

AL-QANTARA
القنطرة

L'extrémisme à travers les âges

Des divergences des
concepts à la diversité des
contextes et des expériences

التطرّف عبر العصور

من مفارقات المفاهيم
الى تنوع السياقات والتجارب

Sous la direction de Abdellatif HANNACHI,
Mohammed Khalid BRANDALISE RHAZZALI

AL-QANTARA

القنطرة

STUDIES ON THE CONTEMPORARY MUSLIM WORLDS BETWEEN THE TWO SHORES OF THE MEDITERRANEAN

Director

Mohammed Khalid Brandalise Rhazzali

Scientific Committee

- Stefano Allievi, University of Padua;
- Patrice Brodeur, University of Montreal;
- Katia Boissevain, Institute for Research on the Contemporary Maghreb IRMC;
- Paolo Branca, Catholic University of the Sacred Heart, Milan;
- Adone Brandalise, University of Padua;
- Andrea Celli, University of Connecticut;
- Farid El Asri, International University of Rabat;
- Djilali El Mestari, Research Center in Social and Cultural Anthropology CRASC;
- Renzo Guolo, University of Padua;
- Abdellatif Hannachi, University of Manouba;
- Mohammed Kerrou, University of Tunis El-Manar;
- Abdellatif Kidai, University of Mohammed V Rabat;
- Roberto Mazzola, University of Eastern Piedmont;
- Enzo Pace, University of Padua;
- Hassan Rachik, Mohammed VI Polytechnic University;
- Alessandro Saggioro, Sapienza University of Rome ;
- Valentina Schiavinato, University of Padua;
- Müşerref Yardim, Necmettin Erbakan University.

STUDIES ON THE CONTEMPORARY MUSLIM WORLDS BETWEEN THE TWO
SHORES OF THE MEDITERRANEAN

Director

Mohammed Khalid Brandalise Rhazzali

Al-Qantara Book Series aims to present the results of research or thematic monographs (books, conference proceedings, collections of thematic essays by several authors, etc.) on what is happening between the two shores of the Mediterranean in the complex and diverse relationship between religion, society and politics. In particular, the focus will be on a bridge-religion such as Islam and on the new differentiated and composite forms it has taken, on the one hand, in the crossing by transplanting itself in Europe, and, on the other, by the changes that have taken place in the Muslim-majority societies on the southern shore of the Mediterranean, thanks also to the increasingly close cultural contacts between the two shores. The circulation of ideas has become more intense in the last twenty years; despite the great crisis caused by the attack on the Twin Towers and, indeed, precisely in order to reflect together on the reasons for so many tragedies (attacks, wars, misery and ideological radicalism), the cultural exchange between researchers and scholars from the two shores of the Mediterranean (and beyond) is imposed as a moral necessity. The book series, therefore, aims to document this exchange of ideas, hosting texts that can offer the possibility of knowing analyses, critical reflections, theoretical approaches and new paths of research on the reconfigurations of the Muslim world in the interactions between different cultures. The Book Series is also open to receiving contributions that aim to offer some insights and analyses of a theoretical and epistemological nature, on different topics that are not specifically related to the Muslim world, but that bring into dialogue the knowledge produced on the two shores of the Mediterranean. Coherently with the stated objectives, the series promises to publish in several languages (Italian, Arabic, English, French, Spanish and Turkish), to translate texts from Arabic into Italian and, finally, to promote the edition of collections of essays and proceedings of conferences with several voices (with European and Arab authors, for example, reflecting on the same theme). Finally, Al-Qantara is in continuity with the scientific line of the Journal of Islam in Europe and in the Mediterranean World, also published by Padova University Press.

Scientific Committee

Stefano Allievi, University of Padua; Patrice Brodeur, University of Montreal; Katia Boissevain, Institute for Research on the Contemporary Maghreb IRMC; Paolo Branca, Catholic University of the Sacred Heart, Milan; Adone Brandalise, University of Padua; Andrea Celli, University of Connecticut; Farid El Asri, International University of Rabat; Djilali El Mestari, Research Center in Social and Cultural Anthropology CRASC; Renzo Guolo, University of Padua; Abdellatif Hannachi, University of Manouba; Mohammed Kerrou, University of Tunis El-Manar; Abdellatif Kidai, University of Mohammed V Rabat; Roberto Mazzola, University of Eastern Piedmont; Enzo Pace, University of Padua; Hassan Rachik, Mohammed VI Polytechnic University; Alessandro Saggioro, Sapienza University of Rome; Valentina Schiavinato, University of Padua; Müşerref Yardim, Necmettin Erbakan University.

Cet ouvrage est le fruit de la coopération scientifique entre le Laboratoire Élités, Savoirs et Institutions Culturelles en Méditerranée-ESICMED (Code : LR11ES28, Faculté des Lettres, des Arts et des Humanités, Université de La Manouba, Tunis), le Centre d'Études, de Recherche et de Formation sur l'Islam Italien (Research Group Hermes <https://hermes-unipd.it/>, Département FISPPA, Université de Padoue) et le Centre interuniversitaire Forum international Démocratie et Religion-FIDR (<https://irc-fidr.it/>) et a été réalisé grâce à la contribution du Département de Philosophie, Sociologie, Éducation et Psychologie Appliquée-FISPPA, Université de Padoue.



Première édition 2025, Publié par Padova University Press

Titre original L'extrémisme à travers les âges.

Des divergences des concepts à la diversité des contextes et des expériences

© 2025 Padova University Press

Università degli Studi di Padova

via 8 Febbraio 2, Padova, Itali

www.padovauniversitypress.it

Conception graphique et mise en page TAKATERT Aziz pour TAKADEV STUDIO

Sur la couverture Graphisme réalisé par TAKATERT Aziz

ISBN 978-88-6938-446-2



This work is licensed under a Creative Commons Attribution International License (CC BY-NC-ND) (<https://creativecommons.org/licenses/>)

L'extrémisme à travers les âges

**Des divergences des concepts à la diversité des
contextes et des expériences**

Sous la direction de

Abdellatif Hannachi et Mohammed Khalid Brandalise Rhazzali

التطرف عبر العصور

من تباين المفاهيم الى تنوع السياقات والتجارب

اشراف

عبد اللطيف الحناشي و محمد خالد برانداليزي الغزالي

Table des matières

Introduction	XV
Partie I . L'État entre produire l'extrémisme et y résister	1
Sur la violence politique et ses mutations : le chaos des concepts et la guerre des légitimités Mohamed Souilmi	3
L'Etat, entre production et lutte contre l'extrémisme violent: L'effet multiplicateur de vulnérabilités Bouraoui Ouni	21
Partie II. Extrémisme intellectuel sur fond religieux	29
Jahvé dans Jérémie, serait-il un Dieu violent ? Bouraoui Trabelsi	31
Laïcité et extrémismes en France, d'hier à aujourd'hui Stéphane Papi	45
La violence verbale comme signe d'extrémisme intellectuel concernant les opposants au code théologique islamique médiéval Lakhdar Boulouf	63
Le discours du takfir et son impact sur les violences mutuelles: entre Arabes et Berbères au Maghreb médiéval Ibtisem Zaouati	77
L'excommunication (takfir) du médecin Ibn Sina par des Oulémas (savants musulmans): les raisons et les attitudes Belgacem Hajji	93
La violence sacrée en Afrique au Ve siècle h /11apr. J. -C : contextes et répercussions Mohamed Said	101

Martyrs de Cordoue (236 AH/850 et 244-245 AH/859 après JC) Martyrs ou extrémistes? Abdelbassit Amidi	123
L'Inquisition en Occident chrétien aux XIIIe et XVe siècles après J.- C. : une forme d'extrémisme dans la pensée et dans la pratique Najet Jouini	135
L'autorité fatimide en Ifriqiya et la politique d'intimidation intellectuelle et matérielle du point de vue malékite Salah Abidi	149
Partie III. Représentations de l'extrémisme et de la violence	167
L'image des musulmans entre créativité des photographes et violence des extrémistes Abdelhamid Said	171
L'apparente doctrine de la domination à l'exclusion d'autrui Laid Gazala	191
L'attentat contre le « moine de l'église de Porto Farina » (octobre 1878): la communauté locale et les « autres » religieusement différents avant l'instauration du protectorat français en Tunisie Mohamed Bechir Rezgui	203
La jeunesse salafiste et l'invasion culturelle des espaces publics en Tunisie Hedia Sioud	215
Féminisme islamique et problème de l'extrémisme : quelle relation ? Zeineb Mejri	229
Violence de pouvoir et contre-violence dans la culture populaire tunisienne : l'État Bey comme exemple Abdelkrim Brahmi	245
Partie IV : L'extrémisme comme discours et pratique entre passé et présent	267

La représentation violente du pouvoir à l'intérieur de Makhzen Husseini : La liquidation physique et l'assassinat comme exemple Lotfi Bouali	269
Le discours colonial de l'élite intellectuelle française de 1881 à 1914 entre extrémisme et humanisation du colonialisme Abdessattar Ferchichi	279
Le discours religieux des extrémistes coloniaux français en Tunisie : le discours de «Marc Fournel» comme exemple Belhassen Sahli	297
«L'extrémisme» du discours national tunisien en réponse au discours colonial officiel: étude de quelques échantillons entre 1910 et 1954 Adel Ben Youssef	307
Prisons et extrémisme violent : la Tunisie comme exemple Abdellatif Alhannachi	325
Bataille de Ben Guerdane, mars 2016 : secrets et mystères Mohamed Dhoub	341
Partie V. Moyens et stratégies pour faire face au phénomène	357
L'approche juridique pour faire face à la pensée extrémiste takfiri et les problèmes soulevés :Le crime d'expiation comme exemple Amine Cherni	359
Les institutions publiques italiennes et la question du risque d'extrémisme dans l'espace scolaire et les enjeux de la gestion de la diversité religieuse Mohammed Khalid Brandalise Rhazzali & Mouniya Allali	375
Quel rôle l'école a-t-elle dans la formation pour faire face à l'extrémisme ? Mehrez Drissi	385
L'importance de l'école dans l'établissement du principe d'acceptation de l'autre: «L'expérience des écoles Laïque en Tunisie 1884-1908» Mohsen Jilani	411
L'importance d'activer des projets intellectuels dans la formulation de politiques anti-extrémistes Abdelbasset Ghabri	425

المحتويات

XIX	تقديم عام
1	الجزء الأول. الدولة بين انتاج التطرف ومقاومته
3	في العنف السياسي وإبدالاته: فوضى المفاهيم وحرب الشرعيّات محمد السويلمي
21	الدولة بين الإنتاج ومحاربة التطرف العنيف: التأثير المضاعف لنقاط الضعف بوراوي العوني
29	الجزء الثاني. التطرف الفكري على خلفية دينية
31	هل سيكون "جاهلي" في إرميا إلهًا عنيفًا؟ بوراوي الطرابل
45	العلمانية والتطرف في فرنسا من الأمس إلى اليوم Stéphane Papi
63	العنف اللفظي كأداة عن التطرف الفكري حيال الخصوم في المدونة الكلامية الإسلامية الوسيطية خضر بو لطيف
77	خطاب التكفير وأثره في العنف المتبادل بين العرب والبربر في المغرب الوسيط أبتسام الزواقي
93	تكفير الطيب ابن سينا من قبل بعض الفقهاء: الأسباب وأهم المواقف بلقاسم حاجي
101	العنف المقدس بإفريقية في القرن 5هـ/11م: الخلفيات والتداعيات محمد سعيد

- 123 شهداء قرطبة (236هـ/ 850 و-244 245 هـ/ 859م): شهداء أم متطرفون؟
عبد الباسط العميدي
- 135 محاكم التفتيش في الغرب المسيحي خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر للميلاد:
شكلا من أشكال التطرف فكريا وممارسة.
نجاة الجويني
- 149 السلطة الفاطمية بإفريقية وسياسة التهريب الفكري والقادي من منظور المالكية
صالح عبيدي
- 167 الجزء الثالث. من تمثيلات التطرف و العنف
- 169 الصورة عند المسلمين بين إبداع المصورين وعنف المتشددين
عبد الحميد سعيد
- 191 المذهب الظاهري من الهيمنة إلى إقصاء الآخر
العبد غزالة
- 203 الاعتداء على "راهب كنيسة غار الملح" (أكتوبر 1878): المجتمع المحلي و"الآخر"
المختلف دينيا قبيل انتصاب الحماية الفرنسية بتونس
محمد البشير الرازي
- 215 الشباب السلفي والغزو الثقافي للفضاءات العمومية بتونس
هادية صيود
- 229 النسوية الإسلامية وإشكالية التطرف أية علاقة؟
زينب التوجاني
- 245 عنف السلطة والعنف المضاد في الثقافة الشعبية التونسية: دولة البايات أنموذجا
عبد الكريم البراهمي
- 267 الجزء الرابع. التطرف خطابا و ممارسة بين الماضي و الراهن

- 269 التمثّل العنيف للسلطة داخل المخزن الحسيني: التصفية الجسدية والاغتيال مثالا
لطفّي بو علي
- 279 الخطاب الاستعماري للنخبة المثقفة الفرنسية من 1881 إلى 1914 بين التطرف وأنسنة
الاستعمار
عبد الستار الفرشيبي
- 297 الخطاب الديني لدى غلاة الاستعمار الفرنسي بتونس: خطاب «مارك فورنيل» نموذجا
بلحسن الساحلي
- 307 "تطرف" الخطاب الوطني التونسي في الردّ على الخطاب الاستعماري الرسمي: دراسة
لبعض العيّات بين 1910 و 1954
عادل بن يوسف
- 325 السجون والتطرف العنيف: تونس انموذجا
عبد اللطيف الحناشي
- 341 معركة بن قردان مارس 2016: الأسرار والخفايا
محمد ذويب
- 357 الجزء الخامس. وسائل و إستراتيجيات التصدي للظاهرة
- 361 المقاربة القانونية لمواجهة الفكر التكفيري المتطرف والإشكاليات المطروحة:
جريمة التكفير أنموذجا
أمين الشارني
- 375 المؤسسات العامة الإيطالية ومسألة خطر التطرف في فضاء المدارس ورهانات إدارة
التنوع الديني
محمد خالد براندالي الغزالي - مونية علالي
- 385 أي دور للمدرسة في التنشئة على مجابهة التطرف؟
محرز الدريسي
- 411 أهميّة المدرسة في تكريس مبدأ القبول بالآخر: "تجربة المدارس اللائكية في تونس"
1908-1884 424
الجيلاني محسن
- 425 أهمية تفعيل المشاريع الفكرية في صياغة سياسات مقاومة التطرف
عبد الباسط القابري

Introduction

L'extrémisme est généralement lié à une certaine intolérance à l'égard de l'autre, rejetant/ condamnant ses opinions, ses positions ainsi que ses convictions religieuses, politiques ou même sociales. L'autre est souvent qualifié d'impie, de traître à la nation, ou rebelle et parfois terroriste. L'extrémisme prend des dimensions dangereuses lorsqu'il passe du stade des jugements de valeur à la violence contre des individus, les groupes et les institutions.

Depuis un bon moment, les médias, et une bonne partie des études et des recherches ont porté sur le phénomène de l'extrémisme sous ses diverses formes et contenus focalisant essentiellement sur le monde musulman, négligeant de traiter le phénomène dans ses diverses dimensions en tant que phénomène global : historique, religieux, politique et social connu par la plupart des peuples et des civilisations humaines. Toutefois, il faut signaler que l'extrémisme n'est pas une pensée ou une pratique fondées uniquement sur des idées religieuses, mais il repose parfois sur des idées laïques (le phénomène colonial depuis le XIXe siècle, ou l'extrême droite en Europe et en Amérique). Ce phénomène remonte à l'antiquité, puis les musulmans comme les chrétiens ont connu des formes d'extrémisme social, politique ou religieux qui s'exprime souvent à travers un terrorisme sectaire (l'Inquisition en est un bel exemple). Le Nouveau Monde avec les conquistadors espagnols était, également, le théâtre de multiples formes d'extrémismes et de terrorisme d'état ou de groupes religieux... Enfin, depuis les années soixante-dix du dernier siècle, le phénomène toucha toutes les sensibilités, de gauche, comme de droite, laïques ou religieux. Parfois, il s'approprie un « discours universaliste » tel le « jihad mondial » (Al-Qaïda et ses dérivés). Ceci a donné naissance au drame du 11 septembre 2001, suite auquel une sorte de guerre asymétrique s'est déclenchée, plaçant la question de l'extrémisme en tête des préoccupations mondiales à tous les niveaux, politique, militaire et sécuritaire.

Dans ce contexte, le laboratoire ESICMED (Élites, Savoirs et Institutions Culturelles en Méditerranée / Université de la Manouba, Tunisie) a œuvré à l'organisation d'un colloque international intitulé : « L'extrémisme à travers les âges. Diversité des concepts et des expériences », qui s'est tenu dans la ville de Hammamet (Tunisie) les 28 - 29-30 avril 2023. L'ouvrage que nous mettons aujourd'hui à la disposition des lecteurs est le fruit des contributions et des débats qui s'en sont suivis, durant ces trois jours. Il est constitué de cinq parties, chacune vise à suggérer un ensemble de problématiques liées au phénomène de l'extrémisme, non seulement sur le plan théorique, mais surtout sur le plan méthodologique et expérimental :

Première partie : « L'État » : produire l'extrémisme ou y résister.

Les communications, dans cette partie ont focalisé sur l'analyse des ambiguïtés sémantiques qui ont accompagné l'émergence des concepts liés au rejet de l'autre et la violence qui l'accompagne (radicalisme, fanatisme, extrémisme, impiété, hérésie, terrorisme...), avec un retour aux origines du phénomène de manière cognitive, et une revue des faits historiques loin des

normes ou des jugements impressionnistes qui peuvent déformer la réalité de la violence politique, empêchant d'y penser de manière rationnelle et responsable et expliquer profondément ce phénomène. L'état, semble parfois impliqué dans la production du comportement et de la culture extrémistes. en raison de l'adoption de stratégies souvent inefficaces et de son incapacité à faire face à l'implication de ses organes et ses institutions dans la production de l'extrémisme, en raison de la frustration persistante et des vulnérabilités sociales, économiques et psychologiques de nombreux segments de la population. Parallèlement, les limites de l'adoption de la laïcité pour freiner l'extrémisme ou contribuer à sa production ont été étudiées, à partir de l'expérience française de 1905 à nos jours concernant les relations entre l'État et l'Église catholique, expérience qui a conduit à l'émergence de positions diverses, religieuses et politiques, caractérisées par l'extrémisme du discours officiel et non-officiel depuis les années quatre-vingt du siècle dernier jusqu'à aujourd'hui, surtout après la croissance de la présence islamique avec toutes ses orientations religieuses et politiques.

Deuxième partie : l'extrémisme religieux .

Dans cette partie Les contributions se sont intéressées au rôle de la dimension religieuse dans le processus d'extrémisme idéologique. C'est un phénomène ancien connu par la plupart des civilisations, que ce soit avant ou après l'émergence de l'État, il se caractérise par l'émergence de groupes croyant porter l'unique vérité, et qui se présentent comme les vrai défenseurs du « sacré ». Ainsi, ils se mettent à exclure et ostraciser les autres, et essayer de les soumettre à leur volonté, les obligeant à adhérer à leurs rituels, cultes, lois et valeurs...

Troisième partie : corrélation entre extrémisme et violence.

Certains papiers se sont penchés sur les différences culturelles et sociales, dans le cadre de communautés locales étroites, qui mènent souvent à l'intensification des pratiques de stigmatisation sociale et à la production de stéréotypes, en établissant le premier moment des pratiques extrémistes, qui est la légitimation de l'agression contre l'autre. Dans le même contexte, a été traité le rôle du féminisme islamique, ainsi que le comportement extrémiste, anti-femmes sous couvert du féminisme lui-même, qui a conduit à davantage d'isolement, de fanatisme, de dogmatisme, d'exclusion et de violence morale entre ces groupes, parfois motivée par des facteurs externes et d'autres internes dont la responsabilité est due à la structure hégémonique, et aux politiques qui tentent de maintenir les femmes dans une situation d'infériorité, en particulier dans les pays arabes.

L'imaginaire religieux a également joué un rôle important dans la vie quotidienne des jeunes salafistes en particulier, à travers leur écu quotidien, ce qui en fait un facteur de force et de différenciation pour l'autre (l'infidèle). Pour ce groupe, la religion est devenue automatiquement utilisée pour leur permettre d'acquérir un statut distinctif tout en jouant un rôle important

qui indique une volonté déclarée de corriger les croyances et les mœurs en démolissant les monuments commémoratifs, en brûlant les Zawayas et en détruisant les galeries d'art considérant que toute œuvre d'art représente la communion avec Dieu, ce qui a encouragé certaines personnes à attaquer les espaces publics et tenter de les remplacer par des espaces alternatifs : des tentes de plaidoyer pour étendre davantage leur influence et leurs idées sur la société et ses institutions publiques.

La culture populaire (le modèle tunisien) représente également des formes de violence, dont les manifestations varient dans les chants populaires et la poésie, et touchent à plusieurs niveaux, notamment politique, militaire et économique (imposition d'impôts) pour soumettre les groupes rebelles à l'autorité.

Quatrième partie : l'extrémisme dans le discours et la pratique entre le passé et le présent

Les problématiques abordées par les contributions de cette partie sont diverses et touchent différentes périodes entre autres, la violence politique au début de la période Husseinite, pour faire face aux opposants politiques et pour résoudre la lutte pour le pouvoir à la fin de l'ère moderne, qui ne s'est pas arrêtée tout au long de la période étudiée. Cette violence s'estompe et disparaît parfois, puis s'intensifie et fait rage à d'autres moments, au gré des enjeux politiques qui s'imposent à tous ceux qui parient sur le pouvoir, transformant le pays tunisien en un état de guerre permanente qui touche l'ensemble de la société, de sorte que l'affaire a pris les formes d'une rivalité régionale qui a conduit à déstabiliser la cohésion du tissu social.

Les manifestations de l'extrémisme ont également été abordées dans le contenu du discours colonial à travers les idées et les pratiques des formations officielles et sociales coloniales, comme cela était évident dans les écrits des extrémistes coloniaux et dans certains écrits de gauche, en particulier dans leur vision de l'héritage islamique, qui indique un traitement hostile (malgré une certaine équité dont certains d'entre eux ont fait preuve envers la civilisation arabo-islamique). L'hostilité à l'Islam ne provient plus de prétextes purement religieux, mais elle a été attribuée ; plutôt, à une race décrite comme «arriérée, sans culture et hostile à la science, dans le cadre d'une vision discriminatoire de supériorité». Cependant, ce contenu et cette forme d'extrémisme et de violence ne se limitaient pas à l'autre (le colon), car la violence engendre nécessairement une contre-violence, ce que l'on voit dans le texte du discours du Mouvement national tunisien, basé sur trois types de discours, le premier c'est le discours politique, le deuxième est le discours syndical et le troisième est le discours associatif et culturel, qui à son tour se caractérise par la rigidité. Parfois, l'extrémisme (la structure et la forme du discours) envers l'administration coloniale a grandement contribué au durcissement de celle-ci. Les formes de rapport des cercles coloniaux avec les patriotes et la question nationale, et a contribué à atteindre les objectifs du mouvement patriotique.

Les prisons ont également fait l'objet de recherches comme l'un des environnements les plus importants qui ont contribué à la propagation de

l'extrémisme violent, une réalité que les prisons européennes et arabes connaissent depuis les années soixante-dix. Elles se sont ensuite développées et intensifiées par des groupes à référence islamique. Dans ce domaine, l'accent a été mis sur l'étude du cas des prisons tunisiennes (après la révolution) en tant qu'environnement incubateur de l'extrémisme, qui s'est intensifié et étendu pour diverses raisons et facteurs internes et externes.

Cinquième partie : moyens et stratégies pour faire face au phénomène de l'extrémisme

Dans cette partie, les contributions suggèrent de nombreuses approches concernant les moyens et les stratégies qui peuvent être adoptées pour faire face aux différentes formes et implications de l'extrémisme. Il a été souligné que l'approche sécuritaire sous ses diverses formes est incapable de traiter cette «maladie». Il y a eu un consensus sur la nécessité d'activer des approches culturelles et sociales, par des spécialistes selon les écoles (trois études ont été présentées, dont l'une concernait le danger de l'extrémisme dans l'espace scolaire italien et les enjeux de la gestion de diversité religieuse), notamment avec ses différents types et niveaux en plus de la société civile, avec ses diverses composantes, à s'engager dans la formulation d'une approche pour faire face à l'extrémisme , le contrôler et comprendre comment y faire face en recherchant des solutions harmonieuses et réfléchies pour protéger les individus de toute déviation qui touche l'esprit et qui risque de mener vers l'extrémisme... Parallèlement à l'élaboration de législations et de lois pour faire face au phénomène de violence idéologique, les difficultés auxquelles sont confrontés les législateurs, considérant qu'une partie des questions liées à l'extrémisme sont liées à la liberté d'expression , de conscience et de croyance.

تقديم عام

يرتبط التطرف عادة بالانغلاق والتعصب للرأي ورفض الآخر و التعايش معه وحتى تكفيره دينيا وتخوينه سياسيا ويزداد خطر التطرف حين ينتقل من طور الفكر والاعتقاد والتصور النظري، إلى طور ممارسة العنف المادي الاعمى ضد الافراد و المجموعات والمؤسسات وذلك على خلفية دينية أو طائفية أو اجتماعية أو سياسية او جميعها، أمر مارسته الدول ايضا بأشكال متعددة داخل نطاق مجالها(سيادتها) او خارجها(الممارسة الاستعمارية)

لقد تناولت أغلب الدراسات والبحوث ظاهرة التطرف بأشكاله ومضامينه المختلفة و ركزت على العالم الاسلامي في الوقت الذي تم تغييب تناول الظاهرة بأبعادها المختلفة كظاهرة تاريخية دينية سياسية واجتماعية عرفتھا اغلب الشعوب والحضارات الانسانية. فحسب التجربة التاريخية لم يكن التطرف فكرا وممارسة، مستندا فقط على الأفكار الدينية(كما هو الحال في عصرنا) ولكنه استند أيضا للأفكار العلمانية ماضيا(الظاهرة الاستعمارية منذ القرن 19) وحاضرا (اليمن المتطرف في اوروبا وأمريكا). فمن أقدم مظاهر التطرف التي عرفتھا البشرية قيام روما بتسوية قرطاج بالأرض في عام 146 قبل الميلاد وذلك بعد حصار طويل. كما عرفت الانظمة السياسية ذات المرجعية اللامامية منذ عصر الخلافة موجات عديدة من التطرف الفكري تحوّل سريعا الى اشكال من العنف (الاغتيال والقتل والتعذيب والسبي ...) داخل المنظومة و خارجها، أمر عرفتھا الانظمة ذات المرجعية المسيحية ايضا وذلك خلال القرون الوسطى تجسّدت في الحروب الدينية من جهة أو ضد الطوائف (محاكم التفتيش...) و الحملات ضد المسلمين في الشرق والغرب ثم جاء التطرف إلى العالم الجديد مع الغزاة الاسبان الذين استعمروا الأمريكتين مع بداية القرن 16 وصولا للظاهرة الاستعمارية المعاصرة أين عرف العالم بروز أنماط جديدة من التطرف ...و منذ عقد السبعينات من القرن الماضي عرفت الظاهرة مرحلة جديدة في استخدام العنف المنظم لأسباب جيوسياسية واستراتيجية ،على خلفية ايديولوجية أو دينية او قومية، من الحركات اليسارية الى الحركات القومية وصولا الى تيارات «الجهاد العالمي»(تنظيم القاعدة ومشتقاته) الذي نفذ أكثر عملياته دموية في 11 سبتمبر 2001، وهو ما أَرّخ لبروز قضية التطرف على رأس قائمة اهتمامات العالم على كافة المستويات، بدءا من السياسي وانتهاء بالعسكري والأمني .وازدادت هذه الظاهرة تعقيدا في العقد الثاني من هذا القرن وذلك مع ظهور «تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام :داعش» وتمدده في مناطق عديدة من العالم (افريقيا وأوروبا).

و على خلفية كل ذلك كان اختيار محرر النخب والمعارف و المؤسسات الثقافية بالمتوسط (جامعة منوبة تونس) تنظيم ندوة دولية انعقدت بمدينة الحمامات(تونس) بين 28-29-30 افريل 2023 تحت عنوان : «التطرف فكرا وممارسة عبر العصور: من مفارقات المفاهيم الى تنوع السياقات والتجارب»، وكان من احد اهداف نشر اعمال هذا المؤتمر في كتاب رصد هذه الظاهرة وتحليلها وتأصيلها في سياقها التاريخي معرفيا كما عرفتھا الانسانية و التعمق في دراسة النماذج و التجارب المختلفة (شكلا ومضمونا).

ويتضمن الكتاب مجموعة من مساهمات باحثين من حقول معرفية وعلمية مختلفة ومن دول متعددة (تونس المغرب إيطاليا الجزائر فرنسا...) ويتألف من خمسة أجزاء، يهدف كل منها إلى اقتراح كيفية صياغة جملة من القضايا المتعلقة بظاهرة التطرف ليس فقط على المستوى

النظري والبستيمي ولكن بالخصوص من الناحية المنهجية والتجريبية:

الجزء الأول: إشكالية الدولة بين انتاج التطرف ومقاومته

تهدف مساهمات هذا الجزء لتحليل الالتباسات التي رافقت نشأة مفاهيم الوصم والعنف، (الراديكالية والغلو والتطرف وتكفير، وهرطقة، وإرهاب...) في حقلها الدلالي، وفي علاقاتها بالمرجعيات المقدسة، والأصول المؤسسة لما يصنع شرعية العنف وأنماطه القصوى، نصوصا ومنظومات، واتجاهات ثقافية الى جانب تأصيل الظاهرة معرفيا و استعراض حقائق تأريخيتها بعيدا عن الأحكام المعيارية أو الانطباعية التي قد تُحرف واقع العنف السياسي الراهن و تمنع التفكير فيه بعقلانية ومسؤولية و تفهم أعمق لظواهره وازاحة حشود من المغالطات المفهومية والعملية التي أوجدها الاستثمار السياسي لمختلف الفاعلين السياسيين المنخرطين فيه. أمر يتطلب إخضاع العنف السياسي لمراجعات نقدية عميقة تستهدف الحفر في المفهوم نفسه وفي جملة التصورات الجنسية التي تتقاطع معه في الخطابات العلمية والسياسية والإعلامية واليومية أو تتجاور في نوع من المماهة الخادعة حيناً أو الافتئات (الإفتاء) المتعمد... ما قد يساعد على معالجة أنجح لهذه الظاهرة واستيفاء شئى مناقيها ... وخاصة في علاقة الظاهرة بالدولة وسياساتها التي تبدو معقدة و مركبة فهي مولدة للتطرف والعنف وفي الوقت نفسه مستهدفة ومعرضة له وهي عاجزة على مواجهة الظاهرة نتيجة لاعتماد استراتيجيات غير ناجعة في غالب الأحيان وعدم قدرتها على معالجة توزط اجهزتها و مؤسساتها في انتاج التطرف نتيجة تواصل الإحباط والهشاشات الاجتماعية والاقتصادية والنفسية لفئات عديدة من السكان وخاصة فئة الشباب باعتبارها كتلة اجتماعية ونفسية هشة ما يدفعها دفعا لدوائر الديناميكيات العنيفة وبسهل انخراطها الواعي وغير الواعي ضمن مجموعات العنف والتطرف العنيف. لذلك تتطلب عملية مكافحة التطرف العنيف والإرهاب استراتيجيات تعمل للحد من المفعول التكثيفي للهشاشات من خلال السياسات العمومية... ومع التوازي مع ذلك تم البحث عن حدود اعتماد العلمانية في كبح التطرف أو المساهمة في انتاجه وذلك اعتمادا على التجربة الفرنسية من 1905 الى الزمن الراهن حول العلاقة بين الدولة والكنيسة الكاثوليكية وهي التجربة التي أدت إلى ظهور مواقف مختلفة، دينية وسياسية، تميزت بتطرف الخطاب الرسمي وغير الرسمي منذ الثمانينيات من القرن الماضي إلى اليوم خاصة بعد تنامي الحضور الإسلامي بكل توجهاته الدينية والسياسية...

الجزء الثاني: التطرف الفكري على خلفية دينية

اما مساهمات هذا الجزء فترصد وتحلل دور البعد الديني في عملية التطرف الفكري. وهو ظاهرة قديمة عرفتھا اغلب الحضارات سواء قبل بروز الدولة أو من بعدها لكن حين يرتبط بالدين فإنها تتسم بخصوصية العلاقة بين الحقيقة المطلقة الواحدة والمقدس، ما يمثل خطرا لأنها تصبح مبررة لإقصاء الآخرين ونبذهم ومحاولة إخضاعهم للجماعة والالتزام بطقوسهم وعباداتهم وقوانينهم وقيمهم و يصل الأمر إلى ممارسة العنف والإرهاب لإجبارهم على الخضوع لتلك الحقيقة المتصورة المقدسة و الواحدة و المطلقة. وقد عرفت ظاهرة التطرف توسعا منذ بروز الديانات التوحيدية الثلاث واتخذت الظاهرة أبعادا وأشكالا مختلفة و خاصة التطرف الفكري الذي يتحول غالبا الى اشكال متنوعة من التطرف العنيف سواء داخل المجموعات الدينية الواحدة أو بينها وجماعات دينية أخرى (اسلام /مسيحية / يهودية) ينطلق من انكار

الآخر الى العنف اللفظي (الوصم) الى تكفيره وترهيبه معنويا الى ممارسة العنف المادي من الأدنى الى الأقصى (محاكم التفتيش و الاغتيالات والتصفيات الجسدية والحروب التي تأخذ طابعا مقدّسا عادة...).

الجزء الثالث: تمثلات التطرف والعنف

تهتم مساهمات هذا الجزء بالبعد التمثلاتي للتطرف والعنف على المستوى الثقافي من ذلك بروز تيارات معادية للصورة أو متوجّسة منها خلال فترات مختلفة من التاريخ الإسلامي، معتبرة ان الثقافة الإسلامية خالية من الصورة «aniconique»، أو أنّ الصورة اقتضرت على العالم الشيعي، وهو راي محانب للصواب، ويجهل أو يتجاهل وجود آلاف التحف والأدوات الخزفية والمعدنية والعاجية الحاملة للصور بما في ذلك الصور المجسّمة أو ذات الظل، إضافة إلى آلاف المنمنمات السنّية والشيعة، على ان ذلك لم يمنع تواتر عمليات التخریب القديمة والحديثة التي تجاهلت الوقائع والحقائق التاريخية التي تؤكد وجود الصورة في الحياة اليومية للمسلمين في عهد الصحابة والتابعين...و لم يقتصر هذا السلوك على الماضي بل توسعت ممارسته في الزمن الراهن بتشجيع من هيئات وجهات إفتائية عديدة ذات ارتباطات سياسية دينية رسمية أو غير رسمية فواصلت الحثّ على منع الصورة و مصادرتها على تلك الخلفيات... كما يساهم الاختلاف الثقافي والحضاري خاصة في إطار مجتمعات محلية ضيقة في اشتداد ممارسات الوصم الاجتماعي Stigmatisation وإنتاج الصور النمطية Stéréotypes في تأسيس اللحظة الأولى في ممارسات التطرف وهي شرعنة الاعتداء على الآخر المختلف عبر تحقيره وتصنيفه... وفي نفس السياق تمت معالجة دور النسوية الإسلامية في تفشي أفكار وسلوكيات متطرفة معادية للنساء تحت ثوب النسوية نفسه، ما أدى لمزيد من الانفلاق والتعصب و الدوغمائية المقصية والعنف المعنوي لدى تلك المجموعات مدفوعة أحيانا بعوامل خارجية وأخرى ذاتية تعود مسؤوليتها لبنية الهيمنة والسياسات التي تحاول الإبقاء على هذه الوضعية المزرية للنساء المسلمات حول العالم وخاصة في البلدان العربية.

كما كان لمتخيّل الديني دور في الحياة اليومية للشباب السلفي خاصة وعلى حياتهم اليومية وتصرفاتهم جاعلين منه عاملا من عوامل القوة والتمييز بالنسبة للآخر (الكافر). وقد أصبح الدين عند هذه الفئة يُوظف بشكل آلي ليمكّنهم من اكتساب مكانة مميزة مع تأدية دور مهم تدلّ على رغبة معلنة في تصحيح العقائد والأخلاق من خلال هدم النُصب التذكارية وحرق الزوايا وتهشيم المعارض الفنية... باعتبار كل عمل فني يمثل شركا بالله، وهو ما شجّع البعض على استباحة الفضاءات العمومية والتنكيل بها ومحاولة تعويضها بفضاءات بديلة: وهي الخيمات الدعوية لمزيد بسط نفوذه وفكره على المجتمع ومؤسساته العمومية.

كما اختزلت الثقافة الشعبية (نموذج تونس) أشكالا من العنف تنوّعت تجلياته في الأغاني والشعر الشعبيين ومُسّت عدّة مستويات منها السياسي العسكري والاقتصادي (فرض الضرائب) لإخضاع الجماعات المتمردة للسلطة، والانتقام منها. ومنها الاجتماعي الذي يظهر في تهجير عديد القبائل والعروش من مواطنها وتشريدتها في جهات مختلفة، ومنها الجبائي الاقتصادي الذي يتمثّل في الترفيع من قيمة الجباية والخطايا.

الجزء الرابع: التطرف خطابا وممارسة بين الماضي والراهن

تتنوع القضايا التي تعالجها مساهمات هذا الجزء فعلى المستوى السياسي و على امتداد فترات زمنية مختلفة همت العديد من الأنظمة والمضامين فتم تشريح ظاهرة العنف السياسي خلال الفترة الحسينية المبكرة وهو الذي اتخذ عدة أساليب من ذلك تحيّر مجال السيادة وتملكه وتحقيق السيطرة المطلقة على الأفراد والجماعات و ممارسة العنف الجسدي (الاغتيال والتصفية الجسدية)الذي مثل أبرز الاستراتيجيات التي وظّفها البابليك(نظام الحكم الحسيني) في التعاطي مع الخصوم السياسيين وفي حسم الصراع على السلطة خلال العصر الحديث المتأخر و الذي لم ينقطع طوال الفترة المدروسة، لكنه كان يخفت ويختفي أحيانا ويشتد ويستعر أحيانا أخرى، وذلك بحسب الرهانات السياسية التي كانت تفرض نفسها على عموم المتراهنين على السلطة الامر الذي حوّل البلاد التونسية إلى حالة احتراب جماعي دائم طالت عموم المجتمع الأهلي وانخرط فيها بصفة قسرية عموم التونسيين ليّتخذ الأمر أشكالا من التلاحن الجهوي أدّت إلى زعزعة تماسك النسيج الاجتماعي.

كما تم التطرق لمظاهر التطرف في مضمون الخطاب الاستعماري من خلال أفكار وممارسات التشكيلات الرسمية والاجتماعية الاستعمارية كما تجلّى في كتابات غلاة الاستعمار و بعض الكتابات اليسارية خاصة في نظرتها للتراث الإسلامي ما يشي الى تعامل عدائي(بالرغم من بعض الإنصاف الذي أظهره البعض منهم للحضارة العربية الإسلامية)، أمر برز في التمثّلات والصور النمطية التي غلب عليها التطرف فكرا وسلوكا زهي امتداد لحقب تاريخية غابرة كالحروب الصليبية واعتمادا أيضا على المناهج الحداثيّة، لم يعد العداء للإسلام نابعا من ذرائع دينية بحجة بل اصبح يُعزى للعرق الذي يوصف ب«المتخلف وعديم الثقافة والمعادي للعلوم»، في اطار نظرة استعلائية تمييزية ... غير ان هذا المضمون والشكل من التطرف والعنف لم يقتصر على الاخر (الاستعماري)فالعنف يولد عنفا مضادا بالضرورة أمر نلمسه في متن خطاب الحركة الوطنية التونسية وذلك استنادا لثلاثة أنواع من الخطابات، أولها الخطاب السياسي وثانيها الخطاب النقابي وثالثها الخطاب الجمعياتي - الثقافي والذي تميّز بدوره بالتصلّب والتطرف أحيانا (بنية وشكل الخطاب) تجاه الإدارة الاستعمارية ما ساهم إلى حد كبير في تصلب أشكال تعامل الأوساط الاستعمارية مع الوطنيين والقضية الوطنية و رغم اختلال موازين القوى فقد ساهم هذا العنف الوطني الشرعي في تحقيق اهداف الحركة الوطنية...

كما كانت السجون محل بحث باعتبارها احد اهم البيئات التي ساهمت في نشر التطرف والتطرف العنيف واقع عرفته السجون الأوروبية والعربية منذ السبعينات توسعت وتكثفت لاحقا بواسطة الجماعات ذات المرجعية الإسلامية و في هذا المجال تم التركيز على دراسة حالة السجون التونسية (بعد الثورة)كبيئة حاضنة لظاهرة التطرف تكثفت وتوسعت لأسباب وعوامل مختلفة داخلية وخارجية.

الجزء الخامس: وسائل واستراتيجيات التصدي لظاهرة التطرف

تقترح مساهمات هذا الجزء العديد من المقاربات حول الوسائل والاستراتيجيات التي يمكن اعتمادها لمواجهة مختلف اشكال ومضامين التطرف وكان التأكيد على ان المقاربة الأمنية بأشكالها المختلفة غير قادرة على معالجة هذا «الداء» لذلك كان هناك اجماع على ضرورة تفعيل المقاربات الفكرية والاجتماعية وخاصة الدينية من قبل أهل الاختصاص واعتمادا على المدرسة(تم تقديم ثلاثة بحوث واحدة منها اهتمت بخطر التطرف في فضاء المدارس الإيطالية

ورهانات إدارة التنوع الديني) خاصة بمختلف اصنافها و مستوياتها بالإضافة للمجتمع المدني بمختلف أطيافه ومكوناته للانخراط في صياغة مقاربة للتصدي لجريمة التطرف والتكفير والسيطرة عليها وإدراك كيفية التعامل معها والبحث عن حلول متناغمة ومدرسة لتحسين الأفراد من أي انحراف فكري يقود إلى الانسياق وراء الأفكار المتطرفة... في موازاة تطوير التشريعات والقوانين للتصدي لظاهرة العنف العقائدي رغم الصعوبات التي تواجه المشرعين باعتبار اتصال جزء من القضايا ذات العلاقة بالتطرف بجريمة الضمير والمعتقد وعلاقة المؤسسة الدينية بالشأن الخاص والشأن العام وكذلك بجريمة التفكير وحرية التعبير، وهي مسألة تتصل أيضا بالمسارات التي عرفتھا المجتمعات الحديثة....

الجزء الأول
الدولة بين انتاج التطرف ومقاومته

Première partie
L'État entre produire
l'extrémisme
et y résister

في العنف السياسي وإبدالاته: فوضى المفاهيم وحرب الشرعيات

Sur la violence politique et ses mutations : le chaos des concepts et la guerre des légitimités

محمد سويلمي
جامعة قفصة، تونس

المقدمة

كثيرا ما تواترت على ألسنة السياسيين والأكاديميين ادعاءات عن فريدة العنف السياسي الذي يخترق حياتنا الراهنة من قبيل مزاعم «رابوبور» «Rapoport» أنّ «الإرهاب قد أصبح فعلا ولأول مرة الحقيقة السياسية للعصر» أو إقرار «لاكوير» «Laqueur» بأنّ «الإرهاب الحالي هو إرهاب جديد» أو استنتاج «بورادوري» «Borradori» بأننا «نعيش حاليًا في زمن الرعب» أو توصيف «ستيرن» «Stern» بـ «بروز» «سلالة جديدة من الإرهابيين»¹. لكنّ حقائق الواقع التاريخي الموضوعية تقوّض هذه المزاعم وتثبت تهافتها لسببين على الأقل: أول يتصل بمغالطات البلاغة السياسية التي تتقن مهارة اختلاق النعوت الموجهة كتسميتها لعقود الحرب الباردة في القرن الماضي «بسنوات الرعب والإرهاب»²، وثان مردود إلى طبيعة العنف السياسي نفسه بوصفه مكونًا جوهريًا في التاريخ الإنساني رافق تشكّل المجتمعات وتحوّل المجالات وتماسّ الثقافات وكان جزءًا مكينا من حيوات البشر وديناميكياتها اليومية. لذا فإنّ الأحكام المعيارية أو الانطبائية لا ينبغي أن تحرف واقع العنف السياسي الراهن ولا أن تمنعنا من التفكير فيه بعقلانية ومسؤولية.

ولكنّ الغريب أنّ صنّاع السياسات الذين خلقوا هذا العنف السياسي ونشروه في كلّ المسارح المحلية والعالمية بخياراتهم المجتمعية وتوجهاتهم الأيديولوجية هم أنفسهم الذين يمعنون في تعقيد المشهد والدفع بالعنف السياسي إلى التفاهم اجتماعيًا وأمنيًا ومحاليًا بشكل يجعله واقعة اعتيادية تتسلّل إلى تفاصيل حياتنا اليومية دونما استغراب أو استياء. وبكفي أن نتملّئ قليلًا مفاهيم «الحرب على الإرهاب» «WOT» أو «مقاومة التطرّف العنيف» «CVE» أو «الوقاية من التطرّف العنيف» «PVE» لنكتشف عبث هذه السياسات، فالولايات المتحدة الأمريكية

1 Schinkel (Willem), «On the Concept of Terrorism», In: Contemporary Political Theory, V. 8, N°. 2, 2009, p-p 176-177.

2 Ibid, p 177.

التي ترغمت هذه الاستراتيجيات أخفقت بشكل لا تنكره حتى النخبة السياسية المتشددة رغم أنها تنفق سنوياً 18 مليار دولار على 17 جهازاً أمنياً واستخباراتياً وعسكرياً تحت إشراف «وكالة الأمن القومي» «NSA»¹. وحتى حملاتها العنيفة التي أطلقتها منذ أحداث سبتمبر 2001 انتهت إلى مآلات مرعبة: فقد بلغ عدد الجماعات الإسلامية الجهادية بحلول سنة 2020 أكثر من 100 جماعة تنشط في 70 دولة حول العالم وتضم أكثر من 230 ألف جهادي تسببوا في مقتل 120 ألف شخص من جملة 800 ألف قتيل منذ انطلاق مشروعها «الحرب على الإرهاب» رغم أنها أنفقت 2 تريليون دولار أمريكي على عملياتها العسكرية فقط في 80 دولة².

لهذا تنامي وعي حاد بأن ظواهر العنف السياسي تحتاج إلى تفهم أعمق ومعالجة أنجع يستوفيان شتى مناحيها ويزيح عنها حشوداً من المغالطات المفهومية والعملية التي أوجدها الاستثمار السياسي لمختلف الفاعلين السياسيين المنخرطين فيه. بيد أن هذا المسار لا يتحقق إلا بإخضاع العنف السياسي لمراجعات نقدية عميقة تستهدف الحفر في المفهوم نفسه وفي جملة التصورات الجنيسة التي تتقاطع معه في الخطابات العلمية والسياسية والإعلامية واليومية أو تتجاور في نوع من المماهة الخادعة حيناً أو الافتئات المتعمد. وهو ما يستدعي لزماً تفحص الأطر النظرية التي تنزل فيها مفهوم العنف السياسي والمناويل الإجرائية التي انتهجها المشتغلون عليه أو المعنيون به من شتى الفاعلين في مجالاتهم المختلفة والمتشعبة، فالعنف السياسي مشغل علمي وسياسي في ظاهره ولكنّه في جوهريه هم مجتمعي تفاقم هواجسه بشكل «يتعارض مع حلم العصر الحديث اللاعنفي» ويقوّض «الطموحات الاجتماعية والسياسية المثالية لعالم يسوده السلام وواجب الدول في حماية حياة الإنسان والحفاظ على النظام الاجتماعي»³.

1. العنف السياسي: تشظي الظاهرة والتباس الأسماء

يكاد تعبير العنف السياسي يكون أكثر الاصطلاحات تواتراً في مختلف الأدبيات وفي شتى سياقات التواصل اليومي وفي أغلب الخطابات بشكل يجعله أقرب إلى البدايات التي لا تستوجب مراجعة أو مساءلة. لكن هذه المسلمات أو «الدوكسا» «Doxa» لا يجب أن تحجب عنا تعقيد ظاهرة العنف السياسي وما يثوي فيها من التباسات ومغالطات تعسر على الناظر تمثله أو تنزيهه في إطار واضح ودقيق إزاء ظواهر أخرى مجاورة أو شبيهة. ويعود غموض مفهوم العنف السياسي إلى طبيعة الظاهرة نفسها لما فيها من تعدد الأشكال واختلاف المستويات وتباين الفاعلين وتمايز الأدوات فضلاً عن الصيغ الخطابية والأنماط التداولية والإسقاطات الوصفية والتحليلية التي يمارسها عليها مختلف المشتغلين مما يكشف أنّ «غموض العنف الذي يظهر في توصيف ظواهره وتأطيره ومنطق حدوثه وتصعيده المحتمل والتفسيرات السببية» يجعل «أي محاولة لتحديد ما يشكل عنفاً بشكل نهائي مهمة تنطوي على مخاطر عالية بطرق مختلفة»⁴. وهذا يستدعي النظر في ظاهرة العنف السياسي أولاً، وفي جملة الاصطلاحات التي تتصل به ثانياً.

1 Lindahl (Sondre), «Critical Evaluation of Counterterrorism», In: Routledge Handbook of Critical Terrorism Studies, Routledge, New York-London, 2016, p 459.

2 Schmid (Alex), Handbook of Terrorism Prevention and Preparedness, ICCT, Netherlands, 2021, p 2, (Introduction).

3 Heitmeyer (Wilhelm) and Hagan (John), «Violence: The Difficulties of Systematic International Review», In: International Handbook of Violence research, Kluwer Academic Publishers, New York-Moscow, 2005, p 5.

4 Heitmeyer (Wilhelm) and Hagan (John), «Violence...», Op. Cit., p 4.

1. 1. العنف السياسي ظاهرة إشكالية

إذا كانت الخطابات الشعبية والسياسية تنحو إلى تبسيط ظاهرة العنف السياسي والتفاضي عن تعقيداتها الجمة، فإنَّ النظر العلميَّ سرعان ما يصطدم بمعوقات تصوُّرية ونظرية وإجرائية تشف عن الإرباكات المنهجية والمعرفية والسياسية التي تحيط بالمصطلح والظاهرة معا ليس أقلها ماهية العنف السياسي التي ترتبط بتصنيفيته « Typology » أو مَقُولته « Categorization » ضمن ظواهر ثُدانيه أو تُشاكله. فالعنف السياسي يحتاج ضرورة إلى « محاولة التحديد الدقيق لما يجب أن يصدق عليه أنه عنف » ما دامت الظاهرة « متعدّدة الوجوه في سياق الواقع الاجتماعي »¹. وهذا مردود في جوهره إلى استسهال تداوله في اللغة اليومية أولاً، وإلى ما فيه من « غموض كبير بين تدمير النظام وخلق النظام معا » ثانياً، وإلى انتشاره الواسع وامتداده « من الإصابات الجسدية والنفسية وأشكال معيّنة من الجريمة والسلوك غير المهدّب في الطرقات والرياضة إلى التمييز السوسيواقتصادي » ثالثاً². وقد يعزى تعقيد ظاهرة العنف السياسي إلى كونه مجرد فئة تحليلية من طيف واسع يتنوّل ضمن مظلة اصطلاحية اسمها العنف جنسا جامعا يجسّد « العنف حالة غير سياسية في البيئات الاجتماعية المباشرة (في الأسرة وفي المدرسة وفي الشوارع والأماكن العامة ضدّ الأطفال والنساء مثلاً) بوصفه جريمة عنيفة » ليمتدّ « حتّى العنف ذي الدافع السياسي مثل الإرهاب والاغتيالات والاضطهاد والتعذيب »³.

وقد أسهمت ظاهرة العنف السياسي نفسها في هذا التعقيد المفهومي والعملي بسبب امتدادها المجالي والثقافي الذي لا يستثني مسرحاً محلياً ولا وطنياً ولا عالمياً ما دام « لا يوجد مجتمع ولا منطقة في العالم ولا ثقافة خالية من العنف »⁴. بل إنّ العنف السياسي يرحل بين الفضاءات الاجتماعية والسياسية والجغرافية ليحتوي عنف المستوى الأصغر « Micro-Level » داخل المجالات المحدودة كالمدينة والجهة والدولة، وعنّف المستوى الأكبر « Macro-Level » في مجالات إقليمية ودولية⁵. وهذا يحوّل العنف السياسي إلى ظاهرة ملتبسة لا تتزيّا بمظهرية ثابتة ومخصوصة، وإنّما تعيد تشكيل نفسها بأن تتكيف مع السياقات التاريخية والثقافية لتتقلب مدلولاتها من الاستهجان إلى الاستحسان أحيانا وليس أدلّ على ذلك من عنف الدولة الذي يغيّر في أدواته وأشكاله ومضامينه بالتمويه والتضليل عندما « تُنقل بعض أشكال العنف على الأقلّ خلف الكواليس وبالتالي تُسحب من المشهد العام »⁶. لذا تتقلب ظاهرة العنف السياسي إلى واقعة مُلغزة ومُربكة على نحو كبير ليس لها حدود معلومة ولا مؤشرات واضحة تضبط ما يتطلّب معناها حقيقة لأنّه « نادرا ما يكون واضحا كيف تتشابه الأفعال المُسمّاة عنفا مع بعضها البعض أو تختلف عنها » ممّا يصيب أيّ محاولة للفهم بالإخفاق أو الخلل أو النقصان في ظلّ غياب « التمييز بين السلوكيات العنيفة والأفعال المختلفة تماما »⁷.

ولعلّ عنف الدولة السياسي أو إرهاب الدولة « State Terrorism » يختزل هذا التعقيد الذي يخرق ظاهرة العنف السياسي ويعمّق غموضها لأنّه « مصطلح غير متجانس يغطّي مجموعة واسعة

1 Ibid.

2 Imbush (Peter), «The Concept of Violence», In: International Handbook of Violence research, p 13.

3 Ibid.

4 Ibid.

5 Ibid, p 27.

6 Ibid, p 33.

7 Hamby (Sherry), «On Defining Violence and Why it Matters», In: Psychology of Violence, V. 7, N°. 2, 2017, p 167.

من الظواهر» يسمح بكثير من «التوصيفات الواسعة والمتناقضة» التي تُربك المفهوم وتشكك في حقيقته الملموسة، وكأنّ العنف السياسي «في عين الناظر أكثر ممّا هو في الواقع التجريبي»¹. وهو ما يفسّر أنّ «بولسون» «Paulson» و«شارب» «Sharp» أحصيا أكثر من 198 مظهرا متصلا بالعنف السياسي في ثلاث طوائف متميزة هي الاحتجاج اللاعنفي كالاعتصامات، وعدم التعاون كالمقاطعة، والاحتجاج العنيف كالعصيان المسلح². وممّا يعزّز غموض ظاهرة العنف السياسي أنّ كلّ ما له صلة بالسياسي ويتقاطع معه ينضوي ضمن هذه المظلة كالحروب الأهلية والصراعات العرقية والإبادة الجماعية والانقلابات والثورات وحركات التمرد والشغب والعمليات الانتحارية وأمراء الحرب وشبكات التمويل وعصابات الجريمة والتخريب والسلاح والتعذيب والاختفاء القسري والمحاكمات الصورية³. وهو ما يجعل من العسير الإلمام بمختلف مكوناتها كالفئات والبيئات والأهداف والاستراتيجيات والوسائل والفاعلين والتنظيمات والدوافع والانتشار الجغرافي كما اشتغل عليها «شولتز» «Shultz» «ولويشنغر» «Löchinger»⁴ أو الأسباب العميقة والمباشرة والمحفزات والمثبطات والآثار كما درسها «سيرسلودي» «Sirseloudi»⁵.

أما على مستوى آخر فإنّ تعقيد العنف السياسي قد لا ينجم عن الظاهرة نفسها بقدر ما يتأتّى من المجال الذي تنتسب إليه وهو «السياسية» لأنّ توصيف السياسي في حدّ ذاته إشكاليّ وعسير الضبط في الأشكال والأنواع والحدود ممّا يجعل كلّ تعبير مستخدم لوصف العنف السياسي أو تقنينه أو سحبه على ظواهر معيّنة يعمّق الطابع الإشكالي⁶. وتزداد إخراجات العنف السياسي تعقيدا وإرباكا إذا نظرنا إليه من حيث الفاعلين المنخرطين فيه والعمليات الجدلية التي تنتج عنه، فالفاعلون يتنوّعون في المواقع والشبكات والمؤسسات والقدرات ممّا تتجرّ عنه ديناميكيات لا يمكن اختصارها أو تبسيطها نظرا إلى أنّ «أشكال العنف السياسي المختلفة مترابطة وتشكّل جزءا من سلسلة متصلة من التكتيكات العنيفة»⁷. والواضح أنّ الطابع الإشكاليّ للعنف السياسي تعزّز أكثر بالدلالات الأخلاقية والمواقف السلبية والخطابات الحجاجية التي أضفاها عليه مختلف الفاعلين، وكأثما تعقيد العنف السياسي مزدوج تخلقه الظاهرة نفسها أولا، ويخلقه المعنيون به ثانيا لأنه «يُصنّع داخل الخطاب دوما وبالتالي فهو جزء من بناء الواقع اجتماعيا»⁸.

1. 2. العنف السياسي: تجاور الأسماء وتنازعها

ممّا لا شكّ فيه أنّ الأسماء والتصنيفات هي مجرد ترتيبات خطائية تواطأ عليها صنّاع الخطاب ومُلاك السلطة ما دامت توفر مغانم مرجوة وعليها تتوقّف منافع منتظرة في إدارة الوعي الجمعيّ وتحقيق الانتظام المجتمعيّ وتنميط البشر على تتوّعهم في مقولات مضبوطة وواضحة. ويمثّل مفهوم الإرهاب واحدا من الأسماء السجالية التي تعاضم تداولها على نطاق واسع في مختلف مواقع إنتاج الخطاب وفي شتى قنوات تسويقه، لكنّه يظلّ صناعة مفهومية واسما اصطلاحيا تواضع عليه من يمتلكون السلطة الرمزية والعملية معا لأنّه جزء من نظام كلّ للمعنى استقرّ

1 Schmid (Alex), «Typologies of Terrorism and Political Violence», In: Routledge Handbook of Terrorism Research, London-New York, 2011, p 160.

2 Ibid, p 165.

3 Ibid, p 160.

4 Ibid, p-p 172-173.

5 Ibid, p 181.

6 Bosi (Lorenzo) and Malthaner (Stefan), Political Violence, the Oxford Handbook of Social Movements, Oxford, 2014, p 439.

7 Ibid.

8 Imbush (Peter), «The Concept of Violence», Op. Cit., p 33.

في ضرب من الإجماع أولاً، ونتيجة لمفاوضات صاخبة ومقايضات عنيفة بين صانعي السياسات ثانياً. وهذا يجعل الإرهاب لا يعبر عن حقيقة موضوعية، بل كما قال «ريشاردز» «Richards» عن «فهم متفق عليه، في وقت مخصوص، في سياق معاصر»¹. لذا فمفهوم الإرهاب كغيره من المفاهيم والأسماء والتصنيفات ينبع من الحاجة إلى إحكام السيطرة على العالم وإخراجه في نموذج تقتنه المعاني التي اصطنعناها، وكأنه كما قال «شميد» «Schmid» لا توجد ماهية حقيقية لمفهوم الإرهاب، فهو مجرد إنشاء من صنع الإنسان»².

ويمكن مسaire الاتجاه البحثي العام في إقراره بأن العنف السياسي هو المظلة الجامعة لكثير من الأصناف التي تستحوذ على خاصيات العنف والقوة والأذى كالإرهاب والتطرف والردكلة بما فيها من تفرعات ومستويات ورغم بعض الخلط الذي يشوب أعمال عدد من الباحثين الذين لم يقيموا فصلاً دقيقاً بين العنف السياسي والإرهاب، وخلقوا «ضخماً مضليلاً ومربكاً» لما اعتبروا «مظاهر العنف السياسي وأشكاله وأنواعه إرهاباً إلى حد ما أو ببساطة كفة فرعية من الإرهاب وليس العكس: الإرهاب بوصفه فئة فرعية من العنف السياسي»³. وهو التباس يجعل «دلالات العنف تتداخل جزئياً مع المفاهيم ذات الصلة لغوياً» من قبيل القوة والعدوان والصراع والسلطة رغم انعدام التطابق المفهومي الذي يجعل حد العنف مرتبكاً⁴. لكن الحد المفهومي الذي استقر عليه مصطلح العنف السياسي المعاصر لا يكاد يختلف عن الجذر اللاتيني للعنف في دلالاته على القوة المادية أو القدرة النفسية في إحالة ضمنية إلى انفراد الدولة به دون سائر الأفراد أو الجماعات⁵.

وبما أن لكل مصطلح رحلته المتقلبة في التاريخ تكيفاً مع إكراهات السياق واستجابة لإرادة الفاعلين الاجتماعيين فقد أظهر اصطلاح العنف السياسي مرونة عجيبة في التحول الدلالي وتوسيع دوائر المعنى والتداول على غرار اللغة الألمانية التي استعملت في تاريخها عبارة العنف بدلالات متباينة بوضوح في سياقات مختلفة حتى استقر على معنيين أساسيين هما: معنى الكفاءة ومعنى الفعل أو الحركة في ارتباط بمجالين «الاعتداء الجسدي» و«عنف الدولة المشروع»⁶. ورغم أن مفهوم العنف في جذره الهندوأوروبي كان مرتبطاً بدلالات محصورة في «امتلاك القدرة» و«ممارسة السلطة» و«امتلاك القوة» فإنه سيشهد تحويرات عميقة نحو المجال السياسي ليصبح مع «هوبز» «Hobbes» حقاً احتكاريًا للدولة لإقامة العقد الاجتماعي، ومع «روبسبير» «Robespierre» «عنفًا تقدّمياً لتحقيق أهداف سياسية معينة» من الدولة أو الجماهير الثائرة في مشروعها التحرري ممّا يؤكّد تحوّل العنف من امتياز شرعيّ تحتكره الدولة إلى دلالات أخرى⁷.

ويكاد يكون من المستحيل العثور على تعريف موحد للعنف السياسي، لا لاختلاف الفاعلين السياسيين المعنيين بالمفهوم فقط بل لاختلاف المناويل والمنظورات والأطر النظرية التي تقارب الظاهرة وتفرض صوّرتها «Conceptualization» المخصوصة استجابة لمرتكزاتها وأدواتها. لذلك سنتخير المفهوم الذي اقترحه نظرية الحركات الاجتماعية «SMT» ليكون منطلقاً في إثارة

1 Shanahan (Timothy), «The Definition of Terrorism», In: Routledge Handbook of Critical Terrorism Studies, Routledge, New York-London, 2016, p 227.

2 Ibid, p 228.

3 Schmid (Alex), Routledge Handbook of Terrorism Research, Routledge, London-New York, 2011, p 5, (Introduction).

4 Imbush (Peter), «The Concept of Violence», Op. Cit, p 13.

5 Ibid, p 16.

6 Ibid, p 15.

7 Ibid, p-p 17-18.

المآزق البنيوية التي تردى فيها الجهد البحثي النظري والتجريبي. ويُعرّف العنف السياسي بأنه «ذخيرة غير متجانسة من الإجراءات الموجهة لإلحاق أضرار جسدية ونفسية ورمزية بالأفراد و/أو الممتلكات بهدف التأثير في جماهير مختلفة لإحداث التغيير السياسي و/أو الاجتماعي و/أو الثقافي أو مقاومته»¹. فهذا التعريف يجمع الفاعلين والأدوات والضحايا والغايات ولكن مع الإقرار بتنوع الصور واختلافها حتى يستوفي العنف السياسي كل سياقاته التي تتلون فيها أشكال العنف من المستوى الأعلى تنظيماً إلى المستوى الأدنى تنظيماً. ويمكن هذه الاقتراح المفهومي من «وضع العنف السياسي ضمن عمليات أوسع للنزاع السياسي وضمن سياق الصراعات الاجتماعية والسياسية والثقافية»².

وإذا كان مفهوم العنف عموماً «سلوكاً – متعمداً ب – وغير مرغوب فيه ج – وغير ضروري د – وضاراً»³، فإن مفهوم العنف السياسي لا يتماثل معه لأسباب كثيرة أهمها تعقيد الظاهرة لارتباطها بمجال السياسة المائل في كل تفاصيل الحياة والمفتوح على كل الأشكال وشئى الفاعلين الاجتماعيين. وما تواتر النماذج التصنيفية التي سعت إلى تقنين بنيته ومجاليه وأدواته إلا دليل على ذلك، فقد عمد «ديكميجيان» «Dekmejian» إلى ضبط طيف العنف السياسي الإرهابي في الأطراف والأشكال والأنواع، بينما سعى «وايتكامب» «Weitekamp» إلى دراسة الجرائم السياسية في تراتبيتها بتعيين الشكل والسياق والضحية والفاعل والهدف، أما ويلكنسون «Wilkinson» فاهتم بإرهاب «الذئب المنفرد» «Lone Wolf»⁴. وهذا يثير معضلة مفهومية جوهرية عن ماهية العنف في حدوده ومكوناته يمنع إيجاد نموذج إجرائي قابل للتعميم يحتوي كل مظاهر العنف ويراعي خصوصياتها في آن بما يجعل اسم العنف السياسي واضحاً ودقيقاً منزوع الارتباك والتداخل والاستثمار السياسي.

وتثير فئة العنف الدولة أو الحكومة إخراجات تصوّرية في جمعها مع أشكال أخرى من العنف السياسي كالإضرابات أو المظاهرات أو حملات المقاطعة في تسمية جامعة وموحّدة، فكثير من النزاعات المسلحة الدموية والطويلة التي تنخرط فيها الدولة بمؤسساتها وقدراتها تُدرج في مظلة العنف السياسي في ضرب من الاستسهال وتخفيف اللوطة والمماهة مع أشكال دنيا ومحدودة من هذه المظلة⁵. وتتعاظم إشكالية النزاعات المسلحة إذا نظرنا في انتشارها الهائل بين القبائل والجماعات العرقية والتشكيلات الطائفية وفئات المزارعين والرعاة والمهزّبين وتجّار الآثار وغيرهم الذين تحوّلوا إلى «مجموعات مسلّحة غير نظامية وذات أهداف سياسية غير واضحة» كما هو الحال في صراعات المزارعين اليمينيين على الأرض التي أودت بحياة 4 آلاف قتيل بين 2004 و2007⁶. فهل يعني هذا أنّ اسم العنف السياسي مربك في التوصيف وعاجز على الاحتواء ومفتقر إلى الدقّة في معايير الاحتواء والإقصاء أم أنّ ظواهر العنف القائمة على الدوافع السياسية تتكاثر بشكل يدعو إلى التفكير في نظام تصنيفي جديد بأسماء أخرى مغايرة؟

لكنّ العنف السياسي نفسه باعتباره صنفاً أو فئة تحليلية يتوزّع على فئات فرعية لا تمثل موضع إجماع ممّا يعزّز ما في التسمية من إرباك وغموض، فهناك من يتحدث عن العنف النفسي

1 Bosi (Lorenzo) and Malthaner (Stefan), Political Violence, Op. Cit., p 439.

2 Ibid, 440.

3 Hamby (Sherry), «On Defining Violence», Op. Cit., p 168.

4 Schmid (Alex), «Typologies of Terrorism and Political Violence», Op. Cit., p-p 162-170.

5 Kraus (Keith), «Beyond Definition: Violence in a Global Perspective», in: Global Crime, V. 10, N°. 4, 2009, p 339.

6 Ibid, p 341.

«من خلال الترهيب أو الخوف أو المكافآت المحددة»، أو «العنف المؤسسي» الناشئ عن «الوظيفة التنظيمية لمؤسسات الدولة» بممارسة القمع أو الاغتيال أو مكافحة الإرهاب، أو «العنف البنيوي» الذي اخترعه «غالتانغ» «Galtung» للإشارة إلى العنف المتأصل في بني المجتمع كالعائلة والمدرسة والمسجد، أو «العنف الرمزي» الذي أضله «بورديو» «Bourdieu» للإشارة إلى قهر خفي وغير مرئي يخلق الإذعان من خلال الدين أو اللغة أو الإعلام أو العلم¹. ولعل ما يكشف إرباكات تسمية العنف السياسي ما يحيط بها من أسئلة إشكالية مفتوحة بلا أجوبة تتصل بطبيعته ودوافعه وآثاره وعلاقته بالنظام المجتمعي مما يجعله في «حاجة إلى الوضوح الفلسفي ليس في الإجابات المثيرة للجدل عن هذه الأسئلة النمطية فقط بل أيضا في الطريقة التي تُطرح بها الأسئلة ذاتها»².

أما مصطلح التطرف فهو الأكثر شيوعا في الأدبيات العلمية والسياسية والخطابات الإعلامية واليومية مما أوقعه في نوع من التبسيط والاختزال والغموض يجعله مفهوما إشكاليا في الدلالة والمجال والتداول. ويعود مصطلح التطرف «Extremism» إلى الجذر الإغريقي «trema» الذي يفيد اختراق المسار منتقلا إلى العبارتين «extremus» و «extremitas» وهما صفتان تفيدان «الشخص الذي ترك حصن السياسة ولم يعد مشاركا في القيم المحلية»³. ويعود أول استخدام لمصطلحي تطرف ومتطرف إلى الولايات المتحدة الأمريكية ومنها إلى إنجلترا التي ذكر معجم أكسفورد أن القرن التاسع عشر هو الزمن الذي ظهر فيه المصطلح في الصحف اليومية في تزامن مع بروزه في اللغة الألمانية في سنة 1844 للحديث عن أهمية المتطرفين السياسيين الراديكاليين والاستبداديين وليس عن التطرف في حد ذاته⁴. أما في فرنسا فيذكر قاموس «كنز اللغة الفرنسية» أن أول استخدام لمصطلح التطرف في صيغته الاسمية كان في سنة 1915 رغم أن تميزا قائما كان موجودا منذ الثورة الفرنسية بين اليسار المتطرف واليمين المتطرف⁵. وإذا كان أفلاطون قد نزل التطرف في نظرية أخلاقية تجعله نقضا لمبدأ الاعتدال القيمي فإن أرسطو قد أكسب المصطلح بعدا سياسيا في ارتباط بنظرية الدستورية ليفيد «الطغيان الاستبدادي الفردي» أو «أعمال الشغب الجماهيرية الفوضوية»⁶.

ولم يشذ مصطلح التطرف عن غيره من المصطلحات السياسية في التباس التعريف، فالباحث «شميد» «Schmid» يعرّف المتطرفين بدلا من التطرف بأنهم «يسعون جاهدين إلى خلق مجتمع متجانس يقوم على مبادئ أيديولوجية جامدة ودوغمائية لجعل المجتمع متوافقا معها من خلال قمع كل معارضة وقهر الأقليات»⁷. وهو مفهوم قيمي ذو نزعة جوهرية خال من الصرامة ينحو إلى توصيف عام مزروع الدقة والوضوح لا يكاد يختلف عن التعريف الذي اقترحه «معجم بلغراف ماكميلان» «Palgrave Macmillan» للفكر السياسي الذي وصل التطرف بمعارضة القيم والمبادئ الديمقراطية الأساسية والدعوة إلى التفوق العنصري أو الديني والتغكر لحقوق

1 Imbush (Peter), «The Concept of Violence», Op. Cit, p-p 23-25.

2 Ibid, p 14.

3 Baches (Uwe), Political Extremes: A Conceptual History from Antiquity to the Present, Routledge, London-New York, 2010, p 7.

4 Ibid, p 8.

5 Ibid, p 7.

6 Ibid, p-p 175-176.

7 Maskaliunaité (Asta), «Exploring the Theories of Radicalization», In: Interdisciplinary Political and Cultural Journal, V. 17, N°. 1, 2015, p 13.

الإنسان العالمية¹. بينما جنحت تعريفات أخرى إلى وضع معايير عامة قائمة على التقابل بين المجتمع المدني الديمقراطي الذي يمثل الوضع السوي من جهة، والتطرف الذي يجسد الحالة اللاسوية من جهة أخرى أي التعددية بدلا من الأحادية والصالح العام مقابل التنفيذ الأناني والدولة القانونية إزاء الدولة الاستبدادية². لذا فإسم التطرف بوصفه فئة من فئات العنف السياسي لا ينفرد بمعنى مخصوص ولا حدود معلومة بل يشوبه التعميم والغموض وتشابك الدلالات السياقية وتقلب الاستخدامات تاريخيا وسياسيا.

وكثيرا ما يتداخل مصطلح التطرف ومصطلحات أخرى كـ «الراдикаلية» «Radicalism»³ و«الأصولية» «Fundamentalism»⁴ و«التعصب» «Fanaticism»، فقد ظهر مصطلح «الإصلاح الراديكالي» في الولايات المتحدة الأمريكية لوصف الأحزاب المتطرفة ذات المطالب التحررية، ثم انتقل إلى أنغلتر مع «ويلكس» «Wilkes» ليُصَف به أنصار الفلسفة الديمقراطية التي نظر لها بنثام «Bentham» مرتبطا في إنجلترا وألمانيا بدلالته المتطرفة على النقيض من فرنسا⁵. أما مصطلح «التعصب» المنحدر من الجذر اللاتيني «fanum» فيعني المعبد الوثني. ويعود المصطلح إلى سنة 1735 لنعت الوثنيين الذين جعلوا أنفسهم آلهة، وتحولت العبارة إلى الاختصاص بذوي العقائد والأفكار الدينية المتشددة⁶ منتهيا إلى التداخل مع مصطلح «متطرف» في تبني مواقف حصريّة منتصرة للذات ومنفصلة عن الآخر. بينما التصق مصطلح «الراديكالي» بمصطلح «المتطرف» خاصة في الحديث عن الجهادية الإسلامية في العقود الثلاثة الأخيرة عندما تحوّل «استخدام المصطلح أصولي» إلى مرادف لكلمة متطرف في مقابل كلمة معتدل⁷، وكأثما المصطلح لا ينطوي على معنى ثابت في ذاته، بل هو مرتين باستخدام أساسا.

وقد انتشر في السنوات الفارطة تمييز اصطلاحي آخر أثار كثيرا من السجلات والشكوك بين التطرف العنيف «Violent Extremism» والتطرف غير العنيف «Non-Violent Extremism» أي بين «الانتقال من التطرف العرفاني إلى التطرف السلوكي: من الأفكار إلى الأعمال الإرهابية»⁸ حسب اقتراح «ماندل» «Mandel» وبين معارضة المؤسسات القائمة والتنوع وقيم الديمقراطية «بكل الأدوات القانونية المتاحة ولكن دون استخدام العنف» كما ضبطته وزارة الداخلية البريطانية في 2015⁹. لكنّ هذا التفريق الاصطلاحي معدوم الفائدة عمليا لأسباب جمّة: أولا أنّ هذا التطرف اللاعنفي «حزام ناقل إلى الإرهاب» بوصفه أرضية أو

1 Borum (Randy), «The Etiology of Radicalization», In: The Handbook of the Criminology of Terrorism, Wiley Blackwell, U.S.A-U.K, 2017, p 17.

2 Baches (Uwe), Political Extremes, p-p 182-183.

3 مصطلح يعود إلى الجذر اللاتيني radix ويعني الجذر أو الأساس. ويُطلق على الأفراد أو الجماعات الذين «لا يمانعون في زعزعة الوضع الراهن أو الحكمة السائدة أو مفاهيم الفطرة السليمة من أي نوع كان». واستقر المصطلح على وصف المناهضين للوضع السائد والمتبنين لأفكار لا تستجيب لمنطق المتداول. انظر:

Jorme (Simo), «Radicalism», In: New Dictionary of the History of Ideas, Thomson Gale, U.S.A, 2005, V. 7, p-p 48-51.

4 مصطلح ذو جذور بروتستانتية مسيحية أمريكية، ظهر في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين تعبيرا عن رفض التحولات الاجتماعية والثقافية للمجتمعات الصناعية الحديثة. ثم انتقل المصطلح للإشارة إلى شق سياسي محافظ في المجتمع الأمريكي يرتبط بالمسيحيين الإنجليين وشديد الارتباط بالحزب الجمهوري وسياساته الداخلية والخارجية. وهو إلى ذلك مصطلح فضفاض وملتبس تزايد استخدامه في الربع الأخير من القرن العشرين مع نجاح الثورة الإسلامية في إيران. انظر: Kenny (Jeffrey), «Fundamentalism», In: New Dictionary of the History of Ideas, V. 2, p-p 848-850.

5 Baches (Uwe), Op. Cit, p 8.

6 Ibid, p 9.

7 Sedgwick (Mark), «The Concept of Radicalization as a Source of Confusion», In: Terrorism and Political Violence, V. 27, 2010, p 481.

8 Orofino, (Elisa) and Allchron, (William), Routledge Handbook of Non-Violent Extremism: Groupes, Perspectives and New Debates, Routledge, New York, 2023, p 1, (Introduction).

9 Ibid, p 3.

مرحلة تحضيرية كما يدعي «باران» «Baran»، وثانيا أنه «يحتوي على نواة من التطرف بمناهضة التعددية والمعارضة الجزرية للحكم الديمقراطي»، وثالثا أنه «يحتوي رفضا شديدا للمؤسسة السياسية والاقتصادية والثقافية ويهدف إلى تغيير جذري»¹. والواضح أن هذا التمييز الاصطلاحي غائم الحدود ولا يقيم فصلا بيننا بين الأسماء والظواهر فضلا عما فيه من المغالطة لأن رفض الديمقراطية في التطرف غير العنيف بيئة خصبة للإرهاب، والمطلوب حسب «شميد» «Schmid» «حظر جميع أشكال التطرف»².

ويُعدّ مصطلح الإرهاب أكثر مصطلحات العنف السياسي ذيوعا واستخداما وإثارة لخلافات عميقة عززت اضطرابه واحتماليته الدلالية في ارتباط بما يُسمّى الحرب على الإرهاب التي واجهت نقودا كثيرة أولا، وبسبب الإفراط في تسييس العبارة ثانيا، ومعضلات الاسم التي رافقت رحلته في تاريخ المصطلحات السياسية ثالثا. ومصطلح إرهاب «Terrorism» مشتق من الفعل اللاتيني «terrere» الذي يدلّ على «حمل شخص ما على الارتجاف بسبب الخوف الشديد» مشيرا إلى حالة نفسية ذهنية فردية بالأساس³. وظلّت العبارة تراوح دلالتها حتى تلقت «حولتها السياسية» خلال الثورة الفرنسية بعد أن سبق له البروز في اللغة الفرنسية في القرن الرابع عشر وفي اللغة الإنجليزية في القرن السادس عشر لَمّا تناوبته تحويلات عدد من المفكرين شأن «جان بودان» «Boudin» الذي اعتبره «الخوف الناجم عن العنف المفرط» «وهوبز» «Hobbes» الذي وصله «بالخوف من الموت العنيف» «وروشيفو» «Roussefu» الذي عرّفه بأنه «بديل استبدادي لاحترام القانوني التلقائي» و«ثروب» «Throup» الذي حدّده على أنه «شكل محدود من الوحشية الحكومية التي لا يمكن توقّعها»⁴. أمّا اللاحقة «ism» فقد أكسبت الرعب طابعا نسقيا نظريا بالإشارة إلى فلسفة سياسية وعملية بالإحالة «إلى طريقة في التصرف» أو «أسلوب منهجي للعمل العنيف» تأثرا بإفرازات الثورة الفرنسية وتنظيرات «روبيسبيار» «Robespierre» الذي اعتبر «الرعب أداة قانونية في عنف الدولة» تبريرا لموجة الإعدامات التي استهدفت معارضي الثورة وكان هو نفسه ضحيتها⁵.

وقد أسهم هذا التاريخ السياسي المشحون في تعميق دلالات الإرهاب السياسية وجعلها قابلة لإعادة الإنتاج في تكييف مع سياقات التداول، فعبارة «عمل إرهابي» لا تعبر عن موقف مستخدمها فحسب بل هي وصف يطابق نسق الحقائق الخطابية لا منطق الوقائع الفعلية لأن العبارة «تتجاوز الوصف المجرد للحقائق الموضوعية لوضعها في نظام معنى يضفي عليها أهميتها الخاصة»⁶. وهذا موصول بطرقنا الخاصة في إنتاج الحقائق أو بالأحرى ناجم عن فرض أنساقنا التصورية – وهي نظرية مجرّدة – على الوقائع المادية المعيشة ممّا يفضي إلى إعادة بناء العالم على نحو يستجيب لأهدافنا المعلنة ومرامينا الخفية، فالإرهاب «هو بالكامل في عين الناظر» ويمائل «جميع المصطلحات الوصفية» من أجل «فرض النظام على جوانب من حياتنا» ليتحوّل إلى «بناء اجتماعي وليس محض حقيقة»⁷. لهذا فتسمية الإرهاب لا تكشف معنى الوقائع كما تشكّلت في

1 Ibid, p-p 3-6.

2 Maskaliunaité (Asta), «Exploring the Theories of Radicalization», Op. Cit., p 14.

3 Schmid (Alex), «The Definition of Terrorism», In: Routledge Handbook of Terrorism Research, Routledge, London-New York, 2011, p 41.

4 Ibid.

5 Ibid, p-p 41-42.

6 Shanahan (Timotey), «The Definition of Terrorism», In: Routledge Handbook of Critical Terrorism Studies, Routledge, New York-London, 2016, p 227.

7 Ibid, p-p 226-227.

الواقع، بل لا يعدو الاسم أن يعكس رؤى الواصف ونظام تمثلاته الذي يسعى إلى إسقاط منظور مخصوص ونظام حقائق قبلي على الموجود.

وكثيرا ما أسهمت المرونة التي تحف بمصطلح الإرهاب في خلق مغالطات مفهومية عدّة جعلت الاسم قابلا للعبور إلى ظواهر لا تنتمي أصلا إلى مظلة العنف السياسي، فقد تواترت في العقدين الأخيرين تسميات على غرار «الإرهاب البطريكي» لوصف العنف المؤسسي والبنوي الذي يمارسه الرجال على النساء، أو «الإرهاب اليومي» المرتبط بضغوطات الحياة التي يمارسها المتنقذون على المواطنين، أو «إرهاب الأسرة» الذي يشمل ألوان القهر والأذى والتهديد الممارس على الأطفال والنساء وكبار السن¹. ولا يختلف وضع الحكومات والدوائر الرسمية عن توليد فئات تحليلية مستمدة من الاسم الأصلي الإرهاب كما هو الحال مع الإدارة الأمريكية التي أصدرت وثائق رسمية ذات طابع تعريفي وتوضيحي لمصطلحات مثل «الإرهاب الدولي» و«الإرهاب المحلي» و«النشاط الإرهابي» و«الأعمال الإرهابية» و«الجريمة الإرهابية»². وهذا الاستخفاف بتداول المصطلح لا يضعف من قيمته النظرية والعملية فحسب، بل ينزع عنه فعاليته الإجرائية ويعزز تداخله مع أنواع أخرى من العنف السياسي ويمكّن كل الفاعلين من تسخيرهم دونما ضوابط أو قيود.

وتتعاظم أزمة مصطلح الإرهاب بسبب تجاوزه مع مصطلحات أخرى نظيرة له كالتطرف العنيف، فالأدبيات الأكاديمية والسياسية على حدّ سواء تستخدم العبارتين على نحو تبادلي تماثلي يسهم في اتحاء الفروق المائزة وخلق مطابقة تزيد الدلالة امتناعا أو قابلية للاستثمار السياسي. وتمثل وزارة الداخلية البريطانية مثالا على هذا الخلط، ففي استراتيجيتها لمكافحة الإرهاب «Contest» عرّفت الردكلة على أنها «العملية التي يأتي من خلالها الناس لدعم الإرهاب والتطرف العنيف وفي بعض الحالات للانضمام إلى الجماعات الإرهابية»³ ممّا يوّلّد في ذهن الناظر لبسا مفهوميّا ناجما عن الجمع بين الإرهاب والتطرف العنيف بوصفهما تصوّرا واحدا ومشتركا. وهو أمر لا يختص بالدوائر السياسية فحسب، بل يشمل الأكاديميين الذين لم يراعوا وحدة الاسم والمفهوم معا على غرار «بورام» «Borum» الذي عرّف الردكلة بأنها «عملية تطوير أيديولوجيات ومعتقدات متطرفة وإلى مسارات العمل كعملية للانخراط في الإرهاب أو الأعمال المتطرفة العنيفة»⁴ جاعلا التطرف العنيف والإرهاب مصطلحين مختلفين أو نوعين متميزين رغم كونهما نتيجة واحدة للردكلة.

والظاهر أنّ ما أربك تسمية الإرهاب وأكسبها كلّ هذا الالتباس تقلبها بين سياقات سياسية وتاريخية متداخلة، فالمصطلح لم يستقرّ على دلالة مخصوصة منذ أكثر من قرنين من الثورة الفرنسية إلى قيام روسيا البلشفية وانتهاء بمواجهات الحرب الباردة وتداعياتها. وهذا مرتبط بعاملين متضافرين: أوّل يخصّ حرب الشرعيات بين جملة الفاعلين الاجتماعيين إثباتا ونزعا، وثان يتأتّى من تنوّع أشكال الإرهاب وأنشطة الإرهابيين في مختلف بيئات الصراع السياسي⁵. وقد تتعاظم أزمة المصطلح في ارتباطه بالواقعة التي ينطبق عليها، فمن جهة تبدو مكونات العمل

1 Shanahan (Timothey), «The Definition of Terrorism», Op. Cit., pp 241.

2 Schmid (Alex), «The Definition of Terrorism», Op. Cit, p 43.

3 Borum, The Etiology of Radicalization, Op. Cit, p 18.

4 Ibid, p 18.

5 Schmid (Alex), « The Definition of Terrorism», Op. Cit, p 43.

الإرهابي متحوّلة ومتشابكة تنطوي على تباين كبير في الأهداف والفاعلين والجناة والآثار، ومن جهة أخرى فإنّ زاوية النظر التي يعالج منها الرأي أو الفاعل هي التي ستضبط حدود الإرهاب وجوهره الدلالي بين متعاطف مع قضية ما ومتضرّر منها أو بين ماسك بالسلطة وأحد خصومه الذي ينازعه إياها بما يفقد التسمية نجاعتها التداولية ويجعلها عرضة للافتئات عليها كلّما تغيّر السياق أو الفاعلون².

2. العنف السياسي: من أعطاب المفهوم إلى حروب الاستثمار

رغم أنّ العنف السياسي قد نجح في نحت طائفة من المفاهيم كالتطرّف والتطرّف العنيف والإرهاب والإرهاب السيراتي والردكة ومكافحة التطرّف العنيف وفكّ الردكة والوقاية من التطرّف، فإنّ المآلات كانت محيية للانتظارات والرهانات لأنّ الذين صكّوا هذا الحشد الاصطلاحي من الأكاديميين و«الخبراء» وصنّاع السياسات والإعلاميين اعتوروا المفاهيم بمنظورات جزئية وأدوات منقوصة، أو انطلقوا من مسلّمات مرتبكة ومغرضة أوصلتهم إلى نتائج لا تصمد أمام الاختبار التجريبي، أو استحوذوا على مواقع مؤثرة وسَمّموا الرأي العام بمصادرات مغلوطة ومتحيّزة، أو حرّكتهم مشاريع سياسية لا صلة لها بقضايا العنف. كلّ هذا أزمّ تمثّلات العنف السياسي، وفاقم آثاره العميقة والمرّوعة، وزجّ بمجتمعات وفئات ومسارح محلّية وإقليمية في معضلة عالمية تتعاقب أطوارها وتتبدّل أشكالها وأدواتها، أمّا المحنة الإنسانية فتزداد انتشاراً وعمقاً.

لكنّ البحث في العنف السياسي بشئى إبدالاته الاصطلاحية اقترن بمجملّة من الادّعاءات العلميّة/السياسيّة تعزّزت منذ أحداث سبتمبر وتوسّعت بشكل لافت للاهتمام، وخاصّة تلك النظريّات الواهية والمضلّلة عن «الحرب الطويلة» القائمة على مبدأ الموجات الأربع للإرهاب التي نظّر لها «رابوبورت» «Rapoport» وأثبتت تهافتها وتناقضها مع معطيات الواقع التاريخي أو نظرية «الديمقراطية ترياق الإرهاب» التي تبناها «شينوواث» «Chenoweth» وسأيرته فيها بعض الحكومات الغربية³. وقد ولّد هذا فضاء بحثياً وسياسياً وإعلامياً لخطابات الأوهام والأساطير المضلّلة عن العنف السياسي وتحديداً عن الإرهاب بوصفه الموضوع الأبرز منذ بواكير الألفية الثالثة، فكان أن تعاقبت مغالطات لتفسير هذه الظاهرة كالدّعاء بأنّ هجمات سبتمبر مؤامرة صهيونيّة أمريكيّة أو أنّ الإرهابيين مهووسون دينياً ومختلّون عقلياً وليسوا عقلانيّين أو أنّ تزايد الأعمال الإرهابيّة ردّ فعل على حملة مكافحة الإرهاب أو أنّ الإرهاب كان بسبب كره الإرهابيين لقيم الغرب ونزعتهم المتحرّرة⁴ ممّا يوحي بوجود معضلة تخترق المجال الأكاديمي ببخائنه وخبرائه تستدعي التفهّم والمعالجة، وخاصّة في مجالات الإرهاب والتطرّف والردكة ومقاومة التطرّف العنيف.

2. 1. الأكاديميون ومأزق المفهوم

1 Silke (Andrew), « The Study of Terrorism and Counterterrorism », In: Routledge Handbook of Terrorism and Counterterrorism, Routledge, New York-London, 2018, p 18.

2 Ibid, p 17.

3 Schmid (Alex), Routledge Handbook of Terrorism Research, p 16.

4 Ibid, p-p 16-17.

إذا كان البحث في الإرهاب قبل أحداث 09/11 عملاً أكاديمياً روتينياً لم يتخط 300 منشور علمي سنة 1980 فإنه تحوّل بعد الأحداث إلى موضوع ذي جاذبية عالية ارتبط بإنشاء مركز ومعاهد بحثية، واختصاصات جامعية جعلت عدد البحوث العلمية يرتقي إلى 5000 منشور سنة 2002 ليصل سنة 2017 إلى 35 ألف بحث علمي يحمل في عنوانه كلمة «إرهاب» و635 ألف بحث يتضمن هذه الكلمة في متنه أي بمعدل أكثر من 100 بحث علمي يوميًا. وقد لا تكون هذه الظفرة موصولة بوحشية أحداث سبتمبر ونزعتها الاستعراضية فقط، بل بسبب الوعي بمخاطر الإرهاب وما يمثله من هاجس عالمي وخطر بنيوي يمكن أن يعصف بالمجتمعات الإنسانية، فارتفع عدد تعريفات الإرهاب من 109 تعريفات سنة 1988 كما أحصاها «شميد» «Schmid» «وجونغمان» «Jongman»² إلى 250 تعريفًا سنة 2011 أحصاها «شميد» «Schmid» «وإيسون» «Eason»³. وبموازاة هذه الفورة ظهرت منصات وطرائق بحثية رقمية وهي قواعد البيانات التي قامت بأعمال إحصائية ووصفية وتصنيفية وتعريفية لأحداث العنف السياسي انطلاقًا من عمليات بحث وتجميع وتخزين موسعة ومكثفة ومتنوعة على غرار قاعدة بيانات الإرهاب العالمي GTD التي انطلقت في سنة 2001 واستهدفت 1.6 مليون وثيقة يوميًا وجمعت معطيات عن 140 ألف هجمة إرهابية من 1970 إلى 2018 بعد أن كانت في حدود 67 ألفًا في موفّي 1997⁴.

ويكشف جرد سريع للأبحاث التي أعقبت أحداث سبتمبر جملة من المعضلات النظرية والمنهجية والمعرفية التي أعاق العمل الأكاديمي وأضعفت نجاعته، فكثير من علماء الإرهاب قبل الأحداث انساق وراء نظريات متهافنة لم تصمد أمام الاختبار التجريبي وتفتقر إلى المدعّمات والأدلة كتبرير العنف السياسي «ببعض الميول الشخصية» أو «اكتشافات لأمراض شخصية»⁵. أما بعد الأحداث فقد كان معظم الباحثين «الذين نصبوا أنفسهم جاهلين تمامًا بالجماعات الجهادية الجديدة العالمية وتركوا تحيّزاتهم تملأ الفجوات الكبيرة في معرفتهم» مثل «هايبك» «Habeck» الذي تحدّث عن «غسل الأدمغة» واعتبر الإرهابيين «شذّاجًا ضعفاء» و«قتلة متعصبين» أو «بوست» «Post» الذي نعت الإرهابيين بأنهم «رضعوا الكراهية والمرارة في حليب أمهاتهم» و«الانتقام يتولّد من عظامهم»⁶. ولا تكاد دراسات الردكلة تنأى عن هذا النزوع العلمي المغرض في تبنيّه لمنظور يفتقر إلى التوازن ويحقّق مطالب صناع السياسات، «فوالتر لاكوير» «Walter Laqueur» في مقال كتبه سنة 2004 برّر أحداث سبتمبر بأنها «وصية دينية بالجهاد وتطبيق الشريعة» معتبرا الأفكار المتطرّفة «نوعًا من الفيروسات» أو «دافيد غارتنشتاين-روس» «Daveed Gartenstein-Ross» «دو-لورا غروسمان» «Laura Grossman» اللذان تحدّثا عن «الفهم اللاهوتي» بوصفه علّة الردكلة⁷ أو «مارك ساغمان» «Mar Sageman» وهو مدير المركز الدولي لدراسة الردكلة بالمعهد الملكي بلندن الذي

1 Silke (Andrew), «The Study of Terrorism and Counterterrorism», Op. Cit, p 2.

2 LaFree (Gary), « Conceptualizing and Measuring Terrorism», In: Routledge Handbook of Terrorism and Counterterrorism, Routledge, New York-London, 2018, p 22.

3 Shanahan (Timothy), « The Definition of Terrorism», Op. Cit, p 228.

4 LaFree, Op. Cit, p-p 23-24.

5 Sageman (Marc), « The Stagnation in Terrorism Research», In: Terrorism and Political Violence, V. 26, 2011, p 566.

6 Ibid, p-p 566-567.

7 Kundnani (Arun), « Radicalization: the Journey of a Concept», In: Race and Class, V. 54, N°. 2, 2012, p-p 8-13.

أصدر كتابين في 2004 و 2008 عندما اعتبر الردكلة عملية عقدية نفسية في جوهرها أو «كوينتان فيكتوروفيتش» «Quintan Wiktorowicz» صانع برنامج أوباما لمكافحة الردكلة في 2011 وعضو مجلس الأمن القومي الذي برّر التطرّف بالاستعدادات القبلية للمسلمين ليكونوا إرهابيين¹. وقد أصبح من المسلّم به أنّ الحقل الأكاديمي قد أخفق في معالجة قضايا العنف السياسي بظهور جيل من الباحثين أزموا مجال البحث، وولّدوا أطروحات ضعيفة أو متحيّزة أو مليئة بالمغالطات، فهم «ليسوا علماء حقيقيين وليسوا على دراية بالمنهج العلمي» لأنهم «لا ينتجون بيانات أو معرفة جديدة» بل على النقيض من ذلك «يعيدون صوغ المواد القديمة» ممّا أدّى إلى الاستهانة «بمعايير الجودة الأكاديمية وإغراق المجال بالدجالين وبثّ بعض التحيزات تحت عباءة الأمن القومي»². لهذا تحوّل الأكاديميون إلى معضلة في دراسات العنف السياسي جعلت الدراسات النقدية للإرهاب «CTS» توجّه لهم نقودا عنيفة لما سبّوه من مشكلات نظرية ومعرفية وسياسية، فخطاباتهم «ملوثة بالتعريفات السياسية» تعارض بعمق «الأشكال العقلانية والعلمية للتفسير»³. لذا حاد الأكاديميون عن وظائفهم الجوهرية في مجال دراسات الإرهاب لمّا أهملوا التأسيس النظري واستنشاء أدوات وتمشّيات تحليلية قديمة، فوقوا في نوع من «الفهم التبسيطي المحافظ للعالم» لأنهم لم يُعملوا آلة التفكير في هذه القضايا واكتفوا بنتائج متسرّعة أو انطباعية أو موجهة لأنّ أعمالهم كانت «مقيّدة بشكل غير ملائم» وتفتقر إلى «المسؤولية الأكاديمية» ولا «ترقى إلى إنتاج أبحاث مرتبطة بالسياسات وحل المشكلات»⁴.

ورغم إسهام التقنيات الحديثة في رقمنة أعمال العنف ومتابعتها بشكل دقيق ممّا وقّر قواعد بيانات هائلة للباحثين فإنّ مفهوم الإرهاب ومقاييسه ظلّا يشكوان تناقضا ونقصا كما تظهره خمس من قواعد البيانات العالمية الأكثر شهرة التي درسها «غاري لافري» «Gary LaFree» (RAND/ GTD/ ITERATE/ WITS/ TWEED) وانتهى إلى اختلافاتها العميقة في مكونات تعريف الإرهاب الاثنا عشر ممّا يظهر اختلاف المنظورات وأدوات العمل التي تجعل المفهوم سجاليا وخاضعا لتقديرات إجرائية⁵. وتكشف هذه المآزق المفهومية أكثر إذا بحثنا في التعريف الذي تبنته واحدة من قواعد البيانات هذه وهي (PGIS)، فهي لم تكتف بالحدّ الذي رسمته للإرهاب بل وجدت نفسها مجبرة على وضع ثلاثة شروط تتعلّق بالأهداف التي وسّعت من مجالها، والنية أو القصد من الفعل الإرهابي، وضرورة أن «يكون العمل خارج سياق أنشطة الحرب المشروعة»⁶. غير أنّ ذلك لم يسعف قاعدة البيانات هذه في تصنيف الأعمال الإرهابية فأضافت معيار الشكّ الذي يسمح لها باعتماد تسمية بديلة من الإرهاب (حرب عصابات/صراع داخلي/نوع آخر من الجرائم)، فكانت النتيجة أنّ 79 % من جملة 21517 حالة عنف سياسي وقعت بين 1988 و 2014 اعتُبرت تمردا⁷.

وبما أنّ المجتمع الأكاديمي يحثّ اتجاهاته البحثية ويبتكر مفاهيمه الجديدة لتفسير الظواهر الطارئة فقد ابتكر مفهوم «فكّ الردكلة» مع تصاعد الإرهاب محليّ النشأة، وفي استجابة لجملة

1 Ibid, p-p 14-16.

2 Silke (Andrew), The Study of Terrorism and Counterterrorism, , Op. Cit, p-p 2-3.

3 Stampnitzky (Lisa), «The Emergence of Terrorism Studies as Filed», In: Routledge Handbook of Critical Terrorism Studies (Routledge), New York-London, 2016, p-p 57-59.

4 Ibid, p 72.

5 LaFree, Conceptualizing and Measuring Terrorism, Op. Cit p 22.

6 Ibid, p 24.

7 Ibid, p-p 24-26.

من الأعمال الإرهابية التي شهدتها أوروبا على امتداد عشرية كاملة في مدريد (مارس 2004) وأمستردام (نوفمبر 2004) ولندن (جويلية 2005) وستوكهولم (ديسمبر 2010) وبروكسيل (ماي 2014) وباريس (جانفي ونوفمبر 2015). لكن هذا لم يفض إلى تصوّر واضح ومضبوط للمقصود من الردكلة وفكّ الردكلة معا، فقد قدّم جمع من المختصين مناويلهم في الردكلة على غرار «ساغمان» «Sageman» و«جيل» «Gill» و«فيكتوروفيتش» «Wiktorowicz» و«موغادم» «Moghaddem»¹ مثلما اشتغل آخرون على مقاربات لفكّ الردكلة باعتباره «الحّد من الالتزام الفردي بالجماعات الإرهابية وأيديولوجياتها»² مثل «موسكالينكو» «Moskalenko» و«ماكولاي» «McCauley» و«نيومان» «Neuman» و«بارتلالت» «Bartlett»³. لكن هذه التصورات على تنوعها وغناها تشي بمفارقات البحث في قضايا العنف السياسي وضبط مفاهيمه، فهي في أغلبها «وصفية تقليدية» وعاجزة عن «التفسير التنوع السيزداتي» للمتطرفين العنيفين على غرار النازيين الجدد في ألمانيا وطيفهم الواسع الذي يحوي تشكيلات مختلفة في الانتظام والأنشطة ودرجة العنف وعمق الالتزام الأيديولوجي⁴.

وكثيرا ما تُتهم دراسات الإرهاب بالتحيز السياسي والفكري في معالجتها لقضايا العنف السياسي وخاصة «إرهاب الدولة» الذي يتغاضى عنه المجتمع الأكاديمي ويتجاهلون انتشاره وخطورته وانعكاساته رغم أنّه «يكون بشكل روتيني أكثر فتكا وتدميرا من العنف الذي يمارسه فاعلون من غير الدول»، ورغم أنّ الدول في القرن العشرين كانت مسؤولة عن 231 مليون قتيل⁵. لكن هذا الانتشار المروع لإرهاب الدولة وتداعياته المدمرة لم يشغل الباحثين حتى أنّه هذا لم يحظ إلا بمقالين علميين في فترة التسعينات⁶. بل إنّ كثيرا من النخبة الأكاديمية في الشمال والجنوب سعوا إلى تقديم جملة من «الافتراضات حول شرعية الانتهاكات» التي تأتيتها الدول بما فيها الدول الديمقراطية الليبرالية، وتغاضوا عن «التنقيب في الخطاب السياسي المحيط بالحرب على الإرهاب»⁷. وهذا حول المجتمع الأكاديمي إلى اعتبار العنف الدولة بما فيه الحرب على الإرهاب أمرا طبيعيا وشرعيا استوجبه ضرورات الواقع الدولي الجديد بسبب «استمرار وجود المحرّمات» التي تجعلهم يخلقون مفهوما مخصوصا لإرهاب الدولة ما داموا يفتقرون إلى مسافة حاسمة من مصالح الحكومات أو المؤسسات الفكرية وأجنداتها⁸.

2.2. الحكومات وإفلاس السياسات

كانت أحداث سبتمبر خطأ فاصلا بين زمنين ومفصلا تاريخيا غير وجه العالم بشكل جذري، فبعد احتلال أفغانستان أعلن جورج بوش الابن في خطاب حالة الاتحاد في 29 جانفي 2002 عن محور الشرّ ويضمّ العراق وإيران وكوريا الشمالية وفي مستوى أدنى سوريا وليبيا وكوبا. وكان اجتياح العراق في مارس 2003 إيذانا بطور جديد من الفوضى العارمة، فقد أعلن الرئيس

1 Koehler (Daniel), Understanding Deradicalization: Methods, Tools, and Programs for Countering Violent Extremism, Routledge, London-New York, 2017, p-p 71-72.

2 Koehler (Daniel), Understanding Deradicalization, Op. Cit, p 1.

3 Ibid, p-p 67-68.

4 Ibid, p-p 74-76.

5 Silke (Andrew), «State Terrorism», In: Routledge Handbook of Terrorism and Counterterrorism, Routledge, New York-London, 2018, p 66.

6 Ibid, p 71.

7 Jerfis (Lee), «Critical Discourse Studies After 11/09», In: Routledge Handbook of Critical Terrorism Studies, Routledge, New York-London, 2016, p-p 74-75.

8 Ibid, p-p 71-72.

الأمريكي في الفاتح من ماي 2003 عن اكتمال مهمة غزو العراق في مشهد احتفالي دعائي على متن حاملة الطائرات « USS Lincoln »¹. لكن الوقائع اللاحقة كدبت ذلك ابتداء بفشائح معتقل غوانتانامو وسجن أبو غريب إلى حل الجيش العراقي وتسريح 100 ألف من نخبة العسكريين في الجيش الجمهوري وما أعقبه من عمليات التمرد وتشكل الجهادية العراقية وتفجيرات المغرب وتونس والأردن وتركيا ومدريد ولندن². ورغم مقتل الزرقاوي وابن لادن، وتشكيل وحدات عسكرية واستخباراتية خاصة (SAS / Rangers Delta Force / Seal Team 6 / TF 145) أعلن أوباما في 2011 عن قراره سحب قواته من العراق بحلول موثي 2014 مرفعا في عديد قوات التحالف الغربي في أفغانستان ليلبلغ 130 ألفا³. لكن تقريراً متحفظاً نشرته جامعة « براون » « BU » في منتصف 2011 أشار إلى حقائق صادمة: رغم انتقال الإستراتيجية من منوال « الأحذية على الأرض » إلى منوال « التحكّم عن بعد » فقد دفعت الولايات المتحدة الأمريكية تكلفة صدمة تمثلت في 6 آلاف قتيل و25 ألف إصابة خطيرة، وأنفقت 4 تريليون دولار مع 185 مليار فوائد و1 تريليون دولار نفقات محتملة بحلول عام 2020⁴.

لهذا أصبحت مفاهيم العنف السياسي وما يطرأ عليها من تحويرات في المصطلحات أو النماذج خاضعة بشكل كلي لهؤلاء الفاعلين السياسيين الذين يفرضون على المجتمع الأكاديمي والإعلامي والجمهور معا منظوراتهم وبرامجهم، فقد انتشر مصطلح « التطرف العنيف » بوصفه « المفهوم الأوسع غموضا والأكثر رواجاً » بعد أحداث لندن في 7 جويلية 2005 بتأثير من دوائر صنع القرار البريطانية لتتلقفه الإدارة الأمريكية وتستثمره في إقامة تمييز هش ومغرض بين التطرف اللاعنفي والتطرف العنيف استرضاء لبعض الأنظمة العربية الصديقة⁵. وهو نهج يكشف قدرة صنّاع السياسات على أدلة قضايا العنف السياسي للبحث عن ضحايا مزعومين واحتواء الضغوط المجتمعية على النحو الذي مارسه شرطة نيويورك « NYPD » ضمن سياسة أوباما التي قدّمتها في أوت 2011 عندما استثمرت ما قدّمه « ساغمان وفيكوروفيتش » « لمراقبة السكان المسلمين جماعياً » من خلال مفهوم « حاضنات الرذيلة » وهي الأماكن التي يتجمع فيها الأفراد كالمقاهي والنوادي الرياضية والأسواق وقاعات الحلاقة والإنترنت، فقد راقبت شرطة نيويورك ومكتب التحقيقات الفدرالي 250 مسجداً في نيويورك ونيوجرسي « New Jersey » إضافة إلى كثير من المرافق العامة عن طريق المتعاونين من قادة المجتمع المسلم المعتدلين في نوع من الالتفاف على الدستور واللوائح القانونية واستثناسا بالنموذج البريطاني الذي تبناه بليز « Blair » في 2007، والنماذج الدانماركية والأسكندنافية بعد مقتل المخرج الهولندي « ثيو فان غوخ » « Theo Van Gogh » في نوفمبر 2004 من قبل إرهابيين ذوي أصول مغربية⁶.

لم يعد العنف السياسي على الأقل في أنواعه ومراتبه ومفاهيمه شأنًا علميًا وبحثيًا فقط، بل تحوّل إلى سياسات تتبناها الحكومات والأنظمة والدول بما يستجيب لاعتباراتها الأيديولوجية والمجتمعية داخلياً وخارجياً في موضوعات جوهرية كالرذيلة والتطرف والتطرف العنيف والإرهاب تعريفا وترتيباً وتطبيقاً. لكن ذلك زاد العنف السياسي اضطراباً والتباساً، فلكل دولة

1 Rogers (Paul), « A Critical Perspective on the Global War on Terror », In: Routledge Handbook of Critical Terrorism Studies, Routledge, New York-London, 2016, p 477.

2 Ibid, p 485.

3 Ibid, p 489.

4 Ibid, p 490.

5 Schmid (Alex), Handbook of Terrorism Prevention and Preparedness, Op. Cit, p 23.

6 Kundnani (Arun), « Radicalization », Op. Cit, p-p 19-20.

مثلا مفاهيمها وأدواتها الخاصة التي تنفرد بها في مجال فكّ الرذكلة من قبيل «إعادة الإدماج» و«إعادة التأهيل» و«إعادة التعليم» و«عدم الالتزام» و«فكّ الالتزام» و«إلغاء البرمجة» و«فكّ الانتماء» و«إزالة التحيز» ممّا خلق نوعا من «عدم وضوح المفاهيم في الخطاب» و«مجموعة واسعة من السياسات والأدوات» توافقت مع «إجراءات سياسية وعملية» و«أطر نظرية غائبة إلى حدّ كبير»¹. ويمثّل «حزب التحرير» مثالا على هذا التخبّط فهو محظور في أربع عشرة دولة على الأقلّ منها مصر وتركيا وأوزباكستان وروسيا والصين وألمانيا التي اعتمدت على قرار للمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان في 2012 بينما هو مرخّص له قانونيا في الدانمارك وأستراليا والمملكة المتحدة رقم قلق الأجهزة الأمنية البريطانية من معاداة الحزب للسامية والمثليين وثقافة التنوّع وقيم الديمقراطية². بل إنّ الجماعات الموسومة بالإرهاب قد تتباين من سنة إلى أخرى ومن حكومة إلى أخرى، فالمملكة المتحدة ورغم شراكتها الاستراتيجية والسياسية العميقة مع الولايات المتحدة الأمريكية اختلفتا بشكل عميق في قائمة المنظّمات الإرهابية: فقد اتفقتا في 13 منظّمة فقط، بينما لم تحظر المملكة المتحدة 15 منظّمة ظهرت في القائمة الأمريكية مقابل ثماني (8) منظّمتا محظورة بريطانيّا ومسموح لها أمريكيا³.

وغالبا ما تتبنّى الحكومات تعريفات مخصوصة تحتها بما يوافق سياساتها الداخلية والخارجية أي الاعتبارات الأمنية والاستراتيجية في المقام الأول، فالولايات المتحدة الأمريكية وضعت في عهد الرئيس ترامب انطلاقا من 2017 مفهوما للوقاية من الإرهاب صاغه المركز الوطني لمكافحة الإرهاب «NCTC» ووزارة الأمن الداخلي «DHS» ومكتب التحقيقات الفدرالي «FBI» يعوّض الاسم القديم «مكافحة التطرف العنيف» تشترك فيه وكالات عدّة «ضدّ الأشكال العديدة من أيديولوجيا الإرهاب» يماثل تلك «السياسات المجتمعية المطبقة في مكافحة الإرهاب ومبادرات مكافحة العصابات»⁴. وهو تعريف غامض أقرب إلى القائمة منه إلى المفهوم، ولا يراعي خصوصية العنف السياسي مقارنة بالجريمة المنظّمة أو المكافحة المخدرات التي أعلنها الرئيس نيكسون في 1971 وفشل فيها فضلا عن الوثيقة اللاحقة التي أصدرتها وزارة الأمن الداخلي وعزّزت منى الرقابة على الحزبات وتبرير الإجراءات القاسية والاستثنائية⁵. وهي العضلات نفسها التي رافقت مفهوم الحكومة الدانماركية للتطرف الذي أصدرته في 2016 في آخر تحيين له، فقد شابه جنوب إلى التعميم في المصطلحات، والتفاضي عن تفسير آليات الرذكلة وقنوات التلقين العقدي وسياقات الاحتضان الأيديولوجي⁶.

غير أنّ الأخطر في تعامل الحكومات مع قضايا العنف السياسي هو مسألة تمويل الأبحاث الأكاديمية في الجامعات أو المراكز البحثية أو المؤتمرات أو فرق البحث التي تستجيب لاحتياجاتها وتوفّر دعامة للتبرير والتسويق السياسي، فمجلس البحوث الاقتصادية والاجتماعية «ESRC» الذي تشرف عليه الحكومة البريطانية يتلقّى تمويلا مالياً يفوق 600 ألف جنيه إسترليني. أمّا الحكومة الأمريكية فقد أنفقت على المجتمع الأكاديمي في بحوث الإرهاب والتطرف 727 مليون دولار قبل أحداث سبتمبر ذهب أغلبها إلى موضوعات أسلحة الدمار الشامل وعزّزت ذلك بعد

1 Koehler (Daniel), Understanding Deradicalization, Op. Cit., p 2.

2 Orofino and Allchron, Routledge Handbook of Non-Violent Extremism: Groupes, Op. Cit., p 6.

3 Silke (Andrew), «An Introduction to Terrorism Research», In: Research on Terrorism: Trends, Achievements and Failures, Frank Cass, London, 2004, p 5.

4 Schmid (Alex), Handbook of Terrorism Prevention and Preparedness, Op. Cit., p 15.

5 Ibid, p-p 15-16.

6 Ibid, p-p 23-24.

2001 بضخ 2.4 مليار دولار¹. لهذا فاستحوذت الدولة بطرائقها المخصصة على الأبحاث الأكاديمية المتصلة بالعنف السياسي يفقدها جدواها ويحولها إلى خطاب دعائي ينتصر لسياسات الدولة ويتغاضى عن حقائق العنف السياسي الفعلية، فقد نشر الباحث «دون راد لوير» «Don Rad Lauer» بحثاً علمياً في جوبلية 2002 عن ضحايا الصراع الفلسطيني الإسرائيلي في انتفاضة الأقصى منتهيا فيه إلى أنّ عدد القتلى الفلسطينيين ثلاثة أضعاف القتلى الإسرائيليين ممّا يعني بطش العنف الدولة الإسرائيلية. فردّ معهد السياسة الدولية لمكافحة الإرهاب «ICT» - وهو مؤسسة بحثية إسرائيلية مقربة من الجيش والدوائر الحكومية - بدراسة تفنّد هذه النتيجة وتبحث عن مبررات واهية لتفسير ارتفاع القتلى الفلسطينيين².

وحثّ تفرض الدول والحكومات منظوراتها في العنف السياسي وتحقق مقاصدها الاستراتيجية فقد عمدت إلى صكّ مفاهيم مخصصة للإرهاب بعد أن تحوّل المصطلح «إلى مغنم أيديولوجي يوفّر للماسكين بزمامه منافع جمة»³. لهذا قدّمت الحكومة الأمريكية أكثر من عشرة (10) تعريفات للإرهاب في العقد الأول من الألفية الثالثة رغم أنّها قدّت سابقاً نحو عشرين (20) مفهوماً للمصطلح من خلال إداراتها المتنوعة بين 1982 و1984 وحوّرت في مكوناته وتفصيله أكثر من سبع (7) مرّات⁴. ويعود آخر تعريف قدّمته وزارة العدل الأمريكية إلى 2006 بعد أن أسقطت منه الجملة الأخيرة في التعريف القديم «ويهدف عادة إلى التأثير في الجمهور»⁵ تحريراً للمفهوم من ضابط الغاية والهدف حتّى يكون أكثر مرونة في الاستخدام. وقد أثار هذا التعريف اعتراضات جمة تتصل بمكوناته ومنطقه الداخلي كالتقصية والحافزية السياسية والأهداف غير المقاتلة والأضرار والفاعلين غير الحكوميين وجّهها خبراء وعلماء كثيرون لبيان أعطابه أولاً، وإظهار ما فيه من براغماتية سياسية وقانونية تتواءم وسياسات الولايات المتحدة الأمريكية⁶ بما يكشف أنّ الحكومات حوّلت المفاهيم «إلى آلية تلاعب وإيهام تحجب أكثر ممّا تكشف وتضمر مآرب أكثر ممّا تظهر من حقائق»⁷.

أما مشروع تعريف الأمم المتحدة للاتفاقية الشاملة حول الإرهاب الدولي فيعود إلى سنة 1937 عندما فشلت عصبة الأمم المتحدة في تحقيق وفاق دولي أدنى حوله ليعود النقاش في ضرورته بعد أحداث الألعاب الأولمبية في ميونخ «Munich» التي قُتل فيها أحد عشر (11) إسرائيلياً وهجوم مطار اللد Lod الذي نفّذه الجيش الأحمر الياباني بالتنسيق مع الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين وأدّى إلى مقتل 40 إسرائيلياً وجرح 90⁸. ورغم تعطل اللجان المكلفة بالمشروع مراراً، ومراجعة المسوّدة في 1976 و1994 و1996 و2008 أصبح النصّ جاهزاً منذ خريف 2010 في انتظار حسم الخلافات العميقة بين الدول الأعضاء (الدول الإسلامية/الدول الغربية/إسرائيل...) حول عناصر تتعلّق بالفاعلين والأعمال وإرهاب الدولة والمقاومة وخاصة في المادّة الثانية والمادّة العشرين⁹. لكنّ مسوّدة المشروع لم تسلم من طعون الباحثين حول

1 Silke (Andrew), An Introduction to Terrorism Research, Op. Cit., p 26.

2 Ibid, p-p 16-17.

3 سويلمي (محمد)، في الإسلام الرقمي: كيف ارتحل المسلمون إلى الفضاء السيبراني؟، الدار التونسية للكتاب، تونس، ط 1، 2021، ص 124.

4 Lowther (Adam) and Lindsay (Beverley), Terrorism's Unanswered Questions, Greenwood Publishing Group, U.S.A, 2009, p 15.

5 Schmid (Alex), Routledge Handbook of Terrorism Research, p 44.

6 Schmid (Alex), Routledge Handbook of Terrorism Research, Op. Cit, p-p 44-49.

7 سويلمي (محمد)، في الإسلام الرقمي، مرجع سابق، ص 124، 7.

8 Schmid (Alex), Op. Cit, p 50.

9 Ibid, p-p 50-52.

«العبارات المبهمة» و«الإفراط في العمومية» و«الافتقار إلى الدقة» واستثناء عنف الدولة إزاء مواطنيها وإمكانية تجريم حركات المقاومة المشروعة وغموض مفهوم غير المقاتلين¹ مما يؤكّد أنّ الدول والحكومات تستثمر في مفاهيم العنف السياسي، وتتعمّد تلبّيس التعريفات لتوفير فضاءات ومداخل للمناورة السياسية.

الخاتمة

رغم أنّ العنف السياسي يخترق حياة البشر ويؤثّر أدقّ تفاصيلها، ويضبط في أحيان كثيرة إيقاع مساراتها واتّجاهاتها، فإنّه تحوّل بالتداول السياسي والإعلامي واليوميّ إلى ظاهرة طبيعية لا تستدعي التفهّم والتدبّر، وكأنّما البشر الذين تفتّنوا في صناعة العنف السياسي انتهوا إلى التطبيع معه وتحويله إلى نوع من البدهة التي تتعالى على المسألة والتفكير. لكنّ وقائع العنف السياسي الراهن تصاعدت وتواترت وتشابكت بشكل يستدعي إعادة النظر في شبكة المفاهيم وأكوان الخطابات التي تزودنا بالتصوّرات والانفعالات والمواقف ممّا يجعل «الطرق التي نصنّف بها جوانب من العالم تحتاج إلى أن تواكب النقد الذاتي لأدواتنا الحالية عن الصورة»²، فالأطمئنان إلى حقائِق العالم والسكينة إلى السائد من المفاهيم يزجّ بالبشر في نوع من الجهل بالمعيش والانخراط السلبي في وقائعه.

وإذا كانت مفاهيم العنف السياسي في جوهرها معضلة المجتمع الأكاديمي ورهانه في ضبط حدودها وتعيين ماهياتها، فإنّها كانت مرهونة بالنخب الحاكمة وطنياً وعالمياً لأنّ المفاهيم صناعة سياسية تتقلّب منطلقاتها ورهاناتها، وتتباين أدواتها وسياقاتها بما يجعل هذه المفاهيم جزءاً من نظام الخطاب الذي يستحوذ على العقول والأجساد، ويحدّد مصائر المجتمعات. وقد يكون مصطلح الإرهاب الذي تداوله حكومات ونخب مختلفة، ويخترق شتّى الخطابات مثلاً دالاً على هذه الفوضى المقصودة، فقد تداوله الساسة و«الخبراء» والإعلاميون والأكاديميون على نحو أفقده نجاته الدلالية وحوله إلى مجرّد وصم ازدرائيّ ذي شحنة أخلاقية في السجلات السياسية لأنّ «الاستعمال واسع النطاق لمصطلح الإرهاب في سياقات عدّة جعل العبارة بلا معنى»³. أليست مفاهيم العنف السياسي إذن اختلاقات خطابية وسياسية لتبريره حيناً ولا استثماره في حروب الشرعيّات والسياسات أحيان أخرى.

لذا علينا ألاّ نعتقد أنّ العنف السياسي قدر أنطولوجيّ أو حتميّة بيولوجيّة بالقدر الذي ينبغي فيه ألاّ نتصوّر الحياة الإنسانية قائمة من دونه أو خالية منه لأنّ العنف السياسي الذي يهدّد نظام المجتمع ويقوّض انسيابيّته هو نفسه الذي يبني النظام ويصونه. لكنّ هذا الوضع يفرض على البشر جميعاً – وليس السياسيين والأكاديميين والإعلاميين فقط – أن يتخلّصوا من أحكامهم المعيارية ومواقفهم الأخلاقية وبداهاتهم القبلية حتّى يتمثّلوا العنف السياسي بوصفه واقعة موضوعيّة تباشرها عقولهم المفكّرة، لا أن يتمثّلوها كما قدّمت لهم في شكل خطائيّ وسياق دعائيّ يفقدها معالمها الحقيقية ويشحّنها بدلالات أيديولوجيّة مغلوطة، وكأنّما تهّم العنف السياسي وتفكيك بنيته وتدبّر محاضنه ومعالجة بواعثه هو مسؤوليّة البشر ووظيفة الإنسان في الوجود ما دمنا جميعاً نتقاسم هواجس العيش المشترك في الراهن والمستقبل معاً.

1 Ibid, p-p 53-59.

2 Shanahan (Timothy), "The Definition of Terrorism", Op. Cit, p 242.

3 Lowther and Lindsay, Terrorism's Unanswered Questions, Op. Cit, p 15.

L'Etat, entre production et lutte contre l'extrémisme violent: L'effet multiplicateur de vulnérabilités ⁽¹⁾

الدولة بين الإنتاج ومحاربة التطرف العنيف: التأثير المضاعف لنقاط الضعف

Bouraoui Ouni

Introduction

La compréhension du phénomène du terrorisme et de l'extrémisme violent, la lutte contre ces deux fléaux ainsi que la prévention de l'extrémisme violent, resteront toujours biaisées, largement contreproductifs et problématiques. Des raisons multiples peuvent soutenir et fournir un cadre de compréhension et d'analyse des éléments problématiques de ce constat.

Les conditions suivantes sont -à titre indicatif- nécessaires pour penser, comprendre, analyser et produire des politiques de lutte et de prévention plus efficaces et productives dans ce domaine:

1. Une transformation substantielle des paradigmes et des approches à partir desquelles l'Etat -et ses agences spécialisés- sont en train de penser la vision, développer les stratégies et mettre en œuvre les actions de lutte contre le terrorisme et l'extrémisme violent ainsi que sa prévention.
2. Une conscience ferme que malgré la technicité et la sensibilité de la matière, toute stratégie de lutte contre le terrorisme ou l'extrémisme violent, est à considérer avant tout une politique publique comme les autres, et que par conséquent, cette politique est forcément influencée par les limites habituelles de la bonne gouvernance, du manque de cohérence et d'interopérabilité, d'excessivité technique et d'absence de créativité.
3. Un appui spécifique à apporter par des acteurs nécessairement non institutionnels qui sont capables de produire de la créativité, repenser les stratégies d'engagement des jeunes, atténuer la technicité des stratégies, considérer les vulnérabilités et la marginalisation et impliquer des acteurs

locaux à capacités et rôles spécifiques comme les médias.

Ce processus de transformation et de recadrage des politiques, est aussi stratégique que la lutte et la prévention elle-même de ces deux fléaux qui défient en théorie comme en pratique, une panoplie de politiques publiques très sensibles (sécurité, défense, prise en charge sociale...). Les considérations des droits de l'homme et des libertés l'exigent, ces politiques doivent avoir comme objectif ultime une bonne gouvernance sans dommages collatéraux et sans impacts négatifs au niveau des droits et des libertés.

L'apport en créativité est également aussi stratégique que l'importance et la centralité des politiques publiques en charge des questions d'engagement, de stabilisation, de cohésion sociale, d'éducation, de culture...

Les deux questions suivantes sont également nécessaires à se poser pour mieux identifier les principaux goulots d'étranglement sur un niveau purement pratique :

1. Dans quelle mesure une stratégie de lutte contre le terrorisme construite sur la base d'une approche fortement sécuritaire, est de nature à limiter les capacités des institutions de l'Etat -en particulier la Commission Nationale de la Lutte Contre le Terrorisme- aux niveaux des politiques et es actions suivantes :

- L'inclusion et l'implication des acteurs,
- La prévention, la réhabilitation et la réinsertion,
- La sensibilité et l'attention au respect des droits et libertés,
- Le développement d'outils et d'approches à travers la collaboration avec l'écosystème civil, communautaire, privé et académique.

2. Dans quelle mesure des politiques publiques excessivement techniques et très peu créatives sont-elles productrices de frustration, de vulnérabilité, de violence et de radicalisation ? Il s'agira à ce niveau de questionner la technicité excessive de politiques spécifiques qui sont généralement « invitées » (en pratique) au domaine de la lutte et de la prévention comme la sécurité, les affaires religieuses, la prise en charge sociale, l'éducation, la culture et l'art, le sport et l'engagement des jeunes.

1. Déconstruire pour reconstruire une logique de compréhension pragmatique de la dynamique de l'extrémisme violent

Au niveau de ses phases les plus significatives, l'extrémisme violent est la transformation ainsi que la récupération radicale de certains processus compliqués comme à titre indicatif :

Une vulnérabilité extrême qui donnera lieu à une violence extrême avec des capacités de canalisation considérables d'autres dynamiques négatives de catégories sociales vulnérables et marginalisées comme les jeunes plus spécifiquement,

Des politiques publiques “contentieuses”¹ qui encadrent négativement les dynamiques des jeunes au moment où ces derniers sont au pic de la demande sociale, identitaire et économique

Un écosystème fragile avec des politiques publiques qui manquent d'inclusion et de créativité et qui ne sont pas capables de produire des stratégies d'engagement pour les jeunes,

Un système éducatif excessivement technique avec des programmes d'engagement et d'animation très faibles, créant paradoxalement de la violence et de la frustration,

Un écosystème économique et social fragile, frustrant ne présentant que peu d'opportunités aux demandeurs de stabilité sociale,

Des éléments du contexte régional et international qui sont problématiques confirmant ainsi ou produisant des inégalités frustrantes.

Ces processus sont, pour la majorité, un “produit” étatique qui résulte de limites intrinsèques et construites d'un certain nombre de politiques publiques qui se rapportent à des domaines sensibles tels que l'éducation, les affaires sociales, la jeunesse, les affaires religieuses, la sécurité, la gouvernance...

2. Les limites d'une approche sécuritaire souvent contre-productive

La centralité et l'excessivité technique de l'approche sécuritaire peuvent être amplement expliquées à partir des éléments spécifiques suivants :

- L'approche sécuritaire limite considérablement l'efficacité des mesures de la prévention de l'extrémisme violent,
- Cette approche ne permet pas d'ores et déjà, de “séparer” méthodologiquement le terrorisme de l'extrémisme et du terrorisme violent, comme elle ne facilite pas le développement d'outils et de méthodes propices à la prévention,
- Elle limite le champ d'action de la stratégie et la réduit à des réponses sécuritaires dont l'objectif ultime et la neutralisation de terroriste,
- Elle “induit” l'Etat dans “l'erreur” de trop se concentrer sur les dimensions “dures” (hard) de la lutte et ce au détriment d'autres dimensions plus “soft” et plus importantes telles une action combien nécessaire sur les vulnérabilités et une autre se rapportant aux sensibilités nécessaires aux questions des droits de l'homme et des libertés.

Dans le même ordre d'idée, force est de confirmer que l'Etat peut paradoxalement créer la vulnérabilité et la violence qui à leur tour créent les conditions les plus propices pour la radicalisation et l'extrémisme violent. En effet, l'Etat qui monopolise la capacité de la répression et de la violence légitime, est également producteur de frustration auprès de ceux qui ne trouvent pas dans l'espace public des opportunités de développement et de créativité.

¹ El Ouni (Bouraoui), Van Lauden (Dallin), Fatihi (Laila), Youth and Contentious politics in the MENA region: Specific factors of radicalization and violent extremism in Lebanon, Tunisia and Morocco. British Council, June 2017.

Dans des sociétés saines et démocratiques, c'est aux politiques publiques -que ce soit centrales ou locales- qu'incombe la responsabilité d'encadrer et de faciliter des processus de développement socioéconomique et de permettre aux jeunes en particulier, d'exercer leur créativité et d'exprimer leur énergie sans logiques ou procédures d'empêchement.

Quand il s'agit des jeunes, la donne ne peut que se compliquer du moment où ces derniers sont de par leur énergie et créativité intrinsèques, sont naturellement vulnérables et se trouvent le plus souvent en confrontation directe et sans « amortisseurs » avec les forces de l'appareil sécuritaire tout en étant ni encadrés ni engagés par d'autres acteurs y compris étatique.

Une confrontation qu'aucune de ses parties prenantes n'est bien outillée pour la gérer paisiblement et la transformer en des opportunités minimales pour la coexistence et le minimum pacifique et responsable de collaboration.

C'est à partir de cette relation souvent conflictuelle et très mal "négociée" que se produisent différentes formes de vulnérabilités complexes qui facilitent en pratique, les processus de radicalisation et d'extrémisme.

Ainsi il est plus qu'évident qu'avec l'absence de politiques créatives qui placent la liberté et l'opportunité au rang du "possible", et sans une communication institutionnelle adaptée aux besoins et contraintes spécifiques de quelques catégories sociales, il est souvent laissé à la fonction du monopole de la violence légitime de « gérer » et de -quelque part- combler cette incapacité publique de répondre convenablement aux besoins du citoyen en services décents, en développement et en bien-être social.

La situation étant encadrée par des politiques intrinsèquement "contentieuses" et limitatives, tout contact entre citoyen vulnérable et forces de l'ordre devient automatiquement conflictuel et générateur de frustration et de réactions violentes.

Ces dernières échappent généralement à tout contrôle et ne sont pas pour la majorité bien canalisées donnant ainsi à la violence, des capacités "d'encadrement" et de canalisation des frustrations des jeunes.

La violence institutionnelle est, dans cette même perspective, un résultat direct de l'échec de la majorité des outils de gestion de conflit, de la politique de sécurité, de l'encadrement et de la gestion des mouvements et des dynamiques sociales à la recherche de la stabilité, du développement et d'un minimum de bien-être.

3. Un effet multiplicateur de vulnérabilités par des politiques publiques ?

La lutte contre le terrorisme-extrémisme violent ne peut qu'être limitée et fortement biaisé à plusieurs niveaux. Cette lutte n'est pas seulement sécuritaire et à forte connotation technique, mais elle est également un cadre restreint et limitatif qui ne permet pas en particulier un travail substantiel sur le développement de stratégies indépendantes de prévention, de réhabilitation et de réinsertion qui -si jamais adoptées- donneront aux politiques publiques

des opportunités réelles de créativité et d'inclusion.

A travers des politiques fortement formalistes, sécuritaires, faibles en créativité et inclusion et limitées en termes de développement social et d'engagement des jeunes, il se trouve qu'une sorte « d'effet multiplicateur » de vulnérabilité, de marginalisation et de radicalisation est en train de se produire très paradoxalement par l'État lui-même. Ce dernier est censé normalement et correctement non seulement mettre en œuvre des politiques mais aussi et pour le plus important, d'en maîtriser les impacts négatifs sur les bénéficiaires.

En effet :

- Le manque de créativité et d'outils, l'incapacité à impliquer de nouveaux acteurs et à réaliser une transformation substantielle dans la logique du développement de politiques publiques, l'absence d'une vraie stratégie de stabilisation et de cohésion sociale ainsi que le gap important qui sépare les institutions de l'Etat des vécus frustrés des jeunes, sont également les principales raisons qui peuvent expliquer cette situation aberrante et « anormale » dans laquelle, on trouve l'Etat -qui est censé maîtriser, gouverner, impliquer, créer les opportunités, engager, réhabiliter et réinsérer- un producteur d'un processus auto entretenu d'effets multiplicateurs de violence, de vulnérabilité et de radicalisation.
- L'excessivité technique et sécuritaire de la stratégie de lutte contre le terrorisme et l'extrémisme violent, est de nature à « empêcher » les autorités d'exécution des lois à pouvoir agir dans ce domaine tout en étant sensibles non seulement aux considérations des droits de l'homme et liberté, mais aussi aux vulnérabilités augmentées de certaines catégories sociales qui sont d'ores et déjà stigmatisées dans leurs géographies de souffrance et de malaise social.
- La nature même de l'approche sécuritaire qui est basée sur des références théoriques et des éléments d'une doctrine institutionnelle de lutte, ne peuvent pas également favoriser une méthode différente qui soit basée sur des éléments d'une approche de transformation de l'extrémisme violent selon laquelle si l'extrémisme violent existe, il est plutôt demandé de travailler sur les dynamiques qui emmènent des entités sociales à devenir extrémistes violent, et à transformer les différentes relations qui les connectent avec les acteurs clés de leur écosystème.
- La pratique de la lutte contre le terrorisme et l'extrémisme violent ne fait que confirmer que cette dernière n'est faite que pour cibler des personnes vulnérable (la majorité des jeunes) vivant d'ores et déjà dans des zones vulnérables. Cette pratique "dure" et "autoritaire" ne fait que produire et par la même, amplifier les vulnérabilités existantes quand ces dernières n'ont besoin que d'être atténuées et corrigées¹.
- L'action de l'Etat dans le domaine social ne fait que répondre (à des niveaux très minimum d'ailleurs), qu'à des vulnérabilités qui ne sont repérées

¹ Specific factors of radicalization and violent extremism in the Tunisian context (GEC- Oct 2018)

et identifiées que dans le cadre de processus et canaux excessivement techniques incapables dans le cadre de contextes sous-analysés soci-psychologiquement, de repérer et répondre à d'autres signes de vulnérabilités et de marginalisation liés pour la majorité à deux dynamique très sensibles et problématique qui sont d'un côté la dynamique de la violence acceptée et valorisée et de l'autre, la dynamique de jeunes perpétuellement "empêchés" et en quête continue d'identité fédératrice dont l'état et ses politiques sont incapables de la produire.

Conclusions et recommandations

L'effet multiplicateur de vulnérabilité est la traduction théorique des impacts contre productifs des politiques publiques et de l'incapacité de ces dernières d'atténuer leur excessivité technique à travers des outils et contenus créatifs qui augmentent la participation, l'inclusion et les capacités de transformation de conflits, de médiation et de communication non violente de la part des institutions envers leurs « clients-usagers ». Il est également la manifestation d'une caractéristique intrinsèque de toute une doctrine publique développée avec des outils excessivement techniques et formalistes qui ne permettent pas la synergie et la cohésion entre politiques. L'effet multiplicateur de vulnérabilités est également la "somme" des effets pervers des politiques publiques qui, par manque de cohésion et de synergie, produisent une sorte de paradoxes et d'aberrations qui se traduisent par une sorte de "manque à gagner" en termes de satisfaction citoyens.

Ainsi des politiques publiques qui ne satisfont pas correctement et convenablement des usagers dont les capacités sont d'ores et déjà faibles, ne font que contribuer à des niveaux élevés, à l'augmentation de la vulnérabilité des ces derniers.

Cet effet se sent plus nettement sur deux niveaux d'intersection citoyenne très faiblement appuyée avec les politiques publiques et les institutions qui les gèrent : le premier étant la gouvernance de la question sociale et le deuxième est celui de la question sécuritaire à son niveau le plus basique celui se rapportant au maintien et organisation de la sûreté et de la sécurité pour laquelle, l'état monopolise ce droit à l'usage de la violence légitime.

Sur un niveau social, la technicité et le formalisme des mesures d'intervention sociale en termes de prise en charge sociale, en défense et en intégration, ne couvrent qu'une portion très faible de la population marginalisée et vulnérable. En se faisant, ces politiques ne font réellement qu'augmenter la marginalisation et la vulnérabilité et ce du fait de la non-satisfaction optimale des besoins et du maintien (presque inconscient) de la dépendance de ces populations envers les outils de la défense et de la promotion sociale. Il s'agit d'ailleurs d'outils qui sont très faibles en termes de capacités de réhabilitation et de réinsertion socio-économique ce qui augmente perpétuellement, l'impact de cet effet multiplicateur de vulnérabilité et s'institutionnalise.

Au niveau de la question sécuritaire, il s'agit d'une relation de supériorité exercée par un appareil sécuritaire à capacités faible au niveau de la

communication, la transformation de conflits et la sensibilité aux différentes formes de vulnérabilités. L'usage de la force pour "stabiliser" est en soi aberrant. Quand il est imposé et négocié d'un seul côté, il augmente l'aliénation et la vulnérabilité de la deuxième partie à la frustration et à la violence. C'est ainsi que l'expression de la violence par les « sujets » de l'appareil sécuritaire, n'est pas seulement une manifestation physique de la frustration, mais elle est également une manifestation de faiblesse et de vulnérabilité sociale.

La stratégie de la lutte contre l'extrémisme reste limitée si elle est uniquement le produit d'une politique publique décidée unilatéralement et contournée par les éléments d'un paradigme sécuritaire strict et solide. De part ses limites intrinsèques, cette politique est limitée également du fait des divers impacts de l'effet multiplicateur de vulnérabilités dont on a expliqué la logique. Ce dernier vient compliquer le principal défi auquel fait face souvent une approche de lutte à travers des outils de sécurité : comment prévenir efficacement et maîtriser les éléments de la menace de recrutement pour la violence extrême et l'extrémisme violent. Il complique les missions de prévention et biaise les interventions de la lutte à leurs niveaux sécuritaires. Il augmente les niveaux de vulnérabilités ce qui augmente les dynamiques négatives qui facilitent les processus de vulnérabilité à la radicalisation comme étant le dernier pont vers l'extrémisme et l'extrémisme violent.

Un partenariat inclusif et une approche de type "État-toute la société", pourrait être une sorte de « Game changer » qui atténue la centralité et l'excessivité technique de la stratégie de l'État dans le domaine de la lutte contre l'extrémisme qui le produit dans une grande partie.

Ce niveau « idéal » d'harmonie et de synergie n'est désormais possible qu'à travers la créativité, le développement de politiques de prévention inclusive qui donne à de nouvel acteur de nouveau rôle dans la co-production de la sécurité, la cohésion sociale et l'engagement des jeunes en particulier dans une dynamique communautaire qui « libère » leur créativité et facilite sa manifestation pratiques sous des activités et des contenus créatifs.

C'est à travers un rôle effectif pour la société civile et l'implication des institutions publiques de proximité que ce processus est désormais possible. Il devrait également être appuyée par une sorte de "décentralisation" des politiques et stratégies de lutte contre l'extrémisme violent qui donne à des acteurs décentralisés l'opportunité pratique de prévenir la violence et la vulnérabilité à travers des politiques sociales locales. Il s'agira en perspective stratégique de considérer les municipalités un acteur de prévention à part entière et de les impliquer dans toute déclinaison locale ou régionale de la stratégie nationale de la lutte contre l'extrémisme au moment, particulièrement, où cette dernière vient de se doter d'une logique de prévention, de réhabilitation et de réinsertion. Il incombera à d'autres acteurs locaux comme les médias de toutes sortes (associatifs, privés, publics) d'appuyer ces processus et d'amplifier toutes sortes de pratiques créatives et de partenariats inclusifs à tous les niveaux.

الجزء الثاني

التطرف الفكري على خلفية دينية

Deixième partie

Extrémisme intellectuel sur
fond religieux

Jahvé dans Jérémie, serait-il un Dieu violent ?

هل سيكون "جاهفي" في إرميا إلهًا عنيفًا؟

Bouraoui Trabelsi

Université de la Manouba

Introduction

Dans la mythologie mésopotamienne et égyptienne, les dieux se faisaient la guerre entre eux : le cas d'Osiris contre Seth, Marduk contre la mère des dieux Tiamat et Zeus, dans la Titanomachie, contre Cronos. Quant à la guerre dans le livre du prophète Jérémie, nous pouvons la considérer comme une guerre par adversaires interposés. Notons à ce propos que Yahvé voulait punir son peuple élu ainsi que les autres nations du Levant, pour ce faire il a créé le roi de Babylone en vue de le servir dans cette guerre. Or, ce serviteur était sanguinaire : massacres, destructions, dispersions et captivité, voilà pourquoi la question se pose à propos du rôle du commanditaire.

A noter aussi que la question de la violence de Yahvé dans le livre de Jérémie pose un grand problème : en effet, Yahvé était violent contre son peuple élu, alors que les autres nations, si nous utilisons une expression moderne, ont été victime des dommages collatéraux. Faut-il comprendre que Yahvé s'est désolidarisé de son peuple ce qui pourrait expliquer sa violence ?

Dans cet article nous aborderons, en l'occurrence, le problème de l'interprétation de cette violence, du moins en répondant à trois questions : Pourquoi Jérémie serait un personnage historique ? Pourquoi Yahvé serait un Dieu violent ? Pourquoi Yahvé aurait choisi le Coran et non l'Évangile ? Pourquoi Jérémie est un personnage historique ?

1. L'historien et la question Jérémie

Il faut rappeler que tout texte religieux, pose de sérieux problèmes à l'historien puisque c'est un terrain glissant, c'est le cas du livre de Jérémie. Sans doute, dans une perspective d'enquête historique, l'historien est tenu de revenir au code de sa discipline, dite objective. C'est-à-dire revenir à son métier d'historien, qui consiste à reconstruire le contexte ou les contextes qui ont produit le texte¹. Il est important de signaler, à ce stade de notre enquête, que l'approche de la critique textuelle et l'analyse littéraire, avec leurs outils de travail, notamment ceux de la linguistique et de la philologie, sont nécessaires car elles arment l'historien de postulats pour démarrer son investigation. Par ailleurs, le texte reste en fin de compte un contenu, qui a fait le voyage de l'orale à l'écrit. Compte tenu de ce qui précède, il ressort que le contenu d'un texte implique l'action de contextualiser.

Sans doute l'historien a besoin de la philologie ou bien de la codicologie, de façon à ce qu'elles lui fournissent des conclusions, touchant à l'identification du texte étudié, qui seront considérées par la suite comme des postulats, pour pouvoir démarrer l'enquête avec des repères solides. Toutefois, ces postulats ne doivent jamais effacer le rôle que joue la Tradition dans cette investigation.

Selon le judaïsme, Jérémie est l'auteur du livre, alors que la critique textuelle et l'analyse littéraire parlent d'une production littéraire postexilique, sauf quelques débris de traditions orales préexilique².

Finalement, selon ce postulat, il n'y a ni prophétie ni prophète, tout au plus un rédacteur ou bien un compilateur, qui aurait écrit ses oracles après la captivité. A vrai dire, c'est un postulat qui peut faciliter notre tâche pour fixer des repères chronologiques. Par contre, ce postulat pose de sérieux problèmes. Ainsi, le terme de la prophétie, par exemple, employé dans une analyse philologique, est défini selon la Tradition : le prophète c'est un quelqu'un qui « peut lire l'avenir »³. Il convient d'abord de préciser que la prophétie n'est pas une particularité israélite, elle est mésopotamienne, voire sémite⁴. De plus, quand Jérémie dit avoir lu l'avenir de Juda, de Jérusalem et de ses habitants (les

¹ A ce propos, noter la suggestion de Jean Bottéro concernant le métier de l'historien : « la propre vocation de l'historien, ce n'est pas seulement, à travers les témoignages qui nous en restent, de trouver le passé, mais de le retrouver tel qu'il était lui-même, c'est-à-dire en le voyant, le sentant, le jugeant, non pas de notre point de vue, mais comme le voyaient, le jugeaient et le vivaient ses acteurs. S'il a vraiment le sens de son métier, un historien doit donc toujours s'efforcer de sortir de lui-même et de son temps pour se remettre à la place et dans le temps des personnages dont il étudie les faits et œuvre. » Voir :

Bottéro (J), *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Paris, 1987, p.158.

² Sur ce point voir :

Gosse (B), « Jérémie XLV et la place du recueil d'oracles contre les nations dans le livre de Jérémie », In : *Vetus Testamentum*, Vol. 40, Fasc. 2, 1990, pp. 145-151. Disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.jstor.org/stable/1518987>, (Date du dernier accès le 2 janvier 2023).

³ Deux détails sont à retenir. D'un côté, Jérémie, dans le verset 1 du chapitre 1, est un prêtre : Paroles de Yirmiahou, fils de Hilkiahou, un des cohenime qui étaient à Anathoth, au pays de Biniamine. D'un autre côté, selon le commentaire du Talmud, il est prophète : Sanhedrin 95a:1 "Pauvre [aniyya] Anathoth" (Isaïe 10:30) ? Jérémie, fils de Hilkiahou, est destiné à prophétiser sur Nabuchodonosor depuis Anathoth[...]

⁴ Dans cette contribution, j'ai choisi la traduction de Samuel Cahen : La Bible, texte traduit par Samuel Cahen S., Strasbourg. Compilation réalisée par Didier Fontaine, pour Aréopage, 1840. Le Portail des Sciences Bibliques. Disponible en ligne à l'adresse : <https://www.areopage.net/cahen.html>.

massacres, la ruine de Jérusalem, les déportations, la captivité), il reste qu'il n'a pas inventé une fiction ou bien un scénario, car ses scènes de guerres qu'ils avaient annoncées sont la règle dans les guerres de l'Orient ancien, d'ailleurs le matériel archéologique l'atteste. En fait, ce que Jérémie décrit dans ses oracles nous le trouvons gravé dans les stèles, les bas-reliefs et les tablettes en Egypte¹ et en Mésopotamie².

Bref, si nous laissons de côté le terme prophète de la Tradition, et nous cherchons un autre terme acceptable dans la pensée séculière, nous pouvons choisir le terme « visionnaire ». Or, si ses oracles seraient des prévisions politiques, donc nous pouvons contextualiser, et par conséquent nous pouvons oser construire l'historicité du personnage, Jérémie, sans beaucoup de remords.

2. Glaner les éléments d'historicité

Jérémie, en hébreu, est né, vers 650 au village d'Anatoth, dans le territoire de Benjamin. Victime d'une grande hostilité de la part de ses compatriotes qui le traitent de prophète de malheur, car ils ne pouvaient pas supporter ses sacrilèges contre Yahvé, d'après la Tradition contre Jérusalem et contre les captifs. Non seulement il avait annoncé l'arrivée des chaldéens mais encore il avait annoncé la destruction de Jérusalem ainsi que l'exil des Judéens à Babylone. En outre, ces oracles ne touchaient pas seulement sa nation mais aussi les autres nations. A la fin de sa vie il a choisi l'exil en Egypte³. Après, plus un mot de lui.

Pourtant, il n'y a rien de surnaturel dans la biographie et les oracles de Jérémie étant donné que ce dernier n'avait fait qu'analyser la situation géopolitique de l'Orient ancien durant son époque. Autrement dit, Il était conscient des enjeux géopolitiques de son époque : Juda⁴, l'un des royaumes du Levant⁵, se trouvait dans une situation délicate, elle jouait le rôle d'enclume où se bat les intérêts commerciaux de deux empires : l'Egypte⁶ et la Mésopotamie⁷, parce que ce petit royaume est mêlé aux enjeux du commerce caravanier venue d'Arabie via le désert de Syrie, Badiyat al-Shām⁸, le monde des bédouins. Il n'est pas anodin de remarquer que Jérémie était convaincu que la bataille de Karkemish constituera un grand tournant dans l'échiquier politique du Croissant fertile :

1 Sur les coutumes de la Guerre en Égypte et lors des campagnes du Pharaon. Voir :

Hasel (M.GB), «Israel in the Merneptah Stela», In: Bulletin of the American Schools of Oriental Research, Nov., 1994, No. 296, pp. 45-61. Disponible en ligne à l'adresse: <https://www.jstor.org/stable/1357179>, (2 mars 2023).

2 Sur les coutumes de la Guerre lors en Mésopotamie et lors des campagnes du roi. Voir :

Tadmor (H.), «The Campaigns of Sargon II of Assur: A Chronological-Historical Study», In: Journal of Cuneiform Studies, Vol. 12, No. 3, 1958, pp. 77-100. Disponible en ligne à l'adresse : <https://www.jstor.org/stable/1359150>, (2 mars 2023).

3 Sur quelques détails biographiques de Jérémie. Voir :

Pidoux (G), «Actualité de Jérémie», In : Revue de Théologie et de Philosophie, Vol. 33, No. 137, 1945, pp. 161-174. Disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.jstor.org/stable/44351564>, (15 décembre 2022).

4 Moret (A), Histoire de l'Orient, Paris, 1941, t.2, p.266 et suiv.

5 Moscati (S), l'Orient avant les Grecs, Paris, 1963, pp.219-222.

6 Erman (A), Life in ancien Egypte, translated by H.M. Tirard New York, 1971, pp.7-28.

7 Vieyra (M), les Assyriens, Paris, 1961, pp.17 et suiv.

8 BOSWORTH (C.E), «AL-Shām», In : EI2, Leiden-Brill, Vol. 9, p. 261 et suiv.

le déclin de l’Égypte face à Babylone. Il n’est pas superflu alors d’admettre ce côté visionnaire de la personnalité de Jérémie en lisant les versets 4-11 dans le chapitre 37 :

4 Yirmiahou venait et allait au milieu du peuple, on ne l’avait pas (encore) mis dans la maison de détention ; » 5 « L’armée de Par’au (Pharaon) était sortie de l’Égypte ; les Casdime (Chaldéens) qui assiégeaient Ierouschalaïme ayant appris cette nouvelle, s’étaient retirés de devant Ierouschalaïme. » 6 Alors la parole de Adonaï fut (adressée) à Yirmiahou le prophète, savoir : 7 Ainsi dit Adonaï, Dieu d’Israël : Ainsi vous direz au roi de lehoua qui vous a envoyés vers moi pour me consulter : voici que l’armée de Par’au qui est en marche pour (venir à votre) secours, s’en retourne en son pays, l’Égypte. 8 « Les Casdime reviendront et assiègeront cette ville ; ils la prendront et y mettront le feu. » 9 « Ainsi dit Adonaï : N’exaltez pas vos esprits en disant : “Les Casdime s’en iront certainement ; ” car ils ne s’en iront pas. » 10 Car quand même vous auriez défait toute l’armée des Casdime qui combattent contre vous et qu’il n’en restât que des hommes percés (par le glaive), ils se relèveraient chacun dans sa tente et mettraient la ville en feu. 11 L’armée des Casdime s’étant retirée de devant Ierouschalaïme à cause de l’armée de Par’au.

וְחִיל פְּרָעָה יֵצֵא מִמִּצְרָיִם וַיִּשְׁמְעוּ הַכַּשְׂדִּים הַצָּרִים עַל־יְרוּשָׁלַם אֶת־שְׁמֵעָם וַיַּעֲלוּ מֵעַל יְרוּשָׁלַם: וַיְהִי דִבְר־יְהוָה אֶל־יִרְמְיָהוּ הַנְּבִיא לֵאמֹר: זֶה־אֹמֵר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל כֹּה תֹאמְרוּ אֶל־מֶלֶךְ יְהוּדָה הַשֹּׁלֵחַ אֲתָכֶם אֵלַי לְדָרְשֵׁנִי הִנֵּה חִיל פְּרָעָה הֵיכָא לָכֶם לַעְזֹרָה שֶׁבַּ לְאַרְצוֹ מִצְרָיִם: ח וְשָׁבוּ הַכַּשְׂדִּים וַיִּלָּחֲמוּ עַל־הָעִיר הַזֹּאת וּלְכַדָּהּ וְשִׁרְפָהּ בָּאֵשׁ: ט כֹּה אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל נִפְשָׁתִיכֶם לֵאמֹר הֲלֹךְ יִלְכוּ מֵעַלְיָנוּ הַכַּשְׂדִּים כִּי־לֹא יִלְכוּ: י כִּי אִם־הִכִּיתֶם כָּל־חִיל הַכַּשְׂדִּים הַנִּלְחָמִים אִתְּכֶם וְנִשְׁאַרְוּ בָּם אֲנָשִׁים מִדְּקָרִים אִישׁ בַּהֲהָלֹ וַיָּקוּמוּ וְשִׁרְפוּ אֶת־הָעִיר הַזֹּאת בָּאֵשׁ:

Pour le contexte qui va nous occuper, l’ère de l’Euphrate et du Tigre au détriment du Nile, il nous semble que la classe politique judéenne et son clergé aurait sous-estimé les conséquences de ce tournant, comme le confirme l’acte du roi Joachim qui a déchiré le rouleau et l’a jeté au feu (36 :22-23)¹, alors que Jérémie appelle à tisser des liens avec la nouvelle puissance pour protéger Jérusalem et le Temple.

Sans trop s’attarder sur le travail rédactionnel, nous avons choisi de focaliser notre enquête sur la violence divine dans l’une des composantes du livre, d’ailleurs la plus pertinente, celle des oracles qui gardent les traces de couches de traditions orales préexiliques. Ce sont des oracles de menaces contre Israël, Juda et les autres Nations sous le règne de Josias et le règne de Sédias : Jérusalem sera détruite par une grande nation impitoyable, Babylone. Les survivants qui seront emmenés à Babylone y resteront en captivité. La catastrophe elle touchera non seulement les Judéens, mais encore les Philistins, les Moabites, les Babyloniens, et d’autres peuples étrangers.

Pourquoi Yahvé est un Dieu violent ?

Les aspects de la violence²

2 Sur les coutumes de la Guerre lors en Mésopotamie et lors des campagnes du roi. Voir :

Selon l'approche de la violence psychologique, nous pouvons dire qu'une lecture rapide du Texte nous conduit à parler d'une forme de violence de la part de Yahvé envers les Judéens et les autres nations sous forme d'oracles de menace, sans toutefois engendrer un abus physique. Entre autres, le livre de Jérémie peut causer l'anxiété, la dépression. Voilà pourquoi on le traite comme le prophète de malheur. En effet, cette violence psychologique est facilement repérable dans les mots choisis, le style et les images, ce qui implique un Yahvé qui apparaît parfois coléreux et agressif quand il s'exprime.

D'abord, le vocabulaire constitue un lexique de mots violents. D'une part, la trilogie de la violence jérémienne : le glaive (חֶרֶב), la famine (רָעָב) et la peste (דָּבָר). D'autre part, des mots violents qui s'enchainent : au verset 7 du chapitre 4, nous lisons : le destructeur (מַשְׁחִית גּוֹיִם), il détruira les nations (וּמַשְׁחִית גּוֹיִם) et il créera l'angoisse (יַעֲרֹץ); au verset 6 du chapitre 5, il dévastera et il fera périr (וַיִּשְׁדָּד); au verset 21 du chapitre 7, il brûlera (בָּעֵר); au verset 13 du chapitre 8, il détruira complètement (אָסַף אֲסִיפָם) et il fera trembler (רָעַשׁ) la terre (רַעְשָׁהּ); au verset 15 du chapitre 9, il dispersera (פּוּץ) et les détruira (כָּלָה) de nouveau (כָּלֹתִי אוֹתָם) ; au verset 20 du chapitre 9, 9 :20 il exterminera (כָּרַת), les faire mourir de faim (רָעַב), il va les faire mourir, יָמָתוּ בְּרָעַב, les faire consumer (אָכַל) par le glaive (חֶרֶב) et il les arrachera (נָתַשׁ); au verset 13 du chapitre 15, il les pillera (בָּזָז); au verset 4 du chapitre 16, il les frappera de maladies (מָמוֹת) ; au verset 20 du chapitre 16, il les frappera de maladies de frayeur (מְגוּרָה) et 21 :9 de la peste (דָּבָר); au verset 2 du chapitre 28, il les brisera (שָׁבַר) le joug שְׁבִרְתִּי אֶת-עַל; au verset 29 du chapitre 32, il incendiera (יָצַת) et il consumera (שָׂרַף) par le feu וַיִּשְׂרַף בָּאֵשׁ et enfin, au verset 11 du chapitre 43, il les conduira à la captivité (שָׁבִי).

Ensuite, nous avons des images fortes, au verset 7 du chapitre 4, il est dit que le destructeur des peuples sera sans merci, quiconque en sortira sera dévoré (5 :6). Ainsi, toute la terre tremblera et ses soldats viendront pour dévoreront le pays avec ce qui y est : la ville et ses habitants (8 :16). Rien ne sera épargné : leurs richesses dans les champs et tous leurs trésors seront pillés, (17 :3) et Le lieu, les hommes, les bêtes, les arbres des champs et les fruits de la terre seront brûlés sans s'éteindre (7 :20). L'image est très forte au verset 13 du chapitre 8 :

Je les détruirai complètement, dit Adonaï, il ne restera pas de raisin à la vigne, ni de figes au figuier, les feuilles se faneront, et ce que je leur ai donné leur sera enlevé.

אֲסִיפָם נְאֻם-יְהוָה אֵין עֲנָבִים בְּגִזְזָן וְאֵין תְּאֵנִים בְּתֵאנָה וְהָעֵלָה נָבֵל וְאֵתָן לָהֶם יַעֲבֹרוּם

. Tadmor (H)., «The Campaigns of Sargon II of Assur: A Chronological-Historical Study», In: Journal of Cuneiform Studies, Vol. 12, No. 3, 1958, pp. 77-100. Disponible en ligne à l'adresse: <https://www.jstor.org/stable/1359150>, (2 mars 2023).

Alfred Marx a traité la question de la violence de Yahvé dans la Torah. Voir :

Marx (A), «Le Dieu de l'ancien testament esquisse d'une approche canonique», In : Revue des sciences religieuses, 80/2 | 2006, 2006, pp.253-269, mis en ligne le 10 août 2015. Disponible en ligne à l'adresse: <http://journals.openedition.org/rsr/1915> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rsr.1915>, (05 avril 2023).

Alors les hommes crieront et tous les habitants de la terre hurleront au verset 1 du chapitre 47, on entendra des cris d'angoisse comme les cris d'une femme dans un premier enfantement, alors la fille de Sion soupira et elle étendra les bras et elle s'exclamera : Hélas (4 :31) Mais il ne lui reste qu'à se rouler dans la cendre et à porter un deuil profond et élever des plaintes amères (6:26), et le verset 4 du chapitre est une image frappante :

16 :4 Ils mourront consumés de maladies ; ils ne seront ni pleurés ni enterrés ; ils seront comme le fumier sur le sol ; ils périront par l'épée et par la famine ; leur cadavre sera la pâture des oiseaux du ciel et des bêtes de la terre.

ממותי תחלאים ומתו לא וספדו ולא וקברו לדמן על-פני האדמה יהיו ובחרב ובדב וכלו והיתה נבלתם למאכל לעור השמים ולבהמת הארץ:

Quant aux femmes, leurs yeux ruissèleront des larmes et leurs paupières se fonderont en eau (9 :17), Car des sons plaintifs retentissent à Sion (9 :18), c'est ainsi que Jérusalem sera un objet de stupéfaction et de dérision, et quiconque passera devant elle sera stupéfait et insultera à toutes ses plaies (19 :8). Le contenu du verset 27 chapitre 25 donne une image encore plus saisissante :

Tu leur diras : Ainsi dit Adonai Tsebaoth, Dieu d'Israël : Buvez, enivrez-vous jusqu'au vomissement, que vous tombiez sans vous relever devant le glaive que j'enverrai contre vous.

ואמרתי אליהם כה-אמר יהנה צבאות אלהי ישראל שתו ושכרו וקיו ונפלו ולא תקומו מפני הסרב אשר אנכי שלח ביניכם:

Et pourtant, ce destructeur n'est que le serviteur de Yahvé Tsebaoth, יהנה, il est là pour de disperser la maison de Juda et la maison d'Israël parmi les nations, et de surcroît, le glaive derrière eux jusqu'à ce que je ils seront détruits (9 :15). Ainsi, ils se disperseront comme le vent d'orient devant l'ennemi (18 :17), comme la paille qui fuit au vent du désert (13 :24), ils seront livrés à la frayeur ; ils tomberont par le glaive de leurs ennemis, tout Juda sera entre les mains du roi de Babel, qui les transportera à Babel et les tuera par le glaive (20 :4). Et, les versets 3 et 10 du chapitre 16 rajoutent :

Je vous rejeterai de ce pays dans un pays qui ne vous est point connu, ni à vous ni à vos pères ; vous servirez là des dieux étrangers, jour et nuit, de sorte que je ne vous ferai plus de grâce.

והטלתי אתכם מעל הארץ הזאת על-הארץ אשר לא ידעתם אתם ואבותיכם וצבדתם-שם את-אלהים אחרים יומם ולילה אשר לא-אתם לכם חנינה

J'enverrai contre eux le glaive, la famine et la peste, jusqu'à ce qu'ils soient exterminés de la terre que j'avais donnée à eux et à leurs pères.

ושלחתי כם את-החרב את-הרעב ואת-הדבר עד-תמם מעל האדמה אשר-נתתי להם ולאבותיהם

De plus, nous sommes en présence d'un Yahvé impitoyable, il l'avait fait savoir à son prophète à plusieurs reprises, Il lui avait signalé qu'il refuse toute forme d'intercession, et que désormais le châtiment est irréversible, une chose faite, en arabe coranique wa kāna 'amran maqdiyyan (وكان أمراً مَقْضِيًّا), dans le verset 16 du chapitre 7 Yahvé rappelle :

Quant à toi, ne prie pas pour ce peuple-ci, n'élève pas de supplications ni de sollicitations en leur faveur, car je ne t'exauce pas.

וְאַתָּה אֲלֹתֶיךָ תִּפְלֹל בְּעַד־הָעָם הַזֶּה וְאַל־תִּשָּׂא בְעֵדָם רִנָּה וְתַפְלָה

וְאַל־תִּפְגַּע־בִּי כִּי־אֵינֶנִּי שֹׁמֵעַ אֹתָךְ:

3. Violence ou pragmatisme

Pourquoi Yahvé est si violent dans Jérémie ? Il nous semble nécessaire de rappeler que Yahvé a une histoire dans la Bible hébraïque, cette bibliothèque dont la construction a duré 10 siècles. Donc il s'agira, en premier lieu, de relire le voyage de Yahvé dans le Tanakh. Il est remarqué que Yahvé est toujours Un, Vivant et un Époux fidèle. D'abord, dans la genèse, Yahvé était un dieu cosmique, transcendant, ordonnateur du monde¹. Toute rébellion qui nuira cet ordre établi est sévèrement puni, c'était l'ère des catastrophes à l'échelle cosmique². Puis, avec les patriarches, c'est un Yahvé qui observe la semence de Noé pour créer son destin selon son dessein, il a sélectionné une et il a créé son destin ; mais il arrive qu'il oublie Sa semence³. Ensuite, avec Moïse, c'est un Yahvé qui cherche une épouse légale et légitime, Il lui proposa son alliance pour la protéger, cette alliance a fait de Yahvé le Guerrier⁴. Avec la royauté, sa femme l'a trompé, elle s'est prostituée, il a décidé de la châtier en la privant de son amour et de sa protection, mais toujours il avait un faible pour sa femme, au verset 30 du chapitre 10, il est dit :

Toi, mon serviteur Jacob, ne crains rien, dit Adonaï, car je suis avec toi. Quand j'exterminerai tous les peuples parmi lesquels je t'ai dispersé, je ne t'exterminerai pas. Je t'ai châtié avec modération.

וְאַתָּה אֲלֵי־תִירָא עַבְדִּי יַעֲקֹב נֹאם־יְהוָה כִּי אֲתָךְ אֲנִי כִּי אַעֲשֶׂה כָל־הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הִדְחִיתִךָ שָׁמָּה וְאַתָּךְ לֹא־אֶעֱשֶׂה כָל־הַיּוֹסְרִיתִיךָ לְמַשְׁפָּט וְנִקְמָה לֹא אֶנְקָךְ:

En second lieu, Yahvé avec Jérémie, c'est un Dieu pragmatique. Aussi faudrait-il noter que nous sommes en présence d'une révolution théologique. En premier lieu, et paradoxalement, la guerre de Yahvé contre Juda, Israël, Jérusalem et

1 Bottéro (J), « Le plus vieux récit du Déluge », In : Dans Initiation à l'Orient ancien, livre présenté par le même auteur de la contribution, Paris, 1992, p.271.

2 Les scènes terribles du Déluge dans le chapitre 7 de la Genèse : וְיָוֶה עַל־הָאָרֶץ וַיַּבְּרוּ הַמַּיִם וַיִּשְׂאוּ : אֶת־הַתְּבָה וְתָרַם מֵעַל הָאָרֶץ... יֹסֵף וְהַמַּיִם נָבְרוּ מֵאֵד מֵאֵד עַל־הָאָרֶץ וַיִּכְסּוּ כָל־הָהָרִים הַגְּבוּהִים אֲשֶׁר־תַּחַת כָּל־הַשָּׁמַיִם... כִּג וַיִּמַּח אֶת־כָּל־הַחַיָּוִת אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי הָאָדָמָה מֵאָדָם עַד־בְּהֵמָה עַד־רֶמֶשׂ וְעַד־עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיִּמָּחוּ מִן־הָאָרֶץ וַיִּשְׂאָר אֲרֵי־נֹחַ וְאִשְׁרָתוֹ אִתּוֹ בַּתְּבָה: כֹּד וַיִּנָּבְרוּ הַמַּיִם עַל־הָאָרֶץ חֲמִשִּׁים וּמֵאֹת יוֹם:

3 Ex 2 : 24-25 וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת־נַאֲקָתָם וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת־בְּרִיתוֹ אֶת־אַבְרָהָם אֶת־יִצְחָק וְאֶת־יַעֲקֹב: כֹּה וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּדַע Ex 2 : 24-25 אֱלֹהִים:

4 Ex 7, 4 ד וְלֹא־יִשְׁמַע אֲלֵכֶם פְּרָעָה וְנִתְתִּי אֶת־יָדִי בְּמִצְרַיִם וְהוֹצֵאתִי אֶת־עַמִּי מִצְרַיִם בְּיָדִי וְיִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּשָׁפָטִים גְּדֹלִים: 4 Ex 7, 4

les autres nations, ne reflète pas un discours d'apocalypse, mais plus tôt un appel pour la soumission et la capitulation, car le salut viendra une fois que le serviteur achève sa guerre. Nous sommes en présence d'une ingénieuse propagande psychologique : le conquérant devient le libérateur du conquis, son libérateur du péché. Et cela n'a rien de surprenant : si le livre de Jérémie serait une composition préexilique, alors les menaces de Jérémie seraient un soutien psychologique dans le but de supporter le poids de la guerre, et elles pousseraient les Judéens à raisonner pour éviter l'épuration ethnique. Si le livre de Jérémie serait une rédaction postexilique, alors ses oracles seraient là pour garder en mémoire les déportations, la dispersion et la captivité en vue d'établir une nouvelle alliance.

En troisième lieu, Yahvé menace la classe riche, la classe dirigeante : le roi, sa cour, le clergé et les faux prophètes qui vendent des illusions. Ici la littérature rabbinique avait raison de supposer que le livre des Rois serait l'œuvre de Jérémie, car la question de la royauté posait dès le début un problème, depuis le premier roi Saül.

En quatrième lieu, Jérémie était l'un des prophètes les plus audacieuses vues qu'il a détruit le sacré. D'abord, il a prévenu les Judéens et les Israélites contre un sort pareil à celui qu'avaient connu les Egyptiens au temps de Moïse : «Car la mort entre par nos fenêtres, elle a pénétré dans nos palais ; elle extermine les enfants dans la rue, et les jeunes gens sur les places» (7 : 20). Ensuite, il a prévenu Jérusalem contre une destruction totale : Et je leur ferai manger la chair de leurs fils et la chair de leurs filles, et l'un mangera la chair de son compagnon, pendant le siège et dans l'extrémité dans lesquels les réduiront leurs ennemis et ceux qui veulent leur ôter la vie (19 : 9). Le verset 12 du chapitre 19 et le 4 du chapitre 7 nous offrent une image extraordinaire, mais qui confirme l'audace de Jérémie :

Ainsi je ferai à ce lieu, dit Adonaï, et à ses habitants, et je rendrai cette ville comme Topheth.

כִּן־אֶעֱשֶׂה לְמָקוֹם הַזֶּה נְאֻם־יְהוָה וְלִישָׁבָיו וְלִתְּת אֶת־הָעִיר הַזֹּאת כְּתוֹפֶת

Enfin, la maison de Yahvé, elle aussi, sera détruite :

Ne vous confiez pas dans les discours mensongers, en disant : C'est le temple de Adonaï, le temple de Adonaï, le temple de Adonaï.

אֶל־תִּבְטְחוּ לָכֵם אֶל־דִּבְרֵי הַשָּׁקָר לֵאמֹר הִיכַל יְהוָה הִיכַל יְהוָה הִיכַל יְהוָה הֵמָּה:

En fin, Le peuple est prévenu contre une dispersion inévitable et qui conduira à la en captivité. En conséquence, le peuple élu deviendra le sujet de raillerie de la part des autres nations.

En cinquième lieu, L'alliance que propose Jérémie, ce nouveau contrat de mariage, selon ces clauses, Dieu est censé protégé Sa femme. Néanmoins, l'épouse doit respecter son époux : de ne plus se prostituer avec les divinités

des autres nations, en d'autres termes, de ne plus se laisser séduire par le culte des «statues». Mais, La nouvelle alliance ne peut se conclure qu'après la punition de la femme adultère : Juda et Jérusalem qui adorent le culte des fausses divinités, le culte des «statues. D'ailleurs, ses enfants qui ramassent du bois, les pères qui allument le feu, et les femmes qui pétrissent la pâte pour préparer des gâteaux à la reine du ciel et faire des libations aux dieux étrangers, afin d'irriter Yahvé (7:18). Une fois le peuple élu aura purgé sa peine, Yahvé le rassemblera, le rétablira et le fortifiera, ca sera la délivrance des. Nous trouvons cette promesse, d'abord, aux versets 8-10 du chapitre 30 :

Il arrivera en ce jour, dit Adonaï Tsebaoth, que je briserai son joug de dessus ton cou, et je délierais tes chaînes ; des étrangers ne l'assujettiront plus.» 9 Ils serviront Adonaï leur Dieu, et David leur roi que je leur susciterai. 10 «Mais toi, mon serviteur Jacob, ne crains point, dit Adonaï ; Israël, ne t'effraie point, car je te délivrerai du pays éloigné, et ta postérité, du pays de leur captivité ; Jacob reviendra et sera paisible et en sécurité ; nul ne l'effrayera.»

וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא נֶאֱמָר וְהָיָה צָבָאוֹת אֲשֶׁר עָלָיו מַעַל צָוָאֲרָהּ וּמוֹסְרוֹתֶיהָ אֲנִי מַתִּיק וְלֹא-יַעֲבֹדוּ-בּו עוֹד זָרִים:
ט וְעָבְדוּ אֶת יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם וְאֶת דָּוִד מֶלֶכָם אֲשֶׁר אֶקִּים לָהֶם: י וְאַתָּה אֵל-תִּירָא עַבְדִּי יַעֲקֹב נֶאֱמָר-וְהָיָה
וְאֵל-תַּסֵּת יִשְׂרָאֵל כִּי הִנְנִי מוֹשִׁיעַךְ מִכַּחֲזֹק וְאֶת-יִרְעָךְ מֵאֶרֶץ שָׁבָיִם וְשָׁב יַעֲקֹב וְשָׁקֵט וְשָׁאֲנוּ וְאִין מִחֲרִיד:

Ensuite, au verset 40 du chapitre 32, où il est dit :

Je contracterai avec eux une alliance éternelle, de sorte que je ne me détournerai pas d'eux (en cessant) de leur faire du bien, et j'imprimerai ma crainte dans leur cœur, pour qu'il ne s'écarte plus de moi.

וְכָרַתִּי לָהֶם בְּרִית עוֹלָם אֲשֶׁר לֹא-אָשׁוּב מֵאַחֲרֵיהֶם לְהִיטִיבֵי אוֹתָם וְאֶת-יִרְאַתִּי אָמֵן בְּלִבָּכֶם לְבִלְתִּי סוּר
מֵעָלַי:

Enfin, le verset 14 du chapitre 14 qui confirme la promesse :

Je contracterai avec eux une alliance éternelle, de sorte que je ne me détournerai pas d'eux (en cessant) de leur faire du bien, et j'imprimerai ma crainte dans leur cœur, pour qu'il ne s'écarte plus de moi.

הִנֵּה יָמִים בָּאִים נֶאֱמָר-וְהָיָה וְהִקְמַתִּי אֶת-הַדָּבָר הַטוֹב אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי אֶל-בֵּית יִשְׂרָאֵל וְעַל-בֵּית יְהוּדָה:

Pourquoi Yahvé a choisi le Coran et non l'Évangile ?

Parler de Jérémie sous l'occupation grecque et romaine !

Une question qui intrigue, surtout quand nous revenons à la situation des juifs sous l'occupation grecque et l'occupation romaine : comment et pourquoi le livre de Jérémie avait pu trouver une place dans le canon juif ? Vraisemblablement il y avait eu une vive polémique entre les Sages : Peut-on inclure ou non le livre de Jérémie dans le Tanakh ? Si je me suis posé cette question, c'est que je n'arrive pas à imaginer que le livre soit le bienvenu sous les Maccabées¹. Il faut rappeler

¹ Sur la lutte anti-séleucide menée par les Maccabées. Voir :

qu'il y avait une lutte contre l'hellénisation forcée de la part des séleucides au II^e siècle av. J.-C. Ou bien imaginer les Sicaires à Massada, au siècle, lire Jérémie¹. Ou encore Shimon bar, au II^e siècle, en pleine lutte contre l'empereur Hadrien, faire le parallèle avec Nabuchodonosor².

Trouver une réponse à cette question contribuera à élucider la question de la version longue et courte du livre de Jérémie. Une forme longue de l'hébreu et une forme courte du grec. Certains chercheurs, dans le but de confirmer la thèse de l'antériorité de la LXX, avancent l'idée que la version courte sera à la base d'un texte hébreu plus ancien que le TM³. Cependant, est-ce que j'ose dire que cette version courte serait plutôt une décision d'un collège de traducteurs, des juifs grécophones ou des juifs hellénisés et non de l'existence d'un texte plus ancien que le TM ?

Lima sabachtani de Jésus !

« Mon Dieu, Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? ⁴ »

Ce psaume⁵ est repris par Jésus juste avant d'être crucifié. Or, pas de réponse de Yahvé ? Pourtant Jérémie avait posé, presque, la même question, quand, par exemple, il avait sollicité son dieu contre ceux qui lui avaient fait du mal, et même il demandait à Yahvé de ne pas les pardonner (16 :23). Yahvé a répondu, au verset 23 du chapitre 11 :

Ils n'auront point de postérité, parce que je ferai venir le malheureux sur les hommes d'Anathoth, dans l'année de leur visitation.

לִכְן כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת הַנְּנִי פֶקֶד עָלֵיהֶם הַבְּחוּרִים יָמָתוּ בַּחֶרֶב בְּנֵיהֶם וּבְנֹתֵיהֶם יָמָתוּ בַּרְעֵב: כֹּה וּשְׂאֲרֵית
לֹא תִהְיֶה לָהֶם בֵּי-אָבִי�א רָעָה אֶל-אֲנָשֵׁי עֲנֻתוֹת שְׁנַת פְּקֻדָּתָם:

Comment un Père peut abandonner son Fils. Comment Jésus peut-il douter du soutien de Père ? Un cri qui soit à la limite du blasphème. Nous ne pouvons comprendre ce cri de détresse que si nous spéculons sur la présence de Yahvé dans l'Évangile, bien entendu, je parle de Yahvé le guerrier. A vrai dire, le Yahvé de l'Évangile est un guerrier de la « fin du temps » alors que Yahvé de Jérémie

Batsch (CH)., « Divination, décision politique et légitimité sacerdotale en Israël de Juda Maccabée (1 M 3, 48 ET 2 M 15, 11-16) », In : Cahiers du Centre Gustave Glotz, Vol. 16, 2005, pp. 297-304. Disponible en ligne à l'adresse : <https://www.jstor.org/stable/24359601>, (2 mars 2023).

1 Sur la résistance de Massada à l'occupation romaine. Voir :

Bons (E), « Flavius Josèphe et Masada », In : Revue Historique, T. 33, Fasc.1 (527), 1978, pp. 3-21. Disponible en ligne à l'adresse : <https://www.jstor.org/stable/40953149>, (2 mars 2023).

2 Sur la résistance de Bar Kokhba à l'occupation romaine. Voir :

Huteau (L), « Les sursauts du nationalisme juif contre l'occupation romaine : de Massada à Bar Kokhba », In : Études juives, T. 127, n°2-3. Avril-septembre 1968, 1978, pp. 133-209. Disponible en ligne à l'adresse : https://www.persee.fr/doc/rjuiv_0484-8616_1968_num_127_2_1595, (3 mars 2023).

3 Sur cette question. Voir :

Bogaert (P.M), « La tradition des oracles et du livre de Jérémie, des origines au moyen âge. Essai de synthèse », In : Revue théologique de Louvain, 8e année, fasc. 3, 1977, pp. 305-328. Disponible en ligne à l'adresse : https://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_1977_num_8_3_1568, (6 décembre 2022).

4 La sainte Bible, Traduction L'École biblique de Jérusalem, Paris, 1991, Mt 27 : 46b t Mc 15 :34.

5 Ps 22, 2 : אֵלֵי אֵלֵי לָמָּה עֲזַבְתָּנִי רְחוּק מִשְׁפָּטַי דְּבָרֵי שְׁאָנְתִּי :

est Vivant, Il intervient à chaque instant. La guerre de Yahvé, bien qu'elle soit un dessein transcendant, elle reste une guerre réelle. Yahvé de l'Évangile était absent quand Jean Baptiste est tué, quand Jésus était crucifié. C'est un Yahvé indifférent, qui préfère le martyrisme, alors que Yahvé de Jérémie était franc et directe. Il l'a dit franchement à son peuple élu, si vous allez mourir c'est parce que vous avez péché, et que la génération suivante connaîtra le salut. Vous ne serez pas des martyrs même si c'est votre ennemi qui vous tuera lors du siège de Jérusalem.

En fait le Yahvé au temps de Jérémie serait plus un Seigneur des tribus. La tribu dans le monde sémitique avait besoin tout le temps d'alliance avec une force divine pour garantir le butin, son voyage, sa récolte¹ et son effectif. S'il n'y a plus de butin, l'époux cherchera un autre époux². C'est cette conception tribale de Yahvé que Jérémie va rejeter et que Yahvé va éradiquer par une punition sévère, car Il a conclu que les tribus sont loin de toute discipline ou d'obéissance, puisqu'elles n'écoutent pas, elles sont séduites par toute autre alliance qui peut lui offrir des garanties de survie et de luxe. Voilà pourquoi, la nouvelle alliance ne peut se renouveler qu'avec une nouvelle génération.

Lillahi junūd al samwāt wa al arḍ du prophète Muḥammad

Le prophète Muḥammad va choisir cet Yahvé guerrier de Jérémie, car il ne peut faire autrement. Il ne peut pas choisir le Père de Jésus, puisque son auditoire se trouve dans un espace tribal. En Arabie, le verbe « écouter » est presque absent³. Deux épisodes peuvent confirmer notre propos : la bataille de Badr⁴ et celle d'Uḥud⁵. Allah avait fait cette mise au point dans le verset 123 de la sourate 'Al-ʿImrān : « Allāh vous a donné la victoire, à Badr, alors que vous étiez humiliés. »⁶. Selon le prophète Muḥammad, Allāh a sous ses ordres des soldats

1 Il convient de noter spécialement qu'Ibn Sa'd nous a fait glisser cette anecdote sur l'attitude du deuxième calife envers une pratique païenne qui était attachée au culte de la pierre, le Bétyle : l'istisqā'. En effet, suite à une sécheresse qui s'est prolongée, le calife bien guidé, 'Umar Ier, aurait « prit al 'Abbas par la main, se tourna dans la direction de la Ka'ba est dit ' c'est l'oncle de ton prophète-que la paix soit sur lui ! Nous sommes venus en sa compagnie, afin qu'il soit un intermédiaire entre Toi et nous ; donne-nous à boire'. » Cette histoire dénote que cette foi tribale est encore présente au temps du deuxième calife, 'Umar Ier, et pour le cas qui nous occupe, il nous paraît ainsi nécessaire de penser que cette foi tribale était bien ancrée dans l'espace sémitique, et que lors des grands cataclysmes, le fait d'invoquer une autre divinité, autre que Dieu, n'est pas chose inimaginable dans un cadre monothéiste, du moins si ce n'est pas encore l'hénothéisme. Voir :

Fahd (T), Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire, Paris, 1968, p.12. Voir aussi :

Al Kalbi (H), Al Aṣṇam, Texte établi par Aḥmad b. Muḥammad 'Abid, Abu dabi, 2003, p33.

2 Nous trouvons les traces de cette attitude ingrate envers le Dieu en Arabie septentrionale à la veille de l'Islam. En effet, Al Azraqi nous rapporte comment le dieu Hubal a été rapporté de Syrie par 'Amr b. Luḥayy au Hijaz, et comment ce personnage, mythique ou historique, a substitué l'idolâtrie au monothéisme d'Abraham, il nous dit : " ونصب الأصنام حول الكعبة، وجاء يُهَيِّت من هيت من أرض الجزيرة فنصبه في بطن الكعبة...وهو أول من غتر الخنيفية دين إبراهيم عليه السلام". cf. Al Azraqi A.W (2003), Aḥbār Makka, Texte établi par Dhayish (A.), Aḥbār Makka, p.165. Nous trouvons le même texte chez Al Kalbi, cependant, Abraham est remplacé par Ismaïl. Voir :

Al Kalbi (H), Op. Cit., p33.

3 A ce propos, noter l'affirmation de Montgomery Watt : « Conséquence de la souveraine indépendance des tribus, il n'existait au désert aucune loi suprême. Il était du reste proprement impossible de maintenir la loi et l'ordre sur d'aussi vastes étendues que de celle de la steppe d'Arabie et de la Syrie, sauf là où il y avait un chef d'une influence et d'une sagesse exceptionnelle. ». Voir :

MONTGOMERY (WATT), Mahomet, traduction F. Dourvel, S.-M. Guillemin et F. Vaudou. Oxford, 1958, p. 43.

4 MONTGOMERY (WATT), « Badr », In: EI2, Leiden-Brill, Vol. 1, pp. 867-868.

5 ROBINSON (C.F), « Uḥud », In: EI2, Leiden-Brill, Vol. 10, pp. 782-783.

6 Nous utilisons Muṣḥaf Ḥafṣ de l'édition du Centre Roi Fahd de production du Glorieux Qur'an Al Madinah

extraterrestres, venus du ciel, ce sont les anges, et des soldats terrestres, Lillahi junūd al samwāt wa al arḍ. Dans les versets 125, 126, 127 de la même sourate : « Mais oui ! Si vous êtes endurants et pieux, et qu'ils [les ennemis] vous assaillent immédiatement, votre Seigneur vous enverra en renfort cinq mille Anges marqués distinctement. Et Allāh ne le fit que (pour vous annoncer) une bonne nouvelle, et pour que vos cœurs s'en rassurent. La victoire ne peut venir que d'Allāh, le Puissant, le Sage ; pour anéantir une partie des mécréants ou pour les humilier (par la défaite) et qu'ils en retournent donc déçus. »¹, et dans les versets 9 et 10 de la sourate al 'Anfāl, c'est Allāh qui les a fait gagner la bataille : « le moment où vous imploriez le secours de votre Seigneur et qu'Il vous exauça aussitôt : « Je vais vous aider d'un millier d'Anges déferlant les uns à la suite des autres. Allāh ne fit cela que pour (vous) apporter une bonne nouvelle et pour qu'avec cela vos cœurs se tranquillisent. Il n'y a de victoire que de la part d'Allāh. Allah est Puissant et Sage. »² Donc La victoire ou la défaite sont dans la main d'Allah, ce n'est pas le Jihād qui fait gagner une guerre mais c'est Allah, nous lisons dans le verset 17 de la même sourate de al 'Anfāl : « Ce n'est pas vous qui les avez tués : mais c'est Allāh qui les a tués. Et lorsque tu lançais (une poignée de terre), ce n'est pas toi qui lançais : mais c'est Allāh qui lançait, et ce pour éprouver les croyants d'une belle épreuve de Sa part ! Allāh est Audient et Omniscient. »³.

Nous trouvons cette spéculation théologique de Jérémie, bien implantée, dans la sourate al Faṭḥ, en l'occurrence, les versets 1-4 de la Sourate al Faṭḥ qui confirment cette réflexion jérémienne dans le Coran : « 1 En vérité Nous t'avons accordé une victoire éclatante, 2 afin qu'Allah te pardonne tes péchés, passés et futurs, qu'Il parachève sur toi Son bienfait et te guide sur une voie droite; 3 et qu' Allah te donne un puissant secours. 4 C'est Lui qui a fait descendre la quiétude dans les cœurs des croyants afin qu'ils ajoutent une foi à leur foi. A Allah appartiennent les armées des cieux et de la terre ; et Allah est Omniscient et Sage »⁴

Et, pour finir, un autre trait qui relie le prophète Muḥammad au prophète Jérémie, comme nous l'avons souligné plus haut, dans le livre de Jérémie, la désolation ne touchera que le roi, sa cours, le clergé et les faux prophètes, nous trouvons dans le Coran ce verset 16 de la sourate al 'Isrā' : « Et quand

al Munawwarah. Qr 3, 123 :

وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُشْكُرُونَ

1 Qr 3, 125-127:

بَلَى إِنْ تَصِبُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ. وَمَا جَعَلَ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَى لَكُمْ وَلِتَطْلَمِنَّ أَفْئُودَتُكُمْ بِهِ وَمَا النُّصْرُ إِلَّا مِّنْ عِندِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْتَسِبُهُمْ فِتْنَتُهُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَآئِبِينَ

2 Qr 8, 9, 10:

إِذْ تَسْتَفْتِيُونَ رَبُّكُمْ فَأَنْتَجَبَ لَكُمْ أَنِّي مُبَدِّدُكُمْ بِأَلْفٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُزْدَفِينَ. وَمَا جَعَلَ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَى وَلِتَطْلَمِنَّ بِهِ أَفْئُودَتُكُمْ وَمَا النُّصْرُ إِلَّا مِّنْ عِندِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

3 Qr 8, 17:

قَلِمَ تَقُلُّوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ خَسَفًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

4 Qr 48, 1-4:

إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا. لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا. وَنُصْرًا غَيْرِيًّا. هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيُبْزَاذُوا إِيمَانًا مَعَ إِيْمَانِهِمْ وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا .

Nous voulons détruire une cité, Nous ordonnons à ses gens opulents, mais ils se livrent à la perversité. Alors la Parole prononcée contre elle se réalise, et Nous la détruisons entièrement.»¹

Conclusion:

Là encore, nous ne pouvons pas accuser une religion, ou bien ses adeptes, de fanatisme, de même nous ne pouvons dessiner un Dieu, qui sera toujours et pour toujours, fanatique, mélancolique et nihiliste. Or, un Dieu a ses humeurs et ses penchants selon le contexte (l'espace et le temps). Nous ne pouvons pas comprendre le pourquoi de cette extrême violence de Yahvé si nous ne déchiffrons pas la nature de la complicité entre Yahvé et son prophète, et si nous ne sondons pas le fin fond du mea culpa jérémien. Or, une telle image de Yahvé véhiculée, hors de son contexte, je veux parler de la phase orale du récit jérémien, elle ne peut qu'attiser l'incompréhension, voire même la haine, chez le récepteur, et qui peut passer du stade de l'appropriation à la réappropriation.

Dans un tel contexte, il est nécessaire de faire ses mises au point. De mon point de vue, le livre de Jérémie, en outre, est une réponse à une question cruciale qui touche le drame de la foi, et de cette réponse en dépendra l'avenir du judaïsme. Il faut rappeler que, sur un plan théologico-philosophique, le thème du «juste souffrant» est une réflexion propre aux penseurs Sémites, et qui s'est renouvelée et se renouvellera. Limitons-nous à signaler qu'il est question des hommes et leurs attitudes avec les dieux. Tout avait commencé avec les premières réflexions mésopotamiennes. Il est vraisemblable que ces premiers penseurs auraient remarqué que les dieux pouvaient se montrer brutaux, impulsifs et amoraux dans leur action à l'encontre de leurs sujets, qui sont les hommes. Et pourtant, ces derniers ne s'enlacent pas de les admirer, de les respecter et de les craindre, car tout simplement ils sont bienveillants. Dans ce sens, les hommes continuaient assurer le «service», mais en retour le peuple attendait de ses dieux la paix et la richesse, puisque ce sont des dieux Justes. Pourtant, ils arrivent que les dieux rompent parfois leur contrat avec les hommes. Dès lors, cette grande question, mais toujours posée à l'échelle individuelle, du «Juste souffrant» : pourquoi cette injustice ? Plus tard, Job avait réussi à donner raison à ce drame de la foi, en dépassant le stade d'une simple méditation sur la souffrance à une réflexion sur le mystère du mal et de la souffrance.

Avec Jérémie, ce n'était plus une plainte individuelle, c'était le drame de la foi de tout un peuple, tout le peuple élu était devenu ce «juste souffrant» qui voit tout s'écrouler autour de lui, tout s'ébranle, même le sacré des sacré : Jérusalem qui est sous la menace de l'épée, le Temple qui est sous la menace du feu. Là encore, Jérémie, par un coup de Génie, trouve la solution, il faut briser les tabous et les sacrés en annonçant la fin du pouvoir terrestre et la chute de la Maison, al-Bayit, sous le glaive, la famine et la peste du serviteur de

¹ Qr 17, 16 :

وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا.

Yahvé. Mais après la ruine, la désertification et la mort ; le peuple élu connaîtra le salut, il connaîtra la voie de Dieu, sans toutefois connaître la réponse à la question du « juste souffrant ».

C'est ce message, ce discours qui a rendu Jérémie prophète dans le judaïsme, comme étant le vrai prophète, non pas parce que les faux prophètes ont mal lu l'avenir, mais parce que leur discours qui appelle à lutter, à résister et à ne pas se soumettre conduira à l'extermination du peuple élu.

Jérémie était considéré comme le vrai prophète car il a trouvé que la soumission était la seule solution afin d'éviter que la maison de Juda connaisse une situation encore plus pire que celle de la maison d'Israël. Donc, il était un visionnaire pour l'historien et un prophète pour la tradition. Plus tard, au Hijaz, un autre prophète, nous ne pouvons pas savoir si c'est au début de sa prêche ou à la fin, lance des oracles contre sa tribu, les cités aux alentours et les bédouins, al A'rāb. Il les appelle à la soumission, al 'Islām, peut-être dans le but de les prévenir contre un autre serviteur destructeur d'Allāh.

Laïcité et extrémismes en France, d'hier à aujourd'hui

العلمانية والتطرف في فرنسا من الأمس إلى اليوم

Stéphane Papi

Études Politiques d'Aix-en-Provence - Université Côte d'Azur

Introduction :

L'émergence du concept philosophique, politique et juridique de laïcité fut très fortement marquée par l'idée de liberté de conscience. La Révolution Française fit émerger la laïcité comme une liberté « fille des Lumières », les thèmes fondateurs, intellectuels et culturels de la laïcité étant, en effet, issus du mouvement philosophique des Lumières¹.

Tout en étant plus large, la liberté de conscience engloba la liberté religieuse. C'est ainsi qu'en août 1789, Jean-Paul Rabaut Saint-Étienne, fils du pasteur protestant nimois Paul Rabaut, défendit la liberté de culte et demanda son inscription dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. L'article 10 de la Déclaration finalement adoptée le 26 août 1789, ne mentionnera finalement pas précisément «la liberté de culte» mais constitua tout de même une avancée majeure en matière de liberté, en énonçant que :

«Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la Loi»².

Contre la proposition présentée par Mirabeau d'introduire un article spécifique

¹ On peut citer le philosophe hollandais Baruch Spinoza et son Traité théologico-politique de 1670 et le philosophe anglais John Locke et sa Lettre sur la tolérance de 1689, soit un siècle avant la Révolution française.

² Art. 10.

affirmant que « Nul homme ne peut être inquiété dans ses opinions religieuses », cette reconnaissance « discrète » de la liberté religieuse fut encouragée par l'Eglise catholique, car elle impliquait principalement de la reconnaissance de la liberté religieuse des minorités protestantes et juives. Il s'agissait donc d'écarter, parallèlement, toute reconnaissance de l'organisation de leur culte et de ne leur reconnaître qu'une forme particulière de liberté d'opinion.

On perçoit donc là combien l'idée de liberté de conscience engendra des affrontements idéologiques importants avec l'Eglise catholique. Ceci s'explique par le fait que cette dernière fut, sous l'Ancien Régime, une « institution englobante » qui tenait l'état civil, contrôlait le système d'éducation, et décidait seule des fonds - le « don gratuit » - qu'il lui fallait, chaque année, verser à la Couronne. Surtout, elle certifiait, indirectement, les normes éthico-juridiques sur lesquelles s'appuyait la vie sociale du Royaume : le droit étatique - on pense ici à la législation sur la famille ou la religion - empruntait à la loi canonique la plupart de ses déterminations¹.

Si la laïcité ne peut être dissociée de la liberté de conscience, elle se traduit sur le plan juridique par la séparation des Eglises, c'est-à-dire des religions instituées et principalement, à cette époque, de la religion catholique apostolique et romaine, d'avec l'Etat. Après la période du concordat, instauré en 1801 par Napoléon Bonaparte, caractérisé non pas par une séparation, mais par un contrôle très étroit de l'Etat sur la religion catholique, mais également les religions protestante et juive², la séparation fut consacrée par la loi du 9 décembre 1905, loi fondatrice du régime juridique de la laïcité en France, bien que, très paradoxalement, le terme de laïcité ne figure dans aucun de ses articles. Elle résulta également de lois antérieures, notamment en matière scolaire³ et funéraire⁴.

Nous proposons d'examiner dans la suite de ces développements, combien la laïcité, lors de son émergence à travers les débats précédents l'adoption de la loi du 9 décembre 1905, mais également son application, au cours des XX^e et XXI^e siècles, dans des contextes politiques, sociologiques et religieux variés, donna

1 Portier (Philippe), « L'Eglise catholique face au modèle français de laïcité », In : Archives de sciences sociales des religions, 2005, 129, p. 117-134.

2 Le concordat, qui constitue un traité international ratifié par la France et le Saint-Siège érigea le catholicisme, non pas en religion de l'Etat, mais celle « de la majorité des Français ». En vertu de celui-ci, l'Etat contrôlait la nomination de la hiérarchie épiscopale : le premier consul, Napoléon Bonaparte, nommait les évêques, auxquels le pape accordait l'institution canonique. Ils devaient prêter serment de fidélité au gouvernement, tout comme les ecclésiastiques du second ordre, en contrepartie de quoi l'Etat leur assurait un entretien décent. En 1802, le gouvernement de Napoléon Bonaparte ajouta de manière unilatérale à cet accord des articles organiques, qui ne furent jamais reconnus par le Vatican, permettant à l'autorité civile de prendre des règlements de police concernant l'exercice du culte et étendant le régime concordataire au protestantisme, puis en 1808, au culte juif, ces deux religions étant alors professées par moins de 3% de la population française.

3 Les lois « Ferry » du 16 juin 1881 établissant la gratuité absolue de l'enseignement primaire dans les écoles publiques et du 28 mars 1882 portant sur l'organisation de l'enseignement primaire qui instaura l'obligation scolaire de 7 à 13 ans pour les garçons et les filles, et supprima des programmes scolaires l'enseignement religieux : La loi du 30 octobre 1886, dite « loi Goblet », prolongea la loi de 1882, confia à un personnel exclusivement laïque l'enseignement dans les écoles publiques.

4 Les lois du 14 novembre 1881 et du 5 avril 1884 abolirent les dispositions du décret du 23 prairial an xii qui faisait obligation aux familles de déclarer le culte du défunt et prescrivait aux communes d'affecter à chaque culte un cimetière ou une partie de cimetière pour lesquels les fabriques des églises et les consistoires s'étaient vus conférés le monopole de l'organisation des funérailles.

lieu à diverses prises de positions en tous points conformes à la définition que donne le dictionnaire Larousse de l'extrémisme, à savoir :

« Un comportement politique consistant à défendre les positions les plus radicales d'une idéologie ou d'une tendance »¹.

Nous diviserons cette étude en deux périodes. La première, très étendue, couvrant l'adoption et l'application de la loi du 9 décembre 1905 durant laquelle les principaux débats se focalisèrent sur les rapports entre l'Etat et l'Eglise catholique. Et la deuxième, beaucoup plus réduite, durant laquelle à partir des années 1980 jusqu'à aujourd'hui, ces derniers se concentrèrent principalement sur la visibilité des normes religieuses islamiques dans différents espaces.

Au regard de l'étendue de la période historique de référence, nous n'évoquerons que quelques exemples emblématiques de ces débats et prises de positions.

1-Laïcité et extrémismes de 1905 à 1989

Comme nous l'avons précédemment évoqué, l'Eglise catholique jouissait depuis des siècles d'une puissance considérable. Cette puissance continua à s'exercer dans le pays au cours des 18^e et 19^e siècles. Ecornée par la Révolution, puis sous le Premier Empire, elle retrouva une certaine vigueur après la Première et la Seconde Restauration qui s'en suivit (1814-1815), puis sous le Second Empire (1852-1870) et les débuts de la III^e République en 1870.

Comme l'indique Jean-Paul Scot :

« En 1876, il y avait plus d'enseignants religieux que laïques et plus d'élèves dans les collèges religieux que dans les lycées d'Etat. Avec 55 000 prêtres et plus de 150 000 religieux et religieuses, la France est plus que jamais la « fille aînée de l'Eglise »² et la première puissance catholique du monde »³.

Cette situation, mais également le début de la sécularisation de la société française⁴, explique le fait que la séparation fut durement ressentie par le Saint-Siège et par une partie du clergé.

De plus, la loi du 9 décembre 1905 doit être replacée dans son contexte politique où une majorité républicaine à l'Assemblée se donna pour objectif de limiter le pouvoir de l'Eglise catholique, alliée des royalistes et encore fortement implantée dans la société française. Des divergences apparurent au sein de cette majorité républicaine entre les partisans d'une « laïcité de combat » c'est-à-dire une séparation tendant à « neutraliser religieusement » l'ensemble de l'espace public en confinant la religion dans l'espace privé et les partisans

1 <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/extr%C3%A9misme/32506>

2 Cette expression fait référence à l'antériorité de l'adhésion de la France au catholicisme en la personne de Clovis par rapport aux autres nations d'Europe occidentale. Clovis, par son baptême en 496, fut en effet le premier roi germanique qui professa le christianisme en union avec le siège de Rome, alors que les autres rois « barbares » d'Occident adhéraient à l'hérésie arienne.

3 Scot (Jean-Paul), « Liberté-égalité-laïcité. Genèse, caractères et enjeux de la loi de 1905 », In : Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique, mis en ligne le 1er janvier 2010, URL: <http://chrhc.revues.org/702>

4 Et notamment la déchristianisation progressive du monde ouvrier entre 1830 et 1914.

d'une « laïcité libérale », défendue par des rédacteurs de la loi, partisans de l'instauration de compromis avec l'Eglise catholique. Les propos tenus lors des débats précédant l'adoption de la loi par Maurice Allard, député socialiste du Var, libre penseur, disciple du révolutionnaire socialiste Auguste Blanqui et proche de l'ancien communalard Édouard Vaillant¹, sont emblématiques de ce courant de pensée, correspondant en tous points à la définition de l'extrémisme précédemment évoqué :

«Pour nous libres penseurs, la séparation que nous voulons ne peut être que celle qui amènera la diminution de la malfaisance de l'Eglise et des religions. Je m'étonne qu'au moment où nous entreprenons contre l'Eglise le combat décisif, on nous demande de déposer les armes et d'offrir à l'Eglise un projet libéral tel que même elle n'aurait jamais osé le souhaiter»².

Il continua dans cette même veine en déclarant qu'il existe « [...] une incompatibilité entre le christianisme et tout régime républicain »³.

La réponse qui lui fût apportée par Aristide Briand souligne la rugosité de l'affrontement idéologique d'alors :

«Vous ne voulez pas la séparation de l'Eglise et de l'Etat, mais la suppression de l'Eglise par l'Etat. Au lieu d'avoir une Eglise libre dans un Etat libre, vous voulez une Eglise soumise dans un Etat fort. Monsieur Allard appelle l'Etat au service de la libre pensée et lui demande de mettre l'Eglise dans l'impossibilité de se défendre ».

Lors de ces débats parlementaires plusieurs amendements furent déposés par des députés partisans de cette « laïcité de combat », leur rejet signant la prédominance de l'esprit de compromis porté par les promoteurs de la loi.

C'est ainsi que l'amendement prévoyant un prix de location pour les édifices du culte fut repoussé par 475 voix contre 98⁴. La suppression de la référence religieuse de certains jours fériés, l'obligation de nationalité française faite aux ministres du culte, l'interdiction d'acquisition de la personnalité civile aux églises, tous ces amendements furent également rejetés.

Il convient de s'attarder sur un amendement particulier, celui visant à interdire le port de la soutane dans l'espace public⁵, déposé par Charles Chabert, député Radical Socialiste de la Drôme. L'examen des arguments développés par le député permettent de constater leur absence totale de modération. Pour lui, le port de la soutane, dont il considère qu'il ne constitue pas une obligation religieuse mais un vêtement qui, en favorisant l'autorité des prêtres sur une

1 Pour Edouard Vaillant, la tâche des socialistes ne serait pas achevée tant que l'Eglise, présentée comme «un instrument d'erreur et de domination au profit de la classe possédante», n'aurait pas entièrement disparu :

Lalouette (Jacqueline), L'Etat et les cultes, 1789, 1905, La Découverte, Paris, 2005, p.64.

2 Annales de la Chambre des Députés, 10 avril 1905, p 1623.

3 Ibid.

4 Bauberot (Jean), La laïcité falsifiée, La Découverte, Paris, 2012, p 184.

5 Quelques communes avaient déjà pris auparavant des arrêtés interdisant le port de la soutane dans l'espace public (Le Kremlin-Bicêtre, La Flotte (île de Ré), Villejuif, Persan-Beaumont, Lyon, Marseille, Houpline, Montceau-les-Mines). A la fin de 1900, il y aurait eu en France quarante- trois arrêtés de cette nature.

partie de la population, présente un caractère essentiellement politique, s'est développé sous l'influence d'une puissance étrangère, en l'occurrence le Vatican. Il constitue essentiellement un « emblème », une « prédication vivante, un acte permanent de prosélytisme », rendant le prêtre « prisonnier de sa longue formation cléricale, prisonnier de son milieu étroit [...], de sa propre ignorance, je dirai presque de sa propre sottise. Il perçoit la soutane comme un signe de soumission : « Supprimez le costume et aussitôt, le prêtre [...] échappe à son supérieur s'évade [...] vers le siècle, vers les idées, vers la vie ». Le député souhaite libérer les prêtres de cette entrave : « Ôtez sa robe [...], vous libèrerez son cerveau ». « Les plus intelligents, les plus instruits attendent avec anxiété cette loi qui les rendra libre »¹.

A cette occasion, Aristide Briand répondit à Charles Chabert en ces termes :

« Il a paru que ce serait encourir, pour un résultat plus que problématique, le reproche d'intolérance et même s'exposer à un danger plus grave encore, le ridicule, que de vouloir par une loi qui se donne pour but d'instaurer dans ce pays un régime de liberté [...] imposer [...] l'obligation de modifier la coupe de ses vêtements [...]. Mais la soutane une fois supprimée, Monsieur Chabert peut être sûr que, si l'Eglise devait y trouver son intérêt, l'ingéniosité combinée des prêtres et des tailleurs aurait tôt fait de créer un vêtement nouveau qui ne serait plus la soutane mais se différencierait encore assez du veston et de la redingote pour permettre au passant de distinguer au premier coup d'œil un prêtre de tout autre citoyen».²

Cette position libérale permit durant les décennies suivantes à plusieurs hommes politiques d'exercer leur fonction en soutane, comme le célèbre Abbé Pierre, élu par trois fois député aux lendemains de la Libération, ou bien encore le chanoine Kir qui fut député et maire de Dijon.

Après son adoption, la mise en œuvre de la loi de séparation donna lieu à des événements qui revêtirent un caractère extrême, tant par les attitudes adoptées que par la violence qu'ils engendrèrent parfois.

Avant de les évoquer, il convient de s'attarder rapidement sur la position que prit l'Eglise catholique à l'égard de la loi de séparation. Dans sa lettre encyclique *Vehementer nos* du 11 février 1906, le Pape Pie X se montra extrêmement critique à l'égard de cette loi :

« Qu'il faille séparer l'Etat de l'Eglise, c'est une thèse absolument fausse, une très pernicieuse erreur. [...] Cette thèse bouleverse [...] l'ordre très sagement établi par Dieu dans le monde, ordre qui exige une harmonieuse concorde entre les deux sociétés [...], la société religieuse et la société civile [...]. Nous condamnons la loi votée en France sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat comme profondément injurieuse vis-à-vis de Dieu, qu'elle renie officiellement, en posant en principe que la République ne reconnaît aucun culte. Nous la réprouvons et la condamnons

1 Annales de la Chambre des Députés, 26 juin 1905, p. 986 à 991. URL: <https://www.assemblee-nationale.fr/histoire/eglise-etat/1905-06-26.pdf>

2 Ibid. On peut souligner le caractère prémonitoire de ces propos, puisqu'aujourd'hui, la soutane est assez rarement portée, les prêtres lui préférant un costume ou une chemise avec un col romain.

comme violant le droit naturel, le droit des gens et la fidélité due aux traités, comme contraire à la constitution divine de l'Eglise, à ses droits essentiels, à sa liberté, comme renversant la justice et foulant aux pieds les droits de propriété que l'Eglise a acquis à des titres multiples et, en outre, en vertu du Concordat. Nous la réprouvons et condamnons comme gravement offensante pour la dignité de ce Siège apostolique, pour notre personne, pour l'épiscopat, pour le clergé et pour tous les catholiques français »¹.

L'opposition de l'Eglise catholique à la loi de séparation s'exprima très vivement lors de la crise dite des « inventaires ». Pour en saisir le sens, il convient de rappeler que, sous le régime concordataire, l'État reconnaissait quatre cultes (catholique, réformé, luthérien, israélite) organisés et financés dans le cadre du droit public. Les cultes reconnus étaient organisés en « Etablissements publics du culte ». L'État avait à sa charge le traitement des ministres du culte et participait à leur désignation ainsi qu'à la détermination des circonscriptions religieuses. L'article 2 de la loi du 9 décembre 1905 supprima les établissements publics du culte qui furent remplacés par des associations cultuelles.

Selon l'article 3 de la loi, il devait être procédé par les agents de l'administration des domaines à l'inventaire descriptif et estimatif des biens mobiliers et immobiliers desdits établissements afin d'éviter la disparition de mobilier ou d'objets pendant leur dévolution aux nouvelles associations cultuelles. Certains catholiques s'opposèrent à ces opérations, les ressentant comme un véritable viol d'objets sacrés ce qui provoqua de vifs affrontements dans les régions à forte pratique religieuse notamment dans l'ouest, le centre et le nord du pays. On déplora ainsi un mort en Haute-Loire et dans le Nord au cours de l'année 1906 ce qui fit tomber le gouvernement en place remplacé par une équipe composée d'Aristide Briand, ministre de l'Instruction Publique et des Cultes, et de Georges Clémenceau, ministre de l'Intérieur.

Anticlérical et partisan de la loi de séparation, ce dernier joua pourtant l'apaisement en déclarant à la Chambre le 20 mars 1906 :

« Nous trouvons que la question de savoir si l'on comptera ou ne comptera pas des chandeliers dans une église ne vaut pas une vie humaine ».

Dans cet esprit de compromis, une circulaire confidentielle du 16 mars 1906 adressée aux préfets, les invita à suspendre les opérations d'inventaire dans le cas où elles devaient s'opérer par la force. Clemenceau eut les mots suivants : « Ça ne veut pas dire que nous ayons renoncé à l'application de la loi, seulement nous l'abordons à notre manière ». L'agitation née des inventaires, localisée mais considérable, prit fin².

1 https://www.vatican.va/content/pius-x/fr/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_11021906_vehementer-nos.html

2 A l'occasion de cette crise, il faut relever l'attitude d'une partie des catholiques qui se déclarèrent favorables à l'application de la loi de séparation. Réunis autour de Ferdinand Brunetière, le directeur de la Revue des Deux Mondes, vingt-deux personnalités adressèrent aux évêques une lettre, ils reçurent le nom de « transigeants ». Pour eux, la loi de séparation ne devait pas nourrir les craintes car elle n'empêchait ni de croire, ni de pratiquer. Le quotidien du Vatican, « L'Osservatore Romano », considéra cette lettre aux évêques comme « une initiative incorrecte », ce qui renforça les catholiques dits « intransigeants », car opposés à la loi de séparation, dans leurs positions.

Un autre évènement permit également de mesurer la fermeté de l'opposition de l'Eglise catholique à la loi de séparation. A la différence des cultes israélite et protestant, l'Eglise catholique refusa la création des associations cultuelles instaurées par les articles 18 à 24 de la loi du 9 décembre 1905 au motif qu'en attribuant l'administration et la tutelle du culte à une association de personnes laïques, elles méconnaissaient la constitution de l'Eglise et l'autorité épiscopale. Cette opposition fut exprimée de manière très explicite par le Pape dans une encyclique rédigée le 10 août 1906 :

« [...] là, les fabricateurs de cette loi injuste ont voulu en faire une loi, non de séparation, mais d'oppression. Ainsi ils affirmaient leur désir de paix, ils promettaient l'entente, et ils font à la religion du pays une guerre atroce, ils jettent le brandon des discordes les plus violentes et poussent ainsi les citoyens les uns contre les autres, au grand détriment, comme chacun le voit, de la chose publique elle-même »¹.

Alors que dans un premier temps, c'est la fermeté qui prévalut, Aristide Briand présentant le 21 octobre 1906 un projet de loi de déchéance de la nationalité visant les évêques de France, une autre stratégie, basée sur un esprit de compromis s'imposa, le gouvernement ne voulant pas tomber dans le piège tendu par le Pape de l'acculer à la violence. Aristide Briand déclara alors que l'objectif était de maintenir l'Eglise catholique.

« [...] malgré elle, dans la légalité », tout en permettant à la République de tenir « [...] sa promesse d'assurer la liberté de conscience et de respecter le libre exercice des cultes ».

Le gouvernement fit alors voter la loi du 2 janvier 1907 prévoyant qu'à défaut d'association cultuelles les édifices servant à l'exercice public du culte « [...] continueront à être laissés à la disposition des fidèles et des ministres du culte pour la pratique de leur religion ».

Cette loi fut quand même rejetée par le Pape et il fallut attendre 1924 pour que le Saint Siège et le Gouvernement français trouvent un accord prévoyant la création d'associations diocésaines ayant pour but de subvenir aux frais et à l'entretien du culte catholique sous l'autorité de l'évêque conformément à la constitution de l'Eglise catholique. Ces associations furent déclarées conformes à la loi de 1905 par le Conseil d'Etat².

D'autres évènements qui donnèrent lieu à des positions très tranchées pourraient également être relatés. Afin de ne pas surcharger inutilement la démonstration, nous citerons celui concernant l'édification de la grande mosquée de Paris édifée sur des terrains cédés gratuitement par la municipalité afin d'honorer les musulmans morts pour la France au cours de la 1^e guerre mondiale, dont il faut rappeler qu'elle bénéficia de fonds publics³ alors même

¹ Encyclique « Gravissimo offici », août 1906.

² Avis des 7 avril, 8 et 13 décembre 1923.

³ Loi du 21 août 1920 portant affectation d'une subvention de 500 000 francs à la société des Habous des Lieux Saints de l'Islam pour la construction d'un Institut Musulman à Paris.

que la loi du 9 décembre 1905 avait posé le principe du non-subventionnement public des cultes. À l'occasion de son inauguration, le 15 juillet 1926, les propos du leader d'extrême-droite Charles Maurras furent édifiants et terriblement modernes par leurs échos contemporains puisqu'il vit, dans cet édifice :

«[...] un trophée de la foi coranique sur cette colline Sainte-Geneviève où tous les plus grands docteurs de la chrétienté enseignèrent contre l'islam». Pour lui, cette mosquée «[...] représente plus qu'une offense à notre passé : une menace pour notre avenir [...] La construction officielle de la mosquée, et surtout son inauguration en grande pompe républicaine, exprime quelque chose qui ressemble à une pénétration de notre pays et à sa prise de possession par nos sujets ou nos protégés [...] Nous venons de commettre le crime d'excès. Fasse le ciel que nous n'ayons pas à le payer avant peu et que les nobles races auxquelles nous avons dû un concours si précieux ne soient jamais grisées par leur sentiment de notre faiblesse»¹.

Alors qu'à la faveur, notamment, des deux conflits mondiaux et notamment la 2^e guerre mondiale où, pour paraphraser Louis Aragon «Celui qui croyait au ciel et celui qui n'y croyait pas»² combattirent ensemble l'occupant nazi, l'Église catholique évolua vers une reconnaissance progressive de la laïcité³.

De son côté, le législateur permit le subventionnement public des établissements d'enseignement catholique. Pendant cette période, marquée par une très forte sécularisation de la société et une perte d'emprise du religieux sans précédent⁴, les relations entre l'Église catholique et l'Etat s'apaisèrent, même si l'on pût noter un affrontement important avec l'arrivée de la gauche au pouvoir en 1981 autour du statut à accorder aux écoles privées catholiques⁵.

2. Laïcité et extrémismes de 1989 à aujourd'hui

L'exclusion, le 18 septembre 1989, de trois collégiennes de Creil dans l'Oise au motif qu'elles portaient un *hijab*, c'est-à-dire un voile couvrant les cheveux, les

1 Maurras (Charles), *Aspects de la France*, 13 juillet 1926, cité dans :

Megevand (Matthieu), «La grande mosquée de Paris», In : *Le monde des religions*, hors-série no 16, « Les hauts lieux spirituels, 50 sites sacrés en France », 13 juillet 2016. Ces propos sont à mettre en parallèle avec ceux tenus par Maurice Colrat, Président du Conseil Municipal de Paris, à l'occasion de la pose de la première pierre des travaux le 19 octobre 1922 :

« Quand s'érigera le minaret que vous allez construire, il ne montera vers le beau ciel d'île de France qu'une prière de plus dont les tours catholiques de Notre Dame ne seront point jalouses ».

2 Aragon (Louis), *La Rose et le Reseda*, mars 1943.

3 Dans son «allocution à la colonie des Marches à Rome» du 23 mars 1958, le pape Pie XII déclara ne pas s'opposer à une «saine laïcité», *La Documentation catholique*, no 1275, 13 avril 1958, col. 456, cité dans :

Portier (Philippe), «L'Église catholique face au modèle français de laïcité», *Op. Cit.*

4 On a assisté à l'effondrement de la vieille matrice catholique qui avait structuré la société faisant de la France un des pays les moins croyants au monde. Voir :

Fourquet (Jérôme), *L'Archipel français. Naissance d'une nation multiple et divisée*, Éditions du Seuil, Paris, 2019.

5 En application du programme du candidat socialiste François Mitterrand prévoyant la constitution d'un service public unifié laïque de l'éducation nationale, son ministre de l'Éducation, Alain Savary présenta un projet de loi dans lequel la dualité entre l'enseignement privé et public faisait place à un simple «pluralisme interne», ce qui provoqua des manifestations importantes en faveur de l'école dite «libre», à la suite desquelles le projet fut retiré.

oreilles et le cou, dans l'enceinte de leur établissement peut incontestablement être considéré comme un tournant.

Il révéla tout d'abord la mutation de l'islam, pourtant déjà engagée depuis plus d'une dizaine d'années, d'une religion d'immigrés qui ambitionnaient surtout de retourner dans leurs pays et qui se vivaient comme des « voyageurs », exemptés de certaines normes issues de la chari'a, ou les vivants dans une prudente discrétion, à une religion de citoyens, désormais la plupart du temps nés en France, au fait de leurs droits et n'hésitant plus à en revendiquer l'application.

Alors que les rapports entre l'Etat et les cultes, principalement l'Eglise catholique, semblaient « pacifiés », cette « affaire », terme employé par certains auteurs en référence à l'affaire Dreyfus, constitua également le début de plusieurs décennies de polémiques politiques et juridiques autour de l'expression des normes et coutumes religieuses musulmanes dans différents espaces, le voile dit « islamique », pratique minoritaire, majoritairement rejetée par la population française¹ symbolisant désormais « [...] la conflictualité autour de l'islam en France »². Nous essaierons, dans les développements qui suivent et à travers quelques exemples, de faire ressortir le caractère extrême de certaines prises de positions ou déclarations, ceci ressortant parfois directement des termes employés, mais aussi souvent du sens qu'ils revêtent et des réactions qu'ils provoquent en France, comme sur la scène internationale.

L'« affaire » de Creil donna tout d'abord lieu à un appel publié le 2 novembre 1989 par le *Nouvel Observateur* et signé par plusieurs personnalités de gauche intitulé « Profs, ne capitulons pas ! », le terme guerrier employé dans le titre donnant le ton de la suite du texte dans lequel il est rappelé au ministre de l'Education nationale, Lionel Jospin, que :

« [...] Neutralité n'est pas passivité, ni liberté simple tolérance. La laïcité a toujours été un rapport de forces. Est-ce au moment où les religions sont de nouveau en appétit de combat qu'il faut abandonner ce que vous appelez la « laïcité de combat » au profit des bons sentiments ? La laïcité est et demeure par principe une bataille, comme le sont l'école publique, la République et la liberté elle-même. Leur survie nous impose à tous une discipline, des sacrifices et un peu de courage. Personne, nulle part, ne défend la citoyenneté en baissant les bras avec bienveillance.

1 Bien que minoritaire, le port du voile serait plus important chez les musulmanes pratiquantes (26%) et âgées de plus de cinquante ans (30%). Il ne serait porté que par 8% des musulmanes de moins de trente-cinq ans. Enquête sur l'implantation et l'évolution de l'Islam de France (1989-2009), août 2009, IFOP, p. 17. Selon une enquête menée en deux mille seize, les deux-tiers des musulmanes ne porteraient pas le voile (57% ne l'auraient jamais porté, 8 % l'auraient porté mais ne le porteraient plus, 35% le porteraient tout le temps ou occasionnellement. Voir :

El Karoui (Hakim), *Un islam français est possible*, Institut Montaigne, 2016, p. 30.

Une enquête récente confirme ces chiffres puisque 31% des musulmanes porteraient le voile, 19% de manière permanente : Étude auprès de la population musulmane en France, 30 ans après l'affaire des foulards de Creil, IFOP, *Le Point*, Fondation Jean Jaurès, septembre 2019, p. 67. En deux mille douze, une enquête relevait qu'une très large majorité de la population française était opposée au port du voile dans la rue, (63%, 31% en mille neuf cent quatre-vingt-neuf) et dans les écoles publiques (89%, 75% en mille neuf cent quatre-vingt-neuf). Voir :

L'image de l'Islam en France, Ifop pour *Le Figaro*, octobre 2012, p. 22 à 24.

2 Lorcerie (Françoise), « L'islam comme contre-identification française : trois moments », In : *L'Année du Maghreb*, CNRS Editions, 2007, n°2, pp. 509 - 536.

[...] En autorisant de facto le foulard islamique, symbole de la soumission féminine, vous donnez un blanc-seing aux pères et aux frères, c'est-à-dire au patriarcat le plus dur de la planète. En dernier ressort, ce n'est plus le respect de l'égalité des sexes et du libre arbitre qui fait loi en France. D'une seule phrase, vous avez désarmé ces milliers de jeunes musulmanes qui se battent ici et là pour leur dignité et leur liberté. »

Cette « affaire », donna également lieu à plusieurs évolutions juridiques. A travers différents avis, le Conseil d'Etat, fidèle à sa jurisprudence classique en vertu de laquelle « La liberté est la règle et la restriction de police, l'exception »¹, adopta une position libérale visant à considérer que le port d'un signe religieux à l'école n'était pas, en lui-même, incompatible avec le principe de laïcité. Il ne pouvait être interdit uniquement s'il constituait :

« [...] un acte de pression, de provocation, de prosélytisme ou de propagande, porterait atteinte à la liberté de l'élève ou d'autres membres de la communauté éducative, compromettrait leur santé ou leur sécurité, perturberait le déroulement des activités d'enseignement et le rôle éducatif des enseignants (et) enfin troublerait l'ordre dans les établissements, ou le fonctionnement normal du service »².

Faisant suite à plusieurs circulaires, plus ou moins restrictives en fonction de l'orientation politique des ministres de l'Education nationale qui les rédigeaient, et à l'opposition exprimée par beaucoup de chefs d'établissement à la jurisprudence libérale du Conseil d'Etat, l'interdiction juridique subit une évolution. Elle fut basée, non plus sur l'attitude des élèves portant le voile, mais sur son port lui-même. Cette évolution aboutit, au vote de la loi n°2004-228 du 15 mars 2004 :

« [...] encadrant en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics ».

Plus largement, ceci reflète une « mutation symbolique » opérée par la laïcité, jusque-là plutôt valeur de gauche, désormais valorisée à droite. Dans un rapport qui précéda la loi du 15 mars 2004, François Baroin, député gaulliste proche de Jacques Chirac, président de la République alors en exercice, présenta la laïcité comme l'emblème de la pérennité de l'identité française, face aux grands défis de l'heure et aux menaces internes :

« Alors que notre société est bousculée par la mondialisation, la construction européenne et la décentralisation, la laïcité apparaît comme une référence stable et un peu mythique. C'est pourquoi elle est devenue un élément de référence de l'identité française. Sa remise en cause par le multiculturalisme et le communautarisme peut donc être perçue comme une menace pour l'identité

1 Conclusions du commissaire du gouvernement Corneille in CE, 10 août 1917, « Baldy », n° 59855, Rec. 638. Voir également CE, 19 février 1909, « Abbé Olivier », Rec. 181; CE, 19 mai 1933, « Benjamin », Rec. 541.

2 CE, Section de l'intérieur, 27 novembre 1989, no 346893, Avis « Port du foulard islamique ».

nationale».

Cette menace est clairement identifiée, il s'agit du « fondamentalisme » islamique que la République doit désormais combattre :

«L'erreur de 1989 [il fait référence à la position libérale du Conseil d'Etat dans l'« affaire » des foulards] a été de considérer que le voile islamique était un signe d'appartenance religieuse alors qu'il s'agit en fait d'un attribut des fondamentalistes qui s'inscrit dans un modèle de société fondé sur une logique de ghetto et hostile aux valeurs de la démocratie 1189»¹.

Les termes « ghetto », ou « combat » apparaissent lourds de sens. Bien que leur auteur appartienne à un courant politique républicain, leurs conséquences sont extrêmement graves, le voile islamique et les femmes musulmanes qui le portent étant à priori, sans plus de précautions et de nuances, considérées comme des ennemies de la République.

La loi du 15 mars 2004 fut suivie par plusieurs polémiques politico-juridiques sur le thème du port du voile islamique dans différents espaces, ces dernières n'étant toujours pas taries à ce jour. Sans les évoquer toutes, ce qui serait bien trop long, seuls quelques exemples illustreront notre démonstration.

Le voile dit « islamique » se décline sous d'autres formes que le *hijab*, puisqu'il arrive que certaines femmes musulmanes se vêtissent d'un *niqab*, c'est-à-dire un voile dit « intégral », ne laissant apparaître que leurs yeux, voire couvrant parfois l'ensemble de leur visage.

Alors que cette pratique apparaît extrêmement minoritaire², les juges et le législateur s'y intéressèrent. Les premiers le firent en refusant la nationalité française à une jeune femme marocaine portant le voile intégral au motif qu'elle avait : «[...] adopté une pratique radicale de sa religion, incompatible avec les valeurs essentielles de la communauté française et notamment avec le principe d'égalité des sexes ».³

Le 22 juin 2009, la question du port du voile intégral fut évoquée par le président de la République. Devant les parlementaires réunis en congrès à Versailles, il le qualifia de pratique qui «[...] n'est pas un problème religieux» mais «un problème de liberté, de dignité de la femme», un signe «[...] d'abaissement et d'asservissement » de la femme. Déclarant «[...] solennellement, [qu'il] ne sera pas [le] bienvenu sur le territoire de la république», Nicolas Sarkozy annonça, chaleureusement applaudi, que le parlement «[...] a souhaité de se saisir de la question »⁴. Il le fit effectivement en votant l'année suivante la loi n°2010/1192

1 Baroin (François), Pour une nouvelle laïcité. Rapport, 2003. URL : <http://www.voltairenet.org/rubrique506.html>

2 Une note de la direction centrale du renseignement intérieur du 8 juillet 2009 estima à trois cent soixante-sept le nombre de femmes intégralement voilées. Une étude élargie à l'outre-mer réalisée quelques mois plus tard par le ministère de l'Intérieur corrigea cette estimation en évaluant à mille neuf cents le nombre de femmes intégralement voilées, deux cent soixante-dix étant établies dans les collectivités d'outre-mer (deux cent cinquante à La Réunion et vingt à Mayotte).

3 Conseil d'Etat, 27 juin 2008, «Mme F. Mabchour», no 286798.

4 <https://www.ina.fr/video/3940705001013>

du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public.

Cet exemple nous semble révélateur de deux positionnements extrêmes se faisant face. Le port du niqab est, en effet, loin de faire l'unanimité, dans les débats religieux contemporains et plus anciens. Ses partisans apparaissent nombreux au sein du madhhab hanbalite, réputé le plus rigoriste, mais ne font pas l'unanimité dans les autres écoles de jurisprudence religieuse. C'est en se basant sur leurs avis que Mohammed Moussaoui, alors président du Conseil français du culte musulman (CFCM) déclara qu'en se basant sur l'avis de la grande majorité des théologiens musulmans, le port du voile intégral n'était pas une prescription religieuse mais plutôt une pratique religieuse fondée sur un avis minoritaire, rajoutant que cela ne suffisait pas à incriminer les femmes qui le portent¹. Alors que plusieurs instances, juridictionnelles et consultatives (Conseil d'Etat, Conseil constitutionnel, Commission consultative des droits de l'homme) se prononcèrent de manière contrastée avant et après l'adoption de la loi, ce sont les résolutions ou les jugements émis hors des frontières françaises qui en firent ressortir le caractère disproportionné.

Dans un arrêt rendu en grande chambre², la Cour européenne des droits de l'homme (CEDH) la jugea en effet disproportionnée au but recherché par le gouvernement français, à savoir la nécessité d'identifier les individus pour prévenir les atteintes à la sécurité des personnes et des biens et lutter contre la fraude identitaire, le gouvernement ne démontrant pas qu'il se trouvait en présence d'une menace générale pour la sécurité publique, qui seule aurait pu justifier une telle interdiction. Tout en ne condamnant pas la France en faisant droit à l'argument invoqué par le gouvernement français en vertu duquel le port du voile intégral porterait atteinte au «vivre ensemble», la CEDH rappela cependant le risque d'excès provoqué par la flexibilité de la notion de «vivre ensemble», conseillant à la France de procéder à un examen attentif de la restriction contestée, ce qui, comme le remarqua Jean Baubérot, revint à lui conseiller d'assouplir cette loi.³ La CEDH se dit également très préoccupée par les propos islamophobes qui avaient marqué les débats précédant l'adoption de cette loi et ne retint pas certaines des valeurs avancées en faveur de cette loi par le gouvernement français au titre de la protection des droits et la liberté d'autrui, à savoir le respect de l'égalité entre les hommes et les femmes ainsi que le respect de la dignité des personnes, en soulignant le fait que la requérante souhaitait se vêtir conformément à son approche de la religion.

Alors que la CEDH confirma sa jurisprudence par deux arrêts ultérieurs concernant la Belgique⁴, l'Organisation des Nations unies et plus précisément son Comité des droits de l'homme eût également à se prononcer concernant cette loi. Il le fit de manière extrêmement critique en constatant que la

1 http://www.assemblee-nationale.fr/13/rap-info/i2262.asp#P1293_328708

2 CEDH, S.A.S c/ France, Gde ch., 1er juillet 2014, req. n° 43835/11.

3 Bauberot (Jean), «La CEDH : attention à une laïcité négative », URL : Saphir News.com, 8 juillet 2014.

4 Cedh (Belcacemi) et Oussar (c), 2e sect., 11 juillet 2017, req. no 37798/13 ; CEDH, Dakir c/ Belgique, 11 juillet 2017, req. no 4619/12.

En Belgique, une loi interdisant le port de tout vêtement cachant totalement ou de manière principale le visage a été promulguée le 1er juin 2011 et est entrée en vigueur le 23 juillet 2011.

France avait porté atteinte à la liberté religieuse des plaignantes, commettant ainsi un acte discriminatoire fondé à la fois sur leur sexe et leur religion, en violation des articles 18 (liberté religieuse) et 26 (non-discrimination) du Pacte international relatif aux droits civils et politiques (PIDCP) du 16 décembre 1966. Plus précisément, le Comité constata que la notion de « vivre ensemble » invoquée par les promoteurs de la loi était trop floue, les restrictions prévues à l'article 18, paragraphe 3 du PIDCP¹ ne pouvant être appliquées abstraitement. Il releva que la loi ne poursuivait pas un « but légitime » car elle ne permettait pas d'identifier une atteinte à un droit concret et les personnes affectées par leur violation, l'Etat français n'ayant pas démontré l'existence d'une menace « concrète » et « significative » à l'ordre public. Le Comité critiqua le fait que certaines exceptions soient prévues pour les pratiques sportives, fêtes, manifestations artistiques ou traditionnelles..., mais non pas pour les situations relatives à la liberté religieuse. Le Comité releva également l'absence de proportionnalité de l'interdiction en raison de sa généralité eu égard au très faible nombre de personnes portant le voile intégral en France. Constatant qu'il s'agissait d'un vêtement religieux et que la grande majorité des contrôles étaient effectués sur des femmes le portant, le Comité conclut que la loi violait leur liberté religieuse et constituait une discrimination intersectionnelle fondée sur le sexe et la religion².

Les polémiques politiques et juridiques autour de l'expression des normes et coutumes religieuses musulmanes concernèrent également d'autres domaines et notamment celles liées à l'alimentation et plus particulièrement la question des repas dits « de substitution », c'est-à-dire ne comprenant pas de viande de porc, servis au sein des cantines scolaires des établissements publics d'enseignement, essentiellement les écoles primaires, dont les services de restauration sont gérés par les communes³.

Plusieurs maires de droite comme de gauche, décidèrent, au cours de ces dernières années, de ne plus servir ce type de repas, au nom du respect du principe de laïcité⁴. Les maires du Rassemblement National furent parmi les

1 « La liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet que des seules restrictions prévues par la loi et qui sont nécessaires à la protection de la sécurité, de l'ordre et de la santé publique, ou de la morale ou des libertés et droits fondamentaux d'autrui ».

2 Comité des Droits de l'Homme des Nations-Unies, constatations adoptées par le comité au titre de l'article 5 (par. 4) du protocole facultatif concernant la communication n°2747/2016. Conare Marie-Paule, Amchi dit Yacoubat(Sarah), Lazli (Célia Bert), Lenouvel (Clara), Banus (Alexandra), Osbert (Mariama), « Le vivre ensemble en France : notion inclusive ou exclusive pour les femmes musulmanes ? », In : La Revue des droits de l'homme, janvier 2019, URL : <http://journals.openedition.org/revdh/>

3 Papi (Stéphane), "Islam, laïcité et commensalité dans les cantines scolaires publiques ou comment continuer à manger ensemble à la table de la République ?", In : Hommes et Migrations, n° 1296, mars-avril 2012, p. 126 à 135.

« La commensalité à l'épreuve des demandes de repas Halâl dans les cantines scolaires publiques françaises », pp. 63 à 76, In : Fall (Khadiyatoulah), Ly (Mouhamed Abdallah), Boukala (Mouloud), Dime (Mamadou) (dir.), Le Halal dans tous ses états, juillet 2014.

4 Sur le plan juridique, les maires sont libres de décider de la composition de repas, le service de restauration scolaire étant un service public facultatif, les élèves ayant toujours la possibilité de prendre leurs repas en dehors de l'enceinte scolaire. Toutefois, plusieurs circulaires ministérielles sont venues recommander aux élus locaux de proposer ce type de repas considérant qu'ils permettent, avec les repas à base de poisson le vendredi, de respecter les principales normes alimentaires religieuses. Le Conseil d'Etat a jugé que l'atteinte supposée à la laïcité et à la neutralité du service public que cela provoquerait, ne peuvent être invoqués pour supprimer

premiers à supprimer ces repas, également au nom de la défense de la laïcité¹. Ils se distinguèrent toutefois en décidant, comme le maire de la ville de Beaucaire, dans le Gard, d'imposer des menus composés exclusivement de viande de porc certains jours considérant que « L'école de la République ne reconnaît aucun culte [...] il faut pratiquer sa foi dans la sphère privée et ne pas faire entrer la religion dans l'espace public »².

Afin de bien mesurer le caractère extrême et xénophobe de ces propos, en rien conformes au droit français³, qui furent également tenus quelques années plus tôt par Marine Le Pen⁴, il convient de les mettre en parallèle avec les positions prises par ces mêmes édiles concernant la question de l'installation des crèches de la nativité dans les mairies.

Depuis plusieurs années, plusieurs maires dont plusieurs appartiennent au Rassemblement National décident à l'approche de Noël d'installer des crèches de la nativité dans les mairies, les juges leur rappelant assez régulièrement l'illégalité de ces décisions, qui apparaissent contraires à l'article 28 de la loi du 9 décembre 1905⁵. Alors que l'Association des Maires de France, une association transpartisane représentant les élus locaux, rappela en 2016 que la présence de crèches de Noël était incompatible avec la laïcité⁶, les élus de ce qui s'appelait encore le Front National⁷, démissionnèrent de cette association. A cette occasion, ils firent la déclaration suivante :

ces repas, ceux-ci ne pouvant l'être uniquement pour des motifs en rapport avec les nécessités de ce service (CE, 11 décembre 2020, « Commune de Chalon-sur-Saône », n° 426483).

- 1 Ceci correspond à une « [...] réorientation sémantique [permettant] à ce Front National nouvelle génération de perpétuer un des fondamentaux idéologiques du nationalisme français, l'opposition à l'immigration arabo-musulmane, en le croisant avec les thématiques progressistes telles que le droit des femmes, de certaines minorités (tels les juifs ou les personnes homosexuelles), le principe de sécularisation ou encore la liberté de culte, afin de les rendre audibles auprès de certains segments de l'électorat qui hésitaient encore jusque-là à voter pour le parti dirigé pendant près de quatre décennies par Jean-Marie Le Pen ». Voir :

Crepon (Sylvain), « Le Rassemblement National et la laïcité : Retour sur des usages contradictoires », In Koussens (David), (Mercier) Charles, Amiraux (Valérie), Nouveaux vocabulaires de la laïcité, Paris, Garnier, 2021, p.39.

- 2 Alexandre (Lucie), « Un maire FN impose le porc à la cantine », In : La Croix, 9 janvier 2018.
- 3 Le Pacte international relatif aux droits civils et politiques ou « Pacte de New-York », adopté le 16 décembre 1966 par l'assemblée générale de l'Organisation des Nations Unies, tout comme la Convention de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales, plus connue sous le nom de Convention européenne des droits de l'homme en date du 4 novembre 1950, tous deux ratifiés par la France, définissent en des termes quasi-similaires la liberté de pensée, de conscience et de religion comme impliquant la liberté de changer de religion ou de conviction, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction individuellement ou collectivement, en public ou en privé, par le culte, l'enseignement, les pratiques et l'accomplissement des rites. La Cour européenne des droits de l'homme a défini la liberté de religion comme étant une liberté du « for interne », qui s'exprime dans le for intérieur de la conviction personnelle de l'individu, insusceptible de limitations, mais aussi une liberté du « for externe », ne pouvant faire l'objet de restrictions uniquement fondées sur des considérations d'ordre public (Cedh, Kokkinakis c. Grèce, 25 mai 1993, requête n°14307/88).
- 4 Interview sur la radio RTL, le 4 avril 2014.
- 5 « Il est interdit, à l'avenir, d'élever ou d'apposer aucun signe ou emblème religieux sur les monuments publics ou en quelque emplacement public que ce soit, à l'exception des édifices servant au culte, des terrains de sépulture dans les cimetières, des monuments funéraires, ainsi que des musées ou expositions ». La jurisprudence a cependant autorisé la présence de ces crèches si des circonstances particulières permettent de lui reconnaître un caractère culturel, artistique ou festif, sans exprimer la reconnaissance d'un culte ou marquer une préférence religieuse : Conseil d'Etat, 9 novembre 2016 (n° 395223 et n° 395122).
- 6 « Laïcité, le vademécum de l'AMF », In : Maires de France, n° hors-série, novembre 2015, p.16. L'AMF « [...] relève toutefois que la jurisprudence administrative est, encore à ce jour, discordante sur ce sujet », l'arrêt du Conseil d'Etat ci-dessus évoqué n'ayant pas encore été rendu.
- 7 Le Front National a changé de nom le 1er juin 2018 pour devenir le Rassemblement National.

« Les élus du Front National défendent avec fermeté le principe de laïcité, mais n'ignorent pas l'histoire. Il est incontestable que le christianisme est une expression de la culture française. Que dire de Noël, de Pâques, du lundi de Pentecôte et du jeudi de l'Ascension qui sont des jours fériés et dont l'origine est indiscutablement liée à notre histoire chrétienne ? C'est dans cet esprit que [... les maires en question], protestent contre l'abandon de toutes nos traditions et la coupure avec nos racines culturelles et ne souhaitent plus faire partie d'une association qui, sous prétexte de respecter le principe de laïcité, bafoue la culture et les traditions de notre pays »¹.

Cette déclaration signifie que ces élus accordent la prééminence à l'héritage religieux majoritaire et rejettent, parallèlement, les normes ou usages des religions minoritaires, principalement la religion musulmane², ce qui apparaît clairement opposé au principe de neutralité religieuse des institutions publiques posé par la laïcité.

Nous l'avons vu précédemment, l'extrémisme des partisans d'une laïcité « de combat » fit face, au siècle dernier, à une opposition en toute point extrême du Saint-Siège à la loi de séparation et, plus largement, à la notion même de laïcité.

Peut-on, alors même que l'islam, du moins dans sa version sunnite majoritaire en France, ne comporte pas de clergé constitué, trouver des voix, au sein des autorités religieuses et intellectuelles musulmanes, voire parmi les personnes de confession musulmane, s'opposant à la laïcité et ayant tenus les mêmes propos extrêmes à son encontre ?

La réponse à cette question n'est pas aisée en ce sens qu'il faut distinguer les prises de positions politiques des opinions exprimées par les musulmans. Et s'agissant des prises de position politiques, il faut distinguer celles qui ont pu être prises à l'étranger et celles exprimées, en France.

En France, il semble que les musulmans acceptent le principe de laïcité, même s'ils en déplorent, comme les membres des autres communautés religieuses, l'interprétation restrictive qui peut parfois en être faite, notamment à propos des expressions de la normativité religieuse musulmane³. Une enquête consacrée à l'islam à Marseille réalisée en 2011, fit apparaître que les personnes d'origine maghrébine et de confession musulmane vivant en France ne rejetaient pas la laïcité en tant que principe d'organisation des relations entre les sphères politique et religieuse, mais en dénonçaient les applications qu'elles ressentaient comme différenciées en fonction des religions et au détriment de l'islam⁴. Une

1 Communiqué de presse publié sur le site Internet de « David Rachline », maire de Fréjus, 25 novembre 2015. Voir également :

le communiqué de l'agence Reuters, daté du même jour : <https://www.reuters.com/article/ofrtp-france-laicite-fn-idFRKBN0TEISP20151125>

2 Les problématiques liées à la prohibition de la consommation de produits issus de la viande de porc par la religion juive sont moins importantes au sein des cantines des établissements scolaires publics car les élèves issus de familles juives pratiquantes sont généralement scolarisés dans des écoles confessionnelles israéliennes.

3 Abergel (Gilbert), Sakoun (Jean-Pierre), « Le rapport des Français à la laïcité », In : Fondation Jean Jaurès, 5 novembre 2020.

4 Lorcelerie (Françoise), Geisser (Vincent), (dir.), Les Marseillais musulmans, At Home in Europe Project, Open Society Foundations, 2011, pp 91- 92.

enquête du même type menée à Paris la même année fit état d'un sentiment similaire dans le domaine de l'emploi¹.

Les représentants des principales fédérations membres du Conseil français du culte musulman ont signé la charte des principes de l'islam de France qui fait référence dans un de ses articles au principe de laïcité². « Larabi Becheri », doyen de l'Institut européen des sciences humaines (IESH) de Château-Chinon, membre de Musulmans de France, une des plus importantes organisations regroupant des musulmans en France, dont la filiation avec le mouvement des Frères Musulmans est souvent soulignée, s'est prononcé très clairement en faveur de la laïcité, en la concevant comme :

«[...] un choix théologique fondamental. Nous devons faire abstraction des représentations négatives et parfois fantasmées de la laïcité dans certains pays à majorité musulmane. [Il y voit] une formidable opportunité de réflexions et d'expérimentations théologiques »³.

La plupart des voix musulmanes opposées à la laïcité s'expriment ou se sont exprimées depuis l'étranger. Alors même que dans l'Empire colonial, et notamment en Algérie, la loi de séparation n'entra jamais en vigueur et que son application constitua une revendication des nationalistes algériens⁴, pour « Saïd Qutb », intellectuel égyptien, figure majeure de l'islam radical, la confusion du spirituel et du temporel s'appuie sur le fait que l'unicité divine se situant à la source de l'unité de l'univers, les lois naturelles appliquées au cosmos et celles juridico-éthico-politiques qui le sont aux individus sont similaires. Séparer les pouvoirs temporel et spirituel reviendrait donc à contester cette unité principielle⁵. Pour « Imad al-din Khalil », dans son ouvrage « Tahafut al-'almaniyya » (Faillite de la laïcité) paru à Beyrouth en 1983, la laïcité en prônant l'exclusion des valeurs spirituelles de l'organisation des rapports sociaux a pour conséquence inévitable le développement de «[...] l'individualisme absolu » aux dépens des valeurs de « solidarité », « d'entraide » et « d'esprit collectif ». En prônant la séparation de la religion et du politique afin de « [...] préserver le sacré des enjeux politiques », la sécularisation « donne libre cours au machiavélisme » et à l'absence de toute considération morale dans l'action politique »⁶. Pour « Youssef Al Qaradhwawi », la laïcité exclut tout lien entre la

1 Amiraux (Valérie) (dir.), Les Parisiens musulmans, At Home in Europe Project, Open Society Foundations, 2011, p 148.

On peut aussi citer l'enquête de l'institut Montaigne (2016 Un islam français est possible) selon laquelle 13 % des musulmans de France rejettent la laïcité et considéreraient que la loi religieuse passe avant les lois de la République.

2 Charte en date du 17 janvier 2021. Elle comprend un article 8 intitulé « L'attachement à la laïcité et aux services publics ». URL: <https://www.cfcv-officiel.fr/presentation-de-la-charte-des-principes-pour-l-islam-de-france-au-president-de-la-republique/>

3 Cité in : Seniguer (Haouès), La République autoritaire, Islam de France et illusion républicaine (2015-2022), Le Bord de l'eau, 2022, Paris, p.194.

4 Un mémoire pour la séparation du culte et de l'Etat fut déposé à l'Assemblée Algérienne par l'association des 'ulama' du šayh 'Abd al-Hamid ibn Badi en 1950.

5 Qutb (Saïd), Jalons sur la route de l'Islam, (traduction) Imprimerie de Carthage, Paris, 1968, p. 52 et 88.

6 Khalil (Imad al-din), Tahafut al-'almaniyya, Dār al-Risālah, Beyrouth, 1983, p. 53 et 58. Cité in :

Ferjani (Mohamed-Cherif), Islamisme, laïcité et droits humains, Amal Eds, Sfax, 2012, p. 298 et 299.

morale et la religion au nom de la liberté ; il considère que la laïcité et les laïcs sont à l'origine de « [...] l'une des plus implacables des idées contre l'islam » et qu'elle interdit au musulman d'agir dans la vie selon les lois islamiques, notamment en ce qui concerne les relations entre musulmans et non-musulmans, entre gouvernés et gouvernants »¹.

Si l'on revient en France et de nos jours, on peut citer également la pensée de « Aïssam Aït Yahya », auteur phare de l'islam radical en France, qui estime que laïcité et islam apparaissent incompatibles car la laïcité « [...] est coercitive et exige d'abandonner sa religion » et car la laïcité serait d'essence chrétienne, et constituerait donc « [...] une croisade intérieure »². Bien que n'appartenant pas à ce courant de pensée, le philosophe tunisien « Youssef Seddik » n'en pense pas moins, dans une vision assez essentialiste, que le musulman, « [...] Happé dans les tourmentes de l'exil » ne se verrait offrir qu'une seule alternative entre la défiance ou le rejet des lois du pays d'accueil qui lui montrent, souvent lourdement son identité de croyant, ou une résistance pacifique face à « [...] une laïcité qu'il suspectera toujours d'interposer un autre mode de médiation entre lui et l'objet transcendant de sa foi »³.

Conclusion

Laïcité extrême ou libérale, un débat toujours d'actualité Les enjeux autour de l'application d'une laïcité extrême, plus souvent désignée « de combat » qui ne tolère les expressions religieuses que si elles restent cantonnées à la sphère privée⁴, et une laïcité libérale qui voit, dans la liberté religieuse, un élément essentiel de la liberté de conscience sont, on l'a vu, à la fois très anciens et d'une surprenante contemporanéité.

Si, au siècle dernier, et au prix d'âpres controverses, c'est le libéralisme qui l'avait finalement emporté sur l'extrémisme, la prise de conscience de la présence de l'islam, non plus cantonné aux colonies, mais établi définitivement dans l'hexagone, rebat les cartes en ravivant des débats que l'on croyait dépassés. Ils interrogent la conception que l'on pouvait avoir de la neutralité religieuse, de l'universalisme républicain et font ressortir le fait que la société française, comme le pense « Franck Frégosi » :

« [...] n'est pas aussi exculturée qu'on ne le pense, et parce qu'elle demeure attachée

1 Al Qaradhawi (Youssef), *Al-tataruf al-'almani fi muwajahat al-islam Andalussiya li al-nashr wa al-tawzi*, Mansourah, 2000, p.11, 29, 40. Cité in :

Benzenine (Belkacem), *Penser la laïcité dans les pays arabes. De la renaissance arabe à nos jours*, L'Harmattan, Paris, 2014, p. 221.

2 Entretien accordé à Jérémie André. Voir :

Aïssam (Aït Yahya), "La laïcité est une croisade intérieure", *Le Point*, Penser l'islam hier et aujourd'hui, Nov.-Déc. 2015, p. 96 et 97.

3 Seddik (Youssef), *Le grand malentendu : L'Occident face au Coran*, Paris, Eds. De l'Aube, 2010, p. 157.

4 Un des tenants de cette thèse, le philosophe Henri Pena-Ruiz, affirme ainsi : « La laïcité concerne le principe d'unification des hommes au sein de l'État. Elle suppose une distinction de droit entre la vie privée de l'homme comme tel, et sa dimension politique de citoyen : c'est en tant qu'homme privé, dans sa vie personnelle, que l'homme adopte une conviction spirituelle, religieuse ou non » . Voir :

Pena-Ruiz (Henri), *Qu'est-ce que la laïcité*, Gallimard, Paris, 2003, p. 132.

à toute une série de gestes chrétiens implicites qui habitent de nombreux Français et qui ne sont pas perçus comme tels, mais que les Français d'autres religions ressentent comme étant connotés culturellement»¹.

Ces débats dépassent largement la question des rapports entre l'Etat et les religions car ils révèlent la mutation de la société française, devenue à la fois une société marquée par une importante diversité religieuse, tout en étant aussi devenue majoritairement areligieuse².

Dans ce contexte, la visibilité dans l'espace public des normes et pratiques religieuses islamiques détonne d'autant plus qu'elle révèle cette mutation qui, comme toutes les transformations sociologiques, politiques et sociales, écorne l'idéal unitaire, en suscitant des angoisses qu'il est commode, pour certains, d'instrumentaliser³.

Dans cette période, à la fois passionnante par les potentialités transformatrices qu'elle recèle, mais dangereuse par les réactions identitaires qu'elle engendre, le libéralisme dont firent preuve les artisans de la loi du 9 décembre 1905 ne doit pas être oublié.

1 Cité in :

« Observatoire de la laïcité », In : Étude sur l'expression et la visibilité religieuses dans l'espace public aujourd'hui en France, p. 17.

2 Une récente étude indique que si le catholicisme reste la première religion pratiquée en France, 29% de la population se déclarant catholique, l'islam comprend un nombre croissant de fidèles (10%). La transmission religieuse est plus forte chez les musulmans (91%) et les juifs (84%) que chez les catholiques (67%) ; 51% de la population de 18 à 59 ans en France métropolitaine déclare ne pas avoir de religion.

Drouhot (Lucas), Simon (Patrick), Tiberj (Vincent), La diversité religieuse en France, transmissions intergénérationnelles et pratiques selon les origines, INSEE, mars 2023.

3 Sur les différentes modalités de la réception des normes islamiques en droit français. Voir :

Papi (Stéphane), La chari'a et le droit français. La réception variable d'une norme religieuse, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 2023.

العنف اللفظي كأمانة عن التطرف الفكري حيال الخصوم في المدونة الكلامية الإسلامية الوسيطة

La violence verbale comme signe d'extrémisme intellectuel concernant les opposants au code théologique islamique médiéval

لخضر بولطيف

جامعة المسيلة- الجزائر

المقدمة

إن المتأمل في عتبات¹ النص التراثي الكلامي في الثقافة الإسلامية الوسيطة -إن على مستوى العناوين² أو المقدمات³ - لن يفوته الوقوف على حجم «العنف اللفظي» الذي تتردد أصدائه في عدد من المتون المرجعية التي تصدى فيها أصحابها لمناظرة خصومهم والرد عليهم. ومع الأخذ في الحسبان ما قد يستدعيه السياق الحجاجي الجدالي من إعمال للغة جدية تروم في المقام الأول تفنيد آراء الخصم بقدر ما تروم التلئيل من مقامه، إلا أنه يهولنا مقدار التوظيف -غير المبرر- لألفاظ عنيفة تتدرج من هتك حرمة المخالف إلى هدم كيانه.

1. هتك حرمة المخالف

1 على الرغم من أن مشغل «العتبات النصية» أو «النصوص الموازية» قد صارت له خطوة لدى الباحثين المعاصرين منذ ما يزيد عن ثلاثة عقود، وعلى الرغم من المحاولات التأصيلية التي كشفت عن جذوره في التراث العربي الإسلامي، إلا أنه ظل يُراوح مكانه على مستوى التطبيق، فلم يتعد دائرة النصوص الأدبية الإبداعية أو النقدية في أفضل الأحوال، بينما لم تتجه الجهود -في حدود اطلاعنا- إلى استثماره في مقاربة ما تتوفر عليه من مدونات تراثية زاخرة، إلا فيما ندر. راجع بهذا الصدد:

- Genette (Gérard), Seuil, Ed. du Seuil, Paris, 1987.

- الحجمري (عبد الفتاح)، عتبات النص.. البنية والدلالة، ط 1، منشورات الرابطة، الدار البيضاء، 1996.

- بلعابد (عبد الحق)، عتبات.. جيران جنيت من النص إلى المناس، ط 1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008.

- الإدريسي (يوسف)، عتبات النص في التراث العربي والخطاب النقدي المعاصر، ط 1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2015.

2 يعد العنوان من بين أهم عناصر العتبات النصية، إنه يلخص ما بين ذفتي الكتاب، كما يُعلن المؤلف عبره عن نواياه ومُضمراته، ويُنظر إلى لوي هويك على أنه أحد أكبر المؤسسين المعاصرين للعنوانيات. راجع:

- Hoek (Loe H), La marque du titre dispositifs sémiotique d'une pratique textuelle, Ed. La Haye mouton, Paris, 1981.

- حسين (خالد حسين)، في نظرية العنوان.. مقاربة تأويلية في شؤون العتبة النصية، ط 1، دار التكوين، دمشق، 2007.

- رحيم (عبد القادر)، علم العنونة.. دراسة تطبيقية، ط 1، دار التكوين، دمشق، 2010.

- حمداوي (جميل)، سيمبوطيقا العنوان، ط 2، دار الريف، تطوان، 2020.

3 تتمتع المقدمة بأهمية قصوى ضمن خطاب العتبات، إنها نوع من التعاقد الضمني أو الصريح بين المؤلف والقارئ.

بلال (عبد الرزاق)، مدخل إلى عتبات النص. دراسة في مقدمات النقد العربي القديم، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، بيروت، 2000.

ص ص 17-37.

نسجل على مستوى هتك الحرمه، المس بكرامة الخصم، من خلال نغته بالغباء، والعياد، والشر، والختالة... ويتطور الأمر إلى القذح في عدالته من خلال نغته بالفسق، والفجور، والكذب، والافتراء، والسفقه، والفساد... وصولا إلى الطعن على عقيدته من خلال نغته بالضلال، والكفر، والزندقة....

1.1. المس بكرامة الخصم

الإنسان مخلوق مُكرم، حباه الله بالعقل والتمييز، ووهبه حرية الاختيار، وأناط به مسؤولية جسيمة في الكون، ناءت بحملها السماوات والأرض. لقد أثار خلقه الكثير من الجدل بين الملائ الأعلى، وتسبب تكريمه في حدوث انشقاق وتمرد لدى صنف من المخلوقات التي تُشاكله في بعض مزاياه، وكانت تحظى قبله بالتقدمة والترفع. وهو ما تشهد به آي الكتاب: (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا)؛ (وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ)²؛ (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ، إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا)³؛ (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا)⁴؛ (قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَنْ أَحْزَنَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لِأَحْتَبِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا)⁵.

إن هذا التكريم الإلهي والاضطفاء الرباني للإنسان على سائر المخلوقات، جعل له حرمة لا تُرام ولا تُضام إلا بحق، وفيما عدا ذلك يكون استهدافها من قبيل الظلم والتعدي، وهو ما لحسب أنه لا ينفك عنهما بحال، نعت الخصوم من بني الإنسان -لمجرد الاختلاف معهم في الرؤية أو في الرأي- بالغباء والعياد والشر والختالة.

الغباء:

ورد هذا النعت في عنوان رسالة: «تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي»، لأبي الحسن إبراهيم بن عمر الدمشقي البقاعي⁶ (ت 885هـ/1480م): وكذا عنوان مُصنّف: «إرشاد الغبي إلى مذهب أهل البيت في صحب النبي صلى الله عليه وسلم»، لأبي عبد الله محمد بن علي الشوكاني اليمني⁷ (ت 1250هـ/1834م).

يدور معنى الغباء في المعجم اللغوي بين الغفلة، والبلاهة، وقلة الفطنة، وعدم الانتباه، وقد يؤول إلى القماء والخفاء⁸. ومما أثير من كلام الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه: «تغاب عن كل ما لا يصح لك»: أي تغافل وتباله عنه⁹، وسئل صفوان بن عمرو: ما أغبياء بني آدم؟ فأجاب:

1 سورة البقرة، الآية: 31.

2 سورة البلد، الآية: 10.

3 سورة الأحزاب، الآية: 72.

4 سورة الإسراء، الآية: 70.

5 سورة الإسراء، الآية: 62.

6 تحقيق وتطبيق: الوكيل (عبد الرحمن)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1980. وكان هذا الكتاب مثار زدود وزدود مُضادة: فقد ردّ عليه عبد الرحمن الشيوطي في كتابه: "تنبيه الغبي بترئة ابن عربي"، ورد على هذا الأخير إبراهيم الحلبي في كتابه: "تنبيه الغبي في تزئيه ابن عربي"، والكتابان مطبوعان.

7 قذم له وعلق عليه وأخرج أحاديثه: أبو عبيدة مشهور بن حسن بن محمود بن سلمان، ط 1، دار المنار، الرياض، 1992.

8 الضاحب (أبو القاسم إسماعيل بن عباد الطالقاني)، المحيط في اللغة، تحقيق: محمد حسان آل ياسين، ط 1، دار عالم الكتب، بيروت، 1994، ج 5، ص 140؛ والجوهري (أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي): الضاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط 4، دار العلم للملايين، ج 6، بيروت، 1990، ص 2443. أنظر أيضا:

الزبيدي (أبو الفيض محمد بن محمد مُرتضى الحسني)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج وآخرون، دار الهداية، ج 39، الكويت، 1965، ص 140.

9 ابن منظور (أبو الفضل محمد بن مكرم الأنصاري الإفريقي)، لسان العرب، ط 3، دار صادر، بيروت، 1993، ج 15، ص 115.

شِرَار خَلَقَ اللَّهُ¹.

والغباء بهذا المعنى، مع ما يُولِّده في النفس من نُفُور وامتعاض²، معدود من أخَفَ الثُّعُوت التي قد يُرمى بها المُخَالِف، إذا ما قورن بما هو آت، ومهما يكن في نية المؤلِّفين سواء في حال القصد إلى تبصير المُقَرَّرين بحقيقة القائلين بوحدة الوجود من أعلام الصوفية، أو تنوير الرأي العام الزيدي بخُطَل موقف الإمامية من صحابة رسول الله صلوات الله وسلامه عليه، فإن نسبة أتباع الخصوم إلى الغفلة والبلاهة والعماء، يضع خطاب المؤلِّفين على أولى مدارج العُنف اللفظي.

العناد:

ورد هذا التعت في عنوان مُصنَّف: «نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على القريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد»، لأبي سعيد عثمان بن سعيد الدارمي السجستاني³ (ت 280هـ/893م): وكذا عنوان رسالة: «تخدير العباد من أهل العناد ببدة الاتحاد»، للبقاعي سالف الذكر.

من بين المعاني التي يفيدها العناد: الثُّنُوء والطُّغيان والبُغْي والتجبر. والمُعانَد هو من عَرَف الحق ثم عدَل أو حاد عنه، وقد يأخذ معنى تعصّب المُخَالِف لرأيه مع علمه بفساده، وانتصار المُعارض لموقفه مع يقينه بطلانه. قال تعالى: {أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ غَفَّارٍ عَنِيدٍ⁴، وقال -أيضا-: {وَحَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ⁵}. وفي الحديث قال النبي صلى الله عليه وسلم: {إِنَّ اللَّهَ جَعَلَنِي عَبْدًا كَرِيمًا، وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا عَنِيدًا⁶}.⁷

من المعروف في تاريخ الجدل الإسلامي أن ما بين التيار العقدي السلفي وما بين الجهمية من جهة، والصوفية من جهة أخرى، كان مثسعا جدا، ولم يَأَلُ زعماء السلفية جهدا كلما أمكنهم تعبئة العامة وتحشيد الجمهور، في تأليب الحُكَّام والسلطين المحتاجين إلى دعمهم، ضد خصومهم والنيل الشديد منهم، ولم يكن ثمة -في الواقع- أي مجال لفتح قنوات حوار أو جسور تواصل بين الفريقين، وكان فريق المتسلِّفة يصرون عن قناعة أن مُخَالِفهم من الجهمية، ومعارضهم من المتصوفة، إنما هم على يَبَنَة من الحق، ولكنهم تنكَّبوا عنه، وتعصَّبوا لمتنخلهم، ولذلك لم يترددوا في نعتهم بالعناد، والحيدة عن سواء السبيل، ويبدو أن حنَقهم عليهم بالنظر لما تأثَّى لهم من صيت في عدد من الأوساط الاجتماعية، حدا بهم لأن يسلكوا معهم مسلك العنف اللفظي تفتيسا وتنفيرا.

الشَّر:

ورد هذا التعت في عنوان مُصنَّف: «الانتصار في الردّ على المُفتزلة القدرية الأشرار»، لأبي الحسين يحيى بن أبي الخير العمراني اليميني⁸ (ت 558هـ/1163م).

1 الظبتراني (أبو القاسم سليمان بن أحمد اللخمي الشامي)، مُسند الشاميين، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، ط 1، مؤسسة الرسالة، ج 2، بيروت، 1989، ص 84.

2 كأنما اشتعر مُحقق كتاب البقاعي مما ينطوي عليه عنوان الكتاب من تفريش بالقارئ (وضمّه بالغباء)، فعدل عنه إلى عنوان بديل: مصرع التصوف. مقدمة المحقق، ص 10، حاشية 1.

3 حقيقه وعلق عليه وخزج أحاديثه وآثاره: رشيد بن حسن الألمعي، ط 1، مكتبة الرشد، الرياض، 1998.

4 صاحب: المحيط، ج 1، ص 425؛ والجوهري: الصحاح، ج 2، ص 513؛ وابن منظور: لسان العرب، ج 3، ص 307؛ والفروزي (أبو طاهر محمد بن يعقوب الشيرازي)، القاموس المحيط، محمد نعيم العرقسوسي، ط 8، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2005، ص 302.

5 سورة ق، الآية: 24.

6 سورة إبراهيم، الآية: 15.

7 أخرجه أبو داود (سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني)، في باب في الأكل من أعلى الضخفة: من أول كتاب الأطعمة: من سننه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، ط 1، دار الرسالة العالمية، دمشق، 2009، ج 5، ص 594، (رقم 3773).

8 تحقيق: سعود بن عبد العزيز الخلف، ط 1، منشورات الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 1998.

الشر نقيض الخير، وقوم أشرار ضد الأخيار. ومن معاني الشر: السُّوء، والظُّلم، والفساد. ومن المجاز: الشر إبليس؛ لأنه الأمر بالسُّوء والمُنكر والفحشاء. وفي الحديث الشريف قوله عليه الصلاة والسلام في حق المولى عز وجل: {لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ وَالْخَيْرُ كُلُّهُ فِي بَدَنِكَ، وَالشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ}؛² أي أن الشر لا يُتَقَرَّبُ به إليك، ولا يُبتَغى به وجهُك، أو أن الشر لا يصعد إليك، وإنما يصعد إليك الطَّيِّب من القول والعمل. والشَّرُّ: مؤنث الشر بمعنى الخبث، ومنه قول امرأة من العرب: «أُعِيدُكَ بِاللَّهِ مِنْ نَفْسٍ حَرَى وَعَيْنٍ شَرَى»: أي عين خبيثة.

كان سائدا -من قديم- ولا يزال، لدى قطاع من مُتعاطي الخطاب الديني، نزوعٌ لاحتكار اليقين الديني، ولأجل ذلك طفقوا يقومون بعملية فرز، سيصير بموجبها مُتسيّدو منابر القول الديني فريقين: الأخيار والأشرار. الأخيار هم المُخَوَّلون الوحيدون للحديث باسم السماء³، والمُؤَهَّلون دون غيرهم لفهم نصوص الوحي وحقائق الدين، بينما الأشرار هم مجرّد أدعياء، ينبغي التحذير منهم، والتشنيع عليهم، وكان نصيب المعتزلة وأسلافهم من الجهمية والقدرية النصيب الأوفر من الرسائل والمُصنّفات التي وُضعت في تنقيدهم مقالاتهم.

إن الخير والشر مفهومان مجرّدان، مثل غيرهما من المفاهيم، لكن تجلياتهما في الواقع مرتبطة بما نُضفيه على الأشياء من قيمة تمجيدية أو قيمة تحقيرية، ولذلك فإن الحدّ الفاصل بين الخير والشر -حتى مع التيقّظ لما قد يلوح في هذه المقالة من رُؤم تمييز- بعيدٌ عن الموضوعية، مرتهنٌ للذاتية بل وللشوفينية أحيانا، فالكُل من جهته يدّعي الظُّهر والنِّقاء وامتلاك الحقيقة المطلقة، ويقلب ظهر المَجْنَى لمن يعارضه، ويناصبه العداة «باللغة قبل الفعل»⁴.

الحُثالة:

ورد هذا التّعت في عنوان مُصنّف: «تنزيه الأنبياء عما نسب إليهم حُثالة الأغبياء»، لأبي الحسن علي بن أحمد السبتي الأموي المعروف بابن حَمِير⁵ (ت 614هـ/1217م).

الحُثالة⁶: الرُّذالة، والثُّفالة، والرديء من كل شيء. وحُثالة القوم: أراذلهم، وسفَلَتهم، ومن في غيرهم غيٌّ عنهم، فليست تدعو الحاجة إليهم. وجاء في الحديث النبوي: {لَا تَقُومُ السَّاعَةُ إِلَّا عَلَى حُثَالَةِ النَّاسِ}؛⁷ أي شرارهم، ومن لا خير فيهم.

لا مراء في أن الثَّيرة على مقام الأنبياء، والدُّؤد عن حياضهم، ضد ما قد يُنسب إليهم مما لا يليق بأشخاصهم، هو أمر مندوب إليه، ولعله ما حمل المؤلف ههنا على الانثراء للتأليف فيه، وخاصة لما سجّل من وقوع بعض المرتزقة بالوعظ من القُصّاص والحكّواتين في مجازفات بالقول تمس بمقام النبوة، ولكن سياق مقاربتنا للموضوع اقتضى منا الوقوف على مختلف ضروب

1. صاحب، المحيط، ج 7، ص 258؛ والجوهري: الصحاح، ج 2، ص 695؛ والفيروزآبادي: القاموس المحيط، ص 414؛ وابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 400؛ والزبيدي: تاج العروس، ج 12، ص 152.

2. أخرجه مسلم (أبو الحسن بن الحجاج القشيري النيسابوري) في باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه: من كتاب صلاة المسافرين وقصرها: من صحيحه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط 1، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1991، ج 1، ص 535، (رقم 771).

3. برهومة (موسى)، الناطقون بلسان السماء، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، 2013.

4. المسكيني (فتحي)، «رمزية الشر في العهد الجديد من خلال أمثال المسيح ورؤيا يوحنا»: ضمن أعمال الندوة الدولية: الشر.. القيمة والخطاب، المنعقدة بالقيروان، بتاريخ: 20-22 فيفري 2013، جمع وتنسيق: صابر سويبي، ط 1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، القيروان، 2103، ص 410.

5. تحقيق: محمد رضوان الداية، ط 1، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 1990. وقد تصخف اسم المؤلف في النسخة المخطوطة التي اعتمدها المحقق إلى ابن حَمِير.

6. صاحب، المحيط، ج 3، ص 75؛ والجوهري: الصحاح، ج 4، ص 1666. أنظر أيضا:

الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 982؛ وابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 142؛ والزبيدي: تاج العروس، ج 28، ص 277، 279.

7. أخرجه أحمد (أبو عبد الله بن حنبل الشيباني البغدادي) في مسند المكيين: من حديث علباء: من مسنده، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، ط 1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998، ج 25، ص 472، (رقم 16071).

إعمال اللفظ العنيف، من قبيل الامتهان والازدراء، فيما ثمة مندوحة عنه في ألفاظ أحر تؤدي دور الإنكار والتبكيث بمعزل عن حُمولة مشاعر الغضب واليقظة التي يَنُمُّ عنها وضم الحثالة.

2.1. القُدْح في عدالة الخصم

يولي الإسلام «العدالة» أهمية قُصوى في الحكم على مراتب الرجال، ذلك أن العدالة هي التجسيد العملي للصّلاح والاستقامة¹، وقد ازدهر علم قائم بذاته، عُرف بعلم الرجال أو علم الجُرح والتعديل. وسيُضحى كلُّ مجروح العدالة مردود الشهادة، محظورا عليه تولي المناصب مما له صلة بالقيام على إجراء أحكام الديانة، وعليه فإننا نفهم فداحة الخسارة المعنوية التي يُمنى بها مجروح العدالة، بحيث يصير في وضع أشبه ما يكون بالمسبوق قضائيا.

وقد درج مؤلفو المقالات العقدية على محاولة القُدْح في عدالة خصومهم، وهو ما يعكسه اتهامهم لهم بالكذب والافتراء والفُجور والفساد.

الكذب:

ورد هذا اللفظ في عنوان مُصنّف: «تبيين كذب المُفتري فيما نُسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري»، لأبي القاسم علي بن الحسن المعروف بابن عساكر² (ت 571هـ/1176م).

الكذب³ نقيض الصدق، وهو الإخبار عن الشيء بخلاف ما هو. وقد ورد التحذير والتكثير على التلبّس بالكذب واقراره في كثير من نصوص الآي والحديث، وجُعل له قرينة للكفر والتفارق. قال تعالى: (إِنَّمَا يُفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ)⁴. وقال صلى الله عليه وسلم: {آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ: إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِذَا أُؤْتِمِنَ خَانَ}⁵، وقال -أيضا-: {إِيَّاكُمْ وَالْكَذِبَ، فَإِنَّ الْكَذِبَ يَهْدِي إِلَى الْفُجُورِ، وَإِنَّ الْفُجُورَ يَهْدِي إِلَى النَّارِ}⁶.

على خلاف ما يُتَوَهَّم من أن الخطابات الوسطوية المعتدلة هي الخطابات الأكثر قبولا لدى الجمهور، إلا أنها -في واقع الأمر- أكثر الخطابات عُرضة لالازتياب بها والازورار عنها، شفيقنا في ذلك ما نال مؤسس الأشعرية بعد إعلانه بمذهبه من صدود بل وتماؤوا ضده: فلا المعتزلة الذين انحدر من أصلاهم تفاصوا عن مُرتكبه، ولا السلفية الذين إنحاش إليهم، حُسبانا من أن وصفته الكلامية سترقى بأدائهم الحجاجي، رخبوا به بين صفوفهم، إنما راحوا يوجهون إليه المعاريض، ولا يُفسحون له بينهم إلا على فرض أن «إبائته» إعلان توبة، تجلب الغفران لشخصه دون أن تشمل فكره بحال.

وإذا كان من حق التلاميذ والأتباع المُنبهين بإمامهم، وقد بلغ صيته الخافقين، أن يتجندوا للنضال عنه، وردّة عاديّة الخصوم المُتَحاملين عليه، ولكن الرد على تعصّب بتعصّب، وعلى العُنف بَعُنْف، من شأنه أن يكرّس مثل هذا الخطاب الجافي بين الفُرقاء المذهبيين.

1 مدار العدالة على اجتناب الكبائر والتنزّه عن غالب الصفائر. ومما جاء في تعريفها: هي ملكة تخمل على ملازمة التقوى والمُروءة. راجع:

ابن حجر (أبو الفضل أحمد بن علي الشافلي)، نُزهة النظر في توضيح حُجّة الفكر في مُصطلح أهل الأثر، تحقيق: نور الدين عتر، مكتبة البشري، كراتشي، باكستان، 2011، ص 53.

2 تحقيق: حسام الدين القدسي، ط 2، دار الفكر، دمشق، 1979.

3 صاحب، المحيط، ج 6، ص 237؛ والجوهري: الصحاح، ج 1، ص 210؛ والفيروزآبادي: القاموس المحيط، ص 129. وابن منظور: لسان العرب، ج 1، ص 704؛ والزبيدي: تاج العروس، ج 4، ص 126، 129، 131.

4 سورة النحل، الآية: 105.

5 أخرجه البخاري (أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي) في باب علامة المنافق: من كتاب الإيمان: من صحيحه، دار الأفكار الدولية، الرياض، 1998، ص 30 (رقم 33).

6 أخرجه مُسلم في باب قُبْح الكذب وحسن الصدق وفضله: من كتاب البرّ والصلة والآداب: من صحيحه، ج 4، ص 2013، (رقم 2607).

الافتراء:

ورد هذا التعت في عنوان مُصنَّف: «نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد»، لأبي سعيد الدارمي سالف الذكر، وعنوان مُصنَّف: «تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري»، لابن عساكر سالف الذكر أيضا.

الافتراء¹ أخو الكذب. يقال: فرى الكذب أي اختلقه، والفريّة: الكذب والبهتان. جاء في القرآن الكريم: (أَنْظُرْ كَيْفَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ)²، وأيضا: (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ)³، وأيضا: (وَلَا يَأْتِيَنَّ بِهِمَا يَنْفَرِيْنَهُ)⁴. والفريُّ الأمر المُختلق المصنوع أو العظيم، كما جاء على لسان بني إسرائيل في قولهم للصديقة مريم عليها السلام: (لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا قَرِيًّا)⁵.

وإذا كان الكذب قد يتناول الكلام الذي فيه تزئيد وتطفيف، إلا أن الافتراء - بالمقارنة - يبدو أكثر إيغالا في التزييف والتحريف، فهو مما لا أصل له من الأساس، ولذلك كانت النسبة إليه أشدّ في جرح عدالة الخصم، والثبيل من مصداقيته. ويتفاوت الأمر ما بين أن يكون الافتراء في حق شخص، وإن يكن ذا مكانة، كما في عنوان المُصنَّف الثاني، وبين أن يكون الافتراء في حق الله عز وجل، كما يدمغ به خصمه مُنشيُّ عنوان المُصنَّف الأول.

الفجور:

ورد هذا التعت في عنوان مُصنَّف: «الحجج الباهرة في إفحام الطائفة الكافرة الفاجرة»، لجلال الدين محمد بن أسعد الصديقي الدوّاني⁶ (ت 928هـ/1522م).

الفجور⁷: الرّيبة والفساد والخلاف والفُسوق والعصيان، ومنه قول المُصَلِّين في دُعاء القنوت: «... وَخَلَعَ وَتَرَكُ مَنْ يَفْجُرُكَ»⁸: أي من يعصيك ويخالفك. وأيضا في قوله تعالى: (بَلْ يَرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ)⁹، أي: يوالي الذنوب ويُسوّف التوبة. ولئن كان الفجور شاملا لاجترار المعاصي والتعدي على المحارم، في صورة الميّل عن الحق، وإيثار للباطل، إلا أنه ربما كان بارتكاب فاحشة الزنى أخص.

حينما يتعلق الأمر بالروافض أو أي فرقة غالبة أخرى، فقد لا يكون مفاجئا أن يُسَرِّف المُتصدّن للرد عليها في استخدام العبارات الفظة بحقها، لما أنهم يكونون غالبا تحت تأثير استفزازاتها، فضلا عما يكون قد ترتّب عن استقوائها من تشغيب وتضييق عليهم، وهي المعاني التي تُبدي بها مقدّمة صاحب تصنيف «الحجج الباهرة». وتتعضّد أكثر بمحاولة البيوغرافيا الشيعية عدّ المؤلّف الشافعي الأشعري الذي جبهها بالفجور، وقد اشتبّر¹⁰.

1. صاحب، المحيط، ج 10، ص 258؛ والجوهري: الصحاح، ج 6، ص 245؛ والفريوزآبادي: القاموس المحيط، ص 1321؛ وابن منظور: لسان العرب، ج 15، ص 154؛ والزبيدي: تاج العروس، ج 39، ص 230، 231.

2. سورة النساء، الآية: 50.

3. سورة الصف، الآية: 7.

4. سورة الممتحنة، الآية: 12.

5. سورة مريم، الآية: 27.

6. تحقيق: عبد الله حاج علي منيب، ط 1، مكتبة الإمام البخاري، القاهرة، 2000.

7. صاحب، المحيط، ج 7، ص 92؛ والجوهري: الصحاح، ج 2، ص 778. أنظر أيضا:

الفريوزآبادي: القاموس المحيط، ص 454، 455؛ وابن منظور، لسان العرب، ج 5، ص 45 - 48؛ والزبيدي: تاج العروس، ج 13، ص 298 - 304.

8. أخرجه البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين) في باب دُعاء القنوت: من كتاب الصلاة: من سننه الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط 3، دار الكتب العلمية، 2003، ج 2، ص 298، (رقم 3143).

9. سورة القيامة، الآية: 5.

10. زُعم أنه كان في أوائل أُمّره على مذهب أهل السنة ثم تشيّع. راجع:

الفساد:

ورد هذا اللفظ في عنوان مُصنَّف: «الإعلام بما في دين النصاري من الفساد والأوهام وإظهار حايسن دين الإسلام وإثبات نبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام»، لأبي العباس أحمد بن عمر الأنصاري القرطبي، المعروف بابن المزيّن¹ (ت 1258/هـ 656م).

الفساد² نقيض الصّلاح، والمفسدة ضد المصلحة، والاشتقّاسد خلاف الاشتّصلاص، والتّفّسيد: الإهلاك. قال تعالى: (وَيَسْقُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا)³. وقال تعالى كذلك: (وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ)⁴. ومن معاني الفساد أيضا: البطّان والاضمحلال، كما قد يفهم من قوله تعالى: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا)⁵.

إنه بقدر ما يعبر الإحاء على دين النصاري، ومحاولة كشف غواره، عن الوضعية القليقة التي ربما كان يعيشها أهل الدّمة في ظل المجتمعات الوسيطية الإسلامية، فإنه من جهة أخرى، وإذا ما نظرنا إليه -كما في المُصنّف المذكور- على أنه جاء في سياق الردّ أو المحاورّة، فإنه يُعطي مؤشرا عن مدى الحرية الدينية التي كانت سائدة بين مختلف الطوائف المتساكنة، بحيث يُمكن لأيّ طرف أن يتنقّد ولو -أحيانا- بطريقة تخلو من لُطف ولباقية ديانة الطرف الآخر وشرائعه، دون أن يشتمّ ذلك أية ملاحظات أو مضايقات محتملة.

3.1. الطعن في عقيدة الخصم

مهما يكن من انزلاق الجدل القّدي إلى المسّ بكرامة الخصم أو القدح في عدالته، فإنّ ذلك القدر من الإساءة يظلّ هينا إذا ما جُعل في مقابل الطّعن في عقيدته، ذلك أن التّأدي إلى الطعن في عقيدة الخصم مؤذّن بإقصائه وإخراجه من دائرة الملة، ومثّل هذه المصادرة الدينية الفادحة لها تبعات خطيرة لا تقف عند تضليل الخصم أو تكفيره أو وضمه بالزندقة، بل أن ذلك قد يفتح الباب على مصراعيه لتجريد الخصم من الهوية الإسلامية الجامعة، ما يجعله في حالات التّعبئة الممرّكة عُرضة للتّبذ الاجتماعي الذي قد يأخذ صورة عُنف لفظي وبدني معا.

الصّلال:

ورد هذا اللفظ في عنوان مُصنَّف: «الصّواعق المُحرقة على أهل الرّفص والصّلال والزندقة»، لأبي العباس أحمد بن محمد بن حجر الهيثمي السّعدي الأنصاري⁶ (ت 974/هـ 1566م).

الصّلال⁷ نقيض الهدى والرّشاد، ورديف الغواية والصّباغ، مأناه جيّد عن سواء السبيل، ومؤوّاه بطّان الأعمال في الدنيا، وخسران المآل في الآخرة. وهو ما دلّت عليه آيات الذكر الحكيم:

الْقَمِي (عباس)، الكُنى والألقاب، ط 5، مكتبة الصدر، طهران، 1949، ج 2، ص 230.

1 تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار التراث العربي، القاهرة، [1980]. ولم يُحالف التوفيق تحقيق الكتاب في تحديد هوية القرطبي المؤلف، لغير المخطوطة المعتمدة عنه، فنسبه لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت 1272/هـ 1272م).

2 صاحب، المحيط، ج 8، ص 288؛ والجوهري: الصحاح، ج 2، ص 519؛ والفريوزآبادي: القاموس المحيط، ص 306. أنظر أيضا:

ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 335؛ والزبيدي: تاج العروس، ج 8، ص 496-498.

3 سورة المائدة، الآية: 33؛ وسورة المائدة، الآية: 64.

4 سورة البقرة، الآية: 205.

5 سورة الأنبياء، الآية: 22.

6 تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الله التركي وكامل محمد الخراط، ط 1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1997م. والكتاب كان محلّ ردود وتعليقات كثيرة من لدن الشيعة، ومن بين أشهر تلك الردود المطبوعة: الصّواعق المُحرقة في جواب الصّواعق المُحرقة، لنور الله بن شريف اللّشّري المرعشي (ت 1019/هـ 1610م)، تحقيق: جلال الدين الحسيني، مكتبة النهضة، طهران، 1948.

7 صاحب، المحيط، ج 7، ص 432؛ والجوهري: الصحاح، ج 5، ص 1748-1749؛ والفريوزآبادي: القاموس المحيط، ص 1024؛ وابن منظور: لسان العرب، ج 11، ص 390-396؛ والزبيدي: تاج العروس، ج 29، ص 343-356.

(يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ)؛¹ (إِنْ تَحَرَّضَ عَلَى هَذَا هُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُهْدِي مَنْ يُضِلُّ)²؛ (وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا)³؛ (الَّذِينَ ضَلَّ سَبِيلُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا)⁴؛ (إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ)⁵.

إن نسبة فرقة دينية برمتها ما إلى الغواية والضلال، وزميتها بمجانبة الصواب والرشاد، أيًا تكن بواعثه والأسباب الداعية إليه، ليس يخفى ما ينطوي عليه من تعصب، بحيث يجعل الاهتداء إلى مُراد الشَّرْع الحكيم جُكراً على فريق دون فريق، وفي تناول طائفة دون أخرى. وإنه لمن المفارقات التي لا تخلو من دلالة بهذا الصدد، أن صاحب العنوان المذكور، والذي يُشَنُّ هذه الحملة الشَّعْواء على خصومه، ممن يضعهم في خانة الضلال والمبتدعة والزنادقة، يفتح كتابه بمقدمة شخنها بالأحاديث الضعيفة بل والموضوعة، ما يعكس طبيعة الخلفية الدينية التي يصدر عنها مثل هؤلاء الذين يعتقدون أنهم يدبُّون عن دين الله، وينتصرون له.

الكُفر:

ورد هذا اللفظ في عنوان مُصنَّف: «تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي»، للبقاعي سالف الذكر، ومُصنَّف: «الحُجج الباهرة في إفحام الطائفة الكافرة الفاجرة»، للدواني سالف الذكر أيضاً.

الكُفر⁶ نقيض الإيمان. قال تعالى: (فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى)⁷. ومن معاني الكُفر: العصيان والجُحود والامتناع. وأكفرت الرجل أي دعوته كافراً، وكفرتَه أي نسبته إلى الكفر. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: {مَنْ قَالَ لِأَخِيهِ يَا كَافِرُ، فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدَهُمَا}⁸. وقال أيضاً: {سَبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ، وَقِتَالُهُ كُفْرٌ}⁹، وكذلك: {لَا تَرْجِعَنَّ بَعْدِي كُفَّارًا، يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ}¹⁰.

على أنه بالنظر إلى النصوص الثابتة والآثار المروية ما يستوجب الامتناع عن تكفير أحد من أهل القبلة، إلا أن المُجادلات العقدية، والمُشاحنات المذهبية، كثيراً ما حملت هذا الطرف أو ذاك على إشهار تهمته التكفير في وجه خصومه، بحيث ينقل المسألة الخلافية موضوع الجدل أو النقاش، إلى مسألة إيمان وكفر، يحتفظ لنفسه فيها بوجه الحق، ويؤمخ خصمه بقفا الباطل، ثم ما يلبث أن يَرُجَّح به تحت طائلة مُعاندة الحق، والحقُّ ليس سوى الله ووحيه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فإما الإدعان وإعلان التوبة¹¹، وإما الإصرار وتحمل التبعات¹².

الرَّدَقَة:

- 1 سورة النحل، الآية: 93.
- 2 سورة النحل، الآية: 37.
- 3 سورة النساء، الآية: 136.
- 4 سورة الكهف، الآية: 104.
- 5 سورة القمر، الآية: 47.
- 6 صاحب، المحيط، ج 6، ص 250؛ والجوهري: الصحاح، ج 2، ص 807-808؛ والفيروزآبادي: القاموس المحيط، ص 470-471؛ وابن منظور: لسان العرب، ج 5، ص 144-151؛ والزبيدي: تاج العروس، ج 14، ص 65-66.
- 7 سورة البقرة، الآية: 256.
- 8 أخرجه أحمد في مسند عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: من مسانيد المُكثَرين من الصحابة، من مسنده، ج 10، ص 147، (5914).
- 9 أخرجه البخاري في باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر: من كتاب الإيمان: من صحيحه، ص 33 (رقم 48).
- 10 أخرجه البخاري في باب ظهر المؤمن هـي إلا في حد أو حق: من كتاب الحدود: من صحيحه، ص 1295 (رقم 6785).
- 11 كان أبو الوفاء بن عقيل الحنبلي (ت 513هـ/1119م)، يمثل الاستثناء ضمن الدائرة السلفية في انفتاحه على آراء المعتزلة في عصره، عدا أنه اضطر نظراً للتهديد الذي أحاط بحياته أن يعلن تراجعاً أو ما سمي توبة عن هُزْطِقانه. يراجع ابن رجب (أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي البغدادي): الذيل على طبقات الحنابلة، تحقيق: محمد حامد الققي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، 1952، ج 1، ص 144-145.
- 12 من تجليات ذلك في عصرنا ما ساقه أبو زيد (نصر حامد) في كتابه: التفكير في زمن التكفير.. ضد الجهل والريف والخرافة، ط 2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1995.

وردت هذه اللفظة في عنوان مُصنَّف: «الرُّدُّ على الجُهميَّة والزنادقة فيما شكَّت فيه من مُتشابه القرآن وتأوَّلته على غير تأويله»، لأبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشَّيباني¹ (ت 241هـ/855م)، ومُصنَّف: «الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة»، لابن حجر الهيثمي سالف الذكر.

الرَّزْدَقَةُ²: لفظ فارسي معرَّب. والزنادقة هم الثَّوَيَّة أو المَثَوِيَّة القائلون بأن العالم صادر عن أصلين أزليين قديمين، هما: النور والظلمة: الأول رمز لإله الخير، والثاني رمز لإله الشر. ومن جهة قولهم بعدم فناء الدنيا، مع إنكارهم للبُعث والنشور، فقد عُذُّوا ملاحدة ودَهْرِيَّة. ويندرج تحتها كل من: الماثوِيَّة، والدَّيَّصَانِيَّة، والمَزْدَكِيَّة.

ولمَّا كانت الزندقة بهذا المعنى وضعا عقديا غريبا عن الدائرة الكتابية بعامة، والإسلامية بخاصة، ولما أن الاتصال بالعقائد القديمة ما كان ليمر دون أن يترك وراءه جَلَبَةً شديدة، وذلك إذا أخذنا في الحُساب ما أبداه كثير من أتباع تلك العقائد من مُمانعة ومحاولات التفاف بإزاء الدين الجديد الذي قديم به الفاتحون إلى أقطارهم، وهو ما سيجعل للعامل السياسي مدخلا في التجاذبات الحاصلة بين الطرفين، وما هي إلا أن صارت تهمة «الزندقة» مُترَبِّصَةً بكل فكر يُبدي نوع انفتاح أو تقاطع مع تلك العقائد والثقافات الضاربة في القدم، ولم يكن الباطنية وحدهم من لاحقتهم تهمة «الزندقة»، ولكن شمل ذلك لفيفا من فرق المتكلمين غير المرضيَّة؛ من جَهمية وقَدْرِيَّة ومُرجئة، قبل أن تنسحب التهمة على غير قليل من مُتعاطي الفلسفة والتصوف.

2. هُدم كيان المُخالِف

إن تراوح العنف اللفظي بين حَدِّي التحقير والتكفير، وما نَحِم عن ذلك من هُتْك حُرمة المُخالِف، يُشبهه أن يكون تمهيدا أو توطئة بين يدي التوصل إلى هُدم كيانه، وتصفية وجوده. فإذا كان القول بكُفر المُخالِف هو إفتاء بهُذر دمه، والدعوة إلى وضع حد لحياته، بانتظار أن تنهيا الظروف الملائمة للتنفيذ بيد أولياء الأمر المُخَوِّلين أو عن طريق بعض الأشخاص المتحمسين، فإن خطاب العنف اللفظي لن يُعجزه أن يُمْتَح من قاموس المجاز اللغوي استعارات، تمثلت تارة أثر السلاح القاتل في مواجهة الخصم، وتارة أخرى أثر الكوارث المُبيدة.

1.2. استعارة أثر السلاح القاتل في مواجهة الخصم:

جُعِل السلاح ليكون أداة قتال في الحرب، كما هو أداة قتل في غيرها، ويُعد السيف أشهر سلاح في تاريخ البشرية قبل أن تُدَلَّف أعتاب العصر الحديث، ولا تزال له رمزيَّته عند كثير من الأمم والشعوب، مما هو مُشاهد في البروتوكول السياسي والفولكلور الشعبي.

وليس من غير دلالة أن كان للسيف في لغة العرب، من بين أدوات القتال الأخرى على تنوعها وكثرتها، ما يَنيف عن الألف اسم ووصف³.

وقد وقفنا في عناوين المدونة الكلامية الإسلامية الوسيطية على ما لا يقل عن أربعة إغمالات لاسمه، ومثلها لوصفه، فضلا عما يمكن أن يُخْدِثه من أثر في الخصم المُستهدف.

1 تحقيق: صبري بن سلامة شاهين، ط 1، دار الثبات، الرياض، 2003.

2 صاحب، المحيط، ج 6، ص 90؛ والجوهري: الصحاح، ج 4، ص 1489؛ والفيروزآبادي: القاموس المحيط، ص 891؛ وابن منظور: لسان العرب، ج 10، ص 147؛ والزبيدي: تاج العروس، ج 25، ص 418-419.

3 الفيروز (آبادي)، القاموس المحيط، مرجع سبق ذكره، ص 822.

فمن بين العناوين التي أُستعير فيها السيف أو أحد مرادفاته الأخرى في مُناجزة الخصوم، نأتي على ذكر ما يلي:

السَّيْف:

ورد هذا اللفظ في عنوان مُصنَّف: «السَّيْف المَشْلُول على مَنْ سَبَّ الرسول»¹، و«السَّيْف الصَّقِيل في الرِّدِّ على ابن زَفيْل»²، وكلاهما لأبي الحسن علي بن عبد الكافي الأنصاري السُّبكي (ت 1355هـ/756م)، وكذا مُصنَّف: «سَيْف الله على مَنْ كَذَبَ على أولياء الله»، لصنع الله بن صنع الله الحنفي الحلبي المكي³ (ت 1120هـ/1708م).

القَضَاب:

ورد هذا اللفظ في عنوان مُصنَّف: «القَضَاب المُشْتَهَر على رِقَاب ابن المُطَهَّر»، لأبي طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي⁴ (ت 817هـ/1414م).

الحُسام:

ورد هذا اللفظ في عنوان مُصنَّف: «الحُسام المَشْلُول على مُنتَقِصِي أصحاب الرسول»، لمحمد بن عمر الحضرمي اليمني الشهير بـ «بحرَق»⁵ (ت 930هـ/1524م)، وعنوان مُصنَّف: «الحُسام المُمَدود في الرِّدِّ على اليهود»، لعبد الحق الإسلامي السبتي⁶ (ق 08هـ/14م).

الصَّارِم:

ورد هذا اللفظ في عنوان مُصنَّف: «الصَّارِم المَشْلُول على شَايِم الرسول»، لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحرَّاني الدمشقي⁷ (ت 728هـ/1328م)، وفي عنوان مُصنَّف: «الصَّوَارِم الجِدَاد القاطعة لعلائق مقالات أرباب الاتحاد»، لأبي عبد الله محمد بن علي الشُّوكاني اليمني⁸ (ت 1250هـ/1834م).

أما من بين الإغمالات المتنوعة التي اقترنت بوصف السيف، وجاءت نعتا لاسمه، فإننا وقفنا على ما يلي:

الصَّقِيل:

ورد هذا الوصف في عنوان مُصنَّف: «السَّيْف الصَّقِيل في الرِّدِّ على ابن زَفيْل»، للسبكي سالف الذكر.

الحاد:

ورد هذا الوصف في عنوان مُصنَّف «الصَّوَارِم الجِدَاد القاطعة لعلائق مقالات أرباب الاتحاد»، للشوكاني سالف الذكر.

المَشْلُول:

ورد هذا الوصف في عنوان مُصنَّف: «السَّيْف المَشْلُول على مَنْ سَبَّ الرسول»، للسبكي سالف

1 حقيقه وعلق عليه وذيله: إياد أحمد الفوج، ط 1، دار الفتح، عمان، 2000.

2 تطبيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، ط 1، مطبعة السعادة، مصر، 1937.

3 تحقيق: علي رضا بن عبد الله المدني، ط 1، دار الكتاب والسنة، القاهرة، 2007.

4 تحقيق: عبد العزيز بن صالح المحمود الشافعي، ط 1، مكتبة الإمام البخاري، القاهرة، 2007.

5 تحقيق: حسين محمد مخلوف، مطبعة المدني، مصر، 1966.

6 تحقيق: عمر وفيق الداعوق، ط 1، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 2001.

7 تحقيق: محمد بن عبد الله بن عمر الحلواني ومحمد كبير أحمد شودي، ط 1، رمادي للنشر، الرياض، 1997.

8 تحقيق: محمد بن ربيع هادي المدخلي، ط 2، مكتبة عبد المصور بن محمد عبد الله، القاهرة، 2007.

الذكر، وكذا عنوان مُصنَّف: «الصَّارِمُ المسلول على شايَم الرسول»، لابن تيمية سالف الذكر، وأيضاً عنوان مُصنَّف: «الحُسام المسلول على مُنتقصي أصحاب الرسول»، لبحرق سالف الذكر. المشتهر:

ورد هذا الوصف في عنوان مُصنَّف: «القَصَابُ المُشْتَهَر على رقاب ابن المُطَهَّر»، للفيروزآبادي سالف الذكر أما في مقام تمثّل أثر السلاح فيمن يصيبه من الخصوم، فتتوفّر على:

نقف عليه في عنوان مُصنَّف: «خَزُّ الغلاصم في إفحام المُخاصم عند جَزَيان النَّظَر في أحكام القَدَر»، لأبي الحسن شيث بن إبراهيم بن خَيْدَرَه المعروف بابن الحاج القَفْطِي¹ (ت 598هـ / 1202م). النَّحْر:

ونقف عليه في عنوان مُصنَّف -مع تسجيل أنه من مُجَالِينا-: «السَّيْف اليماني في خَر الأصفهاني صاحب الأغاني»، لوليد بن عبد الكريم الأعظمي² (ت 1349هـ / 2004م).

قد لا يعني لفظ «السيف» مجرّداً أكثر من كونه أداة قتال، وأداة قتل أيضاً، لكن فاعليّة الأداة متوقفة على المادة المصنوعة منها، ودرجة إتقانها، كما على كفاءة مُستخدم الأداة نفسها، فقد يكون السيف مجرّد أُلْهِيّة أطفال، مصنوعاً من خَشَب، وقد يكون سيفاً ضليّتا، ولكنه بيد شخص جبان رَغْدِيد. ولذلك فإذا كان لفظ «السيف» نفسه لفظاً مُحيّداً، إلا أن مُرادفاته الأخرى، وأوصافه المتصلة به، تُخبر بهذا الصدد عنه الكثير.

فالقَصَاب³ سيفٌ دقيق قاطع لا يُضاهي، والحُسام⁴ سيفٌ يستأجل مُهْجَةَ الخصم في لَمَح البصر، أما الصَّارِم⁵ فسيفٌ يَنُم عن العزيمة والمضاء. وإذا ما وُصف السيف بالضَّعِيف⁶ فهو رفيع جيّد الشَّخْذ، مُقد للإجهاز على الخصم، وهو ما يؤكّد عليه وصفه بالحادّ⁷ خلاف الكالّ الذي لا يكاد يُحدث أثراً فيمن يصيبه، ووضف السيف بالمسلول⁸ دليل الجاهزيّة للقتال إذ أُسْتُلَّ السيف من غمّده، وفي حال السيف المُشْتَهَر⁹ فقد انتضاه صاحبه ورفعاه عالياً بحيث يراه عدوّه من بعيد. ولن يكون لكل ذلك من جدوى ما لم يحز¹⁰ السيف الأوداج، وينحر¹¹ الرقاب، فيطيح برؤوس أصحابها.

1 تحقيق: البارودي (عبد الله عمر)، ط 1، مؤسسة الكتب الثقافية، مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، بيروت، 1985.

2 ط 1، دار الوفاء، المنصورة، مصر، 1988.

3 راجع صاحب، المحيط، ج 5، ص 252: والجوهري: الصحاح، ج 1، ص 203-204: والفيروزآبادي: القاموس المحيط، ص 125: وابن منظور: لسان العرب، ج 1، ص 678-680: والزبيدي: تاج العروس، ج 4، ص 54-47.

4 راجع صاحب، المحيط، ج 2، ص 497: والجوهري: الصحاح، ج 5، ص 1899: والفيروزآبادي: القاموس المحيط، ص 1094-1093: وابن منظور: لسان العرب، ج 12، ص 134-135: والزبيدي: تاج العروس، ج 31، ص 489-490.

5 راجع صاحب، المحيط، ج 8، ص 139-141: والجوهري: الصحاح، ج 5، ص 1966-1965: والفيروزآبادي: القاموس المحيط، ص 1129: وابن منظور: لسان العرب، ج 12، ص 334-339: والزبيدي: تاج العروس، ج 32، ص 497-506.

6 راجع صاحب، المحيط، ج 5، ص 268: والجوهري: الصحاح، ج 5، ص 1744: والفيروزآبادي: القاموس المحيط، ص 1022: وابن منظور: لسان العرب، ج 11، ص 380-381: والزبيدي: تاج العروس، ج 29، ص 316-320.

7 راجع صاحب، المحيط، ج 2، ص 305-307: والجوهري: الصحاح، ج 2، ص 462-463: والفيروزآبادي: القاموس المحيط، ص 276: وابن منظور: لسان العرب، ج 3، ص 140-144: والزبيدي: تاج العروس، ج 8، ص 15-6.

8 راجع صاحب، المحيط، ج 8، ص 243-245: والجوهري: الصحاح، ج 5، ص 1732-1730: والفيروزآبادي: القاموس المحيط، ص 1015: وابن منظور: لسان العرب، ج 11، ص 338-343: والزبيدي: تاج العروس، ج 29، ص 207-217.

9 راجع صاحب، المحيط، ج 3، ص 390-391: والجوهري: الصحاح، ج 2، ص 705: والفيروزآبادي: القاموس المحيط، ص 421: وابن منظور: لسان العرب، ج 4، ص 433-431: والزبيدي: تاج العروس، ج 12، ص 262-266.

10 راجع صاحب، المحيط، ج 2، ص 303-304: والجوهري: الصحاح، ج 3، ص 873-874: والفيروزآبادي: القاموس المحيط، ص 508-509: وابن منظور: لسان العرب، ج 5، ص 334-336: والزبيدي: تاج العروس، ج 15، ص 104-111.

11 راجع صاحب، المحيط، ج 3، ص 81-82: والجوهري: الصحاح، ج 2، ص 824: والفيروزآبادي: القاموس المحيط، ص 479-480: وابن منظور: لسان العرب، ج 5، ص 195-197: والزبيدي: تاج العروس، ج 14، ص 184-189.

إن هذا المشهد الحربي بامتياز، هو ما تخيلنا عليه عناوين المُصنَّفات التي سبق سُردها، فالكلم قد أعدَّ للحرب عدتها، ليس لامته، واقتشَق سيفه، وهو مندفع صوب خصم عنيد يشكّل وجوده خطراً على عقائد الناس، ما يستدعي اشتئاله من المشهد العقدي، ليزول بزواله ما صدر عنه من تأويلات باطلة، وتخريجات فاسدة.

الكل مُنخرط في هذه الحرب الضروس، لا فرق بين سُني وشيعة، يجمعهما عداؤهما لليهود والنصارى، لكنهما لا يجتمعان على حزبهم، بل ربما يرون أن حرب بعضهما بعضاً مُقدّمة على كل حزب في الوجود، وداخل كل معسكر ثمة حروب تضيّة داخلية، فلا يمكن أن يكون ثمة مجال بقبول الجُهميّة أو القُدريّة أو المُرجئة أو المُعتزلة وسائر الفرق الموصوفة بأهل البدع والزندقة، وعلى أساس الموقف من الكلام والفلسفة والتصوّف، تجري عمليات اضطفاف أخرى داخل المُعسكر الواحد؛ فليس يُستبعد أن يتواجه الشافعي والحنبلي، كما لا غرابة في أن يتصادم المالكي والحنفي، ناهيك عن الموقف المتفاوت من الظاهريّة والإباضيّة.

2.2. استعارة أثر الكوارث المُبيدة في مواجهة الخصم

لا يكتفي المُجادِل المُبارز باستئلال سيفه الصّقيل، وإشهاره في وجه خصومه، لأجل حسم دائهم الذي استعصى عن العلاج، والسيف يصلح لاشتئال شخص أو بضعة أشخاص، ولكن لما أنّه بإزاء طوائف وجماعات، فهو بحاجة إلى سلاح مُبيد على نطاق واسع، ولن يجد بهذا الصدد أجدى من استعارة أثر الصواعق التي أباد الله بها أقواما عاتية في التاريخ.

الصّغق:

ورد هذا اللفظ في عنوان مُصنّف: «الصّواعق المُرسلة في الردّ على الجُهميّة والمُعظلة»، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن قَيّم الجوزيّة¹ (ت 751هـ/1350م).

الحزق:

ورد هذا اللفظ في عنوان مُصنّف: «الصّواعق المُخرقة على أهل الزّفض والضّلال والزندقة»، لابن حجر الهيتمي سالف الذكر.

ارتبط مفهوم الصّاعقة في المُتداول اللغوي العربي بقطعة نار تسقط من السماء مصحوبة بصوت رعدٍ شديد، إيذانا بحلول غضب إلهي، يُغشى منه الناس، وفي الغالب يُقْضون². وقد أثير عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان إذا سمع صوت الرعد يقول: {اللّهُمَّ لا تَقْتُلْنَا بغضبك ولا تُهْلِكُنَا بعذابك وعافنا قبل ذلك}³.

هذا، وقد ورد لفظ «الصّواعق» في القرآن في عدد من الآيات، عدا أن الذي يعيننا منها، هو ما يتصل بما أصاب الله سبحانه وتعالى به أقواما عتت عن أمره، وأعرضت عن هدايات السماء التي بحث بها إليهم أنبياءه ورسله. ومن ذلك قوله: (وَيُرْسِلُ الصَّوَاقِقَ فَيُمْسِكُ بِهَا مَن يَشَاءُ)⁴؛ وقوله: (فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ)⁵؛ وقوله: (فَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ فَأَخَذَتْهُمُ

1 تحقيق: بن محمد الدخيل الله (عليه)، ط 1، دار العاصمة، الرياض، 1987.

2 تراجع صاحب، المحيط، ج 1، ص 137؛ والجوهري: الصحاح، ج 4، ص 1506-1507؛ والفروزيّ: القاموس المحيط، ص 421؛ وابن منظور: لسان العرب، ج 10، ص 198-199؛ والزبيدي: تاج العروس، ج 26، ص 21-25.

3 أخرجه الترمذي (أبو عيسى محمد بن عيسى السلمي) في باب ما يقول إذا سمع الرعد: من كتاب الدعوات: من جامعه المختصر من السنن، بيت الأفكار الدولية، الرياض، 1999، ص 545 (رقم 3450).

4 سورة الرعد، الآية: 13.

5 سورة فصلت، الآية: 13.

الضَّاعِقَةُ وَهُمْ يَنْظُرُونَ¹؛ وقوله: (وَأَمَّا ثُمُودُ فَبَدَّيْنَاهُمْ فَأَسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى فَأَخَذَتْهُمْ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ)².

وعلى هذه الخلفية، يسعنا أن نفهم دلالة استعارة عبارة «الصواعق المرسلة» أو «الصواعق المحرقة» في عناوين كتب يرمي مؤلفوها إلى تشبيه خصومهم بتلك الأقوام التي تنكرت للحق، واتبعت هواها، ما جعلها مُستحقَّة للعقاب الدنيوي المُبِيد.

الخاتمة

خلص في ختام استعراضنا لمُختلف تجليات العنف اللفظي، في عتبات المدونة الكلامية الإسلامية الوسيطية، إلى جملة نتائج وتساؤلات، يمكن حصرها فيما يلي:

- كشف لنا البحث في خطاب العتبات عن مدى أهميته في سبر أغوار البنى الفكرية للمدونات التراثية، وحيث أننا لم نرُ الاستقصاء فيما تناولنا: إذ لم نعرِّج على غير العناوين التي ظفرنا بمُتونها، بينما كان يسع الاشتغال على كثير من العناوين ذات الصلة مما تطالعنا به كتب الفهارس والبرامج والأنبات والتراجم والأدلة والكشافات، كما ترد في تضايف غيرها من المُصنَّفات، وعلى كونها معدودة في حكم المفقود أو المخطوط، لكن دلالات عناوينها من منظور خطاب العتبات، يرشِّحها للإدلاء -بدورها- بإفادات جمة، ما ينبئ على أن البحث في هذا الحقل يفتح أمام الباحثين آفاقا واعدة، يمكن ارتيادها، والكتابة فيها.
- إذا كنا لا نملك تفسيراً جازماً لما وقفنا عليه من منظومة لفظية يطبع العنف عتباتها إلا بافتراض عدِّها كأمانة دالة على مَنزَع فكري متطرّف، يرى «الأنا» على حق مُطلق، و«الآخر» في ضلال مُطبَّق، وهو ما لا يؤسّس لأي حوار ديني بين المتفقيين في الملة، ناهيك بينهم وبين المُغاييرين لهم في الملة، فلعلّه ليس من غير المُجدي أن نُواجه هاجساً مُؤرقاً ما فتئ يُساورنا، وهو هل يُمكن الحديث عن وجود إطار مرجعي في النصوص التأسيسية، يُبرِّر ويُشَرِّع للعنف اللفظي في الخطاب الإسلامي قديمه وحديثه؟

1 سورة الذاريات، الآية: 44.

2 سورة فصلت، الآية: 17.

3 لا تزال كثير من عناوين المدونة العقدية الحديثة تعيد إنتاج عناوين المدونة العقدية التراثية بحذافيرها؛ سواء تعلّق الأمر بتعنيف الخصم، أو استعارة أثر سلاح الحرب أو صواعق السماء في الثبيل منه، وفيما يلي طائفة من هذه العناوين على سبيل التمثيل لا على سبيل الحصر:

-كُثر أُنْف العنيد المُدافع عن الطاغية يزيد، لمحمد زكريا اللامردى.

-السيف البّار لمن سبّ النبي المختار، لعبد الله بن محمد بن الصديق الغماري.

-السيف الحاد في الرِّدِّ على من أخذ بحديث الأحاد في مسائل الاعتقاد، لسعيد بن مبروك القنوي.

-السيف المشلول في الذَّبِّ عن الرسول صلى الله عليه وسلم، لعويّد بن عياد المطرفي.

-السيف المشلول على عابد الرسول، لعبد الرحمن بن محمد التجدي.

-السيف المشلول فيمن أنكر على الإِجْراجيين ضحية الرسول، لعبد الله بن محمد الجراجي السعدي.

-سهام الموحدين في حناجر المارقين، لأبي بكر مخيون.

-سهام الجلالة في أفئدة أهل الضلالة، لعبد الصمد أحمد السنان.

-سلاسل الحديد في تقييد ابن أبي الحديد، ليوسف آل عصفور البحرائي.

-نضب المجانيق لنسف قضة الفرائق، لمحمد ناصر الدين الألباني.

-الصواعق الإلهية في الرِّدِّ على الوهابية، لسليمان بن عبد الوهاب.

-الصواعق المرسلة الشَّهائية على الشُّبه الداجضة الشَّامية، لسليمان بن سحمان.

-الصواعق المرسلة على تاريخ الجَهمية والمُعترلة، لعبد الحميد بن خليوي الرفاعي.

إن الناظر في فحوى النصوص التأسيسية للإسلام، ونخص القرآن الكريم بالذكر، لن يفوته للوهلة الأولى أن يقف على نظائر متعددة للأوصاف والتعوت التي سقناها في عرضنا، وعددها عنيفة، ولكن يُعْجَر على هذه المماثلة أمران:

أولهما، أنه لا يمكن وضع خطاب الخالق لمخلوقاته في الرتبة الوجودية نفسها لخطاب المخلوقات لبعضها البعض، سواء من جهة ما يمتلك كل طرف من سلطة حيال الآخر، أو من جهة العلم المطلق، والحق المطلق، اللذين يختص بهما الخالق دونما المخلوقات طرًا.

ثانيهما، أننا نقف في مثن القرآن - والسنة بالتبعية - على نصوص كثيرة تحت على التزام الرفق، ونبذ العنف، مؤسسة للأخوة الإيمانية¹، ومن حوالها للأخوة الإنسانية²، ما يجعل المرء في حيرة، أي النصوص تمثل المرجعية الحقة في علاقة الأنا بالآخر.

على أننا إذا تخففنا فيما يتصل بأسباب النزول³، وعلى غرارها أسباب الورد، من الزوج - حرفيا، ودون مراعاة لخصوصيات الوقائع - تحت قاعدة: "العبرة بعُمو اللفظ لا بخصوص السبب"، التي يجري تعميمها على كافة آي التنزيل، ولو أننا - أيضا - أفدنا من جهود بعض الباحثين المعاصرين في ترتيب آي القرآن وفقا لنزولها التاريخي⁴، لا بحسب انضمامها في المصحف، فإن ذلك سيعيننا على جلاء كثير من المبهمات، والتعرّف إلى التطور الحاصل في الإدلاءات والمواقف، ما يجعل النص التأسيسي - قرآنا وسنة - بمعزل عن التوظيف المُغرض، والاعتراء إليه في تصفية خلافات الرأي مع الخصوم.

1 من مثل قوله تعالى: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ) [الحجرات: 10]؛ وقوله صلى الله عليه وسلم: {المسلم أخو المسلم لا يظلمه، ولا يخذله، ولا يخقره... بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم} [مسلم: 2564].

2 من مثل قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ) [الحجرات: 13]؛ وقوله صلى الله عليه وسلم: {المسلم من سلم الناس من لسانه ويده، والمؤمن من آمنه الناس على دمانهم وأموالهم} [أحمد: 8931].

3 تراجع الدراسة الإشكالية المثيرة للجدل للباحث الجمل (بشام): أسباب النزول علما من علوم القرآن، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، 2013.

4 الجابري (محمد عابد)، فهم القرآن الحكيم. التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ط1، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 2008-2009، 03 أقسام.

خطاب التكفير وأثره في العنف المُتبادل بين العرب والبربر في المغرب الوسيط

Le discours du takfir et son impact sur les violences mutuelles : entre Arabes et Berbères au Maghreb médiéval

إبتسام زواقي

المعهد العالي للعلوم الإنسانية، جامعة جندوبة، تونس

المقدمة

تعيش الشعوب المسلمة في وقتنا الحاضر انفتاحا فكريا متواصلا، بفضل توافر وسائط تكنولوجية متطورة مُتاحة للجميع - مرئية ومسموعة ومقروءة - وهو انفتاح خطر في جانب كبير منه لأنه قادر على توجيه الأفكار والتأثير فيها، من ذلك مثلا التداول اليومي والمكثف لخطاب تكفير المسلم لأخيه المسلم، مع العلم أنّ بين الكفر والتكفير فرق يسهل إدراكه، فإن كان الكُفر هو نقيض الإيمان، فإن التكفير هو إخراج مُسلم من دين الإسلام لأي سبب من الأسباب¹، وهي في اعتقادنا تُهمة تتخفى وراءها إيديولوجيات سلطوية لا نَظَنها بريئة في مقاصدها. والمؤكّد أن مفردات «التكفير» وخطابه الرائج ليس وليد العصر الحالي، بل تعود جذوره إلى العصر الوسيط الإسلامي²، وأصبح منذ القرن 8هـ/8م تقريبا شاغل الفقهاء الذين تطرّقوا إلى ضوابطه في مؤلفاتهم³.

1 الكفر: هو «جحد الوجدانية أو النبوة أو الشريعة... وكفر بالله... أنكر وجوده، وكفر بالرسول... وكفر بكتاب الله... وكفر بالإيمان». أما التكفير فهو: «نسبة أحد من أهل القبلة إلى الكفر». أنظر:

Björkman (W.), «Kafir», In : Encyclopédie de l'Islam, C.-P, T.IV, Maisonneuve, Paris, 1997, pp.407-409.

عبد المنعم عبد الرحمن (محمود)، مُعجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، دار الفضيحة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت.، ج.III، ص.150-151 و.ج.I، ص.487.

ملاحظة: محور هذه الدراسة هما القرنان الأول والنصف الأول من القرن الثاني الهجري تقريبا، وهو زمن الفتوحات الإسلامية بإفريقية وبلاد المغرب ثم عصر الولاة الذي جاء بعده، وخطاب التكفير الذي سنتناوله هو خطاب سابق لظهور الكتابات الفقهية التي ستكون من شواغلها عند ظهورها وضع شروط للتكفير وتحديد ضوابطه، أي أننا لن نعتمد في فصول هذه الدراسة على مناقشة خطاب التكفير من زاوية فقهية لأنه علم لم يظهر بعد إلا بداية من النصف الثاني من القرن 8هـ/8م. أنظر: أسفله هامش رقم 3.

2 ومنبعه شبه الجزيرة العربية وبالتحديد زمن الخليفة الراشدي الرابع علي بن أبي طالب (35-40هـ/656-661م) بعد خروج جزء من جيشه عنه - وتشكل فرقة الخوارج - أثناء معركة صفين التي خاضها ضدّ والي دمشق معاوية بن أبي سفيان، وتم تكفير عليّ آنذاك وكان ذلك تقريبا سنة 36هـ/657م.

3 أنظر مثلا:

لكن قبل ظهور الكتابات الفقهية، وجدنا أثراً لخطاب التكفير في النصوص العربية الوسيطية، التي تناولت أخبار فتوحات العرب لبلاد إفريقية والمغرب واستقرارهم بها، ولعب مؤلفوها دوراً لافتاً في عرض هذا الخطاب خاصة أن جزءاً كبيراً منه مُستمد من موروث تاريخ الإنسانية؛ فوجدنا روايات كثيرة تكفر الآخر البربري، إضافة إلى وصف تفصيلي لممارسات عنيفة متبادلة بين العرب والبربر، وهو عنف أخذ أشكالاً متعددة منها: العنف الرمزي - الجسدي (وشم، وتشويه...)؛ والعنف العسكري (تدمير، وتقتيل، وإبادة...)؛ والعنف الاقتصادي (جزية يدفعها المسلم...)؛ والعنف اللفظي (شتم...)؛ والعنف الاجتماعي (تخميس، وإذلال، وسبي: ابتزاز وخطف...)، وكلها ممارسات وصلت في أحيان كثيرة إلى حدّ التطرف. فما هي دلالات خطاب التكفير التي وظفها مؤلفو النصوص العربية من أجل تبرير عنف العرب ضدّ الآخر البربري؟ وفيما تمثلت أشكال هذا العنف الممارس؟ وكيف استفاد البربر أيضاً من خطاب التكفير لتبرير عنفهم المضاد ضدّ العرب؟

1. تكفير العرب للبربر والعنف: بين الرمزية والممارسة:

1.1. التكفير ومصطلحاته في النص التاريخي: الرمز والدلالة:

دخل العرب إلى بلاد إفريقية والمغرب في بداية القرن 7هـ/7م، مدفوعين بذهنية الفتح - إن شئنا المقدّس - وافدين إليها من أجل الجهاد في سبيل الله ونشر الدين الإسلامي، وهو سبب أساسي لفتح تلك المناطق البعيدة المجهولة؛ كما قد يعني ضمناً أنّ الهدف كان فتح مناطق أهلها جاهلين بدين الإسلام، أو كفار وهذا أمر بديهي. غير أنّ ما لفت انتباهنا، هو كثرة الروايات في النصوص العربية التي نلمح حرصاً من مؤلفيها على استحضار إرث ماضوي يثبت أنّ الآخر البربري كان كافراً بالفطرة - وهذا ما سنحاول شرحه في الأسطر التالية - وذلك عبر تقديم صور مُسبقة حوله قبل وصول العرب إلى أرضه، تُبين أنّه كان رافضاً للاديان السماوية منذ أقدم العصور، بل وفصل البقاء على كفره، وإن أسلم أو آمن سرعان ما كان يعود إلى ما كان عليه، والإثباتات كثيرة جداً ومتنوعة في النصوص العربية، منها:

إنّ قدوم البربر قديماً من المشرق نحو أرض المغرب - بعيداً عن إثارة قضية أصلهم المشرقي - كان فراراً من أحد قادة بني إسرائيل واسمه يوشع بن نون، الذي قاتلهم نظراً لتمسّكهم بالكفر رغم علمهم بمعنى الإسلام ف قيل أنّه: «سار إليهم داعياً إلى الله، فتركوا الحق، وكرهوا الإسلام، وأحبوا المقام على الكفر، فقاتلهم فظفر بهم فقتلهم إلّا بقايا منهم كانوا على السواحل ومن هرب منهم»¹، وهي رواية أسطورية بلا شك؛ ثمّ تواصل حبك روايات أسطورية أخرى حول كفر البربر أو شركهم ف قيل أنّ: النبي سليمان الذي غزا بلاد المغرب وجد «عليهم ملك جبار...

الشافعي (محمد)، كتاب الأم، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط. 1، 1961: البخاري (أبو عبد الله محمد بن إسماعيل)، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط. 1، 2002: مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق نظر محمد الفارابي، دار طيبة، الرياض، ط. 1، 2006.

1 بن منبه (وهب)، كتاب التيجان في ملوك حمير، رواية أبي محمد عبد الملك بن هشام عن أسد بن موسى عن أبي إدريس ابن سنان عن جده لأمه وهب بن منبه، مركز الدراسات والأبحاث اليمينية، الجمهورية العربية اليمنية، صنعاء، 1347هـ، ص. 421-422.

يوشع بن نون: قائد بني إسرائيل بعد موت النبي موسى. أنظر:

المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين بن علي)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، الشركة العالمية للكتاب ش م ل، بيروت، 1989، مج. 1، ص. 43-44.

دعاه إلى الإيمان بالله، وخلع الأنداد [الشرك]، فتمرد عليه، فقتله»¹، وكان نتيجة ذلك أن قُتل النبي سليمان إلى الشام بعد أن أخذ ابنة ملك المغرب سريّة له، التي ظلت متمسكة بدين آبائها فصنعت تمثالا على شكل أبيها وعبدته².

وقد لمحنا أيضا في بعض التصوص العربيّة ربّما أثرا لمحاولة خفيّة تهدف إلى تركيب تاريخ أكثر تشويها للبربر، فيه حوادث قتلهم لرسل الأنبياء أو أوليائهم الذين اتّوهم في القديم عارضين عليهم الإسلام - وورد ذلك في روايات كثيرة ومتشعبة³ - والأكثر قتامة الذي يثبت متمسك البربر بكفرهم ورفضهم للأديان السابقة⁴، أنهم جنس من آكلي لحوم البشر عندما لم يكتفوا بقتل رسل الأنبياء بل تجاوزوه إلى طبخ لحومهم في قدورهم وأكله⁵، وهي صورة ترويعيّة تقرب إلى البشاعة. ولا نشكّ في أنّ هذه الروايات موضوعة، خاصة وأن رواية قتل الأنبياء ذُكرت في بعض التصوص المشرقيّة⁶، أو هناك روايات تسقط تهمة قتل الأنبياء عن أهل المغرب من الأساس⁷. وما يمكننا تبيّنه من الروايات الآنفه الذكر، هي طبيعة الصّورة المسبقة المحمولة من طرف العرب عن الآخر البربري قبل دخول أرضه، وتتساءل هل ظلّ الآخر البربري عند وصول العرب إلى مجالته على نفس درجة تعتته؟

بعد دخول العرب إلى حدود بلاد إفريقيّة والمغرب، لمحنا اعتماد المؤلّفين نفس الأسلوب الخطائيّ الذي يؤكد كفر البربر، لكن نعتقد أنه أضيفت إليه عدّة مصطلحات تؤكد كفر جماعات معيّنة من البربر دون غيرها؛ وتبيّن أنّ المقصود بكفرهم خلال المراحل الأولى من التعارف بينهم وبين العرب إنما عدم إتباعهم لأي دين سماوي: فروايات تذكر أن البربر كانوا محجوسا يعبدون النار والكواكب أو الحيوانات⁸، أو كانوا وثنيين⁹، وإما كان لهم أديانا أخذوها عن الحضارات التي تعاقبت

1 الذينوري (أبو حنيفة أحمد بن داود)، الأخبار الطوال، تحقيق محمد سعيد الرفاع، مطبعة السعادة، مصر 1330هـ، ص.23.

2 مصدر سبق ذكره، ص.23.

3 بن منبه (وهب)، التيجان، مصدر سبق ذكره، ص.99-100.

انظر أيضا:

الهمداني (أبو محمد الحسن)، الاكليل، تحقيق نبيه أمين فارس، دار الكلمة - صنعاء: دار العودة - بيروت، ج. VIII، ص.134.

انظر أيضا:

المالكي (أبو بكر عبد الله)، رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقيّة وزهادهم ونساجهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، تحقيق بشير البكوش، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983، ج.1، ص.9.

انظر أيضا:

البكري (أبو عبيد)، المغرب في ذكر بلاد إفريقيّة والمغرب (وهو جزء من كتاب المسالك والممالك)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د.ت، ص.45.

4 نعتقد أنّ من نسج هذه الروايات أحسن توظيف ما ورد في النصّ القرآنيّ حول الأنبياء والرسل الذين أرسلهم الله لإهداية البشرية منذ عصور ساقطة، فكان الإسلام منذ بدايات تعمير الأرض هو الرسالة السماوية الدائمة لتحرير البشر من جهلهم ووثنيّتهم. أنظر: القرآن الكريم، سورة البقرة، آية 213.

5 المروزي (أبو عبد الله نعيم بن حماد)، كتاب الفتن، تحقيق سمير بن أمين الزهيري، مكتبة التوحيد، القاهرة، 1991، مج.1: ج. IV، ص.266، [أنظر رقم: 762]؛ ومج.1: ج. IV، ص.277، [أنظر رقم: 800].

6 الهمداني، الاكليل، مصدر سبق ذكره، ج. VIII، ص.134 و.136.

7 الكليفي (محمد بن يعقوب)، روضة الكافي، ج. VIII، منشورات الفجر، بيروت - لبنان 2007، ص.202، [أنظر رقم: 582]؛ البكري، المغرب، مصدر سبق ذكره، ص.45.

8 قدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، تحقيق محمد حسين الزبيدي، دار الرشيد للنشر، العراق 1981، ص.225؛ البكري، المغرب، مصدر سبق ذكره، ص.161.

«المجوس: قوم كانوا يعبدون الشمس والقمر والنار، وأطلق عليهم هذا اللقب منذ القرن الثالث الميلادي». أنظر: المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة ط.4، 2004، ص.855. أنظر أيضا:

Morony (M.), « Madjus », in : Encyclopédie de l'islam, T.V, 1986, p.1106.

9 المالكي، رياض النفوس، مصدر سبق ذكره، ج.1، ص.54؛

البكري، المغرب، مصدر سبق ذكره، ص.12-14. أنظر أيضا:

Bel (A.), La religion musulmane en Berbérie, T.I, librairie Orientaliste, Paris 1938, p.72.

على المنطقة مثل النصرانية¹ أو اليهودية²، أو لديهم معتقدات أخرى مارسها بعضهم وظلّوا يمارسونها حتى في مرحلة لاحقة بعد انتشار الإسلام منها التبرّك بالجنّ أو الشّياطين³.

ومع دخول كل وال جديد المجال الإفريقيّ، كانت هناك إشارات ثابتة عن كفر البربر في كلّ مئة، فوصف البربر مثلاً خلال فترة ولاية عقبة بن نافع (62-61هـ/681-682م) بأنهم: «أمثال البهائم، يكفرون بالله عز وجلّ ولا يعرفونه»⁴؛ وهم: «ليسوا بأهل كتاب»⁵، وقابلهم «وهم كفّار فقتلوا جميعاً»⁶ إلخ.. وربما كل ذلك لتبرير القتل لاحقاً في مواجهات مع هذا الآخر.

فالخطاب اللّغوي كان مشحوناً بأحكام قيمية قاسية عن كفر الآخر البربري، ونحن نعرف أنه في عصر التّأليف كان أغلب البربر قد أسلموا، لكن المسكوت عنه أن هدف مؤرخي الفتح العربي هو التّشويه التّمطي من أجل تبرير الإخضاع الشّرعي.

ولكن برزت أيضاً في أغلب النّصوص صورة تشكيكية عن إيمان هذا الآخر البربري، فإن اعتنق الدّين الإسلاميّ، فيمّانه ظلّ منقوصاً، وذلك عبر إيراد أقوال بعضها منسوب إلى الرّسول محمد⁷ - ونسبتها إلى الرّسول هي زيادة في قوّة تأثيرها - إضافة إلى روايات كثيرة تصوّر تقبّل البربر للأديان الوافدة ربّما بمنطق الفضول، وربما في ذلك تمهيد لتأكيد عدم تمكّن الإسلام من قلوب البربر، وبالتالي إيراد إثباتات تتعلّق بصورة ارتدادهم عن الأديان طيلة تاريخهم، والرّدّة هي أحد أهمّ المقاييس الّتي اعتمدت لتكفير الآخرين⁸. فالصورة العامّة المُراد تشيبتها أحياناً، هو أن البربر كانوا معروفين بارتدادهم عن أي دين لا يناسب مزاجهم، وهي صفة ثابتة فيهم منذ أوّل الفتح، لكن لا تحضّ كل البربر بل بعض المناطق الّتي مرّ عليها العرب الفاتحين⁹.

وعلى العموم، لم يكن التّأكيد على كفر البربر سمة مشتركة بين جميع النّصوص العربيّة، فالبربر كلّ الشّعوب «فيهم شزك وإسلام»¹⁰، والدّليل على ذلك أن بعض الروايات أشارت إلى أن البعض من المجموعات البربريّة آمنوا بمختلف الأديان الّتي دخلت مجالهم الجغرافي، وصولاً إلى الإيمان بالدّين الإسلاميّ الّذي أدخله العرب وحسّن إسلامهم¹¹، والكثير منهم أسلم وانضم إلى جيوش الفاتحين¹².

ونعتقد حينئذ أنّ تكرار فكرة كفر البربر في نصوص الغالب، ربّما القصد من وراءها هو تعبئة

1 ابن حزم الأندلسي، رسائل، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ط. 2، 1987، ج. 11، ص. 128.
2 Camps (G.), Berbères aux marges de l'histoire, éditions des Hespérides, 1980, p.86.

3 البكري، المغرب، مصدر سبق ذكره، ص. 188-189.
4 الزّيق القيرواني، [قطعة من] تاريخ إفريقية والمغرب، تحقيق عبد الله العلي الزيدان وعز الدين عمر موسى، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، 1990، ص. 14.

5 المالكي، رياض النفوس، مصدر سبق ذكره، ج. 1، ص. 111.
6 أبو العرب التميمي (محمد بن أحمد)، طبقات علماء إفريقية وتونس، تحقيق محمد بن أبي شنب، المدرسة الثعالبية، الجزائر، 1914، ص. 9.

7 البخاري (أبو عبد الله إسماعيل بن إبراهيم الجعفي)، كتاب التّاريخ الكبير، قسم 2، ج. 14، د.م، د.ت.، ص. 378. [أنظر رقم: 3389]؛ وهب بن منبه، التّيجان، مصدر سبق ذكره، ص. 335.

8 الزّيق القيرواني، تاريخ، مصدر سبق ذكره، ص. 38-39؛ البكري، المغرب، مصدر سبق ذكره، ص. 33-34.
9 ابن خياط (خليفة)، تاريخ، تحقيق أكرم ضياء العمري، دار طبعة للنشر والتّوزيع، الرياض، ط. 2، 1985، ص. 204؛ مجهول، أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمرائها رحيم الله والحروب الواقعة بها بينهم، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري - القاهرة؛ دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط. 2، 1989، ص. 15.

10 المقدسي (المطهر بن طاهر)، كتاب البدء والتّاريخ، ج. 111 و 112، مكتبة الثقافة الدّينية، القاهرة، د.ت، ج. 14، ص. 69.
11 ابن عبد الحكم، فتوح مصر والمغرب، تحقيق عبد المنعم عامر، شركة الأمل للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت، ج. 1، ص. 287؛ الطبري (محمد بن جرير)، تاريخ الرّسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، 1970، ج. 14، ص. 254؛ المالكي، رياض النفوس، مصدر سبق ذكره، ج. 1، ص. 56-57 وص. 116.

12 المالكي، رياض النفوس، مصدر سبق ذكره، ج. 1، ص. 45 و ص. 54؛ ابن الأثير، الكامل في التّاريخ، تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط. 1، لبنان، 1989، مج. 11، ص. 483.

الجند العربي ضدّ هذا الآخر البعيد عن الإنسانية، وذلك لتقوية الدافع النفسي لديه وترغيبه في محاربته بمنطق الجهاد في سبيل الله: فالبربر معروفون منذ قديم الزّمان بسفك الدّماء والقتل: هكذا لن تسقط والتّصوص العربيّة خطاب التّكفير دون رصيد معرفي من الموروث المحمول عن هذا الآخر من أجل تبرير العنف الذي سيمارسه العرب ضدّهم.

2.1. التّكفير وتطور أشكال العنف العرب ضدّ البربر:

اتّسمت ممارسات ولّاء إفريقيّة وعمالهم- مع البربر أساسا بعنفها، وهذا ما رصدناه في التّصوص من خلال طريقة تعاملهم معهم: وهي مُمارسات كانت تكاد تكون متوقّعة خاصّة أن بعض الفاتحين الأوائل والولّاء، كان لبعضهم تاريخ في العنف، وعُرف البعض منهم بسرقاتهم لأموال الولايات التي كانوا مسؤولين عن خراجها، فمثلا:

عقبة بن نافع (50-55 و 61-62هـ/ 670-675 و 681-682م) كان يرسله والي مصر عمرو بن العاص في سرايا إلى أطراف إفريقيّة، وكانت له معرفة مباشرة بالبربر، وكانت له معهم وقائع ومواجهات عنيفة.

موسى بن نصير (78-93هـ/ 697-711م) كان مختلسا لأموال مصر، وعُيّن واليا على إفريقيّة بهدف التخلّص منه.

يزيد بن أبي مسلم (101-103هـ/ 719-721م) كان كاتب الحجاج بن يوسف الثقفي (ت. 95هـ/ 714م)، وهو من الشّخصيات التاريخية الأمويّة التي شغلت أعلى المناصب في الدّولة الأمويّة أبرزها ولاية العراق، عُرف عنه دهاءه وسفكه للدّماء.

عبيد الله بن الحباب (116-123هـ/ 734-741م)، كان ييسم التّصارى في مصر، فضلا عن قيامه بتجاوزات ماليّة، وقد وصل إلى إفريقيّة منفيا، قبل أن يتولّى شؤونها.

كيف ستكون طبيعة ممارسة هؤلاء الولّاء مع البربر؟

• من منح الأمان إلى إباحة التشويه والتّعدي والقتل:

لاحظنا في التّصوص العربيّة أنّ طريقة تعامل العرب مع البربر تميّزت في جزء كبير منها بطابعها «العنصري» الإقصائي²، ومن أبرز تلك الممارسات العنصريّة هي التي نفّذتها بعض الشّخصيات التاريخية البارزة:

من ذلك ما فعله عقبة بن نافع بثلاث من سادة البربر الذين أتوه طائعين بعد أن منحهم الأمان عندما كان قائدا عسكريا لمجموعات صغيرة من الجند - قبل أي يصبح فاتحا - فقد جدد أذن الأوّل، وأمّشى الثاني راجلا حتى بصق دما، وقطع إصبع الثالث³، وهو تمثيل رمزي مهين يترك آثارا أو تشوّهات مرئية بأجساد هؤلاء الرّعماء: فلقطع الأذن مثلا دلالات رمزيّة تتضمّن الإذلال

1 ابن عبد الحكم، فتوح مصر، مصدر سبق ذكره، ج.1، ص.274 وص.288: البلاذري (أحمد بن يحيى بن جابر)، كتاب جُل من أنساب الأشراف، تحقيق سهيل زكار ورياض زركلي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، 1996، ج. XIII، ص. 427-352. أنظر أيضا:

ابن المقفع (ساويرس)، تاريخ مصر من بدايات القرن الأوّل الميلادي حتى نهاية القرن العشرين من خلال مخطوطة تاريخ البطارقة، تحقيق عبد العزيز جمال الدين، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2006، ج. II، ص. 198-196: الرقيق القيرواني، تاريخ، مصدر سبق ذكره، ص. 71.

2 الزاهد (أحمد)، الفزو العربي لشمال إفريقيا بين نبالة النض ودناءة الممارسة، مؤسسة تاوالت تامغناات، دت، ص. 10-45.

3 ابن عبد الحكم، فتوح مصر، مصدر سبق ذكره، ج.1، ص. 262-263.

والإهانة المقصودة التي قد تستهدف رجولة الشخص¹، وأما الأصابع فهي رمز للتكثّل والتجمّع والاتحاد، وقطع الإصبع ربما هو تهديد رمزي بتشتيت جموع البربر التي يمكن أن تحارب العرب؛ وفُسّرت ممارسته المتطرفة ضدهم بأنها بسبب نقضهم العهد وارتدادهم إلى ما كانوا عليه قبل خروج والي مصر آنذاك عمرو بن العاص عنهم ودخوله هو بعده، وهو تبرير واضح لتشريع ردود أفعاله.

وعندما أصبح عقبة بعد سنوات فاتحاً لإفريقية، وقائداً لجيوش غفيرة لم تختلف أيضاً معاملته المهينة للزعامات البربرية. فهو لم يتوان عن إهانة كسيلة زعيم قبائل الأوربة الذي قام بإذلاله أمام قومه في حادثة مشهورة فقد «أتى بذود غنم للعسكر، فذُبح الذود، فأمر عقبة «كسيلة» أن يسلك مع السلاخين فقال له: «أصلح [الله] الأمير، هؤلاء فتياي وغلماي يكفونني»، فنقره عقبة وقال له: «قم!» «فقام كسيلة مغضباً»² ونقره بمعنى صرخ عليه وعابه³ وهو فعل يتلاءم كمعاملة مع الحيوان لا مع الأشخاص.

وفي سنة 101هـ/719م، تولّى ولاية إفريقية والمغرب يزيد بن أبي مسلم (101-103هـ/719-721م)، من قبل الخليفة الأموي يزيد بن عبد الملك. وقد تعدّى على إنسانية البربر، ف«أخذ موالي موسى بن نصير [من البربر] فوسم أيديهم، وردّهم إلى الرق، واستخدم عامتهم في حرسه»⁴، ثم تهاهى بممارسته العنصرية قائلاً: «إني إن أصبحت صالحاً وشمت حرسى في أيديهم كما تصنع الزّوم، فأشم في يد الرّجل اليمنى اسمه، وفي اليسرى حرسى، فيعرفون بذلك من غيرهم»⁵. ووشم الآخر المُختلف لا يبدو أن يزيد بن أبي مسلم كان سباقاً إلى ابتداعه، بل هو فعل سبقه إليه عبيد الله بن الحبحاب عندما كان والياً على مصر⁶.

فتشويه الصورة الفيزيولوجية للآخر البربري لم تتوقف عند حدود جدد الأنف أو قطع أحد الأصابع كما فعل عقبة بن نافع وربما كان ذلك بغاية ترهيب العدو وإفشال أي نية لديه للمقاومة - هذا إن اعتقدنا في صحة الزوايا - بل تعدّته إلى أسلوب آخر: وهو وشم البربر أو وشمه⁷. وهذا النوع من العلامات هو ممارسة عرقية أو حدود جسدية مرئية للتمييز والتمييز في آن: تميّز العرب أو المسلم العربي، وتمييز الآخر عنه وهو المسلم غير العربي الذي ينتمي أساساً إلى فئة الموالي فهناك تراتبية اجتماعية لا يمكن إغفالها، وعموماً نعتقد أن عدم القتل وتشويه الجسد قد يحتوي صورة رمزية أكثر تحقيراً وتصغيراً من فعل القتل نفسه.

بل لم يكتف يزيد بن أبي مسلم بوشم مسلمي البربر فحسب، بل «جعلهم أحاساً»⁸، وفعل

1 «في الصين كانت تقطع آذان أسرى الحرب وذلك لإضعاف قوّتهم الزجولية». أنظر:

سبرنج (فيليب)، الزموز في الفن - الأديان - الحياة، تعريب عبد الهادي عباس، دار دمشق، سوريا- دمشق 1992، ص. 249.

2 المالكي، رياض النفوس، مصدر سبق ذكره، ج. 1، ص. 40-41.

3 «نقر بلسانه: صوّت به...نقر الدابة: صوّت بها لتسير...نقر فلانا: عابه واغتابه». أنظر: المُعجم الوسيط، مرجع سبق ذكره، ص. 945.

4 البلاذري (أحمد بن يحيى بن جابر)، فتوح البلدان، تحقيق عبد الله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت - لبنان 1987، ص. 324؛ ابن عبد الحكم، فتوح مصر، مصدر سبق ذكره، ج. 1، ص. 288؛ الرقيق القيرواني، تاريخ، مصدر سبق ذكره، ص. 64.

5 ابن عبد الحكم، فتوح مصر، مصدر سبق ذكره، ج. 1، ص. 289.

6 عبيد الله بن الحبحاب كان يسم النضاري من العامة ورجال الذين بمصر. أنظر:

بن المقفع (ساويرس)، تاريخ البطارقة، مصدر سبق ذكره، ج. 11، ص. 171-172 و. 174.

7 «وشم الشيء: كواه فأثر فيه بعلامة». أنظر: المُعجم الوسيط، مرجع سبق ذكره، ص. 1032.

8 «وشم الجلد: غرزه بإبرة، ثم دز عليه التلج...حتى يزرق أثره أو يخضر». أنظر: المُعجم الوسيط، مرجع سبق ذكره، ص. 1035.

9 ابن عبد الحكم، فتوح مصر، مصدر سبق ذكره، ج. 1، ص. 288.

تخميس المسلمين يبدو أن يزيد بن أي مسلم ورثه عن الحجاج بن يوسف، وقد كان كاتباً له¹. وبذلك يكون يزيد بن أي مسلم قد فرض على البربر، على ما يبدو، نظام حسة. فأحصى أموالهم وأولادهم²، وهم مسلمون - وكثر نفس الممارسة العنصرية أي فعل التخميس بعد سنوات قليلة عامل والي إفريقية عبيد الله بن الحباب على طنجة عمر بن عبد الله المرادي سنة 122هـ/740م³، وقد يبدو هذا التصرف مقبولا وشرعيا في خصوص تخميس الأموال باعتبار المنطقة دار حرب وليس دار إسلام، لكن نعتقد أن تخميس الأشخاص⁴، هو الفعل الذي نراه حسب تقديرنا صورة بالغة الدلالات التحقيرية، فلا يمكن أن يُخمس الأشخاص، بل تُخمس الأشياء (حيوان، مال، معادن...) بعد أن تؤخذ كغنيمة حرب.

أما عسكرياً فقد طالت الممارسات الإقصائية جنود البربر المسلمين، الذين استعملهم العرب في مقدمة الجند العربي كدروع بشرية⁵، ثم عملوا على استثنائهم من العطايا، فلا يكاد يحصل الجندي البربري على شيء منها مقارنة بالجند العربي⁶. ونعتقد أن أهم الممارسات العسكرية حدة هي التي قام بها بعض قادة الفتح، الذين تميزوا بأسلوبهم العنيف والدموي عندما كانوا يتقدمون في المجال المفتوح باتجاه الغرب من: تدمير، وتقتيل، وإبادة، وتشريد وغيرها، والأمثلة في الواقع كثيرة سنقتصر على الأهم منها:

لعل أعنفها ابتدأت في ولاية عقبة بن نافع الثانية (61-63هـ/681-683م)، الذي أتيحت له فرصة فتح كامل المغرب سلمياً، بعد أن هيأ له الوالي الذي سبقه أبو المهاجر دينار (من 55/675م إلى 61هـ/681م) المجال إذ تمكن خلال 6 سنوات - فترة ولايته - من ربط علاقات سلمية مع العديد من القبائل البربرية ونشر الإسلام بينها، وساعده على ذلك كسيلة زعيم قبائل الأوربة الذي حاربه أبو المهاجر ثم انتصر عليه، فأعلن الزعيم البربري في النهاية إسلامه، لكن كيف تصرف عقبة؟

فصل اعتماد «إستراتيجية» هجوم عسكري دموي، واضعاً قاعدة شرعية لقتلهم وهي «الجهاد»، قائلاً لجنوده وأبناءه: «أن أجاهد من كفر حتى ألحق بالله»⁷، وقد تتبعت بعض النصوص تحركات عقبة واستيلاءه على المدن والمناطق الآهلة الواحدة تلو الأخرى فكان يستيخ المدن والقرى البربرية الآمنة، ويهاجمها على حين غرة - وهو أسلوب أتبعه سابقاً مذ كان جندياً يافعا في الجيش العربي⁸ - وكان عنوان هذه المرحلة القتل الذريع لكل من يجده أمامه، ف«شرع... في الغزوات... إلى مدينة باغاية... فخرجوا إليه في جمع كبير؛ فقاتلهم قتلاً ذريعاً... بالزاب... فهزمهم، وقتلهم... بتيهت... ثم زحف إلى الكفار... فأباد فرسانهم، وقتل حماتهم... فأفنوهم وقطعوا آثارهم... وأوغل في الغرب، يقتل ويأسر أمة بعد أمة، وطائفة بعد طائفة... وغزوته... بالسوس الأدنى... فهزمهم،

1 الطبري، تاريخ، مصدر سبق ذكره، ج. VI، ص. 617.

2 ابن عبد الحكم، فتوح مصر، مصدر سبق ذكره، ج. I، ص. 288.

3 الزقاق القيرواني، تاريخ، مصدر سبق ذكره، ص. 73.

4 «الخمس»: هو جزء الشيء إذا قسم خمسة أجزاء متساوية... وهو اسم للمأخوذ من الغنيمة والركاز وغيرها مما يخمس. والخمس يجب في كل مال فاء إلى المسلمين سواء كان عقاراً أو منقولاً». أنظر: مُعجم المصطلحات الفقهية، مرجع سبق ذكره، ج. II، ص. 57.

5 نقل لنا الطبري قولاً منسوباً إلى البربر الذين «قالوا: إذا حاصرنا مدينة قال: تقدموا وأخر جنده، فقلنا: تقدموا، فإنه ازدباد في الجهاد، ومثلكم كفى إخوانه، فوقبناهم بأنفسنا وكفيناهم». أنظر: الطبري، تاريخ، مصدر سبق ذكره، ج. IV، ص. 254.

6 أورد لنا الطبري قولاً آخر منسوباً إلى البربر قالوا فيه: «أن أميرنا يفرز بنا ويجنده، فإذا أصاب نقلهم دوننا وقال: هم أحق به؛ فقلنا: هو أخلص جهادنا، لأننا لا نأخذ منه شيئاً، إن كان لنا فهم منه في حل: وإن لم يكن لنا لم ندره». أنظر: الإحالة السابقة.

7 القيرواني (الزقاق)، تاريخ، مصدر سبق ذكره، ص. 9.

8 عندما كان عقبة جندياً دخل مدينة: «خاوار... فلم يشعروا به حتى طرقيهم ليلاً فوجدهم مطمئنين قد آمنوا، فاستباح ما في مدينتهم من ذراريهم ونساءهم وأموالهم وقتل مقاتلتهم».

أنظر: البكري، المغرب، مصدر سبق ذكره، ص. 12-14.

وأفناهم... وغزوته... للسوس الأقصى... فقتلهم قتالا ما سمع أهل المغرب بمثله»¹.

وهذه القبائل أعلنت ولائها للعرب وقبلت الدين الإسلامي؛ وهي القبائل الموالية لكسيلة والتي تصل حدودها إلى أقصى الغرب آخر المناطق التي وصلها عقبة². ونعتقد حينئذ أن القاعدة الشرعية التي اعتمدها عقبة: أي الجهاد الديني، مشكوك فيها، ذلك أنها تتعارض مع قول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين»³. وهذا الجزء هو أساس الدعوة الجهادية، وربما تمّ التفاضي عن قصد عن الجزء المكمل للآية «ولا تكونوا من المعتدين».

والتّصوُّص على ما يبدو، دعمت تجاوزات عقبة عبر توظيف خطاب التّكفير الذي ورد أغلبه على لسان عقبة: فعند تقدمه في المجال دعا لقبروانه حتى يحفظها الله قائلا: «يا رب! املأها علماً وفقهاً! واملأها بالمطيعين لك! واجعلها عزاً لدينك، ودُلاً على من كفر بك!»⁴، وخاطب أولاده أيضاً قائلا: «إني قد بعث نفسي من الله... وعزمت على من كفر به»⁵؛ وعندما وصل إلى آخر نقطة وهي البحر المحيط قال: «يا رب! لولا أن البحر منعني، لمضيت في البلاد... مدافعا عن دينك، مقاتلا من كفر بك!»⁶.

ونفس السياسة العنيفة ضدّ البربر، اتبعتها ولّاة إفريقية بعد عقبة ابن نافع ومنها تكرار الأسلوب الهجومي على المدن البربرية الآمنة، والغدر بأهلها مع الوالي موسى بن نصير (78-93 هـ/697-711 م)⁷، الذي تميّز بتجاوزاته الكبيرة التي دوّنتها التّصوص العربيّة، مثل تحريضه لأبناء عقبة بن نافع على الانتقام من قتلة أبيهم، ف قيل: «فقتل منهم عياض [ابن عقبة] ست مئة رجل صبرا من خيارهم وكبارهم»⁸، وهي ممارسة لا تتفق مع قوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق»⁹، فذلك اعتداء صريح على البربر، وبالتالي قد تُلغى أي قاعدة شرعية - دينية إن اختلطت بالعواطف والأحقاد الشخصية؛ لكن تظل أشهر تعذيات موسى بن نصير ضدّ البربر في طرق تحصيل سببهم؟

• السّي: بين الابتزاز والخطف والتعدي:

يعتبر سبي الغالب لبنات وأبناء المغلوبين من الممارسات المعتادة في الحضارة العربية الإسلامية، وفي خصوص البربر أشارت بعض الروايات العربيّة إلى عودة العرب إلى المشرق بأعداد من سببهم الذي حصلوا عليهم بطريقة لم تتعدّ حدود الشرع، ف قيل أن: «السّي الذي يجلب

1 القيرواني (الزقبي)، تاريخ، مصدر سبق ذكره، ص. 10-15: ابن عذاري المزكشي، البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، تحقيق بشار عواد معروف ومحمود بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط. 1، 2013، ج. 1، ص. 49-52.

2 المالكي، رياض النفوس، مصدر سبق ذكره، ج. 1، ص. 40. أنظر:

Bouzid (A.), «Les Awraba de Kusayla essai de localisation et d'identification d'une entité Berbère», in : I.B.L.A., 1996, T.59, N° 178, pp.217-232.

3 القرآن الكريم، سورة البقرة، آية 190.

4 ابن عذاري، البيان المغرب، مصدر سبق ذكره، ج. 1، ص. 48.

5 الإحالة السابقة.

6 ابن عذاري، البيان المغرب، مصدر سبق ذكره، ج. 1، ص. 52.

7 وذكر ذلك ابن قتيبة أن: «الجواسيس أنوا موسى، فقالوا له: إن صنهجة بغرة منهم وغفلة... فسار موسى حتى غشي صنهجة... وهم لا يشعرون، فقتلهم قتل الفناء، فبلغ سببهم يومئذ مئة ألف رأس، ومن الإبل والبقر والغنم والخيول والحراث والثياب ما لا يحصى». أنظر: ابن قتيبة الذنوبي، كتاب الإمامة والسياسة (المعروف بتاريخ الخلفاء)، تحقيق علي شيري، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط. 1، 1990، ج. 1، ص. 77.

8 المصدر السابق، ج. 1، ص. 55-56.

9 القرآن الكريم، سورة الإسراء، آية 33.

منهم من دار شركهم»¹، لكن الواقع كان عكس ذلك، فقد وقعت تعديّات كبيرة في طرق الحصول على السبي البربري:

ومن أولى التّجاوزات التي أمكن ملاحظتها هو اختطاف نساء وأطفال البربر بعد قتل رجالهم²، ومع أنها ممارسة لا إنسانية، إلا أنها قد تكون صورة أكثر قبولاً من صورة أخذهم بالقوّة من أهاليهم بحجّة الصلح. وحدث هذا في عهد عمرو بن العاص (41-43هـ/661-663م)؛ الذي طالب أهالي برقة [وطرابلس] أن يبيعوا أولادهم وبناتهم لتسديد ما بقي عليهم من قيمة الجزية³، والحصول على السبي بتلك الطريقة يستبطن ممارسة العرب لسياسة ضغط وابتزاز غير مصرّح بها، والأغرب أنها ممارسة لقيت في بعض الروايات من يحاول تفسيرها، وهي الإيحاء بأن السبي تمّ برضا مجموع الأهالي مقابل رغبتهم في الحصول على الطعام⁴.

كما حصلت تجاوزات أخرى في خصوص أعداد السبي، ففي بدايات عمليّة الفتح كانت الأعداد معقولة وغير صادمة؛ ثمّ بدأ أغلب الولاة يحصلون على أعداد ضخمة من السبايا التي أصبحت تعدّ بالآلاف - مثل الحديث عن سبايا حسان بن النعمان⁵ - خاصة في فترة ولاية موسى بن نصير (78-93هـ/697-711م) الذي كانت سباياه المتمتعات أيضاً يجالهنّ أكثر ما ذكرته أغلب النصوص، وذلك بسبب الأثر التاريخي الذي تركته في المخيال العربي الإسلاميّ، ف قيل: «وملأت سباياه الأجناد، وتمايل التّاس إليه، ورغبوا فيما هنالك لديه»⁶.

وللحصول على ما يريد، لم يتورّع عن انتزاع البنات البربريات الصّغيرات من أهاليهن بالقوّة وهنّ مسلمات⁷، وتلك الممارسة الخارجة عن قوانين الدّين الإسلاميّ، استغريها البربر ووصفوا ممارسات العرب ضدهم قائلين: «ثمّ إنهم سامونا أن يأخذوا كل جميلة من بناتنا فقلنا لم نجد هذا في كتاب ولا سنة ونحن مسلمون»⁸.

لكن المسكوت عنه، هو الدور الكبير الذي لعبه بعض خلفاء بني أمية في حصول جملة التّجاوزات التي عرضناها، فسبي البربر في ولاية موسى بن نصير، كان يتمّ بمباركة من الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك (105-125هـ/724-743م)، الذي كان يطالب واليه بإرسال أعداد وفيرة من السبايا البربريات دون اهتمام إن كنّ مسلمات أم لا⁹. لذا أطلق موسى بن نصير يده الذي جند حينها طاقات بشرية ضخمة للحصول على أكبر جمع من السبي¹⁰، وكان ينوي أن يرسل بخمس السبي الذي حصل عليه من قبائل البربر إلى الخليفة الأمويّ، وهو عدد مهول لم يصدّقه

1 المقدسي، البدء والتاريخ، مصدر سبق ذكره، ج. 17، ص. 69.

2 البكري، المغرب، مصدر سبق ذكره، ص. 12-14.

3 ابن خياط، تاريخ، مصدر سبق ذكره، ص. 144: البلاذري، فتوح البلدان، مصدر سبق ذكره، ص. 314-316: ابن عبد الحكم، فتوح مصر، مصدر سبق ذكره، ج. 1، ص. 229.

4 البلاذري، فتوح البلدان، مصدر سبق ذكره، ص. 331: ابن خياط، تاريخ، مصدر سبق ذكره، ص. 144.

5 الزبيدي القيرواني، تاريخ، مصدر سبق ذكره، ص. 36-37: ابن عبد الحكم، فتوح مصر، مصدر سبق ذكره، ج. 1، ص. 272: المالكي، رياض النفوس، مصدر سبق ذكره، ج. 1، ص. 51.

6 ابن قتيبة الذّينوري، الإمامة والسياسة، مصدر سبق ذكره، ج. 11، ص. 78-79.

7 الأصمّهاني (أبو نعيم أحمد)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مكتبة الخانجي - القاهرة: دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، 1996، ج. 4، ص. 260-261: أبو العرب، الطبقات، مصدر سبق ذكره، ص. 25: المالكي، رياض النفوس، مصدر سبق ذكره، ج. 1، ص. 107-108.

8 الطبري، تاريخ، مصدر سبق ذكره، ج. 17، ص. 255: ساويرس بن المقفّع، تاريخ البطارقة، مصدر سبق ذكره، ج. 11، ص. 198.

9 وجدنا هذا المصطلح في مصدر متأخر عن الأحداث لكنّه هام باعتبار تفرد مؤلّفه برواية الخبر. أنظر: التجاني (محمد بن أحمد)، تحفة العروس ونزهة النفوس، تحقيق جليل الطيّبة، رياض الرئيس للكتب والنشر، لندن 1992، ص. 176.

10 ابن قتيبة الذّينوري، الإمامة والسياسة، مصدر سبق ذكره، ج. 11، ص. 76 و 77-78: البكري، المغرب، مصدر سبق ذكره، ص. 117-118.

والي مصر الأمير عبد العزيز بن مروان (65-85هـ/684-704م) أو يستوعبه ذهن عامة الناس¹. وقد نظن أن أموال إفريقية ستكون جاذبة للعرب بقدر سبائها الجميلات.

• من فرض الجزية إلى التعدي في الأموال:

ذكرت بعض النصوص العربية أن البربر كانوا يدفعون جزية أو ضرائب إلى ملوك كانوا متغلبين على بلادهم قبل وصول العرب²، وعند دخول العرب إلى تخوم المجال الإفريقي، كان فرض الجزية على البربر إجراءً طبيعياً لمن خيّر المحافظة على معتقداته الدينية³. وعموماً تحدثت النصوص على حصول كل القادة والفاحين الأوائل الذين دخلوا المجال الإفريقي على أموال الجزية التي لم يقطع طلبها من البلاد منذ الغزوات الأولى في عهد الخليفة عثمان بن عفان⁴، وبذلك ضمن العرب مصدراً دائماً للثروات المصدرة نحو المشرق.

لكن دفع ضريبة الجزية يسقط بمجرد إسلام من يدفع قيمتها، وهو ما لم يحصل مع مسلمي البربر، ونظن أن للخلفاء أيضاً مسؤولية كبيرة فيما سيحصل من تجاوزات لأنهم كانوا يطالبون ولاية الأمصار الكبرى باستخراج أموالها وإرسالها إلى بيت مال المسلمين. وقد يكفي أن نذكر ميل الخلفاء إلى إرسال ولاية لإفريقية، رغم معرفتهم بنقائصهم: فضلاً على أن ولاية المناطق المفتوحة كانوا يعينون بقرار مباشر من الخليفة، وكانوا عرضة دائماً للعزل ومن حملة المسببات تقصيرهم في تحصيل أموال المناطق المفتوحة⁵.

فبعد الله بن سعد - وريث ولاية مصر عن عمرو بن العاص المعزول وأول الداخلين إلى حدود إفريقية - كان من أهداف دخوله أرضاً مجهولة، هو الحصول على أكبر عدد من الأموال لبنال رضا الخليفة، ويبدو أن ما حصل عليه من أموال ضخمة⁶ أصبح سياسة رسمية للدولة العربية، ونقّذا الولاة الذين جاؤوا بعده، فهجوا على نفس منواله في الحصول على أكثر ما يمكن من خيرات البلاد ومن سكانها المحليين من البربر منهم: حسان بن الثعمان (74-78هـ/693-697م) الذي عاد إلى المشرق بأموال ضخمة «وكان معه من الذهب ثمانون ألف دينار قد جعلها في [قرب الماء، حياطة عليها]»⁷، وموسى بن نصير (78-93هـ/697-712م) من بعده كانت له سياسة أكثر استنزافاً لأموال البربر، فقد حدّد برنامجاً واضحاً عند دخوله إفريقية: وهو الحصول على غنائم ضخمة، بل أضخم مما حصل عليه الولاة الذين سبقوه، ربما حتى تكون له بصمته الخاصة في إفريقية كوال جديد، وهي خطة نجح في تنفيذها⁸.

عموماً، زادت تجاوزات العرب في اتساع الهوة بين العرب والبربر، وهو ما استنفّرهم للاعتراض على تلك الممارسات، التي فجّرت ردود أفعال عنيفة هدّدت أمن العرب واستقرارهم بالمجال

1 ابن عبد الحكم، فتوح مصر، مصدر سبق ذكره، ج.1، ص.275؛ ابن قتيبة الذنوري، الإمامة والسياسة، مصدر سبق ذكره، ج.11، ص.74.

2 كان البربر يدفعون ضرائب لفرعنة مصر، وملوك الإسبان، ولليزنطينيين. أنظر:

المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين بن علي)، أخبار الزمان ومن أباده الجدثان وعجائب البلدان والفاخر بالماء والعمران، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1996، ص.254؛ البلاذري، فتوح البلدان، مصدر سبق ذكره؛ ابن عبد الحكم، فتوح مصر، مصدر سبق ذكره، ص.34.

3 ابن عبد الحكم، فتوح مصر، مصدر سبق ذكره، ص.34.

4 البلاذري، فتوح البلدان، مصدر سبق ذكره، ص.110.

5 ومنهم: عمرو بن العاص (41-43هـ/661-663م) الذي عزل عثمان عن ولاية مصر ليعين مكانه عبد الله بن سعد أخوه من الرضاة، أنظر: الطبري، تاريخ، مصدر سبق ذكره، ج.14، ص.256-257.

6 البلاذري، فتوح البلدان، مصدر سبق ذكره، ص.318؛ الطبري، تاريخ، مصدر سبق ذكره، ج.14، ص.256.

7 المالكي، رياض النفوس، مصدر سبق ذكره، ج.1، ص.57.

8 طالع نحوي خطبة ألقاها موسى بن نصير بإفريقية على جنوده. أنظر: ابن قتيبة الذنوري، الإمامة والسياسة، مصدر سبق ذكره، ج.11، ص.7.

المفتوح.

2. تكفير البربر للعرب والعنف المضاد: من الهدوء إلى الثورة:

1.2. مرحلة الهدوء: ردود أفعال البربر السلمية ضدّ عنف العرب:

برزت ردود أفعال متباينة ضدّ عنف العرب في صفوف المجموعات البربرية التي أسلمت وأعلنت ولائها للعرب، وقبل أن يجبروا بعد وقت طويل على قيادة ثورات عنيفة تعبيرا عن رفضهم لتواصل الممارسات الإقصائية، كانوا يحاولون في بداياتهم الدّفاع عن أنفسهم سلميا دون الجنوح إلى إراقة الدّماء والعنف ومن أمثلة ذلك:

أن الزعيم البربري كسيلة الذي أهانه عقبة بن نافع، وتعدّى على قبائل تقع تحت يديه وأعلنت إسلامها، ردّ الفعل عندما سُنحت له الفرصة بقيادة جيش ضخم فقّته، ثمّ توجه إلى قيروانه واتّخذها مقرا جديدا له، وعند دخوله وجد فيها بقية من العرب - بعد فرار أجنادهم- من فئة العامّة من «أصحاب الذراري والأثقال، فأرسلوا إلى كسيلة يسئلونه [هكذا] الأمان، فأمنهم وأجابهم»¹، وظلّ محافظا على عهوده معهم، حريصا على سلامتهم، مجتبا إياهم خطر المواجهة الدموية التي قاتل فيها العرب حين عودتهم لاحقا مطالبين برّد مدينتهم²، وذلك عندما خرج بجيوشه لمقاومة جيوش العرب في مكان محاذ، وهو ما يعني تعامله ضمنا بحصال إنسانية مع أعداءه. فكانت لسياسة عقبة الخاطئة تداعيات خطيرة على المنطقة المفتوحة، التي أصبحت عاصمتها القيروان في يد كسيلة المسلم؛ الذي استقل بحكم المنطقة لمدة تقارب الخمس سنوات (64-69هـ/683-688م)³.

ومن أشهر المحاولات السلمية أيضا قيام بعض رؤساء البربر الذين انتقلوا إلى الشام للتظلم لدى الخليفة هشام بن عبد الملك من عامله على إفريقية يزيد بن أبي مسلم⁴، وكانوا يتساءلون بينهم وبين أنفسهم إن كان الأمر بعلم الخليفة⁵، خاضة وأنهم كانوا قد أسلموا وأعلنوا طاعتهم للعرب.

وردّ البربر في هذه الزوايا أي التوجه إلى مركز الخلافة لتقديم شكوى للخليفة ضدّ عماله، التي فضّلوا قبلها الصمت رغم استنكارهم لتجاوزات العرب، قائلين: «ما أيسر هذا لأمر المؤمنين! فاحتملنا ذلك، وخلصناهم»⁶ أعطانا صورة إيجابية عن البربر ومنها: بقائهم محافظين على إسلامهم رغم تعرضهم إلى الظلم والتمييز؛ كما أثبتوا أنهم يتخلون عند المواقف المهينة التي تثير غضبهم بالطبع الهادئ والحكمة والتعقل - ليرز في المقابل الطبع العربي المنطلق الذي تحرّكه النوازع العصبية الشخصية كما تحرّكه العصبية القبلية الجماعية - بل ولديهم قدرة عالية على التسامح والصبر والاحتمال أمام تجاوزات العرب، كما يبنوا تقديرهم جيّدا للمرأة البربرية التي كانت تُختطف وتُوجه بضاعة إلى المشرق رافضين تلك المعاملة؛ وأثبتوا تقديرهم لبعضهم

1 الزبيقي القيرواني، تاريخ، مصدر سبق ذكره، ص. 16.

2 مصدر سبق ذكره، ص. 18-19.

3 المالكي، رياض النفوس، مصدر سبق ذكره، ج. 1، ص. 46، أنظر أيضا:

زواني (إيتسام)، «أول نواة لدولة بربرية في العهد الإسلامي: كسيلة في القيروان»، نشر ضمن فعاليات الملتقى الدولي "حول ممالك الأمازيغ في العهد الإسلامي"، بسكرة 2-1 ديسمبر 2010، المحافظة السامية للأمازيغية، الجزائر 2011، ص. 105-121.

4 أنظر أعلاده: تجاوزات والي إفريقية يزيد بن أبي مسلم.

5 الطبري، تاريخ، مصدر سبق ذكره، ج. 17، ص. 255.

6 مصدر سبق ذكره.

البعض عند رفضهم تقدّم الجند البربري في الصفوف الأمامية خلال حروب العرب. وفي الواقع، لم يُخف الموقف السلمي للبربر من حقيقة احتقانهم جزء تلك التّجاوزات، وسيرفضون الظلم والتمييز، وسينتهي الأمر بهم خاصة بعد تجاهل استقبال الخليفة لوفدهم إلى الثورة ثأراً لشرفهم وكرامتهم. وهو تجاهل زاد في حجم الأحقاد بينهم، وترتبت عنه نتائج سياسية وعقائدية، فانضمت العديد من قبائل البربر لثورة المذهب الواردة عليها من المشرق.

2.2. مرحلة التصعيد: إعادة إنتاج خطاب التكفير والتطرف في العنف:

بيّنت بعض الروايات إعراض الخليفة الأموي عن مقابلة وفد رؤساء البربر، وهو أمر بديهي، لأن حسب رأي الأستاذ محمد الطالبي: «أن خلافة هشام بن عبد الملك كانت منعرجاً حاسماً بالنسبة للمغرب ذلك أن الدولة أصبحت في حاجة أكيدة إلى موارد مالية وبشرية عظيمة وقارة لمتابعة سياستها وضمّان أسلوب عيش الخاصة والارستقراطية»²، ولعلمنا أيضاً أن هشام بن عبد الملك كان يطلب بنفسه السّبايا المسلمات من عامله على إفريقية موسى بن نصير وانطلقت حينئذ شرارة أولى ردود أفعال البربر العنيفة ضدّ والي إفريقية يزيد بن أبي مسلم الذي تعدّى على إنسانية البربر: فوّسم منهم جنده، وجعلهم أحماساً وهم مسلمون، وقبل تنفيذها وظّفوا مصطلحات خطاب التكفير لترير أفعالهم، فرفضاً لوسمهم قالوا: «جعلنا بمنزلة النصارى»³، و«كتبوا إلى يزيد بن عبد الملك: إنا لم نخلع أدينا من الطاعة؛ ولكن يزيد بن أبي مسلم سامنا ما لا يرضي الله والمسلمون»⁴، وهو ما يعني تأكيد عدم ارتدادهم عن الإسلام، فضلاً عن معرفتهم بقوانين الدين الإسلامي. والنتيجة «تأمروا في أمره [الوالي يزيد بن أبي مسلم]، فأجمع رأيهم... على قتله فقتلوه»⁵، وطريقة قتله فيها تشفّ واضح، ف قيل: «وأهوى إليه رجل من حرسه.. بالسيف، فضربه حتى قتله وأخذ رأسه، ورمى بها المسجد»⁶، وقيل: قطع إرباً إرباً⁷.

وبعد انتشار المذاهب الخوارجية⁸ بالمنطقة خاصة المذهب الخارجي الصفري، التي بدت تعاليمه متفقة مع ميول البربر الزافضة للجور والاضطهاد، والمتماهية مع التسامح الديني الذي نادى به الإسلام، قاد البربر - بزعامة شخصية بربرية مسلمة، وهي ميسرة المذغري/ المطغري (ت. 124هـ/742م)⁹، الذي اتبع المذهب الخارجي الصفري - أول ثورة ضدّ حاكم طنجة عمر

1 الطبري، تاريخ...، مصدر سبق ذكره، ج. IV، ص. 254.

2 الطالبي (محمد)، الدولة الأغلبية التاريخ السياسي 184-296هـ/800-909م، تعريب المنجي الصيادي، مراجعة وتدقيق حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط. 2، 1995، ص. 39-40.

3 الرقيق القيرواني، تاريخ...، مصدر سبق ذكره، ص. 64.

4 الطبري، تاريخ...، مصدر سبق ذكره، ج. VI، ص. 617.

5 مصدر سبق ذكره.

6 ابن عبد الحكم، فتوح مصر، مصدر سبق ذكره، ج. I، ص. 288.

7 البلاذري، أنساب الأشراف، مصدر سبق ذكره، ج. IV، ص. 110.

8 «الخوارج: كل من خرج عن الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجياً، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين؛ أو كان بعدهم على التابعين بإحسان، والأئمة في كل زمان». أنظر:

الشهرستاني (أبو الفتح محمد عبد الكريم)، الملل والنحل، ج. I، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة 1968، ص. 114-138.

وبسبب تبني البربر للتحلل المذهبية التي دخلت بلادهم وخاصة المذهب الخارجي، سيستغل مؤلفي النصوص العربية ذلك التحول من أجل التشكيك في صحة إسلام البربر وتكفيرهم، رغم وجود روايات مُناقضة تؤكد حفاظ البربر على دينهم رغم حيادهم عنه، مثل قول الجاحظ: «ولا أعلم الفرقة في المغرب إلا أكثر من الفرقة في المشرق، إلا أن أهل المغرب إذا خرجوا لم يزيدوا على البدعة والظلال، والخارجي في المشرق لا يرضى بذلك حتى يجوزه إلى الكفر»، لكن تظل إثباتات تكفير البربر الذي اعتنق المذهب الخوارجية هي الأكثر بروزاً في النصوص العربية، أنظر:

الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، رسائل الجاحظ، ج. IV، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة 1979، ص. 134-135.
9 ابن عبد الحكم، فتوح مصر، مصدر سبق ذكره، ج. I، ص. 293؛ الطبري، تاريخ، ج. IV، 1970، ص. 254؛ البكري (أبو عبيد)، كتاب المسالك والممالك، تحقيق أدريان فان ليوفن وأنديري فيري، دار الغرب الإسلامي: الدار العربية للكتاب: المؤسسة الوطنية للترجمة

بن عبد الله المرادي خلال فترة ولاية عبيد الله بن الحبحاب على إفريقية¹، التي كانت في الواقع نتيجة لتراكمات استنفرت شعور البربر لتقودهم إلى الرفض والانتفاض والتمرد على مُعاملة العرب لهم، ونقصد بذلك الممارسات العنيفة والعنصرية التي قام بها العرب - ذكرناها آنفا - دفع الجزية وهم مسلمون، وسبي بربريات مسلمات، ووضع الجند في الصفوف الأمامية عند حروبهم مع منعهم من العطاء...².

وكانت من أكثر ممارسات العرب غير الإنسانية، التي لفتت انتباهنا هي قتل الآلاف من الحرفان بحثا عن جلود عسلية، ذلك أن «النعاج إذا قربت ولادتها يشق بطونها، ويخرج منها الحراف بعد أن يصفون، فيأخذ جلودهم»³، فربما: «يقتلون ألف شاة في جلد»⁴. وعن هذه الممارسة نُسب موقفا لعكرمة البربري (ت. 105هـ/723م) مولى ابن عباس⁵، الذي كان «يستعظم ذلك ويقول: هذا كفر، هذا شرك، فأخذ ذلك عنه الصفرية والاباضية فكفروا الناس بالذنوب»⁶. ولا نعرف مدى صدق رواية ابن عبد البر، ذلك أن عكرمة توفي قبل أن يتولى عبيد الله بن الحبحاب إفريقية.

إذن أبدى البربر رفضهم لتجاوزات العرب خاصة مع انتشار الإسلام في صفوفهم وتعرب أعداد كثيرة من قبائلهم. فكانت ردود أفعالهم عنيفة جدا، فقتلوا أولا عمر بن عبد الله المرادي⁷، وكما شقّ جند العرب بطون النعاج، شقّ البربر بطون نساء العرب. وورد وصفا لما حدث في أحد النصوص التاريخية أن «تشاور عليه [والي إفريقية] البربر أن يقتلوا ولده إسماعيل وأهل بيته، فأخذوه ونسائه [كذا] وأولاده وسراييه وكلما ينطوي إليه وقتلوهم جميعهم قدامه [كذا] وهو ينظرهم، ويشقون بطون النساء ونزعوا الأولاد منها وطرحوهم قدامه [كذا]. ثم جابوه [كذا] إلى إفريقية وهو مربوط إلى أبيه وقتلوه قدامه [كذا] وهو ينظره بعد أن شقوا بطنه أولا وضربوه [كذا] به رأس أبيه ووجهه»⁸، وأخرجوا والي إفريقية عبيد الله بن الحبحاب «من ديارهم وهم وراه [كذا] يشتمونه»⁹.

لكنّ المسكوت عنه في هذه الثورة، هو أنّ زعيمها ميسرة سمى نفسه خليفة، وقَدّم البربر لمبايعته¹⁰، وهو تطوّر لن يتقبّله العرب، خاصة وأنّ فيه إعلانا عن نية استقلال البربر عن سلطتهم، وربما هذا التطوّر هو ما يفسّر تحامل مؤلفي النصوص العربية عليه، خاصة أن هذه

والتحقيق والدراسات، بيت الحكمة، قرطاج - تونس 1992، ج. II، ص. 819. أنظر أيضا:

المنصوري (محمد الطاهر)، تونس في العصر الوسيط: إفريقية من الإمارة التابعة إلى السلطنة المستقلة، دار صامد للنشر والتوزيع، صفاقس - تونس 2015، ص. 64-65.

1 ابن عبد الحكم، فتوح مصر، مصدر سبق ذكره، ج. I، ص. 293؛ مجهول، مفاخر البربر، تحقيق عبد القادر بوباية، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، 2005، ص. 139. أنظر أيضا:

ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري - القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط. 2، 1989، ص. 39.

2 ساويرس بن المقفّع، تاريخ البطارقة، مصدر سبق ذكره، ج. II، ص. 198-199؛ التجاني، تحفة العروس، مصدر سبق ذكره، ص. 176؛ الطالبي، الدولة الأغلبية، مرجع سبق ذكره، ص. 39-40.

3 ساويرس بن المقفّع، تاريخ البطارقة، مصدر سبق ذكره، ج. II، ص. 196-200.

4 الطبري، تاريخ، مصدر سبق ذكره، ج. IV، ص. 255؛ ابن عبد البر، التمهيد، مصدر سبق ذكره، ج. II، ص. 32.

5 هو أبو عبد الله عكرمة بن عبد الله البربري (ت. 105هـ/723م)، أحد فقهاء مكة، أصله من البربر، مولى عبد الله بن عباس، وكان يميل إلى المذهب الخارجي. أنظر: المالكي، رياض النفوس، مصدر سبق ذكره، ج. I، ص. 145-146.

6 ابن عبد البر، التمهيد، مصدر سبق ذكره، ج. II، ص. 32-33.

7 ابن عبد الحكم، فتوح مصر، مصدر سبق ذكره، ج. I، ص. 293.

8 ابن عبد الحكم، فتوح مصر، مصدر سبق ذكره، ج. I، ص. 293؛ ساويرس بن المقفّع، تاريخ البطارقة، مصدر سبق ذكره، ج. II، ص. 199-200.

9 ساويرس بن المقفّع، تاريخ البطارقة، مصدر سبق ذكره، ج. II، ص. 199-200.

10 ابن عبد الحكم، فتوح مصر، مصدر سبق ذكره، ج. I، ص. 293.

الثورة كانت سببا في هزيمة مشهودة للجيش العربي¹، وفتاحة لتعرضهم لضغوطات كبيرة من طرف العناصر المحلية لمناطقهم المفتوحة، خاصة وأن الثورات احتاجت منهم قوة وعتادا لإخمادها²، ورغم أن العرب نجحوا في إخماد ثورته لاحقا³ إلا أنها كان لها تداعيات بمناطق أخرى أثناء الثورة⁴، وبعدها - بعد مقتل ميسرة على يد مؤيديه⁵ - نجح أحد قادته من وضع أساس نواة دولة مستقلة تماما بالمغرب عن السيادة العربية، وواصل نسله مشروعها من بعده، وهم الذين أسسوا دولة برغواطة التي ابتدعت دينا خاصا بها⁶.

ومن وجهة نظر المنتصر، فسرت النصوص العربية أن ثورة ميسرة، لم يكن سببها جور الولاة وظلمهم، بل تسببت فيها الفتنة المذهبية التي وصلت المغرب «فما زالوا من أسمع أهل البلدان وأطوعهم إلى زمان هشام بن عبد الملك: أحسن أمة سلاما وطاعة! حتى دب إليهم أهل العراق فلما دب إليهم دعاة أهل العراق واستثاروهم، شقوا عصاهم، وفرقوا بينهم إلى اليوم»⁷، وفي مثل هذه الزوايا التي تم التركيز فيها على المذهب فيها مبررا شرعيا لمحاربتهم بعد ذلك باسم البدعة والفتنة.

وبذلك لا يمكن أن نفسر خطاب التكفير المدسوس هنا ونحكم عليه بموضوعيته، فالمذاهب الخارجية التي بدت كأنها هي السبب في ثورات البربر، ربما من أجل تخفيف شدة وقع أفعال العرب على المتلقي؛ بل ظهرت روايات تنفي أن يكون العرب اقترفوا بعض الأفعال المشينة، مثل الحصول على جلود الخرفان العسلية: «وقد يقول من يطعن على الأئمة: إنهم إنما خرجوا ضيقا من سير عمالهم، وإن الخليفة وولده كانوا يكتبون إلى عمال طنجة في جلود الخرفان العسلية، فتذبح مائة شاه، فربما لم يوجد فيها جلد واحد. وهو قول أهل البغض للأئمة...»⁸.

والأغرب من كل ذلك، أن نفس النصوص العربية التي كفرت البربر في أكثر من مناسبة، سردت بعض الروايات التي تثبت حسن إسلام البربر - أفرادا أو قبائل - مع دخول كل وال جديد للمجال الجغرافي، فلا يخرج الوالي العربي من المنطقة إلا بعد أن يطمئن أن الآخر البربري أعلن طاعته

1 هزيمة غزوة الأشراف (122هـ/740م) نسبة إلى عدد الأشراف العرب التي قتلوا فيها، وكانت هزيمة فادحة ومهيبة، والتي كان لها وقع شديد على نفسية العرب الذين تعودوا على النصر والقلية. أنظر: ابن عبد الحكم، فتوح مصر، مصدر سبق ذكره، ج.1، ص.293-294؛ مجهول، أخبار مجموعة، مصدر سبق ذكره، ص.40-41.

2 ابن عبد الحكم، فتوح مصر، مصدر سبق ذكره، ج.1، ص.294 و.296؛ مجهول، أخبار مجموعة، مصدر سبق ذكره، ص.37 و.40-41؛ ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، مصدر سبق ذكره، ص.39 وما بعدها.

3 ابن عبد الحكم، فتوح مصر، مصدر سبق ذكره، ج.1، ص.293-294.

4 حصلت جزاء ثورة ميسرة ثورة مماثلة بالأندلس. أنظر: ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، مصدر سبق ذكره، ص.39.

5 ابن عبد الحكم، فتوح مصر، مصدر سبق ذكره، ج.1، ص.294.

6 برغواطة: شعب من المصامدة. وذكر أنه اسم ديانة أطلقت على القبائل التي اتبعتها؛ وكانت المنطقة التي شاعت فيها ديانة برغواطة هي منطقة تامسنا بالمغرب الأقصى. أنظر: ابن عبد الحكم، فتوح مصر، مصدر سبق ذكره، ج.1، ص.294؛ ابن عذاري، البيان المغرب، مصدر سبق ذكره، ج.1، ص.89-87؛ بن منصور (عبد الوهاب)، قبائل المغرب، المطبعة الملكية، الرباط، 1968، ج.1، ص.322-323. أنظر:

Deverdun (G.), « Barghawata », in : Encyclopédie Berbère, T.IX, EDISUD, Aix-en-Provence, France, 1991, pp.1360-1361. Voir aussi :

الطائي (محمد)، البرغواطيون في المغرب، تانسيغت، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1999. أنظر المقال الذي كتبه: «البربر البرغواطيون البدعة والثقافة والزعة الوطنية»، ترجمة عبد الجليل الأزدي، ص.40-6؛ وأنظر ضمن نفس الكتاب المقال الذي كتبه:

العبيدي (إبراهيم خلف)، «البرغواطيون في المغرب (542-127هـ)»، ص.41-95؛ زواقي (إيتسم)، «طريف بن مالك: دوره في فتح الأندلس ومطامحه الشخصية»، ضمن مؤلف جماعي بعنوان: «المتوسط المترايط» إهداء لروح الأستاذ محمد الطاهر المنصوري، تحت إشراف حياة عاممو ومحمد الورفلي، المجلد L.XIX، العددان 222/223، الكراسات التونسية، السداسيتان الأولى والثانية 2016 (2019)، ص.71-73.

7 الطبري، تاريخ، مصدر سبق ذكره، ج.1، ص.254.

8 مجهول، أخبار مجموعة، مصدر سبق ذكره، ص.37.

وولاه للعرب¹، والأمثلة كثيرة في الواقع: أشهرها: إسلام زعيم المقاومة البربرية كسيلة وجميع قبائل الأوربة من وراءه، وأيضا إسلام أبناء زعيمة المقاومة البربرية الكاهنة ومن وراءهم حلفاءهم من القبائل البربرية، وكانت نتيجة ذلك، وفي فترة ولاية حسان بن النعمان وبعد أن انتصر على الكاهنة، أن البربر «حسن طاعتهم... واستقامت إفريقية كلها، وأمن أهلها وقطع الله عز وجل مدة أهل الكفر منها وصارت دار إسلام...»². وفي فترة لاحقة، سيصل رتبة الولاية بإفريقية من يتصف بالعدل، لينتشر الإسلام أكثر بين صفوف البربر، ومثلنا على ذلك: الوالي إسماعيل بن عبيد الله الذي (ت. 132هـ/750م) حفيد الفاتح أبو المهاجر دينار وأحد التابعين العشرة الذين أرسلهم عمر بن العزيز لأهل إفريقية ليفقههم في الدين، وكانت طريقة تعامله مع البربر تمتاز باللين، وأشارت بعض الروايات أنه «سار في المسلمين بالحق والعدل، وعلمهم السنن... وأسلم على يديه خلق كثير من البربر... وكان حريصا على دعاء البربر إلى الإسلام»³، فكان العدل خاصة أساس إسلام البربر، بل قيل إنه: «لم يبق في ولايته يومئذ من البربر أحد إلا أسلم»⁴.

الخاتمة

يحمل القول، أن توظيف خطاب التكفير ذو الطابع الديني في نصوص المنتصر يُخفي في جانب كبير منه غايات سياسية غير مصرّح بها، وهي تثبيت وجود العرب بالمجال الإفريقي الرافضين لأي فرصة لفقد امتيازاتهم بالمنطقة، وهذا ما تمّ تهديده - حسب المثال الأبرز الذي ذكرناه في هذه الدراسة - على يد ميسرة المدغري الذي مؤّضع نفسه بعد إسلام العديد من القبائل البربرية في رتبة عالية ليستقلّ بالحكم وأعطى لشخصه لقب الإمام أو الخليفة، ولذلك منّ مثل من البربر على العرب خطرا سياسيا على تواجدهم بالمنطقة فقد تخلّصوا منه بالقتل وحاولوا كسر شوكة قبائله من وراءه (إبادة، وسي...)، وأما من لم يهدّد مطامعهم من الزعامات البربرية الذين اتّوهم طائعين، فقد اكتفوا بوشمهم أو تشويه أجسادهم، مما يعني أن سياستهم المعتمدة ضدّ الطائعين لهم كانت بالأساس سياسة عنف رمزي، أما ضدّ الثائرين عليهم فكانت بالأساس سياسة عنف مادي.

ومع تتبّع الغايات من وراء تكفير الآخر البربري الذي دخل حديثا إلى الإسلام، نعتقد أن جزء منه متعلّق بتفسير استباقي لتشريع أو تبرير العنف الذي حصل لاحقا ضدّهم، بمعنى أن خطاب التكفير وظف للتحريض على قتال البربر باسم الجهاد، فهو خطاب تبريري وتحريضي في آن لم يخلو من حصول تطورات في صلبه. وهو أيضا خطاب تطوريّ تفاعل إيجابيا مع الزمن، وفق مدى ما عاناه العرب من صعوبات بسبب هذا الآخر إذ كلّما توغّل في محاله باتجاه الغرب، كلّما احتكّ به أكثر وتفاقمّت خسائره؛ ولذا تمّ في البداية تكفير العرق البربري ككلّ لأسباب توسعية خاصة خلال فترة الفاتحين الأوائل والولادة؛ ثم تطوّر إلى تكفير مجموعات ارتدت أو ثارت ضدّ العرب ومثلت خطرا على وجودهم لأسباب سياسية أساسا؛ ليتطور التكفير في النهاية إلى تكفير أفراد

1 مثلا: عبد الله بن سعد بن أبي سرح (ت. 36هـ/656م): وهو من الفاتحين الأوائل الذي دخل مجال إفريقية وخاض معركة جلولة ضدّ البيزنطيين بالمنطقة. أنظر: الطبري، تاريخ، مصدر سبق ذكره، ج. 17، ص. 254.

2 المالكي، رياض النفوس، مصدر سبق ذكره، ج. 1، ص. 56-57.

3 مصدر سبق ذكره، ج. 1، ص. 116.

4 ابن عبد الحكم، فتوح مصر، مصدر سبق ذكره، ج. 1، ص. 287.

لأسباب مذهبية - عقائدية.

فالتاريخ بناء إيديولوجي أولا وقبل كل شيء، وهي أساسا إيديولوجيا المنتصر في تعامله مع الشعوب المغلوبة: والأهم من كل ذلك أن من كان يملك آلة تكفير الآخرين من داخل النض هم الأفراد، يعني أن التكفير كان إنتاج الشخصيات (قادة عسكريين، فاتحين، ولادة...) التي لعبت أدورا أساسية في فتح المجال الإفريقي وتهيئته لاستقرار العرب بالمنطقة، وليس الفقهاء الذين لم تظهر كتاباتهم بعد.

تكفير الطبيب ابن سينا من قبل بعض الفقهاء: الأسباب وأهم المواقف

L'excommunication (takfir) du médecin Ibn Sina par des Oulémas (savants musulmans): les raisons et les attitudes.

بلقاسم الحاجي

جامعة تونس

المقدمة

يعتبر التكفير حكماً شرعياً من أحكام الدين له أسبابه وضوابطه وشروطه وموانعه وآثاره، شأنه في ذلك شأن سائر الأحكام الشرعية، والمتتبع للمورث النصي بمختلف أشكاله الفقهية والتاريخية وغيرها، يجد العديد من الآراء التكفيرية سواء لجماعات أو لأفراد. ويعتبر تكفير العلماء بسبب مواقفهم العلمية من المواقف الفقهية التي احتوتها بعض المدونات الفقهية التي كُفرت الطبيب ابن سينا (ولد سنة 370هـ/980م وتوفي سنة 428هـ/1036م) صاحب تصانيف في الطب مثل كتاب القانون وله مؤلفات في الفلسفة والمنطق.

ويرجعُ تكفيره وإصدار العديد من الفتاوى في شأنه من قبل جمع من العلماء إلى قربه من القرامطة الباطنية ومقالاته التي وصفوها بالكفر. ومن أبرز الفقهاء المتأخرين الذين كُفروا الطبيب ابن سينا نجد ابن قيم الجوزية في مؤلفه إغاثة اللهفان وابن تيمية في منهاج السنة ودرء التعارض. وما نلاحظه أن الفقهاء الذين كفروا الطبيب ابن سينا لم يعاصروه بل عاشوا في فترات لاحقة وأصدروا مواقفهم الفقهية بعد قرون من وفاة ابن سينا.

فماهي مواقف الطبيب ابن سينا التي أدت الى تكفيره؟

وماهي أهم الفتاوى التي صدرت في شأنه؟ وما مدى ارتباطها بالواقع الثقافي والحضاري لابن قيم الجوزية وابن تيمية؟

1. ابن سينا والمواقف التي أدت الى تكفيره

1.1. ابن سينا: اسمه ونسبه ونشأته ووفاته ومؤلفاته

هو أبو الحسن بن عبد الله بن الحسن علي بن سينا عاش بين 370-428هـ / 980 - 1036م وتوفي عن عمر يناهز الثامنة والخمسين سنة، ينتمي إلى الطائفة الإسماعيلية¹ وقال ابن سينا عن نفسه «وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين وبعده من الإسماعيلية وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه وكذلك أخي»².

كان ابن سينا عالما وفيلسوفاً وطبيباً ولقب بالشيخ الرئيس والعالم الثالث بعد أرسطو والفارابي كما عرف بأمير الطب، له عديد المؤلفات مثل الشفاء والقانون ومجموعة من الرسائل³. وقد ألف ابن سينا أكثر من مائة كتاب في مواضيع متباينة ترجم العديد منها إلى اللغة اللاتينية وطبعت الكثير من المرات وخاصة كتبه الكبرى مثل الشفاء أو القانون والنجاة⁴. ويعتبر كتاب القانون أهم كتاب طبي خلال هذه الفترة وبقي لمرحلة طويلة أبزر مصدر معرفي معتمد من قبل طلاب الطب والأطباء معاً حيث مثل مصدراً أساسياً للحصول على الإجازة في الطب في المدارس الأوربية الحديثة⁵.

وكتاب الشفاء هو موسوعة معارف في ثمانية عشر مجلد وكتاب النجاة هو ملخص لكتاب الشفاء، أما كتاب القانون فهو موسوعة طبية تتكوّن من خمسة مجلدات شملت مختلف أقسام الطب مثل الطبيعيات والعلاج وغيرها⁶.

ويصف أحد الدارسين لفلسفة ابن سينا بأنها بالضرورة كفلسفة غيره من أتباع أرسطو لما تحويه من مبادئ عامة ومن التعاليم الأخرى التي لم تخل منها حكمة سواه من فلاسفة العرب⁷. تناول ابن سينا في فلسفته مجالات عدّة يصعب الالمام بها في هذا العمل نقدّم لمحة موجزة عن أهم المسائل وكيفية شرحها وتحليلها من قبل ابن سينا، فقد قسّمت الدراسات لفلسفة ابن سينا إلى محاور وأطروحات مختلفة نذكر منها:

المنطق وما بعد الطبيعة (الحكمة وأقسامها) والعلم الإلهي (الموجود، الموجود محسوس ومعقول، العلوية، إثبات علة أولى، البرهان على المحرك الأول، صفات واجب الوجود، صدور الأشياء عن هو واجب الوجود، العقول الفارغة، العناية الإلهية) الطبيعيات (الزمان والمكان) النفس (أنواع النفس، النفس الناطقة، ترتيب القوى في النفس، وحدة النفس، النفس لا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد) التصوف النظري (العشق والشوق) و أحوال العارفين⁸.

ما خلصت إليه الدراسات حول فلسفة ابن سينا أن مذهب في الفكر الفلسفي يُعدُّ أفضل إنتاج في الإسلام وقد عمل فيه على المزج بين فلسفة أرسطو وقسمات متأثرة من فلسفة

1 لمزيد التعمق في الإسماعيلية وتوجهاتهم الفكرية وأهم بادئهم وتفرعاتهم أنظر: صديقي (محمد الناصر)، القرمطية في مرجعيتها الإسماعيلية، مجمع الأطرش للكتاب المختص، طبعة أولى تونس، 2016.

2 الرقب (صالح حسين)، موقف الفيلسوف ابن سينا من النبوة والانبياء، مجلة الجامعة الإسلامية، المجلد، 11، العدد الثاني، ص 234.

3 نفسه ص 235.

Afnan (M.Sohail) Avicenna his life and works, Ruskin House, London, 1958, p 39-77

4 جمعة (محمد لطفي)، تاريخ فلاسفة الإسلام دراسة شاملة عن حياتهم وأعمالهم ونقد تحليلي عن آرائهم الفلسفية، عالم الكتب، 1999، ص 55. أنظر أيضاً: بدوي (عبد الرحمن)، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1987، ص 13-23.

5 Houdas, Y. la médecine arabe aux siècles d'or VIII-XIII siècle l'harmattan, Paris, 2003, p 207-113.

6 جمعة (محمد لطفي)، تاريخ فلاسفة الإسلام دراسة شاملة عن حياتهم وأعمالهم ونقد تحليلي عن آرائهم الفلسفية، عالم الكتب، 1999، ص 56.

7 نفسه، ص 57.

8 بدوي (عبد الرحمن)، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1987، ص 23-81.

Afnan (M.Sohail) Avicenna his life and works, Ruskin House, London, 1958, p 77-168.

أفلاطون لكن الاتجاه المهيمن في مذهبه هو الفلسفة المشائية، ولئن كان أقل التزاما بنصوص أرسطو من ابن رشد وغيره، ومن تجديده ومحاولاته وقد استطاع في موسوعته الشفاء أن يقدم أوفى دائرة معارف فلسفية عرفتها العصور الوسطى¹.

وأما تأثيره في كل من العالم الإسلامي والعالم اللاتيني الأوروبي في العصر الوسيط فقد كان هاما لأن عرضه للفلسفة الأرسطية عرضا ملخصا واضحا مشيرا للمشاكل كان خير مصدر لدراسة الفلسفة وعلوم الأوائل بشكل عام، ولهذا سنجد في العالم الإسلامي سلسلة تمتد إلى حدود القرن الحادي عشر الهجري تتأثر بفلسفته أو تستلهمها أو توسع جوانب بدأها².

2.1. مواقفه التي أدت الى تكفيره

كُفِّر ابن سينا من طرف جمع من العلماء وحكم عليه بعضهم بالزندقة والاحاد ومن بين هؤلاء نجد أبا حامد الغزالي وابن تيمية وابن قيم الجوزية لقوله بعدة عقائد فاسدة منها قدم العالم وعدم علم الله بالجزئيات وعلمه بالكليات فقط وانكاره البعث الجسماني،³ أي إن الناس لن يُحشروا بأجسادهم يوم القيامة بل بأرواحهم فقط، على حد قول ابن سينا، كما انتقد ابن العماد الحنبلي في كتابه «شذرات الذهب» مؤلف ابن سينا الشفاء قائلا «إنه اشتمل على فلسفة لا ينشرح لها قلب متدين»⁴.

ويقول ابن سينا «فكيف يكون ظاهر الشرائع حجة في هذا الباب يعني أمر المعاد ولو فرضنا الأمور الأخروية روحانية غير جسمية بعيدة عن إدراك بدائية الأذهان تحقيقها لم يكن سبيل الشرائع إلى الدعوة إليها أو التحذير منها الا بالتعبير عنها بوجوده من التمثيلات المقربة إلى الافهام فكيف يكون وجود شيء حجة على وجود شيء آخر لم يكن الشيء والآخر على حالة المفروضة لكن الشيء الأول على حالته فذا كله هو كلام على تعريف من طلب أن يكون خاصا من الناس لا عاما إن ظاهر الشرائع غير محتج به في هذه الأبواب»⁵.

إنطلاقا من هذا القول لابن سينا صدرت ضده مجموعة من الآراء والفتاوى في مراحل تاريخية مختلفة لم تعاصره في مجملها، اختلفت حدتها وتنق فيما بينها حول رفض رأي ابن سينا لتصل إلى حد تكفيره.

2. اهم الفتاوى ومدى ارتباطها بالواقع الثقافي والحضاري لابن قيم الجوزية وابن تيمية

1.2. التعريف بابن قيم الجوزية وابن تيمية

• ابن قيم تيمية: اسمه ونسبه ونشأته ووفاته

هو تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني الحنبلي، ولد بجران بين العراق والشام يوم الإثنين 10 ربيع الأول سنة 661هـ/1263م. قديم به والده عند استيلاء التتار على البلاد إلى دمشق سنة 667هـ/1268م، ودرس على علماء دمشق الأصول والحديث والفقه

1 نفسه، ص 80 - 82.

2 جعة، المرجع نفسه، ص 64-68، بدوي المرجع نفسه، ص 82.

3 الرقب (صالح حسين)، موقف الفيلسوف ابن سينا من النبوة والانبياء، مجلة الجامعة الإسلامية، المجلد، 11، العدد الثاني، ص 236

4 الحنبلي (ابن عماد)، شذرات الذهب في اخبار من ذهب، المجلد 1، طبعة أولى، دار ابن كثير، دمشق، بيروت،

5 الجوزية (ابن قيم) الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، تحقيق علي بن محمد خليل الله، دار العاصمة للنشر والتوزيع، السعودية النشرة الثانية 1412هـ الجزء 3 ص 1104-1105.

واللغة وعلم الكلام توفي وهو معتقل في قلعة دمشق سنة 728 هـ/1328 م¹.

• ابن القيم الجوزية : اسمه ونسبه ونشأته ووفاته.

هو شمس الدين بن محمد بن أبي بكر بن سعد بن حريز الزرعي الدمشقي، ويكنى بأبي عبد الله، لقّب بشمس الدين، واشتهر بابن قيم الجوزية، حيث كان أبوه قيماً على مدرسة تُسمّى الجوزية، فعرّفه الناس بمهنة أبيه. لقد ولد ابن القيم في دمشق في أواخر القرن السابع ومنتصف القرن الثامن الهجري وما اتفق عليه المؤرخون أنه ولد سنة 691 هـ/1292 م، وتوفي سنة 751 هـ/1351 م. وقد تعرّض للعديد من الابتلاءات والمحن من أبرزها السجن الذي قضى فيه جزءاً من حياته بسبب بعض الفتاوى، حيث سجن مع شقيقه ابن تيمية في سجن القلعة وخرج من السجن عقب وفاة ابن تيمية².

إلى جانب كل من ابن تيمية ابن قيم الجوزية تداولت المصادر العربية فتاوى أبي حامد الغزالي وأفكاره حول ابن سينا الذي يذكره فيقول: «... وقال إنه يقول بقدّم العالم وعدم علم الله بالجزئيات وعدم المعاد الجسماني وتنازع بعض المعتمدين له في نسبة ذلك إليه والنزاع فيه مكابرة»، والغزالي لم ينسب ذلك إليه بل نقله عن الامام الرازي³.

وقد عاش ابن تيمية في بداية العصر المملوكي الذي أبتدأ بسيطرتهم على مصر سنة 648 هـ/1250 م ثم على بلاد الشام سنة 658 هـ/1259 م بعد معركة عين جالوت، وقد قام الحكم المملوكي على أنقاض الدولة الأيوبية التي حكمت مصر والشام منذ عام 567 هـ/1171 م.

ومن أهم من انتقد شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية في بعض آرائه الاجتهادية والتفسيرية المتعلقة بالحديث والتاريخ وأصول الدين نجد ابن حجر العسقلاني المتوفى 852 هـ/1449 م، انتقده فيها بناء على ما ظهر له من أن ابن تيمية جانب الصواب ولم يوفق فيها، مثل انتقاده في حديث شد الرحال وأيضاً حول المؤاخاة وآخرها فيما كتبه عن علي ابن أبي طالب في منهاج السنة⁴.

2.2. أهم الفتاوى

تضمّنت بعض المؤلفات التي اهتمت بالأصول الفقهية وبعض الأسس النظرية لتطوّر

1 - تقي الدين (ابن تيمية)، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ضبط وتحقيق، محمد بن رياض الأحمد، المكتبة العصرية، بيروت، 2006، ص 22-7.

- قاعدة الجليّة في التوسل والوسيلة، حققه وأخرج أحاديثه، عبد القادر الأرناؤوط، مطبعة دار طبية الرياض، 1428 هـ، ص 9-22.

- درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، تحقيق، صلاح حسن منصور، المكتبة التوفيقية، الجزء الأول، ص 4-9.

- ابن القيم (الجوزية) شرح الطب النبوي، تحقيق، محمد الأنور البلتاجي، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، 2005، 15-18.

2 - الجوزية (ابن القيم)، جلاء الإفهام في الصلاة والسلام على خير الأنام، مراجعة هيثم خليفة طعيمة، المكتبة العصرية، 2009، ص 7-9.

- طريق الهجرتين وباب السعادتین، اعتنى به وراجع، أبو عبد الله العالمی السلفي الداني بن منير آل زهوي، المكتبة العصرية، 2003، 10-14.

-إغاثة اللّهان في موائد الشيطان، دار ابن حزم، الطبعة الأولى ص 5-6.

-زاد المعاد في هدي خير العباد، طبعة جديدة محققة، دار الفجر للتراث، القاهرة 2010، ص 3-4.

- عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، الطبعة الثالثة، دار ابن كثير دمشق بيروت، مكتبة دار التراث، المدينة المنورة، 1989، ص 5-6.

-السيد (جمال بن محمد)، ابن قيم الجوزية وجهوده في خدمة السنة النبوية وعلومها، المدينة المنورة، 1424 هـ، ص 31-44.

3 الغزالي (أو حامد)، المنقذ من الضلال والموصل الى ذوي العزة والجلال، حققه وقدم له، جميل صليبا وكمال عباد، دار الاندلس بيروت ص 144.

4 علال (خالد كبير)، "انتقادات الحافظ ابن حجر العسقلاني لشيخ الإسلام ابن تيمية الحراني"، مجلة الحكمة للدراسات الأدبية واللغوية، المجلد 1، العدد 4، 2013، ص 66-89.

الشروحات والتفاسير، وتعرضها بالتعليق والتدقيق لبعض ما كتب سابقا في مختلف المراحل التي سبقت زمن تأليفها، ونجد ضمن محتويات هذه المؤلفات آراء تصل لي حد التكفير والإخراج من «الملّة» لصاحب فكرة أو كتاب أو المنتمي إلى مجموعة دينية أو فكرية تتعارض مع صاحب المؤلف وهذا ما حدث مع الطبيب والفيلسوف ابن سينا كما سبق أن ذكرنا، حيث نجد عددا من الفتاوى التي ذكرت في شأنه في فترات مختلفة بسبب التأليف والإنتماء نذكر من أهمها ما ذكره كل من ابن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية .

وكان ابن سينا كما أخبر عن نفسه فقال: «أنا وأبي من أهل دعوة الحاكم، فكان من القرامطة الباطنية، الذين لا يؤمنون بمبدأ ومعاد ولا ربّ خالق، ولا رسول مبعوث جاء من عند الله تعالى». ¹ يذكر ابن القيم ما يقوله ابن سينا عن نفسه وأهله وافكاره ليطلق عليه حكمه بالزندقة والكفر والإلحاد. «وكان هؤلاء زنادقة يتسترون بالزُّفُض والإلحاد المحض، وينتسبون إلى أهل بيت رسول الله .. وأهل بيته برأء منهم نسبا ودينا ...» ²

«ولا تكاد تجدُ منهم اثنين متفقين على رأي واحد بل قد تلاعب بهم الشيطان كتلاعب الصبيان بالكُرّة ومقالاتهم أكثر من أن نذكرها على التفصيل» ³

«وبالجملة فملاحذتهم من أهل التعطيل المحض فإنهم عطلوا الشرائع وعطلوا المصنوع من الصنائع وعطلوا الصانع عن صفات كماله وعطلوا العالم عن الحق الذي خلقه له ربه فعطلوه عن مبدئه ومعاده وعن فاعله وغايته» ⁴

وممن تعرضوا الى تدوين ابن سينا ابن تيمية في كتابه «الرد على المنطقيين» والذي قال عنه «وابن سينا تكلم في أشياء من الالهيات والنبوات والمعاد والشرائع لم يتكلم فيها سلفه ولا وصلت اليها عقولهم ولا بلغتها علومهم، فإنه استفادها من المسلمين وإن كان إنما أخذ عن الملاحدة المنتسبين الى المسلمين كالإسماعيلية وكان أهل بيته من أهل دعوتهم من أتباع الحاكم العبيدي الذي كان هو وأهل بيته وأتباعه معروفين عند المسلمين بالإلحاد أحسن ما يظهرونه دينُ الرُفض وهم في الباطن يبطنون الكفر المحض» ⁵.

ويقول أيضا ابن تيمية في ذات السياق حول ابن سينا «والمقصود هنا أن ابن سينا أخبر عن نفسه وعن أهل بيته أن أباه وأخاه كانا من هؤلاء الملاحدة وأنه اشتغل بالفلسفة بسبب ذلك» ⁶. كما قال الذهبي عن ابن سينا في كتابه «سير أعلام النبلاء» ما نصه «له كتاب الشفاء وغيره وأشياء لا تحتمل»

3.2. ارتباط الفتاوى بالواقع السياسي والثقافي والحضاري

عاش ابن تيمية في بداية العصر المملوكي الذي أبتدأ بسيطرتهم على مصر سنة 648 هـ/1250م، ثم على بلاد الشام سنة 658 هـ/1259م، بعد معركة عين جالوت ⁷. وقد تميز هذا

1 الجوزية (ابن القيم) إغاثة اللغمان في مصادد الشيطان، حققه وأخرج احاديثه، محمد عزيز شمس و مصطفى بن سعيد إيتيم، دار علم الفوائد، المجلد 2، ص 1032.

2 نفسه، المجلد 2، ص 1033

3 Ibid.

4 Ibid.

5 تقي الدين (ابن تيمية)، الرد على المنطقيين، إدارة ترجمان السنة، ابيك رود-لاهور باكستان، 1979، ص 144.

6 نفسه ص 144.

7 تقي الدين (ابن تيمية)، درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، تحقيق صلاح حسن منصور، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر ، الجزء الأول، ص 5-6.

العصر من الناحية السياسية بعدم الإستقرار السياسي والتجزئة السياسية فقد كان العالم الإسلامي في هذا العصر مجزأ على عدة أجزاء.

و كانت مصر وبلاد الشام تحت حكم الدولة المملوكية حيث عاصر ابن تيمية في بداية حياته وأول شبابه السلطان بيبرس والذي أحيا الخلافة العباسية في القاهرة بعد سقوطها في بغداد، وواصل مطاردة التتار في بلاد الشام والعراق ، كما دحر الصليبيين واسترجع معظم ما احتلوه حتى وفاته سنة 676هـ/1277م¹، وفي الشرق الإسلامي في العراق وإيران وبلاد ما وراء النهر بخارى وسمرقند وغيرها كان تحت حكم التتار الذين غزوا العالم الإسلامي ودمروا الدول الإسلامية في الشرق الإسلامي كالدولة الغزنوية ثم الدولة العباسية حيث سقطت بغداد في أيديهم سنة 656هـ/1258م ، وتم إسقاط الخلافة العباسية بل وقتل آخر الخلفاء العباسيين المستعصم بالله ، وتدمير بغداد حاضرة العالم الإسلامي² وحصل هذا قبل ولادة ابن تيمية ببضع سنوات ، وكان بعض المسلمين يتعاونون معهم في هذا مثل صاحب الموصل والشيخ . ثم تحولوا بعد ذلك إلى العراق وبلاد الشام ودمروا مدنها.

و أرادوا التوجه نحو مصر لولا صدّهم من قبل السلطان المملوكي في معركة عين جالوت سنة 658هـ/1260م،³ إلا أن هزيمتهم هناك لم تقض على جودهم في بلاد المسلمين وبقوا يسيطرون على الشرق الإسلامي، وبقيت محاولاتهم متواصلة للتوسع نحو الغرب في بلاد الشام ، ومن أبرز محاولاتهم الهجوم الذي قاده السلطان المغولي قازان⁴ بعد إسلامه، على بلاد الشام سنة 699هـ/1299م،⁵ حيث إستولى على حلب، وهزم جيش المماليك في معركة واد الخزندار قرب حمص بالتعاون مع بعض أمراء المماليك سنة 699هـ/1299م، وحاصر دمشق واحتلها باستثناء القلعة التي ساهم ابن تيمية في تشجيع قائدها على عدم تسليمها، وإحتل الأغوار والقدس وصل إلى غزة، كما أدى الغزو المغولي خاصة بعد تحولهم إلى الإسلام إلى تعميق الخلاف الطائفي بين المسلمين حيث إتبعوا المذهب الشيعي في عصر سلطانهم الذي قاد الحروب ضد أهل السنة في بلاد الشام، كما قاموا باستمالة عدد من الولاة والحكام إلى جانبهم حيث ساعدوهم في حربهم ضد منافسيهم⁶ .

و أمّا مكة والمدينة والحجاز فكانت تحت حكم قواد محليين يخضعون شكليا للدولة العباسية وكانوا في حالة صراع وقتال. و منطقة الأناضول كانت تشهد بداية نشوء الدولة العثمانية ابتداء من العام 700هـ/1300م. التي توسعت فيما بعد. وقد شهد ابن تيمية انتهاء غزو الفرنجة للشام ، واسترداد المسلمين منهم المدن الشامية التي كانوا قد احتلوها ، وكانت مسيرة طردهم التي بدأت منذ عصر نور الدين زنكي ثم صلاح الدين الأيوبي ثم بيبرس حتى انتهت على يد الأشرف

1 السيد (جمال بن محمد)، ابن القيم الجوزية وجهوده في خدمة السنة النبوية وعلومها، الجزء الأول، المدينة المنورة 1424هـ. أنظر أيضا:

ابن كثير (عماد الدين)، البداية والنهاية، تحقيق عبد الله بن الحسن التركي، هجر للطباعة والتوزيع والإعلان، طبعة أولى، 1419هـ - 1998، الجزء 18.

2 ابن كثير (عماد الدين)، البداية والنهاية، تحقيق، حسان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية، لبنان، 2004، ص 2042-2048.

3 السد، ابن القيم....، ابن كثير، المصدر نفسه، ص 2054-2055.

4 السلطان غازان خان حكيم بين 694-703هـ/ 1294-1303م الهمداني (رشيد الدين فضل الله)، جامع التواريخ، دراسة وترجمة، فؤاد عبد المعطي الصياد، جامعة عين شمس، ص 19، www.Kotobarabia.com

5 ابن كثير (عماد الدين)، البداية والنهاية، تحقيق، حسان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية، لبنان، 2004، ص 2112-2116.

6 نفسه، ص 2116.

قلاوون سنة 690هـ/1291م ، وإن كانوا يحاولون الإغارة على بعض المناطق مستغلين بعض الفرص كما حصل أن هاجموا مصر واحتلوا دمياط ، وتنسيقهم مع التتار في هذا الشأن¹.

أما من الناحية الاجتماعية نجد أن مجتمعات المسلمين أصبحت خليطاً من أجناس مختلفة وعناصر متباينة بسبب الاضطرابات السياسية كما ذكرنا وهجوم مجموعات من التتار من جهة وجيوش الصليبيين من جهة ثانية، واختلاطهم مع المسلمين.

انعكست الأوضاع السياسية المضطربة على الحالة الاجتماعية والاقتصادية فانتشر الفقر والجهل والتفكك والأوبئة والغلاء الفاحش، وكثرت الكوارث الطبيعية، كالسيول والفيضانات والجفاف ، ولا يعقب ذلك شيء من اعمال الإصلاح والترميم وتعويض المتضررين ، ففي سنة 694هـ/ 1295م² وقع الجفاف في مصر وتبعه الغلاء الفاحش حتى اكل الناس الميتة ، وفي سنة 718هـ/ 1318م³ وقعت المجاعة في شمال بلاد الشام والموصل مما أدى إلى جلاء الناس وموت الكثير منهم ، بينما كان السلاطين والمقربون والولاة والامراء يعيشون في الترف والبذخ ومعهم القضاة وكثير من الفقهاء الذين كانوا يحظون بعنايه السلطان والولاة⁴ واستطال الجهل، نتيجة طبيعية للفقر، وأدى الفقر والجهل أن يصبح المجتمع مرتعاً خصباً للخرافات والاباطيل والمنكرات كالخمر. وازدهر سوقها واصبحت سمه بارزه في سمات العصر وانتشرت حكايا المنامات والرؤى وانتشرت البدع والذبح إلى القبور وزيارة المقامات وانتشرت الخرافات.

وفي أجواء الفقر وفقدان الأمن انتشر اللصوص وقطاع الطرق، وقطعت طريق الحج أكثر من مرة وكان المجتمع خليطاً من أجناس مختلفة، وعناصر متباينة بسبب الاضطراب السياسي في البلاد، فاختلط التتار القادمون من أقصى الشرق حاملين معهم عاداتهم وأخلاقهم وطباعهم الخاصة بالمسلمين في ديار الإسلام الذين هم أقرب إلى كما نجد أسرى الحروب من الفرنجة والترك إذ كان لهم شأن في فرض بعض النظم الاجتماعية، وتثبيت بعض العوائد السيئة، والتأثير اللغوي العام على المجتمع المسلم، إضافة إلى امتزاج أهل الأمصار الإسلامية، فأهل العراق يفرون إلى الشام، وأهل دمشق إلى مصر⁵، كل هذا ساعد في تكوين بيئة اجتماعية غير منتظمة وغير مترابطة، وأوجد عوائد بين المسلمين لا يقرها الإسلام، وأحدث بدعاً مخالفة للشريعة في هذه المرحلة كان المجتمع الإسلامي يعيش انقسامات وخلافات داخلية وفتناً طائفية كان من أبرزها الخلاف المستعمر بين الشيعة والسنة والتي كانت تأخذ شكل حروب أهلية تصل إلى القتل والتدمير وحرق البيوت خاصة في العراق وكان هذا من أسباب تأييد الشيعة وابن العلقمي وزير الخليفة العباسي وكان شيعياً لهولاكو في غزوه للعراق ظناً منهم أن هذا سيمهد لانتشار المذهب الشيعي، كما انتشرت النصيرية في هذا الوقت في الساحل السوري. انتشرت في هذه المرحلة الطرق الصوفية، ومعظمها ليست الصوفية الملزمة بالكتاب والسنة وإنما الصوفية المعقدة بالبدع والخرافات والشطحات، وساعد على ذلك الجهل العام بفحوى الدين واهدافه الكبرى، في اجواء من الياس والقنوط والحمول، وتأييد السلاطين المستمر وحميتهم.⁶

1 نفسه، ص 2095-2097.

2 نفسه ص 2124-2125.

3 نفسه ، ص 2148-2151.

4 ابن تيمية، درء التعارض، ص 5-6.

5 ابن تيمية ، الرد، ص 167، ابن كثير ، المصدر نفسه/ ص 2249-2252.

6 السد (جمال بن محمد)، ابن القيم الجوزية وجهوده في خدمة السنة النبوية وعلومها، الجزء الأول، المدينة المنورة، 1424هـ، ص 6-8.

في ظل هذا الوضع السياسي المتردي، وهذه الظروف غير المستقرة، ساءت الحالة الدينية في البلاد، وضعف الوازع الديني في نفوس الكثيرين، وَأُزْتُكِبَت الكثير من المحرمات، وشاعت المنكرات. يقع من التشويش والاختلاف بسبب اجتماعهم في وقت واحد، وَلَيُغَمَّ ما فعل¹. ولقد كان الكثير من الأمراء والسلاطين قدوةً سيئة في هذا الجانب، وذلك بما شانوا به أنفسهم من حياة اللهو والبذخ والاخلال والترف، فنجد أحدهم - وهو الملك المنصور - قد «صدر عنه من الأفعال التي ذكر أنه تعاطاها من شرب المسكر، وغشيان المنكرات، وتعاطي ما لا يليق به». هذا إلى جانب سفك كل واحد منهم دم الآخر طمعاً في المنصب والسلطة كما تقدم.

ولقد انتشر حينذاك التعصب المذهبي، وأدى إلى كثير من الخلافات بين العلماء أنفسهم، فضلاً عن بقية الناس، حتى إن الجامع الأموي في دمشق كان يوجد به إمام لكل مذهب، ولكل إمام محراب، ويشير الحافظ ابن كثير - رحمه الله - إلى شيء من الاختلاف في الجامع، فيقول: «وأمر الكامل في يوم الاثنين سادس جمادى الآخرة أئمة الجامع أن لا يصلي أحدٌ منهم المغرب سوى الإمام الكبير، لِمَا كان يقع من التشويش والاختلاف بسبب اجتماعهم في وقت واحد، وَلَيُغَمَّ ما فعل²».

الخاتمة

رفض الآخر المختلف عن تفكير «حراس العقيدة» يختلف ويتدرج من الرفض الى التكفير والإخراج من «الملة» ونعت أصحاب الفكر المختلف أو الانتماء المختلف بالزندقة والاحاد، ترتبط هذه المواقف بواقع ثقافي واجتماعي وسياسي وديني... يكون هذا الذي يمكن ان نطلق عليه تسمية واقع «الازمة».

وما تعرّض له الطبيب ابن سينا من تكفير في مراحل تاريخية مختلفة من طرف علماء وفقهاء لم يعاصروه مثل ابن قيم الجوزية وابن تيمية وغيرهما نعتيره من الحالات النادرة تتعلّق بتكفير فقيه لطبيب وفيلسوف.

وتعكس الخلافات والصراعات المذهبية والفكرية والسياسية على مواقف الفقهاء والعلماء ممّا يطرح عديد الإشكالات تخرق الحدود الزمنية والجغرافية وتتواصل لفترات زمنية طويلة ممّا ينعكس سلباً على الطّور المعرفي والحضاري.

العنف المقدس بإفريقية في القرن 5هـ/11م: الخلفيات والتداعيات

La violence sacrée en Afrique au Ve siècle h /11apr. J. -C : contextes et répercussions

محمد سعيد

جامعة سوسة

المقدمة

في النصف الأول من القرن 5هـ / 11م شهدت إفريقية أحداث عنف غير معهودة. عنفٌ تُمجِّده المصادر المالكية وتعتبره انتصارًا للدين الحق على حساب المارقين والمُخالفين. لقد كان عُنفًا مقدسًا باعتباره ينبع من مُنطلقات أيديولوجية تستند بدورها إلى مواقف فقهية إزاء من لا يمثلون الإسلام الشُّني والزُسمي كما تتمثله الجماعة وُحُبُّها المالكية بإفريقية في تلك الفترة. سوف نحاول من خلال هذه الورقة الإفادة بتلك الأحداث المأساوية التي شهدتها بلادنا منذ ما ينيف عن الألف سنة والتي ذهب ضحيتها الآلاف من السَّكان الذين لا يشاطرون الفقهاء المالكية الرأْي والفكر، وهم الذين اشتدَّ ضغطهم على السُّلطة السياسية. لقد كانت أحداثًا دموية لحقت بها قرارات سياسية مصيرية اتخذتها السُّلطة الزيرية. وهي أحداث عنيفة كانت تبرز في شكل صراع بين الشيعة والسُّنة، لكنَّها تُخفي وراءها حقائق ذات صلة بتناقضات اقتصادية واجتماعية وعرقية و قَبليَّة؛ وهو ما لا تُعبّر عنه المصادر بصفة صريحة. وهو ما نهدف إلى تبيانهِ من خلال هذه الورقة. من ناحية أخرى نعتبر أنَّ هذه الأحداث العنيفة أدَّت إلى تداعيات مصيرية ظلَّت تُلقِي بظلالها على المجتمع التونسي لعدَّة قرون.

1. العنف في الدِّانات التَّوحيديَّة من النض إلى الممارسات

جرى الاعتقاد وفق ما تحمله الأفكار السائدة سابقا بأن الدِّانات الوثنية ظلَّت مجسَّدة لكل الشُّرور حسب التَّصوص التَّوحيديَّة. إلا أنَّ المتأمل في التَّجارب التاريخيَّة يستنتج أنَّ أتباع تلك

الديانات لم يُحاربوا من أجل نشرها بقوة السلاح بين غير أتباعها، خلافاً للمنتسبين للتوحيد الذي ينبني على فكرة التبشير عدا اليهودية، التي مارس أتباعها العنف لفرض ذاتهم باسم الرب على حساب الشعوب المُجاورة دون الدعوة إلى الدّخول في دينهم. وقد انتشرت المسيحية بالتبشير قبل أن تتحوّل إلى ديانة عنيفة ضدّ خصومها وحتى بين أتباعها، ونفس الأمر يخض الإسلام الذي ينادي بالجهاد [العمل المسلّح] لنشر الدّعوة بين جماعات أخرى. وهو ما يستدعي ممّا إعادة النظر في الصور التّمثيلية السائدة بخصوص الديانات غير التّوحيدية.

يقوم التّوحيد على الاعتقاد في وجود إله واحدٍ غيور على ألوهيته لا يقبل المنافسة من آلهة أخرى، لأن ذلك يُعتبر نقیضا للتّوحيد، مع العمل بكل قوّة على إزالة هذا التقيض باعتباره شزّكا غير مقبول. فالعنف يصبح واجبا مقدّسا على المؤمن، بنصّ لفرض ألوهية الإله الواحد. وهو ما يفسّر التّهجم على آلهة الآخرين وتبذرها والدّعوة إلى إخضاع أتباعها، وتبرير العنف ضدهم. وهو أمر يخض الديانات التّوحيدية الثلاث.

1.1. التجربة التوراتية

شكّلت التجربة التوراتية سابقة تاريخية وأيديولوجية للعنف المقدّس نصّا وممارسة. فمع النصّ التوراتي يصبح العنف مُستندا إلى أمر سماويّ مقدّس، تشريعيّ يأمر بالعنف بصفة غير محدودة. وفي هذا الصّدد نجد أنّ الربّ يهوي يأمر إبراهيم بذبح ابنه، ثم يُرسل على مضر الشّرور والعقوبات. وفي مجال كنعان، يأمر بتمدير مُدن بأسرها، وتقتيل كهنة بعل، ثم يأخذ الأبناء بجزيرة آبائهم.

في هذا الإطار يبدو يهوي [بعل الذي تغيّر اسمه] وصار يستوعب صلاحيّات بقیة الآلهة [البعولة] ويبدو إلّاها جبارا قاسيا، غيورا على ألوهيته، شديد العقاب، كما يبدو في التّوراة:

«لا يكن لك آلهة أخرى سواي.. لا تسجدُ لهم ولا تعبدُهم، لأنّي أنا الرّبُّ إلهك، إلهٌ غير، أفتقد آثام الآباء في البنين حتى الجيل الثالث والرابع من مُبغضيّ. وأبدي إحسانا نحو ألوف من مُحيي الذين يُطيعون وصاياي. لا تسجدُ لها ولا تعبدُها، لأنّي أنا الرّبُّ إلهك إلهٌ غيورٌ، أُعاقبُ إثم الآباء في البنين، إلى الجيل الثالث والرابع، من مُبغضيّ، وأصنعُ رحمةً إلى ألوف من مُحيي وحافظي وصاياي. لا تسجدُ لها ولا تعبدُها، لأنّي أنا الرّبُّ إلهك إلهٌ غيور، أُعاقبُ إثم الآباء في البنين، إلى الجيل الثالث والرابع، من مُبغضيّ، وأصنعُ رحمةً إلى ألوف من مُحيي وحافظي وصاياي.» 1

وفي نفس السياق نجد الربّ راسماً طريقة تعامل شعبه «المختار» مع الشّعوب المغلوبة والمُستولى عليها بمُساعدته وتحت إمّريته:

«هذه هي الفرائض والأحكام التي تحفظون لتعملوها في الأرض التي أعطاك الرّبُّ إله أبائك لتتمتلكها؛ كلّ الأيام التي تحيرون على الأرض: تحربون جميع الأمكن حيث عبّدت الأمم التي ترثونها آلهتها على الجبال الشّاهجة، وعلى التلال، وتحت كلّ شجرة خضراء. وتهدمون مذابحهم، وتكسرون أنصابهم،

وَتُحْرَقُونَ سَوَارِيَهُمْ بِالنَّارِ، وَتُقَطَّعُونَ تَمَاثِيلَ آلِيَتِهِمْ، وَتَمُحُونَ أَسْمَهُمْ مِنْ ذَلِكَ الْمَكَانِ¹ .

وفي ذات السياق تردُّ أوامرُ الرَّبِّ بخصوص التعامل مع أهل المُدن المفتوحة تحت عنوان شرائع حصار وفتح المدن البعيدة في سفر التثنية:

«وَجِئَ تَتَقَدَّمُونَ لِمُحَارَبَةِ مَدِينَةٍ فَادْعُوهَا لِلصُّلْحِ أَوَّلًا. فَإِنْ أَجَابَتْكُمْ إِلَى الصُّلْحِ وَاسْتَسَلَمَتْ لَكُمْ، فَكُلُّ الشَّعْبِ السَّاكِنِ فِيهَا يُصْبِحُ عَبْدًا لَكُمْ. وَإِنْ أَبَتِ الصُّلْحَ وَحَارَبَتْكُمْ فَحَاصِرُوهَا اذْبِقْ أَسْقَطْهَا الرَّبُّ إِلَهُكُمْ فِي أَيَدِيكُمْ، فَاقْتُلُوا جَمِيعَ ذُكُورِهَا بِحِذِّ السَّيْفِ. وَأَمَّا النِّسَاءُ وَالْأَطْفَالُ وَالتَّيَّامُ، وَكُلُّ مَا فِي الْمَدِينَةِ مِنْ أَشْلَاقٍ، فَاعْتَمُوها لِأَنْفُسِكُمْ، وَتَمَتَّعُوا بِغَنَائِمِ أَغْدَائِكُمْ الَّتِي وَهَبَهَا الرَّبُّ إِلَهُكُمْ لَكُمْ² .»

هذه هي الحرب المقدسة؛ هي حرب إبادة للأعداء كما ورد في نص التوراة وهو ما تم تطبيقه في حروب العبرانيين ضدَّ الشعوب الأخرى على غرار سقوط أريحا:

فَانْهَارَ السُّورُ فِي مَوْضِعِهِ. فَانْدَفَعَ الشَّعْبُ نَحْوَ الْمَدِينَةِ كُلِّ إِلَى وَجْهَتِهِ، وَاسْتَوْلُوا عَلَيْهَا. وَدَمَرُوا الْمَدِينَةَ وَقَضَوْا بِحِذِّ السَّيْفِ عَلَى كُلِّ مَنْ فِيهَا مِنْ رِجَالٍ وَنِسَاءٍ وَأَطْفَالٍ وَشُيُوخٍ حَتَّى الْبَقَرِ وَالْفَتَمِ وَالْحَمِيرِ...

ثُمَّ أَحْرَقَ الْإِسْرَائِيلِيُّونَ الْمَدِينَةَ بِالنَّارِ بِكُلِّ مَا فِيهَا. أَمَّا الْفِضَّةُ وَالذَّهَبُ وَآيَةُ النُّحَاسِ وَالْحَبِيدُ فَقَدْ حَفِظُوهَا فِي خِزَانَةِ بَيْتِ الرَّبِّ...³

في ذلك الوقتِ أُنْذِرَ يَشُوعُ الشَّعْبَ قَائِلًا: «مَلْعُونٌ أَمَامَ الرَّبِّ كُلُّ مَنْ يُحَاوِلُ أَنْ يُعِيدَ بِنَاءَ مَدِينَةٍ أَرِيحَا، فَإِنَّ بَكْرَهُ يَمُوتُ وَهُوَ يَضَعُ أَسَاسَاتِهَا، وَصَغِيرُهُ يَهْلِكُ وَهُوَ يَقِيمُ بَوَابَتِهَا». وَكَانَ الرَّبُّ مَعَ يَشُوعَ فَشَاعَ صَبْئُهُ فِي كُلِّ الْأَرْضِ⁴.

2.1. المسيحية والعهد الجديد

لا تقل المسيحية عنفا عن مثيلتها اليهودية خلافا لما هو مُشاعٌ عليها من تسامح:

«وَمَنْ ضَرَبَكَ عَلَى خَدِّكَ، فَاعْرِضْ لَهُ الْآخَرَ أَيْضًا. وَمَنْ انْتَزَعَ رِدَاءَكَ، فَلَا تَمْنَعْ عَنْهُ ثَوْبَكَ أَيْضًا⁵»، لوقا 6-29 على مستوى النص والممارسة «لأنَّ «إِلَهَنَا نَارٌ أَكَلَةٌ» من رسالة بولس إلى العبرانيين فَإِنَّا نَعْرِفُ الَّذِي قَالَ: «لِي الْإِنْتِقَامُ، أَنَا أَجَازِي، يَقُولُ الرَّبُّ». وَأَيْضًا:

«الرَّبُّ يَدِينُ شَعْبَهُ».

وَأَمَّا أَغْدَائِي أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِيدُوا أَنْ أَمْلِكَ عَلَيْهِمْ، فَأَحْضِرُوهُمْ إِلَى هُنَا وَادَّبُوهُمْ قُدَّامِي⁶.
الْبُسُوا سِلَاحَ اللَّهِ الْكَامِلَ، لِتَتَمَكَّنُوا مِنَ الصُّمُودِ فِي وَجْهِ مَكَائِدِ إِبْلِيسَ⁶.

1 التوراة، سفر التثنية، آيات 1-2-3.

2 التوراة، سفر التثنية، إصحاح 20، آيات 10-15.

3 التوراة، سفر يشوع، إصحاح 6، سقوط أريحا، آيات: 22-23-26.

4 الإنجيل، لوقا، 6، 29.

5 الإنجيل، لوقا، إصحاح 6، 19.

6 الإنجيل، رسالة إلى أفسس، 6، 11.

• رؤيا يوحنا: سفر الرؤيا

تُصوّر حرباً كونية عظيمة، يتصدّى فيها جيش الربّ لقوات الشيطان ويهزمها. إن الله في هذه الرؤيا متورّط في حروب البشر، أو يتدخل فيها، أو يأمر بخوضها. هذا الجانب، الذي قد يجده كثير من قراء الكتاب المقدس مرّوعاً، بعكس مع ذلك فهماً مشتركاً بين ثقافات الشرق الأدنى القديم. سَمِعْتُ أَنَّ جَيْشَهُمْ يَبْلُغُ مِائَتَيْ مِائُونَ مُحَارِبٍ! وَرَأَيْتُ فِي الرُّؤْيَا الْحَيُولَ وَعَلَيْهَا فُرْسَانٌ يَلْبَسُونَ دُرُوعاً بَعْضُهَا أَحْمَرُ نَارِيٌّ، وَبَعْضُهَا بَنَفْسَجِيٌّ، وَبَعْضُهَا أَصْفَرُ كِبْرِيَّتِيٍّ. وَكَانَتْ رُؤُوسُ الْحَيَلِ مِثْلَ رُؤُوسِ الْأَسُودِ، تَلْفُظُ مِنْ أَفْوَاهِهَا نَاراً وَدُخَاناً وَكِبْرِيْتاً. فَقُتِلَ ثُلُثُ النَّاسِ بِهَذِهِ الْبَلَايَا الثَّلَاثِ، أَيْ بِالنَّارِ وَالدُّخَانِ وَالْكَبْرِيتِ الْخَارِجَةِ مِنْ أَفْوَاهِ الْحَيَلِ¹.

أما على مستوى الممارسة، فبعد حملات الاضطهاد المتوالية تحوّل المسيحيون إلى ردّة فعل أعنف منذ القرن الرابع خاصّة بعد أن تحوّلت إلى ديانة دولة، وذلك منذ اعتناق قسطنطين للمسيحية بصفة رسمية في 337م. ومنذ ذلك الحين بدأت الدولة الرومانية في سلوك سياسة معادية للديانات الوثنية. ففي 354م تمّ منع بعض الطقوس، مثل القربان اليومي، وصولاً إلى تسليط عقوبة الإعدام على المخالفين للمنع في 356م، وفي 380م يتم مصادرة الأملاك التابعة للمعابد الوثنية وقطع المنح والمساعدات التي كانت تُمنح للمُشرّفين على الطقوس الوثنية، رغم عدم صدور قرار منع رسمي للوثنية²، غير أنّ حجمها بدأ فعلياً بالأفول. وبخصوص تدمير المعابد، فقد بدأ المُتَحَمِّسون من المسيحيين بالفعل منذ عهد قسطنطين بالتهجّم على تلك المعابد، في ظلّ غشّ الظرف من قبل السلطة السياسية عن تلك الممارسات³.

وفي آخر القرن الرابع، وبدعم من قانون «Théodose» حول إغلاق المعابد 391م، بدأت الاعتداءات العنيفة المتكرّرة ضدّ الوثنيين، بتخريب ونهب واستباحة المعابد، وتخطيط التماثيل في شوارع المُدن. وفي أرياف مصر أقدم الرُهبان المُتَحَمِّسون على استباحة المعابد المصرية، لا سيّما أشفق الإسكندرية «Théophile» الذي استعمل قوّة الجيش وميليشيات من المتعصبين لتدمير أكبر مَقْبَد «Sérapéum»⁴. وقد تمّ تحويل تلك المعابد إلى كنائس بعد تهيينها لتستجيب هندستها المعماريّة للوظيفة الجديدة على غرار معبد «Mithraeum» بالإسكندرية الذي حوّلته القسّ جورج إلى كنيسة، وهناك من يقول أنّه بعد مغادرة الوثنيين له سلّمه الإمبراطور «Constance» إلى كنيسة الإسكندرية⁵. وهذه عيّات لممارسات المسيحيين إزاء غيرهم من أتباع الديانات الأخرى غير التوحيدية. وهذا مفهوم من منطق الثأر لسياسة الملاحقة والاضطهاد التي تواصلت لقرون من الزمن -برغم احترازنا على السردية المسيحية بخصوص بعض المبالغات-، لا سيّما وأن حملات الملاحقة كانت من الإدارة المدنية ولم تصدر عن كهنة المعابد الوثنية. لكن ذلك يُناقض الصّورة النمطية السائدة بخصوص التسامح المسيحي.

1 الاخيل، كتاب رؤيا يوحنا، 9، 16-17-18.

2 Justine (Cudorge), La destruction des sanctuaires païens par les Chrétiens de Constantin à Justinien, Mémoire, Département d'histoire, Faculté des lettres et sciences humaines, Université de Rouen, Mont-Saint-Aignan 2015, p 9.

3 Justine (Cudorge), Op. Cit, p22.

4 Voir : Jean-Luc (Fournet), « Changements religieux et patrimoine culturel : le sort des temples égyptiens durant l'antiquité tardive », In : Actes du colloque Scientifique International 23-24 Octobre 2017, Patrimoine partagé et patrimoine identitaire, Jean-Luc Fournet - Jean-Michel Mouton et Jacques Paviot (dir.) Byblos - 2018 pp46-47.

5 Jean-Luc (Fournet), Op. Cit, p55.

أما في العصر الوسيط فإن الحروب الصليبية قد شهدت أكبر مظاهر العنف المقدس في علاقة بالكنيسة وقراراتها بخصوص تلك الحروب. هذا فضلا عن محاكم التفتيش ودور الكنيسة في عمليات التعذيب والترويع التي ذهب ضحيتها كل من هو غير كاثوليكي استنادا إلى قراءة حرفية تُنسب لأوغيسطين للآية: التالية: «فقال السيد (المسيح) للعبد: أخرج إلى الطُرق والسيارات وأجبر الناس على الدُخول حتى يمتلأ بيتي». لوقا 14-23

3.1. الإسلام

• تعاليم النص

القرآن، سورة البقرة: «وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقِفُكُمْهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ^١ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ». كما هو وارد بنص الآية في سورة التوبة: «فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخْطَرُوهُمْ وَأَفْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ^٢»

توجد خمس وعشرون إشارة موزعة على الآيات تحتوي على ما يُفيد بممارسة العنف ضدّ الخصوم والمعارضين؛ وهم ثلاثة أطراف: مشركو قريش، الأعراب، اليهود.

وفي الحديث: «أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ وَحَسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى». أو «بُعِثْتُ بِالسَّيْفِ بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ حَتَّى يُعْبِدَ اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَجُعِلَ رِزْقِي تَحْتَ ظِلِّ رَحْمِي وَجُعِلَ الذِّلُّ وَالضُّغَارُ عَلَى مَنْ خَالَفَ أَمْرِي وَمَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ». و كل ما قيل عن الديانتين السابقتين ينطبق بدوره على الإسلام؛ على مستوى التصوص، وكذلك فيما يخص الممارسات؛ فقوة الإسلام وقدرته على الانتشار تكمن في الدعوة إلى الله بقوة السلاح، على الأقل في فترة الفتوحات. على عكس اليهودية، التي لا تُمارس الدعوة، والمسيحية التي تمارسها بصفة سلمية على الأقل نظريًا، وفي مراحلها الأولى؛ رغم أن الواقع التاريخي يقرّ بعكس ذلك، وحتى قبل الحروب الصليبية وممارسات «الكونكيستادور» «Les conquistadores» في القارة الأمريكية.

• الجهاد لنشر الدعوة في الممارسة التاريخية

إن مسألة نشر الدعوة بالقوة تؤيّدتها التصوص المؤيصة [القرآن والحديث] وكُتب الأخبار: فالجهاد هو العمل العسكري المُوجّه ضدّ غير المسلمين. فنحن هنا ضمن سجلّ حربي إذ تتواتر مفردات مثل: غزو، فتح، افتراع، وتويعًا لذلك العمل العسكري تأتي السيطرة السياسية على المجال المفتوح الخاضع. ونذكر بأن تمثّل المسلمين للعالم يقوم على وجود ثنائية-وليسوا وحدهم في هذا التصوّر- ثنائية دار الحرب أو دار الكفر ودار الإسلام. فمجال دار الإسلام يقابله مجال دار الحرب، أرض العدو: الآخر، المُشرك [الذي لا خيار له، عند مواجهة عسكر المسلمين، إلا الدُخول في الإسلام، أو القتل] وهو غير المُعاهد. أمّا المُعاهد، وهو من أهل الكتاب، فيخضع لشروط أقل صرامة من تلك التي تُفرض على مجال المُشركين الذي تستباح فيه الأرض والعرض والأنفس. فدار الإسلام خالية من وجود المشركين: لا تضم سوى المسلم والمُعاهد: الذمي الذي يخضع إلى معاملة جبائية خاصة، مقابل الحفاظ على حياته وديانته.

أما الدُخول في الإسلام فيكون بطريقتين: بالقبول الطوعي؛ صلحًا بلا مقاومة، أو بالخضوع المفروض بعد الهزيمة. وهذا هو الإسلام بمعناه الحُرّفي: رفع الدين، أي الاشتسلام لقوة قاهرة.

وعبارته دَخَلَ في الإسلام تُفِيد الدُّخُولَ في السِّلْمِ، أي: في الانقياد والمُتَابَعَةِ. كما أُشْتُي: أي دَخَلَ في السَّيِّئَةِ. كما تقول: أُشْتُي الرَّجُلُ: إذا دَخَلَ في السَّيِّئَةِ، وأَزْبَعَ: دَخَلَ في الرِّبْعِ، وأَفْخَطَ: دَخَلَ في القُحْطِ. قال تعالى: وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا [النساء: 94] أي: انقَادَ لَكُمْ وَتَابَعَكُمْ والاشْتِشْلَامَ مثله. يقال: سَلَّمَ فلانَ لِأَمْرِكِ واشْتَسَلَمَ وأَسَلَّمَ، أي دَخَلَ في السِّلْمِ¹.

• العُنف داخل الإسلام: الفتنة الكُبرى بانَّ العُنف الذي جدَّ بين المسلمين قد بدأ مُبَكَّرًا، وحتَّى قبل الانتهاء مِنْ حركة الفُتوح. فحركات التَّمُرُّد في الشَّرق والتي كانت رهاها دائرة بين الجيش الأموي من جهة والخوارج والشيعة وآل الزُّبير مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى، وفي فترات مُتزامنة، وإن لم تُكُنْ هذه الأطراف متحالفة فيما بينها وَفُق برنامج مُعين لِمُواجهة الأمويين. وهذا العُنف الذي عُرِفَ بالفتنة الكُبرى قد أدَّى إلى سقوط قتلى وجرحى أُرِبي عددهم على الذين سقطوا في ساحات معارك الجهاد أثناء حركة الفُتوح. كُلُّ ذلك العنف المُسمَّى فتنة يَخْتَلِفُ عن الجهاد المُوجَّه ضِدَّ غير المُسلمين بِغَايَةٍ إِدْخَالِهِمْ فِيهِ. أمَّا هنا فالعُنف إسلامي - إسلامي: عنف سياسي ومذهبي من داخل الإسلام الذي لم يَنْجُح في القضاء على تناقضاته القبلية والعرقية. فالعُنف تَعْبِيرٌ عن عدم القدرة على السَّيطرة على جملة تلك التناقضات السابقة للإسلام أو تلك الناشئة عنه.

فالمقدَّس لم يمنع العنف ضِدَّ الخلفاء، فقد اغتيل ثلاثة من أربعة، وحتَّى الخليفة الأول أبو بكر قد قُتِلَ بِسَمِّ سَنَةِ². كما أَنَّ ذلك العُنف المُتبادل بين الدَّولة وَبَقِيَّةِ الأطراف المُعارضة: حرب الجمل، صفين، النهروان، قَدْ تَرَكَ جراحاتٍ لَمْ تَنْدَمِلْ في الذاكرة الجُمُعِيَّة لِعموم المُسلمين. وقد كان الموقف من الأطراف المتحاربة وراء طُهور الفرق الإسلامية بِنوعِيَّها السُّلْمي والمُسلَّح، السياسي والفكري: من سُنَّة وشيعة وخوارج ومُعْتَرِلة وَقَدْرِيَّة و مُرْجِيَّة وما سواها. وسوف تَظْهَرُ هذه التيارات بِلَوْنِهَا معالِم الثقافة الإسلامية في كُلِّ المَجالات: من فقهٍ وعِلْمٍ كلام.

• الدولة السُّنِّيَّة وَمُعَارَضَاتُهَا

تتواصل المعارضة المسلَّحة مع الدَّولة العباسية: خاصة الخوارج والشيعة. إلى جانب ذلك تبرز معارضات سلمية ذات طابع فِكْرِي تستند إلى مواقف غير سياسية وقد ننتج طُهورها عن احتكاك المسلمين العرب بأهل الشُّعوب المُفتوحة، خاصة من الفرس، إذ نَقَلَ الدَّاخِلُونَ في الإسلام ثقافتهم وأفكارهم داخل المجتمع الإسلامي الذي كان يَتمَيِّزُ بِصبغة كوسموبوليتية، نتيجة اختلاط الأعراق والبلل واليحل. فكان المُعارضون من غير المُتنظمين داخل حركات سياسية عسكِرِيَّة [على غرار الشيعة والخوارج] يَحاكُمُونَ بِتَهْمَتِي الزُّنْدَاقَةِ والزِّدَّةِ ضِدَّ كُلِّ من يُبْدي مواقف مناهضة للخط السائد كما عَبرَ عن ذلك أبو يوسف القاضي تلميذ أبي حنيفة في مصنفه المعروف بكتاب الخراج³. وكانت الدَّولُ التي تَسمَّى سُنِّيَّة والتي تَتمَثِّلُ الفِكرَ الرِّسمي تجعل من المُعارضين أَعْدَاء اصطلاحيين «Ennemis conventionnels» والذين يُطْلَقُ عليهم

1 ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تحقيق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د/ت، ص 262.

2 ابن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق علي محمد عمر نشر مكتبة الخاخي، القاهرة ط 1، 2001 ج 3، ص 182.

3 قال أبو يوسف: "وأما الزُّنْدَقَةُ عن الإسلام إلى الكُفر فقد اختلفوا فيه: فمِنْهُمْ مَنْ رَأَى اسْتِثْنَاءَهُ، وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ يَزِ ذَلِكَ، وَكَذَلِكَ الزُّنْدَاقَةُ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ وَقَدْ كَانُوا يُظْهِرُونَ الإسلامَ، وَكَذَلِكَ الْيَهُودِيُّ وَالنَّصْرَانِيُّ وَالْمُخَوِّصِيُّ يُسَلِّمُ، ثُمَّ يَزِيدُ الْعِبَادَةَ بِاللَّهِ: فَيُضَوِّدُ إِلَى دِينِهِ الَّذِي كَانَ خَرَجَ مِنْهُ، وَكُلُّ قَدْ رَوَى فِي ذَلِكَ آثَارًا وَاحْتَجَّ بِهَا: فَمَنْ رَأَى أَنَّ لَا اسْتِثْنَاءَ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ".

أبو يوسف، كتاب الخراج، دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع/تونس، 1984، ص 180.

أهلُ البِدْع. فقد «جَدَّ المهدي في طلب الزنادقة والبحث عنهم في الآفاق وقُتلهم»¹، كما أوصى ابنه الهادي بتعقُبهم، ولم يكن ديوان الزنادقة في حقيقة الأمر سوى «أداة بوليسية» لتضفية المعارضة، ومن لا ينصُّون تحت راية العباسيين. وبذريعة الدِّفاع عن الإسلام تدخَّل تحت هذه الظائلة: أصناف عدَّة: زنادقة²، مُرتَدَّون، ملاجدة وأهل البِدْع³.

وأما تلك الفرق التي ظهرت بالمشرق خلال القرن الأول، مثل الخوارج والشَّيعة أساسًا، فهي ستنتقل إلى المغرب، وسيكون لها تأثير على الوضع السياسي والديني بإفريقية طيلة القرون الأولى.

2. إفريقية مجال التناقضات وتجارب العنف المؤدلج

1.2. ثورات البربر: ردَّة فعل على التهميش وتطبيق قانون الحرب على مجال إسلامي

مسألة الجباية وتوقف آلة الفتوحات، مبدأ تناقض القوة، «paradoxe de la puissance» أو هشاشة القوَّة. فتورة البربر تُعبِّر عن هذا المبدأ، وهي تحمل بذور تناقضات عرقية ومذهبية، كتعبير عن تلك التناقضات داخل القوَّة العربية الضاربة. و برغم فشل محاولات السيطرة الإباضية والصفريَّة على القيروان في أكثر من مرَّة⁴، فإنَّ هذه الثورة قد قلبت الوضع الجيوسراتيجي لشمال إفريقيا وحتى الأندلس، وساهمت في إعادة رسم الحدود بين المجال الرِّسمي السني وبقية المجالات التي صارت تحت حكم المعارضة، والحد من السيطرة العربية، فضلًا عن العنف الذي صاحبها.

وفيما يَخُصُّ الوضع داخل إفريقية التي بقيت تحت السيطرة العربية رغم محاولات البربر انتزاع القيروان، كما وقعت الإشارة إليه، فإنَّ السلطة التي كانت تُمثِّل العرب قد أعادت السيطرة على الوضع ودفع الخوارج- البربر إلى خارج مجال إفريقية التقليدي، بفضل تدخَّل الجيوش العبَّاسية بقيادة الوالي ابن الأشعث الذي نجح في إعادة الأمن إلى القيروان بعد انتصاره على جيشين من جيوش الخوارج الأول بقيادة أبي الخطَّاب الأعلى المعافري [زعيم الإباضية]، والثاني بقيادة أبي هريرة الزناتي [من زعماء الإباضية] وتمكَّن ابن الأشعث من استرجاع القيروان من يد الخوارج بصفة نهائية⁵.

وفي هذه الظرفية المتقلِّبة اتَّسمت العلاقة بين السُّنة وبقية التيارات من خارج السُّلطة بالتوتر الذي وصل إلى حدِّ العنف. وقد لاحظنا من خلال ما دوَّنت المصادر أدلجة للعنف ضدَّ المعارضين منذ القرن الأول من معتزلة وخوارج حتى قبل ثورتهم في 122هـ/740م. وكان فقهاء السُّلطة السنية من أكبر المُعادين لهذه الحركات، وهم الذين ساهموا في التصدي لدعاية الخوارج بدعاية مُضادة مساندة للسُّلطة، على غرار موقف الفقهاء العشرة⁶ الذين أرسلهم عمر بن

1 الكلي (ابن دحية)، اللبراس في تاريخ بني العباس، صححه وعلق عليه، عباس العزاوي، مطبعة المعارف، بغداد - العراق، 1946، ص 31.

2 Voir : F. c. de blois ; zindik. In : E.I., N.edition, T11, p510.

3 Voir : J. robson; bid'a e.i., N.edition, T1, p1199.

4 أنظر بخصوص هزيمة الخوارج الإباضية والصفريَّة وفشل السيطرة على القيروان: ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، تحقيق بشار عؤاد معروف-محمود بشار عؤاد، دار الغرب الإسلامي، ط 1، تونس 2013، ج 1، ص ص 88-90.

5 المراكشي (ابن عذاري)، ن/م، ج 1، ص 105.

6 التميمي (أبو العرب)، طبقات علماء إفريقية وتونس، طبعة الدار التونسية للنشر- المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، ط 2، 1985، ص 84-85-86.

عبد العزيز للتصدي لنشاط الخوارج الدعوي ضد الأمويين¹، بل هناك من حمل السلاح للتصدي للثأرين على غرار الدور الذي قام به كل من أبي محمد خالد بن أبي عمران التّجّبي ضدّ الصفريّة والإباضية في محاولتهم الاستيلاء على القيروان، وقد تمكّن من قتل أحد قادة الجيش المعادي²، وأبي كريب القاضي الذي قاد المعركة ضدّ برغواطية بنفسه في غياب الوالي وبتفويض منه، وقُتِل في المعركة³.

2.2. موقف فقهاء السلطة من الآخر

يتضمّن خطاب الفقهاء عنفا لفظيا، وهو رديف لممارسات السلطة ضدّ المعارضة. وقد تبّنى الفقهاء موقف السلطة ضدّ المعارضة ونظروا للقمع والعنف كما هو مُبين في المدونات الفقهية المختلفة التي تتضمّن فصولا حول هذه المسألة تُعرّف بِكُتُب الجهاد، على غرار ما كتب سحنون وابن أبي زيد خاصة. فإقصاء الآخر تجسيد للعنف المقدّس المستند إلى موقف شرعي. وبالعودة إلى ما كتبه فقهاء المالكية بإفريقية في هذا الشأن يمكن للباحث رسم صورة للمواقف من المعارضين الذين أُلصقت بهم نعوثٌ مُشينة تنسجم مع التصوّر الرسمي للدولة السنية وفقهائها؛ وهي مواقف تستند إلى قول مالك في الحرورية⁴ والإباضية⁵ وهل يقاتلون؟ ونقرأ الجواب في مدوّنة سحنون: أرى أن يُستتابوا، فإن تابوا وإلا يُقتلون، هذا بالنسبة للقدريّة، أمّا الإباضية فلا يُصلّى على موتاهم⁶. وتجدر الملاحظة أننا في سياقٍ جدل مذهبي ذي خلفية سياسية، إذ أن موقف المالكية هو ردٌّ على موقف الإباضية المتشدد من السلطان الذين يعتبرون مُعسكره دار بغي، وأنّ مُحالفهم من أهل القبلة كفارٌ غير مُشركين تجوز مُناكحتهم ويورثون. وهذا ما نجد ه عند فقهاء إفريقية من أمثال ابن أبي زيد القيرواني الذي يُصرّح بشأنهم: إنّما قوتلوا وقُتلوا لبدعتهم، وإنّما قُتلوا بالسنة وبما أحدثوا من البدعة، فكان ذلك كحدّ يقام فيهم، وليس قتلهم يُوجب تكفيرهم. وروى عن سحنون أن من سبّ الخلفاء الأربعة يُقتل⁷. ويستفاد من مقالات الفقهاء أنّ الأمر يتعلّق بعنف متبادل بين طرفين سياسيين، لكنّ كليهما يستند إلى نفس الشرعية الدينية للتعصّب ضدّ الطرف الآخر. فالسلطة الرسمية السنية، ممثلة في الأمويين و العباسيين من بعدهم، والّلذان كان لهما مُمثلون بإفريقية وكانوا قد واجهوا المعارضة، لا سيّما الإباضية والصفريّة واثمومهما بالخروج عن صفّ الأمة، بينما تتهم المعارضة هذه السلطة بخروجها عن تعاليم الإسلام بخصوص منهج الحكم وطريقة اختيار وليّ الأمر.

1 ألفرد (بل)، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1981، ص 145-146-147.

2 المالكي، رياض النفوس، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1983، ج 1، ص 163-164.

3 المالكي، ن/م، ج 1، ص 172.

4 الحرورية هم الخوارج، سموا بالحرورية: لأنهم اجتمعوا في مكان في العراق يقال له: حروراء، اجتمعوا فيه بعد خروجهم عن طاعة الخليفة الرابع علي بن أبي طالب، فسموا بالحرورية، وكل من اعتقد مذهبهم يقال له: حروري؛ لأنه على مذهب الحرورية. أنظر:

الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أمير علي مهنا، علي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط 3- 1993، ج 1، ص 133.

5 الإباضية من أتباع عبد الله بن إباض، خرج في أيام مروان بن محمد، وكان يقول بأن مخالفيهم من أهل القبلة كفار غير مشركين. ومُنّاكتهم جائزة وموارثهم حلال، كذلك غنيمة أموالهم من السلاح والكراع عند الحرب حلال... ودار مخالفيهم من أهل إسلام دار توحيد، إلا معسكر السلطان فهو دار بغي. أنظر: الشهرستاني، ن/م، ج 1، ص 156-157.

6 القدريّة: ترجع نشأة القول بالقدريّة إلى معبد الجهنّي ت 699م، وغيلان الدمشقي ت 735م والقول بالقدري يعني أنّ الله لا يجوز أن يطم بالاشياء قبل حدوثها، وقد ظهر القول بالقدريّة منذ القرن الثاني هـ / الثامن م وتصدّى له فقهاء المالكية. وقد اتهم الفقيه ابن فزوخ بشيء من القدر ثم تبيّن براءته، أنظر:

محمد (الطالبي)، الصراع الألهوتي في القيروان أيام الأغالبة، منشورات سوتيديدا، تونس، 2017.

فصل مقاومة مذهب القدريّة في القيروان، ص 168 وما يليها.

7 القيرواني (ابن أبي زيد)، النوادر والزيادات على ما في المدوّنة من غيرها من الأفتاء، تحقيق محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، ط 1، بيروت، 1999، مجلد 14، ص 542.

فالمسألة بالأساس سياسية، وإن اتخذت مظهرا فكريا، لأن الاختلاف لم يكن حول حقيقة النبوة أو الإسلام بل كان حول أحقية من يحكم، وكيف يحكم المسلمون. ومما لا يخفى على الباحث هي تلك الخلفيات القبلية والاجتماعية والعرقية لهذه الخلافات. إفريقية كانت مسرحا لعنف مستمر بين هذه الأطراف باعتبار أن البربر قد اتخذوا من المذاهب المعارضة أيديولوجية تبرز وتؤطر معارضتهم لحكم العرب ولتجاوزاتهم، دون وضع الإسلام موضع سؤال. بينما تعتبر السلطة السياسية أن من خرج عن الصف وعن «إجماع الأمة» هو صاحب «بدعة وضلالة» يجب إعادته إلى «الصف»، و«السنة والجماعة»، بطريقة سلمية أول الأمر، فيستتاب، وإن لم يتب يقتل، حفاظا على وحدة الصف الإسلامي كما تراه السنة. فالخروج عن السلطة ومقاومتها بالسلاح يقابله ردّة فعلٍ أغنف من لدن هذه السلطة. كما أن العنف يبرره منظرو الطرفان: المالكية من جهة والإباضية والصفريّة من جهة أخرى.

3.2. الأطراف المقصودة بالإقصاء وتشريع العنف

بالرجوع إلى الأدبيات ومُصنّفات الفقه وكُتب التراجم والطبقات يُمكنُ رسم صورة تحض أهل البدع والزندقة وكل الجماعات المُصنّفة ضمن خانة المبتدعين، وهو نعت يُستعمل لتسمية مجموعات مختلفة الآراء والمشارب الفكرية من التي تحمّل أفكارا لا تتماشى والتصور السني للإسلام الحالي من الشوائب، إسلام السلف الصالح، والذي يُمثله المذهب المالكي في إفريقية. يقول القاضي عياض مُحدثًا عن خصال سخنون ودوره في مقاومة البدع، من منظور سني طنبًا:

«وكان أول القضاة فرق خلق أهل البدع من الجامع، وشرد أهل الأهواء منه، وكانوا فيه جلقًا من الصفريّة والإباضية والمعتزلة، يتناظرون به ويظهرون زيفهم، وغزلهم أن يكونوا أئمة للناس أو مُعلّمين لصبيانهم أو مُؤدّبين. وأمرهم ألا يجتمعوا، وأدب جماعة منهم بعد هذا خالفوا أمره، وأطافهم. وتوب جماعة منهم، فكان يُقيم من أظهر التوبة منهم على المنبر، وغيره، فيعلن بتوبته عن بدعته»¹.

يستشف من كلام عياض بخصوص القاضي سخنون أن هذا الأخير قد دشّن سياسة مُلاحقة من لا ينتمون إلى الإيدولوجيا الرسمية، بطريقة غير معهودة، وهي سياسة جديدة في إقصاء غير المنتسبين إلى الخط المالكي إن صح القول. إن استعمال العنف لطرد الخصوم من الجامع يَنبُ عن إرادة جديدة في التعامل مع الخصوم، فضلا عن الجدل الكلامي وتأليف المُصنّفات في ثلب هؤلاء الخصوم، ومحاولة إقامة الحجج عليهم، ثم اتهامهم بالخروج عن الجماعة. كما يطلعنا هذا الخبر عن الجماعات المعنّية بالإقصاء والتي تُصنّف ضمن خانة أهل البدع أو أهل الأهواء، بحسب تعبير المُصنّف. إذ يُمكن حصرها في فئتين: الفئة الأولى التي تنتمي إلى «الخوارج» بفرعيها: الصفريّة والإباضية، وقد سبق التعريف بهما. وهنا نتساءل عن سر استمرار الحضور الخارجي بشقيه في العاصمة الأغلبية في القرن الثالث هـ/ التاسع م، وهو حضور بصفة غير مسلحة طبعًا، بل كان حضورا فكريًا، بعد فشلهم العسكري وانطوائهم إلى الغرب أين أسسوا دويلات لهم بتاهرت [الإباضية] وسجلماسة [الصفريّة]، مع العلم أن هذين الفرقتين تُعدّان من أكثر فرق الخوارج

اعتدالا مُقارنة ببقية الفرق التي اتسمت بالزاديكالية في مواقفها وممارساتها¹. أمّا الفئة الثانية التي ذكرها الخبر فهي تحُص المعتزلة، وهي جماعة فكرية لم تتحوّل يوما إلى حزب سياسي، أو فرقة حاملة للسلّاح.

ولفهم وضعها ضمن «أهل الأهواء» أو «أهل البدع» يجب العودة إلى السياق الإفريقي العام والظرفية التي تمّ فيها تعيين سحنون قاضيا بعد انتهاء ما يُعرف بمحنة خلق القرآن. 234هـ/849م، بعد أن تراجعت بغداد عن القول بخلق القرآن² والعودة إلى الفكر الشّي الحنيلي. وكذلك بعد عزل القاضي المُعتزلي ابن أبي الجواد الذي سبق له أن لاحق سحنون لرفضه القول بخلق القرآن، وقد ثار منه سحنون وامتنحه بالسجن والضرب بالدرة حتّى الموت بعد أن اتهمه بإخفاء وديعة أيّام كان متقلّدا القضاء³.

إلى جانب ذلك نجد القدرية كتيار فكري قد تعرّض إلى المضايقات من قِبَل زُعماء المالكية كما أشار محمد الطالبي في كتابه حول الصراع اللاهوتي مُخصّصا فصلا لمقاومة مذهب القدرية بالقيروان⁴. ولم يقتصر الأمر على المذاهب والتيّارات التي يُمثّلها أصحابها، بل تجازوه إلى تسليط أشنع العقوبات ضد بعض الأفراد كما حصل مع الشّاعر إبراهيم الفزاري الذي كان شاعرا مُتفَنّا في كثير من العلوم مع استهزاء وطيش وكان مُناظرا في الفقه، يُخضّر مجلس القاضي ابن طالب الفقيه- القاضي وهو من العائلة الأغلبية، ليُنَاطِرَه في الفقه. يقول عنه عياض أنّه كان ذا استهزاء وطيش. ويُقال، حسب نفس المصدر عنه أنّه كان يَزْزِي ابن طالب ويتضاحك بأمره فانتهى ذلك إلى القاضي الذي سجنه؛ وأقام عليه البيّنة [أكثر من مأتي شخص] بأنّه يستهزأ بالله وبكتاب الله والأنبياء وبنبي الإسلام فاحضر له العلماء [محكمة تفتيش] وأمر به قطعن بسكين في حُنجرته ثم صُلب مُنكّسا وأنزل وأُخْرِق بالنار⁵.

وهذه العقوبة المسلّطة على الشّاعر بناءً على تُهمّة الازدراء بالأنبياء والقرآن إنّما وردت في نطاق تطبيق حدّ الزندقة عليه كما ذهب إلى ذلك جُلُّ فقهاء المالكية⁶، وذلك بناءً على قول مالك في الحرورية والإباضية هل يقاتلون؟ فقال: أرى أن يُسْتَبَاووا، فإن تابوا وإلا يُقْتَلُونَ. أمّا القدرية والإباضية فلا يُصَلّى على موتاهم، إنّما قوتلوا وقُتِلوا لبدعتهم عند ابن أبي زيد، وإنّما قُتِلوا بالسنة وبما أحدثوا من البدعة، فكان ذلك كحدّ يُقام فيهم، وليس قتلهم يُوجب تكفيرهم. والمرجعية في مثل هذه الحالات هي موقف علي بن أبي طالب منهم [الخوارج] وهو الذي أقرّ بأن تُسْتَحَل دِمَاؤُهُمْ ولم يُكْفَرهم ولا سباهم ولا أخذ أموالهم فَمَوَارِيثُهُمْ قائمة، ولهم أحكام أهل الإسلام في ذلك.

ولا يختلف الفقه الشّييعي عن السني بخصوص المرتدّ، فُحْكُمَه حسب القاضي التّعمان:

1 الخوارج عشرون فرقة وهذه أسمائها المحكمة الاولى الأزارقة والتجندات والصفرية ثمّ العجاردة المفترقة فرقا مِنهَا الخازمية والشعبية والمطلومية والمجهولية أصحاب طاعة لا يُزاد الله تعالى بها والصلبية والخنسية والشيبية والشيبانية والمعبدية والرشيديّة والمكرمية والخمرية والشمراخية والابراهيمية والواقفة والاباضية مِنْهُمْ افترقت فرقا مظمها فريقان حفصية وحادثية فأما اليزيدية من الاباضية والميمونية من العجاردة فانها فرقتنا من غلاة الكفرة الخارجين عن فرق الامة. البغدادي (عبد القاهر)، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، دار الافاق الجديدة، بيروت، ط 2، 1977، ص 54-55.

ويمكن اعتبار الأزارقة والتجندات من أشدّ فرق الخوارج راديكالية.

2 الطالبي (محمد)، الصراع اللاهوتي في القيروان في العهد الأغلي، مرجع سبق ذكره، ص 152.

3 الطالبي (محمد)، تراجم أغلبية مستخرجة من مدارك عياض، م/م، ص 110-111.

4 الطالبي (محمد)، الصراع اللاهوتي في القيروان في العهد الأغلي، ن/م، ص 168 ما بعدها.

5 الطالبي (محمد)، تراجم أغلبية، م/م، ص 213.

6 من كتاب ابن الموزا وابن سحنون، قال مالك وأصحابه: يقتل الزنديق ولا يستتاب إذا ظهر عليه، ابن أبي زيد القيرواني، ن/م، مجلد 14، ص 518.

يُستتاب إن كان دخل حديثاً، أما الذي وُلِد مُسليماً فيُقتل¹. ومرجعيتُهُ في ذلك المذهب الجعفري الذي يقول: يستتاب المرتد والزنديق، حسب ما فعل علي مع زنادقة من البصرة رفضوا الدخول في الإسلام حَقَر لهم حفيراً وأحرقهم بعد ضرب أعناقهم².

كذلك فعل بنصراني أسلم ثم رجع عن قراره وتمسك بدين المسيح، فأمر بأن يُداس عليه بالأقدام، واعتبره الإمام علي مُرتدّاً عن الإسلام، إذ قام إليه بنفسه، فكبّه على وجهه، ثم فأمر به فوطأوه بالأقدام³. كذلك فعل بالمرتد الذي بدّل دينه، إذ أمر بإحراق نصراني ارتدّ، فبذل أولياؤه مائة ألف درهم في الجُثة فأبي عليهم ذلك⁴. وقد شكّلت هذه العقوبة سابقة للذين جاؤوا من بعده، سواء كان الدولة سنيّة أو شيعيّة. كما مثّل موقفه من الخوارج مرجعيّة في العقوبات التي يُمكن أن تسلّط عليهم⁵.

3. العنف المقدّس بإفريقيّة في القرن الخامس : مرحلة الدُروة

قبل تناول الموضوع لابد من التذكير بأنّ العنف لم يكن وليد القرن الخامس. فالعنف المتصل بالمقدّس قد عرفته إفريقيّة حتى قبل قدوم العرب في القرن 7م. فمنذ بدايات المسيحيّة عمدت الدولة الرومانيّة إلى قمعها وملاحقة معتنقيها بتهمة التآمر لزعزعة الأمن السائد، وعدم احترامهم للعهد بين المدينة والآلهة⁶. وفي الفترة المسيحية شهدت البلاد انشقاقات⁷ بين الجماعة المسيحيين نجد صداها في ما دوّنه أوغيسطين الذي تصدّى للبدع والانشقاقات من موقعه كأُسقف لمدينة عثابة⁸ وقد بلغ الخلاف داخل الجماعة المسيحية حدّ مُمارسة العنف فيما بينها، كما تشهد بذلك الحوادث العنيفة ذات الطابع الديني، برغم أبعادها الاجتماعية خاصّة مع بروز جماعة الدوناتيّة⁹. وتواصل الصّراع المذهبي مع قدوم الوندال الذين فرضوا مذهبهم الآريوسي مع ما صجّب ذلك من عنف جرّاء إرادة هؤلاء فرض هذا المذهب على الأفارقة الكاثوليك¹⁰. و إذ تُذكر بهذه الوقائع بصفة عرضيّة، فإنّ القصد هو الإشارة إلى حضور العنف المقدّس ذي الصلة بالخلافات المذهبيّة بين أتباع الديانة الواحدة في إفريقيا الشماليّة عموماً حتّى قبل دخول الإسلام.

1 القاضي النُّعمان، دلائل الإسلام، تحقيق آصف علي بن أصغر فيضي، دار الأضواء بيروت، ط1، 1991، مجلد 2، ص 481.

2 القاضي النُّعمان، ن/م، مجلد 2، ص 480.

3 القاضي النُّعمان، ن/م، مجلد 2، ص 480.

4 القاضي النُّعمان، ن/م، مجلد 2، ص 481-482.

5 القيرواني (ابن أبي زيد)، ن/م، مجلد 14، ص 541.

6 Voir :

Arbia (Hilali), « L'État romain et les violences collectives dans les provinces de l'Afrique du Nord », In : Violence(s) de la préhistoire à nos jours, sous la direction de Marie-Claude Marandet, Presses universitaires de Perpignan, Perpignon, 2011, p22.

7 - من بين أطراف الانشقاق : النحلة الدوناتيّة التي قسّمت الكنيسة الأفريقيّة طيلة ثلاثة قرون ونصف من نهاية اضطهاد ديوكليسيان حتّى الفتح العربي. بينما برزت البدعة الآريوسيّة مع قدوم الوندال الذين أرادوا فرضها على سكان شمال إفريقيا الذين يعتقدون المذهب الكاثوليكي في معظمهم وهي هرطقة نسبة إلى الأسقف الليبي (آريوس) الذي درس على تلميذ بولس السميماطي وهو (لوقيانوس)، وكان آريوس يعلم بأن الله إله واحد غير مولود، أزلي، أما الابن فليس أزلياً، بل وجد وقت لم يكن الابن فيه موجوداً، وهو خرج من العدم مثل غيره من المخلوقات حسب مشيئة الله، فهو ليس إلهاً، ولا يملك شيئاً من الصفات الإلهيّة، إلا أن الله منحه مجداً جعله فوق كل الخلائق. وقد تصدّى لها مجمع نيقيا في 325، واعتبرها هرطقة.

Voir :

Encyclopédie Universalis, Donatisme, par Hervé Legrand, Arianisme par Michel Meslin.

8 Leclercq (Henri), L'Afrique chrétienne, Volume 2, Paris 1904, p 104.

9 Decret (François), Le christianisme en Afrique du Nord ancienne, Edition du Seuil, 1996, pp158-162.

10 Leclercq (Henri), Op. Cit., p 153 .

Decret (François), Op. Cit., p 278.

ومع تأسيس المقاطعة العربية شهدت إفريقية موجات من العنف المذهبي جزاء الخلافات التي شهدتها المشرق وانتقلت إلى شمال إفريقيا بانتقال الأفكار والفرق المتصارعة في المشرق إلى الساحة الإفريقية. وقد تطوّر الصراع في القرن الثاني ليتحوّل إلى عنف في ظاهره مذهبي، لكنه يُخفي في طياته تناقضات عرقية واجتماعية، تجسّد في ثورة البربر مع تواصل الصراع بين الخوارج والسنة. وفي القرن الثالث تتحوّل إفريقية إلى مجال صراع مذهبي دون بلوغ درجة العنف المسلح. ومع قيام الدولة الفاطمية تتجذّر المواقف أكثر ويتحوّل الخلاف بين المذاهب إلى عنف مسلح جسّده الصراع بين الخوارج والشيعة في القرن الرابع بلغ ذروته في المواجهة بين زناتة المتبينة لمذهب الخوارج والدولة الفاطمية الشيعية خلال ثورة التُّكاري الخارجي صاحب الحمار.

1.3. أطراف المواجهة

على عكس العنف الذي شهده القرن الرابع مع ثورة صاحب الحمار، وعلى عكس ما حدث من مواجهات بين الفصائل الخارجية: إباضية وصرفية ضدّ السلطتين الأموية والعبّاسية وقد كان الصراع سياسيًا طائفيًا أيديولوجيًا وواضحًا من حيث الأسباب والوقائع والنتائج، ومن خلال النفس التحيّزي والتّمجّدي اللذان تضمّنتهما الأخبار الواردة بخصوص تلك الأحداث؛ لا سيّما وأنها من نفس المصدر - مالكي - تعبّر عن وجهة نظر الطرف الفاعل والمنتصر في تلك الوقائع الدّامية. وهي وقائع تختلف عن غيرها من المواجهات. ففي هذه المزة لا يوجد جيشان متقابلان يتصارعان على مجال أو على افتكاك الحكم، بل هناك غموض بخصوص الأطراف التي طفا دورها على سطح الأحداث التي اتخذت مظهر المجازر ضدّ فئة من السكّان.

• العامّة والفقهاء: القيروان

اكتسبت تلك الأحداث صبغة عنيفة غير معهودة. ولنا أن نتساءل عن الأطراف التي تقف وراءها. إذ أنّ المصادر لا تذكر سوى بعض الأشخاص التي لها صلة بالوقائع، من باب التّمجيد لدورها، لكن هل كانت فعلا هي التي تقف وراء تلك الأحداث والهجمات ضدّ الشيعة؟ أم هناك أطراف سها المؤرّخون عن ذكرها واكتفوا بإبراز دور الفقهاء لأسباب تعود إلى إعلاء رموز المذهب المالكي؟ وفي هذا السياق يبرز أبو الحسن علي بن خلدون «زعيمًا» لهذه الحركة حسب الدّباغ يصفه بكونه زُكّيًا من أركان السنة رأسًا في إفريقية جليل القدر في فقهايتها مُطاعًا، كانت العامّة تتبّعهُ، شديداً على أهل البدع والزّوافض مُقرّياً بهم!.

ويبدو أنّ دوره في مجازر القيروان كان مُهمًّا كما ورد في المصادر المالكية التي تذكر تلك الوقائع على كونها انتصارات للسنة على أهل البدع، لا سيّما جماعة الشيعة التي كانت تُلجّق بهم أشنع التّهم لإخراجهم من المِلّة لتبرير تصفيتهم. وهذا الدّباغ يَسرّد لنا أحداث القيروان. وذلك يوم الجمعة منتصف شهر محرم عام سبعة وأربعمئة قتلت العامّة الرافضة أقبح قتل وحرّقوهم وانتهبوا أموالهم وهدموا ديارهم وقتلوا نساءهم وصبيّانهم وجرحوهم بالأرجل، وكانت صيحة من الله سلّطها عليهم. وخرج الأمير من القيروان إلى المهديّة وسائر بلادهم، فقتلوا حيث وُجدوا، وأحرقوا بالنّار، فلم يُترك منهم أحد بإفريقية إلا من اختفى، ولجأت الرافضة إلى مساجد المهديّة فقتلوا فيها، وهدموا دار الإمارة. وتقدّمت العامّة بذلك إلى جماعة من أهل السنة ومن غيرهم. فلقد حُكي أنّ العامّة جاءت متعلّقة برجل اتّهموه برأيهم، فمزّوا به على

شيخ من العامة فسألهم عن تعلّقهم به فقالوا نسير به إلى الشيخ أبي علي بن خلدون فننظر ما يأمرنا به. فقال لهم الشيخ العامي: لا. أقتلوه الآن، فإن كان رافضياً أصبتم، وإن كان شيعياً عجلّتم بروحه إلى الجنة الآن.¹

ويبدو جلياً تورّط الفقهاء في هذا العنف بعد أن نظروا له؛ فعبارة الرافضة تحيلنا على سجلّ إقصائي من حضيرة الإسلام لتبرير هذا العنف ضدّ مسلمين لا يشاركونهم نفس الأفكار المذهبية والسياسية. كما تصف لنا هذه القطعة الإخبارية حُطورة المُواجهات غير المُتكافئة داخل القيروان والمهدية وهذا النفس الانتقامي مع غلّ شديد وحقد غير معهود، موجه ضدّ أطراف مُسلمة، لكنها غير سُنيّة. وعبارة صحيحة من الله تؤكّد أنّ العداء قد بلغ حدّال الرجعة فيه. وأن ذلك مؤدّ حتماً إلى ما يصفه المؤلف من أقبح قتل وحرق بالنار ونهب الأموال وهدم الدُور، وانتهاك حرمة المسجد الذي لجأت إليه جماعة الشيعة. كما أن المتأمل في هذه الفقرة يسجل دور العامة التي شخنها الفقهاء حقدا وكرهية ضدّ الشيعة. حتى أن القتل صار على مجزّد الشبهة، وحتى دون الحاجة إلى التثبت من هويّة الضحيّة. وهذا يطرح كثيراً من التساؤلات حول غياب السلطة، أم أنّ ذلك مُعبّر عن صراع خفيّ داخل أجنحتها، وهو أمرٌ يحدث في كلّ الدُول لتصفية حسابات بتحريك الشارع أو بغضّ الظرف عن التحرّكات.

ولاستجلاء الأمر يجدر بنا العودة إلى الظرفية الصعبة التي كانت تمرّ بها الدّولة الزيرية وريثة الحكم الفاطمي. ويبدو أنّ الصّعوبات الاقتصادية لها تأثير غير مباشر في اندلاع هذه الأحداث كما سنُبيّن لاحقاً. أمّا بالنسبة إلى تورّط الفقيه الشيخ ابن خلدون البلوي فهو مُؤكّد ودليل ذلك مقتلُه في عملية انتقامية. برغم أنّ المصادر لا تُشير إلى الجهة الفاعلة، كما لا تُفيد بخصوص الأطراف المُتورّطة معه مباشرة؛ غير أنّ صاحب المعالم يورد إشارة مفادها وجود تنسيق بين جماعات في القيروان وخارجها. فيقول متحدّثاً عن كرم الشيخ ابن خلدون:

ثم إن أحمد بن عوانة الفقيه ذهب إلى تونس في زيارة المؤدّب حُرّز، فأقّى إلى القيروان وقد أصابه رمد شديد في شدّة الحرّ، فأنزله أبو علي في الدار. واستدعى الطبيب ابن أعين يداوي عينيه. وكان يجري عليه التّفكّة.²

ولعل إشارة الدّبّاغ بخصوص إرسال الفقيه إلى الشيخ حُرّز دليل على احتمال وجود شبكة من الفاعلين في تلك الأحداث كانت تنسّق فيما بينها. ويخصّص مقتل الشيخ ابن خلدون يذكر الدّبّاغ أنّ المُعزّ دبر قتلَه، إذ دخل عليه جماعة من المَشارقة والشّرطة المُسجّد وقتلوه. وهاجت العامة إثر ذلك، و انتهبت المنصوريّة.³

• المؤدّب حُرّز في تونس

إشارة الدّبّاغ في ردّه على موقف البرزلي تبعث على التساؤل والتي ونصّها:

«وما تقدم من قولنا خرج الأمر من القيروان إلى المهدية وسائر بلادهم خلاف ما كان يقول شيخنا أبو الفضل البرزلي أنّ الوقت الذي قام عليهم فيه أهل القيروان، قام كل شيخ على من في بلده كالشيخ حُرّز على أهل تونس من غير أن يكون هناك اتفاق منهم على ذلك، بل هي كرامة في حق

1 الدّبّاغ، ن/م، ج 3، ص 154-155.

2 الدّبّاغ، ن/م، ج 3، ص 152.

3 الدّبّاغ، ن/م، ج 3، ص 154.

جميعهم¹ .»

ومن ناحية أخرى نشير إلى أن تورُّط مُحَرِّز في أحداث مدينة تونس تُؤكِّده المناقب التي تعتبر ذلك العمل أمراً يُرضي الله ورسوله كما ورد على لسان المؤدِّب². كان دور الشَّيخ مُحَرِّز نفس دور الفقيه القيرواني على بن خلدون. إذ كان يفتي في قتل من «ثبتت» عليه تهمة التشيع. هذا التورُّط تُشير إليه مناقبه؛ المصدر الوحيد حول المذابح ضدَّ الشيعة في مدينة تونس. فكان يُؤثِّق إليه بالزجل منهم، فيشهد بحضرته، فيقتل بالشَّهادة³ وقد نصحه أصحابه بملازمة البيت خوفاً على حياته من ردة فعل الشيعة، فرفض⁴، كما رَفَضَ فكرة السفر عن طريق البحر. تُشير المناقب إلى قدوم يعلى بن فرج إلى تونس لمُعاقبة المُتَوَرِّطِينَ. حَدَّث أحدهم، أتاني أقوامٌ من أهل التَّاس والجدة يَأْتِر قَتْلَةَ المَشَارِقَةِ وخَرَجَت النَّاس إلى المراسي فدخلنا على الشَّيخ فوجدناه في أسرٍ حال⁵.

هل كان الشَّيخ على علم مسبق بما سيحدث للشيعة؟ هذا ما يطرحه الخبر الوارد في المناقب: أتاه رجل فقير يرغَّب في الزَّواج، لكنَّه لا يملك مالا فنصَّحهُ بأخذ الفَرْق [الزَّهن] على قمح ابن العظيم، وكان من أثرياء المَشَارِقَةِ. وقال له بعضهم أفرِّقْ كما أَمَرَكَ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَكْرَمَ مَنْ أَنْ يُكَذِّبَ وَلِيَّه؟ فَأَخَذَ الفَرْقَ على القَمْحِ، وتزوَّج. فما هي إلا مُدَّةٌ يسيرة حتَّى قَتَلَ النَّاس المَشَارِقَةَ وانتهت مَطَامِير ابن العظيم، وكان الرَّجُل يُنْقَلُ مِنْهَا وَيَرُدُّ الفَرْقَ وَيُخَرِّنُ عَوْلَتَهُ⁶.

وبخصوص إمكانية التَّنسيق بين مختلف الأطراف تطرح المسألة مرَّةً أخرى بخصوص أحداث باجة، إذ تَرَشَّح بعض الإشارات في المناقب. فقد سأل رجل من باجة الشَّيخ مُحَرِّز قائلاً: قُتِلُوا عِنْدَكُمْ بتونس، ولم يُقْتَلُوا عِنْدَنَا، فدعا له المؤدِّب، وقال له: غَسَلَ اللَّهُ عَنْكُمْ الْعَارَ وَأَحْفَقَكُمْ بِالنَّاسِ. قال: فوصلنا إلى باجة يوم الخميس وقُتِلَ المَشَارِقَةُ عِنْدَنَا يوم الاثنين⁷. مع احترازنا على دقَّة الخبر باعتبار أنَّ أحداث باجة قد وقعت قبل أحداث تونس 405هـ/1015م، لما دخلها حماد وحزَّض على الشيعة. كما أننا نجد لمُحرِّز تنقلات داخل مجال الدولة الصنهاجية، كان يأتي القيروان ويقيم عند أحد الصالحين؟ نجده مُفْتَشِّشاً عنه في طرابلس، وحين داهمته الشرطة تم إخفاؤه مختفياً في غرفة علوية⁸. كما ترد معلومات هامة حول استعمال الحمام الزاجل، -عمل استعلاماتي- فقد كان بالقيروان رجل من أهل السنة مُحِبّاً في أهل تونس وكان له صديق فيها عنده حمامان ضاريان حمام بتونس وحمام بالقيروان شخص اسمه ابن عوانة من القيروان يذهب إلى زيارة الشَّيخ مُحَرِّز⁹.

2.3. الوقائع المرتبطة بالعنف ومجال انتشارها

- أحداث مدينة تونس

1 الدِّبَاغ، ن/م، ج 3، ص 154.
2 الفارسي (أبو طاهر)، مناقب مُحَرِّز بن خلف، تحقيق ونشر هادي روجي إدريس، الجزائر، 1959، ص 133.
3 المصدر نفسه، ص 143.
4 المصدر نفسه، ص 122-123.
5 المصدر نفسه، ص 124-125.
6 المصدر نفسه، ص 124.
7 المصدر نفسه، ص 112.
8 المصدر نفسه، ص 114-115.
9 المصدر نفسه، ص 144.

يجب وضع الأحداث في ظرفية مطلع القرن 11/5 في آخر عهد باديس، في سياق الصراع بين باديس وعمه حماد الذي شق عصا الطاعة في وجه باديس 405هـ/1014م وبادر بقطع العلاقة مع الفاطميين والدخول في طاعة العباسيين. وهو الذي أمر بتقتيل الشيعة، وعمد إلى إعادة المذهب السني إلى مملكته. وقد قام بالاستيلاء على باجة وحث أهل السنة على إبادة الشيعة المشاركة، الروافض. وفي نفس السياق نفهم ظروف أحداث تونس التي وقعت في عهد باديس مثلما سبقت الإشارة إلى ذلك. ولا تتوفر حولها معلومات سوى ما ورد في المناقب، إشارة إلى وجود السلطان بالمغرب وقتل المشاركة قبل الحوادث التي شهدتها مدينة تونس في علاقة بما قام به حماد حين سيطر بجيشه على باجة، كما حرض سگان تونس على الانتفاضة ضد الشيعة¹، وذلك في إطار النزاع بينه وبين باديس ابن أخيه.

نقول هذا مع قناعتنا بصعوبة التعامل مع النص المنقبي الذي لا يسعى إلى التوثيق والتدقيق بقدر ما يهدف إلى إغلاء مكانة وإبراز كرامات الولي موضوع المناقب. لكن قراءة هذه المناقب تسمح بتسليط الضوء ولو بصفة غير دقيقة على الوقائع التي حدثت في سنة 406هـ/1015-1016م؛ والخبر هنا يرد في سياق تمجيد المؤدب مخرز -الولي لاحقا مع التأكيد على دوره «البطولي» في تلك الأحداث. كما نجد إشارات إلى وجود عمل سري منظم بصفة ضمنية، مع عمل استعلاماتي بوجود الحمام الزاجل واجتماعات سرية يقفها الشيخ مخرز مع أنصاره. وتشير المناقب أيضا إلى الدور الذي ساهم به الولي معاوية بن عتيق وهو معاصر وتلميذ لمخرز بن خلف، وقد مات شاهرا سلاحه ضد الشيعة كما تفيد بذلك مناقبه وقد قام بنفس الدور الذي قام به شيخه؛ لكن لا تتوفر لنا تفاصيل حول ذلك². ولم تقتصر الأحداث على مدينة تونس، بل شملت عدة أماكن أبرزها: تونس، باجة، القيروان، المهدية.

• أحداث مدينة تونس

على عكس أحداث تونس، تتوفر حولها معطيات أكثر تفصيل في المصادر المغربية والمشرقية؛ في كتب الطبقات والتراجم والمصادر الإخبارية. اندلعت هذه الأحداث في عهد المعز، الأمير الصبي الذي تسلم مقاليد الحكم وهو ابن ثماني سنوات. ويبدو أن السلطات في القيروان توقعت أحداث 405هـ/1015م منذ عهد باديس بسبب حملة حماد على شمال إفريقيا. وقد دخل باجة كما أشرنا وحرّض أهل تونس على التحرك ضد الشيعة، بعد أن أعلن البيعة للعباسيين، ونقض بيعة الزيريين والفاطميين، وقام بتقتيل الشيعة³. يذكر ابن عذاري أن المنادي يطالب بمغادرة الضنجاجيين إلى المنصورية، ونادى مناد آخر بإغلاق الحوانيت والفنادق بالقيروان، وكان ذلك أول خرابها حسب ما ذكر⁴. لا سيما بعد أن بلغه ما أزمع عليه حماد من خلع طاعته له وقراره بالرحف بجيوشه لمحاربه⁵. وبخصوص أحداث القيروان تتوفر حولها تفاصيل أكثر من بقية الأحداث كما ورد عند ابن عذاري:

1 Idris (H.R), La Berbérie orientale, Librairie d'amérique et d'orient adrien- maisonneuve, Paris, 1962 , t1, p119.

2 Idris (H.R), T1, Op. Cit, 143-148.

أنظر أيضا :

الهواري (علي بن محمد بن أبي القاسم)، مناقب أولياء تونس، مخطوط المكتبة الوطنية، 1855، ص 191.

3 Idris (H.R), Op. Cit, T1, p 119.

4 ابن عذاري، البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ج 1، تحقيق بشار عواد معروف، ومحمد بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، تونس، 2013، ص 274-275.

5 المصدر نفسه، ج 1، ص 285-286.

«كان المُعزّ بن باديس صغيراً إذ وُلِّي وهو ابن ثمانية أعوام، وقيل ابن سبعة أعوام، رُي في حجر وزيره أبي الحسن بن أبي الرّجال، وكان ورعاً زاهداً. وكانت إفريقية كلّها والقيروان على مذهب الشيعة وعلى خلاف السنة والجماعة، من وقت تملك عبيد الله المهدي لها. فحرّض ابن أبي الرّجال المعز ابن باديس وأدبه، ودّله على مذهب مالك وعلى السنة والجماعة، و الشيعة لا يعلمون ذلك، ولا أهل القيروان. فخرج المُعزّ في بعض الأعياد إلى المُصلّى في زينته وحُشوده، وهو غلام فكبا به فزسه، فقال عند ذلك: أبو بكر وعمر فسمعتة الشيعة التي كانت في عسكره فبادروا إليه ليقتلوه، فجاء عبيده ورجاله ومن كان يكتم السنة من أهل القيروان، ووضع السيف في الشيعة، فقتل منهم ما ينيف على الثلاثة آلاف، فسُمي الموضع بركة الدّم إلى الآن... وصاح بهم صائح الموت فقتلوا في سائر بلاد إفريقية»¹.

وإن كان الإشارة إلى العيد والمصلّى صحيحة فالأمر يتعلق إذاً بعيد الفطر أو الإضحى[مارس أو ماي 1017] شوال أو ذي الحجة 407هـ، يُفترض إذاً أن يكون حصل هيجان شيعي كرد فعل على الأحداث التي وقعت سابقاً. وهل فعلاً حاولوا قتل الأمير لأنّه توسّل باسم الشيخين²؟

كان بمدينة القيروان قوم مجومة تعرف بدرب المعلى، ستسترون بمذهب الشيعة من شار الأئمة، فانصرف العامة إليهم من فورهم وقتلوا منهم خلقاً، رجالاً ونساء. انبسطت أيد العامة على الشيعة وانتهبت دورهم وأموالهم... وذلك يوم الجمعة منتصف شهر محرم عام سبعة وأربعمائة قتلت العامة الرافضة أقبح قتل وحرّقوهم وانتهبوا أموالهم وهدموا ديارهم وقتلوا نساءهم وصبيانهم وجرحوهم بالأرجل و كانت صيحة من الله سلطها عليهم اجتمع بدرا محمد بن عبد الرحمان نحو ألف وخمسمائة من الشيعة فإذا خرج أحد منهم لشراء قوته قتلوه³.

تواطؤ رجال الدولة مع العامة خاصة عامل القيروان منصور بن رشيق، وهو الذي حرض العامة أو تغاضى عن هيجانها، لأنه قد بلغه أن المُعزّ سوف يَغزّله، وقد زحفت العامة إلى دار الإمارة بالمنصورية وهدمتها. وقد كان قبل ذلك مُسيطراً على الوضع غير أنّه أراد أن ينتقم لنفسه ويُحرّج الأمير والعامل الذي سيخلفه⁴. وتذكر هذه التتف المتتقاة من كتاب ابن عذاري كيفية حصول هذه الأحداث وتُشير إلى الأطراف المتورطة فيها، غير أنّها لا تشير إلى توطؤ المشرفين على أمن العاصمة وكبار المتنفذين في الدولة الذين استغلّوا صغر سن الأمير المعزّ ليغضّوا الظرف عن ذلك الهيجان. كما يستفاد من صيغة الخبر وجود حالة احتقان كبيرة داخل العاصمة - القيروان- في ظاهرها فقد سُنة على شيعة وفي باطنها تكمن عوامل متعدّدة تقاطعت لتفرز مثل هذه الأحداث.

• أحداث المهدية

فرّت جماعة من الشيعة من القيروان إلى المهدية، لكنهم لوجقوا، يقول المعالم: «فقتلوا حيث وجدوا وأحرقوا بالنار، فلم يترك منهم بمداين إفريقية إلا من اختفى، لجأ بعضهم إلى مساجد البادية فتمّت ملاحقته و لجاء من بقى إلى المهدية إلى المسجد الجامع فقتلوا فيه عن

1 المصدر نفسه، ج 1، ص 292-293.

2 Idris (H.R), Op. Cit., T1,p146.

3 المصدر نفسه، ج 1، ص 292-293.

4 Idris (H.R), Op. Cit., T1, p144.

آخرهم رجالا ونساء».

وخرج الأمر من القيروان إلى المهديّة وسائر بلادهم، فقتلوا حيث وجدوا وأحرقوا بالنار... ولجأت الزافضة إلى مساجد المهديّة فقتلوا بها. وفي سنة 409هـ/ خرجت طائفة من الشيعة نحو مائتي فارس بعيالهم وأطفالهم يريدون المهديّة للركوب منها إلى صقلية، وبعثت معهم خيل تشيعهم فلما وصلوا إلى قرية كامل، وباتوا بها. تنافر أهل المنازل عليهم، فقتلوهم وفضحوا بعض شواب النساء ومن كان لها منهن جمال، ثم قتلوهن².

• أحداث طرابلس

ويرد اسم فقيه، هو أحد تلامذة ابن أبي زيد القيرواني، وهو أبو الحسن علي بن المُنَمَّر الذي كانت له يد في تقتيل الشيعة بطرابلس حسب ما أورده التجاني في رحلته³.

3.3. خلفيات الأحداث ودوافعها وفكرة كبش الفداء

• عنف خارج قوانين الحرب

يدرك المتابع أننا إزاء عنف غير الذي عرفته البلاد سابقا؛ عنف يمكن تصنيفه تحت طائلة «الپوغروم»⁴ «Les Pogroms». نقرّ بذلك بعيدا عن الإسقاط، فإن الوقائع تتشابه: إذ نجد سكّانا يقطنون نفس المجال، يختلفون في الدين أو المذهب يمارسون ضدّ طائفة أخرى تعيش معهم عنفا يمكن نعتة بالمقدس من حيث شعاراته، وقسوته، اتخذ شكل إبادة. فهو عنف خارج قوانين الحرب إذ يستند إلى تبرير من رجال الدين لذا نعتبره عنفا مقدّسا؛ لكنّ من داخل الدّيانة نفسها. وهو عنف تُمجّده المصادر المالكيّة. علما وأنّ هذه الجماعة هي الطرف المبادر بهذا العنف والمدير له، وهو عبارة عن إبادة مع اعتداء على الممتلكات والحُرمات وتقتيل بلا هوادة. فرغم حضور العنف في كل الأديان والحضارات، ما حصل ملفت للنظر، إذ هو عنف من داخل الإسلام، ولم يكن ضدّ أهل الدّمة من يهود و نصارى، إذ كانوا يعيشون في أمان نسبي، و لم يسجل تاريخ إفريقيّة حوادث عنف ضدّهم عدا حالة شاذّة تمثّلت في تصرف القاضي ابن طالب الأغلب، الذي جعل صورا مهينة على طُهورهم وأبواب دُورهم. وكان ذلك استثناء لم يتكرر. كما سجل التاريخ حضورهم في البلاطات، ومساهمتهم في الثقافة والإدارة على غرار الطب والمالية. ثمّ إنّ تمجيد هذه الأفعال نفّهم صدها من خلال ما قال بعض الشعراء بحسب ما روى ابن عذاري نقلا عن أبي الصلت على لسان الشاعر القاسم بن مروان:

وسوف يُقتلون بكلّ أرض كما قُتلوا بأرض القيروان [الوافر]

وهذه أبيات لشاعر مجهول:

1 الدباغ، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، م/م/ج3، ص 153-154.

2 بن عذاري، مصدر سبق ذكره، ج1، ص 293.

3 التجاني، الرحلة، تقديم حسن حسني عبد الوهاب، الدار العربيّة للكتاب، ليبيا - تونس، 1981، ص 265.

4 الكلمة من أصل روسي تعني عمليات القتل ضدّ الطائفة اليهودية في روسيا القيصرية على الهوية التي صاحبها نهب وسلب واعتداء على الممتلكات في القرن 19 بتحريض من السلطات، وفي غيرها من البلدان أول حدث شُي بهذا الاسم أحداث أوديسا في 1821 ضد اليهود.

5 عنف من داخل نفس الدّيانة يشبه ماحدث بين الكاثوليك والبروتستانت في فرنسا مذابح "سان بارتليمي": ما بين 24 و30 أوت 1572 في باريس، والتي ارتكبتها الكاثوليك ضدّ البروتستانت وانتهت بإصدار ما يعرف بـ: L'édit de Nantes، أو قانونا نت الذي عرف بقانون التسامح في أفريل 1598 من قبل ملك فرنسا هنري الرابع، والذي وضع حدا للحروب الدّينية التي اجتاحت فرنسا منذ 1562.

وسرور واغتباط وجَذَل [الرمل]
وعتيقا في الملاعين البَقْل
بأقاصي الأرض في كل الدُّوَل

يا مُعِزَّ الدِّين عِش في رِفْعَة
أنت أرضيت النبي المصطفى
وجعلت القتل فيهم سُنَّة

أو هذا البيت المجهول قائله:

وكانت لهم بالشَّرْق نَارٌ فَأُظْفِئَتْ فما مَلَكُوا بالكُفْر شَرْقًا ولا غَرْبًا [الطويل]

ومهما كان من أمر فإن الملاحظات ضد الشيعة قد توقفت بعد 409 هـ / 1018-1019م وعموما استقر الوضع إثر ذلك، بعد أن خَلَفَتْ هذه الأحداث ما يُقَدَّرُ بأكثر من عشرين ألف ضحية بين أفراد الطائفة الشيعية، سواء بالقيروان أو بالمُدن الزاجعة لها بالنظر والتي كانت مسرحا للعمليات المذكورة¹. ولسائل أن يتساءل عن مبررات كل هذا الحقد والشحن الذي سبق ذلك العنف؟ هل هو مجرد الاختلاف المذهبي؟ أم أنَّ هذا مجرد الجزء البارز من جبل الجليد؟

• فكرة كبش الفداء «Le bouc émissaire»

يبدو أنَّ هذه الأحداث- المجازر- وتشريع القتل بإراقة الدماء واستباحتها بكل «شرعية»، بل وفخر، قد كانت نتيجة عملي قام به الفقهاء عبر تعبئة الرأي العام الشَّعْبي، عملٌ تمثِّل في شيطنة الآخر، تمهيدا للتكفير وللإقصاء، «Excommunication» من حضيرة المسلمين حتى يكون هناك مُبَيَّرٌ لما سيحدث لاحقا. فيماذا نفسر ذلك؟ أهو موقف المالكية إزاء الشيعة وكُرههم فقط، بحسب ما تقدَّمه مصادرههم؟ في حقيقة الأمر لابد من النظر في الأمر من جميع الزوايا. كما أنَّ البحث في الأسباب البعيدة أو غير المباشرة التي تكمن وراء كل حدث مهم من شأنه أن يُساعدنا على تسليط مزيد من الضوء على جذور هذا العنف. وفي هذا السياق يجب العودة إلى مسألة التناقض الأيديولوجي الشَّعْبي/الشيوعي، وإقصاء الفاطميين للمالكية من الخطط والوظائف لما تولَّوا السُّلطة بعد الأغلبة. وقد برزت العداوة بين المذهب الرُّسمي الشيعي والمذهب المالكي المُعارض الذي أطلق عليه الشيعة مذهب العامة، وسمَّوا فقهاء المالكية بِفُقهاء العامة².

وبرغم ذلك التناقض لم تصل الأمور إلى التقتيل، ولم يقع فرض المذهب بالقُوَّة على السُّكان، كما يفهم من سياق الخبر الذي أورده المالكي³. في نفس الوقت يتحدَّث هذا الأخير عن الفقيه المناظر سعيد بن الحَدَّاد بكونه صاحب مقامات في الدِّين مع الكُفْر المارقين، أبان فيها كُفْرهم وزندقتهم⁴. وكان زعماء المالكية يُؤاخذون على الفاطميين سبَّهم الصَّحابة وكُفْرهم بالله، وانتهاكهم للحرَمات. وهو ما نجده في كتابات المالكية وفي مواقفهم، لا سيَّما عندما تحالفوا مع أبي زيد صاحب الحمار في حربه ضدَّ الفاطميين حين فضَّلوا الوقوف معه مُعْتَبِرِينَ الشيعة من غير أهل القبلة، والخارجي من أهل القبلة وهو ما يُجسِّده قول ربيع القظان أحد زعماء المالكية الذين فرَّعوا لنصرة أبي يزيد في حربه ضدَّ الفاطميين:

1 Idris (H.R), Op. Cit., T1, p149.

2 القاضي الثعمان، المجالس والمساربات، تحقيق الحبيب الفقي -إبراهيم شيوخ-محمد العلوي، ط1، دار المنتظر، بيروت لبنان، 1996، ج3، ص 97.

3 يقول المالكي في نقله خبر مناظرة قامت بين الفاطمي وأحد فقهاء المالكية سعيد بن الحداد: واستفاض الخبر عنك أنك لم تكره أحد خالفك على مذهبك على الدُّخول فيه، فاشك بنا مسلك غيرنا المالكي، رياض النفوس، م/م/ ج2، ص 86.

4 المالكي، مصدر سبق ذكره، ج2، ص 75.

«اللَّهُمَّ أَنْ هَذَا الْقَرْمَطِيُّ الْكَافِرُ الْمَدْعَى الرِّبَوِيَّةَ مِنْ دُونِ اللَّهِ، سَابًا لِأَصْحَابِ نَبِيِّكَ وَأَزْوَاجِ نَبِيِّكَ أَهْمَاتِ الْمُؤْمِنِينَ، سَافِكًا لِدِمَاءِ أُمَّتِهِ... مُنْتَهَكًا لِمَحَارِمِ أَهْلِ مِلَّتِهِ، فَاللَّهُمَّ الْعَنَّهُ لَعْنًا وَبَيْلًا وَأَحْزِهِ خَزْيًا طَوِيلًا».

إلى جانب هذا المعطى الذي يسيطر على الأخبار المتصلة بالحدث، لا بد من العودة إلى مسألة التناقض داخل البيت الزيري، الذي بدأ مُبَكِّرًا وجسده الانشقاق الذي حصل، بتكوين دولة القلعة مع حماد، فضلا عن تمرد أبي البهار الزيري ضد ابن أخيه المنصور بن بُلْكِين واستنجاهه بالأمويين في الأندلس. إلى جانب تحدي حماد لحُكَام القِيروَان وقطعه البيعة للفاطميّين والتوجّه إلى العباسيّين، وتداعيات ذلك على الأحداث في تونس وباجة كما سلّفت الإشارة. كما ساهمت أزمة الدولة الصنهاجية، وُضُوعُ بعض المُتَنَفِّذين فيها بتحريض العامة أو التفاوض عن ممارساتها، وذلك رغم حزم السلطة، ومنذ فترة مبكرة، في التصدي لبعض الشيعة المتطرفين: على غرار قتل مَنْ سب الصحابة مِنْ قَبْلِ بعض العبيد. كما قُتِلَ بُلْكِين بن زيري الذّاعية عبد الله بن الكاتب وابنه يوسف². في محاولة لترضية الأطراف الغاضبة. فهل كانت الأحداث متتسّلا لأزمة خانقة هيكليّة بدأت مع خروج الفاطميين إلى مصر وعجز الصنهاجيين عن تحمّل وزر هذه الثّركة الثقيلة³؟ هل نحن إزاء فكرة البحث عن كبش فداء؟ ربّما. خاصة إذا عَرَفْنَا صُعُوبَةَ الظَّرْفِ الاقتصادي التي كانت تشهده الدولة الزيرية، أم هي سياسة الإلهاء في فترة كُثُرَتْ فيها تجاوزات كبار المُوظَّفين في الدّولة، لا سيّما في ظلّ إقبال كاهل السّكان بالضرّائب من قِبَل عامل إفريقية يوسف بن أبي محمّد الذي بالغ في الضّغط على التّاس بالجباية ليُنْفِق على ملذّاته وخاصّيته ما قدّره خمسة آلاف درهم يوميّا، ونفس المبلغ يُنْفِقُه على مَظَبَّخَتِهِ وَلَهْوِهِ. ونفس المُمارسة نجدها عند يوسف بن أبي محمّد العامل الذي خَلَقَه، حتّى أنّه لما عُزِلَ وَجَدُوا في مخازنه حوالي ستمائة ألف قفيز من الطّعام⁴.

وبالنظر إلى هذه المُعطيات التي لا تشير المصادر إلى أهمّيتها في الأحداث، لكن المُتأمل فيها يُمكنه استنتاج وجود أسباب غير مباشرة أدّت إلى وقوع هذه الأحداث. وهي مُعطيات ذات صلة بالوضع العام للدولة الزيرية وعلاقتها بالفاطميّين، وفشلها في تحمّل أوزار الإرث الفاطمي كما نَتَبَّه من خلال انفرط عقدّها تبعا لخروج أفراد العائلة عن الطّاعة، حماد وأبو البهار. فضلا عمّا تذكره المصادر المالكية من دور لزعماء وفقهاء المذهب في مقاومة الشيعة وهو دور خَدَمَتُهُ ظرفيّة سيّئة بالنسبة للدولة الزيرية. وفي هذا الإطار يمكن القول بإمكانية أن تكون تلك الأحداث ضمن سياسة الإلهاء في فترة أزمة، وفي ظلّ تجاوزات رجال الدولة وهم من الشيعة، وتحويل وَجْهَةِ الرّعيّة والعامة أساسًا نحو الشيعة، الذين اختيروا ككبش فداء حتّى لا يكون العنف موجّهًا ضد الدولة الزيرية بحكم تفاقم أزمتهّا، وهو ما يفسّره التوزّط لكبار رجال الدولة لأسباب شخصية⁵.

ومن ناحية أخرى تُشير المصادر إلى ضُعف المذهب الشيعي في عُقُر داره، إذ نهى الحاكم

1 نفس المصدر السابق، ج 2، ص 343.

2 Idris (H.R), Op. Cit., T1, p67-69.

3 سعيد (محمد)، الوليّ والغُنف، الوليّ والعنف، ضمن أعمال الملتقى الدولي الخامس حول الحركات الاجتماعية في العالم العربي الإسلامي، أفريل 2008، تنظيم خُبر العالم العربي الإسلامي في العصر الوسيط، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية تونس، جمع النصوص وأشرف عليها راضي دغفوس وخالد كشير، تونس، 2001، ص 473-474.

4 Idris (H.R), Op. Cit., T1, p70.

5 سعيد (محمد)، مرجع سبق ذكره، ص 477-478.

بأمر الله [969م-1021م] عن سب الصحابة وأمر بقتل من يفعل ذلك، إلى جانب تقريبه لفُقهَاء المالكية وتشجيعه لهم على التدريس في الأزهر. ولعل هذه المبادرة قد فهمها الأفارقة بأن المذهب الشيعي في تراجع، وهو ما شجع حشاد الذي استغل هذه الوضعية لصالحه وقام بإعلان القطيعة مع الفاطميين والبيعة للعباسيين. ويبدو واضحاً استئثار الرأي العام آنذاك بما حصل للشيعية، مما يدل على شدة الاحتقان الذي كان سائداً، كما نتيئنه من تمجيد هذه الأفعال من قبل بعض الشعراء بحسب ما روى ابن عذاري نقلاً عن أبي الصلت على لسان الشاعر القاسم بن مروان:

«وسوف يُقتلون بكل أرض
كما قُتلوا بأرض القيروان [الوافر]»

وهذع أبيات لشاعر مجهول:

يا مُعز الدين عَشْ في رِفْعَةٍ
أنت أرضيت النبي المصطفى
وسُروُر وَاغْتِبَاط وَجَدَل [الرمْل]
وعتيقا في الملاعين اليَسْفَل
بأقاصي الأرض في كُلِّ الدُّوَل
وجعلت القتل فيهم سُنةً

أو هذا البيت المجهول قائله:

«وكانت لهم بالشَّرق نارٌ قَاطِفَتْ
فَمَا مَلَكُوا بِالْكَفْرِ شَرْقًا وَلَا غَرْبًا [الطويل]»¹

كما أورد التُّويري قطعة شعرية من قصيدة شهيرة حول مقتل الكلاب [المقصود هم الشيعة] من نظم ابن الزَّنجي وهي قصيدة مُعاصرة للأحداث التي عرفتھا القيروان. وقد أشاد بها النَّحوي القَزَّاز لمتوفي في 412هـ/1021-1022م. ومهما كان من أمر فإن الملاحظات ضد الشيعة قد توقفت بعد 409 هـ / 1018-1019م².

الخاتمة

إن ارتباط العنف بالمقدس ظاهرة قديمة قدم الحضارات الإنسانية، ونستحضر هنا مسألة القربان البشرية التي تأتي في سياق علاقة الإنسان بالمقدس وتقرباً منه لاستمرار الخصب الذي به تستمر الحياة. إلا أن أتباع الديانات متعددة الآلهة كانت تكن احتراماً لأتباع بقية الديانات ولم يكن يخلد ببالهم قتال آخرين لإجبارهم على ترك ديانتهم وإدخالهم معهم قسراً في نفس الديانة. بل هناك تبني لآلهة الأعداء إن اقتضى الأمر كما حصل في قرطاج في حربها مع الإغريق في 393 ق/م. كان القائد القرطاجي خيملك « Himilcon » قد دّس معبد ديمترا « Déméter » وابنتها كوري « Coré ». وانتهت الحرب بهزيمته، فساد الاعتقاد أن ذلك بسبب تدنيسه حرمة المعبد. وكتكفير عن هذا الذنب أدخل القرطاجيون عبادة الآلهتين ضمن مجمع الآلهة وأؤكلوا بالطقوس الخاصة بعبادتهما بعض الإغريق المقيمين بقرطاج³.

لكن مع بروز الأديان ذات الاله الواحد انتشرت مظاهر العنف باسمه للتوسع على حساب شعوب أخرى وظهرت فكرة الشعب المختار مع اليهودية وختمت بفكرة خير أمة أخرجت

1 ابن عذاري، مصدر سبق ذكره، ج 1، ص 299.

2 Idris (H.R), Op. Cit.T1, pp149-153.

3 Camps (G), « Cereres », In : Encyclopédie berbère, 12 ,1993, pp 1841-1844.

للناس مع الإسلام.

في هذا السياق يتنزل عنف القرن الخامس الذي اكتسى صبغة غير مسبوقة في تاريخ إفريقية الإسلامية، برغم أن حوادث عنف ذات صلة بالمذاهب كانت قد حصلت في الفترة المسيحية. وكذلك برغم العنف بين الخوارج والشيعة [صراع بين مذهبين متناقضين] والذي اتخذ صبغة صراع بين جيشين متحاربين، كل صف كان مسلحاً يقاتل الصف الآخر في نطاق عمل حربي تقليدي بكل ما يتضمنه العمل الحربي من معنى؛ بغاية القضاء على الدولة الفاطمية بالنسبة للشوارج، وبغرض الدفاع عن الدولة بالنسبة للجيش الفاطمي. لكن عنف القرن الخامس، موضوع بحثنا، يخرج عن هذا النطاق؛ فهو انفلات العامة وهيجانها ضد طائفة من السكان تُقيم معها في نفس المدينة بسبب اختلاف في المذهب. لذلك نعتبره ذا صبغة طائفية مذهبية نشيئة «بالپوغروم»؛ لأنه استهدف طائفة على أساس مذهبي بغاية الإبادة مع اعتداءات على الأموال والحرمات، وهو أمر جديد بالنسبة للمسلمين. لذلك نتساءل عن مدى تأثير الشحن الذي قام به الفقهاء عبر تكفير الجماعة المستهدفة بالتصفية. وفي هذا الإطار نلمس تطبيق قواعد الحرب المتبعة في دار الكفر على جماعة مسلمة داخل دار الإسلام من خلال استباحة أموالها وأعراضها ودمائها، مع القتل على الهوية ولمجرد الشبهة.

في خضم هذه الأحداث تُسجل تورط الفقهاء، والعامة التي وقع شحنها من قبلهم، وبعض رجال الدولة. كما نلمس حضور سياسة تحويل وجهة العامة التي عن المشاكل الحقيقية للدولة الصنهاجية. وأخير نعتبر أن ذلك العنف ستكون له تداعيات سياسية لاحقة لاسيما بعد إعلان القطيعة مع القاهرة، والقضاء على المذهب الشيعي نهائياً، وما سينجز عنه من تداعيات على مستقبل الدولة الصنهاجية وعلى إفريقية، جزاء ردّة فعل الفاطميين.

شهداء قرطبة (236 هـ / 850 م و 244-245 هـ / 859 م)

شهداء أم متطرفون؟¹

Martyrs de Cordoue (236 AH/850 après JC
et 244-245 AH/859 après JC) Martyrs ou
extrémistes?

عبد الباسط عميدي

تونس المعهد العالي للحضارة الإسلامية،

المقدمة

يمكن اعتبار الاستشهاد طقساً من «طقوس العبور»²، وفيه يعبر الإنسان من مرحلة إلى أخرى، ويرتقي من مرتبة إلى أخرى. وفي هذه الحالة يمر الإنسان من الحياة الدنيا إلى الحياة الأخرى أو «الجنة»، وبينهما توجد فترة انتقالية قد تكون في المسيحية فترة الاضطهاد حيث تمثل «هامشا» يمر فيه الشخص، وبطرق شديدة الغرابة أحياناً، بشيء يشبه موتاً يتلوّه بعث. هكذا يكون للطقس دور خلق إنسان جديد، يحمل في الغالب اسماً جديداً³ لذلك قد تكون أسماء الشهداء مغايرة لأسمائهم الحقيقية. وفي المسيحية تطلق كلمة الشهيد على كل من قتل بسبب تبشيره أو دفاعه عن الديانة المسيحية⁴. وتطلق لفظة شهداء الكنيسة على المسيحيين الأوائل الذين تم اضطهادهم عن طريق الرومان أو غيرهم. وفي هذا الاتجاه ترك لنا رجال الكنيسة عديد المصادر التي تحدثت عن الاضطهاد والاستشهاد عبر فترات تاريخية مختلفة، وفي العصور

1 أشارت بعض الدراسات إلى أنّ هذه الحركة انطلقت سنة 237 هـ / 851 م، نذكر منها:

John (T.), L'Europe latine et le monde arabe au moyen âge, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2009, pp. 155- 172.

2 أول من اعتمد على هذا المصطلح « Arnold Van Gennep » : أنظر كتابه:

The Rits of passage, university of Chicago, Chicago 2019.

3 تولرا (فيليب لابورت) وفارنبييه (جان بيار)، إثنولوجيا أنثروبولوجيا، ترجمة مصباح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2004، ص 178.

4 Bels (J.), «la mort volontaire dans l'œuvre de Saint Augustin», In :Revue d'histoire des religions, Année 1975, 187-2, p. 148 ; et pour la définition de Shahid voir: Kohlberg (E.), «SHAHID», E.I.2, T IX, pp. 209- 213.

الوسطى وبالتحديد خلال النصف الثاني من القرن التاسع ترك لنا كل من «سان أولوج» «Saint Euloge»¹ و«ألفارو القرطبي»² «Alvaro de Cordoba» بعض الرسائل المتعلقة بحركة عرفت باسم «شهداء قرطبة»³ دارت أحداثها بين 236هـ/850م و 244-245 هـ/859م خلال فترة حكم عبد الرحمن بن الحكم وابنه محمد بن عبد الرحمن بن الحكم بن هشام، هذه الأحداث ظلت غائبة في المصادر الإسلامية باستثناء ابن عذاري المراكشي (ت 695هـ/1395م) الذي أشار إلى حدث واحد وقع سنة 237 هـ/851م يتمثل في قتل رجل «ادعى النبوة»⁴. وعلى هذا الأساس سنحاول أولاً: تسليط الضوء على صحة رسائل أو «تقويم الشهداء» لسان «أولوج» و«ألفارو» القرطبي، وثانياً: تبين الهدف من كتابة مثل هذه الأدبيات أو ما يعرف بالمسازة، وثالثاً الوقوف على مدى صحة اعتبار شهداء قرطبة شهداء أم متطرفون.

1. شهداء قرطبة بين الحقيقة والأسطورة

ترك لنا «سان أولوج» «Saint Euloge» و«ألفارو القرطبي» «Alvaro de Cordoba» بعض الرسائل حول أحداث وقعت بالأندلس عرفت باسم «شهداء قرطبة». أورد أولهما ثلاث رسائل وهي: «Memoriale sanctorum, le Documentum martyriale et Liber apologeticus sanctorum martyrum»⁵، وترك لنا الثاني رسالتان، هما: «L'Indiculus Luminosus et Vita Eulogii» ، ويعتبر «سان أولوج» أحد الشهداء (ت 859 هـ). ولقد عثر على هذه الرسائل في القرن السادس عشر ميلادي من طرف «خوان بونص الليوني»⁶ «Juan Ponce de Léon» و«امبروزيو مورالس» «Ambrosio de Morales»⁷.

1 Sur saint Euloge voir :

Hierro (M. S.), La mezquita catedral de Cordoba, Publicaciones de la Obra Social y Cultural de Cajasur, 2000, p. 188 .voir aussi :

L'Abbé (Pradier), la vie des saints pour tous les jours de l'année, Société de Saint Augustin Desclée de Bouwer et Cie imprimeurs des facultés Catholiques de Lille, Lille 1889, p. 101- 102.

2 Sur Alvaro de Cordoba. voir:

Fernandez (J. G.), Corpus Scriptorum Muzarabicorum, Institut Antonio de Nebrija, Madrid 1973, pp. 143- 361; Gallon (F.), «Myzlemita, mozlemes, myzlemia: Usages et désuétude des quelques arabismes dans la chrétienté ibérique au moyen âge», In :Cahiers de Civilisation Médiévale, n 250- 251, 2020, pp. 125- 150.

3 قدمت لنا عديد الدراسات أسماء الشهداء وعددهم يختلف من دراسة إلى أخرى، في بعض الأحيان نجد 50 شهيدا، وأحيانا أخرى 51 ولكن "Henriet" قدمهم على أنهم 55 شهيدا من فئات مختلفة وهم:

15 Prêtres et Diacres, 7 Moines convertis, 4 Moniales, 13 Moines «de profession», 1 Moniales converties adultes, 15 Laïques; Voir: Henriët (P.), «Sainteté martyriale et communauté de salut. Une lecture du dossier des martyrs de Cordoue (milieu IX siècle) », In : Guerriers et moines : conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident Médiéval, V 4, p. 96.

4 المراكشي ابن عذاري، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ومراجعة ج. س. كولان وليفى بروفنسال، الدار العربية للكتاب، بيروت 1983، (ط3)، ج 2، ص 90.

5 Les trois traités de Saint Euloge sont : Memoriale sanctorum, le Documentum martyriale et Liber apologeticus sanctorum martyrum ; voir :

Henriet (P.), «Sainteté martyriale et communauté de salut. Une lecture du dossier des martyrs de Cordoue (milieu IX Siècle) », In : Guerriers et moines : conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident Médiéval, V 4, p. 95.

6 Juan Ponce de Léon : né en 1460 à Valladolid et mort en 1521. Gouverneur de Porto Rico (1508- 1509); voir: Fernandez-Armesto (F.), Pathfinders: a global history of exploration, Oxford University Press, London 2007, p. 194.

7 Ambrosio de Morales : est un poète et historiographe de Philippe II. Il né à Cordoue en 1513 et mort en 1591. Voir :

Sampedro (R. C.), Ambrosio de Morales apuntesbiograficos, imprentalibreria y litografiadeldiario, Cordoba 1879.

وأما فيما يتعلق بأحداث «شهداء قرطبة» حسب رسالة «Memoriale sanctorum» فقد بدأت بمقتل راهب «مولدي» عرف باسم «برفكتوس»¹ «Saint Parfait» تعرض للاستفزاز والتضييق من طرف مجموعة من المسلمين ما جعله يذم ويشتم الرسول محمد ﷺ ويشكك في نبوءته، ويقول «أولوج» أنّ «برفكتوس» «انخرط في نقاش مع مسلمين حول رؤية الدين المسيحي للنبي محمد وإنّ الكاهن تلا عليهم فقرات من إنجيل متى تتحدث عن مجيء الأنبياء المزيفين كمقدمة لظهور عدو المسيح»² وهو ما أدى إلى استشهاده سنة 236هـ/850م³. وحسب «سان أولوج» «Saint Euloge» يعتبر هذا ظلما واضطهادا في حق «الشهيد»⁴ حي وصف هو الآخر الرسول بـ«الدجال والساحر» باعتماده على سيرتين وجدهما في دير بمنطقة «نافارا» «Navarre»⁵. ولكن عند تصفح المصادر العربية، وخاصة ابن عذاري المراكشي (ت 695 هـ/ 1295م)⁶ نثر على واقعة واحدة مرتبطة بمثل هذا الموضوع حدثت سنة 237 هـ/ 951م ولم تشر إليها الدراسات الغربية⁷ التي اهتمت بـ «شهداء قرطبة» تتمثل في:

«قام رجل من المعلمين بشرق الأندلس، فادّعى النبوءة، وتأول القرآن على غير تأويله، فاتبعه جماعة من الفوغاء، وقام معه خلق كثير. وكان من بعض شرائعه النهي عن قس الشعر وتقليم الأظافر، ويقول: «لا تغيير لخلق الله» فبعث إليه يحيى بن خالد، فأقى به. فلما دخل عليه كان أول ما خاطبه به أنّ دعاه إلى أتباعه والأخذ بما شرع؛ فشاوّر فيه أهل العلم؛ فأشاروا بأنّ يستتاب فإنّ تاب، وإلا قتل. فقال: «كيف أتوب من الحق الصحيح!» فأمر بصلبه. فلما رفع في الخشبة، قال: «أقتلون رجلا يقول إنّ: ربّي الله!» فصلبه، وكتب إلى الأمير يخبره»⁸.

عند تأمل ما جاء في هذا النص نلاحظ أنّ ابن عذاري أشار بطريقة غير مباشرة إلى «سان برفكتوس» «Saint Parfait» من خلال قوله «رجل من المعلمين»، وقد يكون المقصود به معلّم أو مدرّس بأحد الكنائس المسيحية وتحديدا كنيسة «Saint Asiscle»⁹. وفي المسيحية

1 Saint Parfait : « homme était de la ville de Cordoue, où il avait employé sa jeunesse à s'instruire dans les belles lettres, mais particulièrement dans la Théologie ; il avait très bien cultivé la langue Arabesque » ; voir : Les martyrs de Cordoue durant la persécution des Arabes. 9e Siècle. Extrait du mémorial de S. Euloge, source gallica.Bnf.fr, p. 6-7.

2 عيتاني (حسام)، الفتوحات العربية في روايات المغلوبين، دار الساقي، بيروت، 2014، ص 262.

3 Les martyrs de Cordoue, Op. Cit., p. 7.

4 Ibid.

5 حسب الدراسات تعتبر السيرتان للرسول أقدم سيرتين لاتينيتين؛ أنظر:

Henriet (P.), Op.Cit., p. 95.

6 يعتبر ابن عذاري المصدر العربي الوحيد الذي ذكر هذه الحادثة ولكنه لم يذكر لنا مصدره. ولا بد لنا من الإشارة إلى أنّه عاش خلال القرن السابع للهجرة/ الرابع عشر للميلاد وبالتالي جاء متأخرا نسبيا عن الأحداث.

7 من بين تلك الدراسات نذكر:

Lévi-Provençal (E.), Histoire de l'Espagne musulmane, Maison/neuve et Larose, T 1, pp 232- 239.

Voir aussi :

Henriet (P.), Op. Cit., pp. 93- 139. Voir aussi:

Leroy (B.), L'Eglise en Espagne au Moyen âge - ses combats du VII au XV Siècle, Presse nUniversitaires de Limoges, 2009.

8 ابن عذاري، ذكر سابقا، ص 90.

9 توجد هذه الكنيسة بقرطبة، وهي تحمل اسم القديس Asiscle الذي استشهد سنة 313 م بنفس المدينة خلال فترة الاضطهاد الروماني للمسيحية؛ أنظر:

Rucquoi (A.), « Education et société dans la Péninsule Ibérique médiévale », In : Histoire de l'éducation, n 69, Année 1996, p. 8.

يعتبر يسوع المعلم العظيم¹، وقد اتبعه رجال الكنيسة في تعليم الكتاب المقدس، ودور المعلم عندهم هو الاهتمام بالطلاب والاعتناء بهم. «وأما نحن المعلمون من بني البشر فباستطاعتنا أن نبين تأثير حياة يسوع الساكن فينا وهكذا نكون أكفاء للتعليم من هذه الناحية»². ويضيف «غريغورس النيسي» «Grégoire de Nysse» (ت حوالي 395 م) في «الخطبة الثانية» أن المسيح جاء «إلى العالم، لكي يخلصه، وبعد ذلك بدأت ثمار الكنيسة تظهر للجميع، فقد أشرق شهيد الحق والحقيقة، ومعه أشرق شهداء التدبير الإلهي. إذ تبع التلاميذ، المعلم، سائرين في طريق الرب، وتابعين أثار خطواته»³، وهنا يمكن القول أن الرجل الذي «ادعى النبوة» اتبع خطى المسيح والقديسين، والمسيح يعتبر هو الرب، والشهداء هم رسله «وإن اشتياق الشهيد للانطلاق نحو السماء، لا يمنحه فقط الصورة الملائكية، بل أيضا يفتح له أبواب السماء. إذا لن ترسل النفوس بعد إلى الموت، بل تستودع الروح في يد المسيح»⁴. وأما فيما يتعلق بهيئة رجل الكنيسة ونظامه فلم نجد في الدراسات والعهد القديم والجديد ما يثبت إطالة الشعر والأظافر، وكل ما ورد في الكتاب المقدس هو طهارة الروح والقلب، وعن ذلك نقرأ على سبيل المثال في العهد الجديد «وَاللَّهُ الْخَارِفُ الْقُلُوبَ، شَهِدَ لَهُمْ مُعْطِيًا لَهُمُ الرُّوحَ الْقُدُسَ كَمَا لَنَا أَيْضًا. وَلَمْ يَمَيِّزْ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ شَيْءٌ، إِذْ طَهَّرَ بِالْإِيمَانِ قُلُوبَهُمْ» (أعمال الرسل 15: 8-9). ويضيف طريقة مقتله والمتمثلة في «الصلب» وهي نفس الطريقة التي قتل بها «عيسى بن مريم» حسب الأدبيات المسيحية، وأيضا جواب الرجل المتمثل في: «ربي الله» وقد يقصد به أن المسيح أو يسوع هو ربه. وتقريبا نفس الحثيات - إذا استثنينا ادعاءه النبوة في مكان إعلانه المسيحية-متشابهة من ذلك تكذيبه لنبوءة الرسول محمد وتأثيره على مجموعة كبيرة من عامة الناس وبالتحديد على المولدين، وبالتالي قد تكون المعلومات التي أمدا بها ابن عذاري كانت محرفة بما أنه جاء متأخرا عن الأحداث ولم يذكر لنا مصدره. وأما فيما يتعلق بالمجموعة التابعة لـ«شهيد» التي وصفها ابن عذاري بـ«الغوغاء»، قد يكون من بينها «سانشو» Sanche، «إسحاق» Isaac،

Elodie et Nunilone, Flore et Marie de Cordoue, Sisenandus, Théodemir, Paul de Saint- Zoilus, Pierre, Walabonsus, Sabinien, Wistermundus, Haentius et Jérémie

الذين استشهدوا حسب «سان أولوج» سنة 851 م / 237 هـ. ولكن ما قدمه «سان أولوج» خاصة فيما يخص شخصية إسحاق «Isaac» يدعو إلى الشك في بعض المعطيات والتفاصيل، منها قوله أنه «ولد من عائلة غنية وأصل نبيل، ...، تعلّم اللغة العربية وأجاد الدراسة وشغل منصبا استثنائيا لدى الخليفة والتمثّل في خطة كاتب»⁵، ويضيف الكاتب الحوار الذي دار بين إسحاق وقاضي قرطبة⁶ على الرغم من عدم وجوده داخل القاعة. وإذا اعتبرنا أن هذه المعطيات صحيحة يمكننا إذن أن نتساءل لماذا سككت المصادر الأندلسية عن هذا الحدث؟ على الرغم من مشاركة أحد أعوان الدولة فيه، إضافة إلى ذلك بحثنا في جلّ المصادر (التاريخية، وكتب الطبقات والتراجم) ولم نعثر على شخصية اسمها إسحاق تقلدت خطة كاتب خلال فترة حكم

1 «كان يسوع يتقدم في الحكمة»: لوقا، 2، 10.

2 برايس (ج.م)، يسوع المعلم العظيم، 1954، «Sunday school board»، ص 3.

3 القديس النسيبي (غريغوريوس)، الشهيد إسطفانوس أول شهداء المسيحية، ترجمة سعيد حكيم يعقوب، جي سي سنتر، القاهرة، 2017، ص 45.

4 نفسه، ص 48.

5 «Les martyrs de Cordoue durant la persécution des Arabes. 9e Siècle. Extrait du mémorial de S. Euloge», gallica.bnf.fr, p. 11-12 ; Henriot (P.), Op. Cit., p. 98.

6 Ibid.

عبد الرحمان بن الحكم.

حسب ابن عذاري بدأت هذه الحركة خلال سنة 237 هـ/851م وانتهت في نفس السنة، وهو عكس ما قدّمه «ألفارو القرطبي» الذي يشير إلى أنّ سنة 236 هـ/951م هو تاريخ البداية و244-245 هـ/859 هو تاريخ النهاية حيث وصلت حصيلتها إلى استشهاد 55 مسيحيًا آخرهم صديقه «سان أولوج» «Saint Euloge»، وبالتالي نلاحظ الاختلاف الواضح بينهما. وإذا ما سلطنا الضوء على الشخصية الأخيرة، فقد خصّص لها «ألفارو القرطبي» رسالة حول سيرته وقدم لنا عديد المعطيات منها أنّه سجن سنة 237 هـ/951م في نفس السجن مع «Flore et Marie de Cordoue» وكان شاهداً على الحوار الذي دار بينهما وبين القاضي². إضافة إلى ذلك يقول أنّه سمّي رئيساً لأساقفة طليطلة،³ ثم سجن ثانية سنة 244-245 هـ/859م بعد القبض عليه مع فتاة اسمها «ليوكريتيا» «Leocirta»، ولما سئل «أولوج» قال «أَنْ من واجبه تعليم من يجهل ... كما كنت أود أن أفعل معك نفس الشيء» قائلاً بأنه سيكون سعيداً ... بعث القاضي من يحضر العصي لتأديب «أولوج» الذي رد عليه «سن شفرتك» لتحرر روعي من أغلال الجسد ... وكان «ألفارو» هو الذي روى هذا الخبر وقال: لما عاتبهم على «عدم صدق نبينهم ودينهم بفصاحة كافية» أسرع به إلى قصر الأمير، وسحب أمام المجلس وقد كان أحد أعضائه صديقاً حميماً «لأولوج» فطلب منه التعقّل وعدم فعل أفعال المجانين، وما عليك إلا أن تتفوه بكلمة واحدة، بعدها يمكنك العيش كيفما رغبت، وأعاهدك ألا نحاكمك أكثر من ذلك، لكن «أولوج» رفض، وقد مات في اليوم الخامس قبل عيد الفصح، وبعد أربعة أيام ماتت «ليوكريتيا»، وألقي جسداهما في النهر، وفي تلك الليلة كان يحتفل بقصة الثمانية والأربعين شهيداً، وبعد وفاته ووفاة «ليوكريتيا» وصل عدد الشهداء إلى الخمسين⁴. كل هذه المعطيات تجعلنا نشكّك في وجود شخصية سانت «أولوج» «Saint Euloge» حيث بحثنا في عديد المصادر إلا أننا لم نعثر على شخصية اسمها «أولوج» تقلدت منصباً مهماً في كنيسة طليطلة بما أنّ هذه المدينة كانت خاضعة للحكم الأموي خلال تلك الفترة، كما لا نعتقد أنّ الحوار الذي دار بين الشخصيات أو الشهداء - إذا اعتبرناهم حقيقة- وقاضي قرطبة قد سرّب إلى «ألفارو القرطبي» أو رُوّي له من قبل أحد الحاضرين. كما نضيف أيضاً أنّ المصادر العربيّة تطلّعنّا في عديد المناسبات على الجدل الذي حصل بين المسلمين والمسيحيّين⁵ فلماذا إذن لم تذكر لنا الجدل الذي حصل بين «أولوج» وقاضي قرطبة؟. إضافة إلى ذلك نلاحظ أنّ طريقة سرد «ألفارو القرطبي» للأحداث خاصة الحوار الذي دار داخل القصر الأميريّ بقرطبة يدفعنا إلى القول أنّ «ألفارو القرطبي» هو من ألّف هذا الحدث وقد يكون هو مؤلّف رسائل «أولوج» بما أنّ المصادر اللاتينيّة والعربيّة لم تشر إلى شخصيّة بهذا الاسم تقلدت مرتبة رئاسة كنيسة طليطلة، وأيضاً الجدل الذي دار بينه وبين قاضي قرطبة الذي يندرج ضمن موضوع الجدل الإسلاميّ المسيحيّ حول عقيدة التثليث وغيرها من

1 حول قائمة "شهداء قرطبة"، أنظر:

Henriet (P.), Op. Cit., pp. 132- 139.

2 Les martyrs de Cordoue, Op. Cit., p. 13.

3 Alvaro, Vita Eulogii, 10, éd. GILL, I, p. 336; Henriet (P.), Op. Cit., p. 99.

4 Norman (D.), Op. Cit., pp. 23- 26.

5 أشارت عديد المصادر والمراجع إلى موضوع الجدل القائم بين المسلمين والمسيحيين خلال العصور الوسطى من ذلك: مجهول، رسالة راهب فرنسا إلى المسلمين وجواب القاضي أبي الوليد الباجي عليها،

دراسة وتحقيق: الشرقاوي (محمد عبد الله)، دار الصحو للنشر والتوزيع، القاهرة (د. ت.). أنظر أيضاً:

السيوطي (خالد)، الجدل الديني بين المسلمين وأهل الكتاب بالاندلس (ابن حزم - الخزرجي)، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، 2001.

المواضيع.

إنَّ ما يمكن التأكيد عليه أنَّ هذه الحركة وقع ذكرها عند ثلاثة كتّاب مختلفين؛ الأول «سان أولوج» -إذا اعتبرنا هذه الشخصية موجودة-، والثاني «ألفارو القرطبي»، والثالث «ابن عذاري المراكشي». ولكن الاختلاف واضح بينهم خاصة في الأسماء والعدد، وهذا الاختلاف يجعلنا نتساءل حول مدى صحة المعلومات التي جاءت عند الأول والثاني خاصة وأنَّ المصادر اللاتينية الوسيطة لم تتعرض إلى هذه الأحداث على الرغم من أهميتها بالنسبة إلى الكنيسة الكاثوليكية. إضافة إلى ذلك تصفّحنا بعض مصادر العصور الوسطى والمتمثلة خاصة في كتب الأنواء¹ التي تذكر دائماً قائمة الشهداء المسيحيين إلا أنَّنا لم نعث على ذكر لأسماء هؤلاء الشهداء. وحينها فقد بدأ الحديث عن هذه الأحداث تقريباً في أواخر القرن السادس عشر ميلادي بعد اكتشاف المخطوطات من طرف «خوان بونص الليوني» «Juan Ponce de Léon» و«امبروزيو مورالس» «Ambrosio de Morales».

يمكن أن ندرج مصادر «أولوج وألفارو القرطبي» ضمن كتب السير «Hagiographie» التي تعتمد دائماً على الأسطورة لتضخيم صورة الولي أو القديس، والأسطورة ليست «خرافة» كما يذهب إلى ذلك التصور الشعبي بل الأسطورة قد تستند إلى نواة تاريخية مما يجعلنا في صميم الحقائق التاريخية -إن وجدت-²، لذلك نعتقد أنَّ «ألفارو القرطبي» انطلق من حدث واحد ليؤلف عدة أحداث بالاعتماد على شخصيات من وضعه، أو قد تكون موجودة في الفكر المسيحي من ذلك شخصية «أولوج» «Euloge» البيزنطية³ التي وصلنا عنها عديد المعطيات والرسائل أهمها الرسائل المتبادلة بينها وبين «Evagne le pontique»⁴. ولكن السؤال الذي يمكن طرحه هو ما الهدف من كتابة مثل هذه الرسائل؟ وهل يمكن اعتبار شهداء سنة 237 هـ / 851م شهداء حقاً؟ أم أنَّ ما فعله «ألفارو القرطبي» يشوّه هذه الحركة؟ وما رد فعل الكنيسة الغربية من هذا الحدث إن وُجد؟ وأما السلطة الأموية فقد كان ردّها واضحاً في نص «ابن عذاري» وفي كتب الفقه وغيرها تجاه هذه المسائل، وبالتالي هل يمكن أن نعتبر هذه الردود متطرفة أو أنها تتماشى مع النص القرآني الذي يدعو إلى التسامح والحريات؟

2. المُسَاوَرَة عند «ألفارو القرطبي» «Alvaro de Cordoba»

انتشرت خلال العصور الوسطى بالمجال الإسلامي والمسيحي ظاهرة كتابة كتب القديسين والأولياء، وهذا النوع من الأدبيات غالباً ما تهيمن عليه الأسطورة، وهو حال الرسائل المنسوبة إلى «أولوج وألفارو» القرطبي والتي تبرز في ظاهرها اضطهاد مجموعة من المسيحيين بالمجال

1 أنظر: ابن زيد الأسقف (ربيع)، تفصيل الأزمان ومصالح الأبدان، دراسة وتحقيق عبد الباسط عميدي، مجمع الأطرش، تونس 2022. أنظر أيضاً:

Ibn Said (Arib), Le calendrier de Cordoue de l'année 961, texte arabe et ancienne traduction latine, publié par Dozy Reinhart, E. J. Brill, Leyde, 1873.

2 الطرابلسي (بوراوي)، "سفر دوموزي من تموز إلى عاشوراء"، ورد به: السكان والمجال والسلطة في العالم الإسلامي، مجمع الأطرش، تونس 2021، ص 11.

3 Euloge d'Alexandrie (m. 607): voir Goubert (P.), « Patriarches d'Antioche et d'Alexandrie contemporains de Saint Grégoire le Grand (notes de prosopographie byzantine) », In : Revue des études byzantines, T 25, 1967, pp. 65- 76.

4 Voir :

St Nil d'Ancyre, Traité de la Prière en 153 chapitres, traduction du R. P. Dom Jehan Joliet, moine de Solesmes, présentation par Albocicade, 2018.

الإسلامي، لكنها تخفي رسائل غير مباشرة تعرف في علم الأنثروبولوجيا بـ«المُساواة» وهي مدار بحثنا في هذا العنصر. وتعرّف «المُساواة» في علم الأنثروبولوجيا بالشيء الذي «يهدف إلى تأمين التماسك والخضوع الاجتماعيين»¹. وقد نعتبر هذه المرحلة في مثل هذه الأحداث، المرحلة ما قبل الاضطهاد والاستشهاد.

عند تتبع ما كتبه «أولوج» و«ألفارو القرطبي»، نلاحظ أنهما تطرقا إلى كل شهيد على حدة وذكرنا أن جلّ الشهداء مرّوا عبر الكنيسة أو على الأقل أخذوا بعض العلم أو المعرفة منها ولكنهما لم يذكرنا نوع العلم. إضافة إلى ذلك أدرجا الحوار الذي دار بين كل شهيد والقاضي المسلم، وأيضاً فترة الاضطهاد أو التعذيب على الرغم من غيابهما. وقد يكون الهدف من هذه الطريقة هو التأثير في المستقبل وحثه على اتباع الآخرين، حيث أن الذين لا يمنح «الإنسان الثقة بنفسه والزاحة الداخلية والشعور بالأمان»² بل يولد «لدى البشر خوفاً وقلقا قد لا يعرفانها خارج هذا الإطار»³. والممارسة الدينية هي بالضرورة فعل اجتماعي، فالذي لا يكتسب معناه الحقيقي إلاّ بتوضعه في الديني. وقد يشكل «الضغط الاجتماعي صيانة للتقاليد الطقوسية من خلال منع التميّز والحث على أن «يكون مثل الآخرين» وعلى أن «تفعل ما كان آباؤك يفعلونه». لا تكون غاية التصرفات الدينية سوى القيام بمهام اجتماعية. وهكذا تجري الأمور في العديد من المجتمعات. وحتى داخل «الأديان الكبرى»، يمكن لأشخاص أو جماعات أو مذاهب أن تبقى أو أن تعود إلى هذه المرحلة خاصة، حيث تسود نزعة التقليد. ويمكن حينها أن نجد «ممارسين غير مؤمنين» يتعلّقون بالطقوس لكونهم محافظين على الصعيد الاجتماعي أو السياسي»⁴. فهذه الحركة مثلاً متكوّنة من رجال كنيسة ولائكيين⁵ «Des Laïques» مثل «القديس سانشو» «Sanche». وبالتالي يحاول الكاتبان من خلال ما قدّماه تصوير مرحلة «المُساواة» أي مرحلة الاضطهاد والتعذيب من أجل تشويه الإسلام من جهة، والدفع ببقية الأقليات المسيحية لفعل ما فعله «الشهداء».

إضافة إلى ذلك فقد وضع كل من «أولوج» و«ألفارو القرطبي»، مقدمة في أول كل رسالة، وفي هذه المقدمات يتعرّض كل منهما إلى تاريخ الاضطهاد بالأندلس والحالة التي وصل إليها مسيحيوها، وما نلاحظه في كلاهما أنه يحتوي على عديد المصطلحات الدالة على التعصب والعنصرية ضد الإسلام وهو ما نصفه اليوم بالاسلاموفوبيا «Islamophobie» من ذلك وصف «أولوج» العرب والبربر بـ«الشياطين» و«الهمج» «les barbares»، كما أضاف أن هذه الحركة هي جزء من تاريخ اضطهاد المسيحيين الممتد من الفترة الرومانية مروراً بالجدل الحاصل بينزطة حول الأيقونات «Les Iconoclastes»⁷ وصولاً إلى سنة 851م سنة وفاة «برفكتوس»⁸ «Saint Parfait». وفي آخر رسالته الأولى التي دونها سنة 851م ترك لنا «سيرتين» للرسول محمد (صلعم) تتحدّث عن كذب هذا الشخص وادّعاءه النبوة، وبالتالي يُعتبر الإسلام -حسب رأيه- ديناً «كاذباً»

1 تولرا (فيليب لايورت) وفارنبييه (جان بيار)، ذكر سابقاً، ص 178.

2 نفسه.

3 نفسه.

4 نفسه.

5 Homme laïque : c'est l'Homme qui n'appartient pas à l'église, ni prêtre, ni moine, ni diacre.

6 Les martyrs de Cordoue, Op. Cit., p. 3.

7 حول جدل الأيقونات أنظر:

Grabar (A.), « l'interdiction des images et l'art du palais à Byzance et dans l'Islam ancien », In : Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Année 1957, pp. 393-401.

8 Les martyrs de Cordoue, Op. Cit., p. 3.

لا أساس له من الصحة¹. أمّا الثاني فيشير إلى أنّ الحضارة الإسلامية أثّرت في الأقليات المسيحية ببلاد الأندلس من ذلك قوله «وقد كان يأسر الشباب المسيحيّ مظاهر العظمة الماديّة والحضاريّة التي تفوقت بها قرطبة الإسلامية على قرطبة المسيحيّة، وما كانت تقترن به هذه العظمة من المظاهر الأدبيّة والفنيّة، والتي بثها عبد الرحمان بحبّه للشعر والفلسفة والموسيقى. وكان من مظاهر تأثر الشباب المسيحيّ، أنّهم كانوا يكتبون ويتكلّمون العربيّة، محقّقين دراسة اللّغة والآداب اللاتينيّة، وهو أمر كان شديد الخطر على وطنيتهم ودينهم ... ثم يبدي ألمه من أنّ النصرانيّ يجهلون شريعتهم ولغتهم اللاتينيّة، وينسون لغتهم القوميّة»². إذن يحاول «ألفارو القرطبيّ» من خلال هذا الكلام حثّ المسيحيّين على الابتعاد عن الحياة الدّنيا والتمسك بالدين والمشي على خطى السابقين أيّ الشّهداء، وأيضاً دراسة اللّغة اللاتينيّة والشّريعة المسيحيّة. ويمكن أنّ نفهم من خلال هذا الكلام كره الكاتب للمسلمين، وخوفه من انتشار الإسلام وخاصة اللّغة والثّقافة العربيّة. وبالتالي هل يمكن أنّ نعتبر ما قدّمه «ألفارو القرطبيّ» نوعاً من التطرّف الفكريّ؟

يحاول «أولوج» و «ألفارو القرطبيّ» من خلال رسائلهم بثّ نوع من الخوف في أنفس مسيحيي الأندلس، وخاصة الفئة «المؤمنة» والمنتمة للكنائس، والدّفع بهم إلى الاستشهاد. وإذا اعتبرنا أنّ الشّهادة تدرج ضمن طقوس العبور، والطقوس عامة تواصل لعب دور «إدغام» المجتمع في الوحدة الكونيّة. وما يعطي القوّة للطقس ليس معناه الأصليّ، ولا فاعليته الحقيقيّة، ولا الأمان الذاقّي الذي يمنحه، وإنّما قدرته على تعديل المواقف من خلال تمثين تماسك الجماعة التي تقيمه³. فالمُساواة هي الأخرى مرحلة من طقوس العبور وقد تكون في هذه الأحداث مرحلة ما قبل الاضطهاد والاستشهاد أيّ فترة التعلّم في الكنيسة وأخذ العلم. وبالتالي قد يكون الغرض من كتابة هذه الرسائل ترك أثرٍ يدين الدولة الإسلامية بالأندلس من ناحية، والتأثير في الأقلّيّة المسيحيّة للشعور بالاضطهاد من ناحية أخرى، ومن يحاول تمييز نفسه يشعر بأنه مذهب ومهدّد. «والرغبة بالعمل خارج إطار الضرورة من أجل تلبية الحاجات الأساسيّة تعتبر سلوكاً غير طبيعيّ. فالفرد ملتحم، عبر من هم أكبر منه، بالسلف الأوّل؛ وهو ملتحم بالخلف من جهة أخرى»⁴، لذلك لا يقلّ تدوين هذه الأحداث بطريقة «دراماتيكية» أهميّة عن عمليّة الاستشهاد. والشعور بالاضطهاد يلون جميع الحالات النفسيّة للمجتمعات التقليديّة. ويخرجها من إطار الراحة إلى إطار الخوف. وهذا الخوف يدفع الشّخص إلى تتبع أسلافه؛ وبالتالي الدخول في مواجهة مع السّلطة القائمة، وتسليم نفسه كقربان للرب أو المسيح حسب اعتقاد الكنيسة الأندلسيّة. يحاول «أولوج» و «ألفارو القرطبيّ» عبر رسائلهما، السيطرة على الأقلّيّات المسيحية ببلاد الأندلس من خلال تقديم أمثلة من الشّهداء الذين ينتمون إلى كل المستويات الاجتماعيّة (الفقير، الغني، رجل الدين، اللائكيّ) والدّفع بهم نحو الاستشهاد، فالذهنيّة الجماعية -تقريباً- هي التي توجّه الإنسان داخل المجتمع أو المجموعة الواحدة وبالتالي تسيطر على أفكاره. وقد يكون الهدف من هذه السياسة استرجاع رمزيّة مسيحيّة المكان أيّ عودة الأندلس إلى السيطرة والهيمنة المسيحية.

1 Ibid.

2 عنان (محمد عبد الله)، دولة الإسلام في الأندلس، العصر الأوّل، القسم الأوّل من الفتح إلى بداية عصر الناصر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1997، ص 269.

3 تولرا (فيليب لابورت) وفارنبييه (جان بيار)، ذكر سابقاً، ص 178.

4 نفسه.

استطاع «أولوج» و«ألفارو القرطبي» رسم طقوس العبور لكل شهيد، وتتمثل هذه الطقوس في الولادة والمُساواة (التعلم داخل الكنيسة) والاضطهاد والاستشهاد (الموت). ولكن هذه الطريقة أفقدت هذه الأحداث واقعها التاريخي أو شرعيتها التاريخية، حيث امتزج الواقع بالأسطورة، ولكنهما خلّداها في كتب السير أو القديسين. وهذا الانتقال من الواقع إلى الأسطورة أكسبها شرعية أخرى، وهي الشرعية الدينية أو الطقوسية، وقد يكون هذا ما يبحث عنه الكاتبان. وبالتالي هل يمكن اعتبار هذه الحركة أو «شهداء قرطبة» شهداء أم متطرفين؟ أم أنّ الطريقة التي عالج بها الكاتبان هذه الأحداث تجعلنا نتساءل هل أنّ «أولوج» و«ألفارو القرطبي» هما المتطرفان؟ وأيضا لا بد لنا أنّ نتساءل فيما يتعلق بالحدث الذي أدرجه «ابن عذاري المراكشي» هل أنّ السلطة الأموية المتمثلة في القاضي هي المتطرفة أم أنّ ما قامت به هو ردة فعل مقبولة؟

3. شهداء قرطبة: شهداء أم متطرفون؟

يمكن القول أنّ أخبار حركة «شهداء قرطبة»، وصلتنا حسب طريقتين، قسم اتّفتت فيه المصادر اللاتينية والعربية، وقسم انفرد به كل «أولوج» و«ألفارو القرطبي». ولكن هنا سنحاول التركيز على الجزء الأول والبحث في هل أنّ المشاركين فيها شهداء أم متطرفون؟ وهل تعتبر ردة فعل الدولة الإسلامية ردة فعل طبيعية أم متطرفة؟ أما الجزء الثاني -إذا اعتبرناه من وضع المؤلفين-، هل يمكن إدراجه ضمن الأدبيات المسيحية أم هو فكر متطرف؟

عند العودة إلى الجزء الأول، ينقسم الرأي المسيحي إلى قسمين: قسم هو في الغالب رأي بعض أعضاء الكنيسة الأندلسية والمتمثل خاصة في «أولوج»، وقسم يتعلق بالموقف الرسمي للكنيسة الأندلسية وبعض الكنائس المسيحية. أما الرأي الإسلامي فيظهر من كلام «ابن عذاري المراكشي» ويتكرّر في كتب الفتاوى والنوازل.

أما فيما يتعلق بموقف «سان أولوج» و«ألفارو القرطبي»، فهو واضح في الرسائل المدروسة حيث نلاحظ من خلالها أنهما اعتمدا على تكرار كلمات: «اضطهاد»، «شهيد» و«قديس(ة)». وبالتالي نفهم من خلال كلامهما أنهما يعتبران أنّ كل من قتل في هذه الحركة هو شهيد والطرف المقابل أي السلطة الإسلامية المتمثلة في الإمارة الأموية هي سلطة متطرفة ومضطهدة للمسيحيين، وهو عين الاستنتاج الذي توصلت إليه جلّ الدراسات الغربية¹. ولكن ما لفت انتباهنا خلال تلك الفترة هو موقف الكنيسة الأندلسية والمتمثل في أسقفها «ريكافريد» وبعض الكنائس الأخرى، حيث عارضت الأولى ما قام به أعضاء «حركة شهداء قرطبة»، واتخذت بعض التدابير للحدّ منها، من ذلك سجن عدد كبير من الكهنة وأعضاء الكنيسة المؤيدين لهذه الحركة ومن بينهم «أولوج»². وأعتبر مجمع ألبيرة وكنيسة «سميرنا»³ و«قبريانوس القرطاجي»⁴ و«إكليمنديس الإسكندري»⁵ وغيرهم، أنّ ما فعله «شهداء قرطبة» ليس بالاستشهاد وإنما قتل

1 John (T.), Op. Cit., pp. 155- 172 ; Lévi-Provençal (E.), Op. Cit., T 1, pp 232- 239; Henriet (P.), Op. Cit., pp. 93- 139

2 Tolan (Saracens), Op. Cit., pp. 88- 89 ;

عيتاني (حسام)، الفتوحات العربية في روايات المغلوبين، دار الساقي، بيروت 2014، ص 262.

3 كنيسة سميرنا Smyrna: أبرشية من بطريركية القسطنطينية المسكونية، وهي أحد السبع كنائس في سفر الرؤيا: أنظر:

Reinach (S.), « Saint Polycarpe et les Juifs de Smyrne », In : Revue des études juives, Année 1885, pp. 235- 238.

4 كنيسة قبريانوس القرطاجي: وقد تكون كنيسة Saint Cyprien de Carthage.

5 كنيسة إكليمنديس الإسكندري Clément d'Alexandrie ومكانها الإسكندرية.

للنفس وهو ما يتنافى مع تعاليم المسيحية وروحها.¹ وهذا الموقف يجعلنا نتساءل لماذا رفضت الكنائس فكرة استشهاد هذه المجموعة واعترفت بالمجموعات التي استشهدت خلال الفترة الرومانية أو القوطية؟ هل يمكن القول هنا أن موقف الكنيسة الأندلسية هو موقف سياسي أم عقلائي؟ قد يكون الهدف منه عدم الدخول في مواجهة مع السلطة الحاكمة والمجتمع الإسلامي بالأندلس بحكم أنهم يمثلون أقلية. ولكن ما لفت انتباهنا هو موقف الكنيسة الأرثوذكسية «orthodoxie» المتمثلة في سмирنا وهو نفس موقف الكنيسة الأندلسية، وأيضا بعض الكنائس الكاثوليكية «catholique» مثل كنيسة قرطاج أو الإسكندرية.

إذن يمكن أن نفهم من خلال الموقف الرسمي للكنيسة، أن هذه الحركة هي حركة متطرفة ولا علاقة لها بالمسيحية بحكم أنه خلال تلك الفترة لا توجد أي قوانين تميز بين المسلمين والمسيحيين سوى «تمسك المسلمين بمعاينة المجدفين على الإسلام ونييه».² حينئذ هل يمكن القول أن السلطة الإسلامية بالأندلس طبقت الشريعة الإسلامية أم أن هذه القوانين منافية للنص القرآني؟

كان موقف السلطة الأموية واضحا تجاه هذه الحركة أو بالتحديد تجاه حدث سنة 237 هـ/ 851م، حيث يقول ابن عذاري المراكشي أن القاضي أمر بصلب الرجل الذي «ادعى النبوة» أي قتله. وفي عديد المصادر وخاصة كتب الفتاوى والنوازل نلاحظ مواضيع تتعلق «بسب الله أو الرسول»³ وأيضا «الردة»⁴ و«الزندقة»⁵، وتُدرج هذه الكتب حكم أو رأي الفقيه والمتمثل في «القتل»⁶، ولكن هذا الحكم يتنافى مع ما ورد في النص القرآني، والمُقرَّب «الحرية الدينية» أو «حرية الاعتقاد» من ذلك قوله تعالى: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» [سورة يونس: الآية 99]، أو «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ» [سورة يونس: الآية 108]، أو «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» [سورة الكهف: الآية 29]، وبالتالي يمكن القول أن الدولة الأموية دولة ربما خالفت تعاليم الإسلام.

وإذا اعتبرنا أن الدولة الأموية بالأندلس تعتمد على قوانين وضعية تنص على معاقبة كل من يتهم على الإسلام أو يتهم عليه خاصة عندما يتعلق الأمر بـ«سب الله أو الرسول»-، يمكن القول حينها أن أفراد «شهداء قرطبة» هم المتطرفون بما أنهم جزء من المجتمع الأندلسي ولهم معرفة بالقوانين الأندلسية.

أما فيما يتعلق بالجزء الثاني، الخاص بطريقة تدوين الرسائل، فنلاحظ أنها تحتوي على عديد الكلمات السليطة والمحزنة على العنف ضد المسلمين، من ذلك وصفهم بـ«الشياطين» و«الهمج» «les barbares» إضافة إلى ذلك تمحورت كتابات «أولوج» و«ألفارو القرطبي» حول مرحلة الاضطهاد النفسي والجسدي أو ما أشرنا إليه بمرحلة «المُساءة»، وهذه الطريقة الهدف منها التأثير في الأقلية المسيحية ببلاد الأندلس والدفع بها إلى التصادم مع السلطة

1 Haines (M. A.), Christianity and Islam in Spain (A.D. 756- 1031), Kegan Paul, Trench and CO., Paternoster Square, London 2005, Chapter V (Controversy concerning the martyrs).

2 Kenneth (B. W.), Christian Martyrs in Muslim Spain, Cambridge University Press, p. 14.

3 البرزلي (أبو القاسم بن أحمد البلوي)، فتاوى البرزلي جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالفتن والحكام، تقديم وتحقيق محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت 2002، ج 6، ص 267، 277.

4 نفسه، ص 264-266.

5 نفسه، ص 279.

6 نفسه، ص 267-270.

الحاكمة، وفي ظل هذه المعطيات الواردة في الرسائل اللاتينية قد نفهم أن أصحابها يحملون فكرا متطرفا أو كرها للمجتمع الإسلامي بكل مكوناته (السلطة الحاكمة أو السياسية، السلطة الدينية، عامة الناس).

الخاتمة

ما يمكن التأكيد عليه في نهاية هذا العمل أن حركة «شهداء قرطبة» أخذت عذّة أبعاد؛ منها الديني، الاجتماعي، والأيدولوجي. وكل هذه الأبعاد أثّرت فيها طريقة كتابة المصادر، حيث أننا لم نجد نميز بين الأحداث الحقيقية والأسطورية. كما يوضح لنا هذا الموضوع اختلاف المفاهيم بين الحضارة الإسلامية والمسيحية، خاصة فيما يتعلق بمصطلح «شهيد» و«تطرف»، فكل حضارة مفاهيمها الخاصة بها، يفرضها «رجال الدين»، وهي مغايرة - تقريبا - لما يقدمه النص المقدس. إضافة إلى ذلك يمكن القول أن أحداث «شهداء قرطبة» قدّمت لنا العنف أو التطرف بشقّي أنواعه أيّ التطرف المادي واللامادي (الفكري)، وهذا التطرف شاركت فيه كل الفئات المشكّلة للمجتمع الأندلسي من مسيحيين ومسلمين، تحت مظلة «رجال الدين» من قساوسة وفقهاء وغيرهم، تسندهم في الكثير من الأحيان حركات العامة التي يغلب عليها الطابع العاطفي في الكثير من الأحيان.

وقد برهنت حركة «شهداء قرطبة» إلى جانب عديد الأمثلة الأخرى أن العالم الوسيط بشقيّه الإسلامي والمسيحي، كانت تسيطر عليه أفكار السلطة الدينية، وبقدر ما كانت الدولة الإسلامية قابلة لاستيعاب غير المسلمين وحمايتهم وتمكينهم من العيش بسلام وأحيانا تمكينهم من الوصول إلى أعلى المراتب الاجتماعية، كانت بعض المجموعات المسيحية المتطرفة تسعى إلى إثارة الفتن ومحاولة تقويض أسس السلطة الأموية في الأندلس آنذاك، وستبرز نتائج ذلك لاحقا عندما شرع النصارى في حركة الاسترداد وبدأت المدن الأندلسية تنهار الواحدة تلو الأخرى.

محاكم التفتيش في الغرب المسيحي خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر للميلاد: شكلا من أشكال التطرّف فكريا وممارسة.

L'Inquisition en Occident chrétien aux XIIIe et XIVe siècles après J.-C. : une forme d'extrémisme dans la pensée et dans la pratique

جويني نجاة

المقدمة

تُعدّ محاكم التفتيش في الغرب المسيحي أحد مظاهر السلطة القضائية للكنيسة الكاثوليكية. وترجع هذه المحاكم في كَيْفِيَّة تشكيلها وعملها إلى البابا، فهو المشرّع الأول لها، وتعود إليه سلطة الإفراج أو العفو عن المتهمين بالهرطقة، والمارقين عن الدين وعن سلطة الكنيسة، إذا ما أعلنوا عن توبتهم. وقد كان الوحيد الذي له سلطة إجراء التعديلات على قوانين هذه المحاكم حسب الظروف وحسب المنطقة. ويعود تاريخ ظهور هذه المحاكم بالغرب المسيحي إلى ما قبل القرن الثاني عشر للميلاد، ولكن خلال القرن الثالث عشر شهدت انتشارا واسعا في مختلف المدن الإيطالية، وكذلك في المملكة الفرنسية، وخاصة في جنوبها لمحاكمة النبل، وفي المملكة البريطانية. كما امتدّت محاكم التفتيش خارج مجال الغرب المسيحي، في الحبشة وبلاد النوبة، وفي بلاد الشام، وكذلك في مصر خاصّة مع بداية القرن الرابع عشر، ثم تواصلت من خلال جملة من الممارسات إلى الوقت الراهن¹. وقد يظنّ البعض أنّ هذه المحاكم كان سببها الرئيسي هو الواعز الديني، لكن الواقع هو غير ذلك، فمحاكم التفتيش تمّ تأسيسها من أجل تثبيت الكنيسة الكاثوليكية لسلطانها ونفوذها على الحياة الاقتصادية والسياسية والفكرية والثقافية بالغرب المسيحي²، وكذلك للتحكّم في المجتمعات وتوجيهها، وجعلها تحت سلطة

1 انظر: مجموعة من المؤلفين، التفتيش عن أسلحة الدمار الشامل في العراق، دار الأيام للنشر والتوزيع، بغداد، 2015، ص. 18 وما يليها. عنان، محمد عبد الله، ديوان التحقيق والمحاكمات الكبرى، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1930.

2 "تُعدّ محاكم التفتيش عملية تمّ تطويرها للتحقيق في الحالات المزعومة للجرائم... لم يكن استخدامها في المحاكم الكنسية موجها في البداية إلى مسائل الهرطقة، بل من أجل مجموعة واسعة من الجرائم مثل الزواج السري والزواج المتعدد والامتناع عن الدفع..."،

وهيمنة الكنيسة وعلى رأسها البابا. لذلك أوجدت العديد من التهم، والتي على إثرها يتم محاكمة الأشخاص، مثل التنجيم والشعوذة، وهي ممارسات كانت منتشرة بكثرة في مجتمعات الغرب المسيحي، وكذلك ملاحقة النبلاء الذين يمتنعون عن دفع الأموال للكنيسة، واتهامهم بالمروق عن الدين والهرطقة...؟ ولردع هؤلاء المتهمين، تفتنت محاكم التفتيش في أساليب ووسائل العقاب العديدة، والتي تواصل الكثير منها إلى القرن التاسع عشر وحتى الوقت الراهن. فماهي ظروف تأسيس محاكم التفتيش في الغرب المسيحي، وما مدى انتشارها؟ هل يمكن اعتبار وجودها شكلا من أشكال التطرف الديني - السياسي (من خلال وجودها من عدمه في العالم الإسلامي أيضا)؟ وكيف جسدت أشكال متعددة للتطرف ضد الإنسانية؟

لإنجاز هذه الورقة اعتمدنا جملة من المصادر والدراسات وكذلك الصور، في إطار محاولة مقارنة وتحليل، وكذلك لإبراز جذور هذه الظاهرة ومدى تواصلها عبر الزمان والمكان أيضا. كما حاولنا تقسيمها إلى محورين: يتعلّق المحور الأول ببعض المفاهيم مع إبراز جذور محاكم التفتيش وتطورها في الغرب المسيحي خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر، وتناولنا في المحور الثاني مسألة الإنتشار لهذه المحاكم محاليا وزمنيا، من خلال تعدّد وتنوّع وسائل وأساليب التعذيب، والتي من خلالها تبرز محاكم التفتيش على أنها شكل من أشكال تطرف الإنسان ضد الإنسان.

1. محاكم التفتيش: الجذور والتطور

قبل البدء في عرض جذور هذه المؤسسة، ارتأينا ضرورة التعريف بالمفهوم.

محاكم التفتيش باللاتينية «*inquisitio haereticae pravitatis*» بمعنى التحقيق في البدع - الهرطوقية².

• محاكم التفتيش الإسبانية: التي ظهرت/ تأسست في كل من إسبانيا والبرتغال مع نهاية القرن 15م.

• محاكم التفتيش الرومانية (مجمع للمحاكم التفتيش الرومانية والعالمي، تأسست سنة 1542، والتي أعيد تسميتها في عام 1908 ب " المكتب المقدّس" (*sacrée congrégation du Saint-Office*)

وفي سنة 1965، طرأ تغيير آخر على تسمية هذا المجمع، الذي أصبح يسمّى "مجمع عقيدة الإيمان"³

(ينظر في المخالفات الدينية والسياسية والأخلاقية...). ماهي جذور هذه المحاكم
اتفقت عديد الدراسات⁴ التي اهتمت بالبحث حول ظهور محاكم التفتيش بأنّ جذورها تعود

1 انظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج. 3، دار التراث، بيروت 1968، البلاذري، أنساب الأشراف، ج. 1، دار الكتب العلمية، 2011.

2 انظر أيضا: Flannry (Mary Catherine), Katie L. Walter, The culture of inquisition in medieval England, London, 2013, p. 49.

3 آرمنسترونغ (كارين)، النزاعات الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام، ترجمة محمد الجورا، دار الكلمة، دمشق، 2005، ص 92 وما يليها، ط. 1.

4 انظر: - كاتب مجهول، محاكم التفتيش في فرنسا، تعريب رمسيس عوض، القاهرة، 2008.

Brian Van Hove S.J., Beyond the myth of inquisition, faith and reason, winter, 1992.

إلى بداية الحضارات الانسانية مثلا في الحضارة الإغريقية خلال القرن السادس قبل الميلاد، حيث يتم البحث عن المتهم والتحقيق معه ثم معاقبته بالثور النحاسي¹ (انظر الصورة عدد 1)، نتيجة عمل ما اعتبر منافيا لما هو سائدا. وكذلك الأمر بالنسبة للحضارة الرومانية بعد تبني الامبراطورية الرومانية الديانة المسيحية كديانة رسمية للدولة، حيث عملت على تتبع المتمردين على السلطة القائمة بتعلة الدين². أما في الغرب المسيحي وخلال العصر الوسيط، فإن البداية تعود إلى القرن الحادي عشر للميلاد على إثر التطور السائد في البدع (الظهور الأساسي لهذه البدع كان على طول طريق الحج)، حيث بينت الدراسات المحلية أنّ هذه البدع تنتشر في أغلب الأحيان بهذه الطريقة من خلال كلمة تُطلق فتخلق تنافس

الصورة عدد 1: الثور النحاسي³ وسيلة للعقاب.



فيما بينهم ومع أهالي القرى، التي يمرّون بها ويستقرون فيها لفترة للإستراحة، ثم تنتشر الأسئلة والأجوبة خارج السلطة الرقابية وهي الكنيسة في إطار جدل لينتشر بعد ذلك، وتعتبر (الكنيسة) الهرطقي مثل الأبرص الذي يجب إبعاده عن الجسم السليم، أولا بالحرمان الكنيسي، ثم النفي أو مصادرة أملاكه. ويقول « Régine Pemoud » في هذا الصدد : «... أيّ حادث روحي في هذا السياق يبدو أكثر خطورة من الإصابة البدنية... في كثير من النواحي، وتكون محاكم التفتيش ردّ فعل دفاعي للمجتمع عن الحقّ أو الباطل، فالحفاظ على الإيمان لا يقلّ أهمية عن الصّحة البدنية في هذه الأيام...»⁴

وترجع محاكم التفتيش إلى البابا⁵ في كيفية تشكّلها وتشكيلها ومهامها وعملها منذ بداية

1 الثور النحاسي: وسيلة تعذيب استخدمت في أثينا خلال القرن السادس قبل الميلاد.... يوضع الضحية في داخل تجويف الثور النحاسي وتوقد النار تحته وتقوم فتحات التمثال بتضخيم صرخات الضحية التي تُشبه خوار الثور الهائج. أنظر:

ول وإيريل (ديورانت)، قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محفوظ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ودار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، 1935 - 1975، ج. 9، ص 47 وما يليها.

2 «... أن قيام محاكم التفتيش يرجع إلى فكرة الرقابة القديمة على العقيدة، والتحقّق من سلامتها ونقاها، وقد ظهرت فكرة التحقيق (التفتيش) في أمر العقائد في الكنيسة الرومانية في عصر مبكر جدًا وبدأ تطبيقها منذ أوائل القرن الثالث عشر... فكان البابا يعهد إلى الأساقفة وإلى الآباء الدومينيكان في تعقب المارقين والكفرة ومعاقتهم، وطبق هذا النظام منذ البداية في إيطاليا وألمانيا وفرنسا...أنظر:

عنان (محمد عبد الله)، نهاية الأندلس وتاريخ العرب المنتصرين، مطبعة مصر، القاهرة، 1966، ط. 3، ص. 175 - 328 - 348.

3 <https://thelenspost.com>

4 Régine (Pemoud), Pour en finir avec le moyen âge, Points, 1977, p. 103 - 104.

5 La mise au point d'un instrument : Restait à se doter des moyens d'une telle politique . Des moyens juridiques, d'abord. En 1184, on pose la peine du feu pour les hérétiques impénitents et les récidivistes (les relaps) en 1199, on y ajoute la confiscation des biens. De 1180 à la seconde moitié du XIIIème s., une série de dispositions adapte à l'hérésie la procédure inquisitoriale : la dernière d'importance consistera à autoriser l'emploi de la torture en matière de foi...On y ajoute des dispositions particulières : le secret maintenu sur le nom des

القرن الحادي عشر. فهو المشرّع الأول لها، وتعود إليه سلطة الإفراج عن المتهم بالهرطقة أو العفو عن المتهمين إذا ما أعلنوا عن توبتهم، وكان الوحيد القادر على إجراء التعديلات على قوانين هذه المحاكم حسب الظروف وحسب المنطقة، باعتبار هذه المحاكم مؤسسة كنيسية منذ ظهورها. لكن نفوذ البابا كان لا يتعدى حدود المدن الإيطالية المحيطة بروما، لذلك تدخل العديد من الحكّام في الغرب المسيحي من أمراء وملوك ودوقات...، في إنشاء هذه المحاكم وفي إصدار القرارات (مثلا بمملكة فرنسا). وتعتبر هذه المحاكم أنّ الهرطقة هي الإنحراف عن العقيدة المسيحية الرسمية¹. كما تنظر هذه المحاكم في قضايا المشعوذين والمنشقين والرافضين لدفع الأعشار والمثليين (اللواطيون)، وبذلك لا يُنظر للهرطقة على أساس أنّها مسألة مذهب، وإنّما هي جريمة عالمية ضدّ الله (الرب) والأمراء (الحاكم المؤلّه من الكنيسة) والمجتمع (المطيع، والمسلّم لسلطة الكنيسة)، يعني أنّ أبعادها دينية وسياسية واجتماعية واقتصادية، لذلك فإنّ مرجعية التطرف الذي تمارسه ضدّ المارقين ليست دينية فحسب، بل تتعدى هذا البعد لتشمل أبعاد أخرى سياسية واقتصادية واجتماعية. فمن تلاحق محاكم التفتيش؟

- المتهمين بالتجذيف بالله وبالقديسين خصوصا العذراء مريم والمسيح، وهي تهمة تجسّد الخلفية الدينية لمحاكم التفتيش خلال القرن الثالث عشر.

- المتهمين بالتنجيم والشعوذة، وكلّ من انشق عن الكنيسة وعن سلطة بابا روما، ومن تناول على الكنيسة الكاثوليكية، ولم يعترف بسلطة البابا على رأس هذه الكنيسة عبر كتاباته ومواعظه، وكلّ من جاهر برفض تعاليم الكنيسة الكاثوليكية، حيث تجسّد هذه التهمة خلفية دينية واجتماعية للتطرف في الغرب المسيحي.

- كلّ النبلاء الذين يتربّصون بثروات وأموال الكنيسة الكاثوليكية (مثلا في جنوب فرنسا) وإخفاءهم وحماتهم للمهرطقين، وهو تتبّع يعكس الخلفية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للتطرف في الغرب المسيحي خلال القرن الثالث عشر.

- كلّ الأموات الذين يتمّ إعلانهم مهرطقين تسري عليهم صلاحيّاتها فيتمّ نبش القبور وحرق الجثث، وهو ما يعكس التطرف الديني والأخلاقي لمحاكم التفتيش.

- كلّ من انتمى إلى فرسان الهيكل، فقد اعتبرتهم الكنيسة الرسمية خارجين عن الديانة المسيحية الرسمية للكنيسة الكاثوليكية، وهو ما يجسّد الخلفية الدينية أيضا لمحاكم التفتيش في الغرب المسيحي.

- كلّ من مارس اللواط وتعدّد الزوجات خصوصا مع الكهنة، وهي تهمة تعكس التطرف الاجتماعي لهذه المحاكم.

كُلّف رجال الدين بهذه المؤسسة التي أصبحت خلال القرن الثالث عشر تمثّل سلطة قضائية

témoins (pour éviter des représailles), le fait que le procès se fera ... sans formes inutiles, en allant au fait, en réduisant les formalités à leur plus simple expression, l'efficacité primait tout... Ces dispositions ne pouvaient s'appliquer sans l'appui des pouvoirs séculiers. Ce qui est acquis au début du XIII^{ème} siècle, lorsque les barons de la France du Nord, puis leur roi lui-même acceptent de se croiser pour mater les hérétiques du Midi. Voir: Dedieu (Jean-Pierre), *l'inquisition*, ed. du Cerf, 1987, p.18.

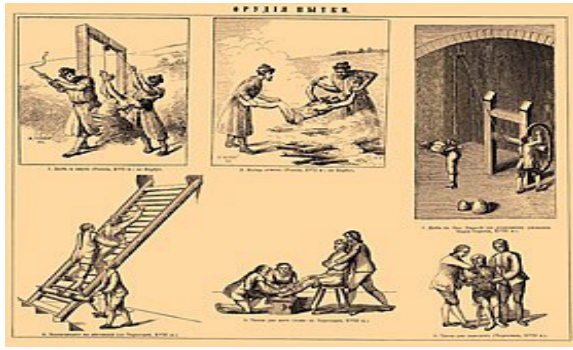
1 عرّف المؤرّخ الفرنسي جان بابتيست غوريون (1866 - 1953)، محاكم التفتيش في العصور الوسطى بأنّها "... نظام الوسائل القمعية، وبعضها مؤقتة والبعض الآخر من النوع الروحي، الذي تُصدره في الوقت نفسه البطاط الكنسية والمدنية من أجل حماية العقيدة الدينية والنظام الاجتماعي، اللذين يُهددهما المذاهب اللاهوتية والاجتماعية للهرطقة..."، أورده:

Pappalardo (Francesco), « Medieval Inquisition », In : Istituto per la Dottrina e L'Informazione Sociale, I.D.I.S.

كنسية¹، وعرفت تطورات على مستوى الإدارة وكذلك العقوبات.

فخلال القرن الثالث عشر ولمواجهة انتشار الكاثارية²، أصبح اتخاذ الإجراءات القانونية ضد الهرطقة³ أكثر انتشارا، فتأسست مجالس كنسية من الأساقفة ورؤساء الأساقفة، ثم سلّم البابا مهمة محاكم التفتيش للدومينيكان⁴ الذين اتبعوا إجراءات التحقيق، ثم خلال القرن الخامس عشر أصبح يترأسها المفتش الأعظم، أو الأكبر، لتتواصل كذلك إلى حدود القرن التاسع عشر⁵. كما يبرز تطوّر هذه المؤسسة من خلال تنوّع العقوبات وأساليب ووسائل التعذيب، والبعض منها تجسدها هذه الصورة⁶

الصورة عدد 2: بعض وسائل التعذيب التي انتشرت مع أواخر القرن الثاني عشر في الغرب المسيحي.



فمن بين هذه العقوبات نجد النفي، والسجن، ومصادرة الأموال والممتلكات، لكن عقوبة الإعدام كان لها العديد من المعارضين من الكنيسة خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر ثم، مع نهاية القرن السادس عشر أصبحت هذه العقوبة منتشرة تقريبا في كامل الغرب المسيحي كنتيجة للتحوّلات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية التي بدأت تبرز وباتت تشكّل تهديدا للكنيسة الكاثوليكية، حيث أصبح البروتستانتي والنهضوي والإنساني من أشدّ أعداء الكنيسة الكاثوليكية، في إطار حركة الإصلاح الديني⁷ التي بدأت مع مارتن لوثر⁸، الذي انتقد بيع صكوك

1 (مرقس) يواقيم رزق، محاضرات في تاريخ الكنيسة الغربية، القاهرة، 1995، ص. 112 وما يليها.

2 الكاثارية: انظر تعريفها في:

Le Roy Laduri (Emmanuel), Histories of the Cathars, Book, 1979, p. 7.

3 عذف أسقف لينكولن، روبرت جروسيستيس، الهرطقة بأنها "... رأي تم اختياره من خلال التصوّر البشري، إذ تم إنشاءه بواسطة العقل البشري، والذي تم تأسيسه على الأسفار المقدسة، على عكس الكنيسة، وأعلن عنه بشكل صريح ودُفِع عنه بقاءه..."، أوردته:

(اسخيطه) بشام، قصة محاكم التفتيش في العالم، دار هيا للنشر والتوزيع، دمشق، 2000، ط. 1، ص. 96.

4 الدومينيكان:

L'ordre des Prêcheurs ou des frères prêcheurs, plus connu sous le nom d'ordre dominicain. Voir :

Antonin Mortier (Daniel), Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs, Paris, 1904, T.1, 1170 - 1273, p. 283.

5 Laurent (Albret), l'inquisition, rempart de la foi ?, ed. Gallimard, Paris, 2006, p. 89.

6 Illustration From Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary (1890- 1907).

7 انظر:

Armstrong (Alstair), European Reformation : 1500 - 1610, heinemann, advanced history, 2002, p. 34 - 38 .

8 مارتن لوثر (1483 - 1546)، راهب وقس ألماني. أنظر:

الغفران، ثم ميّز بين الشريعة الإلهية والإنجيل المقدس، والإعتماد الكامل على الكتاب المقدس باعتباره المصدر الوحيد للعقيدة الصحيحة (سولا سكريبتورا) والاعتقاد بأن الإيمان بيسوع هو السبيل الوحيد لتلقي عفو الله عن الخطيئة (سولا فيدي) بدلا من الأعمال الجيدة. لكن الكنيسة الكاثوليكية تصدّت لهذه الحركة الإصلاحية، بقمع حركات الإصلاح الديني متخذة تدابير عديدة من أجل تطبيق إصلاح مضاد للبروتستانتين مثل:

- مجمع ترانت الذي انعقد أول مرّة سنة 1545 ليؤكد الاعتراف بالترجمة اللاتينية للإنجيل واستمرار الهرمية وصكوك الغفران.

- منظّمة اليسوعيين التي أسسها "إغناطيوس دي لويولا"¹ سنة 1534، ضمّت مثقفين دافعوا عن البابا والكنيسة والقيام بالتبشير الديني.

- محاكم التفتيش والتي تواصلت لتصفية حركة البروتستانت ورؤاد الإصلاح.

- لجنة مختصة لمنع تداول الكتب المحظورة في كلّ من النمسا واللكسمبور وألمانيا ورومانيا وغيرها.

قد تبسّط لنا الجذور التاريخية لمحاكم التفتيش وأهم التطورات التي شهدتها لمحة عن كيفية ظهورها مع أولى الحضارات الانسانية، لكن الانتشار الواسع الذي شهدته من خلال طرق ووسائل التعذيب يفتر لنا أنّ أسبابها ليست الهرطقة فحسب، بل تعدّها لتشمل البعد الاقتصادي والاجتماعي والفكري والتعبير، بمعنى كلّ مخالف لما هو سائد وقائم، مجسّدة بذلك خلفيات متعدّدة للتطرّف ضدّ مجتمعات الغرب المسيحي خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر.

2. وسائل وأدوات التعذيب والانتشار محاليّا وزمّنيّا.

عرفت محاكم التفتيش انتشارا واسعا في الزمان والمكان نتيجة الدينامية السكانية من ناحية ومن ناحية أخرى نتيجة للحروب مثل الحروب الصليبية، وحركة الاسترداد المسيحي في شبه الجزيرة الإيبيرية، ثم مع بداية الفترة الحديثة واكتشاف العالم الجديد، انتشرت مختلف ممارسات هذه المحاكم مع الانتشار الاستعماري الأوروبي، حيث استخدم التعذيب والتنكيل ضدّ سكان المناطق المكتشفة والمستعمرة في أمريكا الشمالية والجنوبية وآسيا وإفريقيا، تحت مسميات متنوّعة منها الحماية والاستعمار المباشر والانتداب والاحتلال، والتي تمثّل وجها واحدا للهيمنة الشاملة من قبل شعوب قويّة على شعوب مستضعفة وتطرّفا ذو أبعاد متعدّدة. وهذا الانتشار نلاحظه أساسا من خلال وسائل وأدوات وأساليب التعذيب التي لا يزال العديد منها يُمارس ضدّ شعوبا وبلدانا آتيا. وتشير هذه الصورة إلى مجموعة من الأدوات التي استُخدمت من قبل محاكم التفتيش في الغرب المسيحي ثمّ تواصل استعملها في العديد من المناطق في العالم المتوسطي خلال العصور الوسطى ثمّ مناطق أخرى في أوروبا الجنوبية الغربية لتنتشر بعد القرن السادس عشر في العالم الجديد.

Bainton (Roland), here I stand : a life of Martin Luther, New-York, Penguin, 1995, p. 269.

1 إغناطيوس دي لويولا: (1491-1556)، راهب لإسباني، أنظر: Encyclopaedia Britannica Online.

الصورة عدد 3: وسائل التعذيب في الغرب المسيحي خلال العصور الوسطى.¹



وسنحاول إدراج بعض الوسائل والأدوات التي استعملت لتعذيب ومعاينة من اتهم بالهرطقة ثم من كانوا ضد السلطة القائمة وضد الهيمنة المفروضة، وهي وسائل تجسد التطرف الديني والاقتصادي والفكري ضد كل ما هو مغاير للساند الرسمي، ومن بين هذه الوسائل نذكر:

- شوكة الهراطقة: يُغرز الطرف الأول لهذه الأداة تحت الذقن بينما يفرز الطرف الثاني تحت الرقبة وتثبت أعلى القفص الصدري ويُرَبط الحزام الجلدي حول الرقبة بإحكام حتى يُشَلَّ رأس الضحية من الحركة، وتستعمل هذه الأداة لاستنطاق المتهمين بالهرطقة والكفر مثلما تشير إلى ذلك الصورة المصاحبة.

الصورة عدد 4²



- المرشّة الحديدية: هذه المرشّة تأخذ تصميمها من أداة مشابهة يستعملها القساوسة الرهبان لرش الماء المبارك على الفتيان والفتيات حتى تحلّ عليهم "البركة"، ولكن في مجال العقاب، تملأ بالرصاص المنصهر، أو الزيت الساخن، ويصب داخل معدة المحكوم عليه وعلى ظهره وأعضائه الحساسة، وهو عقاب يبرز مدى التطرف والتشدد للفئة الدينية التي تمثل الكنيسة على فئات اجتماعية قد تكون هشة.

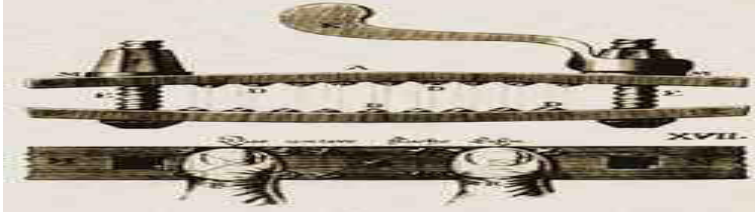
- كاسر الأصابع: توضع الأصابع بين فكي هذه الأداة، ويتم إغلاقها ببطء حتى يُسمع صوت تهشم عظام الأصابع وتفتت لحمها. وتوجد آلة أخرى مثلها لأصابع القدم وثالثة لتهشيم الركبة

1 Illustration From Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary (1890 - 1907).

2 موقع كايوس: <https://www.kabbos.com>

وأخرى للكوع.

الصورة عدد 5. (موقع كابوس)



- مقلع الثدي: مخصصة لتعذيب النساء خاصة اللواتي يتهمن بالزنا، انتشر استعمال هذه الأداة في بريطانيا وتواصل استعمالها خلال القرن السادس عشر في إسبانيا. ثم في المستعمرات الثلاثة عشر في أمريكا الشمالية ضد المتمردين من العبيد ومن السكان المحليين، وهذه الطريقة في العقاب جسدت أحد أشكال التطرف الاجتماعي والديني لمحاكم التفتيش.

الصورة عدد 6. (موقع كابوس)



- المخلعة: أداة تمزق جسم المحكوم عليه بالهرطقة في الغرب المسيحي خلال القرن الثالث عشر وهي تجسد بدورها أحد أشكال التطرف الديني.

الصورة عدد 7. (موقع كابوس).



- التابوت الحديدي: يحوي بداخله مسامير طويلة، ابتكرت هذه الطريقة للتعذيب في إحدى قلاع مقاطعة "نورمبرغ" في ألمانيا حالياً، لمعاقبة كل معاد لما هو سائد آنذاك، فهو فهذا التابوت الحديدي جسّد أحد أشكال التطرف السياسي والاقتصادي ضدّ كلّ تغيير لما هو موجود وقائم.

- عجلة كاثرين وتعرف كذلك بعجلة السحق، يعود اختراعها إلى اليونان القديمة، ثم استعملت في أوروبا خلال الفترة الوسيطة وتواصل استعمالها حتى مطلع القرن 19.

الصورة عدد 8. (موقع كابوس).



- مهشّم الرأس: يوضع رأس الضحية على القضيب السفلي ثم يبدأ الجلّاد بتدوير اللّولب حتّى يُحكم الغطاء الحديدي على الرأس ثم يبدأ بضغطه تدريجيّا.
الصورة عدد 9 (موقع كابوس)



- كرسي محاكم التفتيش: هو كرسي يحتوي على مسامير عديدة ويتمّ توثيق المحكوم عليه عاريا بواسطة أربطة جلدية، وتخترق المسامير كامل جسده. وهو من أكثر وسائل التعذيب التي راج استعمالها في إسبانيا خلال القرن السادس عشر، لكنّها استعملت خلال العصور الوسطى خاصّة في جنوب فرنسا، ضدّ من خرجوا عن السلطة القائمة آنذاك، وجسّدت هذه الوسيلة للتعذيب أحد أشكال التطرّف السياسي. كما انتشرت هذه الوسيلة أيضا في أثيوبيا (الحبشة) خلال نفس الفترة، مجسّدة بذلك تطرّفا دينيا وسياسيا واقتصاديا.

الصورة عدد 10 (موقع كابوس)



- النشر بالمنشار: يعلق المحكوم عليه بالمقلوب وقدماه متباعدان، والحكمة في جعله مقلوبا هو أنَّ الدم سوف يتجمّع عند رأسه الموجود بالأسفل.
- الخازوق: انتشرت هذه الوسيلة للتعذيب أساسا في مصر وبلاد الشام خلال الحكم المملوكي 1250-1516م، 1517م، ضدّ المتمزدين من الأهالي وضدّ الصليبيين أيضا أي مسيحيي الغرب. وتواصل استعمالها من قبل الأتراك العثمانيين بعد القرن السادس عشر في كلّ من العراق ومصر. وكانت السلطة العثمانية تحسّن مكافأة الجلّاد الذي يستطيع أن يطيل عمر الضحية على الخازوق لأطول فترة، تصل إلى أسبوع، حيث يتمّ إدخال الخازوق من فتحة الشرج ليخرج من أعلى الكتف الأيمن، دون أن يمّس الأجزاء الحيويّة من جسم الإنسان كالقلب والرئتين بأذى، وإذا مات المُخَوِّق، يُحاكم الجلّاد بتهمة الإهمال الجسيم، وقد يتعرّض بدوره لتنفيذ نفس العقوبة. وراج استعمال هذه الوسيلة في بعض مناطق أوروبا الشرقية خلال الفترة الوسيطة مثل رومانيا زمن حكم " فلاد دراكولا"¹ (وجد في بلاد الشام ومصر في العهد المملوكي)
- الربط إلى الأحصنة والجرّ والتي تواصلت إلى القرن 19، خاصّة في بعض مناطق القارة الأمريكية .

الصورة عدد 11².

1 فلاد الثالث " قويثود"، حاكم الأفلاق (1431 - 1476)، أحد أفراد عائلة دراكوليشتي التي تمثّل بدورها فرعاً من فروع عائلة باسراب والذي اشتهر بلقب " دراكولا"، ويُطلق عليه اسم المُخَوِّق، كانت له مواجهات ضدّ التوسّع العثماني في أوروبا الشرقية. ويُعتبر أحد الأبطال القوميين في بلغاريا نظراً لما عُرف عنه من حماية الأقليات البلغارية المتمركزة في شمال وجنوب سهول نهر الدانوب. ويرجع إطلاق لقب المُخَوِّق على فلاد الثالث بسبب استخدامه الخازوق في التعذيب والتخلص من أعدائه ومن أسرى الحرب، ومثلت شخصية "فلاد الثالث دراكولا" النواة التي نسج حولها الروائي الإنجليزي " برام ستوكر " شخصية كونت دراكولا، مضاعف الدماء الأشهر في روايته الصادرة سنة 1897 تحت عنوان "دراكولا". انظر:

Florescu (Radu) et T. McNally (Raymond), Dracula, Prince of Many Faces : His Life and His Time, Little, Brawn and Company, 1989, p.74 et 129.

2 Illustration From Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary (1890 - 1907).

- التعذيب بالجرذان وُجدت هذه الطريقة للتعذيب في الغرب المسيحي خلال القرن الثالث عشر، وانتشرت في مناطق عديدة من العالم من ذلك في بلاد الشام، وخاصة في المدن والقلاع التي تأسست بها كيانات سياسية صليبية، وكانت هذه العقوبة تمارس على المرأة الزانية والتي تقوم بعملية الإجهاض، حيث يتم وضع الفئران حية داخل رحمها، وتقوم هذه الفئران بأكل أحشائها، وكذلك يعاقب بها اللواطيون حيث يتم وضعهم في أماكن مظلمة عراة ويتعرضون للعض من الجرذان من أعضائهم التناسلية، وقد جسدت هذه الوسيلة للتعذيب وهذا العقاب مدى التطرف الذي تمت ممارسته من قبل محاكم التفتيش في العصر الوسيط ضد الإنسان.

الصورة عدد 12.¹



- التسمير، وهي طريقة تعذيب وعقاب انتشرت في مناطق عديدة من الغرب المسيحي، لكنها انتشرت أيضا بمجال الدولة المملوكية، مصر وبلاد الشام وكذلك في مناطق داخل المجال الفارسي، لتجسد تطرفا ضد كل متمرد على الأوضاع السائدة آنذاك، دينية كانت أو سياسية أو عسكرية أو اجتماعية أو اقتصادية أو فكرية. وتتمثل هذه الوسيلة في حمل يُثبت على جانبه ألواح خشبية، يُسمّر فيها المدان بالمسامير، ويلقّ به الجمل الشوارع، وبعد التشهير به، يقع إعدامه عن طريق " التوسيط"، أي قطعه بالسيف إلى نصفين، أو عصره، وأسباب عملية التعذيب تختلف بين الغرب المسيحي والمشرق الاسلامي خلال العهد المملوكي. ففي الغرب المسيحي التهمة هي الهرطقة، أما في المشرق الاسلامي فالتهمة هي الخروج على السلطة القائمة.

- السليخ، هي عبارة عن طريقة تعذيب استعملها الآشوريون وتتمثل في فصل جلود المتهمين عن لحومهم وهم أحياء، وتُعلّق جلودهم على الجدران للتحذير والترهيب. وقد انتشرت هذه الطريقة في بعض مناطق الغرب المسيحي خلال العصور الوسطى، وخاصة في أوروبا الوسطى حاليا، وكذلك في بعض المدن الإيطالية، لكنها كانت منتشرة أكثر في الهند وتواصلت إلى الفترة الحديثة، خلال الإستعمار البريطاني لشبه القارة الهندية.

الصورة عدد 13²



1 Ibid, p 56.

2 موقع كابوس، سبق ذكره.

- ناي المشاغبين، إحدى الأساليب المستخدمة للتعذيب في العصور الوسطى، وكان يتكوّن من حلقة كبيرة يتم وضعها حول رقبة المتهّم أو المذنب، وتوجد حلقات أخرى صغيرة يتم وضع أصبعه بها، مع تسخين هذه الآلة إلى درجة حرارة حسب مزاج المعذب. وكانت هذه الآلة تتسبب بتسلّخات جلديّة عميقة تصل إلى العظام والمفاصل، وقد تؤدّي إلى الموت. وقد انتشرت هذه الوسيلة للتعذيب في عدّة مجالات أخرى خارج الغرب المسيحي، لكن في أغلبها مجالات مسيحية مثل أثيوبيا، والتي تواصلت بها إلى الوقت الراهن، وكذلك في المستعمرات الثلاثة عشر بأمريكا الشمالية خلال القرن الثامن عشر، وتواصل استعمالها ضدّ العبيد المتمزدين بعد حرب الاستقلال 1775 - 1783.

لقد تنوّعت وتعدّدت أساليب وأدوات التعذيب، وهي وسائل لم تكن للردع بقدر ما كانت للتهديد والترهيب وبثّ الخوف لدى كلّ من يفكر في أن يكون ضدّ الكنيسة أو السلطة القائمة أو الفكر السائد. وقد بينت هذه الأساليب والوسائل القديمة منها والموروثة عن حضارات قديمة مثل الحضارة الإغريقيّة والآشورية والفارسية والرومانيّة، والمبتكرة خلال العصور الوسطى وبعدها، والمستخدمّة في التعذيب، أنّ محاكم التفتيش في العصر الوسيط، في الغرب المسيحي، جسّدت أحد أشكال التطرّف الشامل آنذاك، بمعنى لم تكن الخلفية الدينيّة هي الأساس، بل هناك خلفيات أخرى كامنة وراء تلك الخلفية الدينيّة، وهو ما جعل محاكم التفتيش آنذاك عبارة عن مؤسسة دينية بالأساس لكنّها أخفت شموليّتها التي برزت من خلال أحكامها وأساليب العقاب التي تقرّها وأدوات العقاب التي فرضتها في مجتمعات الغرب المسيحي.

فمجالّيّا، أشارت بعض الدراسات¹ إلى أنّ الراهب الدومينيكاني سانت بانت ليون أسّس محكمة تفتيش في الحبشة وآخر في بلاد النوبة، وكذلك في بلاد الشام، خاصة خلال القرن الثالث عشر. وقد تدخّل العديد من الأمراء والحكّام والملوك في إنشاء هذه المحاكم وفي إصدار القرارات والأحكام ضدّ كلّ من يعارض الدين الرسمي أو المذهب السائد أو السلطة القائمة والتي تستمدّ شرعيّتها من الكنيسة.

كما امتدّت هذه المحاكم إلى الجناح الشرقي للإمبراطورية الرومانية، بيزنطة، أوّلا من خلال الحملة الصليبية الرابعة التي تمّ تنظيمها بأمر من البابا في روما ممثّل الكنيسة الكاثوليكيّة ضدّ الكنيسة الأرثوذكسية، ثانيا من الصراع القائم بين: « les iconoclastes et les iconophiles » داخل الكنيسة الشرقيّة، والذي تواصل إلى حدود نهاية الفترة الوسيطة، بسقوط القسطنطينيّة على يد الأتراك العثمانيّين سنة 1453م.

ومع بداية الفترة الحديثة، كان الانتشار أوّلا في الغرب المسيحي، في كلّ من إسبانيا والبرتغال خلال القرن السادس عشر لتتبع المورسكيين، وقد وصلت العقوبات إلى عمليّة إذابة أجساد المسلمين واليهود.

1 انظر: - الطويل (توفيق)، قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام ، دار الفكر، القاهرة، د.ت.

- اسخيطه (بشام)، قصة محاكم التفتيش في العالم، دار هيا للنشر والتوزيع، دمشق، 2000، ط. 1.

الصورة عدد 14¹.

ثم في روما والفاتيكان، حيث أصبح البروتستاني والنهضوي، من أشد أعداء الكنيسة الكاثوليكية، وصار تتبّع وحتى تصفية من يُتهم بالهرطقة. من ذلك أنشأ مكتب خاص لتحريم الكتب في الفاتيكان في القرن 16، ولم يُلغ هذا المكتب إلا سنة 1965، وقد نشر المؤرخ الأمريكي المعاصر

« Robert Darnton » « Dans son ouvrage, Edition et Sédition, l'univers de la littérature clandestine au XVIIIème siècle, »

عدّة أبحاث حول هذا الموضوع، وخاصة عن كيفية دخول الكُتب المحرمة سرّاً إلى فرنسا خلال القرن 18.

الخاتمة

حاولنا في هذه الورقة البحثية حول محاكم التفتيش كشكل من أشكال التطرف في الحضارة الانسانية عامة الخروج بجملة من الاستنتاجات التي قد تساعد في مواضيع بحثية أخرى حول التطرف كفكر وممارسة، وأهم هذه الاستنتاجات:

أنّ مسألة التطرف هي مسألة ذات جذور تاريخية وقد ارتبط ظهورها بظهور الإنسان، وهناك من يرجعها إلى قصة قابيل وهابيل المذكورة في النص القرآني، واتخذت منها عديد الدراسات³ منطلقاً لظهور التطرف كفكرة ثم كممارسة بالتصفية.

أنّ ظهور محاكم التفتيش كان مرتبطاً بممارسة التطرف، الذي يُعزى ظاهرياً إلى خلفية دينية لكنّ الواقع في الغرب المسيحي خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر قد بيّن لنا أنّ هناك خلفيات عديدة لهذا التطرف.

في العصور الوسطى شهدت هذه المؤسسة تطوّراً من حيث التنظيم والتخصّص، حيث أصبحت في الغرب المسيحي مؤسسة قضائية كنسية لكنّها كانت تفرض العقوبات ليس على الخارج عن الدين والمذهب الرسمي للكنيسة الكاثوليكية في روما، بل على كلّ من هو معارض لما هو قائم وسائد آنذاك، من سلطة دينية وسياسية ونظم اقتصادية واجتماعية منتشرة آنذاك، فكلّ تمرد

1 موقع كابوس، سبق ذكره.

2 Darton (Robert), l'univers de la littérature clandestine au XVIIIème siècle, New-York, Edition et Sédition, 1998, p. 87 - 99.

3 اسخطة (بشام)، قصة محاكم التفتيش في العالم، دار هيا للنشر والتوزيع، دمشق، 2000، ص 14.

ضدّها يُحاكم من قبل محاكم التفتيش، التي تمثّل سلطة ردع تحت إشراف الكنيسة الكاثوليكية. أنّ محاكم التفتيش الإسبانية ماهي إلاّ تواصلًا للتي برزت في الغرب المسيحي منذ أواخر القرن الحادي عشر للميلاد ولم تقلّ عنها وحشية في التعذيب وفي استنباط وسائل وأساليب العقاب، مجسّدة بذلك تطرفًا ضدّ الغير مسيحيين.

مثّلت محاكم التفتيش أحد مظاهر الانتقال من طور الفكر والإعتقاد والتصوّر النظري إلى طور الممارسة للعنف ضدّ الأفراد والمجموعات والمؤسسات في مجال الغرب المسيحي في العصر الوسيط.

أنّ العديد من وسائل وأساليب التعذيب قد تواصل استعمالها إلى الراهن.

السلطة الفاطمية بإفريقية وسياسة الترهيب الفكري والمادي من منظور المالكية

L'autorité fatimide en Ifriqiya et la politique d'intimidation intellectuelle et matérielle du point de vue malékite

صالح عبيدي

المقدمة

ارتبطت نشأة الدولة الفاطمية بإفريقية منذ سنة 296هـ/909م بما عرف لدى المالكية بمحنة¹ علماء وسكان المنطقة المختلفين مذهبياً عن الفكر الإسماعيلي، ولم تتوان المصادر المالكية عن اتهام السلطة الشيعية بتنزيلها لأقصى العقوبات بالمختلفين معها مذهبياً والمعارضين لها سياسياً بممارستها لأبشع أنواع التقتيل والتعذيب وإصدار الأحكام السجنية، فأعطت صورة سلبية عن هذه السياسة الترهيبية التي امتزج فيها الاضطهاد الفكري بالتنكيل الجسدي المادي بهدف إشاعة الأمان والاستقرار وضرب كل المعارضين والمناوئين للدولة الناشئة في مجال ترسخ فيه المذهب المالكي، وعدّ منارة علمية بما تحمله المدرسة المالكية القيروانية من رمزية دينية يأتيها الطلاب من المغرب والأندلس والمشرق لتعلم أصول "فقه أهل المدينة".

وقد تبنت العديد من الدراسات هذه التهم المنسوبة للفاطميين دون تناولها بموضوعية تاريخية أو القيام بمقاربة المصادر المالكية بنظيرتها الشيعية أو محاولة استقراء تاريخية لسياسة الترهيب والتخويف التي لم تكن تقتصر على الفاطميين بل مارسها مختلف السُلط ومنها تلك التي تحمل توجهها مالكيًا ولم يسلم من بطشها علماء مذهبها. ومن بين هذه الدراسات

1 محنته وامتحنته والمحن تعني الابتلاء بالضرب بالسوط أو القتل أو الحبس أو التهديد، ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 2005، مج 14، ص 31؛ أبو العرب (محمد بن أحمد بن تميم التميمي)، كتاب المحن، تحقيق يحي وهيب الجبوري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2006، ص 33.

كتاب "الصراع المذهبي بإفريقية إلى قيام الدولة الزييرية"¹، ومقال لعمر الجدي حول محاربة المالكية²، وأطروحة دكتوراه بعنوان: "العنف في المغرب الإسلامي خلال العهد الفاطمي"³؛ كما برزت دراسات أخرى تناولت شخصية المهدي مؤسس الدولة، والذي أُلصقت به تهمة البطش والحدة لنشر المذهب الجديد، عبر إراقة وسفك الدماء، ومنها: كتاب لحسن إبراهيم حسن وطه أحمد شرف، بعنوان: "عبيد الله المهدي إمام الشيعة الإسماعيلية ومؤسس الدولة الفاطمية في بلاد المغرب"⁴؛ بل أن البعض ذهب إلى القطيعة الاجتماعية والاقتصادية بين الفاطميين وأتباع المالكية؛ وهنا نذكر مقال لفاطمة بلهوارى بعنوان: "تحديات وصمود المالكية في بلاد المغرب خلال القرن 4هـ/ 10م-أحداث وحيثيات"⁵؛ وهو ما يتعارض مع التعايش بين أتباع الفرق والمذاهب الدينية، في فترة شهدت فيها إفريقية ازدهارا اقتصاديا مع الفاطميين، الذين ربطوا علاقات تجارية مع أوروبا والمشرق وبلاد السودان الغربي، وكان فيها لعلماء المالكية دور في تقنين المعاملات التجارية.

لذلك سنحاول في البداية تبين الصورة التي رسمتها المصادر المالكية للسلطة الفاطمية وأشكال التهريب الذي مارسته هذه الأخيرة، مع محاولة التوقف عند مدى صحتها بالبحث في علاقة هذه السلطة مع من لا يمثل تهديدا لوجودها، وإبراز مدى مشروعيتها السياسية التي انتهجتها من خلال النظر في تاريخية التهريب الذي مارسته الدول الأخرى ذات التوجه المذهبي المختلف، ولا سيما تلك التي تتبى الفكر المالكي.

1. السلطة الفاطمية بإفريقية وسياسة التهريب: الإطار العام للنشأة

قبل الخوض في استعراض أبرز مظاهر سياسة التهريب التي انتهجها الفاطميون بإفريقية لا بدّ من تحديد ظروف قيام الدولة الفاطمية ذات المذهب الإسماعيلي في إطار جغرافي يهيمن عليه المذهب المالكي منذ القرن 2هـ/ 8م، ومن الضروري الوقوف عند تعريف بعض المفاهيم.

1.1. تعريف السلطة والتهريب

السلطة مشتقة من السلطان: الوالي، وسلطان كل شيء حدّته وشدّته وسطوته⁶، والسلطة هي شكل من أشكال القوة، بها تتحقّق الطاعة بالاعتماد على أساليب الضّغط والتهديد والإكراه أو العنف⁷، وبالتالي فهي تحتاج إلى قوّة السيف لتبسط نفوذها وتحافظ على استمرارها وهو ما يلخصه قول ابن خلدون «أن السيف [...] آلة لصاحب الدولة يستعين (بها) على أمره [...]» (و) الحاجة في أول الدولة إلى السيف ما دام أهلها في تمهيد أمرهم [...] والسيف شريك في المعونة وكذلك في آخر الدولة حيث تضعف عصبيّتها ويقلّ أهلها [...] فتحتاج الدولة إلى الاستظهار

1 المجذوب (عبد العزيز)، الصراع المذهبي بإفريقية إلى قيام الدولة الزييرية، دار سحنون- دار ابن حزم، تونس- بيروت، 2008.

2 الجدي (عمر)، "نظرات في تاريخ المذهب المالكي: محاربة المذهب المالكي في المغرب"، مجلة دعوة الحق، العدد 225، أكتوبر- نوفمبر 1982، ص 68-76.

3 كينه (ميلود)، العنف في المغرب الإسلامي خلال العهد الفاطمي (296-362هـ/ 909-973م)، أطروحة دكتوراه اختصاص تاريخ المغرب الوسيط والحديث، إشراف البشير غانية، جامعة الشهيد حمة لخضر- الوادي، 2020-2021.

4 حسن (حسن إبراهيم) وشرف (طه أحمد)، عبيد الله المهدي إمام الشيعة الإسماعيلية في بلاد المغرب، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1947.

5 بلهوارى (فاطمة)، "تحديات وصمود علماء المالكية في بلاد المغرب خلال القرن الرابع الهجري/ 10م- أحداث وحيثيات"، جامعة وهران، ص 1-12، مأخوذ من الأترنات:

<https://dspace.univ-adrar.edu.dz/xmlui/handle/123456789/3460>

6 ابن منظور، لسان العرب، ج 7، ص 231.

7 هيوود (أندرو)، النظرية السياسية. مقدّمة، ترجمة لبني الريدي المركز القومي للترجمة، 2013، ص 225.

بأرباب السيوف، وتقوى الحاجة إليهم في حماية الدولة والمدافعة عنها كما كان الشأن أول الأمر في تمهيدها»¹.

وبما أن قيام الدولة الفاطمية بإفريقية في أواخر القرن 3هـ/أوائل القرن 10م، مرّ بعدة صعوبات منذ بداية الدعوة كان لزاماً على السلطة الجديدة أن تعتمد سياسة الترهيب لترسيخ مذهبها الإسماعيلي المناقض للمذهب المالكي² عقيدة وفقها، في إطار جغرافي عرف بأنه مهد المالكية ببلاد المغرب، منه انطلق لينتشر في بقية الغرب الإسلامي؛ ومن الصعب احتواء واستمالة علماء القيروان الذين شاع علمهم في المغرب والمشرق، وكانوا قدوة يستفتيهم أهل المغرب والأندلس في النوازل العالقة.

أما كلمة ترهيب فهي مشتقة من فعل رهب يرهب رهبة، أي خاف ورهب الشيء خافه، وترهب غيره توغده وأرهبه ورهبه واسترهبه: أخافه وفزع، والزهبة الخوف والفزع³.

وانطلاقاً من تعريف الترهيب يمكن القول أن سياسة الفاطميين بإفريقية - وفقاً لما أورده مؤلفو كتب الطبقات والإخباريون - كانت تقوم على التخويف، خاصة في طورها الأول الذي يعزفه ابن خلدون بأنه "طور الظفر وغلب المدافع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها"⁴ لينتقل إلى "الطور الثاني: طور الاستبداد [...] والانفراد [...] بالملك"⁵، في هذين الظورين شمل ترهيب الفاطميين أتباع المذهب المالكي لترسيخ مذهبهم الجديد، وشمل حتى من حملوا على عاتقهم أوزار بث الدعوة الفاطمية وإجحاحها بإفريقية، فلم يسلم من بطش السلطة حتى أقرب المواليين للخليفة الفاطمي، فما أشبهها بالثورة العباسية التي "أكلت رجالها"، ونقصد أبا مسلم الحرساني.

كيف وصلت الدعوة الفاطمية إلى إفريقية؟

وماهي الظروف التي ساعدتها للتغلغل في منطقة ترسخ فيها المذهب المالكي منذ قرابة القرن من الزمن؟

2.1. الدعوة الفاطمية بإفريقية ونجاحها في التأسيس للدولة العبيدية

ينحدر الفاطميون من نسل علي بن أبي طالب وزوجته فاطمة بنت الرسول محمد. وينتمون إلى إحدى طوائف الشيعة وهي الإمامية، وبالتحديد إلى فرقة الإسماعيلية التي تقول بإمامة إسماعيل بن جعفر الصادق تنتقل إليه بعد أبيه، لكنه توفي قبله⁶؛ ويسمّون بالباطنية نسبة إلى قولهم بالإمام الباطن أي المستور، فالإمام لا يظهر ما دامت شوكته ضعيفة، وينتظر الوقت المناسب للظهور⁷، في حين يكون دعاته ظاهرين؛ والإمامة تنتقل عندهم من إسماعيل إلى أن

1 ابن خلدون (عبد الرحمن)، المقدمة، الدار التونسية للنشر، تونس، 1989، ص 315.

2 نسبة إلى أبي عبد الله مالك بن أنس الأصبحي الحميري، إمام دار الهجرة وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة ولد سنة 93هـ/712م وتوفي سنة 179هـ/795م، ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين أحمد)، وفیات الأعيان وأنباء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د-ت، ج 4، ص 135-197.

3 ابن منظور، لسان العرب، ج 6، سبق ذكره، ص 240.

4 ابن خلدون، المقدمة، سبق ذكره، ص 277.

5 نفس المصدر، ص 277.

6 ابن خلدون (عبد الرحمن)، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الكتاب المصري- دار الكتاب اللبناني، القاهرة-بيروت، 1999، مج 7، ص 61-62؛ العقاد (عباس العقاد) عباس محمود، فاطمة الزهراء والفاطيون، نهضة مصر للطباعة والنشر، الجيزة، 2004، ص 56.

7 Robert (Cornevin), Histoire de l'Afrique. Des origines au XVIe siècle, Paris, Pavot, 1967, p. 267.

تصل إلى عبيد الله المهدي، الذي أظهر دعوته أبو عبد الله الشيعي في صفوف قبيلة كتامة¹. هذا الأخير عرف عنه العلم وكان يعلم الناس الإمامية الباطنية، ويقال أنه خرج مع حاج اليمن إلى مكة، وهناك التقى برجال كتامة واختلط بهم؛ ووجد لديهم أرضية ملائمة لتبني المذهب الشيعي، وعرضوا عليه مصاحبتهم، فقدم معهم، ونزل بلدهم سنة 280هـ/893م، وجاهر بمذهبه، وأعلن إمامة أهل البيت، وأطاعته قبائل كتامة²، التي تسكن في منطقة القبائل الصغرى بين جيجل وسطيف وقسنطينة-وهو ما تبينه الخريطة المصاحبة لهذا المقال-، والتي تبدو موطن المعارضين لسلطة إفريقية وأمراء القيروان³؛ واستوطن إيكجان وبني بها مدينة، وسماها دار الهجرة⁴. وبما أن الدعوة الدينية تقوم على العصبة التي تقويها وتكسيها متانة⁵، فقد أسس أبو عبد الله الصنعاني عصبية في صفوف كتامة، تقوم على إحياء المذهب الشيعي وبثه وتعليمه لأفراد القبيلة⁶، مذهب ديني له أهداف سياسية، يرنو إلى تأليب أتباعه ضد الأغلبية؛ حيث يعتبرهم مغتصبين للسلطة التي يجب إرجاعها إلى ورثتها الشرعيين الذين ينحدرون من نسل فاطمة بنت الرسول، وسمى أتباعه وأشياعه من كتامة وغيرهم المؤمنين⁷.

ولما ذاع خبر المهدي في إفريقية واليمن وأصبح مطاردة من الخليفة العباسي، قصد الشام ثم الاسكندرية متنگرا في زي التجار هو وابنه أبو القاسم، وانتقلا إلى بلاد المغرب، حيث اعتقلا بسجلماسة عاصمة بني مدرار في ذي الحجة سنة 296هـ/909م⁸.

وفي الأثناء -وبعد أن ضم أبو عبد الله الصنعاني العديد من المدن غرب القيروان مثل ميله 289هـ/902م، سطيف 291هـ/904م، بلزمة وطبنة 293هـ/906م وبغاية سنة 294هـ/907م، وأغار على الأربس التي غادرها زيادة الله بن الأغلب في نفس هذه السنة، عائدا إلى رقادة، منغمسا في التنزه على البحر، والملذات⁹- أغار الشيعي على بلاد الجريد فأخذ قسطنطينية سنة 296هـ/909م، وزحف على الأربس (أنظر الخريطة)، فدانته له بعد هزيمة جيش إبراهيم بن أبي الأغلب¹⁰، ودخول الأربس كان بقوة السيف، فأتباع أبي عبد الله الشيعي «قتلوا بها ما لا يحصى

1 ابن خلدون، المقدمة، سبق ذكره، ص 254-255.

2 ابن أبي دينار (محمد بن أبي القاسم الرعيي القيرواني)، المؤنس في أخبار إفريقية وتونس، مطبعة الدولة التونسية، تونس، 1286هـ، ص 51؛ ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج. س. كولان وإ. ليفي بروفنسال دار الثقافة، بيروت، 1983، ج 1، ص 127-124؛ ابن خلدون، العبر، مج 7، ص 66-67؛ المقرئ (تقي الدين أحمد بن علي)، اتعاط الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، تحقيق جمال الدين الشيال، وزارة الأوقاف، القاهرة، 1996، ج 1، ص 51-52.

3 Cornevin (Robert), Histoire de l'Afrique, Op. Cit., p. 267.

4 ابن خلدون، العبر، مج 7، ص 70؛ حول موقع إيكجان، أنظر الخريطة آخر المقال.

5 ابن خلدون، المقدمة، سبق ذكره، ص 207-208.

6 ابن خلدون، العبر، مج 7، ص 63. أنفذ جعفر الصادق دعاة من قبل إلى إفريقية وهما الحلواني وأبو سفيان وقال لهما "بالمغرب أرض بور فاذهبوا واحرثا حتى يجيء صاحب البذر"، ابن خلدون، العبر، مج 7، ص 65.

7 ابن حماد (أبو عبد الله محمد بن علي)، أخبار ملوك بني عبيد وسيرتهم، تحقيق التهامي نكرة وعبد الحليم عويس، دار الضحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1981، ص 37-38.

8 ابن حماد (أبو عبد الله محمد بن علي)، أخبار ملوك بني عبيد، ص 36؛ ابن خلدون، العبر، مج 7، ص 70-71؛ المقرئ، اتعاط الحنفا، ج 1، ص 45؛ اعتقل عبيد الله المهدي وابنه من قبل البيع الثاني المستنصر، ثامن حكام سجلماسة من آل مدرار، حكمها بين 270-296هـ/883-909م.

9 ابن عذاري، البيان المغرب، ج 1، ص 141-145. أنظر:

الطائي (محمد)، الدولة الأغلبية: التاريخ السياسي 184-296هـ/800-909م، ترجمة المنجي الصيادي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1995، ص 706 و 734-735.

10 ابن عذاري، البيان المغرب، ج 1، ص 145-147؛ ابن الأثير (عز الدين أبي الحسن الشيباني)، الكامل في التاريخ، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، 1997، ج 6، ص 595.

Ferhat (Dachraoui), «L'époque fatimide », In : Histoire générale de la Tunisie, Le Moyen Âge, II, Sud Edition, Tunis, 2005, p.209-265.

Dachraoui (Ferhat), «L'époque fatimide », Op. Cit., p. 209-265.

وانتهبها»¹، وكان هذا الخبر سببا في التعجيل بهروب الأمير الأغلي زيادة الله بن الأغلب نحو المشرق: وقد يكون هو السبب الذي جعل أهل القيروان يطلبون الأمان. وكان دخول أبي عبد الله الشيعي إلى المدينة بما تحمله من رمزية دينية وسياسية؛ وبدأ بتركيز الدولة، فولّى الحسن بن أحمد المعروف بابن أبي خنيزر: وحسب المصادر المالكية، بدأ ينتهج سياسة الترهيب والقمع، فقتل جميع السودان من موالي بني الأغلب، «وكبوا على مناخرهم»²، قبل أن يتوجّه إلى سجلماسة عاصمة دولة بني مدرار لفلّك أسر أبي عبيد الله المهدي وابنه أبي القاسم، ليسلم له الأمر ويخطب فيمن معه: «هذا مولاي ومولاكم! قد أنجز الله له وعده، وأعطاه حقّه، وأظهر أمره»³. وفي سنة 297هـ/910م، عاد به إلى إفريقية، وسلم له الأمر، فأقام برقادة، واتخذ رسميًا لقب المهدي⁴، إلى أن بنى المهديّة في أوائل القرن 4هـ/10م، لتبدأ سياسة الفاطميين تجاه بقية الرعايا من المذاهب الأخرى وحتى المعارضين: وهي سياسة تقوم على الترهيب الفكري المشفوع بترهيب مادي، كما وصفها المصادر المالكية.

فماهي أهم أشكال الترهيب الفكري والمادي الذي اتبعته السلطة الفاطمية لترسيخ مذهبها الشيعي في إفريقية الضاربة في المالكية مع وجود طوائف للخوارج؟ وهل أنّ ما وصفته المصادر المالكية من سياسة التكنيل هذه يندرج ضمن المعاداة للمذهب الشيعي، وبالتالي يحيد عن صفة الموضوعية؟

2. السلطة الفاطمية بإفريقية في نظر علماء المالكية: سلطة سيف واضطهاد ضد المالكية ومن يعارضها

تبنت المصادر المالكية فكرة فضح ممارسات السلطة الفاطمية، حيث ترى أنّها نكّلت بعلماء المالكية وأتباع هذا المذهب، وهي سياسة لم يسلم منها حتى الخوارج الإباضية المتمركزين ببلاد الجريد ورجال نفوسة قرب طرابلس؛ بل طالت قوة السيف من أنجحوا الدعوة الفاطمية، وسلموا السلطة على طبق لعبيد الله المهدي الذي لم يتكبد مشقة محاربة المعادين لها. ويعتبر أبو العرب بمؤلفه المحن من أبرز علماء المالكية المعاصرين والشاهدين على ممارسات السلطة الفاطمية تجاه المالكية⁵؛ ومن المتأخرين الذين لم يعيشوا الدولة الفاطمية بإفريقية، نذكر القاضي عياض بن موسى اليحصي، الذي عاش في القرن 5هـ/11م وهو صاحب «ترتيب المدارك وتقريب المسالك»⁷. وفي القرن 7هـ/13م ترك لنا عبد الرحمان بن محمد الدبّاغ (توفي

1 الداعي إدريس (عماد الدين)، تاريخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب، القسم الخاص من كتاب عيون الأخبار، تحقيق محمد اليعلاوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1985، ص 132-133.

2 ابن حماد، أخبار ملوك بني عبيد، ص 38: ابن عذاري، البيان المغرب، ج 1، ص 150.

3 ابن عذاري، البيان المغرب، ج 1، ص 152-153: ابن الأثير، الكامل، ج 7، ص 598.

4 ابن أبي دينار، المؤنس، سبق ذكره، ص 52.

Robert (Cornevin), Histoire de l'Afrique, Op. Cit., p. 268.

5 ابن حماد (أبو عبد الله محمد بن علي)، أخبار ملوك بني عبيد، ص 40-41: ابن خلدون، العبر، مج 7، ص 79-80.

6 أبو العرب (محمد بن أحمد بن تميم التميمي)، كتاب المحن، كان أبو العرب فقيها حافظا للمذهب المالكي وقيل إمام عصره، ألف عدة كتب أخرى من بينها طبقات علماء إفريقية وتوفي في ذي القعدة سنة 333هـ/945م: الدبّاغ (أبو زيد عبد الرحمان بن محمد الأنصاري)، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، أكمله أبو الفضل أبو القاسم بن عيسى بن ناجي التنوحي، تحقيق محمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس، 1978، ج 3، ص 36-38.

7 القاضي عياض (أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصي)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق مجموعة من المؤلفين محمد بن تاويت الطنجي (ج 1) عبد القادر الضراوي (ج 4) ومحمد بن شريفة (ج 5)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1983: القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن موسى بن عياض اليحصي الأندلسي ثم السبتي المالكي ولد سنة 476هـ/1083م، تحول جده من الأندلس إلى فاس، ثم سكن سبتة، وتوفي سنة 544هـ/1149م: ابن خلكان (أبو القباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ج 3، ص 483-485.

696هـ/1297م) أثره المعروف بـ«معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان»، فضلا عن «الديباج المذهب في أعيان المذهب» لابن فرحون (توفي 799هـ/1397م)¹. أما من الإخباريين فكان ابن حماد صاحب «أخبار ملوك بني عبيد»، وابن عذاري المراكشي وابن خلدون من بين من نقلوا لنا صورا عن ممارسات السلطة الفاطمية تجاه معارضيهما. لكننا اعتمدنا أيضا بعض المصادر الفاطمية لتكوين مقاربة موضوعية، من خلال القيام بالمقارنات، وفهم مدى مشروعية هذه السياسة، التي كانت تهدف على ما يبدو إلى التهيب والتخويف، لتستقر الأوضاع للدولة الحديثة الشّاة، فتعددت أشكال ممارساتها:

1.2. التهيب الفكري

من البديهي أن تسعى السلطة الفاطمية إلى تدعيم سلطانها في ظلّ رفض علماء السنة من المالكية لهذه الأخيرة واعتبارها غاصبة للسلطة²، تمكّنت من «نيل الملك» بالحيلة³، لذلك لم يتوان المالكيون عن وصفها بشئ التّعوت، ومنها العدوّ؛ فقد تجنّد العلماء لمحاربة الإسماعيلية، وهو ما جعل أبا مصعب جبلة بن حمود بن عبد الله الصدي يترك سكّى الرباط، وينزل القيروان قائلا: «كنا نحرس عدوا بيننا وبينه البحر، فتركناه، وأقبلنا على حراسة هذا الذي حلّ بيننا، لأنّه أشدّ علينا من الرّوم»⁴؛ وهو يقصد عبيد الله الشّيعي⁵. وهذه العدواة مردّها حسب المصادر المالكية سلوكات الشيعة الذين جدّدوا سبّابا يُدعى حسين الأعمى في الأسواق، يسبّ الرّسول محمّد، حيث أشار القاضي عياض إلى قوله: «العنوا الغار وما وعى، والكساء وما حوى»، فضلا عن تعليقهم رؤوس الأكباش والحمير على أبواب الحوانيت، وقد كتبت عليها أسماء الصّحابة⁶. وأتهم الخليفة المهدي بالكفر، وبأنّ مصيره جهنّم، فكانت الدّعوة لجهاد «أئمة الكفر»⁷.

ويمكن القول أنّ موقف المالكية قد انبنى على أساس ما كانت تصوّره الإسماعيلية وتروّجه حول قداسة شخص الإمام، الذي هو بمثابة ظلّ الله في الأرض، وهو فكر تنبّاه الأمويون من قبل وتواصل مع العباسيين. هذه القداسة يستقيها الخليفة الفاطمي من ربط اسمه باسم الله، ومنهم آخر الخلفاء بإفريقية المعز لدين الله⁸. كما عمل بعض علماء المالكية ومنهم أبو العرب على تحريض النّاس على قتال الفاطميين؛ وكان من المناصرين مع ثلة من علماء المالكية لثورة أبي يزيد مخلّد بن كيداد الخارجي، وحاصروا معه المهدية سنة 333هـ/945م، ولم يتوانوا في قتال

1 ابن فرحون (إبراهيم بن نور الدين)، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق مأمون بن محي الدين الجنان، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996.

2 المنصوري (محمد الطاهر)، تونس في العصر الوسيط: إفريقية من الإمارة التابعة إلى السلطنة المستقلة، دار صامد للنشر والتوزيع، صفاقس، 2015، ص 254.

Dachraoui (Ferhat), Le califat fatimide au Maghreb 296-362/909-973. Histoire politique et institutions, Tunis, S. T. D, 1981, p. 398.

3 ابن عذاري، البيان المغرب، ج 1، ص 124.

4 المالكي (أبو بكر عبد الله بن محمد)، رياض النفوس في طبقات علماء إفريقية والقيروان وزهادهم ونساکهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، تحقيق بشير الكوش، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994، ج 2، ص 37: حسب ما أورده الديباج كان جبلة يقول: «أحرس عورات المسلمين منهم فإن رأيت شيئا حركت المسلمين عليهم» حيث كان يخرج إلى طرف القيروان من ناحية رقادة ومعه سيفه وترسه وفرسه وسهامه بعد أن يصلي الصبح، إلى غروب الشمس، ويقول أن «جهاد هؤلاء أفضل من جهاد الشّرك». الديباج (أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الأنصاري)، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، أكمله أبو الفضل أبو القاسم بن عيسى بن ناجي التنوحي، تحقيق محمد الأحدي أبو النور ومحمد ماضور، مكتبة الخانجي- المكتبة العتيقة، مصر- تونس، 1972، ج 2، ص 272-273.

5 مخلوف (محمد بن محمد)، شجرة الثّور الزّكية في طبقات المالكية، المطبعة السلفية، القاهرة، 1930، ص 74: جبلة بن حمود كان مولده حوالي 210هـ/825م، وتوفي 297هـ/910م.

6 القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، ج 2، ص 29.

7 الديباج، معالم الإيمان، ج 3، سبق ذكره، ص 31-33.

8 حسن (حسن إبراهيم) وحسن (علي إبراهيم)، النظم الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1939، ص 91.

الشيعة¹؛ واعتبروا المهديّة عاصمة الفاطميين «عش كفرهم ودار ضلالهم»، وأطلقوا عليها اسم المهودمة². وإضافة إلى أبي العرب خرج مع ابن كيداد من علماء المالكية أبو الفضل الممسي، وربيع بن سليمان القطان، وأبو إسحاق السبائي، وأبو عبد الملك بن مروان بن منصور الزاهد، وأبو حفص عمر بن محمد الغسال وعبد الله بن محمد الشقيقي³. ووصف المالكيون تشييع الفاطميين بالقبيح⁴، وقدحوا في نسبهم وأن أصلهم من اليهود⁵، وعمل المالكيون على الحظ من منزلة المهدي بتصغير اسمه، إذ يبدو أن اسمه هو عبد الله وليس عبيد الله، كما أوردته المصادر المالكية والسنية، تحقيرا له ولدولته⁶.

والظاهر أن السلطة الفاطمية عملت على إخماد كل صوت معارض، وفرض مذهبها على الناس⁷، بمحاولة طمس كل ما يمت بصلة للمذهب المالكي: فقد ذكر ابن الهيثم أنه طلب منه منع الناس من الاطلاع على مذهب مالك⁸، وعوقب كل من يحمل فكرا مالكيًا بالسجن والتعذيب إلى حد الموت، إذ أشار أبو الحسن القاسبي-عن شيوخه الذين أدركهم- «أن الذين ماتوا في دار البحر بالمهديّة من حين دخل عبيد الله، إلى الآن، أربعة آلاف رجل في العذاب، ما بين عابد وعالم ورجل صالح، وفي ذلك يقول سهل الوراق:

واحلّ دار البحر في أغلاله
من كان ذا تقوى وذا صلوات»⁹.

ويبدو أن السلطة الفاطمية ممثلة في داعيتها أبي عبد الله الشيعي، حاولت منذ البداية -حسب ما أوردته المصادر المالكية- محو كل ما يمت للمذهب السني، من خلال الحوار الذي دار بين ابن الهيثم والداعية الذي سأل عن اسمه وكنيته، ولما أخبره بأنه يكتئب بأبي بكر، تعجّب من شيعي يكتئب بهذا اللقب، فسّمّاه جعفر، وكتبته أبو عبد الله، حتى «يجتمع له الاسم الطيب والكنية الطيبة»¹⁰. ويشار إلى أن السلطة الجديدة بدأت بتغيير محتوى الأذان، وهو تغيير سته أبو عبد الله الضنعاني قبل قدوم المهدي من سجلماسة، حيث أمر أن يضاف بعد «حي على الصلاة»، «حي على خير العمل»¹¹؛ فقد جاء في ترجمة أبي الحسن علي بن محمد بن مسرور العبدي الدباغ أن المؤذن كان عليه أن يضيف «حي على خير العمل»، وهو مراقب من أسود ناصب حربته بين كتفيه، وإن لم يقلها طعن؛ لذلك كان يؤذن بها خوفا من صاحب الحربة، وخوفا من نفور العباد المالكيين من المساجد، كان المؤذّنون يشرحون ذلك للمصلّين على أنهم مكرهون على ذلك¹²؛ ويبدو أن السلطة كانت لها أعين وآذان من الوشاة يتجسسون على الأئمة المالكيين والمؤذّنين، من ذلك أن جبلة بن حمود، عندما يصلي الجمعة في مسجده ويجتمع إليه الناس، كان يتجسّس

1 أبو العرب، المحن، ص 29-30.

2 القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج 2، سبق ذكره، ص 27.

3 نفس المصدر، ص 30.

4 ابن عذاري، البيان المغرب، ج 1، سبق ذكره، ص 159.

5 الدباغ، معالم الإيمان، ج 3، سبق ذكره، ص 146-150.

6 البعلاوي (محمد)، «عبيد الله المهدي: مؤسس الدولة الفاطمية بالمغرب»، موسوعة القيروان، إشراف منيرة شايوتو-محمد البعلاوي وراضي دغفوس، الدار العربية للكتاب، تونس، 2009، ص 224-225.

7 المنصوري، مرجع سابق، ص 254.

8 ابن الهيثم (أبو عبد الله جعفر بن أحمد بن محمد الأسود)، كتاب المناظرات مقتطف من الجزء السادس من كتاب الأزهار وجمع الأنوار الملقوطة من بساين الأسرار لمجامع الفواكه الروحانية والثمار لحسن بن نوح، ص 65.

9 الدباغ، معالم الإيمان، ج 3، سبق ذكره، ص 34.

10 ابن الهيثم، المناظرات، مرجع سبق ذكره، ص 58.

11 القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج 4، ص 376. أنظر أيضا:

ابن عذاري، البيان المغرب، ج 1، سبق ذكره، ص 151.

12 الدباغ، معالم الإيمان، ج 3، سبق ذكره، ص 78.

عليه صاحب المحرس¹. ولم يسلم المؤذنون من ذلك، فكل من لا يلتزم بما أضافه الشيعة يكون مصيره القتل، وهو ما حصل لعروس المؤذن، وسبب قتله أنه كان يؤذن في مسجد عباس الفقيه صاحب سحنون، فشهد عليه بعض المشاركة أنه لم يقل في أذانه حي على خير العمل، فقطع لسانه، وعمل بين عينيه، وطُوف به القيروان، ثم قتل بالمرضاخ (الرماح)، وذلك سنة 307هـ/919م، وقيل 317هـ/929م². ولعل بشاعة الصورة التي تقدّمها كتب الطبقات، كان هدفها إبراز حدّة الترهيب الذي كانت تسعى السلطنة الفاطمية إلى بثّه في صفوف رجال الدين، فهي تطوف بهم المدينة قصد الإذلال، وليكونوا عبرة لغيرهم، بهدف الترويع والتركيع. كما أسقط الفاطميون من أذان الفجر: «الصلاة خير من التوم»³، ومنعوا صلاة التراويح⁴.

ويذهب البعض إلى أنّ سياسة الترهيب اعتمدت أساليب العنف والقوة قصد إرغام المالكيين على التحول إلى المذهب الشيعي، وهو ما نستنتجه من خلال قول ابن الأثير: «وجلس بعد الجمعة رجل يعرف بالشريف ومعه الدعاة، أحضروا الناس بالعنف والشدة، ودعواهم إلى مذهبهم، فمن أجاب أحسن إليه، ومن أذى حبس... وقتل كثير ممن لم يوافقهم على قولهم»⁵. وتذكر كتب طبقات علماء المالكية، أنّ السلطنة الفاطمية منعت العلماء من الإفتاء بالمذهب المالكي أو تدريسه: وخوفاً من بطشها لجأ البعض إلى إخفاء الكتب، فكان «أبو محمد بن أبي زيد وأبو محمد بن التبان، بآنيان إلى أبي بكر محمد بن محمد بن محمد بن الباد خفية وربما جعلوا الكتب في أوساطهما وحجّتهما، حتى تبطل بأعراقهما، خوفاً من بني عبيد أن ينالوهم بمكره»⁶. ويخبرنا ابن الهيثم أنّ تشديد السلطنة الفاطمية المراقبة على كتب مالك، جعلها «تباع من الأطباء والصيدلة والعطارين، يربطون فيها استخفافاً بها واستحقاراً وإياساً من الانتفاع بشيء منها»⁷. وقد سجن ابن الباد في عهد عبيد الله المهدي، فتدخل له أحد المقربين من عبيد الله، وأخرج من السجن، «على أن لا يفتي ولا يجتمع إليه أحد، ولا يفتي إلا بمذهب السلطان»⁸. وفي سنة 308هـ/920م سجن عبيد الله المهدي أبا جعفر أحمد بن نصر بن زياد الهواري في المهديّة مدّة تسعة أشهر، لأنّه كان يجتمع بالناس في مسجد رحبة القرشيين ويفتي بمذهب مالك، بعد خروجه من السجن لزم بيته⁹، وهو ما يدلّ على ما تعرّض له من تخويف وترهيب داخل حبسه. وفي سنة 309هـ/921م أمر عبيد الله بقتل أبي علي حسن بن مفرج الفقيه، ومحمد الشذوني الزاهد، بعد أن وشي بهما إليه بتفضيل بعض الصحابة على علي¹⁰، وهو نفس المصير الذي واجهه القاضي أبو القاسم محمد بن محمد بن خالد القيسي، حيث أخبر المهدي بأنّه كان يقدح في الدولة، فعزله وعذّبه، ثمّ قتله سنة 317هـ/929م¹¹.

ولعل سياسة الترهيب قد أثارت الخوف في نفوس بعض علماء المالكية، ومنهم يونس بن

1 المالكي، رياض النفوس، ج 2، سبق ذكره، ص 38.

2 أبو العرب (محمد بن أحمد بن تميم)، طبقات علماء إفريقية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د-ت، ص 332: المالكي، رياض النفوس، ج 2، ص 152: الدباغ، معالم الإيمان، ج 3، ص 5.

3 ابن عذاري، البيان المغرب، ج 1، سبق ذكره، ص 151-152.

4 نفس المصدر، مرجع سبق ذكره، ص 151.

5 ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 7، سبق ذكره، ص 598.

6 الدباغ، معالم الإيمان، ج 3، سبق ذكره، ص 25.

7 ابن الهيثم، المناظرات، سبق ذكره، ص 118.

8 الدباغ، معالم الإيمان، ج 3، ص 26: يقول ابن عذاري أنّ قاضي الشيعة المروزي منع الفقهاء أن يفتي أحدهم إلا بمذهب زعم أنّه

مذهب جعفر بن محمد، ابن عذاري، البيان المغرب، ج 1، ص 159.

9 الدباغ، معالم الإيمان، ج 3، سبق ذكره، ص 6-9.

10 ابن عذاري، البيان المغرب، ج 1، سبق ذكره، ص 187.

11 الدباغ، معالم الإيمان، ج 3، سبق ذكره، ص 11.

محمد الورداني، الذي خيّر أهله بين أن يتركوه يهرب من إفريقية، أو أن يرعى البقر، فاختار الحلّ الثاني، وبقي على هذه الحال إلى أن مات¹. وقد لجأ البعض إلى التخفّي والتستّر خوفا من الفاطميين، لأنهم منعوا بثّ العلم، وسجنوا العلماء، مثل محمد بن الفتح المؤدّب المرجى (توفي 334هـ/946م)، حيث «كان يخرج إلى مقبرة باب سلم، فيستتر بجائط يقرأ على أصحابه هناك، للخوف من بني عبيد»²؛ ومن العقوبات الأخرى التي مورست على الفقهاء الذين يفتون بمذهب مالك، نذكر الطواف بهم عراة على الحمير، والتبريح عليهم في الأسواق، مع الضغ على الأقفاء، وهو ما تعرّض له الفقيه أبو عبد الله محمد بن العباس بن الوليد الهذلي³؛ وقد يكون ذلك شكلا من أشكال الإذلال الذي مورس على المالكية وفق ما تورده مصادرها.

ومن بين الأساليب التي قد يكون اعتمدها عبيد الله المهدي لطمس آثار المالكيين من ذهنية سگان إفريقية، الأمر بمحو أسماء من شيّدوا المساجد والمواجل والقصور والقناطر ووضع عليها اسمه⁴.

ما يلاحظ أيضا أنّ الأوامر كانت تصدر من المهدي مباشرة بالسجن والعفو وهو ما يدلّ على خوف السلطة الجديدة من المناوئين والمعارضين لها، وهنا نتحدّث عن مركزية الخليفة الذي يمسك بزمام الأمور بنفسه، ربّما خوفا من المكائد التي يحيكها المقرّبون منه، والتي كانت سببا في قتله لصاحب الدّعوة الفاطمية، الدّاعية الذي مهّد له الطريق وسلّم له عرش إفريقية. ويبدو أنّ السلطة الفاطمية عمدت إلى فرض منع الجولان ليلا، حيث كان العسس بكلاهم ينتشرون في أزقة القيروان، «وكان البوق إذا ضرب فمشى أحد بعد ضربه ضربوا عنقه، لأنّه لا يمشي حينئذ إلاّ من يسرق أو يخرج لضرب الفساد»⁵، وهذه الممارسة كانت تبثّ الفزع والخوف في نفس كلّ من يمرّ ليلا، مثلما حدث لأبي سعيد خلف القلال في إحدى الليالي⁶.

2.2. السلطة الفاطمية وسياسة الترهيب المادي

نظرا للمكانة المعنوية التي يحظى بها علماء المالكية لدى مجتمع القيروان خاصة وإفريقية عامة وتأثيرهم على الناس، أشارت المصادر المالكية إلى ممارسات السلطة الفاطمية تجاه هؤلاء بإنزال أقصى العقوبات على المخالفين والمعارضين منهم؛ ولم يكن ذلك حكرا على المالكية وإنّما شمل العقاب الثّائرين من أتباع المذاهب الأخرى، فضلا عن الدّائرة القريبة من المهدي، أي كلّ من يمثّل تهديدا على استمرار الدّولة النّاشئة.

تعدّدت أشكال العقوبات وكان أشدّها حسب ما أوردته المصادر القتل بقطع الرؤوس والطّواف بها في المدينة، فضلا عن السجن والضّرب بالسياط، وإن كانت الأوامر تصدر من المهدي مباشرة، فإنّ أداة التّنفيز هم القضاة، فلمّا وليّ القاضي محمد بن عمر المروذي هذه الوظيفة، أخاف أهل السّنة⁷، و«أخذ جماعة من أهل العلم فضرب بعضهم وسجن بعضهم»⁸ وقد

1 المالكي، رياض النفوس، ج 2، سبق ذكره، ص 45-46.

2 الدباغ، معالم الإيمان، ج 3، سبق ذكره، ص 38-39.

3 القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج 5، ص 336-337؛ أبو عبد الله محمد بن العباس بن الوليد الهذلي تلمذ على يد محمد بن سحنون ومحمد بن يحيى بن سلام، كان شديد البغض لبني عبيد، كثير السب لهم، توفي سنة 329هـ/941م.

4 ابن عذاري، البيان المغرب، ج 1، سبق ذكره، ص 159.

5 المالكي، رياض النفوس، ج 2، سبق ذكره، ص 487.

6 نفس المصدر، ص 488.

7 المالكي، رياض النفوس، ج 2، سبق ذكره، ص 55.

8 نفس المصدر، ص 48.

أمر عبيد الله بذبح إبراهيم الضبي وابن هذيل، وتعرض الأخير للضرب قبل ذبحه بخمسائة سوط¹ وقيل أن القاضي المزودي هو من أصدر فيهما الحكم، وبعد قتلتهما ربطت أرجلهما بالحبال، وتم جرحهما ببغل مكشوفين غير مستورين، «من دار الإمارة قرب الجامع، والجامع أول السماط، إلى باب أبي الربيع، ثم صلبا نحو الثلاثة أيام، ثم أنزلا ودفنا»² والسماط هو سوق القيروان والميدان الرئيسي للمدينة³، وعادة ما يكون مكتظا بالعامّة حتّى تشهد قوّة سلطة الدولة، وتنكيلها بكلّ من تسوّل له نفسه التناول عليها، والخروج عن طاعتها. وقد أورد المالكي أن سبب القتل يعود إلى وقوفهما أمام مجلس المهدي واعتراضهما على الاعتراف به كرّسول لله⁴.

من أشكال الترهيب الأخرى هي الدّوس، وهو ما تعرّض له أبو جعفر محمد بن خيرون بأمر من عبيد الله المهدي إلى ابن أبي خنزير، الذي أدخله المجلس ثم بطح على ظهره، «وطلع عليه السودان فوق السرير، فقفزوا عليه بأرجلهم حتى مات»، وحملت جثته على بغل ورميت في حفير⁵، دون مراعاة لقدسيّة وحرمة الموت في الإسلام. أمّا أبو عبد الله السّدي فكان يدعو الناس لجهاد الشّيعيّة، فترصّده أعين المهدي في مكة، وعندما عاد إلى إفريقيّة قبض عليه وتمّ سجنه، وأحضر مجلس الخليفة وقتل ثمّ صلب⁶. كما تعرّض أحمد بن زياد للعقاب بأمر من عبيد الله، حيث ضرب بالعصي بطحا على يدي أبي زيد الشاهدي⁷. وعوقب أحمد بن موسى التمار، بسبب ما أتاه أخوه محمد بن موسى، الذي وصف سوء أحوال الرعيّة، وما كانوا يتعرّضون له من ظلم العمّال، فأصدر عبيد الله المهدي أمرا بضربه مائتي سوط، فضرب ضربا مبرحا، حتى مات⁸. وكانت عقوبة قطع الرّؤوس شائعة في العهد الفاطمي، ومن ذلك ما حصل لهوارة التي ثارت بطرابلس سنة 298هـ/911م وقذمت أبا هارون الهوّاري، أخرج إليها عبيد الله الشيعي أبا زاك تمام بن معارك، وبعث معه جيشا فحاربها أبو زاك وهزمها «وقتل كثيرا من رجالها، وبعث برؤوس كثيرة وآذان مقزّطة لمن قتل، فنصبت برقادة»⁹.

وممن شملهم هذا العقاب أشخاص في الدائرة المحيطة بالمهدي، حيث أصدر هذا الأخير أمرا يقضي بقتل أبي عبد الله الصنعاني صاحب الدّعوة وأخيه أبي العباس في غرة ذي الحجة 298هـ/31 أوت 911م¹⁰، وكذلك أبي زاك الذي اجتمع عنده الأخوان مع جماعة من كتامة واتفقوا على قتل عبيد الله حسب رواية ابن الأثير¹¹. أمّا ابن عذارى فيقول أن الداعية اجتمع بجماعة كتامة «وعمل معهم على خلعه، وقال إن أفعاله قبيحة، وليست تشبه أفعال المهدي الذي كنت أدعو له، وأخشى أن أكون قد غلّطت فيه... ويجب عليّ وعليكم امتحانه وكشفه»¹². وقد تمّ نصب كمين للأخوين، فطعن عبد الله طعنة واحدة، أمّا أخاه فتسع عشرة طعنة، وقد يكون الفارق

1 أبو العرب، طبقات، سبق ذكره، ص 216

2 المالكي، رياض النفوس، ج 2، ص 48-49: سمي السوق بالقيروان السماط، ويشك فوزي محفوظ في طول هذا السوق حسب ما أورده البكري الذي يحدد امتداده بميلين وثلاث (3500 مترا). وهذا السوق يضم "جميع المتاجر والصناعات"، وكان موقع شارع السماط يحاذي الجامع الكبير: فوزي محفوظ، "الأسواق"، ورد ضمن موسوعة القيروان، ص 60-62.

3 المالكي، رياض النفوس، سبق ذكره، ص 49.

4 نفس المصدر، ص 52-54.

5 نفس المصدر، ص 173-175.

6 أبو العرب، طبقات، سبق ذكره، ص 130-131.

7 نفس المصدر، ص 233.

8 ابن عذارى، البيان المغرب، ج 1، سبق ذكره، ص 163.

9 - نفس المصدر، ص 164.

Cornevin (Rober), « Histoire de l'Afrique », Op. Cit., p. 268.

10 ابن الأثير، الكامل، سبق ذكره، ص 599-601.

11 ابن عذارى، البيان المغرب، سبق ذكره، ص 161-162.

في عدد الطعنات بسبب طمع أي العباس في السلطة وتغريه بأخيه¹. وحسب ابن عذاري، فإن جثتيهما بقيتا ملقائين إلى ما بعد الظهر، إلى أن أمر المهدي بدفنهما²، وقتل أبي زاك بضرب عنقه من قبل عامل طرابلس يوسف ماكنون بن ضارة بأمر من عبيد الله، وكتب إليه بخبر قتله مع حمام وصل إلى رقادة من ساعته، وبعث برأسه إلى الإمام³. وتدل سرعة وصول الخبر على حرص السلطة على ضرب مناوئها بأسرع وقت، ولكي تبين قوة جهاز الجوسسة لديها؛ أما بقاء جثتي الأخوين ملقائين، والإتيان برأس أبي زاك فكان بهدف التشنيع بالمخالفين للسلطة، وبثّ الخوف في صفوف الدائرة المحيطة بالمهدي وأيضاً الرعايا، وتهدف هذه السياسة إلى تأمين الإمام المهدي وسلطانه⁴.

كان تدعيم سلطة المهدي يمرّ عبر ضرب كلّ من يمثل تهديداً لشخصه أو ديمومة دولته الناشئة، بقطع النظر عن انتماؤه المذهبي، فقد انتقم المهدي مثلاً من بني ماضي الكتامين لما ثاروا سنة 299هـ/912م في منطقة القبائل الصغرى، وعينوا طفلاً حدثاً اسمه كادو بن معارك، وزعموا أنه المهدي، يوحى إليه وأنّ الداعية أبا عبد الله لم يمّت، بعث لهم عبيد الله المهدي ابنه أبا القاسم، فقتل منهم عدداً كبيراً، وقتل الطفل الذي أقاموه⁵.

وكان يتمّ قتل من يتمّ الشكّ في معاداته للفاطميين أو ولائه لمناوئين لها؛ فقد قتل جماعة اتهموا بالميل لأبي عبد الله الصنعاني الذي حاول الغدر بالمهدي حسب ما أوردته المصادر، ومنهم محمد بن أبي سعيد الميلي صاحب السوق، وعبد الله ابن محمد، المعروف بابن القديم، ومحمد بن أبي رجال الباغائي، وأبو الوهب بن عمرو بن زارة العبدري؛ وقتل جماعة من بني الأغلب وقوادهم برقادة، كانوا رجعوا إليها بعد وفاة زيادة الله بن الأغلب سنة 299هـ/912م⁶.

شملت سياسة الترهيب كذلك أنصار المذاهب الأخرى، فهذا أبو العباس بن التستري، الذي كان شافعي المذهب قد «ضرب، وعدّب، وأخذ ماله»⁷. أمّا ما فعلته السلطة الفاطمية بأبي يزيد مخلد بن كيداد فكان غاية في الشدّة. كان الرجل ينتمي للنكارية من الخوارج الصفرية، وكان يعرف بصاحب الحمار، وقد تلقّب بشيخ المؤمنين ودعا للناصر صاحب الأندلس من بني أمية في عهد القائم؛ وتتفق المصادر على أنّه قبض عليه في قصر كتامة وحمل جريحاً، ولما أوتي به إلى المنصور سجد سجدة الشكر، ثم هلك من جراحه سنة 336هـ/947م، فأمر الخليفة إسماعيل بن أبي القاسم بن عبيد الله المهدي بسلخ جلده وحشوه قطناً وقيل تبناً، «واتخذ له قفصاً فأدخل فيه مع قردين يلاعبانه»⁸، وقيل أنّ لحمه قدّ وملّح وطيف برأسه⁹. وقد تلقّب الخليفة إسماعيل

1 الداعي إدريس (عماد الدين)، تاريخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب، القسم الخاص من عيون الأخبار، تحقيق محمد البعلاوي، دار الغرب الإسلامي، 1985، ص 180-183: ابن خلدون يذكر أن عروبة بن يوسف وأخاه قتلا أبا عبد الله الشيعي وأبا العباس، ابن خلدون، العبر، مج 7، ص 77.

2 ابن عذاري، البيان المغرب، ج 1، سبق ذكره، ص 164.

3 ابن عذاري، البيان المغرب، ص 164: الداعي إدريس، عيون الأخبار، سبق ذكره، ص 186.

4 Ferhat (Dachraoui), « La mainmise des Fatimides sur l'Ifrîqiya et leur politique impériale », In : Histoire générale de la Tunisie. Le Moyen-Âge, Tome II, Sud Editions, Tunis, 2005, p. 225-233.

5 لم يسمح عبيد الله لكتامة بنهب حوانيت تجار القيروان، ولما أشهروا السلاح تصدّى لهم أهل القيروان وقتلوا منهم حسب رواية ابن عذاري حوالي ألف رجل فاضطرّ من بقي منهم إلى مغادرة القيروان والالتحاق بكتامة وأقاموا هذا الطفل الحدث، ابن عذاري، البيان المغرب، ج 1، مرجع سبق ذكره، ص 166-167: أنظر أيضاً:

ابن الأثير، الكامل، ج 6، ص 601-602: الداعي إدريس، عيون الأخبار، سبق ذكره، ص 190-191.

6 ابن عذاري، البيان المغرب، ج 1، ص 166-167: ابن الأثير، الكامل، ج 6، ص 601-602.

7 أبو العرب، طبقات، سبق ذكره، ص 232-233.

8 ابن عذاري، البيان المغرب، ص 220: ابن خلدون، العبر، مج 7، ص 84-93.

9 ابن حماد، أخبار ملوك بني عبيد، سبق ذكره، ص 73-78.

بعد هذا الانتصار الذي حققه على صاحب الحمار بلقب المنصور¹.

كانت عقوبة السلخ التي دأبت عليها السلطة الفاطمية تهدف إلى التخويف وبتّ الهلع والزعب في صفوف المتناوئين، أو من تحوّل له نفسه معارضة الشيعة، وهو ما حدث لابن بردعة الثائر أيام المنصور أثناء محاربته مخلد بن كيداد، حيث: «قطع السبل وأخافها، وضرب على المنازل، وانتهبها، فأمر به أمير المؤمنين فسلخ على باب المهديّة»².

3. السلطة الفاطمية والمالكية: بين سياسة اللّين وعلاقة الود ومشروعية سياسة الترهيب

يبدو أنّ المصادر المالكية وفي إطار رفضها وتعارضها مع المذهب الشيعي، بالغت في كيل التّهم للسلطة الفاطمية ومن يمثلها، فمن إلصاق تهم الكفر إلى الطعن في أصلهم على أنّهم من اليهود³، رغم دفاع ابن الأثير ومن بعده ابن خلدون عن نسبهم، وذلك رغم ما أظهرته السلطة الفاطمية من سياسة تحزيرية تجاه المذاهب المختلفة، «مادامت هذه المذاهب لا تسعى إلى تقويض السلطة»⁴. فالظاهر أنّ هذه السلطة كانت تبحث منذ البداية على تثبيت أقدامها في إفريقية الضاربة في المذهب المالكي، ولم يكن من صالحها أن تدخل في صراعات مع مجتمع العلماء ومن وراءهم العامة، وهو ما تبيّنه عدّة حوادث:

1.3. السلطة الفاطمية والمالكية علاقة ودّ وأمان في عدّة أحيان

رغم العداء الذي تكيله المصادر المالكية للشيعة الفاطميين، إلّا أنّها لا تخفي في رواياتها سياسة اللّين التي اتّبعتها السلطة الإسماعيلية تجاه الرعايا من المالكية وغيرهم ممّن لا يثيرون القلاقل، ويفسدون استقرار الأوضاع، في إطار جغرافي انتشر فيه المذهب المالكي، ويصعب اقتلاعه من جذوره، وهي التي تبحث عن موطن قدم في هذا المجال البعيد عن أعين العباسيين، والذين مثّلوا في البدايات تهديدا مستمرا لظهور المهدي، لذلك عملوا على إنكار نسب الفاطميين وألصقوا بهم انتسابهم لميمون القداح، وأنّهم من اليهود، وأحيانا يجعلونهم من المجوس، فلم يكن ذلك على ما يبدو إلّا في إطار التّشويه لإسقاط حق الخلافة عن الفاطميين، الذي يمثل نذيرا بزوال عرش العباسيين أمام مطلب خلافة يعتمد على الانتساب للنبي محمد⁵، وسيكونون منافسين للعباسيين للوصول إلى قلب العالم بغداد.

وتظهر سياسة اللّين منذ دخول الدّاعية أبي عبد الله الصّنعاني الذي منح الأمان لأهل رقّادة والقيروان والذين خرجوا لاستقباله⁶، كما أنّ علماء المالكية لم يكونوا كلّهم ضدّ الفاطميين، وهو ما تبيّنه عدّة حوادث، ومن ذلك أنّ المهدي عند دخوله القيروان في سنة 297هـ/909م، استقبله الفقهاء ووجوه أهل القيروان «وهنؤوه، وأظهروا له السّرور بأيّامه، وسألوه تجديد الأمان لهم، فقال لهم: أنتم آمنون في أنفسكم وذرائعكم»⁷، وتمّت له البيعة العامة من أهل القيروان،

1 Dachraoui (Ferhat), Le califat Fatimide au Maghreb 296-362/909-973. Histoire politique et institutions, S.T. D, Tunis, 1981, p. 193. Voir aussi :

Cornevin (Robert), Histoire de l'Afrique, Op. Cit., p. 269.

2 الداعي (إدريس)، عيون الأخبار، سبق ذكره، ص 486.

3 الدياغ، معالم الإيمان، ج 3، ص 150: ابن عذاري، البيان المغرب، ج 1، ص 159.

4 المنصوري، تونس في العصر الوسيط، مرجع سبق ذكره، ص 254.

5 العقاد، فاطمة الزهراء والفاطميون، مرجع سبق ذكره، ص 62-67.

6 ابن خلدون، الصبر، مج 7، سبق ذكره، ص 74.

7 ابن عذاري، البيان المغرب، ج 1، سبق ذكره، ص 158.

«فاستقام أمره، وبثّ دعائه في الناس، فأجابوا إلّا قليلا، عرض عليهم السيف»¹، وهو ما يدلّ على أنّ المعارضين كانوا أقلّية منذ البداية، وأنّ السّلطة لم تكن تريد إيذاءهم، بل تسعى إلى تقريبهم واحتوائهم، وهو ما نلمسه في تعامل عبيد الله المهدي مع وجوه وأكابر الأغلبية، بل منهم من أدمج في العساكر².

أمّا المناظرات المذهبية بين الشيعة والمالكية والتي حضرها من الجانب الأول كلّ من أبي عبد الله الشيعي وأخيه أبي العباس، والقاضي محمد بن عمر المروزي وابن الهيثم، وحضرها من المالكية ابن عبدون وسعيد بن الحذاد (توفيّ 302هـ/914م)، وحماس بن مروان (توفيّ 303هـ/915م)، وموسى القطان (306هـ/919م) والصدّيق³؛ ودعي لهذه المناظرات أيضا فقهاء من الحنفية وحتى الخوارج الإباضية النكارية؛ فكان الهدف المعلن منها هو منعهم من قراءة كتب أبي حنيفة ومالك⁴، أمّا قول أبي عبد الله بعد مناظرته لسعيد بن الحذاد «لا إكراه في الدين»⁵، فلا تعني كما ذهب إليه البعض الصراع والصدّام العنيف بين الشيعة وبقية المذاهب الأخرى⁶، بل قد تكون انعكاسا للتسامح والانفتاح على الآخر المختلف مذهبيا؛ فلو كانت السّلطة الفاطمية تقوم على ترهيب الآخر وإلغائه لم تكن تسمح بمجالس المناظرات بين العلماء ونقاشاتهم التي يستخدم فيها كل فريق «أشكالا من الحجج والفنون الخطابية وآليات من البرهنة العقلية»⁷، يبرز بها انتصاره لمذهبه الديني.

وقد تكون السّلطة الفاطمية استطاعت استمالة بعض المالكيين الذين ربّما تشيّعوا لمذهب الإسماعلية وأصبحوا من المدافعين والمادحين لأتباع هذا المذهب ومن بينهم أبو القاسم خلف بن أبي القاسم الأزدي المعروف بابن البراذعي، الذي ربّما وجد له هذا البيت في مدح الفاطميين ممّا جلب له معارضة فقهاء مالكية القيروان لكتبه، وأرغم على مغادرة المدينة إلى صقلية؛ حيث يقول في الشيعة:

أولئك قوم إن بنوا أحسنوا البنا وإن وعدوا أوفوا وإن عقدوا شدّوا

ويقال أن سبب خروجه، هو تأليفه لكتاب يصحّح فيه نسب بني عبيد بعد القدح في نسبهم من قبل المالكية⁸. ويبدو أنّ بعض المالكية قد استمالتهم السّلطة الفاطمية، فقد أشيع أنّ أبا جعفر بن خيرون، ألف لعبيد الله المهدي كتابا حول نسب الشيعة، وأنّه كان مرشحا لتولي القضاء، ولكن المروزي سعى وراءه، إلى أن قتل⁹.

وهناك من فقهاء المالكية من دخلوا في الدّعوة الفاطمية، منهم ابن غازي¹⁰. ويعدّ القاضي النعمان أبرز مثال على احتواء المالكيين ورجال الأغلبية من قبل الفاطميين، فهذا الرجل ينتمي للأغلبية التميمية؛ وكان مولده بالقيروان قبل قدوم الفاطميين، وقد دخل في خدمة الأئمة الشيعة، ونظرا لوفائه تقلّد أعلى الوظائف، وأصبح قاضي قضاة إفريقية، وكان مقربا من الخلفاء

1 ابن خلدون، الغير، مج 7، سبق ذكره، ص 75.

2 الداعي (إدريس)، عيون الأخبار، سبق ذكره، ص 180-183.

3 ابن الهيثم، المناظرات، ص 65-69، المالكي، رياض النفوس، ج 2، سبق ذكره، ص 60-99.

4 نفس المصدر، ص 65.

5 نفس المصدر، ص 70.

6 كينه (مبلودة)، العنف في المغرب الإسلامي خلال العهد الفاطمي (296-362هـ/909-973م)، مرجع سبق ذكره، ص 84.

7 المسعودي (محمد مهدي)، العلماء والمعلمون بالمجتمع المغربي في القرون الإسلامية الأولى، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، جامعة تونس 1، سلسلة علوم التربية عدد 4، نوفمبر 1993، ص 104.

8 الديباغ، معالم الإيمان، ج 3، سبق ذكره، ص 146-150.

9 أبو العرب، طبقات، سبق ذكره، ص 157.

10 القاضي عياض، ترتيب المدارك، سبق ذكره، ج 4، ص 375.

الفاطميين بإفريقية، ونظرا لمكانته اصطحيه المعز لدين الله إلى العاصمة الجديدة القاهرة سنة 362هـ/973م¹، وهذا يدل على الخطوة التي تمتع بها كل من أطاع أتباع المذهب الشيعي.

ويمكن القول أن السلطة الفاطمية كانت أكثر لنا، فإن قيل أن أعين الجواسيس كانت منتشرة في المساجد والجوامع وحتى على الدور، فقد واصل علماء المالكية الإفتاء في التوازل بفقهاء مالك، فما الذي يمنع الفاطميين من منع ذلك تماما؟ فربما كانت السلطة تريد أن تبين تسامحها مع المذاهب الأخرى؛ فقد أمر المهدي الدعاة بالتوقف عن طلب التشيع من العامة حقنا للدماء، خاصة بعد القلاقل التي أحدثها الصراع بين أهل القيروان والكتاميين المناصرين للشيعة². كما تجدر الإشارة إلى أنه بعد ثورة ابن كيداد، ولفك ارتباط التحالف المالكي الإباضي، قام المنصور بتنصيب قاضي مالكي على القيروان، وهو أبو عبد الله محمد بن أبي المنظور عبد الله بن حسان، حيث يقول القاضي عياض: «أرادت الشيعة بتوليته تسكين نفوس أهل السنة والناس، ومن كان منهم بعد فتنة أبي يزيد...»³. كما عرض المنصور على الفقيه المالكي أبي العباس عبد الله بن أحمد بن إبراهيم بن إسحاق التونسي المعروف بالإبياني (توفي 352هـ/963م أو 361هـ/972م) تولي منصب القضاء، لكن هذا الأخير اعتذر ولم يمسه سوء من الخليفة⁴. وقد يكون ذلك أيضا تسليما بصعوبة تبديل النفسية المالكية الطاغية على ذهنية مجتمع إفريقية المتميزة «بطابع الاقتداء وعدم الابتداع»، والرافضة لكل «زيغ أو انحراف»⁵.

ويبدو التماهي أحيانا بين علماء المالكية وقضاة الشيعة رغم الاختلاف المذهبي، إذ يذكر الدباغ أن أبا سعيد بن أخي هشام المالكي⁶، ولما وقعت مشاجرة بينه وأخيه حول ريع، رفع الأمر إلى القاضي النعمان، وجلس بجواره وشرح له النازلة⁷؛ وحتى منع تداول كتب الفقه المالكي مشكوك فيه، وإلا بماذا نفسر تأليف ابن أبي زيد القيرواني لمؤلفات فقهية مالكية زمن الهممنة الفاطمية ومنها كتاب الرسالة سنة 327هـ/939م وهو في سن السابعة عشرة من العمر؟ وذاع صيتها وانتشرت في جميع بلاد إفريقية وصقلية والأندلس والمغرب وبلاد السودان والمشرق⁸، فكيف كان هذا الانتشار رغم التضييقات التي فرضتها السلطة الفاطمية حسب المصادر المالكية؟

ومن المرجح أيضا أن أبا القاسم خلف بن أبي فراس القروي ألف كتابه «أكربة السفن» بإفريقية في القرن 4هـ/10م، زمن الفاطميين، وهو ما تؤكده نوازل وفتاوى فقهاء المالكية التي أوردتها، والتي تهتم هذه الفترة من خلال ذكر ميناء المهدية كميناء رئيسي تأتيه السفن وتخرج منه إلى كل الآفاق⁹. ومن ضمن فقهاء المالكية الذين أفتوا في نوازل تتعلق بشؤون البحر زمن

1 ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 5، ص 766: محمد البعلاوي، «النعمان القاضي»، موسوعة القيروان، ص 239-240.

2 ابن خلدون، العبر، مج 7، سبق ذكره، ص 77-78.

3 القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج 5، ص 329: أبو عبد الله محمد بن أبي المنظور عبد الله بن حسان أصله من الأندلس من جزيرة طريف، سكن القيروان وولد المنصور قضاءها بعد ثورة ابن كيداد، ولي القضاء وهو في التسعين من عمره، وكان مالكيًا عالمًا بأصول الفقه وتوفي سنة 337هـ/948م في السنة الثانية من توليته القضاء. أنظر:

Dachraoui (Ferhat), Le califat fatimide au Maghreb, Op. Cit., p. 406-407.

4 القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق سعيد أحمد أعراب، مطبعة فضالة، المحمدية، 1981، ج 6، ص 14-15.

5 القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1983، ج 1، ص 66-80: غراب (سعد)، العامل الديني والهوية التونسية، الدار التونسية للنشر، 1990، ص 65-67.

6 تفت كتابه اسم أبو سعيد بن أخي هشام كما ورد في المصادر.

7 الدباغ، معالم الإيمان، ج 3، سبق ذكره، ص 103.

8 نفس المصدر، ص 111.

9 ابن أبي فراس القروي (أبو القاسم خلف)، أكربة السفن، تحقيق عبد السلام الجعماطي، مطبعة الخليج العربي، تطوان، 2009، ص 15.

الفاطميين، نذكر ابن يونس (توفي 361هـ/970م)، وابن أخي هشام (توفي 371هـ/981م)، وأبو اسحاق بن محمد التبان (توفي 371هـ/981م)، وابن أبي زيد القيرواني (توفي 386هـ/996م)، وابن شبلون (توفي 390هـ/999م)؛¹ وقد جاء في ترجمة تميم بن خيران (توفي 346هـ/957م) في «ترتيب المدارك»، أن أهل القيروان كانوا يعتمدون عليه في استصدار الأحكام التابعة من الفقه المالكي في ظل وجود الخلافة الفاطمية.²

والظاهر أن السلطة الفاطمية كان هدفها ترهيب المناوئين لها فقط، وإلا بماذا نفسّر انتصار عبيد الله المهدي لفقهاء المالكية لما بلغه ما كان يأتيه القاضي المروزي بعلماء المالكية وصلحائها من قتل وتعذيب، حيث أمر برمي «في اسطبل الدواب تمشي عليه، فركضت عليه حتى قتلتها»³، فيبدو أنه تفتن إلى إرهابه للناس، فكان أن عاقبه بشدة، وهو ما يعكس ربما عدل المهدي، الذي لما وصلته أصداء براءة الفقيه أبي جعفر أحمد بن نصر، أمر بإطلاق سراحه من السجن.⁴

وقد يظهر ممثلو السلطة بعض السّماحة واللّين مع المالكيين، فالمتداول في المصادر المالكية أن القاضي المروزي وهو من أشدّ القضاة الشيعة في إنزال الأحكام، لكننا نجد لينا في تعامله مع قضية أبي سعيد محمد بن محمد بن سحنون (توفي 307-308هـ/920م)، الذي وشى به بعض المشاركة حيث اكتفى بعقابه عقابا خفيفا بضربه أسواط، حتى لا يصل أمره لعبيد الله المهدي، والذي ربما يأمر بضرب عنقه، وقد يكون ذلك إكراما لمنزلة جده العلمية.⁵

وذكر أبو العرب حادثة أخرى تؤكد تفاضي السلطة الفاطمية عن إيذاء من يخالفها مذهبيا، إن لم يهّد وجودها، وتتمثل الحادثة في قضية أحمد بن نصر الذي أطلق عبيد الله المهدي سراحه من السجن سنة 308هـ/920م بعد أن قضى تسعة أشهر. ورغم أنه مكث في البيت بعد خروجه إلا أنه كان يجتمع إليه المالكيون وكل من أراد زيارته⁶، أي أن السلطة الفاطمية لم تفرض عليه رقابتها وتضيقاتها، فهل يمكن الحديث عن مشروعية لسياسة الترهيب التي مارستها السلطة الفاطمية كما تناولتها المصادر المالكية؟

2.3. السلطة الفاطمية ومشروعية سياسة الترهيب

يمكن القول أن الصراع بين السلطة وعلماء المالكية بإفريقية سابق لنشأة الدولة الفاطمية⁷، فالترهيب الفكري والمادي مورس من طرف السلطة المالكية على علمائها، من ذلك ما حصل للإمام سحنون بمجرد أن عارض فكرة خلق القرآن، مما جعل علماء السلطة الأغلبية يقترحون قتله، إلا داود بن حمزة الذي اقترح أن لا يفتي، ولا يسمع أحدا، ويلزم داره، وهو ما ذهب فيه

1 ابن أبي فراس، أكرية السفن، ص 57-58، 76، 79، وص 86: الونشريسي (أبو العباس أحمد بن يحيى)، المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، تحقيق محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981، ج 8، ص 299-312، أنظر أيضا: العبيدي (صالح)، البحر والنشاط البحري من خلال كتاب "المعيار" للونشريسي، رسالة لنيل شهادة الماجستير في تاريخ العالم المتوسطي وحضارته: اختصاص تاريخ وسيط، إشراف الأستاذ محمد الطاهر المنصوري، جامعة منوبة، 2011-2012، ص 44.

2 القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج 6، سبق ذكره، ص 18-19.

3 المالكي، رياض النفوس، ج 2، سبق ذكره، ص 54-55، أنظر أيضا: أبو العرب، طبقات، سبق ذكره، ص 239.

4 الملكي، رياض النفوس، سبق ذكره، ص 184.

5 الدباغ، معالم الإيمان، ج 2، سبق ذكره، ص 358.

6 أبو العرب، طبقات، سبق ذكره، ص 231.

أحمد بن الأغلب¹، كما تعرّض بعض قضاة المالكية للعزل والحبس، رغم ما عرف عنهم من عدل، وفق المصادر المالكية، ومنهم أبي الأسود موسى بن عبد الرحمان المعروف بموسى القطان (توفي 306هـ/918م) قاض من فقهاء المالكية، وكان من تلامذة محمد بن سحنون، وتولى قضاء طرابلس، ولكنه عزل وحبس شهورا في أيام إبراهيم بن أحمد بن الأغلب². وقد عمد القاضي محمد بن عبدون قاضي الأغلبية إلى تعذيب علماء المالكية، بسبب رفضهم القول بخلق القرآن، ومنهم أحمد بن معتب، وإبراهيم الدّمني، فضربهم بالسياط، وطاف بهم سماط القيروان وأمر أن ينادى عليهم حزب الشيطان³، وحرّض الأمير الأغلي على قتل البعض من العلماء ومنهم إبراهيم الزمن وابن المديني وأبو القاسم مولى مسرية وأحمد بن عبدون القصار⁴. والظاهر أنّ هذا القاضي الأغلي كان سيفاً مسلطاً على رقاب فقهاء المالكية القيروانيين، ولعلّ خوف الفقيه يحيى بن عمر بن يوسف بن عامر الكندي (توفي 289هـ/902م) منه، جعله يخرج إلى سوسة ويختفي هناك⁵.

وإذا صح القول بأنّ هذا القاضي حنفي، فما غاية السلطة الأغلبية في تنصيب قاض لا ينتمي للمذهب المالكي المذهب الرسمي للدولة؟

كما ظهر عدم التسامح مع المذاهب الأخرى في العهد الأغلي من خلال ما أتاه الإمام سحنون بن سعيد، الذي منع حلقات للصفرية والإباضية في المسجد الجامع، وأطرد منه أتباع هذين المذهبين الخارجيين⁶.

وكما هو الشأن بالنسبة للخليفة الفاطمي، كان الأمير الأغلي هو من يقرّ العقوبات على المخالفين له في الرّأي في شؤون الدين من علماء المالكية: فقد بعث الأمير زيادة الله بن الأغلب برسول ليأمر صاحب القيروان بأن يضرب سحنون بن سعيد خمس مائة سوط، ويحلق رأسه ولحيته⁷. وكان أبو العرب قد حبس وقيّد مع ابنه، وامتنح بسبب مخالفته لبني الأغلب⁸، بل أنّ المعز بن باديس سمح للمالكية بالتكثيف بالشيعية في مناسبتين: الأولى سنة 407هـ/1016م، لمّا كان حدثاً، والثانية سنة 435هـ/1038م، حيث تعرّض أغلبهم للقتل ونهبت أموالهم قبل أن يقطع الخطبة للفاطميين سنة 440هـ/1009م⁹.

وما يدلّ أيضاً على لين السلطة الفاطمية أنّها لم تقتل المذهب المالكي من جذوره، وأنه بتحوّل الفاطميين إلى مصر سنة 362هـ/973م، سرعان ما عادت إفريقية إلى المذهب المالكي، مع خلفائهم الصنهاجيين، حيث يقول ألفرد بل: «إنّ الشمال الإفريقي عاد في القرن الخامس هجري إلى مذهب مالك»¹⁰.

ويمكن القول أنّ ممارسات السلطة الفاطمية لم تكن بالأساس لاعتبارات مذهبية، بل

1 أبو العرب، المحن، ص 353-354. أنظر أيضاً:

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج 4، سبق ذكره، ص 71.

2 ابن عذاري، البيان المغرب، ج 1، سبق ذكره، ص 181.

3 الدباغ، معالم الإيمان، ج 2، سبق ذكره، ص 274.

4 القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج 4، سبق ذكره، ص 356.

5 نفس المصدر، ص 364.

6 أبو العرب، طبقات، سبق ذكره، ص 101-102.

7 أبو العرب، المحن، ص 354: عياض، ترتيب المدارك، ج 4، سبق ذكره، ص 69-70.

8 الدباغ، معالم الإيمان، ج 3، سبق ذكره، ص 46.

9 ابن عذاري، البيان المغرب، ج 1، سبق ذكره، ص 268-269، و ص 277. أنظر أيضاً:

غراب (سعد)، العامل الديني والهوية التونسية، الدار التونسية للنشر، 1990، مرجع سبق ذكره، ص 123-124.

10 بل (ألفريد)، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي إلى اليوم، ترجمة عبد الرحمان بدوين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987، ص 114.

لمخاوف سياسية؛ فهي تريد تثبيت أقدامها في هذا المجال البعيد عن العباسيين، ولم يكن من صالحها الدّخول في صراعات مع العلماء من شتى المذاهب. وهذه السياسة التي تقوم على التهيب ليست حكرا على الدولة الفاطمية، فكلّ الدّول تكتسب فيها السّلمة بواسطة القوّة، وخاصة تلك التي تتحقّق فيها السّلمة عن طريق الغزو أو الانتصار في الحروب كما هو الحال في الدولة الفاطمية، وتسمى حسب توماس هوبز سلطة استبدادية والتي يكون فيها الحاكم متمتعا بسلطة مطلقة، إليه يعود اختيار القضاة والقادة العسكريين والوزراء، وهو الذي يحدّد المكافآت والعقوبات. وهذه السلطة المطلقة تجعل الأفراد يخافون من الحاكم المطلق، إذ هم يخافون من الموت أو السّجن، وهذا الخوف هو الذي يؤسّس للطاعة. كما أنّ الحفاظ على السّلمة يمرّ عبر القدرة على استعراض القسوة بطريقة مناسبة، فإذا ارتكبت الفظائع بطريقة خاطئة، فسيزيد ذلك من أعداد معارضي السّلمة². ومن ناحية أخرى فإنّ الحاكم حديث العهد بالسلطة يكون في حاجة إلى الاشتهار بالشّدّة، ما دامت من أجل المحافظة على رعاياه، وولائهم له، وهو أفضل من الإفراط في اللين الذي قد يؤدّي إلى إضعاف الدّولة، ووقوع الاضطرابات والقلق، ويكثر التّهبّ والسّلب، «وقتل عدد قليل من الناس، لن يؤدّي أحدا غيرهم»³، وهي نفس السياسة التي انتهجها الفاطميون في إنزال أشدّ العقوبات بالمناوئين ومثيري القلاقل والمحرّضين على الفوضى، ولم تشمل هذه السياسة العامّة، أو جمهور علماء المالكية قاطبة، وي طرح ميكافلي مسألة المفاضلة بين أن يكون الحاكم محبوبا أم مهابا، ويحتدّ أن يجمع بين الصّفتين، ولأنّه «يصعب الحفاظ بين الصّفتين فإنّ المهابة أفضل بكثير في حالة غياب الصّفتين معا»⁴.

الخاتمة

خلاصة القول أنّ حلّ المصادر المالكية غالت في كيل التّهم للسلطة الفاطمية التي وصفتها بأبشع التّعوت، وأنكرت نسبها لآل البيت، فقدّمتها في صورة مشوّهة، تجمع بين سفك الدّماء والتّعذيب والتهريب الفكري، في محاولة لطمس كلّ أثر للمذهب المالكي في صفوف علماء وسكّان إفريقية. بالمقابل لا حظنا أنّ الفاطميين لم ينتهجوا هذه السياسة إلّا ضدّ المعارضين الذين يمثلون تهديدا لدولتهم، والذين خرجوا لمحاربتهم، فالمذهب المالكي لم ينتف في الفترة الفاطمية وواصل فقهاؤه إصدار الفتاوى في النوازل التي ترد عليهم، ومنهم من ألّف كتباً ذاع صيتها في مختلف الآفاق، ومنهم من تولّى وظيفة القضاء؛ كما أنّ السلطة كانت رحيمة برعاياها المالكيين، وهناك من أطلق سراحه لما تبينّت براءته من التّهم المنسوبة إليه. كما أنّ التهيب كان من بين الآليات التي اعتمدتها الدّول منذ القديم على مختلف عقائدها ومذاهبها، ولم تكن حكرا على الفاطميين الباحثين عن تثبيت سلطانهم بإفريقية، ولم يكن من صالحهم معاداة المالكية والدّخول معهم في صراعات، لا سيما في ظلّ العداء الذي يكتّه لهم عبّاسيو المشرق.

1 هوبز (توماس)، اللقيانان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، 2011، ص 205-209.

2 ميكافلي، كتاب الأمير، ترجمة أكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا، القاهرة، 2004، ص 51-54.

3 نفس المصدر، ص 85.

4 نفس المصدر، ص 86.

الجزء الثالث
من تمثيلات التطرف و العنف

Troisième partie
Représentations de l'extrémisme et
de la violence

الصورة عند المسلمين بين إبداع المصوّرين وعنف المتشددين

L'image des musulmans entre créativité des photographes et violence des extrémistes

عبد الحميد سعيد

كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة

المقدمة

يعتقد جمهور العامة وحتى بعض المثقفين أن الفن الإسلامي خال من تمثيل ذوات الأرواح (aniconique) لتحريم الإسلام للصورة التي تمثل ذوات الأرواح، وفي حالة «اعترافهم» بوجود هذا التمثيل فإنهم يرجعونه للشيعنة دون غيرهم.

نشأت هذه الفكرة نتيجة شيوع قراءة متشدّدة لبعض الأحاديث النبوية طوال التاريخ الإسلامي، ونتيجة غياب الصورة عن الفضاء العام، وخاصة المسجد مقارنة مع الكنيسة، وهي فكرة ناتجة بالخصوص عن عدم الاطلاع على تاريخ التصوير عند المسلمين، وخاصة على الرصيد الضخم من المنمنمات التي تزين المخطوطات الإسلامية السنية.

فرغم وجود فكرة التحريم صوّر المسلمون ذوات الأرواح على مختلف المحامل المستعملة في الفضاء الخاص، باستثناء النقود التي كانت تستعمل في الفضاء العام، والتي حملت في بعض الفترات التاريخية صورا لذوات الأرواح مثلما سنرى في هذا العمل.

هذا العمل يسعى إذا، إلى تفنيد فكرة غياب «الصورة» في الحضارة الإسلامية نتيجة تحريمها، وهو ما يعزّز موقف المتشددّين الذين أظهرُوا في السنوات الأخيرة عنفا كبيرا وصل إلى حدّ التخريب الاستعراضي.

1.1. أحكام التصوير في الإسلام

لا نجد في القرآن أحكاماً خاصة بتصوير ذوات الأرواح، وفي المقابل تُورد كتب الحديث في باب اللباس عدّة أحاديث منسوبة للنبي، استُنبط من بعضها حكم التحريم المطلق، واستُنبط من بعضها حكم الإباحة المشروطة، لمن قال بالإباحة من الفقهاء المتساهلين مع صنف من الصور كلعاب الأطفال والصور «المرقومة» أو المسطحة. لا نزيد الإطالة في هذا الموضوع لأنّه مبحث لا تخلو منه دراسة حديثة تناولت مسألة التصوير عند المسلمين، نظراً لتزايد العداء تجاه الصورة في العالم الإسلامي خلال الفترة الأخيرة، ورغبة في فهم أو تفنيد حجج المتشدّدين؛ لذلك نقتصر على تقديم خلاصة موقف قدماء الفقهاء من المسألة، مع الإحالة إلى بعض عناوين بعض الدراسات المفيدة في هذا الباب.

فأمّا الأحاديث الخاصة بالتصوير فقد جمعها مسلم في «كتاب اللباس والزينة»، في باب «تحريم تصوير صورة الحيوان، وتحريم اتخاذ ما فيه صورة غير ممتحنة بالفرش ونحوه، وأن الملائكة عليهم السلام لا يدخلون بيتاً فيه صورة ولا كلب». وجمعها البخاري في كتاب اللباس في عدد من الأبواب؛ وتناولتها كتب تفسير الحديث بكثير من التفصيل، على غرار ما فعل النووي وابن حجر العسقلاني⁽¹⁾.

وقد عاد إليها محمد رشيد رضا بشيء من التفصيل⁽²⁾، في مقال مطوّل في مجلّة المنار، في باب خاص فتحته المجلّة «للسؤال والفتوى» خلال فترة صدورهما ما بين سنتي 1903م و1935م، وكان ذلك في نطاق الجدل حول «حكم الصورة في الشريعة الإسلامية»، والذي ظهر للعموم منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر مع ظهور الجرائد واستعمال الصورة الفوتوغرافية. تواصل هذا الجدل بعد المقال الذي أصدره الشيخ محمد عبده (1905-1949م) مفتي الديار المصرية، ونشره في مجلّة المنار سنة 1904م، بعد زيارته لمتاحف صقلية، باسم «سائح بصير»⁽³⁾، وأفتى فيه بأنّ أمر «فائدة الصور لا نزاع فيه» إذا كانت لغير العبادة أو اللهو⁽⁴⁾.

عاد الشيخ محمد رشيد رضا إلى مسألة «حكم التصوير وصنع الصور والتماثيل واتخاذها» بمناسبة سؤال ورد على المجلّة من سنغافوره. يقول السؤال:

«ما قول الأستاذ المرشد مولانا السيد محمد رشيد رضا -أرشدته الله ورضي عنه- في حكم عمل الصور من الجص والأحجار والمعادن مجسمة، وفي حكم عملها بالحفر أو القلم أو بآلة حبس الظل (الفوتغراف) غير مجسمة، هل هو جائز مطلقاً، أو في بعض الصور، وما الدليل على ذلك؟ وهل تقولون بجرمة ما صنّع للعبادة والتعظيم فقط، أم تذهبون إلى كون التحريم خاصاً بالزمن المتقدم خوفاً من أن يكون ذريعة إلى عبادة الصور، أما الآن فلا يحرم لانسداد الذريعة؟ وهل يدل على ذلك تزكّ الصحابة ما وجدوه في إيوان كسرى من الصور مع صلاتهم فيه؛ لأنها لمحض الزينة أم لا؟ وما حكم الاقتناء لها ولو لحاجة، والنظر ولو ضرورة عسر الاحتراز، أو لكونها عند من لا يجرمها؟»⁽⁵⁾.

1 النووي الشافعي (أبو زكريا محيي الدين) (المتوفى: 676هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392هـ. أنظر أيضاً:

ابن حجر العسقلاني، (شهاب الدين أحمد بن علي)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أشرف على التحقيق شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، دار الرسالة العالمية، دمشق-بيروت، 1434هـ/2013م.

2 مصلح لبناني دخل مصر وحبب محمد عبده، أصدر مجلّة المنار في 22 من شوال 1315 هـ / مارس 1908م.

3 نشر الشيخ محمد عبده رأيه حول الصورة باسم سائح بصير في مجلّة المنار في غرة المحرم 1322هـ/18 مارس 1904.

4 عبده (محمد)، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، 1993م، ج 2، ص 198-200.

5 رضا، (محمد رشاد)، «حكم التصوير واتخاذ الصور»، المنار، ج 5، مج 20، 30 ذي الحجة 1335هـ/17 أكتوبر 1917م، ص 220-235: 29 ربيع الآخر 1336هـ/11 فبراير 1918م، مج 20، ج 6، ص 270-276. أنظر أيضاً:

استعرض الشيخ في رده جملة الأحاديث النبوية التي تناولت الصورة، وهي خمسة عشر حديثاً، وذكر أراء عدد من علماء المسلمين في شأنها، وناقش اختلاف رواياتها، ولخص الأحاديث ذاتها في سبع مسائل:

- «أن المصورين يعذبون يوم القيامة ويكلفون إحياء ما صنعوا تعجيراً، ووصفهم بالظلم الشديد لقصدتهم مضاهاة خلق الله:
- لعن المصور كما لعن الذين اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد وقال فيهم: إنهم كانوا يصورون الصالحين منهم، ويضعونها في معابدهم، ووصفهم بأنهم شر الخلق:
- إنكار نصب الستور التي فيها الصور والتماثيل وحثها أي إزالتها:
- تعطيل الإنكار تارة بأننا لم نؤمر بكسوة الحجر والطين، وتارة بكونها في المصلى تعرض للمصلي في صلاته، وتارة بعدم دخول الملائكة بيتاً فيه صورة أو كلب:
- اتخاذ الثياب التي فيها الصور وسائد ومرافق واستعمال النبي (ص) لها مع بقاء الصورة فيها، كما صرح به في رواية الإمام أحمد:
- أن تغيير الصورة الحيوانية بما تصير به أشبه بالشجر - كقطع رأسها - يبيح اتخاذها. وفي معناه فتوى ابن عباس للمصور العراقي:
- نقض التصاليب وإزالتها»⁽¹⁾.

هذه جملة الأحاديث التي استعملها الشيخ محمد رشيد رضا ليفتي بما أفتى به شيخه محمد عبده. وهي نفسها الأحاديث التي ينطلق منها أصحاب الفتاوى القديمة والحديثة، مع استعمال ما يناسب أفكارهم من الروايات، وإضعاف ما لا يناسب منها، وتأويل بعضها بالتحريم على قاعدة تراعي ثلاثة مبادئ هي:

- الصورة حرام لأنها تعبد من دون الله (من قبل الوثنيين):
 - الصورة حرام لأنها مضاهاة لخلق الله:
 - الصورة حرام لأنها مدخل إلى الشرك بالله:
 - الصورة حرام لأنها تقليد للنصارى.
- على أنهم اختلفوا في نوعية الصورة المحرمة، وتمثلت خلاصة مواقفهم في ما ذكره ابن حجر العسقلاني الذي لخص كلامهم نقلاً عن ابن عربي، بقوله:

«قال ابن العربي: حاصل ما في اتخاذ الصور أنها إن كانت ذات أجسام حرم بالإجماع، وإن كانت رفقاً، فأربعة أقوال: الأول: يجوز مطلقاً، على ظاهر قوله في حديث الباب: «إلا رفقاً في ثوب». الثاني: المنع مطلقاً، حتى الرقيم. الثالث: إن كانت الصورة باقية الهيئة، قائمة الشكل، حرم، وإن قطعت الرأس أو تفقرت الأجزاء جاز. قال: «وهذا هو الأصح». الرابع: إن كان مما يمتنن جاز، وإن كان معلقاً لم يجز»⁽²⁾.

وخلاصة هذا الاستشهاد: أن فقهاء المسلمين يجمعون على التحريم المطلق للصور المجسمة

هذه الفتوى على الموقع التالي: حكم التصوير وصنع الصور والتماثيل واتخاذها (fatawa.com)
1 رضا، (محمد رشاد)، المرجع المذكور.

2 ابن حجر، فتح الباري، ج 18، ص 271، وابن العربي هو: القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (ت 543هـ).

بالنقش أو التشكيل، أو الصورة التي لها ظل⁽¹⁾، ويختلفون بين مبيح ومحرم حول الصور المرقومة أو المسطحة، وهي التي لا ظل لها، كاختلافهم في حكم لعب الأطفال، وحكم الصورة المهانة، كالتبسط في الأرض، أو تلك التي يقطع من أعضائها جزء تستحيل بدونه الحياة. ولعل هذا التسامح النسبي تجاه الصورة المرقومة أو المسطحة والمهانة، كان وراء ازدهار فن المنمنمات، ووراء فن الفريسكو في القصور الأموية والعباسية، وكذلك الصور المرسومة على الخزف أو النقود في فترات من التاريخ الإسلامي.

قلنا أننا لن نطيل الخوض في موضوع التحريم والإباحة لأنه موضوع يتناوله الباحثون عادة كلما تحدثوا عن الصورة في التاريخ الإسلامي. ونشير في هذا الباب إلى ما كتبه جورج مارسي منذ ثلاثينات القرن⁽²⁾، وخاصة إلى مقال على غاية من الأهمية كتبه الباحثة الألمانية «دان فان رينان»، والذي نعتبره أهم دراسة حول الموضوع، حيث عادت إلى 325 نص (حديث، تفسير الحديث، تفسير القرآن، سيرة وتاريخ) لمناقشة مسألة تحريم الصورة⁽³⁾ "Bilderverbot". كما نشير أيضا إلى الفصل الأول من موسوعة التصوير الإسلامي وهو بعنوان: «التصوير بين الجواز والحظر»⁽⁴⁾، ونشير أيضا إلى مقال تونسي كتبه الأستاذ ناجي جلول، تناول في جزء منه مسألة الحظر والإباحة⁽⁵⁾.

تؤكد هذه الدراسات، وكذلك مجمل الأعمال التي تناولت تاريخ الصورة في الإسلام أن الفنان المسلم استغل الأحاديث المتساهلة مع صنف من الصور، وهي الصور المسطحة، وغض الطرف أحيانا عن أحكام التحريم الخاصة بالصورة المجسمة لبيدع في المجال الخاص، وخارج الفضاء المقدس أعمالا فنية تمثل ذوات الأرواح، وصلنا عدد كبير ومتنوع منها.

2.1. تصوير ذوات الأرواح على محامل مختلفة في فترة الإسلام المبكر

نشير في هذا المجال إلى وجود عدد كبير من الشواهد النقلية والأثرية التي تعود إلى فترة الخلافة الراشدة والخلافة الأموية، أي إلى عهد الصحابة والتابعين، والتي تثبت وجود الصورة في الفضاء الخاص وحتى العام. أما الشواهد النقلية التي تثبت وجود الصور المسطحة في بيت النبي وبيوت الصحابة والتابعين، فنذكرها كما جاءت في الأحاديث وأخبار الصحابة والتابعين من خلال كتب الحديث ذاتها.

جاء في صحيح مسلم، في «كتاب اللباس والزينة» أن:

«رَبِّدَ بْنَ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ، حَدَّثَ كُلَّ مَنْ بُسِّرَ بْنِ سَعِيدٍ وَعُبَيْدُ اللَّهِ الْخَوْلَانِيُّ، رَبِيبُ مَيْمُونَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ (ص) حَدِيثًا رَوَاهُ عَنِ النَّبِيِّ أَبُو ظَلْحَةَ زَيْدُ بْنُ سَهْلٍ، وَمُفَادَه:» لا تدخل الملائكة بيتا فيه صورة.

1 هي الصورة المنقذة بإحدى الطرق التالية: (ronde-bosse, bas-relief, haut-relief)

2 Marçais (Georges), «La question des images dans l'art musulman», Byzantion, vol. 7, no. 1, 1932, pp. 161-183.

3 Daan (Van Reenen), «The Bilderverbot, a New Survey», In : Der Islam, vol. 67, no 1, 2009, p. 27-77. cf. aussi: Jurasz, (Izabela), « La théologie de l'image entre les musulmans et les chrétiens syriaques - melkites, monophysites et nestoriens », In : NURT SVD, 139, 2016, p. 269-298. cf. aussi:

Naef (Sylvia), Y a-t-il une «question de l'image» en islam? Iismm éd., Téraèdre, coll. «L'islam en débats», Paris, 2004.

4 عكاشة، (ثروت)، موسوعة التصوير الإسلامي، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت، 2001م، ص 3-10.

5 Djelloul, (Neji), « Images sacrées dans l'islam médiéval Muhammad, Jésus et Gabriel dans la peinture mongole et timouride », Lamia Ben Abid Saadallah, (dir.), « Iconographie et religions dans le Maghreb antique et médiéval », in : Actes du 1er colloque international organisé par l'Institut Supérieur des Métiers du Patrimoine, Tunis 21-23 février 2008, p.267-297.

قال بسر: فمرض زيد بن خالد فعدهناه، فإذا نحن في بيته بستر فيه تصاوير، فقلت لعبيد الله الخولاني: «ألم يحدثنا في التصاوير؟ فقال: إنه قال: إلا رقم في ثوب، ألا سمعته؟ قلت: لا. قال: بلى، قد ذكر ذلك⁽¹⁾».

وجاء في صحيح البخاري في «كتاب اللباس، باب نقض الصور»:

حدثنا أبو زرعة، قال: «دخلت مع أبي هريرة دارا بالمدينة فرأى أعلاها مصورا يصور، قال: سمعت رسول الله (ص) يقول: ومن أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي، فليخلقوا حبة، وليخلقوا ذرة»⁽²⁾.

كما جاء في مصنف ابن أبي شيبة، في باب «الرجل يتكئ على المرافق المصورة»، عدّة أحاديث وأثار تشير إلى مسألة الصور المهانة، وهي تدلّ على وجود هذا النوع من الصور في بيت النبي، وفي بيوت الصحابة والتابعين، وتابعي التابعين من رواة الحديث في مكة والمدينة، مع كراهة بعض المحدثين والفقهاء لها؛ ونذكر في ما يلي بعضها:

- «عن عائشة قالت: سترت سهوة لي تعني الداخل بستر فيه تصاوير، فلما قدم بي هذا (ص) هتكه، فجعلت منه مسندتين فرأيت نبينا (ص) متكئا على إحداهما⁽³⁾».
- حدثنا ابن فضيل عن ليث، قال: «رأيت سالم بن عبد الله متكئا على وسادة حمراء فيها تماثيل، فقلت له، فقال: إنما يُكره هذا لمن ينصبه ويصنعه⁽⁴⁾».
- «حدثنا حفص عن الجعد رجل من أهل المدينة قال: حدثني ابنة سعد أنّ أباها جاء من فارس بوسائد فيها تماثيل فكنّا نسطها⁽⁵⁾».
- «حدثنا ابن مبارك عن هشام بن عروة عن أبيه، أنّه كان يتكئ على المرافق فيها التماثيل: الطير والرجال⁽⁶⁾».
- عن عبد الله بن عون المزني البصري (64-151هـ)، قال: دخلت على القاسم بن محمد بن أبي بكر (بعد 100-17هـ)، وهو بأعلى مكة، في بيته، فرأيت في بيته حجلة، فيها تصاوير الفُندُس، والعنقاء⁽⁷⁾.

وقد أورد ابن أبي شيبة عددا من أقوال التابعين في مسألة الصور المهانة، تظهر تسامحهم مع الصورة الجداريّة والصورة المرقومة على القماش. ولا شكّ في أنّ هذا التسامح كان أيضا وراء قبول النقود التي ضربها المسلمون على الطراز العربي الساساني وتلك التي ضربوها على الطراز العربي البيزنطي خلال القرن الأول للهجرة، ووصلنا عدد كبير منها حاملا لصور ذوات الأرواح وصور الرموز الدينيّة الزرادشتيّة والمسيحيّة. كما كان التسامح أو غُضّ النظر عن أحاديث المنع، وراء وجود التصاوير المسطّحة وحتى ذات الظلّ في قصور خلفاء بني أميّة. عادة ما يستشهد مؤرخو الفنّ بصور الفريسكو التي كانت تزيّن جدران وأسقف القصور

1 صحيح مسلم، (حديث رقم: 3840)، أبو طلحة زيد بن سهل صحابي أنصاري شهد بيعة العقبة الثانية: زَيْدُ بْنُ خَالِدٍ الْجُهَنِيُّ صحابي كان معه لواء جهينة يوم الفتح. أمّا مكان الزيارة فالمدينة باعتبار بسر عاش ومات فيها، عكس الجهني الذي عاش في المدينة وفي مصر، ولا يعلم مكان وفاته.

2 صحيح البخاري، (حديث رقم: 5953).

3 ابن أبي شيبة العسبي الكوفي، (أبو بكر عبد الله بن محمد) (ت 235 هـ)، المصنف، تحقيق سعد بن ناصر بن عبد العزيز أبو حبيب الشثري، ناصر بن عبد العزيز أبو حبيب الشثري، دار كنوز إشبيلية للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، 1436هـ/2015م، ج 14، ص 111، وأبو محمد عبد الرحمن بن القاسم بن محمد بن أبي بكر، تابعي مدني، وأحد رواة الحديث النبوي، توفي 126 هـ.

4 نفس المصدر، ج 14، ص 112، سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب، تابعي من رواة الحديث ومفتي المدينة، (ت 106 هـ).

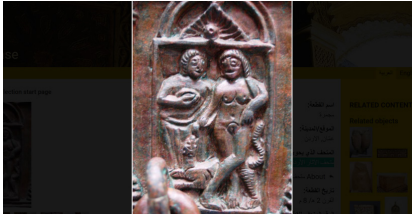
5 نفس المصدر، ج 14، ص 112، والجعد هو الجعد بن عبد الرحمن بن أوس الكندي، ويقال: التميمي، المدني، (ت 144 هـ).

6 نفس المصدر، ج 14، ص 112، هشام بن عروة بن الزبير (ت 146 هـ)، وتوفي عروة بن الزبير سنة 94 هـ.

7 الحجلة: ساتر كالقُبّة يُؤثّن بالثياب والسُّور للروس. والقاسم بن محمد بن أبي بكر (7- بعد 100 هـ)، أحد فقهاء المدينة، "كان ثقة،

الأموية والعباسية لإثبات تسامح المسلمين الأوائل مع الصور المسطحة في المجال الخاص، بل وغضّ النظر عن ذوات الظل، ومن ذلك لوحات الفريسكو التي لا تزال تزين أطلال قصر عمرة الأموي⁽¹⁾، أو بقايا لوحات الفريسكو التي كانت تزين قصور العباسيين، على غرار قصر الجوسق الخاقاني بسامرا، وهو القصر الذي بناه الخليفة المعتمد العباسي سنة 221هـ/836م⁽²⁾؛ بل أنّ المسلمين الأوائل تسامحوا حتى مع الصور ذوات الظل كما تشهد به آثار قصر الخليفة هشام بأريحا المعروف حاليا بـ«خربة المفجر»⁽³⁾، وقصره المسمى الحير الغربي⁽⁴⁾، وكذلك مجمرة معدنية تعرف بـ«مجمرة مفرج»، وهي معروضة في متحف الآثار الأردني⁽⁵⁾.

مجمرة أموية (تفصيل)



مجمرة أموية من متحف الآثار الأردني



عينات من الصور والتماثيل الأموية والعباسية

- 1 يقع على بُعد 85 كم إلى الشرق من عمان، في المملكة الهاشمية الأردنية ويعود بناؤه إلى سنة 92هـ/711-710م، وهو منسوب إلى الوليد الثاني الذي حكم ما بين 126-125هـ/743-744م. أنظر الدراسات التالية:
- Ali (Nadia), «Qusayr 'Amra, la peinture du personnage trônant sur l'eau: aspects pratiques de la fabrication d'une image», In: Annales Islamologiques, 40 (2006), p. 107-137. Voir aussi:
- Aghlab, (Al-Attili) and Kadoi, (Yuka), «Digitising heritage: the case of Qusayr 'Amra», In: Stoica, Ruxandra-Iulia, (ed.), Edinburgh Architecture Research. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, 2006, pp. 92-98.
- 2 Hoffman, (Eva), «Between East and West: The Wall Paintings of Samarra and the Construction of Abbasid Princely Culture», In: Muqarnas 25 (2008): 107-132. Voir aussi:
- Storm Rice, (David), «Deacon or Drink: Some Paintings from Samarra Re-Examined», In: Arabica 5 (1958): 15-33.
- 3 يقع قصر هشام في فلسطين على بعد خمس كيلومتر شمالي مدينة أريحا، وهو ينسب إلى الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك بن مروان، حكم ما بين 125-105هـ/743-724م، أنظر الدراسات التالية:
- Hawari, (Mahmoud), «Archaeological Landscape Survey at Khirbat al-Mafjar - 2009 and 2010», In: Bulletin of the Council for British Research in the Levant, vol. 5(1), p.21-32. Voir aussi:
- Whitcomb, (Donald), and Hamdan (Taha), «Khirbat Al-Mafjar and Its Place in the Archaeological Heritage of Palestine», In: Journal of Eastern Mediterranean Archaeology & Heritage Studies 1, no. 1, 2013, p. 54-65.
- 4 قصر الحير الغربي هو قصر أموي بني في عهد الخليفة هشام سنة 109هـ/727م، على بعد 80 كم إلى الجنوب الغربي من مدينة تدمر، وُجدت به مجموعة كبيرة من المنحوتات البارزة بأشكال إنسانية وحيوانية ونباتية.
- https://islamicart.museumwnf.org/database_item.php?id=object;ISL:sy;Mus01;5;en
- 5 https://islamicart.museumwnf.org/database_item.php?id=object;ISL:jo;Mus01;6;ar

مشاهد فريسكو من قصر عمره⁽²⁾



لوحتان من قصر الجوسق الخاقاني بمدينة سامرا⁽¹⁾



تحت بارز من الجص من قصر الحير الغربي⁽⁴⁾



تماثيل من قصر الخليفة هشام بأريحا⁽³⁾



لم يقتصر وجود الصورة في الإسلام المبكر على قصور الخلفاء كما تدلّ عليه الشواهد الأثرية، أو الأمراء كما ذكرته الشواهد النقليّة، بل وجدت الصورة في الفضاء العام ووقع تداولها طوال جيل الصحابة والتابعين وأتباع التابعين الذين تعاملوا بالقطع النقديّة التي ضربها الخلفاء الراشدون أو خلفاء بني أميّة وحملت صور ذوات الأرواح، بل حملت الشارات الدينيّة المسيحيّة والزرادشتيّة، وهذا ما سنبيّنه من خلال عيّنات من النقود الإسلاميّة الأولى، أي تلك التي سبقت تعريب النقود في عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان⁽⁵⁾.

1 Voir : <https://libmma.contentdm.oclc.org/digital/collection/p16028coll11/id/7184/>

2 Gatier, (Pierre-Louis), « L'Ariane et le chamelier de Qusayr 'Amra », Bulletin d'études orientales, LXVI , 2018, p. 59-96. Voir aussi:

Louhivuori, (Mikko), «The palace of Hisham and 8th century C.E. Iconoclasm», In: Encounters of the Children of Abraham from Ancient to Modern Times. Leiden, The Netherlands: Brill, 2013, p. 199-213.

4 قصر الحير الغربي هو قصر أموي بني في عهد الخليفة هشام سنة 109هـ/727م، على بعد 80 كم إلى الجنوب الغربي من مدينة تدمر، وُجدت به مجموعة كبيرة من المنحوتات البارزة بأشكال إنسانية وحيوانية ونباتية.

https://islamicart.museumwnf.org/database_item.php?id=object:ISL:sy:Mus01:5:en

5 - القصر، (مأمون عبدالله)، النقود الإسلامية في القرن الأول الهجري شرح النقود العربية الساسانية من مجموعة المأمون، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2016م. بالنسبة للنقود العربية البيزنطية، انظر:

Goodwin, (Tony), Arab-Byzantine Coinage, Studies in the Khalili Collection, Volume IV, 2005.

درهم فُضي ضرب في عهد الإمام علي على الطراز العربي الساساني



وجه الدرهم:

المركز: صورة الملك يزدجرد بتاجه المجنح.

خلف راسه نقش: افزوت غده = طال حكمه

أمام الراس عموديا : يزدجرد (باللغة الفهلوية)

الطوق الخارجي: أربعة أهلة ونجمات رمز الآلهة

الزرادشتية/ بسم الله (باللغة العربية)

الظهر:

المركز: معبد النار الزرادشتية (آتشكده)، حوله حارسان

بيدهما سيفان طويلان/ هلال الإله ناهيد على يمين

معبد النار/ نجم الإله أهورا مازدا على يساره

على يمين النار (ش.ي) اختصار مدينة الضرب شيراز

على يسار النار (التاريخ) سنة 29 من حكم يزدجرد

الطوق الخارجي: أربعة أهلة ونجمات رمز الآلهة الزرادشتية

درهم فُضي ضرب في عهد الخليفة هشام بن عبد الملك



وجه الدرهم:

المركز: صورة الملك خسرو بتاجه المجنح.

خلف راسه نقش: ضرب في سنة خمس

أمام الراس عموديا : وسبعين

الطوق الخارجي: أربعة أهلة ونجمات رمز الآلهة

الزرادشتية/ بسم الله لا إله إلا الله وحده محمد رسول الله

ظهر الدرهم:

المركز: صورة الخليفة عبد الملك

على يمينه عموديا: أمير المؤمنين

على يساره عموديا: خليفات الله

الطوق الخارجي: أربعة أهلة ونجمات رمز الآلهة

الزرادشتية

فلس عربي بيزنطي من عهد معاوية بن أبي سفيان ضرب دمشق غير مؤرخ

(41-60هـ)



وجه الدرهم:

ظهر الدرهم:

المركز: صورة الإمبراطور البيزنطي والعلامات M حرف: ويعني 40 من اليمين بالعربي ضرب دمشق
ألمسيحية

إلى جانب العدد الكبير من القطع النقدية المضروبة خلال القرن الأول، وصلتنا قطع نقدية تصور ذوات الأرواح من فترات متأخرة ومن ضمنها قطع تحمل رونوك السلاطين أو صورهم، كنقود الأيوبيين والمماليك. كما تزخر متاحف البلدان الإسلامية والمتاحف العالمية بقطع أثرية وتحف وأدوات معدنية وخشبية وعاجية تعود إلى مختلف فترات التاريخ الإسلامي، تحمل بدورها صور ذوات الأرواح.

ومع ذلك تبقى المخطوطات الإسلامية أهم مصدر لمعرفة تاريخ التصوير الإسلامي ومدارسه، حيث وصلتنا مخطوطات منمنمة بصور ذوات الأرواح تعود إلى ق5هـ/11م، وتواصلت إلى ق13هـ/19م. وتكفي الإشارة إلى بعض الأرقام لتأكيد هذه الأهمية، فهذا قصر «طوب قاي» التركي، يحتوي على متحف يضم 13.533 رسماً، ويحتوي أيضاً 451 مجلداً، أي مخطوطات ومنمنمات عثمانية وفارسية تعود إلى فترة ما بين القرن الثاني عشر والثامن عشر فقط. وقد أحصينا 1431 صورة في ثلاثة مخطوطات عثمانية تعود إلى القرن 10هـ/16م فقط، وهي مخطوط «شاهنامه»، ومخطوط «سورنامه»، ومخطوط «سيرى نى»، ويحتوي هذا الأخير على حوالي 800 منمنمة تمثل النبي والصحابة، مثله في ذلك إحدى المخطوطات الهندية لكتاب حملة حيدري (1808م) والذي تمثل منمنماته النبي والإمام علي في شكل شعلة وبقية الصحابة في أشكال عادية.

بالإضافة إلى هذه الشواهد المتنوعة نشير إلى أنّ تماثيل الحكّام السابقين للإسلام وكذلك الصور الدينية السابقة للإسلام، وصلتنا لتشهد على تسامح المسلمين القدامى أو عدم اكتراثهم بها، لأنها خاصة بالشعوب المعاهدة، أو لأنها لم تعد تعبد من قبل الشعوب المفتوحة. وتعتبر هذه الشواهد سندا لأصحاب الفتاوى المتساهلة مع الصورة في وقتنا الحاضر لمعارضة تحطيم التماثيل الأثرية الذي قامت به الجماعات المتشددة مليّة لفتاوى متشددة تجاه كل أنواع الصور.

ولكن كثرة الصور وتنوع محاملها لا تعني غياب ظاهرة «تحطيم الصورة» iconoclasme في الحضارة الإسلامية، وهو ما تشهد به بعض المخطوطات الإسلامية ذاتها، حيث تعرّضت بعض

المنمنمات إلى التشويه المتعمد في وقت غير معلوم من تاريخها.

3.1. المنمنمات الإسلامية ضحية تصرفات إيكونوكلازية

على الرغم من كونها تدخل ضمن «المجال الخاص»، وضمن «الصور المهانة»، و«الصورة المسطحة» التي تقبل بعض الفقهاء المعتدلين وجودها بهذه الشروط، فإن أحد المتصفحين لها، في وقت ما، أبى إلا أن يمارس عليها «الحسبة» بقطع رؤوس ذوات الأرواح بخط أسود، أو بطمس ملاحظها بإصبعه المبللة. وهذا الخط الأسود على مستوى الرقبة، يمكن اعتباره علامة رمزية لحذف الرأس وتحويل العنصر إلى كائن غير حي، تطبيقاً لحديث «الصورة الرأس»⁽¹⁾، أو حديث: «فُمِرَ برأس التمثال فيقطع، فيصير كهية الشجر»⁽²⁾.

استند الفقهاء على هذا الحديث المنسوب للنبي وعلى غيره من الأحاديث، ودعا بعضهم إلى قطع «رأس الصورة»، أو «حكه» من باب الاحتساب. هذا ما نقرأه بكل وضوح لدى ابن تيمية (ت 728هـ/ 1328م) في شرح عمدة الفقه، حيث يقول:

«...الحيوان إذا قطع رأسه، أو طمس لم يبق من الصور المنهي عنها. قيل لأحمد في الرجل يكتري البيت فيه تماوير يحكه؟ قال نعم قيل له وأن دخل حماماً ورأى صورة حك الرأس؟ قال نعم. وقال إذا كان تمثالا منصوباً يقطع رأسه»⁽³⁾.

إلى جانب حركة القطع الرمزي هذه، تعرضت بعض المنمنمات المحفوظة في المتاحف العالمية أيضاً إلى محو الوجوه بالإصبع المبللة في فترة من فترات تاريخها، كتعبير على معارضة التصوير، وتطبيقاً لحديث منسوب للنبي، يدعو إلى طمس الصور، أو «حكها» حسب عبارة ابن تيمية⁽⁴⁾. وهذا العمل لا يتطلب مداداً أو قلماً، حيث أن المعتدي يقوم باستعمال أصبعه وريق فمه لمحو ملامح الوجوه المرسومة على الورق بالألوان المائية.

من ضحايا القطع الرمزي للرؤوس، نشير إلى تشويه إحدى نسخ «مقامات الحريري» التي ألّفها محمد الحريري البصري (ت 516هـ/ 1112م)، وهي نسخة بطرسبورغ⁽⁵⁾ (St. Petersburg)، فقد وصلتنا نسخ عديدة من هذا الكتاب، قُدرت باثني عشرة نسخة. وتحتفظ مكتبات بريطانيا بعدد منها موزعة بين لندن «مكتبة المتحف البريطاني»، واكسفورد «مكتبة الجامعة»، وأخرى في فرنسا «المكتبة الوطنية في باريس»، وتركيا «المكتبة السلمانية»، والنمسا «مكتبة فيينا الشعبية»، إضافة إلى النسخة الموجودة في روسيا والتي تعرضت للتشويه⁽⁶⁾.

هذه النسخة محفوظة في معهد الدراسات الشرقية لشعوب آسيا التابع لأكاديمية العلوم الروسية في مدينة بطرسبورغ، وتعتبر من أشهر النسخ، لجملة من الاعتبارات. فهي على ما يبدو

1 قال ابن عباس: الصورة الرأس، فإذا قطع الرأس فليس بصورة. وحكي ذلك عن عكرمة. ابن قدامة، (أبو محمد عبد الله بن أحمد)، المغني، تحقيق طه الزبي وأخرون، مكتبة القاهرة، 1389هـ/ 1969م، ج 7، ص 282.

2 عن أبي هريرة قال: قال رسول الله (ص): أتاني جبريل، فقال: أتيتك البارحة، فلم يمنعني أن أكون دخلت إلا أنه كان على الباب تماثيل، وكان في البيت ستر فيه تماثيل، وكان في البيت كلب، فمر برأس التمثال الذي على الباب فيقطع، فيصير كهية الشجر، وممر بالستر فلتقطع منه وسادتان منبوذتان يوطان... ففعل رسول الله (ص). نفس المصدر.

3 ابن تيمية (تقي الدين أبو العباس أحمد)، شرح العمدة، تحقيق خالد بن علي بن محمد المشيخ، دار العاصمة، الرياض، 1418هـ/ 1997م، ص 397.

4 جاء في صحيح مسلم، (حديث رقم 969) قال علي بن أبي طالب مخاطباً أحد رجاله: ألا يُعْثَقُ علي ما يُعْثَقُ عليه رسول الله (ص) أن لا ندع تمثالاً إلا طمسناه، ولا قتراً عُشْرَفاً إلا سَوَّيْنَاهُ. (وفي رواية): وقال: ولا صورة إلا طمسناها.

5 St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies, manuscript C-23, c. 1225-35.

6 George, (Alain), «Orality, Writing and the Image in the Maqamat Arabic Illustrated Books in Context», In: Art history, journal of the Association of Art Historians, ISSN 0141-6790, Vol. 35, N° 1, 2012, pp. 10-37.

أقدم ما وصلنا من نسخ، وهي كذلك غير منسوبة لبحي بن محمود الواسطي (ق 7هـ/13م)، ولكن لناسخ ورسام مجهول زينها بأكثر من تسعين منمنمة تحمل بصمات المدرسة العراقية⁽¹⁾. كما أنها تعتبر من أهم ضحايا العدوان على المنمنمات عن طريق قطع رؤوس ذوات الأرواح بحظ أسود على مستوى الرقبة من طرف أحد المتشذدين، كما يظهر في الصورة المصاحبة⁽²⁾.

كما تعرّضت نسخة أخرى من نفس الكتاب، وهي المعروضة في المكتبة السلیمانیة بإسطنبول لعدوان تمثّل في طمس وجوه ذوات الأرواح المصوّرة في منمنماتها التي تعود إلى القرن العاشر للهجرة/السادس عشر للميلاد⁽³⁾.

أمّا أشهر «ضحايا» هذا الصنف الثاني من التخريب الإيكونوكلازمي، أي طمس وجوه ذوات الأرواح، سواء كانت من البشر أو الحيوانات البرية أو البحرية، فهي مخطوطة فارسية لرواية «سمك عيار»، وهي التي رواها صدقة بن أبي القاسم، وجمعها فرامز بن خداداد بن عبد الله الكاتب الارجاني.

هذه الرواية محفوظة بمكتبة جامعة أوكسفورد (Bodleian Libraries, Oxford University) وتعود محتوياتها إلى فترات مختلفة تتراوح بين القرنين 6-8هـ/12-14م، وهي متكونة من 785 ورقة، وتحتوي على 80 صورة تمثل شخصيات الرواية ومغامرات بطلها⁽⁴⁾. وقد تعرض المخطوط بشكل متعمّد إلى التخريب الذي استهدف وجوه شخصيات المنمنمات في عدد كبير من الصفحات، وكذلك وجوه الحيوانات، كما يظهر في الصورة المصاحبة.

إحدى منمنمات رواية سمك عيار⁽⁶⁾ خيمة جماعة من الحجيج في طريق مكة (f.43b)⁽⁵⁾



كما تحتفظ المكتبة الوطنية الفرنسية بباريس بمخطوطة مغولية تعرّضت منمنماتها الوحيدتان للتشويه؛ هي مخطوطة على غاية من الأهمية الفنية والأدبية لكتاب «تاريخ جهانگشا»، لـ «علاء الدين عطاء ملك بن محمد الجويني» (ت نحو 683 هـ/1283م)، وهو مؤرخ وشاعر فارسي،

1 Georgievich Bolshakov (Oleg), «The St. Petersburg manuscript of the Maqamat by al-Hariri and its Place in the History of Arab Painting», in: Manuscripta Orientali, Vol. 3, No 4, Moscow, December 1997, p-p. 59-66.

2 لمشاهدة المنمنمات، أنظر الموقع التالي:

Maqamat of al-Hariri. St.Petersburg manuscript C-23, c. 1225-35. (warfare.ga)

3 Istanbul, Bibliothèque Suleymaniye, Esad Efendi 2961.

Sakkal (Aya), «La représentation du héros des Maqamat d'al-Hariri dans les trois premiers manuscrits illustrés», In: Annales islamologiques, 48.1, 2014, p. 79-102.

4 هي من أقدم قصص البطولة والصقل، تروي مغامرات عسكرية وغرامية للفارس المتشدد سمك ومولاه خورشيد شاه. أنظر:

SAMAK-E 'AYYAR - Encyclopaedia Iranica (iranicaonline.org)

5 f.43b, In front of the tents of the rich pilgrims from Maqamat of al-Hariri St.Petersburg manuscript C-23 of c. 1225-35 (x10host.com)

6 Bodleian Library MS. Ouseley 379 (f.068b). Bodleian Library MS. Ouseley 379 (ox.ac.uk)

يؤرخ كتابه للحقبة المغولية، ويحتوي على منمنتين تعتبران من أقدم المنمنمات الإخانية العراقية التي تحمل التأثيرات الصينية المباشرة، حيث تظهر فيهما الملامح الصينية للأشخاص على مستوى اللباس والسحنة، وتميزتا بالتناسب بين العناصر، وسحب «التشي» الصينية التي ستصبح كثير الاستعمال منذ تلك الفترة⁽¹⁾.

تعرضت بعض منمنمات الأنبياء والرسل أيضاً لتدخل المتشددین الذين طمسوا الملامح النبوية كما هو الشأن في منمنمات المعراج التي تعود إلى القرن الثامن هجري وبداية القرن التاسع هجري، حين كان النبي يرسم بلامح مكشوفة وتعلو رأسه شعلة نور لوزية، كما هو الشأن في المنمنمات الإخانية والتميمورية السنية المنجزة في بلاد فارس قبل أن تعم ظاهرة تغطية الوجه النبوي تحت تأثير التصوف. ويحتفظ متحف قصر طوب كاي مثلاً، بمنمنمة تيمورية فارسية من كتاب «مطلع الأنوار» لأمير خسرو الدهلوي (ت 724هـ/1253م)، تعود إلى مطلع القرن 9هـ/16م، تعرضت لطمس ملامح الوجه النبوي⁽²⁾.

كما نجد بالمكتبة البريطانية منمنمة مشوهة على مستوى الوجه بإضافة نقطة سوداء تغطي الملامح، وتعود هذه المنمنمة إلى سنة 1505م، وهي مأخوذة من «خمسة نظامي»⁽³⁾.

نشير إلى أن التشويه الذي تعرضت له صورة الوجه في المنمنمات النبوية المذكورة، لم يشمل بقية الوجوه في نفس الصورة سواء منها البراق أو وجوه الملائكة، وهو ما يدل على أن الطمس لا يستهدف صور ذوات الأرواح، بل ناتج عن نظرة معينة لمسألة رسم النبي، والذي أضحى يصور بوجه منقّب في كل المنمنمات السنية العثمانية، وفي أغلب المنمنمات الصفوية الشيعية.

كما تعرضت إحدى المنمنمات التي تصوّر النبي موسى لظاهرة الطمس في إحدى مخطوطات «قصص الأنبياء» للنيسابوري، وهي منمنمة محفوظة في متحف سان دييجو للفنون كاليفورنيا، وتعود إلى سنة 1540م. وقد تم طمس جسم النبي موسى بالكامل باستثناء الشعلة الذهبية الملتهبة التي تحيط بالرأس، في حين ظلت بقية الوجوه والأجسام من ذوات الأرواح في المنمنمة سليمة⁽⁴⁾.

هكذا كانت تدخلات «أعداء الصورة» على بعض المنمنمات تعبيرا عن رؤية دينية تشكّلت عبر قرون من الأحكام الفقهيّة والفتاوى، ومفادها الخلط بين صورة ذوات الأرواح بمختلف أشكالها ومخاملها والوثن. ولئن كان السلوك العدائي لدى القدامى «مبذراً» بالخوف من العودة للوثنية، وناتجا عن فقه سدّ الذرائع، فإنّ تواصل نظرة التحريم التي تغذيها الفتاوى الحديثة قد ألقى بضلاله على الواقع الفني الحديث، سواء لدى السنة أو الشيعة، رغم أن هؤلاء كانوا تاريخيا أكثر تسامحا مع الصورة، بما في ذلك صورة المقدّس، وخاصة صورة النبي والإمام علي، حيث لا يزال الفنان الشيعي ينتج بورتريهات أيقونية تمثلهما بوجوه مكشوفة في بعض الأحيان⁽⁵⁾.

1 أنظر الرابط التالي:

Tarih-i Ğahanguşay-i Ğuvaynı. 'Ala al-Din 'Aṭa Malik b.Bahā al-Din Muḥammad Al-Ğuvaynı | Gallica (bnf.fr)

2 يحتفظ متحف طوب كاي بمنمنمة فارسية من كتاب «مطلع الأنوار» لخسرو الدهلوي، تعود إلى سنة 1407م.

Topkapı Palace Library, Istanbul, Ms. H. 796, fol. 4v.

3 British Library, I.O. ISLAMIC 387, f.4.

4 عصا موسى تتحول إلى ثعبان يلتهم انسانا تحت أنظار فرعون.

The San Diego Museum of Art <https://collection.sdmart.org/objects-1/info/5425>

5 قامت بلدية طهران سنة 2008م بنصب خمس لوحات عملاقة تعيد تمثيل منمنمات «معراج نامه» لمير حيدر، وقام الرسام بتصوير

هذه الرقابة الذاتية الممارسة في إيران على بعض الأعمال تعتبر محدودة جدا بالمقارنة مع ما وقع ويقع في العالم السني منذ أن تراجع الفن العثماني عن رسم ذوات الأرواح، وخاصة منذ تنامي النظرة السلفية المتشددة نحو الصورة بداية من سبعينيات القرن الماضي.

2. عودة الجدل حول الصورة وتعاقد التشدد تجاهها

1.2. الصورة في الفتاوى المعاصرة

قد يذهب بعضنا إلى اعتبار فتوى الامام محمد عبده (ت 1905م)، حسمت موضوع الصورة «منذ وقت طويل، واعتبرت أن التماثيل والصور ليست محرمة، وأن التحريم كان للأصنام أو التماثيل المستخدمة في عبادة الاوثان». وكان مفتي الديار المصرية الشيخ محمد عبده قد أفق في أحد مقالاته بأن «فائدة الصور لا نزاع فيه»، إذا كانت لغير العبادة أو اللهو، وهو نفس رأي المصلح محمد رشيد رضا (ت 1935) الصادر في مجلة المنار سنة 1917م، في صيغة فتوى مفضلة حول «حكم عمل الصور من الجص والأحجار والمعادن مجسمة...»⁽¹⁾.

نعم لم يحسم أمر الصورة خاصة أمام الانفلات في عالم الفتوى، حيث لم يعد الأمر اليوم يقتصر على الجهات الرسمية، بل أن هيئات وجهات إفتائية عديدة مرتبطة بالأحزاب أو الجماعات الدينية ظهرت في السنوات الأخيرة على مواقع الويب ووسائل التواصل الاجتماعي، واعتمدت على تقنيات حديثة في تصميمها وأرشفتها وسهولة الوصول إليها عن طريق محركات البحث، وتطبيقات الهواتف الذكية؛ مما جعل فتاويها التي تقدم بلغات عديدة تصل إلى عدد كبير من المسلمين في مختلف بلدان العالم.

وقد أعدّ المؤشر العالمي للفتوى التابع لدار الإفتاء المصرية (GFI)، تقريراً مفصلاً حول حالة الفتوى في العالم لسنة 2019م، وهو يبيّن العدد الكبير للهيئات والجهات الإفتائية؛ حيث رصد فتاوى «500» دار إفتاء رسمية وهيئات عربية وأجنبية؛ كما تابع «1500» موقع متخصص في الفتوى، وعاد إلى فتاوى منشورة بـ «2000» صحيفة وموقع إخباري، وتابع «100» قناة تلفزيونية، و«20 ألف» حساب على مواقع التواصل الاجتماعي المختلفة «شخصيات وهيئات» متخصصة في نشر الفتوى⁽²⁾.

عدنا بدورنا إلى عدد من الهيئات والجهات الإفتائية، وعلى رأسها المراكز الإفتائية في مصر والسعودية وقطر.

- فتاوى مصرية حول الصورة: رصدنا هذه الفتاوى من خلال ما أصدرته دار الإفتاء المصرية

الني بدون ملامح عكس الرسوم الأصلية التي تم إنجازها سنة 1436م في مدينة هراة الأفغانية خلال العهد التيموري بطلب من معين الدين شاه رخ بن تيمورلنك. يوجد المخطوط اليوم في المكتبة الوطنية في باريس، ويمكن الاطلاع عليه عبر الرابط التالي:

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8427195m/f50.planchecontact>

وفي إيران أيضا نشرت وكالة الأنباء الإيرانية "إيلينا" في 19 مارس 2020م على موقعها على الانترنت منمنمة من كتاب "هفت اورنگ" لأبي البركات نور الدين عبد الرحمن الجامي (ت 898هـ/1414م)، تمثل معراج النبي وهي تعود إلى أواخر ق 15م بعد أن قامت بمحو علامات الوجه. أنظر هذا الرابط التالي:

<https://www.ilna.ir/fa/tiny/news-1049660>

1 سبق ذكره.

2 حجازي (سعيد) و عيسى (عبد الوهاب)، "حصار المؤشر العالمي للفتوى.. رصد وتحليل 4 ملايين فتوى في 40 دولة، صحيفة الوطن، 29 ديسمبر 2019م.

<https://www.elwatannews.com/news/details/4503718>

التابعة لوزارة العدل⁽¹⁾، ولجنة الفتوى بالجامع الأزهر⁽²⁾.

تكشف مراجعة ومتابعة الفتاوى والمواقف الأزهرية ما شهدته مصر أحيانا من تصلب في مواقف رجال الدين من الصورة، يقطع مع ما ذهب إليه رجال الإصلاح من تسامح تجاه الرسم والنحت، بما في ذلك نحت التماثيل ذوات الحجم والظل، حين أعلن الشيخ محمد عبدة أن «فائدة الصور لا نزاع فيه»، كما سبق بيانه. هذا التصلب شمل خاصة تمثيل المقدس بأي نوع من أنواع التمثيل، سواء بالرسم والنحت أو بالتمثيل على خشبة المسرح أو في السينما. ولكن التشدد قد يتناول أيضا بقية أنواع الرسوم ليشكل «ردّة» عن فتاوى رجال الإصلاح. وتعتبر فتوى الشيخ علي جمعة مفتي الديار المصرية المعروفة باسم الفتوى رقم 68 والتي أصدرها الشيخ على إثر سؤال ورد عليه من أحد المواطنين يتعلق بوجود التماثيل في المنزل لمجرد الزينة، وذلك خلال شهر أبريل 2005م⁽³⁾. اعتبر الشيخ الأزهرى أن صنع التماثيل مَعْصية، وأنه لا يجوز تزيين المنزل بالتماثيل، معتمدا على حديث منسوب للنبي رواه كل من البخاري ومسلم⁽⁴⁾، أي أنه عاد لحجية الحديث النبوي في قراءته السلفية، وعاد لمسألة الخوف من الانتكاس عن التوحيد وعبادة الصور التي تحجج بها السلف أيضا، ويواصل السلفيون التحجج بها: وفي ذلك «ردّة» عن إقرار محمد عبدة بأن «معنى العبادة وتعظيم التمثال أو الصورة قد حُي من الأذهان»، وأن حجة «مظنة العبادة» غير منطقية.

انزعجت الأوساط الثقافية والفنية من هذه الفتوى، وأعلنت تخوفها من استغلالها من قبل بعض المتشددین لتحطيم التماثيل العديدة المنتصبة بشوارع المدن المصرية أو في المتاحف والمواقع الأثرية، وذكرت بموقف المفتي السابق أشيخ أحمد الطيب، الذي لا يرى مانعا في وجود هذه التماثيل⁽⁵⁾.

وبصفة عامة، ورغم تشدد بعض الفتاوى، يمكن تلخيص آراء الأزاهرة حول «صور ذوات الأرواح»، في: تحريم صور الأنبياء والرسل والصحابة، وتحريم صناعة الصور «المجسمة»، أي ذوات الظل؛ وإباحة لعب الأطفال، قياسا على لعب السيدة عائشة؛ كما تبيح هذه الآراء الصور المسطحة مع اختلاف حول طريقة عرضها (حول الامتهان والتعليق)؛ إضافة إلى إباحة العرض المتحفي لجميع أنواع الصور، باعتبار انتفاء مسألة العبادة، وضرورة الاطلاع على هذه الصور لغايات معرفية.

1 وقد نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية خلال عهدة المفتي جاد الحق علي جاد الحق في عشرين مجلدا مختارات من فتاويها الصادرة خلال الفترة 1982-1985م. دار الإفتاء المصرية، الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 20 مج، -1980 1993م.

2 وهي لجنة تابعة لمجمع البحوث الإسلامية، تشكلت سنة 1354 هـ/1935م، ودورها الإجابة عن كل الأسئلة الموجهة لها في كل الاختصاصات والمجالات. وتعتبر الفتاوى الصادرة عنها وثائق رسمية. يعمل الأزهر الشريف أيضا على توفير خدمات الفتوى من خلال بوابة الأزهر الشريف ومركز الفتوى الإلكترونية.

3 القيس، 27 أبريل 2006م. أنظر الرابط التالي:

<https://www.alqabas.com/article/190001>

4 أنظر حول الفتوى: "فتوى بتحريم التماثيل تثير جدلا بمصر وتفتح ملف تطليق زوجات النحاتين"، جريدة العربية، مقال نشر في 30 مارس 2006م، أنظر الرابط التالي:

<https://www.alarabiya.net/articles/2006%2F03%2F30%2F22423>.

5 صرح المفتي السابق قائلا: "العلماء وعلى رأسهم الشيخ بحيت المطيعي والشيخ محمد عبده، وكل العلماء المستبرين والمدققين في النصوص وفي علل الاحكام ولماذا كانت حلالا ولماذا هي حرام؟ كل هؤلاء يقولون إن التماثيل لا بأس بها لأنها حُرمت من أجل العبادة، والتماثيل لا تعبد في مصر أو في غير مصر، وأنا مع من يرون انها ليست حراما". القيس، 27 أبريل 2006م، أنظر الرابط التالي:

<https://www.alqabas.com/article/190001>

- فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية⁽¹⁾

وهي لجنة تابعة للرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية⁽²⁾. وإذا علمنا أهمية الإمكانات المادية والتقنية المتاحة لهذه اللجنة، إضافة إلى كاريزما بلاد الحرمين، يمكننا تصوّر درجة انتشار فتاويها، وتوجيه معتقدات المسلمين في ما يتعلّق بمسألة الصورة التي كانت موضوعاً لعدد من الفتاوى التي تجيب عليها لجنة الإفتاء استناداً إلى المذهب الحنبلي الوهابي الذي ينظر إلى المسألة بكثير من التشدّد من باب المعتقد وسدّاً للذرائع من جميع الوجوه، ويأمر بـ«طمسها إذا وجدت»⁽³⁾.

فهذه اللجنة ترى مثلاً، أنّ: «ما كان من الفنّ نحاً أو تصويراً لذوات الأرواح فهو مُحَرَّم على الإطلاق في كل وقت من الأوقات، إلّا ما دعت إليه ضرورة كصورة لجواز سفر، أو لحفيظة نفوس، أو لمشبوهين ليتعرف عليهم أو لاختبار أو تعيين في عمل أو نحو ذلك مما يدفع به الغشّ أو يحفظ به الأمن فيرخّص فيه بقدر الضرورة»⁽⁴⁾. كما ترى أنّ: «تصوير ذوات الأرواح مطلقاً حرام، ولو كانت صور غير الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وغير صور الصحابة رضي الله عنهم، وليس اتخاذها وسيلة للتشويق والإيضاح مبرّراً للترخيص فيها»⁽⁵⁾. ومن فتاويها أيضاً، أنّ: «إقامة التماثيل لأي غرض من الأغراض محرّمة سواء كان ذلك لتخليد ذكرى الملوك وقادة الجيوش والوجهاء والمصلحين، أم كان رمزاً للعقل والشجاعة كتماثيل أبي الهول، أم لغير ذلك من الأغراض؛ لعموم الأحاديث الصحيحة الواردة في المنع من ذلك؛ ولأنّه ذريعة إلى الشرك، كما جرى لقوم نوح»⁽⁶⁾.

وما يمكن ملاحظته هو أنّ فتاوى هذه اللجنة لا تختلف عن فتاوى شيوخ الحنابلة الأولين والمتأخرين بدءاً بالإمام أحمد وصولاً إلى الشيخ ابن باز والشيخ العثيمين، مروراً بآبَن تيمية. فكل هؤلاء بنوا مواقفهم اعتماداً على الأحاديث النبوية المتشدّدة تجاه الصورة، واعتبروا الأحاديث المتساهلة مع الصورة منسوخة بأحاديث المنع المطلق كحديث لعن المصورين. على أنّ موجة الحداثة الزاحفة على المملكة خلال السنوات الأخيرة، جعلت مثقفها يعيدون النظر في كثير من المسلمات حول الصورة، بل ويحتفون بأخبار نشرها والتعريف بها⁽⁷⁾.

- فتاوى موقع «إسلام ويب»، هو موقع دعوي قطري بدأ نشاطه منذ سنة 1998م.

وهو تابع لإدارة الدعوة والإرشاد الديني بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر⁽⁸⁾.

1 أنظر فتاويها الخاصة بالصورة في: كتاب اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، فتاوى اللجنة الدائمة، المجموعة الأولى، جمع وترتيب أحمد بن عبد الرزاق الدويش، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الإدارة العامة للطبع، الرياض، 1411هـ، ج 1، العقيدة، ص 465-466، ص 478-479.

2 إضافة إلى نشر الفتاوى ضمن طبعة خاصة في 23 مجلداً، تقدّم اللجنة خدماتها على موقعها الخاص على الأنترنت إضافة إلى مواقع الاتصال الاجتماعي فيس بوك وتويتر، أما الفتاوى، فتتوفّر بتسع لغات هي العربية والفرنسية والإسبانية والإنجليزية والفارسية والتركية والأندونيسية والصينية. الصفحة الرئيسية

(alifta.gov.sa)

3 يعتبر الشيخ محمد عبد الوهاب مسألة الصورة من شؤون العقيدة، وقد عالجها في كتاب التوحيد في الباب التاسع والخمسين. أنظر: ابن عبد الوهاب، (محمد)، كتاب التوحيد، تحقيق أبو مالك الرياشي، مكتبة عباد الرحمن، مكتبة العلوم والحكم، 1429هـ/ 2008 م، ص 148.

4 فتاوى اللجنة الدائمة، فتوى رقم (5068)

5 - فتاوى اللجنة الدائمة، فتوى رقم (7450) .:

6 فتاوى اللجنة الدائمة، السؤال الثاني من الفتوى رقم (8065).

7 صحيفة الرياض، الجمعة 30 ربيع الآخر 1433 هـ - 23 مارس 2012 م - العدد 15978. جريدة الرياض | الضامن: المنمنمات العربية والإسلامية لم تلجأ إلى التجسيم أو خداع البصر (alriyadh.com) | الضامن: "المنمنمات" إبداع في يحمل الطرافة والدقة، صحيفة المدينة، 28 مارس 2012. أنظر الرابط التالي:

الضامن: "المنمنمات" إبداع في يحمل الطرافة والدقة - جريدة المدينة (al-madina.com)

8 مركز الفتوى - فتاوى جامعة بين الأصالة والمعاصرة - إسلام ويب (islamweb.net)

تجاوز زوّار هذا الموقع سنة 2019م، حسب المؤشر العالمي للفتوى التابع لدار الإفتاء المصرية (GFI)، «150 ألف زائر يوميًا، من أكثر من 150 دولة على مستوى العالم»، وهو ما جعله يحصل «على المركز الأول بنسبة 26 % بين كافة المواقع المتخصصة حول العالم»، حيث «مثل مرجعًا إفتائيًا للجاليات الإسلامية والأقليات المتواجدة في الغرب بنسبة 25 % من إجمالي نسبة الجهات المصدرة لفتاوى الأقليات على مستوى العالم»⁽¹⁾، خاصة وأنّه يقدّم الفتاوى بست لغات هي العربية والفرنسية والإنجليزية والألمانية والإسبانية والأندونيسية.

وإذا استوعبنا أهمية الأرقام والنسب الخاصة بهذا الموقع، نفهم مدى إشغاعه، وبالتالى تأثيره في صياغة معتقدات المسلمين وموقفهم من الصورة، والذي توجّهه عدّة فتاوى، ومن ضمنها الفتوى رقم 20897، والتي مفادها أنّ: «تصوير ذوات الأرواح محرّم سواء كان تصويراً مجسماً أو مرسوماً، وسواء كان منقوشاً أو ما يسمى بالرسم التشكيلي، وسواء كان في لوحة أو في جدار أو في ثوب أو في غيرها».

عدنا إلى هذا الموقع وقمنا بدراسة بعض فتاويه، وقد استرعى انتباهنا عدّة نقاط بشأن هذه الفتاوى، ونذكر من ضمنها ما يلي:

- استرعى انتباهنا أولاً أنّ مسألة التحريم والنهي المطلق عن رسم واقتناء وعرض صور ذوات الأرواح تتكرّر في أكثر من فتوى، على غرار الفتوى: (رقم 4138، رقم 14116، رقم 93407).
- استرعى انتباهنا أيضاً كثرة الفتاوى خلال مطلع القرن الحالي، في السنة الأولى والثانية منه عقب إقدام جماعة طالبان على تفجير تماثيل بوذا العملاقة في أفغانستان يوم 11 مارس 2001م. ومن ذلك فتوى «وجوب إزالة الأصنام» ورقمها 7458، وقد صدرت أسبوعاً واحداً بعد التفجير. والجدير بالذكر أنّ هذه الفتوى قد أزيلت من الموقع بعد ذلك، حيث نجد في صفحتها عبارة «لا يوجد فتوى بهذا الرقم»، رغم أنّ عدّة فتاوى ظلّت تحيل عليها بالرقم، كما جرت العادة بالإحالة على فتاوى سابقة.

فقد أحال عليها الموقع بمناسبة عرض الفتوى رقم 103014: «التمائيل القديمة والجديدة في الحرمة سواء»، وهي بتاريخ الأحد 21 ذو الحجة 1428هـ/30-12-2007م. كما أحالت عليها الفتوى رقم 7459: «يجب كسر التماثيل مهما كان حاله»، وهي بتاريخ الأربعاء 4 جمادى الأولى 1427هـ/31-5-2006م، وذلك مع فتاوى أخرى: 581 و 40744. وكذلك أحالت عليها الفتوى رقم 2298501: «الترهيب من اقتناء تماثيل ذوات الأرواح»، وهي بتاريخ الاثنين 14 شعبان 1436هـ/1-6-2015م.

شدّ انتباهنا أخيراً أنّ فتاوى «إدارة الدعوة والإرشاد الديني بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية»، تتضارب مع الجهود الثقافية القائمة في دولة قطر، كما أنّها تتعارض أحياناً مع فتاوى «جمعية البلاغ الثقافية»، التابعة لنفس الوزارة في نفس البلد، وكذلك «موسوعة الفتاوى».

فأمّا «جمعية البلاغ الثقافية» فتنشر مادتها في «موقع إسلام أون لاين»، وتقدّم فتاوى تعتبر أنّ التماثيل حرام، إلّا إذا كانت مشوّهة أو خالية من مظنة التكريم والتعظيم والعبادة، أو موضوعة في المتاحف؛ أمّا الشائبة الأبعاد أي تلك التي تنقذ على الورق أو الجدران أو الثياب، أو غير ذلك،

1 "دار الإفتاء المصرية تحذر من فتاوى إسلام ويب القطري" صحيفة الإمارات اليوم، 01 أغسطس 2019م. ورد به:

فلا بأس بها إذا خلت من مظاهر التعظيم ومظنة التكريم والعبادة والترفع المفرط؛ وهي حرام إذا كان موضوع الصورة حراماً في ذاته⁽¹⁾.

وأما «موسوعة الفتاوى»، فهي «موسوعة إلكترونية للفتاوى الإسلامية في شتى الموضوعات ومجالات الحياة»، وتوفّر للمتصفح فتاوى «محمد رشيد رضا»، وفتاوى «المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث»، وفتاوى «مجلس الإفتاء والبحوث والدراسات الإسلامية في الأردن»، و«الدرر البهية من الفتاوى الكويتية»⁽²⁾. وتبين من خلال هذه المراجع المعتمدة، وخاصة من المادة الإفتائية المتعلقة بالصورة أنّ موقف هذه الموسوعة يتماشى مع الوجه الآخر لدولة قطر، وهو وجه الانفتاح على العالم الخارجي والأخذ بأسباب التقدم، والذي من مظاهره عدم التشدد في المجال الديني.

لكن، لنا أن نتساءل عن مدى نجاح الفتاوى «المعتدلة» في الوصول إلى عامة الناس، وخاصة من أصحاب الثقافة المحدودة، سواء تعلّق الأمر بفتاوى الأزهر، أو فتاوى بعض الدول «المعتدلة»، وخاصة منها تلك التي تعتمد على السياحة في مواردها، وليس من صالحها معاداة وجود «التمثيل» في المتاحف والمواقع الأثرية، على غرار المملكة الهاشمية. إنّنا نشكّ كثيراً في هذا النجاح، حين نعلم أنّ متابعي «موسوعة الفتاوى» المعتمدة على فتاوى محمد رشيد رضا، وفتاوى الكويت والأردن و«المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث»، يبلغ متابعوها على موقع التواصل الاجتماعي فيسبوك 20.000 متابع، في حين بلغ عدد متابعي موسوعة أخرى تحمل نفس الاسم 670.000 متابع، وهي موسوعة تقدّم نفسها كـ«موقع علمي دعوي يحتوي على خمسين ألف فتوى، من فتاوى كبار العلماء» (الشيخ ابن باز، الشيخ ابن عثيمين)، وهما من أبرز أئمة الفكر السلفي المعادي للصورة، حيث يقذّمها كأوثان أو أصنام، مع ما تعنيه العبارة في العقليّة الإسلاميّة من شرك بالله، باعتبارها معبودات، وهو ما سيخلق مناخاً عدوانياً، يشجّع على تخريب الصور، مثلما حدث في كثير من المناسبات.

2.2. التشدد تجاه الصورة: بين الاحتساب والحسبة والتخريب الفرجوي

إنّ تواصل إنتاج الفتاوى وانتشارها السريع عبر وسائل التواصل الحديثة، قد أفضى إلى تصاعد العداء تجاه الصورة، وخاصة تجاه التماثيل وتصوير المقدّس، وساهم في تصاعد الرقابة والرقابة الذاتية، ووفّر الغطاء الشرعي للأعمال العدوانية الفردية والمنظمة، تجاه هذه النوعية من الصور، وخاصة تلك المعروضة في المتاحف والساحات العامة. فالذي يقرأ الفتاوى المتشدّدة كتلك المنشورة على موقع «إسلام واب»، ويكون ممّن يأمن العقاب، أو ممّن يرتجى الثواب، سوف يعتمد إلى تطبيقها دون تردّد.

• معارضة نشر المنمنمات الإسلامية:

أخذ التشدد نحو الصورة مظاهر عديدة تتراوح بين معارضة نشرها وبين المناداة بإزالتها وتخريبها وقد سبق الحديث عن مواقف وفتاوى شيوخ الأزهر من الصورة في مجال المقدّس بقطع النظر عن طريقة التمثيل؛ لذلك لا نستغرب من العواثق التي واجهت الباحث ووزير الثقافة المصري الأسبق وأستاذ الفنّ ثروت عكاشة. ففي سنة 1987م حقّق عكاشة، وترجم المخطوطة

1 أنشئت عام 1998 بقرار وزارة الأوقاف القطرية وكان يرأس مجلس إدارتها الدكتور يوسف القرضاوي. أنظر:

<https://islamonline.net/>

2 وهي عبارة عن خمسة وعشرون مجلداً من الفتاوى الصادرة عن «هيئة الفتوى الشرعية ولجانها المختصة بدولة الكويت»، لفترة ثلاثين سنة (1977م-2007م). موسوعة الفتاوى - مكتبة الفتاوى الشاملة (fatawa.com)

المغولية الفارسية «معراج نامة»⁽¹⁾، وأصدرها بمصر، فُسحِب الكتاب من الأسواق قبل نفاذ طبعته الأولى، لاحتوائه على صور اعتبرت «جريئة»، وهي منمنمات تمثل معراج النبي. وفي سنة 1977م أصدر نفس المؤلف كتاباً بعنوان: «التصوير الإسلامي الديني والعربي»⁽²⁾، فمُنِع من التداول بواسطة المجلس الأعلى للبحوث الإسلامية، بسبب «اشتماله على صور معينة نُص عليها بيان المجمع»، أي صور شخصيات مقدّسة⁽³⁾.

عادت صعوبات المنع والتحرّيم لمواجهة ثروت عكاشة، حين أعدّ كتابه «موسوعة التصوير الإسلامي» في أواخر تسعينيات القرن الماضي، وذلك بسبب احتواء الموسوعة على مئات الرسوم الدينية. وكان عليه الرجوع إلى الأزهر للحصول على الموافقة؛ وحصل عليها بعد عامين، بعد أن قام برفع صور النبي (ص)، وصور الأنبياء، وصور الصحابة، التي حدّتها له اللجنة التي كلّفها بالنظر في الأمر.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الباحث «زكي محمد حسن»، كان قد نشر كتابه الموسوعي «أطلس الفنون الزخرفية والتصاوير الإسلامية» بمطابع جامعة القاهرة، سنة 1956م دون أي إشكال، رغم احتوائه على منمنمات نبوية تظهر فيها ملامح الوجه بشكل واضح، وهذا ما يدلّ على تصلّب الأوساط الدينية بعد ذلك. كما أصدرت وزارة الثقافة المصرية بدورها سنة 1959م كتاب «صور من مدرسة بهزاد» وقد ضمّ منمنماتان للنبي يوسف، وأخرى للنبي سليمان، ورابعة لمعراج الرسول محمد (ص) وهو يمتطي البراق.

لم يقتصر الأمر على مصر لوحدها، وهي التي عرفت نشاطاً كبيراً على مستوى الانتاج السينمائي أو التشكيلي خلال أغلب فترات القرن الماضي، بل أنّ مسألة التحريم والمنع والرقابة ظهرت في مناسبات عديدة في مواقع أخرى من العالم العربي الإسلامي السني.

ففي سنة 2006م، دعت الأوساط الدينية في لبنان إلى مصادرة كتاب «محمد» الصادر في فرنسا سنة 2000م باللغة الفرنسية لدى دار بيجماليون «Pygmalion»، ثمّ لدى دار ألبين ميشال «Albin Michel». وهو كتاب يتناول حياة النبي (ص)، ألّفه اللبناني صلاح ستيتية⁽⁴⁾، «كسيرة نبوية تهدف إلى التعريف بتعاليم القرآن وبعقريّة النبي المجاهد والمشرّع وبالأبعاد الروحية للرسالة المحمدية».

لم يهتمّ دعاة المصادرة بمحتوى الكتاب ولا بأهدافه، بل أزعجهم غلافه الذي احتوى في طبعاته المختلفة على منمنمات إسلامية سنية، تمثل النبي في رحلة المعراج، وقد صوّر فيها بوجه مكشوف.

وفي سنة 2009م، وعلى إثر صدور كتاب شيخ الطريقة العلوية الشاذلية الجزائري خالد بن تونس «التصوف الإرث المشترك»، والذي تضمّن منمنمات قديمة للنبي والصحابة وجبريل، وقعت ردّة فعل رافضة، مع دعوة لسحب الكتاب من التداول، من طرف بعض شيوخ الرحمانية والشاذلية، و«جمعية العلماء المسلمين». وأصدرت هذه الأخيرة بياناً شديداً للهِجَة استنكرت من

1 عكاشة، (ثروت)، معراج نامة: أثر إسلامي مصور: دراسة ونص، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1987م. أُعْزِزَت المخطوطة في البلاط التيموري، وهي من تأليف الشاعر مير حيدر ونسخ مالك بخشي من هراة.

2 عكاشة، (ثروت)، التصوير الإسلامي الديني والعربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1977م.

3 عكاشة، (ثروت)، موسوعة التصوير الإسلامي، المقدمة، ص هـ. أورد المؤلف في مقدّمة الموسوعة جملة المراسلات بينه وبين الأزهر الشريف بخصوص هذا الموضوع.

4 هو كاتب فرانكفوني صاحب إنتاج غزير، توفي سنة 2020م.

خلاله الصور التي تضمنها الكتاب، ودعت السلطات إلى: «سحب الكتاب من السوق، لاحتوائه على جملة من الإساءات للمقدسات الإسلامية، والرموز الوطنية والتصوّف الحق... والرموز الوطنية: على اعتبار أنّه تضمّن كذلك صورة للأمير عبد القادر الجزائري، وسط نجمة داود رمز الصهيونية، والكيان الصهيوني»⁽¹⁾.

• تخريب الصورة في الفضاء العام: المتاحف والساحات العامة

وقعت خلال العشريتين الماضيتين عمليات تخريبية تجاه الصورة، أخذ بعضها صدى عالميا، بسبب نوعية الصور المخربة، وقيمتها التاريخية، وبسبب ارتباط عمليات التخريب بالجماعات المسلحة ذات الخلفية السلفية الوهابية المتشددة تجاه كل أشكال الصور وأنواع المحامل. وتعتبر عملية تفجير تماثيل بوذا العملاقة في أفغانستان من قبل طالبان، أول وأضخم العمليات خلال القرن الحالي.

• تفجير تماثيل بوذا العملاقة سنة 2001م

في 26 فيفري من سنة 2001م أعلن الملا عمر زعيم جماعة «طالبان» المسيطرة على أفغانستان عن قرار تهديم التماثيل والمعابد القديمة. وفي يوم 11 مارس 2001م أقدمت الجماعة على تنفيذ القرار، وقامت بتحطيم تماثيل متحف كابول وتفجير تماثيل بوذين عملاقين تحتًا في جرف جبلي في حوض باميان⁽²⁾، ويبلغ طول أحدهما 38 مترا، وهو يعود إلى القرن السادس للميلاد، ويبلغ طول الثاني 53 مترا، وهما يعود إلى القرن السابع للميلاد⁽³⁾.

لم تنجح مساعي الدول الإسلامية منفردة أو عبر «منظمة التعاون الإسلامي» في ثني طالبان عن قرارها. فشلت كذلك مساعي اليونسكو عبر مبعوثها الخاص الدبلوماسي الفرنسي بيار لافرانس، الذي تحدّث إلى ممثل الملا عمر، وأثار مسألة احترام هذه التماثيل من قبل المسلمين سابقا، وكذلك مسألة العبرة الإسلامية من هذه التماثيل التي أضحت كذلك مجالا للبحث العلمي⁽⁴⁾.

لم تنجح كذلك عروض شراء التماثيل المقدمة من متحف الميتروبوليتان ومن الهند وتايلندا وإيران وسيريلانكا⁽⁵⁾. لم تنجح كل هذه التدخلات، وكان ردّ الملا عمر على الوفد الباكستاني حازما، حيث قال لمخاطبيه: «كيف سنبرّز يوم القيامة ترك هذه الأدران على الأراضي الأفغانية؟»، وهذا ما يفسّر أمره بذبح مائة بقرة لغسل هذه الأدران وللتكفير عن ذنب إبقائها

1 "صورة للرسول مع صور "إباحية" في كتاب لشيوخ صوفي جزائري"، صحيفة الوطن، 27 يوليو 2009م. أنظر الرابط التالي:

<https://www.watan.com/2009/07/27/qq-526/>

2 يقع الحوض في منطقة هزارستان في وسط أفغانستان، على بُعد 130 كم شمال غرب العاصمة كابول. ويحتوي الموقع على مجمعات رهبانية مختلفة ومقدسات بوذية عديدة، يتراوح تاريخها بين القرنين الأول والثالث عشر للميلاد، بالإضافة إلى مبان معززة تعود إلى العصر الإسلامي. أنظر التقرير التالي لمنظمة اليونسكو على الرابط المصاحب:

«Cultural Landscape and Archaeological Remains of the Bamiyan Valley»,

URL : <https://whc.unesco.org/en/list/208>

3 حول ظروف التفجير، أنظر المقال التالي:

Centlivres, (Pierre), « Vie, mort et survie des Bouddhas de Bamiyan (Afghanistan) », In : Livraisons de l'histoire de l'architecture [En ligne], 17 | 2009, mis en ligne le 10 juin 2011, consulté le 12 mai 2023. URL

<http://journals.openedition.org/lha/200> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lha.200>

4 Lafrance, (P.), « Comment les bouddhas de Bamiyan n'ont pas été sauvés », Op. Cit.

5 Centlivres, (P.), « Vie, mort et survie des Bouddhas », Op. Cit.

تنتشر القولة التالية للملا محمد عمر على المواقع السلفية: "لأن أبعث يوم القيامة محطم الأصنام خير لي من أن أبعث بائع الأصنام

على أراضي إسلامية⁽¹⁾.

• واقعة تنقيب تمثال أم كلثوم وتخريب تمثال طه حسين بمصر

نشرت صحيفة «المصري اليوم» بتاريخ 13-02-2013م خبر وضع نقاب على تمثال أم كلثوم بالدقهلية بميدان الشهداء بالمنصورة. وقالت أنَّ المعادين لحكم الإخوان هم الذين وضعوا النقاب في إشارة إلى حكم الإخوان، الذي يتميز، على حد قولهم، بـ«التعقيم والتضليل والتخفي تحت ستار الدين»⁽²⁾. أمَّا محافظ الدقهلية فاعتبر الأمر مجرد «لعب عيال»⁽³⁾. في حين كانت ردّة فعل عدد من المثقفين منتظرة، وكان من ضمنهم وزير الثقافة محمد صابر عرب، والروائي جمال الغيطاني. وقد صرح هذا الأخير قائلاً بأنّ الواقعة: «متسقة مع الحكم الإخواني الموجود حالياً والتيارات الإسلامية التي تكفر النحت بشكل عام، وتعتبرها أصناماً». وأكّد أنّ «هذا الفكر يؤدي إلى طريق الدمار، حيث يؤدي إلى تدمير الآثار المصرية جميعها مثلما سبق أن هدّد بعض المتشددين من قبل»⁽⁴⁾.

وبقطع النظر عمّن كان خلف الواقعة فإنّ تزامنها مع الاعتداء على تمثال طه حسين بالمنيا، كان وراء تحوّل المثقفين وردود فعلهم، حيث «اعتبر الفنان التشكيلي عادل السيوي، أنّ الاعتداء على التماثيل له دلالة واضحة، وهو أن الجزء المتخلف بمصر يحاول أن يسيطر علي الجزء المستنير في المجتمع وابتزازه، وأنّ هذا هو أحد أشكال الخصومة»⁽⁵⁾.

• العدوان على الأعمال الفنيّة والآثار في سوريا والعراق

وقعت في السنوات الأخيرة في كلّ من العراق وسوريا عمليات تخريبية استهدفت الصورة، قامت بها الجماعات المسلّحة، نذكر منها: قيام مسلّحين مجهولين بنسف تمثال الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور وسط العاصمة العراقي سنة 2005م. وفي سنة 2013م، أقدم مقاتلو داعش على تحطيم تمثال الخليفة العباسي هارون الرشيد في حديقة الرشيد في مدينة الرقة. كما قامت مجموعة مسلحة من جبهة النصرة الإسلامية في سنة 2013م بقطع رأس تمثال المعري في مسقط رأسه في معرّة النعمان في محافظة ادلب بشمال غرب سوريا التي يسيطر عليها مقاتلو هذه الجبهة. وفي نفس السنة أقدمت ميليشيات «الجيش الحر»، على تفجير تمثال الشاعر العربي العباسي أبي تمام (حبيب بن أوس الطائي) في مسقط رأسه بلدة جاسم، التابعة لمحافظة درعا السورية بقذيفة «آر بي جي». كما تعرّض تمثال أبي نواس في العاصمة العراقيّة لأكثر من عملية تخريبية، يبدو أنّها أعمال فردية.

أمّا أكبر عمل تخريبي استعراضي فكان مسرحه متحف نينوى في مدينة الموصل في 26 فيفري من سنة 2015م؛ حيث قامت عناصر مسلحة تنتمي لتنظيم الدولة الإسلامية «داعش» بتخريب عدد كبير من التماثيل وسط صيحات التكبير. وتأكّد الخلفيّة العقديّة للعملية من خلال تصريح لأحد عناصر «تنظيم الدولة»، حيث ظهر في الشريط الذي صورته تنظيم «داعش»، وهو يقول:

1 Centlivres, (P.), « Vie, mort et survie des Bouddhas », Op. Cit.

2 عبد الحافظ، (غادة)، «الدقهلية: متظاهرون يضعون «النقاب» على وجه تمثال أم كلثوم»، المصري اليوم، الأربعاء 13-02-2013 م. أنظر الرابط التالي: الدقهلية: متظاهرون يضعون «النقاب» على وجه تمثال «أم كلثوم» | المصري اليوم (almasryalyoum.com)

3 نفس المرجع.

4 ياسين، (مئي)، «مثقفون، «تحجيب» تمثال أم كلثوم استمرار حالة الظلامية التي نعيشها»، المصري اليوم، الخميس 14-02-2013م. مثقفون: «تحجيب» تمثال أم كلثوم استمرار حالة الظلامية التي نعيشها (almasryalyoum.com)

5 سعد (محمد)، «مثقفون وفنانون يدينون الاعتداء على تماثيل طه حسين وأم كلثوم ويطالبون بإجراءات قانونية عاجلة»، بوابة الأهرام، 17-02-2013، أنظر الرابط التالي: مثقفون وفنانون يدينون الاعتداء على تماثيل طه حسين وأم كلثوم ويطالبون بإجراءات قانونية عاجلة - بوابة الأهرام (ahram.org.eg).

«أيها المسلمون، إن هذه الآثار التي ورأى إنما هي أصنام وأوثان لأقوام في القرون السابقة، كانت تعبد من دون الله عز وجل. إن ما يسمى بالآشوريين والآكديين وغيرهم، كانوا يتخذون آلهة للمطر، وآلهة للزرع وآلهة للحرب، يشركون بالله عز وجل ويتقربون إليها بشق أنواع القرابين... إن النبي (محمد) أزال الأصنام وطمسها بيده الشريفة عندما فتح مكة»⁽¹⁾.

لم تنفح بيانات الإدانة، ولم تمنع «داعش» من تنفيذ تهديداتها، فبعد أسبوع من تخريب متحف الموصل، وفي بداية شهر مارس 2015م، أقدمت ميليشيات «تنظيم الدولة الإسلامية» على تخريب مدينة النمرود الأثرية، التي تقع جنوب مدينة الموصل، على بعد 30 كم منها. وقد اعتبر الأزهر العملية جريمة عالمية، واعتبرت منظمة الأمم المتحدة العمل جريمة يجب أن تنظر فيها محكمة الجناية الدولية باعتبارها جريمة حرب⁽²⁾. كما دُمر «تنظيم الدولة الإسلامية» في السابع من شهر مارس 2015 م موقع مدينة الحضر التاريخية الواقعة في الجزيرة الفراتية، في الجنوب الغربي من مدينة الموصل بالمتفجرات والجرافات، مباشرة بعد تدمير الموقع الأثري لمدينة نمرود ومتحف الموصل. وقد نددت منظمة اليونسكو بهذا التدمير أيضا باعتباره «جريمة حرب»⁽³⁾.

• تشويه تمثال «عين الفوارة» بمدينة سطيف الجزائرية سنة 2017م :

في أواخر سنة 2017م أقدم رجل جزائري على تشويه تمثال «عين الفوارة» الذي تشتهر به مدينة سطيف، مستخدماً إزميلاً ومطرقة، واستهدف بالتشويه الصدر والوجه بالتحديد، وقد عرف لهذا السبب بلقب «بومارطو»، أي صاحب المطرقة. كان التمثال قد أثار حفيظة المتشددون الإسلاميين الذين حاولوا تخطيمه سابقاً، سنة 1997م عن طريق تفجيره؛ كما تعرض يوم 31 مارس 2006م إلى محاولة تخريبية من طرف «شاب مدمن» / «شاب معتوه» حسب تعبير الأخبار⁽⁴⁾. وقد نقلت مجلة «لوبوان» الفرنسية عبر مراسلها في الجزائر الخبر، كما نقلت تعليقات بعض الجزائريين الذين تحدّث بعضهم عن «عمل همجي»، و«عمل متخلف»، ووصفوا الفاعل بالأفغاني والداعشي، في حين دُعم البعض العمل لأنه استهدف «صنما» و«امرأة عارية»⁽⁵⁾.

لم تأت هذه الاعتداءات المتكررة من عدم، فهي صدى لتنامي العداء ضد الصورة، وخاصة التماثيل التي يعبر عنها بعبارة «الأصنام» أو «الصب»، لتتماهى في أذهانهم مع الأوثان وعبادة غير الله. كما أنها كانت نتيجة لموقع التمثال في مواجهة المسجد، إضافة إلى موقف

1 "شريط لتنظيم الدولة الإسلامية يظهر تدمير آثار تاريخية في شمال العراق" نشر موقع "سويس أنفو" التابع لهيئة الإذاعة والتلفزيون السويسرية في 26 فيفري 2015م

شريط لتنظيم الدولة الإسلامية يظهر تدمير آثار تاريخية في شمال العراق - SWI swissinfo.ch
2 مدينة النمرود، وتعرف كذلك باسم كاخو مدينة آشورية، أنظر خبر تخريبها في المقال التالي:

Sengupta (Somini) and Gladstone (Rick), « ISIS Bulldozing of Ancient Nimrud Site in Iraq Stirs Outrage », In: The New York Times, Published March 6, 2015.

<https://www.nytimes.com/2015/03/07/world/middleeast/isis-bulldozing-of-ancient-nimrud-site-in-iraq-stirs-outrage.html?smid=url-share>

3 « Islamic State 'demolishes' ancient Hatra site in Iraq », In: BBC News, Published 7 March 2015. Islamic State 'demolishes' ancient Hatra site in Iraq - BBC News

4 هو تمثال من تحت النحات فرنسيس سان فيدال شهر يوليو 1898م. "عمل تخريبي ضد تمثال عين الفوارة في سطيف"، جريدة البلاد الجزائرية، أنظر الخبر على الموقع التالي:

<https://www.elbilad.net/s/ypckjwar14715>

5 Meddi (Adlène), « L'attaque de la statue de Sétif réveille le cauchemar des années du terrorisme de masse », In : Le Point, (19/12/2017). Voir :

https://www.lepoint.fr/afrique/l-attaque-de-la-statue-de-setif-reveille-le-cauchemar-des-annees-du-terrorisme-de-masse-19-12-2017-2181054_3826.php

الجزائريين عامة من الإرث الاستعماري الفرنسي؛ بالإضافة إلى ذلك، فإنّ هذه الاعتداءات جاءت على إثر إعلان مواقف معادية للتمثال من طرف بعض الشيوخ والأئمة في الجزائر، تتراوح بين التنديد والدعوة إلى إزالته⁽¹⁾.

الخاتمة

تبين لنا من خلال ما تقدّم أنّ وجود تيار معاد للصورة أو متوجّس منها في كلّ فترات التاريخ الإسلامي، لا يدعّم الرأي القائل أنّ الثقافة الإسلامية خالية من الصورة «aniconique»، أو أنّ الصورة اقتصرّت على العالم الشيعي، بل أنّ هذا الرأي مجانب للصواب، ويجهل أو يتجاهل وجود آلاف التحف والأدوات الخزفية والمعدنية والعاجية الحاملة للصور بما في ذلك الصور المجسّمة أو ذات الظل، إضافة إلى آلاف المنمنمات السنيّة والشيعة.

صحيح أنّ العالم السنيّ الواقع تحت ظلّ السلطنة العثمانية قد توجّه نحو التجريد وأبدع في صنع «الخليات» التي تمثّل الأنبياء والصحابة، وكذلك في رسمهم بطريقة تجريدية، كالاكتفاء برسم الآثار النبوية الشريفة، وسيف الإمام علي، وعصا موسى، وسفينة نوح. ولكنّه لم يتوقّف عن رسم بورتريهات السلاطين إلى آخر أيام السلطنة، ولم يتوقّف عن رسم التصاوير الشعبية المنقّذة على الورق والبلور، والتي تصوّر الأنبياء والصحابة والأولياء الصالحين، وكذلك الأبطال الشعبيين، وظلّت تباع في الأسواق الأسبوعية، وتعلّق في الدكاكين والبيوت.

أمّا الموجة الإيكونوكلازية الحديثة فلا نظّمها إلا مؤقتة وعابرة، وسوف تتراجع بتراجع الفكر المتشددّ مع تنامي الاهتمام بالصورة التراثية في البلدان التي كانت مصدرا للتشددّ، ولكنّ ذلك لن يكون سهلا على المدى القريب في أوساط العامة، نظرا لترسخ الفكرة التي تماهي بين الصورة والوثن.

1 إمام يُحزم شرب ماء عين الفؤارة بسطيف؟ - موقع بوابة الشروق - بتاريخ (2015/09/01)

Briki (Nesrine), « Ain El Fouara, la statue de femme nue qui excite les "déséquilibrés" algériens », in : Causeur, (17 octobre 2018).

<https://www.causeur.fr/ain-el-fouara-setif-algerie-islamisme-155393>

المذهب الظاهري من الهيمنة إلى إقصاء الآخر

L'apparente doctrine de la domination à l'exclusion d'autrui

العيد غزالة

المقدمة

مارست العديد من الدويلات الإسلامية زمن الخلافة العباسية التطرف الفكري والمذهبي وسيطرت المذهب الواحد وإقصاء الآخر. وذلك ناتج عن ازدهار المذاهب والمدارس الفكرية منذ القرن الرابع هجري في المشرق الإسلامي وفي إفريقية وبلاد المغرب. وقد نتج عن التطرف المذهبي عدم قبول الآخر والمجموعات والمؤسسات وذلك على خلفية دينية أو طائفية أو اجتماعية أو سياسية أو جميعها.

وتعتبر الدولة الموحديّة إحدى الدويلات الإسلامية في أقصى الغرب الإسلامي (المغرب الأقصى) التي مارست التطرف المذهبي على علمائها ومجتمعيها باتخاذها المذهب الظاهري المذهب الرسمي للدولة وفرضته على المجتمع وخاصة على العلماء الذين يرزحون تحت مظلتها. فقط نتج عن سيطرة أهل المذهب الظاهري تغول هذا المذهب في مفاصل الدول وفي مؤسساتها السياسية والثقافية والتعليمية.

ماهي أهم المصطلحات المتعلقة بالإرهاب والتطرف المذهبي؟

وما هي أهم مظاهر التطرف المذهبي خلال الفترة الموحديّة؟

1. الجهاز المفاهيمي

1.1. مصطلح «الإرهاب» في النص القرآني

تعددت أشكال الإرهاب والإقصاء والتعصب في الحضارة الإسلامية ورغم التنوع في الحقل الدلالي إلا أن «الإرهاب» في الفترة الوسيطة يخضع إلى غموض شديد ويقوم مقامه عدة مصطلحات منها التعصب الفكري والهيمنة الدينية والسياسية لبلوغ درجة مفهوم الإقصاء من الحياة الفكرية والسياسية والاجتماعية لتنتهي بالنفي أو القتل. ورغم غموض مصطلح الإرهاب لأنه يعتبر من

المصطلحات الحديثة والمعاصرة جراء أحداث سياسية عالمية فإننا نجد في القرآن بعض الآيات التي تناولت الكلمة بصياغات نحوية متعددة وهذا دون الدخول في متاهات الاستعمال وعدم الدخول في تأويل النص القرآني.

ورد المصطلح في النص القرآني في العديد من الآيات ما جعله يحدث تنوعا في الحقل الدلالي ما نتج عن اختلاف المعنى من موضع إلى آخر. جاء في سورة القصص قوله تعالى: «واضمم إليك جناحك من الزهب»¹، ثم ذكرت في موضع «ويدعوننا رغبا ورهبا»²، وفي موضع آخر جاء في القرآن «لأنتم أشد رهبة في صدورهم من الله»³، وفي سورة البقرة «وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم وإني فارهبون»⁴، وفي آية أخرى «هدى ورحمة للذين هم لربهم يرهبون»⁵، وفي سورة النحل يذكر الله «إنما هو إله واحد فإني فارهبون»⁶، وقد يتفاجأ الكثيرون أن كلمة «إرهاب» لم تذكر ولا مرة بهذه الصيغة ولكن ذكرت بصيغة أخرى مرة واحدة في القرآن فقط في قوله تعالى: «وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَأَخْرَيْنَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَقْلُمُونَهُمْ اللَّهُ يَقْلُمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفِّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ» ولكن ما نلاحظه أن القرآن ذكر مصطلح الإرهاب مرة واحدة فقط خلال الحديث عن العدو⁷ وهو ما تؤكد المعاجم اللغوية على أساس الخوف والفرع⁸.

2.1. الإقصاء

يعتبر الإقصاء من المفاهيم الجديدة في البحوث المتعلقة بالمجتمع الإسلامي خاصة في الفترة الوسيطة. ويمكن تعريف الإقصاء الاجتماعي بحالة تفكك يصيب الروابط الاجتماعية، والإقصاء الاجتماعي هو عملية استبعاد جزئي أو كامل لأفراد أو مجموعات من المجتمع الذي يعيشون فيه. وهكذا يكون الإقصاء الاجتماعي نقيضا للاندماج الاجتماعي⁽⁹⁾ حسب العديد من علماء علم الاجتماع⁽¹⁰⁾. فعلمية الإقصاء إذا عملية سوسيولوجية تقوم بها المجموعات. ويعرف الباحث أليين تودمان مدير معهد دراسات التهميش والإقصاء الاجتماعي في مدرسة أدلير لعلم النفس المتخصص بأنه: جملة الإجراءات والخطوات المنظمة التي على أساسها تُوضع الموانع أمام الأفراد والجماعات أو على فئة معينة حتى لا يتحصلوا على الحقوق والفرص والموارد وخدمات السكن والصحة والتوظيف والتعليم والمشاركة السياسية¹¹.

1 القصص، الآية 32.

2 الأنبياء، الآية 90.

3 الحشر، الآية 13.

4 البقرة، الآية 40.

5 الأعراف، الآية 154.

6 النحل، الآية 51.

7 الأنفال، الآية 60.

8 ابن كثير (إسماعيل)، تفسير ابن كثير، تحقيق محمد علي الصابوني، دار الجيل، بيروت، 1995، ج 2، ص 114.

9 ابن منظور (جمال الدين)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 2008، ج 6، ص 240.

10 يوضح نور الدين بن بلقاسم في مقاله تعريف مفصلا عن مفهوم الاندماج والاندماج مبينا حالات الإدماج والفئة الموجه إليها الخطاب، ويعرف الاندماج الاجتماعي "Intégration Social" الذي يعتبر أحد المفاهيم الأربعة لاندماج بقوله: "وهو الذي يتكامل فيه أعضاء المجموعة الواحدة من حيث الوظائف التي يؤديونها لبعضهم بعضا، مثلهم في ذلك مثل تكامل أعضاء الجسد السليم في أداء وظائفها، وبعبارة أخرى فإن الاندماج الاجتماعي يمكن أن نعرفه بأنه الإدغام "Assimilation". فالاندماج يكون رغبة ذاتية داخلية من المندمج.

- بن بلقاسم (نور الدين)، "الإدماج الاندماج المفهوم والذلالات والشروط الموضوعية"، أعمال الندوة العلمية الدولية: الاندماج والاندماج الرهانات والاستراتيجيات والمرجعيات، تونس، 2010، ص 6-13.

10 Sen(A), « Social Exclusion : Concept, Application and Scrutiny », In : Social Development, Manila, 2000, p5.

11 غزالة (العبد)، الفقراء والمهمشون بإفريقية في العهد الحفصي، دار المتوسطة، تونس، 2021، ص 42.

في اللغة: إقصاء هو اسم، وفعله أقصى. وأقصى الشيء يعني، أبعد. أقصى يُقْصَى، أقصى، إقصاء، فهو مُقْصٍ، والمفعول مُقْصًى¹. من أسوأ الأمراض التي يمكن أن يعاني منها أي مجتمع هي سياسة الإقصاء، أو نفي الآخر، والتي ليست بالضرورة محصورة في النطاق الداخلي، بل يمكن أن يتسع نطاقها كي تشمل الدائرة الخارجية لذلك المجتمع الإقصاء هو الاعتقاد بأن المعارضين السياسيين هم سرطان في الجسم السياسي يجب استئصاله إما عن طريق عزلهم عن عامة الناس، من خلال الرقابة أو بالإبادة علنا من أجل حماية نقاء الأمة والحفاظ عليه. ويعمل الجميع من أجل تحاشي إقصاء الآخر... أو زرع الكراهية، وعندها تصدق مقولة نيكولا مالبراناش «أكبر عقاب لي أن أعيش وحيدا في الجنة»².

الانطلاق من حيث هذه الحقيقة أنه لم يقتل الإسلام إلا الفقه، كما لم يدمر المعبد إلا الكاهن³. نبحت عن عمق ثقافة الإقصاء وجذورها الممتدة في بنيات أفكارنا وأصولنا، بحثا عن الطرح الموضوعي والحياد قدر الإمكان. حينما يسترجع المرء هذا التاريخ، يكشف عمق الأثر الذي خلفته ثقافة الإقصاء، حيث انقسم المسلمون بعد وفاة النبي، ولم يفوتوا الفرصة ليحمل كل من حمل الرسالة سيفا يشهره في وجه معارضه، حين تحولت الرسالة إلى سلطة بعناوين مختلفة⁴ وهو ما نتج عنه إقصاء فكري ومذهبي.

3.1. الهيمنة

الهيمنة تعني عموما سيطرة مجموعة على أخرى، والتي غالباً ما تدعمها معايير وأفكار شرعية. وكثيرا ما يستخدم مصطلح الهيمنة لوصف المركز المهيمن نسبياً لمجموعة معينة من الأفكار وما يرتبط بها من ميل إلى أن يصبح أمراً شائعاً وبديهيًا، مما يحول دون نشر الأفكار البديلة أو حتى التعبير عنها. في الفلسفة الماركسية، الهيمنة الثقافية هي سيطرة الطبقة الحاكمة على مجتمع متنوع ثقافياً مناورة ثقافة ذلك المجتمع -لمعتقدات، تفسيرات، تصورات، القيم والأعراف- بحيث تفرض وجهة نظر هذه الطبقة تصبح المعيار الاجتماعي المقبول: أي الأيديولوجية السائدة التي تعتبر صالحة لكل مكان وزمان، وتبرر الوضع الراهن الاجتماعي، السياسي⁵.

4.1. التعصب

التعصب الديني هو مصطلح لوصف التمييز على أساس الدين إما بدافع تعصب المرء خاصة تجاه المعتقدات الدينية أو التعصب ضد الآخر، أو معتقداتهم الدينية أو الممارسات. ويمكن أيضا ان يكون جزءا رسميا من عقيدته خاصة من الجماعات الدينية فالقرآن يحارب هذا التعصب ويقول للبشر جميعا «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ»⁶. وقد أدى هذا التعصب إلى التشدد والقلو في الرأي ومحاسبة الناس على الجزئيات والفروع والنوافل كأنها فرائض والاهتمام بها والحكم على إهمالها

1 ابن منظور، لسان العرب، ج 12، ص 125.

2 أنوكومار (أديتيا)، "مفهوم الإقصاء"، ترجمة بثينة الإبراهيم، مجلة الحكمة، عدد 11، بيروت، 2016، ص 23.

3 الجبران (عبد الرزاق)، الحل الوجودي للدين انقلاب المعبد، مؤسسة الانتشار العربي، ص 12.

4 الورداني (صالح)، السيف والسياسة في الإسلام الصراع بين الإسلام النبوي والإسلام الأموي، دار الرأي للطباعة والنشر والتوزيع، 1999، ص 151.

هريمة (يوسف)، "ثقافة الإقصاء من منظور قرآني"، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، عدد-13 سبتمبر، 2021، ص 14.

5 Hall(S), "The Problem of Ideology – Marxism", In: Journal of Communication Inquiry, 1986, p10.

6 الحجرات، الآية 13.

بالكفر والإلحاد¹.

التعصب المذهبي لغة: التعصب: من العصبية، وهي أن يدعو الرجل إلى نصره عصبته والتألب معهم على من يناوئهم ظالمين كانوا أو مظلومين². وعرفه صاحب القاموس الفقهي بأنه: «المحاماة والمدافعة»³. وتعريف المذهبي: نسبة إلى المذهب، وهو المعتقد الذي يذهب إليه⁴. أما التعصب المذهبي اصطلاحاً: فهو المغلاة في الانتصار للرأي الفقهي أو للمذهب الفقهي دون دليل⁵.

كان من أبرز الظواهر التي ظهرت في الدور التشريعي الخامس وما تلاه إلى يومنا والذي يسميه بعض العلماء بعصر التقليد والجمود والاسترخاء ظهور التعصب المذهبي والكشف عن الظلمات في المسائل الفكرية والنقدية والاجتهادية⁶. ومن مظاهر التعصب المذهبي الذي ساد في الدور الخامس وما تلاه: الانتصار للمذهب ولو كان مخالف دليلاً من الكتاب أو السنة: حيث عكف المقلدون الذين جاؤوا بعد الأئمة على دراسة مذاهبهم ونشرها فقط بدلاً من السير على منهاجها والاجتهاد كما اجتهد السابقون، حيث كان الخلاف بين طلبة العلم من المتعصبين للمذاهب الفقهية مقصوداً لذاته، ولم يكن الهدف منه كشف الحق وإجلاء الحقيقة كما فعل الأئمة المجتهدون حيث إذا وقف أحدهم على صحيح من الكتاب والسنة يدع رأيه ويتحول إلى الصواب في هذه المسألة وكان شعارهم إذا صح الحديث فهو مذهبي، وإذا رأيتم في كتاب الله وسنة رسوله خلاف ما أقول فاضربوا به عرض الحائط وخذوا بكتاب الله ورسوله⁷. ولهذا فزق بعض الفقهاء بين الخلاف والاختلاف، فالخلاف يكون فيما هو مذموم ويؤدي إلى النزاع والمشاحة، أما الاختلاف فهو محمود ويعدّ رحمة للناس لتيسير الأمور عليهم⁸.

2. العلاقة بين الدولة الموحدية والمذاهب الدينية

1.2. العقيدة التومرتية أم عقيدة ابن تومرت

تأسست دولة الموحدين سنة 524هـ/1129م على يد المهدي بن تومرت في شكل دعوة دينية وفكرة روحية تطورت إلى كيان سياسي على يد خليفته عبد المؤمن بن علي 541هـ/1145م الذي استطاع بسط نفوذ دولته على كامل المغرب الإسلامي وبلاد الأندلس بعد مقاومته للإسبان والتصدي لزعهم المستمر على الديار الإسلامية. وقد شهدت هذه الدولة العديد من النزاعات الداخلية والخارجية التي ساهمت في إسقاطها على يد المرينيين سنة 688هـ/1269م⁹.

1 صديق عثمان (إسماعيل)، "التطرف والتعصب الديني: أسبابه والعوامل المؤدية إليه"، مجلة الساور للدراسات الإنسانية والاجتماعية، ج 3، العدد 2، الجزائر، 2017، ص 256.

2 الجوجو (حسن)، "التعصب المذهبي والتطرف الديني وأثرهم على الدعوة الإسلامية"، مؤتمر الدعوة الإسلامية ومتغيرات العصر، 17-16 أبريل، الجامعة الإسلامية بقرعة، 2005، ص 1044-1062.

3 ابن منظور، لسان العرب، ج 10، ص 165.

4 أبو حبيب (سعد)، القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، دار الفكر، بيروت، د.ت، ص 251.

5 ابن منظور، لسان العرب، ج 5، ص 48.

6 أبو زهرة (محمد)، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، بيروت، 1987، ج 1، ص 7-8.

7 الحضري (محمد)، تاريخ التشريع الإسلامي، المكتبة التجارية الكبرى، لبنان، 1960، ص 333-334.

8 أحمد الزرقاء (مصطفى)، المدخل الفقهي العام، دار الفكر، بيروت، د.ت، ج 1، ص 177.

9 مذكور (محمد سلام)، مناهج الاجتهاد في الإسلام، جامعة الكويت، الكويت، 1973، ص 83.

9 ابن عذاري المراكشي، بيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق محمد إبراهيم الكتاني ومحمد بن تاوويت ومحمد زنير وعبد القادر زمانه، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987.

تواتي (حسين)، "موقف دولة الموحدين من فقهاء المالكية: الدوافع والخلفيات"، مجلة القرطاس، العدد 3/جانفي، الجزائر، 2017، ص

يمكن التعرف على عقيدة ابن تومرت ومذهبه من خلال مؤلفاته وهي مجموعة من الكتب والرسائل والخطب والتي يعدّ كتاب «أعز يطلب»¹ والذي جاء في آخره: سفر فيه جميع تعاليق الامام المعصوم المهدي المعلوم مما أملاه سيدنا الامام الخليفة أبو المهدي بن علي أدام الله تأييدهم وأعزّ نصرهم ومكّن سعودهم» وهو كتاب يمس العقيدة كما يمس التشريع والأخلاق². ويمكن اجمال العقيدة لدى ابن تومرت في أربعة أسس هي التوحيد ونظرية الاله والنبوة والقدر والايمان بالمهدي³. وقد جمع فيها من أفكار المذاهب والفرق وما يخدم أفكاره وما بدأه كما يراه حسين تواتي⁴.

فهو في التوحيد يسلك مسلك المعتزلة من حيث دلائل وجود الله ووحدانيته، وهو مثلهم يرى أن ما ورد في القرآن من آيات دالة على التجسيم والتشبيه إنما هي مجرد كناية وتعبير مجازي، وهو يدعو أتباعه إلى تنزيه الله سبحانه عن كل نسب وتجسيم إذ يقول في ذلك: «واشتغلوا بتعليم التوحيد، فإنه أساس دينكم حتى تنفوا عن الخالق التشبيه والتشريك والنقائص والآفات والحدود والجهات، ولا تجعلوه في مكان ولا جهة، فإنه تعالى موجود قبل الامكنة والجهات، فمن جعله في جهة أو مكان فقد جسمه، ومن جسمه فقد جعله مخلوقا، ومن جعله مخلوقا فهو كعابد وثن»، وهو يصف المرابطين بالكفرة المجسمين منكري التوحيد الذين يجب جهادهم، بل إن جهادهم أعظم من جهاد الروم وسائر الكفرة بأضعاف كثيرة⁵. وفيما يخص التشريع فإن المهدي بن تومرت يأخذ بالمذهب الظاهري - الذي لم يعترف به رسميا في دولة الموحدين إلا في عهد الخليفة يعقوب المنصور أي بعد وفاة ابن تومرت بحوالي ستين عاما⁶ - فهو يبطل الرأي والظن في التشريع ويدعو إلى استعمال الأصول مباشرة، ونبذ الاقتصار على كتب الفروع وإبطال المذاهب الفقهية لما فيه من اختلاف في المسائل الشرعية. ويرى أن المجتهدين الذين ألفوا كتب الفقه ليسوا من علماء الاسلام الحقيقي⁷.

وقد فرض ابن تومرت وخلفاؤه من هذا المذهب على سائر الموحدين فكلهم -علماء وعامة- مطالبين بمعرفته وهو يتفق هنا مع المعتزلة والاشاعرة ويختلف مع أستاذه المزعوم أبو حامد الغزالي الذي يرى عدم تلقين العامة ما لا يتناسب مع مستواها الفكري وتركها على عقيدة السلف، وعدم التشويش على إيمانها باطلاعها على آراء المبتدعة، والقائها في المجادلات التي يصعب تفهمها⁸.

277

- 1 ابن تومرت (محمد)، أعز ما تطلب، تقديم وتحقيق عمار الطالبي، وزارة الثقافة، الجزائر، 2007.
- 2 النجار(عبد المجيد)، المهدي بن تومرت أبو عبد الله محمد بن عبد الله المغرب الفاسي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983، ص 145-157.
- 3 بيل (ألفريد)، الفرق الإسلامية في الشمال الافريقي من الفتح العربي حتى اليوم، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1987، ص 264-265.
- 4 محمد عنان (عبد الله)، عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1964، ص 199-218.
- 5 بورويبة (رشيد)، ابن تومرت، ترجمة عبد الحميد حاجيات، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1982، ص 97-115.
- 4 تواتي، "موقف دولة الموحدين..."، مرجع سابق، ص 281.
- 5 Lévi (Provençal), Documents inédits d'histoire Almohade, Paris, 1928, p 9.

تواتي (حسين)، "موقف دولة الموحدين..."، مرجع سابق، ص 281.

6 المنوني (محمد)، حضارة الموحدين، دار توبقال، الدار البيضاء، 1988، ص 13.

7 عنان، عصر المرابطين والموحدين، 203.

7 تواتي، "موقف دولة الموحدين..."، مرجع سابق، ص 282.

8 ابن أبي زرع (علي بن عبد الله الفاسي)، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، المطبعة الملكية، الرباط، 1999، مرجع سابق، ص 177.

2.2. محنة المذهب المالكي زمن الدولة الموحدية

ترجع أسباب محنة المذهب المالكي زمن الدولة الموحدية بسبب اتهامهم بالابتعاد عن الأصول وهم القرآن والسنة والاجماع نظرا لاهتمامهم بكتب الفروع، لذلك كانت رسائل الخلفاء الموحدين تدعوا إلى ترك العمل بكتب الفروع والتمسك بالقرآن والسنة. فلقي معظم فقهاء المالكية التنكيب وإحراق كتبهم ومصادرة أفكارهم ما تفوح بذكره المصادر، ومن انتقد ابن حزم من هذا الصنف المالكي ونعني - أهل التقليد- كان يعاقب وينكب ويسجن وتحرق كتبه¹. وقد أقدم الخليفة المنصور على حرق كتب المذهب المالكي². ويذكر السلاوي أن عبد المؤمن بن علي أول من أمر بإحراق كتب المذهب المالكي³.

كما اعتمد خلفاء الموحدين إلى التضييق على فقهاء المالكية بمنعهم من التأليف والتدريس إذ يذكر المراكشي أنه في عهد المنصور انقطع علم الرأي وخافه الفقهاء⁴. ويذكر ابن فرحون أن أبا الحسن زرقون قد أودى كثيرا من قبل بني عبد المؤمن لما أبطلوا القياس وألزموا الناس بالآثر والظاهر⁵. كما يذكر خضر بولطيف أن خلفاء الموحدين قد أقدموا على سجن الفقهاء والتقليل من شأنهم كما حدث مع قاضي تلمسان الفقيه أبا عمرو عثمان ابن صاحب الصلاة وقاضي سبته أبي الفضل عياض أو تغريبهم ونفيهم كما حدث مع الفقيه أبي العباس الأقبليشي الداني (توفي سنة 550هـ/1155م) وغيرهم من الفقهاء والقضاة المالكيين⁶.

3.2. العلاقة بين الدولة الموحدية والمذهب الظاهري: علاقة انصهار أم علاقة انشطار؟

من المفارقات العجيبة أن المذهب الظاهري⁷ - في تراث ابن حزم- وجد بعد قرن من وفاته نصيرا سلطانيا له من دولة الموحدين التي أسقطت دولة المرابطين سنة 541هـ/1146م، وخاصة في أيام المنصور يعقوب الموحدي (ت 595هـ/1199م)⁸ الذي يروي المقرئ في نفع الطيب أنه كان معجبا بابن حزم وأنه وقف يوما على قبره ثم قال: «حقا كل العلماء عيال على ابن حزم»⁹.

1 بكير محمود (أحمد)، المدرسة الظاهرية بالشرق والمغرب، دار قتيبة، بيروت، 1990، ص 65-66.

غريسي علوي (سهام)، المذهب الظاهري في بلاد الغرب الإسلامي بين القرنين 7-13/10-13م، رسالة الماجستير، إشراف البشير غانية، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية قسم العلوم الإنسانية، جامعة الشهيد حمة خضر-الوادي-الجزائر، السنة الجامعية 2017-2018 (مرفوعة).

2 المراكشي (عبد الواحد)، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، وضع حواشيه خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005، ص 254-256.

3 الناصري (أحمد بن خالد)، الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري، الدار البيضاء، 1955، ج 2، ص 112.

4 - المراكشي، المعجب، ذكر سابقا، ص 354

5 - ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، تحقيق مأمون بن محي الدين الجنان، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996، ص 280

6 بولطيف (خضر)، فقهاء المالكية والتجربة السياسية الموحدية في المغرب الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الجزائر، 2009، ص 88-89.

7 يقوم هذا المذهب على أن المصدر الفقهي هو ظواهر النصوص من الكتاب والسنة والاجماع والاستصحاب. أنظر: البرزلي (أبو القاسم)، فتاوى البرزلي: جامع مسائل الأحكام، تحقيق محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، ط 1، بيروت، 2002، ج 5، ص 440.

بيبل، الفرق الإسلامية، ذكر سابقا، ص 265-279

Brunschvig (R), «Polémiques médiévales autour du rite de Malīk», in: Études d'islamologie, II, Paris 1976, p833.

محمد سفر (حسن)، المدخل للفقه الإسلامي تاريخ التشريع الإسلامي، دار النواخب للنشر والتوزيع، جدة، 1990، ص 44-45.

8 الزركشي (محمد ابن إبراهيم)، تاريخ الدولتين الموحدية والخصفية، تحفي وتقديم الحسن اليعقوبي، المكتبة العتيقة، تونس، 1998، ص 46.

9 المقرئ (أبو العباس شهاب الدين)، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1998، ج 3، ص 171.

تولى أمر هذه الدولة بعد ابن تومرت عبد المؤمن بن علي، ثم بعده يوسف ابنه وكلاهما كان ظاهرياً رفض كتب الفروع ودعا الناس إلى الظاهر من القرآن والسنة. ثم جاء يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن المكنى بأبي يوسف والملقب بالمنصور فأحيا المذهب الظاهري وفرضه فرضاً وجعل التعامل به في القضاء والفتيا، ثم سار على نهجه ابنه محمد الناصر، ثم تتابع الخلفاء الواحد تلو الآخر سيرا على هذا النهج.

في الحقيقة تشير العديد من الأدلة والبراهين على ظاهرية الدولة الموحدية، فبالرجوع إلى النصوص التاريخية والمصادر التأصيلية التي تؤرخ للدولة الموحدية نلاحظ انتشار كتب ابن حزم الفقهية والأدبية والتاريخية وغيرها¹، وكتب الظاهرية عامة في عصرهم بما لم يكن معروفاً من قبل. كما أن حكام الدولة الموحدية كانوا على علم بالفقه والأصول والحديث والدعوة للاعتماد على القرآن والسنة في الفتيا والأحكام وهي الأمور التي دعا إليها المذهب الظاهري، فعلى سبيل المثال كان عبد المؤمن بن علي فقيهاً أصولياً محدثاً جديلاً² وكان يوسف بن عبد المؤمن على علم بالفقه والأصول وعلوم القرآن والحديث وكان يحفظ أحد الصحيحين³. وكان المنصور فقيهاً محدثاً أصولياً مجتهداً جديلاً يعلم الفقهاء والقضاة والكتاب استنباط الأحكام من القرآن والسنة⁴.

كما اعتمدت الدولة في أحكامها على الفقه الظاهري فقد قتل المنصور الموحدى أخاً له لخروجه عليه ومطالبته بالخلافة⁵ اعتماداً على فتوى لابن حزم بقتل الخليفة الآخر إذا بويع لخليفته⁶. واعتمدت الدولة مسألة التعزير في الذنوب التي لا حد فيها خاصة ترك الصلاة والقتل لمن شرب الخمر⁷ وجعل التعليم إجبارياً على الذكور والبنات منذ عهد عبد المؤمن بن علي، وتم تكليف العبيد بالأحكام الشرعية شأنهم شأن الأحرار⁸ والرجوع للحاكم في أحكام القتل كقتل النفس والمترد والمستهزئ بدين الله⁹ وهي المسائل التي انفرد المذهب الظاهري بها دون غيره من المذاهب وأصلها الظاهرية في كتبهم.

وقد اعتمدت دعوة حكام الموحدين مع الفقهاء المالكيين المناظرات وعقد مجادلات ومحاورات لترجيح المذهب الظاهري على المالكي أو لاستمالة بعضهم بالمناصب وقد اعتبرها خطوة إلى الوراء من أجل خطوة إلى الأمام. ومن ذلك ما يذكره ابن صاحب الصلاة صاحب

1 المقري، نفح الطيب، ج 3، ذكر سابقاً، ص 195.

2 الناصري، الاستقصاء، ج 2، ص 145.

ابن أبي دينار (محمد بن أبي القاسم القيرواني)، المؤنس في أخبار إفريقية وتونس، تحقيق وتعليق محمود شمام، المكتبة العتيقة، تونس، 1967، ص 117.

3 ابن صاحب الصلاة (عبد الملك)، المن بالإمامة، تحقيق عبد الهادي التازي، بيروت، 1964، ص 165.

المراكشي، المعجب، ص 199.

4 نفس المصدر، ص 231-232.

ابن سماك (الغاملي)، "الزهرات المنشورة في نكت الأخبار المأثورة"، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، 1982م، ج 21، ص 61-62.

5 المراكشي، المعجب، ص 233-234.

6 اعتمد ابن حزم في فتواه على قول الرسول: "إذا بويع خليفتين فاقتلوا الآخر منهما" وهو ما أورده الامام مسلم في صحيحه في باب الامارة.

ابن حزم الأندلسي (علي)، المحلى في شرح المجلى بالحجج والآثار، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري، دار الفكر، بيروت، د.ت، ج 1، ص 66.

الامام مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية بالأزهر، مصر، 1929، من كتاب الإمارة من صحيحه ج 12، ص 234.

7 ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق أحمد عباس، دار صادر، بيروت، 1968، ج 7، ص 11-12.

8 المنوني (محمد)، حضارة الموحدين، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1989، ص 26-21 و ص 125.

9 ابن صاحب الصلاة، المن بالإمامة، ص 228.

كتاب المن بالإمامة ذلك المجلس الذي ذكره ابن حجر الهيتمي لأحد الأمراء دون ذكر اسمه¹. وما وقع في عهد عبد المؤمن بن علي من جمع علماء الظاهرية والمالكية للمناظرة حول عدة مسائل في مدونة سحنون، ومنها مسألة إعادة الصلاة في الوقت والتي يرفضها الظاهرية، وانتهى المجلس بإقرار رأى الظاهرية بعد كلام دار بين ابن زرقون المالكي² وأحد الظاهرية، وقد عبر ابن زرقون عن ظاهرية عبد المؤمن بقوله: «كل ذلك مراده أن يحمل الناس على مذهب ابن حزم»³، وهذه الحادثة أوردتها العديد من المصادر والمترجمة للعلاقة بين ابن زرقون والخليفة عبد المؤمن. وهذا تأكيد صريح بأن مسألة الظاهرية ليست آتية من عبد المؤمن ثم يوسف فقط وإنما منشؤها الأصلي من ابن تومرت مؤسس الدولة الموحدية⁴.

ولنصغى إلى ابن زرقون الذى شهد واقعة جمع عبد المؤمن بن علي للفقهاء وذلك لحمل الناس على المذهب الظاهري فيحدثنا بقوله: «كنت فيمن جمعهم - أي عبد المؤمن - فقام على رأسه كاتبه ووزيره أبو جعفر بن عطية فخطب خطبة مختصرة، ثم رد رأسه إلى الفقهاء، وقال لهم: بلغ سيدنا أن قوما من أولى العلم، تركوا كتاب الله وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام، وصاروا يحكمون بين الناس، ويفتون بهذه الفروع والمسائل التي لا أصل لها في الشرع، وقد أمر أن من فعل ذلك بعد هذا اليوم، ونظر في شيء من الفروع والمسائل، عوقب العقاب الشديد، وفعل به كذا وكذا وسكت، ورفع الأمير عبد المؤمن رأسه إليه وأشار عليه بالخلوس فجلس، وقال: سمعتم ما قال؟ قال له الطلبة نعم. قال: وسمعنا أن عند القوم تأليفا من هذه الفروع يسمونه الكتاب - يعنى المدونة - وأنهم إذا قال لهم قائل مسألة من السنة ولم تكن فيه، أو مخالفة له قالوا: ما هذا في الكتاب أو ما هو مذهب الكتاب وليس ثمة كتاب يرجع إليه إلا كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، قال: وأرعد وأبرق في التخويف والتحذير من النظر في هذه الكتب، والفقهاء سكوت. ثم قال: ومن العجيب أنهم يقولون أقوالا برأيهم وليست من الشرع، فيقولون من طراً عليه خلل في صلاته يعيد في الوقت ويتحكمون في دين الله تعالى لأنها إما صحيحة فلا إعادة وإما باطلة فيعيد أبدا، فيا ليت شعري من أين أخذوه فصمت القوم ولم يجبه أحد، لحدة الأمر والإنكار... ثم قام ابن زرقون وحاول أن يجيب عبد المؤمن ويحل له الإشكال إلى أن قال: «يا سيدى جميع ما في الكتاب - يعنى المدونة - مبنى على الكتاب والسنة، وأقوال السلف والإجماع، وإنما اختصره الفقهاء تقريبا لمن ينظر فيه من المتعلمين والطلابين، فانطلقت ألسنة الفقهاء الحاضرين حينئذ ووافقوني على ما قلت - أي ابن زرقون - قال ابن زرقون ثم دعا - أي عبد المؤمن - فقال: اللهم وفقنا يا رب العالمين، وقام إلى منزله»⁵.

1 نفسه، ص 83.

2 القاضي أبو عبد الله محمد بن سعيد الأنصاري: يعرف بابن زرقون الإشيلي تولى القضاء فحمدت سيرته وعرفت نزاهته، كان أحد فضلاء الرجال حافظا للفقاه مبرزا فيه مع البراعة في الأدب والمشاركة في قرض الشعر والنثر سمع أبيه وأبا عمران بن تليد وأبا القاسم بن الأبرش وأبا محمد بن عبدون وأبا الفضل عياض واختص به ولازمه كثيراً وكتب له أيام قضائه بغرناطة وغيرها وأجازاه أبو عبد الله الخولاني ومن طريقه علا سنده وأبو محمد بن عتاب وأبو عبد الله محمد بن الحاج الشهيد وأبو مروان الباجي وأبو الحسن شريح وأبو عبد الله بن شبرين أجاز له تأليف أبي الوليد الباجي كان الناس يرحلون إليه للأخذ عنه والسماع منه لعلو سنده وروايته أخذ عنه جلة منهم أبو عبد الله بن حوط الله وسهل بن محمد الأسدي وأبو الربيع الكلاعي وأبو الحسن القطان وأبو علي الشلوبين له تأليف منها الأنوار في الجمع بين المنتقى والاستذكار وجمع بين الترمذي وسنن أبي داود، مولده سنة 502 هـ أو 503 هـ وتوفي سنة 586 هـ/1190م. أنظر:

خلفو (محمد بن محمد)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، خرج حواشيه وعلق عليه عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003، ج 1، ص 228-229.

3 المنوني، حضارة الموحدين، ذكر سابقا، ص 83.

4 نفس المرجع، ص 37.

5 عليش بن أحمد بن محمد (محمد)، فتح الطلى المالكي في الفتوى على مذهب مالك، دار الفكر، د. ت، ج 1، ص 102-103.

والمدقق في كلام ابن زرقون وكلام عبد المؤمن السابق يتضح له أن الأخير كان يتكلم بلسان ابن حزم، وما كان هدفه من طرح هذه المسألة بالذات إلا إظهار فساد المذهب الفرعي وحمل الناس على الظاهر خاصة وأن هذه المسألة طرحها سحنون في المدونة بدون حجج ولا براهين وجعل عنوانها «باب ما تعاد منه الصلاة في الوقت»¹.

أضف إلى ذلك أن سكوت عبد المؤمن في نهاية الجلسة وقيامه إلى منزله ليس معناه أنه أقر فقهاء المالكية على قولهم بخصوص المدونة بل لأنه ما قبل منهم الكلام، ومن ثم لما وجد اتفاقهم على قول ابن زرقون وإصرارهم على المذهب المالكي تراجع عن حملهم على المذهب الظاهري خشية الثورة عليه، إذ كان يعلم مكانتهم في نفوس أهل المغرب²، لكن ظل هو ومن حوله متمسكين بالمذهب الظاهري إلى أن تأتى فرصة فرضه والعمل به. وقد أكد المراكشي ذلك بقوله عند حديثه عن المنصور: «وكان قصده في الجملة محو مذهب مالك وإزالته من المغرب مرة واحدة وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث وهذا المقصد بعينه كان مقصد أبيه وجده إلا أنهما لم يظهره وأظهره يعقوب هذا - يعنى المنصور -»³، ومن هذه المحاورات ما وقع بين يوسف بن عبد المؤمن وأبي بكر بن الجد المالكي حول كتاب ابن يونس المالكي وما فيه من أقوال متعددة وآراء مختلفة، وانتهى الأمر إلى قول يوسف لابن الجد ليس إلا المصحف وسنن أبي داود وهي إشارة واضحة إلى كتب الحديث⁴.

3. ظاهرية الدولة 1.3

1.3. الهيمنة على الحياة السياسية والقضائية

ولجعل الدولة الموحدية ظاهرية أي من ظاهرية الفكرة إلى ظاهرية الدولة اعتمدت في القضاء والفتيا والأحكام على القرآن والسنة والإجماع - وهي الأصول التي اعتمدها المذهب الظاهري- وقد كتب حكام الدولة الرسائل للقضاة والعمال بخصوص هذا الشأن ومن ذلك رسالة المأمون للفتية أبي محمد عند توليته قضاء شريش، ورسالة الرشيد لأبي محمد القاضي بشريش، وأخرى لقاض أمره أيضا بالاعتماد على القرآن والسنة والإجماع والاجتهاد. ولقد سبق المأمون والرشيد في هذا الأمر يوسف بن عبد المؤمن، أضف إلى ذلك ما أعلنه المرتضى في رسالة لأهل سبتة جاء فيها (وما تعبدنا ربنا - جلا وعلا- إلا بالظاهر)⁵ وهو القول الذي طالما كرره ابن حزم والظاهرية مرارا في كتبهم وهذا القول يوضح أن الدولة ظلت حتى النهاية متبنيه للمذهب الظاهري، إذ إن المرتضى كان الحاكم قبل الأخير في تاريخ الدولة. أضف إلى ذلك ما قام به المنصور الموحدى من أمر جماعة من العلماء المحدثين بجمع مجموعة من الأحاديث من كتب السنة وأخذ الناس على حفظها حتى حفظها العوام، وكان يجعل لمن يحفظ ذلك جعلا من الكساء والأموال، ونال عنده طلبه الحديث حظوة كبيرة، وكان لهم ملجا وملذا⁶.

1 الامام مالك، المدونة الكبرى برواية سحنون بن سعيد، دار الفكر، بيروت، 2005، ج 1، ص 91.

2 الفلزوري (توفيق بن احمد الإدريسي)، المدرسة الظاهرية بالمغرب والأندلس، تقديم محمد بن الأمير بوخيزة وآخرون، دار ابن حزم، الرياض، 2006، ص 669.

3 المراكشي، المعجب، ص 231-232.

4 نفس المصدر، ص 232.

5 ابن صاحب الصلاة، المن بالإمامة، ص 227.

عزاوى (أحمد)، رسائل موحدية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الرباط، 1985، ج 1، ص 483 وص 494-495.

6 المراكشي، المعجب، ذكر سابقا، ص 278-280.

فاتخاذ الدولة قضاة ظاهري المذهب كأحمد بن يزيد بن عبد الرحمن بن بقى بن مخلد الذي تولى قضاء مراكش، ثم قرطبة وكانت أحكامه على المذهب الظاهري، وابن مضاء وابن دحية الكلبي وغيرهم، وبلغ من حرص المنصور على نشر المذهب الظاهري أن اتخذ لابنه مؤدبا ظاهريا وهو أبا سليمان بن حوط الله الغرناطي الذي كان قد تولى قضاء قرطبة وإشبيلية ومرسية وسبته وسلا وميورقة لينشئهم على أصول المذهب¹.

وقد أثمرت سياسة المنصور هذه إذ إن ابنه الناصر لما فتح ميورقه واستردها من بني غانية المالكية حرص على أن يولى عليها قاضيا ظاهريا وهو ابن حوط الله ليحافظ على المذهب الظاهري بالجزيرة ويعيده إلى سابق عهده كما كان أيام ابن حزم²، بل إن القضاة أنفسهم كانوا إذا استنابوا عنهم أحدا في الأحكام يختارونه من الظاهرية مثل أبي الحسن على بن عبد الله بن يوسف بن خطاب المعافري قاضي إشبيلية (ت 629هـ/1231م) والذي استنابه القضاة كثيرا في الأحكام³، وقد أكد صاحب بيوتات فاس سياسة الدولة الموحدية بتولية قضاة لا يحكمون إلا بالظاهرية في قوله: «ولما قلدوا القضاء بالمغرب إلى قاضي القضاة عبد الله بن طاهر الصقلي الحسيني أمره أن يأمر القضاة بالمغرب أن يحكموا بمحصل الظاهرية، فامثلوا أمره، وصاروا لا يحكمون إلا بمحض الظاهرية وجروا على ذلك السنن بطول أيامهم»⁴.

2.3. هيمنة المذهب الظاهري على الحياة العلمية والفكرية

لم يقتصر أثر المذهب الظاهري على الفقه والأصول فحسب، وإنما امتد لمختلف العلوم والمعارف واخضاعها لأصوله خاصة عند شيخ المدرسة الإمام ابن حزم، الذي اتخذ الظاهرية مذهباً، وكرس له سلوكه، أو عقيدته، وفقهه، وكذلك في أدبه وشعره. وبعد ابن حزم، اهتم تلاميذه بنشره الذي تغلغل في أعماقهم، وأسند بعقولهم وأفكارهم. وفي هذا الشأن يقول إمام النحاة بالمغرب والأندلس المفسر الظاهري أبو حيان الغرناطي لما سئل هل تخلف عن مذهب الظاهرية بعد دخوله لمصر: «محال أن يرجع عن مذهب الظاهر من علق بذهنه»⁵. وأثبت الباحثون المعاصرون عند دراستهم لابن حزم ومذهبه، على أنه كان مشروعا لهم ومنهج حياة سيطر عليه في مناحي سلوكه العلمي والمعرفي. فقد طبق أصول الظاهرية ومنهجهم على مختلف العلوم النقلية والعقلية. وسأقتصر على ذكر بعض العلوم التي كانت من اهتمام علماء الظاهر. إن أكبر أثر أحدثته المدرسة الظاهرية في المغرب والأندلس كان في مجال العلوم الدينية، ومنهج النظر الشرعي، وأساسه العودة المباشرة إلى القرآن الكريم والسنة النبوية، واستنباط الأحكام منها، واحياء فقه الدليل بعد هيمنة الفروع والقوة على التقليد، والدعوة إلى الاجتهاد

1 ابن الأبار (أبو عبد الله محمد)، التكملة لكتاب الصلة، نشر عزت الطاهر الحسني، القاهرة، 1956، ج 2، ص 885.

2 نباهي (علي بن عبد الله)، تاريخ قضاة الأندلس، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1948، ص 117.

3 بكير (محمود أحمد)، المدرسة الظاهرية بالشرق والمغرب، دار قتيبة، بيروت، 1990، ص 64.

4 الناصري، الاستقصاء، ج 2، ذكر سابقا، ص 217.

5 الفليزوري، المدرسة الظاهرية، ذكر سابقا، ص 308-309.

4 ابن طاهر من أهل مدينة فاس كان متصوفا اتصل بالمنصور الموحد سنة 587هـ/1191م فحظي عنده، وكان عالما بأصول الدين وأصول الفقه ومسائل الخلاف ولحقه الجماعة للمنصور ثم ولي قضاء الجماعة للناصر بعد أبيه ولم يزل كذلك حتى وفاته سنة 609هـ/1212م. انظر:

ابن أبي زرع (علي)، الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية، دار المنصور، الرباط، 1972، ص 48.

ابن الأحمر (أبو وليد)، بيوتات فاس الكبرى، تحقيق محمد رضوان، الرباط، 1972، ص 19.

5 الفليزوري، المدرسة الظاهرية، ص 262.

في نطاق النص لا الاجتهاد المبني على الرأي المتمثل خاصة في القياس¹.

3.3. هيمنة قبائل مصمودة وتبنيها المشروع التومرقي

استطاع «ابن خلدون» أن يطور مفهوم «الدولة» من خلال دراسة القاعدة الاجتماعية التي ارتكزت عليها السلطة في المجتمعات السياسية المعاصرة له والمتقدمة عليه، ويعود الفضل في اكتشاف الأساس الاجتماعي للسلطة إلى المنهج التحليلي الذي وظفه في دراسته الهادف إلى تحديد الأنساق العامة للفعل الاجتماعي والسياسي انطلاقاً من المعطيات التاريخية².

قد حلل «ابن خلدون» مكونات الدولة في العصر الوسيط انطلاقاً من مقاربات متعددة تتلخص في العصبية القبلية والدعوة الدينية³. وقد قدم «محمد عابد الجابري» تعريفاً مبسطاً لمفهوم العصبية عند ابن خلدون بكونها رابطة اجتماعية سيكولوجية شعورية ولا شعورية معاً، تربط أفراد جماعة ما قائمة على القرابة ربطاً مستمراً يبرز ويشد عندما يكون هنالك خطر يهدد أولئك الأفراد كأفراد أو كجماعة⁴.

وفي هذا السياق تذكر فاطمة بلهوارى دور قبائل مصمودة في انتشار المذهب الظاهري وتوسع الدولة الموحدية على مجال إفريقية وبلاد المغرب والأندلس⁵. هذا الامتياز جعل من قبائل مصمودة التحكم في المجال القبلي دون غيرها من القبائل الأخرى. فتعتبر مصمودة أكثر قبائل البربر وأوفرهم في المغرب الأقصى ولم تقارب الأبحاث التاريخية اسم «مصمودة» بأي اسم قديم قبل الإسلام، وأول ما ورد ذكره كان في المصادر الجغرافية العربية القديمة. لقد تطورت تاريخياً الخريطة البشرية لقبيلة مصمودة وقد تعرض «ابن خلدون» للتفصيل عنها وذلك بقسميها الشمالي والجنوبي⁶.

وتفيدنا فاطمة بلهوارى معتمدة على بعض المصادر التاريخية مثل كتاب العبر لابن خلدون والمعجب للمراكشي أن قبائل مصمودة الدين كوّنوا الدولة الموحدية في القرن السادس الهجري ما هو إلا حلف جديد يعبر عن تطور آخر في بنية المجتمع له وزنه الاجتماعي والسياسي المتميز كما يعتبر هذا العمل بالحلقة الثانية في العمل المصمودي التاريخي⁷.

الملاحظ أنه لا أثر لورود دليل على الشعور بالثورة ضد السلطة الحاكمة قد ظهرت عند هؤلاء المصامدة قبل عودة المهدي خلال القرن السادس الهجري من المشرق، ويتبين مما ذكره ابن خلدون أن الظهور التاريخي للمصامدة عندما ظهر بينهم المهدي بدعوته فلبسوا صبغتها وتضاعفت قوة عصبيتهم بها⁸ كما أنه «لم تزل طاعة المصامدة لابن تومرت تكثر وفتنتهم به تشتد وتعظيمهم له يتأكد، إلى أن بلغوا في ذلك حداً لو أمر أحدهم بقتل أبيه أو أخيه أو ابنه

1 الفليزوري، المدرسة الظاهرية، ذكر سابقاً، ص 262.

2 الخوري (فؤاد إسحاق)، المذاهب الاتروبولوجية وعقيدة ابن خلدون، دار السائي، 1992، ص 37.

صافي (لؤي)، الدولة الإسلامية بين الإطلاق المبدئي والتقييد النموذجي، سلسلة كتب المستقبل العربي، الحركات الإسلامية والديموقراطية مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991، ص 119.

3 الجابري (محمد عابد)، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، دار الطليعة، بيروت، 1982، ص 245.

4 نفس المرجع، ص 254.

5 بلهوارى (فاطمة)، «التأصيل التاريخي لحركة الموحدين خلال القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي»، مجلة إنسانيات، عدد 12، 2000، الجزائر، ص 49-60.

6 ابن خلدون، العبر، ج 6، ص 106-211.

7 العلوي القاسمي (هشام)، مجتمع المغرب الأقصى حتى منتصف القرن الرابع الهجري منتصف القرن العاشر الميلادي، طبعة وزارة الأوقاف المغربية، الرباط، 1995، ج 1، ص 263.

8 لي تورنو (روجي)، حركة الموحدين في المغرب في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، ترجمة أمين الطيبي، الدار العربية للكتاب، تونس، 1982، ص 174-175.

لبادر إلى ذلك من غير إبطاء وأعاناه على ذلك وهونه عليهم ما في طباعهم من خفة سفك الدماء عليهم، وهذا أمر جبلت عليه فطرتهم واقتضاه ميل إقليمتهم¹. الأمر الذي يؤكد مدى اتحاد قوة هذه القبيلة المصمودية بالمشروع التومرتي.

الخاتمة

إن بقاء الكثير من الفقهاء خلال العصر الموحدى على صلتهم بالمالكية التي أضحت أكثر من مجرّد مذهب فقهي كان أحد الأسباب التي فوتت على المشروع الموحدى بلوغ غايته في تقليص وجود المالكية والحد من سلطة فقهاؤها. فالمذهب المالكي قد واصل تفرعه وانتشاره ونتيجة للتفاعل مع الدعوة الموحدية الجديدة فقد مال أهله إلى الترجيح والتأويل ونبذ التعصب. أثر المذهب الظاهري على الحياة العامة ببلاد المغرب والأندلس في مختلف الميادين والمشارب: من الناحية السياسية تبني دولة الموحدين للمذهب خاصة فترة حكم المنصور يعقوب ابن يوسف بن عبد المؤمن الموحدى (580-595هـ/1184-1198م) وتقلد الظاهرية مناصب عليا في الحكم، بينما في الجانب الثقافى ازدهرت الحركة العلمية وبرز نخبة من العلماء فقد أقبلوا من كل مذهب على طلب العلم والتبحر فيه. فنبغ منهم رجال برز بعضهم في الفقه وبعضهم في النحو وكذلك في علم المنطق والكلام ومنهم من أتقن فن الجدل والمناظرة وغيرها من العلوم.

ورغم سيطرة الموحدين على الساحة السياسية والعسكرية والفكرية فإن ذلك لم يفض إلى سيطرة روحية واعتناقا للتومرتية والاعتقاد بالمهدوية والعصمة وربما بسبب الطريقة الاكراهية التي فرضها ابن تومرت وخلفاؤه أو ربما بسبب إخفاق الموحدين في جعل سكان افريقية وبلاد المغرب يتجاوبون معهم وهو ما خلصت إليه الدولة الحفصية بإفريقية التي تعتبر وريثة الدولة الموحدية.

الاعتداء على «راهب كنيسة غار الملح» (أكتوبر 1878):
المجتمع المحلي و«الآخر» المختلف دينياً قبيل انتصاب
الحماية الفرنسية بتونس

L'attentat contre le «moine de l'église de Porto
Farina» (octobre 1878): la communauté locale
et les «autres» religieusement différents
avant l'instauration du protectorat français en
Tunisie

محمد بشير رازقي

جامعة جندوبة، تونس

المقدمة

يُمثّل وجود «الآخر» في المجتمعات البشرية مصدر ثراء ومكمن توتر في الآن ذاته¹، بل يسعى الفاعل الاجتماعي أحيانا لاختلاق «آخر» إما لتحقيق رهانات أو تصدير أزمات أو تبرير للوجود والمصالح². تُعدّ البلاد التونسية عقدة التقاء ثقافات وحضارات متنوعة³. وانعكس ذلك على الشخصية التونسية تأثراً بتراكبات «تاريخية واجتماعية وثقافية وحضارية متعددة، وهي كذلك نتاج جهود مجهودات وفئات وشرائخ بشرية وسكانية عديدة»⁴.
تميز مجتمع البلاد التونسية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر بتنوعه الاثني و

1 ليب (الطاهر)، تقديم لكتاب: صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، تحرير: الطاهر ليب، مركز دراسات الوحدة العربية/ الجمعية العربية لعلم الاجتماع، الطبعة الثانية، بيروت، 2008، ص 19-41.

2 كيلاني (منذر)، اختلاق الآخر: في طبيعة الخطاب الأنثروبولوجي، ترجمة: نور الدين الطوي، المركز الوطني للترجمة: دار سيناترا، تونس، 2015، ص 16-36.

Mondher Kilani, « L'Anthropoiesis ou la fabrication de l'humain dans les cultures », In, Terrains et savoirs actuels de l'anthropologie, Cahier du C.E.R.E.S, Séries Anthropologie- Ethnologie N1, C.E.R.E.S, Tunis, 2007, pp.97-104.

3 جان ديبوا، تونس، ترجمة: الصادق مازيخ، الدار التونسية للنشر، تونس، 1969، ص 10.

4 ونّاس (منصف)، محاولة في فهم الشخصية التونسية، الدار المتوسطية للنشر، تونس، 2011، ص 31.

الديني، خاصة مع الارتفاع المستمر للمهاجرين المغاربة (طرابلس، الجزائر، المغرب الأقصى)، أو الأوروبيين¹. اشتملت السلسلة التاريخية بالأرشيف الوطني التونسي على وثائق مهمة تهتم بالأشكال الكثيرة من الممارسات العنفية التي عايشها وأنتجها المجتمع التونسي قبيل انتصاب الحماية الفرنسية بتونس. سوف ندرس من خلال هذا البحث تمثيل المجتمع التونسي للآخر المختلف دينياً من خلال نموذج تفسيري وهو قضية الاعتداء على «راهب كنيسة غار الملح» (أكتوبر 1878). وقد عثرنا على وثائق هذه القضية في وثائق السلسلة التاريخية المحفوظة بالأرشيف الوطني التونسي.

فما هي تجليات التطرف من خلال النازلة؟ وما هي طبيعة تمثيلات المجتمع التونسي للآخر المختلف دينياً قبيل انتصاب الحماية الفرنسية بتونس؟

1. الجريمة زمن الأزمة في الإيالة التونسية

ارتبط معدل ارتفاع الجريمة بصعوبة الظروف الاقتصادية والاجتماعية مثل ارتفاع معدلات البطالة وتضخم الأسعار وغيرها²، واشتداد الأزمات الغذائية والصحية (الأوبئة)³. مثلت ستينات وسبعينات القرن 19 فترة صعبة في أماكن مختلفة من العالم، وهذا ما أثبتته دراسة عديدة اهتمت بآسيا⁴، وأمريكا اللاتينية⁵، ومصر⁶، والشام⁷، وفي أماكن أخرى عديدة⁸.

كانت معدلات القتل في مجمل البلدان الأوروبية في حدود سنة 1862 1.7 جريمة قتل لكل 100 ألف ساكن. ما عدى كرسىكا وسردينيا التي وصلت النسبة فيها إلى 29.2 جريمة قتل لكل 100 ألف ساكن.

1 Les communautés méditerranéennes de Tunisie, Hommage au doyen : Mohamed Hédi Chérif, C.P.U/Faculté des lettres, des arts et des humanités de Manouba, 2006 ; Kamel Jerfel, « l'immigration des européens en Tunisie : le cas des siciliens et des maltais à Sousse deuxième moitié du 19^e siècle- 1939 », In, Itinéraire d'un historien et d'une historiographie. Mélanges de Diraset à Mohamed Hédi Chérif Mohamed Hédi Chérif, Université de Tunis), 2008

قانايا (جان)، أصول الحماية الفرنسية على تونس، ترجمة: عادل بن يوسف/ محمد حسن البواب، برق للنشر والتوزيع، تونس، 2012، ص 31-72.

2 Lagrange(Hugues), « Crime and Socio-Economic Context », In : Revue française de sociologie, 2003/5 (Vol. 44), pp.29-48

3 Bonnet(François), «Crime et famines. Europe, Afrique, Asie, 19^e et 20^e siècles», In : Déviance et Société, 2021/4, Vol. 45, pp.645- 662

4 Mukherjee(Arun), «Scarcity and Crime: A Study of 19th Century Bengal», In: Economic and Political Weekly, Vol. 28, No. 6 (Feb. 6, 1993), pp. 237-243

5 Lane(Roger), «Urban Police and Crime in Nineteenth-Century America», In: Crime and Justice, The University of Chicago Press, Vol. 15, Modern Policing (1992), pp. 1-50

6 Fahmy(Khaled), «The Police and the People in Nineteenth-Century Egypt», In: Die Welt des Islams, Brill, New Series, Vol. 39, Issue 3, State, Law and Society in Nineteenth-Century Egypt (Nov., 1999), pp. 340-377

7 L. Rogan (Eugene), «Sectarianism and Social Conflict in Damascus: The 1860 Events Reconsidered», In: Arabica, Brill, T.51, Fasc. 4 (Oct., 2004), pp. 493-511

8 Hay (Douglas), «Crime and Justice in Eighteenth- and Nineteenth-Century England», Crime and Justice, The University of Chicago Press, Vol. 2 (1980), pp. 45-84

جدول عدد 1: معدّل جرائم القتل في أوروبا لكلّ مائة ألف ساكن¹.

البلد	1862	1887
بلجيكا	1.7	1.8
كوسيكو وسردينيا	29.2	14.1
إنجلترا وويلز	1.6	1.3
فرنسا	1.4	1.4
ألمانيا	1.5	1.6
إيرلندا	1.7	1.9
إيطاليا	7	5.7
هولندا	0.8	0.9
اسبانيا	8.3	5.5
السويد	1.7	1.6
سويسرا	1.7	3

تأثرت الحياة الاجتماعيّة بالبلاد التونسيّة خلال النصف الثاني من القرن 19 بالأزمة الاقتصاديّة والسياسيّة حيث تعدّد وتنوّعت الممارسات العنفيّة من قتل وعنف جسدي وعنف لفظي، حيث أصبح العنف لغة متداولة سواء على مستوى المجتمع المحلي أو الدولة وليس من الصدفة هنا كثرة تداول عبارة «تبلييك» و«تريك» خلال الفترة قيد الدرس². تمكّنا المدوّنة المصدريّة من معلومات مهمّة تسمح لنا بمقارنة نسبة القتل في وثائق الضبطيّة خلال الفترة قيد الدرس مع أرقام الدول الأوروبيّة، فقد اشتملت وثائق ضبطيّة الحاضرة على 521 جريمة قتل³. حسب تقديرات جون غانياج Jean Ganiage كان يعيش في مدينة تونس بداية ستينات القرن التاسع عشر 15 ألف يهودي⁴، وقدر وجود 80 ألف ساكن⁵. أمّا الأوروبيين فقد رجّحت الدراسات أعدادهم بين 10 آلاف (سنة 1865)⁶، و14 ألف و500 أوروبي سنة 1860 مع ارتفاع عددهم إلى حدود 25 ألف أوروبي سنة 1880⁷.

نستثمر هنا العدد الأعلى لسكّان الحاضرة وهو 150 ألف ساكن (لا 80 ألف كما قال غانياج)، وهو رقم اقترحه عدد من الرّحالة⁸. اشتملت المدوّنة المصدريّة على 521 جريمة قتل منها 57 جريمة وقعت في مدن غير مدينة تونس (بنزرت، صفاقس، باجة...). أي 464 جريمة قتل وقعت

1 اشتغل الباحث هذا الجدول استنادا للمعلومات الواردة في هذه المدوّنة:

<https://ourworldindata.org/homicides#the-global-distribution-of-homicides>.

(تاريخ آخر ولوج 2023/01/11 الساعة: 1 و40 دقيقة).

2 Boubaker(Sadok), « Négoce et enrichissement individuel à Tunis du 17e siècle au début du 19e siècle », In : Revue d'histoire moderne et contemporaine, 2003/4, (no50-4), pp.29-62.

3 ضرورة هناك عدد كبير من جرائم القتل التي بقيت غائبة عن عين السلطة وهي المعترّ عنها ب"الرقم الأسود"، انظر: بن طاهر (جمال)، الفساد وردعه، جامعة مكنية، 1995، ص. 159-160.

4 Ganiage (Jean), « La population de la Tunisie vers 1860. Essai d'évaluation d'après les registres fiscaux », In : Population, 1966, 21-5, pp. 857-886, p.865.

5 Ibid, p.868.

6 L H, « De quelques caractéristiques démographiques de la population européenne de Tunis au milieu du 19e siècle », In : Population, 1960, 15-5 pp. 885-888, p.885.

7 Jamoussi(Habib), Juifs et chrétiens en Tunisie au 19e s: essai d'une étude socio-culturelle des communautés non-musulmanes, 1815-1881, Amal éditions, p.148.

8 Ganiage (Jean), Op. Cit, p.868.

في الحاضرة وظهيرها خلال 21 سنة تقريبا، ما معدّله 14.7 جريمة لكلّ مائة ألف ساكن في السنة وهو رقم مرتفع جدًا مقارنة مع بلدان أوروبية ولا يفوقه في أوروبا إلا كرسিকা وسردينيا سنة 1860 بمعدّل 29.2 جريمة قتل لكلّ مائة ألف ساكن في السنة مع تراجع سنة 1887 إلى 14.1. وقد اشتملت مدوّنتنا المصدريّة على 24 جريمة قتل تجاه اليهود (منهم 5 نساء)، أي ما معدّله 1.1 جريمة قتل في السنة على مدى 21 سنة، أي بنسبة 7 جرائم لكلّ مائة ألف ساكن، وهو رقم يبقى مرتفعا ولكنّه مماثل تماما لرقم إيطاليا سنة 1862. وقدّمت لنا الوثائق 50 جريمة قتل تجاه الأوروبيين (منهم 3 نساء) أي ما معدّله 2.3 جريمة قتل في السنة على مدى 21 سنة أي بنسبة 23 جريمة لكلّ مائة ألف ساكن وهو رقم مرتفع أيضا.

احتلّت إذا الجالية الأوروبيّة في مدينة تونس وظهيرها المرتبة الأولى في نسبة القتل لكلّ 100 ألف نسمة ويليها سكاّن البلاد المسلمين وأخيرا سكاّن البلاد اليهود. وقد مثّلت حالات قتل الأجانب في مدوّنتنا المصدريّة أكثر من 10% من مجمل نوازل القتل منهم 7 فرنسيين و11 إيطالي و8 مالطيين. فماهي طبيعة التوزّع الزمني لجرائم القتل تجاه الأوروبيين خلال النصف الثاني من القرن 19؟

جدول 2 : توزيع عمليات القتل التي تعرض لها الأوروبيين على كل عشرة سنوات

عدد عمليات القتل	المدة الزمنية
8 حالات قتل	من سنة (1854 / 1271) الى سنة 1280/1863
13 حالة قتل	من سنة 1281 / 1864 الى سنة 1290 / 1873
23 حالة قتل	من سنة 1291 / 1874 الى 1298 / 1881 (8 سنوات فقط)

يتبيّن لنا هنا بوضوح ارتفاع ملحوظ لجرائم القتل تجاه الأوروبيين خلال السنوات الأخيرة قبيل 1881. ونتساءل هنا: هل شهد النصف الثاني من القرن 19 استقرار في جرائم القتل أو ارتفاعا مقارنة بالفترات التي قبل ذلك؟

أحصى الأستاذ جمال بن طاهر 2311 جريمة قتل (بما فيها جنائية إسقاط الجنين) من سنة 1705 إلى سنة 1824 أي على مدى 109 سنوات في كامل الإيالة التونسية¹. وهو رقم ضئيل بالمقارنة بالنوازل المكوّنة لمدوّنتنا المصدريّة الموزّعة على 21 سنة فقط (1860-1881) ومجملها في مدينة تونس وظهيرها. ويمكن أن نُرجع عدم تقارب الأعداد إلى عدّة أسباب: أولا ساهم تأسيس جهاز شرطة حديث بداية من سنة 1860 في تطوير منظومة المراقبة والتجسس والتحقيق الجنائي لدى الدولة. ثانيا، صاحب تأسيس جهاز الشرطة تركيز مؤسسات أخرى لها دور رقابي وتنظيمي مهمّ وأهمّها جهاز البلديّة (1858)، حيث أصبح الفضاء العام أكثر أمنا وتنظيما وحراسة ممّا يسهّل الانتباه إلى جرائم القتل. ثالثا، بدأت الأزمة تشتدّ في البلاد التونسية كلّما اقتربنا من سنة 1881، حيث شهدت منرجات خطيرة بداية من عهد الأمان (1857) والدستور (1861) وثورة علي بن غداهم (1864-1865) وثورة محمد العادل باي (1867) وتزامن ذلك مع وباء الكوليرا ومجاعة فتاكة وأزمات سياسيّة واقتصاديّة شديدة. كل هذه الأزمات تؤثر ضرورة في ارتفاع الممارسات

العنفية في المجتمع. رابعا، ارتفعت أعداد الأوروبيين في البلاد التونسية كلما توغلنا في القرن 19، وقد أسس هذا الوجود الكثيف للأجانب إلى اشتداد المنافسة الاقتصادية على مجال معاشي ضيق الهوامش ومحدود¹. خامسا، ساهم التنافس القنصلي على مدّ شبكات القوة والنفوذ، خاصة بين قنصل فرنسا والمجلترا وبدرجة أقل إيطاليا، في تعميق الأزمة في الإيالة، حيث وُظفت مثلا منظومة الحماية القنصلية التي أسست لتمييز اجتماعي كبير ليس بين الأوروبيين وأهل البلاد فقط، بل بين التونسيين أنفسهم حيث كان مسموحا لهم التمتع بالحماية القنصلية وبالتالي التملّص من تبعات القانون التونسي خاصة الردع والعقاب². وساهمت هذه العوامل في انتشار ممارسات العنف. والمؤكّد هو الارتفاع الكبير لحالات العنف، خاصة تجاه الأوروبيين، كلما اقتربنا من سنة الاستعمار الفرنسي.

ارتبطت سنوات الأزمة في البلاد التونسية بارتفاع حالات القتل. وقعت في سنة 1864 (سنة بداية ثورة علي بن غداهم) 39 حالة قتل. واحتوت سنة 1863، أي السنة السابقة للثورة، وسنة 1865 وهي تكملة للثورة 25 حالة لكل عام. كما وقعت سنة 1870 (سنة مهمة جدّا وقع فيها تجريد مصطفى خزندار من محمل نفوذه إلى جانب انعكاسات الحرب الفرنسية البروسية على البلاد التونسية) 40 حالة قتل³، سنة 1873 وهي سنة عزل مصطفى خزندار من الوزارة الكبرى ونهاية مرحلة⁴، اشتملت على 38 حالة قتل. كما احتوت سنة 1877 وهي تاريخ عزل خير الدين من الوزارة عددا مهما من حالات القتل (26 حالة).

الجدول عدد 3: التوزّع السنوي لجرائم القتل من خلال وثائق مجلس ضبطية الحاضرة

السنة	عدد حالات القتل
1860	20
1861	18
1862	14
1863	25
1864	39
1865	25
1866	27
1867	29
1868	26
1869	22
1870	40
1871	29
1872	24

1 رازقي (محمد البشير)، العنف ضد الأوروبيين والمحميين في مدينة تونس خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر (-1860 1881)، دار كلمات للنشر والتوزيع، مصر، 2021.

2 نفس المرجع.

3 رازقي (محمد البشير)، إيالة وإمبراطوريتان: البلاد التونسية والصراع على عهد الأمان (1855-1870)، دار كلمات للنشر والتوزيع، مصر، 2021، ص 264-274.

4 فان كريكن (ج. س.)، خير الدين والبلاد التونسية، ترجمة: البشير بن سلامة، دار سحنون للنشر/بريل، تونس، 1988.

38	1873
17	1874
29	1875
12	1876
26	1877
7	1878
20	1879
17	1880
10	1881
9	1882

نلاحظ أيضا الدور المهم لمجلس الضبطية التي تأسس سنة 1860 في تقليص عدد حالات القتل، فقد كان العدد سنة 1860 عشرون حالة، ثم تراجع في السنة التي بعدها إلى 18 حالة وانخفض سنة 1862 إلى 14 حالة. ولكن بدأ تصاعد حالات القتل مع اندلاع ثورة علي بن غداهم. كما يتبين لنا العدد المهم لحالات القتل سنة 1867 وهي سنة صعبة على البلاد والسكان، حيث عايش الناس أزمة غذائية وفلاحية ووبائية، إلى جانب ثورة محمد العاد باي. تزامن إذا ارتفاع حالات القتل بأزمات عديدة مرت بها البلاد التونسية من سنة 1864 مروراً بسنة 1867 وصولاً إلى سنة 1870 و 1873 و 1877.

2. النازلة وسياقها

تعرض راهب كنيسة غار الملح فرانثيسكو دي ريميني إلى العنف اللفظي والمادي آخر شهر أكتوبر 1878. تدخل قنصل فرنسا في النازلة، فالراهب فرنسي، إلى جانب كونه نائبا للقنصل بالمكان. نلاحظ منذ البداية التقاء الديني بالسياسي في شخصية الراهب.

توجه ممثل قنصل فرنسا إلى «الكنيسة الكاثوليكية» بغار الملح لتحرير تقرير في النازلة. قال الراهب أنه شتم وضرب بالحجارة من طرف الرجل بن الخوجة وهو عسكري مسرّح من الألّاي الأول تابع الجنرال بن تركية، وقد كان حينها محمورا. تمكّن عليه العسكري المذكور و«طرحه بالأرض وقبض على لحيته وجزه من جبة الرهبانية إلى خارج داره وبعد ذلك لازل العسكري المذكور يشتم فيه بأقبح ما يكون».

أُتهم الراهب من قبل المعتدي بأنه يُخفي بنتا صغيرة مسلمة في الكنيسة ويحتجزها. استغرب الراهب هذا الادعاء وقال للمحقق أنّه «منذ عدة 25 سنة وهو راهب تلك الكنيسة بغار الملح ولم يرى من سكانها إلا الخير، سوى في هذه السنين الأخيرة قد تحرك فيها القلّو، ومنذ عامين أو ثلاثة صارت العلاقة بين المسلمين والنصارى صعبة جداً، والمسلمون لا يتجاسرون على النصارى البالغين، فيضربون أبناءهم، وأطفال المسلمين يشتمون النصارى وخصوصا الراهب ويرمون بالحجارة لا يخشون عقاباً».

قبض عامل بنزرت على العسكري ولكن مبعوث القنصل الفرنسي لاحظ أنّ العامل نفسه

يبحث عن مخرج للمعتدي. كما تبين له انخياز السكّان للمعتدي. وقد عرف المبعوث أنّ «جميع السكّان اجتمعوا بعد الواقعة بالبطحاء ولعنوا النصرى علانية وراهبهم، وأوقع ذلك هيجان الأوروبيين هناك». قبل سنة فقط من هذا الحادث وفي مكان قريب من غار الملح (مدينة باجة) يُوظّف مرة أخرى اللّعن الجماعي. مرّ في شعبان 1877/1294 جويلية المكلف بدار التلغراف ونائب قنصل فرنسا بباجة فرديناند أمام الحاج الجيلاني بن علي مبارك الوسلاقي، فسمع الحاج الجيلاني يلعنه «بقوله يلعن أبوه و أبو كفره»¹. قبل هذا الحادث بسنة ونصف (24 أكتوبر 1875/ 24 رمضان 1292) «وقع التعديّ» على الفرنسي مسؤول عن «دار التلغراف» بباجة «حال مروره بأحد الطرقات هناك بالرمي بالحجارة والشتيم من بعض أناس من أهل المكان»². نلاحظ هنا تشابها بين حادثة باجة ونازلة غار الملح سواء على مستوى الزمان (تقريبا نفس السنة) أو على مستوى ضحايا العنف (المادي والمعنوي من خلال اللعن) أو على مستوى طبيعة الوظائف، الأوّل راهب وأيضا نائب قنصل فرنسا بنزرت، والثاني مسؤول على التلغراف ونائب قنصل فرنسا بباجة. لا يمكن لنا فصل الدّين عن السياسة وعن المصالح الاقتصادية. وهنا يمكن التوتّر.

قال مبعوث القنصل الفرنسي أن عامل بنزرت لم يرسل أحدا ليستقبلهم، ولم يجد من يدخلهم إلى محلّه، وتركهم ينتظرون طويلا «واقفين بالباب» «قصدا» منه. ولم يرد العامل إعطاء تفاصيل حول النازلة قائلا فقط أنه «لم يرى ولم يسمع شيئا سوى أن الخبر راج أن بنتا عربيّة تدخل الكنيسة... وقال إن الراهب رجل شيخ كبير وصاحب هدوء» ولا يعلم أكثر من ذلك. أي حافظ على نفس السردية المنتشرة في كامل غار الملح.

طلب المبعوث من العامل أن يسلمه المسجون ليحمله معه للحاضرة فرفض ذلك، ولما ألح عليه رفض أن يخبره عن تاريخ تسليمه إيّاه أو زمان ترحيله إلى مدينة تونس. وبعد إلحاح شديد من المبعوث قال العامل أنه سوف يرسله إلى تونس مساء نفس اليوم. كما حرص المبعوث على العامل أن يُحمّل المعتدي وحده المسؤولية خوفا من تعصّب السكّان على الفرنسيين، وخاصة وأن الأهالي شاهدوا السفينة الفرنسيّة في الميناء، وحذّره من وقوع نازلة أخرى مشابهة مستقبلا. أكد المبعوث أن القنصلية الفرنسيّة لا تتخلّى عمّن هم تحت حمايتها سواء كان الاعتداء ماديا أو لفظيا. ولم يقدّم أيضا العامل بالواجب مع المبعوث عند المغادرة حيث دوّن الفرنسي في تقريره: «قبوله لي كان بنوع بارد وما تلقاني أحد عند وصولي ولا شيعني أحد عند ذهابي».

استنتج مبعوث القنصل الفرنسي أن الحكومة التونسية قامت عموما بواجبها خاصة من أجل القبض على الجاني، ثم إرساله للحاضرة للتحقيق معه. لكنّه بيّن أن المشكلة مجتمعية في غار الملح، قال: «يوجد بغار الملح تنافر بين الأديان هناك وتضاد». وأوصى الحكومة التونسية بزيادة «الحراسة» والحرص على حماية الأجانب خاصة وأن العامل «رجل طاعن في السن» مثله مثل شيخ المكان، ومنعهما ذلك من القيام «بواجبات الوظيفة القاضي بالحزم». كما قال إن العامل مقيم بتونس مهملا واجبه بغار الملح، ولهذا يركّز لومه على الشيخ. كما نفى في تقريره التهمة الأساسية الموجهة للراهب وهي «تبديل ديانة البنت العربيّة» والضغط عليها. وقد أطلق عدد من السكّان هذه الإشاعة خاصة «ديار المسلمين المجاورة للكنيسة». قام أخيرا

1 الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة التاريخية، الصندوق 219، مكرر. الملف، 337 مكرر. 3/2، الملف الفرعي: 7، وثيقة عدد 224.

2 المصدر نفسه، الصندوق: 337 مكرر، الملف 3/2، وثيقة عدد 255.

3 المصدر نفسه، 337 مكرر، الملف 3/2، وثيقة عدد 258.

المبعوث بالتنبيه على الراهب بعدم قبوله مستقبلا البنات والأولاد الصغار في الكنيسة و«ذلك لقطع الظنّ والشكّ في جلبهم لتغيير ديانتهم وأن يشتغل في العمل بكنيستهم»¹.

تقدّم لنا وثائق أخرى معلومات إضافية عن هذه النازلة. دخل أولاً العسكري للكنيسة وشمّ الراهب، وبقي عشرة رجال أمام المحلّ يترقبون ومتعصبون مع المعتدي. المثير للانتباه أن ثمانية من الإحدى عشر هم من العساكر. وأرسلوا كلّهم إلى مدينة تونس للتحقيق معهم². تعرّض الراهب/نائب قنصل فرنسا بغار الملح إلى العنف المادي واللفظي، اقترح المعتدي الكنيسة وأخرج منها الراهب بالقوّة، جرّه جزاً من ثيابه. طالب قنصل فرنسا من الوزير الأكبر إيقاع الحكم الشديد بالجاني» وقد تضمّن خطابه تهديداً مبطناً حيث قرّر أن يرسل «الغابور الحربي لغار الملح»³.

قدّم شهود العيان معلومات أخرى، حيث قال ثلاثة رجال أنهم شاهدوا «البنّت البكر المسماة خدوجة بنت محمد الرمولي بشبّاك الكنيسة» وتفعّل بيدها ولسانها فعلاً قبيحاً (طلق الفضّ والفقوسة) مشيرة بذلك إلى العسكري محمد بن الحاج حمده. ردّ عليها العسكري وسبّها، فخرج من الكنيسة الراهب وضرب الشاب بعكاز كان بيده. فدافع العسكري عن نفسه وضرب الراهب. وقد تدخّل عدد من الأهالي لصالح الراهب حيث تعرّض العسكري إلى العنف الشديد حتّى «عزّي رأسه وتمزّقت ثيابه» من طرف حسن الزواوي وعثمان بن صالح الزواوي⁴. وقد برز فاعل اجتماعي آخر مهمّ في سير الأحداث وهو محمد بن خلف أحد عدول بلد غار الملح، الذي كان من أكبر الكارهين للراهب وسعى إلى تحريض «أهل البلد» ضده، ولما كُشف أمره هرب إلى مدينة تونس⁵، بل اتّهم بكتب شهادة زائفة في هذه النازلة، ولهذا أخذ يبحث عن منزل في مدينة تونس لينتقل له مع أهله⁶.

برزت في أحد التقارير رواية مهمّة ودالّة. وصلت إلى عامل بنزرت معلومات تفيد بأنّ عثمان بن صالح المكي وعلي الزليش من سگان غار الملح طمعا في نيل الحماية القنصلية الفرنسية عبر إظهار دفاعهم على الراهب. ولهذا نشروا أخباراً زائفة عن حقيقة الواقعة وحزّوا الراهب على عدم مساحمة خصمه ورفض الصلح خاصة وأنّ «البباص وعدهم بالتسبّب لهما في الحماية المذكورة»⁷.

حقّق أخيراً مع العسكري في الحاضرة وقد ثبتت إدانته وتأكّد تعديّه على الراهب وبمقتضى ذلك صدر الإذن بجلده مائتي جلدة وسجنه ستة أشهر⁸.

3. النازلة وسياقاتها العنفيّة: محاولة للتفسير

شهدت بنزرت توترات اجتماعيّة وحالات قتل عديدة خلال الفترة قيد الدرس⁹. حيث اشتكى الأوروبيون من ممارسات عنفيّة كثيرة مُورست ضدهم مثل محاولة قتل مترجم قنصل أمريكا

1 المصدر نفسه، الصندوق: 337 مكز، الملف 3/2، وثيقة عدد 248 (26 أكتوبر 1878).

2 المصدر نفسه، الصندوق: 337 مكز، الملف 3/2، وثيقة عدد 249 (20 شوال 1295).

3 المصدر نفسه، الصندوق: 337 مكز، الملف 3/2، وثيقة عدد 240 (28 شوال 1295).

4 المصدر نفسه، الصندوق: 337 مكز، الملف 3/2، وثيقة عدد 246 (26 شوال 1295).

5 المصدر نفسه، الصندوق: 337 مكز، الملف 3/2، وثيقة عدد 247 (3 ذي القعدة 1295).

6 المصدر نفسه، الصندوق: 337 مكز، الملف 3/2، وثيقة عدد 249.

7 المصدر نفسه، الصندوق: 337 مكز، الملف 3/2، وثيقة عدد 249.

8 المصدر نفسه، صندوق 337 مكز، الملف 3/2، وثيقة عدد 251 (15 ذي القعدة 1295).

9 المصدر نفسه، صندوق 55، ملف 602، ملف فرعي 17، وثيقة 72445 (17 شعبان 1283).

في بنزرت في فيفري 1873¹. تبرز لنا وثائق الضبطية عداً شديداً من قبل السكان تجاه الأجانب، اشتكى قنصل إيطاليا بالعسكري محمد بن الحاج علي الفقيه بعد أن خرج إلى الشارع وهو يصيح «الجهاد في سبيل الله»². كما تعرّض قنصل إيطاليا إلى محاولة اغتيال في 4 مارس 1877³. وتعرّض رجل تحت الحماية القنصلية الفرنسية إلى القتل في مدينة بنزرت في شهر نوفمبر 1880⁴.

تزامنت هذه التوتّرات مع ارتفاع كبير لعدد الأجانب بالبلاد التونسية، ورد في أحد التقارير الأمتية بتاريخ 22 نوفمبر 1875 أنّ «أوباش الطليان والانتقلين كثروا... وليس لهم صنعه إلا السرقة»⁵، وتضمن تقرير أمني آخر بتاريخ 11 مارس 1874 أنّه قد «تكاثرت جماعة السيسليان والمالطية... حتى صاروا حوانتهم وأماكنهم هم والمسلمين الحانوت بالханوت»⁶، وتُخبرنا وثيقة أخرى بتاريخ 30 مارس 1874 أنّه «في أمس التاريخ أتى شقف من الاسكندرية مملوًا بالفريق ومالطية وسيسليان ونزلوا... بقصد السكنى... حيث لا يخفى جنابكم تكاثر الأوباش... من السيسليان والمالطية والفريق»⁷.

لم تكن حادثة راهب غار الملح هي الممارسة العنيفة الأولى، فبعد أقلّ من سنة (سبتمبر 1879) قُتل عجوز إيطالي في بيته بغار الملح حيث طعنه رجل يسمّى محمد الجواني⁸. علّق قنصل إيطاليا في رسالة له إلى الوزير الأكبر على هذه الحادثة قائلاً أنّه «وقعت جنایات كثيرة في هذه الأيام في مدّة قريبة من بعضها أعني وقوع التعدي على أنفار طليان من أنفار توانسه من غير أن يقع وجود الجنات ولا صدور الحكم عليهم، ولذلك فإن رعايا دولتي يصيرون في خطر على أنفسهم إذا لم تسع الدولة التونسية بغاية الشدّة في حمايتهم بواسطة التشديد في الردع»⁹. يعترف قنصل إيطاليا بحدوث التغيّر خلال الفترة قيد الدرس وكثرة التعدي على الأجانب. من ناحية أخرى لم يكن الراهب الفرنسي بغار الملح أول رجل ديني مسيحيّ يتعرّض للعنف، فقد قُتل في شهر سبتمبر 1858 «بتّاص» إيطالي بداره ببنزرت حيث ضُرب بشاقور على رأسه وصدره وعنقه¹⁰، ووُجد ميتاً في منزله¹¹.

أورد قنصل فرنسا في رسائل عديدة له إلى الوزير الأكبر تحوّفه من تعدّد حالات العنف تجاه الأجانب بعد قتل أحد محمّتيه سنة 1868، حيث كتب في تقرير له بتاريخ 9 جوان 1868 أنّ هذه الجنایات «الذي كثر وقوعه (ا) بالعمالة ويد الحكم لم تنل الجناة»¹². كما حرّر قنصل فرنسا في رسالة له إلى الوزير الأكبر بتاريخ 15 أكتوبر 1877 بعد أن قُتل رجل فرنسي، أي قبل أقلّ من سنة من نازلة غار الملح، أنّه في «هاته الجريمة قد تزيد في الأراجيف الحاصلة على التطمين العمومي حيث منذ مدّة قليلة وقعوا أفعال مثل هذا»، كما قال أنّ «جنایات كثيرة من هذا النوع وقعت هذه الأيام... ولا يتيسّر لي أن أخفي على جنابكم مقدار التحير الشديد الواقع في قلوب الأوروبيين الساكنين بهذه البلاد من كثرة تواتر هذه الجنایات في هذه المدّة بعد وجود

1 المصدر نفسه، صندوق 55، ملف 602، ملف فرعي 31، وثيقة 75934 (25 فيفري 1873).

2 المصدر نفسه، صندوق 55، ملف 602، ملف فرعي 29، وثيقة 75639 (19 ماي 1881).

3 المصدر نفسه، صندوق 55، ملف 602، ملف فرعي 29، وثيقة 75557 (18 صفر 1294).

4 المصدر نفسه، الصندوق 219، الملف 337، مكرر 3/7، الملف الفرعي : . وثيقة عدد 328.

5 المصدر نفسه، صندوق 55، ملف 602، ملف فرعي 29، وثيقة 75468 (23 شوال 1292).

6 المصدر نفسه، صندوق 55، ملف 602، ملف فرعي 29، وثيقة 75253 (22 محرم 1291).

7 المصدر نفسه، صندوق 55، ملف 602، ملف فرعي 29، وثيقة 75266 (11 صفر 1291).

8 المصدر نفسه، صندوق 219، مكرر/ ملف 337، مكرر/ ملف فرعي: 3/7، وثيقة عدد 73 (5 ديسمبر 1871).

9 المصدر نفسه، صندوق 219، مكرر/ ملف 337، مكرر/ ملف فرعي: 3/7، وثيقة عدد 73 (5 ديسمبر 1871).

10 المصدر نفسه، صندوق 248، مكرر، الملف 7، وثيقة عدد 14.

11 المصدر نفسه، صندوق 248، مكرر، الملف 7، وثيقة عدد 14.

12 المصدر نفسه، صندوق 219، مكرر/ ملف 337، مكرر/ ملف فرعي: 3/7، وثيقة عدد 146 (1868).

العافية الكاملة والأمن الثام مدّة عدّة سنين فارطة»¹. ونستحضر هنا ما قاله القنصل الفرنسي تعليقا على حادثة الاعتداء على راهب بنزرت «أنه منذ خمسة و عشرين سنة وهو راهب تلك الكنيسة بغار الملح ولم ير من سكانها الا الخير، سوى في هذه السنين الأخيرة قد تحرك فيها الغلو، ومنذ عامين أو ثلاثة صارت العلاقة بين المسلمين و النصارى صعبة جدا، والمسلمون لا يتجاسرون على النصارى البالغين فيضربون أبناءهم، وأطفال المسلمين يشتمون النصارى و خصوصا الراهب ويرمون به بالحجارة...ولا يخشون عقابا»².

أظهرت دراسات عديدة في علم الجريمة علاقة وثيقة بين نوعية المهن والوظيفة الاجتماعية والممارسات العنفية. فالعدد الأكبر من نوازل العنف محلية الطابع أي صادرة من الأصدقاء والأقارب، مع ارتفاع حالات العنف الموجه للأجانب في المجتمعات المحلية³. لا يمكن إذا أن نفهم نازلة الراهب بدون فهم وظيفته الدينية/السياسية، إلى جانب وظيفة المتهم الرئيسي «العسكرية». من ناحية أخرى ارتبطت الوظيفة الدينية/السياسية باختلاف ديني ولغوي وثقافي بين المعتدي والمعتدى عليه، والأهم تشابكت مجمل هذه الرهانات والاختلافات ضمن مجتمع محلي ضيق في زمن أزمة.

الخاتمة

تبين لنا من خلال هذا البحث توزّع نفوذ الفاعلين الاجتماعيين بين المجتمع المحلي، وأعوان الدولة والوجود الأجنبي. تأثر المجتمع المحلي بأزمة البلاد التونسية اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا، وتزامن ذلك مع ارتفاع كبير للأجانب بالإيالة التونسية. بين جون قانياج أن المهاجرين الأوروبيين للإيالة التونسية خلال النصف الثاني من القرن 19 «عدد كبير منهم من الشباب المفلسين»⁴، وكان «من بينهم عدد من ذوي السوابق»⁵ إلى جانب فقرهم المدقع. نافس هؤلاء الأوروبيون أهل الإيالة على موارد رزقهم المحدودة أصلا (عبارة الحانوت بالханот مثلا). كما تشابك وجود عدد من الأوروبيين مع رهانات أخرى إلى جانب الاقتصادية وهي الديني والسياسي. فالمعتدى عليه في غار الملح راهب بكنيسة (منصب ديني) ونائب قنصل فرنسا بالمكان (منصب سياسي). والذي فاقم هذه الأزمة هو اشتداد التنافس الأجنبي على البلاد التونسية فقد سجلنا ارتفاعا كبيرا لحالات العنف تجاه الأوروبيين كلما اقتربنا من سنة 1881.

تمكّنا هذه النازلة من مقاربة مسألة التطرف من زوايا نظر مهمة:

- دور الأزمة كقادح لازدياد الممارسات العنفية.
- يساهم تشابك الديني بالسياسي في تفاقم الأزمة.
- تشتّد الأزمة في ظلّ اختلاف وتصادم مصالح فاعلين اجتماعيين في مجتمعات ذات مردودية اقتصادية متدنية تصل إلى درجة اقتصاد الكفاف أو الاقتصاد المعاشي.

1 الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة التاريخية: صندوق 219 مكرّر/ ملف 337 مكرّر/ ملف فرعي: 3/7، وثيقة عدد 377-380 (أوت 1877).

2 السلسلة التاريخية، الصندوق 219 مكرّر. الملف 337 مكرّر. 3/2، الملف الفرعي: 18، وثيقة عدد 243.
3 Chassaigne (Philippe), « Le crime de sang à Londres à l'époque Victorienne : essai d'interprétation des modèles de violence ». In: Histoire, économie et société, 1993, 12^e année, n°4, pp. 507-524.

4 قانياج (جان)، اصول الحماية الفرنسية على تونس....، ص 60.
5 نفس المرجع. ص 59.

- يساهم الاختلاف الثقافي والحضاري، إلى جانب تصادم المصالح الاقتصادية والسياسية الذي ذكرناه سابقاً، خاصة في إطار مجتمعات محلية ضيقة في اشتداد ممارسات الوصم الاجتماعي « Stigmatisation » وإنتاج الصور النمطية « Stéréotypes » في تأسيس اللحظة الأولى في ممارسات التطرف وهي شرعة الاعتداء على الآخر المختلف عبر تحقيره وتصنيفه.

الشباب السلفي والغزو الثقافي للفضاءات العمومية بتونس

La jeunesse salafiste et l'invasion culturelle des espaces publics en Tunisie

هادية الصيود

جامعة المنستير

المقدمة

تكشف الهوية الثقافية للشباب السلفي جملة من الرهانات التي يتداخل فيها الديني والاجتماعي، حيث طغى المتخيل الديني على حياتهم اليومية وتصرفاتهم جاعلين منه عاملا من عوامل القوة والتمايز بالنسبة للآخر (الكافر). وقد أصبح الدين عند هذه الفئة يُوظف بشكل آلي ليتمكن من اكتساب مكانة مميزة مع تأدية دور مهم تدل على رغبة معلنة في تصحيح العقائد والأخلاق من خلال هدم النصب التذكارية وحرق الزوايا وتهشيم المعارض الفنية... وصاحب هذه الأعمال خطاب التكفير واعتبار كل عمل فني يمثل شركا بالله، وهو ما شجّع البعض على استباحة الفضاءات العمومية والتنكيل بها ومحاولة تعويضها بفضاءات بديلة: وهي الخيمات الدعوية لمزيد بسط نفوذه وفكره على المجتمع ومؤسساته العمومية.

ومن هذا المنطلق، فإن عودة التحركات الدينية المتطرفة بأشكالها ورموزها يطرح جملة من التساؤلات العميقة التي وجب البحث والتعمق فيها لمعرفة كنه هذا الحراك الشباني المتطرف. فماذا نعني بالشباب السلفي؟ وماهي أهم مقومات هويته الثقافية؟ وكيف تشكلت هاته التحركات الشبانية المتطرفة بتونس؟ وأين تكمن مظهرات السلوك المتطرفة المهيمن للشباب السلفي عبر الفضاءات العمومية؟

1. هل أن فشل المشاريع التنموية كان سببا في تشكل الحركات السلفية المتطرفة؟

حتى نتمكن من الإلمام ببحوثات الموضوع ومختلف جزئياته فإنه من الضروري العودة إلى تاريخ هذه الحركات وفهم موقعها ضمن تشكل الحركات الاجتماعية والبنية الثقافية والذهنية لشخصية التونسي. لذلك يتعين علينا فهم نسق الفعل التاريخي الذي أفرز هذه الحركة

الاجتماعية وإبراز التقاطعات بين الفردي والجماعي والمؤسسي مع إيضاح الأثر الذي خلّفته التجارب التّرمويّة الخاضعة للضغوطات الخارجيّة والتي لم تكن نابعة من تفاعلات داخلية. ومن جهة أخرى يرى بعض الباحثين أنّ كان للاستنساخ المشوّه للتجارب المستوردة دور في بروز فئات مهمشة وفاقدّة أدنى مقومات التّنشئة المدنيّة المتوازنة بعد أن تآكلت أطر التّنشئة الاجتماعيّة التقليديّة وتفاقمّت في الوقت ذاته التوتّرات الاجتماعيّة تزامنا مع فشل المشاريع التّرمويّة التي لم تتلاءم وحاجات المجتمع، ما أدّى إلى اتّساع دائرة التهميش والفقر.

1.1. تجارب ترموية فاشلة، وتوتّرات اجتماعية

اعتبر البعض أنّ فشل المشاريع التّرمويّة كان من العوامل الموضوعيّة التي ساهمت في تنامي الحركات السلفيّة المتطرفة داخل المجتمع التونسي وذلك مع بدايات تجربة التحديث التي شهدتها تونس بعد الاستقلال والتي تميّزت بخاصيّتين مهمّتين:

الأولى: وتمثّل فيما يسمّى بالتحديث الوجوي وتهميش الأطر التّقليديّة كلّها مثل الدّين والثرث ... وغيره والتي تتجسّد في «إلغاء التّعليم في جامع الزيتونة وتحويل مؤسسات الإسلام الظرفي إلى مدارس ومراكز حزبيّة»² وذلك في إطار ما يسمّى مواكبة الحداثة واللاحاق بركب المجتمعات المتقدّمة. هذا التّصوّر الحداثوي لدولة الاستقلال والذي تبنته تونس تطلّب تحقيقه التدرّج في حالة من الاستقرار و الثبات المجتمعي، في حين أنّ الحداثة الغربيّة هي في الأساس سلسلة من التّحوّلات العميقة التي شملت المجالات الثقافيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة في العمق، والتي يستحيل فرضها قسرا على مجتمع يمتلك أسس وطرق تفكيره الخاص.

أما التّصور التّرموي الثّاني: فتمثّل في أنّ الدولة انتصبت كفاعل مركزيّ، بوصفها الفاعل الرئيسيّ المحرك للتحديث الاجتماعي ضمن أنموذج تحديثي تضطلع فيه بدور «إله المجتمع الذي يسلم الأفراد أمرهم إليه فيما يتعلّق بتوفير الشغل والصّحة والرّفاه الاجتماعي وكلّ ما يتعلّق ببحوحة العيش وراحة البال»³. وهو تصوّر قائم على التّوجّه الاشتراكي للدولة مع اتّباع سياسات أمنيّة مشدّدة لكبح أي احتجاج. وقد آلت التجربة الثّانية إلى الفشل أيضا لأنّ التحديث لم يكن مسبوقا بتجربة صناعيّة ولم يكن نابعا من داخل المجتمع وحراكها الذاتي وإلّا تمّ إسقاطه ممّا أدّى إلى تنامي نسب البطالة والفقر وعجز الدولة والتّجربة التعاضديّة عن تلبية حاجات العمال «كما تزايدت ديون الدولة الخارجيّة وارتفعت فوائدها، إلى أن وصل الأمر إلى العجز عن دفع أعبائها وما ترتّب عن ذلك من المطالبة بجدولة الديون واهتزاز ثقة الأسواق التّقدّيّة ووقف القروض والاضطراب المتزايد للأوضاع الاقتصاديّة والاجتماعيّة»⁴. وعموما لم تفرز الأوضاع في أواخر تجربة التعاضد إلّا حالات من التّوتّر الاجتماعي التي لم تصل إلى مستوى الحركات الفاعلة والقادرة على التّغيير. أمّا التّجربة الليبراليّة التي امتدّت من سنة 1970 إلى سنة 1986 مع قبول سياسات صندوق التّقدّد الدولي والتي تمثّلت في «خفض الإنفاق في المجالات الاجتماعيّة، مثل التّعليم والصّحة والسّكن ودعم الموادّ الأساسيّة والصّمان الاجتماعي وكذلك عبر الزيادة في أسعار العديد من الموادّ الأساسيّة مثل التّقلّ والمحروقات والاتّصالات، والضرائب

1 الشرفي (عبد المجيد)، لبّئات، دار الجنوب للنشر تونس، 1994، ص 18.

2 لبيض (سالم)، "ثقافة المؤسسة وأثر العولمة في العالم العربي: مثال تونس"، إنسانيات، العدد 22/ديسمبر 2003، ص 48.

3 غربالي (فؤاد) "الشباب والذين في تونس: دراسة لأشكال الهويّة الجديدة في المجتمع التونسي"، إضافات، العددان 23-24، 2012، ص 3.

4 لبيض (سالم)، ثقافة المؤسسة وأثر العولمة في العالم العربي: مثال تونس، إنسانيات، العدد 22، ديسمبر 2003، ص 52.

غير المباشرة، كالأداء على القيمة المضافة»¹ فقد انتهت بتنامي الاحتجاجات الاجتماعية التي اندلعت آنذاك ومن أهمها الإضراب العام الذي نفّذه اتحاد الشغل سنة 1978 و ثورة الخبز سنة 1984.

وفي خضم هذه الأوضاع ظهرت أوّل حركة سلفية في تونس وذلك سنة 1986 وهي الجبهة الإسلامية التّونسية، وكان من أهم قادتها «محمد علي الحراث» و«عبد الله الحامي» و «محمد خوجة». وكانت الأوضاع العالمية ملائمة لمثل هكذا حركات، من ذلك انتصار الثورة الإسلامية في إيران، والحضور السوفياتي في أفغانستان (1979-1989) في إطار الحرب الباردة، لتتطلق حرب الأفغان تحت شعار «الجهاد ضد الكفار» الذي تبناه العديد من التّونسيين الذين انخرطوا في هذه الحرب تحت قيادة «بن لادن» و«عبد الله عزّام».

ومع تنامي الأزمة الاقتصادية والاجتماعية، شرعت تونس في تنفيذ المنوال التّنامي الجديد منذ عام 1986، لتتخرط تونس في الاقتصاد المعولم فكانت النتيجة أن تعمقت «اللا مؤسسة» وكل ما كان يعهد به إلى الدولة ومؤسساتها أصبح منوط بعهدة سياسات العولمة التي تفرض المبادلات الحرة وتشجّع المبادرات الفردية والخصخصة في عدّة مجالات ونتج عن ذلك تهميش فئات عديدة لم تجد فرصتها في سوق العمل والإنتاج، في وقت ازدادت فيها السياسات الأمنية والقمعية للدولة. كلّ هذه العوامل ساهمت في تولّد جوّ من الحقد والضغينة لدى الفئة المهمّشة من المجتمع وخاصة لدى الشّباب منها ليتصاعد الموقف نحو ممارسة العنف لتكون «هذه القوى المقصية بؤرا للتوتر الاجتماعي ومصدرا للانفلات الأمني كلّما تعكّر المناخ الاجتماعي وتأزمت الأوضاع»، لذلك مثل الحراك الاجتماعي مرحلة تحوّل مفصلي في نشاط الحركة السلفية المتطرفة التي انتقلت معه من السريّة إلى العلنيّة.

2.1. انتفاضة 2011 واستغلال العاطفة الدّينية لدى الشّباب المهمّش:

مثّلت انتفاضة 2011 بتونس منعرجا حاسما للشباب السلفي وغير السلفي فقد كان ضعف مؤسسات الدولة الظرفية الملائمة لبروز نشاط الحركة السلفية في العلن، حيث وجدت الفئات الشّبابية المهمّشة والمغفية فرصة مواتية للتعبير عن هويّتها والمطالبة بحقوقها المشروعة وذلك تزامنا مع اتّساع فسحة حرية التعبير وبروز خطابات سياسية تنادي بالحق في الديمقراطية والحرية والمواطنة إضافة إلى تحرير المساجد من سلطة الدولة، كلّ ذلك ساهم في عودة الشّباب السلفي بقوة إلى الدين وذلك أمام السيطرة الشّبه تامّة للأئمّة السلفيين على المساجد.

وكان الشباب الغير المتدين لا يمتلك أدنى مقومات التّنشئة الدّينية يجد نفسه أمام بديل صوّر له مثالا للإسلام الحقيقي فتقبّل الفكر السلفي المتطرّف بدون تفكّر أو نقاش، خاصة وأنّ الحركة السلفية تمتلك أنموذجا ثقافيا جاهزا وشاملا يجعل الشاب يتبناه من دون تردّد وهو ما أسماه «مارسيل غوشيه».

بأنّه «حالة من الخروج من الدين مع العودة إلى اكتشافه»²، لقد تحوّلت الحركة السلفية إلى استثمار للدين في المجال العام وذلك حتّى تسوّق أفكارها وتحقّق أهدافها بطريقة تتلاءم

1 نفسه.

2 غوشيه (مارسيل)، الدين في الديمقراطية، ترجمة شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، ص 36.

وحاجات الشباب لتكون نوعا من الامتداد لذاته.

وتعتمد الحركة السلفية المتطرفة جملة من الاستراتيجيات التي تستغل مناخ أزمات الشباب وإحباطه، وقولبتها بشكل تطويعي يستثمر الدين ويخلق شبكات تضامنية تسعى إلى إيهام الشباب بأنها الحل الوحيد لتجاوز الصعوبات التي يعيشها. هكذا تتمكّن من إدراجه ضمن شبكة علاقات دينية-مصلحية مما يسمح باستقطابه أولا، ثم إيهامه بأنّ الأزمات التي حدثت له هي نتيجة تغلغل العلمانية والابتعاد عن تعاليم الدين.

وتبعا لهذه الاستراتيجية، تسعى الحركة السلفية استغلال الدين كمحرك لتصفية الحسابات مع العلمانية أولا ثم مع جميع الفرق المخالفة بهدف إزالتها من المشهد باعتبارها عوائق تحول دون تحقيق غاياتها السياسية.

2. السلفية والشباب السلفي

1.2. في معنى السلفية

يعود مصطلح السلفية نسبة إلى «السلف الصالح» وهو تعبير يقصد به المسلمون الأوائل من «الصحابة» والتابعين وتابعي التابعين للنبي محمد والذين عاشوا في القرون الثلاثة الأولى في الإسلام والسلفية هي منهج إسلامي يدعو إلى فهم الكتاب والسنة والذي يدعو إلى أخذ الأحكام من القرآن والأحاديث الصحيحة والتمسك بما نُقل من السلف.

ونجد نوعين من السلفية: السلفية العلمية أو الدعوية من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد بالعلم عبر تعليم الناس أمور الإسلام كلّها، ويركّز دعاته جهودهم على طلب العلم لتحقيق عقيدة التوحيد وإنكار البدع ومعرفة الأحكام الشرعية والالتزام بها مثل ثنائية الحلال والحرام / المستحب والمكروه... وأيضاً كلّ ما له علاقة بالحديث والفقه، وهم يدعون إلى تنقية الدين الإسلامي من مختلف الشوائب، وإلى تطبيق ذلك دون مقاومة الحكام وأولي الأمر.

أما النوع الثاني من السلفية والتي سنهتم بتحليله في علاقته بالشباب فنجده يتبنّى الجهاد كآلية للتغيير وفق أسلوب التنظير والتكفير وصولاً إلى العمليات الميدانية المسلحة التي تستهدف الأمن العامّ والقضاءات العمومية والمرافق الحيوية وذلك قصد تحقيق غايات سياسية محلية ودولية.

ويستند هؤلاء في تحركهم إلى ما يسمّونه «مبدأ الولاء والبراء» وهو التبرؤ من الحكومات الرافضة شرع الله والموالية لمبادئ الدول الغربية. والسلفيون الجهاديون تبار متطرّف يهدف إلى تغيير البنى المجتمعية والسياسية والثقافية والدينية باعتماد قوة السلاح السلفي الجهادي وهو ما يطلق عليه بالحراك السلفي المتطرّف.

2.2. الحراك السلفي بين استراتيجية الهدم وإعادة التأسيس

عادة ما يهدف الحراك إلى التغيير وتأسيس بديل جديد اعتماداً على برامج واستراتيجيات أطلق عليها الباحث آلان توران، عبارة: «الفعل الأدائي والاستراتيجي»¹ والتي تستند بالأساس على مبدأ الهوية أي أنّ مثل هذه التحركات توجهها مطالب الدفاع عن مبادئ ثقافية معينة وهي

1 Touraine (Alain), Le Retour de l'acteur, Fayard, Paris, 1984, p10.

تشبه في تحركاتها الحركات النسوية التي تُعلي مكانة المرأة وتبني الدفاع عن حقوقها وتطالب بالمساواة مع الرجل، وهو نفس التَّمثُّل الذي تنتهجه الحركة السلفية التي تبني مطالب تؤدي حتماً إلى إحداث تغيير في البنى السياسية والاقتصادية والاجتماعية من خلال تطبيق شرع الله أي بناء هوية جديدة عبر الدعوة الجهادية لفرض «الدين» المتخيل عندهم، والذي يُعتبر المرجعية الأساسية التي تستند عليها.

ولا يستقيم هذا الحراك السلفي المتطرف إلا بوجود خصم تدخل معه الحركة السلفية في علاقة صراع، هذا الظرف يمكن أن يتمثل في مؤسسات الدولة (أمنية وعسكرية)، أو جماعات أو حركات سياسية أو عقائدية تختلف معها من حيث الهوية أو المبدأ أو المعتقد، أي كل طرف يختلف معها ويعيق مطالبها ولا يتقبلها، ويسهل تكفيره، وبالتالي يمثل هدفاً للتغيير الذي يشترط أن يكون كلياً وشاملاً.

ويكون هذا التغيير على طريقتين إما تغييراً فوقياً ينطلق من إنهاك مؤسسات الدولة ومن ثمّة الانتقال إلى تغيير المجتمع بأكمله ومؤسساته وثقافته ومرجعياته أو التغيير التّحتي الذي يعتمد الدعوة والإقناع حتى ترسخ أفكارها في البنية الذهنية للفاعلين، ويصير تطبيق الشريعة الإسلامية مطلباً جماهيرياً وذلك من دون التحول إلى مواجهة مع مؤسسات الدولة¹.

هذه الطريقة تعتمد على حشد الطاقات الشبابية وراء مشروع التغيير الشامل فتعمل على تعميق القطيعة بين الشاب وواقعه المعيش عبر التّفنّن في تصوير الواقع في صورة سوداوية تجعل الشاب ينظر إلى جميع مجالات الحياة على أنها مبنية على الخطأ، ومخالفة للسنة النبوية، ولا تحترم مآثر السلف الصالح.

3.2. مرتكزات الهوية لدى الشباب السلفي

يعتبر المظهر الخارجي ركيزة أساسية في الهوية الثقافية للشباب السلفي حيث يطلق لفظ سلفي على من يطيل اللحية ويرتدي القميص. هذا المظهر الخاص بالشباب السلفي يساعده على تحقيق القبول داخل الحركة المتطرفة مقابل نفوره من المجتمع الذي يتعايش معه. وينتج هذا التوتر بين الشاب السلفي ومجتمعه عن الاختلاف في الهوية الثقافية وفي تمثّل الإسلام في الواقع المعيشي الذي يرى فيه اندثار النمط الديني.

فيعيش الشاب صراعاً بين عالَمين مختلفين في القيم والمبادئ تفصل بينهما حدود رمزية ذات طابع عقائدي والتي تعكس الاعتقاد الجازم بأن المجتمع الذي يعيش فيه مُجْتَنَّب من مرجعيته الدينية ويتبع مرجعية غريبة قائمة على الحداثة والمدنية. وهو ما أكّده إبراهيم الحيدري بقوله: «في الوقت الذي تضعف علاقات السلفيين مع الآخرين المختلفين معهم عقائدياً، تقوى علاقاتهم فيما بينهم على أساس رُوحِي وعقائدي، وبقدر ما يبتعد السلفي من قيم مجتمعه يقترب من هويته الفرعية»².

لذلك يحصل نزاع ينجم عنه فيما بعد تكفير وعنف رمزي أو مادي بسبب اعتقاد الشباب السلفي لامتلاكه الحقيقة المطلقة وبأنّ اختلاف الآخرين معارضة لشرع الله وعصيان لأوامره

1 القروي (ماجد)، الشباب السلفي في تونس دراسة سوسيوولوجية بمدينة سيدي علي بن عون، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ماي 2019، ص 23.

2 الحيدري (إبراهيم)، سوسيوولوجيا العنف والإرهاب، دار الساقي، بيروت، 2015، ص 249.

وبالتالي وجب تصوّر جديد لنمط حضور الدّين في المجال العامّ. ولعلاقة الدّين بالسياسة وضرورة تحرير المجتمع من جهله وغفلته عبر التّكفير أو التّصديّ لهم معنويًا أو ماديًا وهو ما شهدته الفضاءات العموميّة والمؤسّسات الثقافيّة والفنيّة، الّتي كانت هدفاً لعدّة هجمات من مجموعات متطرّفة ومتشدّدة تسعى إلى هدم النصب التذكاريّة والتماثيل التاريخيّة بغية إعادة تأسيس نظام مغاير عماده الجهاد ونصرة شرع الله.

4.2. هشاشة الديمقراطية وصعود الفكر الأصولي المتطرف

عرفت الانتخابات التونسية بعد انتفاضة 2011 ارتفاع نسبة ناخبها من ذوي الفئات الفقيرة والمهمشة ومتساكني الأحياء الشعبيّة والأرياف وبالتحديد الفئة البسيطة الأميّة. هؤلاء الناخبين اعتقدوا بأن التراث السلفي يجسد فعلاً المسار الصحيح لدولتهم وبالتالي فالتصويت للأحزاب ذات الطابع الإسلامي يعتبر واجباً دينياً، وفي المقابل يعتبر التصويت للعلمانيين خطيئة وإثماً. فهذا الخلط الذكي بين الدين الإسلامي وبين الحركة السياسيّة المنبثقة منه هو الذي لعبت عليه كل تيارات الإسلام السياسي وهو سبب نجاحهم واكتساحهم لكل الانتخابات التي تمت في تلك الفترة، فأصحاب العقول البسيطة أو أشباه المتعلمين لا يستطيعون التفريق بين الدين والتأويل الأصولي له. إذ هما شيء واحد بالنسبة لهم [...] إذا كان التصويت مشروطاً منذ البداية بالخوف من النار والطمع في الجنة، فإن اللعبة الديمقراطيّة مزيفة مسبقاً ومحسومة سلفاً للتنظيمات الدينيّة أو التي تستخدم الدين بكل فعالية كإيديولوجيات سياسيّة ولا يستطيع التيار العلميّ التقدّم أن يفعل شيئاً.

ومع صعود الحركات الإسلاميّة إلى مناصب الحكم السياسي وفوز أحزابه واتساع رقعة مناصريه، ظن الوعي السلفي في البلاد العربيّة بأنه ربح المعركة السياسيّة لينتقل مباشرة إلى بسط نفوذه على فضاءاتها العموميّة ووضع يده على ثقافتها المحليّة عبر موجة تحطيم غير مسبوقة تمثلت في تهجم صارخ على رمزيّتها التاريخيّة والثقافيّة مؤكّدين رفضهم المعلن والصريح للمواقف الحداثيّة التي تحتلّها ذاكرتها ضمن أعمال فنية كالمعارض الفنيّة والنصب التذكاريّة المتواجدة في الفضاءات العموميّة.

وقبل الحديث عن الصّراع الثقافيّ بين الطرفين توجّب إيضاح ماهيّة الفنّ وتاريخيّته لدى المجتمعات العربيّة.

3. الفن والفضاء العمومي

1.3. ماهيّة فن النحت لدى المجتمعات العربيّة

بين حقبة تاريخيّة وأخرى بشهد العالم العربي تحطيماً لبعض الآثار الفنيّة وخاصة منها المنحوتات المعروضة في الأماكن العامّة لتتكرر مثل هذه المشاهد مع صعود الحركات الدينيّة المتشدّدة.

وبالبحث عن السبب نجد أن العامل الرئيسي هو الارتياح الديني من فن النحت، واعتبار كلّ منحوتة هي "مخلوقة"، والخلق هو عمل إلهي، ولا يمكن للإنسان أن يكون "خالقاً" إلى

جانب الله. والخلق الفني (رسوم أو منحوتات) هي في نهاية الأمر شرك بالله. كما كان البعض من شيوخ الفتنة يروجون أنَّ هذه المجسّدات، نحن أو صورة، يمكن أن تكون محلّ عبادة. واستقبل تحطيم المتطرفين للتماثيل بتدديد وطني ليس لأنها ذات إبداع فني فقط بل وأيضا لكونها وثيقة تاريخية في المقام الأول وموضع اعتزاز وطني.

2.3. فتاوى الدعاة في تاريخ الفن

تنوعت الفتاوى وتناقضت حول مسألة تحرير العمل الفني وخاصة منها المنحوتات ذات ثلاثة أبعاد منذ القرن السابع للميلاد لتحسد أكثر بعد دخول الفن الحديث للعالم العربي أي منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر لبرز موقفان مختلفان للفن التشكيلي وفن النحت بالخصوص وهما "لمحمد عبده" و "محمد بن عبد الوهاب".

أما الموقف التنويري فهو للإمام "محمد عبده" (1849-1905) الذي وصف رحلته إلى صقلية لسنة 1894 في مجلة المنار اذ يقول: "إذا كنت تدري السبب في حفظ سلفك للشعر، وضبطه في دواوينه، والمبالغة في تحريره، خصوصا شعر الجاهلية، وما عني الأوائل لجمعه وترتيبه، أمكنك أن تعرف السبب في محافظة القوم على هذه المصنوعات من الرسوم والتماثيل، فإن الرسم ضرب من الشعر الذي يُرى ولا يُسمع، والشعر ضرب من الرسم الذي يُسمع ولا يُرى".¹

وهو نفس المنهج الذي اتبعته مؤسسة الأزهر، حيث أكد الدكتور أحمد الطيب شيخ الأزهر في أكثر من مناسبة "عدم جواز الاعتداء هذه المعالم الحضارية بأي لون من ألوان الاعتداء هدماً أو تشويهاً أو بيعاً أو نهبا أو تدميراً، وأن الاعتداء عليها هو الاعتداء على الحضارة والتراث الإنساني".² وبناء على ذلك أضاف عبده حول جواز أو تحريم تحطيم التماثيل: "إن الراسم قد رسم، والفائدة محققة لا نزاع فيها، ومعنى العبادة وتعظيم التمثال أو الصورة قد عُي من الأذهان، فإما أن تفهم الحكم من نفسك بعد ظهور الواقعة وإما أن ترفع سؤالاً إلى المفتي وهو يجيبك مشافهة". وذلك في إشارة إلى عدم تحريم مثل تلك التماثيل وعدم وجود أي داعي لتحطيمها.

ظل هذا الموقف التنويري المتطور قائماً منذ عصر النهضة العربية حتى بداية ظهور الحركات السلفية في العشرين سنة الأخيرة حيث استمدت مواقفها من أراء الشيخ "محمد بن عبد الوهاب" (1703-1791) عبر كتابه "التوحيد الذي هو حق الله على العبيد في باب" (ما جاء في المصوّرين) والذي يؤكد فيه لا فقط تحريم التصوير دون أي استثناء أو تضليل وإنما يكون "يطمسها إن وجدت" كما قام بمقارنة القبور نفسها في باب (ما جاء أن الغلو في قبور الصالحين يصيرها أوثاناً تعبد من دون الله) الأوثان ولعن زيارات القبور.

وقد تتلمذ على يده "الشيخ العثيمين" الذي يذهب إلى تحريم التصوير الفوتوغرافي نفسه فيقول في مجموع فتاويه "من نسب إلينا أن المحرم من الصور هو المجسم وأن غير ذلك محرم فقد كذب علينا، ونحن نرى أنه لا يجوز لبس ما فيه صورة سواء كان من لباس الصغار أو من لباس الكبار، وأنه لا يجوز اقتناء الصور للذكرى أو غيرها إلا ما دعت الضرورة أو الحاجة".³

1 لعبي (شاكر)، "تحطيم التماثيل في فضاءات العالم العربي العامة"، أنظر:

بتاريخ 2015-10-06.

2 بوظو (عماد)، "الفن بين مفرقة رجال الدين وسندان".

<https://www.maghrebvoices.com/archive> (2017/10/04)

3 بوظو (عماد)، نفس المرجع.

وكان من نتائج فتوى "الإمام عبده" ازدهار الفن ومدارسه في مصر ثم العالم العربي أما نتائج فتوى الإمام "محمد بن عبد الوهاب" فهو اختفاء الآثار والأبنية التاريخية وتسوية الأضرحة الروحية والرمزية منذ القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا.

3.3. سلسلة تخطيط التماثيل بالبلدان العربية:

انطلاقاً من فتاوي الوهابية شهد العالم العربي تخطيط سلسلة من التماثيل التاريخية مثل تدمير تماثيل بوذا الضخمين في أفغانستان وذلك في الثاني من شهر مارس 2001 من قبل حركة طالبان المتطرفة التي حظرت منذ بداية الألفية الثانية جميع أشكال الصور، والرياضة، والموسيقى بما في ذلك التلفزيون، وقد استغرقت عملية تدمير التماثيل عدة أسابيع واستخدمت فيها أسلحة ومفجرات مختلفة.

وتواصل التخطيط للنصب والتماثيل بعد ذلك في شهر فيفري سنة 2015 حيث أذاع تنظيم داعش مقطع فيديو ظهر فيه مسلحون من التنظيم في متحف الموصل بالعراق وهم يدمرون التماثيل الأثرية التي يصل عمر بعضها لخمسة آلاف سنة لقطع صغيرة حتى لا يتم إصلاحها، كما كررت الحركات السلفية العملية ذاتها في مدينة تدمر بسورية بما فيها من أعمدة تاريخية ومعابد ومدافن. وعمد متطرفون إلى قطع رأس تماثيل لأبي العلاء المعري في مدينة معرة النعمان في بدايات عام 2013. وهناك عشرات الأمثلة المتشابهة التي حصلت في مناطق وتواريخ مختلفة¹ والتي تدور كلها حول الحرق والتهشيم للتماثيل والقبور باعتبارها من المحرمات في الإسلام حسب فتواهم.

ويستند هؤلاء في أفعالهم إلى مجموعة من الأحاديث «للبخاري» و«مسلم» منها «أشد الناس عذاباً يوم القيامة الذي يباهون بخلق الله» «وإن أصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيامة، يقال لهم أحيوا ما خلقتم» ومثل «ومن أظلم ممن ذهب يخلق كخلق، فليخلقوا ذرة أو فليخلقوا حبة أو فليخلقوا شعيرة»، وفي «صحيح البخاري» «أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورين» وفي الترمذي حديث يضع المصورين مع المشركين. وهناك حديث يقول فيه «إن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه كلب، ولا صورة ولا تماثيل، ولا جنب»².

ويتناول هذا التحريم حسب شرح علماء الحديث كل أشكال الرسم والنحت والحفر النافر لأي كائن فيه روح إنسان كان أو حيواناً، ولا يقتصر هذا التحرير على المسلمين، أي أن العقوبة تشمل لكل رسام أو نحّات بغض النظر عن أصله ومعتقداته، وأن من واجب المسلمين تخطيط هذه الأعمال. وبالإضافة للأحاديث هناك آية واحدة يرى بعض الباحثين أنها تتعرض لهذا الموضوع وهي سورة المائدة الآية 90 «يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون».

ويقول بعض المفسرين أن الأنصاب كانت حجارة تنصب فوق بعضها يتم التقرب إلى الله من خلالها وتذبح الأضاحي عليها وذلك في عصر الجاهلية، ولا نجد في هذه الآية ما يدل صراحة على هذا التحريم القطعي الذي تناقلته كتب الحديث ولا تذكر المراجع الدينية أي آية أخرى يمكن الاستدلال منها على تحريم للرسم والنحت أو ما يماثلهما.

1 لعبي (شاكرو)، المرجع السابق.

2 Ibid.

وقد تعود مسألة تحريم فنّ النحت إلى الخلط بين كلمة صنم محل التمثال والذي يعبر عن رغبة عميقة إلى اعتبار الفن الثلاثي الأبعاد نمط وثنيا للعبادة وليس شكلا فنيا ذا وظائف أخرى. وهذا الخلط عادة ما نجده في المجتمعات التي يظلّ العامل الديني طاغيا بقوة في مختلف ممارساتها اليومية.

في المقابل توجب ضرورة التدقيق بين مفردات «صنم» و «وثن» و«نصب» وعدم الخلط بينها فكل كلمة لها سياقها الخاص بها فالصنم مثلا لا نعني به بالضرورة النصب التذكاري أو التمثال التاريخي.

4. تخطيط النُصب التذكارية في الفضاءات العمومية بتونس

1.4. تمثال الطاهر الحداد بقابس (1899-1935)

ظن الشباب السلفي التكفيري بأن مسار التاريخ السابق قد يشرّع لهم الآن أن يقتربوا العديد من الهفوات والأخطاء في حق ثقافة وتاريخ دولتهم والتي لا يعترفون بأجهزتها وأنظمتها السياسية مقابل تشريعهم لإمارة الخلافة التي يترغمها أمير المؤمنين.

وفي هذا السياق المتطّرف وقع تخطيط العديد من التماثيل والمنحوتات من بينها النصب التذكاري لرائد تحرير المرأة "الطاهر الحداد" والذي كان موجودا في ولاية قابس وبالتحديد في الحامة مسقط رأسه وبين أهله، وهي رسالة واضحة المعالم إلى التونسيين جميعهم مفادها أن تهديد نمطهم المجتمعي لا يزال هدفا ذا أهمية للمتشدّدين وأن معركة الحريات لم تحتم بعد (انظر الصورة رقم 1 في الملحق). فتحطيم تمثال الطاهر حداد هو عبارة عن محاولة الطمس لوجوده التاريخي للذاكرة الوطنية واستهداف لقيمه الرمزية للمجموعة الوطنية خصوصا وهو مؤلف كتابه "امرأتنا في الشريعة والمجتمع سنة 1930 الذي ينصّ على النهوض بوضع المرأة، وإعطائها المكانة التي تستحقها وحمايتها من الاضطهاد الاجتماعي التي كانت عليه¹ هذا الكتاب الذي إنقلب ضدا على الحداد آنذاك ومورس عليه صنوف القهر والمعاناة، فقد منع من مواصلة دراسته الحقوق وجرد من شهاداته العلمية ومن الحق في التدريس والعمل كما رُمي بالخيانة رغم أنه من مؤسسي الحزب الحر الدستوري الذي قاد لاحقا البلاد إلى الاستقلال.

ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد وإنما تالت الردود العنيفة على كتابه برسالة تحمل عنوان " سيف الحق على من لا يرى الحق" للشيخ عمر بن إبراهيم البري المدني الذي نصت الحداد بأنه من شيعة طه حسين وسلامة موسى الملحدين المتشردين بدعوى الإصلاح والتجديد. أما الرد الأشهر فهو الكتاب الذي اختار له الشيخ محمد الصالح بن مراد سنة 1931 عنوانا لافتا " الحداد على امرأة الحداد"².

والمعروف أن التاريخ انتصر للحداد، فكان أول قانون سنّته دولة الاستقلال عام 1956 هو مجلة الأحوال الشخصية التي وضعت فكر الحداد الإصلاحي موضع تنفيذ، بحيث تحول إلى أحد أهم مقومات الثقافة المدنية التونسية المعاصرة.

1 زيود (معز)، "تخطيط تمثال الطاهر حداد محاولة اغتيال للذاكرة الرمزية"، Alarobapp، صدر بتاريخ 10 فيفري 2015.

2 بن المنجي عبدة (خالد)، الثقافة للجمع، مطبعة الارهاب و سندان الاستشراق الجديد، مركز النشر الجامعي، تونس، 2021، ص 77-76.

ولكن السنوات الأخيرة أظهرت أن هذه الثقافة قد صارت عرضة لهجمات الشباب السلفي المتزمت حيث تكرر التهشم مع تمثال العامل المنجمي بالرديف في ولاية قفصة.

2.4. تمثال العامل المنجمي بالرديف

عرف الجنوب التونسي محاولات تحطيم وتشويه للجداريات والتماثيل نذكر منها تعرض نصب العامل المنجمي في ساحة الشهداء وسط مدينة الرديف من ولاية قفصة وذلك يوم 6 جوان 2015. وقد تعمّد محزبوه كتابة عبارات من قبيل "لا إله إلا الله" و "الله أكبر" و "هذا حرام". والجدير بالذكر أن صاحب النصب لا يمثل رمزا تاريخيا أو صاحب فكر تحزري كما هو الحال مع تمثال السابق للطاهر الحداد، وإنما هو يعود فقط لأحد عمال المناجم الفسفاط رافعا بيده العلم التونسي حيث يعود انجاز هذه المنحوتة إلى سنة 2014. ولم يكتف الشباب المتطرف إلى تحطيمه فقط وإنما قاموا بتعليق بعض أجزائه على مجسم القطار في وسط المدينة. ولم يسلم تمثال آخر من أيادي العابثين من الشباب السلفي بقفصة. ويمثل التمثال المنشور صورته في الصحف الوطنية رأسا بحجم ضخم تعرض للكسر وإلى الكتابات ذاتها على قاعدته (انظر الصورة رقم 2 للملحق).

ويبدو أن الثُصْب والتماثيل والجداريات والأعمال الشاخصة في الأماكن العامة التي وقع تحطيمها في الجنوب التونسي تجتمع كلها في رابط مشترك وهي الزمزية التنويرية والنضال الاجتماعي والنقابي الذي يراود محوه باستعمال العنف والتحطيم.

وبالعودة إلى تاريخ البلاد التونسية منذ الفترة الاستعمارية تحددت العلاقة بين المؤسسات الفقهية الإسلامية ورموز الحركة النقابية والتي ارتبطت بشكل وثيق بحركة التحرير الوطنية والتي عرفت منعرجا هاما آنذاك، ففي مطلع سنة 1925 شنّ الاستعمار الفرنسي حملة شرسة على الحركة النقابية الفتية التونسية ومؤسسيها قصد إيقافها ومنع انتشارها في أنحاء البلاد، حيث لم تمض سنة على ميلاد أول تنظيم نقابي وطني وهو "جامعة عموم العملة التونسيين" بقيادة الزعيم "محمد علي الحامي" ورفاقه من أمثال "الطاهر الحداد" و "بلقاسم القناوي" وغيرهما حتى قامت السلطات الفرنسية بمحاكمتهم. "وعوض أن يقف حماة الإسلام" من رجال دين ومشايخ جامع الزيتونة وقادة الحزب الدستوري من رموز الإصلاح إلى جانب هذه الجامعة النقابية الفتية، انخرطوا بشراسة في الهجمة التي أتت على الأعضاء المؤسسين وعلى أدبيات المنظمة الفتية برمتها وغذوا حملة صحفية مسعورة ضدها¹.

ومن خلال هذه المواقف والأحداث التاريخية يمكننا تفسير كل ما يحدث اليوم بعد أحداث 2011 بتونس وصعود الحركات الإسلامية إلى سدّة الحكم، والذي لم يفلح إلا في توطين الفقر والبطالة بكل هذه التراكمات التي كلّلت بالإحباط النفسي للشباب التونسي الذي لم يبق أمامه إلا خيارين، إما الحكم بالهجرة إلى الغرب أو الالتحاق بالركب الإسلامي الذي يوهمهم بأن مفاتيح الجنة بين أيديهم إذا هم عقدوا نيّاتهم على مقاتلة الرّدة وسلّموا أرواحهم لله والشهادة في سبيله².

كما سبقت الاعتداءات على النماذج المذكورة سلفا محاولات أخرى شبيهة لها مثل محاولة

1 بن المنجي عبيدة (خالد)، نفس المرجع، ص 78.

2 نفس المرجع، ص 80.

هدم قبر الزعيم الراحل الحبيب بورقيبة وأضرحة كبار الصوفيين في البلاد التونسية.

3.4. الصراع بين الوهابية والصوفية بتونس

شهدت سنتي 2012 و 2013 انتهاك مقامات الأولياء الصالحين والتهجم على زواياهم وأضرحتهم من قبل متطرفين سلفيين بدعوى الشرك بالله والوثنية التي تدور طقوسها داخل الأضرحة حيث شهدت تونس ظاهرة خطيرة تمثلت في سلسلة من الحرق والتخريب لأضرحة الأولياء الصالحين في مختلف ربوع البلاد والتي تجاوز عددها حوالي أربعة وثلاثين ضريحاً وآخرها مقام الولي سيدي أحمد الورفلي في أكودة من ولاية سوسة ومن قبله بأيام مقام سيدي بوسعيد الباجي¹. (انظر الصورة رقم 3 من الملحق) ومن المتعارف عليه أن أولياء الله الصالحين هم في الأصل متصوفة وشيوخ طريقة اعتكفوا في زاوية ما من ربوع البلاد قصد التفرغ التام للعبادة والتهجد عن شهوات الدنيا من خلال تجربة روحانية عميقة، هذا بالإضافة إلى مساعدة عابري السبيل والمحتاجين والفقراء.

وثقافة التصوف متجذرة في حياة المجتمع التونسي حيث كان التردد على مقاماتهم والتبرك بهم من ضمن الممارسات والعادات التي تجرى في المناسبات فأصبحت من الموروث الثقافي المتجذر بتراتها المادي وجزءاً من هويتها الوطنية.

ولكن ما تعرضت له المقامات والزوايا من نبش للأضرحة وحرق أدى إلى صدمة ثقافية للرأي العام التونسي والعالمي، حيث نددت المديرية العامة لليونسكو بشدة لما تعرض له مقام السيدة عائشة المنوبية بمنوبة وذلك في تصريح لها يوم 22 أكتوبر 2012 عن مركز الإعلام للأمم المتحدة في تونس ما اعتبرته أعمال تدنيس وتدمير طالت هذه المعالم التاريخية والتي هي بمثابة الاعتداء على الشعب التونسي الذي تميز عبر تاريخه بالتسامح واحترام تنوع المعتقدات وممارسة العقائد. ومن طرف آخر منحت السفارة الفرنسية مبلغاً مالياً لإعادة تهيئة مقام الولي الصالح سيدي أبي سعيد الباجي وذلك في إطار المساهمة في حفظ وترميم التراث التونسي².

وتعود علاقة الفكر الاصلاحى التونسي بالفكر الوهابى منذ القرن الثامن عشر عندما وجه «محمد بن عبد الوهاب» رسالة إلى أمير تونس حمودة باشا الحسيني يدعوه فيها إلى اتباع المذهب الوهابى الداعى إلى مقاومة ما أسماه بالبدعة ومن بين ما كان يراه بدعاً هي مقامات الأولياء الصالحين وزيارة القبور والأضرحة. فكان رد علماء تونس آنذاك أمثال قاسم المحجوب، وإسماعيل التميمي، وإبراهيم الرياحي واضحا حاسما برفض الدعوة الوهابية. ومنذ ذلك الوقت واصلت تونس شق طريق الإصلاح بالاعتماد على المبادئ الوسطية والاعتدال والانفتاح. ولكن هامش الحرية التي الذي وقرته انتفاضة 2011 استغلها الوهابيون للعودة إلى تونس وتجنيد شبابه لاعتماد العنف وحرق الأضرحة والزوايا الصوفية وذلك بهدف تحويل تونس إلى إمارة وهابية جديدة. وفي إطار التصدي لظاهرة التطرف الديني عبر مفكرها ونخبها على تحويل مقامات الأولياء الصالحين إلى مراكز للنشاط الفكري والثقافي ومكتبات تروج الكتب التي ترسخ قيم الفكر الاصلاحى التونسي مع مزيد العناية بالآماكن التراثية ذات الدلالات في الذاكرة وحتى تصبح من

1 الدريد ينشر (نزار)، من المستفيد من حرق وهدم الزوايا وأضرحة الأولياء الصالحين، أنظر:

موقع جريدة الصباح 82963/assabah/2023/9/24) بتاريخ

2 نفس المرجع.

مشمولات المجتمع المدني بمساعدة مؤسسات الدولة من أجل حمايتها من الحرق والإتلاف¹ الذي طال منشآت ومؤسسات عمومية مثلما حدث لكلية الآداب بمنوبة.

4.4. نكس العلم التونسي بكلية منوبة

حادثة إنزال العلم التونسي بكلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة قام بها شاب ذي عقلية متطرفة يوم 7 مارس 2012 أثناء تظاهر مجموعة من الطلبة السلفيين أمام الجامعة معبرين فيها عن رفضهم للقانون الذي يمنع وضع النقاب أثناء إجراء الامتحانات الجامعية وذلك من أجل التثبت من وجه الممتحنة حيث صادف أن سعد شاب متطرف سطح مدخل الجامعة وحاول استبدال العلم التونسي بعلم سلفي أسود والذي عادة ما يرفعه المتظاهرون في الأماكن العامة. ولم تتدخل الشرطة التي كانت ترقب الأحداث من بعيد لتصعد من بين الجموع فتاة² إلى ذلك السطح لتتجاوز السلفي بكل حزم وتنزل العلم الأسود فما كان من الشاب السلفي إلا أن تصدى لها ليوقعها أرضا. (انظر الصورة رقم 4 من الملحق).

ولم يكتف الشباب السلفي من التّهجم على الفضاءات العموميّة المفتوحة وإنما تواصل الأمر لتشمل الفضاءات المغلقة مثل المعارض الفنيّة.

5.4. انتهاكات الأروقة الفنية بالمرسى

مع تزايد الانفلات الأمني وكثرة المظاهرات في الشوارع منذ الانتفاضة التونسية تزايد ارتفاع الانتهاكات في الفضاءات العمومية والفنية، وكان من أبرزها الواقعة التي حدثت بقصر العبدلية الكائن بدائرة بلدية المرسى للضاحية الشمالية التابعة لمدينة تونس، حيث تقام كل سنة تظاهرة تعرف باسم ربيع الفنون بالمرسى والتي يشرف عليها مجموعة من الفنانين التشكيليين.

وقد قامت مجموعة سلفية متطرفة بهجوم على المعرض الفني، انتهى بتحطيم أعمال فنية بتعلّة أنها تمس بالمقدسات وبالدين الإسلامي حسب قول مرتكبيها، وقد قاوم المجتمع المدني هذا الاعتداء، بفضح هذه الممارسات ونشر صور لهذا التخريب بشبكات التواصل الاجتماعية وكل وسائل الإعلام داخل البلاد وخارجها. كما اندلعت في الليلة الموالية للاعتداء مواجهات عنيفة مع قوات الأمن في العديد من الأحياء الشعبية التي تم تجييش شبابها ضد الفنانين المشاركين في المعرض والذين اتهموا بعد ذلك بعرضهم لأعمال تعكّر الجو العام³. (انظر الصورة رقم 5 من الملحق)

الخاتمة

مثل الإقصاء الاجتماعي العامل الرئيسي والمسؤول عن تنامي أعداد الشباب السلفي. فالأوضاع الاجتماعية المتأزّمة بعد انتفاضة 2011 بتونس جعلت الشباب يبحث عن بديل يوفر له ما عجزت عنه الدولة ومؤسساته من قيمة رمزيّة يُعلي بها مكانته في الهرم الاجتماعي،

1 Arfaoui (Olfa) et Ben Salem (Mohamed), Enquête publiée dans un livre électronique intitulé La culture et la solution ? adresse de lien visité 22 Juillet 2018.

2 تدعى الفتاة بخولة رشيد وهي طالبة في شعبة الفرنسية عمرها 25 سنة، وأمام موقفها البطولي وشمها رئيس الجمهورية التونسية المنصف المرزوقي في زمن الترويك. وكثيرا ما تكررت مثل هذه الانتهاكات لرموز الوطن في تلك الفترة.

3 بن المنجي عبيدة (خالد)، الثقافة للجميع، ص 69-70.

الأمر الذي جعله يلحق بركب الحركات السلفية المتطرفة بصفتها شبكة تضامن بديل يستعيد بها كرامته المفقودة من بطالة وحرمان عبر الانتهاكات المتتالية للفضاءات الثقافية والفنية. فالأفعال الشبابية وممارساتها في أشكالها الزاهنة هي سيرورة تعكس ضمنيًا واقعها اليومي تجاه دولة مكبلة عجزت عن استثمار طاقاتها الشبابية في إحداث مشاريع تنموية مستحدثة، وهو ما يستوجب إعادة النظر في الأوضاع الزاهنة مع ضرورة تشريك جميع الأطراف وهياكل المجتمع المدني من جمعيات ومنظمات محلية ودولية للنهوض بشبابها من برائن الفكر المتطرف.



صورة رقم 2



صورة رقم 1



صورة رقم 4



صورة رقم 3



صورة رقم 5

النسوية الإسلامية وإشكالية التطرف أيّة علاقة؟

Féminisme islamique et problème de l'extrémisme : quelle relation ?

زينب التوجاني

كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة

المدخل: في المفاهيم:

• في مفهوم التطرف

يرتبط التطرف بالجمود والدغمائية ومنتبى في هذا المقال التعريف نفسه الذي حددته الموسوعة الكونية لمفهوم الدغمائية الدينية والمتمثل في الاعتقاد بأفكار مطلقة قائمة على فكرة التقديس والألوهية وعلوية النص وحاكميته¹. فالتطرف بنية نفسية وفكرية تتسم بالانغلاق والثائية والدائرية والاعتقاد بوجود حقيقة ثابتة وكونية وواحدة ومطلقة لا يمكن أن يعترها الشك، وهي ظاهرة عابرة لكل الثقافات البشرية، ولكنها حين ترتبط بالدين تتسم بخصوصية العلاقة بين الحقيقة المطلقة الواحدة والمقدس، وتلك العلاقة خطيرة لأنها تمسي مبررة لإقصاء الآخرين ونبذهم ومحاولة إخضاعهم للجماعة والالتزام بطقوسهم وعباداتهم وقوانينهم وقيمهم. بل قد يصل الأمر إلى ممارسة العنف والإرهاب لإجبارهم على الخضوع والاتباع لتلك الحقيقة المتصورة مقدسة وواحدة ومطلقة². وتعرف موسوعة التطرف اللفظ بأنه كل ما يناقض الاعتدال

1 "En religion, dogmatisme désigne la disposition à croire des dogmes, c'est-à-dire des vérités religieuses dont les titres de créance ne relèvent pas d'une appréciation subjective, mais d'une autorité transcendante (celle du dieu qui se révèle ; celle de la société religieuse qui confesse, proclame, atteste que la tradition dont elle vit prend ses garanties dans une objectivité sui generis, dans une expérience du sacré qu'elle regarde comme un a priori fondateur" Henry Duméry, Encyclopædia Universalis, « Dogmatisme », Encyclopædia Universalis, consulté le 6 décembre 2023, <https://www.universalis.fr/encyclopedie/dogmatisme/>.

2 "Ce qui est spécifique au fondamentalisme religieux, par rapport à d'autres types de dogmatisme idéologique, c'est que, dans la religion, les croyances sont en interdépendance étroite avec les pratiques et les normes qui sont établies, légitimées et transmises par la communauté et l'institution. Ainsi, l'intransigeance des croyances se double d'une intransigeance des pratiques et des normes morales. En termes plus techniques, le dogmatisme religieux (s'attacher de manière inflexible à tout ce que je crois être universellement vrai selon mon système de pensée) est le plus souvent fortement intercorrélé avec l'orthodoxie et l'orthopraxie (suivre strictement les croyances, normes et pratiques du groupe) et donc l'adhésion à l'autorité (suivre ce que l'autorité, notamment religieuse, définit comme normatif), le conservatisme (s'attacher à des normes et pratiques traditionnelles venant du passé) et le littéralisme (privilégier une interprétation littérale et concrète du texte, des images, des rites, plutôt que plusieurs interprétations possibles, symboliques et

والوسطية¹، وبأنه مفهوم إشكالي وصعب وتشير الموسوعة إلى العلاقة بين التطرف والإرهاب فإذا كان التطرف بنية عقدية ومغلقة فإن الإرهاب هو المرور بتلك البنية إلى الفعل لممارسة العنف في الواقع². ويتنزل بحثنا حول علاقة النسوية الإسلامية والتطرف في هذا الإشكال الدقيق: هل النسوية الإسلامية بنية إيديولوجية مغلقة ودغمائية مقصية للحقائق المختلفة؟ بمعنى هل هي بنية متطرفة؟

تقتضي الإجابة على هذا السؤال الخروج على تحديد ما نعنيه بالنسوية الإسلامية والتأكيد على مخاطر البنية الدغمائية بوصفها الحلقة التي تسبق المرور إلى التنظيمات الإرهابية والعنف المدمرة للذات وللآخر.

• النسوية الإسلامية/الإسلاموية

ليس الخطاب النسوي واحدا ولا الحركات التي تسعى من منظور نسوي بمتجانسة، فإن كان مفهوم النسوية عموما كما حددته بعض الباحثات يتمثل في كون «النسوية حركة ترمي إلى تحقيق المساواة داخل النظام القائم»³ فإن هذه الحركات ظهرت في سياق تشكّل الهويات الوطنية ومحاولات تحديث المجتمعات النامية وافتרכת بافتراق المصالح والفئات الاجتماعية والرهانات الإيديولوجية الخافية وراءها، وإن كان ما يجمع في الأصل الخطابات النسوية هو التركيز على تفكيك السياسات التي تؤدي إلى التهميش الاجتماعي وقهر النساء غير أن بعض ما يحمل مسمى النسوية أو النسائية قد يصب في مصلحة نفس البنية القائمة والتي تؤدي إلى الحفاظ على التمييز ضد النساء بل التطرف والعنف الذين يكون فيه النساء والأطفال الحلقة الأضعف. في الفضاء الإسلامي العربي 3 اتجاهات كبرى للنسوية: العلمانية/ الإسلاموية/ الإسلامية. تتعلق هذه الورقة بالإسلاموية النسوية وهي مصطلح ملتبس، إذ يجدر حسن التمييز بين الإسلام شعورا دينيا (الإسلامية) والإسلام إيديولوجية (الإسلاموية) يتم توظيفها في الصراعات السياسية والعسكرية. لذلك نصنف الخطابات النسائية إلى 3 أصناف:

- علمانية مرجعيتها خارج الإطار الديني
- إسلاموية نسبة لحركة الإسلام السياسي
- إسلامية لها خلفية ثقافية دينية

abstraites).

C'est pourquoi le fondamentalisme peut aussi être défini comme étant de l'adhésion à l'autorité religieuse. Le fondamentalisme devient par conséquent le plus souvent un attachement inflexible à la « vérité », telle qu'elle a été définie par le passé. Toutefois, strictement parlant, les deux ne vont pas nécessairement de pair : il peut y avoir du fondamentalisme moderniste, libéral et rebelle, comme il peut y avoir des personnes orthodoxes/ orthopraxiques, mais non fondamentalistes, qui acceptent le fait que d'autres aient des croyances et des pratiques différentes, potentiellement valables également." Vassili Saroglou Encyclopædia Universalis, « Fondamentalisme (psychologie) », Encyclopædia Universalis, consulté le 6 décembre 2023. <https://www.universalis.fr/encyclopedie/fondamentalisme-psychologie/>.

1 مجموعة من الباحثين، موسوعة التطرف، سير وأفكار شخصيات القاعدة والسلفية الجهادية وداعش في المنطقة والعالم، مركز بلادي للدراسات والأبحاث الاستراتيجية، مج 1، ط 1، لبنان، 2017، ص 15.

2 يمكن العودة إلى كتب تثبت هذه العلاقة الوطيدة بين التطرف والمرور إلى الفعل الإرهابي، انظر مثلا:

الحناشي (عبد اللطيف)، السلفية التكفيرية العنيفة في تونس من شبكات الدعوة إلى تفجير العقول، الدار التونسية للنشر، ط 1، 2020. ومن بين مخرج هذا العمل بيان كون الحركات العنيفة تستند إلى إيديولوجيات تبرر العنف وتشرعه.

3 راجع تعريفا ضافيا في: جامبل (سارة)، النسوية وما بعد النسوية، ترجمة أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، ط 1، 2002.

وهؤلاء النساء يتهمن بعضهن بالتطرف، تروي آمنة ودود كيف تعرضت مرة عند إلقاء محاضرة إلى عنف رمزي من النساء «المسلمات» اللواتي اعتبرن أن ما تقوله مجرد تزييف وتحريف للإسلام، وأنهن يملكن النسخة الصحيحة واعتبرت آمنة ودود أن ما يملكه النساء وما تملكه هي نتيجة تفكيرها في التّصوّر هما نسختان ممكنتان من الإسلام، وجدتا في التاريخ.¹

فالنسوية الإسلامية مصطلح حقّت به ظروف نشأة وخطابات عارضته وأخرى دعمته²، وتشير آمال قرامي إلى صعوبة تحديد تعريف للمصطلح لعدم اتفاق منتسباته ولتعدّد المواقف والآليات³. اعتبرت النسوية الإسلامية النسويات العلمانيات متطرّفات لأنهن في نظر الناقدین يعادین الرجال والقيم المحافظة «الأُسرة» و«الأدوار التقليدية» للنساء فهن في نظرهن نسخ من نظرياتهن الغربيات لا يملكن شرعية لأنهن يشتغلن خارج الإطار الثقافي المعهود، وفي التجربة التونسية تقر الفاعلات الباحثات مثل حفيظة شقير صعوبة التحالفات النسوية المبنية خارج الإيديولوجيات والطبقة لوجود حاجز حزبي ومرجعي وجملة من التصورات المتطابقة مع ما تروّجه تيارات الفكر الإسلامي السياسي⁴. بل لوجود تاريخ من الحواجز التي تحول دون طي صفحة الماضي، كتقاطع وجهة نظر الجمعيات النسوية النشطة أيام بن علي مع وجهة نظر حربه ضد الحجاب مما أدّى إلى ما اعتبرته النساء الإسلاميات لامبالاة بتعديهن وانتهاك النظام لحقوقهن وخاضة للحرب التي شنت ضد ارتدائهن للحجاب⁵.

إن النسوية ذات المرجعية الثقافية الإسلامية تقوم على الدعوة إلى إنتاج معرفة نقدية من منظور إسلامي هذه الدعوة تقوم بها نساء مسلمات من أنحاء الأرض يتسمين باسم النسوية الإسلامية من أبرزهن: أمينة ودود صاحبة القرآن والمرأة 1992 و إيرانيات ساهمن في مجلة زنان في إيران 1992 ونساء بريطانيات وتركيات، وإذا كانت كلمة نسوية قد برزت في التسعينات وليس قبل ذلك فإن علاقة النساء بالإسلام والدين ليست حديثة بل يمكن العودة بها إلى تاريخ الإسلام الأول نفسه لحضور نساء ساهمن في إنتاج أو نقل المعرفة الدينية كالمحدثات والراويات من

1 «Those who opposed my analysis boisterously hurled their opposition directly in my face, claimed certain of my comments were blasphemous, according to their interpretations of Islam, and eventually named me a "devil in hijab". At the time I was utterly stunned in the presence of such insolence from other Muslims. Since that experience, however, I have moved toward a new, albeit uncomfortable, reflection: neither their "Islam" nor my "Islam" has ultimate privilege. We are all part of a complex whole, in constant motion and manifestation throughout the history of multifaceted but totally human constructions of "Islam."» Voir: Introduction, In :

Wadud (Amina) , Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam, One world Academic, 2006.

2 «أما ردود الفصل تجاه النسوية الإسلامية في الداخل والخارج، فقد جاءت متباينة بين مشجع ومرحّب، وبين مستنكر ومنذّر، وقد توزعت المواقف من الحركة على النحو الآتي: الموقف الأول: هو الرفض للمصطلح منذ بداية طرحه للتداول، والساعي إلى توجيه النقد اللاذع للحركة، فهي من منظور بعض الإسلاميين المتشددین علامة على الاغتراب، فالقرب غزا الأمة الإسلامية فكرياً بالنسوية العلمانية، وما هو اليوم يوقد إلينا النسوية الإسلامية التي لا تخدم الأمة، لأنها دعوة تركز على الهوية الأنثوية، وتشجع الفردانية، وتهاجم الرجال. وبعضهم يتهم الباحثات بالافتقار إلى الكفاءة في دراسة الدين وتفسيره، وبعضهم بنابهيها العداء لأنها تهذد مصالحه التي طالما تمتصها بها في ظل المجتمع البطريركي، وتعادي فئة من النساء النسوية الإسلامية، لأنها تحول دون الاستمتاع بالحماية الذكورية، بسبب الدعوة إلى تغيير الأدوار الجندرية. وتعتبر النسوية الإسلامية بحسب الناشطين الحفوقيين واليساريين مزدوجة المعايير، فهي تستغل الفراغ المسجل في المشهد السياسي الثقافي، بسبب تراجع الفكر العلماني واليسار والليبرالية لتنتج خطاباً دينياً توفيقياً يذم في النسوية الغربية، وفي نفس الوقت يستثمر آلياتها في التحليل، ويظهرها في لبوس ديني آمال قرامي، النسوية الإسلامية: حركة نسوية جديدة أم استراتيجية نسائية لنيل الحقوق، الحوار المتمدن. أنظر:

consulté le 30 septembre 2023 <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=325746>.

3 المرجع نفسه

4 انظر موقفها في حوار مع باحثة في: ياسمين (هاجر)، الإسلاميات والنسويات العلمانيات: "هل من أفق حركة نسائية موحدة في تونس؟"، أنظر:

Legal Agenda (blog), (1 avril 2020), <https://legal-agenda.com/الإسلاميات-والنسويات-العلمانيات/>.

5 Doris H. (Gray), « Tunisia after the Uprising: Islamist and Secular Quests for Women's Rights », In: Mediterranean Politics 17, no 3 (2012), 285.

أمثال أم سلمة وعائشة ثم مع مجيء عصر النهضة والإصلاح اكتسبت النساء قدرة على معالجة النصوص ومساءلتها فتشكلت خطابات أكاديمية أو خارج الأكاديمية لها علاقة بإعادة نقد وقراءة التراث الديني كينت الشاطئ في مصر وعزيزة الهبري ويلي أحمد أمريكا وفاطمة المرينسي المغرب، وغيرهن.

لقد اعتمدت النسوية الإسلامية على تراكم معارف تأويلية ولغوية بدأتها نسويات كاثوليكيات ثم انتقلت إلى المجال الإسلامي عن طريق الاطلاع على تجاربهن من نخبة نسائية تعلمن إعادة قراءة النص واعتبرن تلك القراءة من منظور نسوي «جهادا جنديا»¹.

تتهم النسويات بالتطرف في معاداة الرجال، وتهديد القيم المحافظة «الأسرة» والادوار التقليدية للنساء، ويتهمن بأنهن نسخة من النسويات الغربيات، وبأنهن يشتغلن خارج المرجعية الثقافية الإسلامية فيفقدن بذلك شرعيتهم، غير أن مطالبة النساء بالحقوق والاعتراف لا يمكن أن تعتبر بالتعريف الذي حددها لمقالنا أعلاه متطابقة مع مفهوم التطرف، لأن المطالبة بالاعتراف هي كمقاومة الاحتلال لها الشرعية الأخلاقية والقانونية في حين أن التطرف هو محاولة الاعتداء على الآخرين باسم امتلاك الحقيقة المطلقة، إن النساء اللواتي يكافحن لأجل حقهن في التعليم أو العمل أو حضانة أبنائهم أو الولاية عليهم أو التصرف في شعورهن بالتعزية أو التغطية أو التصرف في أرحامهن بالحمل الاختياري أو الإجهاض الإرادي أو تجميد البويضات أو العزوف عن الحمل أو الزواج أو الطلاق أو العلاقات الرضائية أو الإنجاز الرياضي الباهر أو غير ذلك من أشكال تصرف النساء بأجسادهن لا يعتبرن متطرفات لأنهن يمارسن حقا طبيعا في امتلاك أجسادهن كما يمارس أي انسان حقه في الانتماء لوطنه، في حين أن اتهامن بالتطرف يعتبر في وجهة نظرنا كاتهام المقاوم ضد الاحتلال بالإرهاب والتطرف. ففي هذه الورقة لنا موقف ندعمه بوضوح هو نفي التطرف عن النسوية المطالبة بحرية النساء وكرامتهن وحقوقهن وإثبات ذلك التطرف على نوع واحد من النسوية التي تتخذ من الدين مهما يكن غطاء لتحقيق حاكمية إلهية وقد تكون باسم المسيحية أو اليهودية أو إيديولوجية غير دينية ونحن هنا نشرح مثالا هو تلك الدغمائية الإسلامية/الإسلامية.

1. الإسلام هو الحل: المرجعية الإخوانية للنسوية الإسلامية

تدافع الإسلامويات عن فكرة مركزية كون «الإسلام هو الحل» ويعملن من أجل مشروع ديني ويرين أن مهمتهن تتمثل في التمكين لنموذج الدولة الدينية. وتمثل زينب الغزالي المرجع الأول لنساء الحركة الإسلامية ونموذجا لا يمكن عدم التطرق إليه لفهم علاقة الإسلاموية النسوية بالتطرف².

1 Wadud (Amina) , Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam, One world Academic, 2006.

2 توسعت الأدبيات الخاصة بالنساء في الحركة الإسلامية فوجد كتابات عديدة في هذا الاتجاه تتعلق بدور النساء داخل التنظيمات الحركية السياسية الإسلامية من بين هذه المؤلفات هذه العناوين التي أخذت من: محمد خير رمضان يوسف، الدعوة والدعاة: كتب ورسائل علمية في مسرد موضوعي، استنبول، 1443 هـ، ونعدد هذه الأدبيات هنا للتأكيد على انتشار تأثير الفعل النسائي في الحركات السياسية الدينية مما يستوجب بحثا علمية لفهم الظاهرة وبنيتها الفكرية)
- الأناث التربوية للدعوة إلى الله تعالى في الطالبات من خلال الدروس العلمية والأنشطة المتنوعة لخطط وحدة التربية الإسلامية من وجهة نظر الأمهات والمعلمات المشرفات على المصلى المدرسي بالمرحلة الثانوية بمدارس منطقة مكة المكرمة/ جميلة بنت يحيى ميمني. - مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1429 هـ، 2008 م (ماجستير).
- أثر استخدام الإنترنت على الفتيات في مجال الدعوة: موقع يوتيوب نموذجًا: دراسة ميدانية في منطقة الرياض/ حصة بنت عبد الكريم الزيد. - الرياض: دار التدمرية، 1425 هـ، 96 ص.
- أثر تدبير القرآن في تعزيز المسؤولية المهنية لدى الداعيات: دراسة ميدانية على معلمات القرآن الكريم بمدينة الرياض/ رانية بنت محمد الكينعي. - الرياض: جامعة الإمام، 1442 هـ، 2021 م (بحث مكمل للماجستير).

- أثر الوقف على الدعوة النسائية/ علي بن عبدالله العثمان.. الرياض: مؤسسة ساعي لتطوير الأوقاف، 1439 هـ، 2018 م.
- الأخوات المسلمات وبناء الأسرة القرائية/ محمد عبدالحكيم خيال، محمود محمد الجوهري.. الإسكندرية: دار الدعوة، 1400 هـ، 1980 م.
- أفكار للداعيات/ هناء بنت عبدالعزيز الصنيع.. ط 4.. الرياض: المؤلف، 1421 هـ، 2000 م.
- البرامج الدعوية النسائية في مكاتب دعوة الجاليات في مدينة الرياض/ إيناس بنت عبدالعزيز المهنا.. الرياض: المعهد العالي للدعوة والاحتساب، 1436 هـ، (ماجستير).
- برامج الداعيات بالفئات العربية ودورها في دعم المعرفة الدينية لدى المرأة المصرية: دراسة تطبيقية/ ريهام مرزوق إبراهيم.. القاهرة: جامعة الأزهر، 1437 هـ، 2016 م (دكتوراه).
- التبصرة الدعوية شرح المنظومة النسوية/ لآي بكر العدني بن علي المشهور.. عتق، اليمن: دار الزهراء لتعليم المرأة العلوم الشرعية والمهنية، 1438 هـ، 2017 م.
- تصور مقترح لتطوير دور الداعيات بمحافظات غزة في تعزيز ممارسات تركية النفس لدى الفتيات المسلمات في ضوء الفكر الإسلامي/ نادية خميس أبو دية.. غزة: الباحثة، 1437 هـ، 2016 م (رسالة جامعية).
- تطبيقات الحكمة في دعوة أفراد المجتمع: المرأة أنموذجاً/ هند مصطفى شريفي.. الكويت: مجلة الوعي الإسلامي، 1437 هـ، 2016 م.
- توظيف تدبر القرآن الكريم في دعوة الفتيات إلى الله تعالى: دراسة ميدانية على عينة من طالبات الجامعات في مدينة الرياض/ هند بنت علي الموسى.. الرياض: المعهد العالي للدعوة والاحتساب، 1440 هـ، 2019 م (دكتوراه).
- ثبات المسلمة الجيدة: العوامل والعوائق: دراسة ميدانية على عينة من المسلمات الجدد في مكاتب توعية الجاليات بالرياض/ سارة بنت قاضي محمد يوسف.. الرياض: جامعة الإمام (ماجستير).
- جمعية القرآن الكريم والدعوة الشاملة وأثرهما في توجيه عمل المرأة الدعوي بالتطبيق على ولاية شمال دارفور في الفترة من 1990 - 2003 م/ حواء أبكر خميس.. أم درمان: جامعة أم درمان الإسلامية، 1426 هـ، 2005 م (ماجستير).
- الجهود الدعوية للمرأة في الدولة السعودية الأولى والثانية/ وفاء بنت إبراهيم الحري.. الرياض: جامعة الإمام، 1430 هـ (ماجستير).
- الجهود الدعوية للمرأة المسلمة في الأسرة والمجتمع: دراسة تاريخية ومعاصرة/ زهرة مصطفى الزيات.. دمشق: دار قتيبة، 1433 هـ، 2012 م، ص 460 (أصله رسالة ماجستير).
- الجهود الدعوية لوزارة الداخلية: دراسة ميدانية تقويمية على الجهود المتطلقة بالنساء/ آمال بنت محمد باطري.. الرياض: المعهد العالي للدعوة والاحتساب، 1442 هـ، 2021 م (دكتوراه).
- جهود المرأة المسلمة في الدعوة إلى الله خلال القرن الأول الهجري/ هاشم عبدالظاهر إبراهيم.. القاهرة: جامعة الأزهر، 1399 هـ، 1979 م (ماجستير).
- حكم خروج المرأة للدعوة: من فتاوى محمد ناصر الدين الألباني/ [مجتها] سكيبة بنت محمد ناصر الدين الألباني.. بيروت: مؤسسة الريان للنشر، 1442 هـ، 2021 م، ص 125
- الحوار مع المرأة في القرآن ودلالاته الدعوية/ هديل بنت حسن مكي.. المدينة المنورة: جامعة طيبة، 1435 هـ، 202 ورقة (ماجستير).
- الخطاب الدعوي الموجه للمرأة المسلمة في القرآن الكريم وأوجه الاستفادة منه في العصر الحاضر/ رانية بنت جميل أبو حنانه.. الرياض: المعهد العالي للدعوة والاحتساب (ماجستير).
- الخطاب الدعوي الموجه للمرأة من خلال السنة النبوية: دراسة موضوعية/ منال بنت عبدالرحمن آل نغموش.. أبها: جامعة الملك خالد، 1436 هـ، (بحث مكمل للماجستير).
- الداعية التي نريد/ سعاد عبدالرحمن الولائي (ت 1433 هـ).
- الدعوة إلى الله في المجتمع النسوي: دراسة ميدانية على منطقة الرياض/ خديجة بنت عبدالله البشر.. الرياض: جامعة الإمام، 1432 هـ (دكتوراه).
- دعوة الرجال النساء إلى الله تعالى في العصر الحاضر: الضوابط والمجالات والوسائل/ أروى بنت محمد العقلا.. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1438 هـ، 2017 م (ماجستير).
- دعوة الطالبات في المرحلة الثانوية: دراسة ميدانية تقويمية على عينة من طالبات المرحلة الثانوية في المدينة النبوية/ هند بنت مصطفى شريفي.. الرياض: جامعة الإمام، 1428 هـ، 2007 م (دكتوراه).
- دعوة العاملات المنزليات إلى الله تعالى/ عبير بنت خالد الشلهوب.. الرياض: دار كنوز إشبيلا، 1434 هـ، 2013 م.
- الأصل: رسالة ماجستير - جامعة الإمام، كلية الدعوة والإعلام، 1430 هـ، والعنوان الشارح للرسالة: دراسة ميدانية على عينة من العاملات المسلمات في مدينة الرياض. وورد عنوان الرسالة في مصدر آخر هكذا: دعوة العاملات المنزليات إلى الله تعالى: دراسة ميدانية على عينة من العاملات النسائية المسلمة في مدينة الرياض.
- دعوة غير المسلمات إلى الإسلام في مدينة الرياض: دراسة ميدانية تقويمية/ نوف بنت محمد الزير.. الرياض: جامعة الإمام، 1426 هـ، 2005 م، (ماجستير).
- دعوة المجتمع النسائي: دراسة تأصيلية ميداني في المدينة المنورة/ خالد بن لطيف الهيدي.. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، 1432 هـ (دكتوراه).
- دعوة المرأة لزوجها: دراسة ميدانية على عينة من النساء المتزوجات في مدينة الرياض/ نورة بنت محمد الجوير.. الرياض: جامعة الإمام، 1430 هـ، 2009 م (ماجستير).
- دعوة المرأة لوالدة زوجها وأخواته إلى الله تعالى: دراسة ميدانية على عينة من النساء المتزوجات في مدينة الرياض/ عبير بنت خالد الشلهوب.. الرياض: المؤلف، 1442 هـ، 2021 م.
- دعوة النبي صلى الله عليه وسلم للنساء/ الجوهرة بنت محمد العمراني.. الرياض: مدار الوطن للنشر، 1434 هـ، 2013 م.
- الأصل: رسالة ماجستير - جامعة الإمام، 1418 هـ.
- دعوة النساء في السجن: دراسة ميدانية تقويمية على نزيلات السجن والقائمين بالدعوة بمنطقة الرياض/ لمياء بنت سليمان الطويل.. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية الدعوة والاحتساب، 1427 هـ، 2 مج (567 ورقة). (دكتوراه).
- الدعوة النسائية: الأسس والمنطلقات/ زينب محمد صبري بیره جكلي.. الشارقة: مركز الأمير عبدالمحسن بن جلوي للبحوث والدراسات الإسلامية، 1429 هـ، 2008 م، ص 87.
- الدعوة النسائية في العصر الحاضر وطرق النهوض بها/ السيد إبراهيم سعد.. المنصورة: جامعة الأزهر، 1440 هـ، 2019 م (دكتوراه).
- الدعوة النسوية في العهد النبوي/ هيفاء هاشم عنقاوي.. صنعاء: جامعة العلوم والتكنولوجيا، 1428 هـ، 2007 م (ماجستير).
- الدعوة والداعية: نظرة تحليلية موضوعية مع التركيز على دور المرأة/ حليلة شرطي عيرى.. أم درمان: جامعة القرآن الكريم بأم درمان، 1421 هـ، 2000 م (ماجستير).
- الدعوة وسط نساء الأعمال: دراسة ميدانية تحليلية/ إشار عبدالحمود الريح.. أم درمان: جامعة أم درمان الإسلامية، 1434 هـ، 2013 م (ماجستير).
- الدعوة وسط النساء: المناهج والأساليب والوسائل/ نجوى بأكبر مصطفى.. أم درمان: جامعة أم درمان الإسلامية، 1419 هـ، 1999 م

- (ماجستير).
- دور الداعيات في معالجة سلوك الفتيات المسلمات في ضوء معايير التربية الإسلامية من وجهة نظر الفتيات/ متى عودة الصوفي.- غزة: الجامعة الإسلامية، 1432 هـ، 2011 م (ماجستير).
 - دور الدعاة في تصحيح الصادات الاجتماعية لدى المرأة الفلسطينية في ضوء المعايير الإسلامية وسبل تطويره/ سمر إبراهيم مقداد.- غزة، 1435 هـ، 2014 م (رسالة جامعية).
 - دور المرأة السودانية في الدعوة والجهاد في السودان من الفترة من 1956 م - 1992 م مع نماذج من العهد النبوي/ فاطمة محمد عبدالقادر.- أم درمان: جامعة أم درمان الإسلامية، 1417 هـ، 1997 م (ماجستير).
 - دور المرأة في تبليغ الدعوة الإسلامية في القرن الثاني الهجري 100 - 200 هـ/ علي محمد مطاوع.- القاهرة: جامعة الأزهر، 1407 هـ، 1987 م (ماجستير).
 - دور المرأة في حمل الدعوة: تأصيل شرعي: عصر النبوة/ محمد حسين عباس، محمد عبدالله الخطيب.- الإسكندرية: دار الدعوة الإسلامية، 1428 هـ، 2007 م، 80 ص.
 - دور المرأة في الدعوة إلى الله في ضوء الكتاب والسنة/ لؤلؤة بنت عبدالكريم القويقلبي.- مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1410 هـ (ماجستير).
 - دور المرأة المسلمة في العمل الدعوي: التجربة الأردنية: حقائق وتطلعات/ هيلة عبدالقادر الرفاعي، أمل سمير الجبور، 36 ص.
 - نشر في شبكة الألوكة بتاريخ 1439/127 هـ.
 - دور المؤمنات وأثرها في الدعوة الإسلامية: دراسة تطبيقية بولاية الخرطوم/ ليلي حسين آدم.- أم درمان: جامعة القرآن الكريم بأم درمان، 1424 هـ، 2003 م (ماجستير).
 - صفات المرأة الداعية/ ماهر حنون.- عمان: دار المأمون، 1441 هـ، 2020 م، 232 ص.
 - العمل التطوعي للداعيات في المجتمع النسوي في مدينة الرياض: دراسة وصفية/ أروى بنت عبدالله الخليف.- الرياض: المعهد العالي للدعوة والاحتساب، 1437 هـ (ماجستير).
 - عمل المرأة الدعوي: حكمه، حقيقته، ضوابطه/ العربي علالي.- غزة: المؤلف، 1414 هـ، 1994 م.
 - غراس السنايل: 183 وسيلة دعوية للمرأة المسلمة/ عبدالملك محمد القاسم.- الرياض: دار القاسم، 1416 هـ، 1995 م.
 - فقه الدعوة للمرأة المسلمة/ أبو بكر الصدي بن علي المشهور.
 - القيسيات: الجذور الفكرية والموافق السلوكية/ محمد خير موسى.- إستانبول: كتاب سراي، 1441 هـ، 2020 م، 124 ص.
 - قضايا المرأة في فكر الدعاة: محمد عبده وسعيد النورسي: دراسة مقارنة/ محمد أحمد جاد فحيف.- طنطا: جامعة الأزهر، 1438 هـ، 2017 م (دكتوراه).
 - كوني داعية أيتها المسلمة/ ناصر الشافعي.- القاهرة: مؤسسة إقرأ للنشر، 1429 هـ، 2008 م.
 - كوني داعية: نصائح، توجيهات، تحارب، اقتراحات في الدعوة إلى الله/ إعداد وجمع وترتيب عبدالله بن أحمد العلاف. [الطائف: مكتبة الطرفين]، المقدمة 1427 هـ، 124 ص.
 - كيف تكونين داعية: دورة المعلمة ولمن ترغب في الدعوة إلى الله على بصيرة/ سارة بنت إبراهيم المسعود.- الرياض: دار الصميقي، 1437 هـ، 2016 م، 208 ص.
 - كيف تكونين ناجحة ومحبوبة في الدعوة إلى الله/ ميساء عرعار.- عمان: الرواد للطباعة والنشر، 1425 هـ، 2004 م.
 - المرأة بين دعاة الإسلام وأدعياء التقدم/ محمد سليمان الأشقر.- ط 3.- الكويت: مكتبة الفلاح، 1404 هـ، 1984 م.
 - المرأة الداعية/ محمد موسى الشريف.- 3.- دمشق: بيروت: دار ابن كثير، 1438 هـ، 2017 م، 184 ص.
 - المرأة الداعية بين الواقع والمأمول/ خالد بن إبراهيم الصقعي.- السعودية: دار المنهاج، 1433 هـ، 2012 م.
 - المرأة الداعية في العهد النبوي/ أحمد يعقوب الططاوي.- الرياض: مكتبة الرشد، 1421 هـ، 2000 م.
 - الأصل: رسالة ماجستير - جامعة الإمام، 1412 هـ، وكانت بعنوان: المرأة الداعية في العهد النبوي الشريف والعصر الحاضر.
 - المرأة الداعية: معالم وعقبات ومخاضير/ محمد بن موسى الشريف.- جدة: دار الاندلس الخضراء، 1433 هـ، 2012 م.
 - المرأة الداعية والأُسرة المسلمة/ محمد حسن بريش.- بيروت: مؤسسة الرسالة، 1423 هـ، 2002 م.
 - المرأة في موكب الدعوة/ مصطفى الطحان.- القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1420 هـ، 1999 م.
 - المرأة المسلمة الداعية: أحاديث ونماذج/ محمد حسن بريش.- ط 4.- الزرقاء: مكتبة المنار، 1403 هـ، 1983 م، 151 ص.
 - المرأة المسلمة الداعية في التربية/ محمد حسن بريش.- عمان: دار البشير، 1412 هـ، 1992 م.
 - المرأة المسلمة المعاصرة: إعدادها ومسؤوليتها في الدعوة/ أحمد بن محمد أبا بطين.- ط 2.- 1413 هـ، 1993 م، 672 ص.
 - الأصل: رسالة دكتوراه - جامعة الإمام، 1410 هـ.
 - المرأة المسلمة والدعوة إلى الله/ محمد متولي الشعراوي (ت 1419 هـ): أشرف عليه واعتني به أحمد الزعي، - بيروت: دار القلم، مقدمة المعني به 1421 هـ، 111 ص.
 - المرأة المسلمة وفقه الدعوة إلى الله/ علي عبدالحليم محمود.- ط 2.- المنصورة: دار الوفاء، 1411 هـ، 1991 م، 422 ص.
 - المرأة ودورها في الدعوة إلى الله/ ميسون عبدالرحمن الزهاوي.- بغداد: ديوان الوقف السني، 1436 هـ، 2015 م، 316 ص.
 - المسلمة المعاصرة: التزام ودعوة/ حيدر عبدالفتاح قفة.- الزرقاء: مكتبة المنار، 1409 هـ، 1989 م.
 - مسؤولية الدعاة في مواجهة الفكر التكفيري في المجتمع النسوي السعودي: دراسة ميدانية/ منيرة بنت عبدالله آل فهد.- الرياض: جامعة الإمام، 1433 هـ (ماجستير).
 - مسؤولية الدعاة والاحتساب تجاه الأسواق النسائية: دراسة ميدانية على الأسواق النسائية في مدينة الرياض/ نوال بنت محمد الصانع.- الرياض: جامعة الإمام، 1430 هـ (ماجستير).
 - المسؤولية الدعوية للمرأة تجاه تعزيز الهوية الإسلامية: دراسة ميدانية على عينة من المراكز الدعوية/ أروى بنت إبراهيم الناصر.- الرياض: المعهد العالي للدعوة والاحتساب، 1442 هـ، 2021 م (دكتوراه).
 - مسؤولية المرأة الداعية في مواجهة الأزمات المجتمعية: دراسة ميدانية على الداعيات في مدينة الرياض/ هيفاء بنت راشد الجهنبي.- الرياض: المعهد العالي للدعوة والاحتساب، 1442 هـ، 2021 م (دكتوراه).
 - المضامين الدعوية للمقررات الشرعية بالمرحلة الثانوية ودور المعلمة في تفعيلها مكة المكرمة أنموذجاً/ بشائر بنت عويمر السلمي.- مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1440 هـ، 2018 م (ماجستير).
 - المعالجة الدعوية لقضايا المرأة في المجلات الإسلامية: دراسة تحليلية لعينة من المجلات الإسلامية النسائية في المملكة العربية السعودية/ شيخة بنت محمد العتيبي.- الرياض: جامعة الإمام، 1427 هـ (ماجستير).
 - المعالجة الدعوية لقضايا المرأة المسلمة في المواقع الإلكترونية/ فاطمة بنت علي القرني.- الرياض: المعهد العالي للدعوة والاحتساب، 1436 هـ (ماجستير).
 - المعلمة الداعية/ عبدالرحمن بن محمد الفارس.- الرياض: المؤلف، 1438 هـ، 114 ص. ونشر في شبكة الألوكة بتاريخ 1442/2/10 هـ.
 - المقاصد الدعوية لحقوق المرأة وواجباتها في الإسلام/ فاطمة بنت يحيى الزهراني.- الرياض: المعهد العالي للدعوة والاحتساب، 1442 هـ، 2020 م (دكتوراه).

نشأت زينب الغزالي نشأة دينية صارمة إذ دربها والدها حتى على الفنون القتالية لمواجهة "الأعداء" وبعد وفاته وهي في سن العاشرة انتقلت مع والدتها وأخويها وتمسكت بالتعلم رغم رفض أحد إخوتها واعتباره التعلم خطرا على تربيته الاجتماعية، غير أنها تمكنت من التسجيل وانتمت إلى الاتحاد النسائي تحت قيادة هدى الشعراوي التي اعتبرتها في البداية مستقبل الاتحاد المصري وتشبثت بها وعولت عليها واختارتها للسفر لفرنسا غير أن زينب الغزالي اختارت الخروج من الاتحاد والقطع معه لتؤسس أول جماعة للسيدات المسلمات سنة 1936. وتم دعوتها من حسن البنا لدمج جماعتها مع تنظيم الإخوان المسلمين لتكون فرعا نسائيا داخل التنظيم في سنة 1937. غير أن هيئة الجمعية رأت عدم الاندماج ثم حلت الإخوان فتبينت أهمية أن تكون جمعيتها مستقلة لتتمكن من مساعدة أسر المساجين والمقتولين والمنفيين من جماعة الإخوان². ويمكننا الاطلاع من خلال مذكراتها على بعض ملامح التوجه الذي خطته والذي يسمى «الأخوة في الله»³. وفي هذه المذكرات المخطوطة بقلمها نبتن علاقة جماعة السيدات المسلمات بالنظام الناصري الذي عدته الغزالي حكما مخالفا للشريعة واعتبرت عبد الناصر «طاغوتا» وعبرت عن العداء الشخصية معه⁴.

لقد بايعت زينب الغزالي حسن البنا وأعلنت أنها تصرف منذ ذلك الوقت على ذلك الأساس فلم تقم فعلا إلا وهي تراعي بيعتها وتعتبر المرشد العام أميرا للمؤمنين وتعتبر أن غرضها إقامة الدعوة والجهاد في سبيل الله حتى بعد حل التنظيم على يد عبد الناصر فإنها ظلت تقاوم بما

- مكانة المرأة المسلمة بين الخطاب الدعوي والخطاب العلمي: دراسة نقدية تحليلية/ تناظر عبد المنعم عوض- أم درمان: جامعة أم درمان الإسلامية، 1437 هـ، 2016 م (ماجستير).
- الممارسات السلوكية للمتقين كما جاءت في القرآن الكريم ودور الداعيات في تعزيزها لدى الفتيات في مساجد محافظات غزة وسبل تطويعه/ تهاني مصطفى سعيد جبر - غزة: الباحثة، 1435 هـ، 2014 م (رسالة جامعية).
- النساء الإسلاميات في العالم العربي من ردة فعل إلى واقع جديد: تساؤلات حول التغييرات البنوية في الحركات الإسلامية في العالم العربي/ دلال باجس - القاهرة: دار السلام، 1434 هـ، 2013 م، 224 ص.
- النشاط الدعوي النسائي في المؤسسات الخيرية: دراسة وصفية تقويمية على عينة من المؤسسات الخيرية النسائية في مدينة الرياض/ هند بنت عادل الدوسري - الرياض: جامعة الإمام، 1428 هـ (ماجستير).
- نصرة المرأة للدعوة للإسلام في عصر الدولة الأموية والعباسية/ سارة بنت عبد العزيز الموسى - الرياض: المعهد العالي للدعوة والاحتساب، 1436 هـ (دكتوراه).
- نصرة المرأة للدعوة الإسلامية في عصر النبوة والخلافة الراشدة/ أمل بنت محمد الجعلان - الرياض: جامعة الإمام، 1431 هـ (دكتوراه).
- هموم المرأة المسلمة والداعية زينب الغزالي/ ابن الهاشمي - القاهرة: دار الاعتصام، 1410 هـ، 1990 م، 301 ص.
- الواقع الدعوي المعاصر للمرأة المسلمة في الصومال: دراسة تحليلية/ زينب شريف السقاف - مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1434 هـ، 2013 م (ماجستير).

- 1 الغزالي (زينب)، أيام من حياتي، دار الشروق، 1982، ص 16.
- 2 عدم اندماج السيدات المسلمات ربما يخدم الإخوان في فترة مقبلة" المصدر نفسه، ص 16.
- 3 "إن جماعة السيدات المسلمات أسست 1357 هـ - 1936 م لنشر دعوة الله والعمل على إيجاد الأمة المسلمة التي تعيد للإسلام عزته ودولته، وكانت الله وسطل الله، وليس لأي حاكم علماني حق الولاية على المسلمين". "فجماعة السيدات المسلمات، رسالتها الدعوة إلى الإسلام وتجديد الرجال والنساء شبابا وشيبا لاعتقاد رسالته وإقامة دولته الحاكمة بما أنزل الله" انظر: الغزالي (زينب)، أيام من حياتي، دار الشروق، 1982، ص 7.
- 4 "تروي حادثة تصرع عن تلك العلاقة في حوار مع ممرضتها التي اخبرتها أن عبد الناصر يكرها شخصا وأمر محل جماعتها: "قلت: الحمد لله الذي جعله يخافني ويغضني، وأنا أفضه لوجه الله ولن يزيدنا طغيانه، نحن معاشر المجاهدين، إلا إصرار على أن نرضي ضمائرنا ونعيش لدعوتنا، دعوة التوحيد وسينتصر بإذن الله، وأرخص ما نذله لها أن نستشهد في سبيلها "ليس لعبد الناصر الحق في أن يحل جماعة السيدات المسلمات. إن الله تبارك وتعالى هو الذي يعقد للمسلمين راياتهم، والذي يعقده الله لا البشر". قالت والدعوى في عينيها: "يا حاجة.. المسألة خطيرة، ونرجو الله ألا تنتهي محل الجماعة، ربما كانت كلماتك هذه تسجل، أو أنها قد سجلت فعلا ربما كان هنا جهاز تسجيل". واستمرت تسر إلى: "يا حاجة: أنا أطلب منك شيئا صغيرا وهو التوقيع على هذه الورقة، فإذا وقعته سيلقى قرار الحل". فسألته أن تطلعني على الورقة فإذا هي استمارة انتساب للاتحاد الاشتراكي، فقلت لها: "لا والله، شلت يدي إذا وقعت يوما على ما يدينني أمام الله بأنني اعترفت بحكم الطاغوت جمال عبد الناصر الذي قتل عبد القادر عوده وزملاءه. إن الذين غمسوا أيديهم في دم الموحدين خصوم الله وللمؤمنين، الأشرف لنا أن يحل المركز العام للسيدات المسلمات " قبلت رأسي وهي تبكي وتقول: - اتقين بأنني ابتك؟ قلت: نعم.. قالت: فاتركي هذا الموضوع.. قلت: ستترك الأمر، ولن أوقع هذه الورقة. إن فيها ولاء للطاغية، وهذا أمر مستحيل إتيانه، والله يفعل ما يختاره لعباده. ومرت أيام المستشفى وتقرر خروجي مع استمرار العلاج

أوتيت في سبيل أيديولوجيتها التي تسميها «جهادا» في سبيل الله. وقد أيدت تكفير نظام عبد الناصر والخروج عن الولاء له باعتباره «لا يحكم بكتاب الله» في نظر الإخوان.¹

والتقت زينب الغزالي بسيد قطب وتبنت مشروعه المرسوم في معالم الطريق وأقرت انها مع ثلة من الأخوة تدارسوا الآيات في ضوء تلك الرسائل الآتية من السجن من سيد قطب عن طريق شقيقاته وكانت تعد نفسها والإخوة في سبيل نشر الدعوة والجهاد ضد الكفر الذي عم في اعتقادها مجتمعها. تقول في مذكراتها:

«قررنا فيما قرنا - بتعليمات من الإمام سيد قطب وبإذن الهضيبي - أن تستمر مدة التربية والتكوين والإعداد والفرس لعقيدة التوحيد في النفوس. والقناعة بأنه لا إسلام إلا بعودة الشريعة الإسلامية وبالحكم بكتاب الله وسنة رسوله لتصبح شريعة القرآن مهيمنة على آل حياة المسلمين، قررنا أن يستغرق برنامجنا التربوي ثلاثة عشر عاماً، عمر الدعوة في مكة، على أن قاعدة الأمة الإسلامية الآن هم الإخوان الملتزمون بشريعة الله وأحكامه فنحن ملزمون بإقامة الأوامر والنواهي الواردة في الكتاب والسنة في داخل دائرتنا الإسلامية.. والطاعة واجبة علينا لإمامنا المبايع، على أن إقامة الحدود مؤجلة - مع اعتقادها والذود عنها - حتى تقوم الدولة.. وأنا على قناعة بذلك بأن الأرض اليوم خالية من القاعدة التي تتوفر فيها صفات الأمة الإسلامية الملتزمة التزاماً كاملاً.. أما أن الأمر في عهد النبوة والخلافات الراشدة، ولذلك وجب الجهاد على الجماعة المسلمة التي حكم الله والتمكين لدينه في الأرض حتى يعود جميع المسلمين للإسلام فيقوم الدين القيم، لا شعارات، ولكن حقيقة عملية واقعة.»²

تروي الغزالي في مذكراتها تجربة التعذيب في السجن ومحاولات المحققين ان تعترف لهم بمخطط الاستيلاء على الحكم وتمسكها بفكرة أن جهادها للدعوة للإسلام والشريعة لم يكن غرضه الحكم إنما الدعوة ونشر الدين، وفي سردها تتبين كيف سجن في السجن الحربي بجوار المرشد حسن الهضيبي مما جعلها حسب وصفها تطمئن وتشعر بالندية، فالتجربة السجنية بما فيها من ألم وصبر جعلت الغزالي تشعر بقوتها وصلابتها ومساواتها للإخوان مما عزز فكرة قدرة النساء على الجهاد في سبيل الله. بل لقد روت الغزالي بعض ما رأيته من رؤى في المنام فارتقت إلى مصاف النساء الموعودات بالجنة سيدات الدعوة وصحابيات النبي: تقول في ذلك:

«وحين خلوت إلى نفسي تذكرت رؤيا من الله على بها إذ رأيت حضرة الرسول عليه الصلاة والسلام، وأرخت لها بين سطور المصحف الذي آنت أقرأ فيه، وعدت إلى التاريخ فوجدته مطابقا لتاريخ حادث الطلاق. نعم رأيت حضرة النبي عليه الصلاة والسلام يمشى بملابس بيضاء وخلفه مباشرة حسن الهضيبي بملابس بيضاء وعلى رأسه طاقية. وأنا أقف ومعني السيدة عائشة ومعها عدد من النساء، وقع في نفسي أنهن وصيفاتها، وكانت السيدة توصيني بكلمات، فلما أصبح الرسول عليه السلام في محاذاتنا نادى عائشة، وقال لها: صبرا يا عائشة، صبرا يا عائشة، وكانت حقا عائشة رضى الله عنها تشد يدي كل مرة وتوصيني بالصبر.»³

إن فكرة تحرير المرأة في المجتمعات المسلمة بدت بالنسبة إلى زينب الغزالي غير صائبة تماماً، ذلك أنها تعتقد أن الإسلام مكن النساء من الكرامة والحرية وأنصفها وحررها من الجهالة والكفر، وتكفي العودة إلى أصل الدين لتتمكن النساء المسلمات من العيش حرات كريمات.

1 المصدر نفسه، ص 18.

2 المصدر نفسه، ص 18.

3 المصدر نفسه، ص 90.

فنبذت الغزالي فكرة تحرير المرأة التي دافعت عنها هدى الشعراوي واعتبرتها اجتثاثاً للنساء من أصولهن وتقليداً للغرب. وترى زينب الغزالي أن دور المرأة في بناء المجتمع يتمثل في أن تكون أما وزوجة صالحة وأن تربي الجيل القادم من الأطفال المسلمين. وترى الغزالي طلب المرأة الطلاق من زوجها جريمة تستحق العقاب «فهل هناك أبشع من امرأة تهتد عش زوجيتها وأمومتها؟» ثم تعترف بأنها طلبت الطلاق من زوجها الأول واشترطت على الثاني ضرورة عدم التدخل في نشاطها الإسلامي.

• مرجعيات الغزالي

تعتبر الغزالي بوضوح عن مرجعياتها الفكرية في كتاباتها، وهي معجبة بمعالم في الطريق ومباعدة لحسن البناء ومؤسسة لجماعة السيدات المسلمات على ذلك الأساس. تقول في تفسير سر كتابة مذكراتها:

«فمن حق الإسلام علينا أن نسجل تلك الحقبة من الأيام التي عاشت فيها الدعوة الإسلامية محاربة من قوى الإلحاد والباطل في الشرق والغرب، التي قامت لتقتل كلمة الحق ورافعي لوائها وكل دعا لها الفاهمين الفاقهين المصارحين بشجاعة وصدق بأن كتاب الله وسنة رسوله معطلان ولا بد من قيام الكتاب والسنة. ولا بد من عودة الأمة الإسلامية بكل مقوماتها إلى أرض الإسلام لتحقيق الصورة العملية العملاقة بعودة مجتمع التوحيد والعلم والمعرفة والصلة الحقيقية بالله سبحانه وتعالى، فتنطوي مجتمعات الجاهلية التي أعمت البشرية عن طريقها السوي وشغلتها بغنائها عن طريق الله .. طريق الحق، فيعملوا على تطهير الأرض من تأليه البشر، وعبادة طواغيت الأرض بإتباع تشريعاتهم وتعطيل شريعة الله، وتعود الحياة بنبضات الوجود الحقيقي الذي كانت به الأمة في عصر النبوة وصحبه المباركين رضوان الله عليهم جميعاً خير أمة أخرجت للناس. لا صلاح لأمة ولا لهذا العالم إلا بالدعوة إلى الإسلام. إن غياهب السجون ومقاصل التعذيب وشراسة حملة الشياطين لم تزد المخلصين من أبناء الدعوة وبناء فكرها إلا قوة وثباتاً وصبراً على دفع الباطل ونحن نترصد منابته»¹

فالقيم التي تدافع عنها هي ذاتها قيم الجماعات الإسلامية بأنواعها، وهي أساساً مفاهيم الخلافة الإسلامية والحكم الإسلامي، ولا ترى الغزالي حينئذ في تطبيق الإسلام وتعاليم الشريعة ما يناقض حقوق النساء أو حرياتهن. فالظلم الذي يلحق هؤلاء سببه ترك الدين وتضييع الشريعة وليس العكس. وتتمثل أطروحتها التي عملت على نشرها بالدعوة والعمل الحثيث والتي من أجله سجنّت وتمسكت بأفكارها فعذبت داخل السجن على النحو الذي تصفه في مذكراتها، تتمثل أطروحتها في أسلمة المجتمع الذي تعتبر الغزالي أنه يتطلب الدعوة على النحو الذي حدث مع تجربة النبي في مكة مدة 13 سنة ثم إعادة الدعوة حتى تحقيق الأسلمة الكاملة.

إن الفكرة الأساسية إذن تكمن في تكفير المجتمع واعتباره دار جهاد، ولم تدع الغزالي لرفع السلاح، ولكنها على كل حال عبرت عن عدائها الشديد للنظام الناصري بوصفه نظاماً «كافراً» وبصفة شخصية لفرط معاناتها من تجربتها السجنية والتعذيب والتشريد الذي لحقها.

لقد تبين لنا من خلال هذا الأساس للتنظيمات النسائية الإسلامية أنها تكمل الجماعات الرجالية الإخوانية ولا تختلف عنها في شيء. وهي تجتهد النساء وتعمل على تخفيف المعاناة عن الزوجات والعائلات التي يسجن أو يقتل عائلوها في سبيل هذه الأفكار.

إنّ القول إذن أن النسوية الإسلامية يمكن أن تكون قادرة على التغير من الداخل إلى نسوية إسلامية بمعنى تقبل التعايش والتسامح والتعاون مع بقايا الطيف النسائي في بلد ما يواجه صعوبات همة من ناحية نظرية يبدو مستحيلا، لأن النسوية الإسلامية غرضها إقامة دولة الخلافة وليس لها هدف تحرير النساء من الحيف الاقتصادي او الاجتماعي فكل الحلول بالنسبة إلى هذه النسوية تتحقق بتحقيق أسلمة الحكم وتطبيق الشريعة. وقد تبين لنا من خلال تجند النساء في داعش ومساهمتهن الكثيفة في الحرب الدائرة كيف تتحول هذه الأفكار من الإيديولوجيا إلى الفعل، ويمكن العودة إلى مؤلف النساء والإرهاب لآمال قرامي ومنية العرفاوي الذي شرح أسباب هذه الظاهرة من منظور جندي من خلال أمثلة واقعية من سير مشاركات تونسيات في أعمال داعش الإرهابية. فقد أكدت آمال قرامي أن عددا كبيرا من النساء يتعاطفن مع التطرف ويمارسنه وينخرطن في التنظيمات المتطرفة العنيفة وحاولت تفسير ذلك¹.

2. المشاركة السياسيّة للمرأة في المنظور الإسلامي

لقد تأسست فكرة مشاركة النساء الرجال في الفعل السياسي في الحركات الإسلامية على ضرورة العودة للنص القرآني لتأصيل مساواة الرجال والنساء في العمل الحركي، ولذا فإن مشاركة النساء داخل الحركات الإسلامية لها تأصيل فقهي فكري شرع في تأسيسه حسن البنا وسيد قطب والمودودي وواصله أعلام الإسلاموية ذكورا وإناثا. وتبين مثالين على هذا التواصل مع أدبيات الإسلام السياسي الأولى متمثلين في كتابات الغنوشي وهبة رؤوف عزت، مع أن عزت تعتبر ناقدة للتيارات الإسلامية إلا أن تنظيرها وتأصيلها يلتقي مع أدبيات الحركات الإسلامية.

• امرأة الغنوشي

يشرح الغنوشي في كتابه المرأة بين القرآن وواقع المسلمين² في شرح آية الخلق من نفس واحدة ويعتمد على السيد قطب وكتابه معالم في الطريق لبيان فكرة المساواة. فمن ناحية يتقاطع هذا الكتاب مع فكرة قطب والغزالي حول المساواة بين النساء والرجال في أصل الخلق. نظن للوهلة الأولى أننا أمام نص كاتبه أحد المصلحين الإسلاميين الذين حاولوا تطوير الفكر الإسلامي دون خلفية توظيفه في المعارك السياسية وإثما لغرض اجتماعي، من أمثال عبدة أو محمد فضل أو آمنة ودود التي فسرت نفس الآيات حول خلق المرأة وجعلتها منطلقا لنسوية إسلامية تسوي بين الرجال والنساء لكن الغايات تختلف.

فبينما تقيم آمنة ودود تلك المساواة لتحرر المرأة من تبعيتها للرجل والتراث برمته الذي أقامه الذكور من المفسرين فإن نفس تلك الفكرة عند الغنوشي تسمي منطلقا لتبرير طاعة النساء للرجال، فإذا الله خلقها مساوية للرجال من نفس واحدة ثم أمرها بطاعته فليس عليها حينئذ سوى تحقيق الأمر الإلهي ذلك أنها مأمورة بتنفيذ الشريعة. وتسمي هنا مأمورة بطاعة الله لا في الرضوخ للأبوية بل في الجهاد جنبا إلى جنب مع الإخوة المجاهدين في سبيل امة الإسلام. فالغنوشي لا يرى المرأة ناقصة بل يراها تكمّل الأخ في مهمتها الجليلة إعلاء كلمة التوحيد و طاعة الله وإقامة الخلافة في الأرض. ويجمع الغنوشي جمعا عجيبا بين التأويل المساواتي ثم

1 قرامي (آمال)، العرفاوي (منية)، النساء والإرهاب، دراسة جنديرية، مسكلياني، تونس، 2017.
2 الغنوشي (راشد)، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، المركز المفاري للبحوث والتنمية، ط 3، لندن، 2000.

التمييز الذي على أساسه ينتهي الكتاب، فبعد أن ذكر بقصة آدم والهبوط واعتبر تلك القصة تجربة واستعدادا للمعركة الذاتية وموعظة وتحذيرا وبين أن المرأة مساوية للرجل ومستقلة عنه وأن كل استنقاص من قيمتها محاولة لإلهائها عن مسؤولياتها الجهادية من أجل التحرر والعدل بعد التأكيد على كل هذه القيم المساواتية وإعطاء نماذج مذكورة في القرآن مثل مريم المصطفية، أنهى بهذا النداء: «يا مريم يا أختي حذار من الوقوع في شباكهم وانضمي إلى قافلة الإيمان، وكنية الثورة والرفض، رفض الخنوع إلا للحق تبارك وتعالى واقتني لربك واركعي مع الراكعين»¹.

إن امرأة الغنوشي سلبية نفس التصورات التي نشأت في فكر الإخوان المصري والإيراني والتي اعتمدت على تفاسير للقرآن جعلت النساء مساويات للرجال في أصل الخلق وبذلك أمكن لهؤلاء المنظرين تحرير المرأة من تحكم الأبوية الاجتماعية لجعلها مطيعة وعبدة للتنظيمات الإيديولوجية، فهي مساوية للرجل وحررة ولكنها مكلفة بالجهاد وبالثورة وإعلاء كلمة الله، وفي نفس الوقت أهم واجباتها الحفاظ على أسرتها متماسكة والقيام بدورها الأمومي، إن بيان هذه المنزلة للنساء في فكر الإخوان غرضه التأكيد على مسؤولية هذه التفاسير فيما سينجر عن انضمام النساء للحركات الإسلامية من مظاهر التطرف والعنف النسائي، كجهاد النكاح وكالمساهمة في التمكين ونشر الدعوة والقيام بالعمل الاجتماعي المهم في حال الوقوع في السجن أو الموت ومواصلة تربية الأبناء على مفاهيم الجماعة.

يبدأ الغنوشي إذن تأويليا مجددا مجتهدا ملتقيا حتى مع ما ذهبت إليه آمنة ودود وأسماء المرباط، وغيرهما وينتهي بإلزام المرأة بالخضوع للحاكمية الإلهية. ولو قارنا بين نصه ونص الطاهر الحداد لوقفنا على الفرق الشاسع بينهما. وهو الأمر الذي يدفعنا للاستنتاج أن الطاهر الحداد يمكن اعتباره نسويا غير أن هذا اللفظ لا ينطبق على الفكر الإسلامي الذي تنتجه نساء الحركات الإسلامية السياسية. إنها حركات تمزج الإيديولوجية الدينية بالمعارضة وبالفكر الفقهي في أكثر مظاهره جهودا، ولذلك فإنها تقوم في نظرنا على علة الجهل وتقود إلى التطرف والعنف لأن الذي يبني على الجهل يقود بالضرورة إلى العصبية والعنف.

• الموقف النسائي/ الإسلامي

في كتابها المرأة والعمل السياسي رؤية إسلامية، تعتبر هبة رؤوف عزت أن «هدفها الدفاع عن الإسلام ضد الركود والتمييز» وتنقد الإقرار بمشروعية التوجه النسوي وتعتبره يتسم بالفردية فحرية التحرر الإسلامية في نظرها تستهدف الرجال والنساء معا، والدولة نظام فاسد دينيا وعلينا استبدال الدولة بالأسرة والتغريب دنس سياسات الحكومة، ونشر القيم الغربية التدميرية الفردية ضرورة الاطلاع بالواجبات العسكرية كالتمريض واعداد الوجبات وأهمية تربية الأطفال بالبيت.

إنها تنطلق مثل الغنوشي تماما من فكرة الاستخلاف في الأرض والمساواة في أصل الخلق معتمدة على نفس الآيات حتى تكاد تكون مشابهة للفكر النسوي الذي نجده في كتابات فاطمة المرينسي أو أسماء المرباط وآمنة ودود غير أنها في نهاية المطاف تصل إلى تسويق فكرة الزوجة

التقليدية والمرأة الجندية في سبيل الله. «فالمساواة لها جوانبها المطلقة وجوانبها النسبية»¹. وآيات التمييز في المواريث أو التأديب تعتبر استثناء في نظر عزت رؤوف. ولا غرابة أن تصل عزت رؤوف إلى هذه النتائج لأنها منذ البداية اعتمدت منهجا «أصوليا»² بمعنى نابعا من العلوم الإسلامية التقليدية ولذا كانت نتائجها متطابقة تقريبا مع نتائج المؤسسة الفقهية التقليدية التي لم تحرم المشاركة السياسية للمرأة، ولكنها أطرتها ووضعت لها القيود.

إن النموذج الذي يسوق إليه هو فكرة الزوجات المطيعات والامهات الرائعات وجنديات عظيمات في سبيل الله فهؤلاء النسويات الإسلاميات يدعمن تصوّر الرجال الإخوة للدولة الإسلامية إنهن يحاربن إلى جانبهم من أجل هذه الدولة المنشودة الخالية من الشر.

لذلك اعتبر الإسلاميون في تونس مجلّة الأحوال الشخصية تهديدا مباشرا لمشروع الدولة التي يزعمون بناءها، لأنها مكّنت النساء من سلاح التعليم والاستقلالية وبذلك فإنها جعلتهن قادرات على تحقيق استقلالية مادية يكن بها قادرات على اختيار نموذجهن.

تتمثل القضية فيما يلي: يسمي الناشطات داخل الإسلام السياسي أنفسهن نسويات إسلاميات، وتطبق عليهن بعض النظريات الاجتماعية الحديثة كنظرية الفاعل الاجتماعي أو المنهجيات الانثروبولوجية على أساس الاختلاف الثقافي³ على أساس أن نشاطهن ومساهمتهن في الإنتاج المعرفي والحياة السياسية وترويجيهن للفضاء العام يمثل تحقيقا لحرية وفاعلية النساء، المشكلة أنهن أولا يحملن تناقضا جوهريا ثانيا دائما في خطابهن ك ثنائية أنثى / ذكر، خير / شر، إسلام / كفر، حق / باطل، حلال / حرام.. أي إما مع أو ضد ولا توجد إمكانية لتزيين وتعقل التعقيد والمفارقات، يعملن وينشطن لينشرن مشروعا يمكن لأسس دولة دينية لا دولة مدنية، حتى هبة عزت رؤوف التي تعتبر مستقلة وناقدة من الداخل تحمل مشروعا يعارض الدولة باعتبارها مهمينة وتقتصر محالا هو الأسرة وتعتبر أن سلطة الأسرة تحل تناقضات الواقع ومفارقة العلاقة بين الإسلام والدولة المدنية. الخطاب إذن مشحون بتناقضات بنيوية ويؤدي في النهاية لدعم نموذج علاقات القوة التي نرى تجسيدها في داعش، فوظائف النساء، الدور الأمومي أولا والتوعوي ثانيا والتنظيمي الجهادي ثالثا، وهذا رأي زينب الغزالي في النساء المختلفات عنها: «قطع من عالم البشر التائه في سرايب من عالم المرأة التي يقال إنها تحررت فصارت عبدا للشهوات والاهواء وأصبحت الجريمة حرفتها فأغرقته، فنسيت إنسانيتها وطهرها وعفافها ومكارمها فغدت حيوانا لا يعرف معنى للحياة إلا لشهوة الفم والفرج. كالبهيمة عمياء قاد زمامها أعمى على عوج الطريق فضلت وأصبح هواها يقودها إلى مهاوي الرذيلة وساعدها في ذلك المفسدون في الأرض أهل الباطل والإلحاد قوى الشر والإجرام»⁴

إن أدبيات الغزالي التي تلقّب بأخت الرجال تمثل خلفية فكرية ونموذجا عمليا لنشاط الأخوات

1 رؤوف عزت (هبة)، المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية، رقم 18، الطبعة 1995، ص 60.

2 «أصولية المنهج الإسلامي والاحتكام للوحي هو الكفيل بتحقيق الاستمرارية والاستقامة والعالمية المتجاوزة للزمان والمكان» نفس المصدر، ص 68.

3 انظر مثلا كتابات ليلي أبو رغد الفلسطينية الأمريكية التي طبقت المنهج الانثروبولوجي مؤكدة منظور الاختلاف الثقافي في فهم قضية الحجاب، ومعتبرة أن الحجاب يتيح للنساء الفاعلية في المجتمعات القائمة على الفصل بين النساء والرجال على أساس القرابة الدموية. فالحجاب يسمح لهن بالخروج والمشاركة في الفضاء العام ضمن الشروط الأخلاقية الدينية الثقافية لمجتمعاتهن. انظر كتبها خاصة:

Lila Abu-lughod, Do Muslim Women Need Saving?, Harvard University Press, 2015.

4 أيام من حياتي، ص 101.

التونسيات، ولا يمكن القفز على هذا البعد التكويني لنساء النهضة من جيل السبعينات واللواتي تمثلت مهامهن في تكوين وتربية أجيال على أمرين أساسيين:

- مناصرة فكرة الدولة الإسلامية والحاكمية الإلهية
- الدعوة للنموذج النسائي المسمى حراً، في لباسه وعلاقته بالإخوة الرجال ومهامه داخل الجماعة.

وقد كان عمل هؤلاء النساء مكملًا ومآزرا للعمل الرجالي فهن يحققن التماسك الاجتماعي للجماعة، ويحضن الأفكار الدعوية وينشرنها ويربين أجيالا من أطفال وبنات الجماعة الإسلامية ويمثلن المدد للرجال في المنافي والسجون، وإذا اقتضت الحاجة يساهمن في العمليات العسكرية أو السرية ويصل الأمر إلى مظاهر القيادة كما تشكّلت في المثال العراقي والسوري ذات الطابع الإرهابي العنيف.

تعبّر عن ذلك الباحثة عزّت كرم في تحليلها لعمل النسويات الإسلاميات المصريات في التسعينات إذ تستنتج: «تعد النسويات الإسلاميات جزء من حركة سياسية تعمل في مجملها بنشاط في محاولة للحصول على الدعم لهدفها النهائي المتمثل في السيطرة على سلطة الدولة والتشريع»¹.

3. النسوية الإسلامية والتطرف: المثال الإيراني

تمثل الإسلاميات الإيرانيات مثالا واضحا على العلاقة بين النشاط النسائي تحت المسمى الإسلامي والتطرف الذي تقوم عليه فكرة دولة دينية. في كتابها الثورة تحت الحجاب النساء الإسلاميات في إيران²، بينت الباحثة فريبا عادل خواة كيف ساهمت النساء في صعود الحميني للحكم، وكيف أنجحن الثورة، لقد كانت الإسلاميات في قلب الحراك الديني وصعود القوى الإيديولوجية الجديدة للسلطة، وهو مثال واضح لقدرة التشكلات النسائية على المساهمة في تغيير القوى داخل المجتمعات. لقد سعى هؤلاء النساء لتحقيق نظام ديني يحمل تصورات عادلة مثالية لتوزيع الأدوار تكون فيه المرأة أساسا أما وربة بيت ولكنها تساهم في الحياة العامة وفق الشروط الأخلاقية المتصورة إسلاميًا: أي ضمن نظام الشريعة الإسلامية حيث الحجاب والفصل بين الأنثى والذكر بلبان الدور الحاسم، إنها دولة نرى تهافت تصوراتها المتطرفة اليوم وتطرفها ناتج عن إقصائها المختلف، وحصص النساء في نموذج واحد وفرض الحجاب عليهن وتشكيل شرطة نسائية تلعب دور الحسبة لتلاحق الآداب العامة وتراقب أجساد النساء وتتحقق من طاعتهم. صحيح يمكن إثبات فاعلية النساء في تحقيق الحراك السياسي ومن وراء حجابهن كما يثبت الكتاب المذكور أعلاه، ولكن أي فاعلية هذه تقصي من الفضاء العام حق النساء المختلفات وفاعليتهن وحريتهن والاختلاف فضلا عن قيم مثل المساواة والفردانية والذاتية التي لا يمكن أن يكون لها وجود ضمن هذا التصور الثنائي المتطرف للعالم.

تعتمد فكرة الدفاع عن هذا النموذج على الاعتقاد بأن الحجاب يمكن أن يكون أداة من أدوات تحرير المرأة لا قمعها، وهي الأطروحة المركزية التي شرحتها ليلي أبو لغد في بعض كتبها،

1 كرم (عزت)، نساء في مواجهة نساء، النساء والحركات الإسلامية والدولة، ترجمة: شهرت العالم، نشر سطور، ط1، مصر، 2001.

2 عادل خواة (فريب)، الثورة تحت الحجاب، النساء الإسلاميات في إيران، ترجمة هالة عبد الرؤوف مراد، دار العالم الثالث، ط1، القاهرة، 1995.

من منظور ما بعد استعماري حيث نقدت بشدة تركيز الغرب على قضايا الحجاب والصمت على تاريخ القمع الاستعماري¹. قد تكون لهذه الكتابات مبرراتها في نقد الاستعمار غير أنه لا يجدر بنا الغفلة عن مخاطر التسليم بنموذج الدفاع عن الحجاب بوصفه حرية للنساء، فقد يخفي وراءه كيف يتحول فرض الحجاب عليهن إلى وأد جديد.

إنّ الأحداث التي عاشتها إيران منذ مقتل الشابة مهسا أميني² على خلفية اللباس غير اللائق تثبت تطرّف قوانين هذا النموذج للحكم، وكيفية مساهمة النساء في صناعة نماذج متطرّفة معادية لهن في العمق في الوقت الذي توهمن فيه بالفاعلية والحرية والمشاركة.

إن النموذج الإيراني يحرك لاوعي الحركات الإسلامية النسائية في شتى أنحاء العالم، فقد انطلق الحجاب ليعبر عن رمزية المقاومة بعد أن أصبح شعارا للوقوف ضد الاستبداد، فصار مرتبطا عندئذ بكل حركات المقاومة ضد ما يسميه الإسلاميون بالطواغيت، عشنا صراعاته في تونس، ورأينا كيف تتمع الدولة في نظام بن علي أجساد النساء بفرض تعرية الشعور عليهن عبر منشور منع الحجاب الذي جاء في سياق مقاومة رمزية الحجاب السياسية أي بعيد فرضه بموجب القانون في إيران، وبذلك صرنا أمام قمعين يتسلطان على أجساد النساء الأول باسم الحداثة والثاني باسم الشريعة. لهذا السبب يمثل التقارب بين النساء الإسلاميات التونسيات والفاعلات النسويات المنتميات للجمعيات النسائية العلمانية التونسية كذلك الذي لاحظناه بين بشرى بالحاج حميدة وزميلاتها النهضويات بمجلس النواب مشهدا براغماتيا غير قائم على أسس إيديولوجية عميقة، فالذي يفرق بين المنتميات للحركة الإسلامية والمنتميات للقوى النسوية العصرية أكبر مما يمكن تخيله بمجرد زمالة في مجلس نواب أو التقاء حار حول مشروع المساواة في الموارد. إن الذي يفرق بينهما هو الأسس الفكرية الكامنة وراء تصور كل شق للدولة ووظائفها والقوانين وشرعيتها وشتان بين الإيمان بالحاكمة الإلهية وإرادة الانسان، فضلا عن ذلك فإن النسوية المنتمية للحركات السياسية الإسلامية تنتهي بطاعة النساء في حين تطمح النسوية العلمانية لحريتهن من كل هيمنة وهل يمكن حينئذ أن يلتقيا؟

إن خلاصة هذا المثال التأكيد على الفرق بين حرية المعتقد وحرية اللباس من جهة

1 Lila Abu-Lughod, Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others, <https://www.jstor.org/stable/3567256>

2 " اعتقلت الشرطة وعذبتها حتى الموت. مظاهرات تنفجر بطهران :

Consulté le 5 décembre 2023 : <https://shorturl.at/cueZK>.

وقد أعلنت النيابة العامة في طهران 04 ديسمبر 2022 حل ما يسمى " غشتي إرشاد" شرطة الأخلاق التي تلاحق النساء لتثبيت من حسن ارتداء حجابهن، وتلاحق الآداب العامة. وقد صرح المدعي العام أن الجهة التي أسست هذه الشرطة هي التي أمرت بجلها. بعد شعيرين ونصف من مقتل مهسا أميني وتواصل الاحتجاجات في إيران وخارجها. و"غشتي إرشاد" ولادة الثورة الإيرانية في نهاية الثمانينات وبداية التسعينات ومهمتها ضمان احترام الأخلاق الإسلامية واحتجاز النساء اللواتي يعتبر النظام الإيراني أنهن يرتدين ملابس "غير لائقة". وتحرس هذه الدوريات على حسن تطبيق الشريعة كما يفرضها النظام ومن أساليبها الزجرية الخطايا المالية والالتزامات الخطية والجلد، والرجم والسجن والتعزير. تتكون هذه الفرقة من رجال يلبسون الزي الأخضر ونساء يرتدين الشادور ويشدد عملها كلما كان الحاكم الإيراني متشددا في عهد احمدي نجاد بدأت تحت هذا الاسم وتضاعف تأثيرها وتراجعت في عهد حسن روحاني تراجعا طفيفا ثم عادت بقوة في عهد إبراهيم رئيسي الذي اعتمدت سياسته على حماية اخلاق النساء والحرس على ارتدائهن اللباس المناسب. حاول الشباب مقاومة هذه الشرطة بسبل متعددة من بينها تصميم تطبيق ذكي للأخبار عن موقع دوريات الشرطة لتفاديها وكان ذلك منذ سنة 2016 وتواصل هذا التطبيق رغم المنع الحكومي والخطر يجمع عبر هاشتاغ كرشاد أصوات المعارضين للنظام الإيراني وللجمع المصاحب له. وعلى صفحة هذا التطبيق على المواقع الاجتماعية أخبار عن إرثانيات بالآلاف تعرضن للتوبيخ وللتعزير وللخطايا او امضاء التهديدات باحترام اللباس الشرعي والزام الآداب، وفي صفحاته كذلك اخبار شباب من الذكور تم توبيخهم أيضا لانهم يتشبهون بالغرب أو يلبسون او يتصرفون على غير الطريقة الإسلامية. وبينما يفتتح هؤلاء الشباب على العالم بفضل خدمات البروكسي التي تسمح بفتح المواقع المحظورة فإن مطاردة الأخلاق لهم صارت دليلا على عقم النظام وعقم قيمه لعدم قدرة أي دولة اليوم على فصل مواطنيها عن بقية العالم كما أن علاقة الشباب بالنظام ازدادت تعقيدا فإلى جانب تمرد الشباب الطبيعي على أي نظام يزداد الخنق والشعور بالانفصال وعدم الانتماء لهذا النظام الذي يستخدم الشرطة المراقبة الصليقة لا للحماية وتقديم المساعدة. فالذي يهم شرطة الاخلاق هذه هو حماية النموذج العام الايديولوجي القائمة عليه شرعية سلطة النظام القائم إثر ثورة 79.

وتوظيف تلك الحرية سياسيا من طرف نظام أو حركة تدعي حق فرض معتقد ما أو لباس ما ونحن هنا بإزاء اتجاهين متضادين لكنهما يلتقيان في فرض عبودية للنساء، ولذا يمكن القول أن المشروع الإسلامي لا يمكن أن يكون نسويا بمعنى أن يعمل لأجل حريتهن وتحقيق ذواتهن وتمكينهن فعلا من الفضاء العام ومن حقوقهن على خلفية إنسانية وكونية وحقوقية. ولذا فإن التقاء هذه الخطابات الإسلامية مع نسويات ناشطات لأجل المساواة يبدو في نظرنا عقيما وغير مجد. وقد ثبت من خلال المثال التونسي فشله خاصة في ظرف صعود الشعبوية السياسية إلى الحكم بعد 2019. وتجدر ملاحظة تقاطع الشعبوية والإسلاموية في تجارب النساء الإيرانيات كذلك مما يجعل المنظور الما بعد استعماري قاصرا عن فهم تعقيدات الهيمنة الكامنة في النموذج الذي تعد به النسويات الإسلامويات من المنتميات للإخوان أو السلفية أو التشكيلات الدينية السياسية الأخرى. فإن الظاهر أن هؤلاء النساء فاعلات ومرتدات على الاستبداد ولكن التحليل البنوي لخطابات الادبيات النسوية الإسلامية أو للممارسات الاجتماعية تثبت استبعادهن وتدني مرتبتهن وقصور هذا النموذج عن تحقيق تمكين حقيقي لهن أو مساواة أو عدالة حتى بالمقياس الديني الموعود ذي الخلفية الفقهية. ذلك أن الخلفية الفقهية تستند إلى واقع تاريخي ولى زمنه في حين صارت النساء بحاجة اليوم إلى أحكام معاصرة تلائم الاحتياجات الراهنة لهن.

الخاتمة

يمكن أن نخلص إلى الإجابة عن السؤال الذي طرحناه في مقدمة هذا العمل: هل النسوية الإسلامية بنية إيديولوجية مغلقة ودغمائية مقصية للحقائق المختلفة؟ بمعنى هل هي بنية متطرفة؟

نعتبر أن النسوية الإسلامية بمعنى الخطابات التي تنتجها النساء ضمن رؤية مرجعياتها إخوانية هي فعلا مغلقة ودغمائية لم نلاحظ انفراجا فيها ولا تطورا ولم نشاهد ضمن كتابات الرجال حول تصوراتهم للدور الذي تلعبه نساء الحركات الدينية سوى توظيف لهن لخدمة فكرة الخلافة والحاكمية ودعم الرجال في صراعهم المحموم من أجل ما يتوهمون أنه الدولة المقدسة. ولذلك نستنتج ما يلي:

أولا إن مساهمة الإسلامويات في الدعوة وفي التمكين الفكري والايديولوجي لمعتقدات السلفية والوهابية والتيارات الاخوانية والحركات المنبثقة عنها كبير وفعال وهي التي تمثل حلقة الربط بين ايديولوجية الجماعة والأبناء وتقوم بالاستقطاب والتعبئة.

ثانيا إن مهام النساء محد منذ نشأة ادبيات الأخوات المسلمات بالجهاد في سبيل الله وتحت شعار الإسلام هو الحل لا نجد فرقا بين تصور الإسلامويات لدور المرأة في المجتمع وتصور الحركات المتطرفة التي تمر للعنف والإرهاب.

ثالثا إن التقد ما بعد الاستعماري سلط الضوء على ازدواجية الغرب في التعامل مع قضايا النساء والإسلام وربطه حرية المرأة بالحجاب وتصورها ضحية يجب تحريرها وبرر بذلك استعمارهم وهيمنتهم وهو ما يمكن اعتباره نقدا مهما وتنسيبا مفيدا، غير أنه أغفل مخاطر الإسلاموية واختباءها وراء الادبيات النسائية لإعادة توظيف وإخضاع النساء واستخدامهن أداة لإنتاج التطرف والدغمائية والمروء في كل وقت إلى العنف والإرهاب.

ختاماً، إن اتخاذ موقف نقدي من الأدبيات السياسية النسائية الإسلامية لا يعني تبرير قمع الإسلاميات لمجرد فكرهنّ أو ممارسة المقاربة الأمنية باستباق المرور إلى العنف عبر اجتثاثهن وعقابهن وحصارهن ونزع حجابهنّ وتشريد عائلاتهنّ. بل غرض عملنا نقدي فكري فيه محاولة لتسليط الضوء على مأزق النساء العالقات وأطفالهن في براثن الجماعات الأيديولوجية الدغمائية التي توظف البشر وقوداً لأفكار طوباوية ومغلقة ونحن نعي تعقد الأسباب الدافعة إلى تفشي هذه الأفكار المعادية للنساء تحت ثوب النسوية نفسه، ولا نستبعد أن يكون للاستعمار تأثير في دفع هذه الجماعات لمزيد من الانغلاق والتعصب والعنف لكننا بنفس الدرجة من الأهمية نولي العوامل الذاتية أهمية ونحمل المسؤولية لبنية الهيمنة والسياسات التي تحاول الإبقاء على هذه الوضعية المزرية للنساء المسلمات حول العالم وخاصة في البلدان العربية. ونعتقد أن المعرفة وإرادة التحرر قادران على تحرير النسوية (أي المطالبة بالعدالة) من الهيمنة الدينية الذكورية ومن المركزية الاستعمارية الغربية معاً.

عنف السّطة والعنف المضاد في الثّقافة الشّعبية التّونسية: دولة البايات أنموذجا

Violence de pouvoir et contre-violence dans la culture populaire tunisienne : l'État Bey comme exemple

عبد الكريم براهيم

المعهد العالي للدراسات التطبيقية في الإنسانيات بقفصة

المقدّمة

يهتمّ هذا البحث بدراسة تجلّيات عنف السّطة في الثّقافة الشّعبية التّونسيّة زمن البايات المراديين والحسينيين، وقد آثرنا الاهتمام بالفترة التي تمتدّ من بداية الزّبع الثّاني من القرن السابع عشر حتّى احتلال البلاد من قبل فرنسا في 1881. واعتنينا بالعنف الماديّ المباشر للسّطة الذي يشمل العنف العسكري، والانتقام والتصفية الجسديّة، والتهجير والتشريد، والعنف الجبائي، وغيره من الأشكال الأخرى من العنف الماديّ. وفي مقابل عنف الدّولة يهتمّ البحث كذلك بالعنف المضاد الصادر عن الأهالي، أي ردّ فعل الأهالي، وتحديد العنف الزّمزي الذي يكشف موقف الجمهور أو الأهالي سواء أكانوا أفرادا أم جماعات، ومشاعرهم تجاه السّطة التي تحكمهم.

- أهميّة البحث

تكمن أهميّة البحث في اعتماده عناصر الثّقافة الشّعبية وتحديد منها الأمثال والأغاني والشعر مصادر سواء أكانت شفويّة أم مكتوبة تُفصح عن معطيات هامة تحتزنها الذاكرة الشّعبية الجماعيّة، بإمكانها دعم المصادر التاريخيّة المكتوبة أو حتّى تعويضها في حالة غيابها. فالباحث يلفت الأنظار إلى الثّقافة الشّعبية، ويدعو إلى دراستها واستنطاقها، ما يكشف أهميّتها، ويجعل منها عنصرا مكّملا للثقافة العالميّة، أو الثّقافة الرّسميّة. عكس ما تروّج له بعض التوجّهات الأخرى التي تحظّ من شأن الثّقافة الشّعبية وتعتبرها ثقافة هامشيّة لا قيمة لها. وتظهر أهميّة

البحث كذلك في تلخيصه طبيعة العلاقة بين السلطة السياسية المركزية في تونس في فترة البايات وغالبية الأهالي، في إخضاعهم وإجبارهم على دفع الجباية، حتى أنّ الجانب الهامّ من الوثائق الأرشيفية التي تُعدّ المصدر الأساسي لدراسة تاريخ تونس في الفترة الحديثة تُعرف بالذفاتر الجبائية، ما يعني أنّ العلاقة بين الطرفين كانت مبنية على الجباية. وإخضاع الأهالي وكسب الاعتراف بها لا تتواءم السلطة في اعتماد العنف تجاههم، وهو عنف أنتج عنفا مضادا من قبل الأهالي بعضه مادي، وأغلبه رمزي.

- الإشكالية

يُعدّ البحث في الثقافة الشعبية واستنطاقها، من البحوث المستجدة، خاصة وأنّها من الحقول الثقافية التي كانت مغفية ومهمّشة وغير معترف بها، نتيجة هيمنة الثقافة العالمية. ويهتمّ بحثنا بدراسة تجليات عنف سلطة البايات المسلّط على الأهالي في عناصر الثقافة الشعبية التونسية الأكثر تداولاً بين الناس، والعنف المضاد الممارس من قبل الأهالي ضدّ الدولة كردّ فعل. وتتمثّل الاشكالية الاجرائية في الأسئلة التالية:

- ماهي تجليات عنف سلطة البايات تجاه الأهالي المتضمنة في عناصر الثقافة الشعبية التونسية؟
- فيم يظهر العنف المضاد الممارس من قبل الأهالي، كردّ فعل على عنف السلطة، المتضمن هو الآخر في عناصر الثقافة الشعبية؟

- أهداف البحث

يهدف البحث في عنف السلطة، والعنف المضاد في الثقافة الشعبية التونسية أثناء دولة البايات إلى الكشف عن تجليات العنف المادي للسلطة المسلّط على الأهالي، المتجسّد في العنف العسكري والعنف السياسي الانتقامي، والعنف الاجتماعي، والعنف الجبائي. وفي مقابل عنف السلطة، يهدف بحثنا كذلك إلى التعرّف إلى موقف الأهالي من العنف المسلّط عليهم من قبل السلطة، أي ردّ فعلهم المتضمن هو الآخر عنفا مضادا فيه جانب منه مادي ولكنّ أغلبه رمزي، يكشف كيفية تعامل الأهالي مع عنف الدولة. فالغاية، إذن، من البحث في العنف الرسمي المسلّط على الأهالي أفراداً أو جماعات في فترة حكم البايات العثمانيين، هي التّشّ في مكتنزات الذاكرة الجماعية، انطلاقاً من أكثر عناصر الثقافة الشعبية تداولاً في أغلب المجتمعات، وهي الأغاني والشعر والأمثال.

- الفرضيات

تميّزت العلاقة بين السلطة المركزية في تونس في عهد البايات، وفئات اجتماعية واسعة من الأهالي برتديها وطغيان العنف عليها، لأسباب متعدّدة منها، السياسية الموصولة بالصراع على السلطة، والانتقام من الخصوم، ومنها الاجتماعية التي تبدو من خلال التشريد والتهجير وسبي النساء، ومنها الجبائية والمالية التي تظهر في الارتفاع الكبير في قيمة الجباية، والوصول إلى افتكاك الأرزاق ومصادرتها. ويبدو أنّ الصراع على السلطة الذي احتدم زمن الفتنة الباشية الحسينية التي ميّزت الزّبع الثّاني من القرن الثّامن عشر وتحديدًا من 1728 إلى 1756، والزّفع من قيمة الجباية والتّعسف في جمعها إلى درجة افتكاك الأرزاق ومصادرتها، تسبّب في ردّ فعل عنيف من الأطراف الاجتماعية المتضررة من عنف السلطة. وبناء على طبيعة تعامل السلطة المركزية

- العنف مع فئات واسعة من المجتمع التونسي، كان ردّ فعلها هو الآخر فيه الكثير من العنف، ولذلك تتمثل الفرضيات الاجرائية التي يسعى بحثنا إلى إثباتها أو تفنيدها في:
- تنوع تجليات العنف سلطة البايات في تونس المتضمن في الثقافة الشعبية، التي تحتفظ به الذاكرة الجماعية، وتضرّر فئات واسعة من المجتمع التونسي منه. بمعنى أنّ العنف السلطة كان سياسية ممنهجة وواضحة المعالم.
 - إعادة إنتاج العنف من قبل الأهالي المتضررين من العنف السلطة، أي مقاومة الأهالي العنف السلطة بعنف آخر مضاد.

1. الإطار المنهجي والنظري

1.1. الإطار المنهجي

يولي هذا البحث عناية خاصة بالثقافة الشعبية، ويعتبرها فرعاً مهماً من الثقافة الانسانية، مكّلة للثقافة العالمية، وتشترك معها في كشف السمات الثقافية الخاصة بمختلف المجتمعات. وبما أنّ الفئات الاجتماعية الشعبية هي الفئات المهيمن عليها، فإنّ الثقافة الشعبية تُبين آراء الفئات المهيمن عليها ومواقفهم، ما يجعل منها نوعاً من المقاومة والاحتجاج الثقافي، وهو ما تتضمنه عديد العناصر من الثقافة الشعبية أهمّها العناصر التي سنهتم بها في هذا البحث وهي الأمثال والأغاني أو الأهازيج والشعر¹.

وبما أنّ بحثنا يستند إلى الثقافة الشعبية مصدراً لاستقاء المعلومات الموصولة بعنف السلطة الموجه ضدّ الأهالي، وردّ فعل الأهالي المقاوم لهذا العنف بعنف مضاد، فقد آثرنا مقارنة هذا الموضوع مقارنة أنثروبولوجية، وأولينا عناية خاصة بالأنثروبولوجيا التأويلية لمحاولة الفهم والإلمام بملامح العنف المتبادل بين السلطة والأهالي وأشكاله وتداعياته، وتحليل المعاني المتضمنة في مختلف عناصر الثقافة الشعبية التي اعتمدناها في بحثنا. أمّا اهتمامنا بالفترة التاريخية الحديثة للبلاد التونسية التي اتسمت بسيطرة الأتراك العثمانيين، وتحديدًا فترة حكم البايات المراديين والحسينيين فقد جعلنا نقارب الموضوع كذلك مقارنة تاريخية، مع الاقتصار فقط على دراسة الأحداث التاريخية التي تؤكّد ما احتوته عناصر الثقافة الشعبية من العنف مُنتج من قبل السلطة أو عنف مضاد مُنتج من قبل الأهالي، وتحديدًا المدونة التي سنشتغل عليها. واهتمامنا بالمقاربة التاريخية عائد إلى وضع موضوع البحث في سياقه التاريخي للتعقّق في فهمه والإحاطة به. وبلاستناد إلى هذه المقاربة الأنثروبولوجية والتاريخية، في التعامل مع بعض عناصر الثقافة الشعبية، سنحاول رسم صورة لتجليات العنف سلطة البايات في تونس، والعنف المضاد المُنتج من الأهالي كردّ فعل على عنف الدولة، والتطرّف في تبعات البعض من هذا العنف وتأثيره في المجتمع التونسي إلى أيّامنا الزاهنة.

وتشتمل المدونة التي سنشتغل عليها بعض الأغاني الشعبية، وبعض المقاطع من قصائد شعرية شعبية، وبعض الأمثال الشعبية والأقوال المتداولة. البعض من هذه العناصر من الثقافة الشعبية مدوّن وإن كان بصفة متأخرة في بعض البحوث والدراسات المعاصرة، وبعضها الآخر

1 جرموني (رشيد)، "الثقافات الشعبية والبراديسم السوسيو أنثروبولوجي الجديد: مقارنة إستيمولوجية"، الثقافة الشعبية، عدد 42، سنة 2018، ص. 18.

شفوي، يتمثل في بعض الأقوال المتداولة التي تقوم مقام الأمثال الشعبية. وتتميز هذه المدونة بندرة عناصر الثقافة الشعبية التي احتوت مادة موصولة بموضوع بحثنا بما أنه يهتم بسلطة البايات، وذلك عائد إلى غياب التدوين من جهة، وربما إلى حساسية الموضوع المتمثل في تتبع رد فعل الأهالي تجاه سلطة متسلطة، لا تتوانى في استعمال مختلف أشكال العنف، من جهة ثانية. وهذا ما جسّد أهم الصعوبات التي واجهتنا في إنجاز هذا البحث.

2.1. الإطار النظري

سنتهم في الإطار النظري بتوضيح المفاهيم التي سنستغل عليها في بحثنا هذا، وأهمها مفهوم العنف في ارتباطه بالسلطة، ومفهوم الذاكرة الجماعية، ومفهوم الثقافة الشعبية. وهي المفاهيم التي أشرنا إليها عند صياغة فرضيات البحث.

• العنف

العنف في اللغة، يعني الشدة والقسوة، واللوم والتوبيخ بالتقريع أو الضرب. وهو كل قول أو فعل ضد الرفق واللين والرفقة¹. أما اصطلاحاً، فهو كل فعل أو سلوك يمارس من طرف جماعات أو أفراد أو دول ضد أطراف أخرى من أجل إخضاعها واستغلالها والسيطرة عليها، وتترتب عنه أضرار مادية أو معنوية أو نفسية، وهو تجسيد للقوة المادية أو المعنوية الرمزية².

ويُعدّ العنف ظاهرة إنسانية واجتماعية قديمة ضاربة بجذورها في أعماق التاريخ، وملازمة لمختلف مراحل تاريخ البشرية. وهو من أكثر الظواهر الاجتماعية غموضاً وتعقيداً، لما يترتب عنه من انعكاسات سلبية على الفرد والمجتمع. ويتفرّع العنف إلى عنف مادي، وآخر رمزي. ويُعرف العنف المادي كذلك بالعنف الجسدي أو الفيزيائي أو المباشر أو المرئي العياني. ويحدث بإلحاق الضرر بالآخرين جسدياً ومادياً وعضوياً. أما العنف الرمزي أو المعنوي، فهو عنف ناعم، أو خفي أو اعتيادي، ما يجعله مقبولا من قبل الطرف المهيمن عليه، ويحدث بواسطة اللغة، والأفكار المتداولة والأيديولوجيات السائدة³.

ويرتبط مفهوم السلطة بمجموعة من المفاهيم الأخرى منها العنف والقوة والسيطرة والهيمنة. ويقودنا مفهوم السلطة إلى العنف والتهريب والإخضاع والإكراه. ويمكن للسلطة ممارسة العنف المادي، أو العنف الرمزي. وبفضل العنف الرمزي تتحوّل السلطة من قوة مؤسسة على المراقبة والأوامر والعقوبات، إلى «سلطة مؤسسة على التواطؤ والانخراط واحترام القواعد»⁴. ويُعدّ بيار يورديو P. «Bourdieu» من أكثر المشتغلين بمفهوم العنف الرمزي، وهو «العنف الناعم والألمحسوس واللامرئي من ضحاياهم، الذي يمارس في جوهره بالطرق الرمزية الصرفة للاتصال والمعرفة، أو أكثر تحديدا بالجهل أو الاعتراف أو بالعاطفة حدّا أدنى»⁵. ويقرّنه بتوقّر استعدادات أولية لدى الخاضعين لقبول العنف لعدّة أسباب منها الجهل والبداهة

1 ابن منظور (جمال الدين)، لسان العرب، نشر دار صادر، الطبعة 3، المجلد التاسع، بيروت لبنان، 1993، ص 252-255.

2 Boudon (R), Bensard (Ph.), Dictionnaire Sociologie, édition du Club France Loisirs, Paris 2001, p.245-255.

3 عالي (حسن)، زرقة (دليلة)، "مفهوم الفضاء والديناميات الاجتماعية من المنظور السوسيولوجي"، مجلة دراسات، المجلد: 10، العدد 02، الجزائر، ديسمبر 2021، ص 166.

4 De Gaulejac, (V.), Modes de production et management familial, le sexe du pouvoir femmes, hommes et pouvoirs dans les organisations, Desclée de brouwer, Paris, 1986, p. 25.

5 يورديو (بيار)، الهيمنة الذكورية، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، لبنان، نيسان/ أبريل 2009، ص. 16.

والوهم¹. ويقوم العنف الرمزي على «تحويل علاقات السيطرة والخضوع إلى علاقات حميمية، وتحويل السلطة إلى أهلية أو إلى سحر خاص يثير الابتهاج العاطفي»². ويؤكّد «بيار بورديو» أنّ العنف الرمزي يكون أكثر نجاعة من العنف المادي، لأنّ ضحاياه يقبلون الهيمنة عليهم طوعا، وينخرطون فيها بكلّ تلقائية ويدعمونها ويدافعون عنها.

وبما أنّ موضوع بحثنا يتعلّق بعنف السلطة في دولة البايات في تونس، والعنف المضاد المُنتج من قبل الأهالي كردّ فعل على عنف السلطة، فسنتهمّ بالعنف الممارس من سلطة البايات الاستبدادية، بما أنّ حكم البايات كان فرديا مطلقا. فالدولة كانت تحتكر «العنف الشرعي» وباسم المصلحة العليا كانت تدوس كرامة الأهالي، وتنتهك كلّ الحقوق الإنسانية. فالعنف بشقيه وخاصة منه العنف المادي كان أداة رئيسية تعتمدها دولة البايات لإخضاع الأهالي والسيطرة عليهم. وفي هذا السياق تؤكّد «حنة أرندت» «Arendt Hannah» أنّ مفهوم العنف لا ينفصل عن مفاهيم السلطة أو القوة أو التفوذ، ونرى أنّها مفاهيم يعجز العلم السياسي عن التمييز بينها بشكل واضح، رغم كونها تختلف عن بعضها بعضا، وتذهب إلى أنّها كلّها أدوات للهيمنة³. وبالعودة إلى موضوع بحثنا المتمثّل في تجليات عنف سلطة البايات في تونس في الفترة الحديثة، وعنّف الأهالي المضاد المتضمّن في الثقافة الشعبية، فسنولي اهتماما خاصا لعنف السلطة المادي أو المباشر، بما أنّه المهيمن والأكثر وضوحا، وسننظر في مختلف أشكاله سواء أكان عنفا عسكريا، أم سياسيا، أو اجتماعيا، أو جباييا، أو إجراميا انتقاميا. أمّا في ما تعلّق بعنف الأهالي المضاد الذي يُفهم في إطار مقاومة عنف السلطة، فسنعني خاصة بالعنف الرمزي باعتباره الأكثر وضوحا، والمتجسّد في المواقف والآراء المتعدّدة من عنف السلطة.

• الذاكرة الجماعية

يهتمّ بحث الذاكرة الجماعية بدراسة مواضيع متعدّدة منها على سبيل الذكر كلّ ما يتعلّق بالثقافة الشفوية والزواية، وتعبيرات البنى العقلية والدّهنية والسلوكات والمواقف والأعراف والتقاليد والقيم والمعايير واللغة والرموز وغيرها. وتشكّل بذلك مبحثا خصباً اهتمّت بدراساتها عديد التخصصات منها علم الاجتماع وعلم النفس والفلسفة، ومن بعدها التاريخ. ويُفسّر الاهتمام المتأخّر لأغلب المؤرّخين بدراسة الذاكرة الجماعية واعتمادها مصدرا في كتابة التاريخ بـ«تقديسهم» الوثيقة التاريخية، ما جعلهم يميّزون بين تاريخ المؤرّخين الذي يتّصف حسب رأيهم بالحياد والموضوعية، والتاريخ الذي تحفظ به الذاكرة الجماعية الذي لا يرقى حسب آرائهم إلى مستوى الكتابة العلمية⁴. وفي هذا السياق لفت «بول ريكور» «P. Ricoeur»، النّظر إلى الانحرافات الممكنة للذاكرة وأهمّها سوء التّوظيف والنسيان والتّخيل⁵. ورغم هذه الانحرافات يبقى مبحث الذاكرة الجماعية مبحثا خصباً وواعدا في العلوم الانسانية.

عرفت الكتابات حول الذاكرة تطوّرات هامّة، استنادا إلى التّصورات المنهجية والنّظرية،

1 السويلمي (محمد)، " المؤسسة الدينية والعنف الرمزي الآخر في خطاب الفقيه المعاصر"، مؤمنون بلا حدود، 29 يوليو 2019، ص. 9. أنظر:

<https://www.mominoun.com/pdf/2019-03/almo2asasa%20eddia%20wa%2013onf.pdf>

2 بورديو (بيار)، أسباب عملية: إعادة النظر بالفلسفة، ترجمة أنور مغيث، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1425هـ، ص. 222.

3 أرندت (حنة)، في العنف، ترجمة إبراهيم العريف، دار الساقي، بيروت، 1992، ص. 65.

4 عمري (المعز)، المبحث التاريخي للذاكرة ونماذج من الإسلام المبكر، دار القلم للنشر، سيدي بوزيد، الطبعة الأولى، تونس، 2021، ص. 11.

التي قدّمها عديد الباحثين الذين اشتغلوا بهذه المسألة، أهمّهم «موريس هالبواكس» M. Halbwachs «، و«بيار نورا» P. Nora «، و«P. Ricœur»، و«جاك لوغوف» J. Le Goff «، و«يان أسمن» J. Assmann «، و«ف» موريس هالبواكس «هو من أوجد مفهوم «الذاكرة الجماعية»، وكان متأثراً بكتابات «هنري برغسون» H. Bergson «، وأهمّها «المادة والذاكرة»، وكتابات «إميل دوركهايم» E. Durkheim «حول «الوعي الجماعي». ويُعدّ «هالبواكس» من الباحثين الأوائل الذين تنتهوا إلى وجود ذاكرة جماعية، متجاوزاً بذلك حدود الذاكرة الفردية عند «هنري برغسون». فالجماعة إذن هي الفاعل الرئيس للذاكرة¹. أمّا «بيار نورا» P. Nora «، فيعتبر من أوّل المؤرّخين الذين انتبهوا إلى مبحث الذاكرة ودعا إلى اعتماده كمبحث تاريخي، واستعار عبارة «أماكن الذاكرة» من هالبواكس واهتمّ بدراستها. وتتكوّن أماكن الذاكرة من مختلف أصناف الفضاءات والأعمال الفنية والشخصيات التاريخية، والأحداث التاريخية². ما مكن من رصد الذاكرة في كثير من الأماكن اللاحقة، مثل الأشعر الاجتماعي والثقافة المتداولة والتقاليد الممارسة في الحياة اليومية، وفي الأماكن الأكثر رمزية مثل الطقوس والأسطورة وغيرها³. أمّا «بول ريكور» P. Ricœur «، فاهتمّ بالمقاربة الفيلولوجية والاستيمولوجية والهرمينوطيقية في مباحث الذاكرة التاريخية، التي جعلها في ثلاث مستويات، وهي التاريخ والذاكرة والنسيان⁴. أمّا «جاك لوغوف» J. Le Goff «، فاشتغل بـ«تاريخية الذاكرة»، وأولى عناية خاصة بارتباط الذاكرة بالتاريخ والأنثروبولوجيا، وعلم النفس والبيولوجيا. واهتمّ بالتاريخ للذاكرة أكثر من اهتمامه بالمقاربة المنهجية، وفزّعها إلى ثلاثة فروع، وهي: الذاكرة الشفوية، والذاكرة المكتوبة، والذاكرة الشفوية والمكتوبة⁵. أمّا «يان أسمن» J. Assmann «، فعمل على «الذاكرة الحضارية»، التي تهتمّ بدراسة ذاكرة الحضارات الكبرى الأولى⁶، ما يعني أنّ فعل التذكّر وفق أسمن لم يكن حكراً على المجتمعات البشرية كما يذهب إلى ذلك «هالبواكس»، ولا على القوميات كما يذهب على ذلك بيار نورا، وإنّما يتّسع ليضمّ الحضارات البشرية التي تستحضر ماضيها عبر وسائط الذاكرة المتعددة مثل الطقوس والممارسات والاحتفالات، والأرشيفات، والتّصّب وغيرها من الوسائط الأخرى. وتتسم كتابات أسمن كذلك بتأكيد العلاقة بين التذكّر والتأسيس للهوية الحضارية⁷.

ويدرس موضوع بحثنا الذاكرة الجماعية لأهالي البلاد التونسية في فترة حكم البايات، المتعلقة بعنف السلطة والعنف المضاد للأهالي المتضمّن في الثقافة الشعبية وتحديدًا في الأمثال والأغاني والشعر، سواء أكانت ذاكرة شعبية شفوية أو مكتوبة، بما في ذلك ذاكرة الأماكن والمجموعات القبلية.

• الثقافة الشعبية

1 Voir Halbwachs (M.), Les cadres sociaux de la mémoire, Paris, Alcan, 1925 ; Halbwachs (M.), La topographie légendaire des évangiles en terre sainte, étude de mémoire collective, édition dirigée par Marie Jaisson, Paris, PUF, 2008 ; Nora (P.), Les lieux de mémoire, Paris, Gallimard, 1984-1993.

2 Voir, Nora (P.), Les lieux ..., Op., Cit.

3 عمري (المعز)، المبحث التاريخي للذاكرة... مرجع مذكور، ص. 23-24.

4 Voir, Ricœur (P.), La mémoire..., Op., Cit., p. 97-99.

5 Voir, Le Goff (J.), Histoire et mémoire, Gallimard, Paris, 1998.

6 أنظر، أسمن (يان)، الذاكرة الحضارية، الكتابة والتذكّر والهوية السياسية في الحضارات الكبرى الأولى. ترجمة عبد الحليم عبد الغني رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 2003.

7 عمري (المعز)، المبحث التاريخي للذاكرة... مرجع مذكور، ص. 37.

الثقافة الشعبية، مفهوم مركّب من «الثقافة»، و«الشعبية»، فالثقافة من المواضيع التي اهتمت بدراستها السوسيولوجيا، وخاصة الأنتروبولوجيا منذ تأسيسها كعلم مستقل في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وعرفت تحوّلاً هاماً منذ العشريّة الأخيرة من القرن العشرين، مع ظهور تخصص جديد في السوسيولوجيا، وهو علم الاجتماع الثقافي الذي يدرس الثقافة كمتغيّر مستقل، أي بوصفه قيمة معتبرة في عمليّات التغيّر. وهو بذلك يختلف عن التعاريف السابقة للثقافة التي ترجع بنا إلى تعريف الأنتروبولوجي الانكليزي إدوارد تايلور E. Taylor. وظهر هذا التخصص مع «سبيلمان» «Spillman» في 2007، وتعرّفه «بأنّه علم حول عمليّة إنشاء المعنى، يدرس علماء الاجتماع الثقافيون كيف تحدث عمليّة نشاء المعنى، ولماذا تختلف المعاني، وكيف تؤثر المعاني في السلوك البشري الفردي والجماعي»¹. وتتفرّع الثقافة إلى فرعين الثقافة العالمية، أو الثقافة الرسميّة أو ثقافة السّلطة، أو النخبة، والثقافة الشعبيّة أو ثقافة العامة.

وكانت دراسة الثقافة الشعبيّة في السابق مقتصرة على الدّراسات الأدبيّة والتراثيّة، ولم تصبح من اهتمامات العلوم الاجتماعيّة إلا في السنوات الأخيرة. إذ، بلورت جملة من الأطروحات للتعريف بالثقافة الشعبيّة، يمكن تبويبها إلى أربع أطروحات²: الأولى تعتبر الثقافة الشعبيّة ثقافة ناقصة وهامشيّة وهابطة، وخاصة في ما تعلق بالثقافة العربيّة والإسلاميّة. لذلك لم تلق أي اهتمام من قبل السّلطة التي عدّتها من مظاهر التخلف، وسعت إلى محاصرتها، ومقاطعتها في سياق تحديث مجتمعاتها بعد حصول البلدان العربيّة والإسلاميّة على استقلالها، ومنها البلاد التونسيّة. أمّا الأطروحة الثانية فترى أنّ الثقافة الشعبيّة ثقافة تحريفية ونسخة مشوّهة من الثقافة العالميّة أو الرسميّة، وتُعبّر عن استيلاّب جماعيّ للفئات الشعبيّة المهمّشة. في حين تعتبر الأطروحة الثالثة الثقافة الشعبيّة ثقافة متساوية مع الثقافة العالميّة، وربّما أرقى منها، وهي ثقافة مستقلة عن الثقافة العالميّة وليست تابعة لها، وتؤكد هذه الأطروحة انعدام التّراتب بين الثقافة العالميّة والثقافة الشعبيّة. أمّا الأطروحة الرّابعة فتذهب إلى أنّ الثقافة الشعبيّة ثقافة أصيلة مبتكرة، وتضطلع بدور محوريّ في مقاومة الثقافة المهيمنة، وتتجسّد في عديد الأشكال من التّعبيرات الثقافيّة منها الأغاني والأهازيج والشعر والرّقص والرّسم وغيرها من الأشكال الثقافيّة الاحتجاجيّة الأخرى الخفيّة³.

ويبدو في تقديرنا أنّ الأطروحة الرّابعة هي التي تتلاءم أكثر مع مفهوم الثقافة الشعبيّة، وهي الأكثر واقعيّة واعتدالا. وهي الأطروحة القريبة من المفهوم الذي صاغه الأنتروبولوجي والمؤرّخ الفرنسي ميشال دو سيرتو Michel de Certeau، «الثقافة الشعبيّة بوصفها الثقافة (الاعتاديّة) للناس العاديين، أي ثقافة تُصنع يوما بيوم، خلال الأنشطة العاديّة والمتجدّدة، يوميّا وفي آن معا. بالنسبة إليه، لم تنته الإبداعيّة الشعبيّة ولكنها لا تكون ضرورة، في الموضع الذي نبحث عنها فيه، ضمن الانتاجات القابلة للرّصد والتحديد بوضوح، إنّها متعدّدة الأشكال»⁴، ومن خلال هذا المفهوم تتسم الثقافة الشعبيّة بأصالتها، وتعبيرها عن قيم ومعايير واتّجاهات ورؤى للذّات والآخر والكون، فهي السّجل الشّخصي للإنسان لا تهتمّ فقط الماضي وإنّما تمتدّ لتشمل

1 الذّواوي (محمود)، المقدّمة في علم الاجتماع الثقافي برؤية عربيّة إسلاميّة. المؤسسة الجامعيّة للدّراسات والنشر والتوزيع، (مجد)، بيروت، 2010، ص 22.

2 Voir Cuhe (D.), La notion de culture dans les sciences sociales, collection repères, La découverte, 4ème édition, 2010.

3 جرموني (رشيد)، "الثقافات الشعبيّة مرجع مذكور، ص. 18.

4 Cuhe (D.), La notion de culture..., Op.Cit.

كل الفترات التي يعيشها الإنسان ¹.

فالثقافة الشعبية إذن، هي نمط في الحياة وفي الوجود الاجتماعي، وتهتم كل الفئات والطبقات الاجتماعية، بمعنى أنها تخترق المجتمع عمودياً، ولذلك فهي من إنتاج جماعة بشرية تشترك في نظام من القيم والمعايير والرموز التي تميزها عن غيرها من الجماعات.

استناداً إلى المقاربة المنهجية التي اتبناها في هذا البحث، وبالاعتماد على شبكة المفاهيم التي سعينا إلى توضيحها، تمكنا من فهم مضمون عناصر الثقافة الشعبية التي اعتمدناها لكشف تجليات عنف سلطة البايات، وعنق الأهالي المضاد، وتحليل معانيه.

2. عنف سلطة البايات

رغم تفرع العنف كما بينا ذلك في الإطار النظري، وتحديدًا في المداخل المفهومية إلى عنف مادي مباشر وعنق رمزي خفي، فقد آثرنا الاشتغال على العنف المادي الممارس من قبل سلطة البايات على الأهالي، لأنه الأكثر وضوحاً في عناصر الثقافة الشعبية المتوقّرة لدينا. وتتجسّد في تشريد بعض الجماعات القبلية وتهجيرها من مواطنها بسبب معارضتها للسلطة أو التمرد عليها، وتقتيل البعض من أفرادها، وأسرههم ونهبهم، وسبي نسائهم، ومصادرة مختلف ممتلكاتها من أموال وثروة حيوانية وأراض، أو التكنيل ببعض المعارضين والانتقام منهم بتصفيتهم الجسدية، أو الترفيع المشط من قيمة الصّرائب والخطايا. ما يعني أنّ العنف في أغلبه عائد لأسباب سياسية وأخرى جبائية. وسنتعرّض إلى البعض من تجليات هذا العنف المتضمّن في عناصر الثقافة الشعبية التي تحتفظ بها الذاكرة الجماعية للأهالي الذين عانوا من عنف سلطة البايك ²، وتحديدًا عناصر الثقافة الشعبية التي سنشتغل عليها، وهي العناصر الأكثر تداولاً المتمثلة في الأغاني والشعر والأمثال.

1.2. في الأغاني الشعبية

تُعَدّ الأغنية التراثية الموسومة بـ «نا بكّرتي شُرْدَتْ مع العزّابة»، التي وردت على لسان امرأة من نساء جبل وولات، وأدّتها المطربة صليحة، من أهمّ الأغاني الشعبية التي احتفظت بها الذاكرة الجماعية لسكانة جبل وولات، الذي يوجد شمال غرب القيروان، وسط البلاد التونسية، ومثّل قلعة احتّمى به سكّانه منذ آلاف السنين. وهي أغنية مكتنزة بمحولة تاريخية، خاصّة وأنّ أحداثها تعود إلى القرن الثامن عشر، وتحديدًا إلى سنة 1762، زمن الفتنة الباشية الحسينية أو الصراع من أجل السلطة بين الباشية والحسينية، بعد مناصرتهم لإسماعيل بن يونس بن علي باشا. وتكشف حجم العنف المادي العسكري المسلّط على سكّان جبل وولات من قبل سلطة البايات، والمحنة التي عاشوها. وهذا نصّ الأغنية ³:

نا بكّرتي شُرْدَتْ مع العزّابة

1 جرموني (رشيد)، المرجع السابق، ص. 19.

2 البايك: نسبة إلى الباي، وتعني سلطة البايات، أو نظام حكم البايات في تونس. وهو نظام سياسي لا يهم فقط البلاد التونسية وإنما كذلك مناطق أخرى توسّعت فيها الدولة التركية العثمانية.

3 توجد بعض الاختلافات في نصّ الأغنية، واعتمدنا النصّ الذي أورده الضادق الزريقي في كتابه الأغاني التونسية، ص. 244-245.

خَشَتْ بلاد الشيخ والقطابة¹
على الحي بعد ابياتهم يشواده
فراق الحبايب في الجبب مسطر²
تونس بعيدة والعرب قتالة³
بلاد بعيدة والعرب قطعية⁴
يا ليتها عقرت⁵ ولا جابتي
اللي جرى⁶ للحامة يجرالك⁷
والأخروجي من بلاد شهوة
والأمنوت بعلتي في جاشي⁸

نا بكرتي شردت مع العزابة⁹
يا سالمة مكتوب ربي راده
يا سالمة مكتوب ربي قدزه
يا سايقين البلى يا جمالة
يا تونس الخضراء يا مسمية
هاك الجبل الأزرق جبل والدي
ها يا جبل وسلات وشغ بالك¹⁰
يا لندره مكتوب وإلا دعوة
يا لندره يا ضيم تتجلاشي¹¹

تنتمي أغنية «نا بكرتي شردت مع العزابة» إلى الأغاني الشعبية التي تحتوي معطيات تتعلق بأماكن الذاكرة، أو ذاكرة المكان، المتمثل في جبل وسلات. ومن مضمونها تبدو الأغنية أقرب إلى التحيب منها إلى الغناء. نحب يفصح عن الجرح الغائر في ذاكرة شتات أهل وسلات، والحزن العميق الذي عاشه سكان الجبل، إثر إخضاعهم من قبل السلطة المركزية للبيات، وتقتيلهم، وتمزيق شملهم، ونهبهم، وأسرهم، وسبي نساءهم، وتهجيرهم، ومصادرة ممتلكاتهم وأراضيهم التي ضمها البابليك لممتلكاته⁹، وتشريدتهم في مختلف مناطق البلاد، ومنعهم من العودة إلى موطنهم الجبل. وهو ما تؤكده المصادر التاريخية¹⁰.

وبتمثل مضمون الأغنية في فقدان امرأة ابنتها البكر التي شبهتها بـ«البكرة»، وهي أنثى الجمل صغيرة السن، التي انتقلت إلى جهات أخرى من البلاد، التي يمكن أن تكون بلاد بعض القبائل البدوية المخزنية ذات الأصول العربية، التي ساهمت في محاصرة الجبل، وإخضاع سكانه إلى جانب عسكر الباي، «بلاد الشيخ والقطابة». ويبدو أن الإشكال ليس فقط في انتقال الفتاة إلى جهات أخرى من البلاد، وإنما مع من كان هذا الانتقال؟ الانتقال ليس فقط في انتقال الفتاة إلى له أكثر من معنى، منها الرعاة من الذكور الذين ينقطعون للرعي بماشيتهم، وخاصة بالإبل في المراعي البعيدة مدة طويلة دون عائلاتهم. ومن معانيها الأخرى فرسان القبائل العربية التي آزرت السلطة المركزية في محاصرة الجبل واقتحامه، وتحديدًا منهم العزاب، أي غير المتزوجين. وفي كلتا الحالتين فإن المقصود من الأغنية وتحديدًا من البيتين الأولين، «شرد البكرة مع العزابة»، الذي يمكن أن يكون يرادها، أو من دونها. أما الانتقال من البياض إلى السواد «بعد ابياتهم يشواده» محتوي البيت الثاني، فهو انتقال من الالتزام بقيم المجتمعات الزيفية المحافظة (قيم الجبل) إلى العيش على اللا قيم. ومعنى «شرد البكرة أو الأبقار مع العزابة»، وتحولها/هن من البياض إلى السواد، هو إجبار البعض من نساء جبل وسلات، وخاصة منهن الفتيات على بيع أجسادهن، وممارسة البغاء والزبيلة، أو اضطراهن إلى ذلك. أي إجبارهن من قبل فرسان القبائل العربية التي ساهمت في إخضاع الجبل إلى جانب عسكر الباي على ممارسة البغاء معهم.

1 خَشَتْ: دخلت.

2 قتالة: قتلة.

3 قطعية: قطاع طرق. إشارة إلى ممارسة القبائل وتحديدًا منها القبائل البدوية الإغارة.

4 عقرت: كان عاقرا.

5 اللي جرى: الذي حدث.

6 جاشي: جاشي أي قلبي.

7 «العزابة»: هم الرعاة من الذكور الذين ينقطعون للرعي مدة طويلة، دون عائلاتهم.

8 تتجلاشي: هل تنجلي.

9 بن طاهر (جال)، رزق البابليك أملاك الدولة ومسائل عقارية بالبلاد التونسية، المسيرة، الطبعة الأولى، تونس 2022، ص. 68.

10 أنظر مثلا، بن عبد العزيز (حمودة)، الكتاب الباشي، تحقيق محمد ماضور، الدار التونسية للنشر، تونس 1970، ص. 90.

أو اضطراهم إلى ممارسة البغاء بسبب الفقر والجوع وقطع الطرق الذي رافق رحلتهم القسرية القاسية¹. وما يجعلنا نتبني هذا الرأي ما أوردته بعض المصادر التاريخية من إشارات موصولة بهذا الحدث، وتحديدًا منها محمد الصغير بن يوسف الباجي الذي وصف في كتابه، المشرع الملكي في سلطنة أولاد علي تركي، تشريد الوسالية ورحلتهم القاسية التي رافقتها المجاعة وفتك قطاع الطرق وسبي نسايتهم، ما اضطرتهم إلى بيع أبنائهم وبناتهم.

- وُظفت في القصيدة عدّة معاجم، من أهمها المعجم الديني، والمعجم السياسي.

يظهر المعجم الديني الموطّف في هذه القصيدة في عديد المفردات، منها: «مكتوب ربّي راده»، و«مكتوب ربّي قدّره»، و«في الجبّين مسطّر»، و«يا لندره مكتوب وإلاّ دعوة». ويهدف إلى التخفيف من وطأة المعاناة والمأساة التي ترتبت عن تهجير أهل وسلات، وتشريدهم، بما أنّها فعل مقدّر من الله، لا مفرّ منه، أي أنّه مكتوب، وليس بالإمكان تجنّبه، وما عليهم إلاّ القبول بالأمر. فتوظيف هذا المعجم الديني من شأنه التخفيف من الألم الذي يشعر به سكّان الجبل بعد تهجيرهم وتشريدهم، واضطرار بعض فتياتهم إلى الخروج عن القيم والمعايير والأعراف الاجتماعية التي نشأ عليها، قيم ساكنة الزيف التي محورها العفة والحشمة.

أمّا مفردات المعجم السياسي الموطّف في القصيدة، فمنها، «تونس بعيدة والعرب قتالة»، و«بلادي بعيدة والعرب قُطعية»، و«ها يا جبل وسلاّ وشغّ بالك، اللّي جرى للحامة يجرّالك»، ويحيل هذا المعجم إلى عنف بعض القبائل ذات الأصول العربية التي كانت في خدمة المخزن، أي في خدمة البايات، الموجه إلى القبائل المستقرّة في السهول والجبال، والجماعات القروية. فهم «قتالة» أي قتلة، وهم «قُطعية» بمعنى قطاع طرق، وفي ذلك إشارة إلى مسلكية الإغارة التي ميّزت المجموعات القبلية التونسية وتحديدًا منها القبائل البدوية. ما يكشف العداوة التي كانت سائدة بين القبائل المخزنية، والقبائل الممانعة، ويمكن أن يكون في ذلك إشارة إلى طبيعة العلاقة السائدة بين القبائل العربية الوافدة، والسكان الأصليين الأمازيغ الذي ينتمي إليهم سكان جبل وسلات. وما يهّمنا في هذا السياق، أنّ هذا العنف كان مباركا من قبل السلطة المركزية، ومسكوت عنه، لأنّها كثيرا ما تلتجئ إلى قبائل المخزن أو القبائل الموالية وتوظّفهم في إخضاع القبائل الممانعة. أمّا المعطى السياسي الثاني فيه إشارة إلى أنّ ما حلّ بأهالي جبل وسلات مع الحسينيين، من عنف مادي مباشر، شمل القتل، والنهب، والأسر، والسبي، واتلاف الممتلكات وتخريبها، ومصادرة الأراضي، هو نفسه حلّ بأولاد سعيد الذين احتموا بالحامة في فترة حكم البايات المراديين وتحديدًا في عهد حمودة باشا المراديّ 1631 - 1666². ويدلّ هذا المعجم السياسي على أنّ سياسية توظيف الجماعات أو القبائل ضد بعضها، وسياسة التهجير الجماعي والتشريد كانت من أهم استراتيجيات العنف التي انتهجتها دولة البايات في تونس.

ومن الناحية الفنية الأسلوبية هيمن أسلوب النداء على كامل القصيدة، «يا سالمة»، «يا سايقين البلّ»، «يا تونس الخضراء»، «يا ليتها عقرت وما جابتني»، «ها يا جبل وسلاّ»، «يا لندره». وهو أسلوب يكشف الحرقه والتفجّع، التي عاشها أهل جبل وسلات، نتيجة جور البايات

1 وهو ما ذهب إليه بعض الدّارسين أمثال المكّي (عبد الواحد)، شتات جبل وسلات، دار سحر للنشر، تونس، 2020.

Larguèch (A.), et Larguèch (D.), Marginales en terre d'islam, Cères production, Tunis, 1992.

2 ابن أبي دينار (محمد بن أبي القاسم الرعيي القيرواني)، المؤنس في أخبار افريقية وتونس. تحقيق وتعليق محمد شفاف، نشر المكتبة العتيقة 1967، ص. 232-233.

وظلمهم، المتضمن بوضوح في البيت الأخير من القصيد الوارد في شكل استفهام «يا لندره يا ضيفم تتجلاشي»؟ فناظم القصيد يتساءل هل أن الضيم الذي يعيشه، والمسلب عليه من قبل المركز السياسي سينجلي أثناء حياته، ويعود إلى موطنه الذي حُرِم منه، أم أنه سيموت بعلّة في قلبه من جرّاءه.

وتفضل الإشارة في هذا السياق إلى أن اللّحن الذي اعتمدته المطربة صليحة، في أداء هذه الأغنية هو «العرضاوي» نسبة إلى منطقة الأعراض في الجنوب الشرقي التونسي، فرغت فيه كثيرا من الشّجن والوجع، إذ، بدت وكأنّها تحكي مأساتها، خاصة وأنها الفتاة الريفية القادمة إلى تونس العاصمة من قرية نّبر بالكاف العالية. فاللّحن الذي أدّيت فيه الأغنية، أضفى عليها مسحة زائدة من الحزن والألم. ومن الملاحظات الأخرى الموصولة بهذه الأغنية تعرّضها إلى تعديل أو تشويه، في إطار ما يُعرف بتهذيب التراث من قبل القائمين على الرّشيدية وربّما بإيعاز من القائمين على السياسة، في فترة اتّسمت بالسّعي إلى تحديث المجتمع، ممّن البيتين اللّذين يحتويان على «تونس بعيدة العرب قتالة»، و«بلادي بعيدة والعرب قطعّة»، إذ، أصبحتا «تونس عزيزة أو جديدة والعرب رجالة».

2.2. في الشعر الشّعي

رغم يقيننا بأنّ الشّعراء الشّعيين قالوا الكثير من الشعر المتعلّق بحور البايات وظلمهم، إلّا أنّه لم يصلنا إلّا النّثر القليل لغياب التّدوين، وأهمّ ما قيل في هذا الموضوع كان موصولا بالعرف الجبائي. وسنعرّض إلى مقاطع من بعض القصائد الشّعرية.

- المقطع الأوّل: مقطع من قصيدة لشاعر بدوي مجهول¹:

دبّة ذمي مات ما عندك شي ملصة	طلب لي سيدي الكاهية عشر ريالاً
ناقة وعشر نعاج وحدة منهم بقّصه	اعطيته خمسّه والبقية معروضات
وضمني بسروحهم واللفة فضّه	وصفروا وحما داكنة وسبعة ذرّعات
انت عاصي نقلعك زي عرق الزّرصه	بعثلي الشيخ صبايحي زاد قالي هات
اسلخ لحمه ميّته ما تحس القرصه	قتله ها هي جلدتي ياسي فرحات
حتّى م الهيدوق طالب في حُصّه	وقف لي سي الهيدوق سمّعي كلمات
ادفع والّا موت يا عري بالحمصه	وربّالاث الكاهية ولّوا ميّات

يؤكّد هذا المقطع من القصيدة العنف الجبائي الذي يعانيه الأهالي، وهو نوع من العنف المباشر المادّي، الذي يبيّن ظلم البايات وعمّالهم. ويصف الشّاعر حادثة قتل يهودي في جهته من طرف مجهول، وتدخل أعوان الباي، وتوزيعهم مبلغ الدية على سكان القرية، وكان نصيبه 10 ريالات، دفع منها خمسة ريالات نقداً، أمّا بقية المبلغ فاجبر على دفعه عينا، ويذكر أنّه تكون من ناقة، وعشرة رؤوس من الأغنام ذكرها بألوانها واحدة «بقصه» أي لونها منقط أسود وأبيض، وواحدة صفراء، وواحدة «حما» يعني بنية، وسبع شياه «ذرّعات» أي بيض ووجوهنّ سوداء. ويذكر كذلك أنّ الكاهية وهو من أعوان الباي أجبره على ترك الأغنام عنده لرعيها والاعتناء

1 ورد هذا المقطع من القصيدة الشّعرية في:

المرزوقي (محمد)، الأعمال الكاملة، القسم الأوّل معارك وأبطال، دار محمد علي للنشر، صفاقس- تونس، الطبعة الأولى، 2012، ص. 47.

بها وتقديم العلف لها. وأنَّ الشَّيخ وهو الآخر من أعوان البايع طلب منه المزيد من المال لنفسه، أو أنه سيشتكيه إلى البايع بتهمة العصيان. والظريف أنَّ الأمر لم ينته في هذا الحد، بل أنَّ «الهيذوقي» وهو مساعد الشَّيخ كان له نصيب في شتمه وسبِّه وطلب هو الآخر نصيبه من الدِّية. ما يعني أنَّ كلَّ عون من أعوان البايع كان يفرض زيادة في قيمة الدِّية لصالحه، وهو ما ينطبق على مختلف أنواع الجبايات الأخرى.

ويُصرِّح الشَّاعر في البيت الأخير من القصيدة أنَّ بضعة ربيالات الكاهية أصبحوا مئات الرِّبالات، بمعنى أنَّ الثَّعاج السَّبع أصبحوا قطيعا من الغنم. والرَّسالة التي يرغب الشَّاعر في تمريرها في هذا المقطع من القصيدة، هي قوة العنف الجبائي التي جعلت جزءا من الأهالي يعملون، فقط من أجل خلاص الجباية والخطايا المفروضة عليهم من قبل البايليك، أي أنَّهم يشتغلون من أجل البايليك. ولتسهيل تمرير هذه الرَّسالة وقلِّف أسلوب المبالغة في التَّهكُّم والسَّخرية من أعوان البايع، لكشف قوَّة العنف الجبائي المسلَّط على الأهالي، وكرههم الذَّفين للبايع وأعدائه وشدة غضبهم منهم.

- المقطع الثَّاني: مقطع من قصيدة مطوَّلة للشَّاعر الشَّعبي علي بن عبد الله القصري من قصر قفصة، توفِّي قبل الاحتلال الفرنسي لتونس في 1881.

في هذا المقطع حديث عن عنف البايع وظلمهم، وتحديدًا العنف الجبائي، والقصيدة المأخوذ منها هذا المقطع تعود إلى النِّصف الثَّاني من القرن الثَّاسع عشر، وتُعدُّ من أهمِّ القصائد، أو القصيدة الوحيدة المطوَّلة التي تعرَّضت إلى ظلم البايعات الحسينيين وجورهم، وتحديدًا محمد الصَّادق باي الذي حكم البلاد من 1859 إلى 1882. وهذا نصُّ المقطع !:

فعله يشيب راضع البزول ²	ها الباي حكمه مال
يتعاندا كان من يجي مغلول ³	باع الوطن للعمال
زروق جاهد فيه بالمفعول ⁴	بن عون خلّ حثال ⁵
دولنا في الوطن كاراغول ⁵	نصب حرّك واشغال

يتضمَّن هذا المقطع من القصيدة الشعبيَّة، ذكرا لتفاصيل دقيقة تؤكِّد عنف البايعات، وأعدائهم أمثال بن عون، وأحمد زروق الذي كان عاملا على الجريد، وعُرف في ما بعد بقيادته «المحلة» التي قمعت السَّاحل زمن انتفاضة علي بن غداهم في 1864. ويظهر العنف في استثناء ظلم السُّلطة وجورها، وتحديدًا العنف الجبائي، الذي يبدو واضحا في هذا المقطع من خلال الإشارة إلى بيع البايع الوطن للرَّامة الذين يجمعون الجباية، بمعنى أنَّ الرَّامة يدفعون للبايليك قيمة الضَّرائب المفروضة على الأهالي، ثمَّ يتولون جمع الجباية من الأهالي بالاعتماد على أعوان البايع الذين يجبرون الأهالي على دفع قيمة تفوق بكثير القيمة الحقيقيَّة للجباية التي دفعوها

1 المرزوقي (محمد)، الأعمال الكاملة، القسم الأوَّل...، مرجع مذكور، ص. 57.

2 فعله يشيب راضع البزول: أفعال البايع تشبُّ الرُّضيع.

3 يتعاندا كان من يجي مغلول: يتسابق العمال المكلفون بجمع الضَّرائب إلى سلب الأهالي ونهب أرزاقهم بكل غل.

4 البقايا أو الختالة التي تركها بن عون جاء أحمد زروق الذي كان عاملا على الجريد لنهبها وإكمالها.

5 نصب أحمد زروق مدافعه وآلاته، وسبَّ في البلاد دوريات عسكريَّة.

6 بن عون خلّ حثال: بن عون أحد أعوان البايع ترك حثالة بمعنى بقايا أرزاق.

للبايليك. ولتأكيد هذا الحيف والاستغلال يذكر الشاعر أنَّ العمال كانوا يتنافسون في جمع الجباية بكلِّ غلٍّ وغيظ، أي كلِّ منهم يريد جمع جباية أكثر من الآخرين. وللتأكيد على الوضع المزري للأهالي يذكر أنَّ ما بقي من أرزاقهم «حثال» بعد جمع الجباية من قبل أحد أعوان محمد الصادق باي، المعروف ببين عون، جاء أحمد زروق عامل الجريد بمحلته لنهب الحثالة المتبقية منها.

- المقطع الثالث: مقطع وجيز من قصيدة شعبية، نُجهل قائلها، يتعلّق بقبيلة الهمامة التي يشمل مجالها أغلب الأراضي التابعة حالياً لولايات/ محافظات سيدي بوزيد، وقفصة وتوزر. ومن محتواها يبدو أنَّها تعود إلى عهد محمد الصادق باي، في فترة متأخرة من عهد البايات، قبل احتلال البلاد التونسية من قبل فرنسا ببضع سنوات. وهذا نصّه:

منينُ كانتُ الأيامُ	نُجَّحُ بني هَمَامٌ ³
وما يقولوشي ¹	يقتل في الإسلام ⁴
بيح فيه الباي ²	اليوم دارت الأيام

تتضمّن هذه الأبيات من الشعر الشعبي التي ما زالت مروية إلى أيامنا الزاهنة من قبل بعض الجماعات من الهمامة، مقارنة بين ماضيها وحاضرها، أي مقارنة وضع هذه القبيلة سابقاً، بالوضع الذي أضحت عليه في عهد محمد الصادق باي وتحديدًا بعد تشكّل الكوميسيون المالي أو اللجنة المالية في 1869، واحتداد الأزمة الشاملة بالبلاد، وتحديدًا منها الأزمة المالية التي جعلت الدولة ترفع من قيمة الضرائب وتلتجئ إلى النهب ومصادرة الممتلكات. وخاصة بعد تجرؤ جماعة من عرش أولاد عبد الكريم المنتمين إلى قبيلة الهمامة على سلب أموال المحلّة في حادثة تُعرف في الذاكرة الجماعية بحادثة «فم الفج» أي بمكان حدوثها، وتُعرف في المصادر الأرشيفية بحادثة «دراهم الدولة»، التي كانت لها انعكاسات مباشرة على طبيعة العلاقة بين قبيلة الهمامة وخاصة عرش أولاد عزيز الذي ينتمي إليه أولاد عبد الكريم، والبايليك. ففي السابق كانت قبيلة الهمامة المخزنية تتمتع بعدد الامتيازات، منها غصّ البايليك النّظر عن ممارستها الإغارة على المجموعات القبلية المجاورة، بما أنّه يلتجئ إليها كلّما احتاج إليها، سواء في المحلّة، أو في ضرب القبائل الأخرى الممانعة. أمّا وضعها الزّاهن (في العشريّة الأخيرة قبل احتلال البلاد) فقد تغيّر، إذ، أصبحت عرضة للانتقام من قبل البايليك، «بيخ فيه الباي»، وتحديدًا في فترة وزارة خير الدين (1873- 1877) الذي سعى جاهداً إلى التّكّيل بهذه القبيلة، وخاصة عرش أولاد عزيز. ومن تجلّيات الانتقام والتّكّيل تعرضها لنهب أملاكها من قبل البايليك ومصادرتها، وتشريد بعض الجماعات المسؤولة عن نهب أموال المحلّة.

3.2. في الأمثال الشعبية

المثل الشعبي، جملة من القول مقتضبة، تتميز بالقبول بين الناس ويتداولها الواسع، ورسوخها بالأذهان. وهو عنصر رئيس في الثقافة الشعبية، ويكشف الخبرة الحياتية للإنسان، ويمثّل جزءاً من الذاكرة الحيّة للشعوب، وهو إبداع ثقافي إنساني، يوثّق تراث المجموعات البشرية. وبنفرد المثل الشعبي بجملة من الخصائص البنيوية، منها: إيجاز اللفظ، وإصابة المعنى، وحسن التشبيه،

1 ما يقولوشي: دولة البايات تغصّ النّظر عن تجاوزات القبيلة وأعمالها العدائية تجاه القبائل الأخرى، بما أنّها قبيلة مخزنية، توظفها السلطة كلّما احتاجت إليها.

2 بّيح فيه الباي: القبيلة أصبحت عرضة لعنف البايليك، من ذلك نهب ممتلكاتها ومصادرتها، وتشريد البعض من فرقها.

3 نُجَّحُ بني هَمَام: قبيلة الهمامة.

4 يقتل في الإسلام: المقصود بها الإغارة على القبائل المجاورة.

وجمالية الإيقاع. وكلّها خصائص تساهم في سهولة حفظه، وانتشاره الواسع بين الناس¹.

• المثل الشعبي الأول

- «زُكرة بريّك»: مثل شعبي احتفظت به الذاكرة الجماعية، ومازال إلى الآن متداولاً لدى أغلب سكّان البلاد التونسية، إذ يُقال «ركّحت فينا زكرة بريّك»، أو «ركّحت فيه زكرة بريّك». والزُكرة هي آلة موسيقية شعبية، تنتمي إلى آلات التّفخ، معروفة لدى كلّ الأوساط الشعبية. ومعنى هذا المثل أنّ المحلّة عند تنقلها سواء نحو الشمال أو الجنوب لجمع الجباية أثناء حكم البايات، كانت تتكوّن من عديد العناصر، منها أفراد مكلفين بالتّفخ في آلة موسيقية تسمّى «كريرو» مشابهة لآلة الترومبات الحالية، كان الأهالي يسمّونها «الزُكرة» لأنها تشبه «الزُكرة» التي يعرفونها. وكانت تصدر أصواتاً مختلفة يفهمها عسكر المحلّة، لكلّ منها معنى، منها ما يعني الهجوم على الخصم أو العدو المتمثّل في الجماعات والقبائل التونسية، ومنها ما يعني التراجع، أو التّجمع. ومن بين أعنى الأحوال وأشرسها، محلّة يتولّى فيها مهمة التّفخ في «الزُكرة» أو «الكريرو» عسكري اسمه «مبروك الزّواوي»، ربّما نسبة إلى «عسكر زواوة»، ويُعرف لدى الأهالي بـ «بريّك». ولذلك فإنّ المثل المتداول يعني أن نفخ «بريّك» في «زُكرته» يعني بالنسبة إلى الأهالي إعطاء الأمر ببداية الهجوم والبطش والتّنكيل بهم. وهو مثل يُبيّن بوضوح العنف العسكري المسلّط على الأهالي من قبل سلطة البايات في الفترة الحديثة.

• المثل الشعبي الثاني

«عملّ بينا القايدّ ما عملتّ التّو بالزّحايّل»²: مفاد هذا المثل أنّ تعسّف القايد وهو من أعوان الباي، وأحد المكلفين بجمع الجباية، واعتماده القوّة العسكرية في ذلك، جعل الأهالي يفرّون منه في اتجاهات مختلفة، حتى لا يتمكّن العسكر من الإمساك بهم، تماما مثلما تفعل «التّو» وهي الأعصار، أو المطر المصحوب برياح عاتية بالزّحل الذين يقطنون الخيام، أو الزّحل أثناء تنقلهم، بمعنى الزّحل عندما يكونون في العراء. وربّما القصد من الفرار في هذا المثل الشعبي، هو هروب بعض الجماعات أو الفرق من العروش من القايد والمحلّة عندما يكونون غير قادرين على دفع الضّرائب المفروضة عليهم، خاصة إذا علمنا أنّ الهروب كان من الاستراتيجيات المعتمدة من قبل بعض الفرق والقبائل للإفلات من دفع الضّرائب، وخاصة الابتعاد في الصّحراء، أو التّشتت في مناطق متعدّدة. وهو ما تثبته بعض الأبيات من الشّعر الشعبي المنسوبة إلى غومة المحمودي، منها على سبيل الدّكر:

1 براهمي (عبد الكريم)، «التمثيلات الاجتماعية للجرف اليدوية في الأمثال الشعبية التونسية والمصرية»، في فلسفة المشترك الثقافي (نحو دراسات ثقافية عربية مقارنة)، تحرير د. حاتم الجوهري، القاهرة، 2022، ص. 261.

2 مثل شعبي ذكره الماجري (الأزهر)، قبائل ماجر والفراشيش خلال القرنين الثامن عشر والثاسع عشر (في جدلية العلاقة بين المحلي والمركزي)، منشورات كلية الآداب والفنون والانسانيات، منوبة 2007، ص. 526، ربطه بقبائل ماجر والفراشيش.

من قبل ما يظهر¹ وأنا شاربيها
على بحيرة الذلاع حابس²
ويني طويلة في العرب باغيها

مصباح³ طامغ ناقتي يديها
يحسابني في قابس⁴
راني على أشقر⁵ سببه كادس

وفي هذا المقطع من القصيدة الشَّعبية يتحدَّى قائله، الذي قد يكون غومة المحمودي، مصباح وهو أحد أعوان الباي من الممالك، المكلف بجمع الضرائب، المرتد عن دينه المسيحي، ما نستخلصه من عبارة «قبل ما يظهر»، أي قبل ختانه، وتحولُه من المسيحية إلى الإسلام. وفي ذلك نوع من التهكم والسخرية منه. الذي يشي بالاستهتار بالبايات وبأعوانهم. وفيه كذلك نوع من الاستهجان من سگان الواحات المستقرين في قابس الخاضعين للسلطة، أما هو فيرفض دفع الضرائب للبايليك «طامغ ناقتي يديها»، بما أنَّه فارس ينتمي إلى قبيلة المحاميد البدوية، وقادر على الفرار والتحصن بالصحراء.

• المثل الشعبي الثالث

تمكَّنت الذاكرة الجماعية من الاحتفاظ بمثلين شعبيين يعودان إلى فترة البايات، وهما «البيلكة» و«التتريك». مثلان شعبيان مازالا متداولان إلى أيامنا الزاهنة لدى أغلبية سگان البلاد التونسية. ما يشي بتواصل توظيفهما وحضورهما في الحياة اليومية لعامة الشعب التونسي. و«البيلكة» نسبة إلى البايليك وهي السلطة المركزية في تونس، سلطة البايات، وتعني في مصادر تاريخ تونس الحديث المصادرة⁶ وافتكاك البايليك لممتلكات الأفراد أو الجماعات عروشا أكانت أم قبائل بالقوة العسكرية. ما يعني أنَّ البايليك لم يُبق للشخص أو العرش الذي تمَّت بيلكته أي شيء من ممتلكاته واستصفاها لنفسه. ول «التتريك»، نفس معنى «البيلكة»، أي مصادرة الممتلكات من قبل سلطة البايات. و«التتريك» «كناية على طبيعة السلطة القائمة وأصولها التركية⁷. وتتميز «البيلكة» أو «التتريك» «بطابعها المركزي والقسري وسعيها إلى ردع المخالفين للدولة و«أهل الفساد» بوجه عام»⁸. وتقتربان بعنف السلطة المركزية وردعها⁹، الذي يمكن أن يكون عنفا جباييا فقط، أو عنفا جباييا وعسكريا في الآن نفسه.

وتزخر مصادر التاريخ الحديث للبلاد التونسية بالكثير من المعطيات حول «تتريك» و«بيلكة» العمال والمتصرفين في أموال الدولة بعد عجزهم عن تسديد ما تخلد في ذمتهم¹⁰، أو الجماعات والعروش والقبائل المتمردة على سلطة البايات. وفي هذا السياق يشير الأستاذ جمال بن طاهر إلى أنَّ البيلكة يمكن أن «تستهدف فئات أخرى، أفراد ومجموعات، ولأسباب متنوعة أحيانا وبدون سبب أحيانا أخرى»¹¹، وهو ما يؤكِّد ظلم سلطة البايات وجورها.

1 يظهر: يُختن (الطهور: الختان)

2 على بحيرة الذلاع حابس: مستقر في حقل الذلاع.

3 أحد أعوان الباي المكلف بجمع الجباية، وهو من الممالك.

4 ناقتي يديها: يفتك ناقتي أو يصادرها.

5 أشقر: صفة من صفات الفرس.

6 بن طاهر (جمال)، رزق البايليك... مرجع مذكور، ص. 57.

7 نفس المرجع، ص. 66.

8 نفس المرجع، والصفحة.

9 نفس المرجع، والصفحة.

10 بن طاهر (جمال)، الفساد وردعه الزدع المالي وأشكال المقاومة والضرار بالبلاد التونسية (1705-1840). منشورات كلية الآداب بمنوبة 1995، ص. 145-151.

11 نفس المرجع، ص. 67.

وبعد انتهاء حكم البايات وحتى أَيْامنا الزاهنة تدلّ «البيلكة» و«التريك» على إجبار الأفراد أو المؤسسات على دفع الخطايا أو الضرائب للدولة، خاصة إذا كانت قيمتها مرتفعة، إذ، يُقال «فلان ثبيلك»، أو «بيلكوه»، أو «فلان تتركوه».

لم تتضمن عناصر الثقافة الشعبية التونسية فقط عنف البايات المسلّط على الأهالي، بل احتفظت لنا الذاكرة الجماعية كذلك بإشارات للعنف المضاد الصادر عن الأهالي، الوارد في البعض من الأغاني والأشعار والأمثال الشعبية، وهو عنف مقاوم لعنف البايات.

3. العنف المضاد: عنف الأهالي

يشمل العنف المضاد المنتج من قبل الأهالي الذين عانوا من عنف السلطة كلّاً من العنف المادي المباشر الذي سنتطرق إليه بإيجاز، في حين سنولي اهتمامنا بالعنف الرمزي المتضمن في اللغة، ومحتوى المدونة التي اشتغلنا عليها من عناصر الثقافة الشعبية، وممكننا المنهج الأنثروبولوجي التأويلي الذي اعتمدناه في توليد المعاني المتضمنة في نصوص الثقافة الشعبية التي استندنا إليها.

1.3. في الأغاني الشعبية

رغم ندرة الأغاني الشعبية التي تحتفظ بالذاكرة الجماعية، المتعلقة بالعنف الرمزي المضاد المنتج من قبل الأهالي في إطار ردّ فعلهم، ومقاومتهم لعنف سلطة البايات، فقد عثرنا على ملزومة سلامية صوفية تتضمن معطيات هامة حول موضوعنا. والملزومة تُعدّ «بحراً» من «بحور» السلامة، أو تحديداً قسماً من أقسام بعض البحور السلامية¹، موسومة بـ «يا بئ مُراد»، وهي أغنية تراثية مجهولة المؤلف، تعود في تقديرنا إلى نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر، لأنها تحوي «صوراً ملحمية تعبر عن نوع من الثأر الاستيهامي ضدّ ما اقترفته أيادي الباي الدُموي مراد الثالث من شنيع التصرفات»². وهي بذلك تكشف ردّ فعل الأهالي، وتحديدًا منهم سكان الحاضرة تونس تجاه العنف الممارس عليهم من قبل البايات المراديين، وتحديدًا في آخر فترة حكمهم. إذ، بسبب الصراع على السلطة «عرفت البلاد وخاصة حاضرتها تونس تعاقباً سريعاً للمآسي واشتداداً للجور وتعاطفاً للتصرفات الاعتبارية والمزاجية» للبايات³. ومن أهمهم مراد الثالث الذي كان «يعاني أزمة نفسية حادة جعلته يكرّس حكمه للانتقام من أعداء أبيه وأعدائه»⁴. ويُعدّ الثأر الاستيهامي نوعاً من العنف المضاد الرمزي الذي التجأ إليه الأهالي، نظراً إلى عجزهم عن مواجهة سلطة البايات مواجهة مباشرة لتفاوت موازين القوى بين الطرفين. وهذا نصّ القصيدة⁵:

1 الخصوصي (أحمد)، "المختلف والمؤتلف: تعذت البحور السلامية والنغم واحد (الجزء الثاني)"، الثقافة الشعبية، عدد 58، سنة 2022، ص. 49.

2 عيسى (لطفى)، "البايات وتطور نظام الحكم أثناء القرنين السابع عشر والثامن عشر"، في تونس عبر التاريخ من العهد العربي الإسلامي إلى حركات الإصلاح، الجزء الثاني، تأليف مجموعة من الأساتذة الجامعيين بإشراف الأستاذ خليفة الشاطر، مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، تونس 2007، ص. 214.

3 نفس المرجع السابق، ونفس الصفحة.

4 هنية (عبد الحميد)، تونس الثمانيّة بناء الدولة والمجال، تبر الزمان، تونس، 2012، ص. 151.

5 القصيدة أوردها الخصوصي (أحمد) في مقاله سابق الذكر، "المختلف والمؤتلف..." مرجع مذكور، ص. 51-52.

نركب جواد¹ خبيك منين² اشتيهت العناد
ونلبس جديد³ وخبيك سكران⁴ راسي يميذ
وتربة زياد⁵ على الله ما عادش تستفاذ
متين الذراع⁶ تحبك منين اشتيهت النراغ
تغدي رماذ⁷ عظم مكسر⁸ ماله من ضماذ
نجي بالبيان⁹ ننقل سيفي كما عود زان¹⁰
نخلوا العقاد¹¹ نجلو الكرب¹² على هذي البلاذ
ونجي مشتهر¹³ نزل كما الرعد¹⁴ إذا رزم¹⁵
ومالك تلاذ¹⁶ دفوعك بدفوع ما له رداذ
مثل النسيم¹⁷ حي موثر ورخي ظليم¹⁸
والخير شاذ¹⁹ دفوعك بدفوع ماله رداذ
ونلبس نظيف²⁰ ونجي كالو²¹ عامل زفيف²²
نحصد حصا²³ للمتعرض باغي الفساد
وعندي مشتهر²⁴ حي موثر ورخي مضر²⁵
يحصد حصا²⁶ للمتعرض وباغي الفساد

إن قدر الله يا بن مراد¹
إن قدر الله نركب عتيذ²
نفزع³ لسي عبد الحميد⁴
إن قدر الله نركب رباغ⁵
نرميك في بيز لا لوش قاغ⁶
إن قدر الله نركب حصا⁷
نحن نهار الهلا⁸ (يافلان)
إن قدر الله نركب أغز⁹
تندم وما لك عندي ند¹⁰
إن قدر الله نركب نجيم¹¹
مالك منجي من بن سليم¹²
إن قدر الله نركب خيف¹³
ننقل في يدي حربة وسيف¹⁴
إن قدر الله نركب أغز¹⁵
ننقل سيفي رقيق الشفر¹⁶

تنزل هذه القصيدة الغنائية أو الملوزمة السّلاميّة الصّوفيّة في كون مانوي، طرفاه، إرادة الخير المستندة إلى مشيئة الله، ما يظهر في تكرار عبارة «إن قدر الله»، وإرادة الشر، إرادة المفسدين في الأرض، والمقصود من هذه الملوزمة البايع مراد الثالث الذي عاث في الأرض فسادا، وكان كثير الشفك للدماء، حتى أنه كان معروفا باسم مراد بوبالة، والبالة كنية لسيفه كبير الحجم. ورغم كون المقصود من الملوزمة واضحا، وهو البايع مراد الثالث، والذي أشار إليه لطفي عيسى في مقاله المتعلق بنظام حكم البايعات في القرنين السابع عشر والثامن عشر، الوارد في كتاب جماعي حول تاريخ تونس¹⁷، فإن أحمد الخصوصي في مقاله حول البحور السّلاميّة¹⁸ ذهب إلى أن المقصود من الملوزمة، وحسب المتداول بين الناس طرف آخر، وهم أخوال الولي الصالح

- جواد صفة الحصان التريخ الجيد (ابن منظور: مادة جود).
- تربة زياد، يبدو أن المقصود هو أبو الحسن علي بن زياد التونسي العبيسي، سمع من مالك وسفيان الثوري والليث وسعد وأبي لهيعة وغيرهم. ولد بطرابلس. ولا نعلم تاريخ ميلاده، وتوفي في 183 هـ، ويوجد قبره قرب سوق الترك بالقصبة، أنظر، الخصوصي (أحمد)، "المختلف والمؤتلف..." مرجع مذكور، ص. 60.
- الزان، جنس من الأشجار القانيّة يستعمل خشبه القاسي لصنع الأثاث الفاخر.
- مشتهر: مُعلّم بمعنى جاعل إشارة تدل على شخص الفارس وتعلن مكانته في الحرب.
- رزم: أرزم الزعد بمعنى اشتد صوته.
- شاد الخير أي شاع الخير وانتشر.
- زفيف: تصويت الريح.
- مشتهر: المقصود به السيف المشهر.
- عتيد: قوي متين، صفة للحصان صارت تقوم مقام الاسم.
- نفزع: أفزع فلانا بمعنى استصرخه واستنجد به من أجل الإغاثة والنصرة.
- هو أبو محمد عبد الحميد بن محمد القيرواني، ولد 1015 ميلاديا في مدينة القيروان، وتوفي بمدينة سوسة، درس على يدي أبي فحس العطار وابن محرز وأبي إسحاق التونسي والشيخ الشيبوري وغيرهم، وهو أحد أكبر علماء المالكية بإفريقيّة جمع بين التدريس والتأليف والفتوى، وتوجد زاوية سيدي عبد الحميد الصائغ على بعد حوالي أربعة كيلومترات من مدينة سوسة. أنظر، الخصوصي (أحمد)، "المختلف والمؤتلف..." مرجع مذكور، ص. 60.
- رباع، فرس فتي عمره ثلاث سنوات.
- البلا: أهلها البلاء، ومعناها يوم الحرب، اليوم الذي تُعرف فيه مكانة ومقامات المقاتلين، ومدى صبرهم على الضمود وثباتهم في المواجهة.
- أغر: صفة الفرس الذي في جبينه غرة، وهي البياض في جبهته.
- نجيم: المقصود بها نجيب، وتدل على الحصان النجيب، والعرب تبدل الباء ميما، وتسقى هذه العملية تسقى في اللغة الإبدال. أنظر، الخصوصي (أحمد)، "المختلف والمؤتلف..." مرجع مذكور، ص. 60.
- ابن سليم، المقصود به الشيخ عبد السلام الأسمر بن سليم الفيتوري الإدريسي الحسني، ولد بزيلين بليبيا سنة 1455 ميلاديا وتوفي سنة 1575 بمقبرة بقبج الفرق بالمدينة المنورة. أنظر، الخصوصي (أحمد)، "المختلف والمؤتلف..." مرجع مذكور، ص. 60.
- عيسى (لطفي)، "البايعات وتطور نظام الحكم..." مرجع مذكور، ص. 214.
- الخصوصي (أحمد)، "المختلف والمؤتلف..." مرجع مذكور، ص. 51.

المعروف باسم سيدي عبد السلام الأسمر (بني مراد)، لكن مدار اهتمام القصيدة ابن مراد المفرد، وليس بني مراد في الجمع. ويبدو في تقديرنا أنَّ مضمون القصيدة واضح، والمستهدف منها واضح، وهو البايع مراد الثالث، ولا يتطلَّب الأمر الكثير من التدقيق.

يُجسِّد محتوَى الملوْزمة السلاميَّة ملحمة تامة الشروط، فيها ذكرا لأنواع الأسلحة الموظفة في المعارك، وتعداد لصفات الجواد، ولخصال الفارس.

تبدو الأسلحة الموظفة في المعركة، متنوعة منها القوس «الموتر» والحربة المنقولة، والرمح «الظليم» تارة و«المضر» تارة أخرى، والسيف «المشتهز» و«رقيق الشفر» الشبيه بعود الزان في استقامته وصلابته وطوله.

أما في ما تعلَّق بالجواد، وهو العنصر الرئيس في المعركة، فيظهر بذاته الواحدة باعتباره «حصانا» مرة واحدة في القصيد، ويظهر بصفات وأوصاف متعدّدة، بمعدّل صفة في كلّ مقطع من مقاطع القصيدة. وهي صفات موصولة بالأصل والبنية والشكل واللّون والعمر. فهو «الجواد» الكريم الأصل والوافر العطاء. وهو «العتيد» المتين القويّ الصّلب. وهو «الرباع» ذو الثلاث سنوات من العمر، وفي ذلك إشارة إلى اكتمال نموّه البدني، ما يجعله قويّ الذّراعين بمعنى قويّ المنكين. وهو «الأغر» الجميل الذي يتميَّز بوجود غرّة بيضاء ناصعة على جبينه، تمثّل مصدر تفاؤل الفارس الذي يركبه. وهو «التّجيم» بمعنى التّجيب الكريم، وهي صفة تُطلق في الثقافة العربيّة البدويّة على الرّجال والبعير والفرس. وهو «التّحيف» الخفيف السّريع ذو الأداء القتاليّ الجيّد¹.

أما بالنّسبة إلى الفارس، وهو العنصر الآخر الأساسي الذي يجب أن يكون حضوره مميّزا في المعركة، ومستعدّا للقتال، فقد جعل لنفسه علامة الشّجاعة «ونجي مشتهز»، وهو يتحدّى الخصم، ويطلب منه المبارزة بالكيفيّة التي يريدها (الخصم). ولتأكيد صلابته وقوّته يستعير الفارس قوّة عدّة عناصر طبيعيّة منها الرّعد «نزل كما الرعد إذا رزم» بمعنى أنّه التّازل من السّماء ما يشي بقوّة الهجوم، وشدّة الضّولة، ومنها «الواد الحامل» الذي تسمع صوته من بعيد لشدّة سرعته «ونجي كالواذ عامل زفيف».

ويبدو من خلال بعض المعطيات الموصولة بتصرّفات الفارس أن الخصم، وهو البايع مراد الثالث قد أمعن في اجتراح الآثام واقتراح الدّنوب بممارساته الجائرة والظالمة، ومنها المآل الذي يرغب أن يوصله إليه ناظم القصيد، والوضع النفسي للفارس أثناء القتال وهو ناظم القصيد. ومآل الخصم كسور بالعظام ليس من الممكن جبرها، وجسد سحق سحقا حتى تحوّل إلى رماد، أو إلقاء في بئر عميقة لا قاع لها. أما بالنّسبة إلى الوضع النفسي للفارس، فقد كان مرتاح الضّمير، وهائن البال، وغير نادم على فعله. ما بُثّت قناعته التامة في كونه يحارب المفسدين من أجل إجلاء الكرب عن هذه البلاد، بعد ما أصابها من تصرّفات ظالمة وممارسات فيها الكثير من الجور والحيف. وإقدام الفارس وإيمانه العميق بما يفعله من أجل مقاومة الفساد يجعله يلبس التّظيف والجديد من الثّياب وكأنّه ذاهب في نزهة أو إلى حفل².

ولإضفاء المزيد من المؤثّرات الحربيّة القتاليّة، وتأكيد الطابع الملحمي للقصيدة، اختار ملحن هذه الملوْزمة إطارا إيقاعيّا على وزن «السّعداوي» الشّعي، الذي يتلاءم مع كلّ الحركات

1 نفس المرجع السابق، ص. 52.

2 نفس المرجع السابق، ص. 52-53.

القتالية والمناورات الحربية والألعاب البهلوانية¹.

ويكشف توظيف عناصر القوة المتنوعة في هذه المألومة السلامية حجم العنف الممارس من قبل الخصم، وكثرة الشر والفساد الذي كان يأتيه، ما يفسر الرغبة الملحة لمنشئها في التكنيل بالخصم والقضاء عليه، وذلك ما يفصح بدوره عن حجم العنف الرمزي الوارد في لغة القصيدة والمعاني المستمدة منها. وتؤكد المعاني المستمدة من المألومة السلامية، شدة توتر العلاقة بين السلطة السياسية المتمثلة في سلطة البايات المراديين، والأهالي وخاصة منهم سكان الحاضرة تونس الذين كانوا الضحايا المباشرين لعنف السلطة في عهد مراد الثالث. ويكشف هذا التوتر في العلاقة، رد فعل الأهالي العنيف. الذي ندرکه من الإطار العام للمألومة السلامية الذي يغلب عليه الصراع والنزاع والعناد والخصام، وهو إطار الحرب الذي مثل محور المألومة.

2.3. في الشعر الشعبي

رغم كون الذاكرة الجماعية كانت متعبة ولم تسعفنا بالكثير من الشعر الشعبي الذي يعود إلى فترة البايات، فقد عثرنا على بعض المقاطع التي يمكن أن تفي بالغرض.

- المقطع الأول: مقطع من قصيدة شعبية احتفظت به الذاكرة الجماعية لقبائل الفراشيش وماجر بوسط غرب البلاد التونسية، يرجع إلى زمن انتفاضة القبائل بقيادة علي بن غدام في 1864، في عهد محمد الصادق باي، يهتّم بضريبة المجبي، وهيمنة الوزير مصطفى خزندار المعروف بفساده على السلطة، وفيه عنف رمزي موجه من الأهالي نحو سلطة البايليك، وهذا نصه².

ما نقدروا على خلاصو ومالو ⁸	البي خبر ³ والعروبة ⁴ قالوا
واللي حرث يدي مائة عالفرصة	البي دار قصة
يا حيرة السلطان أش جرالوا ⁹	والنفر ستين زادو عشرة ⁵
ودعنا لوزير قلبو جافي ¹⁰	راك ذبحتنا بالـحافي ⁶
وباعنا برخص الثمن لأخواله ¹¹	يكتيل علينا بالعباز الوافي ⁷

يوكد الشاعر في هذا المقطع من القصيدة الشعبية، أنّ رفض الأهالي لقرار مضاعفة ضريبة المجبي من 36 ريالا إلى 72 ريالا، الذي أصدره الباي في 1864، ليس رفضا لضريبة المجبي من حيث المبدأ، وليس رفضا للاعتراف بالسلطة، وإنما لعجزهم عن دفع هذا المبلغ¹²: «والعروبة قالوا ما نقدروا على خلاصو». ويظهر قرار مضاعفة المجبي أوج العنف الجبائي المسلط على الأهالي، فبالإضافة إلى مضاعفة قيمة الضريبة، عُممت على جميع سكان البلاد بما في ذلك المدن التي كانت معفية في السابق من دفعها، وهي تونس وسوسة والمنستير وصفاقس والقيروان.

1 نفس المرجع السابق، ص. 53.
2 الماجري (الأزهر)، قبائل ماجر والفراشيش.... مرجع مذكور، ص. 423-424.
3 الباي أعلن عن مضاعفة المجبي في 1864.
4 العرب والمقصود القبائل شبه البدوية (في النصف الثاني من القرن 19).
5 قيمة المجبي: الضريبة التي تدفع على الرؤوس، تضاعفت وأصبحت 70 ريالا. وهي في الأصل 72 ريالا.
6 راك ذبحتنا بالحافي: إنك ذبحتنا بسكين غير حاد، والغاية من ذلك تأكيد حجم الألم والمعاناة التي يعيشها الأهالي.
7 يكتيل علينا بالعباز الوافي: غير مكترث بمصالح الزعينة.
8 ما نقدروا على خلاصو ومالو، لا نقدر على خلاص المجبي بعد مضاعفته، وربما في ذلك رفض لدفع الضرائب.
9 الشاعر مستغبرا من الباي الذي اتخذ مثل هذا القرار، نظرا إلى صعوبة تنفيذه، وربما استخالة ذلك.
10 ودعنا لوزير قلبو جافي: سلمتنا (الرعية) إلى الوزير مصطفى خزندار جافي القلب.
11 وباعنا برخص الثمن لأخواله: باعنا بأرخص الأثمان للقوى الأجنبية التي ستحتلنا. والمقصود بأخواله التذكير بكونه من المماليك.
12 الماجري (الأزهر)، قبائل ماجر والفراشيش.... مرجع مذكور، ص. 423-424.

ويبدو أنّ قرار مضاعفة ضريبة المجبي من قبل البايليك لم يكن متوقّعا من قبل الأهالي، لأنّه أمر غير معقول: «يا حيرة السلطان آش جرالوا». وبهذا القرار زاد الباي في معاناة السكان وتردّي أوضاعهم الاجتماعيّة: «راكّ ذجتنا بالحافي». ويحمّل الشاعر الباي مسؤوليّة تردّي الأوضاع، واندلاع الانتفاضة التي شملت العديد من جهات البلاد، نظرا إلى مصادقته على قرار مضاعفة المجبي، وتمكين وزراء مماليك مشكوك في وظيفتهم، أمثال مصطفى خزندار، التي كانت له علاقات مشبوهة مع القنصل الفرنسي ليون روش Léon Roche، من التصرّف في شؤون البلاد. وكان همهم الوحيد خدمة مصالحهم الشخصيّة، ومصالح الدّول الأجنبيّة، ما سهّل التدخّل الأجنبي، «ودّعنا لوزير قلبو جافي»، «باعنا برخص الثمن لأخواله». ويتفق محتوى هذا المقطع من الشعر الشعبي مع أهمّ الشّعارات التي رفعتها انتفاضة 1864 وهي «كفانا مجبي ودستور ومماليك».

- المقطع الثاني: مقطع وجيز من قصيدة شعريّة شعبية، نصّه الآتي:

نخج أولاد عزيز تسمغ ليّه دريز²
وما يحملش الدّل¹ ها الباي الطحان³ ناوي يغزّ البل⁴

يبدو أنّ هذا المقطع من الشعر الشعبي قيل في الفترة الأخيرة من عهد البايات الحسينيين قبل الاحتلال الفرنسي ببضعة سنوات، أي في نفس الفترة التي قيل فيها المقطع المتعلّق بالهمامة الذي جعلناه في العنصر الأول المهتمّ بعنف السلطة. ويكشف في الآن نفسه عنف البايليك، وعنّف الأهالي المضاد. فعنف السلطة المركزيّة يظهر في رغبتها في افتكاك إبل عرش أولاد عزيز ومصادرتها، وربما المقصودون بذلك تحديدا عرش أولاد عبد الكريم من أولاد عزيز، «ها الباي الطحان ناوي يغزّ البل». وعنّف الأهالي يظهر في احتقار الباي وشتمه ونعته بأشجع النعوت وهي «الطحين» و«الطحان»، نعت يعني في العاميّة التونسية الدّيوث الرخيص الذي لا يغار على عرضه، أي الشخص الذي يفتقد الرّجولة، ومن معانيه كذلك الخيانة، والعمالة، وتخلّي الفرد عن أهله عندما يكونون في حاجة إليه، وربّما في ذلك إشارة إلى دور الباي في تسهيل التدخّل الأجنبي في شؤون البلاد، ما أدّى إلى احتلالها في 1881. ورغم كونه مقطعا مقتضيا إلّا أنّه مكتنز بالمعاني الموصولة بعنف السلطة، وعنّف الأهالي المضاد، الذي يُفهم في سياق المقاومة وردّ الفعل. ولا يمكن فهم هذا المقطع إلّا بعد وضعه في إطاره الزماني الذي أشرنا إليه سابقا في المقطع الذي أوردناه في العنصر الأول المتعلّق بقبيلة الهمامة، وتحديدًا بحادثة فم الفج، أو «دراهم السلطة»، والتّحول في طبيعة العلاقة بين قبيلة الهمامة، وتحديدًا عرش أولاد عزيز، والبايليك.

3.3. في الأمثال الشعبيّة

يُعدّ «رزق البايليك» من أهمّ الأمثال الشعبيّة التي تتضمن عنفا رمزيّا صادرا عن الأهالي، ومجسّدا لعنف مقاوم لعنف سلطة البايليك. وآثرنا الاهتمام فقط، بهذا المثل الشعبي نظرا إلى احتفاظ الذاكرة الجماعيّة به، ولتداوله الواسع، ولكشفه جانبا هاما من العقليّة التونسيّة السائدة حتى أيّامنا الرّاهنة، وكذلك لقلّة الأمثال الشعبيّة الموصولة بهذا الموضوع. ويضرب

1 لا يتحمل الدّل.

2 دريز: صوت.

3 الطحان: الدّيوث الرخيص الذي لا يغار على عرضه، وتعني كذلك الخائن العميل.

4 ناوي يغزّ البل: يريد مصادرة الإبل.

«رزقُ البايليك» للدلالة على تجرؤ الأفراد مثل الوزراء والأعيان وأعوان الباي، والجماعات مثل العروش والقبائل على التعدي على أملاك البايليك، واستباحتها دون خوف، نتيجة عجزه عن مراقبتها وحمايتها والتصرف فيها، لما أصابه من وهن، عائد إلى تفاقم الأزمة المالية في القرن التاسع عشر، وتراجع قوته العسكرية، بعد فشل الإصلاحات العسكرية التي قام بها أحمد باي في 1840، بسبب عجز الدولة عن مواجهة نفقاتها. وكرد فعل من الأهالي نتيجة العنف العسكري والجبايئ المسلط عليهم من قبل البايليك، وما آلت إليه العلاقة من تردّد بينهما، بلغت أوجها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ومن أهمّ تجلياتها اندلاع انتفاضة القبائل بزعامة علي بن غذاهم في 1864. ما يعني أنّ ظهور هذا المثل الشعبي، كان نوعاً من الثأر لعنف البايات وجورهم وظلمهم، الذي تعرّضوا له في الجزء الأول من بحثنا. وبما أنّ هذا المثل الشعبي كان موصولاً بضعف البايليك، وتراجع قدرته على حماية ممتلكاته ومراقبتها، فإنّنا نعتقد، وكما ذهب إلى ذلك جمال بن طاهر أنّه ظهر في القرن التاسع عشر، وتحديدًا في بداية النصف الثاني منه¹.

وتكمن أهمية هذا المثل الشعبي المتعلّق بكيفية تصرّف الأهالي في أملاك البايليك أو أملاك الدولة، مقارنةً ببقية الأمثال الشعبية في كونه مازال صالح المفعول إلى أيامنا الزاهنة، وفي استمرار مفعوله دون انقطاع وخاصة منذ استقلال البلاد إلى يومنا هذا. فكّلما ضعفت السلطة المركزية إلّا وانتشرت ظاهرة استباحة الأملاك العمومية، وهو ما بدا واضحاً مثلاً إثر ثورة 17 ديسمبر 2010. ما يشي بأنّ «رزقُ البايليك» أصبح ظاهرة اجتماعية، أو هو نوع من السلوكات، أو ذهنية تُميّز الشخصية التونسية في تعاملها مع أملاك الدولة والملك العمومي بصفة عامة. إنها عقلية قائمة على استباحة الملك العمومي²، والتفريط فيه، وانعدام الإحساس بالمسؤولية في المحافظة عليه.

الخاتمة

لقد أفضى بنا البحث في العنف والعنف المضاد في الثقافة الشعبية التونسية، دولة البايات أنموذجاً إلى النتائج التالية:

- أولاً: افتقار الثقافة الشعبية التونسية، وتحديدًا منها الأمثال والأغاني والشعر إلى مادة ثرية ومتنوعة تتعلّق بعنف سلطة البايات الموجه للأهالي أفراداً وجماعات، والعنف المضاد المنتج من قبل الأهالي والموجه لسلطة البايات. ومرّد ذلك إلى أمرين: أولهما سيادة النظرة الاحتقارية للثقافة الشعبية وتهميشها، مقارنةً بالثقافة العالمية أو الثقافة الرسمية. وهو توجه فكري مازال سائداً إلى أيامنا الزاهنة في الثقافة التونسية والثقافة العربية الإسلامية عامة، رغم التحوّلات العميقة التي عرفتها الثقافة الشعبية في البلدان الغربية منذ العشرية الأخيرة من القرن العشرين، وجعلت منها نمطاً ثقافياً أساسياً مكّملاً للثقافة العالمية. وهو ما يكشف عدم تصالح الشعوب العربية والإسلامية عامة مع ثقافتها الشعبية، وتراثها الشعبي بصفة عامّة، وهو في اعتقاديّ مسألة تنمّ عن جهل هذه الشعوب بعمق ثقافتها الشعبية، ودورها في المحافظة على خصوصياتها الثقافية وهويّتها. وثانيها، استهداف المادة المشتغل عليها في هذا البحث سلطة سياسية استبدادية، لا تسمح بالتعدي عليها فعلياً أو رمزيّاً. لذلك تسعى العامة إلى تجنّب

1 - بن طاهر (جمال)، رزق البايليك..... مرجع مذكور، ص. 164.

2 - نفس المرجع، ص. 166.

التعاطي في مسائل مدار اهتمامها السلطة.

- ثانيا: تنوع تجليات العنف المادي لسلطة البايات في عناصر الثقافة الشعبية الثلاث، وهي الأمثال والأغاني والشعر، رغم ندرة المادة الشعبية التي احتفظت بها الذاكرة الجماعية سواء أكانت شفوية أم مكتوبة. وهو يمس عدّة مستويات منها السياسي العسكري الذي يبدو من خلال استعمال القوة العسكرية لإخضاع الجماعات المتمردة للسلطة، والانتقام منها. ومنها الاجتماعي الذي يظهر في تهجير عديد القبائل والعروش من مواطنها وتشريدتها في جهات مختلفة، ومنها الجبائي الاقتصادي الذي يتمثل في الترفيع من قيمة الجباية والخطايا، والتجاء البابليك «لتريك» أو «يلكة» عديد المسؤولين والمتصرفين في أملاك البابليك، والعديد من العروش والقبائل سواء توفرت تبريرات لذلك أم لم تتوفّر.

- ثالثا: تنوع أشكال العنف المضاد المنتج من قبل الأهالي، والممارس في إطار ردّ فعل على العنف المادي الممنهج المنتهج من قبل السلطة المركزية، وخاصة منه العنف الرمزي الأكثر حضورا في مختلف عناصر الثقافة الشعبية. ويتجسد العنف الرمزي في محاولات الثأر من سلطة البابليك وخاصة الثأر الاستيهامي من خلال تّصور مؤلف أغنية شعبية مثلا أو ناظم قصيدة أنّه يبارز بابا ظالما ومتجبرا، وينتهي بالتغلب عليه والانتقام منه، والتّنكيل به. أو بإفصاح الشعراء الشعبيين عن رفضهم دفع ضريبة المجبي، أو مبالغتهم في السخرية والتهكم من الباي وأعوانه، وخاصة منهم جباة الضرائب، أو ضربهم لأمثال شعبية في مضمونها استباحة لأملاك البابليك، وتعدّ صارخ عليها، وذلك للمس من هبة البابليك، والحظ من قيمته الاعتبارية.

الجزء الرابع

التطرف خطابا و ممارسة بين الماضي و الراهن

Quatrième partie

L'extrémisme comme discours et
pratique entre passé et présent

التمثّل العنيف للسلطة داخل المخزن الحسيني: التصفية الجسدية والاغتيال مثالا

La représentation violente du pouvoir à l'intérieur de Makhzen Husseini: La liquidation physique et l'assassinat comme exemple

لطفي بو علي

المقدّمة

تزخر المدوّنة التاريخية المحليّة للفترة الحديثة المتأخّرة بمعجّمية تحيل إلى ظاهرة العنف السياسي. فقد استخدم الأّراخون التونسيون ترسانة كبيرة من العبارات والمصطلحات تعكس توجّها متصاعدا نحو تكريس أسلوب همجي في استعراض قوة الدولة. وقد تفرّد ابن أبي الضياف باستخدام عبارات وتوصيفات عنيفة للسلطة لاسيما عند الخروج الدوري للأحمال الجبائية أو الردعية من مثل: «أُخّن فيهم مراحل بالقتل والأسر» - «فاستباحوا وعاثت أيديهم فيما جاورها من القرى وشغلهم التّهب عن الحزم» - «فعاث فيه بحرق الزيتون وقطعه وطوّع كثيرا من البلدان» - «وأبادهم بالقتل واستصفاء الأموال والتمثيل» - «أدار حبل المنيّة على أعناقهم» - «وأخذهم أخذة أفنت الكراع والمتاع» - «وأخرجهم من ديارهم وترك معتصمهم خاويا على عروشه» - «فدوّخ جبلهم» - «شدّد وطّاته على أهلها» - «فأخذهم في مضاجع خيامهم ومات من مات وامتلأت أيدي السريّة من نهبهم واستاق مالهم من الظهر والأنعام» - «اقترفها شنعاء منكرة وخرج فيها عن العقل». إلى غير ذلك من العبارات الدالة عن قسوة المخزن الحسيني إذا تعلّق الأمر بمقارعة قوى الممانعة المحليّة.

وتهدف هذه الورقة إلى تحليل تطوّر السمات العنيفة للدولة المخزنية خلال القرنين 18 و 19م، وذلك من خلال دراسة مثالين دالّين وهما: الاغتيال والتصفية الجسدية كأبرز الاستراتيجيات التي وُظفها البايك في التعاطي مع الخصوم السياسيين وفي حسم الصراع على السلطة خلال العصر الحديث المتأخّر. لذلك سنحاول الإجابة على بعض الإشكاليات في علاقة بملف العنف الدموي المدفوع بهواجس سياسية. ومن بين الأسئلة التي تفرض نفسها هي التالية: ما هي خصوصيّة العنف الدموي الذي يحمل طابعا سياسيا مقارنة بباقي الأشكال العنيفة للدولة الحسينية؟ وهل كانت مسألة الصراع على السلطة داخل الأسرة الحاكمة هي الدافع الوحيد لبروز هذا النوع

المتطرف من العنف المادي أم أنّ هنالك دواعي أخرى؟ وإذا سلّمنا بوجود دوافع أخرى، فهل أفضى ذلك إلى تغيير في مشهديات العنف السياسي؟ وهل يعكس تبدل أشكال الاغتيال والتصفية الجسدية خلال القرنين 18 و 19م وجود تطوّر في طبيعة الصراع على السلطة من جهة وفي الأطراف الفاعلة فيه من جهة أخرى؟

لذلك سنركّز في العنصر الأول من العمل على دراسة تنامي ظاهرة التصفية الجسدية للخصوم في علاقة بما يعرف بالفتنة الباشية أو الصراع الدامي على السلطة بين الصف الباشي والصف الحسيني والذي حوّل البلاد إلى ما يشبه الحرب الأهلية. أما العنصر الثاني فسنخصه لتحليل ظاهرة الاغتيال السياسي كتقنية عنيفة ابتدعها حمودة باشا الحسيني تجاوز فيها منطق الانتقام الجماعي الذي ساد خلال القرن 18م والتوجه نحو القيام بعمليات نوعية دقيقة ذات نتائج سياسية واضحة. أما العنصر الأخير فسنهتم فيه بالصراع الدامي على ما بات يعرف «بالولاية على العسكر النظامي»، والذي جمع بين طرفين متنافسين وهما ولي العهد أحمد باي الذي يمثل العائلة الحسينية الراغبة في المحافظة على ما راكمته من نفوذ منذ وصول حسين بن علي إلى الحكم، والوزير شاكير صاحب الطابع الطامح إلى قلب المعادلة السياسية.

1. الظواهر العنيفة في الصراع على الشرعية زمن الفتنة الباشية

تجمع المصادر التاريخية للفترة الحديثة على أن بداية القرن 18م مثّلت مرحلة حاسمة في بروز ظاهرة الصراع الدامي على السلطة. ففي سنة 1702م تمكّن الضابط التركي إبراهيم الشريف في القضاء على الدولة المرادية والانفراد بالحكم. لكن النتيجة التي أفرزتها حالة عدم الاستقرار قادت إلى تنافس محموم بين إبراهيم الشريف الطامح إلى إعادة فرض هيمنة الطائفة التركية على الإيالة من جهة، والباي حسين بن علي الذي حاول إحياء التجربة المرادية من أجل إرساء حكم سلافي. لكن هزيمة تونس أمام عسكر داي الجزائر في جويلية 1705م أحدث فراغا سياسيا. وأمام الوضعية التي فرضها غياب الشريف الذي تمّ أسره خلال المعارك، اضطر أعيان الحاضرة من رجال الدولة وقادة الجيش وكبار العلماء والفقهاء إلى تعيين الكاهية حسين بن علي في خطة الباي. وفي مقابل ذلك اختار عسكر الانكشارية محمد خوجه الأصفر في خطة الداوي. هذا الأمر آل إلى تشكّل تركيبة سياسية جديدة متنافسة يطمح فيها كل طرف الانفراد بالسلطة. لكن الدور المحوري الذي قام به حسين بن علي في دحر الخطر الجزائري نهائيا في صائفة 1705م والدعم الذي وجده من سكان المدن والقرى الغربية هو الذي حسم الصراع لصالحه. لذلك عمل حسين بن علي على وضع حد لطموحات الداوي محمد خوجه الأصفر الراغب في استعادة مجد الدايات المراديين. كما نجح في إزاحة منافسه إبراهيم الشريف بعد عودته من الجزائر للاستيلاء على الحكم في أواخر 1705م.

والمهم في كل ذلك هو هذا الصراع على حكم البلاد آل إلى انتقال عنيف للسلطة. حيث لم يتسنى المرور من مرحلة الحكم المرادي إلى مرحلة الحكم الحسيني إلا عبر التصفية الجسدية التي بدأت عندما كلّف حسين باي مجموعة من رؤساء البحر بقيادة حسين رايس بالقبض على الباشا إبراهيم الشريف الذي كان يحاول دخول البلاد لاستعادة السلطة بدعم من الجزائر في جانفي 1706م. فبعد أن أُلقي عليه القبض وقع قتله رميا بالرصاص ثم تم قطع رأسه وعرضه على

حسين بن علي¹. وهو نفس المصير البائس الذي ناله الداوي محمد خوجه الأصفر في 3 جانفي 1706م ليستتب الأمر نهائيا للباي حسين².

ويبدو أن الأسلوب العنيف الذي اعتمده حسين بن علي في التخلص من خصومه وفي تأسيس البايليك الحسيني تحوّل إلى نوع من التقليد السياسي الذي ساد خلال مرحلة الصراع على السلطة داخل العائلة الحسينية خلال ما بات يعرف «بالفتنة الباشية». وترتبط هذه الأحداث بثورة علي باشا على عمه حسين بن علي بعد أن قرر إزاحته عن ولاية العهد عندما رزق أولادا وبتنصيب ابنه الأكبر محمد. وهكذا أصبح الباشا يخطط بشكل جدي للتمرد على عمّه حيث كثّف اتصاله بسكان جبل وولات بين 1725م و 1728م وأخذ يخطط للتمرد بعد أن ضمن دعم جزء من الأهالي.

يبد أن الخلاف الشخصي بين الباشا وعمّه تعاظم تدريجيا، ليفضي إلى انقسام البلاد إلى شقين متنافسين فيما يشبه الحرب الأهلية: الشق الباشي الذي تمثله مساكن وجمال والقلعة الصغرى وأكوده وجبل وولات وقبائل ماجر والفراشيش وأولاد عيار وورتنان وغيرهم. أما الشق الحسيني فتمثله القيروان وسوسة والمنستير والمهدية والقلعة الكبرى وصفاقس وقرى الساحل ومن القبائل بنو رزق ودرديد وجلاص وأولاد عون وأولاد سعيد والهمامه. وقد انطلق الصراع الدامي عندما أعلن الباشا تمرده انطلاقا من جبل وولات وبدعم من قبائل ماجر وأولاد عيار وغيرهم وانتهت هذه المرحلة بهزيمة الباشا وفراره إلى الجزائر في أواسط سنة 1730م ليعود إلى تونس سنة 1735م بدعم من محلة الجزائر. فاضطر حسين بن علي إلى الاحتماء بالقيروان وتلى ذلك معارك عنيفة بين الشقين المتحاربين على عدة جبهات وأساسا حول الكاف والساحل وزغوان. وقد أسفرت معركة سمنجه بزغوان عن انهزام حسين بن علي ومقتله في ماي 1840م فقرّر أبناءه الفرار إلى الجزائر.

ما يهمننا في استعراض الأحداث هو أن الحرب الأهلية أحدثت شرخا عميقا في النسيج الاجتماعي وكرست حالة التمزق السياسي بفعل واقع الاصطفاف الذي أفرزه الصراع على شرعية ولاية العهد. كما أنها فتحت المجال لا إلى التصفيات الجسدية الفردية فحسب، بل إنها وبفعل حالة الاستقطاب السياسي الشائئ هيأت الأرضية للقيام بعمليات انتقام دموي جماعي كتلك المذبحة التي أقامها حسين بن علي ضد أهالي الكاف الذين أعلنوا ولائهم لعلي باشا عند التجائه لجبل وولات سنة 1728م³. ولعلنا لا نبالغ إذا أقررنا بأن ظاهرة التنافر باسم الانتصار لذاك الطرف أو ذاك تحولت إلى معطى أنثروبولوجي لازال يفرض نفسه إلى وقت قريب لكن في شكل تناحر جهوي مقيت .

وتتفق المصادر التاريخية التي تناولت المسألة أن هذا الأسلوب الدموي الذي انتهجه حسين بن علي في ملاحقة أنصار الباشا هو نفسه الذي استخدمه علي باشا في تصفية عمّه سنة 1740م. وينفرد كل من حمودة بن عبد العزيز في الكتاب الباشي وابن أبي الضياف في الإتحاف بوصف الطريقة التي تمّت بها هذه التصفية والتي تولّاهما يونس باي ابن علي باشا بعد حصار طويل للقيروان التي تحصّن بها حسين بن علي. ويعلّق ابن عبد العزيز على يونس باي قائلا «اقترفها

1 ابن أبي الضياف (أحمد)، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، المجلد 1، الجزء 1، ص 94 .

2 Plantet (E), correspondances des beys de Tunis et des consuls de France avec la cour 1577 - 1830, T 2 , Paris 1894 .

3 ابن عبد العزيز (حمودة)، الكتاب الباشي، ص 490. يذكر الكاتب في هذا الصدد " فسار حتى نزل عليها وخرج إليه أهلها مطلّين بطاعته فقبض على جماعة منهم هم رؤساء الفتنة وأهل الشقاق قتل منهم بضعة وسبعين رجلا واعتقل آخرين... وأقام عليها نحو من الشهرين تنكيلا".

شنعاء منكراً تصمّ عنها الآذان وتخرس عنها الألسن»¹. أما ابن أبي الضياف فقد وصف مشهد القتل بشكل دقيق قائلاً «اختلط سيفه (يونس باي) وبأشر قتله بنفسه وعلى إثر ذلك بعث برأسه إلى والده مع عدد من الأسرى من أتباعه»². ويستطرد صاحب الاتحاد في توصيف درجة القسوة التي ميّزت سلوك علي باشا حيث نكّل بجثة عمه وعرض رأسه المقطوعة على زوجته وبناته حتى «كدن يمتن من الهلع»، ثم علّق رأس عمه بالقبة ببطحاء القسبة في مشهد يعبر عن فضاعة روح الانتقام والتشقي.

وليس من المبالغة في شيء عندما نقر بأن علي باشا تفرّد في أثناء أحداث الفتنة الباشية بتقديم مشاهد تصفية جسدية عنيفة ومغالية في الدموية لم يقتصر فيها على عمه، بل شملت جميع أتباعه ومريديه مثل عامر أخوه من أمه وأحمد شلبي وابنه علي وعلي السبعي وعلي بن مريقة وعلي اليميني³. ولعل ابن أبي الضياف لا يتردد في الحديث عن عملية تنكيل جماعي شملت مجمل سكان القيروان «خرج فيها الباشا عن العقل»⁴. كما تحدث محمد الصغير بن يوسف بإطناب عن السياسة الانتقامية لعلّي باشا التي طالت أنصار عمه ممن أطلق عليهم صفة «المهجرصين». ولعل هذا المصطلح أصبح بمثابة الوسم الذي يعني جميع الخصوم السياسيين ممن تجرّؤوا على رفع السلاح في وجه الباشا أو تواطؤوا من أجل افتكاك السلطة. وشيئا فشيئا أصبحت الجماعة «المهجرصة» تحمل دلالة سياسية باعتبارها تضم الفصيل المساند لحسين بن علي. وهو ما جعل علي باشا لا يتردد في «تتبع خدام عمه وأخذ أموالهم .. ومن بلغه عليه تهجيرص قريبا أو بعيدا فيرسل إليه ويضعه في الحبس... وكان يقول : شجرة الملك لا تسقى إلا بالدم»⁵.

إذن يبدو أننا أمام نمط من الانتقام السياسي الذي يقفز عن المعقول ليتحوّل تدريجيا إلى أسلوب في الاغتيال المفضوح الذي أصبح يطال جموع الخصوم بما في ذلك الجند التركي الذي قاد ثورة فاشلة سنة 1756م، حيث تذكر المصادر أن الباشا عمد إلى قتل سبعة من كبار جند الترك ثم ألقاهم ببطحاء القسبة. كما قام بتصفية جماعية لقراية 500 جندي من بين الذين شاركوا في الثورة⁶.

نفس المشهد المفضوح يصوّره لنا صاحب الكتاب الباشي لكن هذه المرة بمناسبة تخلّص محمد باي ابن علي باشا من أتباع يونس باي من الانكشارية وأمراء الرايات وأعيان البلد الذين ناصروه في ثورته ضد أبيه علي باشا سنة 1762م. حيث يذكر أنه عمد إلى هؤلاء «فأفنى الجميع خنقا وشنقا»⁷، ثم التفت إلى بقية عسكر الترك فشرّدهم إلى بعض القرى ونفاهم عن آخرهم وأسقط أبناءهم من ديوان الجند. وقد بلغ عدد من نفى من الترك ألفا، التحق أكثرهم بالجزائر وثبتوا في ديوان جندها⁸. ويختم حمودة بن عبد العزيز واصفا علي باشا «وهذه ثمرة إتباع

1 ابن عبد العزيز (حمودة)، الكتاب الباشي، ذكر سابقا، ص 23.

2 ابن أبي الضياف (أحمد)، إتحاف أهل الزمان، المجلد 1، الجزء 2، ذكر سابقا، ص 114.

3 ابن عبد العزيز (حمودة)، الكتاب الباشي، ذكر سابقا، ص 25.

4 ابن أبي الضياف (أحمد)، نفسه، المجلد 1، الجزء 2، ذكر سابقا، ص 118.

5 ابن يوسف (محمد الصغير)، المشرع الملكي في سلطنة أولاد علي التركي، ص 318 - 320.

6 ابن عبد العزيز (حمودة)، نفسه، ص 38. ولعل المعجمية التي استخدمها حمودة بن عبد العزيز في وصف شعور علي باشا إثر عملية التصفية الجماعية والتي قال فيها أنه «شفى نفسه منهم»، تعبر بصدق عن نفسية شاذة ومغالية في الانتقام. وبهذه الصور الدموية العنيفة والمؤلمة نجد أنفسنا أمام شخصية مهتزة تنوق إلى رؤية مشاهد الدم وتخرس على عرضها على الجمهور العريض من سكان الحاضرة.

7 ابن عبد العزيز (حمودة)، الكتاب الباشي، ذكر سابقا، ص 86.

8 ابن عبد العزيز (حمودة)، ذكر سابقا.

الغضب والانتقام والإخلال بفضيلة الحلم والعفو»¹

2. حمودة باشا يؤسس للاغتيال السياسي الاستباقي

يجمع المؤرخون المحليون والملاحظون الأجانب على أن فترة حمودة باشا تعد أزهى فترات الحكم الحسيني. حيث نجح هذا الأخير في إدخال أقصى درجات النجاعة والفاعلية في أسلوب إدارة البلاد، مستغلا الظرفية المتوسطة الملائمة في أواخر القرن 19م. وقد مكّنت هذه المعطيات الجديدة من إتاحة المجال لتحقيق نوع من الاستقرار السياسي لم تعهده البلاد من قبل بفعل حالة الانقسام العنيف التي رافقت الحرب الأهلية².

إن المتتبع لمجمل تقنيات المراقبة السياسية في عهد في حمودة باشا الحسيني يلاحظ أن الباي قلّص إلى حد كبير من اللجوء المطلق إلى المحلة كأداة للعمل السياسي، وسعى إلى اعتماد سياسة توافقية في التعامل مع الفاعلين المحليين. وقد ترافق ذلك مع مجهود لافت في مركزية السلطة في الحاضرة، وتفرّد غير مسبوق في ممارسة العنف الشرعي. وعليه فقد حصل تطور في تقنيات الضبط يقوم على القطع مع عمليات الردع الجماعي العنيف التي سادت خلال فترة حكم علي باشا، وابتداع أسلوب جديد أكثر براغماتية في الترويض السياسي يقوم على الاغتيال الحربي. وهو ما أسس- في نظرنا- إلى تحوّل نوعي في بيولوجية السلطة خلال الفترة المدروسة³.

إن التشريح السياسي لفترة حمودة باشا يؤكد وجود تطور في إستراتيجية المراقبة والعقاب وفي التعاطي مع حالة الاحتجاج السياسي وذلك عبر الانتقال من إستراتيجية المواجهة الشاملة والمفتوحة إلى إستراتيجية التوقي الاستباقي الذي يستند إلى المهام «الاستخباراتية» الدقيقة بالمعنى الحديث للكلمة والقائم على التملك الكلي للمعلومة. ويمكن أن نعدّد ثلاث أحداث تؤكّد هذا التغيّر في أسلوب المواجهة السياسية وهي:

- المناسبة الأولى: اختيار حمودة باشا الحسيني لـ 500 فارس بقيادة سليمان كاهية آغة باجة في 1795م لقمع ثورة حامد بن شريفة من أولاد مساهل من عرش ماجر. وقد كللت هذه العملية بمهاجمة نجح أولاد مساهل وقتل عدد كبير من المتمردين واعتقال عدد آخر منهم وعلى رأسهم قائد الثورة⁴.

- المناسبة الثانية: تكليف محمد النوري البوكري باش شاوش وجق الصابحية التونسية وأحمد الوسلاقي الساييس في سبتمبر 1799م لجلب حسن باي ابن إسماعيل ابن يونس باي من الجزائر بسبب تعاضم تهديده لسلطة باي تونس. ورغم احتماء حسن باي بمقام الولي سيدي أبي سعيد الباجي، فقد أصرّ كل من الحاج أحمد بن عمار باش حامبه والحاج علي الفرجاوي الأضباشي

1 ابن عبد العزيز (حمودة)، ذكر سابقا.

2 Frank (dr Louis), Description de Tunis , p 70 - 71.

وهنا لا يتوافق لويس فرانك الذي شغل خطة الطبيب الخاص بالباي في التنويه بشخصية الباي الذي لم تدبّر ضده أية مؤامرة جدية لإقصائه من الحكم.

3 البيولوجيا السياسية: هي طريقة التدبير التي اعتمدتها السلطة السياسية لإدارة مجمل نواحي الحياة الإنسانية وذلك عبر اعتماد مجموعة من الضوابط والتدابير والإجراءات. وهو ما يساعد في تحليل مختلف آليات الحكم والتحكم حسب تعبير ميشال فوكو الذي سعى في كتابه المراقبة والعقاب إلى الكشف عن مجمل التقنيات السياسية والرمزية لترويض الجسد وشمل وصفه عرضا لآليات الزجر والعقاب والتخويف والنفي والحجز والمصادرة. ورد في كتاب:

Faucault (Michel), Surveiller et punir, naissance de la prison, Gallimard, Paris, 1975, p 121 - 123.

4 ابن أبي الضياف (أحمد)، إتحاف أهل الزمان، المجلد 1، الجزء 2، ذكر سابقا، ص 75.

على قتله داخل المقام ثم أشاعا أنه مات بصفة طبيعية¹.

- المناسبة الثالثة: تكليف أحمد بن عمار باش حاميه بتسميم الداى محمد قارة برنلى فى جوان 1808م خوفا من تنامى سلطته وخروجه عن طاعة الباى².

ما يجب ملاحظته هو أن النجاح فى القيام بهذه المهام «الإستخباراتية» الدقيقة ذات الطبيعة السياسية يحمل دلالات عديدة أهمها: أن فترة حمودة باشا تميّزت باختراق غير مسبوق للقبيلة وللمعارضة السياسية. وهو اختراق للمجال تم بفضل سيطرة الدولة على المعلومة والتي تحققت بتعيين بعض العناصر المقربة من المخزن على رأس القبائل الكبرى. إلى جانب نشر عدد كبير من العيون والجواسيس فى المناطق المستهدفة³. وهو ما مكّن من اقتفاء أثر ما يمكن نعتة بالمعارضة الداخلية وتفجير بؤر التمرد الأهلى القبلى.

إن التحكم فى الخبر والإحاطة بكل ما يتم تداوله بشأن الأفراد والجماعات، يعبر عن تطور لافى فى الأداء السياسى فى عهد حمودة باشا يرتكز بالأساس على دعم القدرة الاستباقية للدولة فى التعامل مع ما يمكن أن يهدّد الأمن العام، وذلك عن طريق التحكم فى مجال تحرك الخصوم عبر التحويل المتواصل للمعلومات والأخبار⁴.

ولعل امتلاك الدولة لهذه القدرة الاستباقية فى رصد الأخطار والتحرك السريع لمجابهتها يعبر عن نضج سياسى وعسكرى فى مستوى استراتيجية التحرك ضد الخصوم. وقد ترافق ذلك مع نضج تكتيكى، تجلّى من خلال السرية والتكتم التى ميّزت أسلوب تصفية الخصوم. كما أن استعراض قائمة الشخصيات التى أسندت إليها المهام «الإستخباراتية» يكشف عمق علاقة الولاء التى كانت تجمع هذه العناصر بالسلطة خاصة وأن عددا منها كانت منخرطة بصفة فعلية فى أجهزة الدولة واستأثرت بثقة البايلىك الحسىنى. وهو ما يؤشّر بكل تأكيد على متانة التحالفات التى كانت تربط السلطة ببعض الدوائر المتنفذة داخل الجهاز الحاكم والتى لم تتوانى فى تقديم خدمات ذات طبيعة أمنية دقيقة تصل إلى حدّ تنفيذ مهام التصفية الجسدية.

ومهما يكن من أمر فإن إنجاز هذه المهام «الإستخباراتية» الدقيقة، جنب البايلىك المواجهات العلنية المزمّنة والمستنزفة للطاقات العسكرية والمادية كتلك التى كانت تحصل فى الماضى عندما كانت السلطة تلجأ فى كل مرة إلى الحملات العسكرية الحاشدة والصاخبة والتى كانت تؤدى -فى الغالب- إلى تعميق القطيعة بين السلطة وجزء من الفاعلين الاجتماعيين.

3. «الولاية على العسكر» والصراع الدامى على ولاية العهد

إن المعطى الجديد منذ سنة 1830م والمتمثل فى احتلال إيالة الجزائر وما تبعه من بدايات تشكيل الفرق النظامية فى تونس، جعل مؤسسة الجيش المستحدث تتحول إلى «مؤسسة المؤسسات» من وجهة نظر تحقيق الشرعية السياسية. هذا الواقع الجديد فى الرهان على المؤسسة العسكرية فى التنفيذ والسيطرة على مجال السيادة قاد إلى تنافس محموم داخل بلاط

1 مصدر ذكر سابقا، ص 34.

2 ابن أبى الضياف (أحمد)، إتحاف أهل الزمان، المجلد 1، الجزء 3، ذكر سابقا، ص 50.

3 التاييب (المنصف)، " المجال والسلطة فى البلاد التونسية خلال العهد العثمانى"، روافد، عدد 4، 1998، ص 31.

4 كلافيل (بول)، المكان والسلطة، ترجمة عيد شمس الدين، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1990م، ص 27.

باردو. ولذلك أصبحت هذه المؤسسة منذ ثلاثينات القرن 19م عنصرا هاما في المناكفات السياسية وفي الصراع على السلطة بين التشكيلات الحاكمة في البلاد ولاسيما فئة الكواغلية وفئة المماليك. أما العنصر المحلي فرغم التحاق شريحة واسعة منه بدوائر المخزن العسكري فقد ظل خارج دائرة الصراع العنيف على السلطة.

وتتقاطع روايات الملاحظين الأجانب مع المعلومات الموثقة في المصادر الإخبارية في التأكيد على أن هذا التنافس جمع شخصيتين محوريتين في علاقة بملف الإصلاح العسكري وهما ولي العهد أحمد باي والوزير شاكير صاحب الطابع. حيث سعى الباي إلى التفرد في إدارة أمور العسكر التي كانت للوزير شاكير سيطرة واضحة عليها ولاسيما عسكر الساحل الذين اجتهد الوزير في إقحامهم في الخدمة العسكرية. وفي سبيل قطع الطريق أما طموحات الوزير فقد حرص أحمد في إقناع والده مصطفى باي بمدى خطورة استئثار شاكير بالنظر في أمور العسكر الطامح إلى افتكاك السلطة من أيدي الحسينيين. لذلك طلب تمكينه من «الولاية على العسكر» باعتبارها وظيفة تتيح الإشراف الكامل على المؤسسة العسكرية النظامية التي تضخم نفوذها داخل أجهزة الحكم. ولما أدرك مصطفى باي بضرورة تحجيم نفوذ وزيره، أمر في في أوت 1837م بإنهاء مهام شاكير في «الولاية على العسكر» ومنحها لابنه أحمد باعتباره الوريث الشرعي للحكم. ويعلق ابن أبي الضياف على هذا القرار قائلاً بأن خطة النظر في أمور العسكر لم تكن موجودة في الأصل، وأن الباي استحدثها قبيل وفاته بقليل وخص بها ابنه أحمد بهدف الإجهاز على طموحات وزيره شاكير في السلطة الذي «استبد بالعسكر»¹. ويبدو من خلال ما تواتر من أحداث أن الخطوة التي أقدم عليها الباي مصطفى أثارت انزعاج الوزير وتحول الأمر إلى عداوة معلن بين الطرفين خاصة عندما طلب ولي العهد أحمد من الوزير شاكير استقدام عسكر الساحل وشرع في ترتيب أحوالهم وباشرهم بنفسه. وهكذا بدأت مرحلة التخلص من الوزير مستغلا واقعة رفضه تسديد دين لمحمود بن عياد لدى بعض التجار الفرنسيين واتهامه للبيت الحسيني بالتبذير ليصدر الإذن بتصفيته جسديا بعد أن تم استدراجه إلى سرايا باردو². وهكذا تسنى لولي العهد تحقيق حلمه في الإشراف على مجمل الجهاز العسكري المستحدث والشروع في عملية إصلاح مادي، حيث أقبل أحمد باي على جمع العسكر وترتيبه وتدريبه «حتى جمع جموعا لم تنتظم لغيره من ملوك تونس وإن أجهفت بدخل المملكة وخرجها»³.

إن الانغماس المفرط لأحمد باي في المؤسسة العسكرية النظامية وسعيه الدؤوب إلى التفرد بها يعبر عن منطق جديد للنخبة الحاكمة يقوم على التنفّذ العسكري كأساس لكل تأزيل للسلطة وممارسة مستديمة لها⁴. كما يعكس ذلك الشخصية الانطباعية الشديدة لأحمد باي، حيث عبّر من خلال اندفاعه في إصلاح المؤسسة العسكرية عن نرجسية مغالية ورغبة جامحة في «شخصنة المشاريع الكبرى للدولة»⁵. هذه النرجسية نلاحظها من خلال العمل على ربط البرامج المحورية في الإصلاح والتحديث بشخصه دون سواه وعدم السماح بأي مشاركة في صنع القرار. ويمكن أن

1 ابن أبي الضياف (أحمد)، إتحاف أهل الزمان، الجزء 3، ذكر سابقا، ص 276 - 277.

2 المصدر نفسه، الجزء 3، ص 279.

3 المصدر نفسه، الجزء 4، ص 28.

4 الكراي (القسنطيني)، «من معوقات النخبة الإصلاحية التونسية وثقافتها من خلال إتحاف ابن أبي الضياف» الكراسات التونسية، عدد 185، الثلاثية الثانية، 2003، ص 14.

5 Elias (N), La société de cour sous Louis 14, Paris, Flammarion, 1985, p 116.

كتب لويس 14 في مذكراته "بقدر ما يتم حكم الجمهور من قبل شخص واحد بقدر ما ترفع منزلته فوق الآخرين حيث لا يقارن أو يتماثل مع أي شخص آخر".

نبرهن عن حضور تلك التوجهات من خلال موقف أحمد باي من مسألة التقليل من الجيش النظامي، إذ يشير صاحب الإتحاف إلى أن أحمد باي لما طلب منه بعض وزراءه، ولاسيما وزير الحرب مصطفى باش آغه والوزير جوزيف رافو ووزير البحر محمود، أن يقلص عدد الجند بسبب العجز عن دفع رواتب الجيش الكثير العدد، أجابهم «والله لا أسرح العسكر ولو بقطع رأسي... تكلموا في تدبير يقل به المصروف غير حال العسكر»¹. هذا التشبث المفرط بالعدد الكبير للجند مع عدم توفر الموارد المالية اللازمة للإيفاء بمصاريفه يقوم دليلا على شخصية الباي المتعالية على الواقع والتي لا تضع قدميها على الأرض. صحيح أن أحمد باي كرس النموذج المتأورب المفرط للسلطة واستطاع التخلص من الإرث السلطوي الحسيني البسيط، لكنه أعاد إنتاج نمطية ملكية وسلطانية أقل تطورا من الملكيات الغربية والتي تقوم على إنتاج مشاريع فردية طموحة تتجاوز كل قدرة على التجسيم². هذا التشريح النفسي لشخصية أحمد باي يتقاطع تماما مع التوصيف الذي قدمه صاحب الإتحاف لشخصية أحمد باي حيث قال «كان عالي الهمة متعلق النفس بالمعالي تعلقا أفضى إلى ضيق حال المملكة لأنه طمع في إلحاقها بالممالك المتسعة...»³. إن هذه النرجسية المطلقة التي طبعت شخصية أحمد باي انعكست على مستوى خطابه السياسي الذي يخفي تناقضا صارخا بين الأقوال والممارسة. وهو أمر أمكن لنا رصد من خلال بعض الوقائع: فبعد أن شفي أحمد باي من مرض الفالج الذي أصيب به في جويلية 1852م اهتزت البلاد سرورا وأنته جموع الحاضرة ووقفوا أمام صراية باردو فخرج عليهم وهو يقول «مرحبا بأهل بلادي وهذا حالي كما ترون والرجاء في الله أن أعيش لخدمتكم». لكنه بعد أن شفي أمر ببناء قصر الصالحية (نسبة إلى الولي الصالح بالمحمدية سيدي صالح) على ربوة بالمحمدية، ثم أمر ببناء قصر بخلق الوادي «صرف عليه أموالا لها بال حتى قال بعض الناس إن الباي أراد أن يبقى المملكة لمن بعده فارغة من المال والعمران»⁴.

هذا التعلق بالمعالي تحوّل إلى نوع من الهوس بالزعامة. وفي هذا الإطار يورد الباحث المنصف التايب شهادة في كتاب «أندري مارسال» «ملخص تاريخي للشورات في تونس» وهي مقولة منسوبة لأحمد باي عند قيامه برحلته البحرية إلى فرنسا سنة 1846م جاء فيها «إن الأمراء المسلمين يتوجهون إلى الحجاز لزيارة الحرمين ونيل لقب حاج مكة. أما أنا فساكون أول من يزور أرض الفرنجة حتى أستحق لقب حاج الحضارة الأوروبية»⁵.

ولعل هذا التوق إلى افتكاك موقع ريادي في المنطقة هو الذي جعل الباي أحمد يقبل توجيه بعثة عسكرية تونسية ضخمة تفوق 10 آلاف جندي نظامي للمشاركة في حرب القرم التي قادتها الإمبراطورية العثمانية ضد روسيا في 1854م على الرغم عدم توفر الشروط المادية والبشرية لنجاح هذه البعثة. ولذلك نعتقد أن الهرولة إلى قبول تقديم مساعدة عسكرية غير مسبقة ينم عن سيكولوجية طموحة تحلم إلى استعراض ما تعتقد أنه نجاح حداثي عسكري.

1 ابن أبي الضياف (أحمد)، مصدر سبق ذكره، الجزء 4، ص 147 - 148.

2 Dakhlija (J), Le divan des rois, le politique et le religieux dans l'islam, Aubier, Paris, 1998, p 84.

3 ابن أبي الضياف (أحمد)، مصدر سبق ذكره، الجزء 4، ص 167.

4 ابن أبي الضياف (أحمد)، مصدر سبق ذكره، الجزء 4، ص 140 - 141.

5 MARCEL (J) Précis historique des révolutions de Tunis, ed. Bouslama, 1980, p 214.

وردي في كتاب "السلطة وهاجس الشرعية في الثقافة الإسلامية"، ص 102.

الخاتمة

حاولنا في هذه الورقة استقراء بعض الظواهر العنيفة التي ترافق مسألة الصراع على السلطة خلال العصر الحديث المتأخر وذلك بالاستناد إلى ما تزخر به المدونة التاريخية التونسية ووثائق الأرشيف الوطني. وقد انتبهنا إلى أن المعجمية الثرية التي استخدمتها مختلف هذه المتون تدل على بعض الممارسات الشاذة تظهر أحيانا في شكل مشاهد مرعبة وجريئة لاسيما عندما يتعلق الأمر بالرهان على الشرعية والصراع على السلطة.

من وجهة نظر تاريخية مكن تشريح ظاهرة العنف السياسي خلال الفترة الحسينية المبكرة من تعقّل كيفية اشتغال السلطة الحسينية وتمثّل مجمل التقنيات التي اعتمدها المخزن في تخييز مجال السيادة وتملكه وتحقيق السيطرة المطلقة على الأفراد والجماعات. ولعل ما يلفت الانتباه هو أن عنف المخزن الحسيني لم ينقطع طوال الفترة المدروسة، لكنه كان يخفت ويختفي أحيانا ويشد ويسترع أحيانا أخرى، وذلك بحسب الرهانات السياسية التي كانت تفرض نفسها على عموم المتراهنين على السلطة. لكنّ ما استقر لدينا هو أن الظواهر العنيفة للسلطة زمن الفتنة الباشية حوّلت البلاد إلى حالة احتراب دامي جماعي طالت عموم المجتمع الأهلي واخرط فيها بصفة قسرية عموم التونسيين ليأخذ الأمر أشكالا من التلاحن الجهوي أدّت إلى زعزعة تماسك النسيج الاجتماعي. ولم تتمكّن البلاد من تجاوز محتنها إلا في نهاية القرن 18م حيث نجح حمودة باشا في تكريس نوع من السلم الأهلي.

ومع الإقرار بتوفّق حمودة باشا في مركزة السلطة واستعادة السلم الأهلي، فإنّ هاجس الحفاظ على الشرعية هو الذي قاد - هذه المرّة - إلى أشكال أخرى أكثر تعقيدا في الصراع على السلطة أنتجت مشاهد مرعبة من التصفية الجسدية التي طالت بعض الخصوم الموسومين في الخطاب الرسمي للمخزن الحسيني «بفئة المهجرسين» الذين فشلوا في قلب المعادلة السياسية التقليدية وإحداث تغيير جذري في التوازنات القائمة.

لكن احتلال الجزائر من طرف القوات الفرنسية سنة 1830م بلور سياقاً إقليمياً غير ملائم بالمرّة وغذى مخاوف بلاط باردو إزاء المشاريع الاستعمارية الأوروبية في تونس. لذلك سارعت الطبقة الحسينية إلى الانخراط في تجربة التحديث المادي من تشكيل أولى الفرق العسكرية النظامية. وبغض النظر عن طبيعة الدور الذي قامت به هذه التشكيلة المستحدثة فإن بعثها في تلك الفترة جعل مؤسسة الجيش المستحدث تتحول إلى «مؤسسة المؤسسات» من وجهة نظر تحقيق الشرعية السياسية. هذا الواقع الجديد في الرهان على المؤسسة العسكرية في التنفيذ والسيطرة على مجال السيادة قاد إلى مواجهة عنيفة داخل بلاط باردو بين التشكيلات الحاكمة في البلاد ولاسيما فئة الكواغلية من جهة وفئة المماليك من جهة أخرى. لكن هذه المواجهة حسمت بشكل نهائي لصالح العائلة الحسينية. أما المجتمع الأهلي فبالرغم من التحاق شريحة واسعة منه بدوائر المخزن العسكري واخراطها في مشروع الإصلاح، إلا أن هذا المجتمع أصبح خارج حسابات المتراهنين على السلطة.

الخطاب الاستعماري للنخبة المثقفة الفرنسية من 1881 إلى 1914 بين التطرّف وأنسنة الاستعمار

Le discours colonial de l'élite intellectuelle française de 1881 à 1914 entre extrémisme et humanisation du colonialisme

عبد الستار الفرشيشي

المقدمة

لم يكن التطرّف فكراً وممارسة يستند إلى الأفكار الدينية فقط، بل كان يرتكز أيضاً على الأفكار العلمانية. وقد طرحت الظاهرة الاستعمارية منذ العهود الحديثة ظاهرة التطرّف نفسها على المعنيين في الحقل الفكري والثقافي والاجتماعي، لأنّ التفكير في معنى التطرّف لا يكون إلا بربطه بالأحداث التي أدّت إليه. وأياً كانت أسباب هذه الظاهرة، فالثابت أنّ الاستعمار قد مارس منذ نشأته التطرّف الفكري والثقافي والمادي... على الشعوب التي احتلّها.

فمن خلاله نخبته المثقفة بمختلف مشاربها الأيديولوجية والمصلحية أحدث الاستعمار الفرنسي في تونس منذ 1881 صدمة وسط بنية ثقافية تقليدية لما طرحه من رؤى جديدة لم يعهدها المجتمع التونسي من قبل أخذت نتائجها تطفو بالتدرّج مع نسق تطوره. ومن جملة ما ترثب عن هذا الاستعمار ثقل المناهج الإدارية الفرنسية والأساليب الجديدة في التصرف الإداري والمالي والجبايئ. ولم يكن ذلك قصد الارتقاء بالأهالي بقدر ما كان استجابة لحاجيات مستعمره.

وتعدّ فترة (1881-1914) فترة هامة ظلّ خلالها الخطاب الاستعماري الفرنسي عالقا بأحوال الاستشراق ولم يتخطّ الأفكار المركزية المسقطة الوافدة من باريس. بل ظلّ يرتدي النظارات القديمة ويستقي عباراته وتوصيفاته وتمثّلاته المتطرّفة وريثة المعرفة الاستشراقية الفرنسية حول البلاد التونسية في القرن التاسع عشر. وتأكيداً لذلك تضمّنت الصحف الفرنسية وخاصة منها صحف غلاة الاستعمار بتونس نعتاً تحقيرية وتهميشية. وفي المقابل صدح الشقّ اليساري بخطاب متعاطف أحياناً وناعم أخرى مع التونسيين.

سنحاول في هذا الدراسة الكشف عن مظاهر التطرّف في الخطاب الاستعماري من خلال أفكار وممارسات التشكيلات الرسمية والاجتماعية الاستعمارية في تونس بين 1881 و1914 تجاه المطالب التونسية.

فما هي تمثُّلات الخطاب الاستعماري الفرنسي تجاه المطالب التونسية منذ مطالبهم فيما يعرف بـ «النازلة التونسية» سنة 1885 إلى غاية الجماعة التي التفت حول أول صحيفة «وطنية» ظهرت بتونس بعد الحماية، وهي صحيفة «الحاضرة» التي ظهرت يوم 02 أوت 1888؟ وكيف كانت ردود النخبة الفرنسية تجاه ما اصطلح على تسميته حينئذ بـ «الخطر الديني».

1. النازلة التونسية ومراوحة الخطاب الاستعماري الفرنسي بين المعارضة وتجريم الأهالي:

تندرج قضية النازلة التونسية بتونس¹ ضمن فترة وهن عميق حلّ بتونس، ليس مع دخول الاستعمار فحسب، بل منذ القرن 19 وأصبح تأثيره مدمراً في القوى الفاعلة في البلاد. وهذا ما يفسّر صمت النخبة التونسية وعلى رأسها جُلّ أعيان المدن ورجال الدين إزاء عملية دخول الاستعمار إلى تونس.

غير أنّ جهود الوضع السياسي لم يقض على روح الحركة الإصلاحية التي بثّها خير الدين. وتُعتبر النازلة التونسية شكلاً من أشكال التّضالّات السلمية.² فبعد أنّ استفاقت النخبة التونسية من «صدمة الاحتلال» أخذت تتحرّس عمق التحوّلات وتأثيراتها المختلفة، فبدأت تتحرّك من مواقع مختلفة بالتركيز على البُعد النضالي بوسائل سلمية حديثة. ورغم تواضع فاعلية هذا التحرك الوطني وطبيعته السلمية فإنّه استفزّ الخطاب الاستعماري وخلف ردود أفعال متنوّعة، راوحت بين الدّعم والتجريم. فكيف تمّت إدارة المعركة؟ وماهي ملامح الخطاب الاستعماري تجاه مطالب «جماعة الحاضرة»؟

1.1. دوافع بروز هذه القضية

منذ إبرام اتفاقية المرسى في 08 جوان 1883 أصبح النظر في المسائل الإداريّة والماليّة بتونس أمراً حتميّا بالنسبة للسلطات الفرنسية بتونس. وتنزّل النازلة التونسية في هذا الإطار، إذ أصبح هناك حصر لكل المداخل والمصاريف وإضفاء مراقبة دقيقة عليهما من مشمولات الإدارة المالية الفرنسية. وتنفيذاً لذلك أقرّت السلطات الفرنسيّة مجموعة من القرارات والأوامر الماليّة كقرار 4 نوفمبر 1882 تاريخ تأسيس الإدارة الماليّة وتمّ بمقتضى قرار 2 أكتوبر 1884 إنشاء مصلحة الخزينة، عُيّن على رأسها قابض فرنسي للمالية³. وأصبح سلب السكّان خلال هذا التحوّل أمراً مألوفاً سنتين بعد إلغاء اللجنة المالية التي لم تتمكّن في هذه المدّة الوجيزة من القضاء على الفساد السائد منذ قرون. فما هي أسباب هذه النازلة؟ وكيف تمّت إدارتها؟ تتمثّل الدوافع المباشرة لهذا الاحتجاج في صُذور الأمر العليّ الجديد والقرارات التي تتعلّق

1 كلمة النازلة، لغة تعني «القضية» وأطلق عليها كذلك «قيامّة البلديّة» و«جماعة البوقال» وهو شراب تناولته المثقفون بخلوة سيدي محرز بن خلف تأكيداً لما تعاهدوا عليه. انظر:

السنوسي (محمد بن عثمان)، خلاصة النازلة التونسية، تقديم وتحقيق محمد الصادق بسيس، الدار التونسية للنشر، تونس، 1976، ص 13 وما يليها.

2 بعد النضال السياسي السلمي، أحد الأشكال التي تعتمدها الشعوب والمجموعات أو النخب للمطالبة أو الاحتجاج على أمر ما. وتتخذ هذه الممارسة عدة أشكال للتعبير عن ذلك منها التوقيع على العرائض أو كتابة المقالات المختلفة وتشكيل الوفود للمشاركة فيها لمقابلة شخصيات مؤثرة في جهاز السلطة أو خارجها لكسب موقفها أو تأييدها، كما يمكن أن يأخذ هذا النضال شكل التظاهر السلمي للتعبير عن موقف أو إحباط كمشروع محدد... أو الكتابة على الجدران أو توزيع المنشورات ذات مضمون مناهض لسلطات الحماية... انظر:

الحناشي (عبد اللطيف)، المراقبة والمعاينة بالبلاد التونسية: الإبعاد السياسي أنموذجاً 1881-1955، المطبعة الرسمية، تونس، 2003، ص 125.

3 المحجوبي (علي)، انتصاب الحماية الفرنسية بتونس، سراس للنشر، الطبعة الثالثة، تونس، 2006، ص ص 112-113.

بطريقة دفن الأموات وشكل القبور والنظام الجديد للتصريح بالوفيات. وكان صدر قبل ذلك أمر مؤرخ في 17 نوفمبر 1884 تضمن التعريفة الجديدة لأسعار المياه الصالحة للشرب، التي وقع الترفيع في قيمتها بنسبة 60 بالمائة، وسلبت حقوق الظرف التونسي في التصرف. كما رفعت من قيمة الضرائب المخلّدة بدمّة السكّان وفرضت أداء على الطرقات. وتأتي هذه الإجراءات في إطار إعادة التنظيم الإداري الجديد لبلدية تونس¹.

أما الدوافع العميقة لهذا التحرك فهو الضيم والضرر الكبيران اللذان لحقا بسكّان الحاضرة نتيجة التحوّلات التي برزت بفعل تركيز الأسس الإدارية والاقتصادية الجديدة، ومن ذلك فقدان قطاع واسع من أفراد النخبة لمناصبهم الإدارية وافتكاك الأراضي العامّة والخاصّة. وتزامن ذلك مع تدغم وجود الجاليات الأوروبيّة من حيث العدد وبداية تبلور حركة الإحياء الاسلامي وتأثر النخبة التونسية بها واستمرار علاقاتها بالمهاجرين والمُبعدين في كل من مصر والأستانة².

ولم تكتف النخبة التونسية في إدارتها لهذه المعركة باستعمال خطاب ذكي لا يتضمّن التصعيد المباشر، بل المناورة اللّغوية من خلال أسلوب العرائض المكتوبة والوسائل التي اعتمدتها في التحرير وتجميع الإمضاءات. وثد استعملت أسلوب الضّغط الجماهيري بكل حذر، حيث اكتفت بتجميع الأعيان أمام قصر الباي ونظمت تجمعا آخر بمقام سيدي محرز وتحاشت السقوط في الصراع والمواجهة المباشرة مع السلطات الفرنسية³. أمّا ردود الأفعال تجاه «النازلة» فقد تميّزت بالتنوّع وتراوحت بين الخطاب المتصلّب الذي بدر عن الجانب الرسمي والخطاب المساند للحركة، وكانت للخطاب الاستعماري مضامين مختلفة.

2.1. اختلاف الخطاب الاستعماري تجاه النازلة التونسية

• الخطاب الرسمي: بين الإدانة ومجاعة الأحداث

اعتمد الخطاب الرسمي أسلوب مجاعة الأمور والتعامل مع الأمر المقضي، فكل ما يخدم الوضع حينئذ لا بدّ من استعماله. ذكر «ريبو» (Ribot) الوزير الفرنسي للخارجية في أحد التقارير التي رفعها إلى رئاسة الجمهورية في وصف معالم السياسة الجبائية: «يجب القضاء على هذه المفاسد، ولكن على ألا تقع بيننا وبين الطبقة الحاكمة اختلافات... لِمَا لها من نفوذ على السكّان الذين نريد استمالتهم...»⁴. فكيف كان الخطاب الرسمي تجاه النازلة التونسية؟

يتنزل الخطاب الرسمي ضمن السياسة الفرنسية التي كانت تهدف إلى تركيز الهيمنة بتقويض القوانين القديمة وتوحيضها بقوانين جديدة. وقد أگّد «بول كامبون» (Paul Cambon) المقيم العام الفرنسي بتونس بين 28 فيفري 1882 و28 أكتوبر 1886 على ضرورة التخفيض في بعض الضرائب وخلق أخرى، بما يتماشى والواقع الجديد للبلاد التونسية⁵. ولعلّ قرار توظيف «تسكرة» أو تسعيرة على الماء وعلى الدّفن وغيرهما، يتنزل في هذا الإطار للترفيح أكثر ما يمكن من مصادر الدّخل للدولة الاستعمارية الفتية.

1 الحناشي (عبد اللطيف)، المراقبة والمعاقبة بالبلاد التونسية، تونس، الإبعاد السياسي أنموذجا 1881-1955، المطبعة الرسمية، 2003، ص 126-127.

2 الشاي (علي)، " صلة النخبة التونسية بجمال الدين الأفطاني ودورهم في حركة العروة الوثقى "، المجلة التاريخية المغاربية، السنة 7، عدد 10-11، سنة 1978، ص 43-52.

3 السنوسي (محمد بن عثمان)، خلاصة النازلة....، مصدر سابق، ص 78.

4 المجعوي (علي)، انتصاب الحماية....، مرجع سابق، ص 115.

5 المرجع سابق، ص 114.

وقد سلك الخطاب الرّسمي أسلوبا مقتّعا عندما وعد الباي بتخفيض الضرائب المفرطة على الفلاحة بما يُشجّع على الإنتاج مستعملا ازدواجية الخطاب. فمن جهة يدافع عن الأهالي ومن جهة أخرى يعتصرهم¹.

كما اعتمد الخطاب الرّسمي أسلوب مجارة الأمور والتعامل مع الأمر المقضي، فكل ما يخدم الوضع حينئذ لا بدّ من استعماله. وذكر الوزير الفرنسي للشؤون الخارجية، «ريبو» (Ribot) في أحد التقارير التي رفعها إلى رئاسة الجمهورية في وصف معالم السياسة الجبائية: «يجب القضاء على هذه المفاسد، لكن على ألا تقع بيننا وبين الطبقة الحاكمة اختلافات... لئلا لها من نفوذ على السكّان الذين نريد استمالتهم...»².

أمّا «بول كامبون» فقد اعتبر أنّ القضية لا تعدو أن تكون مجرّد «شغب بسيط» وأنّ مثيري الشغب من نخبة الحاضرة هم من كانوا في طليعة مدبري الدّسائس التي تزامنت مع الاستيلاء العسكري على تونس، وهم سبب الأقاويل والأراجيف وتشويه فرنسا بما يحدث لها من بعض الهزائم في الثّكنان وهم من يشكّون في الثورة الفرنسية ويتوهّمون إمكانية زعزعة أركان فرنسا. وأعطى الخطاب الرسمي الواقعة بُعدا دوليا حينما اعتبر أنّ الإيطاليين هم من يحرضون على هذه المسألة: «... ما فتئت حركة الشغب الماثرة بينهم من قبل دُعاة الفتنة الأوروبيين تمتدّ في صفوفهم... ثم أفضى بهم الحال إلى تحرير العرائض، وكانت دسائسهم تستهدف مباشرة سياسة فرنسا بالبلاد التونسية، ثم بلغ بهم الأمر أن رفعوا عقيرتهم بمطالبهم ضدّ الحماية...»³.

فسر الخطاب الرسمي النازلة بخطورة التعصّب الديني وقد ساندته في ذلك بعض الصحف المتشددة مثل صحيفة «لافرانس» (La France) وهي صحيفة موالية للحزب الاستعماري، معتبرة المتزعمين لمسألة النازلة من المتشدّدين والمتطرّفين دينيا، استغلوا قضية الدّفن وطريقة تغطية الموق الجير ليفجّروا الوضع، وقد اعتبرت الصحيفة ذلك تحريضا ضدّ المسيحية وضدّ الكاردينال «لافيجري»⁴.

وربط الخطاب الرسمي هذا الموقف المتشدّد من النخبة المثقفة في الحاضرة بالتحريض على سياسة فرنسا، معتبرا نشر القضية في الصحف العربية كما قام به الشيخ بيرم الخامس في مصر مؤلّبا للرأي العام التونسي ضدّ فرنسا⁵. أمّا صحيفة «لافرانس» فنصحت بتجنب الخوض في المسائل الدينية إذا أراد الفرنسيون الحفاظ على محمية تونس: «... إنّ أجمع دواء... هو أن نترك الحميّة الدينية ونُديم الحرّية المطلقة للديانات من غير ميل ولا تفضيل لإحداها على الأخرى... إنّ الخوف إن خالفت فرنسا هذا المنهج أن يحدث بتونس ما حدث بالجزائر من هرج ومرج...»⁶.

• الخطاب الناعم للمعارضة بين الملاينة للأهالي وتجريمهم:

اعتبرت بعض الصحف ما قامت به سلطات الحماية «عُدوانا» على الأهالي في تونس. وأخذ مقال هامّ صدر صحيفة «اليقظة التونسية» (Le Réveil Tunisien) صيتا كبيرا إذ نُشر على

1 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

2 المرجع سابق، ص 115.

3 رسالة بول كامبون إلى وزير الخارجية الفرنسية، تونس بتاريخ 25 ماي 1885. انظر:

السنوسي (محمد عثمان)، خلاصة النازلة...، مصدر سابق، ص 289.

4 المصدر نفسه، ص 242.

5 المصدر نفسه، ص 243.

6 المصدر سابق، ص 243.

مقاطع في جريدة «الإعلام» المصرية لصاحبها الشيخ محمد بيرم الخامس المقيم منذ سنة 1885 بالإسكندرية في أعدادها: 49 و 53 و 59، واعتبرت هذه الصحيفة القريبة من المعارضة الفرنسية أنَّ هذه الحوادث «تفطر لها القلوب من شدة الظلم»، واصفة ما قامت به سلطات الحماية بـ «الاستبداد وفساد للحكم»، وأنَّ معاملة التونسيين بهذه الطريقة هي قاسية وغير إنسانية والحال أنَّ السكان طالبوا بأبسط الحقوق الإنسانية: «متى ارتاح الظالمون من مصادمة المعارضة أخذوا يعيشون بالحقوق ويعيشون في الأرض فسادا، لا يرحمون صغيرا ولا يوقرون كبيرا... غير مكترئين بالقوانين ولا مُبالين بالشرائع...»¹.

كما اعتبرت الصحيفة أنَّ ما ارتكبه السلطات الفرنسية هو «فضائح بشرية واغتصاب لحقوق الضعفاء». وحمل الخطاب المعارض المسؤولية لفساد الإدارة التونسية وعدم قدرة الباي على إدارة البلاد. وكان الباي قد ترك الحبل على الغالب لابنه مصطفى، الذي تميَّز بضعف الشخصية وعدم الزُّشد، فاقدا للعدل، لا يفقه في السياسة وهو من تسبَّب في تهديم المدينة واستولى على حقوق الأهالي وجلب الدُّل والمسكنة للسكان². وقد وضع مصطفى باي يده حسب الخطاب المعارض في يد الكاردينال لافيجيري. وأعتقد أنَّ له وزنا سياسيًا يمكِّنه من التدخل في شؤون البلاد ولكن حامت حول علاقتهما شُبُهات الفساد³.

• خطاب الحقوقيين: النازلة التونسية شوَّهت صورة فرنسا

ورد هذا الخطاب في جريدة «جلاس» (بالفرنسية) في باريس، (وهي جريدة حقوق ولسان عدد كبير من الحقوقيين الفرنسيين) التي اعتبرت ما فعلته سلطات الحماية شوَّه صورة فرنسا وهزَّ قيمتها لدى محبيها في جميع المستعمرات. وحذَّر الحقوقيون من التركيز على الجانب الديني لحساسيتها الشديدة لدى الأهالي. ونصحوا بالتبصر والحكمة وحسن المعاملة، واعتبار من وقع عليهم الفعل من أحباب فرنسا، ولكن دون رفض الاستعمار أصلا: «ولا يبعد أن ذلك سيدعو الأمة إلى حرب دينية، وإن كان ليس هناك اعتبار لهذه الحرب فإنَّ العارفين بطباع العرب يعرفون قدرها، وعلى أي حال إن تواصلت سياستكم هذه فترقبوا تقلص ظلِّكم في عالم الشرق...»⁴.

وقد سعت سلطات الحماية الفرنسية خلال العقد الأول إلى فرض التُّفوذ المطلق للإدارة إمعانا في إخضاع المجتمع المحليِّ لبرامجها، لذلك يُمكن التأكيد أنَّ إمكانيات دفاع المجتمع الأهلي عن مصالحه بالطرق القانونية مثلما حصل في النازلة التونسية ستتفاعل باستمرار وستتضاءل معها الحريات العامة، كحرية الاجتماع، حرية الرأي والتعبير وهي حريات اعترفت بها فرنسا للجاليات الأوروبية⁵. كانت قضية النازلة التونسية شرارة الاحتجاجات الأولى المنظمة ذات الطابع الحضري. ورغم محدودية هذه الحركة وطابعها اللاعنفي⁶ وعفويتها، فقد عبَّرت عن وعي بطبيعة النظام

1 المصدر نفسه، ص 224.

2 المصدر نفسه، ص 240.

3 الكاردينال لافيجيري: هو أسقف مسيحي ولد ببيون في سنة 1825 وتوفي بالجزائر 1892، ودفن جثمانه بكنيسة قرطاج إلى غاية سنة 1964 حينما نقلت رفاتُه إلى فرنسا. وكان مختصا في تاريخ الكنيسة والأدب اللاتينية. درس بالسوربون بين 1854-1856 وكان اليد الدينية للحركة الاستعمارية الفرنسية في إفريقيا وأسس مدارس الشرق في إفريقيا وأعان بعثات التبشير المسيحية. وسمي رئيس الأساقفة عام 1867، وبعث مؤسسات خيرية لليتامى وقدم قروضا للعرب المتحمسين للديانة المسيحية. وصار بعد احتلال تونس رئيس أساقفة إفريقيا ومطران قرطاج عام 1890.

4 السنوسي (محمد عثمان)، خلاصة النازلة التونسية...، مصدر سابق، ص 244.

5 المجعوي (علي)، جذور الحركة الوطنية التونسية، بيت الحكمة، تونس، 1999، ص 100.

6 يحتاج الأسلوب اللاعنفي إلى تدريب شاق، فهو مقاومة وأسلوب حياة. العنف يؤدي إلى استنزاف قدرات المجتمع وتدمير بناء التحتية، بينما النضال اللاعنفي يحرم الاستعمار من هكذا فرصة. ويتميز اللاعنفي بعدم السرية ويعبر عن مطالب واضحة، والعنف يولد الأحقاد والردود العنيفة. ويمكن من هذا المنظور القول أنَّ النضال النخبوي في الحاضرة هو عبارة توليف عن استغلال الواقع

الاستعماري وعن اختلاف الخطاب إزاءها، وأظهرت تنوعا في ردود الأفعال تُجاهها وبيّنت تملّص الحاضرة بقيادة أعيانها ومثقفّيها. وتزامنت الحركة مع تغيّر الأوضاع الاقتصادية التي أفرزت تدهورا في مستوى عيش سگان الحاضرة بمن في ذلك أعيانها ونُخبها التقليديّة ممّا دفعهم إلى الدّفاع عن مصالحهم.

وكان الوضع خلال هذه المرحلة في مُنتهى الخطورة خاصة أنّ الإمكانات المتوفّرة لدفاع الأهالي عن أنفسهم محدودة جدًا. فحرية تأسيس الجمعيات والاجتماع والرأي والتعبير التي يتمتّع بها غيرهم من الأوروبيين تزداد تقلّصا كلّما نما الاستعمار. ومن أهمّ الحريات حرية الاجتماع والتعبير والصحافة. وبدأ يظهر نشاط النخبة الفكرية أولا في جريدة «الحاضرة». واعتزم فريقها الدّفاع عن مصالح الأهالي التي تضمّنها قانون الحماية¹. فما هي ملامح الخطاب الاستعماري تجاه المطالب التونسية بين 1888-1896؟

2. الخطاب الاستعماري تجاه المطالب التونسية

1.2. النُخبة التّونسية: من النضال الثقافي إلى الحركة المطالبية

صاحب تركيز النّظام الاستعماري على المستويات الدبلوماسية والإدارية والقانونية بروز حركة تونسيّة تبلورت شيئا فشيئا، وتطوّرت بتطوّر الاستعمار نفسه، فمرّت من حركة ثقافيّة إلى حراك سياسي ذي طابع احتجاجي، هدفه الدّفاع عن التونسيّين ومصلحتهم، وبلغت أوجها قبل الحرب العالميّة الأولى.

وبالتوازي مع ذلك برز جيل من المثقفين أفرزته المدرسة الصّادقية التي فتحت أبوابها منذ سنة 1875 وتميّز بالقدرة على استيعاب الثقافة الفرنسية وفهم طبيعة الاستعمار، وساهم في تكوين بعض المؤسسات ذات الطابع الثقافي وإنشاء الصّحف والجمعيات التي لقيت مُواجهة شرسة تنوّعت حسب المصالح والإيديولوجيات الفرنسيّة التي تميّزت بها الجالية الفرنسيّة في تونس². فكيف تفاعل الخطاب الاستعماري مع الجمعيات والصحف التونسية ونشاطاتها ومنشوراتها؟

تُعتبر صحيفة «الحاضرة» التي صدرت منذ 02 أوت 1888، أي سبع سنوات بعد الاحتلال أهمّ هذه الصّحف، وقد ارتبط اسمها بتونس العاصمة، أي «الحاضرة» ممّا يدلّ على التعلّق بالانتماء للمجال والثقافة والتجدر الاجتماعي³.

أما جمعية «الخلدونية» فقد تكوّنت إثر اجتماع نُخبة من المثقفين، انعقد بالمرسى في أواخر أكتوبر 1896. وتأثّرت بزيارة محمد عبده لتونس، فاندفعوا إلى تأسيس جمعية على غرار مجلّة «الفرى الوثقى» التي أسسها صُحبة جمال الدين الأفغاني. وقد ضمّت هذه الجمعية كل من: محمّد لصرم رئيسا، البشير صفر، وعلي بوشوشة وعبد الجليل الزّاوش ومحمّد الفريوي وخير الله

والتكيف معه. في هذا السياق، انظر:

مولر (جان ماري)، استراتيجية العمل اللاعنفي، ترجمة ماري مون، حركة حقوق الناس الطبعة الأولى، بيروت، 1999، ص 13-14.

1 المحجوبي (علي)، جذور الحركة الوطنية... مرجع مذكور سابقا، ص 125.

2 الفري (محمد الأزهر)، تونس رغم الاستعمار، نقوش عربية، الطبعة الأولى، تونس، 2013، ص 108.

3 من الأسماء التي ضمّتها هذه المجموعة: علي بوشوشة والبشير صفر ومحمد السنوسي ومحمد الفريخي، يجمعهم قاسم مشترك وهو الانتماء الاجتماعي والهزم الوظيفي بالإتالة مع الاشتراك في مستوى الأفكار والتصورات والبدائل... انظر الحاضرة عدد 19 جانفي 1897.

بن مصطفى وسالم بو حاجب ومحمد بلخوجة و خليل بوحاجب وأحمد الفطاس والهادي خوة ورشيد بن مصطفى والظاهر بن عاشور. وبذلك يكون هذا الخليط تمازجا بين المثقفين وأعيان الحاضرة¹. كما تأسست الجمعية الصادقية في 23 ديسمبر 1905 وكان مجلس إدارتها يتركب من خير الله بن مصطفى وأحمد الفطاس والهادي خوة وحسين بوحاجب ومحمد الأصرم وعمر بوحاجب ومحمد بن حمودة ورشيد بن مصطفى والطبيب رضوان ومحمد بن الخوجة ومحمد باش حامية والبشير صفر ومحمد الحناي². وطالبت «الحاضرة» بإصلاح التعليم التقليدي والمحافظة على الأحباس والمناداة بتمثيل التونسي في المجالس النيابية وإصلاح العدالة التونسية.³ فكيف تمثل غلاة لاستعمار الحراك الثقافي والمطلبي لنخبة «الحاضرة»؟

2.2. اختلاف الخطاب الاستعماري حول مطالب «جماعة الحاضرة»

• خطاب غلاة الاستعمار يُناصب العداء لجماعة الحاضرة:

أثار نشاط الصحف التونسية والهيكل الجمعياتية نغمة غلاة الاستعمار وغيرتهم. فكانت لهم ردود أفعال متنوعة ومختلفة راوحت بين عدم التحرج منها، ومقاومتها والتهجم عليها، بالرغم من أن جريدة الحاضرة لم تكن صحيفة راديكالية غايتها مقاومة الاستعمار، والتزمت بحظ غايته الدفاع عن مصالح الأهالي ونقد مظاهر تخلف المجتمع التونسي، ولم تتعرض إلا باحتشام إلى تجاوزات الإدارة الاستعمارية.

ناصبت صحف غلاة الاستعمار العداء لنخبة الحاضرة ومُسَيِّري الخلدونية، إذ أيقنوا أن هذه الجماعات المثقفة مثقفة على ضرورة الدفاع عن الهوية التونسية، وتدعو إلى تشريك التونسيين في الحياة العامة وذلك بتعيينهم في المراكز الإدارية وتمثيلهم في المجالس النيابية وبتعميم التعليم.⁴

واعتبر غلاة الاستعمار أن الجماعة «... تفتقر إلى الحس الأخلاقي وإلى الوفاء لفرنسا، فكيف تدافع عن المجرمين وقطاع الطرق وتقذّرهم تقدير الشرفاء...؟»،⁵ مؤكدين أن تمتيع الأهالي بالتعليم وحذف اللغة الفرنسية ليس إلا نتاج التشجيع الذي يُحظون به من مجموعة من البرلمانيين الصّالين عن الجادة، والذين آمنوا بتساوي البشر. ويبدو أن جماعة الحاضرة والخلدونية والصادقية قد اندفعت نحو فكرة الثورة الفرنسية ولكن ذلك لم ينجح سابقا لدى الجزائريين ولن ينجح مع التونسيين.⁶

وأشار غلاة الاستعمار إلى أن جماعة الإصلاح تُهدر وقتها لفائدة شعب لا يعمل متعاس يبدّد وقته ويؤمن بالتفاهات، فالأهالي لا يعيشون للمستقبل بل يتمسكون بالماضي، فلماذا تُهدر فرنسا وقتها في تعليم هذا الشعب؟ «...إن جماعة الإصلاح متأجدة من أن مزاعمها صحيحة وستجد التأييد من لدن الدوائر العليا، إنهم لن ينجحوا ما داموا يدافعون عن عرب يفلحون ثلاثة أرباع أراضيهم دون إنتاج...إنّ ما يحتاج إليه العربي هو وجود معمرين بجانبه، عندها

1 بوشوشة (علي)، "الخلدونية"، الحاضرة، عدد 23 نوفمبر 1897.

2 بن عاشور (الفاضل)، الحركة الأدبية والفكرية في تونس، مطبعة دار الهناء، تونس، 1956، ص 88 وما تلاها.

3 بوشوشة (علي)، "مطالبا"، الحاضرة، عدد 20 نوفمبر 1894.

4 De Carnières, (Victor) ; « indigènes et colon », La Tunisie Française du 18/05/1907.

5 نفس المصدر.

6 Idem.

سيتضاعف عدد الضيعات ويزداد العمل وتكثر القرى ويزداد العربي تمدنا ويحسن من أوضاعه المادية...»¹

ويمكن تلخيص عناصر الصراع بين الغلاة والجماعة الإصلاحية بالسعي الدؤوب للغلاة إلى إقصاء الأهالي من التعليم وتثبيت جهلهم واستغلالهم جبايا وإلصاق كل اللُّعوت المحقرة بهم. وهذا الاستنفاص تقابله دائما نبرات الاستعلاء والتفوق رغم أنّ دعوات جماعة الحاضرة لم تتعدّ النفس الإصلاحي².

ويستند خطاب الغلاة إلى الأبعاد العرقية والتمييزية فالمساواة تُذهب الاحترام والهيبة فالمساواة في الحقوق والواجبات التي يدعو إليها مصلحو الحاضرة بين التونسي والفرنسي في مؤسسات القضاء والإدارة وفي التأجير والخدمة العسكرية تقلّص احترام المعمرين وتفوقهم. وكان المستوطنون يصوّرون أنفسهم كضحايا ومستضعفين مشيرين إلى أن الإجراءات في حقّ الأهالي تجعل الإقامة العامة تتخلّى عنهم وتجعل منهم فرائس للعرب والإيطاليين³.

عمد الخطاب الاستعماري المغالي إلى محاولة إثارة النعرات بين الأهالي وتشتيت «الرأي العام التونسي» عند الحديث عن تهيش المساكين والفقراء والعَمال والحقّاسة في المدن والأرياف، وإثقال كاهلهم بضريبة العشر والمجبي، وطرح تساؤلات غير بريئة حول مسألة المساواة بين الفرنسيين والأهالي في حين أنّ حكومة الباي تجلد ظهور السكان بالجباية المجحفة. وتُشير إلى أنّ القوانين الجائرة قد عمقت التمييز بين الفئات الاجتماعية وبين المناطق في مجال دفع الجباية: «... إنّ المساواة في دفع الضرائب لم توجد في الإيالة أبدا ولا في كل البلاد الإسلامية فهناك دائما تمايز اجتماعي وجهوي واضح...»⁴.

واعتمد غلاة الاستعمار على خطاب التشويه للوضع الموجود بالبلاد مثل تمييز أعيان الحاضرة من الملاكين من لهم «هناشر» ولا يقدّمون الضرائب للحكومة الفرنسية. وفي جانب آخر لم يتوان غلاة الاستعمار عن التذمر من الصعوبات العديدة التي تعترض المعمرين نتيجة كثرة المصاريف والزيادة في الضرائب⁵.

• أبعاد الخطاب الاستعماري للمتفوقين ودلالاته:

رُكّز الخطاب المغالي على اعتماد أسلوب المباشرة تارة وعلى المراوغة تارة أخرى، ويهدف هذا الأسلوب «المقنّع» على ما يبدو لتحقيق المكاسب للمستوطنين اعتمادا على جملة من التبريرات المتنوعة وذلك على حساب مصالح الأهالي. وجعل هذا الخطاب من نفسه صوت المعارضة للحكومة الفرنسية باسمه وباسم الأهالي في مواقف عديدة.

- المتفوقون صوت معارضة حقيقي للحكومة وللإقامة العامة في تونس:

1 De Carnières, (Victor) «; indigènes et colons», La Tunisie Française du 18/05/1907.

2 De Carnières, (Victor) ; indigènes et colons, Op. Cit.

3 De Carnières, (Victor), «L'Arabe privilégié », La Tunisie Française du 13 Octobre 1900.

4 Idem.

5 في مقال بعنوان "الترفيع في المجبي" (L'extension de la Mejba)، ذكر أنّ المعمرين لا يستطيعون قبول هذا التمايز الاجتماعي والجغرافي في رفع ضريبة المجبي رغم تراجعها بضعة فرنكات بين 1881 (24 فرنك) إلى (22 فرنك) سنة 1893 و20 فرنك فقط سنة 1894 فهي تحقّق أرباحا طائلة للحكومة، ولكن هذا القانون لم يقض على التمايز بين الجهات والسكان. ونذكر هنا أنه في سنة 1871 استثنى القانون سكان 5 مدن وهي تونس، القيروان، سوسة، المنستير، صفاقس، واستثنت الطلبة وجال الجيش والمسؤولين: الخلفاوة والمشايخ والأئمة والقياد وسكان سيدي بوسعيد وعموما كان 240 ألف نسمة يدفعون عن 1.5 مليون نسمة. انظر:

لم تكن للأهالي معارضة حقيقية خلال تسعينات القرن 19. ولم تكن لهم الإمكانيات والطرق للتعبير عن آرائهم.¹ وكان غلاة الاستعمار يوظفون مشاكل الأهالي للضغط على السلطات الاستعمارية ولنلمس هذا التعاطف مع الأهالي إذا كان الموضوع يخفي مصالح مباشرة للأهالي، ويظهر ذلك عبر صحف المتفوقين ونشريات الغرف الاقتصادية الخاصة بها. وكان يعتدّ بآراء الغرف الفلاحية والتجارية والمستوطنين المتنفذين. ولذلك كان القناصل يستشيرون المعمرين وينظرون في آرائهم ومقترحاتهم. وكان الجمعية الشورية² يضم أعضاء من هؤلاء المستوطنين واقترح بعضهم أن يكون هذا المجلس عبارة عن مجلس استعماري يفرض الانضباط والتنظيم والمراقبة للأعمال الإدارية.³

أما من حيث المضمون فتميّز خطاب غلاة الاستعمار بالتطرّف تجاه نخبة الحاضرة. وبالتوازي مع ذلك لم يتوان هذا الخطاب عن توجيه تهم الخيانة ونكران الجميل إلى كلّ من لا يخدم فرنسا ومصالح غلاة الاستعمار. لذلك لم يتردد الغلاة في توجيه النقد اللاذع للمقيمين العائمين من «بول كامبون» إلى «جوستان ماشيكو» و«ريني ميلي»... عبر صحفهم خاصة عندما يتماهى الخطاب الرسمي مع مطالب الحاضرة والنخبة التونسية في تسعينات القرن 19. بل وتصل غطرسة هذا اللوبي إلى حدّ دعوات الطرد للمقيمين العائمين.⁴

لقد واجهت جماعة الحاضرة سيوفا لا أقلما على حدّ تعبير «شارل أندري جوليان». ولكن رغم هذه المعارضة العنيفة من قبل صحافة الغلاة ومنظّماتهم القويّة، كانت هناك أصوات معتدلة نسبياً كصحيفة⁵ (La Dépêche Tunisienne) التي أريد لها أن تعبّر عن صوت المجتمع، ولكنها وجدت سُخطاً كبيراً من غلاة الاستعمار ومن أشدّ المعارضين وأشرسهم «فيكتور ديكارنيير» (Victor De Carnières) [1845-1917] و«هنري تريدون»⁶ (Henri Tridon). وقد ظلّ الأوّل تقريباً المتحدّث باسم المتفوقين، وسعى بكلّ الطرق إلى بثّ بذور التطرّف والكراهية والزّفض لكلّ من يخدم صالح الأهالي.⁷

- الخطاب الناعم لغلاة الاستعمار يخفي فكرة التطرّف والتفوّق والاستعلاء:

تعرض المتميّق في مقالات غلاة الاستعمار خاصة «ديكارنيي وتريدون» مصطلحات تخفي استهفامات حول طبيعة الايدولوجيا المتبناة من قبل هذه الفئة فخطابها متطرف عرقيّ وعنصريّ يوحى بالتفوّق والاستعلاء إزاء كلّ الفئات الأخرى والجليات المتعايشة في الإيالة وليس تجاه الأهالي فحسب أو النخبة المثقفة التونسية. ويخفي خطاب الغلاة التحديّ والقدرة على القيادة

1 Julien (Charles- André), «Colons français et jeune tunisien (1882-1912)», In, Revue française d'Histoire d'outre-mer, Tome 54 n° : 194-197, Année 1967, pp 87-150, p.97.

2 تحدّث عبد الجليل الزاوش عن ضعف تمثيلية التونسيين في الجمعية الشورية رغم إصلاحات 27 أفريل 1907، واستشهد برأي بعض المثقفين الذين خاضوا في المسألة في جرائد معتدلة نسبياً مثل جريدة «لادياش تونيزيان»: انظر مقال عبد الجليل الزاوش في جريدة «التونسي» عدد 25 بتاريخ 9 ماي 1910 تحت عنوان إصلاح نظام الجمعية الشورية.

3 La Dépêche Tunisienne du 13 mars 1896,

4 مثال للرسلة التي تعرض لها روني ميلي من «برتولوت» (Berthelot) المقرر العام لميزانية (1896) تونس حينما تحدّث عن الاختلاف المتواصل بين السكان والتميز الحاصل بينهم فقال حرفياً: «... عندما عوّض المقيم العام ألابيتيت بروني مي، إذا لم يستجب لمقترحاتنا سطرده مثل مي...».

5 Julien (Charles- André), «Colons français et jeune tunisien (1882-1912)» ..., Op, Cit.

6 هنري تريدون (Henri Tridon): عسكري من فرقة الحبالّة الفرنسية، تحضّل على نيشان الافتخار من باي تونس. أسّس سنة 1896 مكتب تونس لدى الوحدة الاستعمارية الفرنسية بباريس. أصبح رئيس تحرير جريدة «لادياش تونيزيان» لمدة سبع سنوات ثم مديراً لجريدة «لاتونيزي فرانسيز» منذ أماري 1907 وقدم 10 محاضرات حول البلاد التونسية وكان من الغلاة المتشددين في نقد كل محاولات الإصلاح أو الحركة المطالبة التونسية.

7 De Carnières, (Victor), «Civis romanis», La Tunisie Française, du 28/11/1896.

والاستقواء على الضعيف ونبرات الاستبعاد والتملّك: «إن مجرّد الانتساب إلى فرنسا يوجب منح مواطني المستعمرات تفوقا لا يُنازع، وهو الأصل في تفكير المتفوقين وسلوكياتهم...»¹. ويبدو أنّ هذا الخطاب التّاعم تُجاه الأهالي في بعض الأحيان والمعارض للنخبة المثقفة التونسية والإقامة العامة يندرج ضمن البرغماتية المطلقة لهذه الفئة ويبرز القدرة على التلوّن بما يخدم مصالحها الماديّة والانتخابيّة ويقيويّ وزنها وقدرتها على التحكّم في الإيالة. ولا يتوانى هذا الخطاب المتطرف عن إرجاع الأمور دائما إلى تبريرات ذات بُعد ديني.

وبرزت ارهاصات الفوبيا من الدين الإسلامي منذ دخول الاستعمار وكانت تُوظّف دائما كأداة لتحريك المستوطنين كلّما دعا الأمر إلى ذلك. ولعلّ هذه الفوبيا ليست وليدة اللحظة الاستعمارية بل هي نتاج تراكم معرفة استشراقية غائرة في الزمن.

شكّل غُلاة الاستعمار خلال هذه المرحلة «قوة رفض» لكل الأطراف وصاحب ذلك استعلاء وعنصرية تجاه الحاضرة والأهالي والدين الإسلامي. وأحدث خطابهم الناعم خطرا واضحا في خلق الفتن داخل التشكيلات الاجتماعية المتعايشة في البلاد التونسية.

وكان فهمهم للنخبة التونسية فهما غائيا مشروطا مستبقا، ويثبت فكرة الاستعمار الفعلي داعيا إلى الطاعة والرضوخ ومحاولا طرح طرق الاستلاب الحضاري باستعمال كل أساليب الإذلال للحضارة التونسية. فما هي رؤى الخطاب اليساري الفرنسي في تونس ومواقفه تجاه هذه النخب المثقفة خلال الفترة الاستعمارية الأولى؟

• اليسار بين مطرقة تطبيق المبادئ وتجريم فرنسا:

شهدت فرنسا في أواخر القرن 19 تحولات عميقة داخل المجموعات اليسارية. فبعد سقوط حكم جول فيري مهندس الاستعمار في تونس وفقدانه للأغلبية داخل البرلمان الفرنسي،² دخلت الحكومة الفرنسية في اضطراب سياسي وعدم استقرار. وانشغلت الكتل السياسية بشقيها اليميني واليساري في حلّ المشاكل الفرنسية الداخلية التي احتكرت كل اهتماماتها على حساب المستعمرات.³ وكان الخطاب اليساري في تونس يراقب كل الأحداث ويعلّق عليها منذ الغزو الاستعماري الفرنسي للبلاد التونسية. وقَدّم تمثّلاته عن السكان واستعمل توصيفات أقلّ حدّة

¹ Idem.

² في سنة 1885 أصبح اليسار يضمّ جبهة يسارية تتكون من 206 نائبا (168 راديكاليا، 8 اشتراكيين وعناصر يسارية أخرى) و 202 من الملكيين والبولابرتيين.

³ ساهمت قضية "دُروفيس" (l'affaire Dreyfus) في تقسيم النخبة السياسية إلى قوّتي مواجهة يمينيّة ويسارية حول المسألة. أمّا اليسار الذي شهد عدّة مُطاحات سياسيّة منذ سنة 1890 في إثارة القضايا الاستعمارية في البرلمان ولدى الرأي العام الفرنسي وفُضح التجاوزات الاستعمارية للحكومة الفرنسية. وكانت للتشكيلات السياسية والجمعياتية اليسارية في تونس لا تنفصل في توجهاتها عن مصادرها الأمّ في باريس. فقد عرفت تونس ثلاث قوى يسارية كبرى تميّزت بكثافة النشاط وتنوع الخطاب الاستعماري، وخضع خطاب اليسار إلى تأثيرات من داخل الفكر اليساري نفسه، وتلوّن هذا الخطاب حسب الأحداث السياسيّة في البلاد التونسيّة:

* اليسار الراديكالي: شهد هذا التيار تحولات دفعت به إلى الاتجاه تدريجيا من اليسار إلى الوسط، وخسر موقع الصدارة لصالح الاشتراكيين. وفي الواقع كان الراديكاليون أقرب إلى الجمهوريين سياسيا وإيديولوجيا منهم إلى الاشتراكيين، كما كانوا أقلّ انتقادا للشّلط الاستعمارية الفرنسيّة في تونس.

* الاشتراكيون: منذ انتخابات 1893، أصبح عددهم 50 نائبا في البرلمان الفرنسي، وبدأت قوّتهم تبرز نائبا وفي المستعمرات، وفقد هذا التيار الحماسة الثورية وفكرة صراع الطبقات تدريجيا نحو اتّباع خطاب انتخابي، وانحدر نحو الفكر الإصلاحية. ارتبط هذا التيار بفكرة الإصلاح عندما انضوى ضمن الأممية العالمية والقوى العمالية وخاصة الكنفيدرالية الفرنسيّة للعمل التي كانت تضمّ 350 ألف منخرط في بداية القرن العشرين.

* النقاويون الثوريون: تميّز هؤلاء بخطاب ثوري ورافض للدولة وللأحزاب السياسيّة. ويُعتبر النقاويون القادة الحقيقيين للحراك اليساري ومركز الحياة الاجتماعية في البلاد. وقد انتهى هذا التيار إلى الاشتراكية النقاوية ذات الطموح السياسي.

واقلاً استعلاء من الخطاب المتفوّق، فكانت كتابات اليسار تستعمل مصطلح الأوتوكتون¹ عوضاً عن الأنديجان.² وبلور اليسار خطاباً نقدياً لادّعاء للمقيمين العامين الذين اتهمهم بتجاوز صلاحياتهم إلى درجة إيذاء الأهالي. كما دافع عن المسلمين واليهود والمستضعفين من المستعمرين، والهجمة القوية على أراضي الأهالي. وكان الخطاب اليساري يحاجج الخطاب الزسيمي مُستنداً دائماً إلى معاهدة 12 ماي 1881 التي جرّدت الباي من كل صلاحياته التي استحوز عليها نظيره المقيم العام.³ كما أدان الخطاب اليساري الحكومة الفرنسية وحملها المسؤولية عن تدهور أوضاع الأهالي وغياب العدالة في المعاملة الاستعمارية كعدم تمكين الأهالي من حقّهم في التعليم العصري.⁴ بل وذهبت الخطاب اليساري إلى اعتبار رفض زواج تونسية من فرنسي سلوكاً وحشياً ورفضاً لمبادئ الإنسانية. وقدّمت الصّحف اليسارية مواقف ضدّ انفراد بعض المقيمين العامين بالقرارات والخضوع لسلطة المستوطنين.⁵

وشخّص اليسار الفرنسي في تونس الضّيم الذي يُعانيه العامل التونسي وخاصة المزارعين وفئة الحفّاسة، وتناول كذلك مسألة الفقر والتهميش الذي يُعاني منه البدو والمستقرون في الجنوب التونسي والوسط الغربي والشمال الغربي خاصة في السنين الجفاف، وتعرّض كذلك إلى خطابات التضليل والمغالطة التي تقوم بها فرق المستوطنين من جهة وسلطات الحماية من جهة أخرى. وقد ذكر "فينيائي دكتون" أن المشاكل التونسية تنحصر في الظّلم والقهر الممارسين من القيّاد والمراقبين المدنيين وكل من كان له نفوذ حتى وإن كان محدوداً، وهذا ما تناوله علي بوشوشة بشكل سطحي وغير عنيف في افتتاحية الحاضرة، "لا يقتصر دور المراقب المدني أو "دار فرانسا" على المراقبة والإشراف ففي صورة ما تحالفت السلطة المحليّة مع المراقبة المدنيّة فإن الأهالي يُعتصرون كما يُعتصر البرنوس ويُسْتثمر عرقه.⁶

3. هلع النخبة الفرنسية من العنصر الديني وتصادع الاسلاموفوبيا

1.3. انتفاضة 1906⁷ وطفوّ خطاب التعصّب الديني

اندلعت الانتفاضة في الوسط الغربي التونسي، ومثّلت حركة عصيان مسلّحة ذات أبعاد دينية، وجاءت كردّ فعل على تضرر مصالح السكّان جرّاء توسّع نشاط الفرنسيين الاقتصادي وتزايد ثقل الاجراءات الاداريّة والماليّة على السكان،⁸ ممّا أدّى إلى مهاجمة المتمردون لمصالح الفرنسيين بجهة تالة. وألحقوا أضراراً متفاوتة الحجم والقيمة. كما اعتدوا بالعنف المادي واللّفظي على بعض المستوطنين الفرنسيين. وأسروا منهم البعض في حين مات فرنسي على الأقل.⁹ وأدخلت

1 الاتوكتون، وتعني الاصلائيون أي السكان الذين وجدهم المستوطنون عند احتلال البلاد التونسية.
2 الانديجان، وتحمل تحقيراً للسكان الاصليين وظهر المصطلح منذ بداية القرن التاسع عشر مع الحركة الاستعمارية الفرنسية في العهد الامبراطوري.

3 Ganiage (Jean), L'expansion coloniale de la France, sous la Troisième République (1871-1914), Payot, Paris, 1968, p.289.

4 Faroua (Mahmoud), La gauche en France et la colonisation de la Tunisie, (1881-1914), Ed, l' Harmattan, Paris, 2003, p94.

5 Idem.

6 دكتونبول (فينيائي)، عرق البرنوس، جرائم الاستعمار في عهد الجمهورية الثالثة، تعريب لزهري الماجري، تونس 2008 ص 31.
7 اختلفت التوصيفات بين انتفاضة وثورة ولكن مهما كان المصطلح أو التسمية التي حملتها فهي معركة من المعارك الوطنية التي أخرجت الخطاب الاستعماري وأفرزت ردود ومواقف متنوعة منها.

8 الزبيدي (علي)، "انتفاضة الفراسيش سنة 1906" المجلة التاريخية المقاربية، عدد 49-50، ص 137-157.

9 الحناشي (عبد اللطيف)، المراقبة والمعاقبة... مرجع مذكور سابقاً، ص 236.

العملية الرُّعب والارتباك في صفوف الفرنسيين، وسارعت إدارة الحماية بتمشيط الجهة وتسليط العقوبات المتنوعة على المتعاطفين مع هذه الانتفاضة¹. وحتى يظهر الخطاب الرسمي حزمه وشدّته تجاه أعمال العنف، مارس عقوبات النفي التي كانت تُعدّ في نظر السكّان أشدّ العقوبات بينما تدخل الطمأنينة والارتياح في نفوس الفرنسيين المقيمين والراغبين في الاستيطان في البلاد التونسية، فماهي ردود الأفعال تجاه الانتفاضة وكيف تعامل الخطاب الاستعماري معها؟ وما هي أبعاد الإجراءات التي اعتمدها هذا الخطاب؟

2.3. تمثّلات الخطاب الاستعماري للانتفاضة

• الخطاب الرسمي: الملاينة وتهدئة الأوضاع

اتَّجه الخطاب الرسمي الى اعتبار الانتفاضة مسألة عابرة وعارضة، وليست لها أهمية تذكر، وحاول تبسيط الأمور والتخفيف من وطأتها². واستعمل الخطاب الرسمي حملة عمّوم خلالها القضية حيث قدّم المعتمد لدى الإقامة العامة خطابا أمام الجمعية الشورية في 6 جوان 1906، شرح فيه أسباب الاتفاقية ونفى عنها الطابع السياسي ولكن ربطها بـ "التعصب الديني" وقلّل من قيمتها واعتبرها لا تعدو حادثا أمنيا عابرا لم يزعزع الأمن وليس على الفرنسيين التخوّف من ذلك³. في حين اتهم شقّ من النواب الاستعماريين المتشدّدين من الجمعية الشورية السُّلط الاستعمارية بالتهاون، ودفع هذا الشقّ باتجاه القضاء على الطرق الدينية. وتُعت الأهلالي بالزّجاج واللُّصوص والمتعصبين⁴. لذلك سارعت السُّلط الاستعمارية منذ جوان 1906 إلى الضّغط على المراقبين المدنيين للتسريع بمدها بالتقارير الأمنية بشكل متواتر⁵. وكان موقف ستيفان بيشون⁶ المقيم العام موقفا وسطيا، مارس من خلاله خطاب الملاينة وتهدئة الأمور، وقد عُرف الرّجل بقربه من الثقافة العربية الإسلامية، وكان عارفا بجدّة التعصّب الديني في فكر الأهلالي وغريزتهم⁷. ويبدو أنّ رفع الأهلالي لشعارات دينية مثل «الله أكبر» و «فرنسا الكافرة» أخاف الفرنسيين واعتبروه طفوا للتعصّب الديني ممّا شكّل عاملا أثني الراغبين من الفرنسيين في الهجرة إلى البلاد التونسية. وعمد الخطاب الاستعماري الرسمي على ترويج دعوات إلى السّلم الاجتماعي واستخدام خطاب لّين بدافع البحث عن الاستقرار واستدراج الأهلالي تدريجيا إلى وضعية التّعوّد على الاستعمار⁸.

وتندرج انتفاضة 1906 في إطار إرباك المسيرة الاستعمارية، لذلك دعا البعض من السياسيين إلى وصاية النظام الاستعماري وتطهيره من الملوّثات والمعظّلات وهذا في قلب رحي المشروع

1 المرجع نفسه.

2 Duran, (André), "L'insurrection de Kasserine", Le Courrier de Tunisie du 30/04/1906.

3 التيمومي (الهادي)، انتفاضات الفلاحين في تاريخ تونس المعاصر: مثال 1906، صفاقس، دار محمد علي للنشر، 1993، ص 180.

4 De Carnières(V), « Leurs menaces », Le Colon français du 14/04/1907.

5 في مناقشة قوانين العقوبات خاصة عقوبات الإبعاد والتخلص من المشايين التي دفع لها خطاب غلاة الاستعمار كان ذلك منذ 1885 في مناقشات النواب الفرنسيين للتخلص من المعارضين والثائرين. انظر: عبد اللطيف الحناشي، المراقبة والمعاينة... مرجع مذكور سابقا، ص، ص 99.

6 ستيفان بيشون (Stephen Pichon): المقيم العام الفرنسي بتونس من سنة 1901 إلى سنة 1907، كان هدفه تأمين وصول المعمرين الفرنسيين إلى البلاد التونسية وتطوير المجال الزراعي. كان واعيا ببداية تشكّل الوعي الوطني التونسي، وكان خطابه الأخير يسعى إلى طرح فكرة تشريك الأهلالي في الحياة العامة اقتصاديا واجتماعيا وخاصة الحق في التعليم. واجه انتفاضة تالة والقصرين وساهم في دعم عريضة التخفيض في الأحكام المسلطة على السّوار بالمنطقة.

7 De Carnières, (V), « Leurs menaces », Le Colon français du 14/07/1907.

8 Duran (André), « L'insurrection de Kasserine », Le Courrier de Tunisie du 30/04/1906.

الاستعماري الذي نادى به منظرو الجمهورية الثالثة في اعتماد «قرن النظافة» (le siècle d'Hygiène)¹. واستخدم الخطاب الرسمي عدّة مصطلحات لتوصيف الأحداث من خلال الصحافة ومراسلات المراقبين المدنيين كـ: «الانتفاضة» و «الثورة» و «الهيجان» و «الفتنة» و «التمرد» و «الاضطراب» و «العصيان»... الخ.

ويعدّ هذا القاموس الاصطلاحي عبارة عن تمثّلات راوحت بين التعبير الشخصي والتعبير الرسمي من داخل الخطاب الاستعماري². وقد أفاضت في ذلك التحاليل والشروح وذهبت بعيدا في محاولة إثبات «وحشية قبيلة الفراشيش» ومحاولة تعميم ذلك على كامل البلاد التونسية³. وأكّدت على غفّة هذا الحراك وهمجيته وذلك بهدف إفراغه من مضامينه الإنسانية العفوية في صدّ الظلم والقهر. كما ركّزت التحاليل على الطبيعة العدوانية ونكران جميل فرنسا والثأر والإجرام...⁴، كل ذلك من أجل هدفين أساسيين هما إبراز الاستعلاء والتفوّق وإرجاع كلّ الأحداث إلى تحلّف الأهالي وعدم تحضّرتهم.

ورغم أنّ الانتفاضة لم تستغرق سوى يوما ونصف يوم وكانت محدودة مجاليا (تالة وفوسانة)، فقد عمد الفرنسيون إلى تدعيم عمليّات التمشيط بحثا عن المنتفضين. كما فرضوا حصارا على الحدود الجزائرية التونسية. وأظهرت هذه الانتفاضة من جهة أخرى الصّراعات في متن الخطاب الرسمي وذلك في علاقة المركز بالمحلي إذ كانت تربط الهياكل الادارية علاقات متوتّرة بين المراقب المدني بالنيابة والمقيم العام⁵.

وركّز «شارل فليكس مونشيكور» الذي كان مراقبا مدنيا بمكثّر على مسألة التعصب الديني واتّهام أفراد القبيلة بالسّذاجة في الاعتماد على الأولياء وشيوخ الطرق الدينية الخاضعين ونعتهم ب «الهمج»، وهذا الخطاب يتماهى وخطاب الإقامة العائمة، فقد ذكر شارل مونشيكور أنّه: «... في العام 1906 وقعت مغامرة عمر بن عثمان خارج إطار الزوايا الكبرى وحتى وإن افترضنا أنّ تلك الزوايا كانت على علم بتحركات ذلك المتعصّب فإنّها لم تشجّعها. إنّ 'مقدّميّ' الزوايا ينهضون بدور كبير في الحياة الاجتماعية ولكنهم يخضعون لسيطرة الزوايا ولذلك ليس من مصلحتهم التنكّر للحكومة...»⁶. لقد كان هذا المراقب المدني الشاب متأثرا بالكاتب العام للحكومة التونسية بين 1889 و1919، «برنار روا» (Bernard Roy)، الذي سيطر على دواليب الدولة رافعا شعار عدم المساس بعبادات السكّان الأصليين وتقاليدهم وعدم تحويلها، ومشدّدا على التقرب من السكّان وتوظيف ما هو موجود لخدمة الحماية.

وتمّ تحميل برنار رُووا مسؤولية اندلاع انتفاضة 1906 عندما شجّع الطرق واستقطب أفرادها

1 بدأ استعمال هذه المصطلحات من الحزب الاستعماري ورؤاؤه المنتشرون في المستعمرات كالتطهير وتنقية المستعمرات من القاذورات الملوثة والمعطلة للمسار الاستعماري. وأولاها كان في بدايات الاستعمار بتونس في البرلمان الفرنسي عند الحديث عن ردود فعل الأهالي تجاه المقاومة.

2 تناولت عدّة صحف مسألة انتفاضة الفراشيش فاستعملت صف الفلاة مثل الكولون الفرنسي توصيفات التمرد والهيجان مؤكدة على عنفنة الأحداث لاستمالة الرأي العام الفرنسي ودفع الخطاب الرسمي لعدم التنازل عن استعمال القمع لإخماد هذا الحراك العفوي. وردت المصطلحات في مقال ردّا على صحيفة «الكولون الفرنسي». وورد هذا المقال في «لو كوري دي تونيزي» ليوم 5 ماي 1906 تحت عنوان المعقرون والأهالي يأمّض البساري والحقوقي ستبلا.

3 De Carnières(V), « Leurs menaces », Le Colon français du14/07/1907.

4 التيمومي (الهادي)، انتفاضات الفلاحين.... مرجع سابق، ص 162.

5 تقرير المراقب المدني بتاريخ 13/12/1906 تحدّث فيه عن عدم التعاون الإداري بين المراقب المدني القديم ونظيره الجديد. انظر الهادي (التيمومي)، انتفاضات الفلاحين.... مرجع سابق، ص 180.

6 Monchicourt (Charles), La région du Haut Tell en Tunisie : (le Kef, Téboursouk, Mactar, Thala) : essai de monographie géographique, Armand colin, Paris, 1913, p. 318.

بعديد الإعفاءات ومكبتها من التنازلات المالية وخدمة مصالحها. وقد تعرّض لهجوم من صحيفة «كوري دي تونيزي» «Le Courrier de Tunisie» وخاصة من رئيس تحريرها الذي قال في شأنه: «... كان فعلا من العاملين على دعم الطرق الدينية والأولياء لأنهم ينمّون التخلف لدى التونسيين وكلّ المظاهر المعادية للعلم والتقدم...»¹.

كان الخطاب الرسمي يطرح تساؤلات حول نزعة جنوح فرنسا بكلّ ما لديها من قوة لوجستية بشرية وعسكرية الى مُجاعة الطرق الدينية وعدم معاداتها، ولعلنا نجد إجابة عن ذلك ضمن أدبيات شارل فليكس مونشيكور وهو تلميذ برنار زووا الذي حملته بعض المصحف مثل «كوري دي تونيزي» مسؤولية الأحداث في الوسط الغربي التونسي. وكان مونشيكور أحد رجال فرنسا الاستعمارية التي تعبّر عن الخطاب الرسمي. وتميّز برؤية استعمارية عميقة وشاملة، وظهر ذلك في مقالاته العديدة في جريدة «لأفريك فرانسيز» «L'Afrique française» ويعتبر كتابه رُذّ بالك² الذي يعني بالعربية «حُذ حذرك» جامعا لآرائه المختلفة حول الواقع السياسي التونسي وتفاعلات نظام الحماية مع رهانات الإيالة التونسية.

كشف «مونشيكور» من خلال مقالاته عن طموح الخطاب الرسمي إلى فرض مركزة النفوذ الاستعماري داعيا الى الفطنة واليقظ، وإلى تغيير القوانين وتسهيل تركيز المعمرين وتقوية صلاحيات المراقبة المدنية وإبداء مُرونة في التعامل مع الأهالي على غرار أستاذه برنار زووا. وقد تجلّى ذلك في مدّ يد المساعدة للمراقبة المدنية بتالة وفكّ الحصار عن بعض المُعمرين في ليلي 26 و 27 أفريل 1906. وكان من رافعي شعار «إسقاط الحواجز أمام كلّ ما يعترض صالح فرنسا»³.

• خطاب اليسار الفرنسي جُناه الانتفاضة أو أنسنة الاستعمار:

كان اليسار الزاديكالي الاشتراكي الفصيل المُهيمن في تونس وكان غير مُتناغم مع قرارات اليسار في باريس وأطروحاته. فقد طالب الاشتراكيون في تونس بعلمنة هياكل الاستعمار وتحريرها تدريجيّا⁴. وكانت هناك دعوة صريحة للتخلّص من الهياكل الأصلية التي يعتبرها الخطاب الاستعماري بالية تُهيمن عليها الأفكار الدينية خاصة جمعية الأوقاف والمحكمة الشرعية أي الهياكل التي لها علاقة مباشرة بطموحات المستوطنين في الاستحواذ على الأراضي. وساند القليل من الاشتراكيين خلال العقد الأوّل من الاستعمار فكرة تشريك التونسيين في الوظيفة ونشر التعليم بين الأوساط الاجتماعية التونسية. و كان الخطاب اليساري الاشتراكي وخاصة الزاديكالي منه يساند القطع مع مظاهر الاستعمار السلبية ولكنه كان ضدّ العنف والعنصرية و الزجّ بالدين الاسلامي في السياسة في ذات الوقت⁵، كما كان منهم من دعا الى نشر التعليم ودمج التونسيين في الحضارة الفرنسية ما يمكن أن نصفه بأنّه «يسار إمبريالي ناعم» لعدم اختلاف مواقفه عن اليمين الفرنسي المتطرّف والعرق، متبنيّا

1 التيمومي (الهادي)، انتفاضات الفلاحين.... مرجع سابق، ص 182.

2 Monchicourt (Charles), (Cave, Sur les traces de Rodd Balek), Les problèmes Tunisiens après 1921, Edition de Comité de L'Afrique Française, Paris, 1929, p. 59.

الكتاب عبارة عن مجموعة مقالات صدرت في مجلة «إفريقيا الفرنسية» وجريدة «لاتونيزي فرانسيز». تضمن مسائل حول الاستيطان ورؤية الكاتب لإدماج الأهالي التدريجي ضمن النظام الاستعماري ومواقف الكاتب من الحركة الوطنية التونسية.

3 Monchicourt (Charles), La noblesse Tunisienne après 1925, comité de l'Afrique française, Paris, 1927, p. 59.

4 X, «Encore et toujours les Kouttabs», Le Courrier de Tunisie du 06/04/1906, «Encore et toujours les Kouttabs».

5 X, «L'évolution de nos musulmans». Le Courrier de Tunisie du 05/04/1906.

مواقف إصلاحية داخل المنظومة الاستعمارية.¹

كشفت الانتفاضة عن المركزية التي يتبناها هذا الشق اليساري من ذلك أن بعضهم طالب بتشديد العقوبات على الأهالي المنتفضين، ونجد لذلك صدى في العديد من الصحف الفرنسي وحاول هذا الخطاب تبرير مواقفه تلك من خلال التوفيق بين الانتماء إلى فرنسا والمبادئ الأممية العالمية. كما أبان أن مواقفه تستند إلى تبريرات من قبيل أن النخبة كانت أمام واقع سياسي حتم عليها اتخاذ مواقف تكتيكية والحال أنها كانت مواقف انتهازية.

كما لم تكن كل مواقف اليسار متجانسة بل نجد مواقف وخطابات إنسانية مثل ما كتبه بول فينيائي دكتورون رغم انتمائه للأنا الفرنسية، فكان موضوعيا إنسانيا في تعاطيه مع الآخر التونسي، إذ اعتبر أن ثورة منطقة الوسط التونسي ولدتها المظالم والجور، لذلك أضفى عليها فينيائي دكتورون طابع القداسة وشرعية رد الفعل نتيجة اغتصاب أراضي الأهالي.²

وقد أحالت مُصادرة أراضي الفراشيش وخاصة هنشير القصرين السكّان على التسكّع والتهيميش. ويبرز «دكتورون» الانتفاضة بأن السكّان لم يكن أمامهم سوى الاحتجاج وهو إجراء المستضعفين لأنّ تجويع وترحيل عروش كاملة من القبيلة دفعا الأهالي إلى ردّ الفعل تلقائيا فالتقوا حول قائد روحي رفع الراية المقدّسة ضدّ جرائم فرنسا.³

واعتبر «دكتورون» اجتياح فرنسا هنشير القصرين اغتصابا واعتداء وغزوا وسرقة لحقوق السكّان، بل وشبه الفرنسيين من المستوطنين بالوحوش الكاسرة التي فرضت البؤس والمجاعة والحرب على الجهة خاصة والريف التونسي عامة إذ قال: «... الفرنسيون طغمة لصوص اغتصبوا الأرض والوطن وفرضوا القنانة على السكّان». ⁴ عمد الأهالي إلى التصدي إلى الظلم و القهر بطريقة عفوية لا تُخفي وعيا مسبقا ولا دراسة لردّ فعل ينطوي على سابقة الإضرار ضدّ القوة الفرنسية، لأنّ نزال القوة الاستعمارية يتطلّب قوة مماثلة ولكنّ غريزة حبّ الأرض والتمسك بالجذور دفعت السكّان إلى الدفاع عن مصيرهم بكل تلقائية وسط غياب غياب للهيكل السياسية والاجتماعية، وفي المقابل وجد الأهالي هيكلا دينيا يتمثل في الزاوية التي تُمثّل الاسلام الشعبي، ورغم التباين في القوى فقد آمن الأهالي بإمكانية دحر الغازي لأنه اعتقد أنّه قادر على تغيير ماهية الأهلي التونسي ولكن دون جدوى. أمّا برجوازية الحاضرة فهي تبحث عن عدم المساس بمصالحها من مناصب إدارية وترقيات وحيازة الشهادات وجمع الأوسمة وملكية العقارات واكتناز الأموال، لذلك ظلّت تتعاطف مع الغازي وتفتح له ذراعيها حفاظا على مصالحها، وهكذا وجد الاستعمار منافذ من داخل النخب المالية والبرجوازية الحرفية والملاكين العقاريين والنخب المثقفة ليربط معهم مصالحه، وصنّفها فينيائي دكتورون كنخبة أنانية بل وقال عنها أنها شرذمة حوّلت انتصارات فرنسا إلى انتصارات شخصية. وشكّك حتى في صدقية انتمائها إلى وطن تونس، معتبرا عناصر هذه النخبة سليلي العرق التركي والمملوكي، سليلي الأعلاج والقراصنة الذين وفدوا على البلاد من أماكن عديدة.⁵ إنهم لم يفعلوا سوى أن تعاطفوا مع الغازي الذي رسم

1 التيمومي (الهادي)، انتفاضات... مرجع مذكور سابقا، ص 180.

2 دكتورون (بول - فينيائي)، عرق البرنوس، جرائم الاستعمار الفرنسي في عهد الجمهورية الثالثة، تعريب الأزهر الماجري، تونس، المطبعة المغاربية، 2008، ص 98.

3 المصدر نفسه، ص 99.

4 نفس المصدر، نفس الصفحة.

5 المصدر نفسه، ص 14.

6 دكتورون (بول فينيائي)، عرق البرنوس... مصدر سابق، ص 252 و 253.

معركته واعتمد العنف باستعمال القوة الماديّة وجعل قبيلة الفراشيش روح الشرّ وخلصه، «إنّهم ينفون أن يكون للسكان الأصليين الأخلاق والقيم بل هم أعداء القيم وهم الشرّ المطلق ولا سبيل إلى إصلاحهم...»¹.

محضلة القول احتوى هذا الخطاب الاستعماري أبعادا متنوعة، ففقد تضمّن بنيات خطابية متراكمة منذ القرن التاسع عشر، أطلعتنا على تلك المعرفة التي احتوتها الكتب العديدة عن التونسي من مُخرجات المعرفة الاستشراقية. وقدّمت هذه البنيات البدو والزيفيين في سياقات تشويهية مشحونة كرها دفينا واحتقارا، وكأثهم على حافّات الحضارة لم يستشرفوها بعد. وكوّنت صورا نمطية عن العربي غير الجدير بالثقة الغدار والمتعصب. وخلق الخطاب الاستعماري من خلال تلك المعرفة تمايزا فاضحا بين ثقافة المستعمر الغازي ونظيرتها الأهلية الأصلية، وفرض فكرة أنّ الأولى تعيش ضمن معيار تاريخي مختلف عن الثانية وعليه تغييرها لصالحه².

كما طرحت النخبة المثقفة الفرنسية منذ الاستشراق الفرنسي الذي كرّسه كتب الرحالة صورا نمطية عن الإسلام والمسلمين في تونس وشمال إفريقيا. وكثرت الكتابات حول المسائل الدينية واختلافها حتى بين المسلمين أنفسهم، ولم نجد أفضل ممّا كتبه «جوزيف شالي» Joseph chailly «عن الدين الإسلامي ملخصا علاقة الأهالي به ومحاولا فهم شدة الارتباط وطفوه كتعصب أو كفكر وسلوك محددين للأهالي» «وجدت منذ زمن طويل في إفريقيا الفرنسية قواعد للحكم أعطت الدين الإسلامي أهمية واهتماما كبيرين من لدن الأهالي به... إنّ فرنسا تُهدر وقتها وتستجني الخسائر إذا حاربت هذا الدين. إنّ دين سريع الانتشار في الإنسانية وفي العالم، إيمانهم دائم الاتقاد وكلّ إهانة لهذا الدين ستضاعف حقد الأهالي على الاستعمار الفرنسي...»³.

وظلّ هناك إشكال مُضمر في علاقة فرنسا بمستعمراتها وخاصة في شمال إفريقيا، فقد طرحت خطابين متعارضين متناقضين تجاه الدين والتاريخ والحضارة وعدة قضايا أخرى: خطاب مصلحي برغماتي صادر عن رجال الدولة والدارسين الملمّين بمعرفة هذه الشعوب وخطاب مُعاد استعلائي تحكّمه رؤية مركزية للذات الفرنسية الأوروبية توصف الآخر كالهامشي الذليل المطيع المتخلف وتُنظر إليه في إطار مربعات المجال الحيوي السياسي والاقتصادي والثقافي الفرنسي لا غير.

ولاشك أنّ هذه الصُور عن التونسي والشمال إفريقي المسلم هي صور نمطية ومُسبقة، وليست وليدة الحالة أو اللحظة الاستعمارية. لذلك وجب البحث في طبيعة المصادر المغذية لهذه الصُور عن الدين الإسلامي واستجلاء الأسباب التاريخية التي تقف وراء استمرار رجوع الوعي الجمعي للمجتمعات الغربية إلى مخزون الصُور النمطية الكريهة والمسيئة للمسلمين الضاربة في القدم. وهذا ما يدعو إلى الوقوف على أبرز العوامل التاريخية التي ساهمت في إنتاج هذه الصور النمطية التي نجدّها في الكتابات الفرنسية، فضلا عن الوسائل التي أُستخدمت في صياغة تشكيل تلك الصُور عبر التاريخ.

1 فانون (فرانس)، معذبو الأرض، ترجمة الدكتور سامي الدروبي والدكتور جمال الأتاسي سلسلة الساسة والمجتمع، دار الطليعة، ط3، بيروت، 1979، ص 17.

2 مليز (سارة)، "نظرية الخطاب الكولونيالي وما بعد الكولونيالي"، العرب والفكر العالمي، عدد 34 و35، 2015، ص 33-34.

3 Chailley-Bert (Joseph), La Tunisie et la colonisation française, Ed, Léon Chailley, Paris, 1896, p. 19.

الخاتمة

إنَّ المتميّن في كتابات غُلاة الاستعمار المبالغ فيها، أو الكتابات اليسارية التي ليست وليدة اللحظة الاستعمارية و تعود إلى ثُراث كامل في التعامل العدائي مع الدين الإسلامي بالرغم من بعض الإنصاف الذي أظهره البعض منهم للحضارة العربية الإسلامية، سيكتشف أنَّ خلفيّة هذه التمثّلات والصور النمطية التي يغلب عليها التطرّف فكريا وسلوكيا تستمدّ جذورها من حقبة غابرة كالحروب الصليبية، فالغرب المسيحي استلهم صورته عن الإسلام من المواجهة الفعلية بينه وبين المسلمين خلال القرون الوسطى وإلى غاية نهاية الحروب الصليبية، وقد أنتج ذلك ذاكرة عميقة طبعت طبيعة العلاقة بين الإسلام والغرب. فقد أُعتبر الدين الاسلامي هرطقة وسوطا من سياط العقاب الإلهي في كتاب الإسلام والغرب لـ «نورماند دامل» «Normand DAMEL». وكان لخطاب فلاسفة الكاثوليكية خلال القرون الوسطى دور في تكوين جهاز من الصور النمطية عن الإسلام حيث أسهم اللاهوت والفلسفة الدينية في تشكيل صور ذهنية موهلة في الازدراء والكراهية للإسلام¹.

وتفيدنا المراجعة الموضوعية للعلاقة بين الطرفين بأنّ جذور التطرّف والصراع تعود إلى زمن سحيق ممتد على أكثر من 1000 سنة. وقد رافقت هذا التطرّف صراعات عسكرية وتجارية ومحاولات متكررة من هنا وهناك للسيطرة على البحر المتوسط أو المياه الدافئة. كما عزّزت هذه الصراعات العسكرية والاقتصادية صراعات دينية تمحورت حول «طبيعة المسيح» وعدم اعتراف الكنيسة الغربية بنبوة محمد (صلعم) ورفضها اعتبار القرآن كلام الله خلافا للكنيسة الشرقية عن الأولى التي اعترفت بالدين الإسلامي كدين توحيدي سماوي.

ومنذ القرن 19 وبسبب المناهج الحديثة، لم يعد العداء للإسلام نابعا من ذرائع دينية بحجة بل يُعزى إلى العرق المتخلف وعديم الثقافة والمعادي للعلوم، ونجد هذا الفكر المتطرف في الكتابات عن مصر الحديثة حين تمّ انتقاد حياتها الاجتماعية ودور المرأة فيها انطلاقا من نظرة استعلائية.

أما في تونس فلا يمكن بأي حال حصر ما كتبه المستشرقون والمستوطنون الذين حاولوا فهم الواقع التونسي، فسادت النظرة الاجتماعية الفوقية، منذ دخول الاستعمار، ووجد الخطاب الاستعماري نفسه أمام ثلاث قوى دينية متصارعة: الإسلام الرسمي والإسلام الشعبي والطرق الصوفية، حاول الاستعمار الفرنسي أن يتكيف معها مستفقا من أجل المصلحة الاستعمارية. وأصبح متأكما مع نهاية الحرب العالمية الأولى أنّ الخطاب التبريري المتسّتر بالرسالة الحضارية للرجل الأبيض بدأ يتآكل ويهترئ لأنه أصبح أمام مقارنة صعبة ببروز نخب مثقفة استفادت إلى حدّما من الثقافة الفرنسية، وشرعت في هضم مفاهيم لم تكن إلى زمن غير بعيد مطروحة عليها كالوطنية ومفهوم الأمة. كما تيقّن الخطاب الاستعماري أنّ الإسلام الشعبي لا يتوانى في الاندفاع نحو فكرة الجهاد عن وعي أو دونه في حركة عفوية تطفو كلّما أحسّ بالخطر. وقد ظهر ذلك منذ دخول الاستعمار مروراً بالنازلة التونسية إلى انتفاضة الفراشيش ومنها إلى أحداث الجلاز والتزامواي.

ختاما لنا أن نتساءل كيف سيتعامل الخطاب الاستعماري بمختلف تشكيلاته السياسية

1 تزعم ذلك فلاسفة مثل: مارتن لوتر (1483-1546) ودانتي (1265-1321).

والإيديولوجية مع رياح التغيير التي فرضتها نتائج الحرب العالمية الأولى؟ وهل سيبقى خطاب المستعمر الفرنسي بالبلاد التونسية متطرفا على مستوى الفكر والممارسة خلال فترة ما بين الحربية؟

الخطاب الديني لدى غلاة الاستعمار الفرنسي بتونس: خطاب «مارك فورنيل» نموذجا

Le discours religieux des extrémistes coloniaux français en Tunisie : le discours de « Marc Fournel » comme exemple

بلحسن الساحلي

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية بتونس

المقدمة

سعت فرنسا منذ اندلاع ثورتها إلى الظهور كدولة متشعبة بالأفكار التنويرية المناصرة لحقوق الإنسان والمشحونة بالقيم المناهضة للعنصرية. وقد تواصلت سياستها تلك حتى بعد اتخاذها للنهج الإمبريالي، مبررة إياها بكونها تقوم بنشر رسالة حضارية. غير أن قسما هاما من النخب الفرنسية كانوا يكشفون من خلال خطاباتهم و كتاباتهم عن الخلفيات الدينية للمدرسة الاستعمارية التي بلغت في بعض الكتابات درجة خطيرة من الراديكالية اليمينية الرافضة للآخر، مشوّهة لصورته و متعالية على موروثه العقائدي والفكري و الثقافي.

وتعددت المنابر التي سلكت هذا الخط التحريري الخطير على غرار مؤلفات الرحالة و المغامرين الفرنسيين و المقالات الواردة بالصحف و المجلات و حتى التقارير الدورية التي كانت تُرسل من المستعمرات إلى الميتربول، إضافة إلى الموسوعات والمعاجم المخصصة لدراسة مجتمعات الشعوب المستعمرة.

وقد اختلفت درجات التصريح بذلك، إذ نجد كتابات تكشف عن المشاعر العنصرية لصاحبها تلميحا أو إحياءا، في حين تُعلن هذه المشاعر بشكل واضح و صريح في مؤلفات أخرى.

في هذا الإطار سنتناول بالبحث من خلال هذه الورقة، مؤلفا يعدّ من أكثر الكتابات تحجيما للخطاب الاستعماري المتطرف ألا وهو مؤلف موسوم: «تونس: المسيحية و الإسلام بشمال إفريقيا» « La Tunisie : le christianisme et l'islam dans l'Afrique septentrional » للكاتب الفرنسي «مارك فورنيل» « Marc Fournel » و الصادر بباريس سنة 1886.

هو كتاب موجّه أساسا إلى الرأي العام الفرنسي في إطار التشجيع على الهجرة نحو البلاد

التونسية و نقل مقومات سكانها الدينية و الثقافية مشيدا في الآن ذاته بالحركة التبشيرية التي قادها لافجاري خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر بشمال إفريقيا.

ومن خلال هذه الورقة سنحاول تقديم قراءة نقدية للكتاب المذكور ، الذي يعدّ من بين أهم المؤلفات المجسّمة لارتباط المدرسة الاستعمارية الفرنسية بالوازع الديني المسيحي و المشخصة لسياسة التمايز التي انتهجتها فرنسا لصالح رعاياها بالبلاد، فبمجرد قراءة مقدمته ندرك مباشرة أن هذا المؤلف يتجاوز وظيفته العلميّة الرامية إلى تشجيع الفرنسيين على الاستيطان بالبلاد التونسية و التعريف بمقوماتها الطبيعية و الإستراتيجية، ليأخذ منحرجا أكثر خطورة يستمدّ أسسه من تصورات دينية و قومية متشدّدة، لتشن بذلك القارئ الفرنسي بأفكار متعصبة رافضة للآخر ومكرّسة لعقلية التعالي و التكبّر.

- من هو إذن «مارك فورنيل» وما تجليات فكره العنصري المتطرف من خلال مؤلّفه «تونس: المسيحية و الإسلام بشمال إفريقيا»؟

- ما هي مواقفه من المجتمع التونسي، يهودا كانوا أم مسلمين؟

- إلى أيّ مدى استحسن عبر مؤلّفه هذا الحركة التنصيرية التي قادها الكاردينال «لافجاري» (Lavegerie) بشمال إفريقيا؟

1. «مارك فورنيل» و كتابه حول البلاد التونسية

يشوب الغموض حول شخصية «مارك فورنيل»، إذ لم نتمكن من العثور على أي بيوغرافيا أو دراسة تعرّف به أو حتى تنظر في مؤلفاته. و قد ازداد الأمر تعقيدا بتجنب المؤلف مدنا بأي معلومة حول شخصه، سواء في كتابه الذي اخترناه كمحور دراستنا، أو مؤلّفه الآخر الموسوم: «طرابلس و الطرق نحو السودان، فكل ما نعرفه عن «فورنيل» هو أنّه رحالة فرنسي قام بزيارة لشمال في بداية ثمانينات القرن 19. و في اعتقادنا يعد عدم عثورنا على بيوغرافيا لـ «مارك فورنيل» أمر طبيعيّ، فهو يُعد حسب رأينا أحد غلاة الفرنسيين الذي سلكوا درجة خطيرة من الانحدار القيميّ المنافي للمبادئ الإنسانية و التي لطالما ادّعت فرنسا الدفاع عنها و مناصرتها. و هذا ربما جعلها تتسرّ عنه وعن أمثاله، بدليل أنّه كُتبت بالغلاف الخارجي لمؤلّفه العبارة التالية: «إنّ الأفكار الواردة بها لا تلزم إلا صاحبها و أنها لا تمثل سياسة السلطة الفرنسية». كما يرد ذلك أيضا بالمكتبات الإلكترونية عند عرضها لهذا المؤلّف¹.

أما بخصوص كتابه، فيظهر من خلال عنوانه كإصدار علميّ يتطرق إلى الحياة الدينية بالبلاد التونسية. لكن بمجرد التمعّن في صفحاته الأولى ندرك مباشرة طول المسافة بين «فورنيل» و البعد الموضوعي في تطرقه لخصائص البلاد الدينية و هذا ما يجعلنا ندرك منذ البداية أنّه لا يعدّ منتجا علميا بقدر ما هو دليلا نمطيّا هدفه توجيه الرأي العام الفرنسي نحو نبذ التونسيين و حتى بعض الجاليات الأخرى المقيمة بتونس كإيطاليين.

¹ في إطار عرضها لكتاب «Marc Fournel» ورد بأحد المكتبات الإلكترونية ما يلي: "يعد هذا العمل جزءا من سياسة الحفاظ على التراث لأعمال الأدب الفرنسي التي وضعتها المكتبة الوطنية الفرنسية و التي قامت برقمته و طبعه حسب الطلب. و تعكس هذه الأعمال تيارات فكرية مميزة في عصرها، غير أنها تعد اليوم جديرة بالنقد... فمن المرجح أن تكون ذات أهمية علمية أو مصلحة تاريخية و بالتالي فإن معنى منهجنا التحريري يتمثل في السماح بالوصول إلى هذه الأعمال دون أن نصادق بأي شكل من الأشكال على محتواها". أنظر الرابط الإلكتروني التالي:

قسّم «فورنيل» مؤلفه إلى قسمين، تناول في الباب الأول منه «مقومات البلاد الطبيعية» متعرضاً إلى ما تزخر به من خيارات و ثروات متنوعة خاصة منها الفلاحية. وتناول بعد ذلك خصائص هياكلها الاقتصادية و بنيتها التحتية...، داعياً الفرنسيين إلى الحلول بتونس و الاستثمار فيها و التصرف في مواردها التي لم تحضّ بحسن الاستغلال (على حد تعبيره) و ذلك لسحب البساط من الجالية الأكثر سيطرة على اقتصاد الإيالة، ألا وهي الجالية الإيطالية.

إثر ذلك، تطرّق «فورنيل» إلى مكونات سكان تونس: الأهالي و الأجانب. و وجد في هذا المبحث الفرصة المناسبة للتعبير عن موقفه من كل إثنية باستحسان بعضها و استقباح أخرى. و تطرّق في العنصر الأخير من هذا الباب إلى النظام السياسي: سلطة الباي و وزراءه... ثمّ إلى النظام الاقتصادي السائد بالبلاد، لا سيّما النظام الجبائي.

أمّا في الباب الثاني فقد انتهج المؤلف منرجاً أكثر خطورة، حيث انتقل هنا إلى الكشف عن تصورات العنصرية للمسلمين و ذلك في إطار حديثه عن مقومات الدين الإسلامي التي تناولها بشكل سطحي دون التطرّق إلى جوهره باستثناء إقراره باعتقاد المسلمين في وحدانية الله و تبنيهم لقيم سمحة، لا يجوز التعامل بها مع غيرهم.¹

ثم أخذ «فورنيل» في الحديث عن مختلف الزوايا و الممارسات الصوفية التي اعتبرها امتداداً لعالم المسلمين الروحاني و منبعاً رئيسياً لنشر الأفكار المحاربة للتواجد الفرنسي بالبلاد، لينهي حديثه عن المسلمين بعرض انطباعات المستشرق «فريدريك جيرهارد رولفس» «Friedrich Gerhard Rohlfs»² حولهم. وفي مرحلة أخيرة انتقل إلى الحديث عن الحركة التبشيرية التي يقودها الكاردينال «شارل لافرجاري» بشمال إفريقيا، مشيداً بإنجازاته ومقدماً بعض النصائح لإلحاحها.

أمّا خاتمة كتابه فقد صاغها «فورنيل» في شكل حوصلة لكل ما أتى عليه في مؤلفه مؤكداً من خلالها بكل جرأة و وضوح على سيطرة الدين المسيحي على تصورات و أفكاره. و ختمها بالعبارة التالية:

«فليحمي الربّ فرنسا الأوروبية و فرنسا الإفريقية لأنّ الأختين المسكينتين سيحتاجان مساعدته».

2. «مارك» «فورنيل» و شيطنته للمسلمين و الزوايا

صوّر «فورنيل» الدين الإسلامي على أنه مجرد أداة لبلوغ السلطة و الحكم في نطاق ثيوقراطي³

1 Fournel (Marc), La Tunisie : Le christianisme et l'islam dans l'Afrique septentrionale, Challamel Ainé, Paris, 1880, pp 112-114.

2 فريدريك جيرهارد رولفس (Gerhard Rohlfs): هو كاتب و رحالة و جغرافي، ولد بمدينة «برام» (Brème) الألمانية في 14 أفريل 1831 و توفي يوم 2 جوان 1896 بمدينة «باد بودسبارغ» (Bad Godesberg). ينتمي «جيرهارد» إلى عائلة برجوازية، التحق بالجيش الألماني برتبة ملازم إلى غاية 1851، سنة 1854 فزّ إلى فرنسا و انضم إلى كتبة الأجانب العسكرية، ثم وقع نقله إلى الجزائر للمشاركة في حملة القبائل، أين تدرجت ترقّيته من رقيب إلى عريف و طبيب مساعد. تعلم التحدث بالعربية و انطلق بالخطيب لاكتشاف الصحراء الإفريقية. سنة 1860 ترك «جيرهارد» وظيفته بالجيش و التّجّأ إلى المغرب الأقصى أين عمل كطبيب لدى أحد الأرستقراطيين بمدينة وازن متظاهراً بأنه مسلم، زار العديد من مدن الصحراء و بلغ تمبكتو المالية كما زار البلاد التونسية خلال الحرب الألمانية الفرنسية سنة 1970، كتب «جيرهارد» العديد من المؤلفات حول المجال المغربي و الإفريقي و خصائص السكان. أنظر:

«Gerhard Rohlfs, ses voyages et ses dernières nouvelles», In: Le Globe (Revue genevoise de géographie), tome 5, 1866, pp. 66-67.

3 التيوقراطية: مشتقة من الكلمة اليونانية «Theokratia» وتعني «حكم الله». و يقصد بهذا المصطلح «حكم رجال الدين». ونظام

مطلق و ذلك منذ الفترة المحمدية. وفي مجمل حديثه عن الإسلام لم يأت هذا المؤلف على أي مبدأ من تعليماته السمحة. فتعرض إلى مختلف مذاهبه و مسألة الإمامة و درس مختلف الطرق الصوفية إلى غير ذلك، دون التطرق بالمرّة للقيم الإيجابية التي جاء بها الدين الإسلامي.

و في اعتقادنا بنيت أفكار «فورنيل» حول قيم المسلمين على أساس سلوكيات الجزائري المعادية للتواجد الفرنسي ببلاده و هي ردود فعل طبيعة لأي مجتمع تعرض وطنه للاحتلال الأجنبي و تعرض لشتى أنواع الاستغلال و التهميش والاستبعاد.

ففي حديثه عن المسلمين وسلوكياتهم و أفكارهم استعمل المؤلف أحيانا كلمة «الجزائريين» عوضا عن كلمة «المسلمين». وقد وضع هذا الخلط جميع المسلمين في بوتقة واحدة دون تمييز وجعل الكاتب يروج أفكارا مغلوطة قوامها أن ردود فعل الجزائريين تجاه الاحتلال الفرنسي مطابقة لممارسات عموم المسلمين.

أما في تفسيره لنظرة المسلمين للآخر، فقد صرح الكاتب بأنهم يرفضون أي شخص لا يتبع دينهم. فقد أشار إلى كون الجزائريين يكتون الكره لكل الأديان، بل ويضيف: بأن «... الجزائري لا يترك أي فرصة للتعبير عن كرهه لأي فكرة دينية...»¹.

ولم يتردد «فورنيل» بالقول: «... إن المسلمين لا يعدّون إلا فئة من المنافقين». وفي هذا السياق يقول: «... سأحدثكم بكل صراحة، في أيامنا هذه ترى المسلمون يُخبرونكم بأنهم يكون لكم الحب و أنهم أوفياء لخدمتكم، إنهم يكذبون، و يقولون ذلك إما بدافع الخوف أو لمصالح ذاتية...»². و أضاف في السياق ذاته ما يلي: «... إن الجزائريين قد اخذوا كل العادات السيئة عن الفرنسيين إنهم يتظاهرون بالمرونة و اللطف و لكن قلوبهم مليئة بالأحقاد، بل و يعتبرون ان قتل المسيحي سبيل للفوز بالجنة...»³.

وفي حديثه عن الجزائريين حاول «فورنيل» الكشف عن عقليتهم و سلوكياتهم بعد مرور أكثر من خمسة عقود من التواجد الفرنسي بالجزائر و هي تجربة استحضرها «فورنيل» لتحذير الفرنسيين الذين يعتزمون التوجه نحو البلاد التونسية من الاحتكاك بسكانها المحليين. و بناءً على ذلك يؤكد الكاتب على «... ضرورة تجنب السكن بالقرب من التونسيين باعتبارهم لا يكتون الاحترام لغيرهم، مؤكداً على ضرورة تفادي تكرار هذه التجربة بالبلاد التونسية بعد فشلها بالمستعمرة الجزائرية»⁴.

ورغم هذا الموقف الواضح من الجزائريين لم يتردد الكاتب في القول: «... إن التونسيين مختلفين على الجزائريين، فهم يعدّون أكثر ودا و قبولا للآخر، إضافة إلى أنهم أكثر ذكاءً و قدرة على القيام بمختلف الأعمال...»⁵. و في واقع الأمر فإن هذا الحديث لا يعدو كونه مجرد تشجيع على

الحكم الثوقراطي هو النموذج الذي يعتبر أن الله هو صاحب السلطة السياسية العليا وأن القوانين الإلهية هي القوانين المدنية الواجبة التطبيق وأن رجال الدين بوصفهم الخبراء بتلك القوانين الإلهية فإنه تتمثل فيهم سلطة الله والتي يكون لزاماً عليهم تجسيدها من خلال فرض وتطبيق قوانينه السماوية، وأول من استخدم مصطلح "تيوقراطية" بهذا المعنى المؤرخ اليهودي جوزيف وإن كان قد قصد به، على وجه التحديد، المفهوم اليهودي للحكومة كما هو وارد في التوراة حيث تؤكد أن القوانين الإلهية هي مصدر الالتزامات الدينية والمدنية على حد سواء. أنظر:

الشتوت (خالد احمد): " التيوقراطية " : متاح على الرابط الالكتروني التالي: <https://dr-khaled.net>

1 Fournel (Marc), La Tunisie : Le christianisme et l'islam, Op. Cit..., p. 27.

2 Ibid, p 157.

3 Ibid, p 156.

4 Ibid, p. 33.

5 Ibid, p5.

القدوم إلى البلاد التونسية. و من هنا يمكن أن نلتمس مدى تناقض أفكاره حول التونسيين، فهو بشوه صورتهم من جهة ثم ينسب إليهم بعض الأوصاف الحسنة من جهة أخرى.

أما في حديثه عن المرأة التونسية المسلمة فإنّ هذا المؤلف لم يترك الفرصة لإهانتها و إخراجها في صورة سيئة. ففي تعرضه إلى خصائص مدينة حلق الوادي يقول المؤلف: «... رأيتُ النساء المسلمات في شكل أشباح بشرية محجوبة، إنها لا يمكن أن تكون أكثر من وحوش بشعة نرفض عرضها حتى بالحفلات التنكرية...»¹.

كما أشار إلى محدودية تأثيرها على الدين والمجتمع وحتى في وسطها العائلي بحكم عدم أخذ المسلمين بآراء نسائهم وعدم استشارتهم في أغلب الأمور وذلك على عكس المسيحيين².

ولم تقتصر مواقف «فورنيل» عن انتقاد المسلمين والتحذير من ممارساتهم، بل سلك منهجا خطيرا في مؤلفه يبين من خلاله مدى تأثره بالأفكار الرجعية التي سيطرت على الذهنية الأوروبية القروسطية، فدعا من خلاله إلى تهجير المسلمين نحو المناطق الداخلية بقوله: «... بالنسبة إلينا نحن الفرنسيون فإنه يتوجب علينا أن ننفي العرب في الصحراء أو إدماجهم في الشريحة الفرنسية، فإذا كان الاقتراح الأول صعبا من ناحية عملية ولا إنساني من حيث المبدأ، فإنّ الاقتراح الثاني غير ممكن بسبب شدة تعلق المسلمين بدينهم...»³.

و في خاتمة مؤلفه اقترح «فورنيل» على السلطات الفرنسيّة «... ضرورة غلق جميع الزوايا أو جعلها لا تستقبل إلا رجال الدين...»⁴. وقد استوحى المؤلف هذه الأفكار مما فعلته إنجلترا في حقّ الشعوب الأصلية بأمريكا الشمالية وذلك بقوله: «... كان يجب أن يتصرف الفرنسيون مثل الأنجلو ساكسونيون في أمريكا الشمالية: إعادة العرب إلى الورا. عندها ستصبح الجزائر بلدا هادئا على وجه الحصر ويسكنها ويزرعها الأوروبيون...»⁵. وهو ما يؤكّد بكل وضوح تشيّع «فورنيل» بأفكار السيطرة والاستيلاء التي اعتمد الأوروبيون على أفضع الوسائل لتحقيقها بتهجير الشعوب وإبادتها خاصة خلال الفترة الوسيطة.

وشكّل تعدد الزوايا بالبلاد التونسية الهاجس الأكبر للكاتب «فورنيل» بحكم ما مثلته من خطر على التواجد الفرنسي بالجزائر، حيث أدت زواياها دورا محوريا في التصدي للاستعمار بعد أن تحوّلت إلى مركز لتأطير المقاومة الشعبية، بدءا بمقاومة الأمير عبد القادر بن محي الدين (بين 1832-1847)، وصولا إلى ثورة الشيخ بو عمامة (بين 1881 و1883) ولكن هل ينطبق ذلك على الزوايا الدينيّة بتونس؟

في واقع الأمر كانت الطرق الصوفية بتونس من أهم الهياكل الدينية بالبلاد والقوى القادرة على التصدي للقوات الاستعمارية وإعلان حالة التعبئة العامة والدعوة إلى «الجهاد الديني». لكن غداة الغزو الفرنسي للتراب التونسي، اتجهت العديد منها إلى التعامل مع السلطات الاستعمارية ونذكر هنا على سبيل المثال، الزاوية القادرية بالكاف التي قامت بدور هام في تسهيل عملية الاستيلاء على المدينة. يضاف إلى ذلك الزاوية الشابية التي لعبت دور الوسيط بين الجيش الفرنسي والسكان لتهدئة الأوضاع و استتباب الأمن بالجريد و أحواز توزر. أما الزاوية

1 Ibid, p. 128.

2 Ibid, p. 98.

3 Ibid, p. 160.

4 Ibid, pp. 174-175.

5 Ibid, p. 156

السلامية فقد عمل مقدمها عمران بن عبد السلام الفيتوري على إرجاع السكان الفارين إلى طرابلس بسبب احتلال البلاد. أما شيخ المدينة التيجانية ببوعرادة، فقد أوضح في رسالة له إلى وزير الخارجية الفرنسي بباريس أنه استقبل الجيش الفرنسي و أوصى القبائل بملازمة الهدوء و الامتثال لأوامره. و يمكن أن نستشهد كذلك بشيخ زاوية باب المنارة بالحاضرة الذي حرص على تهدئة الحواطر خلال السنوات الأولى من الغزو الفرنسي حتى أن الملحق العسكري الفرنسي «سيون ابال» « Cyon Abel »¹ كان يحضر في حلقات الذكر التي كانت تُعقد بالزاوية عشية كل يوم جمعة. لكل هذه الأمثلة فإننا نستبعد وقوف الزاوية في وجه المستعمر الفرنسي عند دخوله البلاد التونسية².

ورغم تبني بعض الزوايا مواقف مناهضة للغزو نذكر من بينها الزاوية الرحمانية بالكاف، إلا أن ردود فعلها لم ترتق إلى تصنيفها كمقاومة. و يرجع ذلك أساسا إلى ضعف إمكانياتها و محدودية التنسيق بينها وبين زوايا أخرى، علما و أن الطرق الصوفية عامة كانت وراء اندلاع العديد من الانتفاضات في الجزائر ضد المستعمر الفرنسي³.

قياسا لهذا الطرح يحق لنا أن نتساءل عن السبب الذي دفع «فورنيل» إلى تحريض السلطة الاستعمارية على ضرورة القضاء على الزاوية التونسية، أو على الأقل ممارسة الضغوطات على ممارساتها.

في هذا الإطار، نعتقد أن موقفه هذا قد انبنى على أحكام مسبقة عن الطرق الصوفية بالبلاد و ذلك بتصوره أن مواقف الطرق التونسية ستكون مطابقة لنظيرتها الجزائرية. كما كان المؤلف يفتقد لمعلومات دقيقة عن خصائص الزوايا التونسية وهو ما يفسر موقفه المعادي لها و المبني على أساس التجربة الفرنسية مع نظيرتها بالجزائرية ممارسة و مضمونا.

و هنا ينبغي التذكير بأن الزاوية التونسية لم تكن مستقلة عن سلطة الباي، بل كانت علاقتها به متينة و يغلب عليها التقارب عامة حيث كان كل طرف يستمد جزء من شرعيته من الآخر.⁴ و بالتالي فإن موقفها العام من دخول الاستعمار كان مبنيا على قبول الباي لـ «الحماية» الفرنسية بالبلاد مقابل تواصل توليه للعرش، و ذلك على عكس الجزائر التي قضت فيها فرنسا على التواجد العثماني لتتولى الطرق الصوفية مهمة مقاومة الاستعمار و التعبئة ضده.

3. معاداة «فورنيل» لليهود:

في الواقع لم يهتم «فورنيل» بالطوائف اليهودية التونسية⁵ بنفس القدر الذي تحدث فيه عن

1 سيون آبال: (Cyon Abel) ولد سنة 1835، إشتغل في المكاتب العربية بالجزائر بين 1861 و 1881 ثم تم تعيينه كمساعد للملحق العسكري لدى المقيم العام العام ثم ملحقا عسكريا من افريل 1883 إلى جانفي 1886. أنظر:

Martel (A), Les Origines du mouvement national en Tunisie, 1904-1934, Publication de la faculté des lettres, Tunis, 1982, p 268.

2 العجلي (التليبي)، الطرق الصوفية و الاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية 1881-1939، سلسلة التاريخ، المجلد الثاني، منشورات كلية الآداب بمنوبة، 1992، ص ص 116-120.

3 مرجع سبق ذكره، ص 123.

4 هنا نشير على سبيل الذكر إلى انتماء حمودة باشا إلى الطريقة القادرية و مساهمته في بناء زاويتها الأولى بمنزل بوزلفة. في هذا الفرض انظر:

العجلي (التليبي)، الطرق الصوفية و الاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية 1881-1939، مرجع سابق، ص 67.

5 قياسا لتقديرات غانياج فقد بلغت أعداد اليهود 23000 نسمة و ذلك سنة 1860 في حين يصرح الباحث Jacques Taieb أنها وصلت إلى 30.000 نسمة. أنظر:

المسلمين، غير أنه لم يخف كرهه لهم. و قد عبّر عن ذلك بشكل موجز إثر حديثه عن مختلف المجموعات الديمغرافية بالبلاد. فبمجرد تطرّق المؤلف لهم و ذكر نسبهم في سياق حديثه عن الأجانب¹، قال: «... غالبا ما يظهرون كمطفلين في البلدان التي يقيمون بها» وذلك على حد تعبيره².

و من هذا التصريح يشرع الكاتب في اتهام هذه الطائفة بأنها سبب خراب الشعوب و مصدرا للفتن، حيث أشار إلى كونهم المتحكمون الفعليون في اقتصاد البلاد، محملا إياهم مسؤولية تردي الأوضاع الاجتماعية و الاقتصادية³. و في هذا الإطار دعا الفرنسيين إلى توخي الحذر في تعاملهم مع هذه المجموعة مشيرا في نفس السياق إلى أنّ الندم سيكون حليف كل من يتجرأ أن يدخل في معاملات مالية معهم⁴.

و لم ينه «فورنيل» حديثه عن اليهود دون وصفهم بأبشع العبارات، من ذلك قوله: «... يجب الاعتقاد بأن الشيطان الذي دائما ما يشوّه أعمال الله للانتقام، لم يرَ بتونس أي حيوان صار فأرسل إليها اليهود... فهم لا يمثلون البلاء الوحيد بالبلاد، غير أنهم أساس هذا البلاء...»⁵. و في واقع الأمر لم تكن تهكماته عليهم في كتابه هذا إلا غيث من فيض مقارنة بما ذكره عنهم في كتابه «الخصائص السكانية و الجغرافية لطرابلس الغرب»⁶.

لم يكن هذا الكره موجه فقط لليهود التونسيين. حيث أبدى «فورنيل» انزعاجه من رأيهم في كل مكان يذهب إليه. كما أعرب عن اسفه من سيطرة اليهود على الحياة الاقتصادية بفرنسا، منتقدا في الإطار ذاته مدى أساليبهم الجشعة في بناء ثرواتهم على حد تعبيره، وبالتالي نجد أن كره الكاتب لليهود غير موجه للطائف اليهودية التونسية فحسب، بل هو شعور يشملهم جميعا أينما تواجدوا بالعالم.

وبالتمعن في طريقة عرض «فورنيل» حول اليهود - باستثناء حديثه عن معاملاتهم الربوية - نلاحظ عدم تقديمه لأي حجج أو وقائع تبرّر موقفه منهم. و من هذا المنطلق ندرك أنّ «فورنيل» قد تبنى المبادئ الجاهزة المعادية للسامية التي طغت على الرأي العام بمختلف بلدان أوروبا الغربية منذ العصور الوسطى، قبل أن تتبلور من جديد و بشكل واضح خلال النصف الثاني من القرن 19م.

4. «فورنيل» و إشارات نشاط الكاردينال «ميشال لافيغيري» التبشيري

يعود الحضور المبشرين الكاثوليكين بتونس إلى أواخر القرن السابع عشر حين استقر بالعاصمة و بعض المدن الداخلية إخوان المذهب المسيحي من الإيطاليين المعروفين باسم

Taieb (Jacques), « Evolution et comportement démographiques des juifs de Tunisie sous le protectorat français (1881-1956) », In : Population, V 37, N° 4 / 5, Paris, Institut National d'Etudes Démographiques, 1982, p. 953.

1 قدر فورنيل أعداد اليهود في تونس غداة احتلال البلاد التونسية بـ 50000 نسمة. أنظر:

Fournel (Marc), La Tunisie : Le christianisme et l'islam dans l'Afrique septentrionale..., Op. Cit., p. 32

2 Ibid, p 32.

3 Ibid, p 37.

4 Ibid, pp 38-39.

5 Ibid, P 37.

6 Fournel (Marc), La Tripolitaine : Les routes du Soudan, Challamel Ainé éditeur, Librairie coloniale, Paris, 1887, pp. 54- 61.

«الآباء الكبوشيون» «Les Pères capucins» الذين اقتصر حضورهم على القيام بالشؤون الدينية للجانبات المسيحية الأوروبية. لكن مع احتلال الجزائر سنة 1830 بدأ يظهر بوضوح مشروع فرنسا التنصيري، الذي انطلق في البداية مع الكاهن «فرانسوا بورغاد» «François Bourgade»¹ الذي عمل على نشر المسيحية بكل من الجزائر و تونس، غير أن العديد من العوامل حالت دون نجاح حملاته التبشيرية ليفادر تونس نهائيا سنة 1858 و يستقر بباريس إلى حين وفاته². لكن هذه الحركة ستتواصل مع رجل أخطر منه أهله أسلوبه إلى تزعم الركن الديني بكل من الجزائر و تونس و حتى بأوروبا، ألا و هو الكاردينال «شارل لافيجيري»³ مؤسس جمعية «مبشرو إفريقيا» «Les missionnaires d'Afrique» المعروفة لدى العموم باسم «الآباء البيض» «Les Pères blancs»⁴. حيث أعتد من خلالها على الترويج للديانة المسيحية بشمال إفريقيا مستندا على العديد من الطرق أبرزها التعويل على الأنشطة الخيرية⁵ و استغلال بؤس الأهالي لاستمالتهم إلى الديانة النصرانية. في هذا السياق، لم ينف «فورنيل» كتابه دون تخصيص عنصر كامل يتطرق من خلاله إلى الحديث عن هذه الحركة و نشاطها بالشمال إفريقيا و يشيد بإنجازات «شارل لافيجيري» الهادفة إلى تنصير منطقة شمال إفريقيا. وقد انطلق فيه بتمجيد أخلاق هذا المبشر و مبادئه، مصرحا بكونه شديد الاحترام للإسلام و المسلمين، معتبرا مهمته الأساسية تكمن أساسا في نشر الأخلاق في صفوفهم باعتبار أن المسلمين متجربين من كل صفات الأدب و الاحترام، على حد قوله.⁶

ويرى الكاتب أيضا أن «لافيجيري» لا يسعى إلى نشر المسيحية فقط، بل يطمح إلى إرساء صورة لائقة للفرنسيين. وهو موقف ينبع أساسا من شعور «فورنيل» بتميز الفرنسيين عن بقية المجموعات البشرية المشكّلة لسكان البلاد التونسية، إضافة لتروحيه بأن هذا الكاردينال يعاضد فرنسا في مهمتها الرامية لنشر الرسالة الحضارية، مشيدا بتضحياته مع رفاقه في سبيل نشر رسالته، خاصة بالجنوب التونسي أين أعلن «فورنيل» بأنه على علم بوعي سكان هذه

1 فرانسوا بورغاد (1806-1866): هو مبشر و مستشرق فرنسي، تعددت حملاته التبشيرية بمختلف أرجاء شمال إفريقيا، إنتقل إلى تونس سنة 1840 وأسس بها مطبعة، من أبرز مؤلفاته «مسامرات قرطاجنة» وهي مناظرة جمعت بين قاض ومفت وراهب، أنظر:

بن يوسف (عائشة)، المؤسسات الدينية والعلمية بتونس ودورها في مواجهة السياسة الدينية والثقافية الفرنسية 1881-1956، رسالة ماجستير تحت إشراف أ. عثمان زقب، جامعة الشهيد حمة خضر، الجزائر، 2018، ص 53.

2 الشرفي (عبد المجيد)، " الحركة التبشيرية في تونس في القرن التاسع عشر، حويلات الجامعة التونسية، العدد الثامن"، تونس، 1971، ص 143.

3 شارل مارسيل ألان لافيجيري (Charles Martial Lavigerie): هو كاردينال فرنسي ولد في 31 أكتوبر 1825 في بايون بالبيرو الأطلسية. إنتقل إلى الجزائر سنة 1867 حيث أصبح كبير أساقفتها، اهتم بالتبشير فأسس سنة 1868 جمعية المبشرين بالجزائر التي تعرف باسم الآباء البيض و في السنة الموالية أسس جمعية الأخوات البيضاء. وكان نشاطه يهدف أساسا إلى تحويل مسلمي الجزائر إلى الديانة المسيحية، معتبرا الجزائر بابا نحو القارة الإفريقية التي أرسل إليها بالفعل انطلاقا من الجزائر عددا من البعثات التبشيرية.

قدم إلى البلاد التونسية سنة 1875، جاعلا من التعليم مقدمة لعمله في محاولة لتهديد البلاد لما سيقوم به الجنود والدبلوماسيون الفرنسيون فيما بعد، فأسس منذ الفترة السابقة لانتصاب الحماية معهد القديس لويس الذي تحول بعد الاحتلال الفرنسي للبلاد إلى معهد القديس شارل ثم ليسا كارنو. كما قام بإحياء كنيسة قرطاج القديمة ومنحها اسم كنيسة القديس سان لوي. وفي سنة 1882 سمي كاردينالا. توفي لافيجيري بمدينة الجزائر في 26 نوفمبر 1892 عن عمر 67 سنة ونقل جثمانه إلى تونس على باخرة لوكوسماو، و دفن في قرطاج بكتاترانية سان لويس التي بناها بنفسه، أنظر:

طيطوش (حدة)، " الكاردينال لافيجيري وأبعاد مهمته التبشيرية الجزائر 1867-1880"، مجلة مدارات تاريخية، المجلد الأول، العدد الثالث، الجزائر سبتمبر 2019، ص 520 - 539.

4 الشرفي (عبد المجيد)، الحركة التبشيرية في تونس في القرن التاسع عشر، مرجع سبق ذكره، ص 145.

5 على سبيل المثال، إنتقل " لافيجيري" بين مختلف المدن التونسية التي قاومت الاستعمار الفرنسي، فكان يؤز المال بسخاء على المعوزين و يتدخل لدى السلط الفرنسية كي يخفف القرامات التي فرضتها على السكان. أنظر:

الشرفي (عبد المجيد)، الحركة التبشيرية في تونس... مرجع سبق ذكره، ص 150.

6 Fournel (Marc), La Tunisie : Le christianisme et l'islam . Op. Cit., p. 161.

المنطقة بظورة تحركاته¹. و قد استحضّر في هذا الإطار قيام أفراد من الطوارق التابعين للزاوية السنوسية بقتل عدد من رجال الدين المسيحيين قبل سنوات قليلة من نشاط «شارل لافيغيري» بالجنوب².

و لا نبالغ إذا صرحنا بأن المؤلف قد نزل الكاردينال «شارل لافيغيري» في مرتبة القائد الديني و مُخْلِص البلاد من الكفر، لا بالسلاح و العتاد، بل بالأخلاق. وهنا كتب «فورنيل» ما يلي: «... إنَّ مهمّة لافيغيري هي نشر الأخلاق و هذا ما سيمكن المبشرين من محاربة المسلمين...»³. وعموما كشف «فورنيل» في آخر مؤلفه عن تواطؤ السلطة الفرنسيّة مع الآباء البيض لخدمة المشاريع الإستعمارية بالبلاد، مبينا أهمية النتائج التي ستنبثق عن ذلك، وجاءت هذه الفكرة في مؤلفه كما يلي : «... سيُثبت المستقبل أننا غزوناها بشكل أسرع وأكثر صلابة من خلال التبشير بالسلام والمحبة معا اعتمادا على المدافع والبنادق المتطورة...»⁴.

الخاتمة

إجمالا سلك «مارك» «فورنيل» في مؤلفه منحى خطيرا مبنيا على منطق التعالي و رفض الآخر. كان متشعبا بهاجس السيطرة و الامتلاك ومشحونا بجملة من الأحكام المسبقة. وقد تجسد هذا المنحى أساسا في مؤلفه هذا الذي أخرج في جزئه الأول المسلمين و اليهود التونسيين في صورة مشوّهة و بارك في جزئه الثاني حركة «شارل لافيغيري» التنصيرية.

و لم يكن «فورنيل» الرحالة أو الكاتب الوحيد الذي تبني هذا الخطاب الديني المتطرف من تونس و التونسيين، فقد تعددت المنابر و الأقلام التي روجت لهذا الفكر، جاعلة منه أداة للسياسة الإستيطانية لفرنسا بشمال إفريقيا، بعد أن فرضت على الرأي العام الفرنسي صورة مغلوطة عن الآخر. و ما ميز «فورنيل» هو مدى جرأته في التعبير عن هذه الأفكار التي تستمد جذورها من فكره الديني المتطرف.

فكيف كانت ردود فعل النخبة التونسية المثقفة تجاه هذه الأفكار التي روج لها «فورنيل» و غيره من غلاة الإستعمار ؟

1 Ibid, p. 164.

2 Ibid, p. 165.

3 Ibid, p. 169.

4 Ibid, p. 174.

«تطرّف» الخطاب الوطني التونسي في الردّ على الخطاب
الاستعماري الرسمي: دراسة لبعض العيّينات بين 1910
و 1954

«L'extrémisme» du discours national tunisien
en réponse au discours colonial officiel: étude
de quelques échantillons entre 1910 et 1954

عادل بن يوسف

جامعة سوسة

المقدمة

يعود مصطلح «الخطاب» بمفهومه المعاصر إلى الفيلسوف الفرنسي «ميشال فوكو» Michel Foucault [1924-1986]. وهو مصطلح لسانيّ يتميز عن النض والكلام والكتابة وغيرها ويشمل كل إنتاج ذهني، منطوق أو مكتوب، فردياً أم جماعياً، ذاتياً أم مؤسسياً كان¹.

وللخطاب، سواء كان شعراً أو نثراً أو مقالا صحفياً أو خطبة أو مداخلة...، منطق داخليّ يعبر عنه أو يحمل معناه، أو يميل إليه. وسواء كان الخطاب لشخصية أو مؤسسة أو فرع معرفيّ ما، فإنّه يعبر عن مسار أو تيار ما، فإنه يؤرّخ لفترة زمنيّة في تاريخ مجموعة وطائفة وجيل وشعب وأمة ما.

وخلال الفترة الاستعمارية محور اهتمامنا في هذه الورقة، جدير بالذكر أنّ البلدان العربية والإسلامية قد عرفت عدة خطابات: سياسية وفكرية ودينية تبنتها مختلف القوى السياسية - الأيديولوجية والنقابية - الاجتماعية والثقافية - الفكرية، من يسارية إلى قومية فليبرالية ومن محلية إلى جهوية فوطنية ... الخ.

وقد اصطلح على وضع كل هذه القوى تحت اسم واحد هو «القوى الوطنية» ووُصف خطابها بكونه «خطاب وطني»، أصبح في السنوات الأخيرة محور دراسات أكاديمية من طرف مختصين في شتى

1 Foucault (Michel), L'ordre du discours, leçon inaugurale de Michel Foucault au Collège de France, prononcée le 2 décembre 1970, Editions Gallimard, Paris, 1971, 81 pages.

الميادين رغم أنَّ استقلال غالبية البلدان المستعمرة قد حصل منذ منتصف خمسينات القرن العشرين.

والم تأمل في الخطاب الوطني بتونس خلال الفترة الاستعمارية، يلاحظ نزعه نحو التصلب تجاه الدولة الفرنسية الحامية. وهو تصلب ازداد حدته زمنيا إلى حد «التطرف» أحيانا، لا سيما منذ نشأة بعض المنظمات النقابية والأحزاب السياسية وفي مقدمتها جامعة عموم العملة التونسية سنة 1924 والحزب الدستوري الجديد (الديوان السياسي) سنة 1934، ليصبح خطابا لا يختلف كثيرا عن الخطاب الرسمي للسلطات الرسمية وأوساط الهيمنة الفرنسية في مطلع الخمسينات. ومن خلال بعض العيّنات المنتقاة، سنتولّى في العنصر الأول من هذه الورقة تشريح وتحليل الخطاب السائد في الأوساط الفرنسية، بدءا بالأوساط الرسمية: الإقامة العامة والكتابة العامة للحكومة والإدارات العامة والمراقبات المدنية... تليها الأوساط شبه الرسمية: أوساط الهيمنة أو ما يعرف بـ«المتفوقين» «Les Prépondérants».

أمّا في العنصر الثاني، فسنقوم بتشريح وتحليل طبيعة نظيره، أي الخطاب الوطني في تونس خلال الفترة الاستعمارية استنادا لثلاثة أنواع من الخطابات، أولها الخطاب السياسي وثانيها الخطاب النقابي وثالثها الخطاب الجمعياتي - الثقافي وذلك من حيث الشكل والمضمون دون التطرّق إلى الخطاب الديني لأنّ هذا الأخير يستوجب في اعتقادنا دراسة مستقلة بذاتها نظرا لكثافته وانتظام تواتره (كل يوم جمعة) في كل جوامع الإيالة التونسية.

ومن خلال هذين العنصرين سنطرح سؤالاً مركزياً: إلى أيّ مدى كان هذا الصنف من الخطاب السائر نحو «التجذّر» إلى حد «التطرف» في خدمة القضية الوطنية وحقّق الأهداف التي رسمها له الوطنيون - بمختلف أصنافهم ومواقعهم - في اعتناق تونس من ربة الاستعمار الفرنسي؟

1. طبيعة الخطاب الاستعماري الفرنسي بتونس وأنواعه

انقسم الخطاب الفرنسي بتونس زمن الحماية تجاه المسألة الوطنية إلى قسمين، أولهما الخطاب الرسمي الصادر عن السلطات الفرنسية: الإقامة العامة والكتابة العامة للحكومة والإدارات العامة وفي مقدمتها الإدارة العامة للأمن العمومي (بمختلف مصالحها وفي مقدمتها إدارة الأمن السياسي وجهاز الاستعلامات المكلفان بتتبع الناشطين السياسيين التونسيين داخل وخارج المملكة)، والمراقبات المدنية والمراقبات العسكرية... الخ، التي كانت تصدر مواقفها من مختلف القضايا والأحداث الوطنية في شكل بيانات وأوامر يتمّ نشرها في الفضاءات العامة أو الصحف الرسمية وفي مقدمتها صحيفة «لاديباش تونزيان» «La Dépêche Tunisienne» لسان حال الإقامة العامة. وثانيهما هو خطاب أوساط الهيمنة الفرنسية من معمرين ورجال أعمال وأصحاب مشاريع بتونس ممّن كانوا ممثلين في بعض الهياكل التمثيلية كالغرف التجارية والفلاحية والصناعية والهيئات الاستشارية... وكانت مواقف هؤلاء تصدر على أعمدة الصحف التي قاموا ببعثها بتونس منذ بداية فترة الحماية وفي مقدمتها صحيفتا «تونس الفرنسية» «La Tunisie Française» منذ 28 نوفمبر 1892 و«المعمر الفرنسي» «Le Colon Français» منذ

14 أفريل 1907... الخ¹.

1.1. الخطاب الرسمي

منذ اندلاع انتفاضة الفراشيش بتالة والقصرين في أفريل 1906 ثم المظاهرات والاحتجاجات الدامية التي جذّت بين الوطنيين والسلطات الاستعمارية بالوسط الحضري، سواء بتونس العاصمة أو بكبرى المدن، بدءاً بانتفاضة الزلاّج سنة 1911 وأحداث الترامواي سنة 1912، مروراً بأحداث 05 سبتمبر 1934 بالمكّنين، وصولاً إلى الانتفاضة المسلحة بكامل أنحاء البلاد بين 1952 و1954، كانت التهم الموجهة للوطنيين بمختلف أصنافهم وانتماءاتهم تتكرّر وتكاد كون هي نفسها: «التحريض على التباغض بن الأجناس»، «تحريض السكان على انتهاك قانون البلاد»، «التحريض المباشر على جرائم القتل أو النهب أو الحرق العمد»، «الاعتداء على حقوق وسلطات الجمهورية الفرنسية في تونس»، «نشر أخبار كاذبة عن سوء نية»، «التآمر على أمن الدولة» «السعي إلى تغيير هيئة/ شكل الدولة» و«التحريض بهدف تحويل وجهة الدولة عن واجباتها العسكرية».... الخ.

«Provocation à la haine des races», «excitation de la population à enfreindre la loi du pays», «provocation directe aux crimes de meurtre, de pillage ou d'incendie», «attaques contre les droits et pouvoirs de la République française en Tunisie», «publication de mauvaise foi de fausses nouvelles», «complot contre la sûreté de l'Etat», «tentative de transformer la nature de l'Etat», et «provocation dans le but de le détourner l'Etat de ses obligations militaires ...»¹.

وتأكيداً على ما تقدّم سنتخذ مثالين مجسّمين لذلك:

مثال 1: على إثر صدور كتاب «تونس الشهيدة» لمؤسّس الحزب الحرّ الدستوري التونسي للشيخ عبد العزيز الثعالبي بباريس في فيفري 1920 وطرده من التراب الفرنسي نحو تونس وإحالاته على التحقيق من طرف القاضي العسكري، العقيد «بارون» «Le Colonel Baron» ثم المحاكمة، نقرأ في تقرير هذا القاضي ما يلي:

«... La «Tunisie Martyre», œuvre de TAÂLBI, est un appel à la révolte et une provocation systématique à la haine et aux dissensions ...»².

«... إنّ «تونس الشهيدة» أثر الثعالبي هو دعوة إلى التمرد وتحريض منهجي على الكراهية والخلافات...».

مثال 2: ورد في تقرير رسمي للشرطة الفرنسية بتونس العاصمة بتاريخ 07 أفريل 1938 ما يلي:

«L'élément populaire est [...] très surexcité : les chômeurs, les «metouis»

Hamdane (Mohamed), « Guide des périodiques parus en Tunisie du 1838 au 20 mars 1956 », in : Fascicule 2 (en langue française), Editions Beit El Hikma, Carthage- Tunis, 1989.

1 Sur toutes les chefs d'accusation judiciaires en Tunisie de 1881 à 1934, Cf :

Mahjoubi (Ali), Les origines du mouvement national en Tunisie (1904-1934), Publication de l'Université de Tunis, Tunis, 1982, 698 pages.

2 Sraieb (Noureddine), « Note sur les dirigeants politiques et syndicalistes tunisiens de 1920 à 1934 », in : Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, N° 9, 1971, pp. 100-101.

(Originaires de Matouia) et les «zoufris» (les ouvriers dans le jargon populaire tunisien) ne cachent pas leur ferme désir de provoquer des troubles [...] se plaisant à affirmer qu'ils sont décidés à faire le sacrifice de leur vie pour la cause de leur pays... »¹.

وفيما يلي ترجمته إلى اللغة العربية:

«العنصر الشعبي [...] شديد الهيجان: العاطلون، «المطاوة» (أصيلو المطوية) و«الزوفرة» (أي العمال في المصطلح العامي) لا يخفون رغبتهم الراسخة في إثارة المشاكل [...] يتباهون بتأكيد عزمهم على التضحية بأرواحهم من أجل قضية بلادهم...».

ويضيف صاحب نفس التقرير بتاريخ 12 أبريل 1938 ما يلي:

«Lamentable équipée», «émeute», «exaltation hystérique», «sinistre besogne»...».

Dans ce schéma, il y aurait les bon/nes «indigènes» et les mauvais/es «indigènes».

وفيما يلي ترجمته إلى اللغة العربية:

«تجهيز مؤسف»، «شغب»، «تمجيد هستيري»، «مهمة شريرة»... في هذا المخطط، سيكون هناك «المواطنون» الطيبون و «السكان الأصليون» السيئون».

وفي البيان الرسمي للإقامة العامة الصادر يوم 10 أبريل 1938 نقرأ ما يلي:

«... La tourbe de la ville, composée d'individus sans aveu et sans métier, toujours prêts au pillage, composait la majorité des manifestants. La population musulmane de la ville comprenant la bourgeoisie, les commerçants, les fonctionnaires, les artisans, les ouvriers, les corporations, s'est tenue à l'écart du mouvement. 'Tous les bons éléments' de la population doivent dans les circonstances actuelles se grouper étroitement autour des autorités chargées de veiller à la sécurité publique. Les mesures [vont permettre] au Gouvernement de continuer sa tâche dans l'esprit de bienveillance qui l'a toujours animé [...]. »².

وفيما يلي ترجمته إلى اللغة العربية:

«... شغب المدينة مكون من أفراد بدون اعتراف وبدون مهنة، ومستعدون دائماً للنهب، وشكلوا غالبية المتظاهرين. السكان المسلمون في المدينة، بما في ذلك البرجوازية، التجار، الموظفون، الحرفيون والعمال، والتعاونيات، تم إبعادها عن الحركة. يجب أن تتحد «جميع العناصر الصالحة» من السكان في الظروف الحالية بشكل وثيق حول السلطات المكلفة بضمان الأمن العام. وهذه التدابير [ستمكن] الحكومة من مواصلة مهمتها بروح العناية التي طالما حركتها [...]».

1 Chemsî (Chahrazad), « 9 avril 1938, un grand tournant de l'histoire de la Tunisie », In : Tunisie numérique du 09 Avril 2021.

2 La Tunisie française du 11 avril 1938.

وغيرها من النعوت والأوصاف الصادرة في البيانات والتقارير والصحف الرسمية.

2.1. خطاب «المتفوقين» (Les Prépondérants):

«المتفوقون» أو «الحزب الاستعماري» هي أقوى مجموعة ضغط سياسي واقتصادي ومالي أي «سلطة موازية» بالبلاد. لهم خطاب عنصري وإقصائي للأهالي، لا في تونس فحسب، بل في كل من الجزائر والمغرب وسائر المستعمرات الفرنسية¹. ولم يكن هذا الخطاب وليد الثلاثينات، بل هو يعود إلى مطلع القرن العشرين كما تدلّ عليه الصحف الناطقة باسمهم والتي انتقدتها صراحة بعض الصحف الأخرى. وتأكيدا لما تقدّم سننخذ مثالين مجسمين لذلك.

مثال 1: خطاب في افتتاحية الصحيفة الليبرالية «بريد تونس» (Le Courrier de Tunisie) بتاريخ 20 ماي 1910، نقرأ استنكارا من قبل صاحب المقال لاستخدام مصطلحات «صادرة عن الإقامة العامة:

«Le déchainement de dénonciations contre ces sales bicots, ces conspirateurs, ces, foyers d'irrégentisme turc, ces pelés, ces galeux, bref, ces néo-turcs, comme on les a baptisés par dérision...»².

«أطلق عنان الشجب ضد هؤلاء البيكو القذرين، هؤلاء المتأمرين، بؤر الوحدة التركية، هؤلاء المقشرين، باختصار، هؤلاء الأتراك الجدد، كما ينعنون بسخرية....»

مثال 2: في صحيفة «تونس الفرنسية» (La Tunisie française) لسان حال حزب المتفوقين الصادرة يوم 08 أبريل 1938 نقرأ ما يلي:

«Ranimer l'esprit anarchique berbère et pousser les campagnards à renier l'autorité de leurs chefs naturels »³.

«إحياء الروح الفوضوية الأمازيغية ودفع الريفيين إلى إنكار سلطة قادتهم الطبيعيين»....

وفي عددها الصادر يوم 10 أبريل نقرأ في نفس الصحيفة ما يلي:

«... éléments troubles, dont beaucoup n'appartiennent même pas à la population tunisoise »⁴.

«... عناصر مضطربة، وكثير منهم لا ينتمون حتى إلى سكان تونس العاصمة»....

ويضيف صاحب المقال قائلا:

« Par essence, ils ne seraient ainsi pas faits pour la liberté et ne mériteraient que la «répression». Pire, ils seraient inadaptés à la délicatesse de la philosophie occidentale «l'autorité» [...] »⁵.

« Embusqués derrière leur encrier, ils continueront à envoyer à la mort de

1 Julien (Charles-André), « Colons français et Jeunes-Tunisiens (1882-1912) », in: Revue d'histoire Outre-Mers, Année 1967, N° 194-197, pp. 87-150.

2 Le Courrier de Tunisie du 20 mai 1910.

3 La Tunisie Française du 08 avril 1938.

4 La Tunisie Française du 10 avril 1938.

5 Ibid.

pauvres gens ignorants [...] pendant qu'ils restent tranquillement chez eux à se chauffer les tibias. Il vaut mieux enlever la liberté aux trublions que se trouver dans la pénible nécessité d'exterminer des malheureux poussés par eux aux pires excès »¹.

وفيما يلي ترجمته إلى اللغة العربية:

«... من حيث الأصل، فإنهم لم يولدوا من أجل الحرية ولا يستحقون غير «القمع». والأسوأ من ذلك أنهم لن يكونوا ملائمين لرقّة «الفلسفة الغربية»، السلطة [...]»....

«... يترصّون خلف محارهم، يواصلون إرسال الفقراء الجهلة إلى الموت... بينما يظلون يهدوء في بيوتهم يدفنون سيقانهم. إنّه من الأجدى حرمان المشاغبين من الحرية على أن يجد المرء نفسه أمام ضرورة مؤلمة، إبادة المنكوبين الذين يدفعونهم إلى أبشع التجاوزات»....

وعلى ضوء كل ما تقدّم كان من الطبيعي أن يحدث هذا الخطاب الفرنسي (بشقيّه الرسمي وشبه الرسمي) المتشنّج والمعادي لمطالب الوطنيين رغم اعتدالها وتماشيتها مع النصوص والمواثيق الدولية: حقّ التعبير وحقّ التنظيم وحقّ الشعوب في تقرير مصيرها...، ردود فعل الوطنيين التونسيين من سياسيين ونقابيين ومثقفين ورجال فكر. فكيف سيردّون عليه؟

2. ملامح الخطاب الوطني التونسي وأنواعه:

من الصعب الحديث عن خطاب وطني موحد ومتجانس وثابت طيلة كامل الفترة الاستعمارية التي تقدّر بثلاثة أرباع قرن كامل، بل كان هذا الخطاب يختلف من وسط إلى آخر ومن فترة زمنية إلى أخرى.

لذا لا يمكن تناول الخطاب الوطني في كليّته، بل من الضروري تقسيمه إلى ثلاثة أصناف رئيسية وهي تباعا: الخطاب السياسي فالخطاب النقابي ثمّ الخطاب الثقافي- الجمعياتي الصادر عن الجمعيات والنوادي والمنابر الثقافية الوطنية التي ظهرت في تونس ومن الحماية الفرنسية.

1.2. الخطاب السياسي

اختلف الخطاب السياسي الوطني من تنظيم سياسي إلى آخر، بدءا بأولى هذه التنظيمات وهي حركة الشباب التونسي سنة 1906، مروراً بالحزب الحر الدستوري التونسي (اللجنة التنفيذية) سنة 1920، وصولاً إلى الحزب الدستوري الجديد (الديوان السياسي) سنة 1934. كما اختلف هذا الخطاب السياسي في شكله وبنيته وخاصة في مضمونه من مسؤول أو زعيم وطني إلى آخر.

ويقينا من الصعب، إن لم نقل من المستحيل رصد وتحليل كل خطب القادة والزعماء الوطنيين على امتداد كامل فترة الحماية الفرنسية نظرا لكثرتها وتعدّد مستوياتها من المركزي إلى الجهوي فالمحلّي. لذا سنكتفي بسنّة أمثلة منها:

مثال 1: جاء في الخطاب الذي ألقاه الزعيم علي البلهوان (13 أفريل 1909-10 ماي 1958) أمام جموع المتظاهرين يوم 8 أفريل 1938 بساحة الإقامة العامة بشارع «جول فيري» بتونس العاصمة (شارع الحبيب بورقيبة اليوم) ما يلي:

«... جئنا في هذا اليوم لإظهار قوانا، قوة الشباب الجبارة التي ستهدم هياكل الاستعمار الغاشم وتنتصر عليه، جئنا في هذا اليوم لإظهار قوانا أمام هذا العاجز (يشير إلى المقيم العام «أرمون غيون») الذي لا يقدر أن يدير شؤون نفسه ويتنازل عنها إلى «كارتون» (الكاتب العام للحكومة يومئذ) ذلك الغادر الذي يكيد للتونسيين الشرّ والمذلة والمحق ويريد سحقهم في هذه البلاد لا قدّر الله. يا أيها الذين آمنوا بالقضية التونسية، يا أيها الذين آمنوا بالبرلمان التونسي، إنّ البرلمان التونسي لا يبنّي إلا على هاجم العباد، ولا يقام إلا على سواعد الشباب! جاهدوا في الله حق جهاده، إذا أعترضكم الجيش الفرنسي أو الجندرية شزدوهم في الفيافي والصحاري وافعلوا بهم ما شئتم، وأنتم الوطنيون الدائمون في بلادكم وهم الدخلاء عليكم!

بالله قولوا حكومة خرقاء سياستها خرقاء وقوانينها خرقاء يجب أن تحطم وأن تداس، وها نحن حطمنها ومزقناها، فالحكومة قد منعت وحجرت رفع العلم التونسي، وها نحن نرفعه في هذه الساحة رغما عنها! والحكومة قد منعت التظاهر وها نحن نتظاهر ونملأ الشوارع بجماهير بشرية نساء ورجالا وأطفالا تملأ الجو هتافا وحماسا...»!

وما يمكن استنتاجه من هذا الخطاب هو الانتقاء الذكي لصاحبه زعيم الشباب»، الأستاذ علي البهوان للمفردات المستخدمة في وصف المستعمر. حيث لم يتورّع عن تعريته وكشف وجهه الحقيقي في علاقته بالتونسيين وذلك بوصفه بشقّي النعوت المشينة من قبيل: «الغاشم» و«الغادر» و«العاجز» ووصفه للحكومة بـ«الحكومة الخرقاء» وأنّ البرلمان لا يبنّي إلا «على هاجم العباد»... الخ. كما تحدى كل إجراءات المنع بتظاهر التونسيين بإذن من الحزب ورفعهم للراية التونسية وشعارات سياسية معادية للحكومة الفرنسية رغم منعها للتظاهرات والتجمعات... الخ.

مثال 2: في رسالة تحدّ للمقيم العام الفرنسي بتونس، وجه الحبيب بورقيبة من منفاه ببرج البوف رسالة إلى «مارسال بيروطون» «Marcel Peyrouton» بتاريخ 22 نوفمبر 1934 وذلك

للرد على ما جاء في خطاب هذا الأخير أمام المجلس الكبير. وفي هذه الرسالة نقرأ ما يلي: «... لا تنتظر مني لا رضوخ ولا استسلام... أفضل قساوة المنفى حتى لو لم يكن له حدود ونهاية... وأفضل العيش مبعدا ومحروما حتى أبقى واقفا وصامدا».

وتعدّ هذه الرسالة علامة مضيئة في تاريخ الكفاح الوطني بتونس ومؤشرا هاما عن قوّة شخصيّة قائد الحزب وثباته على المبدأ وعزيمته وصموده على المبدأ مع رفاهه المبعدين بمنفاهم في أقصى الصحراء التونسية.

مثال 3: جاء في نصّ لائحة مؤتمر ليلة القدر المنعقد بمنزل محمد بن جراد بنهج ترنجة بتونس العاصمة ليلة 23 أوت 1946 الذي شاركت في أشغاله كل القوى الوطنية: الحزب الدستوري بشقيّه القديم والجديد والحزب الشيوعي والاتحاد العام التونسي للشغل واتحاد الصناعة والتجارة ومشايخ جامع الزيتونة والمستقلين... الخ، وقيادتها التاريخية: صالح فرحات وصالح بن يوسف والمنجي سليم والدكتور أحمد بن ميلاد وفرحات حشاد والفاضل بن عاشور والشاذلي بالقاضي... الخ، ما يلي:

« الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله »

إن المؤتمر الوطني التونسي المنعقد في 26 رمضان المعظم عام 1365هـ الموافق 23 أوت 1946

بعدما درس حالة البلاد السياسية واستمع لمختلف الخطباء، صادق بالإجماع على العريضة التالية:

حيث أنّ البلاد كانت قبل سنة 1881 دولة ذات سيادة مرتبطة بالخلافة العثمانية بواسطة روحية أكثر منها سياسية. وحيث أنّ سيادة البلاد التونسية معترف بها من مجموع الدول وقد أيدتها المعاهدات التي أبرمت مع الدول الأجنبية. وحيث أنّ فرنسا التي كانت تؤيد نظرية استقلال البلاد التونسية لدى الحكومة العثمانية قد فرضت على تونس معاهدة وقع عليها الأمير الصادق باي تحت الضغط ولم يصادق عليها الشعب (...) فلهااته الاعتبارات يصرح المؤتمر التونسي الوطني بأن الحماية نظام سياسي واقتصادي لا يتفق مطلقا مع مصالح الشعب التونسي الحيوية ولا مع حقه في التمتع بسيادته ويؤكد بأن هذا النظام الاستعماري بعد تجربة خمس وستين سنة قد حكم على نفسه بالإخفاق ويعلن عزم الشعب التونسي الثابت على السعي في استرجاع استقلاله التام وفي الانضمام لجامعة الدول العربية ومجلس الأمم المتحدة والمشاركة في مؤتمر السلام¹.

وتكمن أهمية لائحة هذا المؤتمر في أنه يطرح لأول مرة في تاريخ الحركة الوطنية وبوضوح كامل لا لبس فيه مطلب الاستقلال التام عن فرنسا، من طرف القوى السياسية الفاعلة على الساحة الوطنية بتونس، بل وحتى من قبل المستقلين على حد سواء.

مثال 4 : في يوم 16 ديسمبر 1951، أي غداة تلقيه الردّ على مذكرة 31 أكتوبر 1951 من وزارة الخارجية الفرنسية، صرّح الحبيب بورقيبة بنزله بباريس إلى صديقه الصحفي الفرنسي التقدّمي المساند لقضايا التحرّر في العالم، «جون لاقوتير» «Jean Lacouture» ما يلي:

«... La réponse de M. Schuman, ouvre une ère de répression, de résistance, avec son cortège inévitable de larmes, de deuils et de rancunes. L'amitié tuniso- française est soumise à rude épreuve...»².

وفيما يلي ترجمته إلى اللغة العربية:

«... إن ردّ السيّد شومان يفتح عهدا من القمع والمقاومة بموكب حتمي من الدموع، والحداد والضغائن. لقد وُضِعَت الصداقة التونسية الفرنسية على المحكّ...».

ويضيف بورقيبة مستنكرا موقف «روبار شومان» قائلا:

« Qui a pu forcer Robert Schuman à se démentir, à s'humilier ainsi ? »³.

وفيما يلي ترجمته إلى اللغة العربية:

«... من كان بإمكانه إجبار روبرت شومان على أن يفنّد ويذل نفسه بهذه الطريقة؟...».

ثمّ يعقّب قائلا:

« Ils veulent l'épreuve de force, ils l'auront, les imbéciles ! »⁴.

وفيما يلي ترجمته إلى اللغة العربية:

«... يريدون المواجهة، الحمقى سيرونها!».

¹ ورد في المجلة التاريخية المغربية، السنة الثامنة، العدد 23 - 24، تونس نوفمبر 1981، ص ص.

² Bourguiba (Habib), La Tunisie et la France. Vingt-cinq ans de lutte pour une coopération libre, Edition René Julliard, Paris, 1954, p. 201.

³ Ibid.

⁴ Ibid

مثال 5 : في علاقته بالبلات الملكي، وقبل عودته إلى تونس في أواخر شهر ديسمبر 1951، وجّه بورقيبة من النزل المقيم به بباريس رسالة إلى ملك البلاد، محمد الأمين باشا تضمّنت انتقادا حادا للمؤسسة الملكية ولشخص الباي، جاء فيها:

«إنّ الذي شجّع فرنسا على متابعة خطتها الجهنمية حتى فازت بمرغوبها هو ما أظهره القصر من تردّد وما بان عليه من ارتباك وتخاذل والدليل على ذلك هو أنها لم تقدم على القيام بتلك العملية مع سلطان المغرب لأنه سبق الحوادث فأذاع يوم 16 ديسمبر بلاغا رسميًا نشرته الصحافة في تونس مفاده: أن جلالته لم يوافق ولن يوافق على أي جزء من مشروع الإصلاحات الذي تقدم به إليه المقيم العام هناك، ونقطة الخلاف في كل من تونس ومراكش واحدة وهي مسألة تشريك الجالية الفرنسية في الانتخابات لأنها ضربة قاضية على سيادة البلاد الشرعية تؤل على اعتبار المملكتين جزءا من التراب الفرنسي يتمتع فيها الفرنسيون الأجانب بحقوق المواطن الفرنسي في فرنسا وهذا الرأي لا يقوّه القانون الدولي ولا حتى المعاهدات المفروضة بالقوة الغاشمة ذلك أن السلطان قال لجلالة الباي بلغتنا الدارجة: «... شد صحيح عندك من غادي هانا شاذين هوني والله في إعانة الجميع... وعليه أرى أنه كان عليكم أن تواجهوا (تليف) فرنسا بتليف مثله وهو أن تعلنوا للشعب والرأي العام العالمي والدنيا كلّها أنكم مستعدّون للخلع، بل وحتى للموت، لأن حياة الذل والمهانة والألقاب الزائفة الموت أفضل منها، ثم تحزمون أمتعتكم وأدباشكم استعدادا لمغادرة تونس إن اقتضى الأمر ذلك.».

وما يمكن استنتاجه من هذه الرسالة هو عتاب بورقيبة الباي على رضوخه لإرادة فرنسا ومناوراتها السياسية في علاقة بمذكرة 15 ديسمبر 1951. وبخطابه هذا لم يكتف فرنسا بانتقاد السلطات الفرنسية بكل من تونس وباريس، بل انتقد السلطات الأهلية ممثلة في ملك البلاد وهو ما يعني أنّه أصبح له بتونس خصم واحد، بل خصمان وبذلك فتح أمامه باب الخصام على مصراعيه.

مثال 6 : على الصعيد الجهوي والمحلي، وعلى إثر اندلاع المقاومة المسلّحة بتونس في 18 جانفي 1952، صرّح السيّد الطيّب تقيّة، عامل بدار صناعة السفن ورئيس شعبة فريفييل (منزل بورقيبة اليوم) يوم 16 جانفي 1952 أمام العمّال المتظاهرين من جنسيات مختلفة وباللسان الفرنسي عن قصد قائلا:

« S'il faut que le sang coule, il en coulera bientôt ».

وفيما يلي ترجمته إلى اللغة العربية:

«إذا استوجب الأمر أن يسيل الدم فسيسيل».

وفعلا سال الدم بمدينة فريفييل يوم 18 جانفي 1952 والأيام الموالية !

وما يمكن استنتاجه من تدرّج خطاب قادة الحزب الدستوري الجديد في تونس من سنة 1934 من التجذّر والتصعيد إلى التلوّيح باستخدام القوة والعنف ضد السلطات الفرنسية واستخدامهما فعلا بداية من سنة 1952، وهو تمثلي فرض على القيادة الحزبية ممثلة في شخص الزعيم الحبيب بورقيبة ورفاقه في الديوان السياسي وممثليهم بالجهات، نتيجة تصلّب الطرف الفرنسي وعدم جنوحه إلى التفاوض بالطرق السلمية، بل آثر اللجوء إلى القوة بمختلف أشكالها: الأمنية

1 Le 18 janvier, à l'aube, Bourguiba et ses compagnons du Néo- Destour étaient arrêtés. C'était le signal pour le déclenchement de la Révolution, Journal La Presse du 18 aout 2021.

والعسكرية والقضائية في التعامل مع الوطنيين المطالبين بحقوقهم السياسية. فهل كان الخطاب النقابي على هذا النحو؟

2.2. الخطاب النقابي

من الصعب الإتيان على خطاب المنظمات النقابية التونسية الثلاث التي رأت النور في تونس خلال الفترة الاستعمارية. لذا سنتخذ بعض الأمثلة المعبرة من خطب وكتابات وتصريحات ومذكرات... القادة التاريخيين المؤسسين لهذه المنظمات النقابية وهي تباعا: جامعة عموم العملة التونسية الأولى بقيادة محمد علي الحامي (بين 1924 و 1925) وجامعة عموم العملة التونسية الثانية بقيادة بلقاسم القناوي (بين 1937 و 1938) والاتحاد العام التونسي للشغل بقيادة الزعيم الشهيد فرحات حشاد (بين 1946 و 1952).

• إتيان رئاسة محمد علي الحامي (1924-1925):

مثال 1: في الرسائل التي كان يوجهها إلى المسؤولين عن النقابات المحدثّة، هاجم محمد علي الحامي الإدارة الاستعمارية وانتقد مناورات المقيم العام «لوسيان سان» «Lucien Saint» ضد المنظمة النقابية التونسية الناشئة قائلا:

«... إنهم غير قادرين على مقاومة العامل التونسي الذي اعتادوا منه أن يطأطئ رأسه أمامهم في خنوع وإذلال فاستيقظ وشمر عن ساعد الجد والعمل...»¹. ويضيف قائلا: «إن عملنا يتمثل أساسا في السعي الدؤوب بالاعتماد على النفس والتضامن لإبراز الهوية التونسية وضمان مسيرة ذاتية في العمل الاجتماعي باعتباره نضالا وطنيا يساهم في الصراع الدائر بين المستعمر والمستعمرين في وطن محروم أبناؤه مهضومو الجانب يتطلعون إلى طريق الكرامة بغرس بذور التلاحم بين أفراد الشعب الواحد...»².

مثال 2: خلال محاكمة محمد علي الحامي في جانفي 1925 من طرف المحكمة الفرنسية بتونس حضر رفيق دربه بلقاسم القناوي وجماعته بصفة شاهد. لكنه نفى التهم الموجهة إلى أحد أعضاء الجامعة، محمد الغنوشي المطوي من طرف السلطات الاستعمارية والمتمثلة في كونه تلفظ بعبارات معادية لفرنسا من قبيل: «سنلقي بفرنسا في البحر»... الخ. وذكر القناوي في شهادته قائلا:

«... إن المتهم لم يتلفظ بذلك مطلقا بل قال إننا نطالب بحقوقنا من فرنسا المتمدنة الراقية لتبعد عنا الجهالة والخصاصة وتقودنا إلى طريق التقدم والتطور...»³.

وقد دافع الأستاذ صالح فرحات عن موكله محمد علي ومحمد الغنوشي كأحسن ما يكون حيث قال في حق الثاني:

«... يقال أن موكلي ألقى خطبا سياسية ولو فرضنا أنه فاه بالكلمات المنسوبة إليه فإن عمله هذا يكون غلطا في التكثير ليس إلا مع أننا نتحقق العداوة التي بينه وبين صاحب المحل الذي يسكن فيه فالمستأجر الشاهد الوحيد على ما نسب للغنوشي...»⁴.

1 خالد (أحمد)، محمدي مالحياء: رائد الحركة النقابية الوطنية بتونس، تونس، منشورات شركة بلوغراف، 2006، ص 90.

2 المرجع السابق، ص 91.

3 الرقيقي (بشير التيجاني)، بلقاسم القناوي من رواد الحركة النقابية التونسية، ورد على الموقع الالكتروني صفحات من تاريخ الجنوب التونسي، ماي 2017.

4 المرجع سابق.

• إبان رئاسة بلقاسم القناوي (1937-1938):

أبدى الحزب الحر الدستوري الجديد اهتماما بالغاً بدور الحركة النقابية في النضال الوطني. وقد وجد في أحد رفاق محمد علي الحامي بلقاسم القناوي الطائر النادر. فقد أسس هذا الأخير في أواخر 1936 نقابة خاصة بعملة عربات النقل «الكرارطية». وفي الأثناء أحيى جامعة عموم العملة التونسية بعقد مؤتمرها التأسيسي يوم 27 أفريل 1937. وانتخب المؤتمر هيئة وقتية تتكون من السادة: بلقاسم القناوي (كاتب عام) وعلي القروي (كاتب عام مساعد) ومحمد مقطوف (أمين مال) والصادق التكلي (أمين مال مساعد) والطاهر بن سالم (مراقب عام) ومحمد الغنوشي (مراقب عام مساعد) ومحمد مرزوقي بن عمر، والتهامي بن صالح صراي، والتهامي بن جراد، ومحمد بن سالم، وإبراهيم بن محمد الصغير، وبنور بن علي بنور (أعضاء)¹.

وقد دفعت الأوضاع المتردية لعمال سوق الحبوب الجامعة إلى شنّ إضراب بداية من 18 جوان 1937 استمر أسبوعين كاملين مما ألحق أضرارا جسيمة بمصالح المعمرين وتجار الحبوب الإسبان والإيطاليين لتزامنه مع موسم الحصاد. لذا لقي الإضراب التأييد والمساندة الكاملة وغير المشروطة من الديوان السياسي. ورغم تهديدات الحكومة الفرنسية المستمرة بقمعه والإذن بتدخل قوات الأمن والجيش إلى سوق الحبوب لترهيب العمال المضربين.

وعن هذا الإضراب يروي بلقاسم القناوي في مذكراته قائلا:

«... وبعد التفكير وإمعان النظر بين النقابتين وقع الاتفاق على إعلان الإضراب فكشّرت الحكومة عن أنيابها وبإعانة السجتي (CGT) اتخذت موقفا قاسيا وألقت بعدد كبير من الجيش بسوق الحبوب، فما راعنا وإلا وقد انتصبت القوات العسكرية في ساحة سوق الحبوب وطرقاته فكانت عبارة عن واجهة حربية. وكل ذلك من أجل القضاء على الإضراب. فكلما ازداد الضغط من طرف القوة الفاشمة، إلا وازداد إيمان العملة بالصمود والثبات من أجل حقوقهم الشرعية ومطالبهم العادلة. وفي النهاية كشّرت الحكومة عن أنيابها فوقع معركة بين الجنود والمضربين أسفرت عن سقوط 45 عاملا أدخلوا المستشفيات، فبادرت في الحين بتوجيه برقية من مركز البريد بباب سويقة إلى المقيم العام ودفعت ثمنها 45 فرنكا. وهي برقية احتجاج على الاعتداء على العملة وأعلمته بكل ما وقع بسوق الحبوب. ثم اتصلت بعلي البلهوان والباهي الأدغم وأعلمتهما وقد طلبت منهما إعانتنا على تحرير مناشير للرأي العام شديدة اللهجة توضح فيها الاعتداء الشنيع الذي وقع بسوق الحبوب ونفّض فيها أعمال الكوميسار «شفاردز» ويديه مسدّس إطلاق النار على العملة. وفعلنا وقع تحرير منشور باللسانين العربي والفرنسي طبعنا منه عشرة آلاف نسخة وقع توزيعها في العاصمة وفي جلّ المدن داخل الإيالة. وفي مساء ذلك اليوم تلقيت استدعاء من الحبيب بورقيبة فليت الدعوة في الحين وتوجهت إلى داره برحبة الغنم فوجدته مريضا في الفراش وبين يديه كتاب «العمال التونسيون...» تأليف الطاهر الحداد فسألني عن الإضراب والحوادث فشرحت له كل ما وقع بسوق الحبوب وقال لي بالحرف الواحد: «لو ما كنت منشغلا الحركة السياسية لتقدّمت على هذه الحركة وقّدت»... ووجه لنا شكره وتأييده.

وفي الغد تلقيت استدعاء من الكاتب العام للحكومة كرتون ونائب المقيم العام في غيابه فتوجهت صحبة كوميسار المحافظة فوجدت بجانبه رئيس المحافظة وعددا من المسؤولين فباشرتي بالتهديد والوعيد من أجل البرقية التي وجهتها إلى المقيم العام والمناشير التي وزعتها فقال لي من هو باعث

1 الموسوعة التونسية: بلقاسم القناوي. متاحة على النات على الموقع الالكتروني التالي:

هاته البرقية؟ فقلت له أنا فقال لي: لماذا تبالغ فيها وتقول 45 جريحا وأنّ جروحهم خطيرة؟ فقلت له طبعاً لو ما كانت جروحهم خطيرة لما دخلوا إلى المستشفيات. وبعد نقاش طويل بيني وبين مدير المحافظة قال لي: لقد تعلّقت بك نازلة وستقف أمام المحكمة. ثمّ سألي عن مكان واسم المطبعة التي طبعت فيها المنشير فقلت له: لا أعرفها ولا أحسن الكتابة فاغناظ واشتدّ غضبه، وذلك أي قبل اتصالي بالكاتب العام للحكومة كنت تلقّيت توصيات من الطاهر صفر الذي قال لي: إياك أن تعترف بالمطبعة لأنّ صاحب المطبعة مسؤول قبلك فتمسكت بعدم الاعتراف. ولما طال الإضراب وتعطلت الحركة التجارية في سوق الحبوب وأصبحت ثروة المعقرين في خطر تدخل نواب المجلس الكبير وعلى رأسهم الطاهر بن عمّار ومحمّد شنيق واتصلوا بنا وقالوا لنا: نحن نوابكم وسنكون في إعناتكم فكان جوابنا بكل صراحة وصدق وإخلاص ونزاهة: أنتم لستم بنواب الأمة وليس لكم جهد في المشكل. ولما فشلت الحكومة في مساعها أمام ثبات المضربين وتصميمهم على تحقيق مطالبهم المشروعة عقد مدير إدارة الاقتصاد اجتماعا بكافة تجّار الحبوب ونواب السجتي ونواب شركات النقل ونواب النقابتين، بلقاسم القناوي ومحمّد المقطوف، الكاتب العام لنقابة الحفّالة وصالح بكار كاتب إدارة النقابتين. وبعد النقاش الحاد قال لهم مدير إدارة الاقتصاد: نعلمكم أي تلقّيت أمرا من المقيم العام في باريس بان تنتهي هذه القضية اليوم قبل منتصف الليل وكانت لهجته حادة نحو التجّار.

وفي يوم الغد تلقّيت استدعاء من الكاتب العام وذلك على الساعة العاشرة صباحا فتوجهت إليه فقال لي: غدا على الساعة الخامسة تأتّي إلى هنا. وعلى الساعة الثالثة مساء عقد الكاتب العام جلسة خارقة للعادة لكافة التجّار وكافة النواب وضغط عليهم ضغطا شديدا. وأسفر الاجتماع بفضل الثبات والوحدة والتضحية على النتائج التالية:

- أولا: تشيعيل 66 في المائة من التونسيين في كافة مخازن الحبوب و33 في المائة من اخواننا السوافة.
- تسليم صنّاع الكرارطية 50 في المائة من معلوم نقل الحبوب من مستودع الحبوب أي السيلون [مخزن] بسوق الحبوب ومن مستودع جبل جلود وكافة مخازن الحبوب وكافة المطاحن وكذلك الحبوب المصدّرة.
- ثالثا: الزيادة في معلوم النقل إلى 60 فرنك على كل كيس من الحبوب.
- رابعا: كلّف الكاتب العام مدير الإدارة العامة والجهوية بان يقع اختيارنا على حكم بين الأعراف فيما يتعلّق بمطالب العمّال بالزيادة من 33.33% إلى 50% فوقع الاتفاق على عبد العزيز الجلولي قايد صفاقس. واتصل الجلولي بهيئة الأعراف وبهيئة صنّاع الكرارطي. وبعد النقاش معهم رفع في أجرة العامل من 33.33% إلى 37.35%.
- ثمّ اتصل بي علّالة العويّتي و قال لي: «إنّ سي الحبيب يطلب منك صورة لنشرها بجريدة "العمل"، فسلمت له صورتين فوقع نشر الصورة ومقال تحت عنوان الديوان السياسي يؤيد فيه جامعة عموم العملة التي على رأسها بلقاسم القناوي. وجاء في المقال: "إنّ تأييدنا المخلص لحركة الشغالين يتنافى مع موقف اللجنة التنفيذية التي قاومت حركة محمّد علي". فزاد هذا التأييد في نشاطنا وقوى عزيمتنا وثباتنا»!

وتكشف قراءة هذه الأحداث عن صانعها مباشرة نضج الخطاب النقابي لمؤسّس ورئيس

جامعة عموم العمل التونسية الثانية وقواعده العمالية تجاه ممثلي الحكومة الفرنسية بتونس من جهة، ومشغليهم الأوروبيين من جهة ثانية. فعلى الرغم من مستواه التعليمي المحدود (اقتصره على القراءة والكتابة بالكتاب) فقد أصبح مدافعا شرسا عن مصالح منخرطيه من العمال مهضومي الحقوق أمام الكاتب العام للحكومة ومحافظ الشرطة ومدير الاقتصاد... في ظل رغبة السلطات الفرنسية في التصدي لكل تحرّك نقابي سلمي باستخدام العنف، إضافة إلى نهم المعمرين وتجار الحبوب الأوروبيين.

كما تعطينا فكرة عن تداخل السياسي بالعمل النقابي من خلال تماهي رئيس الجامعة بلقاسم القناوي مع توجهات وتطبيق تعليمات قادة الحزب الدستوري الجديد حيث استجاب لكل ما طلبه منه الزعيمان الحبيب بورقيبة والطاهر صفر طيلة فترة إضراب عملة سوق الحبوب في جوان 1937.

كما تفيدنا هذه الرواية بأن بورقيبة كان يسعى منذ منتصف الثلاثينات إلى الجمع بين النضالين السياسي والنقابي، خدمة للقضية الوطنية. وهو خيار ثابت لديه ولدى بقية قادة الحزب الدستوري الجديد وذلك خلافا لخيار أعضاء اللجنة التنفيذية للحزب الدستوري إبان أزمة محمد علي الحامي مع السلطات الفرنسية في مطلع سنة 1925. وليس اطلاعه على كتاب الطاهر الحداد «العمال التونسيون وظهور الحركة النقابية» الصادر سنة 1927 والذي يؤرخ لأول تجربة نقابية تونسية في المملكة التونسية، إلا دليلا واضحا على توجهه هذا.

• إبان رئاسة الزعيم فرحات حشاد (1946-1952):

مثال 1: إثر نشأة الاتحاد العام التونسي للشغل في 20 جانفي 1946 الذي ترأسه الشيخ الفاضل بن عاشور، طلب هذا الأخير من صالح المهدي لتحسين قصيد يخلد هذا المولود الجديد من تأليف الشاعر الكبير الطاهر القصار. وقد حرص الشيخ الفاضل بن عاشور على أن يلحنه الشاب صالح المهدي لإيمانه أنه من العناصر التي ستساهم في تركيز المنظمة الوطنية الشغيلة الناشئة والرائدة بين أبناء جيله من الشبان الوطنيين الواعدين على جميع الأصعدة.

وجاء في مطلع القصيد:

يا جنود الشغل يا أسد الحمى حزروا الخضراء وصونوا القلم!

أما كتب الزعيم فرحات حشاد فتعدّ خير شاهد على تغيّر الخطاب النقابي في تونس مقارنة بما كان عليه زمن جامعة عموم العملة التونسية بقيادة محمد علي الحامي والجامعة الثانية بقيادة بلقاسم القناوي.

مثال 2: في محاضرة له بمقر جمعية طلبة شمال إفريقيا المسلمين بفرنسا بمقرّها بالحى اللاتيني بباريس (115 شارع سان ميشال) يوم 20 ديسمبر 1946 قال للزعيم حشاد:

«... فالحركة النقابية في أي بلاد العالم وفي أي مكان تمكّنت منه، تهتم اهتماما متزايدا بكل ما له علاقة بالتقدّم الاجتماعي والنمو الطبيعي للأسرة وصحة ومستقبل الشباب وتربية الطبقات الشعبية في جميع الميادين. وبعبارة أخرى تُعبر كل الشكاوي أننا صاغية وتعبّر عن كل غضب، وهي المعبر الصادق عن رغائب الطبقات الكادحة الحية في البلاد، تسهر على مصالحها الحاضرة وتهيئ

للمستقبل...»¹.

مثال 3: جاء في خطاب الزعيم فرحات حشّاد في عيد الشغل العالمي بساحة القصة يوم غرة ماي 1951 ما يلي:

«... علينا أن نستعدّ لتدمير معازل الاستعمار تدميرا، إذ لا يمكن أن يعيش التونسي محروما من حرياته...»².

مثال 4: ولم يكن يقبل بأن يكون التونسي ضحية للقمع الاستعماري بأيّ حجة أو تعلّة كانت. وتأكيدا لذلك كتب مقالا بجريدة «ميسيون» (Mission) الناطقة باللغة الفرنسية لصاحبها الأستاذ الهادي نويرة بتاريخ 25 ماي 1951 جاء فيه ما يلي:

«... لا نقبل ولن نقبل أبدا أن نكون على الدوام ضحايا سياسة القمع المسلّط باسم سلام وأمن ونظام فئة واحدة همّ أدعياء التفوّق، الذين يستغلّون البلاد ويبتزّون الشعب ويستعدون بخزي جماهيره الكادحة...»³.

مثال 5: في مقال له صدر بجريدة «لواء الحزبة» ليوم 02 سبتمبر 1951، قام الزعيم فرحات حشّاد بتشريح طبيعة السلطة الاستعمارية بالقول:

«... ومع ذلك فإنّ السّلط تدّعي أنها أخذت بيدها النفوذ واستحوذت على السلطان في هذه البلاد للشهر على مصالح الشعب والسّير به في طريق التّقدّم والنهوض، قلنا إنّ السّلط التي بيدها النفوذ عوضا أن تهتمّ بمحاربة هذه التعاسة وتسخير كل الأسباب للتخفيف من آلام الشعب البائس وإنقاذه من هذا الداء الويل. نجدها لا يهتمّها من كل هذه الأمور إلّا ما تسمّيه بالأمن العام... فما عساها أن تفعل سلط القمع أمام هذا التيار الشعبي الجارف. وماذا عساها الحكومة أن تصنع وقد تفاقم الغضب بسبب هذه السياسة الخرقاء. إنّ الشّغاليين والمتوظفين وسائر الجماهير الشعبية قد عقدت العزم على الدفاع عن حقوقها مهما بعمل الرجعيّون من مكائد...»⁴.

والأمثلة على ذلك عديدة.

وهكذا تدرّج الخطاب النقابي في مواجهة الخطاب الفرنسي من المطالبة اليومية البسيطة في العشرينات إلى المقارعة والكرّ والفرّ مع بلقاسم القناوي في منتصف الثلاثينات وأخيرا إلى الصدام والمواجهة المباشرة مع السلطات الاستعمارية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية مع الزعيم حشّاد الذي سيدفع ثمن ذلك غاليا، وهو حياته بإقدام السلطات الفرنسية في أعلى مستوى على اغتياله يوم 05 ديسمبر 1952 بمدينة رادس عبر كومندوس قدم خصيصا من باريس لهذه المهمة. فماذا عن الخطاب الثقافي؟

3.2. الخطاب الثقافي والجمعياتي

من الصعب الإتيان على الخطاب الذي ميّز جميع الجمعيات والمنظمات التونسية التي نشأت ونشطت على الساحة الثقافية بتونس خلال الفترة الاستعمارية، لذا سنكتفي بثلاث عيّات أولها مقتطفات من أحد دروس زعيم حركة الشباب التونسي، الأستاذ البشير صفر على منبر

1 ورد في: خالد (أحمد)، الزعيم فرحات حشّاد بطل الكفاح الاجتماعي والوطني شهيد الحرية حياته ونضاله، الجزء 2، منشورات زخارف عربية، تونس، 2007، ص ص 210-199.

2 ورد بجريدة الصباح ليوم 3 ماي 1951.

3 Hached (Farhat), « Malaise sur le front social », In : journal Mission du 25 mai 1951.

4 حشّاد (فرحات)، " لن نُقهر إرادة الشعب "، جريدة لواء الحزبة ليوم 02 سبتمبر 1951.

أقدم الجمعيات الثقافية بتونس، الجمعية الخلدونية (تأسست سنة 1896) ونشيديين لجمعية الشبيبة المدرسية من تلحين الدكتور صالح المهدي.

مثال 1: جاء في إحدى مقالات «مؤرخ» المدرسية الصادقية وجمعيتها، الأستاذ نور الدين سريّيب نقلا عن كتابات المستشرق الفرنسي المختصّ في بلاد المغرب والعالم العربي، «أندري سرفي» (André Servier) ما يلي:

«... كان البشير صفر يُسهب في ذكر الأحداث التي تسيء إلى عظمة الأمة الفرنسية وكرامتها وبلغت به الجرأة النضالية إلى توظيف الوقائع اليومية للتعريض بمواطنينا والاستهزاء بما كان يسميه «أحكامهم المسبقة». فقد كان المعمّرون الفرنسيّون موضع سخرياته وتهكماته. كما كان يسخر من «غلظتهم» و«كبريائهم» و«جهالتهم». أما المستمعون له الذين حملهم التعليم الديني لجامع الزيتونة على التعصب، فقد كانوا ينفجرون بالضحك عند حديثه عن المعقرين...»¹.

مثال 2: جاء في خطاب زعيم حركة الشباب التونسي ورئيس جمعية قدماء المدرسة الصادقية، الأستاذ علي باش حامبة يوم 18 أفريل 1910 بساحة القصة أمام طلبة جامع الزيتونة المضربين عن الدروس بسبب رفض النظارة العلمية إصلاح التعليم بالجامع الأعظم وصمت سلطات الحماية ممثلة في الإدارة العامة للتعليم العمومي عن ذلك ما يلي:

«... أنا أستحسن اجتماعكم في هذا المعهد الديني إذ أنكم تُحيون فينا بذلك سنة أسلافنا الأولين فقد حفظ لنا التاريخ أن الأوائل كانوا كلما حدث لهم أمر يجتمعون في المساجد ويتباحثون في كل ما يعن لهم من المصالح والآراء، إنّ الحرية لا تعطى عفوا وإنما تؤخذ قسرا لكن يجب قبل كل شيء استعمال الحكمة والروية في الحصول عليها ولا شيء أنفع من الروية والتعقل. لست أيها الإخوان بعيدا عنكم أو غريبا بينكم بل أنا أفخر أن أعد نفسي زيتونيا مثلكم فقد قضيت عامين من المدة التي كنت فيها تلميذا في المدرسة الصادقية ألتقى دروسا حرة في الكلية الزيتونية المباركة، نعم إنني لم أحرز على جانب عظيم من العلوم الإسلامية ولكن ما أحرزته منها هو مدار الكفاية لأمثالي فإن المقدار الذي حصلته قد أفادني كثيرا من حيث تنمية شعوري الإسلامي وتقوية العاطفة المليّة في صدري وهذا ما ترك لي في نفسي أجمل ذكرى لإخواني الزيتونيين ولذلك فإني أدين لهذه الكلية المباركة بما لها عليّ من الجميل والامتنان...»².

مثال 3: لا يخفى على أحد ما قامت به الجمعيات الثقافية والمدنية وفي مقدمتها جمعية الشبيبة المدرسية التي ظهرت بتونس منذ سنة 1929 وتحديدًا صلب جمعية قدماء المدرسة الصادقية إثر سلسلة من الاجتماعات للجنة بدار الشايي بنهج سوقي بالخير وتم الاجتماع التأسيسي الأول بمنزل السيد إسماعيل عزيز في 23 أفريل 1932 وحضر الاجتماع عدد كبير من التلاميذ وإطارات قدماء الصادقية وكان من بين الحاضرين البشير ياسين الذي قدم إثر ذلك تقريرا للسلط حول بعث المنظمة وأهدافها والأشخاص العاملين بها. وكان أول رئيس للمنظمة السيد محمد بن عبد القادر وأول كاتب عام لها السيد الباهي الأدغم. ومثل الحزب الشيوعي فيها السيد الحبيب

1 Servier (André), Le péril de l'avenir, le nationalisme musulman en Egypte, en Tunisie, en Algérie.- Constantine, Boet Editions, 1913, p. 76. Cité dans :

سريّيب (نور الدين)، «ممارسات ثقافية و جمعية سياسية: المثال التونسي»، مجلة إنسانيات (المجلة الجزائرية في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية الإلكترونية)، عدد 8 لسنة 1999. متاح على النات على الرابط الإلكتروني التالي:

<https://journals.openedition.org/insaniyat/8318#ftn13>

2 ورد في: جلاب (الهادي)، علي باش حامبة: 1876-1918، تونس 2005، ص 122.

مبارك إلى جانب إطارات أخرى تلمذية من المعاهد والمدارس الثانوية ومدارس التعليم العالي الأخرى. وقد بارك السيد المنجي سليم والدكتور أحمد بن ميلاد انبعاث المنظمة عن طريق برقية أرسلها باسم «جمعية طلبة شمال إفريقيا المسلمين بفرنسا» التي كانت تعمل من أجل وحدة الكفاح في المغرب العربي الكبير وكذلك عن طريق برقية أخرى وجهها الطالب عز الدين بن عثمان (أصيل مدينة صفاقس) الذي سافر إلى سوريا للدراسة والتعريف بالقضية التونسية وفي الأوساط الطلابية بالمشرق. وكانت أنشطة منظمة الشبيبة المدرسية تتمثل أساسا في تنظيم رحلات دراسية ولقاءات وندوات ومنابر حوار...، كلها في الظاهر ثقافية لكنها تدعو إلى تحريك الهمم والسواكن من أجل التحرك الوطني الثوري.¹

ومع إشعاع مجموعة «لاكسيون تونزيان» صلب الحزب الدستوري منذ انبعاث الجريدة في غرة نوفمبر 1932، اتخذ نشاط الجمعية منحى وطنيا لتصبح من الجمعيات الموالية للديوان السياسي للحزب الدستوري الجديد فور نشأته بقصر هلال في 02 مارس 1934. وعن دور هذه الجمعية تحدث الدكتور صالح المهدي المكّي بـ «زرياب» في حوار له على أعمدة جريدة «الشروق» التونسية بتاريخ 15 نوفمبر 2009 قائلا:

«... وهناك كان لي نشاط ضمن الشبيبة الدستورية (1942) وأذكر انه في تلك الفترة زارنا ضابط باللباس الألماني تبين لنا بأنه عربي من سوريا يدعى ممدوح الميداني وقد لاحظ أننا لم نستقبله بالأنشيد فوعدا بإرسال أحد جنوده ليعلمنا الأنشيد العربية، فحزّ في نفسي ذلك وكاتبّت كلا من الشاعرين أحمد خير الدين وسعيد بوبكر صاحب مجلة «تونس المصوّرة»

وأعلمتهما بالموضوع وطلبت منهما كلمات نشيد عربي وهو ما تم فعلا بعد ثلاثة أيام..

هل تذكر الكلمات؟

طبعا يقول طالع نشيد سعيد بوبكر:

نسعى لإسعاد هذا الوطن
هيا للميدان يا جيل الشباب
نمشي للعلياء في نهج الصواب
في ظلام الليل أو في العلى

أما نشيد أحمد خير الدين فيقول:

يا شباب قد تسامى نحو إدراك المعال
كسر القيد وسارع بانحدار للنضال...²

مثال 4: لحّن صالح المهدي أيضا نشيدا آخر لأبي القاسم الشابي بالاعتماد على إيقاع تركي يعرف بـ «الاقصاق» وهو ذو ثلاث وحدات ويصعب على الشباب التغني به فدرب الشبيبة الدستورية والكشافة عليه وسهّله بتطبيق الكلمات واللحن معا على ذلك الإيقاع وبذلك تمكّنوا من الإيقاع ومن اللحن وأدّوه على أحسن حال³. وأبيات القصيد هي التالية:

1 " تأسيس الشبيبة المدرسية: المرحلة الأولى "، الموقع الرسمي للشبيبة المدرسية. متاح على الرابط الالكتروني التالي:

<http://www.jeunesse-scolaire.org.tn/ar/default.php?p=periode1>

2 الحريزي (بو بكر)، " كبار الحومة: الدكتور صالح المهدي لـ «الشروق»: خنت أول أغنية لصليحة.. واكتشفت علية ونعمة وسلاف "، ورد في جريدة الشروق ليوم 15 نوفمبر 2009.

3 المرجع السابق.

مات عهد النواح وزمان الجنون	اسكني يا جراح واسكني يا شجون
من وراء القُرون	وأطل الصُّباح
مُتعباً للجمال	في فؤادي الرِّحْب
بالرؤى والخيال	شيدته الحياة
في خشوع الظلال	فتلوث الصلاة
وأصأت الشُّموغ	وحزقت البُحور
خالد لا يزول	إن سخر الحياة
من ظلام يحول	فقلام الشكا
وتمرُّ الفُصول	ثم يأتي الصُّباح
إن تقصّي ربيع	سوف يأتي ربيع
واسكني يا شجون	اسكني يا جراح
وزمان الجنون	مات عهد النواح
وهدير المياه	من وراء الظلام
وربيع الحياة	قد دعاني الصُّباح
هز قلبي صداة	يا له من دُعاء
فوق هذي البقاع	لم يعد لي بقاء
يا جبال الهموم	الوداع الوداع
يا فجاج الجحيم	يا ضباب الأسي
في الحُصم العظيم	قد جرى زُورق
فالوداع الوداع ¹	ونشرت القلاع

والمتمأمل في أبيات الأناشيد التي كان ينشدهما تلاميذ الشبيبة المدرسية صلب جمعيتهم يلاحظ حضوراً لعدد المفردات الوطنية على غرار: موت وزوال عهد النواح وزمان الجنون وإطلالة الصباح وزوال ظلام الليل والنواح وجريان الزورق في الحُصم العظيم ونشر القلاع... الخ.

وعلى ضوء كل ما تقدم يتبين لنا بما لا يدعو إلى الشك أنّ الخطاب الثقافي الوطني كان خطاباً مكملًا للخطاب السياسي والنقابي الوطنيّ وأنّ كلاهما يرنو إلى تحرّر البلاد وانعتاقها تدريجياً من ربقة الاستعمار الفرنسي. وقد تطوّر هذا الخطاب في شكله ومضمونه حيث انتقل من أسلوب مطلبّي مرن في العشرينات إلى أسلوب احتجاجي في منتصف الثلاثينات للوصول إلى أسلوب صدامي معلن في مطلع الخمسينات على ضوء معطيات موضوعية وهي التحوّلات السياسية والاقتصادية- الاجتماعية والثقافية التي كانت تمرّ بها البلاد، ومعطيات ذاتية تمثلت في تطوّر وعي النخبة التونسية ورؤيتها للمستعمر والقضية الوطنية نتيجة طبيعة التعليم الذي تلقته بالمدارس والمعاهد والجامعات بتونس ثم أوروبا والولايات المتحدة ومكنها من مقارنة الأوضاع السائدة بهذه البلدان بما كان يحصل في الوطن السليب تونس.

1 الشابي (أبو القاسم)، ديوان أبو القاسم الشابي: الأعمال الكاملة، دار العودة للنشر والتوزيع، بن عروس- تونس، 2006، ص 314-316.

الخاتمة

في خاتمة هذه الورقة يتضح لنا بما لا يدعو إلى الشك أنّ الخطاب الوطني في تونس نحا نحو التصلب والتطرف أحيانا (بنية وشكل الخطاب) تجاه الإدارة الاستعمارية بمكوناته الثلاثة السياسية والنقابي والجمعيّاتي جراء التحولات التي عرفتها البلاد اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا من جهة، والسياق الخارجي من جهة ثانية. وكان هذا الخطاب ردة فعل طبيعية عن تصلب الخطاب الرسمي الفرنسي تجاه الوطنيين والعمل الوطني بمختلف أشكاله السياسية والنقابية والثقافية... الخ.

وعلى الرغم مما تميّز به هذا الخطاب من تصلب وتطرف أحيانا فقد كانت انعكاساته ايجابية حيث نجح في الوصول إلى الأوساط الرسمية وإحداث رجّة داخلها ستساهم إلى حد كبير في تصلب أشكال تعامل الأوساط مع الوطنيين والقضية الوطنية: إيقاف ومحكمة وقمع وسجن ونفي... الخ، لكنه ساهم في إذعان فرنسا إلى اللجوء إلى التفاوض والاعتراف باستقلال البلاد.

وسوف لن يتغيّر هذا الخطاب كثيرا مع دولة الاستقلال، منذ 1956 ونهاية سنة 1962 في تعامله مع معارضيّه من يوسفيين ويساريين وقوميين ونقائيين (على الساحة السياسية والطلابية) من مثقفين ووهي مسألة تتطلب مزيدا من الدراسة والتمحيص رغم كونها درست سياسيا ولم تدرس من حيث سيمياء الخطاب والخطاب المضاد.

وكما ذهب إل ذلك أحد الباحثين في تقديمه لكتاب السياسة العقابية الاستعمارية الفرنسية بتونس للأستاذ عبد اللطيف الحناشي، بات من الضروري اليوم «إعادة تفكيك الخطاب الاستعماري الفرنسي وتنقية تاريخنا الوطني والسياسي والثقافي والتعليمي من خرافة 'النبيل الاستعماري'، الذي يجعل نجبا بكاملها تسوّق لما تسمّيه بـ«إنجازات المستعمر» على مستوى البنية التحتية وتتغاضى فيه عن الجرائم المرتكبة في حق الثروات الوطنية المنهوبة والأعراض المسلوقة والدّماء الزكية التي سالت طوال 75 سنة من الاحتلال المباشر. كما أن إصرار الحكومات الفرنسية المتعاقبة على عدم الاعتراف بجرائمها الاستعمارية والاعتذار للدولة التونسية ولضحايا جرائم 'اليد الحمراء'، دليل كاف على عدم أهلية فرنسا الأدبية للحديث باسم الحريات المدنية فضلا عن ادّعاء ترويجيه»¹.

1 بن عمر (الحسين)، "السياسة العقابية الاستعمارية الفرنسية بتونس.. قراءة في كتاب"، للأستاذ عبد اللطيف الحناشي، موقع عربي م ليوم 20 فيفري 2020، متاح على النّات على الرابط التالي: <https://arabi21.com/story/1248898>

السجون والتطرف العنيف: تونس انموذجا

Prisons et extrémisme violent : la Tunisie
comme exemple

عبد اللطيف الحناشي

جامعة منوبة

المقدمة

اعتبر ميشيل فوكو السجن أو العقاب السجني و في بعض المراحل التاريخية خطوة متقدمة باتجاه النزعة الإنسانية، بل كان مطلباً من أجل التخلص من «المقصلة» التي كانت تمثل قمة البربرية، باعتبار أن قانون العقوبات ينبغي أن يسمح فقط بإصلاح الضرر الواقع على المجتمع، ما يستوجب صياغته بطريقة تزول معها آثار الأضرار التي يسببها الفرد للمجتمع، حتى وإن تم ذلك بمحو الأضرار أو بمنع تكرار حدوث نفس الشرور ضد الجسد الاجتماعي. لذلك يُعدّ العقاب السجني مرحلة متقدمة من مراحل تطور العقاب، وتعرّضت مؤسسة السجن لمجموعة من التطورات التي همت الوظيفة وآليات الاشتغال وتحوّلت كمؤسسات للردع والضبط الاجتماعي و من مؤسسات للانتقام والإيذاء الوحشي إلى فضاءات للإصلاح والتأهيل وذلك بفضل الانتقادات التي وجهها فلاسفة عصر الأنوار لوظيفتها السابقة، ويستمرّ الاحتجاج والمطالبة من قبل السجناء أنفسهم وذويهم وغيرهم من المهتمين بحقوق الإنسان، بضرورة أنسنة الفضاء السجني وتحويله إلى فضاء «للعقاب الإصلاحي»¹.

1. السجون والافكار السياسية

ومع تطور الزمن أصبح للسجن ادوار اجتماعية وحتى سياسية اذ تمكن السجناء السياسيون من حركات التحرر الوطني ضحايا الاستعمار في أفريقيا واسيا من تحويل فضاء السجن لمدرسة

1 فوكو(ميشل)، المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، ترجمة د. علي الفقلد مركز الانماء القومي، بيروت، 1990، ص 302.

لتخريج المناضلين وهو نفس السلوك الذي استمر عند قطاع من المعارضة السياسية في اغلب البلدان المستقلة غير الديمقراطية وهو ما أكدت عليه أديبات حركة الإخوان المسلمين في مصر التي حاولت تحويل اماكن اعتقالها وسجنها منذ عام 1965 (سجن طرة) لاستقطاب السجناء وتواصل الامر مع حركة الجهاد في السبعينيات... وبعد اتساع حركات التطرف العنيف منذ اواخر الثمانينات وتصادمها مع بعض الحكومات العربية حوّل بعض عناصرها السجن كفضاء لاستقطاب المريدين من الشباب، غير الميسين وغير المتدين، وبعد احتلال العراق تحول سجن بوكا جنوب العراق الى مدرسة ضمت تشكيلة متنوعة من الأفكار والمواهب والطاقات العراقية، كان نزلاء المعتقل ضباطا في الجيش والمخابرات وجهاز الأمن الوطني، وعناصر وموظفي منظومة التصنيع العسكري العراقي، وموظفي منشأة تموز النووية، وعلماء وخبراء عراقيين بارزين، وأعضاء بحزب البعث وعناصر المقاومة العراقية الوطنية الرافضة للاحتلال، أضيف إليهم عشرات المعتقلين من المتطرفين و نزلاء من الحق العام. و تشير إحصائيات غير رسمية إلى أن 17 شخصية من مجموع 25 شخصية تدير داعش قضوا فترات بالسجون الأمريكية في العراق في الفترة من 2004-2011.¹ بل يمكن القول ان اغلب حتى لا نقول جميع قيادات الجماعات المتطرفة تخرجت من السجون فمعظم المتطرفين في سوريا نشئوا في سجن صيدنايا، والشيء نفسه ينطبق أيضا على سجن أبوسليم في ليبيا وسجون اليمن التي احتضنت العديد من وجوه القاعدة.

و لا يقتصر الأمر على سجون المنطقة العربية فحسب، بل ظاهرة عرفت السجون الأوروبية، فمعظم الهجمات في فرنسا، التي يحتل فيها السجناء المسلمون 70% من الجنائين المحبوسين هناك، نفذها سجناء سابقون، بدء من أحد الأخوين كواشي شريف المرتكبين لمجزرة شارلي إبدو، ومحمد مراح المتسبب في الهجوم الإرهابي بتولوز، إلى اثنين من منفذي هجمات باريس الأخيرة... إلى عملية برلين التي نفذها أنيس العامري الذي تطرّف في احد السجون الإيطالية وهو نفس الأمر الذي تشكو منه بريطانيا وبلجيكا وألمانيا، وأيضاً هولندا، حيث لا يخفي مسئولو المؤسسات السجنية هناك قلقهم من انتشار الفكر المتطرف داخل السجون. بل ان وزيرة العدل في فرنسا كريستيان توبيرا قد بينت ان : "إحتمال التطرف يصيب خمسة عشر بالمائة من المساجين"². وحسب المركز الدولي لدراسة التطرف والعنف السياسي في بريطانيا تقريراً مؤخراً فان السجون في أوروبا أصبحت من المصادر المهمة لإستقطاب أعضاء في الجماعات المتطرفة. وخلص العالم الاجتماعي الفرنسي الإيراني الأصل «خورسوخافار» إلى أن السجون باتت فضاء خصبا بامتياز لصناعة التطرف و المتطرفين إذ هم من ذوي السوابق العدلية الثقيلة بسبب تورطهم في أعمال إرهابية على التراب الفرنسي، و أشهر هؤلاء المدعو خالد كلكال الذي أدين على خلفية تفجيرات مترو الأنفاق في باريس عام 1995 (محطة القطار سان ميشال)، فلاحتماك الذي ينجم بين المحكوم عليهم في قضايا الارهاب يؤدي في كثير من الأحيان إلى تكوين زمر و عصابات متينة و قوية تملئها ظروف فضا و غليظة داخل السجون، فالمسجونين الجدد يجدون أنفسهم حال دخولهم السجن أمام عصب و زمر متصارعة و عدائية و عليهم الانضمام إلى واحدة منها بغرض الاحتماء و الاستقواء على الآخر، فحسب التقارير الأمنية التي عرفت النور بعد

1 عبد الله (محمود احمد)، "لتجنيد عبر السجون ... التاريخ يعيد نفسه"، انظر:

<https://www.acrseg.org/40164>

2 التطرف داخل السجون وتداعياته ورد بـ:

<http://arabic.euronews.com/> (19-10-2015)

أحداث جانفي في باريس ويرى التقرير أن القيادات لم تعد تبحث عن إستقطاب عناصر جدد من خلال المؤسسات الدينية والجامعات ، وإنما البحث في السجون وما إعتبرها “ طبقات دنيا “ في المجتمعات الأوروبية عن شباب يتصفون بالغضب ولديهم سوابق في الجرائم.¹

2. ظاهرة التطرف العنيف في تونس

1.1. الظاهرة قبل 2011

برزت الظاهرة متأخرة نسبيا سواء على مستوى الدعوة أو الممارسة، برغم مشاركة أعداد مهمة من الشباب التونسي للقتال مع الجماعات السلفية في أفغانستان.² أما النشاط السلفي التكفيري في تونس فكان محدودا قبل 2011 و تعتبر عملية سليمان (ديسمبر سنة 2006) أوسع مواجهة مسلحة بين عناصر تكفيرية تسلت إلى تونس عبر الحدود الجزائرية.³ وحسب تقرير “الجمعية الدولية لمساندة المساجين السياسيين”⁴ لسنة 2008 تم اعتقال نحو 1208 شخص ممن يفترض أنهم من السلفية الجهادية العنيفة الذين شملهم قانون “مكافحة الإرهاب”.⁵

كما وُجد بين ثلاثة إلى خمسة آلاف (3000 إلى 5000) مقاتل تونسي (كحد أدنى) قاتلوا على دفعات وفي فترات مختلفة في العراق وسوريا وليبيا... وغيرهم ممن شاركوا في مالي وقبلها في الجزائر وأفغانستان والبوسنة والهرسك والشيستان.⁶

2.2. الظاهرة بعد الثورة

منعت وزارة الداخلية منذ سنة 2012 نحو 29 ألف تونسي من مغادرة البلاد للتحاق ببؤر الصراع في سوريا و العراق.⁷ كما يوجد على لائحة الانتربول 1390 تونسيا (1349 من الذكور و 41 من الإناث) مفتش عنهم دوليا بتهم تتعلق بالإرهاب.⁽⁸⁾

1 دراسة أوروبية تتحدث عن دور السجون في إستقطاب أعضاء في جماعات متطرفة، ورد بـ:

<http://www.nsaem.net/3105/11-10-2016>

2 نظيف (احمد)، بندق ساحة، تونسيون في شبكات "الجهاد العالمي، تقديم احمد المناعي، المعهد التونسي للعلاقات الدولية، بدون تاريخ، ص 135.

3 الحناشي (عبد اللطيف)، السلفية التكفيرية العنيفة في تونس: من شبكات الدعوة " إلى تفجير العقول، تقديم العميد المختار بن نصر، الدار التونسية للكتاب، تونس، 2020، ص 35-36.

وانتهت بقتل عسكري و عون أمن وإصابة ثلاثة آخرين ومقتل 12 إرهابيا واعتقال 15 عنصرا وحجز عدة وثائق وكمية من المتفجرات من صنع تقليدي محلي وأسلحة رشاشة متطورة من نوع كلاشينكوف.

4 <http://www.anhri.net/tunisia/aispp> أصدرت الجمعية الدولية لمساندة المساجين السياسيين، قبل الثورة، تقريرا أحصت فيه 1208 سجناء من بين التيار السلفي، وقدمت بيانات عن سنهم وانتمائهم الجهوي، وطالبت بإطلاق سراحهم باعتبار انتفاء أركان الجريمة في أغلب قضاياهم، وباعتبار أن محاكماتهم تمت بسبب معتقداتهم وآرائهم.

5 وبعد الثورة صدر عفو تشريعي عام على كل المساجين السياسيين شمل أيضا كل المحاكمين والموقوفين بتهمة الإرهاب.

6 الحناشي (عبد اللطيف)، السلفية التكفيرية العنيفة... مرجع سبق ذكره، ص 15.

7 " الهادي مجدوب: تم منع 29 ألف شخص من السفر بسبب شبهات إرهابية"، ورد بـ:

<http://www.alchourouk.com/> (21-04-2017)

أمر أكده خلفه لطفي براهم خلال جلسة استماع أمام لجنة الأمن والدفاع بالبرلمان يوم الاثنين 29-01-2018، تفكيك مئات الخلايا الإرهابية في تونس 2017.

8 تقرير للجنة التحليل المالية يكشف: 1390 إرهابيا تونسيا «مفتشا عنهم دوليا»، ورد بـ:

<http://www.assabah.com.tn/08-10-2017> .

عدد المفتش عنهم دوليا 6095 عنصرا حاملين لـ 53 دولة وتحتل تونس المرتبة الأولى

الانشطة الارهابية والاعتقالات والملاحقات القضائية في تونس بين 2011-2022¹

السنة	الهجمات	الايقافات	الملاحقات القضائية
2011	01	02	لا شيء
2012	04	06	لا شيء
2013	22	30	لا شيء
2014	21	32	02
2015	36	162	02
2016	40	260	04
2017	47	403	01
2018	30	520	3
2019	29	132	لا شيء
2020	08	227	04
2021	12	192	21
2022	04	132	13
الجملة	254 (النسبة 23 %)	2098	50

يبين هذا الجدول تراجعاً في النشاطات الارهابية في تونس بين 2020-2022 كما تراجعت عمليات توقيف المشبوهين بالتطرف العنيف، واستمر هذا الاتجاه خلال عام 2022. وللمرة الأولى منذ عام 2011، لم يتبنّ تنظيم «الدولة الإسلامية» أو «كتيبة عقبة بن نافع»، الفرع المحلي لتنظيم «القاعدة»، أي هجوم مسلّح. أما آخر هجوم تنبّاه تنظيم «داعش» فيعود إلى شهر فيفري سنة 2021، بينما لم تعلن «الكتيبة» مسؤوليتها عن أي اعتداء خلال شهر افريل 2019، ما يشير إلى تراجع واسع نسبياً للعمليات الإرهابية للحركة السلفية العنيفة في البلاد.

3. السجون التونسية بيئة مولدة للتطرف العنيف

1.3. معطيات العامة عن السجون التونسية

توجد بتونس نحو 29 وحدة سجنية منها سجن واحد مخصص بالكامل لإيداع النساء (السجن المدني بمنوبة)، كما توجد سبع مؤسسات سجنية تشتمل على بنايات مخصصة لقبول النساء المودعات بالسجن. (2) تصنف السجون إلى ثلاث أصناف حسب الأشخاص المودعين بها كما يبيّن ذلك الجدول التالي: (3)

1 <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/saieds-tunisia-politicizing-counterterrorism-again>

2 - بيانات الهيئة العامة للسجون والإصلاح، ورد ب:

<https://justice.cgpr.tn/%D8%A7%D9%84%D9%87%D9%8A%D8%A6%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D9%85%D8%A9/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%A4%D8%B3%D8%B3%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%AC%D9%86%D9%8A%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B5%D9%84%D8%A7%D8%AD%D9%8A%D8%A9/>

3 - المرجع نفسه.

تصنيف السجون التونسية

سجون الإيقاف	يودع فيها الأشخاص الموقوفون
سجون التنفيذ	يودع فيها الأشخاص المحكوم عليهم نهائياً.
السجون شبه المفتوحة	: يودع فيها الأشخاص المحكومين بموجب حكم بات من أجل إرتكبتهم لجرح والمؤهلين للعمل الفلاحي.

كما تنقسم السجون إلى ثلاث أصناف حسب طاقة إستيعابها للمساكين :

تتجاوز طاقة إستيعابها 4000 شخص. (المحكوم عليهم مدة خمسة سنوات أو بعقاب أشد).	سجون صنف "أ" مدة خمسة سنوات أو بعقاب أشد.
تتراوح طاقة إستيعابها بين 1000 و 4000 شخص.	سجون صنف "ب"
تقل طاقة إستيعابها 1000 سجين (تأوي هذه السجون المشغلين إصلاحياً. كما تأوي المحكوم عليهم بالسجن من أجل جنح أو مخالفات). ويعتبر سجن المرناقية أكثر السجون التي تضم المعتقلين المتهمين بالتطرف العنيف ⁽¹⁾	سجون صنف "ج"

2.3. حجم النزلاء

بلغ عدد نزلاء السجون التونسية بداية سنة 2023 نحو 23553 سجيناً من بينهم 22895 ذكراً و 658 أنثى و تتراوح أعمار 81.26 في المائة من السجناء بين 18 و 40 عاماً.⁽²⁾ أما معدل الاكتظاظ النسبي بهذه المؤسسات فيبلغ 113 بالمائة، موزعة بين أعلى نسبة اكتظاظ في حدود 180% وأدناها 70% . في حين تبلغ المساحة المخصصة لكل سجين بالمؤسسات العقابية التونسية نحو

1 سجن المرناقية، هو الأكبر في البلاد والواقع على بعد حوالي خمسة عشر كيلومتراً غربي العاصمة. وهو عبارة عن مركز إيقاف عادي يتوسط الحقول ويتسم بأسوار خارجية شاهقة وأسلاك شائكة وبرج مراقبة. يضم حوالي 20.000 معتقلاً خلال السنوات الأخيرة. وتمثل قضايا الإرهاب حوالي 1.800 حالة اعتقال أي ما يمثل قرابة 9% من نزلاء السجون. ويأوي مركز الإيقاف هذا 10% من نزلاء السجون التونسية* من بينهم عدد كبير من المتهمين رهن المحاكمة أو مدانون بالإرهاب .

2 - سجون تونس تحت منظار الحقوقيين بسبب "الزحام"، ورد بـ:

2.94 مترا مربعا.⁽¹⁾

3.3. قابلية التطرف في السجون التونسية:

• الحجم: لا احد باستطاعته تحديد عدد المتهمين بقضايا التطرف العنيف في تونس لعدة أسباب منها خاصة بطء محاكمة هؤلاء وكثرة الموقوفين منهم وتواصل عمليات الكشف عنهم بشكل يكاد يكون يوميا.² لذلك سنعتمد على الإحصائيات التي صرّح بها الناطق الرسمي باسم القطب القضائي لمكافحة الإرهاب منتصف سنة 2018⁽³⁾.

حدد هذا الأخير عدد المساجين في قضايا إرهابية داخل السجون التونسية بنحو 1500 سجيناً بالإضافة إلى مئات العناصر التكفيرية التي يتم إلقاء القبض عليها سنوياً من قبل مصالح وزارة الداخلية و عادة ما تظلّ في حالة إيقاف لدى الوحدات مختصة للبحث في القضايا الإرهابية بإشراف مباشر من القطب القضائي لمكافحة الإرهاب.⁴

وحسب نفس المصدر فإن نسبة المساجين المشتبه بهم في قضايا إرهابية الذين دخلوا السجن للمرة الأولى تبلغ نحو 82.6 بالمائة.⁵ فما هي اهم مواصفات هؤلاء؟

• المواصفات:⁶

حسب المعطيات التي قدمها الناطق الرسمي باسم القطب القضائي لمكافحة الإرهاب تميزت مواصفات السجناء المتهمون بالتطرف العنيف كما يلي:⁷

- توزيع سجناء التطرف حسب متغير الفئة العمرية :
- تتراوح أعمار هؤلاء بين 25 و 29 سنة أي أنّ أغليتهم من الشباب.
- توزيع سجناء التطرف حسب متغير الحالة المدنية:

1 وزارة العدل: الاكتظاظ في السجون في حدود 113%، ورد بـ:

https://www.shemsfm.net/amp/ar/%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%AE%D8%A8%D8%A7%D8%B1_%D8%A3%D8%AE%D8%A8%D8%

2 الفصل في 394 قضية ذات صبغة إرهابية في ظرف سنة، و بلغ عد القضايا ذات الصبغة الإرهابية المنشورة لدى القضاء منذ يوم 15 سبتمبر 2015، يوم إحداث الدائرة المختصة بالنظر في القضايا ذات الإرهابية، إلى حدود يوم 15 سبتمبر 2016 عدد 617 قضية. وأفاد المتحدث باسم القطب القضائي لمكافحة الإرهاب والمحكمة الابتدائية بتونس بأنه قد تم الفصل في 394 قضية من ضمن 617 قضية ذات صبغة إرهابية، وإن 223 قضية ذات صبغة إرهابية مازالت محل تحقيق قضائي، ورد بـ:

<https://www.hakaekonline.com/> (06-10-2016)

3 عدد الإرهابيين التونسيين المتواجدين في مناطق النزاع المسلح في حدود 2929 شخصا، وعدد اللاتدين من هذه المناطق في حدود 160 عنصرا، أودع 90 بالمائة منهم السجن بعد صدور بطاقة ايداع في حق غالبيتهم. (حسب نفس المصدر)

4 Assabah News (<http://www.assabahnews.tn>).

السلطي: عدد الارهابيين المودعين والمحكومين في قضايا ارهابية في تونس يقدر بـ 1500 سجيناً، الخميس 10 ماي 2018
العود في القضايا الإرهابية.. هل يُعتبر المُسْرَحون انتحاريين مؤجلين؟

<https://www.mosaiquefm.net/ar/%D8%AA%D9%88%D9%86%D8%B3/10-03>

5 السجون في تونس وضعية كارثية، ورد بـ: <http://www.tap.info.tn/22-01-2016>، أيضا:

<http://www.journalistesfaxien.tn/>

6 Assabah News (<http://www.assabahnews.tn>)

السلطي: عدد الارهابيين المودعين والمحكومين في قضايا ارهابية في تونس يقدر بـ 1500 سجيناً، الخميس 10 ماي 2018
7 السلطي: عدد الارهابيين المودعين والمحكومين في قضايا ارهابية في تونس يقدر بـ 1500 سجيناً، الخميس 10 ماي 2018، ورد بـ:

Assabah News (<http://www.assabahnews.tn>)

الحالة المدنية	النسبة المئوية
متزوجون	90%
غير متزوجون	10%

- توزيع سجناء التطرف حسب متغير المستوى التعليمي:

المستوى	النسبة المئوية
انقطعوا عن الدراسة في مستوى التعليم الثانوي	43 %
طلبة	4 %
تعليم	47 %
تعليم	3 %
اميين	3 %

- توزيع سجناء التطرف حسب متغير المهن :

حسب الناطق الرسمي فإن 88 % من السجناء المتهمون بالتطرف العنيف يعملون في القطاع الخاص والأغلبية عمال يوميون.¹

4. العوامل المساعدة على الاستقطاب داخل السجون²

1.4. الظاهرة والتقنيات المستعملة

تم عملية اختيار المساجين المعنيين بعمليات الاستقطاب بدقة. ويتم التركيز على العوامل النفسية و الاجتماعية والثقافية. ويمكن التمييز بين نوعين من السجناء الذين يتم التركيز عليهم من قبل الجماعات السلفية التكفيرية لاستقطابهم وتأطيرهم:

يتمثل النوع الأول في مساجين الحق العام الذين عوقبوا لأسباب اجتماعية ، وهم الذين يقضون عقوبات بتهمة مسك او استهلاك المخدرات أو الاغتصاب أو القتل أو السرقة...

و تعتمد إدارة السجن عادة إلى خلط المتطرفين مع هؤلاء السجناء للتنكيل بهم من خلال معاشية عتاة المساجين، كما تعتقد الإدارة؟؟³ و عادة ما يعيش سجين الحق العام من هؤلاء اوضاعا نفسية صعبة(الخيبة وأحيانا الندم والشعور بظلم المجتمع) و الشعور بنوع من الفراغ الروحي والشعور بالذنب. وعادة ما لا تكون لهؤلاء علاقة بالشأن السياسي.

ولا يسعى مساجين السلفية التكفيرية العنيفة الى تأطير هؤلاء تنظيميا بل يقومون بتحضيرهم نفسيا ويعقدون جلسات وحلقات يوميًا للدعوة و التعريف بفكرهم وخطهم السياسي حتى يكونوا جاهزين بعد خروجهم من السجن لتستلمهم عناصر تكفيرية أخرى تقوم بإكمال المهمة

¹ هذه ظاهرة يتميز بها السلفيون التكفيريون لأسباب عديدة.

² اهتمام الجمعية العامة للأمم المتحدة بمسألة الاستقطاب داخل السجون كان محدودا وخصصت له فقرة موجزة ضمن الجمعية العامة، الدورة السبعون، استراتيجية الأمم المتحدة العالمية لمكافحة الإرهاب، خطة عمل لمنع التطرف العنيف ديسمبر 24

ديسمبر 2015، ص 11 - ص 30

³ نظيف(احمد)، بنادق سائح، تونسيون في شبكات "الجهاد العالمي"، ص 7

وإعدادهم ليتحولوا إلى عناصر قادرة على إنجاز العمليات الارهابية لصالح التنظيم.¹ يتمثل النوع الثاني في بعض المساجين السياسيين الذين ينتمون إلى تنظيمات ذات مرجعية دينية «غير متطرفة»، سواء ممن يكونون على خلاف مع تنظيمهم لسببا أو آخر، أو أولئك الذين تعرضوا أثناء إيقافهم والتحقيق معهم للتعذيب في مراكز الأمن أو في ما بعد في السجون.² كما يتم إغرائهم بشئ الطرق التي تركز أساسا على الجانب المادي لما بعد السجن وفتح آفاق مادية لهم ولعائلاتهم الموجودة خارج السجن وعوامل أخرى عديدة .. تجعل السجن طيعا لتلك الإرادة العقائدية المادية ويرتقي في أحضان الإرهاب تحت وطأة تلك التأثيرات.³

لذلك يعتبر السجن مرحلة تمهيدية للاستقطاب لكن المرحلة الاهم هي ما بعد الافراج. اذ تشير بعض التحقيقات: «أن واحد من ثلاثة مساجين تتم عملية تغيير ما في سلوكهم لا بفعل العمل الاصلاحى الذي يمثله السجن كمؤسسة عقابية ولكن بتأثير التعبئة الدينية للجماعات الدينية المتشددة التي أصبحت تسيطر على عنابر الكثير من السجون الكبرى في تونس».⁴ وعندما يغادرون السجن يكون في انتظارهم من يكمل المهمة. وعادة ما يستعمل الإرهابيون سجناء الحق العام للتواصل وإيصال معطيات ومعلومات للقيادات والخلايا الموجودة خارج السجون. و أثبتت عديد الملفات المنشورة امام القضاء ان عددا من منفذي ابشع الجرائم الإرهابية ومهندسيها هم من ذوي السوابق العدلية (حق عام) تم استقطابهم بالسجن وإثر خروجهم تواصل ارتباطهم بالجماعات والعناصر الإرهابية.⁵ وإن كان غالبية التيار السلفي قد تشكل قبل الثورة خارج البلاد⁶ فإن أتباع التيار تم انتدابهم بعد الثورة من داخل البلاد وحتى من داخل السجون حيث كانت قيادات التيار تقضي عقوباتها وهو ما يفسر جنوح عديد العناصر الى استعمال الأسلحة البيضاء كالسيوف والسكاكين والآلات الحادة وهي أسلحة عادة ما يستعملها المجرمون في تونس في عملياتهم الاجرامية ويذهب علماء الجريمة في تونس الى القول بأن التأهيل الديني والدعوى التي قامت بها المجموعات السلفية لعديد المتهمين في قضايا حق عام لم يمنع هؤلاء من العودة لاستعمال العنف كلما طلبت قياداتهم منهم ذلك.⁷ فما هي العوامل التي تؤدي إلى التحول في شخصية هؤلاء وفي افكارهم وسلوكهم..

2.4. العوامل المساعدة على هذه الظاهرة

تتعدد عوامل استقطاب مساجين الحق العام من قبل العناصر السلفية التكفيرية العنيفة ومن ابرز العوامل نذكر:

- السلوك السيئ للأعوان والإدارة تجاه النزلاء الى جانب المعاملة «التمييزية» تجاه العائلات

1 العرفاوي(منية)، كيف صارت سجون تونس مفرخة للإرهاب، ورد بـ:

<http://www.correspondents.org/> (27-08-2015)

2 المرجع نفسه.

3 من "إمارة" الناظور إلى "مقل" المرناقية: السجون "مخاض" لـ"تصنيع" الإرهابيين ورد بـ:

<http://www.assabah.com.tn/> (21-12-2015)

4 العرفاوي(منية)، كيف، مرجع سبق ذكره.

5 أصحاب السوابق العدلية والمجرمين يرغبون دائما في العيش في بيئة غير قانونية.. في الظلام، لذلك قام عدد كبير منهم بالانضمام ظاهريا لأنصار الشريعة من خلال "تطويل اللحي وارتداء القميص" ومن ثمة استفلال ذلك في التعدي على القانون كالعمل في سيارات نقل جماعي دون أي ترخيص أو الانتصاب فوضويا. أحداث الأحد السلفي: الصباح 2013-5-21

6 نظيف(احمد)، بنادق ساحة، تونسيون في شبكات "الجهاد العالمي، ص 7.

7 السلفية في تونس : عنف قد يُصيب الدولة في مقتل، الشروق، تونس، 02 نوفمبر 2012 .

- الاكتظاظ: يصل متوسط الاكتظاظ في السجون التونسية بين 170 الى 200 سجين في الغرفة الواحدة ما يؤدي الى تدهور الأوضاع الصحية للمساجين.² وخاصة تزايد حاجيات المسجين خاصة وان المساجين يقضون تقريبا 23 ساعة في زنزانة مزدحمة ولا يتمتعون إلا بساعة فسحة بالإضافة الى غياب الفصل بين النزلاء بمختلف أصنافهم وهي من أهم العوامل التي تساعد، تحويل السجون إلى بيئة منتجة للتطرف والتطرف العنيف.³ نقص الأعوان والإطارات المشرفة: ما يساعد على ارتفاع منسوب توتر الأعوان كما النزلاء والى ارتفاع منسوب العنف.⁴ علاقة الاعوان ومعاملتهم للسجون التكفيريين؟

- عوامل نفسية: ويعتمد النزلاء من أصحاب التطرف العنيف دينيا على تقنيات دقيقة لاستقطاب سجناء الحق العام وذلك من خلال انتقاء نزلاء الأكثر هشاشة نفسية وعادة ما يشعر المتهم النزيل على خلفية قضايا الحق العام بالندم على ما اقترفه فيسعى للتوبة فلا يجد أمامه سوى هؤلاء «المتدينين»⁹ .. ، الذي يحاولون ان يقدموا لنزلاء الحق العام ما يفقدوه أو ما هم بحاجة إليه نفسيا واجتماعيا وماديا وحثهم على القيام بالصلاة وحفظ

9 نظيف (احمد)، بنادق سائحة، تونسيون في شبكات "الجهاد العالمي"، ص 7.

بعض من القرآن والحديث¹ وهو ما يمثل تمهيدا للمواظبة على الفرائض الأخرى.² كما يتم استغلال إحساس نزيل الحق العام بالدونية الاجتماعية لارتكابه جرائم معينة وإقناعه بأن خلاصه وتكفيره عن ذنوبه يتم بـ"جهاد النفس". وبعد كسب ود وثقة الواحد منهم تبدأ مرحلة أخرى وهي تسريب أفكارهم في ظل «محدودية التكوين الديني للنزلاء وقابليتهم لخطاب التوبة والتظاهر من ذنوبهم السابقة».³

- بحث نزيل الحق العام عن «هوية» تعطي لحياته قيمة مختلفة عما كانت عليه قبل المحاكمة ، خاصة إذا كانت هذه الهوية تنطوي على اعتراض وتحذد للسلطة والمجتمع، ومنح فرصة للتعبير عن المظالم المتصورة في مخيلة الفرد.⁴

- الحاجة للحماية المادية: عادة ما تعرف السجون نشوء مجموعة (مجموعات) عنيفة موازية لإدارة السجن (و بالتنسيق معها في الغالب) وأعوانه لتوفير الأمن وتقديم خدمات متنوعة⁵ ، وفي هذه الحالة قد يلجأ السجن أو المعتقل لأسباب سياسية التقرب منها للحصول منها على خدمات معينة وقد يكون ذلك مدخلا لربط علاقات تمهد له السبيل لاستقطاب فرد أو أفراد منهم.⁶

- الرغبة في الانتقام: يستهوي الخطاب السلفي الذي لا يركز على السياسة و إنما يركز على الخطاب المحرض على اعوان الأمن بوصفهم «طواغيت» على بعض النزلاء فيتبنوا ذاك الخطاب وينخرطوا بسهولة في العنف تدريجيا في سبيل الانتقام من هؤلاء الى درجة يصبح قادرا على تنفيذ مخطط المتطرفين التخريبية والإرهابية باسم السلفية.

3.4. فوضى السجون

سادت سجون البلاد التونسية بعد «الثورة» فوضى واسعة تبدو منظّمة مكّنت المتطرفين السيطرة أحيانا على بعض السجون التونسية وأصبح نشر الدين المتطرف بين النزلاء أحد أهداف بعض الجمعيات الدينية المتشددة التي نشطت في السنوات الأولى للثورة.⁷ ووجد هذا الاتجاه تجاوبا من السلطات الرسمية التي لم تر حرجاً في السماح لرجال الدين المتشددين من أجل إلقاء دروس في العديد من السجون الكبرى في تونس⁸. كما تواتر نشاط بعض الجمعيات الدعوية

1 المرجع نفسه.

2 عبد الله (محمود احمد)، "التجنيد عبر السجون ... التاريخ يعيد نفسه"، ورد بـ:

<http://www.acrseg.org/> (08-05-2016)

3 عرفاوي (منية)، "كيف...مرجع سبق ذكره.

4 بسويو (محمد)، "الانكشاف للتطرف: دوافع تحول السجون من آلية للضبط إلى تجنيد الإرهابيين"

<https://futureuae.com/> (02-04-2018)

5 طيف (احمد)، بنادق ساحة تونسيون في شبكات "الجهاد العالمي"، ص 6.

6 والعكس ايضا كان سائدا في بعض السجون الغربية (ان تكون المجموعة ذات انتماء اسلامي-سياسي)، بوجود ما يُعرف بعصابات السجون المسلمة (Muslim Prison Gangs) التي تقوم على أساس الانتماء الديني، وأحيانا على أساس عرقي، وتزود الأعضاء بشعور قوي بالهوية والولاء، فضلا عن حمايتهم من المجموعات الأخرى في السجن".

بسويو (محمد)، "الانكشاف للتطرف..."، مرجع سبق ذكره.

7 من ذلك الجمعية الوسطية للتوعية والإصلاح التي يرأسها عادل العلمي وجمعية علماء تونس التي يرأسها بشير بن حسن. انظر:

من "إمارة" الناظور إلى "معتقل" المرناقية: السجون "محاضن" لـ"تصنيع" الإرهابيين ورد بـ:

<http://www.assabah.com.tn/> (21-12-2015)

8 وقعت وزارة العدل اتفاقية مع وزارة الشؤون الدينية اتفاقية (يوم 6 كانون الأول/ديسمبر 2012) نصت على "تنظيم دروس حول العقيدة والفقه والحديث والسيرة" و"القيام باملاءات قرآنية لتحفيظ القرآن في السجون" و"أداء صلوات الجمعة والعديد في بعض الوحدات السجنية".و يؤكد الحبيب الراشدي الكاتب العام السابق لقناة السجون والإصلاح "أنه بين سنتي 2013/2012 شهدت السجون أسوأ فترات اختراقها من طرف الجماعات المتشددة". ورد بـ:

ذات الخطاب الديني المتشدد للسجون التونسية بين 2012-2013 على غرار الجمعية الوسطية للتوعية والإصلاح وجمعية علماء تونس التي تمكنت من الولوج - في فترة حكم «الترويكا» إلى السجون التونسية وبث أفكارها المتطرفة في صفوف سجناء الحق العام. و تؤكد الإدارة المركزية للسجون التونسية حصول عمليات استقطاب واسعة لعدد كبير من نزلاء الحق العام من قبل بعض نزلاء التطرف العنيف و إلتحاق العشرات منهم ،بعد اطلاق سراحهم، بيؤر الصراع.²

غير ان هذه العوامل لا يمكن ان تفسّر هذه الظاهرة لوحدها. فسجون اوروبا التي تفرخ عددا مضاعفا لما تفرخه السجون التونسية لا يوجد بها الاكتظاظ والبيئة السجنية التي تعرفها السجون التونسية .ومقارنة بين السجون التونسية و الاوروبية تبدو هذه الاخيرة افضل و احسن من السجون التونسية والحرية داخلها اوسع.

5. التوقي من التطرف العنيف في السجون³

تختلف احتياجات وتحديات التوقي من التطرف العنيف وإعادة الإدماج من شخص لآخر ومن مجتمع لآخر. فهناك مجتمعات ترحب بعودة إرهابي سابق ليعيش حياة طبيعية في حين ترفض مجتمعات أخرى ذلك كما ان وجود مثل هؤلاء قد يكون له تأثير على الوضع الأمني السائد في المنطقة التي سيعيش فيها السجين المتطرف السابق⁴ ؟

وبشكل عام تتقاسم كل البرامج ذات العلاقة بالتوقي من التطرف العنيف هدفا واحدا يتمثل في تقليل خطر إعادة الاخرط في صفوف المجموعات السلفية التكفيرية. لكنها تختلف في كيفية تحقيق ذلك.⁵

وحسب الامين العام للأمم المتحدة: «لا تكفي محاربة الإرهاب ولكن يتعين أيضا أن نمنع التطرف العنيف في الوقت الذي نكون حريصين فيه على عدم اتخاذ خطوات لا تؤدي سوى إلى توليد السخط والاستبعاد اللذين يتغذى عليهما التطرف».⁶

وتمثل تقييم المخاطر والاحتياجات لإيجاد الاستراتيجيات والبرامج الملائمة المرحلة الاولى لإبعاد سجناء التطرف عن الاعتقاد بأن أيولوجيتهم يجب أن تدفعهم لإحاق الضرر بمن لا يؤمنون بها.⁷

عرفاوي(منية)، "كيف صارت سجون تونس مفرخة للإرهاب تحقيق إستقصائي يكشف عن "مدارس" لتخريج الجماعات المتشددة من داخل السجون التونسية، وانتشار عدوى التطرف في عابرها"، ورد ب:

<http://www.correspondents.org/> (27-08-2015)

1 من ذلك الجمعية الوسطية للتوعية والإصلاح التي يرأسها عادل العلمي وجمعية علماء تونس التي يرأسها بشير بن حسن.انظر: من "إمارة" الناظور إلى "مقل" المرناقية: السجون "محاضن" لـ"تصنيع" الإرهابيين ورد ب:

<http://www.assabah.com.tn/> (21-12-2015)

2 عرفاوي(منية)، "كيف...مرجع سبق ذكره.

3 الجمعية العامة، الدورة السبعون، استراتيجية الامم المتحدة العالمية لمكافحة الارهاب ،خطة عمل لمنع التطرف العنيف ،ص-130، ص 11

4 كيف يتم نزع التطرف من الإرهابيين السابقين؟ جون هورغان، ترجمة: علاء الدين أبو زينة، ورد ب:

<http://www.alghad.com/> (15-12-2014)

5 كيف يتم نزع التطرف من الإرهابيين السابقين؟ جون هورغان، ترجمة: علاء الدين أبو زينة، ورد ب:

<http://www.alghad.com/> (15-12-2014)

6 الأمين العام للأمم المتحدة بان كي مون، "الأمم المتحدة تكشف جهودها لمنع التطرف العنيف"،

<http://www.unmultimedia.org/> (08-01-2016)

7 جوان جوزيف المسؤولة في مؤسسة الأمم المتحدة المعنية بأبحاث الجريمة والعدالة، "الأمم المتحدة تكشف جهودها لمنع

1.5. من داخل السجن

بلورت الامم المتحدة بعض الوسائل التي يمكن اتباعها تضمّنها كتيّب بشأن ادارة شؤون السجناء المتطرفين العنيفين والوقاية من التشدّد المفضي الى العنف في السجن مرتكبي جرائم التطرف العنيف. وتضمن الكتيّب عناصر عديدة منها كيفية إعادة التأهيل، وتقييم المخاطر، والتدريب الملائم لضباط السجن، وتطوير قاعدة بيانات، ومشاركة القادة الدينيين والعاملين في المجال النفسي وضمان مشاركة المعلومات بين سلطة السجن وقوات تنفيذ القانون والمحاكم، فكل هذه الأطراف يجب أن تعمل معاً.¹

2.5. بعد الافراج

الرعاية اللاحقة بعد الإفراج، بحيث لا يترك المفرج عنه من المؤسسة العقابية فريسة للعوامل التي أدت به إلى السلوك المنحرف، بل يجب العمل على إزالتها من طريقه، ومد يد العون له لإيجاد عمل². ربما تكون آلية وقائية لتجنب إعادة الانخراط، أفضل من أي إعادة تشبيك داخلي للدماغ. منح فرصة متابعة تحصيلهم العلمي لكي ينالوا شهادات جامعية. وفضلاً عن ذلك، تقيم الحكومة شراكات مع المؤسسات الخاصة لتوفير فرص العمل والتدريب والتوظيف في النهاية لهؤلاء السجناء بعد الإفراج عنهم.³ كما تكون عملية الإشراف الديني مهمة أيضاً لهؤلاء وذلك عن طريق رجال دين يحملون الفكر الديني الوسطي.

3.5. أنسنة ظروف الاعتقال

تتمثل اساساً في مساعدة النزير على التخلص من التوترات النفسية والمشاعر السلبية التي تسيطر عليه نتيجة عمليات الضبط والمحاكمة والإيداع بالسجن. فالنزير عادة تسيطر عليه أفكار ومشاعر سلبية من أنه شخص مرفوض ومغضوب عليه وأنه قام بارتكاب خطيئة ضد المجتمع، وبسبب ذلك يقع فريسة للقلق والتوتر والإحساس بالخوف والاغتراب. وقد يشعر النزير بأنه شخص مظلوم ولا يرى نفسه مذنباً، إذ يقيم سلوكه تقييماً مغايراً، ويؤدي به الشعور بالبراءة إلى العناد والتصلب في الرأي، ومقاومة النظام، ورفض التعامل مع القائمين بأمر إصلاحه وعلاجه لذلك يكون دور الأخصائي النفسي والاجتماعي بالغ الأهمية في تهيئة النزير لتقبل بيئة السجن الجديدة، ومحاولة التأقلم معها من خلال الخدمات التعليمية، والمهنية، والترفيهية، والجلسات الإرشادية لمواجهة المرحلة الانتقالية ما بين حياة السجن، والعودة إلى الحياة العادية لتقليل من ظاهرة العودة.⁴ و تطوير أداء المؤسسة السجنية⁵ من ذلك إعادة النظر في تصنيف

التطرف العنيف"، ورد بـ:

<http://www.unmultimedia.org/> (08-01-2016)

1 كتيّب بشأن ادارة شؤون السجناء المتطرفين العنيفين والوقاية من التشدّد المفضي الى العنف في السجن، مكتب الامم المتحدة المعني بالمخدرات والجريمة، فيينا، الامم المتحدة نيويورك، 2017، ص 160. ورد بـ:

https://www.unodc.org/pdf/criminal_justice/Handbook-on-VEPs-AR.pdf

2 دور المؤسسات العقابية-(التأهيل وإعادة الإدماج مع إعداد النزير نفسياً قبل الإفراج عنه مع تفعيل الدور التربوي والاجتماعي للمؤسسة، ورد بـ:

<https://droitebnzohr.wordpress.com/> (11-07-2013)

3 كيف يتم نزع التطرف من الإرهابيين السابقين؟ <http://www.alghad.com> (15-12-2014) جون هورغان، ترجمة: علاء الدين أبو زينة.

4 تكفل النفسي بنزلاء السجن، أنظر:

<http://www.tanmia.ma/>

5 كتيّب بشأن ادارة شؤون السجناء المتطرفين العنيفين والوقاية من التشدّد المفضي الى العنف في السجن، مكتب الامم المتحدة

السجون وإعادة تجهيزها وتحسين التغذية تحسين الرعاية الصحية و مكافحة الفساد.¹

الخاتمة

تمثل ظاهرة التطرف في السجون ظاهرة قديمة نسبيا عرفت عرفت عرفت اغلب السجون في العالم منذ السبعينات ولا يقتصر الامر على جماعات التطرف العنيف ذات المرجعية الاسلامية بل استخدمت ايضا من قبل جماعات ايديولوجية وسياسية اخرى... وعرفت تونس حتى قبل 2011 هذه الظاهرة التي تكثفت وتوسعت بعد الثورة خاصة اثناء حكم الترويك لاسباب وعوامل مختلفة... لذلك تكاثفت مجهود المنظمات الوطنية والدولية لمعالجة هذه الظاهرة ومن اجل التوقي من هذه الظاهرة داخل السجون ومن خارجها ايضا...

المعني بالمخدرات والجريمة، فيينا، الامم المتحدة نيويورك، 2017، ص 160. ورد بـ:

https://www.unodc.org/pdf/criminal_justice/Handbook-on-VEPs-AR.pdf

1 2 file:///C:/Users/admin/Desktop/%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%AD%D8%AB%2 المتطرفين العنيفين والوقاية من التشدد المفشي الى العنف في السجون، مكتب الامم المتحدة المعني بالمخدرات والجريمة، فيينا، الامم المتحدة نيويورك، 2017، ص 160. ورد بـ:

https://www.unodc.org/pdf/criminal_justice/Handbook-on-VEPs-AR.pdf

ملحق: نماذج من نزلاء الحق العام يدخلون السجن لارتكاب مخالفات تبدو في الغالب بسيطة تحولوا الى الفكر المتطرف العنيفة ذو المرجعية الدينية¹:

الاسم	التهمة	العقوبة	النشاط السابق	النشاط بعد السجن
مروان الدويري (امينو)	تدخين الزطلة (الغيب)	8 اشهر	مغني راب	التطوع في صفوف داعش
أحمد الرويسي	الشعوذة و النصب والاحتيال و الاتجار في المخدرات (قبل 2011)	14 سنة		أبرز قيادات التنظيم الإرهابي "شباب التوحيد" الذي يعدّ من أخطر الفروع الإرهابية لأنصار الشريعة التي أعلنت البيعة لأبي بكر البغدادي ولداعش
أيمن الحلاق	"الزنا" و"معاشره امرأة متزوجة"	ثمانية أشهر		التحق بمعسكرات تدريب الإرهابيين في درنة شرقي ليبيا .
راغب الحناشي	سرقة هاتف جوال	ثمانية أشهر		احد ابرز قيادات تنظيم عقبة ابن نافع
قاتل المشرف على زاوية بمنزل بوزلفة	قضية اخلاقية			تبنى الفكر العنيف دون ان يكون منظما في تنظيم
محمد أمين خرشاني	أودع السجن في أربع مناسبات من أجل الاعتداء بالعنف والسرقة			ذبح حافظ الأمن محمد السبوعي حادثة دويزفيل

¹ وردت هذه المعطيات الشخصية في الصحف والمواقع الالكترونية التونسية وهي معطيات قدمتها الجهات الامنية او القضائية لوسائل الاعلام وقمنا بتجميع هذه المعطيات وتصنيفها .

كمال زروق أو «شقيف»	عديد السوابق العدلية والمتعلقة بقضايا حق عام مسك وحيازة وترويج مواد مخدرة إضافة الى السرقات المتعددة	حارس بملهى ليلي بفرنسا	ثاني رجل في تنظيم أنصار الشريعة	توفي في سوريا
أحمد الرويسي	سوابقه عدلية جنحية وجنائية أخطرها مسك واستهلاك وحيازة وملكية بنية الاتجار لمادة مخدرة وتكوين عصابة مفسدين لتوريد مادة مخدرة إضافة إلى ممارسة العنف	"عراف البلاط"	ابرز قيادات انصار الشريعة	هرب من السجن أثناء الثورة
محمد العوادي شهر «الطويل»	حوكم بالسجن في ايطاليا بتهمة تدليس هياكل السيارات والبطاقات الرمادية ضمن شبكة دولية في ايطاليا	تاجر	قائد الجهاز العسكري والأمني لتنظيم أنصار الشريعة المحظور	نم استقطابه في السجن
محمد بن مختار بن ابراهيم الفرشيشي الأمير كالوتشا	تعلقت به قبل الثورة عديد من القضايا الإجرامية المدنية تسببت في دخوله السجن في أكثر من مناسبة، اتهم في قضايا تبادل العنف الشديد ومسك وحمل أسلحة إضافة الى استهلاك المخدرات		من اهم نشطاء خلية عقبة	
مراد الفرسلي		مجال التهريب	بعد الثورة برز كداعية وجاهر بانتمائيه للتيار السلفي الجهادي التحق بكتيبة عقبة بن نافع	
عبدالله الهفكي /	صاحب سوابق عدلية في قضايا حق عام		مؤسس خلية دوبريفيل	التحق بسوريا

معركة بن قردان مارس 2016: الأسرار والخفايا

Bataille de Ben Guerdane, mars 2016 : secrets
et mystères

محمد ذويب

جامعة منوبة

المقدمة

شهدت مدينة بن قردان الواقعة في أقصى الجنوب الشرقي التونسي عمليات إرهابية خطيرة كادت تؤدي إلى سقوطها تحت سيطرة أحد فروع تنظيم الدولة الإسلامية وكان ذلك خلال شهر مارس 2016، وجرى الهجوم الأكبر على المدينة فجر 07 مارس ليتواصل الكز والفز والمواجهات والإيقافات والمداهمات حتى أواخر نفس الشهر تقريبا، وقد قوبلت هذه الهجمات ببسالة منقطعة النظير من قبل قوات الجيش والأمن الوطني بمختلف تشكيلاته وبوقفة عز وبطولة تاريخية من قبل أهالي المنطقة وبتضامن تام من الشعب التونسي وبقية الشعوب الأخرى التي انبهرت أيما انبهار بنجاح التونسيين في صدّ هذا التنظيم الذي تكبد هزيمة مذلة في بن قردان رغم نجاحه سابقا في السيطرة على مدن أخرى على غرار الرقة السورية والموصل العراقية ودرة الليبية. وقد انطلقت الأحداث تقريبا منذ يوم 02 مارس 2016 بمدينة العويجا أحد ضواحي مدينة بن قردان وكانت مخطط كتيبة البتار التي هاجمت المدينة يهدف الى التمدد في اتجاه مدن أخرى كما أنّ الاختيار على مدينة بن قردان وبرجحة الهجوم خلال شهر مارس لم يكونا أبدا بطريقة اعتباطية.

1. هجوم إرهابي خطير ومباغت على مدينة بن قردان:

1.1. عملية العويجا 02 مارس 2016:

كان المنطلق الحقيقي والفعلي للأحداث والمواجهات التي شهدتها مدينة بن قردان يوم الأربعاء 02 مارس 2016، عندما توقّرت معلومات عبر اتصال هاتفي ورد على مركز الحرس الوطني بن قردان من طرف أحد رعاة الإبل في المنطقة الصحراوية المتقدمة على الحدود الليبية - مع العلم أن هؤلاء الرعاة يلعبون دورا كبيرا ومهما في مراقبة الإرهابيين وكبار المهربين وهم على تواصل كامل مع أعوان الجيش والحرس الوطني - مفاده دخول ثلاث سيارات رباعية الدفع على

متنها إرهابيين الى التراب التونسي من الناحية الصحراوية¹.

وردت هذه المكالمة عشية يوم الثلاثاء غرة مارس 2016 من طرف راعي إبل تؤكّد توغل مجموعة إرهابية على متن ثلاث سيارات رباعية الدفع داخل التراب التونسي من الجانب الليبي وأنّ أحد عناصر المجموعة المتوغلة في التراب التونسي قد قام بإطلاق النار على الراعي بينما كان يمرّ بجانبهم بسيارته التويوتا التي يبدو أنّ عناصر المجموعة قد أرادت افتكاكها منه بعد أنّ تعظّبت إحدى سياراتها فتركوها في الصحراء وواصلوا طريقهم نحو بن قردان.

أفادت مصادر أخرى مطلعة أنّ المجموعة الإرهابية كانت تتكون من 15 عنصراً، وبعد الحصول على المعلومات، قامت قوات الحرس الوطني بتمشيط المناطق الحدودية صباح الأربعاء 02 مارس 2016 وتمّ تحديد مكان تواجد هاته المجموعة بفضل الوحدات الاستعلامية التي تمكّنت من اكتشاف مخزن تابع لسلاح كلاشينكوف يحتوي على 29 طلقة نارية ملقى بأحد المسالك الفلاحية والذي يبدو أنّه قد سقط من إحدى السيارات أثناء مرورها دون التفطن اليه. وباقتفاء الآثار على المستوى الطريق المعروفة بالسعيدية وهي طريق فرعية ضيقة يسلكها عادة المهربون وتبعد 07 كيلومتر عن مدينة بنقردان، وقع التفطن إلى آثار عجلات ثلاث سيارات رباعية الدفع متوغلة في اتجاه بعض المسالك والسهول والهضاب ثم غابة زياتين تقع في منطقة حي الغندري وتحديدًا منطقة العويجاء.

توجّهت قوات الحرس الوطني بسرعة إلى عين المكان وعند وصولها تفاجأ أعوانها بارتفاع عدد الإرهابيين وبضخامة عتادهم لاسيما وأنهم كانوا يتوقعون أن يكون عدد عناصر المجموعة محدود ولكن بعد التأكّد من ارتفاع عددهم وحملهم للسلاح قامت قوات الحرس الوطني بالتراجع وطلب تعزيزات لمعاضدتها. وقد ذكرت مصادر مطلعة وقريبة من الأحداث أنّ المجموعة انقسمت إلى كوكبتين أولى متكوّنة من خمسة عناصر وأخرى من العشرة عناصر الباقية. وقد قامت المجموعة الأولى بالدخول إلى أحد المنازل ومحاولة افتكاك هاتف جوال أحد متساكنيه، كما طالب عناصرها المتساكنين بتزويدهم بالمئونة وحاولوا طمأنتهم حيث قالوا لهم أنهم ينتمون لتنظيم الدولة الإسلامية، وكان أفراد هذه المجموعة يرتدون لباساً عادياً وغير ملتحين عدا عنصر فقط كان باللباس الأفغاني وبلحية كثيفة².

وتحت طائلة الخوف فر أصحاب المنزل واحتموا بالمنازل المجاورة عندها وصلت عناصر الحرس والجيش الوطني وقامت بمحاصرة الإرهابيين. اندلعت مواجهات مسلحة وعنيفة بين قوات من الجيش والحرس الوطني وعناصر المجموعة الإرهابية المسلحة، بمنطقة حي الغندري بالعويجاء طريق بئر السلوقي التي تبعد 10 كلم على وسط مدينة بن قردان وذلك انطلاقاً من الساعة الثانية بعد الزوال لتنتهي مع الساعة التاسعة ليلاً³.

وأكد الناطق الرسمي لوزارة الدفاع الوطني المقدّم بلحسن الوسلاقي مقتل 05 إرهابيين من عناصر المجموعة الإرهابية المتسلّلة من التراب الليبي، اثنان منهما قاما بتفجير نفسيهما وثلاثة بنيران الجيش والحرس الوطني كما أصيب أمر القوة العسكرية بين قردان العقيد مراد المحجوبي

1 ذويب (محمد)، ملحة بن قردان أسرار وخفايا معركة مارس 2016، منشورات سوتيميديا للنشر والتوزيع، فيفري 2020، ص 72، 184.

2 المرجع نفسه، ص 73.

3 جريدة الصريح التونسية، العدد 5034، الخميس 03 مارس 2016، ص 09.

أثناء عملية اقتحام منزل تحصّن به الإرهابيون.¹

يبدو أن العناصر الإرهابية قد انقسمت إلى مجموعتين الأولى التي تمت مهاجمتها والقضاء عليها وتتكون من خمسة عناصر والمجموعة الثانية اختبأ عناصرها بأحد المنازل المهجورة القريبة من المنزل الذي دارت به المواجهات ويبلغ عدد عناصرها العشرة، وقد تمكنت من التخفي عن أعوان الأمن قبل أن يستغل عناصرها تجمع عدد كبير من الأهالي لشدّ أزر قوات الجيش والحرس الوطني ويندسوا بين الحاضرين وبالتالي تعذّر التفطن إليهم.

أكدت مصادر من على عين المكان أنّ السيارات المحتجزة لدى المجموعة الإرهابية هي سيارات مصفّحة يستعملها المهزّبون والإرهابيون في عمليات التهريب. وقد تمّ تهريبها من التراب الليبي، وتبيّن أنّها كانت على ملك وحدات الأمن الليبية قبل أن تتم سرقتها بعد انهيار نظام معمر القذافي. وتمّ التفريط فيها بأسعار زهيدة لكبار المهربين التونسيين ويُعرف هذا النوع من السيارات في أوساط المهربين بالأرنب نظراً لسرعتها في الصحراء وقرب لونها من اللون الرمادي وهو لون الأرنب البري. ويقوم المهزّبون بتهريب بضائعهم بواسطتها في عمليات تبادل للبضائع بينهم وبين عناصر ليبية.²

أما عن جنسيات المتسلّلين فإنّ أغلبهم تونسيون مع تواجد عناصر ليبية وجزائرية. واستشهد، خلال هذه العملية، مواطن تونسي في الثلاثينات من عمره يُدعى حسن الشهباني أصيب بطلق ناري من قبل الإرهابيين لما كان قريباً من مكان المواجهة. وقد أكدت مصادر أمنية ليبية مطلعة أنّ العناصر الإرهابية التي تمّ القضاء عليها، في بن قردان يوم 02 مارس 2016 والتي اشتبكت مع قوات الأمن والجيش التونسي كانت من ضمن المجموعة التي فرّت من غرب ليبيا تحديدا صبراتة وصرمان، التي تشهد معارك ضارية واتّجهت صوب المنطقة الحدودية العازلة خاصة بعد الهجوم الأمريكي على مدينة صبراتة الليبية.³

وكان الناطق الرسمي باسم الخارجية الأمريكية قد أعلن يوم الجمعة 19 فيفري 2016 عن مقتل الإرهابي التونسي نور الدين شوشان في غارة جوية استهدفت منزله في صبراتة الليبية من صباح الجمعة لمعاقل تنظيم "داعش" بالمدينة وأنّ طائرات أمريكية مقاتلة قامت بضرب معقل قرب صبراتة غرب طرابلس وقتلت ما يقارب 50 عنصراً من تنظيم داعش الإرهابي في ليبيا. ودعت وزارة الداخلية التونسية، في وقت سابق، إلى الإبلاغ عن نور الدين شوشان⁴ و15 عنصراً مصنفين خطيرين موزّعين في عملية سوسة الإرهابية⁵. وأكّد المصدر نفسه أنّه من المرجح أن يكون هناك تنسيق بين السلطات التونسية والأمريكية وأنّ المعطيات المقدّمة بخصوص المجموعة الإرهابية المستهدفة في صبراتة قد قدّمتها إرهابي تونسي تمّ القبض عليه يوم 02 فيفري 2016 في مدينة غار دماء على الحدود التونسية الجزائرية شمالاً.⁶

يبدو جلياً من خلال هذه المعلومات أنّ هذه المجموعة المتكوّنة أغلبها من تونسيين قد

1 جريدة المغرب التونسية، العدد 1384، الخميس 03 مارس 2016، ص 05.

2 جريدة الشروق التونسية، العدد 9008، الجمعة 04 مارس 2016، ص 13.

3 جريدة الصباح التونسية، العدد 21433، الخميس 03 مارس 2016، ص 03.

4 نور الدين شوشان هو إرهابي تونسي مصنّف خطير بدأ حياته كلاكّم ثمّ سافر إلى إيطاليا وعاد إلى تونس، وانضم إلى تنظيم أنصار الشريعة المحظور سنة 2013 شارك في عملية الذراع الإرهابية بسيدى بوزيد وتمكّن شوشان إثر ذلك من الفرار والتحق بأحد التنظيمات الإرهابية في ليبيا.

5 موقع حقائق أونلاين، 19 فيفري 2016.

تكون في علاقة مباشرة بنور الدين شوشان وأنه بعد القضاء على ذلك العدد الكبير من الإرهابيين في صبراتة ومع بواذر الحديث عن تدخل أجنبي في ليبيا للقضاء على الإرهاب، قد خيّرت العودة إلى تونس ونقل المعركة إلى التراب التونسي انطلاقاً من بن قردان، وبالتالي كانت المجموعة تسعى إلى فتح جبهة أخرى ليست بعيدة عن ليبيا تعوّض بها خسارتها المحتملة لأكثر نقاط ارتكازها في المنطقة، خاصة وأنّ الأوضاع في سوريا وفي ليبيا لم تكن على أحسن ما يرام بالنسبة لها بعد الانتصارات التي حققها الجيش السوري وحلفائه وقيامه بتحرير عدة مدن إستراتيجية كما هو الشأن أيضاً في ليبيا مع جيش القبائل والجيش الليبي بقيادة المشير خليفة حفتر.

يبدو أنّ عناصر المجموعة التي تم القضاء عليها بمنطقة العويجاء والعناصر العشرة الأخرى التي نجحت في التخفي والفرار كانت ضمن مجموعات كبيرة من الإرهابيين القادمين من ليبيا لتنفيذ مخطط إرهابي كبير كان سيهز مدينة بن قردان وشرع في تنفيذه فجر الاثنين 07 مارس 2016.

2.1 هجومات إرهابية خطيرة على مواقع حساسة من المدينة فجر 07 مارس 2016

قبل الدخول في تفاصيل الأحداث التي اندلعت فجر 07 مارس 2016، لابدّ من التأكيد على أنّ الوحدات الأمنية والعسكرية المنتشرة في مدينة بن قردان وفي كامل منطقة الجنوب الشرقي التونسي قد تلقّت تحذيرات وإشعارات ومعلومات استخباراتية تتحدث عن إمكانات فرار مجموعات إرهابية من ليبيا إلى تونس خاصة منطقة صبراتة بعد الضربة الأمريكية الأخيرة بتاريخ 19 فيفري 2016 ومع الحديث عن عزم قوى إقليمية ودولية فاعلة في المنطقة القيام باجتياح بري لليبيا أو على الأقل توجيه ضربات جوية لأهداف محدّدة تتركز فيها الجماعات الإرهابية على كامل التراب الليبي.

كانت قوات الجيش والحرس الوطني بين قردان قد كثّفت من عملياتها على خلفية تلك المعلومات، وأوقفت عنصرين إرهابيين وتم فتح تحقيق معهما وهما لسعد الماقوري ونجيب مانيطة وهو شقيق مفتاح مانيطة الإرهابي الخطير والمفتش عنه في عدة قضايا وكان ذلك ليلة 04 مارس 2016. بخصوص لسعد الماقوري فهو بائع موالح وتوابل بسوق بن قردان تظهر عليه علامات التدنّين ولكن بالتواصل مع المقربين منه أكدوا أنّه لا يبدو كونه من متبني الفكر جهادي أو تكفيري فهو شخص بشوش ومحبوب في السوق وله علاقات طيبة بالجميع ويتعامل مع الجميع مثلما تقتضيه العادات اليومية للسوق¹.

عند القبض على الماقوري ومداهمة المحل الذي يمارس فيه مهنة البقالة تم العثور على كميات كبيرة من الأسلحة والذخائر مخبأة بالبراميل التي كان يستغلّها لبيع الزيتون وبعض الصناديق الأخرى، وقد كانت المواجهة بين العناصر المهاجمة وهذا العنصر قوية فقد حاول مواجهة عناصر الأمن والفرار لكن تم القبض عليه وأخذته للتحقيق. كما تم في نفس الليلة القبض على نجيب مانيطة شقيق مفتاح مانيطة وجلبه للتحقيق صحبة شقيقته التي أخلّي سبيلها عد ثبوت براءتها فيما تم الاحتفاظ بنجيب ونقله من الغد صحبة لسعد الماقوري إلى تونس العاصمة للتحقيق معهما وعلى مستوى منطقة «الواحيّة» طريق مدنين، حاول نجيب مانيطة الاعتداء على سائق سيارة الحرس عبر خنقه «بالكالة - مينوت» وتمكّن من قلب السيارة لكن من ألطاف الله أنّ إصابات الأعوان كانت خفيفة ولم يتمكّن العنصران الإرهابيان الخطيران من

الفرار وتمّ إسعاف الأعوان وأخذ مانيطة والمأقوري للتحقيق.¹

يبدو من خلال المعلومات والأبحاث أنّ عملية إيقاف نجيب شقيق القيادي بالتنظيم مفتاح مانيطة قد أربكت المجموعة التي كانت تستعدّ للهجوم على مدينة بن قردان، وذلك لأنّ عناصر المجموعة تعي جيدا أنّ التحقيق مع نجيب مانيطة قد يكشف المخطط بالكامل ولذلك حاول نجيب قلب سيارة الأمن والفرار أو الموت، وهو ما يعني أنّ هذا العنصر في حوزته معلومات مهمّة ويخشى التحقيق معه ممّا من شأنه أن يكشف خطورة المخطط المزعوم تطبيقه في بن قردان. لذلك قرّرت المجموعة تقريب الهجوم زمنيا أي التسريع بتنفيذه حيث سيثبت بحثنا هذا فيما بعد أنّ الهجوم كان مبرّجا لفجر 20 مارس 2016 وليس 07 مارس.

انطلقت الأحداث في ساعات الفجر الأولى وتحديدا مع الساعة الرابعة ونصف من صبيحة الاثنين 07 مارس 2016 وانتهت المواجهات المباشرة تقريبا مع الساعة العاشرة صباحا، لينتهي الهجوم بالفشل في اقتحام مقرات السيادة والسيطرة على المدينة بفضل الأداء المشرف والبطولي والفتنة الكبيرة والجاهزية العالية للقوات المسلحة والأمن والحرس الوطنيين والتفاف مواطني وأهالي بن قردان حولهم ودعمهم اللامشروط واللامتناهي لهم من أجل الذود عن المدينة وحمايتها وتواصلت المواجهات بطريقة متقطعة طوال اليوم.

شارك في هذه الهجمات ما بين الـ 80 و 120 عنصرا من المنتسبين لإحدى فروع الدولة الإسلامية في العراق والشام داعش، حسب تقديرات مصادر رسمية من الإدارة العامة للحرس الوطني.² وأكّدت ذات المصادر أنّ المهاجمين قاموا بتقسيم أنفسهم إلى خمس مجموعات قامت بمحاولات للهجوم على المدينة من 3 أو 4 اتجاهات مختلفة واستهدفت أولا منطقة الحرس الوطني ثم الثكنة الحدودية وثكنة وحدات التدخل والثكنة العسكرية والمعتمدية والمستشفى المحلي ومركز الأمن العمومي للحرس الوطني والاستعلامات إلى جانب بلدية بن قردان وأنّ المخطط استهدف هاته المراكز الحساسة في نفس الوقت، وبطريقة مترامنة لكن الوحدات الأمنية والعسكرية كانت متأهبة وفي حالة استنفار وقامت بعمليات التصدي والمواجهة بأخف الأضرار بفضل الاستعلامات والعمل الاستخباراتي والمتابعة المستمرة للتطورات في ليبيا.³

هذا وقد قامت عناصر إرهابية أخرى باقتحام منازل عدد من الأمنيين وقتل رئيس فرقة مكافحة الإرهاب عبد العاطي عبد الكبير وهو أصيل بن قردان ويبلغ من العمر 32 سنة واعتراض عون الديوانة حسين المنصوري وقتله، إضافة إلى إطلاق النار بصفة عشوائية على عدد من المواطنين ممّا أدّى إلى استشهاد وإصابة عدد منهم مع القيام بجولات داخل مختلف أحياء المدينة على متن سيارات رباعية الدفع وباستخدام مضخّات صوت تدعو الأهالي في بن قردان إلى التمرّد على الأمن والجيش ومساندة المهاجمين الذين كانوا يكتّبون بصوت عال ويؤكدون انتماءهم للدولة الإسلامية، كما حاولت عناصر المجموعة المهاجمة طمأنة الأهالي بأنّها ستسمح لهم بمواصلة حياتهم وتجارتهم بطريقة عادية.⁴

ووصلت التعزيزات العسكرية والأمنية الكبرى إلى مدينة بن قردان من عدة مناطق من الجمهورية خاصة من جرجيس ومدنين وجربة وتطاوين وقابس، فتواصل تبادل إطلاق النار

1 نفس المرجع، ص 79.

2 جريدة الصريح التونسية، العدد 5039، الثلاثاء 08 مارس 2016، ص 04.

3 المصدر نفسه.

واستغلّ الإرهابيين سيارة إسعاف، تمّت سرقتها من المستشفى، وسيارات رباعية الدفع للهجوم ثم محاولة الفرار والتخفي وتغيير مواقعهم لاحقا. وقد تمّ تعزيز هذا الأسطول الأمني بغطاء جوي للإسناد والتوجيه، وهو ما دفع عدد كبير من الإرهابيين إلى التفرّق والابتعاد عن المجموعة وتبادل إطلاق النار مع الأعوان على طريقة حرب الشوارع، إلا أن القوات الأمنية والعسكرية سرعان ما سيطرت على الوضع رغم استشهاد عدد من عناصرها من بينهم عونان بالفوج الوطني لمكافحة الإرهاب وإصابة آخرين في عمليات أمنية مختلفة بمناطق المعمرات والعامرية وجلال والخروبة والطابعي والغرياني ووسط المدينة وتحديدا على مقربة من مركز حرس المرور حيث تمكّنت قوات الجيش والأمن من القضاء على عشرات الإرهابيين إثر ملاحقتهم في أرجاء المدينة. كما تم القضاء على مجموعة إرهابية أخرى إثر تفجير منزل تحضنت به عناصرها وحاولت من خلاله إطلاق النار على قوات الحرس والجيش الوطنيين¹.

أكدت مصادر أخرى أنّ عنصرا إرهابيا قام بإطلاق النار على بعض المواطنين العزل وأنّ الإرهابي كان يصرخ: «نحن قادمون يا كفار» كما قام الإرهابيون بدوريات وسط المدينة وأوقفوا بعض المارة مطالبين إياهم بالاستظهار ببطاقات هوياتهم وكانوا يأمرّون الجميع بالانبطاح أرضا والتكبير².

سادت مدينة بن قردان منذ فجر الاثنين 07 مارس 2016، وعلى مدى يومين متتاليين حالة من الركود التام بعد الهجمات الخطيرة الأخيرة. وهي المدينة التي عرفت بكثافة الحركة فيها نظرا لطابعها التجاري وصبغتها الحدودية بما أنّها تتمثّل معبرا للبيين والتونسيين على حد سواء، إذ لم يتم فتح الدكاكين ولا المؤسسات الحكومية ولا المحلات التجارية المنتشرة بكثافة في المدينة وهو ما أحدث فراغا كبيرا في المدينة التي أصبح يلقّها الصمت والسكون الذي يقطعه بين الفينة والأخرى صوت السيارات والطائرات وأزيز الرصاص.

وتمكّنت قوّة الجيش والحرس الوطني من القبض على عدد كبير من الإرهابيين بعضهم جرحى، وحجز كميات كبيرة من الأسلحة الحربية منها أسلحة كلاشينكوف وقنابل آر بي جي وبنادق صيد ومخازن ذخيرة سلاح مختلفة ورمّانات يدوية وصواريخ ستينغر وألغام وغيرها من الأسلحة وأزياء أمنية وعسكرية بعضها كانت بحوزة الإرهابيين والموقوفين وأخرى وقع العثور عليها داخل ثلاث مخازن للجهة³.

واستنادا إلى بلاغ مشترك بين وزارتي الداخلية والدفاع الوطني - صدر عشية يوم 07 مارس- فإن حصيلة الشهداء من أبناء المؤسسات الأمنية والعسكرية ومواطنين عاديين بلغت 18 شهيدا إضافة إلى 13 جريحا، فيما بلغت خسائر الإرهابيين الـ 36 قتيلا، وتم القبض على 07 آخرين.

وكانت جنسيات المهاجمين وحسب اعترافات الموقوفين أغلبهم من التونسيين مع وجود بعض العناصر من الجزائر وليبيا والتونسيون هم من العناصر التكفيرية التي تحوّلت إلى بن قردان من كل جهات البلاد وخاصة من منطقة الجبل الأحمر بالعاصمة وأيضا من الكاف وسيدي بوزيد وتطاوين ومدنين وبن قردان كان بعضهم مستقرا في ليبيا وتسلسل إلى تونس بعد الضربة على مدينة صبراتة التي جرت بتاريخ 19 فيفري 2016.

1 جريدة الصريح التونسية، العدد 5041، الخميس 10 مارس 2016، ص 06.

2 جريدة المغرب التونسية، العدد 5039، الثلاثاء 08 مارس 2016، ص 06.

وحسب تحقيق ميداني قمت به في علاقة بالعناصر أصيلة بن قردان المشاركة في الهجوم وحسب معلومات أمدني بها الأهالي فإن بعض عناصر المجموعة كانت لا تظهر عليها علامات تبني الفكر الجهادي وكانت تتحرك بصفة عادية داخل المدينة ومن بين هؤلاء لسعد الماقوري الموقوف ليلة 04 مارس 2016 وهو صاحب محل لبيع البقالة والمواالح في وسط سوق بن قردان كما ورد ذلك سابقا. ولطفي كردي وهو متمتع بالعمفو التشريعي العام يشغل في سوق الصرف في وسط المدينة، والحبیب ضیف الله متمتع هو الآخر بالعمفو التشريعي العام تم انتدابه في 2012 صلب وزارة النقل ورفض الالتحاق والعمل بها. إضافة إلى لطفي موسى عون وهو متمتع أيضا بالعمفو التشريعي العام ويشغل قيّم في معهد بن حزم بن قردان، وخليفة الشويخي ممرض بالمستشفى المحلي بالمدينة. إضافة إلى أنه كان من بين المهاجرين صاحب محل للحلاقة قبالة ثكنة جلال كان الجنود يترددون عليه للقيام بعمليات حلاقة دون أن يتسرّب إليهم الشك في أنه عنصر إرهابي خطير¹.

وأكدت مصادر أخرى أنّ مفتاح مانيطة كان هو قائد العملية حيث كان أثناء الهجوم على منطقة الشرطة يتقدّم ويكبّر «الله أكبر، الله أكبر» وكانت بقية المجموعة تردد وراءه وحاول اقتحام مركز الشرطة لكنه سقط هناك وتم القضاء عليه من أحد أفراد عناصر الشرطة الذي استهدفه بإصابته مباشرة في مستوى العين وعند سقوطه توجه إليه أحد عناصر المجموعة وهو يصرخ: «يا أبو محمد أش بيك؟؟» يبدو أنّ كنية مانيطة كانت «أبا محمد» كما ناداه عنصرا آخر: «يا خال قوم أش بيك؟» وهذا النداء بصفة الخال يؤكد الخطوة التي يتمتّع بها الرجل داخل المجموعة لأنّ كلمة «خال» تعني نوع من التقدير والاحترام والهبة والوقار.

لما قام الأمنيون بالاقتراب من جثة مانيطة وتفتيشها عثر لديه على سلاح من نوع كلاشنكوف إلى جانب المخزن الذي بجوزته ورمانتين. وقد كان هاتفه الجوال يرن إذ وصلته في تلك اللحظة رسالة قصيرة. وهو ما يؤكد أنّ هذا الإرهابي كان يتولى عملية التوجيه والتنسيق بين عناصر المجموعة لاسيما وأنّه بعد مقتله تراجعت بقية العناصر وحاولت التخفي والفرار وكانت حادثة القضاء على مانيطة بمثابة قطع رأس الأفعى والضربة التي قسمت ظهر المجموعة وأجهضت بالتالي السيناريو الدموي الخطير الذي كانوا يريدون جر بلادنا إليه.

وأكد نفس المصدر أنّ الإرسالية التي وصلت إلى هاتف مفتاح مانيطة لحظة القضاء عليه كانت تحمل النص التالي: «أصبر هاهي جاييتك تعزيزات من جرجيس وأخرى من ظهرة الخص» وهي رسالة واردة من ليبيا فقام رئيس خلية الحرس الوطني بتسليم الهاتف والرسالة إلى وحدات الشرطة².

ومن العناصر الأخرى المؤثرة في التنظيم والتي شاركت في الهجوم ولكنه تكتمن من الفرار من المعركة يوم 07 مارس ليتم إيقافه لاحقا وتحديدًا يوم 13 ماي 2016 عادل الغندري المكلف بتهريب الأسلحة والعناصر الجهادية وقد اعترف بعد القبض عليه أنّه كان وراء إيصال السلاح إلى الإرهابيين في عمليتي باردو التي جرت في 18 مارس 2015 وعملية الامبريال في سوسة 27 جوان 2015 إضافة إلى إيصال السلاح حتى للمجموعات الإرهابية المتمركزة في الشعاني وكان مكلفًا من قلب العناصر الإرهابية بجلب أجهزة التبريد والثلاجات القديمة لاستغلالها في تخزين الأسلحة حتى

1 ذويب (محمد)، ملحة بن قردان أسرار وخفايا... نفس المرجع، ص 90.
2 جريدة الصريح التونسية، العدد 5046، الثلاثاء 15 مارس 2016، ص 04.

تبقى صالحة لمدة طويلة.

أثناء الهجوم غادر عادل الغندري غادر مسرعا وهو يصيح: «خسرنا ... خسرنا هريوني... فشل المخطط وتصدّنا مَلّي شفناه» وكان قد اختفى عن الأنظار منذ تلك اللحظة مباشرة بعد ذلك إلى أن تأكد أنه غادر ونجح في التسلل نحو التراب الليبي وحسب شهود عيان فقد تمّ نقله عبر سيارة تحمل لوحة منجميّة ليبية حسب نفس المعطيات والمعلومات التي تحصلت عنها الجهات الرسمية وبعودته إلى بن قردان وقع إيقافه في شهر ماي 2016.

طرحَت هذه الأحداث والمجريات المتسارعة في ظرف ساعات قليلة عدة أسئلة حول المخطط الذي حاول الإرهابيون تنفيذه وأيضا حول اختيار المكان والزمان.

2. مخطط إرهابي خطير تقف وراءه كتيبة البتار

1.2. مخطط كبير للسيطرة على المدينة والتمدد الى مدن أخرى قريبة

حسب مصادر أمنية رفيعة المستوى فإن عمليات أمنية واستخباراتية توفرت إثر عملية صبراطة بليبيا والتي جرت بتاريخ 19 فيفري 2016 تؤكد إمكانية دخول عدد من العناصر أو المجموعات الإرهابية إلى مدينة بن قردان. وقد أكدت مصادر مطلعة أنّ هذه المعطيات تحسّلت عليها السلطات التونسية في إطار التعاون الأمني والاستخباراتي المشترك مع الولايات المتحدة الأمريكية التي قامت باستهداف معسكر صبراطة بناء على معطيات أمّدتّها بها السلطات التونسية قبل مدة بعد القبض على عنصر إرهابي تونسي بمدينة غار الدماء بولاية جندوبة.²

وقد اعترف هذا العنصر الإرهابي الخطير أنه تدرب في معسكر جهادي في مدينة صبراطة تحت قيادة نور الدين شوشان، وقد أمّدت السلطات الأمريكية نظيرتها التونسية بعد ضربة صبراطة بمعلومات مفادها وجود مخطط إرهابي يستهدف مدينة بن قردان في محاولة للسيطرة عليها وذلك من خلال شن هجمات متزامنة على أماكن حساسة بالمدينة دون تحديدها ثم تسهيل دخول عدد كبير من الإرهابيين خاصة منهم التونسيين من ليبيا، خوفا من الضربة العسكرية المنتظرة هناك والتي كانت عدة قوى دولية تستعد لتنفيذها ولكن لم يتم تحديد موعد الهجوم.

وأولت السلطات الأمنية والعسكرية هذه المعلومات الأهمية اللازمة وأجرت على ضوءها تحريات مكثّفة تمكّنت من خلالها من إيقاف عدّة عناصر خطيرة على غرار نجيب مانيطة ولسعد الماقوري وإحباط محاولة دخول بعض الإرهابيين القادمين من ليبيا إلى المدينة على غرار ما جرى يوم 02 مارس 2016 في منطقة العويجاء، إضافة إلى عمليات تمشيط واسعة ومراقبة مكثّفة للحدود وبالتوازي مع ذلك توقّرت معطيات إضافية عن تواجد الإرهابيين الخطيرين مفتاح مانيطة، وهو أصيل مدينة بن قردان من مواليد غرة فيفري سنة 1977 وعادل الغندري من مواليد 06 جوان 1968، وهو أصيل بن قردان أيضا وكذلك معز الفزاني وهو عنصر خطير جدا ومطلوب دوليا من مواليد 23 مارس 1969 وهو أصيل منطقة الزهروني بتونس العاصمة، في مدينة بن قردان استعدادا لتنفيذ عمليات إرهابية بالجهة وهو ما دفع وزارة الداخلية لإصدار بلاغ للتفتيش عن هاته العناصر الخطيرة وغيرها منذ يوم السبت 05 مارس 2016.³

1 ذويب (محمد)، ملحمّة بن قردان أسرار وخفايا... نفس المرجع، ص 92.

2 نفس المرجع، ص 75.

3 جريدة الصباح التونسية، العدد 21438، الثلاثاء 08 مارس 2016، ص 04.

ومفتاح مانيطة هو أخطر العناصر الإرهابية على الإطلاق، وهو قائد الهجمة على بن قردان وكان من المبرمج أن تقع مبايعته أميرا للمدينة في حالة سقوطها بأيدي التنظيم كما ستؤكد الأبحاث والتحقيقات فيما بعد رغم أنه كان هناك خلاف داخل التنظيم بينه وبين محمد الكردي وجوهر الخلاف هو من يتولى الإمارة بعد انحاز المخطط. ومانيطة كما أسلفنا الذكر أصيل مدينة بن قردان من مواليد غرة فيفري 1977، تم القبض عليه سنة 2008 بتهمة تكوين خلية إرهابية واستهداف البلاد وتمتع بالغفو التشريعي العام بعد 2011 ليثبت في سنة 2014 تورطه في عمليات إرهابية، وقعت في تونس قبل أن يلتحق بالتراب الليبي ويبدأ تنظيم الدولة الإسلامية هناك.

أما عادل الغندري فهو معروف بين قردان بتهريبه للممنوعات وكان شابا مقبلا على الحياة لا علاقة له بالإرهاب إلى حدود أواخر 2014 عندما استقطبته الجماعات الإرهابية للتعامل معه كمهرب يحكم خبرته بالتهريب ومعرفته بمسالكه وبحكم علاقته المتقدمة بكنز المهربين الليبيين فتعامل مع المجموعات الإرهابية عبر التعاون معهم ومساعدتهم على تهريب الأسلحة والعناصر الإرهابية بمقابل.

أما معز الفزاني فهو عنصر خطير وقد أكدت الأجهزة الأمنية تورطه في تسفير عديد الشباب التونسيين من الأحياء الشعبية المحيطة بتونس العاصمة إلى بؤر التوتر خاصة في سوريا وليبيا. وهو من الضالعين في هجوم باردو الإرهابي وأكد بعض الذين وقع القبض عليهم من الإرهابيين أثناء التحقيق أنّ الفزاني اجتمع بهم في منطقة «الجميلة» بين قردان حيث قاموا بالتنسيق معه حول تفاصيل المخطط بالكامل وأمدّهم بمجملّة من النصائح والتوصيات والمعلومات الدقيقة وحسب مصادر رسمية فإنّ معز الفزاني لم تتم تصفيته يوم 07 مارس بل تمكن من الهروب والتخفي قبل أن تعلن السلطات الإيطالية، يوم 14 نوفمبر 2016 إلقاء القبض عليه في السودان بناء على مذكرة توقيف دولية صادرة عن القضاء الإيطالي تدينه بالإرهاب¹.

وقد تم إلقاء القبض على الفزاني في العاصمة السودانية الخرطوم بموجب مذكرة توقيف دولية، بعد حكم قضائي صادر ضده من محكمة ميلانو سنة 2014 يقضي بسجنه 5 سنوات و8 أشهر، بتهمة تشكيل عصابة إجرامية ذات أهداف إرهابية، بعدما ثبت قيامه بأنشطة تجنيد لصالح تنظيم داعش في إيطاليا وتم تسليمه إلى تونس في 23 ديسمبر 2016².

كان المخطط إذا يستهدف الهجوم على المدينة صبيحة 07 مارس 2016 والسيطرة على مفاصلها والأماكن الحساسة فيها، وتفيد معلومات أخرى أنّ الإرهابيين كان من المبرمج أن يكون هجومهم يوم الأحد 20 مارس 2016 لكن القبض على نجيب مانيطة شقيق مفتاح مانيطة ليلة 04 مارس جعل المجموعة تسرّع في الهجوم خشية انكشاف المخطط بالكامل في صورة اعتراف العنصر الموقوف الذي يبدو أنه على علم بكامل حيثيات المخطط وسيناريو الهجوم مع العلم أن 20 مارس يتزامن مع ذكرى عيد الاستقلال وللجماعات الإرهابية موقف من استقلال البلاد التونسية.

من جهة أخرى يبدو أنه كان هناك انشقاق داخل المجموعة التي تزعم القيام بالهجوم، هذا الانشقاق يبدو أنه في مستوى رأس التنظيم وتحديدًا على مستوى القيادة حيث كان هناك اختلاف بين من يتولى منصب الإمارة بعد أن تقوم المجموعة بالسيطرة على المدينة مثلما كان مخططا

1 Le Figaro, 14 Novembre 2016.

2 موقع حقائق أونلاين، الأحد 29 ديسمبر 2016.

لذلك فهناك شق ويبدو أنه الأغلب يدعم تولّي مفتاح مانيطة منصب الأمير فيما يدعم شق آخر أقلّي نسبيا تولي محمد الكردي هذا المنصب الحساس وكان من المبرمج أن يكون مقر معتمدية بن قردان هو مقر المحكمة الشرعية وأن يتولى حسن بوصبيح منصب القاضي الشرعي لإمارة بن قردان في صورة نجاح المخطط.¹

وجاء في اعترافات أخرى أنّ المجموعة المهاجمة كان عدد عناصرها يبلغ 130 عنصرا²، وكانت تنوي السيطرة على بن قردان ثم المرور فيما بعد إلى مدن أخرى قريبة منها فقد ورد في الاعترافات ذكر رمادة والبرمة وذهيبة وهي مدن تابعة لولاية تطاوين وليست بعيدة عن بن قردان إضافة إلى أنها مناطق حدودية تمكّن من العبور نحو ليبيا والجزائر ينتشر فيها التهريب بكثافة وبها ثروات طبيعية مهمة. في المقابل ورد رقم آخر بخصوص عدد العناصر التي شاركت في العملية حيث نشرت صفحة على شبكة التواصل الاجتماعي تحمل اسم "قوة الردع الخاصة" فيديو مدته سبع دقائق تضمّن تهديدات تونسي ينتمي لتنظيم داعش الإرهابي تحدث فيه عن مخطط التنظيم لمهاجمة مدينة بن قردان في الجنوب التونسي والسيطرة عليها باستخدام مفخّخات وسيارات مسلّحة وبمشاركة 200 شخص من التابعين للتنظيم.

وكشف الإرهابي صاحب الفيديو وهو محمد بن محمد بن محسن الغربي البالغ من العمر 25 سنة مكنّى بـ "أي زيد" وأصيل تونس العاصمة، عن طريقة تنقله إلى ليبيا وتحديدًا إلى "صبراتة" من خلال التهريب عبر الصحراء رفقة تونسيين آخرين وقال إنه لدى وصوله إلى ليبيا تم نقله إلى مكان يطلق عليه "ورشة التمساح" يشرف عليها شخص، تونسي الجنسية، يدعى نور الدين. من المؤكد أنه نور الدين شوشان. يقوم باستقدام التونسيين إلى ليبيا. وقد صدر هذا الفيديو في شهر فيفري 2016³ أي قبل هجوم 07 مارس ويبدو أن السلطات التونسية لم تأخذ هذا الفيديو بعين الاعتبار ولم توليه الأهمية التي يستحق.

خلاصة القول أنّ هذا المخطط الكبير الذي يراد من وراءه السيطرة على مدينة بن قردان وفصلها عن تونس واستعمالها كنقطة ارتكاز للمجموعات الإرهابية سواء في تونس أو في ليبيا أو الجزائر لم يكن وليد اللحظة ولم يقع التخطيط له مؤخرا، حيث سبق أن أعلنت عدة تنظيمات إرهابية عن رغبتها في إعلان بن قردان إمارة. كما تم الإعداد له عبر جلب كميات كبيرة من الأسلحة من ليبيا وتخزينها في عدة مخازن في مدينة بن قردان وفي غيرها من المناطق بالبلاد التونسية. ويبدو من معلومات واردة في اعترافات بعض الموقوفين أنّ الإرهابي أحمد الرويسي هو من خطط للعملية كما ورد في اعترافات عبد الناصر السليماني، الذي تم إيقافه يوم 09 مارس، كما يبدو أنه هناك بعض العناصر الإرهابية التي كانت تنتظر الأوامر على الحدود للدخول من ليبيا إلى تونس وكان عدد هذه العناصر يقارب 55 عنصرا.⁴ مع العلم أنّ كتيبة البتار الإرهابية هي التي تقف وراء تنفيذ هذا الهجوم.

2.2. كتيبة البتار هي التي نفذت الهجوم الإرهابي على مدينة بن قردان

في علاقة بالكتيبة التي تقف وراء الهجوم أو التي شنت عناصرها الهجوم يوم 07 مارس 2016

1 ذويب (محمد)، ملحة بن قردان أسرار وخفايا... نفس المرجع، ص 95.

2 جريدة آخر خبر التونسية، الثلاثاء، 29 مارس 2016.

3 صحيفة المصدر التونسية الإلكترونية، 24 فيفري 2016.

4 جريدة الصريح التونسية، العدد 5041، الخميس 10 مارس 2016، ص 06.

على مدينة بن قردان، فقد أكدت التحقيقات والمصادر الأمنية والقضائية أنَّ ما يعرف بكتيبة البتار الموالية لداعش والتي تقف وراء هجومي سوسة وباردو هي التي تقف وراء الهجمات المتزامنة على مدينة بن قردان، والتي من أبرز قادتها الإرهابي الخطير نور الدين شوشان الذي قُتل في صرّاطة يوم 19 فيفري 2016، فيما يعتبر الإرهابيون مفتاح مانيطة الذي قتل أثناء المواجهات وعادل الغندري والمعز الفزّاني اللذان نجحا في الفرار من المواجهات قبل أن يتم إيقافهما لاحقا، هما المنسّقين الرئيسيين لهاته الهجمات إضافة إلى إرهابي خطير تردد اسمه بكثافة أثناء التحقيق مع الموقوفين وهو المسمى أيمن الوهراني، والذي قد يكون انظمّ سابقا إلى إرهابي الشعاني وهو عنصر مصنّف خطيرا جدا يحمل الجنسية الجزائرية وهو من قيادات الكتيبة والذي اختفى على الأرجح من بن قردان وقد يكون تمكّن وفق المعطيات المتوفرة من الفرار إلى ليبيا بعد تسلله منها إلى بن قردان في السابق.¹

وكانت مؤسسة "البتار" الذراع الإعلامي لتنظيم "داعش" الإرهابي قد أعلنت في بيان لها عن تبيينها لهجوم بن قردان وأصدرا بيانا تبنت فيه العملية وذلك بتاريخ 09 مارس 2016، في إصدار بثته مؤسسة تابعة للتنظيم، تحت مسمى «تونس ومعركة العقيدة»، التي هدّد فيها التنظيم رغم إشارته غير الصريحة إلى فشله في هذه المحاولة إلى نيته في تصعيد العمليات التي تستهدف تونس في المستقبل.

وقال البيان الذي نشرته مؤسسة «البتار» الإعلامية التابعة لداعش على مواقع التواصل أن: «معركة العقيدة أگدت أنها بداية الحرب التي لا هوادة فيها، وتُمثّل جزء يسيراً من الفاتورة الباهظة التي يجب على تونس أن تدفعها»، داعياً الخلايا النائمة إلى التحرك، مشيراً إلى أن: «الساكر وقفوا في طريقهم الذي سلكوه، ولذلك هم وكل من يقف في صفهم سيكون هدفاً للسكاكين».²

وكان لافتاً أن تنشر البتار هذا البيان على عكس البيانات السابقة التي كانت تنشرها مؤسسات أخرى، ويشير ذلك إلى علاقة المؤسسة بالكتائب التي تحمل نفس الاسم «كتائب البتار»، التي تضم أكثر الليبيين تطرفاً في سوريا في صفوف داعش الذين أسسوا هذه الكتائب بقيادة الليبي وليد الجيلاني الذي قتل في معركة عين العرب في سوريا في أواخر نوفمبر 2014، التي توسعت لاحقاً لتضمّ المقاتلين التونسيين الذين تحوّلوا إلى سوريا، قبل أن تبدأ عودة الليبيين والتونسيين إلى ليبيا، بعد اتخاذ قرار تأسيس إمارة داعشية فيها.

وكتيبة "البتار" أو "الحفاة" تُعتبر من أشرس كتائب تنظيم الدولة الإسلامية، إذ توزّطت في أعمال قتل وذبّح وأسر واغتيال للعشرات من عناصر البشمركة في كركوك بالعراق، وقد أعلن عن تأسيسها في سوريا أواخر سنة 2012 على يد ليبيين قاتلوا نظام القذافي ثم التحقوا بسوريا لمقاتلة نظام بشار الأسد وقد أعلن عن ذلك في شريط مصور وجه المتحدث فيه شكرا خاصا لجمعيتين خيريتين في ليبيا هما «جمعية شهداء مصرّاطة» و «جمعية شهداء حمزة» لدورهما في تمويل الكتيبة ودعمها وقد حظي صلبها التونسيون والليبيون بمناصب قيادية وكلفوا بمهام حساسة على اعتبار أن مؤسس هاته الكتيبة هو الليبي وليد الجيلاني.

وتركز نشاط كتيبة البتار في البداية في ريف اللاذقية ولكن منذ أن بايعت داعش في 2013

1 جريدة الصباح التونسية، العدد 21440، الخميس 10 مارس 2016، ص 04.

2 جريدة الصباح التونسية، العدد 21447، الخميس 17 مارس 2016، ص 10.

بدأت عناصرها تنتقل بين المحافظات والمدن وفق ما يقتضيه سير الحرب وحسب المهمات التي توكل لهذه العناصر، ولعب مقاتلوها دورا بارزا في معارك المنطقة الشرقية لسوريا بين تنظيم داعش وجبهة النصرة وأحرار الشام في إطار صراع المجموعات الإرهابية فيما بينها لبسط نفوذها في الشرق السوري، إذ كان دخولها على الخط مؤثرا في حسم الصراع لصالح تنظيم الدولة الإسلامية ضد الفصائل الإرهابية الأخرى. ووجهت إلى الكتيبة اتهامات كثيرة بارتكاب مجازر وحشية وعمليات الذبح والاغتيال والتعذيب حتى من قبل فصائل إرهابية متشددة أخرى ومن أشهر عملياتها اغتيال أمير جبهة النصرة في ادلب أبو محمد الفاتح وتعذيب معتقلي الفصائل المسلحة في دير الزور بأساليب غاية في الوحشية.

وتفيد عدة معطيات أن العناصر التي تتولى حراسة قيادات داعش أغلبها تنتمي لهذه الكتيبة وقد أوكلت إليها هذه المهمة الحساسة نظرا للثقة الكبيرة التي تحظى بها عناصر هذه المجموعة وأيضا للشدة والشجاعة والقدرات القتالية العالية التي يتمتع بها عناصرها. كما عُرفت عناصر هذه الكتيبة بالشدة والقساوة والإجرام وكثرة الانتحاريين في صفوفها وساهمت في استيلاء داعش على عديد المدن والبلدات السورية ثم كانت في طليعة القوّات التي دخلت الفلوجة والرمادي ثم الموصل، ثم شاركت في إسقاط كركوك واختطاف البشمركة والسيطرة على أكبر حقل نفط فيها وهو حقل خباز قرب كركوك في جانفي 2015.

ولكن بعد تشديد الضربات السورية والروسية والأمريكية على التنظيمات الإرهابية في سوريا وبداية تضيق الخناق عليها خيرت بعض عناصرها خاصة من التونسيين والليبيين الانتقال إلى ليبيا وإعادة تشكيل التنظيم هناك وقد نجحت في استقطاب عدد كبير من الشباب وحتى في دمج تنظيمات أخرى وكتائب وميليشيات صغيرة العدد واستيعابها صلب كتيبة البثّار التي استعادت قوتها وبسطت نفوذها في عدة مدن ليبية مثل صبراتة ودرنة، وقد تبوء التونسيون مناصب ومهام قيادية وحساسة في التنظيم وسيطروا عليه.

وكان من ضمن قيادات هذه الكتيبة التونسيون ياسين العياري وجابر الخشناوي منفذي عملية باردو مارس 2015 ويحي الغزالي وهو تونسي مقيم في ليبيا ابن عقيد سابق في الجيش التونسي، كان مشرفا وخططا لعمليتي باردو وسوسة إضافة لسيف الدين الرزقي منفذ عملية الأمبريال في سوسة وسيف الدين السندي أحد المخططين لنفس العملية. ومن قياداتها التونسيين أيضا نور الدين شوشان الهالك في 19 فيفري 2016 ومفتاح مانيطة ومعز الفزّاني وعادل الغندري المشاركين في عملية بن قردان. وكانت وكالة الأنباء الليبية قد أصدرت بلاغا في أكتوبر 2015 يتضمن قائمة ب 44 عنصرا تونسيا صنفتهم من الخطيرين ينتمون إلى هذه الكتيبة في ليبيا من بينهم المعز بن عبد القادر بن أحمد الفزّاني ونور الدين شوشان ومفتاح بن محمد بن حسين مانيطة².

وقد أحبطت وحدات الأمن والجيش التونسي سابقا أكثر من عملية كانت تزعم هذه الكتيبة تنفيذها في تونس، وذلك بعد التحقيق مع العناصر الموقوفة وجاءت المنشآت الأمنية والوحدات السياحية على رأس الأهداف المرصودة من قبل التنظيم. وشعار الكتيبة هو "بالذبح جنّاكم"، وقد خطط عناصرها ونفذوا عدة أعمال إرهابية بارزة في عدد من البلدان على غرار تونس وسوريا وليبيا والعراق، وحتى فرنسا، إذ كشف مصدر أمني غربي أنّ العقل المدبر لهجمات

باريس 13 نوفمبر 2015 هو "عبد الحميد أبا عود" (09 أبريل 1987 - 18 نوفمبر 2015) هو بلجيكي من أصل مغربي، يُشتبه بقيامه بالتخطيط لعدة هجمات مسلحة في بلجيكا وفرنسا وهو أمر مليشيا متشددة تسمى كتيبة البتار وكانت السلطات الفرنسية أكدت أنها تعرفت على جثة أبا عود من خلال تحليل عينات من الجلد بعد أن عثرت على جثته في شقة في مدينة سان دوني التي داهمتها قوات النخبة الفرنسية في عملية دامت سبع ساعات¹.

وكتيبة البتار لها 3 فروع بكل من العراق وسوريا وليبيا وتحديدًا بدرنة التي اتخذت منها مقرا رسميا لها بعد أن أعلنت عن تأسيسها هناك منذ حوالي السنتين. وتمتلك هذه الكتيبة التي تعتبر أشرس كتائب التنظيم الإرهابي 3 فرق:

- الفريق الأول مهمته حراسة الخليفة أبا بكر البغدادي أغلب عناصره من ذوي الجنسية التونسية والليبية.

- أما الفريق الثاني فمهمته تتمثل في القيام بالتصفيات (اغتيالات وتصفية من يرفضون البيعة أو يتمردوا عليها) ويعمل هذا الفريق على ذبح جميع القيادات الإرهابية الأخرى التي تفرض مبايعة "داعش" علما وأن هذا الفريق هو الذي نفذ عملية ذبح القيادي بتنظيم أنصار الشريعة بليبيا محمد الزهاوي بعد أن اعتقلته، وأقامت عليه الحد وقطعت رأسه وذلك بسبب رفضه مبايعة الخليفة أبا بكر البغدادي.

- والفريق الأخير أو الثالث مهمته تنفيذ عمليات انفجاسية وهو المشرف والمنفذ لعمليتي سوسة وباردو وآخرها هجوم بن قردان الإرهابي.

إذا كتيبة البتار هي من أخطر فروع داعش إن لم تكن أخطرها على الإطلاق كما أن اختيارها على مدينة بن قردان في ذلك التوقيت بالذات كان نتيجة دراسة معمقة ولم يأتي من فراغ.

3. اختيار المكان والزمان لم يكون بطريقة اعتباطية

ومن الواضح أنّ التنظيم الإرهابي قد اختار مدينة بن قردان كهدف له لعدة اعتبارات منها خاصة موقع المنطقة الاستراتيجي الواقع على الحدود مع الجارة ليبيا التي يتواجد بها عدد كبير من المعسكرات الجهادية ويتواجد عدد التونسيين فيها بكثرة خاصة أصيلي الجنوب التونسي وتحديدًا منطقة بن قردان، أي أنهم يعرفون المنطقة جيدا. وكان مخطط المجموعات الإرهابية هو السيطرة على بن قردان وبالتالي على معبر رأس الجدير الاستراتيجي لخنق الاقتصاد التونسي والليبي في نفس الوقت كما أنّ الاختيار على شهر مارس لتنفيذ العملية لم يكن أبدا اختيارا اعتباطيا بل جاء على اعتبار أن هذا الشهر يتزامن في العادة مع بداية الحجوزات السياحية للموسم السياحي 2016، والغاية هي خنق الموسم السياحي وإفشاله وبالتالي مزيد ضرب الاقتصاد التونسي مثل ما حدث في سنة 2015 عندما تم ضرب متحف باردو في نفس الشهر أي مارس 2015 والذي كانت له انعكاسات وخيمة على الاقتصاد التونسي نظرا إلى دور العملة الصعبة المتأتبة من القطاع السياحي ومساهمتها الكبيرة في إنعاش الاقتصاد التونسي.

يأتي الاختيار على مدينة بن قردان لموقع المدينة الاستراتيجية وقربها من ليبيا التي كانت خلال تلك الفترة تشهد انتشار الجماعات الإرهابية والأسلحة والمليشيات أيضا لأهمية المدينة كموقع تجاري مهم بين تونس وليبيا حيث يشكل معبر رأس جدير الحدودي شريان اقتصادي هام لعدد كبير من سكان الجنوب الشرقي التونسي دون أن ننسى الطبيعة المحافظة لنسبة كبيرة من أهالي المنطقة واستساغة عدد كبير من سكانها للخطاب الجهادي إضافة إلى أنَّ المدينة قد عرفت حتى خلال السنوات السابقة بسفر العديد من شبابها للقتال في العراق وسوريا وليبيا ومالي وغيرها من بؤر التوتر دون أن ننسى انتشار الخلايا النائمة وسهولة وسرعة تنقلها وإسنادها من قبل بعض كبار المهربين في إطار صفقات لتهريب السلاح وحتى العناصر الإرهابية إلى جانب قوة التمويلات المالية التي تتلقاها عناصر التنظيم سواء من تنظيم الدولة في ليبيا الذي يستفيد من سيطرته على بعض المناطق النفطية وإنتاج الغاز وبعض الموانئ والمعابر وأيضا تحكّمه في نسبة كبيرة من التجارة الموازية والتهريب وتجارة السلاح وحتى البشر وإشرافه حتى على صفقات الهجرة الغير شرعية نحو الأراضي الإيطالية إضافة إلى دور الجمعيات والمساجد التي يسيطر عليها المتشدّدون ويقومون فيها باستغلال أموال الهبات والزكاة والتبرعات لتجميع الأموال الطائلة¹.

من جهة أخرى كانت تونس خلال تلك الفترة من أكثر دول شمال إفريقيا المرشحة لسيطرة الجماعات السلفية بحكم تنامي أعداد عناصر السلفية الجهادية منها المتوجهين إلى سوريا والعراق فضلا عن البيئة الحاضنة الموجودة في داخلها وطبيعة المتغيرات الخارجية التي تحيط بها من حيث الفوضى في ليبيا وطبيعة الأراضي المجاورة التي تساعد على سهولة انتقال عناصر القاعدة فيها كما أن المشاركة التونسية في ساحات الأصوليين ليست جديدة فقد سبق أن شاركت في أفغانستان وبداية الحرب على العراق وسوريا التي يرتفع فيها عدد المقاتلين التونسيين إلى 17 بالمائة².

كشف المعهد التونسي للدراسات الاستراتيجية خلال ندوة علمية حول السلفية التكفيرية في تونس أن التونسيين يلعبون أدوارا قيادية مهمة فيما يسمى بداعش في العراق وسوريا ووفق ما أفاد موقع القدس العربي فقد أظهرت الإحصائيات التي قام بها المعهد أن 14 تونسيا نفذوا عمليات انتحارية إرهابية في العراق في شهري مارس وأفريل 2013³. من جهة أخرى تضم المعسكرات الجهادية في ليبيا العشرات من العناصر التونسية ويقدر عدد التونسيين الذين عادوا من بؤر التوتر في سوريا والعراق استقروا في ليبيا بنحو 500 عنصر⁴.

أما محليا فتنتشر الخلايا الإرهابية بصفة كبيرة في منطقة الجنوب الشرقي التونسي كخلية بن قردان التي تم القبض عليها في خلال شهر فيفري 2016 والتي ضمت 05 عناصر تونسية مفتش عنها تسللت إلى التراب التونسي قادمة من مدينة صبراتة الليبية أين تلقت تدريبات عسكرية والتي كانت تنوي القيام بمخططات إرهابية لكن تم القبض عليها⁵. كما تم تفكيك خليتين

1 الحناشي (عبد اللطيف)، "الإرهاب المعلوم: المقاتلون التونسيون في سوريا نموذجا"، حقائق أونلاين، 17 جانفي 2015.

2 عبد الحسين (ياسر)، الحرب العالمية الثانية داعش والعراق وإدارة التوحش، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت لبنان 2015، ص 325، ص 515.

3 صحيفة القدس العربي، 21 جويلية 2013، "تونسيون يلعبون أدوارا قيادية في داعش بالعراق وسوريا".

4 موقع المغرب الإلكتروني، 28 جوان 2014، "الجديد في الحرب على الإرهاب في تونس المختار بالمختار يخطط وكتيبة عقبة تنفذ".

5 الصباح، 21 فيفري 2016، "كانت تنوي التسلّل إلى تونس وتنفيذ مخططات إرهابية: القبض على خلية إرهابية تونسية قادمة من ليبيا".

إرهابيتين بجزيرة جربة ضمت الأولى أربعة عناصر من بينهم عون أمن خططوا سنة 2013 لاختطاف مجموعة من اليهود بمدينة جربة واحتجازهم ثم قتلهم ولكن تم القبض عليه¹ والثانية ضمت 11 عنصرا يقيمون في الجزيرة كانوا يستعدون لتنفيذ عملية إرهابية في الجزيرة ينحدر عناصر الكتيبة من جربة وبن قردان وقابس.²

كما أن ولاية مدنين قد عرفت بارتفاع نسبة شبابها المنتمين للتنظيمات الإرهابية حيث مثلوا نسبة 10 بالمائة من جملة القيادات الإرهابية على المستوى الوطني وقد حلت في المرتبة الثالثة بعد تونس العاصمة تونس الكبرى 40 والقصرين 26.6 بالمائة³ كما أن بن قردان تعرف بأنها مركز متقدم لعمليات التهريب وتصدير المقاتلين الى بؤر التوتر منذ 2003 ويروى أن أبا مصعب الزرقاوي مؤسس تنظيم القاعدة في العراق أنه قال عنها «إذا كانت بن قردان بالقرب من الفلوجة ... لتمكننا من تحرير العراق»⁴.

وبما أن الاختيار على مدينة بن قردان لم يكن بطريقة اعتباطية فإن الاختيار أيضا على شهر مارس كان مدروسا فالكتيبة المهاجمة كانت تنوي شن الهجوم يوم 20 مارس 2016 ولكن عدة مستجدات أمنية أجبرتها على تقديم الهجوم الى يوم 07 مارس ويوم 20 مارس يتزامن مع ذكرى الاستقلال 20 مارس 1956 كما أن شهر مارس هو شهر الحجوزات السياحية في العالم وبطبيعة الحال للجماعات الإرهابية موقف من ذكرى الاستقلال ومن الدولة الوطنية ومن السياحة حيث تعتبر هذه الجماعات أن السياحة كفر وفسق وفجور.

تعتبر «ملحمة بن قردان» أهم حدث وطني في مجال مقاومة الإرهاب في تونس بعد 2011. كما تعتبر حدثا فارقا في تاريخ البلاد التونسية لأن هزيمة تنظيم البتر في مدينة بن قردان تعتبر أول فشل للتنظيم الخطير في عملية اقتحام بعد نجاحه سابقا في الموصل في العراق وفي الرقة في سوريا وفي درنة في ليبيا. ولقد كان لهذا الحدث الهام نتائج كبيرة في وتداعيات استراتيجية في التقليل من حدة ظاهرة الإرهاب ليس في تونس فقط بل في المنطقة والعالم بصفة عامة.

1 الصباح، 13 جانفي 2016، " محاكمة خليتين خططنا لاختطاف يهود في جربة وقطع رؤوس مسؤولين".

2 موقع كابيناليس، 03 ماي 2016، " جربة القبض على 11 عنصرا من خلية إرهابية".

3 الحناشي (عبد اللطيف)، السلفية التكفيرية العنيفة في تونس... نفس المرجع، ص 183.

4 الصباح الالكترونية، 25 جوان 2012، " لو كانت بن قردان قرب الفلوجة لحرر العراق، الزرقاوي في رثاء التونسيين".

الجزء الخامس

وسائل و إستراتيجيات التصدي للظاهرة

Cinquième partie

Moyens et stratégies pour faire face
au phénomène

المقاربة القانونية لمواجهة الفكر التكفيري المتطرف والإشكاليات المطروحة: جريمة التكفير أنموذجا

L'approche juridique pour faire face à la pensée extrémiste takfiri et les problèmes soulevés: Le crime d'expiation comme exemple

أمين الشارفي

«التفكير بدء الحياة ولكننا نضع في وجهه سلاح التكفير لنثير عليه الشعب، فمن أين نبدأ
الحياة التي نطلبها للشعب؟»

المقدمة

إن التعايش الإنساني بين أفراد مختلفين فكريا وعقائديا لا بد أن يخضع للتنظيم، ومن أهم
خصوصيات التنظيم أنه يقوم على جملة من القواعد الاجتماعية والسياسية تأتي في مقدمتها
القاعدة القانونية² التي هي بطبيعتها وبحكم خصائصها وأهدافها قاعدة تنبذ العنف³.

ومن هنا برزت الحاجة إلى تقنين تشريعي يتصدى لظاهرة العنف العقائدي وربما يضع حدا
للفكر التكفيري المتطرف. ولعل الأمر لا يخلو من عديد الصعوبات، إذ ليس من الهين الخوض
في غمار مسألة متصلة بحرية الضمير والمعتقد وعلاقة المؤسسة الدينية بالشأن الخاص والشأن
العام وكذلك بحرية التفكير وحرية التعبير، وهي مسألة تتصل أيضا بالمسارات التي عرفتھا
المجتمعات الحديثة خاصة بلدان ثورات الربيع العربي⁴.

لذلك واجه الفقهاء العديد من الصعوبات لإيجاد مفهوم «للتكفير»⁵، وعلى أية حال فإن

1 الحداد (الطاهر)، «الأعمال الكاملة»، الدار العربية للكتاب، الطبعة الأولى، تونس، 1999، ص 120.

2 الشرفي (محمد)، «مدخل لدراسة القانون»، دار سرس للنشر، مركز الدراسات والبحوث والنشر بجامعة الحقوق والاقتصاد والتصرف
بتونس، 1991، ص 12.

3 المالكي (محمد)، «العنف في العلاقات الدولية: قراءة في تاريخ المفهوم ودلالاته المعاصرة»، مجلة الوحدة، العدد 67، المجلس
القومي للثقافة العربية، الرباط، أفريل 1990، ص 6.

4 Bayet (Asef)، «des révolutions post-islamistes»، traduit de l'anglais par Dayan-Herzbrun Sonia، In : Revue
Tumultes، n 38-39، édition Kimé، Paris، 2012، p 52.

5 يقابل مصطلح التكفير في اللغة الفرنسية لفظ «Apostasie»، راجع في هذا الصدد:

التكفير مصطلح مشتق من مصدر «كفر» والكفر لغة معناه الستر والتغطية، فيقال أن الليل كافر لأنه يستر بظلمته كل شيء والسحاب المظلم كافر لأنه يستر الشمس¹ ومنه سمي الكفر الذي هو ضد الإيمان².

أما التكفير فهو تفعيل من الكفر ويقال كُفِّرَ تكفيرا أي نسبته إلى الكفر وهو عموما الحكم على الشخص بالكفر وبخروجه من الإسلام³، والكافر في الإسلام حسب ما استقر هو كل شخص ينكر ما هو معلوم بالضرورة من الدين⁴.

ولعل المتأمل فيما تقدم يستطيع أن يلاحظ أن مفهوم الكفر مفهوم فضفاض وحمال أوجه لعدد المعاني والدلالات ومن الصعب ضبطه وتحديده⁵ خاصة وأنها في مجال قانوني يفترض فيه الدقة في التعامل مع المصطلحات.

وهذا ما طرح مشكلا قانونيا على مستوى التطبيق يضع السلطة القضائية أمام امتحان عسير يتعلق بكيفية استيعاب النص القانوني لمقتضيات جريمة التكفير، فهل تعد تلاوة بعض الآيات القرآنية علنا دعوة إلى التكفير؟ ألا يعتبر ذلك تقييدا لحرية التعبير وضربا لحرية الضمير والمعتقد المكفولة بمقتضى الدستور ذاته الذي يجرم التكفير؟

خلقت هذه التساؤلات إشكالات دستورية على المستوى الواقعي، غير أن الثابت أن تلاوة القرآن تمثل حقا دستوريا يتمتع به كل فرد في إطار القانون، كما أن حرية الضمير والمعتقد تمنح للفرد الحق في أن يكون مؤمنا أو كافرا في حين أن منع دعوات التكفير يعد بمثابة التسليم من قبل الدولة بأن الكفر مسألة خطيرة من شأنها أن تؤدي بصاحبها إلى الموت ولا يجب التطرق إليها⁶.

ورغم أصوله التاريخية البعيدة⁷، فقد انطلق مسار التكفير في الفترة المعاصرة مع انطلاق مسار التفكير عندما بدأت تتشكل ملامح فكر جديد، فكر يساءل الراهن ويساءل المسلمات والثوابت ويضعها في بعض الحالات موضع شك. فعندما بدأ هذا المسار المسائل والناقد انطلق في الآن ذاته مسار التكفير⁸، إذ أن التكفير يتطور طردا وعكسا مع القضايا الجديدة التي تظهر في الواقع ظهورا يضع المسلمات الفكرية والاجتماعية والسياسية موضع تساؤل.

وهو ما أثبتته تجربة تونس حينما أطلق شبح التكفير والتضليل الديني منذ بداية القرن العشرين وتواصل خلال مرحلة الانتقال الديمقراطي بعد سنة 2011، غير أن التحول الأساسي

1 Le petit robert, dictionnaire de la langue française, éd Robert-Dictionnaires, Paris, mai 2002, p 11.

2 معجم ألفاظ وعبارات دستور الجمهورية التونسية، وحدة البحث في القانون الدولي والمحاكم الدولية والقانون الدستوري المقارن، كلية العلوم القانونية والسياسية والاجتماعية بتونس، جامعة قرطاج، 2017، ص 120.

3 ابن المنظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، معجم "لسان العرب"، المجلد العاشر، دار صادر للنشر والتوزيع، بدون ذكر عدد الطبعة، بيروت، 2000، ص 146.

4 معجم ألفاظ وعبارات دستور الجمهورية التونسية، مرجع سابق، ص 120.

5 Ben Achour (Rafaa) et Gueldich (Hajer), Dictionnaire des termes et expressions de la Constitution tunisienne de 2014, Unité de recherche en droit international, juridictions internationales et droit constitutionnel comparé, Université de Carthage, 2017, p 35 et 36.

6 معجم ألفاظ وعبارات دستور الجمهورية التونسية، مرجع سابق، ص 120.

7 الزغدودي (أيمن)، حرية التعبير في تونس، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في القانون العام، تحت إشراف العميد لطفي طرشونة، كلية الحقوق والعلوم السياسية بسوسة، 2015-2016، ص 196.

8 إن أصل ظاهرة التكفير هم الخوارج وهي الفئة التي كفرت الإمام علي بن أبي طالب على خلفية النزاع الذي نشب حول الخلافة الإسلامية وانتهى الأمر إلى حد الاقتتال وتكفير المسلمين وإحداث الفتنة والانقسام بينهم. أورده علي عبد الفتاح المغربي، "الفرق الكلامية الإسلامية: مدخل ودراسة"، مكتبة وهبة، ط 2، القاهرة، 1995، ص 169 و 170.

9 جويرو (زهية)، "التفكير في زمن التكفير"، مداخلة مقدمة ضمن فعاليات ندوة فكرية بالمعهد العالي للغات بنابل، يوم 6 فيفري 2019.

الذي ساعد على تجاوز مخنة التكفير مرتبط بحركة كونية هائلة تولي حرية التفكير والتعبير مكانة عليا وتحاول أن تستبطن حقوقا هي من ركائز منظومة حقوق الإنسان الكونية.

ومن هذا المنطلق الذي يؤسس لفكر قانوني حدائي¹ يخرج التكفير من المجال الديني الخالص إلى مجال مدني بحت حده علاقة الفرد بالدولة والتزاماتها إزاء مواطنيها وإزاء المجتمع الدولي، يكون من الأهمية بمكان محاولة الإلمام بمختلف المرجعيات القانونية التي ساعدت على التصدي للفكر التكفيري المتطرف في جزء أول لنخلص في جزء ثان إلى الإشكاليات القانونية المطروحة.

1. المرجعيات القانونية المعتمدة لمواجهة الفكر التكفيري المتطرف

إن القاعدة القانونية عموما والجزائية بصفة خاصة حتى وإن كانت قاعدة زجرية وملزمة، فهي قبل كل شيء قاعدة اجتماعية تسعى لتكريس العدل والمساواة بين الأفراد، وهي تختص كذلك بحماية الإنسان من كل ما يمكن أن يatal حقوقه الأساسية خصوصا حقه في الحياة وحقه في التعبير عن آرائه بكل حرية² طبق ما تضمنه المواثيق الدولية والإقليمية والقوانين الوطنية. ولعل الحديث عن المرجعيات القانونية التي ساهمت في الحد من ظاهرة الفكر التكفيري المتطرف يستوجب الوقوف عند مفهوم الدولة المدنية الديمقراطية، مفهوم لطالما شكل الإطار المرجعي لمواجهة أصحاب هذا الفكر، وتدعم هذا المفهوم بجملة من النصوص المرجعية سواء المتعلقة بالمواثيق والمعاهدات الدولية أما ما تعلق منها بالقوانين الوطنية.

1.1. في ضرورة التأسيس لمفهوم الدولة المدنية الديمقراطية

يطمح كل فرد أن يعيش في مجتمع ديمقراطي يسوده الأمان والهدوء والسكينة والسلام ينخرط فيه بإبداء ما له من آراء بكل حرية دون أن يكون عرضة لأي شكل من أشكال شيطنة أفكاره، ويمثل التكفير أخطر أداة يمكن توظيفها لفرض الهيمنة وتخويف الآخر³ مما يخلق صراعا دائما من أجل البقاء في إطار ثنائية قوامها الإيمان والكفر⁴.

ويستوجب تحقيق الديمقراطية⁵ إتاحة فرصة الاستماع للآخر والاعتراف به والتواصل معه، إذ أنه لا يمكن الحديث عن دولة ديمقراطية إذا كانت الحريات الأساسية في وضعية هشّة من جراء عمليات التكفير المتواصلة، بما يجعل من التكريس الشكلي لهذه الحقوق والحريات يعد غير كاف بل من الواجب تفعيلها وإعطائها مضمونها الحقيقي⁶.

ويشكل مناخ الدولة المدنية الديمقراطية بيئة طبيعية لحماية حقوق الإنسان وتعزيزها، غير أن هذا المناخ يمكن أن يتبدد أمام الفكر التكفيري المتطرف الذي أصبح يشكل تحديا هائلا

1 Dhaoui (Sami), OÙ on est on avec le terrorisme ?, mémoire en vue de l'obtention du mastère de recherche en sciences criminelles, Faculté de droit et des sciences politiques de Tunis, 2005-2006, p 22.

2 الدواوي (نادر)، الجريمة الإرهابية في القانون الدولي والقانون التونسي، مذكرة لنيل شهادة ماجستير بحث في القانون الخاص، كلية الحقوق والعلوم الاقتصادية والسياسية بسوسة، 2002-2003، ص 22.

3 رفيق (حبيب)، الاحتجاج الديني والصراع الطبقي في مصر، دار سيناء للنشر، القاهرة، ط 1، 1989، ص 65.

4 فاستو أنطونيوني، "عنف الإنسان أو العدوانية الجماعية"، ترجمة خلة فريفر، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1989، ص 37 و 38.

5 حول مفهوم الديمقراطية ومتى يعتبر النظام ديمقراطيا. راجع في هذا الخصوص:

Touraine (Alain), «qu'est ce que la démocratie ?», éd Fayard, Paris, 1994, p 15.

6 Farbre-Alibert (Véronique), «la notion de la société démocratique dans la jurisprudence de la C.E.D.H.», Revue trimestrielle des Droits de l'Homme, n 35, Paris, 1998, p 466.

أمام المجتمعات والدول في سبيل النهوض بالسلم والأمن الاجتماعي¹، فتصبح الديمقراطية الحل الأمثل للمرور من حالة العنف إلى حالة الجمهورية والدولة المدنية².

ولما كانت الدولة المدنية تحدد العلاقة بين الفرد والدولة على أسس غير دينية³، أضحي الفرد الموجود في الدولة الحديثة هو المواطن التابع لهذه الدولة دستوريا وقانونيا، وبسبب تبعيته تلك فإنه يتمتع بحقوق كاملة ومتساوية مع بقية الأفراد بصرف النظر عن لونهم أو عرقهم أو دينهم وهذا باختصار جوهر الدولة المدنية⁴.

وعلى اعتبار أن التصدي للفكر التكفيري المتطرف لا يكون إلا من خلال التأسيس لمبادئ الدولة المدنية الديمقراطية، فذلك يفترض خلق بيئة مناسبة لقيم السلام والتسامح واللاعنف وحل الخلافات بالحوار والتفاهم والمشارك الإنساني⁵، فالديمقراطية بهذا المعنى هي نظام إدارة التناقضات بهدف عقلنة وتوجيه هذه التناقضات داخل المجتمع⁶.

ولما كان الخطاب الديني جزء من الخطاب الثقافي في أي مجتمع فإنه يزدهر بازدهاره ويكون منفتحاً وتحريراً بقدر ما يكون الخطاب الثقافي كذلك، وحين يختنق هذا الخطاب الثقافي ويسوده التعصب وتحكمه معايير اللاعقلانية يصاب الخطاب الديني بالداء ذاته فيغلب عليه منطق التكفير وكرهية الاختلاف⁷.

وأبرز دليل على ذلك ما عاشته تونس خلال السنوات الماضية من ردود أفعال عنيفة على خلفية معارض فنية أو بث أفلام في قاعات السينما وبعض الأعمال الفنية كالكتب والمسرحيات التي تعرض منتجوها إلى التكفير، وهو الأمر الذي يكشف عن التهديدات الكبيرة التي يمكن أن تتعرض لها الحريات الأكاديمية والفنية⁸.

إذ تبرز في كل معركة من معارك التكفير ضروب من عمليات التشويه والشيطنة لكل من يحاول التفكير الجدي والعلمي في الوضع المأزوم⁹ من جامعيين وفنانين وغيرهم، عن طريق استغلال العاطفة الدينية العامة واعتماد منهج أخلاقي بالأساس يلفت أنظار الناس إلى مواقف مقتطعة من سياقات بحثية كبيرة بغاية استفزاز الرأي العام وتآليه ضد الفكر التقدمي في الأوساط الأكاديمية والفنية بل والتحرير عليه¹⁰.

1 التقرير السنوي للمفوضية السامية لحقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة، الدورة 21 لمجلس حقوق الإنسان، 17 ديسمبر 2012، الموقع الرسمي للمفوضية السامية لحقوق الإنسان. أنظر:

<https://ohchr.org/AR/hrbodies/hrc/regularsessions/Pages/RegularSessions.aspx>.

تم الإطلاع عليه بتاريخ 2020/02/15، ص 4-8.

2 بالحاج (عبد الرحيم)، قراءة سوسيولوجية في بعض المخاطر المهددة لتجربة الانتقال الديمقراطي في تونس، مجمع الأطرش للكتاب المختص، ط 1، تونس، 2014، ص 9.

3 محمد أمين عباسي وفؤاد بو طماق، "دليل الوعي المدني والسياسي"، مؤسسة فريدريش إيبتر، مكتب تونس، 2019، ص 35.

4 "الربيع العربي ثورات الخلاص من الاستبداد: دراسة حالات"، دراسة من إعداد الشبكة العربية دراسة الديمقراطية، دار شرق الكتاب للنشر، ط 1، بيروت، 2013، ص 24.

5 عزار (نور الدين)، "التطرف بين الديني والفكري"، مجلة ذوات، العدد 52، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 12 مارس 2019، ص 9.

6 الرديسي (حمادي)، "الإسلام والديمقراطية"، مجلة الأحداث القانونية التونسية، العدد 6، 1992، ص 93.

7 نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحرير والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي، ط 1، المغرب، 2010، ص 89.

8 هراي (نداء)، حرية الرأي والتعبير على ضوء أحكام دستور 2014، رسالة لنيل شهادة ختم الدروس بالمعهد الأعلى للقضاء، 2015-2016، ص 4.

9 الخشن (حسين)، الإسلام والعنف: قراءة في ظاهرة التكفير، المركز الثقافي العربي، ط 1، المغرب، 2006، ص 9.

10 - الككلي (عبد السلام)، "الحريات الأكاديمية والفنية في مهب التكفير"، مجلة المفكرة القانونية، العدد 4، تونس، مارس 2016، ص 12.

2.1. النصوص المرجعية لمواجهة الفكر التكفيري المتطرف

بالرغم من عدم وجود ذكر لمصطلح التكفير صراحة في القانون الدولي، إلا أن ذلك لا يعني غياب مقاربة عالمية لمواجهة التكفير باعتباره ثقافة سائدة متعلقة بعدة مجالات، إذ تستمد جريمة التكفير أسسها من تناغمها مع الاتفاقيات والمعاهدات الدولية بما تحمله هذه الاتفاقيات من قيم ومبادئ في بعديها الكوني والشمولي، وما يمثل ذلك من ضمانة لدى أسرة المجتمع الدولي لإيجاد منظومة قانونية تصنف الأفراد وفق معيار المواطنة وتقف على نفس المسافة من الجميع دون استثناء في سبيل تنظيم وحماية التعددية الدينية وضمان حقوق مختلف الأفراد في الاعتقاد الحر في إطار ما تضبطه الدولة وفق القانون.¹

وفي هذا الإطار يمكن الإشارة إلى ما تضمنه الإعلان المتخذ بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة المتعلق بالقضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد الصادر في 25 نوفمبر 1981 والذي أكد على ضرورة «تعزيز التفاهم والتسامح والاحترام في الشؤون المتصلة بحرية الدين والمعتقد وعلى ضرورة عدم السماح باستخدام الدين لأغراض تخالف ميثاق الأمم المتحدة وغيره من المواثيق ذات الصلة بالموضوع».²

كما تعرضت الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان في المادة 9 حرية التفكير والضمير والمعتقد³ كما لا يجوز حسب المادة 14 من هذه الاتفاقية⁴ أن يؤثر أي نوع من أنواع التمييز أو التفرقة على ممارسة الحقوق والحريات المنصوص عليها بالاتفاقية.

أما الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب⁵، فقد منع الدعوة إلى الكراهية القومية أو العنصرية أو الدينية التي تشكل تحريضا على التمييز والعداوة والعنف بين مختلف أفراد المجتمع، وكان لمفهوم حقوق الإنسان في معناها الشامل المكانة البارزة فيه.

لكن رغم أهمية الاتفاقيات العالمية والإقليمية في إثراء المنظومة الكونية لحقوق الإنسان وما تضمنته هذه المعاهدات من حماية للفرد، فإن المناشدات لتجريم التكفير في أغلب الدول العربية لم تتحول بعد إلى قوانين جزائية وعقابية خاصة في الدول التي لا تحترم الحرية الدينية. فقد أثبتت التجارب أن الدول التي تركز الحرية الدينية تقل فيها ظاهرة التكفير⁶، لذلك أمكن القول أن مفهوم الحرية الدينية⁷ يشكل أحد أهم المفاهيم المرجعية في مواجهة الفكر

1 البحري (كريم)، الدولة والمسألة الدينية: قراءة في الفصل السادس من دستور 27 جانفي 2014، رسالة لنيل شهادة ختم الدروس بالمعهد الأعلى للقضاء، 2015-2016، ص 3.

2 - الفقرة 5 من ديباجة الإعلان المتعلق بالقضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد المعتمد بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة عدد 55/36 المؤرخ في 25 نوفمبر 1981، الموقع الرسمي لمنظمة الأمم المتحدة، أنظر:

<https://www.un.org/ar/ga/52/res/index.html>. تم الإطلاع عليه بتاريخ (2020/02/17).

3 "لكل إنسان الحق في حرية الفكر والضمير والدين... لا يجوز وضع قيود على حرية إظهار الدين أو المعتقدات غير تلك المنصوص عليها والتي تشكل تدابير ضرورية في المجتمع الديمقراطي للأمن العام أو حماية النظام أو الصحة أو الأخلاق العامة أو حماية حقوق الغير وحرياته في القانون."

4 "يكتفل المتمتع بالحقوق والحريات المقررة في هذه المعاهدة دون تمييز أيا كان أساسه كالجنس أو العرق أو اللون أو اللغة أو العقيدة أو الرأي السياسي أو غيره..."

5 تم اعتماد الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب خلال الدورة 18 لمنظمة الوحدة الإفريقية المنعقدة بنيروبي عاصمة كينيا يوم 28 جوان 1981 ودخل حيز النفاذ في 21 أكتوبر 1986 ويتكون الميثاق من ديباجة و68 مادة. أنظر:

تخوني (أسماء)، "حقوق الإنسان بين مطرقة الاتفاقيات الدولية والإقليمية وسندان الأزمة الأخلاقية في الفكر المعاصر: دراسة تحليلية تقييمية على ضوء الاتفاقيات الدولية والإقليمية لحقوق الإنسان"، مجلة أفاق العلوم، العدد 16، المجلد الرابع، جامعة الطارف، الجزائر، جوان 2019، ص 154.

6 غالي (شكري)، ثقافة النظام المشوئي: تكفير العقل وعقل التكفير، دار كتاب الأهالي، الطبعة الأولى، القاهرة، 1994، ص 127.

7 يمكن تعريف الحرية الدينية بكونها حرية الشخص في أن يتبنى ما ينتهي إليه من أفكار ومفاهيم دون أن يتعرض بسبب ذلك إلى

التكفيرى المتطرف.

ولعل الأجواء المأزومة التي يعيشها العالم العربى تحتم التفكير فى الحرية الدينية، خاصة بعد استئراء منطق الأكرتريات والأقليات وتطور التطرف الإسلامى لتصبح الحرية الدينية واقعا مفروضا أكثر منه استرسالا خطايا وترفا فكريا للوصول إلى تبرئة الدين الإسلامى من الفكر التكفيرى المتطرف، ومن ثم بناء ثقافة حقوقية تقوم على احترام القاعدة القانونية التى تسود بين أفراد مختلفين فكريا ومعتقدا¹.

ولأن حماية المواطنين من أوكد واجبات الدولة كان لزاما عليها أن تتخذ التدابير الضرورية لصونهم من خطر الأعمال الإرهابية،² ولم تحد تونس عن هذا المنحى، فأحدث المشرع فى بداية الأمر ما يسمى «بالجريمة المتصفة بالإرهابية» صلب الفصل 52 مكرر من المجلة الجزائية بمقتضى القانون عدد 112 لسنة 1993 المؤرخ فى 22 نوفمبر 1993، وقد جاء هذا الفصل فى فترة شهد فيها المناخ السياسى آنذاك سيطرة المتطرفين الدينيين وانتشار أعمال العنف والتخريب لغاية التحكم فى المشهد السياسى³.

وإن لم يشر هذا الفصل صراحة إلى جريمة التكفير فإنه نص فى الفقرة 3 منه على أنه «تعامل معاملة الجرائم المتصفة بإرهابية أعمال التحريض على الكراهية أو التعصب العنصرى أو الدينى مهما كانت الوسائل المستعملة»، وهذا التنصيص من شأنه أن يستوعب ظاهرة التكفير بما تحمله من معاني على نبذ الآخر المختلف ويمكن أن يصل الأمر إلى حد التحريض على قتله.

لكن وقع إلغاء هذا الفصل وصدر القانون عدد 75 لسنة 2003 المؤرخ فى 10 ديسمبر 2003 المتعلق بدعم المجهود الدولى لمكافحة الإرهاب ومنع غسيل الأموال الذى جاء استجابة للمستجدات العالمية وإيفاء بالتزامات وتعهدات دولية⁴، لكن مرة أخرى سجل الواقع العملى فشلا ذريعا لهذا القانون وسرعان ما تعالت الأصوات الرافضة له بحجج عدم دستوريته وعدم احترامه لمبادئ المحاكمة العادلة⁵ مما أفضى فى النهاية إلى إلغائه.

ونظرا لما شهدته البلاد التونسية من أحداث مؤلمة غير مسبوقة أريققت فيها دماء عديد الأبرياء بدءا بالاغتيالات السياسية واستهداف الأمنيين والعسكريين، والتى شكل فيها التكفير الفتيل الذى زاد الطين بلة، فقد صدر القانون الأساسى عدد 26 لسنة 2015 المؤرخ فى 7 أوت 2015 المتعلق بمكافحة الإرهاب ومنع غسل الأموال والذى رسم ملامح الإستراتيجية الوطنية لمكافحة الإرهاب بجميع أشكاله ونبذ كل مظاهر التطرف الدينى والإرهاب التكفيرى.

الاضطهاد أو التحقير ودون أن يكره بأي طريقة من طرق الإكراه على ترك معتقداته. أنظر:

النجار (عبد المجيد)، "الحرية الدينية فى الشريعة الإسلامية أبعادها وضوابطها"، بحث مقدم إلى مجمع الفقه الإسلامى الدولى، الدورة 19، إمارة الشارقة، دولة الإمارات العربية المتحدة، 2010، ص 9.

1 الصائغ (زياد)، الحرية الدينية فى الحوار المدنى الدينى فى لبنان، دار الفارابي، الطبعة الأولى، بيروت، 2017، ص 178.

2 العبيدي (حافظ)، "التشريع الجديد لمكافحة الإرهاب ومنع تمويله بين حماية الأمن الوطنى واحترام حقوق الإنسان"، مجلة القضاء والتشريع، العدد 11، نوفمبر 2015، ص 9.

3 بلقيث (فاخر)، الجريمة الإرهابية، مذكرة لنيل شهادة الدراسات المعمقة فى العلوم القانونية الأساسية، كلية العلوم القانونية والسياسية والاجتماعية بتونس، 1994-1995، ص 70.

4 صادقت الجمهورية التونسية على أغلب المعاهدات الدولية فى مجال مكافحة الإرهاب مثل الاتفاقية العربية لمكافحة الإرهاب المبرمة بالقاهرة فى 22/4/1998 التى صادقت عليها الجمهورية التونسية بموجب القانون عدد 10 لسنة 1999 المؤرخ فى 15/2/1999 (الرائد الرسمى للجمهورية التونسية عدد 15 لسنة 1999 المؤرخ فى 19 فيفري 1999) واتفاقية منظمة الوحدة الإفريقية لمنع الإرهاب ومكافحته التى وقع اعتمادها بالجزائر فى 14/7/1999 والمصادق عليها بموجب القانون عدد 85 لسنة 2001 المؤرخ فى 1 أوت 2001 (الرائد الرسمى للجمهورية التونسية عدد 62 لسنة 2001 المؤرخ فى 13 أوت 2001).

5 بلقيث (فاخر)، الجريمة الإرهابية، مرجع سابق، ص 71.

ويكمن موطن التجديد في قانون 2015 في تجريم الدعم الفكري والعقائدي للجرائم الإرهابية من تكفير وتحريض على الكراهية والعنف¹، فلا تبرير للإرهاب تحت أي سبب كان ولا يمكن اعتبار الدافع له ظرف مخففا لعقوبته، فقد نصت الفقرة 8 من الفصل 14 من القانون المذكور أنه «يعد مرتكبا لجريمة إرهابية كل من يرتكب... ثامنا: التكفير أو الدعوة إليه أو التحريض على الكراهية أو التباعد بين الأجناس والأديان والمذاهب أو الدعوة إليهما».

وبذلك أصبح التكفير جريمة إرهابية يسعى المشرع التونسي لتطويرها على أن ينجح في الحد من فوضى الفتاوى الدينية التي أفرزت عنفا ماديا وإيديولوجيا ممنهجا².

هذا ويعتبر إصدار قانون يجرم التكفير في تونس استجابة للأحداث والمستجدات العالمية وإيفاء بالتزامات وتعهدات دولية تختلف مصادرها وتتفاوت أهميتها وقوتها الإلزامية، وهو ما أدى إلى تطور كبير في مفاهيم قواعد حقوق الإنسان على مستوى المنظومة الحقوقية التونسية. وقد تدعمت هذه الرؤية الحديثة لمنظومة حقوق الإنسان في تونس بتخصيص الدستور حيزا مهما لحقوق الإنسان والحريات الفردية من خلال التأكيد على التثبيت بالمرجعية الكونية لحقوق الإنسان وتوسيع قاعدة الحقوق المدسترة³ والتنصيص على منع دعوات التكفير صلب الفصل 6 منه الذي كان ينص على أن «الدولة راعية للدين، كافلة حرية المعتقد والضمير وممارسة الشعائر الدينية، ضامنة لحياة المساجد ودور العبادة عن التوظيف الحزبي. تلتزم الدولة بمنع دعوات التكفير والتحريض على الكراهية والعنف والتصدي لها».

غير أن دستور 17 أوت 2022 تخلص عن هذه الصياغة وفي المقابل اكتفى بالتنصيص صلب الفصول 26 بالتنصيص على أن «حرية الفرد مضمونة» والفصل 27 من أنه «تضمن الدولة حرية المعتقد والضمير» والفصل 28 بأن «الدولة تحمي حرية القيام بالشعائر الدينية ما لم تخل بالأمن العام».

وربما يكون التخلي عن أحكام الفصل 6 من دستور سنة 2014 مرده أن اعتبار التكفير جريمة إرهابية يكفي لوحده لمواجهة هذه الظاهرة، كما أن التنصيص الدستوري على حماية حقوق الفرد وحرياته وخاصة ضمان حرية المعتقد والضمير يشكل سدا منيعا في التصدي للفكر التكفيري المتطرف.

لكن رغم هذه المكانة الدستورية التي حظيت بها الحريات الدينية والفكرية، فإن تقنين ظاهرة التكفير كجريمة مستقلة أفرز عديد الصعوبات والتعقيدات مما نتج عنه جملة من الانتقادات الموجهة لقانون مكافحة الإرهاب.

فقد عبرت اللجنة الدولية للحقوقيين⁴ عن قلقها إزاء التجريم الفضفاض الذي احتوت عليه

1 إن المقصود بالتحريض على الكراهية والعنف هي «الدعوة إلى انتهاج العنف ضد شخص أو مجموعة من الأشخاص على أساس جنسي أو عرقي أو ديني أو طائفي أو اجتماعي»، مصجم ألفاظ وعبارات دستور الجمهورية التونسية، أنظر:

مرجع سابق، ص 95.

2 بن الحاج (المصطفى)، «التطرف السياسي والديني في منطقة شمال إفريقيا والشرق الأوسط والإتحاد الأوروبي: دراسة حول مخرجات المؤتمر الدولي الثاني المنعقد بمدينة مراكش بالمغرب يومي 13 و14 أبريل 2018»، مجلة قضايا التطرف والجماعات المسلحة، العدد 1، المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية، ماي 2019، ص 166.

3 الميساوي (محمد)، «حقوق الإنسان في الدساتير العربية الجديدة وسؤال دولة الحق والقانون: المغرب وتونس ومصر نموذجا»، دراسة من إعداد المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية، ط 1، برلين، ألمانيا، 2018، ص 135.

4 «القانون التونسي المتعلق بمكافحة الإرهاب على ضوء القانون والمعايير الدولية»، تقرير صادر عن اللجنة الدولية للحقوقيين، تونس، 6 أوت 2015، ص 4.

جريمة التكفير وعدم دقتها، فلم يعرف القانون العناصر الضرورية من أجل إثبات جريمة التكفير حسب المعيار الجزائي كما لا يحدد القانون قائمة في الأفعال التي قد ترتقي إلى مستوى التكفير وهو ما أثار عدة مخاوف إزاء عدم تلاؤم هذه النصوص مع متطلبات الدقة التي يفرضها مبدأ شرعية الجرائم والعقوبات.

ولا يزال طرح مسألة تجريم التكفير على طاولة النقاش القانوني من القضايا الشائكة الحاضرة بقوة على مستوى النقاشات الفقهية والقانونية، وهذا ما طرح عديد الإشكاليات والصعوبات من الناحية القانونية حول مدى قدرة النصوص القانونية على استيعاب مثل هذا النوع من الجرائم.

2. الإشكاليات القانونية المطروحة في مواجهة الفكر التكفيري المتطرف

إن عدم إمكانية اعتماد صيغة مفهومة للتكفير أدى إلى اتساع الأركان القانونية لجريمة التكفير التي تستلزم الوقوف عند أركانها بكل دقة والتثبت في كل ركن من عناصر الجريمة وذلك للتمكن من التعرف على محتواها وإبراز ما تشكل به من معطيات.

وتتجسد الإشكاليات القانونية المطروحة في خصوص مواجهة الفكر التكفيري المتطرف على مستويين: يتعلق الأول بالأركان القانونية لجريمة التكفير والتحريض على العنف والكرهية (1) والثاني بسبل التصدي لهذا الفكر (2).

1.2. الإشكاليات المطروحة على مستوى الأركان القانونية لجريمة التكفير

تتكون الجريمة من ثلاثة أركان تمثل الشروط الرئيسية التي تقوم عليها والتي بدونها مجتمعة لا يمكن أن تكون هناك جريمة ولا مسؤولية جزائية². فالفعل أو السلوك مهما كانت خطورته لا يعد مجرماً إلا إذا وجد نص تشريعي صريح يجرمه، إذ يقتضي المبدأ أن «لا جريمة ولا عقاب إلا بمقتضى نص قانوني سابق للوضع»³ وهو ما أصطلح على تسميته بالركن الشرعي المتمثل في أحكام قانون مكافحة الإرهاب ومنع غسل الأموال.

ثم إن الجريمة لا يمكن أن يكون لها وجود قانوني إلا عند إتيان عمل مخالف للقانون أي القيام بفعل يجرمه القانون، إذ لا يمكن مبدئياً تجريم مجرد النوايا لصعوبة الوقوف عليها⁴ وهذا ما يمثل الركن المادي للجريمة، وحتى تكتمل الجريمة وتتضح كامل معالمها لا بد من أن تتوفر في مرتكب جريمة التكفير الإرادة الحرة والواعية بأن ما يأتيه من أفعال هي مخالفة للقانون الجزائي بما يتكون معه الركن المعنوي للجريمة.

أما فيما يخص الركن المادي لجريمة التكفير فقد ذهب الأستاذ محمد محفوظ إلى الإقرار بحق المشرع في تجريم هذا النوع من الجرائم الذي يقتصر على الفكر دون المرور إلى مرحلة الفعل والتجسيم لتلك الأفكار وذلك اعتماداً على طبيعة الآراء التكفيرية التي تعد في حد ذاتها مظهراً

1 Othman (Farhat), l'apostasie en islam, éd Afrique Orient, Casablanca, Maroc, 2014, p 22.

2 الأخوة (محمد الهادي)، محاضرات في القانون الجنائي العام موجهة لطلبة السنة الثانية حقوق، كلية الحقوق والعلوم السياسية بتونس، بدون ذكر السنة الجامعية، ص 21.

3 نص الفصل الأول من المجلة الجزائية أنه "لا يعاقب أحد إلا بمقتضى نص من قانون سابق للوضع لكن إذا وضع قانون بعد وقوع الفعل وقبل صدور حكم بات وكان نصه أرفق بالمتهم فالحكم يقع بمقتضاه دون غيره."

4 بن جعفر (مصطفى)، القانون الجزائي العام: القسم العام، دار الإبداع القانوني، الطبعة الأولى، تونس، 2009، ص 42

لتيسير اقتراف الجرائم¹.

وقد اعتبرت محكمة التعقيب في هذا الخصوص أن «جريمة الدعوة لارتكاب جرائم إرهابية تقتضي لتوفر ركنها المادي أن يصدر عن الجاني فعل إيجابي عبر عنه النص الجزائي بالدعوة أي ترغيب الغير وحثه بأية وسيلة كانت إلى ارتكاب إحدى الجرائم الإرهابية»².

غير أن جريمة الدعوة إلى التكفير تطرح إشكالا يتعلق بتعريفها، إذ يمكن أن تشمل هذه العبارة عديد الأفعال وتتداخل مع عبارات أخرى تقترب منها، مثلما هو الشأن بالنسبة للتنويه أو الإشادة بالجرائم الإرهابية³، علما وأن الفصل الخامس من قانون مكافحة الإرهاب ومنع غسل الأموال نص على أنه «يعد مرتكبا للجرائم الإرهابية المنصوص عليها بهذا القانون... كل من يحرض بأي وسيلة كانت على ارتكابها عندما يولد هذا الفعل بحكم طبيعته أو في سياقه خطرا باحتمال ارتكابها»⁴، وهذا ما يمكن أن يؤدي إلى تضارب على مستوى التكييف القانوني لجريمة التكفير.

أما الإشكال الآخر الذي يطرح، فيتعلق بمدى جواز الحديث عن المحاولة في جريمة التكفير؟ إن الجاني عند اقترافه لجريمة ما يمر بعدة مراحل قبل أن يصل إلى المرحلة النهائية التي تظهر فيها نيته الإجرامية كاملة، وهي تتجسد فيما يقوم به من أفعال مادية تصبح بها الجريمة تامة الأركان⁵، لكن يحصل أن لا يتوصل المجرم إلى تحقيق مقصده من الجريمة رغم شروعه في تنفيذها⁶ ويقصد بذلك المحاولة.

غير أن القول بوجود محاولة في جريمة التكفير هو قول لا يستقيم نظرا لكون فعل التكفير هو فعل أصلي غير قابل للتجزئة، إذ لا يمكن تصور القيام بأعمال تحضيرية وشروع في التنفيذ ثم عدول اضطراري، كما أن المشرع التونسي لم يشير صراحة إلى المحاولة في جريمة التكفير واكتفى بالتنصيص على أنه «يعد مرتكبا للجرائم الإرهابية... كل من يعزم على ارتكابها إذا اقترن عزمه بأي عمل تحضيري لتنفيذه»⁷، ولا يمكن بأي حال اعتبار أن هذا الفصل ينسحب على جريمة التكفير نظرا للأسباب التي سبق ذكرها.

أما فيما يتعلق بالركن المعنوي فإن جريمة التكفير بحكم خصوصياتها تجعل من الصعب الحديث عن قصد جزائي في بعض الحالات، فمثلا لو قام شخص بالاستشهاد ببعض الآيات القرآنية التي من شأنها أن تعد من باب الدعوة إلى التكفير، كقول أحدهم «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»⁸.

1 محفوظ (محمد)، قانون جزائي: الأحكام العامة، مجمع الأطرش للكتاب المختص، ط 1، تونس، 2006، ص 133.

2 حكم ابتدائي جزائي عدد 32050 صادر بتاريخ 5 أفريل 2016، نزار الكرمي، فقه قضاء- جزائي جرائم الإرهاب، المغاربية لطباعة وإشهار الكتاب، ط 1، تونس، 2017، ص 29.

3 إن التنويه بالجريمة هو "تقديم الأفعال الإجرامية على أنها جديرة بالثناء وتستحق التقدير والاحترام. أنظر:

الفرجاني (ناصر)، الصحافة والتحريض على الجنايات والجرح، مذكرة لنيل شهادة ماجستير بحث في العلوم الجنائية، كلية الحقوق والعلوم السياسية بتونس، 2003-2002، ص 61.

4 الفصل 5 من قانون مكافحة الإرهاب ومنع غسل الأموال الذي وقع تنقيحه بمقتضى القانون الأساسي عدد 9 لسنة 2019 المؤرخ في 23 جانفي 2019.

5 الفريضي (بسمة)، الركن المادي للجريمة، مذكرة لنيل شهادة الماجستير المهني في قانون المؤسسة والأعمال، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والتصرف بجنوبة، 2016-2017، ص 65.

6 مصباح (سامي)، أركان الجريمة، رسالة لنيل شهادة ختم الدروس بالمعهد الأعلى للقضاء، 1990-1991، ص 75.

7 الفقرة 2 من الفصل 5 جديد من قانون مكافحة الإرهاب ومنع غسل الأموال.

8 سورة المائدة، الآية 73.

فهل يعد في هذه الحالة القصد الإجرامي متوفرا ؟ بمعنى هل يمكن الإقرار بأن من نطق بهذه الآية قصد من خلالها فعلا التكفير أم هل أن ذلك يعد من باب الاستدلال بالشئ فقط ؟ يصعب في الحقيقة الإجابة عن مثل هذه الأمور، لأن هذه المقاصد تمثل دوافع وأسبابا وأهدافا بعيدة المدى وخارجة عن نطاق الأركان المجسدة للجريمة طبقا للمبدأ القاضي « بعدم الاعتداد بالباعث على الجريمة. »¹

ولما كان التكفير جريمة قصدية لا تقوم إلا إذا ثبت وجود القصد لدى مرتكبها، أضحت إثبات وجود هذا القصد مهمة صعبة وشاقة وتكاد تكون مستحيلة في بعض الأحيان لأن القصد هو عنصر نسبي غير ثابت بالنظر إلى الظروف الموضوعية لمكان وزمان ارتكاب الفعل المادي². وهو ما أكدده فقه قضاء محكمة التعقيب من أن « الركن القصدي هو أمر باطني غير مادي يستدل عليه من خلال جملة من القرائن التي تفرزها ملابسات الواقعة وذلك بغض النظر عن اعتراف المتهم من عدمه »³.

ولعل ما أقره فقه القضاء يدفع للتساؤل حول ما إذا كان ثبوت تبني شخص ما للفكر السلفي الجهادي قرينة على توفر القصد الجزائي لديه لمؤاخذته من أجل ارتكاب جريمة التكفير ؟ قد تبدو الإجابة البديهية بنعم، كيف لا والشخص الحامل لهذا الفكر يتبنى جميع الأفكار التي تدافع عن التكفير وتشجع لآليات اشتغاله، فهو مقتنع كل الاقتناع بذلك في ظل تغير القيم والإسراف في الدم وضعف الدولة وتأثير وسائل الاتصال الحديثة على التوجهات الأخلاقية للمجتمعات ومفاهيمها ورؤاها المرتبطة بها⁴.

غير أنه يمكن القول أن « تبني الفكر السلفي الجهادي لا يمكن أن يرقى إلى التجريم، باعتبار أن الفكر الذي تبناه كل شخص مهما كانت طبيعته هي من الحريات الشخصية التي يكفلها القانون التونسي ويحميها من كل انتهاك وعلى المحكمة الحرص على صونها من كل تعدي وانتهاك باعتبار القضاء حامي الحريات والأفكار »⁵، وهو ما يؤكد إقصاء الافتراض في مثل هذه الجرائم.

ومن الجدير الإشارة في هذا السياق إلى كيفية تعامل بعض القوانين المقارنة مع ظاهرة الفكر التكفيري المتطرف، خاصة أمام غياب نص قانوني يجرم التكفير في أغلب الدول العربية، ففي المملكة السعودية يكتفي القضاء بتكييف جرائم التكفير على أنها جرائم سب وتشهير⁶ طبق ما ورد بالمادة الثالثة من القانون المتعلق بنظام مكافحة جرائم المعلوماتية⁷.

1 الزغندي (رضا)، الباعث على الجريمة، مذكرة لنيل شهادة ماجستير بحث في علوم الإجرام، كلية الحقوق والعلوم السياسية بتونس، 1998-1999، ص 13.

2 الدواس (نادر)، الجريمة الإرهابية في القانون الدولي والقانون التونسي، مذكرة لنيل شهادة ماجستير بحث في القانون الخاص، كلية الحقوق والعلوم الاقتصادية والسياسية بسوسة، 2002-2003، ص 110.

3 حكم ابتدائي جزائي عدد 28654 صادر بتاريخ 1 مارس 2016، أنظر:

الكرمي (نزار)، "فقه قضاء جزائي-جرائم الإرهاب"، مرجع سابق، ص 70.

4 عزيزي (برهان)، "الجريمة بالوكالة"، مجلة الأخبار القانونية، أبريل 2018، ص 26.

5 حكم استئنائي جزائي عدد 22949 صادر بتاريخ 16 نوفمبر 2015، أنظر:

الكرمي (نزار)، "فقه قضاء جزائي-جرائم الإرهاب"، مرجع سابق، ص 88.

6 قرار الدائرة الجزائية الثانية بمحكمة محافظة أحد رفيدة بالمملكة العربية السعودية عدد 37256995 بتاريخ 26 أكتوبر 2017، أنظر:

الموقع الرسمي لوزارة العدل السعودية، www.moj.gov.sa، تم الإطلاع عليه بتاريخ 2020/05/22.

7 نصت الفقرة 5 من المادة الثالثة من قانون نظام مكافحة جرائم المعلوماتية الصادر بموجب المرسوم الملكي رقم 17، بتاريخ 27 مارس 2007 أنه "يقاب بالسجن مدة لا تزيد عن سنة وبغرامة لا تزيد عن خمسمائة ألف لآ أو بإحدى هاتين العقوبتين كل شخص يرتكب... التشهير بالأخرين وإلحاق الضرر بهم عبر وسائل تقنيات المعلومات المختلفة".

علما وأن تكفير الدولة في السعودية ممنوع قانونا ويمكن أن يدخل تحت باب جرائم الإرهاب طبق ما ورد بالمرسوم الملكي رقم 26 لسنة 2017 الصادر بتاريخ غرة نوفمبر 2017 المتعلق بنظام مكافحة جرائم الإرهاب وتمويله الذي قدم تعريفا موسعا وغامضا للجريمة الإرهابية صلب المادة الأولى منه¹.

وفي دولة الإمارات أصبحت الأفعال التي تندرج في خانة الفكر التكفيري المتطرف منذ سنة 2015 جرائم متعلقة بالحث على الكراهية والتمييز، وذلك إثر صدور قانون يمنع استغلال الدين في تكفير الأفراد والجماعات²، وقد نصت أحكام المادة 10 من هذا المرسوم على أنه «يعاقب بالسجن المؤقت كل من استغل الدين في رمي أفراد أو جماعات بالكفر باستخدام إحدى طرق التعبير أو باستخدام أي من الوسائل وذلك لتحقيق مصالح خاصة أو أغراض غير مشروعة وتكون العقوبة بالإعدام إذا اقترن الرمي بالكفر تحريضا على القتل فوقت الجريمة نتيجة لذلك.»

وهو ما يجوز معه القول أن هذا القانون لم يجرم التكفير باعتباره جريمة مستقلة بذاتها بل اعتبرها من ضمن الأفعال الإجرامية التي تحرض على خطاب الكراهية والعنف والعنصرية، وقد مثل هذا القانون خطوة إيجابية نحو ترسيخ قيم العدل والمساواة وإثراء ثقافة التسامح والاختلاف وقبول الآخر.

لكن يبدو أن عدوى تأثير القانون التونسي في خصوص تجريم التكفير بدأت تنتقل شيئا فشيئا إلى بقية البلدان، إذ قامت دولة السودان مؤخرا بإدخال تعديلات هامة على القانون الجنائي في اتجاه إلغاء حكم الردة الذي خلف تطبيقه أثارا سيئة راح ضحيتها العلامة محمود محمد طه الذي نفذ فيه حكم الإعدام لاجتهاده في تفسير القرآن وتأويله له³، وأصبحت المادة 126 من القانون الجنائي لسنة 1991 تنص على أن «كل من يعلن ردة شخص أو طائفة أو مجموعة من الأشخاص عن دينهم أو معتقداتهم أو يعلن تكفير الشخص أو تلك الطائفة أو المجموعة على الملأ مهدرا بذلك دمه يعاقب بالسجن مدة لا تتجاوز 10 سنوات أو بالغرامة أو بالعقوبتين معا»⁴.

لكن يبقى الحل الوحيد لتجاوز الإشكالات المطروحة على مستوى النصوص القانونية هو البحث عن السبل الكفيلة بالتصدي لظاهرة التكفير عبر السعي لتطوير وتفعيل الآليات القانونية والمجتمعية لردع ومحاربة هذه الظاهرة، إلا أن تطبيق هذه الآليات يطرح عدة صعوبات تتعلق بمدى نجاعتها وملائمتها للنصوص الجزرية الصادرة في هذا المجال.

2.2. الإشكاليات المطروحة على مستوى السبل المتاحة لمواجهة الفكر التكفيري المتطرف

إن غياب مفهوم دقيق لجريمة التكفير يمكن أن يعرقل أي جهود أو مبادرات لوضع سياسات أو إستراتيجيات جماعية وموحدة لردع شئ لا نعرفه ولا نفهمه جيدا⁵.

1 جاء بالفقرة 3 من المادة الأولى من المرسوم المذكور أنه "تعد جريمة إرهابية كل سلوك يقوم به الجاني تنفيذا لمشروع إجرامي فردي أو جماعي بشكل مباشر أو غير مباشر يقصد به الإخلال بالنظام العام أو زعزعة أمن المجتمع واستقرار الدولة أو تعريض وحدتها الوطنية للخطر أو تعطيل النظام الأساسي للحكم أو بعض أحكامه..."

2 المرسوم عدد 2 لسنة 2015 المؤرخ في 15 جويلية 2015 المتعلق بمكافحة التمييز والكراهية مثلما تم تعديله بموجب المرسوم عدد 11 المؤرخ في 29 أوت 2019، الجريدة الرسمية لدولة الإمارات العربية المتحدة، العدد 582، 15 جويلية 2015، ص 9.

3 عمر عبد (الفتاح)، "الحرية الدينية"، المجلة القانونية التونسية، 1994، ص 23.

4 نصحت المادة 126 من القانون الجنائي السوداني بمقتضى قانون التعديلات المتنوعة عدد 12 لسنة 2020 المؤرخ في 13 جويلية 2020 المتعلق بإلغاء وتعديل الأحكام المقيدة للحريات الذي وقع نشره في الجريدة الرسمية لجمهورية السودان عدد 1904 الصادرة بتاريخ 13 جويلية 2020، الموقع الرسمي لوزارة العدل السودانية <https://moj.gov.sd/files/index/28>، تم الإطلاع عليه بتاريخ 2020/05/24، ص 9.

5 نعيم شلالا (نزيه)، الإرهاب الدولي والعدالة الجنائية: دراسة تحليلية قانونية مقارنة من خلال الفقه والاجتهاد والدراسات والنصوص

ومن أجل ذلك كان لا بد من البحث عن أسباب انتشار ظاهرة التكفير وعوامل تفشيها في البلدان العربية، وهو ما يفرض وضع تدابير ملموسة للقضاء على التكفير وإدانتها بجميع أشكاله ومظاهره وأغراضه ووضع إستراتيجية بناءً كفيلة بمحاربته ووقاية المجتمع العربي عموماً والمجتمع التونسي خصوصاً منه.

فالحرب على التكفير هي أكثر من مجرد المصادقة على القوانين والتشريعات والمعاهدات الدولية، ذلك أن العمود الفقري للتصدي للفكر التكفيري يقتضي تخفيف منابعه الفكرية والنظرية دون ترك فراغ يؤدي إلى عكس الهدف المنشود.

ومن هذا المنطلق فإن التصدي لجريمة التكفير لا يجب أن يقتصر على اعتبارها مشكلة تتصل بالتشريع والقانون أو باعتبارها ظاهرة أفرزها الفهم الخاطئ للدين، بل هي مشكلة أشمل وأعمق من أن تنحصر في جانب واحد².

ومن المسلم به أن للدولة مسؤولية أخلاقية وتاريخية في الإصلاح والتنوير، وانطلاقاً من مسؤوليتها تلك تحتم عليها أن تتصدى للفكر الذي تقدر أنه معيق للتقدم ومهدر للحقوق³ مما يجعل من التعاطي مع جريمة التكفير شأنًا في منتهى الخطورة، لذلك فهي تحمل على عاتقها واجب الالتزام بتحقيق التوعية الشاملة لتعزيز الأمن الفكري ومواجهة أي انحراف فكري نحو تبني الفكر التكفيري المتطرف⁴.

ولعل نجاح المعركة ضد هذا الفكر لا يمكن أن يتحقق دون إشراك قوي ومحوري للساحة الدينية في محاربته وتمتين الوحدة الوطنية وتقوية الدولة، من خلال صناعة بيئة اجتماعية وسياسية وثقافية منتجة للاعتدال والوسطية بعيداً عن التطرف والإرهاب⁵.

ولأن التطرف والتكفير أينما وجدا يخلقان نوعاً من اللاإستقرار السياسي والاجتماعي⁶ فإنهما يعتبران في الوقت الحالي أكبر مهدد لمبادئ حقوق الإنسان، خصوصاً وأن من يحملون مثل هذا الفكر يعادون قيم التسامح والحوار ويضيقون الخناق على الحريات العامة والحريات الشخصية ويسعون إلى بث خطابات الكراهية بين الناس وإشاعة الفرقة وممارسة العنف لتمرير أفكارهم وفرض مبادئهم ومعاييرهم⁷ كان لا بد إذن للدولة من التصدي لمثل هذا الفكر عبر المؤسسات الرسمية التابعة لها.

ولا يكون ذلك إلا من خلال تنشيط الحوار واحتضان الجدل وتوفير الشروط الثقافية والاجتماعية لتعميم الفكر التنويري بينما يبقى على المجتمع بكل فئاته أن يحسم خياراته

القانونية والاتفاقيات والمعاهدات الدولية، منشورات الحلبي الحقوقية، ط 1، بيروت، 2003، ص 20.

1 شافعة (عباس)، الظاهرة الإرهابية بين القانون الدولي والمنظور الديني، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في القانون الدولي، كلية الحقوق والعلوم السياسية بآبنة، الجزائر، 2010-2011، ص 193.

2 الصادي (محمود صالح)، "موسوعة القانون الجنائي للإرهاب: الجزء الأول المواجهة الجنائية للإرهاب"، دار الفكر الجامعي، الطبعة الأولى، الإسكندرية، 2003، ص 287.

3 براهم (سامي)، "الرؤية التونسية للتصدي للإرهاب من خلال وثيقة الإستراتيجية الوطنية لمكافحة الإرهاب"، ورد ضمن: "أوراق ونقاشات مؤتمر وسائل منع ومكافحة الإرهاب في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا وفي الغرب"، مؤسسة فريدريش إيبتر، مكتب عمان، الأردن، 2016، ص 92.

4 عبد الحسن هاشم (فلاح)، الفكر التكفيري ومناهجه المتطرفة: دراسة لترسيخ وتكريس فكر الاعتدال والتسامح والتقارب المذهبي، كلية التربية، قسم علوم القرآن، جامعة البصرة، العراق، 2019، ص 3.

5 عبد الحسن هاشم (فلاح)، مرجع سابق، ص 4.

6 عبد الحميد أحمد رشوان (حسين)، التطرف والإرهاب من منظور علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، ط 1، الإسكندرية، 2002، ص 15.

7 جبر (نفرید)، "مواجهة الفكر الداعي إلى العنف واحترام حقوق الإنسان"، مجلة أفاق الإصلاح، العدد 6، المنظمة الدولية للإصلاح الجنائي، مكتب الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، سبتمبر 2016، ص 1.

المتعلقة بضميره الديني وثقافته الاجتماعية¹.

ورغم أن تونس قامت بوضع إستراتيجية وطنية لمكافحة الإرهاب والتطرف منذ أكتوبر سنة 2016، إلا أن غياب الخطط التنفيذية الواضحة ضمن أطر زمنية محددة يجعل من تنفيذها على أرض الواقع تحديا كبيرا أمام كافة القطاعات المعنية بالتنفيذ².

كما تلعب المؤسسات السجنية دورا محوريا في الحد من انتشار الفكر التكفيري، لأن السجن يتيح فرص تبادل الأفكار وطرحها ومناقشتها ويوفر تربة خصبة حقيقية لتجديد عناصر متطرفة وتكفيرية³، ويعود ذلك لحالة الفراغ التي تسمح بتلقي وتقبل الأفكار والتأثر بها فيكون من السهل ترسيخ فكرة تكفير السجن ومن يسانده ومن يعطيه الأوامر وصولا إلى تكفير المؤسسات والأشخاص العاملين بها مما يضع المسجون في حالة تعبئة دائمة وشحن نفسي ويجعل قابليته لتبني الإرهاب التكفيري أسهل⁴.

ومن أجل ذلك فإن مكافحة انتشار هذا الفكر وإصلاح وتأهيل نزلاء جرائم الفكر التكفيري في المؤسسات السجنية بعد من أهم التحديات التي تواجهها لا فقط هذه المؤسسات إنما هي عملية تشاركية لجميع مؤسسات الدولة⁵، وهي تستوجب انتهاج أساليب جديدة في التعامل مع نزلاء الفكر التكفيري لكسر الجمود الفكري لديهم نظرا لأن هذه الفئة من النزلاء غير متعاونة وترفض أية برامج إصلاحية تقدم لها.

وهنا يمكن اللجوء إلى تشكيل فرق متخصصة تشمل مختصين أمنيين ونفسيين واجتماعيين ودينيين وثقافيين، بغية إعداد الملفات الخاصة بالعناصر التكفيرية التي يجب أن تحتوي على معلومات مفصلة ودقيقة عن كل عنصر ودرجة تطرفه وخطورته ودراسة حالاتهم واعتماد المعايير العلمية لتصنيفهم بعيدا عن الأساليب التقليدية تمهيدا لتوزيعهم على المراكز الخاصة بهم⁶ في إطار ما يسمى «بسياسة الاحتواء»⁷.

غير أن هذه الحلول تعترضها بعض العراقيل لعل أهمها ظاهرة الاكتظاظ في السجون وغياب الفصل بين النزلاء، مما يصعب معه القيام بعملية إصلاح وإدماج المساجين المحكومين من أجل قضايا التكفير وهو ما يجعل من البيئة السجنية بيئة تساعد على إنتاج خلايا تكفيرية جديدة وتطور أساليب الاستقطاب والإقناع مما يفتح إمكانية إدارة بعض العمليات الإرهابية من داخل السجن.

ولعل هذه الأوضاع المتردية داخل المؤسسات السجنية تؤكد على البعد التام بين ما هو موجود على أرض الواقع وبين ما هو منشود، لذلك يكون من الواجب العمل على محاولة إعطاء

1 براهم (سامي)، "الدين والسياسة بين تهاافت العلمانيين وقصور الإسلاميين"، مرجع سابق، ص 93.

2 المشركي (كمال)، "الامتثال للنهج القائم على حقوق الإنسان وإستراتيجيات مكافحة التطرف العنيف"، مجلة أفاق الإصلاح، العدد السادس، المنظمة الدولية للإصلاح الجنائي، مكتب الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، سبتمبر 2016، ص 2.

3 "المضي قدما في تنفيذ إستراتيجية الأمم المتحدة العالمية لمكافحة الإرهاب"، ندوة علمية دولية نظمها مكتب الأمم المتحدة المعني بالمخدرات والجريمة، فرع منع الإرهاب، أشغال الندوة العلمية التي نظمها مكتب الأمم المتحدة المعني بالمخدرات والجريمة، فرع منع الإرهاب، مركز فيينا الدولي، النمسا، 17 و18 ماي 2007، ص 42.

4 أبو هنية (حسن)، "مقاربات الحرب على الإرهاب نماذج نزع التطرف"، ورد ضمن: أوراق ونقاشات مؤتمر وسائل منع ومكافحة الإرهاب في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا وفي الغرب، مؤسسة فريديريش إيبير، مرجع سابق، ص 32.

5 محمد جعفر (علي)، داء الجريمة سياسة الوقاية والعلاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1، بيروت، 2003، ص 115.

6 الفضاه (محمود)، "الإجراءات المثالية للتعامل مع الفكر المتطرف العنيف في السجون"، مجلة أفاق الإصلاح، العدد السادس، المنظمة الدولية للإصلاح الجنائي، مكتب الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، سبتمبر 2016، ص 6.

7 أبو هنية (حسن)، "مقاربات الحرب على الإرهاب: نماذج نزع التطرف"، مرجع سابق، ص 33.

الفرصة لمساجين الإرهاب التكفيري لإبداء آرائهم ونشر ثقافة الحوار حول العديد من القضايا لمعرفة خلفياتهم الفكرية والإيديولوجية ومن ثم إقناعهم بالعدول نهائيا عن الأفكار المتطرفة والمتعصبة.

يستشف مما سبق عرضه أن مسألة التصدي للفكر التكفيري المتطرف هي مسألة متعددة الوجوه والأبعاد يتداخل فيها السياسي بالحقوق والاجتماعي بالديني والفكري بالثقافي والتربوي بالحضاري، لأنها تتصل بصنع المواطن والتنمية الشاملة، كما أن الإصلاح الأولي المبكر من شأنه أن يسعف المجتمع ويقيه من شر التكفير، لكن دور الدولة لا يكفي لوحده للتصدي لمثل هذه الظواهر دون أن يعاضد المجتمع المدني مجهوداتها.

ولأن الإعلام أداة فاعلة متكاملة فلا بد من تفعيل أدائه خلق رأي عام رافض لجرائم التكفير والتطرف بما يساهم في تكوين الاتجاهات الرافضة للسلوك التكفيري² ومن ثمة توجيه أدوات الوعي والثقافة السياسية ووسائلها المختلفة التي تزرع بها وسائل الإعلام لتكون فاعلة في تنمية قدرات الفئات الشابة على التصدي لظاهرة التكفير التي تعصف بالمجتمعات³.

كما يجب الاعتراف بأن إرساء حوار فكري حقيقي معمق وصادق حول سبل التصدي لهذا الفكر تشارك فيه كافة مكونات المجتمع المدني ولا سيما الأكاديميون والنخب بعيدا عن التجاذبات العقيمة التي تسعى لاستمالة الشعور العقائدي للأفراد عبر منطق وصائي تكفيري⁴، لهو أمر يستأهل وقفة من خلال العمل على تنمية المعرفة الدينية وتعزيز خيار الإصلاح الذي بدأه علماء تونسيون أجلاء لا تزال أديباتهم يلفها غبار الإهمال⁵.

هذه المسؤولية التي تحملها النخب في قيادة عملية التنوير خاصة في مرحلة الانتقال الديمقراطي التي تعيشها تونس وبعض البلدان العربية يجعلها تعد في مقدمة القوى الناعمة لأي دولة وهذا ما يحيل إلى مسألة هي الأعمق تتعلق بوظيفة المثقف والمفكر في المجتمع⁶.

إن التصدي للفكر التكفيري المتطرف ليس مهمة سهلة إلا أن توفير القاعدة القانونية الجزرية يعد خطوة هامة في الطريق الصعب والطويل نحو تحقيق هذه الغاية، ولما كانت الجريمة خطرا يمس كيان المجتمع ومقوماته الأساسية فإن العقوبة تعد وسيلة المجتمع في التصدي لها⁷.

وعموما فإن العقاب المبدئي لمرتكب جريمة التكفير «يكون بالسجن من عام إلى خمسة أعوام وبخطية من خمسة آلاف دينار إلى عشرة آلاف دينار»⁸، وما يمكن ملاحظته أن المشرع التونسي ترك هامشا من الحرية للقاضي الجزائي لإيقاع العقاب المناسب وملائمة العقوبة نوعا

1 السعيد (عميور)، "شرح قانون الوقاية من الفساد ومكافحته"، محاضرة أقيمت بمناسبة الأيام المفتوحة على العدالة حول شرح القانون رقم 06/01 المؤرخ في 20 فيفري 2006 المتعلق بالوقاية من الفساد ومكافحته، انظر:

الموقع الرسمي لمجلس قضاء برج بوعرييج، وزارة العدل الجزائرية، أنظر:

<https://courdebordjebouarreridj.mjustice.dz>، تم الإطلاع عليه بتاريخ 2020/03/13، ص 3.

2 مصطفى (هويدا)، الإعلام والأزمات المعاصرة، دار مصر المحروسة، ط 1، القاهرة، 2008، ص 253.

3 شراذقة (محمد أنيس)، "دور وسائل الإعلام في مكافحة ظاهرة الإرهاب والتطرف"، المؤتمر الدولي حول "دور الشريعة والقانون والإعلام في مكافحة الإرهاب، جامعة الزرقاء، الأردن، 2016، ص 15.

4 بن عاشور (عياض)، الفاتحة الأخرى: الإسلام وفكر حقوق الإنسان، ترجمة فتحي بن الحاج يحيى، دار الجنوب للنشر، ط 1، تونس، 2012، ص 29.

5 براهيم (سامي)، "الدين والسياسة بين تهاافت الطلمايين وقصور الإسلاميين"، مرجع سابق، ص 115.

6 كاميت (جون)، غرامشي: حياته وأعماله، ترجمة عفيف الرزاز، مؤسسة الأبحاث العربية، ط 1، بيروت، 1984، ص 267.

7 بن الذيب (لبندة)، تطور السياسة العقابية في الجزائر، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، كلية الحقوق والعلوم السياسية بسكرة، الجزائر، 2017-2018، ص 1.

8 الفقرة الأخيرة من الفصل 14 من قانون مكافحة الإرهاب ومنع غسل الأموال.

ومقدارا مع الظروف الموضوعية التي أحاطت بارتكاب الجريمة والظروف الشخصية التي توفرت في الفاعل الذي اقترفها¹ والضرر الناجم عنها.

وهذا ما ذهبت إليه محكمة الاستئناف بتونس عندما قضت بسجن متهم من أجل ارتكابه جريمة التكفير لمدة عامين ووضعه تحت المراقبة الإدارية لمدة ثلاثة أعوام بعد ثبوت «تنبيه للفكر السلفي التكفيري ونعته لأعوان الأمن بالطواغيت واعتبار البلاد التونسية بلاد كفر يجب محاربة حكامها والسيطرة إليها لإقامة دولة الخلافة واستبدال نظام حكمها».²

ومن المفيد التذكير في هذا السياق أن المشرع السوداني قد كرس عقاباً أشد من نظيره التونسي في خصوص كل من يرتكب جرائم تكفير أشخاص أو طائفة بعشرة أعوام سجناً.³

لكن أهم ما يميز قانون مكافحة الإرهاب في تونس أنه اعتمد مبدأ التدرج في العقاب بحسب الأضرار المترتبة عن جريمة التكفير، فقد تصل العقوبة إلى الإعدام إذا تسبب التكفير في وفاة الشخص الذي تم تكفيره، فخطورة التكفير لا تكمن في إطلاق حكم معياري يوصف ما في ضمير المرء من معتقد بل يتعدى ذلك إلى تصنيف اجتماعي له تبعاته وتداعياته التي من الصعب تداركها.

أما إذا أُنجز عن التكفير في إلحاق أضرار بدنية من جروح أو ضرب أو غير ذلك من أنواع العنف التي لا تدخل تحت طائلة الفصلين 218⁴ و319⁵ من المجلة الجزائية، فإن العقاب يكون بالسجن بقية العمر بالإضافة إلى خطية مالية قدرها مائة وخمسون ألف دينار، في حين تكون العقوبة بالسجن مدة عشرين عاماً وبخطية قدرها مائة ألف دينار إذا نتج عن جريمة التكفير أضرار من النوع المقرر بالفصلين المذكورين، وهذه الأضرار تتعلق بالعنف الخفيف أو العنف الشديد وتقديره يختلف حسب نسبة السقوط التي لحقت بجسم الضحية، وهي من المسائل الموكولة لاجتهاد محاكم الأصل بشرط التعليل.

والمنتظر في الوقت الرهن هو فتح نقاش أوسع حول قضية التكفير من أجل ترسيخ قيم الحوار الوطني والإصلاح وتعزيز الثقة وحق الاختلاف بين التونسيين إذا توفرت الإرادة الجادة والصادقة لدى كل مكونات المجموعة الوطنية بشكل يجعلها قابلة للترجمة على مستوى الواقع⁶.

الخاتمة

في كل ما سبق بسطه نخلص إلى أن الفكر التكفيري المتطرف يدور كله حول الترويج لخطاب التعصب والكراهية ضد كل فكر مخالف للتصورات الدينية السائدة، ولا أدل على ذلك من حملات التكفير والتشويه والشيطنة التي طالت بعض المفكرين في الأوساط الفنية والأكاديمية.

1 العبيدي (عبد المنعم)، شرح المبادئ الجزائية: دراسة تحليلية، دار الكتاب، الطبعة الأولى، تونس، 2018، ص 44.

2 حكم استئنافي جنائي في القضية عدد 26588 صادر بتاريخ 2017/10/19، غير منشور.

3 المادة 126 من القانون الجنائي السوداني التي وقع تنفيذها بمقتضى قانون التعديلات المتنوعة عدد 12 لسنة 2020 المؤرخ في 13 جويلية 2020 المتعلق بإلغاء وتعديل الأحكام المقيدة للحريات، مرجع سابق، ص 9.

4 ينص الفصل 218 من المجلة الجزائية في الفقرة الأولى على أن "من يتعمد إحداث جروح أو ضرب أو غير ذلك من أنواع العنف ولم تكن داخلية فيما هو مقرر بالفصل 319 يعاقب بالسجن مدة عام وبخطية قدرها ألف دينار."

5 جاء بطلان الفقرة الأولى من الفصل 319 من المجلة الجزائية أنه "يستوجب العقوبات المذكورة الأشخاص الذين يرتكبون المعارك أو الضرب أو العنف ولا ينجز منه لصحة الغير أدنى تأثير معتبر أو دائم".

6 براهم (سامي)، "الدين والسياسة بين تهاافت الغلمانين وقصور الإسلاميين"، مرجع سابق، ص 116.

وقد مثلت هذه الحملات ضربا لحرية التعبير وللحريات الأكاديمية والفنية وحرية الضمير والمعتقد وغيرها من الحقوق المكفولة بمقتضى الدستور الذي مثل ثورة فكرية عندما جرم التكفير باعتباره أول دستور عربي يمنع التكفير في اتجاه تيسير نجاح تجربة الانتقال الديمقراطي والعمل على تركيز دولة مدنية ديمقراطية تقوم على قيم المواطنة والمساواة بين مختلف أفراد المجتمع بعيدا عن الانقسامات العرقية والعقائدية وتؤسس لقيم التسامح والتآخي ومبدأ الاختلاف وقبول الآخر.

وهذا ما مكن أصحاب الرأي من مزيد الجراءة في التعبير عن مواقفهم وتوسيع آفاق التفكير في المسائل الدينية والتعبير عن آراء قد تبدو لأول وهلة صادمة، لكنها في حقيقة الأمر قادرة على الدفاع عن وجهتها وتتطلب المقارعة بالحجة والصراع بالأفكار¹ لا أن يلجم صاحبها سلاح التكفير ويشهره في وجه كل من لا يقبل بأراءه.

ولئن كان التفكير في ضرورة تجريم التكفير ومنعه ناتجا عن جملة من العوامل مثلما سبق عرضه، فإن المرجعيات القانونية الدولية لعبت دورا بارزا في بلورة هذه الضرورة، بما تضمنته الاتفاقيات والمعاهدات المصادق عليها سواء على المستوى الدولي أو الإقليمي في مجال حماية حقوق الإنسان حقلا قانونيا خصبا يلزم الدول المنخرطة في هذا المسار على الالتزام ببنود هذه المواثيق والعمل على تجسيدها في القوانين الوطنية.

وتعد تونس من بين الدول التي استلهمت من المصادر الدولية وجعلت منها سنداً في صياغة فصول الدستور، وتدعم هذا التوجه عندما اعتبر المشرع جريمة التكفير من بين الجرائم الإرهابية. غير أن ما يلاحظ هو أن غياب تعريف دقيق وثابت وشامل لمفهوم التكفير يفضي إلى خلط الأوراق والعبث بالمفاهيم والانتقائية والعشوائية في وصف الأفراد والجماعات² بالكفر، فمبدأ الشرعية الجزائية يفرض وضع تعريف للتكفير يطبق على الكافة للحيلولة دون توسيع نطاق التجريم ودون الإخلال بمبدأ التأويل الضيق للنص الجزائي.

أما فيما يتعلق بالنظام العقابي فقد نجح المشرع نسبيا في تكريس عقوبات صارمة ذات طابع زجري وردعي، لكن المشكل أكبر من أن ينحصر في المقاربة القانونية دون سواها، فقد كنا ولا نزال نسارع في رد الفعل التشريعي دون فهم للآليات والدواعي وشرح للتصورات والتحويلات الفكرية التي رافقت ظاهرة التكفير، وغاب عن الأذهان أن التكفير فكر له رواسب والفكرة لا تعالج سوى بفكرة مناقضة تدحضها.

لذلك حان الوقت لتفعيل المقاربات الفكرية والاجتماعية وخاصة الدينية من قبل أهل الاختصاص، كما حان الوقت للعمل على تفعيل دور المجتمع المدني بمختلف أطيافه ومكوناته للاخراط في مقاربة التصدي لجريمة التكفير والسيطرة عليها وإدراك كيفية التعامل معها والبحث عن حلول متناغمة ومدروسة لتحسين الأفراد من أي انحراف فكري يقود إلى الانسياق وراء الأفكار المتطرفة.

1 المبخوت (شكري)، تكفير أبناء بورقيبة، دار مسكلماني للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، تونس، 2019، ص 287.

2 دالي (قيس)، التعاون الدولي في مكافحة الجرائم الإرهابية، رسالة لنيل شهادة ختم الدروس بالمعهد الأعلى للقضاء، تونس، 2016-2017، ص 333.

المؤسسات العامة الإيطالية ومسألة خطر التطرف في فضاء المدارس ورهانات إدارة التنوع الديني

Les institutions publiques italiennes et la question du risque d'extrémisme dans l'espace scolaire et les enjeux de la gestion de la diversité religieuse

محمد خالد برانداليزي الغزالي

مونية علالي

المقدمة

نشأ مصطلح «التطرف» في القرن التاسع عشر وقد أعطيت له معاني مختلفة عبر التاريخ. فتم استخدامه لأول مرة بشكل موسع في القرن العشرين، حين تداولته خطابات الحركات السياسية والدينية التي تميزت بقوة التأثير على المجتمعات لإحداث تغييرات جذرية بناء على أيديولوجيات تجعل الأفراد أو الجماعات يعتنقون أفكارا ومواقف متطرفة وعنيفة، والتي يمكن أن تؤدي أحيانا إلى ارتكاب أعمال إرهابية أو عنف.

فالتطرف هو عملية يتبنى من خلالها فرد أو جماعة شكلاً من أشكال الإجراءات العنيفة المرتبطة مباشرة بأيديولوجية متطرفة ذات محتوى سياسي أو اجتماعي أو ديني، تعارض النظام القائم¹. ورغم حداثة تداول المصطلح غير أن أصوله تبقى قديمة في اللغة العربية، فهي تنأى من الجذر العربي «طَرَف»، الذي يعني الحد الأقصى أو الطرف الأقصى لشيء ما.

في العقود الأخيرة مثلا، تم استخدام مصطلح آخر في نفس السياق هو «الراдикаلية» للإشارة إلى الحركات السياسية التي دعت إلى إصلاحات جذرية وتحولات اجتماعية وسياسية عميقة، بدلاً من المواقف الأكثر اعتدالاً. وقد استخدم المصطلحان في الأدبيات بشكل متزايد للإشارة إلى ظاهرة الإرهاب والتطرف العنيف.

ويشكل تزايد التفاوتات الفكرية والصراعات الاجتماعية أرضية خصبة لتطرف المواقف الذي قد يتجسد أحيانا وحسب بعض الظروف في حالات من العنف اللفظي أو خطابات تعبر عن الكراهية، وقد يتطور الى تهجمات على حياة الأشخاص والجماعات مع استعمال العنف الجسدي ،

أو اللفظي، أو النفسي كوسيلة للتأكيد، أو الدفاع عن وجهة نظر أو إيديولوجية ما. وفي هذا الإطار يمكن للعمل والجهد التربوي المدروس والمُمنهج أن يلعب دورا كبيرا في بناء أو تحويل مجتمع ما إلى بيئة سليمة غير عنيفة بمساعدة كل المؤثرات التربوية المتفاعلة فيه، بما في ذلك الأسرة والمجتمع والمؤسسات التعليمية ووسائل الإعلام.

ويمكن أن نلاحظ غياب الاعتراف بدور التعليم في الوقاية من التطرف من قِبل السياسات والسلطات العمومية لأغلب الدول إلا في السنين الأخيرة بعد أن أطلق الأمين العام للأمم المتحدة خطة عمل نُوهت بأهمية دور جودة التعليم في معالجة العوامل التي تؤدي إلى ظاهرة التطرف. كما أكد مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة بدوره على ذلك في تقاريره 21789 و 22501 المركزة أساسا على أهمية تثبيت ثقافة السلام والتسامح والتأكيد على أهمية التربية في إرساء الحوار بين الثقافات والأديان خصوصا في مرحلة الطفولة لإعداد الشباب من خلال مجموعة من البرامج والمشاريع للانخراط في بناء أسس مجتمعات سليمة ومُسالمة و للمشاركة في تحولاتها السياسية كعناصر فاعلة وإيجابية بعيدة كل البعد عن ظواهر العنف وأعمال الإرهاب. وتبقى فئة الشباب الأكثر هشاشة وتأثرا بحيث أنها تطرح تساؤلات باستمرار وتحتاج إجابات شافية لا تترك فراغا أو تهميشا قد يتسرب منه اليأس فيتمادي فيها ليصبح تطرفا وعنفا. فمرحلة الشباب تحتضن طاقة تفاعلية كبيرة، تحتاج لامتصاصها إلى حوار وتعامل مهنيّين ا مركزيّين لأي مناقشة أو معارضة بناءة في الرأي ومركبة بطريقة سليمة و حاجية، تساعد على التغيير والتحول في الاتجاه الصحيح. ويتأكد ذلك إذا كانت هذه الرغبة في التغيير قد نشأت في ظل أزمة هويّة أو ظروف اجتماعية عصيبة تحمل في طياتها بوادر الغضب وعدم الرضى والإحساس بالظلم والتهميش إلى درجة تحوّل الشباب إلى دور الضحية².

وقد وُفّرت الأزمة الاقتصادية التي عرفتھا أوروبا عموما وإيطاليا على الخصوص أرضية مناسبة لما يسمى بالجيل الثاني أو الثالث من المهاجرين المنتسب للأسر المسلمة المهاجرة، والذي عاش عدم الاستقرار أسريا وصعوبة الاندماج اجتماعيا وتهميشا في النظم السياسية التي لا تجعل من هؤلاء الشباب إيطاليين بالميلاد ولا تعترف رسميا بدينهم³، حتى يكون الأكثر عرضة لتيارات الراديكالية المتصيدة لهشاشة مثل هذه، خصوصا في فضاءات مثل المدرسة و التي كانت إلى وقت ما، وكما سبقت الإشارة الى ذلك، غير محمية ولا مؤطرة بما تقتضيه خطورة الظاهرة. تهدف هذه المساهمة انطلاقا من اعمالنا السابقة⁴ إلى تقديم تحليل أسباب وأشكال ظهور مخاطر التطرف في البيئة المدرسية الإيطالية، مع التركيز على الظروف الاجتماعية والثقافية

1 « Risoluzione 2178 del Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite, adottata settembre » . URL :

http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=S/RES/2178%20 (2014)

2 Guolo (R), L'ultima utopia. Gli jihadisti europei, Guerini e Associati, Milano, 2015.

3 الفزالي (محمد خالد)، "الإسلام والفضاء العام في إيطاليا: مساحات وفاعلون ورهانات"، مجلة إنسانيات، 2022، ص 15-39. متاح على النّات على الرابط الإلكتروني التالي:

<https://journals.openedition.org/insaniyat/26888>

4 Rhazzali (M.K), « La scuola e il rischio radicalizzazione: sintomi, indicatori e strategie di prevenzione », In: S. Versari e C. Brescianini (a cura di), Accoglienza e integrazione degli studenti stranieri, Tecnodid Editrice Napoli, 2018, pp 135-145. Voir aussi:

Rhazzali (M.K), Schiavinato (V), « Cultural and religious plurality in Italian schools: Countering the threat of violent "radicalisation" through an intercultural and interreligious approach », In: L. Fabbri and C. Melacarne (eds.), Understanding Radicalization in Everyday Life, McGraw-Hill, Milano, pp 239-257.

المساهمة في ذلك، والتحديات التي تواجه هذه المؤسسة في تدبير التنوع الديني تحديًا لدى الطلاب والعائلات المسلمة. بالإضافة إلى ذلك، سنقترح مجموعة من خطوط العمل التي من شأنها تعزيز البعد التعليمي للبيئة المدرسية وسياقها الاجتماعي، بهدف الوقاية من التطرف العنيف ومكافحة أخطاره.

1. سياسات محاربة التطرف بالمؤسسات التعليمية

1.1 إجراءات الوقاية من التطرف داخل الاتحاد الأوروبي

في 25 نوفمبر 2015، اتخذ البرلمان الأوروبي قرارًا¹ يدعو دول الاتحاد إلى تعزيز جهودها لمكافحة التطرف والحد منه ومنع تجنيد المواطنين الأوروبيين من قبل 25 جماعة إرهابية وضرورة التصدي للإرهاب على مستوى الاتحاد والدول الأعضاء. وقد أكد الأمر نفسه مجلس الأمن بالأمم المتحدة² ليكون هذا القرار بمثابة ردة فعل ضد الانتشار السريع للتطرف والإرهاب في أوروبا. وقد وضع البرلمان الأوروبي خطة عمل لمعالجة المشكلة من جذورها والتركيز على التصدي للعوامل المسببة للتطرف. ولتحقيق هذا الهدف، تضمنت الخطة عدة توجيهات وتوصيات وإجراءات نذكر منها: تشديد قوانين الاتحاد الأوروبي لمكافحة الإرهاب، وتعزيز التعاون الأمني بين الدول الأعضاء بتبادل المعلومات والخبرات الخاصة بمكافحة التطرف والإرهاب وتعزيز التعاون الدولي لمنع تمويل الجماعات الإرهابية وإيقاف تدفق الأموال التي يتم جمعها في أوروبا باتخاذ تدابير فعالة لمتابعة الجهات المتورطة في تمويل الإرهاب؛ والتركيز على التكوين في صفوف الشرطة وخصوصا القوات العاملة في السجون، وكذلك الفاعلين في السجون من المؤسسات المدنية؛ وتشجيع المؤسسات التعليمية على تنظيم دورات تكوينية وبرامج أكاديمية حول تعزيز التكامل والتسامح خاصة فيما يتعلق بالأديان والخلفيات المذهبية والأيدولوجيات.

أمر يتطلب تعزيز التواصل وتشجيع الاندماج والحوار بين المجتمعات المحلية والشباب، داخل الدول الأعضاء في الاتحاد الأوروبي والمطلة عليه؛ وتحسين الحماية القانونية للمواطنين الأوروبيين الذين يتعرضون للتجنيد القسري أو المعرضين للتحريض أو المستهدفين بالالتحاق بالجماعات الإرهابية وتعزيز الرصد والمراقبة للأفراد المسافرين إلى مناطق الصراع. ولا يتم ذلك إلا عبر التحسيس التربوي والإعلامي والتوعية والتثقيف بين المواطنين حول مخاطر التطرف والانضمام للجماعات الإرهابية، بالإضافة إلى تعزيز القيم الأوروبية المشتركة وحقوق الإنسان؛ ومكافحة الأفكار المتطرفة على الإنترنت باتخاذ إجراءات لمنع انتشار الأفكار المتطرفة والتجنيد عبر الإنترنت ووسائل التواصل الاجتماعي.³

وقد اعتُبر هذا القرار خطوة مهمة في مكافحة التطرف والإرهاب داخل بلدان الاتحاد الأوروبي. ومع ذلك، فإن تنفيذ توصيات القرار يتطلب جهودًا متواصلة من الدول الأعضاء والمؤسسات الأوروبية لضمان تحقيق الأهداف المنشودة.

1 « Piano d'Azione per la Prevenzione dell'Estremismo Violento », Rapporto del Segretario Generale General (A/70/674). URL: <https://undocs.org/A/70/674>.

2 « Risoluzione 2178 del Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite », adottata nel settembre 2014. URL : http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=S/RES/2178%20

3 « Risoluzione 2178 del Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite », Op. Cit.

2.1. تدابير محاربة التطرف في إطار السياسات الوطنية الإيطالية

كانت إيطاليا، بعد قرارات الاتحاد الأوروبي ومجلس الأمن، إحدى أولى الدول التي تحددت لتفعيل الاتجاه الوقائي من التطرف بعيدا عن النهج الأمني القمعي، رغم عدم تضررها بشكل كبير من أعمال التطرف مقارنة بدول أخرى مجاورة لها وفي مقدمتها فرنسا. ومن العوامل التي ساعدت على ذلك جهود التحسيس داخل المدارس التي عملت على إبراز قيمة التعددية الثقافية والدينية¹ التي يزخر بها المكون المجتمعي الإيطالي.

وتنفيذا لتوصيات نظيره الأوروبي سعى البرلمان الإيطالي إلى إنشاء لجنة متخصصة تتكون من خمسة نواب وخمسة أعضاء من مجلس الشيوخ يتم تعيينهم مع بداية كل مجلس تشريعي من قبل رؤساء مجلسي النواب والشيوخ، بما يتناسب مع عدد أعضاء الكتل البرلمانية، وذلك لضمان التمثيل المتساوي لكل من الأغلبية والمعارضة ومراعاة خصوصية مهام اللجنة، التي فرضت أن يكون ضمن أعضائها خبراء مختصين في مجال مكافحة التطرف بكل أصنافه العنيف وغير العنيف.

وتتمثل مهمة اللجنة البرلمانية بشكل عام في القيام بمتابعة ورصد الأحداث المتعلقة بالتطرف والتطرف العنيف، وجمع المعلومات والبيانات وتحليل الأسباب التي تؤدي إلى هذه الظاهرة وتقييمها، وإعداد تقارير وتقديم توصيات وحلول تساعد السلطات المختصة في مكافحتها. كما يمكن للجنة أن تعمل على تعزيز التعاون بين الحكومة والمجتمع المدني والجهات المعنية، مثل الأجهزة الأمنية والمخابرات والجهات القضائية، وتبادل المعلومات والبيانات معها لمكافحة التطرف والتطرف العنيف من أجل تعزيز الأمن والاستقرار في البلاد. وتهتم اللجنة على وجه الخصوص برصد مستويات التطرف في المدارس والجامعات مع دراسة للتقارير التي يعدها المسؤولون والمؤسسات المعنية بإدارة السجون ومديرية الصحة والمراكز البحثية ومصالح شرطة البريد والمعاهد المختصة في الاتصالات ومن خلال حلقات الاستماع ومراقبة ورصد مراكز استقبال المهاجرين الشرعيين وغير الشرعيين².

2. خطر التطرف داخل الفضاء المدرسي

تتفق أغلب البحوث التي اهتمت بالعوامل التي تدفع الشباب إلى الانزلاق إلى متهاتات التطرف والتطرف العنيف خاصة في بيئة مدرسية تتميز بالتعددية و ما تزال على مستمرة في التغيير، هي التشتت في مرجعية الأصولية و الانتماء، بالإضافة إلى الإحساس بالتمييز والظلم الذي يعاني منه الجيل الجديد بسبب دينه أو عرقه أو جنسيته³ أمر يؤدي إلى الشعور بالغضب والإحباط. خصوصا إذا كانت هذه الفئة من المكون المجتمعي المهاجر، الوافدة من بيئة مليئة بالعنف والصراعات ينعدم فيها الأمن ويقل فيها الاستقرار من جهة وإذا كانت أغليبيتهم أيضا تعاني من الانعزال الاجتماعي وعدم الانتماء إلى مجموعة أو لديها صعوبة في التواصل مع الآخرين، أو نشأة هؤلاء في بيئة عائلية بمنطقة توجد فيها جماعات إرهابية أو لأحد أفرادها حكاية أو علاقة مع الإرهاب من جهة أخرى ويمكن أن تؤدي تلك العوامل إلى تأثر أبناء المدارس بأفكار المتطرفة والعنف. وإذا ما اعتبرت ممارسة الإرهاب بطولية في المخيال والسرديات، فقد يؤدي ذلك عند تلك الفئة

1 Rhazzali (M.K), Schiavinato (V), Op. Cit, 2023.

2 « Camera dei deputati, servizio studi, Misure per la prevenzione della radicalizzazione e dell'estremismo violento di matrice jihadista, Dossier n° 431/1 - Elementi per l'esame, In: Assemblea, 31 marzo 2017.

3 Rhazzali (M.K), Schiavinato (V), Op. Cit, 2023.

للبحث والتواصل مع المجموعات المتطرفة التي توفر لأفراد تلك ما يبحثون عنه كغطاء لما هو أبشع.

وبالتالي يبدأ لدى هؤلاء الشبان الرغبة في البحث عن التواجد ضمن جماعة أو منظمة توفر لهم الشعور بالانتماء المفقود والاحتضان والقبول والأمان، والحماية. كما تتميز هذه الفئة بهشاشتها النفسية و تصدّ من أكثر المكونات المجتمعية تأثراً بالأفكار المتطرفة التي ينشرها الإعلام أو بعض مواقع هذه المجموعات الإرهابية.

وعلى خلفية ذلك يتطلّب من الإطار التدريسي والإداري الحذر وشدة الانتباه لرصد أية أعراض أو مؤشرات يشتّم منها رائحة التطرف وفي مقدمتها : الانقطاعات المفاجئة والمتكررة عن المدرسة دون علم أولياء أمرهم بها والتغيرات السلوكية المتعلقة بالطعام واللباس واللغة أحياناً. ويضاف إلى ذلك عديد السلوكات الجديدة وفي مقدمتها: الانعزال والانطواء والعداونية وحدوث تغييرات في مواقفهم وتصرفاتهم تجاه الآخرين، بما في ذلك الأسرة والأصدقاء القدامى المقربين ورفض العلاقات الاجتماعية و العزوف عن المجموعات المختلطة واتخاذ مواقف معادية للمجتمع ورفض السلطة . يضاف إلى كل هذا ولوجهم المستمر إلى المواقع الإلكترونية والمشاركة في شبكات التواصل الاجتماعي التي تقبل الآراء الراديكالية والمتطرفة وإظهار التأييد القوي لمجموعة متطرفة بشكل خاص أو عام والاهتمام بالمواضيع العنيفة مثل الإرهاب أو الحرب أو العنف والثورة.

في مثل هذه الظروف وبناء على حيثيات كالتّي أشرنا إليها آنفاً أو الشبيهة بها من قريب أو من بعيد فإنّ المعلمين والموظفين الإداريين في المدرسة مطالبين بالاهتمام بالأعراض والمؤشرات المذكورة أعلاه والتقيد بالإجراءات اللازمة للتعرف المبكر على الطلاب الذين قد يواجهون خطر التطرف ثمّ العمل على تقديم الدعم اللازم لهم لوقايتهم و الحدّ من إمكانية تعرضهم للتطرف. كما يجب على الجهات الرسمية والوسط الأسري التعاون مع المدرسة لتقديم العون اللازم للطلاب وتوفير بيئة آمنة ومشجعة للتعليم والتواصل والاندماج الاجتماعي وحرية التعبير عن دواخلهم ومشاكلهم.

ومن الضروري أيضاً ان تهتم المدارس بالجانب النفسي للتلاميذ و ذلك بتوفير الدعم النفسي والاجتماعي خاصة للتلاميذ الذين يعانون من صعوبات اجتماعية أو نفسية وتشجيع الحوار والتفاعل الإيجابي مع التلاميذ من خلال النشاطات الثقافية والرياضية والاجتماعية والمساهمة في تعزيز الوعي بالقيم الإنسانية والتسامح والاحترام المتبادل والتعايش السلمي بين الثقافات والمجتمعات المختلفة وذلك عبر الأطر المدرسية والتأطير والتكوين المستمر على يد خبراء ومختصين في تقنيات الوقاية من التطرف¹.

3. رهانات الوقاية من التطرف بمجال المؤسسات التعليمية

1.1. ديناميات الوقاية من التطرف في المؤسسات المدرسية

لقد قامت الهياكل والأطر المختصة في ثقافة الاندماج وحوار الأديان ومعرفة اللغات و عادات

1 « Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura, Guida insegnanti sulla prevenzione dell'estremismo », p.15.

و أعراف و تقاليد المجتمعات المهاجرة المتواجدة بإيطاليا بدور مهم في الوقاية من التطرف وذلك بموازة ودعم أفراد قوات الشرطة المحلية والقوات المسلحة وإدارة السجون وموظفي بعض الإدارات العمومية والمدرسين ومديري المدارس من جميع المستويات والجامعات ومشغلي الخدمات الاجتماعية والصحية...، كما ركزت الحكومة الإيطالية على تعزيز البرامج التربوية التي تحرص على احترام الاختلاف بين الثقافات والتعددية والحوار الديني من خلال تأسيسها لـ «المرصد الوطني لإدماج الطلاب الأجانب والتواصل الثقافي». وهي هيئة استشارية واقتراحية على وجه الخصوص تسعى الى تحديد أهداف معينة وسياسات مدرسية واضحة للإدماج الطلبة من أصول غير إيطالية مع تحديد الإجراءات اللازمة لتحقيق تلك الأهداف مع المتابعة والتحقق من التنفيذ الفعلي وتقييم التأثير مع إمكانية التعديل إذا اقتضى الأمر ذلك.

ومن مهام المرصد أيضا تشجيع الاتفاقيات بين المدارس والمؤسسات الحكومية والمنظمات غير الحكومية وجمعيات المجتمع المدني، والسعي الى تطوير المبادرات التي تعزز الاندماج الاجتماعي والتربية على السلوكيات الإيجابية وتأكيد الانتماء للمجتمع المدرسي وتبني التجارب الميدانية والابتكار المنهجي التعليمي الذي يعتمد التجديد حتى في مناهج التربية على التعايش الثقافي والاجتماعي بين الطلاب الإيطاليين وزملائهم من مختلف الجنسيات مع توفير الوساطة اللغوية اللازمة. كما اعتمد المرصد سياسة التدريب والتكوين المتواصل لصالح كل الأطر المشتغلة في المشروع، بما في ذلك المدرسين والموظفين والإداريين في المدارس حرصا على توفير كل الحثيات لنجاح المشروع وتحقيق الأهداف المنشودة¹.

2.3. إدارة وتدبير التنوع الديني

صحيح أنه لا يمكن الجزم بأن غالبية التلاميذ من أصول مهاجرة في المدارس الإيطالية يدينون بالإسلام لغياب بيانات دقيقة عن ديانات المواطنين باعتبارها معلومات حساسة تدخل في إطار الحريات الشخصية للأفراد. إلا أن الإسلام يبقى واحدا من الديانات الرئيسية في إيطاليا ممثلا في تجمعات مهمة موزعة بين شمال وجنوب البلاد وجمعيات كثيرة تتمتع بكامل الشرعية والقانونية وتشتغل على برامج وطنية تستهدف العيش في سلام وتشجيع التعايش والتفاعل الإيجابي، جاعلة من التنوع الديني والثقافي ثروة ثقافية واجتماعية محلية. لذلك يصبح من الأهمية بمكان الاستفادة منها لضمان وحدات تدريب المعلمين وجميع موظفي المدرسة فيما يتعلق بالخصائص الاجتماعية والثقافية للإسلام في سياق التكوين المستمر². ويبقى التعاون بين المدرسة في إطار برامجها الوطنية وبين المؤسسات الإسلامية المتجذرة في إيطاليا عامل يمكن أن يساعد أيضا على الوقاية من التطرف من خلال اعتماد برامج تركز على التربية على التسامح والاحترام بين الثقافات المختلفة وتعزيز التفاهم والتعاون بين المسلمين وغير المسلمين. والأهم من ذلك نشر الوعي والمعرفة الدينية لدى الطلبة المسلمين وتعريفهم بالقيم والمبادئ والتقاليد الإسلامية السليمة والصحيحة. وتقديم الدعم النفسي والاجتماعي لهم، خصوصا من يواجه منهم صعوبات اجتماعية أو نفسية مع التوعية والتحذير بالمخاطر والأفكار والأعمال المتطرفة، من خلال تعريفهم بالإسلام الحقيقي والتركيز على القيم الإسلامية السليمة والتعليم الصحيحة، باعتبار أن هذه المؤسسات هي المرجعية الصحيحة للإسلام الإيطالي الذي يسعى الى

1 Rhazzali (M.K), Op. Cit., 2018.

2 Rhazzali (M.K), Op. Cit., 2018.

تعزيز الاندماج الاجتماعي والحوار والتفاعل الإيجابي بين الطلاب المسلمين وغيرهم، وتشجيعهم على المشاركة التفاعلية والديموقراطية في المجتمع المحلي.

غير أنَّ التركيز على التعاون مع المؤسسات الإسلامية لا يمكن أن يكون بديلاً للإجراءات الأخرى المتخذة للوقاية من التطرّف، بل يمكن أن يصبح مكملًا لبرامج شاملة تشمل النشاطات الثقافية والتربوية والاجتماعية لتثبيت التعاون بين الثقافات المختلفة وبالتالي الوقاية من التطرّف.

وقد يكون تعليم اللغة العربية في المدارس الإيطالية عاملاً مساعداً في على الوقاية من التطرّف، خصوصاً إذا تم ادماجه بشكل صحيح وفُعال داخل البرامج التعليمية المدرسية كمادة اختيارية بالإضافة إلى إمكانية دراسة اللغات الأجنبية وقد تعطي هذه الخطوة الأخيرة تعطي قيمة إيجابية لعلاقة الطلبة المسلمين مع ثقافتهم الأصلية¹.

3.3. تعزيز البعد العلمي بالفضاء المدرسي

بعد قرارى الأمم المتحدة ومجلس الأمن عن ضرورة تبني محاربة التطرّف والتطرّف العنيف مادياً ومعنوياً بتخصيص البرامج ومشاريع الهادفة وتخصيص الدعم المادي أيضاً، ولتحقيق ذلك سعت منظمة اليونسكو متبعة نفس النهج في أكتوبر من سنة 2015 إلى إصدار دليل مفصل للمدرسين يوضح كيف يمكن للمعلمين والمربين تصميم برامج تعليمية وكيفية تنفيذها بطريقة تعزز الحوار والتعاون والتسامح في المدارس، وتوفير بيئة تعليمية صحية وآمنة للطلاب. وقد تبنت المدارس الإيطالية هذا الدليل وعملت به باعتبار أنه يعالج نقاطاً محورية تسهل التعامل العلمي مع الظاهرة. كما يُمكن الأطر المدرسية من ميكانيزمات وتقنيات تدبير العلاقة مع التلاميذ وتنمية الحس الاستكشافي المبكر للشباب المعرّضون للاستقطاب من قبل المتطرفون وكذلك كيفية التعامل مع معتقدات الظاهرة في مختلف مراحل تطورها. ويسعى الدليل أيضاً إلى تأطير مداخلات المدرّسين وتهيئتهم بكامل الكفاءات التي تمكنهم من إدارة وتدبير مؤائد الحوار وطاولات النقاش مع المتدربين تخصصين متمكنين ومطلعين ومستعدين قدر الإمكان من النواحي المعرفية والاجتماعية العاطفية والسلوكية. مركزاً على مرحلة التحضير المسبق لخوض النقاش وتقييم المخرجات.

تبقى أهم المهارات الأساسية التي يجب أن يمتلكها المدرس هي القدرة على التعرف على الزمن المناسب لخلق «لحظات تعليمية» وكيفية استخدامها وجعلها مناسبة للمساعدة في خلق وتطوير بيئة آمنة. فاللحظة الإرشادية المثالية ممكن أن تتوفر في أي مكان وفي أي زمان: في الطريق إلى المدرسة، في الملعب، في كافيتريا المدرسة وفي الفصل. يمكن أن تحضيرها وتهيئها بشكل مسبق، فيكون لدى المدرسين الوقت الكافي لمراجعة جميع القواعد والمبادئ التوجيهية للمناقشة مع الطلاب سواء في إطار تعليمي أو غيره من الورشات والأنشطة الترفيهية كالمسرح والرياضة. ويمكن أن تتوفر دون سابق إنذار كحادثة أو اصطدام. الشيء الذي يستدعي تدخلاً سريعاً وفعالاً من إطار مكون مسبقاً بعيداً عن الارتجال الذي قد يؤدي نتيجة عكسية لا تحمد عواقبها.

وتبقى أهم المواصفات التي يجب أن يتصف بها الإطار المتفاعل حسب دليل اليونسكو هي

أن: يستمع بعناية وب عقل متفتح وبدون حكم مستبق؛ ويطلب توضيحًا عن الحادثة وتفاصيلها عندما يغيب عنه أو يستعصي عليه الفهم؛ وينتقد التعليقات والأفكار والمواقف، وليس الشخص وأن يقبل الانتقاد أيضا ؛ و يبدي التسامح والتفهم لوجهات النظر المختلفة التي أعرب عنها الآخرون.؛ ويستعمل لغة معتدلة وغير استفزازية؛ ويعط مساحة الحديث للآخرين مع اشراكهم في النقاش، خصوصا الانطوائيين والحجولين منهم¹.

4.3. من الوساطة الثقافية الى الوقاية من التطرف

بدأت تجربة إيطاليا مع الوساطة الثقافية في بداية التسعينات، وفي المدارس تعتبر تجربة متنوعة ومعقدة ورائدة في نفس الوقت حيث راکمت الكثير من الخبرات وقد دعمت الدولة ماديا مشاريعا متعددة في هذا الإطار، تلبية للحاجة الماسة للمجتمع المتنوع ثقافيا والذي خلقته ديناميات الهجرة المتدفقة في السنين الأخيرة من بلدان متعددة. وتنقسم مجالات التفاعل التي يلعب فيها الوسطاء الثقافيون أدوارا مهمة الى ثلاث أنواع: نشاط التيسير والتسهيل، والتعاون مع أجهزة الحوكمة، وتحفيز التغيير المدروس والمبرمج². أما الوسيط الثقافي، قائد هذه العملية، فيعتبر خبيرا مكتسبا لمهارات حول مفاهيم ثقافية ودينية ولغوية مختلفة يتعاون مع المدرسة الإيطالية، وغالبا ما تكون أصوله أجنبية مهاجرة، وتتركز مهمته في المساعدة على تيسير التواصل والتفاهم بين الطلاب والعائلات التي لها خلفيات ثقافية وانتماءات غير إيطالية. يعمل الوسيط الثقافي على تفعيل الحوار الديني كذلك والتعاون وتحقيق التعايش السلمي والاحترام المتبادل، ويسهر على كيفية التواصل مع المدرسة وتحليل وفهم التحديات التي يواجهها الطلاب والعائلات الجديدة القادمة من خلفيات ثقافية مختلفة. وقد يساعد في ترجمة الرسائل أو الوثائق المدرسية من وإلى اللغات المختلفة، وفي توجيه الطلاب والعائلات إلى الموارد الثقافية والتعليمية المتاحة في المنطقة.

فمن خلال الدور الذي يلعبه في تحقيق التكامل الثقافي والاجتماعي في المدارس الإيطالية بتوفير الترجمة والترجمة الفورية للطلاب وأولياء الأمور في الاجتماعات والمحادثات الهامة يعتبر الوسيط الثقافي إحدى الركائز المهمة في الفضاء التعليمي الإيطالي، فهو بمثابة جسر بين الثقافات من الضروري الاستعانة به بشكل عام في المدارس الإيطالية التي تستقبل عددا كبيرا من التلاميذ ذوي الجنسيات المختلفة.

ومن مهامه أيضا توفير المشورة والإرشاد سواء لأولياء الأمور او المتدربين أو المدرسين والأطر حول الأمور الثقافية والاجتماعية والقانونية المختلفة، وحول النظام التعليمي الإيطالي والثقافة الإيطالية والقوانين والعادات والتقاليد، حرصا منه على تأمين الاطمئنان وحسن الاستقبال في المدرسة وبالتالي يساعد على تجنب الإحساس بالتمييز والعزلة والغربة والاقصاء تفاديا لاحتمال الانزلاق نحو التطرف أو التطرف العنيف. يحرص كذلك الوسيط على تعزيز الحوار الثقافي والديني بين الانتماءات المختلفة في المدرسة ومع الإيطاليين، وعلى تشجيع الطلاب والإطار المدرسي على التعرف على الثقافات المختلفة والتحلي بالاحترام والتسامح تجاهها

1 «Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura, Guida insegnanti sulla prevenzione dell'estremismo », p. 27.

2 Rhazzali (M.K), Comunicazione interculturale e sfera pubblica. Diversità e mediazione nelle istituzioni, Carocci, Roma, 2015, p. 80.

وتنظيم الأنشطة، وورشات العمل، والمشاريع الثقافية، والاجتماعية، لنخلص إلى أنَّ الوساطة الثقافية بعد ضروري ومهم لضمان جودة التواصل والفهم داخل المجال الاجتماعي وهي خدمة تقدمها المؤسسة بنفسها تبعاً للاحتياجات¹.

5.3. دوار الأسرة المكمل لمهام المدرسة

تعتبر الأسرة بعد المدرسة إحدى الفضاءات المهمة والمؤثرة في حياة الشباب والتي يستقي منها الوعي ويتلقى المعلومات التي تساهم في تربيته وتكوين شخصيته. ومن هنا يمكن أن نستخلص أنَّ الأسرة، باعتبارها «خلية يتكون منها جسم المجتمع البشري»، يمكن أن تكون عاملاً وقائياً، في ديناميات التطرف المحدود وحتى التطرف العنيف. ويرجع ذلك إلى أن عملية التطرف لدى الفرد تمس حتماً بالأسرة ودائرة الأصدقاء المقربين والمحيط الاجتماعي والمجتمع البشري عامة².

تلعب الأسرة دوراً أساسياً في الاكتشاف المبكر للنزوع إلى التطرف وتحديد علاماته الأولى ويمكنها تقديم الدعم في الإجراءات التي تهدف إلى إبعاد الأفراد عنه باعتبارها أهم القنوات الملائمة لتحديد نقاط الضعف المسهلة للوقوع في يد المنظمات الإرهابية وكذا التغيرات السلوكية المرتبطة بهذه الخطوة. فكما يمكن للدعم المادي والعاطفي من الوالدين أو من الأقارب المقربين أن يلعب دوراً أساسياً في تثبيت الارتباط الاجتماعي والتحفيز على الاندماج المجتمعي، يمكن من جهة أخرى للتشنجات الأسرية أو انعدام توازناتها، أو المواقف العقابية المفرطة مثلاً أن تعزز المرونة تجاه الجماعات المتطرفة التي قد توفر الانتماء المفقود³.

وبالتالي فإنَّ التركيز على حماية الشباب يجب أن يبدأ من الاهتمام بالأسرة كبوابة وقائية وذلك بإعطاء الأولوية للتعريف مؤسسياً بدورها الإيجابي وجعلها في صميم البرامج المدعمة وليس فقط مجرد متن لخطابات سياسية واجتماعية وتربوية تميل إلى جعلها في موقع الضحية. و تقضي هذه الوظيفة الوقائية في أن تكون الأسرة قناة مهمة نحو المعرفة وتثبيت الهوية الأصلية التي يحتاجها الفرد في احتكاكه مع الثقافات الأخرى. وبحكم وضعها المحتضن للشباب أو الشابة، فإنَّ الأسرة تبقى الفضاء الأمثل لتلمس المتغيرات المنذرة بالخطر. كما يمكنها أن تصبح الفضاء التعليمي الأمثل لتكوين شخصيات مرنة ذات وجهات نظر فكرية أكثر انفتاحاً وشمولية، بعيدة كل البعد عن التطرف العنيف⁴.

الخاتمة

تعدُّ الأحداث الإرهابية التي ضربت الولايات المتحدة الأمريكية في 11 سبتمبر 2001 تاريخياً زعزعة لأمن العالم بأسره حيث أنتجت صيغة جديدة من الإرهاب وتلتها بعد ذلك الهجمات الإرهابية الدامية في مدريد (2004) وأحداث لندن (2005)، ليصبح هاجس أوروبا الأكبر هو رصد المنظمات الإرهابية ومراقبة تطورها والحد من هجماتها والوقاية المبكرة منها.

1 Ibid, p. 78.

2 Khosrokhavar (F), Le nouveau jihad en Occident, Robert Laffont, 2018.

3 Biagioli (R), Gonzalez-Monteaudo, (J) Silva (C), « Il ruolo delle madri nella prevenzione della radicalizzazione dei giovani. Prospettive internazionali di ricerca educativa », In: Rivista italiana di educazione familiare, 19 (2), (2021) pp. 5-16. URL: <https://oaj.fupress.net/index.php/rief/article/view/12357>

4 Op. Cit.

وبحكم هشاشة الشباب المهاجر، وحاجتهم الماسة لتطوير معارفهم ومهاراتهم والتسلح بكل ما يمكن أن يساعدهم في تعزيز قدرتهم على الصمود أمام الدعايات المغرية للانضمام للجماعات الإرهابية.. وقد اختارت حكومات دول الاتحاد الأوروبي التعاون على الصعيد الخارجي فيما بينها وتوحيد خططتها.. لذا ركزت داخليا على التعاون بين السلطات المحلية والوطنية والجهات الفاعلة في المجتمع المدني بما في ذلك الأوساط الاجتماعية الأسرية والمؤسسات الإسلامية.

وتبقى المنابر التعليمية بجميع هياكلها الرسمية والتطوعية الألية المشتركة التي تعتمد عليها من خلال خوض مشاريع وتجارب مختلفة ومتعددة. فالتعليم يبقى هو البوابة الناجعة التي يمكن ان تصل الى جميع الفئات العمرية والذي يتم عبره تمرير الرسائل الإنسانية والاجتماعية والتكوين المستمر لتطوير القدرات في أوساط كل الفاعلين المعنيين من قريب أو من بعيد بظاهرة التطرف والتطرف العنيف.

أي دور للمدرسة في التنشئة على مجابهة

التطرف؟

Quel rôle l'école a-t-elle dans la formation pour faire face à l'extrémisme ?

محرز الدريسي

المقدمة

تحولت ضرورة التفكير في ظاهرة التطرف العنيف والوقاية بالتربية إلى حتمية ملزمة لثلاثة أسباب رئيسية: أولا انتشار الظاهرة وإمكانية رجوعها وتصدرها وقفزها من جديد بشراسة في سياقات وطنية وإقليمية ودولية وجيو استراتيجية. ثانيا: تتموقع في مستوى عابر للأوطان وانبثاق ايدولوجيات متطرفة مغرية وجاذبة للشبان في حقل التربية النظامية وغير النظامية. ثالثا: تحيل إلى دور المدرسة والأنماط التداولية في مسار التكوين والتربية الشبانية. تفرض التغيرات على النسق التربوي مسؤوليات مضاعفة تتجاوز حدود التعليم في نمطياته التقليدية وتفرض على النسق التربوي الاضطلاع بدور أكثر أهمية في تشريب الناشئة المعايير والقيم التي تحافظ على أمن واستقرار المجتمع إذ إن النسق التربوي في الوقت الحاضر أصبح يعاني من الكثير من الضغوط بسبب قصوره عن أداء بعض الأدوار المناطة به يتطلب إعادة النظر فيه.

إن المقاربة الشاملة في مقاومة التطرف تتخطى المقاربة الأمنية والقضائية، ما لم ينتقل التطرف إلى الفعل واستعمال العنف بشتى أشكاله. لم تعد هذه الرؤية محل نقاش، صارت قناعة ثابتة بأن مجابهة التطرف تتم من كافة المداخل الأمنية والسياسية والإجابة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتربوية. وبالتالي يفترض من المدرسة والمنظومة التربوية والتعليمية بكافة مكوناتها أن تساهم في مقاومة الأفكار المتطرفة وتنشئة المتعلمين في جل المستويات الدراسية على نبذ التطرف والكراهية والعنصرية والعنف وتنشئتهم على قبول الاختلاف والتسامح والتعايش المشترك كعناصر قيمية ضرورية في تماسك المجتمع وانسجامه. إلا أننا نلاحظ في وظائف المدرسة فوارق ملموسة بين نبل الغايات وضمور النتائج، فقد تراجع دورها

المعرفي والدراسي، وتقلصت أدوارها التربوية، وطفحت معضلات البرامج والطرائق البيداغوجية، لتتكشف استمرار المدرسة التقليدية. الإشكالية التي نطرحها في ورقتنا: إلى أي مدى حققت المدرسة التكامل بين الدور التعليمي والتربوي الاجتماعي والتنشئة القيمية؟ هل تؤخذ السياقات السوسولوجية والسياسية والمناخ العام التربوي في الاعتبار حين بلورة المقررات المدرسية وصياغة البرامج؟ ما مدى تضمن البرامج التعليمية المشاغل والأسئلة المرتبطة بالتطرف والوقاية منه؟ هل توجد استعدادات وعتاد بيداغوجي واستراتيجيات تربوية وخيارات تعليمية للوقاية من التطرف؟ هل ساهمت المنظومة التربوية والتعليمية والحياة المدرسية (المرجعيات- البرامج- الكتب المدرسية- المواد الاجتماعية ومواد القيم) في التنشئة على نبذ التطرف والنأي عن الفكر القسوي وتجنب القنوات المتطرفة؟

1. في ضبابية المفهوم وغموضه

رغم الحديث المستفيض حول التطرف والإرهاب إلا أنه لا يوجد تعريف محدد يمكن الاحتكام إليه، أخفق المجتمع الدولي في الوصول إلى تعريف للإرهاب، والمتابع لنقاشات الجمعية العامة للأمم المتحدة في اللجنة القانونية¹ منذ عام 1963، يتبين بوضوح مدى اختلاف وجهات نظر الدول نحو التطرف والتي تتوقف على النظرة المصلحية للدولة بصرف النظر عن المبادئ والقيم الأخلاقية. وهي مفردة متغيرة ونسبية يختلف معناها من زمن إلى آخر، ومن مجتمع إلى آخر، وفقاً لشبكة القيم السائدة، فما يعتبر تطرفاً في زمن قد لا يكون مقبولا في زمن آخر، وما ينظر إليه على أنه تطرف في مجتمع ما قد يكون مألوفاً في مجتمع آخر، والاعتدال يتغير مفهومه بتغير البيئات الثقافية والدينية والحضارية. لكن ما يتفق عليه عموماً أن التطرف لغوي هو عكس التوسط والاعتدال، ويعني الغلو ومجاوزة الحد، ولا يمكن اعتباره غريزيا في الكائن البشري. إنه نتيجة تأويلات خاطئة للأفكار والسلوكات وهيمنة ثقافة الكراهية والجهل، فالتطرف لا يحتاج للامتداد واكتساح العقول إلا ليقينيات مطلقة وإيمانا ثابتا بصواب وحقيقة ما يُعتقد به، وقناعة تامة بتفرد أفكارهم ومعتقداتهم. يكون مرتبطا دائما بما هو فكري بالأساس، وعليه، فإن التطرف مجموعة من المعتقدات والأفكار التي تتجاوز المتفق عليه سياسيا واجتماعيا ودينيا وثقافيا، وهو أسلوب مغلق للتفكير يتسم بعدم القدرة على تقبل أية معتقدات تختلف عن معتقدات الشخص أو الجماعة أو التسامح معها². يقارب هذا النمط من التفكير المعتقد أو القناعة على أنها صادقة صدقا أبديا وصالحة لكل زمان ومكان وغير قابل للمناقشة أو البحث عن أدلة تؤكدها أو تنفيها. وهي المصدر الوحيد لمعرفة مختلف قضايا الكون، وبناء على ذلك فإن الجماعة المتطرفة تميل إلى إدانة كل اختلاف عن المعتقد الذي تعتقده.

لا ينشأ الفكر المتطرف من الصراع في أرض الواقع، ولا من المحاولة والخطأ ولا من الخبرات المكتسبة، بل ينشأ غالبا من أطر دينية وأفكار جاهزة سلفا³. ويشير علم الاجتماع إلى التطرف على أنه نوع من الجمود والانغلاق أما في مجال علم النفس فإن التطرف يأخذ اصطلاحا مختلفا

1 منذ عام 1963، وضع المجتمع الدولي 19 صكا قانونيا دوليا لمنع الأعمال الإرهابية. ووُضعت تلك الصكوك تحت رعاية الأمم المتحدة.

2 نعيم أحمد (سمير)، " المحددات الاقتصادية والاجتماعية للتطرف الديني: حالة مصر"، المستقبل العربي، عدد 131، 1990، ص 111-112.

3 Karl (Manheim), Ideology and utopia: an introduction to the sociology of knowledge, (New York: Harcourt Brace and Co, 1936), p.10-11.

هو التعصب وحكم مسبق لا أساس له ولا سند منطقي يدعمه، وإلى التصلب بمعنى عجز الفرد/ التلميذ نسبياً عن تغيير سلوكه أو اتجاهاته. وتسود هذه الحالة في المجتمعات الراكدة، حين تحتكر طائفة أو طبقة لنفسها حق الوعظ والإرشاد والتعليم وتفسير ظواهر الكون الاجتماعية كانت أم طبيعية ووجود هذه الطبقة واستمرارها رهن بعاملين اجتماعيين، أولهما: قدرتها على تنظيم صفوفها كجماعة مما يعطي قوة وتأثيراً لأنماط الفكر المنغلق وثانياً: تنأى هذا الفكر عن صراعات الحياة اليومية التي لا تتوقف¹. ويحيل التطرف إلى مسار قطيعة اجتماعية وشرح أخلاقي يدفع الفرد/ التلميذ إلى تبني رؤية أخرى للمجتمع وسلوكات مغايرة ويشكك في العقد الاجتماعي، وأبرزت عديد الدراسات أن الشخص المتطرف يمر بأزمة ثقة تجاه الدولة والمجتمع عموماً نتاج الشعور بأنه على هامش المجتمع.

2. السياقات السياسية والثقافية والتعليمية

أفرزت الأحداث الإرهابية زخماً نحو مواجهة التطرف، ورغبة في اجتثاث مصادره، وإرادة في تخفيف منابعه. وكان من الطبيعي أن تلتفت الأنظار إلى المدرسة وإلى مناهج التعليم بحثاً عن مسؤوليتها في إنتاج الفكر المتطرف والسلوك الإرهابي. هذا الوعي لم يكن ذاتياً ومن داخل الثقافة العربية والإسلامية، ولم يكن مرحلة من مراحل تطوير البرامج المدرسية والارتقاء بقيمتها. بل تحت ضغط الدوائر السياسية الغربية ووسائل إعلامها التي شرعت تطالب بضرورة تغيير البرامج الدراسية ومناهج التعليم في العالم العربي الإسلامي متهمه إياها بأنها المسؤول الرئيسي عن ظاهرة التطرف العنيف. وتكثفت المطالبة خاصة بعيد أحداث سبتمبر 2001، حين طرحت عدّة فرضيات لفهم موجات التطرف التي بلغت ذروتها حتى تحولت إلى إرهاب. وتزامن ذلك مع بروز نظريات فوكوياما²، وهنتغتون³ التي ترى أن العالم الإسلامي ظل خزاناً للتطرف والعنف، لأن ثقافته تحرض على ذلك وأن العائلة والمدرسة تحديداً تقومان بتنشئة الأطفال على هذه القيم العنيفة والمتطرفة. لذلك طرحت فكرة إجراء إصلاحات عميقة في النظم التربوية وتحديدًا في التربية المدرسية، انطلقت عمليات الإصلاح في المدارس الدينية في باكستان، باعتبارها المصدر الذي خرجت منه طالبان، وقدمت الحكومة الأمريكية دعماً لباكستان لبناء بنك معلومات عن تلاميذ المدارس القرآنية بغية توفير معلومات أساسية عن كل تلميذ ومدرس في هذه المدارس، ومراقبة منشورات هذه المدارس ودور النشر التابعة لها، وتحديد مضامين البرامج الدراسية، وتقديم دورات تدريبية للمدرسين لمتابعة هذه البرامج.

مثملاً ارتبط الحديث عن ضرورة تغيير البرامج بالصراع العربي الإسرائيلي، حيث كانت إسرائيل تطالب في بمشاريع دورات الحديث عن السلام بمراجعة المناهج العربية وإزالة كل ما يؤدي لغرس الكراهية في التلميذ العربي، مما قد يعكر مسيرة السلام والمصالحة. والأمثلة عديدة منها، أفادت دراسة أجرتها منظمة أميركية غير حكومية أن البرامج الدراسية الجديدة التي اعتمدتها السلطة الفلسطينية -بعد إمضاء اتفاقيات أوسلو- في الضفة الغربية وقطاع غزة «لا تدرس مبادئ السلام والمصالحة مع إسرائيل». واعتبرت منظمة «يوهانان مانور» أن النصوص الجديدة

¹ Ibid, p.13.

² فرنسيس (فوكوياما)، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة: فؤاد شاهين، جميل قاسم، ورضا الشايب، مركز الإنماء القومي، بيروت 1993.

³ صامويل (هنتغتون)، صدام الحضارات، إعادة صوغ النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، سطور، مصر، 1992.

لا تدرس مبادئ السلام والمصالحة مع إسرائيل حتى إنها ترفض وجودها، وأن المنحى التعليمي للسلطة الفلسطينية ليس متطابقاً مع المبادئ التي حددتها منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (يونسكو)، وشددت الدراسة أيضاً على أن الكتب الدراسية «تقدس الشهيد والجهاد» مع أنها لا تعرب مباشرة عن دعمها للإرهاب. وتم التثبت من المقررات الفلسطينية من قبل هيكل (IMPACT) بمناسبة مرور 50 سنة على أحداث مونيخ، بينت أنها تقدم للتلاميذ على أنها حدث إيجابي وشرعي في كتب التاريخ وأنها صفحة من صفحات «المقاومة» ضد الصهيونية، وعقدت ندوة في جامعة تل أبيب بعنوان «دراسة تأثير القرآن في عرقلة التطبيع مع إسرائيل»، واتهمت الدوائر الإسرائيلية الفلسطينيين بأنهم غير جادين في السلام.

جرى ذلك في مناخ عدت فيه الأنظمة التربوية في بعض البلدان العربية الإسلامية بأنها تدعم التطرف والإرهاب، وتم أنداك القيام بمجمل من الإصلاحات التربوية تباعا في العديد من البلدان شمل الإصلاح أولا مادة التربية الإسلامية والمواد الاجتماعية وإدراج مواد أخرى على غرار المواد الفنية، وشمل الإصلاح الثاني أنشطة مدرسية غير تعليمية من قبيل النوادي وزيارات المسارح والآثار... الخ. وهو ما بينه تقرير نشره (Maghreb Economic Forum) وفق ست (6) مؤشرات: التربية، الشغل، الانخراط المواطني، المشاركة السياسية، المقبولة الاجتماعية، الدين، البعد التربوي. إلا أن هذه الإصلاحات كانت مجتزأة ومتسعة وبرؤية مشوشة لا تستند إلى موقف وخيارات استراتيجية، بقدر ما اشتغلت وفق منطق إطفاء الحرائق، وبالتالي لم يتم اجتثاث التطرف، بقدر ما ازداد انتشارا واتساعا وتنوعا الشكل والأدوات.

1.2. نماذج من الكتب العربية التي تنشر التطرف: معركة المقررات

أدى انتشار أعمال العنف وتصاعد مؤشراتنا في الدول العربية والإسلامية إلى المطالبة بمراجعة مناهج التعليم، وقد أجريت دراسات عدة عن مدى صلة مناهج التعليم بالإرهاب، ونادى عدد من التربويين إلى تنقية المناهج من كل ما يغذي الإرهاب ويزيد جذوته. ففي أواسط التسعينات أنجز محمد العيادي أطروحة دكتوراه حول الكتب المدرسية وتدریس الفعل الديني في المدارس، نوقشت سنة 1996 بجامعة باريس (8)، توصل إلى خلاصة أن هذه الكتب المدرسية تنشر معرفة سياسية وايدولوجية متأثرة الى حد كبير بالأصولية الإسلامية. وفي نفس السنة صدر تقرير بعنوان «Alerte, Maroc l'école de la haine»، في فترة «إدوارد بالادور»¹ تنقد فيه «انحرافات الكتب المدرسية» لث السلطات المغربية على تغيير البرامج التعليمية، وهو ما شرعت فيه خلال العودة المدرسية سنة 1996، وخاصة بعد أحداث مراكش سنة 2003، ونحت ضغط وسائل الإعلام تسارع نسق الإصلاح دون أن يبلغ درجة دالة ونوعية في تغيير البرامج.

سأشير باقتضاب إلى بعض النماذج منها في عدد من البلدان العربية: ففي مقررات المنظومة التعليمية في السعودية نجد على المسلم أن يكون مخلصاً للآخر - المسلم - وأن يعتبر الكفار أعداء له، وإن قضاء الإجازة في الغرب ذنب، ورفض تهنة غير المسلمين بأعيادهم، يياشر مقرر دراسي: إن تجاهل الطقوس والأعياد الخاصة بالكفار وإظهار العداء لهم أحد المتطلبات الأساسية لكره الكفار، ثم ينتهي هذا الجزء بتوصية الشباب السعودي بعدم تقليد الغرب في لباسهم وأكلهم وشربهم. ولازال يدرس فقه الموت والتعاليم والأذكار التي تلازم عملية غسل الميت، وآيات

وأحاديث الترهيب بعذاب القبر للتلاميذ في مدارس العالم الإسلامي باستثناء تركيا وتونس. وبين «مركز البحوث وجماعات حقوق الإنسان» ومنظمة «هيومن رايتس ووتش» أن مواد التعليم الديني لا تزال تتضمن قضايا إشكالية، على سبيل المثال، يحتوي كتاب الصف الخامس من مقررات السعودية على مقطع يصف اليهود والمسيحيين والوثنيين بـ «الكافرين الأصليين»، وجاء في كتاب آخر، «أولئك الذين يتخذون قبور الأنبياء والصالحين مساجد هم أصل الشر»، في إشارة واضحة للمسلمين الشيعة والصوفية، وخصصت حوالي عشرين صفحة من الكتاب المدرسي في المرحلة الثانوية لموضوع الولاء والبراء.

وتضمنت المقررات الأردنية أفكار في هذا المنحى، حيث وجه أحد الباحثين الانتباه إلى مخاطر كامنة وصريحة في الكتب المدرسية، وصفها بالأصول الداعشية في المناهج الأردنية وغياب ما ينمي الدماغ، بسبب وجود الكتب والامتحانات ذات النمط السردى التلقيني، إضافة لتغيب الفن والموسيقى والشعر والعاطفة والحب والذوق عن المناهج. وكشف أن أساليب التربية القائمة على الإكراه والتخويف والرعب «لا تنمي شخصيات واثقة وقوية»، مؤكداً أن بناء المواطن لا يكون سوى بالطرق التربوية والإنسانية. ففي منهاج اللغة العربية القديم للصف السابع، كان هناك موضوع تعبير مقرر على التلاميذ كتابته، يتعلق باختلافات بين الشعوب في عادات الأكل واللباس، درس هذا الصف أكثر من ست مرات، في عدة محافظات، وفي فترات زمنية مختلفة. وكان محزناً أن أقرأ في كل سنة موضوعات تعبير ينقسم فيها العالم إلى قسمين، مسلمين وكفار. ويتحول فيها الحديث عن الاختلاف في عادات الطعام إلى مقارنات قاسية للغة بين الكفار الذين يشربون الخمر، ويأكلون لحوم الخنزير والحيوانات المقتولة خنقا، من ناحية، والمسلمين الذي لا يأكلون أو يشربون إلا طاهراً. إن الأنظمة التعليمية التي تستثني مجموعات الأقليات، سواء كانت عرقية أو دينية، أو تمييزية على أساس الجندر، تثير فكرة «نحن» مقابل «هم» وتسهم في تطبيع عدم التسامح والتعصب، ويقومون بخلق الظروف المؤدية لظهور التطرف والعنف.

واحتوت مناهج التربية الدينية المصرية بعض الثغرات التربوية مثلاً، ربط القيم والأخلاق بالإسلام فقط، وجعل الدين الإسلامي المصدر الوحيد لها، وتكفير غير المسلمين، وتشبيه المسيحيين بالروم، وربط الهداية بالإسلام، والضلال بكل ما عداه، ووصف المسلمين أنهم ليسوا جزءاً من العالم، بل في مواجهة معه. فضلاً أن التعليم في مصر ينقسم إلى تعليم عام، وتعليم أهري، لا يخضع إلى وزارة التربية والتعليم، بل مباشرة لمؤسسة الأزهر، توجد مشاكل كثيرة في المناهج الأزهرية، ففي أحد الكتب¹ «إذا ارتد المسلم يُجس ويعرض عليه الإسلام، وتُكشف شُبّهته، فإن أسلم وإلا قُتل، فإن قُتل قاتل قبل العرض لا شيء عليه ويزول ملكه عن أمواله زوالاً مراعى، فإن أسلم عادت إلى حالها. أما منهج السنة الثالثة من الثانوية الأزهرية فيدعو لقتال «الكفار» بغير إنذار وبغير دعوتهم لدين الإسلام «لأن شيوع الإسلام قام مقام الدعوة إليه، فإن أبوا استعانوا بالله تعالى عليهم وحاربوهم، ونصبوا عليهم المجانيق، وأفسدوا زروعهم وأشجارهم وحرقوهم ورموهم وإن ترسوا بالمسلمين». هذه الدروس تساهم بشكل ما في تغذية مكونات «القابلية للتطرف»، والأمثلة عديدة حول «الجمود» التاريخي الذي تعانيه هذه المناهج بما يعارض التطور البشري والاستقرار المجتمعي، وابتعادها عن جوهر النص

الديني من قرآن وسنة إلى تأويلات فقهاء تم رفعها إلى مرتبة المقدس.

وشمل البرنامج في تونس ما قبل التسعينات - قبل الحلقات الإصلاحية- دروسا حول الحكومة في عهد الرسول، الخلافة باعتبارها واجب ديني، القضاء في الإسلام، الجهاد، وغيرها من المواضيع المتعلقة بالدولة والمجتمع، كرسّت بنية فكرية منغلقة، فقد ورد في كتاب السنة (5) ثانوي دعوة صريحة إلى تبني نظام الخلافة الإسلامية وإقامة الحدود وتكفير الديمقراطية واعتبار من ينكر الصلاة مرتدا ويجب قتله. ويتجه كتاب السنة (6) ثانوي بالنقد التحقيري الساخر إلى فلاسفة الغرب المعاصرين مثل روسل وسارتر فهم كفار وصهاينة ويطلب تجنب قراءة مؤلفاتهم، وتطرق كتاب التربية الإسلامية للسنة (4) ثانوي إلى إباحة ضرب النساء مدعيا أن ذلك أفضل من طلاقهن. وهي مقاربة تترجم النص الديني في خطاب وثوقي ودفاعي يدين الآخر باعتباره سبب المصائب والبلايا متجاهلا معطيات الزمان والمكان، معيدا سؤال لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟

ظلت عمليات الإصلاح تراوح مكانها في عتبات التعديلات الشكلية إلى حدود سنة 2015 حين عقد لقاء موسع في مراكش، وتم إصدار «إعلان مراكش» طالب فيه المشاركون السلطات التربوية في البلدان الإسلامية بإنجاز تقييم شجاع لبرامجها الدراسية بغية سحب كل المواد الخاطئة على التطرف وعلى الفوضى. وكانت الرسالة واضحة تنقية الكتب المدرسية التي تحث على الكراهية والتمييز بين الأديان أو الأقليات، حيث توجد في المقررات المدرسية أفكار متطرفة تمرر بطريقة مدرسية سلسلة. ازداد التدقيق في النظام التربوي وتأثير المؤسسة الدينية الوهابية القوية، التي تدعو لتفسير صارم للإسلام السني، بعد أن تبين أن 15 من 19 من المختطفين الذين نفذوا هجمات 11 سبتمبر / أيلول 2001 في الولايات المتحدة كانوا سعوديين.

كما قلصت وزارة التربية بمصر بسحب الآيات التي تحث على الكراهية لمجابهة التطرف وطالب مؤسسة الأزهر بإصلاح البرامج المدرسية وتنقية الكتب من الآيات التي يؤولها بعض المدرسين حسب رغباتهم أو رؤيتهم، بل طالب جابر عصفور وزير الثقافة بحذف مادة التربية الدينية². وفي الجزائر أصدر وزير التربية قراراً بحذف آيات وأحاديث التهيب بعذاب القبر وفقه الجهاد. وساهمت تونس في تنقية البرامج منذ بداية التسعينات وخاصة مادة التربية الإسلامية، لكن ذلك لم يمنع وجود أعداد غفيرة من خريجي المدارس تتبنى الفكر المتطرف فكرا وسلوكا وفي أحيان أخرى ممارسة العنف³.

ولمساعدة البلدان تولى مجلس الأمن الدولي ومنظمة اليونسكو إصدار العديد من القرارات والمعاهدات في هذا الشأن. أصدرت منظمة اليونسكو دليلين: الأول للمعلم والثاني لراسمي السياسات العمومية يعرضان فيه دليل إجراءات يساعد المدرسة على المساهمة في المجهود الدولي في مكافحة التطرف العنيف وهي خطة تستمر إلى حدود سنة 2030. نشرت اليونسكو

1 انظر:

الشرقي (محمد)، الإسلام والحرية، دار الجنوب للنشر، تونس، 2002، ص 232.

2 خالد (أحمد)، كيف زرع الفكر التكفيري في ثمانيات القرن العشرين بتونس، شهادة للتاريخ؟ منشورات زخارف، تونس، 2019، ص 29.

3 في حوار مع موقع الوطن، الرابط:

<https://www.elwatannews.com/news/details/922852>

3 الحناشي (عبد اللطيف)، السلفية التكفيرية العنيفة في تونس من شبكات "الدعوة" إلى تفجير العقول، الدار التونسية للكتاب، تونس، 2020.

دليل الوقاية من التطرف العنيف بالتربية (La prévention de l'extrémisme violent par l'éducation) لفائدة صانعي السياسات العمومية، وهذا الدليل نتيجة القرار الذي تبنته اللجنة التنفيذية لليونسكو في دورتها 197 (EX/46 197) حيث تعترف الدول الأعضاء بالدور الأساسي للتربية في مقاومة التطرف العنيف وطالبت اليونسكو مساعدتهم في ذلك. ويوفر الدليل إرشادات تقنية لمهني التربية حول الوسائل المستعملة لمواجهة العضلات التي يطرحها التطرف في كل مجتمع. ويساعد صانعي السياسات العمومية على بلورة سياسات في صلب وزارات التربية في تحديد الأولويات والتخطيط لوضع إجراءات وقائية فعلية. مع التأكيد على عدم وجود إجابة واحدة أو تفاعلات منمطة وإنما تتنوع حسب وضعيات النزاع والعامل الديمغرافي ونمط المواطنة والمنظومة التربوية...، بهدف تدعيم صمود المتعلمين (la résilience des apprenants) في مواجهة خطاب الكراهية والتطرف.

3. المرجعيات والمقاربة المحتشمة للتطرف في النموذج التونسي

سأقدم بصفة مقتضبة بعض الإشارات حول المرجعيات التربوية والمقررات المدرسية وتعاطيها مع مسألة التطرف والسلوكات العنيفة:

1.3. اطلالة عامة على المرجعيات التربوية التونسية

• قانون رقم 118 لسنة 1958 مؤرخ في 4 نوفمبر 1958 يتعلق بالتعليم:

يتكون القانون من أربعة (4) عناوين وتسعة أبواب موزعة على (60) فصلا، يتمحور حول الرهان الأساسي بإعداد الطفل للقيام بدوره كمواطن وإنسان وتكوين الإطارات الصالحة الكفيلة بنحو النشاط القومي على مختلف وجوهه وفي جميع الميادين» (النقطة 4 من الفصل 1). وإلى إعدادهم للقيام بنشاط مهني بواسطة تنمية مواهبهم العقلية والعلمية تنمية منسجمة متلائمة (النقطة 2 من الفصل 10)، وتكوين الإطارات المتوسطة الفنية وغير الفنية اللازمة لمختلف ميادين نشاط الأمة (نقطة 2 من الفصل 14). يتمحور المشغل الرئيسي حول بناء الدولة الفتية والاهتمام بالمشروع الاقتصادي وتكوين الكفاءات من الشباب التونسي، ولم تبرز بعد معضلات التطرف، لذا من الطبيعي أن تغيب من اهتمامات الإصلاح التربوي الأول بتونس.

• قانون رقم 65 لسنة 1991 مؤرخ في 29 جويلية 1991 يتعلق بالنظام التربوي:

يتكون القانون من خمسة (5) أبواب و(36) فصلا، يتحدد الرهان الأساسي في تمكين الناشئة منذ حداثتها عهدها بالحياة مما يجب أن تتعلمه حتى يترسخ فيها الوعي بالهوية الوطنية التونسية وينمو لديها الحس المدني والشعور بالانتماء الحضاري وطنيا ومغاربيا وعربيا وإسلاميا ويتدعم عندها التفتح على الحداثة والحضارة الإنسانية (النقطة 1 من الفصل 1). وأعداد الناشئة حياة لا مجال فيها لأي شكل من أشكال التفرقة والتمييز على أساس الجنس أو الأصل الاجتماعي أو اللون أو الدين (النقطة 3 من الفصل 1)، وتمكين المتعلمين من حقهم في بناء شخصيتهم ومساعدتهم على الترشد الذاتي حتى ينشؤوا على قيم التسامح والاعتدال (النقطة 6 من الفصل 1). يتكثف القانون التربوي حول ترسيخ ثقافة قائمة على مناهضة التمييز والتطرف وتأكيد قيم التسامح والاعتدال، وهي الأسس التربوية والقيمية الجديدة، حيث بدأ العقل التربوي في تونس يعي

بأهمية محاصرة التطرف من المدرسة.

• القانون رقم 80 لسنة 2002 مؤرخ في 23 جويلية 2002 يتعلق بالقانون التوجيهي للتربية والتعليم المدرسي

يتكون من تسعة (9) أبواب و(70) فصلا، يتكثف الرهان الأساسي للمرجعية التربوية بمسيرة إيقاع التحولات الداخلية والعالمية وتأطير كل التغيرات في سياق التحولات الجوهرية التي تشهدها المدرسة، والنظر في متطلبات المستقبل التي ستغير دعائم مكونات الفعل التربوي وقواعد سير المؤسسة التربوية. تهدف التربية الى تنشئة التلاميذ على الوفاء لتونس والولاء لها وعلى حب الوطن والاعتزاز به وترسيخ الوعي بالهوية الوطنية فيهم وتنمية الشعور لديهم بالانتماء الحضاري في ابعاده الوطنية والمغربية والعربية والإسلامية والافريقية والمتوسطة ودعم التفتح على الحضارة الإنسانية (الفصل 3). وتهدف الى غرس ما اجمع عليه التونسيون من قيم تعتقد على تثمين العلم والعمل والتضامن والتسامح والاعتدال وهي الضامنة لإرساء مجتمع متجذر في مقومات شخصيته الحضارية متفتح على الحداثة يستلهم المثل الإنسانية العليا والمبادئ الكونية في الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية وحقوق الإنسان. وتنشئة التلميذ على احترام القيم الجماعية وقواعد العيش معا (الفصل 8)، تصنف الكفايات والمهارات العامة كالآتي: مهارات عملية ومهارات منهجية وكفايات المبادرة وكفايات سلوكية تتمثل في تنمية روح المسؤولية والاعتماد على النفس والتعاون مع الآخرين وتقبل النقد والرأي المخالف (الفصل 57). يؤكد روح هذا القانون على قيم التسامح والاعتدال واحترام حقوق الإنسان، والاشتغال على تكوين الشخصية المتبصرة والمتوازنة للمتعلم.

• الأمر المنظم للحياة المدرسية (عدد 2437) لسنة 2004 مؤرخ في 19 أكتوبر 2004

يتكون من سبعة عناوين و(35) فصلا، أكد على الأفكار المحورية التالية: بأن الحياة المدرسية تمثل إطارا لتنمية شخصية التلميذ ومواهبه وللتمرس بالعيش الجماعي (الفصل 1)، وأنها امتداد للتعليمات في الفصول. والاضطلاع بالأمانة التربوية على نحو يضمن الموضوعية وحق الاختلاف في توافق مع الأهداف التربوية الوطنية وفي ظل القيم والثوابت التي يجمع عليها التونسيون (الفصل 2). مع التنصيص على إحداث هياكل وأليات مؤسسية لتنشيط الحياة المدرسية ضمن أفق تقليدي (غياب المهارات الافقية- ثقافة التطوع...).

• الكتاب الأبيض مشروع إصلاح المنظومة التربوية في تونس (ماي 2016)

يتضمن (4) عناصر رئيسية، أولا، سياقات الإصلاح ومرجعياته، يبرز هشاشة المدرسة أمام اجتياح ظواهر مستجدة ومشينة لفضاءاتها أصبحت تهدد جددا عددا كبيرا من أبنائها وبناتها، مثل العنف والفساد والإدمان والتسبب والتطرف وكل المظاهر المنافية لقواعد العيش معا. ويتجه إصلاح المنظومة التربوية إلى تعزيز تحقيق أهم ما تضمنته المعاهدات الدولية والإقليمية في هذا الشأن ونخص بالذكر: اتفاقية الخاصة بمكافحة التمييز في مجال التعليم الصادرة عن اليونسكو بتاريخ 1960/12/14، وإعلان الأمم المتحدة للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري، الجمعية العامة للأمم المتحدة بتاريخ 1963/9/20. ثانيا، التحديات والرهانات، لا توجد في الرؤية والمباني (8) و«التربية في خدمة التنمية المستدامة» (النقطة 7) وفي رسالة المدرسة (12) نقطة أي إشارة لظواهر التطرف وسبل مقاومته بالرغم مما عاشه المجتمع

التونسي من ويلات التطرف والعمليات الإرهابية. مع إشارات جد محدودة في تربية الناشئة على قيم حقوق الإنسان وقيم المواطنة (نقطة 5)، واختزلت ملامح المتخرج في (7) نقاط أهمها، أنه متجذر في هويته العربية الإسلامية ومنفتح على القيم الكونية وقادر على التواصل الإيجابي مع محيطه. واحتوى عنصر برامج الإصلاح ومشاريعه (9) أهداف استراتيجية من تحقيق مبدأ الإنصاف وتكافؤ الفرص، وتطوير الحياة المدرسية وترقية الكفايات البشرية ومكتسبات التلاميذ ومراجعة الخارطة المدرسية وصولاً إلى الحوكمة، ووضع إطار قانوني للأنشطة الثقافية والرياضية بالمؤسسات التربوية وتطوير آليات العمل التطوعي (منذ 2016). لكن لا نعثر على أي إشارة في التربية على تحليل ظاهرة الإرهاب والتطرف العنيف التي يعيشها التلاميذ في وسائل الإعلام والشبكات الاجتماعية ولا عن طرق ومناهج مقاومة التطرف.

• المنهاج العام «غايات النظام التربوي التونسي الجديد» (سبتمبر 2017):

يضبط مجموعة من النقاط منها، تربية الناشئة على قيم المعرفة والعمل والحرية والمسؤولية والتعاون والتسامح والاعتدال والسلم، والحق، والعدالة والجمال (النقطة 4). وفي العنصر (3) يحدد وظائف المدرسة في الوظائف التربوية والتعليمية والثقافية والتنشئة الاجتماعية تضمنت: تسهم في قبول الآخر في اختلافه وتكامله باتجاه إرساء مناخ تفاهم وتعاون، وفي العنصر (4) يصبح التلاميذ المتخرجون من المدرسة التونسية مواطنين متشبعين بمبادئ حقوق الإنسان وقيم الجمهورية ومتسامحين معتزين بهويتهم في تعدد أبعادها وشموليتها ومقبلين على العيش المشترك.

وفي مجال التعليمات، يعد أساس تكوين التلميذ بوصفه شخصا ومواطناً متشبعاً بالقيم المجتمعية والإنسانية (قيم الحرية والعدالة والديمقراطية والمساواة وحقوق الإنسان والواجب والمواطنة). وفي مجال تكوين الشخص والمواطن، تعتبر المهارات الحياتية كلاً متكاملاً من الكفايات التي تدمج ضروب السلوك والمواقف والمعارف التي يمكن للمتعلمين تطويرها والمحافظة عليها طوال الحياة. وتتميز بين صنفين من المهارات: المهارات الحياتية ذات البعد العرفاني (البرهنة- الحس النقدي- التحليل...) والمهارات الحياتية ذات البعد النفسي الاجتماعي (القيادة، تقدير الذات، التعاطف، التحكم في الضغوطات...). وتغطي أربعة أبعاد أساسية: البعد العرفاني الخاص بالمعارف التصريحية والبعد الأداتي المتعلق بالمعارف الإجرائية والبعد الشخصي الخاص بمعارف الكينونة والبعد الإجرائي المتعلق بالمعارف العملية. وهذه المهارات والكفايات متصلة بـ«التربية على...» ليست موضوع تعلم مستقل، لكنها مدمجة في مناهج المواد وفي الحياة المدرسية في جميع مراحل التعلم.

2.3. البرامج والكتب: تنشئة ملتبسة

تحتل التعليمات دوراً محورياً في بناء القيم وما ينقله جيل إلى جيل آخر¹، وتعتبر البرامج الرسمية الموجه الفعلي لعملية التعليم- التعلم، فهي التي تحدد المحتويات وتضبط الأهداف، وعليه فإن دراسة محتواها وتحليله يندرجان في سياق الوقوف عند التوجهات الكبرى لهذه البرامج. والبرامج أو المقرر المدرسي ثمرة عمل فريق دقيق يستدعي كفايات علمية وبيداغوجية في ذات الوقت، فكل مقرر له هويته وتمشيته الخاص، كل عنصر من مقرر ما ثمرة خيار يجتهد مؤلفوه

على ترجمته في وثائق ووضعت تعليمية ومكتسبات علمية وكتب¹. ويفترض في الكتاب المدرسي أن يكون حاملا للمعارف ومراة للمجتمع، وعلى الرغم من ظهور حوامل تكنولوجيا جديدة، مازال له دور أولي في نقل القيم والمثل للنشئة. وعادة ما ينقد الكتاب بأنه في قطعة أو جفوة مع الواقع وأنه يجسد الايديولوجية التربوية السائدة، من خلال الحوامل النصية واختيار الإشارات والايقونات، بل وشرعنة المعايير الاجتماعية والثقافية والمؤسسية، عبر نقل التمثلات الثقافية، وتصميم هوية المتعلم.

إن الاشتغال على الكتب المدرسية (les manuels scolaires) بعد من بين الأبعاد الأساسية للتربية وتنشئة المتعلمين وهو موضوع صراعات / مصالح²، نظرا لمكانتها المحورية في بناء التمثلات الاجتماعية ونشرها، وفي تكوين المعايير (les normes) وأراء التلاميذ³. فضلا أنها تشكل لعدد كبير من التلاميذ أحد أولى الكتب الهامة التي تقدم لهم للقراءة والاطلاع. تشرع من قبل المؤسسة المدرسية وهي «سلطة» معرفية منظمة، وغالبا لا يشكك في المعارف المتضمنة في المقررات المدرسية سواء من المدرسين أو التلاميذ أو الأولياء، ويقدر الأطفال أنها لا يمكن أن تتضمن أخطاء وأن الكتب معصومة (infaillible)⁴. تجسد الكتب المدرسية القيم والأولويات الأساسية لكل مجتمع، وتستخدم على نطاق واسع في جميع أرجاء العالم لتشكيل الأفكار التي يتعلمها التلاميذ. وقلمًا تُراجع الكتب المدرسية مراجعة شاملة، بل يجري في الكثير من الأحيان إدخال تعديلات طفيفة عليها بدلاً من إعادة صياغة جميع محتوياتها. ولا تدرك الحكومات، فضلاً عن ذلك، مدى عدم توافق محتويات كتبها المدرسية مع الواقع، وأن على الحكومات أن تدقق النظر فيما يُدرس للأطفال والمراهقين في المدارس⁵. لهذا حرصت لجنة⁶ صلب اليونسكو وأصدرت موقفها في 1979/10/03 على «مؤلفي الكتب المدرسية أن لا يصدرها أحكاماً على القيم سواء صراحة أو ضمناً، كما لا يصح أن يقدموا الدين على أنه معيار أو هدف» وفيه «أن المرغوب فيه أن الأديان يجب عرضها ليفهم منها التلميذ ليس خصائصها الأساسية، ولكن أيضاً ما تشترك فيه مع غيرها من الأديان» وعليه «يجب فحص الكتب الدراسية التي قامت بتقديم الظاهرة الدينية على أن يقوم بذلك علماء من كافة التخصصات وكذلك أعضاء من أصحاب العقائد الأخرى وكذلك اللادينيين».

بينت دراسة أعدها فريق إنجاز تقرير اليونسكو العالمي لرصد التعليم بشأن الكتب المدرسية الخاصة بالمرحلة الثانوية للفترة الممتدة من عام 1950 إلى عام 2011 أن تلك الكتب لا تتناول أو لا تشرح شرحاً صحيحاً الأولويات الرئيسية التي تُعتبر الآن من العوامل الحاسمة لتحقيق التنمية المستدامة⁷. وكشفت أيضاً أن الحكومات، -تقريباً- لا تراجع الكتب المدرسية إلا كل مدة تتراوح بين 5 و 10 أعوام. ودعت اللجنة الحكومات إلى مراجعة محتويات كتبها المدرسية مراجعة عاجلة لضمان توافق القيم التي تنطوي عليها مع المبادئ المنصوص عليها في خطة

1 Badré (Vincent), l'histoire fabriquée ? ce qu'on ne vous a pas dit à l'école, Rocher, Paris, 2012.

2 , Choppin (Alain), « Les manuels scolaires, In: histoire et actualité », Hachette Education ,Paris, 1992

3 C&Panissal (Fontanini), « Les nouveaux manuels et les stéréotypes de sexe », In : Cahiers pédagogiques, n°461, 2008, pp.50-60.

4 Ibid, p 56.

5 Rapport mondiale de suivi de l'éducation « L'éducation pour les peuples et la planète », Editions UNESCO, 2016, URL : <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000247033>

6 يرأسها "الورد كارادون" وتتكون من خمسة وثلاثين عضواً عشرة أعضاء منهم من المسلمين.

7 Rapport UNESCO, 2016.

التنمية المستدامة لعام 2030. وشملت الدراسة كتب التاريخ والتربية المدنية والاجتماعيات والجغرافيا المستخدمة في المدارس الثانوية، وتوصلت إلى مجموعة من النتائج الهامة، مثلاً في مجال حقوق الإنسان:

- زادت نسبة الكتب المدرسية التي تذكر حقوق الإنسان من 28% في الفترة 1970-1979 إلى 50% في الفترة 2000-2011، وشهدت أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى أكبر زيادة في هذا الصدد.

- لم تُبحث حقوق المعوقين سوى في 9% من الكتب المدرسية للفترة 2000-2011، ولم تُبحث حقوق المثليات والمثليين ومزدوجي الميل الجنسي ومغايري الهوية الجنسانية وحاملي صفات الجنسين سوى في 3% من الكتب المدرسية لتلك الفترة.

- لا تُذكر حقوق المهاجرين واللاجئين سوى في 14% من الكتب المدرسية للفترة 2000-2011.

زادت نسبة الكتب المدرسية التي تذكر حقوق المرأة من 15% في الفترة 1946-1969 إلى 37% في الفترة 2000-2011، ولا يذكر حقوق المرأة في شمال أفريقيا وغرب آسيا سوى سدس الكتب المدرسية؛ ودعت لجنة التقرير العالمي لرصد التعليم إلى مراعاة القيم التي تستند إليها هذه الخطة الجديدة التي وضعتها الأمم المتحدة مراعاة تامة في التوجيهات الوطنية الخاصة بمراجعة الكتب المدرسية. ومن هذه القيم حقوق الإنسان والمساواة بين الجنسين وقضايا البيئة والمواطنة العالمية والسلام ومناهضة التمييز والتطرف، وتدريسها للتلاميذ وتضمينها في الكتب المدرسية.

يقودنا تحليل المؤلفات المدرسية/المقررات للكشف عن الخيارات التربوية الكبرى والسياسات التعليمية وملامح المتعلم الذي تهدف المدرسة إلى تكوينه. خصوصاً وقد أظهرت الدراسات الصلات الوثيقة بين مناهج التعليم التقليدية التي تركز على التلقين والحفظ والتطرف، لأن هذه المناهج لا تستند إلى مهارات التفكير النقدي¹. يتأطر نظرنا في ورقتنا إلى التساؤل عن منزلة حضور/ غياب مناقشة ظواهر التطرف وخصائص المتطرف والمعاني التي تعرض للتلاميذ، وهل تعد فعلياً أحد مشاغل/اهتمامات محاور الكتب المدرسية والخيارات التربوية؟

- بما أن النظام التربوي التونسي يستند إلى نظرة مركزية للبرامج، وحدد لسلك التفقد أحد المهام الرئيسية السهر على حسن تطبيق البرامج، لذا فإن هذه البرامج وطنية وملزمة في كافة المدارس. سنستعرض بعض محاور الكتب المدرسية في مواد (الفرنسية- العربية - التفكير الإسلامي- التربية المدنية- فلسفة).

- تهدف مادة الفرنسية كلفة أجنبية أولى في المساهمة على تكوين المتعلم ذهنياً وثقافياً

1 De silva (Samantha), « Role of education in the prevention of violent extremism »,

URL: <https://documents1.worldbank.org/curated/en/448221510079762554/120997-WP-revised-PUBLIC-Role-of-Education-in-Prevention-of-Violence-Extremism-Final.pdf>

وعلميا، وهي أداة إضافية للتواصل مع الآخرين واكتشاف حضارات أخرى¹.

مادة الفرنسية	
المستوى الدراسي	
السنة الأولى	المحاور
	المحور 1: التمازج مع الآخر محور 2: اكتشاف ثقافة أخرى (ملاح من الحياة في فرنسا) محور 3: شباب بلا حدود
السنة الثانية	المحاور
	محور 1: حول الحب وتكوين ذهنية منفتحة يطرح العلاقات الإنسانية ضمن أفق التسامح (مقاومة التمييز- الإقصاء...) Quand l'exclusion consiste à faire passer l'autre pour un monstre محور 2: toi, mon semblable محور 5: images d'ici, images d'ailleurs
السنة الثالثة آداب	المحاور
	Monde singulier. Voix plurielles المحور 2: الحق في الاختلاف مثال: الطاهر بن جلون (ص 62)
السنة الثالثة علوم	المحاور
	المحور 3: الحق في الاختلاف قراءة في الإعلام العالمي لحقوق الإنسان والمواطن (1789) Texte Ione, p 163 مثال: Texte voltaire, p 166
السنة الرابعة آداب	المحاور
	المحور 3: l'appel à la modernité (p127) المحور 4: à la lumière de la raison (p.135)
السنة الرابعة علوم	المحاور
	محور 1: mémoire et nostalgie محور 4: Guerre et Paix محور 5: l'homme et la science

ما يمكن أن نستنتجه أنه لا توجد محاور تتناول بالعرض أو التحليل أو النقد قضايا التطرف بصفة مباشرة، هناك اشتغال على فكرة المختلف.

- تهتم مادة العربية وهي اللغة الوطنية بتجذير المتعلم في هويته الوطنية التونسية وتأصيله في الحضارة العربية الإسلامية وهي أدوات الرئيسية التي يعتمد عليها في التواصل مع الآخرين². تحتوي محاور تخص الغزل في القرن 1 هجري وأشكال القصص والشعر العربي

1 Programme de français, cycle préparatoire de l'enseignement de base, Septembre, 2006, MNE.

2 برامج اللغة العربية للتعليم الثانوي، سبتمبر، 2008.

المعاصر والشعر الوطني والأقصوصة، والرومانطيقية والنص المسرحي، لهذا اشتغلنا مباشرة على المسائل الحضارية:

مادة العربية	
المحاور	المستوى الدراسي
المسائل الحضارية موسيقى وأذواق مظاهر الحياة المعاصرة الرياضة والقيم	السنة الأولى
مسائل الحضارية العلاقات بين الشباب بين المكتوب والمرئي حوار الحضارات عند المفكرين العرب قديما وحديثا	السنة الثانية آداب
مسائل حضارية العلاقات بين الشباب بين المكتوب والمرئي التقدم التكنولوجي إلى أين؟	السنة الثانية علوم
مسائل حضارية مشاغل الشباب التكنولوجيا الحديثة والقيم الصورة في عالمنا اليوم	السنة الثالثة آداب
تستوحى من النصوص	السنة الثالثة علوم
مسائل حضارية	السنة الرابعة آداب

لا توجد أي إشارة إلى قضايا التطرف والإرهاب في أي محور من المحاور بما فيها المسائل الحضارية.

- تتمثل غايات مادة التفكير الإسلامي إلى توجيه المتعلم لتوظيف مكتسباته العقيدية والقيمية بما يحقق تواصله مع الآخرين تواصلا إيجابيا قائما على الاعتدال والثقة بالذات¹، وتشمل قضايا عقائدية وإيمانية، شأن أعمق فهمي لعقيدتي (الإيمان: عقيدة وممارسة)، والتمكن من قيم النبوة وإدراك تفاعل الإسلام مع قضايا الواقع والاجتهاد وخصائص التشريع والصفات الإلهية والعبادة والكون يسبح الله والوحي والتاريخ، والاستخلاف، والإنسان وقدره.

مادة التفكير الإسلامي	
المحاور	السنة الأولى
العنصر 2: أتواصل إيجابيا في أسرتي العنصر 3: أحاور الآخرين بالتي هي أحسن (أدب الحوار) العنصر 6: أتواصل مع الكون والطبيعة (الإنسان والطبيعة) العنصر 7: بالعمل نرقى (قيمة العمل)	
المباحث	السنة الثانية

1 برامج التربية الإسلامية بالمرحلة الإعدادية، سبتمبر 2006.

برامج التربية الإسلامية بالمرحلة الثانوية، سبتمبر 2008.

العنصر 8: العلاقة بين المعلم والمتعلم العنصر 9: دور التعليم في تنمية الذات العنصر 10: الدين النصيحة العنصر 14: الأمل والصحة النفسية	
المحاور	السنة الثالثة آداب
الأول: التوحيد والمجتمع البعد الاجتماعي للتوحيد أصول النظام الاجتماعي في الإسلام المبادئ السياسية الكبرى الدولة والقيم الثاني: تسخير الكون ومسؤولية الإنسان التفكير فريضة إسلامية مقومات التفكير في الإسلام دلالات التسخير مسؤولية الإنسان في الكون	
المحاور	السنة الثالثة علوم
1. التفكير فريضة إسلامية 2. الإنسان والقرآن 3. الإنسان والكون	
المحاور	السنة الرابعة آداب
المبحث 1: التوحيد والمجتمع التوحيد والحرية/ التوحيد والكونية المبحث 2: تسخير الكون ومسؤولية الإنسان القيم والشهادة/ الإنسان ووعي الزمن/ الابداع والقيم المبحث 3: النص والتاريخ الإعجاز التشريعي/ فلسفة التشريع	

لعل مادة التفكير الإسلامي المادة التي حظيت بإصلاحات متنوعة منذ سنة 1989، حيث شرع محمد الشرفي¹ في تنفيذ إصلاح نظام التعليم وشملت الإصلاحات المراجعة والتدقيق في الكتب المدرسية كافة، وخاصة مادة التربية الدينية بحذف المضامين التي اعتبرت معادية للغرب وللقيم الحداثية ومراجعة جميع العبارات التي تشجّع على التعصّب تجاه الأديان والجماعات المختلفة، وتم تغيير التسمية من مادة التربية الدينية إلى التفكير الإسلامي. قدمت تونس مقاربة مختلفة تجاه التربية الدينية تدعو إلى تطوير القيم الشاملة للحرية المسؤولة، والتعاون، والمساواة، والعدالة الاجتماعية، واحترام الآخر، وجعل قيم التسامح موضوع متركز في الكتب المدرسية التونسية. وقد ثمن تقرير كارينغي التجربة التونسية²، مشيراً إلى أن المواضيع المختارة في المنهاج الدراسي التونسي أكثر قابلية للتحليل الأعمق والتفكير الفلسفي، وأن المنهج التونسي يتبع الأعراف الدولية في تعريف الإطار المرجعي والأهداف ومخرجات التعلم وأساليب التعلم والتقييم، إلا أن الأعداد التي التحقت ببؤر التوتر ودعمت صفوف داعش تتجاوز 5 آلاف (عبد اللطيف الحناشي)³، وهو ما أثار أسئلة حول جدوى التعديلات وما إذا أدت إلى نتائج عكس ما هو

1 الشرفي (محمد) (1936-2008)، تولى وزارة التربية والتعليم العالي (1989-1994).

2 فاعور (محمد)، "التعليم الديني والتعددية في مصر وتونس"، أوراق كارينغي للشرق الأوسط، صدر في أوت/ أغسطس 2012، ص 10.

3 الحناشي (عبد اللطيف)، السلفية التكفيرية العنيفة في تونس من شبكات "الدعوة" إلى تفجير العقول، الدار التونسية للكتاب، تونس، 2020.

مأمول وما هو مخطط له.

إن مادة التربية الدينية ظلت حتى بعد تغيير التسمية إلى التفكير الإسلامي غير واضحة المعالم ومتأزمة، فلا هي بالقراءة التقليدية الزيتونية ولا بالقراءة التنويرية والمعاصرة والتحديثية، وإنما نوعاً من العولمة -bricolage- لمفاهيم ومعاني دون أن نلاحظ الخيط الناظم في محاورها ومباحثها، وهي الأفضل في الأنظمة التعليمية العربية، ومع ذلك هذه المادة الدراسية في حاجة إلى إعادة نظر جذرية وإلى مراجعات عميقة في طرائق تدريسها وتعلمية مضامينها. خاصة وأنها المادة الدراسية الوحيدة التي تلازم المتعلم طيلة مساره الدراسي، وتدرس في جميع الاختصاصات وفي كافة المستويات الدراسية من التعليم الابتدائي إلى نهاية التعليم الثانوي. يبدو أننا في مختلف الموضوعات التي تطرح علاقة الإسلام بالقيم الحديثة أمام خطاب ديني مدرسي يجعل من الشمولية والتميز خاصيتين لا حدود لهما، مشحون بعاطفة المدح والتبجيل والتضخيم لمحتويات التراث الديني ومحاولة وضع كل مناحي الحياة الاجتماعية الحديثة في حقل تحكيم الخطاب الديني باعتباره خطاباً يحمل كل الإجابات عن كل الأسئلة مع إثارة نسبية للسياقات التاريخية والاجتماعية. إضافة أنه خطاب مدرسي انتقائي يدل على ذلك التغيب الكلي للخطاب الصوفي في كل الكتب المدرسية على الرغم من أن الخطاب الصوفي جزء رئيسي من بنية التراث الديني الإسلامي، كما سجلنا غياباً تاماً لأدنى إشارة إلى المذهب الشيعي رغم كونه أحد المذاهب الدينية المعرفية التي يتضمّن التراث الإسلامي، كما لاحظنا غياب نصوص الفكر الاعتزالي وفلاسفة المسلمين. نحللنا هذه الملاحظات إلى مجال من مجالات المسكوت عنه في مادة التفكير الإسلامي وهو ما يتعلق بموضوع التعامل مع التعدد على مستوى الآراء العقائدية والسياسية في التراث الديني، وتأسسه على منطق ثنائي يقابل بين الأنا والآخر وهو ما يحول دون تفتح عقل المتعلم في تناول واقعه الاجتماعي المركب، ويعيق التمييز بين الدين والأيديولوجية الدينية.

من خلال هذه القراءة الأولية، لا يخلو خطاب التربية الدينية المدرسية من عناصر تفضي إلى كثير من الضبابية في دلالات الهوية الدينية التي تستهدف المدرسة العمومية تنشئة الأجيال عليها، ذلك أن أساس هذا الخطاب مثلما يبدو من عناوين الموضوعات المتناولة هو الدفاع عن القيم الدينية ضد عدو مفترض، بينما لا نجد محاور تنقد التطرف والإرهاب وتعرض مبررات ذلك بشكل واضح. وي طرح مشكلات بيداغوجية وتربوية ومعرفية انطلاقاً مما يتضمنه من عنصر «التقديس» في تناوله للمعارف الدينية وتعامله مع المعارف الحديثة، لعل أهمها غياب الوضوح من الناحية الإستمولوجية في تناول قضايا منها قضية الإيمان والمعرفة، ومسألة الحدود بين ما هو عالمي وما هو خصوصي في الدين، والفرق بين الأسطورة، الذاكرة والتاريخ والفرق بين الأخلاق والمعرفة. كما أن الطريقة التبريرية تؤدي إلى توسيع الهوة بين مادة التفكير الإسلامي وباقي المواد الأخرى، باعتبار أن هذه الطريقة ترسخ منطق عدم وجود تشاركية وتكامل بين العلوم الدينية والعلوم المدنية. كما أنه خطاب يجعل من معرفة الماضي مصدراً كافياً ونهائياً لمعرفة الحاضر وهو ما يعزز الخطاب الأيديولوجي حول الدين وهو ما يمكن أن نستشفه من خلال المحاور والمباحث المضمنة في البرامج الرسمية.

هناك طلب اجتماعي بضرورة ترقية برامج ومناهج مادة التفكير الإسلامي، وفق رؤية مستنيرة، وفلسفة تربوية تستهدف تنشئة متعلم متوازن، وتحقيق التكامل في بناء شخصيته، معرفياً ومهارياً ووجدانياً وبدنياً، واجتماعياً. وربطها بمنظومة متكاملة من القيم الفردية

والجماعية شأن قيم الصدق والتعاون والعدل واحترام الرأي الآخر والعقائد المغايرة، والمسؤولية والاستقامة والرحمة والعمل ونبذ الغلو والتعصب، وتجذير قيم التطوع والديمقراطية، وتدعم قدراته على اكتساب التفكير المنهجي، وقيم التسامح والمسؤولية. تحتاج مناهج تدريس مادة التفكير الإسلامي بالفعل إلى تغييرات بنيوية عميقة حتى يمكن صياغة عقل التلميذ/ الإنسان الجديد غير المتطرف. لأننا نعتقد أن باستطاعتها التأكيد أن العقل هو جوهر الإسلام وعشرات الآيات تحض على العقلانية وإعمال العقل والفكر وقبول الآخر والتسامح، والأخلاق والتكامل والرحمة. وأن التعليم وأقصد هنا التربية الدينية ليست ملأ وعاء، بل إشعال شمعة، ونقل المتعلم من ثقافة الأصالة إلى ثقافة الحرية على حد قول «آصف بيات»، وأن تكون دعوة للخلاص من نسيان الإنسان ما يقول عبد الجبار الرفاعي.

أقرت تونس منذ إصلاح 1991 مادة التربية المدنية مادة دراسية قائمة بذاتها (التربية الوطنية+ التربية الدينية) وأولت إليها مهمة المساهمة في تنشئة المتعلم/ المواطن التونسي الواعي بحقوقه والمسؤول إزاء مجتمعه وتربيته على شبكة من القيم تضم الحرية، احترام الآخر، العيش المشترك، تجنب التطرف، عدم اللجوء إلى العنف. فهل توفقت مادة التربية المدنية في ترسيخ ثقافة اللاتطرف واللاتعصب ونبذ الكراهية؟ وهل ساهمت بصفة نشيطة في إرساء هذه الثقافة وفي صياغة المواطنة كرابطة اجتماعية تحكم العقد الاجتماعي بين التونسيين؟ وهل استطاعت تجاوز المفارقات العدية بين المضامين البراجمية والسلوكات في الواقع؟

تحدد مادة التربية المدنية ضمن ثلاث مكونات: مكون المعرفة المدنية ومكون المهارات المدنية ومكون الفضائل المدنية. يتكون المكون المعرفي من معلومات ومن أفكار أساسية، يجب على المتعلمين معرفتها واستخدامها لتصبح مؤثرة في سلوك الفرد. وتشمل المهارات المدنية العمليات الإدراكية التي تساعد المتعلم على فهم المبادئ وشرحها ومقارنتها وتقييمها وممارسة الحياة الاجتماعية وهناك أيضا مهارات المشاركة في الحياة المجتمعية والاقتصادية والسياسية. أما الفضائل المدنية فهي تحتوي السمات الضرورية للشخصية من أجل الحفاظ على القيم الاجتماعية وقيم التعاون والتكافل واحترام الآخر، والكرامة لأي فرد، التمدن، التطوع، التسامح، حب الوطن! وتشتمل بالإضافة النوعية التي قدمتها هذه المادة الدراسية أنها جعلت من حقوق الإنسان مادة خاضعة للنقل التعليمي- التعليمي/الديداكتيكي ومعها صار الاشتغال على النصوص القانونية المرجعية والاتفاقيات الدولية واتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز عملا مدرسيا². واتجهت التربية المدنية مع إصلاح (2002) إلى مقاربة مسألة العيش المشترك في فضاءات الأسرة والمدرسة والمجتمع ومن خلاله إلى الدولة ودور المجتمع المدني. وتسعى إلى «إنتاج وعي يكرس قيم المواطنة وممارستها، وكل ما تشير إليه تلك القيم والمفاهيم من معان تتصل بالحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان كما هو معترف بها في التشريعات الوطنية والدولية، الأمر الذي يمكن المتعلمين من توظيف التواصل للعيش مع الآخرين وفهم أفضل للعالم الذي ينتمون إليه، وتفاعل أرقى مع العصر الذي يعيشون فيه»³.

1 بالراشد (محمد)، التربية على قيم العيش المشترك، التسامح نموذجا، تونس، 2021، GLD.

2 المرجع نفسه.

3 تضمنت وثيقة برامج التربية المدنية بالمرحلة الإعدادية من التعليم الأساسي (2006).

التربية المدنية	
السنة السابعة	المحاور
الأرضية المناسبة للعيش معا وعدم استعمال العنف في إدارة الاختلاف وتجنب خطاب التطرف والكراهية وتنشيد اكساب المتعلمين اتجاهات المشاركة في الحياة العامة.	العيش في العائلة/ الحياة الجماعية/ الحقوق والواجبات
السنة الثامنة	المحاور
الانتصار للديمقراطية كنمط حياة يقوم على التعدد وتحمل المسؤولية	المشاركة في الحياة العامة/الانضمام في الجمعيات والأحزاب/ المشاركة في الانتخابات
السنة التاسعة	المحاور
بناء التربية على مواطنة ووطنية خالية من التعصب والتطرف والكراهية	المواطنة/ المساواة والتسامح
السنة الأولى	المحاور
إرساء فكرة العيش المشترك المبني على القانون والمؤسسات وتأكيد حق الاختلاف كقاعدة تعامل والوعي بتعددية الآراء والمواقف.	المواطن- الفرد/ تنظيم الحكم/ الممارسة التعددية
السنة الثانية	المحاور
الاحتكام إلى المؤسسات في فض النزاعات وأن الانضمام في المجتمع المدني يحتوي الصراعات ويحولها الى خلافات سليمة ويحول دون استعمال العنف والتطرف	الدولة والديمقراطية/ دولة القانون/ المجتمع المدني/
السنة الثالثة	المحاور
من المهم نشر القيم الحقوقية وتساعد المتعلمين على التفاعل في إطار الاحترام وبعيدا عن كل إقصاء وتهميش وتطرف.	المجتمع الدولي/ الحقوق الدولية/ التحديات الدولية الراهنة

سعت مادة التربية المدنية إلى تكريس مفهوم العيش المشترك الذي يتمتع فيه الجميع بنفس الحقوق ويلتزم بنفس الواجبات، وينأى بالمتعلمين عن التطرف والعنف، إن مقارنة المادة لمسألة التطرف مقارنة غير مباشرة. ولعل بعض العوائق البيداغوجية وطرق التدريس تعيق تحقيق مناهضة التطرف، كطغيان التلقين والحفظ بسبب تركيزها على المعارف والمعلومات والمفاهيم. تفتقر المادة إلى منهجية تشريك التلاميذ في مشاريع مدنية وميدانية وتطوعية، ما يجعل من المتعلم طرفا فاعلا والخروج بالتدريب على السلوك المواطي ومقاومة التطرف والإرهاب من فضاء الصف إلى الواقع المجتمعي، عبر بناء ثقافة مضادة للتطرف وتكثيف نوادي التربية على المواطنة وتجديد البرامج واستعمال التكنولوجيات الحديثة. بمعنى أن التنشئة على مجابهة التطرف وتجنب العنف والكراهية لا من خلال ما يدرس كمضامين وإنما لابد من إدراجها كمشاريع تركز على الممارسة والفعل.

- تعد مادة الفلسفة من أبرز المواد الدراسية التي تؤكد على التفكير والنقد والجدل النظري وفتح أفاق التفكير.

مادة الفلسفة	
الأقسام	السنة الثالثة علوم
القسم 1: اليومي	صورة في قسم مقتضيات التفكير (لبرجي التجارة العالميين في 11 سبتمبر 2001) ص 68. السند: نص لجاك دريدا
الرأي والاعتقاد/ رسوخ الرأي/ الوهم والخطأ	
القسم 2: مقتضيات التفكير	
استمالة السامعين/ حسن قيادة العقل	
القسم 3: تجربة الالتزام	
النقد/ التفلسف حوار/ ماهي الأنوار؟ / نقطة الفكر	
الأقسام	السنة الثالثة آداب
اليومي	السند (19): آليات اشتغال الفكر المتعصب (ص 51) "المتعصب خطيب أطرش" (جيران خ ج) التسامح مهمة (ص 190) الحوار أو العنف (ص 196)
مقتضيات التفكير/ الوعي بالمفالمات والتلاعب بالعقول	
إجرائيات التفكير/ إتيقا التفكير/ تجربة الالتزام	
الأقسام	السنة الرابعة علوم
الإنساني بين الكثرة والوحدة/ الإنية والفيرية/ الخصوصية والكونية	الحق والقانون (ص 299)
العلم بين الحقيقة والنمذجة	حرية الرأي (ص 301)
القيم بين النسبي والمطلق	الحق والعنف (ص 303)
الأقسام	السنة الرابعة آداب

الإنية والغيرية
أهمية الوعي بالتاريخ/ هل الغير صديق أم عدو؟ / حضور الآخر
التواصل والأنظمة الرمزية
وظيفة الدين/ المقدس والديني اليوم/ الحاجة إلى الدين
الدين اليوم
الخصوصية والكونية
التعرف إلى الآخر/ وحدة الدين وتعدد الشرائع/ الثقاف
السيادة والمواطنة
الديمقراطية والعنف/ مسلمة الدولة المدنية/ دوافع العنف
في فضل دولة العقل
الخير والسعادة
الحرية والواجب/ قلب القيم

تضمنت دروس مادة الفلسفة مسألة التطرف بصفة مباشرة ومن خلال تحليل صورة «رمزية» لأحداث 11 سبتمبر 2001، وتناول مسائل توعية المتعلم بمقتضيات التفكير واستثمار آليات التفكير النقدي والتفطن لأدوات التلاعب بالعقول.

بيننا المحدودية الكبيرة في التطرق إلى محاور التطرف في الكتب المدرسية من خلال عينة من المواد الدراسية، ومع ذلك يظل البعد الأساسي الذي له الأولوية حتى على المضامين المدرجة، وهو كيفية استعمال الكتاب/ المقرر في الصفوف ويحيل إلى ممارسات المدرسين. بصيغة أخرى لا تشكل الكتب المدرسية على أهميتها العامل الأبرز، فقد تتوارى أمام عوامل أكثر تأثيراً كدور المدرس(ة)، ودور «المنهاج الخفي» الذي يُمرره في الأقسام والمعارف التي يوضحها ويبلغها، حسب ذهنيته وعتاده البيداغوجي وتكوينه، وحتى بطريقة اللباس وأثره في التلميذ، وتأثيرات الواقع السياسي والإعلامي الذي يسهم في تأجيج ظاهرة التطرف أو تعزيز مظاهر السلوك الإيجابي.

وحتى تساهم المدرسة عبر برامجها في مقاومة التطرف تعمل على متطلبات تطوير المنظومة التعليمية بوجه أخص:

- تعزيز جودة برامج تكوين المدرسين من حيث بناء قدراتهم على معالجة التطرف وتعزيز القيم الإيجابية، وبناء مهاراتهم للمساعدة في وقف عملية التطرف والعمل معهم لتدعيم صمود الأفراد وجماعاتهم ومجتمعاتهم. وإدخال تغييرات على مناهج التعليم وإدماج مهارات حل النزاعات وتعليم التفكير النقدي وتعزيز التعددية والتنوع وإدماج تغييرات في المؤسسات التعليمية لتعزيز التعاون والفكر الحر والقبول الإيجابي للتنوع والتعدد. ففي مادة التفكير الإسلامي مثلاً يجب عدم الاقتصار على مجرد قول المدرس

إن الإسلام معتدل، فهذا يبقى كلاماً لا يغير شيئاً، حيث يجب تعريف التلاميذ بمكونات المجتمع المختلفة، وأن يكون هناك تفاعل إيجابي مع مكونات المجتمع. وأن الاستراتيجية الناجعة هي التي تجعل التلميذ قادراً على التفكير والتمييز بين الصواب والخطأ، لأن أساس التعليم تنمية القدرة على التفكير والتحليل والتركيب، ويرفض الخطأ، وينشغل بأعمال إيجابية هدفها خدمة المجتمع.

- تعليم الثقافة الدينية في إطار القانون والدستور والوطن، بمعنى أن التفكير يجب أن يتحول، فالأمر ليس مسألة حذف أو إضافة عبارات أو إدراج محاور أو مباحث من بعض المواضيع في الكتب. إذا أردنا أن تقاوم المدرسة التطرف، يجب أن تؤسس لمرجعيات جديدة تقوم على وجود الدولة والقانون والدستور والمواطنة، علماً أن كل ما يلزم الوطن والمواطنين هو من مسؤولية الدولة. وأن ترسخ النشأة التربوية للتلميذ في ذهنه، بأن القانون هو الذي يحكم العلاقات بين الناس، وأن الدولة تشرف على تطبيق القانون وضبط العلاقات، وأن الدولة هي صاحبة السلطة في تطبيق القانون.
- تطوير أداء المدرسين، فنحن بحاجة ماسة إلى الارتقاء بكفايات وقدرات المدرسين حتى يساهموا في تضيق الفجوة بين إمكانيات التعليم ومخرجاته، وتطوير المناهج والأخذ بالمفهوم الحديث للمناهج التربوية، ومن ثم فالتطوير يجب أن يشمل كافة عناصر المنهج من أهداف ومحتوى وطرق تدريس ووسائل وتقنيات وأنشطة وكتاب مدرسي .
- تطوير الأداء الإداري والبيئة المدرسية للمعاهد، ودعوة متطرفين سابقين وضحايا التطرف لتقديم شهادات ومعرفة سردية تجاربهم للتلاميذ في الوسط المدرسي «شهادات» (témoignages). وقد تجلّى أن لها دوراً مهماً في تحقيق أهداف بيداغوجية وتربوية في مجابهة التطرف، وتوفير التوجيهات العملية التي تجعل منها مبادرة / أداة ناجعة¹. وعوض الاحتماء بالمدرسة كقلعة مغلقة وممارسة «سياسة النعامة» أو التجاهل من المهم تعريفهم بخارطة المجموعات المتطرفة (داعش/ بوكو حرام/ أنصار الشريعة/ المرابطون/ القاعدة...) وإبراز تهافت فكرها وسقوط قيمها ومخاطرها.

4. الحياة المدرسية والتدريب المواطني على مقاومة التطرف

يشمل دور المدرسة في الوقاية/ محاربة التطرف لا يكون إلا بجودة التعليم وعدالة التعليم ومواكبة كل تطور في العمليات التربوية، وتفعيل النصوص الترتيبية الخاصة بتنظيم وتنشيط الحياة المدرسية. ويبدو من المجدي التمييز بين الوظيفة التعليمية للمدرسة والوظيفة الاجتماعية للمدرسة وتحديدًا في مكافحة التطرف بتفعيل دور النوادي المدرسية وزيارة المتاحف واستخدام وسائل التواصل الاجتماعي، والانطلاق منذ السنوات الدراسية الأولى بتوظيف حوامل الصور المتحركة والكتب المصورة والأفلام القصيرة والوضعية التوعوية الدالة. مع دمج قيم الحقوق والمساواة والتعددية والتعايش السلمي وقبول الاختلاف لا من خلال الدروس والبرامج

1 Renforcer la résilience dans un environnement scolaire au moyen des témoignages de victimes et d'anciens extrémistes, RAN, centre of Excellence, UE, Madrid, 2018.

التعليمية المباشرة، وتدعيمها بالمشاركة في الأنشطة المسرحية والفنية والرياضية وغيرها من أشكال التعلم الإبداعي، باعتبارها من الأدوات الرئيسية في تهذيب النفس ورؤية الجانب الجمالي في إرساء القيم المناهضة للتطرف.

يتكشف الحديث- في الوقت الراهن- على أزمة المجتمع المدرسي وخاصة المؤسسة التربوية في تونس التي تستوجب إعادة التفكير في معاني التنشئة الاجتماعية من داخلها، إذ انكشف ألقها المحدود وضمور دورها في التنشئة السياسية، خصوصا وأن شكلها السائد يبدو وكأنه مستنسخ من الشكل الكنسي حسب مفردة "فرنسوا دوي". تحولت إلى مجرد مؤسسة بيروقراطية ومهنية توفر التفاعلات العامة دون استحضار لنجاعة المشاركة الحية وتفتقد إلى روح البهجة والرغبة، فمنذ أعلن «بول فرايري» أن المؤسسة التعليمية ذات مناحي تقليدية وسلبية، لم تتطور المدرسة الجديدة المدافعة على الحوار والمرتكزة على المبادلات النابضة والممارسات الجماعية الحرة. لا نلاحظ هذه القيمة، بل هي مدرسة الصمت¹، وننتبه إلى حقيقة مفزعة أن الفردانية والأنانية والعزلة تعشش داخل جدرانها، وأنها تعيش نوعا من «العجز الديمقراطي» حسب «فرنسوا دوي» مع غياب قنوات الإنجاز والحياة المشتركة والوعي الجمعي المنتج، ولا تستحضر مخاطر التطرف ولا تداعيات الإرهاب، يجعل من المدرسة عقيمة في مجالات تعزيز القيم الرافضة لكل أشكال التطرف وكافة مظاهر الإرهاب، وبالتالي لا تسهم بصفة فاعلة في التنشئة الاجتماعية فعلا ولا تتيح آليات انفتاحها على الأدوار المجتمعية المختلفة بل ظلت قلعة مغلقة² دون التعاطي مع المستجدات المجتمعية السلبية.

إن الكشف عما يجري داخل «العلبة السوداء» ورصد وضعيات الاندماج المختلة وأشكال التنشئة الاجتماعية السائلة، الناتجة عن «قولة» المؤسسة للعلاقات وضغطها، فهي ليست وحدة معنوية واحدة، بل وحدة متشظية وهشة في إقدار المتعلمين على المهارات الاجتماعية والمشاركة الفاعلة وهو ما أثبتته عديد البحوث التربوية³. تحولت هذه الهشاشة مع «سارج بوغام» إلى «قدر» لعدد كبير من الشباب لعدم التهيئة الاجتماعية والفضائية للمدرسة لتحقيق ذلك، حيث تتعرض عمليات التنشئة الاجتماعية خلال عمليات التمدريس إلى أشكال إقصاء، تؤدي لاحقا إلى الإقصاء الاجتماعي، الذي يتجسد في العجز عن المشاركة الفاعلة في الحياة المجتمعية والثقافية، ويفضي في عديد الحالات إلى الاغتراب والانفصال عن المجتمع⁴. هذا الاغتراب التلميذي أفقد المعاهد مهمتها التنشئبة والتأطيرية، ما يحرض التلاميذ على البحث عن قطيعة مدرسية أو ما يسمى «بالرأسمال السلبي»⁵ باللجوء إلى مجموعات يتقاسمون معها التجارب والرموز والعلامات، تأخذ أبعادا مخالفة للمعيارية المدرسية (اللغة- اللباس- تسريحة الشعر)، وتصدد بالقواعد والأخلاق المدرسية. وبالنسبة يمكن للتنشئة الاجتماعية أن تنزاح ضد المؤسسة،

1 . Gaston (Mialaret), Pédagogie générale, PUF, Paris, 1991.

2 . Millet (Mathia Daniel), Thin, L'école au cœur de la question sociale. Entre altération des solidarités sociales et nouvelles affectations institutionnelles, in Paugam Serge (dir), Repenser la solidarité, PUF, Paris, 2015, pp.683-699.

3 . الدريسي (محرز) ، التلميذ والذات: مساهمة في التربية على تنمية الذات في التوجيه، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه في علوم التربية، نوقشت في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتاريخ 20 جانفي 2015.

4 . Duffy (Katherine), Social Exclusion and Human Dignity in Europe , Concil of Europe, 1995.

5 . Lahire (Bernard), « La réussite scolaire en milieux populaires ou les conditions sociales d'une schizophrénie heureuse », In : Ville École Intégration- Enjeux, n°114,1998.

وتفرز من يطلق عليهم «بورديو» «المقصين من الداخل»¹، حيث يتعلم التلميذ في المدرسة أشكال النحو ووقائع جغرافية وتاريخية وقواعد الصرف والقوانين الفيزيائية والخوارزميات، دون أن يعلم معاني هذه المعارف ودلالاتها، وصلاتها بالسياق الاجتماعي والسياسي وروابطها بال لحظة/التحديات التي يعيشها وما تتطلبه من كفايات سياسة واجتماعية.

تنتعش في المعاهد مظاهر الإقصاء والانفصال عن المجتمع، ما يقلص من قدرات المتعلمين خاصة المهمشين على التفاعل، حيث يدل الإقصاء الاجتماعي على عدم تطبيق الحقوق المدنية، السياسية، والاجتماعية للمواطن. وتبرز مقاربة «أمارتاي سان» الذي يؤكد أن كل فرد له الحق في الحصول على تكافؤ للقدرات الأساسية، القدرة أن يكون في صحة جيدة، والغذاء الجيد، والاندماج في المجموعة، المشاركة في الحياة العامة والاستفادة من القواعد الاجتماعية لتثمين الذات، وأن جوهر الإقصاء الاجتماعي هو انعدام هذه القدرات الثلاث. يستدعي تطبيق مفهوم «الإقصاء الاجتماعي» على التلاميذ اعتبارات أخرى، فهو انتهاك مباشر للحقوق والقدرات المعترف بها في اتفاقية حقوق الطفل (UNICEF)²، التي تؤكد أن للقرارات والاختيارات منذ مرحلة الطفولة استتبعات محددة في وضعيتهم كراشدين³، إما تيسر أو تعيق الاندماج والانسجام المجتمعي، وتتيح للتلاميذ فرص وقدرات وامكانات تجعل منهم مواطنين ناشطين. حيث ينص الفصل (12) من اتفاقية الأمم المتحدة الخاصة بحقوق الأطفال على استشارة التلاميذ حول الأسئلة التي تهمهم، وبالتالي المشاركة في مجلس المدرسة، والتربية على المواطنة والديمقراطية مؤسسة على «التعلم النشط»، هذه الفكرة عمقها «جون ديوي» بقوله «أعطي التلميذ شيئا يفعله لا شيئا يحفظه، وأن الممارسة هي التي تثير التفكير، وينتج عنها طبيعيا التعلم». وهو ما أكدته أيضا دراسة ميدانية في بلجيكا أنجزها «مرصد الطفولة والشباب ومساعدة الشباب» (OEJA) من أن رفاهة التلاميذ في المدرسة تتجاوز اعتبارات الصحة البدنية والذهنية إلى المهارات الاجتماعية ودور الفرد ومسألة المشاركة.

وفي الأمر الواقع تعاقبت الحكومات وتغير وزراء التربية، إلا أن قطار الإصلاح ظل معطلا، وخيمت وضعية السكون والصمت المطبق وارتقاء الحماس وتوارت إرادة الإصلاح مع خنوع تام للمنوال التربوي السائد في التنشئة الاجتماعية والسياسية. وعلى مدار عقد كامل لم يتغير أي مكون من المكونات التربوية باستثناء حذف صور الرئيس السابق، بل انتقلنا من منطق حماس الإصلاح إلى منطق تأمين الحد الأدنى التعليمي وإنجاز الامتحانات الوطنية. ولم تشرع المدرسة في تنشئة إيجابية على إدراك سلبيات التطرف وتداعياته وإتاحة طرائق تربوية ومسارات تكوين لتغيير التمثلات والأراء والاتجاهات السياسية، وتشجيع التلاميذ على الاندماج في فهم وتحليل ومجابهة كل أشكال التطرف، على النقيض من ذلك، عاينا استمرار تقليد توظيف جاحل التلاميذ في الاستقبالات وزيارات المسؤولين السياسيين حتى في فترة الرئيس «الباجي»، وكأنه سلوك عادي وتعبير عن الوطنية.

يفترض أن التربية التي تخرص عليها ثقافة التماسك المجتمعي ليست مجرد عمليات مؤسسية

1 Bourdieu et al, La misère du monde, Paris, Seuil, 1993.

2 UNICEF, Convention sur les droits de l'enfant, New York, UNICEF, 1989.

3 تحدد اتفاقية اليونسيف في (الفصول 3-17-23-28-31) أن عدم التمتع بأحد هذه الحقوق يعد نوعا من «الإقصاء الاجتماعي» بما أنها تهم قدرات المتعلم على التفاعل مع المجتمع، ذلك أن متعلم مهمش هو راشد مهمش. ويمكن أن يكون للإقصاء الاجتماعي روابط لصيقة بالإحرام والإرهاب والعنف والأمراض الاجتماعية والانحرافات، وتهديد مستقبل العيش الجيد للمجتمع. للمتعليم حق أساسي في التربية (البند 28 من الاتفاقية)، وأن يكتسب المعرفة ضمن مسار تشاركي تمكنهم من المشاركة في المجتمع.

وبيداغوجية في تكوين المهارات وتشكيل القدرات الفردية، وإنما عمل عمومي منظم وحركة ثقافية ترسخ مبادئ الديمقراطية وقيم التشاركية في الشأن العام كمسلك جوهري للتحرر المعرفي والسياسي. وتؤدي المدرسة بما هي مرفق عمومي خدمة عامة للناشئة، وتقوم بإعداد الأجيال الجديدة معرفيا وسلوكيا وقيميا من أجل المساهمة في أنشطة الحياة الاجتماعية، فهي ليست أداة أو جسرا من أجل الحياة، بل هي الحياة عينها. ومن أبرز وسائلها الاعتماد على مناخ اجتماعي وتنشيطي كمتغير مهم في التربية المواطنة للمتعلمين، حيث يمارس أثره في التنشئة السياسية المقاومة من خلال تنشيط الحياة المدرسية في مجمل أبعادها، وحرصه على تعليم الديمقراطية ومعايشتها فعليا، شأن تنظيم منتديات نقاش وعقد استشارات وتجارب مواطنة وحملات تحسيسية وغيرها، وحث التلاميذ على المشاركة في أخذ قرارات ذات صلة بتسيير المؤسسة والحياة المدرسية وتدريبهم على تحمل المسؤولية الاجتماعية وتقديم خدمات اجتماعية، وترسيخ ثقافة التطوع.

لم نلاحظ حسب تجربتنا التربوية أي استفادة من مساحات الحريات والتحول، في تكثيف تشريك/ مشاركة التلاميذ في الحياة المدرسية ذات أثر إيجابي في انخراطهم خارج المدرسة، وهو ما أكدته أيضا البحوث التربوية من أن المدرسة توفر معرفة شكلية ومؤسسية بالسياسي والمخاطر عبر المواد الدراسية وخاصة مواد التنشئة الاجتماعية، فالمدرسة - بلا شك - تنقل معارف سياسية للتلاميذ حول المؤسسات والتاريخ السياسي، وتنقل معارف مدنية ودينية، ولكن تحتاج إلى تفعيل فضاءاتها ليمارس فيه الفعل العمومي وتجارب المواطنة مثل المشاركة في مجالس البلديات للأطفال وانتخاب ممثلي التلاميذ، وإنجاز مبادرات ثقافية ومجتمعية وتطوعية عديدة لإدماج التلاميذ في حياة المؤسسة، وإنجاز مشاريع لمقاومة التطرف والعنف. كان من المنتظر استدخال التنشئة السياسية وتطوير محمولات التنشئة الاجتماعية وتغذية ملامح البعد السياسي للمواطنة في الفضاء المدرسي، بما يتماشى والثقافة الديمقراطية وانتشار قيم الحرية، وهو بعد غائب في التربية المدرسية على المواطنة، فالمدرسة حتى -ما بعد 2011- لم توفر الأدوات اللازمة لتمكين المتعلمين من مباشرة الحياة السياسية وفهم رهاناتها ومعرفة فاعليها ونتائجها. وتعتبر التربية الانظامية عبر المناخ المدرسي مسار يمتلك المتعلم من خلاله الاتجاهات والقيم ومعرفة الإنجاز والمعارف عبر التجربة اليومية في المدرسة وفي محيطها، لتكوين مهارات تحمل المسؤولية والدفاع عن هذه الحقوق والمسؤوليات الديمقراطية¹. من هذا المنطلق الاجتماعي تعد المؤسسة التربوية مؤسسة تنشئة سياسية بامتياز، تعمل على تصيير التلميذ إنسانا اجتماعيا فاعلا في مجتمعه ومتضامنا مع قضاياها، فما يتعلمه التلميذ في المدرسة يتجاوز بعيدا ما هو منصوص عليه في البرامج.

تستوجب هذه المهام انفتاح فضاءات المؤسسة التربوية على المؤسسات الوطنية ذات الصلة بمقاومة الإرهاب والاستئناس بأدائها ومضامينها القانونية والفكرية والميدانية، إلا أنه في بلاطلاع على موقع «اللجنة الوطنية لمكافحة الإرهاب»²، وقراءة متمعة لمكونات الاستراتيجية الوقائية، وجدت نقطتان اهتمتا بمسألة الوقاية، النقطة (3) تدعو إلى «تكريس ثقافة الحوار وتطوير المقاربات التربوية للتحصين من التطرف» وفي النقطة (6) تنص على «نشر التربية

1 Unesco (1999), Groupe de travail sur l'éducation non formelle, «The Dynamics of Non-Formal Education - Volume 1», In: Report on the Pre-Biennial Symposium and Exhibition, Commonwealth Secretariat on behalf of ADEA WG-NFE, Johannesburg, South Africa, décembre.

الشاملة وتعميم ثقافة التسامح والتنوع وقبول الآخر وتطوير خطاب ديني معتدل ومتسامح» . ولم نعرثر على أي اتفاقية في ذا المعنى باستثناء مذكرة تفاهم مع وزارة التعليم العالي والبحث العلمي بتاريخ 2019/4/13. وبالاطلاع على تقرير أصدره "المرصد الوطني التونسي للوقاية من التطرف العنيف" (OPEV) في الهدف (5) بعنوان «تعزيز دور الشباب كعوامل للتغيير» وفي النقطة (32) تعزيز إشراك الشباب والمؤسسات التعليمية في تطوير ورصد ومتابعة أنشطة الوقاية من التطرف العنيف. وفي النقطة (33) تنفيذ البرامج التعليمية التي تعزز العدالة العالمية والمهارات العامة والتفكير النقدي والتسامح واحترام التنوع قصد تعزيز قيم السلام واللاعنف. يدفعنا ذلك للتساؤل عن مدى حضور التفاعل بين المدرسة وأساسا في إطار الحياة المدرسية مع المؤسسات الوطنية والجمعياتية لمقاومة التطرف/الإرهاب/التمييز؟ والتفاعل مع منظمات المجتمع المدني في مجال منع التطرف العنيف وترسيخ الحقوق المدنية وتجزير قيم المواطنة أن تكون شريكا للمدرسة والمربين، ومثال ذلك ما طرحته إنقلترا في وثيقة «لنتعلم معا أن نكون في مأمن» (Apprendre ensemble à être en sécurité)، تقدم للمدرسين إرشادات في كيفية رصد ومقاومة التطرف والانتباه إلى وجود مجموعات متطرفة. مثلما تؤكد الوثيقة على أهمية بناء مدرسة ديمقراطية، لا مدرسة تتحدث عن الديمقراطية، وهي التي تحتل على ترسيخ القيم الديمقراطية، ولا تكتفي بتدريس حقوق الإنسان، ولكن تنشر (promouvoir) الحقوق في مقاربة المواد الدراسية وعبر تكوين المدرسين¹.

الخاتمة

توصلنا من خلال التمشي التحليلي إلى مستويين رئيسيين، مستوى تشخيصي ومستوى مسالك إصلاحية عامة لتطويق التطرف في الوسط المدرسي. بين التشخيص المنجز أن مشغل التطرف لم يكن حاضرا في مختلف القوانين التربوية المرجعية إلا كعناصر عامة تؤكد على المواطنة دون ملامسة دقيقة لمخاطرها. وفي الحقل التعليمي وأساسا في محاور ومباحث الكتب المدرسية لمواد الفرنسية، والعربية، والتفكير الإسلامي والتربية المدنية والفلسفة، لم تشغل على أسباب التطرف ومظاهره وفواعله وتداعياته إلا بالنزير اليسير جدا. وأبرزت المعاينة الميدانية والتحليلية أن المؤسسة التعليمية ظلت مختزلة في أبعادها التفاعلية الداخلية ولم تنفتح على الفضاءات الشبابية والاجتماعية وخاصة القيم التنشئة السياسية الحديثة في مجابهة التطرف. فالمدراس لم تتجاوز السياق التعليمي ولم تتحول إلى مؤسسة تهتم بالشأن العام وترسخ ثقافة المشاركة وتمكين المتعلمين من امتلاك معرفة تؤطر مواقفهم السياسية ووقايتهم من الغلو اتجاهاتهم.

واقترحنا في مستوى المداخل التعديلية مراجعة البرامج والمنهجيات في اتجاه إرساء تعليم جيد يُثمن المهارات والقيم والمواطنة والنسبية وتقبل الاختلاف وينبذ التصورات المطلقة والأفكار الإقصائية. بالتوازي مع ترجمة هذه القيم ضمن وضعيات وممارسات بيداغوجية تستند إلى مقاربات المشروع، تتيح صياغة مواطنة فاعلة وتنشئة مدنية مشاركة ومقاومة العنف وكيفية التعامل مع ميول التطرف في السلوكيات والأفكار، وخاصة بالتربية الإسلامية ومدى إنجازها لغاياتها المرجوة/المعلنة في تفكيك الأطروحات العقائدية المنتجة لسلوكيات التطرف، وتقويمها عبر بيان عوامل نقائصها من حيث التفسير والاستنتاجات ونقد المفاهيم التي تثير

1 أثارنا نقاشا وطنيا وسؤالا حول "هل تحول المدرس إلى رجل أمن أو مخبر؟".

التباسات كالتكفير والاستعلاء العقدي والخلافة. مع استدعاء فعلي للأدوار الاجتماعية والتأطيرية للمدرسة من خلال تنشيط الحياة المدرسية وترقية المناخ المدرسي للحيلولة دون تنشيط حالة التطرف، وتصميم أنشطة للتحصين الفكري وإنشاء نوادي نبذ العنف والتطرف داخل المدارس، بلوغا إلى بلورة خطة لمكافحة التطرف في الوسط المدرسي يشارك في وضعها الفاعل التلميذ.

أهمية المدرسة في تكريس مبدأ القبول بالآخر: « تجربة المدارس اللائكية في تونس 1884-1908 »

L'importance de l'école dans l'établissement du principe d'acceptation de l'autre: « L'expérience des écoles Laïque en Tunisie 1884-1908 »

الجيلاني المحسن

المقدمة

تُعتبر المدارس اللائكية من أقدم المدارس العمومية تأسيساً في البلاد التونسية خلال الفترة الاستعمارية، وربما ارتبط تأسيسها بمجمل القوانين الفرنسية التي ظهرت تباعاً في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وأعطت الطابع اللائكي للتعليم. ومن هذه القوانين، نشير إلى قانون «جول فيري» «Jules Ferry» سنة 1882 الذي أحدث التعليم الابتدائي العمومي المجاني واللائكي والإجباري. ثم أعقبه قانون «روني قوبلي» «René Goblet» بعد أربع سنوات فقط وتحديداً سنة 1886 حول اقتصار سلك المدرّسين على المعلمين اللائكيين واختتم بقانون 1905 (09 ديسمبر) الخاص بالفصل بين الكنيسة والدولة وضمان حرية التعبير والمعتقد وتنظيم تطبيق الشّعائر في الفضاء العام. وقد تزامنت هذه القوانين مع إحداث إدارة التعليم العمومي سنة 1883 في تونس، وهي الهيكل الذي عُهد إليه بالإشراف على قطاع التعليم. وبعد سنة فقط ظهرت المدارس اللائكية في تونس بعضها محدث وبعضها على أنقاض المدارس التبشيرية التي تواجدت بالبلاد التونسية منذ نهاية الثلث الأول من القرن التاسع عشر على وجه التحديد.

1. أهمية مبادئ اللائكية في انفتاح المدارس على مختلف الجنسيات

ظهرت تجربة المدارس اللائكية عامة في أوروبا عامة، في فرنسا، على وجه التحديد في إطار الصراع بين السلطة الحاكمة والكنيسة التي هيمنت طويلاً على التعليم، ومن أهم مبادئ هذه

المدارس المحدثة طابعها العمومي إضافة إلى المساواة دون اعتبار للجنس والدين والأصل والمكانة الاجتماعية.

1.1. خيار المدارس اللائكية في النظام التعليمي الفرنسي في تونس

إنّ تطبيق مبادئ المدرسة اللائكية في تونس لن يكون بالأمر الهين، وهذا كان المشرفون على قطاع التعليم على وعي به، وخاصة مدير التعليم العمومي «لوي ماشوال» «Louis Machuel»، لاسيما أن المعطى الديني كان عاملا هاما في المخيال الجمعي للكثير من التونسيين إضافة صعوبة القبول بكل ما جاء به المستعمر، حتى وإن كان ذا فائدة. وعملا على الحدّ من مشاعر الزيبة والشك التي رافقت التواجد الاستعماري الفرنسي في تونس عملت السلطات الفرنسية على إيجاد وسائل تمكن من التواصل مع التونسيين وتجد قبولا من لدنهم. ولعلها وجدت ضالتها، مرحليا على الأقل، في إدارة التعليم العمومي التي وقّرت، ظاهريا أو ما حاولت الترويج له على الأقل، تحفيزات هامة للتونسيين لتسجيل منظوريهم في المدارس اللائكية المحدثة ونضبت على رأسها المستعرب «لوي ماشوال»، وهو الذي له دراية أكثر من غيره بفنون التواصل مع السكان المحليين من خلال تجربة طويلة عاشها في الجوار الجزائري.

وقبل ذلك وضع مهندسو السياسة الفرنسية الخطوط الرئيسية لمشروع التعليم وُثِرَ تنفيذها لمن رآو فيه القدرة على التنفيذ دون إثارة حساسية إضافية مع مختلف المتدخلين في الشأن التونسي. ففي خطابه أمام البرلمان الفرنسي أو غيره حدّد «جول فيري» مهندس التعليم الجديد بكل من فرنسا والمستعمرات المؤقف الرسمي الفرنسي من مسألة تعليم الأهالي، فقد تولّى منصب وزير التعليم العمومي يوم 4 فيفري 1879، وأقر مبدأ الإلزامية واللائكية¹ بالنسبة إلى التعليم بفرنسا، وقد شاركه في ذلك «جول جيسراند» «Jules Jusserand»، أحد كبار موظفي وزارة الخارجية الفرنسية. فقد وضع ما يعرف بالسياسة التعليمية لفرنسا بتونس². ومن أهم محاور تلك السياسة إحداث مدرسة فرنسية «للمسلمين» أي الأهالي تكون مدعّمة بمدرسة ابتدائية عليا يطفى على برامجها الجانب المهني. وقد توجّهت تلك السياسة خاصة إلى الطبقة الوسطى من الصناعيين والتجار إيمانا منهما بأنها الأقرب على القبول والاندماج في إطار «الفرنسة»³ وسعيا لتكوين المختصين لخدمة الاستثمارات الفرنسية. إذ سجّلت الخلفية الاقتصادية حضورها في تلك الاختيارات، فقد فسّر «جول فيري» أثناء مداوالات مجلس النواب الفرنسي يوم 29 جويلية 1885 أنّ إقدام فرنسا على احتلال تونس كانت تدفعه «الرغبة في جعل هذه البلاد القليلة السكان والمتخلفة تقنيا واقتصاديا والتي ام تُستغل مواردها حكرا على رؤوس أموالها ومنتجاتها»⁴.

1 Barthelemy (Pascale), « L'Enseignement colonial français : une veille histoire ? », In : Histoire de l'Education, N° 128, Octobre - Décembre 2010, p 7.

2 Sraieb (Nourddine), « L'idéologie de l'école en Tunisie coloniale (1881-1945) », In : "Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée", N° 68-69, 1993, p 240.

3 Sraieb (Nourddine), L'idéologie ..., Op. Cit, p 240.

النص من المرجع الفرنسي:

"Enseignement spécial et professionnel, destiné à franciser (souligné dans le texte) la classe moyenne commerçante ou industrielle, en formant des comptables, des employés, des arpenteurs, des agents voyers, de petits ingénieurs civils, des agents pour les postes et les chemins de fer, etc".

4 المحجوبي (علي)، جذور الحركة الوطنية التونسية (1904-1934)، تعريب عبد الحميد الشابي، بيت الحكمة، تونس، 1999، ص 25.

وقد نبّه «جول فيري»، في إطار وضع الملامح العامة للبرامج التعليمية إلى مسألتين هامتين : تتعلّق الأولى بضرورة تجاوز الأخطاء التي أرتكبت في الجزائر وخاصة ترك الأهالي دون تعليم فرنسي تاماً. وبالتالي استقطاب الأطفال التونسيين في مدارس تكون خاضعة لإشراف الفرنسيين ومطبقة لخياراتهم¹. ويُبزّر الوزير موقفه بأن التعامل يكون أيسر مع المتعلّمين لوجود قنوات التخاطب والقبول من هذا الجانب أو ذاك. أمّا المسألة الثانية فتتمثل في ضرورة الحرص على احترام اللغة المحلية والدين، قدر الإمكان، وعدم إظهار الرغبة في التعرض لتلك «المقدسات» مع الحرص على تمرير مشروع التعليم المهني دون إثارة أي تحقّظات أو تكوّن جبهات رفض². وتجدر الإشارة إلى أنّ تسمية «لوي ماشوال» على رأس إدارة التعليم العمومي سنة 1883 اقترنت بالتحول الذي شهده قطاع التعليم الفرنسي في محتوى وطريقة التدريس، إضافة إلى تغييرات عديدة في البرامج واتّجه أساساً نحو التقنيات والعلوم العصرية بصنفها النظري والتطبيقي: مثلاً أكّد «قايار» « Gaillard » بقوله:

« Du sommet à la base, de la Sorbonne à la plus petite école de village, chacun doit recevoir le savoir et les avoir faire qu'assurent l'efficacité du nouvel enseignement. Cela s'accompagne d'une mutation pédagogique : nouveaux manuels, dès la rentrée 1883, pour tous les ordres d'enseignement nouvelles méthodes, davantage fondées sur la découverte, l'expérimentation et la participation des élèves , refaite globale du plan d'études, des matières, des horaires et des contenus, conception large du rôle de l'enseignant comme pédagogue, éducateur et tuteur des enfants qui lui confiés.³ »

وتتماهى مواقف «لوي ماشوال» مع مواقف الكثير من منظري السياسة الفرنسية. فقد وقع اختياره بدقة متناهية فهو مستعرب وحامل للفكر الماصوني⁴ الذي ينادي بالتقارب والتعاون بين الشعوب. ولقد صدرت النصوص التشريعية الأولى لتحديد مكانة التعليم المهني ضمن التعليم العمومي بتونس في بداية الحماية الفرنسية إثر إحداث إدارة التعليم العمومي سنة 1883. واخرطت السلط الفرنسية القائمة، كما تؤكّده وثائق أرشيف وزارة الخارجية، في تفعيل ذلك التوجه، و«بذلت جهود كبيرة لتطوير التعليم» حسب ما ورد بتقرير وجهته وزارة الخارجية الفرنسية إلى الرئيس الفرنسي حول الأوضاع بتونس سنة 1896⁵. فقد صدر أوّل برنامج للتعليم للعمومي بتاريخ 20 ديسمبر 1886 أي سنتان فقط بعد إحداث المدارس العمومية⁶. ولم

1 Bachrouch (Taoufik), « Co-Instruction et géographie de la scolarisation primaire élémentaire en Tunisie(1883-1909) », In : les Cahiers de la Tunisie, N° 133-134, 1985, p 71.

2 Ferry (Jules), « Quand à l'instruction que nous donnerons aux jeunes musulmans ; elle devra être surtout pratique et professionnelle... dispenser une instruction française aux tunisiens ; respecter leur langue et leur religion, surveiller leur propre enseignement et les orienter de préférence vers l'enseignement professionnel », In : Procès - verbaux de la Conférence Consultative (année 1907). Voir :

Bachrouch (Taoufik). Co-instruction...Op. Cit, p 72.

3 Gaillard (Jean-Michel), Un siècle d'école républicaine. Ed. Seuil, Paris, 2000, p 22.

4 Porset (Charles), « La Franc-maçonnerie tunisienne et l'héritage révolutionnaire », In : Les Cahiers de l'Orient. Premier trimestre, 2003, p 42.

5 Ministère des Affaires Etrangères, Rapport au président de la république sur la situation de la Tunisie en 1896, imp. Nationale, Paris, 1896, p 73.

6 « Les éléments des sciences naturelles et physiques, leur application à l'agriculture, à l'hygiène, aux arts industriels, travaux manuels et usage des principaux métiers et les travaux à l'aiguille », Voir :

توقف الأراء المعارضة لنشر تجربة التعليم اللائكي في تونس أصحاب القرار مثل «جول فيري» وكبار منظريه من العمل على تنفيذ التجربة والدعوة إلى نوع من التقارب مع المستعمرات وفتح آفاق رحبة لمتساكنها في إطار الوحدة الفرنسية للاخراط في مشروع الأمة الفرنسية وجعل المدرسة فضاء للتواصل والقبول بالآخر دون اعتبار لجنسيته أو دينه¹.

2.1. تطوّر تجربة المدارس اللائكية

شهدت تجربة المدارس اللائكية بتونس تطوّرًا سريعًا في السنوات الأولى للاستعمار الفرنسي، ففي سنة 1883 تاريخ إحداث إدارة التعليم العمومي، كان عدد المدارس اللائكية في حدود 04 فقط مقابل 20 مدرسة تبشيرية. وبعد أقل من 10 سنوات وتحديدًا سنة 1890 صارت المدارس اللائكية في حدود 54: 37 منها للذكور و 07 للإناث و 10 مختلطة². وبعد 20 سنة فقط تغيّرت الوضعية بشكل كبير، فأصبحت المدارس التبشيرية 21 فقط أي بزيادة مدرسة فقط مقابل 135 مدرسة لائكية أي بزيادة 131 مدرسة. أمّا توزيع التلاميذ حسب الجنسيات فيعكس واقعًا اجتماعيًا بدأت تشكل ملامحه منذ نهاية الثلث الأول من القرن التاسع عشر، فأغلبية رواد المدارس هم من أبناء الجالية الإيطالية، وهي من أكثر الجاليات الأوروبية حضورًا في تونس كما أنها منخرطة في التعليم العصري سواء كان ذلك في إيطاليا أو في تونس من خلال المدارس الإيطالية أو غيرها. لذلك فإن نسبة الإيطاليين بهذه المدارس هي الأعلى لتبلغ 32% من مجموع التلاميذ المسجلين: 2585 من الذكور و 2177 من الإناث ليحل الفرنسيون في المرتبة الثانية ويعود ذلك إلى توافد أعداد متزايدة من العائلات الفرنسية بحكم الفعل الاستعماري لتكون نسبتهم في حدود 24.6%: 2176 من الذكور مقابل 1714 من الإناث. ويحلّ التونسيون المسلمون في المرتبة الثالثة بـ 19% أي 2927 جميعهم من جنس الذكور. أمّا المرتبة الرابعة فكانت من نصيب اليهود التونسيين بـ 14% من مجموع المسجلين: 1018 من الذكور و 1149 من جنس الإناث ليتبعهم المالطيون: 870 من الذكور و 663 من الإناث إضافة إلى 214 تلميذا من جنسيات مختلفة³. ولا نعلم إن كان ذلك تطوّرًا طبيعيًا بحكم الإقبال المتزايد للعائلات المتواجدة في تونس على تسجيل منظوريها في هذه المدارس أم بموجب قرار سياسي يهدف إلى نشر هذا الصنف من التعليم تبعًا للخيارات التي أقرها «جول فيري».

وقد مثّلت المدارس اللائكية وما تفزّع عنها من أصناف سواء المدارس الفرنسية بمختلف أصنافها أو المدارس الفرنكو-عربية قوام المشروع التعليمي الذي وضع «ماشوال» خطوطه العريضة بالنسبة إلى الأهالي وقد تأسست أولها منذ سنة 1884. وكانت هذه المؤسسات محل

Direction de l'Instruction Publique (DIP), « Programme générale de l'enseignement primaire, 20 décembre 1886 ». In: BOIP, n° 1, 1 janvier 1887, 1er année.

1 Cabanel (Patrick), « L'école laïque française en Tunisie (1881-1914) : la double utopie », In : la Tunisie Mosaïque, Toulouse, Presses universitaires du Midi, 2000, p 1.

2 Ministère des affaires étrangères, Rapport au président de la république sur la situation en Tunisie 1881-1890, Paris, Imp. Nationale, 1890, p 84.

3 Cabanel (Patrick). « L'école... », Op. Cit., p 4.

قبول من أهالي الحاضرة¹ على عكس مناطق عديدة أخرى، كما كان الحال بجمّال² ونفطة³ وباجة⁴ التي وصلت الأمور ببعضها إلى حد تدخل السلط المحلية لإلزام الأولياء بترسيم أبنائهم بهذه المدارس والحد من الدعاية المضادة التي تمارسها بعض الأطراف وخاصة المؤدبين الذين رأوا فيها تهديدا مباشرا لمصالحهم المادية.

وقد مثل التونسيون ولا سيما من الشرائح الغنية والوسطى إضافة إلى بعض الجاليات الأخرى وخاصة الإيطالية إضافة إلى الفرنسيين والمالطيين تلاميذ هذه المؤسسات التي وفرت لروادها تكوينا قوامه اللغة الفرنسية. ولتحفيزهم مُنح التونسيون بعض الاستثناءات في أكثر من منطقة، إذ يتولى المدرسون والمؤدبون تعليم اللغة العربية والقرآن الكريم⁵، غير أن كفة اللغة الفرنسية كانت مُرجحة على أكثر من صعيد فهي لغة التدريس⁶. ورغم ذلك، فقد كانت هذه المدارس، محل إنتقاد واسع من طرف غلاة الفرنسيين إذ صرّح «فكتور دي كارنيار» في «مؤتمر إفريقيا الشمالية» سنة 1908، في إطار تشجيعه على نشر الكاتيب قائلا: «أما أنا فإني أرفض المدرسة الفرنسية العربية، اللائكية، وتساندي في ذلك الأغلبية الساحقة من المعمرين وكذلك الجمعية الشورية»⁷.

ولعل اهتزاز تجربة المدارس اللائكية متعددة أسبابه، ومن بينها جمعها بين الكثير من التناقضات من حيث كثرة الجنسيات وتباين المستوى اللغوي بين التلاميذ وكثرة الحملات من هذا الجانب أو ذلك مما جعلها عرضة لتغيرات عدّة فهي لم تعرف الاستقرار الذي ميّز المدارس الفرنسية الصرفة، فقد كانت نهاية فترة «ماشوال» في 6 جويلية⁸ 1908، فاتحة مسار جديد لها خطط له «سبستيان شارليتي» ونفذه⁹ بتحريض من المتفوقين وتواطؤ بعض المحافظين أحيانا في وئد هذا التجربة نهائيا بعد شُرع منذ نهاية القرن التاسع عشر في التخلّص منها. إن رفض الطبقة المهيمنة من غلاة الاستعماريين نشر التعليم اللائكي بين التونسيين هدف إلى توجيههم نحو خدمة المصالح الفرنسية في مجالات الاقتصاد من خلال تكوينهم في الفلاحة والصناعة لتخريج يد عاملة مهمّة ومختصة «ففي بلاد مثل الإيالة، محتاجة قبل كل شيء إلى يد عاملة كثيرة يجب أن يكون للتعليم العام والابتدائي ذا صبغة عملية حتى يجد رجال الصناعة والمعمرون ما يكفيهم من عملة متعلمين وذوي خبرة لذلك اتجهت جهود إدارة التعليم هذا الاتجاه»¹⁰. وانخرط «شارليتي» في هذا التوجه منذ تعيينه سنة 1908 حتى أضحت المدارس اللائكية وتحديدًا الفرنكو-عربية

1 Ayachi (Mokhtar), Ecoles et société en Tunisie (1930- 1958), CERES, Tunis, 2003, p 26.

2 أ.وت: س. ع، ص 26، م 5، و 8، مراسلة عدد 3866 من عامل جمال إلى الوزير الأكبر عبد العزيز بوغتون بتاريخ 15 ماي 1892 في شأن سجن خليفة بن منصور لامتناعه إدخال أبنه المدرسة الفرنكو-عربية كما ذكر أن بعض المؤدبين يشجعون الناس على عدم إرسال أبنائهم لهذه المدرسة.

3 نفس المصدر: و 31، مذكرة من الإقامة العامة إلى الكاتب العام للحكومة التونسية بتاريخ 4 أبريل 1894 حول وضع التعليم بتونس وتشير إلى تقاعس السلط المحلية إزاء عدم ترسيم الأولياء أبنائهم بالمدرسة الفرنكو-عربية بنفطة.

4 نفس المصدر: و 34، مراسلة عدد 799 بتاريخ 10 ديسمبر 1892 من المراقب المدني بباجة إلى في شأن المؤدب الحاج ميلاد بن محمد الذي وتعرضه للأهالي عند عزمهم إدخال أبنائهم المدرسة الفرنكو-عربية بالمنطقة.

5 جوليان (شارل أندري)، المعمرون.... مرجع سابق، ص 62.

6 جمعيّة طلبية شمال إفريقيا المسلمين بفرنسا، النشرة السنوية 1929-1930. تطوان، المكتبة المهدية. - جمعيّة طلبية شمال إفريقيا المسلمين بفرنسا، نشر محاضر جلسات مؤتمر طلبية شمال إفريقيا المسلمين بتونس، المطبعة الأهلية، تونس، 1931، ص 5.

7 جوليان (شارل أندري)، المعمرون.... مرجع سابق، ص 114.

8 أ.وت، س. ع، ص 260، م 1/2، و 11، أمر علي في إعفاء "لوي ماشول" من مهامه مع إبقائه مديرا شرفيا.

9 دّرس شارليتي بكلية الآداب بـ"ليون" «Lyon» وتولى أمر تفقد التعليم المهني بتونس قبل أن يشغل خطة مدير التعليم العمومي بتونس من سنة 1908 إلى سنة 1919. أنظر :

10 جوليان (شارل أندري)، المعمرون الفرنسيون وحركة الشباب التونسي. تعريب محمد مزالي والبشير بن سلامة، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، ص 71.

منها أشبه ما تكون بمراكز التكوين المهني مُحققة بذلك مشروع التقسيم الجديد للعمل بين مختلف مكونات المجتمع الجديد.

وإجمالاً هدف تأسيس المدارس اللاتينية بمختلف أصنافها، في الظاهر، إلى تكوين جيل جديد مزدوج اللغة والثقافة وقادر على التعايش مع الآخر بشكل سلمي وهو ما يتماشى مع مقولات المهمة الحضارية الفرنسية¹، ولئن عمل «ماشوال» على السير في هذا الاتجاه، ولو بشيء من الاحتشام، فإن ورثته وعلى رأسهم «شارليتي» عملوا على حصر تعليم الأهالي في نطاق ضيق من التعليم المهني تماشياً مع التقسيم الجديد للعمل الذي أقرته سلطة الحماية بالتواطؤ مع بعض غلاة الاستعمار وخاصة حزب المعمرين بزعامة «فكتور دي كارنيار». كما لا تخرج هذه السياسة عن التوجه العام للسلط الفرنسية في خصوص تعليم الأهالي منذ فجر الحماية، فهدف السياسة التعليمية لم يكن النهوض بالشعب التونسي ثقافياً ومعرفياً وإنما عدم إبقائه في الجهل فقط وإعداده لخدمة المصالح الاستعمارية².

2. تفاعل التونسيين مع تجربة المدارس اللاتينية

2.1. التونسيون بين المدارس اللاتينية والمشروع الثقافي الفرنسي

مثّلت المدارس اللاتينية في تونس تجربة فريدة وميّزتها بعض الطرافة أحياناً، لكنها لم تعمّر طويلاً، ففي أكثر من جهة من جهات البلاد، وخاصة خارج الحاضرة، وعلى نفس المقاعد جلس التلاميذ من مختلف الجنسيات المتواجدة بالبلاد ولاسيما من الذكور وحالات نادرة من الإناث أيضاً. ولم يقتصر هذا الصنف على منطقة بل انتشر في جهات مختلفة من البلاد وخاصة أين تواجدت المصالح الفرنسية. وأشارت بعض الأرشيفات إلى أنّ من المدارس من استقبلت مختلف الجنسيات المتواجدة بالبلاد فوجد التونسيين مسلمين ويهود إضافة إلى الإيطاليين والفرنسيين والمالطيين لكن وجبت الإشارة إلى أنّ قبول التونسيين بهذا الصنف والانخراط فيه وخاصة بالنسبة إلى الذكور يندرج ضمن مشروع ثقافي تسرّبت ملامحه طوال القرن التاسع عشر ووجد موطأ قدم بين التونسيين بدرجات متفاوتة.

وعموماً كان التأثير بنمط الحضارة الغربية عامة والفرنسية خاصة بالحاضرة أو بقية أرجاء الإيالة ضيقاً، وانحصر في وسط اجتماعي ضيق، يمثله البلاط وبعض المقربين والمتنفذين، غير أن هذه التأثيرات بدأت تتعاظم في نهاية القرن 19 بانتصاب الاستعمار بثقله الثقافي من ناحية أو تزايد درجة التأثير من قبل الأهالي كما يرى العلامة ابن خلدون في قوله: «المغلوب دائم الاقتداء بالغالب في ملبسه ومأكله...» لاسيما وأن عدد الأوروبيين قد مرّ من 20 ألف سنة 1881 إلى 148 ألف ونيف سنة 1911 وكان أكثر من نصفهم بالحاضرة وحدها³. فنمط عيش هذه الجاليات أثر حتماً على نمط عيش الأهالي، فقد فضّلت بعض العائلات المسلمة الغنية بناء مساكن جديدة

1 ترددت مقولة المهمة الحضارية الفرنسية أو مهمة الرجل الأبيض في تحضير بقية الشعوب. أنظر خطاب وزير التعليم الفرنسي خلال زيارته إلى تونس في:

Dip, « Voyage en Tunisie de M. le Garde des Sceaux et de M. le ministre de l'Instruction publique ». In : BOIP, N° 49, Juin 1893, pp 664 - 714.

2 Bachrouch (Taoufik). « Co- Instruction et géographie de scolarisation primaire élémentaire en Tunisie 1883- 1909 », In : Les Cahiers de Tunisie, N° 133- 134, 1985, p71.

3 Penne (P), les transformations des corps des métiers de Tunis sous l'Influence d'une économie externe de type capitaliste. Tunis : I.S.E.A- A.N, 1964, T1-T2, p 245.

على النمط الأوروبي في تخوم الحاضرة¹. غير أن أكثر الفئات تأثرا بنمط العيش الجديد كانت الفئة الوسطى العصرية التي تخرجت من رحم التعليم العصري، وأبرز رموزها من صغار الموظفين ومتوسطيهم وبعض مبشري مهن التوزيع والمهن الحرة من بين المتعلمين² بينما كانت الفئة الوسطى التقليدية أكثر تماسكا في وجه هذه الموجة الجديدة من نمط العيش³. وقد مس التغيير أساسا قطاعي اللباس والأثاث. فقد انقاد عنصر الذكور إلى تغيير مظاهرهم بارتدائهم بژات إفريقية، ولو أن إعتمادها قد سبق الوجود الفرنسي، في حين حافظت النساء على الالتفاف بالسفاساري وإن كنّ يرتدين فساتين أوروبية تحته⁴. أما داخل العائلة فيظل الأطفال أسرع إلى ارتداء اللباس الأوروبي اقتداء بزملائهم في المدارس العمومية، تكريسا لحقيقة إقبال المجتمع الحضري على استهلاك القيم والسلوكات الوافدة قبل غيره⁵.

ولم يقتصر الإقبال، على محدوديته، على جانب من معيّن من نمط الحياة الأوروبيّة بل شمل جوانب مختلف ومن بينها الصحافة المحلية فقد تبّنت بعض رموز النخبة الوطنية اللغة الفرنسية في كتابة مقالاتهم الصحفية، حتى يصل صداهم، من خلال جريدة التونسي في بداية الفترة الاستعمارية، وصار الأمر أكثر وضوحا بعد حظر نشر أغلب الجرائد خلال فترة الحرب العالمية الأولى لاحقا، فقد عادت حركة الكتابة والنشر بقوة أكثر، ومثلت فترة العشرينات والثلاثينات فترة مهمة في تاريخ الصحافة المزدوجة، فالتوجه التونسي وطني واللغة المعتمدة فرنسية وذلك من خلال عديد الجرائد: كـ « Le Libéral » سنة 1925 (الشاذلي خيرالله) والشاذلي الخلافي⁶ و « La Voix du Tunisie » سنة 1930 (الشاذلي خيرالله)⁷ و « L' action tunisienne » (1932-1933) لسان الدستوري الجديد⁸ و « La voix du peuple » سنة 1933 لسان الحزب القديم⁹. ولكن هذا التوجه في واقع الأمر سوى نتيجة طبيعية لخيار التعليم العصري اللاتيني الذي انخرطت فيه أعداد متزايدة من التونسيين رغم الخساره في نهاية القرن التاسع عشر يقينا من الكثير منهم أنّ الثقافة وسيلة ناجعة لمقاومة الاستعمار.

أما بخصوص إقبال التونسيين فعليا على التسجيل على التسجيل في المدارس الانكليّة، ولا سيما في بداية الفترة الاستعمارية لاحظنا أنّ الإحصائيات تبرز بشكل لافت الثقة المتزايدة للتونسيين في المدارس اللاتينية المحدثّة: المسلمون بالنسبة إلى مدارس الذكور واليهود فيما يخصّ مدارس الإناث. فبالمدسة اللاتينية للذكور بسوسة، على سبيل المثال لا الحصر، تمّ تسجيل 07 تلاميذ من الفرنسيين مقابل 182 من التونسيين المسلمين. أما مدرسة الفتيات بنفس المدينة فقد شهدت تسجيل 13 تلميذة فرنسيّة إضافة إلى 10 من الإيطاليات و 04 من المالطيات مقابل 156 من اليهوديات التونسيات¹⁰. وفي جانب ثان فإنّ الإيطاليين والمالطيين وحتى

1 Idem, p 246.

2 Idem, p 247.

3 Idem, p 248.

4 Idem, p 276.

5 بادر أغلب فقراء الحاضرة منذ سنة 1916 بارتداء أذنية أوروبية لزهديتها وتعممت الظاهرة في الثلاثينات. أنظر

PENNE, Les transformations..., Op. Cit., 278.

6 Debbasch (Ch et autres), Mutations culturelles et coopérations au Maghreb, centre de recherche sur l'Afrique méditerranéenne, C.N.R.S., Paris, 1969, p 200.

7 Idem, p 207.

8 Idem.

9 Idem.

10 (Cabanel) Patrick, « L'école... », Op. Cit, p5.

الفرنسيين يميلون أكثر إلى المدارس التبشيرية أكثر من ميلهم إلى المدارس اللائكية العمومية¹.

2.2. تباين المواقف إزاء تجربة التعليم اللائكي

لم يكن التعليم العمومي اللائكي المحدث تحت إشراف إدارة التعليم العمومي محل إجماع من قبل التونسيين على اختلاف مشاربهم وهناك من التونسيين من اعتبره لا فائدة ترجى منه ولا نجاعته اقتصادية له، وتم انتقاده على أعمدة الصحافة. فقد رأت «البصيرة» في عددها الصادر يوم الاثنين 8 ماي 1893 أنه «ليس من الضروري أن يكون كل الأولاد عارفين بفن الفلسفة وعلم طبقات الأرض والفلك ليقسوا بين أبعاد النجوم ويكشفوا أسرار تكوين الأحجار... وأباؤهم يبلغون الشيخوخة ولا يذوقون من أثمار معارفهم رطبة... فيكفي الولد أن يتعلم أصول دينه ولغته وشيئا من الفرنسية يعبر بها عن خاطره تكلما وكتابة ثم يتعلم صنعة ينفع بها نفسه وغيره فذلك خير له من أن يكون عالما وتعبا...». فمستوى التونسيين في الفرنسية ضعيف والفرنسيين ضعيف في العربية² فتعلم الصنائع وممارستها يمثل أولوية بالنسبة إلى التونسيين، حسب رأيها، استجابة إلى الواقع الاقتصادي وذلك حسب ما اعتقد الكثير منهم. ويتطابق هذا المواقف مع بعض المواقف الفرنسية التي أصبحت أكثر وضوحا منذ نهاية القرن التاسع عشر والتي تدفع نحو حشر التونسيين في التكوين المهني. فقد أكد «شارليتي»، مثلا، في تقرير مؤرخ في 11 أكتوبر 1908 حول التعليم للأهالي بتونس³ أن المدارس العمومية ليست مدارس مختلطة للفرنسيين والتونسيين بل مدرسة أين يتعلم التونسيون الفرنسية، فالتجربة محدودة النجاح بسبب استيراد البرامج المدرسية في وسط تلمذي محلي هش وغير قادر على إستيعابها، لذلك من الأنجح بالنسبة إلى هذا الواقع الاستغناء عن التعليم اللائكي العمومي وتكريس حضور التعليم المهني، والاستغناء عن العلوم الإنسانية لأنها الكفيلة بتكريس الفكر النقدي. وهذا ما يتعارض مع الأطروحات الفرنسية وخاصة بالنسبة إلى المحافظين والمتشددتين.

ويبرر بعض التونسيين الراضين لمبدأ التعليم اللائكي موقفهم بسبب الاختلافات اللغوية بين التلاميذ الذين تم الجمع بينهم في أقسام مختلطة كما اجتازوا نفس الاختبارات وشاركوا في نفس التظاهرات والمعارض أو المسابقات. ورغم الجهود التي بذلتها إدارة التعليم العمومي على توفير ظروف ملائمة ومشجعة لاستقبال التونسيين وتشجيعهم على الالتحاق بهذا الصنف من المدارس من خلال بعض الخيارات التي تختلف جوهريا عن مبادئ اللائكية ومنها إلحاق كتاتيب ببعض هذه المدارس، بل خلاص أجور المؤدبين الذين وقع انتدابهم، فإن درجة القبول بهذا التعليم ظلت تراوح مكانها مما جعل أعداد المسجلين بهذا الصنف من المستقر غير مستقر. غير أن هذه التجربة سريعا ما انحسرت وحوصرت وظهرت مدارس مواقف، صدرت عن أطراف مختلفة ومتباينة أحيانا، تدعو إلى الانقسام بدل المدارس اللائكية، فانتشرت المدارس الفرنسية بمختلف أصنافها للذكور والإناث أو المختلطة إضافة إلى المدارس الفرنكو-عربية وغابت تسمية اللائكية عن أسماء المدارس لتنتفي نهائيا سنة 1908 حين تم إعادة توزيع التلاميذ على المدارس حسب جنسياتهم.

1 Ibid.

2 البصيرة، الأربعاء 6 ديسمبر 1893.

3 المركز الوطني للتوثيق (م.وت)، ملف التعليم والسياسة المدرسية B.1.35 تقرير مدير التعليم العمومي شارليتي حول التعليم المهني للأهالي.

ولعل هذه التجربة على قصرها مثلت فرصة حقيقية لتجسيد مسألة القبول بالآخر المختلف وفتح جسور التواصل معه حتى وإن تباينت أسباب كل طرف. فمن ناحية هدف الفرنسيون، أو بعضهم على الأقل، إلى خفض حدّة التوتّر وإبراز جانب المهمة الحضارية المزعومة، أمّا التونسيون فتباينت مواقفهم ولعل من بينهم من كان على وعي بأهمية الفرصة المتاحة لتحسين الوضع الشخصي والعائلي أولاً وثم الجماعي والوطني لاحقاً من خلال إيجاد نخبة تتحدث لغة المستعمر وقد تكون ساعتها محاوراً قادراً على التفاعل قبولاً ورفضاً والمقاومة والمطالبة بمختلف الحقوق المسلوبة.

3. المدرسة كفضاء للقبول بالآخر : حدود التجربة

1.3. انحسار تجربة التعليم العمومي اللائكي

هدف تأسيس المدارس اللائكية المفتوحة أمام مختلف التلاميذ ومن مختلف الجنسيات المتواجدة بالبلاد التونسية إلى تكوين جيل جديد مزدوج اللغة والثقافة وقادر على التعايش مع الآخر بشكل سلمي وهو ما يتماشى مع مقولات المهمة الحضارية الفرنسية¹. ولئن عمل "ماشوال"، ظاهرياً على الأقل، على السير في هذا الاتجاه من خلال إرساء تكوين معرفي عام يضمن للمتعلم القدرة على النهل من معين الحضارة الغربية مع الأخذ ببعض أسباب الحفاظ على الهوية فإن ورثته وعلى رأسهم "شارليتي" عملوا على حصر تعليم الأهالي في نطاق ضيق من التعليم المهني تماشياً مع التقسيم الجديد للعمل الذي أقرته سلطة الحماية بالتواطئ مع بعض غلاة الاستعمار وخاصة حزب المعمرين بزعماء دي كارنيار. كما تجدر الإشارة إلى أنّ حملات الإغلاق التي طالت الكثير من المدارس اللائكية وقعت إبان إشراف ماشوال على قطاع التعليم، كما لا تخرج هذه السياسة عن التوجه العام للسلط الفرنسية في خصوص تعليم الأهالي منذ فجر الحماية، فهدف السياسة التعليمية لم يكن النهوض بالشعب التونسي ثقافياً ومعرفياً وإنما عدم إبقائه في الجهل فقط².

وقد زادت خسارة الجمهوريين للحكم بفرنسا في أزمة التعليم الفرنسي العربي بتونس، فقد كانت أولى النتائج سقوط ماشوال، المتحمس لتعليم الأهالي، وتعويضه بشارليتي المتبني لفكرة حصر تعليم الأهالي في بعض المبادئ العامة للغة الفرنسية مع التركيز على الجانب المهني، تماشياً مع مقتضيات الاقتصاد الجديد. فهذه المدارس الموجهة أساساً إلى الفئات الوسطى³ ولايسمح التكوين فيها بالوصول إلى الجامعة، عكس المدارس الفرنسية، بل يقتصر على بعض الشعب الثانوية القصيرة التي تمكن من الانخراط في الحياة العملية دون غيرها⁴ لتنتهي تجربة المدارس اللائكية بكلّ الشعارات الرنانة بشكل شب نهائي سنة 1908. ولما أفرد الفرنسيون بمدارس على شاكلة نظيراتها بفرنسا، وأحدثت بعض الجاليات وخاصة الإيطالية مدارس خاصة

1 ترددت مقولة المهمة الحضارية الفرنسية أو مهمة الرجل الأبيض في تحضير بقية الشعوب. أنظر خطاب وزير التعليم الفرنسي خلال زيارته إلى تونس في:

D.L.P., « Voyage en Tunisie de M. le Garde des sceaux et de M. le ministre de l'Instruction publique », in : B.O.I.P., N° 49, Juin 1893, pp 664 - 714

2 Bachrouch (Taoufik), « Co- Instruction et géographie de scolarisation primaire élémentaire en Tunisie 1883-1909 », in : Les Cahiers de Tunisie, N° 133- 134, 1985, p71.

3 من خلال عملية مسح بسجلات التلاميذ بالمدارس تم تأكيد هذه الفرضية (تقديم الأرقام)

4 Ayachi (Mokhtar), « Ecoles et société en Tunisie... », Op. Cit., p 126.

بها، أصبحت المدارس الفرنكو-عربية تكاد تكون حكرًا على التونسيين من المسلمين دون غيرهم من الجنسيات المتواجدة بالبلاد زمن الاستعمار الفرنسي¹.

وسريعا ما تضاءل حماس السنوات لإحداث التعليم اللاتيني وتراجعت إدارة التعليم العمومي وأغلقت العديد من المدارس التي تواجدت بها مختلف الجنسيات مجسمة بذلك إمكانية التواصل والتقابل والتفاعل بين مختلف الجنسيات بالبلاد التونسية فقد طالت حملات الإغلاق الكثير من المدارس منذ نهاية القرن التاسع عشر والتي عُرفت باللاتينية وخاصة بدواخل البلاد مثل جمال أو سوسة أو نفطة² وأغلقت إدارة التعليم العمومي 10 مدارس سنة 1901، وبدأ عدد التلاميذ المسلمين يتراجع، فنزل إلى 2927 سنة 1903، بعد أن كان 4656 سنة 1897³.

ولم تكن تجربة المدرسة اللاتينية بياحة مطلع السنة الدراسية إلا عينة من ذلك. وقد وضع مدير المدرسة ذلك بقوله: «بداية من افتتاح السنة الدراسية 1908-1909 لن تستقبل المدرسة التي كانت تجمع التلاميذ بمختلف جنسياتهم سوى التونسيين (مسلمون ويهود) وسيصبح اسمها المدرسة الفرنكو-عربية. أما أبناء الأوروبيون فقد حُصوا بمدرسة جديدة بها مبيت. وستُخصّص المدرسة الفرنكو-عربية فقط للتلاميذ الذين تمثل العربية لغتهم الأصلية⁴». وبرز تراجع إدارة التعليم العمومي كذلك ومن ورائها السلط الاستعمارية من خلال تراجع أعداد التلاميذ التونسيين بشكل متسارع خلال نهاية القرن التاسع عشر وخاصة بالنسبة إلى الذكور إضافة إلى تواصل النسب الضعيفة لتتدرس الفتيات مثلما يبين ذلك الجدول التالي:

توزع التلاميذ حسب جنسياتهم في تونس خلال نهاية القرن التاسع عشر

الذكور

السنوات	الفرنسيون	التونسيون المسلمون	اليهود التونسيون	الإيطاليون	المالطيون	جنسيات مختلفة	المجموع
1898	1576	4190	2424	1696	783	126	10705
1899	1766	3786	2615	1856	759	117	10899
1900	1842	3323	2623	2040	773	125	10726

يبين الجدول التالي التراجع المتواصل لأعداد التلاميذ التونسيين المسلمين مقابل تزايد أعداد التلاميذ من بقية الجنسيات أو استقرارهم، وهو ما يفتد مختلف مقولات المهمة الحضارية ومبادئ التقارب والتواصل بين مختلف الجنسيات المتواجدة بالبلاد التونسية ومبادئ المدرسة

1 من خلال عملية مسح لدفاتر سجلات التلاميذ ببعض المدارس الفرنكو-عربية للذكور (الحفاوين) أو الفتيات (مدرسة الفتيات المسلمات نهج التروينال) خلال السنوات تبين عدم وجود أي تلميذ من غير التونسيين المسلمين. انظر:

المركب المدرسي الحفاوين، دفتر تسجيل التلاميذ عدد 1، السنة الدراسية 1926-1927.

2 Ayachi (Mokhtar), « Ecoles ... », Op. Cit, p26.

3 شارل أندري (جوليان)، المعقرون الفرنسيون وحركة الشباب التونسيين، تعريب محمد مزالي والبشير بن سلامة، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، 1964، ص 71.

4 المدرسة اللاتينية بياحة. الشغل التاريخي عدد 3: 1906 - 1913: السنة الدراسية 1908-1909.

اللائكية المفتوحة أمام الجميع دون تمييز حسب العرق أو الجنس. أمّا أوضاع الفتيات فلا يختلف الأمر كثيرا فأعداد التونسيات قليلة جدًا ولا تكاد تذكر.

الإناث

السنوات	الفرنسيات	التونسيات المسلمات	التونسيات اليهوديات	الإيطاليات	المالطيات	جنسيات مختلفة	المجموع
1898	1239	31	2098	1362	709	97	5536
1899	1371	34	2131	1670	763	114	6091
1900	1583	71	1999	1920	802	109	6484

وقد انتبه الكثير من رموز النخبة التونسية إلى هذا التراجع ومن بينهم عبد الجليل الزّاوش الذي أكّد أن عدد التلاميذ التونسيين بالمدارس العمومية سنة 1907 كان أقل من عددهم سنة 1897 بـ 1400، وهو تراجع هام من حيث الكم. أمّا محمّد الأصرم فإنه لم يكن معارضا لنشر التعليم المهني بل متحفظا على نوعيته فقط¹. واكتملت فصول هذا التراجع من خلال إقرار البرامج الجديدة للمدارس الفرنكو-عربية بتاريخ 29 ماي 1909 وطبّقت بداية من مفتتح السنة الدراسية² 1910.

2.3. المدرسة والتمييز بين التونسيين وغيرهم

وهكذا أصبح التكوين المزدوج مطلب أغلب الوطنيين، فعلى الرغم من نقائصه، فإنه يسمح لمزاويله بالنهّل من ثقافتين مختلفتين: محلية تربطه بماضيه ولكن بأسلوب عصري، وغربية هي بوابة الحياة العصرية بمختلف حيثياتها. فالمدرسة الفرنكو-عربية احتلت موقعا وسطا بين المدارس الفرنسية المغرقة في غربتها، والمدارس القرآنية العصرية المتوجهة أساسا نحو الشرق.

إنّ المتتبع لمنظري السياسة التعليمية الفرنسية في المستعمرات عموما وتونس خاصة يقف عند نقطة أساسية وهي التمييز بدقّة بين الشعارات المرفوعة بعبارات «المهمة الحضارية» وباطن الخطاب الذي يعطى الأولوية للفرنسيين والأوروبيين عامّة ويحدّ من الفرص الموجهة إلى التونسيين أو يحصرهم في تعليم مختلف عمّا يتلقاه الفرنسيون أي التعليم المهني. ولم تكن الخلافات، على الأرجح، سوى توزيع الأدوار بين من يمدّون «الجزرة ومن يخفون العصا».

وقد تيسّر للفرنسيين الأخذ بزمام المبادرة في مستويات التنظيم عامة، فغياب إدارة مركزية واضحة المعالم تدير الشأن العام بمختلف مكوناته زمن نظام البايات قبل الحماية ترك المجال فسيحا أمام الفرنسيين لإرساء إدارات مختلفة ومنها إدارة التعليم العمومي³ التي قامت بدور

1 جوليان (شارل أندري)، المعقرون مرجع سابق، ص 85.

2 Zaouch (Abdeljelil), L'enseignement ..., Op, Cit, p 30.

3 Tlili (Bécher), « Des crises et mutations dans la société tunisienne de la veille de la grande Guerre (1907-1913), Perspectives programmatiques ». In : Internationales Jahrbuch-und Geographie-Unterricht, Vol 18,

أساسي في رسم معالم السياسة الاستعمارية.

وفي إطار سياسة التمييز تمتع التلاميذ الفرنسيون خاصة والأوروبيون عامة بمزايا قانون 28 مارس 1882 الذي ينص على إجبارية تعليم الأطفال من الجنسين من سن 6 إلى 13 سنة¹، وتدعم هذا القانون بمذكرة وجهتها إدارة التعليم العمومي ثنّيه إلى ضرورة قبول كل تلميذ فرنسي يتقدم إلى التسجيل مهما اكتظت المدرسة². ولذلك لجأت إدارة التعليم العمومي إلى عدّة حلول لتوفير فضاءات مدرسية ملائمة بالنسبة إلى التلاميذ الفرنسيين والأوروبيين عامة. ومن بين الحلول التي وقع اعتمادها الاستيلاء على جملة من المدارس الكنسية

كما قامت إدارة التعليم بعدد الإحداثيات الجديدة واعتمدت في بنائها شروطا صارمة لتوفير فضاءات ملائمة لشروط العملية التعليمية ومكّن توفير الاعتمادات المالية بالكيفية المطلوبة، إدارة التعليم العمومي من بناء قاعة التعليم العصري على شاكلة القاعات بالمدارس الفرنسية، فهي «فسحة ومضاءة بشكل جيد، بيضاء اللون وصحية ومطابقة للمواصفات البيداغوجية»³. وتحملت ميزانية الحكومة التونسية، على عجزها، كافة النفقات المتعلقة ببناء القاعات وتجهيزها وهو ما يناقض الوضع بفرنسا ذاتها أين تقتسم الحكومة والبلديات هذه المصاريف وتتكفل هذه الأخيرة بالتجهيز⁴.

ومقابل العناية المتواصلة بالمدارس الموجهة إلى الفرنسيين خاصة والأوروبيين عامة لم يكن حظّ المدارس الفرنكو-عربية ومدارس الفتيات المسلمات مماثلا، فلإقامة مدرسة لائكية، ثم فرنكو-عربية بمكثّر عمدت إدارة التعليم العمومي إلى تحويل جزء من الآثار الرومانية بمكثّر إلى مدرسة وذلك سنة 1890⁵. أمّا المدرسة اللائكية بباجة فقد تمّ افتتاحها في منزل كبير وسط المدينة سنة 1886 عند تأسيسها⁶، وعند إقرار التوجّه المهني سنة 1908 وقع إحداث مدرسة عصريّة وطبقا للشروط الصحية والبيداغوجيّة ومجهزة بمبيت وحديقة مدرسيّة بالنسبة إلى التلاميذ الأوروبيين مقابل إبقاء نظرائهم من التونسيين (مسلمين ويهود) بنفس الفضاء⁷.

ويمكن التمييز بين ثلاثة مستويات للمقارنة بين فضاءات المدارس من البناءات الغير مهيأة (منزل على وجه الكراء مثلا) إلى البناءات المهيئة أي التي وشهدت بعض التحويلات حتى تسمح بالقيام بالعملية التعليمية إلى الفضاءات الجديدة. ويبيّن الجدول التالي مقارنة في هذا الإتجاه بين مدارس المخصّصة للتونسيين وأخرى لنظرائهم من الأوروبيين:

1977-78, p 216. (Jistor.com.net)

1 Journal Officiel, de la République Française, 29 mars 1882, Loi du 28 mars 1882 sur l'enseignement primaire obligatoire, l'article 4, "L'instruction primaire est obligatoire pour les enfants des deux sexes âgés de six ans révolus à treize ans".

2 م.ا.ت. ت. م. أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية، ب 246، ص 312، م 1، و 104.

3 DI, L'œuvre... Op.Cit, p 124.

4 Idem, p 126.

5 المدرسة الفرنسية المختلطة شاكر (سليانة)، السجل التاريخي عدد 1، 1890-1920، افتتاحية السجل التاريخي.

6 المدرسة اللائكية بباجة، السجل التاريخي عدد 1، 1886-1899، افتتاحية السجل التاريخي.

7 نفس المصدر، السجل التاريخي عدد 3، 1906-1913، السنة الدراسية 1908-1909.

أختلاف نوعية الفضاءات المدرسية بين التلاميذ التونسيين والأوروبيين

اسم المدرسة	تاريخ التأسيس	نوعية الفضاء
اللائكية بباجة	1886	غير مهياً
اللائكية بمكنة (سليانة)	1890	مهياً
الفرنسية مختلطة بسمجة (زغوان)	1906	جديد
الفرنسية المختلطة بمقرين (بن عروس)	1908	جديد

عندما تم فتح مدارس خاصة بالفتيات في بداية الفترة الاستعمارية، لم يقع التأكيد، ظاهرياً على الأقل، على كونها خاصة بالتونسيات أو الفرنسيات، غير أن التطورات التي لحقت ذلك، من خلال سياسة التمييز أو رفض الكثير من التونسيين للتعليم الفرنسي، جعل تلك المؤسسات حكراً على الفرنسيات خاصة والأوروبيات عامة. فتعليم الفتاة المسلمة كان محور حوار متعدد الأطراف بين النخب التونسية بمختلف أصنافها إضافة إلى المهتمين بشأن التعليم من الفرنسيين وتم الوصول إلى حل يتمثل في عدم ترك الفتيات التونسيات إلى الجهل أي توفير تعليم ناجع يتوفر على الحد الأدنى من مبادئ القراءة والكتابة إضافة إلى التكوين المهني. ولعل المقال الذي أصدره علي بوشوشة بجريدة «الحاضرة» بتاريخ 12 مارس 1901 قد وضع الملامح لبرنامج مدارس الفتيات المسلمات خاصة لما تزامن ذلك مع إحداث المدرسة، النموذج، «لويز ريني ميلاي» Louise René Millet. فقد اقترح أن يقتصر على المبادئ العامة في القراءة والكتابة والحساب وتخصيص أغلب الزمن المدرسي إلى التكوين المهني¹. ولئن كانت رائدات مدارس الفتيات المسلمات من الأوساط الحضرية الغنية من خلال تجربة نهج الباشا، فإن الغالبية منهن لاحقاً من الأوساط الفقيرة.

الخاتمة

مثّلت المدارس اللائكية في تونس تجربة استثنائية، فمن الناحية التاريخية تزامنت أو تكاد مع التجربة الفرنسية وخضعت إلى نفس القوانين كما وجدت تجربة جنينية لتعليم عصري مختلف عما شهدته البلاد سابقاً من خلال تجربة الصادقية أو المدارس الأجنبية الخاصة التي بدأت في الانتشار منذ الثلث الأول من القرن التاسع عشر كان يمكن أن تكون حاضنة لها. وتنزل إحداث هذا الصنف من المدارس في إطار رغبة السلط الفرنسية، في الظاهر على الأقل، في إرساء تعليم لائكي يستقبل مختلف التلاميذ دون اعتبار جنسياتهم أو معتقداتهم يمكن من تنفيذ سياسة الاندماج والتواصل بين المستعمرين والمستعمرين. غير أنّ ما رُفِع من شعارات لم يصل مرحلة التنفيذ في أغلبه. بسبب قوى الرفض وخاصة من غلاة الاستعمار كما أن الكثير من التونسيين لم ينظروا إلى هذا الصنف من التعليم بعين الرضا. وسريعاً ما حُوصرت التجربة وانتهت بشكل تدريجي مع مختتم القرن التاسع وبداية القرن العشرين وخاصة مع تنصيب «شارليتي» على رأس إدارة التعليم العمومي سنة 1908.

أهمية تفعيل المشاريع الفكرية في صياغة سياسات مقاومة التطرف

L'importance d'activer des projets intellectuels dans la formulation de politiques anti-extrémistes

عبد الباسط غابري

مركز الدراسات الإسلامية بالقبروان

المقدمة

لئن تعددت محاولات تحليل مسألة التطرف أو الإرهاب و «تشريحها» على المستويين الوطني والدولي منذ سبعينيات القرن الماضي ولا سيما بعد أحداث 11 سبتمبر 2001، فإنّ تحديد سبل معالجتها وتجاوزها ظلّت محدودة، ولم تتخط الأطر التقليدية المألوفة المتمثلة أساساً في الحلول الأمنية والعسكرية والسياسية، وهو ما يجعل من إعادة طرح السؤال حول كيفية تطوير سبل معالجة التطرف معالجة معمّقة تتجاوز الدعاية إلى الصياغة إشكالية كبرى. إذ لا يمكن الإجابة عن ذلك السؤال المحوري المتصل بالآليات والوسائل إلّا ببناء سياسة ثقافية جادة تعمل على بناء الإنسان بصفته كائناً حقّانياً ومواطناً يتمتع بفرص متكافئة مع غيره من المواطنين في جميع مجالات الحياة وأمام القانون . وهو ما يساعد على تكريس العدالة الاجتماعية.

بيد أنّ ذلك لا يمكن أن يحدث دون وجود مشروع حضاري جامع. ومثلما هو معروف فإنّ المشاريع الحضارية أساسها معرفي. والمعرفة لا يمكن أن يصوغها إلّا رجال الفكر القادرين على صياغة مشاريع فكرية قد يمتدّ تطبيق برامجها على الأمدين المتوسط والبعيد بحكم أنّها معالجة جذرية لقضية التطرف أو غيرها من الظواهر الحضارية والاجتماعية، إلّا أنّها ضرورة لا بدّ منها لتطوير التصوّرات والبنى الاجتماعية والثقافية. وقد خيّرنا في هذه الورقة البحثية الاعتماد على ثلاثة مشاريع فكرية بارزة في المجال التداولي العربي الإسلامي لمعالجة ظاهرة التطرف أو الإرهاب. وهي مشاريع تتصل بمدوّنات ثلاثة مفكرين هم اللبناني جورج قرقم والسوري محمد شحرور والإيراني عبد الكريم سروش. وقد انطلقنا من فرضيتين أساسيتين: تسلم الفرضية الأولى بأنّ التطرف أو الإرهاب ظاهرة مرّغبة تتداخل فيها عوامل متعدّدة تاريخية وسياسية

وسوسيوسيكولوجية. أمّا الفرضية الثانية فتقرّ بأهمية المعالجة المعرفية في إيجاد حلول جذرية لمختلف الظواهر الاجتماعية والحضارية. وقد انبثقت عن تلك الفرضيتين أسئلة فرعية متّصلة بمعنى التطرّف ونوعية المعالجات السائدة في معالجته وطنيا ودوليا، ومدى نجاعة المشاريع الفكرية في صياغة سياسات مقاومة التطرّف. وقد أفضى كلّ ذلك إلى تبويب الإشكالية في محورين بارزين: يهّم المحور الأوّل طبيعة المقاربات السائدة في معالجة ظاهرة التطرّف أو الإرهاب. أمّا المحور الثاني فيستعرض أهمّ المشاريع الفكرية المقترحة لتلافي مخاطر التطرّف والتصدي للإرهاب بصورة جذرية.

1. المقاربات الشائعة في مواجهة التطرّف

1.1. معنى التطرّف

لا يمكن الحديث عن المقاربات السائدة أو المنشودة في معالجة التطرّف وتجاوز معضلاته دون محاولة تحديد مفهومه الذي يمكن أن ينسجم مع طبيعة الإشكالية التي تطرحها هذه الورقة البحثية. إذ كما هو معلوم يوجد تباين بين المفهوم والمصطلح. فقد يكون المفهوم واحدا والمصطلحات المتداولة بخصوصه متعدّدة تعدّد السياقات والألسنة والثقافات¹، فضلا عن كون مفهوم التطرّف لا يخلو من التباس بحكم تقاطعه مع مفاهيم أخرى متّصلة بالتعصب والعنف والكراهية والقلو والشطط والراдикаلية والإرهاب...².

يتوضّح هذا المعطى أكثر إذا بحثنا في مفهوم التطرّف في المجال التداولي العربي الإسلامي. إذ يبدو حضور مصطلح التطرّف في المعجمية العربية باهتا سواء بالنسبة إلى المعجمية القديمة أو حتّى المعجمية الحديثة. ففي «لسان العرب» لا يتجاوز معنى التطرّف مدى الثبات على الأمر فيقال: «رجل طرف ومستطرف ومتطرف لا يثبت على أمر»³. بينما يقتصر المعجم الوسيط في تحديد التطرّف على تجاوز حدّ الاعتدال وعدم التوسّط⁴.

بيد أنّ المجال التداولي الغربي يبدو على خلاف ذلك. إذ يحيل التطرّف على مجموعة من المصطلحات المشابهة لها في بعض مدلولاته مثل «العنف» و«التعصب»⁵ مع تمايز في الدلالات بين الثقافات الأوروبية المتنوّعة. فلئن كانت المعجمية الانجليزية تربط التطرّف بعنف الآليات المستخدمة، فإنّ المعجمية الفرنسية والألمانية والإيطالية تقرّنه بالإفراط⁶. وهذا النوع الاصطلاحي والدلالي ليس اعتباطيا، وإنّما محتكم بالسياقات التاريخية والحضارية التي صاغته. وهو ما يشي بأننا أمام ظاهرة مرّجبة مثلما سنوضّحه في المراحل الآتية من التحليل.

لقد مكّنت الثورة العلمية التي شهدتها مختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية من تنويع مقاربات دراسة مختلف الظواهر الاجتماعية والحضارية ضمن ما بات يعرف بمقاربات متعدّدة التخصصات. وقد أثمر ذلك تجاوز القراءات التبسيطية أو التعميمية للتطرّف التي تجعله

1 مفتاح (محمد)، مشكلة المفاهيم النقد المعرفي والمثاقفة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2000.
2 وهو أمر لا يخض الثقافة العربية الإسلامية، وإنّما يشمل مختلف الثقافات مثلما تجلّى ذلك في الخطاب الغربي المعاصر والراهن.

3 ابن منظور (محمد بن مكرم جمال الدين)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1414هـ، 2/215.

4 إبراهيم (مصطفى) وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (د-ت)، 2/555.

5 Delont (Michel), Dictionnaire Européen des lumières, Presses universitaires de France, 1997, P: 425-437.

6 انظر:

مرادفا للأصولية أو السلفية. إذ ميّز -على سبيل الذكر- الباحث الكندي «جان غي فلانكور» «Jean Geay Vaillancourt» بين التطرّف الديني «Extrémisme» والأصولية الدينية «Fondamentalisme» والسلفية الدينية «Intégrisme». فالتطرّف يعدّ تمشياً يحكم إلى العنف في فرض الرأي أو المعتقد لذا قد يكون غالبا دمويا. أما السلفية الدينية فتركز عادة على نموذج ماضوي تعمل على إحيائه واستعادته بكلّ الطرق الممكنة سواء أكانت معقولة أم غير معقولة. بينما تحيل الأصولية الدينية على ضرورة العودة إلى الكتاب المقدّس، واقتربت تاريخيا بالمذهب البروتستانتي إلا أنّها أصبحت تستخدم في وصف مختلف الأصوليات الإسلامية واليهودية وغيرهما¹.

تعدّ في هذا المضمار المقاربة التي صاغها «جيرارد برونر» «Gérard Bronner» حول التطرّف مقاربة نوعية جديدة بالتدبّر والتبصّر. إذ لم يعد التطرّف عنده مرتبط بعوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية مثل الفقر المدقع وعمليات غسيل الدماغ التي تنطب عادة الدراسات السائدة في استحضارها واجترارها، وإنّما أرجع التطرّف إلى ما سماه بـ«إمبراطورية العقائد» «Empire des Croyances»². ويعني ذلك في نظره أنّ المتطرّفين ضحايا اعتقادات خاصّة لا تغيب عنها العقلانية والتفكير المنطقي، إلا أنّها عقلانية أداتية تنتهي باعتماد فكرة راديكالية معيّنة بشكل راديكالي³ غير قابل للمساءلة أو التعديل والتبديل.. وهذا ما يفسّر تجذّر مفهوم التضحية عندهم ولو بأعزّ ما لديهم في سبيل فكرة اعتنقوها تحوّلت إلى اعتقاد ثابت في وجدانهم ووعيهم في شكل حقيقة مطلقة ومثلا أعلى مستعدّون للتضحية حتّى بحياة الآخرين في سبيل تحقيقه⁴.

لم يعد التطرّف وفق الطرح المذكور آنفا ظاهرة اجتماعية فقط، وإنّما كذلك مسألة فكرية ناتجة عن طريقة معيّنة في التفكير والبناء المنطقي والاستدلال يصل في ضوئها «المتطرّف» إلى الانعزال عن المجتمع في سبيل تحقيق فكرته الراديكالية التي من الممكن أن تكون ناتجة عن بيئة اجتماعية ومنظومة ثقافية محدّدة لها علاقة بتنشئة المتطرّف. ولعلّ برونر بهذا الإقرار يوجّه نقدا ضمنيا للعقلانية الغربية المجردة التي عمّمت التفكير الأحادي والعقل الأداتي فانعكس ذلك سلبا على تفكير الأفراد ونفسيّتهم. لذا لا عجب في تفاقم الشعور باليأس والإحباط لدى شرائح اجتماعية واسعة. وهذا ما يجعل التطرّف ليس حكرا على المتطرّفين الدينيين، وإنّما قد يشمل كلّ «المجانين» بفكرة أو حلم أو هواية ما مثل الفنّانين وعشاق الصور وغيرهما⁵.

وبقدر ما وسّعت تلك المقاربات السوسيولوجية والمتعدّدة التخصصات زوايا النظر في ظاهرة التطرّف وعمّمتها إلى حدّ لم تعد فيه التعريفات التقليدية قيمة محورية في الدراسات والبحوث

1 وطفة (علي أسعد)، "الأصوليات الدينية في منظور علم الاجتماع السياسي مقابلة مع جان غي فلانكور"، ضمن الموقع الإلكتروني التالي:

<https://watfa.net/archives/11444>

2 Bronner (Gérard), L'Empire des croyances, PUE, Paris, 2003. P25.

3 Bronner (Gérard), La Pensée Extrême, Editions Donnel, Paris, 2009, p220.

: نقلا عن

الحاج سالم (محمد)، "الفكر المتطرّف: كيف يصبح الناس الغاديين متعصبين؟"، ضمن الموقع الإلكتروني

<https://hdf-iq.org>

4 Bronner, La Pensée Extrême, Op. Cit, p90-91.

5 Ibid, p75.

المهتمة بالتطرف¹، فإنّ الالتباس مازال قائماً في الخطاب السائد على المستويين العربي والدولي بدليل أنّ الحديث عن التطرف غالباً ما يختلط بالحديث عن الإرهاب على سبيل الذكر. والحقيقة أنّ ذلك التداخل يتجاوز الأطر النظرية المعرفية والمنهجية بحكم أنّ ظاهرة التطرف في الواقع المادي غير مفصولة عن ظواهر العنف والإرهاب والتعصب والكراهية. إذ يفرز الواقع حقائقه التاريخية والاجتماعية بطريقة ينفلت بها عن كلّ القوالب المفاهيمية المحددة.

1.2. المقاربات الشائعة في مقاومة التطرف

يقتضي ذلك التعدّد الدلالي والسوسيوقافي لظاهرة التطرف تعدّد مقاربات مواجهتها ومعالجتها. وذلك لا يعني مطلقاً وجود ربط جدلي بين طبيعة الظاهرة ومقاربات التصدي لها. إذ كما هو معلوم ترتبط طرق المعالجة وتختلف حسب نوعية قراءتها وقدرات الجهات العاملة على تلافيها. ولئن كان من العسير في هذا السياق تحديد كلّ تلك المقاربات أو حصر مختلف الآليات، فإنّه من الممكن إجمالها في الآتي:

-المقاربة القانونية والتشريعية: وهي مقارنة ذات خصوصية تقنية تجريدية تستهدف تقنين التشريعات المتعلقة بحقوق الإنسان وتطبيقها لمحاصرة التطرف أو الإرهاب على مختلف المستويات الوطنية والإقليمية والدولية. ويمكن أن نذكر في هذا المضمار إعلان الجمعية العامة للأمم المتحدة يوم 9 ديسمبر 1994 مجموعة من التدابير للتصدي لظاهرة الإرهاب الدولي بمقتضى القرار رقم 4960. ولئن بدا ذلك الإعلان متوازناً من ناحية تمييزه بين حقوق الإنسان والإرهاب والمقاومة والحق في تقرير المصير، فإنّه لم يفض إلى نتائج ذات بال بحكم محدودية صلاحيات لجنة الأمم المتحدة التنفيذية مقارنة بمجلس الأمن الدولي رغم أنّ ذلك الإعلان حثّ الأمين العام للأمم المتحدة على اتخاذ تدابير فعّالة وصارمة ومساعدة الدول النامية على مقاومة الإرهاب².

يمكن أن ندرج ضمن هذه المقاربات القانونية والتشريعية مختلف التدابير التي اتخذت على مستوى وطني شأن القانون الأساسي عدد 26 لسنة 2015 المؤرخ في 7 أوت 2015 المتعلّق بمكافحة الإرهاب وغسيل الأموال³، والذي نَقَح سنة 2019 في إطار القانون الأساسي عدد 9 لسنة 2019 المؤرخ في 23 جانفي 2019 تبعا لتوصيات اللجنة الوطنية لمكافحة الإرهاب. وهي هيكل يعمل على متابعة مدى التزام الدولة التونسية بالتدابير الأمنية المعتمدة في مكافحة الإرهاب وتخفيف منابعه. لذلك تعمل تلك اللجنة على التنسيق بين عديد الجهات المتنوعة سواء كانت جهات أمنية أو جهات سياسية أو هياكل مصرفية ومالية مثل البنك المركزي.

- مقارنة سياسية: وهي نوعية طاغية على نحو واسع في مختلف دول العالم شرقيه وغريبه. بيد أنّ مستوياتها متباينة وآلياتها مختلفة. فلئن ظلّت عديد الدول تستخدم أساليب الدعاية التقليدية في إشاعة اغترابها في مكافحة التطرف أو الإرهاب، فإنّ بعض الدول الأخرى نجحت في صياغة مختلف سياساتها المتصلة بتلك الظاهرة في شكل كتب تعرف بالكتب البيضاء. ويمكن أن

1 راجع على سبيل الذكر تعريف:

المبارك (راشد)، التطرف خبز عالمي، دار القلم، دمشق، 2006، ص 24.

2 راشد، (علاء الدين)، الأمم المتحدة والإرهاب، دار النهضة، 2005، ص 35.

3 للإلمام بمختلف بنوده يمكن العودة إلى الرائد الرسمي للجمهورية التونسية عبر الموقع الإلكتروني التالي:

نذكر على سبيل المثال الحالتين المغربية والصينية:

أصدرت المملكة المغربية سنة 2015 ما يسمّى بالكتاب الأبيض عن الإرهاب بالمغرب. وهو كتاب أعدّه الفريق الدولي للدراسات الإقليمية والأقاليم الصاعدة. وقد تمّ في هذا الكتاب رصد ظاهرة التطرّف أو الإرهاب بالمغرب طيلة 12 سنة الفارطة، أي طيلة الفترة الممتدة من سنة 2005 إلى سنة 2015. فوقع تتبّع تاريخية الظاهرة في جذورها الأولى من خلال ما يعرف بـ«الشبيبة الإسلامية» التي ظهرت سنة 1972 حسب رأيهم. وأنجز في هذا المضمار ما يشبه المسح الكرونولوجي وتقييم الاستراتيجيا المغربية في مكافحة الإرهاب، فضلا عن محاولة صياغة تعريف للإرهاب¹.

يمكن عدّ إصدار الصين الشعبية سنة 2019 لكتاب أبيض حول مكافحة الإرهاب والتطرّف وحماية حقوق الإنسان في مقاطعة شينجيانغ الويغورية التي تتمتع بحكم ذاتي شمال غربي الصين مندرجا ضمن المقاربة السياسية أو السياسية للتطرّف والإرهاب. فهذا الكتاب الذي أصدره مكتب الإعلام لمجلس الدولة الصيني حاول تبرير التدابير السياسية والأمنية الصينية المستخدمة في ذلك الإقليم الذي يشهد حركات انفصالية مطالبة بالحقّ في تقرير المصير. ومن ثمة فقد هدف إلى تفنيد الصورة النمطية التي يروّجها الإعلام الغربي حول انتهاكات الصين لحقوق الإنسان². ولا جدال في أنّ كلّ منحى تبريري متّصل بالسياسات العامة يظلّ منطقها الحجاجي ضعيفا ومتهافنا بحكم ضмор الجانب التنظيري وافتقاره لأستراتيجيا حقيقية لمقاومة ظاهرة التطرّف أو الإرهاب.

ولئن كانت المقاربات ذات السمة السياسية أو السياسية طاغية على مختلف التدابير الدولية المنتهجة في مقاومة التطرّف أو الإرهاب، فإنّها غير منفصلة عن بقية المقاربات لا سيّما الأمنية مثلما سنوضّحه في العنصر الفرعي الآتي.

- المقاربة الأمنية والعسكرية: تعدّ في حقيقتها إحدى الآليات المستخدمة في الأستراتيجيات الكبرى التي تعتمد عليها الدول الكبرى في مقاومة الإرهاب لا سيما الولايات المتحدة الأمريكية حيث توظّف خبرات مراكز البحث والدراسات الأستراتيجية في صياغة أستراتيجيات كبرى تراوح بين الحلول العسكرية والأمنية وحلول القوة الناعمة ضمن ما يعرف بـ«حرب الأفكار»³ والديبلوماسية الثقافية عن طريق تمويل مختلف جمعيات المجتمع المدني بالدول النامية.

يبد أنّ الخيار العسكري والأمني يبدو الأكثر طغيانا على المستوى الدولي حتّى في أكثر البلدان عراقية ديمقراطية مثلما هو السائد بالولايات المتحدة حيث اعتمدتها في حربها على أفغانستان سنة 2001 ثم بالعراق سنة 2003 ضمن ما يعرف بالحروب الاستباقية التي برزت بوضوح في خطاب الرئيس الأمريكي خلال تلك الفترة جورج بوش الابن. وقد نبّه تشومسكي «Chomsky» إلى أمرين على غاية من الأهمية في هذا الموضوع:

1 انظر: صحافيو إيلاف، كتاب أبيض يثمن أستراتيجية مكافحة الإرهاب بالمغرب، ضمن الموقع الإلكتروني التالي:

<https://elaph.com>

2 يتألف الكتاب من سبعة أقسام: شينجيانغ جزء لا يتجزأ من الصين 2--أصل الإرهاب والتطرّف 3--الإرهاب العنيف والتطرّف الديني - 4-مكافحة الإرهاب والتطرّف وفق القانون 5--المكافحة الوقائية للإرهاب واجتثاث التطرّف 6--البحث عن تجربة لمكافحة الإرهاب واجتثاث التطرّف 7--البناء والتعاون الدولي لمكافحة الإرهاب. راجع الموقع الإلكتروني التالي: <https://newsar.cgtn.com>

3 الفرجاني (فوزية)، العرب في أستراتيجيا الهيمنة الأمريكية (1991-2007)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، بيروت، 2021، ص 243 (بالتصريف).

- يهيم الأمر الأول أنّ حرب الولايات المتحدة على ما تسميه بالحرب على الإرهاب ليست جديدة في حقيقتها ولا في طبيعة الفاعلين والخلفيات التي تحركها. إذ سبق للولايات المتحدة مباشرة حرب على ما تسميه بالإرهاب خلال ثمانينيات القرن الماضي حين أعلن الرئيس الأمريكي رونالد ريغن « Reagan » سنة 1985 الحرب على الدول الداعمة للإرهاب بالشرق الأوسط، معتمدا على رأي وزير خارجيته جورج شولتز « G. Shultz » الذي فسّر تفسيراً نمطياً تصاعد مشاعر كراهية الولايات المتحدة بالشرق الأوسط. إذ ربط ذلك الكره بالحقد على الحضارة الغربية ورغبة الإرهابيين في العودة إلى العصور البربرية والهمجية. كما كان عديد المسؤولين البارزين مثل وزير الدفاع الأمريكي دونالد رامسفيلد « Ramsfeld » خلال إدارة الرئيس بوش الابن « Bush » مسؤولاً بارزاً في حرب الولايات المتحدة على الإرهاب خلال الثمانينيات¹.

يتصل الأمر الثاني بما عدّه تشومسكي تلاعباً بالعقول. إذ على خلاف ما تروّجه الأيديولوجيا الأمريكية في الحرب على التطرّف والإرهاب، توظّف الولايات المتحدة شبكات أمنية وعسكرية متوحّشة لم يتردّد تشومسكي في وصف تحوّل دور القوة العسكرية الأمريكية وقيمتها بـ«كان استئجار السفّاحين»². وقد استند تشومسكي في ذلك التوصيف إلى ما آلت إليه الحالة العراقية من دمار وخراب بتعلة الحرب الاستباقية على الإرهاب.

لئن لا يتعدّى التمييز الذي أقمنه بين مختلف المقاربات المذكورة في ما تقدّم من العمل التمييز المنهجي والإجرائي بحكم أنّ ظاهرة التطرّف أو الإرهاب ظاهرة مركّبة يتداخل في تركيبها عوامل متعدّدة، فإنّ ما يغلب عليها الطابع الأداتي والتقني في طريقة معالجة ظاهرة اجتماعية وحضارية تستدعي انتهاج عقلانية موشعة و«منهجاً مركّباً»³ في التعامل معها. وبقدر ما لا يمكن إنكار افتتاح الولايات المتحدة مثلاً على مراكز الخبرة والبحث الاستراتيجي واستخدامها لعديد الخبراء في مختلف التخصصات مثل الانثروبولوجيا وعلم النفس وتاريخ الحضارات والأفكار، فإنّ تلك الاستعانة ظلّت مندرجة ضمن «إرادة القوة والهيمنة»⁴، والسعي إلى «أمركة» العالم وتنميته. ومن ثمة فقد كانت أبعد ما تكون عن المعالجة الحقيقية للتطرّف أو الإرهاب. وهو ما يفسّر النتائج العكسية التي جنتها من تلك الحرب حيث تضاعفت أعداد الإرهابيين، وانتشر الإرهاب في كلّ دول العالم مثخداً صيفاً جديدة إلى درجة تحوّلت فيها الحرب على الإرهاب عند عديد الملاحظين إلى حرب على الأشباح. ولا شك أنّ كلّ ذلك يستدعي اعتماد مقاربات جديدة تنتصر للجانب المعرفي منطلقاً ورهاناً. وهو ما سنسعى إلى توضيحه في المحور الثاني من هذه الورقة البحثية.

2. المشاريع الفكرية وإمكانية مساهمتها في صياغة سياسات مقاومة التطرّف والإرهاب.

1.2. معنى المشاريع الفكرية وقيمتها

يمكن تحديد المشاريع الفكرية على أساس صيغتها المعرفية والنقدية. إذ هي تصوّرات

1 تشومسكي (نعوم)، أوهام الشرق الأوسط، ترجمة شيرين فهمي، مكتبة الشروق، ط 2، القاهرة، 2006، ص ص 88-90.

2 تشومسكي (نعوم)، إعاقة الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، ك 2، بيروت، 1998، ص 14.

3 انظر: موران (ادغار)، المنهج إنسانية البشرية الهوية البشرية، ترجمة هناء صبحي، هيئة أبو ظبي للتراث والثقافة، ط 1، أبو ظبي، 2010.

4 وهو توصيف لمحمد أركون. انظر:

أركون (محمد)، الإسلام أوروبا الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط 2، لندن، 2001، ص 261.

معرفية قائمة على التفكير وإعادة البناء. وهي بهذا المعنى تجمع بين قراءة الواقع بكل تشكيلاته الثقافية والسياسية والتأسيس للمستقبل عبر رؤية استشرافية¹ قد لا تحدّد معالم المستقبل بصورة دقيقة، لكنّها تضبط أهمّ سيناريواته المتوقعة. فتركّز على «براديفمات»² محدّدة لتجديد الثقافة وبناء الإنسان، إذ يستحيل كسب معركة المستقبل دون تطوير البنى الاجتماعية والثقافية.

لعلّ ما يلاحظ أنّه منذ نكسة حزيران 1967 بدأت تتبلور عديد المشاريع الفكرية ذات الصبغة النقدية في سياق البحث عن أسباب الهزيمة بحكم أنّها كانت انتكاسة حضارية شاملة مازالت تلقي بظلالها إلى اليوم. لذا ظهر ما يعرف بالنقد الذاتي سواء للتراث أو لطبيعة الدولة السائدة في العالم الإسلامي، أو بما يعرف بالإسلام السياسي وظهور الجماعات المتطرفة والمسّلحة، أو مشاريع نقد الحداثتين الغربية والعربية³. بيد أنّ تلك المشاريع لم تكتسب فاعليتها فظلت حبرا على ورق جزاء الفجوة العميقة الفاصلة بين النخبة صاحبة تلك المشاريع وصنّاع القرار السياسي لا سيّما في ظلّ الخسار دور المثقّفين بفعل العولمة وما أتاحته من وسائل ووسائط معلوماتية وتواصلية جديدة أنهت احتكار المثقّفين لأدوارهم التقليدية في الإرشاد والتوعية⁴.

بيد أنّ المفارقة التي حدثت يمكن تلخيصها في مفارقة الواجب والحاصل. إذ لم تفض الثورة المعلوماتية والاتصالية إلّا إلى تصاعد درجات التعصّب والكراهية والعنف والتطرّف والإرهاب. وهو ما يدلّ دلالة قاطعة على أنّ التطوّر التكنولوجي الذي لا يرافقه فكر نقدي رصين مضاره أكثر من فوائده. إذ لا يمكن حصر الإنسان في بعد واحد⁵ ضمن سياقات التنميط والتشيئة بحكم أنّ الإنسان يتألّف من أبعاد روحية ومعنوية شديدة التعقيد والتعدّد. ومن هذا المنطلق فإنّ الحاجة ماسة إلى صياغة سياسات قائمة على أساس معرفي متين من أجل معالجة مختلف الظواهر الاجتماعية والحضارية لا سيّما ظاهرة التطرّف أو الإرهاب موضوع هذه الورقة البحثية.

وقد ارتأينا اختيار ثلاثة مشاريع فكرية يمكن الاستئناس بها في صياغة سياسات التصديّ للتطرّف أو الإرهاب. وقد تحكّم في اختيارنا لتلك المشاريع مراعاة تنوّع أرضياتها المعرفية ومقارباتها المنهجية واتّجاهاتها الفكرية والأيدولوجية، فضلا عن شمولها لمختلف مراكز الثقافة بالعالم الإسلامي. وتتمثّل تلك المشاريع في مشروع اللبناني جورج قرم السياسي والمفكر المعروف الذي جمع في مسيرته بين جانبي التنظير والممارسة⁶، ومشروع المفكر السوري محمد شحرور، ومشروع المفكر الإيراني عبد الكريم سروش. وسنحاول التعمّق في دراسة تلك المشاريع في كلّ ما له صلة بإشكالية التطرّف أو الإرهاب بحسب ما يسمح به السياق والمنهج المعتمد في هذا البحث.

2.2. المقاربة السوسيوثقافية لمشروع جورج قرم في مقاومة التطرّف أو الإرهاب

1 المنجرة (المهدي)، الإهانة في عصر الميقاتيمبرالية، ط 5، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 2004، ص 78.

2 بنكراد (سعيد)، مسالك المعنى دراسة في بعض أنساق الثقافة العربية، ط 1، دار الحوار، اللاذقية، 2006، ص 28.

3 انظر:

بلقزيز (عبد الإله)، العرب والحداثة دراسة في مقالات الحداثيين، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، بيروت، 2007.

4 بلقزيز (عبد الإله)، نهاية الداعية الممكن والممتنع في أدوار المثقّفين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2010، ص 179.

5 انظر:

ماركيز (هاربرت)، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، 2004.

6 شغل عديد المناصب المهمة سواء كخبير اقتصادي في وزارة المالية أو في عديد المنظمات الدولية والاتّحاد الأوروبي والمصارف المركزية العربية أو كوزير مالية للبنان سنة 1996.

بعد مشروع قرم من المشاريع التي لم تنل ما تستحق من البحث والدرس رغم أنّ قراءته للأزمات والصراعات التي شهدها الشرق الأوسط قراءة نوعية لا تخلو من إضافة بحكم تكوينه المتنوّع الذي يجمع بين العلوم السياسية والعلوم الاقتصادية. ويمكن استقراء مشروعه في ما يخض مقاومة التطرف من خلال أربعة من كتبه يمثلون جزءاً محدداً من مدوّنته الضخمة المقدّرة بثلاثين مؤلفاً. وتتمثّل تلك الكتب الأربعة في الآتي:

- نحو مقارنة دنيوية للنزاعات في الشرق الأوسط تحليل ظاهرة توظيف الدين في السياسة الدولية الذي صدر سنة 2012 باللغة الفرنسية، ثم ترجم إلى اللغة العربية بعد ذلك.
- كتاب شرق وغرب الشرخ الأسطوري الصادر بباريس سنة 2002.
- كتاب المسألة الدينية في القرن الحادي والعشرين الصادر بباريس سنة 2006.
- كتاب أوروبا وأسطورة الغرب الصادر بباريس سنة 2009.

ولما كان الكتاب الأوّل من بين هذه الكتب الأربعة المذكورة عبارة عن خلاصة تأليفية بينها مع تعديل لبعض المعطيات والأحكام وتدقيق للتأنيح، فإننا سننعمده مدوّنة أساسية في تحليل مشروع قرم المتعلّق بالتصديّ لظاهرة الإرهاب أو التطرف. ويلاحظ في هذا المضمّار تنوّع الشبكة المفاهيمية التي اعتمدها الباحث في إحاطته بقضية الإرهاب حيث برزت عديد المفاهيم المتقاربة دلاليًا مع قضية النزاعات والصراعات بالعالم العربي والإسلامي. ويمكن أن نذكر من أهمّها مفاهيم «الأيدولوجيا الآخوية»¹ و«الهوية العملاقة»² و«سوبارماكرت الأديان والمذاهب والذاكرات»³ و«الشرخ الأسطوري للغرب»⁴ و«ثغرات الذاكرة»⁵ و«الإرهاب»⁶ و«العلمانية المتعلمنة»⁷.

يعرّف قرم الإرهاب بكونه «قلق حضاري عميق الحدة يترافق مع أوضاع اجتماعية واقتصادية خاضة، وعن أزمة في المؤسسات السياسية وشرعية السلطة، وبقيًا أحلام رسولية ألفتة ناجمة عن أيديولوجيات ذات مصدر ديني أو علماني»⁸. ولا شك أنّ هذا التعريف للإرهاب بقدر ما ينفذ إلى عوامل مرغبة أفرزت ظاهرة الإرهاب منها ما يتّصل بالظرف الحضاري الراهن للحضارة الإنسانية، وما يحيل على أزمة الدولة الحديثة والصعوبات التي تواجهها في الاستجابة للحقوق الاقتصادية والاجتماعية لمواطنيها واستغلال الأيديولوجيات المتطرفة لتلك الوضعية في التمدّد والتغلغل وسط المجتمعات، فإنّه يظلّ تعريفًا لا يستوعب مجمل الظاهرة الإرهابية أو قضية التطرف لا سيما إذا نظرنا إليها بمنظار يرى اعتناق الأفكار المتطرفة لا يقتزن دائماً بوضعيّات مادية، وإنّما بالبيئة الثقافية وسلسلة الاعتقادات التي يعتنقها «الإرهابي» أو المتطرف وتوصله إلى ذروة الإيمان بها والتضحية بحياته وحياة الآخرين في سبيلها مثلما أشرنا إلى ذلك في المحور الأوّل من هذه الورقة البحثية.

1 قرم (جورج)، نحو مقارنة دنيوية للنزاعات في الشرق الأوسط تحليل ظاهرة توظيف الدين في السياسة، ترجمة سلام دياب، دار الفارابي، ط 1، بيروت، 2014، ص 61.

2 المرجع نفسه، ص 179.

3 م ن، ص 250.

4 م ن، ص 250.

5 م ن، ص 199.

6 م ن، ص 345.

7 م ن، ص 329.

8 م ن، ص 347.

توجّه قرم بنقد بناء لطريقة التعاطي الدولية مع قضية الإرهاب. إذ يرى أنها طريقة قائمة على المغالطة والتضليل. لذا فهي تشكو من اختلالات عدّة تجعل من إمكانية معالجتها معالجة جذرية أمراً مستبعداً. وقد مسّت تلك الاختلالات ثلاثة مستويات: يهّم المستوى الأول التضخيم في ظاهرة الإرهاب والمبالغة في كلّ ما يتّصل بحيثياتها وتداعياتها، وهو ما يشي بوجود خلفيات مسكوت عنها تستهدف إحداث تغييرات جيواستراتيجية تتسجم مع إرادة القوى العظمى في الهيمنة وانتهاك القانون الدولي بذريعة الحرب الاستباقية والدفاع عن النفس مثلما تفعله الولايات المتحدة الأمريكية. ويقدّم قرم في هذا السياق معطيات دقيقة حول ضحايا ظاهرة الإرهاب منذ أحداث 11 سبتمبر 2001 حيث لا يتجاوز عددهم 5720 ضحية بما فيهم ضحايا 11 سبتمبر 2001 المقدّرين بـ 2097 ضحية. وهو رقم أقلّ بكثير من ضحايا حوادث الطرقات على سبيل الذكر الذين بلغ عددهم 214000 ضحية بأوروبا بين عامي 2001 و 2005. كما بلغ ضحايا التسونامي ما يقارب 300000 ضحية سنة 2005¹.

كما ينبّه قرم في هذا الإطار إلى معطى مغيب في الإعلام الغربي والدولي. وهو معطى متّصل بهويّة ضحايا العمليات الإرهابية. إذ معظم ضحاياه ينتمون إلى العالم العربي، فضلاً عن كون الحرب على الإرهاب تحوّلت إلى عملية استنزاف وابتزاز لعديد الدول بل حتّى الدول الغربية نفسها حيث يقدّم تمويل تلك الحروب على توفير الخدمات الاجتماعية. فالولايات المتحدة أنفقت لوحدها ما يقارب 600 مليار دولار على تلك الحرب².

أمّا المستوى الثاني فيهمّ الازدواج الخطير الذي يمارسه الغرب في تعامله مع ظاهرة الإرهاب. فهو لئن يسارع في ربط الإرهابيين أو المتطوّفين المسلمين بالإسلام ونصوصه التأسيسية من قرآن كريم وسنة نبوية، فإنّه يتعمّد التفاضل عن ذلك حينما يتعلّق الأمر بعديد الحركات اليسارية فلا يربطها بالنصوص الماركسية التأسيسية لماركس وأنجلز ولينين. إذ يعتمد معها منطق التنسيب. وهو ما يتّضح في الموقف من الفوضويين الروس «Anarchiste» في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أو جماعة اليسار المتطرّف بأوروبا والبلقان خلال الستينيات والسبعينيات، أو ثوار أمريكا اللاتينية شأن المجموعة المسلّحة بالبرو المسمّاة بالدرب المضيء «Sentiers Lumineux» أو القوات المسلّحة الكولمبية (FARC)³.

أمّا المستوى الثالث فيهمّ جانب المعالجة. إذ يرى قرم أنّ التعاطي السياسي يغلب على التعاطي المعرفي في معالجة ظاهرة الإرهاب. وهو ما يفسّر النتائج العكسية التي أفضت إليها تلك الحرب. لذلك أقرّ بأنّه «لا خير في حرب على الإرهاب تتسبّب في مزيد من الإرهاب»⁴. إذ تظلّ الحلول الأمنية والعسكرية دون استراتيجيا متكاملة تشمل مختلف الجوانب التربوية والاقتصادية والاجتماعية والحقوقية قاصرة عن إيجاد حلول جذرية لتلك الظاهرة، بل قد تفضي على الأمد المتوسّط والبعيد إلى انفجار شامل للأوضاع قد يتّخذ شكل حرب عالمية ثالثة⁵.

يلتقي قرم مع «تشومسكي» في تجاوز الصورة النمطية التي يروّجها الغرب للإرهاب أو التطرّف الذي غالباً ما يتمّ ربطه بأحداث 11 سبتمبر. إذ يؤكّد مثل «تشومسكي» أنّ جذور الإرهاب

1 م ن، ص 346 الهامش رقم 1.

2 م ن، ص 349.

3 م ن، صص 347-17.

4 م ن، ص 327.

5 م ن، ص 347.

العالمي تعود إلى ثمانينيات القرن الماضي،¹ حيث تحالفت الولايات المتحدة الأمريكية والعربية السعودية وباكستان في دعم المقاتلين الأفغان بكلّ الآليات العسكرية والمالية وتسهيل تنقل «الجهاديين» عابري القارات في الحرب على الاتحاد السوفياتي وخضد شوكتة في الحرب الباردة. وتمادى الغرب في تلك السياسة الخاطئة خلال التسعينيات في أزمة البلقان. إذ دعم تفكك يوغسلافيا على أساس عرقي وديني. وتمّ تشجيع النزعات القائمة على أساس الهوية العقائدية والإثنية دون الانتباه إلى المخاطر المنجرة عن هذه السياسات الخاطئة التي تتنافى مع القيم الكونية التي يتغنّى بها الغرب غالبا.

بيد أنّ قزم يذهب إلى أكثر من ذلك في رصده لمسارات تشكّل التطرف الديني. إذ يرى أنّ تأسيس إسرائيل سنة 1948 على أساس ديني من أسباب ظهور التيارات الدينية الأصولية الإسلامية.² فقد كانت ردّا طبيعيا على أصولية الجماعات اليهودية. وينبّه في هذا الصدد إلى دور ثقل الماضي الاستعماري في إعاقة تطوّر الفكر العلماني بالعالم العربي والإسلامي.

ولعلّ أهمّ ما خلص إليه قزم في مقارنته السوسيوثقافية لظاهرة التطرف أو الإرهاب توصله إلى إثبات ما سماه بسياسات التلاعب بالذاكرة والهوية التي صاغها الوعي الأوروبي. فينبّه إلى أنّ أصل الغرب الحقيقي ينبع من من قطيعة تمّت داخل الإمبراطورية الرومانية بين إمبراطورية شرقية عاصمتها القسطنطينية وإمبراطورية غربية مقرها روما.³ وقد تمّ طمس هذا الحدث المفصلي في الذاكرة الغربية. كما تمّ تقييد معطيات أخرى مهمّة مثل الإقصاء الممنهج لتراث الإمبراطورية البيزنطية⁴ وأثر الفلسفة العربية الإسلامية في الوعي الأوروبي الحديث والمعاصر⁵. وهو يلتقي في هذا الصدد مع ما توصل إليه الباحث الروسي أليكسي «جورافسكي» «Joraveski» في تأكيد هذا المعطى لكن بصورة مغايرة باعتبار أنّ جورافسكي رصد في مجته حول علاقة الإسلام بالمسيحية دور الآداب البيزنطية في صياغة صورة نمطية عن الإسلام والتي محمد. وهي صورة تأثّر بها حتى كبار الفلاسفة الغربيين أمثال «فولتير» «Voltaire»⁶.

يقيم قزم تناظرا بين سياسة التلاعب بالذاكرة والهوية وأنظمة التفكير والثقافة الغربية في مجته عن الجذور الدينية للتطرف أو الإرهاب. وهو ينطلق في هذا السياق من فرضية أساسية قائمة على وجود أسباب ومستبّات للنزاعات والصراعات بالعالم ولا سيما بالشرق الأوسط. فالثقافة بما هي آلية ضبط وتحكّم وتوجيه⁷ على حدّ تعبير «غيرتز» «Geertz» تسهم في صياغة السمات العامة للشخصية القاعدية ومن ثمة تؤثّر في سلوكيات الأفراد واتجاهاتهم. وقد قدّم قزم نماذج متّصلة بأعلام بارزين في الثقافة الغربية لطالما قدّموا على أساس قيم التنوير والحداثة. بينما لم تخل ممارساتهم ومواقفهم من تحيّزات نمطية كان لها عميق التأثير في مسارات التاريخ ومآلاته منذ بداية التغلغل الاستعماري وإلى اليوم في ظلّ الاستعمار الجديد.

يعيد قزم التأكيد على خطورة الازدواج الذي لازم المركزية الغربية طيلة الفترة الحديثة

1 م ن، ص 170.

2 م ن، ص 286.

3 م ن، ص 163.

4 م ن، ص 197.

5 م ن، ص 200.

6 انظر:

جورافسكي (أليكسي)، الإسلام والمسيحية، ترجمة خلف محمد الجوّاد، سلسلة عالم المعرفة الكويتية، عدد 215 لسنة 1996.

7 غيرتز (كليفورد)، تأويل الثقافات، ترجمة محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، ط 1، بيروت، 2009، ص 51.

والمعاصرة. فيذكر بموقف «جول فيري» «Jules Ferry» العنصري الذي يفضح مفارقات الاستعمار الفرنسي والغربي عموماً. فهو لشئ أدعي نشر قيم العقلانية والتنوير والتمدن، فإنه يقوم في الواقع بالنقيض من ذلك. ففيرى لم يتردد خلال سنة 1881 في الإقرار صراحةً بوجود عدم تحديث المجتمعات المستعمرة لتأييد تبعيتها. فأقر بأن «العلمانية ينبغي أن لا تكون سلعة تصدير»¹. كما ذكر قزم بالموقف الرجعي لبعض فلاسفة التنوير أمثال «كوندورسيه» «Condorcet» و«مونتسكيو» «Montesquieu» المناهض لمسألة إلغاء الرق بالمستعمرات الفرنسية بجزر «الأنثيل» «Antilles»².

كما أشار قزم إلى الدور البارز الذي لعبه «هيجل» «Hegel» «وفير» «Weber» في ربط الوعي الغربي بالجذور اليومسيحية. فهيجل في «فلسفة التاريخ» اعتبر تاريخ أوروبا «ارتقاء لنفحة العقل أي الروح في تاريخ البشرية»³. أما فير فقد أرجع العقلانية الغربية إلى خصوصية البروتستانتية التي شجعت على مراكمة الثروة المادية وتمييزها باعتبارها لا تتنافى مع الدين المسيحي بل على عكس ما كان سائداً في الأدبيات المسيحية خلال العصر الوسيط. وهو ما فتح آفاقاً أرحب للتطور الاقتصادي والفكري بأوروبا⁴. وقد تم ذلك الربط مع تغييب كامل لدور الأديان الأخرى لا سيما الإسلام. وهو ما يدل على أحادية النظرة وتحيّرها. وقد تدّعت تلك التصورات النمطية بالبحوث اللسانية والأنثروبولوجية التي فاضلت بين العرقين السامي والآري مثلما فعل «أرنست رينان» «Renan» على وجه الخصوص⁵. وبهذا المعنى فإن الأطروحات الغربية السائدة حالياً حول نهاية التاريخ مع «فوكوياما» «Fukuyama»⁶ وصادم الحضارات⁷ مع «هنتنغتون» «Huntington» تعدّ امتداداً لتلك التصورات التحيزية التي تعمل المركزية الغربية والإمبريالية في ضوئها لتأييد تبعية الأطراف وتنمية تخلفها. وهو ما هيأ أرضية للتطرف والإرهاب.

كما نجد في ذلك المضمار أيضاً بعض التصورات الحديثة القائمة على نقد الحداثة الغربية ومراجعتها. إذ رغم جدّيتها وعمقها المعرفي، إلا أنها اعتمدت نظرة تجزئية للقضايا مثل قضية العدالة الاجتماعية. فنبّه قزم إلى أنّه بدل التركيز على سبل مأسسة العدالة الاجتماعية والحدّ من كل أشكال التفاوت الطبقي تمّ تحويلها إلى قضية هوياتية. كذلك مسألة التعددية الثقافية، متّخذاً من موقف «تايلور» «Taylor»⁹ أنموذجاً. فقد نقد قزم تعمد تايلور الخلط بين مسائل اختلاف اللغة والدين والثقافة مع مسائل متصلة بالجنس والمثلية الجنسية والاعتراف باللواطيين¹⁰. يؤكّد قزم أنّه لا حلّ لقضية التطرف أو الإرهاب على المستوى الدولي إلاّ بتجاوز تلك الانحرافات

1 قزم، نحو مقارنة دنيوية...، ص 259.

2 م ن، ص 258.

3 انظر: هيجل (فريدريك)، العقل في التاريخ: في فلسفة التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، 2007.

4 م ن، ص ص 163-173.

5 م ن، ص ص 166-265.

6 انظر:

Fukuyama (Francis), La fin de l'histoire et le dernier homme, Flammarion, Paris, 1992.

7 انظر:

Huntington (Samuel H), Le Choc des civilisations, O. Jacob, Paris, 1997.

8 وهو ما أكدّه سمير أمين سابقاً في أطروحته الموسومة بـ التطور اللامتكاف دراسة في التشكيلات الاجتماعية الرأسمالية المحيطية، ترجمة برهان غليون، دار الطليعة، بيروت، 1985.

9 Taylor (Charles), Multiculturalisme, trad. de l'américain par Denis-Armand Canal, Aubier, Paris, 1994, P35.

10 قزم، نحو مقارنة دنيوية...، ص 228.

المذكورة في ما تقدّم من هذا العنصر وتصحيحها بشكل حاسم وجذري. وفي ما يخصّ العالم العربي والإسلامي، فإنّه مدعوّ في نظره إلى كسب ثلاثة تحديات لتحقيق ما سماه بـ«العلمانية المتعلمنة»¹ التي تراعي خصوصيات المجال التداولي العربي الإسلامي. يتمثل التحديّ الأول في ضرورة فتح باب الاجتهاد في تأويل النصوص الدينية، فدون حزية في التعامل مع النصوص الدينية لا يمكن تجديد الثقافة الإسلامية وفتح آفاق أرحب للحريات ومن ثمة تطوير البنى الثقافية والاجتماعية².

بينما يتّصل التحديّ الثاني بسبل تحقيق حزية مسؤولة توازن بين الحزية الفردية والتماسك الاجتماعي³ لكي لا تتحوّل الحزية إلى فوضى. لذا فلا مناص من ربط تلك الحزية بقيم المواطنة والديمقراطية التي يتساوى في ضوئها الجميع أمام القوانين. أمّا التحديّ الثالث وهو وثيق الصلة بالتحديين السابقين وامتداد لهما من حيث التأكيد على ضرورة وجود دولة القوانين والمؤسسات التي تصون حقوق جميع الأفراد على اختلاف هويّاتهم، وتستجيب لاحتياجاتهم الفردية والجماعية⁴. ويختتم قزم تصوّراته بالتنبيه إلى أنّ العلمانية والديمقراطية وجهان لعملة واحدة. لكن هذا لا يعني أنّ فشل التجارب الديمقراطية العربية يعود إلى تعارض الإسلام مع الديمقراطية مثلما هو شائع، وإنّما إلى الطريقة التبسيطية التي تمّت بها محاولات علمنة المجتمعات المسلمة حيث تمّت محاكاة المسارات الغربية في ما يخصّ علاقة الدين بالسياسة والحال أنّ هذا المسار لا صلة له بالعالم الإسلامي. وهو ما أفضى إلى نتائج عكسية وشروخات عميقة⁵.

3.2. المقاربة الفيلولوجية في مقاومة التطرّف والإرهاب في مشروع محمد شحرور

يقوم مشروع شحرور (2019) في مكافحة التطرّف والإرهاب على مقاربة فيلولوجية تستثمر ما خلصت إليه العلوم الإنسانية والدلالية في قراءة النصوص الدينية التأسيسية لا سيّما النصّ القرآني. إذ يعود إليه غالبا للحسم في دلالة بعض المفاهيم الدينية التي يشوبها تحريف في الاستخدامات الأيديولوجية للدين. يقول في هذا السياق: «مازلنا نهج في كلّ ما نكتب ذلك المنهج الذي أرسيناه في كتابنا الأوّل الموسوم بـ«الكتاب والقرآن قراءة معاصرة». نعرض التراث أحاديثا وأخبارا وقصصا على التزييل الحكيم فما توافق فيه معه أخذنا به، وما لم يتوافق تركناه ونحننا بتركه سواء أوضنا وجه التعارض أو لم نوضّح»⁶. وبقدر ما في هذا الإقرار من وضوح منهجي، فإنّ المتأمل في النتائج النهائية لمشروع شحرور لا يظفر بنتائج دقيقة بحكم أنّه لم يراع الجانب التداولي لتلك المفاهيم في سياقاتها اللاحقة، معتقدا أنّ العودة إلى النصّ القرآني لوحده كفيلة بحسم الأمر والوصول إلى نتائج دقيقة، والحال أنّ المفاهيم متغيّرة وتخضع لقانون الصيرورة والتطوّر مثلما أثبتته أصحاب المنهج التداولي.

يرى شحرور أنّ انتشار التطرّف أو الإرهاب وتمدّده بالعالم الإسلامي نتيجة لما سماه بـ«ثقافة القطيع والدونية»⁷. ويعني بذلك أنّ نسقا ثقافيا كاملا تمّ تشكيله لخدمة الاستبداد. وهو لئن أشار صراحة إلى دور الفقهاء والمفسّرين، فإنّه نبّه كذلك إلى الدور الخطير الذي قامت به مدوّنة

1 م ن، ص 329.

2 م ن، ص 336.

3 م ن، ص 337.

4 م ن، ص 339.

5 م ن، ص 344.

6 شحرور (محمد)، تحجيف منابع الإرهاب، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، ط 1، 2008، ص 155 هامش رقم 1.

7 م ن، ص 123.

الأحكام السلطانية أو ما يعرف بمرايا الملوك حيث رسّخت مفهوم الطاعة ورغزت على واجبات الإنسان المكلف مع تقافل تام بخصوص الإنسان الحقاني لا سيما أنّه حُظي بتكريم إلهي جعله محور الكون. بيد أنّ شحور في رصده لمسارات تغلغل الإرهاب يشير إلى دور «الفكر الاستثنائي»¹ في ما آلت إليه أوضاع المسلمين. ويحدّد بداية ذلك الفكر الاستثنائي بما وقع في سقيفة بني ساعدة غداة مبايعة أبي بكر الصديق خليفة لرسول الله بعد وفاته حيث تمّ فرض النسب القرشي معياراً رجح كفة أبي بكر على مرشّح الأنصار سعد بن عباد².

ولئن دغم شحور موقفه بالإحالة على معركة الجمل وما انجرّ عنها من انقسام المسلمين، فإنّ موقفه لا يصمد كثيراً أمام القراءات العميقة لحادثة السقيفة. إذ يكشف تحليل خطبة بيعة أبي بكر، فضلاً عن مختلف الحثيات الموثقة في كتب السيرة أنّ بيعة أبي بكر تمّت في ظلّ توازنات واقع دولة المدينة الفتية، ولما توفّر لأبي بكر من مواصفات استثنائية مثل السابقة في الإسلام ومكانته الاجتماعية وأخلاقه القائمة على التعفّف والزهد والإيثار. وهو ما يفسّر دعوته للناس إلى تقويمه في صورة انزياح سياسته عن سياسة رسول الله.

يوجّه شحور نقداً لادّعاء للتصوّرات السلفية دون استثناء. إذ يشير إلى أنّ الاختلاف بينها ليس نوعياً، وإنّما في الدرجة. إذ تشترك السلفية في اعتماد «مدلولات وهمية أو قسرية» تستمدّها من مصادر تراثية وفقهية خصوصاً. لذا فإنّ تصوّراتها السياسية لا تتجاوز دائرة الوهم أو الذاكرة التاريخية ومنفصلة تماماً عن الواقع. وهو ما يمهد لعملية «غسل دماغ الشباب لإرسالهم إلى حتفهم لقتل أنفسهم والآخرين دون تمييز»³. ويخلص شحور إلى أنّه في ضوء هذه المعطيات لا يمكن أن تكون المعالجة جذرية لقضية الإرهاب أو التطرّف إلّا بإجّاز إصلاح ثقافي شامل⁴ يستهدف ما لا يقلّ عن مستويين: مستوى إعادة النظر في المسلّمات، ومستوى إعادة تأصيل الأصول.

يهمّ المستوى الأول سلسلة من المفاهيم المغلوطة التي جعلها الاعتقاد السائد حقائق ومسلّمات يقينية غير قابلة للطعن. ويمكن أن نذكر منها المماثلة بين أركان الإسلام وأركان الإيمان، والخلط بين السّنة النبوية والسّنة الرّسولية، والجمع بين الجهاد والقتال، والالتباس الحاصل في مفهوم الشهيد. ففي ما يخض أركان الإسلام يحصرها شحور في شهادة «أنّ لا إله إلّا الله». بينما تهّم أكان الإيمان شهادة «محمد رسول الله» والعبادات المفروضة على المسلمين من صلاة وحجّ وصوم⁵. أمّا التفريق بين السّنة النبوية والسّنة الرّسولية فيتحدّد في أنّ السّنة الأولى تشمل أقوال النّبي الكريم حول الحكم والسياسة لذا فهي ظرفية وغير ملزمة، في حين تهّم السّنة الرّسولية الشّعائر الثابتة التي وصلت بفعل التواتر الفعلي. وهو ما يوجب أتباعها بحكم أنّها ليست مجرّد أحاديث قد تكون خضعت للمحو والإبدال⁶...

يؤكّد شحور في هذا المستوى أنّ أخطر عملية تلاعب حدثت مع مفهوم الجهاد حيث جعلته الأيديولوجيا المهيمنة منذ مقتل عثمان بن عفان مرادفاً للقتال، والحال أنّ الجهاد مشتقّ من

1 م. ن، ص 160.

2 ابن هشام، (عبد الملك بن هشام بن أيّوب الحميري المعافري) (ت213هـ)، السيرة النبوية، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، لبنان، (د-ت)، 280-275/2.

3 م. ن، ص 250.

4 م. ن، ص 29.

5 م. ن، ص ن.

6 م. ن، ص 42.

فعل «جاهد» وليس من «الجهد»¹. وقد عاد شحور إلى بعض الآيات القرآنية² للدلالة على استحالة أن يعني الجهاد القتال بالمعنى الفقهي السائد الذي يربطه بالشهادة والدخول إلى الجنة، وتخيير الكفار بعد غزوهم بين إعلان إسلامهم أو دفع الجزية، مقابل طمس تقسيم الرسول للجهاد إلى جهاد أكبر يعني جهاد النفس وجهاد أصغر يتصل بالقتال³. كما يؤكّد شحور في هذا الصدد أنّ الشهيد «لا يمكن أن يكون شهيدا إلاّ وهو على قيد الحياة». لذا لا علاقة للشهادة والشهيد بالقتل والقتال⁴ على حدّ تعبيره.

أما المستوى الثاني فيتّصل بإعادة «تأصيل الأصول». والمقصود بذلك التوجّه بعد إنجاز نقد عميق إلى التأصيل الفقهي الذي تمّ خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة، فترسخ نسقا ثقافيا كاملا بمثابة ثوابت لا يمكن مراجعتها. فيقن شحور راسخ في أنّ تحرير العقل الإسلامي يقتضي تلك المراجعة العميقة. وهو ما سينعكس على مختلف المجالات لا سيّما المجال السياسي حيث يصبح العمل على العقلنة السياسية ضمن فلسفة سياسية إسلامية للحكم والشرعية السياسية أمرا ممكنا بل ضروريا⁵.

4.2. التعددية مدخلا لتجاوز التطرّف وأنسنة الدين في مشروع سروش

بعد المشروع الذي صاغه المفكر الإيراني سروش من أكثر المشاريع عمقا في معالجة قضايا التطرّف والإرهاب والحداثة عموما بالعالم الإسلامي رغم أنّه لم يتطرّق بصورة مباشرة إلى مسألة العنف والتطرّف. وذلك لا يعود إلى هامشيتها بالنسبة إليه، وإنّما إلى أنّ طريقة طرحه لها اندرجت ضمن قضية أشمل متصلة بسبل تحديث العالم الإسلامي تحديثا نوعيا لا يجعله نسخة مشوّهة من تطبيقات الحداثة الغربية.

يستعيد سروش الشعار الذي رفعه القديس أوغسطين الذي نصّه «أنا أؤمن لكي أفهم»⁶ للتأكيد على أهمية نبذ التعصب والغلو والشطط والعنف في الموقف من الدين والتعامل معه سواء بالنسبة إلى المتدينين أو الدارسين. إذ التواضع وعدم التمسك بالأحكام المعيارية يقودان الإنسان إلى اكتشاف حقائق جديدة، بل مباشرة مراجعات جذرية لما يعتقد أنّه من المسلّمات التي لا يمكن الطعن فيها. وقد بادر سروش في هذا الصدد إلى محاولة تحديد ماهية الدين، فخلص إلى تحديده تحديدا جديدا يشي بعمق مقارنته للمسألة الدينية. إذ يقول في ذلك: «إنّ ماهية الدين ليست ماهية أرسطية، بل إنّ الشارع يتحرّك نحو مقاصد معيّنة. وهذه المقاصد تشمل ذات الدين. ومن أجل إظهار هذه المقاصد وتوضيحها إلى الناس، وتجسيمها على أرض الواقع الاجتماعي، فإنّ الشارع يستخدم لغة خاصّة ومفاهيم خاصّة وأساليب ومناهج خاصّة»⁷. وبحكم أنّ هذه العناصر مرتبطة بواقع تاريخي معيّن وبفاعلين اجتماعيين محدّدين، فإنّ المعطيات المقدّمة في ذلك الخطاب الديني أو المعرفة الدينية تخضع لتأثيرات ذلك الواقع التاريخي. ومن هنا يميّز سروش بين ذاتيات الدين وعرضياته لأجل إزالة الشعور بالتوتر والتأزم الذي يسم علاقة المسلمين بالحداثة والتحديث.

1 م ن، ص 56.

2 مثل الآية الثامنة من سورة العنكبوت والآية 15 من سورة لقمان.

3 ذكر بمواقف سابقة لابن كثير والشوكاني فيما يخص معنى الجهاد الفقهي، م ن، ص 58-83.

4 م ن، ص 83.

5 م ن، ص 304.

6 سروش (عبد الكريم)، العقل والجزية، تعريب أحمد القبايجي، منشورات دار الجمل، ط 2، 2009، ص 118.

7 سروش (عبد الكريم)، بسط التجربة النبوية، دار الفكر الجديد، العراق، 2006، ص 84.

يقصد سروش بالعرضيات الجانب الصوري أو الشكلي من الدين. بينما يعني بالذاتيات الجانب المضموني أو الجوهرية أي اللب في الدين. ويحدّد عناصر الجانب العرضي في اللغة التي نزل بها القرآن الكريم. إذ هي لغة قابلة للترجمة بلغات أخرى، ثم ثقافة العرب، ثم التصوّرات والمفاهيم التي اعتمدها الشارع في بيان تعاليمه وأحكامه، ثم مختلف الجوانب التاريخية المذكورة في النصوص التأسيسية، ثم في أسئلة المعاصرين وأجوبتها الواردة في الكتاب والسنة، ثم الموضوعات التي أثارها المخالفون من أجل تحريف الدين، فقدرة المخاطبين ومدى إدراكهم لمفاهيم الدين¹. أمّا ذاتيات الإسلام فيحدّدنها في ثلاثة عناصر فقط متمثلة في وحدانية الله. فالإنسان يظلّ عبدا وليس إلها مثلما تروّجه بعض الفلسفات العدمية، ثم أهمية السعادة الآخروية باعتبارها أسمى الغايات الأخلاقية، فمقاصد الشرع الكبرى المتمثلة بحفظ الدين والعقل والعرض والمال والنسل الذي ينبغي التقيّد بها واحترامها². وعلى أساس ذلك التمييز دعا سروش إلى عدم تكليل العقل الإسلامي بالمحرّمات والموانع. إذ مجال البحث والتفكير في العرضيات كبير ويشمل مختلف المجالات بما يساعد على تهئية مناخ من الحزبية والإبداع.

ينتقد سروش المؤسسة الدينية والمذهبية في الإسلام لا سيّما الوهابية في تقديم صورة مخطّطة للمعرفة الدينية ولتجربة الرسول الكريم. وهو ما أفضى إلى ركود الفكر الإسلامي وجموده وتكلّس الثقافة الإسلامية بدل العمل على تطويرها وتجديدها. ويصوغ سروش موقفه في صياغة دقيقة حيث يرى أنّ الرسول الكريم وفق الأيديولوجيا الوهابية في موقفها من الوحي «ليس أكثر من موظّف ومأمور لإبلاغ رسالة السماء وذهب. والآن يعيش الناس مع تلك الرسالة فقط. وهذا كلام حقّ يراد به باطل. فصحيح أنّ شخص النبي التاريخي لا ينبغي أن يوضع في محلّ من القداسة بحيث يغطي على تعاليمه، بل ينبغي العمل على فهم تعاليمه والعمل على تجسيدها في أرض الواقع العملي وفي حركة الحياة كما يقول القرآن»³.

يقدم سروش مقابل ذلك وجهة نظره فيرى أنّ الوحي تجربة غيبية عميقة خاضها الرسول الكريم بحكم توقّر مواصفات محدّدة فيه أهله لاستحقاق الاصطفاء الإلهي. لذا فهو أسمى من أن يكون عبارة عن «آلة تسجيل» يعيد على الناس ما سمعه من الوحي. وبهذا المعنى فالتجربة النبوية ككلّ التجارب الإنسانية سواء في الشعر أو الفن تطوّرت تدريجيا. وهو ما يفسّر نزول الوحي منجّما على الرسول ودعوة الله له بأن يزدّه علما «وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (طه/114). وانطلاقا من ذلك يمكن تفهّم التقاء الجانبين الذاتي والموضوعي المذكورين في ما تقدّم ذكره آنفا. إذ لم يكن بمقدور معاصري الرسول الكريم استيعاب مضامين رسالته لو نزلت بلغة أخرى وتضمّنت أعرافا غير مألوفة في بيئتهم وثقافتهم مثلا. وتكمن إضافة الرسول أساسا في شحن المفاهيم السائدة بدلالات جديدة تتوافق مع الرؤية القرآنية للعالم والنظام الجديد الذي يزمع ترسيخه وتشبيده⁴.

تساعد تلك المقاربة الموسّعة للدين لجانبه البشري والإنساني في تجاوز التصوّرات التامة والتحديدات القصوى للإسلام التي غالبا ما يتمّ حشو أدمغة المتطرّفين دينيا بها وتوجيههم

1 م ن، ص 39.

2 م ن، ص 84 الهامش 64.

3 سروش، العل والحزبية، م س، ص 101-102.

4 تشويهيكو (ايزوتسو)، الله والإنسان في القرآن، ترجمة هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، ص 720.

والتحكّم فيهم بمقتضاها. فالإسلام بهذا المعنى «حركة تاريخية»¹ تمّت بفضل تجربة الرسول وفق حيثيات ومراحل متعدّدة أفرزت رسالة سماوية وتاريخاً لا يمكن دونه فهم مضامين تلك الرسالة. وبمقتضى ذلك يمكن التمييز بين «إسلام تاريخي» و«إسلام عقائدي» على حدّ تعبير سروش.

يتّصل الإسلام التاريخي بأحداث وشخصيات تاريخية ينبغي إزالة الطابع التقديسي والأسطوري عنها²، فضلاً عن وقائع حدثت تهمّ في معظمها الفترة النبوية. لذلك فهي بمثابة «البدن لروح الإسلام، أو بمثابة بسط وامتداد حقيقي لمقاصد الشرع الذي يحتوي في مكوناته الداخلية على عناصر متنوّعة من الأحكام»³. واستناداً إلى كلّ ذلك يخلص سروش إلى ضرورة تخليص مفهوم الإيمان من مختلف التحيزات المذهبية والأيدولوجية وتحريره نهائياً من تلك الاعتقادات الدغمائية. إذ يتعلّق الإيمان بالإسلام العقائدي لا بالإسلام التاريخي⁴.

يساعد تحديد علاقة الإيمان بالإسلام في التخلّص من ادّعاءات امتلاك الحقيقة ومحاولات فرضها بالإكراه والعنف أحياناً سواء أكان عنفاً مادياً أم عنفاً رمزياً⁵. وهو ما يهيء مناخ حرية الفكر والاعتقاد والتسامح. وقد سعى سروش في هذا السياق إلى توسيع دائرة الإيمان بأنّ فرّج مستوياته وأنواعه المتعدّدة. فميّز بين إيمان مصلحي تقليدي أساسه تدنّين مصلحي مرتبط بحرص جمهور المتدينين الواسع على تحقيق طلباتهم وأمانهم ودعواتهم بالتدّين والتعبّد، ثم تدنّين معرفي أساسه تدنّين قائم على المعرفة والاستدلال. وهو إيمان العلماء والحكماء الذين يعتمدون الحجة والبرهان والاستدلال في فهمهم للدين وأنماط التدنّين⁶. والإيمان التجريبي القائم على تدنّين تجريبي موغل في عالم المعنى والروح. إذ يقتدي بتجربة الرسول الكريم. وهو منهج العرفاء⁷. ويدعو سروش إلى الإقبال على هذا النوع الأخير نهجاً وراء تجربة الرسول ولتخليص الإسلام من سدة احتكار الحقيقة وتأويل النصوص وإنتاج المعنى.

يمكن اختزال موقف سروش من المسألة الدينية في علاقتها بالحضارة المعاصرة في مفهوم «الدين العلماني». فمختلف تصوّراته تصبّ في اتجاه علمنة الدين الإسلامي. والمقصود بذلك أن يكون الدين في خدمة المجتمع وقضاياها وتطوّره ونمائه بدل أن يفرق في مسائل هوياتية أو غيبية تجعله من أدوات التلمية والسيطرة على المجتمعات وتفكيكها من الداخل ضمن ما يعرف بالتدمير الذاتي. ف«الغاية من الدين هي تعليم الناس النظافة والالتزام بالقيم الأخلاقية والتحرّك في خطّ العدل وأمثال ذلك. وبذلك تكون الحياة الدنيا عابرة وسعيدة، أي يكون الدين خادماً في الحياة الدنيا. وهذا هو معنى الدين العلماني»⁸.

يحذّر سروش من مخاطر التضييق على الناس باسم الدين. فذلك لا يفضي فقط إلى انتشار التعصّب والعنف والتطرّف والاستغلال، وإنّما يسهم كذلك في تكبيل العقل وإهدار طاقات

1 سروش، بسط التجربة النبوية، م س، ص 24.

2 م ن، ص 33.

3 م ن، ص 84.

4 م ن، ص ن.

5 انظر:

بورديو (بيير)، العنف الرمزي بحث في أصول علم الاجتماع التربوي، ترجمة نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 1994.

6 سروش، العقل والحربة، م س، ص ص 106-107.

7 م ن، ص 210.

8 سروش (عبد الكريم)، الدين العلماني، ترجمة أحمد القبانجي، دار الانتشار العربي، بيروت، 2011، ص 11 (بالتصرّف).

الإنسان ويبددها. وهو يلمح في هذا الصدد إلى التلاعبات الأيديولوجية والسياسية بالدين التي تتمّ بالعالم الإسلامي ضمن حوزات دينية ومؤسسات مذهبية. ويخلص سروش إلى أنّه بقدر ما لا يستسيغ فكرة الحديث عن فصل بين الدين والسياسة على الطريقة الراجحة في الأدبيات والمشاريع المفتونة بالتحديث الغربي، فإنّه مع الدعوة إلى التمييز بين الدين والسياسة تميزا ينظم المجال بينهما. وهو ما يحدّ من استخدام رجال السياسة للدين في مناوراتهم السياسية ومكائدها. وهو ما يحفظ للدين قداسته وأدواره في خدمة المجتمع وتنميته¹.

لئن تبدو مختلف المشاريع المتصلة بأعمال جورج قمر ومحمد شحرور وعبد الكريم سروش التي تعرّضنا إليها في هذه الورقة البحثية تركيزا يكاد كلياً على المسألة الدينية نصوصا وتاريخا ومستقبلا، فإنّ ذلك لا يلغي صلتها بقضية التطرّف موضوع هذا الملتقى بحكم أهمية الدين في المجتمعات العربية والمسلمة، وما أثبتته المستجّدات المتسارعة منذ أحداث ما يعرف بالربيع العربي سنة 2011. إذ كثيرا ما تزامنت العمليات الإرهابية التي تشنّها فصائل تتخذ من الدين أيديولوجيا لها مع انتكاسة في تجارب الانتقال الديمقراطي² بتونس ومصر بصورة خاصة. لذا فإنّ قيمة المشاريع الفكرية المذكورة آنفا تكمن في تقديمها لمعالجات معمّقة وجذرية لمسألة التطرّف الديني رغم ما شابها من هتات ونقائص بحكم أنّها كلّها استبعت المؤثّرات الخارجية المتصلة باستثمار دوائر صنع القرار الدولي للظاهرة الدينية الإسلامية في إعاقة تطوّر الدول المسلمة وتكبلها بالتزامات وتعهّدات كثيرة. ومن هذا المنطلق من الممكن الاستئناس بتلك المشاريع في رسم السياسات العامة على النحو الآتي ذكره:

- السياسات التربوية والتعليمية: وذلك بتدريس هذه المشاريع وغيرها ضمن البرامج التعليمية بالتعليم الثانوي والعالي. كما ينبغي تشجيع طلبة الدراسات العليا على الاشتغال عليها ضمن شهادات الماجستير والدكتورا. وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى وجود خلل واضح -في تدريس البرامج التعليمية الدينية في مختلف أصناف التعليم الديني التونسي- متّصل بضعف تدريس تخصصات اللسانيات والدلالة والمعجمية. وهو ما يجعل معرفتهم بتقنيات دراسة النصوص والخطاب الديني بحاجة إلى تدارك ذلك الخلل.

- السياسات الثقافية: بأن يتمّ توجيه السياسة الثقافية والأعمال الإبداعية إلى خدمة الإنسان بعيدا عن الدعاية والمناسباتية. ويمكن استلهام عديد السيناريوهات والملاحم من تلك المشاريع الفكرية بدل اجترار أعمال تنظر للتاريخ الإسلامي وتقّدمه بصورة تبسيطية.

- السياسات الخارجية: يجب بذل جهد كبير للدخول في حوار معمّق مع الغرب على أساس المصالح المتبادلة بدل الانسياق وراء ترضيات شكلية. ويبدو في هذا الصدد العمل على إزالة الالتباس بين مفهومي الإرهاب والمقاومة أملا ضروريا. وهذا لا يمكن أن يتمّ دون بروز نخبة حقيقية قادرة على التنظير والتأثير، فضلا عن ضرورة إقناع الغرب بمسؤوليته التاريخية والحضارية في ما آلت إليه الأوضاع العالمية من تدهور مستمرّ للأمن والسلام بالعالم لاعتبارات تاريخية وسياسية وأستراتيجية.

1 سروش، العقل والحزبية، م س، ص 229-228.

2 انظر: الحناشي (عبد اللطيف)، تونس من الثورة الناجية إلى الانتقال الديمقراطي العسير، دار سوتيميديا للنشر، تونس، 2019.

الخاتمة

لَمَّا كان التطرّف أو الإرهاب قضيّة مرّجبة تتداخل فيها عوامل بنيوية متعدّدة، فإنّه لا مناص من اعتماد مقاربات معرفية متعدّدة التخصصات في تدبّرها ومعالجتها إذا كانت هناك مساع حقيقية في تجاوزها. وتعدّ في هذا الصدد المشاريع الفكرية من العناصر المهمّة لصياغة سياسات ناجعة في التصدي لظاهرة التطرّف أو الإرهاب. وقد كشف لنا تدبّر مشاريع جورج قرم ومحمد شحرور وعبد الكريم سروش عن آفاق أرحب في معالجة تلك الظاهرة الاجتماعية والحضارية. إذ دعا قرم إلى تجاوز سياسات التلاعب بالذاكرة والهويّة التي ينتهجها الغرب، بينما تفضّل شحرور إلى أهمية تخلص التراث من شوائبه وعوائنه للشروع في إصلاح ثقافي شامل، في حين حرص سروش على إبراز أهمية التعددية الدينية في تحرير العقل الإسلامي من جموده وركوده. وبقدر ما يمكن أن تسهم مختلف هذه المشاريع في صياغة سياسات وأستراتيجيات في معالجة مسألة التطرّف، فإنّ السؤال المطروح يتّصل بمدى توفّر آليات تطبيق تلك السياسات وتنفيذها في دول وكيانات مازالت خاضعة في إدارة شؤونها للماخين وصنّاع القرار الدولي؟

AL-QANTARA

القنطرة

book Series

- L'extrémisme à travers les âges. Des divergences des concepts à la diversité des contextes et des expériences

Ce volume est le résultat d'une collaboration scientifique entre le Laboratoire des Élités, des Savoirs et des Institutions Culturelles en Méditerranée (LR 11 ES 28) de l'Université de la Manouba (Tunisie), le Centre de Recherche Interuniversitaire FIDR et l'Université de Padoue. Il examine le phénomène de l'extrémisme, qui a été expérimenté par la plupart des peuples et des civilisations humaines sous ses différentes formes, contenus et dimensions: Historique, religieux, politique et social. D'après l'expérience historique, l'extrémisme ne s'est pas seulement fondé sur des idées religieuses (comme c'est le cas à notre époque), mais aussi sur des idées laïques dans le passé (le phénomène colonial depuis le XIXe siècle) et le présent (l'extrême droite en Europe et en Amérique). Depuis les années 1970, le phénomène a connu une nouvelle phase dans l'utilisation de la violence organisée pour des raisons géopolitiques et stratégiques, des mouvements gauchistes aux mouvements nationalistes en passant par les courants du « djihad global » (Al-Qaïda et ses dérivés). Au cours de la deuxième décennie de ce siècle, ce phénomène s'est étendu géographiquement et est devenu plus complexe avec l'émergence de l'État islamique d'Irak et du Levant (ISIS) (Afrique et Europe). Dans ce contexte, les recherches menées dans cet ouvrage tentent de cerner ce phénomène à travers les âges et d'en analyser les dimensions et les origines sur la base d'une méthodologie comparative.

Abdellatif HANNACHI, titulaire d'un doctorat et d'un diplôme universitaire et spécialisé en histoire politique Contemporaine Immédiate, est professeur de l'enseignement supérieur à la Faculté des Lettres, Arts et Humanités de l'Université de la Manouba - Tunisie. Fondateur et président du Laboratoire « Élités, savoirs et institutions culturelles en Méditerranée » de la même université, il est écrivain et analyste politique pour plusieurs chaînes satellitaires et centres de recherche arabes et étrangers.

Mohammed Khalid BRANDALISE RHAZZALI (PhD en sociologie Univ. Padoue-EHESS Paris), Directeur Adjoint du Centre de Recherche Interuniversitaire FIDR, est professeur en Sociologie des Processus Culturels à l'Université de Padoue. Coordinateur scientifique du Réseau Interuniversitaire PriMEDNetwork, il est Directeur exécutif de l'« International Master in Religion, Politics and Global Society » et coordonne depuis 15 ans différents projets de recherche dans des programmes nationaux et internationaux.