بحث محكم | قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة | 04 فبراير 2019

جدلية الدين والدولة في الفضاء العمومي التونسي

قراءة تحليلية لأحداث جامع سيدي اللخمي بمدينة صفاقس (2015م)

فاتن مبارك
باحثة تونسية

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

جميع الحقوق محفوظة © 2019
All rights reserved © 2019

جدلية الدين والدولة في الفضاء العمومي التونسي

قراءة تحليلية لأحداث جامع سيدي اللخمي بمدينة صفاقس (2015م)[1]

1 نشر هذا البحث في الكتاب الإلكتروني «التعصب والتطرف والعنف، مقاربات في المجتمع والدولة والدين»، إشراف منير السعيداني، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2019

ملخص:

لا يمكن أن نستبعد، في تناولنا مسألة الدّين والدولة في الفضاء العمومي التّونسي، تلك المرحلة التاريخية التي غُيبت فيها المؤسّسة الدّينية من الفعل فيه، فظهرت بعد أحداث الحركة الثّورية في كانون الثاني/ جانفي 2011م، بخطاب مضطرب ضعف أمام فصاحة الخطاب السّلفي الجهادي الذي قدّم البدائل الرّوحية والرّمزية لمجموع الفاعلين المهشمين اجتماعياً واقتصادياً، وتمكّن من أن يستغل هشاشة ثقافتهم الدّينية، وأن يصنع منهم فاعلين يتوقون لممارسة العنف بدعوى الجهاد.

وأمام انهيار منظومة الرّقابة على المساجد، التي كان يحكم بها نظام بن علي، تمكّن الخطاب الدّيني الجديد من أن يتموقع ويفتكّ الفضاء -مثلما حدث في جامع اللخمي في مدينة صفاقس- ويضرب حضور الدولة الرّمزي داخل المساجد. وتبدأ مرحلة من الصراعات التي تبدو في ظاهرها صراعات دينية، ولكنها ليست كذلك في جوهرها، حيث تمّ تعريف الصراعات السياسيَّة على أنها دينيَّة...على رأي هابرماس.

في هذا السياق، تندرج دراستنا التي نعدّها إحدى محاولات فهم الظّاهرة الدّينية في المجتمع التونسي وعلاقتها بالفضاء العمومي في محيط اجتماعي يعيش ويتفاعل فيه مختلف المشاركين في الحياة الاجتماعية، لذلك سنولي تلك الميكنزمات، التي تربط تفاعلات الأفراد في ما بينهم وتعبر عن ذاتيتهم، والتي قد تصل في بعض الأحيان إلى حدّ التّناقض والتّوتر، ولكنها تشترك في بنائها لمختلف التّصورات والمواقف، اهتماماً.

ولقد اعتمدنا في تحليلنا على المنهج الكيفي، مستأنسين بالملاحظة بالمشاركة التي ساعدتنا في رصد أنماط الفعل الموجّه بين أطراف الصراع وعلى تقنية المقابلة التي أسهمت في تفكيك خصوصيات الإطار التضامني الذي تشكّل داخل حقل الصراع، والذي أدارته مجموعة مركّبة من الأئمة الجدد، معتمدين على وسائل جديدة في بثّ الخطاب الدعوي.

مقدمة:

يتمحور بحثنا حول تحليل أحداث جامع اللخمي في مدينة صفاقس التونسية، التي جسّدت صراعاً حقيقياً بين حضور الدولة في الفضاء العام، وبين الخطاب المتطرف الذي تمكّن من اكتساب حضانة اجتماعية ذات جمهور فاعلين قادوا هذا الصراع مستفيدين بشكل واضح من الاختلال البنيوي داخل مؤسسات القرار الاجتماعي وغياب الأفعال المؤسساتية في مقابل حضورهم بخطابات تحاول أن تسيطر على الفضاء العمومي، وتخترق التشكيلات الاجتماعية والثقافية وحتى المدنية. لقد صار الفضاء الاجتماعي بهذا المعنى منتجاً معيارياً جديداً لجملة من التفاعلات بين مجموع الفاعلين الخاضعين لسلطات رمزية مختلفة متصارعة.

في هذا السياق وجدنا أنّ من المهمّ البحث في خصوصيات الحاضنة الاجتماعية المنسجمة مع الخطابات الدّينية الجديدة، حيث كانت لها سنداً مهماً في الأحداث التي نحلل، بالتوازي مع البحث في الإمكانات الحقيقية المتوافرة لدى مؤسسات الدولة التي كان عليها أن تواجه هذا الصراع ليس على الفضاء العام فحسب، وإنما على الجمهور وعلى حملة «الرأي العام». وعليه، من المهمّ أن ننظر في رؤوس الأموال الرمزية والثقافية التي تمّ اعتمادها من أجل السيطرة على جامع شكّل حقل صراع بين قطبين اثنين. وكان أن قسمنا البحث إلى أربعة أجزاء: جزء أول خصّصناه لتوصيف موجهات البحث، ومنها المنهجية التي مكّنتنا من تفكيك الخطاب الديني الجديد، وفهم تركيبة البنى الاجتماعية التي تمّ بناؤها حوله، ومنها الأدوات المفاهيمية. أمّا الجزء الثاني فقد اهتم بشكل العلاقة بين الدين والدولة بعد الاستقلال، وهو الشكل الذي وجه الكثير من التاريخ الديني اللاحق في تونس. أمّا الجزآن المتبقيان ففي الأول تحليل للظروف التي تشكّلت فيها الحالة الدينية الجديدة بعد الحركة الثورية في (2011م)، وفي الثاني تحليل لأحداث جامع اللّخمي محط اهتمامنا الرئيس.

أولاً: موجهات نظرية ومنهجية وأدوات مفاهيمية:

يؤكد التحليل السوسيولوجي للظاهرة الدّينية على وصفها في ارتباطاتها المباشرة بسلوك الفرد والجماعات وتشكيل البنى الاجتماعية التي يتفاعلون داخلها، ويعبّرون من خلالها عن واقع معقّد من الاتّجاهات والقيم، والمشاعر الفردية والجماعية. وعليه، إن ما نحتاج إليه، إذاً، هو تحليل لا يركز اهتمامه على الأشياء، بل يهتم بالعلاقات بين الأفراد أثناء تفاعلاتهم مع اختلاف مواقعهم وآرائهم... وهو ما يساعدنا على فهم التحوّلات الاجتماعية وتأثيرها في سلوك أفراد المجتمع.

إميل دوركايم، الذي رأى أن الدّين «يتضمّن في ذاته منذ البداية كلّ العناصر التي أدت إلى انبثاق مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية... فلا أحد يستطيع فهم تصورنا للعالم، وتصوراتنا الفلسفية للروح والخلود والحياة،

إن لم يكن على دراية بالمعتقدات الدينية التي تمثّل صورها الأوّلية»[1]، أشار في كتابه (**الأشكال الأوّلية للحياة الدّينية**) إلى الإيمان، وأدرج أبعاده بين قطبين مختلفين حدّدهما في مفهومي المقدّس والدّنيوي، حيث رأى أنّ «جميع أنواع الإيمان الدّيني المعروفة، سواء أكانت بسيطة أم معقدة، تتمتع بميزة مشتركة، فهي تفرض ترتيب الأمور الحقيقية أو المثالية التي يتصورها الإنسان في طبقتين أو نوعين متعاكسين يُعرفان عادة بتسميتين مختلفتين تعبّر عنهما كلمتا مقدس ودنيوي»[2]. أما ماكس فيبر فقد سعى إلى البحث في وظيفة الدّين وفي دوره في إحداث التغيرات القيمية باعتبارها اجتماعية ومنتجة على المدى البعيد للتجديد الذي يمكن أن يقود إلى تشكيل مجتمعي مبتدع، «فالمجتمع يتكون من الأفراد وهم، خلال نشاطهم، يضفون على أفعالهم معاني محدّدة تؤدي إلى تشكيل أنساق وأنماط مجرّدة ذات دلالات معينة، ما يستوجب تجميع وضمّ ما ينطوي عليه الفعل الاجتماعي من مقاصد تبدو متباعدة في أنماط فعلية، بغرض الوصول إلى فهم يقوم على أن تلك الظواهر الاجتماعية المحدّدة لم تنجم عن سبب وحيد، بل عن أسباب متعددة»[3] وعلى هذا الأساس قام ماكس فيبر بتطوير مدخل الفهم كوسيلة لدراسة الحياة الاجتماعية، وهو ما سنحاول اعتماده في سوسيولوجيا تفهمية تصل بنا إلى المعاني التي يصنعها الأفراد لنشاطاتهم، ومن ثم نفهم بموضوعية أكبر كيف يقوم النّاس أو يقدّرون مختلف العلاقات الاجتماعية، وكيف يستخدمونها ويقوّضونها. لذلك أخذت معاينتنا للأحداث، التي نركز عليها تحليلنا، في الاعتبار التّوزيعَ الجغرافي للفضاء الاجتماعي المشترك وإمكانات التّواصل فيه، والتّجمعات السكنية وغير السكنية التي تخترقه، باعتبارها كلّها عوامل أعطت فحوى للتفاعلات الاجتماعية المتبادلة في الجامع الذي ندرسه وحوله، «وخلقت نوعاً من التضامن الاجتماعي والنّفسي بين الفاعلين ضمن ما نظمه خطاب ديني بالأساس تسنى له الدخول في اتصال مباشر مع الجماعة التي نشأ في حضنها، والتي هدف إلى استقطابها»[4]. وقد هدفنا من وراء التركيز على التفاعلات إلى فهم نشاط تلك الجماعة الدّينية ومدى حيويتها داخل الفضاء «الذي من المفروض أن يكون مشتركاً بين المجموعات الاجتماعية باختلاف انتماءاتهم»[5]. لقد تعاملنا مع هذا الفضاء المليء بالمعاني والتّحركات بهدف «رسم صورة رمزية لهذه الأجسام (أجسام الفاعلين) داخل الفضاء الاجتماعي، هذا الفضاء الرّكحي الذي تتجسّد فيه تحرّكات الفاعلين وسلوكياتهم لتتفاعل فيما بينها، وتبني شبكة متكاملة ومعقّدة من التّفاعلات المعبّأة بعديد المعاني الرّمزية التي ينتجها الأفراد تجاه ما يواجههم في معيشهم اليومي، وتختلف هذه المعاني باختلاف المكانة والحالة التي عليها

1- احجيج، حسن، «العقل والدين: بحث في الأصول الدينية للعقل عند دوركايم»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، نيسان/أبريل، 2017م: http://www.mominoun.com/articles

2- emile, durkheim, les formes élémentaires de la vie religieuse, paris, p.u.f, èdition n°6, 2008, p.30.

3- weber max, economie et soci¦t ,¦pocket, 1995, p.120.

4- khosrokhavar farhad, l'islam des jeunes, editions flammarion, 1997, p.33.

5- de galembett claire, «de l'inscription de l'islam dans l'espace urbain», in, les annales de la recherche urbaine, n°68-69, 1995, p.180.

الأفراد»[6]. استخدمنا تقنية الملاحظة بالمشاركة للإلمام بالأحداث[7]، حيث راقبنا التحرّك الاجتماعي داخل فضاء الجامع وخارجه، ورصدنا كل النّشاطات الاجتماعية التي تدور حوله، وكوّنا سجلاً من التّعبيرات الرّمزية والتّصوّرات الاجتماعية التي أمكن لنا أن نستغلّها فيما بعد في التحليل. وقد مكّنتنا مختلف هذه التقنيات من تمثّل الاتجاهات الاجتماعية السائدة من جهة أولى وحركة فئة من الفاعلين الاجتماعيين من جهة ثانية، معتبرين أنه علينا أن نحلل الظّاهرة أو الواقعة الاجتماعية التي يتم بناؤها من قبل الأفراد، بغض النظر إن كانت جديدة أو مستقلة في علاقتها بالتّفاعلات المتبادلة بين الأفراد. وفضلاً عن ذلك اعتمدنا المقابلات التي ساعدتنا أيضاً على «فهم التّركيبة البنائية التي يعتمدها الفاعلون في إجاباتهم، لأنّ من المهم أن نستخلص الكيفية والطريقة التي يعتمدها هؤلاء الفاعلون في تنظيم مواقفهم وبنائها»[8].

على المستوى المفهومي، رأينا أن ما نحن بصدده فضاء عمومي يستجيب لتحاليل يورغن هابرماس التي بيّن فيها أنّ تشكله في نهاية القرن السابع عشر في إنجلترا، وخلال القرن الثامن عشر في فرنسا، كان بعد أن «اكتسبت الطبقة البرجوازية وعياً بنفسها، وشرعت في تكوين استقلال خاص بها تجاه السلطة، وذلك عن طريق تأسيس قواعد حوار ومناقشات حرة وعادلة في الصالونات والمقاهي الأدبية، بعيدة عن نموذج الفضاء المهيكل تمثيلياً الذي ارتبط بالسلطة الفيودالية والكنيسة والبلاط»[9]. بهذا الاعتبار شدّد هابرماس في تحليله على وجود تعارض بين دائرة الفعل العموميَّة ودائرة فعل الدّولة. وعلى الرغم من أهمية طرح هابرماس حول الفضاء العمومي، يبقى مرتبطاً، في اعتقادنا، بواقع تاريخي خاص بالمجتمع الأوربي، لذلك نميل أكثر إلى ما قدمته نانسي فريزر (nancy fraser) حول هذا الأمر، عندما تحدثت عن «أنموذج جديد للفضاء العمومي ما بعد البرجوازي»[10]، حيث أصبح الفضاء مجالاً لحركات اجتماعية لا يقودها بالضرورة جمهور المثقفين الذين يرمون إلى استعمال العقل بشكل نقدي، «ولكنه كذلك... فضاء المواطنين الذين يناضلون من أجل مصالحهم المشتركة، فضاء يؤسس لتفاعل تداولي»[11].

6- ibidem, p.56.

7- يمثل جامع اللخمي أحد الفضاءات الدينية التي كانت شاهدة على أحداث صراع بين الدولة، التي تمثل التديّن الرسمي والمتحكمة في الفضاء الديني، وبين ممثلي التّدين الجديد، الذين حولوا الصراع إلى مستويات مختلفة بين ما هو ديني وسياسي وحتى اجتماعي. ولقد مثلت لنا أحداث الصراع على جامع اللخمي فرصة للملاحظة المباشرة من جهة، وميدان بحثٍ مرتكز على عدّة مقابلات.

8- doise willem, «l'ancrage dans les études sur les représentations sociales», in, bulletin de psychologie, xlv, n° 405, université de genève, 1992, p.198.

9- habermas j-rgen, l'espace public, payot, 1988, p.120.

10- fraser nancy, qu'est-ce que la justice sociale? reconnaissance et redistribution, la découverte, 2011, p. 35.

11- fraser nancy, le féminisme en mouvements. des années 1960 à l'ère néolibérale, paris, la découverte, coll. «politique et sociétés», 2012.

رؤية **فريزر** فتحت مجالاً للتفكير في الفضاء العمومي باعتباره «فضاء ترسم فيه أشكال تواصل وأشكال تسيير مغايرة قد تفضي، في بعض الأحيان، إلى أشكال من الصراع والصدام حوله»[12]. وعلى ذلك، لمفهوم الصراع فعاليةٌ في فهم خصوصيات العلاقات المبنية بين مجموع الفاعلين داخل الفضاء الاجتماعي. وكثيرٌ من التحليلات السّوسيولوجية التي تستخدم هذا المفهوم تركز على الوضعيات النزاعية داخل النّسق الاجتماعي. فالصراعات، كما وضّح بيير بورديو في الكثير من تحليلاته، «بعدٌ مستمر من أبعاد الممارسات الاجتماعية... لذا تكون الصراعات ملازمة لمختلف حقول النشاط الاجتماعي»[13]. وكل حقل فضائي يتميز باستقلالية نسبية عن المجتمع ككل. وتتميز هذه الفضاءات «بالتراتبية الطبقية والاجتماعية، وباشتداد الصراع الدينامكي والتنافس الشديد بين الأفراد حول الامتيازات المادية والمعنوية، والصراع حول مواقع السلطة والهيمنة، بحسب طبيعة الرأسمال الذي يملكه كل فرد داخل المجتمع»[14]. ويخضع الحقل لمنطق التنافس والصراع والهيمنة والعيش المشترك.

وقد حدّد بورديو أربعة أنماط من رأس المال يمكن للفاعل المجتمعي أن يستخدمها في فرض نفسه ووجوده. ولدى إضافة رأس المال اللغوي، قال بورديو: «نعني برأس المال اللغوي التحكم في آليات تشكل الأسعار اللغوية، وكذا القدرة على جعل قوانين تشكل الأسعار تعمل لصالح صاحبه (أي رأس المال)، والقدرة على استخلاص فائض القيمة النوعي»[15]. وبهذا المعنى تصير كل فضاءات التواصل اللّغوي أسواقاً صغرى تخضع هي أيضاً لقيم الهيمنة والتنافس والصراع، بانية بذلك علاقة جدلية بباقي الأنماط الأخرى من الرأسمال الرمزي.

ولا يتم ذلك الصراع إلا في ما يشير إليه مفهوم البيئة الحاضنة. هو مستورد من العلوم البيولوجية ويسمي البيئة المناسبة لتكاثر أيّ كائن حي سواء أكان نافعاً أم ضاراً. وقد انتقل المفهوم إلى شتى مجالات البحوث الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للإشارة إلى ضرورة توافر عناصر ومقومات بعينها لتحقيق أي نشاط لمجموعة من الفاعلين الاجتماعيين. ويكتسب الحديث عن الحاضنة الاجتماعية في بحثنا هذا أهمية خاصة تفرضها الوقائع، التي حدثت أثناء فترة الصراع على جامع اللخمي، والتي جعلتنا ننتبه، أثناء فترة مواكبتنا للأحداث، إلى وجود منظومة «قواعد تحرّك مجتمعية مترابطة ومتلاحمة»[16].

12- pellegrino pierre, le sens de l’espace. l’époque et le lieu, paris, economica, 2000, p.32.

13- bourdieu pierre, «dévoiler les ressorts du pouvoir», in interventions: science sociale et action politique, agone, 2002, p.176.

14- ibidem. p.177.

15- bourdieu pierre, questions de sociologie, editions minuit, 1984, p.134.

16- de galembett claire, «de l’inscription de l’islam dans l’espace urbain»..., op.cité, p.187.

من المهم، إذاً، أن نبحث في خصوصيات هذه الحاضنة الاجتماعية، وأن نسعى لتفكيك مستويات التفاعل التي كانت تتحرك داخلها لتسهم في انتشار أفكار بعينها وسلوك محدد حتى تضفي مشروعية على الوجود الاجتماعي لفاعلين محددين وبقائهم في آن واحد.

ثانياً: مشروع الدولة الحديثة والمسألة الدينية في تونس:

1- مشروع الدولة التونسية الحديثة:

في تناول مشروع الدولة الحديثة لما بعد الاستقلال في تونس تأكيد لفعل مجموعة من الفاعلين السياسيين كانوا يمثلون «نخبة وطنية» متأثرة بالفكر الحداثي في أوربا بشكل عام وفي فرنسا بشكل خاص «بحكم تعليمها المزدوج في الصادقية، والتحاق بعضها بالجامعات الفرنسية ومعرفتها الوثيقة بالمناخ الفكري والسياسي الفرنسي، فلم يكن من الغريب أن تتشبع بفلسفة الأنوار ومبادئ الثورة اللّائكية للجمهورية الثالثة ونزعتها المكافحة ضدّ الدين ورجاله»[17]. ولقد أخذ مشروع الدولة الحديثة على الأخص شكل المشروع البورقيبي، حيث كان رأس الدولة الحبيب بورقيبة المؤثر في رسم سياسات عالجت مظاهر الحياة الاجتماعية على أنّها مجالات تحديث عليه أن يطال كلّ المؤسسات الاجتماعية الفاعلة. لقد كانت أداة ذلك التحديث هي الدولة، وكان حاسماً ومباشراً، يمكن تحديده في عدة مستويات:

1-1- على المستوى التشريعي:

كانت مجلّة الأحوال الشخصية الصادرة سنة (1956م) أداة رئيسة من أدوات «مشروع الإصلاح الوطني» بالنظر إلى فحواها وما تحمله من أحكام كانت معارضة لجملة من العادات والتقاليد، التي كانت بمقام القناعات الراسخة في العقول، حيث كانت الدعوة للتخلّي عنها تستوجب شجاعة كبيرة. وما انفك الحبيب بورقيبة يؤكد شخصياً ضرورة الاعتماد على العقل باعتباره المصدر الوحيد للمعرفة، وهذا كثيراً ما تجلّى في خطبه، حيث يقول: «تسيير الأمور على هدى من العقل، وهيهات أن يضل الطريق من كان العقل دليله ورائده»[18].

يمكن تلخيص الرؤية الفكرية البورقيبية في إجراءين في المجلة:

17- الهرماسي، عبد اللطيف، «السياسيات الدينية في تونس، بين حرية الضمير ودولنة الدين»، تقرير الحالة الدينية وحرية الضمير، منتدى العلوم الاجتماعية التطبيقية، بالتعاون مع الصندوق العربي لحقوق الإنسان والمرصد الوطني للشباب، تونس، 2015م، ص30.

18- بورقيبة الحبيب، خطب، الجزء التاسع والعشرون، نشريات وزارة الإعلام، المطبعة الرسمية، 1962م، ص95.

- الأوّل[19]: يمنع تعددّ الزوجات الشخصية، وهو ما مثّل اختراقاً بنيوياً لمؤسسة الأسرة في تونس فيه تحدٍّ لأسس دينية وفقهية متوارثة من جهة أولى، وأسس تقاليد اجتماعية تنشيئية تقليدية من جهة ثانية. وقد حاول بورقيبة أن يبرّر هذا الاختراق بدعوى المصلحة العامة للوطن، وضرورة انتهاج سياسة بناء دولة عصرية ومجتمع حديث.

- الثاني[20]: يتمثّل في إقرار الطلاق عن طريق المحكمة، ويلغي الطلاق العرفي، وهذا يخترق سلطة الرجل البطركية، ويعطي المرأة الحق في أن تطلب الطلاق، ما أعاد ترتيب الأدوار والمراتب داخل الأسرة التونسية وخارجها.

إن الدلالة الاجتماعية التاريخية للمجلة هي أنها دشنت السياق الإصلاحي التونسي في تشريع القوانين وتقسيم الأدوار بين المواطنين في اتجاه تأسيس المساواة والشراكة والعدالة والمسؤولية من جهة، وأيضاً في اتجاه وضع آلية اختراق شرعية للبنى والهياكل الاجتماعية التقليدية المتوارثة من جهة أخرى.

1-2- على المستوى التّعليمي:

كان التّدخل في المجال التعليمي بشكل مباشر، فكانت توجهات إصلاحات (1958م) الكبرى هي: تعميم التعليم، وضمان تكافؤ الفرص، ووضع محتوى تربوي جامع لكل التونسيين يقع في إطاره «إبراز الشخصية التونسية» دون أي تمييز بينهم لاعتبار جنسي أو ديني أو اجتماعي. وفي الإطار نفسه، قام «الإصلاح التربوي» على ضرورة تجديد التربية والتعليم بما يواكب العصر وتحولاته، حيث أقرّت «القيادة الوطنية» «بقيمة المدرسة الصادقية وتأثيرها في النهضة التونسية الحديثة، فهي الحجر الأساسي في الثقافة القومية العصرية، حيث يجب أن يكيف التعلم بما يمكننا من ملاحقة ركب الحضارة وتدارك ما فاتنا من مراحل، ونحن عازمون على ذلك مهما كانت التكاليف والاعتراف بالواقع مدعاة لتهيئة الأسباب لتغييره ...»[21].

لقد كان «بناة الدولة الحديثة» في تونس أواسط السنوات الخمسين من القرن العشرين يرون أنها (الدولة) أداة رئيسة في التحديث الاجتماعي ومنه التحديث الديني.

19- الفصل 18 من مجلة الأحوال الشخصية، ص6، يمكن العودة إلى المجلة:
http://www.e-justice.tn/fileadmin/fichiers_site_arabe/codes_juridiques/code_statut_personel_ar_01_12_2009.pdf

20- الفصل 30 من مجلة الأحوال الشخصية، ص8، يمكن العودة إلى المجلة:
http://www.e-justice.tn/fileadmin/fichiers_site_arabe/codes_juridiques/code_statut_personel_ar_01_12_2009.pdf

21- الهرماسي، عبد اللطيف، «السياسيات الدينية في تونس...»، مرجع سابق، ص30.

2- في استراتيجية معالجة المسألة الدّينية:

يتطلب فهم الحالة الدّينية في تونس الآن الخوض في نوعية العلاقة بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، التي تم بناؤها وفرض ملامحها منذ الاستقلال، والتي تعمّد فيها الحبيب بورقيبة إقصاء التعليم الديني الزيتوني والاستغناء عن الجامعة الزيتونية باعتبارها «مؤسسة تقليدية لا تعطي إلا تعليماً تقليدياً يتركز أساساً على الدّين»[22].

لقد تم إقرار حل الأحباس وتحويل الجامعة الدّينية الزيتونية إلى كلية واحدة متخصصة في تدريس الشريعة وأصول الدين على طراز حديث أخضع مناهجها وبرامجها وبيداغوجيتها لسلطة الدولة التّحديثية. وفضلاً عن الأهداف التربوية التنشيئية، كان ذلك الإجراء عبارة عن هدم لأسس وجود نخبة تقليدية مثقفة ذات تنشئة زيتونية (دينية) تفصلها هوة عميقة عن التكوين الثقافي والتعليمي الحديث. وقد كان ذلك واقعاً في خضم دعاية سياسية واسعة حول عجز تلك النخبة عن تقديم مشروع لبناء مجتمع بديل للمجتمع التقليدي المسكون بالتخلف الشديد والفقر والتبعية، وتكوين إطارات تلبي حاجات بناء الدولة الحديثة وتحقيق التنمية في مختلف المجالات الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية والتربوية»[23]. من هذا الباب تم العمل على إخضاع «السلطة الدينية» برمتها لسلطة الفاعل السياسي، من خلال جعله الراعي الرسمي للشؤون الدينية، ومشرفاً على «النسق التّديني الرسمي» للمجموعة الوطنية بوصفها جماعة اجتماعية.

«لقد كان هدفه -الحبيب بورقيبة- الاستراتيجي هو مراقبة السلطة الدّينية وتوظيفها لخدمة مشروع الدّولة، غير أنّ هذا التّوظيف اصطدم بطبقة "العلماء"، التي تتكوّن أساساً من الفقهاء والمدرّسين في جامع الزّيتونة بالإضافة إلى القضاة»[24]. وفي ملامح ذلك الصراع، الذي انتهى باستبعاد المؤسسة الزيتونية التي كانت تمثل إحدى المؤسسات الفاعلة في المجال الديني في الفضاء العام، لم يبقَ لما كان يعرف بـ «الجامع الأعظم» سوى صفة المسجد الجامع. لم تخفِ السلطة السّياسية الناشئة، منذ البداية، مشروعها تجاه المسألة الدّينية، الذي لا يقوم على فصل الدين عن الدولة، وإنّما على نشر مقولة «التّدين الرسمي». تفضي تلك المقولة إلى تدخل الدولة وإقرار حالة دينية رسمية ذات شرعية سياسية خاصة تقتضي التحكم في الفضاءات الدينية وتسخيرها للمشروع الحداثي. «حيث صرّح بورقيبة في العديد من المناسبات بضرورة التخلّي عن الأساليب التعليمية "البالية" التي كان يتّبعها شيوخ الزّيتونة، وأنّ التّعليم الدّيني انتهى دوره في الدّفاع

22- حجي، لطفي، بورقيبة والإسلام: الزعامة والإمامة، دار الجنوب للنشر، ط2، 2013م، ص161.

23- المرجع نفسه، ص163.

24- مهني، مراد، «الكاريزما البورقيبيّة والمؤسّسة الدّينيّة: جدليّة الاحتواء والانفلات»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، 2015م. http://www.mominoun.com/articles

السّلبي، وتمّ العزم على ملاحقة ركب الحضارة... كما يجب تجاوز الخصومات الزّائفة حول الأصالة أو اللّغة محاولين إحلال نظام تربويّ عصريّ متوازن وديمقراطيّ ناجح محلّ قومية ثقافية ضيّقة قد تجاوزتها الأحداث»[25]. وعلى الرغم من تآكل شرعية هذه المنظومة، فإن ما انضاف بعد مسك بن علي للسلطة هو تأكيد الأسلوب الحازم في التعاطي مع «تصريف استراتيجي (لسيطرة الدولة على فضاءات التدين) للحدّ من تأثير الحركة الإسلامية»[26]، وذلك من خلال إقرار منظومة رقابة تجسّدت أساساً في قانون المساجد عدد (34) لسنة (1988م)[27]. وبالفعل تضمن ذلك القانون تجريم مباشرة أيّ نشاط في المساجد من غير الهيئة المكلفة بتسييرها، سواء أكان بالخطبة أم بالاجتماع أم بالكتابة، إلا بعد ترخيص من الوزير الأول، ومن يقوم بنشاط في المساجد دون الحصول على هذا الترخيص يعاقب بالسجن مدّة ستّة أشهر وبغرامة قدرها خمسمئة دينار أو بإحدى العقوبتين.

ثالثاً: حركة 2011 الثورية وتحولات الفضاء الديني:

كان من نتائج انهيار المنظومة السياسية التونسية، في كانون الثاني/جانفي (2011م)، انتهاء الوصاية السياسية الرسمية المدولنة على المجتمع في شتّى المجالات وفي مختلف الفضاءات. وفي المجال الديني، تجسدت حينها حالة لم يتعود الشارع التونسي على رؤيتها والتعامل معها، ولكنها فرضت نفسها في غمرة الفرحة بكسر القيود المفروضة لعقود كثيرة. لم تنتظر هذه الحالة الدينية لتعلن عن نفسها في العلن. ففي (17 كانون الثاني/جانفي 2011م)، وعلى بعد ثلاثة أيام لا غير من هروب بن علي، قرّرت مجموعة من الفاعلين، لم يتحدّد انتسابهم الديني بشكل واضح في تلك الفترة، تأدية صلاة العصر جماعة قبالة وزارة الداخلية في شارع الحبيب بورقيبة في العاصمة. وفي (21 كانون الثاني/جانفي 2011م) خرجت مجموعة أخرى من مسجد الفتح بالعاصمة، ويقع في شارع متعامد مع شارع الحبيب بورقيبة، ورفعت شعارات التوحيد، وأطلقت العنان لرموز دالة منها الأعلام السوداء، والتكبير، والدعوة إلى الجهاد.

بهذه الممارسات، بدأت تتشكّل ملامح حالة دينية يرام من خلالها تجسيد وضعية تتّسم بسلوك شكلي أساساً، «باعتباره آلية أولى تحقق القبول والاعتراف داخل الجماعة السلفية، حتّى أنّ لفظ سلفي أصبح يطلق، في الكثير من الأحيان، على من يطيل اللحية ويرتدي القميص»[28]. لقد كان الأسبوع الأخير من نظام بن

25- المرجع نفسه.

26- الهرماسي، عبد اللطيف، السياسيات الدينية في تونس...، مرجع سابق، ص37.

27- قانون المساجد عدد 34 لسنة 1988م، المنشور في الرائد الرسمي، 6 أيار/مايو 1988م، ص217.

28- قروي، ماجد، «الهوية الثقافية للشباب السلفي: الرّهانات والأبعاد»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، 17 آب/أغسطس 2017م، ص3. http://www.mominoun.com/articles

علي كافياً لمجموعة المنتمين إلى تيّارات دينية محظورة في فترة سابقة لإعداد أنفسهم للخروج إلى الناس والتعبير عن نظرتهم الخاصة لكيفيات بناء العلاقات الاجتماعية وتصوّراتهم التي يحملونها إزاء ما يعيشونه وما يتفاعلون معه في علاقتهم بمؤسّسات الدّولة. وقد كان الشكل الأكثر دلالة في ذلك السلوك هو إقامة الخيمات الدعوية.

كان الهدف الأساسي من هذه الخيمات هو الوصول إلى أوسع عدد من الناس بشكل مباشر، وخاصة الذين لا يرتادون المساجد، بهدف إقناعهم بخطاب ديني جديد، وإدراجهم في إطار تضامني يتأسس حول ذلك الخطاب بالذات وحول محتوياته. «تدل مختلف هذه المظاهر على أنّ تغيّر المشهد الديني ليس عفوياً أو خارجاً عن التوجيه، إنّه تدرج في عمل منظم واستراتيجي المدى، تقوم به تيارات عقدية وسياسية، لا في اتجاه صياغة المشهد فحسب، بل في اتجاه إعادة هيكلة الحقل بأكمله، وهو ما يتم على أساسين اثنين هما: التّوسيع من جهة، والتنويع من جهة أخرى[29]. وكانت تلك الممارسات «تحكمها سياسية مرحلية يتبلور فيها الفعل والتفاعل بشكل منظم ومنسق معبراً عن «جملة من العلاقات الموضوعية القائمة بين مجموعة من الوضعيات، التي تحدد وجودها بمن يحتلّها، وهؤلاء المحتلّون للمجالات التي تتكرس فيها تلك الوضعيات، إمّا أن يكونوا فاعلين أو مؤسسات، بحسب موقعهم الحالي أو المحتمل الذي يتطلب امتلاكاً للسلطة»[30].

على وقع هذا كان العمل على السيطرة على الفضاء العمومي على مرحلتين:

- مرحلة الدّعوة من خلال العمل الاجتماعي: من خلال الاتصال المباشر بالفاعلين في المساجد ودعوتهم لحضور الدروس في الخيمات الدعوية، والسعي إلى نشر الفكر السلفي عبر الأذرع الإعلامية والدعائية، ومنها مؤسسة القيروان للإعلام، ومؤسسة البيارق، وتطوير وسائل إعلام أخرى على شاكلة مدوّنات وصفحات فيسبوك ومجلّات ومواقع إخبارية إلكترونية فضلاً عن تكثيف الأنشطة الاجتماعية التي تقوم أساساً على ما يسمّى بـ «قفّة أنصار الشريعة»[31]. "ولأنّ استراتيجية تديين المدينة تمسّ الكثير من مظاهر الحياة الاجتماعية العامّة فإنّ فاعلي الحقل الديني، الجدد منهم خاصة، باتوا ينازعون بشدة أكبر أحقية تحديد شكل الدين بالمجتمع، ويتجسّد بعض ذلك في ترويج ممارسات مظهرية عمومية... وتصرّف معين في

29- السعيداني، منير، «تحولات الحقل الديني في تونس»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، كانون الثاني/يناير 2014م، ص6.

30- bourdieu pierre, questions de sociologie, op.cit ,p.40.

31- قفة أنصار الشريعة الخيرية كانت مظهراً من مظاهر مرحلة العمل الدعوي والاجتماعي التي صبغت أداء جماعة أنصار الشريعة في فترة ما قبل التصادم مع أجهزة الدولة.

الفضاء الاجتماعي العام... يبدو المظهر الأبرز لفضاءات الممارسات الاجتماعية المشتركة في صياغتها الجديدة ذا منحى سلوكي»[32].

وفي هذه المرحلة ظلّ السلفيون الجهاديون يتبرّؤون من العنف، ويجاهرون برفضهم مبدأ الجهاد في تونس بدعوى أنّ «تونس أرض دعوة وليست أرض جهاد» إلى أن تم الإعلان عن عقد المؤتمر الأول لأنصار الشريعة في مدينة القيروان.

- مرحلة الإعلان عن الذات واستعراض القوة: وفي منتصف شهر أيار/مايو من سنة (2012م) سجّل التنظيم السلفي ظهوره العلني الأوّل على خلفية عقد مؤتمره العام الأوّل في القيروان. ومن هنا بدأت مرحلة التّنظيم الشكلي التي صيغت فيها أهداف التّنظيم بعدم موالاته لأي حزب سياسي من جهة أولى ودعوته لإقامة دولة الخلافة التي تطيح بكل الهياكل المدنية والسّياسية، التي لا تتخذ من الشريعة الإسلامية سندها ومرجعها الأول والأخير من جهة ثانية، «مقترحين بديلاً سياسياً واجتماعياً يمكّن من تجاوز الديمقراطية ومآخذها»[33]. في هذا المؤتمر كشف أنصار التنظيم عن قوتهم من خلال استعراض عسكري وقتالي مشفوع بكلمة افتتاحية لقائد التنظيم سيف الله بن حسين -أبو عياض[34]، الذي دعا أنصاره وعموم «الموحّدين» التونسيين إلى «أسلمة» الإعلام التونسي والتعليم والسياحة والقطاعات التجارية، وإنشاء النقابات الإسلامية لمواجهة الاتحاد العام التونسي للشغل العلماني بحسب وصفه.

هذا التدرج في الظهور والتموقع في الفضاء العمومي تبعه تدرج في نوعية الخطاب الموجه إلى عموم المتابعين، وفي نوعية الأهداف المعلنة، وخاصة بعد إقرار منع إقامة الخيام الدعوية من دون ترخيص مسبق من وزارة الداخلية، وذلك بتاريخ (12 أيار/مايو سنة 2013م)؛ هذا القرار الذي أسهم في تشكل المواجهة العلنية بين طرفين يتنازعان ليس على الفضاء فحسب، وإنما على الجمهور الذي يُعدُّ أساس هذا الفضاء[35]: طرف أول تمثّله الدولة التي حاولت، من خلال قرارات المنع، أن تعيد بشكل رسمي حضورها داخل الفضاء العمومي من جهة، وفي ذاكرة الفاعلين من جهة أخرى[36]، وطرف ثانٍ يمثله التيار السلفي الذي رأى أن هذا القرار الرسمي بالمنع بمقام بداية الفعل الحقيقي والمباشر، ولحظة اختبار حاسمة للمجموعة جعلت أبا

32- مرجع سابق، ص7-8.

33- قروي، ماجد، «الهوية الثقافية للشباب السلفي: الرّهانات والأبعاد»، مرجع سابق، ص7.

34- سيف الله بن حسين المعروف بـ(أبو عياض): هو زعيم التيار السلفي في تونس، وقد كان من بين المقاتلين الذين عادوا من أفغانستان، واعتقلهم نظام بن علي. تلقى أبو عياض التعاليم الدينية عن أبي قتادة الفلسطيني، أحد أعلام «القاعدة» في لندن، وأسس مجموعة المقاتلين التونسيين في أفغانستان سنة 2000م، وله علاقات متينة بهاني السباعي المقيم في لندن.

35- حوار أجراه فردريك جولي مع يورغن هابرماس، نشر في صحيفة لوموند، 2015/11/21م، على إثر الأعمال الإرهابية التي عاشتها فرنسا، ترجمه إلى العربية نوفل الحاج لطيف، ص2.

36- khosrokhavar farhad, l'islam des jeunes..., op.cit , 1997, p.35.

عياض زعيم التيار السلفي يعلن بشكل مباشر «إلى أولئك الطواغيت المتسربلين بسربال الإسلام، والإسلام منهم براء، اعلموا أنكم اليوم صرتم ترتكبون من الحماقات ما ينذر بأنكم تستعجلون المعركة، وإني أقول لكم إنكم والله لا تحاربون شباباً، وإنما تحاربون ديناً منصوراً بنصر الله، ولا يمكن لأيّة قوة في الأرض مهما بلغت أن تلحق به الهزيمة»[37].

هذا الخطاب المباشر هو عبارة عن إعلان فعل استراتيجي وأداتي[38] يعتمد على رأسمال خطابي لغوي قام وسيطاً ومهيكلاً ومنظماً، «فالفعل الاستراتيجي فعل يتم عبر وسيط اللغة... ورغم أن هابرماس يقر بأن الفعل الاستراتيجي فعل اجتماعي، إلا أنه فعل يميزه عن الفعل التواصلي، لكون الأول يرتبط بتحقيق النتائج والمصالح، بينما الثاني يسعى إلى تحقق التفاهم»[39].

وفي سياق العمل على تحقيق المصالح انزاحت جغرافية فعل التيار السلفي نحو التوجه إلى المساجد ليس فضاء دعوياً فحسب، وإنما فضاء للتجمع والمواجهة، «ولا يتم ذلك دون تغيير قواعد التعامل في الحقل، تتباين درجاته حدّة وعنفاً واتساعاً في حركة مزدوجة من التشابك والاشتباك»[40].

هذا هو الإطار العام الذي نرى أنه أحاط بما كان من خصوصية الصراع حول جامع اللخمي في صفاقس وفيه، وهذا ما سنتوسّع فيه بقراءتنا لأحداث الجامع الذي احتضن استراتيجيات فعل اجتماعي نزاعي منظّم.

رابعاً: أحداث جامع سيدي اللخمي بصفاقس:

1- جغرافية المكان ورمزية الموقع:

تم بناء جامع سيدي اللخمي بمدينة صفاقس في الثمانينيات من القرن العشرين نسبة إلى أبي الحسن اللخمي[41]، لإضفاء رمزية تاريخية مقارنة بالفضاءات الدينية الأخرى التي تحيط به، والتي تشهد على حقب

37- خطاب وجهه أبو عياض إلى مناصريه على الصفحة الرسمية لأنصار الشريعة إثر قرار منع إقامة الخيم الدعوية من قبل وزارة الداخلية دون ترخيص مسبق بتاريخ 12 أيار/مايو 2013م.

38- علوش، نور الدين، «نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس: قراءة في المنطلقات والأبعاد»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، تشرين الثاني/نوفمبر 2013م، http://www.mominoun.com/articles.

39- المرجع نفسه.

40- السعيداني، منير، «تحولات الحقل الديني في تونس»، مرجع سابق، ص6.

41- أبو الحسن، علي بن محمد الربعي اللخمي نسبة إلى قبيلة لخم العربية. من أعيان فقهاء صفاقس، ومن علماء الفقه المالكي الكبار في إفريقية بعد الإمام سحنون. ولد في القيروان سنة 1007 ميلادية، حيث ترعرع فيها، وتعلم عن ابن بنت خلدون وبن محرز والتونسي والسيوري، فذاع صيته، وأصبح من الطبقة العاشرة في طبقات المذهب المالكي من أهل إفريقية، ثم انتقل إلى صفاقس بسبب الهجرة الهلالية التي عاثت فساداً في القيروان.

تاريخية عاشتها المدينة. من وسط المدينة، وفي اتجاهات شعاعية موحدة المركز متباينة الاتجاه، تتوزع طُرُقٌ نحو ضواحيها وأغلبها أجنة (جمع جنان) تفقد أكثر فأكثر صبغتها الفلاحية القديمة لتصير مراكز حضرية متجاورة. يقع الجامع بين طريقي «الأفران» شرقاً و«العين» غرباً (طريقان في اتجاه ضواحي المدينة) وشارع الشهداء جنوباً، وقبالة «باب الجبلي» (مدخل إلى المدينة العتيقة). وعلى الرغم من حداثة تشييد جامع اللخمي في موقعه ذاك، يُعدُّ من أكبر الجوامع من حيث المساحة[42] في مدينة صفاقس. بوجوده خارج أسوار المدينة العتيقة هو جزء «من المدينة الجديدة أو صفاقس الجديدة، واسمها لدى متساكني المدينة «النّاصْرِيّة» وهي حي تجاري سكني عصري يتميز بانعدام المساكن الأفقية وكثرة الأبراج، ومن أهم شوارعها شارع الشهداء، وشارع الرابع عشر من جانفي، وشارع قرطاج، وشارع مجيدة بوليلة، الذي يُعدُّ شريطاً حزامياً حول مركز المدينة، وشارع بنزرت وهو شبه طريق سريعة يربط المدينة القديمة بالمدينة الجديدة»[43].

أدى التشابك بين المدينة العتيقة وبين المدينة الحديثة إلى ظهور حركية تجارية واقتصادية مهيكلة تتموقع في المباني التجارية الحديثة والمحلات الكبيرة المحيطة بأسواق المدينة العتيقة وعلى أطرافها، وأخرى غير مهيكلة تتموقع على نُصُب (جمع نصبة، وهي تجيزات من الورق المقوى أو الخشب المدعوم بمحامل بلاستيكية أو حديدية أو معدنية أخرى لرفع السطح الدي ترصف عليه البضاعة) باعة يحتلون مواقعهم على طول جميع الأنهج المحيطة بالجامع. جعلت الحركية التجارية بصنفيها محيط الجامع موقعاً متميزاً لفعل فاعلين على اختلاف انتماءاتهم وانحدارهم الاجتماعي، وأنبأت عن «اشتغال ديناميكي محكم ودائم... ساهمت في نسج علاقات اجتماعية ممتدة ومتشابكة»[44] تحكمها قواعد لعبة البيع والشراء، ويحكمها الصراع «على فضاء اللعب، الذي سيؤدي، فيما بعد، إلى نشوء نزاعات... تتراكم وتختمر، لتنفجر، ... على شكل صراعات بين القوى الفاعلة...، وذلك بهدف الدفاع عن المكتسبات السابقة للقوى المتصارعة والاحتفاظ بها، أو تحويل تشكل تلك القوى لصياغة خريطة جديدة تتناسب ووضع اللعب الجديد»[45].

على ذلك، يعدّ الموقع الجغرافي لجامع اللخمي من الأسباب الرئيسة التي أدّت دوراً حاسماً في الدفع نحو اختياره موقعاً للانتصاب والعمل على السيطرة عليه. يقول ر.م: «جامع اللخمي كان ولازال شاهداً على

42- تصل مساحته إلى 2097.64 متراً مربعاً.

43- institut national du patrimoine, http://www.inp.rnrt.tn.

44- pellegrino pierre, les sens de l'espace...op.cit ,p.94.

45- bourdieu pierre, «espace social et genèse des «classes»», in, actes de la recherche en sciences sociales, vol, 52-53, juin 1984.

أحوالنا وعلى وضعيتنا، لا يشبه بقية الجوامع في داخل المدينة العتيقة خاصة، تلك على ملك "الصفاقسية"[46]. أما اللخمي فهو ملك لنا نحن، عندما أدخله لأصلّي لا يعترضني في غالب الصلوات إلا كان أولاد عمومتي أو أولاد جهتي أو الخدامة والباعة المحيطين به، وإذا وجد صفاقسية فهم قلة»[47].

تدل هذه الشهادة على أنّ تقسيم الفضاءات المدينية على مختلف الأنشطة الاجتماعية، وكذلك تقسيم الفضاءات الدّينية ذاتها، منتج اجتماعي، وإن كان غير مصرّح به بشكل مباشر، وإنه يقوم أساساً على «روابط الانتماء الاجتماعي والروابط التّاريخية والعائلية وخاصة الجغرافية»[48]. لقد أسندت التفاعلات الاجتماعية المتحكمة في موقع الجامع الجغرافي-الاجتماعي، ومن ثم في موقعه الديني له قيمة مخصوصة مقارنة بالفضاءات الدينية الأخرى «في هذا الجامع لا أحد يحق له أن يقول إنه ملك لجدّي أو هو امتداد لعائلة من العائلات الكثيرة في المدينة، هو مشترك، والبقاء فيه لمن يعلي صوت الله والشريعة»[49].

بهذا المعنى لا تكون الأفضية المدينية والحضرية فضاءات تواصلية فحسب، وإنما هي مواقع لتلاقي عصبيات تشترك في امتلاك رأس مال جماعي يخلق روابط تضامنية يتم إخراجها إلى الفعل العلني في حالات المواجهة. وكان لا بد لهذه العصبيات من أن تتكتل حول خطابات محددة كان أن ترشح لها أئمة أثبتوا أنهم من طراز جديد، لأنهم يمتلكون رأس مال لغوياً كسروا بوساطته تلك الصورة النمطية لأئمة السلطة المتحدثين باسمها. وفي الوقت نفسه، وتجاه هذه الفئة (الأئمة الجدد): «ترسّخ النّظر إليها من أعضائها ومن خارجهم على أنّها مهنة يوضع ممتهنوها على سلالم المهن بوصفهم فئة اجتماعية مهنية لها أوضاع مهنية محددة ومطالب اجتماعية تدرجها في سياق الحركية الاجتماعية المناسبة لذلك»[50]. واختلط في المطالب التي رفعها هؤلاء الأئمة الاجتماعي والدعوي من خلال اللعب على أوتار الإقصاء الاجتماعي الذي كان العديد من أتباعهم يعانونه، ليصبحوا (الأئمة الجدد) قائدين لصراع داخل الفضاءات الدينية، وعلى الأخص منها المساجد والجوامع، بهدف فرض سياسات دينية جديدة.

46- يستعمل هذا المصطلح في مدينة صفاقس والمقصود به أبناء المدينة المركزية، الذين يختلفون، من حيث الانتماء الجغرافي، ومن حيث اللهجة، عن أبناء المعتمديات والقرى التي تقع على الأطراف.

47- ر.م شاب يبلغ من العمر 30 سنة من الباعة المتمركزين قبالة الجامع، وفي مدخل باب الجبلي، من منطقة جبنيانة التي تبعد قرابة 35 كلم عن صفاقس المدينة، يقول إنه يتبع منهج السلف الصالح، وهو متأثر كثيراً بخطب الجوادي الذي عَدَّه من أهم الأئمة. أجريت المقابلة معه إثر صدور القرار الأول بعزل الإمام الجوادي بتاريخ 17 أيلول/سبتمبر 2015م في مدينة صفاقس، ويوماً واحداً قبل أن يستأنف الجوادي إمامة الجامع يوم 18 أيلول/ سبتمبر 2015م.

48- damon julien, questions sociales et questions urbaines, paris, presses universitaires de france, 2010, p.40.

49- س.ح شاب يبلغ من العمر 24 سنة يبيع العطور بجانب ر.م، يلبس قميصاً ويطيل لحيته على خلاف صديقه، كان يتدخل بين الحين والآخر في حواري مع ر.م، بتاريخ 17 أيلول/سبتمبر 2015م.

50- السعيداني، منير، «المؤسسة المسجدية في زمن عاصف: ملاحظات دينية في الحالة التونسية»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، الرباط، 17 كانون الأول/ديسمبر 2015م، ص15.

على هذا الأساس قامت، منذ بواكير الحركة الثورية في تونس سنة (2001م)، حركة استهدفت السيطرة على جامع اللخمي. كان اختيار الجامع هدفاً للسيطرة قائماً على مدلولين: **الأول هو الفعل التواصلي**[51] الذي يقوم على التواصل والتفاعل من أجل تحقيق التفاهم انطلاقاً من اختيار أمكنة متماشية مع هوية الفاعلين الثقافية[52]، **والثاني هو الفعل الاستراتيجي**[53]، الذي يقوم على التخطيط لتحقيق الأهداف الموضوعة.

2- أشكال الخطاب ومضامينه:

احتل الإمام رضا الجوادي مرتبة خاصة ضمن هذه السيرورة. لقد شكل في إمامته لجامع اللخمي حالة خاصة تمكّنت من أن تتحكّم في المشهد الدّيني في الجامع ذاته وفي محيطه الاجتماعي القريب، وكذا في محيطه الاجتماعي الأقل قرباً، وفي فضائه الجغرافي بطرق مختلفة وخاصة، وذلك باتباع طريقة مخصوصة في الخطابة الموجهة إلى جمهور يصلي الجمعة. وقد مكن الخطابُ الجواديَّ من أن يرفع تدريجياً في حميمية العلاقة الرابطة بينه وبين المصلين الذين تحولوا إلى حاضنة انسجمت مع خطابه ودافعت عنه عند «الامتحان». يقول ع.ح: «شيخ رضا مختلف عن بقية الشيوخ، قريب منا ويتكلم لغتنا وشاركنا مشاكله والتهديدات بعزله، فهو دائم التّواصل معنا في الجامع وفي صفحته على الفيسبوك، والأهم من ذلك نحن نعرفه منذ أن كان أستاذ تربية إسلامية في المعهد، هو ولدنا وليس بغريب عنا، لا كان مسجوناً ولا مطارداً بسبب تديّنه...»[54].

اتبع الجوادي في بث خطابه طريقتين: الأولى **مباشرة** من خلال إلقاء خطبة الجمعة مباشرة من على منبر الجامع، حيث كان يمزج بين الدّيني وبين الشأن العام، مثلما هو الحال في خطبة الجمعة بتاريخ 24 تموز/يوليو 2015م[55]، التي قسمها قسمين: الأول ديني محض، لأنها كانت أول جمعة بعد شهر رمضان، ودام **ست دقائق**. والثاني، الذي دام **إحدى وعشرين دقيقة** تقريباً، كان فيه خلط فيها للدّيني بالسياسي مراوحاً بين ما جاء في الدستور من إقرار تحييد دور العبادة عما هو سياسي، باعتبارها فضاءات مقدسة ليست ملكاً لأحزاب ولا منظمات ولا غيرها من المؤسسات السياسية. في حين يكون على المساجد دور في إدارة الشأن العام، وأن تبدي رأيها بكل حرية، وأن تخرج من سلطة الدولة. لقد كان الفعل التواصلي مفضياً لدى الجوادي

51- علوش، نور الدين، نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس: قراءة في المنطلقات والأبعاد، مرجع سابق.

52- قروي، ماجد، «الهوية الثقافية للشباب السلفي: الرّهانات والأبعاد»، مرجع سابق، ص5.

53- المرجع نفسه.

54- ع.ح، يبلغ من العمر 45 سنة، لديه محل لبيع الملابس المستعملة، يقول إنه درس مع رضا الجوادي في فترة الثانوي، وهو يثق بكلامه وخطابه، ثم إنه ولد الشعب في إشارة إلى أنه من طبقة اجتماعية متوسطة. أجريت معه المقابلة بتاريخ 24 تشرين الأول/أكتوبر 2015م، بعد منع المصلين الإمام الكراي من اعتلاء منبر الجامع خلافة لرضا الجوادي كما أمرت بذلك وزارة الشؤون الدينية.

55- خطبة 24 تموز/يوليو 2015م في جامع اللخمي: https://www.youtube.com/watch?v=-giyddrokmq

إلى فعل استراتيجي، وهو دعوة جمهور الفاعلين إلى الانخراط في «حل الإشكال الذي يتعرض له أئمة المساجد بشكل عام»، من خلال الممانعة في تدخل الدولة في الشأن الديني. الأساس الخطابي كان يقول إن هذا التدخل ليس من حقّها (الدولة) ولا شرعية لها، وكانت الحجة أن المساجد تملك سلطة رمزية، وتستمد شرعيتها من القرآن والسنة وهي شرعية دائمة. ومن بين الحجج الأخرى أن لا علاقة بالانتخابات، كما ورد في خطاب الجوادي الذي كان مباشراً، وحمل الكثير من الانتقادات لأعضاء البرلمان الذين طالبوا بعزله.

لقد نجح الجوادي، من خلال خطابه، في أن يطوّع الفضاء الديني حيث جعله مكاناً للممارسة فعلاً تواصلياً مصبوغاً بما هو ديني يهدف إلى تحقيق تفاهم واسع ما أمكن حول موضوع يبدو أنه ديني، ولكنه غارق فيما هو سياسي. وهنا «يتحدد مستوى ثانٍ من الصراع يدور حول أحقية توجيه السياسيات الدينية»[56]، التي رأى الجوادي أن من الضروري أن تخرج من السلطة الرسمية الحكومية، وإن لزم الأمر إجبارها على ذلك، وتحدي قراراتها بشأنه.

لقد نجح أسلوب الجوادي المباشر في الخطاب في تقديم فعله التواصلي على أنه احترام لقاعدة دينية في إدارة الشأن المجتمعي هي **قاعدة الشورى** التي تقوم على «التشريك في اتخاذ القرارات». لقد كان ذلك «فعلاً اجتماعياً حاملاً لجملة من الرموز تؤدي وظيفتين أساسيتين: الأولى تقوم على الاتصال وعن طريقها تستخدم الرمزية للتخاطب ونقل الرسائل الشفهية بين فردين أو بين مجموعة من الأفراد، والثانية تسمح للرمزية بأن تستدعي شعور الانتماء إلى التجمعات أو الجماعات»[57]. يقول ر.م: «الشيخ الجوادي لم يخف عنا أمراً، كل شيء نتشارك فيه... المسجد ليس للصلاة والعبادة فقط، وإنما للتشاور بين الإخوة المسلمين في أحوالهم ومشاكلهم وأمور دنياهم... الشيخ الجوادي يتبع كلام الله ورسوله قولاً وفعلاً... كنا متابعين لكل الأحداث، وكل التطورات التي حدثت... وإذا لم تكفه صلاة الجمعة فنحن نتابعه على صفحته على الفايسبوك»[58].

أما الأسلوب الثاني، الذي اعتمده الجوادي، فيتمثّل **في بث الخطاب إلكترونياً** عبر صفحته على الفيسبوك، التي مثّلت قناة اتصال مكنت خطابه من التكيّف مع المحيط من خلال الانتظام والاستمرارية[59]، وهما

56- السعيداني، منير، «تحولات الحقل الديني في تونس»...، مرجع سابق، ص13.

- touraine alain, nous, sujets humains, paris, seuil, 2015, p.65.

- ibidem, p.122.

- مرجع سابق، ص7.

57- touraine alain, production de la soci¦t¦, paris, seuil, 1973, p.87.

58- ر.م شاب يبلغ من العمر 30 سنة من الباعة المتمركزين قبالة الجامع...مرجع سابق.

59- ibidem, p.122.

أساسيان في تغذية رمزيته وقدسيته. وفي حقيقته الاجتماعية كان ذلك توسيعاً افتراضياً للفضاء الديني حيث تجاوز حدود المسجد الجامع ليصبح جزءاً من فضاء افتراضي لا حدود له.

من خلال عمليات التكيف والانتظام وتغذية الرمزية وتوسيع حدود الانتشار كانت تتمّ إعادة تشكيل الحدود بين الخاص (بالجوادي) والعام (بقية الأئمة) وبين الواقعي (المسجد الجامع) والافتراضي (شبكات التواصل الاجتماعي) والديني (خطب الجمعة) والسياسي (تناول الشأن العام) وبين القانوني (ما تسمح به السلط ضمن الدستور) واللاقانوني (أهداف الجوادي وأتباعه) والمقدّس والدنيوي، كما في المسألة التي تثيرها مشاركة النساء في الاحتجاج العلني على عزل الجوادي من إمامة الجمعة في الجامع كما يرد تفصيله لاحقاً من الإقرار/عدم الإقرار بأن صوت المرأة عورة، والإقرار/عدم الإقرار بحقها في احتلال موقعها ضمن الشبكة التضامنية في الأنشطة الاجتماعية... من خلال ذلك كان خطاب الجوادي بأشكاله وبمضامينه «فضاءً لبناء الشخصية الفردية ولاستعراض مقوّماتها في المجال العمومي الافتراضي الذي يطل من خلالها الفاعل على العوالم الذاتية للآخرين»[60].

لم يكن الجوادي منفرداً في ذلك، فهذا التداخل بين العوالم الذاتية الخاصة والعوالم الخارجية أدى إلى إعادة «تشكيل المعايير الرمزية التي تحدد الخصوصية والذاتية»[61] من جهة، وأسهم في ظهور أشكال جديدة من التضامن والتقارب الاجتماعي على مواقع التواصل الاجتماعي من جهة أخرى. وقد سمح ذلك لمجموعة من الأئمة بأن يتجاوزوا آليات تغييبهم من المجال العمومي الذي تسيطر عليه الدولة، «وتشكّلت فضاءات (مخصوصة بهم) يحكمها الانسجام على المستوى الثقافي والروحي والاجتماعي»[62] أنتجت رؤوس أموال رمزية دينية ذات أسس سياسية سمحت، في أحيان كثيرة، بالتدخل الفاعل في الشأن العام. ويستند ذلك الفعل إلى مساندة الحاضنة، فقد وجدنا ع.ح مدافعاً متحمساً عن «الحالة الدينية»، التي كان الجوادي يعمل على أن يشكلها على اعتباره «يبث في خطاب ديني وفكري متوازن، ويحتاج منا كل التضامن، وحتى وإن منعته السلطة من إمامة الجامع، فهذا لا يعني أنه لم يعد إمامنا، لأن رسالته متواصلة على الإنترنت التي سهلت على الكثير منا متابعته... سنواصل الدفاع عنه ومواجهة قرارات الدولة، المعركة متواصلة، وتخصّ المجموعة كاملة، ولا تخص الشيخ الجوادي وحده...»[63].

60- khosrokhavar farhad, l'islam des jeunes, op.cit ,p.97.

61- ibidem, pp.65-66.

62- ibidem, p.72.

63- ع.ح، يبلغ من العمر 45 سنة، لديه محل لبيع الملابس المستعملة، مرجع سابق.

لقد ساهم الترافد بين الفضاء الواقعي والفضاء الافتراضي، في بث الخطاب الجديد الصادر عن الأئمة الجدد، في إكسابهم صورة الفاعلين المبتكرين، إذ لم يعد تشكيل الخطاب الديني وإنتاجه حكراً على مجموعة معيّنة، ولم يعد حكراً على السلطة، أفلت من مراقبتها، وتمكن من أن يخترق الحواجز الاجتماعية، وأن يشكل شبكات تضامنية اجتماعية أدّت دور صِمَام الأمان في الدفاع عن الخطاب الجديد تجاه سطوة الخطاب القديم. ولم تكن تلك الحاضنة مكونة فحسب من متبني خطاب الجوادي. يقول ي.م: «أنا لست من رواد جامع اللخمي، ولم أصلّ يوماً وراء الشيخ الجوادي، ولكن تابعته في صفحات التواصل الاجتماعي، ولم أجد في خطابه ما يدعو إلى التطرف... أرى أنّ الوزارة تريد أن تصفي حساباتها من خلال عزل الجوادي، وهذا خطأ لأنها أقحمت المساجد في الأمر.... أظن أن من واجبي أن أقف إلى جانب كلمة الحق وإلى جانب خطاب ديني يتماشى مع هويتنا وثقافتنا وهذا ما ينشره "الشيخ"»[64].

لقد نجحت استراتيجية الجوادي في بناء نوع من التماسك الاجتماعي بين فاعلين محددين لا يقوم على الهرمية، وليس مبنياً على علاقات الهيمنة والسيطرة والتسلط مثل ما كان الحال في السابق، بل قدم نفسه على أنه تجاوز لكل أنماط الإقصاء والتهميش بهدف خلق نوع جديد من الإدارة للشأن المسجدي، ومن ورائه الشأن الديني عامة، قائم على الانطلاق من شرعية الدّيني لاكتساب شرعية الدنيوي.

3- خصائص الحاضنة الاجتماعية بوصفها إطاراً تضامنياً:

انطلاقاً من ملاحظاتنا الميدانية[65]، التي تابعنا خلالها حركة الاحتجاج التي تشكلت بسبب عزل رضا الجوادي من إمامة جامع اللخمي، والتي امتدت على مدار أسبوعين، تمكنّا من أن نرصد الملامح الاجتماعية المميزة لهذه الحاضنة:

- **لم تكن أغلبيتها من الشباب**، إذ حضرت فيها، وبشكل لافت، فئات عمرية متعددة.

- كان من بينها **مجموعة من المنخرطين في جمعيات خيرية دينية إسلامية** كنا تعرّفنا إليهم في مناسبات أخرى، وبدا بعضٌ منهم وكأنهم قادة حركة الاحتجاج.

64- ي.م يبلغ من العمر 57 سنة يشتغل سائق سيارة أجرة، كان حاضراً يوم 30 تشرين الأول/أكتوبر 2015م، الجمعة الثانية التي مُنع فيها الإمام الكراي من اعتلاء منبر الجامع لإقامة صلاة الجمعة. يقول إنه من متابعي رضا الجوادي عبر قنوات التواصل الاجتماعي، ورأى أنّ من الواجب مساندته ورفض قرار العزل. أجريت معه مقابلة عشية يوم 30 تشرين الأول/أكتوبر 2015م من أمام جامع اللخمي.

65- من الأحداث التي حصلت بسبب عزل رضا الجوادي، وواكبت حركة الاحتجاج التي اتخذت على الأغلب شكل «مسيرات» كانت تخرج من الجامع بعد منع الأئمة المعينين لخلافة الإمام المعزول، تلك التي منعت الإمام الكراي من إقامة صلاة الجمعة في جامع اللخمي، وهي مواكبة امتدت على مدى جمعتين: الجمعة الأولى الموافقة لـــ23 تشرين الأول/أكتوبر 2015م، والجمعة الثانية الموافقة لـــ30 تشرين الأول/أكتوبر 2015م.

- **كان من بينها نساء، وكان حضورهنّ لافتاً**، حيث شاركن في الحركة الاحتجاجية، وطالبن بعودة الجوادي، وعلت أصواتهن داخل المسجد، يكبّرن وراء الرجال، وعبرن بالأصوات المسموعة نفسها عن رفضهن الإمام الجديد.

- توزعها بين **متوحدين مع مضمون الخطاب ومنسجمين مع الحالة الاحتجاجية**. فقد لاحظنا أن أكثر المتوحدين مع مضمون خطاب الجوادي، الذين طالبوا بقوة بعودته، هم أصيلو المناطق المجاورة لمدينة صفاقس مثل العامرة وجبنيانة واللوزة... وهي مناطق ذات طبيعة طرفية بالنسبة إلى المدينة وقروية وفلاحية على الأغلب ولها إشكالات عديدة في إدماج المنحدرين منها في نسيج المدينة الصناعية مترامية الأطراف. أحد الباعة المنتصبين حول الجامع يقول عن رفض قرار عزل الجوادي إنه من أجل «نصرة الدّين، وحماية المساجد من تسلط الدولة، ومن العلمانية التي تريد أن تعود بنا إلى قهر النظام السابق... وهذا أمر نرفضه وسنقف ضد أعداء الدين وأعداء الله، سيستمر احتجاجنا حتى تتراجع الدولة عن قراراتها، تحمينا لحمتنا وتضامننا ومحبة الله»[66].

- **توزعها بين مشاركين فاعلين ومتعاطفين** مع الحالة ككل، وليس مع الخطاب الديني للجوادي بالضرورة، ورافضين لقرار العزل. **لقد تحولت العصبية الاجتماعية للمنحدرين من محيط المدينة، والممتهنين أعمالاً هامشية وعلى حافة الاقتصاد الشكلي، إلى عصبية دينية رمزية تحلقت حول الجوادي. من الحلقة المحيطة، أي حلقة المنسجمين مع الحالة الاحتجاجية من دون تبني الخطاب الديني، ومن المتعاطفين غير الفاعلين بالضرورة نجد منتمين إلى شرائح اجتماعية غير شرائح المتوحدين مع الخطاب والفاعلين في الدفاع عنه، إذ** يقول م.ح: «أنا أشارك في حركة الاحتجاج على الرغم من أنني لا أتبنى الأفكار التي ينشرها الخطاب الديني للجوادي أو غيره، والتي يمكن مناقشتها دون تصعيد. أرى أن وزارة الشؤون الدينية الممثّلة للدولة أخطأت في التدخل بهذا الأسلوب التسلطي وعليها التراجع»[67].

في هذا السياق، يمكن القول إن أفراد الحلقة الأولى من الحاضنة الاجتماعية، التي تتكون من المتوحدين مع مضمون خطاب الجوادي، والفاعلين في الحركة الاحتجاجية على عزله، كانوا يدافعون عن رضا الجوادي من جهة وعن وجودهم الاجتماعي من جهة أخرى، لذلك كانت الاحتجاجات تسارع بالخروج إلى

66- ع.ح، يبلغ من العمر 45 سنة، لديه محل لبيع الملابس المستعملة...مرجع سابق.

67- س.م يبلغ من العمر 40 سنة، مهندس، يرى أنّ الدولة هي التي خلقت الأزمة من خلال قراراتها الفوقية وغير المحسوبة بحسب رأيه. عبر عن تضامنه مع الجوادي ومع المجموعة التي تنادي بعودته، صرّح بأنه متضامن مع الحالة ككل، وليس مع الخطاب الديني الذي ينشره الجوادي. أجريت معه المقابلة يوم 30 تشرين الأول/أكتوبر 2015م.

خارج الجامع حتى لا تكون معزولة عن الفضاء المحيط به، وهو فضاء اجتماعي دنيوي كان يعمل بتصميم على تحويله إلى فضاء شبه ديني يضمن تصاعد حالة الاحتجاج واستمراريتها[68].

كانت آليات التماهي فعالة إلى حدٍّ كبير في رسم هذا الفضاء المساند، الذي فيه بنيت الحاضنة الاجتماعية، ونسجت شبكة العلاقات المكونة لها، متأثرة بانتمائها الثقافي والاجتماعي المشترك، الذي ساهم بشكل فعلي في تشكيلها وجعلها قوة ضاغطة وإطاراً تضامنياً فعلياً وفعالاً. ففي سياق المقابلات، التي أنجزنا أثناء الأحداث تكررت على مسامعنا العديد من العبارات من قبيل: «الشيخ الجوادي أحد أبنائنا قبل ما يكون إمام»، «ابن العم»، «صديق المدرسة»، «ابن الحي»، «ابن المنطقة»[69]. تلك كانت علامات تكتل نوع **من العصبية** بنت تماسكاً اجتماعياً وعاطفياً يدافع عن رمز اكتساب رأس مال اجتماعي ورمزي وظف في مشروع افتكاك الجامع من سلطة الدولة، لذلك يقول م.ل: «الشيء الذي يربطنا بالشيخ ليس الرابط الديني فحسب... نحن نرتبط معه على مستويات عديدة منها العائلي، ومنها الجغرافي (في إشارة إلى علاقات الجيرة التي تجمعه بالجوادي)، ومنها المدرسي (في إشارة إلى المعهد نفسه الذي درس فيه الجوادي مع بعض أفراد الحاضنة)، ومنها الديني والعقائدي (في إشارة إلى الاشتراك معه في المنهج التعليمي الديني نفسه في جامع الزيتونة)»[70].

وعلى الرغم من الأهمية القصوى التي احتلتها جمعية اللخمي الخيرية[71] في بناء هذه العصبية وتكتيل لحمتها، لن نتناولها هنا حيث نصرف تحليلنا للصراعات التي دارت حول الجامع وفيه حصراً.

68- المرجع نفسه.

69- مصطلحات استعملت كثيراً من قبل المبحوثين الذين قبلوا طرح الأسئلة عليهم، وأيضاً سمعتها من مجموعات صغيرة تشكلت أمام المسجد عندما تدخل الأمن لحماية الإمام الكراي وفض الاشتباك داخل الجامع. يوم 30 تشرين الأول/أكتوبر 2015م.

70- م.ل يبلغ من العمر 52 سنة، موظف، يقوم بتحفيظ القرآن للأطفال. يقول إنه يعرف الجوادي عن قرب، درسا في المعهد نفسه، وأيضاً في الجامعة نفسها. وتابع الجوادي بعد أن أصبح إمام جمعة في جامع اللخمي منذ ما يزيد على خمس سنوات، ويقول إنه أحق بالإمامة من غيره، وإنه يشارك مع الإخوة، كما جاء على لسانه، لأن الجوادي أكثر من إمام، هو أخ وصاحب (صديق) وجار كريم. أجريت معه المقابلة يوم 30 تشرين الأول/أكتوبر 2015م.

71- تأسست خلال شهر حزيران/يونيو 2012م في مدينة صفاقس للقيام بأعمال خيرية وإنسانية وتنموية «تعود بالفائدة على الفئات المحدودة الدخل قصد المساهمة في تحقيق التنمية الشاملة وترسيخ التكافل والتعاون وإرساء العدالة الاجتماعية وتوفير العيش الكريم». وبحسب ما جاء في مطوية صادرة عن الجمعية فإن جهودها «تتجه بصفة أساسية نحو مساعدة كل المحتاجين على بعث المشاريع وتوفير مواطن شغل وموارد الرزق مع تطوير النشاط الخيري نحو أعمال منتجة وداعمة للمبادرات ومؤطرة لها حفاظاً على الكرامة الإنسانية، وذلك من خلال ربط الصلة بين أهل الخبرة والباعثين وتقديم الدراسات والدعم المادي والفني والخبرات لتوفير شروط النجاح والتفوق. أما عن موارد الجمعية فتتمثل خاصة في التبرعات والهبات والزكاة والصدقات والوصايا إلى جانب المداخيل الحاصلة من الأنشطة المرخصة فيها، والتي تقوم بها الجمعية، وكذا من مشاريعها إن وجدت، وكذلك اشتراكات الأعضاء والمساعدات العمومية، رابط الجمعية على الفيسبوك:

https://www.facebook.com/lakhmitanmia.

خامساً: أطوار العنف في تنازع السيطرة على الجامع:

1- من يتحدّث ناطقاً «بحقيقة» الدين؟

ثمة إذاً اختراق للنسيج الاجتماعي الذي فيه توجد الحاضنة الاجتماعية وتمارس أدوارها حتى أنها أصبحت تدير الصراع من خلال جملة من الأنشطة تظهرها في حالة انسجام داخل فضاء الحركة الاجتماعية[72]. وحيث يمارسون علاقات متشابكة تحددها أشكال من التضامن الاجتماعي التي تراوح بين الانسجام مع الخطاب وبين التعاطف معه. قد يكون التعاطف إطاراً تضامنياً مختلفاً غير متبنٍّ بالضرورة لمضمون الخطاب الديني، ولكنّه متبنٍّ «لحالة الاحتجاج التي تقودها الحاضنة الأولى، والتي تظهر بشكل غير معزول عن الفضاء، بل تقود إلى علاقات مهيكلة تفضي إلى ديناميكية خاصة من جهة، وإلى وضع قواعد لعب جديدة تتحدّد من خلال شكل الصراع القائم والمتحوّل بحسب الأهداف والمصالح»[73].

يدور الصراع جوهرياً حول سؤال مهم: «من يتحدث باسم حقيقة الدّين داخل الفضاءات الدّينية؟». أحد مظاهر ذلك الصراع انكشفت خلال الوقفة الاحتجاجية[74]، التي نظّمتها مجموعة من الأئمة، وكانت بقيادة الجوادي، بتاريخ (15 نيسان/أبريل 2015م) أمام وزارة الشؤون الدينية في حركة تضامنية مع الأئمة المعزولين، رافضةً قرارات عزلهم، مطالبة في الوقت نفسه باستقلال المؤسسة الدينية عن سلطة الدولة، لأن هذه الأخيرة لا يحقّ لها شرعاً أن تمارس فعلها السلطوي بعد الحراك الثوري الذي جاء بالحرية والاستقلالية[75]. وتصاعد الصراع خلال الأسابيع التالية إلى مراتب أعلى، فجاءت خطبة (24 تموز/يوليو 2015م)، التي حثّ فيها الجوادي على ضرورة أن تستقلّ المساجد وتطيح بكل أدوات الهيمنة التي تريد أن تتحكّم فيها وتوجهها بثقافتها العلمانية البعيدة عن الهوية الحقيقة للفاعلين. «كانت تلك معركة اتضح على وقع سير أطوارها أنّ المؤسسة المسجدية بصدد مراجعة علاقتها بكل المؤسسات الاجتماعية تقريباً: الوزارة وممثليها الجهويين، أجهزة الدولة، الأحزاب السياسية، النقابات، أجهزة الإعلام... بحيث يمكن أن نقر بوجود إعادة موقعة المؤسسة المسجدية ضمن المشهد الدّيني»[76].

72- mathieu lilian, l'espace des mouvements sociaux, èditions du croquant, coll. «sociopo», 2012.

73- ibidem, p.11.

74- فيديو منشور على الصفحة الرسمية لرضا الجوادي:

https://www.facebook.com/ridhajaouadi/videos/94253056911191

75- في منتصف الخطاب، الذي دام عشرين دقيقة تقريباً، تحدث الجوادي عن أهمية استقلال الفضاءات الدينية عن وزارة الشؤون الدينية، وأن تنصيب الأئمة وعزلهم هو أمر داخلي بين الأئمة أنفسهم، ومن حقهم ممارسة الشورى بينهم، لأنهم الأجدر في اختيار الأئمة.

76- السعيداني، منير، المؤسسة المسجدية في زمن عاصف: ملاحظات دينية في الحالة التونسية»...، مرجع سابق، ص16.

في عمق التحولات الحاصلة في الفضاءات الدينية في إطار الحركة الاجتماعية مكوّن ديني من جهة، ومكون اجتماعي-ثقافي من جهة أخرى. فلأول مرة في تاريخ الفضاءات المسجدية في تونس استطاعت مجموعات اجتماعية ذات ملامح دينية مخصوصة أن تنزل إلى الشارع بمطالب سياسية مطروحة ضمن خطاب ديني يطالب بالحرية، وبالديمقراطية، وبالاستقلالية، لا نزاع في أن تحقيقها يضعنا في قلب عملية دينية أو تديين تعمل على مراجعة عدد ما تَعدُّه علاماتِ «علمنة في السياسات البورقيبية والبنعلية»[77]. إذ، وفي الآن ذاته، الذي تعبر فيه عن مطالب اجتماعية سياسية، هي تعبير عن حالة دينية جديدة تشكلت في سياق الحركة الثوري، واستفادت منها، وأصبحت تعبر عن مطالب فاعلين مستعدين للمضي بالصراع من الديني إلى السياسي ومن السياسي إلى الديني دون حرج لا في الشكل ولا في المضمون.

2- في المرور إلى ممارسة العنف:

يمكن القول إنّنا كنا إزاء المسارعة بانطلاق ديناميكية جديدة غير معهودة من الفعل الاجتماعي المنظم يتمّ بمقتضى قواعد جديدة وآليات فعل بديلة جعل الأجهزة الدينية الحكومية تفقد موقعها المادي ومكانتها الرمزية داخل الفضاء الديني الذي أصبح مسرحاً للحركة السياسية تحت مسمّى الديني، ما أدى إلى طرح السؤال الآتي: هل يمكن أن يمرّ هذا الصراع السياسي بآلياته الجديدة وديناميكيته المتشابكة بين الديني والسياسي إلى العنف؟

أدركت الإدارية الدينية الحكومية أنّها في حالة أزمة في علاقتها بالفضاءات العمومية الدّينية، وعلى الخصوص بعد توجّه مصالح وزارة الداخلية، وعلى إثر الاغتيالات السياسية (شكري بلعيد 2013/2/6م، ومحمد البراهمي 2013/7/25م)، إلى التدقيق في العلاقات القائمة بين تيارات دينية سياسية محددة السلفية وتنظيماتها المسلحة من جهة، وبعض المساجد والجوامع التي كانت تحت سيطرة عناصر ومجموعات سلفية من جهة أخرى. وأنشئت خلية أزمة «... اتخذت... قرارات بغلق المساجد التي اعتبرتها غير قانونية، وتولت وزارة الشؤون الدّينية، بالتّنسيق مع وزارة الداخلية، حصر (91) مسجداً، ثمّ في مرحلة أولى أغلقت (21) مسجداً مصنفة بين المساجد الأكثر خطورة...»[78]. وقد أثارت هذه الإجراءات حفيظة عدد كبير ممن أسميناهم الأئمة الجدد الذين عَدّوا مثل هذه الخطوة مسّاً بحريّة المعتقد وانتهاكاً لحرمة دُور العبادة. وفي هذا السياق أعلن خطيب جامع اللخمي رضا الجوّادي أنّ ما يحدث هو حرب على الإسلام[79]، وعليه فإنّ دور الأئمة

77- المرجع نفسه، ص17.

78- المرجع نفسه، ص19.

79- تدوينة كتبها رضا الجوادي على صفحته في الفيسبوك على إثر قرارات وزارة الداخلية التي أفضت إلى غلق عدد من المساجد في يوليو 2014م.
رابط صفحة الجوادي الرسمية: https://www.facebook.com/ridhajaouadi

ورواد الجامع[80] أن يواجهوا هذه السلطة التي تحاول أن تسترجع مكانتها بالتدخل بطريقة عمودية فوقية (في إشارة إلى قرارات عزل الأئمة المغضوب عليهم رسمياً، وتعيين معوضين لهم) في حين أنّ القاعدة الدينية تقول إن على الدّيني أن يتدخل في الشأن السياسي ويرشده وليس العكس[81]. بقي مستوى الصراع على مستوى الخطاب إلى حدّ إصدار قرار العزل الرّسمي لرضا الجوادي من إمامة الجمعة في جامع اللخمي في صفاقس (2015/9/15م، بعد أسبوع من إقالة إمام الجامع الكبير في المدينة نفسها) بقرار من وزير الشّؤون الدّينية. وكان ذلك إيذاناً بانتقال الصراع إلى مستوى الفعل الاحتجاجي. لقد تجسد ذلك الفعل في مسيرات ووقفات احتجاجية استُخدِمت فيها مفردات سياسية مثل لفظة «dégage» (ارحل) التي وجهت إلى من تم تعيينهم خلفاً لرضا الجوادي، وهي اللفظة التي لخصت واحداً من أهم الشعارات الاحتجاجية التي رُفعت في وجه زين العابدين بن علي رداً على سنوات القهر والظلم والاستبداد التي كانت في ظل حكم النظام السياسي السابق. ورفعت شعارات سياسية أخرى من بينها «يا بطيخ (اسم وزير الشؤون الدينية) يا جبان شعب صفاقس لا يهان»، «بالروح بالدم نفديك يا جوادي»...[82] لقد رفعت هذه الشعارات ذات الطبيعة السّياسية في وجه وزارة الشؤون الدينية ليعلن رافعوها عن رفضهم الأئمة المعينين من طرف وزير الشؤون الدّينية في ذلك الوقت، الذي اتُّهِم بعلمنة الوزارة بهدف إركاع المساجد وإعادتها إلى المربع الأول كما جاء على لسان الجوادي في إحدى خطبه[83].

ثمة هاهنا انتقال إلى الممارسة السياسية العنيفة، ويمكن أن نحدد نمطين من العنف:

- عنف السلطة السياسية الدينية الرسمية المادي المشرّع بالقانون، حيث تدخلت في الفضاء العمومي الديني بدعوى «تنظيم المواطنين» و«ضمان حق ممارسة الشعائر وحريتها»، بوصفه واحداً من «حقوقهم السياسيَّة والاجتماعيَّة والدّينية» في إطار ما جاء به الدستور. وقد تجسد ذلك في السماح لرجال الأمن بأن يقتحموا جامع اللخمي كما لو لم يكن «فضاء مقدساً للممارسة الدينية»، بل مجرد أحد الفضاءات العمومية

80- ورد ذلك في تدوينة أخرى على صفحة رضا الجوادي، عندما تمّ التراجع عن قرار العزل الأول الذي اتخذته الوزارة ثم تراجعت عنه ثانية إثر تدخل مجلس النواب ورئيس الحكومة، وقد جاء نصها كالآتي: «الحمد لله العزيز الحكيم وهو على كلّ شيء قدير، منع بفضله العظيم وقوع مظلمة كبيرة لجهة صفاقس وجامع اللخمي وإمامه ورواده... ثم شكراً لكلّ من جعله الله سبباً في هذا الفضل سواء أكان من السلط الجهوية أو المركزية أو بعض الأحزاب والشخصيات الوطنية الدينية والسياسية والحقوقية والإعلامية وغيرها. وشكر خاص لأوفياء المساجد وأحباب الرحمن شيباً وشباباً ورجالاً ونساءً من أحرار صفاقس...اللهم احفظ بلادنا من الفتن ما ظهر منها وما بطن... وصلّ اللهم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه الطاهرين الطيبين. رابط صفحة الجوادي الرسمية:

https://www.facebook.com/ridhajaouadi

81- ورد ذلك في خطبة الجوادي في شهر تموز/يوليو 2015م في جامع اللخمي، وكان موضوع الخطبة في قسمها الثاني يتناول «ضرورة تدخل الديني في السياسي وفي الشأن العام».

82- يمكن العودة إلى الفيديوهات التي سجلت حالة الاحتجاج في أول جمعة بتاريخ 13 تشرين الأول/أكتوبر 2015م:

https://www.youtube.com/watch?time_continue=306&v=e8x5vpqkose

83- ورد ذلك في الوقفة الاحتجاجية التي قادها الجوادي أمام وزارة الشؤون الدينية إثر قرارات العزل التي نفذتها الوزارة.

التي فيها تدور خصومات ومشاجرات وتدافعٌ بين جموع من الناس (هم هنا مصلّون)، وبصرف النظر عن طبيعة الخلافات بينهم (هي هنا سياسية وإيديولوجية)، تمثلت لا في رفض الصلاة وراء الإمام المعين تعويضاً للجوادي فحسب، بل في منعه من تأدية الصلاة وإلقاء الخطبة. بل في سياق الصراع صار البعض يلقب الجامع بصفة «جامع ضرار»[84]. ومن مظاهر هذا العنف إلغاء صلاة الجمعة من الجامع وتحويله إلى مسجد تقام فيه الصلوات الخمس لا غير. كما تمّ إيقاف الجوادي برفقة أعضاء جمعية اللخمي الخيرية على خلفية اتهامهم بالقيام بتجاوزات مالية، وإنشاء حساب بنكي باسم جامع اللخمي، على الرغم من أنه «دار عبادة» تابعة للدولة لا يحقّ للقائمين عليه بأن يحصّلوا المال من الناس من دون إثباتات للتحصيل وللصرف تحت الرقابة المالية والإدارية الرسمية المقننة.

- عنف ضد السُّلطة الدينية، وهو عنف أنتجته ديناميكية اجتماعيَّة وسياسيَّة ورمزية وضعت السلطة في حالة «دفاع» عن الشرعية ضد «شرعية» منافسة كانت تستمدّ وجودها من طبيعة مطالبها الرمزية وممارستها الضغط الاجتماعي السياسي الرمزي متنقلة بين المطالبة (بأحقيّة توجيه الديني للسياسي)، والاحتجاج (على الأئمة). لقد كانت تلك شرعية سلطة صاعدة ومنشقة تستمد مشروعيتها من طبيعة مطالبها الدّينية التي ترفعها لضمان انخراط أوسع للفاعلين، وتلك كانت سلطة أو قوة ضغط ضروريّة من منظور حيويّة الفعل الديني الجديد وحركيته داخل المجتمع.

لذلك برّر الجوادي، انطلاقاً من سلطته الروحية، حالة الاحتجاج العنيفة التي أدّت إلى منع إقامة صلاة الجمعة، والتي قادها أفراد ينتمون إلى الحاضنة الاجتماعية المنسجمة مع خطابه منذ قرار العزل ومع أول صلاة جمعة بتاريخ (13 تشرين الأول/أكتوبر 2015م) تاريخ أول جمعة من دون إمامة الجوادي. ويمكن، بطبيعة الحال، تأطير هذا الصراع حول الفضاء الديني (الجامع) ضمن الصراع على الفضاء المدني، حيث يسمح بديناميكية تشكّل وإعادة تشكّل من خلال النشاط المنظم الذي لا يكتفي بالفعل، بل يغير قواعد الفعل

84- جاء في البداية والنهاية لابن كثير: «وذكر ابن إسحاق كيفية بناء هذا المسجد الظالم أهله... ومضمون ذلك أن طائفة من المنافقين بنوا صورة مسجد قريباً من مسجد قباء، وأرادوا أن يصلي لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه حتى يروّج لهم ما أرادوه من الفساد... فعصم الله رسوله صلى الله عليه وسلم من الصلاة فيه، وذلك أنه كان على جناح سفر إلى تبوك. فلما رجع منها فنزل بذي أوان... نزل عليه الوحي في شأن هذا المسجد، وهو قوله تعالى:

{وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِراراً وَكُفْراً وَتَفْرِيقاً بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصاداً لِمَنْ حارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ} [التوبَة: 107]

، (والمقصود) هو أبو عامر الراهب...، وذلك أنه لما دعاه رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الإسلام، فأبى عليه؛ ذهب إلى مكة فاستنفرهم... وكان أبو عامر على دين هرقل ممن تنصر معهم من العرب، وكان يكتب إلى إخوانه الذين نافقوا يعدهم ويمنيهم... فبنوا هذا المسجد في الصورة الظاهرة، وباطنه دار حرب ومقر لمن يفد من عند أبي عامر الراهب.. ثم قال الله تعالى إلى رسوله:

{لا تَقُمْ فِيهِ أَبَداً} [التوبَة: 108]

... والمقصود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما نزل بذي أوان، دعا مالك بن الدخشم، ومعن بن عدي-أو أخاه عاصم بن عدي رضي الله عنهما- فأمرهما أن يذهبا إلى هذا المسجد الظالم أهله، فيحرقاه بالنار، فذهبا فحرقاه بالنار، وتفرق عنه أهله».

ذاتها، ويعيد هندسة فضاء الحركة الاجتماعية بما يجعله مختلفاً عن الفضاءات الأخرى من حيث الفعل ومن حيث وسائله[85].

3- في الحفاظ على جذوة الصراع: العمل الدعوي

كان قرار إيقاف رضا الجوادي عن إمامة الجمعة في جامع اللخمي أحد أهم المنعرجات التي فرضت عليه توجيه الخطاب الدّيني الجديد نحو محتويات دعوية واضحة بالتوازي مع التّوجه نحو فضاءات تأثير أخرى شرعية وقانونية.

يكفل الدستور التونسي لسنة (2014م)، في الفصل (35)، «حرية تكوين الأحزاب والنقابات والجمعيات». كما ينصّ في الفصل (49) على أنه لا يُمكن فرض أيّ قيود على الحقوق والحريات المضمونة إلا في إطار ما ينصّ عليه القانون، وبما لا ينال من جوهرها، وفقط عندما تكون «ضرورية» لحماية غايات مشروعة. ولا تسمح المادة (22) من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، وتونس معترفة به، بفرض أيّ قيود على تكوين الجمعيات باستثناء تلك التي ينصّ عليها القانون، والتي تكون «ضرورية لمجتمع ديمقراطي»، لحماية الأمن القومي أو السلامة العامة أو النظام العام، أو حماية الصحة العامة أو الآداب العامة، أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم.

ضمن هذا الإطار القانوني، وفي سياق تنويع الفعل الاستراتيجي، الذي تبنّاه أصحاب الخطاب الدّيني «الجديد»، كان من الضروري اعتبار العمل الدّعوي خياراً استراتيجياً بغاية الحفاظ على النفس داخل الفضاء الديني النزاعي. ولكن من المهم الإشارة إلى أننا كنا في مرحلة تاريخية مختلفة عن مرحلة (2011م) حتى (2012م)، حيث كان العمل الدّعوي غير المهيكل والمتمثّل أساساً في الخيام الدعوية. وكان من الضروري البحث عن أطر تنظيمية جديدة، وكانت الجمعيات الخيرية الدّينية في هذا الباب وسيلة دعوة معاصرة، مهيكلة وقانونية، يمكن أن تكون فعالة التأثير وتحقيق الأهداف المطلوبة ضمن الحاضنة الاجتماعية. وتُعدّ «جمعية المحافظة على القرآن الكريم والأخلاق الفاضلة» من أهم الجمعيات ذات الصبغة الدّعوية الخيرية في مدينة صفاقس، التي قدّرت الضرورة المؤكدة للانخراط في تفاعل مع بيئة تريد أن تجعل منها حاضنة، فقامت بتركيز فروع على امتداد كامل المدينة، وبنت شبكة اتصال عصرية من خلال تسخير الوسائل والوسائط التي يتيحها السياق. فقد نوعت منتوجاتها الدعوية بأن بثت الخطاب الديني، ونظمت دورات أحياء

85- mathieu lilian, l’espace des mouvements sociaux..., op.cit ,p.14.

في كرة القدم (فرع الجمعية في معتمدية العامرة)[86]، وأقامت الرحلات الترفيهية للأطفال، وهو ما يقوم به الفرع نفسه كل صائفة مع الأطفال المترسمين في حفظ القرآن وتجويده.

هذا الفعل الدعوي المتشابك يعيد مستوى الصراع إلى حدود المواجهة الباردة الساكنة[87]، ويكون الهدف الرئيس منه الحفاظ على جذوة الصراع قائمة، مستعيناً بمفردات ثقافة العصر وتوفير دواعيها ومعرفتها والتحكم فيها وتداولها، بما يتماشى مع احتياجات الأفراد والجماعات الروحية من خلال تنظيم حملات خيرية مثل «حملة قفة رمضان» و«حملة شتاء دافئ» من تنظيم «جمعية صفاقس الخيرية»[88]، ما يعيد إلى الأذهان نشاط جمعية اللخمي الخيرية التي عرقلت أعمالها زمن بلوغ الصراع أوجه.

لهذا الفعل الاجتماعي التواصلي منطلقان مهمان: يقوم الأول على مساعدة الفاعلين المساندين المباشرين أو المفترضين في تدبير شؤونهم الحياتية التي يقوم عليها نظامهم المعيشي ونظامهم القيمي وعالمهم الثقافي مع إبراز مرجعية التكافل الاجتماعي. ويتبنى المنطلق الثاني استراتيجية التغيير التحتي الهادئ والوئيد الذي يخترق البنى الاجتماعية للفاعلين، ويوسّع من قواعده الشعبية عبر العمل الدعوي دون الدخول، إلى حينٍ ربما، وطالما لم يكن ذلك ضرورياً، في مواجهات علنية مع الدولة.

الخاتمة:

حاولنا، من خلال هذه القراءة التّحليلية لأحداث جامع اللخمي في مدينة صفاقس، أن نفهم عن قرب ميكانيزمات التواصل التي استعملها فاعل ديني بدا لنا جديداً، استغلّ حالة من الفراغ السّياسي والغياب الاقتصادي والعجز الرّوحي في الفضاء العمومي، كما استفاد من حالات مواجهة مع السلطة السياسية والسلطة السياسية الدينية، وتمكّن من أن يسطّر مستويات الصراع، وأن يعيد ترتيب أولويات النشاط الاجتماعي ونوعيته مازجاً خاصةً بين المضمون الخطابي الدّيني والمضمون الخطابي السّياسي في آن واحد.

وقد نبّهنا وقوفنا على هذا التطور في أنماط الفعل الاجتماعي ذي العلاقة بالفضاء الديني المخصوص (الجامع)، والفضاء الديني العام، والفضاء العمومي الأعم، إلى أنّ هذا الفاعل الجديد قادر، على أساس إبقائه على جذوة الصراع متقدة، على الظهور إلى السطح وإعلان المواجهة من جديد. وهذه الأخيرة قد لا تظهر على المدى القريب، ولكنّها في حالة حضور وامتداد داخل الفضاء العمومي بشكل منظم واستراتيجي عبر

86- صفحة الجمعية على الفيسبوك، وفيها كل النشاطات التي تجمع بين الديني والرياضي والترفيهي: /جمعية-www.facebook.com

87- khosrokhavar farhad, l’islam des jeunes, op.cit ,p.45.

88- الصفحة الرسمية لجمعية صفاقس الخيرية https://www.facebook.com/sfaxcharity/

مؤسّسات مجتمع مدني بنت لها موقعاً في الفضاء العمومي، ويصعب على سلطة الدولة أن تحدّ من امتدادها لأنها ستناقض قوانين الحرية في التّعبير والنشاط الذي سنّته في فصول الدستور الجديد. إن القاعدة الأساس في ذلك هي وجود معيش يومي يساعد الفاعل الدّيني الجديد على توسيع قاعدته داخل الأفضية التي يمكن أن يمتد إليها خطابه وفعله الاتصالي من جهة وبين جمهور الفاعلين الذين يعانون أزمة ثقة بينهم وبين الفاعل السّياسي الرسمي وغير الرسمي، الذي فشل في أن يعيد ترتيب الحالة الاقتصادية والاجتماعية التي من أجلها خرج الناس إلى الشارع، وبادروا بإسقاط النّظام من جهة ثانية. وقد نكون في المجال الديني على أهبة لمعاودة شهود التناوب بين العنف البارد والعنف الساخن.

بيبليوغرافيا

باللغة العربية:

- احجيج، حسن، «العقل والدين: بحث في الأصول الدينية للعقل عند دوركايم»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، نيسان/أبريل، 2017م: www.mominoun.com/articles

- حجي، لطفي، بورقيبة والإسلام: الزعامة والإمامة، دار الجنوب للنشر، ط2، 2013م.

- حوار أجراه فردريك جولي مع يورغن هابرماس، نُشر في صحيفة لومند 2015/11/21م على إثر الأعمال الإرهابية التي عاشتها فرنسا، ترجمه إلى العربية نوفل الحاج لطيف.

- السعيداني، منير:

- «تحولات الحقل الديني في تونس»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، كانون الثاني/يناير 2014م، ص 1-13: http://www.mominoun.com/articles

- «المؤسسة المسجدية في زمن عاصف: ملاحظات دينية في الحالة التونسية»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، الرباط، 17 كانون الأول/ديسمبر 2015م، ص 1-26: http://www. mominoun.com/articles

- علوش، نور الدين، «نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس: قراءة في المنطلقات والأبعاد»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، تشرين الثاني/نوفمبر 2013م:

.http://www.mominoun.com/articles

- العلوي، رشيد، «يورغن هابرماس: نحو منظور جديد لدور الدين»، مقال نُشر في الشرق الأوسط، 17 كانون الأول/ديسمبر 2015م:

https://aawsat.com/home/article

- قروي، ماجد، «الهوية الثقافية للشباب السلفي: الرّهانات والأبعاد»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، 17 آب/أغسطس 2017م: http://www.mominoun.com/articles

- مهني، مراد، «الكاريزما البورقيبيّة والمؤسّسة الدّينيّة: جدليّة الاحتواء والانفلات»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، 2015م: http://www.mominoun.com/articles

- الهرماسي، عبد اللطيف، «السياسيات الدينية في تونس، بين حرية الضمير ودولنة الدين»، تقرير الحالة الدينية وحرية الضمير، منتدى العلوم الاجتماعية التطبيقية، بالتعاون مع الصندوق العربي لحقوق الإنسان، والمرصد الوطني للشباب، تونس، 2015م.

المجلات والفصول القانونية:

- الفصل 18 من مجلّة الأحوال الشخصية، ص6، يمكن العودة إلى المجلة:

http://www.e-justice.tn/fileadmin/fichiers_site_arabe/codes_juridiques/code_statut_personel_ar_01_12_2009.pdf

- الفصل 30 من مجلة الأحوال الشخصية، ص8، يمكن العودة إلى المجلة:

http://www.e-justice.tn/fileadmin/fichiers_site_arabe/codes_juridiques/code_statut_personel_ar_01_12_2009.pdf

- قانون المساجد عدد 34 لسنة 1988م، المنشور في الرائد الرسمي، 6 أيار/مايو 1988م.

باللّغة الفرنسية:

- bourdieu pierre, «dévoiler les ressorts du pouvoir», in interventions: science sociale et action politique, agone, 2002.

- bourdieu pierre, questions de sociologie, editions minuit, 1984.

- bourdieu pierre, espace social et genèse des «classes», in actes de la recherche en sciences sociales, vol, 52-53, juin 1984, le travail politique.

- damon julien, questions sociales et questions urbaines, paris, presses universitaires de france, 2010.

- de galembett claire, «de l'inscription de l'islam dans l'espace urbain», in les annales de la recherche urbaine, n° 68-69, 1995.

- doise willem, «l'ancrage dans les études sur les représentations sociales», bulletin de psychologie, xlv, n° 405, université de genève, 1992.

- durkheim, emile, les formes élémentaires de la vie religieuse, paris, p.u.f, èdition n° 6, 2008.

- fraser nancy, qu'est-ce que la justice sociale ? reconnaissance et redistribution, la découverte, 2011, p.35.

- fraser nancy, le féminisme en mouvements. des années 1960 à l'ère néolibérale, paris, la découverte, coll. «politique et sociétés», 2012.

- habermas jürgen, l'espace public, payot, 1988.

- khosrokhavar farhad, l'islam des jeunes, editions flammarion, 1997.

- le berton david, l'interactionnisme symbolique, paris, presses universitaires de la france.

- mathieu lilian, l'espace des mouvements sociaux, èditions du croquant, coll. «sociopo», 2012.

- pellegrino pierre, le sens de l'espace. l'époque et le lieu, paris, economica, 2000.

- touraine alain, nous sujets humains, paris, editions seuil, 2015.

- touraine alain, production de la société, editions seuil, 1973.

- weber max, economie et société, pocket, 1995.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019

All rights reserved © 2019