

ترجمات

ما بعد الإسلاموية وحقول الصراع بعد الربيع العربي: النسوية والسلفية وشباب الثورة



ماركوس هولدم

ترجمة: مصطفى الفقي



مركز نهوض
للدراسات والبحوث

ما بعد الإسلاموية وحقول الصراع بعد الربيع العربي:

النسوية والسلفية وشباب الثورة

ماركوس هولدم

ترجمة: مصطفى الفقي

الفهرس

4	الملخص:
5	مقدمة
7	1. أطروحة ما بعد الإسلاموية وثورات الربيع العربي
11	2. حقول صراعات ما بعد الإسلاموية
13	تحليل الحقول
	3. الحقول المتنافسة في المجال العام لمجتمعات ما بعد الربيع العربي
15	أ- حقل النسوية الإسلاموية: الإسلام بوصفه طريق المساواة الجندرية
17	ب- حقل السلفية الجهادية: جمهور تابع مضاد
20	ج- حقل شباب الثورة: صعود المجال العام المستقل وسقوطه
23	خاتمة
25	شكر وتقدير
25	المؤلف
26	Bibliography

الملخص:

في أعقاب الربيع العربي، أثارت الصراعات حول السلطة ودور الدين في المجتمع أسئلةً في مصر وتونس حول قدرة هذه المجتمعات على الجمع بين المتناقضات. وبالعودة إلى مرحلة أقدم، تشير تلك الصراعات أيضًا تساؤلات حول الأدوات النظرية المستخدمة في تحليل التطورات الإقليمية. وعلى نحو خاص، غيّرت أطروحة «ما بعد الإسلاموية» طبيعة النقاشات المثارة حول «الإسلام والديمقراطية» تغييرًا كبيرًا من خلال التركيز على تناول بنى الفرص والأهداف المتغيرة للحركات الإسلاموية. ومع ذلك، تجادل هذه الورقة بأن تلك الأطروحة تقلل من أهمية الاختلافات الكامنة في مجتمعات ما بعد الإسلاموية. وبالاعتماد على «نظرية الحقل»⁽¹⁾، توضّح الورقة كيف أن المضمون الحالي لما بعد الإسلاموية مشروط بالنضال السياسي. وتركّز على ثلاثة حقولٍ تمّ التقليل من أهمية أدوارها السياسية أو تشويهها من قبل منظّري ما بعد الإسلاموية: النسوية الإسلامية، والسلفية الجهادية، وشباب الثورة. إن أنواع رأس المال الخاص بتلك الحقول -مصادر الشرعية والقبول الاجتماعي- تمنحنا مفاتيحَ مهمّة لفهم رهانات الصراع بعد الربيع العربي.

كلمات مفتاحية: الربيع العربي - مصر - الجندر والنسوية - ما بعد الإسلاموية - السلفية - تونس.

(1) مفهوم الحقل هو مفهوم تحليلي مركزي -بالإضافة إلى مفاهيم أخرى، مثل رأس المال والسلطة الرمزية والهابيتوس- في اشتغال السوسيولوجي الفرنسي بير بورديو ما انفكّ يطرده في أعماله المتوالية، ويستهدف من خلاله -إجمالًا- تأطير مواقع الفاعلين وعلاقاتهم مع الفاعلين الآخرين في بنية العالم الاجتماعي، وعملية الحفاظ على الوضع القائم أو تغييره. (المترجم)

مقدمة

شاع استخدام مصطلح «ما بعد الإسلامية» بين الباحثين الذين يسعون إلى فهم أهداف الحركات الإسلامية والظروف الاجتماعية وبنى الفرص التي يواجهونها⁽¹⁾. وقد أشار منظرو ما بعد الإسلامية -ومن بينهم آصف بيات وأوليفيه روا- إلى أن «الإسلامية» قد فقدت مصداقيتها تدريجيًا، وأن خطابًا جديدًا من البحث والنقاش حول دور الإسلام في المجال السياسي قد حلَّ محلَّها. وإبان انتفاضات الربيع العربي، وجد الباحثون الذين يقاربون «الإسلامية» من وجهات نظرٍ مختلفة أن الخطابات السياسية لجماعة الإخوان المسلمين وحركة النهضة وغيرهما من الحركات والأحزاب «الإسلامية» الأخرى قد انحرفت انحرافًا كبيرًا عن المشروع الإسلامي الأساسي المتعلّق بإقامة دولة إسلامية⁽²⁾، أو أن معنى «الدولة الإسلامية» المنشودة قد تطوّر بطرقٍ طيّعة ليلائم الديمقراطية⁽³⁾. وفي المشهد السياسي الجديد لمجتمعات ما بعد الربيع العربي، أصبحت السياسة سابقةً على الدين، بمعنى أن الأولى تحدّد دور الأخير، وأصبح «فشل الإسلام السياسي» الآن موقفًا يتعيّن على جميع الفاعلين السياسيين تعديل استراتيجياتهم وسلوكهم وفقًا له. وكما قال روا: «لقد تغيّر الإسلاميون، أو فهموا أن العالم قد تغيّر على الأقل»⁽⁴⁾.

لا تبشّر أطروحة ما بعد الإسلامية بتراجع التدين، كما أنها لا تشير بالضرورة إلى دورٍ أقلّ أهميةً للتدين في المجال السياسي. إنها تشير -على نحوٍ صحيحٍ- إلى أن السياسة في البلاد ذات الأغلبية المسلمة لا تدور على ثنائية الإسلامية مقابل العلمانية فحسب، ولكنها تتعلّق بأهمية الهوية الإسلامية ومعناها في المجال السياسي. ويثير هذا الجدل أسئلةً طغت لفترةٍ طويلة على النقاشات العلمية حول الدور السياسي للدين في البلاد ذات الأغلبية المسلمة، وهي نقاشاتٌ كانت تركزُ بشكلٍ أكبر على أيديولوجية الإسلاميين واستراتيجياتهم. وبشكل عام، تتفق هذه الورقة مع الحجج التي طرحها منظرو ما بعد الإسلامية. فقد فشلت الإسلامية بالمعنى الذي قدّمه روا وبيات. ومع ذلك، فإنني أجادل أن الإمكانيات الديمقراطية المحتملة لسياسات الهوية الإسلامية لا تعتمد على تماشي الإسلاميين مع العملية الديمقراطية والحقوق الأساسية فقط، ولكن أيضًا على

(1) Bayat "Coming of a Post-Islamist Society"; Roy, Globalised Islam; Gómez Garcia, "Post-Islamism"; Stein "Studying Islamism"; Chamkhi, "Neo-Islamism"; Cavatorta and Merone "Post-Islamism."

(2) Lust, Soltan, and Wichmann, "After the Arab Spring"; Stepan, "Tunisia's Transition"; Bayat, "Arab Spring"; Roy, "Transformation of the Arab World."

(3) Cavatorta and Merone "Post-Islamism."

(4) Roy, "Transformation of the Arab World," 12.

السعي من أجل الاندماج في المجال العام لما بعد الإسلاموية. حيث تشير التوترات والصراعات التي حدثت في تونس ومصر بعد الربيع العربي إلى مشكلة أساسية في أطروحة ما بعد الإسلاموية، وهي: عدم حساسيتها للاختلافات الكامنة داخل المجتمعات المعنية.

أستهل هذه الورقة بدراسة منطق أطروحة «ما بعد الإسلاموية» وتوضيح حدودها في فهم صراعات ما بعد سقوط بن علي ومبارك. ثم أقدم وجهة نظرٍ مسترشداً فيها بنظرية الحقل⁽⁵⁾، التي تُبرز ابتداءً دور مختلف الفاعلين المنخرطين في الصراعات حول إرث الثورات. ويمكن تحليل عناصر الخلافات والصراعات في هذه المجتمعات بشكلٍ أفضل من خلال التعامل مع مضمون «مجتمع ما بعد الإسلاموية» بوصفه مجتمعاً مشروطاً بالصراعات السياسية. وهكذا يتحوّل التركيز إلى تناول ممارسات الفاعلين الساعين إلى تعزيز مواقعهم الخاصّة في المجال العام. وأرگز هنا على ثلاثة حقولٍ لم تُمثل بدقّة من قبل منظري ما بعد الإسلاموية: الحقل النسوي الإسلامي، والحقل السلفي الجهادي، وحقل شباب الثورة.

يرگز «تحليل الحقل» النظري على رهانات مختلف الجماعات المنخرطة في صراعات ما بعد الربيع العربي. ونظراً لأن أطروحة ما بعد الإسلاموية - في صيغتها الراهنة - تقلّل من أهمية الاختلافات داخل تلك المجتمعات، فليس لديها الكثير لتقدّمه عن قابلية هذه المجتمعات للاستقطاب والتشطي، مما يشكّل تحديات كبيرة أمام التحوّل الديمقراطي. وعلى النقيض من ذلك، تساعدنا نظرية الحقل على تحديد المحك بالنسبة إلى مختلف الحقول المتنافسة. فبدلاً من أن تكون تلك الحقول خارج سياق تطور المجتمعات ما بعد الإسلاموية تماماً، كما جودل في حالة النسوية الإسلامية وفي حالة السلفية الجهادية⁽⁶⁾، أو يُحتزل دورها في الخلافات حول موضع الإسلام من السياسة، كما تمّ في حالة شباب الثورة، فقد تمّ بناء كل حقلٍ من هذه الحقول من خلال ممارسات الدمج والإقصاء. وبالإضافة إلى ذلك، لعبت الحقول الثلاثة أدواراً مهمّة في تشكيل المشهد السياسي في السنوات التي أعقبت سقوط بن علي ومبارك. حيث لم تتلاش التوترات والصراعات بين تلك الحقول المتصارعة بسبب شروط ما بعد الإسلاموية. وبدلاً من ذلك، تُظهر هذه الحالات أن الاستقرار والتحوّل الديمقراطي لمجتمعات ما بعد الإسلاموية يعتمدان على الوسائل التي تدير بها تلك المجتمعات التوترات والصراعات بين الحقول الاجتماعية المختلفة من خلال الدمج الاجتماعي.

(5) Bourdieu, Language and Symbolic Power; Bourdieu, Practical Reason.

(6) See Bayat, "Women's Non-Movement," and Roy, "Transformation of the Arab World."

1. أطروحة ما بعد الإسلامية وثورات الربيع العربي

يمكن أن يُشار إلى نقاط القوة في أطروحة ما بعد الإسلامية من خلال حقيقة أنها تواصل توليد العديد من الإسهامات النظرية ودراسات الحالة⁽⁷⁾. وبالنسبة إلى أطروحة أوليفيه روا المؤثرة، فإن ما بعد الإسلامية تشير إلى «أسبقية السياسة على الدين»⁽⁸⁾. إذ لم تُعد «الإسلامية» -بحسب روا- تدور حول إقامة دولة إسلامية، كما كان الحال مع المودودي وقطب والخميني من قبل. وبالمثل، بالنسبة إلى آصف بيات، الذي استخدم المصطلح في الأصل لوصف التغيرات التي طرأت على الممارسة الاجتماعية والخطاب في إيران في مرحلة التسعينيات، فإن مصطلح «ما بعد الإسلامية» يعني: «حالة، تلي مرحلة من التجريب، تفقد فيها الإسلامية إغواءها وطاقتها ورموزها ومصادر شرعيتها، حتى بين مؤيديها الذين تحمسوا لها سابقاً»⁽⁹⁾. وبحسب هؤلاء المنظرين، فإن جزءاً من مشكلة الإسلامية يرجع إلى أنها مؤسسة على خطأ مفاهيمي. لقد زعم الإسلامويون أن «الإسلام هو الحل»، ولكنهم فشلوا عند دخولهم المجال السياسي في تقديم أيّ حلول «إسلامية» واضحة⁽¹⁰⁾. وبدلاً من ذلك، كانت المعارك السياسية، داخل الإسلام السياسي وكذلك خارجه، وبين الإسلامويين وغير الإسلامويين، تتحدّد بناءً على الأطروحات المعتادة لليسار مقابل اليمين، والرأسمالية مقابل مناهضة الإمبريالية، والحرية الفردية مقابل المحافظة، وغيرها من الأطروحات. ويرى بيات أن ما بعد الإسلامية «تمّ التعبير عنها من داخل فكرة أن الإسلام ليس لديه حلول لجميع المشكلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تواجهها المجتمعات»⁽¹¹⁾. وعلاوة على ذلك، فإن «فشل الإسلام السياسي» هذا سكن تدريجياً أوساط الإسلامويين أنفسهم من خلال تجاربهم الخاصة في المجال السياسي. بينما يرى روا أن «الإسلامويين لم يؤسسوا دولة إسلامية حقيقية، ولن يفعلوا ذلك، ليس بسبب خطأ إطارهم المفاهيمي فحسب، ولكن أيضاً بسبب أن طريقة ممارساتهم السياسية وتجاربهم قد غيرت تصوراتهم عن السياسة»⁽¹²⁾. لاحظ أن هذه الحجّة لا تتراجع بالضرورة بظهور جماعات إسلامية مسلحة قوية، مثل تنظيم الدولة الإسلامية في العراق وسوريا. وبحسب روا، فإن مشروعهم، الذي يسعون فيه إلى إقامة دولة إسلامية يهيمن فيها الدين على السياسة، سوف يفشل حتماً في النهاية، كما

(7) Gómez García, "Post-Islamism."

(8) Roy, Globalised Islam, 4.

(9) Bayat, "Coming of a Post-Islamist Society," 45; see also Bayat, Post-Islamism.

(10) Roy, Failure of Political Islam.

(11) Bayat, "Coming of a Post-Islamist Society," 45-46.

(12) Roy, Globalised Islam, 61.

فشل مع أسلافهم. إن الحل الإسلامي النهائي ما هو إلا أسطورة؛ لأن الإسلام لا يقدم إجابات محدّدة لمعظم القضايا التي تهتمُّ المسلمون اليوم. وعندما يصبح الإسلاميون مؤثرين سياسياً، يتحتّم عليهم -من ثمّ- إعادة تفسير العلاقة بين الدين والسياسة. وكما يكتب روا، فإن «الأسطورة الإسلاموية كانت اتحاد الديني والسياسي، بينما تعني ما بعد الإسلاموية أن كلا المجالين مستقلٌّ عن الآخر، بصرف النظر عن رغبات الفاعلين المعنيين (الأصوليين والعلمانيين)»⁽¹³⁾.

يطوّر بيّات النقاش بضع خطوات إلى الأمام؛ إذ يجادل بأن ما بعد الإسلاموية لا تشير إلى هذه الشروط فحسب، ولكن أيضاً إلى مشروعٍ يعمل وفقاً لهذه الشروط من خلال دمج الخطاب الإسلامي حول الواجبات والمسؤوليات والمحظورات مع المفاهيم الليبرالية عن الحقوق والحريات⁽¹⁴⁾. كما يجادل بأن ما بعد الإسلاموية تعني خطوة إلى الأمام نحو السياسة الديمقراطية⁽¹⁵⁾. في «مجتمع ما بعد الإسلاموية»، يمكن أن يتواصل النقاش عن دور الدين في السياسة، لكن هذا النقاش مشروط مسبقاً بالمحددات العلمانية. وهكذا تصبح ما بعد الإسلاموية تطوراً نحو قبول التعددية والسياسات الديمقراطية. إنها حالة ومشروع في الوقت ذاته⁽¹⁶⁾. ومن هذا المنظور تحديداً يرى بيّات أن انتفاضات الربيع العربي المطالبة بالعدالة والديمقراطية تمثل «نقداً للإسلاموية من الداخل والخارج»، وأحد مظهرات «مجتمع ما بعد الإسلاموية» التي «تريد تجاوز السياسات الإسلاموية من خلال التأكيد على حقوق الناس بدلاً من مجرد التأكيد على واجباتهم»⁽¹⁷⁾. وبالنسبة إلى بيّات، يبدو أن فشل الإسلاموية يقود مباشرةً إلى الديمقراطية الليبرالية. إذ «تأمل مرحلة ما بعد الإسلاموية في المزج بين التدين والحقوق، وبين الإيمان والحرية (بدرجات متفاوتة)، وبين الإسلام والديمقراطية. إنها تسعى إلى تأسيس ديمقراطية انتخابية، ودولة علمانية/مدنية، مع تعزيز مجتمع

(13) Ibid., 61.

(14) Bayat, Making Islam Democratic, 10-11.

(15) ناقش ألفريد ستيبان حجة مماثلة، لكنها أكثر نظرية. حيث يجادل ستيبان بأن إرساء الديمقراطية -في تونس على وجه الخصوص- يتمُّ تسهيله من خلال «التسامح المزدوج»: الأول هو أن يتسامح المواطنون المتدينون تجاه الدولة، خاصةً التسامح حيال عملية صنع القرار الديمقراطي التي تُستمد فيها الشرعية من حكم الشعب لنفسه، وليس من الدين. والثاني هو تسامح الدولة تجاه المواطنين المتدينين، وهو ما يقتضي عدم تدخل القوانين والمسؤولين في ممارسات المواطنين المتدينين، وتعبيرهم عن آرائهم وقيمهم، ومشاركتهم في السياسة والمجتمع المدني، بالتساوي، أي حريتهم في العمل يجب تقييدها فقط بالإشارة إلى الحقوق المتساوية للمواطنين الآخرين. يقول ستيبان: «في الديمقراطية، لا يجب أن يكون الدين خارج جدول الأعمال. وفي الواقع، فإن إجباره على الخروج من المجال العام ينتهك التسامح الثاني». Stepan, "Tunisia's Transition," 90.

(16) Bayat, "Arab Spring and its Surprises."

(17) Ibid., 592.

متدين»⁽¹⁸⁾. ويبدو أيضًا أن روا يعتقد أن ما بعد الإسلامية تعني أن التغييرات النبوية تمهد الطريق للتحوّل الديمقراطي⁽¹⁹⁾.

يمكن أن توضح المراجعة الشاملة لحجج ما بعد الإسلاميين تفاصيل ادعاءات هؤلاء المؤلفين حول حقبة ما بعد الإسلامية، ومن ثمّ مناقشة الاختلافات بين الطرفين⁽²⁰⁾. وبدلاً من ذلك، أرغب في هذا المقال أن ألفت الانتباه على وجه التحديد إلى المشكلة التي يتشاركونها، وهي أن تلك السمات العامّة لحقبة ما بعد الإسلامية لا يمكن أن تفسّر الاختلافات والتوترات الكائنة في المجتمعات التي شهدت تحولات ما بعد إسلاموية على نطاقٍ واسعٍ بحسب هؤلاء المنظرين. وكما هي الحال مع نظرية التحديث، التي تتنبأ بالتقدّم الديمقراطي على أساس الأداء الاقتصادي للمجتمع⁽²¹⁾، يبدو أن «دخول مجتمع ما إلى مرحلة ما بعد الإسلامية يكشف عن استقلال تامّ لآراء الأشخاص الذين يعيشون في تلك المجتمعات وأفعالهم. ومهما كانت الاختلافات والمظالم بين الفاعلين في انتفاضات الربيع العربي، فإن هذه الأحداث مثّلت «ثورات ما بعد إسلاموية» بحسب آصف بيات⁽²²⁾. لقد أظهروا أن الحركات الديمقراطية يمكن أن «تدفع بالإسلاموية إلى مسار ما بعد إسلاموي، وهو ما يهدد الطريق لإحداث تغيير ديمقراطي يمكن أن يلعب فيه الإسلام الشامل دوراً مهماً»⁽²³⁾. ومن ثمّ يُنظر إلى الصراعات السياسية المعقّدة على جبهات عديدة بوصفها مسألةً تتعلّق بموقع الإسلام في المجتمع وعلاقته بالسياسة⁽²⁴⁾. والفاعلون الذين لا يتعاطون مع مشروع ما بعد الإسلامية كما وصفه بيات، والذين لا يتكيفون مع الظروف الجديدة لما بعد الإسلامية، على النحو الذي حدّده بيات وروا- يُعامَلون على أنهم منبتو الصلة بالمشروع. فعلى سبيل المثال، فإن الحركة السلفية التي تستهدف أسلمة المجتمع في المقام الأول، ومن ثمّ لم تكن تعباً كثيراً بالإسلام السياسي كما يُفهم تقليدياً، تمّ التعامل معها -حتى بعد نجاحها في الانتخابات البرلمانية المصرية

(18) Ibid., 592-593.

(19) See especially Roy, "Transformation of the Arab World."

(20) هناك اختلافات مهمّة فيما يتعلّق بالمضمون المتخيل للوضع ما بعد الإسلاموي. فعلى سبيل المثال، بينما يعبرّ روا عن رأيه بعبارات سلبية بشكل أساسي ويسعى في الأصل إلى التنبؤ بما لن يحدث بعد «فشل الإسلام السياسي»، يعتقد بيات أن ما بعد الإسلامية تعني انتصاراً للحقوق الليبرالية ويستبعد الفاعلين غير الليبراليين بما فيه الكفاية بوصفهم منبتي الصلة عن تطورات المجتمع ما بعد الإسلاموي.

See Roy, Globalised Islam; and Bayat, "Coming of a Post-Islamist Society."

(21) Lipset, "Some Social Requisites."

(22) Bayat, "Arab Spring"

(23) Bayat, "Post-Islamist Revolutions"

(24) Gómez García, "Post-Islamism"

عام 2011 وانتشارها على نطاقٍ واسعٍ في تونس- بوصفها ظاهرة هامشية⁽²⁵⁾. ومهما يكن من أمر أيديولوجيتها «الأصولية الجديدة»، فإنها ستضطر -بسبب الشروط الجديدة- إلى الخضوع لمسار ما بعد الإسلاموية، و«أن تصبح أداة مُعيقة لعملية الديمقراطية»⁽²⁶⁾.

يرى بيات أن السلفية مصدر للقلق، ولكنها لا ترقى إلى التعامل معها بوصفها استثناءً للسمة «ما بعد الإسلاموية» التي طبعت أحداث الربيع العربي⁽²⁷⁾. أما روا فيرى أن السلفية كأيديولوجيا منبته الصلة على الإطلاق؛ لأن السلفيين بوصفهم فاعلين سياسيين يخضعون للقيود ذاتها التي يخضع لها أي شخص آخر في الحقل السياسي. إذ «يعرف السلفيون أنهم سيفقدون نفوذهم بدون تمثيل برلماني»⁽²⁸⁾. أما بالنسبة إلى السلفيين الجهاديين الذين يرفضون الديمقراطية والمشاركة السياسية برمتها بوصفها مسألة عديمة المعنى في مشروعهم للتحويل المجتمعي، فإن روا يرى أنهم غير مهمين أيضًا. «فلم يُعد الجهادي العالمي الذي اقتُلح من جذوره نموذجًا لشباب الناشطين، وفشل في العثور على العديد من المرشحين عندما سعى إلى تجنيد مقاتلين محليين من أجل خدمة القضية الجهادية العالمية»⁽²⁹⁾.

لقد أُلقت تطورات الأحداث الأخيرة -مثل عمليات التجنيد الفعّالة للغاية التي قام بها تنظيم الدولة الإسلامية في العراق سوريا- ظللاً من الشك على صحة هذا الادعاء، وفي الواقع تشير كتابات روا الأخيرة إلى أن الجهادي العالمي أصبح -إلى حدٍ كبيرٍ- نموذجًا جذابًا لشباب النشطاء المتطرفين⁽³⁰⁾. وبالإضافة إلى ذلك، فإن المسألة الآن لا تتعلق بسوء تفسير التطور الحالي في المنطقة فحسب، بل تتجاوز ذلك إلى مرحلة أن الخطأ في التفسير أصبح يتفق مع التحليل النظري، ومن ثمّ يكشف عن نقطة ضعف مهمّة في الطرح ما بعد الإسلاموي، وهي: التقليل بشكل منهجي من أهمية الاختلافات والمصالح والصراعات داخل المجتمعات «ما بعد الإسلاموية». فبدلاً من رفض الجهاد العالمي باعتباره تناقضاً هامشياً في التطور الأكبر لنظرية ما بعد الإسلاموية، كان من الممكن أن تكون هذه مناسبة جيدة للتفكير النقدي في الافتراضات المؤسسة لتلك النظرية.

تظهر أيضاً محدودية منظور ما بعد الإسلاموية في معالجة بيات لما يسميه «النسوية ما بعد الإسلاموية». ويتسم هذا التوجّه -في رأيه- بالتعبير عن «مزيج من التقوى والاختيار، والتدين

(25) Bayat, "Arab Spring," 593-594.

(26) Roy, "Transformation of the Arab World," 8.

(27) Bayat, "Arab Spring."

(28) Roy, "Transformation of the Arab World," 12.

(29) Ibid., 9.

(30) See Roy, "What Is the Driving Force."

والحقوق». تنظر النسويات ما بعد الإسلامويات إلى «الإسلام في مجمله كنظام يمكن أن يستوعب حقوق المرأة فقط إذا نُظِرَ إليه من خلال العدسة النسوية»⁽³¹⁾. ووفقاً لهذا المنظور، فإن نشاط المرأة الذي يقع خارج نطاق النسوية الغربية المطبقة في السياق الإسلامي لا يُعد ذا صلة. وتظهر إشكالية مماثلة عند تناول حركة شباب الثورة. حيث يرى كلٌّ من بيات وروا أن صراعات ما بعد الربيع العربي تتعلّق بقضايا تدور حول دور الدين في السياسة، دون النظر إلى القضايا المهمّة الأخرى في الثورات مثل مخاوف الثوار الشباب الذين أشعلوا الانتفاضات. وبحسب روا، فإن «القضية الرئيسة لسياسات ما بعد الربيع العربي ستكون إعادة موقعة دور الإسلام في السياسة»⁽³²⁾. ومن جانبه، يشير بيات إلى أنه «في وضع ما بعد الثورة لن يلعب النشاط الشباب دوراً كبيراً (إن كان لهم دور)؛ لأن المجتمع السياسي والدولة هما اللذان يحكمان الآن»⁽³³⁾. وهكذا، يقلل كلٌّ من بيات وروا من أهمية التحديات التي تشكّلها الاختلافات داخل هذه المجتمعات، والتي تسبّبت في صراعات عميقة حول الشكل الذي ينبغي أن يكون عليه المجتمع ما بعد الإسلامي بمجرد سقوط الحكّام الديكتاتوريين.

2. حقول صراعات ما بعد الإسلامية

تتمثّل إحدى طرق مقارنة هذه الصراعات في النظر إلى الفاعلين الاجتماعيين بوصفهم مستثمرين في حقول اجتماعية مختلفة، إذا ما استعرنا مصطلحات بير بورديو⁽³⁴⁾. حيث يتكوّن الحقل الاجتماعي من جماعة من الأفراد الذين يتشاركون فهمًا سليماً محددًا للتفاعلات اليومية والممارسات الاجتماعية التي تؤكد ذلك الفهم. ولكل حقل رهاناته الداخلية ومصادر للشرعية. وبالإضافة إلى ذلك، فإن التفاعلات التي تجري داخل حقل ما تتصل مباشرةً بعلاقته بالعالم الخارجي. فمن أجل الدفاع عن موقع مميز في المجال السياسي أو المجال العام على وجه العموم، أو بدلاً من ذلك، من أجل مقاومة التهميش؛ يجب على الفاعلين أن يحافظوا على القيم والمعايير المحدّدة للحقول التي ينتمون إليها. وهكذا، يصرُّ رجال الأعمال على أن روح الريادة لديهم هي ما يجعل المجتمع يزدهر، ويستثمر رجال الدين في المسألة الأخلاقية أو في الخوف من الله، والباحثون ينتزعون الاعتراف بهم في المجال العام عن طريق فكرة «الموضوعية».

(31) Bayat, "Women's Non-Movement," 165.

(32) Roy, "Transformation of the Arab World," 16.

(33) Bayat, "Arab Spring," 594–595.

(34) Bourdieu, Language and Symbolic Power; Bourdieu, Praxial Reason.

أنوي أن أوضح -باستخدام مفاهيم الحقل والاستثمار ورأس المال- منظورًا مفيدًا لفهم الصراعات في مصر وتونس بعد الربيع العربي. وبحسب بورديو، فإن الحقول الاجتماعية تُبنى على تفاهات وممارسات مشتركة يتم تشكيلها بمرور الوقت من قبل المشاركين في الحقل، الذين يقومون في الوقت ذاته بخلق وإعادة إنتاج معايير الحقل ورموزه وجعلها خاصة بهم. وبحسب القصة المشهورة، فقد علّق أفلاطون لافتة على باب مدرسته كتب عليها: «من لم يكن مهندسًا، فلا يدخلن منزلنا». وبطريقة مماثلة، وعلى الرغم من أنه لا يحتاج إلى لافتة حقيقية (ولا إلى باب ماديّ فعليّ)، فإن الناشط السلفي يستطيع أن يميز بين المنتمي الحقيقي إلى حقله والمتسلل إليه. حيث تخلق المعايير الداخلية للحقل شعورًا بالانتماء أو عدمه إلى هذا الحقل. كما أن هذه المعايير تعمل أيضًا من أجل الحفاظ على التكوين الهرمي للحقل، يقول أحد السلفيين الجهاديين: «ينضم المرء إلى صفوف الشيوخ من خلال مسار شخصي لدراسة المعارف الدينية وتعميقها»⁽³⁵⁾. إذ تعمل تلك المعايير على إبعاد الحقل الذي ينتمي إليه الفرد عن غيره من الحقول الأخرى من خلال التأكيد على قيمه المميزة والدفاع عنها: «لسنا مهتمين بالاستيلاء على السلطة. هذا هو الفارق الكبير بيننا وبين الآخرين المنخرطين في المشهد السياسي. نحن نستهدف الناس لا الدولة»⁽³⁶⁾.

إن الهدف من دراسة المشاركة في الحقول الاجتماعية من هذا المنظور هو إدراك وجود أشكالٍ متعدّدة من الثروات الرمزية المتاحة للفاعلين الذين يرغبون في أن يعترف بهم الآخرون. وقد تتنوع مثل هذه الثروات الرمزية -أنواع رأس المال بمصطلح بورديو- من التعليم ومفردات اللغة إلى المظهر المادي والشبكات الاجتماعية والروابط السياسية والاعتراف الدولي. والسؤال هو: كيف يوظّف أعضاء حقل معيّن نوعًا محددًا من أنواع رأس المال من أجل المطالبة بمواقع لهم في المجال العام؟ وكيف يتشكّل المجال العام من خلال هذه الصراعات بطرقٍ تحدّد الفعل الاجتماعي والسياسي التالي⁽³⁷⁾؟

ربما يسعى الفاعلون الذين تمّ استبعادهم أو تهميشهم في بعض الحقول الاجتماعية إلى الحصول على القبول الاجتماعي من خلال الاستثمار في حقلٍ يختلف منطق التمييز الداخلي فيه (شكل رأس المال) -بل ربما يكون معاكسًا- عن الحقول التي يواجهون فيها الهيمنة أو الإقصاء. ويمكن وصف الثقافات الفرعية المختلفة بهذه الطريقة: فعلى سبيل المثال، جذبت

(35) Salafist activist quoted in Merone, "Salafism in Tunisia."

(36) Ibid.

(37) Bourdieu and Wacquant, Invitation to Reflexive Sociology, 98-99.

الحركة السلفية في تونس ومصر قطاعًا كبيرًا من أعضائها من الشباب الذين يعانون الإقصاء. فبعد أن تمَّ إقصاؤهم من سوق العمل أو تهميشهم فيه، ووصمهم على أساس خلفياتهم (الأماكن الأكثر فقرًا في المدن، أو القرى الصغيرة في الريف، ومستويات التعليم المتدنية في كثيرٍ من الأحيان)، من الممكن أن يندمجوا في حقول اجتماعية يسهل عليهم فيها الوصول إلى مصادر الاعتراف. وبالمثل، ربما لا تسعى المجموعات النسائية في العالم العربي -في كثيرٍ من الأحيان- إلى بناء مطالبها من داخل الخطاب الغربي للنسوية، ولكن بدلًا من ذلك، من داخل إطار ثقافي أكثر ألفةً، وهو -في الوقت ذاته- البيئة التي يعملون على تغييرها. وعلاوة على ذلك، تسعى مجموعات شباب الثورة في تونس ومصر إلى الاستفادة من إحساسهم بأنهم يمثلون الثورة. هذه هي الطرق التي يتصارع بها الفاعلون في حقولهم الخاصّة، وتلك هي الطريقة التي تتنافس بها الحقول في المجال العام الأوسع.

تحليل الحقول

سوف أتناول في الصفحات المتبقية ثلاثة حقولٍ لم يتم تناولها بدقّة في نظرية ما بعد الإسلاموية، وهي حقول اجتماعية وسياسية لطالما كانت مهمّة في أثناء الربيع العربي وبعده. وأعتمد في تناولي لهذه الحقول على الأبحاث السابقة، وتحليل المنشورات الخاصّة بالفاعلين، والتقارير الإخبارية ومقاطع الفيديو المنشورة أون لاين⁽³⁸⁾. وتوضّح هذه الحقول الثلاثة مجتمعةً كيف يمكننا تجاوز حدود الفهم الحالي لتطورات ما بعد الإسلاموية من خلال الاعتراف بأن مضمون ما بعد الإسلاموية يعتمد على القوة النسبية للحقول المختلفة.

وبشكلٍ أكثر تحديدًا، يوضّح الحقل النسوي الإسلامي كيف أن آصف بيات -على وجه الخصوص- لا يدرك تمامًا كيف يعتمد التغيير الاجتماعي على الفاعلين الذين يستثمرون سياسيًا واجتماعيًا في العمل الجماعي. فبحسب بيات، فإن «نسويات ما بعد الإسلاموية» الذين درسهم كانوا «نسويات، أولاً وقبل كل شيء، قاموا بتوظيف الخطاب الإسلامي للمطالبة بالمساواة الجندرية ضمن قيود الجمهورية الإسلامية»⁽³⁹⁾. ومن ثمّ يميز بيات بين الناشطات المسلمات اللائي «تصادف أن يكنّ نساء» وهؤلاء النسويات الحقيقيات اللائي «تصادف أنهنّ» مسلمات ويجدن أنفسهنّ في سياقٍ إسلاميٍّ يجبرهنّ على «توظيف» الخطاب الإسلامي توظيفًا ذرائعيًا لتعزيز مصالح المرأة. وهكذا، فإن تحليله يفضّل العقلانية العلمانية التي تعمل «ضمن قيود» تفرضها البيئة الإسلامية. وربما

(38) جميع المصادر التي رجعت إليها باللغة الإنجليزية، بسبب معرفة المؤلف المحدودة باللغة العربية. وجميع المواد كانت متاحة على الإنترنت وقت كتابة هذه المادة، مما أمل أن يفتح المجال لمناقشة تفسيرات بديلة.

(39) Bayat, "Women's Non-Movement," 165

يتساءل المرء - كما تفعل الباحثة المصرية رباب المهدي⁽⁴⁰⁾ - لماذا يجب على النسوية أن تماشي التدين؟ ولماذا يجب أن يأتي أحدهما «أولاً» والآخر «ثانياً»؟

إن مفهوم بيات للنسوية ما بعد الإسلاموية محدود بشكل ضيق للغاية، ومركّز للغاية على المضمون، من أجل أن يكون مفيداً لفهم إمكانات هذه الجماعات في تعزيز حقوق المرأة فعلياً. فوفقاً لتحليلات بيات، كانت نسويات ما بعد الإسلاموية «مختلفات عن الناشطات الإسلامويات مثل المصرية هبة رؤوف، التي كانت ناشطة إسلاموية في الأساس ولكن تصادف أنها امرأة تهتمُّ بقضايا المرأة»⁽⁴¹⁾. ولكن السؤال المهم هنا ليس لماذا على المرأة أن تكون امرأة أولاً ومسلمة ثانياً أو العكس، بل السؤال المهم هو: كيف يمكن للفاعلين الانفتاح على فضاءات للنقاش النقدي داخل الساحات الثقافية ذات الصلة؟ يبيّن التحليل النظري للحقول أن ناشطات مثل هبة رؤوف قد أسّين فهم موقعها.

يُظهر حقل السلفية الجهادية أن السلفية - على عكس حجاج بيات وروا - ليست ظاهرة هامشية، بل حركة اجتماعية قوية. فلا تكمن قوة الحركة السلفية في برنامجها السياسي ولا في عقيدتها، بل تقدّم السلفية - بدلاً من ذلك - ساحة اجتماعية تعمل بمثابة عالم انعكاسي، أو «جمهور تابع مضاد»، بمصطلح نانسي فريزر⁽⁴²⁾، حيث يشكّل المستبعدون معيارهم الخاص بالشرعية والتميز الاجتماعي. إن الافتراض القائل بأن دور السلفيين في مجتمعات ما بعد الثورة يعتمد على مدى نجاحهم في التحوّل إلى سياسيين عاديين يُغفل في الواقع ما يجعل النشاط السلفي تحديداً ذا معنى في مقابل غيره من الأنشطة.

أخيراً، يُظهر حقل شباب الثورة صلةً سياسيةً أكبر بكثير مما تعترف به أطروحة ما بعد الإسلاموية. لقد بدأ الربيع العربي - كما هو معروف - بوصفه حركة شبابية. ومع ذلك، لم تختفِ هذه الحركة ببساطة ولم تسمح للنخب السياسية بالسيطرة عليها. وبدلاً من ذلك، كان شباب الثورة قوة محتملة خارج معادلة السلطة السياسية، وقاموا ببناء مجال عام عقلائي نقدي يمكن أن يظلّ مستقلاً عن تلك النخب، ولا يزال يتمثّل المطالب الشعبية بالشفافية وحقوق المواطن.

(40) El-Mahdi, "Does Political Islam Impede," 395

(41) Bayat, "Women's Non-Movement," 165. In another analysis, Bayat dismisses Heba Raouf Ezzat's views, along with those of other 'Islamic feminists', as being anti-feminist. Bayat, Making Islam Democratic, 157.

(42) فريزر، «إعادة التفكير في المجال العام». وتشير فريزر في ورقتها إلى أنها نحتت ذلك المصطلح من كتابات غاياتري سيفاك وريتا فلسكي، ويمكن مراجعة ترجمة ورقة فريزر «إعادة التفكير في المجال العام» على هذا الرابط: <https://na-center.com/ImagesGallery/photoGallery/pdf/paper88.pdf> (المترجم)

ومن دون الاعتراف بأهمية هذا الحقل، فمن الصعب فهم الإجراءات التي اتخذتها حكومات حقبة ما بعد الإسلاموية في مصر وتونس في أعقاب الربيع العربي. كما سيكون من الصعب أيضًا تقديم سردية معقولة عن الانقلاب على الرئيس المصري محمد مرسي. إن صعود حقل شباب الثورة وانهيائه هو بالفعل جزء مهم من المأساة المصرية، وكذلك من الحالة التونسية الأكثر تفاوتًا.

3. الحقول المتنافسة في المجال العام لمجتمعات ما بعد الربيع

العربي

أ- حقل النسوية الإسلامية: الإسلام بوصفه طريق المساواة الجندرية

لم يتخذ النهوض بحقوق المرأة مسارًا منفردًا في مصر (من الإسلاموية إلى «نسوية ما بعد الإسلاموية» -بالمعنى الذي يقصده بيات- التي تدمج الإسلام بالليبرالية). بل على العكس من ذلك، فإن النهوض بحقوق المرأة في مصر كان مدفوعًا بتعددية الفاعلين، المنتمين إلى حقول مختلفة، وجميعهم منخرط في النضالات الخاصة بكل حقل. وهكذا كان الحقل النسوي الإسلامي يقع ضمن شبكة من الجماعات المختلفة التي تسعى إلى تعزيز المساواة الجندرية من زوايا نظرٍ وبنى من الفرص المختلفة. وكما بيّنت الأبحاث الإثنوغرافية لرباب المهدي، فقد ظلّت تلك الجماعات المختلفة منقسمةً حول القضايا المتعلقة بشكل التنظيم (منظمات المجتمع المدني (NGO) مقابل النشاط السياسي) والأيدولوجيا (الليبرالية مقابل «التقليدية» أو مفاهيم تمكين المرأة «المصرية» أم «الإسلامية»). وفي عام 2005، سعى مشروع «نساء من أجل الديمقراطية» -الذي لم يستمر طويلاً- إلى تجسير الخلافات بين العديد من المجموعات النسائية. وقد فشل المشروع جزئيًا بسبب اختلاف وجهات نظر المجموعات المعنية حول تحديد أفضل السبل لدعم القضية. وثمة مسألة أخرى، وهي الاستثمارات السابقة التي قام بها مختلف المشاركون في مختلف الحقول الاجتماعية والسياسية والمهنية، والتي كانت متنافسة فيما بينها نوعًا ما. وكما قالت إحدى المشاركات للمهدي، فقد بدأ المشاركون -في كثيرٍ من الأحيان- «مهتمون بتخطئة بعضهم البعض أكثر من التفكير فيما يجب فعله في الخطوة التالية»⁽⁴³⁾. وفي اجتماعات مشروع «نساء من أجل الديمقراطية»، لاحظت المهدي أنه:

«على الرغم من أن المشاركات كنّ ودودات حيال بعضهن البعض، فعند أول خلاف دبّ بينهنّ، تعكّر صفو النقاش، مع تلميحات بـ «الرجعية» و«المحافظة» (من جانب العلمانيات ضد

(43) El-Mahdi, "Does Political Islam Impede," 392.

الإسلامويات)، واتهامات بـ «التغريب» و«العمل لصالح الدولة» (اتهام الإسلامويات للعلمانيات)، واتهامات «بالتموليل من الخارج» (اتهام موجّه من الناشطات ضد العاملات في منظمات المجتمع المدني)، وتلميحات بـ «التفكير الراديكالي للغاية على حساب التفكير الواقعي» (اتهام العاملات في منظمات المجتمع المدني ضد الناشطات)⁽⁴⁴⁾.

بعبارة أخرى، حمل الفاعلون المختلفون معهم قيمًا مختلفة من الحقول التي ينتمون إليها («الأصالة» و«التقليد»، أو التماهي مع الخطاب النسوي الغربي)، ولم يكن التنافس فيما بينهم متعلّقًا بالمسار الصحيح لـ «النسوية» فحسب، بل إن مواقع المشاركات في النقاش كانت على المحك أيضًا. في مشروع «نساء من أجل الديمقراطية»، استثمرت النساء العلمانيات في رأس المال الرمزي لمنظمات المجتمع المدني المتنافسة على التمويل الأجنبي. وبالإضافة إلى ذلك، فقد تصارعن وقتئذ مع منافسات جدد على القيادة، وهنّ الناشطات السياسيات غير المحترفات، وبعضهنّ كانت من «الإسلامويات».

كانت هبة رؤوف -التي لم يصنفها بيّات ضمن «نسوية ما بعد الإسلاموية»- واحدةً من القيادات المحتملة لمشروع «نساء من أجل الديمقراطية». ومن وجهة نظرها، فإن المشكلة الرئيسة كانت أن المجموعة أفرطت في الاعتماد على الخطاب النسوي الغربي واستوردت «أجندة ليست أجندتنا»⁽⁴⁵⁾. فمن منظور حقل النسوية الإسلامية، لا تحتاج النساء إلى قبول وجهة نظر النسوية الغربية في «الدين بوصفه منظومة من الأفكار القمعية الذكورية، خاصةً عندما يتعلّق الأمر بالنساء»، ولكن يمكن -بدلاً من ذلك- «العمل على قضايا مثل المساواة الاجتماعية والعدالة الاجتماعية فيما يتعلّق بالروابط الاجتماعية القائمة حالياً». وهذا يعني العمل ضمن مشروع النهضة الإسلامية⁽⁴⁶⁾. ولا ينبغي أن يُنظر إلى الإسلام على أنه عقبة، بل على العكس من ذلك، هو طريق تحقيق المساواة الجندرية في مصر⁽⁴⁷⁾. وهذا لا يعني أن الإسلام يأتي «أولاً» بينما يجيء تحرير المرأة «ثانياً». ولا ينبغي أن يصبح الإسلام أو قضية تحرير المرأة وسيلةً في يد أحدهما ضد الآخر. بل الإسلام -بدلاً من ذلك- محرّر (محتمل) للمرأة، وفي الوقت ذاته، في حين أن «النسوية الإسلامية» ستواجه بالتأكيد «الذكر، أو بمعنى أصح، التفسير البطريكي للدين»، فهذا يعني أيضاً اعترافاً أكبر بالنساء باعتبارهنّ «حارسات

(44) Ibid., 391.

(45) Ibid., 388.

(46) Raouf Ezzat, "Rethinking Secularism ... Rethinking Feminism."

(47) Qureshi and Raouf Ezzat, "Are Sharia Laws."

للثقافة»⁽⁴⁸⁾. ولأن حقل النسوية الإسلامية يساوي بين الإسلام والمساواة الجندرية، فإنه يربك النسويات اللاتي يعملن من أجل المساواة الجندرية ضد الإسلام ويحبطهن. وفي مواجهة الاتهامات بالمحافظة أو الرجعية، يرفض هذا الحقل فكرة أن النساء مراقبات سلبيات للتقوى الدينية، مجادلًا بأن الإحياء الإسلامي الحقيقي بين النساء لا يعني تدجين المرأة، بل على العكس من ذلك: «يعني مشاركة أكبر في الحياة الاجتماعية من أجل التغيير الاجتماعي نحو الإسلام»⁽⁴⁹⁾. إن تحدي الهيمنة الذكورية الطارئة في المجال الديني يعني تحدي ميل المرأة للإحجام عن خوض النقاشات حول القضايا الإسلامية.

ومن منظور نظرية الحقل، فإن «رأس المال النسوي الإسلامي» يعتمد على الرقابة الفعّالة وتعزيز موقع معيّن داخل الحقل الأوسع للمجموعات النسائية. وفي الوقت ذاته، قد يصحح نشاط المرأة «أخطاء» «التفسيرات الأبوية»، ويعزز تفسيراً مضاداً ومتحرراً يخدم المصالح الذاتية، وهو تفسير قد تستفيد منه المرأة، ويمكن أيضاً استثمار النسويات الإسلاميات شخصياً فيه. وهاتان جبهتان لنضال النسويات الإسلاميات. وبالإضافة إلى ذلك، يبدو أن الجبهتين مترابطتان؛ لأن المواقع النسبية للنسوية «الإسلامية» و«العلمانية»، بقدر ما يُنظر إلى الأولى بوصفها أقلّ تصادميةً (أكثر قبولاً بالتقاليد) من الثانية، تؤثر في المواقع النسبية لـ «النسويات» في مقابل التفسيرات «الأبوية» للتقاليد الدينية أيضاً.

ب- حقل السلفية الجهادية: جمهور تابع مضاد

ظهرت التيارات السلفية في كلٍّ من تونس ومصر بوصفها فاعلاً اجتماعياً وسياسياً مهميناً بعد الربيع العربي. وطالب السلفيون بأن يكون لهم رأي في النقاشات الدستورية، بالإضافة إلى النقاشات الأوسع حول موقع الدين وشخصية المجتمع. تقسّم عدد من دراسات الحالة تلك الجماعات السلفية إلى فئاتٍ ثلاث⁽⁵⁰⁾: السلفية «العلمية» أو النصية التي تميل إلى رفض المشاركة السياسية بوصفها باب شر ولا تُرجى منها فائدة، و«السلفية السياسية» التي تشارك في الاستحقاقات الانتخابية وتسعى إلى ترويج أجندة سياسية أصولية، متمثلة في حزب النور المصري وجبهة الإصلاح التونسية، وأخيراً السلفية الجهادية التي ترى نفسها جزءاً من حركة الجهاد العالمي، وهي عموماً أكثر رواجاً بين الشباب⁽⁵¹⁾. وهكذا، تتراوح التيارات السلفية بين نشطاء ينضمون إلى تنظيم القاعدة أو تنظيم

(48) Raouf Ezzat, "Rethinking Secularism ... Rethinking Feminism."

(49) Heba Raouf Ezzat quoted in Mahmood, Politics of Piety, 52

(50) Marks, "Youth Politics"; Merone and Cavatorta, "Salafist Mouvance," 6; Wiktorowicz, "Anatomy of the Salafi Movement."

(51) Merone and Cavatorta, "Salafist Mouvance," 6.

الدولة الإسلامية (داعش) و«سلفيي كوستا» المرتكزين في القاهرة الذين يتواصلون عبر فيسبوك ويتخذون اسمهم من سلسلة المقاهي متعدّدة الجنسيات المفضّلة لديهم، التي ترمز إلى حالة التعارض بين أسلوب حياتهم والتنميط الذي يتعرضون له في وسائل الإعلام⁽⁵²⁾.

لا تنظر السلفية الجهادية -وهي الفئة الأكثر نموًّا بين سلفيي تونس- إلى الجهاد بالضرورة على أنه صراع مسلح، ولكنها تعتبره -في أغلب الأحيان- صراعًا داخليًّا⁽⁵³⁾. حيث ترفض هذه الفئة -التي تتكوّن إلى حدٍّ كبيرٍ من الشباب الذين يعانون التهميش- السياسات المؤسسية للديمقراطية الليبرالية؛ بسبب عدم قدرتها على تلبية الحاجات المادية والأخلاقية التي يطلبونها. إنها تعمل ضد «التغريب»، وهو مشروع التحديث الذي تمَّ استبعادهم منه إلى حدٍّ كبير. وكما كتب ميرون وكافاتورتا، فإن «هؤلاء الشباب -ومعظمهم من الرجال- هم بشكل عام من الحاصلين على مستوى متدنٍّ من التعليم، ومن المنتمين إلى الطبقات الاجتماعية الدنيا، ونادرًا ما يكون لديهم فرص لدخول سوق العمل؛ لأنهم يفتقرون إلى مهارات المنافسة اللازمة»⁽⁵⁴⁾.

يقوم السلفيون بعملية قلب لمنطق الحقول المهيمنة التي تمَّ إقصاؤهم منها بالفعل: الطبقة الوسطى التي تتلقى تعليمها في المدارس الفرنسية (في حالة تونس)، أو الثقافة الشبابية الأمريكية المستعارة (خاصةً في الحالة المصرية)، والتنافس على الوظائف في قطاع الخدمات المتقدمة.

إنهم يخلقون حقلًا لا يلائم أيَّ شخصٍ «مُغربن» على الإطلاق. في الواقع، إن حقل السلفية الجهادية ليس مناهضًا للغرب فحسب، ولكنه يتحدى أيضًا بنى الهيمنة الأخرى من خلال السعي إلى مواجهتها عمليًّا؛ إذ لا تقوم هذه الفئات بالحشد على أساس العقيدة المشتركة واللغة الدينية المشتركة فحسب، بل أيضًا على أساس معايير تتعارض مع تلك التي يرونها تسود في السياسة المؤسسية: الترتيب الهرمي والإقصاء والفساد⁽⁵⁵⁾. حيث يوفر النشاط السلفي «بُعدًا سياسيًا يسمح للمهمّشين بالتشكيك في الطريقة التي يتمُّ بها بناء السلطة السياسية التونسية الجديدة؛ لأنها تهمشهم تمامًا مثل سابقتها، ومن ثمَّ تصبح غير عادلة»⁽⁵⁶⁾.

(52) Sami, "Salafism and Coffee."

(53) Merone and Cavatorta, "Salafist Mouvance," 6.

(54) Ibid., 7.

(55) Ibid.

(56) Ibid., 7.

يعمل حقل السلفية الجهادية كـ «جمهور تابع مضاد»⁽⁵⁷⁾، بمعنى أنه يوفر للمواطنين المهمّشين مساحةً -مجالاً اجتماعياً- يمكنهم من خلالها بناء معاييرهم الخاصّة للدمج، في مواجهة ممارسات المجتمع الأوسع إلى حدّ كبير. وهذا يسمح للحقل أن يكتسب طابعاً مزدوجاً: مساحة من أجل «الانسحاب وإعادة ترتيب البيت من الداخل»، ومساحة للاشتباك مع المجال العام الأوسع من ناحية أخرى⁽⁵⁸⁾.

في مقابلة مطولة منشورة أجراها فايو ميروني⁽⁵⁹⁾، يروي أحد القادة الشباب في الجماعة السلفية المعروفة بأنصار الشريعة كيف اضطر شباب السلفيين أن يخفوا هويتهم، حتى سقوط نظام بن علي، «ليس خوفاً من جهاز الشرطة فحسب، ولكن خوفاً من حكم الناس عليهم أيضاً». وبعد الثورة، «كشفت» هؤلاء الشباب عن هويتهم: «كنا سلفيين». فبدؤوا في ارتداء الملابس «على الطريقة الأفغانية»، وأشاروا بوعي إلى تأييدهم لتنظيم القاعدة. تتجاوز الهوية التي يقوم عليها التضامن بين هذه الفئات -السلفيين (أي أتباع السلف الصالح)- العقيدة الدينية إلى تجسيد قيم الدمج والمساواة: «نحن نلقي مواعظنا دائماً باللهجة الدارجة المحلية، بعيداً عن لغة السياسيين. نحن أناس بسطاء ونخاطب البسطاء في مواعظنا.... وخلال خطبنا، يستمتع الناس ببعض المرح أيضاً».

تُبنى الحركة السلفية الجهادية من خلال التضاد، على سبيل المثال: «البساطة واللامركزية»، في مقابل «التنظيم الهرقاري من أعلى إلى أسفل»، ولسنا «مجرّد حزب سياسي آخر». «والهدف هو الوصول إلى المجتمع التونسي، المجتمع الذي نحيا فيه». وعن طريق نبذ السعي وراء السلطة والاهتمام بالدعوة (نشر رسالة الله)، ينأى الناشط السلفي بنفسه عن السياسات النخبوية:

«نحن نصرّ على حقيقة أننا جزء من الشعب، وهو ما يجعلنا على طرف مضاد للسياسيين. نحن لسنا نخباً معزولة، ولا نريد أن نكون كذلك. بالإضافة إلى ذلك، ليس لدينا تسلسلات هرمية. لدينا مساواة كاملة داخل حركتنا. للشخص البسيط الحقُّ نفسه في التعبير عن رأيه كما الشخص المتعلّم. وما زال بإمكان الصبي الصغير -حتى لو لم يمتلك الخبرة نفسها التي لدى كبار السن- أن يعبر عن فكرة أفضل عندما يتعلّق الأمر بمسألة معيّنة. سنوات عمره لا تحدث فرقاً هنا»⁽⁶⁰⁾.

(57) Fraser, "Rethinking the Public Sphere."

(58) Ibid., 68.

(59) Merone, "Salafism in Tunisia."

(60) Merone, "Salafism in Tunisia."

يتباهى السلفيون بقدرة الحركة على دمج المهمشين الآخرين⁽⁶¹⁾. ويتعارض هذا النوع المحدد من الاعتراف الاجتماعي، أو رأس المال، الذي قد يرثه المرء من «اتباع السلف»، يتعارض مع رأس المال السياسي للأحزاب المأسسة، بقدر ما يتعارض مع السلطة الدينية لكبار السلفيين النصيين. وعلى نحو خاص، يعارض هذا النوع من رأس المال ممارسات الإقصاء التي يمارسونها ويُطرح كحقل شامل بديل للمشاركة الدينية والسياسية للشباب المهمشين. إنه يوفر لهم الاعتراف الاجتماعي والتضامن و«المغامرة» من خلال العمل على عكس المعايير الإقصائية للفئات المهيمنة. كما أنه يعارض المثل والممارسات الخاصة بمشروع التحديث الغربي الذي يهملهم أو يقصدهم. ومن ثمّ يقوم ببناء حقل اجتماعي من خلال تلك المقابلات المعكوسة، والأهم من ذلك، يتمّ الدفاع عن القيم التي يتبنونها في ممارساتهم من خلال رادع (مثل ادعاء النخبوية)، ومن خلال التأكيد على التمايز عن الآخر (الغرب، ولغة السياسيين، والتسلسل الهرمي)، والرموز (الزبي واللحية والشعائر). إن شرعية هذا الحقل الاجتماعي وتنافسيته في المجال العام مرهونتان بنجاحه في الدفاع عن قيمه (الدمج، والمساواة، والتقوى)، بالإضافة إلى جهوده في نزع شرعية الحقول المتنافسة الأخرى.

ج- حقل شباب الثورة: صعود المجال العام المستقل وسقوطه

في بداية الربيع العربي، كان لدى الحركات الشبابية التي أشعلت شرارة الانتفاضات القدرة على تشكيل قوة ديمقراطية أصيلة يمكنها تبني المطالبات الشعبية بالشفافية والحقوق وغيرها من المطالب العامّة. كانت هذه القدرة واضحة بشكل خاص في حالة حركة 6 أبريل، التي أظهرت في وقت مبكر موقفًا نقديًا وانعكاسية ذاتية فيما يتعلّق بالصراعات الجارية على السلطة. ومع زيادة الإحباط وخيبة الأمل بسبب الممارسات الإقصائية للنخب السياسية، انقسم المعسكر الشبابي. إذ تحالف بعض النشطاء -خاصةً المرتبطين بحركة تمرد- مع الجيش ضد حكم مرسي، وفقدوا هويتهم بوصفهم قوة مستقلة مؤيدة للديمقراطية. وفي نهاية الأمر، أسهمت حركة تمرد -إلى جانب غيرها من العوامل الأخرى- في القضاء على الربيع العربي في مصر. وفي تونس، كانت الاحتجاجات الغاضبة ضد حركة النهضة أكثر غموضًا، وربما ساعدت في الضغط على الحكومة لثلاث تدرج إحالات غير مرغوب فيها إلى الإسلام في الدستور، وربما أجبروا حركة النهضة على إظهار المزيد من الاحترام تجاه المعارضة أكثر مما فعل حزب الحرية والعدالة التابع للإخوان المسلمين. وفي الوقت ذاته، هدّد المتظاهرون -بما فيهم حركة تمرد التونسية- باستخدام تكتيكات مماثلة للإطاحة بالحكومة المنتخبة. يوضّح هذا الحقل صعوبات الحفاظ على المجال العام العقلاني النقدي، والحفاظ على مسافة بعيدة عن المصالح الأكثر التصاقًا بالنخب القديمة، من أجل الديمقراطية.

(61) See Merone and Cavatorta, "Salafist Mouvance," 8.

في البداية، سعت الحركات الشبابية مثل حركة 6 أبريل في مصر للدفاع عن روح الثورة بعيداً عن صراع القوى بين الجيش وجماعة المعارضة الرئيسية. فقد حشدت 6 أبريل المتظاهرين ليكونوا جزءاً من الانتفاضات، واستمروا لاحقاً في مراقبة عملية الانتقال. وفي حين انقسمت كتلة التحرير الأكبر حجمًا في تحديد موقفها من المجلس العسكري، وفي حين أن المظاهرات اللاحقة التي أطلقتها حركة تمرد وأدت إلى الإطاحة بالرئيس مرسي انحازت إلى جانب الجيش إلى حدٍ كبير، فإن النجاح الجزئي لحركة 6 أبريل في بداية الثورة وفي الدفاع عنها كان قائمًا على الوعي بموقعها غير الحزبي. وضمن المواجهة المستمرة مع المجلس الأعلى للقوات المسلحة، دافعت حركة 6 أبريل عن شرعية البرلمان المنتخب، واحتجّت على إعلان ترشح عمر سليمان -الرئيس السابق للمخابرات- لخوض الانتخابات الرئاسية. ووصف أحمد ماهر -أحد قادة حركة 6 أبريل- ترشح سليمان بأنه «محاولة لقتل الثورة ووقف مسارها». وأدى ذلك إلى المطالبة بـ «العودة إلى ميدان التحرير»⁽⁶²⁾.

ترشّح بعض نشطاء حركة 6 أبريل لمناصب برلمانية (فاز اثنان منهم بمقعدين)، وأيد بعض قادة الحركة انتخاب مرسي في الاستحقاق الرئاسي من أجل الدفاع عن الثورة ضد أحمد شفيق، المرشح الذي رأوا أنه يمثل مصالح النظام القديم. ولكن الموقف العام للحركة كان دعم المشاركة السياسية للشباب المصري من حيث المبدأ، بما في ذلك المشاركة في السياسة الحزبية، والتنسيق بشكل عملي مع مختلف الفاعلين، مع مراعاة عدم الاصطفاف إلى جانب أي حزب أو زعيم سياسي معيّن. ومن أجل إظهار هذه الاستراتيجية الواعية بكونها حركة مستقلة ويجب أن تبقى كذلك، اعترض أحمد ماهر على تشكيل حزب سياسي على أساس برنامج حركة 6 أبريل، قائلاً: «إنها ليست مهمتنا، وإنما لم ننه ثورتنا بعد، ويجب علينا مواصلة الضغط لإكمال مهمتنا: من أجل قيام دولة ديمقراطية، وحرية التعبير، والمساواة، والعدالة الاجتماعية»⁽⁶³⁾.

كان سقوط حقل شباب الثورة، الذي بدأ بمبادرة لاحقة قادتها حركة تمرد من أجل جمع 15 مليون توقيع للمطالبة بانتخابات رئاسية مبكرة، بمنزلة دعوة للدفاع عن الثورة. فقد أعلنت الحركة في الأصل استقلالها عن أي حزب سياسي، ولكنها سرعان ما أصبحت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بجهة الإنقاذ الوطني بقيادة محمد البرادعي. كما استفادت من التعاون مع الشخصيات العامة التي كانت منافساً سياسياً لجماعة الإخوان المسلمين، بما في ذلك الملياردير نجيب ساويرس الذي قدّم لها دعاية مجانية على قناته التلفزيونية وصحيفة المصري اليوم اليومية، وأتاح لهم مكاتب حزبه، حزب المصريين الأحرار. وكما يقول محمود بدر مؤسس الحركة والمتحدث الإعلامي باسمها، فقد كانت

(62) Quoted in Cole, "Egypt's New Left," 502.

(63) "Interview with Ahmed Maher."

حركة تمرد «جزءاً من المعارضة»، بل «قاعدة جماعات المعارضة»⁽⁶⁴⁾. وكان الدور السياسي لحركة تمرد مختلفاً بشكل واضح، وإن كان أكثر غموضاً وأقلّ تماسكاً من دور حركة 6 أبريل. فقد كان موقفها تجاه الجيش موقفاً براجماتياً. وصرح قادة الحركة بأن استجابة الجيش للتظاهرات «توّجت مسيرة الحركة»⁽⁶⁵⁾، ووقف بعضهم أمام عدسات المصورين لالتقاط الصور أمام قوات الشرطة الحاضرة في المظاهرات⁽⁶⁶⁾. ومع ذلك، انتقدت الحركة لاحقاً الإعلان الدستوري الذي أصدره الرئيس المؤقت عدلي منصور بوصفه «إعلاناً ديكتاتورياً» و«انتكاسة للثورة»؛ لأنه منح الرئيس كثيراً من السلطات⁽⁶⁷⁾.

برزت حركة 6 أبريل وتمرد بوصفهما لاعبين مهمين في المشهد السياسي من خلال بناء شرعيتيهما على صورة الشباب الثوري الذي يتبنى المطالب الشعبية بالتغيير السياسي. ولكن حركة تمرد لم تحافظ على مسافة بعيدة عن المصالح الخاصة للأحزاب السياسية والجيش. وقد أدى هذا الاختلاف إلى إحداث جدلٍ داخل الحقل الأوسع لشباب الثورة، لا سيما بعد أن التقى ممثلو الحركتين بالحكومة المؤقتة بعد الإطاحة بمرسي من أجل التخطيط للتأثير في الرأي العام الدولي. وغرد المتحدث باسم 6 أبريل، أحمد ماهر قائلاً: «إذا افترضنا أنه ليس انقلاباً، وإذا قلت للناس إنه ليس انقلاباً، فعندما يخذلوننا مرةً أخرى كما فعلوا في 2011، ماذا سأقول للناس؟»⁽⁶⁸⁾. وقد تبنى نشطاء شباب آخرون آراء مماثلة، مجادلين بأن «ما حدث في 30 يونيو كان احتفالاً بشيء تمّ تديره قبل ذلك بوقت طويل، وإلا لم يكن من الممكن السماح بحدوثه أبداً»⁽⁶⁹⁾. ثم تعمّقت الخلافات داخل حقل شباب الثورة عندما برّر نشطاء حركة تمرد مقتل أنصار مرسي على يد الجيش (والمدنيين المسلحين) بينما أدانهم نشطاء 6 أبريل.

كان رأس مال شباب الثورة قائماً على الاستقلال والسعي من أجل تحقيق الديمقراطية. وعندما بدأ قادة الشباب الانحياز إلى جماعاتٍ سياسية معيّنة، بدأ الحقل في الانهيار. وفي يونيو 2013، ظهرت النسخة التونسية من حركة تمرد، التي عقدت العزم على جمع مليوني توقيع لدعم دعوتها إلى حل المجلس الوطني التأسيسي وتشكيل حكومة وحدة وطنية. وبعد ثورة الياسمين، كانت التقارير وكذلك نتائج الأبحاث حول مشاركة الشباب في السياسة تتحدّث - إلى حد كبير - عن خيبة الأمل والشكوى من الإقصاء⁽⁷⁰⁾.

(64) Abdel-Baky, "Something Big."

(65) "Tamarod: Army Response."

(66) "Mohamed Abdelaziz."

(67) "Egypt's Tamarod."

(68) Kirkpatrick, "Egyptian Liberals."

(69) Human rights activist Wael Abbas quoted in Van Langendonck, "In Egypt."

(70) Honwana, "Youth and Revolution in Tunisia"; Collins, "Voices of a Revolution."

استجابت رسالة تمرد لهذه المشاعر المشتركة على نطاقٍ واسعٍ من خلال المطالبة بالعدالة والديمقراطية واتخاذ تدابير فعّالة للحدّ من الفقر والتهميش الاجتماعي. وعلى الرغم من أن بعض المتحدثين الرسميين لم يتردّدوا في مزج هذه الرسالة بالشكاوى من «أسلمة» المجتمع، بدا أن حركة تمرد التونسية تؤكّد على ضرورة الحياد والدفاع عن الديمقراطية. أما بالنسبة إلى الحالة المصرية، فيبدو أن حقل شباب الثورة قد اختفى تمامًا. وفي مقابلة له في أغسطس 2015، أشار القيادي المسجون لحركة 6 أبريل -أحمد ماهر- إلى أن الحقل لا يزال موجودًا، رغم أنه أضعف كثيرًا:

«تتكتّل بعض المجموعات التي لعبت دورًا كبيرًا في ثورة 25 يناير 2011، ولا تزال متمسكةً بمطالب تلك الثورة، مثل الحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية. ومع ذلك، فقد أحدثت السنوات القليلة الماضية تغييرات وفجوات وتحولات عميقة في المفاهيم والمواقف. أنا لا أعتقد أن أيّ شخص يدعو إلى قيام دولة دينية يمكنه أن ينضمّ إلى شباب الثورة، ولا يمكن كذلك لمن يدعم الاستبداد أو الحكم العسكري أو من يحلم بعودة نظام ناصر القمعي أن ينضمّ إلى شباب الثورة. لم تقم الثورة من أجل الحكم الديني أو الحكم الاستبدادي، وهكذا، هناك الكثير من الانقسامات العميقة التي ظهرت بعد كل هذه الأحداث»⁽⁷¹⁾.

وفيما يتعلّق باحتمالية عودة ظهور حركة شبابية قوية مؤيدة للديمقراطية، فإن ما يبعث على الأمل في هذه السطور هو أن الأساس المبدئي للحقل، ونوع رأس ماله الأصلي والفريد من نوعه الذي يركّز -من وجهة نظرهم- على القيم المتأصلة في الثورة: «الحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية»، لا يزالان هما شرط الانتماء إلى الحقل.

خاتمة

من خلال معالجة هوية «مجتمع ما بعد الإسلاموية» كموضوع للنضال السياسي، قدّمت هذه الورقة توصيفًا لما بعد الإسلاموية ركّز على الفاعلين والحقول. فقد شكّلت ممارسات الدمج والإقصاء حقولًا اجتماعية تؤثر في التنمية السياسية والاجتماعية للمجتمع. وفي كلٍّ من تونس ومصر، تكشف هذه الممارسات عن مخاطر النزاعات التي شكّلت تحديات مجتمعية مهمّة بعد الربيع العربي. وقد تمّ التقليل من أهمية هذه التحديات من قبل مؤيدي أطروحة ما بعد الإسلاموية، الذين لا يولون أهمية كبرى للجماعات والحركات التي لا تفي بمعايير ما بعد الإسلاموية. وعلى النقيض من

(71) "In Translation: April 6's Ahmed Maher."

ذلك، جادلْتُ بأن حقل النسوية الإسلامية، وحقل السلفية الجهادية، وحقل شباب الثورة، يشاركون جميعًا في تشكيل مجتمع ما بعد الإسلاموية.

ويمكن فهم الطرق التي يفعلون بها ذلك فهمًا جيدًا من خلال التكامل بين منظور ما بعد الإسلاموية ونظرية الحقل. وتكمن ميزة نظرية الحقل في قدرتها على إبراز الطرق التي تؤثر بها الأنواع المختلفة لرأس المال -المصادر المختلفة للتحفيز والموقع الاجتماعي- في الصراعات في المجتمعات التي تتسم بالتنوع. إذ تعتمد الدرجة التي يتحوّل بها المجتمع الديمقراطي المتوقع نحو تمثيل المرأة ومصالحها -سواء في الخطاب العام وكذلك في المؤسسات السياسية- على مواقع الحقول المختلفة التي تدعم المساواة الجندرية. ومن دون مراعاة الحقول التي تعمل فيها الناشطات وعلاقات القوة في تلك الحقول، فمن الصعب فهم الشكل المحدّد الذي تتخذه «النسوية» في سياقٍ معيّن، ويصعب تقييم إمكانات تحرير الحركات والخطابات المختلفة. وقد يبدو أن الحقل النسوي الإسلامي يمتلك بالضبط نوع رأس المال الرمزي اللازم لإحداث تأثير اجتماعي وسياسي على المدى الطويل.

ومن الخطأ أيضًا استبعاد السلفيين من تعريف مشروع ما بعد الإسلاموية. إذ يتشكّل حقل السلفية الجهادية من ممارسات الإقصاء داخل المجتمعات التونسية والمصرية. ولن تختفي التوترات بين هذا الحقل والحقول العلمانية/المغربية/الوسطى المميزة بفضل «حلول حقبة مجتمع ما بعد الإسلاموية». بل على العكس من ذلك، فإن هذا المفهوم الضيق المطروح لما يمكن أن يكون عليه ذلك المجتمع، هو الذي يعزز الشعور بالإقصاء الذي يشكّل جزئيًا حقول السلفية.

لا يدرك منظور ما بعد الإسلاموية كذلك الأهمية السياسية الكاملة لحركة شباب الثورة، ولا إمكاناتها الديمقراطية. لقد كانت الإنجازات الأولى لشباب الثورة مهمّة بشكل واضح. وأحد هذه الإنجازات التي تستحقّ المزيد من الاعتراف بها هو كيف خلقت هذه الحركة مجالًا عامًّا نقديًا مستقلًّا عن الفاعلين السياسيين الرئيسيين في البلاد. ومع ذلك، يمكن للحقل أن يحافظ على خصوصيته وقوته فقط إلى الحدّ الذي يدعم فيه أعضاؤه قيم الحقل. تلفت نظرية الحقل انتباهنا إلى الاختلافات والصراعات التي يميل منظرو ما بعد الإسلاموية إلى تجاوزها أو رفضها بوصفها ظواهر هامشية. إنها تساعدنا على فهم رهانات مختلف الجهات الفاعلة. وعلاوة على ذلك، لأن كل حقل يتشكّل من ممارسات الدمج والإقصاء، فإن التوترات بين مختلف الحقول لن يتمّ التغلّب عليها بواسطة قوة ما بعد الأسلمة. وبدلًا من ذلك، يعتمد التقدم الديمقراطي والتماسك في مجتمعات ما بعد الإسلاموية على قدرة تلك المجتمعات على جمع الحقول المتنافسة في مجال عام واحد متماسك، حيث يمكن إدارة اختلافاتهم عن طريق التداول السلمي.

شكر وتقدير

يودُّ المؤلف أن يشكر نيكولاس بولار وجوكان دومان وثلاثة مراجعين مجهولي الهوية على تعليقاتهم واقتراحاتهم النافعة.

المؤلف

ماركوس هوليدو: باحث في مركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة لوند وقسم السياسات الحكومية بجامعة أوبسالا. تتركز اهتماماته البحثية -بشكل عام- على تحديات الدمج في المجال العام وصناعة القرار السياسي. كما أنه يهتمُّ بالقضايا النظرية والمفاهيمية المتعلقة بالتهemis والمجال العام، بالإضافة إلى مجالات السياسة الأخرى، وخاصةً السياسات البيئية. نُشرت ورقته البحثية: 'Strategies of Deliberation: Bourdieu and Struggles over Legitimate Positions' في دورية الدراسات السياسية، العدد 63، رقم 5، ديسمبر 2015م.

Bibliography

- Abdel-Baky, M. 2011. "The Role of Islam in the New Egypt, with Heba Raouf, Jonathan Brown, and Samer Shehata." ACMCU. <https://vimeo.com/34628844>
- Abdel-Baky, M. 2013. "Something Big Will Happen on 30 June." Al-Ahram Weekly, June 12. <http://weekly.ahram.org.eg/News/2985/17/'Something-big-will-happen-on-June'.aspx>
- Abdel-Baky, M. 2013. "Mohamed Abdelaziz: The View from Tahrir Square." Asharq Al-Awsat, July 7. <http://www.aawsat.net/2013/07/article55308770>.
- Abdel-Baky, M. 2015. "In Translation: April 6's Ahmed Maher on Egypt under Sisi." Arabist.Net, August
- 17. <http://arabist.net/blog/2015/8/17/in-translation-april-6s-ahmed-maher-on-egypt-under-sisi>.
- "After Egypt, Tunisian Tamarod Demands Dissolution of NCA." Tunisia Live, July 4, 2013. <http://www.tunisia-live.net/2013/07/04/after-egypt-tunisian-tamarod-demands-dissolution-of-nca/>.
- Bayat, A. "The Coming of a Post-Islamist Society." Critique: Critical Middle Eastern Studies 5, no. 9 (1996): 43–52.
- Bayat, A. Making Islam Democratic. Stanford: Stanford University Press, 2007.
- Bayat, A. "A Women's Non-Movement: What It Means to Be a Woman Activist in an Islamic State."
- Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East 27, no. 1 (2007): 160–172.
- Bayat, A. 2011. "The Post-Islamist Revolutions." Foreign Affairs, April 26. <https://foreignaffairs.org/articles/north-africa/2011-04-26/post-islamist-revolutions>
- Bayat, A., ed. Post-Islamism: The Many Faces of Political Islam. OUP USA, 2013.
- Bayat, A. "The Arab Spring and Its Surprises." Development and Change 44 (2013): 587–601.
- Bourdieu, P. Language and Symbolic Power. Cambridge, MA: Harvard University

- Press, 1991.
- Bourdieu, P. *Practical Reason: On the Theory of Action*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1998.
 - Bourdieu, P., and L. Wacquant. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity, 1992.
 - Cavatorta, F., and F. Merone. "Post-Islamism, Ideological Evolution and 'la tunisité' of the Tunisian Islamist Party Al-Nahda." *Journal of Political Ideologies* 20, no. 1 (2015): 27–42.
 - Chamkhi, T. "Neo-Islamism in the Post-Arab Spring." *Contemporary Politics* 20, no. 4 (2014): 453–468.
 - Cole, J. "Egypt's New Left versus the Military Junta." *Social Research - an International Quarterly* 79 (2012): 487–510.
 - Collins, N. *Voices of a Revolution: Conversations with Tunisia's Youth*. Washington, DC: National Democratic Institute, 2011.
 - Collins, N. 2013. "Tamarod: Army Response 'Crowns Our Movement.'" *Egypt Independent*, July 1. <http://www.egyptindependent.com/news/tamarod-army-response-crowns-our-movement>
 - El-Mahdi, R. "Does Political Islam Impede Gender-Based Mobilization? The Case of Egypt." *Totalitarian Movements and Political Religions* 11, no. 3-4 (2010): 379–396.
 - Fraser, N. "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy." *Social Text* 25, no. 25/26 (1990): 56–80.
 - García, L. Gómez. "Post-Islamism, the Failure of an Idea: Regards on Islam and Nationalism from Khomeini's Death to the Arab Revolts." *Religion Compass* 6, no. 10 (2012): 451–466.
 - Habermas, J. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge: Polity Press, 1996.
 - Honwana, A. *Youth and Revolution in Tunisia*. London: Zed Books, 2013.
 - "Interview with Ahmed Maher by James Zogby." *Viewpoint* (Abu Dhabi Television),

October 20, 2011.

- <http://www.youtube.com/watch?v=AHZEUCqkHQY>
- Kirkpatrick, D. D. 2013. "Egyptian Liberals Embrace the Military, Brooking No Dissent." New York times,
- July 15. <http://www.nytimes.com/2013/07/16/world/middleeast/egypt-morsi.html>
- Lipset, S. M. "Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy."
- American Political Science Review 53, no. 01 (1959): 69–105.
- Lust, E., G. Soltan, and J. Wichmann. "After the Arab Spring: Islamism, Secularism, and Democracy."
- Current History 111, no. 749 (2012): 362–364.
- Mahmood, S. Politics of Piety. New Jersey: Princeton University Press, 2011.
- Marks, M. "Youth Politics and Tunisian Salafism: Understanding the Jihadi Current." Mediterranean Politics 18, no. 1 (2013): 107–114.
- Merone, F. 2013. "Salafism in Tunisia: An Interview with a Member of Ansar Al-Sharia." Jadaliyya. http://www.jadaliyya.com/pages/index/11166/salafism-in-tunisia_an_interview-with-a-member-of.
- Merone, F. and F. Cavatorta. "Salafist Mouvance and Sheikh-Ism in the Tunisian Democratic Transition."
- Working Papers in International Studies, Paper no. 2012-7 (2012).
- Merone, F. and F. Cavatorta. 2013. "Egypt's Tamarod Slams New Constitutional Declaration as 'Dictatorial'."
- Middle East Online, July 9. <http://www.middle-east-online.com/english/?id=59997>.
- Qureshi, E. and H. Raouf Ezzat. 2006. "Are Sharia Laws and Human Rights Compatible?" Ikhwan Web.
- <http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=4606>
- Raouf Ezzat, H. 2008. "Rethinking Secularism ... Rethinking Feminism." Suhaib Webb. <http://www>.

-
- suhaibwebb.com/islam-studies/rethinking-secularism-...-rethinking-feminism-by-dr-heba-raouf-ezzat/
-
- Roy, O. *The Failure of Political Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- Roy, O. *Globalized Islam*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Roy, O. "The Transformation of the Arab World." *Journal of Democracy* 23 (2012): 5–18.
- Roy, O. 2016. "What is the Driving Force behind Jihadist Terrorism." *Inside Story*, March 23. [http:// insidestory.org.au/what-is-the-driving-force-behind-jihadist-terrorism](http://insidestory.org.au/what-is-the-driving-force-behind-jihadist-terrorism)
- Sami, S. 2012. "Salafism and Coffee." *Al-Ahram Weekly*, May-June.
- Stein, Ewan. "Studying Islamism after the Arab Spring." *Mediterranean Politics* 19, no. 1 (2014): 149–152.
- Stepan, A. "Tunisia's Transition and the Twin Tolerations." *Journal of Democracy* 23, no. 2 (2012): 89–103.
- Van Langendonck, G. 2013. "In Egypt, Lonely Voices Warn of Too Much Love for the Military." *The Christian*
-
- Science Monitor, July 19. <http://www.csmonitor.com/World/Middle-East/2013/0719/In-Egypt-lonely-voices-warn-of-too-much-love-for-the-military>
- Wiktorowicz, Q. "Anatomy of the Salafi Movement." *Studies in Conflict and Terrorism* 29, no. 3 (2006): 207–239.



مركز نهوض
للدراستات والبحوث