بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 17 أغسطس 2017

الهويّة الثقافيّة للشباب السلفي: الرّهانات والأبعاد

ماجد قروي
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

الملخّص:

تحاول هذه الدراسة فهم الهويّة الثقافيّة للشباب السلفي بما تحمله من مقوّمات مظهريّة وسلوكيّة وقيميّة، وتحليل مضامينها وحمولاتها الرمزيّة، بوصفها مجالاً يمكّن من تشكيل قيم ومعايير مرنة عبر التلفيق والتوليف الخلّاق لتجاوز مآسي الواقع المعيش. وذلك بالعودة إلى الشباب السلفي الذي يحاول بناء تاريخيته الخاصّة ويسعى إلى الحراك والتغيير الاجتماعيين عبر تأسيس هويّة ثقافيّة منفلتة عن مؤسّسات التنشئة الاجتماعيّة وضغوطات النسق. وسنلزم أنفسنا في هذه الدراسة بكشف المسكوت عنه عن هذه الديناميكيّة الهويّاتيّة والتطرّق إليها من زاوية أنَّها فضاء ممسرح به جملة من الأدوار والرهانات لشبيبة تريد تحقيق جملة من الأهداف سواء عبر التفنّن في إظهار الذات أو التخفّي، ومن جهة أنَّها مجال لعلاقات تنشأ، واستراتيجيات تتشكّل، ومعايير تطبّع، وقوى تتشكّل وأنساق تفاوض، ومعايير تصنع، بغية احتلال موقع مميّز على الخارطة الاجتماعيّة. وقد اعتمدنا في المستوى الإجرائي على استجواب عيّنة من الشباب السلفي فاقت المئة يقيمون بقرية سيدي علي بن عون من ولاية سيدي بوزيد التونسيّة. وقد رتّبنا بحثنا على عدّة محاور مدارها على: ـ التمايز ووضع الحدود مع بقيّة الشرائح الاجتماعيّة، ـ العلاقة الصراعيّة مع مؤسّسات الدولة، ـ النحن والهم في فكر الشباب السلفي، ـ الولاء المطلق للقيادة والجماعة المرجعيّة، ـ التداخل بين الثالوث: الماضي والحاضر والمستقبل.

مقدّمة:

تُعدّ الهويّة الثقافيّة إحدى المرتكزات التي تتأسّس عليها الحركات الاجتماعيّة، لذلك لا يمكن فهم الفعل الاجتماعي لهذه الحركات الاجتماعيّة (ومنها الحركة السلفيّة) دون التطرّق إلى هويّتها الثقافية بالفهم والتحليل. ونحن بذلك نتجاوز الدراسات السابقة التي لم تُولِ اهتماماً كبيراً لهويّة الشباب السلفي الثقافيّة، من جهة كونها مجالاً لتحقيق الحراك والرقيّ الاجتماعيين ومفاوضة الأنساق. وفي هذه الحالة نصطدم بافتراض مفاده أنَّ الشباب يسعى من خلال هوّيته الثقافيّة إلى خلق مجال فعله الخاص وبناء تاريخيته بشكل ترميقي وذاتيّ بغية استرداد المعنى وتحقيق الحراك الاجتماعي.

وبناءً على ما سبق نروم فكّ شيفرات التمايز الهويّاتي للشباب السلفي الذي يسعى قدر الإمكان إلى بناء هويّة ثقافيّة خاصّة به ومتفرّدة عن بقيّة الشرائح الاجتماعيّة، والتي ترتكز على الدّين كمرجعيّة ودعامة لإعادة تركيب وبناء الهويّة الثقافيّة ضمن عمل هوّياتي travail identitaire جعل منها عاملاً من عوامل الحراك والتواشج والانسجام، لتشكّل نوعاً من الحميميّة والتوادد البينذاتي intersubjectivité بين الشباب السلفي. وتتجلى الهويّة الثقافيّة للشباب السلفي في كيفيات التواصل مع الآخر، وجملة المقوّمات المظهريّة والسلوكيّة والفكريّة.

ولتحقيق الأهداف سالفة الذكر وتجنّب القبليّات الفكريّة و«الينبغيّات» الوعظيّة، اعتمدنا منهجيّة البحث الكيفي التي تمكننا من تبيان خفايا الهويّة الثقافيّة للشباب المتسلّف مرتكزين أساساً على تقنيتيْ الملاحظة بالمشاركة والمقابلة نصف الموجهة،[1] في إطار عيّنة إجمالية شملت 120 شاباً سلفيّاً من مدينة سيدي علي بن عون.

فما الأسس التي تنبني عليها الهويّة الثقافيّة للشباب السلفي؟

1. التمايز ووضع حدود مع بقيّة الشرائح الاجتماعيّة:

يُعدّ المظهر أحد المقومات الهويّاتيّة المهمّة للشباب السلفي، باعتباره الآليّة الأولى التي تحقّق القبول والاعتراف داخل الجماعة السلفيّة، حتى أنّ لفظ سلفي أصبح يطلق في الكثير من الأحيان على من يطيل اللّحية ويرتدي القميص. واللباس الذي يميز السلفي «يعكس الفروق والاختلافات بين الأنا والآخر، وهو صورة تجلب الانتباه والاهتمام، ويقدّم بالتالي صورة عن نفسه عبر اللباس وصورة عن نفسه عبر الآخرين».[2] غير أنَّ المظهر يجعل العديد من الشباب السلفي في حالة صراع داخلي؛ فمن جهة هو مطالب بالالتزام

1- في هذا النوع من المقابلة يترك المجال للمبحوث لإبداء آرائه بحريّة حسب تدرج معين، ولا يتدخل الباحث إلا للاستفسار أو لطلب المزيد من التوضيحات أو عند خروج المبحوث عن الموضوع.

2- إبراهيم الحيدري، سوسيولوجيا العنف والارهاب، دار الساقي للنشر، بيروت، 2015، ط1، ص 251.

بضوابط معينة، ومن جهة أخرى هو يعاني القلق المضني من رقابة المجتمع. يقول م. ع (22 سنة) في هذا السياق: «أمرّ أحياناً في الشارع، فأشعر بأنّهم ينظرون إليّ نظرة غريبة بها الكثير من السخرية، لا أدري ما الغريب في السلفيّة، يسخرون منّا وسيأتي يوم ونسخر منهم بحول الله».[3] وهو ما يدلّ على أنَّ هناك نوعاً من التوتر بين الشاب السلفي ومجتمعه، وهو توتر نتيجة الاختلاف في الهويّة الثقافيّة. حالتئذٍ أصبح الشاب السلفي يعيش على حدود عالمين متناقضين: عالم الجماعة التي ينتمي إليها، وعالم العامّة؛ عالمين مختلفين في القيم، وتفصل بينهما حدود رمزيّة ذات طابع عقائدي، وغير متجانسة مع ما هو سائد، ولعلّ هذه الحدود الرمزيّة التي يضعها الشاب السلفي مع مجتمعه تعكس اعتقاده الجازم بأنَّ المجتمع الذي يعيش فيه مجتثّ من مرجعيته الدينيّة، ويتبع مرجعيّة غربيّة قائمة على الحداثة والمدنيّة والحريّة، وهو ما يفسّر علاقة التضامن والتكامل والتعاون بين الشباب السلفي والتوتر والعداء مع بقية الفاعلين. ولا نختلف في ذلك عن قول الباحث إبراهيم الحيدري: «في الوقت الذي تضعف فيه علاقات السلفيين مع الآخرين المختلفين معهم عقائدياً تقوى علاقاتهم فيما بينهم على أساس روحي وعقائدي، وبقدر ما يبتعد السلفي عن قيم مجتمعه بقدر ما يقترب من هويّته الفرعيّة».[4] ونتيجة لذلك يحصل نزاع ينجرّ عنه فيما بعد تكفير وعنف رمزي أو مادي، مردّه إلى اعتقاد الشباب السلفي بامتلاك الحقيقة المطلقة، وأنَّ اختلاف الآخرين معارضة لشرع الله وعصيان لأوامره، وبالتالي وجب التصدّي لهم ونصرة شرع الله سواء عبر تبديعهم أو تكفيرهم أو تعنيفهم معنويّاً و/أو ماديّاً.

وفي هذا الخضمّ يتمّ تطويع اللّغة التي أضحت بدورها أداة أخرى للتمايز إذ يسعى الشباب السلفي إلى بناء لغة خاصّة تتماشى معهم، ومقتدية بلغة السلف الصالح، من خاصياتها طغيان المعجم الديني، ولدينا على ذلك الكثير من الأمثلة التي يستخدمونها في ملفوظهم الشفوي ومنها: «أخي في الله»، «الأخوة»، «الله يبارك لك». إنَّ إعادة بناء اللّغة العاميّة والتأسيس للغة مختلفة مردّه إلى أنَّ اللّغة العاميَّة وفق الشباب السلفي لغة مهترئة ودخيلة على اللّغة العربيَّة الأصيلة، وتخلو في كثير من الأحيان من ذكر الله. بهذا المعنى تعبّر اللّغة عن «قوّة التزام وارتباط خاصة»[5] بالحركة السلفيَّة. آنئذٍ يساهم التبادل اللساني بين الشباب السلفي في» خلق جديد وتوليد جديد للرابطة الاجتماعيَّة»[6] بين الشاب السلفي وجماعته المرجعيَّة. فاللّغة إذن أضحت أداة للتمايز «يجري تفكيكها وإعادة تركيبها باستمرار على نحو توليدي تحويلي. بهذا المعنى تصبح اللّغة عبارة عن خلق مستمر تتغير معه عمَّا هي عليه، بقدر ما يجري التفكير بها بصورة خلّاقة ومثمرة»[7]، وكأنَّ الشاب السلفي يريد إيصال رسالة مفادها أنَّه «متكلّم مثالي» ويحذق لغة السلف الصالح، وبذلك يكون الشاب السلفي

3- مقابلة مع م. ع، مقابلة شخصيّة، سيدي علي بن عون، 2016/06/23.

4- إبراهيم الحيدري، سوسيولوجيا العنف والإرهاب، دار الساقي للنشر، بيروت، 2015، ط، ص 249.

5- ستيفن هابر، هابرماس والسوسيولوجيا، ترجمة محمد جديدي، دار الأمان، الرباط، 2012، ط1، ص 93.

6- ستيفين هابر، المرجع نفسه، ص 93.

7- علي حرب، أصنام النظرية وأطياف الحرية: نقد بورديو وتشومسكي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2010، ص 67.

«فاعلاً لغويًّا، بمعنى أنَّه يفعل باللغة وفيها، ويخلق عبر كلامه وأدائه عالماً ممكناً يسهم في إعادة إنتاج اللغة كبنية تفاضليَّة»[8]، على حدّ تعبير نعوم تشومسكي. وبذلك ينتج لغة ذات دلالة تعبّر عن هويته الثقافيَّة التي تعجز اللغة العاميّة عن التعبير عنها. كما أنَّ لغة الشباب السلفي عبارة عن شبكة تواصل منفردة ومتمايزة تؤمّن تواصل الشباب السلفي الذين يحرّكهم مبدأ المنافسة، فمن يلتزم أكثر بلغة السلف الصالح يتمايز هو بدوره عن جماعته. عموماً أصبحت اللّغة عند الشباب السلفي شكلاً من أشكال الاستثمار، إذ أنَّ الشاب يستثمر اللّغة بتعديلها ويشحنها بمصطلحات مقدّسة لتتناسب وهويته التي تتخذ الدّين مرجعيَّة للفعل الاجتماعي.

وليس هذا فحسب، بل إنَّ الزمان عند الشباب السلفي خرج عن الأزمنة المألوفة التي تقاس بالساعات والدقائق، إذ نجد هناك زمنين اثنين هما: زمن مقدَّس، وزمن دنيوي؛ فالزمن المقدَّس هو أوقات أداء الصلوات وحلقات النقاش التي تجمعهم لتبادل العلم، وأمَّا الزمن الآخر فهو زمن دنيوي. الملاحظ في أقوالهم وحتّى في لقاءاتهم أنَّهم يتواعدون باللقاء بعد صلاة الصبح أو قبل صلاة الظهر، ويستطيع الشاب السلفي «بواسطة الشعائر المرور من المدّة الوقتيَّة إلى الزمن المقدَّس»[9] لتكون الصلوات بمثابة طقوس عبور des rites de passage من الدنيوي إلى المقدّس. هكذا يعيش الشاب السلفي ثنائيّة زمنيّة متداخلة ومتواشجة. غير أنَّ الزمن المقدَّس أكثر أهميَّة، لأنَّه يشمل أنشطة التعبّد وإنجاز الفرائض، أمَّا الزمن الآخر فهو وقت الأعمال الدنيويَّة.

وانطلاقاً من اختيارهم لأمكنة متماشية مع هويتهم الثقافيَّة كمنزل أحد الأخوة أو مسجد الشيخ نفهم أنَّ هذه الأمكنة بالنسبة إلى الشباب السلفي هي بمثابة «حيّزٍ مقدّسٍ، وبالتالي قويّ وذي مدلول»[10]، إذ أنَّ هذه الأمكنة عبارة عن فضاءات تواصليَّة تمكّن الشباب السلفي من تحقيق التواصل والتفاعل، ومن تحاشي عامّة الناس درءاً للوشاية، والتكلّم بأريحيَّة في المواضيع الدينيَّة الحسَّاسة. ويتبادل الشباب السلفي في هذه الأماكن الآراء حول ضرورة الجهاد والدعوة وظلم الدولة، ويتناقشون الأسس الدينيَّة للأخلاق التي يرونها آفلة بفعل تقليد الغرب، ويحفّزون بعضهم بعضاً للثبات على السُنّة. لذلك يتجنَّب الشباب السلفي الاختلاط مع أيّ فاعل خارج عن هويتهم الثقافيَّة، ليكون المكان بمثابة فضاء شخصي وحميمي و«حاجز مادّي للحيلولة دون اقتحام فضائهم الشخصي».[11] وتتغيّر هذه الأماكن حسب حال الدولة، فإذا كانت الدولة في حالة اضطراب أو فوضى، فإنَّ نشاط هؤلاء الفاعلين يتكثّف ويخرج من السرّيَّة إلى العلنيَّة، متجاوزاً النشاط في الأماكن المغلقة إلى النشاط الخارجي من خلال الخيمات الدعويَّة والاجتماعات الشعبيَّة. ولنا أن نقارن بين نشاط فاعلي الحركة السلفيَّة في فترة ما قبل 14 جانفي 2011 وما بعدها، حيث كان هذا التيار يشتغل في سريَّة

8- علي حرب، المرجع نفسه، ص 67.

9- مرسيا إلياد، المقدَّس والمدنَّس، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1988، ط 1، ص 57.

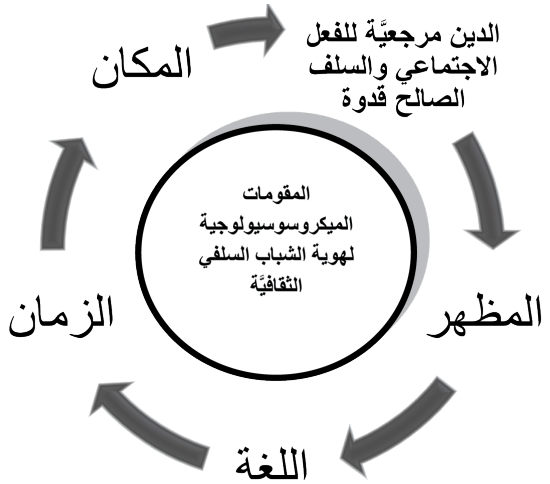
10- مرسيا إلياد، المرجع نفسه، ص 25.

11- أنتوني غدنز، مقدّمة في علم الاجتماع، ترجمة أحمد زايد وآخرون، مركز الدراسات والبحوث الاجتماعيَّة، القاهرة 2006، ص 175.

تامَّة بسبب الضغوط الأمنيَّة، أمَّا بعد هذه الفترة، فإنَّ النشاط تكثّف وخرج من سرّيته. فالأماكن تتغيّر بتغيّر الظروف الاجتماعيَّة.

وعموماً يُعدّ تشكيل الهويَّة من سمات مرحلة الشباب، لأنَّها فترة صياغة الأدوار المتوقعة، لكنَّ التوصّل إلى تشكيل الهويَّة يمرّ بحالة أزمة تتمحور حول العديد من الأسئلة حول الذات: من أنا؟ من أكون؟ ما دوري في المجتمع؟ هذه الأسئلة تحتاج إلى إيجاد إجابات عنها للوصول إلى تحديد واضح المعالم لهويَّة الأنا، وتظهر الأزمة في درجة القلق والاضطراب المرتبط بمحاولة تحديد معنى الوجود في الحياة من خلال محاولة الشاب اكتشاف ما يناسبه من الأهداف والأدوار والعلاقات الاجتماعيَّة ذات المعنى أو القيمة بالنسبة إليه، إذ يسعى الشاب السلفي إلى البحث عن أطر انتماء وهويَّات جديدة. وحسب كلود ديبار (Claude Dubar) «تجري هذه الصيرورة عبر أزمات هي في الآن ذاته أزمات شخصيَّة وأزمات جماعيَّة اقتصاديَّة واجتماعيَّة ورمزيَّة لنحن مفكّكة، بل مدمّرة».[12]

وتُعدّ هذه المقوّمات مجتمعة بمثابة نماذج مثاليَّة des types ideals للشاب السلفي، إذ تعتمد كمعيار لتقييم درجة التسلّف. فكلما اقترب الشاب أكثر من هذه النماذج ازداد تسلّفه وتدينه، وابتعد أكثر عن عالم العوام واقترب أكثر من جماعته توازياً مع شعوره بالاقتراب من الأصل أو المثال باحتذائه ومحاكاته. إذ أنَّ العالم يتضح أكثر على الشكل الذي يكتشف فيه الشاب السلفي نماذج جماعته المثاليَّة. عموماً إذا ما استجمعنا الطاقة النظريَّة المتبلورة فيما سبق تحليله نتبين أنَّ كلًّا من المظهر واللّغة والزمان والمكان والدين تشكّل مجتمعة مقوّمات صغرى تمكّننا من معرفة وتمييز الهويَّة الثقافية للشباب السلفي. والرسم البياني رقم 1 يوضح بجلاء هذه المقوّمات:



الرسم البياني رقم 1: المقوّمات الميكروسوسيولوجيّة للهويّة الثقافيَّة للشباب السلفي

12- كلود ديبار، أزمة الهويات، ترجمة رندة بعث، المكتبة الشرقيَّة، بيروت، 2008، ط1، ص 379.

2. العلاقة الصراعيّة مع مؤسّسات الدولة:

تحكم علاقة الشباب السلفي، وتحديداً الذين ينتمون إلى الشق الجهادي، علاقة صراعيَّة مع مؤسسات الدولة، إذ لطالما وصف الشبابُ السلفيُّ الدولةَ بالكافرة، لا سيَّما وأنَّها رافضة لتطبيق شرع الله، معتبرين الديمقراطيَّة نظاماً كفريًّا أنتجه الغرب، وهو قائم على مبدأ فصل الدين عن الدولة. ذلك أنَّ الدين الإسلامي نظام شامل لجميع أبعاد الحياة سواء الاجتماعيَّة أو السياسيَّة. في هذا الإطار يقول: ص. ع. 23 سنة: «الإسلام هو دستور المسلمين ويحتوي كلَّ شيء، فَلِمَ الحاجة إلى القوانين الوضعية؟ أَهُمْ أدرى من الله؟ كما أنَّ النظام الديمقراطي الذي تتبعه الدولة مكرّس للفرقة بين جماعة المسلمين، لا سيما أنَّها ترتكز على التعدديَّة الحزبيَّة التي تتناقض مع فكرة الوحدة والجماعة».[13] فالتحزب في نظر الشباب السلفي تشتيت لجمع المسلمين استناداً إلى قوله تعالى: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۚ وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ».[14] مقترحين بديلاً سياسيًّا واجتماعيًّا يمكّن من تجاوز الديمقراطيَّة ومآخذها، ألا وهو دولة الخلافة «وترادفها الإمامة، وهي رياسة عامَّة في أمور الدّين والدنيا نيابة عن النبي صلّى الله عليه وسلّم».[15] واضعين جملة من الأطراف على سلّم خدمة المنظومة الكافرة، ومنها رئيس الجمهوريَّة الذي يعتبرونه طاغوتاً[16]، ويجب أن يعوّض بخليفة؛ «ولا يكون الخليفة إلا واحداً في جميع بلاد الإسلام، وينيب عنه من يحكم من الوزراء والولاة، وله أن يفوّض لهم جزءاً من سلطته بحسب الظروف والأحوال. ومع ذلك يبقى خليفة المسلمين من الناحية الفقهيَّة واحداً، ولا يجوز الاعتراف بشرعيَّة أكثر من خليفة واحد»[17]، «له عليهم الولاية العامَّة، والطاعة التامَّة، والسلطان الشامل، وله حقّ القيام على دينهم، فيقيم فيهم حدوده وينفّذ شرائعه، وله بالأولى حقّ القيام على شؤون دنياهم أيضاً، وعليهم أن يحْبوْهُ بالكرامة كلّها، لأنَّه نائب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم...، عليهم أن يحترموه لإضافته إلى رسول الله، ولأنّه القائم على دين الله، والمهيمن عليه، والأمين على حفظه».[18] أمَّا كيفيَّة اختيار الخليفة، فهذا موضوع تقرّره موازين القوى: فمن قام يطلب

13- مقابلة مع ص، ع، مقابلة شخصية، سيدي علي بن عون 2016/04/25.

14- سورة آل عمران الآية 103.

15- علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2011، ط1، ص 9.

16- محمد عابد الجابري، الدولة وتطبيق الشريعة الإسلاميَّة، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، 1996، ص 68.

17- محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ص 6.

18- علي عبد الرزاق، المرجع نفسه، ص 11.

الخلافة لنفسه وغلب بشوكته واستطاع أن يجمع النّاس حوله راضين أو مكرهين فهو الخليفة».[19] ويعبّر عن هذا الاختيار بالبيعة[20] التي تعوّض الانتخاب، وتجدر الإشارة إلى أنَّ مدّة حكم الخليفة غير محدَّدة.

إنَّ حكم الشباب السلفي على الديمقراطيَّة بالكفر ينسحب على المؤسَّسات المنبثقة عنها، وبالتحديد على البرلمانات والنوّاب وناخبيهم. فالبرلمانات بالنسبة إليهم تمكّن الشعب من ممارسة سيادته «بواسطة نوَّابه». وعلى هذا الأساس فالنّواب «كفّار» لأنَّهم يتولون التشريع، «ومن شرَّع للناس فقد جعل نفسه إلهاً لهم وندَّاً لله، وهذا يجعلهم (شركاء معه) في ربوبيته». أمَّا الناخبون فإنَّهم بموجب الديمقراطيَّة النيابيَّة يوكّلون النواب عنهم في «ممارسة التشريع الشركي»، ويتخذون منهم «أرباباً من دون الله»، وذلك شرك وكفر بالله، لذا فإنَّ «المشاركة في هذه البرلمانات بالترشّح أو الانتخاب حسب الشباب السلفي من الكفر الأكبر، بل هو تَعدٍّ على مقام ربوبيَّة الله تعالى». والحلُّ حسب رأيهم هو الشورى، استناداً إلى قوله تعالى: «وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ».[21] ولا يستثنى من الصراع أعوان الجيش والشرطة فهم وفق نظر الشباب السلفي أعوان للطاغوت ومجرّد مأمورين خاضعين لا يجرؤون على عصيان ساداتهم.[22] ويعود ذلك إلى أنَّ المؤسسات الأمنيَّة هي الحاجز الأوَّل الذي يمنعهم من تحقيق أهدافهم، كما أنَّ الانتصار على هذه المؤسَّسة أو إرباكها يمكّنهم من السيطرة على مفاصل الدولة. ولا يقتصر الرفض على هذه المؤسَّسات، بل يشمل المؤسَّسات الماليَّة التي يعتبرونها رَبَويَّة، وإنَّ الكثير منهم لا يتعاملون معها إلا في الأمور البسيطة. وممَّا سبق نستنتج رغبة الشباب السلفي ومن ورائه الحركة السلفيَّة في تحقيق غايات سياسيَّة عبر بناء نموذج نظري كامل ومفصّل، إن لم نقل «قولٌ في جزئيات السلطة"[23]، يستهدف كبرى مؤسسات الدولة: وهي المؤسَّسات التي تقف عائقاً أمام تحقيق هذه المآرب، عبر فعل التغيير الذي يُسمَّى: الصحوة الإسلاميَّة، والسلف الصالح هو النموذج الذي يتمُّ استلهام تعاليم الحكم منه، لتكون هذه الأفكار مشروعاً يتحرّك لأجله الشاب ويطالب بتطبيقه على طريقة النموذج الأصلي (Archétype)[24] أي زمن الصحابة، فتصبح أفعال الشباب السلفي تحكمها رغبات مُحاكاتيَّة Désirs للنموذج الأصلي. وهي أهداف عجزت عن تحقيقها حركات الإسلام السياسي التي انحازت إلى البراغماتيَّة السياسيَّة، وتخلّت أمام إغراءات المناصب عن الشعارات التي رفعتها آنفاً. بل وظّفت الديني لصالح السياسي حسب الشباب السلفي، إذ يقول ص. ب

19- محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، صفحة 69.

20- البيعة عبارة عن معاهدة وعقد بين الحاكم والمحكومين، وتقوم على ثلاثة أركان؛ وهي المبايع والمبايع والصيغة التي تتم بها المبايعة. أمّا المبايعون فهم أطراف يسمون أهل الحل والعقد، يختارون رجلاً يتولى أمور الأمَّة بغية جلب المنافع الدينيَّة والدنيويَّة وقمع الفتن وإقامة الحدود ونشر العدل وردع الظالم ونصرة المظلوم. وبناء على ذلك يصبح الخليفة حاكماً شرعياً، وتجوز طاعته طاعة تامّة وعدم الخروج عليه.

21- القرآن الكريم، سورة الشورى، الآية 38.

22- شهدت مدينة سيدي علي في الفترة التي تلت الحراك الاجتماعي بأشهر عدّة حملات قام بها شباب نصّبوا أنفسهم شرطة لحماية المدينة، وقام العديد منهم بأعمال عنف بلغ أقصاها كسر فكّ شاب مخمور.

23- ميشيل، فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة الزواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، 2003، ص 58.

24- Amghar, Samir Le Salafisme d'aujourd'hui: Mouvement sectaire en occident. Paris 2011 p 71.

23 سنة عن إحدى حركات الإسلام السياسي بتونس: هي «حركة علمانيَّة انحرفت عن مبادئها وتتاجر بالدين للوصول إلى الحكم لا غير، فلو كانت ملتزمة بشرع الله لما تحزَّبت أصلاً وانخرطت في هذه اللّعبة القذرة».[25] ومن هذا المنطلق «ينطوي رفع شعار الدولة الإسلاميَّة فيما يشير إليه من تطبيق الشريعة على الاعتقاد الجازم بأنَّ أحكام الشريعة واضحة وصريحة ولا يحتاج إلى تطبيقها إلا للإرادة السياسيَّة التي يفتقر إليها الحكّام بسبب جهلهم حقيقة الدين أو الابتعاد عن تعاليمه».[26] فالشباب السلفي يريد التموقع خارج المؤسّسي والرسمي وفق أصالة إسلاميَّة متصلّبة قائمة على أولويَّة النقل على العقل ومركزيَّة المقدَّس في النظام الاجتماعي، وتستثمر كثافة الرأسمال الرمزي الذي تمثله الشرعيَّة الدينيَّة داخل الاجتماع السياسي الإسلامي.

3. النحن والهمّ في فكر الشباب السلفي:

يغلب على فكر الشباب السلفي الكثير من الثنائيَّات، وهي في مجملها متعارضة؛ ومنها: «الدولة الكافرة» و«دولة الخلافة»، «أنصار التوحيد» و«أنصار الطاغوت»، «مسلم وكافر» أو «مسلم ومرتدّ»، «شيوخ ثغور وشيوخ سلطان»[27]، الفرقة الناجية وغير الناجية. وتشكّل هذه الثنائيَّات جملة من المعايير والمحدّدات التي تسهّل على الشاب السلفي التموقع داخل جماعته والحذر من الأطراف المقابلة، أي تلك الفئات التي تختلف في الهويّة الثقافيَّة، أو ما عبّر عنها آلان توران بالهويَّة الثقافيَّة المقابلة التي هي شرط تشكّل الهويات الثقافيَّة للحركات الاجتماعيَّة. ويمكن إجمالاً اعتبار الهويَّة الثقافيَّة المقابلة كلّ ما يخرج عن دائرة الهويَّة الثقافيَّة للشباب السلفي، بما في ذلك المجتمع الذي أضحى «مشروع إصلاح». ولا نختلف في ذلك عن قول الشاب م. ب 22 سنة: «نحاول قدر الإمكان نشر أفكارنا بالحسنى واللّين، لكنّنا نجد تعنّتاً وعدم قبول لأفكارنا داخل المجتمع، بل ما انفكوا ينعتوننا بأبشع النعوت كالإرهابيين. إنَّ حالهم مؤسف فهم لازالون يمارسون الشرك وهم لا يعلمون، يزورون الأولياء ويقدّمون القرابين. الشباب يمكن أن يتقبلوا أفكارنا ولكنَّ الشيوخ كغصن الشجر الذي جفَّ وتصلّب ولم يعد بالإمكان تقويمه».[28] هذه القولة تعكس روح التمرّد ورهان السلطة مع الشيوخ الذين يستأثرون بسلطة وإن رمزية جعلت الشاب يوجد خارج دائرة القرار ويعيش حالة من اللّايقين. ونتيجة لذلك يسعى قدر الإمكان إلى البحث عن الاعتراف وإعادة الاعتبار له بإعادة إنتاج la reproduction ذلك التهميش الذي يلقاه عبر صوغ هويَّة سلفيَّة تجعل الشيوخ خارج دائرة التبادل المعياري للشباب السلفي، لا سيما أنَّهم فقدوا رأسمالاً مهمًّا، ألا وهو الرأسمال الديني، إذ أضحى الدّين نوعين وفق

25- مقابلة مع ص، ب، 29 مقابلة شخصية، سيدي علي بن عون 06/29/ 2016.

26- برهان غليون، نقد السياسة الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2007، ط4، ص 428.

27- «شيوخ الثغور» عبارة يطلقها الشباب السلفي على الشيوخ الذين يعتبرونهم مرجعاً، والذين يتشاركون معهم في الأفكار نفسها، وخاصة وجوب الجهاد لأجل نصرة الدين. أمّا «شيوخ السلطان» فهي عبارة يطلقونها على المخالفين في الرأي الذين يخدمون وفق تصوّرهم الحاكم وينظرون لسلطته ويسكتون على ظلمه ولا يؤمنون بمبدأ الولاء والبراء، ويدرج الشباب السلفي وتحديداً الجهادي في هذا الصنف شيوخ جامع الزيتونة.

28- مقابلة مع م. ب، مقابلة شخصية، سيدي علي بن عون، 2017/06/29.

الشباب السلفي: ديناً قويماً يلتزم بمنهج السلف الصالح ويحتكم إلى القرآن والسُنَّة، وديناً آخر بدائيًّاً مخالفاً للقرآن والسنّة، ويتخلّله الكثير من البدع. هذه الآليَّة سمحت للشاب السلفي بتطوير مقاومة التهميش عبر إيجاد شكل هويّاتي سمح للدّين بأن يكون وسيلة للثأر، وجعلته تحت "وطأة أخلاقيات صارمة وشخصيَّة".[29] من هنا نلمس قدرة الشاب السلفي على المناورة والتكتيك وابتكار أساليب تمكنّه من إيجاد مركز يليق به داخل المجتمع، وذلك عبر جعل هوّيته الثقافيَّة تنتج معايير وتصنيفات ثنائيَّة تقلّل من شأن مبادئ التصنيف ومعايير التقدير السائدة عبر «تحالف بين نحن جماعاتية»[30]، حيث إنَّ اشتراك الشباب السلفي في «المأزوميَّة» والإحباطات الاجتماعيَّة جعلهم يتشبثون أكثر بالحركة السلفية لعلّها تكون مخرجاً من وضعيتهم الدونيَّة.

4. الولاء المطلق للقيادة والجماعة المرجعيَّة:

من خلال مقابلاتنا مع الشباب السلفي تبيَّن لنا أنَّ القيادة المتمثلة في كبار مشايخ الحركة السلفيَّة والمتتلمذين على أيديهم تكتسي طابعاً قدسياً ومثالية، إذ هي بمثابة الفاعل المعصوم من الخطأ الذي يضبط العلاقات ويؤطّرها. وغالباً ما يذكر الشباب السلفي القيادة بكثير من المدح والتمجيد، كأن يقال: «فلان تتلمذ على يد شيخنا واسع المعرفة بالعلم الشرعي والمعروف في جميع الدول العربيَّة»، أو يستشهدون بأقواله في مجالسهم ويستعملون عبارات تتناسب مع مقامه، كأن يقولوا: «الشيخ حفظه الله ورعاه». كما أنَّ الولاء للجماعة يتميز بالإطلاقيَّة، وفي كثير من الأحيان تكون العائلة بعد الجماعة في سلم الأهميَّة بالنسبة إلى الشاب السلفي، وهو ما تبيّناه من قول الشاب م. ب (22 سنة): «على المسلم الحق أن ينصر دينه ويطيع الله ورسوله، ولأجل تحقيق ذلك لا بدَّ من مجابهة كلّ عاصٍ لدين الله، وإن كانوا والديه، لأنَّه لا طاعة لمخلوق في معصية الله».[31] فالجماعة من هذه الزاوية تجاوزت ما عجزت عن توفيره العائلة التي لا تسهم في الاعتراف بالشاب وقدراته، «فالآباء عادة لا يعترفون بقيمة جهد يبذل في غير التحصيل الدراس، ولا يهتمون بغير التفوّق في الدراسة، ومن ثَمَّ فغالباً ما يكون موقفهم من انشغال الشاب بهواياته وتكريسه لها الرفض الذي لا يقف عند حدود وجهة النظر، بل يتعداها إلى حرمان الشاب من الوقت والمال والجهود التي تلزم لإخصاب الهواية وتحقيق شيء منها".[32] هكذا يجد الشاب نفسه في إطار معايير أخلاقيَّة يفرضها المجتمع تعلي من قيم معيّنة وتسفّه أخرى. وهذه القيم عادة ما تعيق قدرته على الإبداع والتغيير من وجهة نظره هو، فيضطرّ إلى بناء ذاتيته المنفصلة عن هذه المعايير التي تكسر هذه الضوابط التي تضعها العائلة والمجتمع عموماً، فيسعى إلى بناء عالم خاص به قوامه الفاعليَّة والقدرة على إثبات الذات وتجاوز هذا «الشلل»، فتزداد الهوَّة

29- كلود ديبار، مرجع سابق، ص 65.

30- كلود ديبار، المرجع السابق نفسه، ص 100.

31- مقابلة مع م. ب، مقابلة شخصيّة، سيدي علي بن عون 2016/07/01.

32- عزت حجازي، الشباب العربي ومشكلاته، عالم المعرفة، الكويت، 1985، ص 152.

الاجتماعيَّة والفوارق في فهم الأشياء بين الشاب وبين مجتمعه، فيبحث عن بديل يحقق له هذه المطامح، فيلجأ إلى الحركة السلفيَّة لتجاوز الغربة الاجتماعيَّة التي يعيشها، وهي التي تحقق له الاعتراف والقبول، ممَّا يؤدي «إلى نشوء أنا مزوّدة بأعماق حميميَّة»[33] للجماعة السلفيَّة.

5. التداخل بين الثالوث الماضي والحاضر والمستقبل:

يسيّر الشاب السلفي في معيشه اليومي ثالوثٌ زمنيٌّ. إذ هو يسعى قدر الإمكان إلى استحضار الماضي الذي هو ماضي عزّة وأمجاد في زمان حاضر وهو زمان ذلّ ومهانة، طامحاً إلى بناء مستقبل يستعيد عبره الأمجاد ويحقق فيه أهدافه. فالماضي يزوّد الشاب بشحنة معنويَّة تساعده على تجاوز غربته الاجتماعيَّة وتحقّق له الاعتراف الذاتي وتجاوز إحباطات الواقع المعاش في العصر الحاضر. يرى أنطوني غيدنز Anthony Giddens في هذه الحالة أنَّه "يتمّ تبجيل الماضي وتقدير الرموز لأنَّها تحتوي على خبرة الأجيال وتحافظ عليها. والتقليد هو وسيلة للتعاطي مع الوقت والمجال، ذلك أنَّه يقحم أيّ نشاط معيّن أو تجربة في خطّ يربط بين الماضي والحاضر والمستقبل، وهي عناصر تنتظم بدورها في ممارسات اجتماعيَّة مكرَّرة».[34] كما أنَّ الماضي بما يحمله من «أفكار وقيم هي التي تضفي معنى محدّداً وتعطي مؤشرات إرشاديَّة لتوجيه»[35] تفاعلات الشاب السلفي مع محيطه الاجتماعي. إنَّ عودة الشباب إلى الماضي غرضها استلهام مستقبل على شاكلته، وكأنَّ ما يحصل من مشاكل اجتماعيَّة هي أخطاء في حقّ النموذج، وليست إفرازات لواقع تاريخي معطى، ميسمه التغير، والاحتكاك بالثقافات الأخرى، والصراع، والتبادل، والتمثل، والمغالبة. فلا وجود لثابت ومتغير، بل الموجود هو نموذج جاهز يجب تطبيقه دون تحريف لتجاوز المشاكل التي تعيشها الشبيبة، ويجب تحريك المخيال الجماعي للمجتمع بشأن قضايا الهويَّة والشريعة والقصور في تطبيقهما لإحداث التغيير.

6. طقوس سلفيّة أخرى من خلال الزواج والطبّ البديل:

من خلال تقنية الملاحظة تبين لنا أنَّ هنالك جملة من الطقوس التي يتميّز بها الشباب السلفي، وبداية بطقس الزواج الذي يرونه عند العامَّة غير متناسب مع الضوابط التي تضعها السنّة. وما يلاحظ في هذا الصدد الغياب التام للأغاني والمعزوفات التي يطلقون عليها عبارة مزامير شيطان، إذ يُتلى القرآن ويحضر عدد محدود من الناس مشتملاً على الأخوة والمقرّبين من العائلة. وقد اختار بعض الشباب السلفي ممارسة

33- كلود ديبار، المرجع السابق نفسه، ص 49.

34- ستيوارت هول، حول الهويَّة الثقافيّة، ترجمة بول طبر، مجلة إضافات، العدد الثاني، 2008، ص 140.

35- أنتوني غدنز، المرجع نفسه، ص 82.

طقوس خاصّة تحوّلت عند بعضهم إلى مهنة، وتتمثّل أساساً في الطبّ البديل أو الرُقية الشرعيَّة. المفارقة تكمن في أنَّ الشباب السلفي يمتهنون الطبَّ البديل ويقومون بوصم الممتهنين الآخرين لهذا النوع من الطب بالسحرة والمشعوذين. عموماً تشمل طقوس الشباب السلفي استخراج الجن، وهو أمر يصل في الكثير من الأحيان إلى استخدام العنف وضرب المريض بالسياط، وكذلك علاج العديد من الآلام والأمراض المزمنة باستخدام ما يُسمّى بـ«المغيثة» والأعشاب التي كانت تستخدم سابقاً في علاج الأمراض. وما يعنينا في كلّ هذا أنَّ هذه المنظومة الطقوسيَّة هي بمثابة المكمّل لفكرة شموليَّة الهويَّة الثقافيَّة للشباب السلفي.

7. الهويّة الذاتية والهويّة الجماعتيّة:

رغم أنَّ الجماعة السلفيَّة تضع جملة من الشروط التي تعتبرها ضروريَّة للهويَّة الثقافيَّة للشباب السلفي، غير أنَّ ذلك لا يمنع سعي بعض الشباب إلى التذوتن وبناء هويَّة مذوتنة وشخصيَّة داخل الجماعة السلفيَّة. إذ يسعى البعض إلى ترميق هذه الهويَّة الثقافيَّة وفق صياغات متوافقة مع قناعات الفاعل ضمن فسحة الاختيار التي تضعها الحركة السلفيَّة وتتجاوز بعض نماذجها المعياريَّة الثقافيَّة لتحقيق حميميَّة خاصَّة تحقّق الرضا عن الذات. هذا ما تبيَّناه في قول الشابة المنقّبة س. ب (24 سنة): «يحمل الكثيرون أفكاراً مسبقة عن المنقّبات على أنَّهنَّ إرهابيَّات ويظلمونهنّ، نحن فتيات عاديات نعيش كالجميع، فقط نسعى إلى إرضاء الله عبر أداء الصلاة وتجنّب الموبقات».[36] ومن هنا أضحت مقوّمات الحركة السلفيَّة بالنسبة إلى العديد من الشباب خاضعة لمنطق الانتقاء والرضا عن الذات، إذ لم يعد المظهر الخارجي معياراً للتصنيف، بل غدا جزءاً متكاملاً مع الآراء والأفكار. وفي محاولة منَّا لمعرفة ما يمكن أن يكون مخفيَّاً في خطابها توجّهنا بالسؤال التالي: ما السبل التي ترينها كفيلة بتغيير الوضع المجتمعي؟ وهل الجهاد حلّ للتغيير؟ أجابت: «أنا شخصيَّاً لا أتبنَّى الجهاد كآليَّة للتغير، فالجهاد وقع تشويهه من قبل داعش، ومع الأسف فإنَّ الكثيرين يربطون هذه الممارسات بالإسلام، والإسلام منها براء». وهي تتوافق في هذه الإجابة مع الشاب ز. ن (25 سنة): «أنا أتوافق مع الشباب السلفي في أشياء، ولكنّني أختلف معهم في أشياء أخرى، إذ أنَّ ممارساتهم تكون متسرّعة في الكثير من الأحيان. فالعنف على سبيل المثال لا نتبناه، والجهاد له ضوابط وشروط كإعداد العدّة، لكنّنا نلتزم بالدعوة لأنَّنا مسلمون».[37] كما أنَّ عدداً من الشابَّات في مجال بحثنا يعلنّ انتماءهنّ للحركة السلفيَّة، ولكنَّ ذلك لا يمنع الكثير منهنّ من وضع مساحيق التجميل أو تغيير لون الحجاب أو الجلباب. يشكّل اللباس الشرعي بشكله الحالي بؤرة للعديد من النقاشات والتجاذبات، إذ تغيّرَ شكله وطبيعته، وتلوَّن بلغة الماركتينغ والتسليع الإشهاري، وهو شكل من أشكال التجاذب بين قطبين: أحدهما الحركة السلفيَّة التي تبني منظومة قيميَّة وأخلاقيَّة وتضفي عليها شرعيَّة دينيَّة. أمَّا القطب الآخر فيتمثّل في الحداثة التي تحمل أفكاراً مختلفة

36- مقابلة مع س. ب، مقابلة شخصيَّة، سيدي علي بن عون، 2016/07/10.

37- مقابلة مع ز. ب، مقابلة شخصيَّة، سيدي علي بن عون، 2016/07/11.

منها الموضة ومواكبة العصر، ممَّا جعل الشاب السلفي يبني هويَّته الخاصَّة به، ويقوم بدور الوسيط الذي يحاول التوفيق بين قطبين، ومن ثمَّ تشكيل خليط ديني حداثي يتّسم بالهجانة والتلفيق bricolage الدينيين، وكذلك نوع من التفاوض الذاتي مع المبدأ ومتطلّبات الواقع.

وبهذا المعنى تخضع النماذج المعياريَّة التي تضعها الحركة السلفيَّة للانتقاء الذاتي ضمن عمل هويّاتي مفردن individualization وترميقي، وفق معيار "الملائم وغير الملائم"، و"الصحيح والخطأ"، وهو تعبير عن شبه استقلاليَّة عن الحركة السلفيَّة التي تقدّم أحياناً مقوّمات لا تحقّق الرضا وفق منطق التقييم الذاتي.

خاتمة

تكشف الهويَّة الثقافيَّة للشباب السلفي عن جملة من الرّهانات التي يتداخل فيها الديني والاجتماعي، وهي مسرح لتشكيل قيم ومعايير مرنة عبر التلفيق والفبركة والرتق والتوليف الخلّاق لتجاوز مآسي الواقع المعيش، وإعادة الاعتبار للذوات الشبابيَّة التي أصبحت تعيش على هامش المجتمع. بذلك تكون الهويَّة الثقافيَّة كاشفة لواقع طافح بالهشاشة. وبواسطة هذه الديناميكيَّة الهوّيَّاتيَّة تحاول الشبيبة بناء تاريخيتها الخاصَّة، وتسعى إلى الحراك والتغير الاجتماعيين، على نحو أصبح يوظّف فيه الدّين بشكل تطويعي، ليكون رأسمالاً رمزيًّاً يمكّن الشباب من اكتساب مكانة في الخارطة الاجتماعيَّة.

المصادر والمراجع:

المصادر والمراجع باللّغة العربيَّة:

1. القرآن الكريم.
2. إبراهيم الحيدري، سوسيولوجيا العنف والإرهاب، دار الساقي للنشر، بيروت، 2015، ط1.
3. أنتوني غدنز، مقدّمة في علم الاجتماع، ترجمة: أحمد زايد وآخرون، مركز الدراسات والبحوث الاجتماعيَّة، القاهرة 2006.
4. برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدّين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2007، ط4.
5. ستيفن هابر، ترجمة محمد جديدي، هابرماس والسوسيولوجيا، دار الأمان، الرباط، 2012، ط1.
6. ستيوارت هول، حول الهويَّة الثقافيَّة، ترجمة بول طبر، إضافات، العدد الثاني، 2008.
7. عبد الحكيم أبو اللّوز، السلفيَّة في المغرب: النشأة والامتداد والعمق الاجتماعي، مركز صناعة الفكر للدراسات والأبحاث المغرب.
8. عزت حجازي، الشباب العربي ومشكلاته، عالم المعرفة، الكويت، 1985.
9. علي حرب، أصنام النظريَّة وأطياف الحريَّة: نقد بورديو وتشومسكي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2010.
10. علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2011، ط1.
11. كلود ديبار، أزمة الهويَّات، ترجمة رندة بعث، المكتبة الشرقيَّة، بيروت، 2008، ط1.
12. مرسيا إلياد، المقدَّس والمدنَّس، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1988، ط1.
13. ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة الزواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، 2003.

المراجع باللّغة الفرنسية:

14. Amghar, Samir Le Salafisme d’aujourd’hui: Mouvement sectaire en occident. Paris 2011.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017

All rights reserved © 2017