



مسارات التطرف الجهادي وتجارب الإقصاء

اليومي عند شباب الأحياء الشعبيّة

محاولة في الفهم





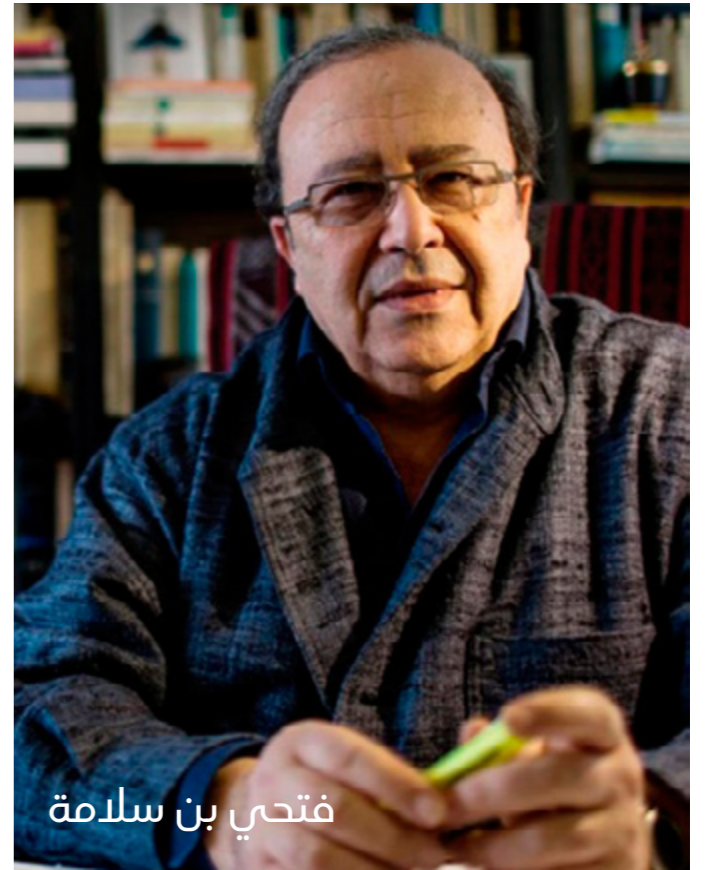
بقلم جهاد الحاج سالم

- باحث في علم الاجتماع مهتم بدراسة ديناميات الإقصاء والتسييس والراديكالية لدى شباب الأحياء الشعبيّة. ساهم سابقاً في تحرير كتب ودراسات حول أشكال الإقصاء والانخراط في الراديكالية الجهادية في الأحياء الشعبيّة التونسية، من بينها:
 - السلفية الجهادية في تونس: الواقع والآفاق، تحرير: د. محمد الحاج سالم، المعهد التونسي للدراسات الاستراتيجية، تونس، 2014.
- Jeunes et Djihadisme : Les Conversion Interdites, David Le Breton, Joycelyn Lachance, Meryem Sellami et Jihed Haj Salem, Presses de l'Université Laval, Québec, 2016.
- سوسيولوجيا الهوامش في تونس: دراسات في الأحياء الشعبية والمناطق الحدودية، تحرير: محمد علي بن زينة، ألفة لموم ومريم عبد الباقي، إنترناشيونال آرت/دار محمد علي، تونس، 2017.
- المراهقة(ة) في الكرم الغربي سبع سنوات بعد ثورة 14 جانفي 2011: دراسة حول المراهقة في حي شعبي في الضاحية الشمالية لتونس العاصمة، تحرير: سليم قلاد، مريم السلامي، هالة العمري وجهاد الحاج سالم، جمعية مبدعون، تونس، 2018.

ملخص

تسعى هذه الورقة إلى فهم مسارات التطرف الجهادي عند شباب الأحياء الشعبيّة التونسية ضمن سياق معيشتهم اليومي. وهو معيش مطبوع بتوتر صارخ بين شعور بالإقصاء والإذلال، من جهة، وشعور بالسخط والاحتجاج، من جهة أخرى، يتولد أساساً 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 صفة دينية فائقة، عبر تبني نموذج تأويلي متخيل عن جماعة المسلمين الأولى وتجسيده ضمن هوية سردية متطرّفة.

في كتابه حرب الذاتيات في الإسلام، يرسم المحلل النفسي فتحي بن سلامة صورة الجهادي على أنه مسلم فائق (sur-musulman). فهو لا يكتفي بأن يكون كأبي مسلم، بل يرى ضرورة إظهار ذلك، وتبليغه عبر الرموز الخارجية، والمغالاة السلوكية والتعبدية. وينم ذلك، في نظر بن سلامة، عن قناعة لدى المسلم الفائق بأن سبب هزيمة المسلمين وإذلالهم، هو خيانتهم للذين 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 الحدائث والعالم الذي شكّلته. وتجري هذه المواجهة في مجالات متعدّدة، ابتداءً من اللباس والتعبّد وصولاً إلى الجهاد المسلّح، حيث تتخذ شكل مطالبة عنيفة تتطلّب من الذات أن تطهّر نفسها من شوائب العالم الحديث، فتؤدّي بها إلى إلغاء الآخر، بإلغاء نفسها حتى تتأكد كذاتية فائقة⁽¹⁾



فتحي بن سلامة

وقد أتاح عملنا الإثنوغرافي حول مسارات التطرف الجهادي لدى شباب الأحياء الشعبية في تونس ما بعد الثورة، معاينة عمليات تشكّل ذاتية المسلم

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

الفائق في سياقات تجريبية. وقد تركّز حقل العمل البحثي في عدد من الأحياء الشعبية التونسية بغرب العاصمة، والتي مثلت بالنسبة للجهاديين الأماكن المفضّلة للدعوة والتعبئة الجماهيرية، ومجالاً حيويّاً لأنشطتهم. وكانت هذه الأحياء قد تشكّلت منذ بداية السبعينات في أحزمة العاصمة على وتيرة دينامية حضرية هامشية تغذيها هجرة ريفية وافرة. وقد حال تعطل مسار التصنيع وانحصاره في قطاعات محدودة، كالصناعات التحويلية وصناعة الملابس والنسيج، دون توفّر شروط اندماج الوافدين في النسيج المدني بالكامل، وهو ما أدّى إلى تحوّل التجمّعات السكنية العفوية حول المدن إلى «مجالات هامشية» تعاني من الهشاشة والإقصاء الاجتماعي، وتنتشر فيها بشدّة مظاهر الانحراف والجريمة والاقتصاد اللانظامي. كما حوّلها كذلك إلى «مجالات احتجاجية» تتخلّق في رحمها الهويّات الرافضة، مثل مجموعات موسيقى الرّاب ومشجعي كرة القدم، والهبات الشعبية المناهضة والثورية.

وفي جميع الأحوال، كان انتشار الحركة السلفية الجهادية يتمّ في الأحياء الشعبية من خلال جملة من الأنشطة والممارسات التي تحشد نموذجاً معيارياً متخيلاً ومتعيّناً في جماعة المسلمين الأولى، وهو ما تبلوره الإيديولوجيا الجهادية وتسعى إلى نشره على مستوى الساحات المحلية والمعيش اليومي، مشكّلة بذلك حركة اجتماعية متطرّفة، لم تتخذ شكلاً حزبياً أو مؤسّساتياً، بل بقيت تُمارَس ضمن شبكات ممتدّة تفتقر إلى الهيكلية والتراتب الهرمي الشكلي والصفة القانونية الرسمية إزاء الدولة، متخذة شكل مجموعات من الشباب الجهادي المتناثرة في مناطق متعدّدة على مدى البلاد. وتنظم هذه المجموعات إمّا حول مرجعية ترابية أو مشيخية، متغذّية من التفاعلات اليومية المباشرة بين الأنصار والمتعاطفين، ويوحدها توجّه إيديولوجي مشترك⁽²⁾.

لأنّ توحد جزء واسع من هذه المجموعات ضمن تنظيم «أنصار الشريعة» على قاعدة مشروع سياسي جهادي، إلّا أنّ هذا التنظيم لم ينجح في الانتقال التامّ إلى مستوى التشكّل المؤسّساتي المكتمل، حيث انهارت التجربة إثر حظره من قبل «حكومة الترويكا» الثانية في جويلية 2013. ليدخل في صراع مسلح مع الدولة سيؤدّي إلى هروب قياداته، وتفكك شبكات

2- من أجل الاطلاع على وصف إثنوغرافي كثيف لساحة جهادية محلية في حيّ «دوّار هيشر» بغرب العاصمة تونس، انظر:

الحاج سالم (جهاد)، «الشباب الجهادي في حيّ شعبي: دراسة حالة إثنوغرافية»، نشر في: السلفية الجهادية في تونس، الواقع والأفاق) تحرير: د. محمد الحاج سالم. (تونس، المعهد التونسي للدراسات الاستراتيجية، 2014، ص.252-203.

أصناره وانتقالها إلى العمل السري ضمن مجموعات صغيرة العدد متعاطفة أو منتمية إلى «الدولة الإسلامية»، بشكل غالب، أو إلى «تنظيم القاعدة»، بشكل أقل⁽³⁾. فمع بدايات العام 2014، غادر قرابة 3000 شابّ تونسي إلى سوريا للقتال في صفوف «الدولة الإسلامية». وينحدر قسم كبير من هؤلاء المقاتلين الجهاديين، حسب التقارير الإعلامية والأمنية المتوقّرة، من مناطق البلاد الداخلية المهتمّشة والأحياء الشعبية الطرفية بالمدن الكبرى.

ما هي الفئات الاجتماعية التي يجتذبها التطرف الجهادي بالأساس؟ ما هي دلالة التحوّل الجهادي في سياق الأحياء الشعبية التونسية؟ وكيف ترتبط مسارات التحول الجهادي بتجارب الإقصاء اليومية التي يعيشها الشباب في الأحياء الشعبية؟

3000
شابّ تونسي غادر إلى سوريا
سنة 2014

نجد، من جهة أولى، شبيبة الطبقات الشعبية التي تعيش حالة هشاشة اقتصادية وعلاقية، وتحمل رأسمالاً تعليمياً متدنياً، ووصوماً رمزية تتعلّق إمّا بأصولها الاجتماعية أو بتجارب إجرامية أو تجارب انحراف عاشتها سابقاً، وهي حالة شريحة واسعة منها⁽⁴⁾. ومن جهة أخرى، شبيبة الفئات الهشّة من الطبقة الوسطى، التي تتمتّع عموماً برأسمال تعليمي عالٍ وأصول

3 - من أجل الاطلاع أكثر على تجربة تنظيم «أنصار الشريعة» في تونس بعد الثورة، انظر: الحاج سالم (محمد)، «السلفية الجهادية في تونس: من هامش المركز إلى مركز الهامش»، نشر في: السلفية في المغرب العربي، مقاربات سوسيو تاريخية (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.

4- من أجل الاطلاع أكثر على خصائص هذه الفئة من شباب الأحياء الشعبية المتعاطفة مع الحركة السلفية الجهادية 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

اجتماعية 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 الاجتماعية في سياق يتميّز بتآكل نظام قيمها المرتكز أساساً على الاستحقاق والجدارة. وعلى الترقّي الاجتماعي من خلال التعليم، وذلك نتيجة تعطلّ إواليّات الصعود الاجتماعي التقليدية⁽⁵⁾. لكن، كيف نفسّر انجذاب هاتين الفئتين بالأساس إلى التطرف الجهادي؟

في خيمة دعوية نظّمها شباب «أنصار الشريعة»، بدوّار هيشر في 12 نوفمبر 2012 بعد صلاة العصر ببطحاء تسمّى «بطحاء الرياحي» بشارع خالد ابن الوليد» بحيّ «دوّار هيشر»، خطب الداعية السلفي الجهادي «كمال زروق» بحماس شديد في جمهور غالبية شبابي صارخاً: «شباب الإسلام... إنّ الشعب ينتظركم... فعلموا الناس الذين ولنرى معاملاتكم... ولنرى أقوالكم وأفعالكم في المجتمع بإذن الله. أنتم الخير وأنتم القادة وأنتم الصّوحة... أنتم ستقودون الأمة 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 تفسيرية هامة، وهي ظاهرياً كذلك. إلّا أنّها أبانت عن قيمتها الفعلية حين استتارت سؤالاً بسيطاً في ذهننا مفاده: كيف يتحوّل هؤلاء الشبان من أفراد مهمّشين ومقصّين، إلى فاعلين يمثّلون «القادة والصّوحة الذين سيقودون الأمة إلى النّصر»؟ فعلى رأي مارسيل موس، فإنّ «ما قد يبدو تفاصيل عابرة، قد تكون في الواقع تركّزاً لمبادئ»⁽⁶⁾. وفي هذا المستوى، سنحاول طرح فرضية مفادها أنّ هؤلاء الشبان الجهاديين يعيشون التحول الجهادي بوصفه عملية تحوّل جوهرية (Transsubstanciation) يختبرون من خلاله نوعاً من

5- 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 تعطلّ إواليّات الترقّي 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 سوسيوديموغرافية في تحولات واقع الشباب في سيدي بوزيد والقصرين ودورها في قيام الثورة التونسية»، صدر في: الثورة التونسية: القادح المحلي تحت مظهر العلوم الإنسانية (مجموعة مؤلفين، تقديم: المولدي الأحمر)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014، ص.180-149.

6- Mauss (Marcel), Manuel d'Ethnographie. Paris, Payot, 1947, p.5-6

التربّي الأنطولوجي، بحيث يمكن أن يتحوّل الفرد الموصوم سلبياً، ابن الحيّ الشعبي المهمّش أو حامل الشهادة الجامعية العاطل عن العمل أو المنحرف أو الممارس للعمل الهشّ، الخ... إلى واحد من «الصفوة» المشكلة للطائفة المنصورة التي ستحقّق وعد الله في الأرض.



من أبرز وجوه وضعيات الإقصاء الاجتماعي التي يعيشها شباب الأحياء الشعبية التونسية، هي الوصمة السلبية التي تعلق بهويّتهم الذاتية. ويتأق جزء مهم من هذه الوصمة، لا من خصائصهم الذاتية أو موقعهم الاجتماعي الفردي، بل أساساً من هويّتهم الجماعية بوصفهم من سكّان حيّ شعبي. فعلى قول أحد شبّان حيّ «دوّار هيشر»، في خضمّ تفسيره أسباب سعيه لتغيير مكان إقامته المدوّن في بطاقة تعريفه الوطنية، «ما دام عنوان إقامتك المسجّل 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 السلبية تلاحقك، لأنك من دوّار هيشر لا غير! (أحمد، 26 سنة).

وعموماً، تتشكّل هذه الوصمة العالقة بالأحياء الشعبية في تونس من ثلاثة أبعاد أساسية، وهي الجريمة والعنف وظروف العيش المتدنية. ففي دراسة كمية أجرتها منظمة «أنترناشيونالآلرت» على عينة ممثلة من 750 شاب من حيّ «دوّار هيشر» وحيّ «التضامن» بين سنّ 18 و35 سنة⁽⁷⁾، أجاب 42.2% من المستجوبين على سؤال «كيف يرى غير المتساكنين حالة

7 يمكن الاطلاع على النتائج الأولية لهذه الدراسة عبر الرابط التالي: http://www.internationalalrt.org/sites/default/files/Tunisia_Young-PeopleSurvey_EN_2015.pdf

وللاطلاع على تحليل معمق لنتائج هذه الدراسة، انظر:

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

الأمن في حيّك؟» بمتريّة جدّاً، وأجاب 28.2% بمتريّة. فيما أجاب 32.9% من المستجوبين على سؤال «كيف يرى غير المتساكنين ظروف العيش في حيّك؟» بمتريّة جدّاً، و30% بمتريّة. ومن الملاحظ اعتبار المستجوبين، بنسبة 30%، حضور الحركة السلفية أهمّ الأبعاد التي انضافت إلى صورة الحيّين بعد الثورة، والمثير في ذلك بروز أهمية هذا المتغيّر الجديد في تشكيل صورة الحيّين، في مقابل تصريح المستجوبين بتراجع أهمية متغيّر الجريمة من 29.2% قبل الثورة إلى 13.8% بعدها، ومتغيّر النزاعات المحلية من 26.1% إلى 16.1%. وبقدر ما يدلّ ذلك على تغيّر في هويّة هذين الحيّين الشعبيين بعد الثورة، فهو يدلّ كذلك على قوّة الانغراس المجالي المادّي والرّمزي الذي حقّقته الحركة الجهادية فيهما.

وتزوّدنا دراسة كمية أخرى أجرتها جمعية «مبدعون»⁽⁸⁾ بمعطيات مقارنة حول فروقات تمثّلات المراهقين بين سنّ 12 و18 سنة لصورة حيّهم، ضمن عينة تمثيلية موزعة بين الأحياء الشعبية والأحياء السكّنية الفاخرة ونصف الفاخرة. حيث شملت هذه الدراسة 272 مراهق من حيّ «الكرم الغربي»، و110 مراهق من أحياء «سيدي بو سعيد» و«المرسی». 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«المرسی» بكونها من فضاءات سكنى الطبقات الوسطى والعليا خصوصاً. وتظهر النتائج الأولية لهذه الدراسة فروقات بارزة بين تمثّلات المستجوبين في «الكرم الغربي» لهويّة حيّهم وصورته لدى غير المتساكنين، في مقابل تمثّلات المستجوبين في «المرسی» و«سيدي بو سعيد».

فبخصوص تمثّلات المستجوبين لهويّة أحيائهم، نجد أنّ 75% من المستجوبين في «الكرم الغربي» يوافقون بشدّة على اعتبار حيّهم حياً شعبياً، فيما يوافق 13.6% منهم نسبياً على ذلك. وعلى عكس ذلك، لا يوافق سوى 11.8% من المستجوبين في «سيدي بو سعيد» و«المرسی» تماماً على اعتبار أحيائهم أحياءً شعبية، فيما يوافق 25.5% منهم نسبياً على ذلك. ومن جهة أخرى، يوافق 30.9% من المستجوبين في «الكرم الغربي» بشدّة على أنّ حيّهم مهمّش، فيما يوافق 25.7% منهم نسبياً على ذلك. وفي المقابل، نجد أنّ 0.9% فحسب من المستجوبين في «سيدي بو سعيد» و«المرسی» يوافقون

8 أشرفت جمعية «مبدعون»، وهي جمعية مدنيّة تونسيّة تهتم بالتأطير الثقافي لشباب الأحياء الشعبية، على إنجاز هذه الدراسة بمعونة فريق بحث يتكوّن من: د. سليم قلال، د. مريم السلامي، أ. هالة العمري وأ. جهاد الحاج سالم. يمكن الاطلاع على الدراسة عبر هذا الرابط:

الكرم الغربية

من المستجوبين يوافقون بشدّة على أنّ حيّهم مهمّش 30,9%

من المستجوبين يوافقون نسبياً على أنّ حيّهم مهمّش 25,5%

سيدي بوسعيد و المرسی

من المستجوبين يوافقون بشدّة على أنّ حيّهم مهمّش 0,9%

من المستجوبين يوافقون نسبياً على أنّ حيّهم مهمّش 10%

تماماً على أنّ أحياءهم مهمّشة، في حين يوافق 10% منهم فقط نسبياً على ذلك.

وإجمالاً، فإنّه بقدر ما يعتبر تراكم التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية مهمّاً في فهم موقع الأحياء الشعبية ضمن التكوين الحضري لمدينة تونس، فإنّ هذه المعطيات تنبّهنا إلى أنّ الرموز والصور السلبية مهمّة بدورها في تشكيل هذه الجغرافيا الاجتماعية المخصوصة. فهذه الصور والرموز ليست مجرد «أحكام مسبقة» أو «مغلوبة» ينبغي الاشتغال على تفكيكها، بقدر ما تمثّل «أفعالاً خطابية» بتعبير فيلسوف الخطاب جونأوستين⁽⁹⁾، أي إحدى مظاهر نشاط القوى الاجتماعية الفاعلة في تحديد موقع الأحياء الشعبية في «أدنى سلم نظام التراتبية الهرميّة للأماكن التي تتشكّل منها المدينة»⁽¹⁰⁾. فهذه الصور والرموز، تتخرط عبر تراكمها في شكل وصمة جماعية سلبية ضمن وإليات الإقصاء التي تجعل من الأحياء الشعبية مناطق نبذ حضري. وهي وصمة ترزح بقوّة على معيش سكّان الأحياء الشعبية، وتساهم في إنتاج أشكال التمييز المادّي التي يعانونها. وفي هذا الصدد، توقّفنا خلال عملنا الميداني في حيّ «دوّار هيشر» على عدد من التجارب المعيشية التي يواجه فيها شباب هذه الأحياء أشكالاً مختلفة من التمييز على أساس الوصمة السلبية العالقة بهويّتهم الجماعية. ففي سياق حديثه عن الصعوبات التي

9 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.

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

تواجه شباب حيّهم في إيجاد موطن شغل، يرى حمدي (22 سنة): «الأمر بسيط، حين ترسل بسيرتك الشخصية إلى شركة ما، ويرون أنّ عنوانك ومكان إقامتك في دوّار هيشر، فسيفرضون 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، تؤثر هذه الوصمة السلبية أيضاً على هيكلية الروابط الاجتماعية لسكانة الأحياء الشعبية وإدارة علاقاتهم الاجتماعية اليومية. فيروي محمد (24 سنة)، وهو طالب جامعي من «دوّار هيشر»، تجربته مع الوصم السلبى كالتالي: «حين أتعرّف على طلبة في الجامعة، ويشرع كلّ منّا في تقديم نفسه، أتحاشى أن أذكر أنّي من دوّار هيشر وأكتفي بالقول إنّني من ولاية منوبة... لماذا ذلك؟ حسناً، الكثير منهم لا يعرفون دوّار هيشر، بل إنّ البعض يظنّ أنّها قرية ريفية انطلقاً من تسمية دوّار... أما من يعرفون دوّار هيشر، فالكثير منهم يصدمون حين أخبرهم أنّني أقيم هناك... تتغيّر نظرتهم إليّ فجأة، ومنهم من يسألني بصراحة: أنت إنسان مهذب ونظيف، كيف تقيم هناك؟ هل ترى الآن؟».

انطلاقاً من هذه المعطيات الكمية والكيفية، يمكن أن نرى تأثير الوصمة السلبية العالقة بشباب الأحياء الشعبية على العلاقة بالذات وتشكيل الهوية الجماعية والقدرة على الحراك والصعود في الفضاء الاجتماعي. حيث يصحّ القول، على نحو ما يستنتج ديدييهلابرونبييصوص الضواحي الحضريّة الفرنسيّة، أنّه لا وجود لأحياء شعبية دون صورة الأحياء الشعبية،

فعله ولا يحاسب عليها، أما أنت فتحاسب على سفساف المشاكل، وقد يبحثون بك إلى السجن ستة أشهر مجرد أنهم مسكوا لديك آلة حادة... والحمد لله، قدر الله عز وجل أنني لم أدخل السجن، وكان الله سبحانه وتعالى خير حافظ، رغم تورطني في قضية محاولة قتل آنذاك وعمليّات سرقة وسطو. لكن الله عز وجل سلم أمري، ولم أحاكم بالسجن في هذه القضايا لأنني كنت عندها قاصراً في سن السابعة عشرة، ولم يكن القضاة يرغبون في التركيز على قضايا القصر، فلا يحكمون فيها بالسجن... لكن، كما قلت لك، كل من عاش في تونس يعرف معنى الظلم، ويعرف كيف يتسلط هؤلاء الطواغيت... يعرف كيف يسكون بالمرء في الشارع ويصفعونه على الملاء ويأمرونه بالعودة إلى منزله...».

يتواتر في سرد أنس لمسار عيشه قبل تحوُّله الجهادي عبارتان تحملان شحنة معنوية صارخة، وهما الذل والاحتقار. ويمكننا المجادلة بأن هذه الشحنة المعنوية تتأق من سرد أنس لمسار عيشه بوصفه سرداً لتجارب مكثفة من الاحتقار، يمكن ارجاعها إلى اختبار شكل أساسي من أشكال نفي الاعتراف، ألا وهو نفي الحقوق. وتبعاً لأكسيلهونيث، يشير نفي الحقوق إلى «أشكال الاحتقار الشخصي التي يخضع لها فرد ما، عبر اقضائه من التمتع بحقوق مخصصة ضمن المجتمع»⁽¹⁸⁾. ومن الجدير هنا التنويه إلى أن هذه الحقوق تتحدّد اجتماعياً وسياسياً بحسب الظرفية التاريخية والتطور المؤسّساتي العام لكل نظام اجتماعي مخصص، حيث تمثّل «المطالب الفردية التي يمكن أن يتوقّع الفرد أن يحظى بها اجتماعياً بشكل مشروع بوصفه منخرطاً في النظام الاجتماعي، متساوياً مع غيره في الحقوق، كعضو كامل في جماعة معيّنة»⁽¹⁹⁾. بذلك، لا يتمّ ضمن هذه التجربة المخصصة من الاحتقار تجريد الفرد من احترامه المعياري لذاته فحسب، بل من «قدرته على الارتباط بذاته بوصفه شريكاً تفاعلياً يتساوى قانونياً مع أضرابه من البشر»⁽²⁰⁾.

ويظهر هذا الأمر جلياً في شهادة أنس، من ناحية أولى، من خلال حديثه عن الفوارق بين من يسميهم «أبناء الطبقة الغنية» وأمثاله من «أبناء الأحياء الشعبية». حيث يصف أنس هذه العلاقة من منظور «النحن والهم»، أي من منظور التفرقة الحادة بين مجموعتين متفاوتتين في الحقوق، نتيجة التوزيع غير المتكافئ للرساميل الاقتصادية داخل المجتمع. غير أن

Axel (Honneth), Op.cit., p.133-18.
Op.cit., p.133-19.
Op.cit., p.134-20.

تخيّل أنك جالس أمام منزلكم، ويأتيك أحدهم لا علاقة له بك لا من قريب ولا من بعيد، يأمرك بالدخول إلى المنزل. لماذا ذلك؟

الشريعة» قبل أن يغادر نحو سوريا سنة 2012 حيث قاتل مع «جبهة النصرة» لسنتين، ومن ثمّ انحاز إلى «الدولة الإسلامية» في صراعها مع «تنظيم القاعدة» حول أولوية قيادة الجبهة السورية أوائل سنة 2014، قبل أن ينشق عنها أواخر سنة 2016.

وفي مستهلّ سلسلة مقابلاتنا البحثية⁽¹⁷⁾، طلبنا من أنس أن يصف حياته قبل بداية مسار تطرفه الجهادي، فكانت اجابته: «أنا ابن حيّ شعبي من العاصمة تونس. كنت مغرمّاً بموسيقى الراب والهيب هوب، وكنت لاعب كرة قدم كذلك. كنت أجيد لعبة كرة القدم، قبل أن تزّل بي الأقدام وأصير معروفاً في الحيّ بالسطو على الناس والسرقّة. 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 الناس ولا تعيش مثل الناس. ترى أحدهم من أبناء فلان أو علان الذي يسرقك كلّ يوم، وأبوّه يضحك على الناس، تراه يرتدي حذاءً رياضياً قيمته 280 ديناراً، أما أنا فأجد نفسي غير قادر على اقتناء حذاء قيمته 70 ديناراً مثلاً. هذه من الأشياء التي جعلتني أفكر أنّ مالهم هو في الأصل مالنا، وأنّه ينبغي عليّ استعادته. هذه هي القاعدة المتعارف عليها في الأحياء الشعبية... كذلك، تخيّل أنك جالس أمام منزلكم، ويأتيك أحدهم لا علاقة له بك لا من قريب ولا من بعيد، يأمرك بالدخول إلى المنزل. لماذا ذلك؟ حينها تشعر بأنك محقور... تشعر بأنك تعيش تحت الدّل. يعني، تصوّر ابن الغنيّ يقوم بأيّ

17- مقابلات صوتية أجريت عن بعد عبر شبكة الإنترنت.



«و لا وجود لتفاوتات دون تأويل لهذه التفاوتات»⁽¹¹⁾. إذ ليست هذه الصور والتأويلات مجرد نظام رمزي يعكس علاقات اجتماعية مخصصة، بقدر ما هو نظام ينخرط في بناء هذه العلاقات وهيكلتها. ومن ذلك، يمكن أن نفهم نزوع شباب الأحياء الشعبية إلى التعبير عن وضعيات الإقصاء الاجتماعي التي يختبرونها، رغم اختلاف مساراتهم الاجتماعية وتعدّدها، انطلاقاً من لغة يغلب عليها الطابع المعياري والأخلاقي بما هي «تجربة احتقار و«شعوراً باللامساواة» والإقصاء، وعدم القدرة على عيش «الحياة» والانخراط بشكل كامل في المجتمع»⁽¹²⁾.

وهو ما يؤشّر على أنّ تجربة الإقصاء الاجتماعي لا تتحدّد فحسب بلغة الاقتصاد السياسي للتفاوتات، الذي يركّز على الفوارق الطبقيّة والمادّيّة بين التكوينات الاجتماعيّة، بل تتحدّد أيضاً بلغة اقتصاد معياري تنخفض فيه الدلالات الاجتماعيّة للتفاوتات لتكتسي دلالات «أخلاقيّة» و«معنويّة» بوصفها «ثمرة تمييز إقصائي معتم. وهو تمييز يحرم الأفراد من الولوج إلى فط عيش «عادي» أو يقدرّون أنّه عادي، وهو أيضاً من نتاج الإرادة السلبية للفئات المتفوّقة»⁽¹³⁾. فبقدر ما يعتبر الإقصاء الاجتماعي تجربة لامساواة في توزيع الرساميل الاقتصاديّة وتجريداً من دعائم الحماية الاجتماعيّة ونبذاً خارج دوائر الإدماج المؤسّساتيّة، على نحو ما يبرز روبرت

تقدّم لنا بعض المعطيات الكيفيّة من سيرة أنس (33 سنة) مدخلاً إلى قراءة مسارات التطرف الجهادي لشباب الأحياء الشعبية التونسية، انطلاقاً من منظور الاقتصاد المعنوي لديناميات 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 الشعبية التونسية 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

Castel (Robert), « Les Dynamiques des Processus de Marginalisation : de la Vulnérabilité à la Désaffiliation », Cahiers de Recherche Sociologique, Numéro 22, 1994, pp.11-27.
Honneth (Axel), The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts. (Translated by Joel Anderson). Massachusetts, MIT press Cambridge, 1995.

Fraser (Nancy), Social Justice in the Age of Identity Politics: -16 Redistribution, Recognition, and Participation. The Tanner Lectures on Human Values. Delivered at. Stanford University. April 30-May 2, 1996, p.42.

Lapeyronnie (Didier), «L'économie Morale de la Discrimination.-11 La Morale des Inégalités dans les Banlieues Populaires Françaises ». Dans : Inégalités et Justice Sociale (Dir. François Dubet). Paris, La Découverte, 2014, p.82.

12- غريالي (فؤاد)، « سوسيولوجيا المعاناة من خلال المعيش اليومي لشباب الأحياء الشعبية: شباب أحياء مدينة صفاقس مثلاً»، مجلة عمران، العدد 15، ربيع 2016، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ص.87.

Lapeyronnie (Didier), Op.cit., p.87-13.



لا فرق بين أن تكون في الداخل أو في الخارج في السجن أو في الحومة... ففي تونس، حتى في civile كلنا

مرايبيط

المصطلحات التي يستخدمها في إعادة بناء هذه العلاقة في خطابه لا تصوّرنا على أنها علاقة تفاوتني الحقوق فحسب، بقدر ما تصوّرنا كذلك على أنها علاقة استغلال. ففي نظر أنس، لا يكتفي «برجوازيو المدينة» والطبقات الحضريّة العليا بالتمتع بنمط عيش فائق يُحرم ساكنة الأحياء الشعبيّة من حقّ الولوج إليه، بل يتحقّق لها ذلك أساساً من خلال استغلال الطبقات الشعبيّة والعمل على تآبيد وضعها.

وإزاء صورة «أبناء الأغنياء» القادرين على اكتساب علامات الترف المادي المحروم منها وتأكيد الذات من خلال الاستهلاك والترفيه، يصف أنس صورته بسمياء شعوريّة يمزج فيها الإذلال بالسخط. وبناءً عليه، تتخذ علاقة التفاوت التي تصوّرنا أنس بين «أبناء الأحياء الشعبيّة» و«أبناء الأغنياء»، بعداً معنوياً يتشابك فيه نفي الاعتراف مع التفاوت في التوزيع المادّي للثروة. فإذا كانت هذه العلاقة قائمة، من جهة، على التفاوت في توزيع الرساميل المادّيّة بين الطبقات داخل المجتمع، فهي تُختبر في المعيش اليومي، من جهة أخرى، على أنها علاقة حيف في توزيع الجدارة المعنويّة المتأثيّة من التمتع بقسم متساوٍ من هذه الموارد والخيرات بوصفه حقاً مشروعاً.

من ناحية ثانية، يصف أنس لقاءاته بعناصر الشرطه بلغة معنويّة صارخة، فهي وضعيّات يشعر فيها ب«الحقيرة» إلى درجة يخيل له معها أنه يعيش «تحت الذل»، حيث تتكثف في هذه اللقاءات تجربة الإقصاء، لا من حيث هي علاقة تفاوت في القوّة فحسب، بل أساساً من جهة أنها عمليّة تجريد من الاعتبار المعنوي. وفي حين يمكن المجدولة بأن هذه العلاقة تمثّل نقط تفاعل متواتر بين شباب الأحياء الشعبيّة التونسيّة وأجهزة الشرطه وأعوانها، في سياق هيمنة أممات الحكم النيوليبراليّة القائمة على بتر يد الدولة الرأعيّة وتعزيز يد الدولة العقابيّة⁽²¹⁾، فإنّ هذا الشكل من اللقاءات بالشرطه يتردّد وصفه بنفس الوقع واللغة المعنويّة لدى العديد من الشبان الجهاديين.

ومن ذلك، ما يصفه أسعد (38 سنة)، وهو شابّ جهاديّ سابق من حيّ دوّار هيشر، في علاقته بالشرطه وأثرها في تجربة تحوّلها الجهاديّة: «أكثر شيء كنت أكرهه في حياتي هو الشرطه... كرهتهم منذ صغري، وزاد كرههم حين (21) Lamloum (Olfa), « Les Jeunes des Quartiers Populaires face à la Police en Tunisie », publié sur : orientxxi.info, 20 Mars 2015.

سُجنت أول مرّة نظراً لكميّة الضرب والصفع والإهانة التي تلقّيها... لقد سُجنت سبع مرّات بعد ذلك، منهم مرّتين من أجل تعنيفي لحراس السجن... حين بدأت ألتزم دينياً وأواظب على الصلّة في المسجد، هناك تعرّفتُ على مجموعة من السلفيين الجهاديين... وبعد فترة قصيرة، بدؤوا باستقطابي إلى المنهج وتعليمي الأصول... أتذكر حينها أنّ أحدهم قال لي كونهم يعرفون ما حيّ جيداً، وأنه يقدر ذلك لأني كنت ضد الطاغوت حتى وأنا على ضلالة، وذكر لي حينها قول الرسول «خيركم في الجاهليّة، خيركم في الإسلام»... وقد كان لكلامه وقع كبير في نفسي.»

وفي كلتا الشهادتين، تبرز اللقاءات اليوميّة والعدائيّة بأعوان الشرطه على أنها 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 يفعلها أعوان الشرطه 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 المادّيّة.

أما بالنسبة إلى الاعتداء الجسدي، فيظهر في صورة الحرمان «من السيطرة الذاتيّة التي يمارسها المرء على جسده الخاص»، 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»⁽²²⁾. كذلك، يشمل الاعتداء الجسدي إخضاع الدّوات 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 الشرطه وعمليات التثبّت من الهويّة أو المدهامات الفجئيّة⁽²³⁾.

فعبّر مثل هذه الممارسات الأمنيّة، المنغرسه بدقّة في نسيج المعيش اليومي، يتمّ تربيع الأحياء الشعبيّة ومراقبتها وضبط سلوكيات ساكنتها بوصفها «مناطق خطرة» تمثّل تهديداً للنظام 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 إخضاع ونبذ.

وفي هذا الصدد، يخبرنا عليّ (25 سنة)، وهو شابّ من حيّ «دوّار هيشر»، ضمن سياق تفكيره في تجربته السجنيّة القصيرة: «لا فرق بين أن تكون في الداخل أو في الخارج... في السجن أو في الحومة... ففي تونس، حتى في civile كلنا مرايبيط»⁽²⁴⁾. وفي كلّ الحالات، يودّي اختبار هذه التجارب

22- Axel (Honneth), Op.cit., p.132
23- تسمى في الدارجة التونسية ب«الزافل»، وهو مصطلح مشتقّ من كلمة rafale الفرنسيّة التي تعني حرفياً عصفه الريح المفاجئة أو طلقات المدّسّ الناري السريعة.
24- في المعجم التونسي العامّي، تستعمل عبارة civile الفرنسيّة للإشارة إلى حالة السراح المدني، وعبارة مرايبيط للإشارة إلى المساجين.
25- تسمى العمليّات الانتحاريّة في معجم التّظيمات الجهاديّة في العراق وسوريا ب«الذّقة».



يبحث عن «نيل الاعتراف من هيئة الاعتراف العليا القائمة... بل إلى تنصيب نفسه كمنح أعلى للاعتراف... ينبغي على الآخرين انتظار اعترافه وتلمسه منه»⁽³²⁾، وهو صميم ما يعبر عنه مقطع دال من شهادة أنس، حين يصرح: «أنا أبغي الموت بعد الإثخان في العدو، فإمّا أن أقتل أنا، أو يُسَلَّم هو أمره». ما العمل لمناهضة تحوّل هذه الفئات من الشباب التونسي نحو التطرف الجهادي، بما تخلّفه آثار العنف والإرهاب على المجتمع من آثار مدمرة؟

منذ اندلاعها في ربيع سنة 2011، ما يزال مسار الثورة التونسية مستمراً عبر نضالات طيف واسع من الحركات الاجتماعية والمدنية الشبابية التي تشكّلت في خضمّها. ورغم اختلاف رهاناتها ودينامياتها وفاعليها، فإنّ هذه الحركات تشترك في مطلب أساسي يُشكّل رابطاً يصلها أفقياً ببعض، وهو الكرامة باعتبارها الشكل الأولي من الاعتراف السياسي المؤسّس للمواطنة. ولعلّ الرهان على دعم هذه الحركات الاجتماعية وتجديدها مجتمعياً في صراعاتها من أجل الاعتراف والإدماج والمواطنة. قد يدعّم قدرتها على حشد فئات الشباب المقصية والمذلولة ضمن تحولات جوهريّة نحو ذاتيات مواطنة، وتطرح عليها أطراً وخطابات تتوسّل النضال ديمقراطياً ومدنياً من أجل نظام اجتماعي عادل، عوض أطر وخطابات الحركات الجهادية المتطرّفة. وقد يكون ذلك خياراً في النضال السياسي يطرح على الشباب بديلاً مواطناً عن التطرف، كما يناضل في الآن نفسه من أجل تغيير النظام الاجتماعي القائم المساهم في إنتاج شروط التطرف.

Caillé (Alain) & Lindemann (Thomas), « La Lutte de 32
Reconnaissance par le Don entre Acteurs Collectives (1) », Revue de
MAUSS, 2016/1 (n

من التفوق المثالي لأيقونات نموذجها المؤسّر، فكأنّها سرديات محبوبكة على طراز «سيرّ تعيد سيرّ الصالحين الأولين من السلف الصالح» في زمن الإخضاع والاحتقار والإذلال الحاضر. فالعالم الاجتماعي، يُمثّل بالنسبة إلى فئات واسعة من الشباب التونسي، بفعل الهشاشة الاقتصادية وانحصار دوائر الإدماج وتعطلّ إيالات الصعود الاجتماعي وموروث الاستبداد السياسي الكاسح، كليتة ساحقة يختبرون تحت وطأتها نفي الاعتراف في شكله الجذري، إلى حدّ أن يصير «علماً لا يقدر فيه على البقاء سوى البطل. حيث يغدو الانضمام إلى الفيالق الجهادية والدفاع عن إسلام «قويّ وقاهر» مطّ بقاء، وهماً هستيرياً بالاندماج ضمن فضاء يحمي ويرتق نرجسية مفتوقة»⁽³⁰⁾.

وإذا كان هذا المسلم الفائق يتمثّل نفسه بطلاً، إلا أنّه «بطل سلبي» بتعبير فرهاد خوسر وخوفار، أي أنّ بطولته ليست بطولة إيجابية تتأق من سعيه إلى الاندماج في المجتمع والنجاح ضمنه ونيل تقديره الإيجابي، بل بطولة سلبية تتأق من سعيه إلى إخضاع المجتمع لإرادة تفوقه، عبر إرهابه⁽³¹⁾. لذلك، فإنّه كلما زاد كره المجتمع له، كلما تعزّز إحساس البطل السلبي بالتفوق، بحيث لم يعد هذا الكره يمثّل في نظره علامة نبذ وإقصاء وتحقير، بل علامة مفاصلة تؤكّد تفوقه على المجتمع الذي حقره سابقاً. وصراع البطل السلبي ليس صراعاً من أجل الاعتراف، أي من أجل استعادة مكانته المعنوية المسلوقة ضمن النظام الاجتماعي المحقّر له، بل صراعاً من أجل التفوق المطلق ضدّ هذا النظام. وبعبارة أخرى، فإنّ البطل السليليا

Ben Smaïl (Nédra), « Révolution, Djihadisme, et Adoles- 30
cence en Tunisie ». Dans : Guerres et Traumas (Dir. Olivier Douville).
.Paris, Dunod, 2017, p.230
Khosrokhavar (Farhad), Radicalisation. Paris, Maison des 31
Sciences de l'Homme, coll. « Interventions », 2014, pp.123-124

ل«تنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي» بتونس، تنعى فيه اثنين من مقاتليها لقيامها حتفهما في عملية شنتها ضدّها قوّات الأمن والجيش التونسية:

«...في الوقت الذي كانت فيه قوافل الشباب المغرّر بهم تخوض البحار على مراكب الموت، زرافاتٍ ووحداً تشوّفاً لعيشة رغيدة خلف البحار، كان أبطال الإسلام وشباب الإيمان يبحثون عن مواطن العزّ والاستشهاد، ليبرهنوا للعالم أجمع بأنّ روح التضحية والفداء لا زالت راسخة في أمة الإسلام، يضخّها الآباء والأمّهات دماً دافقاً في عروق الأبناء، لا يمكن لأيّ قوّة متغرّسة على وجه الأرض استئصالها، ومن يسدّ طريق العارض الهطل! إنّها ظاهرة عجز الغرب الكافر وأذنا به من حكام الرّدة عن استيعابها، فسخرّوا 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 اللّهو 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 الأمة، لتبقى الأغلبية 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 الزلال يُذهب عنك ظمأ الحياة، فهي سيرّ تعيد سيرّ الصالحين الأولين من سلفنا الصالح التي جمعت بين جميع أحوال المؤمن في هذه الدنيا، من الهداية إلى الصدع بالحقّ إلى الهجرة ثمّ الجهاد والثبات، ثمّ في الختام الشهادة»⁽²⁹⁾.

إنّ التحوّل الذي يتحدّث عنه بيان هذه المجموعة الجهادية، هو تحوّل جوهري لفئات شبابية من ذاتيات خاضعة ومستلبة إلى ذاتيات فائقة وبطولية، بوصفها جزءاً من الطائفة المنصورة الموكولة لها تحقيق العود الأبدي الموعود لزمّن التمكين والسطوة المنقضي، تبعاً لنموذج تأويلي مؤسّر لتاريخ القرون الثلاثة الأولى من الإسلام. ومن لدنّ هذا النموذج، تشكّل هذه الفئات

من الشباب سرديات هوية تصير عبرها ذاتاً فائقة، تكتسب تفوقها المتخيّل 29- مقتطف من: «سيرة شهيد معركة جبل سمامة»، الحلقة 20 من سلسلة ما يسرّهم آتهم عندنا، نشر مؤسسة إفريقيا المسلمة، شهر رجب 1438 هجري (الموافق لشهر أبريل 2017 ميلادي).
يمكن الاطلاع على النصّ عبر الرابط التالي:

جوهراً مغايراً. وقد صاغ بيير بورديو هذا المفهوم ضمن نظريته عن الهيمنة الرمزية، وتحديداً في وصفه السيوررات التي تُكتسب من خلالها المنتجات الثقافية والشهادات العلمية قيمة الرّفعة أو النبالة، من خلال تكريسها عبر المؤسسات المحتكرة للشرعية الرمزية ضمن الفضاء الاجتماعي. وفي بعض المواضع، يؤسّر بورديو على المفهوم بمصطلحات رديفة، مثل السحر الاجتماعي أو الخيمياء الاجتماعية. فمثله مثل السحر والخيمياء، يمرّ التحوّل الجوهري بالأساس عبر الاعتقاد في القدرة الرمزية التي تدعّيها قوّة ما على تحويل جواهر الموادّ والكائنات، حتى ترتقى أنطولوجياً⁽²⁶⁾.

في هذا الصدد، سنكتفي بطرح فرضية مفادها أنّ مسارات التطرف الجهادي لشباب الأحياء الشعبية التونسية، تمثّل مسارات تحوّل جوهري يترقون عبرها أنطولوجياً من وضعيّة إذلال إلى وضعيّة تفوّق مبنية على الاعتقاد في الانتماء إلى نخبة دينية مصطفاه، يؤدّي ضمنها مفعول القوّة الرمزية التي تتوقّر عليها الطوبى الجهادية دوراً مهماً. فمثلاً مثل جلّ الطوباويات، تمثّل الطوبى الجهادية «مطّ خيال اجتماعي»⁽²⁷⁾ تكمينته الأساسية في قدرته على نقل الخيال من فضاء الواقع الزاهن إلى فضاء واقع مفارق لم يتحقّق بعد. و «من أجل القدرة على الحلم بواقع آخر»، على نحو ما يؤكّد بول ريكور، «ينبغي أولاً ضمان اكتساب هوية سردية، من خلال التأويل المتجدّد للتقاليد التي نستند عليها في ذلك»⁽²⁸⁾، وهذا عين ما نستكشفه في شهادة أنس البحثية، إذ أنّ تحوّلها من ذاتية خاضعة حيث كان «يحسّ كأنه يعيش تحت الدّل»، إلى ذاتية فائقة حيث «يبغي فتح بلدان ونشر الدين وقاتل الكفار»، يمثّل بناءً لهوية سردية من خلال اقتدائه بنموذج تأويلي متخيّل متعيني سيرة الصحابي خالد بن الوليد. ففي مقابل الواقع الزاهن الذي يجعل منهم أفراداً خاضعين وممحقوقين ومذلولين، تطرح الطوبى الجهادية على أمثال أنس من شباب الأحياء الشعبية التونسية، إمكانية استئناف واقع آخر يكونون فيه أفراداً فاعلين وقاهرين وفائقين، عبر التماهي معصوّرات مثالية لأبطال تاريخيين مستمدّة من نموذج تأويلي مخصوص لتاريخ الإسلام. ومن ذلك، نقرأ في نصّ صدر عن «كتيبة عقبة بن نافع»، الفرع الأساسي

- 26 حول مفهوم التحول الجوهري في نظرية 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
Ricoeur (Paul), « L'Idéologie et l'Utopie : Deux Expressions de - 27
l'Imaginaire Sociale », Autres Temps, Année 1984, Vol.2, p.60
.Op.cit., p.64-28

المصادر والمراجع

العربية:

• الحاج سالم (جهاد)، «الشباب الجهادي في حيّ شعبي: دراسة حالة إثنوغرافية»، نشر في : السلفية الجهادية في تونس، الواقع والآفاق(تحرير: محمد الحاج سالم). تونس، المعهد التونسي للدراسات الاستراتيجية، 2014، ص.203-252.

• الحاج سالم(محمد)، «السلفية الجهادية في تونس: من هامش المركز إلى مركز الهامش»، نشر في: السلفية في المغرب العربي، مقاربات سوسيو تاريخية. مجموعة من الباحثين، تنسيق: محمد بالطيب(. تونس، وحدة البحث في الظاهرة الدينية بكلية الآداب والفنون والإنسانيات بجامعة منوبة وبرنامج دعم المجتمع المدني بتونس، 2017، ص.63-10.

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

• غربالي (فؤاد)، « سوسولوجيا المعاناة من خلال المعيش اليومي لشباب الأحياء الشعبية: شباب أحياء مدينة صفاقس مثالا»، مجلة عمران، العدد 15، ربيع 2016، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ص.102-77.

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.

tity 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.

• 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 Roux (Philippe), De l'Insignifiance : Recherches en Esthétiques et Sciences Humaines. CIE

• 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 Griffes : Contribution à une Théorie de Magie », Actes de la Recherche en Sciences Sociales, Numéro 1-1, 1975, pp.7-36.

• La Noblesse d'Etat. Paris, Editions de Minuit, 1989.

• Langage et Pouvoir Symbolique. Paris, Le Seuil, 1991.

• 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.

• Fraser (Nancy), Social Justice in the Age of Iden-

• REC, 1992.

• 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, pp.71-90.

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

• Wacquant (Loïc), Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Advanced Marginality. Polity Press, 2008.

