ميكام
مركز ميريان
للدراسات المتقدمة
في المنطقة المغاربية
MECAM
Merian Centre
For Advanced Studies
In The Maghreb
MECAM Papers

سفيان جاب الله

الحرّيةُ والخضوع في الإسلام مِن منظور السّلفيّة في تونس

MECAM Papers | Number 16 | April 23, 2025 | https://dx.doi.org/10.25673/118811 | ISSN: 2751-6490

تتناول هذه الورقة مفهوم الحرّية في الإسْلام مع التّركيز على العقيدة الإسلاميّة للسّلفيّة الانعزاليّة في تونس بشكل خاص. تُفهم الحرّية في الإسلام السّلفيّ على أنها التزام صارم بالنّقاء الدّيني تفان في العبادة. و على عكس التّصوّرات الغربيّة الكونيّة للحرّية، يرى هذا التّيار الدّيني أنّ الحُرّية والخضوع ليسا متناقضين، بل هما حالتان متداخلتان.

- لا تفهم الحرّية في الإسلام بشكل عامّ كحقّ فرديّ بل كواجب إلهيّ ومسؤوليّة أخلاقيّة ترفع شأن الإنسان من خلال الخضوعِ لله. هذا المبدأ الأساسيّ يحدّد الحرّية على أنّها تحرّر من القيود الزّمنيّة الفانية والمادّية، ممّا يجعل إرادة الإنسان متوافقة مع الغاية الإلهيّة.

- بالنّسبة للسّلفيين الدّعويين، يرتبط مفهوم الحرّية ارتباطا وثيقا بالخضوعِ لله وقبول السّلطة القائمة، إذ ينظر إليهما على أنّهما تجسيد للإرادة الإلهيّة. وتعتبر طاعة السّلطة عنصرا أساسيّا في تصوّرهم للحرّية.

- يتبنّى السّلفيّون الدّعويّون موقفا غير سياسيّ، ذلك أنّهُمْ يفضّلون التّقوى الذّاتيّة الخاصّة على أيّ شكل من أشكال المشاركة السّياسيّة أو الاجتماعيّة. وعلى النّقيض من ذلك، تسعى السّلفيّة الجهاديّة إلى إقامة دولة تكون الشريعة مصدرا للحكم فيها.

- لا يكتفي السّلفيّون الانعزاليّون بالامتناعِ عن المعارضة السّياسيّة أو الإجتماعيّة، بل يرفضون أيضا الدّعوة إلى الإسلام، و يؤمنون بالانسحاب الكامل. إذ يرون أنّ هذا الانسحاب والخضوع هو وسيلة للحفاظ على النّزاهة الدّينيّة وتجنّب الفتنة، التّي قد تهدّد وحدة الأُمَّة الإسلاميّة و سلامتها.

الإطار

يتيح تناول مفهوم الحرّية في الإسلام, من منظور السّلفيّة الدّعويّة والانعزاليّة، رؤية تتّسم بالنّسبيّة الثّقافيّة. ويمكن لهذا النّهجِ أن يثري النّقاشات حول تنوّعِ التّجارب الإنسانيّة، كما يمكن أن يسهم في صياغة سياسات حوكمة شاملة فيما يتعلّق بالمجال الدّينيّ في الشّمال والجنوب، والشّرق والغرب، ممّا يعزّز التّفاهم والاحترام المتبادلين للاختلافات الثّقافيّة والدّينيّة.

الحرّيةُ: خضوع إسلاميّ

ما معنى الحرّيّة في الإسلام؟ وفقا لعالم الأنثروبولوجيا وعالم الاجتماعِ والسّياسيّ الفرنسيّ برونو إتيان، فإنّ

> تطوّر فكرة ,الحرّية' ومفهومها اتّبع تسلسلا زمنيا مختلفا في العالم الإسلاميّ، مقارنة بالغرب الذّي انتقل من المسيحيّة إلى العلمنة (Etienne 2006: 72).

ومع ذلك، فقد تأثّرت النّقاشاتُ الفلسفيّة والدّينيّة، حول الحرّية، بالفكر اليونانيّ في كلا السّياقين، حيث أجرى علماء الدّين والفلاسفة مثل الأرسطيين والمعتزلة[1] نقاشات متشابهة حولها وكانت المعتزلة تيّارا عقلانيّا في الإسلام يؤكّد أنّ الإنسان حرّ ومسؤول عن أفعاله لأنّه يتميّز بالعقل وهو تفسير رفضه التّيّار السنّي السّائد (Amir-Moezzi and Schmidtke 2009).

كما يشير „إتيان" (Etienne 2006) إلى أنّ مفهوم الحرّية معقّد للغاية ومتعدّد الأبعاد، ممّا يجعل الوصول إلى توافق عالميّ حول معناه المعاصر أمرا صعبا. ويؤكّد على ضرورة استكشاف ما إذا كان ينبغي فهم الحرّية كمبدأ داخليّ مُتجذّر في العقل البشريّ يشمل الاستقلاليّة وتحديد المصير والوكالة الأخلاقيّة أو أنّه مجرّد غياب القيود الخارجيّة مثل الاضطهاد أو القسر من قبل القوى الاجتماعيّة أو السّياسيّة.

الحرّيّةُ في الإسلام، أم حرّيّةُ الإسلام؟

لا يظهر مفهوم الحرّية بمعناه الحديث بشكل صريحٍ في القرآن بل يفهم في سياق الواجبات والمسؤوليّات (Nawaat 2005). وتصف المصطلحات اللّغويّة المشتقّة لكلمة „حرّية" مثل تحرير أيّ حرّ ومحرّر، أفعال التّحرّر أو التّفاني، وليس الحقّ المتأصّل. لذلك تعتبر الحرّية في السّياق الإسلاميّ مسؤوليّة أساسيّة تهدف إلى رفعِ شأن الإنسان من خلال التّوافق مع الإرادة والغاية الإلهيّة بدلا من كونها حقًّا فرديّا قائما على الاستقلاليّة الذّاتيّة كما هو الحال في التّصوّر السّائد لدى الغرب.

يتجلّى هذا المفهوم أيضا في التّمييز بين الحرّ والعبد في الفقه الإسلاميّ. إذ يحمل مصطلح الحرّ دلالات قانونيّة واجتماعيّة، كما أنّه يحمل أيضا معان روحيّة عميقة، حيث يشير إلى التّحرّر ليس فقط من هيمنة البشر، بل أيضا من التّعلّق بالماديّات. في السّياق التّاريخيّ للإسلام المبكّر، كان تحرير العبيد عملا مستحبّا ومستحسنا، باعتباره وسيلة للانتقال من الخضوعِ للبشرِ إلى الخضوعِ الكامل لله. في هذا الإطار، تعني الحرّية تحوّلا جوهريّا في حالة الإنسان من الخضوعِ للقوى المؤقتّة والماديّة الزّائلة إلى العبودِيّة لله الّذي يعتبر المحرّر الأسمى.

إنّ فكرة الحرّية كانعتاق من المجال البشريّ الزّمنيّ من أجل بلوغِ الحرّية من خلال الخضوعِ لله تعكس علاقة خاصّة بالعالم؛ إنّها تجاوُبٌ و تماوٍ مع الإلهيّ (Rosa 2019). وهي علاقة ليست قائمة بين الإنسان وبني جنسه (لتحقيق إنسانيّته كاملة) بل لا تتحقّق

---

1 المعتزلةُ: كانت المعتزلةُ مدرسةً دينيةً بارزةً في الإسلامِ، تأثّرت بالفلسفةِ الاغريقيّةِ وتمحورت حولَ خمسةِ مبادِئ أساسيّةٍ هي: التّوحيدُ وهو التّأكيدُ على وحدانيّةِ الله وتنزيهه عن الصّفاتِ البشريّةِ. العدلُ وهو الإيمانُ بأنّ اللهَ عادلٌ وأنّ أفعالَهُ تتوافقُ مع الحكمةِ الإلهيّةِ. المسؤوليّةُ البشريّةُ وهي الإقرارُ بأنّ الإنسانَ مسؤولٌ عن أفعالِهِ، وهو ما يُعزّزُ فكرةَ الحُرّيةِ والإرادةِ الحُرّةِ. المنزلةُ بين المنزلتينِ وهي الاعتقادُ بأنّ مرتكِبَ الكبائرِ ليس مؤمنًا ولا كافرًا، بل في حالةٍ وُسطى. الأمرُ بالمعروفِ والنّهيُ عن المنكرِ وهو الالتزامُ الأخلاقيُّ بضرورةِ الدّعوةِ إلى الخيرِ ومُحاربَةِ الشّرِّ. اختلفت هذه المدرسةُ عن العقيدةِ السنية السّائدة بطرحها أنّ القُرآنَ مخلوقٌ وليس أزليًّا، وهي فكرةٌ اعتُبرت تحدّيًا للّطبيعة الإلهيّة للنّصّ الإسلاميّ. وقد تبنّى الشّيعةُ الاثنا عشريّةُ بعضَ المبادِئ الجَوهريّة للمعتزلةِ مؤكّدين على أنّ العقلَ عُنصرٌ أساسيٌّ في الإيمانِ، وأنّ الحُرّيةَ الإنسانيّةَ تقفُ في مواجهةِ مبدأِ الجبرِ أو القضاءِ والقدرِ.

إلاّ من خلال الخضوعِ للسّلطة الإلهيّة. في الأقسامِ التّالية، سنستعرض كيف يجد هذا التّصوّر البديل „للعلاقة مع العالم“ والمختلف عن التّصوّر الغربيّ الحديث، صدى داخل العقيدة السّلفيّة التّقليديّة ولا سيّما في تيّاراتها المُدارية والإنعزاليّة.

تحديد مفهوم الحرّية في الفكر السّلفيّ

السّلفيّة الدّعويّة هي حركة سُنّية عابرة للحدود، تتميّز بالتزام صارم بالنّقاء الدّينيّ والعبادة الشّعائريّة والتّقوى الفرديّةِ وترفض الأطُر السّياسيّة اللّيبراليّة والدّيمقراطيّة معتبرة إيّاها غير إسلاميّة ومتجذّرة في الأيديولوجيّات الغربيّة. تؤكّد السّلفيّة الدّعويّة على الطّاعة المُطلقة للسّلطات السّياسيّة القائمة ولوليّ الأمر حتّى وإن كانت أنظمة استبداديّة، باعتبارها وسيلة لتجنّب الفتنة وضمان استقرار المجتمعِ (Eyre 2023). ترتبط الحرّية بالنّسبة لهم ارتباطا وثيقا بالخضوعِ لله وقبول السّلطة القائمة، حيث تعتبر هذه السّلطة مشروعة طالما أنّها لا تتعارض مع التّعاليم الدّينيّة (Wiktorowicz 2006, Amghar 2007). وإلى جانب التّركيز على الطّاعة، تركّز السّلفيّة الدّعويّة على التّحول الشّخصيّ من خلال التّعليم الدّينيّ ودراسة العلوم الإسلاميّةِ واتّباع منهَج السَّلَف الصّالح (Abu Rumman 2014).

لعبت السّلفيّة الدّعويّة التقليديّة والمعروفة أيضا باسم السّلفيّة العلميّة دورا بارزا في تونس لا سيّما بعد ثورة 2011 وسقوط نظام زين العابدين بن عليّ وقد تجسّد هذا التيّار في شخصيّات مثلَ بشير بن حسن، الذّي برزَ في المشهدِ الدّينيّ بعد الثّورة ومع ذلك، فإنّ السّلفيّة الدّعويّة التّقليديّة فقدت الكثير من تأثيرها بعد ظُهور السّلفيّة الجهاديّة وتَصاعد الهجمات الإرهابيّة بين عامي 2012 و 2018، وهي الفترة التّي شنّت فيها الدّولة التّونسيّة حملَة قمعية ضدَّ الحركات السّلفيّة المرتبطة بالجهاديّين (Leaders 2012) وكان قد حكم على بشير بن حسن نفسه بالسّجن لمدّة ستّة أشهر عام 2018 بتهمة التّشهير والإساءة للآخرين عبر وسائل التّواصل الإجتماعيّ وهو ما ساهم في تراجع دوره العامّ (Kapitalis 2018).

برزت السّلفيّة الانعزالية كمفهوم جديد في الأدبيّات الاجتماعيّة بعد عام 2011 وتمّ تصنيفها سوسيولوجيّا كظاهرة مُتميّزة داخل المشهد السّلفيّ التّونسيّ (Jaballah 2025). وتختلف هذه السّلفيّة عن التّيّارات الدّعويّة التّقليديّة مثل السّلفيّة الإقصائيّة وغير الإقصائيّة (Amghar 2007)، أو السّلفيّة العلميّة المنظّمة في منهجها الدّعويّ (Wiktorowicz 2006).

يجسّد التّعريف الإجرائيّ للسّلفيّة في تونس والذّي أطلقت عليه مصطَلح „السّلفيّة الانعزالية“ انسحابا طوعيّا ليس فقط من السّياسة، ولكن أيضا من المجتمعِ والحياة العامّة. يختلف هذا التّيّار النّاشئ عن السّلفيّة الدّعويّة من خلال تفضِيله الانسحاب الكامل– حتّى من الأنشطة الدّعويّة. وعلى عكس السّلفيين الدّعويّين، يظهِر السّلفيّون الانعزاليّون خضوعا تامّا للسّلطة حتّى عندما تتعارض هذه السّلطات مع التّعاليم الدّينيّة بشكل جليّ ممّا يشكّل فارقا جوهريًا في علاقتهم بالحكم (Wiktorowicz 2006). فبَينمَا يَرفضُ كلّ من السّلفيّين الدّعويّين والانعزاليّين النّشاط السّياسيّ فإنّ التّيّار الأخير يجسّد انسحابا أكثر راديكاليّة مقدّما تفسيرا جديدا لمفهوم الحرّية قائما على العزلة والحفاظ على الذّات.

في تصوُّر السّلفيّين الدّعويّين للإسلام، لا تفهم الحرّية على أنّها استقلاليّة فردية، بل على العكس، تعرَف بأنّها الخضوع المطلَق لله والقبول التّامّ بسلطة الحاكم، الذّي يعتبر انعكاسا للإرادة الإلهيّة على الأرض وينتج هذا التّصوّر للحرّيّة هويّةً سلفيّة متديّنة وأصوليّة وهي مرحلة التّحرّر الحقيقيّ وتخلّص الفرد من روابطه بالحياة الفانية حيث يصبح الإنسان عبدا لله فقط. وسنناقش في الأقسام التّالية، العلاقة بين الإنسان والله في الفكر السّلف وكيفيّة تأثيرها في تصوّر الفكر السّلفيّ للحرّية وعلاقة السّلفيّين بالعالم من حولهم عموما.

الحرّيةُ من خلال منظور الأصوليّة السّلفيّة

تعتبر السّلفيّة الدّعويّة فرعا إصلاحيّا يدعو إلى العودة إلى „أُصول“ الإسلام، ويشجّع حياد علماء الدّين على السّياسة وتكريس النَّقاء الدّينيّ والسّلوك الصّارم كحلّ لانحطاط الأُمّة الإسلاميّة في العالَم (Jaballah 2025). وفقا لهذا التَّيار، لا تكمن المشكلة في خضوعِ رجل الدّين للسّلطة، ولا في السّلطة نفسِها، بل في تَدنيس الدّين من خلال تسيِيسه وتورّطه في الشّؤون السّياسيّة. ومن هذا المنظور، يجب أن تترك هذه القضايا للحكّام الذّين يشار إليهم بمصطلحِ „أُولو الأمر“ وهو مفهوم متجذّر في التقليد الإسلاميّ الكلاسيكيّ. يعتبر الحكّام شرعيين طالما أنّهم تولّوا السّلطة وفقا لهذا التّفسير (Jaballah 2025). يرى السّلفيون أنّ الصّراعات ومعارضة السّلطة تؤدّي إلى مخاطر وأضرار وخاصّة إلى الفتنة وهي مفهوم في التّقاليد الإسلاميّة قد ارتبط تاريخيّا بالصّراعات الدّاخليّة أو الحروب الأهليّة داخل المجتمعِ الإسلاميّ ويعتبر ضارّا بشكل خاصّ للمجتمع الإسلاميّ (Jaballah 2025).

تنخرط الأصوليّة الإسلاميّة الجهاديّة اليوم في صراع أيديولوجي وصراع مسلّح مباشر مع الغرب، سواء داخل الدول الغربيّة نفسها أم ضد الثقافة الغربيّة المعولمة في جنوب العالم، ويرفض هذا التيّار السلفي المفهوم الغربي للحرّية بمعناه العالمي والحداثي، كما يرفض بُعده الرمزي الليبرالي والفردي التحرّري الذي يقوم على رفض القيود والخضوع، ويمثّل استقلاليّة فكريّة قويّة وعدم امتثال واضح للمعايير التقليديّة. فالسلفيّة الجهاديّة تطرح نموذجًا حضاريًّا بديلاً قائمًا على تفسير محدّد للإسلام حيث تكون السلطة بيد الخليفة الذي يُعتبَر قائدًا دينيًّا وسياسيًّا في آن واحد يتبعه العامّة لأنّه يطبّق الشريعة الإلهيّة ويُعلن الجهاد ضد أعداء الأمّة الإسلاميّة (Jaballah 2023). وعلى خلاف السلفيّة التقليديّة غير السياسيّة، لا تقبل السلفيّة الجهاديّة بحاكم لا يشاركها نفس العقيدة بل تعتبره كافرا حتى ولو كان مسلما وتُطالب بأن يتم اختيار الخليفة من قِبَل المسلمين عن طريق البيعة.

يرفض كلا التّيارين النّموذج الحضاريّ الغربيّ وخاصّةً فيما يتعلّق بالمفهوم الكونيّ للحرّية إلاّ أنّ طريقة الرّفض تختلف وفقا لكلّ تيّار: فالسّلفيّة الجهاديّة تعلن الحرب ضدّ الغرب وضدّ الأنظمة الإسلاميّة والنّخب التّي تتبنّى القيم الغربيّة, أمّا السّلفيّة الدّعويّة فإنّها لا تنسحب من الحياة السّياسيّة فقط بل أيضا من المجتمعِ لتعيش وفقا لأحكام الشّريعة بعيدا عن العالم الخارجيّ وبذلك فإنّ السّلفيّة الإنعزاليّة تقدّم قراءة جدِيدة لمفهوم الحرّية تختلف جذريّا عن التّصوّرات الغربيّة حتّى أنّها تعطي سببا مغايرا للوجود الإنسانيّ.

السّلفيّةُ الانعزالية في تونس

مع ثورة 2011، ظهر في تونس تيّار السلفيّة الانعزاليّة متميّزًا عن الأشكال الأخرى للسلفيّة التي كانت تعتبر مفرطة في التسيّس أو الدعوة وخصوصًا السلفيّة العلميّة بقيادة بشير بن حسن والتي كانت غالبًا ما ترتبط بأساليب قريبة من تيّار الإخوان المسلمين أي حركة النهضة وإلى حدّ ما بالسلفيّة الجهاديّة. في سياق أصبحت فيه السلفيّة مرادفة للثورة والتسيّس والتعبئة الجماهيريّة، سعت السلفيّة الانعزاليّة إلى تقديم نموذج „السلفيّة الحقيقيّة“ كردّة فعل على الظواهر التي وصفوها بأنّها فتنة في العالم العربي والإسلامي مثل حالة الفوضى الأمنيّة وانهيار الأنظمة والحروب الأهليّة.

كما قدّم هذا التيّار نفسَه بديلاً عن باقي الحركات السلفيّة، حيث رفض جميع أشكال التسيّس والدعوة الدينيّة العلنيّة داعيًا إلى الطاعة المطلقة للسلطة بغضّ النظر عن سياساتها الدينيّة، وكان يعارض الحركات الثوريّة، وامتنع عن العمل ككيان عام منظّم. يتيح هذا النهج تجنّب تجريم التيّار من قبل الدولة ممّا يجعله خيارًا دينيًا يلبّي احتياجات المجتمع مع تقليل مخاطر الصدام مع السلطة أو الإضرار بالاستقرار والسّلم الاجتماعيين،

وفي الحقيقة تمثّل السلفيّة الانعزاليّة عرضًا دينيًا جديدًا داخل „سوق الأصوليّة الدينيّة“ حيث تجمع بين التقوى الصارمة والامتثال الاجتماعي.
وعلى عكس السلفيّة الدعويّة فإنّ السلفيّة الانعزاليّة غير دعويّة وغير مهيكلة تنظيميًّا وهذه عناصر أساسيّة تميّزها عن السلفيّة الدعويّة، حيث يرفض الانعزاليّون القيم الاجتماعيّة والثقافيّة الحديثة باعتبارها منحرفة أو فاسدة ويختارون العيش وفق تفسير صارم للإسلام بعيدًا عن المجتمع (Jaballah 2025). كما أنّ هذا التيّار لا يمتلك شخصيّات عامّة معروفة أو هياكل تنظيميّة ويعطي الأولويّة للمنهج الفردي والعزلة الدينيّة. أمّا عدم اعتماده على التعبئة الاجتماعيّة والسياسيّة فقد جعله غير ظاهر تقريبًا، لكنّه قد يستمر كمفهوم منتشر داخل المجتمع التونسي المعاصر (Jaballah 2021, Eyre 2022).
وبينما تعتمد السلفيّة الدعويّة التقليديّة على منهجيّة دينيّة محدّدة وواضحة وجهود منظّمة لنشر فكر السلف، فإنّ السلفيّة الانعزاليّة تركّز على السعي الفردي إلى التقوى والالتزام الديني دون أيّة نيّة للتوسّع الجماعي، ويعكس هذان الاختلافان الجوهريّان إجابتين مختلفتين للتحدّيات الاجتماعيّة والدينيّة في تونس ما بعد الثورة.
من منظور السلفيّة الانعزاليّة، فإنّ الخضوع لله لا ينفصل عن القبول غير المشروط بالسلطة الدنيويّة، حيث تعتبر هذه الأخيرة تجسيدًا غير مباشر للإرادة الإلهيّة. ينظر هذا التيّار إلى التسييس باعتباره تدخّلًا زمنيًا في المجال الروحي. لا تكمن الحريّة بالنسبة للسلفيّين الانعزاليّين في التحرّر من البشر أو الهياكل السياسيّة، بل في الخضوع الكامل لله، ممّا يسمح بتجاوز القيود البشريّة والماديّة.
تتعارض هذه العلاقة مع العالم بشكل جذري مع المفهوم الغربي الحديث للاستقلاليّة الفرديّة. ففي هذا السياق تصبح الحرّيّة حالة من التفاني المطلق حيث يحقّق الأفراد الانسجام الروحي عبر التخلّي عن أي سعي وراء السلطة أو الاعتراف الاجتماعي. هذا الموقف الانعزالي، وبعيدًا عن كونه ضعفًا أو خضوعًا مفروضًا، يُنظر إليه على أنّه خيار إرادي للتحرّر يتيح للأفراد الفكاك من الصراعات والفتنة والضغوط المجتمعيّة ممّا يمكنهم من التركيز الكامل على علاقتهم مع الله.

أن تصبح ذاتًا من خلال طاعة السلطة والخضوع لها

يُشيرُ دِي غُولِيجَاك (De Gaulejac 2009) إلى أنَّ الخُضُوعَ يَعنِي تَحوُّلَ الفَردِ إلى كيَانٍ تابِعٍ للسُّلطةِ وفي نَفسِ الوَقتِ هو عَمليَّةُ تشكُّلِ الذَّاتِ كفاعِلٍ اجتمَاعيٍّ ودِينيٍّ. وتَنطبقُ هذه الدِّينامِيكِيَّةُ على السَّلفيَّةِ الإنعزاليَّةِ التّي يَسعى أنْصَارُهَا إلى التَّحوُّلِ الشَّخصِيِّ الصَّارِمِ ولكنَّهُم لا يُؤسِّسونَ تنظِيمَاتٍ طائفيةً على عَكسِ الجَماعَاتِ الدِّينيَّةِ المُنعزِلةِ الأُخرَى مثلَ اليَهودِ „الحرِيدِيم“ أو طَوائِفُ „الأميش“. فإذَا مَنَعت الدَّولَةُ - وهي وليُّ الأمرِ- المُمَارَسَاتِ الطَّائِفيَّةَ فإنَّ السَّلفِيينَ الإنعزَالِيِّينَ سَيَمتَثِلُونَ لهذهِ التَّوجِيهَاتِ حيثُ يَعتَبرُونَ الدَّولَةَ تجسيدًا للإرَادةِ الإلَهِيَّةِ.
لا ينخَرِطُ السَّلفيُّونَ الانعزاليُّونَ في الحَرَكَاتِ الاحتِجاجيَّةِ أو المُعارَضَةِ المُنَظَّمَةِ, كمَا يَمتنِعُونَ عنِ العُنْفِ, ويَتَجنَّبُونَ انتِقَادَ النِّظَامِ القائمِ, فيُركِّزونَ بدلاً من ذلِكَ عَلى تجربةٍ إيمَانيَّةٍ فَرديَّةٍ تَخلُو من أيِّ تَسيِيسٍ أو تَعبئةٍ اجتمَاعِيَّةٍ. يتجذر هذا الانسِحَابُ الطَّوعِيُّ في السِّياقِ التُّونسِيِّ ما بعد الثَّورَةِ، الّذي تَميَّزَ بِقَمعِ الدَّولَةِ للسَّلفِيَّةِ الجِهاديَّةِ، وتَحوُّلاتِ المشهد الجيُوسِياسيَّةِ العَالميَّةِ و التعبئة الأيديُولوجيِّة في الأحياءِ المُهمَّشَةِ إذ يُمكنُ للشَّبابِ المُتديِّنِ في هذهِ المَناطقِ والذّي لا يَسعَى إلى الصِّدامِ معَ الدَّولَةِ أنْ يَجِدَ في السَّلفيَّةِ الإنعزاليَّةِ خيارًا أكثرَ جاذِبيةً مقارنةً بأشكَالٍ أخرى من السَّلفيَّةِ.
على الرَّغمِ مِن أنَّ هذا التَّيَّارَ يَسعَى إلى تَحوُّلٍ فَردِيٍّ ورُوحيٍّ، إلاَّ أنَّهُ يُجسِّدُ شكلًا من أشكَالِ الخُضُوعِ لسُلطةٍ تُعتبَرُ مَشروعَةً، سواء كانَت إلهيَّةً أو دُنيويَّةً تُمثِّلُهَا الدَّولَةُ. يُمكنُ وصفُ هذا التَّصوُّرِ بأنَّهُ „خُضُوعٌ معيارِيٌّ“ أكثرَ مِن كَونِهِ تبعيَّةً غيرَ مشروطَةٍ. فهو فِي الوَقتِ ذاتِهِ يعكسُ التِزامًا صَارِمًا بالمَبادِئ السَّلفيَّةِ وتكيُّفًا مع الواقِعِ السِّياسِيِّ. برز هذا

التَّناقُضَ القائم بينَ البحث عن الحُرِّيَّةِ الرُّوحيَّةِ و الخُضُوعِ لقَواعِدَ يُنظر إليها على أنها سامية و متعاليةً.

تَتَبَايَنُ التَّجارِبُ الإنسَانيَّةُ في فَهمِ مَعنى الوجُودِ وطُرُقِهِ وأسبابِهِ, إذْ تَختَلِفُ الأَهدَافُ الفُضْلَى لأيِّ دِينٍ أو ثَقافَةٍ أو حَضَارةٍ اختِلافًا جوهريًّا من مُجتَمَعٍ لآخَرَ. تُساعِدُ دِراسَةُ مَفهُومِ الحُرِّيَّةِ في الإسلامِ السُّنيِّ وخَاصَّةً مِن خِلالِ مَنْظُورِ السَّلفيَّةِ الانعزاليَّةِ في تونسَ على إثْراءِ النِّقاشَاتِ حولَ مَفاهِيمِ الحُرِّيَّةِ والدِّينِ والمُجتَمعِ في بُلْدانٍ أُخْرَى. كمَا يُمكِنُ لِهذا الفَهْمِ أنْ يُسهِمَ في تَطويرِ سيَاسَاتٍ حَوكَمَةٍ شَامِلةٍ في المَجَالِ الدِّينيِّ سواء في الشَّمالِ والجَنُوبِ أمْ الشَّرقِ والغَربِ من خِلالِ هذهِ المُقارَبةِ مِمَّا يُمكِّنُ من تَعزِيزِ التَّفاهُمِ المُتبَادَلِ بينَ الثَّقَافَاتِ والمُجتَمَعَاتِ ويُساعدُ في احتِرامِ الاختِلافَاتِ الدِّينيَّةِ والثَّقَافِيَّةِ.

المراجع

Abu Rumman, Mohammad (2014), *I Am A Salafi: A Study of the Actual And Imagined Identities of Salafis*, Amman: Friedrich Ebert Stiftung.

Amghar, Samir (2011), *Le Salafisme d'aujourd'hui: Mouvements sectaires en Occident*, Paris: Éditions Michalon.

Amir-Moezzi, Mohammad Ali, and Sabine Schmidtke (2009), Rationalisme et théologie dans le monde musulman médiéval: Bref état des lieux, in: *Revue de l'histoire des religions*, 226, 4, 613–638.

De Gaulejac, Vincent (2009), *Qui est « je » ? Sociologie clinique du sujet*, Paris: Éditions du Seuil.

Étienne, Bruno (2006), Islam et liberté: Une salutaire complexité, in: *La pensée de midi*, 19, 3, 68–79.

Eyre, Guy (2023), *Quietist Salafism: Between Apprehensions and (Neo)Liberal Convergences*, MECAM Papers, 5, https://doi.org/10.25673/108768 (02.12.2024).

Eyre, Guy (2022), *'Withdrawn'/'Retreatist' Salafism: A Radically Different Type? The Case of Tunisia. By Dr Soufiane Jaballah*, ALMA Reviews Blog, 4 October, Arnold-Bergstraesser-Institut Freiburg, https://www.arnold-bergstraesser.de/en/news/alma-reviews-blog-withdrawnretreatist-salafism-a-radically-different-type-the-case-of-tunisia (19.06.2024).

Jaballah, Sofiane (2025), *Devenir salafiste en Tunisie: Le comment du pourquoi*, Tunis: Éditions de Sud.

Jaballah, Sofiane (2023), Entre salafisme quiétiste et salafisme djihadiste: Le constat de l'inconvertibilité, in: *IBLA: Revue de l'Institut des belles lettres arabes*, 86, 231, 1.

Jaballah, Sofiane (2021), *Les résonances fondamentalistes en Tunisie: Cas du Salafisme quiétiste ante et post 2011*, Doctoral thesis, University of Sfax.

Kapitalis (2018), *Six mois de prison ferme pour l'imam salafiste Bechir Ben Hassen*, 17 April, https://kapitalis.com/tunisie/2018/04/17/six-mois-de-prison-ferme-pour-limam-salafiste-bechir-ben-hassen/ (02.12.2024).

Leaders (2012), *Bechir Ben Hassen, à Carthage, veut convaincre d'un autre visage du salafisme*, 30 August, https://www.leaders.com.tn/article/9886-bechir-ben-hassen-a-carthage-veut-convaincre-d-un-autre-visage-du-salafisme (02.12.2024).

Nawaat (2005), *Freedom: Responsibilities, Not Rights*, 7 February, https://nawaat.org/2005/02/07/freedom-and-rights/ (18.06.2024).

Rosa, Hartmut (2019), *Résonance: Une sociologie de la relation au monde*, Translated by Anne-Laure Guillain, Paris: La Découverte.

Wiktorowicz, Quintan (2006), Anatomy of the Salafi Movement, in: *Studies in Conflict and Terrorism*, 9, 3, 207–239.

نبذة عن المؤلف

سفيان جاب الله حاصل على شهادة الدّكتوراه في العلوم الاجتماعيّة والدّينيّة، أنجزت بشكل مشترك بين كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس/ تونس، وجامعة إيكس- مرسيليا، والمدرسة العليا للدّراسات في العلوم الاجتماعيّة (EHESS) في باريس ويركّز بحثه على مفهوم „أن تصبح الآخر“ حيث يستكشف عمليات التّحول الجذريّ من خلال دراسة حالة حول التّحولات إلى أشكال مختلفة من السّلفيّة الأصوليّة وقد نشر مؤخّرا كتابا بعنوانِ: „أن تصبح سلفيًا في تونس: كيف ولماذا؟“ يعمل حاليًا أستاذًا جامعيًا وباحثًا في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا كما يشغل منصب زميل باحث في مركز البحوث والدراسات والتوثيق حول المرأة (CREDIF) في تونس، وتُسهِم أعماله في دعم أعمال مراكز بحثيّة ومنظّمات غير حكوميّة ومنظّمات دوليّة ومراكز تفكير خاصّة بمجالات مثل التطرّف العنيف، والاقتصاد الموازي، والهجرة غير النظاميّة.

البريد الإلكتروني: jiballahsofien@gmail.com

IMPRINT

The MECAM Papers are an Open Access publication and can be read on the Internet and downloaded free of charge at: https://mecam.tn/mecam-papers/. MECAM Papers are long-term archived by MENALIB at: https://www.menalib.de/en/vifa/menadoc. According to the conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International Public License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode), this publication may be freely reproduced and shared for non-commercial purposes only. The conditions include the accurate indication of the initial publication as a MECAM Paper and no changes in or abbreviation of texts.

MECAM Papers are published by MECAM, which is the Merian Centre for Advanced Studies in the Maghreb – a research centre for interdisciplinary research and academic exchange based in Tunis, Tunisia. Under its guiding theme “Imagining Futures – Dealing with Disparity,” MECAM promotes the internationalisation of research in the Humanities and Social Sciences across the Mediterranean. MECAM is a joint initiative of seven German and Tunisian universities as well as research institutions, and is funded by the German Federal Ministry of Education and Research (BMBF).

MECAM Papers are edited and published by MECAM. The views and opinions expressed are solely those of the authors and do not necessarily reflect those of the Centre itself. Authors alone are responsible for the content of their articles. MECAM and the authors cannot be held liable for any errors and omissions, or for any consequences arising from the use of the information provided.

Editor: Dr. Maria Josua

Editorial Department: Petra Brandt

Translation from English into Arabic: Dr. Asma Maaoui

Merian Centre for Advanced Study in the Maghreb (MECAM)

GIGA | Neuer Jungfernstieg 21

20354 Hamburg | Germany

https://mecam.tn

mecam-office@uni-marburg.de