«ما بعد الإسلاموية»...
قراءة في المفهوم البنائي والواقع

د. عبد الرحيم الخليفي*

مقدمة

لا يزال الإسلام السياسي يثير جدلًا عميقًا، بحيث أصبح مجال بحث وتنظير ومقاربات، لفهم وتفسير الظواهر الاجتماعية-السياسية فيه. والمقصود بالإسلام السياسي، الحركة الإسلامية التي هي «العمل المنظَّم المؤسَّس على المرجعية الإسلامية مستهدفًا البناء الإسلامي الشامل باعتبار الإسلام دينًا يؤسس لنظام حياة ولأمة وحضارة» (الغنوشي، 2011: 291)، وفق بناءٍ تصوّر شامل لمرتكزات الدولة والمجتمع، ووفق خطاب ممنهج وواعٍ بحركة الواقع في الداخل والعالم، وواعٍ بحركة التداول الحضاري، والعمل على تهيئة أسباب التغيير.

ولقد أمكن للإسلاميين منافسة الحكام على إدارة الدولة والمجتمع في بلادهم، بوصفهم خلطاء في الوطن وشركاء في تحريره من الاحتلال، ولهم وزن في التأثير في الرأي العام. وعندما توغّلت الحركة الإسلامية في المجتمع، بدأ

(*) alkhalify@gmail.com

يظهر توصيف الجماعات الإسلامية بـ«الأصولية» و«التطرف»، وشاع ذلك في الخطاب السياسي الرسمي الغربي والعربي على السواء؛ بينما كانت توصف في البيئات الحاضنة بـ«الصحوة الإسلامية»، ثم أصبح يُطلَق عليها لاحقًا اسم «الإسلاميين». وقد تطوّر الوصف، وتبدّل إلى عبارة «الإسلام السياسي». ثم انتقل لاحقًا لدى الأكاديميين ليصبح توصيف الإسلام السياسي بـ«الإسلاموية islamism» للتعبير عن الظاهرة نفسها، فاستُخدم بشكل تبادلي (إسلام سياسي/إسلاموي).

وقبل أكثر من عقدين ونصف تغيّر الحديث عن «الإسلاموية» إلى الحديث عن «ما بعد الإسلاموية». وقد انتعش مجال التنظير فيها بعد ثورات الربيع العربي أي بعد عام 2010. وحظي «المصطلح» بقابلية التداول من جديد في الأوساط الأكاديمية شرقًا وغربًا، وأثار جدلًا واسعًا، نظرًا لتغيّر الخطاب والوسائل لدى الحركات الإسلاموية كما يتراءى للمنظّرين، حيث جرى تحبير مئات الأوراق البحثية في هذا الموضوع الجدالي، تنظيرًا ونقدًا وتحليلًا وتأويلًا. وقد بسطه أُولِيفْيِيه رَوَا Olivier Roy وأُولِيفييه كارِّيه Olivier Carré ثم آصف بَيَات، في محاولة للإمساك بسنوات الانعراج في تاريخ الإسلام وعلاقته بالسياسة. فأقيمت حوله المؤتمرات والندوات والمحاضرات[1]، في محاولة لاجتراح مشاهد ومضامين التحوّلات بُعَيد ثورات الربيع العربي، ولصياغة أنموذج تأسيسيّ، له قوة تفسيرية

(1) ينظر على سبيل المثال:
- **ما بعد الإسلام السياسي، مرحلة جديدة أم أوهام أيديولوجية** (2019). عمان: مؤسسة فريدريش أيبرت الألمانية، مكتب عمان، بالتعاون مع مركز الدراسات الاستراتيجية. شارك فيه ثلة مرموقة من الباحثين العرب والأجانب.
- **آفاق الإسلام السياسي في إقليم مضطرب: الإسلاميون وتحديات ما بعد الربيع العربي** (2018). تحرير: محمد أبو رمان. عمان: مؤسسة فريدريش أيبرت الألمانية. (صدرت أعماله باللغتين العربية والإنجليزية). وشاركت فيه أيضًا ثلة مرموقة من الباحثين العرب والأجانب. =

للواقع، على أنقاض ما سمّي بـ«فشل الإسلام السياسي»، بمعنى «الخلل» في تكيّف الحالة التفاعلية بين الخطاب السياسي الإسلاموي وبين الواقع، وإدراجه في سياق الجدالية المولعة بـ«المابعديات».

إنّ الإشكالية الأساسية تتمحور حول: إن كانت مقولة «ما بعد الإسلاموية» تتمتع فعلًا بقوة تفسيرية تمكّنها من طرح ممكن لما تحاول توضيحه، وتلبي معايير معيَّنة للمقبولية، ومتوافقة معه من خلال اتكائها على تغيّر الخطاب والسلوك لدى الحركة الإسلامية، استنادًا إلى منهج في تجديد الخطاب، واقتناع بتغيير المنهج الإسلاموي ليكون متوائمًا مع إيقاع واقع العالم؟ أم أنّ هذا التغيّر الملحوظ هو بسبب التجريب السياسي الذي أفضى إلى الفشل فكان الالتجاء إلى التغيير؟ بتعبير آخر، هل المقولة منسجمة مع الواقع السياسي ذي الصلة بالموضوع أم هو مجرّد توصيف عابر أم هو مجرّد مقولات عامة أم مقاربات متعدّدة الأوجه تحاول الإمساك بحركة الانعراج للإسلام السياسي والبحث في منطلقاتها وتوقّع مآلاتها؟ وما هو مستقبل «ما بعد الإسلاموية» في عالم متغيّر باطراد وبإيقاع سريع، على مستوى مسار الحراك الاجتماعي والعلاقات الدولية والواقع الاقتصادي؟ وهل تصمد مقولة «ما بعد الإسلاموية» في ظل هذا الاشتباك الحضاري أم هي فقاعة تنظيرية ستنطفئ، ويحل محلّها واقع جديد خاصة مع التطوّرات التي تهزّ العالم اليوم على المستوى السياسي والاجتماعي والاقتصادي والأمني وغير ذلك؟

هذا البحث - من حيث المنهج - يأخذ منحًى تحليليًّا لمضمون عناوين متناسقة ومنحى نقديًّا، والانتقال مما هو سرديّ في تفسير حالةٍ أو مشروعٍ أو ظاهرة «ما بعد الإسلاموية»، إلى ما هو أقرب إلى تحليل المفهوم التنظيري، وقراءة

= - عشرات المقالات لعدة باحثين مرموقين، مثل: آلان رُوسِيّون Alain Roussillon (ت. 2007)، حسام تمام (ت. 2011)، عرابي عبد الحيّ عرابي، خليل العناني، وغيرهم.

محاولة إعادة «زرع» الإسلاموية في المجتمع عبر مؤسسات الدولة داخليًّا، وبخطاب مختلِف مع العالم الخارجي.

1 – الإسلاموية: ما قبل «ما بعد الإسلاموية»

على مدى العقود القليلة الماضية، استُعمل عدد من المصطلحات لوصف الإسلام السياسي، أي أيديولوجيا الحركات الدِّينية – السياسية التي تسعى إما إلى استلام السلطة وإقامة نظام سياسي إسلامي وإما العمل على التغيير الاجتماعي من أجل تمكين الإسلام في كل مناحي المجتمع، من بين المصطلحات الأكثر تداولًا، هي: «الأصولية الإسلامية»، و«الحركية الإسلامية»، و«الراديكالية الإسلامية» و«التجديد الإسلامي» و«الصحوة الإسلامية» و«الراديكالية الإسلامية الجديدة». ومن تجنَّب المفاهيم المستعارة من علم الاجتماع الدِّيني للمسيحية، أعاد بعض المؤلفين اختراع كلمة «الإسلاموية Islamisme»، لأن مصطلح «الإسلاموية» في حدّ ذاته ليس جديدًا كما يقول عثمان كانه Ousmane Kane، على الأقل ليس في اللغة الفرنسية. ففي بعض كتابات القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، استُخدم المصطلح الفرنسي «Islamisme» كمرادف للإسلام كدين (بوني موري Bonet-Maury، 1906؛ وأوكتاف هوداس Octave Houdas، 1908). بعد إعادة اختراعه، انتشر مصطلح «الإسلاموية» على نطاق واسع ليس فقط في اللغات الغربية، ولكن أيضًا من المفارقات أنه شاع في اللغة العربية أيضًا، حيث جرى تحويل «إسلامية» إلى «إسلاموية»، و«إسلاميين» إلى «إسلامويين». وفي أواخر القرن العشرين، تم تحديد «الإسلامويين islamistes» على أنهم جماعات إسلامية متشددة تتحدى علمنة المجتمعات والأنظمة السياسية في البلدان الإسلامية، وتدعو إلى أسلمة القانون والاقتصاد والدولة (عثمان كانه، 2012: 546–547).

أما آصف بيات فيعرّف الإسلاموية بأنها «الأيديولوجيات والحركات التي تسعى إلى إنشاء نوع من النظام الإسلامي - أو دولة دينية وإحلال الشريعة ورموز أخلاقية في المجتمعات الإسلامية». ويضيف قائلًا: إنّ «الارتباط بالدولة ميزة رئيسة من مزايا السياسة الإسلاموية...» (آصف بيات، 2013: 4). وبحسب إحسان فوزي، فإنه يُقصد بمصطلح 'الإسلاموية' أيضًا «الأفراد أو الجماعات المسلمة التي ترى أنّ في الإسلام عقيدةً سياسية موجِّهة تبرّر وتحفّز العمل الجماعي بالنيابة عن تلك العقيدة. ويعتقد الإسلاميون أنّ الإسلام نظام معتقدات كامل لا ينظّم مسائل العبادة فحسب، بل العلاقات الاجتماعية أو 'المعاملات'» (إحسان علي فوزي، 2019: ص160).

وعمومًا، استُخدم مصطلح «الإسلاموية»[2] أو «الإسلام السياسي» لدى الدارسين غربًا وشرقًا للتعبير عن الحراك السياسي للأحزاب الإسلامية في العالم الإسلامي، بدءًا من الحركة الإسلامية - كما يرى الغنوشي - في مصر ممثَّلة في حركة «الإخوان المسلمين» التي أسسها سنة 1928 حسن البنا (اغتيل 1948) الذي يعتبَر هو المجتهد الرئيس في وضع بنائهافكرًا وتنظيمًا، والذي هو أكبر رجال الفكر والإصلاح في ما يسمى «الإسلام السياسي» (الغنوشي، 2011: 291).

وفي الواقع التاريخي، يرى عبد الحميد أبو سليمان أنه «لا يصحّ أن نساوي بين ظروف قيام الحركة الإسلامية عند سقوط الخلافة العثمانية واحتلال الدول الاستعمارية الأوروبية لبقايا الدول الإسلامية، والظروف الحالية الحاضرة. ففي ذلك الوقت،كانت الحركة الإسلامية - بحكم الضرورة - تمثّل في جوهرها حركة

(2) لا بد من الحديث عن «الإسلاموية» قبل التحوّل للحديث عن «ما بعد الإسلاموية»، باعتبار أنها قامت على «أنقاض» الأولى.

ردّ فعل ومقاومة للهجمة الاستعمارية الشرسة، الهادفة للقضاء على الحصن الأخير... دولة الخلافة العثمانية» (عبد الحميد أحمد أبو سليمان، 2012: 58-59).

وليست «الإسلاموية» - حسب بعض الدارسين - تيارًا واحدًا، ينحصر في حقل محدَّد أو مذهب إسلامي واحد بل هي عدة تيارات، قسّمها بعض الباحثين مثل عثمان كانه إلى فئتين أساسيتين: فئة أولى تسعى إلى الإمساك بالسلطة السياسية بغية أسلمة السلطة والمجتمع، وفئة ثانية تسعى إلى تعزيز الممارسات الدِّينية والأخلاق والعادات وطرائق الحياة المجتمعية المتوافقة وأحكام الشريعة. وثمة فئةٌ ثالثة تخلط بين الفئتين السابقتين (عثمان كانه، 2012: 547). أما آصف بيات، فلا يعتبر جماعة التبليغ من التيار الإسلاموي. ولا شك أنّ إخراجها من صفة الإسلاموية، هو باعتبار صفتها الدعوية التبليغية (آصف بيات، 2013: 6). ولكن ليس هناك مانع قانوني أو شرعي من تحوّلها إلى تيار أو حزب سياسي كبير له وزنه السياسي في البلدان التي ينتشر فيها؛ مثل باكستان، وبنغلاديش، والهند، وغيرها.

ويذهب طه جابر العلواني (ت 2016)، إلى ما وراء الأهداف المنظورة لجماعات الإسلام السياسي، معتبرًا أنّ هناك حاجة إلى منهجية فـ«ليس ما ندعو إليه ونعمل لتحقيقه مجرّد التأكيد على وجوب تمسك الإنسان بالمبادئ الأساسية الإسلامية، وإن كان ذلك مهمًّا ولا شك، بل لا بدّ من الأخذ بمنهجية قادرة على مستوى عالمي على التحرّك في الواقع والتأثير في مناهج العلوم والأنساق الحضارية، فهذا هو 'الغائب' فعلًا» (العلواني، 1981: 19). ويطرح عبد الحميد أبو سليمان كذلك السؤال-المشكل ما يمكن أن يعتبره القارئ في صميم الأزمة الحضارية للحركات الإسلامية (الإسلاموية): «ما هو الموقف والمنهج الأصوب لهذه الجماعات والحركات الإسلامية، والأمّة على مفترق طرق؟ هل تؤدي مواقفُها إلى إصلاح الأنظمة والقضاء على التبعية، أو إلى المخططات المعلَنة

لتمزيق العالم العربي والإسلامي وإشاعة الفوضى، وخلق المزيد من الصراعات، على أساس عرقي وطائفي، ومزيد من الضعف والتخلف والتبعية؟ وهل الأصوب والأمثل أن تبني الأمّة نظامًا اجتماعيًّا سياسيًّا جديدًا يؤسس لنهضة وإصلاح إسلامي حضاري معاصر، أو أن تغرّد حركات التغيير والإصلاح وجماعات الحركة الإسلامية خارج السرب والعصر؟» (عبد الحميد أحمد أبو سليمان، 2012: ص53). إنّ ما طرحة طه العلواني وأبو سليمان من الوجاهة بمكان، لكن الإشكالية تبقى في كيفية تعامل الأنظمة السياسية مع هذه الظاهرة. كما يتراءى لبعض الدارسين أنّ هناك «عبورًا» من الحالة الإسلاموية إلى ما بعدها، بمعنى أن «نهاية 'الإسلاموية' تفضي بالضرورة إلى الدخول في أفق «ما بعد الإسلاموية». وقد وُلد هذا المصطلح في السياق الغربي، خارج إطار 'المجال التداولي' و'الحقل الدلالي' العربي الإسلامي، الأمر الذي يجعله مفروضًا وليس مفترَضًا على فعاليات وتوجهات وقوى وحركات ترفض استراتيجيات التسمية المرتبط بالهيمنة والسيطرة، ذلك أنّ مقاربات تحليل الإسلاموية وما بعد الإسلاموية تتجاوز الأُطر المعرفية الإبستمولوجية وتتلبّس بالصياغات الإيديولوجية... ويصعب فهم وإدراك خصوصية مجالنا التداولي دون التخلص من تنميطات الفكر الغربي، وردّ الفكر الغربي إلى ثوابته التداولية» (حسن أبو هنية، 2018: 25). وهي بداية اقتفاء لملامح «نهاية مرحلة محدّدة» من التاريخ السياسي الإسلامي، وبداية أخرى تتمثل في تغيير الحركات الإسلامية لمنهجها للوصول إلى السلطة، ومن ثَم التعامل مع الواقع بمفاهيم وآليات جديدة في إدارة الشأن العامّ.

2 - «ما بعد الإسلاموية»: قراءة في المفهوم البنائي ودلالاته

إنّ النموذج النظري لكي يكون صالِحًا لتفسير الواقع بتفاعلاته وتشابكاته، وكي يتمتّع بقابلية التداول في الأدبيات سواء أكانت الاجتماعية أم السياسية أم

الإعلامية أم غير ذلك، ينبغي أن يتّصف بميزات، أهمها على الإطلاق القدرة التفسيرية لحركة الواقع. وينبغي أيضًا أن يتمتع النموذج الصالح لتفسير المقولات أو الظواهر المتماسكة، بمحكّات، أهمها: الاشتمال على مسلّمات، وأن يعرِّف أهم المصطلحات التي يستخدمها في مسلّماته هذه، ويحددَ مجال اهتمامه وحدوده، ويكونَ متسقًا داخليًّا، وقابلًا للتعميم على الواقع، وقادرًا على توليد فرضيات، وأن يشمل تعميمات تتحدى المعطيات المتوافرة. وينبغي على النموذج أيضًا أن لا يفسّر الوقائع الماضية والحاضرة فحسب، بل أن يكون قادرًا على التنبؤ بالوقائع المستقبلية. والنظريات والنماذج - عادة - لا تُطرَح جانبًا إلّا إذا حلّت محلّها أخرى بديلة، لها قوة تفسيرية أعمق منها وأشمل. فهل مفهوم «ما بعد الإسلاموية» يستند إلى نموذج له قوة تفسيرية للواقع يتمتع بما عُرض سابقًا؟ يقول عبد الوهاب المسيري (ت 2008) إنّه من أهم النماذج النظرية التي ظهرت في الغرب، هو نموذج «الما بعد»، وهي ترجمة لكلمة post الإنجليزية وتنويعاتها الغربية المختلفة. وهو يشير إلى ما بعد ظاهرة ما من دون أن يحدّد شكل هذا الما بعد، ولا اتجاهه، مثل «ما بعد الأيديولوجيا»، و«ما بعد المجتمع الصناعي»، و«ما بعد الرأسمالي»، و«ما بعد الحداثة». ونموذج «الما بعد» يؤكد أنّ النموذج السائد لم تعد له فعالية، ولا قادرًا على تفسير الواقع الذي يشير إليه. وعلى الرغم من أنّ القديم يموت إلا أنّ الجديد لم تتضح معالمه بعد (المسيري، 1999، 1: 146).

أما المفهوم، فهو تجريد من أحداث ملحوظة، وشمول أمور تحت عنوان عامّ واحد. وهو يمثّل التشابهات أو الأوجه العامة لمواضيع أو أمور تكون مختلفة فيما بينها. والهدف هو تبسيط التفكير بواسطة شمول عدد من الأمور تحت عنوان عامّ. أما التجريدات ذات المستوى العالي، فتسمّى «مفاهيم بنائية»؛ كالدافعية، والعدالة، والقدرة على حلّ المشكلات. وعلى أية حال، فإن المصطلحات لا يمكن توضيحها بسهولة بالإشارة إلى حدث أو شيء ما. إننا نضع مفاهيم بنائية

بواسطة دمج مفاهيم ومفاهيم بنائية أقل تعقيدًا في أنماط هادفة. فالمفاهيم البنائية مفيدة في بناء النظريات، والتعبير عن الانتظامات الملحوظة وعن العلاقات، وتلخيص الملاحظات، ولتقديم التفسيرات. ويجري التخلّي عن المفهوم البنائي عندما توجد طريقة أفضل، لتفسير وتلخيص الملاحظات لتحلّ مكانه. وتنشأ المفاهيم من أجل تلخيص الملاحظات وتقديم التفسيرات. وكلما ابتعدت المفاهيم والمفاهيم البنائية عن الحقائق التجريبية أو عن الظواهر المفترض تمثيلها، ازدادت إمكانية سوء الفهم، وكذلك الحاجة إلى تعريفات دقيقة (دونالد آري وآخرون، 2013: 31-32). والنموذج الأوّلي للتعريف يُدعى تعريفًا تأسيسيًّا، بمعنى تعريف مصطلح بمصلحات أخرى. وإذا كان على شخص ما أن يجري أحد البحوث، فيتحتم عليه ترجمة المفاهيم إلى أحداث قابلة للملاحظة. وهذا ما سنطبقه على مقوله «ما بعد الإسلاموية».

إنّ مقولة «ما بعد الإسلاموية» توحي بحالة عبور تاريخي للتجاوز إلى ما بعد «الإسلاموية» عبر منهج وخطاب مغايرَين، وتنتمي إلى فصيلة ذهنية «المابعديات». و«تنتشر عبارة 'ما بعد' وكأننا ندرك في عالم بالغ القدم أننا متأخرون أو لاحقون عليه. ولم يعد في وسعنا زعم الجدّة، فنحن نأتي (في مرحلة مَا بعد)، ونكمل ما سبقنا. ولكن ما يلي ننزع عنه طابعه ولونه، ونطعن فيه. فـ«ما بعد»، يخالف ما يقال أكثر مما يبني بناءً عليه» (بريس كوتورييه، 2017). فمقولة «ما بعد الإسلاموية» هي إحدى المقولات المفعمة بالدلالات والمختلَف فيها، لتوصيف تحوّل «الإسلاموية» (الإسلام السياسي) من حالة «الفشل» في التكيّف بينه وبين الواقع إلى حالة جديدة ومغايرة.

إنّ «ما بعد الإسلاموية» يقدّمها الدارسون والمنظّرون على أنها حالة تحوّل، وأنّ هناك مرحلة سابقة عليها تأسست على أنقاضها. يقول حسام تمام (ت 2011) إنّ الكاتب الفرنسي أُوليفييه رَوا هو أوّل من بشّر بـ«ما بعد الإسلام السياسي» في

كتابه **فشل الإسلام السياسي** *L'Echec de l'Islam politique* (صدر 1992)، ثم جاء من بعده زميلُه جِيلْ كِيبل Gilles Kepel، فطوّر المفهوم في كتابه **الجهاد: انتشار الإسلام السياسي وانحساره** *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*، (صدر عام 2000). مقارنًا بين التجربة الإسلامية والتجربة الشيوعية، ويصفه تمام بأنه أحد أهم الباحثين في هذا المجال وأكثرهم نضجًا وقدرة على تطوير أفكاره (حسام تمام، 2008). ولكن المستشرقة الإسبانية لُوز غُومِيزْ Luz Gomez – أستاذة الدراسات العربية بجامعة مدريد المستقلة – تقول إنّ أوليفييه روا، أقرّ سنة 2001 بأن أُوليفييه كارِّيه، هو الذي استخدم المصطلَح أولًا، إلا أنهما استخدما المصطلح لأهداف ووجهات نظر مختلفة. وفي كِلا الحالتين، وَجدَا في «ما بعد الإسلاموية» تشخيصًا لشكل ذاتي النشوء من أشكال العلمانية ضمن الإسلام عينه. (لُوز غُوميز، 2018: 58).

وقد تحدّث روا عن إخفاق الحركات الإسلامية في بلوغ أهدافها المتمثلة في إقامة الدولة الإسلامية، والتي لم يكن يهمها سوى تطبيق الشريعة دون ابتكار أشكال سياسية جديدة، على أنّ الإسلاموية فقدت محركّها الأصلي ومحرّضها الأول، وما عادت تقدّم نموذجًا لمجتمع آخر، أو لغدٍ مشرق، بل تحوّلت إلى ما يشبه سلفية جديدة (أوليفيه روا، 1996: 7). أما حسام تمام، فرأى أنه ربما تنطبق فكرة نهاية الإسلام السياسي (ما بعد الإسلاموية) على تنظيمات الإسلام السياسي ومدارسه، التي انتهت بعد ممارسة وخبرة سياسية (كما لدى الإخوان المسلمين)، إلى مشروع سياسي يتوافق مع مشروع الدولة الوطنية الحديثة. وهذا لا ينطبق على اتجاهات وتنظيمات إسلامية أخرى تنتمي إلى ما يمكن تسميته بـ«السياسوية الإسلامية الكامنة أو المنتظرة»، ونموذجها الأبرز في السلفية. فهي تعتزل السياسة ليس رفضًا لها (على الطريقة الصوفية)، بل لأن اللحظة التاريخية لا تلائم نموذجها السياسي المنشود، أو لأنها ليست على استعداد لدفع تنازلات الدخول في السياسة وكلفته (حسام تمام، 2008).

وعاد روَا من جديد مع تلميذه السويسري باتريك هاينيي Patrick Haenni، وطوّر أطروحته بالحديث عن تحوّل السياسي إلى اجتماعي. وفي هذا السياق أصدر كتابه **الإسلام المعولم** *L'Islam mondialisé* (صدر عام 2002)، فيما أصدر هاينيي كتابه **إسلام السوق** *L'Islam de marché* (صدر عام 2005) (حسام تمام، 2008).

وهناك أحد أبرز المتخصصين في «الإسلام السياسي»، وهو صاحب أطروحة تفسيرية مغايرة تمامًا ومعارضة لأطروحة «ما بعد الإسلام السياسي»/«ما بعد الإسلاموية»، وهو الفرنسي فرانسوا بورجا François Burgat الذي طرح بديلًا تفسيريًّا أقرب إلى الواقع، بحديثه عن عدم واقعية فشل الإسلام السياسي، فهو ليس مرحلة وإنما هوية مجتمعية، عدا عن كونه صوتًا معارضًا للاستعمار، وقد عبّر عن مقولته هذه من خلال كتابه الأشهر **الإسلام السياسي في المغرب: صوت الجنوب** *L'Islamisme au Maghreb: la voix du Sud*. فيما ظل عالم الاجتماع آلان روسيون Alain Roussillon (ت 2007)، «الضلع الفرنسي الرابع» - كما يصفه حسام تمام - في هذا الحقل ينتقد الأطروحة دون أن يتبنى أطروحة بديلة. ويعترف حسام تمام بأنه ممن تأثروا بأطروحة «ما بعد الإسلام السياسي» واستفاد منها في دراساته عن الإخوان المسلمين وخاصة في كتابه **تحوّلات الإخوان المسلمين: تفكك الإيديولوجيا ونهاية التنظيم** (صدر عام 2010) (حسام تمام، 2008).

بعد كارّيه و روا، جاء المفكر الاجتماعي الأميركي من أصل إيراني آصف بيات لإحياء مفهوم «ما بعد الإسلاموية» من خلال توصيف المجتمع ما بعد الإسلاموي في مقاله: «The Coming of a Post-Islamist» (1996)، ثم دافع عنه ووضحه لاحقًا في مقال «ما هي ما بعد الإسلاموية What Is Post-Islamism؟» (2005). وبعدها أصدر كتابه بعنوان: **صناعة الإسلام الديمقراطي: الحركات الاجتماعية والانعطافية ما بعد الإسلاموية** *Making Islam Democratic: Social*

Movements and the Post-Islamist Turn (2007)، وقد نُشر الكتاب في تركيا وأندونيسيا، كما صدر كتاب **ما بعد الإسلاموية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي** *Post-Islamism: the Changing Faces of Political Islam*, الصادر عن جامعة أوكسفورد، سنة 2013، والذي هو نتاج مؤتمر دولي في المعهد الدولي لدراسة الإسلام في العالم الحديث (ISIM) في ليدن بهولندا عام 2009. ويستغرب بيات كيف أنّ تركيا وأندونيسيا، وبدرجة أقل إيران، كانتا في مقدمة البلدان التي تبنّت فكرة «ما بعد الإسلاموية» في مجاليهما العامّين. ولكن من الغريب – كما يقول بيات – أنّ هذا العمل لم يترجَم إلى العربية، على الرغم من وجود عدد كبير من المقالات والنقاشات في الصحافة المطبوعة والمدوّنات عن «ما بعد الإسلاموية». وينافح بيات عن أطروحته بأن «ما بعد الإسلاموية ليست انقلابًا على الإسلام، ولكنه قلب المفاهيم والأفكار الإسلامية رأسًا على عقب، وتغليب الحقوق على الواجبات، والتعدّدية والتاريخية، ودمج الحقوق والتديّن والإيمان والحريات، وهي نتاج تحوّلات كبيرة في داخل الحركات الإسلامية ذاتها (آصف بيات: 2015: 2). ويقول أيضًا: «أحاول أن أعيد الاشتباك مع فكرة «ما بعد الإسلاموية» التي تمثل قطيعة نقدية وبديلًا عن السياسات الإسلاموية، وتعد بأن تجعل الإسلام متوافقًا مع الديمقراطية» (المرجع نفسه: 12) وهي نظرة تحيّزية – بتعبير المسيري[3]– بامتياز إلى النموذج السياسي الغربي المتمثِّل في «الديمقراطية» كتجربة حضارية غربية يتمّ فرضها ويعتبرها الغرب معيارًا لإدارة الشأن السياسي العام.

وفي أواخر العام الثالث لثورات الربيع العربي عام 2013، نشر آصف بيات

(3) أطلق عبد الوهاب المسيري مصطلح «فقه التحيز» وهو مجال جديد يتناول بالدراسة تحديد عناصر التحيز في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وقد أراد المسيري تبيان مواضعه الكامنة في المناهج والنظريات الغربية، ويتبناها الباحث العربي بوعي أو من دون وعي. (المسيري، 1988).

كتابَ **ما بعد الإسلاموية**. وكان قد نشر سابقًا مقاله في دورية *Critique. Critical Middle East Studies* بعنوان: «وصول المجتمع المابعد إسلاموي»، لتفسير الحالة السياسية لما بعد الإسلام السياسي التقليدي. ويقول إنّه «منذ حوالي عقدين منذ أن بدأت، في عام 1996، باستكشاف وصياغة ما رأيت أنه اتجاه صاعد داخل التيار الإسلامي، وهو ما أطلقتُ عليه «ما بعد الإسلاموية». وخلال هذه الحقبة وفي ضوء التطوّرات والمستجدات، عكفت على إثراء معرفتي التجريبية من أجل إعادة التفكير وشحذ مفهوم ما بعد الإسلاموية» (آصف بيات، 2015: 9).

وقد عرّف بيات «ما بعد الإسلاموية» بأنها «حالة» أو «مرحلة تلي الاستنزاف الفكري والأيديولوجي والسياسي الذي وصلت إليه الإسلاموية التقليدية، وفِقدانها الجاذبية بين قواعدها ومؤيديها»، فهي «محاولة لوضع استراتيجية ومفاهيم لتخطي الإسلاموية في المجالات الفكرية والسياسية. فما بعد الإسلاموية ليست معادية للإسلاموية أو غير الإسلامية أو علمانية. إنها تمثّل جهدًا لدمج التديّن بثقافة الحقوق، والإيمان بالحرية، والإسلام بالحرية الفردية». فهي عند بيات «حالة» و«مشروع» واعٍ يهدف إلى عقلنة الأسلمة التي تجري في الفضاءات الاجتماعية، والسياسية، والثقافية.. هي محاولة لقلب أولويات الأسلمة رأسًا على عقب بحيث تحلّ الحقوق محلّ الواجبات، والتعدّدية محل الصوت الواحد، والتاريخية محلّ النصوص الجامدة، والمستقبل محلّ الماضي» (آصف بيات، 2005). وعاد بيات لاحقًا ووسع تعريفه لـ«ما بعد الإسلاموية» المستنفدة قدراتها القيادية في المجال السياسي والاجتماعي والعقائدي إلى اعتبارها - أي ما بعد الإسلاموية مشروعًا بحدّ ذاتها، يقوم على «قلب المبادئ الأساسية للإسلاموية رأسًا على عقب...» (المرجع نفسه). إنّ آصف بيات لم يستطع الفكاك من هوى الاستشراق (أقصد هنا التيار المتحيّز من الاستشراق) والنظرة الغربية.

ومن خلال ما نرصده في تعريفات كارّيه وروا وبيات لـ«ما بعد الإسلاموية»

في سباق مع المقولات والنظريات الأخرى لتفسير ما هي عليه الحركات الإسلامية وما آلت وستؤول إليه، نجد هذه النظريات كلها لجأت إلى المحاججة والاستشهاد بانتقائيات من الواقع لتوئيمها (جعلها موائمة) مع أنساقها، مُضْفية عليها مسحة آسرة في التفسير، محاوِلة الإمساك بتركيبة الحياة السياسية للمسلمين التي تنتظم في أحزاب وجماعات. فنلاحظ أنه يتمّ انتقاء أحداث معيّنة جرت لبعض الأحزاب مثل الإخوان المسلمين والنموذج الإيراني، من دون التمييز بين الخصائص المائزة للأحزاب حسب الظروف السياسية والتاريخية في علاقتها بالأنظمة الحاكمة التي تصارعت معها على مدى عقود ولا تزال. ويبدو أنّ بيات ومن سبقه وقعوا في فخ مقولة «ما بعد الإسلاموية» الآسرة من دون أخذ الاحتياطات اللازمة لمعايير التنظير السياسي، فوقعوا في توصيف الحركات الإسلامية من خارجها من دون التعمُّق في تحليل مضمون خطاباتها أو أدبياتها المكتوبة التي تؤكد على أنّ الدّين لا يمكن إسقاطه من حساب الحركات الإسلامية الحقيقية، لأنه «لا بدّ أن يكون مفهومًا بادئ ذي بدء أنّ القرآن ليس كتابًا أدبيًّا، وإنما هو حياة. والإسلام نفسه طريقة حياة أكثر من كونه طريقة في التفكير.. إنّ انطباع الازدواجية يكرّر نفسه عند النظر إلى الإسلام من الداخل، فليس هناك مؤسسة إسلامية أصيلة واحدة يمكن اعتبارها دينًا خالصًا فحسب، ولا علمًا خالصًا فحسب، خاصة عندما تشتمل على عناصر من السياسة أو الاقتصاد» (علي عزت بيجوفيتش، 1994: 34-35). والعدالة والأخلاق والحرية – وحتى الشورى – هي قيم مشتركة بين المجتمعات، وهي حاضرة في الأحزاب الإسلامية. وليس هذا من باب المناورة السياسية، وإنما الأمر متأصل.

إنّ مقولة «ما بعد الإسلاموية» لا تحيط بأكبر عدد ممكن من المكوّنات المادية الواضحة للظاهرة في بلدان متعدّدة، فآصف بيات – كما يعترف – اتخذ من إيران في أواخر التسعينيات نموذجًا، ولكنها قد تستدعي – كما يقول –

تحوّلات الحركة الإسلامية في تركيا (آصف بيات، 2015: 12)، ويستدرك قائلًا: «ولكن بقيت أسئلة غير مجاب عنها، عن مدى قدرة النزعة ما بعد الإسلاموية على أن يكون لها صدى مهم في مجتمعات العالم الإسلامي، وإلى أي حدّ يستطيع هذا التأطير المفاهيمي المبكّر أن يفسّر الأنماط المتنوّعة للتغيّرات الموجودة داخل الحركات الإسلامية المختلفة» (المرجع نفسه). وهذا يعني أنّ النموذج الذي قدّمه بيات من المفترض أن يكون صالحًا لتفسير المقولات أو الظواهر المتماسكة، لكن لم يكن كذلك، أي أنها غير متماسكة وغير ثابتة، ولم تكن «ما بعد الإسلاموية» قابلة للتعميم على الحركات الإسلامية المختلفة نظرًا لاختلاف خصائصها المائزة حسب محيطها المحلي والإقليمي وأنظمتها السياسية. وقد كان مجال اهتمام بيات ضيق للغاية (إيران)، وكما فعل عماد أبشانس في مقاله «ما بعد الإسلام السياسي: النموذج الإيراني» (عماد أبشانس، 2018: 171-188). أما غيره فقد اتخذ «جماعة الإخوان المسلمين» مجال دراسة، كما فعل حسام تمام، وخليل العناني، ومنهم من تحدّث عن النموذج الأندونيسي كما حلّل إحسان فوزي في مقاله: «ما بعد الإسلاموية» في أندونيسيا بعد انتخابات جاكرتا (المرجع نفسه: 151-170).

اللافت للنظر في هذا السياق أنّ أغلب تلك المقولات كانت توصيفية تحليلية، ترصد التغيّرات في مجال الاجتماع السياسي. ومقولة «ما بعد الإسلاموية»، كانت مجرّد فرضية استقرائية قائمة على الملاحظة، وهذا لا عيب فيه بشرط أن تثبُت صحة التفسيرات التي تطرحها، وذلك من خلال اختبارها.

من جهته، يقرّ بيات بأنه كان على وعي بأن مفهوم «ما بعد الإسلاموية» أثار جدالًا داخل الدوائر الأكاديمية والسياسية في أوروبا كما في تركيا والسودان وأندونيسيا وبلدان أخرى. ولذلك، وللتحقّق من إمكانية وجود ما بعد الإسلاموية بشكل عام في العالم الإسلامي، عقد مؤتمرًا دوليًّا في المعهد الدولي لدراسة

الإسلام في العالم الحديث (ISIM) في ليدن بهولندا عام 2009 – والكلام لآصف بيات – ضمّ مجموعةً من باحثي السياسات الدِّينية لمناقشة وإلقاء الضوء على مسارات ما بعد الإسلاموية في بقاع متعددة تمتدّ بين أندونيسيا والمغرب، والتي تفحص المسارات التاريخية للحركات والنظم الإسلامية، مسلّطة الضوء على كيفية تحوّلها في العقود الثلاثة الأخيرة وفي أيّ اتجاهات. وقد نتج عن المؤتمر كتاب **ما بعد الإسلاموية: الأوجه المتغيرة**. (المرجع نفسه). ولكن مقولة «ما بعد الإسلاموية» عرضت تفسيرًا ممكنًا لما تحاول أن توضحه بطريقة انتقائية، ولا تحظى بالاستقراء التام للواقع. أما الظاهرة التي تفسّرها فهي متحرّكة، والوقائع التي تقدّمها ليست جديدة؛ ومن يراجع أدبيات الإسلام السياسي سيجد أشياء تناقض ما طرحته «ما بعد الإسلاموية» كمقولة قبول الدولة، والتعدّدية، والديمقراطية ونحو ذلك.

وكما يلاحظ أبو هنية فإن مقاربة «ما بعد الإسلاموية» لا تخلو من الأثر الاستشراقي في سياق ظاهرة الاستشراق الجديد؛ فالخطاب الاستشراقي الثقافوي الجديد، يصرّ على أنّ تمثّلات الإسلام المختلفة تكتيكية، وليست استراتيجية. ولا فرق نوعيًا بين «نهضة» الغنوشي و«خلافة» البغدادي. والجميع يصرّ على ترسيخ أجندته الإسلامية التي لا تنطوي على تبنٍّ مخلص للتعدّدية الديمقراطية (المرجع نفسه: 32).

3 – من الإسلاموية إلى «ما بعد الإسلاموية»: تحوّل في شكل الخطاب أم تغيّر جوهري؟

إنّ التحوّل – في علم الاجتماع السياسي – ينبغي أن يكون تغيّرًا واضحًا وعميقًا في البنية، وليس سطحيًّا، كالانتخابات العادية أو فوز بعض الأحزاب التي لم تكن ظاهرة من قبل. ويرى عرابي أنّ مفهوم «ما بعد الإسلاموية» احتلّ مقام السردية الجديدة أو النموذج التحليلي في تفسير التحوّلات الحاصلة في بنى الأفكار

والمجتمعات، وعلاقاتها التاريخية التي تنتمي إليها، وتوجّهاتها المستقبلية، مما يشير إلى أنه أضحى شبكة مفهومات مترابطة ببعضها بعضًا، ومؤثرة فيما بينها تحت مسمى «ما بعد الإسلاموية» (عرابي عبد الحي عرابي، 2018). فما الذي تغيّر في «الإسلام السياسي» حتى يرى المنظّرون والدارسون بأن هناك «ما بعد إسلاموية» أغرت بهم لإسالة الحبر واعتبارها طرحًا جديدًا على «أنقاض» الإسلاموية التقليدية؟

يرى أبو رمان، أنّ هناك نزوحًا للعديد من الحركات الإسلامية اليوم إلى «التوغّل» أكثر في مسار القبول بالديمقراطية، والتعدّدية السياسية، والمشاركة في السلطة، والإعلان عن تبنّي الحريات العامة، ثم القول بفصل الدعوي عن السياسي، وتمييز المجال الدِّيني والوعظي والفقهي عن المجال السياسي والعمل الحزبي، والبدء بالتفكير بهذا المبدأ من الحركات الإسلامية في العالم العربي والإسلامي اليوم، ما يعني التحوّل إلى أحزاب سياسية محترفة، ضمن اللعبة السياسية والديمقراطية، وهو ما يعني كذلك التخلي عن فكرة إقامة دولة إسلامية تطبق أحكام الشريعة، بما يستبطنه ذلك من تحوّلات فكرية ومراجعات فقهية ودينية في أوساط هذه الحركات (محمد أبو رمان، 2018: 9-10). بمعنى أنها تخلّت عن برنامجها الذي يراه دارسو «ما بعد الإسلاموية» «قديمًا».

إنّ التغيّر الحاصل في الخطاب ليس مقتصَرًا على الحركة الإسلامية بل حتى الأحزاب اليسارية، فحتى تلك التي كانت تساند الاستبداد «غيّرت» من عقلية إقصاء الإسلاميين من الحياة السياسية، والتي طالما تحالفت في هذا الاتجاه مع الأنظمة المستبدة التي سقطت بفعل الثورة. وكان هذا التغيير عند مساندي الاستبداد سابقًا ليس اقتناعًا منهم، وإنما لم يعودوا قادرين على الانقلاب على الديمقراطية كما في السابق. فالتغيير كان استجابة لنبض الشارع ولحركة التاريخ. وهذا تطوّر طبيعي للحياة السياسية. ومن جهة أخرى، نجد الذين درسوا «ما بعد الإسلاموية»

لم يقم كثيرٌ منهم بتحليل مضمون أدبيات الحركات الإسلامية، وهذا ظاهر من كتابات مؤيدي مصطلح «ما بعد الإسلاموية». والذي يطالع – على سبيل المثال – البيان التأسيسي الصادر عن حركة الاتجاه الإسلامي (النهضة حاليًّا) بمناسبة الإعلان عنها في 06/ 06/ 1981 سيلاحظ الوسطية في الخطاب قبل ما يسمى «ما بعد الإسلاموية»، حيث جاء فيه: أنّ الحركة «ترفض مبدأ الانفراد بالسلطة الأحادية لما يتضمّنه من إعدام لإرادة الإنسان، وتعطيل لطاقات الشعب، ودفع البلاد في طريق العنف. وفي المقابل، إقرار حق كلّ القوى الشعبية في ممارسة حرية التعبير، والتجمع، وسائر الحقوق الشرعية، والتعاون في ذلك مع كلّ القوى الوطنية»... وتؤكد على «رفض العنف كأداة للتغيير، وتركيز الصراع على أسس شوروية تكون هي أسلوب الحسم في محالات الفكر والثقافة والسياسة»... و«دعم العمل النقابي بما يضمن استقلاله وقدرته على تحقيق التحرّر الوطني بجميع أبعاده الاجتماعية والسياسية والثقافية» (الغنوشي، 2011: 377–380). فالحركة هي أقدم ممثّلي الحراك الإسلامي في تونس – كما يؤكد أحد أبرز مؤسسيها، راشد الغنوشي – وهي «الأسبق إلى التبنّي الكامل للخيار الديمقراطي والمطالبة بالتعدّدية ولا تستثني تيارًا سياسيًّا مهما كانت خلفيته الإيديولوجية، ما توسل إليها بطرق الإقناع» (المرجع نفسه: 294).

الاستنتاجات

إنّ المقولة أو النموذج لكي يكون صالِحًا لتفسير الواقع بتفاعلاته، وكي يتمتّع بقابلية التداول في الأوساط ذات الصلة، ينبغي أن يتّصف بميزات وبمحكّات، أهمها: القدرة التفسيرية، وعدم الاقتصار على تفسير الوقائع الماضية والحاضرة فحسب، بل أيضًا التنبؤ بالوقائع المستقبلية. والمتأمل يجد مصطلح «ما بعد الإسلاموية» «يعاني قدرًا من الغموض والسيولة، ما يجعله فاقدًا للقوة التفسيرية

اللازمة لتحليل تحوّلات جماعة الإسلام السياسي وحركاته، وتفكيكها وتفسيرها "(خليل العناني، 2019). كما أنّ «الإسلاموية» هي «إسلامويات»، وبهذا يمكن الحديث عن «ما بعد الإسلامويات»، نظرًا لاختلاف البيئة السياسية للأحزاب الإسلاموية. إضافة إلى أنها - كما يعترف بيات نفسه - ظاهرة غير ثابتة وغير راكدة، بل تتضمنها كيانات حركية تتحوّل نتيجة لتغيراتها الداخلية والخارجية (آصف بيات، 2015: 12). وكذلك، فإن مقولة «ما بعد الإسلاموية» لا تقدّم التنبؤ بالوقائع المستقبلية للإسلام السياسي من خلال المعطيات التي حصل عليها مؤيدو المقولة، فهي تقف عند التوصيف والتحليل، ولا تتجاوزه إلى التوقع.

إنّ «الإسلاموية» تبدو عند دارسيها كأنها ظاهرة ثقافية أو حضارية مستحدثة نتجت عن قوة تفاعل بين «السياسة» و«الدِّين» الذين هما في لاوعي دارسي الإسلام السياسي (الإسلاموية) حالة مبتدَعة، وهما كما يتراءى لهم منفصلان. ولكن «ليس من شك في أنّ الانطلاق من الدِّين كأساس للفكر والممارسة معًا، وفي مختلف جوانب الحياة، هو ركيزة المسلم الأولى ومنطلَقه الأساسي، لأن الدِّين منهاج وشرعة شاملان يعنى بقضايا الإنسان وبالمصير الإنساني في كلّيته» (طه جابر العلواني، 1981: 12).

إنّ مقولة «ما بعد الإسلامية» تريد «أن تجعل الإسلام متوافقًا مع الديمقراطية» على تعبير آصف بيات نفسه، بمعنى عملية «علْمنة الدِّين» بتعبير بيات مرة أخرى. بالرغم من أنّ الديمقراطية انتقدها أفلاطون وسقراط والتي يراها الأول نظامًا سياسيًّا يديره حمقى، وحديثًا انتقد كثير من فقهاء السياسة المعاصرين الديمقراطية المعاصرة. أصبحت الديمقراطية تقدَّم كدِين جديد مفروض وخاصة على شعوب العالم الثالث، وأصبحت المساعدات الاقتصادية والعلاقات الدبلوماسية تشترط تبنّي الديمقراطية، وأصبحت تُحتلّ بعض الدول لفرض الديمقراطية المزعومة.

المراجع

1 – كتب ومجلات:

- آري، دونالد وجاكوبس، لوسي ورضوية، أصغر (2013). **مقدمة للبحث في التربية**. ترجمة سعد الحسيني. العين (الإمارات): دار الكتاب الجامعي.
- أبو رمان، محمد (2018). **ما بعد الإسلام السياسي، مرحلة جديدة أو أوهام أيديولوجية**. عمان: مؤسسة فريدريش أيبرت، بالتعاون مع مركز الدراسات الاستراتيجية.
- أبو سليمان، عبد الحميد أحمد (2012). **إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي**. بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- علي عزت بيجوفيتش (1994). **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة: يوسف عدس. بيروت: مؤسسة العلم الحديث.
- روا، أوليفييه (1996). **تجربة الإسلام السياسي**. ترجمة نصير مروّة. بيروت: دار الساقي.
- عرابي، عبد الحي عرابي (2018). «قراءة تحليلية لمفهوم ما بعد الإسلاموية» في أطروحة «آصف بيات». مجلة **جسور للدراسات**، (تموز/يوليو):
https://jusoor.co/content_images/users/1/contents/704.pdf
- العلواني، طه جابر (1981). **أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة**. هيرندن–فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- الغنوشي، راشد (2011). **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**. تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع.
- المسيري، عبد الوهاب (1988). **إشكالية التحيز، رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**. ط 3. فرجينيا، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- ـــــ. (1999). **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**. ط 1. القاهرة: دار الشروق.
- Bayat, Asef (1996). "The Coming of a Post-Islamist Society". *Critique: Critical Middle East Studies*:Hamline University, Saint Paul. Fall.
- ————, (2005). "What is Post-Islamism", *ISIM Review*, 16. Autumn.
- ————, (2013). *Post-Islamism The Changing Faces of Political Islam*. Oxford, New York: Oxford University Press,
- Duderija, Adis and Rane, Halim (2019). *Islam and Muslims in the West: Major Issues and Debates*. Switzerland: Palgrave Macmillan.

- Kane, Ousmane (2012). "L'«islamisme» d'hier et d'aujourd'hui Quelques enseignements de l'Afrique de l'Ouest". *Cahiers d'études africaines*. (No 206-207).

- Roy, Olivier (2011). "Les islamologues ont-ils inventé l islamisme?". *Esprit*. No. 277 (8/9).

2 - صحف ومواقع:

- أقطاي، ياسين (15/ 3/ 2020). نهاية الإسلام السياسي مجدَّدًا. موقع **الجزيرة**.
https://www.aljazeera.net/opinions/2020/3/15/%D9%86%D9%87%D8%A7%D9%8A%-D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D9%8A-%D9%85%D8%AC%D8%AF%D8%AF%D8%A7

- تمام، حسام، (1/ 9/ 2008). «ما بعد الإسلام السياسي». موقع **الحوار المتمدن**.
https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=145747

- العناني، خليل (6/ 5/ 2019). «إشكالات ما بعد الإسلاموية». **العربي الجديد**:
https://www.alaraby.co.uk/%D8%A5%D8%B4%D9%83%D8%A7%D9%84%D8%A7%-D8%AA-%22%D9%85%D8%A7-%D8%A8%D8%B9%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%88%-D9%8A%D8%A9%22

- كوتورييه، بريس (24 كانون الثاني/يناير 2017). «عالم «ما بعد الوقائع» يتمدد»، **الحياة**.