La jeunesse djihadiste à Douar–Hicher: étude de cas ethnographique

Jihed Haj Salem

Résumé:

Cette étude vise à appréhender la question de transformation des «espaces marginaux» urbains en Tunisie qui vivent la vulnérabilité et l'exclusion sociale, et infestés par la délinquance et la criminalité et l'économie informelle à des «espaces protestataires» ou naissent des identités de refus, y compris notamment l'identité prêchée par la mouvance djihadiste salafiste suivant un processus de mobilisation idéologique à caractère religieux flagrant. C'est une étude de la stratégie prédicative de la mouvance djihadiste qui n'a pas pris une forme partisane ou associative sous réserve des déterminants de régularité civile dictée par la culture politique tunisienne, et est resté exercé dans des réseaux étendus sans structure, ni hiérarchie formelle ou statut juridique. Elle a pris la forme de groupes de jeunes djihadistes dispersés le long du pays. En suivant la répartition de ces groupes de jeunes djihadistes dans un quartier populaire de la capitale tunisienne, à travers leur présence dans un nombre d'espaces, traditionnels ou modernes, de fonctions religieuses, politiques et économiques distinctes et concurrentes, cette étude

vise à déterminer leurs activités et pratiques quotidiennes qui mobilisent un modèle normatif imaginé et cristallisé dans le premier groupe de musulmans (les pieux prédécesseurs) d'après ce que dicte l'idéologie djihadiste, et de comprendre comment ils propagent cette idéologie au niveau des scènes locaux et l'espace de leurs vécus quotidien, constituant un mouvement social radical opposé au mode de vie prévalant et portant un projet politique visant la restructuration des liens sociaux qui cimentent les liens entre les individus les uns aux autres et l'État conformément à un nouvel ordre de valeurs et d'arrangements.

La présente étude sans précédent sur les caractéristiques sociologiques qui distinguent la jeunesse djihadiste de Douar-Hicher, tente de répondre à un certain nombre de questions essentielles: Qui sont les jeunes djihadistes à Douar-Hicher? Comment fonctionnent les dynamiques de mobilisation de l'idéologie djihadiste dans leur vie quotidienne et leur mobilité? Comment s'est formé la scène djihadiste dans le quartier? Quels sont les processus vécus par ces jeunes pour être comme ils sont? et ceci en adoptant une méthodologie combinant approche ethnographique et étude de cas, en ligne avec la quête d'explorer la dynamique interne de ce que l'étude considère la scène locale d'un mouvement social radical formé par des groupes de jeunes djihadistes au sein d'un quartier populaire Tunisien.

Jihadist Youth in Douar–Hicher : an Ethnographic Case Study

Jihed Haj Salem

Abstract :

The study explores the dynamics of the transformation of urban «marginal spaces» in Tunisia that suffer from fragility, social exclusion and infested strongly by aspects of perversion, crime, and informal economy into «dissidence spaces». Within which «rejecting identities» were created especially the identity that the Salafist Jihadist movement bode and bases itself on it through mobilizing ideological process with an obvious religious background.

It is a study of the Jihadist movement's Dawa strategy that has not taken a partisan or associative form and has not follow the civil rules of the Tunisian political culture. The strategy has remained practiced within an extended networks without a structure, formalist hierarchy, and formal legal status toward the state. It has taken the form of scattered Jihadist youth groups in several areas across the coutry. Through following the proliferation of these youth Jihadist groups in one of capital's popular neighbourhoods in

a number of traditional and modern spaces that has a religious, political, and economic distinct and interlaced functions, these study aims to identify their activities and daily practices that mobilizes an imaginary normative model crystallized in the first Muslims group (the pious predecessors) according to what the Jihadist ideology dictates, to understand the way they mobilize this ideology on the level of local scenes and everyday life constituting a radical social movement opposed to the prevailing lifestyle and carrying a political project for the restructuring of social ties that cement the bonds between individuals to each other and the state according to a new order of values and arrangements.

These study is based on the identification of the sociological characteristics that distinguish the Jihadist youth in Douar-Hicher, and attempt to answer a number of key issues: who are the Jihadist youth in Douar-Hicher? How do the dynamics of mobilization of jihadist ideology function in their daily lives? How did the Jihadist scene has been formed in the neighbourhood? What are the processes experienced by these young people to become a jihadist activist? by adopting a methodology combining ethnographic approach and case study, in line with the quest to explore the internal dynamics of a local radical social movement scene formed by jihadist groups of young people in a popular Tunisian neighbourhood.

الشّباب الجهادي في دُوّار هيشر: دراسة حالة إثنوغرافيّة

جهاد الحاج سالم

المقدّمة

1. موضوع الدراسة

انعقد شبه إجماع في أغلب الدراسات والتقارير والخطابات بمختلف ضروبها، علميّة وسياسيّة وإعلاميّة، على كون التيار الجهادي في تونس يجد أرضيّة انتشاره المثلى في أحزمة المدن الكبرى وأحيائها الشعبيّة المتضخّمة بفعل وفود عدد وافر من الساكنة الريفيّة والتحديث القسري. فهي تمثّل بالنّسبة للجهاديّين الأماكن المفضّلة للدّعوة والتعبئة الجماهيريّة، ومجالاً حيويّاً لأنشطتهم. وقد حال تعطّل مسار التصنيع وانحصاره في قطاعات محدودة، كالصّناعات التحويليّة وصناعة الملابس والنسيج، دون توفّر شروط اندماج الوافدين في النسيج المديني بالكامل، وهو ما أدّى إلى تحوّل التجمّعات السكنيّة العفويّة حول المدن إلى «فضاءات هامشيّة» تعاني من الهشاشة والإقصاء الاجتماعي، وتنتشر فيها بشدّة مظاهر الانحراف والجريمة والاقتصاد اللاشكلي. كما حوّلها كذلك إلى «فضاءات احتجاجيّة» تتخلّق في رحمها الهويّات الرّافضة، مثل مجموعات موسيقى الرّاب ومشجّعي كرة القدم، والهبّات الشعبيّة المناهضة والثوريّة، كما شهدت على ذلك الثورة التونسيّة.

وقد مثّل الانتشار الشديد الذي حقّقه التيّار الجهادي داخل الأحياء الشعبيّة بعد الثورة، وأساساً في صفوف شبابها، محلّ جدل واسع في الدوائر السياسيّة والإعلاميّة. خصوصاً، بعد حظر تنظيم أنصار الشريعة الجهادي واتّهامه مباشرة من قبل المصالح الحكوميّة والأمنيّة بالوقوف وراء أعمال إرهابيّة شهدتها البلاد على مدى السنوات الثلاث الفارطة. وقد سُجّل، في خضمّ ذلك، غياب الخطاب العلمي، الموضوعي والرصين، الذي بمقدوره استكشاف الظاهرة بعيداً عن الأحكام المعياريّة والتجاذب السياسي.

في هذا الإطار، تتنزّل هذه الدراسة حول قسم من التيّار الجهادي في تونس يتعلّق بشدّة استقطابه لشباب الأحياء الشعبيّة. وذلك من خلال دراسة حالة إثنوغرافيّة للشّباب الجهادي في حيّ دُوّار هيشر الشعبي، الذي شهد منذ 2011 إبّان الثورة انتشاراً كثيفاً للتيّار الجهادي بمختلف فعاليّاته وانخراطاً شبابيّاً واسعاً في صفوفه.

2. صياغة الإشكاليّات

نهضت هذه الدراسة على جملة من الافتراضات الأساسيّة مستقاة من أعمال بحثيّة سابقة. أوّلها أنّ قاعدة التيّار السلفي الجهادي، على نحو انبثاقه وامتداده في تونس، هي قاعدة شبابيّة هامشيّة بالأساس[1]. ويبرز ذلك من جهة انتشاره في صفوف ساكنة شابّة تقطن فضاءات حضريّة ذات مميّزات اجتماعيّة هامشيّة، يُشار إليها تواضعاً في الخطاب العمومي بشباب الأحياء الشعبيّة. وقد انخرط هؤلاء الشبّان في حِراك يعتمل تحت يافطة عامّة عنوانها التيّار السلفي الجهادي ضمن مسار حشد إيديولوجي ذو منهل ديني صارخ، مثّل تنظيم أنصار الشريعة محاولة في هيكلته فشلت إثر اصطدامه المباشر مع الدولة. وإلى حدود ذلك الوقت، انتهج الشباب الجهادي استراتيجيّة انتشارٍ وفعلٍ، في ظلّ مناخٍ من

---

1 – غربالي (فؤاد)، **الشباب التونسي والحركة السلفيّة: أيّة دلالة سوسيولوجيّة؟**، ورقة قدّمت إلى ندوة "**إشكاليات الدّين والتديّن: أسئلة، مقاربات، نماذج**"، تنظيم مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدّراسات والأبحاث، الرباط، 6/5 أكتوبر 2013 .

الحريات العامة، تكثّف مضمونها الحركي في مقولة «الدّعوة» التي شكّلت في بداياتها، ولو نسبيّاً، مفاصلة مع استراتيجيّة العمل الجهادي التقليديّة الممثّلة في الجهاد المسلّح[2].

غير أنّ هذه الاستراتيجيّة الدعويّة لم تتّخذ شكلاً حزبيّاً أو جَمْعويّاً يخضع لمحدّدات الانتظام المدني التي تمليها الثقافة السياسيّة التونسيّة، بل بقيت تُمارَس ضمن شبكات ممتدّة تفتقر إلى الهيكلة والتّراتب الهرمي الشكلي والصفة القانونيّة الرسميّة إزاء الدولة، متّخذة شكل مجموعات من الشباب الجهادي المتناثرة في مناطق متعدّدة على مدى البلاد. والملاحظ أنّها مجموعات منتظمة إمّا حول مرجعيّة ترابيّة أو مشيخيّة، تتغذّى من التفاعلات اليوميّة المباشرة بين المريدين والأنصار، ويوحّدها توجه إيديولوجي مشترك[3]. وإن كانت يافطة «التيّار الجهادي» مؤشّرة على حراك منفلت من عقال الهيكلة، فإنّ يافطة «تنظيم أنصار الشريعة» كانت مؤشّرة على حركة تسعى إلى هيكلة مجموعات التيّار المتناثرة على قاعدة مشروع سياسي جهادي. غير أنّها لم تنجح في نقلها بالكامل من المستوى اللاشكلي الصُّغْرَوي إلى مستوى التشكّل المؤسّساتي الأشمل، لتنهار التجربة إثر حظر تنظيم «أنصار الشريعة» من قبل «حكومة الترويكا» الثانية في أوت 2013 على خلفيّة ثبوت تورّطه لديها في عدد من الأعمال الإرهابيّة وتخطيطه لتغيير نظام الدولة عبر العمل المسلّح[4].

---

2 - Gartenstein-Ross (Daveed), "Ansar al-Sharia Tunisia's Long Game: Dawa, Hisba & Jihad", *CCT Research Paper*, May 2013, p.11.

3 - Merone (Fabio) & Cavatorta (Francesco), "Salafist Mouvance and Sheikh-ism in the Tunisian Democratic Transition", *Working Papers in International Studies*, No. 7, Center for International Studies: Dublin City University, 2012, p.9.

4 - Merone (Fabio) & Volpi (Frédéric), "Trajectories of Tunisian Islamism", in ***Islamism and the Arab Uprisings***, Center for the Advanced Studies of the Arab World, June 2014, pp.15-16.

وبأيّة حال، كان انتشار هذه المجموعات من الشباب الجهادي يتمّ في الأحياء الشعبيّة داخل عدد من الفضاءات، التقليديّة والمستحدثة، ذات الوظائف الدينيّة والسياسيّة والاقتصاديّة المتمايزة والمتداخلة. وذلك من خلال جملة من الأنشطة والممارسات التي تحشد نموذجاً معياريّاً متخيَّلاً ومتعيّناً في جماعة المسلمين الأولى أو «السلف الصالح» تبلوره الإيديولوجيا الجهاديّة وتسعى إلى نشره على مستوى الساحات المحليّة والمعيش اليومي، مشكّلة حركة اجتماعيّة جذريّة مضادّة لنمط العيش السائد تحمل في طيّاتها مشروعاً سياسيّاً طموحه إعادة هيكلة الروابط الاجتماعيّة التي توثّق عرى الأفراد بعضهم ببعض وبالدّولة وفق قيمٍ وترتيباتٍ جديدة[5].

وفي مدار هذه الافتراضات العامّة، توجّهنا إلى دراسة حالة مجموعات من الشباب الجهادي تنشط بقوّة في حيّ دُوّار هيشر الشعبي سعياً إلى طرق عدد من الإشكاليات البحثيّة التي بلورناها كالتّالي:

من هو الشباب الجهادي بدُوّار هيشر؟ كيف تجري ديناميكيّات حشد الإيديولوجيا الجهاديّة في معيشه اليومي وحِراكه؟ كيف تشكّلت ساحة التيّار الجهادي في الحيّ؟ وما هي العمليّات التي يعيشها هذا الشباب ضمنها؟

2. دُوّار هيشر: حيّ شعبي

تمثّل دُوّار هيشر إحدى المعتمديات الثماني بولاية منّوبة، وتعتبر من أكبر التجمعّات السكانيّة وأهمّها بالضّاحية الغربيّة لتونس الكبرى. وقد بدأت في التشكّل، منذ بداية السبعينات، على وتيرة ديناميكيّة حضريّة هامشيّة تغذّيها هجرة ساكنة ريفيّة وافرة من

---

5 – السعيداني (منير)، "**صنع المعيش ابتداع الثقافة: ملاحظات في بعض مظاهر المعيش اليومي الإسلامي**"، ورقة قدّمت إلى ندوة "**مداخل التفكير في الإسلام اليومي: الإشكاليات، المناهج، النماذج**"، تنظيم مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، تونس، 02 مارس 2014.

الشمال والوسط الغربي بالأساس[6]. وقد كانت، إلى حدود سنة 2004، ملحقة بولاية أريانة إلى جانب حيّ التضامن، قبل أن يعاد إلحاقها إداريّاً بولاية منّوبة رغبة من السلطات في تحسين وضعيّة ساكنتها الاجتماعيّة والاقتصاديّة من خلال دمجها بمعتمديات أخرى فلاحيّة أو تتوفّر على مستوى عيش أفضل (مثل منّوبة وطبربة، الخ...). وتبلغ مساحة دُوّار هيشر اليوم 9.6 كلم^2 ويقطنها 371 83 ساكن[7] موزّعين على 5 عمادات، حسب التقسيم الإداري، وهي عمادات النسيم والرياض والشباب وخالد بن الوليد ودُوّار هيشر.

غير أنّنا لاحظنا أنّ التمثّل الشعبي السائد حول دُوّار هيشر عند ساكنتها يخالف بشدّة التقسيم المجالي الذي تعتمده السلطات الإداريّة. فالسّاكنة تتمثّلها بوصفها حيّاً لا معتمديّة، وتقسّم عماداتها إلى «حُوَمْ» (جمع حَوْمَة) على طراز حومة الغِيرَان وحومة الحبّاسي وحومة جلاص، الخ... ودون الخوض في شأن التعارض بين تمثّلات المجال في كلّ من دائرتي المعيش والتقسيم الإداري، خيّرنا تناول دُوّار هيشر في مستوى البناء التحليلي كحيّ شعبي أخذاً بمعطيين أساسيّين. أوّلهما قُرْب ذلك من التمثّل المعيش لدُوّار هيشر السائد لدى ساكنتها، حيث يتدخّل المعيش في بناء الحيّ أكثر من التحديد الإداري أو المعماري، وهو يشكّل جمعاً من البناءات تشترك في التسمية والخصائص الموضِعيّة[8]. وثانيهما، الديناميكيّة الهامشيّة التي تطبع دُوّار هيشر كتشكلّ حضري كما تشير إشكالات البنية التحتيّة والطرقات والخدمات والسكن العشوائي، والتفكّك الاجتماعي

---

6 - Chabbi (Morched), ***Environnement urbain et identification d'action d'amélioration dans la commune d'Ettadhamen***, Rapport final, Urbanconsult : Tunis, Mars 2000, p.8.

7- Ministère du Développement Régional et de la Planification, ***L'Indicateur de Développement Régional: Gouvernorat de Manouba,*** Tunis, Septembre 2012, p.5.

8 - Belhédi (Amor), ***Repères pour l'Analyse Spatiale de l'Espace***, Tunis : Cahiers de CERES, 1998.

والاقتصادي الذي تعاني منه كما تشير نسب الفقر والبطالة المرتفعة، وهو ما يكسبها بوضوح صفة «الحيّ الشعبي».

المنهجيّة

1. تصميم الدراسة

تعتمد هذه الدراسة على منهجيّة تجمع بين مقاربتي الإثنوغرافيا ودراسة الحالة، تماشياً مع سعيها إلى استكشاف الديناميّات الداخليّة لما نعتبره ساحة حركة اجتماعيّة جذريّة تشكّلها مجموعات من الشباب متموقعة داخل حيّ شعبي. وفي سبيل ذلك، توجّب الاقتراب من هذه المجموعات لاستكشاف معيش فاعليها وأنشطتهم وطرق استيعابهم لتجاربهم عبر استخدام أداتي استقصاء أساسيّتين، وهما الملاحظة المركّزة والمقابلات البحثيّة المفتوحة المدعّمتين بالمعطيات الكميّة.

ويؤشّر مفهوم الإثنوغرافيا على العمليّة البحثيّة التي تروم درس مجموعة اجتماعيّة بهدف استكشاف أسلوب معيشها وفهمه وتأويله من منظور فاعليها[9]. وهو مجهود بحثي ذو طابع كيفي يقوم على درس سلوك الفاعلين في مستوى معيشهم اليومي، عبر جمع المعطيات الميدانيّة باستعمال تقنيات الملاحظة المنتظمة والمحادثة البحثيّة[10]. ولا تدّعي المقاربة الإثنوغرافيّة الالتزام الكامل بقيمة الموضوعيّة أو السعي وراء «الحقائق المطلقة»، بل تدمج ذاتيّة الدارس في مسار بحثي منتج لتأويلات محدودة حول ظواهر مخصوصة ومعيّنة

---

9 - O'Leary (Zina), ***The essential guide to doing research***, London: Sage Publications, 2004, p.118.

10 - Hammersley (Martyn), ***Reading ethnographic research: a critical guide***, London: Routledge, 1990, p.35.

في المكان والزمان[11]. لكن مع ضرورة الولوج إلى عمق الظواهر دون الوقوف عند سطحها، للإمساك بدوافع وديناميكيّات واستراتيجيّات الفاعلين التي تحوكها، أي ممارسة ما يوسم بـ«الوصف الكثيف» [12].

أمّا مقاربة دراسة الحالة، فتُعرّف بوصفها مساراً بحثيّاً يسعى إلى درس ظاهرة حيّة في حدود سياق محدّد بدقّة باستعمال وسائل استقصاء متعدّدة، وتكون في العادة ظاهرة مستجدّة لم يُستوف درسها بَعدُ[13]. ومن منافع هذه المقاربة أنّها تتيح للباحث، من جهة، وضع استكشاف معمّق ومفصّل لكيفيّات الظواهر ومسبّباتها ضمن سياقها الحيّ. كما تتيح له، من جهة أخرى، تبنّي وجهة نظر كليّة عن الظواهر المدروسة بأوجهها المختلفة وفي علاقتها بالظّواهر الأخرى وخصائص سياقها وشروطه.

ورغم سعي الدراسة إلى إنتاج نظريّة متجذّرة (grounded theory)، عبر تفادي إسقاط أطر نظريّة ناجزة على موضوع بحثها[14]؛ إلاّ أنّ النظريّة لا يمكن أن تنبع إطلاقاً من المعطيات الميدانيّة المحض حيث تغدو «**صمّاء في غياب نظريّة تلملمها، وبدورها تصبح النظريّة جوفاء دون معطيات ميدانيّة تملؤها**» [15]. وممّثل ذلك دافعاً كافياً نحو تبنّي هذه الدراسة صيغة مكيّفة من مقاربة النظريّة المتجذّرة، بالتّركيز على بناء

---

11 - Emerson (Robert), ***Contemporary Field Research: A Collection of Readings***, Illinois: Waveland Press, 1983, p.121.

12 - Geertz (Clifford), "Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture", in ***The Interpretation of Cultures***, New York: Basic Books, Chapter 1.

13 - Yin (Robert), ***Case Study Research: Design and Methods***, Newbury Park: Sage Publications Newbury Park, 1984, page 23.

14 - Strauss (Anslem) & Corbin (Janet), ***Basic of qualitative research: Techniques & procedures for developing a grounded theory***, (2nd ed), London: Sage Publications, 1989.

15 - Turner (Bryan), "A New Agenda for Social Theory ?", in Bryan Turner (ed), ***The New Blackwell Companion to Social Theory***, London: Blackell Publishing, 2009, p.4

نظريّة مستجدّة تستدعي عناصر من نظريّات ناجزة وتدمجها مع العناصر النابعة من عمليّة جمع المعطيات الميدانيّة وتحليلها[16].

2. الملاحظة المركّزة

توسّلت هذه الدراسة الملاحظة المركّزة أداةً لجمع المعطيات الميدانيّة، بوصفها ضرباً من الملاحظة الإثنوغرافيّة يتيح للدّارس توجيه نظره نحو جوانب مخصوصة من الظواهر المدروسة تتقاطع مباشرة مع موضوع بحثه وإشكالاته ورهاناته النظريّة والعمليّة[17]. وقد امتدّت عمليّة الملاحظة المركّزة في هذه الدراسة إلى ما ينيف عن السنة، من منتصف شهر ماي 2013 إلى أواخر شهر جويلية 2014، وتركّزت على محاولة ولوج فضاء مجموعات الشباب الجهادي في الحي، أو ساحة حركتهم الاجتماعيّة. وذلك من خلال حضور عديد الأنشطة التي نظّمتها سواء في الفضاءات العامّة، مثل الخيام والملتقيات الدعويّة، أو في المساجد، مثل حلقات حفظ القرآن، إضافة إلى بعض الأعمال الخيريّة مثل توزيع قفّة العيد. وكذلك انصبّت على محاولة تحديد الخصائص العامّة للشّباب الجهادي في دُوّار هيشر، من جهة تنويعات مُريديه ومساراتهم الاجتماعيّة، إضافة إلى خصائص أسلوب عيشهم من عوائد يوميّة في اللباس والتّفاعل والحديث وما إلى ذلك.

3. المقابلات البحثيّة المفتوحة

جرت، في خضّم عمليّة الملاحظة المركزّة، بعض المحادثات العفويّة مع شباب جهادي حول مواضيع سياسيّة وإيديولوجيّة وفقهيّة متفرّقة، ركّزنا في طور لاحق على هيكلتها

---

16 - Layder (Derek), ***Sociological Practice: Linking Theory & Social Research***, London: Sage Publications, 1998, pp.38-42.

17 - Spradley (James), ***Participant Observation***, New York: Holt, Rinehart & Winston, 1980, pp.82-83.

وتعميقها لتكتسب شكل المقابلات البحثيّة المفتوحة. وهي نمط من المقابلات البحثيّة تقع في منزلة وسط بين الحديث العفوي والمقابلة البحثيّة الموجّهة، حيث تكون نابعة عن اتّفاق صريح مُسبق مع الفاعلين المبحوثين وتسير ضمن خطّة يُعيّن الباحث معالمها ويُبقي في حدودها قدراً من التحكّم في نسق الحديث دون أن يقيّد مجراه بالتزامه محاور مضبوطة في دليل محادثة[18]. ووقع اعتماد نمط المحادثة البحثيّة المفتوحة مع المبحوثين من الشباب الجهادي بدُوّار هيشر بدافعين أساسيَيْن. فمن جهة، يتيح هذا النمط من المحادثات البحثيّة جمع أكبر قدر من المعلومات المفصّلة حول مواضيع مختلفة متراكبة في حقل البحث من منظور فَاعِليه أنفسهم. ومن جهة أخرى، فهو يُمكّن الباحث من إقامة نوع من العلاقة الذاتيّة مع المبحوثين تقوم على التبادل والتفاعل الأفقيّيْن دون الخروج عن تحديدات دوره العلمي. ومن شأن ذلك أن يتيح كسب ثقة المبحوثين ممّن أبدوا توجّساً من قبول التعامل البحثي خوفاً من استغلاله لغايات الاختراق أو الاستعلام الأمني.

وتضمّنت الدراسة 8 مقابلات بحثيّة، 5 منها كانت مع شبّان جهاديّين تتراوح أعمارهم بين 19 و28 سنة، والبقيّة كانت مع أفراد من أبناء الحيّ لهم معرفة واختلاط بالشّباب الجهادي بدُوّار هيشر. ومن بين الشبّان الجهاديّين الخمسة، واحد منهم تبنّى المنهج السلفي الجهادي قبل الثورة التونسيّة، والبقيّة في ما بعدها. وإجمالاً، يقع معدّل المحادثة الزمني بين 60 و90 دقيقة. وحريٌّ بنا التنويه إلى أنّ أغلب المبحوثين رفضوا تسجيل المقابلات، إلاّ اثنان فحسب قبلا بصعوبة التسجيل الصوتي باستعمال هاتف خلوي. لذلك اضطررنا إلى التعويل على الذاكرة والملاحظات المكتوبة لتدوين بقيّة المقابلات البحثيّة. واستبدلنا، في متن الدراسة، أسماء المبحوثين الفعليّة بأسماء مغايرة من وحي خيالنا نزولاً عند طلبهم.

---

18 - Edwards (Rosiland) & Holland (Janet), ***What is Qualitative Interviewing?***, New York, Bloomsbury, 2013, p30.

4. المعطيات الثانويّة

اعتمدت الدّراسة على عدد من المعطيات الثانويّة توفّرت من مصادر مختلفة. حيث تضمّنت عدداً من المعطيات الكميّة حول دُوّار هيشر، تدور حول جملة من المؤشّرات العامّة تهمّ حالة التشغيل والتعليم والخِدمات والنموّ الاقتصادي في الحيّ، مستقاة بالأساس من دراسات وتقارير ذات طابع حكومي وبحثي خاصّ منشورة للعموم. إضافة إلى صور وفيديوهات توثّق أنشطة الشباب الجهادي في الحيّ، بعضها توفّر عن طريق أحد المبحوثين والبقيّة إمّا التقطت مباشرة أثناء عمليّة الملاحظة أو جمعت من صفحات ومواقع جهاديّة، وخرائط تبيّن حجم ومواقع انتشارهم في مساجد الحيّ ومناحيه التقطت وصممّت باستخدام تطبيق Google Earth.

الشباب الجهادي في دُوّار هيشر: من العَطُوبة إلى التمكين

1. صورة الشباب الجهادي في دُوّار هيشر

ما هي السّمات السوسيولوجيّة التي يختصّ بها الشباب الجهادي في دُوّار هيشر؟ سؤال طرحناه في مستهلّ الدراسة، وكان من العسير الإجابة عنه نظراً لما يقتضيه من إجراء استبيان يشمل عيّنة ممثّلة كميّاً يتطلّب إمكانيات بحثيّة وجهداً زمنيّاً مطوّلاً استحال توفرّهما، علاوة على رفض الكثير من المبحوثين الخضوع إليه. غير أنّ السّير الشخصيّة والملاحظات الميدانيّة التي تراكمت في مسار البحث حول شبّان جهاديّين من دُوّار هيشر لم تخلُ من فائدة، خصوصاً بعد تدعيمها بعدد من المعطيات الكميّة حول الوضعيّة الاجتماعيّة العامّة التي تعيشها ساكنة الحي.

فقد أمكننا من خلالها تبيان ملحوظة جوهريّة، مفادها أنّ نسبة عالية من الشباب الجهادي في دُوّار هيشر ينحدرون من شريحة اجتماعيّة معيّنة تعيش وضع عَطُوبة اجتماعيّة (vulnérabilité sociale). وتبعاً للتعريف السوسيولوجي الإجرائي، تتحدّد العطوبة

كوضع اجتماعي وَسَطٍ: بين الاندماج الخالص في المجتمع من جانب، والانفكاك التامّ عنه من جانب آخر، وذلك تبعاً لمدى اشتداد روابط الفرد بالأنساق الاجتماعيّة على مختلف ضروبها أو ضعفها[19]. وتجدر الإشارة إلى أنّ وضع العطوبة الاجتماعيّة كما حاولنا بناءه تحليليّاً هو نموذج مثالي بالمعنى الفيبري (نسبة لماكس فيبر، عالم الاجتماع الألماني)، أي بناء نظري يختلف تعيّنه في الواقع عن تَصوّره ذهنيّاً. لذلك فإنّ خصائصه النموذجيّة التي فصّلناها لا تنطبق بالكامل على جلّ الشباب الجهادي بدُوّار هيشر، بل نلمسها في وضع كلّ منهم الاجتماعي بمقدار، حيث ينحصر غرضنا الأساسي في نقل صورة عامّة عن وضعهم الاجتماعي دون الاستغراق في تفصيلاته.

والحقّ أنّ وضع العطوبة الاجتماعيّة يشكّله انفتاق الروابط الاجتماعيّة من أربع جهات ممكنة.

أوّلاً، من جهة الاندماج الاقتصادي، حيث تعاني نسبة معتبرة من هؤلاء الشبّان البطالة أو يمارسون أعمالاً موسميّة لفترات زمنيّة متقطّعة يدخل أغلبها في حقل الاقتصاد اللاشكلي، وهي أشكال عمل هشّة لا تضمن استقراراً ماديّاً ونفسيّاً أو مكانة اجتماعيّة مرموقة. وهو الأمر الذي يمكن قراءته ضمن السياق العام لحيّ دُوّار هيشر ببنيته التشغيليّة الهشّة. حيث يؤكّد مؤشّر التنمية المحليّة بولاية منّوبة أنّ نسبة البطالة بدُوّار هيشر قد بلغت 18% سنة 2012، أي أعلى من المستوى الوطني بنسبة 3%[20]. كما يلاحظ أيضاً الفرق الشاسع بين مطالب الشغل التي يقدّمها أبناء المنطقة وما يتلقّونه من عروض الشغل في ذات السنة. حيث يبلغ عدد مطالبهم 24 ألف مطلب، بينما لم تتجاوز نسبة

---

19 - Castel (Robert), "La Dynamique des Processus de Marginalisation : de la Vulnérabilité à la Désaffiliation", ***Cahiers de Recherche Sociologique***, n.22, 1994, p.14.

20 - ***L'Indicateur de Développement Régional: Gouvernorat de Manouba,*** p.16.

العروض 5 آلاف عرض[21].وقد أظهرت دراسة حديثة أجريت على عيّنة من شباب دُوّار هيشر وحيّ التضامن أنّ نسبة البطالة في العيّنة ترتفع إلى 26.1%، في حين تبلغ نسبة الحرفيّين والعمال المستقلّين والتجّار الصغار 27.8% ونسبة المستخدمين في التجارة 20.3%، وفي المقابل تنخفض نسبة الإطارات الوسطى والأساتذة إلى 3.1% ونسبة الإطارات العليا وأصحاب المهن الحرّة العليا إلى 2.6%، لتستنتج كون «**أغلب الأنشطة الممارسة بقيت متمركزة حول المهن الصغرى والمتوسّطة ممّا يجعل هذه الفئات الاجتماعيّة عرضة للهشاشة والاحتياج**» [22].

وثانياً، من جهة الاندماج العلائقي. ذلك أنّ نظام تبادل الخيرات والخدمات الماديّة والرمزيّة الذي يندرج فيه هؤلاء الشبّان إمّا متقلّص ومنحسر لا يُنتج سوى قابليّة اجتماعية ضعيفة، أو هو شحيح وهابط القيمة من ناحية الموارد التي قد يوفرّها. فأغلبهم ينحدر من عائلات وفيرة العدد يتجاوز معدّلها الأربعة أنفار (المعدّل العامّ لعدد أفراد الأسرة في تونس) وفقيرة وافدة من مناطق الشمال والوسط الغربي للبلاد على وجه الخصوص، وهي عائلات لا تعود إقامتها في الحيّ إلى أكثر من جيل أو جيلين بعد أن كانت إمّا من سكّان «الوكايل» السابقين داخل مدينة تونس العتيقة (باب الخضراء، الحلفاوين، بير الأحجار، الحفصيّة، الخ) أو ممّن أقام منزله على غير الصيغ القانونيّة (مقاسم غير شرعيّة، بناء فوضوي، الخ). ويمكن أن يُفهم ذلك في سياق الوضع الاجتماعي العام لدُوّار هيشر، حيث تبرز المعطيات الإحصائيّة ارتفاع نسبة الفقر في هذا الحيّ إلى حدود 16%[23]. وقد صرّح المبحوثون في دراسة «آنترناسيونال آلرت» بأنّ أهم المشاكل التي تواجههم داخل العائلة تتعلّق أساساً بتوفير الأموال (58.4%) والبطالة (52%)، وأنّ 81.1%

---

21 - Ibid, p.15.

22 - آنترناسيونال آلرت، **النتائج الأوليّة للدراسة الميدانيّة حول الشباب في دُوّار هيشر وحي التضامن**، تونس، أكتوبر 2014، ص.6-7.

23 - ***L'Indicateur de Développement Régional: Gouvernorat de Manouba***, p.10.

من أمّهاتهم لا يمارسن مهنة، ليكون الأب هو المصدر الأساسي للدّخل العائلي في الغالب الأعمّ[24].

وثالثاً، من جهة الاندماج المدرسي. حيث عرف نسبة مهمّة من هؤلاء الشبّان تجربة انقطاع مدرسي مبكّر في السنوات الأولى من التعليم الإعدادي، وإن كان عدد منهم تمكّن من تحصيل شهادة تكوين مهني، أو حتّى بلوغ السنوات الأخيرة من التعليم الثانوي أو الأولى من التعليم العالي. لذلك، فإنّ نسبة دالّة من هؤلاء الشبان مجرّدين من المهارات التقنيّة والمعرفيّة التي تخوّلهم الولوج إلى الخيرات الثقافيّة من كتب ومعارف ورموز وفنون عالمة، فيقتصر تكوينهم الثقافي على المعرفة الأساسيّة بالكتابة والقراءة والثقافة الشعبيّة السائدة. ويُقرأ ذلك على ضوء المعطيات الإحصائيّة حول التعليم بدُوّار هيشر، ومن ضمنها ضربان من المعطيات الدالّة في هذه الحالة. تتعلّق الأولى بنسبة الأميّة في دُوّار هيشر التي بلغت حدود 22% سنة 2012، أي أنّ أكثر من خُمس مجموع ساكنة الحيّ تعاني من جهل القراءة والكتابة. أمّا الثانية، فتتعلّق بعدد الناجحين في الباكالوريا من دُوّار هيشر سنة 2010 والذين بلغ عددهم حوالي 500 تلميذ، أي أقلّ بكثير من المستوى الوطني لبقيّة معتمديات الجمهوريّة الذي قدّر بـ700 ناجح في ذات السنة[25]. وقد أظهرت دراسة «آنترناسيونال آلرت» (International Alert) الحديثة، أنّ 21.6% من المبحوثين من شباب دُوّار هيشر انقطعوا عن التعليم خلال مرحلته الأساسيّة و54.2% خلال مرحلته الثانويّة في حين أنّ نسبة 22% فحسب تمكّنوا من بلوغ مرحلته العليا[26].

---

24 – **النتائج الأوليّة للدراسة الميدانيّة حول الشباب في دُوّار هيشر وحيّ التضامن**، م.م.س، ص 7.

25 – ***L'Indicateur de Développement Régional…***, p.13.

26 – **النتائج الأوليّة للدراسة الميدانيّة…**، ص.3.

وأخيراً، يعيش هؤلاء الشبّان حالة إنكار اجتماعي[27]، أو ما يعبّر عنه في اللهجة العاميّة بـ«الحُقرة»، من ناحية الوصم الذي يُلحقه بهم المجتمع. ففي مجتمع يقترن فيه تمثّل النجاح الاجتماعي للفرد بحيازته عملاً دائماً ذي مردود مادّي مستقرّ، خاصّة بالنّسبة للذّكور، يصبح العاطل أو الممارس للعمل الهشّ والموسمي فاشلاً اجتماعيّاً وعنصراً ناشزاً في محيطه. وهو يستبطن بدوره هذا الوصم نتيجة افتقاره الركيزة الحيويّة الدّاعمة للذّات، وهي العمل. كما توجد مسارات أخرى، غير البطالة، يمكن أن يغدو من خلالها الفرد موصوماً مثل الانحراف أو الفشل المدرسي أو التفكّك الأسري. إضافة إلى الصورة السلبيّة السّائدة حول دُوّار هيشر وساكنتها، كما عديد الأحياء الشعبيّة الأخرى، بوصفها مصدراً للجريمة والعنف والانحراف وفضاءات ينخفض فيها مستوى النظافة والأمن والعيش عموماً[28]. وهي تؤدّي، في مجملها، إلى تكوين «هويّة سلبيّة» عند هذه الشريحة من الشباب، هي في أصلها تبلور لنظرة المجتمع لهم. وذلك في صميمه خروج من حالة الاعتباريّة المطوّقة بقوّة الاعتراف الاجتماعي، نحو حالة الدونيّة على تخوم وجودٍ مُمّحي.

في هذا الإطار، نجد أنفسنا إزاء تساؤل حيوي في تقدّم الدراسة يستشكل العلاقة بين مشاعر السخط الاجتماعي والإحباط النفسي التي تعيشها شريحة من شباب دُوّار هيشر، وواقع كونها خزّان الاستقطاب الأساسي الذي تشكّلت منه ساحة التيّار الجهادي في الحيّ. فهل توجد علاقة آليّة بين وضع العطوبة الاجتماعيّة الذي يعيشه هؤلاء الشبّان وبين انخراطهم في التيّار الجهادي؟ أم أنّنا في حاجة إلى مقاربة أكثر تركيزاً على ديناميكيّات الحشد التي تعمل على هيكلة سخطهم وإحباطهم ضمن هذه الحركة الاجتماعيّة الجذريّة المضادّة لنمط العيش السّائد؟

---

27 - Paugam (Serge), ***La Disqualification Sociale : Essai sur la Nouvelle Pauvreté***, Paris : PUF, 1991.

28 - *النتائج الأوليّة للدراسة الميدانيّة...*، ص.1-2.

في خضمّ مقابلة بحثيّة مع شاب جهادي من دُوّار هيشر، أرانا المبحوث فيديو مصوّراً مخزّناً في هاتفه الخلويّ يُظهر لقطات من زفاف شابّ جهادي آخر. وأثناء مشاهدته، استرعت انتباهنا لقطة معيّنة يظهر فيها عدد من الشبّان الجهاديّين الحاضرين في حفل الزفاف ينشدون جماعة مقاطع من هذا النشيد الجهادي في جوّ احتفالي حماسي:

«**ليوث المجد تنتظر على أبواب عزّتنا، فثوب الخوف يا أمّي، طواه يراع قوّتنا ... ألست ترين أنّ الليل أصغر من عقيدتنا، فحين استفحم الطغيان، أذكى جمر وقفتنا ... نسير ونحمل الإيمان، نسقى ظامئ السلوى، سنمحو بالسّنى، نُربع بالهدى النجوى، سنحمل جذوة التوحيد، نصبح في الدُّنا الأقوى، بها نُعطى جنان الخلد، نسكن جنّة المأوى... سننسى الظلم والإبعاد، ننسى ماضيَ الشكوى، سنرفع للدُّنى القرآن، رمز النصر والجود، سنقطف عاطر الريحان، نهتف يا ربي زدني** ... ».[29]

كان يمكن لهذه الملاحظة أن تمرّ مرور الكرام دون أن تسترعي شديد الانتباه، لكونها تفصيلاً غير ذي قيمة تفسيريّة هامّة. وقد تكون ظاهريّاً كذلك. غير أنّها أبانت عن قيمتها الفعليّة باستثارتها سؤالاً بسيطاً في ذهننا، سيكون له تأثير بالغ على تقدّم المسار التحليلي في الدراسة. ومفاده، كيف يتحوّل هؤلاء الشبّان من كونهم «فاعلين اجتماعيين معطُوبين»، كما أبرزنا آنفاً، إلى «لُيُوثٍ تقف على أبواب عزّة الأمّة»؟ بعبارة أخرى، كيف ينتقل هؤلاء الشبّان من وضع العَطُوبة الاجتماعيّة، إلى وضع الفُعَال التاريخي المحقّق لوعد إلهي باستعادة الخلافة وأمجاد الإسلام؟

تتعدّد الشواهد الميدانيّة التي تصبّ في ذات المنحى. ويمكن إيراد ثلاثة منها نراها الأكثر قابليّة لإيصال الدلالات المراد إبلاغها في أبلغ تكثيف. ففي خيمة دعويّة لأنصار

29 – النشيد عنوانه "ليوث المجد"، يمكن العثور على تسجيلاته في المواقع الجهاديّة.

الشريعة، انعقدت بدُوّار هيشر في 24 نوفمبر 2012 بعد صلاة العصر ببطحاء تسمّى بطحاء الرياحي بحيّ خالد ابن الوليد، خطب الداعية السلفي الجهادي كمال زرّوق بحماس شديدٍ في جمهور غالبيّته شبابي صارخاً: «**شباب الإسلام... إنّ الشعب ينتظركم... فعلّموا الناس الدّين ولنر معاملاتكم... ولنر أقوالكم وأفعالكم في المجتمع بإذن الله. أنتم الخير وأنتم القادة وأنتم الصّحوة... أنتم ستقودون الأمّة إلى النّصر، وقد قال فيكم النبيّ (ص) "يخرجون رجالاً من المغرب يلبسون الصّوف يفتحون جزيرة العرب"... أنتم الشباب الذي سيدرك المهدي** (يعني المهدي المنتظر) **ويدرك الفتن ويدرك الملاحم**». كذلك يجيبنا أحد الشباب الجهاديّين بدُوّار هيشر عن «شباب التوحيد» ومشروعهم بقوله: «**نحن شباب التوحيد. هدفنا نصرة الدين لهزيمة الكفر، لذلك نعمل على دعوة المسلمين حتّى يعودوا إلى إسلام الكتاب وأهل السنّة والجماعة بكلّ الوسائل الممكنة... هدفنا أن تكون كلمة الله هي العليا**» [30]. وبالمثل، يضيف شابّ جهادي آخر: «**نحن شباب الدعوة نعمل على أن نكون قدوة لبقيّة الشباب الجاهل بدينه من خلال التمسّك بكتاب الله وإتّباع سنّة النبيّ (ص) وصحابته... حتّى يقتنعوا بالالتزام والعودة إلى دينهم... فالشّعب التونسي الأصل فيه الإسلام، لكن تنقصه دفعة صغيرة فحسب، بعد أن أفسدت عقيدته البدع والعلمانيّة ومحاربة الدين لأكثر من 50 سنة**» [31].

فَتَحَت هذه الشواهد الميدانيّة النظر على فرضيّة قابلة للاختبار الميداني، وتتعلّق أساساً بالهويّة الجماعيّة التي يبنيها هؤلاء الشبّان أو يتبنّونها من خلال مصفاة الخطاب الجهادي، سواء بوصفهم شباب «التوحيد» أو«الدعوة» أو «الإسلام»، وهو خطاب مصبوغ

30 – مقابلة مع شاب جهادي، 19 سنة، يدرس في منشأة تكوينيّة، دُوّار هيشر.

31 – مقابلة مع شاب جهادي، 27 سنة، عامل يومي، دُوّار هشير.

بشحنة من الخصائص والأوصاف والتطلّعات التي تنقلهم من وضع الهامشيّة إلى مرتبة الفاعل الجماعي الحامل لمشروع تغيير تاريخي. وفحوى هذه الفرضيّة، هو أنّ تبنّي شريحة من شباب دُوّار هيشر للإيديولوجيا الجهاديّة يمكن أن يُعتبر حشداً لنسقٍ ثقافي ضمن عمليّة تشكيل حركة اجتماعيّة جذريّة مضادّة للنّمط المعيشي السائد، ينتقلون بالاندراج ضمنها من وضع «العَطُوبة الاجتماعيّة» إلى وضع «التمكين» (في دلالاته السوسيولوجيّة الرّحبة، كما سيبرز لاحقاً). وفي هذا الصدد، يَأخذ مفهوم الإيديولوجيا دلالة سيميائيّة مخصوصة، يغدو بمقتضاها معبّراً عن شكل فذّ من الأنساق الثقافيّة التي تمدّ البشر بقوالب تفسيريّة جاهزة حول طبيعة الحياة الاجتماعيّة، وجسداً من القيم والمعايير تبرّر الواقع الاجتماعي القائم أو تحرّض على تغييره[32]. ويمكن أن يُحشد هذا النسق الثقافي في عمليّة تشكيل ديناميكيّات «**ينخرط ضمنها فاعلون... في علاقات صراعيّة مع خصوم محدّدين بدقّة، بحيث يرتبطون عبر شبكات لاشكليّة مكثّفة ويشتركون في هويّة جماعيّة مخصوصة**» [33]، أي حركة اجتماعيّة. وهي حركة اجتماعيّة جذريّة لأنّها تحمل مشروع تغيير شمولي لنظام الدولة ونمط العيش السّائد في المجتمع. وقد تنبّهنا إلى أربعة ديناميكيّات أساسيّة تشكّلها هذه العمليّة في حراك الشباب الجهادي بدُوّار هيشر ومعيشه.

2. التّجسيد الأسلوبي (stylization):

---

33 – هذا التعريف السيمائي لمفهوم الإيديولوجيا تعثر عليه في العديد من الأعمال السوسيولوجيّة والإناسيّة الحديثة. انظر، مثلاً:

Geertz (Clifford), "Ideology as a Cultural System", in ***The Interpretation of Cultures***, New York: Basic Books, 1973, Chapter 8.

Seliger (Martin), ***Ideology and Politics***, New York : Free Press, 1976.

Gouldner (Alvin), ***The Dialectic of Ideology and Technology: The Origins, Grammar & Future of Ideology***, New York: Seabury Press, 1976.

33 - Della Porta (Donatella) & Diani (Mario), ***Social Movements : An Introduction***, Massachusetts : Blackwell Publishing, 1999, pp.20-22.

يؤشّر التجسيد الأسلوبي على ديناميكيّة تحويل الإيديولوجيا الجهاديّة إلى مرجعيّة ثقافيّة في معيش الفرد، أي العوائد التي تشّكل نسق عيشه اليومي مثل الأكل والشرب واللّباس وإلى ما ذلك[34]، من خلال «**تجميع جملة من العناصر والأنشطة والآراء في إنتاج هويّة ... تّتخذ شكل أسلوب متناسق ومميّز من الكينونة داخل العالم**» [35]. واعتماداً على هذا التعريف المستلهم من سجلّ الدراسات الثقافيّة، حدّدنا ستّة أبعاد أساسيّة تعكس الأسلوب الذي ينظّم طبقه الشباب الجهادي بدُوّار هيشر معيشه، يمكن إجمالها في نمطين متمايزين: العناصر الثقافيّة والممارسات الثقافيّة.

* العناصر الثقافيّة

وهي تتكوّن من أربعة أبعاد:

أ – المظهر:

يشترك جلّ الشباب الجهادي في أسلوب مظهري سمته إطالة اللّحية وحفّ الشّارب لكن مع الاختلاف في التعامل مع الشّعر، إذ يكون إمّا طويلاً جدّاً حدّ الانسدال على الأكتاف أو محلوقاً بالكامل تقريباً، مع تجنّب التصفيفات العصريّة وعدم استخدام موّاد التجميل والتصفيف في جميع الحالات.

ب – اللّباس:

34 - Weber (Max), ***Economy & Society: An Outline of Interpretative Sociology***, Berkley: University California Press, 1978, pp.926-39.

35 - Clarke (John), Hall (Stuart), Jefferson (Tony) and Roberts (Brian), "Subcultures, Cultures, and Class", in Stuart Hall & Tony Jefferson (eds), ***Resistance through Rituals***, London: Routledge, 1976, p.54

لاحظنا ارتداء الكثير من الشباب الجهادي ما يُسمّى عادة في الصحافة السيّارة «اللّباس الأفغاني». وهو نمط مخصوص من اللّباس يتشكّل من ثلاث قطع، تتمثّل في قميصٍ طويل يصل حدّ أسفل الركبتين دون أن يتجاوز طوله الكعبين يُرتدى عادة فوق سروال جينز أو سروال مع بزّة مصمّمين على الطراز العسكري، ونعلٌ أو حذاء عادي من النوع الذي يسهل الحصول عليه من الأسواق الشعبيّة، إضافة إلى «عرّاقية» أو كوفيّة تستعمل في تغطية الرّأس.

ج – الرّائحة:

لاحظنا أنّ الشباب الجهادي يستعمل نوعاً خاصّاً من العطور يسمّونه «الطِّيب» أو «العِطْر» يُجلب عادة من المدينة المنوّرة وباكستان والهند أو يُصنع في المنازل وبعض المحلاّت الخاصّة، وذلك لاعتقادهم أنّ رائحتها مطابقة أو قريبة لرائحة العطور التي كانت تُستعمل على عهد النّبي وصحابته، ويمكن اقتناؤها بسهولة من نُصَب متخصّصة في بيعها بمحيط المساجد.

د – التكنّي:

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

* الممارسات الثقافيّة

ورصدنا، في خصوصها، ثلاثة أبعاد حيويّة:

أ – الخطاب اليومي:

لاحظنا استعمال الشباب الجهادي بعض التعبيرات اليوميّة التي تخرج عن معجم الخطاب اليومي السّائد. ومثال ذلك، استعمال عبارة «**أحبّك في الله**» للتّعبير عن الامتنان والمودّة، أو «**أضحك الله سنّك**» لشكر أحدهم عن حالة الفرح أو الابتهاج التي خلّفها في نفس المرء، وكذلك «**أخي في الله**» للتّأشير على قوّة الرابطة التي تربط شابّاً جهاديّاً بآخر. وتؤسّس هذه التعبيرات لسجلّ ثقافي جديد على مستوى المعاني الصميمة المشكّلة للحسّ المشترك، أي البديهيّات الأوليّة التي نحملها حول المجتمع والعالم[36]. فعبارة «**أحبّك في الله**»، مثلاً، تشير إلى نوع مخصوص من المودّة التي تُبنى على أساس الاشتراك في عقيدة أو منهج ديني واحد، لا على أساس المصالح أو الانتماءات العائليّة أو الجهويّة أو الوطنيّة. ويظهر كذلك هذا الشكل الفذّ من الخطاب اليومي في سعي الشباب الجهادي إلى إضفاء دلالات دينيّة على أدقّ شؤون المعيش وإدماجها في أطرهم التأويليّة الخاصّة، والاقتباس الدائم للأحاديث النبويّة والآيات القرآنيّة لدعم حججهم، حتّى في الأحاديث اليوميّة.

ب – الطقوس التفاعليّة:

ونعني بالطّقوس التفاعليّة جملة الممارسات الدقيقة المنمّطة التي تُؤدَّى في مواضع الالتقاء المباشر بين الأفراد، والتي تعمل على ترتيب معيشهم اليومي طبقاً لنموذج سلوكي معياري مشترك[37]. حيث يؤدّي الشباب الجهادي، في معيشه اليومي وتفاعله مع الناس، عدداً من الطّقوس الدّقيقة التي تضمن التزامه بما يراه نموذجاً سلوكيّاً قويماً. وقد لاحظنا منها،

---

36 - Berger (Peter Ludwig) & Luckmann (Thomas), ***The Social Construction of Reality***, New York: Penguin Books, 1966, p. 37.

37 - Goffman (Erving), ***Interaction Ritual***, Harmondsworth: Penguin Books, 1967, p. 57.

مثلاً، عدم الاختيال في المشي باعتباره علامة على التكبّر والزهوّ بالنّفس، وغضّ البصر في حضور نساء غريبات من غير الزوجات أو ذوات القربى درءاً للفتنة والشهوات، وقبض اليدين بوضع اليد اليمنى على اليسرى أثناء الحديث وقوفاً بوصفه علامة على الوقار والاحترام. ومن البيّن أنّ هذه الطقوس ليست مجرّد ممارسات جوفاء، حيث تعمل على إعادة تعريف الروابط الاجتماعيّة بين الأفراد في أدقّ مستوياتها من خلال شحنها بمعانٍ جديدة مستمدّة من نموذج متعيّن في سنّة الرّسول (ص) وسلفه.

ج – زمنيّة المعيش:

لاحظنا أنّ الشباب الجهادي يرتّب معيشه اليومي طبقاً لزمنيّة مخصوصة، هي زمنيّة طقس الصّلاة. فأغلب عوائده اليوميّة، سواء تعلّقت بالعمل أو اللّهو أو الأكل، الخ...، يرتّبها بالنّظر إلى فاصلة زمنيّة، هي وقت الصلاة. وقد لاحظنا ذلك، مثلاً، في ضرب مواعيد المقابلات البحثيّة التي عقدناها مع عدد من الشباب الجهادي بدُوّار هيشر، حيث كان جميعهم يطلب تحديد ميقات المقابلة بالنّظر إلى فاصلة زمنيّة واحدة وهي الفترة التي تفصل بين أداء صلاتين من الصلوات الخمس (مثل الفترة بين المغرب والعشاء) أو الفترة التي تسبق أداء إحداها أو تعقبها (مثل ما بعد صلاة العصر أو قبلها). وتستبطن هذه الطريقة في تحديد الأوقات رفضاً للتّقسيم الدارج لحساب الزمن اليومي، أي تقسيم اليوم إلى ساعات ودقائق، لفائدة تقسيم يجعل العمل العبادي محور تنظيم النشاط اليومي. وبذلك تغدو مواقيت التوجّه إلى الله، الناظم الرئيسي للنّشاط الموجّه إلى الذات وإلى الآخرين.

وإجمالاً، يمكن أن نسوق ثلاث ملاحظات أساسيّة في خصوص ديناميكيّة التجسيد الأسلوبي لدى الشباب الجهادي. أولاها، اعتمادها على تقنية الحَرْتَقَة (bricolage) بما

هي «**إعادة تركيب العناصر الثقافيّة... بغية تحميلها معانٍ مستحدثة**» [38]. وهو ما نلمسه، مثلاً، في استعمال عناصر تقليديّة، مثل القميص و«العرّاقية»، وتركيبها مع عناصر أخرى معاصرة، مثل سراويل الجينز والأحذية الرياضيّة، في إنتاج نمط جديد من اللّباس يحمل معانٍ هجينة ومركّبة. فرغم إدّعاء الشباب الجهادي استدعاء نموذج أصيل بكر، فإنّ واقع ممارساتهم الثقافيّة لا يدلّ على استعادة الموروث بل إعادة تنشيطه ودمجه في صياغة جديدة مع مظاهر العصرنة ومنتجاتها. وكثيراً ما يبرّر الشباب الجهادي هذه «الحرتقة» بضرورات الواقع الاجتماعي الذي يتحرّكون ضمنه. وفي ذلك مؤشّر على توتّر يعيشونه نتيجة تبنّيهم أسلوب عيش وافد يتصادم، في العديد من المناحي، مع القيم والمعايير والنماذج السلوكيّة التي يختزنها نمط المعيش المتوطّن في المجتمع التونسي واستبطنوها عبر مؤسّساته خلال مراحل تنشئتهم الاجتماعيّة.

أمّا الملاحظة الثانية، ففحواها أنّ هذا الأسلوب يُضفي على ذاته مشروعيّة رمزيّة من خلال ادّعائه استحضار نمط سلوكيّ معياري متجسّد في سنّة النبيّ وصحابته، كما ينزع عبره المشروعيّة عن أساليب العيش الأخرى باعتبارها من باب المحدثات، طبقاً للمبدأ الفقهي المعروف بأنّ «**كلّ محدثة بدعة، وكلّ بدعة ضلالة، وكلّ ضلالة في النّار**»[39]، التي انتشرت نتيجة سياسات «التغريب» أو تفشّي «البِدَع». ويتمّ صقل هذا النموذج السلوكي في الممارسة من خلال مدوّنة شاملة من الأحكام المستمدّة من السنّة

---

38 - Clarke (John), "Style", p. 177.

39 – تفرّد النسائي بإيراد هذا الحديث دوناً عن بقيّة الكتب الستّة الصحاح، لكنّه لم يورده في صحيحه المعروف بـ"السُّنن الصغرى"، ونصّه: "**أَخْبَرَنَا عُتْبَةُ بْنُ عَبْدِ اللهِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا ابْنُ الْمُبَارَكِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ، فِي خُطْبَتِهِ يَحْمَدُ اللهَ، وَيُثْنِي عَلَيْهِ بِمَا هُوَ لَهُ أَهْلٌ، ثُمَّ يَقُولُ: " مَنْ يهْدِ اللهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ، وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَا هَادِيَ لَهُ إِنَّ أَصْدَقَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللهِ، وَأَحْسَنَ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وشَرُّ الْأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا، وَكُلُّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ، وَكُلُّ ضَلَالَةٍ فِي النَّارِ**".

انظر: النسائي (أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب الخراساني) [ت 303 هـ]، **السُّنن الكبرى**، حقّقه وخرّج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، ط 1، مؤسّسة الرسالة، بيروت، 2001، ج 2، ص 308، الحديث رقم 1799.

النبويّة وكتب الفقه، تعمل على تأصيل معاييره شرعيّاً وكيفيّة تطبيقه وشروط خرقه بحسب المواضع والسياقات. وذلك عبر اتبّاع جملة من الممارسات تحصّنهم رمزيّاً من عدوى الثقافة السّائدة المشوبة بما يعتبرونه قيم «التّغريب» والممارسات «البِدَعِيّة» مثل الخطب الدينيّة وتوزيع المطويات الدعويّة و«الاحتساب» عبر تذكير النّفس والنّاس بـ«فساد» عدد من العوائد والتقاليد الاجتماعيّة المنتشرة (مثل زيارة أضرحة الأولياء الصالحين وتعرية الرأس وارتداء اللّباس القصير والتدخين الخ...).

وأخيراً، يلاحظ أنّ تبنّي هذا الأسلوب كثيراً ما يجعل من الإيديولوجيا الجهاديّة مرجعيّة ثقافيّة وحيدة محدّدة لاختيارات المعيش لدى الشباب الجهادي، وهو ما يدخله في ضرب من «التديّن القُصْوَوي» الذي يفيض على مختلف مناحي عيشه من مأكل ومشرب ولباس وما إلى ذلك. ومن الطبيعي أن تلعب هذه العناصر والممارسات الثقافيّة دوراً حيويّاً في تشكيل الهويّة الجماعيّة لدى الشباب الجهادي عبر بناء «**حسّ مشترك بالانتماء إلى حركة** (اجتماعيّة) **تشكّل فاعلاً جماعيّاً، وقوّة تغيير ديناميكيّة، يتماهون معها ويعملون على دعمها بمجهودهم الذاتي**» [40]. وهو حسّ بالانتماء الجماعي لا يسعه إلاّ التطوّر بوصفه نتيجة جملة من «**التجارب الحسيّة المشتركة**» [41]، ونعني بها تلك المتمثّلة في المظهر واللّباس والمعاملات والطقوس التفاعليّة، وصولاً إلى أسلوب استخدام اللّغة في المعيش اليومي.

---

40 - Dorothy (Holland), Fox (Gretchen) & Daro (Vinci), "Social Movements & Collective Identity: A Decentred, Dialogic View", ***Anthropological Quarterly***, Vol. 81, No.1, 2008, p. 97.

41 - Meyer (Brigit), "From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms and Styles of Binding", in Birgit Meyer (ed), ***Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses***, New York: Palgrave Macmillan, 2009, p. 9.

وبالإمكان أن نقرأ في ذلك شكلاً مخصوصاً من التدبير، يتشابك فيه الشأنين «السّياسي» و«الثقافي» بطريقة فذّة. ولعلّ هذا التدبير الذي انتهجه الشباب الجهادي في تونس قد يجد تكثيفه في مفهوم «**سياسات المعيش**»، الذي يؤشّر على عمليّة تحويل الفرد لعوائد معيشه اليومي إلى ساحة تعبير سياسي[42]. حيث عادة ما تمثّل أساليب المعيش التي تفترق في عوائدها عن توجّهات الثقافة السّائدة، على نحو تصادمي، تشكّلات ثقافيّة مضادّة مستبطنة لرؤىً بديلة عن المجتمع وحمّالةً لمشاريع تغيير اجتماعي جذري[43]. والحقّ أنّنا لمسنا لدى المبحوثين من الشباب الجهادي تصوّراً لمعيشهم اليومي كساحة صراع سياسي مباشر يسعون من خلاله إلى مقاومة النمط المعيشي السّائد عبر تجسيد رؤيتهم للمجتمع، وهو الأمر الذي عبّر عنه أحدهم بدقّة في قوله «**نحن نسعى إلى نشر التوحيد النقيّ ومحاربة البدع والمُحدَثات... فالعلمانيّة اخترقت حياتنا جلّها ولم تتوقف عند إخراج الإسلام من الحكم بل من الحياة كلّها، فطريقة لباسنا وأكلنا وحتى زواجنا هي مخالفة في كثير من الأمور لمنهج السّلف الصّالح ولما جاء به الإسلام، فالغرب استعمرنا ثقافياً قبل كلّ شيء**» [44]. فعبر سعي الشباب الجهادي إلى إعادة ترتيب الممارسات اليوميّة لتتوافق مع معايير السّلوك والممارسة والفعل الإسلاميّة «الأصيلة»، تفتح لهم المنافسة على تحديد المرجعيّات الثقافيّة التي تنتظم المعيش سبيلاً ممكنة إلى تحدّي بنى الهيمنة في الدولة والمجتمع.

وبغية فهم هذا الشكل من التدبير، نحتاج تصوّراً للهيمنة يتجاوز مستويات السيطرة على الأجساد أو التحكّم في إواليّات إنتاج أشكال الوعي نحو مستوى تنظيم القوّة في

---

42 - Portwood-Stacer (Laura), ***Lifestyle Politics and Radical Activism***, New York: Bloomsbury Publishing, 2013, p.5.

43 -Koopmans (Ruud), ***Democracy From Below : New Social Movements and the political System in West Germany***, Boulder: West View Press, 1995, p.18.

44 – مقابلة مع شاب جهادي، 27 سنة، عامل يومي، دُوّار هشير.

المجتمع والدولة عبر التأسيس لنمط عيش مخصوص وتطبيعه[45]. وباختصار، تنتظم عوائد المعيش، من لباس وأكل وما إلى ذلك، طبقاً لنواميس استبطنها الأفراد خلال تنشئتهم الاجتماعيّة (الموجّهة سياسيّاً) في شكل استعدادات جماعيّة ترتّب روابطهم بعضهم ببعض وبالدّولة، وعبر التنشيط المستمرّ لهذه النواميس في الممارسات اليوميّة يعيد الأفراد إنتاج بنى الهيمنة[46]. لذلك حين يسعى الشباب الجهادي إلى فكّ التطبيع، أي نزع المشروعيّة الرمزيّة البديهيّة لدى الأفراد، عن نمط العيش السائد بدعوى تعارض نواميسه مع نموذج معيّاري متعيّن في سنّة النبي وسلفه الصالح واستبداله بنمط عيش جديد يكرّسه، يغدو ذلك مدخلاً إلى تحويل بنى الهيمنة في المجتمع والدولة. ولعلّنا نقف هنا إزاء المستوى الصُّغْرَوِي لإستراتيجيّة الحشد التي انتهجها التيّار الجهادي في تونس، بوصفه حركة اجتماعيّة جذريّة، قد تغفله مقاربات أخرى تنحو إلى التركيز على سياسات الشّارع (مثل المظاهرات والخيام الدعويّة، الخ...) أو سياسات العنف التي تستهدف الدولة وشرائح من المجتمع.

3. التأطير الجماعي (collective framing):

---

45 – تولّد هذا المفهوم الجديد للهيمنة من توليفة بين تنظيرات المفكر الماركسي الإيطالي أنطونيو غرامشي حول الهيمنة الثقافيّة وتنظيرات عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو حول الممارسات اليوميّة والهابيتوس، أي مبادئ الإدراك والتصنيف ورؤية العالم التي يستبطنها الأفراد خلال تنشئتهم الاجتماعيّة، وإعادة الإنتاج الاجتماعي. ففي حين تتناول أعمال غرامشي تشكّل الكتلة المهيمنة داخل المجتمع والدولة من جهة التحكم في إواليات إنتاج أشكال الوعي وتصورات العالم، تلقي أعمال بورديو الضوء على دور عوائد واستراتجيّات المعيش في إنتاج شروط الهيمنة من خلال تنشيط مبادئ الانقسام داخل الفضاء الاجتماعي. وقد استخدم هذا المفهوم للهيمنة في دراسة الحركات الإسلاميّة المعاصرة واستراتجيّات الحشد المضادّة التي تنتهجها في تحويل المجتمع والدولة انطلاقاً من أدقّ مستويات المعيش اليومي. انظر، خصوصاً، في هذا الشأن:
Tuğal (Cihan), "Transforming Everyday Life: Islamism and Social Movement Theory", ***Theory & Society***, Volume 38, Issue 5, September 2009, pp.423-458.

46 – من البيّن أنّ هذا الإقرار مستقىً من أعمال بورديو حول الهابيتوس واستراتجيات الفعل. انظر، خصوصاً:
Bourdieu (Pierre), ***Le Sens Pratique***, Paris : Les Éditions de Minuit, 1980.
La Distinction : Critique Sociale du Jugement, Paris : Les Éditions de Minuit, 1979.
غير أنّ مسألة التوجيه السّياسي للتنشئة تحت تأثير نشطاء الحركات الاجتماعيّة لا أثر لها يذكر في أعمال بورديو، وهو ما يستدعي المزج بينها وبين مساهمات غرامشي النظريّة في خصوص الهيمنة. ففي حين تتيح تنظيرات بورديو تفسير ديناميكيّات الاستعدادات الجماعيّة من مقاربة بنيويّة صرفة، تسمح تنظيرات غرامشي بمقاربة الصياغة السياسيّة لهذه الاستعدادات ودورها في بناء علاقات القوة في المجتمع والدولة.

لاحظنا في الكثير من المقابلات البحثيّة والمحادثات التي أجريناها مع شباب جهادي بدُوّار هيشر، أنّ عدداً واسعاً منهم بدأ مشواره مع التيّار بالتّعاطف معه وتقبّل التأويل الذي تطرحه الإيديولوجيّة الجهاديّة للعالم المحيط. فالخطاب الذي يتقبّله المتعاطفون في خطب الجمعة أو في الدروس والخيام الدعويّة، يتطابق مع واقع تجاربهم الذاتيّة ويساعدهم على تشكيل فهم منطقي ومتناسق لمحيطهم الاجتماعي. وفي هذا الشأن، يكتسب مفهوم التأطير الجماعي الذي تطرحه نظريّة الحركات الاجتماعيّة، قوّة تفسيريّة مهمّة في شرح هذه الديناميكيّة. وجليٌّ أنّ المفهوم ينهل من فكرة إيرفينغ غوفمان (Erving Goffman) عن «الأُطُر» التي يسمها بـ«الخطاطات التفسيريّة» التي تمكّن الأفراد من «**موقعة الأحداث الجارية، في فضاء عيشهم وعالمهم ككلّ، وإدراكها وتحديدها وتصنيفها**» [47]. أي بعبارة أخرى، أنّ الأُطُر تمثّل مناظير يقوم البشر من خلالها بتأويل ماضيهم وحاضرهم ومنطق عالمهم، بما يساعدهم على نَظْم تجربتهم وتحديد مغزى أفعالهم. ويجادل أنصار نظريّة الحركات الاجتماعيّة بأنّ طبيعة عمليّة التأطير تتجاوز الوظيفة التأويليّة المحض نحو «**التشكيك في الرؤى والأُطُر التأويليّة الرسميّة للواقع وتحدّيها**» [48]. وبذلك تتحوّل إلى أطر فعل جماعي تقوم بـ«**حشد المنتمين والأنصار، وكسب دعم المتعاطفين، وإقصاء المخالفين**» [49]. ويُشار إلى نجاح أتباع حركة اجتماعيّة معيّنة في حمل قاعدة اجتماعيّة واسعة على تقبّل أطرهم الجماعيّة بـ«**رنين التأطير**» (frame resonance)، الذي يلعب دوراً أساسيّاً في عمليّتي الاستقطاب والتوسّع.

---

47 - Erving Goffman, ***Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience***, Boston: Northeastern University Press, 1974 , p.21.

48 - Snow (David), "Framing Processes, Ideology and Discursive Fields", in Snow & al (eds), ***The Blackwell Companion to Social Movements***, Massachusetts : Blackwell Publishing, 2004, p.385.

49 - Snow (David) & Belford (Robert), "Ideology, Frame Resonance, & Participant Mobilization", ***International Social Movement Research***, vo.1, no.1, 1988, p.198.

وقد حاولنا استكشاف هذه الديناميكيّة من خلال استقصاء معنى مقولة «**الطاغوت**» بما هي إطار جماعي توصيفي مهمّته تحديد عدد من المشكلات التي تواجهها الحركة السلفيّة الجهاديّة وتعيين مصادرها وصانعيها[50]، على النحو الذي يستعمله المبحوثون من الشباب الجهادي بدُوّار هيشر في فهم واقعهم والسعي إلى تغييره. والحقّ أنّنا في كلّ مرة كنّا نسأل أحدهم مدّنا بتعريف عن الطاغوت كما يفهمه، كانت تأتينا ذات الإجابة مجترّةً التعريف الفقهي السلفي المعروف، أي الطاغوت بوصفه «**كلّ نظام أو عقيدة أو سلطان لا يحكم بما أنزل الله**». غير أنّه لاحظنا، في عديد المرات، سرعة تغيّر مجرى الحديث نحو ممارسات المؤسّسة الأمنيّة في الأحياء الشعبيّة، والتركيز على وصم أعوانها بعديد الأوصاف المحقّرة باعتبارهم «**جند الطاغوت**». وقد لامسنا في ذلك اختزالاً للدّولة، بما هي أساس «**النظام الطاغوتي**»، في الوظيفة التي تؤدّيها المؤسّسة الأمنيّة فحسب، ونادراً ما كان أحد المبحوثين يحدّثنا عن مؤسّساتها الأخرى الاجتماعيّة أو الاقتصاديّة أو الثقافيّة. وحين استفسرنا أحد المبحوثين عن سبب ذلك، كانت إجابته: «**طبيعيّ... لأنّ الطاغوت لا يمكن أن يحكم الناس إلاّ بحماية الجنود والشُّرَط... لذلك عندما أهلك الله عزّ وجلّ فرعون أهلك معه جنده**»، وحين طلبنا منه أن يفصّل الأمر بالنّظر إلى الواقع الحاضر أجابنا: «**النظام في تونس معروف أنّه بوليسي... نحن في الأحياء الشعبيّة مثلاً لا نعرف من الدولة لا دار شباب ولا مشاريع ولا تنمية، لا نعرف منها سوى مركز الشرطة**» [51].

وأثناء الاستقصاء عن عددٍ من سير شبّان جهاديّين في دُوّار هيشر، كثيراً ما كانت تتردّد قصصٌ عن سوء معاملة أو ضَررٍ مباشر أصابهم من الشرطة، ولّد لديهم نقمة وكرهاً

---

50 -Snow (David) & Belford (Robert), "Framing Process & Social Movements: An Overview & Assesment", ***Annual Review of Sociology***, vol.26, 2000, p.615.

51 – مقابلة مع شاب جهادي، 19 سنة، يدرس في منشأة تكوينيّة، دُوّار هيشر.

شديداً تجاه «**الحاكم**» [52]. ويمكن أن نورد، مثلاً، قصّة (أمير) وهو شابّ من دُوّار هيشر كان في السابق من المنحرفين المعروفين في الحيّ قبل أن يصبح جهاديّاً في أواخر سنة 2011. وقد دفعه انقطاعه عن التعليم في سنّ مبكّرة، من الصفّ الثامن إعدادي، نحو الانحراف، حيث مارس السّرقة وبيع الخمور خلسة وتجارة «الرّطلة» [53] لفترة وجيزة. وقد سُجن (أمير) مرّتين لفترتين، بين الثلاثة أشهر والسنتين، على خلفيّة أحكام تتعلّق بالسّرقة والعنف الشديد. وقد جعلته تلك التجربة يكره الشرطة وأعوانها نظراً لما رآه من سوء معاملة تعرّض إليه أثناء الإيقاف والسجن «**من المركز إلى بوشوشة**[54] **وأنت تتلقّى الصفع والضرب بلا رحمة... حتّى داخل السجن الحرّاس لم يدّخروا جهداً في التنكيل بنا... سبحان الله المرء بين أيديهم لا يحسّ بنفسه إنساناً... من وقتها كرهت الطواغيت حتّى قبل أن أصبح على المنهج**» [55]. وبالمثل، عبّر العديد من المبحوثين الآخرين، لا ماضيَ لهم في الانحراف، عن موقف عدائي يكنّونه للمؤسّسة الأمنيّة حتّى قبل أن يصبحوا جهاديّين. وعلى سبيل الذكر، صرّح لنا أحدهم: «**أنا أكره الحاكم من صغري... بالطّبع لا يجوز التعميم، لكنّ بعضهم دائماً ما نراه يَسْكر ويَزْنى ويطلب الرّشوة من الناس ويهينهم ويضربهم في المراكز... وهو من يتعامل مع مروّجي الرّطلة وبائعي الخمور ويغضّ النظر عنهم بمقابل**» [56]. ومن البيّن أنّ هذا التمثّل المعادي للمؤسّسة الأمنيّة هو السائد عند شريحة من شباب دُوّار هيشر منذ قبل بروز التيّار الجهادي بقوّة كما يؤكّد لنا أحد المبحوثين من أبناء الحيّ: «**أنت تعرف أنّ**

52 – يُطلق هذا الاسم على الشرطة في اللغة اليوميّة لأبناء الأحياء الشعبيّة.

53 – يُطلق هذا الاسم على المخدّرات في اللغة اليوميّة.

54 – محلّ الإيقاف التحفّظي بحيّ بوشوشة في العاصمة.

55 – مقابلة مع شاب جهادي، 25 سنة، عامل يومي، دُوّار هيشر.

56 – مقابلة مع شاب جهادي، 22 سنة، عامل يومي، دُوّار هيشر.

العلاقة بين الشباب والحاكم متوتّرة حتّى قبل قدوم السلفيّين نتيجة ممارسات النظام السّابق... » [57].

في هذا السّياق، يمكن الدفع بفرضيّة كون الإطار الجماعي التوصيفي الممثّل في مقولة «الطاغوت» يجد «رنيناً» واسعاً، أي قابليّة عالية للانتشار، لدى شريحة من شباب دُوّار هيشر لقدرته على صياغة التمثّل العدائي الذي يحملونه تجاه المؤسّسة الأمنيّة صياغةً احتجاجيّة جذريّة. وهو الشأن الذي يختصره المبحوث السّابق بقوله: «**السلفيّون في هذه المسألة لم يأتوا بجديد... الحاكم كان حَنَشْ**[58]**، وهم جعلوا منه طاغوتاً**». وينبع ذلك التمثّل من خبراتهم الاجتماعيّة السابقة عن تبنّي الإيديولوجيا الجهاديّة، التي أدّت وظيفة شحنه بدلالات إيديولوجيّة ذات طابع ديني عبر ترتيبها ضمن إطار جماعي يوصّف الواقع ويضفي عليه مسحة من الشموليّة والتناسق[59] ويُسهم في تشييد أطر فعل جماعي تستهدف قَلْبه أو تغييره. لذلك، فإنّ مقولة «الطاغوت» كإطار جماعي توصيفي لا تنبع معانيه آليّاً من النسق الإيديولوجي الجهادي النّاجز، ولا من تفاعلات شباب دُوّار هيشر اليوميّة مع مؤسّسات الدّولة، بل تُشيَّد ضمن عمليّة تفاعليّة بين الخطاب الذي ينشره «قادة الرأي المحليّين»، من شيوخ ودعاة وخطباء جهاديين، والخبرات الاجتماعيّة للمتقبّلين من الشباب، تُعبّأ فيها الإيديولوجيا كمورد ثقافي رمزي[60].

---

57 – مقابلة مع شاب من الحومة، 26 سنة، عاطل عن العمل، دُوّار هيشر.

58 – من النعوت الدارجة لوصف عون الأمن في اللغة اليوميّة لشباب الأحياء الشعبيّة في تونس.

59 – يعتبر منظّرو التيّار السلفي الجهادي أنّ أيّ صراع مع الطواغيت، على اختلاف الأزمنة والأمكنة، هو تواصل لصراع الإيمان والكفر القائم منذ زمن أول الرسل آدم إلى أن يخرج المهدي المنتظر.

60 – يرصد أنصار نظريّة الحركات الاجتماعيّة ثلاث حدود ممكنة للعلاقة بين التأطير الجماعي و الإيديولوجيا. أبرز هذه الحدود، وأهمها بالنسبة لدراستنا، أن تكون الإيديولوجيا مورداً ثقافياً يستخدم نشطاء الحركات الاجتماعيّة مخزون الرؤى والقيم والمبادئ النّاجزة الذي يتوفر عليه في صياغة أطرهم الجماعيّة. انظر، خصوصاً:

Snow (David) & Benford (Robert), "Clarifying the Relationship Between Framing and Ideology in the Study of Social Movements: A Comment on Oliver and Johnston", ***Mobilization***, Volume 5, Issue 1, 2000, pp.55-60.

ومن الجدير التنويه إلى أنّ التمثّل المعادي للمؤسّسة الأمنيّة الذي تحمله شريحة من شباب دُوّار هيشر ليس إفرازاً لسياسات هذه المؤسّسة في ذاتها، بل سياسات الدّولة العامّة ككلّ. ونعني بذلك استراتيجيّة الدّولة في إدارة الشأن العامّ واليومي لساكنة الحيّ، والتي تنحصر في المستوى «الضّبطي» الأمني بالأساس دوناً عن المستوى «الحيويّ» التّنموي والاجتماعي والثّقافي. يُضاف إليه ضعف هياكل المجتمع المدني النّاشطة في الحيّ، كي لا نقول غيابها الكلّي عن ساحة الحراك والعمل الاجتماعيّين، ما يجعل الحاشية الفاصلة بين الفرد والدّولة متقلّصة حدّ الانعدام، ويلغى ضمان التوازن في علاقات القوّة بينهما.

4. ساحة التيّار الجهادي:

تتعرّف ساحة الحركة الاجتماعيّة بوصفها «**شبكة مضاعفة من الأفراد الذين تجمعهم هويّة مشتركة وجملة من المعتقدات والقيم والمعايير والقناعات الثقافيّة الثانويّة أو المضادّة المشتركة، ومن الفضاءات الماديّة يُعرفون بتجمّعهم ضمنها**» [61]. وهو تعريف مركّب يجمع بين مفهومين يصدران عن سجلّين نظريّيْن متمايزين، حيث يدمج جدليّاً مفهوم **السّاحة** الذي يؤشّر على تمظهرات الثقافات الثانويّة والمضادّة في المجالات المحليّة من خلال **المجموعات الصغرى** التي تشكّلها بمفهوم **الحركة الاجتماعيّة**. حيث تتشكّل الساحة من مجموعات يوحّدها الاشتراك في أسلوب عيش يتمايز من جهة اللباس والرموز والمعايير السلوكيّة والأنماط اللغويّة، الخ... عن النمط المعيشي السائد في المجتمع، إضافة إلى عدد من القناعات الإيديولوجيّة المميّزة. وهي تُبنى على التفاعل المباشر والاعتراف المتبادل بين أفرادها الذين يتمايزون عن بقيّة المجتمع بجملة من السمات الثقافيّة (مثل المظهر واللباس الخ...)، ممّا يجعل حدودها مرنة وغير معلّمة بدقّة. كما أنّها تمتلك

---

61 - Leach (Darcy) & Sebastian (Haunss), "Scenes and Social Movements", in Hank Johnston (ed), ***Culture, Social Movements, and Protest***, Burlington: Ashgate Publishers, 2009, p.255.

بعداً مضاعفاً، اجتماعي ومجالي، بتركّزها على شبكة من الأفراد المنتظمين حول شبكة من الفضاءات المحدّدة[62]. وكلّما تداخلت هذه المجموعات الصغرى بحركة تعمل على تغيير المجتمع والدولة على أرضيّة مشروع سياسي شامل، وتشابكت أنشطتها المحليّة بإستراتيجيّة الحركة العامّة في الاحتجاج والفعل الجماعِيَيْن، أمكننا الحديث عن ساحة حركة اجتماعيّة[63].

ونقدّر أنّ هذا المفهوم يختزن قوّة تفسيريّة كافية لمفْهَمة ديناميكيّة اشتغال مجموعات الشباب الجهادي في دُوّار هيشر عبر رصد عدد من الشبكات التي تشكّل بنية تحتيّة اجتماعيّة ومجاليّة لأنشطتها، والتقاط التشابك بينها وبين ديناميكيتي التأطير الجماعي والتجسيد الأسلوبي. ويمكن تقسيم هذه الشبكات إلى ستّة أنماط أساسيّة بحسب طبيعة الأنشطة والفضاءات التي تنعقد حولها.

* الشبكات المسجديّة:

وهي تمثّل عماد الشبكات الأخرى التي تجري ضمنها أنشطة الشباب الجهادي في الحيّ. ففي اعتبارهم، يشغل المسجد في المعيش اليومي وظيفة حيويّة تتجاوز البعد التعبديّ المحض، فهو «**مركز نشاط اقتصادي واجتماعي وثقافي، لا مجرّد فضاء للعبادة**» [64] كما يؤكّد أحد المبحوثين من أبناء الحيّ. وهذا يتوافق مع استراتيجيّة الدّعوة التي انتهجها التيّار الجهادي في تحقيق التغيير الاجتماعي إلى حدود فترة معيّنة، حين كان يعمل على

62 - Leach (Darcy) & Sebastian (Haunss), "Social Movement Scenes", pp.260-261.

63 - Ibid, p.259.

64 - مقابلة مع شاب من الحومة، 29 سنة، تاجر، دُوّار هيشر.

«تكوين جيل جديد يخرج من المساجد، وهو الذي سيُقيم شرع الله في هذه البلاد» [65].

تنبني الشبكات المسجديّة على لجان المساجد التي تشكّلت بعد الثورة، إثر طرد عموم المصلّين عدداً من الأئمة السّابقين بحجّة انتمائهم للنّظام القديم. وتشرف هذه اللّجان على أعمال الصيانة وإقامة مصلّى العيد وجمع الصدقات، الخ...، أي الإشراف على تصريف شؤون المساجد العامّة. ويمكن أن نقرأ في ذلك مؤشّراً على نشأة ديناميكيّة جديدة في الانتظام داخل الحقل المسجدي، والدّيني عموماً، تخرج عن ناموس جهاز السلطة المركزيّة الدولانيّة الممثّلة في وزارة الشؤون الدينيّة[66].

وبحلول منتصف سنة 2012، سيطر الشباب الجهادي على أغلب مساجد دُوّار هيشر عبر التحكّم في لجانها وتعيين أئمّة وخطباء موالين لهم على منابرها. فمن ضمن 11 مسجداً في الحيّ، سيطروا على 10 مساجد[67]، وبقي مسجد واحد خارج سيطرتهم وهو مسجد «بني هاشم».

وتعتبر حالة مسجد «بني هاشم» نشازاً دالّاً من عديد الجهات. فرغم سعي الشباب الجهادي إلى السيطرة عليه وتنصيب إمام موال لهم في عديد المرّات، آخرها في رمضان 2013 حين وضعوا «راية العقاب» فوق صومعته، إلاّ أنّهم قوبلوا مراراً بممانعة شديدة من قبل عموم المصلّين المتردّدين على المسجد، وقد علّق أحد المبحوثين من أبناء الحيّ على

67 – مقابلة مع شاب جهادي، 27 سنة، عامل يومي، دُوّار هشير.

66 – انظر في هذا الصّدد: السعيداني (منير)، "استحالات الحقل الديني في تونس الثائرة"، نشر بموقع إيلاف، 07 جويلية 2014.

67 – وهي كلّ من مساجد النّور والإيمان وأبو بكر الصدّيق والحرمين والنّصر وعون الله والقدس والرحمة وبني شيبة والبدر.

ذلك بقوله، «**مسجد الحومة أقوى مسجد في الجمهوريّة... لأنّ السلفيّين عجزوا عن السيطرة عليه**» [68].

والحقّ، أنّ هذه الواقعة يمكن تفسيرها بجملة من المتغيّرات المتداخلة، حيث يقع مسجد «بني هاشم» في منطقة من الحيّ تفصل بين «حومة الغيران» و«حومة البالاصات»، بحسب تصنيف ساكنة دُوّار هيشر لمجالها المعيش، وهي منطقة تتميّز بحركيّة اقتصاديّة عالية بحكم مجاورتها المنطقة الصناعيّة واحتضانها سوق يوميّة منظّمة ومغازة مونوبري وعديد الحوانيت والمقاهي، واشتمالها على مقرّات السيادة الحيويّة، وهي مقرّ البلديّة ومركز الحرس الوطني والقباضة الماليّة، إضافة إلى مقام وليّ صالح تقام فيه عديد الأنشطة الصوفيّة ويستقطب عدداً وافراً من الزوّار، واختلاف شكلها الحضري عن بقيّة مناطق دُوّار هيشر بنمط بناء منظّم عمودي في شكل عمارات وأفقي في شكل دارات (فيلات). ولذلك، تُوصم هذه المنطقة في دُوّار هيشر بـ«الراقيّة»، كما يُنظر إلى ساكنتها على أنّهم من الطبقة الوسطى «المترفّهة» (تجّار، محامون، ضبّاط جيش، أساتذة، الخ...) تنتشر أيضاً في صفوفها عديد التيّارات السياسيّة (نهضويّون، حزب تحرير، يساريّون، قوميّون، تجمعيّون) والعقديّة (سلفيّة علميّة، صوفيّة، دعوة وتبليغ) المعادية للايدولوجيا الجهاديّة. ومن اللاّفت للنّظر أن تكون هذه المنطقة خالية من الشباب الجهادي بصفة تكاد تكون مطلقة، على عكس المناطق «الشعبيّة» الأخرى من دُوّار هيشر. ولعلّ هذا المثال الصّغروي–الاجتماعي (micro-social) يؤكّد، نسبيّاً، فرضيّتنا بخصوص القاعدة الجيليّة الهامشيّة التي تميّز التيّار الجهادي في تونس.

وقد أثّرت خصوصيّة المحيط الاجتماعي الذي يقع ضمنه مسجد «بني هاشم» على تركيبة مرتاديه السياسيّة والعقديّة بشكل يتصادم مع خطاب التيّار الجهادي وسياساته.

---

68 – مقابلة مع شاب من الحومة، 22 سنة، طالب جامعي، دُوّار هيشر.

وهو الأمر الذي تبدّى، مثلاً، في تمسّكهم بعد الثورة بالإبقاء على إمام المسجد القديم، بحجّة صلابة تكوينه الشرعي وإتقانه فنون تلاوة القرآن الكريم وتجويده وخاصّة اعتدال خطابه وحسن أخلاقه مع المصلّين. وأدى ذلك إلى احباط محاولات الشباب الجهادي العديدة في السيطرة على المسجد أمام وجود إمام يفوقهم في التأهيل الشّرعي ويحظى بقبول المصلّين ودعمهم.

* شبكات الدعوة:

وهي تؤدّي وظيفة استقطاب الشباب الجديد ونشر مبادئ الإيديولوجيا الجهاديّة، عبر عدد من الأنشطة رصدنا منها:

- الخيمات الدعويّة:

وهي نشاط دعوي يتمحور حول خيمة أو مجموعة خيام تُنصب في فضاء عامّ وتُعلّق عليها الرّايات والشعارات إلى جانب مكبّرات الصّوت، ويوضع عدد من الكراسي في محيطها لاستقبال النّاس الذين تُوزّع عليهم عادةً المطويّات الدعويّة. وتُقام الخيمات في كامل أيّام الأسبوع، وخصوصاً في الوقت الفاصل بين صلاتي الظهر والعصر. وهي تتركّز في أماكن التجمهر الحيويّة في الحيّ، مثل موقف السيّارات أمام مغازة «مونوبري» بدُوّار هيشر أو«بطحاء الريّاحي» التي تتوسّط مثلّث مساجد النور والبدر وأبو بكر أو نهاية خطّ الحافلات 55 أمام مستشفى دُوّار هيشر/حيّ التضامن المحاذية لمسجد عون الله والخطّ 56 بحيّ الشباب المحاذية لمسجد النّصر. وعادة ما نجد داخل الخيمة شابّين يشرفان على التجهيزات الصوتيّة، فيما يتجمّع بقيّة الشباب أمامها إمّا للحديث مع النّاس أو تنظيم حركة المرور التي قد تتعطّل نتيجة التجمهر.

وتُفتتح الخيمات الدعويّة، عادةً، بتلاوة ما تيسّر من القرآن يتكفّل بها أحد الشبّان الجهاديّين يكون في الغالب من القرّاء المتمكّنين. ومن ثمّ تليها خُطَبٌ موجّهة للحاضرين

أو المارّة تتمحور أساساً حول التنفير من المعاصي والدعوة إلى الصلاة وإبراز مكانتها في الإسلام، ودعوة النساء وخاصّة الفتيات إلى التزام «اللباس الشرعي» من حجاب ونقاب مع التنصيص عليهما كفرض ديني، الخ... مستهدفة أساساً جمهور الشباب. ويُلحظ أنّ أغلبيّة الخطباء هم من الشبّان الجهاديّين من الذين يمتلكون القدرة على الخطابة والتحشيد أو ممّن أحرز معارف شرعيّة في أمور الفقه والعقيدة اكتسبوها، في الغالب، بشكل عصامي. كما يحدث أن يحضر الخيمات الدعويّة بعض مشايخ التيّار الجهادي البارزين، مثل كمال زرّوق ومحمّد الفزّاني وحسن بريك وأبو صهيب التّونسي وغيرهم. ويتخلّل الخيمات الدعويّة توزيع المطويّات والكتيّبات الدعويّة على الحضور، وإنشاد بعض الأناشيد الجهاديّة، ورفع «رايات العُقاب» وترديد بعض الشعارات الحماسيّة والتكبير الجماعي. كما سجّلنا أثناء أغلب الخيمات الدعويّة التي شهدناها بدُوّار هيشر، حرص الشباب الجهادي على الحضور بكثافة وإبراز مظاهر اللّحمة فيما بينهم وإحكام التنظيم من خلال ارتداء الزيّ الموحّد (قميص برتقالي كُتب عليه عبارة أنصار الشريعة) واعتماد اللّطف في التعامل مع الناس حتّى أولئك الذين لا يبدو عليهم مظاهر التعاطف أو التديّن.

واحتلّت الخيمات الدعويّة مكانة حيويّة في النشاط الدعوي الذي دأب الشباب الجهادي بدُوّار هيشر على ممارسته بقوة في الحيّ منذ أواسط سنة 2011 إلى حدود جوان/جويلية 2013 (تاريخ قرار الحكومة منع إقامة الخيمات الدعويّة بدون ترخيص مسبق)، حيث مثّلت إطاراً فعّالاً للتّفاعل مع النّاس واستقطاب الأتباع الجدد من خلال النقاشات اليوميّة وتوزيع المطويّات والكتيّبات، «**فقد كان كلّ يوم ينضمّ إليهم** (أي الجهاديّين) **ثلاثة أو أربع شبّان جدد من خلال الخيمات الدعويّة**» [69]، وكانت بمثابة التكثيف الأمثل لإستراتيجيّة الدّعوة التي انتهجها التيّار الجهادي قبل بداية صدامه مع

69 – مقابلة مع شاب من الحومة، 30 سنة، موظف، دُوّار هيشر.

الدولة، فـ«**الخيمات الدعويّة استنباط تونسي مائة بالمائة... ومن نَقَلَها إلى سوريا هم إخواننا التونسيّون الذين لبّوا نداء الجهاد... فنحن في مرحلة تجاوز فيها التيّار العمل النخبوي نحو معانقة الأمّة**» [70].

- الملتقيات الدعويّة:

وهي تشبه الخيمات الدعويّة في طريقة تنظيمها وأغلب الأنشطة التي تتخلّلها، وتختلف عنها من جهة طاقة الإعداد وحجم الحضور وطبيعة الخطباء الذّين ينشّطونها. حيث لاحظنا أنّ تنظيم الملتقى الدعوي يأخذ قرابة الأسبوع، كما يشهد توافد عديد الشبّان الجهاديّين من مناطق وأحياء مجاورة لدُوّار هيشر مثل حيّ التضامن ووادي اللّيل وحيّ الجمهوريّة وغيرها، وتؤثّثه أساساً خُطبُ مشايخ التيّار السّلفي البارزين الذين يستدعون خصّيصاً لذلك.

- الجولات الدعويّة:

وهي نشاط يقوم على دعوة النّاس إلى «**المنهج**» وتوعيتهم بمبادئه وحضّهم على «**التوبة وترك طريق المعاصي**»، وقد لحظناه في دُوّار هيشر على صورتين. الأولى، في صورة جولات توزيع مطويّات يقوم بها الشباب الجهادي في المقاهي والشوارع والأسواق، إمّا في منتصف النهار أو المساء المبكّر اللّذان يمثّلان وقتي ذروة وجود النّاس في شوارع الحيّ، مع العمل على شرحها بلغة مبسّطة واعتماد اللّين في مخاطبتهم.

والثانية، في صورة جولات تنظّمها مجموعات من الشباب الجهادي بالبطاح (الساحات) التي يرتادها بعض أبناء الحيّ لشرب الخمور أو استهلاك الموادّ المخدّرة بغية إقناعهم بترك «المعاصي» وتبيان مضارّها بلغة دينيّة دعويّة، مسخّرين في ذلك الآيات

---

72. – مقابلة مع شاب جهادي، 27 سنة، عامل يومي، دُوّار هشير.

القرآنيّة والحديث النبويّ. غير أنّ الأمر قد يتحوّل أحياناً إلى مشاحنات وصدامات بين الطّرفين، خاصّة إذا ما اعتمد بعض الجهاديّين سلوكاً متشدّداً مع المخمورين قد يصل حدّ التعنيف، أو إذا عبّر أحد المخمورين عن استهجانه خطاب الجهاديين بالصدّ والشّتم. كما شملت هذه الجولات تجّار الموادّ الكحوليّة غير القانونيّين في الحيّ، حيث كانت تتوجّه إليهم مجموعات من الشباب الجهادي محاولة إقناعهم بـ«التوبة» والتوقّف عن بيع الخمر باستعمال حجج دينيّة، وقد تطوّر كثير من هذه الحملات إلى أعمال عنف تسبّبت في أضرار جسديّة وماديّة لحقت بائعي الخمر ومنازلهم والمخمورين من أبناء الحيّ، وهو ما خلّف تذمّراً لدى شريحة واسعة من ساكنة الحيّ كانت ترى في هذه الحملات محاولة من الشباب الجهادي لعب دور الدولة وانحرافاً عن الدعوة السلميّة نحو ممارسة «الحسبة» على الناس باستخدام العنف.

* شبكات التّثقيف:

وهي تؤدّي وظيفة تلقين الشباب الجديد مبادئ الإيديولوجيا الجهاديّة وتثقيفه في مسائل العقيدة والتّفسير والحديث، عبر عدد من الأنشطة رصدنا منها:

- الدّروس:

تتمحور، غالباً، حول شرح بعض المسائل الفقهيّة وتفصيل مبادئ العقيدة مثل علم التوحيد ومعاني أسماء الله وصفاته وتتمّ داخل المساجد. وقد لاحظنا أنّ هذه الدروس تجري على نمطين.

نمط أوّل يجري فيه الدّرس على نحوٍ تقليدي. حيث يتجمّع الأتباع وسط المسجد في شكل حلقة حول شيخ أو مدرّس، يكون عادةً شابّاً لا يتقن جيّداً الخطابة بالعربيّة الفصحى، ويعتمد في الإلقاء على القراءة المباشرة من شروح وتبسيطات لمتون الإمام أحمد بن حنبل، في ما يتعلّق بمسائل الفقه، أو كتابات محمّد بن عبد الوهاب في ما يتعلّق بأمور

العقيدة. ويكون عدد الحاضرين في الغالب محدوداً وجلّهم من الشباب الجهادي المرتادين للمسجد الذي يُقام فيه الدّرس.

نمط ثانٍ يجري فيه الدّرس على نحو المحاضرة. يلقيه، عادةً، شيخ من شيوخ التيّار الجهادي البارزين، ويتمّ الإعلان عنه مسبقاً في المساجد عبر معلّقات وعلى شبكات التواصل الاجتماعي. وتشهد هذه الدّروس إقبالاً كثيفاً من الشباب الجهادي وعموم المصلّين، نظراً لشهرة الشيوخ الذّين يلقونها وقدرتهم العالية على الخطابة وصلابة تكوينهم الشرعي. وتستعمل، خلال هذه الدروس، مكبّرات الصوت والحواسيب لتيسير التواصل مع الحضور الغفير. حيث يحتلّ الشيخ مكانه على كرسيّ أو وقوفاً في محراب المسجد، في حين يجلس الحضور متحلّقين على الأرضيّة. وتتمحور أغلب الدّروس حول السّيرة النبويّة وشرح بعض الآيات القرآنيّة وتفسيرها إضافة إلى دروس العقيدة والفقه. ومثال ذلك، درس ألقاه الشيخ الجهادي «كمال زرّوق» في جامع النور بحيّ خالد بن الوليد بدُوّار هيشر يوم 24 أفريل 2013 بين صلاتي المغرب والعشاء عنوانه «أهل السنّة والجماعة»، تناول مقتطفات من سيرة النبيّ وصحابته مع التّركيز على حياة الإمام أحمد بن حنبل وعدد من المواقف التي تخلّلت محنته زمن الخليفة المأمون العبّاسي ومحاولة تأصيلها واستخراج «العبر» التي ينبغي على «شباب الدعوة» اليوم تمثّلها. وقد لاحظنا حضور عديد الشابّات الجهاديّات بعض هذه الدّروس في المكان المخصّص للنساء بالمسجد، حيث يتابعن منه الدّرس عبر مكبّرات الصّوت.

-الدّورات العلميّة:

وتكون في شكل دروس مكثّفة حول موضوع مخصوص، مثل مصطلح الحديث أو أصول الفقه أو شرح بعض الرّسائل والمقامات في العقيدة، الخ... يقدّمها شيوخ معروفون بالتخصّص وصلابة التكوين الشّرعي. وتُقام هذه الدّورات بين صلاتي العشاء والمغرب إمّا

على وتيرة يوميّة محدودة، ثلاثة أو أربعة أيّام متواصلة، أو أسبوعيّة، عادة كلّ يوم جمعة أو سبت أو أحد على امتداد ثلاثة أو أربعة أسابيع متوالية.

- تحفيظ القرآن:

ويتمّ من خلال عقد حلقات دوريّة تمتدّ، غالباً، على مدى شهر من الزّمن وتركّز على تحفيظ جزء مخصوص من القرآن الكريم مثل «الزّهراوَيْن» (أي سورتي البقرة وآل عمران) أو جزء «قَدْ سَمِعْ» (ويضمّ من سورة المجادلة إلى سورة التحريم)، الخ... كما يتضمّن التحفيظ شرحاً للآيات والسّور القرآنيّة على منهج «التفسير بالمأثور»، أي تفسير القرآن الكريم بالقرآن وبالسنّة وبأقوال الصّحابة والتّابعين، اعتماداً على كتب التفاسير والتراجم القرآنيّة التي تدخل في هذا المنهج مثل «**تفسير القرآن الكريم**» لأبي الفداء الحافظ بن كثير أو «**الكشف والبيان في تفسير القرآن**» للثّعلبي، وغيرهما. ولحظنا أنّ تلاوة القرآن الكريم وتحفيظه تتمّ في هذه الحلقات تبعاً لرواية حَفْص، على عكس ما جرى عليه العُرف في تونس من اعتماد رواية قَالُونْ.

وتنعقد حلقات تحفيظ القرآن على كامل أطوار السّنة، غير أنّها تشهد كثافة عالية في شهر رمضان على وجه الخصوص، إمّا في إطار الكتاتيب التي تتوفّر عليها بعض مساجد دُوّار هيشر أو عدد من الجمعيّات المحسوبة على التيّار الجهادي أو القريبة منه. ويمتدّ توقيتها، عادةً، بصفة يوميّة من بعد صلاة الفجر حتّى الضّحى نظراً لاعتباره الوقت الأمثل للتعبّد والتهجّد وتلاوة القرآن.

- الاعتكاف:

ويعني الانقطاع عن مجرى الحياة العادي والمكوث في المسجد بقصد التعبّد عبر تلاوة القرآن وإقامة الصّلاة والتهجّد طوال الليل والنهار. ويكون الاعتكاف، جرياً على السنّة النبويّة، في العشر الأواخر من رمضان. وقد لاحظنا في رمضان 2013، اعتكاف الشباب

الجهادي في جلّ مساجد دُوّار هيشر، حيث انتظموا في مجموعات كانت تفترش أرضيّة المسجد وتقتسم فيما بينها ما يُجلب إليهم من أكل من الخارج عبر أشخاص مكلّفين بذلك.

– التّدريب البدني:

لحظنا انتظام حلقات من الشباب الجهادي تتدرّب على الفنون القتاليّة الفرديّة في بعض مساجد دُوّار هيشر[71]، أو في شكل طلعات إلى «جبل عمّار» المقابل للحيّ من الجهة الشماليّة المحاذية لحيّ الجمهوريّة. وقد نجح الشباب الجهاديّ في استقطاب بعض المدرّبين وأبطال الملاكمة والكاراتيه والجيدو من أبناء الحيّ، كثيراً ما يشرفون على هذه التدريبات. حيث يعتبر الاعداد البدني، في عرف الحركات الجهاديّة، عنصراً حيويّاً في تكوين المنتمي ونشاطه[72].

* شبكات العمل الاجتماعي:

وتتألّف من جملة الأنشطة التي يؤدّيها الشباب الجهادي في دُوّار هيشر لأغراض خيريّة دعويّة، وقد تكثّف عددها منذ سنة 2013 خصوصاً إثر رفع تنظيم «أنصار الشريعة» شعار «**أبناؤكم في خدمتكم**» ردّاً على ما اعتبره «هجمات إعلاميّة» تستهدف ضربه وتشويه صورته لدى عامّة الشّعب:

– قفّة رمضان:

71 – عايّناها مباشرة في مسجد "بني هاشم" في رمضان 2013.

72 – انظر، مثلاً، إحدى أشهر المحاضرات الصوتيّة في هذا الشأن للشّيخ الجهادي "يوسف العييري" على موقع يوتيوب، وعنوانها "أهميّة الرياضة–الاعداد البدني":

http://www.youtube.com/watch?v=JWCJYbRw7Bs

وهي شكل من أشكال العمل الخيري يتمثّل في توزيع قِفَافٍ تحوي موادً غذائيّة (حليب، مقرونة، زيت، الخ...) على العائلات المستحقّة بالحيّ لمساعدتها على تحمّل نفقات شهر رمضان، وتموّل من جمع المساعدات التي يقدّمها المواطنون، في شكل مواد غذائيّة أو مساهمات نقديّة، من خلال نقاط تقام بمساجد الحيّ إثر إعلانات تُنشر في المساجد أو على شبكات التواصل الاجتماعي.

- زكاة الفطر:

يرى الشباب الجهادي أنّ زكاة الفطر واجبٌ اخراجها طعاماً لا نقداً، كما جرى به العُرف في المجتمع التونسي، اقتداءً بالسنّة النبويّة. ويُحتسب مقدار خراج الزكاة من الطعام بالصّاع تبعاً لجدول لاحظنا توزيعه في بعض مساجد دُوّار هيشر وصفحات التواصل الاجتماعي المحسوبة على الجهاديّين.

- صدقات عيد الأضحى:

تكون عبر تجميع اللّحوم أو المساهمات النقديّة في شراء أضاحي العيد، من خلال نقاط تقام في مساجد الحيّ، ليعاد توزيعها في شكل صدقات على العائلات المستحقّة.

- القافلات الطبيّة:

يتمّ خلالها تقديم المساعدة الطبيّة إلى المرضى المحتاجين عبر إجراء الفحوصات وتوزيع الأدوية عليهم، بإشراف الشباب أبناء التيّار الجهادي من ذوي الاختصاص في الطبّ. ومثال ذلك، قافلة طبيّة نظّمها المكتب الاجتماعي لأنصار الشّريعة بدُوّار هيشر في فضاء روضة «الطفل الملك» القرآنيّة حذو جامع أبي بكر الصدّيق بتاريخ 11 نوفمبر 2012 تحت عنوان «قافلة الشهيدين الطيّبة أيمن وخالد» (وهما شابّان جهاديّان من مجموعة جامع النور، توفيّا في مواجهات «أحداث العيد» موفّى أكتوبر 2012 في دُوّار هيشر). وقد

امتدّت من السّاعة التاسعة صباحاً إلى حدود صلاة الظّهر وشهدت إقبالاً محترماً من المرضى المسنّين والنساء والأطفال الذين فحصهم أطباء متخصّصون (طبّ قلب، طبّ أطفال، الخ...) وتلقّوا مساعدات عينيّة في شكل أدوية وحُقن وموادّ إسعافيّة.

- حملات النّظافة:

نظّم الشباب الجهادي العديد من حملات النّظافة في الحيّ كانوا يتوزّعون خلالها في مجموعات ترتدي زيّ «أنصار الشريعة» الموحّد لتلتقط الأوساخ والقاذورات من قارعة الطّريق وتجمّعها في أكياس بلاستيكيّة، كما تكفّلت بإصلاح بعض الحفر والأضرار التي أصابت الطّرقات نتيجة الأمطار أو سوء العناية والتأهيل. ومثال ذلك، حملة نظافة تحسيسيّة نظّمها المكتب الاجتماعي لأنصار الشّريعة بدُوّار هيشر على مستوى نهاية خطّ الحافلات 56 في حيّ الشباب بتاريخ 23 أفريل 2013.

- فضّ النزاعات:

من بين الأدُوّار الاجتماعيّة التي لعبتها المجموعات الجهاديّة في الحيّ، حسب ملاحظاتنا الميدانيّة، هو فضّ النزاعات بين متساكني الحيّ. مثال ذلك، حالة زوج من ساكنة الحيّ سرق من منزلهما مصوغ فتوجها إلى مسجد النّور وطلبا المساعدة من مجموعة من الشباب الجهادي الذين تمكنوا من خلال علاقاتهم في الحيّ من التعرف على السّارق وإجباره على إعادة المسروق إلى أصحابه. وفيما تؤكّد مجموعات الشباب الجهادي أنّ تدخّلها لفضّ النزاعات يكون دائماً بعد أن تقصدهم من ساكنة الحيّ طلباً للمساعدة نظراً لفقدانها الثقة في أجهزة الدّولة التي ضعف أدائها الأمني في مرحلة ما بعد الثورة، يذهب الأمنيين، من جهتهم، إلى التأكيد على أنّ مجموعات الشباب الجهادي تسعى إلى استغلال مساحات الفراغ الأمني لتركيز «شرطة سلفيّة» موازية لأجهزة الأمن الرسميّة.

- أنشطة أخرى:

لاحظنا أنّ الشباب الجهادي بدُوّار هيشر يشرف على أنشطة خيريّة أخرى متعدّدة في الحيّ منها المدفوعات النقديّة الشهريّة و«قفّة أنصار الشّريعة» التي تحوي مواد غذائيّة تذهب للعائلات المستحقّة، ومساعدات أخرى من أجل ترميم المنازل وإصلاح الأجهزة المنزليّة، الخ. وتجمع مصاريف هذه المساعدات، إجمالاً، من مساهمات الشبّان الجهاديّين وصدقات أبناء الحيّ الآخرين. إضافة إلى ذلك، يتمّ تقديم بعض دروس الدعم المجاني للتلاميذ من أبناء الحيّ في المساجد تخصّ الموادّ المدرسيّة بإشراف أساتذة أو معلّمين جهاديّين، إلى جانب تنظيم دروس في محو الأميّة للكهول والمشاركة في القوافل الخيريّة التي تنظّمها مكاتب «أنصار الشريعة» الاجتماعيّة بمناطق أخرى من البلاد خصوصاً المجاورة لدُوّار هيشر مثل أحياء التضامن والجمهوريّة ووادي الليل.

*الشبكات الاقتصاديّة:

وهي تتشكّل من المهن التي يزاولها الشباب الجهادي في الحيّ وأنشطة التضامن الاقتصادي في ما بينهم.

- مسالك المهن:

بالنّسبة للمهن، يمكن تقسيمها حسب المسالك التي تندرج ضمنها. وتتوزّع، أساساً، على:

- مسالك تجارة الخضر والغلال، من خلال نصب صغيرة لبيع الخضر والغلال خاصّة أمام المساجد التي تقع بجانب الأسواق الشعبيّة وأماكن التجمهر.

- مسالك النقل الجماعي غير القانوني من خلال شاحنات صغيرة لنقل الركاب.

- بعض المهن الصغرى، مثل حوانيت الحدادة وبيع الموادّ الغذائيّة ونسخ الأقراص، الخ...

– مسالك نُصَبْ بيع الطّيب وكتب الفقه والعقيدة وحوانيت تفصيل الملابس الشرعيّة (القمصان، العباءات، الخ...)، والتّي أصبحت تشكّل نوعاً من «السّوق الإسلاميّة» الجديدة داخل الحيّ.

– أنشطة التضامن الاقتصادي:

وقد لحظناها على ثلاثة أشكال:

– التّشارك: من خلال التناوب على قيادة الشاحنات الصغيرة ونقل الركاب أو ممارسة النشاط التجاري في نصب بيع الغلال والخضر مع اقتسام المرابيح، وكذلك تشغيل «الإخوة» بعضهم البعض في حوانيتهم.

– المساعدات الجماعيّة: وتكون، غالباً، في شكل مساعدات نقديّة تجمع بهدف مساعدة أحد «الإخوة» لفتح مشروع صغير، غالباً ما يكون نصبة عطور أو خضر وغلال، أو في شراء ذبيحة لتحضير وليمة زواجه ومستلزمات تعمير بيته أو إعانته في مرض أو نازلة من النوازل.

– الوقف: لاحظنا اعتماد الشباب الجهادي في دُوّار هيشر آليّة الوقف الإسلامي في إدارة بعض نصب الغلال والخضر المنتشرة أمام مساجد الحيّ. حيث تُحبّس في شكل ملكيّة عامّة للجماعة، يذهب قسم من الأرباح إلى الفرد العامل عليها، وقسم آخر للجماعة ككلّ لتأمين النشاطات اليوميّة في صيانة المساجد وطبع الملصقات الدعويّة وإقامة الأنشطة الخيريّة، الخ... وهي حالة الوقف الذي رصدناه في شكل نَصْبَتَيْ بيع خضر وغلال أمام مسجد النّور، بتأكيد أحد المبحوثين من الشباب الجهادي[73]. كما رصدنا وقفاً آخر يتمثّل في نصبة أخرى لبيع الخضر والغلال أما مسجد أبي بكر الصدّيق أكّد لنا

73 – مقابلة مع شاب جهادي، 27 سنة، عامل يومي، دُوّار هشير.

أحد المبحوثين من الشباب الجهادي أنّها النّصبة التي سبق أن استغلّها ثلاثة شبّان جهاديّين آخرين في توفير مصاريف «النّفير» إلى سوريا، عبر التّشارك في تأمين رأسمالها والتّناوب في استغلال مردودها المالي[74].

* الشبكات الاجتماعيّة:

وهي تتشكّل من التفاعلات اللاشكليّة بين الشباب الجهادي في الحيّ، ورصدنا منها:

- الالتقاء في المسجد:

يشكّل الالتقاء في المسجد، خاصّة بين صلاتي المغرب والعشاء، فرصة للتّحاور بين الشباب الجهادي في عديد المواضيع الدينيّة والسياسيّة والاجتماعيّة، وهو ما يوطّد علاقاتهم وروابطهم. وقد لاحظنا أنّهم ينقسمون في حلقات داخل المسجد، كلّ منها يطرح موضوعاً أو ينشغل بنشاط مثل تلاوة القرآن الكريم أو التناقش في أمور التّفسير والعقيدة والفقه أو تناول الأوضاع السياسيّة بالبلاد، الخ...

- السّهرات الليليّة:

وهي تنتظم، عادةً، بعد صلاة العشاء في مقاهي الحيّ أو في منزل أحد الشبّان الجهاديّين. وتتخلّل هذه السّهرات نقاشات في مواضيع دينيّة وسياسيّة واجتماعيّة متفرّقة، وتسهم في خلق التضامن الحميمي بين الشباب الجهادي.

- ولائم الزّواج:

يُحيي الشبّان الجهاديّون حفلات زواجهم بإقامة مأدبة عشاء يستدعى إليها «الإخوة» والأقرباء وأبناء الحيّ ويسمونّها «الوليمة». وبعد تناول العشاء، يتجمّع الحاضرون في باحة

74 - مقابلة مع شاب جهادي، 19 سنة، يدرس في منشأة تكوينيّة، دُوّار هشير.

الشارع المقابلة لمنزل العريس، حيث تُنصب الكراسي ومضخّمات الصوت في شكل دائري حول طاولة يجلس عليها العريس وشيخ جهادي أو أكثر من المدعوّين. ويتخلّل هذه الوليمة خطبة تكون، في الأغلب، حول مكانة الزواج في الإسلام أو أمور العقيدة تُفتتح بقراءة ما تيسّر من القرآن الكريم. وبعد الاستماع إلى الخطبة، يقوم الشباب الجهادي الحاضر بإنشاد مقاطع من أناشيد جهاديّة ورفع «رايات العُقاب» والتكبير الجماعي وإطلاق الشماريخ والألعاب الناريّة في جوٍ احتفالي حماسي.

- طلب النصرة:

ويعني الإستنصار بالجماعة من طرف أحد أفرادها حين يمسّه سوء من عنصر غريب عنها. وفي حالة الشباب الجهادي في دُوّار هيشر، لاحظنا أنّ «طلب النّصرة» تعلّق أساساً بحالتين. فقد لاحظنا أنّ «النّصرة» تطلب من الجماعة إما في حالة دخول أحد الشبان الجهاديين في خصومة أو شجار مع شاب آخر من أبناء الحيّ، أو اعتقاله من قبل قوات الأمن حيث يتم الاحتجاج أمام مركز الحرس الوطني بغاية الضغط لإطلاق سراحه.

ومن ذلك، مثلاً، «احداث جامع النّور» الشهيرة التي نشبت يوم 27 أكتوبر 2012 وتكثّف فيها هذين الشكلين من «النصرة». وبحسب الرواية المتداولة، فإنّ الأحداث بدأت إثر اعتداء أحد الشبان المخمورين على شاب جهادي حاول نهيه عن شرب الخمر بجوار منزله ليلة عيد الاضحى. وسرعان ما تطورت الأمور إلى عراك استنصر خلاله الشاب المخمور بمجموعة من المخمورين، والشاب الجهادي بمجموعة من الشبان الجهاديين. وهو ما أدى إلى نشوب معركة بين الطرفين استعملت فيها الحجارة والأسلحة البيضاء. وإثر تدخّل عناصر الحرس الوطني لفضّ المواجهة، انسحب المخمورون تاركين قوات الأمن وجهاً لوجه مع حشد من الشباب الجهادي الذين قدموا من بقيّة مناطق ومساجد الحيّ في مواجهة أصيب خلالها رائد من الحرس الوطني بآلة حادّة على مستوى الرّأس. وفي يوم 30

أكتوبر، هاجم حشد من الشباب الجهادي بالحجارة والأسلحة البيضاء مركز الحرس بدُوّار هيشر بعد اعتقال أحد الشبان الجهاديين اشتبه في مسؤوليته عن إصابة الرّائد بالحرس. وقد نتج عن ذلك مقتل مؤذن مسجد النّور برصاصة على عين المكان وإصابة إمام المسجد إصابة حرجة أدت إلى وفاته بعد يومين متأثّراً بجراحه، وبرّر عناصر الحرس الوطني مقتل الشّابين بالدّفاع عن النّفس إثر محاولتهما افتكاك سلاح ناري من أحد الأعوان في ما يواصل الشباب الجهادي نفي هذه الرواية.

لكن، كيف كان مسار نشأت هذه المجموعات من الشباب الجهادي وتشكّل شبكات أنشطتها؟ وكيف سيكون تأثير كيف سيكون تأثير قرار الدولة تصنيف تنظيم «أنصار الشريعة» في لائحة الإرهاب وتفكيك هياكله على ساحة التيّار الجهادي في دُوّار هيشر؟

*ساحة التيّار الجهادي في دُوّار هيشر: النشأة، التطور والتفكّك

نشأت ساحة التيّار الجهادي في دُوّار هيشر انطلاقاً من النشاطات العفويّة لمجموعات صغيرة من الشبان الجهاديّين. وهي مجموعات تشكّلت نواتاتها منذ ما قبل الثورة، لكنّها كانت عاجزة عن الظهور العلني مكتفية ببعض العمل السرّي المحدود في نطاقه وفعاليّته بحكم المحاصرة الأمنيّة. وعقب الثورة، تمتّع هؤلاء الشبّان، كغيرهم من أصحاب التوجّهات السياسيّة والإيديولوجيّة المختلفة وعموم التونسيّين، بحالة الحريّة العامة التي عرفتها البلاد. وكان أوّل ظهورهم كجماعة مميّزة مع «لجان الأحياء» التي نشطت في دُوّار هيشر، على غرار كامل مناطق البلاد، لحماية الممتلكات والتجمّعات السكانيّة في فترة الفراغ الأمني التي عقبت هروب الرئيس السّابق، «**لقد ظهرت مجموعتنا للعلن بعد الثورة مع فترة لجان الأحياء، حيث قضّينا آنذاك ليالي ممتعة في جوّ من المغامرة...** »[75]. ومن ثمّة، بدأ ظهورهم يبرز تصاعديّاً في الفضاء العامّ للحيّ بمظهرهم ولباسهم المميّز، يخوضون في شؤون

75 – مقابلة مع شاب جهادي، 27 سنة، عامل يومي، دُوّار هشير.

السياسة والمجتمع، في المقاهي والمساجد وغيرها من الفضاءات العامّة، انطلاقاً من مرجعيّتهم الإيديولوجيّة الجهاديّة، «**لقد تعمّدنا مباشرة بعد الثورة الظهور باللّباس الأفغاني وإبراز الرموز التي تشير إلى انتمائنا للقاعدة لإظهار هويّتنا للعلن بعد كلّ العذاب الذي عرفناه**». وقد تفرّدوا في ذلك بظهورهم كأفراد مميّزين، على مستوى عوائد المعيش، تربطهم لحمة جماعيّة قويّة وينشطون كجماعة موحّدة. ذلك ما أثار، في البدء، انتباه ساكنة الحيّ التي انبهرت بهؤلاء الشبّان الذين لم يكونوا سوى «أولاد الحومة» وقد ظهروا بأسلوب عيش وهويّة جماعيّة جديدَيْن، «**لم نكن سوى أولاد الحومة. فقد نشأنا هنا وتربّينا هنا والجميع يعرفنا... إلاّ أنّ الجديد آنذاك هو أنّنا كنّا نبرز شيئاً فشيئاً بهويّة جديدة... مثلاً في مباريات كرة القدم، كنّا نشكّل مع بعضنا فريقاً متمايزاً عن بقيّة أولاد الحومة... في المقهى كذلك كنّا نجلس دائماً مع بعضنا البعض نتحدّث في أمور الدّين... وهكذا نشأت مجموعة الإخوة الأولى في الحومة... غير أنّ أهمّ شيء كان يميّزنا وحيّر النّاس في أمرنا، هو اللّحمة التي كانت بيننا، حيث لم نكن مجرّد أصدقاء، فما يجمعنا أكثر من ذلك بكثير... نحن إخوة...** ».

هكذا بدأت مجموعات صغيرة من الشباب الجهادي تتشكّل في كلّ حُوَم الحيّ تميّزها عوائد معيشها وتلاحمها كجماعة يوحّدها رابط عضوي مؤسّس على قيمة الأخوّة التي تحيل على الاشتراك في عقيدة ومنهج مميّزين. والملاحظ أنّ مرجعيّة انتظام هذه المجموعات كانت مرجعيّة ترابيّة–مسجديّة بالأساس، فهي تُعرف وتتعرّف بالمسجد الذي تتجمّع فيه أو الحومة التي تنشط ضمنها، فنجد «جماعة الغيران» و«جماعة مسجد النّور» و«جماعة مسجد أبي بكر»، الخ... كما كانت كلّ مجموعة تُحْدِث صفحة خاصّة على موقع التواصل الاجتماعي (فايسبوك)، بهدف إشهار نشاطاتها، تسمّى في الأغلب بصيغة «شباب التوحيد بمسجد كذا». وبحسب الشهادات التي جمعناها من المقابلات البحثيّة، فإنّ نشاطات هذه المجموعات انطلقت في البدء عفويّة، فقد كان كلّ منها يستغلّ فرصة تجمهر النّاس في

السّوق أو المقهى أو الجامع ليخطب فيهم أو يحادثهم ليبلّغ خطابه، «**أتذكّر في مرّة جئنا بمكبّرات الصوت، وكان حينها النّاس متجمّعين في المقهى يشاهدون مباراة كرة قدم... وبعد نهاية المباراة استأذنا صاحب المقهى لكي ننصب مكبّرات الصوت ونخطب في النّاس، فأذن لنا بذلك... وحالما انطلق أحد إخواننا في الحديث عبر الميكروفون، تجمّع حشد كبير من أبناء الحومة وراحوا ينصتون إليه بانتباه... وقد كان الحضور كثيفاً، فأعجبتنا الفكرة وأخذنا نطوّرها**». وبالمثل، تطوّرت شبكات العمل الاجتماعي انطلاقاً من مبادرات عفويّة يطلقها أحد الشبّان الجهاديّين باقتراحه مساعدة عائلة محتاجة أو أطفال يتامى، الخ...

غير أنّ النقلة الفعليّة التي ستعرفها هذه الشبكات نحو بداية التهيكل، ستكون سريعة وبفعل عاملين أساسيّين. أوّلها، هو نشأة ظاهرة المشيخيّة. حيث برز عدد من الدعاة تميّزوا بقدرة عالية على الخطابة وبتكوين صلب في العلوم الشرعيّة، وهم في الأغلب جهاديّون كانوا طلبة علوم شرعيّة في تونس ومصر والسعوديّة والمغرب، أو دعاة في أوروبّا، أو مقاتلين سابقين في ساحات الجهاد الدولي. وقد أخذ هؤلاء الدّعاة يجوبون المساجد والجوامع في عدد من المناطق والأحياء الشعبيّة، يلقون المحاضرات والدّروس مشكّلين شبكة من الأتباع والأنصار دافعين نحو تطوّر مجموعات الشباب الجهادي المتناثرة باتّجاه التهيكل من خلال ربطها عبر شبكات لاشكليّة ممتدّة، وبناء إطار إيديولوجي موحّد يلملمها، «**لقد لعب الدّعاة، بارك الله فيهم، دوراً كبيراً في تعريفنا بإخواننا في بقيّة البلاد... وفي مدّنا بالعلم الشرعي الذي كنّا متعطّشين إليه... مثل الشيخ كمال زرّوق حفظه الله الذي يحبّه شباب تونس الموحّد في الله، وهو محلّ إجماع وتكريم بيننا**». أمّا العامل الثّاني، والأهمّ، فهو الإعلان عن تكون تنظيم «أنصار الشريعة» كأوّل تنظيم جهادي تونسي. ولعلّ أهميّة تشكّل هذا التنظيم بالنّسبة لمسار تهيكل التيّار الجهادي، تكمن في أنّه مثّل استجابة لمطلب كان يطرحه التيّار بشدّة. فقد كانت أنشطة مجموعات الشباب الجهادي

المتناثرة، حراكاً تغذّيه دوافع آنيّة وعفويّة دون أفق شامل ينتظمه، في حين مثّلت «أنصار الشريعة» حركة أرادت استيعاب الحراك ومأسسته على أرضيّة مشروع سياسي جهادي ذو استراتيجيّة مضبوطة، «**عندما سمعنا أنّ تنظيماً جهاديّاً تأسّس في تونس يسعى إلى تطبيق شرع الله وإقامة دولة إسلاميّة، شعرنا أنّ أنشطتنا العفويّة ستصبح ذات جدوى**».

ودون التوغّل كثيراً في نقاش هذه الفرضيّة التي قد تتطلّب دراسة مفردة، فإنّ هذه النقلة يمكن مقاربتها من منظور نموذج «**الأطوار الأربعة**»[76] (The Four Stages Model) في دورة حياة الحركات الاجتماعيّة بوصفها مؤشّراً على دخول طور «**التشكّل المؤسّساتي**» (Bureaucratization). وهو طور يعقب طَوْري «**السّخط الاجتماعي**» (Social Ferment) و«**الالتحام**» (Coalesce)، حيث يكون اختمار البرنامج ونشأة القيادات وبداية اكتساب الحاضنة الشعبيّة، متميّزاً ببروز التخصّص في تقسيم المهام داخل الحركة الاجتماعيّة وتوثيقها الدائم للمنتمين وأنشطتهم ضمن استراتيجيّة عمل مضبوطة[77]. غير أنّه من خلال عملنا الميداني في دُوّار هيشر، أمكن أن نلاحظ كون تنظيم «أنصار الشريعة» لم ينهي دورته الكاملة نحو «التهيكل المؤسّساتي». حيث نجد، بالفعل، أنشطة دعويّة واجتماعيّة يؤدّيها الشباب الجهادي تحت يافطة مكاتب «أنصار الشريعة بدُوّار هيشر»، لكننا لا نعثر لها على مقرّات محدّدة وقادة أو هيئات مكلّفة بإدارتها. من جهة أخرى لاحظنا أنّ هذه

---

76 – كان عالم الاجتماع الأمريكي "هربرت بلومر" قد طرح هذا التصوّر حول نشأة الحركات الاجتماعيّة وأفولها في نهاية الستّينات، انظر:

- Blumer (Herbert), "Collective Behavior", in Alfred McClung Lee (ed), ***Principles of Sociology***, 3rd Edition, New York: Barnes & Noble Books, 1969, pp.65–121.

ومن ثمّة عمل عدد من الدارسين على تطويره إلى نموذج نظري حول دورات حياة الحركات الاجتماعيّة. انظر في هذا الشأن:

- Christiansen (Jonathan), "Four Stages of Social Movements", in Salem Press (ed), ***Sociology Reference Guide: Theories of Social Movements***, California: Salem Press, 2011, p.18.

الأنشطة لا تنتظم طبقاً لتوزيع مهام مضبوط بالكامل، فنجد بعض العناصر القياديّة المؤهلة لضبط الأتباع والأنصار أو بعض المؤهلين لتصدّر الخطابة في المساجد، لكن مع غياب شبه تام لخطط وظيفيّة محدّدة، «**عندما نشطت مع أنصار الشريعة لم نكن منظمين بالكامل ... في كل نشاط كنّا ننسق بحسب الإمكانيات والمهمات يكلّف بها الإخوة المؤهلون لشغلها لكن دون أن يكون ذلك بتخطيط أو هيكلة مسبقة**»[78]. زد إليه أنّ استراتيجيّة العمل المتبعة على المستوى المحلّي لا تجري مناقشتها مع «القيادة المركزيّة» إلا في المستويات التي تتعلّق بشأن وطني عام، «**في أنصار الشريعة كلّ مجوعة محليّة تشتغل بشكل مستقلّ ... لا يوجد لدينا مركزيّة جامدة كما هو الأمر في الأحزاب ... أما الشؤون الكبرى فنناقشها مع قياداتنا ومشايخنا مباشرة ... مثلاً الشيخ أبو عياض أو كمال زروق لا يسقطون علينا الأوامر بل يناقشون الأمور معنا بشكل مباشر**»[79]. بناء عليه، يمكن الاستنتاج أنّ ساحة التيّار الجهادي في دُوّار هيشر بقيت ينشط أساساً على قاعدة شبكات لاشكليّة تقوم على التفاعلات المباشرة بين الأنصار والأتباع مع مستوى منخفض في توزيع المهام والتوثيق وضبط استراتيجيّة العمل، وأنّ تنظيم «أنصار الشريعة» منحها تصنيفاً وشارةً ومشروعاً يمكن أن تتهيكل على قاعدته لكن دون أن ينقلها فعلياً من المستوى اللاشكلي الصُّغرَوي إلى مستوى التشكّل المؤسّساتي الأشمل. لكن، كيف سيكون تأثير قرار الدولة تصنيف تنظيم «أنصار الشريعة» في لائحة الإرهاب وتفكيك هياكله على ساحة التيّار الجهادي في دُوّار هيشر؟

تشير أغلب المؤشّرات التي لحظناها في الحيّ، تحديداً منذ أوت 2013، إلى أنّ ساحة التيّار الجهادي في الحيّ قد تفكّكت بشكل شبه كامل بفعل مفعولين. فمن جهة، تمكنت وزارة الشؤون الدينيّة، تدريجيّاً، من استرجاع سيطرتها على أغلب مساجد الحيّ عبر عزل

78 – مقابلة مع شاب جهادي، 19 سنة، يدرس في منشئة تكوينيّة، دُوّار هشير.

79 – مقابلة مع شاب جهادي، 27 سنة، عامل يومي، دُوّار هشير.

الأئمة والخطباء المحسوبين على الجهاديين وتعويضهم بآخرين معيّنين مع إيقافهم أو تغريمهم. ولم تجد مصالح الوزارة معرضة شديدة تذكر من قبل الجهاديين، إلا في حالة واحدة جدّت بـ«مسجد النّور» اقتضت تدخّل المصالح الأمنيّة[80]. غير أنّنا لاحظنا شكلاً آخر من معارضة الجهاديين لسيطرة وزارة الشؤون الدينيّة على التعيينات في المساجد. ففي «مسجد بني هاشم»، عمدت مجموعة من الشباب الجهادي إلى أداء الصلاة جماعة في عليّة المسجد منفردين عن بقيّة المصلّين حتى أنهم أصبحوا يوسمون بـ«جماعة السطح». وقد برّروا ذلك بخلافهم مع مؤذّن المسجد الذين يعتبرونه على «منهج ضالّ» و«مبتدع» لا يجوز الصلاة وراءه لأنه «صوفي». إضافة إلى مسألة سيطرة الدولة على المساجد، فقد تمكنت المصالح الأمنيّة من تفكيك أغلب الشبكات الدعويّة والاجتماعيّة لمجموعات الشباب الجهادي في الحيّ، والتحقيق مع الكثير من منظوريها واعتقال من قدّرت المصالح الأمنيّة أنهم «عناصر خطرة». ومن جهة أخرى، لاحظنا أنّ منسوب الاحتضان والتعاطف الشعبيين مع الجهاديين انخفض بدرجة كبيرة في دُوّار هيشر. خصوصاً إثر ما شهدته البلاد من أعمال الإرهابيّة استهدفت أجهزة الأمن والجيش الوطنيين وثبوت وقوف تنظيم «أنصار الشريعة» وكتيبة «عقبة بن نافع» الجهاديين وراءها لدى المصالح المختصّة. زد إليه أنّ العديد من مجموعات الشباب الجهادي غادرها كثير من منظوريها، إما نتيجة حالة الارتباك والخوف من الاعتقال والتورط في قضايا خطيرة أو ضغط من المحيط العائلي أو تغيّر فعلي في الأفكار والقناعات بعد أن لمسوا كون التيّار الجهادي يسير نحو حالة من مزيد الغلو والانغلاق والصدام العنيف مع الدولة والمجتمع. ومن المهم الإشارة إلى أنّ أعداد الشباب الجهادي الذين غادروا إلى ساحات «الجهاد الدولي»، خصوصاً سوريا والعراق، من أبناء الحيّ قد ارتفع بدرجة ملحوظة منذ أواخر سنة 2013 وخصوصاً خلال سنة 2014. ويبدو أنّ

---

80 – جدّت هذه الحادثة بـ"مسجد النّور" في 12 سبتمبر 2014، حيث قبضت المصالح الأمنيّة على 5 شبان جهاديين اتهمتهم بالاعتداء على الإمام المعيّن من قبل وزارة الشؤون الدينيّة إثر محاولتهم منعه من تولّي مهامه.

الالتحاق بهذه الساحات والانخراط في صفوف تنظيمات تقاتل ضمنها مصنّفة على لوائح الإرهاب الدوليّة، بالأخصّ تنظيم «الدولة الإسلاميّة في العراق والشام»، قد تجاوزت حدود ما يرونه «نصرة المسلمين المستضعفين». فخلال مقابلة مع مجموعة من الشباب الجهادي بدوّار هيشر، في منتصف جويلية 2014، صرّح أحدهم "**السبيل الآن هو إما "عليكم بخاصتكم" كما قال النبي... أي الالتزام بالجماعة المضيّقة والموثوقة من الثابتين على المنهج مع إمكانية ممارسة أنشطة دعويّة لكن خارج النطاق العلني المكشوف للأمن ... وهو خيار يبقى لمن عجز عن النفير لأي سبب كان ... لأن النفير اليوم واجب نظراً لتوفّر دولة تحكّم شرع الله وتحكم بالإسلام**". فقد أصبح «النفير» في نظر طيف واسع من الشباب الجهادي، خصوصاً بعد إعلان تنظيم «الدولة الإسلاميّة في العراق والشام» استئناف «الخلافة»، واجباً شرعياً و«هجرة» نحو «أرض الإسلام».

5. التمكين:

ما هي العمليّات التي يعيشها الشباب الجهادي داخل هذه السّاحة؟ سنجادل بأنّها عمليّات تمكين، لكن في دلالاتها المفهوميّة الرّحبة لا السيّاسيّة الضيّقة فحسب. فقد اكتسب مفهوم التمكين دلالة مخصوصة، في الأدبيات التي أنتجتها الحركات الإسلاميّة وأنتجت حولها، تؤشّر على العمليّة السياسيّة التي بمقتضاها ستتمكن هذه الحركات من تغيير نمط العيش السائد من خلال الهيمنة على جهاز الدولة بالوسائل السلميّة أو العنيفة. وقد خيّرنا في هذه الدراسة عدم التطرق إلى عمليّة التمكين السياسي التي انتهجها التيّار الجهادي في تونس، وهو ما فصّلت فيه دراسات أخرى تضمنها هذا الكتاب، في مقابل إبراز عمليّات تمكين أخرى ذات أبعاد أرحب تجري على مستويات حراكه الصغرويّة قد تطمسها المقاربات التي تفرط في التركيز على مستوى حراكه السّياسي الشمولي. ومن البديهي أن تطلّب ذلك تبني مفهوم أكثر شموليّة للتمكين يغدو بمقتضاه مؤشّراً على عمليّة

اكتساب الفاعل القدرة على تغيير وضعه وواقعه الاجتماعيين من خلال تحدّي أنظمة السلطة بالعيش ضمن ممارسات وبنى وفضاءات بديلة[81]. ولا ينبغي أن تحمّل عبارة «التغيير»، في هذا السّياق، بأيّة حمولة قيميّة. فكما يمكن أن يكون أيّ فعل ينحو إلى «تغيير» المجتمع ذو مقاصد إيجابيّة في نظر فاعليه، يمكن أن يكون ذو مقاصد كارثيّة في نظر معارضيه. غير أنّ الحكم القيمي على مقاصد الفعل لا يغيّر من آثاره شيئاً. فالتغيير، في دلالاته السوسيولوجيّة، يبقى دائماً مؤشّراً على التحولات التي تأتيها قوى اجتماعيّة ما في أنظمة المجتمع والسلطة سواء حكمنا عليها بالسّلب أو الإيجاب.

وبأيّ حال، تقدّمنا آنفاً بفرضيّة مفادها أنّ تبنّي شريحة من شباب دُوّار هيشر للايدولوجيا الجهاديّة يمكن أن يُعتبر حشداً لنسقٍ ثقافي ضمن عمليّة تشكيل حركة اجتماعيّة جذريّة مضادّة لنمط العيش السّائد، ينتقلون بالاندراج ضمنها من وضع العَطُوبة الاجتماعيّة إلى وضع التمكين. ويكون ذلك، أساساً، عبر رتق روابطهم الاجتماعيّة المفتوقة من خلال:

*التمكين الاقتصادي:

أنتجت الجماعات الجهاديّة داخلها إواليات تضامن اقتصادي لاشكلي تعمل على إنتاج التكافل بين منظوريها وتمكينهم اقتصادياً عبر تعبئة مبادئ وقيم مثل الإحسان والتعفّف والزهد الخ... وقد لاحظنا في باب وصفنا للشبكات الاقتصاديّة كيف تشتغل هذه الإواليات التضامنيّة الاقتصاديّة التي تقوي مجموعات الشباب الجهادي، من خلال تعزيز الانتماء واللّحمة بين منظوريها، وتضاعف من قدرتها على الاستقطاب. وفي هذا الصدد، يمكن أن نذكر حالة ميدانيّة اعترضتنا في دُوّار هيشر، وهي حالة شاب جهادي خيّرنا

81 - Grossberg (Lawrence), "Critical Theory & the Politics of Empirical Research", in Gurevitch & Levy (eds), Mass Communication Review Yearbook, London: Sage Publications, vol.6, 1987, pp.87.

تسميته بـ«علي». وهو شاب يبلغ من العمر 28 سنة، انظم إلى التيّار الجهادي في أواسط سنة 2012. ففي إحدى «الجولات الدعويّة» هاجمته مجموعة من الشباب الجهادي في إحدى ساحات الحيّ وهو يحتسي الخمر رفقة مجموعة من أبناء حومته. وخوفاً من أي ضرر مادي قد يصيبه من الشبان الجهاديين، لجأ «علي» إلى تبرير احتسائه الخمر بالرّغبة في نسيان نوازل العيش التي يلاقيها جرّاء البطالة والوضع الاجتماعي الحرج. وبعد محادثة قصيرة، وعده الشبان الجهاديون بإعانته على توفير الرّزق شريطة «التوبة» عن المعاصي والالتزام بالصّلاة. وبالفعل، «**بعد مدّة قصيرة من توبتي والتزامي أعانني الإخوة على إقامة نصبة صغيرة لبيع الخضر والغلال بعد أن تشاركوا في تأمين مصاريفها، ولولاهم لمازلت كالسابق عاطل وعاصي لله**» [82]. وجدير بالملاحظة، أنّ هذا التضامن الاقتصادي اللاشكلي بقدر ما يشكّل آلية لتعزيز الانتماء لمجموعات الشباب الجهادي، فهو يكشف عن استغلالها فضاءات عجزت ضمنها مؤسّسات الدولة والمجتمع المدني عن إرساء سياسات وبدائل تضمن الاحاطة بالفئات الهشّة وعدم تركها تتحمل تبعات الأزمة الاقتصاديّة على عاتقها وحدها.

*التمكين الاجتماعي:

أضحت ساحة التيّار الجهادي في دُوّار هيشر فضاءً اجتماعياً بديلاً تشكله الجماعة الموحدة برابطة الأخوة، وفيه ينغمس الشاب المعطوب اجتماعياً داخل شبكة جديدة لتبادل الخيرات والخدمات الماديّة والرمزيّة تمنحهم رساميل شتى (اجتماعيّة، عاطفيّة، الخ...) وتقوي قابليتهم الاجتماعيّة مما يدعم اندراجهم العلائقي. فمجموعات الشباب الجهادي النّاشطة في الحيّ يمكن اعتبارها «جماعة شعوريّة»، من منظور ميشال مافيزولي[83]، تتأسّس على

---

82 – مقابلة مع شاب جهادي، 28 سنة، عامل يومي دُوّار هيشر.

83 - Maffesoli (Michel), ***Le Temps des Tribus : Le Déclin de L'Individualisme dans les Sociétés de Masse***, Paris : Méridiens-Klincksieck, 1988.

روابط جماعويّة لكنها غير تقليديّة، مثل الرابط القبلي أو القرابي، الخ... بل تتمحور حول التآلف والاشتراك في هويّة جماعيّة مخصوصة، «**حينما يرانا أولاد الحومة الآخرين نتسابق على من يدفع ثمن المشروبات في المقهى أو يرى تضامننا أثناء مرض أحدنا أو زواجه أو تعرّضه لمشكل ينبهرون بنا ... فنحن لا نحتال على بعضنا البعض ولا نترك بعضنا وقت الشدائد لأنّ بيننا رابط العقيدة فنحن إخوة في الله**» [84]. كما يمكن الانخراط في ساحة التيّار الجهادي العديد من شباب من شغل دور جديد داخل المجتمع والعائلة والمحيط العام، يرتبط بالتبشير والإعداد لتحقيق «وعد إلهي»، وهو ما يعيد لهم الاعتبار الذاتي والإحساس بالفاعلية كما يكسبهم اعترافاً اجتماعياً داخل محيطهم.

*التمكين الهوّوي:

تصبح الهويّة الجديدة المتخيّلة خلاصاً للشاب المعطوب من هويّته الموصومة. فعلى سبيل المثال، يمكن أن يتحول العاطل عن العمل أو المنحرف أو الممارس للعمل الهشّ الخ... إلى واحد من «الإخوة» المشكّلين للـ«طائفة المنصورة» أو «الفرقة الناجية». فخلق هذه المجموعات من الشباب المعطوب لهويّتهم الاجتماعيّة الجديدة ينقلهم من أسفل الهرميّة الاجتماعيّة القائمة إلى أعلاها، ويتم ذلك عبر قلب المعايير التي تنبني عليها. ويمكن، في سبيل تجذير الفهم، أن نستدل بـ«نظريّة الهويّة الاجتماعيّة» (social identity theory) التي يطرحها النموذج الترشيدي للتفاعل بين الجماعات ضمن مقاربة علم النفس الاجتماعي. حيث تخبرنا أن الأفراد في سبيل تجاوز مكانتهم المتدنيّة يمكن أن يُعيدوا صياغة هويتهم الاجتماعيّة، بوصفها تصورهم لذواتهم المتأتي من انتمائهم لمجموعة اجتماعيّة

84 – مقابلة مع شاب جهادي، 25 سنة، عامل يومي، دُوّار هيشر.

متعيّنة والقيمة الوجدانيّة التي يبدونها تجاه انتسابهم لها[85]، وذلك من خلال سُلوك استراتيجيتين أساسيتين:

تتمثل الأولى في «الحراك الفردي» (individual mobility). وبموجبه يتمكنون من الصعود إلى مجموعة اجتماعيّة أرقى من مجموعة الانتماء القديمة عبر فك التماثل معها واستبطان الهويّة الجديدة المتفوقة. وهي استراتيجية فردية محضة ينشط مفعولها على مستوى الفرد ولا تستتبعها أي آثار حقيقية على مجموعة انتماءه ككل[86].

أما الثانية، فتتمثل في ما يوسم بـ«الخلق الاجتماعي» (social creation). وبموجبه تسعى المجموعات الدنيا إلى التمايز إيجابيّاً عبر تعديل معايير المقارنة بينها وبين المجموعات الأخرى التي تفوقها مكانة، أو قلبها بالكامل. وهي استراتيجيّة جماعيّة لا تنطوي ضرورة على تغيير فعلي في الموقع الاجتماعي للمجموعة أو فرص ولوجها للموارد الموضوعيّة بالمقارنة مع المجموعات الأخرى. ويتحقق ذلك عبر ثلاث مسالك، تكون إما من خلال مقارنة المجموعة الأم مع المجموعات الخارجية على قاعدة سلّم تقييمي جديد، أو تغيير القيمة الممنوحة لخصائصها مما يضفي عليها طابعاً ايجابياً، أو تغيير المجموعة البرانيّة التي تجرى معها المقارنة لينقلب إطارها المرجعي[87].

ضمن هذا المنظور النظري، ذو الخلفية النفسيّة–الاجتماعيّة، بالإمكان القول أنّ الشباب الجهادي بدُوّار هيشر بتبنيه الإيديولوجيا الجهادية مورداً ثقافياً يُعبّأ في مواجهة عطُوبته الاجتماعيّة، هم يتبنون بالفعل استراتيجيّة «الخلق الاجتماعي». وهي استراتيجيّة

---

85 - Tajfel (Henry) & Turner (John), "An Integrative Theory of Intergroup Conflict", in In S. Worchel & W. Austin (Eds), ***The social psychology of intergroup relations***, California: Brooks/Cole, 1979, p.40

86 - *Ibid*, p.43.

87 - *Ibid*, p.43-44.

تمكنهم من تجاوز مكانتهم الاجتماعيّة المتدنيّة، بوصفهم ذوات معطُوبة اجتماعياً، عبر بناء هويّة جماعيّة متخيّلة وفق معايير معدّلة تقلب الإطار المرجعي للمقارنة بينها وبين المجموعات الخارجيّة المتفوقة، وتعيد ترتيب الفضاء الاجتماعي طبقاً لتراتبيّة مغايرة. فتنقلب بذلك المجموعات الاجتماعيّة الأخرى الفائقة إلى أدنى التراتبيّة الاجتماعيّة، فهي تعيش في «شرك وجاهليّة»، فيما يعيش الشباب الجهادي حالة اجتماعيّة فائقة، فهم «الفرقة الناجية» التي ستخلّص المجتمع من الضلال !

إنّنا أمام أشكال من التمكين المخلّص من العطوبة الاجتماعيّة، لكنّها أيضا أشكال تمكين قد يكون سبيلها التمهيد للتمكين المادّي... وليس بين هذا والعمل المادي المسلّح ضدّ الدولة، على ما يتراءى لنا، سوى خطوة أو بعض خطوة.

خلاصة وتوصيات

نوّهنا، عند شرح المنهجيّة، إلى طموح هذه الدراسة إلى إنتاج نظريّة متجذّرة تمنحنا طرزاً لنموذج بدئي عن ديناميكيّات تشكّل مجموعات الشباب الجهادي في دُوّار هيشر وحشد الإيديولوجيا الجهاديّة في معيشها وحراكها. وهي نظريّة متجذّرة مكيّفة، من جهة استدعائها عناصر من نظريّات ناجزة ودمجها مع العناصر النابعة من عمليّة جمع المعطيات الميدانيّة وتحليلها. ومن الضروري أن نشير إلى استحالة تعميم هذا النموذج خارج سياق الحالة المدروسة، وهي حالة الشباب الجهادي في حيّ دُوّار هيشر الشعبي. غير أنه يمثّل طرزاً نظريّاً بدئيّاً يمكن تعميقه وتدقيقه وتعديله من خلال مراكمة الدراسات الميدانيّة ليكتسب طابع الشموليّة والتعميم.

ويبقى أن نوصي الرأي العامّ، من مثقّفين وسياسيّين وفاعلين مدنيين، وهيئات الدولة بـ:

– ضرورة التنبه إلى كون تبنّي شريحة مهمة من شباب الأحياء الشعبيّة للإيديولوجيا الجهاديّة وانخراطها في سياسات جذريّة رافضة لنمط العيش السّائد واستقطابها من قبل تنظيمات ارهابيّة قطريّة ودوليّة، ظاهرة لا يمكن مقاربتها دون التنبه إلى وضعيّة العطوبة الاجتماعيّة التي تعيشها هذه الشريحة. وهي وضعيّة ناتجة، أساساً، عن العطب الوظيفي الذي أصاب منظومة الادماج الاجتماعي التي أسستها دولة الاستقلال. لذلك فإنّ كلّ احتواء لهذه الظاهرة يجب أن يمرّ عبر إصلاح فعلي لمؤسّسات التعديل الاجتماعي، على مستوى التشغيل وتوزيع الثروة، والتنشئة الاجتماعيّة، على مستوى التعليم والتكوين والتربية، والضبط الاجتماعي، على مستوى الثقافة والخطاب الديني، دون اختزاله في المستوى الأمني الصرف على حيويّته.

–ضرورة أن يفعّل المجتمع المدني حضوره داخل الأحياء الشعبيّة من خلال الجمعيات التنمويّة والثقافيّة، ويضع استراتيجيّة عمل تمكنه من هيكلة حالة السخط والإحباط التي تعيشها شريحة من شباب هذه الأحياء ضمن حراك اجتماعي مدني مطالب بالعدالة الاجتماعيّة وتحسين فرص العيش، حتى يسدّ فراغاً قد تملأه أيّ نزعات سياسيّة–إيديولوجيّة جذريّة وعنيفة.

–ضرورة أن تفكّر هيئات الدولة التشريعيّة والتنفيذيّة، خصوصاً هياكلها المعنيّة بالتخطيط والتهيئة، في إعداد مخطّط «إعادة هيكلة حضريّة» لحيّ دُوّار هيشر يستهدف تحسين فرص عيش السّاكنة على مستويات:

الشغل: التفكير في توسيع المنطقة الصناعيّة بقصر السعيد ودُوّار هيشر وإقامة مركز تكوين مهني يمدّها بقوّة العمل المختصّة، ورصد برنامج تمويل للمهن والمشاريع الصغرى.

البنية التحتيّة: التفكير في حلّ للخفض من نسبة الكثافة السكانيّة المرتفعة وتهيئة الطرقات والمساكن.

الثقافة: التفكير في سياسة ثقافيّة جديدة خارج الشكل التقليدي لدور الثقافة والشباب، وإقامة المركّب الرياضي المعطّل إنجازه منذ سنة 2011، ورصد مشروع قاعة سينما إضافة إلى مشروع «كِتاب شعبي» يضمن كسر الارتباط بين ارتفاع الدخل المادي وفرص حيازة منتجات «الثقافة العالمة».

الخطاب الديني: تجديد الكادر الدّيني وتشبيبه وتبنّي سياسة دينيّة جديدة تتيح للمسجد لعب أدُوّار اجتماعيّة دون فتح باب توظيفه في الصراع السياسي.