ما بعد الإسلام السّياسيّ، قطيعة أم استمرار؟

مقاربة تحليليّة نقديّة

د. امبارك حامدي–المعهد العالي للإنسانيّات

جامعة قفصة–تونس

mobarekhamdi1@gmail.com

الملخّص

الإسلامويّات ظاهرة مركّبة معقّدة، سريعة التّحوّل. ولم تزدها كثرة البحوث والدّراسات إلاّ غموضا. وقد حاولنا رصد هذا الغموض وتفكيكه عبر التوقّف عند إشكاليات الاصطلاح وما اتّسمت به من فوضى مفاهيميّة. ثمّ تدرّج بنا التّحليل إلى الإسلام السياسيّ فما بعد الإسلام السياسيّ، واستعرضنا آراء المؤيّدين للمصطلح والمعترضين عليه. وانصرف اهتمامنا بعد المبحث المنهجيّ إلى النّظر في عوامل فشل الإسلام السياسي، فميّزنا بين تلك التي تنطبق عليه وعلى غيره من التيارات الإسلامويّة، وتلك التي يختصّ بها. وأفضى بنا البحث إلى تلمّس ملامح الإسلام ما بعد الإسلام السياسيّ المسمّى بإسلام السّوق أو إسلام المنجمنت. وتناولنا بالتحليل خصائص هذا الإسلام وأساليب عمله وقيمه المتأثّرة بالنيوليبرالية. وتتبّعنا موقفين متقابلين: أحدهما يرى أن إسلام السّوق في قطيعة تامّة مع الإسلام السياسيّ، ويرى الآخر أنّه مرحلة جديدة من هذا التيّار.

الكلمات المفاتيح: الإسلامويّة، الإسلام السياسيّ، ما بعد الإسلام السياسي، إسلام السّوق، قطيعة، استمرار.

Post-Political Islam, Break or Continuity: Critical Analytical Approach

Abstract

Islamism is a rapidly transforming complicated and complex phenomenon. The large number of research and studies did not increase its ambiguity. We tried to trace and deconstruct this ambiguity by investigating the problems of the terminology and the conceptual chaos that characterized it. Then we moved the analysis to political Islam and beyond political Islam, and we reviewed the opinions of those who support the term and those who oppose it. After the methodological study, our attention focused on examining the factors behind the failure of political Islam, so we distinguished between those that apply to it to other Islamist currents. and those that specialize in it. The research led us to touch on the features of Islam after the political Islam called the Islam of the market or the Islam of the management. We analyzed the characteristics of this Islam, its methods of work, and its values influenced by neoliberalism. We followed two opposite positions: one of them sees market Islam as a complete break with political Islam, and the other sees it as a new stage of this trend.

Keywords: Islamism, political Islam, post-political Islam, market Islam, rupture, continuity.

تمهيد

يمكن القول بقدر غير قليل من اليقين إنّه ما من ظاهرة استولت على اهتمام الباحثين المعاصرين، وأسالوا فيها أنهارا من الحبر مثلما فعلت ظاهرة الإسلامويّة. وبوسع الباحث أن يؤكّد بمقدار لا يقلّ عن ذلك من اليقين أنّ أغلب المؤتمرات والنّدوات والبحوث والدراسات لم تتوصّل، على كثرتها، إلى تجلية الظّاهرة على الوجه الشّافي. ومردّ ذلك إلى تشعّب الظاهرة وطابعها التركيبيّ، وإلى سيولتها وديناميكتها ضمن سياقات مختلفة ومتعدّدة، بحيث يقف المتابعون باستمرار، في فترات متقاربة، على ظهور أبعاد لها جديدة ومستويات وتحوّلات متسارعة. ولعلّ آخرها ظهور ما سمّي بـ"ظاهرة ما بعد الإسلام السّياسيّ" أو "إسلام السّوق" أو إسلام المنجمنت"... ولن تكون مقاربتنا هذه بأسعد حالا، غير أنّنا نطمع أن تساهم في إثارة عدد من الأسئلة، وأن تعمل على بلورة إشكاليات هذه الظّاهرة بصورة منهجيّة عسى أن يشكّل ذلك كلّه أرضيّة مناسبة لتوليد رؤى جديدة ومقاربات تسهم في مزيد فهم الظّاهرة وتبيّن مساراتها ومآلاتها.

وبناء على ما تقدّم فإنّ مقاربتنا هذه تتّخذ طابعا تحليليّا نقديّا يتدرّج من العامّ إلى الخاصّ، أي من الإسلامويّة عامّة، إلى الإسلام السّياسيّ فما بعده، ومن المنهج إلى الأطروحات والنظريّات، أي من إشكاليات التّسمية والاصطلاح إلى عوامل فشل الإسلام السّياسيّ وظهور إسلام المنجمنت أو إسلام السّوق، واختلاف المواقف بين قائل بالقطيعة والانفصال بين "الإسلاميْن" وقائل بالاستمراريّة والاتّصال.

1-مدخل منهجيّ

أبدى أغلب من اشتغل بالبحث في الظاهرة الإسلامويّة حيرة إزاء إشكالية الاصطلاح الموصولة بالظاهرة الإسلامويّة، وعبّر عن الصعوبة التي يستشعرها في ضبط حدود هذه الظاهرة والتمييز بين فروعها وتيّاراتها، فقد وسم فرنسوا بورغا (François Burgat) مثلا الفصل الأول من كتابه : "L'islamisme au Maghreb la voix du Sud" (1988) بـ:".... صعوبة التسمية"[1]. ومأتى هذه الصعوبة هو تعقّد الظاهرة وطابعها شديد التركيب. فهي، في آن معا، ظاهرة اجتماعيّة وسياسية وثقافيّة وأمنيّة... تتّخذ من الدّين موضوعا ومنطلقا. وتتفاعل مع العصر بصيغ متباينة، وبديناميكيّة متسارعة.

[1]- فرانسوا بورجا، الإسلام السّياسيّ، صوت الجنوب، (قراءة جديدة للحركة الإسلاميّة في شمال إفريقيا) تر. لورين زكرى، القاهرة، دار العالم الثالث، ط2، 2001. ص 28

ويتجسّد الطّابع الإشكالي لمصطلح الإسلامويّة في عدد من الخصائص والسّمات، نذكر منها: التعدّد، والترادف والاشتراك. وجميعها مفض إلى الضبابيّة وانعدام الدّقّة. ولا يقلّ مصطلح الإسلام السّياسيّ (وهو فرع من الظّاهرة الإسلامويّة) وما بعد الإسلام السّياسيّ إثارة للاختلاف. وقد انقسم الباحثون فيه إلى مؤيّد ومعارض. وسنتولّى على التّرتيب، في هذا المستوى من البحث، النّظرَ في إشكاليّة تسميات الظاهرة الإسلامويّة والإسلام السّياسيّ.

1-1- في إشكالية مصطلح الإسلامويّات

ننطلق في هذا المبحث من مسلّمة تعتبر مصطلح الإسلاموية (Islamisme) هي التسمية الجامعة، وتتفرّع منها تيّارات تتميّز بخصوصيّات محدّدة. وينبغي الاعتراف بأنّ هذه المسلّمة لا ترضي كثيرا من الباحثين الذين يدرجون مصطلح الإسلامويّة نفسه ضمن التيّارات الإسلاميّة المعروفة. وهو مظهر آخر من مظاهر الفوضى المفاهيميّة وغياب الضّبط المنهجيّ الذي يجلوه تتبّعُ مختلف مظاهره وتجلّياته. ونذكر منها:

1-1-1 التعدّد:

يعدّ التعدّد الإصطلاحي واحدا من التجلّيّات المحيلة على انعدام الضبط المنهجيّ، وسنعرض وجهين من وجوه التعدّد: تعدّد المصطلحات وتعدّد معايير التصنيف التي يتمّ على أساسها التمييز مفهوميّا بين مختلف الحركات الإسلامويّة.

1-1-1-1 تعدّد المصطلحات

يقف الدّارس في حيرة أمام تعدّد المصطلحات التي يوظّفها الباحثون والدّارسون الأكاديميّون والأمنيّون والسّياسيّون، من قبيل: إسلام سياسيّ (Islam *politique*)، إسلام راديكاليّ (Islam radical)، وإسلام احتجاجيّ (Islam protestant)، وإسلام إيديولوجيّ (Islam idiologique)، وإسلام نضاليّ أو كفاحيّ (Islam militant)، وإسلام حركيّ (Islam activiste)، وإسلام سلفيّ (Islam salafiste)، وإسلام أصوليّ(Islam *fondamentaliste*) وإسلام دعويّ (Islam missionnaire) ، وإسلامويّة/ إسلامويّات (Islamisme)...

ولم تقتصر تجلّيّات التعدّد على التّسميات والمصطلحات فحسب، بل تجاوزته إلى معايير تصنيف تيّارات الإسلامويّة.

1-1-1-2 تعدّد معايير التصنيف

نقصد بمعايير التصنيف تلك المعايير التي يستند إليها الباحثون في التمييز بين تيّارات الإسلام المعاصر، وإفراد كلّ منها بمصطلح مجدّد. وقد اخترنا بسط الحديث في معيارين رائجين، هما: أساليب الفعل ورهاناته (معيار خارجي) واعتبار الخلفيات والمنطلقات النّظريّة (معيار داخليّ).

1-1-1-2-1 الإصطلاح بحسب أساليب الفعل ورهاناته

ممّا يسترعي الانتباه أنّ بعض المصطلحات التي أطلقها أصحابها على الظاهرة وتيّاراتها المختلفة تستند إلى أساليب فعل تلك التشكيلات في الواقع، فكانت تسميات الإسلام النّضاليّ أو الكفاحيّ: لتركيز مريديه على أشكال من العمل السّياسيّ النضاليّ ضدّ الأعداء الداخليّين والخارجيّين، بدءًا بالمسيرات والمظاهرات والاعتصامات وانتهاء بالعمل المسلّح. والإسلام الاحتجاجيّ لاتّخاذ منتسبيه الاحتجاج بجميع أشكاله أسلوبا في العمل وإثبات الذّات. أمّا الإسلام الدّعويّ، فيحيل المعنى المعجميّ للتّسمية على أسلوب مختلف في العمل وعلى غايات ورهانات مخصوصة، وقد عرّفه بعضهم بقوله: "هذه المجموعات ليست معنيّة بالسّلطة السّياسيّة. إنّهم يركزون على الخطاب الدّعويّ، ومن هنا على تجديد الإيمان، وإصلاح الأخلاق، وتقوية جماعة المؤمنين (oumma)"[2].

1-1-1-2-2 اعتبار الخلفيّات والمنطلقات النّظريّة.

إذا جاز اعتبار معيار التّصنيف السّابق، بشيء من التّجاوز، معيارا خارجيّا، فإنّ بعض التّصنيفات قد تبنّت معيارا داخليّا يُعنى بالخلفيّات والمنطلقات النظريّة لمختلف تيّارات الظّاهرة الإسلاميّة، ونذكر على سبيل التمثيل لا الحصر مصطلح الإسلام السّلفيّ الذي يحيل على منطلقات نظريّة محدّدة، من حيث هو "حركة إيديولوجيّة معاصرة تتبنّى العودة إلى منابع الإسلام (...) ويريد السلفيّون أن يسلكوا مسلك الأتقياء في الجماعة الإسلاميّة المثاليّة في الزمن الأوّل"[3]. ويسري الأمر نفسه على مصطلح الإسلام الأصوليّ، فهو أصوليّ لأنّ مناصريه يرفعون شعار العودة إلى الأصول، ويزعمون التمسّك بإسلام أصليّ، ولئن اعتبر بعض الباحثين، بحقّ، أنّ هذا المصطلح خارجيّ مجتلب من المجال التداوليّ الغربيّ، فإنّ معيار التّسمية

[2] -Andreas Wigger, Rencontres de points de vue dans certaines parties du monde musulman et leur impact sur l'efficacité du CICR, REVUE INTERNATIONALE de la Croix- Rouge. Opp. Cit.p 152

[3] -Hakim El Karou , UN ISLAM FRANÇAIS EST POSSIBLE, INSTITUT MONTAIGNE. RAPPORT SEPTEMBRE 2016. p64

يظلّ مطابقا، يقول عليّ الصالح مولى: "الإسلام الأصوليّ: islam fondamentaliste مفهوم خارجيّ، لأنّ الأصوليّة في المجال العربيّ تعني اتّجاها فقهيّا كلاميّا في إطار ما يعرف بعلم الأصول. فقد ظهر في نهايات القرن 19 وبداية ق 20 في الولايات المتّحدة الأمريكيّة للدلالة على طائفة بروتستانتيّة أطلقته على نفسها اعتزازا بتشبّثها بالكتاب المقدّس بعيدا عن أيّ تأويل، ولم تعرف بالدلالات نفسها في فرنسا إلا بعد الحرب العالميّة الثانية[4]. ومن الملاحظ أنّ الباحث نفسه قد استدعى المعيار الدّاخلي، معيار المنطلقات والمضامين بصورة منهجيّة، فميّز بين مختلف تيّارات الإسلامويّة، معتبرا الإسلامويّة إسلامويّات، وممّا ذكره: **إسلامويّة المطابقة والانغلاق** (القطبيّة بوصفها تأويليّة قياسيّة) و**إسلامويّة نصّانيّة** (وهي إسلامويّة الأحكام والقصاص العنفيّة) و**إسلاموية شيعيه** (ونموذجها الإثنا عشريّة) و**إسلامويّات التوطين** (إسلاموية محلّيّة (تونسية مثلا) إسلاميّة سلفيّة إحيائيّة) و**إسلامويّة حداثيّة** (إسلامويّة الغنّوشي تقرأ المنجز الحداثيّ بعيون إسلامويّة، في حين ينطلق غيرها من النصّ لاستعادة الإسلام القديم)[5]. ومن محاسن هذا التّصنيف الاصطلاحيّ الدقّة والشّمول المفضييْن إلى وضوح قلّما نعثر عليه في الدّراسات والبحوث المهتمّة بالإسلامويّة على كثرتها.

ومهما يكن من كثرة الاصطلاحات واختلافها وتعدّد معاييرها، فإنّها لم تسلم من نقد بعض المختصّين، وموطن المؤاخذة أنّها جميعا لا تنظر إلى الدّين في ذاته بوصفه مادّة وموضوعا، بل إلى توظيفاته المختلفة، والتّسليم بتلك التوظيفات باعتبارها معطى بديهيّا. يقول أحد النقّاد: "أهمّ ما يجمع هؤلاء الباحثين، من الناحية المنهجيّة، هو تهميشهم للبعد الدينيّ في التحليل وتركيزهم على البعد السوسيولوجيّ والسّياسيّ في تفسير وقراءة مسار الحركات الإسلاميّة التي صاروا ينعتونها بالإسلام السّياسيّ بدلاً من الحركات الأصوليّة، ذلك أنّها حركات سياسيّة اجتماعيّة بامتياز بنظرهم، والدين بالنسبة لها مادّة قابلة للتوظيف إيديولوجيًّا تستخدم

[4]– علي الصالح مولى، إسلامويّات، مشروع قراءة نسقيّة لظاهرة الإسلام السّياسيّ، سلسلة المعرفة الدّينيّة، تونس، مسكيلياني، ط1، 2019ص ص 31، 32

[5] – راجع الأبواب الثلاثة الأولى من المرجع نفسه.

في معركة التغيير الاجتماعيّ والسّياسيّ، وبتعبير بورجا، لغة يتحدّث بها الإسلاميّون لكنّ محرّكهم –في رأيه– هو الرغبة في التمرّد على سيطرة الشمال"[6].

قد يذهب في الظّنّ أنّ تلك الاستعمالات مبرّرة بما يقتضيه اختلاف المضامين والمسالك من تعدّد لتحقيق الدّقّة غير أنّ قليلا من التأمّل كاف للوقوف على الخلط الذي يكشفه استعمال تلك المصطلحات على سبيل الترادف والاشتراك.

والرّأي الذي نطمئنّ إليه، لتجنّب هذه الفوضى المفاهيميّة، هو أن يتمّ اعتماد مصطلح الإسلامويّة أو الإسلامويّات مع إضافة تدقيق يميّز التيّار المقصود تماما كما فعل الباحث عليّ الصّالح مولى، أو أن يُدعى الباحث إلى تبرير التّسمية وتمييزها من غيرها، وهكذا يمكن تجنّب الالتباسات النّاشئة عن الخلط والترادف والاشتراك، ولو في البحث الواحد ولدى المؤلّف الواحد.

1-1-2 الترادف والاشتراك

. يذهب اللّغويّون منذ دي سوسير (Ferdinand de Saussure) إلى أنّ الاختلاف في اللغة يؤدّي وظيفة تمييزيّة لا قوام للتواصل والتفاهم بين المتخاطبين من دونها، وإلى أنّه لا يوجد في اللّغة سوى الاختلاف[7]. وهو رأي يتعارض مع القول بالتّرادف (synonyme) الذي يعني، في دلالته المبسّطة، أن يدلّ لفظان مفردان فأكثر دلالة حقيقيّة، على معنى واحد. لذلك فإنّ المختصّين يرون ألاّ وجود للترادف بين المفردات بله بين المفاهيم والمصطلحات يقول فتغنشتاين: "أن تقول عن شيئين أنّهما متماثلان [كلام لا معنى له] وأن تقول عن شيء واحد إنّه يماثل ذاته فأنت لا تقول شيئا"[8]، بل تبدّد المعنى وتوقعه في اللّبس والالتباس والخلط والضبابيّة. والمتتبّع للبحوث والدّراسات ومطلق الخطاب الموصول بالظّاهرة الإسلامويّة يقف على ضرب من التّساهل في استعمال مصطلحات الإسلامويّة، ولا تسلم من هذه الظاهرة أكثر البحوث جدّيّة ورصانة. من ذلك المرادفة بين الإسلامويّة والإسلام الحركي من جهة، واعتبارهما، من جهة أخرى، يشتملان على

---

[6]– عبد الغني عماد، فشل الإسلام السّياسيّ، أوهام الإيديولوجيا وواقع السوسيولوجيا، ضمن مؤلّف جماعيّ: ما بعد الإسلام السّياسيّ، مرحلة جديدة أم أوهام إيديولوجية؟ تحرير د. محمد أبو مازن، المراجعة: أمل أبو جريس، مديرة برامج، مؤسّسة فريدريش ايبرت، عمان، المطبعة الاقتصاديّة، 2018،ص 75

[7] -Ferdinand de Saussure -***Eléments de linguistique générale*, Payot, 1975, pp. 166-167.**
"Dans la langue il n'y a que des différences".

[8]– نقلا عن: ألفة يوسف، تعدّد المعنى في القرآن، بحث في أسس تعدّد المعنى في اللّغة من خلال تفاسير القرآن، تونس، دار سحر وكلّيّة الآداب بمنّوبة، ط2، د.ت. ص 23

عدّة تيّارات. مثلما ورد في تعريف مجموعة Crisis الدولية*: "**الإسلامويّة أو الحركيّة الإسلاميّة (اللتان نعتبرهما هنا مترادفين)** تنطوي على عدد من التيّارات المختلفة جدّا. وقليل منها عنيف، ووحدها أقلّيّة صغيرة تستحقّ أن تقاوم"[9].

وسلكت مجموعة الأزمات الدوليّة المسلك نفسه، حين أطلقت مصطلح الإسلام الحركيّ للدّلالة على مختلف التيّارات الإسلامويّة الحديثة والمعاصرة، فجعلت عنوان أحد فصول تقرير لها بـ: التيّارات الرئيسيّة للحركيّة السنّيّة (LES PRINCIPAUX COURANTS DE L'ACTIVISME SUNNIT)[10]. وعنونت آخر بـ: الإسلامويّة السّياسيّة السنّيّة [11] (L'ISLAMISME POLITIQUE SUNNITE) .

ومثله ما تتبنّاه بعض المنظّمات الدوليّة التي يفترض أن تتّسم تقاريرها بالضّبط والرصانة والدقّة. فالصليب الأحمر الدّوليّ يجعل في تقاريره مصطلح الإسلامويّة مرادفا لمصطلح الإسلام الحركيّ (Islam activiste)، ومع الوعي بالطّابع الواسع الفضفاض للتّعريف. يقول أحد باحثي المنظّمة: "نقترح تعريفا واسعا للإسلامويّة على شاكلة تعريف الذي قدّمه (G. E. Fuller)، ويبدو لي صالحا كذلك، فالإسلامويّة تعرّف بوصفها مرادفة (synonyme) "للحركيّة الإسلاميّة"[12].

وتجلّى انعدام الضبط المفاهيميّ المفضي إلى الضبابيّة كذلك في الاشتراك اللفظيّ الذي يعني حمل اللّفظ لأكثر من معنى (polysémie)، أي أن تتعدّد معاني اللفظ الواحد[13]، وهكذا، في ما يعنينا، فإنّ مصطلحا واحدا قد يحيل على معان متعدّدة بتعدّد السياقات واختلاف مقاصد المتكلّم، شأن مصطلح الإسلامويّة الذي جرى استعماله بحيث يدلّ على دلالات عديدة مختلفة بحسب السّياق، ويتجلّى ذلك في تعريف أحد الباحثين:

*: International Crisis Group: مجموعة الأزمات الدولية هي منظمّة دوليّة غير ربحيّة وغير حكوميّة تتمثّل مهمّتها في منع حدوث وتسوية النزاعات الدمويّة حول العالم من خلال تحليلات ميدانيّة ومن خلال إسداء المشورة.

[9] -International Crisis group WORKING TO PREVENT CONFLICT WORLDWILD. COMPRENDRE l'LAMISME. Rapport Afrique du Nord/Moyen-Orient N°37 – 2 mars 2005. Pii (**التشديد منّا**)

[10] - International Crisis group WORKING TO PREVENT CONFLICT WORLDWILD. COMPRENDRE l'LAMISME. Rapport Afrique du Nord/Moyen-Orient.opp. cit.p3

[11] - Ibid. p9

[12] Andreas Wigger, Rencontres de points de vue dans certaines parties du monde musulman et leur impact sur l'efficacité du CICR, REVUE INTERNATIONALE de la Croix-Rouge,Volume 87 Sélection française 2005. p151

[13]– لمزيد التوسّع، انظر مثلا: ماجدة توماس حانة، اللغة والاتّصال في الخطاب متعدّد المعاني، دمشق، دار كيوان، ط1، 2008. ص 27 وما بعدها.

"إنّ منظور الإسلامويّة يقوم على أنّ الإسلام نظام سياسيّ نموذجيّ كامل له أسس ثقافيّة، وهياكل قانونيّة، وقواعد اقتصاديّة، تجعله قادرا على الاستجابة لكافّة المشكلات التي تواجه الإنسانيّة..."[14]. ولكنّه يتّخذ معاني أخرى في سياق مختلف. مثلما ورد في التعريف الآتي: "تمّ تعريف الإسلامويّة هنا، وسيكون على هذا النّحو في التقارير المقبلة لمجموعة الأزمات الدّولية، (...) [بأنّها] التأكيد النشط والترويج للمعتقدات أو الوصفات أو القوانين أو السياسات المفترضة أن تكون ذات طابع إسلاميّ"[15]. وواضح أنّ دلالات المصطلح هنا مختلفة عن تلك التي تضمّنها التعريف السّابق، ويعود ذلك إلى سياق كتابة التقرير بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 بأقلّ من أربع سنوات. وقد يتّخذ اللفظ/ المصطلح معنى واسعا يرتكز على السّياق وتاريخ النّشأة، شأن التعريف الذي اعتمدته الموسوعة الفرنسيّة: "تشير الإسلامويّة بشكّل عام إلى الإسلام السياسيّ الذي ولد من خلال المواجهة بين الحداثة الغربيّة والدّين الإسلاميّ، ويمكن تتّبع أصولها التي تعود إلى القرن الثامن عشر عبر عدد من المفكّرين أمثال محمّد بن عبد الوهاب (1703–1792) أو حسن البنا (1906–1949) بعد ذلك. وقد دعا كلاهما إلى نظام إسلاميّ"[16].

من البداهة القول، بعد الذي بيّنّا، إنّ الضبط المفاهيميّ والدقّة في استعمال المصطلحات خطوة لا بدّ منها فكريّا ومنهجيّا من أجل مزيد فهم الظّاهرة، وحسن اختيار أساليب معالجتها. وقد تكون ثنائيّة التجريد والتعيّن مدخلا مناسبا، وهكذا يمكن التواضع على أنّ الظاهرة في صورتها العامّة المجرّدة هي الإسلامويّة، ثمّ تتفرّع إلى تعيّنات وفق معايير متنوّعة على أن يشير الباحث ضرورة إلى المعيار الذي يستخدمه تأمينا لحدّ أدنى من الوضوح وللفهم والإفهام.

1–2 في إشكاليّة مصطلح ما بعد الإسلام السّياسيّ

ينصرف اهتمامنا في هذا المستوى من البحث إلى النّظر في مصطلح "ما بعد الإسلام السّياسيّ". ويحسن بنا، قبل ذلك، أن نحدّد المقصود بـ "الإسلام السّياسيّ" أوّلا. وذلك بعد أن تمّ النّظر فيه في سياق المصطلح العامّ، نعني مصطلح الإسلامويّة. ويمكن القول اختصارا، وعلى وجه التبسيط إنّ الإسلام السّياسيّ هو ما

[14]- صالح الخوالدة، الإسلام السّياسيّ، المفهوم والأبعاد، ضمن: مؤلّف جماعيّ: إشكاليّة الدّولة والإسلام، قبل وبعد ثورات الربيع العربيّ، دول المغرب العربيّ نموذجا، تحرير وإشراف، عائشة عباش، برلين، المركز الديمقراطيّ العربيّ، ط1، 2018. ص7

[15] - International Crisis group WORKING TO PREVENT CONFLICT WORLDWILD. COMPRENDRE l'LAMISME. Rapport Afrique du Nord/Moyen-Orient.opp. cit . p1

[16] - https://www.encyclopedie.fr/definition/Islamisme

تعبّر عنه كلّ جماعة انتظمت في هيكل حزبيّ وانخرطت في الصراع الديمقراطيّ أو غيره من أجل الوصول إلى السّلطة بُغية تغيير نمط عيش المجتمع وأسلمة الدولة وفق رؤية إسلاميّة سلفيّة غالبا. وهو تحديد يجمع بين مظهرين: فكريّ وحركيّ. ونجد صدى البعدين في تعريف أحد زعمائه: راشد الغنوشي، إذ يقول "أقصد بحركة الإسلام السّياسيّ أن نعمل على تجديد فهم الإسلام. وأقصد أيضا هذا النشاط الذي بدأ في السبعينات والذي كان ينادي بالعودة إلى أصول الإسلام بعيدا عن الأساطير الموروثة وعن التمسّك "بالتقاليد""[17]. أمّا السويسري باتريك هايني (Haenni *Patrick*) الباحث في العلوم الاجتماعيّة، فيعرض تعريفا شاملا للإسلام السّياسيّ، وإن لم يسلم من بعض التّعميم الذي ارتكز على الرّهانات ومجالات الفعل، فهو عنده "حركة اجتماعيّة تشكلّت بعد حسن البنّا مؤسّس حركة الإخوان المسلمين. تحمل الحركة تطلعات شموليّة تستهدف إصلاحا لمؤسّسات الدولة يتأسّس على الرغبة في استعادة أولويّة المكوّن الدينيّ في الفضاء العامّ وبناء بديل للحداثة الغربيّة"[18].

على أنّ مصطلح: "**إسلام سياسيّ**" بدوره لم يكن محلّ إجماع، فقد ظهرت اعتراضات على التّسمية من قبل تيّارات الإسلام السّياسيّ نفسه، وفضّلت كلمة "إسلام" دون تخصيص ولا تحديد، إيحاءً بالتّطابق بين مقولاتهم ومقولات الإسلام، ونسفًا للمسافة الفاصلة بين الوجود الأنطولوجيّ الإلهيّ المطلق والوجود الإنطولوجيّ البشريّ النّسبيّ. من ذلك نقد عباسي مدنيّ (ت.2019) زعيم جبهة الإنقاذ الجزائريّة لتسمية إسلام سياسيّ ردّا على فرنسوا بورغا، إذ "قال في إطار مناقشته لكتاب: L'islamisme au Maghreb: "عليكم مراجعة عنوان كتابكم لأنّنا –في الجزائر– لا يوجد عندنا "إسلام سياسيّ". لا يوجد سوى الإسلام"[19].

أمّا أطروحة "**ما بعد الإسلام السّياسيّ**" فبرزت في تسعينيات القرن الماضي في سياق الردّ على ممارسات الإسلام السّياسيّ العنيفة أحيانا، وانتقادا لسلوك النّظام الإيرانيّ ومعاداته لحقوق الإنسان ولكثير من القيم الحديثة، وكان من روّاد هذه الأطروحة باحثون من الغرب والشّرق. وهكذا فقد ولدت نظرية ما بعد الإسلام السياسيّ في أوروبا و"جعل مؤلّفان فرنسيّان هذا المفهومً شعبيا في الوقت نفسه، وهما أوليفييه كاريه

[17]– نقلا عن: فراسوا بورجا، الإسلام السّياسيّ، صوت الجنوب، (قراءة جديدة للحركة الإسلاميّة في شمال إفريقيا) مرجع سابق، ص ص 30، 31

[18]– باتريك هايني، إسلام السوق، تر. عومرية سلطاني، القاهرة، مدارات للأبحاث والنشر، ط1، 2015ص ص 34، 35

[19]– نقلا عن: فراسوا بورجا، الإسلام السّياسيّ، صوت الجنوب، مرجع سابق، ص 31. ه3

وأوليفييه روا"[20]. ومن جهة الشّرق، فإنّه"خلال النصف الثاني من التسعينات، وتحديدا عام 1996 اكتسب مصطلح "ما بعد الإسلام السّياسيّ" زخما جديدا، وذلك بعد أن نشر الباحث والسوسيولوجيّ الأمريكيّ من أصول إيرانية آصف بيات مقالاً في دورية "نقد الشرق الأوسط" Middle East Critique بعنوان "وصول المجتمع المابعد إسلامويّ"[21].

أمّا بعد "ثورات الربيع العربيّ" فإنّ واقع تجربة الإسلام السّياسيّ في الحكم وخاصّة في مصر وتونس ثمّ في اليمن وسوريا والسودان وإلى حدّ ما في المغرب، قد أفضت إلى فشل ذريع، فصار هناك مبرّر حقيقيّ مستند إلى التجربة المباشرة للقول بانتهاء الإسلام السّياسيّ وفشله في ممارسة الحكم على جميع الأصعدة. وخيّبت حصيلة تجربة تلك الحركات الإسلاميّة في الحكم كثيرا من الآمال بقدرة تلك التنظيمات والأحزاب على تحقيق مكاسب ملموسة في الجوانب الاقتصاديّة التنمويّة والسّياسيّة والثقافيّة وحتّى الأخلاقيّة التديّنيّة الطّقوسيّة. غير أنّ مفهوم "ما بعد الإسلام السّياسيّ" قد تلقّى نقودا شكّكت في صدقيّته المنهجيّة وطاقته التفسيريّة لواقع الحركات الإسلاميّة وخاصّة منها الإسلام السّياسيّ. وقد صدرت هذه النقود خاصّة من أنصار الإسلام السّياسيّ والمتعاطفين معه، واعتبروه مندرجا ضمن موضة البعديّات التي ظهرت في الفترة نفسها. يقول الباحث حسن أبو هنيّة: "منذ انبثاق مفهوم "ما بعد الإسلام السّياسيّ" قبل أكثر من عقدين ونصف من الزمن، لا يزال يثير جدلا واسعا في الأوساط الأكاديميّة الغربيّة فضلا عن العربيّة، على صعيد التعريف والتطبيق والصلاحيّة بسبب قدرته التفسيريّة المحدودة وتأثيراته التنبّؤيّة الضعيفة وتداعيّاته الفكريّة المتواضعة على موطن الظاهرة في العالم العربيّ – الإسلاميّ"[22]. وينزّله ضمن خطاب الما بعديّات (ما بعد الكولونياليّة، ما بعد الحداثة، ما بعد التاريخ أو نهاية التاريخ، ما بعد العلمانيّة...). يقول أبو هنيّة: لا جدال أنّ أفق بروز الـ "ما بعديّات" يندرج في إطار الحالة الغربيّة (الأمريكيّة الأوروبيّة) بعد انهيار الاتّحاد السوفيتيّ وتفكّك المنظومة الاشتراكيّة، والإعلان عن نهاية الحرب الباردة، والابتهاج بإيدولوجيّة نهاية التاريخ

[20]– لوزغوميز، ما بعد الإسلاموية: دروس من الثورات العربية –، ضمن: مؤلّف جماعيّ، ما بعد الإسلام السّياسيّ، مرجع سابق، ص 58

[21]– خليل العناني، المابعديّات، جماعة "الإخوان المسلمين" نموذجا، ضمن: مؤلّف جماعيّ، ما بعد الإسلام السّياسيّ، مرحلة جديدة أم أوهام إيديولوجيّة؟ مرجع سابق، ص 93.

[22]– حسن أبو هنيّة، من الإسلام السّياسيّ إلى ما بعده، نقاش في المفاهيم والأطروحات، ضمن: ما بعد الإسلام السّياسيّ، مرحلة جديدة أم أوهام إيديولوجية؟ مرجع سابق، ص 24.

التي تبشّر بحتميّة قدوم وسيادة الديمقراطيّة الليبراليّة"[23]. وقد يكون مأتى هذا النقد هو نتائج الانتخابات التي عقبت أحداث "الربيع العربيّ"، وما شهدته من انتصار كاسح للإسلام السّياسيّ، غير أنّ الأحداث اللاّحقة قد قلبت الصّورة رأسا على عقب. ولعلّ أبلغها دلالة إسقاط "الشارع" لحكم النهضة في تونس في 25 جويلية 2021، وحكم حزب المؤتمر الوطنيّ في السودان في 11أبريل 2019....

2-عوامل فشل الإسلام السّياسيّ

تنقسم عوامل فشل الإسلام السّياسيّ الذي يبرّر الحديث عمّا بعده، إلى قسمين: **أوّلهما:** عامّ ولا يختصّ به، بل يشترك فيه مع سائر الإسلامويّات. و**الثاني:** خاصّ ينفرد به الإسلام السّياسيّ دون غيره من التيّارات.

فالأوّل العامّ أشبع بحثا[24]، ومنه مفهوم الحقيقة، ذلك أنّ هذه التيّارات ترى الحقيقة مطلقة لا نسبيّة، وأنّها تمتلك هذه الحقيقة وتحتكرها. وتساوي بناء على ذلك بين فهمها البشريّ والمقصود الإلهيّ، أي بين علمها والعلم الإلهيّ خلافا للمفهوم الحديث للحقيقة. ومنه أيضا اللاتاريخيّة وإسقاط عامل الزمن في قياس القديم على الجديد، واعتباره، أي الزمن، عامل تدهور لا عامل إثراء وتقدّم. ويضاف إلى ذلك الفقر الثقافيّ واحتقار الفنون أوالنزعة "الفيلستينية" philistinisme* ، وتوسيع القداسة لتشمل الأشخاص والأفكار بما يكّبل الفكر ويقيّد مغامرة العقل، والتحجّر الفكري، والرّهان على البلاغة والخطابة بديلا عن الفعل في الواقع، وهو فرع من عدم التّمييز بين الكلمات والأشياء وعن النّظرة السحريّة للعالم الخ... وقد تكثّفت هذه العوامل العامّة ذات الطّابع الفكريّ في منزلة حركة الإخوان المسلمين الرحم المولّد لتيّارات الإسلام السّياسيّ، ضمن المسار العامّ للفكر الإصلاحيّ العربيّ منذ ق19. وهي منزلة لم يتردّد أحد الباحثين الجادّين في وصمها بالانحراف عن الفكر الإصلاحيّ. يقول الباحث علي الصّالح مولى: "مشروع الإخوان المسلمين إنّما جاء ليكون حربا على الاتّجاه الذي توقّعنا أنّ الثقافة العربيّة والإسلاميّة ستسير بهدي منه. ومن الإخوان ستتناسل جماعات

---

[23]- نفس المرجع، ص 25.

[24]- انظر مثلا مقالنا: الأصوليّة: مقاربة تاريخيّة وإبستيمولوجيّة، مجلة إيبلا العدد 224، مجلد82/2019-2.

*فيلستيني (philistinisme): صفة من كان عديم الذّوق أو ذا ذوق سوقيّ، وقليل الفهم والمنغلق إزاء الفنون والآداب وكلّ جديد (وعند الألمان: صفة من لم يدخل الجامعة) **Le petit Robert**. Nouvelle édition 2012 . p 1885. millésime.

وتيّارات وأفكار، وسيكون لها، طورا من بعد طور، صوت ودويّ. والقطبيّة أوّلُ ما أفرزت، وقد كان لها دور محوريّ في تصنيع جهاز مفاهيميّ متكامل ومغلق للأسلمة والحرب"[25].

أمّا القسم الثاني من العوامل الخاصّة بفشل الإسلام السّياسيّ، وهي في الآن ذاته تجلّيّات لذلك الفشل، فقد أجمل بعضها السويسري باتريك هايني في قوله: "ثلاث (كذا!) تغيّرات فعليّة تحدث على أرض الواقع، **نزع القداسة عن التنظيمات الإسلاميّة، ونقل المبادئ التي تأسّست عليها جزئيّا من مساحة المطلق إلى مساحة النسبيّ، وأخيرا ظهور أنماط جديدة من التديّن يغيب عنها الاهتمام بمسائل الإسلام السّياسيّ والدولة، مع ميل واضح نحو الانفتاح الثقافيّ على الخارج**"[26].

ولا شكّ أنّه كان لقيم العولمة وشروط العيش النيوليبراليّة الكاسحة تأثير بالغ في مسلّمات الإسلام السّياسيّ وسرديّاته الكبرى، وفي أساليب تفاعله مع الواقع والشعارات التي دأب على رفعها، وهو ما أكّده أحد الباحثين بقوله: "تمكنت الليبراليّة من تقويض الإسلامويّة وهذا ما سيحدّد معالم الحقبة الحالية ما بعد الإسلامويّة"[27]. وللتأثير الذي قصدنا تجلّيات عديدة في المجال العامّ، وخاصّة في علاقة هذا التيّار بمفهوم الدولة الحديثة وقيمها، وفي مقدّمتها مفهوم المواطنة. ففي قراءة الإسلام السّياسيّ للنّصوص المقدّسة "تسمو الشريعة على الدّولة (...) فأصبحت دولة القانون هنا دولة الشريعة التي تقصي أيّ مفهوم آخر عبر إثبات لا شرعيّته (...) طرحت هذه القراءة إشكالات ذات صلة بمبدإ المساواة (كالمساواة بين الرجل والمرأة، المساواة بين العامّة والخاصّة) وحدود ممارسة الحرّيّة ذاتها"[28]. وفي ضوء هذه القناعات يكون من المستحيل تحقّق مفهوم المواطنة بمعانيه وشروطه الحديثة، وأوّلها مبدأ المساواة بين جميع المواطنين الخ... ذلك أنّ المواطن الحقيقيّ المستحقّ للتمتّع بجميع الحقوق عند الإسلام السّياسيّ هو المؤمن فقط. في حين أنّ "فكرة المواطنة تحيل في معناها الدقيق إلى فكرة المشاركة السّياسيّة وحقّ المشاركة في تشكيل الإرادة العامّة. وهي تشكل الخاصّيّة القانونيّة للفرد الذي يتمتّع بحقوق يقوم في مقابلها بأداء مجموعة من الواجبات. وهذه الامتيازات

[25] – عليّ الصالح مولى، إسلامويّات، مشروع قراءة نسقيّة لظاهرة الإسلام السّياسيّ، مرجع سابق، ص29.

[26]– باتريك هايني، إسلام السوق، مرجع سابق، ص 47 (التشديد منّا)

[27]– لوزغوميز، «ما بعد الإسلامويّة»: دروس من الثورات العربيّة –، ضمن: مؤلّف جماعيّ، ما بعد الإسلام السّياسيّ، مرحلة جديدة أم أوهام إيديولوجيّة؟ مرجع سابق، ص60

[28]– سيدي محمد ولد يب، الدولة وإشكاليّة المواطنة، قراءة في مفهوم المواطنة العربيّة، عمّان، دار كنوز، ط1، 2011. ص 157

من بينها حقّ التصويت، حقّ الترشّح للوظائف الانتخابيّة، حقّ الخدمة في الجهاز الإداريّ للدولة، حقّ التملّك، حرّيّة الرأي والاعتقاد"[29].

وفي معرض إشارته إلى أطروحة فشل الإسلام السّياسيّ، بيّن أوليفييه روا (Olivier Roy) منذ 1992، في كتابه: (L'échec de l'Islam Politique,، Seuil،Paris. 1992) "أنّ الحركات الإسلاميّة السّياسيّة فشلت في الجمع بين الدين والسياسة في إطار الدولة الحديثة، كما فشلت في استعادة الصيغ التقليديّة في بناء نظام سياسيّ مختلف، فإمّا أنّها صارت حركات سياسيّة حديثة لا تختلف عن مثيلتها إلا في الخطاب، أو خرجت من المجال السّياسيّ تماما"[30]. والأسباب العميقة لهذا الفشل تكمن في خاصّيتين: الطوباويّة واللاتاريخيّة والإسقاط. أمّا **الأولى** فتتمثّل في قول وائل حلاّق إن "مفهوم "الدولة الإسلاميّة" مستحيل التحقّق وينطوي على تناقض داخليّ، وذلك بحسب أيّ تعريف سائد لما تمثّله الدولة الحديثة"[31]. وأمّا **الثانية** فتجسّدت في قوله: "لم يكن ثمة دولة إسلاميّة قطّ. فالدولة شيء حديث. (...) ولذلك، فإنّ اللجوء إلى استعمالات مثل "الدولة الإسلاميّة" –ككيان وجد في التاريخ ليس انخراطا في تفكير ينطوي على مفارقة تاريخيّة فحسب، بل ينطوي كذلك على سوء فهم للاختلافات البنيويّة والنوعية بين الدولة الحديثة و"أسلافها"، خصوصا ما سمّيته "الحكم الإسلاميّ"[32].

وممّا يختصّ به الإسلام السّياسيّ، وكان له دور في فشله، تقديمُه البعد السّياسيّ على ما عداه، وتوخّي كلّ السبل من أجل الوصول إلى السّلطة، وتبنّي البراغماتيّة إلى حدّ الانتهازيّة والمخاتلة والخداع. فكثيرا ما تظاهر زعماء الإسلام السياسيّ بالمرونة في قبول الآخر، وعبّروا عن قبولهم باللعبة الديمقراطيّة، أمّا في خلواتهم وأمام أتباعهم، فيبدون إدانة لها باعتبارها تحكيما للرّجال في شريعة الله، فضلا عن ذهابهم بعيدا

[29]– المرجع نفسه، ص 49

[30]– عبد الغني عماد، فشل الإسلام السّياسيّ، أوهام الإيديولوجيا وواقع السوسيولوجيا، ضمن: مؤلّف جماعيّ، ما بعد الإسلام السّياسيّ، مرحلة جديدة أم أوهام إيديولوجيّة؟ مرجع سابق، ص78

[31]– وائل حلاّق، الدّولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقيّ، تر. عمرو عثمان، مرا. ثائر ديب، الدوحة، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2014. ص 19

[32] – المرجع نفسه، ص 105

في إبداء التسامح واحترام الحرّيّات في ضرب من المزايدة على التيّارات المخالفة، بما في ذلك إزاء بعض الظواهر التي تقابل عادة بالرفض لمنافاتها للأعراف والتقاليد كالمثليّة الجنسيّة الخ[33]...

إنّ جعل السلطة ممثّلة في الدّولة في رأس اهتمامات الإسلام السّياسيّ، لم يوقعهم في الانتهازيّة فحسب، بل كان على حساب البعد الروحيّ للدّين، بل وعلى حساب الضوابط الأخلاقيّة أحيانا*،وكان لهذا أثر بالغ في إضعاف ثقة الأتباع في قياداتها. وبالرّغم من هذا الاهتمام البالغ بالاستيلاء على الدولة الذي يصل إلى حدّ الهوس، لم يكن من أهداف الإسلام السياسيّ القيام ببعض وظائف الدولة كالتنمية الاقتصاديّة ورفاه المواطنين وضمان الصّحّة والتعليم الجيّدين. وقد أجمل الباحث صالح الخالدة كلّ ذلك خير إجمال بقوله: "الدولة أكثر المؤسّسات قوّة وفعاليّة لنشر (الخير) والقضاء على (الشرّ)، ومن ثمّ تكمن الغاية الرئيسيّة في تأسيس دولة إسلاميّة وليس تحقيق التنمية الاقتصاديّة"[34].

وممّا عجّل بنهاية الإسلام السّياسيّ، ومهّد لظهور إسلام (تديّن) جديد أنّ مختلف تنظيماته قد أصيبت في مقتل حين أصيبت في تماسكها التنظيميّ الذي طالما تباهت به، وفخرت بقدرتها على تجاوز كلّ الأزمات والمحن. حدث هذا في مصر بعد انتفاضة 3 يوليو 2013، ويوشك أن يحدث في تونس بعد انتفاضة الشارع في 25 جويلية 2021 على سيطرة حزب حركة النهضة على الحكم في تونس. ففي مصر "فقدت الجماعة توازنها وتماسكها التنظيميّ بعد أن تعرّضت لهزيمة سياسيّة غير مسبوقة. فالجماعة تعاني انقسامات، وإن لم تصل بعد إلى مرحلة الانشقاقات، على مستوى الأفكار والخطاب والاستراتيجيّات. منذ

[33]– نذكر على سبيل التمثيل الموقف المتساهل من المثليّة للقيادي النّهضويّ عبد الفتاح مورو: https://www.youtube.com/watch?v=TBlj2nSMDG8. شوهد في: 12- أوت 2021. وموقف سمير ديلو كذلك في إقرار حقوق المثليّين: https://www.youtube.com/watch?v=rYd6KGhzdkE شوهد في: 12- أوت 2021.

* يذكر التونسيّون في هذا الصدد ما اعتبروه كذبا وإخلافا للوعد من قبل زعيم حركة النهضة راشد الغنوشي في كثير من الوقائع، منها: الالتزام بعام واحد لكتابة الدستور، وتملّصه من وعده بعد ذلك بأنّ الالتزام كان أخلاقيّا!!. والثاني وعده بعدم التحالف مع حزب قلب تونس باعتباره حزب فاسدين، ثمّ إصراره بعد ذلك على التحالف معه.

[34]– صالح الخوالدة، الإسلام السّياسيّ، المفهوم والأبعاد، ضمن: مؤلف جماعيّ: إشكالية الدّولة والإسلام، قبل وبعد ثورات الربيع العربيّ، دول المغرب العربيّ نموذجا، مرجع سابق، ص7

اعتقال واختفاء قيادتها التاريخيّة، عانت جماعة الإخوان من فراغ قياديّ حاولت بعض القيادات الشابة ملئه (كذا!) من خلال كفاحها ضدّ نظام السيسي"[35].

وهكذا أفضت لحظة فشل تيار الإسلام السّياسيّ إلى انسداد حقيقيّ. وكان لا بدّ أن تتغيّر القناعات والأوضاع، وأن يفسح هذا التيار الرّكح لإسلام جديد كان بصدد التشكّل منذ تسعينيات القرن الماضي. نعني إسلام السّوق أو إسلام المنجمنت.

3-إسلام ما بعد الإسلام السّياسيّ: إسلام السّوق

تهاوى الإسلام السّياسيّ، كما أسلفنا، وفقدت سرديّاته الكبرى جاذبيّتها. وتمرّد الشّباب على القيادات التاريخيّة رافضين سلوك الطاعة المفروض، ونضجت على مهل أشكال من التديّن جديدة يجمعها مصطلح إسلام السّوق. فهل كان إسلام ما بعد الإسلام السّياسيّ هذا في قطيعة مع الإسلام السّياسيّ، أم كان مجرّد تكيّف وتأقلم من جانب الإسلام السّياسيّ نفسه مع معطيات العالم الجديد، وشكلا من أشكال التطوّر؟

طُرحتْ، جوابا على هذا السّؤال، ثلاثةُ أجوبة لتوصيف هذه العلاقة. وهي:

"**الاتّجاه الأول:** الذي يرى في الإسلام السّياسيّ بنية جوهرانيّة لا تتطوّر، وبالتالي فإنّ ما بعد الإسلام السّياسيّ، هو بالنتيجة فشل الإسلام السّياسيّ نفسه، وبحث المجتمع عن خيارات وبدائل أخرى.

الاتّجاه الثاني: الذي يرى بأنّ الإسلام السّياسيّ مرتبط بالسياقات وليس بالجوهر، فهو يتطوّر في خطابه وأفكاره ومواقفه، من هناّ فإنّ ما بعد الإسلام السّياسيّ يمكن أن يكون محصّلةّ لتطور حركات أحزاب الإسلام السّياسيّ نفسه، أو ظواهر إسلاميّة أخرى.

الاتجاه الثالث: ينظر إلى "ما بعد الإسلام السّياسيّ" كمرحلةً أيضا، وصيرورة، لكن ليس للإسلام السّياسيّ ذاته، بل للإسلام الاجتماعيّ أو الثقافيّ، بمعنىّ أنّه منتج خارج رحم الإسلاميّين وحركاتهم السّياسيّة، مثل ظاهرة الدعاة الجدد، وسياسات التديّن الاجتماعيّ، أو الإسلام الليبراليّ، أو يرى البعض الحركات الصوفيّة بوصفها نموذجا لما بعد الإسلام السّياسيّ"[36].

---

[35]– خليل العناني، المابعديّات... جماعة "الإخوان المسلمين" نموذجا، ضمن: مؤلّف جماعي، ما بعد الإسلام السّياسيّ، مرحلة جديدة أم أوهام إيديولوجيّة؟ مرجع سابق. ص 99

[36]– المقدّمة، ضمن: ما بعد الإسلام السّياسيّ، مرحلة جديدة أم أوهام إيديولوجيّة؟ مرجع سابق، ص ص 11، 12

يمكن للدّارس أن يلاحظ بيسر أنّ محصّلة الثاني والثالث واحدة سواء، أأقرنا بأنّ التحوّل تمّ بفعل تطوّر الإسلام السّياسيّ في تفاعل مع السّياقات المتغيّرة، أم من خارجه بانبثاق أنماط من التديّن جديدة. لذلك سنحصر مشهد "ما بعد الإسلام السّياسيّ" في ثنائيّة: القطيعة (الاتّجاه الأوّل) والاستمرار (الاتّجاه الثاني).

3-1 القطيعة: سقوط الإسلام السّياسيّ وظهور إسلام السّوق/ إسلام المنجمنت

لمصطلحيْ إسلام السّوق وإسلام المنجمنت دلالات متقاربة وثيقة الصّلة بعالم المال والأعمال والتّجارة. وبالشبكة المفاهيميّة التي يستدعيها هذان المجالان، غير أنّ هناك ضربا من التنافر والمفارقة، ينبغي أن نشير إليهما منذ البداية: الطابع الروحانيّ للدّين يقابله الجوهر المادّيّ لعالم الأسواق ومجال التجارة،حتّى ليكاد يقفز إلى الذهن آليّا شعورٌ بالنّفور والازدراء والإحساس بأنّ عبارة "إسلام السّوق" تحقيريّة (péjorative). ولنعرض للمصطلحيْ: إسلام السّوق وإسلام المنجمنت، قبل تفكيك خصائصهما.

عَرَف لفظ المنجمنت (Managemant) طريقه إلى اللغة الفرنسية، سنة 1973 م، وافدا من الإنجليزية (TO MANAGE). ويعني: قاد، أو أدار. أو تصرّف... وقد عرّفها المعجم الفرنسي لاروس (larousse) بأنّها "جملة تقنيات الإدارة والتنظيم والتصرّف في المؤسّسة"[37].

أمّا إسلام السّوق، فقد عرّفه مبتدع المصطلح، وصاحب الكتاب الذي يحمل العنوان ذاته باتريك هايني منذ مطلع القرن الواحد والعشرين (2005) بقوله: "إسلام السّوق" مصطلح تحليليّ يستند أساسا إلى فكرة الربط بين أنماط معيّنة من التديّن الإسلاميّ والأسس الفلسفيّة للسوق، مثل النزعة الفردانيّة، والانفتاح، وأولويّة الشأن الخاصّ على العام المرتبط بالدولة، والشبكة، والعولمة، ونزعة الاستهلاك، والتخلّي عن السرديّات الإيديولوجيّة الكبرى... إلخ"[38]. وفي مقابل تأكيد هايني على الأسس الفلسفيّة لقيم السّوق التي ارتبط بها هذا التديّن الجديد، تمحورت مقاربة الباحث محمّد سويلمي على البعدين التقنيّ (الرقميّ–الفضاء السيبرانيّ) والاقتصاديّ لإسلام السّوق: وسائله وأساليبه وطرفيه (البائع والمشتري) وقوانينه (العرض والطّلب والمنافسة والاستهلاك وقانون النّدرة والرّبح...)، دون أن يهمل الإشارة إلى تأثّر (البضاعة) أي المضمون الدينيّ بهذه التحوّلات. أمّا التّركيز فيتجلّى بدءا من عنوان الكتاب (الإسلام الرّقمي– الفضاء السيبراني)، وأمّا علاقة التّأثير والتأثر بين الشّكل والمضمون فهي منبثّة في أكثر صفحات المؤلّف، ومنها قوله مثلا: "السّوق الدّينيّة

[37]-https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais /management/49022#locution

[38]– باتريك هايني، إسلام السوق، مرجع سابق، ص 26

الإسلاميّة راعت خصوصّية جمهورها من حيث التكوين العلمي والمهارات التقنية (...) بالقدر الذي راعت فيه نوعية السلع الدّينيّة، فعملت على ضمان الديمومة مع تراث ضخم أثيل، ولكن بإعادة إنتاجه وفق مقتضيات السّوق ومعايير التسليع ومراعاة قنوات التسويق..."[39]. وهكذا، لم تكن دراسة الإسلام المرقمن في الفضاء السبرانيّ سوى نظر في خصائص هذا الإسلام، إسلام السّوق، ووسائله منذ انخرط في قيم السّوق شأن أيّ منتج تجاريّ. وهو في اللّحظة ذاتها يتناءى باستمرار عن الطوباويّات وعن السّرديات القديمة والشعارات المعتادة، "خطاب ينبثق عند نقطة التقاء بين نظريات "المنجمنيت" الأمريكية وأدبيات التحقق الفردي حيث الأولويّة هي للفاعليّة والنجاح الإداري وليس للبديل الحضاري. وقبول سياقات العولمة، الليبرالية والرأسماليّة"[40].

فهل يعني ذلك غياب البعد السّياسيّ تماما؟

كلاّ. فالظّاهر أنّ ما غاب فعلا هو الإسلام السّياسيّ بجميع خصائصه وأدواته ورهانته، وما تشكّل هو إسلام يتبنّي قيما وصيغا في الفعل تتناغم تماما مع النيوليبراليّة، وجميعها لا يلغي حضور الرهانات السّياسيّة، ولكنْ السياسة بخصائصها الليبراليّة وقيمها الاقتصاديّة، وهو ما أكّده فرنسوا هايني منذ مطلع هذا القرن بقوله: "إن إسلام السّوق لا يعني نهاية السّياسيّ بل إعادة تسييس الدينيّ على أسس نيوليبراليّة. إعادة الأسلمة هنا لم تعد تعني تمهيدا لإقامة الدولة الإسلاميّة أو تطبيق الشريعة، ولكنّها تبدو كأحد قنوات عمليّة "خصخصة الدولة""[41].

ولئن اشترك إسلام السّوق مع البروتستانتيّة في تثمين العمل وتبرير الثروة، كما أشار إلى ذلك ماكس فيبر (*Max Weber*)، وذكّر به باتريك هايني[42].. فإنّ إسلام السّوق قد خالف البروتستانتيّة في منزع

---

[39]– محمد سويلمي، في الإسلام الرّقمي، كيف ارتحل المسلمون إلى الفضاء السيبرانيّ، الدار التونسيّة للكتاب، تونس، 2021. ص22

[40]– باتريك هايني، إسلام السوق، مرجع سابق، ص 27

[41]– المرجع نفسه، ص40

[42]– المرجع نفسه، ص. 119. انظر كذلك: ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتيّة والرأسماليّة، تر. محمد علي مقلّد، مرا. جورج أبي صالح، مشروع مطاع صفدي III، لبنان، مركز الإنماء القوميّ، د.ط. د.ت.

التقشّف والادّخار مؤسّسا بذلك للاهوت جديد هو لاهوت الربح والثراء. ويتجلّى ذلك في ما يعرف عن زعماء هذا الإسلام من ثراء فاحش، ومن تمجيد للغنى وتبرير له دينيّا[43].

أمّا معضلة العلاقة بين الدين والدولة التي أرهقت تنظيمات الإسلام السّياسيّ والدّولة الوطنيّة على السّواء، فترى الباحثة الإسبانيّة لوز غوميز (*Luz Gomez*) أنّه سيتمّ تجاوزها ضمن "نموذج سياسيّ، تكون الدولة فيه موضع الاهتمام الرئيس، من حيث الفصل ما بين المجالين الديني والسّياسيّ. والسّوق وحكم القانون والسلطة هي العناصر الثلاثة التي ترسم شكل العلاقة ما بين الدولة والمؤشّرات الدينية"[44].

وصفوة القول إنّنا إزاء إسلام جديد مقطوع الصّلة بما يعرف بالإسلام السّياسيّ في مستوى الرّهانات والممارسات، وفي مستوى علاقة الفرد بنفسه وبالآخرين، وفي نوع العلاقة بالدولة وحضور البعد السّياسيّ في تلك العلاقة.

3-2 الاستمرار : انفتاح الإسلام السّياسيّ على قيم الحداثة

لم يُسَلّمْ كثير من الباحثين بأنّ إسلام السّوق/ إسلام الربح والمنجمنت قد دشّن قطيعة مع مرحلة الإسلام السّياسيّ، بل دافعوا عن أطروحة مضادّة، هي أطروحة الاستمراريّة ضمن سياق تطوّر شهده الإسلام السّياسيّ في تفاعله مع واقع العولمة بقيمه وأفكاره ونمط العيش الذي فرضه.

وقد بنى "توم بتشولات" (tom betshoulet) المدير المقيم لمؤسّسة فريدريش ايبرت الألمانيّة –مكتب الأردن والعراق قوله بالاستمراريّة على ما شاهده من تأثير للإسلام السّياسيّ في الساحة السّياسيّة في كلّ من الأردن والعراق، وعبّر عن ذلك في تقديمه لأحد الكتب التي تولّت المؤسّسة نشرها ضمن سلسلة من

[43]-يذكر في هذا المعنى تصريح للغنوشي مفاده أنّ الله يحبّ الأغنياء لأنّ الفقير لا يستطيع دفع الزّكاة ولا الحجّ... وعباداتنا تحتاج إلى المال. وهو تصريح له دلالات تبريريّة.https://www.youtube.com/watch?v=L-B5aYuMhLI . شوهد في 16 أوت 2021.

[44]– لوزغوميز، «ما بعد الإسلاموية«: دروس من الثورات العربيّة –، ضمن: مؤلّف جماعيّ، ما بعد الإسلام السّياسيّ، مرحلة جديدة أم أوهام إيديولوجيّة؟ مرجع سابق، ص60

المنشورات حول الإسلام السّياسيّ بقوله: "إنّ اهتمامنا بمجال البحث هذا، يعتمد على حقيقة أنّ الإسلام السّياسيّ يلعبً دورا مهما في الأردن والمنطقة، وسوف يستمرّ بشكل أو بآخر في القيام بدوره"[45].

ويتفرّع هذا الموقف المنبني على معطيات واقعيّة مباشرة تؤكّد تأثير الإسلام السّياسيّ في الواقع، واستمرار حضوره الفاعل. فضلا عن كثرة الأتباع، إلى اتّجاهين:

-**اتّجاه أوّل** يمثّله الباحث الأمريكي الإيراني الأصل آصف بيات مستندا إلى نظرية الفكر البديل التي دعا إليها الفيلسوف الإيرانيّ عبد الكريم سوروش.

- **اتّجاه ثان** يمثله المفكّر الفرنسي فرانسوا بورغا، وهو اتّجاه يضع في الاعتبار، كما سنرى، علاقة الشمال والجنوب.

يرى أصحاب **الاتّجاه الأول** أنّ إسلام السّوق هو خلاصة تأقلم الإسلام السّياسيّ مع الأوضاع الليبراليّة العولميّة الجديدة، ونتيجة لتطوره في إطار التفاعل مع الواقع، وهو تأقلم وتطوّر في اتّجاه تبنّي قيم الحداثة والتناغم مع العولمة، "وأبرز تمثّلات هذه الحالة، حسبً بيات، هي القدرة على "صهر الدين بالحرّيّات الشخصيّة، وتحقيق التوافق بين الإسلام والحداثة وقيم الديمقراطيّة"[46].

ويُلاحظ أنّ هذا الموقف يقع أحيانا في ما يمكن أن نعتبره توصيفا لما هو منشود لا لما هو موجود، أي أنّه أقرب إلى الدّعوة وإلى اليوتوبيا منه إلى الإيديولوجيا كما حدّدهما كارل مانهايم (ت. 1947) (*Karl Mannheim*)[47]. ومن هنا تسمية "الفكر البديل". ويفسّر الباحث عبد الغني عماد رأي آصف بيات تصوّره لما بعد الإسلام السّياسيّ في بعض النّقاط:

أ- ما بعد الإسلام السّياسيّ ليس إسلاما معاديا للإسلام، ولا هي (كذا!) علمانيّة.

---

[45]- توم بتشولات، تقديم: ضمن: ضمن مؤلّف جماعيّ: ما بعد الإسلام السّياسيّ، مرحلة جديدة أم أوهام إيديولوجيّة؟ مرجع سابق، ص6 (التشديد منّا).

[46]- خليل العناني، المابعديّات، جماعة "الإخوان المسلمين" نموذجا، ضمن: مؤلّف جماعيّ، ما بعد الإسلام السّياسيّ، مرحلة جديدة أم أوهام إيديولوجيّة؟ مرجع سابق، ص 94.

[47]- يميّز كارل مانهايم بين الأيديولوجيا واليوتوبيا. الأولى ترفض التغيير وتعمل على استمرار الوضع الاجتماعيّ القائم وإعادة إنتاجه، والثانية تعبير عن فكر يرفض الواقع، ويعمل على تغييره. انظر: كارل مانهايم، الإيديولوجيا واليوتوبيا، مقدّمة في سوسيولوجيا المعرفة، تر. محمّد رجا الديريني، الكويت، شركة المكتبات الكويتيّة، ط1، 1980.

ب–ما بعد الإسلام السّياسيّ يسعى إلى "دمج التديّن بالحقوق، والإيمان بالحرّيّة، والإسلام بالتحرّر. والتركيز على الحقوق بدلا من الواجبات، والتعدّدية بدلا من السلطة الفرديّة، والتاريخيّة بدلا من النصوص الثابتة، والمستقبل بدلا من الماضي.

ت–الرّغبة في مزاوجة للإسلام مع حقّ الفرد في الاختيار والحرّيّة، ومع الديمقراطيّة والحداثة"[48].

وقد ارتكز بيات في طرحه لهذا الفكر البديل، وهو الصّيغة المحايدة لتسمية إسلام السّوق، على نقده للنظام الإيرانيّ من جهة، وعلى فكر الباحث وأستاذ الفلسفة الإيرانيّ عبد الكريم سوروش صاحب النظريّة الأصليّ. وقد "حاول "بيات" إضفاء قدرة تفسيريّة على مصطلح "ما بعد الإسلاموية"، وذلك من خلال تحليل صعود تمثلات سوسيودينيّة جديدة في إيران أو بالأحرى نمط جديد للتديّن يتجاوز ما يطرحه التيّار الإسلاميّ الكلاسيكيّ الذي قاد إيران منذ الثورة عام 1979وحتّى منتصف التسعينات. هذا النمط الجديد للتديّن تمثل في حركة الفكر البديل" (...) [و] عرّفّ بيات "ما بعد الإسلامويّة" على أنّها "حالة" أو مرحلة تلي مرحلة الاستنزاف الفكريّ والإيديولوجيّ والسّياسيّ التي وصلت إليها الإسلامويّة التقليديّة وفقدانها للجاذبيّة بين قواعدها ومؤيّديها"[49].

أمّا الموقف الثاني الذي يمثله المفكّر الفرنسي فرانسوا بورغا كما أسلفنا، فإنّ قوله بالاستمراريّة يقع ضمن رؤية استراتيجيّة استشرافيّة تضع في الاعتبار علاقة الشّمال بالجنوب، أي باعتبار الإسلام ما بعد السّياسيّ بديلا من الحركات الوطنيّة والقوميّة التي هيمنت وحكمت في البلدان الإسلاميّة وخاصّة العربيّة منها بعد الاستقلال. وبناء على ذلك فإنّ القول بالاستمراريّة يبدو كما لو كان دعوة إلى دوائر التخطيط السّياسيّ والأمنيّ في الغرب لاستبدال هذا الإسلام الجديد، إسلام السّوق، بالأنظمة القائمة، إمّا لانتهاء "صلوحيّتها" وتآكل شعبيّتها، أو لأنّها لم تنقطع عن مواجهة الغرب ومناكفته. إذن، فالرؤية غربيّة صرف، وتتنزّل ضمن قراءة جيو سياسيّة تستهدف استقرار الجنوب والتخلّص من بعض الأنظمة القوميّة والتحديثيّة المزعجة **بتشذيب الإسلام السياسيّ وإعادة تأهيله عبر تشجيعه على التخلّص من العنف والتطرّف**. وهو ما يتّضح، بلا مواربة، في قول بورغا: "قد تنطلق من بوتقة "الإسلام السّياسيّ". (عندما يتجاوز المرحلة التي تعبّر عن الإفراط في ردّ الفعل تجاه "الشمال") العناصر اللازمة لتحقيق توازن اجتماعيّ وثقافي يفتقد إليه "الجنوب"

[48]– عبد الغني عماد، فشل الإسلام السّياسيّ، أوهام الإيديولوجيا وواقع السوسيولوجيا، مرجع سابق، ص 78.
[49]– خليل العناني، المابعديّات، جماعة "الإخوان المسلمين" نموذجا، مرجع سابق، ص 93

منذ مدّة طويلة (...) وقد يمكن (كذا!) تحت راية "التشدّد الإسلامي" صياغة المكونات الأساسيّة الضرورية لصياغة رؤية جديدة، رؤية تتجاوز مرحلة العنف الاستعماريّ، كما **تتجاوز مرحلة العنف القوميّ المضادّ الذي مارسته نخبة "التحديث" الحاكمة بعد الاستقلال**"[50].

يبدو أنّ لكلا الموقفين: القول بالقطيعة والقول بالاستمراريّة من الحجج ما يجعل من المجازفة القطع برأي نهائيّ، لا سيّما إذا وضعنا في الاعتبار أنّ الظّاهرة بصدد التشكّل والتّفاعل. غير أنّه يغلب على الظّن أنّ ما تحقّق منها يسمح بالقول إنّ الإسلام السياسيّ بصيغته التقليديّة قد انتهى فكريّا وسياسيّا، وأنّنا في ضوء التّمييز بين قيادات الإسلام السّياسيّ وقواعده، نرجّح أن تنخرط القيادات وقسم من القواعد في إسلام السّوق، في مقابل تلقّف التيّارات المتشدّدة للقسم الأكبر من القواعد البعيدة عن ألاعيب السّياسة والمشاريع الإقليميّة والدّوليّة وذات الإيمان الشّعبيّ البسيط. وذلك لأنّ هذه القواعد قد أحبطتها سلوكات قياداتها التي خيّبت آمالها خلال تجربة الحكم، وتبيّن لها أنّها توظّف مشاعر المتديّنين البسطاء لمجرّد الوصول إلى السّلطة وامتيازاتها. ومع ذلك فالمستقبل البعيد هو لإسلام السّوق لأنّ التيّارات المتشدّدة بلا أفق، وتسبح في الاتّجاه العكسيّ للتّاريخ.

الخاتمة

خلاصة ما أفضت إليه هذه المقاربة أنّ ظاهرة الإسلامويّة لا تخلو من التباسات على المستوى المنهجيّ بسبب طابعها المركّب وسيولتها السّريعة، وبفعل تعاطيها مع واقع متعدّد المستويات سريع التحوّل، وأنّ الإسلام السياسيّ جزء من هذه الظّاهرة، وقد اختلف الباحثون في تحديد سماته وخصائصه، وانقسم روّاده بين مؤيّد ومعارض للتّسمية، ووقفنا في هذه المقاربة على أنّ فشل الإسلام السياسيّ يعود إلى عوامل عامّة يشترك فيها بأقدار متفاوتة مع سائر تيّارات الظاهرة الإسلامويّة، وأخرى يختصّ بها. ولاحظنا أنّ بعض العوامل فكريّة وبعضها الآخر عمليّ وتنظيميّ. أمّا ما يكاد يكون محلّ إجماع، فهو أنّ وصول الإسلام السياسيّ إلى الحكم بعد "ثورات الربيع العربيّ" قد كان مرحلة مفصليّة في انكشاف عجز هذا التّيار عن ممارسة الحكم، وأنّ نتائج إدارته كانت كارثيّة على جميع الأصعدة كما هو الشأن في تونس. فكان أن تمّت إزاحته بتحرّكات شعبيّة عارمة. وممّا عجّل بتراجع الإسلام السياسيّ أنّه كانت تجري في صلبه وتحت أنظاره عمليّة تشكّل لإسلام جديد، هو إسلام السّوق أو إسلام المنجمنت القائم على أسس فلسفيّة ليبراليّة،

[50]– فراسوا بورجا، الإسلام السّياسيّ، صوت الجنوب، مرجع سابق، ص 25 **(التشديد منّا)**

مثل الفردانيّة، وأولويّة الشأن الخاصّ على العامّ، والبراغماتيّة، والانخراط في العولمة، ونزعة الاستهلاك. وذهنيّة الربح (من هنا تسميته بلاهوت الرّبح) وهو، في ذلك كلّه، متأثّر بواقع العولمة والنيوليبراليّة، فباتت المادّة الدّينيّة سلعة وبضاعة توظّفها أحزاب الإسلام السياسي، ويروّجها دعاة على طريقة الباعة عبر مسالك توزيع محدّدة بعناية... ويستهلكها زبائن في إطار من التّنافس والاحتكار والمضاربة. وقد اختلف الباحثون في تحديد علاقة هذا التديّن الجديد بالإسلام السياسيّ، بين قائل بأنّه يمثّل قطيعة تامّة مع الإسلام السياسي، وقائل بأنّه لا يعدو أن يكون صيغة مطوّرة من الإسلام السياسي بعد تخلّيه عن سرديّاته الكبرى وشعاراته القديمة وعن ممارسة العنف أو التّهديد به. وفي كلتا الحالتين، فالعالم إزاء إسلام جديد متناغم مع النيوليبراليّة وقيمها: الفرديّة ومنطق الربح والفاعليّة...

قائمة المراجع:

أ- العربيّة

- بتشولات، توم، تقديم: ضمن: ضمن مؤلّف جماعيّ: ما بعد الإسلام السّياسيّ، مرحلة جديدة أم أوهام إيديولوجيّة؟ تحرير د. محمّد أبو مازن، المراجعة: أمل أبو جريس، مديرة برامج، مؤسّسة فريدريش ايبرت، عمان، المطبعة الاقتصاديّة، 2018.
- بورجا، فرانسوا، الإسلام السّياسيّ، صوت الجنوب، (قراءة جديدة للحركة الإسلاميّة في شمال إفريقيا) تر. لورين زكرى، القاهرة، دار العالم الثالث، ط2، 2001.
-حلاّق، وائل، الدّولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقيّ، تر. عمرو عثمان، مرا. ثائر ديب، الدوحة، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2014.
- حامدي، امبارك، الأصوليّة: مقاربة تاريخيّة وإبستيمولوجيّة، مجلة إيبلا العدد 224، مجلد2019/82-2.
- حانة، ماجدة توماس ، اللغة والاتّصال في الخطاب متعدّد المعاني، دمشق، دار كيوان، ط1، 2008.
- الخوالدة، صالح، الإسلام السّياسيّ، المفهوم والأبعاد، ضمن: مؤلف جماعيّ: إشكالية الدّولة والإسلام، قبل وبعد ثورات الربيع العربيّ، دول المغرب العربيّ نموذجا، تحرير وإشراف، عائشة عباش، برلين، المركز الديمقراطي العربيّ، ط1، 2018.
- سويلمي، محمّد، في الإسلام الرّقمي، كيف ارتحل المسلمون إلى الفضاء السيبراني، الدار التونسيّة للكتاب، تونس، 2021.
- عماد، عبد الغني، فشل الإسلام السّياسيّ، أوهام الإيديولوجيا وواقع السوسيولوجيا، ضمن مؤلف جماعيّ: ما بعد الإسلام السّياسيّ، مرحلة جديدة أم أوهام إيديولوجيّة؟ تحرير د. محمّد أبو مازن، المراجعة: أمل أبو جريس، مديرة برامج، مؤسّسة فريدريش ايبرت، عمّان، المطبعة الاقتصاديّة، 2018.
- العناني، خليل، المابعديّات..جماعة "الإخوان المسلمين" نموذجا، تحرير د. محمّد أبو مازن، المراجعة: أمل أبو جريس، مديرة برامج، مؤسّسة فريدريش ايبرت، عمّان، المطبعة الاقتصاديّة، 2018.
- غوميز، لوز، «ما بعد الإسلامويّة«: دروس من الثورات العربيّة -، ضمن: مؤلّف جماعيّ، ما بعد الإسلام السّياسيّ، مرحلة جديدة أم أوهام إيديولوجية؟ تحرير د. محمّد أبو مازن، المراجعة: أمل أبو جريس، مديرة برامج، مؤسّسة فريدريش ايبرت، عمّان، المطبعة الاقتصاديّة، 2018.

–فيبر، ماكس، الأخلاق البروتستانتية والرأسماليّة، تر. محمّد عليّ مقلّد، مرا. جورج أبي صالح، مشروع مطاع صفدي III، لبنان، مركز الإنماء القوميّ، د.ط. د.ت.

– مولى، عليّ الصالح، إسلامويّات، مشروع قراءة نسقيّة لظاهرة الإسلام السّياسيّ، سلسلة المعرفة الدّينيّة، تونس، مسكيلياني، ط1، 2019.

–مانهايم، كارل، الإيديولوجيا واليوتوبيا، مقدّمة في سوسيولوجيا المعرفة، تر. محمّد رجا الديريني، الكويت، شركة المكتبات الكويتيّة، ط1، 1980.

– هايني، باتريك هايني، إسلام السوق، تر. عومرية سلطاني، القاهرة، مدارات للأبحاث والنشر، ط1، 2015.

– ولد يب، سيدي محمد، الدولة وإشكاليّة المواطنة، قراءة في مفهوم المواطنة العربيّة، عمّان، دار كنوز، ط1، 2011.

– يوسف ألفة، تعدّد المعنى في القرآن، بحث في أسس تعدّد المعنى في اللّغة من خلال تفاسير القرآن، تونس، دار سحر وكلّيّة الآداب بمنّوبة، ط2، د.ت

ب–الفرنسيّة:

-de Saussure، Ferdinand، ***Eléments de linguistique générale***، Payot، 1975**.**

-El Karou، Hakim، UN ISLAM FRANÇAIS EST POSSIBLE، INSTITUT MONTAIGNE. RAPPORT SEPTEMBRE 2016

-International Crisis group WORKING TO PREVENT CONFLICT WORLDWILD. - COMPRENDRE l'LAMISME. Rapport Afrique du Nord/Moyen-Orient N°37 – 2 mars 2005.

- Wigger، Andreas، Rencontres de points de vue dans certaines parties du monde musulman et leur impact sur l'efficacité du CICR، REVUE INTERNATIONALE de la Croix- Rouge، Volume 87 Sélection française 2005.

ت–المواقع الإلكترونيّة

www.encyclopedie.fr/definition/Islamisme -

-https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais

https://www.youtube.com/watch?v=TBlj2nSMDG8 -

https://www.youtube.com/watch?v=rYd6KGhzdkE -

https://www.youtube.com/watch?v=L-B5aYuMhLI-