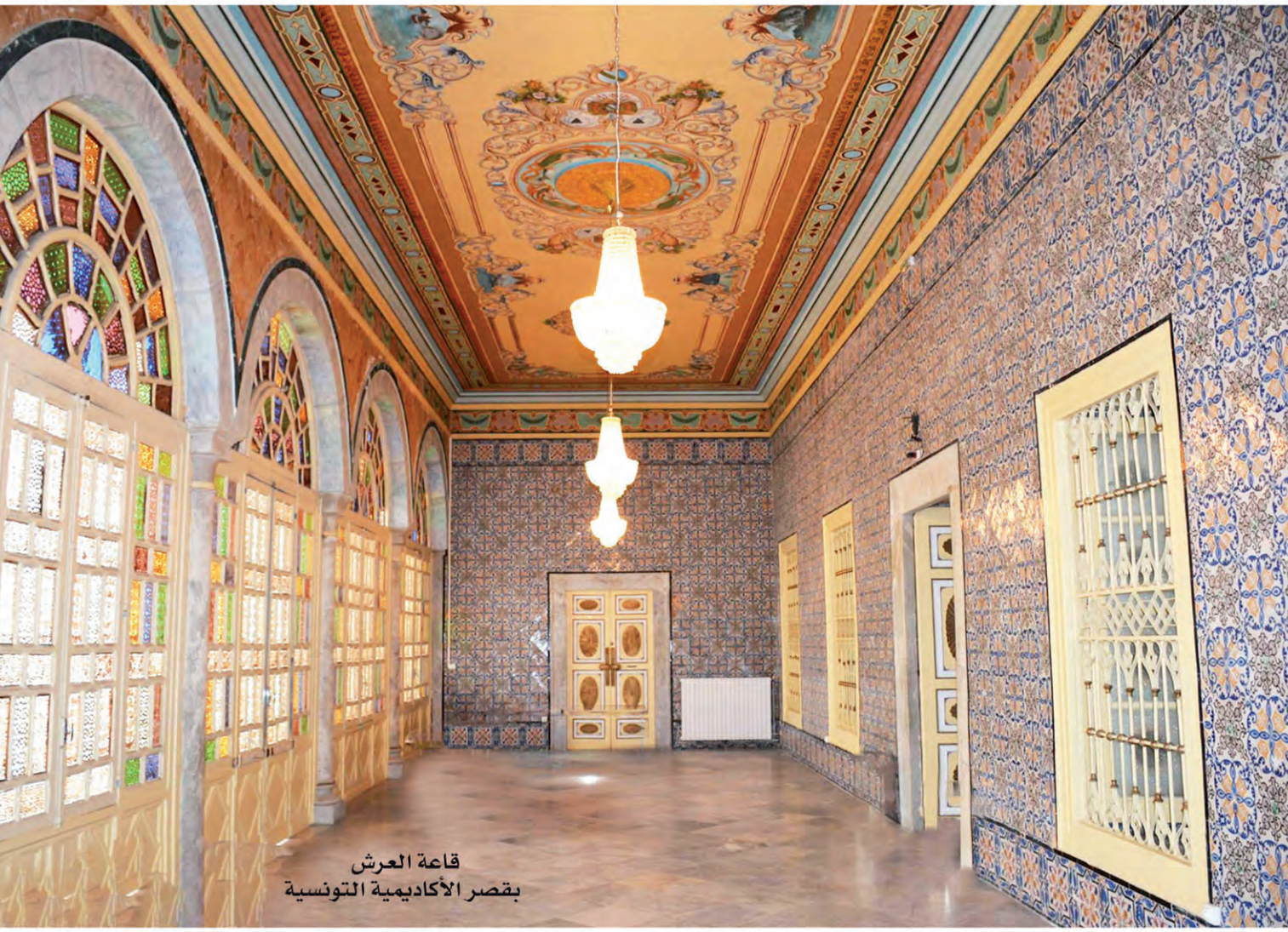
المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون
بيت الحكمة

عدد 3
جانفي-جوان 2025

مجلّة الأكاديميّة التونسيّة

مجلّة سداسية بينيّة

ر. د. م. د : 3061-9149



قاعة العرش
بقصر الأكاديمية التونسية

هل العيشُ معًا ممكنٌ اليوم؟

- محور العدد القادم : المســـــرح التونسي

مجلّة
الأكاديميّة التونسيّة

مجلّة سداسية بينيّة

25 شارع الجمهورية – قرطاج حنبعل 2016
الهاتف : 275 277 71 – الفاكس : 204 731 71 (00216)
موقع الواب : www.beitalhikma.tn

مجلّة الأكاديميّة التونسيّة، عدد 3 / عمل جماعي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون «بيت الحكمة»، 2025 -تونس: طباعة ميديا قرافيك
64 ص، 30 سم - مسفّر، ر. د. م. د. : 3061 - 9149

سحب من هذه المجلّة 200 نسخة في طبعتها الأولى

تصميم وإخراج ابراهيم الشابي

جميع الحقوق محفوظة ©
للمجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون «بيت الحكمة»
قرطاج، 2025

النّشر بمجلّة الأكاديميّة التونسيّة

° «مجلّة الأكاديميّة التونسيّة» هي نشريّة علميّة محكّمة، يصدرها المجمع التونسيّ للعلوم والآداب والفنون «بيت الحكمة» تعبيرا عن المعارف التي تعنى بها أقسام المؤسّسة، وتضمّ الدّراسات الإسلاميّة، والعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، والآداب والعلوم، والفنون.

° يشترط في المقال أن يكون جديد الفكرة والإشكاليّة، عميق البحث، وجيز العبارة، لا يقلّ عن ألفي كلمة (2000) ولا يجاوز ثلاثة آلاف كلمة (3000)، موثّقا توثيقا تامّا، ومشفوعا بأهمّ المصادر والدّراسات الجديدة.

° يحتوي كلّ عدد على موضوع جامع عليه مدار أغلب المقالات. وقد يضمّ مقالات قليلة العدد خارج الموضوع الجامع، متى توفّرت طرافة تفتح آفاقا في أحد المجالات العلميّة أو الفكريّة الرّاهنة.

° تقبل المقالات في اللّغات الثلاث: العربيّة والفرنسيّة والإنقليزيّة.

° تشجّع المجلّة على اعتماد المناهج البينيّة والحرص على وضوح المصطلحات والمفاهيم، وإدراج الأسماء والعناوين في لغتها الأصليّة أمام تعريبها عند الاقتضاء.

° تذكر التّواريخ في صلب المقال في صيغتيها الهجريّة والميلاديّة في حال ورودها.

° تنشر المقالات بعد موافقة لجنة القراءة التي تتولّى تقويم النّصوص وتعيين التغييرات الضروريّة التي يتولّى صاحب المقال إدخالها على نصّه الأصلي.

° لا تعبّر المقالات بالضرورة عن وجهة نظر المجلّة، وإنّما على وجهة نظر أصحابها، لأنّها تتنزّل ضمن مواثيق حرّية التعبير.

° لا تردّ المقالات المرفوضة إلى أصحابها، ولا تبرّر اللّجنة رفضها. كما ترفض المقالات الواردة بعد الآجال المعلنة.

° يطالب أصحاب المقالات بالالتزام بميثاق النّشر المعتمد بالمجمع. وتتولّى مصلحة النّشر بالمجمع إرساله إلى المؤلّفين في الإبّان.

° يلتمس من أصحاب المقالات أن يرفقوا مقالاتهم بمجسّمات عالية الجودة عند الاقتضاء. ويكون لقسم الفنون بالمجمع رأيه فيها قبل اعتمادها.

° ترسل المقالات إلى منسّقة المجلّة ببيت الحكمة السيدة سليمة بن سالم على العنوان التالي : selimabensalem@gmail.com

الهيئة الاستشاريّة

المنصف بن عبد الجليل
(رئيس الهيئة)

رشيدة التريكي
(قسم الفنون)

توفيق بن عامر
(قسم الدراسات الإسلاميّة)

فوزي محفوظ
(قسم العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة)

كمال قحّة
(قسم الآداب)

أنيس المؤدّب
(قسم الفنون)

الفهـــــرس

الافتتاحيّة	المنصف بن عبد الجليل	7
العيشُ معاً مطلبُ فلسفة التنوّع	فتحي التريكي	10
خواطرُ في المعيّة	جورج تامر	14
مفارقةُ العيش مع الآخر على محكّ «الحميم/الجميم»	المعز الوهايبي	17
العيشُ المشترك: بين «عدالة» رولس و«مقدورات» أمرتي سان	حميّد بن عزيزة	21
من العيش معا إلى العيش المشترك	منير السعيداني	27
في تقريظ الاختلاف أو محنة العيش المشترك في أزمنة صعبة	المهدي المبروك	34
نصوصٌ ووثائقُ في التّعايش بين المسلمين والمسيحيّين بإفريقيّة في العصر الوسيط	فوزي محفوظ	40
«العيش معا» بين المُختلِفين دينًا الحدود والراهانات	هنيدة حفصة	56
العيش المشترك	خالد زيادة	61

محور العدد القادم:

المسرح التّونسي

الافتتاحيّة

المنصف بن عبد الجليل

لعلّ أخطر ما يجابهه العالمُ اليوم هو تراجعُ قدرة الإنسانيّة على العيش معا. تتجلّى المخاطرُ في أكثر من مكان، وأكثر من مجتمع، بل يُخْشَى أن تنقسم الإنسانيّة، رغم إرثها الفلسفي والثقافي والجمالي الغنيّ بتنوّعه، إلى فريقين لا تجمع بينهما صلةٌ: كوكبة المهيمنين على العالم وكلّ خيراته، وفريق المحرومين من شتّى الحقوق بما فيها الحقوقُ الأساسيّة. وأمام هذا المشهد وجب مراجعة ما يُعرف بـ«العولمة» وبما بشّرت به، والأرجح أنّنا أمام تغيّر جديد جوهَرُه صعود النّزعات القوميّة والمحليّة. ولا يتوقّف الأمرُ على المنطقة العربيّة وفلسطين، وإن كانت البارزة اليوم، ولا على

روسيا وأوكرانيا، وإن كانت الحاضرةَ في كلّ نقاش راهن؛ ولا على ما يجري في بحر الصّين، والتّنازع في القطب الشمالي، وإنّما يشمل مناطقَ أخرى في كلّ أنحاء المعمورة، إن علَنًا أو استبطانا. ويُخْشَى أن توجّهَنا الحروبُ الأخيرة المدمّرة إلى الاقتناع بأنّ القوّة هي الحلّ، ومعناه أنّ الإنسانيّة مقبلةٌ على «اقتتال الجميع ضدّ الجميع»، وما أشدّ فشلَ الحداثة والفلسفة الإنسانيّة والحقوقيّة لو انقلب الإنسان إلى وحش كاسر لا يتغذّى إلاّ من دم أخيه واستئصاله حيثما وجده.

في المقابل تحمل فكرَةُ «العيش المشترك» أو «العيش معا» تحدّيا ورهانا في الآن نفسه. وننصت ممّا نشهد ونتأمّل إلى آراء المدافعين وبراهينهم الباهرة، حتّى يُظَنّ أنّ مثل تلك الفكرة لا تعدو كونها بداهَةً من البداهات التي يقبلها الجميعُ عقلا وضميرا قبل التوسّل بالأديان. كما ننصت أيضا إلى آراء الطّاعنين في «العيش معا» لتلبّسه بلبوس أخلاقوي متهافت. وربّما كان الحاصل أن يتأمّل المرءُ بنية الفكرة أصلا: فهي من ناحية تشكّل مَا للغيريّة. وهي من ناحية أخرى، ابتناءٌ للتعاقد الاجتماعي مع الآخر، وهي ثالثا، اعتراف بالتنوّع الإنساني، ثمّ هي إقرار بسمة التعدّد. ولعلّ أهمّ ممّا ذكرنا نزع الإطلاق عن دلالة الأشياء والميل بالمقابل إلى استخراج الحقيقة من سياقها لتكون ابنة وقتها وتفهّما وتأوّلا على وجوه كثيرة.

قلنا: إنّ فكرة العيش معا تحدٍّ ورهانٌ. هي تحدّ لأنّ الفكرة ترشح حتما بمنوال مناقض للسائد المتمكّن اليوم بين أوساط الهيمنة والقائمين عليها. وهي رهان لأنّ مستقبل البشريّة مرتَهن بها. وفي كلا الجانبين تبقى فكرةُ العيش المشترك بناء مستداما لا ينقطع وإن أصابتها آفاتٌ، وعليها يتوقّف نموّ الأمم.

تطرح المقَالاتُ التي أدرجناها في هذا العدد الثالث صنفين من المسائل. يتعلّق الأوّل منهما بالمفهوم، وقد عالجَتهُ نخبةٌ من المختصّين في مجال الفلسفة على رأسهم الأستاذ فتحي التركي، ويمكن اعتبار مقاله مدخلا توضيحيّا مهمّا لمقوّمات العيش المشترك. أمّا المقالات الموالية مثل مقال الأستاذ جورج تامر ومعزّ الوهايبي واحميد بن عزيزة فتستقرئ المفهوم من زوايا مختلفة، وهو ما يساعد على إثارة نقاش مفيد. ويزيد من طرافة النقاش ما أضافه الأستاذ رضا بوكراع في اقتراحه منوالا جديدا للعلاقات بين النّاس، وحرّره محمّد الشريف الفرجاني عن تحدّيات العيش المشترك. ويمكن أن يلحق بهذا الصنف أيضا مقالاتٌ الأساتذة مهدي المبروك ومنير السعيداني، وعماد المليتي، وقد ولجوا المفهوم معا من زاوية علم الاجتماع وسلكوا مسالك مختلفة فكانت المقالات بذلك أشدَّ إثارة.

ويهتمّ الصنفُ الثاني بالعيش المشترك كما تترجمه تجاربُ اجتماعيّة، منها التاريخي، ومنها الرّاهن. يحللّ الأستاذ فوزي محفوظ وضعَ مسيحيّي إفريقيّة في العهد الوسيط، معرّجا على إمكان أن يعتبر العيش المشترك في شأنهم انتظاما جديرا بالانتباه والنّظر. وهو ما يعني أنّ مثلَ هذه المقولة والمفهوم قد كانا حاضرين في منوال اجتماعي وذهني بعيد عن العصر الحديث. وفي مقال

الأستاذة هنيدة حفصة شرحٌ لمقوّمات العيش المشترك بين أهل الديانات المختلفة، ودلالته أنّه كان ممكنا في صيغة تشريعيّة وحضاريّة مختلفة عن الصيغة الرّاهنة. ويستقرئ الأستاذ خالد زيادة من لبنان في مقاله مسألة العيش المشترك من خلال ثلاث لحظات: تجربة بلاد الشام ونظام الملل، ثمّ بعد نشأة الدّولة اللبنانيّة واستقلالها سنة 1958، وأخيرا اللحظة الرّاهنة التي استقرّت بعد حرب أهليّة بين الطوائف. واللافت في المقال إشارة صاحبه إلى أنّ فكرة الدّولة الجامعة التي تضمن العيشَ المشترك بين كلّ الطوائف، مازالت لم تصل إلى كلّ النّاس في لبنان. ولعلّ الأفق الجدير بالتنويه لتحقيق العيش معا، هو ذاك الذي وصفه خير الدين التونسيّ في مقدّمته عن أقوم المسالك، مشيدا بالتمدّن الأوروبّاوي والتنظيمات التي كان من نتائجها «عهد الأمان» بتونس، وإلغاء الرقّ قبل الأمم المتقدّمة وقتها.ويندرج في هذا الصنف أيضا مقالاتٌ الأساتذة العربي الدريدي عن العيش المشترك بين التونسيين بعد 2011، وسهام النجّار عن العيش المشترك في الفضاء الرقمي. ويدرج ضمن هذا الصنف، ولكن بسمات خاصّة وطريفة، مقال الأستاذ بيار نويل دونيول (Pierre-Noël Denieuil) عن العيش المشترك في استعمال الطرقات والأرصفة في الماضي والحاضر، والمقال أقربُ إلى مجال «الشأن اليومي» خاصّة، ويليه مقال الأستاذ جلال عبد الكافي عن مستقبل المدينة والعيش المشترك أمام التهيئة الحضريّة المعاصرة، مشيرا إلى التجربة التونسيّة والتحدّيات التي واجهَتها. ويختم العددُ بمقال الهادي خليل عن العيش المشترك كما يجلّيه الإبداعُ السينمائي المعاصر.

ويجد القارئُ إلى جانب هذه المقالات عن العيش المشترك، مقالا حرّره جورج عدّه عن فلسطين، وذلك نظرا إلى مناسبته للأوضاع الرّاهنة وإلى أهميّته التاريخيّة والفكريّة. ولئن بدا خارج سياق الملفّ فإنّه وثيقُ الصّلة بالعيش المشترك كما هو واضح للعيان. كما أدرجنا للغرض نفسه، تقديما وجيزا لكتاب رشاد أنطونيو الجديد عن اجتياح فلسطين.

نرجو أن يجد القارئُ في هذه المقالات المتنوّعة ما يحفّز على مزيد التفكير إغناء للنقاش حول مسألة هي اليوم لازمةٌ من لوازم المواطنة.

العيشُ معا
مطلبُ فلسفة التّنــوّع

فتحي التريكي(*)

وددتُ المساهمة في هذا العدد الثالث من مجلّة الأكاديميّة التونسيّة، «بيت الحكمة» ببعض الملاحظات التوضيحيّة الخاصّة بتحديد مجالات مفهوم العيش معا ونمط عمله ومستتبعاته على المستوى الفكري والعملي، وجمعت هذه الملاحظات في النقط الأساسيّة التّالية:

العيش معاً مطلب فلسفة التنوّع. فقد اقترحتُ سنة 1998 بمناسبة افتتاح كرسيّ اليونسكو للفلسفة في العالم العربي[1] مقاربة أوّليّة خاصّة بفلسفة العيش معاً وذلك من أجل معالجة الوضعيّة الفكريّة الصّعبة التي شهدتها تونسُ وشهدها العالمُ العربي حين كانت الأفكار

(*) عضو المجمع التونسي «بيت الحكمة » وأستاذ الفلسفة بجامعة تونس.

1- التأم هذا الملتقى يوم الجمعة 20 فيفري 1998 في كليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بشارع 9 أفريل بتونس بداية من السّاعة الثالثة مساء في قاعة صالح القرمادي. وبصفتي صاحب الكرسي افتتحت الجلسة بمقدّمة باللسان الفرنسي عنوانها: **فلسفة العيش معاً**. وقد كان هذا التّقديم موضوع كتاب صغير نشرته تحت عنوان **لنفلسف العيش معاً** سنة 1998 بتونس. وقد قام بالدّرس الافتتاحي الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا حول قوانين الضّيافة.

الأحاديـة وتداعياتهـا السّياسـيّة تحاصـر الفـرد والمجتمـع علـى حـدّ السـواء. ينبغـي القـول أيضـاً إنّ الوضـع العالمـي لـم يكـن آنـذاك أفضـلَ حـالاً، بمـا أنّ مـا كنّـا نسـمّيه في ذلـك الوقـت بالنّظـام العالمـي الجديـد فـرض أحاديّـة الحكـم في العالـم. لذلـك تتطلّـب عمليّـة الدّفـاع عـن التنـوّع والحقـوق، وحريّـة الفـرد، فضـحَ هـذه الأحاديّـة والنضـال ضـدّ الشـموليّة والكليانيّـة. فمـن الضّـروري إذن إيجـادُ وسـيلة لفتـح الجماعيّـة علـى الفـرد، وجعـل المجتمـع يقبـل باسـتقلاله. وفي الوقـت نفسـه وجـب تقليـصُ الوحـدة التـي أصبـح يعانـي منهـا الفرد والتّقليـل مـن عزلتـه. لـذا يسـمح العيـش معـاً في كنـف الكرامـة بهـذا التّـوازن بـين الفـردي والاجتماعـي، وبـين الخـاصّ والمشـترك.

العيـش معـا ليـس الوجـود معـا. فالوجـود معـا[2] حالـة طبيعيّـة تعتمـد قاعـدة بقـاء العنصر الإنسـاني. أمّـا العيـش معـا فهـو يعتمـد إرادة الحيـاة المشـتركة والتـآزر مـن أجـل قيـم معيّنـة مثـل السـلام والكرامـة والسـعادة وغيـر ذلـك. كذلـك العيـش معـا ليـس بالضـرورة العيـش المشـترك ولكنّنـا دئبنـا علـى اسـتعمالهما ليفيدا نفـس المعنـى. فالعيـش معـا يعطـي الأولويّـة إلـى حرّيـة الفـرد بينمـا العيـش المشـترك يعطـي الأولويّـة لضـرورة الجمعـي مـع احتـرام حريـة الفـرد. كذلـك ليـس العيـش معـا هـو العيـش سـويّا، فهـذا الأخيـر يعتمـد قيمـة المسـاواة ويفضّلهـا علـى قيمـة الحرّيـة. والجديـر بالملاحظـة أنّ أرسـطو عندمـا اسـتعمل مفهـوم العيـش معـا فإنّـه قـد أراد أن يبـيّن أنّ تعريـف الإنسـان علميّـا لا يكفـي بالغـرض. فمـا معنـى أن نقـول بـأنّ الإنسـان هـو حيـوان ذو قدمـين وبـدون ريـش؟ فالإنسـان هـو كذلـك لامحالـة ولكـنّ خاصيّتَـه الحقيقيّـة التـي تحـدّد هويّتـه أنّـه قـادر بعقلـه ووجدانـه علـى أن يعيـش مـع الغيـر أحيانـا بالسّـلم وأحيانـا أخـرى بالعنـف وبالحـرب[3].

تمنـح فلسـفةُ العيـش معـاً مـن جديـد للذّات مكانتهـا بمـا هـي وجـودٌ حـرٌّ يمتلـك إرادة الفكـر والممارسـة والعمـل والنضـال. وهـو بذلـك يدافـع عـن كرامتـه مـن خـلال إعـادة تأكيـد وحـدة الإنسـان والمطالبـة باجتماعيّتـه رغـم التنـوّع الثّقـافي للإنسـانيّ. ولكـنّ لفلسـفة العيـش معـاً مهمّـةٌ عاجلـة في سـياق الرّاهـن السّياسـي والاجتماعـي الـذي نعيشـه، وهـي الدفـاع عـن حرّيـة الفـرد التـي بـدأت تتقلّـص شـيئا فشـيئا بتطـوّر التكنولوجيـا الرقميّـة التـي أفقدتـه حميميّتـه ومركزيّتـه. زد علـى ذلـك أنّ الكثيـر مـن السّياسـيين في أوطانهـم حوّلـوا هـذا المفهـوم إلـى قاطـرة إيديولوجيـة عمليّـة للتّغطيـة علـى الصّراعـات واللاّمسـاواة المهيمنـة في مجتمعاتهـم ولتبريـر الوضـع القائـم ولعـلّ ذلـك مـا يفسّـر أنّ عديـدا مـن المفكّريـن عندنـا وفي العالـم لا يهتمّـون بهـذا المفهـوم بـل ينظـرون إليـه بعـين الرّيبـة، وقـد يعتبرونـه معطّـلا للنضـال والتّحـرّر.

لذلـك تتطلّـب فلسـفة العيـش معـاً تعديـلا جوهريّـا في تصوّرنـا للفلسـفة. وتتطلّـب أيضـاً تفكيـكَ بنيـة مفهـوم الإنسـاني ومفهـوم الكونـي اللّذيـن اسـتخدمهما الإيديولوجيّـون مـن أجـل أهـداف اسـتغلاليّة إمبرياليّـة واسـتعمارية.

2 طبعـا لا نعنـي هنـا التّصـوّر الـذي يقدّمـه هايدغـر للوجـود معـا l'être avec بالنسـبة إلى هايدغـر، نعـرف أنّ «الوجـود مـع» (ميتدازيـن Mitdasein) يُعدّبُعـدًا أساسـيًا مـن أبعـاد الوجـود الإنسـاني، وهـو موجـودٌ دائمًـا في العـالم في علاقـةٍ مـع الآخريـن. وهـو المعنـى الـذي نجـده عنـد تلميذتـه أنّـا أرنـدت وقـد تصرّفـت فيـه وأخضعتـه إلى الظرفيّـة الجديـدة للوجـود معـا بعـد الحـرب العالميّـة الثانيـة.

3 نذكّر هنا أن العيش معا» عند أرسطو لا يقتصر على التعايش البسيط كما يظنّ البعض، بل يشير إلى حياة مشتركة تبتغي السعادة وتحقيق الذات، داخل المدينة لذلك الإنسان بالنسبة إليه هو حيوان سياسي (مدني).

فهل يتعيّن علينا هنا «التّفكير بشكل آخر» كما أكّد على ذلك ميشال فوكو؟ ومن هذا المنطلق يكون على المُتفلسف أن ينتبه إلى إشكاليّات الراهن في تعقّداتها وأن لا يخضع إلى تقاليد بالية في التفلسف تعيد وتكرّر ما نعرفه بأساليب وطرق أخرى. فالفلسفة راهنا بدأت تفرض وجودها شيئا فشيئا على الأغورا الافتراضيّة لإرساء الحوار العامّ الممكن على المباشر بين فلاسفة العالم بأسره. هكذا تُبحر الفلسفة على أمواج التواصل الاجتماعي، وليس ذلك دون مخاطرة، متحدّية الأسوار والجدران التي تحاصرها، حتّى تنصت إلى الرّاهن فيُمسي موضوعُ بحثها انفجارَ الحقائق، وتواتر بروز التقنيات الجديدة، وتداخل اختصاصات العلوم، وكذلك تحوّلات مفهوم المواطنة والمشاكل الاجتماعية، وأولويّة الإيثيقا، وسيطرة الحرب من جديد، وهشاشة الإنسان، ومختلف أشكال الإقصاء وأنماط الوجود، وغير ذلك. وهذه كلّها إشكاليات قد تلاحظها مختلف فروع المعرفة وتعالجها، غير أنّ الفلسفة تُعنَى بطابعها الجوهري بمساعدة مفاهيمها وتقنياتها.

نشأت الفلسفةُ حرّةً، ومترحّلةً. وما كان يعرف بالفلسفة ما قبل سقراط هو فلسفة الترحّل. فقد تسلّح فيلسوفُ ذلك العصر الذي تخطّى سلطةَ الأسطورة والدّين بـ«الفضول الحرّ ومعارضة الصّور المقدّسة للأنثربومورفيّة الأسطوريّة والتّائقة إلى مزج صلابة الملاحظات»[4] بمجهود التّنظير دون السّقوط في فخّ النّظرية التامّة والنّسقيّة المغلقة. «وسقراط من حيث هو حدث» بعبارة فرنسوا شاتليه[5] كان له نتيجتان أساسيتان: توجيه هذا الترحّل الفلسفي نحو إدارة شرعيّة وأخلاقيّة للإنساني والانقطاع للـ «الفلسفة الحقيقيّة»، تلك التي ستبيّن لنا مع أفلاطون وأرسطو جوهر الأشياء، «ما هو» الوجود كوجود.

ففي إطار هذه الفلسفة المفتوحة يمكننا أن نفهم إحدى الوظائف الموكولة إلى الفلسفة من قبل ميشال فوكو، وهي وظيفة مركّبة غير أنّ عليها أن تكفّ عن إضفاء الشرعيّة على ما سبق أن عرفناه واعتبرناه حقيقةً لا يمكن دحضُها. والغاية من ذلك هي إعادة مساءلة البديهيات، والمسلّمات ونقدها وتقويضها إن لزم الأمر بفلسفة تقوم على التفكير بشكل آخر، وعلى التخلّي عن الحقيقة المطلقة تلك التي يتمّ إنتاجها وممارستها من خلال آليات السلطة وكلّ ذلك من أجل المهمّة الشاقّة «لقول الحق» أي القول الصريح الصادق والشجاع كما يذهب إلى ذلك ميشيل فوكو[6]. وبهذا المعنى، تعلن الفلسفة نفسها فكراً حرّا، واستراتيجيّا، وصراعاً من أجل الحياة ومن أجل الإنسان وبالتالي من أجل العيش معا. فلأجل ذلك يمكن لهذه الفلسفة المفتوحة المؤسّسة على قوّة النّقد وضرورة الحريّة خلال ترحالها الأبدي أن تقوم بغزوات داخل استراتيجيا عاداتنا الذّهنية، وعادات تفكيرنا مثل ما يتعلّق بمشاكل المرأة، والحريّة، والجنسانيّة، والأقليّات، والسّجون، وحقوق الإنسان، والديمقراطية والعنصريّة والاستعماريّة وحميميّة الحياة: تلك المشاكل الحادّة في

4 Jean Bernhar, « La pensée présocratique » in *La Philosophie païenne.* Histoire de la philosophie de Françoise Châtelet, Paris, Hachette, 1972, p. 24.

5 François châtelet, *Platon*, Paris, Gallimard, 1975, p.81.

6 ميشيل فوكو: نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، التنوير،

واقعنا الرّاهن التي قد تعيقُ العيش معا في كنف الكرامة.

فقد كان هدفي في كل أبحاثي السّابقة في هذا النطاق أن أبيّن أنّ وظيفة مفهوم العيش معا هي أن نعيش مع الآخر (مع الغير) دون إجباره على أن يكون مثلي في نمط تفكيره وفي اختياراته أو على أن يصبح عبداً لإرادتي، ودون أن أملي عليه شيئا ما، وأن أعتبره حرّا بذاته ولذاته، له كرامته مهما كانت علاقتي معه، علاقة حب ومودّة وتعاون أو علاقة كره وعداء. ذلك لا ينسينا أنّ أفضل علاقة مع الآخر هي العيش معاً في كنف السّعادة. ويرى أرسطو أنّ ذلك يكون بواسطة الصداقة حيث تقود الصّداقة الحقيقيّة بالضّرورة إلى السّعادة. إلّا أنّ الفيلسوف الألماني نيتشه يرفض الجمع بين الصّداقة والفضيلة، ويعوّضها بالجمع بين الصّداقة والنّضال، ويعتبر أنّ النّضال وحده من أجل الحياة هو الذي يمكّنها أن تجعل العالم قابلاً للسّكن والإنسان قابلا للعيش معا. فقد كتب:

« كلّ سعادة على الأرض

توجد في النّضال، أيّها الأصدقاء !

نعم كي نصبح أصدقاء،

ينبغي وجود دخان للرّماد

والأصدقاء ليسوا سوى واحد في ثلاث حالات

فهم إخوة في مواجهة البؤس

وهم متساوون في مواجهة العدو

وهم أحرار..في مواجهة الموت[7]

هكذا يكون العيش معاً في هذه الحالة صراعاً يوميّا، نضالا وصمودا حسب تعبير دولوز ضدّ كلّ شكل من أشكال الاضطهاد. وهو صراع متواصل أيضاً ضدّ الجماعيّة الطّاغية التي يمكن أن تتّخذ كما هو الوضع في الوقت الرّاهن وجهَ التطرّف والإرهاب والهيمنة والإبادة وغلبة اللاإنسانيّ.

واستنادا الى ما سبق ذكرُه يتحقّق العيش معاً من حيث هو نضال من أجل السعادة بالمحبّة والأنس والتّآنس. والمحبّة تعني في كنهها، استعداداً وميلا لما تراه النفس خيرا وسعادة ويمكن أن يتحدّد حسب الفيلسوف ابن مسكويه «بالعشق والصّداقة والوله والمودّة». إذ يوجد -حسب مسكويه- أنواعٌ عديدة من المحبّة بناءً على أسبابها. ولذلكً يتعاطى العاقلُ أبداً نمطاً معيّنا ويلزم مذهباً في إرادة الخير ويفعل جميع ما يفعله من أجل ذاته، ويرى خيرهَ عند غيره كما يراه عند نفسه[8]. وبناء على ذلك، نحتنا مصطلح التآنس الذي يفيد الاشتراك في الأنس والمحبّة من الجانبين بخلاف المؤانسة التي تؤكّد على جانب واحد. يتحدّد التّآنس إذن على أنّه عيش معاً في تناغم مقبول يجسّم ليس فقط عدالةَ يصحبها العقلُ والحبُّ (والمحبّة)، وإنّما أيضاً توافقٌ ممكن بين النّاس، إنّها إنسانيّة المحبّة والتّقاسم والعدالة[9].

7 Nietzsche, *Le Gai savoir,* traduction de Die Fröhliche Wissenshaft, La Gaya Scienza, Édition 1887 par Henri Albert (1869 - 1921), Édition électronique (ePub) v.: 1,0 : Les Echos du Maquis, 2011.

8 انظر كتاب تهذيب الأخلاق لابن مسكويه

9 لأجل ذلك يكوّن العيش معاً من حيث هو تآنس فضاءات التجمّعات المناضلة من أجل الديمقراطية أو المدافعة عن الإنساني على غرار المنظّمات غير الحكوميّة، كما يمكن أن يُحدث مجالات للإبداع، وفضاءات للفرجة، ومجالس للفكر والحوار، ومراكز التّكوين والإعلام، كلّ هذه الفضاءات هي أيضا مجالس تآنس، وعيش معا نضالي. وإذا اعتنقنا وجهة نظر حنا آرندت، فإنّ كلّ هذه الفضاءات توحّد داخل المجتمع الفكر والعمل والبناء والفعل دون هيمنة أو حصر.

خواطرُ في المعيّـة

د. جورج تامر(*)

المجتمعُ الإنسانيّ مجتمعٌ تعدّديّ، منذ كان الاجتماعُ البشريّ. فالإنسان كائن معيّة، والمعيّة قرينةُ التعدّد. تتعدّد الانتماءاتُ العائليّة، والإثنياتُ تتعدّد، والمهن والحرف والصناعات تتعدّد، والاختصاصات العلمية تتعدّد، والاهتمامات السياسية تتعدّد، وتتعدّد أيضًا الأديانُ، والمذاهب في الدين الواحد. التعدّدية سمة جوهرية من سمات الاجتماع الإنسانيّ، مهما صغر، أو ظهر أُحاديًّا. وما ذكرتُه من وجوه التعدّد ليس سوى غيضٍ من فيض، يمكن أن يضاف إليها الكثيرُ. وقد رأى الفيلسوف الإغريقي أرسطوطاليس أنّ التعدّد، وهو مقرون بالمعيّة، ضرورةٌ وجودية لاستمرار الجنس البشريّ، ليس فقط على صعيد الحرف والمهن. فما من امرئ يستطيع أن يمضي العمر وحده، وأن ينتج وحده كلّ ما يحتاجه في وجوده، بل الكلّ يحتاج إلى الكلّ. ما

(*) أستاذ جامعي، يشغل كرسي فقه اللغات الشرقية والدراسات الإسلامية في جامعة فريدريش – ألكسندر إرلنغن – نورنبرغ، ألمانيا

رآه أرسطوطاليس حاجةً وجوديّة للاجتماع البشريّ، لا يمكن استمرارُه بدونها، رأته الأديانُ السماوية حاجة إنسانية صميميّة، خلقةَ اللّه الذي لم يدَعْ الإنسانَ الأوّل وحيدًا، بل خلق له مُعينًا على شَبَهه. وها القرآنُ الكريم يجعل المعيّةَ نتيجةَ مشيئة اللّه، والتعدّدَ سببًا للتعارف المتبادل بين القبائل والشعوب، وحافزًا على استباق الخيرات (البقرة 148؛ الحجرات 13)

هذا كلّه قبل العولمة وقبل أن تتكثّف معيّةُ العيش وتصير لها وجوهٌ جديدة مختلفة، ناتجة من موجات الهجرة، ومن كثافة التواصل المتزايدة في حضن الشبكات المعقّدة التي تقارب بين الناس، أينما كانوا، وتحبس حيّزًا واسعًا من العالم في الهاتف الجوّال. وكثيرًا ما نسمع أو نرى أنّ مجموعات من الناس تتواصل بعضها والبعض الآخر بواسطة وسائل التواصل الاجتماعي الحديثة، فيما المتواصلون يُهملون الكلام مع من هم على قربى مكانية منهم. وكم مرّة شاهدت بأمّ العين عائلة جالسة وراء طاولة واحدة في مطعم، يحملق أفرادها، كبارًا وصغارًا، في هواتفهم الجوّالة أكثر ممّا ينظر بعضهم إلى الآخر، ويتواصل مع من يوجد وإياه في العالم الافتراضيّ أكثرَ بكثير من تواصله ومن يجالسه وراء الطاولة الواحدة. هذا نوع جديد من المعيّة، يتوسّع انتشارُه. هو نتيجة واقع تقنيّ جديد ويأتي بواقع اجتماعيّ وتواصليّ جديد، دراسته على مختلف الأصعدة السوسيولوجية والسيكولوجية والأنثربولوجية ما زالت في مراحل نموّها الأولى. لكن ما لا شكّ فيه هو أنّ هذا النوع من المعيّة يفتقر إلى الكثافة التي تتضحها القربى والمعيّة المكانية المباشرة. فالمعيّة الافتراضية تبقى افتراضيةً، من دون احتكاك الواقع وحرارته. إضافة إلى ذلك، هي لا تفرض وجودها، بل يمكن لأيّ من المشاركين فيها إنهاؤها في أيّ وقت كان. إمكانية التحكّم في المعيّة الافتراضية أكبرُ ممّا هي عليه في معيّة الواقع المباشرة، ما يقلّل من قدر المساواة بين المشاركين.

والمعيّة، إلى جانب كونها مقرونةً بالتعدّد، هي في ذاتها، خطابيّةٌ، أي أنّها تُنشئ، منذ نشأتها، خطابًا بين المشتركين فيها، يتنوّع بتنوّع مواضيعه وشمول نطاقه. لكن ما من معيّة بلا خطاب. فهو العصب الذي يشدّ المعيّة ويوطّدها، إذ يقوم في أخذ الأفكار وردّها، في تبادل الآراء، وتقاسم الشؤون والشجون، كما في التشكيل المشترك والتطوير التعاوني لمستويات جديدة في المعيّة.

في أيّ شكل كان، إذا وُلدت المعيّةُ عن قرار حرّ، أو عن قبول فاعل وواع لواقع معيّن، لازمها الالتزامُ بتحصيل المعرفة وتوسيعها في ما يتعلّق بالمعيّة، بحدّ ذاتها، وبكلّ المشاركين فيها. فالمعيّة مسؤولية ذات وجوه عدّة، لعلّ أهمّها الحفاظُ عليها حاضرًا ومستقبلاً. ولا سبيل إلى ذلك إلاّ في السعي إلى معرفة الواقع كما هو من دون تشويه الحقيقة أو الإنقاص منها. معرفة الواقع الحقّة شرطٌ معرفيٌّ أساسيّ لاستشراف المستقبل والسعي إلى تشكيله بطريقة تضمن بقاءَ المعيّة وتطوّرها.

يقدّم الفضاءُ الثقافيّ العربيّ منذ نشأة الإسلام فيه أمثلةً عديدة على المعيّة المثمرة التي تدوم. سأكتفي في العجالة الحاضرة بذكر واحد منها فقط.

القرآنُ الكريم هو الحجرُ الأساس في الفضاء الثقافي العربيّ الإسلاميّ. فهو ليس، فقط، الكلام الذي تأسّس به الإسلامُ، بل، أيضًا، الكتاب العربيَ الأوّل الذي طَبع، إلى حدّ بعيد، حقولَ الفكر والأدب واللغة، التي نشأت أو تطوّرت في هذا الفضاء وكوّنته. القرآن كتاب معيّة. فهو، بحسب ما يرد في سورة المائدة، الآية 48، لم يُنزّل ليحلّ محلّ الكتب السماوية التي كانت قبله، بل {مُصَدّقاً لِمَا بينَ يَدَيْه مِنَ الكتابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ}. فمن وجهة نظر القرآن، الكتب السماوية كلّها وحيدة المصدر. أصلها لدى اللّه الذي ينزّل منها ما يشاء، حين يشاء، ولمن يشاء. ما يأتي لاحقًا يصدّق ما بين يديه، أي يؤكّد حقيقة الكتب السماوية التي سبَقته، ويحفظها، ويصونها من الزوال. بتصديقه لها يحفظ القرآنُ معيّته وإيّاها. فكلٌّ منها نُزّل في زمنٍ ما لقوم معين حاملاً إليهم رسالة إلهية.

إضافة إلى ذلك، يهيمن القرآنُ على ما في معيّته من الكتب السماوية. لعمري، ما يعنيه القرآن هنا هو الهيمنة الخطابية التي تنتعش في المعيّة. بها يأخذ القرآنُ ما يشاء ممّا بين يديه من التراث الديني اليهودي والمسيحي، ويعيد صياغته وتشكيله، كما يتلاءم وأغراضه التعبيرية في السياقات التاريخية المختلفة التي نشأت فيها آياته وسورُه في مكّة والمدينة وما حولهما من البقاع. يعجن القرآن ما بين يديه من عناصر التراث التوحيديّ المشرقيّ فيصنع طينته الخاصّة التي يبني بها صرحًا لغويًّا ولاهوتيًّا وأدبيًّا فريدًا في شكله ومضمونه.

المعيّة التي يحويها نصُّ القرآن ويقوم بها تدمغ المجتمعَ العربيّ - الإسلاميّ، وهو مجتمع تعدّدي، كما سبقت الإشارة إليه. والمعيّة صبغة التراث العربي - الإسلامي في كلّ حقوله. وهو تراث يقوم في ضمّ المتفرّقات، لتصير إلى المعيّة. هذا ما نلاحظه في القواميس التي تضمّ الأسماء الكثيرة للمُسمّى الواحد، كما الأسد أو السيف مثلاً، وهي تأتي من جهات عدّة، فيتلقّفها القاموسُ، جامعًا إيّاها إلى مادّة واحدة، فتوجد في المعيّة. وكم تتعدّد أوصاف الحبّ وحالاته، فتكون في معيّة، لا تعادلها إلاّ معيّة المحبّين. ويقوم الفكر الفلسفي في الإسلام على المعيّة التي تجمع الآتي من الإغريق والرافد من الدين ولغة العرب، وتجعل منه فكرًا فريدًا نوعُه من حيث انصهارُ عناصره المختلفة.

ما ذكرته من حالات المعيّة ليس قَصرًا على الماضي. المعيّة حالُ الوجود الحاضر أيضًا، ولن يختلف المستقبل عنهما. هي العلامة الأنطولوجيّة الفارقة للوجود الإنسانيّ برمّته. من أراد بترَها أو قطعها، خالف الوجود، وهذا مستحيل، ولو بدا ممكنًا، إلى حين.

مفارقة العيش مع الآخر على محكّ «الحميم/الجميم»

المعز الوهايبي(*)

توطئة:

يستدعي هذا المبحثُ التوسّلَ بجملة من مفاهيم متقاربة جدّا من حيث انتسابُها إلى نفس السّجلّ؛ لكن اللّطائف الدّقيقة التي تجري بينها تفضي إلى فوارق دلاليّة بالغة الأهمّية. ولا جدوى من التّنصيص هاهنا على أنّها مسألة راهنة، فالتّذكير الأنثروبولوجي بماضي الإنسان يبيّن أنّها كانت دائما كذلك في كلّ مكان وفي كلّ عصر. فإذا تساءلنا: هل تناول أسلافُنا العربُ مسألةَ العيش مع الآخَر؟، فلن نعدم جوابا، فقد تمّ ذلك في الكتب التي نستطيع اليوم أن نَسمَها، وإن بضرب من الإسقاط لا محالة، بكونها ذاتَ طابعٍ أنثربولوجيّ. ولنا أن نستحضر في هذا السّياق الجاحظ وهو يشخّص خصائص الآخر مستحضرا وسطه الاجتماعي والعرْقيّ والدّينيّ، فضلا عن الآخَر الذي الخاضع لوصاية الرّجل (المرأة والطّفل)، وذلك ضمن مقترب طريف لا يقف عند حدود ذكر العادات والتّقاليد فقط بل من خلال السّمات الخطابيّة لدى هذا الآخَر

(*) جامعة القيروان

حتّى كاد يتحدّث عن ضرب من خلاسيّة بلاغيّة، إذا جاز لنا أن نتأوّل تناوله لأشعار المهمّشين من مجانين ولصوص ويهود[1].

***

لكن ما نحتاجه اليوم هو لا محالة المُقتَربُ الفكريّ والأتيقيّ؛ خاصّة وأنّ الآخر لم يعد يلوح فقط خارج الذّات، بل تُبيّن بعض النّظريّات التي يسم بول ريكور أصحابها بأنّهم «فلاسفة الظنّة» أنّه ثاو فيها[2]. ثمّة إذن «آخَر الخارج الكبير» و «آخَر الدّاخل العميق». ويبدو أنّ مسك المعادلة بينها هي غايةٌ في الهشاشة. فلا يمكن أن تستقرّ العلاقةُ بآخَر منهما وأن تختلّ في الوقت نفسه بالآخَر الثاني.

من التّناول ألأبستيميّ إلى التّناول العمليّ:

1/ قد لا نحتاج إلى إعادة استحضار تاريخ الفلسفة حتّى نقفَ على الطّابع الفكريّ الذي يَسِم تناولَ الفلسفة للعلاقة بالآخَر منذ أن تَمّ شدّ المشروع الدّيكارتي إلى مفهوم الأنانة (solipsisme)، فيكفي أن ننوّهَ ببعض ما يقوله هوسّرل في **تأمّلات ديكَترتيّة**، أي يكفي أن ننطلق من المنعطف الفينومينولوجيّ، حتّى نتبيّن أنّ هذا التّناولَ كان بالأساس أبستيميّا، وحتّى عرفانيّا في تفاصيل منه لا يُبخَس كمُّها ولا تأثيرها اللاّحق في كثير من البحوث المعاصرة ذات التوجّه العرفانيّ. ويبدو أنّ المطلوب في العلاقة بالآخر لا يتمثّل في السّعي إلى معرفته، ولا حتّى في السّعي إلى فهمه، وإنّما يكمن بالأساس في تحقّق الذّات من قدرته على معرفته. فلم يكن الأمرَ معقودا على الانفتاح على الآخَر؛ لقد كانت «الغيريّة» (altérité) مسارا تستأنف من خلاله الذّاتُ تأمّلها في نفسها.

ولنا في هذا المضمار أن نستدعي هوسّرل، فحتّى وهو يؤاخذ ديكارت على أنّه اختزل الغيرَ إلى كيانه النّفسيّ، إلى حياته الباطنيّة التي هي حياة الفكرّ فالخطوة التي قطعها إلى الأمام هي خطوة الإعلان عن أنّه مهما التقت الذّاتُ بالآخَر، فإنّهما يظلاّن منذورَيْن لاستحالة الوصل ولعدم التّفاهم، وإنّما فقط للاقتراب[3]. نعم لا نسهونّ عن أنّه بالنّسبة إلى هوسّرل، يمثل الآخَرُ أمامنا «عظما ولحما»، ذلك أنّ الجسد بالنّسبة إليه قِوامُ وجودٍ. وهذا الإخفاق في طيّ المسافة بين الذاتِ والآخَر هو ما يستأنف ميرلوبونتي أيضا بلورته ببيانه أنّه لا يستطيع أن يفكّر بالصّرامة المطلوبة في فكر الآخَر، وإنّما يستطيع فقط أن يفكّر أنّ الآخَر يفكّر أيضا على طريقته[4].

وعليه، فإنّ منطق «التّفاصل» هو الغالب؛ وهو بذلك يحول دون مطلب العيش معا الذي لا يتيسّر له إمكانُ التّحقّق إلاّ إذا توفّر قدْرٌ من التّواصل. بيد أنّ ذلك لا يعني القفزَ على تشخيص مظاهر التّفاصل ودواعيها حيث الآخرُ يظلّ «غريبا» ولا يصل بعد إلى اكتساب صفة «الضّيف». ولنا على سبيل الإيجاز أن نتمثّل بقول بيير كلّوسكي: «الغريب هو ذاك الذي يباغت، بطريقته في الحديث أو في التّفكير، بطريقته في القول أو في الفعل أو في القدوم، بطريقته في أن يكون الغيريّة. وعندما لا يتمّ احتواء هذه

1 لنا أن نحيل في هذا الصّدد إلى بعض أعماله، منها **البيان والتّبيين**، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل 1990، حيث يعرض في الجزء الرّابع لذكر بقيّة كلام النوكي والموسوسين والجفاة والأغبياء..

2 Paul Ricœur, Le *conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Editions du Seuil, Paris, 1969, p. 161.

3 Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, « Cinquième méditations », Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1992, p. 148.

4 Maurice Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie,* Gallimard, coll. Essais, 1989, p.18.

المباغتة (...) فإنّ هذا الاستغراب الذي كان في البدايات يتحوّل إلى رعب: قلق أمام الآخر الذي لا يرسل إليّ أيّ شيء، الذي لا يرسل إليّ أيّة علامة اعتراف»[5]. فحلول الآخَر يشكّل حدثا إذن. هو حدثُ تعليق التّواصل، وما لم يتمّ تبديد هذا التّواصل يظلّ هذا الآخر «غيرا». وعندئذ نذهب من مقولة «الآخَر» إلى مقولة «الغير».

2/ نقدّر أنّ ثنائيّة «الحميم والجميم» التي أسّس لها جاك لاكان تحليليّا نفسيّا[6]، وإن كنّا نوسّع التّمثّل بها هاهنا إلى سياقات فلسفيّة وأتيقيّة، وربّما أستيطيقيّة في مناسبات أخرى؛ نقدّر أنّها قد تفي بالغرض عندما يتعلّق الأمر بتمرير مسألة العيش مع الآخَر على المحكّ العمليّ، وتخصيصا التّمرير الأتيقيّ. ومقتضى ذلك يكمن في كونه يتيح لنا أن «نستشكل» على نحو مغاير علاقةَ التّواصل بين الأنا والآخَر التّي ظلّت عالقةً ضمن التّناول الفينومينولوجيّ (حصرا مع هوسّرل وميرلوبونتي). وذلك لأنّ الأمر لم يعد منحصرا في إعادة التّفكير في الذّات خارج منطق الأنانة في استئناس بمفهوم الغيريّة؛ فحتّى هذا الاستئناس لم يُفضِ إلى تجاوز الإخفاق الذي وقَف عليه ميرلوبونتي. فقد يكون مجديا إذن أن نذهب من الغيريّة إلى الاستغيار (empathie)؛ فالأوّل (الغيريّة/ altérité) يحافظ على المسافة وهو ما يشوّش على الـ «معًا» في العيش المؤمّل أن يكون مشتركا، في حين أنّ الثّاني يحرص على إلغاء المسافة لأنّه يطلب استبدال الأدوار بوصفه يسعى إلى تجاوز الانفتاح نحو ضرب من الانصهار[7].

بيد أنّ هذا التّجاوز مشروط بأن يكون مضاعَفا، أي معقودا على حركتيْن: حركة نحو الآخَر الدّاخليّ الثّاوي في سريرة الفرد، ما هو «حميم» لديه. وذلك يتمّ بوسائط مختلفة منها الحركيّ والبصريّ، وربّما كان على رأسها اللّغويّ بوصفه قناة التّواصل الأكثر شيوعا وربّما الأكثر نجاعة. ففي الجميم يصير الشّيء غير ما كان عليه في الحميم؛ نعم هو يجاوره ولكن يكفّ عن أن يكون هو؛ قد يخلفه أصلا أو حتّى يغدو له ظلاّ؛ لكن ليس هو حتما، فلكأنّه يصير من طبيعة أخرى، يصير خاضعا لقانون الكلام والتّخييل، يصير في ذمّة الزّمان «الخطابيّ»، ولا يعود خاضعا لقانون الطّبيعة فيحول دونك ودون حميميّة الفرد ذاك الذي لم

5 ورد في

Décarie Isabelle, «Intime/extime, Quel autre ? l'altérité en question» in Spirale, n° 222, 2008, p. 39.

6 يقترح (جاك لاكان) Jacques Lacan في النّدوة Séminaire XVI، لسنة 1969. منشورات Seuil 2006, p. 249، هذه اللّفظ مقابلا لمفهوم «الحميم». إلاّ أنّ استخدامه ما زال في نطاق نظريّ ضيّق.

صحيح أنّ التّحليل النّفسيّ، مع (فرويد) يقرّ بأنّ التّفاصيل الحميمة المتشكّلة من اللاّشعور يتمّ تصعيدها في جملة الأنشطة التي يقوم بها الإنسان وفي جملة السّلوكات التي يأتيها. وصحيح أنّ (جاك لاكان) يقول بأنّ هذه التّفاصيل الحميمة ثاوية في لغة الفرد باعتبار اللّغة، بحسب منظوره، ليست إلاّ اللاّشعور مهيكلا؛ لكنّ ذلك ينسحب على سائر الأفراد. على أنّ ما يعنينا من كلّ هذا إنّما هو تحديد (لاكان) للّغة على أنّها اللاّوعي (اللاّشعور) مهيكلا، أي اللاّوعي وقد تمّ تصريفه بحسب القوانين النّحويّة والبلاغيّة للّغة. هذه الملاحظة الأخيرة هي التي تعنينا، هاهنا، لأنّها تسوّغ المفهوم الثّاني الذي نروم التوسّل به في هذه الورقة، أي مفهوم «الجميم». وعلينا في هذا السّياق أن نقرّ بأنّنا نستثمر الأصل الاشتقاقي لكلمة «جميم» حتّى نعرّب مصطلح extime الذي نُحِت نحتا في اللّسان الفرنسيّ في بدايات القرن التّاسع عشر، وحتّى نحافظ على قدْر من الجناس مع مصطلح «حميم» شأن ما يجري أيضا في اللّسان الفرنسيّ intime/extime. فلمّا كان «الجميم» يعني، في ما يعنيه، الانتقال من حالة نفسيّة داخليّة قد تكون غُفلا إلى وضع نفسيّ خارجيّ معبَّر عنه بالضّرورة، أو لنقل بأنّه يعني تحويل ما هو حميم «سرّيّ غلى ما هو جميم «معلَن»؛ وليست الآليّة التي تضطلع بمهمّة التّحويل والتّعبير غير اللّغة، وهي قناة التّواصل الأساسيّة بين الأنا والآخَر. ولمّا كان فعل «حمّ» يشير، إلى بحسب ما يرد في سائر المعاجم العربيّة، إلى ما لا يرى، أو إلى ما يكون عادة مخفيّا لا يُرى، أو يلفّه ضرب من السّواد أو السّتر. ولمّا كان فعل «جمّ» يشير، بحسب ما يرد أيضا في سائر المعاجم العربيّة، إلى ما يظهر أو يتكشّف بعد أن كان ضامرا؛ فإنّنا قدّرنا أنّه قد يكون من المستساغ عندئذ تعريب مفهوم intime بـ «الجميم».

7 انظر

André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, PUF, Paris, 2001, p.45.

يعد ذاتا حميميّة وإنّما أصبح ذاتا جميميّة[8]. ثُمّ حركة نحو الآخَر الخارجيّ. وهذا الآخَر متعدّد هو أيضا، فهو قد يكون منتسبا إلى نفس الثّقافة وقد يكون منتسبا إلى ثقافة أخرى، بل إلى ثقافات أخرى خاصّة إذا ما تعلّق الأمرُ بـ «آخرين» من إثنيات مختلفة يكون من الحيف تنميطُهم تعميميّا في آخر واحد، طالما أنّ التّغايرَ يشقّهم هم أنفسهم بحيث يرى بعضُهم إلى بعض بحسب منطق الآخر.

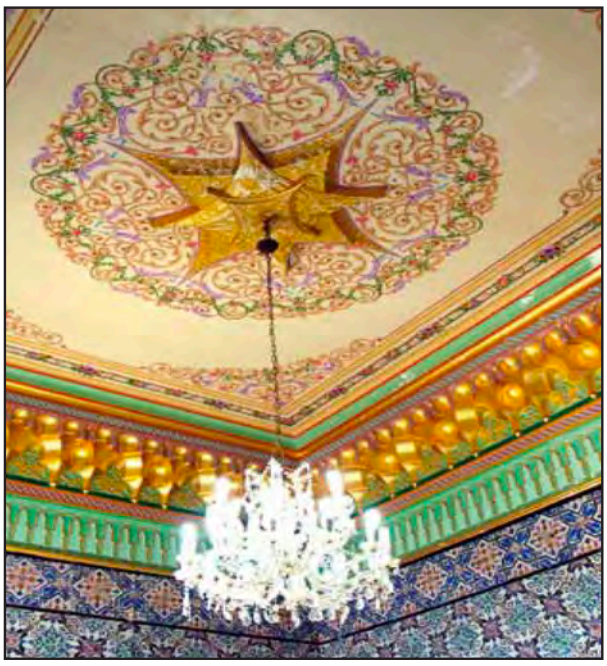
على أنّ حركة الاستغيار هذه إذا ما كانت من جانب واحد فإنّها تتحوّل إلى ضرب من التّعاطف (compassion) وتكفّ عن أن تكون اعترافا متبادَلا. ولا مناص من الإقرار هاهنا أنّ المراهنة على استغيار متبادَل من الصّعوبة بمكان لأنّه يقتضي صبرا على الحوار حتّى يعي الطّرفان، أو كلّ الأطراف، أنّه لا مندوحة عن ذلك. ولذلك قد تكون الخطوةُ الأولى على درب هذه المكاشفة المتبادَلة خطوةَ تعاطف ممّن يرى إلى نفسه «أنا»، لكن ما لم يرَ إلى نفسه «آخَر» فإنّه يظلّ حبيسَ أفقِ الغيريّة حتّى وإن كانت غيريّةً متسامحة.

***

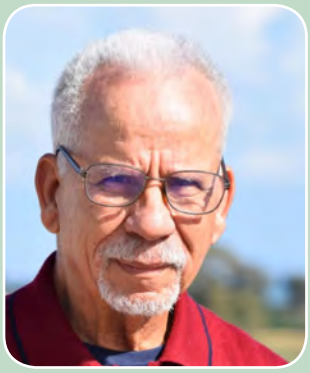
يصعب دائما غلقُ قول في وضعيّات مفارقيّة، فهي وضعيات ديناميكيّة متوالدة باستمرار. ولعلّنا نحن، العرب، نتخبّط في مثل هذه الوضعيّات أكثر من غيرنا لأنّنا نكابد آخرَ جئنا منه ولم نحكم التّملّص منه تاريخيّا. فنحن مطالبون بتصفية حسابنا مع حميمنا السّحيق الثّاوي فينا منذ عصور والمتلبّس بنا حتّى نكاد لا نميّز أنفسنا منه.

ونظرا إلى كون مسألة العيش مع الآخَر قديمة مستجدّة في آن، فإنّنا نحتاج فقط في كلّ مرّة إلى تسويغ البراديغم الذي نتوسّل به. وقد قدّرنا أنّ المقتضى الأتيقيّ الذي من شأنه أن يترسّم دروبَ الالتقاء بالآخر على مستوى من النّديّة قد يكون المقتضى الذي تضطلع به ثنائيّة «الحميم/الجميم» حيث يتحوّل حقُّ الضّيافة وواجبُها إلى مكاشفة !

8 نكتفي هاهنا بأنّ سريرة الفرد مركّبة ففيها جانب لا شعوريّ كبير؛ ولذلك ندرك أنّ الحميم لديه لا يتحوّل يتكشّف كلّه، أي لا يتحوّل كلّه إلى جميم.



العيشُ المشتركُ: بين «عدالة» رولس و«مقدورات» أمرتي سان



أ. حميّد بن عزيزة (*)

1 – في حدود العقد الاجتماعي وفي حدود تأويلاته[1].

كيفَ السَعيُ إلى وجودِ بشريٍّ يتوق إلى الأفضل ضمن بناء سلطة سياسية تقوم على رضاء أصحابها، حاميةً للحقوق، ومانعةً للخروقات، وهو ما يؤسّس لشرعيّة كلِّ سلطة سياسيّة، شرعيّة تحدّد حدودَ الحاكم والمحكوم. ولعلّ الغاية المرجوّة من هذا البناء، تنظيمٌ أفضلُ للمجتمع، فيه تتحقّق العدالةُ، كشرط للعيش المشترك. يدخل الأفراد طوعا في صلب عقد اجتماعي، مع بعضهم البعض، ومع الدولة؛ هم يتنازلون عن بعض الحقوق والحريات، مقابل الحماية والحفاظ على النظام الاجتماعي المختار

(*) أستاذ تعليم عال في الفلسفة.

1 Lelia Pezzillo, « L'échec du contrat social. A propos d'une critique récente de la théorie de Rousseau », *Dix-huitième siècle,* n°26, Année 1994, p.365-378.

بالرضاء. تلك هي المقاصدُ الحاملة لفلسفة العقد الاجتماعيّ والمؤسسة لأصول السلطة السّياسية ولمشروعيّتها. تلك هي منطلقاتُ جون جاك روسو في العقد الاجتماعيّ[2]؛ منطلقات تبدو بسيطة وواضحة في ظاهرها، لكن جدُّ معقدة وحاملة لإحراجات نظرية وعملية لا تحصى ولا تُعدّ. يوجد شعورٌ متنام اليوم بتعثّر المقاربات التأويليّة لفكر روسو ولمقاصده، وبالخصوص تلك التي سادت في السنوات 60 و70، والتي يمكن حصرُها في تيّارين أساسيّين، الواحد يتغذّى من الماركسيّة[3]، والآخر يميل إلى البعد السردي الذاتي والوجودي، المتأصّل في حساب سياسي، لا يغفل عن الأبعاد السياسيّة والاقتصاديّة، ضمن تعبيرات بسيكولوجيّة، سرعان ما كشفت عن حدودها عندما انساقت للانخراط في المباحث القديمة والعقيمة حول المنحى الأيديولوجي لمذهب روسو (سلطوي، كليانـي، ما قبل اشتركي، طوباوي...)

توجد رغبةٌ حقيقة لتخليص روسو من هذه العطالات المكبّلة، يمكننا رصدُ بدايتها مع بحوث روبيرديراتي[4]، وغولدشميت[5]، التي سعت إلى ربط المشكل النظري الأساسي لروسو مع المصلحة السياسية والمفهوم المخصّص للفكر التعاقدي في العصر الكلاسيكي، أي مشكل شرعيّة السلطة السياسيّة، موضوع اهتمام المفكّرين السياسيين. باختصار شديد هناك مشكلُ اللاّمساواة، ورهانُه الحريّة السياسيّة المتساوية، وتعتيمٌ على مسالة اللامساواة الاجتماعية. هنا ينصهر فريقُ الفلسفة التحليلية، الذي سوف ينشغل بالبناء المنطقي للمذهب الروسوي، ضمن اهتمام ينحصر في مستوى المؤلّفات النظرية، مثل في أصل التفاوت بين البشر، والعقد الاجتماعي، وتحديدا الكتاب الأول والثاني. وهو ما يعني وضع المشكلات ذات الطبيعة التاريخية أو البسيكولوجية بين قوسين، وتبسيط التمشي المفهومي والمغزى الفلسفي، والتأكيد على التجانس الداخلي للنسق، أي الاشتغال على الجانب المنهجي في المقام الأول[6].

ذلك ما مهد الطريق للربط مع التيار التعاقدي المعاصر، بريادة جون رولس.

2 – جون رولس: نظريّة العدالة: الإرث والقطيعة.

يمثّل مؤلفُ رولس نظرية في العدالة[7] (1971) منعرجا حاسما في الحوارات الفلسفية المتعلقة بالمبادئ الأخلاقية والسياسية المؤسسة للعيش المشترك[8]. فمجتمعٌ عادلٌ هو بالأساس مجتمع يحترم مبدأَ الحرية–المدنية والسياسية، ومبدأ

2 Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social. Ecrits politiques, Œuvres complètes*, Tome III, Bibliothèque de la Pléiade, éd. Par Marcel Raymond et Bernard Cagnegni, 1964.

3 *Rousseau et le marxisme,* sous la direction de Luc Vencenti, Édition de la Sorbonne, Paris, Publication sur OpenEdition Books, 2019 ; L. Althusser, *Cours sur Rousseau*, 1972, Édition établie et présentée par Yves Vergas, Paris, Le temps des Cerises, 2012.

4 Robert Derathé : *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, 1950, 2è éd., 1970.

5 Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974.

6 John C. Hall, Rousseau. *An introduction to his Political Philosophy,* London, 1973.

7 Johns Rawls, *Théorie de la justice*, trad.Fr. Paris, Seuil, 1987.

8 Paul Ricoeur. « Le Juste entre le légal et le bon », Lectures I, *Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991.

التملّك، ومبدأ تكافؤ الفرص (من حق كل الأفراد الحصولُ على وضعية اجتماعية) ومبدأ الفرق (رفض للامساواة التي تقوم على حساب من هم غير محظوظين). هذه المبادئ منظّمة هرميا، أي أن المبدأ الأول أرقى من الثاني، والثاني أرقى من الثالث. فمجتمع عادل هو مجتمع يمنح كل فرد نفس الحريات ونفس الحقوق للوصول إلى مختلف الوضعيات الاجتماعية، وهو مجتمع يُوزّع الخيرات الأخرى بشكل وبغاية تحسين وضعية مَن هم في أسفل السُلّم. يُبرّر رولس عمليّةَ إعادة التوزيع (المداخيل)، عندما تكون في صالح الفئة الغير محظوظة (المُسنّون، العائلات الفقيرة). يدمج رولس هنا مبدأ الإنصاف[9]، وهو مبدأ يجعل كلَّ فرد موضوعَ معالجةٍ خصوصية حسب الوضعية التي يوجد فيها.

في الحقيقة يتغذى مؤلّفُ نظرية في العدل من مضامين النظريات الكلاسيكية للعقد. (جون لوك، روسو، وكانط)، لكن ينساب إلى مقاربة جديدة همُّها الأوّلُ القطعُ مع النفعية، تلك الفلسفة الأخلاقيّة والسياسيّة السائدة في البلدان الأنجلو-سكسونية. أما مبدؤُها الرئيسيّ فهو يقوم على تعظيم رفاهية المجموعة، دون الاكتراث بكيفية التوزيع بين الأفراد.

لعل الجديد في هذه المقاربة الرولسية هي إخضاعُ مبادئ العدل إلى وفاق أصلي بين مجموعة أشخاص في وضعية حرية ومساواة. أجل نحن أمام تعاقد من جنس جديد، يهتم بمسائل جديدة تختلف عن تلك التي مثّلت انشغال التعاقد القديم، المهموم بتأسيس المجتمع السياسي في مجمله. فمشكل هذه التعاقديّة الجديدة هي الاضطرابات الاجتماعية والاقتصادية التي تسكن المجتمع. لذلك قام الافتراضُ التعاقدي لراولس على وجود أفراد يبحثون عن نفس الغاية. كيف نشيد هياكل اجتماعية ثابتة تسمح بتنظيم رغبات متنافرة بين أعضاء المجتمع. فنحن أمام أفراد مهتمّين بذواتهم وغير مهتمّين بشكل متبادل. فكلٌّ واحد لا يفكّر إلاّ في كيفيّة ضمان أكبر قدر من الخيرات الاجتماعية الممكنة، ضمن عدم اكتراث كلّي بالآخر. ورولس لا يفترض الإحسانَ البديل لكن يسلم بمعرفة المتعاقدين للمحاذير الصوريّة للحقّ. هم يقبلون طوعا احترام تعهداتهم، شرط خضوع هذه الأخيرة لمبادئ المساواة والمعاملة بالمثل. فإذا كانت الإجراءاتُ منصفةً فسوف تُنتج مؤسّسات سياسيّة واجتماعيّة منصفة. تلك هي إحدى سمات النظام البنائيّ الذي يروّج له رولس: تصوّرٌ للفلسفة بالعدل الإجرائي الخالص، ولا كمعلول لمعايير وقيم سابقة عن الوفاق. إذن المشاركون في العقد يفترض كونهم في جهل تامّ بما يخصّ وضعيّاتهم لاحقا في المجتمع. يجهل كلّ واحد مصيرَه؛ هل سيكون أم لا في الوضعيّة الاجتماعيّة الأكثر حظّا. نحن أمام كائنات عاقلة خالصة، لكن توجد تحت ستار من الجهل. هذا الوضع الأصلي هو الذي يقود، في نظر رولس، المساومة للقبول بمبدئين جوهريّين: مبدأ الحقّ المتساوي للكل والمحمول إلى أكثر اتّساع للحريّات الجوهريّة، ومبدأ الانحياز لصالح مَن هُم في أسفل السلّم. يتعيّن سحب هذين

9 Johns Rawls, *Justice et démocratie,* Paris, Seuil, 1993.

المبدأين في صلب القاعدة الشهيرة: الحدّ الأقصى. حمل رفاهيّة من هم في وضعيّة غير محظوظة إلى أقصى حدّ.

ليس في قصدنا إبرازُ تعقّدِ المباحث في هذا المؤلَّف الضخم والجدُّ صعبٌ، بل الإشارةُ إلى نظريّةٍ في العدل تحمل إلى أقصاها تجذيرَ الثورة النظريّة لمذاهب القرن السابع عشر والثامن عشر. فوراء افتراضِ «الوضع الأصليّ» أو «ستار الجهل»، تترسّبَ مفاهيمُ « الإرادة العامّة» و «الاستلاب الكامل». نحن أمام نمط جديد من المعقوليّة، لا مطلقة ولا غائيّة، بل إجرائيّة، تختزل في وظيفتها الحسابيّة: البحث عن أفضل الطرق للوصول إلى الأهداف المرجوّة. لقد صاغ كانط نظريّة «الاستقلال الأخلاقي» والقانون، بحثا عن إقرار الطابع المعياريّ والصوريّ «للإرادة العامّة»، وانساق هوبس إلى نظرة تشاؤميّة حول الطبيعة الإنسانيّة، قصد فهم المسلّمات الأنثروبولوجيّة، كشرط لتحديد شروط العقد الاجتماعي، في حين بقي روسو متذبذبا بين أولويّة الإرادة العامّة وإحراجات الحريّات الفرديّة. كلُّ هذا الإرث هو ما يغذّي الحوار بين المبحث الايتيقي السياسي، بين النفعيّين والعقلانيّين؛ حوار يبحث عن الكيفية المثلى لتصريف مشكلة المصلحة الشخصيّة والواجب الأخلاقي، وهو ما يتقابل مع وجهة النظر القائمة على القيم المطلقة التي سكنَت كلَّ المذاهب الأخلاقيّة والسياسيّة، لأكثر من عشرين قرنًا.

سوف يبقى لصالح رولس تحديدُه لمقياس العدل واللاعدالة[10]، كشرط لعيش مشترك ممكن، عندما قام بوضع، إذا تجرّدنا من وضعيّتنا الاجتماعيّة، مصيرَ من هم أقلُّ حظًّا في المجتمع، كأولويّة مطلقة، وفي أيّ معنى يتعيّن أن يكونوا في أفضل حال. وهو يجسّد في نظره السياسة العادلة والتي لا تعني المساواة المطلقة، بل كما رأيناه سابقا، تثبيت الحد الأقصى على الأدنى اجتماعيّا. هناك لا مساواة عادلة وأخرى لا عادلة.

تخضع هذه القسيمةُ إلى ما يسمّيه رولس الإنصاف (équité)، ولا إلى المساواة المطلقة. وهو ما يجدّد محتوى مطلب العدالة الاجتماعيّة ذاتها. فالأجر العادل مثلا لا يقتصر فقط على الجهد المبذول (لكل واحد حسب عمله) بل يتعيّن أن ينصهر في نظام توزيعي، يسعى إلى الرفع من الحدّ الاجتماعي الأدنى إلى أقصى حدوده.

ضدّ النظرية النيوليبرالية، وتخصيصا ضدّ ممثّلها روبرت نوزيك[11]، لا يكفي في نظر رولس، حتّى تكون اللامساواةُ عادلةً، تعيّن أن تكون ناتجة عن عمليّات حرّة. قد تكون عادلة في هذا المعنى، لكن قد يدخل بعضُها في خصومة مع حدسنا للعدالة، الذي يجعلنا نتصوّر كلّ عدل ما لا يتماهى مع ضرورة الإنصاف. أي أن لا تتعدّى اللامساواة عتبةَ ما تجعلها لا تساهم بشيء في تثمين الحدّ الأقصى للحد الاجتماعي الأدنى.

قد يتبادر إلى ذهننا أن رولس قد أغلق بمؤلّف نظريّة في العدل، الجدلَ حول الشروط المتعلّقة بكلّ سياسة تخصّ العدالة الاجتماعية، بل بالعكس فقد وضعنا أمام

10 Alain Renaut, *Égalité et Discrimination. Un essai de philosophie politique appliquée*, Paris, Seuil, 2007, p. 46.

11 Robert Nozick, Anarchie, Etat et Utopie, Paris, P.U.F, 1988.

إمكانيات فكريّة خصبة عديدة ومتنوّعة، حول الديمقراطية وحول أشكال التوزيع العادل، وكيفيّة تفعيل مبدأ الإنصاف. فالسؤالُ المحوريُّ هو بدون تردّد: هل اللامساواة التي نلاحظها في واقعنا عادلة؟ إذا سلّمنا بأنّ العدل هو مثال يترجم تجاه نظام قيمٍ، ضمن معاملة منصفة لكلّ فرد، وأنّ العدالة الاجتماعيّة هي كذلك نظام يترجم بمجموعة من المبادئ تحدد موضوع التوزيع العادل للموارد الماديّة أو الرمزيّة (الدخل، الخيرات والخدمات والشرف) في مجتمع ما، أضحى الإحراجُ متعلّقا بموضوع التوزيع وبكيفيّته، وبوجهته. « توزيع ماذا »؟ و« مساواة ماذا »؟ و « إنصاف ماذا »؟ تلك هي أسئلة أمرتي سان. تلك هي إحراجاته.

3- من ديمقراطية المبادئ إلى «ديمقراطية المقدورات[12]»

لعلّ الإضافةَ النوعيّة لمارتي سان لمسألة العدالة الاجتماعية، تركيزُه الخاصُّ على ضرورة البحث عن المعيار الأكثر وجاهة الضامن لتوزيع عادل، في مجتمع عادل، مجتمع يسمح لكلّ أفراده اختيارُ نمطِ حياتهم ونمطِ عيشهم. سوف ينحت سان مفهوما جديداً سماه المقدورية[13](capabilité). وهي تجسيد لحريّة كاملة في اختيار الأفراد العيش في وضعية معينة، رغم الاختلافات الطبيعية التي تخصصّهم. (الجنس، العمر، المهارات، المحيط الاجتماعي .... الخ). إذا ضدّرولس، لا يتعلّق الأمر بمنح نفس مجموع الحرّيات لكلّ الأفراد، لأنّ محدوديّة دخل بعضهم يمثّل عائقا أمام إنجاز كلّ اختيار. لا يتعلّق الأمر كذلك بمنح كلّ الأفراد نفسَ الأجر، لأنّ إنسان يشكو من إعاقة، في حاجة إلى موارد أكبر من شخص سويّ، حتّى يحصل فعلا على حريّة حقيقيّة. في هذه الأفق النظريّة تتمثل العدالةُ الاجتماعية في منح كلِّ النّاس نفسَ الحريّات ونفسَ الحقوق، حريّة متساوية لبلوغ وسائل خارجيّة وتحصيل مهارات شخصيّة بفضلها يمكن لكلّ واحد من المجتمع تفعيلُ حريّته. أليس من العدل توفيرُ مسكن لمن ليس له مسكن؟ أليس من العدل ضمانُ تغطية صحيّة لضعاف الحال؟ أليس من العدل تسهيلُ الوصول إلى الفضاءات العامّة؟

إذا سلمنا بمبدأ أرسطو في العدل، والذي يدعو إلى منح كلّ واحد ما يعود له، فإنّ العدالة الاجتماعيّة هي بالقياس توزيع عادل لما هو موضوع توزيع اجتماعيّ. السؤال هو ما أشرنا إليه سابقا: تحديد موضوع التوزيع، وتحديد ما يتعيّن على كلّ مجتمع توزيعه كأولويّة، بعد تحديد مقياس توزيع مقبول من الجميع. وإذا كان سان يقبل بالمبدأين المنظّمين لنظريّة العدالة لرولس، أي حقّ كلّ واحد في التمتّع بالحريّات الجوهريّة، والحدّ من اللاّمساواة، فهو لا يشاطر رولس حلوله.

فالعيش المشترك هو رهان اجتماعي وسياسي واقتصادي في المقام الأوّل. كيف لنا أن نضمن شروط هذا العيش فعليّا؟ فالعيش المشترك هو مشروع معياري، فيه تتقاسم القيمُ، كقيمة التضامن والمواطنة

12 Alain Renaut, *op.cit.*, chap. III, p.55.

13 Amartya Sen, *Éthique et économie, et autres essais*, 5e éd., Paris, PUF, 2012.

وتعايش الثقافات والأديان في عالم متعدّد لكن متوحّد قيميّا. كيف لنا أن نخلق الوحدة ضمن التنوّع المجتمعيّ ودون أن نتخلّى عن مبدأ المساواة؟ هنا جواب سان هو توفير أكبر حجم من القدرات أو المقدورية لكلّ الأفراد. فالغاية من هذا المفهوم هو دحض الاقتصاد النّفعي: توفير أقصى اللذّات إلى أكبر عدد من أفراد المجتمع دون التساؤل عن الكيفية التي بها تتحقّق هذه الغاية. وكذلك ضدّرولس. يتعيّن علينا في نظر سان إعادة التفكير في الاقتصاد، من أجل تعيين جديد للرفاهة، والتساؤل حول ما سمّاه رولس بالخيرات الأوليّة، أي الدّخل والثروة «الحريات القاعدية»، وهي حريّات سلبيّة تتعلّق برفع الحواجز أمام مبادرات الأفراد.

وكما يلاحظه عن وجاهة ألان رينو، «يُعيد سان إدماجَ بعض الشّيء من مبحث الحريّات الوجوبيّة، عندما يقدر أنّ مجتمعا عادلا هو بالأساس مجتمع يهتم بإدخال المساواة، لا فقط في الحريّات السلبيّة (لا تُقيّد) لكن في الحريّة الموجبة لتحقيق اختيارات الحياة الخاصّة به»[14]. نقف هنا على المعنى الأصيل لمفهوم المقدورية: مقدورية الفرد الاجتماعية هي شرط تحديد اختياراته الاجتماعيّة. إذن ما هو مطلوب في نظر سان هو الميل لصالح المساواة في المقدوريّة، هو ما يمثّل هدفَ كلّ سياسة تصبو لتحقيق العدالة والانصاف.

لا يكتفي سان بمناقشة أطروحات رولس النظريّة، بل ينساق لمباحث ملموسة تخصّ مشكلات تطوّر المجتمعات ومصادرة الفقر والحاجة (تأسيس بنك للفقراء). فالفقر ليس مجرّد مسألة دخل فقط، بل تتعلّق بالحريّات، شرط تفعيل كلّ المقدوريّات، في الصحّة وفي التعليم وفي الثقافة وأشياء أخرى.

أضحت الديمقراطيّةُ، ديمقراطيّةَ القُدُرات، وهو الخير الأسمى لكلّ الشعوب. فالبطون الجائعة لا تبني شيئا. ولا تؤسّس لشيء.

خاتمة: في حدود المقاربتين، من أجل مُشترَك عيشٍ مغاير

رغم الاختلافات الكبيرة بين رولس وسان، فيما يخصّص مضامين العدل، لا يقطع أيٌّ منهما مع الرأسمالية وروحها، ولا مع فلسفة العقد الاجتماعي وأسسها المعرفيّة والأخلاقيّة. وكأنّ قَدَرَ البشر التسليمُ بشروطهما الحياتيّة، والتوقّفُ عن تصوّر لمكن آخرَ للعيش المشترك، دون المرور بالدولة وبمؤسّساتها. توجد تجاربُ حياتيّة عديدة، تسعى كلّها الى خلق مُشترك حياةٍ دون المرور بالدولة[15]. لكن مثل هذا الطّوق يصطدم بدوره بصعوبات نظريّة لم تَلقَ بعد طريقَها إلى الحلّ. يبقى الرّهانُ متعلّقا ببناء مشترك عيشٍ يدور حول أفعال بسيطة كتدبير الأكل والسّكن وبناء نمط جديد من الديمقراطية (تجربة زاباتيستا في إقليم شياباس في المكسيك)، نمط يحفظ الحيّ ومحيطه.

14 Alain. Renaut, *op, cit.*, p.57.

15 Juliette Duquesne, *Autonomes et solidaires pour le vivant. S'organiser sans l'autorité de l'État*, Bordeaux, Le bord de l'eau, 2025.

من العيش معا
إلى العيش المشترك

منير السعيداني(*)

مقدمة:

على الرغم من (إعادة) مناقشة المفهوم، وكذلك المسألة التي يحيل عليها، يبدو «العيشُ معا»، على الدّوام تقريبا، مسألةً قابلة للمداولة بنوع من التّجديد. لتجَدُّدِ هذه القابلية أسبابٌ- مسوّغاتٌ كثيرة منها ما يتعلّق بأسس المناقشة المفهومية والنظرية والمنهجية بحد ذاتها، ومنها ما يتعلق بتغيّر الأوضاع التاريخية الاجتماعية التي (لا) تؤسّس للعيش معا. وعلى ذلك، فإن أيّ مناقشة للمسألة مدعوّةٌ إلى أن تأخذ بنظر الاعتبار، كما نحاول أن نفعل أدناه، مُعْطَيَي وقوعها في قلب مناقشة مفهومية-نظرية لا يكاد أحدُ فصولها ينتهي حتى يفتتح آخرُ من جهة، وفي قلب آثار التغيّر الاجتماعي من جهة ثانية.

(*) باحث في علم الاجتماع

1- مقدّمَاتٌ قصيرةٌ في المنظور السّوسيولوجيّ لمسألة العيش مَعًا:

تثير المعالجةُ السوسيولوجية للعيش مَعًا عددا من التحدّيات النظريّة والمنهجيّة. وقد استند علماءُ الاجتماع إلى مرجعيّات نظرية مختلفة لفهم مَعِيَّةِ الوُجودِ البَشَرِيِّ ضمن انتظامات اجتماعية متباينة الحجم والتركيب والديمومة. ففي حين ترى المرجعيةُ التفاعليّةُ الوجودَ الاجتماعيّ ناتجًا مبنيا من التفاعلات البشرية المادية والرمزية، تأخذُ المرجعيّةُ النسقيّةُ ذلك الوجودَ على أنَّه مُكْتَنَفٌ ضمن نظام مستقرّ بنيويّا ووظيفيّا. أماالمرجعيَّةُ النِّزَاعيَّةُ، فترَى الوجودَ الاجتماعيَّ حَاصِلَ فِعْلِ القُوى الاجتماعية المتصارعة بعضُها مع بعضٍ. وتقدِّم مختلف هذه المرجعيات زوايا نظرٍ مختلفة لتحليل التفاعلات، والبنى، وديناميّات الهيمنة والإخضاع الكامنة في كلّ صيغة للآجتماع الإنسانيّ.

منهجيا، ثمّة[1] اتّجاهاتٌ رئيسة في معالجة مَعِيَّة الوجود البشريّ، أوّلُها اعتمادُ البيانات الإحصائيّة حول أنماط التعايش بين الأفراد ذاهبَةً من التآخي إلى الاستضافة إلى مجرّد التّجاور... إلخ وصولا إلى رفض التعامل، وثانيها أخذُ شهادات المتعايشين بنظر الآعتبار في تحليل كيفيّات (عدم) بناء معيّة الوجود. أما ثالثُ الاتّجاهات فيقوم علىإخضاع الأُطُر والمؤسّسات الاجتماعيّة الجامعة للمتعايشين إلى التحليل بحيثُ ينكشفُ المنطقُ الداخليّ الذي تعمل على أسَاسِهِ.

وفي كل هذه الحالات النظرية والأوضاع المنهجية، نكون بالضّرورة بصدد إعادة وضع السّؤال عما يجعل ممكنا لا التعايش بين أفراد المجتمع الواحد ومجموعات وجماعاته فحسب، بل بصدد السؤال عن أساس الاجتماع الإنسانيّ وممكناته. وهو سؤال متردّد على امتداد تواريخ عديدة ومتباينة، في النقاش الاجتماعي والفلسفي حول معنى العيش معا في ظلّ تماسك اجتماعيّ (لا) يُضفي الشرعيّةَ على السّياسات الاجتماعيّة وعلى التصوّرات القائمة للتعاقد الاجتماعيّ[2]. وتمتدّ المناقشةُ إلى العلوم الإنسانية والاجتماعية، يجمعها قاسمٌ مشترك هو التّفكير في كيفيّات تجميع الموارد واتّخاذ القرار الديمقراطي[3] ضمن الحياة اليومية وفي مجرياتها التّفصيليّة[4]. ويشمل ذلك المجالات الاجتماعية كافّة، بما فيها تلك التي يبدو أنّ التحوّلات التكنولوجية الحديثة وما تفرضه مَن تغيّر اجتماعي في عوالم العمل والتجارة والاتّصال قد أثّرت فيها بعمق[5]، وفي سياق يبدو فيه التّشرذمُ الاجتماعيّ متصاعدَ الآحتمال في مجتمعات

1 Marcel Drulhe, «Orientations épistémiques et niveaux d'analyse en sociologie. Examen d'un corpus dans le domaine de la vieillesse.» SociologieS [En ligne], Théories et recherches, mis en ligne le 28 octobre 2008, consulté le 30 mai 2025. DOI : https://doi.org/10.4000/sociologies 2023.

2 Denise Helly, «Une injonction : appartenir, participer. Le retour de la cohésion sociale et du bon citoyen», *Lien social et Politiques. Numéro 41, (Les mots pour le dire, les mots pour le faire : le nouveau vocabulaire*, Printemps 1999, p. 35–46, Diffusion numérique : DOI : https://doi.org/10.7202/005122ar, 2 octobre 2002,

3 Christian Laval, « « Commun » et « communauté » : un essai de clarification sociale », SociologieS [En ligne], Dossiers, mis en ligne le 19 octobre 2016, consulté le 28 mai 2025 ; DOI : https://doi.org/10.4000/sociologies.5677.

4 Claude Javeau, *Sociologie de la vie quotidienne,* Paris, PUF, Coll. Que sais-je?, 2003.

5 Danilo Martuccelli, « La vie en commun et la question du faire société », *Nouvelle revue de psychosociologie*, 28(2), 2019, 73, https://doi.org/10.3917/nrp.028.0073

أكثر فأكثر تنوّعا وأقلّ فأقلّ قدرةً على ضمان تجانسها[6]. ومهما يكن من أمر مجتمعات الاتّصال الجديدة وعدم حاجة شبكات التواصل الاجتماعي إلى وجود المتشابكين في وقت واحد في مكان واحد، لايجد بعضُ المشتغلين بالعلوم الإنسانية والاجتماعية في بعض الأحايين بدًّا من الحنين إلى مجتمع متخيّل مفقود لدى خوضهم في (إعادة) تعريف التعايش الاجتماعي على أساس انعقاد الصلات الاجتماعية وانفكاكها وإعادة عَقدها، بشكل جماعيّ أو احتكاريّ، ومتساوي المساهمات أو متفاوت المشاركات[7].

وعلى ما تقدّم، غالبا ما تشير «المعيّةُ الاجتماعيّة» إلى واقع الوجود مَعًا أو اعتياده، والقيام بأفعال مُتَقَاسَمَةً. كلاَ الوجود والفعل قابلان للتجسّد في علاقات اجتماعية كتلك التي تجمع أفرادَ الأسرة الواحدة، بحيث يتسنّى قياسُ معيّتهم كميّا من خلال احتساب المناسبات التي يشاهدون فيها التلفزيون سويّة، أو يأكلون معا، أو حتى يكتفون بالوجود في نفس المكان وفي نفس الوقت. وبنفس التجسد القابل للعدّ، يمكن أن تمتدّ المعيّةُ إلى سياق جيرة الحيّ من خلال اعتياد الفعل ضمن أنشطة جماعية تمرّ من التحدث والتدخين واحتساء القهوة إلى التعاون في البستنة، وهذه المعية نَشطَةٌ. ولكن، يمكن للمعية أن تتأسّسَ على مُجَرَّد الشعور بوجود علاقات وثيقة بين مَن يُحسّ بها وغيره ممّن يرتبط بهم ضمن مجموعة آخرين، كأن يكونوا أفراد أسرة أو أصدقاء، أو جيران، أو معارف أبعدين تنطوي مَعِيَّتُهُم الاجتماعيةُ على شعور بالاتّصال العاطفي وتوقّع كل واحد معني بسلوك تعاونيّ من الآخرين ومعهم. وفي أقصى معانيها، قد تتخذ المعيّةُ بُعدًا إيتيقيا، بل وحتى أنطولوجيا، كما في الأخوّة الدينية التي تدعو كلّ فرد فيها إلى أن يشعر ويسلك على أنه جزء من إنسانية واحدة. قد تكون تلك الإنسانيّةُ إسلاميةً أو مسيحيّةً أو... بوذيّةً، أو على صيغة «أوبونتو» الجنوب أفريقية (التي تعني حرفيا « الإنسانية تجاه الآخرين» أو «أنا بفعل النحن»)[8]، أو البوين فيفير الجنوب أمريكية[9]، والتي يمكن أن تبلغ حدّ الإيمان بأن كل الموجودات الطبيعية، الحيّة منها وغير الحيّة، العاقلة وغير العاقلة، توجد معًا، لا على معنى التجاور المتساكن بل على معنى الاشتراك في الوجود الواحد المتّصل[10]. وبذلك يكون العيش معا، وفي مختلف بناءاته، مفهوما تعدّديا يعمل مستخدموه على الاستجابة إلى التحدّيات الجديدة التي تثيرها الحياة في المجتمعات المعاصرة[11].

6 Bob White, Marta Massana, Stéphanie Larouche-Le Blanc, «Le Vivre-ensemble comme dispositif pluraliste», *Periferia,* vol. 11, n° 3, 2019, p. 138-162.

7 Johanne Charbonneau, « Lien social et communauté locale : quelques questions préalables », Lien social et Politiques. Liens personnels, liens collectifs, Numéro 39, Printemps 1998, p. 115–126, Diffusion numérique : 2 octobre 2002, DOI: https://doi.org/10.7202/005067ar.

8 Matteo Migheli, « « Ubuntu » and social capital: a strong relationship and a possible instrument of socio-economic development», *Cambridge Journal of Economics*, vol. 41, no. 4 (July 2017), p. 1213-1235.

9 Naomi Joy Godden, «Community work, love and the indigenous worldview of buenvivir in Peru», *International Social Work*, 64(3), 2020, p-354-370, diffusion numérique, https://doi.org/10.1177/0020872820930254.

10 Pål Castell, *Managing yard and togetherness: living conditions and social robustness through tenant involvement in open space management,* Göteborg, Chalmers University of Technology, 2010.

11 Bob White, Marta Massana, Stéphanie Larouche - Le Blanc, « Le Vivre-ensemble comme dispositif pluraliste «, *Periferia*, vol. 11, n° 3,

2- من العيش معا إلى العيش المشترك:

تستند أغلبُ البناءات المفهومية السّابق عرضُها واستخداماتُها، إلى وضع مفهوم العيش معًا ضمن شبكة مفاهيم الفرد-المجموعة-والمجتمع، من منظور مركزيّ أوروبيّ[12] وضمن أفق حداثيّ، كما يبدو في علوم الاجتماع الأمريكية والبريطانية مثلا[13]. وعلى ذلك، كُرّست تلك الاستخدمات لدراسة أفضية العيش معاً بوصفها أفضيةً مدينيّة-حضريّة حصريّة الوجود في المجتمعات الرأسمالية بالغة التطوّر والتعقيد على مستوى التجاور السكاني وكذا على مستوى (إعادة) بناء الصلة الاجتماعية بالمقياس المجاليّ[14]، سواء أشملت السياسات العمومية المكرّسة لذلك، التراب في اتساعه الوطني، أو الإقليميّ أو المحليّ[15].

ولكن توسيع النظر في الإعادات المستمرة لتشكّلات الحياة الفردية والجماعية، وعلى الأخصّ منذ استتباب العولمة، وقف على أزمة المجتمعات المعاصرة التي وضعت العيش معا على المحكّ، وكذا قدرة المشتغلين بالعلوم الإنسانية والاجتماعية على التفكير فيه بشكل واضح. ذلك أنّ اضطراب المجتمعات لا ينفصل عن اضطراب العلوم الاجتماعية، فإذا ما طَرحَت الأولى، وبطريقة إنكارية على الأغلب، سُؤالَ القاسم المشترك بين العائشين معا ضمنها، اضطُرّت الثانية إلى معاودة فحص أدواتها، لا فحسب، بل ودورها بوصفها منبّها للمخاطر المحدقة بأسس العيش معا[16]. وتزيد الحاجة إلى ذلك التنبيه، كلما زاد خوض العلوم الإنسانية والاجتماعية في واقع المجتمعات المعاصرة، بمقولات اللاّيقين، واهتزاز القناعات في صلوحيّة المناويل التحليلية.

بهذا المعنى، لا يكون توسيعُ المنظور منفصلا عن (إعادة) وضع السؤال حول طبيعة العلاقات التي تجمع الخائضين في العيش معا. فماذا لو كان عيشُهم ذاك وبصفته تلك، مفروضا على الّذين يقعون منهم تحت الأثر السّالب لحرّيتهم في معايشة مَن يرون أنه ليس حَقيقًا بمعيّتهم ذاتية القرار، لا الإجبارية؟ ماذا لو وُضعت أصنافُ العيش معا التي عرفتها البشرية خلال القرون الأخيرة ضمن مقولة الامبراطورية المكتنفة للتاريخ الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي الحديث؟

ليس العيش معا، الواقع بأثر الاستعمار مثلا، بين المستعمِرين والمستعمَرين من قبيل هذه المعية الطوعية ذاتية القرار، وهي، وإن كانت تجمع الناس من المُعسكرين، تفرّقهم[17].

2019, p. 138-162.

12 Johanne Charbonneau, « Lien social et communauté locale : quelques questions préalables », dans, *Lien social et Politiques. Liens personnels, liens collectifs*, Numéro 39, Printemps 1998, p. 115–126, Diffusion numérique : 2 octobre 2002, DOI https://doi.org/10.7202/005067ar

13 Cherry Schrecker, *La Communauté. Histoire critique d'un concept dans la sociologie anglo-saxonne*. Paris, Harmattan, 2006.

14 Luca Pattaroni, « La trame sociologique de l'espace », SociologieS [En ligne], Dossiers, mis en ligne le 16 juin 2016, consulté le 29 mai 2025, DOI : https://doi.org/10.4000.sociologies.5435

15 Maryse Bresson, Fabrice Colomb and Jean-François Gaspar, *Les territoires vécus de l'intervention sociale,* 2015 ·

16 Pierre-Marie David et Nicolas Le Dévédec, « Des communs au commun : un nouvel horizon sociologique ? », *SociologieS* [En ligne], Dossiers, mis en ligne le 19 octobre 2016, consulté le 29 mai 2025 ; DOI : https://doi.org/10.4000/sociologies.5652

17 Albert Memmi, « Sociologie des rapports entre colonisateurs et colonisés », in, *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. 23, juillet-

وليس هذا الوضعُ، مؤقّتا، زائلا حتى مع زوال الاستعمار[18]. ذلك أنّ بنية «العيش معا» الاستعمارية لا تمكّن ممّا أشارت إليه المراجعات المفهومية التي بدأ بها هذا النّصُ، وأساسُها الطوعيّة، وذاتية تقرير خوض التعايش، والمشاركة الفعلية في وضع أسس تلك المعية الحرة المتحرّرة من كل ضغط إلا «أن الإنسان الواحد ليس يمكنه أن يعمل الصنائعُ كلَّها، فاحتاج بعضُ الناس إلى بعض، ولحاجة بعضهم إلى بعض اجتمع الكثيرُ منهم في موضع واحد» كما قال ابن خلدون.

وقد انتهت البحوثُ العلمية الاجتماعيّة والأنتروبولوجيّة إلى أنّ الظاهرة الاستعماريّة، ظاهرة كلية، ماسّة بصفة عميقة جدا بالبنى النفسية للقاهرين والمقهورين، مثلما بيّن ذلك بوضوح فرانز فانون في مختلف تآليفه. ولتلك البنى فعلُ التوجيه المقيّد للفكر، حتى بالنسبة إلى من خاض في تصوير المستعمِرين والمستعمَرين طويلا. فقد جادلت والش، وبعد أن ذكّرت بأن ألبار ميمي أعرض عن ملاحظة محدثته أنّ ما وصفه في كتبه من سحق الاستعمار لمستعمَريه ووضعِهم في مرتبة المحطّمين (في مقابلة معه تعود إلى سنة 2004)[19] ينطبق تَمَامًا على علاقة الإسرائيليين بالفلسطينيين، وبأنّه ينتمي إلى الأكاديميا الإسرائيلية حاملا دكتورا فخرية من جامعة النقب الصهيونية، بأنه يكابر في الاعتراف في وضوح هذا الانطباق متحجّجا بعسر تخلص المرء من أصوله[20].

يمكن من خلال هذا المثال، أنّ نضع أساسا لتفكير ناقد لمقولات العيش معًا المفهومية والنظرية والمنهجية، كما عرضناها. أساس ذلك النقد، هو ما وقفنا عليه من أنّ تلك المقولات تُحيل مباشرة على التعاقد الاجتماعي، الذي يفترض أن يكون ضمن شروط حياتية وسياسية وإيتيقية حرّة وطوعية. لم يكن هذا هو حال العلاقات التي بُنيت على أساسها «التعاقدات» التي أسست للأوضاع الاستعمارية التي مرت بها البلادُ العربيّة من بين بلاد مستعمرة أخرى كثيرة في أفريقيا وآسيا، أسوة بما كان افتتحه المستعمرون الإسبان والبرتغاليون لدى وضعهم اليد على ما صار يعرف بأمريكا الجنوبية منذ نهايات القرن الخامس عشر، وتبعهم فيه الهولنديون والبريطانيون والفرنسيون والألمان. في تآليف كثيرة، تمّ التأريخُ للقرن التاسع عشر بوصفه قرنَ بناء الدّولة-الأمّة الرأسمالية فالإمبريالية الأوروبية داخلا وخارجا، بحيث تمّ وضعُ الأنظمة القانونيّة في المجالين بروح واحدة: فرض مفردات التعاقد الاجتماعي على المقهورين فيهما، وضدًّا عن إرداتهم[21].

décembre 1957, p. 85-96

18 *Id. Portrait du décolonisé arabo-musulman et de quelques autres,* Paris, Gallimard, 2004.

19 Lara Marlowe, « Chronicler of the conflicts of colony, Interview with Albert Memmi », *The Irish Times*, 3 March 2004, p. 60.

20 Sheila Walsh, « A Prophetic Voice ? Albert Memmi's Portrait du décolonisé Arabo-Musulman et de quelques Autres », *Journal of Franco-Irish Studies* : Vol. 3 : Iss. 1, 2013, Article 6. doi :10.23: 27/D78X5W

21 John McLaren, « The Uses of the rule of Law in British Colonial Societies in the Nineteenth Century ». In Dorsett, S., Hunter, I. (eds) *Law and Politics in British Colonial Thought.* Palgrave Studies in Cultural and Intellectual History. Palgrave Macmillan, New York, 2010. https://doi.org/10.1057/9780230114388_5

Silvia Falconieri, « Droit colonial et anthropologie. Expertises ethniques, enquêtes et études raciales dans l'outre-mer français (fin du xix[e] siècle-1946) », Clio@Themis [Online], 15 | 2019, Online since February 2019, connexion on 31 May 2025; DOI: https://doi.org/10.35562/cliothemis.627

خاتمة:

في المستوى السياسيّ، لا يمكن للتعاقد الاجتماعي أن يولّد تكريسا لعيش معا، طوعي، ومستنير، وذاتي القرار إلاّ إذا كان هو نفسه حُرًّا. وعلى خلاف ذلك، لم تمكّن أنماطُ الديمقراطية الكسيحة التي جرّبَتها البشريّةُ إلى حد الآن، من إنجاز هذا التعاقد الذي يمكن أن يحوّل العيش معا، إلى عيش مشترك حرّ ومحرّر لطاقات الإبداع. وليس حدُوثُ مثل هذا التحوّل مُمكنا من دون مساهمة العلوم الإنسانية والاجتماعية الفاعلة، علوما قوية، ومستقلة ونقدية وشاملة غير تجزيئية، وموجهة لجمهورها الأوسع، لا مقتصرة على المشتغلين بها فحسب.

بيبليوغرافيا:

BRESSON Maryse, COLOMB Fabrice and GASPAR Jean-François, *Les territoires vécus de l'intervention sociale*, 1015.

CASTELL Pål, *Managing yard and togetherness: living conditions and social robustnessthrough tenant involvement in open space management*, Göteborg, Chalmers University of Technology, 2010.

CHARBONNEAU Johanne, « Lien social et communauté locale : quelques questions préalables », in, *Lien social et Politiques (Liens personnels, liens collectifs*, Numéro 39, Printemps 1998, p. 115–126, Diffusion numérique : 2 octobre 2002, DOI : : https://doi.org/10.7202/005067ar

DAVID Pierre-Marie et LE DEVEDEC Nicolas, « Des communs au commun: un nouvel horizon sociologique ? », *SociologieS* [En ligne], Dossiers, mis en ligne le 19 octobre 2016, consulté le 29 mai 2025 ; DOI : https://doi.org/10.4000/sociologies. 5652

DRULHE Marcel, «Orientations épistémiques et niveaux d'analyse en sociologie, Examen d'un corpus dans le domaine de la vieillesse», SociologieS [En ligne], Théories et recherches, mis en ligne le 28 octobre 2008, consulté le 30 mai 2025. ; DOI : https://doi.org/10.4000/sociologies.2123

FALCONIERI Silvia, « Droit colonial et anthropologie. Expertises ethniques, enquêtes et études raciales dans l'outre-mer français (fin du XIX[e] siècle-1946)», Clio@Themis [Online], 15 | 2019, Online since 01 February 2019, connection on 31 May 2025; DOI: https://doi.org/10.35562/cliothemis.627

FALL Khadiyatoulah, «De quoi l'expression « le vivre-ensemble » est-il le nom ? Cartographie d'une notion ». in *Pluralité et vivre-ensemble*. dir. par Francine Saillant, Editions des Presses de l'Université de Laval Quebec, 2015, p.16-38.

GODDEN Naomi Joy, Community work, love and the indigenous worldview of buenvivir in Peru. International Social Work, 64(3), 2020, p.364-370. Diffusion numérique : https://doi.org/10.1177/0020872820930254.

HELLY Denise, « Une injonction : appartenir, participer. Le retour de la cohésion sociale et du bon citoyen », in, *Lien social et Politiques*. *Les mots pour le dire, les mots pour le faire* : *le nouveau vocabulaire du social*, No 41, Printemps 1999, p. 35-46, Diffusion numérique : DOI : https://doi.org/10.7202/005122ar, 2 octobre 2002.
https://doi.org/10.7202/005067ar

JAVEAU Claude, *Sociologie de la vie*

PATTARONI Luca, « La trame sociologique de l'espace », *SociologieS*, Dossiers, mis en ligne le 16 juin 2016, consulté le 29 mai 2025, DOI : https://doi.org/10.4000/sociologies.5435

SCHRECKER Cherry, *La Communauté. Histoire critique d'un concept dans la sociologie anglo-saxonne*. Paris, Harmattan, 2006.

WALSH Sheila, «A Prophetic Voice? Albert Memmi's Portrait du Décolonisé Arabo-Musulman et de quelques Autres», *Journal of Franco-Irish Studies*, Vol. 3 : Iss. 1, 2013, Article 6. doi : 1023: 27/D78X5W.

WHITE Bob, MASSANA Marta, LAROUCHE- LE BLANC Stéphanie, « Le Vivre-ensemble comme dispositif pluraliste », Periferia, vol. 11, n° 3, 2019, p. 138-162.

quotidienne, Paris, PUF, coll. Que sais-je?, 2003.

LAVAL Christian, « « Commun » et «communauté» : un essai de clarification sociologique », SociologieS [En ligne], Dossiers, mis en ligne le 19 octobre 2016, consulté le 28 mai 2025 ; DOI : https://doi.org/10.4000/sociologies.5677.

MARLOWE Lara, « Chronicler of the conflicts of colony, Interview with Albert Memmi », The Irish Times, 3 March 2004, p.60.

MARTUCCELLI Danilo, Lavieen communet laquetion dufai resociété , *Nouvelle revue depsy chosociologie*, 28(2) 2019, 73, https://doi.org/10.3917/nrp. 028.0073

MCLAREN John, The Uses of the Rule of Law in British Colonial Societies in the Nineteenth Century. In: Dorsett, S., Hunter, I. (eds) *Law and Politics in British Colonial Thought*. Palgrave Studies in Cultural and Intellectual History. Palgrave Macmillan, New York, 2010. https://doi.org/10.1057/9780230114388_5

MEMMI Albert, « Sociologie des rapports entre colonisateurs et colonisés », in *Cahiers internationaux de Sociologie,* volume 23, juillet-décembre 1957, pp. 85-96

MEMMI Albert, *Portrait du décolonisé arabo-musulman et de quelques autres*, Paris, Gallimard, 2004.

MIGHELI Matteo, « « Ubuntu » and social capital: a strong relationship and a possible instrument of socio-economic development, *Cambridge Journal of Economics*, Vol. 41, No. 4 (July 2017), pp. 2213-2235.

في تقـريظ الاختـلاف
أو محنة العيش المشترك في أزمنة صعبة

مهدي المبروك (*)

تمهيد:

يعـود التّفكيـرُ في قضيّـة العيـش المشـترك إلـى أعمـال مرجعيـة ثلاثـة، صـدرت تباعـا ابتـداء مـن ثمانينـات القـرن الماضـي: أوّلُهـا للفيلسـوفة والمنظّـرة السياسـية الألمانيـة حنـة آرنـت (Hannah Arendt) (1906–1975) وقـد كانـت أبكرَهـم، والثانـي لعالـم السـيميائيات الفرنسـي رولان بـارت (Roland Barthes) (1915 –1980) والثالـث لعالـم الاجتمـاع الفرنسـي آلان تـوران (Alain Touraine) (1925– 2023)، أي ثلاثةُ حقول معرفيّـة مختلفـة رغـم مـا بينهـا مـن جِـوارٍ وتقاطـع: الفلسـفة (السياسـيّة تحديدا) والسـيميائيّات وعلم الاجتماع[1] . ولا شـك أنّ أدبيّات عديدة قد تراكمت منتميـة إلـى عـدة اختصاصـات علميـة، فضـلا

(*) باحث في علم الاجتماع - جامعة تونس، عضو المجمع التونسي «بيت الحكمة»

1 *La Condition de l'homme moderne* est un ouvrage d'Hannah Arendt paru en 1958 en anglais sous le titre *The Human Condition*

Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble ? égaux et différents,* Editions Fayard, 1997.

عن تضمين هذه «الفكرة» في برامج تربوية وثقافية اجتماعية. وتدور جُلّ هذه المقاربات حول الشروط الضرورية لحياة جماعية (Vie Collective) تمنح للأفراد والجماعات منزلةً خاصّة (قانونية وإيتيقية) تضمن حريّتَهم وكرامتَهم ومساواتهم في مجتمعات تتهدّدها الشموليّة ومختلفُ أشكال الهيمنة والتسلّط والكليانيّة حتى تكاد تلتهم كافّةَ تعبيرات التعدّد والاختلاف وتُبيدها، وقد يُرجعها البعضَ من هؤلاء الرّواد الثلاثة بشكل أو بآخر إلى الآثار المدمّرة للحداثة: التّقدم العلميّ الفائق والهشاشة النفسيّة أمام مختلف أشكال المخاطر المرعبة.

يذهب البعضُ إلى اعتبار هذا الاهتمام البالغ بالعيش المشترك محاولةً لتجاوز مخلّفات الحداثة سواء نظرنا إليها من زاوية سياسيّة أو سوسيولوجيّة أو حتى سيميائيّة: ما بعد حداثة، وفائق حداثة، وحداثة سائلة تجرف الأفراد والجماعة وتعرّيهم من انتماءاتهم المختلفة والمتعدّدة. تقدّم الحداثةُ في سياقات ملتبسة قوالبَ صلبة لاستيعاب الأفراد والمجموعات ضمن صهر يُذيب كلَّ الفوارق والخصوصيّات والتعدّد الّذي يثري الوجود الاجتماعي لدى هؤلاء. ففي عمل حنّا آرنت (Condition de l'homme moderne) الصادر بالفرنسية تقول: «العيش معا جوهر السّياسة» فالسّياسة تنشأ أصلا في تعددية المجتمع، وهي في كلّ ذلك فوق المواريث والتقاليد التي تتناقلها المجموعاتُ خشية أن تتحوّلَ إلى حصون/ قلاع هوويّة. وتؤكّد في سياقات عديدة أنّ على كلّ كائن إنسانيّ أن يكون قادرا على الإضافة المتفرّدة في بناء العيش المشترك مع آخريه.

أما رولان بارت فقد قارب المسألةَ في سلسلة دروس قدّمها في كوليج دي فرانس خلال العامين 1976 و1977[2] . إنه ينظر إلى مسألة العيش المشترك في سياق سؤاله حول الاغتراب وإمكانيّة الحريّة (الفرديّة) ضمن التعدّدية (Pluralité) وهي حريّة لا تُكتسب إلا إذا كان الفرد قادرا عل منحها الدلالة. على هذا النحو يبدو العيشُ المشترك كامنا في التّنشئة الاجتماعيّة التي عليها أن تحرّر الفرد وتحفظ أسلوبه ونسقه الخاصّ أي استقلاليّته في بناء عالَمِ دلالاتِه.

وأما آلان توران ففي كتابه المُشار إليه في مسألة العيش المشترك يقترح مقاربةً سوسيولوجية ينفذ إليها من باب الصعوبات/التحدّيات التي تعترض الدولة في إدارة التّصرف في مختلف أشكال التّمزق التي يحياها المواطنون في دولتهم والناجمة عن حدّة التناقضات والتباينات الاجتماعية والسياسية والثقافية.

ولا شك أنّ هذه الأعمالَ المبكّرة قد تركت صداها فيما تراكم بعدها من أعمال ولا يزال صداها حاضرا في المقاربات الحالية. ستظل مسألةُ العيش معا تحيل بشكل مباشر إلى معضلة السلطة السياسية (الكليانيّة، الاستبداد....) أو معضلة أشكال التّنشئة الاجتماعية والتربية على الاختلاف أو مسألةُ الاغتراب وافتقاد القدرة الذاتية على ابتكار المعنى أمام سطوة مجتمعات الاستهلاك وتبديد المعنى.

ظلَّ تجديدُ التفكير في العيش معا خلال السّنوات القليلة الماضية مستندا عموما إلى بناء التجارب الديمقراطية في مجتمعات متعدّدة الثقافات حيث يتنامى الطلبُ الاجتماعيّ على العدالة والاعتراف

2 Roland Barthes, *Comment vivre ensemble : cours et séminaires au Collège de France* 1976–1977, Texte établi, annoté et présenté par Claude Coste, Editions du Seuil/Imec, Paris, 2002.

والكرامة والحوار وحيث تبرز الدّعوةُ إلى تجنّب الإقصاء.ومع ذلك،علينا أن نبدي بعض التحفّظات التي عبر عنها العديدُ من نقّاد «نظريات العيش معا».

فرغم أهميّة هذه التنظيرات التأسيسيّة لمبحث العيش المشترك فإنها أغفلت الكثيرَ من خصوصيّات مجتمعات الجنوب التي تتّسم بتنّوع إثني ولغويّ ودينيّ فضلا عن أنّها لم تمرَّ ضرورةً بطريق الحداثة كما خطّته تلك الكتاباتُ التي تبدو فيها الحداثة نسخةً غربيّة قابلة للتصدير. لذا، يبدو الكلامُ على العيش المشترك من قبيل «الكلام المريح» الذي كثيرا ما نكتفي بتعداد مكوّناته أو شروطه التي عادةً ما تنتهي إلى ما يشبه المواعظَ أو في أحسن الحالات تقديم وَصفات مُثلى للعيش المشترك. والكتابة في العيش المشترك إنّما تتمّ على سطح أملس لا نتوءات فيه ولا تضاريس. ويُشيّد العيشُ المشترك عمارةً فاخرة يقطنها الجميعُ فتتسع لهم ما دامت ملامحُهم متشابهة، فلا قسمات لهم ولا أصوات فهم يحيون بلا صخب ولا ضجيج. إنهم طيّبون يجتمعون في ذلك الفضاء البهيج الخالي من التضاريس الوعرة، وحريّ بنا أن نلزم تجاههم الحيطةَ والحذر.

وتنزع الفلسفةُ عادة الى تقديم العيش المشترك باعتباره مفهوما جاهزا، فتجهد نفسها في تحديد محتواه ومضامينه سواء كانت قيما أو معايير وقد تضيف إليها بعض التجارب المثالية التي ترتقي بها إلى مرتبة النماذج المثلى التي نعثر على بعض مقوّماتها في فلسفة الأنوار أو الحداثة أو حتى ما بعد الحداثة: القبول بالآخر والعيش في فضاء مشترك في ظلّ قيم المواطنة ونبذ كافة أشكال التمييز والإقصاء.

ومع ذلك فإنّ الأمر ليس بكلّ هذه الوداعة والبراءة. فعلى خلاف ذلك تذهب العلومُ الاجتماعيّة وتحديدا علم الاجتماع إلى اعتبار العيش المشترك رهانا وهو بناء اجتماعيّ (Construit Social) يتمّ إنجازُه في سياقات حادّة تتّسم عادة بصراعات ونزاعات، فيها يعبرُ مختلف الفاعلين عن إراداتهم التي لا تخلو من مكانات اجتماعية مختلفة. يتمّ إنتاجا لعيش المشترك في سياق إستراتيجيات مختلفة إلى حدّ التّناقض، على أن نفهم من كلمة الإستراتيجيات عموما تلك المساحات التي يوسّع من هامشها الفاعلون من أجل الحدّ من سلطة الآخرين وتعزيز مكامن الاقتدار.

فالعيشُ المشترك ليس عقيدة يُهتدي إليها النّاسُ جميعا عن وعي وإيمان وقناعة. لذلك، تتمّ باستمرار مراجعةُ العيش المشترك وإعطاؤُه معانيَ جديدةً لا تنفكّ بالضرورة عن مراجعات فكرية أو نظرية للمفهوم بل عادة ما تتمّ إعادةُ التفاوض حوله أي حول معانيه وشروطه وقواعده على تلك القاعدة أي تنازع الاستراتيجيات. لقد شدّدت المجتمعاتُ الغربيّة في أواخر القرن التاسع عشر على مبادئ عامة تفيد العيش المشترك غير أنّ المقصود به آنذاك هو العيش المشترك بين «أبناء الوطن» باعتبارهم مواطنين سوّت بينهم التشريعاتُ الحديثةُ والحداثيّة ومنحتهم نفسَ الحقوق نفسَها وألزمَتهم بالواجبات ذاتها باستثناء النساء والأجانب وغيرهم. لذلك وقع التّدارك كما هو الحال في حق الانتخاب والترشح مثلا ومُجمل الحقوق والسياسية الأخرى التي نصّت عليها جلُّ الدساتير الغربية. ولن يهمّنا إن كانت التشريعات (القانون) هي الشرط الأوّليّ للعيش المشترك أو أنّ التنشئة الثقافية والاجتماعيّة هي الشرط الضروري الذي تُضفي عليه القوانين إلزاما وإكراها وتضمّنه تلويحا بالعقاب.

هذا ما كان يعنيه العيشُ المشترك وهذا ما يرادفه حتى سنوات قليلة خلَت حين تمت مراجعةُ مفهومه وإغنائه. ولا شك أن تلك المراجعة العميقة لم تكن نتيجة مجرّد وعي بمحدودية المعاني السابقة التي يفيدها وإنّما كانت أيضا نتيجة بناء مستمرّ له على قاعدة ما أبرزناه سابقا أي تلك النزاعات المستمرة بين مختلف الفاعلين الاجتماعيين وفق إستراتيجيات مختلفة إلى حدّ التناقض من حين لآخر.

لقد تمّت إضافةُ الأجانب بشروط مجحفة حتى يتمّ إدماجُهم ضمن المعنيّين بالعيش المشترك، وعادة ما يُفرَض عليهم التكيّف ضمن قالب كبير يُحشرون فيه بوصفه فضاء للعيش المشترك. فالعديد من البلدان تفرض شروطا عسيرة على غرار رفض أنواع من الثياب والحلي والعديد من علامات الاختلاف بالمعنى الثقافي والأنثروبولوجي، فلا يعني العيشُ المشترك إلاّ عيشا تحت قبة واحدة هي قبّة العقلانيّة أو الجمهورية أو الحداثة والحال أنّ سماء العيش المشترك تتّسع فتشمل أقلّيات إثنية أو دينية أو لغوية أو جنسية الخ. كان المجتمع الأمريكي إلى سبعينات القرن العشرين يخصّص للأقلّيات العرقيّة ولغيرها فضاءً للعيش المشترك، ولكنّ فضاءه لم يكن يتّسع للعيش المشترك بين المواطنين «البيض» و«السود». وناضلت حركةُ الحقوق المدنيّة في البداية طوال أكثر من ثلاثة عقود نضالا مريرا من أجل أن يتّسع العيش المشترك مفهوما وممارسة ليضمّ الأقليات السوداء. وعلى هذا النحو يتبين لنا أن العيش المشترك ليس «دعوة» يدخل في أفواجها المؤمنون بها وإنّما هو سلسلةٌ من نزاعات التأويل وصراعٌ شرس حول الممارسات التي تسعى الى تجسيدها.

العيشُ المشترك في أزمنة صعبة:

رغم ما يبدو لنا ظاهريا من أنّ العيش المشترك قد ترسّخ وتمتّن إلى حدّ لا نستطيع معه مُجرّد تخيّل الرجوع إلى الخلف، أي إلى ما قبله، فإنّ ما نراه خلال العقود الماضية يُثبت خلاف ذلك. فقد تفكّكتْ مجتمعاتٌ خلنا أنّ عيشها المشترك صُلب وأنه من حجر الصّوان: تفكّكَتْ مجتمعات الاتحاد السوفياتي سابقا وخاض بعضها ضد بعض حروبا وما يزال يخوضها،وشُدّت ثقافتها الوطنية إلى تراث دأب على تقليص المشترك وإعلاء المختلف إلى حد الهوس بإبراز الخصوصيات الجوهرانية التي لا تجتمع مع غيرها حتى كأنها خُلقت لوحدها. ولقد عاشت مجتمعاتٌ أخرى قرونا تحت مظلّة المشترك ثم تدحرج مشتركُها لاحقا إلى حروب أهلية، لقد تفتّت قاعُ المجتمعات وتشقّق فانساقَتْ إلى حروب أهليّة كان سعيرُها العنف والحقد والكراهية كأن لا شيء يجمع بين مواطنيها/أبنائها. ظلت العراقُ قرونا تبدو لنا هادئة وديعة لا يعنيها شيء من أمر العيش وهي التي تعيشه، ثم نُسف الحد الأدنى المشترك فدخل المجتمع في حرب أهلية طاحنة وصلت، وما تزال، إلى حدّ القتل على الهوية. ولا يختلف الأمر عما مرّت به مجتمعات غربية يُفترض أنها عاشت حداثتها مكتملة على غرار صربيا مثلا والعديد من الجمهوريات السوفياتية السابقة. لذلك، فإنّ استحضار حقيقة أن العيش المشترك تجربة تحياها المجتمعات في سياقات مخصوصة مفيد علميا من أجل تقدير التنبّه إلى ما يخترق دوما هذا العيش من نزاعات تعبّر في الحقيقة عن استراتيجيات الفاعلين. ومن هنا، فإنّ تجربة عشرية الانتقال الديموقراطي يمكن أن تكون مِخبرا مهمّا لمعرفة العيش المشترك كما

«عاشها» المجتمعُ التونسي: نُخَبًا وتنظيماتٍ وغيرَها.

تونس: العيشُ المشترك زمنَ الانتقال الديموقراطيّ

أفضى رحيلُ نظام بن علي أواخر سنة 2010 الى اكتشاف عالم من التعدّد والاختلاف. وكان كلّ ذلك الاختلاف والتعدد قد طُمس خلال أكثر من نصف قرن لاعتبارات عديدة لعل أهمَّها أنموذجُ التحديث الذي اختارته الدولةُ الوطنية. لقد قلّصت الدولة جلّ مظاهر الاختلاف واكتفت بالأنموذج الواحد في السياسة والمجتمع والثقافة. كان الأنموذج الفرنسي المؤلّه للجمهورية ملهما للنخبة السياسة التي هَندَست كما تشاء الأنموذج الأمثل للمجتمع التونسي (وهو أنّ لنا أمّة واحدة ولنا زعيم واحد ومجتمع واحد).

بُنِيت التّجربةُ التّونسية على قالب صُهرت فيه بالكثير من التعسف والقهر. كثيرٌ من الاختلافات والتعدّد والتنوع حتى بالمعنى الأنثروبولوجي للكلمة اختفى بعد عقود قليلة العديدُ من مظاهر التعدّد والاختلاف بقوة التشريع وعنف المدرسة والتنشئة الثقافية: اختفت أنظمةُ لهجيّة ولباسية وغذائية وذوقية وفنية عديدة. كان البناء الوطني قد أباد العديد من مظاهر التعدّد والاختلاف بالمعنى الثقافي والأنثروبولوجي وبدّدها. وجرى تقريبا في السياسة المسارُ نفسُه حيث كان للبلاد زعيمٌ أوحدُ وحزبٌ وحيد.

مع الثورة بدأ المجتمعُ التونسي من خلال نخبه السياسية والثقافية يكتشف تدريجيا التعدد، ويتدرب بصعوبة على العيش المشترك، وكان عليه أن يقطع مع سردية التجانس المطلق التي كان يتمّ التغنّي بها وإعلائها. ثمة ما يشبه إجلالُ التّجانس والنسخة الوحيدة. وبدأت الجمعياتُ والأحزاب والمنتديات والشبكات الاجتماعية الرقمية تصوغ سرديات مختلفة عما أَلفناه من «وحدة صماء» ولا شك أنها كانت أجسامًا وهويّات قد تمّت محاولةُ طمسها وإقصائها: جماعات إثنية وانتماءات دينية وتيارات سياسية وأنظمة لباسية وغيرها. وانتظمت في أطر سياسية ومدنية أو تعبيرات ثقافية فحفلت شبكاتُ التواصل الاجتماعي بكل هذا الثراء الذي يعكس التعدد والاختلاف. ولكن ذلك يظلّ رغم أهميته محدودا. إنه احتفاء يضاهي ما تقوم به المتاحفُ من حفظ النادر وعرضه. ومع ذلك يظل العيشُ المشترك أعمقَ من الحقّ في عرض الخصوصيات والاحتفاظ بها. لا يمكن اختزال العيشُ المشترك في بازار التعدد والاختلاف وحق العرض فيه بشكل حرّ لأن العيشَ المشترك يعني قبول حق الجميع في إدارة الفضاء العام بشكل تعاقديّ يمنح للجميع حقّ اتخاذ القرار، ويتجلى ذلك في إدارة الشأن العام وتحديدا في قيم العيش المشترك والممارسات التي ترسّخه.

لقد بدت النّخبُ التونسية أكثرَ تنكّرا من غيرها للعيش المشترك. وتم إعلاءُ الشبيه وإجلاله حتى غدا مديحه سردية وحيدة: تدل العديد من التعبيرات التي ابتكرها الساسةُ والإعلامُ ورموز المجتمع المدني عن هذا التوجه ببلاغة لا تُضاهى: «هذا لا يشبهنا»، «القاعدة هي أن نلتقي مع من يشبهنا»، وغير ذلك كثير.

لقد أبانت عشرّيةُ الانتقال الديمقراطي عن هشاشة قيم العيش المشترك وسطحية القناعات التي لم تكن مطلقا راسخة، فجنح

أغلب الفرقاء، سواء كانوا نخبا أو أحزابا أو جمعيات أو منتديات، إلى الولع بالشبيه والاحتفاء به. كان العديدُ منهم يردّدون، بقطع النظر إن كان التعبير عن ذلك قد تمّ باللهجة المحكية الدارجة او بالعربية الفصحى واللغات الأجنبية: « أننا لن نلتقي في جميع المنافسات إلا مع من يشبهنا» والواقع أنّ تلك المنافسات كانت تُعاش في الحقيقة باعتبارها حروبا «ناعمة» ولكن يظلّ هدفُها التخلّصَ من المختلف وإبادته. وسرعان ما حلّ الاستقطابُ الشرخي الذي جشّ المجتمعَ الى نصفين بينهما أخدود كبير.

ولا يمكن للعيش معا أن يكون تجربةً ثريّة إلا إذا تمتّعت كلُّ الجماعات والفئات بجملة من الضمانات والحقوق، لعل أهمّها الحقُّ في الاختلاف والمساواة. ربما توهمنا جميعا أن «الثوابت الوطنية» تظل جامعة لنا غير أن هذه الثوابت على افتراض وجودها كانت جوهرا متعاليا فوق إرادة الناس واستراتيجياتهم. فلا يمكن، حينئذ، أن تُحلّ المعضلة مطلقا. وحتىإن سلمنا بأن ما يجمعنا من ثوابت يمكن أن يمنع الانحرافات الممكنة لهذا الإجماع فإن ما حدث في مجال الخطاب المتداول ظل مخيفا. لقد فشلت النخب في مدّ الجسور بين مختلف الفرقاء السياسيين والاجتماعيين، وكان خطابُهم والكثيرُ من ممارساتهم دالّين على التنافي والإقصاء المتبادل وتقليص مساحات العيش المشترك. كان الجميع يبحث عن شبيهه.

خاتمة:

ليس العيشُ المشترك وصفةً ناعمة بها تعالج المجتمعاتُ اختلافاتِها ونزاعاتِها التي عادة ما تُخفي التعدّد والاختلاف ولا هو أيضا مجرّدَ دعوة الى الفضيلة نؤمن بها ونتبنّاها فيما يشبه الهداية. إنها مسارات متعثّرةٌ تخفي الكثير من النزاع وتناقض الاستراتيجيات المتباينة بين مختلف «الفرقاء» بما يتيح الالتقاء على مشترك يتّسع أو يضيق بحكم ما يستجدّ في «الفضاء» العام ماديا أو رمزيا حيث يبدي فيه الفاعلون كفاءات وقدرات متفاوتة على التفاوض والهيمنة والتنازل ولو مؤقتا من أجل جعل العيش المشترك ممكنا ومراجعته كلما اختلت قواعد اللعبة أو انضاف اليها فاعل جديد: إثنية أو جهة أو لغة أو معتقد أو غير ذلك. لذلك عادة ما تختبر المجتمعاتُ في تحوّلاتها الكبرى في قدرتها على إعادة إنتاج العيش المشترك وابتكار مضامينه ومحتواه مجددا وفق قدرات مختلف الفاعلين على فرض أجندات العيش المشترك وقدرتهم على إقناع الفرقاء بضمّه الى ما يشبه مدوّنات السلوك أو القواعد بالمعنى القانوني. لقد كانت تجربة العيش المشترك في تونس خلال عشرية ما بعد الثورة في جلّها محدودةً، فعمّقت التنافي والرغبة في تبديد المشترك على ضآلته، وانهمك جلُّ المختلفين حقيقة أو تصنّعا في نفي المشترك ومصادرة حق الآخر في العيش أصلا. لقد حرص الجميع على طرد بعضهم بعضا من جمهورياتهم الفاضلة: تم طرد البعض من مملكة الحداثة وطرد البعض الآخر من مملكة الإيمان وتشريد البعض من مجال المواطنة والتقدم، وانبرى الجميعُ في «صراع الكلّ ضدّ الكلّ» من أجل تنافٍ متبادل خارج ما تُصوّره جمهورياتهم الفاضلة التي لا يقيم فيها إلا الشبيهُ. ولا تعني المواطنة سوى ذواتنا المتورمة وهي متلبسة بالآخر ظلّا له.

نصوصٌ ووثائقُ في التّعايش بين المسلمين والمسيحيّين بإفريقيّة في العصر الوسيط

فوزي محفوظ(*)

ينقسم مسيحيّو إفريقيّة إلى مجموعتين كبيرتين : الأُولى «أصليّة» من أهل البلد، استقرّت بالبلاد منذ القدم، والثّانية تكوّنت نتيجةَ عمليّات «الجهاد» (القرصنة) و الشراء في أسواق العبيد، وهؤلاء كوّنوا أساسا طبقة الموالي. وقد تعرّضَت إلى هاتين المجموعتين بعضُ النّصوص العربية واللاطينية وبعضُ الوثائق الآثارية مثل الكتابات المسيحيّة التّي تعود إلى النصف الأوّل من القرن الحادي عشر الميلادي والتي عُثر عليها في القيروان أساسا. غير أنّنا، ورغم تطوّر معرفتنا بمسيحيّي إفريقيّة، فإنّا لا نزال نجهل تنظيمهم الداخليّ وعلاقاتِهم فيما بينهم وظروف ممارستهم لطقوسهم ومدى تطوّر عقيدتهم وتقبّلهم لمختلف الإصلاحات الكنسية التي تأتيهم من روما. فكلُّ ما نعرفه هو أنّ أعدادهم تناقصت باطّراد، وأن الإطار الأسقفي تراجع من مائتين وعشرين أسقفاً

(*) أستاذ التاريخ العربيّ والإسلامي والفنون بكلّيّة الآداب والفنون والإنسانيّات بجامعة منّوبة، عضو المجمع التونسي «بيت الحكمة».

ذُكروا في منتصف القرن السّادس الميلادي، إلى أقلّ من خمسة أساقفة سنة 1053، لينتهي إلى أسقف وحيد في عام 1076.

والأكيدُ أنّ لهذا التّراجع سببًا تاريخيًّا، فمنذ الفتح فرّ عددٌ كبير من النّصارى نحو أوروبا وخاصّة نحو صقلّية ومختلف الجزر القريبة منها مثل سردانية. هذا ما يُقرّه البكريّ (ت.487هـ/1094م)[1] وابنُ عذاري المرّاكشي (ت نحو 690هـ/1291م)[2] وصاحب رياض النفوس (ت بعد 1061هـ) الذي ألمح صراحة إلى تواصل عَقِب المسيحيين الأفارقة الفّارين إلى صقلّية عند فتحها على يدي أسد بن الفرات سنة 216هـ/831م[3]. فيما أورد الحميريّ في الرّوض المعطار أنّ : «**أهل سردانية في الأصل روم أفارقة**»[4].

ومن الطبيعي أنّ الذّين لم يتمكّنوا من المضيّ إلى الجزر أو إلى أوروبا بقوا بإفريقية وانتشروا بمختلف أرجائها. وذكر المالكيّ أنه بعد فتح صطفورة (بنزرت) في منتصف القرن الأول الهجري، «**لجأ بقيّةُ الرّوم خائفين هاربين إلى مدينة باجة فتحصّنوا بها، وهرب البربر إلى إقليم بونة**»[5]. ويُقرّ الرقيقُ أنّ : «**حسّان كتب الخراج على عجم إفريقية وعلى من أقام معهم على النّصرانية من البربر والرّوم...**»[6].

وتكفي مراجعةُ **كتاب البلدان** لليعقوبي، الذي زار إفريقيّة بعد سنة 264هـ/877م، حتى نتبين أنّ أغلب المدن كانت تشهد امتزاجا اجتماعيا كبيرًا. فأطرابلس : «**أهلها أخلاط من الناس**»، وقابس : «**أهلها أخلاط من العرب والعجم والبربر**»، والقيروان: «**أخلاط من قريش ومن سائر بطون العرب من مضر وربيعة وقحطان، وبها أصناف من العجم من أهل خراسان ومن كان وردها مع عمّال بني هاشم من الجند، وبها عجم من عجم البلد البربر والرّوم وأشباه ذلك**»، وسوسة : «**أخلاط من الناس**»، وجزيرة أبي شريك : «**فيها قوم من سائر بطون العرب والعجم**»، وباجة بها : «**قوم من جند بني هاشم القُدُم وقوم من العجم**»، والأربس : «**بها أخلاط من النّاس**»، ومجانة بها : «**أصناف من العجم من البربر وغيرهم**»، ومدائن قسطيلية (توزر) يقطنها : «**قومٌ عجم من الرّوم القدم والأفارقة والبربر**»، وبشرة (بشري) بنفزاوة: «**بها قوم من الأفارقة القدم ومن البربر**»، وبطبنة «**أخلاط من قريش والعرب والجند والعجم والأفارقة والرّوم والبربر**»[7]، وبباغاية «**قبائل من الجند وعجم من أهل خراسان**

1 البكري، **المسالك والممالك**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1996، ج.2 ص 704.

2 ابن عذاري المراكشي، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تحقيق بشار عواد معروف ومحمود بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، تونس، 2013.، ج.1، ص.61.

3 المالكي، **رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية** ، تحقيق بشير البكوش، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. 2، 1994، ج.1، ص.272.

4 **الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار**، آنظر باب سردانية- تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1980.

5 المالكي ج.1، ص. 49.

6 الرقيق القيرواني، **تاريخ إفريقية**، تحقيق عبد الله العلي زيدان وعمر موسى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990، ط بيروت، ص. 34. والخبر نقله ابن عذاري في **البيان المغرب**، ص. 65. والرقيق القيرواني، **تاريخ إفريقية**، ص. 34.

7 حول الحضور المسيحي بالجنوب التونسي آنظر:

Virgine Prevost, « Les dernières communautés chrétiennes autochtones d'Afrique du Nord », *Revue de l'Histoire des Religions*, 224/4, 2007, p. 461-483

وعجم من عجم البلد[8]».

ومن الأكيد أن وجودَ غيرِ العرب تواصَل إلى ما بعد القرن التّاسع الميلادي، فقد أشار البكريّ أنّ قابس «**يسكنها العربُ والأفارقُ**» وأن بجبل آدار (الهوارية) رجال معتكفون يعيشون في انعزال تامّ، يتكلمون لغة يبدو أنها اللاطينية[9]. فيما أورد المالكي بما يوحي استيطان الرّوم بسوسة عند حديثه عن «**زقاق الرّوم**»[10]. وقد استمر هذا التّعايشُ إلى حدود القرن الثّاني عشر الميلادي كما يتبين من وصف الإدريسي (ت 560هـ) لقفصة، حيث قال : «**وأهلها متبربرون وأكثرهم يتكلم باللسّان اللّطيني الإفريقي**»[11]. وتؤكّد النوازلُ الفقهيّة وجودَ مسيحيين واستمرار استغلال الكنائس بتوزر وطرابلس. وإذا ما سلمنا بقول التّجاني فإن الأفارقة بقوا إلى القرن الرابع عشر الميلادي. فقد ذكر أنّ « **أهل توزر من بقايا الروم الذين كانوا بإفريقية قبل الفتح الإسلامي وأكثر بلاد الجريد لأنهم في حين دخول المسلمين أسلموا على أموالهم...**»[12].

وقد بيّن جورج مارسي (G. Marçais)[13] أن عبارة الأفارقة كانت تطلق على السّكان القدماء الذّين استقرّوا بالبلاد منذ العصر الرّوماني، يتكلمون اللّسان اللّاطيني ويدينون بالمسيحية. في حين أنّ كلمة «الرّوم» كانت تطلق على الذّين قدموا مع البيزنطيين يتكلمون ويكتبون بالإغريقية، أمّا العجم فتطلق على كل من لم يكن يتكلم العربية. كل هذا يؤكد التعددية الاجتماعية للمجتمع الإفريقي الذي هو حسب عبارة اليعقوبي : « **أخلاط من النّاس**».

والثّابت تاريخيا أن الدّولتين الأغلبية والفاطمية وكذلك الدّولة الزّيرية عوّلت كثيرا على فئة الأفارقة وخاصة على الموالي (المنحدرين في جلّهم من إفريقيا جنوب الصحراء، بالنّسبة إلى العبيد السّود، أو من أوروبا الشّرقية (الصقالبة) أو من صقلية). وهؤلاء مسيحيون في غالبيتهم. وتخبرنا مصادرُنا أنّ الأمير إبراهيم بن الأغلب الثّاني (ت 289هـ/902م) كان يتحدث مع مولاه «بلاغ» بالصّقلبية[14]. كما أنّ الإمارة ضمّت عناصر مسيحية مثل : سوادة النّصراني الذّي اقترح عليه الأمير منصب «ديوان الخراج» شريطة اعتناق الإسلام، فرفض ولقي حتفه... وحضور الموالي المسيحيين تخلده مرثية لشخص توفي في سوسة سنة 255هـ/868م[15]، والنّص المنقوش على شاهد قبره يحمل آيات قرآنية ويختتم بدعوات للسيّد المسيح، فحضور المرجعية الإسلامية والمسيحية معا في الشّاهد، لا يترك لنا مجالا للشّك في أن المتوفّى من أصول مسيحية.

ومن المسيحيين من تقلّد وظائفَ عُليا متصلة بأعلى هرم السّلطة. من ذلك نذكر

8 اليعقوبي، **كتاب البلدان**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422 هـ، ص، 190-184

9 البكري، **المسالك والممالك**. ج.2، ص. 759.

10 المالكي، ج.1، ص. 497 وأورد الحدث في فتاوى المازري، تحقيق الطاهر المعموري، الدار التونسية للنشر، 1994، ص. 337. والمالكي ج.2، ص.505.

11 الإدريسي، **نزهة المشتاق في اختراق الافاق**، ط عالم الكتب، بيروت، 1409 هـ ج.1، ص. 278.

12 التجاني، **رحلة التجاني**، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب، الدار العربية للكتاب، تونس- ليبيا، 1981، ص. 120.

13 Georges Marçais, « La Berbérie au IX^e siècle d'après El-Yaqoubi», *R.Af.*, 1941, p. 40-61.

14 حسن حسني عبد الوهاب، **ورقات في حضارة إفريقية**، 1965، 2، ص. 118- 120.

15 Marie-Madeleine Viré, « Inscriptions arabes des stèles funéraires du Musée de Sousse », *Les Cahiers de Tunisie*, XVI, 1956, p. 450 et suivantes..

صفّي الخلفاء الفاطميين «جوذر» الذّي ظلّ عبدا حتّى قرر الخليفة المنصور عتقه، وقصّة عتقه رواها المنصوري في كتاب «**سيرة جوذر**»[16]. ومنهم جوهر الصّقلي الذّي يُنعت بالرّومي والذّي وُلد بصقلية حوالي سنة 316هـ/928م. وخدم كل الخلفاء الفاطميين في الطور الإفريقي وهو مَن فتح مصر وأسّس القاهرة. ومن أعيان المسيحيين الذّين خدموا الدولة الزّيرية نذكر جورج الأنطاكي الذي دوّن له المقريزي سيرة مفصّلة[17].

إنّ المتأمل في المصادر العربية يرى أنّها إجمالا تحمل انطباعا إيجابيا عن النّصارى باعتبار أنهم مسالمون ومتسامحون ويتحلّون «بالحكمة والمعرفة». هذا ما نراه مثلا في القصّة التّي أوردها ابن الشّماع ونقلها عنه ابن أبي دينار عن الرّاهب الذّي اعتكف بصومعة «ترشيش/ تونس». ذكر ابن الشّماع (كتب سنة 489هـ/1457م) قال: «**وسُميّت تونس لأنّ المسلمين كانوا لما افتتحوا إفريقيّة ينزلون بإزاء صومعة راهب ترشيش كان هنالك ويأنسون بصومعته فيقولون هذه الصومعة تؤنس ولقّبوها هذا الاسم**»[18]. وبقطع النّظر عن الطّابع الخرافي لهذه الرّواية وعدم المعرفة الحقيقية بتسميّة تونس وإرجاعه لجذر عربي، فإنّها تبرز ارتياح المسلمين للرّهبان المسيحيين بصفة عامّة والاستئناس بهم وهو ما يذكرنا إلى حدّ ما بنصّ البكري عن المعتكفين بجبل آدار. وتزخر المصادر العربية بالروايات التّي غايتها إبراز التّوافق والتّعايش السّلمي مع المسيحيّين. ويورد أبو العرب نصّا نقله المالكي يعبّر عن هذا الواقع. والقصة طويلة مفادها أن نصرانيا كان يبيع أحسن الزيوت ورغب في إهدائها إلى البهلول بن راشد (ت 183هـ/799م) تبركا به، فاحترز البهلول : و «**قَالَ : خَشيتُ أَنْ آكُلَ مِنْ زَيْتِ النّصْرَانِيّ، فَتَحْدُثَ لَهُ مَوَدّةٌ فِي قَلْبِي**»[19]. وجاء في كتب التراجم أنّ سَحنون (ت 256هـ/870م) كان يجتمع مع رؤساء الكنيسة لاستشارتهم وأخذ رأيهم وهو ما يدل على مكانة القساوسة عنده[20]. ومن أهم النّصوص التي تؤكّد بكل صراحة أن الرّوم أقلُّ خطرا من الشيعة، ما جاء في ترجمة جبلة بن حمود الذي عدل عن المرابطة بالسّاحل وعاد إلى القيروان. «**قال: كنا نحرس عدوّا بيننا وبينه البحر فتركناه وأقبلنا على حراسة هذا الذي حلّ بساحتنا لأنه أشدّ علينا من الرّوم**»[21].

على أن هذه القصص لا يجب أن تفضي بنا إلى القول إنّ العلاقة كانت دائما جيّدة وسلمية بين الطائفتين، بل كثيرا ما نشأت خلافاتٌ عُهد بحلّها إلى القاضي المسلم. ففي ترجمة أبي العبّاس التنمزيلي المتوفَّى سنة 339هـ/950م، نقرأ : « **واختصم مرّة**

16 **العزيزي أبو علي منصور ، سيرة الأستاذ جوذر وبه توقيعات الأئمة الفاطميين**، تحقيق محمد كامل حسين ومحمد عبد الهادي شعيرة، دار الفكر العربي، 1965. ص. 51.

17 المقريزي، **كتاب المقفى الكبير**، تحقيق محمد اليعلاوي، بيروت دار الغرب الإسلامي،1991، ج. 3، ص. 18–20.

18 ابن الشماع، الأدلة البيّنة النّورانية، دار العربية للكتاب، 1984، تحقيق الطاهر المعموري، ص. 37.

19 أبو العرب، **طبقات علماء إفريقية**، بيروت، د ت، ص. ٥٧-56 و المالكي، ج.1، ص. 206 .

20 المالكي، ج. 1، ص. 370.

21 المالكي، ج. 2، ص. 37.

بمدينة طرابلس قوم من المسلمين مع قوم من النّصارى على حجر، فزعم المسلمون أنّه كان بمسجد قد انهدم وأنّ النّصارى قد أدخلوه في ركن من أركان كنيستهم عمادا له، وزعم النّصارى أنّ الحجر لهم قديما، وأنّ المسلمين ادّعوا عليهم فيه...»[22].

ولدينا نازلة نقلها ابنُ شبّاط (ق 13) عن القابسي (ت.403هـ - 1012م) جاءت في خصوص كنائس النصارى الخربة بقسطيلية (توزر) التي اتّخذ المسلمون حجارتَها للبناء. وكان الْجَوَابُ أنه : إذَا كَانَتْ هَذِهِ الْكَنَائِسُ خَرِبَةً حِينَ دَخَلَ الْمُسْلِمُونَ الْمَدِينَةَ، وَإِذَا كَانَ النَّصَارَى من الذِّمِّيِّينَ لَمْ يَسْتعملوها فلا حرج في ذلك. وأما إذا شَغَلَهَا أَهْلُ الذِّمَّةِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُمْنَعُوا مِنْ ذَلِكَ، وإذا كان لهم الانتفاع بها منذ الفتح الإسلامي، وكانت هذه الكنائسُ قد خربت دون أن يتمكّن أهلُ الذّمة من إصلاحها، فلا يصح أخذ الحجارة منها؛ لأنها ملك لهم ما داموا في حكم الذمة[23].

وهذه الفتاوى هامة لأنها تشير صراحة إلى تواصل عيش المسيحيين في طرابلس وتوزر في بداية القرن الحادي عشر الميلادي، والأرجح أنهم من بقايا الروم والأفارقة الذين ذكرهم اليعقوبي. وهي ترصد ظاهرة «تهرّم» الكنائس نتيجة تراجع عدد المسيحيين ومحاولات المسلمين الاستفادة من أنقاضها وحجارتها، ولكن الفقه حاول أن يقنن العملية بأن وضع ضوابط دقيقة لإعادة استعمال مواد البناء.

وهذا ما يفسر وجود الكثير من النّقائش والأساطين والتّيجان ومختلف المواد القديمة في المعالم الإسلامية بما في ذلك بالمسجد الجامع بالقيروان[24]. وقد كان فقهاء السُّنة أرفقَ حالا بالمعالم الرومانية القديمة منهم بمعالم ومدن الشّيعة التي استبيحت بالكامل وأُحِلّ تدميرُها وعُدّ أهلُها من الكفّار. جاء في البرزلي :

«:... أنّ الشّركة في حفر الأنقاض لا تجوز للجهل بها، ... وأما حجارة المدينة...فإنه إذا علم أنّ تلك الأبنية من أبنية الرّوم فيسلك فيها مسلك ما ذكرناه من أن أعظم مراتبها أن تكون كمَالٍ يستحقّه المسلمون ... فإن هذا أُعطيَ للفقراء حلّ لهم وحلّ للأغنياء شراؤه منهم. وإن صُرف في المصالح الدّينية ولما فيه منفعة المسلمين ساغ ذلك وجاز...قلت وعلى هذا تجرى حجارة السّاقية الزغوانية العادية وأنقاض قرطاجنّة وسائر مدائن إفرقية الجاهلين. وأما أنقاض القيروان فتجري على اللُّقَطَة التّي يبين منها أربابُها. وأنقاض صبرة تجري على أموال بني عبيد من الشيعة وتقدّم قريبا حكمهم وهم الذين سُمّوا مشارقة»[25].

بصفة عامة حافظ النصارى على كنائسهم القديمة ولم يضيفوا إليها إلا القليل من ذلك ما أورده الرّقيقُ القيرواني عند ذكره لولاية الفضل بن روح بن حاتم المهلبيّ الذي كانت

22 المالكي، ج.2، 391

23 Hady-Roger Idris, « La vie intellectuelle en Ifriqiya méridionale sous les Zirides (XIe siècle) d'après Ibn al-Chabbat ». *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident musulman*, Alger, 1975, p. 95-106.

24 Faouzi Mahfoudh, «Carrières de marbre et réemploi en Ifriqiya médiévale», *Actes du colloque mines et carrières en Afrique du nord de l'Antiquité à nos jours*, textes réunis par Samira SEHILI, Ridha Shili et Mohamed Grira, Centre de Publication Universitaire, Tunis 2021, p. 155-176.

25 البرزلي،**جامع مسائل الأحكام مما نزل من القضايا بالمفتين والحكام**، تحقيق محمد الحبيب الهيلة، بيروت، ج. 4، ص. 456. وفي فتوى ثانية يعتبر صراحة أهل صبرة من الكفار، ج. 6، ص. 253.

له علاقةٌ وطيدة مع خادمه قسطاس ولبى طلبه في بناء كنيسة قال : «**أن قدوم الفضل كان في المحّرم من سنة سبعين ومائة** (786هـ) **... وأتي قسطاس فقال له تمنَّ. فقال يأذن لي في بناء كنيسة. فأذن له. فبنى الكنيسة التّي يقال لها كنيسة قسطاس. فإن يكن ذلك كما قيل فقد أتي أمرا عظيما**»[26].

لوح منقوش بالكتابة اللاطينية استعمل في محراب الجامع الأغلبي بالقيروان وهو مجلوب من قرطاجنة.

وأمام تراجع حضور المسيحيّين بالبلاد، ومنذ النّصف الثّاني من القرن الحادي عشر الميلادي، أولَت الكنيسةُ بالفاتيكان اهتمامَها بمسيحي إفريقية وصدرت رسالتان من ليون التّاسع (Léon IX) في 17 ديسمبر 1053م (الأولى إلى رئيس أساقفة قرطاجنّة طوماس والثّانية إلى نائبيه بطرس ويوحنا).[27] وقد كتب البابا هاتين الرّسالتين وهو سجينٌ لدى النّورمان الذّين حبسوه بعد هزيمته في «سيفيتو». وتشير ديباجةُ الرّسالتين إلى الوضع المتردّي لكنيسة أفريقا وتستحضر «الأيّامَ الخوالي» عندما كانت تضمّ مجامع قرطاجنّة 'العامة' 205 أسقف بينما لم يعد لها سوى 5». ويشبّه البابا المسيحيين بالقطيع الذّي تضاءل وتضاءل معه الأكباش (أي أحبارهم). والرّسالتان كُتِبتا إجابةً عن استشارة طلبها «بطرس» و «يوحنا» وكانا من أساقفية قرطاج في خصوص حبرهم، الذي تجاوزه أسقف «جمّة» (المهدية)[28]. إذ يبدو أنّه عمد إلى تجاوزه باستدعاء منتسبين لكنيسته (أي بطرس ويحنا) إلى «مجمع عام» أو «جهوي»، وعزمه أيضا «تعيين» أو «عزل» أسقف تابع لدائرته دون أخذ رأي حبر قرطاجنّة أو البابا. وقد جاء رد البابا صريحا مؤيدا لأسقفية قرطاجنّة مؤكدا أنّها تبقى الأولى في إفريقية وإليها يُرجع في كل الأمور وأن قسّها الأكبر هو ممثل المسيح وممثل السّلطة البابوية، ولكنّه في نفس الوقت وضّح حدود مجال تدخلاته وأكّد صلاحيات البابا على الكنيسة الإفريقية. وبالتّالي فأن الدّعوة إلى المجامع ومعاقبة الأساقفة هي من صلاحيات البابا، ويجب استشارته في خصوصها. فالمسألة تتعلق بحقوق روما من ناحية و «حفظ كرامة الكنيسة بقرطاجنّة وحمايتها من تجاوزات أسقف جمة» من ناحية ثانية.

وفي الحقيقة تعبّر الرّسالتان الصّادرتان عن ليون التاسع عن وضع كنسيٍّ متأزم، لا بتراجع عدد المريدين فقَط، بل ببروز خلافات داخلية هيكلية هزّت أوصال الإدارة الكنسية. وهو ما يفسر أن بعض أساقفة

26 الرقيق، تاريخ إفريقية، ص. 149-150.

27 Charles Munier, « Le Pape Léon IX et l'archevêque de Carthage (JL 4304 et 4305) ». *Revue des Sciences Religieuses*, tome 76, fascicule 4, 2002. p. 447-466.

28 نشير أن اسم «جمة» يطلق على موقعين بإفريقية الأول بمنطقة سليمان «سيدي الجهمي اليوم» وفيه آثار قديمة، والثاني المهدية قبل العهد الفاطمي وإليه ينسب «أبو السري واصل بن عطاء المتعبد بقصر جمة ويعرف الآن بقصر الرباط بالمهدية» حسب قول المالكي، ج. 1، ص. 431.

مدن إفريقية، وهم قلّة، رفضوا الخضوع إلى رئيس أساقفة قرطاجنّة ورغبوا في التّخلص من سلطته وعملوا على تجاوزه بما يفضي بصفة آلية إلى الابتعاد عن سلطة البابا، فأهملوا التّعاليم الكنسية القديمة ولم يحترموا التّسلسلَ الإداريّ المعهود.

وتؤيد رسائلُ البابا غريغوريوس السّابع (Grégoire VII) التي حُرّرت بعد عشرين سنة من رسائل ليون التاسع[29] تراجعَ المسيحية بشكل ملحوظ وتواصل التمزق الداخلي للمسيحيين. ويمكن اعتبار هذه الرسائل محاولةً أخيرة من سلطة الفاتيكان لاستعادة الكنيسة الإفريقية وإحيائها. فقد أراد غريغوريوس السّابع أن يطبق مبادئ الإصلاح التي أقرّتها الوثيقةُ المسمّاة بـ: «التوجهات البابوية» (Dictatus Papae). وتذكير المسيحيين بالطّاعة التّي يدينون بها أولاً وقبل كل شيء لأسقفهم "المباشر" وللبابا واحترام القواعد الكنسية، وإلا كانوا حسب قوله "أبناء زائفين". ودعاهم بأن يتجنبوا تدخل الأمراء المسلمين في أوضاعهم، واحترام التسلسل الهرمي الأسقفي حتّى تتمكن الكنيسةُ في النّهاية من العمل وفقاً للقواعد المألوفة لديها. وكان البابا في ذاك الوقت يعمل للتقرّب من النّورمان الذّين شرعوا في استرداد صقلية.

صدرت عن البابا غريغوريوس السّابع خمسُ رسائلَ ألقت الضّوءَ على وضع المسيحيين، المستقرين بإفريقية الزّيرية. وقد تزامن هذا الاهتمامُ مع أزمة الدّولة الزّيرية التّي شهدت بعد الزّحف الهلاليّ في 1051م- 1052م انقساما حادّا. فنشأت الدّولة الحمادية في المغرب الأوسط في بداية القرن الحادي عشر ودويلات أخرى مستقلة بعدد من مدن إفريقية، وكانت من أهمّها دولةُ بني خرسان، التّي عمل مُؤسّسها عبدُ الحقّ على بسط السّيطرة على الطائفة المسيحية بقرطاجنّة والحدّ ممّا تبقّى من أهمية الأسقفية بها. وفي هذا السّياق تندرج الرسالة التّي وجّهها البابا إلى حاكم قلعة بني حماد النّاصر بن علناس سنة 1076م، وهي رسالةُ مودّة تُعرب عن الرغبة في إرساء علاقات وطيدة قصد إضعاف الزيريين وإعادة المسيحيّة الإفريقيّة.

وتُفصح الرّسالةُ الأولى المؤرخة من 15 سبتمبر 1073م، أنّ عبد الحقّ بن خرسان استجاب لطلب الطائفة المسيحية بقرطاجنّة وعاقب الأسقف قورقس. فبعث البابا كتابا لأهل قرطاجنّة يعرب فيه عن مساندته للأسقف ومما كتب : « **تجنّبوا المشاجرات والخصومات فهي كالسُّم، ... لقد وصل إلى مسامعنا أنّ بعضكم قد اتهم أخانا الجليل قورقس، رئيس أساقفتكم ومعلّمكم، بل و «مسيحكم» ، بلا حجة عند المسلمين ضدّ الشريعة وضدّ المسيح، وأنّكم افتريتم عليه وهو البّار المجالد. يا له من إثم. ... فمرة أخرى يُقبض على المسيح، ومرة أخرى يُدان بهتانا من طرف شهود الزور، فيعد من اللّصوص ويُجلد. ومن قبل من؟ من قبل أولئك الذين يُقال إنهم يؤمنون بتجسده ويكرّمون آلامه ويرحبون بأسرار إيمانه المقدسة. فهل نسكت عنهم، أم نستنكرهم ونصححهم بالدّموع؟**».

29 Christian Courtois, « Grégoire VII et l'Afrique du Nord : Remarques sur les communautés chrétiennes d'Afrique du Nord au XI^{e} siècle », in *RH*, 195, 1945, p. 97-122, p. 193-226.

وفي رسالة إلى كبير أساقفة قرطاجنّة (جوان 1076م) كتب البابا : «**لقد علمنا أن أفريقا التي يُقال إنها أحد أجزاء العالم، والتي كان يحكمها في السّابق، عندما ازدهرت المسيحية بها، عددٌ كبير من الأساقفة، أصبحت الآن في خطر بحيث لم يعد لها إلا ثلاثةُ أساقفة. لذلك، ونظراً للخطر الكبير جدّاً على الدّيانة المسيحية، وتعاطفاً مع العمل الشاق الذي يقوم به هؤلاء، القليلون جدّاً في العدد، الذّين يكدحون في مثل هذا المجال الكبير، فقد قررنا أن تختاروا أنتم، ومن دعمناه مؤخراً، حسب دساتير الآباء القديسين شخصاً ترسلونه إلينا مع رسائل توصيّة، حتّى نتمكن بعون الله من تسميته وإرساله إليكم من أجل احتياجات الكنائس...**».

ومع ذلك لم يتحسن وضعُ المسيحيّة وسارت نحو الاضمحلال. ويُعتقد أن القرن الثاني عشر الميلادي هو تاريخ نهايتهم بعد السّياسة التّي اتّبعها الموحدون مع المهديّ بن تومرت. قال ابن الجوزي في أخبار سنة 542/ 1147 : « **فيها استولى عبد المؤمن بن علي على مَرَّاكُش مدينة المغرب بالسَّيف، وقَتَلَ مَنْ بها من المقاتلة، ولم يتعرَّض للرَّعية، وأحضر اليهود والنَّصارى، وقال : إنَّ الإمام المهدي أمرني أن لا أُقرَّ النَّاس إلا على ملَّة الإسلام، وأنتم تزعمون أنَّ بعد الخمس مئة يظهر من ينصر شريعتكم، وقد انقضت المُدَّة، وأنا مخيِّركم بين ثلاث : إمَّا أَنْ تُسْلمُوا، وإمّا أن تلحقوا بدار الحَرْب، وإمَّا أن أضرب رقابكم. فأسلم منهم طائفة، ولحق بدار الحَرْب أُخرى. وأَخْرَبَ الكنائس والبيّع وردَّها مساجد، وأبطل الجِزْية، وفعل ذلك في جميع ولاياته**»[30].

ورغم أنّ مصادرَنا تؤكد أنّ عمليات «الأسلمة» المكثّفة جدّت مع الموحدين فلا غرو في أنّها مثّلت توجُّها تاريخيا عامّا، وأنّ هذه السّياسة اتّبعت منذ الفتح وتواصلت عبر الزّمن في العصر الأغلبي والفاطمي والزّيري لتبلغ أوجها فعلا مع الموحدين.

وقد يكون من جملة التفسيرات التي يمكن أن تُعطى لاختفاء المسيحيّة التدريجي في بلاد المغرب العربي ما يتعلق بمكانة هذه الدّيانة تاريخيا. ففي المشرق كانت المسيحية مُتجذّرةً بقوة في ثقافة السّكان الأصليين، تحملها اللّغات العامية السّائدة مثل السّريانية، والقبطية والإثيوبية واليونانية والأرمنية وغيرها. في حين أنها في بلاد المغرب، على الرّغم من انتشار اللغة اللاتينية على نطاق واسع، فقد ظلت لغة دخيلة لم تعمّ الأوساطَ البربرية، حتى أنّه يقال إنّ القديس «أوغسطينوس» لم يتكلّم سوى البونية أو اللّوبية. ولا شك أن ضعف اللغة الحاملة للمسيحية قلّص من فاعليتها واعتناقها لدى البربر ومن انتشار التأطير الكنسي الذي بقي محدودا نسبيا مقارنة بما كان عليه في مصر مثلا. وقد يكون لانقسامات الكنيسة بين جزئيها الشرقي والغربي أثر في وضعها وتقبل السّكان للإسلام باعتباره مخلصا لهم ولذلك لم يلق الإسلام معارضة كبيرة من المسيحيين الذّين اعتنقوا بسهولة نسبية الدّين الجديد.

30 ابن الجوزي، **مرآة الزمان في تواريخ الأعيان**، دار الرسالة العالمية، دمشق، 2013، ج. 20، ص.375 .

وثائق أثارية

حافظت البلادُ التونسية وغيرُها من البلدان على مجموعة قيّمة من العملات التي تتزامن مع الفتوح وأقدمُها يعود لفترة حسان بن النعمان وقد بقيت وفيّةً للنظام النقدي البيزنطي بحيث استعملت الكتابة اللاطينية والرموز السائدة في السابق. وتواصل الوضعُ مع موسى بن نصير الذي اتّبع المرحلية في تعريب العُملة ولم يسارع في تطبيق إصلاحات الخليفة عبد الملك بن مروان كما بيّن ذلك الأستاذ عبد الحميد فنينة[31]. ومن الواضح أنّ الدولة الجديدة راعت في هذا التمشي التدريجي جانب التواصل مع سكان البلاد وقد كانوا في غالبيتهم من العجم، هذا ما يتبين من نصّ لابن قتيبة الدّينوري (213 – 276هـ / 828 – 889م)، والذّي يستفاد منه أنّ العرب، أيام موسى بن نصير، لم يكن بإمكانهم الابتعادُ عن القيروان لقرب العدوّ منهم[32]. ويبدو أيضا أن تعريب العملة خضع لنسق مختلف ما بين الفلوس النحاسية والدنانير الذهبية. فكان من الأسهل البدء بالفلوس التي تُستغلّ في المعاملات المحلية قبل تعريب الدنانير التي تُستعمل أساسا في المعاملات الدولية وفي ذلك مراعاة لمقتضيات التجارة الكبرى وموقع إفريقية فيها.

فلس من عصر حسان بن النعمان يعتقد أنه ضرب بإفريقية سنة 85.

الوجه : صورة رجل ملتحي ومتوجّ ونقشت حولها جملة «في سنة ثمانين»

القفا : عمود فوقه كرة نقش حوله عبارة «بسم اللّه هذا أمر به النعمان».

Trent Jonson , A numismatic history of the early islamic precious metal coinage of north africa and the iberian peninsula , V. II, St. Oxford University,, 2014, p 377378–.

عملة ذهبية من عصر حسان بن النّعمان؟ (متحف باردو).

عملة موسى بن نصير ضربت بإفريقية سنة 97هـ/716م وهي عملة انتقالية تستعمل العربية واللاطينية

31 Abdelhamid FENINA, « L'arabisation du monnayage d'Ifrīqiya: étapes et signification », *civilisations en transition (ii) : sociétés multilingues à travers l'histoire du Proche-Orient, Dir.* Jean-Luc Fournet, Jean-Michel Mouton et Jacques Paviot, Actes du colloque scientifique international 3-4-5 septembre 2015.

وانظر كذلك مقال

Pierre Guichard et Philippe Sénac, « Les débuts d'al-Andalus : des textes, des monnaies et des sceaux », Moyen-âge, 2021-03, Vol. CXXVI (3), p.511-537.

32 ابن الجوزي، **كتاب «الإمامة والرياسة»** المعروف «**بتاريخ الخلفاء**»، ج. 2، الطبعة الثالثة، مصر 1963، ص.62.

(قطعة خاصة بيعت سنة 2010 في المزاد العلني أنظر عنها لافوا 113) وفيها نقرأ:

في الوجه

في الوسط : لا اله ا / لا اللّه

في الدائرة : SΛδ FRIT IN AFRK AN XCVII

وتفكك: SoLiDvs FeRITvs IN AFRiKa ANno XCVII

(ومعناها: ضرب هذا الدينار بإفريقية سنة 97).

في الظهر

في الوسط : محمد رسول اللّه

في الدائرة : IN N dNI N dS NS dS SLS N S

وتفكك:

DomiNI Non DeuS NiSI DeuS Non Similis

(ومعناها : بسم اللّه لا إله إلا اللّه وحده)

لكن علاوة على عديد القطع النقدية، التي لا يمكن فهمُها خارج سياق الفتوح، والتي تؤكد بما لا يدع مجالا للشك تواصل استعمال اللغة اللاطينية وبقاءَها في دواليب الإدارة ومؤسساتها إلى حدود سنة 100هـ/ 720م، فإن هناك مجموعة صغيرة من النقائش المسيحية التي كُشف عنها في القيروان والتي جلبت اهتمام الباحثين بحكم تأخرها الزمني وما تطرحه من عديد الإشكالات. عثر قرب القيروان على نقيشتين لاطينيتين ونقيشة ثالثة مزدوجة باللغة : اللاطينية والإغريقية كُتب نصّها في الوجه والقفا، وهي على غاية من الأهمية. ولا زال المؤرخون والأثريون في جدال بخصوص هذه النقائش ومدلولها وكيفية تفسيرها، ولكنّه نقاش لا يغير من طبيعتها ودلالاتها، إذ تبقى نقائشُ معاصرةٌ للفترة التي عاش فيها القابسي ودوّن لنا خلالها فتاوَى عن استغلال حجارة الكنائس الخربة بقسطيلية التي تعرضنا لها آنفا، وكذلك معاصرة لفترة المالكي بالقيروان (ت 1061م) الذي أورد قصصا عديدة عن النّصارى، وبالتّالي فإن فهم إطارها العام من خلال النّصوص التّاريخية والفتاوَى يمكن أن يفيد في الاقتراب من كنهها.

– النّقيشة الأولى تعود إلى سنة 397/1007. وقد أتلف الجزء الأعلى منها مما حال دون معرفة اسم المتوفَّى. نصّها اللاّطيني أثبته الأستاذ عمار المحجوبي ويمكن ترجمته على النّحو التّالي[33] :

«باسم الرّب؛ في هذا القبر يرقد [--]؛ عاش... سنوات وتوفي في منتصف ليلة الجمعة من إرشاد (الإنديكتيون) شهر مارس ودفن بسلام في السنة السابعة والألف لربّنا يسوع المسيح، في السنة الخامسة من الإرشاد ؛ الموافق لليوم التّاسع لسنة 397 من تقويم الكُفّار، ليسمع صوت الرّب وليبعث إلى الحياة الأبدية مع جميع القدّيسين، آمين، آمين، آمين ✝ ».

نقيشة 397/1007

33 Ammar Mahjoubi, « Nouveau témoignage épigraphique sur la communauté chrétienne de Kairouan«, *Africa*, I, 1966, p.85-104.

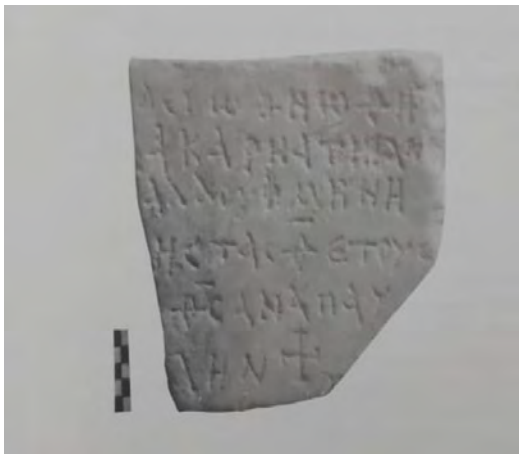
– النقيشة الثّانية درسها ويليام سيستون (W.Seston) والأستاذ عمّار لمحجوبي الذي اقترح تأريخها من سنة 1019،. جاء فيها: « ✝ باسم الأب والابن والرّوح القدس، آمين! في هذا القبر يرقد جثمان خادم المسيح فيرمس القارئ ابن سيسينوس، له الرّاحة الأبدية. عاش في الإيمان بالمسيح 65 سنة. وغادر، في هذا القرن، في الحادي والعشرين من شهر جوان من تقويم سيدنا (...)، الإرشاد الأوّل. ليسمع صوت الرّب ويبعث في النّعيم الأبدي. آمين!34»

نقيشة سنة 1019م

– أما النّقيشة الثنائية فقد درسها أيضا الأستاذ عمار المحجوبي والأستاذة ليليان النابلي ومؤخرا نوال دوفال. ويتّضح من شكلها الخارجي أنّ أحد النّقاشين شرع في إعادة استغلالها في فترة متأخرة لينجز عليها قبرية إسلامية. هذا ما يتبين من القوس الذي يعلو الكتابة اللاطينية والذي يُذكّرنا بشكل المسلاّت التي أُنجزت خصوصا في العهد الحفصي، ولكنّه عدل عن ذلك وتركها على ما هي عليه. وهناك جدل في خصوص تأريخها. ففي حين يرى الأستاذ المحجوبي ونوال دوفال أنها من سنة 1046م ترى السيدة النابلي أنها تعود لسنة 988م ويمكن أن نقرأ في نصّها اللّاطيني :

« ✝ بسم الرّب. في [هذا القبر يرقد جسد (...]cus، (ابن؟) بطرس الأكبر، [الذي عاش سنوات عديدة...] وتوفي يوم السّبت [من سنة الرّب الإرشاد 11..آمين!].

و في نصّها الإغريقي: « ✝ توفيت مخلفة ذكرى مباركة، [.] ألوفا، في شهر [...]، من السّنة [...]. متعها الرّب بالراحة! آمين».



نقيشة سنة 1046م وجه وقفا

هذه النّقائش تُؤكّدُ قولَ المصادر العربية بتواصل اللّغة اللّاطينية وجود المسيحيين في قلب إفريقية وتحديدا في مدينة القيروان

34 Liliane Ennabli, CIL VIII, 23128 = ILCV, 384 = ILCV, 2446 = ILTun, 269 = CICB, 13 = SEG-38, 1044 = SEG-46, 1383 = AE 1991, 1640a. , *Catalogue des inscriptions chrétiennes sur pierre du musée du Bardo*, INP, Tunis, 2000.

عاصمة البلاد ومركز سلطتها. وقد رأى بعضُ الآثاريين تأثّرَ هذه النّقائش بالخطّ الكوفي بأن أضيف إلى الأحرف «وريدات». غير أنّ الأستاذ المحجوبي يحترز من هذا القول. ويرى أن لا شبه مطلقا مع النّقائش الكوفية الزّيرية وأنّ الأمر لا يعدو أن يكون تزويقا سائدا في القرن العاشر الميلادي.

وكل هذه النّقائش تؤكد تعلّقَ هذه الجماعة المسيحية بجذورها وعاداتها. فقد بقيت من حيث الشكل وفيّةً للمرثيات المسيحية الكلاسيكية، مع التضرع للرّب وذكر الإقامة في القبر وطول الحياة والدفن...، ويهمنا أن نُشير إلى نقيشة سنة 1007 التّي تعطي تأريخا غير معهود من حيث اعتمادُها التّحقيب المسيحي والتقويم الهجري الإسلامي الذي وصف بأنّه "تقويم الكفار". وهي تعطي تطابقا دقيقا بين السّنَة الميلادية والسّنَة الهجرية. فيوم الوفاة هو الجمعة 28 فيفري 1007، وهو يوافق اليوم التّاسع من شهر جمادى الثّانية. ويوم الدّفن هو يوم الأحد 2 مارس 1007.

وبهذا يتبين أنّ نصارى إفريقية لم يتخلّوا عن تقاليدهم الثّقافية. فقد احتفظوا بالتّقويم المسيحي المعهود لديهم، واحتفظوا باللغة اللاطينية، وإن كانت تحمل علامة التّطور الصوتي، فإنّها تضاهي تلك المستخدمة في أوروبا في نفس الوقت وتبقى صحيحة تماماً من النّاحية النّحوية.

بهذا النّقش أكد مسيحيّو إفريقية انتماءَهم الدّينيّ وعبروا عن موقفهم الرافض للإسلام في واحدة من أكبر حواضره. وهو موقف يغتنم جوّ التسامح الذي ساد تجاههم. واعتقادنا أنّ استعمال عبارة «سنة الكفرة» annorum infidelium وإطلاقها على تقويم المسلمين، يبين أنّ هذه اللّغة لم تكن مقروءة عند عامّة النّاس بما سمح باستعمالها وأن هذه الجالية شكّلت مجتمعا مُغلقا إلى حد ما. والسُّؤال الذّي يبقى بلا إجابة يتعلق بأصول هذه الجماعة، فهل هي من المسيحيين الأصليين السّابقين أي أهل البلد؟ أم أنّها ممن حلّوا حديثًا به؟

وإلى جانب هذه الوثائق القيروانية الهامّة التّي أسالت حبرا كثيرا ودُرست مرارا[35] يمكن أن نضيف لوحًا منحوتًا مثبتًا في الواجهة الشّرقية لجامع صفاقس الزّيري الذّي شيد سنة 378هـ/988م أيام كانت إفريقية موالية للشّيعة الفواطم، وهذا التاريخ يتطبق مع القبرية الثنائية التي عثر عليها في القيروان طبقا لتأريخ السيدة ليليان النابلي. ولوحة جامع صفاقس هذه بها كتابةٌ إغريقية بما يعني أنّها تعود إلى القرن السّادس وتحديدا إلى الفترة البيزنطية. جاء فيها : « امنحنا الفضيلة والسّعادة التّي تُحلّي هذا البيت

35 Joseph Ménage, *Le christianisme en Afrique. Église mozarabe – esclaves chrétiens*, Alger-Paris, 1915 ; Mohamed Talbi, « Le christianisme maghrébin de la conquête musulmane à sa disparition : une tentative d'explication », *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth Centuries*, éd. M. Gervers, R. Jibran Bikhazi, Toronto, 1990, p. 313-35 ; Hady-Roger Idris, « Les tributaires en Occident musulman médiéval d'après le Mi'yār d'al-Wansharisī », *Mélanges d'islamologie à la mémoire d'A. Abel*, Leyde, 1974, p. 172-196 ; William Seston, « Sur les derniers temps du christianisme en Afrique », *Mélanges de l'École française de Rome*, LIII, fasc. I-IV, 1936, 53, p. 101-124 ;

Noel Duval, « Les nouveautés de l'archéologie tunisienne (2). Une inscription médiévale de Kairouan : histoire d'une interprétation discutée, *Revue des Études Augustiniennes*, 37 (1991), p. 144-150. ; Ammar MAHJOUBI, « Nouveau témoignage épigraphique sur la communauté chrétienne de Kairouan au XI^e siècle », *Les Cahiers de Tunisie*, tome XII, n°45-46, 1964, p. 159-162 ; *Idem.*, « Nouveau témoignage épigraphique sur la communauté chrétienne de Kairouan au XI^e siècle », *Africa*, 1, 1966, p. 85-104 ; Dominique Valérin, *La permanence du christianisme au Maghreb : l'apport problématique des sources latines*, Edition de la Sorbonne, Paris, 2011, p. p. 131-149.

المقدّس المهدى إليك». ومن المؤكد أن اللّوحة جُلبت من إحدى الكنائس القريبة وأعيد استغلالها في الجامع. وقد انتقيت لدلالتها ورمزيتها. واختيار استعمالها بعينها يمكن تفسيره بأسباب منها :

1) القطيعة الحاصلة في مستوى الطبقة العامة التي لم تعد قادرةً على فهم «الإيقونوغرافيا» المسيحية القديمة وفهم كل ما يتعلق بالموروث العتيق سواء من حيث الكتابة أو الرّموز أو الأشكال المصوّرة.

2) الرغبة في اعتماد مضمون شيعي من خلال إبراز صور الطاووس، هذا الطائر المحبّذ لدى الشّيعة والذّي تعرض له كتاب «نهج البلاغة» المنسوب لعلي بن أبي طالب، ووُجد في قصر الخليفة بالقاهرة.

3) الرّغبة في استمالة الجالية المسيحية بالبلاد، فكلنا يعلم أن هذا الطّور شهد سياسة تسامح كبير تجاههم وبالتالّي فإن إثبات لوحة من لوحاتهم في بيت من بيوت اللّه هو أيضا ربما من باب تأليف قلوبهم وقد يكون بقي منهم عددٌ بمدينة صفاقس مثلما كان في القيروان.

4) إن عمليّة محو جزء من المنحوتة يعود بلا شك إلى العودة السنية التي حدثت في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي مع الأمير المعز بن باديس.

لوحة بيزنطية مثبتة في الواجهة الشرقية لجامع صفاقس.

خاتمة

إنّ غايتنا من هذه الإطلالة توضيحُ ضرورة العودة إلى الواقع التّاريخي والوثائق الأثارية عند تناول مسألة «العيش المشترك». فلقد حافظت البلادُ التّونسية على مادّة ثريّة وغزيرة يمكن أن نستفيد منها في فهم التّاريخ. فلقد كان المجتمعُ الإفريقيّ في العصر الوسيط مجتمعا متنوّعا إلى أقصى الحدود، تتعايش فيه الدّياناتُ الثلاث بشيء من الاستتباب عموما، دون أن يكون مجتمعا متجانسا متناسقا، بالمفهوم المطلق. فلقد كانت هناك بعضُ المشاكل الحقيقية التي أثّرت أيمّا تأثير في الأقليات، ويكفي أن نذكر مثلا ما قام به إبراهيم بن أحمد من قتل العديد من مواليه بصفة مرعبة خلّدت صداها حوليات التّاريخ العام.

ولكن يمكن القول إجمالا إن العلاقة مع المسيحيين كانت عاديّة وهي على كل حال أحسنُ حالا من تلك التي كانت قائمة مع اليهود أو حتى مع بعض الفرق الإسلامية. وما حصل بين المسلمين والمسيحيين لا يمكن أن يرقى، مثلا، إلى مستوى العلاقة المتشنجة والحروب الطويلة التي جدّت بين السُّنة والخوارج، وهو صراع استمر لأكثر من قرن تقريبا. أو الصّراع الذّي عصف بالمجتمع بين السّنة والشّيعة وما صحبه من تقتيل لألوف السّكان من الفريقين. ولنا في حوليات التاريخ الكثيرُ من الأخبار حول تعدّي الشّيعة على السّنة والسّنة على الشّيعة. ففي أيّام عبيد اللّه المهدي قتل أهلُ السّنة أكثر من ألف من بربر كتامة في

يوم واحد من سنة 299هـ/912م[36]. وقد أورد القاضي عياض

(ت 544هـ/1144م) أنّ: «**أهل السّنة بالقيروان، كانوا أيام بني عبيد في حالة شديدة من الاهتضام والتستر، كأنّهم ذمة، تجرى عليهم في أكثر الأيام محنٌ شديدة. ولما أظهر بنو عبيد أمرهم، ونصبوا حُسينا الأعمى السّباب لعنه الله، في الأسواق، للسّب بأسجاع لُقنها، يتوصل منها إلى سبّ النبي ﷺ، في ألفاظ حفظها، كقوله لعنه الله «إلعنوا الغار وما حوى والكساء وما حوى» وغير ذلك، وعلقت رؤوس الحمر (ج حمار) والكباش (ج كبش) على أبواب الحوانيت، عليها قراطيس معلقة، مكتوب فيها أسماء الصحابة، اشتد الأمرُ على أهل السّنة، فمن تكلم أو تحرك قُتل ومُثّل به، وذلك في أيام الثّالث من بني عبيد، وهو إسماعيل الملقب بالمنصور، سنة إحدى وثلاثين وثلاثمائة** /943م»[37]

وجاء في البيان المغرب ما يؤكد احتدام الصراع وتفشّي العنف المجتمعي. فعندما اكتشف الشّيعةُ أن المعز بن باديس بدأ يخرج عن مذهبهم : «**... بادروا إليه ليقتلوه، فجاء عبيدُه ورجالُه ومن كان يكتم السّنة من أهل القيروان، ووضع السّيف في الشّيعة، فقتل منهم ما ينيف على ثلاثة آلاف، فسُمّي ذلك الموضع بركة الدم إلى الآن...**»[38]

إنّ موضوعَ المسيحيين بإفريقية وعلاقَتهم بالسّلطة القائمة بعامّة المسلمين بمختلف انتماءاتهم (سُنّة وشيعة وخوارج) بالبابا وبمسيحيي الغرب موضوعٌ شائك ويتطلب في اعتقادنا جَردا شاملا للمصادر العربية بمختلف أغراضها والوثائق اللاطينية والوثائق الآثارية وتتبعّها عبر الزّمن من الفتح إلى نهاية العصر الحفصي. كما يتطلّب الرجوعُ إلى عديد الدّراسات المعاصرة التي تصدَّت للموضوع وهي كثيرة ومتنوعة كُتبت بعديد اللّغات، وهو عمل يمكن أن يشكّل مادّة ثرية لدراسات جامعية عديدة.

البيبليوغرافيا

- ابن الجوزي، **مرآة الزمان في تواريخ الأعيان**، دار الرسالة العالمية، دمشق، 2013.
- ابن الشماع، **الأدلة البينة النورانية**، دار العربية للكتاب، تحقيق الطاهر المعموري، 1984.
- ابن عذاري المراكشي، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**،تحقيق بشار عواد معروف ومحمود بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، تونس، 2013.
- أبو العرب، **طبقات علماء إفريقية**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د ت.
- الإدريسي، **نزهة المشتاق في اختراق الافاق**، ط عالم الكتب، بيروت، 1409هـ.
- البكري، **المسالك والممالك**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1996.
- الحميري، **الروض المعطار في خبر الأقطار**، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1980.
- الرقيق، **تاريخ إفريقية**، تحقيق عبد الله العلي زيدان وعمر موسى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990.

36 ابن عذاري، البيان، ج. 1، ص. 161

37 المدارك، ج.5، تحقيق محمد بن شريفة، الرباط، د.ت، ص. 303.

38 ابن عذاري، البيان، ج1، ص.274-273

- العزيزي أبو علي منصور، **سيرة الأستاذ جوذر وبه توقيعات الأئمة الفاطميين**، تحقيق محمد كامل حسين ومحمد عبد الهادي شعيرة، دار الفكر العربي، 1965.
- المالكي، **رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية**، تحقيق بشير البكوش، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. 2، 1994.
- المقريزي، **كتاب المُقفّى الكبير**، تحقيق محمد اليعلاوي، بيروت دار الغرب الإسلامي،1991.
- اليعقوبي، **كتاب البلدان**، دار الكتاب العلمي، بيروت، 1422 هـ.

مراجع بالفرنسية

- COURTOIS Christian, « Grégoire VII et l'Afrique du Nord : Remarques sur les communautés chrétiennes d'Afrique du Nord au XI^{ème} siècle », in *RH*, 195, 1945, p. 97-122, p. 193-226.

- DUVAL Noel, « Les nouveautés de l'archéologie tunisienne (2). Une inscription médiévale de Kairouan : histoire d'une interprétation discutée, *Revue des Études Augustiniennes*, 37 (1991), p. 144-150.

- ENNABLI Liliane, *Catalogue des inscriptions chrétiennes sur pierre du musée du Bardo*, INP, Tunis, 2000.

- FENINA Abdelhamid, « L'arabisation du monnayage d'Ifrīqiya : étapes et signification », *civilisations en transition (ii) : sociétés multilingues à travers l'histoire du Proche-Orient, Dir. Jean-Luc Fournet, Jean-Michel Mouton et Jacques Paviot*, Actes du colloque scientifique international 3-4-5 septembre 2015.

- GUICHARD Pierre et SENAC Philippe, « Les débuts d'al-Andalus : des textes, des monnaies et des sceaux », *Moyen-âge*, 2021-03, Vol. CXXVI (3), p.511-537.

- IDRIS Hady-Roger, « Les tributaires en Occident musulman médiéval d'après le Mi'yār d'al-Wansharisī », *Mélanges d'islamologie à la mémoire d'A. Abel*, Leyde, 1974, p. 172-196.

- IDRIS Hady-Roger, « La vie intellectuelle en Ifriqiya méridionale sous les Zirides (XI^{e} siècle) d'après Ibn al-Chabbat». *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident musulman*, Alger, 1975, p. 95-106.

- JOHNSON (T.), *A numismatic history of the early islamic precious metal coinage of north Africa and the Iberian peninsula*, volume 2, Thèse de l'Université d'Oxford, 2014.

- MAHDOUDH Faouzi, «Carrières de marbre et réemploi en Ifriqiya médiévale», *Actes du colloque mines et carrières en Afrique du nord de l'Antiquité à nos jours*, textes réunis par Samira SEHILI, Ridha SHILI et Mohamed GRIRA, Centre de Publication Universitaire, Tunis 2021, p. 155-176.

- MAHJOUBI Ammar, «Nouveau témoignage épigraphique sur la communauté chrétienne de Kairouan«, *Africa*, I, 1966, p.85-104.

- MARÇAIS Georges, « La Berbérie au

digenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth Centuries, éd. M. Gervers, R. Jibran Bikhazi, Toronto, 1990, p. 313-35 .

- VALERIAN Dominique, *La permanence du christianisme au Maghreb : l'apport problématique des sources latines*, Edition de la Sorbonne, Paris, 2011, p. 131-149.

- VIRE Marie-Madeleine, « Inscriptions arabes des stèles funéraires du Musée de Sousse », *CT*, XVI, 1956, p. 450-493.

IXe siècle d'après El-Yaqoubi», R.Af.,. 85, 1941, p. 40-61.

- MESNAGE Jean, *Le christianisme en Afrique. Église mozarabe – esclaves chrétiens*, Alger-Paris, 1915.

- MUNIER Charles, « Le Pape Léon IX et l'archevêque de Carthage (JL 4304 et 4305) ». *Revue des Sciences Religieuses*, tome 76, fascicule 4, 2002. pp. 447-466;

- PREVOST Virginie, « Les dernières communautés chrétiennes autochtones d'Afrique du Nord », *RHR*, 224/4, 2007, p. 461-483.

- SESTON William, « Sur les derniers temps du christianisme en Afrique », *Mélanges de l'École française de Rome*, LIII, fasc. I-IV, 1936, 53, p. 101-124.

- TALBI Mohammmed, « Le christianisme maghrébin de la conquête musulmane à sa disparition : une tentative d'explication », *Conversion and Continuity. In*

«العيش معا» بين المُختلِفين دينًا
الحدود والرهانات

هنيدة حفصة (*)

تعدّدُ الأديان واختلافُها بين الناس أمرٌ معروف وضاربٌ في القدم، وهو مُعطى موضوعيّ له صلة وثيقة باختلاف الشعوب وتنوّع الثقافات. وإذا تناولنا المسألةَ من منطلق إسلاميّ فسنتبيّن أنّ النصّ القرآنيّ مثلا يعترف بالاختلاف بين الناس، بل يعتبره آيةً من آيات اللّه وجزءا من مشيئته في خلقه فيقول: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ﴾ (الروم 30/22)، ويقول أيضا: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات 49/13). ولم يقتصر

(*) أستاذة الحضارة العربية، جامعة تونس، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس.

النصُّ القرآنيّ على ذكر اختلاف الناس في الجنس واللّون واللّسان، بل ذكر الدّينَ أيضا. فتواترت فيه الآياتُ التي تتعرّض إلى الآخر المختلف دينا إمّا بالحديث إليه أو الحديث عنه على غرار الآية: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾ (النساء 4/171)، أو الآية: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَن يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ﴾ (غافر 40/26).

إذن، الاختلافُ في الدّين مُعطى موضوعيٌّ وواقعيٌّ، لا سبيلَ إلى التّغاضي عنه ولا حتّى إلى تغييره لأنه مرتبط بمُعطى آخرَ – موضوعيّ بدوره – وهو الاختلاف بين الناس والخصوصية الفرديّة لكلّ منهم.

الجديرُ بالذكر أن النصّ القرآني أيضا لم يكتف بالإقرار بواقع الاختلاف في الدين، بل لنا فيه آياتٌ يمكن أن تدلّ على حقّ الآخر في هذا الاختلاف على غرار: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون 109/6)، وكذلك على أنّ اعتناقَ الدّينَ لا يُمكن أن يكون بالفرض أو القسر كقوله: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة 2/256)، أو قوله: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (الكهف 18/29).

إذن مبدئيا، العيشُ معًا بما تعنيه «معًا» من المصاحبة أو المشاركة في زمان واحد وموضع واحد[1] أمرٌ موجودٌ بعدُ، ومنذ القديم، لا سيّما في المجتمعات الإسلامية التي أبرمت عهودَ الصّلح مع أهل الكتاب ومع أهل شبهة الكتاب، فعاشوا مع المسلمين باعتبارهم أهل ذمّة.

لكنّ المسألة لا تتعلّق بالمصاحبة أو المشاركة، بل بالكيفيّة التي ينبغي أن تكون عليها هذه المصاحبةُ لأنّ واقع الحال وحتى ماضيه لا يخلو من أزمات وصراعات وحتى من حروب أهلية بين المختلفين دينا الذين يتقاسمون نفسَ المكان والزمان. والسببُ الرئيسي في ذلك، وفق تقديرنا، هو الاعتقادُ في وجود دينٍ واحد قيّم حقٍّ، مقابل أديان أخرى غير قيّمة وفاسدةٍ، هي عناوين للغيّ والضّلالة.

هذه النّظرةُ التفاضلية التي لا تضع الأديان على قدم المساواة مبثوثةٌ في جميع الأديان، وتعبّر عنها نصوصٌ دينية تأسيسيّة مختلفة. ففي الأفستا نقرأ مثلا:

– «كلّ من يشايع الإنسانَ الصالح سيكون له المجدُ البهيّ. أمّا أنصار الشرّير فسيكون مصيرهم البؤس، الظلام، الطعام الرديء والعويل. هذا ما تجلبونه لأنفسكم يا مناصري الشرّ من خلال أعمالكم.

الذي يكون صديقا لأهورا مزدا بالروح

1 انظر ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، بيروت، دار الأرقم، 1999، المجلد 1، ص 472

والفعل سيمنح بفضل سيادته المطلقة مشاركة أبدية مع هورفيتات وأميرتات، ومع آشا ومع خشاترا ومع ڤاهومانو»[2].

ونقرأ في العهد القديم:

– «فَالآنَ إِنْ سَمِعْتُمْ لِصَوْتِي وَحَفِظْتُمْ عَهْدِي تَكُونُونَ لِي خَاصَّةً مِنْ بَيْنِ جَمِيعِ الشُّعُوبِ. لأَنَّ لِي كُلَّ الأَرْضِ وَأَنْتُمْ تَكُونُونَ لِي مَمْلَكَةَ كَهَنَةٍ وَأُمَّةً مُقَدَّسَةً. هَذِهِ هِيَ الْكَلِمَاتُ التِي تكلّمُ بها بني إسرائيل»[3]

وكذلك في العهد الجديد:

– «قَالَ لَهُ يَسُوعُ: أَنَا هُوَ الطَّرِيقُ وَالْحَقُّ وَالْحَيَاةُ . لَيْسَ أَحَدٌ يَأْتِي إِلَى الآبِ إِلاَّ بِي»[4]

وكذلك في القرآن:

– ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[5]

– ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[6]

كلُّ دينٍ من هذه الأديان يرى نفسه الوحيدَ صاحبَ الحقّ، الوحيد الممثّل للنظام أو القانون الذي ينبغي اتّباعُه من قبل كلّ الناس لأنه الوضع الأول الذي وضعه الإله.

كل هذه المعاني نجدها في مختلف التعريفات التي بها يحدّ «الدّين». ففي الإرث الديني الإيراني على سبيل المثال، يدلّ لفظ dên الفهلوي على الشريعة الإلهية ويحيل لفظ daênâ الأفستي الذي اشتُقَّ منه على التعاليم التي ينبغي اتّباعُها حتى يحافظَ المتديّنُ على ارتباطه بآشا وآرمايتي الفَيضين السرمديّين[7]. وكذلك الأمرُ بالنسبة إلى عبارة dîn thora التي تعني في اللغة العبرية الشريعةَ التي تنصّ عليها التوراةُ[8]. وكذلك لفظ religion الذي يعيده علماء الدين المسيحي إلى اللفظ اللاتيني religio وإلى الفعل religare الذي يفيد إعادة الربط (relier) فإذا المسيحية بهذا المعنى هي إعادة الصلة بين الله الإنسان والأرض والسماء وفق النظام الأصلي، نظام الخلق الأول من أجل تحقيق الخلاص[9]. ونفس هذه المعاني نجدها في تعريفات الدين عند المسلمين على غرار ما ذكر الجرجاني من أنّ الدين «وَضْعٌ إلهيٌّ ... منسوب إلى الله تعالى»[10]، أوما قال

2 أفستا الكتاب المقدس للديانة زرادشتية، إعداد خليل عبد الرحمان، يسنا 31: 20-21، ص. 67

3 العهد القديم، سفر الخروج 19: 6-5

4 العهد الجديد، إنجيل يوحنا 14: 6

5 يوسف 12/40

6 آل عمران 3/85

7 انظر:

Mariam Molé, « Daênâ, le pont Cinvat et l'initiation dans le Mazdéisme », in *Revue de l'histoire des Religons*, tome 157, n° 2, 1960, p. 166

8 انظر:

Cyrille Moreno. *Analyse littérale des termes dîn et islâm dans le Coran : dépassement spirituel du religieux et nouvelles perspectives exégétiques*. Religions. Université de Strasbourg, 2016. Français. NNT : 2016STRAC042. HAL Id : tel-01556492, https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01556492, Submitted on 5 Jul 2017, p. 146

9 انظر:

Maurice Sachot, « Origine et trajectoire d'un mot : religion », *in Revue de philosophie ancienne*, XXI, 2, 2003, p. 3, disponible sur https://philotextes.info/spip/IMG/pdf/le_mot_22religion_22.pdf

10 الجرجاني، التعريفات، القاهرة – بيروت، دار الكتاب المصري – دار الكتاب

التهانوي من أنّه «وضعٌ إلهيٌّ ... يُضاف إلى اللّه لصدوره عنه»[11].

قيامُ الدّين على مفهوم النظام، أو القانون، أو الشرع المقدّس يجعله يستوجب الطّاعةَ، بل تصبح الطاعةُ حدَّه الأساسيَّ، يقول الشهرستاني: «الدّينُ هو الطاعة والتسليم، والمطيع هو المتديّن»[12]. وبما أن الاجتماع ضروريّ في حياة الإنسان، فإنّه على كامل المجموعة «المأمورة»[13]– بمنطق الدين – أن تكون متديّنةً، أي مُطيعة ومنقادة إلى النظام «الأصل» من زاوية نظر الاعتقاد. وهذا الاجتماعُ الضّروريّ على طاعة الدين هو الذي يحوّل الدينَ إلى مِلّة أي إلى اجتماع حول نظام واحد لا بديل عنه ولا حاجة لغيره. والدين والملّة مفهومان متعالقان مترابطان لا ينفك أحدُهما عن الآخر، يقول الجرجاني: «الدين والملّة متّحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار. فإنّ الشريعة من حيث أنّها تُطاع تسمّى دينا، ومن حيث أنها تَجمَعُ تُسمّى ملّة»[14].

السؤال المطروح هو كيف يمكن أن يعيش المختلفون في الدين معًا في زماننا الراهن، والحال أن كلّ مجموعة دينية تعتبر نفسها هي الوحيدة المتّبعة للنظام الصحيح الذي قام عليه الخلقُ أوّل مرة، وأنّ مخالفيها من أصحاب الديانات الأخرى الملتزمين بِدَورهم بشرائعَ مغايرة هم مدخل من مداخل النجاسة وباب من أبواب الفوضى والفساد[15]؟

لا سبيل إلى تحقيق تعايش سليم بين الأديان إلا بتكريس قيم العدل والحرية والمساواة بين المختلفين دينا، التي هي قوام المجتمعات الحديثة في عصرنا الراهن. وهذا التكريس يقتضي شرطين أساسيين:

– الشرط الأوّل هو تجاوزُ مرحلة الاعتراف بوجود الاختلاف بين الناس والتسليم به باعتباره مُعطىً موضوعيا، إلى مرحلة تثمين هذا الاختلاف وإبراز قيمته وأهمّيته وكيف أنّه علامةُ ثراء لا بابٌ من أبواب الفساد. وهذا لا يمكن أن يتمّ إلاّ بتحديث التعليم وتكوين أجيال منفتحة على الآخر تتفاعل معه على قواعد قِيم الحداثة. وتحديثُ التعليم يكون عبر وضع برامج ومناهج تعليمية تقوم على التنوع والمقارنة والفكر النقدي، فلا تعمد مثلا في المجال الديني إلى تدريس الدين الواحد والمرجعية الواحدة والمذهب الواحد وفق منهج تلقيني صرف، بل تدرّس الأديان في تعدّدها وصيرورتها التاريخية، وتهتم بالمرجعيّات

اللبناني، 1990، ص 117

11 التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، بيروت، دار الكتب العلمية، 1998، المجلد 2، ص 141

12 الشهرستاني، الملل والنحل، بيروت، دار الكتب العلمية، ص 32

13 يتحدث التهانوي عن المتدينين فيستعمل كلمة «المأمورين»، انظر كشاف اصطلاحات الفنون، المجلد الرابع، ص 148

14 الجرجاني، التعريفات،ص 117. انظر كذلك في مفهوم الملة: الشهرستاني، الملل والنحل، ص 34

15 انظر:

Marie Douglas, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou,* (traduit de l'anglais par Anne Guérin), Paris, François Maspero, 1981, p 27

في تنوعها، وبالمذاهب في اختلافها، مع مراعاة التدرّج في المستويات التعليمية واعتماد المناهج العلميّة الحديثة في الطرح والتناول وما تَنهَل منه من علوم إنسانية حديثة.

– الشرط الثاني هو القطع مع الفكرة التي تقول إنّ النظام الذي يضبط حياةً سليمةً للمجتمعات الإنسانية ينبغي أن يكون نظاما مرتبطا بقوى غيبية متعالية. والدليل على تهافت هذه الفكرة الوجودُ الفعليّ لمجتمعات إنسانية اليوم تتوفّر فيها مقومات كثيرة من العيش الكريم وتسعى نحو التنمية المستدامة وتضبط الأهداف لهذه التنمية[16] وفق قوانين وضعية لا قداسة لها، تتفاعل باستمرار مع المجتمع وتحولاته ورهاناته وقابلة بيسر – بحكم انعتاقها من دائرة المقدّس– إلى التعديل وحتى إلى التغيير الجذري. وطبعا يستوجبُ تغييرُ النظرة إلى النظام أو القانون الذي على أساسه تُنظَّمُ المجتمعاتُ مُراجعةَ فهمنا للدين، وتخليصَه من التعريفات التي تدور حول الطاعة والالتزام بنظام واحد يُعتقد في قداسته إلى تعريفات أخرى تحترم الضّمير والحريات الفردية، وتتخلّى كليّا عن فكرة وجود نظام يمكن أن يكون صالحا لكلّ زمان وكل مكان.

16 انظر هذه الأهداف للتنمية المستدامة في تقرير الأمم المتحدة لسنة 2017، على الرابط
https://unstats.un.org/sdgs/files/report/2017/The Sustainable Development Goals Report 2017_Arabic.pdf

العيشُ المشتركُ في التّجربة اللبنانيّة

د. خالد زيادة (*)

تنّصُ المادةُ الأخيرةُ من مقدّمة الدستور اللبناني على الفقرة التالية: «لا شرعيّةَ لأيّ سلطة تناقض ميثاقَ العيش المشترك». إنّ مضمون العبارة تشرحه البنودُ السّابقة المذكورة في المقدمة وأبرزُها: "إلغاءُ الطائفية السياسية"، على اعتبار ان الحرب التي نشبت في لبنان كانت بين "طوائف" وفي هذه المادة إقرارٌ بأنّ توزيع الرئاسات والوزارات والمناصب الإدارية العليا فضلاً عن سائر الوظائف في الدولة والإدارة بين أبناء الطوائف وفق حسابات محكمة فيه تكريس للانقسام الوطني، وأن الطائفية تتسبّب في الأزمات والصراعات بين الجماعات اللبنانية، ويعتبر المشرّعون الذين صاغوا موادَّ الدستور بأن إلغاء الطائفية هو السبيل إلى توحيد اللبنانيين، ووحدة أراضيه، ذلك أن المادة الأولى من مقدمة الدستور تنّص على أن: "لبنان وطن سيّدٌ حرّ مستقلّ، وطن نهائي لجميع أبنائه، واحد أرضًا وشعبًا ومؤسسات في حدوده المنصوص عنها في

(*) أستاذ جامعي، سفير لبنان لدى مصر وجامعة الدول العربية سابقا، مدير المركز العربي للابحاث والدراسات السياسية فرع لبنان.

هذا الدستور، والمُعترفُ بها دوليًا». والقصد من هذه المادة الأولى في مقدمة الدستور الاستجابةُ لقسم من اللبنانيين يرفضون كُلّ مبدأ أو فكرة تقول بأنّ لبنان جزء من وطن أوسع مثل الوطن السوري أو الوطن العربي. أما المادة التي تليها فتنّص على أن: «لبنان عربيُّ الهوية والانتماء»، أي أن لغته الرسمية هي العربية وهو جزء من المجموعة العربية مع احتفاظه باستقلاله.

ومن اللاّفت أن تتضمن مقدّمةُ الدستور مادة تنّص على:"الانماء المتوازن للمناطق ثقافيًا واجتماعيًا". على اعتبار أن عدم التوازن قد أدى إلى اختلال في نسب التنمية بين المناطق، مما أدى إلى الإخلال بالعيش المشترك، بين مناطق تتلقّى فرصًا أكبر من مناطق أخرى في مجالات الخدمات.

هذه المقدمة التي تتضمن البنود التي ذكرنا، إضافة إلى بنود أخرى جاءت في التعديلات التي اتُخذت في مؤتمر الطائف الذي عُقد في المملكة العربية السعودية عام 1989، الذي ضمّ أعضاء المجلس النيابي اللبناني الذين تناقشوا على مدى أسابيع، وقد وافقت على التعديلات أغلبُ أطراف النّزاع في لبنان، وأصبحت جزءًا من الدستور اللبناني الذي أنهى عمليًا الحرب التي استمرت على مدى خمس عشرة سنة، وهي الحرب التي كانت في وجه من وجوهها حربًا بين الطوائف، وحربًا داخل الطوائف، عدا عن توصيفها بأنها حرب الآخرين على أرض لبنان طالما أنها شهدت تدخلات أطراف إقليمية متعددة. وقد عرفت أيضًا باسم الحرب الأهلية.

هذا الصراع بين جماعات تعايشت لقرون عديدة، ليس الأول في جبل لبنان، فأول صراع طائفي يعود إلى عام 1840، إثر خروج المصريين الذين مكثوا في بلاد الشام نحو تسع سنوات. أما السبب الرئيسي فيرجع إلى اختلال التوازن بين طائفتي "الدروز" و"الموارنة"، والذي زاد من حدّته استخدام إبراهيم باشا المصري "الموارنة" لتطويع "الدروز".

وكانت الحصيلة إقامة قائمتين (ادارتين) مارونية ودرزية، لكن هذا الإجراء لم يصمد إذ تجدّدَ الصّراعُ عام 1860، بعد أن شهدت البلادُ تدخّلات سافرة من الدول الأوروبية. وتقرر إثر ذلك إقامةُ إدارة واحدة باسم «**متصرفية جبل لبنان**"، على رأسها متصرف عثماني مسيحي غير لبناني. أما مجلس الإدارة فقد وُزّع أعضاؤه بين ممثّلي الطوائف حسب النسب العددية. وقد كان هذا النظام فعّالاً خصوصًا أنَّ البلاد شهدت حقبة من الازدهار، وأصبحت بيروت مرفأً رئيسيًا (ولم تكن جزءًا من المتصرفية). وقد شقّت الطريق بين بيروت ودمشق التي تعبر أراضي المتصرفية. وقد استمر هذا النّظامُ حتى نهاية الحرب العالمية الأولى عام 1918. عند خروج العثمانيين ودخول الفرنسيين، الذين أعلنوا دولة لبنان الكبير عام 1920، بعد ضم أجزاء مما كان ولاية **بيروت** وولاية **سوريا**، بما في ذلك مدن طرابلس وصيدا وصور وبيروت التي أصبحت عاصمةً للدولة الوليدة.

وقد اعترضت أطرافٌ إسلامية ومسيحية على إقامة هذه الدولة لأسباب مختلفة. إلا أنّ إعلان دولة لبنان بحدودها قد صمد. وقد أخذت الدولة الفرنسية المنتدبة الإجراءات التي قامت عليها المتصرفية لجهة توزيع الرئاسات والمجلس النيابي تبعًا للنسب العددية لكل طائفة،

إلى أن استقرّ الأمرُ على أن يكون رئيس الجمهورية مسيحيًا مارونيًا وأن يكون رئيس مجلس النواب مسلمًا شيعيًا وان يكون رئيس مجلس الوزراء مسلمًا سنيًا.

وبالرغم من المعارضة المبدئية لقوى إسلامية لدولة لبنان الكبير، فإنّ الاعتراض قد تلاشى بعد أن عقدت قيادة الجبهة الوطنية السورية اتفاقًا مع الدولة الفرنسية عام 1936، وفي عام 1943 إثر الاستقلال مباشرة جرى توافقٌ بين القادة السياسيين عُرف بـ "الميثاق الوطني"، والذي نجد أفكاره في البيان الوزاري لأول حكومة استقلالية، والذي تضمن تطمينات للمكونات اللبنانية (لبنان ليس مقرًا ولا ممرًا) أي إعلان حياد لبنان، فلا وحدة مع سوريا ولا وصاية لفرنسا. كما نصّ الميثاق على توزيع الرئاسات وأعضاء المجلس النيابي ومجلس الوزراء حسب نسبة كل طائفة من عدد السكان.

ويمكن القول بأن الصيغة التي اعتُمدت منذ إعلان نظام المتصرفية عام 1861، كانت فعّالةً وقد استمرّت هذه الصيغةُ مع دولة الانتداب ثم مع الدولة المستقلة حتى عام 1958، حين وقع أول صدام اتّخذ طابعًا طائفيًا. أي أن الصيغة المشار إليها قد صمدت طوال قرن من الزمن.

أمّا أسبابُ الصدام عام 1958، فيرجع إلى رفض قوى سياسية التجديد لرئيس الجمهورية الذي كان متعاطفًا مع **حلف بغداد** الذي ترعاه الولايات المتحدة الأميركية. وهذا الرفض كان واجهةً تعبّر عن امتعاض المسلمين الذين يعتبرون أن المسيحيين وخصوصًا الطائفة المارونية تستأثر بالامتيازات والهيمنة على مؤسسات الدولة. في نفس الوقت الذي انحاز فيه المسلمون في لبنان إلى زعامة الرئيس المصري جمال عبد الناصر، بعد العدوان الثلاثي على مصر عام 1956، ومناهضته للدول الغربية وأحلافها. نذكر أيضًا أن الصدام في لبنان وقع بعد حوالي الشهرين ونصف الشهر من إعلان الوحدة بين مصر وسوريا في 22 شباط/ فبراير 1958.

يمكننا القول هنا، بأنّ تضافر العوامل الداخلية مع العوامل الخارجية هو الذي يتسبب في الصراعات الطائفية أو الدينية أو الاثنية. ولو كان أبناء الوطن الواحد، وهنا نتكلم عن لبنان، موحدين في مواقفهم من القضايا المطروحة سياسيًا وفكريًا ووطنيًا لما كان للعامل أو العوامل الخارجية أن تؤثر في وحدتهم ولا كان لها أن تتسبب في صراع داخلي يتخذ شكل الحرب الأهلية.

أوّد أن أنظر إلى مسألة العيش المشترك من منظور تاريخي. فمنطقة الشرق الأوسط وبلاد الشام أو المشرق قد عرف دائمًا تنوعًا طائفيًا واثنيًا، وخلال أربعمائة سنة من الحكم العثماني كان **نظام المِلل** هو الذي يُنظّم العلاقات بين الطوائف. صحيح إنّ ذلك كان يتمّ في ظل هيمنة الدولة، إلا أنه أعطى لكل طائفة حقوقًا ثقافية وقضائية وتربوية. لا شك بأن هذا النظام المللي لم يكن مثاليًا وخصوصًا لجهة الذميّة، الذي يعني التمييز بين أبناء البلد الواحد، ولم يعد صالحًا لعصرنا وقد عفا عليه الزمن. وخصوصًا بعد أن عمّت مبادئ الثورة الفرنسية أرجاء العالم وشعاراتها، الحرية، والمساواة، والمواطنة، والإخاء. وقد تبنّت الدولةُ العثمانية (مرغمة أو عن طيب خاطر) مبدأ المساواة بين الرعايا مع **خط كلخانة** عام 1839، ثم مع التنظيمات الخيرية

عام 1856، وقد تبنّت هذه المبادئَ نخبةٌ من الإداريّين عرب وأتراك، اقتنعت بأن المدنية الأوروبية هي مستقبل البشرية، يكفي أن نشير إلى خير الدين التونسي الذي ذكر في مقدمته: « أن التمدن الأوروباوي تدفق سيله في الأرض فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلا إذا أخذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق... " وكان مؤمنًا بمبدأ التنظيمات الخيرية بل إنّ تونس كانت أوّلَ دولة إسلامية قد أقرّت منع الرق (قبل الولايات المتحدة الأميركية)، وأعلنت أوّلَ شرعة دستورية في **عهد الأمان** الذي لا يساوي في الحقوق والواجبات بين التونسيين فقط، ولكنه يساوي التونسيين بالمقيمين من الأوروبيين، الذين مُنحوا نفسَ الحقوق وكانت النتيجة التي لم تتأخر وقوع تونس تحت العجز المالي، مثل مصر وتركيا العثمانية.

أما في لبنان، فإن فرنسا ابنة الثورة الفرنسية كانت تعمل على تعزيز الموارنة وخصوصًا لجهة اعتمادهم في التجارة وافتتاح المدارس الإرسالية. بُعَيد مطلع القرن العشرين، بعد أن تبّنت فرنسا العلمانية المطلقة كانت بعثاتها الإرسالية تنشط في البيئة الكاثوليكية المارونية، حتى أصبح لدينا نخبة تعتبر أن لغة التعبير لديهم هي الفرنسية.

كل ذلك، يمكن إدخالُه في العوامل، التي تؤدّي إلى تمييز فئة على أخرى. والمشكلة تكمن حين تتحول الطائفة إلى مشروع سياسي، مشروع هيمنة، أو انفصال. وهذا الأمر مرتبط بالعصر الحديث أو الحداثة، فلو عدنا إلى زمن نظام المِلل لم تكن طائفة أو اثنية تسعى إلى الانفصال ولم يحدث ذلك إلا مع نشوء الفكرة القومية في القرن التاسع عشر.

وطالما أننا نشير إلى الحداثة، فلا شك أن تأثير الغرب الثقافي والقيمي قد أدى إلى نشوء نظامين قيمين متضاربين بين قيم غربية وقيم إسلامية، وبين مشروعين أحدهما ينادي بالديمقراطية والتعددية والآخر ينادي بالدولة الإسلامية، وقد رأينا طرفًا من هذا الصراع بعد عام 2011 في أكثر من بلد عربي. وقد آل الأمر في النتيجة إلى تغلّب النزعة الأحادية على كلا الاتجاهين.

كانت إحدى دعاوَى الحداثة هي المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات، وكانت التنمية هي إحدى خطوات المساواة، والتي تشمل مدّ الخدمات إلى الأرياف والبوادي، من شق الطرقات وتقليص المسافات بين المواطنين الذين يعيشون بعيدًا عن المدن والعاصمة، ومدّ شبكات المياه والكهرباء، وافتتاح المدارس لتعليم الناشئة، وإنشاء مستوصفات للخدمات الصحية. لقد حدث ذلك بدرجات متفاوتة. إلا أنه لم ينقص من الانتماءات العشائرية والجهوية. وإذا كانت الخدمات التنموية قد وصلت، فإن فكرة الدولة الجامعة لم تصل إلى كل جهات البلد الواحد، وهذا يقود إلى خلل في العيش المشترك، إذا كان ثمة مواطنون يحظون بمساواة أكثر من مواطنين آخرين.

إنّ في التعددية غِنًى للعيش المشترك، لكن العيش المشترك يَتطلب أيضًا مساواة في الحقوق والحريات والتنمية، وهذا لم يتحقق في أغلب البلاد العربية.