Political Sciences Journal - Post-Islamism and the Crisis of Thinking About the State
Issue (67) June (2024) **ISSN: 1815-5561** **E-ISSN: 2521-912X**

Post-Islamism and the Crisis of Thinking About the State

Ayad Khalaf Hussein Alanber *
Ayad.k.971@cis.uobaghdad.edu.iq

Receipt date: 7/2/2024 Accepted date: 15/4/2024 Publication date:1/6/2024

https://doi.org/10.30907/jcopolicy.vi67.709

Copyrights: © 2024 by the author.
The article is an open access article distributed under the terms and condition of the (CC By) license Creative Commons Attribution 4.0 International License

Abstract:

The research idea argues the necessity change of the contemporary Islamic political thought from old sample to the thinking about the reality of the state and democracy as a concept and practice, which the Islamic society is experiencing.

The idea of post-Islamism which was explained by researchers and experts in Islamic studies is considered a new transition to the re-thinking of the traditional Islamism theory, that focuses on the transition stage of theoretical thinking on the issues of the state and democratic system to the stage of direct dealing with authority, after many political Islam parties moved from the opposition to exercising or participating in power.

The theory of post-Islamism aims to, participate in formulating a political vision that frames the intellectual orientation of political Islam movements, and establishes the transition from preaching to participation and interaction in political life as well, providing a realistic vision for participation in political decision-making away from the preoccupations of Islamic revivalist movements that have focused on the identity crisis.

This research focused on discussing and analyzing three main topics: the first is the interest in the theoretical framework of what is post-Islamism. Secondly, it examines how the foundations on which democracy can be dealt with. The third examines the relationship between religion and the state from a perspective that attempts to transcend the model of extreme secularism.

Keywords: Post-Islamism, State, Democracy, Secularism

* Prof. Dr. / University of Baghdad/ Center For Strategic And International Studies.

العدد (67) حزيران (2024) E-ISSN: 2521-912X ISSN: 1815-5561

ما بعد الإسلاموية وأزمة التفكير بالدولة

إياد خلف حسين العنبر*
Ayad.k.971@cis.uobaghdad.edu.iq
تاريخ الاستلام: 2024/2/7 تاريخ قبول النشر: 2024/4/15 تاريخ النشر: 2024/6/1

المُلخص:

تتجادل فكرة البحث الرئيسة في ضرورة الانتقال بطروحات الفكر السياسي الإسلامي المعاصر من مقاربات النموذج الماضي وما يجب أن يكون، إلى التفكير بواقعية الدولة والديمقراطية كمفهوم وممارسة أصبحت واقعا تعيشه المجتمعات الإسلامية.

وتعد أطروحة ما بعد الإسلاموية التي طرحها باحثون ومختصون بالدراسات الإسلامية، انتقالة جديدة لإعادة التفكير بطروحات الإسلام السياسي التقليدية، فهي تركز على مرحلة الانتقال من التفكير النظري بشأن قضايا الدولة والنظام الديمقراطي إلى مرحلة التعاطي المباشر مع السلطة بعد أن انتقلت الكثير من أحزاب الإسلام السياسي من المعارضة إلى ممارسة السلطة أو المشاركة فيها.

تسعى أطروحة ما بعد الإسلاموية إلى المشاركة في صوغ رؤية سياسية تؤطر التوجه الفكري لحركات الإسلام السياسي، وتؤسس إلى الانتقال من الخطاب الدعوي إلى المشاركة والتفاعل في الحياة السياسية، وتقديم رؤية واقعية للمشاركة في صنع القرار السياسي، بعيداً عن اشتغالات التيارات الإحيائية الإسلامية التي ركزت على أزمة الهوية. وركزت أوراق البحث على مناقشة وتحليل ثلاث موضوعات رئيسة: أولها الاهتمام بالإطار النظري لماهية ما بعد الإسلاموية، والثاني يبحث في الكيفية التي يمكن من خلالها مناقشة الأسس التي يتم من خلال التعاطي مع الديمقراطية، أما الثالث يبحث في علاقة الدين بالدولة من منظور يحاول تجاوز نموذج العلمانية المتطرفة.

* أستاذ دكتور/ جامعة بغداد/ مركز الدراسات الاستراتيجية والدولية.

الكلمات الافتتاحية: ما بعد الإسلاموية، الدولة، الديمقراطية، العلمانية.

المقدمة:

الكثير من الأحداث تشكل محطة فاصلة في تاريخ الشعوب والمجتمعات، وبعضها تكون كاشفة لا منشأة للتحولات الفكرية، ولعلّ حدثا مثل ثورات "الربيع العربي2011" قد تكون عجزت عن إزاحة الأنظمة الشمولية من البلدان العربية، أو ربما إعادتها بوجوه جديدة، ولكنها كشفت عن ضرورة مراجعة الافكار وإعادة تقييمها، ومن ثم استشراف علاقتنا بالمستقبل.

ما بعد الإسلاموية هي محاولة للخروج من السجالات الأيديولوجية، والانتقال نحو مرحلة جديدة تتلاءم مع صعود الحركات الإسلامية إلى سدة الحكم أو تحولها من مواقف المعارضة إلى المشاركة في السلطة، وهذا التحول إذا لم يرافقه تحول في الروى والافكار بشأن الدولة، بالتأكيد سيبقى "ثرثرة أيديولوجيات"–على حدّ وصف المفكر المغربي عبد الإله بلقزيز – في أدبيات الإسلام السياسي.

في ضوء ذلك، تناقش هذه الدراسة **إشكالية** ضرورة التصالح مع الواقع السياسي الذي تعشيه المجتمعات الإسلامية، والابتعاد عن المقاربات التي تبحث عن التأصيل الإسلامي لنظريات ومفاهيم الدولة الحديثة والنظام الديمقراطي

الافتراض المسبق الذي تناقشه أوراق البحث أن ما بعد الإسلاموية أطروحة تحاول تجاوز إشكاليات الإسلام السياسي في علاقته المأزومة بالمفاهيم المرتبطة بالدولة الحديثة، ولعل أهمها العلمانية والديمقراطية. ويتم ذلك من خلال التعاطي مع المجال السياسي بما هو قائم فعلاً، وليس كما يجب أن يكون وفق المخيال الإسلامي الذي يعتمد النموذج التاريخي.

وتعتمد الدراسة على منهجين، الأول المنهج التحليلي الوصفي الذي يحاول أن يحدد ماهيّة ما بعد الإسلاموية، والثاني هو المنهج المقارن بين مفاهيم الدولة والديمقراطية وعلاقة الدين بالدولة بين الطروحات التقليدية وطروحات ما بعد الإسلاموية.

تقسيم البحث تم على أساس مناقشة وتحليل ثلاثة محاور، أولها الاهتمام بالإطار النظري لماهية ما بعد الإسلاموية، والثاني يبحث في الكيفية التي يمكن من خلالها مناقشة الأسس التي يتم من خلال التعاطي مع الديمقراطية، أما الثالث فيناقش علاقة الدين والدولة من منظور يحاول تجاوز نموذج العلمانية المتطرفة.

البحث لا ينتمي إلى الدراسات المستقبلية، وإنما يسعى إلى المشاركة في صوغ رؤية سياسية تجمع بين أنموذج إسلامي ومبادئ الدولة الحديثة والديمقراطية. وهذه الرؤية تحتاج إلى مغادرة أدبيات الإسلام السياسي بتياراته "الصحوية" و"الإحيائية" و"السلفية الجهادية". وإعادة الاعتبار إلى الإسلام باعتبار دين وحضارة يتفاعل مع التطورات الاجتماعية، ولا يقترن بوجوده فقط بعنوان "الدولة الإسلامية".

أولاً: ما بعد الإسلاموية: سجالاتُ التأطيرِ المفاهيميّ

يُعبَر المفهوم عن السياق المعرفي الذي يؤشر تطوراً على مستوى الوعي والممارسة للظاهرة السياسية أو الاجتماعية أو الثقافية. وضمن هذا السياق، تعد المفاهيم التي اهتمت بدراسة صعود الحركات الإسلامية بنماذجها الإحيائية، الصحوية، الحزبية، تعبيراً عن مجالات سياسية فاعلة على مستوى الفكر والممارسة في الإسلام المعاصر، واختزلتها الدراسات بتعابير تتمايز حسب الرؤية والموقف الأيديولوجي أو التوصيف المعرفي. لذلك نجد مفهوم الإسلاموية تعبيراً عن حراك سياسي اجتماعي ثقافي يقوم على أدلجة الدين، واعتباره يملك القدرةَ والحلول على معالجة كل المشكلات التي تواجه المجتمع. وهنا يصف (أوليفييه روا) الإسلاموية بأنها «قبل كل شيء، حركة اجتماعية ثقافية، تجسّدُ احتجاج وحرمان شبيبة لم تندمج اجتماعياً وسياساً بعد.» (1996، 185)

إذن، المقصود من الإسلاموية عقيدة تسعى إلى الاستيلاء على المجال السياسي عبر تعبئة الموارد الدينية الإسلامية وأساليب العمل الاجتماعي، والتي تُمكّن المجموعات الاجتماعية المختلفة من التعبير عن رغبتها في السيطرة على الدولة أو الإطاحة بها، أو معارضتها، وذلك من أجل بناء نظام يطلق عليه إسلامي. وتخلط الإسلاموية مسألة النظام السياسي (أي شرعيته وتنظيمه) بتطبيق الشريعة كمركزية أيديولوجية. ويتلاءم هذا

التحديد للإسلاموي مع فكرة التحوّل والتغيير في الحركات الإسلامية كمجموعات باستطاعتها أن تغير برامجها وأيديولوجيتها واستراتيجيتها وتكتيكاتها. (زمني 2016، 176) ويحدد (أوليفييه كاريه) ما بعد الإسلاموية تاريخياً باعتبارها أنموذجا «استعادة استقلالية السلطة السياسية، بدلاً من إمساك السلطات الدينية لها»، وهي تأتي كرد فعل على نموذج الحركات الإسلامية التي رفعت شعار تطبيق الشريعة، والتي أدت دوراً هاماً في الشرق الأوسط منذ ستينات القرن الماضي. الأمر الذي يشرح فشلها السياسي والاجتماعي في نهاية القرن الماضي. أما (أوليفييه روا) فيستعمل مصطلح «ما بعد الإسلاموية» ليشرح مشكلة مواجهة الحركات الإسلاموية مع الواقع، والتي تفشل في تحقيق هدفها، "ألا وهو تأسيس دولة إسلامية"، بسبب استيلاء التفكير بوظيفة هذه الدولة بإعادة أسلمة المجتمع. إذ إنّ "ما بعد الإسلاموية" التي تحدث عنها روا هي أنموذج سياسي، تكون الدولة فيه موضوع الاهتمام الرئيس، من حيث الفصل ما بين المجالين الديني والسياسي. والاقتصاد وحكم القانون والسلطة هي العناصر الثلاث التي ترسم شكل العلاقة ما بين الدولة والمؤشرات الدينية (غوميز 2018، 58–59)

ويختصر (أوليفييه روا) وصفه لما بعد الإسلاموية بأنها "خصخصة لإعادة الإسلام" (2003، 217) إذ تعبر تحول جديد في سلوك الحركات الإسلامية يتمظهر في فصل السياسة عن الدين، حتى وإن كانت السياسة تتمسك بانتمائها الديني، فالحركات الإسلامية الكبرى قد تقولبت في إطار وطني، وساهمت في تعزيزه، وانتقلت إلى السياسة العملية، وبات يميل البعد الأيديولوجي للإسلاموية إلى الزوال: فماذا بقي من الإسلاموية ومن الأيديولوجيا، إذا كانت الدولة التي يبنيها هي الدولة الوطنية (على الطريقة الغربية)، وإن كانت التعددية التي يعترف بها، ما هي إلاّ الديمقراطية (لا الديمقراطية الإسلامية). (2003، 217) وعليه، يركز (أوليفييه روا) على الانتشار الأفقي المجتمعي للحركات القديمة وتغييرها نمط السلوك اليومي في بعض جوانبه في المجال العام ليكون أقرب إلى التعبير الديني، مع فشلها في إيجاد نموذج سياسي واقتصادي بديل ومتمايز، ومن ثم

يكون مصيرها الذوبان في النموذج الحداثي للدولة الوطنية بالمشاركة والاندماج في السياق الديمقراطي والنمط الاقتصادي الرأسمالي في النهاية (عزت 2015، 113).

يعود استعمال مفهوم «ما بعد الإسلاموية» إلى الباحث الإيراني الأصل (آصف بيات)، الذي يعد من أبرز وأهم من تبنى هذا المفهوم، إذ بحث في أسسه وركائزه، ويعد مِن أول الباحثين الذين تبنوا مفهوم «ما بعد الإسلاموية» ليس كأداة معرفية فحسب، بل كأداة تحليلية أيضاً. كما أنّ نهج بيات أكثر أداءً مما هو تجريبياً، بمعنى هو عمل دراماتيكياً أو تعبيرياً يرمي إلى التعبير عن ذاته بذاته (غوميز 2018، 59).

تمثل ما بعد الإسلاموية عند بيات "قطيعة" خطابية و/أو ذرائعية عن النموذج الإسلاموي، غير أن هذا الاتجاه ليس ما (بعد إسلامي) كما يدعوه بعض المخطئين، ولكنه (ما بعد إسلاموي Post–Islamic). إذ لا يعني الانقطاع عن الإيمان الديني نحو العلمانية– على الرغم من أن "ما بعد الإسلاموية" تشير إلى عملية العلمنة بمعنى تأييدها لفصل الأمور الدينية عن شؤون الدولة– وإنما تشير إلى عملية "مركبة للانقطاع عن الحزمة الأيديولوجية الإسلاموية من خلال الالتزام بمشروع ديني مغاير وأكثر استيعاباً يستمر فيه الإسلام كدين وكمكوّن لِلمجال العام" (2016، 50).

نقطة الافتراق بين الإسلاموية و"ما بعد الإسلاموية" عند آصف بيات، هي الموقف من هوية الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة. فالإسلاموية تشير "إلى الأفكار والحركات التي تسعى من أجل إقامة "نظام إسلامي" يتمثل في دولة دينية، وإقامة حكم الشريعة... ويعد الارتباط بالدولة الملمح الأساسي للسياسات الإسلاموية، وهو ما يفرقها عن الجماعات الدينية غير السياسية... ويتوق الإسلامويون إلى التحكم في الدولة، ليس لأن هذا سيعزز من حكمهم، ولكن أيضاً لأنهم يعتبرون أن الدولة هي الأداة الأقوى والأكفأ للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. نتيجة لهذا، فإن رؤى الإسلامويين الشرعية والقيمية تؤكد على (واجبات) الناس أكثر من (حقوقهم)؛ فهم مجرد رعايا ملزمين أكثر من كونهم مواطنين ذوي حقوق" (2016، 25).

فإذا "كانت الإسلاموية، باعتبارها تعبئة للإسلام في المشروع السياسي الساعي نحو تأسيس دولة إسلامية، غير قادر على احتضان نظام ديمقراطي على الأرجح، فإن ما بعد الإسلاموية قادرة على هذا وقامت به بالفعل، وعلى العكس من السياسة الإسلاموية التي تؤكد على واجبات المواطنين، فإن "ما بعد الإسلاموية" تؤكد على دمج التدين بالحقوق، والإيمان والحرية، والإسلام والتحرر. إنها محاولة لتجاوز الإسلامية من خلال بناء مجتمع تقي صالح في إطار دولة مدنية غير دينية"، (2016، 25).

وتأسيساً على ما تقدم، تعد ما بعد الإسلاموية "قطيعة نقدية من السياسات الإسلاموية، فتصف تجاوز السياسات الإقصائية المرتكزة حول الواجب نحو رؤية استيعابية وأكثر ارتكازاً على الحقوق وداعمة للدولة العلمانية/ المدنية التي تعمل من خلال مجتمع مؤمن. قد تأخذ ما بعد الإسلاموية شكلا نقد الإسلاموية لذاتها، أو نقداً للإسلاموية التي يتبناها الآخرون، وقد تأتي تاريخياً بعد الإسلاموية، أو قد تعمل متزامنة إلى جوارها. وقد نجدها في الحاضر أو الماضي"، (2016، 54–55).

إذن، يعرّف بيات «ما بعد الإسلاموية» بأنها «حالة» أو "مرحلة تلي الاستنزاف الفكري والأيديولوجي والسياسي الذي وصلت إليه الإسلاموية التقليدية، وفقدانها الجاذبية بين قواعدها ومؤيديها." وأبرز تمثلات هذه الحالة، حسب بيات، هو القدرة على "صهر الدين بالحريات الشخصية، وتحقيق التوافق بين الإسلام والحداثة وقيم الديمقراطية" (العناني 2019) وفي صياغتها الأولى تمثل ما بعد الإسلاموية، عند (آصف بيات) حالة ومشروع (2016، 30–31):

أولاً: كالحالة السياسية والاجتماعية التي أعقبت مرحلة التجريب واستنزفت فيها جاذبية وطاقة ومصادر شرعية الإسلاموية حتى بين من كانوا مؤيديها المتحمسين. وأصبح الإسلاميون واعين بتماثلات واختلافات خطابهم في الوقت الذي يحاولون فيه أن يؤسسوا أو أن يتخيلوا حكمهم. وأصبح إطارهم السياسي، بفعل التجربة والخطأ المستمرين، بالإضافة إلى العامل الدولي والواقع المحلي، عرضة للتساؤلات والانتقادات.

العدد (67) حزيران (2024) E-ISSN: 2521-912X ISSN: 1815-5561

ثانياً: كمشروع، إذ تكون "ما بعد الإسلاموية" مشروعاً واعياً لتأطير مفاهيم، ولوضع استراتيجية لبناء منطق ونماذج متجاوزة المجالات التي أخفقت فيها الإسلاموية فكرياً وسياسياً واجتماعياً، وبهذا المعنى فهي– أي ما بعد الإسلاموية– ليست علمانية أو معادية للإسلام أو غير إسلامية. وإنما تمثل سعياً نحو دمج التدين بالحقوق، والإيمان بالحرّية، والإسلام بالتحرُّر. إنها محاولة لقلب المبادئ المؤسّسة للإسلامويّة رأسًا على عقب من خلال التأكيد على الحقوق بدلاً من الواجبات، ووضع التعدُّدية محل سلطوية الصوت الواحد، والتاريخية بدلاً عن النصوص، والمستقبل بدلاً عن التاريخ. إنها تريد تماهي الإسلام والاختيار الفردي والحرية، على اختلاف درجاتها، من ناحية، والديمقراطيّة والحداثة من ناحيَة أخرى، لتحقيق ما أطلق عليه البعض "حداثة بديلة".

يجادل (نوح سالومن) أن هناك تفسيرين ممكنين لأطروحة (آصف بيات) عن ما بعد الإسلاموية؛ الأول، إن ما بعد الإسلاموية هي إعادة صياغة لأطروحة العَلمَنة ومفادها أن الإحباطات التي سببتها الخبرة الإسلاموية دفعت الكثيرين إلى التخفيف من الأطروحة الإسلاموية إلى حد الدفاع عن إعادة العلمنة. أما التفسير الثاني، فيعد أطروحة ما بعد الإسلاموية تماثل شكلياً الليبرالية الإسلامية (الأفندي 2016، 367). إذ من جانب الموقف من العلمانية، تشترك أطروحة «ما بعد الإسلاموية» مع بعض أسس العلمانية في التحرر من التزمت، والقطيعة مع احتكار الحقيقة الدينية. وبموازاة ذلك، تؤكد ما بعد الإسلاموية على التدين والحقوق. لكن ضمن الدولة المدنية لا الدينية، وبذلك هي توافق على دور الدين في المجال العام (بيات 2016، 30–31). وفيما يتعلق بالتماثل بين ما بعد الإسلاموية والليبرالية الإسلامية، يعلق آصف بيات بالقول: "إذا كان "الإسلام الليبرالي" يعني التأويل القائل بأن الإسلام يتوافق مع الديمقراطية الحديثة والدولة المدنية غير الدينية وحرية الفكر والتقدم الإنساني، فإن له مساحة معتبرة يتشاركها مع الفكر ما بعد الإسلاموي." لكنه يرى أن "ما بعد الإسلاموية" تتعلق بجذور وتطور وعلاقة هذه الأفكار بالسياسات الإسلاموية، "ومن ناحية أخرى إذا كان "الإسلام الليبرالي" يرمي إلى خصخصة الإسلام، فأن ما بعد الإسلاموية لا تسعى إلى هذا. ذلك أنها تريد أن يكون الدين حاضراً في المجال العام،

وأن تعزز من التقوى داخل المجتمع، حتى مع دعمها للدولة المدنية غير الدينية." من هنا، يعتقد آصف بيات أن الفرق الأساس بين "الليبرالية الإسلامية" و"ما بعد الإسلاموية" هو الرؤية والتنظير للسياسة، وليس فقط احترام الحقوق والحريات الفردية (2016، 52). ويرى باحثون أن (آصف بيات) يركز على البعد السوسيولوجي، أي التحول من الحركات الجماهيرية ذات الإطار البنيوي والايديولوجي الثابت والقادر على التعبئة وذات الأهداف طويلة الأجل إلى مرتبة مرحلة تبرز فيها حركات يقودها الشباب في الأساس، وترفع مطالب تتعلق بالذات والكرامة والحقوق والمطلب الديمقراطي أساساً. وهذه المطالب – حسب بيات– ليست "ضد الإسلام" ولا هي علمانية بالضرورة، بل تُعيد تعريف المشروع الإسلامي وتنقده وتطور أجندته وديناميّاته وقد تتلاقى مع الحركات القديمة أو تفترق عنها، كما تتنوع فيها صيغ التدين وصوره (عزت 2015، 113).

بناء على ما تقدم، يمكن النظر إلى ما بعد الإسلاموية باعتبارها بديلاً يكتسب أرضية واسعة على خلفية فشل المشروع الذي يحاول أن يموقع الإسلام بعده أيديولوجية سياسية، ومن ثم يغير المشهد السياسي الذي تطرح الإسلاموية، والذي أخطأ في تصوير الإسلام على نحو شائن وتحويله إلى عدوّ للحضارة الحديثة. وعليه تطرح ما بعد الإسلاموية كبديل للراديكالية الدينية، وتقدّم لِلمسلمين سبيلاً لتفعيل الاعتقادات والقيم الدينية مع اتباع سبيل الحداثة والعَولمة، من دون الانخراط في العنف أو الالتحاق بدائرة العسكرة (حسن 2016، 201).

ويرى الباحث التركي (إحسان داغي) في أطروحة «ما بعد الإسلاموية» نتاجاً لنقد ذاتي، يواجه المأزق السياسي والأيديولوجي للإسلاموية. وفي ضوء ذلك، تُعدّ ما بعد الإسلاموية "بناءً جديداً من الخطابات والمواقف للتكيف من خلال الاستمرار في الانخراط في الحياة السياسية. وعندما تحول الإسلاميون إلى الديمقراطية كاستراتيجية سياسية فعالة للتعامل مع مناوئيهم السلطويين من خلال اجتذاب الجمهور عبر الوسائل الشرعية، وعندما تحولوا إلى التعددية كقاعدة للتواصل والعمل مع الفئات الاجتماعية المتنوعة، فقد وصلوا عند هذه الحالة إلى ما بعد الإسلاموية" (2016، 102).

العدد (67) حزيران (2024) E-ISSN: 2521-912X ISSN: 1815-5561

ويعد (لوز غوميز) "ما بعد الإسلاموية" نظرية ترمي لفهم التطورات الأخيرة للإسلام السياسي، وتحاول مناقشة تصوره في إطار ما بعد الإسلام وانعكاساته، وتقدم تفسيراً لانعكاسات الإسلام السياسي على المستقبل العربي في إطار الدفعة الاستشراقية الجديدة العامة بعد (فشل) الثورات العربية (2018، 57). ويمكن القول إن المرتكزات الفكرية لمشروع ما بعد الإسلاموية، تتمثل في (العربي 2018):

–الاعتراف بالدولة الحداثية والعمل من خلالها، وتبني مؤسساتها مع الإيمان بالديمقراطية والتعددية السياسية، والانفتاح الحركي والبرامجي على المجتمع وقواه السياسية.

– إعادة تعريف العلمانية، بعده مبدأ لإرساء التوازن بين الدولة والدين، حيث لا تكون الدولة مهيمنة على الدين أو مندمجة فيه. في الوقت الذي يبقى فيه الدين فاعلاً في المجال العام، باعتباره مكوّنًا رئيسًا من مكونات الاجتماع.

– التوكيد على القراءة الحداثية للدين على نحو يعيد ميراث الإصلاح الديني والقراءة التعددية للنصوص وإعادة تأويلها على نحو يعيد حيويتها في فهم الواقع الاجتماعي والتاريخي في المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

من الجدير بالإشارة، هناك أكثر من فكرة تتشارك مع مباني أطروحات "ما بعد الإسلاموية"، ففي كتاب "إعادة تفكير في الإسلام السياسي" الذي حرره شادي حميد وويليام ماكانتس، تتوافق أطروحة "ما بعد الإسلاموية" مع السلوك السياسي لما وصفه الكتاب بـ(إسلاميو التيار السائد) إذ يشير هذا المصطلح إلى الأحزاب الإسلامية التي تعمل ضمن الحدود السياسية المؤسسية، وتكون مستعدة للعمل داخل هياكل الدولة القائمة، حتى تلك البنى العلمانية ظاهرياً، وهي لا تتحدى بشكل معلن شرعية الحكومات العلمانية، وإنما تحاول بدلاً من ذلك التأثير عليها، وترفض ممارسة التكفير ولا تروج للتمرد المسلح (Roy 2017).

وتقترب الأسس العامة لأطروحات ما بعد الإسلاموية مع صعود الحركات الإسلامية التي تركز على قضايا العدالة الاجتماعية التي تنبأ بها المفكر السعودي توفيق السيف، إذ يصنف السيف في مقالته (نهاية عصر الحركة الإسلامية) الجماعات النشطة بالحقل

الديني–وظيفياً– إلى ثلاثة أنواع: جماعات دعوية منشغلة بالعبادات والسلوكيات الدينية. وجماعات منشغلة بمسألة الهوية وشعارها (أسلمة الحياة)، نجدها عادة في ميادين الصراع ضد ما يسمى التغريب، وتصور نفسها كمدافع عن الإسلام في حرب شنها منافسوه للقضاء على الهوية الدينية. وجماعات تركز على قضايا العدالة الاجتماعية. وهي حديثة الظهور نسبياً، وتتألف غالباً من شبان غير منسجمين مع رجال الدين (السيف 2013). النوع الأخير (جماعات العدالة الاجتماعية) قد يكون تعبير عن "ما بعد الإسلاموية، إذ حسب رؤية السيف –"هو الذي سيمر ـ كما أعتقد ـ بتحول جذري، محركه الرئيس هو تراجع (قلق الهوية) في نفوس جمهوره. أظن أن تطورات "الربيع العربي" قد أثمرت عن تزايد ميل الجمهور لفهم مشكلاته كتمظهرات لانعدام العدالة الاجتماعية. كما يتزايد شعورهم بأن الإسلام ـ كدين وخيار اجتماعي ـ لا يواجه تحدياً جدياً من جانب الغرب. وبالتالي فإن دعوى المؤامرة التغريبيّة والجهاد لصيانة الهوية الإسلامية، ما عادت تثير الحماسة كما كان الأمر في أواخر القرن الماضي. وتبعاً لجدلية العلاقة بين المنتج والمستهلك والسلعة، فإن هذا الفريق مضطر إلى تغيير أولوياته، باتجاه التركيز على مطالب الجمهور، أي تبني قضايا العدالة الاجتماعية كموضوع رئيس لعمله. في هذا الإطار لن تجد فرقاً يذكر، بين الحركة الإسلامية وبين أيّ جماعة نشاط يسارية أو ليبرالية، ولا بينها وبين منظمات المجتمع المدني التي لا تحمل هوية أيديولوجية" (السيف 2013).

وعلى ما يبدو أن أطروحة ما بعد الإسلاموية لم تنجُ من سهام النقد، والتشكيك بمبانيها، أو في أقل التقديرات عدم اكتمال ملامحها كمشروع فكري. إذ أثار مقال بيات ردود أفعال مختلفة في الأوساط البحثية والأكاديمية، وقد اعترف بيات، في محاضرة ألقاها، في نيسان عام 2005 في جامعة لايدن التي كان قد انتقل إليها من الجامعة الأميركية في القاهرة، حيث كان يدّرس فيها، حين كتب مقال "ما بعد الإسلاموية"، اعترف بأن مصطلح "ما بعد الإسلام السياسي" قد أثار لبساً ولغطاً عند الكثير من الباحثين الذين أخرجوه من سياقه، وحاولوا إنزاله إلى سياقات وحالات أخرى، مثلما فعل الباحث الفرنسي جيل كيبيل الذي استخدم المصطلح للتدليل على بداية أفول التيارات الإسلامية التقليدية وانحسارها،

خصوصاً السلفية والجهادية، أو أوليفيه روا الذي استخدم المصطلح للتدليل على ما يسميها مرحلة "خصخصة الدين"، أو انتقاله من فضاء الدولة إلى الفضاء الخاص بالأفراد (العناني 2019).

وفي السياق النقدي لأطروحة ما بعد الإسلاموية، يرى (عبد الوهاب الأفندي) أن من يتبنى أطروحة ما بعد الإسلاموية يبدأ "من الافتراض بأن الإسلاموية مشكلة وإن ما بعد الإسلاموية حل لها. وبالتالي، ينظر إلى النظام ما بعد الإسلاموي وكأنه (محصن) ضد تأثير انعدم استقرار الإسلاموي بعد أن يتلقى جرعة كبيرة منها على النحو الذي يولد الرفض والنفور". (الأفندي 2016، 376).

وهناك من يرى وجود تعجل في اعتبار(ما بعد الإسلاموية) كإطار نظري ومدخل تعريفي مفتوح لكل تفسيرات ظاهرة "الإسلام السياسي"؛ إذ تبقى مقارباتها مستعجلة في إطلاق الأحكام على ظاهرة قابلة للتحول والتبدل، وتسيطر عليها خاصية الثبات أكثر من خاصية الدينامية الاجتماعية، التي تتسم بها المجتمعات وطبيعة تحولاتها وتفاعلاتها السياسية والاجتماعية المعقدة. وبمعنى آخر؛ فإن الحديث عن ظاهرة "ما بعد الإسلام السياسي" كواقع لا يمكن معه الهروب من مقولة فيها الكثير من المبالغات وعدم الدقة، برغم بعض المؤشرات التي لا يمكن القياس عليها بشأن تحولات الظاهرة الإسلامية ككل. وبمعنى أكثر دقة؛ فإن بقاء ظاهرة الإسلام السياسي مرتبط جذرياً بتعقيدات وتفاعلات الواقع السياسي للعالم الإسلامي ككل.(البكيري 2018).

ويثير باحثون عدة إشكاليات أساسية بشأن مصطلح «ما بعد الإسلاموية»، أولها أنه يعاني قدراً من الغموض والسيولة، ما يجعله فاقداً للقوة التفسيرية اللازمة لتحليل تحولات جماعات الإسلام السياسي وحركاتها، وتفكيكها وتفسيرها. وثانيها، أنه مصطلح وصفي، وليس تفسيرياً أو تحليلياً، فهو يصف تحولات تجري في مجال الحركات الإسلامية، ولكنه لا يقدم أدوات تفسيرية لإمكانية فهم هذه التحولات وتفسيرها بشكلٍ عميق، كونه لا يتجاوز سقف وصف ما يحدث. وثالثها، أنه مصطلحٌ مؤقتٌ، أو ترحيلي يتعاطى مع مرحلةٍ زمنيةٍ معينة في طور تحولات الحركات والتيارات الإسلامية، وذلك حتى يتم التوصل إلى

مصطلحات أو مفاهيم أخرى يمكنها أن تقدم تفسيرات أكثر إقناعاً للتحولات التي تشهدها التيارات الإسلامية. وأخيراً، يعاني المصطلح مما يمكن تسميته بالحتمية التاريخية، إذ يفترض المصطلح أن ثمة مساراً أيديولوجياً أو فكرياً معيناً يجب أن تمر من خلاله كل التيارات والحركات الإسلامية، حتى تصل إلى مرحلة ما بعد الإسلاموية، وهو أمر مشكوكٌ في صحته. (العناني 2019).

وهناك من يرى، ومن خلال التعريفات السابقة لـ"ما بعد الإسلاموية"، بأن هذه النظرية باتت تتعارض مع ما تعده مشكلة الإسلاموية: أي طابعها الشامل والجامع لكل شيء (شموليتها) وبسبب مرونة نظرية "ما بعد الإسلاموية" الاستثنائية، أصبحت تستوعب طيفاً واسعاً من وقائع اعتُبرت (بعد إسلاموية)، تعود لتجارب إسلامية مختلفة وقد تكون متعارضة، ما يجعل مثل هذه النظرية–ما بعد الإسلاموية– فضفاضة إلى درجة كبيرة وغير منضبطة، فيمكنها مثلاً التركيز على نموذج إيران أو علاقة جماعة الإخوان المسلمين الغامضة مع نظام الرئيس المصري السابق حسني مبارك. (غوميز 2018، 60)

ونجد أن هناك ضرورة بالالتفات إلى أن ما يطرحه ويناقشه (آصف بيات) تماثل نماذجه في الحراك الفكري والسياسي للتيار الإصلاحي في إيران، وما يطرحه محمد خاتمي وعبد الكريم سروش ومحسن كديفر. أو قد تتجسد في النموذج التركي بما في مواقف حزب العدالة والتنمية وما يطرحه أحمد داود أوغلو وحتى النموذج التونسي في طروحات ومواقف حزب النهضة وأفكار راشد الغنوشي بالفصل بين الجانب السياسي والدعوي. لكن في قبال ذلك، يجب توخي الحذر من التعميم، لا سيما أن نموذج (الدولة الوهم) الذي قدمه تنظيم داعش (الدولة الإسلامية في العراق والشام) يشكل حركة ارتدادية على كل دعوات تبني الدولة المدنية والقطيعة مع نماذج الخلافة الإسلامية.

ومن جانب آخر، إن طروحات ما بعد الإسلاموية تحتاج اختباراً لديمومة واستمرار طروحات النماذج التي تتبناها، وقدرتها على مواجهة تراكمات الأزمات الاجتماعية والسياسية والتحديات الدولية؛ لأن "ارتجاجات الهوية ما تزال عاصفة في مجالنا الثقافي

العدد (67) حزيران (2024) E-ISSN: 2521-912X ISSN: 1815-5561

والحضاري نتيجة التجربة الاستعمارية والعولمة، ونتيجة تردّي الدولة الوطنية العربية وفقدها شرعيتها". (السيد 2014، 154).

على الرغم من الانتقادات والسياقات التي تفرض ضرورة استحضارها، يمكن القول إنّ ثورات الربيع العربي تعبّر عن ظاهرة "ما بعد الإسلاموية"، إذ لم تحركها التيارات الإسلامية –لا تلك التي رفعت شعارات الإصلاح، ولا تلك التي رفعت السلاح– وعلى ذلك يكون التغيير الأكبر قد جرى بدفع من الحركات الجديدة والجماهير غير المنظمة وليس الحركات والتنظيمات القديمة. (عزت 2015، 114).

وتأسيساً على ما تقدم، علينا التفكير ومقاربة ما بعد الإسلاموية من منظور تصارع ثلاثة نموذج في التعامل مع واقع المجتمعات الإسلامية: الأول يفكر ويدعو إلى استعادة الخلافة الإسلامية بنموذجها المعاصر الذي قدمه تنظيم داعش. والثاني يريد التعامل البراغماتي مع الدولة، فهو خطابه إسلامي تقليدي ويعمل في بيئة مؤسساتية وسياسية غير متوافقة مع خطابه ومبانيه الفكرية، أما الثالث فهو يحاول التأسيس والدعوة لنظرة واقعية مع الدولة الحديثة والديمقراطية بمبانيها الفكرية والمؤسساتية.

ثانياً: ما بعد الإسلاموية وسؤال الدولة الديمقراطية

يستوجب أن نستحضر مسألةً مهمةً في قراءة وتحليل موقف قوى الإسلام السياسي مِن الديمقراطية، إذ تعاطت الحركاتُ الإسلامية مع الديمقراطية كردّ فعلٍ على الأنظمة الدكتاتورية، ولم تكن تلك المواقف تصدر عن أسسٍ معرفيةٍ وتأصيل شرعي إلا لغايةٍ واحدة، هي رفض شرعية الأنظمة الاستبدادية. ولذلك كان التعاطي معها محكوماً بمسألتَين: الأولى التعامل معها وطرحها ومناقشتها مِن خلال النظرِ إليها كأداةٍ لتنظيم المشاركة السياسية في الحُكم. الثانية التحوّل بالموقف من الرفضِ إلى تبني مسألة الديمقراطية كان براغماتياً وليس مبدئياً، إذ «كانوا يقولون ويكتبون: كيف نُقدّم حكم العامة على حكم الله في صناديق الاقتراع؟... ومن قال أن السيادة للشعب كما في الديمقراطيات الغربية، بل هي للهِ عزَّ وجلّ. لكن سقوط كل شرعية للأنظمة الأمنية والعسكرية السائدة، ثم ما أجرى من تلاؤماتٍ وتأويلاتٍ بين المرجعية العليا، والديمقراطية الإجرائية، ثم حدوث

الثورات التي ركبوا أمواجها، كل تلك الأمور دفعت شرائح عريضة من الجمهور باتجاههم.»(السيد 2014، 152–153) ومن ثمَّ تغيّرت مواقفهم تجاه الديمقراطية.

لقد أشرع «الربيعُ العربي» البابَ أمام بروز قوى سياسية، إسلامية وليبرالية وغيرها، تنحصر خبرتها في الدعاية والبناء الحزبي، لا في التنافس السياسي الجاد. وينفرد الإسلاميون ببعض الإشكاليات الأساسية، أبرزها اضطرارهم الأيديولوجي إلى تراث غير متوائم مع مبادئ الدولة الحديثة. ومِن ثم، العناصر الرئيسة في الخطاب السياسي للدولةِ الديمقراطية ليس لها نظير في التراث الديني. وبعضها مطروح على نحو يتعارض جوهرياً مع فلسفة النظام الديمقراطي. فالفكر السياسي السائد بين الإسلاميين ومعظم القوى السياسية العربية، يقوم على أرضيةٍ فلسفية متعارضة مع الديمقراطية. ومِن ثم، استخدام لغة متوائمة مع مبادئ الديمقراطية والدولة الحديثة من الحركة الإسلامية أو غيرها، لا يصنع خطاباً ديمقراطياً. الخطاب (Discourse) مفهوم مختلف عن الخطابة السياسية. وتكمن صدقيته في قيامه على أرضية فلسفية تسمح بتوليد رؤيةٍ سياسية، تعدد عناصرها وأبعادها، وربما تتنوع مفرداتها اللغوية. لكنها ستكون –في نهاية المطاف– منسجمة ومتوائمة، نظراً إلى صدورها عن أصلٍ فلسفي واحد.(السيف 2017، 111–112).

يقول (راشد الغنّوشي): "ليس في الإسلام ما يمنع من الترتيبات التي جاء بها النظام الديمقراطي." هنا نحتاج أن نتوقف عند مفردة "الترتيبات"، لأنها تمثّل الإشكالية الرئيسة في التصور الإسلامي للديمقراطية. إذ وفق تصور الغنوشي–الذي تتفق معه أغلب الأحزاب الإسلامية– ينخزل التعاطي الإسلامي مع الديمقراطية مِن منظور التصور الأداتي. (2012، 63).

يرتكز المفهوم الأداتي لِلديمقراطية عن الحركات الإسلامية على أساس إن الديمقراطية في الحركية الإسلامية هي مجموعة من الإجراءات، والتقنيات، والأدوات المجردة من مصاحباتها الفلسفية، التي تضبط عمليات اختيار القادة والمسؤولين والنواب والبرلمانيين، والرؤساء، وتؤطر عمليات اتخاذ القرار، وتداول الرأي... في التنظيمات والمؤسسات والدولة. وهي بهذا التحديد، لا تتعدى كونها مجرد تحديث لمفهوم الشورى الإسلامية. ويصطلح (محمد جبرون)

على هذا النوع من الديمقراطية بـ"الديمقراطية الأداتية"، نظراً إلى غلبة الجوانب التقنية والأداتية عليها، وطرحها المتعمد للمتعلقات الفلسفية (2013، 196).

فالديمقراطية وفق هذا التصوّر الأداتي، ليست أكثر من إجراءات انتخابية عاجزة عن أن تحدث تغييراً حقيقاً في علاقة السلطة بالمجتمع، ولا تقود إلى شكل جديد في العلاقة بين الدولة والمجتمع. ويفضي هذا الموقف المتردد من الديمقراطية، القائم على منطق فعل انتقائي بخلفيةٍ أخلاقية تحاول ممارسة وصايا شبه مطلقة على الشعب (خرشي 2017، 182–183). وفي ضوء ذلك، تميَّزَ خطاب الأحزاب الإسلامية في شأن الديمقراطية، بعيداً عن رفض بعضهم لها، بسمتَين: هما الخوف والقلق اللذان تثيرهما مقدماتهما الأيديولوجية، خصوصاً الحريّة. خوف يأخذ في كثير من الأحيان صفة الخوف من الحرية لا عليها. الأمر الذي أنتج وعياً سياسياً يختزل الديمقراطية في فعل الانتخاب، ولا يكتفي بذلك، بل يسعى إلى توجيه هذا الفعل وتقييده بالخطاب الديني والأخلاقي، وهو الدور الذي تضطلع به "الفتوى السياسية" بإفراغ السلوك السياسي لِلفرد (الانتخاب مثلاً) من جوهره الذي هو الاختيار الحُر. في الحصيلة يتم التأسيس لِمواطنة مقيّدة غير حرّة، لديمقراطية من دون ليبرالية، يجسدها شخص المواطن "الصالح". (خرشي 2017، 181)

إن تعاطي الحركات الإسلامية مع الديمقراطية يعكس صورة "المتاح التاريخي" في ظلّ الاستبداد، وأحد مفردات قاموسهم السياسي. ولا يعكس أبداً حجم المتاح شرعاً واجتهاداً. وبحكم هذا الارتباط البنيوي، فإنه قاصر في الاستجابة الشاملة للاستحقاقات الديمقراطية. وإذا كان الانتقال نحو الحداثة السياسية والديمقراطية الحقّة، متيسراً وغير مكلف لكثير من التشكيلات السياسية، فإن الأمر مختلف تماماً بالنسبة إلى الإسلاميين، فالسعي إلى الإقرار بالديمقراطية بمضمونها الفلسفي تعوقه مفاهيم شرعية عدّة، ومن أشد المبادئ والمعايير الديمقراطية إشكالاً في الفكر السياسي الإسلامي، ومن زاوية المرجعية الإسلامية، مبادئ: الحرية، ووَضعيّة القانون، والمساواة (جبرون 2013، 194).

وحين نقرأ أدبيات الإسلام السياسي، بكلّ تجرّد وموضوعيّة، فإننا نلاحظ أن برنامجه السياسي، وإن أدّى على عكس ذلك، يتمثل في إرادة الاستيلاء على الحُكم، ليس هذا

فحسب، بل البقاء فيه، لأنَّ الديمقراطية بالنسبةِ إلى أصحاب هذا التيار لا تعني شيئاً. "الديمقراطية دائماً فيها حكم الشَّعب، وإذا كان الإسلام السياسي يرى أن الحُكم إنما هو للهِ لا للشعب، فإنه ينكر أن تكون الديمقراطية الضامنة لانتشار الإسلام وضامنة للتقدّم والمناعة والكرامة". (الشرفي 2014، 19–20).

وهنا تحديداً تكمن مشكلة تعاطي الإسلام السياسي مع الديمقراطية، إذ يستخدم دعاته مفردات تنتمي إلى رأس المال الرمزي الديني للجمهور من أجل السيطرة على المجال العام (من قبيل الشَّريعة، والحكم بما أنزل الله، وتطبيق الحدود، وغيرها). ما سيجعل من دولة الإسلام السياسي، "الدولة التنين" فعلاً؛ حيث ستحضر الدولة كقوّةٍ قابضة، ليس على كل أدوات القمع الحديثة فحسب، بل على رأس المال الرمزي المقدّس أيضاً، الذي سيجعل مِن الخروج عليها هرطقة وكفراً، يستحق فاعله التأثيم واللعنة. (مبروك 2017، 306). وفي هذا السياق يتمّ "استخدام الدين في الصراع على السلطة، بحيث يقول هذا الطرف لِلمواطن: انتخبني لأن ديني أصح أو أفضل؛ ويقول ذاك الطرف: بل انتخبني وخذ برنامجي لأنه أفضل من الناحية الدينية." (السيد 2014، 113).

تأسيساً على ما تقدَّم، قد تكون الحركات الإسلامية التي تشكل نماذج لما بعد الإسلاموية محتاجةً إلى أحدث قطيعة مع نمط التفكير بالديمقراطية، باعتبارها أداة فقط لِلوصول إلى السلطة. ومِن هنا تتضمن ما بعد الإسلاموية "استراتيجية سياسية تنتفع بالديمقراطية في إطار خطاب جديد يمكنها من إقامة تحالفات مع مجموعات سياسية واجتماعية مختلفة. تتعامل هذه الاستراتيجية الجديدة مع المجتمع كما هو، بكلّ ما فيه من هويات وأنماط حياتية وأيديولوجيات متنوعة، ومِن ثم يقبل تعدديته الأصيلة ويرفض المشروع الإسلاموي السّاعي نحو تبديلها بأساليب ثورية. بهذه الطريقة، بدلاً من تبشيرها بفكرةِ بناء "المجتمع الجديد" التي تنتهي دائماً بنموذج سياسي شمولي، تشير ما بعد الإسلاموية نحو "فكرٍ جديد" يقوم على الاستيعاب والتعددية والتشاركية في المجال الاجتماعي. ومع ذلك، لا تتخلى تماماً عن التبشير بفضائل المجتمع الأخلاقي القائم على الإسلام". (داغي 2016، 103).

وضمن هذا السياق، يجب التفكير بالديمقراطية؛ كما يرى يورغن هابرماس، بعدها علاقة تكاملية بين المواطنين العلمانيين والمتدينين، إذ كلاهما منخرط في تفاعل مُكوّن للعملية

العدد (67) حزيران (2024) E-ISSN: 2521-912X ISSN: 1815-5561

الديمقراطية النابعة من تربة المجتمع المدني، والمتطورة عبر شبكات التواصل غير الرسمية في المجال العام. وما دامت الجماعات الدينية قوة حيوية في المجتمع المدني فإن مساهمتها في عملية إضفاء الشرعيّة تعكس إحالة غير مباشرة على الأقل، إلى الدين الذي يحتفظ بها (السياسي) حتى داخل المجتمع العلماني. وبالرغم من أن الدين لا يمكن أن يُختزل في الأخلاق الفردية أو تستوعبه التوجهات في القيم الأخلاقية، فإنه مع ذلك يديم حيوية الوعي بالعنصرين. يمكن للاستخدام العام للعقل من قبل المواطنين المتدينين وغير المتدينين على حدّ سواء أن يستحدث السياسة التداولية في مجتمع مدني تعددي، ويؤدي إلى استعادة الإمكانات الدلالية من التقاليد الدينية للثقافة السياسية الأوسع. (2013، 63) ومن ثم، "ربما يكون الفكر السياسي الإسلامي أكثر نجاعة إذا فكر في الأدوات العملية لمواجهة تجارب اللاعدالة منه، إذا انصرف إلى وضع بناء نظرية لمسألة حقوق الإنسان وأصولها الفقهية. ففضيلة الفكر السياسي اليوم هي أن يناضل مِن أجل أن يكون المسلم مواطناً أكثر من أن يدعو المواطن ليكون مسلماً استكمالاً لمواطنيته". (السرباجي 2017، 104).

وفي ضوء ذلك، تحتاج الدولة الديمقراطية الحديثة إلى (شعبٍ) يمتلك هويةً جماعية قوية. إذ تفرض علينا الديمقراطية إبداء قدر أكبر من التضامن ومِن الالتزام تجاه بعضنا الآخَر في مشروع سياسي مشترك مما كانت تطلب المجتمعات التراتبية والتسلطية في وقت ما من الماضي (تيلر 2013، 81). وعلى هذا الأساس هناك ضرورة تفرض نفسها على النماذج الحركيّة لما بعد الإسلاموية بتجاوز الانشغال بالسيطرةِ على الدولة واستخدامها كقوةٍ تحويلية. وإنما يجب أن تعكس الاعتقاد، ويكون الأصوب والأدوَم هو التجذر داخل المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية الموجودة بالفعل، وبذلك تعبّر ما بعد الإسلاموية عن سموّ الاجتماعي على السياسي، إذ بدلاً من النظر إلى الدولة باعتبارها أداة تغيير، فإنها ترى أن المجتمع بقدراته هو القادر على حل الأزمات السياسية (داغي 2016، 103).

ويرى الباحث التركي إحسان داغي، إن ما بعد الإسلاموية لا تتعلق "فقط بتغيير الاستراتيجيات، إنها أعمق من هذا وأكثر تأثيراً؛ إذ إنها تتعلق بالتخلّي عن الفكرة والمثال

القائل بأن الدولة الإسلامية ممكنة سياسياً ونظرياً. ولهذا مدلولات عميقة على علاقة المسلمين بالسياسة؛ فإذا كانت فكرة الدولة الإسلامية خرافة، فسيكون عليهم أن يتعاملوا مع قضية تحديد وتعريف وتقرير ماهية النموذج السياسي المثالي. ومن هذا البحث، تظهر ما بعد الإسلاموية كمحاولة لتأطير نظام سياسي للمسلمين في عالَمٍ لا يوجد فيه نظام سماوي مسبق يمكن أن يطلق عليه دولة إسلامية. من هنا تحتضن ما بعد الإسلاموية المشاركة والاستيعاب والتسامح والتحرر وحقوق الإنسان والحريات، وتدمجها بالأخلاق والأخوّة والتضامن الإسلامي، وذلك لتعويض فقدان "المقدّس" في تكوين نموذج حكم" (2016، 103).

والنموذج التركي لما بعد الإسلاموية اِستبدل (الرب) بـ(النّاس)، إذ رفعوا شعاراً سياسياً عنوانه: (خدمة الشعب هي خدمة لله)، إذ لم يعودوا يمارسون السياسة باسمِ الإسلام، بل باسمِ الشَّعب الذين عليهم أن يعملوا على الوصول إلى السلطة لخدمتهم. الأمر الذي حتّم تبني الديمقراطية والتعددية كمبادئ سياسية واقتصادية مؤسسة للنظام السياسي. ومن هنا نجد ما بعد الإسلامويين الأتراك قد برروا انخراطهم في الحياة السياسية من خلال فكرة تحرير النّاس عبر مدّهم بالخدمات (داغي 2016، 104).

إذن، التقادم الزمني للممارسة الديمقراطية، حتى وإن كانت من قبل أحزاب الإسلام السياسي التي لا تؤمن بفلسفة النظام الديمقراطي، يؤدي بمرور الزمن إلى مماهاة إيجابية مع القواعد الديمقراطية، ويتم ذلك من خلال تعاطي "غير الديمقراطيين الذين يأملون في كسب كلّ شيء، ولكنهم يتعلمون من خلال التجربة الأليمة والمأزق الذي لا مخرج منه. إن إمكانية كسب شيء هي أفضل من امكانية كسب لا شيء على الاطلاق، بل وخسارة كلّ شيء". (ووتربوري 2000، 93-94).

وفي ضوء ذلك، عبَّرت حركات الإسلام السياسي في مرحلة الربيع العربي عن نفسها كحركات سياسية أكثر من كونها دينية، من خلال سعيها إلى إنجاز التسويات وصناعة الصفقات مع القوى الأخرى، الأمر الذي أظهرها، إلى حد ما، كقوى راغبة في تكريس التعددية السياسية، والمالكة لنصاب من الجدية في احترام الحق من الاختلاف. إذ لوحظ في بداية التجربتين

العدد (67) حزيران (2024) E-ISSN: 2521-912X ISSN: 1815-5561

المصرية والتونسية تفضيل الإسلاميين المعتدلين التحالف مع بعض العلمانيين والقوميين، بدل التحالف مع إسلاميين سلفيين أكثر تشدداً (عماد 2013، 136). لكن النحو باتجاه سلوك سياسي جديد من قبل قوى الإسلام السياسي في مصر وتونس، لم يكتب له النجاح، تارة بسبب العودة نحو حكم العسكر بشرعية انتخابية، كما حدث في مصر على يد الرئيس عبد الفتاح السيسي. وتارة أخرى بالانقلاب الناعم على بنية النظام السياسية والقوى المشاركة فيه كما حدث في تونس على يد الرئيس قيس سعيد.

ثالثاً: ما بعد الإسلاموية وإعادة التفكير بالدولة العلمانية

ما بعد الإسلاموية ظاهرة فرضتها تغيّرات الواقع والتجربة السياسية، فهي نتاج لإشكالية التداخل بين الديني والسياسي في مجالنا السياسي والحضاري، ومن ثمَّ هناك مقدّمات باتت تساهم بضرورة إعادة النظر في العلاقة بين الدين والسلطة، ويفترض أن تنعكس على السلوك السياسي للحركات الإسلاميّة.

ولا يمكن لما بعد الإسلاموية التفكير برؤيةٍ جديدة للعلاقة بين الدين والدولة، إلّا بعد الخروج من دائرة التفكير المغلقة بالنموذج المرجعي والجدل التاريخي التي تتحكم في سجالات الإسلاميين والعلمانيين. إذ يتحدث العلمانيون عن وجوب إقرار نظامها وكأننا نعيش في كنف الدولة الدينية على مثال دولة الكنيسة التي أوجبت قيام نقيضها في أوربا النهضة! ويتحدث الإسلاميون عن وجوب إخضاع الدولة للدين وإقامتها على أركان الشريعة، وكأننا أمام دولة علمانية حقيقية على مثال الدولة الحديثة في أوربا! وكلا الفريقين يفكران بالمجال السياسي العربي والإسلامي اليوم من دون الانتباه إلى خصائصه، أو مكانة الدين في الحياة العامة، فالإسلاميون يفكرون في مثال للدولة، لم يتحقق حتّى في الإسلام الأصل، ويَتَمثّلون من خلاله المجال السياسي المعاصر. والعلمانيون يمثلون أنموذجاً مرجعياً خارجياً (الدولة الحديثة في أوربا وفرنسا بالذات). (بلقزيز 2001، 33–34). إذن، تعد الدولة الموضوع الأكثر جدلاً في العلاقة بين الدين والعلمانية، وتتحكم في هذا الجدل مجموعة من التصوّرات عند تيارات الإسلاموية، لعلَّ أبرزها (عزت 2015، 19–21):

– إن العلمانية تعني إنكار الوحي وتحكيم العقل المحض، والتخلّي عن الحاكمية الإلهيّة، وهي فكرة تنظر إلى العلمانية –قسراً وقصراً– في سياقها الأوربي، فتقوم تلك الرؤية الإسلامية بحبس دلالات العلمانية ومعناها في الخبرة الأوربية، وبدلاً من أن تكون هي طريقة ونموذج إدارة العلاقة بين السياسي والاجتماعي/الديني، وبين العام والخاص والثابت والمتغيّر، وبذلك قد تتعد الطرائق والنماذج، ويمكننا أن نصوغ نحن طريقة ما، وتضحى العلمانية مرادف السياسة وليس الكفر أو الإلحاد. ومن ثمَّ يصرّ الخطاب الإسلامي على التوجّس العقدي والحصر التاريخي بدلاً من الاجتهاد السياسي، وبناء رؤية للعلاقة بين المجالات من منطلق إسلامي معاصر.

– إن العلمانية مرادف إفقاد الدين قوّته وإخضاعه للدولة، فالعلمانية نظام في نظر معارضيه يدفع بالدينِ إلى المجال الخاص، ويترك للدولةِ المجالَين العام والسياسي لتهيمن عليهما. بيد أن هذا التصوّر لا يستكشف إمكانية أن يكون من أهداف السعي لضبط العلاقة بين الدين والدولة، إخراج الدولة من المجال العام وحصرها في السياسي الضيّق، وتحدّي هيمنتها على المجتمع المدني، وتوسيع حدوده واستعادة طبيعته الاجتماعية والإنسانية.

–إن العلمانية وفصل الإسلام عن السياسة جدل أنشأه الاستعمار لإضعاف الأمّة منذ بداية القرن العشرين، وتصاعد تجدده في العقود الماضية مع نموّ حركة الصحوة حتّى لا تسترد الأمة شريعتها وتعود إلى الإسلام ريادته، فدولته، فخلافته.

–إن هدف العلمانية تكريس الفردية وغايتها نسبية الأخلاق، وهو ما ينقض القيم الإسلامية، ويؤدي إلى هدم العقيدة، وإنها صنو الليبرالية التي يراد لها أن تنتشر في العالم الإسلامي من دون معارضة. مشكلة هذه الفكرة التي ترى أن العلمانية تتناقض مع الأخلاق، هي أنها تدافع عن ارتباط السياسة بالأخلاق، ليس بمعنى السياج الأخلاقي الشَّرعي في العلاقة بين السلطة والنّاس، أو بين الدولة والفاعلين الآخرين في العلاقات الدولية، بل في اعتبار الأخلاق من شأن الدولة، ويجب السَّهَر على الالتزام بها، وهي رؤية بالغة الخطورة، ونموذجها المثالي (دولة الخلافة) التي أسسها تنظيم داعش.

العدد (67) حزيران (2024) E-ISSN: 2521-912X ISSN: 1815-5561

القضية الأساس هنا، إن السجالات الدائرة بشأن الدين والدولة تعمل وفق منطق الثنائيات المتعارضة؛ بحيث أن العلماني لا يرى إمكانية للاستمرار والتقدّم إلّا بعَلمَنة كل نواحي الحياة الاجتماعية، وتخليص السياسة والاقتصاد والتعليم والثقافة من تأثيرات الدين والعقيدة الدينية. بالمقابل، إن الإسلامي لا يرى الحل إلا في أسلمة الدولة والاقتصاد والعِلم والثقافة. وتأسيساً على ذلك، هو أن تجذر الموقفَين جعل منهما خيارين شاملين، وبالضرورة متنافيَين، ولا يمكن التوفيق بينهما أو التوصل فيهما إلى أي حلّ وسط، فإما أن يكون المجتمع إسلامياً بالمطلَق، أو أن يكون عِلمانياً بالمطلق أيضاً.(غليون 1990، 305–306).

المشكلة في السجالات الأيديولوجية أنها تستحضر المقارنة التاريخية بطريقة انتقائية، ويبدو أنها تتجاهل عن قصدٍ أو عمد، اختلاف العلاقة بين الدين والدولة في المجال السياسي الإسلامي عن العلاقة في نظيره الغربي؛ ففي التاريخ الأوروبي كانت الكنيسة هي التي تتحكم بالمؤسسةِ السياسية، ولذلك كانت الدعوة لفصل الدين عن الدولة تعني تحرير الأخيرة من هيمنة الكنيسة. وما تحقق هو تحوّل الكنيسة إلى مؤسسةٍ اجتماعية ترعى الطقوس الدينية. هذه العلاقة في التاريخ السياسي الإسلامي مقلوبة، إذ ما عدا التجربة النبوية، التي تداخل فيها الديني والسياسي على مستوى الممارسة على اعتبار أن شخصية النَّبي محمد (ص) كانت تجمع بين منصبَي النبي والقائد، فإن النماذج السياسية اللاحقة للحُكم كانت تمارس الحُكمَ بعنوان ديني، من دون أن تكون لها شرعية دينية. وفي ضَوء ذلك، كانت ثمّة هيمنة نموذج الدولة السلطانية على الدين، وليس الحكم الديني.

في ضَوء ذلك، لا ينبغي النظر إلى قضية العلمانية في إطار الخصومات الأيديولوجية، بقدر ما ينبغي أن يُنظر إليها باعتبارها ظاهرة سوسيولوجية قبل كلّ شيء، حاضرة بدرجات متفاوتة في كل المجتمعات البشرية.(الشرفي 2013، 97) ومِن ثمَّ، النقاش في موضوع العلمانية يحتاج إلى أن نضعه في نصابه التاريخي والاجتماعي، إذ "إن الجدل في موضوع مفهوم العلمانية في الفكر السياسي العربي في ضوء التحوّلات الجارية اليوم في مجتمعاتنا، يقتضي الإعلان أولاً أننا نتحدث في المجال السياسي، وأن هذا المجال

هو مجال للصراع التاريخي بامتياز، وإن كل محاولة لاستدراج الدين والعقائد الدينية في هذا الباب تبتعد عن روح المفهوم، وتجعلنا نقترب أكثر مِن علم الكلام ومن السياسة الشرعيّة، ونقترب من لغة حراسة الدين في الدنيا، وكلها مفاهيم موصولة بتاريخٍ لم تعد ملامحة واضحة اليوم في حياتنا المعاصرة."(عبد اللطيف 2013، 227).

تأسيساً على ما تقدَّم، يجب تفكيك العلاقة بين ثالوث: الدين– المجتمع– السُّلطة، ومن ثمَّ العمل على إعادة تركيبها مِن منظور التمايز الوظيفي بين مجالات اشتغالاتها، بدلاً عن النظرة التقاطعية التي تحكم سجالات العلمانيين والأصوليين. ويستلزم الحديث عن العلمانية فك الالتباس المفاهيميّ في علاقتها بالدين، والوظيفي في علاقتها بالدولة. فالعلمانية ليست فلسفة في الدين والعقيدة والإيمان، حتى تتخذ موقفاً معرفياً من الدين: إيجاباً أو سلباً، وإنما هي حصيلة للفلسفة السياسية الحديثة، التي أنتجت مجالَ السياسة المستقل، وجهزته بالقواعدِ العصريّة التي تجعله مجالاً تنافسياً مدنيّاً ومتحضّراً، ولذلك العلمانية لا تحارب الدين ولا تناصره، وإنما تتخذ إزاءهُ موقفاً محايداً حين يتعلق أمرُهُ بالشّأنِ العام. (بلقزيز 2017، 76).

إن السياق الموضوعي لفهم العلمانية يجب أن يكون في الإطار الذي حدده (تشارلس تيلر) الذي يرى فيه ضرورة تجاوز الرؤية للعلمانية على اعتبار أنّها معنية بالعلاقة بين الدولة والدين فحسب، "بينما هي في الواقع معنية بالاستجابة (الصحيحة) التي تصدر من الدولة الديمقراطية تجاه التنوّع. إنْ نظرنا إلى الأهداف الثلاثة نجد أنها تشترك في كونها تهدف إلى: 1–حماية الناس في انتمائهم أو ممارستهم لأية وجهة نظر يختارون أو يجدون أنفسهم؛ 2–معاملة الناس بالتساوي مهما كانت خياراتهم؛ و3–الإصغاء إليهم جميعاً." في ضوء ذلك العلمانية تكون وسيلة أو ضمانا لحيادية الدولة، "في الواقع إن الغاية من حيادية الدولة هي تحديداً تجنب تفضيل أو عدم تفضيل ليس المواقف الدينية، ولكن أي موقف أساسي سواء أكان دينياً أم غير ديني". (2013، 70).

ويتفق مع هذه الرؤية للعلمانية (أوليفييه روا) بقوله: "من العبث النظر إلى العلمانية كأنها علاقة بسيطة بين الدولة والدين، فالعلمانية تتخذ الهيئة التي يتحدد بها المجتمع سياسياً،"

(2016، 25) وهي "أولاً مجموعة من القوانين قبل أن تكون منهجاً فكرياً... والعلمانية في نظر القانون ليست حالة عقلية ولا فلسفية، كما أنها ليست مبدأ، بل مجموعة قوانين تستمد صلاحيتها من إرادة المشرّع: وعلى ذلك فإن حقيقتها سياسية". (2016، 36–37–38)ويمكن القول، ليس للدولةِ، أي دولةٍ، دينٌ تدين به، على نحو ما يعتقد الذاهبون إلى إقامة التلازم الماهويّ بينها والدين؛ فما من دولةٍ متديّنة، وما من دولةٍ مُلْحدة في التاريخ؛ الناس هم من يدينون، أو لا يدينون، بدينٍ ما من الأديان، أما وصف دولةٍ ما بدينٍ ما أو نزع الطابع الديني عنها، فتزيُّدٌ من القائل، لا يُفصح سوى عن جهل محترم لمعنى الدولة! إذن ليس للدولة من عقيدة دينية، وإنما مواطنوها هم من يعتنقون هذا الدين أو ذاك، وهم من يحاسبون على إيمانهم من ربهم، أما الدولة فلا تحاسب يوم القيامة، ولا تدخل الجنّة أو النار، وإنما تحاسب من مواطنيها فقط بحسبانهم من أقاموها بالاتفاق والتوافق والتراضي. وإذا كان من عقيدة للدولة، فإن عقيدتها السياسة والمصلحة العامة. (بلقزيز 2018، 348–349).

لهذا السبب، يستوجب علينا الاعتراف بقضية أساسية يطرحها (خوسيه كازانوفا) في كتابه (الأديان العامة في العالم الحديث)، إذ يرى كازانوفا: إن الدين في العالم الحديث، وبالتحديد التقاليد الدينية عبر العالم "باتت ترفض القبول بالدَّورِ الهامشي والمخصخص الذي حددته لها نظريات الحداثة، وكذلك نظريات العَلمَنة. لقد ظهرت الحركات الاجتماعية، سواء الدينية بطبيعتها، أم تلك التي تتحدّى باسمِ الدين شرعية الدوائر العلمانية الأولية والدولة واقتصاد السوق واستقلاليتها. وعلى نحوٍ مماثل، ترفض المؤسسات والمنظمات الدينية أن ينحصر دورها في إطار العناية الرعوية بنفوس الأفراد. وتتمثل إحدى نتائج هذه المعارضة المتواصلة في بروز سيرورة إعادة تسييس مزدوجة ومترابطة للأديان الخاصة والنطاقات الأخلاقية من جهة، وإعادة تعبير النطاقات الاقتصادية والسياسية العامة من جهة أخرى، وهذا ما يدعوه كازانوفا بـ(تعميم الدين)." والذي يعني "أن تعميم الدين ظاهرة جديدة كل الجدّة، فمعظم التقاليد الدينية قاومت سيرورة العلمنة، بالإضافة إلى الخصخصة والتهميش، اللذين ينزعان لمواكبة هذه السيرورة، ولئن

قبلت أخيراً هذه التقاليد بهذه السيرورة وتأقلمت مع البنى المتمايزة في العالم الحديث، فغالباً ما فعلت ذلك على مضض. أما الجديد و"المستجد" في الثمانيات–من القرن الماضي– فكان الطابع المنتشر المتزامن لرفض البقاء ضمن النطاق الخاص لتقاليد دينية مختلفة". (2005، 16).

إن أطروحة موت الدين، صارت عُرضةً على نحو مستمر وبطيء لنقدٍ متنام في العقد الأخير، وتواجه نظرية العَلمنة حالياً التحدي الأكثر جديّة في تاريخها الطويل؛ إذ يؤكد نقّادها أن ثمة اليوم مؤشرات عدّة دالة على استمرار الدين وحيويته. ومن ثمَّ، فَرَضَ هذا الواقع ضرورة تجديد أطروحة العلمنة التقليدية؛ إذ من الواضح أن الدين لم يختفِ في العالَم، ولا يبدو أنه سيفعل ذلك في المستقبل (نوريس وإنغلهارت 2018، 21–22). لذلك يؤكد (كمال عبد اللطيف) ضرورة التمييز بين موضوع العلمانية وموضوع الدين، وذلك لأنه "لا نتصور اليوم أن في إمكان أي فرد يشكك في أدوار الدين في حياة البشر؛ فبعد كلّ أشكال النقد الفلسفي التي وجهت إلى الظاهرة الدينية وظاهرة المقدس في المجتمع، فإن استمرار النوازع الدينية في حياة الأفراد والمجتمعات، تُعَدّ أكبر دليل على حاجة النّاس إلى المقدّس، وإلى الآفاق التي يرسمها في وجدانهم وفي حياتهم. ومعنى هذا أنه لا علاقة بين مسائل الإيمان الديني الذاتية، وسؤال العلمانيّة في المجال السياسي". (2013، 226) ويرسم (هشام جعيط) حدود العلاقة بين الدين والدولة في المجتمع الإسلامي بقوله: "إن رأينا هو أنه يجب على الإسلام البقاء كدين للدولة، بمعنى أن الدولة تعترف به تاريخياً، وتهبه حمياتها وضمانها. لأن الدولة أساساً هي وعي للتاريخ تجاه قوى النسيان. فليس للدولة أن تكون علمانية بمعنى أنها لا تهتم بمصير الدين، معتبرة إياه مسألة خاصة. إلا إنّ الدولة إذا قررت التلاعب بالدين لغايات سياسية، أو إدخال إصلاحات داخلية عليه من لدنها، فينبغي تجنيبها ذلك، لأنَّ الدين قضية تهم الأمة الإسلامية قاطبة، أمة الأمس واليوم، وغداً". (1984، 118).

وفي السياق ذاته، يقول (طه عبد الرحمن): إن تدبير المجتمع للدين لا يقهره بالقوة على طريقة مخصوصة في التعبّد، لا قدراً ولا شكلاً، وإنما يُنشئ فضاءً مشتركاً بين الفاعلين،

تسوده المعاملات على القيم الأخلاقية، ومن ثمَّ يكون هذا النموذج على عكس الدولة، عندما تكون "الثيوقراطية" لأنها تلزم بأن يتعبّد على طريقتها. (2013، 224–225) وفي هذا السياق، "تلزم العلمانية نفسها أن تكون سلبية قبل كل شيء: إنها تهدف إلى تحرير المجال السياسي، وكذلك الفضاء العام، من مراقبة العامل الديني. غير أنها لا ترمي إلى استبدال الخطاب الديني بمنظومة أخلاقية جديدة". (روا، 2016، 44) ومن هنا تكون "التعددية الأيديولوجية في المجتمع في دولة دينها الإسلام تحديداً، ليست مقبولة وحسب، بل ضرورية. فليتظاهر عدم الإيمان وليبرز ويؤكد ذاته، فليس للدولة أن تمنعه، بل يجب عليها أن تضمن خلافاً لذلك هذه الإمكانية... ولذا فكل إكراه صادر عن الدولة أو الكيان الاجتماعي لفرض الإيمان والممارسة الدينية على الفرد يجب أن يُماثل باغتصاب للضمير"..."ويجب مكافحة كل إرادة منظمة واعية مجبرة من قبل الدولة أو الطوائف المؤثرة، تريد إخلاء الضمائر من الإسلام، وإعاقة الشعائر، والحط من الدين". (جعيط 1984، 120).

ويحدد عبد الإله بلقزيز أربع قواعد عمل أساسية لتنظيم الصلة بين الديني والسياسي على نحو يجافي شكليْها القائمين اليوم (التدخليّ– الاستتباعيّ) و(الاقصائيّ– التهميشيّ)، هذه القواعد هي (2017، 59–60 و85):

القاعدة الأولى: التسليم بحق أيّ حركة سياسية في أن تستلهم من الدين والتراث الديني القيم المؤسَّسة لمشروعها السياسي، على أن يُنْظَر إلى ذلك الاستلهام بوصفه اجتهاداً فكرياً وسياسياً ينطق باسم الجهة المستَلهِمة لا باسم الدين، ويقبل التخطئة والدّحض بما هو رأي نسبي، ويكون الشعب– بما هو مصدر السلطة– الحكم والفيصل في الأخذ به أو الأعراض عنه. وعلى العلمانيين أن يدركوا تماماً أن أحداً لا يملك أن يمنع جمهوراً من الناس من تأسيس السياسة على الدين، ولقد جرَّبت نخبٌ حاكمة قبلهم منعهم من ذلك بالقوانين والتشريعات والعنف. ولكنَّ الأعم الأغلب من الحركات الإسلامية وُلِدَت ونشأت في ظلّ هذا المنع. ومن ثم يَحْسُنُ بنا التسليم بهذا الحق وتنظيمه عن طريق حوار توافقي بين الفريقين، بل بين الجميع.

القاعدة الثانية: التشديد على الطابع المدني– غير الديني– لكلّ تكوين حزبيّ في المجتمع، سواء أكان علمانياً أو إسلامياً، من أجل حفظ الفارق في الطبيعة بين الدين والسياسة، بين المطلق والنسبي، بين مجال العقائد ومجال المصالح. وإذ يفترض ذلك تسليم العلمانيين بأن الحركات الإسلامية حركات سياسية وليست دينية يحظر عليها النشاط السياسي، وبالمقابل على الحركات السياسية الإسلامية أن تكيف مبادئها وبرامجها بعيداً عن التجييش الديني، والتلاعب بالمقدَّس، والزَّج بالدينِ في الصراعات السياسية.

القاعدة الثالثة: احترام الطابع المدني للدولة، وعدم الاستقواء بميزان القوى الانتخابي لتغيير هويتها: سواء لجهة معاداة الدين وحصاره، أو لجهة إحلاله محلّ الناظم لها والحاكم. إن الدولة كيان اجتماعيّ عام ومجرَّد، يعلو على مكوناته من القوى الاجتماعية المتعيّنة. فلا توجد هناك دولة مؤمنة أو دولةٌ ملحدة، وليس هي من يحاسب الناس على إيمانهم أو عدم إيمانهم، ولا تقوم مقام السماء في ذلك. إن النظر إليها بهذا المنظار تَعَالٍ بها عن مجالها الموضوعي النسبي الذي استلزم وجودها، وهو التعبير عن المصلحة العامة الجامعة وإدارتها.

القاعدة الرابعة: احترام النظام الديمقراطي التداولي وعدم المساس بالقواعد التي قوم عليها، والمواعيد السياسية التي يَنتظم بها تداول السلطة فيه. ويدخل ضمن ذلك احترام الدستور، وعدم التصرّف فيه بالتعديلات الرامية إلى الحد من الحرية، أو إلى تفصيله على مقاس نخبة حاكمة، أو للتكثير من الولايات الرئاسية أو ما شابه ذلك من ضروب الإفساد السياسي وتغليق المجال السياسي، التي يمكن أن تجري بالوسائط الدستورية وباسم الشرعية الديمقراطية والشعبية.

إذن، من المهم أن تكون الأولوية لإعادة الاعتبار بالتفكير بالدولة عند التيارات التي تمثل ما بعد الإسلاموية، ولا بد من أن يستعيد المجتمع وتستعيد قواه المدنية الشأن السياسيّ والعام، فتكون الأنظمة السياسية الجديدة، والمجتمعات ذاتها هي التي تحتضن الدين الذي يشكّل نظامها الأخلاقي. فالأقدار في المجال السياسي والعام يُقدِر تلك المجتمعات على استعادة دينها وقيمه أيضاً من وطأة الحزبيات وطموحاتها، ومن الهرمية الامامية لرجال

الدين الشيعة. ويحتاج ذلك بالطبع إلى نهوض ديني إصلاحي يتصدى له علماء متنورون لدى سائر الأطراف، هدفه كسرُ عمليات "تحويل المفاهيم" الطويلة الأمد الذي رمى إلى تغيير طبيعة الدين لدى السنة والشيعة. وهذه الأمور تبدو صعبة المنال، وحافلة بالاشتراطات المتضادّة أو المتبادلة. لكنها "عمليات" وليست انقلابات. ولذلك تظلُّ ممكنةً، بل مرجَّحة أيضاً بسبب ضرورتها للدولة والدين معاً، وللدين قبل الدولة. (السيد 2014، 177).

النتائج والمناقشات:

النتيجة الرئيسة التي ناقشتها أوراق البحث، تحاول المجادلة بشأن مستقبل حركات الإسلام السياسي وعلاقتها بالتحولات السياسية في المنطقة العربية تحديداً، التي شهدت متغيرات سياسية بانتقال تلك الحركات من المعارضة إلى سدة الحكم. وعلى الرغم من أنها لم تستمر طويلاً في السلطة حتى يتم الحكم على تجربتها في ممارسة السلطة، إلا إن سجالات الباحثين انشغلت بالحديث عن تلك التجربة القصيرة والمواقف الأيدولوجية تجاهها، من دون الالتفات إلى ضعف الاهتمام بالطروحات الفكرية التي تحاول مناقشة إشكالية التفكير بالدولة والديمقراطية والعلمانية في خطاب قوى الإسلام السياسي.

نقطة الافتراق بين الإسلاموية و" ما بعد الإسلاموية" ، هي الموقف من هوية الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة. فالإسلاموية تشير "إلى الأفكار والحركات التي تسعى من أجل إقامة "نظام إسلامي" يتمثل في دولة دينية، وإقامة حكم الشريعة... ويعد الارتباط بالدولة الملمح الأساسي للسياسات الإسلاموية، وهو ما يفرقها عن الجماعات الدينية غير السياسية... ويتوق الإسلامويون إلى التحكم في الدولة، ليس لأن هذا سيعزز من حكمهم، ولكن أيضاً لأنهم يعتبرون أن الدولة هي الأداة الأقوى والأكفأ للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. نتيجة لهذا، فإن رؤى الإسلامويين الشرعية والقيمية تؤكد على (واجبات) الناس أكثر من (حقوقهم)؛ فهم مجرد رعايا ملزمين أكثر من كونهم مواطنين ذوي حقوق". تعرض مصطلح «ما بعد الإسلاموية» لانتقادات كثيره لعل ابرزها: أنه يعاني قدراً من الغموض والسيولة، ما يجعله فاقداً للقوة التفسيرية اللازمة لتحليل تحولات جماعات الإسلام السياسي وحركاتها، وتفكيكها وتفسيرها. وثانيها، أنه مصطلح وصفي ليس تفسيرياً أو

تحليلياً، فهو يصف تحولات تجري في مجال الحركات الإسلامية، ولكنه لا يقدم أدوات تفسيرية لإمكانية فهم هذه التحولات وتفسيرها بشكلٍ عميق، كونه لا يتجاوز سقف وصف ما يحدث. وثالثها، أنه مصطلحٌ مؤقتٌ، أو ترحيلي يتعاطى مع مرحلةٍ زمنيةٍ معينة في طور تحولات الحركات والتيارات الإسلامية، وذلك حتى يتم التوصل إلى مصطلحات أو مفاهيم أخرى يمكنها أن تقدم تفسيرات أكثر إقناعاً للتحولات التي تشهدها التيارات الإسلامية. وأخيراً، يعاني المصطلح مما يمكن تسميته بالحتمية التاريخية، إذ يفترض المصطلح أن ثمة مساراً أيديولوجياً أو فكرياً معيناً يجب أن تمر من خلاله كل التيارات والحركات الإسلامية، حتى تصل إلى مرحلة ما بعد الإسلاموية، وهو أمر مشكوكٌ في صحته.

يعبر مفهوم ما بعد الإسلاموية عن نقاشات تحاول تجاوز أدلجة الإسلام السياسي، والتي يتم طرحها داخل أوساط الحركات والأحزاب السياسية الإسلامية والنخب الفكرية في المجتمعات الإسلامية. فإذا كانت طروحات الحركات الإسلامية باتجاه إحيائية "الدولة الإسلامية" لتكون في مقابل هوية الدولة الوطنية، هي الأيديولوجيا التي تتبناها الأحزاب والحركات والقوى السياسية الإسلامية. ولذلك، تطرح ما بعد الإسلاموية افكار الانتقال من مرحلة تقييم أخطاء الأدلجة السياسية للدين والهوية الدينية، إلى التفكير بطرح نموذج بديل يتجاوز القطيعة التاريخية مع الدولة والديمقراطية، وفك الارتباط بين الدين والدولة من جهة، والدين والمجتمع السياسي من الجهة الأخرى.

ما بعد الإسلاموية، تركز على التعامل مع حركات الإسلام السياسي كفاعلين رئيسيين في المجتمعات الإسلامية، ولذلك هي تبحث في أطروحات سياسية تتعامل مع واقع الدولة بعيداً عن طروحات التشدد والعنف. وانفتاح الأنظمة السياسية الحاكمة في البلدان الإسلامية على الحركات التي لا تتقاطع مع الديمقراطية والعلمانية. ومن ثم استراتيجية الدمج والاحتواء في المجال العام، تساهم في ترشيد السلوك السياسي للقوى السياسية الإسلامية، وتجبرها على الخروج من أيديولوجيا التطرف والدخول في سياقات المرونة

السياسية بعد أن يتحولوا إلى فاعلين سياسيين واجتماعيين لديهم مصالحهم تربطهم بالمجال السياسي العام.

الطروحات التي تهتم بها ما بعد الإسلاموية هدفها الرئيس تجاوز الفهم المغلوط للعلاقة بين الدين والدولة، والتي تنتقد إرباك مفهوم العلمانية وتوصيفها للعلاقة مع الدين. فالدين في المجتمعات الإسلامية يعبر عن منظومة قيمية يمكن أن يسهم في توسيع دائرة الاجماع الوطني. ومن خلال استحضار علاقة الدين بالمجتمع يتجلى موروث وجداني يؤسس لخطاب متقارب مع مفاهيم وحدة الدولة والانسجام الفكري بينها وبين المجتمع.

تتضمن ما بعد الإسلاموية "استراتيجية سياسية تنتفع بالديمقراطية في إطار خطاب جديد يمكنها من إقامة تحالفات مع مجموعات سياسية واجتماعية مختلفة. تتعامل هذه الاستراتيجية الجديدة مع المجتمع كما هو، بكلّ ما فيه من هويات وأنماط حياتية وايديولوجيات متنوعة، ومِن ثم يقبل تعدديته الأصيلة ويرفض المشروع الإسلاموي السّاعي نحو تبديلها بأساليب ثورية بهذه الطريقة، بدلاً من تبشيرها بفكرةِ بناء "المجتمع الجديد" التي تنتهي دائماً بنموذج سياسي شمولي.

يمكن أن نجادل بأن ما بعد الإسلاموية هي تعبير عن الحركات الإسلامية التي تعبر عن جيل جديد يؤمن بالاعتدال ويتمسك به طريقاً لممارسة العمل السياسي. وتمثل جيلا ينظر إلى الإسلام كهوية حضارية وليس أيديولوجي، وتأقلم بالتدريج مع قواعد السياسة العصرية، ومبادئها المؤسَّسة، ويعمل على المشاركة فيها من دون اشتراطات عَقَدية، ونبذ العنف في العمل السياسي، ويراهن على جذب أصوات الناخبين، في مقابل إسلامٍ سياسي مُغالٍ متطرف يُكفر الدولة والعلمانيين والمجتمع.

تبقى أطروحة ما بعد الإسلاموية خاضعة للنقد والتشكيك على مستوى التطور والنموذج، لكنها بالتأكيد ستكون بوابة إلى المراجعة النقدية للمقولات الإسلاموية التي تؤطر العمل الحزبي، وقد تكون بداية لمغادرة الإسلام السياسي بنموذجه القطبي والجهادي. وهكذا، يمكن القول بأن ما بعد الإسلاموية قد تكون فرصة لمغادرة علاقة التوتر بين الحركات السياسية الإسلامية والسلطة، ومن ثم تجاوز الطروحات الفكرية التي كانت نتاج لتلك

العلاقة المأزومة، والتفكير بطروحات جديدة تقوم على أساس التصالح مع الدولة والديمقراطية ومغادرة حالة القطيعة والاقصاء، والانتقال إلى فضاء المجال العام عند التفكير بالعلاقة بين الدين والدولة بدلاً من التشبث بشعارات تطبيق الشريعة.

على الرغم من ذلك، لعل المشكلة الرئيسة التي يمكن أن تواجه ما بعد الإسلاموية هي أزمة المفكر القادر على التحول بالمواقف إلى تأسيس معرفي، ومن ثم، يؤسس لثقافة تتعايش وتتصالح مع الواقع السياسي.

الخاتمة:

تشكل أطروحة ما بعد الإسلاموية تمهيداً يحدد الخارطة الفكرية للحركات السياسية الإسلامية في تعاطيها مع مفاهيم الدولة والنظام الديمقراطي، وقد تشكل المحور الرئيس في نقاشات الفكر السياسي الإسلامي من خلال تأسيس نظري يرتكز على حسم إشكاليات التداخل بين المسألة السياسية والدينية بعيداً عن المباني العقائدية التي باتت تتحول إلى أيديولوجيات جامدة لا تتلاءم مع الواقع.

-ما بعد الإسلاموية قراءة تعتمد على أطروحات تتجاوز سجالات القطيعة بين الدين والدولة، وتعمل في مساحات تتماهى مع الدولة وكيانها ومؤسساتها بمفهوم معاصر. وتنظر إلى العلمانية من منظور التمايز الوظيفي بين الدين والدولة، وليس العلاقة المتقاطعة والرفض المطلق.

-تبحث نقاشات ما بعد الإسلاموية، بالخطابات التي تتجاوز اطروحات الصحوة الإسلامية وأزمة الهوية التي يركز عليها خطاب دعاة الدولة الإسلامية. وتحاول أن تقدم الأفكار التي تسعى إلى تجسير الفجوة بين المجتمعات الإسلامية والدولة.

-تبقى أطروحة ما بعد الإسلاموية مقترنة بالظرفية الزمانية والمكانية التي ارتبطت بمرحلة ما بعد الثورات العربية وتداعيتها على البلدان التي شهدت صعود حركات الإسلام السياسي، ومن ثم انكسارها وابتعادها عن واجهة الأحداث السياسية. ولذلك ما بعد الإسلاموية ستبقى تعتمد على أطروحات التجديد وخطابات المراجعة في الفكر الحركي الإسلامي المعاصر.

قائمة المصادر:

الأفندي، عبد الوهاب. 2016. الإسلاموية في السودان: ما قبلها وما بعدها وما بينهما، في آصف بيات {وآخرون}، *ما بعد الإسلاموية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي*، تحرير : أصف بيات، ترجمة: محمد العربي، بيروت: للنشر والترجمة والتوزيع.

البكيري، نبيل. 2018. ما بعد الإسلام السياسي، جدلية النظرية والواقع، المعرفة/ موقع الجزيرة، شوهد (12–11–2019).

https://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2018/4/30/%D9%85%D8%A7-%D8%A8%D8%B9%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D9%8A-%D8%AC%D8%AF%D9%84%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%B8%D8%B1%D9%8A%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%88%D8%A7%D9%82%D8%B9

الخرّاط، محمد. 2017. استدعاء الدين إلى المجال العام، *ألباب*، العدد 7، (خريف–2017).

السرباجي، المنجي. 2017. المواطن والمؤمن والإنسان: قراءة نقدية لمنزلة المواطنة في الإعلانات العربية والإسلامية لحقوق الإنسان، في: مجموعة مؤلفين: *الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة*، ج1، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

السيد، رضوان. 2014. *أزمنة التغيير: الدين والدولة والإسلام السياسي*، أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة– دار الكتب الوطنية.

السيف، توفيق. 2013. نهاية عصر الحركة الإسلامية، *جريدة الاقتصادية*، 29 أكتوبر 2013، (العدد 7323)، أنظر http://www.aleqt.com/2013/10/29/article_796111.html

_____. 2017. مكانة العامة في التفكير الديني: نقد الرؤية الفقهية التقليدية للسلطة والاجتماع السياسي، في: مجموعة مؤلفين: *الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة*، ج1، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

الشرفي، عبد المجيد. 2013. *لَبِنَات: في الثقافة والمجتمع*، ج3، بيروت: دار المدار الإسلامي.

_____. 2014. *مرجعيات الإسلام السياسي*، لبنان–تونس–مصر : التنوير للطباعة والنشر والتوزيع.

العربي، محمد مسعد. 2018. "ما بعد الإسلاموية كمشروع: الماهية والحدود"، مؤمنون بلا حدود للدراسات والابحاث، 20 سبتمبر، 2018.

https://www.mominoun.com/articles/%D9%85%D8%A7-%D8%A8%D8%B9%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%88%D9%8A%D8%A9-%D9%83%D9%85%D8%B4%D8%B1%D9%88%D8%B9-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%A7%D9%87%D9%8A%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%AF%D9%88%D8%AF-5126#_ftn1

العناني، خليل.2019. إشكالات "ما بعد الإسلاموية"، صحيفة العربي الجديد، 6 مايو 2019.
:https://www.alaraby.co.uk/amp//opinion/2019/5/5/%D8%A5%D8%B4%D9%83%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AA-%D9%85%D8%A7-%D8%A8%D8%B9%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%88%D9%8A%D8%A9-1

الغنوشي، راشد. 2012. *الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام*، ط2، بيروت– الدوحة: الدار العربية للعلوم ناشرون–مركز الجزيرة للدراسات.

بلقزيز، عبدالإله. 2001. *الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي*، بيروت: الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.

_____. 2007. *العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين*، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

_____. 2017. *الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي*، سلسة السياسة والدين(1)، ط2، بيروت: منتدى المعارف.

_____. 2018. *الديني والدنيوي: نقد الوساطة والكهَنَتَة*، نحو إسلاميات نقدية(1)، بيروت: منتدى المعارف.

بيات، آصف {وآخرون}. 2016. *ما بعد الإسلاموية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي*، تحرير: أصف بيات، ترجمة: محمد العربي، بيروت: للنشر والترجمة والتوزيع.

_____. 2016. ما بعد الإسلاموية على نطاق واسع، في: آصف بيات {وآخرون}، *ما بعد الإسلاموية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي*، تحرير: آصف بيات، ترجمة: محمد العربي، بيروت: للنشر والترجمة والتوزيع.

تيلر، تشارلس. 2013. لماذا نحتاج إلى تعريف جذري للعلمانية؟، في: يورغن هابرماس{وآخرون}، *قوة الدين في المجال العام*، ترجمة، فلاح رحيم، بغداد–بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين–دار التنوير للطباعة والنشر.

جبرون، امحمد. 2013. "الإسلاميون في طور تحوّل: من الديمقراطية الأداتية إلى الديمقراطية الفسلفية (حالة حزب العدالة والتنمية المغربي)"، *مجلة تبين*، العدد 3، (المجلد الأول–شتاء 2013).

جعيط، هشام. 1984. *الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي*، ترجمة: المنجي الصيادي، بيروت: دار الطليعة.

حسن، نور هادي. 2016. السياسة ما بعد الإسلاموية في إندونيسيا، في آصف بيات {وآخرون}، *ما بعد الإسلاموية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي*، تحرير: أصف بيات، ترجمة: محمد العربي، بيروت: للنشر والترجمة والتوزيع.

خرشي، زين الدين. 2017. المواطنة: المشروع المؤجل للأحزاب الإسلامية، في: مجموعة مؤلفين: *الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة*، ج1، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

داغي، إحسان. 2016. ما بعد الإسلاموية على الطريقة التركية، في آصف بيات {وآخرون}، *ما بعد الإسلاموية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي*، تحرير: أصف بيات، ترجمة: محمد العربي، بيروت: للنشر والترجمة والتوزيع.

روا، أوليفييه.2016. *الإسلام والعلمانية*، ترجمة: صالح الأشمر، بيروت: دار الساقي.

_____. 1996. *تجربة الإسلام السياسي*، ترجمة: نصير مروّة، ط2، بيروت: دار الساقي.

_____. 2003. *عولمة الإسلام*، ترجمة: لارا معلوف، بيروت: دار الساقي.

زمني، سامي. 2016. ما بعد الإسلاموية المغربية: اتجاه صاعد أم خرافة، في آصف بيات {وآخرون}، *ما بعد الإسلاموية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي*، تحرير: أصف بيات، ترجمة: محمد العربي، بيروت: للنشر والترجمة والتوزيع.

عبد الرحمن، طه. 2013. *رُوح الدين: من ضيق العَلْمانية إلى سَعَة الائتِمانية*، ط3، بيروت: الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.

عبد اللطيف، كمال. 2013. ما بعد الثورات العربية: الإصلاح الديني والعلمانية، *تبين*، العدد 2، (شتاء–2013).

عزت، هبه رءوف. 2015. *الخيال السياسي للإسلاميّين ما قبل الدولة وما بعدها*، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

عماد، عبد الغني.2013. *الإسلاميون بين الثورة والدولة: إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب*، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

غليون، برهان. 1990. الإسلام وأزمة علاقات السلطة والمجتمع، في: عبد الباقي الهرماسي {وآخرون}، *الدين في المجتمع العربي*، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

غوميز، لوز. 2018. *"مابعد الإسلاموية" دروس من الثورات العربية، في: ما بعد الإسلام السياسي..مرحلة جديدة أم أوهام أيديولوجية*. تحرير: محمد أبو رمان، عمان: مؤسسة فريدريش ايبرت.

مبروك، علي. 2017. *مفهوم الشريعة بين تسيس الإسلام وتحريره*، بيروت–المغرب: مؤمنون بلا حدود لدراسات والبحوث.

نوريس، بيبا و إنغلهارت، رونالد. 2018. *مقدس وعلماني: الدين والسياسات في العالم*، ترجمة: وجيه قانصو وأحمد مغربي، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

هابرماس، يورغن. 2013. *"السياسي": المعنى العقلاني لميراث اللاهوت السياسي المريب*. في: يورغن هابرماس{وآخرون}، *قوة الدين في المجال العام*، ترجمة، فلاح رحيم، بغداد–بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين–دار التنوير للطباعة والنشر.

ووتربوري، جون. 2000. *امكانية التحرك نحو الليبرالية السياسية في الشرق الاوسط، في: ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسيات الانفتاح في العالم العربي/ الإسلامي*. بحوث الندوة الفكرية التي نظمها المعهد الايطالي، غسان سلامة (معداً)، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحد العربية.

List of References:

Abdel Latif, Kamal. 2013. After the Arab Revolutions: Religious Reform and Secularism, *Tabyan Magazine*, Issue 2, (Winter-2013).

Abdel Rahman, Taha. 2013. *The Spirit of Religion: From the Narrowness of Secularism to the Broadness of Credit*. Beirut-Casablanca: Arab Cultural Center.

Al-Afandi, Abdul Wahab. 2016. Islamism in Sudan: What came before it, what came after it, and what is in between, in Asif Bayat {et al.}, After Islamism: The Changing Faces of Political Islam, edited by: Asif Bayat, translated by: Muhammad al-Arabi, Beirut: for publishing, translation and distribution.

Al-Anani, Khalil. 2019. Problems of "Post-Islamism," Al-Araby Al-Jadeed newspaper, May 6, 2019.https://www.alaraby.co.uk/amp//opinion/2019/5/5/%D8%A5%D8%B4%D9%83%D8%A7%

Al-Arabi, Muhammad Massad. 2018. "Post-Islamism as a project: essence and limits," Believers Without Borders for Studies and Research, September 20, 2018.https://www.mominoun.com/articles/%D9%85%D8%A7-%D8%A8%D8%B9%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%88%D9%8A%D8%A9-%D9%83%D9%85%D8%B4%D8%B1%D9%88%D8%B9-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%A7%D9%87%D9%8A%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%AF%D9%88%D8%AF-5126#_ftn1

Al-Bukairi, Nabil. 2018. "After political Islam, the dialectics of theory and reality". Knowledge/Al Jazeera website. https://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2018/4/30/%D9%85%D8%A7-%D8%A8%D8%B9%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D9%8A-%D8%AC%D8%AF%D9%84%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%B8%D8%B1%D9%8A%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%88%D8%A7%D9%82%D8%B9 seen (12-11- 2019).

Al-Kharrat, Muhammad. 2017. Calling religion into the public sphere, Albab, No. 7, (Fall-2017).

Al-Saif, Tawfiq. 2013. "The End of the Era of the Islamic Movement". Al-Eqtisadiah newspaper, October 29, 2013, (Issue 7323), see http://www.aleqt.com/2013/10/29/article_796111.html.

_____. 2017. The place of the public in religious thinking: Criticism of the traditional jurisprudential vision of authority and political society, in: Collection of authors: Islamists and issues of the state and citizenship, vol. 1, Beirut: Arab Center for Research and Policy Studies.

Al-Sarbaji, Al-Munji. 2017. The Citizen, the Believer, and the Human Being: A Critical Reading of the Status of Citizenship in the Arab and Islamic Declarations of Human Rights, in: A Collection of Authors: Islamists and Issues of the State and Citizenship, Part 1, Beirut: Arab Center for Research and Policy Studies.

Al-Sayed, Radwan. 2014. *Times of Change: Religion, State, and Political Islam*. Abu Dhabi: Abu Dhabi Tourism and Culture Authority - National Book House.

Al-Sharafi, Abdel Majeed. 2013. Building blocks: in culture and society, vol. 3, Beirut: Dar Al-Madar Al-Islami.

_____. 2014. References of Political Islam, Lebanon-Tunisia-Egypt: Al-Tanweer Printing, Publishing, Publishing and Distribution.

Bayat, Asif {et al.}. 2016. Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam, Edited by: Asif Bayat, Translated by: Muhammad Al-Arabi, Beirut: for publishing, translation and distribution.

Belqziz, Abdul-Ilah. 2001. Islam and Politics: The Role of the Islamic Movement in Shaping the Political Field, Beirut-Casablanca: Arab Cultural Center.

_____. 2007. Arabs and Modernity: A Study of the Modernists' Articles, Beirut: Center for Arab Unity Studies.

_____ 2017. State and Religion in the Arab-Islamic Society, Politics and Religion Series (1), 2nd edition, Beirut: Al-Maaref Forum.

_____. 2016. Post-Islamism on a Broad Scale, in: Asif Bayat {et al.}, Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam, edited by: Asif Bayat, translated by: Muhammad al-Arabi. Beirut: for publishing, translation and distribution.

_____. 2018. The Religious and the Worldly: Criticism of Mediation and Priesthood, Towards Critical Islamism (1). Beirut: Al-Ma'arif Forum.

Daghi, Ihsan. 2016. Post-Islamism in the Turkish Style, in Asif Bayat {et al.}, Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam, edited by: Asif Bayat, translated by: Muhammad al-Arabi. Beirut: for publishing, translation and distribution.

Ezzat, Heba Raouf. 2015. The Political Imagination of Islamists Before and After the State. Beirut: Arab Network for Research and Publishing.

Gibron, Ahmed. 2013. "Islamists in Transformation: From Instrumental Democracy to Philosophical Democracy (The Case of the Moroccan Justice and Development Party)," *Tabyan Magazine*, Issue 3, (Volume One - Winter 2013).

Hassan, Nour Hadi. 2016. Post-Islamist Politics in Indonesia, in Asif Bayat {et al.}, Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam, edited by: Asif Bayat, translated by: Muhammad al-Arabi. Beirut: for publishing, translation and distribution.

Imad, Abdul Ghani. 2013. Islamists between the revolution and the state: the problem of model production and discourse construction. Beirut: Center for Arab Unity Studies.

Jaait, Hisham. 1984. The Arab-Islamic Personality and Arab Destiny, Translated by: Al-Munji Al-Sayyadi. Beirut: Dar Al-Tali'ah.

Kharshi, Zain al-Din. 2017. Citizenship: The Deferred Project of Islamic Parties, in: Collection of Authors: Islamists, State Issues and Citizenship, Part 1. Beirut: Arab Center for Research and Policy Studies.

Roy, Olivier. 2017. "Political Islam after the Arab Spring between Jihad and Democracy". Foreign Affairs. November/December 2017.https://www.foreignaffairs.com/reviews/review-essay/2017-10-16/political-islam-after-arab-spring

_____. 2016. *Islam and Secularism*. translated by: Saleh Al-Ashmar. Beirut: Dar Al-Saqi.

_____. 1996. The Experience of Political Islam, translated by: Naseer Marwa, 2nd edition. Beirut: Dar Al-Saqi

_____. 2003. The Globalization of Islam, Translated by: Lara Maalouf. Beirut: Dar Al-Saqi.

_____. 2017. "Political Islam after the Arab Spring between Jihad and Democracy". Foreign Affairs. November/December2017. https://www.foreignaffairs.com/reviews/review-essay/2017-10-16/political-islam-after-arab-spring

Taylor, Charles. 2013. Why do we need a radical definition of secularism?, in: Jürgen Habermas {et al.}, The Power of Religion in the Public Sphere, translated by Falah Rahim, Baghdad-Beirut: Center for Studies in the Philosophy of Religion - Dar Al-Tanweer for Printing and Publishing.

Zamani, Sami. 2016. Moroccan post-Islamism: a rising trend or a myth, in Asif Bayat {et al.}, Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam, edited by: Asif Bayat, translated by: Muhammad al-Arabi, Beirut, for publishing, translation and distribution.