

# حروف حرة

العدد ١١، جانفي 2022

مجلة شهرية تصدر عن جمعية تونس الفتاة

ملف العدد:

المواطنة والهوية في تونس بعد الثورة

(الجزء الثاني)



## ملف العدد: المواطنة والهوية في تونس بعد الثورة (الجزء الثاني)

تقارير  
في جوهرا  
في هذا العدد

ص. 4-5

في مفهوم المواطنة

مريم مقعدي

ص. 6-9

مواطنة منقوصة

عبر الكوي

ص. 10-13

المواطنة والحريات الفردية في تونس بعد 14 جانفي 2011: أيّ قراءة للموجود وما المنشود؟

كوثر الرّادي

ص. 14-17

العلمانية الجزئية وتطبيقاتها في تونس

خليل القادري

ص. 18-19

التسامح والتعايش: أيّهما الضمان؟

حمزة بيّة



التصميم

حمزة عمر

صورة الغلاف

صورة من حلق الوادي.  
المصدر: pinterest.com

للتواصل معنا

redaction@tounesaf.org

رئيس التحرير

حمزة عمر

فريق التحرير

أنيس عكروتي  
خلود الخمّاسي  
خولة القاسمي  
فهامي رمضاني  
هشام الزعبي

حروف ٨٠٠

مجلة شهرية تصدر عن  
جمعية تونس الفتاة

تأسست في مارس 2021



تتمنى جمعية  
تونس الفتاة لجميع  
متابعيها وأصدقائها

سنة سعيدة

2022

جمعية تونس الفتاة



## في مفهوم المواطنة

لقوانين الدولة وفي نفس الوقت يبقى حرًا؟ لقد عبّر أرسطو عن هذا الالتباس بقوله: "يتضح لنا أنه ينبغي قبل كل شيء أن نبحث عن المواطن. إن الدولة جماعة مواطنين، ومن ثم علينا أن نستقصي- من يجب أن ندعوه مواطنًا ومن هو المواطن إذ يكثر أن يكون المواطن موضوع جدل." يمكن أن نفهم إبدأً من خلال قول أرسطو أن مفهوم المواطنة تختلف دلالاته في الحكم الشعبي ودلالاته في حكم الأغلبية. ففي حكم الأغلبية ليس من الضروري أن يُؤخذ قرار كل فرد بعين الاعتبار، إذ يتم الاكتفاء بما تتفق عليه الأغلبية. أما في الحكم الشعبي فالأمر يختلف ذلك أن كل الأفراد - المواطنين المكونين للدولة يُشاركون فعليًا في إدارة الشأن العام. هذا المعنى هو ما يُسمى في الفكر السياسي بالديمقراطية المباشرة. يقول أرسطو في هذا الإطار: " ندعو مواطن دولة من له في تلك الدولة حق الاشتراك في السلطة الاستشارية وفي السلطة القضائية." يمكن أن نقول هنا أن المواطنة في نظرية أرسطو تقوم على فكرة المشاركة في الشأن العام وفي إدارة شؤون الدولة، إلا أنه بالنسبة إليه لا تُمثل الديمقراطية شرطًا ضروريًا للمواطنة، فالمواطن بالنسبة إليه يُشارك في "مناصب الدولة" في ظل أي حكم (أرستقراطي، ملكي...).

غير أن مفهوم المواطنة يختلف من هذه الناحية مع تمثّل سبينوزا للمواطنة، فهذا الأخير يعتقد أن النظام الديمقراطي يُعتبر أمرًا مهمًا لتحقيق مفهوم المواطنة بشكل فعلي. فالنظام الديمقراطي في هذه الحالة هو الذي يتكفل بحماية الحقوق الطبيعية للأفراد. "ففي الدولة الديمقراطية بيئًا - يقول سبينوزا - أن جميع الناس يتفقون على العمل بإرادة مشتركة ولكنهم لا يتفقون على أن يُبدوا آرائهم أو أن يُفكروا بطريقة واحدة." فاختلاف الآراء إذن لا يعود إلى نقص أو تباين في عقولهم وإنما يرجع إلى كونهم يوجهون عقولهم بطرق مختلفة في ظل نظام ديمقراطي يكفل لهم ذلك.

فإذا كانت حاجة الناس إلى الاجتماع لدى أرسطو هي التي تجعلهم مواطنين فإن المواطنة لدى سبينوزا تتأسس على حفظ الحقوق الطبيعية للأفراد. وإن شرط تجسّد تلك الحقوق وخاصة حرية التفكير والتعبير لا يتجسد إلا في ظل نظام حكم ديمقراطي.

الحرية بما هي حق الفرد في الاختيار وفي ألا يمنعه أحد من أن يقوم "بما شاء من أفعال".

يعود هذا المعنى لمفهوم المواطنة إلى الفلسفة اليونانية، فقد تداول الرواقيون هذا المعنى كما جسّد سقراط حالة المواطن كفرد ملتزم بقوانين دولته وفي نفس الوقت المشارك في هذه القوانين وإن كان الأمر ضمنيًا. ولعلنا نجد لدى أرسطو الصياغة الأوضح لمفهوم المشاركة، حيث يقول في كتاب **السياسيات**: "الذي يُدعى مواطنًا على الأخص هو من يشترك في مناصب الدولة".

يمكن أن نفهم إذن من خلال هذا القول أن مفهوم المواطنة يمكن أن يُحدد بارتباطه بجملة من المفاهيم الأخرى المرتبطة بها مثل مفهوم الدولة. فهذه الأخيرة تمثل مجموعة من الأجهزة والمؤسسات تُمارس من خلالها السيادة. غير أننا يجب أن نُشير هنا إلى أن الدولة يجب أن تُوجد من أجل المواطن لأن يُوجد المواطن من أجل الدولة.

المعنى الآخر الملازم لمفهوم المواطنة هو مفهوم **الديمقراطية**، وهي الحالة التي تكون فيها السيادة للمواطنين دون التمييز بينهم على أساس الجنس، الثروة، المولد... وهكذا يمكن تعريف المواطن على أنه الفرد الذي يتمتع بحقوق سياسية في ظل دولة ديمقراطية.

لا يعني ما تقدّم أن مفهوم المواطنة قد تحدد بما يكفي من الدقة والوضوح. فالقول بأن المواطن هو من يشارك في الشؤون العامة من مطلق الحرية الفردية لا يُوضّح تمامًا من هو المواطن. ثمة أسئلة يجب تقديم أجوبة عنها من قبيل: ما هي شروط المشاركة في الشأن العام؟ وكيف يتم ذلك؟ كيف يمكن التوفيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة؟ وبلغة أدق كيف يمكن أن أشارك في الشأن العام دون أن تُنتزع مني حقوقي وحراتي الفردية باعتباري إنسان تُحركه الأهواء والميولات الشخصية؟ أي كيف يُشارك المواطن في الشأن العام ويخضع

يحتل مفهوم المواطنة (la citoyenneté) مكانة مركزية في الفكر الإنساني بشكل عام وفي الفكر الفلسفي السياسي بشكل خاص، فهو يمثل مدار تحليلات الفكر الفلسفي قديمًا وحديثًا. ولعل ما يدعونا اليوم إلى إعادة التفكير في مفهوم المواطنة ليس المشكلات النظرية فقط بل أيضا الإحراجات العملية التي يطرحها الواقع الراهن. ففي أحيان كثيرة نجد الاستبداد يمارس باسم الديمقراطية، كما نجد حقوق الإنسان تُنتهك باسم المواطنة. ممّا يدعونا كذلك إلى إعادة النظر في هذا المفهوم الاستعمالات المتنوعة والمتعددة له، حيث أنه يستخدم في الفكر السياسي وفي الفلسفة السياسية كما يُستخدم في العلوم السياسية. ولعلنا نجد في هذا الاستخدام المتنوع لمفهوم المواطنة مبررًا واضحًا لالتباس المفهوم. ومع ذلك سنسعى إلى تحديد دلالاته (دلالاته) لا من أجل تأصيلها فحسب وإنما أيضا من أجل التفكير فعليًا في مشكلات الاجتماع السياسي.

فكيف تشكّل مفهوم المواطن؟ وما هي المواطنة الحقيقية؟ وهل أنه من المشروع القول بان المواطنة تُعتبر قيمة تفسيرية وصفية فقط أم أنها أيضا قيمة تقويمية، معيارية؟ تحيل المواطنة إلى نمط من أنماط الوجود الاجتماعي تنظمه قوانين معينة ثم الاتفاق عليها بين مجموعة بشرية معينة وهذه القوانين هي التي تضمن للأفراد حقوقهم وحرّياتهم كما تمنع كل انحراف للسلطة من شأنه أن يحولها إلى تسلط.

وتدل المواطنة أيضا -ولعل هذا هو الأهم- على الأفراد الذين يديرون شؤونهم معا بطريقة تكون فيها العدالة والمساواة مكفولتين. هذا يسمح لنا بالقول أن المواطن هو الفرد الذي يشارك في الشأن العام من منطلق الحرية والمسؤولية وتلك المشاركة نطلق عليها حرية سياسية. فالمفهوم المركزي الذي يستفز عقولنا ومواقفنا هنا هو مفهوم **المشاركة**، أي أن المواطنة يكون أساسها المشاركة في الشأن العام. كما تتأسس على مفهوم



بقلم: **مريم مقعدي**

طالبة فلسفة

والمشرفة على مجموعة "عكاظيات"

mogadimariem@gmail.com

المواطنة في نظرية

أرسطو تقوم على فكرة

المشاركة في الشأن

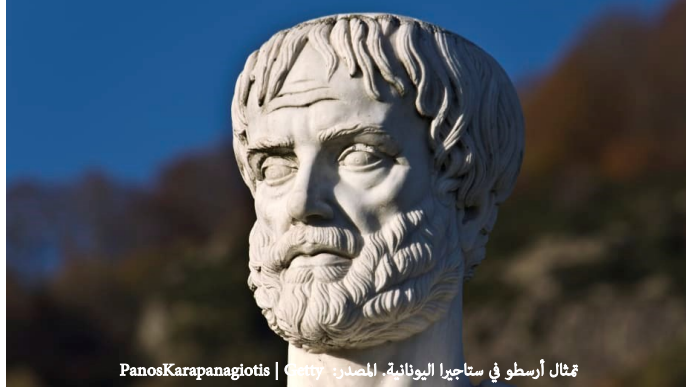
العام وفي إدارة شؤون

الدولة، إلا أنه بالنسبة

إليه لا تُمثل

الديمقراطية شرطًا

ضروريًا للمواطنة



تمثال أرسطو في ستاجيرا اليونانية. المصدر: Getty | PanosKarapanagiotis

لا يبتعد جون لوك كثيرا عن تصور سبينوزا، فهو يرى أيضا ان المواطنة تتأسس على حماية الحقوق الطبيعية للأفراد. فقد أكد في "رسالتين في الحكم المدني" وفي "رسالة في اللاهوت والسياسة" على أن وظيفة الدولة الاساسية هي حماية حقوق الأفراد. ولعل ما نقصده بمفهوم الفرد هنا هو أن أكون مواطنا مشاركا في شؤون الدولة وأن أكون في نفس الوقت فردا حرا يمتلك آراء ومواقف يمكن أن تكون مختلفة عن الآخرين.

بمعنى أدق يمكن أن نقول ان الفضاء الخاص لا يلغي الفضاء العام، فانا أشارك في دواليب الدولة بصفتي مواطنا وفي نفس الوقت أبقي حرا باعتبار أن الفضاء السياسي يحفظ لي حقوق الفردية والطبيعية.

يمكن القول إذن إن المواطنة تقوم على مفهومي أساسيين هما الفردية والاجتماعية. تدل المواطنة على الفرد الحر الذي يتمتع بحقوق ذاتية ويتميز بقدرته على وضع غايات وأهداف يشارك الآخرين من أجل تحقيقها والوصول إليها. كما تعني المواطنة أيضا وجود علاقة قانونية بين الفرد والمجتمع وبين الفرد والدولة. وهكذا تكون المواطنة مشاركة أو تشاركا بين مواطنين أحرار يطلبون غايات مشتركة بعيدا عن كل سلطة استبدادية.

نجد لمفهوم المواطنة كما أشرنا إلى ذلك سابقا استعمالا متعددة، فهو يستعمل في العلوم السياسية بوصفه قيمة تفسيرية لدراسة الأنظمة السياسية ان كانت ديمقراطية أو غير ديمقراطية (مثلا التنافس الحزبي والافتراق في الأنظمة الديمقراطية) كما يستعمل مفهوم المواطنة في الخطاب السياسي، الخطاب الذي ينتجه الحاكم ويوظفه في سبيل تحصيل المشروعية السياسية. إذ يقدم من يستحوذ على السلطة "كمواطن جدير بالثقة" قادر على إدارة شؤون الدولة بشكل تكون فيه العدالة والديمقراطية مكفولتين ولذلك فهو يطلب ثقة ودعم المحكومين. تفهم المواطنة بهذا المعنى كعلاقة ثقة بين الحاكم والمحكوم من أجل تحقيق المصلحة العامة. لعلنا نجد الصياغة الأوضح عند لوك الصياغة الأوضح لعلاقة الثقة هذه واعتبرها شرطا ضروريا لصلاح الحكم.

الاستعمال الآخر لمفهوم المواطنة هو التوظيف الإيديولوجي لهذا المفهوم، والذي يفقر بدوره المواطنة من معناها الحقيقي. إذ تلعب الإيديولوجيا بدورها أدوارا مختلفة يحددها ريكور في ثلاثة

مستويات :

المستوى الأول يتمثل في تشويه الواقع وذلك من خلال تقديم صور أخرى مشوهة تخفي حقيقتها.

المستوى الثاني يتمثل في تبرير السلطة السياسية القائمة من بواسطة خطاب معين وغالبا ما يكون خطابا إكراهيا، يمكن ان نذكر فن الخطاب على سبيل المثال. وفي هذا الصدد يقول بول ريكور: "لقد كانت العلاقة بين السيطرة السياسية وبين فن الخطاب معروفة منذ القدم. وليس هناك شك ان أفلاطون كان أول من أبرز أن وجود الاستبداد السياسي يحتاج ضرورة إلى رجل يتقن فن الخطابة".

أما المستوى الثالث فيتمثل في وظيفة الإدماج الاجتماعي، فكل منظومة إيديولوجية إنما يكون من بين أهدافها توفير عناصر هوية جماعية معينة بحيث تبقى موحدة ومتماسكة عبر استحضار أحداث مؤسسة، وتكون تلك الأحداث بدورها مكونة للذاكرة الجماعية.

الدلالة الإيديولوجية للمواطنة هي إذن دلالة سلبية أدت إلى إفراغ المواطنة من معناها الحقيقي بل أكثر من ذلك نقول أنها أدت إلى انعدامها (مثلا التلاعب بإرادة الناخبين وإثارة الخوف والنخوة في صفوفهم) وهكذا تتحول الديمقراطية إلى مجرد وسيلة لممارسة السلطة لا يكون فيها المواطن صاحب القرار والفاعل بل يكون مفعولا به.

إن الفلسفة اليوم مدعوة إلى إعادة الانخراط في النظر في مفهوم المواطنة بعد ما طبعت به من التباس وغموض أدى إلى إفراغها من قيمتها ومعناها الحقيقي. فالفيلسوف يهدف إلى التأسيس لنمط راق من الوجود الإنساني يكون فيه الإنسان كائنا حرا

ومتمتعا بالحقوق التي هو جدير بها، ولهذا فهو لا ينظر إلى المواطنة كمجرد ظاهرة سياسية بل انه يبحث في حقيقتها في إطار بحثه عن الشروط التي يتأسس عليها الاجتماع المدني والسياسي. ولعل هذا ما فعله أفلاطون في جمهوريته عندما سعى إلى إعادة تأسيس المدينة، كما نجد هذا أيضا في كتابه " السياسة " ( Le I.e politique).

يمكن للخطاب الفلسفي أن يمارس دوره النقدي إزاء الخطاب السياسي وذلك عبر إعادة التأسيس لدلالة جديدة لمفهوم المواطنة تكون فيها الإرادة العامة منبع التشريع كما تكون فيه المصلحة العامة هي المحددة للقوانين ولممارسات السلطة السياسية. غير أن السؤال الذي لا نكف عن طرحه بعد روسو هو: كيف يمكن إيجاد ديمقراطية حقيقية؟ إنها شيء منشود، مثل أعلى للوجود الإنساني لأنها أبعد من أن تكون ملائمة لنزعات البشر وميولاتهم التي غالبا ما تكون أنانية. لذلك يقول روسو " لو وجد شعب من الآلهة لحكم نفسه ديمقراطيا. أن حكومة كاملة لا تلائم البشر" هكذا نقف إذن على استحالة الديمقراطية وبالتالي على استحالة المواطنة بشكل كامل. فالمواطنة والديمقراطية ليستا واقعا معطى وإنما هما مشروع للتحقق.

## الدلالة الإيديولوجية

للمواطنة هي إذن

دلالة سلبية أدت إلى

إفراغ المواطنة من

معناها الحقيقي بل

أكثر من ذلك نقول

أنها أدت إلى انعدامها

## مواطنة منقوصة

لبعض الفئات التي تفتقر للهيمنة الشرعية إضافة إلى الفصل 6 من الدستور والذي ينص على أن "الدولة راعية للدين، كافلة لحرية المعتقد والضمير وممارسة الشعائر الدينية، ضامنة لحياة المساجد ودور العبادة عن التوظيف الحزبي" وهو بدوره يتميز بالازدواجية في الخطاب الذي من جهة تحمي فيه الدولة المقدرات وترعى الدين ومن جهة أخرى هي كافلة لحرية المعتقد والضمير وهذا يطرح العديد من التساؤلات حول ضمانات حق الاختلاف في تونس في ظل واقع يتميز بضبابية أفقه الاستراتيجي.

### التمييز على أساس الانتماء الجغرافي أو المجالي: "هما مين وإحنا مين"

يتجلى التناقض بين القانون والواقع في بعض الممارسات التي شهدناها بعد الثورة وإلى الآن والتي تمارسها الدولة بمختلف أجهزتها، وخاصة العنف الذي مارسه البوليس باعتباره جهازا من أجهزة الدولة لقمع احتجاجات جانفي والاحتجاجات التي تلتها، والايقافات التي شملت حتى القصر والتبعات الأمنية لبعض الناشطين سياسيا وصولا إلى احتجاجات سيدي حسين وحادثة تجريد مواطن من ملابسه وتعينه).

ورغم أن الفصل 23 من الدستور ينص أنه "تحمي الدولة كرامة الذات البشرية وتمنع التعذيب المعنوي والمادي ولتسقط جريمة التعذيب بالتقادم"، فإن أحياء مثل "سيدي حسين" تعاني من الإقصاء المجالي من التهميش والبطالة وارتفاع معدل الجريمة من القمع الأمني والوصم وغالبا لا يراكم سكانها رساميل اجتماعية أو اقتصادية أو ثقافية تضمن لهم حقهم في المواطنة وتحميهم من البطش الأمني. ففي دراسة أجراها المنتدى التونسي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية في شهر نوفمبر 2020، أي قبل

بهوية ثقافية واحدة لتحديد الهوية القومية (وهذه في حالة فرنسا) وإما بقبولها بتعددية ثقافية ما داخل الأمة، بأن تحدد هوية مرجعية تكون وحدها شرعية بحق (وهذه في حالة الولايات المتحدة الأمريكية).

لذلك فإن المجموعات التي لا تتمتع بصفة الشرعية لدى الدولة آليا لا يمكنها الدفاع عن مواقعها ولا عن إثبات هويتها وتكون بالتالي عرضة للتفكك وبالتالي إلى نوع من أنواع "الوصم الاجتماعي" على حد تعبير غوفمان، "وصم" تثبته القوانين ويتبناه المجتمع ويمارسه.

وفي هذا السياق يحيلنا الفصل الأول من دستور 2014 إلى العديد من التساؤلات حول معنى الهوية والمواطنة والمدنية.

يبدو جليا حسب الفصل الأول والثاني من الدستور تأرجح الدولة بين المدنية والشرعية وعدم الفصل بينهما مما ينتج عديد الثغرات التي يمكن من خلالها تطويع القوانين حسب المصالح الذاتية فالمشرع لم يكن حاسما في العديد من المسائل كالدين واللغة وهذا غالبا ما يفتح المجال للحديث عن مدى انفتاح الدولة على الآخر (الآخر الدين، الآخر اللغة...) ومدى تطبيقها لمبدأ تساوي المواطنين أمام القانون باختلاف جنسهم أو لونهم أو معتقداتهم أو لغتهم.

### نماذج من الممارسات التمييزية ضد المجموعات التي لا تتمتع بصفة الشرعية لدى الدولة

يمكن أن يكون الفصل الأول في وجه من وجوهه تعبيرا عن التناقض في توجهات الدولة وعن إقصائها

أصبحت الهوية مع تشييد الدول الأمم الحديثة شأنا للدولة التي أصبحت متصرفا فيها تسن لها الترتيبات وتضع لها الرقابات<sup>1</sup>. فليس لكل المجموعات سلطة التماهي نفسها إذ هي تتوقف على الموقف المكتسب في نسق العلاقات التي تربط بين المجموعات ليس لكل المجموعات النفوذ نفسه في إطلاق التسمية وفي تسمية نفسها. وحدهم أولئك المتمتعون بالنفوذ الشرعي مثلما شرح ذلك بورديو في مقال كلاسيكا وهو "الهوية والتمثل" أي النفوذ الذي تكسبهم إياه السلطة يمكنهم فرض تعاريفهم الخاصة لذواتهم وللآخرين<sup>2</sup>.

وكما يشير بورديو في نفس المصدر إلى أن مجموع التعاريف الهوياتية تشير إلى أنها نسق تصنيف يحدد لكل مجموعة ما لها أن تحتله من مواقع كما يؤكد أن للنفوذ الشرعي سلطة رمزية في أن يفرض الاعتراف بوجاهة مقولات تمثله للواقع الاجتماعي ولمبادئه الخاصة في تقسيم العالم الاجتماعي وبالتالي في أن يشكلها أو يفككها.

إن تحديد هذه المجموعات (المجموعات التي لا تتمتع بصفة الشرعية) يتم اعتمادا على مميزات ثقافية خارجية تعتبر ملازمة لها، وكونها مختلفة أو بالغة الاختلاف هو ما يبرر تهميشها لا بل إقصاء صفة الأقلية عليها إلى الحد الذي يمنع تشريكها في قيادة المجتمع، وبالتالي فإن الإقرار بالاختلافات يعني الاعتراف بالخصوصيات الثقافية أقل مما يعني إثبات الهوية الشرعية الوحيدة وهي هوية المجموعة المهيمنة، تنزع الدولة الحديثة نحو التعريف الأحادي للهوية، وذلك إما بالأعتراف إلا



### بقلم: عبير الكوي

باحثة في العلوم الاجتماعية

ثانية ماجستير اختصاص "تنمية محلية وعمل جماعي"

koukiabir643@gmail.com

المجموعات التي لا تتمتع

بصفة الشرعية لدى الدولة

آليا لا يمكنها الدفاع عن

مواقعها ولا عن إثبات

هويتها وتكون بالتالي

عرضة للتفكك





المصدر: ultrasawt.com

الاحتجاجات بشهرين فقط وشملت شبابا من فئات عمرية مختلفة من الكبارية وسيدي حسين والمروج، اعتبر أكثر من 80 بالمائة من العينة (805 مستجوب) أنهم يعيشون في مجتمع غير منصف؛ فهم يعتقدون اعتقادا راسخا في عدم المساواة أمام القانون حيث تسود الزبونية والمحاباة وسلطة الأقوى وتقديم "المعارف" و"الناس الواصلة" على البقية<sup>3</sup>.

ويرى 70 بالمائة من المستجوبين أن الدولة لا تلبى الحاجيات الأساسية لمواطنيها بل على العكس تمارس عليهم العنف. تعكس عديد المؤشرات التي وردت في الدراسة حجم الإحساس بالدونية "الحقرة" و"القهر" لدى فئات واسعة من الشباب التونسي، وهو ما يجعل من الاحتجاج أو حتى الثورة نتيجة منطقية، وتشير نفس الدراسة إلى أن 74.6 بالمائة من العينة يعتبرون أن صوتهم غير مسموع. كما يرى 55.3 بالمائة أنهم لا يحظون بالاحترام، هذا علاوة على العنف الاقتصادي والتمييز الاجتماعي المقترنين بالاحتقار الطبقي أو الفتوي الاجتماعي؛ فبالنسبة لهؤلاء الشبان لا تحيل عدم المساواة إلى البعد الاقتصادي والاجتماعي فحسب بل ينظر إليها كمظلمة سياسية ورمزية ومعنوية<sup>4</sup>.

هؤلاء وغيرهم مواطنون أقل من العادة. هم لا يراكمون رأسمال اقتصادي وعلائقي وشبكي ولا ينتمون إلى حدود المركز المحرمة، هم لا يكتسبون حصانة تحميهم من "السيستام".

### التمييز على أساس الدين والهوية الجندرية

إلى الآن لا تزال هناك أحكام تمييزية سارية نذكر منها الفصل 74 من الدستور والذي ينص أن من شروط الترشح للانتخابات الرئاسية أن يكون المترشح مسلما، بالإضافة إلى أن بعض أحكام المجلة الجزائرية الصادرة سنة 1913 تمييزية ومقيدة لممارسة بعض

المعطيات الشخصية للمشتبه فيه والموجودة في هاتفه أو حاسوبه الشخصي هذا بالإضافة للاتجاه لوسيلة اثبات غير قانونية وهي "الفحص الشرجي"<sup>5</sup>.

### القانون 52: القيد في المعصم

ينص القانون 52 لسنة 1992 على الحكم بالسجن على مستهلك مادة القنب الهندي أو ما يعرف "بالزطلة" وهذه العقوبة تعتبر زجرية؛ نظرا لما ينجر عن ذلك من انتهاكات يمكن أن تلحق بالمستهلكين داخل السجن ونتائج هذه الأضرار يمكن أن تصاحب الشخص مدى الحياة؛ خاصة وأن هذا يعتبر حيادا على الهدف الذي أعلن عنه المشرع ألا وهو حماية المجتمع وإصلاح الخارجين عن نوااميسه.

ربما كان من الأجدى إيجاد حلول حقيقية للمدمنين على هذه المادة خاصة في ظل غياب كلي لمراكز العلاج وغياب التفكير في تقنينها رغم ما سيوفره ذلك من عائدات مالية للدولة، إن للسلطة مصلحة مشروعة في التصدي للأضرار الاجتماعية للمخدرات إلا أن استهلاك القنب الهندي على وجه الخصوص اختيار شخصي لا تعود مضاره -إن وجدت- إلا على الفرد (مستهلكها) ويدخل استهلاكها ضمن دائرة الحريات الفردية.

الحريات الفردية؛ وذلك بالرغم من التنقيحات المدخلة عليها، ففي أغلب الأحيان؛ تعد ممارسة الفرد لحرية الضمير والفكر والتعبير عن أفكاره اللادينية مسا بالنظام العام أو بالأخلاق الحميدة (الفصل 121 ثالثا) أو مواجهة الغير بوجه يخل بالحياء (الفصل 226 مكرر)، وهو ما أدى إلى إيقاف ومعاقبة الأفراد على أساس اختيارهم الحر للسلوك والتعبيرات والمظاهر؛ وغالبا ما تطبق هذه الفصول على السلوكيات التي تفضح الهوية الجنسية على أساس اللباس مثلا: رجلا يرتدي ثيابا نسوية أو يضع مساحيق تجميل (مغايري اللباس أو المشار إليهم بالتشبه بالجنس الاخر...)، بالإضافة إلى الفصل 230 من المجلة الجزائية الذي يجرّم "المثلية الجنسية" والذي يعتبر تهديدا للحياة الخاصة للأشخاص ذوي الهوية الجنسية غير المعيارية، والأشخاص ذوي الجنس غير المعياري ، والأشخاص ذوي التعبيرات الجندرية غير المعيارية؛ كما يمكن أن يصبح هذا الفصل أداة قمعية بيد الشرطة؛ ففي غالب الأحيان وفي صورة غياب أي اتصال جنسي بين شخصين من نفس الجنس يمكن للنيابة العمومية أن توجه تهمة ارتكاب فعل "الواط" على معنى الفصل 230 على أساس أدلة أخرى وذلك من خلال البحث في

هؤلاء وغيرهم مواطنون أقل من العادة. هم لا يراكمون رأسمال اقتصادي

وعلائقي وشبكي ولا ينتمون إلى حدود المركز المحرمة، هم لا يكتسبون

حصانة تحميهم من

"السيستام"

الداخلية، في وجود سوابق عدلية لمن يندشون النفاذ إلى ترابها<sup>9</sup>.

يمكن اعتبار هذا القانون، نظرا لما ذكر سابقا، حجة تؤكد بها الدولة بعدها التام وانفصالها عن المجتمع وفوقية قوانينها التي لا تنم عن مشرّع عارف بخصوصيات ومشاكل المجتمع بل عن مشرّع منفصل عن الواقع غير مدرك لمتغيراته، وغير متصلح مع السيرة والتحويلات المجتمعية، لا مواطنة لمن تصاد حريته والحرية هي مبدأ أساسي في هذه المقاربة.

في سردية مختلفة عن الملاعب ومعاركها، في الهامش الكبير الذي يصنع المعارك ويخوضها باختلاف الفاعلين وأساليب الاحتجاج واختلاف السياقات تناضل نسوة منزل بوزيان في سعيا منهن للثورة عن الظلم والهامشية والتمييز الممارس من المجتمع والدولة فالوضع الاجتماعي للمرأة في منزل بوزيان -كمنطقة هامشية- مختلفا عن وضعها في المراكز الحضرية فهي تعيش تهميشا مزدوجا؛ حرمانا من الشغل بسبب فشل السياسات الاجتماعية للدولة وخضوعا للهيمنة التي يمارسها مجتمع ذكوريا يتدخل في تحديد خيارات المرأة وأسلوب عيشها، وفي هذا الصدد ورد في شهادة إحدى المشاركات في الحملة "تصور في 2018 المرأ تاكل طريجة خاطر لازمها تشاور باش تقص شعرها " مشيرة أيضا إلى عدم وجود أطر ثقافية تسمح للنساء بفسحة للترفيه، تتشابك الدوافع بين ما هو اجتماعي وبين ما هو متعلق بالذهنية الابوية التي تتغذى من صورة قديمة للمرأة، مقترنة بالنقص وعدم الأهلية وهنا نتحدث عن "حركة مايش ساكنة" التي نشأت من أجل المطالبة بالتشغيل وادماج المرأة في المجتمع المدني والسياسي على غرار الرجل وقد رسمت الحركة صورة مغايرة للمرأة المكافحة التي تقطن المناطق المهمشة من قبل الدولة، هذه الحركة بدأت باعتصام في منزل بوزيان ثم إضراب جوع في المعتمدية وصولا إلى التوجه نحو العاصمة والاعتصام بالقصبة حيث توجهت هذه النضالات بتأسيس جمعية "مسيرة 17" التي تعد أول جمعية

الرياضي التونسي" للمدرجات منذ جانفي 2018 وذلك إيمانا منها بأن المدارج للجمهور و مطالبتها برفع يد وزارة الداخلية عن الملاعب ، ومحاسبة أعوانها المذنبين في حق الجماهير والسماح بإدخال وسائل التشجيع إلى الملاعب لتستمر حملة المقاطعة إلى ستة أشهر إلى أن استجابت السلط لمطالب الأتراس<sup>8</sup>.

على حدود الملاعب وفي سياق آخر يثور الشباب للمطالبة بإلغاء القانون 52 في جانفي 2020 على خلفية حكم بالسجن مدته 30 سنة أصدرته محكمة الكاف في حق ثلاثة شبان استهلكوا مادة القنب الهندي داخل ملعب رياضي. أثار هذا الحكم غضب فئة هامة من الشباب الذين خرجوا في مسيرات معبرين عن رفضهم ومطالبتهم بمراجعة القانون؛ حيث انتشر هاشتاغ "الحبس لا بدل 52" على مواقع التواصل الاجتماعي كرد فعل رمزي لإلغاء العقوبة السجنية نظرا لتداعياتها الخطيرة على الفرد والمجتمع، حيث أن تجريم "الحشيش" أو "الزطلة" ومحاربة استهلاكها وتجارتها جعل جزءا من المستهلكين عرضة لاستهلاك أسوأ الأنواع و لذلك مضار صحية واجتماعية وخاصة أمنية لأن المخدرات الرخيصة المتأتية من الأدوية كالسوبيتاكس والترويكسا والكيثامين يمكنها تحويل المستهلكها، على عكس "الزطلة" ، إلى شخص عنيف وغير قادر على التحكم التام في تصرفاته بل وفاقدا للوعي أحيانا ونتيجة لذلك يوصم العديد من الشباب "بذوي السوابق" مما ينجر عنه حرمانهم أليا من الوظيفة العمومية ومن أي عمل يرى فيه المشغل، أن من عوقب بسنة سجن ليس عاملا/ موظفا يؤمن جانبه؛ وكذلك تحد من حظوظهم في الحصول على تأشيرة سفر لدول الغرب التي تدقق وكالاتها، بالتنسيق مع وزارة

## 2- الأشكال الاحتجاجية على الممارسات التمييزية للدولة

إن الهوية سواء كانت رمزا أم وصفا، تكون أداة تستخدم في العلاقات ما بين المجموعات الاجتماعية لذلك لا ينصب كل جهد الأقليات على استعادة تملك الهوية، إذ كثيرا ما تسلّم لها المجموعات المهيمنة بهوية مخصصة، بقدر ما ينصب على استعادة تملك وسائل تحديد هويتها بنفسها وفق معاييرها الخاصة ويتعلق الأمر بالنسبة إلى هذه الأقليات بتحويل الهوية المتغايرة التي غالبا ما تكون هوية سلبية إلى هوية إيجابية. في البداية تعبر الثورة ضد الوصم عن نفسها بقلب سمات الوصم؛ كما هو الشأن في المثال النموذجي الأسود جميل black is beautiful يكون الجهد في فرض تعريف مستقل للهوية، إذ نسجل مثلا ظهور المطالبة بهوية "أفريقية أمريكية" أو هوية "مسلمون سود" أو "يهود سود"<sup>6</sup>.

في هذا السياق وفي الوضع التونسي ينبغي أن نشير إلى مجموعات الأتراس كفاعل احتجاجيا كان قبل 14 جانفي 2011 ولزال منخرطا على طريقته في الفعل الجماعي المناادي بالحرية والمعادي لمنظومة الحكم البوليسية. فهذه المجموعات لم تنج بدورها من الممارسات القمعية لأجهزة الدولة؛ وتمثل حادثة غرق محب النادي الإفريقي عمر العبيدي بعد مطاردة الأمن له وإجباره على السباحة في واد مليون مثلا على العنف المسلط على هذه المجموعات، على إثر هذه الحادثة غزى هاشتاغ "تعلم عوم" وسائل التواصل الاجتماعي احتجاجا على الممارسات التي يمارسها البوليس ضد هذه المجموعات خاصة وأنه المتهم الرئيسي في هذه الحادثة<sup>7</sup>، وقد وصل الأمر قبل هذه الحادثة إلى مقاطعة التراس "نادي الترجي

## الوضع الاجتماعي للمرأة

### في منزل بوزيان -كمنطقة

#### هامشية- مختلفا عن

### وضعها في المراكز الحضرية

#### فهي تعيش تهميشا

#### مزدوجا



نسوية في منزل بوزيان وقد بدأت بالقيام بدراسات ميدانية من أجل تبليغ أصوات النساء المعنفات والمضطهدات كما تسعى إلى القيام بنشاطات لفائدة النساء والأطفال<sup>10</sup>.

عبرت نساء منزل بوزيان عن ثورة الهامش بانخراطهن كفاعلات اجتماعيات في تغيير الواقع الاجتماعي برفضهن للتهميش الاقتصادي والاجتماعي والتميز الجندري وعن حقهن في المواطنة، الفاعلية النسوية التي جسدتها حركة "مانيش ساكنة" خلقت حركية داخل مجتمع هامشي تميز "بالعطوبة" الاقتصادية والاجتماعية.

يستمر الأفراد والمجموعات في صراعات الترتيب بكل ذواتهم الاجتماعية؛ بكل ما يحدد الفكرة التي يحملونها عن ذواتهم، بكل اللامفكر فيه الذي يتشكلون عبره بوصفهم "نحن" في تقابلهم مع "هم" أي "الآخرين"<sup>11</sup>. هذا الصراع من أجل كسب الاعتراف يمكن أن يتحول إلى ردود أفعال متطرفة أو عنيفة نتيجة التيه الهوي الذي يشعرون به وهنا نتحدث عن شباب الهوامش الذين يتعرضون للإفراء والاقصاء المجالي والعنف الاقتصادي والاجتماعي حيث يراكم السكان الفقر والبطالة والقمع الأمني والوصم.

هذا النوع من التيه الهوي الذي يسكن هؤلاء الشبان الباحثين عن الاعتراف، هو الذي يدفعهم إلى تبني قضية وأسلوب عمل متطرف وراдикаلي كحل متوهم لسعيهم الهوي؛ إذ يكتسي الفعل الأيديولوجي العنيف محاولة متطرفة للدفاع عن الهوية فالشعور العام بالظلم يزداد تأكيدا طالما أنه لا يطال الفرد فحسب بل يتعداه إلى المجموعة بأكملها وهذا يحيل هؤلاء الشبان إلى صورة سلبية عن أنفسهم ويشجع على اللجوء إلى روابط تضامن آلية ويضخم من انعدام الثقة في الدولة والعزوف عنها وعن المجتمع باعتبارهما فضاءين عاجزين عن الإدماج<sup>12</sup>. تستبطن هذه الفئات العنف المسلط عليها من الدولة كمحتكرة للعنف الرمزي والهيمنة وتسعى لتقنينها ومن المجتمع الذي

يرفضها لتتخرط في منظومة أخرى مغايرة كنوع من رد الاعتبار وتعيد انتاج العنف بطرق أخرى تخول لها انتزاع اعتراف بهويتها وتقر بوجودها.

هذا الشعور الجماعي يتحمل الظلم يولد لدى أعضاء أي مجموعة تقع ضحية تمييزا ما شعورا بالانتماء إلى الجماعة، التي يكتسب التماهي معها قوة مطالبة أكبر وخاصة أن تضامن الجميع ضروري من أجل كسب الاعتراف. وربما ما يجمع بين كل هذه الحركات الاجتماعية هو ما يعتبره تشارلز تيلي "شعور عام بالضيء"<sup>13</sup>.

#### خاتمة

إن ما يميز الهوية هو خاصيتها غير القابلة للحصر فهي متجددة ومتغيرة لا تقبل الانغلاق وهذا مالا تتبناه الدولة وما تسعى لنفيه متغاضية عن المسارات التي يمكن أن يتوخاها الفاعلون نتيجة لهذا الأسلوب القمعي المغيب للآخر بكل تمثلاته. إن السياسة الإقصائية قد تدفع الفاعلين الاجتماعيين إلى الثورة ضدها وهذا ما لا تدركه مؤسسات الدولة الحديثة التي تسعى جاهدة إلى دفع الأفراد إلى الحافة حيث تجبرهم على تبني الخلاص الفردي أو التضحية بالمجموعة في سبيل هوية معلنة ينصهر الجميع داخلها.

لذلك يبقى للفاعل الاجتماعي دور في الفهم والحراك والثورة فالمجتمع هو القوة الأبرز القادرة عن التغيير وعن التعبير عن الرفض برسم ملامح جديدة للسياسات تتلاءم مع كل الشرائح باختلافاتهم وتحقق العدالة الاجتماعية وتبني مبادئ الحريات الأساسية وقيم المواطنة وبالتالي تؤسس لديمقراطية فعلية.

#### الهوامش

1. منير السعيداني، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، ص. 158
2. نفس المصدر، ص. 156-157
3. المنتدى التونسي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية ومحامون بلا حدود، البعد الاجتماعي في فهم ظاهرة التطرف العنيف، نوفمبر 2020، ص. 39.
4. المصدر نفسه، ص. 38.
5. محمد أمين جلاصي، تقرير تحليل بيانات عن حالات التمييز التي تم تجميعها عن طريق النقاط ضد التمييز، النقاط ضد التمييز، تونس، مارس 2020، ص. 6
6. منير سعيداني، ذكر سابقا، ص. 160
7. شيماء بن رجب، سوسيولوجيا الفعل الجماعي منذ 14 جانفي 2011 تعدد طرق الانخراط وتنوع أشكال الاحتجاج، المنتدى التونسي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية، ص. 105
8. زياد زراعي، "الألتراس التونسي: النشأة، السياقات، المبادئ"، في سوسيولوجيا الاحتجاج والتنظم لدى الشباب التونسي، منظمة راج تونس، سبتمبر 2018، ص. 165
9. سفيان جاب الله، الشعب يريد: عودة الدولة أم صيرورة الثورة أم كلتاها معا؟، المنتدى التونسي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية، نوفمبر 2021، ص. 67.
10. نفس المصدر، ص. 143
11. منير السعيداني؛ مصدر سابق، ص. 160
12. البعد الاجتماعي في فهم ظاهرة التطرف العنيف، مصدر سابق، ص. 53
13. تشارلز تيلي، الحركات الاجتماعية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004، ص. 15

إن ما يميز الهوية هو

خاصيتها غير القابلة

للحصر فهي متجددة

ومتغيرة لا تقبل الانغلاق

وهذا مالا تتبناه الدولة

وما تسعى لنفيه

## المواطنة والحريات الفردية في تونس بعد 14 جانفي 2011:

### أي قراءة للموجود وما المنشود؟

التي تميّز الفرد-المواطن في الدولة المدنية.

من وجهة نظرٍ سوسولوجية، تعدّ كتابات مارشال من أهم النظريات المؤسسة لمفهوم المواطنة والتي كانت منطلقاً للمداخل والنظريات المعاصرة، على تباينها، لفهم الإطار العام والخاص لتصورات المواطنة؛ نذكر مثلاً تصوّر تالكوت بارسنز الذي اعتبر أنّ تطور المواطنة برهانا على حداثة المجتمع. لعلّ أبرز تعريفاً للمواطنة هو ما قدّمه مارشال حيث قرنّها بالعنصر المدني كأحد أهم جوانبها إذ تعدّ "الحقوق المدنية من ضرورات الحريات الفردية ويتم صياغة تلك الحقوق والنصّ عليها في مواد القانون الرسمي"<sup>3</sup>.

فبالنظر للمواطنة كإحدى ترجمات "الدولة الحديثة"، حيث يتجاوز الأفراد تقديمهم كرعيا بل يضحون كمواطنين كاملي الحقوق، يصبح من الضروري ربطها بالحريّة وهي من أوّل الحقوق التي نصّت عليها النصوص الدولية وأشهرها على الإطلاق "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" (10 ديسمبر 1948). كما أنّها من الشعارات والعناوين الكبرى التي رُفعت أثناء الثورات والانتفاضات الشعبية سواء ضمن حركات التحرر الوطني ضد الاستعمار والإمبريالية أو إسقاط الأنظمة الكليانية ودره الاستبداد ونذكر في ذلك مثال أحداث 14 جانفي 2011 بتونس.

واقع "التعددية" بتونس بعد 14 جانفي 2011

مثّلت تجربة ما عرف بـ "الانتقال الديمقراطي" بتونس مجالا لممارسة التعددية الإيديولوجية والحزبية وبالتالي السياسية وحتى المجتمعية ممثلة في المجتمع المدني بمختلف مكوناته. هذا التنوع أثرى المشهد العام ويمكن اعتباره من النقاط الموجبة لتلك التجربة، لكن السؤال أو الإشكال يكمن حول كيفية إدارة وحوكمة تلك التعددية المتمايزة والمختلفة، قانونيا

المجتمعية بالمصادمة ومحاولة السيطرة؟

من الضروري بدءاً تحديد **الجهاز المفاهيمي** للمحاور الكبرى:

\* **الهوية** (بتعدديتها)

يحيلنا سؤال " ما الهوية؟ " إلى أبعاد ودلالات سياقية شتى قد تتقاطع مع مصطلحات أخرى كالقومية / الضمير الجمعي / الأمة / الحضارة... إذ لا يمكن اختزالها في البعد الأنثروبولوجي ونعني بذلك على وجه الخصوص اللغة والدين؛ فمفهوم الهوية أشمل من أن يُختصر في بعده الرمزي كالقناعات الدينية والميولات السياسية باعتبار أنّ الهوية تنضح من المسامات النفسية والاجتماعية والثقافية كاللغة والدين والمذاهب الفكرية والإيديولوجيات وُصُوح الذاكرة الجماعية والنصوص التشريعية والسلوكيات والقيم ونتاج الفكر والفنّ والعلم والأدب والتقاليد والفولكلور والأمثال وغيرها<sup>1</sup>.

من منظور سوسولوجي تعرّف الهوية كرابط جماعي يمنح الجماعة إحساساً "بالأصل المشترك" على حد تعبير فيبر، وهي المقاربة نفسها التي اعتمدها الباحث المغربي محمد الغيلاني، كمنطلق نظري في مقاله "الهوية والاختلاف في قضايا الدين والمجتمع: الهوية هي الاختلاف" معتبرا أنّ الهوية هي مجموع العوامل التي تمنح الإنسان، بصفته الفردية، والمجتمع بصفته مجموعة روابط تشمل الشعور بالوجود والانتماء والمصير المشترك. هذا الشعور يضمن استمرارية الجماعة، ويحمي كيانها<sup>2</sup>.

\* **المواطنة** :

حسب المقاربة القانونية والسياسية تعني مجموع الحقوق والواجبات

تعدّ "الذاتية الحرّة" إحدى أهم سمات وملامح المجتمعات الحديثة المبنية عن الفردانية والحريّة التي نادت بها فلسفة الأنوار؛ إذ لم يعد باستطاعة أحد أن يرغم الآخر على عدم التغير أو التطور والشك والثورة على الثوابت والتساؤل عن ماهية كل معطى قائم في المعاش المشترك للـ"نحن" أو المجتمع الشامل الذي ينتمي له الفرد أو "الأنا"، فكل منّا تحدّوه رغبة دائمة في إنتاج عوالم جديدة-مغايرة.

ليس من الغريب إذا أن تعرف المجتمعات التي شهدت تحولات سياسية وثورات -على مرّ التاريخ- تنوعاً هائلاً في المسارات الإيديولوجية وبرزت جيل جديد مختلف عما سبقه من أجيال قد تعتبره خارجاً أو متمرداً عن المدونة القومية والإيتيقا الجماعية، ومردّد ذلك الوصم الملبطن بالرفض قد يكون باسم القيم أو الحنين إلى الماضي.

ضمن هذا السياق يمكن اعتبار مثال الحالة التونسية عشر سنوات بعد 14 جانفي 2011، فترة كفيّلة بالدراسة وتسمح بالتساؤل حول ضمانات حق الاختلاف وواقع الحريات الفردية والأقليات، ودرجة التمثيلية الدستورية والحقوقية لمختلف الفئات والأطياف السياسية والدينية والعرقية.

كيف نفكر اليوم في هذه المسارات للحياة الخاصة والسياسية والدينية التي تزداد تنوعاً وتبدلاً؟

بم نفس علاقة التغيّرات الاجتماعية والسياسية بتطور الذاتيات وبالتالي تطور الهوية الشخصية؟

هل يمكن وصف العلاقة الهويّة للـ"أنا" الفردية والـ"نحن"



بقلم: كوثر الرّدادي

طالبة ماجستير ومتحصلة على الإجازة التطبيقية في علم الاجتماع

kawtherraddadisoc@gmail.com

”

بالنظر للمواطنة

كإحدى ترجمات

"الدولة الحديثة"،

حيث يتجاوز الأفراد

تقديمهم كرعيا بل

يضحون كمواطنين

كاملي الحقوق،

يصبح من الضروري

ربطها بالحريّة

“



المصدر: فتحي بلعيد- AFP

واجتماعيا.

باعتبار أنّ الدولة ليست فقط جهازا سياسيا بل وحقوقيا أيضا فهي تنظّم العلاقات بين الأفراد عن طريق القانون لضمان حقوقهم، فالمواطنة الحقّة لا تنجح إلّا بحصول كل أفراد المجتمع على ضرورات المواطنة من حقوق وحرّيات قد لا تجد حضورها في ظل نظام جمهوري مؤسس على الإرادة الجماعية التي تستثني أو لا تعبر اهتمامًا لرأي الأقلية. يتمظهر ذلك في منظومة التشريعات، وأهمّها الدستور، التي لا يمكن التعامل معها كنصوص نهائية أو قوالب جاهزة دون إخضاعها للنقاش والنقد خصوصا في حال اكتست جانبا من الضابية وعدم الوضوح وتعدد احتمالات تأويلها، ولنا في ذلك مثال الفصول 1 و6 و9 و10 من الدستور.

تعبّر صياغة الفصل الأول عن إقصاء ضمني للأقليات الدينية والعرقية والهويّة (الأمازيغ مثلا) بالنظر لعبارة "الإسلام دينها والعربية لغتها" وعادة ما يلخّص هذا الفصل في بعده الرمزي للهويّة (اللغة والدين)، باعتبار أنّهما من دعائم الهويّة في المخيال الجمعي. يقول جعيط في مقدمة كتابه "أزمة الثقافة الإسلامية": إنّ ظاهرة اللجوء إلى الدين كمعقل الهويّة الصلب... يعني إنّنا دُحرنا إلى الأسس حيث غاب كل شيء سوى عناصر الثقافة الأثروبولوجية"<sup>4</sup>. كما أنّنا لم نشاهد حضور أو تشريك القيادات الدينية للأقليات أو ممثلي بقية الأديان من غير "الدين الرسمي" للدولة في الاحتفالات والتظاهرات الرسميّة كعيد الجمهورية مثلا أو عيد الاستقلال. كما أنّه لا يحق للمتمنّين لتلك الأقليات الدينية أن يمارسوا حقّهم في الترشّح للرئاسة حسب ما جاء في الفصل 75 من الدستور "الترشّح لمنصب رئيس الجمهورية حق لكل ناخبة أو ناخب تونسي الجنسية منذ الولادة، دينه الإسلام".

أمّا الفصل الثاني الذي أقرّ بمدينة الدولة وقيامها على المواطنة وعلويّة القانون، فهو يدفع للتساؤل عن مدى احترام هذا الفصل بالتنظر مع الفصل السادس "الدولة كافلة لحرية المعتقد والضمير وممارسة الشعائر الدينية..". والمندرجة ضمن الحريات الفردية التي دافعت عنها عدة منظمات وجمعيات على غرار

في النهاية تهميشا يحطم الفرد في هويته كموطن بل ككائن بشري"<sup>5</sup>.

في نفس إطار الحريات ومجال الحياة الخاصة للأفراد، وجد عدد من المواطنين صعوبة في مجال الحالة المدنية إذ منعوا من تسجيل أبنائهم بأسماء من اختيارهم الحرّ عملا بالمنشور عدد 85 لسنة 1965 الذي ينص على منع تسمية الأطفال بأسماء من خارج الثقافة السائدة أي غير العربية ورفض أسماء أمازيغية أو أجنبية "مستهجنة" على حد تعبير المشرّع، تواصل العمل بهذا القانون إلى حدود 15 جويلية 2020.

على مستوى الحياة السياسية والتعددية الحزبية التي ميّزت فترة ما بعد 14 جانفي 2011 تصاعدت وتيرة العنف والتشنج، وكان المجلس النيابي أحد فضاءاته أو مسارحه؛ حيث تلقى عدد من أعضائه تهديدات بالقتل زيادة عن العنف المعنوي من تلاسن ومشادات كلامية وصلت حد التشكيك في وطنيّة البعض، وتراشق بتهم الفساد الإداري والمالي. كما سُجّلت حالات للعنف المادي الذي رافق جلسات المجلس، خاصة في الفترة الأخيرة التي سبقت تجميد أعماله، وقد ندّدت بذلك العديد من المنظّمات على غرار "منظمة بوصلة" معتبرة أنّ ما يشهده مجلس نواب الشعب أدى إلى تراجع نجاعة العمل البرلماني على الرغم من صعوبة المرحلة وضرورة التقدم في إصدار القوانين والمصادقة عليها بما يخدم المسار الديمقراطي ويدفع إلى تحسين الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والحقوقية"<sup>6</sup>.

الجمعية التونسية للدفاع عن الحقوق الفردية ومرصد الدفاع عن الحق في الاختلاف في تونس؛ وهو عبارة عن توليفة أو ائتلاف مدني مكوّن من حوالي 70 جمعية ومنظمة من تونس بعث في 22 جوان 2018. يهتم برصد وضعية الأقليات والفئات المعرضة للتمييز.

صرّح المرصد بصور أحكام على أساس التمييز ضد أصحابها وفيها انتهاك لحقوق الإنسان وتعدّد على كرامته (الفحص الشرحي مثلا)، تمّ اعتماد الجانب الديني أو الشرعي أثناء تلك المحاكمات أي أنّ الحكم الصادر استند إلى مرجعية دينية وربما مجتمعية/عرفية أيضا في ظل غياب نص قانوني/جنائي يجرّم الفعل الصادر بشأن صاحبه حكم قضائي، نخص بالذكر في هذا الصدد محاكمة أفراد يحملون توجه جنساني مثلي خاصة من الذكور. يحيلنا ذلك بالضرورة إلى تجريم مجتمعي للمثلية الجنسية كحرية فردية تدخّل في دائرة الحياة الخاصة للأفراد ووضّمتها اجتماعيا. فقد ورد في التقرير الختامي لهيئة الحقيقة والكرامة أنّ "انتهاكات حقوق الإنسان لها هدف وحيد وهو ليس تجريد الضحية من كل حقوقه فحسب بل تحطيم كل الروابط المكوّنة لهويته كفرد كالرابطة الزوجية أو الرابطة مع الأبناء، وبقية أفراد العائلة والأبوين، بل يتعدّى ذلك ليشمل المحيط الاجتماعي والمهني والآخرين بصفة عامة وهذا يعني

لم نشاهد حضور أو

تشريك القيادات

الدينية للأقليات أو

ممثلي بقية الأديان

من غير "الدين

الرسمي" للدولة في

الاحتفالات

والتظاهرات

الرسميّة كعيد

الجمهورية مثلا أو

عيد الاستقلال

“



أنه باستقلال عن اللوازم والضغط والقيود"<sup>7</sup>.

فيما يخص درجة الوعي الشبابي (خاصة بالنسبة للفئة الأولى منه) بالحريات الفردية بعد 14 جانفي 2011، نرى أنّ الشباب الصاعد اليوم وجد أرضية نسبيا مهيبة لمناخ الحرية بفضل نزالات كل من سبقهم والأسبق منهم، فتشكل لديه وعي بحرية التعبير، والتظاهر، وممارسة هواياته إضافة لحرية التنظيم والانتماء لجمعيات رياضية أو غيرها مع إعلان الولاء لها دون خوف وإن كانت تلك المجموعات في صراع ومواجهة دائمة مع أجهزة الدولة الأمنية، التي مازالت تمارس سلطويتها وتبثُّ الخوف حتى بعد 2011.

يقول آلان توران : " إننا نعيش في مجتمعات تشكُّ في ذاتها لأنها في تحوُّل، والمسالك الاجتماعية فيها ضعيفة القدرة على المأسسة وضعيفة الرقابة، والفردانية مهيمنة"<sup>8</sup>.

المقصود بالمسالك الاجتماعية والمأسسة هنا هي مؤسسات التنشئة الاجتماعية وأهمها الأسرة والمدرسة، ومن ارتدادات تراجع دور تلك "الحاضنة الاجتماعية" وتقلُّص حضورها في حياة بعض الأفراد ضُعب أواصر "التضامن الآلي"، حسب تعبير دوركايم، الذي ينشأ نتيجة للعواطف ونجده في المجتمعات التقليدية، ليصبح "تضامنا عضويا" يقوم على تقسيم الوظائف وهو من سمات المجتمعات الصناعية/الحديثة التي تطغى عليها الفردانية في مفهومها الشمولي أي بما تعنيه من حريات وتفرّد في الذاتيات.

خصَّص إدغار موران في كتابه "دروس قرن من الحياة" الصادر مؤخرا (جوان 2021) الفصل الأول للحديث عن الجانب التعديدي للهوية وقد جاء تحت عنوان "الهوية واحدة ومتعددة" معتبرا أنّ "رفض هوية أحادية أو اختزالية، والوعي بالوحدة/التعددية للهوية هما من ضرورات الصحة العقلية

يعود ذلك لغياب مقومات الحوار والتعصب للرأي الواحد وعدم احترام حرية الآخر في التعبير والقبول برأيه أو موقفه وإن كان مخالفا. مهّد مناخ التنازُع ذاك إلى التحريض على التصفية الجسدية لينتهي بنا الأمر في فيفري 2013 إلى فاجعة اغتيال سياسي لم يقع الاعتبار من أسبابها وتفاديا لتكون قاطرة لعملية أخرى بعد أشهر فقط (جويلية 2013).

تأثت ذلك المشهد (السياسي) برغبة جماهيرية فوّضت مسؤولياتها إلى من ينوبها عن طريق الانتخاب، وغالبا يتم الاعتماد على جوانب وجدانية-عاطفية في اختيار الشخصيات السياسية، وتركيتها لا على أساس البرامج والأفكار التي تطرحها اجتماعيا واقتصاديا وثقافيا بل لما يحمله المرشح من قناعات أو انتماءات دينية/عرقية وجنسانية؛ ويعدّ ذلك ضرب من التمييز والإقصاء على أساس الحريات الفردية التي تمثل هويّات ذاتية ما تنفك تتطور باستمرار وتزداد تنوعا وتبدلا تماشيا مع مقتضيات الصيرورة الاجتماعية.

### الهويّات الذاتية في ظلّ التغيّرات السياسية والاجتماعية

الفرد أو الفاعل الاجتماعي لا يعيش بمعزل عن التغيّر المجتمعي بالتالي لا يمكن تدجين هويّته الشخصية أو تجميدها ومنعها من التطور والتفرّد والاختلاف في ظل نظام عالمي قائم على سرعة جنونية لرصد الخبر وتبادل المعلومات بأنواعها؛ فهو يحاول باستمرار فكّ رموز كل ما هو معطى ومثمن ثقافيا واجتماعيا عن طريق التساؤل والشكّ كما لا يتوانى لحظة على أن يُشهرَ تَمَايُزُه الثقافي في وجه الجماعة.

يقول في ذلك راينر فونك بأنّ هناك خاصية طباعية للأنا الموجه ما بعد حداثي ويتمثل في "رغبته لإنتاج أناه ذاتيا... يمكن القول بأن المابعد حداثي النشيط يسعى بشغف بناء

لتحسين الروابط الإنسانية"<sup>9</sup>.

في المجتمعات القديمة كان الفرد يُعرّف ويُعرّف من خلال انتسابه للمجموعة أو "الكل" (النسب/القبيلة/العشيرة..). فالهويّات الفردية أو الذاتية منصهرة كليًا في الهوية الجماعية بذلك لا يحق لأي فرد التصرف أو اتخاذ قرار بشكل فردي/أحادي، كالزواج مثلا، دون الرجوع للوحدة القبيلة أو العشائرية الكبرى التي ينحدر منها. لذلك تعدّ "الفردانية" والحرية الذاتية من سمات المجتمعات الحديثة التي عرفت بدورها أشكالا أخرى في محاولة لإحكام لجام الحريات وعلى ضوءها الهويّات الذاتية.

### الهوية الجماعية والهويّات الفردية: تصادم أم تكامل؟

الشعار الذي نادى به الثورة "شغل، حرية، كرامة وطنية" كان يحمل إلى جانب المطالب الاجتماعية والاقتصادية آمال وانتظارات شريحة هامة من المجتمع تطمح للتنفس في مناخ ديمقراطي يكفل حق الاختلاف ويدافع عن الحريات الفردية.

فقيا على أن الدولة بمدنيّتها تكفل لمواطنيها حرية المعتقد، حسب نص القانون، فيم نفسّر ما لحق ببعض المواطنين أو ربما أغلبهم من "غير الصائمين" في شهر رمضان (من المسلمين وغير المسلمين) من ملاحظات ومسّ من كرامتهم وصل حد التكفير وتهديد حرمتهم الجسدية إمّا من قبل مواطنين آخرين يتقاسمون معهم نفس الوطن أو من بعض أجهزة الدولة الأمنية التي اعتمدت القوة أحيانا لمنع عمل المقاهي والمطاعم طيلة شهر الصيام؟

بناءً على ذلك يبدو الصراع، إن صحّ التعبير، جليًا بين الهوية الجماعية (الأغلبية) وبين الهويّات الفردية أو الذاتية (الأقليات الدينية والعرقية مثلا) تنبئ من ذلك جدلية المجتمع والقانون؛ بمعنى أنّ القانون لا يمثّل مختلف الأفراد أو المواطنين بتعدديتهم؛ فكثيرا ما يكون الجانب التشريعي مجرد ادعاءً خطابيًا لتلميح صورة النظام أمام الرأي العام الدولي بشكل تفقد فيه عدّة أسس جوهرها مثل مفهوم المواطنة؛ التي كما يصفها المسكيني "لا تزال في ثقافتنا فكرة هلامية فارغة من أي محتوى حقيقي، لا

تأثت ذلك المشهد

(السياسي) برغبة

جماهيرية فوّضت

مسؤولياتها إلى من

ينوبها عن طريق

الانتخاب، وغالبا يتم

الاعتماد على جوانب

وجدانية-عاطفية في

اختيار الشخصيات

السياسية

وجود لدينا لأي مواطن نشط... المواطن الذي يشارك في صنع الحالة القانونية كجزء جوهري من حقه في الحرية الموجبة<sup>10</sup>.

نحن إزاء توجّهين : توجّه أولئك الذين يفكرون نظاماً (système) في ضوء المبدأ المركزي للسلوك، في مقابل توجّه الحرية ويمثله أولئك الذين يفكرون فاعلاً (acteur) ضمن مسألة العلاقات الاجتماعية وتعدد الصراعات بين الفاعلين- الأفراد من ناحية، وبينهم وبين النظام من ناحية أخرى. إذ يقع ربط الحريات في المخيال العام بالفوضى والانفلات من القانون والمؤسسات، كما لو أنها حالة الطبيعة السابقة للدولة لذلك لا بدّ من سلطة رديئة لإحكام النظام والمحافظة على حالة الافوضى، في حين أنها حريات مدنية تضمنها نصوص تشريعية دولية ووطنية في إطار الحقوق الأشمل وهي حقوق الإنسان.

فالدولة / الأمة لا ترى على إقليمها غير كائنات "هوية" بلا أي مخزون فردي أو خاص. إن شعارها الرسمي هو: **الهوية قبل الذات** ولذلك فهذه الكائنات الهوية لا يحق لها أن تمرّ من "الساكن" إلى "المواطن" إلا من خلال تذكرة هوية رسمية<sup>11</sup>.

#### ما المنشود؟

إنّ حدود الحريات الفردية لا يمكن أن ترسمها التقاليد أو رجل الدين أو السياسة أو الأمن أو المجتمع بشموليته بل حرية الآخرين؛ أي ألا تشكل تلك الحريات خطراً أو تعدّ على بقية الحريات في المجتمع.

لذلك كان حرياً بالطرح القانوني في تونس أن يخرج من دائرته الضيقة في ظلّ سياق عالمي انفتحت فيه العلوم السياسية والقانونية على علوم أخرى ومقاربات جديدة (أنثروبولوجيا القانون، علم الاجتماع

السياسي، الأنثروبولوجيا السياسية، وعلم النفس السياسي والمقاربة الثقافية للقانون، ...) أثبتت مدى أهمية توسيع دائرة النظر والتفاعل بين مختلف المقاربات بما يخدم جميع المواطنين دون استثناءات مراعاةً لمختلف التباينات، وقد يساعد ذلك على حسم الجدل القائم بين المجتمع (أفرادا وجماعات) والقانون الذي قد يقابل بالرفض أحيانا (قانون 52 المتعلق بقضايا الاستهلاك للمواد المخدرة مثلا).

فالاختلاف يفضح هشاشة المنظومة القانونية المحلية وحتى -الثقافية- الهوية القائمة، مما يدعو ضرورةً إلى مراجعة بعض مقوماتها. في السياق ذاته أوصت هيئة الحقيقة والكرامة في تقريرها الختامي بضرورة تنقيح القانون الجزائي بطريقة تفضي لملائمته مع مقتضيات الدستور التونسي والمعاهدات الدولية وذلك بتحديد الاستثناءات بطريقة لا تدع مجالاً للتأويل الواسع عند مرجع النظر. كما دعت لإلغاء جميع الأحكام التشريعية أو الترتيبية التي تمسّ من الحريات الفردية وتطال مجالات الحياة الخاصة للمواطن<sup>12</sup>.

ختاماً، نخلص للقول بأنّ الواقع الذي تفرّزُه الاستراتيجيات الهويةية الثقافية والتعايش المجتمعي ضمنها؛ يمثل الوجه الآخر لسياسة الدولة ويعكس حقيقةً طبيعة النظام داخلها، لذلك لا بدّ من إيجاد استراتيجيات بديلة وتطوير آليات التعاطي مع الاختلاف وحوكمة التعددية الثقافية/الهويةية بشكل يجعل التنوع يفضي إلى الوحدة لا للصراع والتفرقة.

#### الهوامش

1. أبي عاد (رندي)، "حصون وشرفات: استراتيجيات الهويات الثقافية ومسألة الغيرية"، **موقع مؤمنون بلا حدود**، 4 ماي 2021
2. الغيلاني (محمد)، "الهوية والاختلاف في قضايا الدين والمجتمع: الهوية هي الاختلاف"، **موقع مؤمنون بلا حدود**، 23 سبتمبر 2020.
3. جوردن (مارشال)، **موسوعة علم الاجتماع**، المجلد الأول، ترجمة محمد الجوهري وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2000، ص 230.
4. جعيط (هشام)، **أزمة الثقافة الإسلامية**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2000، ص 11.
5. هيئة الحقيقة والكرامة، **التقرير الختامي الشامل**، 2020، ص 299.
6. منظمة البوصلة، "مجلس نواب الشعب: وضع يزداد تعمقاً في سياق مليء بالرهانات"، 19/3/2021، منشور على موقع المنظمة: [www.albawsala.com](http://www.albawsala.com)
7. فونك (راينر)، **الأنا والنحن: التحليل النفسي لإنسان ما بعد الحداثة**، دار جداول للنشر، بيروت، 2016، ص 114-115.
8. ورد في: بن جنات (زهير)، **التمنية المحلية والتغير الاجتماعي-مسارات نشأة فاعل جديد بريف صفاقس**، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2006-2007.
9. ادغار موران، "الهوية واحدة ومتعددة"، تقديم وترجمة خديجة زيتلي، متوفّر على موقع "كوة": [couaa.com](http://couaa.com)
10. المسكيني (فتحي)، **الهوية والحرية: نحو أنوار جديدة**، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص 242.
11. المسكيني (فتحي)، المصدر السابق، ص 240.
12. الفرشيشي (وحيد)، "الحريات الفردية ضمان اللا رجوع" ضمن: هيئة الحقيقة والكرامة، **التقرير الختامي الشامل**، 2020، ص 13.

»

الاختلاف يفضح

هشاشة المنظومة

القانونية المحلية

وحتى -الثقافية-

الهوية القائمة، مما

يدعو ضرورةً إلى

مراجعة بعض

مقوماتها

«

## العلمانية الجزئية وتطبيقاتها في تونس

المصدر أن العلمانية تعتبر جزءاً من النزعة الإنسانية التي سادت منذ عصر النهضة الداعية لإعلاء شأن الإنسان والأمور المرتبطة به بدلاً من احتقار الشؤون الدينية<sup>2</sup>.

تختلف النماذج العلمانية وفق التجارب السياسية والاجتماعية باختلاف الأزمنة والأمكنة، فالنموذج العلماني الفرنسي المتسم براديكاليته يختلف عن النموذج العلماني البريطاني والإسكندنافي المتصالح مع الدين. ففي بريطانيا، تُعتبر الكنيسة الأنجليكانية هي الكنيسة الوطنية وترأسها ملكة بريطانيا فنجد صلب النظام السياسي البريطاني كتلة دائمة العضوية لخمسة عشر قسا بمجلس اللوردات. على نفس المنوال، لما تتأمل دساتير دول كالزويج والدنمارك، نجد تنصيحا على دعم الدولة للكنيسة اللوثرية الإنجيلية وتشترط على من يتقلد العرش أن يكون على المذهب الإنجيلي.

يتناسب مصطلح "العلمانية الجزئية" الذي أورده الباحث المصري عبد الوهاب المسيري في كتابه المكون من جزأين المعنون "العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية" الصادر سنة 2002 مع التجارب السياسية الحاكمة في تونس وهو الأكثر ملاءمة لطبيعة النظام السياسي التونسي الحالي، وليس غريباً عنه بل له جذور في دولة الاستقلال نفسها.

يعرف عبد الوهاب المسيري العلمانية الجزئية بكونها فصل الدين عن الدولة مقابل مصطلح العلمانية الشاملة وهي فصل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية في جانبها العام والخاص، كما يرى أن العلمانية الجزئية مرتبطة بالمرحلة الأولى لتطور العلمانية الغربية، في المقابل ظلت الأنظمة السياسية في الوطن العربي

زاد الجدل احتداماً مع تشكيل المجلس الوطني التأسيسي الذي كلف بإعداد دستور جديد للبلاد وانتخب نوابه في 23 أكتوبر 2011، فأفرز أغلبية ذات توجه إسلامي.

تحول الجدل من جدل بين النخب السياسية إلى جدل بين عامة الشعب. ولئن تم التوافق النهائي على صيغة الدولة المدنية في الفصل الثاني وتكريس حرية المعتقد والضمير، إلا أن الجدل عاد مجدداً مع تسارع الأحداث الأخيرة التي ترافقت مع مطالب بعض النخب والأحزاب والجمعيات الحقوقية القاضي بتجاوز بعض الضوابط والأسس الاجتماعية ذات المصدر الديني الراسخة في بنية المجتمع التونسي منذ قرون. هذا ما يدفعنا إلى العودة إلى البحث عن حضور العلمانية في التجارب السياسية الحاكمة بالبلاد التونسية ومعرفة أي نوع من العلمانية تم تكريسها بالبلاد التونسية.

لفهم مفهوم العلمانية الجزئية كصنف من أصناف التطبيقات العلمانية لئلا نلجأ من العودة إلى شرح مصطلح العلمانية لغة واصطلاحاً:

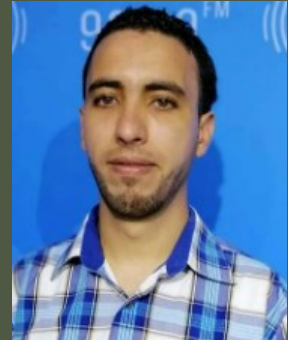
\*العلمانية لغة وهي ترجمة لكلمة "سيكولاريزم" (secularism) وهي مشتقة من الكلمة اللاتينية "سيكلوم"، وتعني: العصر والجيل والقرن والزمان والعالم المادي (في مقابل العالم الأخروي)<sup>1</sup>.

\*أما اصطلاحاً، تعرّف دائرة المعارف البريطانية العلمانية بكونها: "أيّ حركة اجتماعية تتجه نحو الاهتمام بالشؤون الأرضية بدلاً من الاهتمام بالشؤون الأخروية". ويشير نفس

تشهد الساحة التونسية منذ عقود جدلاً محتدماً حول طبيعة النظام السياسي والاجتماعي بين النخب والتيارات السياسية بمختلف روافدها وألوانها السياسية وازدادت وتيرة الجدل خاصة بعد التحولات السياسية التي عرفتها تونس والمنطقة العربية عامة، إثر سقوط نظام بن علي الدكتاتوري في 2011 وبداية تدشين سياسة الانتقال الديمقراطي القائمة على القطع مع الإرث الاستبدادي لدولة ما بعد الاستقلال والعمل على تكريس دستور ديمقراطي تعددي مواطني.

كانت ثنائية الصراع بين إسلامية الدولة وعلمانية الدولة الانعكاس الأبرز لذلك الجدل والسجال الذي انتقل من الدوائر النخبوية السياسية والأكاديمية إلى العامة. وشكل لفظ العلمانية في حد ذاته، كمضمون ذي شحنة سجالية، المحور الأهم في ذلك السجال بما يطرح من إشكاليات علاقة الدين بالسياسي والاجتماعي إضافة إلى مزاج شعبي عام مازال ينظر لذلك المصطلح بازدراء غريب، دافعه الوجدان الديني المتوارث وتأثره أحياناً بخطاب الإسلام السياسي.

انسحب هذا الجدل على المجتمع، فظهرت بوادر احتقان مجتمعي رافق الفترة الانتقالية التي أعقبت سقوط نظام بن علي حول طبيعة النظام المنشود، وهو ما تزامن مع امتداد شعبي للتيار السلفي المكفر للديمقراطية والرافض لقيم الدولة الحديثة، مناقضاً لآراء مختلف القوى السياسية المدنية التي ترنو لنظام ديمقراطي مدني اجتماعي. ثم



بقلم: خليل القادري

ناشط سياسي وطالب دكتوراه  
في اختصاص القانون الخاص

khalilkadri1990@gmail.com

”

تختلف النماذج العلمانية

وفق التجارب السياسية

والاجتماعية باختلاف

الأزمنة والأمكنة،

فالنموذج العلماني

الفرنسي المتسم

براديكاليته يختلف عن

النموذج العلماني البريطاني

والإسكندنافي المتصالح مع

الدين

“





المصدر: leaders.com.tn

والعالم الإسلامي ترفض التماهي مع هذه العلمنة وتراعي جزئياً الخصوصية المجتمعية لشعبها، فأُسست لعلمانية فنية تفصل الديني عن السياسي في إدارة الشأن العام تعطيه جانبا ثانويا في إدارة الدولة.<sup>3</sup>

يصعب البحث عن حضور بعض مظاهر العلمانية الجزئية قبل الاستقلال لكن في المقابل لا نجد حضورا لمطلب العلمنة بصورة صريحة في خطاب الحركة الوطنية التونسية ما عدا فقط الحزب الشيوعي التونسي الذي يمكن أن نعتبره أول حزب طرح العلمانية في تونس.

يمكن استقراء مظاهر العلمانية الجزئية من خلال تجربتين أعقبت تأسيس دولة الاستقلال مرتبطين ببعضهما البعض: تجربة حكم المؤسس الحبيب بورقيبة الذي طبعت بصمته في بناء الدولة التونسية الحديثة ثم خلفه زين العابدين بن علي الذي طالما قدم نفسه امتداد للأول.

### العلمانية الجزئية في تجربة الحبيب بورقيبة 1957-1987: التحديث الفوقي مع تهميش البعد الديني دون إقصائه:

وفق الباحث محمد الرحموني، يجمع المؤرخون على انعدام تصريح أو تبني لمصطلح العلمانية من طرف الحبيب بورقيبة بل على العكس من ذلك نجد تصريحا صرح به الحبيب بورقيبة للإعلام الفرنسي سنة 1972 يرفض فيه مصطلح العلمانية ويصرح بكونه يعمل على بناء دولة مدنية حديثة تقدمية دينها الإسلام<sup>4</sup>، كما سجل خطاب بورقيبة في البرلمان التركي سنة 1971 تنديدا بتجربة مصطفى كمال أتاتورك مؤسس الدولة التركية الحديثة في بناء علمانية متشددة تميزت بإقصاء الإسلام.<sup>5</sup>

لكن كان الأثر الأبرز لحضور التجليات العلمانية لسياسة بورقيبة في عدّة قرارات كان أهمها:

أولاً: بإشرافه على أعمال اللجان المكلفة بإصدار مجلة الأحوال الشخصية في 13 أوت 1956 حيث اتخذت قرارات حاسمة وجريئة منها منع تعدد الزوجات والتشريع للطلاق العدلي من خلال منح حق الطلاق للمرأة وتحديد السن الأدنى للزواج للذكر إضافة إلى تنظيم مؤسسة التبني. اعتبرت هذه الإجراءات عند الأوساط التقليدية الدينية بمثابة مخالفة للشريعة الإسلامية وخطوة نحو تكريس العلمنة كما تدعمت هذه الإجراءات بمنح حق الانتخاب والترشح للمرأة وتشجيع السفر والحث على الاختلاط بين الجنسين<sup>6</sup>.

تميزت حقبة الستينات والسبعينات بمواجهة النظام البورقيبي لمعارضة التيارات اليسارية والقومية، فكانت الحاجة ملحة لفتح الباب لنشاطات الجمعيات الدينية التي تمخض عنها لاحقا تأسيس أول تيار إسلامي في تونس باسم "الجماعة الإسلامية"، حيث منح هذا التيار حرية العمل الدعوي. ربما كان النظام البورقيبي يسعى لاحتواء تصاعد المد اليساري في النقابات والأوساط الطلابية بتك المجال للجمعيات الدينية لمناكفة التيارات اليسارية المعارضة للنظام لكن على المستوى الاجتماعي والثقافي في أواخر عهده، نرى تراجعاً نسبياً عن أسس الخطاب التحديثي الصلب. فلئن وقعت الدولة التونسية في عهده على الاتفاقية الدولية لمحاربة كل أشكال التمييز ضد المرأة سنة 1984، فقد أبدت تحفظات على بعض البنود المخالفة للخصوصية المجتمعية العربية الإسلامية، كما لم يكرس الرئيس بورقيبة المساواة في الميراث مبرراً ذلك بكونها تتعارض مع النص القرآني.

ثانياً: بإلغاء القضاء الشرعي ومجالس الأُخبار ومؤسسة الوقف وقام بتوحيد أجهزة القضاء ذلك في 3 أوت 1956.

ثالثاً: قيامه بعصرنة التعليم وتوحيد أجهزته وإشراف الدولة عليه مباشرة، فانطلق يجسد مشروعه التحديثي بإلغاء التعليم الزيتوني التقليدي وذلك من خلال قانون 4 نوفمبر 1958 الذي أعلنه وزير التربية محمود المسعدي.<sup>7</sup>

عُرف عن بورقيبة إلقاءه الخطاب في

عُرف عن بورقيبة إلقاءه الخطاب في

عُرف عن بورقيبة إلقاءه الخطاب في

ربما كان النظام

البورقيبي يسعى

لاحتواء تصاعد المد

اليساري في النقابات

والأوساط الطلابية

بتك المجال للجمعيات

الدينية لمناكفة

التيارات اليسارية

المعارضة للنظام

المنشود هل هو نظام إسلامي أم علماني؟ هل يمكن أن تصبح الشريعة مصدراً رئيسياً للتشريع؟

تم التوافق على الإبقاء على الفصل الأول الموجود بدستور 1959 المتعلق بهوية الدولة التونسية وتم التنصيص على مدنية الدولة في الفصل الثاني والتنصيص في الفصل 39 على وجوب تربية الناشئة على الاعتزاز بالقيم العربية الإسلامية. كما نص الفصل 6 من الدستور على حرية الضمير مع مواصلة التأكيد على احتكار الدولة لرعاية النشاط الديني ومنع التكفير. كما وقع التنصيص على الحفاظ على المكاسب الحقوقية والاجتماعية للمرأة التونسية وتطويرها في الفصل 46.

بعد انتهاء الفترة الانتقالية التي كان فيها التيار الإسلامي في الحكم، تمكن حزب نداء تونس من الفوز بالانتخابات التشريعية وفاز رئيسه الباجي قائد السبسي بالرئاسة، وكان سيق أن قدم نفسه طيلة الحملة الانتخابية كحامي الدولة المدنية وقيم الحداثة ومكاسب المرأة في تونس. في فترة حكمه ارتفعت وتيرة مطلية الحركة الحقوقية والجمعيات المدنية النسوية بمزيد من الحريات التي قد تتعارض مع الثوابت الدينية الراسخة في الوجدان والمزاج الشعبي العام من ذلك المطالبة بالمساواة في الميراث ورفع التجريم عن المثلية الجنسية في قانون العقوبات. قام قائد السبسي بتكليف لجنة بالإعداد لتقرير حول إصلاحات قانونية تتعلق بمزيد تكريس الحريات الفردية وتفعيل المساواة. أعاد هذا التقرير لدى صدوره الجدل المحترم حول العلمانية وطبيعة النظام السياسي الوليد بين التيار الإسلامي والمزاج العام المحافظ من جانب وبين التيارات العلمانية من جهة أخرى. جوبه هذا التقرير برفض من أحزاب غير

الأحزاب لسنة 1988 على ضرورة تقيّد كل حزب راغب بنيل تأشيرة العمل السياسي القانوني باحترام الخصوصية العربية الإسلامية. انعكس ذلك بإعادة الاعتبار لبعض المظاهر الإسلامية في الإعلام العمومي كبث الآذان للصلوات يوميًا ونقل صلاة الجمعة أسبوعياً على الراديو والتلفزة الوطنية.

في نفس الوقت، أحكم النظام قبضته على المساجد، ليتفرد بالتحكم في الحياة الدينية من خلال قانون المساجد لسنة 1988 الذي جعل جميع الأنشطة بالجوامع خاضعة لترخيص من الوزير الأول.

**العلمانية الجزئية في زمن الانتقال الديمقراطي 2011: التوافق بين القوى المدنية والقوى الإسلامية على تفعيل علمانية جزئية عنوانها الدولة المدنية الديمقراطية الاجتماعية:**

يمكن القول أنّ العلمانية الجزئية زمن الانتقال الديمقراطي انتقلت من صيغة تأسيسية يحتكرها فقط النظام الحاكم إلى صيغة توافقية بين مختلف القوى السياسية عنوانها الدولة المدنية.

بسقوط نظام بن علي، بدأت نهاية الحكم الفردي الاستبدادي وتدشين مرحلة الانتقال الديمقراطي والتعددية الحزبية والفكرية وتعظيم دور المجتمع المدني وتنوعت الأحزاب السياسية والألوان الأيديولوجية في الفضاء العمومي. لم يعد الشأن السياسي محض نقاش فقط بين النخب السياسية والأكاديمية، بل أصبح بدوره محل اهتمام الشارع لكن كان الجدل حول طبيعة النظام السياسي

أما مادة التربية الإسلامية، فقد تم الاستمرار في تدريسها في التعليم الابتدائي والتعليم الثانوي وهو ما يتناقض مع العلمانية الشاملة التي تفصل الدين عن التعليم الحكومي أسوة بالتجربة الفرنسية منذ قانون 1905 الذي مأسس العلمانية في فرنسا.

لذلك يصعب تصنيف التجربة البورقبيية في الحكم ضمن منطق العلمانية الشاملة، حتى وإن حملت توجهات حداثة قاطعة مع الذهنية التقليدية للشعب والمؤسسات السائدة التي كانت سائدة قبيل الاستقلال، إذ أنّها أقرب أن تصنّف في إطار العلمانية الجزئية. لكنّ بورقبيية همّش الشأن الديني وجعله خاضعاً لسلطانه ومقارنته المتناقضة مع الذهنيات التقليدية المتوارثة. هذا الذي فتح أمامه باب المواجهة مع التيار اليوسفي ثم مع التيار الإسلامي لاحقاً.

**العلمانية الجزئية زمن حكم بن علي 1987-2011: مراوحة بين المحافظة على مكاسب التحديث البورقبي وإعادة الاعتبار للشأن الديني مع احتكار الدولة على تنظيمه**

قدّم نظام بن علي نفسه كاستمرار للتجربة البورقبيية ومحافظاً على إرثها مع تبشير بعهد ديمقراطي لم يتجسّد. أمّا فيما يخصّ الشأن الديني، حاول أن يظهر بشكل مختلف عن سياسة الحبيب بورقبيية بتأكيد على إعادة الاعتبار للهوية العربية الإسلامية، وذلك من خلاله تأكيداً عليها في الميثاق الوطني (الذي وقّعه معظم القوى السياسية وقوى المجتمع المدني في 7 نوفمبر 1988) والتنصيص في قانون

” يمكن القول أنّ

العلمانية الجزئية زمن

الانتقال الديمقراطي

انتقلت من صيغة

تأسيسية يحتكرها

فقط النظام الحاكم

إلى صيغة توافقية بين

مختلف القوى

السياسية عنوانها

الدولة المدنية

“

## الهوامش

1. <https://fr.wiktionary.org/wiki/saeculum#la>

2. <https://www.britannica.com/topic/secularism>

3. عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزائرية والعلمانية الشاملة**، الجزء الأول، دار الشروق، القاهرة، 2002، ص.

4. Interview avec le président Habib Bourguiba concernant son avis à propos de la laïcité en Tunisie, 27 juin 1972, disponible sur: ina.fr

5. محمد الرحموني، **العلمانيون في تونس صراع الفكر والسياسة**، مركز النماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2013، ص. 11.

6. المصدر نفسه

7. المصدر نفسه

8. "الشارع المغربي" تنشر حوار قيس سعيد كاملاً، **الشارع المغربي**، 12 جوان 2019، متوفر على الموقع [acharaa.com](http://acharaa.com)

9. "جمعية النساء الديمقراطيات: قراءة رئيس الدولة لمبدأ المساواة قراءة رجعية"، شمس اف ام، 15 أوت 2020، متوفر على الموقع: [shemsfm.net](http://shemsfm.net)

عقوبة الإعدام<sup>8</sup> عدا حضور الديني الثقافي في خطابه وتجديده نفس الموقف في اليوم الوطني للمرأة التونسية سنة 2020 مما فهم منه عدم انفتاحه على مطالب الحركة الحقوقية والنسوية ذات الخطاب العلماني الراديكالي.<sup>9</sup>

قد يعود الجدل في قادم الأيام لكن يظل الحديث عن إشكالية علاقة الديني بالسياسي مسألة لا تتعلّق فقط بالشأن التونسي فقط بل بالمنطقة العربية والعالم الإسلامي وهو جدل من الصعب أن ينتهي في ظل وجود رؤيتين متناقضتين: رؤية مازالت تؤمن بحضور الديني في تنظيم كل مناحي الحياة ورؤية أخرى تتراوح بين إقصاء الديني من الفضاء العام أو تهميشه.

ربما تمثل العلمانية الجزئية هي النمط الملائم المتفق مع خصوصية مجتمعنا الضارب في عمقه العربي الإسلامي لما للدين من تمثلات ثقافية وتنظيمية في المجتمع التونسي مع تحييده على الجانب الإداري السياسي في إدارة الشأن العام، ولكيلا يتعارض مع متطلبات الدولة الديمقراطية الاجتماعية والمواطنة ومكاسب الحداثة في تونس، كما أنه يكفل روح المواطنة بعقل تواصلية يؤمن بثقافة الاختلاف في حدود ضوابط الخصوصية المجتمعية التونسية.

إسلامية كالأحزاب القومية وحتى بعض الأحزاب التي تدعي انسابها إلى الإرث البورقيبي حيث اعتبرته يتعارض مع الخصوصية المجتمعية التونسية. إثر وفاة الباجي قائد السبسي، تمّ انتخاب أستاذ القانون الدستوري قيس سعيد ذو الخطاب المحافظ غير المنتمي لتيارات الإسلام السياسي رئيساً للجمهورية في 2019. كما أفرزت الانتخابات التشريعية بروز تيارات تختلف أيديولوجيا وتتناقض سياسيا، لكن لا تتبنّى خطابا علمانيا راديكاليا فنقاط التقاطع بينها تتمثل في عدم تصادمها مع الخصوصية الدينية للمجتمع التونسي.

انحسر، إلى حدّ ما، في الفترة بين 2019 و2021 الجدل حول الهوية والاستقطاب الثنائي بين الحداثيين والإسلاميين، لكنّه كان يعود أحيانا بقوة مترافقا مع أجواء مشحونة داخل المجلس في علاقة ببعض مقترحات القوانين.

مع قرار رئيس الجمهورية تعليق أنشطة البرلمان وإقالة الحكومة مع إعلان نيته تعديل الدستور، لم نشهد عودة في الأشهر الأخيرة إلى الخلاف حول مسألة العلمانية والهوية. لعلّ ميزة خطاب رئيس الجمهورية الحالي تكمن في كسره التخندق المبنية على الفرز الإيديولوجي الذي ظل العنصر المحدد في تموقعات جغرافيا الساحة السياسية في تونس منذ عقد من الزمن، لما يحمله من خطاب محافظ من جانب برز في حملته الرئاسية ووجد صده عند الشعب، كرفضه مسألة المساواة في الميراث وتبريرها بالنص القرآني ورفض مطلب رفع تجريم المثلية الجنسية وعدم ممانعته تفعيل

هو جدل من الصعب

أن ينتهي في ظل وجود

رؤيتين متناقضتين:

رؤية مازالت تؤمن

بحضور الديني في

تنظيم كل مناحي

الحياة ورؤية أخرى

تتراوح بين إقصاء

الديني من الفضاء

العام أو تهميشه



## التسامح والتعايش: أيهما الضمان؟

بينما يفخر بعوائده لمجتمع الميم-عين. لكن عند عكسنا لزوايا النظر والمنطلقات، قد تكون المجتمعات هي التي خلقت آلهتها على هذه الشاكلة المعتلة.

نجد إذن منظومة كاملة للتسامح في صلب الدين ونصوصه وفي فروعها وروافده الكنسية والفقهية قادرة على خدمة الدين وإخفاء أشكال التعصب أو خطاب الكراهية الوارد فيه.

مع تطور منظومة حقوق الإنسان، وجدت المجتمعات التي مرت بتجربة النقد الذاتي والإصلاح الاجتماعي نفسها أمام ضرورة خلق منظومة للتعايش هي منظومة قائمة الذات تستهلك جزءا هاما من الروافد الدينية لمنظومة التسامح في حالة تبنى المجتمع مبدأ حرية الدين والمعتقد والضمير أو في حالات أخرى تكون فيها المجتمعات تعيش نوعا من المحاصرة الدينية أو الاثنية في تنظيمها الاجتماعي والسياسي أو تقطع مع الروافد الدينية من جذورها، وهذه حالة عديد المجتمعات التي عاشت تحولات سياسية واجتماعية قطعت فيها مع الدين، مثل الدول التي تبنت التوجه الاشتراكي أو الشيوعي. لكن المشترك بين مختلف هذه المجتمعات هو الانطلاق في بناء منظومة جديدة هي منظومة التعايش. يرتكز التعايش هنا أساسا على القانون الوضعي المدني الذي يحترم مبدأ الحق في الاختلاف وعلى التطور الطبيعي للحقوق والنظريات الفلسفية والسياسية والنظم الاقتصادية فنجد أنّ المجتمعات التي تحمل عمقا مسيحيا والتي عاشت فترات سيطرة الكنيسة على المجتمع الأوروبي قد مرّت بعدد المراحل واللحظات التاريخية الفارقة منها ثورة الأنوار، الثورة الصناعية... كل هذه السيرة، التي لم نعشها أو عشنا تجارب هجينة منها أفرغت محتواها، انتهت بتكون مجتمع يعيش منظومة من

منها. لو بدأنا بتحليل التسامح، نجده كمنظومة قائمة الذات والأسس قد نشأت مع ظهور الأديان التوحيدية وخصوصا ما هو إبراهيمي منها بمختلف ما أسست له من نظم وتمثلات سياسية.

تطرح هذه الأديان في جوهرها إطلاقيه فكرة الإله وقدرته فالإله الواحد يمتلك سلطة الحياة والموت، الخلق والإفناء وتسيير كل ما بينهما وتدبر أدق تفاصيله فالفكرة أساسا مبنية على توحيد بالسلطة واتحاد بها ومن الطبيعي عند طرح فكرة كهذه ان تظهر حركات معاكسة رافضة لهذه الفكرة وهذا ينطبق على البعد السياسي كما الديني مع اختلاف في الضدية التي يمكن أن تظهر فوجد المنظرين للأديان التوحيدية في خلق نظام التسامح سبيلا لخلق ديانة أكثر صلابة ومقبولية وقدرة على الانتشار.

الإله هنا يمثل القوة العليا والمطلقة متسامح مع البشر وهو خالقهم ومفنيهم وهذا التسامح هو تسامح غير محدد المعالم أو غير مهيكّل، فقد نجد الإله مثلا في الأديان الإبراهيمية يتسامح مع شعوب كثيرة تحمل اختلافات عديدة في ممارساتها أو في طباعها ولا يتسامح مع قوم لوط كما تنسب تسميتهم في الأديان الثلاثة لمجرد اختلاف توجههم الجنسي عن التوجه المغاير الذي يريده الإله لعباده.

قد نتبين بداية في تحليلنا أن العباد يحاولون التماهي مع خالقهم في تسامحه المحدود عند دراستنا للمجتمع التونسي مثلا الذي قد يتسامح مع عدّة أشكال للاختلاف

نحن اليوم نعيش في وضع دولي وعالمي ظهرت فيه عديد الحساسيات السياسية القائمة على أسس ومنطلقات دينية أو طائفية قد تهدد بعض المكتسبات في مجال الحقوق والحريات وتمسّ من حق الفرد في الاختلاف وهذا ما قد يدعو إلى تصنيفها كحركات رجعية غير متسامحة وإطلاق عديد التسميات عليها بينها ما هو قائم على تحليلات علمية موضوعية ومنها ما يدخل في باب التحليلات الموجهة سياسيا.

نحن نعيش اليوم معضلة عدم قبول الآخر، عدم قبول المختلف، والاختلاف هنا طبعا يقيّمه ويحدده ويضع معايير القائمة بفعل الرفض أو الإقصاء. وحقيقة يبدو مفهوم الحق في الاختلاف من المفاهيم التي تدعو للتفكير والتحليل وهي حاملة لمفهوم التقاطعية في أصلها. إذن بإمكاننا اليوم أن نتساءل على الأسس والقيم التي يبنى عليها حق الاختلاف هذا.

من أهم ما يُطرح عادة في هذا الصدد -في فضاءنا الاجتماعي بما يجمعه من اختلاف في مكوناته- مفهوم التسامح الذي يمثل في المخيال الشعبي وخصوصا الترسبات العقائدية منه فعلا منشودا محمودا يُحمد القائم به عند (إذا رغب في ذلك) كما يمثل في "المخيال الحقوقي" هدفا اجتماعيا ساميا. نحن هنا ننطلق من التسامح كفعل ذاتي غير ملزم فعليا كما أنه قائم على نوع من العلوية وعدم الندية فعند حديثنا عن التسامح حتى وان وضعناه في إطار ثقافة شعبية فهو يبقى تسامح فئة تمتلك غلبة من حيث تغلبها بالسلطة و/أو القوة و/أو المال و/أو العدد مع فئة أضعف



بقلم: حمزة بية

طالب انثروبولوجيا وناشط في المجتمع المدني والحياة الثقافية

bayahamza812@gmail.com

»

تطرح هذه الأديان في

جوهرها إطلاقيه فكرة

الإله وقدرته فالإله

الواحد يمتلك سلطة

الحياة والموت، الخلق

والإفناء وتسيير كل ما

بينهما وتدبر أدق

تفاصيله

«



صورة من حلق الوادي. المصدر، Pinterest.com

مازلنا نعمل في إطار

منظومة- منظومة

التسامح- قد بلغت

منتهاها وكأنتنا نحاول

أن نبعث الروح فيها،

في حين أن مصيرها أن

تموت لتنبعث من

رمادها منظومة

التعايش

قانون وضعي يتم ترسيخه عبر استراتيجيات مختلفة وعبر تعاقب بين المواطنين وذلك أساسا عبر تطوير أنظمة التعليم والتنشئة الاجتماعية وتوسيع دائرة المتدخلين في هذه التنشئة من أجل بناء القيم المثلى للتفاعل الإيجابي القائم على احترام مبدئي التعدد والاختلاف.

قد نكون قد أسرفنا في استخدام الدين من أجل حل المشاكل الناجمة عن الدين نفسه بينما قد يكون الحل الأنجع كامنا في اتخاذ سبل أخرى تنطلق عبر تغيير منهجيتنا في المعالجة او ربما القطع مع المقاربات الدينية البحتة في التعاطي مع الخلافات ذات الجذور الدينية.

ودعم ثقافة الاختلاف داخل مصادر التشريع الديني والعمل في نفس الوقت على خلق منظومة تعايش خارج الدين قد تصل في أقصى حدودها إلى الاقصاء الكلي للدين في اشتغالها وقيامها بالأساس على التدرج بين الجانب الثقافي والقانوني والعمل على تطوير المناويل التنموية والاقتصادية لما تمثله من مؤثر على العلاقات الاجتماعية وتطوير المنظومة السياسية لدورها في خلق علاقة مدنية بين المواطن ومؤسسات الدولة قائمة على علوية القانون. بذلك يمكن أن ننتقل من التمثل الميتافيزيقي كرافد اختياري إلى مادية مبدئي التعايش الذي يتم تأسيسه عبر الدراسة العلمية للتفاعلات الموجودة داخل المجتمع في علاقتها بمختلف المؤثرات على تنوع منابعتها واستشراف نظام عالمي يكرس الحرية الدينية والفكرية ويحمي حقوق المتدينين وغير المتدينين عبر ضمان

التعايش يسقط فيها العامل الديني ويكون القانون الوضعي، الذي يؤسس بدوره لمنوال عيش اجتماعي، هو الأساس الأول.

من الواضح والجلي أننا في عالمنا العربي الاسلامي نعيش في الطور الاخير لمنظومة التسامح، فقد حافظنا على هذه المنظومة المنبثقة من الدين والمحدودة بحدوده في قيمها وتمثلاتها و"المجموعة الوطنية" بما تجمعه من مؤسسات دينية وحكومية وفاعلين اجتماعيين لازلت تبذل مجهودات كبرى من أجل تطويرها بهدف إيجاد حلول للإشكالات الاجتماعية المرتبطة بعوامل عقائدية ظنا منها أن ذلك هو الطريق الصحيح أو ربما بغاية حفظ الدين ذاته. اليوم نجد أنفسنا، من حيث السياسات التي تقوم عليها الدولة ومجهودات المجتمع المدني، خصوصا منه المختص في المجال العقائدي وحرية الدين وتطوير الحوار والتسامح بين الأديان، مازلنا نعمل في إطار منظومة - منظومة التسامح- قد بلغت منتهاها وكأنتنا نحاول أن نبعث الروح فيها، في حين أن مصيرها أن تموت لتنبعث من رمادها منظومة التعايش القادرة على تجسيد دولة القانون والمؤسسات وتعزيز منظومة المساواة والحرية الفردية ومن ضمنها حرية الدين والمعتقد.

لترسيخ الحق في الاختلاف في المجتمع، لا يجب أن يقتصر التركيز على القادة والفاعلين الدينين والاكتفاء بتشريك صوري لهيكل المجتمع المدني بل يجب أن يكون هناك حفر عميق ينأى عن الآليات الميتافيزيكية لاشتغال العقل. لعل المقاربة الأمثل للحصول على تفاعل سليم بين جميع الحساسيات الدينية واللادينية داخل المجتمعات (وخصوصا المجتمعات العربية الإسلامية التي تزال تحت تأثير البعد الميتافيزيقي في مختلف مشمولات الحياة العامة والاجتماعية) تمزج بين مزيد تطوير منظومة التسامح عبر التركيز على الدين كذاتية روحانية غير ملزمة للتنزل اجتماعيا او تشريعا



## جمعية تونس الفتاة

الهاتف: 29797625

البريد الالكتروني: [contact@tounesaf.org](mailto:contact@tounesaf.org)

الموقع: [www.tounesaf.org](http://www.tounesaf.org)

فايسبوك: [facebook.com/tounesalfatet](https://facebook.com/tounesalfatet)

تويتر: [twitter.com/tounesalfatet](https://twitter.com/tounesalfatet)

انستغرام: [@tounesaf](https://www.instagram.com/tounesaf)