

بحوث ودراسات

# أطروحة «ما بعد الإسلام السياسي»:

أزمة بناء النسق



بلال التليدي



مركز نهوض  
للدراسات والبحوث

# أطروحة «ما بعد الإسلام السياسي»: أزمة بناء النسق

بلال التليدي<sup>(1)</sup>

(1) باحث وكاتب مغربي متخصص في دراسات حركات الإسلام السياسي.

# الفهرس

4.....	مقدمة
6.....	المحور الأول
	أطروحة ما بعد الإسلاميين وسياق تشكُّلها: المفهوم والمقولات
6.....	والحجج
1.....	أطروحة ما «بعد الإسلاموية» عند آصف بيات: المفهوم
7.....	والمقولات والحجج
2.....	أطروحة «ما بعد الإسلاموية» عند أوليفيه روا: المفهوم
20.....	والمقولات والحجج
12.....	أ. مفهوم ما بعد الإسلاموية عند أوليفيه روا: مقالة ما بعد الإسلاموية (1991م).....
32.....	ب. مفهوم «ما بعد الإسلاموية» عند أوليفيه روا من خلال فشل الإسلام السياسي: .....
42.....	ج- ما بعد الإسلاموية: المقولات والحجج.....
27.....	المحور الثاني
27.....	ما بعد الإسلاموية: أزمة بناء النسق
27.....	1. ما بعد الإسلاموية وأزمة بناء النسق: .....
	أ. أزمة بناء مفهوم «ما بعد الإسلاموية»: القطيعة أم الاستمرارية؟ التحول أم البحث عن
82.....	خيارات لتثبيت الشرعية؟.....
	ب. الفاعلون: تكامل الفاعلين أم تجاوز الحركات الاجتماعية لهم؟ نهاية الإسلاميين أم تجدد
23.....	دورهم؟ .....
33.....	ج- في النظرة للإسلاميين: المشروع السياسي أم المشروع الرسالي؟ .....
43.....	د. التركيبة السوسولوجية للإسلاميين: مشجعة على الديمقراطية أم مؤذنة بنهاية مشروع؟.....
35.....	2. الإسقاطات الواقعية وصدقية التحقيقات: .....
38.....	3. النموذج المعرفي الحاكم: .....

## مقدمة

ثمة التباس أكاديمي كبير حول أطروحة «ما بعد الإسلاموية»، ولا يتعلّق الأمر بمفهومها وأبعادها النظرية فقط، وإنما يتعلّق أيضًا بزمناها وسياق تشكّلها، والتداخل الكبير لمقولاتها بمقولات أطروحاتٍ أخرى سابقة، حاولت أن تدرس الإسلاميين وتقدّم نموذجًا تفسيريًا لسلوكهم. والذي يزيد الأمر تعقيدًا هو أن بعض الدارسين للإسلام السياسي قد تأرجح سلوكهم الأكاديمي بين أكثر من أطروحة في زمنٍ قصيرٍ (بين أطروحة الفشل وأطروحة ما بعد الإسلاميين)، دون أن يقدموا أيّ تفسيرٍ نظريٍّ لهذا التحوّل، أو على الأقل حصل لديهم تداخل بين «إخفاق الإسلام السياسي» و«ما بعد الإسلاميين»، وتبنّى بعضهم أطروحة التحولات<sup>(1)</sup>، ودافع عنها في مرحلة زمنية ليست بالقصيرة، لكنه لم يستشرف أبدًا أطروحة «ما بعد الإسلاميين»<sup>(2)</sup>. علمًا بأن بعض رواد أطروحة «ما بعد الإسلاموية» ومؤسسيها كانوا يقدمون أطروحتهم -في سياقات محدّدة- غير بعيدة عن أطروحة التحولات نفسها<sup>(3)</sup>، مما يطرح أكثر من سؤالٍ على هذه الأطروحة: فهل هي مستقلة تمتاز عن غيرها؟ أم أنها مسارٌّ من العمليات والتحوّلات يجعل من الأطروحات الأخرى السابقة مجرد محطاتٍ ضمنها؟ أم أن الأمر يتعلّق بعدم استقرار الأطروحة نفسها وخضوعها للتحوّل بحسب ما انتهى إليه مستقبل الإسلاميين؟

من الصعب أن نغامر بأيّ جوابٍ في هذا الصدد قبل أن نرسم صورة الطيف الأكاديمي الذي حاول مقارنة ظاهرة الإسلام السياسي رسمًا مجملًا، حتى نتبيّن لحظة ما قبل أطروحة «ما بعد الإسلاموية»، وهي خطوة لا بدّ من القيام بها -في نظرنا- قبل أن نتبيّن تلك اللحظة التي تشكّلت فيها أطروحة «ما بعد الإسلاموية»، وسياق تطوُّرها كما ارتسمت عبر أهم مؤسسيها، وما آلت إليه في أدبياتهم المتأخرة، كما يُعيننا ذلك في إدراك خارطة التفاعلات والتداخلات والتقاطعات التي حدثت بين الأطروحات المختلفة، تلك الخارطة التي تقدم تصورًا عن مدى استقلال الأطروحة بمفاهيمها وأبعادها النظرية، أو عدم وضوح براديجمها ونموذجها المعرفي.

ومن الصعب أيضًا أن نأتي على مجمل الطيف الأكاديمي الذي حاول مقارنة ظاهرة الإسلام السياسي؛ إذ هناك عدد كبير من الأطروحات التي حاولت الاقتراب من هذه الظاهرة، معتمدة

(1) نقصد الباحث الفرنسي أوليفيه روا.

(2) نقصد الباحث الأمريكي ناثن براون.

(3) نقصد الباحث الإيراني آصف بيات.

زوايا نظريّة مختلفة: سيكولوجية وثقافية وهوياتية وأثروبولوجية وسوسيو-اقتصادية<sup>(4)</sup> وسياسية، ولكن لا يهْمُنَا في هذا الإطار المنهجي الذي نحاول فيه التعرفُ إلى مرحلة ما قبل تشكُّل أطروحة ما بعد الإسلاموية، لا يهْمُنَا تفسير محددات بروز ظاهرة الإسلام السياسي، والعوامل التي يرجع إليها ذلك، فالدراسات التي قاربت هذا الموضوع تكاد لا تُحصر، فضلاً عن تعدُّدها واختلاف مقترباتها<sup>(5)</sup>، ومركزية النظرة الاستشراقية فيها<sup>(6)</sup>.

لا تهْمُنَا هذه المقاربات كثيراً؛ لأنها تطرح سؤال نشأة الإسلام السياسي، بينما مجال الدراسة هو بحث تحولات الإسلام السياسي وما بعده، والأطروحات التي تزامنت أو سبقت أو أعقبت لحظة تشكُّل أطروحة «ما بعد الإسلاميين»، ونقصد بذلك: **أطروحة فشله وإخفاقه، وأطروحة التحولات.**

وهي أطروحات لا تدرس مستقبل الإسلاميين في الحقيقة، بقدر ما تدرس شكل التعاطي معهم: بين أطروحة ترى أن العقل السياسي للإسلاميين سينتهي إلى القصور، وأن ممارساتهم هي الأخرى ستصل إلى بابٍ مسدودٍ وسيخفق المشروع، وهو ما قد يعني تركهم لمصيرهم القدري المحتوم<sup>(7)</sup>. وأطروحة مغايرة تتبنّى مقولات تحوُّل الإسلاميين، وإمكانية تطبيعهم مع قواعد البيئة السياسية، وهو ما يعني إنتاج سياسة ترشيديّة للتعاطي معهم، وهي سياسة تدفعهم نحو الاعتدال<sup>(8)</sup>.

لا يهْمُنَا كثيراً بحث الأسبقيات بين هذه الأطروحات، فمهما اختلف زمن تشكُّل كل أطروحة على حدة، فلا يخرج عن سياق الجدل الذي حكم صنّاع القرار السياسي ومراكز الصناعة البحثية المختصّة في دراسة التحولات الديمقراطية في العالم العربي، حول شكل التعاطي مع الإسلاميين، مع التأكيد هنا على أن لحظة إطلاق المبادرة الأمريكية لدعم التحولات الديمقراطية سنة 2002، لم تكن لحظة مفصليّة في نضج هذه الأطروحات فقط، وإنما في صراع الحجج بينها أيضاً.

(4) حاول الباحث عكاشة بن المصطفى بسطَ هذه المقاربات التي حاولت دراسة بروز ظاهرة الإسلام السياسي، ولم يكتفِ بالرصد والتحليل فقط، وإنما مارس عليها غير قليل من النقد العلمي. انظر: عكاشة بن المصطفى، الإسلاميون في المغرب (الدار البيضاء: دار توبقال، ط1، 2008م).

(5) انظر مراجعتنا للكتاب التي نُشرت بجريدة التجديد المغربية، 9 يونيو 2008م، ونُشرت على الرابط: <https://www.maghress.com/attajdid/42296>

(6) عكاشة بن المصطفى، الإسلاميون في المغرب، مرجع سابق.

(7) نشير إلى كتابات جيل كييل ودراسات أوليفيه ورا.

(8) نشير إلى أطروحة التحولات كما عبرَ عنها معهد واشنطن للسلام الدولي وعدد من المراكز البحثية الأوروبية والأمريكية القريبة من أطروحته.

كما نودُّ الإشارة أيضًا إلى أن الدراسات التي اهتمَّت بالحركات الاجتماعية، وانتهت إلى تأصيل أطروحة «ما بعد الإسلامية»، ووجدت نفسها مضطرةً إلى إقحام الحركات الإسلامية ضمن فروع الحركات الاجتماعية<sup>(9)</sup>، قد انتهت هي الأخرى -بوعي منها أو دون وعي- إلى أن تجد نفسها معنيّة بالنقاش حول شكل التعاطي مع الإسلاميين، سواء من جهة اصطفاها الضمني مع أطروحة التحولات، أو من خلال ما توفره من نتائج بخصوص النزوع الديمقراطي لما بعد الإسلامية، لا سيما أن إحدى صيغ هذه الأطروحة<sup>(10)</sup> ترى أن الإسلاميين في نسختهم المتحولة جزءٌ من ظاهرة ما بعد الإسلامية، بل إن تحولات الإسلاميين هي التي أملت الملاحظات والمؤشرات التي انتهت ببعض الدارسين إلى صياغة أطروحة ما بعد الإسلامية.

## المحور الأول

### أطروحة ما بعد الإسلاميين وسياق تشكُّلها: المفهوم والمقولات والحجج

من الصعب أن نحفر حفرًا تاريخيًا دقيقًا عن لحظة «ما بعد الإسلامية»، حيث يتداخل في هذه العبارة الاصطلاح بالمفهوم، فتبلور المفهوم هو غير الاصطلاح الذي قد يُطلق بمعنى من المعاني على سيناريو ما بعد فشل الإسلاميين، وذلك بالنسبة إلى الأطروحات التي كانت تتوقَّع فشل هذه الظاهرة أو نجاح استراتيجية مواجهتها. لكن بالاعتبار الأكاديمي الذي يبحث تشكُّل المفهوم، يمكن أن نقترح خيارين للإمساك بلحظة البداية: الأول هو خيار مؤسسي الأطروحة، ومن ثمَّ نتلمَّس بداية تشكُّل هذا المفهوم في أدبيات هؤلاء المؤسسين، والحفر عن أصولها وجذورها في كتاباتهم الأولى. والثاني هو خيار الزمن الذي ينتصب فيه حدث الربيع العربي ليكون محددًا لرسم تشكُّل المفهوم وتحولاته، ومن ثمَّ يمكن الحديث عن ثلاث بداياتٍ أساسية: ما قبل الربيع العربي، وفي أثنائه، وما بعده. وسنحاول أن نمزج بين هذين الخيارين لتستبين أكثر معالم الأطروحة وأبعادها النظرية.

(9) نشير على وجه الدقة إلى مقال آصف بيات:

Asef Bayat (2005) Islamism and Social Movement Theory, Third World Quarterly

(10) نقصد صيغة آصف بيات لا صيغة أوليفيه روا.

## 1. أطروحة ما «بعد الإسلامية» عند آصف بيات: المفهوم والمقولات والحجج

### تشكُّل الأطروحة عند آصف بيات: تشكُّل المفهوم

يُعَدُّ آصف بيات من أول مَنْ أَصَلُوا لأطروحة ما بعد الإسلاميين، وتميل أغلب الدراسات إلى اعتباره من رواد هذه الأطروحة ومؤسسيها، فخلفية الرجل العلمية الأكاديمية الثقيلة ترشحه لأن يكون من النماذج المدروسة في هذا المجال، فتخصُّصه السوسولوجي (أستاذ السوسولوجيا ودراسات التحولات الدولية بشعبة السوسولوجيا بجامعة Illinois بالولايات المتحدة الأمريكية)، وخبرته في الشرق الأوسط والتحويلات الديمقراطية في العالم العربي (شغل مهمّة مدير المعهد الدولي لدراسة الإسلام والعالم الحديث بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، وأستاذ كرسي الثقافة والمجتمع في الشرق الأوسط الحديث بجامعة ليدن الهولندية) وخبرته الأكاديمية الدولية (أستاذ زائر في العديد من الجامعات الدولية في كاليفورنيا وبيركلي ومولوميا وأكسفورد)؛ كل ذلك يحفز على رصد وتحليل مختلف الأدبيات التي أنتجها، لا سيما التي حاول فيها التأسيس لأطروحة ما بعد الإسلامية.

ولكن لم تكن هذه الخلفية الأكاديمية وحدها كافيةً للمجازفة بهذا الحكم، وإنما المعوّل عليه هي أدبياته في هذا الموضوع، التي أخذت نسقاً متدرجاً يعطي صورةً عن مسار تشكُّل الأطروحة، بل ربما يعطي صورةً عن القلق في صياغة مفاهيمها وأطرها النظرية في سياقٍ زمنيٍّ ممتدٍّ ومشحونٍ بالتحويلات الدولية العميقة.

على أننا حين نركّز على هذه الأدبيات لا نلغي في اعتبارنا الخلفية الأكاديمية السابقة، التي ركّزت تركيزاً خاصاً على الحركات الاجتماعية، وعلى المهتمّشين والمنبوذيين أو البسطاء بتعبير آصف بيات؛ ذلك أن هذه الدراسات الأولى التي غطى بها فترة الثمانينيات والتسعينيات، وتناول فيها الحالة الإيرانية بوجه خاص، تقدّم أهمّ المفردات التي استخدمها في بناء نظريته، وهذه الأعمال هي: «العمّال والثورة» (1987م)، و«العمل: السياسة والقوة» (1991م)، و«سياسة الشوارع: بسطاء الناس والحركات في إيران» (1997م).

نأخذ بعين الاعتبار هذه الخلفية الأكاديمية التي تركّز على الحركات الاجتماعية، ونلفت الانتباه إلى أربعة أعمالٍ مركزية أنتجها آصف بيات في سياقاتٍ مختلفة، قبل الربيع العربي وفي أثنائه وبعده، أو للدقّة أنتج بعضها بعد المبادرة الأمريكية لدعم التحويلات الديمقراطية في الشرق الأوسط، وأنتج بعضها الآخر في لحظة هذه التحويلات، وأنتج البقيّة بعد كبوة الربيع العربي:

«جعل الإسلام ديمقراطيًا: الحركات الاجتماعية وما بعد الإسلاميين»  
(Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn)، صدر عام 2007م، وبرزت فيه أطروحته وأبعادها النظرية بشكل واضح.

ونشير في لحظة ما بعد الربيع العربي إلى ثلاثة كتبٍ مركزية:

«الحياة بوصفها سياسة: كيف يغيّر بسطاء الناس الشرق الأوسط»  
(Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East)، صدر عام 2013م.

«ما بعد الإسلاميين: الأوجه المتغيرة للإسلاميين» (Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam)، صدر عام 2013م.

«ثورة بلا ثوار: مسعى لفهم الربيع العربي» (Revolution without Revolutionaries: Making Sense of the Arab Spring)، صدر عام 2017م، أي بعد أن ظهرت صورة الخريف الديمقراطي في العالم العربي بشكل واضح.

ثمة خيار بحثي معكوس يمكن أن ندرس به تشكّل أطروحة «ما بعد الإسلاموية»، وهو أن نبدأ من حيث اكتملت هذه الأطروحة، أو من حيث ظهرت معالمها على الأقل، ثم نرتد إلى الوراء، ونسائل الأدبيات الأولى والجينات التي استمرت في مقاربة آصف بيات، وأخذت مكانها ضمن أطروحته، وإذ ذاك سنكون مضطرين إلى الرجوع إلى أدبياته الأولى التي تتحدّث عن مركزية الحركات الاجتماعية، ومركزية البسطاء خاصةً في صناعة الثورات، إلا أن هذه الخطة ستجعلنا دائماً أمام محذور، فالثورات التي كانت موضوع دراسة آصف بيات -الثورة الإيرانية تحديداً- ليست هي الثورات التي جاءت مع ربيع الشعوب العربية، كما أن هناك اختلافاً في تكوين هذه الحركات الاجتماعية<sup>(11)</sup>. ومن ثمّ فلا مناص من استعراض أهم ما تضمّنته مخرجات آصف بيات ما قبل الربيع العربي، وفي أثنائه وبعده، وذلك بالتركيز على كتبه ومخرجاته البحثية الأساسية، مع الرجوع قليلاً إلى اللحظة التي أصل فيها أطروحة «ما بعد الإسلاموية»، وتحديدًا يوم 26 أبريل 2005م، حين قدّم محاضرتَه في جامعة ليدل حول الإسلام والديمقراطية، التي توقّع فيها حدوث تحوّل في خصائص ظاهرة الإسلام السياسي: من الإسلاميين إلى ما بعد الإسلاموية، ومن الارتكاز على ثقافة الواجب إلى الارتكاز على ثقافة الحقوق، ومن

(11) لقد اضطر آصف بيات نفسه إلى أن يصف ثورات الربيع العربي بأنها ثورات بلا ثوار، وذلك في كتابه «ثورة بلا ثوار: مسعى لفهم الربيع العربي»، الذي حاول من خلاله فهم الربيع العربي على مسافة زمنية طويلة عنه، أي عام 2017م.



الرؤية الشمولية السلطوية الأحادية إلى التعددية، ومن النظرة الثابتة إلى الرؤية التاريخية، ومن الارتكان إلى الماضي إلى النظر للمستقبل<sup>(12)</sup>.

ففي هذه المحاضرة أشار إلى الحفريات الأولى لمفهوم «ما بعد الإسلامية»، خاصة اللحظة الأولى التي استعمل فيها هذا المصطلح، أي عام 1996م، في دراسته المستقلة التي تحدّث فيها عن التحولات التي عرفتها الثورة الإيرانية، وتبلور الحالة الإصلاحية من داخلها في نهاية التسعينيات وبداية القرن العشرين، حيث ركّز على الحركات الاجتماعية بوصفها الطابع الأبرز لما بعد الإسلامية<sup>(13)</sup>. وانتقد في هذه المقالة مفهومي جيل كيبيل وأوليفيه روال «ما بعد الإسلامية»، مؤكداً أن مفهوم «ما بعد الإسلامية» لا يعني فشل الإسلام السياسي، ولا يعني بالضرورة تشكُّل حالة ما ضد الإسلاميين، بقدر ما يعني تحوُّل الإسلاميين أنفسهم نحو العلمنة وحصول تحولاتٍ في عقلهم السياسي<sup>(14)</sup>.

يرى آصف بيات في مقالته التي كتبها عام 1996م (*The Coming of a Post-Islam-* its Society) ومحاضرته التي ألقاها عام 2005م بعنوان: ماذا نعني بما بعد الإسلامية (*What is Post-Islamism*)، يرى أن «ما بعد الإسلامية» تمثّل شيئاً متلازماً: الشرط والمشروع. ويقصد بالشرط الشروط الاجتماعية والسياسية، التي تمسُّ مصادر شرعية الإسلاميين وتتأثر بها طاقتهم، حتى بالنسبة إلى أشد المتحمسين لهم، ويصير فيها الإسلاميون واعين بهذه الأزمة؛ إذ سيحاولون الخروج منها عبر التكيف مع البيئة السياسية وقواعدها، حيث يلعب السياق والشرط السياسي والاجتماعي دوراً في تبصرة الإسلاميين بأعطاب عقلهم السياسي، ويدفعهم نحو مساءلته ونقده. أما «ما بعد الإسلامية» بوصفها مشروعاً، فيقصد به آصف بيات محاولةً واعيةً لعقلنة الإسلام وتحديثه وجعله يتواءم مع السياق السياسي والاجتماعي<sup>(15)</sup>. وهكذا تشكّل مفهوم «ما بعد الإسلامية» في بداياته، بالمعنى الذي يعني أنه ليس ضد الإسلاميين، وليس شيئاً مطابقاً للإسلاميين<sup>(16)</sup>.

«ما بعد الإسلامية» عند آصف بيات: مسار اكتمال الأطروحة: المقولات والحجج

يمكن القول دون تردّد: إن لحظة نضج الأطروحة وخروجها عن العموميات والتحديدات المفهومية عند آصف بيات كانت مع كتابه «جعل الإسلام ديمقراطياً: الحركات الاجتماعية وما بعد الإسلاميين»

(12) Asef Bayet, What Post Islamist?, ISIM review 16/Autumn, 2005, p: 5

(13) Asef Bayet, The coming of post Islamist Society, Critique Fall, 1996, p47-48

(14) IBID p: 45.

(15) Asef Bayet, What Post Islamist? IBID

(16) Asef Bayet, What Post Islamist?, ISIM review 16/Autumn 2005 p: 5

(Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn)، الذي حاول فيه التأكيد على بروز اتجاه (Trend) لدى المواطنين في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة للتصالح بين هويتهم الدينية وبين النزوع نحو الديمقراطية وحقوق الإنسان، حيث اتخذ من حالي إيران ومصر (1960-2004م) موضوعًا بحثيًا لتسجيل الطرق التي يحاول بها الفاعلون المحليون الاستمرار في جعل الإسلام ديمقراطيًا، بغض النظر عن نوع الأيديولوجيات الحكومية الإسلامية والأرثوذكسية التي تسعى الدولة إلى فرضها؛ إذ يستند في ملاحظاته على سلوك عددٍ من مكونات المجتمع (الناشطات النسائيات، والقيادات الطلابية، والاتحادات العمالية، والمطالبون والمحتجون، والبرلمانيون، وممثلو الهيئات المهنية بمختلف الطرق)، مؤكدًا خلاصاته على توحد خطابهم حول المطالبة بالشفافية، والمساءلة والمحاسبة، والدعوة إلى المساواة والحريات المدنية، وذلك بالإحالة على خلفية عقيدة إسلامية تقليدية أو معاصرة أو بحجج فلسفية.

إلا أن الملفت نظريًا ومنهجيًا في هذا الكتاب هو جمعه بين ثلاث مقارباتٍ بحثية قلما تجتمع: الدراسات المقارنة التي تدرس الانتقالات الديمقراطية، والتحليلات التي تركز على نوع النظام وأثره في الحركات السياسية والاجتماعية، واللاهوت السياسي والحركات الاجتماعية<sup>(17)</sup>.

وإذا كان من المهم فهم الطرق التي تعتمد بها الأنظمة السياسية للتأثير في الحركات الاجتماعية، خاصةً دور السياسات العلمانية الاستبدادية التي تنتجها هذه الأنظمة في التعامل مع الإسلاميين بحسب السياقات، سواء بالإدماج والانفتاح أو الإقصاء (الحالة المصرية) أو الاعتماد على التوجُّه الشيوعي والعلماني في آنٍ واحدٍ (الحالة الإيرانية)، بالشكل الذي يجعلها تشبه أنظمة الجوار (السعودية) التي تعتمد مذهبًا إسلاميًا أرثوذكسيًا تقمع به التوجهات الديمقراطية، إذا كان من المهم التوقف عند هذا المقترَب، وعند المقترَب الثالث الذي يدرس الديناميات المتبادلة التي تنتجها كلٌّ من الحركات الاجتماعية والسلطة (التعبئة في مقابل العنف)، فإن الذي يرتبط بموضوع هذه الدراسة هو المقترَب الثاني الذي حاول آصف بيات من خلاله تحليل عددٍ من خطابات الحركات الاجتماعية من أجل تأطير نضالاتها، وإعادة تعريف مفاهيم العدالة من داخل المرجعية الإسلامية، حيث أوضح بيات كيف تلهم العقائد السياسية نشاط الحركات الاجتماعية، وكيف يلعب نوع النظام دوره في التحايل وتشكيل مساحات النشاط السياسي وأمطه. ففي كلٍّ من الدول العلمانية أو الشيوعية، يتخذ النضال من أجل الإصلاح الديمقراطي شكلين: الصراع مع الدولة الاستبدادية، والصراع مع القوى الاجتماعية الأصولية، سواء كانت تدعم العنف أو تشجّع القراءات غير الليبرالية

(17) Mirjam Kunkler, Book Review, ASEF BAYAT, Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn, Int. J. Middle East Stud. 42 (2010), p722-723.

للمصادر الدينية. وفي الوقت الذي يقرُّ فيه بيات بأهمية الدين في تشكيل خلفية مرجعية سياسية وفكرية، يلفت الانتباه -من زاوية مقابلة- إلى الكيفية التي تهيمن بها القراءات الحرفية للدين على كثيرٍ من الأفكار المعاصرة عن علاقة الإسلام والديمقراطية في مصر وإيران، ومن ثمَّ تسقط في فخِّ الأصولية. ويؤكِّد بيات في هذا الكتاب أن المهم ليس تقديم قراءة حرفية للكتاب المقدَّس (القرآن) لدعم التوجُّه الديمقراطي للدين، فقد يحمل الأفراد والمجموعات ذات الاهتمامات المختلفة تصوراتٍ وحقائقٍ من قراءتهم للنصوص المقدَّسة قد تصل إلى حد الاختلاف والتضارب، وإنما المهم هو أن تبحث وتعالج الشروط التي تسمح للحركات الاجتماعية بالقيام بقراءة خاصَّة للكتاب المقدَّس في اتجاه دعم النزوع الديمقراطي. وفي محاولة جوابه عن هذا الإشكال، يؤكِّد بيات أنه يرتبط ارتباطًا وثيقًا بقدرة المجموعات على تعبئة الإجماع حول «حقيقتها»، وكيف تمنح التأويل الديمقراطي قوة مادية بإجماعٍ شعبيٍّ<sup>(18)</sup>.

والحاصل أن كتاب بيات «جعل الإسلام ديمقراطيًا» لا يقدم أيَّ تعريف جديد لـ «ما بعد الإسلاموية»، ويكتفي فيه بإعادة ما كتبه في مقاله عام 1996م حول مفهوم «ما بعد الإسلاموية» وكونه شرطًا ومشروعًا<sup>(19)</sup>، على النحو الذي فصلناه سابقًا.

لكن من المفيد هنا الإشارة إلى أن مفهوم «ما بعد الإسلاموية» عند بيات قد بلغ أوج نضجه بين عامي 2008 و2011م، أي الفترة التي نضجت فيها أطروحة التحولات، وذلك بالتزامن مع المبادرة الأمريكية لدعم التحولات الديمقراطية في العالم العربي. ففي هذه الفترة يمكن التركيز على عمليْن مهمَّين:

مقال «مستقبل الحركات الإسلامية في العالم العربي» (2008م)، وهو ذيل على كتابه «جعل الإسلام ديمقراطيًا»؛ إذ اعتبر فيه أن التجربة الإيرانية ستكون الثورة الإسلامية الأولى والأخيرة في زماننا الحاضر، وأن تنامي الحساسيات والحركات الديمقراطية في الشرق الأوسط يمكن أن يدفع إلى التفكير في مرحلة ما بعد الإسلاموية، وتدشين خطِّ جديدٍ نحو تغييرٍ ديمقراطيٍّ يمكن أن يلعب الإسلام فيه دورًا رئيسًا.

مقال منشور في مجلة «شؤون خارجية» بعنوان: (The Post-Islamist Revolutions What the Revolts in the Arab World Mean)<sup>(20)</sup>، حيث حاول أن يستثمر لحظة الحراك الديمقراطي

(18) ASEF BAYAT, Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn, Book Reviews, Int. J. Middle East Stud. 42 (2010) p:722

(19) IBID 18

(20) ASEF BAYAT, The Post-Islamist Revolutions What the Revolts in the Arab World Mean, Foreign Affairs,

في العالم العربي، ليجعل من هذه الأحداث الإطارَ الداعمَ لمقولته التي أسَّس لها في كتابه «جعل الإسلام ديمقراطيًا»، وفي ملء الفراغات التي لم يستكملها، وفي تقديم تفسير أشمل لما يسميه ظاهرة ما بعد الإسلامية.

وقد أعاد التأكيد في هذه المقالة على مفهومه لـ «ما بعد الإسلامية»، وأنها لا تعني أنها ضد الإسلاميين، أو أنها مرحلة علمانية، وإنما هي حركة تتمسك بالدين، لكنها تركّز على حقوق المواطنة وتدافع عنها، فهي بحسب عبارته: «حركة تطمح إلى مجتمعٍ تقويّ داخل دولة ديمقراطية». كما حاول أن يدعم هذه المقولة بجملة من الحجج.

يعتبر آصف بيات في مقاله المنشور بمجلة «شؤون خارجية» (Foreign Affairs) أن هناك أمثلة سابقة لمثل هذه الثورات، ويورد في هذا السياق حركة الإصلاحيين في إيران في أواخر عام 1990م، وحركات الخضر في العديد من البلدان، وحزب العدالة والرخاء في إندونيسيا، وحزب الوسط في مصر، وحزب العدالة والتنمية في المغرب، وحزب العدالة والتنمية في تركيا. ويرى أن كل حزبٍ من هذه الأحزاب كان في الأصل حزبًا أصوليًا، لكنه قام مع الزمن بعملية نقد لمقولات الإسلاميين، خاصةً فيما يخص انتهاك القيم الديمقراطية، واستعمال الدين بوصفه سلطة مقدّسة في السياسة، وأن هذه الأحزاب قد اختارت -في نهاية المطاف- العمل من داخل الدولة الديمقراطية.

واعتبر آصف بيات أن هذه الاحتجاجات التي انطلقت في شكل ثورات هي حيلة الجهود الأولى لما بعد الإسلامية. ويلاحظ في رصده للخطاب الذي رافق هذه الثورات أن المفردات الدينية كانت غائبةً، وذلك على الرغم من أن معظم المشاركين في هذه الثورات في الشرق الأوسط يُعدّون من المتدينين. ويقدم تونس مثالاً على هذا، فقد كان الهدف المركزي للمحتجين فيها هو تأسيس حكومة ديمقراطية.

ويسجّل آصف بيات في المثال المصري أن أغلب المجموعات الدينية لم تساند الثورة في البداية، بما في ذلك قيادة الإخوان المسلمين في مصر؛ إذ لم تنضم للثورة إلا بعد أن دفعها أعضاؤها من الشباب لذلك. أما ليبيا، فيرى بيات أن حركات التمرد فيها والحكومة المؤقتة والمجلس الوطني، وكل هذه الهيئات ليست مكونةً من الإسلاميين ولا من أعضاء القاعدة، ولكنها مكونة من خليطٍ من العلمانيين والمتدينين، من دكاترة ومحامين وأساتذة، ومستقلين من النظام الليبي، وناشطين يعملون من أجل إنهاء حكم نظام القذافي، وكان وجود الإسلاميين قليلاً بسبب القمع الذي مورس عليهم.

ويضيف بيات أن الأمر نفسه حصل في اليمن وسوريا، حيث كان المحتجون يطالبون بالديمقراطية، وليس هناك أي دليل على وجود رئيس للإسلاميين في هذه الانتفاضات. وفي البحرين، يرى آصف أن الاحتجاجات فيها قد اتخذت شكلاً طائفيًا بحكم أن النظام البحريني نظام سُني، أما حركة المعارضة فتمثل الشيعة، لكن التيار الغالب في المعارضة ما زال يحمل المطالب العلمانية بشكل واسع، مثل حكومة منتخبة، وحرية الصحافة، والحق في تأسيس الجمعيات والمنظمات، وإنهاء التمييز الديني.

ويخلص آصف بيات إلى أن هذه الثورات المدنية العلمانية تمثل قطيعةً مع السياسات العربية في منتصف الثمانينيات والتسعينيات، وقطيعةً مع فكرة إقامة الدولة الإسلامية التي ظلت تستهلكها الحركات الإسلامية، وتمهد الطريق لما بعد الإسلامية.

وفي تفسيره لهذه التحولات، يرى آصف بيات أن الدول العربية الاستبدادية هي التي ألفت بذور زوالها دون قصدٍ، ففي فترة الثمانينيات والتسعينيات، ومع تنامي الساكنة الحضرية، تنامت أيضًا المطالب من أجل الحقوق، خاصةً تحسين الأجور وضمان فرص الشغل والسكن اللائق... وبطبيعة الحال، فإن اقتصاديات هذه الدول لم تواكب هذه المتطلبات المتنامية. وخلال الثمانينيات، هزت أحداث الشغب المدن الكبرى في الدول العربية. وبدلاً من الاستجابة لهذه المطالب الشعبية، فإن الدول العربية تابعت السياسات الاقتصادية الليبرالية الجديدة، وهو ما دفع قطاعاً واسعاً من الجمعيات الدينية والمنظمات غير الحكومية إلى الاضطلاع بالمساعدة الاجتماعية، إلا أن هذه الترتيبات لم تستطع أن تخفف من درجة الفقر والفوارق الاجتماعية في مجتمعات دول الشرق الأوسط.

ويرى آصف بيات أن هذه السياسة الاقتصادية الجديدة قد أسهمت في مزيدٍ من فقر الطبقات الفقيرة، وفي تهاوي الطبقة الوسطى وتهميش دورها، وتزايد الهوة بين الفقراء والأغنياء. وفي العقدين الأخيرين، يلاحظ بيات أن هناك توسعاً في فقر الطبقات الوسطى، مما أدى إلى حصول تناقض داخلها؛ إذ تحظى هذه الطبقة بتعليم جيد، وتمتّع بالاتصال مع بقية العالم، وتستخدم النماذج الرقمية في عملية التواصل، وتتطلع إلى أسلوب حياة الطبقة الوسطى، إلا أنها أُجبرت على العيش في حياة الفقر مع احتمالاتٍ قليلة لتحسين شروط عيشها. وحصل الأمر نفسه بالنسبة إلى الطبقات الفقيرة؛ إذ وجد الكل نفسه في نضالٍ دائمٍ من أجل تحسين ظروف العيش، بما في ذلك العديد من النساء المسلمات اللواتي كنَّ يناضلن من أجل تأكيد حضورهنَّ في المجال العام، والالتحاق بالمؤسسات التعليمية، وتحقيق العدالة والمساواة في المحاكم. وكذلك نسي الشباب الهويات الجماعية، وصاروا يحاولون تأكيد استقلاليتهم وتحقيق التغيير السياسي عبر انخراطهم في المجتمع المدني والعمل التطوعي.

ورغم كل هذه الجهود التي لم يكن عمرها طويلاً، فإن الشباب لم يمثلوا تهديداً للأنظمة إلا في منتصف عام 2010م، وذلك حين سهلت المواقع الاجتماعية تحركهم الجماعي ضد النظم الاستبدادية

الراسخة. ويعتبر بيات في قراءته أن التحدي الأكبر في فترة التسعينيات كان بالنسبة إلى الأنظمة السياسية في العالم العربي هو معارضة الإسلاميين الذين كانت الطبقة الوسطى والفقيرة تساندهم. ولكن يضيف بيات أن الإسلاميين بدأوا يفقدون جاذبيتهم إلى حد كبير، كما فقد النموذج الإيراني للثورة بريقه.

وبالإضافة إلى العوامل المفسرة التي ذكرها، يرى بيات أن سُمعة الأنظمة القمعية، وكرهها للنساء، ومواقفها الإقصائية، وعدم وفائها بالوعود التي قطعها للجماهير، كل ذلك كان أيضاً سبباً من أسباب تدمر الجماهير، بل وحتى القوى المساندة للنظام.

واستكمالاً لحلقات تحليله، يرى بيات أن عنف تنظيم القاعدة قد تسبّب في رد فعل عنيف للمسلمين العاديين الذين رأوا في ممارساته خروجاً حقيقياً عن روح الإسلام، وصار عدد كبير من المتدينين يعتقدون عدم احترام الإسلاميين للتسامح والتعددية وحقوق الإنسان، كما صاروا يرفضون استغلال الإسلام أداةً للوصول إلى السلطة والحصول على امتيازات.

وفي الوقت نفسه، يضيف بيات مستنداً آخر يدعم به أطروحته، فقد أدركت الطبقة السياسية أن هويتها القومية المناهضة للإمبريالية والمساندة للفلسطينيين ستتعرّض طالما أنها مرتبطة بالخطابات الديماغوجية للأنظمة الاستبدادية، وأن الخطوة التالية التي تنتظرها هي التركيز على المفتاح الداخلي في القضية: الديمقراطية.

وقد استكمل آصف بيات جهده في دعم أطروحته وإسنادها بجملة من الحجج من خلال عملٍ آخر، تأخّر زمنه قليلاً إلى ما بعد الربيع العربي (2013م)، وهو «ما بعد الإسلاموية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي» (Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam)، حيث حاول أن يؤكّد انتهاء مرحلة الإسلاميين وحلول مرحلة «ما بعد الإسلاموية»، وأن تحولات كثيرة حصلت في عقل الإسلاميين وممارساتهم السياسية، قطعت مع عدد من تصوراتهم السابقة التي هيمنوا بها على المجتمعات لعقود من الزمن.

وحتى لا تُحمل خلاصته هذه على غير محلها الصحيح، يبيّن آصف بيات شرطه في تعريف «الإسلاموية»، وأنه يقصد بها الأيديولوجيات والحركات التي تسعى إلى إنشاء نظام إسلامي أو دولة دينية وتطبيق الشريعة والقيم الإسلامية في المجتمعات الإسلامية<sup>(21)</sup>، مميّزاً بينها وبين «ما بعد الإسلاموية». حيث تتميّز الأولى بكون شاغلها الرئيس هو تكوين مجتمع أيديولوجي، في حين كان

Asef Bayat, "Post-Islamism at Large", in Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam, ed. by Asef (21)

.Bayat (New York: Oxford University Press, 2013), p. 4

الاهتمام بإقامة العدل الاجتماعي وتحسين حياة الفقراء مجرد تابع لهذا الهدف الاستراتيجي. أما الثانية فتمثل محاولة لدمج الدين والحقوق، والإيمان والحرية. فهي محاولة لقلب المبادئ الإسلامية الأساسية رأساً على عقب من خلال التأكيد على الحقوق بدلاً من الواجبات، والتعددية بدلاً من الصوت الرسمي المفرد، والمستقبل بدلاً من الماضي<sup>(22)</sup>. ففي الوقت الذي كانت فيه «الإسلاموية» تدمج بين الدين والمسؤولية (الواجب)، فإن «ما بعد الإسلاموية» تؤكد على التلازم بين الدين والحقوق، وتشجع على الدولة المدنية وغير الدينية، وتمنح دوراً حيوياً للدين في المجال العام.

لقد حاول آصف بيات أن يؤكد هذه الخلاصات من خلال استعراض عشر حالات (إيران، مصر، تركيا، إندونيسيا، لبنان، باكستان، السعودية، السودان، سوريا)، وهو متخصص في حالتين منها ويعرفهما تمام المعرفة (إيران ومصر)، وأفاد من ثمانية إسهاماتٍ لعددٍ من الباحثين، كل باحث مختص بحالة له فيها دراسات مستفيضة<sup>(23)</sup>.

استعرض بيات هذه الحالات العشر، ورصد فيها تحولات الإسلاميين، وانتهى في دراساته إلى عمق وانتشار تجارب «ما بعد الإسلاموية»، مع تسجيل ملاحظة مهمة تتعلق بدرجة ترسخ هذا التوجه واختلاف ذلك من تجربة لأخرى، لكن هذا الاختلاف في نظر بيات لا يشكل أي مؤشر على استمرار «الإسلاموية»، بل تؤشر تحولات الإسلاميين في هذه التجارب العشر -مع اختلاف درجاتها ومستوياتها- على بعض التحول في الرؤية، وتراجع هيمنة الأيديولوجية الشمولية التي تحتكر الحقيقة الدينية، والانعطاف نحو التعددية والاندماج والمرونة في المبادئ، والبراغماتية في الممارسة السياسية.

على أن لحظة «ما بعد الإسلاموية» عند بيات لا تمثل انفصلاً استراتيجياً أو براغماتياً عن الإسلاموية. وهي لا تعني ما بعد الإسلام، وإنما تعني ما بعد الإسلاميين، فـ«ما بعد الإسلاموية» لا تعني التحول عن العقيدة الإسلامية نحو العلمانية، وإن كانت تتضمن التقاءً موضوعياً ببعض مفاهيمها المرتبطة بالديمقراطية وحقوق الإنسان والحرريات الفردية، وهي لا تعني الانفصال عن الدين، ولا الإقرار بنهاية دوره في المجال العام<sup>(24)</sup>، وإنما غاية ما تعنيه هو التمسك بمشروع ديني مختلف وأكثر شمولاً، يحتفظ فيه الإسلام بدور رئيس لا بوصفه إيماناً فقط، وإنما بوصفه لاعباً أساسياً في المجال العام أيضاً<sup>(25)</sup>.

(22) Bayat, "Post-Islamism at Large", p. 8.

(23) Meysam Badamch, Post-Islamist Political Theory: Iranian Intellectuals and Political, 2017, Springer International Publishing AG, p1

(24) Asef Bayat, "Post-Islamism at Large", in Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam P :29

(25) IBID ; P 25-27

لا يوضّح بيّات الشكل الذي يلعب به الإسلام هذا الدور في الفضاء العام؛ لأن غايته هي بسط عددٍ من الحجج التي تثبت تغيّر الإسلاميين وتحوّلهم من مواقعهم الأيديولوجية إلى مواقعه البراغماتية السياسية، وهو تحليل جديد، ويراه البعض مقنعاً على الأقل من الناحية السجالية، ويمكن أن تستفيد منه حتى حركات الإسلام السياسي في إثبات تحولها، والتأكيد على أنها ليست جامدةً وأن أفكارها ليست راکدةً، لكن الصورة التي سينتهي إليها مشروع «ما بعد الإسلاموية» لا يزال يكتنفها الغموض، مما يجعل الأدلّة والحجج الكثيرة التي استند إليها آصف بيّات تكفي فقط في إثبات التحوّل من «الإسلاموية» التقليدية إلى مرحلة أخرى لا تزال قيد التنفيذ<sup>(26)</sup>.

لا يختلف كتاب «الحياة سياسة كيف يغيّر بسطاء الناس الشرق الأوسط» في خلاصاته عن كتاب «الأوجه المتغيرة للإسلاميين»، لكن ما يميزه هو أنه أعطى نصيباً كبيراً للحديث عن المجموعات التي تشكّل نمطاً جديداً من الحركات الاجتماعية اصطلح عليه بالاحركات، واعتبره تعبيراً عن ما بعد الإسلاموية وأحد تجلياتها، ففي هذا الكتاب الذي انطلق فيه آصف بيّات من استثمار الجدل الطويل في حقل الدراسات المقارنة حول منطقة الشرق الأوسط في علاقتها بالانتقال الديمقراطي، وما إذا كانت تمثل حالة الاستثناء في هذا الموضوع<sup>(27)</sup>، حاول أن يدخل عنصر الاحركات في تفسير جزء من المشكلة؛ إذ اعتبر أن التوصيفات المتشائمة بخصوص مستقبل الديمقراطية في هذه المنطقة تعود إلى سيطرة عددٍ من الأقانيم النظرية التي لا تلقي بالألّ لهذا النمط الجديد من الحركات الاجتماعية<sup>(28)</sup>، مؤكداً أن الخبرة الغربية في دراسات الحركات الاجتماعية لا توفر أرضية مناسبة لدراساتها في العالم العربي والإسلامي، وذلك لاختلاف طبيعة هذه عن تلك<sup>(29)</sup>.

ويستعين بيّات بملاحظاته للحركات والانتفاضات التي عرفها مسرح الأحداث في الشرق الأوسط، ويستدلُّ بها -كما فعل في السابق- للتأكيد على وجود نزوع نحو الديمقراطية وثقافة الحقوق لدى غالبية مكونات هذه الحركات، واستمرار الإسلام بوصفه أيديولوجية ملهمة لها، وبوصفه موضوعاً للجدل في الوقت ذاته<sup>(30)</sup>.

(26) Khalil al-Anani, Post Islamism: The Changing Faces of Political Islam , Book Reviews, sociology of islam 2 (2014) 347-365; p:350

(27) آصف بيّات، الحياة سياسة: كيف يغيّر بسطاء الناس الشرق الأوسط، ترجمة: أحمد زايد (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط1، 2014م)، ص22.

(28) المرجع نفسه، ص23.

(29) نفسه، ص25.

(30) نفسه، ص31.



ويبسط في كتابه هذا مفهوم «اللاحركات» في سياق الشرق الأوسط، ويقصد به بروز فئاتٍ تعبّر عن مطالبها من خلال الشارع. ففي ظروف الانسداد السياسي وضيق مساحات الحرية، تنبri هذه الفئات التي لا تجد هيئاتٍ منظمة مؤسسية (نقابات أو هيئات ترفع احتجاجها إلى السلطات بشكل منتظم) للتعبير عن احتجاجها وملء الشارع<sup>(31)</sup>.

ويكشف بيّات عن بُعْدٍ آخر لما يسميه بـ «سياسة الشارع»، فهذه السياسة لا تعني في نظره مجرد الصراع بين السلطات والجماعات غير الرسمية أو غير المنظمة حول احتكار الفضاء العام، فهذا الفضاء لا يصير مجالاً للتدفق والحركة والتعبيرات الاحتجاجية فقط، ولكنه يصير أيضاً مكاناً لتشكيل الهويات وتوسيع صورة التضامن وتوسيع دوائر الاحتجاج<sup>(32)</sup>. ويلاحظ بيّات أن هذه الأشكال الجديدة من الحركات واحتكار الشارع تظهر في المدن، حيث تركّز الثروة والقوة والامتياز، وتوفر من خلال الشارع فضاءات لاجتماع واختلاط أعضاء من جماعاتٍ إثنية وعرقية ودينية مختلفة، تمارس حياة يومية وتوفر نوعاً من الثقة تجاه بعضهم البعض، وتنخرط فيما اصطلح عليه آصف بيّات بـ «النزعة الكونية»<sup>(33)</sup>، التي تحول الصراع المفترض بين هذه المكونات إلى عامل تعاون وتضامن وعلاقات مشاعر جمعيّة وعواطف مشتركة من أجل الاحتجاج ضد السلطة والمطالبة بالحرية والعدالة الاجتماعية<sup>(34)</sup>.

ويذهب آصف بيّات إلى أن المستقبل في ظل بروز هذه الحركات لن يكون للإسلاموية، وأن الإسلاموية نفسها تعاني من تحولات جذرية في استراتيجيتها ومآذجها المثالية. فعلى الرغم من أن الإسلام احتفظ بدوره في الحراك السياسي، فإن الظروف العالمية والمحلية ستدفع نحو الميل إلى السياسات الإصلاحية والقانونية، وتحوّل مفهوم التقوى إلى مفهوم فردي، وتحوّل التيارات الثورية إلى المستوى العالمي (في أهدافها والفاعلين فيها)، وأن هذا الميل لا يرتبط بقيام ثورات إسلامية، ولكنه يرتبط بصور من الإصلاح بعد الإسلاموي، وهو نوع من الإصلاح السياسي الداخلي الذي يتميز بخليطٍ من النماذج الديمقراطية التي ربما يكون لها حساسيات دينية، وأن اللاحركات يمكن أن تلعب دوراً حاسماً في تحقيق هذا التحوّل<sup>(35)</sup>.

(31) نفسه، ص 38-39.

(32) نفسه، ص 40.

(33) نفسه، ص 41-42.

(34) نفسه، ص 42.

(35) نفسه، ص 43-44.

ويتتبع آصف بيات الديناميات والتحولات التي خضعت لها الحركات الإسلامية في عدد من البلدان، وينتهي إلى أن مستقبلها لن يكون الثورة الإسلامية على شاکلة ما عرفته إيران، بل إن تحليله لجوهر تحولات الإسلاميين في مختلف التجارب، جعله يخلص إلى ما أسماه بـ «الثورة الإصلاحية ما بعد الإسلامية»<sup>(36)</sup>.

ويحاول آصف بيات أن يدخل في سجلاتٍ نظرية حول أسباب ظهور ما سمّاه بـ «التمرد الديني»، ويستعرض مُطمين تفسيريّين<sup>(37)</sup>: يستمسك الأول بمقولة رد الفعل ضد الحادثة (برنارد لويس وصمويل هانغنتون)، ومناوئة الديمقراطية<sup>(38)</sup>، أو حركة إحياء رجعية ضد الحركة (حسب أطروحة اليسار كما مثلها ألان تورين)<sup>(39)</sup>. ويذهب الثاني إلى مقولة التعبير عن ما بعد الحادثة (ميشيل فوكو في وصفه للثورة الإيرانية)<sup>(40)</sup>. وينتقد على هذا النمطين استناد أصحابهما إلى نصوص قيادات الحركات الإسلامية وأدبياتهم، ويستعين بمفهوم بورديو للحركات الاجتماعية والمكونات التي تؤسسها<sup>(41)</sup>، للانتهاء إلى مُط تفسيري ثالث، يرى أن التمرد الإسلامي ليس ضد الحادثة، ولا تعبيراً عما بعد الحادثة، ولكنه تعبيرٌ عن إرادة معانقة الحادثة دون القدرة على تملكها؛ إذ تدفع هذه الوضعية إلى خلق حالة استبعاد أو تهميش هي التي تفسر حالة التمرد والثورة الإسلامية<sup>(42)</sup>، وأن هذه الحالة تدفعهم -كما تدفع الفقراء والبسطاء- إلى التعبير عن مطالبهم خارج الإطار المؤسسية<sup>(43)</sup>.

وفي بيان العلاقة بين التمرد الإسلامي وبين حركية الفقراء والبسطاء، يرى أن الفقراء يستمرون في زحفهم الهادئ، لكن حين تسمح لهم الفرصة، فإنهم يميلون إلى استخدام تحالفات تكتيكية مع الثوار، حتى إذا بدأت مصالحهم المتوقعة تتأثر، فإنهم يعودون إلى استراتيجية الزحف الهادئ. ويرى أن الفقراء قد ظلوا بعيدين عن الإسلاموية بوصفها مشروعاً سياسياً، وأن علاقاتهم بها لا تتعدى في الغالب طابع القرابة الذي يربط بعض الأفراد ببعض هذه المجموعات، لكن هذه الجماعات -يؤكد بيات- لا تتحوّل إلى جماعات ثورية<sup>(44)</sup>.

(36) نفسه، ص444.

(37) نفسه، ص450.

(38) نفسه، ص451.

(39) نفسه، ص451.

(40) نفسه، ص451.

(41) نفسه، ص452.

(42) نفسه، ص454.

(43) نفسه، ص455.

(44) نفسه، ص455.

وتبقى الحلقة الأخيرة من نضج أطروحة «ما بعد الإسلامية»، أو قل للدقّة: لتقييم تحقيقاتها في الواقع، هي كتابه «ثورة بلا ثوار»، ففي هذا الكتاب حاول أن يستعرض مسار ما بعد الإسلامية بارتباط مع تحليله لمآل الربيع العربي؛ إذ تفتق عنده مفهوم جديد، هو ما أسماه «الثورة الإصلاحية». حيث أكّد بهذا الخصوص اختلاف الثورات العربية عن غيرها من الثورات التي عرفها العالم في القرن العشرين، وتميزها بالهجانة والجمع بين الإصلاح والثورة، ويحلل في هذا الكتاب بنية الثورات التي عرفها القرن العشرون، ويركّز على الثورة الإيرانية ويقارن بينها وبين ثورات الربيع العربي، ويبين كيف استحوّلت الثورة الإيرانية إلى ترك طابعها المقاوم للإمبريالية من خلال الانخراط في مسار الإصلاح، والتكيف مع النظام الرأسمالي، والقبول بالاقتصاد النيوليبرالي، والإخفاق الواضح في تحقيق شعارات العدالة الاجتماعية<sup>(45)</sup>، في حين تميزت الثورات العربية بزحف اللاهركات، وانحسار الراديكالية، وظهور نموذجٍ بديلٍ للمقاومة.

ويوظف آصف بيّات مفهوم «اللاهركات» لتفسير زحف القواعد الجماهيرية الغاضبة في بلدان الربيع العربي من أجل اقتناص مساحاتٍ للتعبير والمطالبة بالعدالة الاجتماعية والتحول إلى آليات بديلة للأحزاب والإطارات المطالبية المؤسسية. ويدخل في تحليل طبيعة هذه الحركات التي أنتجها هذا الزخم، وطابع الهجانة الذي غلبها وانخفاض سقفها، مركزاً في تحليله على غياب الفاعل الثوري. ويحاول بيّات تأطير لحظة ما بعد الربيع العربي بالتحليل النظري، فانفضاض الثورات ورجوع الجماهير إلى بيوتها -بالنسبة إليه- لا يعني بالضرورة حالة اليأس من إمكانية تحقق الثورة، والتكيف مع واقع الحال، وإنما يعني محاولةً لضبط النفس من أجل تخطي الأوضاع الصعبة. ويتبنّى بيّات مفهوم ريموند ويليامز للثورة الممتدّة، للتأكيد على أن الثورة صيرورة صعبة، وأن محكّ النجاح ليس في الزمن الذي يستغرقه، ولكن في نوعيته وآثاره، وإن كان بالدخول في مراحل انتقالية تمكّن من الخروج من ربقة الأنظمة السلطوية الأوليغارشية<sup>(46)</sup>. ويحاول دفع حجّة عودة النظام القديم بالتأكيد على أن ما يبدو عودة له لا يعدو أن يكون تعبيراً عن مأزق هذا النظام، فما دامت هذه الأنظمة تعانق النيوليبرالية، فلن يكون بمقدورها أن تنجو مرةً أخرى من نماذج أخرى قادمة من هذه الثورات. ويتمسك آصف بيّات بمفهوم «التجدد الثوري» وبمفهوم «المواطنة الفاعلة» للجواب عن هذه المعضلة<sup>(47)</sup>.

(45) عبده موسى، كتاب «ثورة بلا ثوار: مسعى لفهم الربيع العربي»، مجلة عمران، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، أبريل 2018، ص114، على الرابط:

<https://omran.dohainstitute.org/ar/issue24/Documents/omran-24-abdoumoussa.pdf>

(46) المرجع نفسه.

(47) Arash Davari , Review of Revolution without Revolutionaries: Making Sense of the Arab Spring, by Asef

ويتوقع أن تواجه الأنظمة مخرجات ثورية لم تألفها، وأساليب لا تستطيع استيعابها، فضلاً عن القدرة على مواجهتها<sup>(48)</sup>.

## ٢. أطروحة «ما بعد الإسلاموية» عند أوليفيه روا: المفهوم والمقولات والحجج

من الثابت أن التعامل مع الحقل البحثي الذي درسه أوليفيه روا يقتضي استحضار محطات وتحولات أساسية في الاختيارات البحثية التي انتهجها: محطة هيمنة الفضاءات الفارسية والأفغانية على كتاباته<sup>(49)</sup>، والانتهاء منها في وقت مبكر جداً إلى أطروحة فشل الإسلام السياسي<sup>(50)</sup>، ثم المحطة التي حاول فيها أن يركّز جهوده على الإسلام السياسي في العالم العربي، من خلال تأطير لحظة الحادي عشر من سبتمبر، وما يلزم في استراتيجية مواجهة الإرهاب والتطرف<sup>(51)</sup>، وتحليل موجة الإسلام الراديكالي المعولم<sup>(52)</sup>، أو من خلال تتبّع نجاح الإسلاميين وتطور أطروحتهم الفكرية والسياسية<sup>(53)</sup>، أو من خلال اقتحام النقاش العمومي حول ظاهرة الإسلام أو الإسلام السياسي في أوروبا<sup>(54)</sup>.

---

Bayat, Political Theory 47 (3) , 2019, P:422

(48) عبده موسى، كتاب «ثورة بلا ثوار: مسعى لفهم الربيع العربي»، مرجع سابق.

(49) نذكر على سبيل المثال:

Afghanistan, Islam et modernité politique, Paris, Le Seuil, 1985 ; traduit en anglais (1986, seconde édition en 1990)

Afghanistan, l'éternité en guerre, Paris, La Nef, 1986 (ISBN 978-2906113008) ; traduit en anglais (1995).

La Nouvelle Asie centrale ou la fabrication des nations, Le Seuil, 1997.

Iran : comment sortir d'une révolution religieuse ?, avec Farhad Khosrokhavar, Paris, Le Seuil, 1999

(50) يُعدُّ كتابه «فشل الإسلام السياسي» من أشهر كتبه، وهو الذي ميز أطروحته في دراسة الإسلاميين.

(51) انظر على سبيل المثال:

Les illusions du 11 septembre. Le débat stratégique face au terrorisme, Paris, Le Seuil, 2002

(52) انظر:

L'Islam mondialisé, Paris, Le Seuil, 2002 ; traduit en anglais 2004.

(53) نذكر على سبيل المثال كتابه «حفريات الإسلاميين». انظر:

Généalogie de l'islamisme, Paris, Fayard, 2011

(54) يراجع كتابه «نحو إسلام أوروبي»، ترجمة: خليل أحمد خليل (بيروت: دار المعارف الحكيمة، ط1، 2010م)، ثم كتابه «الإسلام والغرب» الذي صدر عام 2004م.

Olivier Roy, Le post-islamisme, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée Année 1999, 85-86 pp. 11-30.

إن التمييز بين هذه المحطات أمر مهم؛ لأن تبلور أطروحة فشل الإسلام السياسي عند أوليفيه روا إنما نضجت أو ظهرت مسوغاتها وحججها على الأقل من داخل الفضاء الأفغاني والفارسي؛ ولذلك ليس من المفيد أن نبحث عن تشكُّل أطروحة «ما بعد الإسلامية» من خلال تتبُّع كل كتابات أوليفيه روا بالشكل نفسه الذي قمنا به مع آصف بيات، لسببٍ بسيطٍ هو أن «ما بعد الإسلامية» مع آصف بيات ظهرت سنة 1996م، وصاحبت مشروعه إلى آخر كتبه، فيما كان ظهور «ما بعد الإسلامية» بشكل مستقل غائبًا تقريبًا عن الكتابات الأولى لأوليفيه روا، ولم تظهر بشكل واضح ومفصل إلا مع مقالة علمية كتبها في مجلة فرنسية سنة 1999م، أحال فيها على اصطلاح آصف بيات لما بعد الإسلامية<sup>(55)</sup>، وسنعمدها في اكتشاف مفهومه لما بعد الإسلامية، كما سنعمد مقالةً أخرى كتبها بعد الربيع العربي ونشرها في جريدة لوموند الفرنسية ذائعة الصيت<sup>(56)</sup>؛ لأنها تضمّنت شيئًا من إسقاطات ما بعد الإسلامية على مآلات الإسلاميين، دون أن تغفل بعض الإشارات التي وردت في كتابه «فشل الإسلام السياسي».

#### أ. مفهوم ما بعد الإسلامية عند أوليفيه روا: مقالة ما بعد الإسلامية (1991م)

انطلق أوليفيه روا من التأكيد على أن الإسلام السياسي يمرُّ بلحظة انسداد، رغم أنه لا يزال يشكُّل عامل تعبئة شعبية، مبرزًا بعض صور هذا الانسداد: فشل تطبيق المشروع السياسي والاجتماعي الإسلامي من موقع الدولة كما في حالة إيران، أو القمع وغموض المشهد السياسي الذي يدفع الفاعلين الإسلاميين إلى تبني تكتيك آخر غير مشروعهم للعودة إلى الإسلام كما في سوريا ومصر وتركيا والجزائر، أو استمرار حالة ثابتة ودائمة لإسلام الأقلية كما في حالة أوروبا وروسيا<sup>(57)</sup>.

ويؤكِّد أوليفيه روا أن حالة الانسداد هذه ليست نظرية تمَّ استقاؤها من رصد وتحليل مستقبل الإسلاميين ومسار انخراطهم في المشهد السياسي وتحليل إنتاجاتهم النظرية فقط، ولكن أيضًا من خلال تطور ممارساتهم في الحقل الديني نفسه، حيث صارت تخالف الصورة التي كانوا يحملونها في أيديولوجياتهم واستراتيجياتهم الإسلامية<sup>(58)</sup>.

ويرى أوليفيه روا أن حالة الانسداد هذه ليست مناسبةً لعملية اعتدال بسيطة للإسلام السياسي فقط، ولكنها مناسبةٌ لإعادة صياغة أطروحاتهم بالكامل.

(55) نقصد المرجع السابق.

(56) نقصد مقالته (Révolution post-islamiste) التي نشرها في 12 فبراير 2011م بجريدة لوموند الفرنسية.

(57) Olivier Roy, Le post-islamisme, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée Année 1999, P11.

(58) نفسه.

يتناول أوليفيه روا مفهوم «ما بعد الإسلاموية» من خلال مستويين خاصين<sup>(59)</sup>: مستوى اقترح فيه البدء بمعرفة كيف تؤدي حالة الانسداد هذه إلى فضاء علماني في نهاية المطاف، ليس كتأكيد أيديولوجي ضد الدين، كما هو النموذج الفرنسي، ولكن بالمعنى الذي يفيد عدم المبالاة بأهمية الصيغة الإسلامية في الحقل السياسي<sup>(60)</sup>. أما المستوى الثاني، فيرتبط بإعادة تخليص الفضاء من الرمزية الإسلامية، وذلك بسبب حظر المجال السياسي أو إغلاق نسقه، فالأمر لا يتعلّق باعتماد الإسلاميين التقية إلى حين انفتاح النسق السياسي من جديد، وإنما يتعلّق بعملية استيعاب أو محاولة جواب نظري لكيفية الاستجابة لحالة الانسداد السياسي. فسؤال هل حزب الرفاه ديمقراطي بالنسبة إلى روا، يفتقر إلى الدقّة، والأنسب طرح سؤال مقابل (السؤال المفتاح في نظره) وهو: كيف يدفع غموض المشهد السياسي في تركيا الفاعلين الإسلاميين إلى إعادة صياغة مشاريعهم وإعادة النظر فيها؟ وكيف تُقرأ ممارساتهم السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية بالنظر إلى استراتيجياتهم الذاتية التي كانوا يحاولون سحبها على المجتمعات الحقيقية<sup>(61)</sup>؟

وفي نظر روا، فإن حالة الانسداد لا ترجع إلى عجز الإسلاميين عن أسلمة المجتمع من خلال مشاريعهم السياسية بسبب ممانعة الدولة، ولكن أيضاً من خلال هروب الحقل الديني من قبضتهم<sup>(62)</sup>، بممانعة المجتمع، ورفض عددٍ كبيرٍ من مكونات المجتمع لأيّ مشروع أيديولوجي، وبروز أشكال من التدين (التدين الفردي) غير الذي عمل الإسلاميون على تكريسه<sup>(63)</sup>.

وبالنسبة إلى أوليفيه روا، فإن مفهوم «ما بعد الإسلاموية» قد مسّ أيضاً مفهوم «الشريعة» من خلال التمثّل الجديد لها. فبعد بروز أشكالٍ من التدين الفردي الذي تدعمه التوجهات النيوليبرالية في المجتمع<sup>(64)</sup>، بدأت تظهر تمثّلات جديدة للشريعة تركّز على الجانب القيمي والأخلاقي، بالشكل الذي بدأ فيه البُعد القيمي يحلّ محلّ البُعد التشريعي في مفهوم الشريعة، وذلك بسبب أن مفهوم الشريعة عند الإسلاميين لم يتجاوز العموميات والشعارات؛ إذ لم يُعدّ السؤال فقط هو انسجام الشريعة مع الحداثة، ولكن صار يحمل وجهاً آخر، هو مدى مواءمة الشريعة مع متطلبات الدولة<sup>(65)</sup>.

(59) نفسه، ص 12.

(60) نفسه.

(61) نفسه، ص 13.

(62) نفسه، ص 17.

(63) نفسه، ص 18.

(64) نفسه، ص 24.

(65) نفسه، ص 25.

## ب. مفهوم «ما بعد الإسلامية» عند أوليفيه روا من خلال فشل الإسلام السياسي:

تُعزى أطروحة أوليفيه روا «فشل الإسلام السياسي» إلى قدرٍ غير يسيرٍ من المتابعة والمعاشية البحثية لتيار الإسلام السياسي بمختلف أطيافه، ومن محاولة فرز مكوناته ومدارسه، والبحث عن المشترك فيها، وعن حدود الالتقاء والتقاطع، ودارسة رؤيته للمجتمع والدولة، فضلاً عن تفكيك بنيته الاجتماعية والشرائح الاجتماعية التي تؤسسه، وتحولاتها في العقود الأخيرة السابقة عن تأليفه لهذا الكتاب الذي حاول فيه أن يبحث سؤال إلى أي حد تقدم حركات الإسلام السياسي خياراً للمجتمعات الإسلامية؟ أي تصوراً للدولة والمجتمع والأمة أيضاً، وهل نجاحهم في الانتخابات يعني وجود هذه الرؤية؟ وهل يعطي تطورهم واتجاه مستقبلهم فكرةً عن تقدمهم في مسرح السياسة وإمكان الوصول للحكم<sup>(66)</sup>؟

في محاولته الجواب عن هذا السؤال، يرى روا أنه لا بدّ من التمييز بين الحلم والواقع، بين بشريات الإسلاميين الواعدة، وبين واقع الأمر، فيعيب على منظري الحركات الإسلامية -مثل حسن البنا وسيد قطب ومصطفى السباعي وعلي شريعتي والخميني وأبو الأعلى المودودي ومرتضى مطهري- أنهم قدموا نموذجاً متناقضاً وغير متسقٍ للدولة، ولا تجد عندهم أيّ تصور أو رؤية للأمة، فضلاً عن وجود اختلافٍ وتضاربٍ في مواقفهم بخصوص كيفية إقامة المجتمع الإسلامي<sup>(67)</sup>، بل وجود حلقة مفرغة في تصورهم؛ لأنهم يرون أن تحقيق هذه الهدف يشترط الانخراط في السياسة وفي مؤسساتها، وأن ذلك لا يتحقق إلاّ بطهارة القائمين عليها، وهذه الصفة لا يمكن أن تتحقق إلاّ إذا كان المجتمع إسلامياً، مما يخلق جدل البيضة والدجاجة، ومن أين تكون البداية: تحقيق مجتمع إسلامي لضمان إسلامية اشتغال المؤسسات، أم عمل المؤسسات لتحقيق أسلمة للمجتمع<sup>(68)</sup>؟

وينتهي من ملاحظة هذه الحلقة المفرغة إلى استخلاص قصورٍ في مفاهيم الحركات الإسلامية للمؤسسات السياسية ووظائفها وأدوارها<sup>(69)</sup>، ويرى أن الإسلاميين حينما يجدون أنفسهم مضطرين للنقاش حول القضايا الدستورية، يناون بأنفسهم عن الإشكالات الحقيقية، ويتجهون بدلاً من ذلك إلى مناقشة المواصفات التي يُفترض أن تكون في القائمين على المؤسسات الدستورية، مع التركيز على الصفات الذاتية (الإيمان والصدق) وتجنّب الحديث عن الصفات الموضوعية<sup>(70)</sup>.

(66) أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، ترجمة: نصير مروة (بيروت: دار الساقي، ط2، 1996م)، ص5.

(67) المرجع نفسه، ص65.

(68) نفسه، ص66-65.

(69) نفسه، ص66.

(70) نفسه، ص67-66.

ويضيف روا حجةً أخرى على اضطراب مواقف الإسلاميين وقصور رؤيتهم السياسية، ويورد موقفهم من غزو العراق للكويت، وكيف انقسم الطيف الحركي الإسلامي إلى مساندٍ لغزو العراق بحجة مناهضة الإمبريالية الأمريكية أو بحجة مساندة الضغوط الشعبية، وإلى مناهضٍ لغزو الكويت بحجة صد العدوان على بلد عربي مسلم، وخلق أسباب التجزئة في الكيان العربي، واعتبر روا أنه من المفارقة أن يتجه معظم الطيف الإسلامي إلى مساندة نظام بغداد، بحجة أنه ضد الغرب، ثم التحلف بالغطاء الإيراني، مع ما بين الدولتين من تناقضٍ في الموقف تجاه الغرب، ترجمته حرب دامت ثماني سنواتٍ على خلفيات استراتيجية تتعلّق بمنع تصدير الثورة<sup>(71)</sup>.

بعد حجة اضطراب المفاهيم، ينتقل روا إلى دراسة التجارب والنظر في حصيلتها، وقياس ذلك إلى الأحلام والتطلّعات التي رفعتها الحركات الإسلامية وأطّرت أبنائها عليها، ويرى بهذا الخصوص أن الإسلاميين قد فشلوا في تحقيق تطلّعاتهم، وأنهم لم يصلوا إلى السلطة، ولم يستطيعوا تحقيق أيّ تأثيرٍ في مسرح السياسة في الشرق الأوسط؛ ذلك أن الدولة القائمة هي التي استمرت، وأن النموذج الأفغاني والسوداني والجزائري يعطي دليلاً على هذا الإخفاق<sup>(72)</sup>، وأن النموذج الوحيد الذي وصل إلى السلطة هو الثورة الإيرانية، وأن هذا النموذج نفسه -بسبب جينات الفشل الداخلية- اضطّر إلى أن يتماهى مع الثقافة القديمة، ويعيد تركيب الدولة الفارسية مع توظيف الشعارات الإسلامية في مشروع التمذد الإقليمي الذي كانت تحلم به الدولة الفارسية دائماً<sup>(73)</sup>.

### ج- ما بعد الإسلامية: المقولات والحجج

شكّلت مقالة أوليفيه روا في جريدة لوموند الفرنسية<sup>(74)</sup> إحدى محطات نضج أطروحته لما بعد الإسلامية، أو دخولها مرحلة الاختبار، من خلال تقييم تحقيقاتها في ضوء أحداث الربيع العربي وتحولاته. حيث ينطلق في هذه المقالة<sup>(75)</sup> من حيثيات تأسيس الحركات التي قادت الثورات في العالم العربي، ويستنتج أن الأمر يتعلّق بجيل جديد، اصطلح عليه «جيل ما بعد الإسلاميين»، وحاول استقراء بعض خصائص هذا الجيل، فهو جيل يرى في ثورات ما بين عامي 1970 و1980م

(71) نفسه، ص 106-105.

(72) نفسه، ص 186-187.

(73) نفسه، ص 172.

(74) Olivier Roy, Révolution post-islamiste, le Monde, 12 février 2011 :

[https://www.lemonde.fr/idees/article/2011/02/12/revolution-post-islamiste\\_1478858\\_3232.html](https://www.lemonde.fr/idees/article/2011/02/12/revolution-post-islamiste_1478858_3232.html)

(75) سنعمد هذه المقالة لكونها جمعت التفاصيل الدقيقة التي تفيد في إبراز مفهوم ما بعد الإسلامية والمآل الذي انتهت إليه ما بعد الربيع العربي، وموقع الإسلاميين ضمنها.



تاريخًا قديمًا، ولا يهتمُّ بالأيدولوجية ويرفع شعارات ملموسة وبرغاماتية، ولا يدعو إلى الإسلام بل يرفض الدكتاتوريين والفاستين، ويطالب بالديمقراطية، ولا ينظر إلى الإسلام بوصفه أيديولوجية سياسية تسعى إلى إقامة الدولة النموذجية، ويشعر أنه أفضل في حقل سياسي علماني قومي، ولكن لا يدعو إلى القومية، وتغيب عنه نظرية المؤامرة، وخلق هذا الجيل واقعًا سياسيًا، وهو جيل تعدُّدي وأكثر نزوعًا للفردية، وأكثر تربيةً وتعليمًا من الجيل السابق، ويتمتع بسهولة استعمال وسائل الاتصال الحديثة، وغير مفتونٍ بالثورة الإيرانية ولا بالنموذج الإسلامي السعودي، وهو جيل مؤمن لكنه يُبعد المعتقد عن المطالب السياسية، ويتظاهر أولاً وقبل كل شيء من أجل الكرامة والقيم العالمية التي يدعو إليها.

وقبل جواب روا عن موقع الإسلاميين في هذه الحركات، يعيد تأكيد مفهومه للإسلاميين، فهم في نظره الذين يرون في الإسلام أيديولوجية سياسية، تستطيع أن تحلَّ كلَّ مشاكل المجتمع، ويفصل في مواقف مكونات الإسلاميين. فبالنسبة إليه، فإن الراديكاليين تركوا الساحة من أجل الجهاد الدولي في الصحراء مع تنظيم القاعدة في المغرب الإسلامي، ويرى أن هؤلاء ليس لهم قاعدة شعبية أو سياسية، ويعتبر أن الجهاد العام الذي يدعون إليه مفصول كليًا عن الحركات الاجتماعية والنضالات الوطنية، وأن القاعدة وإن كانت تقدم نفسها على أساس أنها جبهة الدفاع الأمامية ضد الغزو الغربي للأمة الإسلامية، لكنها ظلَّت منغلقة في منطقتها، ولم تعرف كيف تشغل بقضية تكوين بنية سياسية داخل المجتمع المسلم، ومن ثمَّ فرغم دعايتها الإعلامية ضد الغرب، ورغم استهدافها لمصالحه، فقد ظلَّت تأثيرها في المجتمعات الحقيقية معدومًا.

وبخصوص الحركة الإسلامية، يرى روا أنها في الوقت الذي سيَّست فيه الإسلام، أصبحت تواجهها حركات وتوجهات أخرى تركَّز على إعادة الأسلمة ثقافيًا واجتماعيًا، وقد فتحت تلك التوجهات أو ما يُسمَّى بالتدين الجديد «سوقًا دينية» لا يملك فيها أحدٌ حقَّ الاحتكار، ووجَّهت التدين نحو الوجهة الفردية، ولكن مع ذلك ظلَّت تحمل رسالة تغييرية.

والخلاصة التي ينتهي إليها روا أن الإسلاميين قد فقَدوا احتكار الحديث باسم الدين في المجال العام بالمقارنة مع ما كان عليه الأمر في الثمانينيات. وقد زاد في الأمر تشجيع الحكَّام المستبدين لإسلام محافظ ظاهر، ولكنه أقلُّ تسييسًا، ومحكوم بهاجس الرقابة على القيم، حتى صار ارتداء الحجاب أمرًا مألوفًا، وصارت الأسلمة شيئًا مألوفًا ومتحررًا من التسيُّس. ويعلِّق روا على هذا الوضع الذي صار إليه التدين بقوله: «حينما يصبح الكل دينيًا، لا شيء يصير دينيًا». أما السلفيون، فصاروا يركزون على الدفاع عن الرموز والقيم الدينية، لكن دون برنامج سياسي، فهم غائبون تمامًا عن الاحتجاج، ويدلُّ روا على ذلك بعدم رؤية نساء يرتدين النقاب في الاحتجاجات، في الوقت

الذي يوجد فيه العديد من النساء ضمن المتظاهرين، بما في ذلك مصر.

أما بالنسبة إلى المكونات الدينية الخاضعة للدولة، فيرى روا أنه من الخطأ الاعتقاد بأن الحكّام المستبدّين يدافعون عن العلمانية ضد التعصّب الديني، فهذه الأنظمة لم تقم بعملية علمنة المجتمع (باستثناء تونس)، بل كانت تتبنّى نوعًا من الأسلمة غير الأصولية للمجتمع، وهو هذا النوع الذي يتمُّ فيه الحديث عن تطبيق الشريعة دون طرح سؤال طبيعة الدولة. وفي هذا الصدد، يرى روا أن العلماء والمؤسسات الدينية الرسمية كانوا ينشرون تدينًا محافظًا باردًا. فلم يكن لرجال الدين التقليديين في الأزهر رأيٌ في المسألة السياسية، ولا في الرهانات الكبرى للمجتمع، ولم يكن لديهم ما يقدمونه للأجيال الجديدة التي تبحث عن نماذج جديدة يعيشون فيها بإيمانهم في عالمٍ أكثر انفتاحًا. وبشكل عام، فإن الخلاصة التي انتهى روا في هذا الصدد هي أن المحافظين الدينيين لم يكونوا أبدًا بجانب الاحتجاجات الشعبية.

بعد الملاحظات التي سجّلها روا عن مختلف مكونات الحركة الإسلامية أو الدينية بشكل عام، ينتهي إلى أن رياح التغيير قد مسّت الحركات السياسية الإسلامية المتجسدة في الإخوان المسلمين وأتباعهم مثل حركة النهضة في تونس، فحصل لديهم تغيير؛ إذ فهموا أن الوصول إلى السلطة بعد الثورة يقود إلى الحرب الأهلية أو الديكتاتورية، مما دفعهم إلى التقارب مع بقية القوى السياسية في معركتهم ضد القمع، كما أنهم أدركوا التأثير القليل للأيديولوجية في هذه المجتمعات، واستفادوا في هذا الاتجاه من النموذج التركي.

وبخصوص مستقبل الإسلاميين، يرى روا أن السؤال اليوم ليس هو معرفة هل الحكّام الديكتاتوريون يعتبرون أفضل حصن ضد الإسلاميين أم لا؟ فقد أصبح الإسلاميون فاعلين في اللعبة الديمقراطية، وسيكونون وازنين، بمعنى أنهم سيشكلون رقابةً قويةً فيما يخص الأخلاق والآداب، ولكن ليس اعتمادًا على نظام قمعيّ، كما هو الشأن في إيران، أو على الشرطة الدينية، كما هو الشأن في السعودية، بل عبر الديمقراطية التي لن تتوقّف عند حدود انتخاب برلمان حُر.

وخلاصة الموقف عند أوليفيه أنه سيكون على الإسلاميين إمّا أن يعرفوا أنفسهم ضمن التيار السلفي التقليدي المحافظ، وسيفقدون ضمن هذا السيناريو القدرة على التفكير إسلاميًا ضمن الحداثة، وإمّا أنهم سيعمدون إلى بذل جهودٍ من أجل إعادة مراجعة مفاهيمهم بخصوص العلاقة بين الدين والسياسة.

ويتوقّع أوليفيه أنه يمكن للإخوان المسلمين أن يكونوا مفتاح التغيير في جيل الثورة إذا لم تبحث عن التموقع السياسي، وذلك بالبقاء في منطق الاحتجاج في الثورة، وليس بالإعلان عن نموذجٍ جديدٍ للحكم.

## المحور الثاني

### ما بعد الإسلامية: أزمة بناء النسق

لا شك أننا أمام نموذجين مختلفين في فهم مفهوم «ما بعد الإسلامية» وتأصيله، لكنهما يلتقيان في العديد من المقولات والحجج والتحليلات، ويحتفظان بكثير من الحذر في الحرص على التمييز بين ما بعد الإسلامية والإسلام، مع الاختلاف في الدور الذي سيحتفظ به الدين في الفضاء العام، وماذا إذا كان سيستحيل إلى تدينٍ فرديٍّ مخصوص (أوليفيه روا)، أم سيستمر كلاهوت سياسيٍ مُلهِم للحركات السياسية بمطلب العدالة والديمقراطية وحقوق الإنسان (آصف بيات).

ومع ذلك، سنحاول أن نناقش هذين النموذجين من خلال التركيز على البناء النسقي للأطروحة، وعلى إسقاطاتها الواقعية، وعلى صدقية توقعاتها، وعلى نموذجها المعرفي الحاكم.

#### 1. ما بعد الإسلامية وأزمة بناء النسق:

لا شك أن البناء النسقي الذي اعتمده «ما بعد الإسلامية» عند آصف بيات يبقى الأكثر تماسكًا بالمقارنة مع أطروحة أوليفيه روا، فعلى الأقل نحن أمام مفهوم جرى تأصيله مبكرًا، ونضج ضمن أعمالٍ وأدبياتٍ متدرجة، وشمل حالاتٍ أوسع، وفيه قدر أكبر من التجذر السوسولوجي، واستعمل أسلحة نظرية أقوى بكثير بالمقارنة مع ما لدى أوليفيه روا.

فقد جمع النسق البنائي لأطروحة آصف بيات بين تحديد المفهوم (الشرط والمشروع) وتحديد الفاعلين (الأوجه المتغيرة للإسلاميين، واللاحركات اجتماعية)، وشرح باستفاضة ديناميات وكيفيات التحول إلى ما بعد الإسلامية، والشروط التي تمت فيها هذه العملية المعقّدة، وأوضح موقع الدين ضمن هذه الأطروحة، واحتفاظه بدوره الحيوي في الفضاء العام، بينما بقي مفهوم «ما بعد الإسلامية» عند أوليفيه روا مرتبًا أكثر لأطروحة فشل الإسلام السياسي، منها لأطروحة التحولات، فقد ألفت أطروحة الفشل - التي كانت تعني إخفاق المشروع برمّته - بظلالها على أطروحة التحولات، بما يعني تمايز أطروحة آصف عن أطروحة روا، فأصف يعتبر التحولات جزءًا أساسيًا من جدل القطيعة والاستمرارية، بينما يراها روا كأحد مؤشرات الإخفاق وفشل الإسلام السياسي.

وتنطبق الملاحظة نفسها على الفاعلين، ففي الوقت الذي يحرص فيه بيات على دمج الإسلاميين الإصلاحيين ضمن ما بعد الإسلامية، إلى جانب ما أسماها باللاحركات، ويلتزم كثيرًا بالحذر في ترسيم العلاقة بين هذين الفاعلين، يميل روا إلى تأكيد طابع التجاوز، أي تجاوز الجيل الجديد لزمّن الإسلاميين، ولا يدرج تحولات الإسلاميين إلا في سياق بحثهم عن مبررات التكيف والاستمرار عبر التغيير.

وتُسجل الملاحظة نفسها على الديناميات والشروط التي يتمُّ فيها التحول إلى ما بعد الإسلامية، فبينما يعدُّ آصف عددًا من الشروط السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية فضلًا عن دراسة الحركات الاجتماعية وبنيتها وخصائصها وتحولاتها، ينعطف روا إلى التحليل السوسيولوجي لطبيعة التشكيلة الاجتماعية للإسلاميين، وينحاز إلى مقاربة كيبيل في التشخيص المرضي للظاهرة<sup>(76)</sup>، فيجنح أوليفيه روا إلى إبراز دور المدينة أو الحضر في تفسيرها، ويلاحظ بهذا الخصوص التزايد الكثيف للهجرة إلى المدينة من الريف وانهيار الخدمات الاجتماعية وعجز الدولة عن تحقيق انتظارات المواطنين في المدينة في حدها الأدنى، لا سيما ما يتعلَّق بالتعليم والصحة ومستويات العيش، وما نتج عن ذلك من تهاوي فئات متعلّمة في السلم الاجتماعي، بسبب عدم قدرة الدولة على استيعابهم وضمان فرص تخرجهم وإدماجهم، مما جعل شرائح عديدة تسقط في دائرة الاستقطاب الإسلامي، لا سيما أنها كانت تمثل الصوت الانقلابي الاحتجاجي على قمع السلطة<sup>(77)</sup>.

ويرى روا أن ثمة عوامل عديدة ساعدت في توفير الشروط الملائمة للاستقطاب الإسلامي، أولها الجنوح نحو تعميم التمدرس، وعجز الدولة عن الإدماج، والضغط الدولي التي مورست على الدول للتخفُّف من النفقات الاجتماعية، والاتجاه نحو الخصخصة، مما أثمر تشكيل شرائح اجتماعية متعلّمة مُحَبَّطة، انحدرت أغلبها من الريف وتحلم بالارتقاء الاجتماعي عبر بوابة الإدماج في الوظائف<sup>(78)</sup>.

ولن نمضي بعيدًا في المقارنة بين مشروعين توحدًا على المفهوم، واختلفت طريقة كل واحدٍ منهما في نسج مقولاته وحججه ومكوناته ومآلاته، ولكن سنركّز هنا على بعض الملاحظات التي تثير إشكالات في البناء النسقي، وهو ما يرتفع إلى درجة وصفه بأزمة نسق، ويتعلَّق الأمر بإشكالات بناء المفهوم، وطبيعة الفاعلين المؤسسين للأطروحة، وطبيعة النظر إلى الإسلاميين، وتركيبهم السوسيولوجية.

أ. أزمة بناء مفهوم «ما بعد الإسلامية»: القطيعة أم الاستمرارية؟ التحول أم البحث عن خيارات لتثبيت الشرعية؟

يشير مفهوم آصف بيات لـ «ما بعد الإسلامية» التباسًا كبيرًا؛ إذ لا ينضبط المفهوم ولا يستقر على نمط واحد، فلا ندري هل يتعلَّق الأمر بحركة بديلة عن الإسلاميين تتجاوز منطقتهم الفكري والسياسي، أم يتعلَّق بتحويلات داخل الإسلاميين، أم بحركة اجتماعية يُعدُّ الإسلاميون جزءًا منها،

(76) فرانسوا بورغا، فهم الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص244.

(77) المرجع نفسه، ص53-54.

(78) أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص53-54.

لكنهم غير مؤثرين فيها، أم يتحدّد المفهوم بصيغة فكرية، مضمونها افتراض وجود حركة تمزج بين الإسلام والديمقراطية، وتتسع لمجموع المكونات التي تتبّنى هذه الصيغة، حركة تتمخض في أحشاء المستقبل لم تتحدّد بنيتها بعد؟

إن متابعة كتابات آصف بيات تكشف عن وجود ارتباكٍ تبرز معالمه كما يأتي:

فمن جهة، يرى أن بعض مكونات الإسلاميين في المغرب وتركيا وإندونيسيا ومصر هي البوادر الأولى لما بعد الإسلامية، وأن ميزة ظاهرة ما بعد الإسلامية هي أنها حركة قد تجاوزت الإسلاميين وقطعت مع منطقتهم العقائدي الذي يمارسون السياسة في ضوءه. ولكن التحولات أو بالأحرى المراجعات التي دشنتها مكونات عديدة من الحركات الإسلامية لا تجعلها بالضرورة خارجةً عن الإسلاميين، وإنما هي تعبير عن تطوّر فكري يحصل في كل الحركات دون أن يخرجها عن هويتها العقائدية والسياسية، ومن ثمّ فإن إدماج هؤلاء الإسلاميين ضمن حركة ما بعد الإسلامية يُحدث التباسًا في المفاهيم لا يمكن تفهمه.

ومن جهة أخرى، يرى أن الثورات العربية تؤشر على بروز حركة ديمقراطية تتجاوز الإسلاميين، مع أن الإسلاميين شاركوا في هذه الثورات، وكانوا عنصرًا أساسيًا في صناعتها، لا سيما في مصر، بل إن المصير الذي انتهت إليه الثورات -الذي تحسر عليه في كتابه «ثورة بلا ثوار»- يبيّن أن أفق الإسلاميين وسقف نظرتهم الإصلاحية هو الذي فرض ذاته، وأن الهجانة التي تحدث عنها، والتي تجمع بين الثورة والإصلاح، ليست في حقيقتها سوى الأفق الاستراتيجي الذي يحكم عقل الإسلاميين السياسي، المحكوم بثوابت التغيير السياسي في إطار الاستقرار<sup>(79)</sup>، والضغط بالحراك من أجل الإصلاح<sup>(80)</sup>، والعمل في إطارٍ تشاركيٍّ في اللحظات المصرية<sup>(81)</sup>.

والالتباس الثاني الذي يمسُّ البناء النسقي لكُلِّ من آصف بيات وأوليفيه روا، هو ما يرتبط بإقامة التلازم بين «ما بعد الإسلامية» وبين تحولات الإسلاميين في اتجاه الاندماج والمشاركة في العملية السياسية؛ ذلك أن المشكلة المطروحة على هذا البناء النسقي تستدعي الصورة الأولى التي كان عليها مشروع الإسلاميين الفكري والسياسي، والصورة التي انتهوا إليها، ورصد التحولات التي طرأت بين اللحظتين. وتبقى نقطة الالتباس المركزية في هذا البناء النسقي، هي تحديد الصورة الأولى للإسلاميين، أو المرجعية التأسيسية، وهل يتعلّق الأمر بالنموذج التأسيسي الذي صاغه الإمام

(79) بلال التليدي، الإسلاميون والربيع العربي (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2012م)، ص76.

(80) المرجع نفسه، ص78.

(81) نفسه، ص79.

حسن البناء، ودرجت عليه الحركات الإسلامية قبل اللحظة الناصرية، أم أن اللحظة الأولى هي لحظة هيمنة المفاهيم القطبية والمودودية بإسقاطاتها وتجلياتها السياسية.

إن الانطلاق من البداية التأسيسية الأولى يُدخل نسق آصف بيات وأوليفه روا في أزمة عميقة، فالإمام حسن البنا - كما تعبر عن ذلك رسائله - كان هو مؤسس النزعة البراغماتية في السياسة عند الإسلاميين، سواء من خلال موقفه من الدستور، أو النظام النيابي، أو المشاركة السياسية، فقد شارك في العملية الانتخابية سنة 1944م، وتمّ الضغط عليه لعدم المشاركة في انتخابات لاحقة، وشارك الإخوان المسلمون في سوريا في الخمسينيات بدعم جزء من المسيحيين الذين نظروا إليهم كدرع واقٍ من اشتراكية البعثيين<sup>(82)</sup>، كما أن نظرة الإسلاميين للأقليات - خاصةً المسيحيين في مصر - لم تكن وليدة ما بعد الثورات، وإنما تستمدُّ أصولها من الصياغة الأولى البناوية.

إن مشكلة البناء النسقي لما بعد الإسلاموية هي أنها سقطت - ربما بغير وعي منها أو بقصد - في آفة التأسيسات النظرية، أي الانتقاء واستبعاد ما ينسف أو يشوش على البناء النظري، واقتصرت على الصورة القطبية المودودية للإسلاميين، مع أن هذه الصورة الشمولية في التفكير لم تكن حكراً على الظاهرة الإسلامية، وإنما كانت تعبيراً عن هيمنة اللحظة الشمولية على الفكر السياسي، بل على الإنتاج الفكري أيضاً، تلك اللحظة التي امتدّت في العالم العربي لأكثر من عقدين من الزمن، قبل أن تتراجع المشاريع القومية، وتضعف المشاريع الماركسية في العالم العربي.

أما الملاحظة الثالثة على البناء النسقي لهذه الأطروحة، فهي ما يرتبط بالنظر إلى التحولات وتقييمها واستنتاج ما يمكن استنتاجه من دلالاتها، فأطروحة أوليفيه روا تقرأ فيها إخفاق المشروع الأيديولوجي والسياسي للإسلاميين، وأطروحة آصف بيات تتجنّب السقوط في حكم القيمة، وتقرأ فيها تحول الإسلاميين إلى «ما بعد الإسلاموية» على أساس أنها جزء من تحولات الحركات الاجتماعية، ونزوعها نحو الديمقراطية، لكن تقييم تحولات الإسلاميين - بالمعنى البحثي - لا يفيد في كثير من الأحيان تركهم لمعتقداتهم الأيديولوجية ولا مشاريعهم السياسية، بقدر ما يفيد تغيير تكتيكاتهم، وتكييف المشروع بحسب قواعد اللعب، مما صار جزءاً من آليات وأدوات الاشتغال في الدولة الحديثة؛ إذ لا يختصُّ هذا الأمر بالإسلاميين دون غيرهم من القوى اليسارية والليبرالية والعلمانية. فإذا كانت مشاريع الإسلاميين السياسية تنضبط لقواعد البيئة السياسية، وتتطلب الانضباط للأطر الدستورية والقانونية، فإن خطابهم الدعوي ومختلف مخرجاتهم الثقافية والاجتماعية لا تزال تنطلق من المشروع الأيديولوجي نفسه، الذي يؤمن بشمولية الإسلام. فاستبعاد الإسلاميين للغة

(82) فرانسوا بورغا، فهم الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 246.

التحريم في حقل السياسة (تحريم الخمر والربا والاستعاضة عن ذلك -على سبيل المثال- بسياسات عمومية تقترح زيادة الضريبة على القيمة المضافة على المنتجات الكحولية، أو العمل على تخفيض سعر الفائدة)<sup>(83)</sup> يعني عند الإسلاميين الاتجاه إلى الهدف الذي يتساقق ومشروعهم الأيديولوجي الذي لا تزال مكونات منهم في الحقل الدعوي والفكري والثقافي تتصر له. فالأمر بهذه الصورة لا يتعلّق بتحوّلات، بقدر ما يتعلّق بالاحتفاظ بجزءٍ كبيرٍ من المشروع الأيديولوجي وتصريفه بحسب قواعد اللعب المتاحة. ومنه هدف إقامة الدولة الإسلامية، الذي استبدلته الحركات الإسلامية بطرق مختلفة، بعضها من خلال الصياغة<sup>(84)</sup>، وبعضها الآخر بالانتظام في مشروع الدولة القائمة<sup>(85)</sup>، وبعضها الآخر بتأويل الانتقال من دولة الإنسان إلى دولة الإسلام<sup>(86)</sup>، وبعضها الآخر بالنظر إلى أن الديمقراطية توفر أفضل مناخ للمشروع الإسلامي بمختلف مستوياته.

وما ينسف البناء النسقي لما بعد الإسلاموية أن التجربة التركية التي غالبًا ما يُنظر إليها على أساس أنها النموذج الأوضح لما بعد الإسلاموية، قد أضحت تشكّل لدى باحثين آخرين المحذور الذي لا ينبغي أن يتكرّر، والمصير الذي تنتقل فيه الديمقراطية إلى أداة لأسلمة المجتمع<sup>(87)</sup>.

ولذلك فإن العطب الذي يمَسُّ نسق ما بعد الإسلاموية هو أنها تتوقّف عند التحوّلات، وتسارع الخطو من أجل اتخاذها مؤشّرًا لتأكيد الأطروحة دون تقييم أثر هذه التحوّلات ومآلاتها، ووظائفها في ترسيخ عناصر المشروع الأيديولوجي والسياسي، الذي جاءت أطروحة ما بعد الإسلاموية لتؤكّد التراجع عنه والقطيعة معه.

(83) بلال التليدي، مراجعات الإسلاميين: دراسة في تحولات النسق السياسي والمعرفي (بيروت: مركز نداء للبحوث والدراسات، ط1، 2013م)، ص222-223.

(84) مثل القول بإقامة نهضة حضارية شاملة، الذي جنحت إليه العديد من الحركات الإسلامية، مثل حركة النهضة في تونس، وحركة التوحيد والإصلاح في المغرب.

(85) صرح الأستاذ عبد الإله بنكيران زعيم الحركة الإسلامية في المغرب مبكرًا أن الدولة الإسلامية بالنسبة إلى حركته قائمة نظريًا ودستوريًا، وهي الدولة المغربية، وأن ما ينقصها هو تفعيل مضمين إسلاميتها. يراجع كتابنا: مراجعات الحركة الإسلامية المغربية، (الرباط: مطبعة طوبريس، ط1، 2015م)، ص60.

(86) مقولة أطلقها راشد الغنوشي رئيس حركة النهضة في تونس.

(87) انظر تحذيرات روبرت ستلوف للإدارة الأمريكية من مشروع أردوغان لأسلمة المجتمع التركي في مقاله «ثلاثة أسابيع حاسمة في الشرق الأوسط: رؤى في سياسة الولايات المتحدة الخارجية»، نُشر بموقع معهد واشنطن، 21 يونيو 2010م، تحت عنوان:

The Gaza Flotilla Incident: Implications for Middle East Politics and U.S. Policy

على الرابط:

<http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/the-gaza-flotilla-incident-implications-for-middle-east-politics-and-u.s.-p>

ب. الفاعلون: تكامل الفاعلين أم تجاوز الحركات الاجتماعية لهم؟ نهاية الإسلاميين أم تجدد دورهم؟

يرتبط ثاني الالتباسات في هذه الأطروحة بشكل التوليفية الجديدة المكونة لما بعد الإسلاموية، والمكونات والفاعلين الذين تتشكّل منهم، وهل يدخل الإسلاميون بنسختهم الجديدة ضمنهم إلى جانب الاحركات، أم أن «ما بعد الإسلاموية» ليست تشكيلاً حركياً بالمطلق، بقدر ما هي تعبيرٌ عن نزوعٍ نحو الديمقراطية يتخذ أشكالاً مختلفة دون أن يتحيز سوسيولوجياً في شكل حركة؟

لقد كشفت لحظة الربيع العربي -في بداياتها الأولى قبل أن يتضح مآلها- التباس هذا البناء النسقي، إن لم نقل اضطرابه، لا سيما عند أوليفيه روا، حيث قرأ روا هذه اللحظة باعتبارها توارياً للإسلاميين، وبروزاً لجيلٍ جديدٍ تجاوزهم، ذكر سماته ومواصفاته، في حين فضّل آصف بيات أن يلتزم كثيراً بالحذر، وذلك بالحديث عن حركية «الزحف الهادئ» لاحتلال الشارع والفضاء العام، وترنُّح الإسلاميين في الالتحاق بالشارع.

لكن التحولات التي أعقبت اللحظة الأولى من الربيع العربي قد أثبتت أن ثمة فارقاً كبيراً بين اللحظة الأولى للثورات العربية، التي كانت محكومةً بقوة العفوية الواعية بمهمة واحدة، هي إسقاط النظام السياسي، وبين مرحلة الفاعل السياسي القادر بقاعدته الاجتماعية المنظمة على المناورة والتفاوض وإدارة الديناميات الثورية والإصلاحية، والمشاركة في ترتيب خارطة السياسة ما بعد إسقاط النظام، وهو ما لم تضطلع به الحركات التي تندرج ضمن الزحف الهادئ، وإنما اضطلعت به الحركات السياسية، وفي مقدمتها الإسلاميون.

ويبدو واضحاً من خلال تحليل أوليفيه روا أن توقعاته كانت متسرعة؛ لأنها انطلقت من تكهنات وربما تشهيات أكثر منها تقييماً للواقع وحركيته، فبعد الحديث عن تراجع الإسلاميين وتواريتهم لحظة الربيع العربي لصالح بروز جيلٍ جديد، عاد للتأكيد على مركزية دورهم في اللعبة السياسية، بل لم يتردد في الإعلان عن تخوفه من أن تصبح الديمقراطية أداةً في أيديهم لفرض الرقابة على الأخلاق.

ومما يثير الالتباس أيضاً هو السبب الذي دعا الباحثين إلى التقليل من حجم الإسلاميين ودورهم في صناعة هذه الثورات، مع أن المعطيات تؤكّد دورهم المفصلي، خاصةً في مصر، إلى درجة صدور مواقف دولية وكتاباتٍ تحذر من استيلاء الإسلاميين على السلطة بسبب تموقعهم ضمن المكونات



القائدة للثورة<sup>(88)</sup>، كما لا يُفهم أيضًا الزعم بغياب الخطاب الديني في هذه الثورات، مع أن المفردات والخطابات الدينية (خطب الجمعة)، بل واللحظات الدينية التعبُّدية (صلاة الجمعة) كانت أمرًا حاسمًا فيها، بل إن الاختيار الرمزي ليوم الجمعة يستدعي التوقف كثيرًا عند دلالاته، ومراجعة التعميم الذي ربما كان يُرجى منه تأكيد فكرة علمانية الثورة - حتى وهي لا تتمتع بأيِّ تحققٍ في الواقع.

فالملاحظة الدقيقة التي لم تنجح أطروحة «ما بعد الإسلاموية» أن تدقق فيها، هي التمييز بين غياب المفردات الدينية وغياب كل ما يمكن أن يؤدي إلى ضرب تماسك مكونات الثورة، بما في ذلك جزء من الخطاب الديني أو العلماني أو اليساري، وتكييف الخطاب بحسب متطلبات المرحلة، وجعله خادمًا لقضية الثورة، وموفرًا لعناصر التماسك الثوري.

### ج- في النظرة للإسلاميين: المشروع السياسي أم المشروع الرسالي؟

ويكمن الالتباس في الاختزال الذي تمَّ به قراءة نجاح الإسلاميين ومشروعهم؛ إذ يحصره أوليفيه روا في البُعد السياسي، ويلغي الأبعاد الأخرى القيمة والتربوية والاجتماعية وسائر النشاطات التي يقوم عليها الإسلاميون في نظريتهم للعمل الإسلامي.

إن مشكلة هذه المقاربة هي أنها تحدّد النظرة في تقييم أداء الإسلاميين وحصيلتهم من زاوية النجاح السياسي، واستبعاد الأبعاد الأخرى المرتبطة بالجوانب الرسالية في مشروع الإسلاميين: تطور رصيد القيم في المجتمع، والحضور التربوي والاجتماعي والجمعي، وصناعة الأفكار والمواقف والقدرة على تعميمها في التداول الشعبي، وصناعة الحدث السياسي أو التأثير فيه على الأقل، وتطور حجم حضور الإسلاميين في الساحة، بل حتى معيار رصد تطور مشاركة الإسلاميين انتخابيًا... كل هذه المعطيات يتمُّ استبعادها في مقاربة أوليفيه روا، ليظل المعيار الوحيد الحاكم عنده هو «فشل الإسلاميين» في الوصول إلى السلطة.

ويتبنّى فرانسوا بورغا هذا النقد بنحوٍ ربما أكثر قسوةً، وهو ما يبيّن درجة المنافسة البحثية بين قطبَيْ من أقطاب البحث العلمي الفرنسي في الظاهرة الإسلامية. حيث يرى بورغا أن أطروحة روا

(88) نذكر من ذلك هذا المقال «كيف يجب على الولايات المتحدة أن تتعامل مع الصعود الإسلامي في مصر» الذي كتبه روبرت ساتلوف وإريك تراجر، ونُشر في وول ستريت جورنال، وأعاد موقع معهد واشنطن نشره في 23 يناير 2012م، تحت عنوان: How the U.S. Should Handle the Islamist Rise in Egypt

على الرابط:

<http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/how-the-u.s.-should-handle-the-islamist-rise-in-egypt>

تختزل مشروع الإسلاميين في التمثل الحرفي لشعارات الفاعلين، ويغفل حقيقة دينامية الأسلمة في المجتمع، كما ولو كان مراقبًا خارجيًا غير مُلمٍّ بالظاهرة<sup>(89)</sup>.

#### د. التركيبة السوسولوجية للإسلاميين: مشجعة على الديمقراطية أم مؤذنة بنهاية مشروع؟

تختلف المعطيات السوسولوجية المدرجة في التأسيس لأطروحة ما بعد الإسلاموية عند الباحثين، حيث لم تتغيّر أطروحة روا منذ أطروحة «فشل الإسلام السياسي» في التشريح المرضي للإسلاميين، والحديث عن بؤرة الفقراء والمهمّشين ذوي المستوى المنخفض من التعليم، ودورها في تفسير التحوّل من الإسلاموية إلى ما بعد الإسلاموية. أما آصف بيّات، فيرجع الأمر كله إلى آثار السياسات الاقتصادية النيوليبرالية، التي أسهمت في تفقير الفقراء وتهاوي الطبقات الوسطى، وتوسيع الهوة بين الفقراء والأغنياء، وفشل السياسات الحكومية التي حاولت التخفيف من آثار هذه الفجوة عبر برامج الحماية والمساعدة الاجتماعية، وأن ذلك أدى إلى حصول تناقضٍ داخل الطبقات الوسطى، التي تتمتع بتعليم جيد، وتتمتع بالاتصال مع بقية العالم، وتستخدم النماذج الرقمية في عملية التواصل، وتتطلّع إلى أسلوب حياة الطبقة الوسطى، إلا أنها أجبرت على العيش في الفقر مع احتمالات قليلة لتحسين شروط عيشها. والشيء نفسه حصل بالنسبة إلى الطبقات الفقيرة؛ إذ وجد الكل نفسه في نضالٍ دائمٍ من أجل تحسين ظروف العيش، بما في ذلك العديد من النساء والشباب الذين نسوا الهويات الجماعية وصاروا يحاولون تأكيد استقلاليتهم وتحقيق التغيير السياسي عبر انخراطهم في المجتمع المدني والعمل التطوعي.

تركّز أطروحة روا على دور الوافدين من القرى من المهمّشين والمنبوذين وذوي المستوى المنخفض من التعليم، بينما تركّز أطروحة آصف بيّات تركّز على الطبقات الوسطى التي تتطلّع إلى التمتع بمنتجات الحداثة ولا تملك الإمكانيات لفعل ذلك، مما يجعلها تدخل دائرة الاستبعاد، فتلتقي طموحاتها السياسية والاجتماعية مع تطلّعات الفقراء والشباب والنساء وبقية مكونات الزحف الهادي.

تبدو التركيبة الاجتماعية مختلفةً عند الباحثين، لكن ما يجمعهما هو توصيف حالة الاستبعاد والتهميش، وحالة اليأس من إمكانية التمتع بشروط الحداثة، وأن هذه الحالة هي التي تفسّر نزوع ما بعد الإسلاموية للحقوق والعدالة والحرية والديمقراطية ونفورها من قضايا الهوية.

والمثير للمفارقة هو أن الرجوع إلى التحليلات السابقة لأوليفيه روا وكيبل يُبرز تناقضًا خطيرًا،

(89) فرانسوا بروغا، فهم الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 247.

ففي الوقت الذي كانت فيه حالة اليأس والإحباط والتهميش تفسر -إلى حدٍ كبيرٍ- الاستقطاب الذي كانت تتميز به القوى الراديكالية التي تعادي الديمقراطية<sup>(90)</sup>، صارت التركيبة الاجتماعية نفسها عاملاً من عوامل النزوع نحو الديمقراطية.

والمثير أيضاً أنه أظهر في الجيل الجديد مواصفات سوسيولوجية إيجابية استقاها من الإنشاء والبلاغة أكثر من استقاها من البحث العلمي، في الوقت الذي قام فيه بتصنيف التركيبة الاجتماعية للإسلاميين بالشكل المرضي، مع العلم أن الفوارق بين التركيبة الاجتماعية لجيل الثورة والإسلاميين لا يفترق في شيء، لا سيما ما يتعلّق بمستوى التعليم والمعرفة بوسائل التواصل والاتصال الرقمي والتحكّم فيها، وغيرها من المواصفات السوسيولوجية التي ربما يتفوّق فيها الإسلاميون -لا سيما الجهاديين منهم- أكثر من غيرهم، حسب ما أكّده دراساتٌ كثيرة تزامنت مع الربيع العربي<sup>(91)</sup>.

## 2. الإسقاطات الواقعية وصدقية التحققات:

أول ما يلفت الانتباه في أطروحة «ما بعد الإسلاموية» هو استبعادها الكلي للعامل الخارجي، والمثير أن روا جعل من بعض خصائص الجيل الجديد (البُعد عن نظرية المؤامرة) حجةً لاستبعاد العامل الخارجي، مع أن الواقع غير ذلك تماماً. إن الملاحظة التي سجّلها روا بخصوص عدم اتهام الثورات العربية للدول الغربية وإسرائيل لا تعني أنها غيرت وجهة نظرها بخصوص مسؤولية هذه الدول في إجهاض الحلم العربي، فهذه الحقيقة لم تُعد جزءاً من خطاب نظرية المؤامرة، ولكنها حقيقة بحثية، أكّدها الدراسات والتقارير والكتابات، فمعيقات الإصلاح في العالم العربي لا تستبعد العامل الخارجي، بل تجعل دعم الدول الغربية لأنظمة الاستبداد من أهم العوائق الكبرى<sup>(92)</sup>، وهذا أمر أقرّ به أوليفيه روا بالنسبة إلى فرنسا في حالة تونس مثلاً. يبيّن أن الجديد في توجهات الثورات العربية ليس استبعادها لهذا العامل، ولكن الجديد هو محاولة إنتاج وضعٍ ثوريٍّ يعي

(90) أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 9.

(91) Alava, Séraphin and others, Youth and violent extremism on social media: mapping the research, 2017, UNESCO

(92) نشير إلى ورقة «التعاطي مع الإسلاميين المعتدلين» لكريستينا كوش، أوراق مؤسسة فرايد الإسبانية، يناير 2009م، تحت عنوان:

Plus ça change: Europe's: Engagement with Moderate Islamists

على الرابط:

[http://www.fride.org/descarga/WP75\\_Moderate\\_islamista\\_ENG\\_fe09\\_.pdf](http://www.fride.org/descarga/WP75_Moderate_islamista_ENG_fe09_.pdf)

دور الغرب في إعاقة التحوُّل الديمقراطي، ويسعى إلى تهيئته من خلال منعه من استعمال الورقة الإسلامية والسلفية، والتركيز على السياق الداخلي.

إن التوجُّه إلى السياق الداخلي لا يعني أن هذا الجيل قد طَبَّح مع الغرب، وأزال كلَّ الإشكالات المتعلِّقة بمشاكل التنمية والاستقلال والتحرُّر، التي يقف الغرب عائقًا دون تحقيقها في العالم العربي، بدليل انخراطه الكامل في تثمين التوجُّه نحو الانتفاضة الثالثة، وتنديده المطلق بالهجمات الإسرائيلية على الفلسطينيين في قطاع غزة، التي أفضت إلى قتل أكثر من 16 شهيدًا.

إن القضية أقرب للمنطق الذي آل إليه الإسلاميون بعد الانقلاب على الديمقراطية في الجزائر، المنطق الذي أصبح يحكم تناقضات الوضع الدولي، ويضع في الاعتبار المزاج الدولي الذي لا تزال الورقة الإسلامية تشكِّل بالنسبة إليه مصدر إزعاج وتهديد. ولهذا حرص الحراك الشعبي أن يظهر في صورته الشعبية من غير تمظهر بلونٍ سياسيٍّ معيَّن، وقد التزم بهذا حتى الإسلاميون أنفسهم الذين شاركوا في الثورة المصرية بكل قوة، وكانوا موجهين لها في المحطات الأخيرة، دون أن يفرضوا اسمهم أو يعطوا لهذه الثورة لباسًا معيَّنًا.<sup>(93)</sup>

وما يؤخذ على أطروحة آصف بيات بهذا الخصوص هو أنه حاول أن يدرس معضلة الديمقراطية في الشرق الأوسط بمعزلٍ عن دور الفاعل الخارجي، فتحدَّث عن الأُمَاط التفسيرية التي تشير إلى ردود الفعل ضد الحداثة، والتعبير عما بعد الحداثة، ولكنه لم يشر إلى أطروحة الإعاقة الخارجية لتوطين الديمقراطية. كما أن المبالغة في الحديث عن النزوع الديمقراطي وتلمس مؤشرات لا يمكن أن يفهم بعيدًا عن أطروحة التحولات، وآثار السياسات الخارجية الأمريكية في الصناعة البحثية، فقد تنامى نمط بحثيٍّ من الدراسات التي تتناول قضية العلاقة بين الإسلام والديمقراطية وتحولات الإسلاميين إلى الديمقراطية<sup>(94)</sup> بزخمٍ كبيرٍ غداة الإعلان عن المبادرة الأمريكية لترقية الديمقراطية في الشرق الأوسط، كما نشطت حركة التمويل الأمريكي للمشاريع البحثية التي تسير في هذا الاتجاه، مما يخلق التباسًا بين الملاحظة البحثية وبين الهوى السياسي الذي يصادف تواطؤات بحثية مع مخرجات السياسات الأمريكية.

(93) بلال التليدي، الإسلاميون ما بعد الربيع العربي: نهاية مشروع أم إرهابات موجة جديدة (الرباط: مطبعة لينة، ط1، 2019م)، ص161.

(94) نشير إلى ورقة «إدماج الإسلاميين وتعزيز الديمقراطية: تقييم أولي» لمنى يعوبيان، معهد السلام الأمريكي، سبتمبر 2007م، تحت عنوان:

Engaging Islamists and Promoting Democracy: a Preliminary assessment.

على الرابط:

<http://www.usip.org/sites/default/files/sr190.pdf>.

وبخصوص التحقق الواقعي، فقد لعبت أطروحة أوليفيه روا على ورقة التحقق على أرض الواقع، وقياس الأحلام والتطلعات التي حملتها الحركة الإسلامية في شعاراتها إلى تحققاتها السياسية، فانطلقت أول ما انطلقت من التجربة الأفغانية، ثم السودانية ثم الجزائرية، ثم توقفت عند واقع القمع السلطوي للحركات الإسلامية في الشرق الأوسط، وخلصت إلى أن الدولة نفسها التي كانت قائمة في سياق الشرق الأوسط ظلت قائمة، وأن الإسلاميين لم ينجحوا في زحزحتها، ولم يفلحوا في لعب أي دور أو تحقيق أي تأثير في مسرح السياسة بالشرق الأوسط.

والواقع أن بعض هذه التحقيقات كانت صحيحةً نسبيًا، فالحركات الإسلامية منذ الأربعينيات لم تحقق أثرًا واضحًا في عالم السياسة، وظلت تتأرجح بين مقاومة القمع السياسي، وبين فتح بعض الهوامش للمشاركة السياسية المحدودة في الحجم وفي التأثير أيضًا، لكن هذا الوضع لم يستمر، فسرعان ما تغيرت الحالة، وتم تجاوز الرتبة، وظهر الدور السياسي للإسلاميين<sup>(95)</sup>، وصار الحديث في أروقة الصناعة البحثية عن فاعلٍ مركزيٍّ في العملية السياسية، بل ظهرت أطروحة جديدة في التعاطي مع الإسلاميين، تنطلق من التسليم بمركزية الإسلاميين في التحول السياسي، وكونهم يشكلون القوة السياسية الأولى المعارضة، وأن الاستقرار وتأمين مصالح القوى الغربية يرتبط بدعم تجربة اندماجهم في العملية السياسية والإقرار بدور مركزي لهم في مربع الحكم<sup>(96)</sup>، وأنهم يمكن أن يكونوا إلى جانب شركائهم بديلًا عن الأنظمة الاستبدادية التي لم تفلح إلا في توسيع الظاهرة الإرهابية، بل إن لحظة الربيع العربي وما تلاها من ديناميات سياسية لترتيب تجارب الانتقال الديمقراطي في دول الربيع العربي، نسفت أطروحة روا، وأكدت في المقابل أن الإسلاميين هم القوة السياسية الأولى التي استفادت من الربيع العربي، ووظفت الظرفية السياسية لإعادة بناء الذات وصياغة الأطروحة وإعادة التموقع السياسي<sup>(97)</sup>.

(95) بلال التليدي، الإسلاميون ما بعد الربيع العربي، مرجع سابق، ص34.

(96) نشير إلى ورقة «الحركات الإسلامية والعملية الديمقراطية في العالم العربي: استكشاف المناطق الرمادية»، نُشرت على موقع معهد كارنيجي، 8 مارس 2006م، تحت عنوان:

Islamist Movements and the Democratic Process in the Arab World: Exploring Gray Zones: Nathan J. Brown, Amr Hamzawy, Marina Ottaway.

على الرابط:

: <http://carnegieendowment.org/files/greyzone.pdf>

(97) ناثان براون، «عندما يصبح الانتصار خيارًا: جماعة الإخوان المسلمين في مصر تواجه النجاح»، معهد كارنيجي، 10 يناير 2012م، تحت عنوان:

When Victory Becomes an Option: Egypt's Muslim Brotherhood Confronts Success.

على الرابط:

[http://carnegieendowment.org/files/brotherhood\\_success.pdf](http://carnegieendowment.org/files/brotherhood_success.pdf)

والحقيقة أن حجج أوليفيه روا كلها تقبل النقاش والمساجلة، ويستطيع المدافعون عنها ممارسة المناورة للخروج من المأزق، خاصةً في ملعب المفاهيم والسوسيولوجيا، إلا أنها تسقط تمامًا في مربع التحقق، أو مربع السياسة، الذي شكّل أضعف حلقة في هذه الأطروحة التي تبدو ميّالة إلى إثبات صفة الطرود للإسلاميين في كل شيء، في العلاقة بالإسلام وتجربته العلمية والسياسية، وفي العلاقة مع الطبيعة الاجتماعية في حالة الاستقرار، وأيضًا في العلاقة مع الواقع، فهم طارئون لا توجد أي صلة بينهم وبين الإسلام والاجتهادات التي نسجها العلماء حوله، وهم مهمّشون أو محرومون بالنظر إلى موقعهم كشريحة اجتماعية، وهم يحملون مجرد أحلام لا تتحقّق على أرض الواقع؛ أي إنهم يحملون تجربة الإخفاق في جيناتهم التأسيسية، وهي النظرة ذاتها التي يطلبها الإعلام الفرنسي، أو ربما يطلبها بكثافة صنّاع القرار السياسي الفرنسي. ولذلك فلا عجب أن يتندّر عليهم فرانسوا بورغا بعض الشيء عند تفسيره لكثافة تداول كتاباتهم في وسائل الإعلام وكثرة الطلب عليهم من قبل دور النشر بالقياس إلى كتاباته، ويقول إنها كذلك لأنها تعيد إنتاج «اللائق سياسيًا» أو ما يطلبه صنّاع السياسة والإعلام في فرنسا<sup>(98)</sup>.

أما أطروحة آصف بيات، فبيّن مآلها -خاصةً المصير الذي رسمه كتاب «ثورة بلا ثوار»- حالة يأس باحث من إحباط نموذج البحثي، واضطراره إلى إنتاج مصطلح هجين يجمع بين الإصلاح والثورة، ولجؤه إلى مفهوم «التجدّد الثوري» لإنقاذ أطروحته، وأن الصورة عملية معقّدة تحتاج إلى اطرادٍ ثوريٍّ مستمرٍّ في الزمن، وأن الأنظمة ستعدم الوسائل لاستيعاب المهارات الجديدة المتوقعة للحركات الاجتماعية، وغير ذلك من التكهّنات التي لا يمكن الوثوق بإمكانية تحقيقها، كما أن غموض صورة الحركة الحاملة لما بعد الإسلاموية جعلها مشروعًا هلاميًّا قيد التنفيذ<sup>(99)</sup>، لا يمكن الجزم بإمكان تحقيقه فضلًا عن الحديث عن مؤشرات لقياس تمدّده من انحساره.

### 3. النموذج المعرفي الحاكم:

سبق أن استعرضنا في كتابٍ مستقلٍّ<sup>(100)</sup> أزمة بعض الدراسات التي تخصّصت في رصد وتحليل سلوك الإسلاميين واستشراف مستقبلهم السياسي، وأشرنا إلى أزمة النموذج المعرفي الحاكم، رغم محاولة بعض الدراسات تقديم ملاحظاتٍ نقديةٍ للسياسات الأمريكية والأوروبية في دعم التحولات

(98) فرانسوا بورغا، فهم الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص241.

(99) Khalil al-Anani, Post Islamism: The Changing Faces of Political Islam , Book Reviews, IBID

(100) بلال التليدي، الإسلاميون ومراكز البحث الأمريكية (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2014م).

الديمقراطية في العالم العربي<sup>(101)</sup>، تدعوها للعدول عن محاولة التشديد على صياغة عالم عربي مشابه للصورة الغربية الديمقراطية الليبرالية، والاهتمام -بدلاً من ذلك- بمساعدة الدول العربية في المهمة الصعبة المتمثلة في إعادة ترتيب أنظمتها السياسية الراكدة التي تواكب الحقائق الاجتماعية والاقتصادية المتغيرة<sup>(102)</sup>، بل ذهب الأمر بهذه الانتقادات إلى توصية الإدارة الأمريكية بضرورة رسم حدود فاصلة بين تغيير الأنظمة وبين تعزيز الديمقراطية<sup>(103)</sup>.

ومع ذلك، ظلّت هذه الدراسات مشدودةً -إلى حدّ كبيرٍ- بالمركزية الغربية في النظر إلى الديمقراطية؛ إذ ظلّ النموذج الغربي هو المثال النمطي، الذي وُضع كسقف معياري لقياس الديمقراطية واعتدال الإسلاميين، كما ظلّت المصلحة القومية الأمريكية هي الإطار المُحدد للرؤية البحثية.

وبالنظر إلى أطروحات آصف بيات، وكذا أوليفيه روا، فإنه لا يمكن فصلها بالمطلق عن هذا الإطار؛ إذ ظلّت المركزية الغربية هي النموذج الحاكم للممارسة البحثية، حيث تقيدت النظرة إلى مسألة النزوع نحو الديمقراطية بقيدتين اثنتين: استقاء النموذج الأمريكي للديمقراطية، والانطلاق من نموذجٍ عمليٍّ يجعل المسار الديمقراطي لا ينتهي أبداً بالتعارض مع المصالح الأمريكية أو الفرنسية في المنطقة.

(101) نشير بهذا الخصوص إلى دراسات كثيرة، منها:

تمارا كوفمان وايتس، الأحزاب الإسلامية: ثلاثة أصناف من الحركات الإسلامية، مجلة الديمقراطية، الصادرة عن المنحة القومية للديمقراطية في جامعة هوكينز الأمريكية، المجلد 19، العدد 3، يوليو 2008م، تحت عنوان:

Islamists partiesM three kinds of movements

خليل العناني، وهم استبعاد الإسلاميين، أوراق معهد سابان التابع لمعهد بروكينغز، مارس 2010م، تحت عنوان:

The Myth of Excluding Moderate Islamists in the Arab World.

على الرابط:

<http://www.brookings.edu/research/papers/2010/03/moderate-islamists-alanani>.

شادي حميد، استراتيجيات لإدماج الإسلاميين، موقع معهد بروكينغز، يناير 2010م، تحت عنوان:

Strategies for Engaging Political Islam.

على الرابط:

<http://www.brookings.edu/research/papers/2010/02/01-political-islam-hamid>

(102) مارينا أوتاي، دعم الديمقراطية في الشرق الأوسط: استعادة المصداقية، معهد كارنيجي، يونيو 2008م، تحت عنوان:

Democracy Promotion in the Middle East: Restoring Credibility

على الرابط:

<http://carnegieendowment.org/2008/06/02/democracy-promotion-in-middle-east-restoring-credibility/lyk>

(103) المرجع نفسه.

أما القيد الأول، فهو النموذج الثقافي للديمقراطية الذي لا يتصور إمكانية نشوء تجربة ديمقراطية أخرى مبنية على قواعد ثقافية أخرى غير القواعد الليبرالية الأمريكي.

وأما القيد الثاني، فيفترض أن مسار الديمقراطية في العالم العربي ينبغي أن ينشئ وضعًا سياسيًا جديدًا حليقًا لأمريكا، أو يضمن الاستقرار على الأقل، ولا يتعارض مع المصالح الأمريكية<sup>(104)</sup>.

وهذا بالتحديد هو المأزق نفسه الذي وقعت فيه دراسات ما بعد الإسلاموية، فانتهى بها إلى تبني النموذج نفسه الذي يقرأ التحولات في سياق نموذج معياري ليبرالي غربي يقاس عليه، وينتهي به عمليًا إلى ما أسميناه «الديمقراطية الإرشادية»<sup>(105)</sup> التي تعتبر أن النمط المثالي للإسلاميين هو «ما بعد الإسلاموية»، أو الوصول بهم إلى حالة من التوافق مع القيم الديمقراطية الليبرالية الأمريكية، حيث تقدر هذه الدراسات أن زمن الإسلاميين قد انتهى وحلَّ محلُّه زمن ما بعد الإسلاموية، التي تقدّم الدين باعتباره لاهوتًا ملهمًا للحركات السياسية للتوجُّه نحو الديمقراطية والحرية وتبني ثقافة الحقوق بدل ثقافة المسؤولية، ويعزز التوجُّه نحو الفردية بدل الجماعية، ويهتم بقضايا العدالة الاجتماعية بدل قضايا الهوية والانتماء، وأن اندماجهم في العملية السياسية سيساعدهم في المضي في هذا الاتجاه.

لا شك أن أطروحة ما بعد الإسلاموية، مثلها في ذلك مثل أطروحة التحولات، بقيت مؤطرة بمركزية النموذج الديمقراطي الأمريكي، ومركزية الرؤية الغربية، تدرس الحركات الإسلامية من منظارها، وتتعامل مع الديمقراطية المتشكلة في العالم العربي من مشكاتها<sup>(106)</sup>. ولعل هذا بالضبط ما جعلها تتأرجح بشكل متكرر بين تأكيد المرور لمرحلة ما بعد الإسلاموية، وبين التأكيد على عدم وجود أي ضمانة لإمكان أن يصيروا ديمقراطيين وفق النموذج الأمريكي.

والخلاصة أن العنصر الأساسي في ضعف أطروحة ما بعد الإسلاموية وأطروحة التحولات، لا يرجع إلى عدم وجود مؤشرات على تطور فكر الإسلاميين وسلوكهم، ولكن يرجع بالأساس إلى الارتهان إلى النموذج الديمقراطي الليبرالي الأمريكي، الذي يجعل عملية إصلاح الإسلاميين وترشيدهم ومحاولة رفعهم إلى مستواه عمليةً مستحيلةً أو صعبةً التحقق على الأقل<sup>(107)</sup>.

(104) بلال التليدي، الإسلاميون ومراكز البحث الأمريكية، مرجع سابق، ص 315.

(105) نفسه، ص 320.

(106) نفسه، ص 323.

(107) نفسه، ص 324.



