

عادل بالحاج رحومة*

السلفيون والثورة التونسية: الهوية والمواطنة

أثار وصول القوى الإسلاميّة إلى السلطة في تونس وغيرها من البلدان العربيّة، التي شهدت انتفاضات شعبيّة في العام ٢٠١١، إشكاليّة ثقافيّة تتّصل بالسلوك الاجتماعيّ ومسألة الهوية وعلاقة الفرد بالجماعة.

هذه الإشكاليّة تحتاج إلى قراءة تتجاوز الواقع الراهن، في اعتبار المسألة تشتمل على مجموعة عناصر غير واقعيّة، وهي في أصولها الثقافيّة تنتمي إلى عوالم تجتمع في أطرها الداخلية خيالات أسطورية وخرافية تُسقط الماضي على الحاضر من خلال استعادة صور وهميّة عن زمن غاب عن المشهد المائل أمامنا في حضوره الحيّ والمعيّش. هذا العالم المتخيّل لا بدّ من قراءة جوانبه المتخفيّة في حكايات رمزية تتلبّس بشخصيّات وهمية تقود الجماعة نحو هوية تتهاهى سلّبا مع الواقع المغاير لقناعاتها.

إذا كان قدر الثورة أنها انفتحت على الممكن والوعود الوردية، فإنّ اللابقيين ينبع منها أيضًا ليتحرّك متلبّدًا في أفقها الغائم. فهي كظاهرة اجتماعية - سياسية محمولة على مسارين متلازمين: الأول احتجاجي هائج يدفع معظم الفئات المجتمعية في حالة غليان شعبي ينتهي بقلب النظام السياسي في وقت وجيز، كما حصل في تونس ومصر. ثمّ يكتمل بمسار ثانٍ يقطع مع النظام القائم عبر التأسيس لمختلف جوانب الحياة. إذ ذاك تكون وتيرة التغيير بطيئة متأنية يحكمها التعاقد المجتمعي والموافقات بين مختلف الفاعلين الاجتماعيين، وإلا تبقى عند مستوى الفورة الهوجاء التي تهدّم من دون أن تبني، فتخمد سريعًا أو تنتكس ردّة إلى استبدال جديد. وفي استعارة لفيكتور هيجو: «الثورة عبارة عن عاصفة غير متوقّعة لا تكفي فقط بتحريك كل خطوط القوّة التي تصادفها في طريقها ولكنّها تثير أيضًا ديناميكيات غير مسبوقه. تلك هي حجتها الأساسية التي تجعلها لا

* قسم علم الاجتماع - كلية الآداب والعلوم الإنسانية، صفاقس - تونس.

تفصح عن معناها البياني إلا لاحقاً». فما إن بدأ غبار الهياج الشعبي يحمد حتى انتبه الناس إلى البروز الصاحب والمثير للسلفية الدينية تقتحم الفضاءات العمومية، حيث ينبغي أن يطرح هناك مفهوم المواطنة والتأسيس المدني مجدداً.

فهل هو «لا متوقع» الثورة يقذف من العمق المكبوت المخيالي الجماعي والسياسي متجسماً في ظواهر السلفية والنعرات العروشية؟ كيف يستنى هذه الحركات أن تتموقع في خضم ما يسميه الإسلاميون التدافع المجتمعي بأيدولوجية «التمكين في الأرض» وعقيدة تحقيق «وعد الله»؟

إن قابلية الفعل السلفي خطاباً وممارسة للتداخل بين الوعي والاشعور السياسيين تستدعي أن يُبت بروية معنى الفعل المجتمعي من منظور تفهّمي، كما بلوره ماكس فيبر (M. Weber) على أنه نشاط بشري يحمل معنى يشد إليه الفاعلين الاجتماعيين فيرتّبون تصرّفاتهم بالنظر إلى الدلالة الخاصة عندهم، مع الأخذ في الحسبان سلوك الآخرين وتوقعاتهم. وسواء كان الفعل السلفي فردياً أو جماعياً، فإن ما سنتخذه منهجياً وحدة تحليلية أولية قد تختمر فيها حركة مجتمعية وتبلور. فأبى دعوة تنهض عليها هذه الأطياف الدينية بوصفها ندأ للآخر أو خصماً له ينازعه الشأن العام ومصير البلد؟ وأي تكاين هش وملتبس بين أن يكون المرء مواطناً يُنتظر منه أن يفعل نمطاً من اشتغال الثقافة الديمقراطية أو يكون متديناً سلفياً قد ينزع إلى احتكار الله واليقينيات المطلقة؟

طلع السلف علينا

فاجأت الثورة الكثيرين، بمن في ذلك السلفيون؛ فالتدين الغالب طوال العقدين المنصرمين كان إما تحت الرقابة الأمنية الصارمة وإما تديناً فردانياً انسيابياً يأبى الأطر التنظيمية. واليوم ظهرت السلفية على مسرح الأحداث في الفضاءات العامة لتكون «هبة الثورة»، إذ استفادت من العفو التشريعي ومن ارتفاع سقف الحريات مع ضعف الدولة وحالات الانفلات المجتمعي، وتغذت من قطاع كبير من الشباب العاطل من العمل وشبه الأمي لكنه ناغم ومحبط... إنها ظاهرة اجتماعية في لبوس جديد غير امتثالي كما كانت سابقاً، إذ تبدو بصدد الانتقال من حالة العفوية إلى التنظيم والهيكلية ضمن جمعيات وأحزاب سياسية يحدها جميعاً هوس بهوية ثقافية، لكنّها غير متجانسة، إذ تتشكل سياسياً في اتجاهات متعاكسة. مع ذلك، فإن فوز «حركة النهضة» في انتخابات المجلس التأسيسي خريف ٢٠١١ قدح سؤلاً مضمراً بين جميع الإسلاميين في تونس وهو كيف نحول الفوز في الانتخابات إلى مشروع لأسلمة المجتمع؟ فعلى حدّ قول الشيخ الوهابي موسى الشريف في شباط/ فبراير ٢٠١٢ «إن فوز النهضة هو أهم حدث تاريخي في تونس منذ الفتح الإسلامي، فهو بداية لدحر التغريب وإرجاع البلاد إلى الجادة فلا بد من السعي إلى فرض الحلّ الإسلامي».

تباين مسالك الدعوة والتغيير بين مختلف الأطياف الإسلاموية، من الانخراط في قواعد اللعبة الديمقراطية إلى التبرّم منها وتكفيرها. من يكون هؤلاء السلفيون؟ وماذا يريدون اليوم بدعوتهم الوعظية أو الجهادية؟

اصطلاحاً تعني السلفية الإعجاب بالسلف الصالح والحين إلى الماضي اقتداءً بهم: «كل خير في أتباع السلف وكل شر في ابتداء من خلف». ويراد بالسلف المسلمون الأوائل من الصحابة وتابعي التابعين الذين عاشوا في القرون الثلاثة الأولى من الإسلام؛ إذ يتواتر عن النبي (ﷺ) قوله: «خير القرون قرني الذي بُعثت فيه ثم الذين

يلونهم ثم الذين يلونهم ومحمد وأصحابه هم المصطفون من المصطفين من عباد الله^(١). وتلح الحاجة النفسية إلى الرجوع إلى السلف في الفترات التاريخية العصبية وتأزم الأوضاع، إذ ينزل زمن النبوة في النفوس منزلة تقديسية مخيالية تراها فترة الوحي والهدى. «كلما تم الابتعاد عنها خفت نورها وفسد الأمر فساداً كلياً إلى أن يظهر من جديد المسيح أو المهدي المنتظر»^(٢). فالجذع المخيالي هو ذاته بين أتباع أديان الوحي النبوي الثلاثة في تمثل تقدم التاريخ البشري. لذلك يروى عن عبد الله بن مسعود: «من كان منكم مستنّاً فليستن بمن قد مات، فإن الحي لا تؤمن عليه الفتنة، أولئك أصحاب محمد كانوا والله أفضل هذه الأمة [...] فأعرفوا لهم فضلهم واتبعوهم في آثارهم وتمسكوا بما استطعتم من أخلاقهم ودينهم فإنهم كانوا على الهدى».

تخترق هذه الرؤية الدينية حدود الزمان والمكان في حركة «عود أبدي» تحمل السلفية اليوم إلى الدعوة إلى إحياء نمط مجتمعي اندثر عن طريق تصحيح العقيدة والعبادات «والحكم بما أنزل الله». لكن وفق قراءة حرفية صرفة للنص، تبلورت مع مدارس فقهية سنّية ترجع إلى أحمد ابن حنبل ثم أحمد بن تيمية (ق ٨ هـ) ثم محمد بن عبد الوهاب (ق ١١ هـ) الذي أعطى مذهبه صبغة عقائدية وسياسية تذهب إلى حدّ تكفير الشيعة والخوارج وحتى بعض المخالفين من السنة. وما انبثق من الوهابية من حركات سلفية يختزل النظرة إلى الدولة على أنها كافرة والمجتمع في ضلال؛ فهي ترفض القوانين الوضعية، وتشدّد مجتمعاً يحرم فيه الاختلاط ويطهر من مظاهر الشرك والبدع ويساق الناس إلى المساجد في أوقات الصلاة، عملاً بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

لكن اللافت في أمر السلفية الوهابية فشلها في فرض مذهبها في تونس في بداية القرن الـ ١٩ بعد رفضها من شيوخ المالكية في الزيتونة، فإذا بها اليوم تكتسح قطاعات واسعة من الشباب فتبرز عناصرها ككائنات فوق القانون تفوّض نفسها للذود عن هويّة الأمتة؟ وعلى عبد العزيز بن باز ومحمد صالح العثيمين وصالح الفوزان يتتلمذ من تونس الخطيب الإدريسي والبشير بن حسين وكمال المرزوقي وأبو عياض وغيرهم، لتلوح العلامات الأولى الضئيلة مع أحداث سليمان (الضاحية الجنوبية للعاصمة) في أواخر ٢٠٠٧، حين قُمع هؤلاء بشدّة ثمّ تلتها محاكمات الشباب الذين كانوا يخططون للمشاركة في القتال في العراق. ثمّ إبان الثورة والعهو التشريعي العام برزوا للعلن يعقدون الندوات العامة ويؤسسون الجمعيات الخيرية والهيات التي تعنى بالعلوم الشرعية، ويستضيفون بمعية «حركة النهضة» الدعاة والوعاظ من الشرق، ويدوّنون مواقع على الإنترنت ويبسطون نفوذهم على المساجد [...] هي ظاهرة اجتماعية - سياسية تشقها اختلافات وعدم تجانس، لكنها ترث عن السلفية الشرقية الانقسام إلى وجهين:

السلفية العلمية، وهما طلب العلم الشرعي ونشره وتصحيح العقائد والعبادات وتحفيظ القرآن، وقد فرّغ بعضها إلى جمعيات خيرية ووعظية، وتشكل بعضها الآخر في أحزاب سياسية نالت التأشير القانوني مثل: حزب جبهة الإصلاح، وهو حزب يقول بتناقضه الجزئي مع الديمقراطية لأنّ الحاكمية لله وحده وليست للشعب. ويشاطره «حزب التحرير» الموقف نفسه: «الديمقراطية لعبة إمبريالية بمصير الأمتة [...] والحل في إقامة الخلافة»، و«حزب الرحمة» الذي ينادي أيضاً بشمولية الشريعة.

السلفية الجهادية، وتتفق مع الشق الأول في تصحيح العقائد والعبادات، لكنها تنتهج التشدد مع الحكام الذين يخالفون شرع الله فيحقّ الخروج عليهم طبقاً لمفهوم «الولاء والبراء». فالولاء يقتضي محبة المؤمنين ونصرتهم

١ أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية (بيروت: [د.ن.، د.ت.])، ج ١، ص ١٦٦.

٢ عبد المجيد الشرفي، السلفية بين الأمس واليوم (تونس: منشورات كلية الآداب منوبة، ١٩٩٥)، ص ٤٧-٦٠.

وعقد الولاء لهم، وفي المقابل يكون البراء من المشركين وبغضهم ورفض أنماط تفكيرهم وسلوكهم. ومنها نجد جماعة «أنصار الشريعة» التي يقرّ زعيمها أبو عياض بالموالاة لتنظيم «القاعدة» ويدي مرونة في التعامل مع الخصوصية التونسية. أما «الجماعة السلفية الجهادية» بقيادة أبو أيوب، فتحزّم كل مظاهر الحياة المنافية للإسلام، بما في ذلك الديمقراطية.

تباين المواقف السلفية من «حركة النهضة» - ذات الأصول الإخوانية - تقاربًا وتباعداً، فمنها ما يدعمها ويعاضدها من منطلق الاشتراك في الصّحوة الإسلامية، ومنها ما يتحفّظ عن ذرائعيتها البراغمية التي تُلّفق بين الدين والعلمانية، ومنها ما يعتبرها «كائنًا برمائيًا يريد أن يسرّ الإسلام والعلماني والكافر وما مسألة تطبيق الشريعة عندها سوى خدعة للنفوس الطيبة من الإسلاميين»^(٣). تباين يعكس اختلاف المواقع المتبوّاة ضمن الحقل الاجتماعي والسياسي، لكنّه لا يخفي الالتقاء - بدرجات متفاوتة - عند تصوّر الذات على أنها تعبيرة ثقافية وهويّة رمزية تبحث عن السيادة. فالأصوليات الإسلامية في تقدير فريدريك لنوار «هي حركات يقينية بكل معاني الكلمة. والقول بأن الإسلام يمثل السبيل الأمثل للخلاص (بمعنى العودة إلى الله) هو القاسم المشترك بين معظم المنصّوين في هذا التوجه [...] إنها ترى نفسها حركة صمود في وجه انحطاط مزدوج أحدهما يتأتى من داخل الأمة والآخر مصدره العدو الغربي»^(٤). هناك مراوحة متذبذبة بين نداء «هوية - مقاومة» مزهوّة بامتلاك اليقينيّات المطلقة والخاصية الجماعية - الملية في تركيبة الفرقة أو الحزب، فالتناظر بين البعدين الميتافيزيقي والسوسيولوجي يحمل معقولة ما.

بارانويا الجماعة أم حركة اجتماعية؟

السلفيون «الأمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله» يسلكون سبيل الهداية لتخليص الأمة من الجاهلية الحديثة^(٥) أي أسلمة المجتمع من جديد ونقله من هويته الاجتماعية إلى هوية دينية ترسمها جاهزية النصّ وحرافية معانيه الأولية، من غير تطوير أو تجديد في التأويل. فالمبتغى هو صبّ المجتمع في قالب واحد باسم تصوّر للدين حاصل بالنقل لا بالعقل، فالقلب أولى من العقل، لذلك ينصحون لأتباعهم بعدم قراءة كتب غير منصّوح بها ويمنعونهم من الدخول في مجادلات فكرية قد تزيغ بها قلوبهم عن الحق.

مهما اختلفت مداخل الهداية والأسلمة بين الأطياف الدينية، فإنها محكومة بمنطق يتحرّك في فضاء الأوحاد بدل تعدّد القيمة ونسبيّتها. التعدد يفرض مفاوضة الآخر والتوافق معه للعيش معاً في «المدينة» التي تحضن اختلاف الرؤى. أمّا التشكّل الجماعي، فيحبك داخل الجماعة نسيجاً متيناً من العصبية والتعصّب. في الاصطلاح السوسيولوجي، روابط الجماعة - الطائفة متعارضة مع التصوّر الحديث للمجتمع، بل إنها تعيق انبثاقه لما تبرز من تحت قشرته التحديثية السطحية شبه قبائل جديدة في فترات الاهتزازات أو التحلّل المؤسساتي. إنها جماعات شعورية تربط بين أفرادها علاقات شخصية مباشرة باسم حميّة مذهبية أو عروشيّة أو حتى حبّ الجمعية الرياضية عند مجموعات المشجعين.... وبذلك تقوم الجماعة على حساب روابط المواطنة المجرّدة التي يراها التمدّن. تصوّر المواطنة عندنا

٣ قول لأبي منذر الشنقيطي تحت عنوان «حكم القرآن في دويلات الاخوان» (شباط / فبراير ٢٠١٢)، عن: المغرب، ٢٠١٢/٠٧/١٢.

4 Frédéric Lenoir, *Les Métamorphoses de Dieu: Des Intégrismes aux nouvelles spiritualités*, Pluriel: Religion (Paris: Hachette littératures, 2005), p. 122.

٥ ملقّى جماعة أنصار الشريعة، بتاريخ ٢٣/٠٥/٢٠١٢، تحت شعار «الجاهلية يبعون».

لا يزال يتردد بين أن يكون فردًا شبه مقدس في حقوقه واستقلالياته أو أن يكون عبدًا من جملة الرعية. الجماعة تعمل على تفكيك المجتمع وصوغه على شاكلتها، لكن معقوليتها تتمثل في كونها تصبح حاضنة لمعنى يسعف الأفراد وبحاجة ما إلى الاعتبار والقيمة. فطلب المعنى أضحى محفزًا مهمًا لتدوين شبابي مندفع وانسيابي. ومن سماته أنه يستقطب شبابًا تتراوح أعمارهم بين ١٥ و ٣٠ سنة يعيشون الهشاشة الاجتماعية والاقتصادية، ومستوى تعليميًا متدنياً، وبعض ممن التحق بالسلفية حديثاً هم من ذوي السوابق العدلية من محترفي أعمال العنف والخطف ومروجي المخدرات يجد البعض منهم غطاءً يحميهم من الملاحقات الأمنية.

بحركة هداية يستحيل الفرد من العامة الدهماء إلى صاحب دعوة يعانق أمثولة «خير أمة أخرجت للناس» فيتناول على اجتلاب المطلق لفرضه كرهاً على الآخرين، موظفًا في ذلك استعدادات للعنف. إنها استحالة طهرية في «توبة نصوح» تعيد تركيب الهوية مظهرًا وجوهراً. ومن المفارقة أن الانفتاح اللاشعوري على ضرب من الحنين إلى الكيان أو تأصيله بمبادئ فوق - اجتماعية ينغلق عكسيًا في ثقافة مضادة تصادر نمط الحياة الحديثة في المجتمع وتضطلع لها فيه خصوصًا من «الحبشية الضالة» أو «بني علمان» و«الحداثيين أيتام فرنسا والكفار»... عندما يجتمع شعور التفوق بالاحتقار، فإنه يسلك سبيل العنف والتشدد. يُشهر سلاحه نحو من يعتقد أنه يمثل الجانب الشيطاني من ثنائية الخير والشر والحق والباطل، «فهو ينصب نفسه قاضيًا وجلادًا يمثل الفرقة الناجية التي لا تفكر انطلاقًا من مبدأ 'الله أعلم' الذي تجسّمه سلوكياتنا العملية في التعايش مع الآخر وتقبله»^(٦). أما الانكفاء على الذات داخل الجماعة، فإنه يطوّر علاقة جدّ شخصية بالله تغني عن الالتزام إزاء الآخر كذات مختلفة ومغايرة وهي حالة بارانويا معرفية «تدل على ارتهان الذات العارفة إلى أطرها المرجعية ورؤيتها للعالم حيث تتماهى الذات وتصوراتها، معتبرة إياها الحقيقة»^(٧).

هذا الصنف من الفرد الجماعي سيتشكل وفق العقل اليومي الخاص بالعامّة، وهو عقل لا أحد متًا لأنه كلنا عندما نفكر في ضمير الغائب: «الهم» بتعبير مارتن هيدغر. إنه فرد جماعي متمه بصفة امتثالية مع العنصر العامي كجماعة أو ملّة، أي هو «عنصر خطابي وانفعالي وتحليلي مشترك وظاهر لأنه جمهوري، ولذلك فهو خطير بوجهين: على العلم بالجهالة وعلى الحكم بالفتنة»^(٨)، والعامّة عند ابن رشد «هم الخطابيون الذين لا يرقى العقل عندهم إلى البرهان لأنه عقل ممنوع من التأويل». أما الملّة في تعريف الفارابي فهي: «آراء وأفعال مقدّرة بشرائط يرسمها للجميع رئيسهم الأوّل ويلتمس [بذلك] أن ينال باستعمالهم لها غرضًا له فيهم أو بهم محدودًا»^(٩). نحن إذًا إزاء تناغم فردي جماعي ضمن ما يسميه فريدريك نيتشه «القطيع الفريد»، وهو المرادف لخمول التفكير أو جموده والذي يميّز «الإنسان الأخير»، هذا الذي يحتاج إلى مسكّنات لكي ينجّد الحياة بأفراح صغيرة وانسباط أو روحانيات يتخذها ذريعة حتى يتهرّب من نفسه أو يتناساها. إنه كسل روحي وذهني ينوب مواجهة الحياة بإرادة القوّة. فبدل أن يفكر الفرد لنفسه كذات يوكل أمره للآخرين يفكرون له، يمثل الرّهط من المواطنة ذات الحسّ المتبلّد تهديدًا للديمقراطية.

بينما تُقدّ ذاتية المواطن من الحياة المدنية الحديثة والثقافة السياسية الديمقراطية فتنتح فردًا وذاتًا بعينها، تنزع إلى

٦ زهير العيكوبي، «الدين والتشدد والعنف: العلاج ما بعد تاريخي والإرث الأفلاطوني»، الفكر العربي المعاصر، العددان ١٥٤-١٥٥ (٢٠١١)، ص ٦٦-٨٨.

٧ المصدر نفسه، ص ٨٦.

٨ فتحي المسكيني، «جغرافية العقل اليومي»، مداخلة في: ندوة «المعقول واللامعقول»، جربة، تونس، ١٩٩٣.

٩ أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، كتاب الملّة ونصوص أخرى، حققها وقدم لها وعلق عليها محسن مهدي، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٩١)، ص ٤٣.

الوجود متحقّرة للتحقق من وراء كل الترسيمات الاجتماعية والثقافية للهوية. فهي أنا ذاتي عميق يقوم ضد الأنا الاجتماعي؛ فالذات تتكون حينما تنتزع الصور الاجتماعية المقررة للأفراد وتكون لهم حينئذ القدرة على أن يعرفوا أنفسهم بأنفسهم وليس فقط بموجب انتمائهم إلى هذا الكيان الاجتماعي أو ذاك. الذاتية الفردية هي ثمرة عمل هويتي على الذات ضمن سياقات اجتماعية، لكنه عمل قد لا يتكلل بالضرورة بأفق نجاح محدّد نرى فيه صورة لنا ثابتة ونهائية. في رحم المواطنة الحديثة تتخلّق مثل هذه الذاتية، وإلا فإنّ ما يولد هو فرد مغيب أو ما دون الفرد.

تجمع فكرة الذات في نظر ألان توران بين ثلاثة عناصر: الأول هو مقاومة السيطرة التي تمنح الذات من التحقق باسم أية وصاية عليها. والثاني هو حبّ الذات وبه يطرح الفرد حريته باعتبارها الشرط الرئيسي لسعادته وهدفًا مركزيًا لحياته. والثالث هو الاعتراف بالآخرين كذوات. ومن ثمّ دعم القواعد السياسية والقانونية التي تمنح العدد الأكبر من الناس أكبر الفرص الممكنة التي تمكنهم من العيش كذوات^(١٠).

وفي المقابل، بقدر ما يتقوّل الفرد، وتتحول الهوية الشخصية عنده إلى هوية الجماعة، يتقوّل الدين كذلك ليأخذ صيغة ملبّية مذهبية تعطي الاعتقاد لدى الأتباع بأنهم وحدهم «الفرقة الناجية».... ومتى كانت أديان التوحيد السماوية أو المجتمعات الكلية في مأمن مما قد يصيبها من ظواهر الملة أو الطائفية، فهذه الأخيرة تتحيّن الظروف الملائمة لتفتت الأديان وتزهر في الأثناء مجموعات جديدة كل منها «منغلق على خطابه وحدوده، لا متسامح يدعي امتلاك الحقيقة الوحيدة ويؤكد أحيانًا أنه يضمّ الأتباع المصطفين الحقيقيين دون بقية العالم وأنه يمارس الدعوة المكثّفة لكي يهدي الآخرين»^(١١). على رأس كل فرقة أو جماعة شيخ أو فقيه ملهم هو عند أتباعه من أهل الذكر يحتكر التفكّه في الدين تفكّهًا يجمع بين القراءة الحرفية الأحادية للنصّ والأخذ بما يُروى من الأحاديث والسيرة النبوية أكثر من أخذه من النصّ القرآني، فالأحاديث النبوية هي في مقام النصّ المقدّس. هناك ضرب من الكهانة المستحدثة يتوسّط بين عموم الناس والنصّ أو المطلق الديني. عن الكهانة يقول ابن خلدون إنّها انقطعت بين يدي النبوة - لأن النبوة هي النور الأعظم الذي يخفي معه كل نور ويذهب - ولعلها عادت بعد ذلك إلى ما كانت عليه، وهذا هو الظاهر. تتمحور عصبية الجماعة حول تقديس المرجعية الدينية من فتاوى وأحكام وقرارات تصدر عن سلطة عليا تنزل عند أتباعها منزلة الذات البشرية المتعالية التي تسمو فوق الجميع. وباعتماد خطاب ديني شعبي يكون الانضباط تحت شعار: آمن - أطع - جاهد أو حارب. لا يشدّ الأمر عن مدوّن الآداب السلطانية التي تنظر للسلطة القائمة على الطاعة والأيديولوجيا الرعوية. وهي ثنائية تعيّن الشخص في عالم الدين أو السياسة على أنه العبد لا «الفرد»، ومواطن أي كيان حديث ينشأ ويعقد بصفة إرادية حرّة علاقته بالدولة. أما المنظومة التيولوجية - الاجتماعية القديمة، فتنتح مقولة العبد بالنظر إلى علاقة العبادة والخضوع الكلية لله الخالق من دون اعتراض أو مجادلة، لكنها علاقة تمتد أيضًا إلى ما يُعتقد أنهم أولي الأمر. ولنا في قول عبد القادر الجيلاني مثل: إذا كنت مع الخالق فأنت عبده وإذا كنت مع الخلق فأنت عبدهم [...] أولياء الله كلهم متأدبون بين يديه»^(١٢).

هي معقولة تقيم اليوم تنافرًا بين عنصرين عموميين، أحدهما ملبّي أو جماعي، والآخر حقوقي مدني متعلق

١٠ ألان توران، ما هي الديمقراطية؟: حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية، ترجمة حسن قبيسي، ط ٢ (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١)، ص ١١٦.

11 Lénor, p. 160.

١٢ عبد القادر الجيلاني، الفتح الرباني والفيض الرحاني (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ص ١٨ - ١٩.

بجهد للمواطنة وإبداع الذات، حيث «تراوح خريطة المعقول اليومي التي توجّه عقل المواطن الرّاهن بين أصنام العقيدة ومطالبة الحقيقة وتقنيات السلطة حيث يكون اللامعقول هو الآخر دائماً: إن آخر الملة هو الدولة المحكمة [دولة القانون] كما إن آخر المحكمة - حقيقة أو قانوناً هو مخيال الأمة»^(١٣).

لكن إلى أي مدى يمكن التّسليم بأن السلفية الدينية التي تخوض غمرة التدافع الاجتماعي هي قطعاً مغموسة كلياً في تقليدية خالصة لا يخالطها شيء من الحداثة وجرائرها؟

من البين مبدئياً أن السلفية حالياً لم تتكوّن اعتبارياً، فهي تتشكّل من مواد أولية تستقى من الماضي، ومن بيئتها المحلية، لكنها تتعيّن راهنياً كردود فعل دفاعية إزاء تهديدات عدّة تراها تستهدف هوية الأمة. ثم تتحوّل بالتالي إلى مصادر للمعنى والهويات التي تجهّز حاملها برموز ثقافية أولية ثابتة هي موضوع اعتقاد راسخ لا تفكير. يعرف مانويل كاستيل الأصولية بأنها: «بناء هوية جماعية يحصل بتأهي الأفراد ومؤسسات المجتمع مع قواعد ومعايير مستمدة من الشريعة الإلهية بواسطة تأويل من سلطة محدّدة تتوسط بين الله والبشر»^(١٤). تتشكل الجماعة حينئذ باعتبارها هوية - مقاومة ينتجها فاعلون اجتماعيون يجدون أنفسهم في مواقع أو أوضاع تقلّل من شأنهم وتبخّس من قيمتهم من قبل منطق هيمنة غالبية. يواجهون منطق النسق السائد، لكن وفق مبادئ غريبة عنه ومضادة له. تطرح هذه الهوية نفسها متنافية مع الهوية المرشّعة عندما تشهد هذه الأخيرة أزمة جذرية - كما الحال في الثورة - تجعلها غير قادرة على تأمين اندماجية المجتمع وبسط نفوذ مؤسساتها. تبرز الجماعات السلفية ناطقة باسم الهوية الثقافية للأمة وقاطعة مع المجتمع المدني والمؤسسات السياسية لترفع راية الجهاد وأسلمة «الواقع»، إذ ترى المستقبل في الماضي. إنها نتاج تاريخي لتشظي المجتمع التقليدي بفعل صيرورة التحديث من ناحية ولفشل الدولة الوطنية في تحقيق تنمية اقتصادية وعدالة للجميع من ناحية ثانية.

قطاع كبير من الشباب الحضري والريفي ينشأ على الشّعور بالإحباط والنقمة وانسداد الأفق أمامه. هذا الخليط الاجتماعي من التفكك وإعادة البناء التحديّة الوطنية اللامتكافئة سيتحوّل في لحظة ما إلى لغم منفجر في وجه التأثيرات الخبيثة لتحديث مدولن من ناحية ولعولمة مكتسحة وضاغطة من ناحية أخرى. إن تفاعل عوامل الداخل والخارج، خصوصاً بعد ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، سيؤهل الإسلاميّة العلمية أو الجهادية لكي تكون اليوم الوارث الشرعي للأيديولوجيات الشمولية المنكسفة (من اشتراكية وقومية وعالم ثالثة). فقد تأكلت تلك الأيديولوجيات المصقولة على تصور تاريخية تقدمية حتمية ليقوم مقامها خطاب متمحور حول كوجيتو الهوية، حيث يُستبطن بشكل خاص «صدام الحضارات» الذي يجد صدىً مميّزاً في المخيال الديني. فهناك رؤية لنهاية العالم» ترى أن المواجهة بين الإسلام والكفر هي من العلامات السابقة لقيام الساعة. وهو المعتقد اليهودي - المسيحي نفسه عن «معركة أرماغدون» التي تبتّأها الرئيس الأميركي السابق بوش الابن: معركة نهائية فاصلة بين الخير ومحو الشرّ تمهّد لقيام المسيح فتتخذ مطية رمزية ميتافيزيقية للعدوان الأميركي والإسرائيلي بعد ١١ أيلول/ سبتمبر.

مهما تكن وجوه «المجاهدين الخلاصيين» في هذا الدين أو ذلك، فإنّ من المتعذّر اختزال الحركات الأصولية في كونها مجرد استمرار لمعقولات تقليدية ما قبل حديثة، فالأسئلة والقضايا التي يعتقد هؤلاء معالجتها هي بالأساس حديثة.

١٣ المسكني، «جغرافية العقل اليومي».

معنى الهوية بين دون كيشوت والسندباد

لا يوجد خطاب سياسي بلا سحر أو شكل ديني معين، فهو إن لم يجده يصطنعه حتى من صلب الحداثة ذاتها. أما إذا تعلق الأمر بالتداخل بين الأيديولوجي - السياسي والديني، فإنّ الوعود الوردية هي التي سوف تؤثّر رؤية العالم لدى الأتباع والحالمين، على رغم أن التاريخ ما ينفكّ يحدّرنا منها، فكم من فظاعات ارتكبت باسم العدالة الاجتماعية والحرية والتقدم وتطبيق شرع الله. الخطاب السلفي - ممارساته وفعالاً - متفجّر غرابةً وتصلباً وصدامية. إنه ينضح تخيلية ولا شعور سياسياً تفضحه أعراضه ومعجمية كلماته التي تتحايل على الواقع. كيف نسجت سلفية الثورة التونسية كلماتها الخاصة حول «الواقع» الذي تواجهه وتبشر به في الآن ذاته؟

بين «الكلمات والأشياء» أوجه تداخٍ وتناءٍ متقلّبة لا تستقرّ على حال، فكل نظام خطابي يدّعي سيطرته على دوام الوثام بين أشياء الواقع والكلمات التي تعيّنهما. ومتى كان «الواقع» معطى خاماً يحمل على فطرته؟ إنه يُبنى رمزياً ودلاليّاً عبر الكلمات التي تتوسّط بين أشياءها كما هي ورؤيتنا له سواء كانت متّصلة بالعقل اليومي أو العلمي أو السياسي. وما علينا إلا التفتّن لتعددية أنظمة «الواقع» كل منها يبنيه على طريقتة ومنطقه بشكل يستدعي تنازُعاً في التأويلات وسجالاتها المعجمية. تلك هي محنة دون كيشوت وجنونه حينما استوعب عالم الفروسيات القروسطية بقيمتها وبطولاتها وصلواتها، وتماهى معها منغمساً في عالمها الذي رسمته روايات الفرسان الهائمين، فإذا هو مفتون بها يراها هي «الحقيقة» وما دونها زيف وخداع زائل. العالم هو ما رسمه المخيال متماسكاً بنيانه عندما نراه سوياً مع الصحة والجماعة كما الحال مع رفيقه الغيبي سانشو. عند حافتي التماس بين الوهم وزوال الوهم يقف دون كيشوت ومعه السلفي اليوم بين عالمين: عالم تصنعه سرديات أخبار الصالحين والسيرة النبوية ودروس الوعظ فيرسم كحقيقة شبه مقدّسة وعالم يصنعه بشر بتجربتهم التاريخية ومجهودهم اليومي. دون كيشوت والسلفي كلاهما يخرجان من عالم الكتب أو السرديات الدينية التي تُروى عن الصالحين ليجاهد كل منهما من أجل إحياء ماضٍ مجيد يعقب سحرًا وقديسيّةً ونبلاً. وإذا كان دون كيشوت ورفيقه من الفرسان الجوالين يتسلمان بحمق احتكار الله فهل هما منزّهان عن خدمة سيّد يدير الحروب المقدسة اليوم؟ سيّد تجسّده مخططات قوى الهيمنة السياسية والاقتصادية في العالم؟ مع المجاهدين الجوالين تحترق الحدود أموالٌ ضخمة ومقاتلون في حروب بالوكالة تتوسطها جمعيات خيرية وأطراف مجهولة عابرة للقارات، فكم من شرٍّ يُقترف باسم الخير وتُزرع فتن طائفية وأطباع استعمارية باسم أمثولة «الحكم بما أنزل الله»؟ وفي ذلك تقسيم المجتمع إلى ملّتين كبيرتين: المسلمون الأنقياء مقابل ما دونهم من «حبشية» وبنو علمان. تُحترق الحدود الوطنية والمدنية ويتسمم كل بناء وطني وديمقراطي بأموال مبهمة مصادرها وغاياتها. مع ذلك يبقى الهوس بالهوية الثقافية يسلم خصومية الهوية الاجتماعية فيتتمصص صاحبها هوية جديدة اسماً ومظهرًا أسوة بما يعتقد أنه الرّي الإسلامي، أفغانيّاً كان أو خليجيّاً. هم الفاتحون الجدد في بلدانهم أيضاً يرفعون الرايات المغرّبة لحروب منسيّة أو فريضة غائبة. أما أن تكون الثورة تأسيساً جديداً للديمقراطية ولمجتمع عادل، فذلك عندهم شأن ثانوي لا يتخصّصون به بقدر حرصهم على محاربة «المجاهرة بالكبار» فهي أولى من استحقاقات الثورة. «الفساد» هو الأساس أخلاقي ننتقيه وإلا أنزل الله علينا نعمته بانحسار المطر والزلازل والبراكين^(١٥). ينبغي إذ ذاك تحديد مناطق الفسق في المدينة لكي تطهّر.

الهداية - التطهير - الفتح الرّباني - الغزو - الصحة الإسلامية مفردات اكتسحت المعجمي للثورة وغمرت شعاراتها: «خبز حرية كرامة وطنية» «إذا الشعب يوماً أراد الحياة».... وإلّا الثورة في عيون سلفية

١٥ عن عادل العلمي، زعيم سلفي من «جمعية الامر بالمعروف والنهي عن المنكر» التي أثارَت فتنه قصر العبدلية، في حوار تلفزيوني لقناة «التونسية»، بتاريخ ٢٨/٠٧/٢٠١٢.

هي «فتح ربّاني عظيم قدّره الله لنا ومنّ به علينا فمن نحن حتى نغيّر حكم الطاغية؟... إنها معجزة إلهية». أما انتصار «النهضة» في الانتخابات، فقد اعتبره أحد زعمائها من «الإشارات الربّانية التي تؤسّس لخلافة راشدة سادسة». وأما أولئك الذين يعارضون الحكومة الحالية ويعطلون عملها بالإضرابات ف«ينبغي أن تقطع أيديهم وأرجلهم بخلاف حتّى يكونوا عبرة للنّاس». يضيق المجال لذكر التهجمات والغزوات ما بعد الثورة؛ ولكن نذكر منها: إعلان إقامة إمارة سلفية في سجنان (ولاية بنزرت)؛ التهجم على كليات الآداب والفنون الجميلة وبخاصة منها اعتصام كلية منوبة الذي عطل الدروس مدّة أشهر بغية فرض النقاب في قاعات الدرس؛ إنزال العلم الوطني من أعلى المؤسسة واستبداله بعلم أسود؛ غزوة المنقالة (الساعة المنصوبة بالشوارع الرئيسي قلب العاصمة) ليرفع أعلاها العلم السلفي؛ التهجم على أهل الفن وتعنيفهم؛ تطهير الاعلام: اعتصام سلفي - نهضوي لمدة أشهر أمام مقرّ محطة التلفزيون؛ احتلال مساجد وخلع أئمتّها لفرض خطاب ديني على منبرها تتنافس السلفية عليه مع حزبي التحرير والنهضة؛ تطهير البلاد من مظاهر الشرك بإعلان «حرب القبور» على أضرحة بعض الأولياء الصالحين ومقاماتهم؛ اعتبار التناثيل في المتحف الوطني في باردو وتحمية العلم والسلام الجمهوري من طقوس الوثنية وعبادة الأصنام؛ تهديد الحريات الفردية في اللباس والاختلاط والاحتفالات العائلية؛ التهجم على الخنّارات وتجريم السياحة باعتبارها نوعاً من «البغاء» السري؛ غزوة قصر العبدلية حيث انتظمت تظاهرة ربيع الفنون بدعوى وجود رسوم تمسّ بالمقدسات (تبيّن في ما بعد بطلانها إذ نسخها السلفيون من الإنترنت)، فكادت بعض المناطق من البلاد تحترق أيّاماً واستهدفت مقار سيادية.

ما من شك في أن السلفيين وإخوانهم «هم أبناء تونس ولم يأتوا من الميرخ» كما يبرّر ذلك أحد مسؤولي الحكومة الحالية. هم يستفيدون من تساهل السلطة معهم، لكنهم في المقابل لا يهتمون إلا للمعاركهم الخاصة التي يتمثلونها بمعجميتهم الخاصة، فمنها يستيجون حدود هويتهم الدينية الجماعية ضدّاً للآخر باعتبارهم جماعة خطيئة تواصل العيش في عالمها الخاص، مستقلة عن الدولة ونمط الحياة الحديثة عدا الاستفادة من التكنولوجيا الحديثة وتوظيفها أدواتاً. الهوية تُنسج من مرجعيات ودلالات تخيلية تمكّنها من إعطاء معنى لكلّ ما هو «موجود» فيقوم مقام «الواقع» الموازي «للوّاقع» المألوف عند البقية من المجتمع. بل إنّ المرجعيات النصية والمعاني المخيالية تحوّل الجماعة إمكان تدشين العمل التاريخي وتنشيطه. فالمخيل هو «عبارة عن شبكة من الرموز والمعايير يتمّ فيها وبها تأويل الأشياء والظواهر، فهو كـ «المنظار» نرى من خلاله «حقيقة الأشياء» أي نعطيها معنى. ويضيف محمد عابد الجابري: «العقل السياسي كمارسة وأيديولوجيا هو ظاهرة «جمعية» يجد مرجعيته في المخيل وليس في النظام المعرفي، لأنّ المخيل مجال لاكتساب القناعات، مجال تسود فيه حالة الإيذان والاعتقاد [...] فهو الذي يعطي للأيديولوجيا السياسية في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية»^(١٦). إن «دون كيشوت - السلفي» يعيش في عالم النصيّة الدينية الثابتة والمنقولة بجاهزية تأويلية حرفية عن السلف، فيتحوّل بلغزيته الملتبسة إلى مفوّض عن عصر وعالم لما يعودا مقبولين بالنسبة إلينا، لكنه مع ذلك يظلّ واقفاً - بنظر ميشيل فوكو «بين نظامين من التفكير: الأول ما قبل حديث يجعل من التناظر والتشابه مبدأ المعنى في عالم يريد أن يعيش فيه. لكنّه يصطدم بعالم ثان محكوم بنظام آخر لم تعد فيه الخطابات ترجع إلى الأشياء وتعطيها دلالة عبر التناظر. وهذا هو الجنون الناجم عن الانفصام بين الكلمات وواقع الأشياء»^(١٧)، انفصام يزج دون كيشوت - أو السلفيّ اليوم - في قلق الأزمنة الحديثة.

١٦ محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠)، ص ١٢.
17 Michel Foucault, *Les Mots et les choses: Une Archéologie des sciences humaines*, bibliothèque des sciences humaines ([Paris]: Gallimard cop., 1966), p. 61.

هو انفصام أيضًا بين الوعي الديني والوعي التاريخي الذي تخالطه رؤية أسطورية. وإذا كان الناس الذين يصادفهم دون كيشوت في طريقه أو ينزل بينهم يستخفون به قائلين «ها هو الأحق قد جاء»، فإن «حمق احتكار الله» يكمن في الجمع بين الصرامة والتبسيط فيتولد عنه التشدد: «التشدد في أصله المنطقي ذهاب نحو الواحد الذي لا يسامح شيئاً أو شخصاً بجانبه، إنه يفرض البديل الجذري المتمثل في افتراض الحقيقة الواحدة»^(١٨). القيمة الأحادية تعكس هوية متجوهره ماهوية (substantielle)، فالتشدد هو مؤمن مطلق الإيوان بالحقيقة وبإمكان إمتلاك «اللغة» الحقيقية الأصيلة للأشياء كالقول: «الأصل في الأشياء أن المرأة ربة بيت وأنها حرمة يجب أن تصان» (عن حزب التحرير). هذا التوهم في امتلاك الحقيقة قد يصل إلى حد ادعاء القبض على الفهم الإلهي وتحديد مقاصده بدقة. وإذا كان الدين هو رابطة بشرية ضمن ملكوت المتعالى يكتنف النفوس خوفاً وإجلالاً، فإنه يكون بنظر ريجيس دوبريه: «دعوة لتنظيم كلية الحياة والمخيلات، لا سبيل له سوى البحث عن قولبة العالم بأسره داخل رحم الحقيقة الوحيدة، فبين الحقيقة المقننة والخطأ المهلك ليس هناك ثالث ممكن»^(١٩) منه ينسل إذاً منطق مَرَضِيٍّ للهوية الماهوية المشتقة من «الهو هو» بما يجعل الآخر عدوًّا متأبلسًا: «قتل الكافر ليس جرمًا، إنه طريق الجثة»، صوت أصولي ديني يحمله الأثير من الحروب الصليبية إلى أفغانستان ليتسلل خفية إلى تونس الثورة.

أيّ ترادف دلالي يستقيم بين العنف والجهاد؟ لم تجعل الهوية الأصولية الماهوية المسافة الفاصلة مع الآخر حاسمة في تحديدها كما هي؟ لم لا يستيقظ السندباد بيننا بدلاً عن دون كيشوت؟

مع السندباد البحري هناك سعي إلى الآخر - بشرًا وعوالم غريبة وعجيبة - وليس إقامة الحدود: الحدود الفاصلة معه ركوب المخاطر حتى الحدود القصوى من الرعب والهول ولكنّه أيضًا إبحار في عوالم الممكن ثمّ العودة إلى الديار ذاتاً مولودة من جديد: إنها هويةً بنائية (constructiviste) وليست ماهوية، فهي قدرة الفرد أو المجموعة على أن تعرّف نفسها ويعترف بها الآخرون في تجانسها الذاتي، لكنه تجانس منخرط دومًا ضمن تعددية مرجعيات رمزية واجتماعية. هي صيرورة مفتوحة يصفلها تفاوض دائم مع الآخريّة. منذ هيرقليدس والسندباد البحري نتعلّم أنّنا «لا نسبح في النهر مرتين» وأنه مع كل رحلة هناك تجربة جديدة لاكتشاف الآخر المغاير واكتشاف الذات أيضًا، فلا معنى للهداية إلا لكونها بلورة هوية الأنا والآخر عند خطوط التلاقي. و«ما نسميه ذاتاً هو رغبة الفرد في صنع تاريخ شخصي وإعطاء معنى لجملة تجارب حياته عبر التباعد عن الأدوار الاجتماعية المقررة لها سلفاً وعبر ممارسة انعكاسية على الذات أي انعكاسية فيها مراجعة ونقد بحيث تحمل على الانخراط في كل ما قد نعتبره نقيضاً يتنافى مع الاستقلالية الذاتية»^(٢٠). لنا أن نميّز إذاً متى تكون هوية للذات عبر الاستقلالية والفرادة أو هوية للآخر متماثلة مع أطر الانتفاء الاجتماعي.

في السوسولوجيا البنائية تبدو التجربة الاجتماعية - رحلات السندباد - نشاطاً عرفانياً يُبنى به الواقع ويُختبر، فهو المجال الذي يُدعى فيه الفاعلون الاجتماعيون إلى التصرف بصفة متوازية مع معقولات فعل عديدة، كل منها يجيل إلى منطق نسق اجتماعي فرعيّ مختلف بحيث يكون من المتعدّد الحديث عن «مركز وحيد» لمعقولات الفعل. نحن نعيش اليوم «مجتمع الدفق» حيث تتعدّد السجّلات المرجعية والزمنيات الاجتماعية من غير حدّ.

18 Peter Sloterdijk, *La Folie de Dieu: Du Combat des trois monothéismes*, traduit de l'allemand par Olivier Mannoni (Paris: Libella- Maren Sell, 2008), p. 101.

19 Régis Debray, *Le Feu sacré: Fonctions du religieux* (Paris: Fayard, 2003), p. 158.

20 Alain Touraine, « La Formation du sujet, » dans: *Penser le sujet: autour d'Alain Touraine: Colloque de Cerisy, [juin 1993]*, sous la dir. de François Dubet et Michel Wieviorka ([Paris]: Fayard, 1995), p. 28.

وسواء تعلّق الأمر بالصعيد المحلي أو بالصعيد الكوني المعولم، فإن هوية الفاعل الاجتماعي - فردًا أو مجموعة - تتكوّن بانفتاح على عوامل ممكنة لتكون هوية سرديّة لها قدر من الانسيابية والمرونة لأنها تحدّد باختياراتها نسق المرجعية والمخيال وجملة من القيم المشتركة. يستدعي الأمر إذًا جهدًا من الفرد وعملاً هويّيًا حتى يبني هويته ويعطي لتجربته معنى ووحدة. فالهوية الاجتماعية والثقافية ليست كيانًا متجوهرًا، بل عمل دؤوب مضمّن تكون الانعكاسية فيه هي المحفّز، والحلم قوّة اجتماعية تعمل على تشكيل «الهوية المشروع» التي قد لا تتحقّق مكتملة في أفق محدّد. فالحدّات ذاتها تظل تغدّي فينا حالة اللاشعور وتلك هي صيرورتها التاريخية. إنّها في تعريف بودلير تتراوح بين الهارب والأبدي: «الحدّات هي الوقتي العرضي والهارب والمحتمل نصف الفن ونصف الآخر الأبدي». لا تظهر الهوية - المشروع - إلا عندما يبني الفاعلون الاجتماعيون هوية جديدة تخصّصهم وتمكّنهم من إعادة تعريف مواقعهم داخل المجتمع، ومن ثمّة فهي تقترح إمكان تغيير جملة البنى الاجتماعية فتنتج ذواتًا. وهنا مربض اللبس والمأزق الفعلائي عند الحركات الأصولية: ما مدى إمكانية أن تتحوّل هذه الجماعات إلى حركات اجتماعية من منظور سوسيولوجي بنائي؟ ألا يجد علم اجتماع الحركات نفسه أحيانًا إزاء صراعات من غير فاعلين اجتماعيين؟

من منظور فعلائي ديناميكي يحدّد ألان توران الحركة الاجتماعية على أنها تجابه مصالح متضاربة من أجل مراقبة قوى التطور في المجتمع وصقل ممارسته التاريخية. وسواء أكانت حركة عمالية أم نسوية أم شبابية....، فإنها تظهر عبر التنسيق بين ثلاثة أبعاد هي مبدأ الهوية ومبدأ الضدية (أي الخصم الذي يتنازع معه ضمن حقل معيّن) ومبدأ الكلية المجتمعية. ويكون الرّهان بين مختلف الحركات الاجتماعية هو على السيطرة على توجيه تاريخانية المجتمع، أي تلك القدرة التي يمتلكها مجتمع معيّن حتى يُنتج ذاته عبر إعطاء معنى لممارسته المتمثلة في العمل والقدرة الرمزية المحسّمة في النموذج الثقافي الذي يوجّه الاستثمارات والفائض الناتج من العمل. ليس المجتمع ما هو كائن، بل ما يفعله لكي يكون بحسب العمل وعلاقات الصراع التي لا تنفك تبذعه وتحدّده ذاتيًا بحيث تكون التاريخية متعارضة مع مفهوم التاريخية كتصوّر تطوري حتمي يجري إلى غاية مثلى، دينية كانت أو اشتراكية. المجتمع هو نتاج فعله في ذاته بشكل يستدعي الانتباه بين الفينة والأخرى إلى تجدد منطق الصراعات ونوعية الفاعلين الاجتماعيين الذين ينبثقون في كل مرة يحملون تطلعات ومشروعًا للتغيير، فلا توجد تنظيمات اجتماعية ثابتة ولا ضمانات ميتا- اجتماعية كقوانين التطور أو الرعاية الإلهية، وإنّما «على المجتمعات أن تعرف ذاتها اجتماعيًا عندما تعترف بأنها نتاج عملها ونتاج روابطها الاجتماعية وما قد يبدو للوهلة الأولى مجموعة من «المعطيات الاجتماعية» ما هو إلا حصيلة للعمل الاجتماعي للقرارات أو الاتفاقات ونتيجة للهيمنة والصراعات»^(٢١).

من هذا الاعتبار ينبغي أن ننظر إلى حركية المجتمع إن كانت تقوم دائمًا على تحرير قوى مجتمعية فاعلة لا على خلق مجتمع مثالي أو الدخول في «نهاية التاريخ». إنها بالأساس حركية مدنية نزاعية لكنها منفصلة عن فكرة العنف. الصراعات الاجتماعية تتكون وتُدار ضمن إطار مؤسّساتي مدني يحتمك إلى علوية القانون، أمّا العنف فيقترن عكسيًا بالفظاظة ويستشري في كل مجال خارج المجال الخاص بالدولة. مع الثورة حالًا التبتت الحدود ضبابية بين معنى الصراع والعنف. كلّما اضطربت الأحوال بين الانفلاتات الاجتماعية والحتمى المطلبية برز المكبوت تشدّدًا دينيًا أو نعرات عروشية وجهوية. العنف يعوّض المعالجة المؤسّساتية للصراع ويؤشّر إلى أزمة مؤسّسات تسمّ بصفة أكثر «الدولة» ككيان وفكرة فتبدّل العلاقات بين الحركات الاجتماعية بظهور جماعات مليّة تكوّن جبهة للدفاع ثقافي مثلما تكوّن في الوقت نفسه عوائق تحول دون تذويت الأفراد، أي دون تحوّلهم إلى

ذوات. حينئذ «تتحدّد الديمقراطية بصفقتها مجالاً مؤسساتياً يحمي الجهود التي يبذلها الأفراد والجماعات في سبيل تكوّنهم والاعتراف بهم كذوات مثلما تتحدّد المواطنة من ناحيتها على أنّها تنادي بتحمّل كل امرئ مسؤولية سياسية أو مدنية، أي إنها تدافع عن التنظيم الإرادي للحياة المجتمعية ضدّ كل أنواع المنطق غير السياسي التي يدّعي البعض أنّها طبيعية^(٢٢)، من ذلك منطق السوق أو منطق المصلحة القومية والأمة المتخلىة. وإذا كان على الديمقراطية أن تساعد أفراداً لكي يكونوا ذواتاً، فإنّ على الذات أن تتخلّص من نرجسيتها ومن انسياقها وراء مجتمع الجمهور: الغالبية الصامتة.

خاتمة

مع الثورة التونسية نقف اليوم عند مفترق وجهات فعل متضاربة، منها ما ينحو منحى البناء المجتمعي والسياسي والتمدن العادل، ومنها ما يفتح على الرّيبة واللايقين. بدأت انتفاضة هوجاء يغذيها الإحساس بالنعمة لكن الاستعداد النفسي غير كاف لكي يرتقي إلى درجة الحركة الثورية. وفي هذه الحال يجد المواطن نفسه بين «قبائل جديدة»، إذ تعاود الجماعات والملل تشكيل نفسها على أنقاض مقولة «المجتمع» والنسق السياسي الحديث. «وما دامت السلطة تبحث عن شرعيتها في التقاليد أو في حقها بالفتح والغزو أو في المشيئة الإلهية، فإن الديمقراطية تظل غائبة عن الأذهان، فهي لا تصبح ممكنة الوجود إلا عندما يُعتبر صاحب السلطة بمثابة الممثل للشعب... وهذه الفكرة تنبئ بولادة الحدائث السياسية وبالانقلاب الذي جعل السلطة كناية عن نتاج للمشيئة البشرية عوضاً عن أن تكون مفروضة بقرار إلهي^(٢٣). عند مفترق توجهات التغيير الممكنة نجد دائماً فاعلين اجتماعيين «خاماً» لأنهم مقصيون حقيقة وناقمون، تعوزهم الظروف لكي يكونوا أفراداً ومواطنين كرماء لكنهم قد يبقون مجرد طاقة أولية للتمرد والتحرّر من دون إدراك الحركة الثورية الفعلية، يرفضون الوضعية من دون القدرة على التحرّر منها.

٢٢ توران، ص ٩٥.

٢٣ المصدر نفسه، ص ١٠٧.

المراجع

كتب العربية

- ابن تيمية الحراني، أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية. بيروت [د.ن.، د.ت.].
- توران، ألان. ما هي الديمقراطية؟: حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية. ترجمة حسن قبيسي. ط ٢. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١.
- الجابري، محمد عابد. العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠.
- الجيلاني، عبد القادر. الفتح الرباني والفيض الرحماني. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.
- دوبريه، ريجيس. نقد العقل السياسي. ترجمة عفيف دمشقية. بيروت: دار الآداب، ١٩٨٦.
- الشرفي، عبد المجيد. السلفية بين الأمس واليوم. تونس: منشورات كلية الآداب منوبة، ١٩٩٥.
- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. كتاب الملة ونصوص أخرى. حققها وقدم لها وعلق عليها محسن مهدي. ط ٢. بيروت: دار المشرق، ١٩٩١.

دورية

- اليعكوبي، زهير. «الدين والتشدد والعنف: العلاج ما بعد تاريخي والإرث الأفلاطوني.» الفكر العربي المعاصر: العددان ١٥٤-١٥٥، ٢٠١١.
- ندوة المعقول واللامعقول، جربة، تونس، ١٩٩٣.

الأجنبية

Books

- Castells, Manuel. *Le Pouvoir de l'identité*. Trad. de l'anglais par Paul Chemla. [Paris]: Fayard, 1999.
- Debray, Régis. *Le Feu sacré: Fonctions du religieux*. Paris: Fayard, 2003.
- Foucault, Michel. *Les Mots et les choses: Une Archéologie des sciences humaines*. [Paris]: Gallimard, cop. 1966. (Bibliothèque des sciences humaines)
- Lénoir, Frédéric. *Les Métamorphoses de Dieu: Des Intégrismes aux nouvelles spiritualités*. Paris: Hachette littératures, 2005. (Pluriel: Religion)
- Penser le sujet: autour d'Alain Touraine: colloque de Cerisy, [juin 1993]*. sous la dir. de François Dubet et Michel Wieviorka. [Paris]: Fayard, 1995.
- Sloterdijk, Peter. *La Folie de Dieu: Du Combat des trois monothéismes*. Traduit de l'allemand par Olivier Mannoni. Paris: Libella- Maren Sell, 2008.
- Touraine, Alain. *Penser autrement*. [Paris]: Fayard, 2007.
- Touraine, Alain. *Production de la société*. Paris: Editions du Seuil, 1973. (Collection sociologie; 2)

عزمي بشارة

الدين والعلمانية في سياق تاريخي

الجزء الأول



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES



صدر حديثاً

عزمي بشارة

الدين والعلمانية في سياق تاريخي

الجزء الأول

هذا المجلد هو الجزء الأول من كتاب يعالج الدين والعلمانية في سياق تاريخي. وهو يُعدّ في منزلة المقدمة لهذا الكتاب، وذلك بمعالجة موضوعات الدين والتدين بتمييزهما من أقرب الظواهر الاجتماعية إليهما. وينتقل بها بشكل تدريجي إلى استنتاج محدد هو ضرورة فهم أنماط العلمنة في عصرنا من أجل فهم أنماط التدين، ممهّداً بذلك للجزء الثاني من الكتاب عن العلمانية والعلمنة. ويتناول هذا الكتاب مسألة التدين من منطلق أن الدين ظاهرة لا تقف وحدها من دون تدين. ويعالج مركزية الإيمان في الدين، ويحلل مسألة الإيمان ويبين خصوصيتها، وذلك بتحليل الظاهرة الدينية وأدبياتها. كما يحلّل الفرق بين الإيمان بحقائق (أو تصديقها)، وكنيته إيماناً معرفياً، والإيمان الديني المحض (أو العرفاني). ويتطرق كذلك إلى مسألة مركزية هي تمييز التدين بصفته ظاهرة اجتماعية لها دينامية تطور، وحيث دلالي واجتماعي كافٍ يسمح بوجود تدين من دون إيمان. كما يتناول هذا الكتاب مسألة تمييز معاني العلمنة قبل معالجتها بشكل موسّع في الجزء الثاني، ويعتبرها نموذجاً سوسولوجياً في فهم المراحل الحديثة وتفسيرها في عملية تمايز وتمفصل بدأت منذ وعي الدين باعتباره ديناً، ويمكن اعتبارها، مثل أي تمايز، صيرورة تاريخية جارية منذ بدأ تطور المجتمعات البشرية. ولا تقبل هذه الصيرورة أي تميط أيديولوجي نهائي لها. وتتجلى العلمنة بمعناها الضيق، باعتبارها تطوراً متعيّناً منذ فجر الحداثة، في انحسار الدين من مجال فكري واجتماعي بعد آخر، بما في ذلك تحييد الدولة في المجال الديني، وتحييد العلم دينياً وغير ذلك.