إثنوغرافيا مسارات التطرف الجهادي

عند شباب الأحياء الشعبيّة التونسيّة

في فهم التحولات الجوهريّة للجسد والذات

جهاد الحاج سالم

المركز العربي لدراسات التطرف
The Arab Center for Extremism Studies

جميع الحقوق محفوظة © 2022

المركز العربي لدراسات التطرف
The Arab Center for Extremism Studies

ملخص

تسعى هذه الورقة إلى فهم مسارات التطرف الجهادي عند شباب الأحياء الشعبيّة التونسية ضمن سياق معيشهم اليومي، وهو معيش مطبوع بتوتر صارخ بين شعور بالإقصاء والإذلال، من جهة، وشعور بالسخط والاحتجاج، من جهة أخرى، يتولد أساسا عن أنماط الحكم السائدة في هذه الأحياء. وبالاعتماد على معطيات مستمدة من ملاحظات ومقابلات إثنوغرافية، تجادل الورقة بإمكانية فهم هذه المسارات بوصفها مسارات تحول جوهري؛ أي انتقالاً رمزياً من موقع الخضوع والإذلال إلى موقع التفوق المبني على الانتماء إلى صفوة دينيّة فائقة، عبر تبني نموذج تأويلي متخيّل عن جماعة المسلمين الأولى، وتجسيده في المعيش اليومي ضمن تشكيلة من تقنيّات الذّات.

مقدمة

في كتابه «**حرب الذاتيّات في الإسلام**»، يرسم المحلّل النفساني فتحي بن سلامة صورة الجهادي على أنّه مسلم فائق (sur-musulman)؛ فهو لا يكتفي بأن يكون كأيّ مسلم، بل يرى ضرورة إظهار ذلك، وتبليغه عبر الرموز الخارجيّة، والمغالاة السلوكيّة والتعبديّة. وينمّ ذلك، في نظر بن سلامة، عن قناعة لدى المسلم الفائق بأنّ سبب هزيمة المسلمين وإذلالهم، هو خيانتهم للدّين المتماهي في تصوّره مع تقليد إسلامي أصيل متخيّل ومتعيّن في زمن النبيّ والصحابة والتابعين، وأنّ تمكينهم لن يكون سوى باستعادة هذا المثال المجروح عبر مواجهة شاملة مع الحداثة والعالم الذي شكّلته. وتجري هذه المواجهة في مجالات متعدّدة، ابتداءً من اللباس والتعبّد وصولاً إلى الجهاد المسلّح، حيث تتّخذ شكل مطالبة عنيفة تتطلّب من الذات أن تطهّر نفسها من شوائب العالم الحديث، فتؤدّي بها إلى إلغاء الآخر، بإلغاء نفسها حتى تتأكّد كذاتيّة فائقة[1].

وقد أتاح عملنا الإثنوغرافي حول التطرّف الجهادي عند شباب الأحياء الشعبيّة في تونس ما بعد الثورة، معاينة عمليّات تشكّل ذاتيّة المسلم الفائق في سياقات تجريبيّة. وقد تركّز حقل العمل البحثي في عدد من الأحياء الشعبيّة التونسيّة بغرب العاصمة، والتي مثلت بالنّسبة للجهاديّين الأماكن المفضّلة للدّعوة والتعبئة الجماهيريّة، ومجالاً حيويّاً لأنشطتهم. وكانت هذه الأحياء قد تشكّلت منذ بداية السبعينيات في أحزمة العاصمة على وتيرة ديناميّة حضريّة هامشيّة تغذّيها هجرة ريفيّة وافرة. وقد حال تعطّل مسار التصنيع وانحصاره في قطاعات محدودة، كالصّناعات التحويليّة وصناعة الملابس والنسيج، دون توفّر شروط اندماج الوافدين في النسيج المديني بالكامل، وهو ما أدّى إلى تحوّل التجمّعات السكنيّة العفويّة حول المدن إلى «مجالات هامشيّة» تعاني من الهشاشة والإقصاء الاجتماعي، وتنتشر فيها بشدّة مظاهر الانحراف والجريمة والاقتصاد اللانظامي. كما حوّلها كذلك إلى «مجالات احتجاجيّة» تتخلّق في رحمها الهويّات الرّافضة، مثل مجموعات موسيقى الرّاب ومشجّعي كرة القدم، والهبّات الشعبيّة المناهضة والثوريّة.

وفي جميع الأحوال، كان انتشار الحركة السلفيّة الجهاديّة يتمّ في الأحياء الشعبيّة من خلال جملة من الأنشطة والممارسات التي تحشد نموذجاً معياريّاً متخيَّلاً ومتعيّناً في جماعة المسلمين الأولى، وهو ما تبلوره الإيديولوجيا الجهاديّة، وتسعى إلى نشره على مستوى الساحات المحليّة والمعيش اليومي، مشكّلة بذلك حركة اجتماعيّة متطرّفة، لم تتّخذ شكلاً حزبيّاً أو مؤسّساتياً، بل بقيت تُمارَس ضمن شبكات ممتدّة تفتقر إلى الهيكلة والتّراتب الهرمي الشكلي والصفة القانونيّة الرسميّة إزاء الدولة، متّخذة شكل مجموعات من الشباب الجهادي المتناثرة في مناطق متعدّدة على مدى البلاد. وتنتظم هذه المجموعات، إمّا حول مرجعيّة ترابيّة أو مشيخيّة، متغذّية من التفاعلات اليوميّة المباشرة بين الأنصار والمتعاطفين، ويوحّدها توجّه إيديولوجي مشترك[2].

1 Ben Slama (Fethi), *La Guerre des Subjectivités en Islam*. Paris, Editions Lignes, 2014

2 من أجل الاطلاع على وصف إثنوغرافي كثيف لساحة جهاديّة محليّة في حيّ "دوّار هيشر" بغرب العاصمة تونس، انظر:

الحاج سالم (جهاد)، "الشباب الجهادي في حيّ شعبي: دراسة حالة إثنوغرافيّة"، نشر في: **السلفيّة الجهاديّة في تونس، الواقع والآفاق** (تحرير: د. محمد الحاج سالم). تونس، المعهد التونسي للدراسات الاستراتيجيّة، 2014، ص.252-203

لأن توحّد جزء واسع من هذه المجموعات ضمن تنظيم «أنصار الشريعة» على قاعدة مشروع سياسي جهادي، إلاّ أنّ هذا التنظيم لم ينجح في الانتقال التامّ إلى مستوى التشكّل المؤسّساتي المكتمل، حيث انهارت التجربة إثر حظره من قبل «حكومة الترويكا» الثانية في يوليوز 2013، ليدخل في صراع مسلح مع الدولة سيؤدّي إلى هروب قياداته، وتفكّك شبكات أنصاره وانتقالها إلى العمل السرّي ضمن مجموعات صغيرة العدد متعاطفة أو منتمية إلى «الدولة الإسلاميّة»، بشكل غالب، أو إلى «تنظيم القاعدة»، بشكل أقلّ[3]. فمع بدايات العام 2014، غادر قرابة 3000 شابّ تونسي إلى سوريا للقتال في صفوف «الدولة الإسلاميّة». وينحدر قسم كبير من هؤلاء المقاتلين الجهاديّين، حسب التقارير الإعلاميّة والأمنيّة المتوفّرة، من مناطق البلاد الداخليّة المهمّشة والأحياء الشعبيّة الطرفيّة بالمدن الكبرى.

1) التحوّل عبر الجسد إلى مسلم فائق:

عبر الانغماس في الساحات المحليّة التي شكّلها التيّار الجهادي في بعض الأحياء الشعبيّة، تمكّنا من ملاحظة عدد من الممارسات الجسديّة التي يتميّز بها الشبّان الجهاديّون، وهي ممارسات تشكّل نمطاً سلوكيّاً متمايزاً عن النمط السلوكي المطبّع في المجتمع التونسي. وسنحاول في هذا البحث، اعتماداً على معطيات الملاحظة الإثنوغرافيّة، تقديم وصف مختصر لهذه الممارسات بوصفها تقنيات جسديّة موجّهة لاكتساب تشكيلة من الاستعدادات المشكّلة لذاتيّة مخصوصة، هي ذاتيّة المسلم الفائق، والتي يمكن أن نصنّفها باختصار على هذا النحو:

- الوجهيّة:

يشترك جلّ الشباب الجهادي في أسلوب مظهري سمته إطالة اللّحية وحفّ الشّارب لكن مع الاختلاف في التعامل مع الشّعر، إذ يكون إمّا طويلاً منسدلاً على الأكتاف أو محلوقاً بالكامل تقريباً، مع تجنّب التصفيفات العصريّة، وعدم استخدام موّاد التجميل والتصفيف في جميع الحالات. إضافة إلى استخدام السّواك لتطهير الفم، وتكحيل العينين بالإثمد أحياناً.

- اللّباس:

لاحظنا ارتداء الكثير من الشباب الجهادي ما يُسمّى عادة في الصحافة السيّارة «اللّباس الأفغاني»، وهو نمط مخصوص من اللّباس يتشكّل من ثلاث قطع، تتمثّل في قميص طويل يصل حدّ أسفل الركبتين دون أن يتجاوز طوله الكعبين يُرتدى عادة فوق سروال جينز، أو سروال مع بزّة مصمّمين على الطراز العسكري، وحذاء رياضي أو عسكري

3 من أجل الاطلاع أكثر على تجربة تنظيم "أنصار الشريعة" في تونس بعد الثورة، انظر:

- الحاج سالم (محمد)، "السلفيّة الجهاديّة في تونس: من هامش المركز إلى مركز الهامش"، نشر في: **السلفيّة في المغرب العربي، مقاربات سوسيوتاريخيّة.** (مجموعة من الباحثين، تنسيق: محمد بالطيب). تونس، وحدة البحث في الظاهرة الدينية بكلية الآداب والفنون والإنسانيّات بجامعة منوبة وبرنامج دعم المجتمع المدني بتونس، 2017، ص.63-10

- Merone (Fabio), *« Between Social Contention and Takfirism: The Evolution of the Salafi-Jihadi Movement in Tunisia »*, Mediterranean Politics. 22 (1),2017, pp.71-90

من النوع الذي يسهل الحصول عليه من الأسواق الشعبيّة، إضافة إلى «عرّاقية» أو كوفيّة أو بزّة على الطراز الأفغاني تستعمل في تغطية الرّأس.

- الرّائحة:

لاحظنا أنّ الشباب الجهادي يستعمل نوعاً خاصّاً من العطور يسمّونه «الطِّيب» أو «العِطْر» يُجلب عادة من المدينة المنوّرة وباكستان والهند، أو يُصنع في المنازل وبعض المحلاّت الخاصّة، وذلك لاعتقادهم أنّ رائحتها مطابقة أو قريبة لرائحة أهل الجنّة، تبعاً للحديث النبويّ «**أَهْلُ الْجَنَّةِ رَشْحُهُمُ الْمِسْكُ وَوُقُودُهُمْ الْأَلُوَّةُ**[4]»، ويمكن اقتناؤه بسهولة من الباعة المتجوّلين المنتصبين عادة في محيط المساجد.

- التكنّي:

يتسمّى عديد الشباب الجهادي، بكنية مضافة إلى اسمه الفعلي، وتكون عادة في صيغة «أبو فلان»، وهي، في نظرهم، سنّة مستحبّة أوصى بها النبيّ، وهي من باب التشبّه بالصّحابة أو التودّد والتحابب بين النّاس. وتكون الكنية، عادةً، مركّبة على صورتين: إمّا مستعارة من كنية صحابيّ مثل «أبو عبيدة» و«أبو البراء» وغيرهما، أو بنسبة المرء إلى ابنه مثل «أبو عبد الله» و«أبو منذر» وما إلى ذلك.

– الإيماءات الجسدية:

يؤدّي الشباب الجهادي، في معيشه اليومي وتفاعله مع النّاس، عدداً من الإيماءات الجسديّة المخصوصة. وقد لاحظنا منها، مثلاً، عدم الاختيال في المشي، باعتباره علامة على التكبّر والزهو بالنّفس، وغضّ البصر في حضور نساء غريبات من غير الزوجات أو ذوات القربى درءاً للفتنة والشهوات، وقبض اليدين بوضع اليد اليمنى على اليسرى أثناء الحديث وقوفاً بوصفه علامة وقار واحترام.

- زمنيّة المعيش:

لاحظنا أنّ الشباب الجهادي يرتّب معيشه اليومي طبقاً لزمنيّة مخصوصة، هي زمنيّة طقس الصّلاة؛ فأغلب عوائده اليوميّة، سواء تعلّقت بالعمل أو اللّهو أو الأكل، إلخ...، يرتّبها بالنّظر إلى فاصلة زمنيّة، هي وقت الصلاة. وقد لاحظنا ذلك، مثلاً، في ضرب مواعيد المقابلات البحثيّة التي عقدناها مع عدد من الشباب الجهادي، حيث كان جميعهم يطلب تحديد ميقات المقابلة بالنّظر إلى فاصلة زمنيّة واحدة هي الفترة التي تفصل بين أداء صلاتين من الصلوات الخمس (مثل الفترة بين المغرب والعشاء) أو الفترة التي تسبق أداء إحداها أو تعقبها (مثل ما بعد صلاة العصر أو قبلها). وتستبطن هذه الطريقة في تحديد الأوقات رفضاً للتّقسيم الدارج لحساب الزمن اليومي؛ أي تقسيم

4 ابن حنبل (أبو عبد الله، أحمد بن محمّد)، **مسند الإمام أحمد**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسّسة الرسالة، بيروت، 2001، الحديث عدد 8665، ج 2، ص.289

اليوم تبعاً للنّشاط المهني أو الدراسي وما إلى ذلك، لفائدة تقسيم مخالف يجعل العمل العبادي محور تنظيم النشاط اليومي. وبذلك تغدو مواقيت التوجّه إلى الله، النّاظم الرئيس للنّشاط الموجّه إلى الذات وإلى الآخرين.

- الإعداد البدني:

يُعتبر اكتساب القوّة الجسديّة استعداداً لخوض الجهاد، أمراً أساسيّاً في تعليمات الحركات الجهاديّة. وقد لاحظنا هذا الأمر في حلقات التدريب على الفنون القتاليّة التي ينظّمها الشبّان الجهاديّون في عدد من المساجد والمنازل وقاعات التدريب الخاصّة. وقد نجحوا في استقطاب بعض المدرّبين وأبطال الملاكمة والكاراتيه والجيدو للإشراف على هذه التدريبات. ومن بين عديد الرياضات القتاليّة التي يتدرّب عليها الشبّان الجهاديّون، برزت رياضة «الزمقتال» بوجه خاصّ، وهي فنّ قتالي فردي ادّعى الشيخ «المنصف الورغي»، مدرّب الفنون القتاليّة المعروف بتوجّهه الإسلامي، ابتداعه استناداً إلى التعاليم الروحيّة الإسلاميّة. وبحسب الورغي، يتكوّن «فنّ الزمقتال» من ثلاثة عناصر أساسيّة، هي الزمان والمكان والقتال، كما يظهر من صياغته الإسميّة:

«**الزمان... الوقت كالسيف إن لم تقطعه قطعك... كلّما تعلّمت السرعة قلّ الزمن... والمكان... فاضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كلّ بنان... والقتال... كُتب عليكم القتال وهو كره لكم**»[5]. ويبدو البعد الجهادي واضحاً في كلام الشيخ الورغي عن فنّه القتالي، الزمقتال، من خلال استشهاده بمقطعين من آيتين قرآنيّتين عن القتال، وهما الآية 12 من سورة الأنفال والآية 216 من سورة البقرة[6]، وها الآيتان اللتان كثيراً ما يتمّ توظيفهما في الخطاب الجهادي ضمن سياقات تبرير العنف ضدّ المخالفين أو «الكفّار». ومن الملحوظ أنّ «كمال القضقاضي»، الجهادي المتّهم باغتيال الناشط السياسي اليساري «شكري بلعيد»، كان أحد تلاميذ «المنصف الورغي» من الذين تدربّوا على يديه مباشرة في قاعته الخاصّة. وقد كان هذا الأمر من الأسباب الأساسيّة التي دفعت بالسلطات الرسميّة إلى منع ممارسة هذا الفنّ القتالي والتدرّب عليه. وقد قام أحد تلاميذ الورغي بنظم قصيدة عنوانها «المنظومة الزمقتاليّة»، حاول فيها تلخيص مبادئ هذه الرياضة وإبراز روحها الجهاديّة القتاليّة[7]، حيث يقول في مطلع هذه القصيدة:

«الحمد لله الذي أمر * بالدّفع والجهاد لمن كفر
فكان من لازمه الإعداد * ليصفو القتال والجهاد
ثمّ الصلاة مع سلام لائق * على النبيّ أشجع الخلائق
محمّد وصحبه والآل * من أتقنوا معالم القتال

5 من حوار مع قناة "الجزيرة" بتاريخ 26 أوت 2012. يمكن مشاهدة الحوار عبر الرابط التالي:

https://www.youtube.com/watch?v=6BqqMBy8J1M

6 **{إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ} (الأنفال/12)**
{كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ} (البقرة/216)

7 يمكن الاستماع إلى تسجيل صوتي لهذه القصيدة على الرابط التالي:

https://www.youtube.com/watch?v=9ahWELN8_g8

وبعد، فاعلم أنّه لمّا حسم * إعداد العدّة وكلّ ما لزم
من خبرة القتال والجهاد * ليعمُر التوحيد في البلاد
فسار أهل الحقّ في الطريق * ولزموا القتال بالتحقيق
فظهرت علومه الغزيرة * وانتشرت فنونه الشهيرة
حتّى جاء الورغي وهو محمّد * المنصف التقيّ والمسدّد
فجاب كلّ الأرض بالأسفار * وحاز من عظائم الأسرار
فصار فنّاً نافعاً للخلق فاق * الفنون في العلاء والصدق
وأوسم الفنّ بالزمقتال * زمان في مكان في قتال»

ومن جهة أخرى، لاحظنا اعتماد عديد الشبّان الجهاديّين على كتيبّات لمنظرّين جهاديّين يشرحون فيها طرائق الإعداد البدني وأهميّتهما في ممارسة الجهاد، تصنّف عموماً تحت مسمّى «أدبيّات الإعداد». ومن بين أكثر هذه الكتيّبات تداولاً، حسب ملاحظاتنا الميدانيّة، هو كتاب **39 وسيلة لخدمة الجهاد**[8]. وربّما يعود ذلك إلى طابع الكتيّب الشمولي، واحتوائه خطاطات إرشاديّة عمليّة سهلة الإتباع، منها مثلاً، جدول يرسم خطّة تدريبات يوميّة لتقوية القدرات البدنيّة، وردت كالتالي:

توضيح لجدول المشي				
مشي عادي-دقيقتين	مشي سريع-دقيقتين	هرولة- دقيقتين	جري- دقيقتين	عدو سريع 100 متر
يكرّر عشر مرّات				

+

طريقة التمرين	
ضغط= عشر مرّات	زيادة 3 كلّ يوم
بطن= عشر مرّات	زيادة 3 كلّ يوم

وتمثّل هذه الممارسات الجسديّة غاية ووسيلة في الآن نفسه، حيث لاحظنا حرص الشبّان الجهاديّين الشديد على الالتزام بهذه التشكيلة من الممارسات بدقّة، واعتبار كلّ إخلال بها انزياحاً عن القيمة يتطلّب تعويضاً طقوسيّاً. ففي إحدى المقابلات البحثيّة مع قيادي جهادي بـ «حيّ الناعورة» بمنطقة «الروحيّة» في الشمال الغربي التونسي، وحين كنّا بصدد التحادث في مقهى، أخطأتُ في مسك كأس الماء بيدي اليسرى عوض اليمنى، فخاطبني مباشرة بصوت رصين: «**أخي.. لا تشرب من الكأس بيدك اليسرى هداك الله، بل بيمناك كما في سنّة النبيّ... استغفر ثلاث مرّات... والآن**

8 صدر الكتاب سنة 2003 عن مركز الدراسات والبحوث الإسلاميّة المقرّب من تنظيم القاعدة. وقد حمل توقيع أحمد بن محمد السالم، وهو اسم مجهول يعتقد أنه اسم مستعار لأحد قيادات القاعدة. ويعتبر الكتاب إلى اليوم أحد أهم مراجع التكتيكات الجهاديّة القتاليّة. يمكن الاطلاع على نسخة إلكترونيّة من الكتاب على الرابط التالي:

أعد الشرب منه وأنت تمسكه بيدك اليمنى»؛ فالالتزام الدقيق بهذه التشكيلة من الممارسات الجسديّة، يعتبر تحقيقاً لنموذج غائي بالمعنى الفوكوي؛ أي تحقيقاً لحالة وجوديّة مثاليّة تسعى الذات إلى بلوغها من خلال عمل متأنٍّ على ذاتها[9]. ويتجسّد هذا النموذج الغائي، بالنسبة إلى الجهاديّين، في جماعة المسلمين الأولى التي تشمل النبيّ محمّد وأصحابه وتابعيهم، وهم يستلهمون مبادئه من كتب السنّة والحديث والآداب الإسلاميّة وتعاليمها التي تشتمل على توصيفات دقيقة لكيفيّات اللباس والأكل والممارسة الجنسيّة وما إلى ذلك، حيث تُشكّل مجتمعة نمط عيش إسلامي مثالي. ويمكن أن نلاحظ أهميّة الالتزام بهذه الغائيّة، في صرخة الغضب التي أطلقها الشيخ الجهادي «كمال زرّوق» في إحدى الخيمات الدعويّة في وجه من يرون في زيّ الجهاديّين لباساً غريباً عن المجتمع التونسي: «**تحاربون السلفيّين، ماذا فعل لكم السلفيّون؟ من أخطر؟ الذي يستعمل المخدّرات ويتعدّى على الناس أم الشابّ السلفي؟ لماذا تحقّر قميصه، ولماذا تحقّر لباسه؟ ألم يكن النبيّ يلبس هذا القميص؟ ألم يكن النبيّ يطلق اللحية؟.. أنتم تتعدّون على دينٍ، أنتم تحاربون ديناً**».

غير أنّ الالتزام الدقيق بتعاليم هذا النموذج الغائي، لا يمثّل مجرّد غاية فحسب، بل وسيلة كذلك؛ فالفرد يكتسب عن طريق تطبيق تلك التعاليم جملة من الاستعدادات التي تترسّخ فيه بالتّكرار. ومثال ذلك، الالتزام التزاماً مطلقاً بتحريم الإسبال؛ أي عدم ترك القميص أو السروال الملبوس يتدنّى إلى ما تحت الكعبين. إنّها ممارسة يتطابق فيها الجوهر مع المظهر، وهي ليست مجرّد أفعال مقروءة تظهر قيمة مكتسبة في النفس، بل هي أداة إظهار واكتساب في الآن نفسه، على نحو ما يظهر في كلام أحد مبحوثينا من الشبّان الجهاديّين: «**في المدرسة كانوا يطلبون منّي التخلّي عن بعض مظاهر الالتزام مثل رفع الإزار... لكنّني عارضت ذلك بشدّة... فهي ليست مجرّد مظاهر فحسب، هي أخلاق... وإن تخليّتُ عنها فإنّ ذلك سيفتح الباب لنفسي لكي ترتدّ**». إذن، يستدعي فهم مثل هذه الممارسات الجسديّة مقاربتها بوصفها تقنيات ذات (techniques de soi)؛ أي عمليّات تجريها الذات على نفسها لتبلغ حالة وجود رفيعة أخلاقيّاً في نظرها[10]، عبر الالتزام بجملة من الممارسات التي تغرس في النفس جملة من الاستعدادات المحفوظة على شكل ملكة (habitus).

وفي هذا الصدد، نلاحظ أنّ استخدامنا لمفهوم الملكة يختلف نسبيّاً عن المعنى الذي اكتسبه في أعمال بيير بورديو، وساد في حقول العلوم الاجتماعيّة. فبالنسبة إلى بورديو تمثّل الملكة «**مخزوناً من المعارف**» تنغرس من خلاله الشروط الاجتماعيّة الموضوعيّة في أجساد الفاعلين الاجتماعيّين على شكل «**استعدادات دائمة وقابلة للنّقل**[11]». وقد التجأ بورديو إلى استخدام هذا المفهوم من أجل تجاوز نمطي المعرفة الذهناويّة والموضوعانيّة عبر إظهار طرائق تحوّل البنى الاجتماعيّة الموضوعيّة إلى بنى ذاتيّة مستبطنة. ففي نظره، مادام الفرد منفتحاً على العالم الاجتماعي، فهو يكتسب استعدادات تفتّحه عليه، وتكون تلك الاستعدادات هي نفسها تجسيداً لبنى العالم الاجتماعي الموضوعيّة. وهذه المواجهة الدائمة هي ما يجعل من العالم الاجتماعي منغرساً في جسد الفرد من خلال التعلّمات الأوليّة[12]، حيث يتولّد

9 Foucault (Michel), *Histoire de la Sexualité t. II: L'usage des Plaisirs.* Paris, Gallimard, 1984, p.84

10 Foucault (Michel), « Les techniques de soi ». Dans *Dits et écrits IV*, no 363. Paris, Gallimard, 1994, p.785

11 Bourdieu (Pierre) & Wacquant (Loïc) (1992). *Réponses. Pour une Anthropologie Réflexive*, Paris, Le Seuil, p.27

12 Bourdieu (Pierre), *Méditations Pascaliennes,* Paris, Le Seuil, 1997, pp.203-204

عنها تلقائيّات جسديّة تتحوّل إلى خطاطات محرّكة في مستوى أدنى من الوعي والمسافة التفكريّة، تتجلّى على شكل هيئة جسديّة[13]. وتشتغل هذه الملكة بوصفها بنية بانية ومبنيّة[14]، وبهذا يضمن التجانس بين البنى الاجتماعيّة الموضوعيّة وبنى الملكة الذاتيّة، ثبات النظام الاجتماعي وإعادة إنتاجه، دون أيّ سعي واعٍ ومقصود من قبل الفاعلين الاجتماعيّين. إذن، يمثّل الحسّ العملي للملكة قوّة نسيان. فالانغراس العميق للبنى الاجتماعيّة في الفرد على شكل استعدادات دائمة وقابلة للنّقل، واستبطانها جسديّاً، يجعلها غير مرئيّة ومحجوبة عن التبصّر.[15]

وردّاً على ذلك، يوجّه برنارد لاير جملة من الانتقادات لنظريّة بورديو حول الفهم عبر الجسد بوصفه عمليّة تنشئة صامتة وغير واعية. فاللّغة والممارسة مرتبطين ارتباطاً محكماً، من جهة أنّ عمليّات التجسيد والتعلّمات والأفعال، بوصفها ممارسات اجتماعيّة، هي بالضرورة أيضاً ممارسات لغويّة (دون أن تكون، بالضرورة، ممارسات كلاميّة[16]). وبالمثل، تُبرز صبا محمود، في عملها حول حركة النساء المسجديّة في مصر، الطابع الإرادوي وكذلك التفكّري لعمليّات التجسيد، من خلال الوصف الإثنوغرافي المكثّف للممارسات التي تسعى من خلالها نساء هذه الحركة في المساجد إلى مراعاة التقوى في أدقّ تفاصيل حركاتهنّ الجسديّة وأفعالهنّ اليوميّة، بهدف تشكيل نفس تقيّة تبعاً لتقليد إسلامي مخصوص يعود إلى عصر النبيّ وسلفه (مثل الحجاب، والخشوع في الصلاة، إلخ)، حيث تبيّن صبا محمود قصديّة أفعال مبحوثاتها، وهي قصديّة تظهر متمازجة في أفعالهنّ مع الأحاسيس التي يختبرنها خلال أدائهنّ طقوس العبادة. وقد دفع هذا التشابك بين خطاطات الفعل والأحاسيس والأفكار والأفعال الطوعيّة بالباحثة إلى مساءلة الجانب غير الواعي لعمليّات التجسيد، على نحو ما تشكّل في مفهوم الملكة عند بورديو، لتخلص إلى ضرورة إعادة تنزيل المفهوم في سياق التقليد الأرسطي الذي تشكّل في رحمه، حيث يدل على «التميّز المكتسب في فنّ أخلاقي أو عملي، يتعلّمه المرء من خلال تكرار ممارسة مّا إلى حدّ انطباعها نهائيّاً في سجيّته».[17]

وضمن هذا المنظور، يمكننا مقاربة التطرّف الجهادي على أنّه عمليّة تحويل للملكة يعرف من خلالها الفرد تغييراً عميقاً للاستعدادات التي تهيكل بنى ملكته الذاتيّة والخطاطات العمليّة والذهنيّة التي توجّه أفعاله، عبر استخدام تشكيلة من تقنيات الذات، من أهمّها تقنيات الجسد، وتلعب فيها اللغة والتفكّر دوراً حيويّاً. وهذا ما لاحظناه، مثلاً، في ممارسة الشبّان الجهاديّين للفنون القتاليّة. فلئن كان تعلّم الفنون القتاليّة، هو من جهة أولى تنفيذ لأمر إلهي يلزم المسلمين بإعداد ما يستطيعون ويقدرون عليه من قوّة لصدّ الكفّار وقتالهم، على ما جاء في الآية 60 من سورة الأنفال {**وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ**}؛ فإنّ تعلّمها لا يعني بالنسبة إلى الجهاديّين، من جهة ثانية، مجرّد تحكّم في تقنية، بل هو كذلك اكتساب لفضيلة القوّة والاستعداد، بما يجعلهم مميّزين عن سائر المسلمين؛ أي بعبارة أخرى مسلمين فائقين. وهذا ما يظهر من خلال استشهادهم

13 Bourdieu (Pierre), *Esquisse d'une Théorie de la Pratique,* précédée de *Trois Etudes d'Ethnologie Kabyle.* Genève, Droz, 1972, p.193

14 Bourdieu (Pierre), *La distinction, critique sociale du jugement*. Paris, Les Editions de Minuit, 1979, p.191

15 Bourdieu, *Méditations Pascaliennes, op.cit.*, p.211-215

16 Lahire (Bernard), *L'Homme Pluriel. Les Ressorts d'Action.* Paris, Nathan, 1998

17 Mahmood (Saba), *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press, 2004, p.202

بحديث نبويّ، مفاده أنّ «**المُؤْمِنُ القَوِيُّ، خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللهِ مِنَ المُؤْمِنِ الضَّعِيفِ، وَفِي كُلٍّ خَيْرٌ**»[18]. ويشرح لنا أحد مدرّبي الفنون القتاليّة الجهاديّين، اعتماداً على هذا الحديث النبوي، الفرق الذي يشكّله اكتساب القوّة كاستعداد جسدي بين مسلم وآخر بقوله: «**لقد ساوى النبيّ صلَّى الله عليه وسلَّم بين الرجلين في الإيمان، حيث يقول: المؤمن القويّ والمؤمن الضعيف، إذن، هما من حيث الإيمان متساويان، ولكن ما هو الفرق الذي يجعل أحدهما خير وأحبّ إلى الله؟ إنّه القوّة. فمؤمن قويّ هو خير وأحبّ إلى الله من مؤمن ضعيف. إنّ منفعة المؤمن الضعيف تعود عليه وحده وربّما على عائلته، فمنفعته إذن على نطاق ضيّق محدود، أمّا منفعة المؤمن القويّ فهي على نطاق واسع، وتتعدّى نفسه وعائلته... فالله عزَّ وجلَّ كما يريد من المسلم أن يكون قويّاً في إيمانه وروحه ونفسه، فكذلك يريده أن يكون قويّاً في بدنه، حتّى يقوى على نشر دين الله، والجهاد في سبيل الله... ولهذا كان المؤمن القويّ خير وأحبّ إلى الله من المؤمن الضعيف**».

ويظهر من هذا المثال التداخل بين اللغة والنصّ والجسد، في عمليّة التطرّف الجهادي.

ومن جهة أخرى، تتضمّن عمليّة التطرّف الجهادي تنقية الذات من الشوائب التي قد تعلق بها وتعيقها عن الالتزام بنمط عيش إسلامي مثالي ونقيّ، على نحو ما يبرزه بدر الدّين (30 سنة)، أحد الشبّان الجهاديّين: «**نحن نسعى إلى نشر التوحيد النقيّ ومحاربة البدع والمُحدَثات... فالعلمانيّة اخترقت كلّ حياتنا ولم تتوقّف عند إخراج الإسلام من الحكم، بل من الحياة كلّها، فطريقة لباسنا وأكلنا وحتى زواجنا هي مخالفة في كثير من الأمور لمنهج السّلف الصّالح ولما جاء به الإسلام، فالغرب استعمرنا ثقافيّاً قبل كلّ شيء**». ومن هنا، فإنّ عمليّة التطرّف الجهادي تعمل على ترسيخ ردّة فعل وقائيّة في الذات، تجعل الفرد يتطهّر تلقائيّاً من كلّ ما يراه غير إسلامي؛ أي من كلّ غريب وطارئ على أصالة متخيّلة. وتظهر معالم هذه الردّة الوقائيّة في مقطع من سرد عبد الله (27 سنة) لمسار تطرّفه الجهادي: «**حين أنهيت خدمتي العسكريّة وقوبل مطلبي للالتحاق بصفوف الجيش بالرفض نتيجة التزامي بأداة الصلاة، نقمت كثيراً وتولّد في داخلي حقد كبير... وعند عودتي إلى منزلنا، انعزلت على نفسي لمدّة أسبوع، أواظب على الصلاة ولا أرغب في أن أتحدث إلى أحد ولا في رؤية أحد... وقد كنت في السابق شديد الاهتمام بمظهري، وأحرص على أن أنتقي لنفسي الجديد من الموضة العصريّة وملابس الهيب هوب... وفي لحظة، اشتريت عدداً من القمصان والألبسة الإسلاميّة، وجمعت كلّ ملابسي القديمة وأحرقتها بالنّار دفعة واحدة... ومنذ ذلك اليوم التزمتُ نهائيّاً ولم أحد عن المنهج**». وفي هذا الخصوص، قام جاك دريدا بنقل معجم الحماية من مجال البيولوجيا إلى مجال المجتمع الذي يمكن أن نلاحظ فيه نفس ردّة الفعل الوقائيّة لدى الكائنات العضويّة من خلال توليدها لأجسام مضادّة للأجسام الغريبة التي تسعى إلى اختراقها[19]. ومن هنا، يمكننا فهم نفي الجهاديّين لكلّ ما يتضمّنه سجّل الغيريّة، إذ يحمل كلّ مغاير عنصر تدنيس قد يصيب الذات الساعية إلى التماهي مع نمط وجود تراه مقدّساً. فالمسلم ينبغي أن يعيش بالإسلام فحسب، والإسلام محصور ومحدّد في حقبة جماعة المسلمين الأولى، وكلّ بدعة جاءت بعدهم هي خارجة عن الإسلام بل مدنّسة له، وهذا ما يبرز من الحديث النبوي الذي يفتتح به كلّ الدعاة والشيوخ السلفيّين الجهاديّين دروسهم:

18 مسلم بن الحجاج (أبو الحسن القشيري النيسابوري)، **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1991، الحديث عدد2664

19 Derrida (Jacques), *Foi et savoir.* Paris, Le Seuil, 2001, p.67

«**كُلُّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ وَكُلُّ ضَلَالَةٍ فِي النَّارِ**»[20]. وقد تتطوّر ردّة الفعل الوقائيّة لتغدو عمليّة توقٍّ ذاتي، كما يشير دريدا؛ أي العمليّة التي يحمي من خلالها كائن حيّ ذاته من عدوى الأجسام الغريبة بتعمّد تدمير دفاعاته الوقائيّة الذاتيّة[21]. وتأخذ هذه العمليّة لدى الجهاديّين شكل تضحية بالذّات عبر التفجيرات الانتحاريّة، حيث يفجّر الجهادي نفسه لإبادة الآخر المدنّس وتطهير ذاته من دنسه، وهي شكل متطوّر من أشكال «**محو الذّات**»[22].

كمثال آخر، يمكننا استكشاف مفاعيل هذه التشكيلة من الممارسات الجسديّة لدى الجهاديّين بما هي تقنيّات ذات، في صدامهم مع الطرق الصوفيّة، وأهمّها الطريقة القاسميّة التي تعتبر الأكثر انتشاراً وتأثيراً في الأوساط الصوفيّة التونسيّة. فإلى جانب الخلافات المعروفة بين الجهاديّين والصوفيّين التونسيّين في باب العقيدة، يدور الصدام بينهما حول عدّة مسائل أخرى، منها قضيّة الكساء واللباس. ففي حين لا يرى أتباع الطريقة القاسميّة حرجاً في ارتداء الفاخر من اللباس والتأنّق في الهندام، على خلاف ما بُني عليه التصوّف أصلاً، يرى الجهاديّون في ذلك مخالفة شرعيّة وانزياحاً عن مبادئ السنّة التي تنهى عن التفاخر والكبر والخيلاء في الأرض. ويندرج موقف أتباع القاسميّة من قضيّة اللباس ضمن مبادئ الطريقة التي تشجّع الانفتاح على المجتمع والانغراس في بيئته، وهو من وجوه تكيّفها مع نمط العيش السّائد الذي جعلها وجهة للمريدين من الطبقات العليا مثل الأساتذة الجامعيّين وكبار الموظّفين وأصحاب الأعمال. ومن ذلك، بنى أتباع الطريقة القاسميّة موقفهم من «اللباس السلفي»، انطلاقاً من رؤيته كهيئة اجتماعيّة غريبة عن المجتمع التونسي، وانطلاقاً أيضاً من اعتباره مظهراً من مظاهر عقيدة قاطعة مع المجتمع ونمط عيشه، تمثّلها الوهابيّة التي تشكّل أكبر التهديدات المحدقة بأهل التصوّف. وفي هذا الشأن، يوضّح المختصّ في التصوّف التونسي عبد السلام الحمدي: «**لا مرية في أنّ لكلٍّ من الخيارين أصل اعتقادي، إذ ينبني موقف «الجماعات السلفيّة» على رؤية للإيمان ما برحت تترجمه عبر مسعاها الدؤوب إلى فكّ ارتباط أفرادها، رمزيّاً واقتصاديّاً، بغير أجهزتها التنظيميّة، في حين يرى القاسميّون (...) كون الدّين مشتملاً على ثلاثة أركان هي الإيمان والإسلام والإحسان، وأنّ أدنى الواجب من عامّة المؤمنين هو مستوى الإخلاص من الرّكن الثالث**»؛ غير أنّ التصادم في قضيّة اللباس بين الصوفيين القاسميّين والسلفيّين الجهاديّين لا يمكن تفسيره بالاقتصار على الإواليّات العقديّة المحضة، إذ تحرّكه إواليّات أخرى تتّصل باختلاف الأصول الاجتماعيّة لأتباع التيّارين وأنماط عيشهم واستراتيجيّات تعبأتهم وانغراسهم في المجتمع، حيث: «**يدلّ الكساء، بصفته علامة، على العلاقات الكائنة بين الفريقين ومحيطهما، لكن لا تنحصر محدّداتها في نطاقه، وإنّما هو واحد من عناصر تتداخل ضمن نمط عيش في تضافر وظيفيّ وتكامل دلاليّ، ذلك أنّه بينما ينتظم «السلفيّون» على هامش النسيج**

20- ذكر أحمد وأبو داود وابن ماجه الحديث بصيغة «**كُلُّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ**» وتفرّد النسائي بزيادة عبارة «**وَكُلُّ ضَلَالَةٍ فِي النَّارِ**». **انظر:**

النسائي (أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب الخراساني)، **السُّنن الكبرى**، حققه وخرّج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، ط 1، مؤسّسة الرسالة، بيروت، 2001، ج 2، الحديث رقم 1799، ص.308

أبو داود (سليمان بن الأشعث بن إسحاق السِّجِسْتاني)، **سنن أبي داود**، تحقيق: شعَيب الأرناؤوط ومحَمَّد كامِل قره بللي، دار الرسالة، بيروت، 2009، الحديث رقم 4607، ج 4، ص.200

ابن حنبل (أبو عبد الله، أحمد بن محمّد)، **مسند الإمام أحمد**، مرجع سابق، الحديث رقم 17144، ج 28، ص.373

ابن ماجه (أبو عبد الله، محمّد بن يزيد القزويني)، **سنن ابن ماجه**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسّسة الرسالة، بيروت، 2009، الحديث رقم 46، ج 1، ص.31

21 Derrida (Jacques), *Le « Concept » de 11 Septembre*. Paris, Galilée, 2004, p.145

22 Le Breton (David), *Disparaître de Soi. Une Tentation Contemporaine*. Paris, Métailié, 2015

الاجتماعي قالبين ظهر المجنّ لخصوصيّاته الثقافيّة ونائين بأنفسهم في المعاش عن نواميس الدّولة القائمة، تسوّغ القاسميّة لمريديها الانصهار صلب دواليب المجتمع»[23].

وفي المجمل، نرى أنّ التطرّف الجهادي ينتج ذاتاً غريبة عن العالم الاجتماعي القائم، أو بالأحرى ذاتاً ترى أنّ العالم الاجتماعي الذي تعيش فيه الآن، هو نسخة مشوّهة عن النموذج الأصلي الذي يجب أن يكون عليه، وأنّ واجبها تطهيره كي يغدو كما يجب أن يكون. وهذا الإحساس بالغربة عن العالم الاجتماعي، أو بفقدانه لأصالته المقدّسة الأصليّة، هو ما نلاحظه عند الجهاديّين في نشيدهم الموسوم بـ«نشيد الغرباء»، والذي يجد مرجعيّته في الحديث النبوي المسمّى حديث الغربة: «**بَدَأَ الْإِسْلَامُ غَرِيبًا، وَسَيَعُودُ كَمَا بَدَأَ غَرِيبًا، فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ**»[24]. لكن غربة الجهاديّين هي غربة محمودة في نظرهم، أو هي «غربة الحقّ» بتعبيرهم، أي إنّها وليدة تشابك بين تجارب إقصاء خارجي وقرار ذاتي بالقطيعة مع عالم مدنّس، وهذا يضرب في جذور ما نراه من اختلاف بين الحركة السلفيّة الجهاديّة والحركة السلفيّة الأصوليّة. فرغم أنّنا نجد الكثير من تقنيات الذات التي وصفناها أعلاه مستخدمة عند السلفيّين الأصوليّين كما الجهاديّين، إلاّ أنّها تقنيات ترتكز على نمطين مختلفين من التذويت[25] يقيمان علاقتين مختلفتين مع الواقع، والذّات، والآخر. ففي حالة السلفيّة الأصوليّة، نجد الذات غريبة لكنّها منسحبة عن العالم؛ أي ذاتاً ترى أنّها أدركت الحقّ وتفرضه على نفسها دون حاجة إلى أن تفرضها على العالم، وهي تكتفي بالخضوع للقيمة الحقّ راجية من الله هداية غيرها إليها. وعلى العكس من ذلك، نجد الجهاديّين مقتنعين بإدراكهم للقيمة الحقّ، لكنّهم لا يكتفون بالخضوع إليها، بل يسعون كذلك إلى إخضاع كلّ العالم إليها، ولو بالقوّة، بل أساساً بالقوّة.

لكن، ما هي دلالة التحوّل الجهادي في سياق الأحياء الشعبيّة التونسيّة؟ وما هي الفئات الاجتماعيّة التي يجتذبها التطرّف الجهادي بالأساس؟

نجد، من جهة أولى، شبيبة الطبقات الشعبيّة التي تعيش حالة هشاشة اقتصاديّة وعلائقيّة، وتحمل رأسمالاً تعليميّاً متدنيّاً، ووصوماً رمزية تتعلّق إمّا بأصولها الاجتماعيّة أو بتجارب إجراميّة أو تجارب انحراف عاشتها سابقاً، وهي حالة شريحة واسعة منها[26]. ومن جهة أخرى، شبيبة الفئات الهشّة من الطبقة الوسطى، التي تتمتّع عموماً برأسمال تعليمي عالٍ وأصول اجتماعيّة معتبرة، لكنها تجد نفسها مع ذلك في وضع إقصاء اجتماعي نتيجة أزمة بطالة أصحاب الشهادات العليا. وهذا ما يجعل فئات واسعة من الطبقة الوسطى عاجزة عن إعادة إنتاج مواقعها الاجتماعيّة في سياقٍ يتميّز بتآكل نظام قيمها المرتكز أساساً على الاستحقاق والجدارة، وعلى الترقّي الاجتماعي من

23 الحمدي (عبد السلام)، "التديّن الصّوفيّ في تونس: الطريقة القاسميّة نموذجاً"، صدر في: **في فهم الظاهرة الدينيّة في تونس، جذورها وتجلياتها ودلالتها.** (مجموعة من الباحثين، تنسيق: محمد بالطيّب). تونس، وحدة البحث في الظاهرة الدينيّة بكليّة الآداب والفنون والإنسانيّات بجامعة منوبة وبرنامج دعم المجتمع المدني بتونس، 2017، ص.245

24 صحيح مسلم، الحديث رقم 232، ج 1، ص 130

25 حول مفهوم "نمط التذويت" (mode de subjectivation)، انظر:

Foucault, M. (1984). *Histoire de la Sexualité t. II: L'usage des plaisirs*, *op.cit.,* p.20

26 من أجل الاطلاع أكثر على خصائص هذه الفئة من شباب الأحياء الشعبيّة المتعاطفة مع الحركة السلفيّة الجهاديّة في تونس، انظر:

Lamloum (Olfa), « *La Politique à la Marge de l'Etat et des Institutions* ». Dans: *Les Jeunes de Douar Hisher et Ettadhamen, Op.cit.,* Chapitre 5

خلال التعليم، وذلك نتيجة تعطّل إواليّات الصعود الاجتماعي التقليديّة[27]. لكن، كيف نفسّر انجذاب هاتين الفئتين بالأساس إلى التطرّف الجهادي؟

في خيمة دعويّة نظّمها شباب «أنصار الشريعة»، بدُوّار هيشر في 12 نوفمبر 2012 بعد صلاة العصر ببطحاء تسمّى «بطحاء الرياحي» بشارع «خالد ابن الوليد» بحيّ «دوّار هيشر»، خطب الداعية السلفي الجهادي «كمال زرّوق» بحماس شديدٍ في جمهور غالبيّته شبابي صارخاً: «**شباب الإسلام... إنّ الشعب ينتظركم... فعلّموا الناس الدّين ولنرى معاملاتكم... ولنرى أقوالكم وأفعالكم في المجتمع بإذن الله. أنتم الخير وأنتم القادة وأنتم الصّحوة... أنتم ستقودون الأمّة إلى النّصر، وقد قال فيكم النبيّ ‹يخرجون رجالاً من المغرب يلبسون الصّوف يفتحون جزيرة العرب وهي مسلمة›... أنتم الشباب الذي سيدرك المهدي ويدرك الفتن ويدرك الملاحم**». كان يمكن لهذه الملاحظة أن تمرّ مرور الكرام دون أن تسترعي أيّ انتباه، لكونها تفصيلاً غير ذي قيمة تفسيريّة مهمّة، وهي ظاهريّاً كذلك؛ إلاّ أنّها أبانت عن قيمتها الفعليّة حين استثارت سؤالاً بسيطاً في ذهننا مفاده: كيف يتحوّل هؤلاء الشبّان من أفراد مهمّشين ومقصيّين، إلى فاعلين يمثّلون «القادة والصحوة الذين سيقودون الأمّة إلى النّصر»؟ فعلى رأي مارسيل موس، فإنّ «**ما قد يبدو تفاصيل عابرة، قد تكون في الواقع تركّزاً لمبادئ**»[28]. وفي هذا المستوى، سنحاول طرح فرضيّة مفادها أنّ هؤلاء الشبّان الجهاديّين يعيشون التحوّل الجهادي بوصفه عمليّة تحوّل جوهري (Transsubstanciation) يختبرون من خلاله نوعاً من الترقّي الأنطولوجي، حيث يمكن أن يتحوّل الفرد الموصوم سلبيّاً، ابن الحيّ الشعبي المهمّش أو حامل الشهادة الجامعيّة العاطل عن العمل أو المنحرف أو الممارس للعمل الهشّ، إلخ... إلى واحد من «الصفوة» المشكّلة لـ«طائفة المنصورة» التي ستحقّق وعد الله في الأرض.

2) التحوّل الجوهري إلى مسلم فائق:

من أبرز وجوه وضعيّات الإقصاء الاجتماعي التي يعيشها شباب الأحياء الشعبيّة التونسيّة، هي الوصمة السلبيّة التي تعلق بهويّتهم الذاتيّة. ويتأتّى جزء مهمّ من هذه الوصمة، لا من خصائصهم الذاتيّة أو موقعهم الاجتماعي الفردي، بل أساساً من هويّتهم الجماعيّة بوصفهم من سكّان حيّ شعبي. فعلى قول أحد شبّان حيّ «دوّار هيشر»، في خضمّ تفسيره أسباب سعيه لتغيير مكان إقامته المدوّن في بطاقة تعريفه الوطنيّة، «**ما دام عنوان إقامتك المسجّل**

27 حسب معطيات المعهد الوطني للإحصاء، بلغ عدد العاطلين عن العمل من ذوي المستوى الدراسي الجامعي 250 ألف من جملة 620 ألف عاطل في الفصل الثاني من سنة 2017

من أجل الاطلاع أكثر على تطور بطالة أصحاب المستوى الدراسي الجامعي في تونس وأثرها في تعطّل إواليّات الترقيّ الاجتماعي وتآكل الطبقات الوسطى واندلاع الثورة، انظر:

- Blavier (Pierre), « *Sociogenèse de la Révolution Tunisienne: Expansion Scolaire, Chômage, et Inégalités Régionales* », Actes de la Recherche en Sciences Sociales, Numéro 211-212, 2016, pp.55-71

- Gherib (Baccar), « *Les Classes Moyennes Tunisiennes entre Mythes et Réalité. Eléments pour une Mise en Perspective Historique* », L'année de Maghreb, Numéro VII, 2011, pp.419-435

- بن زينة (محمد علي)، "جيل الثورة: قراءة سوسيوديموغرافيّة في تحوّلات واقع الشباب في سيدي بوزيد والقصرين ودورها في قيام الثورة التونسيّة"، صدر في: **الثورة التونسية: القادح المحلي تحت مجهر العلوم الإنسانية** (مجموعة مؤلفين، تقديم: المولدي الأحمر)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014، ص.149-180.

28 Mauss (Marcel), *Manuel d'Ethnographie*. Paris, Payot, 1947, p.5

في بطاقة تعريفك هو دوّار هيشر، فذلك مشكل... حتى لو كنت تشتغل ولك مورد رزق قارّ وأنت إنسان مستقيم لا غبار عليك، فستبقى دائماً النظرة السلبيّة تلاحقك، لأنّك من دوّار هيشر لا غير !» (أحمد، 26 سنة). وعموماً، تتشكّل هذه الوصمة العالقة بالأحياء الشعبيّة في تونس من ثلاثة أبعاد أساسيّة، وهي الجريمة والعنف وظروف العيش المتدنيّة. ففي دراسة كميّة أجرتها منظّمة «أنتيرناشيونال آلرت» على عيّنة ممثّلة من 750 شابّ من حيّ «دوّار هيشر» وحيّ «التضامن» بين سنّ 18 و35 سنة[29]، أجاب 42.2% من المستجوبين عن سؤال «كيف يرى غير المتساكنين حالة الأمن في حيّك؟» بمترديّة جدّاً، وأجاب 28.2% بمترديّة. فيما أجاب 32.9 % من المستجوبين عن سؤال «كيف يرى غير المتساكنين ظروف العيش في حيّك؟» بمترديّة جدّاً، و30% بمترديّة. ومن الملاحظ اعتبار المستجوبين، بنسبة 30%، حضور الحركة السلفيّة أهمّ الأبعاد التي انضافت إلى صورة الحيّين بعد الثورة. والمثير في ذلك بروز أهميّة هذا المتغيّر الجديد في تشكيل صورة الحيّين، في مقابل تصريح المستجوبين بتراجع أهميّة متغيّر الجريمة من 29.2% قبل الثورة إلى 13.8% بعدها، ومتغيّر النزاعات المحليّة من 26.1% إلى 16.1%. وبقدر ما يدّل ذلك على تغيّر في هويّة هذين الحيّين الشعبيّين بعد الثورة، فهو يدلّ كذلك على قوّة الانغراس المجالي المادّي والرّمزي الذي حقّقته الحركة الجهاديّة فيهما.

وتزوّدنا دراسة كميّة أخرى أجرتها جمعيّة «مبدعون»[30] بمعطيات مقارنة حول فروقات تمثّلات المراهقين بين سنّ 12 و18 سنة لصورة حيّهم، ضمن عيّنة تمثيليّة موزّعة بين الأحياء الشعبيّة والأحياء السّكنيّة الفاخرة ونصف الفاخرة، حيث شملت هذه الدراسة 272 مراهقا من حيّ «الكرم الغربي»، و110 مراهق من أحياء «سيدي بو سعيد» و«المرسى». وفي حين تقع جميع هذه الأحياء في الضاحية الشماليّة للعاصمة تونس، يُعرف الكرم الغربي عموماً بأنّه حيّ شعبي، فيما تعرف أحياء «سيدي بو سعيد» و«المرسى» بكونها من فضاءات سكنى الطبقات الوسطى والعليا خصوصاً. وتظهر النتائج الأوليّة لهذه الدراسة فروقات بارزة بين تمثّلات المستجوبين في «الكرم الغربي» لهويّة حيّهم وصورته لدى غير المتساكنين، في مقابل تمثّلات المستجوبين في «المرسى» و«سيدي بو سعيد». فبخصوص تمثّلات المستجوبين لهويّة أحيائهم، نجد أنّ 75% من المستجوبين في «الكرم الغربي» يوافقون بشدّة على اعتبار حيّهم حيّاً شعبيّاً، فيما يوافق 13.6% منهم نسبيّاً على ذلك. وعلى عكس ذلك، لا يوافق سوى 11.8% من المستجوبين في «سيدي بو سعيد» و«المرسى» تماماً على اعتبار أحيائهم أحياءً شعبيّة، فيما يوافق 25.5% منهم نسبيّاً على ذلك. ومن جهة أخرى، يوافق 30.9% من المستجوبين في «الكرم الغربي» بشدّة على أنّ حيّهم مهمّش، فيما يوافق 25.7% منهم نسبيّاً على ذلك. وفي المقابل، نجد أنّ 0.9% فحسب من المستجوبين في «سيدي بو سعيد» و«المرسى» يوافقون تماماً على أنّ أحياءهم مهمّشة، في حين يوافق 10% منهم فقط نسبيّاً على ذلك. أما فيما يتعلّق بتمثّل المستجوبين لصورة حيّهم

29 يمكن الاطلاع على النتائج الأوليّة لهذه الدراسة عبر الرابط التالي:

http://www.internationalalert.org/sites/default/files/Tunisia_YoungPeopleSurvey_EN_2015.pdf

وللاطلاع على تحليل معمّق لنتائج هذه الدراسة، انظر:

Lamloum (Olfa) & Ben Zina (Mohamed Ali) (Dir.), *Les Jeunes de Douar Hisher et Ettadhamen: Une Enquête Sociologique*. Tunis, Arabesque, 2015

30 أشرفت جمعيّة "مبدعون"، وهي جمعيّة مدنيّة تونسيّة تهتم بالتأطير الثقافي لشباب الأحياء الشعبيّة، على انجاز هذه الدراسة بمعيّة فريق بحث يتكوّن من: د. سليم قلال، د. مريم السلامي، أ. هالة العمري وأ. جهاد الحاج سالم. يتوقع صدور نتائج هذه الدراسة في الفصل الثاني من سنة 2018، ونشكر إدارة الجمعيّة على السماح لنا باستخدام معطيّات الدراسة في إعداد هذه الورقة.

لدى غير المتساكنين، فيرى 27.2% من المستجوبين في «الكرم الغربي»، في مقابل 3.6% من المستجوبين فحسب في «المرسى» و«سيدي بو سعيد»، أنّ تصوّر الأفراد غير المتساكنين لمستوى الحياة في حيّهم سيّء عموماً. وإجابة عن سؤال «كيف يرى غير المتساكنين سلوك السكّان في حيّك؟»، يجيب 39.7% من المستجوبين في «الكرم الغربي» بسيئ عموماً، وهو ما يوافق عليه 6.3% من المستجوبين فقط في «سيدي بو سعيد» و«المرسى». أما فيما يتعلّق بحالة الأمن، فيرى 37.2% من المستجوبين في «الكرم الغربي» أنّ تقييم غير المتساكنين للأمن في حيّهم سيء عموماً، فيما لا يرى ذلك سوى 3.6% من المستجوبين في «المرسى» و«سيدي بو سعيد».

وإجمالاً، فإنّه بقدر ما يعتبر تراكم التفاوتات الاجتماعيّة والاقتصاديّة مهمّاً في فهم موقع الأحياء الشعبيّة ضمن التكوين الحضري لمدينة تونس، فإنّ هذه المعطيات تنبّهنا إلى أنّ الرموز والصور السلبيّة مهمّة بدورها في تشكيل هذه الجغرافيا الاجتماعيّة المخصوصة. فهذه الصور والرموز ليست مجرّد «أحكام مسبقة» أو «مغلوطة» ينبغي الاشتغال على تفكيكها، بقدر ما تمثّل «أفعالاً خطابيّة» بتعبير فيلسوف الخطاب جون أوستين[31]، أي إحدى مظاهر نشاط القوى الاجتماعيّة الفاعلة في تحديد موقع الأحياء الشعبيّة في «**أدنى سلّم نظام التراتبيّة الهرميّة للأماكن التي تتشكّل منها الحاضرة**»[32]. فهذه الصور والرّموز، تنخرط عبر تراكمها في شكل وصمة جماعيّة سلبيّة ضمن إواليّات الإقصاء التي تجعل من الأحياء الشعبيّة مناطق نبذ حضري، وهي وصمة ترزح بقوّة على معيش سكّان الأحياء الشعبيّة، وتساهم في إنتاج أشكال التمييز المادّي التي يعانونها. وفي هذا الصدد، توقّفنا خلال عملنا الميداني في حيّ «دوّار هيشر» على عدد من التجارب المعيشيّة التي يواجه فيها شباب هذه الأحياء أشكالاً مختلفة من التمييز على أساس الوصمة السلبيّة العالقة بهويّتهم الجماعيّة. ففي سياق حديثه عن الصعوبات التي تواجه شباب حيّه في إيجاد موطن شغل، يرى حمدي (22 سنة): «**الأمر بسيط، حين ترسل بسيرتك الشخصيّة إلى شركة ما، ويرون أنّ عنوانك ومكان إقامتك في دوّار هيشر، فسيرفضون مطلبك مباشرة... فبالنسبة لهم، كلّ فرد من دوّار هيشر هو مجرم أو متطرّف أو إنسان غير متعلّم ولا يصلح للتوظيف** !». وإلى جانب تأثيرها على فرص المعيش، تؤثّر هذه الوصمة السلبيّة أيضاً على هيكلة الروابط الاجتماعيّة لساكنة الأحياء الشعبيّة وإدارة علاقاتهم الاجتماعيّة اليوميّة. فيروي محمّد (24 سنة)، وهو طالب جامعي من «دوّار هيشر»، تجربته مع الوصم السلبي كالتالي: «**حين أتعرّف على طلبة في الجامعة، ويشرع كلّ منّا في تقديم نفسه، أتحاشى أن أذكر أنّني من دوّار هيشر وأكتفي بالقول إنّني من ولاية منّوبة... لماذا ذلك؟ حسناً، الكثير منهم لا يعرفون دوّار هيشر، بل إنّ البعض يظنّ أنّها قرية ريفيّة انطلاقاً من تسمية دوّار... أما من يعرفون دوّار هيشر، فالعديد منهم يصدمون حين أخبرهم أنّني أقيم هناك... تتغيّر نظرتهم إليّ فجأة، ومنهم من يسألني بصراحة: أنت إنسان مهذّب ونظيف، كيف تقيم هناك؟ هل ترى الآن؟**».

انطلاقاً من هذه المعطيات الكميّة والكيفيّة، يمكن أن نرى تأثير الوصمة السلبيّة العالقة بشباب الأحياء الشعبيّة على العلاقة بالذّات وتشكيل الهويّة الجماعيّة والقدرة على الحراك والصعود في الفضاء الاجتماعي، حيث يصحّ القول، على نحو ما يستنتج ديدييه لابيروني بخصوص الضواحي الحضريّة الفرنسيّة، أنّه لا وجود لأحياء شعبيّة دون صورة

31 Austin (John), *How to Do Things with Words: The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*. (Edited by J.O Urmson & Marina Sbisà). Oxford University Press, 1962

32 Wacquant (Loïc), *Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Advanced Marginality*. Polity Press, 2008, p.1

الأحياء الشعبيّة، و «**لا وجود لتفاوتات دون تأويل لهذه التفاوتات**»[33]؛ إذ ليست هذه الصور والتأويلات مجرّد نظام رمزي يعكس علاقات اجتماعيّة مخصوصة، بقدر ما هو نظام ينخرط في بناء هذه العلاقات وهيكلتها. ومن ذلك، يمكن أن نفهم نزوع شباب الأحياء الشعبيّة إلى التعبير عن وضعيّات الإقصاء الاجتماعي التي يختبرونها، رغم اختلاف مساراتهم الاجتماعيّة وتعدّدها، انطلاقاً من لغة يغلب عليها الطابع المعياري والأخلاقي بما هي «**تجربة احتقار و «شعور باللامساواة» والإقصاء، وعدم القدرة على عيش «الحياة» والانخراط بشكل كامل في المجتمع**»[34]، وهو ما يؤشّر على أنّ تجربة الاقصاء الاجتماعي لا تتحدّد فحسب بلغة الاقتصاد السياسي للتفاوتات، الذي يركّز على الفوارق الطبقيّة والماديّة بين التكوينات الاجتماعيّة، بل تتحدّد أيضاً بلغة اقتصاد معياري تنخفض فيه الدلالات الاجتماعيّة للتفاوتات، لتكتسي دلالات «أخلاقيّة» و «معنويّة» بوصفها «**ثمرة تمييز إقصائي معمّم، وهو تمييز يحرم الأفراد من الولوج إلى نمط عيش «عادي» أو يقدّرون أنّه عادي، وهو أيضاً من نتاج الإرادة السلبيّة للفئات المتفوقّة**»[35].

وفي هذا الشأن، كيف نفهم مثلاً خروج مظاهرة لسكّان حيّ «دوّار هيشر»، مباشرة بعد الثورة في سنة 2011، تطالب بالتشغيل وتحسين البنية التحتيّة، وفي الآن نفسه بتغيير اسم الحيّ نظراً لما يمثّله من علامة وصم سلبيّة لدى ساكنته؟ نحن نقف هنا إزاء حالة تتشابك فيها اللامساواة في توزيع الموارد الماديّة مع التمييز المعنوي، وهو ما نلمسه في حديث ناشط جمعيّاتي في الحيّ حول هذه المظاهرة: «**لقد تظاهرنا آنذاك للمطالبة بتشغيل أبناء الحيّ العاطلين عن العمل وتحسين وضعيّة الطرقات والبيئة والبنية التحتيّة، وللمطالبة أيضاً بتغيير اسم الحيّ... فمن الغير المعقول أن تُسمّى منطقة حضريّة يسكنها عشرات آلاف السكّان بالدوّار، فالاسم يوحي بأنّها منطقة نائية وخالية... وقد أصبحت تسمية دوّار هيشر علامة على كثير من الظواهر السلبيّة... جريمة، انحراف، سرقة وما إلى ذلك، وهو ما يعطي علينا صورة سلبيّة جدّاً... وقد اقترحنا على الوالي أن نغيّر اسم الحيّ إلى منّوبة العليا، لكنه رفض ذلك... لماذا؟ قال لنا: حين تصبح دوّار هيشر تسمّى منّوبة العليا، فإنّ سكّان مدينة منّوبة سيغضبون، فكأنّ مدينتهم هي منّوبة السفلى... يعني لا يكفي أنّهم يتمتّعون بكلّ الخدمات والبنى التحتيّة وينعمون بالعيش الهنيء، بل يريدوننا أيضاً أن نبقى نعاني الحُقْرة على الدوام !**».

وعلى نحو ما نلاحظ في مثل هذه الشهادة البحثيّة، فإنّه ليس من باب الصدفة أن يكون مصطلح «الحُقْرة» أكثر المصطلحات استخداماً لدى ساكنة الأحياء الشعبيّة في وصف وضعيّات الإقصاء الاجتماعي التي يختبرونها. فمن البيّن أنّ المصطلح يختزن دلالات معياريّة صارخة، حيث تؤشّر عبارة «الحُقْرة» على تجريد الفرد من اعتباره المعنوي وانكار ذاتيّته واخضاعه ضمن حالة من «**الإمّحاء الاجتماعي**»[36]. فبقدر ما يعتبر الإقصاء الاجتماعي تجربة لامساواة في توزيع الرساميل الاقتصاديّة وتجريداً من دعائم الحماية الاجتماعيّة، ونبذاً خارج دوائر الإدماج المؤسّساتيّة، على

33 Lapeyronnie (Didier), « L'économie Morale de la Discrimination. La Morale des Inégalités dans les Banlieues Populaires Françaises ». Dans: *Inégalités et Justice Sociale* (Dir. François Dubet). Paris, La Découverte, 2014, p.82

34 غربالي (فؤاد)، « سوسيولوجيا المعاناة من خلال المعيش اليومي لشباب الأحياء الشعبية: شباب أحياء مدينة صفاقس مثالا »، مجلة عمران، العدد 15، ربيع 2016، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، ص.87

35 Lapeyronnie (Didier), *Op.cit.,* p.87

36 Le Roux (Philippe), *De l'Insignifiance: Recherches en Esthétiques et Sciences Humaines*. CIEREC, 1992

نحو ما يبرز روبرت كاستيل[37]، فهو كذلك تجربة احتقار وتجريد من الاعتبار المعنوي واختبار أشكال متراكبة من نفي الاعتراف بتعبير أكسيل هونيث[38]. ومن هنا، تبرز أهميّة تجاوز الفصل التحليلي الذي أقامته نظريّات الإقصاء الاجتماعيّة والفلسفيّة بين مجالي التوزيع الاجتماعي والاعتراف الرّمزي، نحو الدمج بينهما على نحو دعوة نانسي فرايزر، وهو ما يتولّد عنه مقاربة مزدوجة للإقصاء «**تُتناول ضمنها كلّ ممارسة على أنّها ممارسة اقتصاديّة وثقافيّة في الآن نفسه... وتقيّم ضمنها جميع الممارسات من منظورين مزدوجين، أي منظور التوزيع ومنظور الاعتراف، لكن دون أن يُختزل أيّاً منهما في الآخر**».[39]

وتقدّم لنا بعض المعطيات الكيفيّة من سيرة أنس (33 سنة) مدخلاً إلى قراءة مسارات التطرّف الجهادي لشباب الأحياء الشعبيّة التونسيّة، انطلاقاً من منظور الاقتصاد المعنوي لديناميّات الإقصاء التي تخضع لها ساكنة هذه الأحياء، وخصوصاً منها فئات الشباب، حيث ينحدر أنس من حيّ «التضامن» الواقع غرب العاصمة تونس، وهو من أضخم الأحياء الشعبيّة التونسيّة من جهة تعداد ساكنته وأقدمها من جهة التكوّن التاريخي، أين اعتنق المنهج السلفي الجهادي سنة 2004، وسجن سنة 2006 تحت طائلة قانون الإرهاب. وبعد الثورة، انضمّ أنس إلى تنظيم «أنصار الشريعة»، قبل أن يغادر نحو سوريا سنة 2012 ، حيث قاتل مع «جبهة النصرة» لسنتين، ومن ثمّ انحاز إلى «الدولة الإسلاميّة» في صراعها مع «تنظيم القاعدة» حول أولويّة قيادة الجبهة السوريّة أوائل سنة 2014، قبل أن ينشقّ عنها أواخر سنة 2016. وفي مستهلّ سلسلة مقابلاتنا البحثيّة[40]، طلبنا من أنس أن يصف حياته قبل بداية مسار تطرّفه الجهادي، فكانت إجابته: «**أنا ابن حيّ شعبي من العاصمة تونس. كنت مغرماً بموسيقى الرّاب والهيب هوب، وكنت لاعب كرة قدم كذلك؛ كنت أجيد لعبة كرة القدم، قبل أن تزلّ بي الأقدام وأصير معروفاً في الحيّ بالسطو على النّاس والسّرقة. بالطبع، خارج الحيّ، كان كلّ همّي التسلّط على أولئك الذين يسمّون بالطبقة الغنيّة في البلد، الذين أرى منهم الظلم... يعني، حاول أن تتخيّل ابن حيّ شعبي، ذليل، لا تلبس مثل النّاس ولا تعيش مثل النّاس. ترى أحدهم من أبناء فلان أو علاّن الذي يسرقك كلّ يوم، وأبوه يضحك على النّاس، تراه يرتدي حذاءً رياضيّاً قيمته 280 ديناراً. أمّا أنا فأجد نفسي غير قادر على اقتناء حذاء قيمته 70 ديناراً مثلاً. هذه من الأشياء التي جعلتني أفكّر أنّ مالهم هو في الأصل مالنا، وأنّه ينبغي عليّ استعادته. هذه هي القاعدة المتعارف عليها في الأحياء الشعبيّة... كذلك، تخيّل أنّك جالس أمام منزلكم، ويأتيك أحدهم لا علاقة له بك لا من قريب ولا من بعيد، يأمرك بالدخول إلى المنزل. لماذا ذلك؟ حينها تشعر بأنّك محقور... تشعر بأنّك تعيش تحت الذّل. يعني، تصوّر ابن الغنيّ يقوم بأيّة فعلة ولا يحاسب عليها، أمّا أنت فتحاسب على سفاسف المشاكل، وقد يبعثون بك إلى السّجن ستّة أشهر لمجرّد أنهم مسكوا لديك آلة حادّة... والحمد لله، قدّر الله عزّ وجلّ أنني لم أدخل السجن، وكان الله سبحانه وتعالى خير حافظ، رغم تورطّي في قضيّة محاولة قتل آنذاك وعمليّات سرقة وسطو. لكن الله عزّ وجلّ سلّم أمري، ولم أحاكم بالسجن في**

37 Castel (Robert), « *Les Dynamiques des Processus de Marginalisation: de la Vulnérabilité à la Désaffiliation* », Cahiers de Recherche Sociologique, Numéro 22, 1994, pp.11-27

38 Honneth (Axel), *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts.* (Translated by Joel Anderson). Massachusetts, MIT press Cambridge, 1995

39 Fraser (Nancy), *Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation*. The Tanner Lectures on Human Values. Delivered at. Stanford University. April 30–May 2, 1996, p.42

40 مقابلات صوتيّة أجريت عن بعد عبر شبكة الإنترنت.

هذه القضايا؛ لأنّي كنت عندها قاصراً في سنّ السّابعة عشر، ولم يكن القضاة يرغبون في التركيز على قضايا القُصَّر، فلا يحكمون فيها بالسجن... لكن، كما قلت لك، كلّ من عاش في تونس يعرف معنى الظلم، ويعرف كيف يتسلّط هؤلاء الطواغيت... يعرف كيف يمسكون بالمرء في الشارع ويصفعونه على الملأ ويأمرونه بالعودة إلى منزله...».

يتواتر في سرد أنس لمسار عيشه قبل تحوّله الجهادي، عبارتان تحملان شحنة معنويّة صارخة؛ وهما الذلّ والاحتقار. ويمكننا المجادلة بأنّ هذه الشحنة المعنويّة تتأتّى من سرد أنس لمسار عيشه بوصفه سرداً لتجارب مكثّفة من الاحتقار، يمكن إرجاعها إلى اختبار شكل أساسي من أشكال نفي الاعتراف، ألا وهو نفي الحقوق. وتبعاً لأكسيل هونيث، يشير نفي الحقوق إلى «**أشكال الاحتقار الشخصي التي يخضع لها فرد ما، عبر إقصائه من التمتّع بحقوق مخصوصة ضمن المجتمع**»[41]. ومن الجدير هنا التنويه إلى أنّ هذه الحقوق تتحدّد اجتماعيّاً وسياسيّاً بحسب الظرفيّة التاريخيّة والتطوّر المؤسّساتي العامّ لكلّ نظام اجتماعي مخصوص، حيث تمثّل «**المطالب الفرديّة التي يمكن أن يتوقّع الفرد أن يحظى بها اجتماعيّاً بشكل مشروع بوصفه منخرطاً في النظام الاجتماعي، متساوياً مع غيره في الحقوق، كعضو كامل في جماعة معيّنة**»[42]. بذلك، لا يتمّ ضمن هذه التجربة المخصوصة من الاحتقار تجريد الفرد من احترامه المعياري لذاته فحسب، بل من «**قدرته على الارتباط بذاته بوصفه شريكاً تفاعليّاً يتساوى قانونيّاً مع أضرابه من البشر**»[43]. ويظهر هذا الأمر جليّاً في شهادة أنس، من ناحية أولى، من خلال حديثه عن الفوارق بين من يسمّيهم «أبناء الطبقة الغنيّة» وأمثاله من «أبناء الأحياء الشعبيّة». حيث يصف أنس هذه العلاقة من منظور «النحن والهم»؛ أي من منظور التفرقة الحادّة بين مجموعتين متفاوتتين في الحقوق، نتيجة التوزيع غير المتكافئ للرساميل الاقتصاديّة داخل المجتمع؛ غير أنّ المصطلحات التي يستخدمها في إعادة بناء هذه العلاقة في خطابه لا تصوّرها على أنّها علاقة تفاوت في الحقوق فحسب، بقدر ما تصوّرها كذلك على أنها علاقة استغلال. ففي نظر أنس، لا يكتفي «برجوازيّو المدينة» والطبقات الحضريّة العليا بالتّمتع بنمط عيش فائق يُحرم ساكنة الأحياء الشعبيّة من حقّ الولوج إليه، بل يتحقّق لها ذلك أساساً من خلال استغلال الطبقات الشعبيّة والعمل على تأبيد وضعها. وإزاء صورة «أبناء الأغنياء» القادرين على اكتساب علامات الترف المادي المحروم منها، وتأكيد الذّات من خلال الاستهلاك والترفيه، يصف أنس صورته بسيمياء شعوريّة يمتزج فيها الإذلال بالسّخط. وبناءً عليه، تتّخذ علاقة التفاوت التي يصوّرها أنس بين «أبناء الأحياء الشعبيّة» و«أبناء الأغنياء»، بعداً معنويّاً يتشابك فيه نفي الاعتراف مع التفاوت في التوزيع المادّي للثروة. فإذا كانت هذه العلاقة قائمة، من جهة، على التفاوت في توزيع الرساميل الماديّة بين الطبقات داخل المجتمع، فهي تُختبر في المعيش اليومي، من جهة أخرى، على أنّها علاقة حيف في توزيع الجدارة المعنويّة المتأتيّة من التمتّع بقسم متساوٍ من هذه الموارد والخيرات بوصفه حقّاً مشروعاً.

من ناحية ثانية، يصف أنس لقاءاته بعناصر الشّرطة بلغة معنويّة صارخة، فهي وضعيّات يشعر فيها بـ«الحُقرة» إلى درجة يخيّل له معها أنّه يعيش «تحت الذلّ»، حيث تتكثّف في هذه اللقاءات تجربة الإقصاء، لا من حيث هي علاقة تفاوت في القوّة فحسب، بل أساساً من جهة أنّها عمليّة تجريد من الاعتبار المعنوي. وفي حين يمكن المجادلة

41 Axel (Honneth), *Op.cit.,* p.133

42 *Op.cit*., p.133

43 *Op.cit*., p.134

بأنّ هذه العلاقة تمثّل نمط تفاعل متواتر بين شباب الأحياء الشعبيّة التونسيّة وأجهزة الشّرطة وأعوانها، في سياق هيمنة أنماط الحكم النيوليبراليّة القائمة على بتر يد الدولة الرّاعية وتعزيز يد الدولة العقابيّة[44]، فإنّ هذا الشكل من اللقاءات بالشّرطة يتردّد وصفه بنفس الوقع واللّغة المعنويّة لدى العديد من الشبّان الجهاديّين. ومن ذلك، ما يصفه أسعد (38 سنة)، وهو شابّ جهاديّ سابق من حيّ دوّار هيشر، في علاقته بالشّرطة وأثرها في تجربة تحوّله الجهاديّة: «**أكثر شيء كنت أكرهه في حياتي هو الشّرطة... كرهتهم منذ صغري، وزاد كرهي لهم حين سُجنت أوّل مرّة نظراً لكميّة الضرب والصفع والإهانة التي تلقيّتها... لقد سُجنت سبع مرّات بعد ذلك، منهم مرّتين من أجل تعنيفي لحرّاس السجن... حين بدأت ألتزم دينيّاً وأواظب على الصّلاة في المسجد، هناك تعرّفتُ على مجموعة من السلفيّين الجهاديّين... وبعد فترة قصيرة، بدؤوا باستقطابي إلى المنهج وتعليمي الأصول... أتذّكر حينها أنّ أحدهم قال لي كونهم يعرفون ماضيّ جيّداً، وأنّه يقدّر ذلك لأنّي كنت ضدّ الطاغوت حتى وأنا على ضلالة، وذكر لي حينها قول الرّسول «خياركم في الجاهليّة، خياركم في الإسلام»... وقد كان لكلامه وقع كبير في نفسي**».

وفي كلتا الشهادتين، تبرز اللقاءات اليوميّة والعاديّة بأعوان الشرطة على أنّها تجربة احتقار يتزاوج فيها شكلان من نفي الاعتراف، وهما نفي الحقوق والاعتداء الجسدي. فبالنسبة إلى نفي الحقوق، فهو يبرز في حديث أنس عن الممارسات التمييزيّة التي يفعّلها أعوان الشرطة بين «أبناء الأحياء الشعبيّة» و«أبناء الأغنياء». وفي نظره، فإنّ تطبيق القانون على الفئتين فيه كيل بمكيالين، فهو تطبيق أعمى وصارم وعنيف حين يتعلّق الأمر بشباب الأحياء الشعبيّة، فيما يتسنّى لأبناء الطبقات العليا الإفلات من القانون، بقوّة الرأسمال الرمزي المتعيّن في الجاه الاجتماعي، والرأسمال الاقتصادي المتعيّن في الثروة الماديّة.

أمّا بالنسبة إلى الاعتداء الجسدي، فيظهر في صورة الحرمان «**من السيطرة الذاتيّة التي يمارسها المرء على جسده الخاصّ**»، من خلال الضرب أو الاعتداء أو سوء المعاملة السجنيّة، حيث لا يتضمّن فحسب اختبار الأذى، بقدر ما يتضمّن أيضاً اختبار «**الشعور بالخضوع التامّ إلى رحمة ذاتٍ أخرى**»[45]. كذلك، يشمل الاعتداء الجسدي إخضاع الذّوات عبر مراقبة حركة أجسادها وضبطها في المجال العامّ، وهو شكل طاغٍ من السيطرة اليوميّة يختبره شباب الأحياء الشعبيّة التونسيّة بكثافة، عبر عديد الممارسات الأمنيّة مثل حملات الشّرطة وعمليّات التثبّت من الهويّة أو المداهمات الفجائية[46]. فعبر مثل هذه الممارسات الأمنيّة، المنغرسة بدقّة في نسيج المعيش اليومي، يتمّ تربيع الأحياء الشعبيّة ومراقبتها وضبط سلوكيّات ساكنتها بوصفها «مناطق خطرة» تمثّل تهديداً للنّظام العامّ. وبهذا، يكتسب الحيّ أو «الحومة»، لدى ساكنيها من الشباب معنى مزدوجاً: فالحومة تمثّل ضرباً من الحمى بما هي مجال انتماء وحماية، كما تمثّل أيضاً مجال اخضاع ونبذ. وفي هذا الصدد، يخبرنا عليّ (25 سنة)، وهو شابّ من حيّ «دوّار هيشر»، ضمن سياق تفكّره في تجربته السجنيّة القصيرة: «**لا فرق بين أن تكون في الداخل أو في الخارج... في السجن أو في الحومة...**

44 Lamloum (Olfa), « *Les Jeunes des Quartiers Populaires face à la Police en Tunisie* », publié sur: orientxxi.info, 20 Mars 2015

https://orientxxi.info/lu-vu-entendu/les-jeunes-des-quartiers-populaires-face-a-la-police-en-tunisie,0845

45 Axel (Honneth), *Op.cit.,* p.132

46 تسمى في الدارجة التونسيّة بـ"الرّافل"، وهو مصطلح مشتقّ من كلمة rafale الفرنسيّة التي تعني حرفياً عصفة الريح المفاجئة أو طلقات المسدّس النّاري السريعة.

ففي تونس، حتى في الـcivile كلّنا مرابيط»[47]. وفي كلّ الحالات، يؤدّي اختبار هذه التجارب اليوميّة من الإخضاع والنبذ والاحتقار إلى إنتاج تشكيلة ذاتيّة يقع الإذلال في القلب منها.

ضمن مقابلة بحثيّة أخرى مع أنس، سألناه عن الفروق بين ضروب المقاتلين التونسيّين الذين «هاجروا» إلى الدولة الإسلاميّة وانخرطوا في صفوفها، فكانت إجابته: «**لكلّ منهم نموذجه وقدوته... فهناك الاستشهادي الذي تراه يبغي «الدقمة»**[48] **ويرغب في أن يفجرّ نفسه في العدوّ مسبّباً فيه الضرر حتى ينال الجنّة مباشرة... وهناك الاقتحامي الذي يكون مثله مثل بقيّة الجنود يقاتل في المعارك إلى أن ينال الشهادة... وهناك الانغماسي، الذي يندسّ في صفوف العدوّ وخطوطه الخلفيّة، فيُثخن فيه ما أمكنه ذلك من ثمّ يخرج سالماً... من قبل، كنتُ مولعاً بسيرة خالد بن الوليد، سيف الله المسلول، فهو عقل عسكري كبير وقائد سيّر جيوشاً وفتح بلداناً... ذاك قدوتي، لذلك اخترت أن أكون مقاتلاً انغماسيّاً... فأنا أبغي الموت بعد الإثخان في العدوّ، فإمّا أن أُقتل أنا، أو يُسَلّم هو أمره... أبغي أن أفتح بلداناً وأنشر الدين وأقاتل الكفّار حتى تكون كلمة الله هي العليا»**.

ومجدّداً، نجد أنفسنا هنا إزاء نفس السؤال الذي استهللنا به هذا القسم من الورقة: كيف نفهم التحوّل السردي بين المقطعين الذين أوردناهما من شهادة أنس البحثيّة: من بناء سرديّ لذات محتقَرة ومذلولة وممحوقة، إلى بناء سرديّ آخر لذات فائقة ومتمكّنة وقاهرة؟ إنّ واحدة من الفرضيات التفسيريّة الممكن طرحها، هو فهم هذا التحوّل بوصفه مسار تحوّل جوهري، حيث يؤشّر التحوّل الجوهري على السيرورة التي تكتسب من خلالها الكائنات أو الأشياء قيمة أو رأسمالاً رمزيّاً لا تتوفّر عليهما بحكم أصالتها، ممّا يمنحها جوهراً مغايراً. وقد صاغ بيير بورديو هذا المفهوم ضمن نظريّته عن الهيمنة الرمزيّة، وتحديداً في وصفه السيرورات التي تُكتسب من خلالها المنتجات الثقافيّة والشهادات العلميّة قيمة الرّفعة أو النّبالة، من خلال تكريسها عبر المؤسّسات المحتكرة للشرعيّة الرمزيّة ضمن الفضاء الاجتماعي. وفي بعض المواضع، يؤشّر بورديو على المفهوم بمصطلحات رديفة، مثل السحر الاجتماعي أو الخيمياء الاجتماعيّة. فمثله مثل السّحر والخيمياء، يمرّ التحوّل الجوهري بالأساس عبر الاعتقاد في القدرة الرمزيّة التي تدّعيها قوّة ما على تحويل جواهر الموادّ والكائنات، حتى تترقّى أنطولوجيّاً[49].

في هذا الصدد، سنكتفي بطرح فرضيّة مفادها أنّ مسارات التطرّف الجهادي لشباب الأحياء الشعبيّة التونسيّة، تمثّل مسارات تحوّل جوهري يترقّون عبرها أنطولوجيّاً من وضعيّة إذلال إلى وضعيّة تفوّق مبنيّ على الاعتقاد في الانتماء إلى نخبة دينيّة مصطفاة، يؤدّي ضمنها مفعول القوّة الرمزيّة التي تتوفّر عليها الطوبى الجهاديّة دوراً مهمّاً.

47 في المعجم التونسي العامي، تستعمل عبارة civile الفرنسيّة للإشارة إلى حالة السراح المدني، وعبارة مرابيط للإشارة إلى المساجين.

48 تسمى العمليّات الانتحاريّة في معجم التنظيمات الجهاديّة في العراق وسوريا بـ"الدّقمة".

49 حول مفهوم التحول الجوهري في نظريّة بيير بورديو الاجتماعية، انظر:

Bourdieu (Pierre), *La Noblesse d'Etat*. Paris, Editions de Minuit, 1989

Bourdieu (Pierre), *Langage et Pouvoir Symbolique*. Paris, Le Seuil, 1991

Bourdieu (Pierre) & Delsaut (Yves), « *Le Couturier et sa Griffe: Contribution à une Théorie de Magie* », Actes de la Recherche en Sciences Sociales, Numéro 1-1, 1975, pp.7-36

فمثلها مثل جلّ الطوباويّات، تمثّل الطوبى الجهاديّة «**نمط خيال اجتماعي**»[50] تكمن ميزته الأساسيّة في قدرته على نقل الخيال من فضاء الواقع الرّاهن إلى فضاء واقع مفارق لم يتحقّق بعد. و«**من أجل القدرة على الحلم بواقع آخر**»، على نحو ما يؤكّد بول ريكور، «**ينبغي أوّلاً ضمان اكتساب هويّة سرديّة، من خلال التأويل المتجدّد للتقاليد التي نستند عليها في ذلك**»[51]، وهذا عين ما نستكشفه في شهادة أنس البحثيّة، إذ إنّ تحوّله من ذاتيّة خاضعة، حيث كان «**يحسّ كأنّه يعيش تحت الذلّ**»، إلى ذاتيّة فائقة، حيث «**يبغي فتح بلدان ونشر الدين وقتال الكفّار**»، يمثّل بناءً لهويّة سرديّة من خلال اقتدائه بنموذج تأويلي متخيّل متعيّن في سيرة الصحابي خالد بن الوليد. ففي مقابل الواقع الرّاهن الذي يجعل منهم أفراداً خاضعين وممحوقين ومذلولين، تطرح الطوبى الجهاديّة على أمثال أنس من شباب الأحياء الشعبيّة التونسيّة، إمكانيّة استئناف واقع آخر يكونون فيه أفراداً فاعلين وقاهرين وفائقين، عبر التماهي مع تصوّرات مثاليّة لأبطال تاريخيّين مستمدّة من نموذج تأويلي مخصوص لتاريخ الإسلام. ومن ذلك، نقرأ في نصّ صدر عن «كتيبة عقبة بن نافع»، الفرع الأساسي لـ«تنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي» بتونس، تنعى فيه اثنين من مقاتليها لقيا حتفهما في عمليّة شنّتها ضدّها قوّات الأمن والجيش التونسيّة:

«...في الوقت الذي كانت فيه قوافل الشباب المغرّر بهم تخوضُ البحار على مراكب الموت، زرافاتٍ ووحداناً تشوُّفًا لعيشة رغيدة خلف البحار، كان أبطال الإسلام وشباب الإيمان يبحثون عن مواطن العزِّ والاستشهاد، ليبرهنوا للعالم أجمع بأنّ روح التضحية والفداء لا زالت راسخة في أمّة الإسلام، يضخّها الآباء والأمّهات دماً دفّاقاً في عروق الأبناء، لا يمكن لأيّة قوّة متغرطسة على وجه الأرض استئصالها، ومن يسدّ طريق العارض الهطلِ؟! إنّها ظاهرة عجز الغرب الكافر وأذنابه من حكام الرِّدّة عن استيعابها، فسخّروا كلّ طاقاتهم وأجهدوا أنفسهم عبر مكرٍ خبيث لإغراق الشباب المسلم في مستنقعات الرذيلة والضياع...، فيتحوّل أولئك الشباب وبصناعة الله إلى فرسان يذودون عن الإسلام، شباب يخرجون من قاعات اللَّهو والغناء إلى ساحات المدافع والقنابل، شباب لطالما رابط على مدرّجات الملاعب يحملون أعلام الأندية، يرابطون اليوم على خطوط القتال الأولى وهم يحملون رايات الجهاد بيمينهم وبالأخرى سلاحهم، ولكنّ هذا التحوّل وللأسف هو حال القليل من شباب الأمّة، لتبقى الأغلبيّة الغالبة خارج مجال التغطية...

فعليك يا أخي بسيرة هؤلاء، فلن تعدم نوراً من أنوارهم تضيء به دربك، وبلسماً يقطع عنك الهمّ والغمّ، وينبوعاً من الماء الزُّلال يُذهب عنك ظمأ الحياة، فهي سِيَرٌ تعيد سِيَرَ الصالحين الأوّلين من سلفنا الصالح التي جَمَعَت بين جميع أحوال المؤمن في هذه الدنيا، من الهداية إلى الصدع بالحقّ إلى الهجرة ثمّ الجهاد والثبات، ثمّ في الختام الشهادة»[52].

50 Ricoeur (Paul), « *L'Idéologie et l'Utopie: Deux Expressions de l'Imaginaire Sociale* », Autres Temps, Année 1984, Vol.2, p.60

51 *Op.cit.,* p.64

52 مقتطف من: "سيرة شهيدي معركة جبل سمّامة"، الحلقة 20 من سلسلة **ما يسرّهم أنّهم عندنا**، نشر مؤسّسة إفريقيا المسلمة، شهر رجب 1438 هجري (الموافق لشهر أفريل 2017 ميلادي).

يمكن الاطلاع على النصّ عبر الرابط التالي:

https://azelin.files.wordpress.com/2017/04/ifricc84qicc84yyah-al-muslimah-e2809cthe-series-e28098what-makes-them-content-is-that-they-are-with-us_-20-biography-of-the-two-martyrs-of-the-battle-of-mount-samacc84mah221.pdf

إنّ التحوّل الذي يتحدّث عنه بيان هذه المجموعة الجهاديّة، هو تحوّل جوهري لفئات شبابيّة من ذاتيّات خاضعة ومستلبة إلى ذاتيّات فائقة وبطوليّة، بوصفها جزءًا من الطّائفة المنصورة الموكول لها تحقيق العود الأبدي الموعود لزمن التمكين والسطوة المنقضي، تبعاً لنموذج تأويلي مؤسطر لتاريخ القرون الثلاثة الأولى من الإسلام. ومن لدنّ هذا النموذج، تشكّل هذه الفئات من الشباب سرديّات هوويّة تصير عبرها ذواتاً فائقة، تكتسب تفوّقها المتخيّل من التفوّق المثالي لأيقونات نموذجها المؤسطر، فكأنّها سرديّات محبوكة على طراز «**سِيَر تُعيد سِيَر الصالحين الأوّلين من السلف الصالح**» في زمن الإخضاع والاحتقار والإذلال الحاضر. فالعالم الاجتماعي، يُمثّل بالنسبة إلى فئات واسعة من الشباب التونسي، بفعل الهشاشة الاقتصاديّة وانحصار دوائر الإدماج وتعطّل إواليّات الصعود الاجتماعي وموروث الاستبداد السياسي الكاسح، كليّة ساحقة يختبرون تحت وطأتها نفي الاعتراف في شكله الجذري، إلى حدّ أن يصير «**عالماً لا يقدر فيه على البقاء سوى البطل. حيث يغدو الانضمام إلى الفيالق الجهاديّة والدفاع عن إسلام «قويّ وقاهر» نمط بقاءٍ، ووهماً هستيريّاً بالاندماج ضمن فضاءٍ يحمي ويرتق نرجسيّة مفتوقة**»[53]. وإذا كان هذا المسلم الفائق يتمثّل نفسه بطلاً، إلاّ أنّه «بطل سلبي» بتعبير فرهاد خوسروخوفار؛ أي إنّ بطولته ليست بطولة إيجابيّة تتأتّى من سعيه إلى الاندماج في المجتمع والنجاح ضمنه، ونيل تقديره الإيجابي، بل بطولة سلبيّة تتأتّى من سعيه إلى إخضاع المجتمع لإرادة تفوّقه، عبر إرهابه[54]. لذلك، فإنّه كلّما زاد كره المجتمع له، كلّما تعزّز إحساس البطل السلبي بالتفوّق، حيث لم يعد هذا الكره يمثّل في نظره علامة نبذ وإقصاء وتحقير، بل علامة مفاصلة تؤكّد تفوّقه على المجتمع الذي حقّره سابقاً. وصراع البطل السلبي ليس صراعاً من أجل الاعتراف؛ أي من أجل استعادة مكانته المعنويّة المسلوبة ضمن النظام الاجتماعي المحقّر له، بل صراعاً من أجل التفوّق المطلق ضدّ هذا النظام. وبعبارة أخرى، فإنّ البطل السلبي لا يبحث عن «**نيل الاعتراف من هيئة الاعتراف العليا القائمة...، بل إلى تنصيب نفسه كمانح أعلى للاعتراف...، ينبغي على الآخرين انتظار اعترافه وتلمّسه منه**»[55]، وهو صميم ما يعبّر عنه مقطع دالّ من شهادة أنس، حين يصرّح: «**أنا أبغي الموت بعد الإثخان في العدوّ، فإمّا أن أقتل أنا، أو يُسَلّم هو أمره**».

ما العمل لمناهضة تحوّل هذه الفئات من الشباب التونسي نحو التطرّف الجهادي، بما تخلّفه آثار العنف والإرهاب على المجتمع من آثار مدمّرة؟

منذ اندلاعها في ربيع سنة 2011، ما يزال مسار الثورة التونسيّة مستمرّاً عبر نضالات طيف واسع من الحركات الاجتماعيّة والمدنيّة الشبابيّة التي تشكّلت في خضمّها. ورغم اختلاف رهاناتها وديناميّاتها وفاعليها، فإنّ هذه الحركات تشترك في مطلب أساسي يُشكّل رابطاً يصلها أفقياً ببعض، وهو الكرامة باعتبارها الشكل الأوّلي من الاعتراف السياسي المؤسّس للمواطنة.

53 Ben Smaïl (Nédra), « *Révolution, Djihadisme, et Adolescence en Tunisie* ». Dans: *Guerres et Traumas* (Dir. Olivier Douville). Paris, Dunod, 2017, p.230

54 Khosrokhavar (Farhad), *Radicalisation*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme, coll. « Interventions », 2014, pp.123-124

55 Caillé (Alain) & Lindemann (Thomas), « *La Lutte de Reconnaissance par le Don entre Acteurs Collectives (1)* », Revue de MAUSS, 2016/1 (n° 47), p.335

ولعلّ الرهان على دعم هذه الحركات الاجتماعيّة وتجذيرها مجتمعيّاً في صراعاتها من أجل الاعتراف والإدماج والمواطنة، قد يدعّم قدرتها على حشد فئات الشباب المقصيّة والمذلولة ضمن تحوّلات جوهريّة نحو ذاتيّات مواطنيّة، وتطرح عليها أطراً وخطابات تتوسّل النضال ديمقراطيّاً ومدنيّاً من أجل نظام اجتماعي عادل، عوض أطر وخطابات الحركات الجهاديّة المتطرّفة. وقد يكون ذلك خياراً في النضال السياسي يطرح على الشباب بديلاً مواطنيّاً عن التطرّف، كما يناضل في الآن نفسه، من أجل تغيير النظام الاجتماعي القائم المساهم في إنتاج شروط التطرّف.

المصادر والمراجع:

العربية:

- **ابن حنبل (أبو عبد الله، أحمد بن محمّد)، مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسّسة الرسالة،** بيروت، 2001
- الحاج سالم (جهاد)، «الشباب الجهادي في حيّ شعبي: دراسة حالة إثنوغرافيّة»، نشر في: **السلفيّة الجهاديّة في تونس، الواقع والآفاق** (تحرير: محمد الحاج سالم). تونس، المعهد التونسي للدراسات الاستراتيجيّة، 2014
- الحاج سالم (محمد)، «السلفيّة الجهاديّة في تونس: من هامش المركز إلى مركز الهامش»، نشر في: السلفيّة في المغرب العربي، مقاربات سوسيوتاريخيّة. (مجموعة من الباحثين، تنسيق: محمد بالطيب). تونس، وحدة البحث في الظاهرة الدينية بكلية الآداب والفنون والإنسانيّات بجامعة منوبة وبرنامج دعم المجتمع المدني بتونس، 2017
- الحمدي (عبد السلام)، «التديّن الصّوفيّ في تونس: الطريقة القاسميّة نموذجاً». صدر في: **في فهم الظاهرة الدينيّة في تونس، جذورها وتجلياتها ودلالتها**. (مجموعة من الباحثين، تنسيق: محمد بالطيّب). تونس، وحدة البحث في الظاهرة الدينيّة بكليّة الآداب والفنون والإنسانيّات بجامعة منوبة وبرنامج دعم المجتمع المدني بتونس، 2017
- النسائي (أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب الخراساني) [ت 303 هـ]، **السُّنن الكبرى**، حقّقه وخرّج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، ط 1، بيروت، مؤسّسة الرسالة، 2001
- بن زينة (محمد علي)، «جيل الثورة: قراءة سوسيوديموغرافيّة في تحوّلات واقع الشباب في سيدي بوزيد والقصرين ودورها في قيام الثورة التونسيّة». صدر في: **الثورة التونسية: القادح المحلي تحت مجهر العلوم الإنسانية.** (مجموعة مؤلفين، تقديم: المولدي الأحمر). المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014
- مسلم بن الحجاج (أبو الحسن القشيري النيسابوري)، **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1991
- غربالي (فؤاد)، «سوسيولوجيا المعاناة من خلال المعيش اليومي لشباب الأحياء الشعبية: شباب أحياء مدينة صفاقس مثالا»، مجلة عمران، العدد 15، ربيع 2016، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات.

الأجنبية:

- Austin (John), *How to Do Things with Words: The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*. (Edited by J.O Urmson & Marina Sbisà). Oxford University Press, 1962
- Ben Slama (Fethi), *La Guerre des Subjectivités en Islam*. Paris, Editions Lignes, 2014
- Ben Smaïl (Nédra), « *Révolution, Djihadisme, et Adolescence en Tunisie* ». Dans: *Guerres et Traumas* (Dir. Olivier Douville). Paris, Dunod, 2017, pp.230.
- Blavier (Pierre), « *Sociogenèse de la Révolution Tunisienne: Expansion Scolaire, Chômage, et Inégalités Régionales* », Actes de la Recherche en Sciences Sociales, Numéro 211-212, 2016, pp.55-71

- Bourdieu (Pierre), *Esquisse d'une Théorie de la Pratique,* précédée de *Trois Etudes d'Ethnologie Kabyle*. Genève, Droz, 1972
- & Delsaut (Yves), « *Le Couturier et sa Griffe*: *Contribution à une Théorie de Magie* », Actes de la Recherche en Sciences Sociales, Numéro 11975 ,1-, pp.736-.
- Bourdieu (Pierre), *La distinction, critique sociale du jugement*. Paris, Les Editions de Minuit, 1979
- *La Noblesse d'Etat*. Paris, Editions de Minuit, 1989
- *Langage et Pouvoir Symbolique*. Paris, Le Seuil, 1991
- & Wacquant (Loïc), *Réponses*. *Pour une Anthropologie Réflexive*. Paris, Le Seuil, 1992
- *Méditations Pascaliennes,* Paris, Le Seuil, 1997
- Caillé (Alain) & Lindemann (Thomas), « *La Lutte de Reconnaissance par le Don entre Acteurs Collectives* (*1*) », Revue de MAUSS, 2016/1 (n° 47), pp.321-336
- Castel (Robert), « *Les Dynamiques des Processus de Marginalisation: de la Vulnérabilité à la Désaffiliation*», Cahiers de Recherche Sociologique, Numéro 22, 1994, pp.11-27
- Derrida (Jacques), *Foi et savoir*. Paris, Le Seuil, 2001
- Le « Concept » de 11 Septembre. Paris, Galilée, 2004
- Foucault (Michel), *Histoire de la Sexualité t*. *II*: *L'usage des Plaisirs*. Paris, Gallimard, 1984
- « Les techniques de soi ». Dans *Dits et écrits IV*, no 363. Paris, Gallimard, 1994
- Fraser (Nancy), *Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation*. The Tanner Lectures on Human Values. Delivered at. Stanford University. April 30–May 2, 1996
- Gherib (Baccar), « *Les Classes Moyennes Tunisiennes entre Mythes et Réalité. Eléments pour une Mise en Perspective Historique* », L'année de Maghreb, VII | 2011, pp.419-435
- Honneth (Axel), *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts.* (Translated by Joel Anderson). Massachusetts, MIT press Cambridge, 1995
- Khosrokhavar (Farhad), *Radicalisation*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme, coll. « Interventions », 2014
- Lahire (Bernard), *L'Homme Pluriel. Les Ressorts d'Action.* Paris, Nathan, 1998
- Lamloum (Olfa), « Les Jeunes des Quartiers Populaires face à la Police en Tunisie », publié sur: orientxxi.info, 20 Mars 2015
- Lamloum (Olfa) & Ben Zina (Mohamed Ali) (Dir.), *Les Jeunes de Douar Hisher et Ettadhamen: Une Enquête Sociologique*. Tunis, Arabesque, 2015

- Lapeyronnie (Didier), « L'économie Morale de la Discrimination. La Morale des Inégalités dans les Banlieues Populaires Françaises ». Dans: *Inégalités et Justice Sociale* (Dir. François Dubet). Paris, La Découverte, 2014
- Le Breton (David), *Disparaître de Soi. Une Tentation Contemporaine*. Paris, Métailié, 2015
- Le Roux (Philippe), *De l'Insignifiance: Recherches en Esthétiques et Sciences Humaines*. CIEREC, 1992
- Mahmood (Saba), *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press, 2004
- Mauss (Marcel), *Manuel d'Ethnographie*. Paris, Payot, 1947
- Merone (Fabio), « *Between Social Contention and Takfirism: The Evolution of the Salafi-Jihadi Movement in Tunisia* », Mediterranean Politics. 22 (1),2017
- Ricoeur (Paul), « *L'Idéologie et l'Utopie: Deux Expressions de l'Imaginaire Sociale* », Autres Temps, Année 1984, Vol.2
- Wacquant (Loïc), *Urban Outcasts*: *A Comparative Sociology of Advanced Marginality*. Polity Press, 2008

جميع الحقوق محفوظة © 2022

المركز العربي لدراسات التكرف
The Arab Center for Extremism Studies