ومنها القضايا ذات الطابع الديني وذلك من زوايا مختلفة وأحيانا متعارضة عكس ما كان الحال في السابق ... الأمر الذي دفع مفتي الجمهورية بالحديث عن «انتشار الفوضى في الإعلام الديني» التي تعود إلى حسب رأيه،إلى «غياب المنهج العلمي في التفكير الديني وفى فهم النص الديني وفى عدم القدرة على الوقوف على المقاصد الحقيقية للإسلام».8 بينما يرى باحثون أن الإعلام الديني في تونس غير قادر على استقطاب الجمهور والتأثير عليه بسبب استخدام خطاب متكلس وتقليدي وغياب التكوين الأكاديمي في هذا الاختصاص.9 أما الرأي العام فتتباين مواقف من أداء وسائل الإعلام وخاصة في طريقة تناولها للقيم الدينية..

أ) أولا: المؤسسات الإعلامية الأكثر جدية في التعامل مع القيم الدينية؟

أجاب 38.18 % من أفراد العينة أن الإعلام التلفزي العمومي هو الأكثر جدية في التعامل مع القيم الدينية بينما يرى 35.12 %انه الإعلام التلفزي الخاص، في حين يرى 14.44 % ان الإعلام الإذاعي الخاص هو الأكثر جدية في التعامل مع القيم الدينية مقابل 3.94 % يرون انه الإعلام الإذاعي العمومي ويعتقد 2.95 % من افراد العينة ان الإعلام الالكتروني العمومي هو الأكثر جدية في التعامل مع القيم الدينية بينما يرى 1.64 % من المستجوبين ان ذلك يتوفر في نفس الوسيلة الخاصة. أما الصحف المكتوبة سواء اليومية أ والأسبوعية فيبدو موقعها متواضعا اذ يرى 1.31 % من المستجوبين ان الصحف اليومية الخاصة هي الأكثر جدية في التعامل مع القيم الدينية في حين يرى 1.20 % من نفس العينة ان الصحف العمومية الأكثر جدية ويرى 0.88 %من أفراد العينة ان الصحف الأسبوعية العمومية هي الأكثر جدية في التعامل مع القيم الدينية و0.33 % منهم يرى ذلك في الصحف الأسبوعية الخاصة ... وبالنتيجة نلاحظ أن الإعلام التلفزي، بشقيه الخاص والعمومي هو الأكثر جدية في التعامل مع القيم الدينية عند أغلبية أفراد العينة المبحوثة (بنسبة 73.30 %) وقد يكون ذلك نتيجة ما تمتّع به هذا القطاع «بانضباط» وبحيادية نسبية مقارنة مع الأجهزة الأخرى وتحديدا تلك التي تتبع القطاع الخاص لكن الأمر يتفاوت على مستوى الأعمار إذ نلاحظ أن حظوظ الإعلام التلفزي العمومي تبدو أوفر عند الشباب بنسبة 40.9 % ويسجل اقل نسبة عند الكهول بينما ترتفع حظوظ الإعلام التلفزي الخاص لدى الكهول 39.2 % بينما تسجل اقل نسبة31.1 % لدى فئة الشباب... وهو امر يبدو غريبا اذ عادة ما يتابع الشباب القنوات الفضائية التونسية الخاصة باعتبار توجهها الشبابي كما يتفاوت الأمر بالنسبة إلى جنس العينة اذ ترتفع النسب عند الجنسين لصالح الإعلام التلفزي العمومي (الذكور39.7 % و الإناث 36.7 %) ثم الإعلام التلفزي الخاص وان بنسب اقل(ذكور35.3 % والإناث 34.9 %) كما تبدو النسب مرتفعة عند الحضريين (الإعلام التلفزي الخاص: 37.1%،الإعلام التلفزي العمومي: 34.7%) وغير الحضريين(الإعلام التلفزي الخاص 29.9%،الإعلام التلفزي العمومي: 47.2 %) بينما تنخفض النسب بشكل حاد بالنسبة إلى مختلف المؤسسات الإعلامية وخاصة بالنسبة الى جميع أصناف الصحف (اليومية أو الأسبوعية خاصة وعامة) والالكترونية... والملفت ان ثقة العينة في الإعلام الالكتروني كانت محدودة برغم تهافت جزء كبير من الشباب على تلك المواقع للبحث عن القضايا الدينية وقد بلغ عدد مستخدمي الشبكة العنكبوتية نحو5,7 مليون مستخدم في نهاية عام 2013 و نحو 3.3 مليون تونسي يستعمل الفيسبوك لسنة 2012 10 كما يتجاوز عدد الصحف الإلكترونية بتونس400 اسم نطاق11.ويظهر ان ثقة المواطن في الإعلام التلفزي بنوعيه الخاص والعمومي قد اكتسب مصداقية جديدة لم تتوفر له قبل الثورة وذلك على حساب بقية وسائل الإعلام التي تعتمد في كثير من موادها (برامجها) على الإثارة وعدم الاتزان في تناول القضايا العامة....

ب) ثانيا: المؤسسات الإعلامية الأقل جدية في التعامل مع القيم الدينية

يرى37.56 % من أفراد العينة بان المؤسسات الإعلامية التلفزية الخاصة هي الأقل جدية في التعامل مع القيم الدينية مقابل 27.44 % بالنسبة إلى المؤسسات الإعلامية التلفزية العمومية(65.00%)،في حين يرى 9.8 % من أفراد العينة أن الإعلام الإذاعي الخاص هو الأقل جدية في التعامل مع القيم الدينية مقابل4.22 % من المستجوبين يرون في الإعلام الإذاعي العمومي الأقل جدية. أما بالنسبة إلى الإعلام الالكتروني فيرى 3.11 % من أفراد العينة ان القطاع الخاص منه هو الأقل جدية في التعامل مع القيم الدينية مقابل 1.78 % الذين يرون في القطاع العمومي منه الأقل جدية.ويرى نحو13.6 %من المستجوبين ان الصحف اليومية هي الأقل جدية في التعامل مع القيم الدينية (الخاص: 8.6 والعمومي 5.00 %) في حين يرى 2.45 % ان الصحف الأسبوعية بنوعيها (الخاص 0.89 % والعمومي : 1.56%) هي الأقل جدية في التعامل مع القيم الدينية..أما على مستوى الأعمار فنلاحظ ان الفئات العمرية الأربعة ترى ان المؤسسات الإعلامية الأقل جدية في التعامل مع القيم الدينية هي بالترتيب: الإعلام التلفزي الخاص،الإعلام التلفزي العمومي، الإعلام الإذاعي الخاص و الإعلام الإذاعي العمومي و الجرائد الالكترونية الخاصة والجرائد الالكترونية العمومية والصحف اليومية الخاصة و الصحف اليومية العمومية والصحف الأسبوعية الخاصة والصحف الأسبوعية العمومية كما يبرز ذلك الجدول (1).

أجاب 38.18 % من أفراد العينة أن الإعلام التلفزي العمومي هو الأكثر جدية في التعامل مع القيم الدينية بينما يرى 35.12 %انه الإعلام التلفزي الخاص، في حين يرى 14.44 % ان الإعلام الإذاعي الخاص هو الأكثر جدية في التعامل مع القيم الدينية مقابل 3.94 % يرون انه الإعلام الإذاعي العمومي....

و لا يختلف الأمر على مستوى جنس المستجوبين أيضا اذ نلاحظ ارتفاع النسبة لدى الجنسين (ذكور 41.0 % و 33.8 %بالنسبة إلى الإناث) بالنسبة للإعلام التلفزي الخاص ثم تأخذ النسب في الانخفاض بالنسبة لبقية وسائل الإعلام .كما يبين ذلك الجدول(2) وهو نفس الأمر بالنسبة لسكان الحضر وغير الحضر (حضري 36.9% و 39.9 %بالنسبة لغير الحضر) بالنسبة للإعلام التلفزي الخاص ثم تأخذ النسب في الانخفاض بالنسبة لبقية وسائل الإعلام...

وبشكل عام يظهر من إجابات العينة المبحوثة عن السؤالين المختلفين أو المتناقضين، في المضمون، أن الإعلام العمومي بأنواعه المختلفة يبدو أكثر جدية في تناوله للقضايا الدينية وقد يكون ذلك أيضا سببا في اهتمام الناس بهذا الإعلام أكثر من غيره...

ت) ثالثا: مكانة و دور التعليم الديني في المدارس العمومية؟

تواجه الديمقراطيات الناشئة في العالم العربي تحديات واكراهات عديدة، خاصة بعد صعود أحزاب سياسية ذات خلفية إسلامية للسلطة محاولة بعضها الدفع باتجاه أن يكون للمرجعية الإسلامية دوراً بارزا في قطاع التربية والتعليم لما للمدرسة من دور في التنشئة القيمية والاجتماعية و لمواجهة البرامج السائدة التي،تعتقد تلك الأطراف،بأن محتوياتها لا تتلاءم والهوية العربية الإسلامية للبلاد 12و يرى 36.87 % من أفراد العينة أن مكانة التعليم الديني و دوره في المدارس العمومية غيرمرضي بينما يرى 24.15 % بأنه غير مرضي بالمرة(61.02 %) في حين يرى 34.9 % من أفراد العينة بأنه مرضي جدا في الوقت الذي يعتبر4.06 % من المستجوبين بأنه مرضي..(38.96 %). أما على المستوى التعليمي فتبدو مكانة التعليم الديني مرضية خاصة لمن تعليمهم لم يتجاوز مستوى الكتّاب61.10 % و الأميين48.9 % في حين تبدو غير مرضية لأفراد العينة الذين بلغوا مستوى التعليم الإعدادي 46.7% و الابتدائي40.0% و الجامعي 30.1 % كما تتفاوت النسب بين الذكور والإناث فهو عند الذكور غير مرضي بنسبة 39.2 % وغير مرضي بالمرة بنسبة 25.0% (64.2 %). اما عند الإناث فهو مرضي جدا بنسبة 4.4 % و مرضي بنسبة 38.0 % (42.4 %).... اما بالنسبة الى اختيارات العينة اعتمادا على انتمائهم الجغرافي فتبدو نسبة سكان الحضر من أفراد العينة ممن يعتبر مكانة التعليم الديني في المدارس العمومية غير مرضي و غير مرضي بالمرة مرتفعة(67.1 %) و مرضي ومرضي جدا (32.7 %) مقارنة من غير الحضريين الذي يعتبر(52.7 %) منهم بأنه مرضي ومرضي جدا في حين يرى

	الإعلام التلفزي الخاص %	الإعلام التلفزي العمومي %	الإعلام الإذاعي الخاص %	الإعلام الإذاعي العمومي %	الجرائد الالكترونية الخاصة %	الجرائد الالكترونية العمومية %	الصحف اليومية الخاصة %	الصحف اليومية العمومية %	الصحف الأسبوعية الخاصة %	الصحف الأسبوعية العمومية %
35-18	37.8	26.6	9.0	3.5	3.3	3.0	9.8	4.0	1.3	1.8
50-36	37.7	27.8	11.0	5.3	2.1	1.1	7.8	5.3	0.4	1.4
65-51	41.1	29.8	7.7	4.8	4.8	0.6	5.4	3.6	0.6	1.8
66 فأكثر	25.5	25.5	12.8	2.1	2.1	0.0	17.0	12.8	2.1	00

الجدول رقم1:الممارسات الإعلامية الأقل جدّية في التفاعل مع القيم الدينية

	الإعلام التلفزي الخاص %	الإعلام التلفزي العمومي %	الإعلام الإذاعي الخاص %	الإعلام الإذاعي العمومي %	الجرائد الالكترونية الخاصة %	الجرائد الالكترونية العمومية %	الصحف اليومية الخاصة %	الصحف اليومية العمومية %	الصحف الأسبوعية الخاصة %	الصحف الأسبوعية العمومية %
ذكر	41.0	26.1	8.9	4.9	3.2	1.7	9.1	3.4	0.4	1.3
انثى	33.8	28.9	10.7	3.5	3.0	1.9	8.2	6.8	1.4	1.9

الجدول رقم2: الوسائل الإعلامية الأقل جدّية في التفاعل حسب الجنسين

(47.3 %) منهم انه غير مرضي بالمرة.. وبالنتيجة يمكن القول أغلبية أفراد العينة ترى ان مكانة التعليم الديني و دوره في المدارس العمومية هو غير مرضي عموما وهو أمر ينطبق على الفئات العمرية اذ تبدو صفة مرضي ومرضي جدا مرتفعة عند الفئة التي أعمارها أكثر من 66 سنة (مرض جدا بنسبة 6.9% وبأنه مرضي 51.7% اي بما مجموعه 58.6%) بينما يبدو مجموعها (مرضي ومرضي جدا) اقل عند فئة 35-18 إذ تبلغ 37.3 %وعند فئة 65-51 تصل الى 43.9 % والعكس صحيح فمكانة التعليم الديني و دوره في المدارس العمومية تبدو نسبته مرتفعة عند فئة الذين اعمارهم بين 50-36 سنة (42.1 % غير مرضي و 23.1 % غير مرضي بالمرة اي بما مجموعه 65.2 %) واقل من ذلك بقليل بالنسبة للفئة 18- 35 فهو غير مرضي بنسبة 36.7 % وغير مرضي بالمرة بنسبة 25.9% (ما جملته 62.6 %) بينما يكون اقل عند الفئة التي سنها 66 سنة فأكثر (غير مرضي بالمرة 25.9 % وغير مرضي 15.5 % بما مجموعه 41.4%). وقد تبدو هذه الأجوبة طبيعية إما لعدم الاطلاع بدقة عن حجم ونوعية ومكانة ودور التعليم الديني في برامج المدارس العمومية و قد تعبر أيضا عن رغبة قطاع هام من أفراد المجتمع التونسي في الرفع من منسوب المواد الدينية في البرامج الرسمية...واعتقاد البعض ان الأنظمة السابقة قد همّشت تلك المواد لدواعي مختلفة... رغم ان اغلب تلك المناهج13 تتناغم و المبادئ التي نصّ عليها الفصل 39 من دستور 2014 14 بالإضافة إلى تأكيد الكتب المدرسية التونسية المقرّرة للتربية الإسلامية في المدارس الابتدائية والثانوية على الجوانب الأخلاقية والمعنوية للدين الإسلامي وأركانه الرئيسة، والتدريب على أداء الشعائر الدينية، و لاسيّما الصلاة والصوم. 15

ث) رابعا: تعليم ما قبل مدرسي تفضله لأبنائك؟

تعددت بعد الثورة مؤسسات التعليم ما قبل المدرسي16 فالي جانب رياض الأطفال والكتاتيب17 انتشرت «رياض أطفال قرآنية» أنشأتها جمعيات دينية،تشتغل في الغالب خارج نطاق القانون وتقدم هذه الروضات للأطفال مواد دينية مكثفة تبدو حسب البعض غير ملائمة لأعمارهم كما أنها تطبق منهجا تعليميا مستوردا من الخارج لا يتطابق مع المناهج التعليمية الرسمية المقررة.18 و يرى 30.44 % من أفراد العينة ان رياض أطفال هو التعليم ما قبل المدرسي الذي يفضله لأبنائه بينما يرى 28.03 % في المدرسة القرآنية هو التعليم الأفضل في حين يرى من أفراد العينة بأنه الكتّاب 27.26 % (55.29 %) في الوقت الذي يعتبر 11.18 % بأنه المدرسة الخاصة بينما لا يريد 3.10

تبدو مكانة التعليم الديني مرضية خاصة لمن تعليمهم لم يتجاوز مستوى الكتّاب61.10 %و الأميين48.9 % في حين تبدو غير مرضية لأفراد العينة الذين بلغوا مستوى التعليم الإعدادي 46.7 % و الابتدائي40.0 % والجامعي30.1 % ...

% من المستجوبين تعليما قبل مدرسي لأبنائهم.. أما على مستوى الأعمار فنلاحظ أن فئة الشباب (بين 35-18 سنة) تفضل تعليم أبناءها في رياض الأطفال (بنسبة 37.5 %) في الوقت الذي تحبّذ فيه نفس الفئة التعليم الديني لأبنائه (المدرسة القرآنية والكتّاب 44.0 %) وترتفع تلك النسبة عند الفئة العمرية ما فوق 66 سنة إذ تصل إلى 82.7 %(منها الكتّاب 52.0 %) وهو أمر ربما يبدو «طبيعيا» باعتبار تجربة هؤلاء مع الكتّاب وحنينهم إليه وربما نتيجة لما يعتقدون بأن ما يُقدّم في الكتّاب هو أنجع في مستوى اللغة و حفظ القران مما تقدمه رياض الأطفال.. اما على مستوى التحصيل العلمي لأفراد العينة فنلاحظ انه كلما ازدادت الدرجة العلمية لأفراد العينة الا وتمّ الاختيار على رياض الأطفال (أمي 15.7%،كتاب 15.0%، ابتدائي 25.3%، إعدادي 26.0 %، ثانوي 33.9%، وجامعي 41.6 %) وكلما انخفضت الدرجة العلمية إلا وتم الاختيار على التعليم الديني بفرعيه (المدرسة القرآنية والكتّاب) إذ يحبذ الأميون التعليم الديني بنسبة 77.3% (مدرسة قرآنية 33.0% و كتّاب 44.3%) وكذا الأمر بالنسبة إلى مستوى تعليمهم الكتّاب فقط 85% (مدرسة قرانيه 45 % و كتّاب 40 %) اما على مستوى جنس المبحوثين فترتفع نسبة من يخيّرون رياض الأطفال لدى الذكور (3.1 والإناث 29.6%) وبنفس النسبة للمدرسة القرآنية (ذكور 28.1 % و28.0%) أما بالنسبة للكتّاب فترتف النسبة لدى الإناث(29.8 % مقارنة بالذكور 24.9 %) في الوقت ذاته نلاحظ ارتفاع النسب لدى سكان الحضر وغير الحضر لرياض أطفال(حضر29,7 % غير 32,1 %) و المدرسة القرآنية(حضر 26,3 % غير حضر31,8 %) والكتّاب (حضر27,0 % غير حضر 27,9 %) في حين تبدو منخفضة جدا بالنسبة لاختيار المدارس الخاصة.. و بالنتيجة نلاحظ أن 55.29 % من أفراد العينة يختارون تعليم ما قبل مدرسي ذو طابع ديني (كتّاب و مدرسة قرآنية) لأبنائهم (مقابل 30.44 % من أفراد العينة يفضلون رياض الأطفال كتعليم ما قبل مدرسي لأبنائهم) ربما اعتقادا منهم بأن العاملين فيها سيهتمون بأبنائهم بشكل أفضل، لأنهم «يخافون الله» 19 وقد يكون ذلك أيضا نتيجة تعدد التجاوزات وسوء المعاملة المسجلة في العديد من رياض الأطفال كما قد تكون الوضعية الاقتصادية والاجتماعية لهؤلاء محددة في اختياراتهم باعتبار أن أسعار التسجيل في تلك المدارس تبدو منخفضة مقارنة ببقية الرياض العادية خاصة وان تلك المدارس لا تدفع عادة الضرائب أو اشتراكات الضمان الاجتماعي لموظفيها الذين لا يعملون تحت غطاء قانوني، بما أن هذه الرياض ذاتها تنشط خارج إطار القانون وهي لا تخضع لرقابة تقنية الشغل ولا لرقابة وزارة المالية20 كما قد تخضع إدارة بعض المدارس لتأثير بعض التيارات الفكرية والسياسية والحزبية ذات الخلفية الدينية وهو أمر يتنافى والفصل السادس من دستور الجمهورية التونسية21.

...تعددت بعد الثورة مؤسسات التعليم ما قبل المدرسي فالي جانب رياض الأطفال والكتاتيب انتشرت «رياض أطفال قرآنية» أنشأتها جمعيات دينية،تشتغل في الغالب خارج نطاق القانون وتقدم هذه الروضات للأطفال مواد دينية مكثفة تبدو حسب البعض غير ملائمة لأعمارهم

2-علاقة الدين بالشأن السياسي:

لم تكن إشكالية علاقة الدين بالسياسة أو السياسة بالدين حكراً على التاريخ العربي الإسلامي، بل هي إشكالية عرفتها الحضارات الإنسانية الأخرى وان تمكنت بعض الشعوب والحضارات من حسم الأمر بعد نقاشات وصراعات فكرية وسياسية طويلة بل أحيانا عقب حروب أهلية فان العالم العربي لم يتمكن إلى الآن من الحسم مع هذه الإشكالية وظل يكرر ويجتر نفس المقاربات التي عرفتها الساحة الفكرية منذ أواخر القرن التاسع عشر...22

وبرزت مسالة العلاقة بين الدين والسياسة، أو بين الدين والدولة، على مستوى صياغة الدساتير العربية في الفضاء السياسي العربي منذ نشوء الدولة الحديثة، وتجددت بعد التحولات التي عرفتها بعض الدول العربية بعد سنة 2011 واتخذت طابعا خلافيا حادا بعد فوز بعض الأحزاب ذات المرجعية الإسلامية في الانتخابات... أما في تونس فقد أثار اعتلاء «حزب النهضة»،ذو المرجعية الاسلامية، مع حلفائه سدّة الحكم مخاوف، كبيرة لدى قطاعات واسعة من التونسيين، من إمكانية التراجع عن المكاسب التي حصلت عليها البلاد في مجالات عدة كالتعليم و حقوق المرأة و رؤية الدولة للدين... لذلك تجدد النقاش وتوسع حول علاقة الدين بالشأن السياسي ومثّل أحد أهم المعارك الفكرية و السياسية التي عرفتها الساحة الوطنية التونسية وازداد هذا الجدل وتكثّف واحتد أثناء انتخابات المجلس التأسيسي وخاصة أثناء كتابة فصول الدستور الجديد وذلك بين تيار يريد تحييد الدين عن الشأن السياسي، باعتبار قدسية الدين، وتيار أخر يريد أن يعطي للدين موقعا في الشأن السياسي انطلاقا من التأصيل الشرعي..23 فتعددت النقاشات و«المواجهات» ليس فقط في حرم المجلس التأسيسي بل في الشارع والساحات العمومية أيضا.فأي موقع للدين في دستور تونس بعد الثورة؟ وما حدود العلاقة بين الدين والسياسة في فصول الدستور المختلفة؟ تواترت مواطن الاستدلال بالدّين الإسلامي بصيغ مختلفة في الدستور التونسي في عدة مواقع وبصفات متعددة من ذلك في التوطئة 24 التي أكدت على تمسك الشعب التونسي «بتعاليم الإسلام ومقاصده المتسمة بالتفتح والاعتدال»، إلى جانب تمسكه بقيم أخرى منها «الإنسانية ومبادئ حقوق الإنسان الكونية السامية» و الاستلهام من مقومات «هويتنا العربية الإسلامية» إلى جانب عدة مصادر25 وفي الباب الأول تعدد البعد الديني وورد بصيغ واستدلالات مختلفة في عدة فصول من ذلك ان الفصل الأول حدد هوية الدولة التونسية باعتبار أنها «دولة حرة، مستقلة، ذات سيادة، الإسلام دينها، والعربية لغتها، والجمهورية نظامها».26 وبذلك غابت عبارة «الشريعة الإسلامية مصدر للتشريع».التي الحت النهضة في البداية على تمريرها... كما أكد الفصل الثاني من الدستور على ان:«تونس دولة مدنية، تقوم على المواطنة، وإرادة الشعب، وعلوية القانون»27. في الوقت الذي نصّ الفصل الثالث على أنّ «الشعب هو صاحب السيادة ومصدر السلطات، يمارسها بواسطة ممثليه المنتخبين أو عبر الاستفتاء.28 اما الفصل السادس29 فحدد بدوره علاقة الدين بالسياسة عامة او علاقة الدولة بالسياسة30 و الدين والحريات. تضمن هذا الفصل مسألتين على غاية من الأهمية تتمثل الأولى في رعاية الدولة وحمايتها وكفالتها للدين و لحرية المعتقد والضمير31 وممارسة الشعائر الدينية. أما الثانية فتتمثل في التزام الدولة «بحماية المقدسات ومنع النَّيْلِ منها ومنع الدعوات التكفيرية والتصدي لها»32.. ويعتبر ما ورد في هذا الفصل حالة استثنائية في العالم العربي والإسلامي إذ لا يعني الأمر حرية العبادة فحسب بل أيضا حرية اعتناق العقيدة التي يرغب في اعتناقها الإنسان في مجتمع يعتنق جلّ سكانه تقريبا الدين الإسلامي.33 وقد أثار مفهوم «حرية الضمير» ردود فعل مختلفة إذ اعتبر مفتي الديار التونسية ان «مصطلح حرية الضمير» مصطلحا غير منضبط وليس له مفهوم واحد»وانه أستغل «للاستعاضة به عن الدين لتسهيل التخلص منه والارتداد عنه»34 اما في ما يخص تجريم التكفير، فاعتبر أن "من أنكر أصلا من أصول الاعتقاد الثابتة بالأدلة الشرعية

اما على مستوى التحصيل العلمي لأفراد العينة فنلاحظ انه كلما ازدادت الدرجة العلمية لأفراد العينة الا وتمّ الاختيار على رياض الأطفال (أمي 15.7%،كتاب 15.0%، ابتدائي 25.3%، إعدادي 26.0 %، ثانوي 33.9%، وجامعي 41.6 %) وكلما انخفضت الدرجة العلمية إلا وتم الاختيار على التعليم الديني بفرعيه (المدرسة القرآنية والكتّاب) إذ يحبذ الأميون التعليم الديني بنسبة 77.3% (مدرسة قرآنية 33.0% و كتّاب 44.3%)...

أو أنكر أمرا معلوما من الدين بالضرورة، فقد كفر بإجماع علماء الأمة وخرج عن الملة الإسلامية"، مشيرا إلى أن "الحكم بالكفر ليس من متعلقات العامة وإنما مرده أهل العلم من ذوي الإختصاص في العلوم الشرعية" 35.

أ) أولا:حديث السياسيين في الشأن الديني:

يرى 38.8 % من المستجوبين بأن حديث السياسيين في الشأن الديني أمر غير مستحبّ كما يرفضه 18.36 %(57.16 %) في حين يراه 30.72 % من أفراد العينة بأنه أمر مستحب و12.55 % بأنه أمر عادي(43.27 %) ويتفاوت تقييم العينة حول حديث السياسيين في الشأن الديني على مستوى جنس المستجوبين فنلاحظ ان نسبة المستجوبين من الجنسين التي ترى أن ذلك ، أمر غير مستحب ومرفوض، تبدو مرتفعة اذ تبلغ عند الذكور 59.2 %وعند الإناث 54.0 % في حين من يعتبر أن الأمر هو مستحب وعادي نسبته اقل فيبلغ عند الذكور 41.7 % وعند الإناث 46.0 %. اما على مستوى الأعمار ترى الشريحة العمرية بين 35-18 ان حديث السياسيين في الشأن الديني أمر غير مستحب ومرفوض تبدو مرتفعة 61.8 % بينما تبلغ نسبة من يرون، من نفس الشريحة، ان الأمر مستحب وعادي فتبلغ نحو 38.3 % وبشكل عام نلاحظ انه كلما ارتفع مستوى الأعمار الا وتقلّصت نسبة الذين يرون ان حديث السياسيين في الشأن الديني أمر غير مستحب ومرفوض والعكس صحيح كما يبيّن ذلك الجدول رقم (3). الجوقد يكون ذلك نتيجة للحوارات والنقاشات الحادة التي عرفتها البلاد بعد الثورة حول هذه المسالة و توظيف المعطى الديني في الممارسة السياسية من قبل بعض الأطراف وهو ما ولّد العديد من المخاوف وساهم في احتقان حادّ في البلاد. اما على مستوى التحصيل العلمي لأفراد العينة فنلاحظ انه كلما ازدادت الدرجة العلمية لأفراد العينة إلا وكان اعتبار حديث السياسيين في الشأن الديني أمر غير مستحب ومرفوض (مستوى الجامعي 67.4 % الإعدادي 60.7 % الثانوي 56.7 % مستوى الكتاب 10.5%) وكلما انخفضت الدرجة إلا وكان اعتبار حديث السياسيين عند هؤلاء مستحب و عادي(مستوى الكتّاب 89.5 % الابتدائي 50.7 % الأميين 46.0. ومستوى الثانوي 33.2% والجامعي 32.6 %). ويعتبر 59.4 % من الذكور ان حديث السياسيين في الشأن الديني غير مستحب و أمر مرفوض مقابل 41.7 % الذين يعتبرون الأمر مستحب وعادي ولا تختلف النسب عند الإناث كثيرا اذ تعتبر 54.0 منهن انه أمر غير مستحب ومرفوض مقابل 46.0 اللواتي يعتبرنه مستحب وعادي... اما بالنسبة للمجال الجغرافي فلا تبدو الفوارق شاسعة بين سكان الحضر(غير مستحب ومرفوض 58.2% وعند غير الحضر 53.4 %) وبالنتيجة يمكن القول أن أغلبية المستجوبين (57.16 %)لا يحبذون حديث السياسيين في الشأن الديني وقد يكون ذلك نتيجة التجربة التي عاشتها البلاد في فترة الانتقال الديمقراطي وما شاب ذلك من توظيف الدين من قبل جميع السياسيين وان بتفاوت وخاصة زمن حكم «الترويكا»36 لأمر الذي اثّر على العملية السياسية وعطّل سيرها في بعض مراحل...

ب)ثانيا: حديث الأئمة في السياسة؟

للأئمة وظائف متعددة في المجتمع وذلك حسب الدور الذي يبتغيه الإمام بذاته أو حسب رغبة السلطة وذلك تبعا للنظام السياسي السائد. ففي النظام الديمقراطي تنحصر مهمة الإمام في الوظيفة الدينية وأحيانا الاجتماعية بينما في النظام الاستبدادي عادة ما تخضع وظيفة الأئمة لإرادة السلطة الحاكمة و توجيهاتها. وخضع الأئمة، في تونس قبل الثورة، لتعليمات السلطة وتوجيهاتها كما انتهكت السلطة السياسية الفضاء العمومي المقدس الذي يمثله المسجد في عن طريق فرض خطب الجمعة من قبل وزارة الشؤون الدينية وتعيين الأئمة حسب هواها وبعد 14 جانفي تحرر الفضاء المسجدي كما الأئمة من رقابة الدولة والمؤسسات والهياكل الدينية التابعة لها غير ان ذلك خلق فوضى عمّت اغلب المساجد والجوامع وتعددت عمليات «إنزال الأئمة» (نحو 400) بتهمة او شبهة الولاء لأجهزة نظام بن علي كما تحولت الكثير من الفضاءات المسجدية إلى ساحة للتجاذبات بين مختلف التوجهات الفكرية و العقائدية (من صوفية وجهادية وسلفية وتبليغ..) وللدعاية السياسية والانتخابية..37 غير أن الوضع ذاك لم يستمر طويلا فبعد صدور الدستور وإجراء الانتخابات التشريعية تمكنت وزارة الشؤون الدينية من إعادة «سيطرتها»على اغلب المساجد في البلاد 38 تبعا لما نص عليه الفصل السادس من الدستور الذي يؤكد على أن الدولة «...ضامنة لحياد المساجد ودور العبادة عن التوظيف الحزبي». وفي هذا الإطار يرى 35.19 % من أفراد العينة بأن حديث الأئمة في السياسة أمر غير مستحب ويرفض 18.15 % من أفراد العينة هذا الأمر(53.34 %) في حين يعتبره 15.37% من المستجوبين بأنه أمر مستحبّ و 31.30 % من نفس العينة بأنه أمر عادي (46.67 %) وبالنتيجة نلاحظ ان الأغلبية من المبحوثين لا تحبذ حديث الأئمة في الشأن السياسي ربما استنادا لما ساد قبل الثورة من سيطرة الدولة على الفضاء العمومي المقدس او نتيجة الفوضى التي برزت بعد الثورة والصراع بين المجموعات السياسية ذات الخلفية الدينية للسطرة على المساجد وتسييرها وتوظيفها باتجاه معيّن ... أما على مستوى الفئات العمرية فنلاحظ ان أغلبية الشباب ترفض حديث الأئمة في السياسة (53.6 %) او تعتبره غير مستحبّ(43.8 %)39 .أما بالنسبة إلى المستوى الدراسي فيبدو مستحب وعادي بنسبة تبدو مرتفعة لدى الأميين 48.2 % ولدى من هم في مستوى الكتّاب فقط 89.5%، في حين ان الامر يبدو غير مستحب ومرفوض عند الجامعيين59.7 %وعند من مستواهم التعليم الثانوي 53.4% وعند من هم في مستوى الإعدادي 59.6 % وقد يكون ذلك نتيجة ما تولد عن ذلك من تفرقة بين المصلّين ومن الفوضى التي عرفتها الكثير من المساجد«المنفلتة» الأمر الذي أدى إلى ابتعاد المصلين عن الصلاة في الجامع. و حول حديث الأئمة في السياسة يرى 47.9 % من الذكور و45.3 % من الإناث انه أمر مستحب و عادي بينما يرى 52.1 % من الذكور و54.7% من الإناث انه أمر «غير مستحب و مرفوض». اما على مستوى التوزيع السكني فيرى 14.3% من سكان الحضر بأنه أمر مستحب و 30.6% بأنه أمر عادي (الجملة 54.9%) في حين يرى 36.7 % بأنه أمر مستحب و 8.4 بأنه أمر مرفوض (55.1 %) أما السكان من غير الحضر فيرى 17.8 % بأنه أمر مستحب و 32.9% بأنه أمر عادي (50.7 %) في حين يرى 31.7 %بأنه أمر غير مستحب وهو أمر مرفوض بالنسبة ل 17.5 % من هؤلاء (49.2 %)

ت) ثالثا:حديث الأئمة في قضايا المجتمع العامة:

وحول حديث الائمة في قضايا المجتمع العامة أفاد 52.93 % من أفراد العينة بأن حديث الأئمة في قضايا المجتمع العامة أمر مستحب. كما رأى 38.14 % من المستجوبين بأنه أمر عادي(91.07 %) في حين أفاد 5.32 % من أفراد العينة بأنه أمر غير مستحب في الوقت الذي اعتبر 3.61 % انه أمر يرفضه (8.93 %)، اما على مستوى الاعمار فنلاحظ نسبة من يرون ان امر حديث الأئمة في قضايا المجتمع العامة مستحبّ وعادي مرتفع لدي الشريحة العمرية بين 36 و50 سنة (95.6 %) وتاتي في المرتبة الثانية الشريحة العمرية 65-51 (بنسبة 94.5 %) وفي المرتبة الثالثة تاتي شريحة الذين أعمارهم أكثر من 66 سنة(92.7 %) ويأتي في المرتبة الأخيرة الشريحة بين 18 و 35 سنة بنسبة (87.3 %). كما ترتفع نسبة من يرون ان حديث الأئمة في قضايا المجتمع العامة أمر مستحبّ (47.3 %) وأمر عادي(44.0 %) عند الأميين والى 55.3 % أمر مستحب و عادي 38.2 % عند الجامعيين وهي نفس النسب بالنسبة للجنسين إذ ترتفع نسبة من يعتبر حديث الأئمة في قضايا المجتمع عند الجنسين أيضا53.9 %من الذكور بأنه أمر مستحب و37.7 % بأنه أمر عادي (90.6 %) بينما ترى 51.8 % من الإناث بأنه أمر مستحب و38.7 % بأنه أمر عادي (90.5 %) في حين

الموقف من الحديث السياسي في الشأن الديني

الشريحة العمرية	أمر غير مستحب ومرفوض%	أمر مستحب وعادي%
35-18	61.8	38.3
50 -36	54.2	45.8
65-51	41.3	48.8
اكثر من 66	50.0	50.0

الجدول رقم3:الموقف من الحديث السياسي في الشأن الديني

يرى5.1 % من الذكور بانه أمر غير مستحب 3.3 % بأنه أمر مرفوض(8.4 %) بينما ترى من 5.5 %من الإناث بأنه أمر غير مستحب و 4.0 % بأنه امر مرفوض (9.5%). وترتفع نسبة من يرون ان حديث الأئمة في قضايا المجتمع العامة من غير الحضر هو امر مستحبّ 53.9 % وأمر عادي 37.2 %(91.1 %) وامر مرفوض وغير مستحب (9.0 %) وتبدو النسب متقاربة من ذلك عند سكان الحضر اذ يرى 47.9 % بانه امر مستحب و40.6 % انه أمر عادي وامر مرفوض وغير مستحب (11.8 %) و بالنتيجة نلاحظ أن الأغلبية من المستجوبين ترى أن حديث الأئمة في قضايا المجتمع العامة امر مستحب و عادي وقد يبدو ذلك طبيعيا تماشيا وطبيعة وظيفة الأئمة من ناحية وما تواتر على مسامعهم من معطيات حول الفوضى التي عاشتها بعض بيوت العبادة بفعل الخلافات بين المصلين على خلفية دينية/عقائدية/سياسية تحولت في بعض الأحيان إلى تبادل العنف اللفظي والجسدي أحيانا ما خلّف انطباعات غير مريحة لدى قطاعات واسعة من المتردّدين على بيوت الله....

ث) رابعا: التزام رئيس الدولة بتعاليم الدين

يشير الفصل 74 من الدستور التونسي بضرورة ان يكون دين رئيس الجمهورية الإسلام الأمر الذي يفرض عليه ضمنيا ان يلتزم بتعاليم الدين. وحول سؤال يتعلق بمدى التزام رئيس الدولة بتعاليم الدين أفاد 54.49 % بان التزام رئيس الدولة بتعاليم الدين هو أمر مستحب في الوقت الذي يراه 34.72 % بأنه أمر عادي في حين يرى 7.66 % ان ذلك أمر غير مستحب بينما يرفض3.12 % من أفراد العينة التزام رئيس الدولة بتعاليم الدين، وبالنتيجة نلاحظ ان أغلبية المستجوبين ترى ضرورة التزام رئيس الدولة بتعاليم الدين وهو أمر ينسحب على جميع الفئات العمرية الكهول(58.7 %) ولدى الشيوخ (55.6 %) ولدى الشباب(52.5 %) وينطبق ذلك أيضا على مستوى التحصيل العلمي لأفراد العينة وان بتفاوت محدود جدا (الأمي 59.8 % والابتدائي 62.7 % والجامعي 49.0 %) امر يتكررّ أيضا بالنسبة الى الجنسين، في حين يبدو رفض التزام رئيس الجمهورية بتعاليم الدين رأي مشترك بين الفئات العمرية وبتفاوت محدود جدا.. اذ يرى 53,0 % من الذكور بأنه أمر مستحب و35.0 % بأنه أمر عادي (88.0 %) في حين يرى 8.6 % بأنه أمر غير مستحب و3.5% بأنه أمر مرفوض أما الإناث فترى56,1 % منهنّ بأنه أمر مستحب و 34.3 % بأنه أمر عادي (90.4 %) في حين ترى 6.7 % منهن بأنه أمر غير مستحب و 2.8 % بأنه أمر مرفوض. كما يرى 52.6 % من الحضر بأنه أمر مستحب و 34.8 % بأنه أمر عادي(87.4 %) بينما يرى 8.5 % من هذا الصنف بانه أمر غير مستحب و اعتبره 4.0 % أمر مرفوض (12.5 %) أما من غير سكان المدن فيرى 58.6 % منهم بأنه أمر مستحب و 34.4 % بأنه أمر عادي بينما يرى 5.7 % منهم بأنه أمر غير مستحب و 1.2 % بأنه أمر مرفوض (6.9 %) و يبدو كل ذلك أمرا طبيعيا باعتبار أن الأغلبية(اكثر من 90 %) من السكان التونسيين دينهم الاسلام كما ان الإسلام هو دين الدولة كما حدده الفصل الأول.

ج) خامسا: انتشار الممارسات الدينية:

تزايدت وتيرة حضور الدين في الفضاء العام والإقبال المتزايد للجمهور على «المقدّس» في المجتمعات اليهودية والمسيحية كما الإسلامية في أشكال وصيغ متنوعة40 و انتشرت في تونس،الى جانب الممارسات الدينية القديمة مظاهر وسلوكيات «دينية» جديدة، لم تكن موجودة من قبل نشأت في بيئات مختلفة ،وذلك نتيجة للتطورات التكنولوجية ووسائل الاتصال والتواصل الحديثة من ذلك توسّع تجارة الحجاب والسبح والعباءات والجلابيب النسائية والمسك والعطر وعود الأراك كما عرف الفضاء العمومي مظاهر جديدة كحفلات زفاف توصف بانها «ذات مظاهر الدينية» والإقبال المتزايد على ما يُشاع بانه «لباس الإسلامي» بأنواعه المختلفة ومنها النقاب الذي أثار نقاشا وجدالا واسعا وحادا احيانا فالبعض يعتبر انه يجسّد إخفاء المرأة من الفضاء العام ونفي أي هوية فعلية لها... في حين يعتبر البعض أن النقاب ليس حرية شخصية بل انه يمثل خطرا على التوازن الاجتماعي والأمن العام في الوقت الذي يرى آخرون أن إقصاء المنقبات من الفضاء العام قد يكون أخطر على أمننا القومي.41 وفي هعذا الاطار يعتبر 49.68% من أفراد العينة المبحوثة بأنها أمر مستحب و عادي بالنسبة لـ 39.58% (89.26 %) في حين يرى 7.07% بأنه أمر غير مستحبّ في الوقت الذي رفضه 3.67% من المبحوثين(10.74%) ويتطابق ذلك أيضا مع فئات الأعمار اذ نلاحظ ان فئة الشيوخ تمثل أعلى نسبة 54.5 % وتليها فئة الكهول51.5% ثم فئة الشباب47.7 %،ويتفق أفراد العينة باختلاف مستوياتهم الدراسية وان بتفاوت محدود جدا بان انتشار الممارسات الدينية هو أمر مستحبّ (الأمي 57.3% و الجامعي 45.2 %) أو عاديّ...وينسحب نفس الأمر بالنسبة للجنسين أيضا وان كان تحمس فئتي الكهول والشيوخ والأميين مفهوما نظرا لتقدم العمر فلا يمكن تبرير ذلك بالنسبة إلى فئة الشباب ومن أصحاب الشهادات العليا إلا بعامل تأثرهم بما تبثه القنوات الفضائية الدينية العربية. وحول انتشار الممارسات الدينية يرى 51.1 % من الذكور بأنه مستحب و39.1 % بأنه أمر عادي (9.2 %) و بينما يرى 6.7 % منهم بأنه أمر غير مستحب و 3.2 % بأنه أمر مرفوض أما بالنسبة للإناث فترى 48.2 % بأنه أمر مستحب و 40.1 % منهن بأنه أمر عادي (48.3 %) بينما ترى 7.5 % بأنه أمر غير مستحب وترفضه 4.2% (11.7 %) أما في مستوى المجال الجغرافي فيرى 47,9% من سكان الحضر بأنه أمر مستحب وانه أمر عادي 40,6% (88.5 %) في حين يرى 7.3 % منهم بأنه أمر غير مستحب ويرفضه 4.2 (11.5 %) أما السكان من غير الحضر فيرى 53,9% منهم بأنه أمر مستحب و 37.2 بأنه أمر عادي(91.9%) بينما يعتبره 6.5 % بأنه أمر مرفوض و 2.5 بأنه أمر مرفوض(9.0 %)..

ويظهر ان ما عاشه المجتمع التونسي من أزمات اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية/قيمية أثناء فترة الاستبداد قد ساعد قطاعات واسعة من المجتمع وخاصة من الشباب، الذي يعاني الإحباط والفراغ الثقافي والروحي،اللجوء الى البرامج الدينية التي تبثها بعض الفضائيات العربية المختصة والإبحار في «العالم الافتراضي» الذي يعج بمواقع التشدد والتطرف الديني فينهل منها ما شاء وما أراد من افكار واراء وممارسات تبدو غريبة عن المجتمع التونسي

ح) سادسا: تأثير العامل الديني في الانتخابات:

تحاول بعض الأطراف السياسية وخاصة ذات المرجعية الدينية استثمار الشعارات الدينية للتأثير على الانتخابات عبر الاتصال المباشر مع الجمهور في المساجد و أحيانا

نسبة من يرون ان امر حديث الأئمة في قضايا المجتمع العامة مستحبّ وعادي مرتفع لدي الشريحة العمرية بين 36 و50 سنة (95.6 %) وتاتي في المرتبة الثانية الشريحة العمرية 65-51 (بنسبة 94.5 %) وفي المرتبة الثالثة تاتي شريحة الذين أعمارهم أكثر من 66 سنة (92.7 %) وتأتي في المرتبة الأخيرة الشريحة بين 18 و 35 سنة بنسبة (87.3 %)....

عرف الفضاء العمومي مظاهر جديدة كحفلات زفاف توصف بانها «ذات مظاهر الدينية» والإقبال المتزايد على ما يُشاع بانه «لباس الإسلامي» بأنواعه المختلفة ومنها النقاب الذي أثار نقاشا وجدالا واسعا وحادا احيانا فالبعض يعتبر انه يجسّد إخفاء المرأة من الفضاء العام ونفي اي هوية فعلية لها... في حين يعتبر البعض أن النقاب ليس حرية شخصية بل انه يمثل خطرا على التوازن الاجتماعي والأمن العام في الوقت الذي يرى آخرون أن إقصاء المنقبات من الفضاء العام قد يكون أخطر على أمننا القومي....

في الزوايا أو من خلال إعطاء الخطاب السياسي بعدا دينيا أو شحنه بمفردات دينية معينة ولم يتردد وزير الشؤون الدينية أثناء الانتخابات التشريعية الأخيرة مثلا في حثّ المواطنين على الإدلاء بصوتهم في الانتخابات واعتبار ذلك فريضة دينية[42] كما أصدرت عدة جمعيات دينية بيانا وجهته للناخبين حتى يصوّتوا لطرف سياسي دون سواه، مؤكدين انه من واجب المسلم الإدراك «بأن المشاركة في الانتخابات ليست بنية التحاكم لغير الإسلام وإنما بنية تأييد الحق وأهله وعدم الموافقة على الباطل، وبنية تكثير النفع والخير وتقليل الشر وتخفيف الضرر» قبل ان يحذر من «تقاعس أهل الخير عن التصويت لما في ذلك من خذلان للحق وتمكين للشر وأهله»[43] وهو ما يتنافى ومبادئ الديمقراطية والقوانين المسيرة للانتخابات ويرى 38.17% من المستجوبين أن تأثير العامل الديني في الانتخابات أمر غير مستحب 27.67%(65.84 %) في الوقت الذي يراه 24.93 % من المبحوثين بأنه أمر عادي ويعتبره 9.22% (34.15 %) من أفراد العينة بأنه أمر مستحبّ..كما نلاحظ ارتفاع نسبة الذين يعتبرون تأثير العامل الديني في الانتخابات أمر غير مستحب عند الفئات العمرية الأربعة وان بتفاوت بسيط وترتفع النسبة كلما ارتفع المستوى التعليمي(جامعي 44.1 % إعدادي 40.2 % وأمي 25.9% ...)اما على مستوى جنس العينة يرى 24,1% من الذكور بان الأمر عادي و 9,1% منهم يرى بانه أمر مستحب (33.2 %) في حين يرى 37,2% من نفس الجنس بان الأمر غير مستحب ويرفضه 29,6% (66.8 %) و لا يختلف الأمر كثيرا عند الإناث ف9,4% منهن تعتبر الأمر مستحب و 925. % بأنه أمر عادي(35.3 %) بينما ترى 25.5 % من المبحوثات بأنه أمر مرفوض و عند 39.2 أمر غير مستحب(64.7 %) من جهة أخرى يرى 38,2 % من المستجوبين من سكان الحضر أن تأثير العامل الديني في الانتخابات أمر غير مستحبّ وهو أمر مرفوض بالنسبة الى 27,8 %(66 %) لكنه أمر مستحب لدى 8,4% من المستجوبين وهو أمر عادي لدى 25,5% منهم(33.9 %) ولا يختلف الأمر كثيرا بالنسبة للسكان من غير الحضر فهو أمر غير مستحب ومرفوض بالنسبة 65.3 من المستجوبين منهم في حين يرى 34.7 منهم بان الأمر مستحب وعادي...

خاتمة وتوصيات:

ظلّ الفضاء العمومي قبل الثورة ،بأشكاله وأنواعه ومجالاته المختلفة،في تونس، مغلقا أحيانا ومحاصرا في أحيان كثيرة أما من بعد الثورة فعرف ذاك المجال انفتاحا واسعا وأحيانا انفلاتا «غير منضبط» و قد يكون ذلك كردّ فعل، واعية أحيانا وغير واعية في أحيان كثيرة عن الكبت والمنع والانغلاق الذي عاشه التونسيون ونتيجة للفراغ التشريعي والسياسي الذي عرفته البلاد بعد الثورة ... فتعددت التنظيمات والجمعيات الدينية كما تنوعت نشاطاتها في الفضاء العمومي، فضلا على انتشار الخطاب الديني بمضامينه المختلفة في وسائل الإعلام المتعددة وقد بات من الضروري بعد إقرار الدستور التونسي الجديد تنظيم الفضاء العمومي و بطريقة تحافظ و تصون الحريات العامة والخاصة و بما يتماشى وفصول الدستور... كما بات من الضروري ايضا تدعيم المؤسسات الدستورية القائمة وفتح نقاشات وحوارات عامة تساعد على ضبط استراتيجيات واضحة تخص المؤسسات الإعلامية و الدينية والتربوية.

الهوامش

1. حاوار بين يورغن هابرماس وتشارلز تايلور حول العلمانية،http://www.hurriyatsudan.com/10-12-2014
2. العزماني(عز الدين):الربيع الديموقراطي «العربي» وإمكان العمومية النقدية، http://mominoun.com/
3. Habermas (Jürgen), L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise, Paris, Payot, réed. 1988 ;324p
4. سالفاتوري(ارماندو):المجال العام :الحداثة الليبرالية والكاثوليكية والإسلام،ترجمة احمد زايد ،المركز القومي للترجمة،القاهرة 2012،ص470 أيضا: Fraser, N., « *Repenser la sphère publique : une contribution à la critique de la démocratie telle qu'elle existe réellement* », (1992), *Hermés*, n°31, 2001, pp. 125-156.
5. Jürgen HABERMAS, Droit et démocratie. Entre faits et normes, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, nrf essais, 1997, 554 pp. – من ذلك قوله ان الفضاء العمومي لا يخلق ارديا
6. ألفين توفلر وهيدي توفلر :إنشاء حضارة جديدة.. سياسة الموجة الثالثة،ترجمة حافظ الجمالي،اتحاد الكتاب العرب،دمشق 1998،ص 107
7. الإعلام التونسي يعيش «طفرة» ما بعد الثورة، http://alhayat.com/الخميس، ٢٥ ديسمبر/ كانون الأول ٢٠١٤
8. وزارة الشؤون الدينية: نحو وضع إستراتيجية جديدة لتطوير الإعلام الديني في تونس، http://www.watania1.tn/21-04-2015
9. المرجع نفسه.
10. حسب التقرير الذي أورده الموقع المتخصص في إحصاءات الانترنيت "internetworldstats.com" انظر: مقترحات جمعية "الولاء للوطن"و" شبكة صوت تونس الإعلامية" لتنظيم حقل الصحافة الإلكترونية بتونس،http://al-yawm.com/26-04-2014
11. مقترحات جمعية "الولاء للوطن"و" شبكة صوت تونس الإعلامية" لتنظيم حقل الصحافة الإلكترونية بتونس،http://al-yawm.com/26-04-2014
12. – «دعوة لاحترام الهوية العربيّة الإسلامية في البرامج الدراسيّة» جريدة الفجر، 10 جوان 2011، ص7. راجع أيضا مطالب الحركة في ما يتعلّق بالتعليم الديني الموازي للتعليم العمومي كمقال «حتى لا تتحوّل المساجد إلى قميص عثمان» لمحمد الشاذلي بخاري جريدة الفجر، 22 أفريل 2001 ص5 ومقال «هل للزيتونة حظ من ثورة 14 جانفي؟» الهادي بريك، جريدة الفجر، 03 جوان 2011، ص21.
13. وذلك حسب قانون عدد 65 لسنة 1991 مؤرخ في 22 جويلية تهدف المناهج التعليمية في تونس إلى تعزيز التعدّدية والتسامح تجاه الأفكار والآراء المختلف و ترسيخ الوعي بالهوية الوطنية التونسية وتنمية الحس المدني والشعور بالانتماء الحضاري وطنيا ومغاربيا وعربيا وإسلاميا
14. الفصل 39 من دستور 2014 :»تضمن الدولة الحق في التعليم العمومي المجاني بكامل مراحله ...كما تعمل على تاصيل الناشئة في هويتها العربية الإسلامية وانتمائها الوطني وعلى ترسيخ اللغة العربية ...»
15. التعليم الديني والتعدّدية في مصر وتونس، http://carnegieendowment.org/ 13 آب/أغسطس 2012، محمد فاعور
16. – وهي في الغالب غير الخاضعة لإشراف موحد الأقسام التحضيرية بالمدارس تحت إشراف وزارة التربية والأقسام التحضيرية برياض الأطفال تحت إشراف وزارة المرأة والأقسام التحضيرية بالكتاتيب وهي تحت اشراف وزارة الشؤون الدينية دون تنسيق بين مختلف الهياكل المعنية
17. – اعتمدت الحكومة التونسية منذ سنة 2002 خطة لإحياء دور الكتاتيب، ولكن من منظور يختلف عن النمط التقليدي الذي عرفت به في العهود السابقة، حيث فهي تطبق برنامجا بيداغوجيا عصريا يجمع بين تعليم المواد الدينية وتلك التي تطور الطاقات الحسية والحركية للطفل كما ان فصولها مختلطة.حول ذلك انظر: المدارس القرآنية في تونس:خصوصية تونسية.....منابر تنويرية، http://ar.qantara.de/،16-06-2010
18. – في ندوة صحفية للغرفة الوطنية لرياض الأطفال والمحاضن:»الكتاتيب والرياض القرآنية تتاجر باسم الدين»! http://www.attounissia.com.tn/ تونس في 22-06-2012 أيضا:رحلة في العالم السري لرياض الأطفال السلفية في تونس! www.hakaekonline.com/03-06-2014،حنان زبيس رحلة في العالم السري لرياض الأطفال السلفية في تونس! www.hakaekonline.com/03-06-2014،حنان زبيس
19. – رحلة في العالم السري لرياض الأطفال السلفية في تونس! www.hakaekonline.com/03-06-2014،حنان زبيس
20. – المرجع نفسه.
21. – الفصل 16 « تضمن الدولة حياد المؤسسات التربوية عن التوظيف الحزبي «
22. – بلقزيز (عبد الاله):»الدين والدولة في الاجتماع العربي المعاصر :نظريا،وتاريخيا،واستشرافا»،في الدين والدولة في الوطن العربي، دراسات الوحدة العربية بيوت لبنان 2013،ص735،ص64-39

23. - الجورشي(صلاح الدين):»الدين والدولة في تونس بعد الثورة»،المرجع نفسه،ص 521-546

24. - اقر المجلس الوطني التأسيسي بأهمية توطئة الدستور التونسي الجديد اذ نص الفصل 145 على أنّ «توطئة هذا الدّستور جزء لا يتجزّأ منه»، الأمر الذي يعني إمكانية نزع دستوريّة أية فصل او قاعدة قانونيّة.

25. - بقية المصادر هي: الرصيد الحضاري، تعاقب أحقاب تاريخ البلاد، الحركة الإصلاحية المستنيرة،

26. - يوجد تأكيد على ان هذا الفصل لا يمكن تعديله

27. – يوجد تأكيد على ان هذا الفصل لا يمكن تعديله

28. – وهو ما يفيد أنّ إسلاميي المجلس التأسيسي قد حوّلوا أطروحاتهم الفكرية إلى نصوص دستورية، فكثيراً ما انتقد زعيم حركة النهضة «راشد الغنوشي» فكرة السيادة والحاكمية الإلهية التي قال بها المودودي وسيد قطب. وسواء أكان هذا التنصيص على مبدإ «السيادة الشعبية» داخل الوثيقة الدستورية باقتناع من قبل جميع أعضاء المجلس التأسيسي أو بضغط من أحد التيارات وتنازل من قبل تيار آخر…

29. – ونصه كما يلي:» الدولة راعية للدين، كافلة لحرية المعتقد والضمير وممارسة الشعائر الدينية، حامية للمقدسات، ضامنة لحياد المساجد ودور العبادة عن التوظيف الحزبي. يحجّر التّكفير و التّحريض على العنف.

30. – «الدّيني والسياسي وإشكاليّة الدسترة»،2013-10-30،http://www.mominoun.co

31. – تدل حرية الضمير على حرية الفرد في اختيار القيم التي تحدد علاقته بالوجود وبالحياة، وقدرته على تجسيدها باستقلال نسبي عن المجتمع. وما دام الدين من الأبعاد الأساسية لعلاقة الفرد بالوجود، كما أنه، في ذات الوقت، مظهر من مظاهر الحياة في المجتمع، فإن هذه الحرية غالبا ما تقرن بالحرية الدينية أو تماهى معها كما لو كان الأمر متعلقا بمترادفين، وتطرح من زاوية الحدود الفاصلة بين نطاق الخيار الفردي وحدود الإلزام الجمعي. إنها حق المرء في أن يتملك ذهنه، كما جسده، يتصرف فيه كما يشاء ويفكر به كما يريد.

32. – صوت على الفصل في صيغته المعدلة 131 نائبا من أصل 182 شاركوا في عملية الاقتراع فيما صوت ضده 23 وتحفظ 28

33. – سبق للبابا السابق ان انتقد « العالم العربي و الإسلامي » في وثيقة «سينودس كنائس الشرق الأوسط» لرفض «حرية الضمير» برغم تبني دساتير اغلب دول المنطقة لحرية ممارسة الشعائر الدينية… انظر مضمون الوثيقة في: http://www.ankawa.com/

34. – مفتي الجمهورية» حرية الضمير يراد بها تسهيل التخلص من الدين والارتداد عنه»، http://www.arrakmia.com/تونس 2014-1-23

35. – مفتي الجمهورية» حرية الضمير يراد بها ……»،المرجع نفسه.

36. – تشكلت الترويكا من 3 أحزاب فازت بأغلبية الأصوات في انتخابات المجلس التأسيسي والأحزاب هي:حركة النهضة والمؤتمر من اجل الجمهورية والتكتل من اجل العمل والحريات وامتد حكم الترويكا على مدى 3 سنوات من مطلع 2012 إلى نهاية 2014

37. – «خطب الجمعة للوعظ أم للتوجيه السياسي»؟ ملف «الأسبوعي»: «حرب» على المنابر، / – 03 – 26 http://www.assabah.com.tn 2012،أيضا:» أئمة المساجد .. الإمضاء على ميثاق شرف وأداء القسم لإبعاد المساجد عن الحملات الانتخابية …» ، http://www.lemaghreb.tn 18 أوت 2014

38. –»غلق المساجد الخارجة عن سيطرة الدولة:هل يضع القرار حدّا للإرهاب ولنشر الفكر التكفيري»؟ http://www.essahafa.info.tn/

39. – خطب الجمعة للوعظ أم للتوجيه السياسي؟ ملف «الأسبوعي»: «حرب» على المنابر، 2014-3-26، http://www.assabah.com.tn

40. – عودة الدين في الفضاء العام .. في مواجهة حضور التطرف،2015-01-1 http://www.jadidpresse.com

41. – حرية شخصية ولكن…النقاب …غطاء للإرهاب،2014-02-7 http://www.alchourouk.com،

42. – Elections en Tunisie: Voter est une «obligation religieuse», selon le ministère des Affaires religieuses ; http://www. huffpostmaghreb.com/23/10/2014

43. – جمعيات ومنظمات وشخصيات دينية تقول: انتخبوا «القوي الأمين»!! 22 /http://www.lemaghreb.tn أكتوبر 2014

المراجع:

الكتب باللغة العربية:

- سالفاتوري(ارماندو):المجال العام :الحداثة الليبرالية والكاثوليكية والاسلام،ترجمة احمد زايد ،المركز القومي للترجمة،القاهرة 2012،ص470
- ألفين توفلر وهيدي توفلر :إنشاء حضارة جديدة.. سياسة الموجة الثالثة،ترجمة حافظ الجمالي،اتحاد الكتاب العرب،دمشق 1998،ص 107

باللغة الفرنسية:

- Habermas (Jürgen), *L›espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, réed. 1988 ;324p

- HABERMAS Jürgen, *Droit et démocratie. Entre faits et normes,* traduit de l’allemand par Rainer Rochlitz et Chris-tian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, nrf essais, 1997, 554 pp.

المقالات والبحوث باللغة العربية:

- بلقزيز (عبد الاله):«*الدين والدولة في الاجتماع العربي المعاصر :نظريا،وتاريخيا،واستشرافا*»،في الدين والدولة في الوطن العربي، دراسات الوحدة العربية بيوت لبنان 2013،ص735،ص64-39
- بالناري(آمنة):«*الدّيني والسياسي وإشكاليّة الدسترة*»،2013-10-30،http://www.mominoun.co
- الجلاصي(محمد امين):الإعلام التونسي يعيش «طفرة» ما بعد الثورة، 2014-12-25 http://alhayat.com
- الجورشي(صلاح الدين):«*الدين والدولة في تونس بعد الثورة*»، في الدين والدولة في الوطن العربي، دراسات الوحدة العربية بيوت لبنان 2013،،ص 521-546
- محاورة بين يورغن هابرماس وتشارلز تايلور حول العلمانية،2014-12-10 http://www.hurriyatsudan.com
- العزماني(عز الدين):الربيع الديموقراطي «العربي» وإمكان العمومية النقدية، http://mominoun.com/
- «عودة الدين في الفضاء العام .. في مواجهة حضور التطرف،2015-01-1 http://www.jadidpresse.com
- فاعور(محمد):التعليم الديني والتعدّدية في مصر وتونس، http://carnegieendowment.org/13 اوت 2012

المقالات الصحفية:

- وزارة الشؤون الدينية: نحو وضع إستراتيجية جديدة لتطوير الإعلام الديني في تونس، 2015-04-21 http://www.watania1.tn
- «دعوة لاحترام الهوية العربيّة الإسلامية في البرامج الدراسيّة» جريدة الفجر، 10 جوان 2011، ص7.
- «حتى لا تتحوّل المساجد إلى قميص عثمان» لمحمد الشاذلي بخاري جريدة الفجر، 22 أفريل 2001 ص5
- «هل للزيتونة حظ من ثورة 14 جانفي؟» الهادي بريك، جريدة الفجر، 03 جوان 2011، ص21.
- المدارس القرآنية في تونس:خصوصية تونسية…..منابر تنويرية، 2010-06-16،http://ar.qantara.de/
- في ندوة صحفية للغرفة الوطنية لرياض الأطفال والمحاضن:»الكتاتيب والرياض القرآنية تتاجر باسم الدين»! http://www.attounissia.com.tn/ تونس في 2012-06-22
- «رحلة في العالم السري لرياض الأطفال السلفية في تونس! 2014-06-03 www.hakaekonline.com،حنان زبيس
- «مفتي الجمهورية» حرية الضمير يراد بها تسهيل التخلص من الدين والارتداد عنه»، http://www.arrakmia.com/تونس 2014-1-23
- «خطب الجمعة للوعظ أم للتوجيه السياسي»؟ ملف «الأسبوعي»: «حرب» على المنابر،2012-- 03 - 26 / http://www.assabah.com.tn
- « أئمة المساجد .. الإمضاء على ميثاق شرف وأداء القسم لإبعاد المساجد عن الحملات الانتخابية …» 18 ، http://www.lemaghreb.tn أوت 2014
- « غلق المساجد الخارجة عن سيطرة الدولة:هل يضع القرار حدّا للإرهاب ولنشر الفكر التكفيري»؟ http://www.essahafa.info.tn/
- «خطب الجمعة للوعظ أم للتوجيه السياسي؟ ملف «الأسبوعي»: «حرب» على المنابر، 2014-3-26، http://www.assabah.com.tn

باللغة الفرنسية:

- Fraser, N., « Repenser la sphère publique : une contribution à la critique de la démocratie telle qu’elle existe réellement », (1992), Hermés, n°31, 2001, pp. 125-156.

- Elections en Tunisie: Voter est une «obligation religieuse», selon le ministère des Affaires religieuses ; http://www. huffpostmaghreb.com/23/10/2014

ممارسة الشّعائر
وفضاءات العبادة الإسلاميّة في تونس

إجتماع للأئمة بإحدى مساجد مدينة صفاقس

منير السعيداني

نتج عن جملة التحوّلات الاجتماعيّة والسّياسيّة التي شهدها المجتمع التّونسيّ خلال السّنوات الخمس الأخيرة بداية من ديسمبر 2010 تحويرٌ في الكثير من العلاقات الاجتماعيّة بين الفاعلين الاجتماعيّين والمجموعات والجماعات الاجتماعيّة والمؤسّسات إلخ... وقد اتّخذت جملة تلك التحويرات أشكالا مختلفة منها ما كان سلميّا عمومًا مثل المسار السّياسي الانتخابي، ومنها ما كان مزيجا من السّلمية واستعمال أشكال مختلفة من القوة مثل الحركات الاحتجاجية والمطلبية عامّة، ومنها ما كان عنيفا مثل الاغتيالات السّياسية والاشتباكات بين القوات الأمنيّة والعسكريّة ومجموعات السلفيّة الجهاديّة الحاملة للسّلاح.

وعلى الرغم من التوفّق إلى صياغة دستور يُعتقد على نطاق واسع أنّه توافقيّ، وعلى الرّغم من تركيز هيئات حكم دائمة (جانفي 2015)، فإن وقائع متواترة دلّلت ولا تزال على أنّ التّعايش السّلميّ بين مكوّنات المجتمع التونسيّ ليس مكتسبًا بداهةً. وبالفعل فقد عَسُر الحوار بين القوى السّياسية أو حمل الكثير من علامات التشنّج وصولا إلى التوقّف (الأزمة البرلمانيّة لصائفة 2013)، وبدت الحكومات المتعاقبة (7 حكومات منذ جانفي 2011) في حالة عدم قدرة على الإنصات إلى أصوات مُحتجّة ومُطالِبةٍ غير معهودة الفاعلين أو غير معهودة المطالب أو ناتجة عن أوضاع غير مسبوقة أو ذات علاقة بتركيز مؤسّسات جديدة طبقا للدستور. ولئن كانت هذه المظاهر شاملة لمجالات وأبعاد اقتصاديّة واجتماعيّة وسياسيّة مختلفة فإن ما مسّ منها الحقل الديني كان ذا خصوصية بائنة (السعيداني، 2014، ألف). وبالفعل، ومن منظور ارتباط التحوّلات الاجتماعيّة بمسار ما يصفه البعض ببناء الديمقراطية التّونسية الوليدة (GUERFALI, 2011) أظهرت عِدَّةٌ من صراعات الحقل الدّيني شُهُودَه هو أيضا جملة من مظاهر التحوّل (السعيداني، 2014، باء) كان من بينها وقائع ما سمّي على نطاق واسع «معركة المساجد» والتي تمثّلت على الأخصّ في عمليات متتالية متخالفة من إنزال الأئمّة عن المنابر وإحكام السّيطرة على مساجد حسب خطوط انتماء سياسيّة ومذهبيّة ومصلحيّة متباينة (السعيداني، 2014، جيم، السعيداني، 2015) ممّا طرح، بشكل حادّ وواسع في آن معا، مسألة فضاءات العبادة الإسلاميّة في تونس وكيفية ممارسة الشعائر فيها.

1- في الإشكالية:

بالنظر إلى جدّة هذا الوضع بالنسبة إلى تونس، كان التّناول السّوسيولوجيّ، ضمن المعالجات الإنسانية والاجتماعية للمؤسّسات الاجتماعيّة ذات العلاقة بالحقل الدّينيّ وبالمؤسّسات الدّينية، مدعوّا إلى اعتبار كلا النوعين من المؤسّسات متأثرا بسيرورات التغيّر الاجتماعي المختلفة. في مرجعيات لك التناول، يبدو المسجد (Encyclo-pédie de l'Islam, 2014) بوصفه فضاء للعبادة، ذا أهمية حاسمة، بلورت تاريخيا موقعَه الاجتماعيّ وأدوارَه السّياسيّة ومساهمتَه في حركيّة الأفكار والمعتقدات وصولا إلى ارتباط وجوده بمضامين تعبيريّة ورمزيّة ليس أقلّها ما تفصح عنه أنماطه المعماريّة المميّزة للحقب والثقافات والأمم (Adelkhah et Moussaoui, 2009). وقد فتحت كل هذه المراوحات ولا تزال، المسجدَ على التنازع في معناه الاجتماعيّ الشّامل (Farag, 2009) حسب سيرورات محدّدة لصيغٍ مختلفة من التّلازم الممكن بين المؤسّسة المسجديّة ومحيطها من جهة، ومن جهة أخرى بينها وبين البعض من الفاعلين الاجتماعيين المخصوصين (موسى، 2011) الذين يمكن أن يكون المسجد في قلب تشبيكاتهم العلائقية المتراكبة (Karimshah, Chiment, Skrbis, 2014). انطلاقا من تاريخيّة المسجد في الإسلام من جهة، ومن التحوّلات النّظريّة والمنهجيّة الحادثة في تناول علميْ الاجتماع والإناسة للدّين ومؤسّساته من جهة ثانية، ومن المناقشات العلميّة حول سيرورات التّزمين والتّديين ونزعهما لمعاودة ترسيخهما من جهة ثالثة نضع إشكاليّة هذه الدّراسة. سؤال المنطلق في هذه الإشكالية هو: ما هي أوضاع المساجد والجوامع التّونسيّة بوصفها فضاءات للعبادة من منظور المرتادين وغير المرتادين؟. ويتعلق تدقيق السّؤال وتعميقه بالموقف من أوضاع المسجد من حيث التجهيزات والنظافة والعناية وصولا إلى الموقف مما يحدث فيه من ممارسات متخالفة متنازعة وما يشقّ ذوي العلاقة من اختلاف الآراء والمواقف تجاه الخطبة وإمامة المرأة... وعلاقة ذلك بمسائل حرّية الضّمير والمعتقد... تلك التي أثيرت في سياق جَيَشَان التغيّر الاجتماعيّ الحادّ والعميق والسّريع في تونس منذ 17 ديسمبر 2010.

2- في السّياق:

أ) أولا: السّياق الاجتماعيّ:

عادةً ما يتوسّط المسجدُ نسيجا عمرانيّا فيه من الممارسات الاجتماعيّة ما يتدرّج من الزّمن اليوميّ الاعتياديّ إلى زمن مُقدّس مخصوص الممارسة... داخل المسجد ينتظم الوضوء وتمارس الصلاة وتكرّس الإمامة حسب طُرُق محدّدة تُعيّر مختلف الحركات بدءًا من استخدام الماء وصولا إلى الاصطفاف وانتصاب الجسم... ليست كل هذه الممارسات خارجة عن تبادل مرتادي المسجد التأثير والتأثر في ما بينهم، ولكنهم في ذلك ليسوا، هم كلّهم، خارجين عن تبادل التّأثير والتأثّر بينهم وبين المحيط الاجتماعيّ القريب من فضاء عبادتهم. وبالفعل يحتضن ذلك المحيط أفعالا وممارسات دنيويّة تتحاور مع الأفعال والمُمارسات الدّينيّة في تفاعل يُراوح بين السّلمية والعنف مثلما تراوح قوانين السّلط المركزيّة وتراتيب السّلط المحليّة بين القدرة على تأطير تلك الممارسات والعجز عن منع انفجارها الممكن. في العلاقة بالمسجد، تواترت في الإنتاج السوسيولوجي التّونسي التّحليلاتُ العلميّة الاجتماعيّة التي تركّز على الفاعلين ومنها ما يأخذ بنظر الاعتبار مظاهر تنازع الشّرعيات بين مختلف المؤسّسات الاجتماعيّة والمؤسّسات الدّينيّة وكذا منازلها الاجتماعية بحيث تكون كلّها محطّ صراع سياسيّ مكشوفٍ (Ker-rou,2009). ومما يستفاد من تحاليل شبيهة أو قريبة أنّ ذلك الصّراع قد يتّخذ شكل تنازع بين إسلام رسميّ وإسلام شعبيّ محافظ أم مُجدّد في مرحلة ما، ولكنّ حلبة الصّراع المجسّدة في المسجد لا تكفّ أبدًا عن تجديد الملامح السّوسيولوجية لفاعليها ومنهم المصلّي والإمام (الخطيب) والدّاعية والمُرشد والرّاقي... كما لا تكفّ عن مراجعة ما يكون فيها من ممارسات (اللّباس، تحيّة المسجد، هيئة الصلاة، صيغ الكلام المعادة، القبول بالإمام، اللّغو، الخروج، للقنوت، القيام، التهجّد،...) (Mous-saoui, 2009). وإذ انتهت استراتيجيات بعض مؤسّسات الإنتاج الرّمزي غير الدّينية في التّصرّف في مثل هذه السّياقات إلى إعادة إنتاج مظاهر من التّفاوت والانقسام الاجتماعيّين وإعادة توزيعٍ للأدوار والمواقع السّياسية فقد أدّى ذلك إلى تصاعد الطّلب الاجتماعيّ لدى «ضحاياها» على مؤسّسات بعينها تيسّر إنتاج خطابات وممارسات دينيّة مُزاحمة بل طاعنة لا في شرعيّة مؤسّسات الدولة الرّمزيّة غير الدّينية فحسب (Skaini, 2012) بل وفي شرعيّة المؤسّسات الدّينية الرّسميّة كذلك (Guillermou,2010). من منظور سوسيولوجي، وباعتبار المسارات الزّمنية طويلة الأمد، تحدث كلّ هذه التحوّلات والمراجعات حسب كيفيّات تُحيل من جانبٍ على عمليات تَزْمِينٍ *à(إكساب الصّبغة الزّمنيّة) (Bahnisch, 2003) ذات نجاعاتٍ متفاوتة تخدم قوى اجتماعيّة وسياسيّة وفكريّة مُحدّدة، وتحيل من جانب ثان على عمليات مقابلة من التّديين وإعادة التّديين (Burchardt, Wohlrab-Sahr, Wegert, 2013,) حسب خصوصيّات المجتمعات المعنيّة)... (Kramer, 2013.أما في السّياق التونسي، وفضلا عمّا تثيره هذه العمليّات من إشكالات في كيفيّات التصرّف الاجتماعيّ في فضاءات العبادة، وعلى الأخصّ في مثل زمن الاضطراب الاجتماعيّ الرّاهن، فإنّ فيها ما يثير مسائل قانونيّة وعلى الأخصّ من منظور مقتضيات مبادئ الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان من جهة، والدّستور التّونسيّ لسنة 2014 من جهة ثانية.

ب) ثانيا: السّياق القانونيّ:

من منظور الحرّيات الدّينيّة، من المعلوم أن المادّة 18 من الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان الصّادر عن الأمم المتّحدة (1948) تحوي ضمانات مفادها أنّ «لكلّ شخص الحقّ في حرّية التّفكير والضّمير والدّين، ويشمل هذا الحقّ حرّية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرّية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشّعائر ومراعاتها، سواءٌ أكان ذلك سراً أم مع الجماعة». وقد مرّت الصّياغات المختلفة المتعلّقة بالحرّيات الدّينية من نصّ المادّة المذكور، إلى العهد الدّوليّ الخاصّ بالحقوق المدنيّة والسّياسيّة (1966) في مادته 18، والإعلان بشأن القضاء على جميع أشكال التعصّب والتّمييز القائميْن على أساس الدّين أو المعتقد (1981)، والتّعليق رقم 22 للّجنة المعنيّة بحقوق الإنسان، والمادّة 18 من العهد الخاصّ بالحقوق المدنيّة والسّياسيّة (1993) (جامعة مينوسوتا). ويشمل إعلان 1981 بالحرّية المكفولة لكلّ إنسانٍ الفكرَ والوجدانَ والدّينَ أو المعتقدَ، واعتناق أيّ دينٍ أو معتقد يختاره، والحقّ في إظهار الدّين أو المعتقد عن طريق التعبّد وإقامة الشّعائر والممارسة والتّعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حِدةٍ، والحقّ في عدم التعرّض لإكراه من شأنه أن يُخلّ بحرّيته في اعتناق دين أو معتقد ما، مع الاحتفاظ بحقّ الدّولة في تنظيم أو فرض قيود على إظهار الدّين أو المعتقدات في نطاق ما قد يفرضه القانون من حدود ضروريّة لحماية الأمن العامّ أو النّظام العامّ أو الصّحة العامّة أو الأخلاق العامّة أو

عادةً ما يتوسّط المسجدُ نسيجا عمرانيّا فيه من الممارسات الاجتماعيّة ما يتدرّج من الزّمن اليوميّ الاعتياديّ إلى زمن مُقدّس مخصوص الممارسة... داخل المسجد ينتظم الوضوء وتمارس الصلاة وتكرّس الإمامة حسب طُرُق محدّدة تُعيّر مختلف الحركات بدءًا من استخدام الماء وصولا إلى الاصطفاف وانتصاب الجسم... ليست كل هذه الممارسات خارجة عن تبادل مرتادي المسجد التأثير والتأثر في ما بينهم، ولكنهم في ذلك ليسوا، هم كلّهم، خارجين عن تبادل التّأثير والتأثّر بينهم وبين المحيط الاجتماعيّ القريب من فضاء عبادتهم....

حقوق الآخرين وحرّياتهم الأساسيّة (جامعة مينوسوتا). وتفيد كلّ هذه التّأكيدات على الحرّيات الدّينيّة، وهي متواترة بِصيغٍ مختلفة في أغلب دساتير العالم (فينك ومارتن، 2012)، أنها مسألة كونيّة من جهة وبالغة الأثر المتشعّب من جهة ثانية، مَثَلها في ذلك كَمَثَلِ موقع فضاءات العبادة من الحياة العامّة. يصحّ هذا الإقرار بكونيّة المسألة على الرّغم من تواتر الإشارة إلى جزئية وابتسار وتقييد ما يكون عادة من التّنصيص على الحرّيات في المواثيق والصّكوك الّتي تصدر عن التجمّعات الإقليميّة الإسلاميّة والعربيّة–الإسلاميّة والشّمال أفريقيّة (صوليح، 2007). ولكن ذلك لا يمنع الصّياغات المعلنة في هذه المواثيق والصّكوك الإقليميّة من الانسجام بصيغة أو بأخرى مع المقتضيات الدّنيا لكفالة الحرّيات الدّينية. وبالفعل تنصّ المادة 36 من الدستور الجزائري مثلا على أن «لا مساس بحرمة حرّيّة المعتقد، وحرمة حرّيّة الرّأي» وذلك منذ صيغة دستور 1996 وهو فصل لم يمسسه تعديلا 2002 و2008 ويبدو، حسب بعض التقديرات، أن مضمونه المقترح في التعديل المعلن لسنة 2015 سيجعله ينصّ على أن «لا مساس بحُرمة حرّيّة المعتقد، وحرمة حرّيّة الرأي. حرّيّة ممارسة الشّعائر الدّينيّة مضمونة في نطاق احترام القانون». وقد تضمّن الدّستور المغربي لسنة 2011 في المادّة 3 أن «الإسلام دين الدّولة، والدّولة تضمن لكلّ واحد حرّيّة ممارسة شؤونه الدّينيّة» وهي نفس الصّيغة التي اعتُمِدَت في جميع الدساتير السّابقة، كما نصّص نص 2011 في ديباجته على حظر كلّ أشكال التّمييز بسبب الجنس أو اللّون أو المعتقد أو الثّقافة ومكافحتها. وبعد أن نصّت على أن الإسلام دين الشعب، أقرّت المادّة 2 من الدّستور الموريتاني لسنة 1961 أن «... تضمن الجمهوريّة لكل فرد حرّيّة الاعتقاد وحقّ ممارسةٍ تُراعى الخُلُق والنّظام العام». وبعد أن صارت صيغة المادّة 5 من الدّستور الموريتاني لسنة 1991 تنصّ على أن «الإسلام دين الشعب والدّولة» استُبعد منه التّنصيص صراحةً على حرّيّة العقيدة فيما تم التنصيص على حرّيات أخرى مثل حرّيّة الرّأي والتّفكير والتّعبير. في تونس، حدّد دستور 2014 صيغةً (مكرّسة منذ دستور 1959) لهويّة تونس فيها مكوّن ديني مُعلن وتنصّ على أنّ: « تونس دولة حرّة ومستقلّة وذات سيادة. الإسلام دينها والعربية لغتها والجمهورية نظامها» (الفصل الأوّل). على أنّ الفصل الثّاني يشير إلى أنّ «تونس هي دولة مدنية، تقوم على المواطنة وإرادة الشعب وعُلويّة القانون» مع التّنصيص على أن لا إمكانية لتعديل هذا الفصل. ويُعلن الفصل السّادس1 أن «الدّولة راعيةٌ للدّين كافلة لحرّيّة المعتقد والضّمير وممارسة الشّعائر الدّينية، ضامنة لحياد المساجد ودُور العبادة عن التّوظيف الحزبيّ». ولئن كان الجزء الأول من الفصل يشير إلى مسؤليّات الدّولة في ضمان الحرّيات الدّينية عامّة فإن نصفه الثّاني يركّز على المساجد، ومن ثمّ دور العبادة، وكيفيّات تصرّف الدولة في شأنها بالتّركيز على ضمان حِيادها عن التّوظيف الحزبيّ. ولئن كان باديا للعيان أثر الأجواء المتوتّرة التي صيغ في إطارها هذا الفصل من منظور السّياسات الحزبيّة تُجاه الدّين وما يتعلق به من حرّيات وحقوق وواجبات، فإنّ التّعميم الوارد فيه يفتح بابًا مُشرَعًا على تدقيقات إجرائيّة ممكنة قد تأتي بها القوانين والأوامر والمناشير. ومن بين ما يمكن أن يعتبر تعبيرا عن طلب اجتماعي محدّد على تلك التدقيقات ما أشير إليه حسب بعض الشهادات، من أنّ التوصّل إلى الصّيغ المعتمدة في الدّستور التّونسي لسنة 2014 لم يصر ممكنا إلاّ بعد مناقشات أظهرت في مُسَوَّدَاتِ تلك الصّيغ المتناسخة العديد من «المناطق الرمادية» خصّت إشكاليات

وتفيد كلّ هذه التّأكيدات على الحرّيات الدّينيّة، وهي متواترة بِصيغٍ مختلفة في أغلب دساتير العالم (فينك ومارتن، 2012)، أنها مسألة كونيّة من جهة وبالغة الأثر المتشعّب من جهة ثانية، مَثَلها في ذلك كَمَثَلِ موقع فضاءات العبادة من الحياة العامّة.....

«رعاية الدّولة للدّين» و«حرّية المعتقد» و«حماية المقدّسات» إلخ... (المرصد العربي للحريات والأديان، 2012).أخذا بنظر الاعتبار مقدّمات إشكاليّة هذه الورقة ومختلف عناصر السياقيْن الاجتماعي والقانوني– السياسي المشار إليهما تُلقي الفقرات التالية أضواء كاشفة على ما هو حادث على الأرض فعلا من ممارسات في فضاءات العبادة الإسلامية في تونس وما هو مبني من مواقف منها ومن بعض شؤونها وذلك من خلال نتائج بحث ميداني على عيّنة ممثلة (2015)

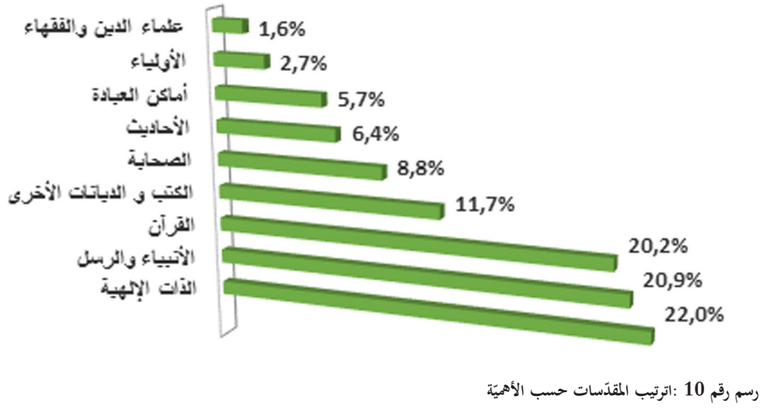
3– المسجد وأهميته في الممارسة التعبدية:

أ) أولا: المنزلة القُدسيّة وكثافة الارتياد:

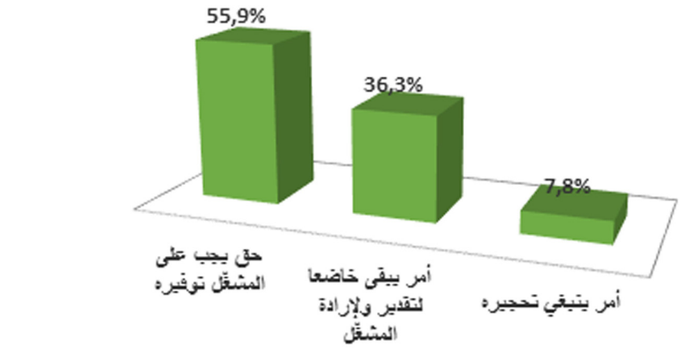
لا تحتل أماكن العبادة (رسم بياني رقم10) إلا مرتبة متأخرة من حيث تقدير قُدسيتها بعد الذّات الإلاهية والأنبياء والرّسل والقرآن (وهي مقدّسات تجمع لوحدها أكثر من ستين بالمائة من إجابات العيّنة) وصولا إلى الصحابة بحدّ ذاتهم ثم الأحاديث النبوية. وعلى الرّغم من هذا التقدير المتأخر لقدسيّة فضاءات العبادة فإن ما يتجاوز نصف المستجوبين بقليل (رسم بياني رقم 11) يعتبرون أن توفيرها في أماكن العمل حقّ يجب على المشغّل توفيره إزاء ما يقلّ عن ثمانية بالمائة يرون وجود فضاء لأداء الصلاة في أماكن العمل أمرا يجب تحجيره. ومع ذلك يمكن أن نلاحظ وجود نسبة عالية من التّسامح إزاء ضرورة «توفير الحقّ في توفرّ مكان للعبادة في مقرّ العمل» حيث يعتبر أكثر من ثلث المستجوبين بقليل أنه أمر خاضع لتقدير المشغّل وإرادته. وتشير النسبة المرتفعة إلى حدٍّ ما لمن لا يقيمون الصلاة في أوقاتها من بينهم (22,22 بالمائة) إلى ضغوطات الحياة اليوميّة ومن بينها، ربّما، عدم التمكّن من الوصول إلى فضاءات للعبادة قريبة المنال (رسم بياني رقم 12). ولكنّ ذلك لا يمثّل، على ما يبدو، عائقا أمام أغلب من يؤدّون صلاتهم يوميّا2 وفي وقتها ذلك أن ما يعادل 55 بالمائة تقريبا من بين الملتزمين باحترام مواقيت الصلوات الخمس كاملة يقومون بإقامتها في البيت، يمكن أن نزيد عليهم جزءا من ثلث المستجوبين الآخرين ممن يؤدّونها في البيت والمسجد. أمّا من يواظبون على المسجد فهم أكثر قليلا من عُشُر المستجوبين لا غير. ويتفق ما يقارب الثمانين بالمائة من المستجوبين على أنّ تجهيزات المساجد جيّدة أو جيّدة جدًّا وهو ما ينسجم مع تقدير نظافتها والعناية بها (رسم بياني رقم 15).استخلاصًا، ورغم أن المساجد تبدو، لدى المستجوبين، متأخّرة التّقدير مقارنة بمقدّسات إسلامية أخرى، فإنّها عالية التقدير من حيث ضرورة تيسير وجودها على مَقْرُبَة من المصلّين ومن حيث أهمّيتها في ممارساتهم التعبّدية وعلى الأخصّ منها شعيرة الصلاة، ولكنّ ذلك لم يمنع، على المستوى العمليّ، ألاّ تنسجم الممارسة مع هذا التقدير لا من حيث المواظبة على الصلاة ذاتها، يوميا وأسبوعيا، ولا من حيث ارتياد فضاءات العبادة هذه بمراعاة انتظام أوقات إقامة هذه الشعيرة.

ب) ثانيا: في الممارسات المقامة في المسجد وإدارته:

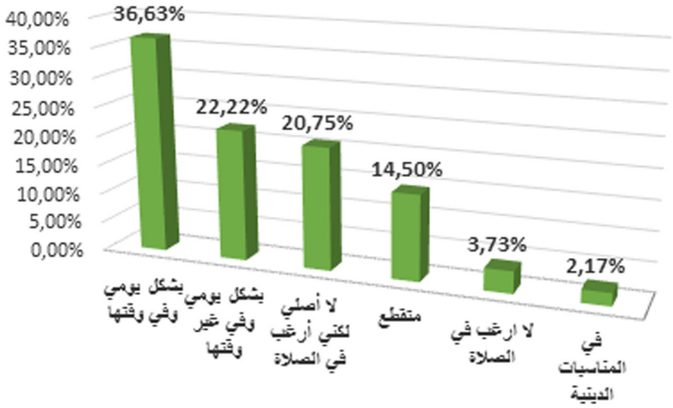
تتوزّع آراء المستجوبين حول تعيين الأئمّة بين أغلبيّة كبيرة جدًّا وأقليّةٍ مقابلة. ترى الأقليّة إمكانيّة إسناد صلوحيّة تعيين الأئمّة إلى وزارة الدّاخليّة (أقل من 4 بالمائة) والمجلس الإسلاميّ الأعلى (6,15 بالمائة). ولئن كان من الملفت تسجيل نسبة ضئيلة لمن يرون إمكانيّة تكليف وزارة الدّاخليّة بتعيين الأئمّة فإنّ الملفت أكثر للانتباه هو قول ما يقرب من ثلث المستجوبين (29.3 بالمائة)،



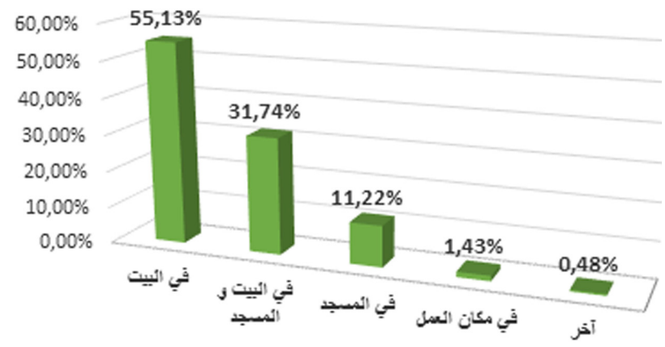
رسم رقم **10** :اترتيب المقدّسات حسب الأهميّة



رسم رقم **11** :الموقف من توفير فضاء لأداء الصلاة في أماكن العمل



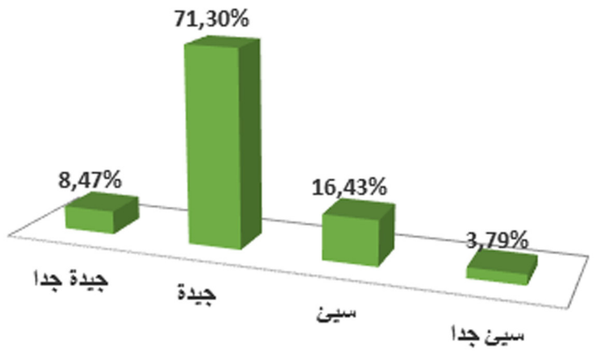
رسم رقم **12** :نسبة المواضبة لأداء الصلاة



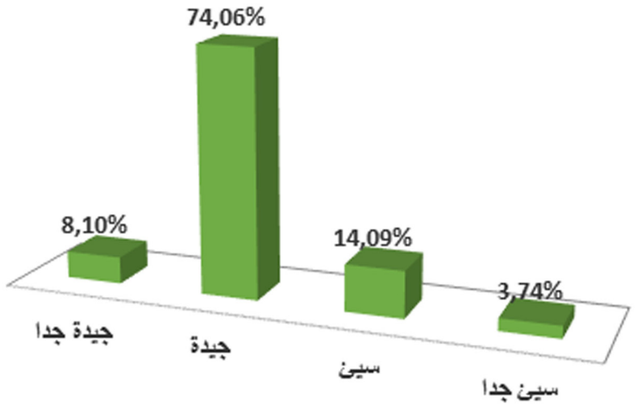
رسم رقم **13** مكان الإقامة الصلاة لدى المواضبين عليها يوميا وفي أوقاتها

وهم جزء من الأغلبية التي أشرنا إليها، بإمكانية توليّ الأهالي ذلك. فعلى الرّغم من ارتفاع نسبة القائلين بإسناد هذه المَهَمَّة إلى وزارة الشؤون الدّينية (60.8 بالمائة) فإنّ النّسبة التي ذكرناها لمن ينزعون نحو نوع ما يمكن أن نسميّه «التّسيير المدنيّ والأهليّ لإمامة الصّلاة في المسجد» جديرة بالاهتمام. وعلى الرّغم من ذلك، وعلى ما يُبَيّنه الرّسم البياني رقم 16، لا يقبل نصف المستجوبين (49,86 بالمائة) ما يعتبرونه ممارسة فوضويّة وعنيفة تستهدف إنزال الأئمة من قِبل من لم يُعَيّنوهم. فإذا ما أضفنا إلى ذلك من يعتبرونه عملا غير قانونيّ (23,39 بالمائة) كنّا في حدود ثلاثة أرباع المستجوبين ممّن يرفضون هذه الممارسة. ويتوزع الرّبع الباقي بين لا مبالين بذلك الإنزال (عُشر المستجوبين) وقابلين به أحيانا وقابلين به جملة (على التوالي 14.03 بالمائة و1,78 بالمائة). وتنسجم هذه النّسب مع توزّع الآراء حول إغلاق المساجد «الخارجة عن سيطرة السّلطات» على ما يبيّنه الرسم البياني رقم 17، حيث تتقارب نسب من يعتبرون إنزال الأئمّة عملا فوضويّا وعنيفا غير مقبول مع نسب من يرون أن إغلاق المساجد الخارجة عن السّيطرة عملا مقبولا ومقبولا في ظروف معينة. وينسجم المستجوبون مرّة أخرى في مواقفهم وآرائهم (الرسم البياني رقم 18) عندما يعتبر ما يقل عن 45 بالمائة منهم أنّ الاقتصار على فتح المساجد أوقات الصلاة أمرٌ سيّءٌ وسيّءٌ جدًّا (27,31 بالمائة و16,61 بالمائة على التّوالي) في حين تسجل أغلبية واضحة اعتبارها الأمر بين جيّد وجيّد إلى حد ما وجيّد جدا (بما مجموعه 53,42 بالمائة). الاتجاه العام في ما أسميناه انسجاما في المواقف منصبّ على رفض كلّ الممارسات التي تعتبر فوضوية وعنيفة ومتطرفة أكانت من فعل الأجهزة الرّسمية أم من فعل أطراف غير

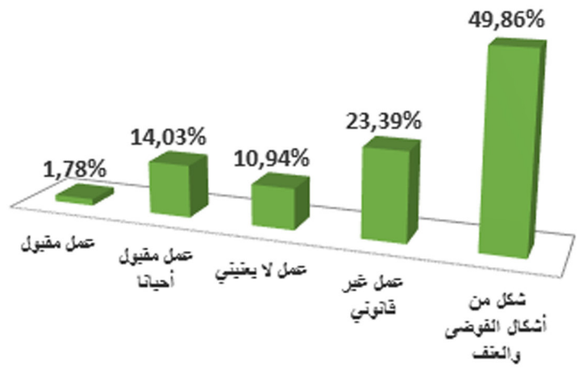
رسميّة في مقابل التمسّك بما يمكن أن يؤمّن حياةً مسجديّة اعتياديّة هادئة قِوامها ثلاثة عناصر هي مسؤولية المصالح الرّسمية ذات الشأن (وزارة الشّؤون الدّينية) على إدارة المساجد من جهة ومشاركة الأهالي في تلك المسؤوليّة من جهة ثانية ويسر ممارستهم لشعائرهم من دون عنف ولا فوضى من جهة أخرى. وتؤكده معطيات الرّسم رقم 19، ومعطيات الرّسم البياني رقم 20 على التوالي هذا الموقف المركّب من إدارة أنشطة المساجد وكيفياتها: وفضلا عما أشرنا إليه، يؤكّد الرّسم البياني رقم 20 نزوعا نحو استحسان تحمّل مسؤوليّة المؤسّسة المسجدية باعتبارها شأنا جماعيا أهليّا قد يَحْسُنُ إبعاده عن تأثير السّلطة ووضعه بين أيدي لجان تسيير ممثّلة، مع احترام المحاذير التي تحضر فيها الخشية من مخاطر الفوضى والعنف والتطرّف. أما في ما يهم خطبة الجمعة (رسم بياني رقم 21) فقد أعربت أغلبية كبيرة من المستجوبين عن اعتبارها إياها مُفيدةً. ولكن الملفت للانتباه أكثر مما تقدم حول خُطبة الجمعة، أن الجامعة الزيتونة بوصفها مؤسسة تكوينية لمن يمكن لهم أن يضطلعوا بإمامة الجمعة، وعلى الأخص إلقاء خطبتها، تُحظى حسب ما يلخّصه الرسم البياني رقم 22، بنسبة ثقة تتجاوز الثقة الممنوحة للحائزين على مقبولية لدى الناس ولا تقل إلا بنقطة مائوية ونصف عن الأكثر فصاحة من بين ذوي الأولوية في إلقاء خطبة الجمعة وهم المتمتعون بنسبة الثقة الأعلى (35,20 بالمائة). وعلى الرغم من وجود اتجاه قوي إلى حدّ (26,29 بالمائة) لرفض اضطلاع المرأة بالموعظة والدرس، فإن قبولا واسعا لتلك الإمكانية متوفر لدى نسبة غالبة من المستجوبين (الرسم البياني رقم 23) وبنسبتيْ قبول غير مشروط وقبول مشروط تناهزان الثلاثة أرباع مجتمعتين. ولكن هذا الترخيص للمرأة أكثر



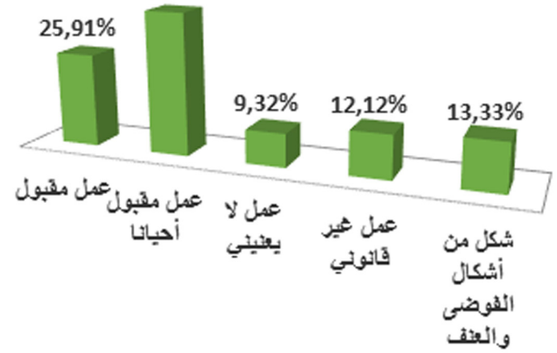
رسم رقم **14**: نسبة الرضى عن التجهيزات الموجودة في المساجد



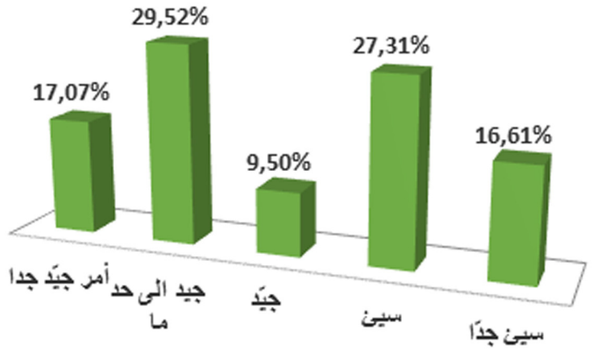
رسم رقم **15**: نسب الرضى عن نظافة المساجد



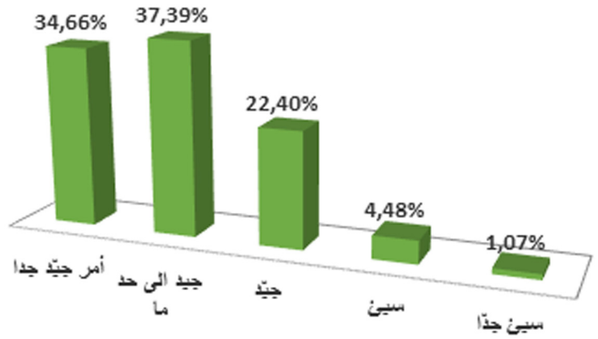
رسم رقم **16**: نسب قبول إنزال الأئمة في المساجد وتغييرهم



رسم رقم **17**: الموقف من إغلاق السلطات للمساجد الخارجة عن سيطرتها



رسم رقم **18**: الموقف من الإقتصار على أوقات الصلاة في فتح المساجد



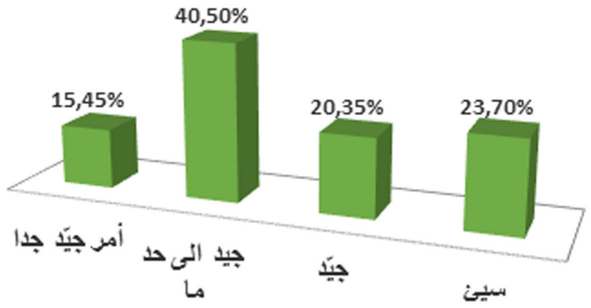
رسم رقم **19**: الموقف من تكفل وزارة الشؤون الدينية بالإشراف على أنشطة المسجد

محدودية بكثير بالنسبة إلى إمامة الصلاة وإلقاء خطبة الجمعة (الرسميْن البيانيّيْن 24 و25 على التوالي) حيث لا تتدنى نسبة الرفض المطلق لإمكانية تكفّل المرأة بهما عن الثمانين بالمائة من المستجوبين في «أحسن» الحالتين.

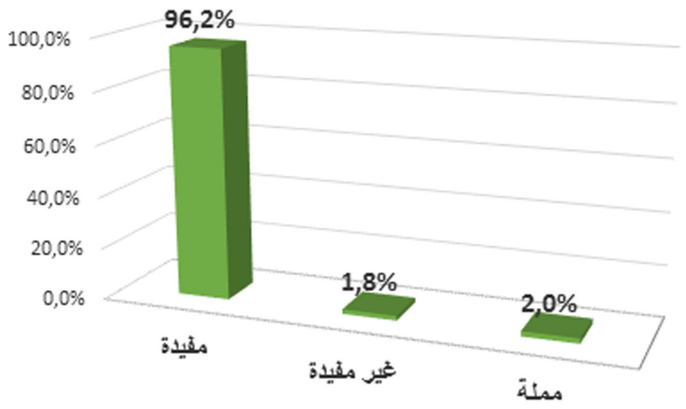
4- تباينات الفئات العمرية والمستويات الدراسية والمجال الجغرافي:

تدقيقا للتحليل نتناول نفس الإجابات بالاعتماد على متغيّرات قد تجعل المواقف أكثر دلالةً على ما هو موجود فعلا في الحياة اليومية لمرتادي المساجد وغير مرتاديها. وتتمثل تلك المتغيّرات في السنّ والمستوى الدراسي ومقرّ الإقامة موزّعا بين الوسط الحضري والوسط غير الحضري. تتكثف، في صفوف المستجوبين، الممارسة الشعائرية للصّلاة لدى الفئات متوسطة التعليم عامّة أي التي تُراوح بين الابتدائي والثّانوي. ولكن الفروق بين الفئات في ما يهمّ المواظبة ليست دالّةً. وعلى العموم، تتميّز فئتا أصحاب التّعليميْن الثّانويّ والجامعيّ من المستجوبين ممّن لا يمارسون الصلاة بشكل يوميّ ومنتظم بالرّغبة في الالتزام بالصّلاة. ويتناسب ذلك مع الشرائح العمرية حيث تتكثف الممارسة الشعائرية لدى المستجوبين من الفئات التي تراوح بين الشباب والكهولة مع تركّز واضح في الفئة 36 إلى 50 سنة، وهو ما يتأكد مع دلالة الأرقام على مواظبة المستجوبين على صلاة الجمعة على الأخص لدى الفئة 18 إلى 35 سنة لتأخذ نسبة غير المواظبين على الجمعة منهم في الانحدار طردا مع تقدم العمر نحو الفئات الكهلة والقريبة من الشيخوخة. أما بالنسبة إلى توزيع مستجوبي العينة ممن يواظبون على الصلاة يوميا وفي أوقاتها في المسجد من حيث مستوياتهم الدراسية فهم رئيسيا من ذوي مستوى التعليم

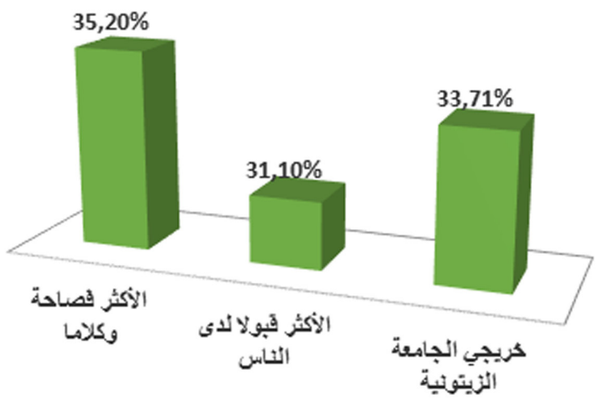
الابتدائي (37.2%) فالثانوي والجامعي بنسبة متعادلة (18.6%) ليكون بعدهم الأميون (16.3 %). أما من يجمعون بين الصلاة في البيت والصلاة في المسجد فهم رئيسيا من ذوي مستوى التعليم الابتدائي (21.7 %) فالجامعي (27.1%) مع غلبة واضحة للثانوي (32.6%). ويتجاوز مجموع الفئات الثلاث (الابتدائي فالثانوي فالجامعي) الثمانين في المائة من جمهور المصلين في المساجد من مستجوبينا. ولكن الدّلالة الواضحة هي التي تبيّن أن ممارسة الصّلاة في البيت لدى مستجوبينا أكثر كثافة من تأديتها في المسجد لدى الأمّيين منهم وكذا لدى أصحاب مستوى التعليم الثانوي. وعلى العموم تبدو الممارسة الشعائرية المسجدية لدى مستجوبينا أكثر كثافة كلّما كانت الفئات المعنيّة شابّة وقريبة من المستوى التعليميّ المتوسّط بين الابتدائيّ والثانويّ. ويبدو أن مركزيّة هذه الفئات في الحياة المسجديّة ثابتة حيث يتركّز اعتبار خطبة الجمعة غيْر مفيدة في ذوي مستوى التعليم الثانوي (38.9%) وأكثر منه في أصحاب التعليم الجامعي (50.0 %) من بين مستجوبينا، وهو ما ينسجم مع نسب من يعتبرونها مملّة لدى أصحاب التعليم الثانوي (40.0 %) فأصحاب التعليم الجامعي (30.0 %). ولكن، ومن ناحية أخرى، ذاتُ الفئات هي الأكثر تثمينا لخطبة الجمعة حيث، وممّن يعتبرها مفيدة من بين مستجوبينا، يغلب ذوو مستوى التعليم الثانوي (31.0%) يليهم أصحاب التعليم الجامعي (25.0%) فذوو مستوى التعليم الابتدائي (22.2 %). وليس في الأمر تناقض، فذات الفئات هي الأقدر على متابعة خطبةً تُلقى على العموم بالعربيّة الفصحى وتتطلّب التركيز والإلمام ولو العام ببعض المعارف الدّينيّة والفقهيّة. ولكلّ ذلك فإنّ من يقدر على «فهمها» هم أصحاب المستويات التعليميّة المتوسّطة على الأقلّ



رسم رقم **20**: الموقف من إسناد إدارة المساجد إلى السكان من خلال لجان تسيير ممثلة

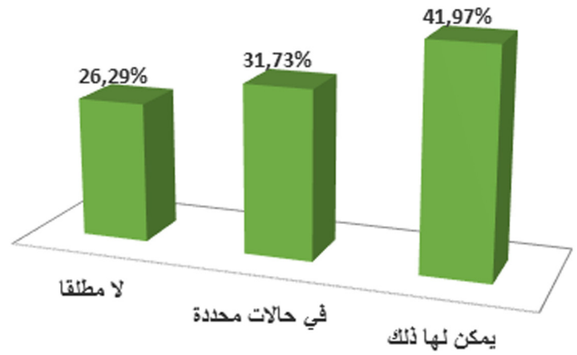


رسم رقم **21**: تقييم المستوجبين لخطبة الجمعة

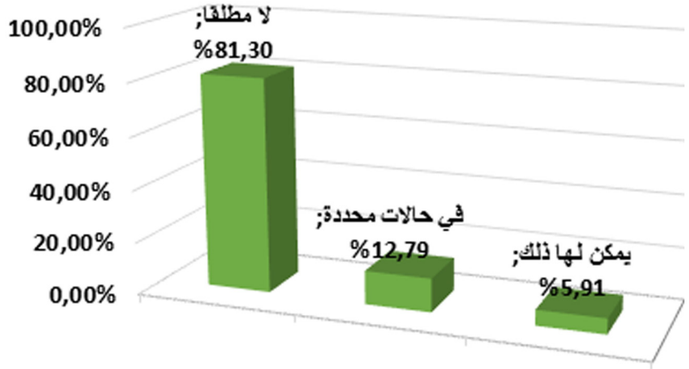


رسم رقم **22**: أولوية الجدارة بإلقاء خطبة الجمعة

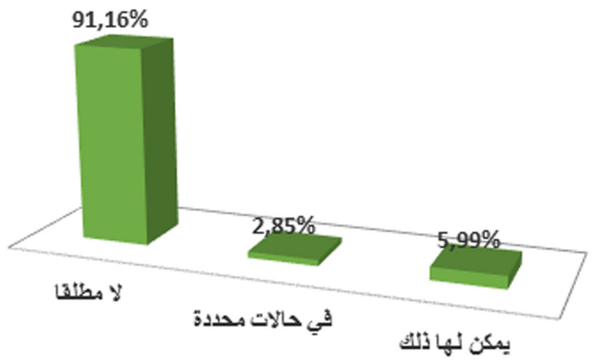
وكذلك هم من يقدرون على تقييمها وأخذ مسافة نقديّة منها باعتبارها مملّة أو على الأقلّ غير مفيدة. إنّ مثل تركيبة جمهور المصلّين هذه غير المتجانسة عُمُرًا ومستوى دراسيًّا لا تيسّر للأئمّة بالضّرورة وفي كلّ الحالات العثور على «مستوى وسط» للخطبة شكلا ومحتوى وهو ما يجعلها محل تقييم متفاوت. ولئن خبرنا بمشاهداتنا الخاصة أنّ العديد من المصلين يعمدون إلى نوع من «الترحال المسجدي» بحثا عن خطبة تستهويهم، وفي حين يعمد آخرون إلى تسقّط أخبار أئمة خطباء تطير شهرتهم فيأخذهم الفضول أو حبّ الاستفادة إليهم حيثما كانوا في المدينة مقرّ الإقامة، فإنّ ما يقابل ذلك هو اعتبار البعض الآخر من المصلّين عدم رضاه عن الخطبة أحد مداخل «الطعن» في «شرعية» البعض من المتصدّرين لإمامة الجُمعة على الرّغم مما أسلفنا من الموقف الرّافض عموما لإنزال الأئمّة عن المنابر التي يعتلون من قِبَل غيْر من عَيَّنَهم. ومن الملفت للانتباه أن من بيْن يعتبرون من مستجوبينا أنّ إغلاق الدّولة للمساجد الخارجة عن السّيطرة مقبولٌ نجد أغلبيّة حضريّة واضحة (56,5 %) وهي أوضح في صفوف من يعتبرونه مقبولا أحيانا (70.1 %). ولكنّ حضور الأغلبيّة الحضريّة كان بنفس الوضوح أو أكثر في صفوف من يعتبرون من مستجوبينا أنه عمل غير قانوني (76.2 %)، بل هو أكثر من ذلك وضوحا في صفوف من يعتبرونه عملا فوضويا وعنيفا (80.4 %). ولئن كان من الممكن أن نرى في ذلك أثرا لمدى حضور الدولة في الفضاء العمومي وهو متفاوت بين المجالين الحضري وغير الحضري، فإن النّتيجة الأكثر أهمّية هي أنّ هذا الوجه من أوجه الأوضاع الملائمة للنزاعات المماثلة لما شهدته معركة المساجد في تونس يجعل منها مسألة نزاعية أكثر حضرية (مدينية أو قروية) ممّا هي ريفية.



رسم رقم 23: إمكانية إضطلاع المرأة بالموعظة و الدرس



رسم رقم 24: الموقف من إمامة المرأة للصلاة



رسم رقم 25: الموقف من إمكانية إلقاء المرأة خطبة الجمعة

وعلى الرغم من تقارب تقدير مستجوبينا من الحضريين وغير الحضريين لإنزال الأئمّة حيث اعتبره هؤلاء وأولئك عملا دليلا على العنف والفوضى بنسبة تتجاوز ضعف من اعتبره عملا مقبولا أو مقبولا جدا، فإن حساسيّة حضور الدّولة محتكرة الشرعية في إدارة الفضاء العمومي ومن بينه إدارة المؤسسة الأبرز في الفضاء العمومي الدّيني (المسجد) أكثر وضوحا في أجوبة مستجوبينا من الحضريين. ولئن وجب التمييز في حضور الدّولة في الفضاء العمومي بين شكله ومحتواه وهو ما لا تسمح به الأرقام التي بين أيدينا، فمن الواضح أن مجموع من يعتبرون إغلاق الدّولة للمساجد الخارجة عن السّيطرة غير قانوني وشكلا من أشكال الفوضى والعنف يبلغون 29 % من الحضريين من مستجوبينا في حين لا يتجاوزون 17.7 % من غير الحضريين منهم. وقد يعود بعض ذلك إلى عسر التحكّم في جمهور أكثر كثافة وفي حركة فاعلين أكثر قدرة على التحشيد والتجنيد والتعبئة لمثل مواجهات معركة المساجد ولكن، ومهما كان الأمر، فإن نزاعات النفوذ بين فاعلي الحقل الديني وذوي الشأن فيه تبدو أكثر حضورا وأثرا في المجال الحضري منها في المجال غير الحضري. ولكن النزعة نحو بناء مقوّمات تصرّف مدنيّ في المسجد لا تحضر فيه الدولة بالضّرورة بشكل ضاغط تمثّل اتّجاها قويّا لدى مستجوبينا. ويمكن أن يكون أحد أوجه ذلك التقدير الإيجابي بالغ الرضا عن تجهيزات المساجد ونظافتها والعناية بها في المجال الحضري والذي تقارب نسبة تبنّيه لدى مستجوبينا من الحضريّين ضعف نسبته لدى مستجوبينا من غير الحضريّين. ومن المعلوم إن مقادير «عالية» من التبرعات المادية والعينية تصل إلى المساجد في المناطق الحضرية ممّا يساهم في تجهيزها بما ينال رضا مرتاديها وهو ما لا يتوفّر إلا بعسر أكبر بكثير في المجال غير الحضري. ومن الواضح أن ذلك يمثل شكلا من أشكال اضطلاع الفاعلين «المدنيين» في مقابل الفاعلين الرسميين في المجال الديني بما يمثّل نوعا من تجسيد الطلب الاجتماعي على «مشاركة مواطنية» في إدارة المؤسسة المسجدية وتسييرها والسهر على حسن أدائها وظائفها. ليس هناك ما يدلّ على تحوّل ذلك الطلب الاجتماعي إلى مطلب ملموس لدى حاملين اجتماعيين مُحدّدين، ولكن، وعلى الرّغم من وجود نسبة قدرها 43.8 % من مستجوبينا الحضريين ممّن يعتبرون اقتصار فتح المساجد على أوقات الصّلاة أمرا جيّدا (15.7 %) وجيّدا (28.1%) فإن نسبتيْ من يعتبرونه أمرا سيّئا (27.8%) فسيّئا جدا (19.0%) لهما مجموع أكبر (46.8) من مجموع الاعتباريْن الأوّلين(43.8 %). وعلى غير ذلك يبدو المشهد في المجال غير الحضري حيث يجمع التقديران جيّد جدا وجيّد لعدم فتح المساجد إلاّ في أوقات الصّلاة ما مجموعه 52.8 % من مستجوبينا غير الحضريين في حين لا يجمع التقديران سيّئ وسيّئ جدّا إلا 37,2% . وعلى الرغم من تفاوت النسبتين في المجال غير الحضري فإن التقديرين الأخيرين يؤكدان قوّة الميل نحو البحث عن حلول أخرى لمظاهر معركة المساجد غير الحلول التي قد ينتج عنها تضييق من حرية ممارسة الشعائر أو إخراج المسجد عن منال تصرّف ذوي الشأن فيه من المصلين والمتساكنين أو تكثيف حضور يد سلطات الدولة، وعلى الأخص الأمنية منها ممثلة في وزارة الداخلية. ومما يؤكّد ذلك أن مجموع التقديرات بجيّد جدّا وجيّد إلى حدّ ما وجيّد التي تُقيّم بها فكرة إسناد إدارة المساجد إلى لجان من المتساكنين تمثّلهم جمعت من بيْن مستجوبينا الحضريّين ما مجموعه 77.1 % (على التوالي 13.6 % و41.7 %

ولئن وجب التمييز في حضور الدّولة في الفضاء العمومي بين شكله ومحتواه وهو ما لا تسمح به الأرقام التي بين أيدينا، فمن الواضح أن مجموع من يعتبرون إغلاق الدّولة للمساجد الخارجة عن السّيطرة غير قانوني وشكلا من أشكال الفوضى والعنف يبلغون 29 % من الحضريين من مستجوبينا في حين لا يتجاوزون 17.7 % من غير الحضريين منهم.....

75 % من التونسين يرون بأنه بإمكان المرأة إعطاء درس ديني أو موعضة و20 % يرون بأنه من الممكن لها إمامة الصلاة...
وواحد من كل عشرة فقط من التونسين يرى بأنه بإمكان المرأة إمامة صلاة الجمعة

و21.8 %) مقابل عدم حيازة التّقدير سيّئ جدّا إلاّ على نسبة قبول قدرها 22 % من ذات المستجوبين الحضريين. وعلى الرّغم من الاختلاف الذي لاحظناه في ما يهمّ التقديرات المسندة لاقتصار فتح المساجد على أوقات الصلاة بين مستجوبينا الحضريين وغير الحضريين فإنّ هؤلاء الأخيرين يجمعون ما مقداره 74.0% للتقديرات جيّد جدّا (20.2%) وجيّد إلى حدّ ما (37.4%) وجيّد (16,4%) لفكرة إسناد المساجد إلى لجان من المتساكنين تمثّلهم مقابل حيازة التقدير سيّئ جدّا لنفس الفكرة على 26.0 % من قبول مجموع ذات المستجوبين غير الحضريين.

خاتمة:

على الرّغم من عدم وجود دلالات على ترسّخ وعيٍ دستوريّ وقانونيّ متبصّر لدى مُستجوبينا بالأسس التّشريعيّة الدّوليّة والإقليميّة والوطنيّة للحرّيات الدّينيّة فإنّ المعطيات التي تمّ جمعها خلال البحث الميداني قد أظهرت لنا نتيجة كبرى أولى مفادها أن معاناتهم الاجتماعية ووقائع ممارستهم للشّعائر وعلى الأخص في علاقتهم بالمؤسسة المسجدية قد بنت لهم وعيا مخصوصا بالتحدّيات التي يضعها توفّر تلك الحريات في حياتهم أو عدم توفرها. وبالفعل فقد لمسنا من خلال أكثر من معطى من معطيات البحث ما يدلّ على أنّ تمركزا حول ما يمكن تسميته «وسطية معتدلة» يسود بين المستجوبين سواء أتعلق الأمر بإدارة الشأن المسجدي وإقامة الصّلاة وإلقاء خطبة الجمعة أم بموقع السّلطة المعنية بذلك وحدود سياساتها وممارساتها تجاه المسجد وإزاء مرتاديه. ثمّة رفض واضح لما اعتبره مستجوبونا أشكالا مختلفة من فرض قويّ وعنيف للأمر الواقع في ما يهمّ كل هذه الجوانب من الحياة المسجدية سواء أكان ذلك الفرض من ضمن مسعى من يريدون السّيطرة على المسجد من غير من عيّنتهم السّلطات الرّسمية المسؤولة عن ذلك (وهي في تصوّر غالبية مستجوبينا وزارة الشؤون الدينية تحديدا) أو من قبل سلطات لا يرى مستجوبونا لها أحقية في إدارة الشّأن المسجدي على الرّغم من رسميّتها (وهي وزارة الداخلية تحديدا). أما النتيجة الكبرى الثانية للبحث فهي وجود ميل قويّ لدى مستجوبينا نحو بناء توافقيّ وغير عنيف لمقوّمات حياة مسجدية هادئة وسلميّة وتوافقية يضطلعون فيها هم بالذّات بأكبر دوْرٍ مُشارك مُمْكنٍ.

قد يختلف تأويل هذين النتيجتين في ضوء الإقرار بمدى قربهما من التصوّرات القانونية الدولية والإقليمية والوطنية المبنية أو بعدهما عنها، كما قد يختلف على أساس ضمانهما أقصى ما أمكن من احترام الحرّيات الدينية في معانيها المدنية والمواطنية بعيدا ما أمكن عن يد السلطات، أو عدم ضمانهما ذاك. ولكن، ومهما يكن من أمر، فإنّ المنظومة التشريعية الوطنية ذات العلاقة مدعوّة إلى المراجعة والتجديد في اتجاه الاكتمال والشمول وبما ينسجم مع المواثيق الدّولية التي ذكرنا. وعلى الرّغم من البدايات المتشنجة «لمناقشة» ما قيل أنه قانون للمساجد مقترح تم «الكشف المبكّر عن محتوياته» (ديسمبر 2013، الفطحلي، 2014) فإنّ المناقشات التي يفترض تنظيمها حول التشريعات ذات الصّلة مدعوة إلى أن تكون أكثر حسّا بمسؤولية التأسيس لما يساعد على تقنين ممارسة دينية حرّة وإدارة فضاء عبادة منصرف إلى مهمته مشترك الإدارة وذي مسؤوليّة مدنيّة.

ولكنّ، وبما أن الإيمان بالحرّيات الدينية ليس أمرا قانونيا وإنّما هو بناء تنشيئيّ تربويّ ثقافيّ فإنّ صياغة برامج مدرسية تُخرج ما وصفناه على أنه حسّ مدني وتطلع نحو مشاركة مواطنية في إدارة الشأن المسجدي من خانة الحسّ العفويّ إلى مستوى القناعة المبنيّة، أو من الطلب الاجتماعي المبثوث إلى المطلب المواطني المؤسّس، ضرورة تبدو ملحة تربويا. لقد بيّنت الأرقام التي تجمّعت لدينا من البحث الميداني أن أقل الفئات تردّدا على المسجد هم من ذوي المستوى التعليمي الإعدادي أي من هم في ما قبل الستة عشر سنة في حالة كونهم من التلاميذ وهؤلاء بالضرورة على تحصيل دراسي لم يكتمل بعد. وعليه فهم، ومن في مستواهم في حالة كونهم من غير التلاميذ، في حاجة من جهة وفي تهيئ من جهة أخرى للتدرب بالتربية والتثقيف والتنشئة على مواطنة مسؤولة تهمّ كل الفضاء العمومي ومنه الفضاء العمومي المسجدي.

كما بينت الأرقام كذلك ما يُوجب وضع استراتيجية أكثر تبلورا في ما يهمّ حدود مسؤوليّة المؤسسات الدينية الرسمية (وزارة الشؤون الدينية، المجلس الإسلامي الأعلى، مؤسسة الإفتاء،...) وغير الرسمية (الجمعيات والمنظمات والمراكز والمدارس والمعاهد... الدعوية والدينية) في بناء نموذج من التصرف المدني المواطني في المؤسسة المسجدية ومشمولاتها. ولكن توازن المسؤوليات وتوازن الإدارات التشاركية للمؤسسة المسجدية يفرض كذلك عدم إغلاق باب المشاركة المواطنية والمدنية الفاعلة في وجه المؤسسات ذات العلاقة بالشأن العمومي وفضاءاته الشاملة للشأن الديني العمومي وفضاءاته المسجدية وغير المسجدية.

أما الإعلام فقد بيّن ما كان إلى حدّ الآن من تجارب ما بعد الثورة في تونس أن مختلف آليات التعديل الذاتي لديه لم تفلح في مساعدته على وضع استراتيجية إعلامية تحقق ما هو مطلوب من القائمين على الحقل الإعلامي والاتصالي عامة من المشاركة المواطنة المدنية المسؤولة في إدارة الحوارات المجتمعية. وأكثر ما كان من عدم الفلاح ذاك، قصور بالغ في المساهمة في إدارة الحوار المجتمعي حول المسائل الدينية وما يتعلق بها من حريات وما يتصل بها من حقوق كل الأطراف ذات الشأن وواجباتهم. وعليه، وفضلا عن ضرورة التخلي عن النزعتين التهويلية والتهوينية اللّتين وسمتا إلى حدّ الآن مناقشة الوسائط الإعلامية للمسائل الدينية وما يتعلق بها من حقوق وواجبات، وزيادة على وجوب السّعي المصمّم نحو بناء مقاربات رصينة ومتبصّرة لما لا يمكن إخفاؤه من عسر الانتقال من إدارة تسلّطية وقمعية للشأن الديني وللمؤسسة المسجدية في ما قبل 14 جانفي 2011 إلى إدارة حرّة وديمقراطيّة وتشاركيّة، فإنّ الإعلام الديني التلفيزيوني والإذاعي والمكتوب والإلكتروني ذو موقع رئيس في إمكانية تيسير هذا الانتقال بل حتميته الحياتية.

الهوامش

1. من المثير للانتباه أن ما يقل عن خمس (19 بالمائة) مستجوبي البحث الميداني الذي نفصّل بعض نتائجه ونناقشها صرحوا بأنهم على علم بمحتوى الفصل السادس من الدستور التونسي لسنة 2014.
2. صرح ما يقارب ثلاثة أرباع المستجوبين أنهم مواظبون على أداء صلاة الجمعة مقابل 55 بالمائة ممن يواظبون على تأدية الصلوات اليومية في أوقاتها وفي غير أوقاتها. وفي حين لا يرتاد 36 بالمائة من المستجوبين المسجد إلا لأداء صلاة الجمعة فإن ما يقارب الثلثين (64 بالمائة) يقصدونه لأداء الصلوات الأسبوعية واليومية.
3. مما يؤكد هذه القيمة الاعتبارية للمسجد أن 66,5 بالمائة من المستجوبين اعتبروا أن أداء الصلاة في الطريق العام لا يكون مقبولا إلا عند الضرورة، في حين لم يشترط تلك الضرورة إلا 14,23 بالمائة من المستجوبين، وذهب 16,74 بالمائة منهم إلى اعتبار الأمر غيرَ مقبول.

المصادر والمراجع:

السعيداني، منير (2014، أ)، تحولات الحقل الديني في تونس، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرابط http://mominoun.com/articles/ .

السعيداني، منير (2014، ب)، «صنع المعيش ابتداع الثقافة: ملاحظات في بعض مظاهر المعيش اليومي الإسلامي في تونس»، مخطوط، ندوة مداخل التفكير في الإسلام اليومي: الإشكاليات، المناهج، النماذج، (تونس، الأحد 02 مارس 2014). العرض الشفاهي على الرابط https://www.youtube.com/watch?v=jhOVAidK6vg

السعيداني، منير (2014، ج)، «المؤسسة المسجدية في زمن عاصف. ملاحظات ميدانية في الحالة التونسية». مخطوط، ندوة المؤسسة في الإسلام... أي دور؟ من تنظيم مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، تونس العاصمة، 29 و30 نوفمبر 2014. العرض الشفاهي على الرابط: https://www.youtube.com/watch?v=hcyC9nF8Fh0

السعيداني، منير (2015)، «مدخل إلى دراسة الإسلام اليومي في تونس»، في، الفكر الجديد (مجلة ثقافية فصلية)، العدد الثاني (ربيع 2015)، صص 20-14، أبواب للنشر، أريانة (تونس)، 2015.

صوليح، المصطفى (2007)، البيان العالمي وإعلان القاهرة وإعلان روما عن حقوق الإنسان في الإسلام والميثاق العربي لحقوق الإنسان (نص مداخلة ضمن الدورة التكوينية للعاملين في مجال حقوق الإنسان، المنظمة من قبل منظمة الكرامة لحقوق الإنسان، الدوحة (قطر) أيام 28 – 30 مارس 2007)، على موقع مركز دمشق للدراسات النظرية والحقوق المدنية على الرابط http://www.dctcrs.org/s2282.htm

الفطحلي، حسان (2014)، «خاص: 'المغرب' تنفرد بنشر مشروع قانون المساجد: حركة النهضة ومحاولات إحياء «الدولة الدينية» من جديد»، المغرب (صحيفة يومية)، عدد 10 فيفري 2014، على الرابط: http://www.lemaghreb.tn/%

وحول موقف وزارة الشؤون الدينية حينها ينظر الرابط: http://binaanews.net /

فينك روجر وما رتن روبرت ر. (2012)، «الحرية الدينية والصراعات: مراجعة للأدلة»، موقع الرابطة الدولية لصحفيي القضايا المتعلقة بالدين، على الرابط http://www.theiarj.org/arabic/jobs-training/ /

المرصد العربي للأديان والحريات (2012)، التقرير الأولي في مسودة مشروع الدستور التونسي، مؤرخ في (22/09/2012) منشور على الرابط https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=552716691445828&id=260902030627297

موسى، أمال (2011)، بورقيبة والمسألة الدينية، دار سيراس للنشر، تونس، 2011.

مينيسوتا (جامعة)، مكتبة حقوق الإنسان، دليل دراسي: حرية الدين والمعتقد، على الرابط https://www1.umn.edu/humanrts/arabic/SGreligion.html

ملاحظة: الصياغات التي تهم الدستور الجزائري مستقاة من المصدر: http://fibladi.dz/

الصياغات التي تهم الدستور الموريتاني مستقاة من المصدر: http://www.startimes.com/f.aspx?t=32675603

ADELKHAH, Fariba et MOUSSAOUI, Abderrahmane (2009), « Introduction », Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée (Les mosquées. Espaces, institutions et pratiques) [En ligne], 125, juillet 2009, mis en ligne le 15 mai 2009, consulté le 28 novembre 2014. URL : http://remmm.revues.org/6157

BAHNISCH, Mark (2003), « Sociology of Religion, Secularization and Social Theory », in, Proceedings of The TASA 2003 Conference, University of New England, 4–6 December 2003, http://www.academia.edu/2031386/Sociology_of_Religion_Secularization_and_Social_Theory

BUCHARDT, Marian, WOHLRAB-SAHR, Monika and WEGERT, Ute (2013), « Multiple Secularities' : Postcolonial Variations and Guiding Ideas in India and South Africa », in, International Sociology (Journal of International Sociological Association (ISA)), Volume 28, Number 6, November 2013, pp 612-628 .

ENCYCLOPEDIE, de l'Islam (2014), «Masdjid», Brill Online, 2014. 28 November 2014, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedie-de-l-islam/al-masd-j-id-al-ak-s-a-SIM_4998

FARAG, Iman (2009), « Querelle de minarets en Égypte. Le débat public sur l'appel à la prière », Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée [En ligne], 125, juillet 2009, mis en ligne le 15 mai 2009, consulté le 28 novembre 2014. URL : http://remmm.revues.org/6170

GUERFALI, Riadh (2011), « L'Islam religion d'État », disposition constitutionnelle garantie du processus sécullariste de la démocratie tunisienne, 31 Mars 2011, consulté lé 19-12-2014, http://nawaat.org/portail/2011/03/31/islam-religion-de-tat-disposition-constitutionnelle-garante-du-processus-secullariste-de-la-democratie-tunisienne/#_edn2

GUILLERMOU, Yves (2005), « La mosquée dans l'école ou contre l'école ? », Journal des anthropologues [En ligne], 100-101, 2005, mis en ligne le 22 décembre 2010, consulté le 28 novembre 2014. URL : http://jda.revues.org/1552

KARIMSHAH, Ameera, CHIMENT, Melinda, and SKRBIS, Zlatko (2014), « The Mosque and Social Networks: The Case of Muslim Youth in Brisbane », in, Social Inclusion, 2014, Volume 2, Issue 2, Pages 38-46.

KERROU, Mohamed (2009), « La Grande Mosquée de Kairouan », Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée [En ligne], 125, juillet 2009, mis en ligne le 15 mai 2009, consulté le 28 novembre 2014. URL : http://remmm.revues.org/6237

MOUSSAOUI Abderrahmane (2009), « La mosquée en Algérie. Figures nouvelles et pratiques reconstituées », Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée [En ligne], 125, juillet 2009, mis en ligne le 15 mai 2009, consulté le 28 novembre 2014. URL : http://remmm.revues.org/6159

KRAMER, Gudrun (2013), « Modern but not Secular: Religion, Identity and the Order Public in the Arab Middle East », in, International Sociology, Volume 28, Number 6, November 2013, pp 629-644.

SKAINI, Diana, « Tunisia's Al-Zaytuna Mosque to Reclaim Islamic Leadership Role », http://www.al-monitor.com/pulse/culture/2012/07/like-al-azhar-al-najaf-and-al-qa.html#

الصفحة الرئيسية لموقع ديوان الإفتاء

أسماء نويرة

يعتبر المجتمع التونسي مجتمع معلمن الى حد بعيد مقارنة بالدول العربية الاخرى. و هذا يعود في جزء منه الى الاجراءات التي اتخذت منذ بداية الاستقلال فيما يتعلق بالمسألة الدينية في إطار مشروع بناء الدولة الوطنية. إذ كان من أولويات النخبة السياسية الحاكمة منذ الخمسينات و الستينات إعادة بناء الدولة التونسية على أسس حديثة مستقاة من النظم الغربية لمواكبة التطور السياسي و الاقتصادي و الاجتماعي العالمي. فبادرت الدولة منذ الوهلة الاولى، في إطار إعادة ترتيب المجال الديني، الى الغاء بعض المؤسسات الدينية الاسلامية و اعادة هيكلة اخرى تمهيدا لوضع يدها كلية على المجال الديني. و كان منصب مفتي الجمهورية إعادة صياغة لمؤسسة شيخ الاسلام التي حُلت إثر إصلاح القضاء. و تمت أقلمة هذه المؤسسة مع حاجيات الدولة الجديدة و توجهاتها و وفق الخطوط العامة لمشروع الدولة و المجتمع و من بينها العلمنة. في المقابل، يطرح وجود مؤسسة للافتاء الديني ضمن اجهزة الدولة الحديثة التي تعتمد الوضعية القانونية إشكال التعارض بين المرجعيات التي تؤطر حياة المواطن التونسي خصوصا إذا تعارضت الفتوى مع القواعد القانونية الوضعية

من جهة أخرى، يبقى الدين مكونا اساسيا من مكونات الهوية التونسية. وهي هوية مركبة فيما يتعلق بعلاقة الشخصية التونسية بالدين. فتتراوح مدركات التونسيين لهذا المعطى المتعلق بالهوية بين الشعور بالانتماء السوسيولوجي للحضارة الاسلامية و بين الشعور بضرورة الالتزام بتعاليم الاسلام كدين و إعطائه مكانة مركزية في الحياة اليومية. و هو ما يعني الحاجة الاجتماعية الى مرشد في المجال الديني نظرا الى ان العلوم الدينية هي محل إختصاص. بالتالي، يكون المجتمع بحاجة الى نخبة دينية ترعى مقدس الجماعة و تكون، في نفس الوقت، قادرة على استيعاب التحولات الاجتماعية ومواكبتها و مساعدة «المواطن التونسي المسلم» على التوفيق بين مقتضيات الحداثة و مقتضيات هويته و عقيدته. و قد أبرزت العينة المستجوبة بعض ملامح المجتمع التونسي اليوم بعد انفتاح التونسيين على الحداثة و التمسك في نفس الوقت بالتقاليد المتداخلة مع الدين من خلال الاجابة على بعض الاسئلة المتعلقة بالزواج المختلط و بالزي و الهيئة وبالعلاقات بين الجنسين و بالمساواة في الارث. فنسبة كبيرة من العينة المستجوبة لا ترى مشكلا في الاختلاط و المصافحة و تفضل الفصل بين السياسي و الديني لكن في نفس الوقت ترفض المساواة في الميراث او المعاشرة الحرة مثلا لأسباب دينية. و نشير، في هذا الصدد، الى ان اكثر من 90 ٪ من العينة المستجوبة ولدوا بعد الاستقلال، أي أنهم أبناء الجمهورية و نشؤوا في ظل التغييرات التي عرفها المجتمع بعد الاستقلال و خاصة فيما يتعلق بالمسألة الدينية. وأعيد طرح المشكل الديني اليوم في ظل الظرفية التاريخية التي تمر بها تونس مع عدد من البلدان العربية بعد 2011. إذ لم تكن المسالة الدينية بمنأى عن المسارات التي تعرفها المنطقة و كان الدين في صلب النقاش السياسي و الاجتماعي لهذه البلدان. وكغيره من المجالات، تأثر المجال الديني بما حدث حيث انهارت سلطة الدولة بعد 14 جانفي 2011 على المجال الديني بعد ان كانت تحكم سيطرتها عليه كليا، و ذلك نتيجة لانقلاب المعادلة التي كانت سائدة قبل هذا التاريخ. فمن مجتمع ضعيف أمام دولة قوية الى دولة ضعيفة أمام مجتمع ما فتئ يقوى منذ سنة 2011. و إن لم تصب مؤسسات الدولة، و الادارة تحديدا، بالانهيار فان الحكومة لم تعد قادرة على تسيير البلاد بشكل عقلاني. و من نتائج ضعف الدولة في مراقبة المجال الديني مثلما كان الامر قبل 2011، عودة الفاعلين الذين كانوا مقصين من الفعل في هذا المجال ولاسيما في العشرية الاخيرة. و بدأ التهافت و التنافس بين مختلف هؤلاء الفاعلين من اجل السيطرة على الفضاء الديني وبناء الخطاب حسب رؤيتهم للاسلام. و بلور ما سمّي «بمعركة المساجد» هذه الظاهرة. وعرف مجال الفتوى أيضا نوعا من الانفلات سواء على مستوى الجهة المصدرة للفتوى او على مستوى مضمون الفتاوى. و ما وقع حقيقة هو تنامي ظاهرة برزت قبل 2011 و تفاقمت مع تطور وسائل الاتصال الحديثة سواء عبر الفضائيات او عبر الشبكة العنكبوتية. و هو ما أعاد المجتمع التونسي الى المحافظة و التقليد في العشرية الاخيرة شكل ضمني و تدريجي (la retradi–tionalisation de la societé). ومنذ بداية تحولات 2011، سواء في تونس او في البلدان العربية الاخرى كمصر واليمن، بدأ الحديث عن ضرورة إصلاح المؤسسات الدينية لتواكب التغيرات التي تعرفها المجتمعات العربية اليوم وفي ظل التطورات التي يعرفها المجال الديني وخصوصا مع ظهور ظواهر جديدة و تيارات دينية اصبحت فاعلة ومؤثرة بشكل كبير. وأصبح من الضروري، اليوم، لمؤسسة الفتوى مواكبة تطور الواقع المجتمعي والاستجابة للحاجة الاجتماعية للتأطير الديني وتأمين وظيفة الضبط الاجتماعي بحيث لا يضطر الناس، و خاصة الشباب، للجوء الى مصادر أخرى.إضافة الى ذلك، فقد تم دسترة دور الدولة تجاه الدين حيث اصبحت راعية له بمقتضى الفصل السادس من دستور 2014. و ما جاء بهذا الفصل هو تكريس لما كانت تقوم به الدولة منذ الاستقلال في المجال الديني في إطار الفصل الاول من دستور 1959. و تحديدا، في هذا الاطار، أحدثت مؤسسة الافتاء لأنه «أصبح من المتحتم رعاية شؤون الدين من تلقين العامة بالوعظ والارشاد و الافتاء واقامة الشعائر و المراسم وتحقيق ما ينبغي المحافظة عليه من التقاليد اقتداء بالسلف الصالح» (المؤرخ في 28 فيفري 1957 يتعلق بتنظيم الشعائر الدينية الإسلامية و إحداث منصب مفتي الديار التونسية، الرائد الرسمي الصادر في غرة مارس 1957 ص 344). و تأثرت مؤسسة الافتاء الرسمي في تونس كغيرها من المؤسسات الدينية بالتحولات التي تمر بها البلاد منذ 2011. مع ان تعاطي التونسيين مع المسالة الدينية قد تغير. وقد ابرزت نتائج الدراسة الاستطلاعية انه لا يزال المفتي يتمتع بمكانة اجتماعية متميزة وان لعدد كبير من التونسيين ثقة في مؤسسة الافتاء. وذلك رغم التحول على مستوى الشخصية التي تشغل هذا المنصب. كما دلت النتائج ايضا على وجود حاجة اجتماعية للفتوى رغم تقدم المجتمع التونسي في مسار العلمنة (بمعنى تراجع تأثير الدين على البُنى الاجتماعية و الثقافية). و على مؤسسة الافتاء الرسمي أن تعمل على قوننة هذه الحاجة و تلبيتها حتى تتمكن من مواجهة «فوضى الفتوى» . كما سماها المفتي السابق الشيخ عثمان بطيخ.

وعرف مجال الفتوى أيضا نوعا من الانفلات سواء على مستوى الجهة المصدرة للفتوى او على مستوى مضمون الفتاوى. و ما وقع حقيقة هو تنامي ظاهرة برزت قبل 2011 و تفاقمت مع تطور وسائل الاتصال الحديثة سواء عبر الفضائيات او عبر الشبكة العنكبوتية. و هو ما أعاد المجتمع التونسي الى المحافظة و التقليد في العشرية الاخيرة بشكل ضمني و تدريجي...

I–المفتي

أ) أولا: معارضة الفصل السادس من الدستور

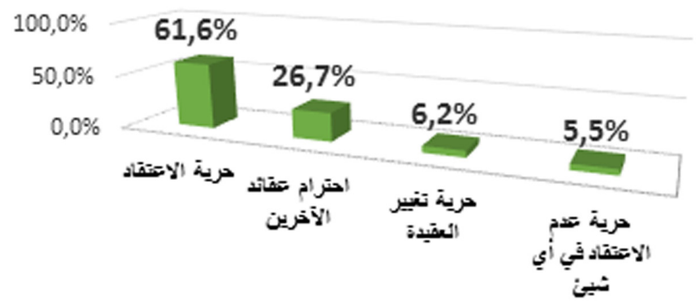
اثار الفصل السادس من دستور 2014 جدلا واسعا داخل المجلس الوطني التاسيسي و خارجه حول عدد من المسائل التي احتواها و خاصة مسألة حرية الضمير. و كانت الصيغة النهائية تأليف لمختلف المواقف نتيجة التفاوض بين مختلف الفاعلين داخل المجلس و خارجه. و شارك مفتي الجمهورية في السجال الذي دار حول هذا الفصل حيث كان رافضا لادراج حرية الضمير و معترضا على «تجريم التكفير» (التزام الدولة «بمنع دعوات التكفير» حسب النص الدستوري). و اجتمع على هذا الموقف مع موقف المجلس الاسلامي الاعلى من ناحية و مع موقف الجمعيات الدينية الضاغطة من ناحية اخرى. و قد بُني هذا الرأي على فهم معيّن لحرية الضمير حيث انها تتماثل في ذهن اصحاب هذا الموقف مع حرية الإعتقاد. و تؤدي هذه الأخيرة، في رأيهم الى فتح باب الردة أمام المسلمين و هو أمر مرفوض بمقتضى الشريعة الاسلامية. و قد أكد مفتي الجمهورية حمدة سعيد في بيان اصدره حول الفصل السادس أن «التنصيص على حرية الضمير هو مصطلح غير منضبط و ليس له مفهوم واحد و نحن نعلم ان هذا المصطلح قد استغل للاستعاضة به عن الدين لتسهيل التخلص منه و الارتداد عنه». و على هذا الاساس، فهو يدعو أعضاء المجلس الوطني التاسيسي الى مراجعة هذا الفصل «بما يستجيب لانتظارات الشعب التونسي المسلم المتجذر في هويته الاسلامية». و في نفس السياق، دعا المجلس الاسلامي الاعلى الى «ضرورة تعديل الفصل السادس من مشروع الدستور فيما يتعلق بمسالتي حرية الضمير و تحجير التكفير بحذفهما»

من جهة اخرى، اصدرت مجموعة من الجمعيات الدينية الاسلامية كالجمعية التونسية للعلوم الشرعية و الجمعية التونسية لأئمة المساجد، بيانا تحرم فيه المصادقة على الفصل السادس. و قد سلمت نسخة من البيان الى اعضاء المجلس الوطني التاسيسي اثر وقفة احتجاجية نفذتها امام مقر المجلس في جانفي 2014. ...

حيث أن «مشروع الدستور تضمن في مجمله التزاما بالمرجعية الاسلامية و إن لم ينص صراحة على ان الشريعة الاسلامية مصدرا للقانون». كما صرّح وزير الشؤون الدينية نورالدين الخادمي لاذاعة خاصة انه كان من الاولى «إشراك الجهات المعنية كالمجلس الاسلامي الاعلى و جامعة الزيتونة و ديوان الافتاء و وزارة الشؤون الدينية في صياغة الفصل السادس». من جهة اخرى، اصدرت مجموعة من الجمعيات الدينية الاسلامية كالجمعية التونسية للعلوم الشرعية و الجمعية التونسية لأئمة المساجد، بيانا تحرم فيه المصادقة على الفصل السادس. و قد سلمت نسخة من البيان الى اعضاء المجلس الوطني التاسيسي اثر وقفة احتجاجية نفذتها امام مقر المجلس في جانفي 2014. و قد جاء في هذا البيان ما يلي «ما جاء في الفصل السادس من الدستور التونسي الجديد يخل بأعظم كليات الاسلام الضرورية الخمس و يفتح الباب على مصراعيه لانتشار الالحاد و ما بخالف العقيدة الاسلامية». كما اعتبر هؤلاء ان حرية الضمير و تحجير التكفير هي مفاهيم «غريبة عن الاسلام» تم فرضها على المجلس من قبل «قوى علمانية». و يلتقي تصور مفتي الجمهورية و بقية المؤسسات الدينية الرسمية و الجمعيات الدينية لحرية الضمير مع تصور 6,2% من بين المستجوبين الذين يعرفونها صراحة بأنها حرية تغيير العقيدة. كما يلتقي أيضا مع أغلب المستجوبين في العينة(61,6%) الذين يعرفونها بحرية الاعتقاد (انظر الرسم البياني رقم 25). و هو ما يعني ضمنيا حرية عدم الاعتقاد. ولا يمكن ان يكون ذلك بالنسبة لمن ولد مسلما إلا بتغيير العقيدة. ويبدو هذا التعريف أكثر انتشارا في صفوف الشباب، اي الشريحة العمرية بين 18 و 35 سنة. و هو ما يجعلنا نتساءل عن دور المفتي الرسمي في هذه المرحلة الإنتقالية التي قد لا تؤدي بالضرورة الى الديمقراطية. فالمفتي، مثل عامة الناس، لا يدرك معنى حرية الضمير و يماثلها بحرية الاعتقاد التي تمثل «خطرا» على الاسلام لانها تفتح باب الردة. و هو ما يدفعه الى رفضها و الى الاعتراض على الفصل السادس من الدستور الجديد. لكن رفض حرية الضمير كاحدى الحريات الفردية الاساسية قد يعيق ارساء نظام ديمقراطي بمعناه القيمي و ليس في معناه الاجرائي فقط. إذا، فإن حرية الضمير و حرية تغيير المعتقد و حرية عدم الاعتقاد هي مرفوضة كليا بالنسبة للمسلم. و بالتالي فان كل دعوة الى ذلك هي ايضا مرفوضة مطلقا. في المقابل، يتم الترحيب بدخول غير المسلمين الى الاسلام باسم حرية المعتقد. كما يُعتبر نشاط الدعوة خارج الدول الاسلامية عمل محمود و مطلوب. و هنا تلتقي نظرة القائمين على الشان الديني مع نظرة عامة الناس. فنسبة اولئك الذين يرفضون قيام مبشرين بالدعوة الى المسيحية في تونس تعادل نسبة اولئك الذين يقبلون بقيام دعاة بالدعوة الى الاسلام في بلدان غير مسلمة و قد جاء في بيان الجمعيات الاسلامية المذكور انفا ما يلي «الاسلام و إن كان يقر بحرية الانسان في الاعتقاد و ممارسة عقيدته إلا انه يمنع الدعاية لغير عقيدة الاسلام في ديار الاسلام باي صورة من صورة الدعاية». كما ان من الوظائف الرئيسية للمفتي اسناد شهادة الاسلام للمعتنقين للدين الاسلامي. و يحتل هذا النشاط حيزا هاما في التغطية الاعلامية لنشاط المفتي على مستوى الموقع الالكتروني او على مستوى صفحة التواصل الإجتماعي.

أما عن «تجريم التكفير» في الفصل السادس، فيرفضه مفتي الجمهورية لان «كل من انكر اصلا من أصول الاعتقاد الاساسية الثابتة بالادلة الشرعية القطعية او انكر امرا معلوما من الدين بالضرورة فقد كفر باجماع علماء الامة و خرج عن الملة الاسلامية». فامكانية الحكم بالكفر موجودة

في رأيك، ماهي حرية الضمير



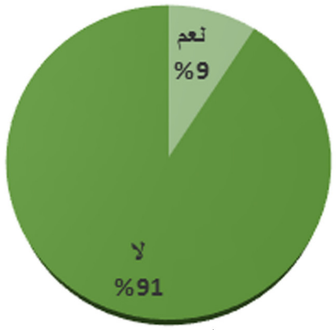
رسم رقم 26: في رأيك، ما هي حرّية الضمير ؟

في الشريعة الاسلامية لكنها ليس «من متعلقات العامة وانما مرده الى اهل العلم من ذوي الاختصاص في العلوم الشرعية و المؤسسات الدينية الرسمية التي لا يجب تجاوزها في مثل هذه المسائل الشرعية الدقيقة». بعبارة اخرى، يدافع المفتي عن حقه في اصدار فتاوى التكفير. و في نفس السياق، اعتبر ممثلوا الجمعيات الاسلامية في بيانهم سابق الذكر ان «تحجير التكفير هو اسقاط لحكم شرعي ثابت بالقران و السنة و يفتح الباب امام الاستخفاف بالعقائد و المقدسات». و يبدو ان اصحاب الشان الديني في خلاف مع راي العامة التي لا تقبل بفتاوى التكفير. إذ ان 9 % فقط تقبل بفتاوى التكفير في حالات معينة اما الباقي، فيرفضونها.

2- المكانة الاجتماعية للمفتي

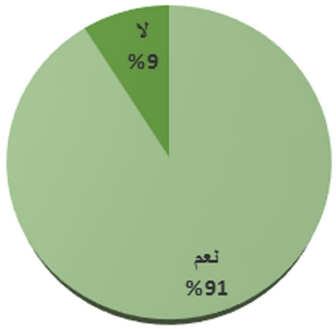
رغم أن الفتوى لا تنطوي على سلطة إلزامية و يقف تنفيذها على مدى الوازع الديني لدى المستفتي و مدى استعداده للالتزام بالحكم الشرعي، فإنها تبرز اعتراف المجتمع الضمني بسلطة علماء الدين. لكن لا تبلغ المرتبة التي يحتلها علماء الدين في المجتمع مبلغ التقديس. إذ اعتبرت نسبة ضئيلة من العينة المستجوبة رجال الدين (علماء الدين و الفقهاء) من بين المقدسات. و ضمن هذه الاقلية، نلاحظ ان النسب تتغير بحسب متغير المستوى التعليمي حيث ان أعلى نسبة تعتبر رجال الدين من بين المقدسات كانت لدى اولئك الذين لهم مستوى تعليمي متوسط. و نلاحظ ان نفس الشريحة تعطي مكانة اقل للاولياء بعكس اصحاب التكوين الجامعي الذين يقدسون الاولياء اكثر من علماء الدين (الرسم المتعلق بمعنى المقدسات بحسب متغير مستوى التعليم). و تبعا لهذه المكانة التي اعطيت لرجال الدين في سلم تعريف المقدسات ضمن الدراسة الاستطلاعية يقبل

هل تقبل بأن يقوم مبشرون بالدعوة الى المسيحية في تونس؟



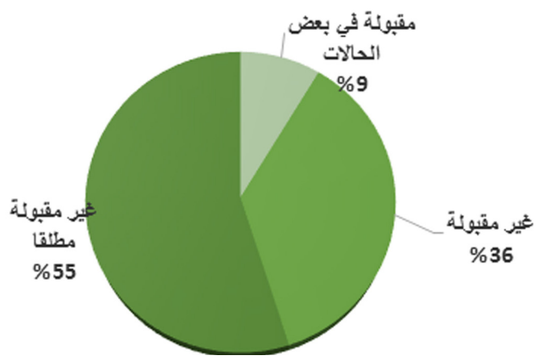
رسم رقم 27: رفض التبشير في تونس

هل تقبل بأن يقوم دعاة بالدعوة الى الإسلام في بلدان غير مسلمة؟



رسم رقم 28: قبول الدعوة في بلدان غير مسلمة

في رأيك، هل فتاوى التكفير

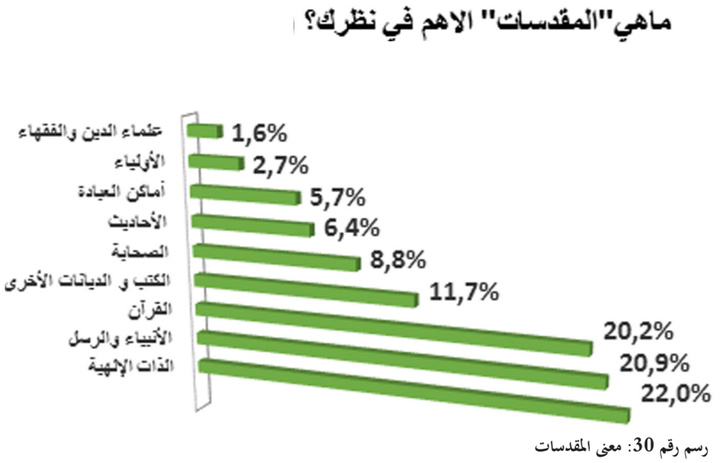


رسم رقم 29: في رأيك هل فتاوى التكفير...؟

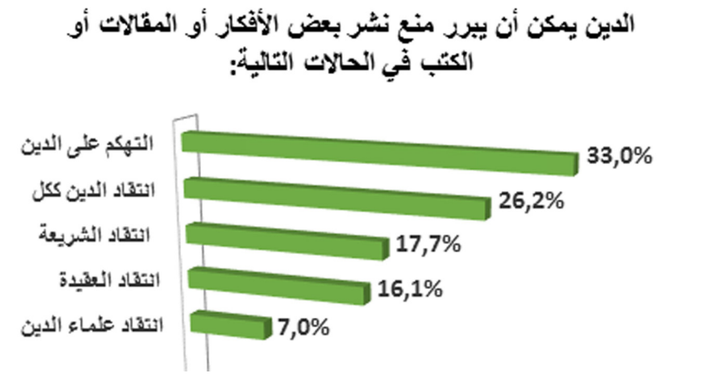
المستجوبون ان يتعرض هؤلاء للانتقاد. فنسبة ضعيفة جدا من المستجوبين ترى انه يمكن منع نشر بعض الافكار او الكتب او المقالات في حالة انتقاد رجال الدين (الرسم البياني رقم 31: مبررات منع النشر).

3-التجاذبات السياسية و الدينية حول المفتي

مرت مؤسسة الافتاء الرسمي فترات توتر بعد 2011. كان اولها في بداية عهد حكومة الترويكا في جانفي 2012 حيث شهدت العلاقة بين مفتي الجمهورية و وزير الشؤون الدينية نوع من التوتر إثر اقتراح هذا الاخير فكرة لاصلاح مؤسسة الافتاء ضمن مشروع اصلاح المؤسسات الدينية الذي تعتزم وزارته القيام به. و تتمثل هذه الفكرة في اقتراح احداث هياكل جهوية للفتوى تضم عدد من المفتين المنتمين الى مختلف المدارس الفقهية. و هو ما يؤدي الى لامركزية الافتاء من ناحية و الى تعدده من ناحية اخرى. كما يدعو الى اعادة النظر في الوحدة المذهبية التي قامت عليها السياسة الدينية منذ الاستقلال. و قد عبر المفتي عثمان بطيخ عن استيائه من تصريحات وزير الشؤون الدينية مؤكدا على استقلالية مؤسسته مع وعيه بضرورة اصلاحها. و هو ما عبّر عنه اكثر من مرة منذ 2011. كما اكد على انه يمثل السلطة الوحيدة المخول لها اصدار الفتاوى. و أدت مواقف المفتي عثمان بطيخ حيال القضايا الدينية المطروحة الى إقالته في جويلية 2013 بحجة انه كان معينا من قبل الرئيس بن علي و انه تبعا لذلك يعتبر من ازلام النظام السابق. فقد عارض قدوم الدعاة من المشرق و افتى ضد «الجهاد» في سوريا و شجب جهاد النكاح و دعا السلفيين الى الكف عن فرض رؤيتهم على المجتمع. وهو ما يطرح قضية



رسم رقم **30**: معنى المقدسات



رسم رقم **31**: مبررات منع النشر

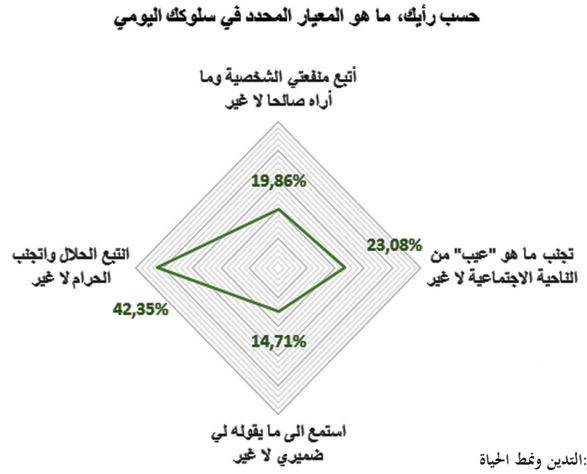
عدم استقلالية المؤسسة الدينية و خاصة مؤسسة الافتاء عن السلطة السياسية. فالمفتي المعين قانونا من قبل رئيس الجمهورية يمكن اقالته اذا لم تكن مواقفه و فتاويه في الشأن العام مطابقة للتوجه السياسي في المجال الديني. وفي نفس سياق ارتباط الديني بالسياسي فيما يتعلق بمؤسسة الافتاء،نلاحظ تغير مواقف المفتي حمدة سعيد بحسب تغير الاطراف الحاكمة. فقد تغيرت مواقفه عما كانت عليه تحت حكم الترويكا خاصة فيما يتعلق بالمسائل التي اثارت جدلا واسعا كمسالة النقاب و مسالة الجهاد. ففيما يتعلق بالمسالة الاولى، اعتبر المفتي ان النقاب «ليس واجبا بالدين و لا هو سنة ثابتة... و للدولة الحق في ان تقيّد هذا المباح إذا تعلق ذلك بمصلحة للبلاد و المجتمع بناء على قاعدة دفع المضرة مقدم على جلب المصلحة». اما فيما يتعلق بالمسالة الثانية، فقد اعتبر ان الجهاد لا يكون الا بموافقة ولي الامر اي رئيس الجمهورية. و بدأ بإدانة ما تقوم به الجماعات الدينية المتشددة من أعمال ارهابية. و كان ذلك لاول مرة في جويلية 2014 بمناسبة العملية الارهابية التي راح ضحيتها اربعة عشر جنديا في جبل الشعانبي. و كثر الجدل حول شخصية المفتي عند تعيين حمدة سعيّد في هذا المنصب في جويلية 2013 خلفا لعثمان بطيخ المفتي المعين قبل 2011. و لعل الظروف التي عيّن خلالها المفتي الجديد كانت السبب وراء جعل المؤسسة في مهب التجاذبات السياسية. إذ اتهم الائتلاف الحاكم بالسعي الى الاستيلاء على مؤسسة الافتاء من أجل صياغة خطاب ديني يخدم توجهات الاسلاميين. كما اتهم المفتي حمدة سعيد بالموالاة للسلطة السياسية و التحيز للاطراف الحاكمة. كما كثر الحديث عن ميولاته السلفية و خصوصا الوهابية. و لم يكن المفتي الحالي من الشخصيات الدينية المعروفة قبل 2011 خلافا للمفتي السابق الذي عمل طويلا ضمن المؤسسة الدينية الرسمية وتولى خططا عديدة اهمها إمامة جامع الزيتونة. و ما فتئ المفتي حمدة سعيد يدفع عن نفسه التهم عبر تأكيده على انتمائه الى المؤسسة الزيتونية و تبنيه «المنهج الزيتوني». كما أكد على انتسابه الى «عائلة زيتونية عريقة». و كان هذا المعيار مهم قبل الاستقلال في تصنيف علماء الزيتونة حيث ان الانتماء الى احد «بيوتات العلم» يزيد العالم وجاهة و يدعم مكانته الاجتماعية.

II-الفتوى

أ) أولا: الحاجة الاجتماعية للفتوى

بيّنت الدراسة الاستطلاعية مدى تأثير الدين على المجتمع من خلال استبيان المدركات حول التدين. و هذا مهم في دراسة مؤسسة الافتاء لانه يفسر الحاجة الاجتماعية الى تأطير الدين و بالتالي للفتوى كوسيلة يتعرف من خلالها المسلم على الحكم الديني حول مسائل معينة تتعلق بالعبادات او المعاملات. و تفسر ايضا في جزء تواتر لجوء التونسيين الى الفتوى بمختلف اشكالها و مصادرها. فيعتبر 70,7 % من المستجوبين انفسَهُم متدينين، إضافة الى 2,4 % يعتبرون انفسهم شديدو التدين. و ترتفع هذه النسبة خصوصا بين الشباب اي في الشريحة العمرية بين 18 و 35 سنة. و هي مرتفعة لدى الاناث اكثر من الذكور. و تمثل الفئة ذات المستوى التعليمي المتوسط اكبر نسبة من المستجوبين الذين يصفون انفسهم بالمتدينين (37,5%). ويبدو من خلال الاجابات الاخرى حول مدركات التدين، ان هذا الاخير يعني الانتساب الى الاسلام كدين و ليس كثقافة و حضارة. اذ يصنف 60,2% انفسهم كمسلمين بغض النظر عن التقسيمات المذهبين في حين يعتبر 6% من العينة انهم مسلمون بالثقافة فقط. و رغم ان 73 % من التونسيين المستجوبين يعتبرون انفسهم متدينين فإن 58,8% منهم فقط يؤدون الصلاة بشكل يومي و 27% فقط يواظبون على صلاة الجمعة. و في اجابة على سؤال معنى الدين، يرى 24,1% من المستجوبين انه يمثل انتماء ثقافي و حضاري. لكن تبقى النسبة الاعلى لاولئك الذين يعرفونه كنظام شامل للحياة (34,1%). فتفيد نتائج الدراسة الاستطلاعية أن تصور التونسيين للدين يتراوح بين النظرة الاسلامية التقليدية التي تقر بان الاسلام شامل لجميع جوانب الحياة (دين و دنيا) و بين النظرة الحداثية و العلمانية للدين التي تضعه في المجال الخاص و تعتبره من قبيل الحريات الشخصية و التدين الفردي. فنسبة اولئك الذين يجعلون من اتباع الحلال و الحرام لا غير، المحدد في سلوكهم اليومي (42,35%) لا تبتعد كثيرا عن نسبة اولئك الذين لا يحتكمون الى المرجعية الدينية في سلوكهم (57,65%) كما هو ظاهر في الرسم البياني ادناه (الرسم البياني حول التدين و نمط الحياة). و تبدو نسبة الشباب و الاناث الاكثر ارتفاعا ضمن اولئك الذين يتبعون الحلال و يتجنبون الحرام لا غير في سلوكهم اليومي.

كما ولاحظنا خلال الفترة 2012 و 2014، انه تم وضع علامة «حلال» على عدد من المنتوجات الغذائية المختلفة كالدقيق والتي لم تكن تحمل هذه العلامة من قبل و تباع في السوق التونسية، وهي مسألة تثير الاستغراب خاصة ان نفس هذه المنتوجات لم تكن تحمل هذه العلامة، كما ان نوع المنتوجات نفسها لا يتطلب فتوى في الحرمة او الحلية. و يبدو ان هذه المنتوجات المعدة للتصدير للدول العربية قد وضع جزء منها في السوق التونسية.



رسم رقم 32:التدين وغط الحياة

حيث ان مفتي الجمهورية كان امضى اتفاقا مع معهد الملكية و المواصفات التونسية لاسناد شهادة «حلال» للمنتوجات التونسية المعدة للتصدير في اتجاه مختلف الدول الاسلامية و منها المواد الغذائية و اللحوم. وهذا يعني ان هذه الدول تعتبر ان تونس مثل الدول غير الاسلامية، تحتاج لشهادة من مؤسسة الافتاء الرسمي تثبت حلية منتوجاتها. و إذا ما قارنا نسبة الذين يتخذون كمعيار محدد في سلوكهم اليومي اتباع الحلال و اجتناب الحرام (42,35%) مع نسبة اولئك الذين يرون قطعا انه يمكن للفتوى ان تكون مبررا لسلوكهم (17,08%) نجدا فرقا شاسعا. لكن قد يضيق هذا الفرق اذا اخذنا في الحسبان اولئك الذين يرون انه «ربما» تكون الفتوى مبررا لسلوكهم. و خلافا للاسئلة السابقة، يبدو أنّ الذكور الاقرب شيئا ما الى الالتزام بالفتوى من الاناث في سلوكهم كما يبينه الجدول.

ونجد مفارقة اخرى على مستوى طلب الفتوى حيث نجد 16,40% كانوا فقط طلبوا الفتوى مرة او اكثر في حياتهم. و ما قد يبرر مثل هذه المفارقات هو ان الإفتاء ليس المنظم (regulateur) الوحيد للسلوك الديني للافراد. و تتأكد هذه الملاحظة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار متغير العمر. ذلك ان نسبة الشباب مرتفعة بين اولئك الذين لم يسبق لهم طلب فتوى. و نلاحظ ايضا اختلاف طفيف بين نسب الذكور و الاناث و تبقى الفتوى احد مصادر المعرفة الدينية للمسلم لانها تعطي الحكم الديني المحدد في مسالة محددة. و هي مصطلح ديني بالاساس يعني «الاخبار عن الحكم الشرعي لا على وجه الالزام» (اللقاني، د. ت. : 231) و هي إعلام برأي الدين لمن استفسر عنه. و هذا الإعلام بالحكم الشرعي قد يكون شفويا و قد يكون كتابيا. ورغم عدم الزاميتها من حيث المبدأ، فإن للفتوى دور هام في التشريع و قد تتحول فتوى معينة الى حكم ديني ملزم. و رغم ان الفتوى من حيث التعريف، هي اجابة عن سؤال مطروح، فقد تصدر في كثير من الاحيان بشكل تلقائي. و تستمد الفتوى سلطتها من سلطة المفتي الذي يصدرها لان الكلمات تستمد سلطتها من الشخص الذي يعلنها باسم المؤسسة التي يمثلها. فالكلام لا يكون نافذا إلا إذا صدر عن الشخص المناسب في الوقت المناسب (Bourdieu, 1982). و تعتبر الفتوى مصدرا غنِيًا بالمعلومات لمعرفة مدى تداخل الإسلام بمختلف مجالات الحياة الاجتماعية اليومية و مدى تأثر الممارسات الاجتماعية بما هو ديني. كما تبرز دور المفتي و مدى تأثيره في الممارسة المجتمعية و أقلمتها مع النص الشرعي.و أبرزت الدراسة الاستطلاعية مدى ثقة المستجوبين في مؤسسة الافتاء الرسمية حيث اعتبر 67% منهم ان الفتوى الصادرة عن مفتي الجمهورية هي المصدر الاكثر مصداقية للفتوى مقارنة مع الفتوى الصادرة عن امام المسجد و عن تلك التي تصدر عن شيوخ في القنوات الفضائية. ويعتبر مفتي الجمهورية الجهةَ الرسميةَ المكلفةَ بإصدار الفتوى. و هي نوعان. من جهة أولى، يجيب المفتي عن أسئلة العموم التي يتلقاها بشكل مباشر. عن طريق الحضور أو عبر الهاتف أو عن طريق المراسلة. و تسمى الإجابةُ «فتوى» بالمعنى المتعارف عليه سواء كانت كتابية أو شفوية. من جهة ثانية، يتلقى المفتي استجواباتٍ من أجهزة الدولة فيصدر «استشارة» في إطار ممارسة مهامه الاستشارية تطبيقا للفصل الأول من أمر 1962. و مثال ذلك الإجابات التي يَمُدُّ بها المحاكم العدلية حين تستشيره في بعض القضايا المتعلقة بالمواريث. كما يمكن أن يصدر فتوى بطلب من السلطة السياسية كالفتوى التي أصدرها الشيخ محمد العزيز جعيط بطلب من الرئيس بورقيبة المتعلقة

في رأيك، هل أن الفتوى يمكن أن تكون مبررا لسلوكك في أحد الأيام؟					
		نعم	ربما	لا	المجموع
الجنس	ذكر	17,20%	50,10%	32,70%	100,00%
	أنثى	17,00%	48,90%	34,20%	100,00%

الجدول رقم 4: الفتوى المبرّرة للسلوك حسب متغير النوع

بمسالة الترخيص في الإفطار في شهر رمضان 1960.

«فوضى الفتوى»

لا يقتصر اختصاص الفتوى على مؤسسة معينة او جهة معينة رسمية كانت او غير رسمية. فقد يستفتي الناس أئمة المساجد أو الدعاة أو المفتيين الرسميين على حد سواء. لكن يُشترط في هؤلاء امتلاك العلم الديني والمعرفة بأحوال المجتمع. إذ ان المفتي هو «الفقيه المبين للاحكام الدينية فيما يُسأل عنه من حوادث» (السويسي، 1986: 18).

ورغم ان 16% فقط من المستجوبين عبروا عن ثقتهم في الفتوى الصادرة عن الشيوخ في القنوات الفضائية . فإن اللجوء الى مصادر خارجية للفتوى قد يربك مجال الفتوى الرسمية التي تعتمد أساسا على مرجعية مالكية. وفي حين ان النسبة الاعلى من المستجوبين لا يميزون بين مختلف المذاهب و يفضلون ان تكون الفتوى مبنية على القران و السنة، نلاحظ ضعف الاعتماد على المذهب المالكي رغم انه يشكل العنصر الاساسي للهوية الدينية التونسية. ومن الملاحظ بعد 2011، تدخل المفتي التلقائي في الشأن العام و اصدار مواقف و فتاوى حول المسائل المستجدة و التي تشغل الراي العام. كما أصبح كثير الظهور في وسائل الإعلام المرئي و السمعي و المكتوب. إذ كثيرا ما تلجأ اليه وسائل الإعلام لطلب رأيه حول العديد من المسائل. و هذا إن دل على شيء، فيدل على الوعي بضرورة تحكيم المؤسسة الرسمية أمام تعدد مصادر الفتوى.

و في نفس الاتجاه، لا ينتظر المفتي توجيه الدعوة حتى يبيّن موقفه من المسائل المطروحة و احيانا يرد على فتاوى يراها مخالفة لمقاصد الشريعة. فيحقق المفتي عبر وظيفته التقليدية، المتمثلة في الإفتاء، وظيفة الضبط الاجتماعي في محيط تعددت فيه مصادر «الفتوى العشوائية» و امام منافسة شديدة من قبل فاعلين محليين و دوليين لا تتوفر فيهم، في الكثير من الاحيان، شروط التصدر للفتوى. فقد بينت نتائج الدراسة الاستطلاعية نسبة كبيرة تفوق الخمسين بالمائة من المستجوبين (57%) يقبلون بقدوم الدعاة من المشرق للنشاط الديني في تونس. و يشكل الشباب و الذكور اكثر نسبة اقبالا على هؤلاء الدعاة. فكلما زادت الشريحة العمرية كلما قل الاقبال على هؤلاء. و تلعب الفتاوى الصادرة عن مفتي الجمهورية دورا مهما في توضيح تعاليم الدين الاسلامي ليسهل تطبيقه لمن اراد ذلك. لكنها تبقى خاصة بافراد معينين بذاتهم مهما بلغ عددهم فلا يستفيد منها الا المستفتون. لذلك سعت مؤسسة الافتاء الرسمي الى دعم موقعها لمزيد من الفاعلية و ذلك من خلال عدد من الاجراءات تمثلت في اعداد مشروع «للاصلاح الهيكلي» للمؤسسة من اجل تطوير هيكل الفتوى

فنسبة اولئك الذين يجعلون من اتباع الحلال و الحرام لا غير، المحدد في سلوكهم اليومي (42,35 %) لا تبتعد كثيرا عن نسبة اولئك الذين لا يحتكمون الى المرجعية الدينية في سلوكهم (57,65 %).....

هل سبق وأن طلبت من أحد فتوى دينية؟					
		لم يسبق لي ذلك	حدث ذلك مرة واحدة	حدث لي ذلك أكثر من مرة	المجموع
الجنس	ذكر	82,50%	9,80%	7,70%	100,00%
	أنثى	84,80%	10,40%	4,80%	100,00%

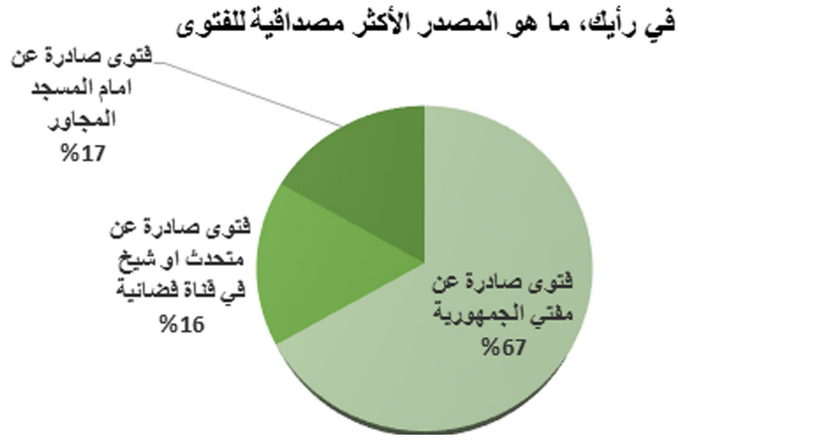
الجدول رقم 5: طلب الفتوى الدينية

و تكثيف الحضور الاعلامي للتعريف بموقف المؤسسة في القضايا الراهنة و تطوير وسائل الاتصال. و قد دعا المفتي حميدة سعيد الى اصلاح هيكلي للمؤسسة من أجل المزيد من التواصل مع الشباب لحمايتهم من التطرف والارهاب و ذلك عبر احداث مراكز جهوية للفتوى اضافة إلى ضرورة دعم المؤسسة بالمستشارين. في هذا الصدد تعالت الدعوات من اجل تحرير مؤسسة الافتاء من سلطة السياسي. فقد اقترح النائب بالمجلس الوطني التأسيسي حبيب اللوز و القيادي بحركة النهضة عند مناقشة قانون التنظيم المؤقت للسلط العمومية احداث مجلس ديني يتركب من رجال الدين و العلماء يكون من بين مهامه انتخاب مفتي الجمهورية. كما أن هذه الاستقلالية هي ايضا احد مطالب بعض الجمعيات الدينية كجمعية ملتقى الائمة لجمع الامة. و امام انتشار «الفتوى العشوائية» اساسا عبر وسائل الاتصال السمعية البصرية . خصوصا الفضائيات . و عبر شبكة الانترنات، سعت مؤسسة الافتاء الرسمية الى مواكبة هذا التطور التكنولوجي لتحاول الوصول الى اكبر قدر ممكن من الناس و تنافس بقية الفاعلين الدينين في المجال الافتراضي. كما احدثت المؤسسة موقعا الكترونيا و انشات صفحة على شبكة التواصل الاجتماعي الاكثر انتشارا. فاضافة الى الاجابة عن اسئلة المواطنين كتابيا و حضوريا و عبر الهاتف، اصبحت تتواصل مع المستفتين، في الداخل و الخارج عبر الموقع و تنشر عدد من الاستفتاءات حتى تقع الاستفادة منها. و مازال هذا الموقع في بداياته و مايزال قابل للتطوير. اما صفحة الفايسبوك فهي الواجهة الاعلامية للمؤسسة حيث ينشر بها، الفتاوى و البيانات و اخبار عن النشاطات التي يقوم بها المفتي في علاقته بالمجتمع المدني و صور قبول الاسلام من معتنقيه. كما اصبح للمؤسسة موظف مكلف بالاعلام يتحدث باسمها في وسائل الاعلام المرئية و المسموعة. اما فيما يتعلق بالمجال المرئي، فقد دعا المفتي السابق عثمان بطيخ الى تخصيص حصص تلفزية اسبوعية قارة لتقديم «الفتوى الرسمية» التونسية بهدف تحصين المجتمع من فوضى الفتوى التي تنشرها فضائيات دينية عربية و من اجل توحيد الراي والابتعاد عن الخلافات (تصريح اذاعي على موجات شمس أفم، 11 أفريل 2013). و قد تكون هذه الفكرة مجدية على ضوء نتائج الدراسة الاستطلاعية فيما يتعلق بمدى الثقة في الاعلام المرئي فيما يتعلق بتعاطيه مع القيم الدينية. إذ أنّ اعلى النسب اعطيت للاعلام التلفزي بشقيه العمومي و الخاص، في حين ان الصحف سواء الورقية او الرقمية لم تتحصل الا على نسب ضعيفة. وتبقى الثقة اكبر في الاعلام العمومي من الاعلام الخاص.

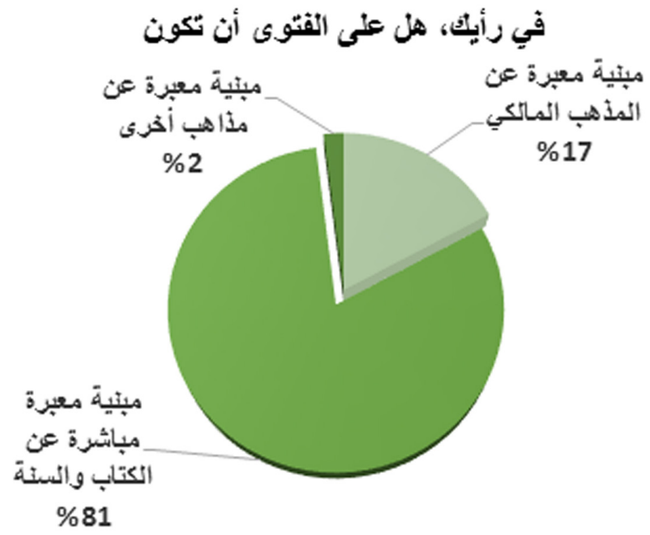
خاتمة

تأثرت مؤسسة الافتاء الرسمي بالتحولات التي عرفتها البلاد بعد 2011. ووجدت نفسها مثل بقية المؤسسات الدينية الرسمية في وضع جديد و امام تحديات كبرى مع منافسين لها في المجال الديني. و اصحبت هذه المؤسسة واعية بضرورة الاصلاح من اجل مواكبة هذه التغيرات على كافة المستويات و لاسيما على المستوى الاجتماعي لان مؤسسة الفتوى هي مؤسسة اجتماعية بالاساس و هي مؤسسة لا يمكن الاستغناء عنها. لذلك وجب العمل من اجل اعادة النظر في وضعيتها من الناحية الهيكلية و الوظيفية و اعطائها الامكانية اللازمة حتى تؤدي وظيفتها في تأطير المجتمع و تحصينه من التطرف و الغلو. و من بين المسائل الجوهرية التي يجب التفكير فيها هي مسالة استقلالية المؤسسة عن التاثيرات و التجاذبات السياسية. و هذا لا يفترض ضرورة الاستقلال الهيكلي للمؤسسة، بل يجب اعطاء ضمانات لهذا الاستقلال. فيمكن على سبيل المثال تغيير قواعد تعيين مفتي الجمهورية بحيث لا يبقى خاضعا للسلطة التقديرية لرئيس الجمهورية كأن يتم استشارة مجلس نواب الشعب بشكل الزامي. و من المسائل الاخرى التي يجب اعادة النظر فيها هو اختيار الشخص الذي يتولى منصب الافتاء بحيث يتم اختيار الشخص الاكثر كفاءة و خاصة من له

سلطة معنوية على المجتمع. و هذا الامر يصعب تحقيقه في المرحلة الراهنة اذا لم يتم اعادة النظر في المؤسسة المنتجة للقائمين على الشان الديني و في سياقات تكوين علماء الدين.



رسم رقم 33:مصداقية الفتوى



رسم رقم 34: أساس الفتوى

في دلالات حرّية الضّمير و مرجعياتها الفكرية

محمّد نجيب عبد المولى

عاش المجتمع التّونسي إبّان ثورة 14 جانفي 2011 لحظات حاسمة في تاريخه قرّر فيها وجهته نحو المستقبل ومصيره أمام تحدّيات وتجاذبات أراد كلّ طرف فيها أن يُغلّب اختياراته وميولا ته الإيديولوجية على اختيارات الآخرين. وقد شكّل صدور الدّستور التّونسي في جانفي 2014 علامة فارقة في هذا التاريخ المعاصر إذ هو انتصر لخيار دون آخر واستطاع أن يعلن في بعض بنوده وفاءه للقيم الكونية ومدوّنة حقوق الإنسان دون أن يفوّت مع ذلك في خصوصياته الحضاريّة بمكوّناتها اللّغوية والدّينية.

في الفصل الأوّل من الباب الأوّل عُرِّفت الدّولة التّونسية بكونها كيانا حرّا مستقلاّ ذا سيادة: من محدّدات هويتها الأساسيّة «الإسلام دينها والعربية لغتها». في الفصل الثاني من نفس الباب أُضيفت إلى تعريف الدّولة التّونسية صِفَتَا «المدنيّة والمواطنة» بكلّ ما تحمله العبارتان من امتثال إرادي للمواطنين إلى سلطة وضعية مصدرها الشّعب.

في سياق التّعريف بالدّولة التّونسية وضمن رسم ملامح المبادئ العامّة التي تتفرّع عنها كلّ البنود اللاّحقة في الدّستور، ورد الفصل السّادس القائل: إنّ الدّولة «**راعية للدّين كافلة لحرّية المعتقد والضّمير وممارسة الشّعائر الدّينيّة.**» وإدراج الفصل هذا، جاء نتيجة ضغط مجموعات وتيارات وأفراد داخل المجلس الوطني التّأسيسي وخارجه يؤمنون بالقيم الكونية ومنظومة حقوق الإنسان، ويعتبرون أنّه من واجب الدّولة التّونسية أن تفي بتعهّداتها في هذا الغرض إزاء المجتمع الدّولي، وتبني دستورا يحترم المواثيق والاتفاقيات الدّولية الصّادرة عن هيئة الأمم المتّحدة.

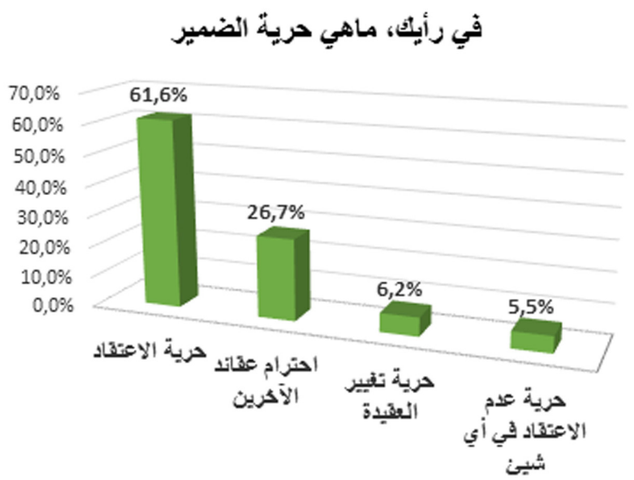
لقد مثّل إدراج صِفَتَيْ المدنية والمواطنة في الدّستور انتصارا لقيم الحداثة والكونية وتدعّم ذلك بالتّنصيص على «**حرّية المعتقد والضّمير وممارسة الشعائر الدّينية**» حتّى لا يكون التّدين بدين معيّن عامل امتياز أو إدانة، يُحدث تفرقة داخل الشعب التّونسي، ويفسح المجال للإقصاء أو الميز على أساس ديني. إضافة إلى ذلك فإنّ دولةً مدنيّة تحترم المواطنين، لابدّ لها أن تقوم على تشريعات تنبذ كل أشكال الميز والإقصاء، وتضع أساسا مكينا لتعايش سلمي بين المواطنين والمواطنات مهما كانت انتماءاتهم وأصولهم ومعتقداتهم الدّينية.

I منزلة حرية الضّمير والمعتقد في الدّستور:

تتحدّد هذه المنزلة من خلال موقع مسألة «حرّية المعتقد والضّمير» ضمن المبادئ العامّة من الباب الأوّل للدّستور، والتّرتيب الذي احتلّه: إذ جاء تاليا للبنود المحدّدة لصفة الدّولة التّونسية على أنّها حرّة مستقلّة ومدنيّة من جهة، والتّنصيص على دينها ولغتها من جهة أخرى. هذا التّموقع أحدث إحراجا نظريا وتوتّرا بين قطبين يبدوان متضادّين للوهلة الأولى. فالإعلان عن الإسلام دينا للدّولة فيه إقرار بدين رسمي أو سمة من سمات المواطنين سكّان هذه الدولة، وهذا التّوصيف رغم اعتماده على معطيات إحصائيّة لما هو عليه التديّن في تونس، يبقى من النّاحية الشّكلية معارضا لفكرة حرّية المعتقد والضّمير الواردة في الفصل السّادس من الدّستور.

إنّ هذا التّضايف بين توصيفٍ للدّولة قائمٍ على اعتبار ديني وحضاري (ثقافي) وبين توصيفات مدنيّة وضعية تحديثية توكل للدّولة مهامّ احترام الحقوق الفردية للمواطنين وترعى حرمتهم الشخصية واعتقاداتهم لَيَعْكِسُ المسعى التّوافقي الّذي وسم كتابة الدّستور. توافقٌ بين طرف كان ينزع إلى فرض حكم قائم على الشريعة الإسلامية، وطرف مقابل كان يدافع عن دولة حديثة لائكيّة تعتبر الدّين والتّديّن مسألة شخصيّة وتدعو الدّولة إلى بناء قوانينها على أساس احترام ما هو وارد في المواثيق الدّولية الّتي تنصّ على حقوق الأفراد في اختيار دينهم وحقّهم في ممارسة شعائرهم. إنّ هذا الجمع بين خصوصيات ثقافية عقائديّة لسكّان الأغلبية العظمى من الدّولة التّونسيّة وبين هذا الطّموح الكوني لكي تكون تونس وطنا للجميع لا تمتاز فيها فئة على أخرى لاعتبارات عقدية أو ثقافية، ليس بالأمر السّهل وهو لم يتجسّم نظريا في الدّستور دون أن يلقي ببعض الظّلال على الانسجام الدّاخلي لهذا الباب التّأسيسي الّذي جمعت فيه المبادئ؛ بل إنّ هذا الوضع جعل البعض ينظر إلى هذا التّوافق على أنّه تلفيق لن يساعد على تحويل المبادئ الدّستورية إلى واقع معيش، بل إنّه هدنة ظرفية لن يطول أمدها لتحتدّ التّناقضات على أرض الواقع من جديد.

إن الطّموح في بناء دستور يقوم على احترام الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهدين الدّوليّين وسائر الصّكوك الصّادرة عن هيئة الأمم المتّحدة له وجاهته، فالدّولة التّونسيّة أمضت على عدّة اتّفاقيات دوليّة لمقاومة الميز، وتركيز الاعتراف للأشخاص بحقوقهم السّياسية والمدنيّة والاقتصاديّة بما في ذلك الحقوق المرتبطة بالحياة الشخصيّة، علاوة على أنّ المدوّنة الحقوقية بمختلف نصوصها تحترم الخصوصيات الثّقافية وتعتبر الكونية تأليفا يجمع بين هذه الخصوصيات. في هذا السّياق تسعى هذه الدّراسة الاجتماعية المَسْحِيَّة إلى التّعرّف إلى تمثّل التّونسيين والتّونسيات لحرّية الضمير ومحاولة تحليل أسس هذه التّمثلات وبواعثها، الظّاهر منها والخفيّ في الوعي الفردي والجماعي. دراسة ستسمح أساسا باستشراف مدى حظوظ حرّية الضمير في النّجاح وبيان مدى قدرتها على تحقيق التّعايش المطلوب بين مختلف فئات المجتمع التّونسي وتحويل الحقّ في الاختلاف إلى قاعدة تعامل بين المواطنين والمواطنات. في الدّراسة المسحية مؤشّرات دالّة، تحتاج إلى تحليل وتعليل، وجميعها يسمح بتفسير بعض الحالات وفهم بعضها الآخر. وقد استهلّت بالسّؤال عن دلالة حرّية الضّمير وكيفية فهم هذه العبارة. وجّه السّؤال الأوّل إلى المستجوبين كالتّالي: «في رأيك، ما هي حرّية الضّمير؟» والصّيغة دالّة على أنّها تخاطب وجدانهم وتقديرهم الشّخصي أو تمثّلاتهم عمّا يمكن أن تعنيه



رسم رقم 35:ما هي حرّية الضمير؟

حرّية الضّمير أو تدلّ عليه هذه العبارة حسب وعي المستجوبين وثقافتهم، وبناء على قناعتهم الشّخصية أيضا. تضمّن الاستجواب أربعة احتمالات إجابة: إمّا أن تعني حرّية الضّمير، «حرّية عدم الاعتقاد في أيّ شيء» أو «حرّية تغيير العقيدة» أو «احترام عقائد الآخرين» أو«حرّية الاعتقاد». لم يَحُزْ الاحتمال الأوّل إلّا على نسبة 5,5 % وهذا منتظر من شعب أغلبيّته السّاحقة مسلمة ومثّل الدّين الإسلامي صفة أساسية من صفاته كما ورد في الفصل الأوّل: «الإسلام دين [الدّولة التّونسية] والعربية لغتها».فعدم الاعتقاد في أيّ شيء هو بعبارة أخرى الإلحاد الذي لا ينظر إليه في المجتمع التّونسي على أنّه خيار وجود شخصي من بين خيارات أخرى، وإنّما هو خروج غير محمود عن المجموعة واعتقاداتها وهو بذلك مُدَانٌ من الوعي الجمعي؛ فالتّاريخ الإسلامي حافل بمعاداة الملحدين والتّنكيل بهم وتتبّعهم إلى حدّ القتل. رفض الإلحاد أو بعبارة أدقّ رفض إلحاد الآخرين هو بشكل من الأشكال تعبير عن انتصارٍ لهوية إسلامية وحمايةٍ لها، وهو من جهة أخرى مهدّد للحرّية الفردية وحرّية الضّمير.

II – الفضاء المفهومي لحرّية الضّمير والمفاهيم المجاورة له:

إنّ ما ذكرناه عن الرّدّة وحكمها في التّاريخ العربي الإسلامي وما استخلصناه من تمثّلات عن منزلة الدّين الإسلامي لدى المستجوبين ليجعل إدراج «حرّية الضّمير» بمثابة ثورة في الدّستور التّونسي ليست لنا ضمانات كافية حسب المؤشّرات الموجودة لجعلها قاعدة سلوك في المجتمع التّونسي. ولمزيد فهم دلالة مفهوم حرّية الضّمير يمكن العودة إلى منبته الغربي والنّظر في سياق نشأته وما أفرزه من مفاهيم مجاورة شكّلت منظومة متكاملة حدّدت موقع الفرد من المجتمع وطبيعة الحكم في مجتمع ديمقراطي يؤمن بالقيم الكونية.

أ) أولا: حرّية الضّمير والعلمانية:

مثّلت العلمانية في المجتمع التّونسي اليوم مسألة خلافية، واعتبرها البعض التّيار المناهض للدّين والمعتقد والمناوئ للدّين الإسلامي والمستهدف للهوية الإسلامية، وهذه الأحكام المسبقة عادة ما تنغلق على حكمها ولا تنصت إلى الرّأي المخالف المفسّرِ لفكرة اللاّئكية و دواعيها ومقاصدها وموقفها الحقيقي من الدّيانات. إنّ تنامي ظاهرة التّديّن وتوظيف الدّين في السّياسة أعاد مسألة اللاّئكية إلى صدارة الاهتمامات الفكرية في فرنسا، إذ اعتبر الكثيرون إدخال الدّين في السّياسة تهديدا للدّولة المدنية وسببا رئيسيا من أسباب قمع الحرّيات. وفي ضوء الالتباس المفهومي الذي وسم عبارة اللاّئكية، يكون من المفيد جدّا التّعريف بالجهود التي صرفت في هذا الباب لتوضيح معنى اللاّئكيّة وإجلاء الالتباس عنها: يقول هنري بينا رويز المفكّر والفيلسوف الفرنسي المعاصر والمتخصّص في مسألة اللاّئكية في أحدث كتاباته عن هذا الموضوع: «اللاّئكية هي محلّ سجال باعتبار أنّ المعادين لها يختلقون تعريفات يصنّفونها بها ويقسّمونها إلى لائكية مفتوحة وأخرى مغلقة. أمّا التّعريف الدّقيق لها فيعني السّمة اللاّدينيّة للقوّة المدنيّة واتّجاهها المبدئي صوب ما هو مشترك بين النّاس جميعا بمعزل عن «اختلافاتهم» ذات الطّابع الرّوحي أو الفلسفي. إنّه يعني إذن الطّابع الكلّي المبدئي للقانون العام للدّائرة المدنيّة الّتي تنظّمها. هذا اللّفظ يضع في الميزان مبادئ حرّية الضّمير المبنيّة على أساس استقلالية الحكم والمساواة الصّارمة في الحقوق بين كلّ البشر مهما كانت خياراتهم الرّوحية المتبادلة (...) بهذا تكون مبادئ اللاّئكية هي: الحرّية، المساواة وكلّية القوانين المشتركة»1 إنّ المبادئ التي أشرنا إليها في تعريف اللاّئكيّة لتجعل منها شرطا ضروريا لضمان حرّية الضّمير، وهذا يعني أنّ استيعاب الفصل السّادس من الدّستور وتبنّيه قاعدةَ سلوكٍ للحكم المدني، يستدعي الحسم في القضايا المصيرية مثل فصل الدّين عن الدّولة، والالتزام بحرّية المواطنين واحترام خياراتهم الشّخصية في خصوص المعتقد لضمان مبدإ التّعايش المشترك بين النّاس على أساس المساواة بينهم في الحقوق. يتّضح أنّ الدّفاع عن اللاّئكية قائم على أساس الدّفاع عن الدّولة المدنية وهذا

الموقف متجانس مع الدّلالة اللّغوية لعبارة اللّائكية إذ هي تعني في دلالتها الحرفيّة كما يقول بينا رويز :«الوحدة الصّمّاء للشعب» عبارة «Laos» باللّسان الإغريقي تعني القواعد الّتي تنظم الحياة العامّة وتقوم هذه القواعد على ثلاثة مقتضيات متلازمة هي الّتي تمنح اللاّئكيّة قوّة إدماجيّة:

• حرية الضّمير الّتي لا تختزل في «حرّية التّديّن» وحدها وإنما هي تعبيرة من تعبيراتها.

• المساواة في الحقوق بين كل المواطنين.

• أولوية المصلحة العامّة والخير العامّ للجميع على أنّه الغاية الأسمى لوجود الدّولة.»2 المقتضى الأوّل الّذي تقوم عليه حرّية الضّمير والدّال على الاستقلالية، يعني الملكة القادرة على أن تعطي للمرء بمقتضاها قانونه الخاصّ فتتوزّع في مختلف سجلاّت الحرّية بما في ذلك تملّك القدرة على الحكم الشخصي. إنّه تعريف يعكس أهميّة الفرد في الدّولة الدّيمقراطية ويبيّن أنّ سعادته وحرّيته الفردية هما من بين المهامّ الّتي تسعى الدّولة إلى المحافظة عليها. بهذا تكون اللاّئكية «مثلا أعلى للتّحرّر، فهي توحّد البشر بفعل كونها ترفعهم إلى مقام الحرّية ولا تنحدر بهم إلى مرتبة الخضوع» .3

ب) ثانيا: حرّية الضّمير والإلحاد:

حرّية الضّمير لا تعني الإلحاد، والإلحاد لا يعني اللاّئكيّة، ولكنّ تعريف أحد هذه المفاهيم في مجال المقاربة الحقوقية يستدعي بيان العلاقة بينه وبين المفهومين الآخرين. وبما أنّ الاستجواب طرح مسألة الإلحاد بطريقة ضمنية وغير مباشرة (انظر الاحتمال الرّابع في تعريف حرّية الضّمير هو «عدم الاعتقاد في أيّ شيء») فهذا يعني أنّ تسليط الضّوء على دلالة «حرّية الضّمير» يستدعي الوقوف على دلالة الإلحاد في منبتها الغربي كما فعلنا ذلك مع مفهوم اللاّئكيّة. الإلحاد أو «عدم الاعتقاد في أيّ شيء» لهما جذورهما في بعض التّيارات الفكرية القديمة في بلاد اليونان، فالفلاسفة الطّبيعيون وما يسمّون بالدّهريين أنكروا فكرة الإله في بحثهم عن مصدر الكون والكائنات، إلّا أنّ المسألة طرحت في سياق آخر في القرن العشرين مع الفلاسفة الوجوديين، هو سياق الدّفاع عن حرّية الفرد والمقَام الأنطولوجي والقيمي للإنسان ومدى اختياره لأفعاله ومسؤوليته في هذا الاختيار.. لقد انشدّت التّيارات للفكرية الفلسفية الإنسانية والفردانية L'in– dividualisme إلى الدّفاع عن قيمة الحرّية، واعتبرت أنّ الأساس الذي تقوم عليه كلّ الخيارات هو احترام الحرّية في الكائن البشري واعتبارها الأصل والمنتهى. والسّؤال المركزي الذي كانت تُبْنَى عليه محاولات تأسيس فلسفة سياسية هو إيجاد توافق ممكن بين تنظيم المجتمع وتصريف الشّؤون العامّة مع احترام ذوات النّاس والإبقاء على إراداتهم حرّة مستقلّة. وكلّ النّقد الذي وجّه إلى المؤسّسة الدّينية الغربية كان قائما على مسعى تحرير الفرد من التّسلّط الذي كان يفرض عليه باسم الدّين وحماية المقدّسات. من أبرز المدارس التي طرحت مسألة الإلحاد هي الفلسفة الوجوديّة عند هيدغر الألماني وسارتر الفرنسي. لقد واجه سارتر هذه القضيّة على غرار ما فعل هيدغر حتّى يجعل منها رافدا لموقفه القائل بحريّة الإنسان ومسؤوليته إزاء كلّ اختيار يختاره في حياته مهما كانت الظرفية الّتي يعيشها. الإلحاد حسب زاوية نظر الوجوديّة هو تأكيد للإنساني من جهة أنّه إنسانيّ بحقّ لا يتستّر وراء ستار الوجود الإلهي حتّى يتفصّى من مسؤوليته إزاء ما يفعل وما لا يفعل. فعبارة الإلحاد باللّسان اللاّتيني هيAthéisme وهي في الأصل A و théos . فعبارة A تعني ترك الأمر جانبا وthéos تيوس هو الإله؛ بهذا تعني

إنّ المبادئ التي أشرنا إليها في تعريف اللّائكيّة لتجعل منها شرطا ضروريا لضمان حرّية الضّمير، وهذا يعني أنّ استيعاب الفصل السّادس من الدّستور وتبنّيه قاعدةَ سلوكٍ للحكم المدني، يستدعي الحسم في القضايا المصيرية مثل فصل الدّين عن الدّولة، والالتزام بحرّية المواطنين واحترام خياراتهم الشّخصية في خصوص المعتقد لضمان مبدإ التّعايش المشترك بين النّاس على أساس المساواة بينهم في الحقوق. ....

العبارة «ترك الإله جانبا» عند تقييم أفعال النّاس وتحديد مسؤولياتهم؛ أي استبعاد هذه الفرضيّة حتّى لا يتستّر وراءها الانتهازيون والجبناء وذوو النّوايا السّيئة. وحتّى يكون كل إنسان إزاء واقعه ووجوده لا شيء يعفيه من تحمّل مسؤوليّته. إنّ هذه الزّاوية الّتي رسمتها الوجوديّة للإنسانيّة هي الّتي جعلت منها فلسفة مؤمنة بالفرديّة أي فلسفة مؤمنة بالفرد قيمة وإرادة فاعلة وإن كان يعيش بالضّرورة في أوضاع ما، يبقى وعيه قادرا على أن يختار بين وضعيات مختلفة. وفي هذا القول رسالة إلى الإنسان تجعله مسؤولا كلّ المسؤولية على أفعاله. إنّها تذكّره بأنّ جوهر وجوده إنّما هو في الوعي بحريّته والاضطلاع بمسؤوليته. «إنّ أوّل مسعى للوجودية يتمثّل في جعل كلّ إنسان متملّكا لوجوده، وتحميله المسؤولية الكاملة عن وجوده وعندما نقول إنّ الإنسان مسؤول عن ذاته، فإنّنا لا نريد القول بأنّ الإنسان مسؤول عن فرديته الضيّقة، وإنّما هو مسؤول عن كلّ الناس.»4 وما كان لهذه الفرديّة الّتي آمن بها سارتر ودافع عنها ومارسها في حياته أن تحظى بالاحترام لولا أنّها الطّريق إلى الكونيّة. فالإنسان والإنسانيّة شيء واحد في فلسفة سارتر ولا معنى لإنسانيّة تتعيّن في كلّ فرد ولا معنى لفرد يحسّ دون أن تقوده فكرة إنسانية موحّدة. هذه القناعة تولّد إحراجات جديدة اليوم، هي إحراجات البحث عن أفضل السّبل لتحقيق الكوني من خلال الفردي ولجعل الفردي صورة وفيّة للكوني. إنّ التّنصيص على الحرّية المطلقة للفرد في أن يختار يجعل فكرة الإلحاد متّسعة إلى حدّ تتّسع فيه للجميع بمن في ذلك الذين يؤمنون، وفي ذلك طرافة تتجاوز الصّراع بين مؤمنين بالله ومنكرين له إلى علاقة أخرى هي احترام الجميع لاختيار كلّ فرد في سبيل تحقيق وجود إنساني كوني مشترك. إنّ هذه الإيبستيمية المتحرّرة في الفكر الغربي والتي حسمت أمرها في إبعاد ما هو ديني عمّا هو سياسي هي التي جعلت مسألة «حرّية الضمير» لا مشروطة بحيث رسمت ملامح الدّولة المدنية بعيدا عن أيّة سلطة كنسية أو عقدية أخرى.

III الشّبه والاختلاف بين التّجربتين التّونسية و الأوروبية:

إنّ ما قدّمناه من إضاءات مفهومية حول حرّية الضمير ولَوَاحِقِهَا ليكشف لنا الشّبه والاختلاف بين الوضع الرّاهن في تونس وخصوصيات الوضع الأوربّي في سياق نشأة مفهوم حرّية الضّمير. من أوجه الشّبه التي يمكن رصدها بين ما تعيشه وما عاشته أوربّا، هو تزامن الدّفاع عن هذا المبدإ؛ مبدإ حرّية الضّمير مع مساعي فكّ الارتباط بين الدّين والسّياسة، والانتباه إلى المخاطر التي يمكن أن تحصل عندما يحكم الحكّام باسم الدّين. والتّاريخ الغربي وكذلك التّاريخ العربي الإسلامي شاهدان على الفضاعات والجرائم التي ارتكبت باسم الدّين في كلّ العصور وخصوصا في القرون الوسطى مع تسلّط الكنيسة. وقد نقد الفيلسوف الإنجليزي جون لوك التّسلّط الكنسي في مؤلّفه رسالة في التّسامح قائلا:« الدين الحق لم يتأسّس من أجل ممارسة الطقوس ولا من أجل الحصول على سلطة كنسيّة، ولا من أجل ممارسة القهر، ولكن من أجل تنظيم حياة البشر استنادا إلى قواعد الفضيلة والتّقوى(...) وإذا حاول أي إنسان أن يحوّل الآخرين إلى عقيدته وأن يجبرهم على الاعتراف بما لا يؤمنون به بدعوى أن عقيدتهم كاذبة، وأن طقوسهم لا يسمح بها العهد الجديد، إذا حدث ذلك فمن المؤكد أن مثل هذا الإنسان يَنْشُدُ تجمعا ضخما يشاركه نفس العقيدة. ولكن أن يكون مقصده تأسيس كنيسة مسيحية حقيقية، فهذا ما لا

والسّؤال المركزي الذي كانت تُبْنَى عليه محاولات تأسيس فلسفة سياسية هو إيجاد توافق ممكن بين تنظيم المجتمع وتصريف الشّؤون العامّة مع احترام ذوات النّاس والإبقاء على إراداتهم حرّة مستقلّة. وكلّ النّقد الذي وجّه إلى المؤسّسة الدّينية الغربية كان قائما على مسعى تحرير الفرد من التّسلّط الذي كان يفرض عليه باسم الدّين وحماية المقدّسات. ....

يصدّقه عقل... ولهذا ليس من المستغرب على هؤلاء أن يستخدموا الأسلحة التي لا تنتسب إلى النّضال المسيحي»5. في سياق مماثل بيّن فولتار في مؤلّفه رسالة في التّسامح أيضا ما اقترفه رجال الكنيسة من جرائم لخدمة مصالحهم الخاصّة باسم الدّين يقول:«بعد وفاة فرنسوا الأوّل...

جاء إعدام زهاء ألف هرطوقي6، وفي مقدّمتهم المستشار دي بور7 ومن ثمّ مجزرة مدينة ڤاسي8 ليحثّ المضطهدين الذين تضاعف عدد المنتمين إلى نحلتهم على ضوء المحارق وتحت سيف الجلّادين، على إشهار السّلاح في وجه مضطهديهم. وإذ أخلى صَبْرُهُمْ مكانه لحنقهم اقترفوا بدورهم من الفظائع ما اقترفه أعداؤهم، فعمّت المجازر في فرنسا التي كابدت من تسع حروب أهلية. ولئن أُعْلِنَ السّلم في النّهاية فقد كان أكثر شؤما ونحسا حتّى من الحرب، إذ أسفر عن وقوع مجزرة ليلة عيد القدّيس بارتليمي9 التي لا مثيل لها في سجلّات الجريمة وقد كان للرّابطة10 اليد الطّولى في اغتيال الملكين هنري الثّالث وهنري الرّابع، الأوّل على يد راهب دومينيكي، والثّاني على يد شخص متوحّش الطّباع كان ينتمي فيما مضى إلى رهبانية الإخوة المتقشّفين. هنالك من يدّعي أنّ النّزعة الإنسانية والتّسامح وحرّية الضّمير أمور رهيبة، ولكن هل كانت ستتسبّب في مثل هذه الكوارث؟ لنجب بصدق عن هذا السّؤال.»11

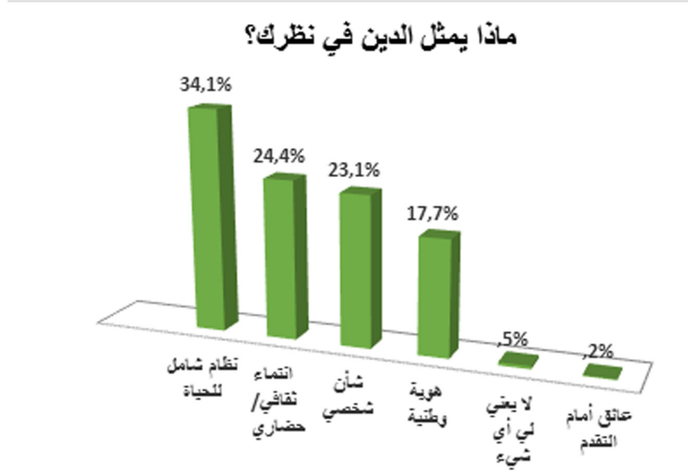
إنّ الحديث عن الدّين لدى الفيلسوفين جاء في صلب اهتمامهما بتدبير شؤون البشر في المدينة لذلك عرّف لوك الدّولة في نفس المؤلّف قائلا:« الدولة مجتمع من البشر يتشكل بهدف توفير الخيرات المدنية والحفاظ عليها، وتنميتها. وأنا أعنى الخيرات المدنية؛ الحياة، الحرية، والصحة، وراحة الجسم، بالإضافة إلى امتلاك الأشياء مثل المال، والأرض، والبيوت، والأثاث، وما شابه ذلك.»12 في هذا التّعريف تحديد صريح للحقوق المدنية التي بني على أساسها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وسائر المواثيق الدّولية. وما عرفته تونس بعد الثورة هو محاولة لمتابعة انتهاج المقاربة التّحديثية للدّولة ووضع دستور يحترم حقوق الإنسان وكونيّتها ويضمن الحرّيات ويسعى إلى تحقيق المساواة بين البشر. في هذا الباب شَبَهٌ بين الوضعين إذا ما حاولنا فهم روح الدّستور التّونسي في استجلاب المفاهيم الغربية المعاصرة لتكون مبدأ رئيسيا من مبادئه. وجه آخر للشّبه بين الوضعين هو حذر المفكّرين في التّعامل مع فكرة الإلحاد. فرغم اعتبار جون لوك من فلاسفة العقد الاجتماعي الّذين بنوا تصوّرهم للدّولة على أساس اعتبارها قائمة على قوانين وضعيّة، ورغم نقده للكنيسة وممارستها التّسلّطية، ونقده اللّاذع للإرغام الدّيني، فإنّه هاجم كذلك الملحدين في نفس الرّسالة قائلا:«لا يمكن التّسامح على الإطلاق مع الذين ينكرون وجود الله. فالوعد والعهد والقسم، من حيث هي روابط المجتمع البشري، ليس لها قيمة بالنسبة إلى الملحد. فإنكار الله، حتى لو كان بالفكر فقط، يفكّك جميع الأشياء. هذا بالإضافة إلى أن أولئك الملحدين الذين يدمّرون كل الأديان ليس من حقّهم أن يستندوا إلى الدّين لكي يتّحدوا.»13 إنّ هذا الدّفاع عن الإيمان بالله ليس له أيّ أثر في النظرية التّعاقدية لجون لوك في أهمّ مؤلّفاته ومنها الرّسالة الثانية في الحكم المدني، ممّا يرجّح الكفّة إلى تأويل الأمر على أنّه ضرب من التّقية لتفادي بطش المغالين. لننظر الآن في الاختلاف،بين التّجربتين. إنّ ما حدث في أوربّا حقّق استقلال الشّأن السّياسي عن الدّين واستطاعت أوربّا أن تنفتح على عدّة أشكال من الاعتقاد، ممّا يدلّ على أنّ حرّية الضّمير ليست مقاومة للمعتقد ولا إنكارا له

إنّ هذه الإيبستيمية المتحرّرة في الفكر الغربي والتي حسمت أمرها في إبعاد ما هو ديني عمّا هو سياسي هي التي جعلت مسألة « حرّية الضمير» لا مشروطة بحيث رسمت ملامح الدّولة المدنية بعيدا عن أيّة سلطة كنسية أو عقدية أخرى.....

و أنّ نتائجه هي في الغالب لفائدة انتشار التّديّن وليس العكس يقول منير الكشو في هذا الباب: «المجتمعات التي ضمنت للمواطن حقّه في حرية ضمير كاملة غير منقوصة، لم تعرف تراجعاً في نسب التديّن ولم تفقد فيها الأديان مكانتها داخل المجتمع، بل عرفت –على العكس– ارتفاعاً كبيراً في نسب الإقبال على دور العبادة وتدعيماً لموقع المؤسّسات الدينية في المجتمع، كما تشهد بذلك دراسات عالم الأنثروبولوجيا الأميركي كليفورد غيرتز وبحوث الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور وغيرهما. لكن من دون حريّة الضمير التي تفترض الإمكانية المتاحة للفرد بأن يُؤمن أو لا يُؤمن، ومن دون الضمانات التي تُكسب الإيمان وعدم الإيمان صفة الحقّ غير القابل للتصرّف أو الانتهاك، ستكون تجربة الإيمان ذاتها خالية من المعنى، ففي المجتمعات التي لا تمنح مواطنيها الحقّ في حريّة الضمير ويسود فيها ضرب من الاستبداد الدّيني، لا تُطرح العقيدة من خلال مُفردات الإيمان والتّصديق والاعتناق والاختيار الحرّ والشعور الباطني الصّادق وإنمّا من خلال مُفردات الطّاعة والانصياع والإتباع والامتثال والخشية والخوف من العقاب من الجماعة.»14 إنّ سوء الفهم لحرّية الضّمير والخلط بينها وبين مقاومة الدّين هو وراء كلّ الحملات المعادية للّائكية ووراء كلّ النّزعات المتغنّية بامتياز ديانة عن ديانات أخرى، والتّفنّن في إقامة مفاضلات بينها تستند إلى حجج تتعارض مع قيم المساواة ومبادئ الكونية. لقد استطاعت الدّول الأوروبّية أن تجسّم فكرة الدّولة المدنية وترسي تقاليد سياسية تستبعد الدّيني من دائرة الممارسة السّياسية وتحدث تراكمات في ممارسة المواطنة الدّيمقراطية. هذا الواقع مازال يمثّل طموحا في البلدان العربية. وتونس بعد الثّورة تسعى إلى بناء ديمقراطيّتها بالاستفادة من الموروث العالمي الحداثي والثّقافة الحقوقية المعاصرة. نعود ثانية إلى الاستجواب ونقف عند الاحتمال الثّاني في الإجابة عن سؤال: «في رأيك، ما هي حرّية الضّمير؟» هي حرّية تغيير العقيدة التي حازت على نسبة ضعيفة لدى المستجوبين قدّرت بـ 2،6 % لما اقترنت به عمليّة تغيير العقيدة في الثّقافة الإسلامية من إقامة الحدّ على المرتدّين وإهدار دمهم. يقول دومينيك آفون: «دافع رفاعة الطّهطاوي بعد عودته من فرنسا عن حرية المعتقد، ليس بمعنى حرّية الاعتقاد بالدّين أو بعدم الاعتقاد به، بل بمعنى حرّية الاجتهاد في تفسير النّصوص بما يتناسب مع حكم العقل.(...) وتبقى مسألة إباحة دم المرتدّ عن الإسلام المتوافق عليها من قبل كلّ المذاهب الفقهية تهديدا أساسيا ضدّ كلّ منتقل من الإسلام إلى دين آخر».ويلاحظ أنّ المفكّرين أو العلماء المصنّفين في خانة «المصلحين» يتفادون مقاربة هذه الإشكالية مباشرة. فمحمّد عبده مثلا يرى أنّ التّشديد يجب ألّا يكون على حرّية الإنسان بقدر ما يجب أن يكون على مسؤوليته، لأنّ ذلك «ضروري لتأسيس حقوق البشر وواجباتهم المحدّدة في القرآن». ومع ذلك فقد أجاب محمّد عبده بكلّ جرأة عن سؤال: ما فائدة إكراه أشخاص على البقاء في دين لم يعودوا مقتنعين به؟ فقد طرح أنجيلو سكولا15 السّؤال عن الرّدّة في الإسلام السّؤال التّالي: «أيضرّ الجماعة الدّينية التّخلّي العلني أكثر ممّا يضرّها الإيمان المنافق؟» لقد كان للشّيخ محمّد عبده وعي دياكروني بآلية المنع والإباحة، فاعتبر الحكم على المرتدّ في فجر الإسلام معقولا ومقبولا زمن بداية بناء الدّولة الإسلامية، أما بعد هذه الفترة لم يعد ضروريا الإبقاء على هذا الحكم.16 إنّ الأحكام التي أجمع عليها فقهاء المسلمين على امتداد التّاريخ هي التي مثّلت أساسا لتشكيل تمثّلات المستجوبين في هذه الدّراسة، خصوصا وأنّ تجميع نسب القائلين بأنّ الإسلام نظام شامل للحياة أو

«المجتمعات التي ضمنت للمواطن حقّه في حرية ضمير كاملة غير منقوصة، لم تعرف تراجعاً في نسب التديّن ولم تفقد فيها الأديان مكانتها داخل المجتمع، بل عرفت –على العكس– ارتفاعاً كبيراً في نسب الإقبال على دور العبادة وتدعيماً لموقع المؤسّسات الدينية في المجتمع...

إنّ سوء الفهم لحرّية الضّمير والخلط بينها وبين مقاومة الدّين هو وراء كلّ الحملات المعادية للّائكية ووراء كلّ النّزعات المتغنّية بامتياز ديانة عن ديانات أخرى، والتّفنّن في إقامة مفاضلات بينها تستند إلى حجج تتعارض مع قيم المساواة ومبادئ الكونية....



رسم رقم36:ما ذا يمثل الدين في نظرك؟

علامة على الانتماء الثّقافي أو هو شأن شخصي أو محدّد للهوية الثقافية يفوق 99 % من المستجوبين، أمّا من صنّفوا أنفسهم خارج دائرة التّثمين الإيجابي للإسلام فلا تتجاوز نسبتهم 7،0 %. إنّ هذه النّسب لا تترجم استعداد الأغلبية لجعل الدّين مسألة شخصية إذ في اعتبار الدّين «نظاما شاملا للحياة» ومحدّدا «للهوية الوطنية»، ما يرجّح الميل إلى جعله معينا لتشريع القوانين وتوجيه السّلوك العام للمجموعة. وهذا يعني أيضا أنّ بناء الفصل السّادس من الدّستور على حرّية الضّمير يستدعي جهودا جبّارة، لترتفع نسبة مناصري القول بأنّ الدّين هو مسألة شخصية.

وهنا تختلف التاويلات كالتالي:

- حرّية الضمير هي حرّية تغيير العقيدة 28%
- حرّية الضمير هي حرّية الاعتقاد 33%
- حرّية الضمير هي احترام عقائد الآخرين 39%

كيف رتّب المستجوبون أولوياتهم في هذا السّؤال؟ قياسا إلى أيّ معيار أو مرجع؟ وهل كانت الأجوبة واعية بمسلماتها ورهاناتها؟ إنّ المتأمّل في الاحتمالات الثلاثة لا يجد بينها تناقضا إذ يمكن تحميل عبارة حرّيّة الضمير كلّ من حرّية الاعتقاد واحترام عقائد الآخرين وحرّية تغيير العقيدة؛ كما أنّ عبارة حرّية الاعتقاد يمكن أن تتضمّن حرّية تغيير العقيدة. ومع ذلك فإنّ المرتبة الأخيرة الّتي احتلّتها حرّية تغيير العقيدة ما زالت تعبّر عن سلطة الدين بأحكامه واجتهادات فقهائه على العقليات ومازالت ترى في الحرّية الشخصية حدودا لا بدّ من الوقوف عندها.لقد مثلت مسألة «حرّية تغيير العقيدة» قضيّة أساسية في النّقاشات الّتي دارت ولا تزال منذ القرن الثامن عشر إلى الآن، والأمر ليس قائما في الفكر الإسلامي فحسب، بل إنّ نقد فلاسفة التّنوير للفكر الدّيني المسيحي كان من أبرز العلامات التي غيّرت وجهة التّفكير في المسألة السّياسية، وقد كان مقدّمة ضرورية بطرح مسألة حرّية الدّين والمعتقد في المواثيق الدّولية. في الاستبيان تجاور السّؤال عن دلالة حرّية الضّمير مع السّؤال عن المقدّسات وطلب من

المستجوبين والمستجوبات أن يحدّدوا أهمّ المقدّسات ويختاروا خمسة من بينها على أقصى تقدير.

ما هي المقدّسات «الأهمّ في نظرك؟

لقد حظيت «الذّات الإلهيّة» على أعلى نسبة، تلاها الأنبياء والرّسل ثمّ القرآن وهي نسب متقاربة تصل في مجموعها إلى 63.1% في حين حاز علماء الدّين والفقهاء على 1.6% والأولياء على نسبة 2.7% وأماكن العبادة على 5.7 % هذه النّتيجة قد تعكس التّوجّه العامّ للتّونسيين إذ أنّ الذي يجمعهم هو الإيمان بالله ورسله وبالقرآن الذي هو حامل الرّسالة الإلهيّة، أمّا ضعف نسب علماء الدّين والفقهاء والأولياء فقد يُعزى إلى المستوى التّعليمي للمستجوبين الّذين كانت غالبيّتهم قد وصلت إلى مستوى التّعليم الثانوي والتّعليم العالي، أمّا الّذين درسوا في الكتّاب فنسبتهم هي1.8% فقط.علاوة على ذلك مثّل الوسط الحضري 69% من المستجوبين وهذا أيضا له دوره في تحديد ضعف سلطة الأولياء والأماكن المقدّسة حيث نجدها بيّنة في الأرياف أكثر من المدن لما يضطلع به ممثّلو السّلطة الدّينية من أدوار اجتماعية وصحيّة [علاجيّة] وغيرها في مثل هذه الأماكن. وحتّى النّسبة الضعيفة الّتي اعتبرت الأولياء مقدّسين فإنّ غالبيتهم كان مستواهم في حدود التعليم الابتدائي. لقد أكّد الاستبيان على ما انتبه إليه فولتار في القرن الثّامن عشر عندما بيّن في مؤلّفه رسالة في التّسامح أنّ الفكر العقلاني سائد في المدن بينما وسم الفكر المنغلق عقلية سكّان الأرياف يقول: «في باريس يتغلّب العقل على التّعصّب مهما احتدّ وعنف في حين أنّ الغلبة في الأقاليم والمقاطعات تكون دوما للتّعصّب.»17 إنّ السّؤال عن المقدّسات وتصنيفها ليعكس موقفا من التّديّن يمكن أن يساعدنا على قيس مدى انفتاحه أو انغلاقه، يقول جون لوك في هذا الباب:« البعض يتباهى بقدم الأماكن والألقاب، أو بعظمة الطّقوس، والبعض يزهو بصلاح إيمانه، بينما يفاخر الجميع بما يعتقدون أنه الإيمان الحق الذي لا يشاركهم فيه أحد.

هذه كلها وغيرها ممّا هو على شاكلتها إنما هي علامات على شهوة البشر في تسلّط بعضهم على بعض، أكثر مما هي علامات على حبّ كنيسة الله.»18 بناء على هذا القول فإنّ نسبة 63.1% مجموع الذين اعتبروا أهمّ المقدّسات هي الذّات الإلهية، فالأنبياء والرّسل فالقرآن ليعكس نسبيا تحرّر أفراد المجتمع التّونسي من الممارسات الطّقسية المرتبطة بالأشخاص والأماكن فخفّت سلطة الأولياء والأضرحة.

لنقف الآن عند سؤال: «هل لديك معرفة بالفصل السّادس من الدّستور؟» 19% فقط أجابوا بأنّهم اطلعوا على هذا الفصل، أي أقلّ من خُمُسِ المستجوبين؛ وهذا يدلّ على أنّ تتبّع التونسي للشّأن العامّ ليس دقيقا حتّى في الأمور المصيرية والمبدئية وقد يكون اهتمامه بالأمور التي لها علاقة بما له مردود مادّي أكبر وألصق. المجموعة التي لها معرفة بالفصل السّادس طرح عليها سؤال يخصّ مدى تماشي هذا الفصل مع التّعايش الاجتماعي أو مع الوضع الرّاهن أو مع مبدإ المساواة أمام القانون أو مع مقتضيات الدّين أو أنّه لا جدوى منه أو رأي آخر مغاير لكلّ الاحتمالات. فما الّذي تعنيه عبارة التّعايش الاجتماعي الواردة كإمكانية أولى؟ الذين ذهبوا هذا المذهب في الإجابة عن السّؤال لم ينظروا إلى الفصل السّادس إلّا على أنّه محقّق لغاية اجتماعية هي تحقيق الانسجام بين الفئات الاجتماعية، وهذا يعني أنّ الفصل السّادس هو أداة لإبعاد إمكانات الفرقة والتّطاحن

إنّ المتأمّل في الاحتمالات الثلاثة لا يجد بينها تناقضا إذ يمكن تحميل عبارة حرّيّة الضمير كلّ من حرّية الاعتقاد واحترام عقائد الآخرين وحرّية تغيير العقيدة؛ كما أنّ عبارة حرّية الاعتقاد يمكن أن تتضمّن حرّية تغيير العقيدة. ومع ذلك فإنّ المرتبة الأخيرة الّتي احتلّتها حرّية تغيير العقيدة ما زالت تعبّر عن سلطة الدين بأحكامه واجتهادات فقهائه على العقليات ومازالت ترى في الحرّية الشخصية حدودا لا بدّ من الوقوف عندها....

التي بدأت ملامحها تظهر في المجتمع بعد الثّورة. التّعايش هو بمعنى من المعاني طولب للسّلم ونبذ لكلّ أشكال ممارسة العنف. لقد حظيت هذه الإجابة بنسبة، 8،37%، تلتها إجابة «يتماشى هذا الفصل مع الوضع الرّاهن» بنسبة 5،26%، وهذا التّقارب منطقي ومعقول، لأنّ الطّموح في تحقيق التّعايش السّلمي هو جزء من مكوّنات الوضع الرّاهن الذي بدأت تنخره الانقسامات العقدية والإيديولوجية وتظهر فيه النّعرات الجهوية التي ولّدت حالات عنف استعرت و تأجّجت نيرانها بفعل ضعف الدّولة والاستخفاف بقوانينها. هذا التّركيز على الجانب النفعي المباشر جعل المواقف المبدئية القائمة على الاحترام اللّامشروط بالقانون يرد في المرتبة الثّالثة بنسبة 7،11 % وهي نسبة ضعيفة قياسا إلى سابقتها. هذا الضّعف قد يفسّر بمحدودية الوعي بالمقاربة الحقوقية والقانونية التي تجعل من مسألة حرّية الضّمير قضيّة قيمية تتنزّل ضمن مقتضيات السّياسات المدنية القائمة على احترام مدوّنة الحقوق الفردية والجماعية للبشر دون تفرقة أو تمييز، وما يقتضيه ذلك من تشريع للدّساتير بناء على احترام الشّرعة الدّولية لحقوق الإنسان[19] وسائر النّصوص الصّادرة عن هيئة الأمم المتّحدة. إنّ ثقافة حقوق الإنسان ليست منتشرة في المجتمع التّونسي بالقدر الكافي حتّى لدى المستجوبين الذين لديهم تكوين جامعي باعتبار أن 8،68 % من الذين اطّلعوا على الفصل السّادس من الدّستور هم من الجامعيين.لكنّ نسبة هؤلاء لا تمثّل إلّا 9،25 % من العيّنة، إضافة إلى ذلك فإنّ معظم هؤلاء الذين لهم تكوين جامعي هم من الاختصاص التّقني وفي درجة ثانية لهم تكوين قانوني، وقلّة لهم تكوين في العلوم الإنسانية. كلّ هذا يرجّح احتمال جهلهم بمقاربة حقوق الإنسان في مجال تصوّر مفهوم حرّية الضّمير. لتّوالاحتمال الرّابع في الإجابة الذي يرى الفصل السّادس من الدّستور متماشيا مع مقتضيات الدّين حاز هو الآخر على نسبة ضعيفة قدّرت بـ 3،11 % وهذا يعني أنّ عددا قليلا ممّن أقرّوا باافق بين هذا الفصل ومقتضيات الدّين لا يمثّلون إلّا حوالي عشر المطّلعين على هذا الفصل. وفي الحقيقة فإنّ البحث عن التّوافق بين الدّين وحرّية الضمير يصطدم بعدّة صعوبات،فقد بيّنّا أنّ الإبستيميّة التي يندرج ضمنها مفهوم «حرّية الضّمير» هي المقاربة الحداثية لحقوق الإنسان التي نجد فيها مقام الحرّية رفيعا وأساسيّا، بل هي الأصل الذي تنبع منه باقي الحقوق، في حين أنّ «المقصد الأساسي للدّيانات الحاملة لرسالة سماوية هو تنظيم النّشاط الإنساني بناء على الحقيقة الرّبّانية وبغاية البحث عنها: تَعْتَبِرُ السّلطة الدّينية حرّية الرّأي على أنّها حرّية الخطإ. فالحقيقة واحدة، وليس التّعدّد سوى نشر للخطإ. وحدها الثّقافة العصرية للحكم الذّاتي هي التي تتصوّر الحرّية الفردية؛حرّية الضّمير وحرّية التّفكير وحرّية الرّأي على أنّها السّبيل للنّفاذ إلى الحقيقة بما في ذلك الحقيقة الدّينية.»[20] بهذا التّمييز يكون الفضاء الإبستيمي الدّيني متباينا تمام التّباين مع الإبستيمية الحقوقيّة المعاصرة. إنّ ما كشفنا عنه من دلالات من خلال النّسب الواردة في الاستبيان ليفسّر الفهم الضّبابي و الاختزالي لحرّية الضمير لدى بعض المستجوبين، وهذا يستمرّ أيضا في الإجابة عن السّؤالين: «ماذا تعني لك عبارة الدّولة حامية للمقدّسات في الدّستور؟» و«ماذا تعني لك عبارة « الدّولة راعية للدّين» في الفصل 6 من الدّستور التّونسي؟» نلاحظ في أجوبة المستجوبين أنّ أكثر من النّصف ذهبوا في اتّجاه تمييز الدّين الإسلامي عن بقيّة الدّيانات واعتبار أحقّيته في أن يمتاز عنها في دولة معظم سكّانها من المسلمين. هذا الموقف لا يتماشى مع روح «مفهوم

19 % فقط أجابوا بأنّهم اطلعوا على هذا الفصل، أي أقلّ من خُمُس المستجوبين؛ وهذا يدلّ على أنّ تتبّع التونسي للشّأن العامّ ليس دقيقا حتّى في الأمور المصيرية والمبدئية وقد يكون اهتمامه بالأمور التي لها علاقة بما له مردود مادّي أكبر وألصق.....

حرّية الضمير» الذي نشأ في تربة معاصرة ترى هذه الحرّية ضمن شبكة مفهومية متماسكة هي: ضمان الحرّيات الفردية والحقوق الشّخصية و الحق في الاختلاف واحترام الخصوصيات والمساواة بين الجميع.

الخاتمة:

إنّ إدراج حرّية الضّمير ضمن مبادئ الدّستور التّونسي الجديد هو إعادة بناء تونس الحديثة، وهو تفكير في المسألة الدّينية وتشريع قانوني لحماية حرّية الاعتقاد. ومسألة الاعتقاد هذه مدرجة في دائرة أكبر وأعمّ ألا وهي صورة المجتمع الذي تريد التّشريعات الجديدة اختياره أو تأكيده. مجتمع يعيش حداثته من خلال انخراطه في القيم الكونيّة وهو يعيش في الآن نفسه أصالته من خلال الاعتراف بمكوّنات هويته العربيّة الإسلامية. هذا القرار المحدّد لوجهة البلاد نظريّا وتشريعيا يلزمه الكثير من الجهد لضمان هذه الحرّية وهذا الدّفاع عن حقوق الفرد والدّفاع عن الحقّ في الاختلاف، ومواجهة كلّ التّيارات المتعصّبة القائمة في سلوكها وعقيدتها على تعميق الصّراع بين الهويات وتغذية ضروب التّطاحن بين المجموعات. إنّ الآلة التّشريعية التي كسبت الرّهان في توجيه دفّة تونس نحو الحداثة لا بدّ أنّ تشغّل المنظومة التّربوية وسائر المنظومات الأخرى في المجتمع حتّى تتحوّل حرّية الضّمير إلى قاعدة سلوك جماعية.

رسم رقم37: ماذا تعني لك عبارة «الدولة حامية للمقدّسات» في الدستور التونسي؟

رسم رقم38: ماذا تعني لك عبارة «الدولة راعية للدين» في الفصل 6 من الدستور التونسي؟

الهوامش

1. Henri Péna-Ruiz Dictionnaire des amoureux de la laïcité. Ed. plomb février 2014. Pages : 235- 234
2. Ibid. pages 536 -537
3. Ibid. page 537
4. سارتر جان بول الوجودية منزع إنساني ترجمة محمّد نجيب عبد المولى وزهير المدنيني الطّبعة الأولى 2012 دار محمّد علي الحامّي للنشر. الصّفحتان 19- 20
5. جون لوك رسالة في التّسامح ترجمة منى أبو سنّة تقديم ومراجعة مراد وهبه نشر المجلس الأعلى للثّقافة بمصر الطّبعة الأولى 1997 الصّفحات من 19إلى 22.
6. الهرطوقي: هو من يحمل أفكارا تعتبر مخالفة للمذهب الكاثوليكي حسب بابا كنيسة الفاتيكان. ورغم أنّ رجال الدّين المسلمين يقرّون بأنّه لا كهنوت في الإسلام فإنّ حال الهرطوقيين هو كحال الّذين كفّرهم المتشدّدون دينيا واعتبروهم خارجين عن الملّة، وأحلّوا بالتّالي دماءهم. وهذا يعني أنّ آلية التّكفير و»التّعنيف» الديني تشتغل بنفس الطّريقة رغم اختلاف الأديان وتباين المناخات الفكرية.
7. دي بور:من ين من اعتبر هرطوقيا هو رجل دين ومستشار فرنسي، صارح الملك بضرورة إصلاح أخلاق حاشية القصر وانتهاج سياسة التّسامح الدّيني مع البروتستانتيين، فأمر الملك باعتقاله وتقديمه إلى المحكمة التي قضت بإعدامه، فشنق وأحرق في السّاحة العامّة في 14 أكتوبر / تشرين الأوّل 1559 وقد أبدى شجاعة فائقة أثناء محاكمته وعند إعدامه، فقد صرخ في وجه قضاته قائلا أطفئوا نيرانكم وارتدعوا عن رذائلكم . وقال وهو على منصّة الإعدام إنّه يموت خادما لله وعدوّا لعسف الكنيسة الكاثوليكية. وقد عقب موته صراعات طائفية متتالية بين الكاثوليكيين والبروتستان. (حاشية المترجم).
8. ڤاسي: بلدة تقع في مقاطعة شمبانيا الفرنسية، أثناء مرور رئيس الرّابطة الكاثوليكية، الدّوق دي غيز فيها يوم 1 آذار مارس 1562 توقّف في كنيستها لحضور قُدّاسٍ، ففوجئ بأداء البروتستانتيين لطقوسهم فيها، فأمر رجاله بإحراقها. وقد قتلوا حوالي ثمانين بروتستانتيا غير حامل للسّلاح وجرحوا مئات غيرهم. وقد كانت مذبحة ڤاسي هي الشّرارة التي أولعت نار حروب الدّين التي دامت في أوربّا قرنا ونيفًا. (حاشية المترجم).
9. مجزرة عيد القدّيس بارتليمي: مجزرة رهيبة وقعت في باريس اللّيلة الفاصلة بين 23 و24 أوت أغسطس عام 1572 بلغ عدد ضحاياها من البروتستانتيين على الثّلاثة آلاف. وقد اقترفت هذه المجزرة بأمر من الملك شارل التّاسع، وبتحريض من والدته كاترين دي مديشي، ورئيس الرّابطة الكاثوليكيّة، الدّوق دي غيز. وكان من بين ضحاياها الأميرال كوليتي الذي استحقّ كراهية كاترين دي مديشي بسبب النّفوذ الذي كان يمارسه على الملك شارل التّاسع. ولئن عُرِفت هذه المجزرة باسم القدّيس بارتليمي، وهو من حواريي المسيح الإثنى عشر، فإنّها وقعت عشيّة يوم عيده. (حاشية المترجم).
10. الرّابطة المقدّسة اسم أطلق على أربع جمعيات كاثوليكية مسلّحة وقد هدفت الجمعيّتان الأوليان إلى طرد الفرنسيين من إيطاليا أمّا الثالثة فقد استهدفت الكالفانيين في فرنسا، في حين وجّهت الرّابعة ضدّ الأتراك. (حاشية المترجم).
11. فولتير رسالة في التّسامح ترجمة هنريت عبودي الطّبعة الأولى 2009 دار بيترا للنّشر والتّوزيع سوريا دمشق الصّفحتان 27 و 28.
12. جون لوك رسالة في التّسامح ترجمة منى أبو سنّة تقديم ومراجعة مراد وهبه نشر المجلس الأعلى للثّقافة بمصر الطّبعة الأولى 1997 ص23
13. نفس المرجع السّابق ص 57
14. منير الكشو مقال بعنوان حرية الضّمير بين الإطلاق والتّقيّد ص2 ورد في منتدى بوّابة مدوّنات الصّدح. متابعات ثقافية متميّزة.
15. . أنجيلو سكولا Angelo Scola: رئيس أساقفة ميلانو، بطريرك سابق للبندقيّة منذ 2002 إلى حزيران 2011، عُيّنَ كاردينالاً في 21 تشرين الأوّل/ أكتوبر 2003. وهو رئيس مؤسسة الواحة العالميّةOasis internationale . سُمّي كاهنًا عام 1970، بعد شهادة الدكتوراه في الفلسفة وأخرى في اللاهوت، درّس الأنثروبولوجيا اللاهوتيّة في المعهد البابويّ يوحنا بولس الثاني لِجامعة اللاتران البابويّة بين عامي 1982 و1995. وفي عام 1991 تمّ تعيينه أسقفًا على غروسّيتو (في إيطاليا الوسطى). بين 1995 و 2002 كان عميد جامعة اللاتران البابويّة ورئيس المعهد البابويّ يوحنّا بولس الثاني. وهو عضو في مجمع عقيدة الإيمان و مجمع الإكليروس، ومجمع العبادة الإلهية وتنظيم الأسرار ، وإدارة الشؤون الاقتصاديّة في الكرسيّ الرسوليّ، والمجلس البابويّ للأسرة، والمجلس البابويّ للعلمانيّين، و في المجلس البابويّ للثقافة و المجلس البابوي لتعزيز الكرازة الجديدة . وكان المُقرّر العام للجمعيّة العامّة العاديّة الحادية عشر لسينودس الأساقفة في أكتوبر 2005. وهو مؤلف للعديد من الكتب، من بين أحدثها: الرجل-المرأة : «الحالة الجديّة» للحبّ، 2002؛ الإفخارستيّا: لقاء حريّة، 2005؛ من هي الكنيسة؟ مفتاح أنثروبولوجيّ أسراريّ لعلم الكنيسة، 2005؛ ذهول إفخارستي، محادثات من السينودس، 2006؛ مقدّمة وتعليق على المنشور البابويّ «الله محبّة»، 2006؛ علمانيّة جديدة. مواضيع للمجتمع التعدّدي، 2007؛ من الأسباب السليمة للحياة المشتركة 2010.
16. أنجيلو سكولا Angelo Scola حرية تغيير الدّين : مختبر الحرّية. مقال صدر بالمجلّة الالكترونية Oasis . العدد الرّابع ديسمبر 2008.
17. فولتير رسالة في التّسامح ترجمة هنريت عبودي الطّبعة الأولى 2009 دار بيترا للنّشر والتّوزيع سوريا دمشق الصّفحة 18.
18. جون لوك جون لوك رسالة في التّسامح ترجمة منى أبو سنّة تقديم ومراجعة مراد وهبه نشر المجلس الأعلى للثّقافة بمصر الطّبعة الأولى 1997 الصّفحة 19
19. الشّرعة الدّولية لحقوق الإنسانCharte internationale des droits de l'homme : «لفظ الشّرعة هو كلمة دخيلة من اللّسان الفرنسي La charte وقد اكتسبت دلالة اصطلاحية عندما قرّر ت لجنة الأمم المتّحدة في اجتماعها المنعقد في ديسمبر 1947 إطلاق هذه التّسمية على النّصوص الجاري إعدادها آن ذاك وهي:1) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.2) العهد الدّولي الخاص بالحقوق المدنية و السّياسية .3) العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.4) البروتوكول الاختياري الأول الملحق بالعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية بشأن تقديم شكاوي الأفراد.5) البروتوكول الاختياري الثاني الملحق بالعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية بهدف العمل علي إلغاء عقوبة الإعدام.» تعريف مأخوذ من دليل» المقاربة الحقوقيّة في التربية، المدارس الدّامجة نموذجا» منشورات منظّمة الأمم المتّحدة للطّفولة ووزارة التّربية تأليف محمّد نجيب عبد المولى.
20. Article : « Liberté »de Patrice ROLLAND in Dictionnaire des faits religieux sous la direction de Régine AZRIA et Danièle HERVIEU-LEGER Presse universitaire de France Paris 2010. p. 648

صفحة الدخول لموقع «فيسبوك»

الفتاوى الإلكترونية ومرآة التدين الراديكالي

عادل بن محمود حفيظ

تعتبر الدراسات المنهجية التي تتناول الفتاوي الدينية وفق المعايير البحثية الحديثة من المجالات التي مازالت المكتبة العربية تعاني شحا فيها وعوز اهتمام. ذلك أن الانشغال بهذا الجانب من قبل الباحثين العرب لا يتخطى الربع الأخير من القرن العشرين وإن كان عدد قليل من المستشرقين والباحثين الغربيين أظهروا اهتماما مبكرا به نسبيا منذ مطلع القرن المنصرم. من هنا تأتي أهمية الدراسة من جهة تناولها الفتاوي الدينية التي هي أكثر الجوانب الفقهية ارتباطا بالحياة اليومية للجمهور التونسي في مختلف المواقع والازمنة السياسية والاجتماعية ...

في عصر باتت فيه المعمورة قرية صغيرة تعيش على وقع الثورة الاتصالية يجد الجمهور التونسي اليوم نفسه قبالة كم كبير من مصادر المعلومات» ما يزيد على خمسة الاف محطة تلفزيونية فضائية بينها مئات القنوات العربية 15 منها دينية اضافة الى ما لا يعد من المواقع الالكترونية منها 260 موقعا يتعاطى الشان الديني تخصيصا. اننا أمام ظاهرة فرضت ضربا من سيولة المعرفة الدينية و باتت فيها الفتوى تحت الطلب وفي متناول اليد. فموقع اسلام اون لاين على وجه المثال يصدر يوميا 35 فتوى بينما يصل عدد الفتاوى اليومية في الشبكة الاسلامية الى 50 فتوى ليبلغ رصيد الموقع من الفتاوى في احصائية مفتوحة 644 الف فتوى في مختلف المجالات1 تساهم الشبكات الإجتماعيّة التحوّلات الثقافيّة والفكريّة ومن ثمّ الثّورات السياسيّة في تغيير الواقع من خلال ما أسماه الفيلسوف «هابرماس» المجال العام.

«وتعمل ثورة الإتصالات والفضائيّات ومواقع الأنترنت بالذات في هذا العصر بصفة البديل التقني لتحريك المجال العام وبالقفز على الجوانب الفرديّة والمجتمعيّة والإقليميّة إلى الجوانب الكونيّة الأمر الّذي ساعد على تشكيل رأي عام تجاه العديد من القضايا السّياسيّة والإقتصاديّة والإجتماعيّة والدّينيّة2.»

وتشكّل المواقع الدينية الآن صدارة ترتيب المواقع الالكترونية وهي ظاهرة سائدة في العالم الإسلامي، حيث توجد عشرة مواقع دينية متشدّدة على الأقلّ ضمن 100 موقع. وممّا لا شكّ فيه أن الوقوف على طبيعة وقائع الحادي عشر من سبتمبر وما لحقها من تصاعد المفاهيم وعلى رأسها «صراع الحضارات» و«الحرب على الإرهاب» والغزو الأمريكي للعراق، جعل ما كان صامتا يفرض نفسه بقوّة على خارطة الصراعاتبحيث حرص العقل الدّيني على طرح العديد من التساؤلات المعرفيّة والإشكاليات المنهجيّة في تأصيلاته وقواعده تحت إكراهات تاريخيّة وسياسيّة وإجتماعيّة. في ظلّ هذا السّياق المشبع بالإشكاليات والقضايا الشائكة تأتي مفاهيم «الفتوى و الإفتاء» لتلقي بظلالها على الواقع الدّيني والسّياسي بكلّ تفريعاته وتشعّباته.ولعلّ أخطر ما يتّصل بتلك المفاهيم التي لازالت تكرّس الأزمة دون بوادر أمل مأمول من هذا الإتجاه الدّيني أوذاك هو مفهوم الفتوى الإلكترونية بشكل أصبحت الفتوى والفتاوى والمفتين يحتلون موقعا محوريّا في المجتمع التونسي من خلال روابط الأنترنات .

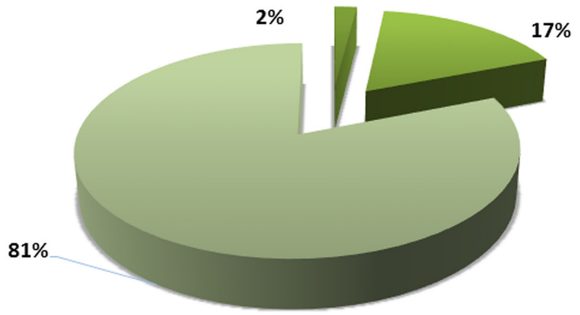
لقد أصبح المفتي الإلكتروني هو المرجعيّة الأساسيّة «ذلك أن المجتمع بات يعيش كجزء من هذا العالم المُعولم... وبالتالي يسعى الفرد بإستمرار إلى أن يقوم بعمليّة تكيف وتعايش بين نصّه الدّيني وبين الحياة الواقعيّة بطرح كثير من الأسئلة الجديدة»3 فالفتوى تملأ الفراغ الحادث بين النصّ الديني وبين الواقع منضبطة بما سُمي بالحكم في الحقل الأصولي. ولعلّ هذه الأسباب وغيرها تفسّر اقبال فئة هامة من الجمهور التونسي على كل باب يفتح للإفتاء سواء كان ذلك عن طريق درس علمي أوخط هاتفي فتح للفتوى أوغيرها من وسائل الإفتاء الحديثة.

الجمهور التونسي والفتاوى الدينية.جدلية العلاقة بين النص الديني والعرف الاجتماعي

قبل احداث الثورة و بعدها كانت تصدر في تونس ، بين الفينة والأخرى فتاوى غريبة عن شيوخ وأئمة تصدم الرأي العام وتشعل نار الجدل في المجتمع بل منها ما يثير حتى

المواقع الإلكترونية المدروسة:

- الشبكة الإسلامية الشاملة
- شبكة اسلام للجميع
- إسلام ويب
- شبكة الدعوة
- الإسلام من أوروبا
- المنبر للخطباء
- رسالة الإسلام
- قتاوي على الأنترنت
- نور على الدرب
- موسوعة الفتاوي الإسلامية
- الإسلام سؤال وجواب.
- شبكة المنهاج الاسلامية
- شبكة الفتاوى الشرعية
- شبكة القرضاوي للافتاء
- موقع فتاوى ابن باز



رسم رقم39: التغيرات المذهبية للفتوى الدينية لدى الجمهور التونس

الضحك لغرابتها وبعدها عن العصر. ومع تولي تيارات وأحزاب ذات خلفية دينية ادارة الشأن العام في العديد من الدول مستفيدة من أجواء الربيع العربي، أخذت هذه الفتاوى الغريبة منحى آخر يثير التخوف لدى العديد من مكونات المجتمع التونسي إذ رأى فيها الكثيرون مؤشرا يتهدد العديد من المكتسبات وما يمكن أن يشهده المجتمع من نكوص وتراجع فكري يمس الحريات ويقيد من انفتاح المجتمع على عصره. ومن أجل محاولة فهم ما جرى وما يجري، من المهم في هذا المقام تسليط الضوء على المصادر التي يتم استلهام الأفكار والرؤى على ضوئها.ولا شك ان هناك مصدران يسهمان في تشكيل الصورة الذهنية وبالتالي السلوك والموقف العملي الذي يعكس تلك الصورة على الأرض في ما يتعلق بمسائل الفتاوى الدينية وهما فهم أهل الاختصاص للدين والثاني هو العرف الاجتماعي. وقد يجتمع المصدران في الموقف تجاه أشياء وقد يختلفان وقد تحصل سابقة في الأمر عند ما يتم التقاء التأويل الذي يبالغ في التحوط لمقاصد الدين أو اعتماد منهج التضييق على حساب منهج التيسير بمقررات العرف الاجتماعي أما العقل الديني ممثلا في المفتي فيترجم طريقة تنزيل هذه التعاليم على ارض الواقع ويتعلق بهذه العملية جهات ثلاث، جهة ذات اختصاص تستنبط شكل الموقف المطلوب إزاء المشكلة المطروحة، وجهة تقوم على أمر التنفيذ وهي الحكومة وثالثة تلتزم بالسياسة المعلنة وهم عموم الناس.»4 ويترتب على ذلك أن كل فتوى تكشف عن تباين في الموقف حولها، مرده مشكلة ما تتصل بواحد من هذه الأطراف الثلاثة أو باثنين منهما أو أن المشكلة المثارة في الفتوى تتصل موضوعيا بالأطراف الثلاثة جميعا وقد تجتمع أسباب من حول المشكلة (الاجتماعية، السياسية.. الأخلاقية) تتعلق بإساءة التقدير في الموقف من جهة، وغياب للعدالة السياسية والثقافة الاجتماعية الناضجة، وغبن في العادات والأعراف السائدة. انه من الواضح و عندما يضيق ذوى الشأن عن استيعاب ما هو جديد فإنهم يستسهلون الطريق ويختصرون المهمات ويلقون بالأعباء عن كواهلهم باعتماد الصدود والرفض موقفا معلنا والغطاء المستخدم يسمونه «سد الذرائع» مما يفتح الباب لدوامة متجددة من التفاعلات والمماحكات بين المفتين لسبب غياب التجديد في التعامل مع النص الديني الذي يستند على استيعاب المقاصد قبل استظهار النصوص إلى جانب الخروج من شريعة المذهب الفقهي الواحد والمدرسة الفكرية الواحدة .

يعتقد الجمهور التونسي ان الرجوع الى الكتاب والسنة لاستصدار الفتوى الدينية يمكن من حماية الفتوى من تجاذبات المذاهب الدينية والسياسية خاصة بعد ان اصبحت الفتوى صناعة اعلامية صرفه لا مجال فيها للتكوين الفكري والوضوح المنهجي والالتزام الأخلاقي. فقد اختلطت القيم واصبح بإمكان اي شخص ان يقدم نفسه مثقفا دينيا يفتي في امور فقهية بجرة قلم فتحدث الاساءة للدين التي قد تصل كما عبر عن ذلك الجمهور التونسي الى حد التحريف وتحويل المعرفة الفقهية الى احكام قيمية مطلقة غالبا ما تتميز بالسلبية حول الديمقراطية وحقوق الانسان والعلمانية . وهذه قيم دينية وافكار مركبة وشامخة تتطلب قدرا عاليا من التكوين الفكري والوضوح المنهجي والالتزام الاخلاقي. ولعل هذه العوامل متداخلة دفعت ب 17 %من العينة المستجوبة بالتمسك بالمذهب المالكي رغم ضعف النسبة كتعبير عن الفتوى الدينية خاصة امام عراقة هذه المدرسة وتجذرها في فكر ووجدان الجمهور التونسي بالإضافة الى المذهب الحنفي. ولعل هذه التجاذبات المذهبية التي عرفها تاريخ تونس والخوف من تجدد موجة الصدام المذهبي قلص من نسب تفاعل الجمهور التونسي مع الفتاوى المعبرة عن مذهب بعينه لتحوز الفتاوى المعبرة مباشرة عن الكتاب والسنة نسبة 81 %

شبكات الفتوى الشرعية

تمثل شبكات الفتاوى الشرعية مصدرا للفتوى الدينية لدى 2 % من عينة الدراسة على اعتبار تمثيل هذه الشبكات لمذاهب دينية اخرى غير المذهب المالكي او الكتاب والسنة. ورغم ضعف النسبة فان انجذاب فئة محدودة من الجمهور التونسي يفسر بتنوع هذه الشبكات من حيث محاور الفتوى ومضمونها الديني. وتكشف الجداول التالية

شبكة الفتاوى الشرعية : المحاور ومضامين الفتاوى		
الحريات العامة والخاصة	**المعاملات المالية**	**الإصلاح السياسي**
- إتباع مذهب معين - حكم المرتد من المحتل وحكمه - هل تارك الصلاة كافر؟ - الانضمام إلى الأحزاب - ترك الحجاب وحكمه - النقاب وحكمه - سفر المرأة دون محرم - عمل المرأة مع الرجال	- البيوع - الإجارة - التعامل مع البنوك الإسلامية - ادخار المال في البنك - التسويق الشبكي - شراء الشقق قيد الإنشاء - التصدق بالمال الحرام - أرباح البنوك - معنى المرابحة - التورق مع البنك الإسلامي - المال في البنك الربوي	- أحكام الشهيد - هل هذا من الجهاد - التدرب على السلاح مع رفض الأهل - نصر المسلمين في البلاد المحتلة - حكم المتعاون مع الاحتلال - الخروج على الحاكم - طاعة الحاكم

الجدول رقم6:شبكة الفتاوى الشرعية

شبكة القرضاوي للإفتاء المحاور ومضامين الفتاوى		
الحريات العامة والخاصة	**المعاملات المالية**	**الإصلاح السياسي**
- حق المرأة في العمل السياسي. - فريضة الحجاب - النقاب وحكمه - إباحة غناء المرأة - تحريم الاحتفال بأعياد الميلاد	- قروض السكن - فوائد البنوك - المضاربة بالعملات - بيع أسهم الشركات والبنوك قبل التداول - البيع والشراء بنظام التورق - حكم المضاربة في سوق العملات العالمية	- التسامح الديني - الابتهاج والدعوة إلى الثورة والتظاهر - المصالحة يغني المحاسبة قبل... - دعوة الليبيين إلى التسامح - هدر دم القذافي - احراق الشاب البوعزيزي نفسه وتحميل المسؤولية للنظام.

الجدول رقم7:شبكة القرضاوي للإفتاء

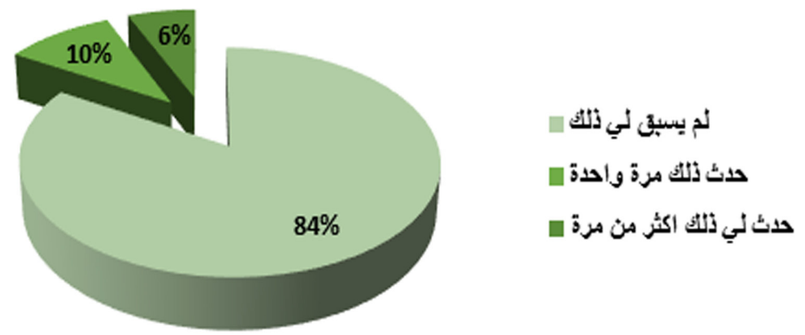
اسلام ويب: موقع فتاوى ابن باز وابن عثيمين المحاور والمضامين		
الحريات العامة والخاصة	**المعاملات المالية**	**الإصلاح السياسي**
- التطليق بالثلاث في لفظ واحد يعتبر طلقة واحدة - تحريم الخلوة - تحريم الاختلاط - تحريم قيادة السيارة - تحريم المشاركة في الحياة السياسية	- القروض في دولة ليس بها بنوك إسلامية. - شراء أرض عن طريق البنك بالمرابحة. - حكم الإيداع في البنوك الربوية - حكم الاقتراض بالفائدة لسداد الديون - حكم المساهمة في البنوك الربوي - حكم أخذ الراتب من بنك ربوي - شراء أسهم البنوك محرما وربا - بيع العملة بالعملة - حكم التعامل مع أرباب الأموال المحرّمة	- الجهاد فرض كفاية - دفاع المسلمين عن بلادهم من الجهاد - كيف نحارب الغزو الثقافي الغربي والشرقي - وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - موقف المؤمن من الفتن - عدوان حاكم العراق على الكويت فتنة ومحنة - حكم الله تعالى في جهاد أعدائه.

الجدول رقم8: شبكة إسلام واب

مراوحة الفتاوى الدينية بين مجال الحريات العامة والمعاملات المالية والشأن السياسي عامة. تكشف هذه الجداول كيف كان الخطاب الديني، خلال مجريات الثورات العربية ، يتغير بين يوم وآخر. لقد اختفت كثير من ملامح الواقع القديم، الذي شكل ذهنية الإسلاميين خلال أكثر من نصف قرن وأسست لأدبياتهم الفكرية والسياسية ورؤيتهم للعالم. والملاحظ بأنه قد حدث ما يشبه حالة ارتباك في الفتاوى بتنوع الانتماءات والولاءات5 لقد وجدت الحركات ذات الخلفية الدينية وتحديدا الراديكالية منها، نفسها، و لأول مرّة في تاريخها أمام المجتمع مباشرة، دون حاجز السلطة والنظام القديم الذي أخذ يتساقط في أكثر من دولة عربية. يرى المفكر الفرنسي المتخصص في الشأن السياسي الإسلامي المعاصر «أوليفيه روا» أن «الأنموذج النظري الاسلاموي بات يعاني من القصور لأنه لم توجد كتابات ذات أهمية مثل نصوص المؤسسين : أبو الأعلى المودودي وحسن البنا، ومصطفى السباعي وسيد قطب وعلي شريعتي.. وما بقي هو مجرد شروحات ومواعظ بلاغية6 ولعل ذلك ما دفع بالفتاوى الدينية إلى تجاوز مشكلات فكرية وفقهية وإثارة قضايا خلافية سياسية كالتعددية الحزبية وحق المشاركة في الحياة السياسية ولم تعد أسئلة الديمقراطية منذ عقدين بذات الحساسية القديمة لكن المشكلة الآن تبدو في كيفية التعامل مع خيارات المجتمع ورغباته وهو ما يفسر تعدد الفتاوى ذات المضامين السياسية من خلال شبكة المنهاج الإسلامية وشبكة الفتاوى الشرعية. وشبكة القرضاوي للإفتاء وشبكة ابن باز للإفتاء. والتي تتوزع بين خطابات تتبناها المؤسسة الدينية الرسمية وفتاوى تنتجها الجماعات الإسلامية. لكن الملفت للنظر اليوم أن ما يواجه الفتاوى الدينية ليس مجرد خلافات وسجالات نظرية وردود فقهية في ندوات ومؤتمرات. «فما يصدر الآن من تصورات وما تتبناه التيارات الدينية اليوم له كلفة سياسية واجتماعية فالآراء والأفكار ستشكل هويات دول تصاغ ببعضها قوانين ودساتير7 ولعل ذلك ما يفسر المكانة التي تحتلها الفتوى السياسية عبر الشبكات المذكورة رغم تباينها أحيانا إلى حد التنافر لكنها تلتقي غالبا حول قضايا سياسية بتعبيرات مختلفة كالعلاقة بين الحريات والإصلاح، والديمقراطية والدعوة إلى تقويم الحكام، والحريات المدنية.

II الجمهور التونسي و الفتوى: علاقة إنجذابية ؟

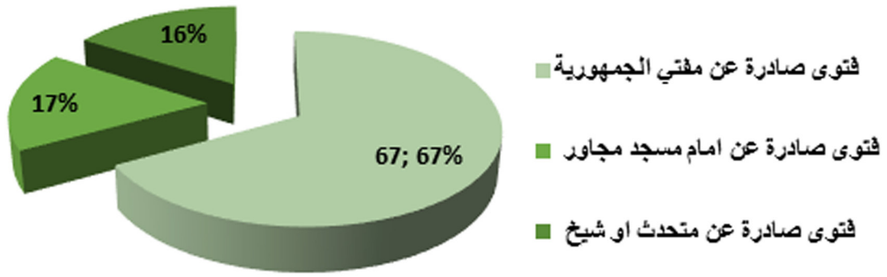
تكشف نتائج البحث الميداني ان 84% من الجمهور التونسي لا يعتمد على الفتاوى الدينية فيما يتصل بحياته اليومية وبدينه في حين لم يسبق ل6% من العينة المستجوبة ان طلبت فتوى دينية من دوائر الافتاء في الداخل او الخارج. وبالمقابل عبر10%من المستجوبين عن اعتمادهم الفتوى الدينية مرة واحدة في حياتهم. كما تبين النتائج وجود الدين في المجال العام بوصفه شريكا مهما في المناقشات العامة ذات الصلة بالواقع اليومي. ان علاقة الفتوى بالجمهور هامة من حيث أنها تعكس حجم انخراط الدين المؤسسي



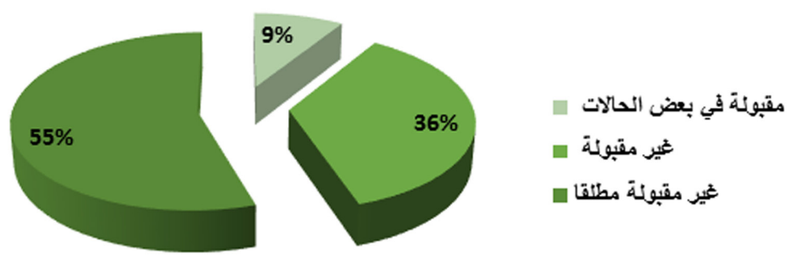
رسم رقم40: إقبال الجمهور التونسي على الفتاوى الدينية

هذه الحقائق وغيرها دفعت ب 84% من المستجوبين الى مقاطعة الفتاوى الدينية واعتبار الشبكات الاجتماعية المروجة لفتاوى التكفير والسبي وقتل المرتد خطرا يهدد امن البلاد واستقرارها خاصة بعد موجة الاغتيالات التي شهدتها تونس لذلك جاء موقف العينة الرافضة لشبكات الفتاوى الدينية في سياق الرفض لمضامينها المهددة للسلم الاهلي والاستقرار الاجتماعي....

وغير المؤسسي في الحوارات العامة. لكن السؤال يضل مطروحا وهو هل يمكن اعتبار الفتوى في تلك الخالة رأيا اجتهاديا وبالتالي وضعيا أن أنه يتجاوز ذلك الى مستوى من المعيارية والاحكام؟ هنا يمكن ان نلاحظ بانه في حالة صحة الفرضية الأولى فقط – دون الثانية – يمكن الحديث عن انخراط الدين في الحياة العامة بالمعنى الذي سجله هابرماس والذي رأى بأنه يمكن للفكر الديني الاسهام في المناقشات العامة حول القيم الاخلاقية في المجتمعات المعاصرة والمستقبلية« لذلك فهو يعتقد بأن المجتمعات الحديثة قد تجد بعض الاجابات عن اسئلة ذات صلة بالنواحي الاخلاقية في العصر الحالي من خلال الاستماع لراي رجال الدين في المناقشات السياسية العامة8 وتعد الفتوى بهذا المعنى اجابات دينية عن اسئلة اخلاقية واجتماعية وغيرها لحل الخلافات و اضفاء الطابع الروحي الاخلاقي على الحياة العامة. يؤكد هذا التوجه عالم الاجتماع جون بول ويليام حيث يشير ويليام الى ان المجالات العامة والسياسة ذات الطابع العلماني قد اصبحت تتخذ في الوقت الحالي اتجاها اكثر انفتاحا على الدين. فالدين بهذا المعنى يمكن ان يشكل مصدرا مهما للمناقشات العامة ويشارك في عملية بناء الهوية للأفراد والجماعات من خلال الفتاوى الدينية المباشرة او الالكترونية التي عبر 16% من المستجوبين على اعتمادهم عليها كمصدر مهم لفهم المسائل المشكلة من الدين. وفي المقابل تكشف ارتفاع نسبة الرافضين للفتاوى الدينية تخوف الجمهور التونسي من الاخطار التي تتهدد المجتمع التونسي السني المالكي في ظل تنامي سريع للتيارات السلفية التي تدعو صراحة الى تطبيق «شرع الله» و بناء «دولة الخلافة الراشدة» ورفض « مدنية الدولة». ان مرد هذا الخوف المشروع هو من دون النظر الى ظاهرة الفتوى الالكترونية كحالة انفلات للدين وكمحاولة لتعميم الاحكام المعيارية على كل دقائق وتفاصيل الحياة. ولا يتردد غالبية التونسيين في القول ان بلادهم تخطو نحو الفتنة بعد ان تحول الاستقطاب السياسي والاحتقان الاجتماعي الى مازق حقيقي استغلته الحركات الدينية الراديكالية لبسط نفوذها بالعنف على المشهد العام في المجتمع ابتداء من منابر المساجد الى الفضاءات الثقافية مرورا بشبكات التواصل الاجتماعية. كما لم تكن خشية التونسيين من الزج ببلادهم في فتنة دينية ومذهبية مجرد تخمين بل هي خشية تغذيها ممارسات الجماعات السلفية الجهادية بشكل خاص. هذه الحقائق وغيرها دفعت ب84% من المستجوبين الى مقاطعة الفتاوى الدينية واعتبار الشبكات الاجتماعية المروجة لفتاوى التكفير والسبي وقتل المرتد خطرا يهدد امن البلاد واستقرارها خاصة بعد موجة الاغتيالات التي شهدتها تونس لذلك جاء موقف العينة الرافضة لشبكات الفتاوى الدينية في سياق الرفض لمضامينها المهددة للسلم الاهلي والاستقرار الاجتماعي.



رسم رقم41: مصادر الفتاوى ادينية كما يراها الجمهور التونسي



رسم رقم42: موقف الجمهور التونسي من فتاوى التكفير

الجمهور التونسي ..والمصدر الاكثر مصداقية للفتوى الدينية

تتصدر مؤسسة الافتاء المشهد بنسبة قبول لمصداقيتها تساوي 67 % في حين تتراجع مصداقية الفتوى الى حدود 17 % إذا صدرت عن امام مسجد مجاور والى 16 % اذا صدرت عن متحدث او شيخ في قناة فضائية.ورغم الالتباس الحاصل حول دور المفتي في تونس بعد تغييب مزمن عن وسائل الاعلام الرسمية والمرئية تحديدا فان الجمهور التونسي يعتقد في اهمية ومصداقية مؤسسة الافتاء في الاجابة عن اسئلة الجمهور التونسي بمختلف وسائل الاتصال مباشرة بالحضور او المكاتبة او بالمهاتفة او بالرسائل الالكترونية. يأتي ارتفاع نسبة الثقة في مفتي الديار التونسية نتيجة الاستقلالية النسبية لمؤسسة الافتاء عن نفوذ السلطة السياسية بعد الثورة وغلبة طابع الاعتدال والوسطية في مجمل الفتاوى الدينية الصادرة بشبكة الافتاء المعبرة بشكل مباشر عن راي مفتي الديار التونسية حول المسائل الدينية والاجتماعية المطروحة. ان الملاحظ في هذا الصدد هو أن أهم المسائل المطروحة على جدار شبكة الافتاء التونسية هي في مجملها اجابات دينية تستند الى المذهب المالكي السني وتتناول محاور متعددة.في مقابل ذلك تكشف الفتاوى الواردة عبر الشبكات الدينية الراديكالية مدى انغراز ثقافة الانحطاط التجزيئية في

الضمير الجمعي الذي لا يزال الصلاح عنده مرتبطا بتدين أصولي وشكلي ومهما تحررت الفتاوى الدينية من هذا التراث الراديكالي فانه لم تنفك تنتهج سياسات في منتهى التناقض9. فيوسف القرضاوي مثلا كان شجع الثورات في تونس، وليبيا وسوريا ومصر واليمن وعارضها ونديد بالمتظاهرين في البحرين بل اتهمها بالطائفية والتشيع واستغرب قيام المتظاهرين البحريين بمهاجمة أهداف للسنة وحمل صور مرجعيات شيعية غير بحرينية. هذا الموقف أملاه المذهب والانتماء السني للقرضاوي المعارض للتشيع وما يشهده من تمدد في المنطقة العربية. اما في مصر وما شهدته من حراك سياسي فلقد «اتخذ التيار السلفي عبر شبكاته للفتاوى الدينية موقفا معارضا للتظاهر تنديدا بالأنظمة الاستبدادية نظرا للفجوة الكبيرة بين الفكر السلفي والمجتمع المدني والدولة الحديثة10. هذه المفارقة تجد صداها من خلال الاستعمال المفرط لمفهوم «الشريعة» كمقدمة لنتائج للأحكام تقوم على منطلقات وهي:

أ–التضيق على الحريات الفردية والجماعية وتحرص على تضييقها إلى ابعد الحدود لدرجة أن بعض المفتين نفوا إسلامية مفهوم الحرية

ب–التركيز على الظواهر والجزئيات بدل الكليات والمقاصد وهو ما جعل المعارك عبر الشبكات الإسلامية حول قضايا الحجاب والنقاب واللحية والأثواب والخمور تحتل الصدارة لدى رجال الإفتاء.

فتاوى التكفير والرّادكالية الدينية

وحول راي الجمهور التونسي في فتاوى التكفير رفض 55 % من العينة المستجوبة القبول بها بشكل مطلق .في حين ذهب 36% من المستجوبين الى عدم القبول بفتاوى التكفير و9 % فقط من الجمهور المستجوب قبل بفتاوى التكفير و يؤكد ارتفاع نسبة الرفض لفتاوى التكفير (91 %) اعتقاد الجمهور التونسي بخطورتها باعتبارها تتنزل في سياق ظاهرة التسيب في الفتاوى الشرعية الالكترونية وعدم الانضباط في التصدي لها. خاصة مع تنامي ظاهرتين جديدتين طرحتا في العقد الاخير الاولى وهما ظهور موجات التكفير والغلو. نتيجة دخول الارهاب الفوضوي الذي تقود زمامه السلفية الجهادية في المعادلة الداخلية لخريطة الارهاب ورموزه و مقولاته ووعوده وجدله الداخلي. و من يتابع ردود الفعل في الفعاليات الارهابية على الانترنت والمنتديات الجهادية يكتشف لحظة الانفصال هذه من خلال مواقع مثل : «القسم الإعلامي لكتيبة عقبة بن نافع» أو «جند الخلافة» . بهذا المعنى، يبدو ارهاب اليوم قضية غير مستقلة عن الارهاب الالكتروني: خلايا ذكية ومعقدة ولديها قدرة هائلة على التأثير بأدوات اعلامية ومعلوماتية متطورة على غرار «شبكة افريقية للإعلام» والتي يديرها شباب محفز نفسيا على الموت في سبيل دولة الخلافة.

الهوامش

1. محمد المنجد : *الانترنت ما لها و ما عليها* 2010 الدار البيضاء ص 15
2. محمد المنجد: مصدر سابق ص20
3. محمد شلتوت : *الفتاوي دراسة لمشكلات المسلم المعاصر في حياته اليومية* 1997 الدار البيضاء ص35
4. محمد بو لجفان: *العلاقات بين فقهاء المغرب في ق 8و 9 هـ* (1972 رسالة دكتوراه تونس) ص28
5. ارماند سالفاتوري: المجال العام: الحداثة الليبيرالية والكاثوليكية والإسلام. ترجمة احمد زايد القاهرة المركز القومي للترجمة 2012 ص 19
6. Olivier Roy Echec de l'islam politique Paris .le Seuil 1992 page32
7. ارماند سالفاتوري: مصدر سابق ص 28
8. Jurgen Habermas *L'espace public archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bour-geoise*. Paris .Payot. 1988
9. علي ليلة: «*راس المال الديني ...و القيمة المضافة للفعل الانساني*» مجلة الديمقراطية العدد 26 2007 القاهرة ص47-45
10. خليل العناني: دور الدين في المجال العام في مصر بعد ثورة 25 يناير المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات الدوحة مارس2011 ص2

الشباب والسلفيّات : ملامح الرّاديكاليّة الدينيّة

تظاهرة برموز«داعشيّة» يوم خرجة «الباك سبور» في إحدى معاهد العاصمة

ماهر الزّغلامي

ما صدق قول القائل ليس الخبرُ كالعيان» وأسّس من يومها منهجًا لدراسة ديانات الشّعوب يقوم على المعاينة الأمبيريقيّة وهي الآلية السوسيولوجية التي يستند إليها عملنا السّاعي لتشخيص الحالة الدينيّة في تونس اليوم.

فنحن نفترض ابتداءًا أنّ الحقل الديني في وضعه الراهن يشهد تركيب ومفاوضة، مفارقة بين ما أقرّه الدستور الجديد من تأصيل للهوية العربيّة الإسلاميّة والإنتماء الوطني، ورعاية للدين وحماية للمقدّسات وتكريسه كذلك لمبدأ حرية الضمير من جهة، ومدى المقبوليّة الاجتماعيّة لهذه النصوص من جهة أُخرى....

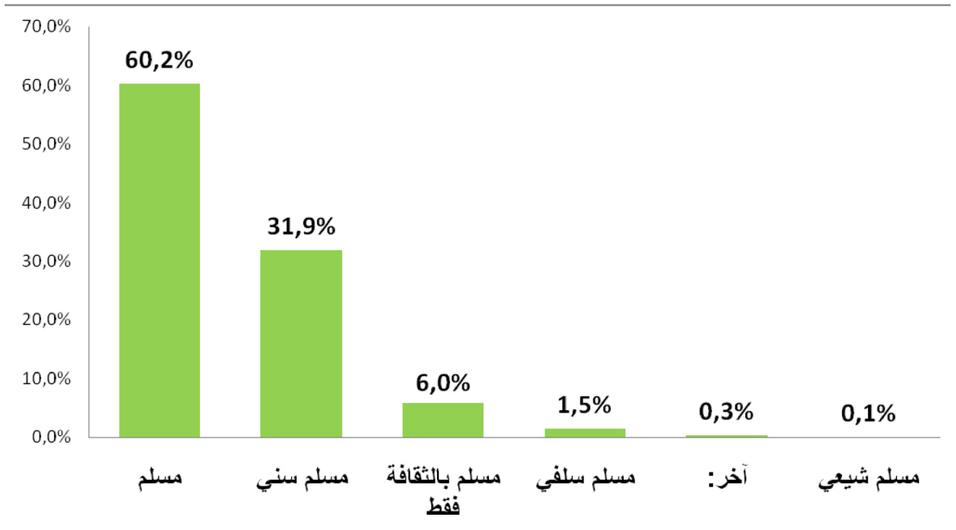
– يمكن حصر ملامح الراديكالية الدينية من خلال سياقات «انعدام المعايير» أو الأنوميا الاجتماعية والتى يمكن أن تؤدي أحيانا الى نوع من الانتحار الفردي والجماعي (الانتحار الجهادي). ان ميزة الانوميا وفق تعبير أميل دوركايم هي انكسار الروابط الاجتماعية. لذلك وكما ربط دوركايم بين ارتفاع معدلات الانتحار واليأس من الحياة بحالات انكسار الرابط الأسري، فكذلك الشأن مع الجماعات الراديكالية التى دخلت تجربة التدين ووجدت في الجماعات وشبكات التواصل الاجتماعي ملجأ وبديلا أسري عن الوحدات المتفككة التى ينتمي اليها رموز الإسلام الراديكالي.

– أما المسلك الثاني فهو من دون شك التعليم. ذلك أن الفكرة الرائجة والتي تقول بأن رواد الراديكالية الدينية هم من خريجي العلوم والهندسة (وان كان الامر يصح بالنسبة الى نخب الاسلام الاحيائي أو السياسي) فانه لا ينطبق على الراديكالية الدينية والتى تبدو بمثابة النتاج المباشر للانقطاع عن التعليم. لذا تبدو أغلبية مناصري الراديكالية الدينية هم من الذين انقطعوا عن الدراسة في الطور الإعدادي غالبا وهو الأمر الذي يجعل من هذا المستوى التعليمي حاضنة ممكنة للراديكالية في صورة ابتعادا لشاب عن المؤسسة.

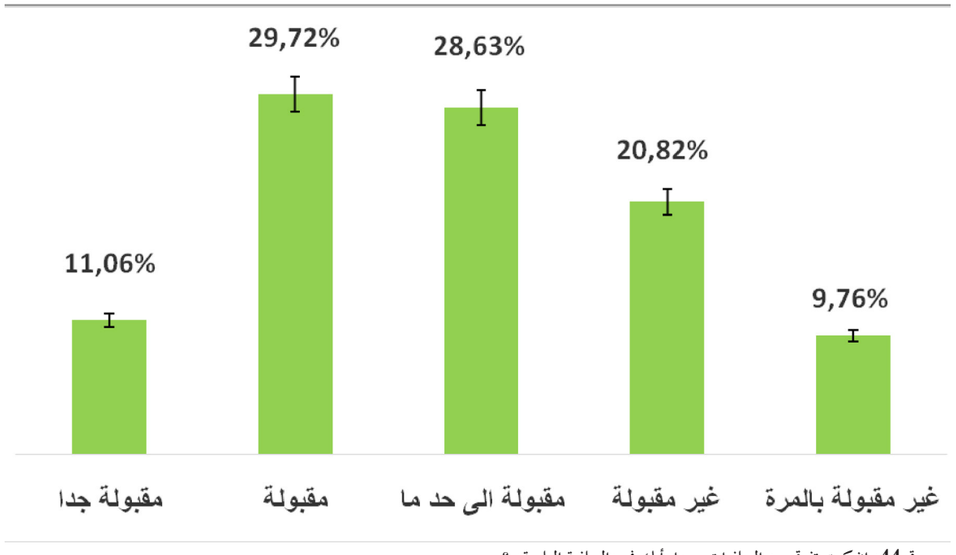
– أما المنحدر الثالث فهو إمّا البطالة أو العمل الهش في القطاعات غير المحمية اجتماعيا. لذا يرتبط العنف الديني غالبا بالتهريب وبشبكات التهريب.

– آخر المنحدرات هو أن معظم الراديكاليين دينيا هم من أوساط فقيرة وشعبية وغير محافظة بالضرورة، أي من محيط اسري ومن مناطق لم تكتشف الدين إلا من خلال الخطاب السلفي «المتلفز» أو عبر شبكات التواصل أو من خلال خطب دعاة السلفية القادمين من المشرق. وبشكل عام، يعرف 1,5 بالمائة من مجموع العينة بأنهم مسلمون سلفيون. على أنه وفيما يتعلق بالقابلية فانه يعرف 40.78 بالمائة أنفسهم بأنهم متسامحون مع السلفية ذات الطابع الدعوي وغير العنيف، على أن هذه النسبة هي رمزية من حيث إنها لا تعكس مجمل المستجوبين وإنما فقط الفئة التي لها القدرة على التمييز بين ما هو دعوي وما هو عنفي او «جهادي». أما وفيما يتعلق بالسلفية المعروفة بالجهادية فان نسبة قبولها القطعي لا تتجاوز 5.62 بالمائة (من ضمن الفئة التى لها ترى بأنه ثمة فارق بين السلفيتين). إننا من دون شك لسنا أمام أرقام تعكس كل الفئات السكانية، الا ان للموقف هنا دلالة هامة من حيث وجود نسبة ولوضئيلة من المصرحين بقبولهم للسلفية الجهادية. هذه الفئة تتوزع عمريا على الشريحة العمرية 18–35 وهي تمثل 75 من الفئة المعبرة عم مبدأ القابلية الأمر الذي يؤكد بأننا أمام ظاهرة تستقطب الشباب بدرجة أولى، ذوي المستوى التعليمي المتدني والمنقطعين وقليل من ذوي المستوى التعليمي الثانوي وأقل ضمن طلاب الجامعات.

ويمثل الإستطلاع الميداني الذي أشرف على إنجازه منتدى العلوم الاجتماعيّة التطبيقيّة بالشراكة مع المعهد العربي لحقوق الإنسان والمرصد الوطني للشباب خطوة أولى وركيزة أساسيّة لفهم التوجهات الدينيّة–التدينيّة للمجتمع التونسي ومقارنتها بما أرساه الدستور الجديد من مبادئ متعلقة بالدّين وبحريّة الضمير. وتمثّل هذه الورقة محاولة أولى في تفسير وفك شيفرة الأرقام المعبّرة عن أكثر الظواهر «التدينيّة» المثيرة اليوم للجدل وهي الظاهرة السلفيّة بتَيَارَيْهَا الأكثر رواجاً أي التيار العلمي والتيار الجهادي – وإن كان من المعلوم أن المنهج السلفي لا يقتصر على هذين التيارين اذ هناك إتجاهات أُخرى منها الإتجاه السلفي الإصلاحي أوالسُرُوري على سبيل الذكر لا الحصر– الذي لا نملك



رسم رقم43: كيف تعرف نفسك ان كنت مسلما ؟



رسم رقم44: ان كنت تفرق بين السلفيات ، ما رأيك في «السلفية العلمية» ؟

دلائل فعليّة على تواجده ضمن التيارات السلفيّة التونسيّة إلا أننا تنبأنا في دراسة سابقة بإمكانية بروز خط سلفي ثالث قائم على مجموعة من المراجعات. وسيتمحور أكبر تركيزنا في هذا العمل حول الظاهرة «السلفيّة الجهاديّة بشقها المتبني للأعمال الماديّة»1 لعدّة إعتبارات منها أنها تعد أكثر الظواهر التديّنيّة «أنوميّةً» ولإلتباسها بمفهوم «الإرهاب» ولرَاهِنيّة معالجتها ورِهَانِيّة إصلاح اعتلالها،وذلك بالتوازي مع تحليل المعطيات المتعلقة بالتيار السلفي العلمي على إعتباره ركيزة أساسية في الدراسة المقارنة بين أنماط التسلفُن وأصولها السوسيولوجية العميقة.

ويبقى الإنتقال في التعامل مع الظاهرة السلفيّة عموما من حيز «ماهو؟» إلى مجال العيني القابل للملاحظة والتفسير والمقارنة رهين الإجابة عن أسئلة الإنطلاق التالية:

- ماهو الحجم الحقيقي لقبول المجتمع التونسي للظاهرة السلفيّة في عمومها ؟
- وما الذي يفسر التوجه نحو التديّن السلفي الجهادي (اعتقادا أو ممارسة) والذي يعتبر بشكل ما حادثاً على المناخ الديني التونسي؟
- ماهو المعطى الحاسم في رسم رشوم الانفصال بين التدين السلفي الجهادي و السلفي العلمي في تونس اليوم ؟
- هل المقبوليّة الإجتماعيّة للضاهرة السلفيّة ناجمة عن المعطى التديّني المحض أم خاضعة لعوامل أُخرى ؟ وهل تعني المقبوليّة ضرورة الانتماء؟
- وهل يمكن إعتبار هذه المقبوليّة الإجتماعيّة(بمعنى القبول بوجود الشيء) للظاهرة السلفيّة تعبيرًا عن قابليّة المجتمع التونسي للظواهر الاقصائيّة أبدًا (أي توفر الإستعدادات الذاتيّة للإنخراط في مثل هذه الظواهر) أم أنّ ثمّة إحتمال بأن يكون لها مدلول عكسي؟

1-الشباب والسلفيات: بين المقبوليّة والقابليّة

من أبرز دلائل تمدّد الرّديكالية الدينية ضمن مستويات تعليمية وسطى ما شهدته بعض المعاهد الثانوية في ما يعرف ب«دخلة الباك» (وهي طقس إحتفالي إستعراضي يقيمه تلاميذ الباكلوريا يوم إجتياز إختبار التربية البدنية) من رفع لشعرات مناصرة لما يعرف ب«تنظيم الدولة الإسلاميّة» بعبارات من قبيل «بعد أن صنعوهم... قتلوا على أيديهم» وصور مجسدة لمشاهد الحرق والذبح والتنكيل في ممارسة تحتوي على درجة كبيرة من العنف الرمزي وتضعنا أمام أسئلة محرجة وشديدة الحساسيّة تتمحور حول الحدود الفاصلة بين ثلاث مستويات من تمظهرات القبول:

- تبدأ بمجرّد إدعاء التماهي مع الظواهر «الشاذّة» من خلال تجليات إستعراضيّة تعبيرا عن رفض لواقع ما أو بحثاً عن التمايز وجلب الإنتباه.
- وتكون في مستوى ثانٍ قابليّة إجتماعيّة (إستعدادات) فعليّة لكنها لا تعني ضرورةً الإنتماء لمثل هذه الظواهر المنغرسة في أسباب سوسيولوجية أكثر عمقاً في نظرنا.
- أمّا المستوى الثالث والأقصى فيتمثل في بلعمة (Phagocytose) الظاهرة للشباب المتقبّل لها من خلال عملية الإستيعاب (Assimilation) والإستدماج (Integration) الحقيقي في صفوفها.

لذلك فان كل تسرّع في الإجابة على مثل هذه الأسئلة المفصليّة أو كل محاولة إسقاط غير موضوعيّة يمكن أن تؤدي إلى إنزلاقات خطيرة في نسق التحليل الموضوعي ينتج عنه إنتلجات ضعيفة. ذلك أن النُزوع نحو الإستهانة والإستنقاص من خطر هذه الممارسة وعدم إيلائها ما تستحقه من متابعة وإهتمام يفتح الباب أمام إنفلاتها، والجنوح إلى إعطائها حجما أكبر من حجمها الحقيقي هو غاية ما تسعى الى تحقيقه الجماعات السلفيّة الجهاديّة المتبنيّة للأعمال الماديّة من خلال إحدى السياسات والركائز الأساسيّة الّتي تُبنى عليها إستراتيجية الإرهاب وهي سياسة الإسترهاب2 أو تخويف والإيهام بالقوة والغلبة والقدرة على الإمتداد والتّغلغل داخل الحواضن الشعبية، لذلك نجد الأجنحة الإعلاميّة لهذه التنظيمات تسارع للتّبني أو للإشادة بمثل هذه الممارسات والترويج إليها (برغم من تبنيهم الفقهي المحرم للتصوير والمشنّع بالمصوّرين)

2-تفسير القابليّة

لقد عمدنا في تحليل الواقعة المذكورة -على إعتبارها احدى تعبيرات التقبّل للظاهرة السلفية بشقها الأعنف- إلى التواصل المباشر مع مجموعة من تلاميذ معهد حي إبن خلدون وهو أحد معاهد العاصمة التي رفعت فيه هذه الشعارات، قصد محاولة الفهم الأوضح لدواعي هذه الممارسة وقصديتها من طريق ما يصرّحون به أولاً ولتصنيف الواقعة ضمن مستويات التقبّل المذكورة ثانيا.

وإستندنا إلى مقارنة سوسيولوجية مع ممارسات إحتجاجية سابقة وردود فعل عنيفة بنفس المعهد في فترة التسعينات في محاولة لإستخراج السِّمات المشتركة وتتبع أنساق تطور تمظهرات العنف المادي والرمزي وتعبيراته المختلفة من خلال تسليط منظار المعاينة الصغرويّة المجهريّة على نفس البُقعة. وفي ذلك قسمنا هذه المرحلة من العمل الى قسمين من المقابلات السويولوجية:

-**القسم الأول** متعلق بالنواة الأساسيّة لمجموعة التلاميذ المنظمة «لدخلة الباك سبور» المذكورة من حوالي3 أنفار متحصلين على معدلات سنوية دون المتوسطة ليس لهم أي إنتماء تنظيمي غير الإنتماء لخلايا المشجعين بجمعياتهم الرياضيّة والّتي بسببها يتعرضون لإمضاء إلتزامات أمنيّة بمراكز الشرطة لعدم المشاركة في أعمال شغب، وليس من بينهم إلاّ شاب واحد ملتزم بالصلاة و«معروف بالأمانة» أُختير ليكون أمين مال ميزانية الدخلة وفي ما عداه جلّهم متناول للكحول بمعدل مرة في الأسبوع على الأقل حسب ما يتوفر لديهم من مال.

تحدثوا عن فكرة تنظيم «الدخلة» الّتي أرادوا لها أن تكون عملاً إستعراضياً استثنائياً جالباً للإنتباه ومتميزاً عن العروض الاستعراضيّة الأُخرى ومِحكُّ تقييمهم هو حجم «جلب الإنتباه» أي إستقطاب إهتمام شبكات التواصل الإجتماعي بالحدث الذي يقيمونه (عدد مرات المشاهدة) وحجم التداول الصحفي، وأردوا لهذه التعبيرة الاستعراضيّة أن تكون ضمن التوجه المتمرّد و«المتجاوز» للظوابط الذي تميّز به تاريخ المعهد، وكان من الواضح لديهم أن «داعش» هي موضوع الساعة وحديث الإعلام فكانت الفكرة الأُولى هي تجسيد جنود من «داعش» يُذْبحُون بنفس الطريقة على يد جنود تونسيين وبنفس الخلفيّة الصوتيّة (أنشودة شفاء الصدور) لكن هذه الفكرة حال دونها الخجل من أن يقال «صَبَّابِة حَاكِمْ» (مخبرين لدى الجهاز الأمني)، هم أيضًا لا يهتمون بالأحداث السياسيّة العالميّة لذلك لا يعرفون شيئًا عن مبادئ «تنظيم الدولة الاسلاميّة» فقرروا أن يفهموا هذه المبادئ من خلال عملية جرد أنترناتيّة حتى تكون الدخلة «محبوكة» ومتناسقة. وفي خضم ذلك إقتنعوا بشكل ما أن هذا التنظيم هو صناعة المخابرات الأجنبية لذلك كانت صورة ذبح كل من نانتياهو و أوباما وبشار الأسد على يد «جنود الدولة» مرفوقة برسالة بعد ما صنعوهم قتلوا على أيديهم.

-**القسم الثاني** خاص بالنواة الأساسيّة من مجموعة التلاميذ التي أطّرت مظاهرات 1998 بمعهد حي إبن خلدون خلال الغارات الجويّة الأمريكيّة على العراق، الملفت للإنتباه في هذه المظاهرات أنها لم تقُمْ على مطلبيّة أو إحتجاجيّة معلنة تجاه السياسة الخارجيّة للدولة مثلا في ما يتعلق بالقضيّة العراقيّة حينذاك والّتي من المفترض أنها محور حركتهم الإحتجاجيّة بقدر ما إحتوت منسوباً عالياً من العنف تجاه المعهد والإطار التربوي وشبه التربوي وكل ما كان يمثل وجود الدولة-السلطة فتم تحطيم كل تجهيزات المعهد والتعدّي بالعنف الشديد على المدير والقيم العام وبعض الأساتذة ومن ثمة إستطاعت هذه القيادة التلمذيّة كسر الحاجز الأمني المطوّق للحي وللمعهد وإمتدّت شرارة هذه الممارسة الى المعاهد المجاورة و المركّب الجامعي بالمنار وغُلّفت بشعار «خيبر خيبر يا يهود جيش محمد سوف يعود».

3-القراءة التحليليّة

أ) أولا: المحاكاة

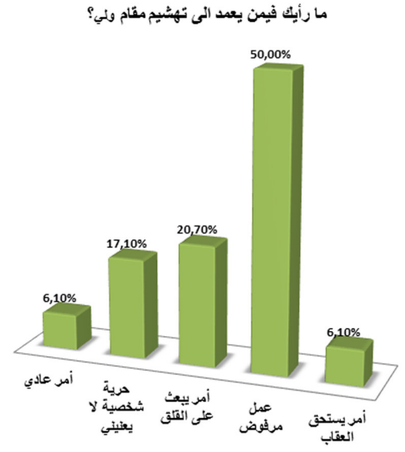
الإستخلاص الأوّل الّذي توصلنا إليه من خلال المقابلات المُجراة مع النواتان الأساسيّتان لكلتا المجموعتين - وخاصة المجموعة الثانية على إعتبارها الشكل الأكثر بساطة في تحليله وتتبع تطور تمظهراته ليأخذ أخيرا شكله الجديد الأكثر تعقيدا أي «الدخلة»- ومحاولة تنشيط ذاكرتها في ما يتعلّق بالأحداث المذكورة هو أنهم لم يكونوا في ذلك الوقت يتوفرون على وعي سياسي ولا موجهون من طرف حزبي ما وكان العامل الأوّل والمسيطر على تحركاتهم هو عامل المحاكاة والتقليد وقد إستحضروا حينها حسب ما عبّر أحد عنه المستجوبين «المواقف الرجوليّة» للجيل الذي سبقهم وقاد مظاهرات 1991 المُنْدِّدة بحرب الخليج الثانية وهو نفس

الموقف الذي عبر عنه شباب دخلة 2015 عند اشادتهم بالتّاريخ «المتمرّد» للمعهد ومحاولة حفاظهم على هذا التاريخ الخارج عن الظوابط المرسومة بأنواعها.

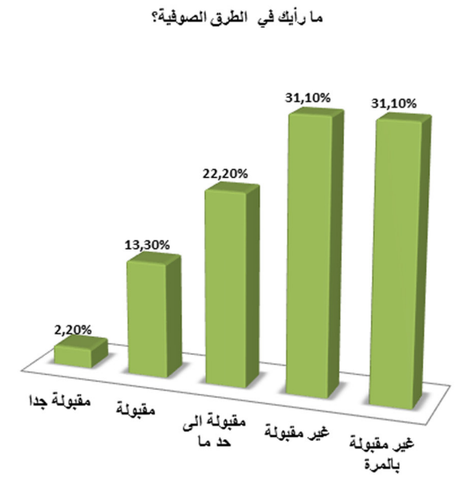
ب) ثانيا: الإستبعاد و الإستبعاد الذّاتي:

العامل الثاني والّذي هو في ظاهره مناقض للعامل الأوّل يبني أُسُسَهُ على فكرة البحث عن **التمايُزْ في مقابل عامل المحاكاة والتقليد** لكن هذا التمايز لا يكون الا **بمحاكاة وتقليد** لكل ماهو مستبعد اجتماعيًّا و خارج عن دائرة «**الرسمي**» السياسي والثقافي والإجتماعي وبالتالي يتفاعل كلا العاملين (التقليد–التمايز) أو المحركين لتغذيّة الإحساس بالإنتماء الشديد للفئة المستبعدة دائما أو الأكثر استبعاداً.

وعليه فنحن أمام حالة من الإنتماء الشديد القائم على الإحساس بعدم الإنتماء أو الإستبعاد المولِّد لردود فعل عنيفة كالإدمان والجريمة والعدوانيّة ونحن أمْيَل إلى تعريف الإستبعاد في هذا الجزء من تحليلنا كمفهوم مزدوج يتخذ شكليين أساسيين (**إستبعاد مُسلّط وإستبعاد ذاتي**) اذ أنه غير متركِّز في نطاق الفقر والتفقير فقط بل يتّسع ليشمل الإستقطاب والتفاوت وعدم المساواة إلى أن يغدو أحد أشكال الإنغلاق الإجتماعي بالتعبير الفيبري وعدم الإندماج اذ لا يتعلق الأمر هنا بمواقع الأفراد (فوق أو تحت) بقدر ماهو خاضع لشكل هندسي آخر متعلق بالتواجد في دائرة ما (داخل أو خارج) بتعبير آلان توران وبالتالي ففكرة الإستبعاد بمعنى الإنغلاق والإنعزال كما نتناولها في هذا السياق ليست متأتّية من عوامل شخصيّة راجعة الى تفاوت القدرات الفرديّة فقط ولا من إرادة سياسية تغيبية محضة ولا من مُعطى طبقي صِرف بلْ هي جِماعُ كلّ ذلك وعوامل أُخرى نفهم من خلال تكاملها كيف يجنح هؤُلاء المستبعدون



رسم رقم45: ما رأيك فيمن يعمد إلى تهشيم مقام ولي؟



رسم رقم46: ما رأيك في الطرق الصوفية؟

إلى العيش في دوائر مغلقة معادية ورافضة لدوائر «الرسمي» الذي إستبعدهم وإستبعد أسلافهم من قبل من خلال عمليّة إقصاء ممنهجة وعنيفة إستخدمتها الدولة المحتكرة للحكم والتحكّم لقمع كل مظهر من مظاهر التعدديّة والمشاركة في البناء السياسي والإقتصادي والثقافي والإجتماعي، وهنا تطفو الرواسب التاريخيّة الإجتماعيّة (تاريخ العائلة التي نادرًا ما تخلو من مسجون سياسي أو خارج عن القانون، تاريخ المنطقة المقموعة ...) كعوامل أساسيّة مغذيّة لشعور الإنفصال والإستبعاد الذاتي والعداء لأجهزة الدولة وخاصة منها الجهاز التنفيذي الأمني الذي يتذرّع المستبعدون أسباب الدخول معه في مواجهات مباشرة وعنيفة تختمر أحيانا بخمار إحتجاجي على حدث سياسي ما (كالمثال الذي إعتمدناه) وتستغل أحيانا أُخرى المناسبات الرياضيّة لإيجاد فضاء مناسب للمواجهة العنيفة على مدارج الملاعب، وتبقى أغرب تمظهرات هذه المواجهات بين الشباب والجهاز الأمني هي مواجهات الجنائز «دفينة العازب» في الأحياء الشعبية حيث يتحول الطقس الجنائزي–الدّيني الى عملية كرّ وفرّ بين الشباب المستبعد وأعوان الأمن، وتترافق مع كل الحالات المذكورة شعارات وأهازيج دينيّة لا تجد مبرّرا لإستخدامها في غالب الأحيان الى درجة أن يختلط الأمر بين التكبير وسب الجلالة في أَحَدّ التعبيرات الرمزيّة اللاواعيّة دلالة ولهذا السبب لا يمكن مبدئيا إعتبار الشعارات المرفوعة في بعض المعاهد الثانوية معبرة تعبيرا حقيقيا عن محتواها ولا مؤشرا من المؤشرات الواضحة لإنتماء هؤلاء الشباب إلى المجموعات المتشددة، بقدر ماهي إفرازات وردود فعل رافضة للاستبعاد مغلفة بالبحث عن التمايز.

ت) ثالثا: الرفض

يتخذ هذا الرفض في مرحلة متقدمة أشكال متعددة إستخلصنا بعضها من تتبع المسارات الشخصيّة للحالات المدروسة من تلاميذ مظاهرات 1998

- الشكل الأول من أشكال الرفض هو الإنقطاع عن الإنتاج وعن الإنخراط في المشاركة الاجتماعيّة بجميع مستوياتها السياسيّة والمهنيّة وربما العائليّة والإنكفاء للمخدرات وهو مثال توفرنا عليه خلال عملية التتبّع المذكورة لمجموعة تلاميذ 1998 مثل ما توفرنا على كل الأمثلة اللاحقة.
- الشكل الثاني من أشكال ردود الفعل الرافضة هو الاندماج في الأجهزة المرفوضة ذاتها بمنطق (سنكون كما أردتم) وهو تعبير أحد المستجوبين، هذا النوع من الرفض ناتج عن التسليم باستحالة الخروج من دائرة الإستبعاد وإنسداد الفرص في غير ما رسم وفُصِّل على مقاسهم كجيش إحتياطي لأصناف معينة من العمل ولذلك يكون إندماجهم اندماجاً متورّمًا ومعتلًا ولا يمثل أبدا إضافة إجابيّة للجهات المنتدبة لهم بل بالعكس.
- أمّا الشكل الثالث من الرفض وأكثرها حدّة هو رفض «التطعيم الممنهج» بتعبير أحد المستجوبين أيضا ثم رفض أشكال الرفض ذاتها لأنها هوامش على خطة التطعيم ومكملة لها (تُهرب مِنُّو تِجِي فِيه)، وقد يكون هذا أحد الأسباب المفسرة لعدم المشاركة الفاعلة في ما أُصطلح عليه بالحراك الثوري في تونس 2011 ودوام البحث عن الصيغ الأكثر غرابة وخرجانيّة عن الموجود وأكثر راديكالية ويمثل هذا الشّق جزء كبير من عوام السلفية الجهاديّة الّذين لا يُوضعون أمام إتجاهين إلّا وإختاروا أكثرهم راديكالية ومثال ذلك رواج الشّق المتبني لكون تونس أرض

ومن جملة العارفين منهم بالفصل السادس من الدستور في عبارته المتعلقة بحرية الضمير 37.1% يرون في هذه العبارة تماشيا مع مبدأ التعايش الاجتماعي وهو أول المؤشرات المختلفة عن مؤشرات الشباب القابل بالسلفيّة الجهاديّة....

جهاد (تنظيم القاعدة مثالا) على حساب السلفيّة الأُولى المتبنّية لكون تونس أرض دعوة (ممثلة في الخطيب الادريسي ومدرسته) ثم التّنقل لجناح (تنظيم الدولة) على حساب «الاسلام الخفيف»Islam light الجديد الذي أصبح يحتله الشّق الأعنف بالأمس القريب (تنظيم القاعدة وقائده الشيخ الخرف أيمن الظواهري كما أصبحوا ينعتونه). وربما للمتمعن في ثنايا إستراتيجيات الرفض الشبابيّة هذه أن يستبصر بعض تفاسير عزوف الشباب عن المشاركة في الإنتخابات الأخيرة مثلا.

وفي كل الأحوال فإن الشكل الأخير من أشكال الرفض المذكورة يحيلنا ضرورة الى التساؤل عن مكانة عامل آخر من عوامل القبول بالظاهرة السلفيّة العنيفة وهو عامل التدين.

ث) رابعا: التديّن

ان ما تكشّف لنا من عوامل ومتغيرات متعددة، متداخلة في ما بينها ومتدخلة بشكل قوي في بلورة الظاهرة المدروسة (السلفيّة) يجعلنا نستنتج بداهة أن أنها ليست بالظاهرة التدينيّة الصِرفة ومع ذلك فان طغيان اللون الدّيني عليها يجعلنا نبحث في عامل التديّن لا كمجرد عامل مساهم في تشكّلها بل كعامل حاسم في رسم ملامحها النهائية المميزة لها ومتحكم في رسم إتجاهاتها وأنماطها المختلفة.

لذلك سنسعى في هذا المحور الى تبيان صيغ تشكّل عامل التديّن لدى كل من الشباب القابل بالتيار السلفي الجهادي والشباب القابل بالتيار السلفي العلمي من خلال عملياته التفاعليّة مع العوامل السابقة (المحاكاة، الاستبعاد، الرفض) بحثا عن خصائص التمثّل الديني لدى كل منهما ونقاط الإلتقاء والإختلاف ثم علاقة ذلك كله بمدى القابليّة لمبادئ الانفتاح على الآخر الديني أو المذهبي وحريّة الضمير والمعتقد ورعاية الدين وحماية المقدسات كما نص عليهم الدستور الجديد.

4-الراديكالية في مواجهة التدين الفردي

كما هو معلوم فان التديّن الوهابي عموما حاول الولوج إلى القطر التونسي في بداية دعوته من باب محاربة التديّن الصوفي في شكله القبوري كما ينعتونه (أُنظر رسالة دعوة محمد بن عبد الوهاب للقطر التونسي ورد الشيخ عمر بن قاسم المحجوب في رسالته المعروفة بالرسالة الرحمانية)4 وربما ذلك ما يفسر أن نسبة 62.2% من الشباب القابلين بالسلفيّة الجهاديّة ولديهم معرفة بالطرق الصوفية يرفضونها و2.2% فقط من القابلين للسلفية الجهادية يعتبرون الأولياء من المقدّسات، إلّا أن هذا الرفض وعدم تقديس «الأولياء الصّالحين» لا يُفضي ضرورة إلى القبول بالتعدّي على مقاماتهم فنجد نسبة 76.8% من القابلين بالسلفيّة الجهاديّة يرفضون تعمد تهشيم مقامات الأولياء، ومن جملة القابلين بالسلفيّة الجهاديّة العارفين بالفصل السادس من الدستور في عبارته المتعلقة برعاية الدين وإحترام المقدسات نجد 22.9% يتمثلون رعاية الدين على أنها رعاية لكل الأديان. أما بالنسبة إلى حماية المقدسات فنجد نسبة 29.8% تنظر الى حماية المقدسات على أنها حماية مقدسات الأديان السماوية.

5-السلفيّة «لايت»

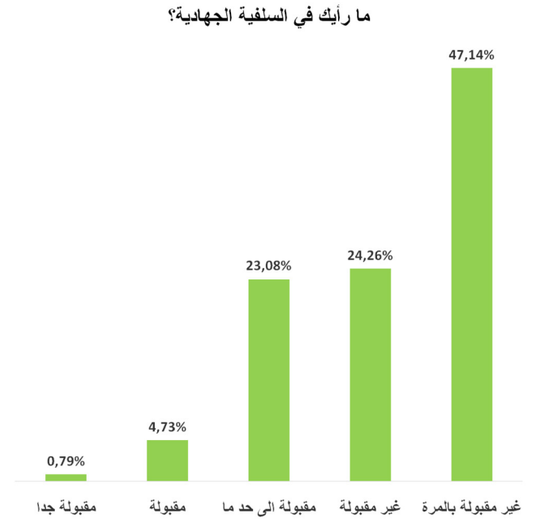
من بين نسبة الشباب القابل بالسلفيّة العلميّة 58.6 % يعتبرون أنفسم متديين و34.7% يعتبرون الدّين نظاماً شاملاً للحياة والنسبة الأكبر منهم أي 55.8% كما هو الحال مع القابلين للسلفية الجهادية يتمثلون حرية الضمير على أنها حرية الاعتقاد الديني. ومن جملة العارفين منهم بالفصل السادس من الدستور في عبارته المتعلقة بحرية الضمير 37.1% يرون في هذه العبارة تماشيا مع مبدأ التعايش الاجتماعي وهو أول المؤشرات المختلفة عن مؤشرات الشباب القابل بالسلفيّة الجهاديّة. كما تشير المعطيات بأنّ 69.7% من الشباب القابلين بالسلفيّة العلميّة ولديهم معرفة بالطُرق الصوفيّة، يقبلونها على عكس مؤشر الرفض المرتفع تجاه القبول بالطُرق الصوفيّة من قبل الشباب القابل بالجهاديّة والعارف بالطُرقْ الصوفيّة. ومع ذلك يبقى 1.8% فقط من القابلين بالسلفيّة العلميّة يعتبرون الأولياء من المقدّسات في حين يرتفع المؤشر الرافض للإعتداء على مقامات الأولياء الى نسبة 87.8%، ومن جملة القابلين بالسلفيّة العلميّة العارفين بالفصل السادس من الدستور في عبارته المتعلّقة برعاية الدين وإحترام المقدّسات نجد منهم 40.5% يتمثّلون رعاية الدّين على أنّها رعاية لكل الأديان السماوية على حد السواء. أما بالنسبة إلى حماية المقدّسات فنجد نسبة 35.8% تنظر الى حماية المقدّسات على أنها حماية مقدّسات كل الأديان والمعتقدات. إنّ ما نستشفه من حوْصلة هذه الأرقام عل نسبيتها هو أنه ليس من السهولة بمكان إعتبار إرتفاع نسبة التديّن مؤشرا على القبول بالظواهر العنيفة في شكلها الدّيني ومُسَبّبًا طبيعيًا أو أوْحدًا أو أوّلًا لها (هذا اذا ما افترضنا أن الادراك الذاتي للمستجوب حول تدينه مقابل للواقع). بل إن الأمر في الكثير من الأحيان يمكن أن يكون عكس ذلك كما بينت الأرقام لتبقى المُسلّمَة الجِدّية الي يمكن الإنطلاق منها من مُسلّمات البحث الموضوعي هي وجوب النظر في متغيّر التديّن لا على أساس كونه وحدة ثابتة قائمة الذات منتهية التشكُّل كاملة الملامح بل على أساس كونه متغيّرًا خاضعًا للبلورة والتقولب وإعادة التقولب حسب الصيغ والمعادلات المختلفة لأشكال التوازن والتفاعل الداخلي لمحدداته المتحكمة في إنتاجه والمُشَكِّلة له كقنوات التلقي الديني، وأنماط الخطاب الديني «الرسمي» المبثوثة ومدى إستجابتها لإنتظارات المتقبلين، ودور الأسرة والمدرسة في التربية الدينيّة... ومن ثمة يمكن النظر في أشكال التفاعل الخارجي لمتغير التديّن في مَلْمَحِهِ الأخير مع المتغيّرات الأخرى المفسّرة للقابليّة الاجتماعيّة (المحاكاة، الاستبعاد والرفض) لفهم الوجوه المختلفة للراديكالية الدينية .

6- القابلية السلفية

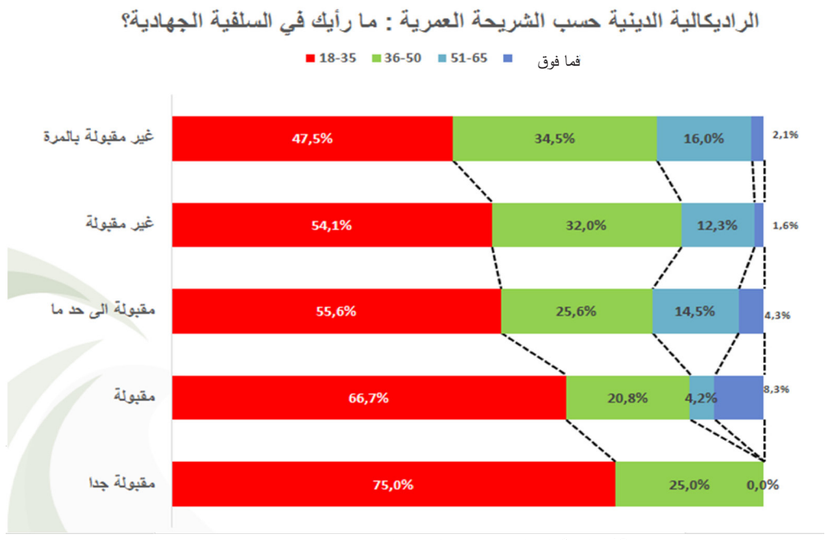
نجد من جملة الشباب القابلين للسلفيّة الجهاديّة 6% فقط يصنّفون أنفسهم على كونهم سلفيون و 2.6% فقط من الشباب القابلين بالسلفيّة العلميّة يعتبرون أنفسهم كذلك، على إعتبار حساسيّة هذا السؤال وعدم ترسّخ فكرة سبر الأراء العلميّة لدى عموم الشعب التونسي الّذي لم يتعود على مثل هذه الدراسات العلميّة ولم يتجاوب بعدُ بشكل متطور مع تقاليدها خاصّة في المواضيع الّتي تعتبر شديدة الخصوصيّة والحميميّة، بل ربما يتبادر في ذهن المستوجب أن إجابة بعينها يمكن أن تورطه في مشاكل أمنية لذلك يتجنبها، فاننا لا نتجاسر على ادعاء أنّ الاجابات المقدّمة اجابات كاملة التمثيل ولكن في عموم الأمر يمكن أن نعتبر التّسَلْفُنْ بمثابة المرحلة الأخيرة من مراحل تشكّل الظاهرة السلفيّة الّتي لا يمكن أن نتعامل معها من هنا فصاعدا إلاّ كظاهرة متعددة العوامل مختلفة الأوجه تؤثر تركيبة مكونتها الداخلية وتوازنات قواها (إستبعاد، إندماج، رفض، محاكاة، تمايز، إستعراض، تديّن، تحصيل علمي شرعي،...) على شكلها الظاهري والخصوصيّة التعبيريّة التي تتخذها (سلفية جهاديّة دعويّة، سلفيّة جهاديّة قتاليّة، سلفية

الرّاديكالية الدينيّة هي شكل من أشكال الهامشيّة والعنف الذي أخذ شكل التدين، وهي ليست «تديّنا» أصبح راديكاليا....

تتمركز الرّاديكالية الدينية غالبا في الفئة العمرية ما بين 18 و53.عاما وضمن المنقطعين عن التعليم والمتعاطين عن العمل الهش أو العاطلين عن العمل مع وجود فئات قليلة من الطبقة الوسطى ضمن شباب يعاني من إنفراط لرابط السري...



رسم رقم47: ما رأيك في السلفية الجهادية؟



رسم رقم48: الرّاديكالية الدينية حسب الشريحة العمرية

علميّة، سلفية إصلاحيّة، تيار المراجعات ...) ويمكن لتحوّل معادلة عامل واحد من العوامل الداخلية أن ينتج نمطاً آخر من التوجه السلفي. مثال ذلك ممّا بيّناه في تحليلنا السابق أن التوجه السلفي الجهادي العنيف مثلا هو نتاج تفاعل عوامل داخليّة ربما تبدأ بمجرد عمل إستعراضي أو بحث عن تمايز ما لكن هذا المعطى إن لم يتلتحم بمعطى آخر كمعطى الإستبعاد مثلا (لفرضية غيابه أو ضعفه) يتعطل بذلك مسار «التسلفن»، ومن الممكن كذلك أن يتم إسقاط الشعور بالإستبعاد والإقصاء على إستبطان فهم معّين لنصّ كحديث الغُربة مثلا الوارد في صحيح مسلم:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَدَأَ الْإِسْلَامُ غَرِيبًا وَسَيَعُودُ كَمَا بَدَأَ غَرِيبًا فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ» فيتلاحم بذلك العامل الاجتماعي بعامل التمثّل الدّيني «الحَرْفِي» للنصوص(إسقاط الشعور بالإستبعاد على فهم معنى الغربة في النصّ مثالا) وينتج عنه تَسَلْفُنْ يقوم على إستراتيجيات رفض تتطور بإستمرار من خلال تفاعلها مع مكونات أخرى تعزز الشعور(بالغربة، العزلة، الإستبعاد) حتى تبلغ حدّها الأقصى الإحترابي.

ويمكن كذلك أن تكون المنطلقات المرجعيّة والفقهيّة لكل أنماط التَسَلْفُنْ واحدة كتركيز كل من السلفيّة الجهاديّة والعلميّة على مقولة البدعة ومحاربتها وإعتبار الطرق الصوفية طرق بدعيّة شركيّة لكن عامل البحث عن الإندماج والتعايش الإجتماعي يجعل المتقبّلين للسلفيّة العلميّة والعارفين بالطرق الصوفيّة يتقبّلونها بنسبة أكبر من النسبة التي يرفض بها المتقبلون للسلفيّة الجهاديّة. وينعكس ذلك بدوره على إرتفاع مؤشرات قبول المتقبّلين للسلفيّة العلميّة بالآخر وإقرارهم بوجوب رعاية الدولة لدينه وحماية مقدّساته مقارنة بالفئة المتقبّلة للسلفيّة الجهاديّة والتي تعتبر مؤشراتها مطمئنة الى حدّ ما في ما يتعلق بهذه المسائل.

الخاتمة:

إن تسويغ قصور الفهم والتحليل العلمي للظاهرة محل الدرس، في تشابك علاقاتها مع المتغيّرات المحيطة بها ومدى تأثيرها على دينامية التغيّرات الّتي تعتريها، بتعلّة إستحالة التنبؤ بمساراتها وما يترتب عن ذلك من عجز إجرائي على تحويل وجهتها ووضع الإستراتيجيات الشاملة لذلك، يؤدي (أي هذا التسويغ) ضرورة إلى نفس مستوى الفراغ العلمي والقصور التفهّمي التحليلي الناجم عن إدعاء فهم كامل ومكتمل للظاهرة المُتتبعة بمختلف مستوياتها وفي جميع تقاطعاتها وتشعباتها، هذا التصوّر الأخير وإن إستند في منطلقاته على فرضيات علميّة خقيقيّة فإنه لم يراعي الحركيّة المتسارعة والتطوّرات العميقة الطارئة على الحركة السلفيّة في تعبيراتها وتمظهراتها السوسيولوجيّة المختلفة.

لذلك لم يكن سعينا من خلال هذا البحث المتواضع الى تقديم أجوبة أو إستنتاجات كاملة، لا على إعتبار إستحالة التوصّل لفهم دقيق لميكانيزمات إشتغال الظاهرة بل لأن ذلك يستوجب أولا تحديد وضعيّة انطلاق في دراستها وهو ما يمكن أن نعبر عليه بالحالة الراهنة للظاهرة السلفيّة في تونس من خلال رصد بعض أهم تقاطعاتها مع المتغيّرات التاليّة:

- متغيّر التمدرس، الإنقطاع
- متغير الهشاشة الإجتماعية
- متغيّر إنقطاع الرابط الأسري.
- متغيّر التأثير الديني

مستفدين في ذلك من الفرضيات والدراسات السابقة على أساس مراكمة علميّة تسعى الى تحيين هذه الفرضيات بما يتناسب مع السياق البحثي الجديد.

الهوامش

1. ينقسم التيار السلفي الجهادي في تونس الى تيار يعتبر تونس أرض دعوة وعلى رأس هذا التيار الشيخ الخطيب الإدريسي وتيار يعتبر تونس أرض جهاد وهو تيار الجناح السرّي لتنظيم أنصار الشريعة المحظور وكتيبة عقبة بن نافع، ثم يشهد هذا الخطّ بدوره إنقاسم منتسبيه بين مبايع لتنظيم القاعدة ومبايع لتنظيم الدولة.
2. يعرف الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في تفسيره للآية 116-115 من سورة الأعراف في تفسير التحرير والتنوير (قَالَ أَلْقُوْاْ فَلَمَّا أَلْقَوْاْ سَحَرُواْ أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ)، الإسترهاب على كونه طلب الرهب أي الخوف ، وذلك أنهم عززوا تخيلات السحر بأمور أخرى تثير خوف الناظرين، ليزداد تمكن التخيلات من قلوبهم ، وتلك الأمور أقوال وأفعال توهم أن سيقع شيء...ولك أن تجعل السين والتاء في واسترهبوهم للتأكيد، أي: أرهبوهم رهبا شديد.
3. انظر مفاهيم الإستبعاد الإجتماعي The Exclusion : من كتاب الإستبعاد الاجتماعي .. محاولة للفهم، (ص.ص 27-24) تحرير :جون هيلز- جوليان لوغران- دافيد بياشو ،المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب- الكويت،2007.
4. نشرت في كتاب الإتحاف لأحمد بن أبي الضياف - (ج3) - دار الكتب الوطنية - تونس 1327هـ/ 1909م

حقوق الطبع محفوظة