



جسور للدراسات
JUSOOR for STUDIES



ما بعد الإسلاموية وميادين الخلاف بعد الربيع العربي: النسوية، السلفية والشباب الثوري ماركوس هولودو

مترجمات

فهمي الورغمي

مركز جسور للدراسات
يناير / كانون الثاني 2020
www.jusoor.co



مؤسسة مستقلة متخصصة في إدارة المعلومات وإعداد الدراسات والأبحاث المتعلقة بالشأن السياسي والاجتماعي والاقتصادي والقانوني في منطقة الشرق الأوسط والشأن السوري بشكل خاص، لمد جسور نحو المسؤولين وصناع القرار في كافة تخصصات الدولة وقطاعات التنمية لمساعدتهم في اتخاذ القرارات المتوازنة المتعلقة بقضايا المنطقة من خلال تزويدهم بالمعطيات والتقارير المهنية الواقعية الدقيقة .

ملخص:

يُحلّل ماركوس هولودو في هذه الورقة البحثية التّطورات التي شهدتها كل من مصر وتونس على المُستويين السّياسي والإجتماعي بُعيد الثّورات التي عصفت بكل من نظامي بن علي ومبارك. ومن هذه التّطورات، التي تعلن حسب رأيه دخول الدولتين في مرحلة تاريخية جديدة عنوانها "ما بعد الإسلامويّة"، ينطلق في إستقراء الأحداث التي جدّت في أتون المخاض الثوري وفترات الإنتقال من حقبة لأخرى في كلا البلدين ولو نسبياً. يقدّم هولودو رؤيته حول مصطلح ما بعد الإسلاموية وذلك في ردّ إستمولوجي على سابقه ولعل أهمهم رائد هذا التعريف منذ عقود، عاصف بيّات. كذلك يعالج مآلات الحركات النسويّة خلال فترة ما بعد الإسلامويّة خاصّة في مصر التي شهدت نوعاً ما أسلمة للحركة النسويّة خاصة زمن حكم محمّد مرسي. يتحدّث ماركوس هولودو أيضاً عن الشّباب الثّوري الذي كان له دور بارز في صنع القرار السياسي في مصر كما هو الحال في تونس التي كان للتحركات الشّبابية شديدة التنظيم داخلها دور بالغ الأهمية في الإطاحة بحكومة الترويكّا التي تترعّمها حركة النهضة ذات التوجه الإسلامي. وعليه، فقد تطرّق كاتب هذا المقال إلى الحركات السلفية التي ترعرعت وذاع صيتها سنوات قليلة بُعيد إندلاع الثورات لكن سرعان ما خفت بريقها سياسياً واجتماعياً في فترة ما بعد الإسلاموية. ومنه، يُحلل هولودو التفاعلات والتباينات بين مختلف هذه المجالات أو الحقول الاجتماعية، على حدّ تعبير بيير بورديو، مُقدّماً رؤية طريفة ودقّة في تمثّل الأحداث التّاريخية والظواهر الاجتماعية في صيغة تحليلية أكثر منها وصفية.

الترجمة:

ما بعد الإسلامويّة وميادين الخِلاف بعد الربيع العربي: السّلفية والشّباب الثّوري

ماركوس هولودو¹

توطئة:

عقب الربيع العربي، أثارت النزاعات المتعلّقة بالسلطة ودور الدّين في المُجتمع في كلّ من مصر وتونس أسئلة حول قدرة هذه المجتمعات على التّوفيق بين تلك الإختلافات. في الماضي أيضاً وقع إثارة الجدل حول الأسئلة المتعلقة بالأدوات التّظيرية المستخدمة في تحليل التطورات الإقليميّة. وتحديدًا فقد غيرت أطروحة "ما بعد الإسلاموية"

¹ ماركوس هولودو، باحث في مركز دراسات الشرق الأوسط وجامعة لوند وقسم الحكومة بجامعة أوسالا. يتركز بحثه على تحديات الإدماج في المداولات العامة واتخاذ القرارات السياسية. كما أنّه يتعامل مع المزيد من القضايا المفاهيمية حول التّهميش والمداولات العامّة وغيرها من مجالات السياسة، ولا سيما السياسة البيئية. نشر كتابه "استراتيجيات المداولة: بورديو والتضال من أجل المواقف القانونية" نشر في "الدراسات السياسية"، المجلد. 63، العدد 5، ديسمبر 2015.

النقاشات حول "الإسلام والديمقراطية" بشكل كبير من خلال تسليط الضوء على هياكل الفرص² والأهداف المتغيرة للحركات الإسلامية. ومع ذلك، فإن هذه الورقة تجادل بأن النظرية السابق ذكرها تقلل من شأن الاختلافات داخل مجتمعات ما بعد الإسلاموية. استناداً لنظرية الحقل (أو المجال)³، تُظهر الورقة الارتباط الجوهرى والفعلي لما بعد الإسلاموية بالصراع السياسى. وتركز على ثلاث مجالات تم التقليل من أدوارها السياسية أو تحريفها من قبل منظري ما بعد الإسلاموية وهي: النسوية الإسلامية، السلفية الجهادية والشباب الثوري. حيث توفر أشكال رأس المال الخاصة بكل منهما - مصادر الشرعية والاعتراف الاجتماعي - أدلة مهمة لفهم مخاطر الصراع بعد الربيع العربى.

الكلمات المفتاحية: الربيع العربى، مصر، النوع الاجتماعى والنسوية، السلفية، ما بعد الإسلاموية، تونس.

لطالما كان مصطلح ما بعد الإسلاموية شائعاً في صفوف الباحثين الساعين لفهم أهداف الحركات الإسلامية والظروف الاجتماعية وهياكل الفرص التي يواجهونها. وقد أشار منظرو ما بعد الإسلاموية، بمن فيهم عاصف بيّات⁴ وأوليفيه روا⁵، إلى أن الإسلاموية قد فقدت مصداقيتها تدريجياً وأن هناك خطاباً جديداً من الاستقراء والصراع حول دور الإسلام في السياسة. إبان ثورات الربيع العربى، وجد الباحثون الذين يتعاملون مع "الإسلاموية" من وجهات نظر مختلفة أن الخطابات السياسية للإخوان المسلمين وحركة النهضة وغيرها من الحركات والأحزاب "الإسلامية" قد انحرفت بشكل كبير عن المشروع الإسلامى الأصلى المتمثل في إقامة دولة

² هيكال الفرص - استناداً إلى نظرية روبرت ميرتون للجنوح، تم تطوير هذا المصطلح بواسطة ريتشارد أ. كلوارد ولويد ب. أولهين في الجنوح والفرصة (1960) لتوضيح مسارات النجاح في الثقافة الأمريكية. عندما يتم حظر هذه المسارات (على سبيل المثال بسبب الفشل الأكاديمي) يمكن العثور على هياكل الفرص الأخرى، والتي يمكن أن تؤدي إلى نماذج مختلفة من الانحراف. عن encyclopedia.com (المترجم).

³ في علم الاجتماع، تبحث نظرية المجال في كيفية قيام الأفراد ببناء مجالات اجتماعية، وكيف يتأثرون بهذه الحقول. المجالات الاجتماعية هي بيئات تحدث فيها منافسة بين الأفراد وبين المجموعات، مثل الأسواق، والتخصصات الأكاديمية، والأنواع الموسيقية، إلى غير ذلك. ويعتبر ماكس فيبر من أوائل الباعثين لهذا المصطلح، وأيضاً عالم الاجتماع الفرنسى بيير بورديو من الذين ساهموا في بلورة هذا المفهوم علمياً. (المترجم).

⁴ (1954-) باحث إيراني أمريكي. أستاذ علم الاجتماع ودراسات الشرق الأوسط بجامعة إلينوي في أوربانا شامبين. كان سابقاً أستاذاً في علم الاجتماع ودراسات الشرق الأوسط، كما شغل منصب رئيس المجتمع والثقافة في الشرق الأوسط الحديث بجامعة ليدن بهولندا. له منشورات على نطاق واسع حول قضايا علم الاجتماع السياسى، والحركات الاجتماعية والمجال، السياسة اليومية والتدين وكذلك الإسلام المعاصر والشرق الأوسط الإسلامى. هذا وله دراسات مستفيضة حول الثورة الإسلامية الإيرانية، وكذلك بحوث حول الحركات الإسلامية من منظور مقارن منذ سبعينيات القرن الماضى، وله اهتمامات كتابية أخرى مثل الشباب المسلم، النساء، والربيع العربى. (المترجم).

⁵ (1949-) عالم سياسى فرنسى، أستاذ في معهد الجامعة الأوروبية في فلورنسا، إيطاليا. نشر مقالات وكتب عن العلمنة والإسلام من بينها "الإسلام العالمى"، و"فشل الإسلام السياسى". يشتهر بنظريته المختلفة للإسلام الراديكالى عن بعض الخبراء الآخرين (حيث يراه محيطياً، وغريباً، وجزءاً من المجتمع المتشدد و"الافتراضى" أكثر من كونه مجتمعاً إسلامياً متديناً "فعالاً"). (المترجم).

إسلامية⁶، أو أن معنى "الدولة الإسلامية" قد تطور بطرق تتماشى والديمقراطية⁷. في المشهد السياسي الجديد لمجتمعات الربيع العربي، أكتسبت السياسة أولوية على الدين، بمعنى أن الأول حدد دور الأخير، وقد صار "فشل الإسلام السياسي" الآن شرطاً يتعين على جميع الفاعلين السياسيين تعديل استراتيجياتهم وأفعالهم من خلاله. أو على حد تعبير روا، "لقد تغير الإسلاميون، أو على الأقل فهموا أن العالم قد تغير"⁸.

لا تُشير أطروحة ما بعد الإسلاموية إلى انخفاض في التدين. كما أنها لا تُشير بالضرورة إلى أن التدين قد صار أقل أهمية من الناحية السياسية. إنها تُشير، بكل وضوح، إلى أن السياسة في الدول ذات الغالبية المسلمة لا تتعلق ببساطة بالإسلام في مقابل العلمانية، بل تتعلق بأهمية الهوية الإسلامية وماتعنيه في المجال السياسي. تفتح هذه القرينة أسئلة لطالما غطت عليها المناقشات العلمية، حول الدور السياسي للتدين في البلدان ذات الأغلبية المسلمة، وهي المناقشات التي كانت تركز بشكل أضيق على أيديولوجية واستراتيجيات الإسلاميين. تتفق هذه الورقة عمومًا مع الحُجج التي قدّمها منظرُ ما بعد الإسلاموية.

لقد فشلت الإسلاموية، كما جادل "روا" و"بيات". ومع ذلك، أنا أزعّم أن الإمكانات الديمقراطية لسياسة الهوية الإسلامية لا تعتمد فقط على تسامح الإسلاميين مع العملية الديمقراطية والحقوق الأساسية، ولكن أيضًا على الكفاح من أجل الاندماج في المجالات العامة لما بعد الإسلاميين. تشير التوترات والصراعات في تونس ومصر بعد الربيع العربي إلى وجود مشكلة أساسية في أطروحة ما بعد الإسلاموية، وهي عدم اهتمامها بالاختلافات داخل المجتمعات.

استهلّ هذا البحث عبر دراسة منطق أطروحة "ما بعد الإسلاموية" وأسّط الضوء على حدودها في فهم النزاعات بعد سقوط بن علي ومبارك. ثم طورت منظورًا مستنيرًا من خلال نظرية المجال⁹، والتي تسلط الضوء على مختلف الجهات الفاعلة والمشاركة في النضال من أجل إرث الثورات. يمكن تحليل مخاطر الخلافات والنزاعات في هذه المجتمعات بشكل أفضل من خلال التعامل مع محتوى "مجتمع ما بعد الإسلاموية" على أنه منوط بالصراعات السياسية. وبالتالي، يتم التركيز على ممارسات الجهات الفاعلة التي تسعى إلى تعزيز مواقفها في المجال

⁶ Iust, Sultan, and Wichmann, "After the Arab Spring"; Stepan, "Tunisia's Transition"; Bayat, "Arab Spring"; Roy, "Transformation of the Arab World."

⁷ Cavatorta and Merone "Post-Islamism".

⁸ Roy, "Transformation of the Arab World," 12

⁹ Bourdieu, Language and Symbolic Power; Bourdieu, Practical Reason.

العام. أركز على ثلاث مجالات لم يتم تصويرها بدقة من قبل منظري ما بعد الإسلاموية: فضاء النسوية الإسلامية، الحقل السلفي الجهادي ومجال الشباب الثوري. يسلط التحليل النظري الميداني الضوء على حصص المجموعات المختلفة المشاركة في النزاعات بعد الربيع العربي. لأن أطروحة ما بعد الإسلاموية في شكلها الحالي، تقلل من شأن الاختلافات داخل المجتمعات، ليس لديها الكثير لتقوله حول اتجاهات هذه المجتمعات نحو الاستقطاب والتفتت، والتي تشكل تحديات كبيرة للتنمية الديمقراطية. نظرية المجال أو "الميدان"، على النقيض من ذلك، تساعدنا على رؤية ما هو على المحك في مجالات الانخراط المختلفة. بدلاً من أن يكون كل شيء خارج تطور المجتمعات الإسلامية في مرحلة ما بعد الإسلاموية، كما زُعم في حالة النسوية الإسلامية وفي حالة السلفية الجهادية¹⁰ أو يمكن اختزاله إلى دور الخلافات الضيقة حول مكانة الإسلام في السياسة، كما تدّعي حركة الشباب الثورية، تم بناء كل مجال من هذه المجالات عبر ممارسات الإدماج والإقصاء.

علاوة على ذلك، لعبت المجالات الثلاثة أدوارًا محورية في صياغة السياسات خلال السنين التي تلت سقوط بن علي ومُبارك. هذا وحتى بسبب ظروف ما بعد الإسلاموية لم تتلاش التوترات والصراعات بين الميادين المتنافسة. بدلاً من ذلك، تُظهر هذه الحالات أن الاستقرار والتنمية الديمقراطية للمجتمعات ما بعد إسلاموية تعتمد على طرقها في معالجة التوترات والصراعات بين الحقول الاجتماعية المختلفة من خلال الإدماج الاجتماعي.

أطروحة ما بعد الإسلاموية وثورات الربيع العربي

يُمكن الإشارة إلى أن قوة أطروحة ما بعد الإسلاموية تكمن في قدرتها على مواصلة خلق مساهمات نظرية ودراسات الحالة¹¹. في صيغة أوليفيه روا المؤثرة، تشير ما بعد الإسلاموية إلى "أسبقية السياسة على الدين"¹². لم تعد "الإسلاموية" تدور حول إقامة دولة إسلامية كما كان الحال بالنسبة للمودودي وقطب والخميني. وبالمثل بالنسبة لعاصف بيّات الذي استخدم المصطلح بالأساس لوصف التغيرات على مستوى الممارسة والخطاب الاجتماعي في إيران خلال التسعينيات، فإن "ما بعد الإسلاموية" تدلّ على حالة بعد مرحلة من التجربة حيث وقع استنفاد جاذبية الإسلاموية، طاقتها، رموزها وشرعيتها حتى بين مؤيديها الذين كانوا متحمسين في

¹⁰ See Bayat, "Women's Non-Movement," and Roy, "Transformation of the Arab World."

¹¹ Gómez García, "Post-Islamism."

¹² Roy, Globalised Islam, 4.

السابق¹³. وفقاً لهؤلاء المنظرين، يعود جزء من مشكلة الإسلاموية إلى استنادها على خطأ مفاهيمي. لقد زعم الإسلاميون أن "الإسلام هو الحل"، لكن عند دخولهم الحلبة السياسية فشلوا في تقديم أي حلول "إسلامية" مميزة¹⁴. بدلاً من ذلك تميل المعارك السياسية داخل الإسلام السياسي وكذلك خارج وبين الإسلاميين وغير الإسلاميين، لأن تكون محددة على طول الخطوط المألوفة لليسار مقابل اليمين، والرأسمالية مقابل الإمبريالية، والحرية الفردية في مواجهة المحافظين إلى غير ذلك من الخلافات. يقول بيات، "يتم التعبير عن الإسلام خلال فترة ما بعد الإسلاموية في فكرة أنه لا يملك إجابات عن جميع المشاكل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لكل المجتمعات"¹⁵. علاوة على ذلك، فإن "فشل الإسلام السياسي" قد تعمق تدريجياً بين الإسلاميين أنفسهم من خلال تجاربهم الخاصة في الساحة السياسية. حسب كتابات روا فإن "الإسلاميين" لم يؤسسوا "دولة إسلامية" حقيقية، ولن يفعلوا ذلك، ليس فقط بسبب عدم دقة إطارهم المفاهيمي، ولكن أيضاً إلى الطريقة التي غيرت بها ممارساتهم وخبراتهم السياسية نظرتهم الخاصة للسياسة"¹⁶. ولاحظ أن هذه الحجة لا يقوضها بالضرورة ظهور جماعات إسلامية مسلحة قوية، مثل الدولة الإسلامية في العراق وسوريا. وفقاً لروا، ما داموا يسعون إلى إقامة دولة إسلامية حيث يهيمن الدين على السياسة، فإن مشروعهم سوف يفشل حتماً في النهاية كما فشل بالنسبة لأسلافهم. الحل الإسلامي النهائي هو خرافة، لأن الإسلام لا يقدم إجابات محددة لمعظم القضايا التي تهم المسلمين اليوم. بالتالي يجب على الإسلاميين تفسير العلاقة بين الدين والسياسة كلما صاروا مؤثرين سياسياً. يكتب روا بأن "الأسطورة الإسلامية"، كانت تتمثل في توحيد الديني والسياسي؛ ما بعد الإسلاموية يعني أن كلا المجالين مستقل عن الآخر، رغم أمنيات الفاعلين المعنيين (الأصوليون والعلمانيون)"¹⁷.

يأخذ بيات الحجة بضع خطوات أخرى لأنه يزعم أن ما بعد الإسلاموية لا يشير فقط إلى هذه الشروط ولكن أيضاً إلى مشروع للعمل على هذه الشروط من خلال دمج الخطاب الإسلامي في الواجبات والمسؤوليات والممنوعات مع مفاهيم ليبرالية عن الحقوق والحريات¹⁸. كما يدعي أن ما بعد الإسلاموية يمثل خطوة للأمام

¹³ Bayat, "Coming of a Post-Islamist Society," 45; see also Bayat, Post-Islamism.

¹⁴ Roy, Failure of Political Islam.

¹⁵ Bayat, "Coming of a Post-Islamist Society," 45–46.

¹⁶ Roy, Globalised Islam, 61.

¹⁷ Ibid., 61.

¹⁸ Bayat, Making Islam Democratic, 10–11.

للسياسة الديمقراطية¹⁹. في "مجتمع ما بعد الإسلاموية"، يمكن أن يستمر دور الدين في السياسة داخل النقاش، لكن هذا النقاش هو شرط مسبق بقيود علمانية. ما بعد الإسلاموية هو تطور نحو قبول التعددية والسياسة الديمقراطية. إنه شرط ومشروع على حد سواء²⁰. ومن هذا المنظور، يرى بيات أن دعوات انتفاضات الربيع العربي للعدالة والديمقراطية تمثل "نقداً للإسلاميين من الداخل والخارج"، ومظهرًا من مظاهر "مجتمع ما بعد الإسلامويين"، الذي "يريد تجاوز السياسة الإسلامية من خلال التأكيد على حقوق الناس بدلاً من مجرد التزاماتهم"²¹. بالنسبة لبيات، يبدو أن فشل الإسلاموية يقود مباشرة نحو الديمقراطية الليبرالية. تأمل مرحلة ما بعد الإسلاموية في مزج التدين والحقوق والإيمان والحرية (بدرجات متفاوتة) والإسلام والديمقراطية. إنها تسعى لإقامة ديمقراطية انتخابية، دولة علمانية/مدنية، مع الترويج لمجتمع التقوى²². وأيضاً، يبدو أن روا يعتقد أن مرحلة ما بعد الإسلاموية تعني أن التغييرات الهيكلية تمهد الطريق للتنمية الديمقراطية²³.

يمكن لمراجعة شاملة لحجج ما بعد الإسلاموية أن تبين تفاصيل أدعاءات هؤلاء المؤلفين حول حقبة ما بعد الإسلاميين، وأن تناقش الاختلافات بين الاثنين²⁴. بدلاً من ذلك أودّ في هذا المقال لفت الانتباه خاصّة إلى المشكلة التي يتقاسمونها، أي أن الضربات العريضة للفرشاة لا يمكن أن تُنصف الاختلافات والتوترات الموجودة داخل المجتمعات التي شهدت، حسب هؤلاء المنظرين، تحولات واسعة النطاق بعد حكم الإسلاميين. مثل نظرية التحديث، التي تتنبأ بالتطور الديمقراطي على أساس الأداء الاقتصادي للمجتمع²⁵، يبدو أن "ظهور مجتمع ما بعد الإسلاموية" يتجلى بشكل مستقلّ تمامًا عن آراء وأفعال الأشخاص الذين يعيشون في هذه المجتمعات. ومهما

¹⁹ بلور ألفريد ستيبان حجة مماثلة ولكن أكثر نظرية. فيحاج لإن الديمقراطية، خاصة في تونس، بسطها "التسامح المزدوج"؛ الأول من قبل المواطنين المتدينين تجاه الدولة، لا سيما التسامح مع عملية صنع القرار الديمقراطي المتأثية من شرعية الحكم الناق، وليس الدين، والثاني هو من الدولة تجاه المواطنين المتدينين، الأمر الذي يتطلب عدم تدخل القوانين والمسؤولين في ممارسات المواطنين المتدينين، وتعبيرهم عن الآراء والقيم، ومشاركهم في السياسة والمجتمع المدني على قدم المساواة - أي أن حرية التصرف الخاصة بهم يجب تقييدها فقط بالرجوع إلى الحقوق المتساوية للمواطنين الآخرين. يكتب قاتلا "في الديمقراطية ليس من الضروري أن يكون الدين خارج الأجندة"، وفي الواقع، فإن فرضه سيكون انتهاكاً للتسامح الثاني. ستيبان، "الانتقال في تونس"، 90.

²⁰ Bayat, "Arab Spring and its Surprises".

²¹ Ibid., 592.

²² Ibid., 592-593.

²³ See especially Roy, "Transformation of the Arab World".

²⁴ هناك اختلافات مهمة فيما يتعلق بالمحتوى المتخيل لحالة ما بعد الإسلاموية. فروا على سبيل المثال يجادل قضيته بعبارات سلبية في المقام الأول ويسعى بشكل أساسي للتنبؤ بما لن يحدث بعد "فشل" الإسلام السياسي، يعتقد بيات أن ما بعد الإسلاموية تعني انتصار الحقوق الليبرالية ويستبعد الجهات الفاعلة التي ليست ليبرالية بما يكفي على اعتبار أنها غير ذات صلة بتطوير مجتمع ما بعد الإسلاموية. انظر روا، "الإسلام المعلوم"؛ وبيات "مجيء مجتمع ما بعد الإسلاميين".

²⁵ مجموعة شرائح، "بعض المتطلبات الاجتماعية".

كانت الاختلافات والشكاوى بين الأطراف الفاعلة في ثورات الربيع العربي، فقد كانت هذه الأحداث وفقًا لبيات "ثورات ما بعد الإسلاميين"²⁶. لقد أثبتوا أن الحركات الديمقراطية يمكن أن "تدفع الإسلاميين إلى مسار" ما بعد الإسلاميين"، مما يمهد الطريق لتغيير ديمقراطي يمكن أن يلعب فيه الإسلام الجامع دورًا مهمًا²⁷. وبالتالي، يُنظر إلى الصّراعات السياسيّة المعقّدة على جهات مختلفة على أنها مسألة مكانة الإسلام في المجتمع وعلاقته بالسياسة²⁸. الجهات الفاعلة التي لا تتفق ومشروع ما بعد الإسلامويّة كما هو جليّ عند بيّات والذين لا يتكيفون مع الظروف الجديدة لما بعد الإسلامويّة، كما حدّدت من قبل بيّات أو روا، وقع معاملتهم على أنهم هامشيّون. على سبيل المثال، فإن الحركة السّلفية التي تسعى في المقام الأول إلى أسلمة المجتمع والتي لم تكن مهمة جدًا بالإسلام السياسي كما هو مفهوم تقليديًا، حتى بعد نجاحها في الانتخابات البرلمانية المصرية عام 2011 وظهورها على نطاق واسع في تونس، يتمّ التعامل معها على أنها ظاهرة هامشيّة²⁹. ومهما كانت أيديولوجيتها "الأصولية الجديدة"، فستضطرها الظروف الجديدة لتسلك درب ما بعد الإسلامويّة و "أن تصبح عميلًا مترددًا في التّحول الديمقراطي"³⁰. بالنسبة لبيّات، تعتبر السّلفية مدعاة للقلق، لكن لا يكفي أن نعالمها على أنها أكثر من استثناء للشخصية الـ "ما بعد إسلامويّة" في أحداث الربيع العربي³¹. بالنسبة لروا، لا تعتبر السّلفية كأيدولوجية ذات صلة بالموضوع، لأنّ السّلفيين بوصفهم ممثلين سياسيين يخضعون لنفس القيود التي يخضع لها جميع الفاعلين الآخرين في السّاحة السياسيّة. "يعرف السّلفيون أنه دون تمثيل برلماني، فإنهم سيفقدون نفوذهم"³². أما بالنسبة للسّلفيين الجهاديين الذين يرفضون الديمقراطيّة والمشاركة السياسيّة على أنها لا معنى لمشروعهم الخاص بالتّحول الاجتماعي، فإن روا يجدهم غير مهمين أيضًا. "لم يعد الجهادي العالمي الذي تم اقتلعه، نموذجًا للنّاشطين الشّباب وفشل في العثور على العديد من المتقدمين عندما يسعى إلى تجنيد المقاتلين المحليين من أجل القضية العالميّة"³³. العديد من التّطورات التي حدثت مؤخرًا تلقي بظلالها باحتراز على صحة هذا

²⁶ بيّات، "الربيع العربي".

²⁷ بيّات، "ثورات ما بعد الإسلاميين".

²⁸ غوميز غارسيا، "ما بعد الإسلام".

²⁹ بيّات، "الربيع العربي"، 593-594.

³⁰ روا، "تحوّل العالم العربي"، 8.

³¹ بيّات، "الربيع العربي".

³² روي، "تحوّل العالم العربي"، 12.

³³ المرجع نفسه، 9.

البيان، مثل التجنيد الفعّال غير العادي للدولة الإسلامية في العراق وسوريا، وبالفعل فإن كتابات روا الحديثة تشير في الواقع إلى النشطاء المتطرفين من الشباب الذين يجدون في الجهاد العالمي مثاليًا للغاية وجذابًا³⁴. علاوة على ذلك، فإن القضية ليست مجرد تشويه لتطور حالي في المنطقة؛ إنها تتفق مع التّصور النظري، وبالتالي تكشف عن نقطة ضعف مهمة، وهي أنها تقلل بشكل منهجي من الاختلافات والمصالح والصراعات داخل المجتمعات "ما بعد الإسلامويّة". بدلاً من رفض الجهاديّة العالميّة باعتبارها تناقضًا هامشيًا في التطور الأكبر لما بعد الإسلامويّة، كان يمكن أن يكون هذا مناسبة للتفكير النقدي في افتراضات النظرية.

تظهر حدود التّصور الـ "ما بعد الإسلاموي" في تحليل بيّات ضمن ما يسمّيه "بنسوية ما بعد الإسلامويّة". حيث يرى أن ما يميز هذا الاتجاه هو التعبير عن "مزيج من التقوى والاختيار، بين التدين والحقوق". ترى النسويات في فترة ما بعد الإسلامويّة "الإسلام بشموليته كنظام لا يمكن أن يأخذ حقوق المرأة في الاعتبار إلا إذا كان ينظر إليها من خلال غرضها"³⁵. حالات نشاط المرأة التي لا تندرج تحت النسوية الغربية المطبقة في السياق الإسلامي ليست ذات صلة بهذا المنظور. وبالمثل يقع مع حركة الشباب الثّورية. يعرض كل من بيّات وروا قضايا دور الدين في الحياة السياسية في نزاعات ما بعد الربيع العربي، بغض النظر عن القضايا المهمة الأخرى في الثورات، مثل مخاوف الثوريين الشباب الذين بسببهم اندلعت الانتفاضات. فإن "القضية الرئيسية" لسياسة ما بعد الربيع العربي وفقًا لروا، "ستكون إعادة تعريف دور الإسلام في السياسة"³⁶. يشير بيّات بدوره إلى أنه لن يكون للنشطاء الشباب في "مرحلة ما بعد الثورة"، دور يُذكر (إن وجد) حيث سيكون للسلطة والدولة ككيان سياسي اليد الطولى آنذاك³⁷. يقلل بيّات وروا من التّحديات التي تفرضها الاختلافات الموجودة داخل هذه المجتمعات التي بمجرد سقوط الديكتاتوريين، تسببت في صراعات عميقة حول الكيفية التي ينبغي لمجتمع ما بعد الإسلامويّة أن يكون عليها.

³⁴ انظر روا، "ما هي القوة الدافعة".

³⁵ بيّات، "حركة النساء غير الحركات"، 165.

³⁶ روا، "تحول العالم العربي"، 16.

³⁷ بيّات، "الربيع العربي"، 594-595.

ميادين نضالات ما بعد الإسلامويين

الحلّ الوحيد لمُقاربة هذه الصّراعات هو التّفكير في الفاعلين الاجتماعيّين وإستثمار ذلك في العديد من الحقول الاجتماعيّة وذلك على حدّ عبارة بيير بورديو³⁸. يتكوّن الحقل الاجتماعيّ من مجموعات من الأفراد الذين يتشاركون فهما معينا للتفاعلات اليوميّة والممارسات الاجتماعيّة التي تحدّد بعض التّفاهمات. لكلّ حقل نصيبه الدّاخلي وشرعيّة الخاصّة. علاوة على ذلك، فإنّ ما يجري داخليّاً ضمن إحدى المجالات له صلة مباشرة في العلاقة بالعالم الخارجيّ. وعوض الدّود عن مواقعهم المميّزة في السّاحة السياسيّة أو المجال العام ككلّ، أو بدلاً من ذلك لمواجهة التّهميش، يجب على الفاعلين التّأكيد على القيم والقواعد المحددة لمجالاتهم. يصرّ رواد الأعمال على أنّ روح المبادرة لديهم هي التي تجعل المجتمع ينمو؛ يستفيد الكهنة من شعورهم بالأخلاق أو الخوف من الله؛ ويبني الباحثون اعترافهم العلنيّ بفكرة الموضوعيّة. أوّد بلورة مفاهيم الحقل والاستثمار ورأس المال من وجهة نظر مثمرة لفهم كفاح مصر وتونس بعد الربيع العربيّ. وفقاً لبورديو، فإنّ المجالات الاجتماعيّة مبنية على تفاهمات وممارسات مشتركة يتم وضعها على مرّ الزمن من قبل أعضاء المجال الذين يقومون في الوقت نفسه بإنشاء وإعادة إنتاج قواعد ورموز الحقل وجعلها خاصّة بهم. وفقاً لقصة شعبية، علّق أفلاطون لافتة على باب مدرسته تقول: لا تسمّحوا لمن لا يفقه الجبر بالدّخول. وبالمثل، أريد أن أذكر أنّه رغم ذلك لا تحتاج لعلامة محسوسة (فالباب بالطبع ليس موجوداً)، فالنّاشط السلفي يعرف الفرق بين المنتهي الشرعيّ لمجاله / ها وبين الدّخيل. تخلق القواعد الداخليّة للحقل شعوراً بالانتماء وبعدم الانتماء في الحقل. هذا ويعملون داخل الحقل في نوع من التراتبيّة: ينتهج الواحد درب الشيوخ كما يقول سلفي جهادي شاب "من خلال طريق شخصي للتّعلم والتعمّق في المعرفة الدّينيّة"³⁹. تعمل القواعد على بُعد حقل واحد من الحقول الأخرى من خلال التّأكيد على قيمها المميّزة والدّفاع عنها: "أنا غير مهتمّ بتولّي السّلطة. هذا هو الفرق الكبير بين الآخرين في المشهد السّياسي وبيننا. هدفتنا هو الشّعب، وليس الدّولة"⁴⁰.

الهدف من دراسة المشاركة في المجالات الاجتماعيّة من هذا المنظور هو إدراك وجود أشكال متعددة من الموارد الرّمزيّة لأولئك الذين يرغبون في أن يتم الاعتراف بهم من قبل الآخرين. قد تختلف هذه الموارد الرّمزيّة - أشكال

³⁸ Bourdieu, Language and Symbolic Power; Bourdieu, Practical Reason.

³⁹ Salafist activist quoted in Merone, "Salafism in Tunisia".

⁴⁰ المرجع نفسه.

رأس المال، حسب مصطلحات بورديو - من التعليم والمفردات إلى المظهر الجسدي والشبكات الاجتماعية والروابط السياسية والإعتراف الدولي. والسؤال هو كيف يستخدم حقل معين شكلاً من أشكال رأس المال الخاص بمجال معين في المجال العام ويتم تشكيل المجال العام بمثل هذه الصراعات بطرق تجعل الإجراء الاجتماعي والسياسي متتابعين⁴¹.

قد تسعى الجهات الفاعلة المستبعدة أو المهمشة في بعض المجالات الاجتماعية إلى الحصول على اعتراف اجتماعي من خلال الإستثمار في مجال يختلف منطق الاعتراف به (شكل رأس المال) عن الميادين التي يواجهون فيها الهيمنة أو الاستبعاد، بل ويعكسونها. بهذه الطريقة على سبيل المثال يمكن وصف ثقافات فرعية مختلفة، في تونس ومصر اجتذبت الحركة السلفية أجزاء كبيرة من أتباعها من الشباب المحرومين. يتم استبعادهم من سوق العمل أو تهميشهم ووصفهم على أساس خلفياتهم وقد يتم جذبهم إلى المجالات الاجتماعية حيث تكون مصادر الاعتراف أكثر سهولة بالنسبة لهم. وبالمثل، قد لا تسعى الجماعات النسوية في العالم العربي إلى بناء مطالبها في إطار خطاب غربي عن الحركة النسائية، بل في إطار ثقافي أكثر دراية منه في نفس الوقت. علاوة على ذلك، تسعى مجموعات الشباب الثورية في كل من تونس ومصر للاستفادة من شعورهم بتجسيد الثورات. هذه هي الطرق التي يُناضل بها اللاعبون في ميادينهم، بينما تُكافح المجالات في الفضاء العام الرّحب.

التّحليلات الميدانية

في الصفحات المتبقية، أستكشف ثلاث مجالات لم يتم تمثيلها بدقة بنظرية ما بعد الإسلاموية والتي كانت بمثابة ساحات اجتماعية وسياسية مهمة خلال الربيع العربي وبعده. لقد استلهمت من الأبحاث السابقة واستقراءات منشورات الجهات الفاعلة وتقاريرها ومقاطع الفيديو المنشورة على الإنترنت⁴². توضح كافة هذه المجالات كيف يمكن التغلب على مواطن قصور الفهم الحالي للتطورات التي عكبت مرحلة ما بعد الإسلامويين من خلال الاعتراف أن محتوى ما بعد الإسلاموية يعتمد على القوة النسبية للحقول المختلفة. وبشكل أكثر تحديداً، يُظهر الحقل النسوي الإسلامي كيف أن "بيات"، على وجه الخصوص، لا يدرك تماماً كيف يعتمد التغير الاجتماعي

⁴¹ بورديو وواكاوت، دعوة لعلم الاجتماع المعكوس، 98-99-38- جميع المصادر باللغة الإنجليزية، بسبب معرفة المؤلف المحدودة باللغة العربية. كانت جميع المواد متاحة على الإنترنت في وقت كتابة هذا التقرير، ونأمل أن يتيح ذلك مناقشة التفسيرات البديلة.

⁴² جميع المصادر باللغة الإنجليزية، بسبب معرفة المؤلف المحدودة باللغة العربية. كانت جميع المواد متاحة على الإنترنت في وقت كتابة هذا التقرير، ونأمل أن يتيح ذلك مناقشة التفسيرات البديلة.

على الجهات الفاعلة التي تستثمر في الأعمال الجماعية على المستويين السياسي والاجتماعي. وفقًا لبيات، فإن "النسوية الما بعد إسلاموية" التي درسها في المقام الأول، "من النسويات اللاتي استخدمن الخطاب الإسلامي لتعزيز المساواة بين الجنسين داخل الحدود التي تفرضها الجمهورية الإسلامية"⁴³. ومن ثم يميز بيّات بين الناشطين المسلمين "الأمر يتعلق بالمرأة" وهؤلاء النسويات الحقيقيات اللاتي "قدمن للتو" كنساء مسلمات ويجدن أنفسهن في سياق إسلامي يُجبرهن على "استخدام" الخطاب الإسلامي بطريقة فعّالة لتعزيز مصالح النساء. لذلك فإن تحليله يفضّل العقلانية العلمانية التي تعمل "ضمن الحدود" التي تفرضها البيئة الإسلامية. كما تقول الباحثة المصرية رباب المهدي⁴⁴، يتساءل المرء لماذا يجب أن تطالب النسوية بالتّدين ولماذا يجب أن تكون إحداهن "الأولى" والأخرى هي "الثانية". مفهوم النسوية ما بعد الإسلاموية، عند بيّات، جليّ جدًّا ودقيق المحتوى بحيث يكون مفيدًا لفهم إمكانيات هذه الجماعات في دفع وتعزيز حقوق المرأة. وفقًا لبيّات، فإنّ نسويات ما بعد الإسلاموية اللاتي ينتهجن سبلا مختلفة عن غيرهن من الناشطات الإسلاميات مثل المصرية هبة رؤوف⁴⁵، التي كانت في البداية إسلامية، لكن يحدث أن تصبح امرأة طارحة لقضايا تهتم بالمرأة⁴⁶. والسؤال النقدي لا يتعلق بما إذا كانت المرأة هي الأولى يلها الإسلام في المرتبة الثانية، والعكس صحيح. ولكن السؤال هو كيف يمكن للجهات الفاعلة فتح مساحات نقاش حسّاسة في المجالات الثقافية ذات الصلة. يُظهر التحليل النظري للحقل أن النّشطاء مثل هبة رؤوف قد وقع تشويهمهم.

يُظهر حقل السلفية الجهادية أنها، على عكس حجج كل من بيّات وروا، ظاهرة هامشية ولكنها حركة اجتماعية قوية. لا تكمن قوة السلفية في برنامجها السياسي ولا في معتقداتها. بدلاً من ذلك، تقدّم السلفية ساحةً اجتماعيةً تعمل كعالم معكوس، "جمهورية ثانوية موازية"، ولنستخدم مصطلح نانسي فريزر⁴⁷، حيث يشكّل المُستبعدون

⁴³ Bayat, "Women's Non-Movement," 16.

⁴⁴ El-Mahdi, "Does Political Islam Impede," 395).

⁴⁵ (1965-) مفكّرة مصرية وناشطة سياسية ومحاضرة زائرة بالجامعة الأمريكية في القاهرة وكاتبة صحفية وأستاذة العلوم السياسية - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة، متحصلة على ماجستير في العلوم السياسية تحت عنوان "المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية" جامعة القاهرة، (1992)، ودرجة الدكتوراه لأطروحتها حول "المواطنة دراسة تطور المفهوم في الفكر الليبرالي" (جامعة القاهرة، 2007). (المترجم).
⁴⁶ بيّات، "حركة النساء غير الحركة"، 165. في تحليل آخر، رفض بيّات وجهات نظر هبة رؤوف عزت، إلى جانب آراء "النسويات الإسلاميات" الأخريات، باعتبارها معادية للنسوية. بيّات، ديمقراطية الإسلام، 157.

⁴⁷ Fraser, "Rethinking the Public Sphere".

إحساسهم الخاص بالشّريعة والإعتراف الاجتماعي. يعوّل هذا الإحتمال على مدى نجاح السّلفيين في أدوارهم في مجتمعات ما بعد الثورة.

أخيراً، من الواضح أن مجال الشّباب الثوري بعيد كل البعد عن السياسة أكثر مما تبرره أطروحة ما بعد الإسلامويّة. الربيع العربي، كما هو متعارف عليه، بدأ كانتفاضة حركة شبابية. ومع ذلك، لم تختف هذه الحركة ببساطة أو لم تسمح للنّخب السّياسية بالسيطرة عليها. بدلاً من ذلك، كان الشباب الثوري قوة محتملة خارج صراعات السّلطة السّياسيّة، حيث قاموا ببناء مجال عام عقلائي يمكن أن يظلّ مستقلاً عن هؤلاء ويظلّ كذلك. ودون الإعتراف بهذا المجال، من الصعب فهم الإجراءات التي اتخذتها حكومات ما بعد الإسلاموية في مصر وتونس بعد الربيع العربي. كما سيكون من الصعب أيضاً تقديم تفسير معقول للإنتقال ضد الرئيس المصري محمد مرسي. وفعلاً يعدّ صعود الشّباب الثوري وانهياره جزءاً مهماً من المأساة المصريّة والقصة التونسيّة الأكثر أملاً.

ميادين التّنافس داخل الفضاءات العامّة لمجتمعات الربيع العربي

مجال النّسوية الإسلاميّة: الإسلام كمسار نحو المساواة بين الجنسين

لقد كان النهوض بحقوق المرأة في مصر طريقاً فريداً (بعيداً عن الإسلاموية نحو نسويّة ما بعد الإسلاميين، بمعنى بيات، الذي يدمج الإسلام مع الليبرالية). على العكس من ذلك، فإنّ النهوض بحقوق المرأة من قبل الجهات الفاعلة، التي تقع في مجالات مختلفة، جميعها تشارك في نضالها. وهكذا يقع مجال النّسوية الإسلاميّة في شبكة من المجموعات المختلفة التي تعزّز المساواة بين الجنسين عبر وجهات نظر مختلفة ومن خلال هياكل الفرص. كما يبيّن العمل الاثنوجرافي للمهدي، تم تقسيم المجموعات المختلفة على القضايا المتعلقة بالمنظمة (المنظمة غير الحكومية المهنية (المنظمات غير الحكومية) مقابل النّشاط السّياسي) والأيدولوجية (الليبرالية مقابل "التقليدية"، "المصريّة" أو المفاهيم "الإسلامية" لتمكين المرأة). سعا مشروع "نساء من أجل الديمقراطيّة" قصير الأمد عام 2005 إلى تضيق هوة الخلافات بين العديد من المجموعات النسائية. وقد فشل جزئياً بسبب تمايز الآراء حول الطريقة الأمثل للدفاع عن القضية. وكانت هناك مسألة أخرى تتمثل في الاستثمارات المسبقة التي قام بها مختلف المشاركين في المجالات الاجتماعية والسياسية والمهنية المختلفة والتي كانت في بعض الأحيان تصل حدّ المنافسة. كما قال أحد المشاركين للمهدي، بدأ المشاركون في كثير من الأحيان "أكثر اهتماماً بإثبات خطأ

بعضهم البعض، من التفكير فيما يجب أن نفعله بعد ذلك" ⁴⁸. في اجتماعات "نساء من أجل الديمقراطية"، لاحظ المهدي أنه، على الرغم من أن المشاركين كانوا وديين تجاه بعضهم البعض، إلا أن النقاش تعكّر في أول علامة على الخلاف، مع التلميحات بأنهم "رجعيون" و "محافظون" (من جانب العلمانيين ضد الإسلاميين)؛ "تغريبهم" (اتهام الإسلاميين ضد العلمانيين)؛ "العمل مع الدولة" و "العمل من قبل المانحين" (اتهام النشطاء ضد المهنيين من المنظمات غير الحكومية)؛ أو "أن تكون راديكاليًا جدًا بلا شعور بالواقع" (المنظمات غير الحكومية المتخصصة ضد الناشطين) ⁴⁹.

بعبارة أخرى، جلبت الجهات الفاعلة المختلفة معهم مصادر مختلفة للاعتراف ("الأرقى"، "التقاليد"، أو التعرف على الخطاب النسوي الغربي) والتنافس بينهما ليس فقط حول الشكل الصحيح لـ "النسوية"؛ على المحك كان أيضا أوضاع المشاركين. في نساء من أجل الديمقراطية، كانت النساء العلمانيات المستثمرات في العاصمة الرمزية للمنظمات غير الحكومية المهنية منافسات على التمويل الأجنبي. بالإضافة إلى ذلك، حاربوا الآن على القيادة مع خصوم جدد، أي النشطاء السياسيين غير المحترفين، وكان بعضهم "إسلاميين".

كانت هبة رؤوف، التي وضعها بيات خارج "النسوية الما بعد إسلاموية"، من القدوات البارزة للمرأة في طريقها نحو الديمقراطية. كانت المشكلة الرئيسية، حسب رأيها، هي أن المجموعة اعتمدت بشكل كبير على الخطاب النسوي الغربي واستوردت "أجندة لا تمثلنا" ⁵⁰. من منظور المجال النسوي الإسلامي، لا تحتاج النساء إلى قبول وجهة نظر النسوية الغربية عن الدين باعتباره مجموعة من الأفكار القمعية التي صنعها الذكور، وخاصة عندما يتعلق الأمر بالمرأة، ولكن بدلاً من ذلك "يمكن أن تعمل على قضايا مثل المساواة الاجتماعية والعدالة الاجتماعية فيما يتعلق بالروابط الاجتماعية القائمة". هذا يعني العمل في إطار النهضة الإسلامية ⁵¹. في مصر لا ينبغي اعتبار الإسلام عقبة، ولكن على العكس من ذلك، طريقاً للمساواة بين الجنسين ⁵². هذا لا يعني أن الإسلام يأتي في المقام "الأول" وتحرير المرأة يكون في المقام "الثاني". لا الإسلام ولا تحرير المرأة يمثلان ذريعة للآخر. بدلاً من ذلك، وبالتزامن فإن الإسلام (على الأرجح) يتحرر، بينما ستواجه "النسوية الإسلامية" بكل تأكيد "الرجل، أو لنكون أكثر دقة،

⁴⁸ El-Mahdi, "Does Political Islam Impede," 392 .

⁴⁹ المرجع نفسه، 391.

⁵⁰ المرجع نفسه، 388.

⁵¹ رؤوف عزت، "إعادة النظر في العلمانية ... إعادة التفكير في الحركة النسائية".

⁵² Qureshi and Raouf Ezzat, "Are Sharia laws."

التفسير الأبوي [للدين]، مما يعني أيضاً اعترافاً أكبر للنساء بوصفهن "حماة للثقافة"⁵³. لأنّ الحقل النسوي الإسلامي يربط بين الإسلام والمساواة الجندرية، فإنه يربك ويثبّت أولئك النسويات اللائي يعملن من أجل المساواة بين الجنسين في مواجهة الإسلام. يرفض هذا الحقل فكرة أن تكون المرأة مراقبا سلبيا للورع الديني، في مواجهة اتهامات المحافظين أو المتخلفين بحجة أن التّهضة الإسلامية الحقيقية بين النساء لا تقصد تدجين المرأة، بل على العكس من ذلك تعني "مشاركة أكبر في الحياة الاجتماعية لصالح التغيير الاجتماعي في علاقة بالإسلام"⁵⁴. إنّ تحدي الهيمنة الذكورية المشروطة في المجال الديني يعني تحدي نزعات النساء للانفصال عن النقاشات حول المواضيع الإسلامية.

يعتمد "رأس مال النسوية الإسلامية" إذا قاربناها بمنظار نظرية المجال، على الصّون العملي لموقف معيّن وتعزيزه داخل مجموعة أكبر من المجموعات النسائية. في الوقت نفسه، قد يصحّح نشاط المرأة "أخطاء" التفسيرات الأبوية "ويعزّز التفسير الذاتي هذا على غرار تحرير التفسير المضاد الذي يمكن أن تستفيد منه المرأة والذي يمكن للنسويات الإسلاميات الإستثمار فيه أيضاً. هاتان جبهتان لنضال النسويات الإسلاميات. علاوة على ذلك يبدو أن الجبهتين مترابطتان، حيث أن المواقف النسبية للحركة النسوية "الإسلامية" و "العلمانية"، بقدر ما ينظر إليها على أنها أقل نزاعاً ("حقيقة التقاليد") من الأخيرة، فهي تؤثر على المواقف النسبية بين التفسيرات "النسوية" و "الأبوية" للتقاليد الدينية أيضاً.

ميدان السلفية الجهادية: جمهور مضاد موسوم بالتبعية

بعد الربيع العربي أصبحت الجماعات السلفية في تونس ومصر جهات فاعلة مهمة على المستوى الاجتماعي والسياسي. دعا السلفيون إلى التعبير عن آرائهم في المناقشات الدستورية، وكذلك في المناقشات الأوسع حول مكانة الدين وشخصية المجتمع. يصنف عدد من دراسات الحالة المجموعات السلفية إلى ثلاث فئات:⁵⁵ من السلفية "العلمية" أو كُتّاب النصوص الذين يميلون إلى رفض أيّ تدخل في السياسة على أنه غير منطقي وعديم الجدوى؛ "السلفية السياسية" التي شاركت في الانتخابات وتهدف لدعم أجندات أصولية سياسيا، يمثلها حزب النور المصري وجهة الإصلاح التونسية (جبهة الإصلاح)؛ وأخيراً، السلفية الجهادية الذين يعتبرون أنفسهم جزءاً

⁵³ رؤوف عزت، "إعادة النظر في العلمانية ... إعادة التفكير في الحركة النسائية".

⁵⁴ Heba Raouf Ezzat quoted in Mahmood, Politics of Piety, 52.

⁵⁵ Marks, "youth Politics"; Merone and Cavatorta, "Salafist Mouvançe," 6; Wiktorowicz, "Anatomy of the Salafi Movement".

من الجهاد العالمي والذين يتمتعون عمومًا بشعبية أكبر بين الشباب⁵⁶ تتأرجح الحركات السلفية بين النشطاء الذين ينضمّون إلى تنظيم القاعدة أو تنظيم الدولة الإسلامية (داعش) إلى مجموعة "سلفيو كوستا"⁵⁷ التي تتخذ من القاهرة مقراً لها (والتي يطلق عليها "سلفية كوستا")، تتواصل عبر الفيس بوك وتستمد الاسم من سلسلة المقاهي المفضلة لديهم حيث تكون متعددة الجنسيات، وهو يرمز إلى تناقض نمط حياتهم مع الصور النمطية التي تظهر في وسائل الإعلام⁵⁸.

السلفيون الجهاديون، وهم المجموعة السلفية الأسرع نمواً في تونس، لا يُعرفون الجهاد بالضرورة، من ناحية الكفاح المسلح، ولكن في كثير من الأحيان من حيث الجهد الداخلي⁵⁹. هذه المجموعة التي تضم داخلها العديد من الشباب المحرومين، تناهض السياسة البيروقراطية (المؤسسية) للديمقراطية الليبرالية بسبب عدم قدرتها على توفير السلع المادية والأخلاقية التي يطلبون. تتفاعل مع "التغريب"، وهو مشروع التحديث الذي إلى حد كبير تم استبعادهم منه. كما لاحظ ميروني⁶⁰ وكفتورتا⁶¹، "معظم هؤلاء الشباب من الرجال، متعلمون على العموم، ينتمون إلى الطبقات الدنيا ونادراً ما تتاح لهم الفرصة لدخول سوق العمل لأنهم يفتقرون إلى المهارات الكافية التي تمكّنهم من المنافسة"⁶². يعكس السلفيون منطق الحقول المهيمنة التي استبعدوا منها بالفعل (الطبقة المتوسطة، المتعلمون في المدارس الفرنسية (في الحالة التونسية) أو الإستيلاء على ثقافة الشباب الأمريكي خاصة في الحالة المصرية)، والتنافس على وظائف في قطاع الخدمات المتقدمة).

إنهم يخلقون مجالاً لا يحصل فيه "غربة" بأي نوع على الإطلاق. في الواقع، ليس الحقل السلفي الجهادي معادياً للغرب فحسب، بل أيضاً يتحدى هياكل الهيمنة الأخرى من خلال السعي لمواجهتها في الواقع العملي؛ لا تحتشد هذه الجماعات فقط حول الاعتقاد المشترك ولغة دينية مشتركة، ولكن أيضاً حول المثل العليا التي تتعارض مع

⁵⁶ Merone and Cavatorta, "Salafist Mouance," 6.

⁵⁷ هي حركة مصرية تهدف إلى تحدي الصور النمطية الدينية وتعزيز التسامح والتعاون بين الناس من خلفيات اجتماعية ودينية مختلفة. تأسست الحركة في عام 2011، وتشارك في النشاط السياسي والاجتماعي وحقوق الإنسان. (المترجم).

⁵⁸ Sami, "Salafism and Coffee."

⁵⁹ Merone and Cavatorta, "Salafist Mouance," 6.

⁶⁰ فايو ميروني، طالب دكتوراه في غنت، محاضر زائر بجامعة لا فال (كبيك، كندا). وهو أيضاً جزء من مشروع البروفيسور فريدريك فولبي، "تونس كدولة آمنة": السلفية وسياسة ما بعد الثورة في أعقاب الاستبداد العربي "التي أسستها مؤسسة جيردا هنكل في جامعة سانت أندرو. (المترجم).

⁶¹ متحصل على ماجستير في العلاقات الدولية (جامعة سرقوسة، الولايات المتحدة الأمريكية) ودكتوراه في العلوم السياسية (كلية ترينتي، دبلن، أيرلندا) (المترجم).

⁶² المرجع نفسه، 7.

تلك التي يرون أنها تعمل في السياسة المؤسسية - التسلسل الهرمي والإقصاء والفساد⁶³. يوفّر النشّاط السلفي "بُعْدًا سياسيًا يسمح للمهمشين [المحرومون بمعنى آخر] بالإستفسار عن الطريقة التي بها يتم بناء السلطة السياسية التونسية الجديدة لأنها ستقوم بتهميشهم مثل سابقاتها وتصبح بالتالي ظالمة"⁶⁴. يعمل الحقل السلفي الجهادي كـ «جمهورية عكسية تابعة»⁶⁵، بمعنى أنه يوفر للمواطنين المهمشين فسحة ومجالًا اجتماعيًا، حيث يصوغون معاييرهم الخاصة للإندماج إلى حد كبير في معارضة ممارسات المجتمع الموسّع. ما يسمح لهذا المجال بأن يكون ذا طابع مزدوج ضمن مساحة "الانسحاب وإعادة التجميع"، ومن ناحية أخرى، قاعدة للمشاركة داخل الفضاء العام الموسّع⁶⁶.

في مقابلة نُشرت منذ فترة من قبل فابيو ميروني⁶⁷، يروي القائد الشاب للجماعة السلفية أنصار الشريعة كيف كان على السلفيين الشباب إخفاء هويتهم حتى سقوط نظام بن علي، "ليس فقط خوفًا من البوليس ولكن أيضًا خوفًا من أحكام الناس: "بعد الثورة"، كشفوا "عن هويتهم" - "لقد كنا سلفيين". "لقد بدأوا يلبسون" على الطريقة الأفغانية "وأعربوا بوعي عن دعمهم للقاعدة: الهوية التي يقوم عليها التضامن - أي السلفيين (المعروفين بـ "أسلافهم الأتقياء"، أي السلف الصالح) - تتجاوز المعتقدات الدينية لإعطاء مضمون لقيم الإدماج والمساواة. فلننشر دائمًا باللّهجة المحلية، بعيدًا عن لغة السياسيين. نحن أناس بسطاء ونرسل أشخاصًا بسطاء في عطاتنا ... خلال عطاتنا، استمتع الناس أيضًا". يتم بناء الجهاد الإسلامي من خلال معارضة، على سبيل المثال "النور واللامركزية"، وليس "تنظيم تنازلي"، وليس "حزب سياسي آخر". "الهدف هو الوصول إلى المجتمع التونسي، المجتمع الذي نعيش فيه". من خلال معارضة البحث عن قوة الدعوة (نشر رسالة الله)، يبتعد النّاشط عن السياسة النّخبوية:

نحن نصر على حقيقة أننا جزء من الناس، مما يجعلنا نقيض السياسيين. نحن لسنا كذلك، ولا نريد أن نكون نخبة منفصلة. علاوة على ذلك، ليس لدينا تسلسلات هرمية. في حركتنا لدينا المساواة الكاملة. الشخص البسيط له نفس الحق في التعبير عن رأيه مثل الشخص المتعلم. لا يزال بإمكان الفتى الصغير،

⁶³ المرجع نفسه، 7.

⁶⁴ المرجع نفسه، 7.

⁶⁵ Fraser, "Rethinking the Public Sphere."

⁶⁶ المرجع نفسه، 68.

⁶⁷ Merone, "Salafism in Tunisia."

حتى لو لم يكن لديه نفس تجربة كبار السن، أن يكون لديه فكرة أفضل عندما يتعلق الأمر بمسألة محددة. فسنته لا يحدث فرقا ⁶⁸.

يتفاخر السلفيّة بقدره الحركة على إحتواء المُستبعدين ⁶⁹. إنّ النوع الخاصّ من الاعتراف الاجتماعي، أو رأس المال، الذي يمكن استخلاصه من "الإقتداء بالسلف" يعارض رأس المال السياسي للأحزاب المؤسسية بقدر معارضته للسلطة الدينية لقامات السلفيّة العلميّة. هذا يتعارض على وجه الخصوص والممارسات الإقصائية ويشكّل بديلاً شاملاً للمشاركة الدينية والسياسية للشباب المحرومين من حقوقهم. يقدم لهم الاعتراف الاجتماعي والتضامن و "المغامرة"، من خلال عكس المعايير الاستثنائية للجماعات المهيمنة. كما أنه يعارض المثل العليا والممارسات المرتبطة بمشروع التحديث الغربي الذي يقوم إما بتهميشهم أو استبعادهم. إنه بذلك يبني مجالاً اجتماعياً من خلال هذه المعارضات، والأهم من ذلك، يتم الدفاع عن القيم المتمسك بها من خلال ممارساتها عن طريق العقوبات – مزاعم النخبوية على سبيل المثال - التمييز ("الغرب"، "لغة السياسيين"، التسلسل الهرمي)، والرموز (قواعد اللباس، اللحية، الطقوس). تتوقف شرعية هذا المجال الاجتماعي وقدرته التنافسية في المجال العام على نجاحه في الدفاع عن قيمه (الشّمول، والمساواة، والتقوى)، وجهود نزع الشرعية عن باقي الميادين المنافسة.

ميدان الشّباب الثّوري: برُوز(صُعود) وأفول فضاءٍ عام مستقلّ

في بداية الرّبيع العربي، كان للحركات الشبابية التي بدأت الإنتفاضات القدرة على خلق كتلة ديمقراطية حقيقية يمكنها توجيه المطالب الشعبية بالشفافية والحقوق وغيرها من المشاغل العامّة. كان هذا الإحتمال جلياً في حالة جماعة السادس من نيسان التي أظهرت في وقت مبكر موقفا نقدياً وفهما عميقاً للصراعات الجارية بين القوى الفاعلة. مع تنامي حالات الإحباط وخيبات الأمل من تنازلات النخب السياسيّة انقسمت حركة الشباب. نظراً لأن بعض النشطاء، المرتبطين بشكل بارز بحركة تمرّد ⁷⁰ (المتمرّدون) المتحالفة مع الجيش ضد حكومة مرسي، فقدوا

⁶⁸ Merone, "Salafism in Tunisia".

⁶⁹ See Merone and Cavatorta, "Salafist Mouvançe," 8.

⁷⁰ وتسمى حملة تمرّد، هي حركة مصرية معارضة دعت في 2013 لسحب الثقة من محمد مرسي رئيس جمهورية مصر العربية آنذاك، والدعوة إلى انتخابات رئاسية مبكرة. قامت الحركة بدعوة المواطنين إلى التوقيع على وثيقة تحمل نفس اسم الحركة. انطلقت "تمرّد" في يوم الجمعة 26 أبريل 2013 من ميدان التحرير بالقاهرة، على أن تنتهي في 30 يونيو من نفس العام، وأعلنت على لسان محمود بدر - أحد متحدثيها - عن جمع 22 مليون توقيع لسحب الثقة من محمد مرسي، قوبلت حركة تمرّد في بدايتها بحالة من الشجب والاستنكار من قبل جماعة الإخوان المسلمين والأطراف الموالية لها واهتمتها بالتحريض على العنف والتحالف مع فلول الحزب الوطني السابق، وعقب أحداث 30 يونيو في

هويّتهم كقوّة مستقلّة مؤيِّدة للديمقراطية. في النهاية، ساهمت حركة تمرد إلى جانب العديد من العوامل الأخرى، في إنهاء الربيع العربي في مصر. في تونس، كانت الاحتجاجات الصّاخبة ضدّ النّهضة أكثر غموضاً. لقد أُجبروا على إظهار احترام أكبر للمعارضة من حزب الحرية والعدالة التابع لجماعة الإخوان المسلمين. وفي الوقت نفسه، هدد المتظاهرون، بما في ذلك المُتمردون التّونسيون، باستخدام أساليب مماثلة للإطاحة بالحكومة. يُبين الحقل مشاقّ الحفاظ على مجال عامّ عقلاّني حاسم والحفاظ على مسافة مع المصالح الخاصّة للتّخب القائمة على ما فيه الخير الديمقراطيّة.

في البداية، سعت الحركات الشّبابيّة مثل حملة 6 نيسان في مصر للدّفاع عن روح الثورة في مواجهة صراعات القوة القائمة بين الجيش والجماعة الرّئيسية المعارضة. حشدَ 6 نيسان المتظاهرين ليكونوا جزءاً من الانتفاضات واستمروا لاحقاً في مراقبة الانتقال. بينما انقسمت حركة التحرير الكبرى حول كيفية تكريس نفسها لمواجهة المجلس العسكري، وفي حين أن المظاهرات التي أطلقتها حركة تمرد التي أدت في وقت لاحق إلى الإطاحة بالرئيس مرسي انحازت لحد كبير إلى الجيش، فإن النجاح الجزئي لحركة 6 نيسان المتمثّل في بدء الثورة والدّفاع عنها كان واعياً وذلك استناداً لموقفها غير الحزبي. في إطار مواجهتها المستمرة للمجلس الأعلى للقوات المسلّحة، دافعت حملة السادس من نيسان عن شرعية البرلمان المنتخب واحتجت على المرشّح عمر سليمان، رئيس المخابرات العسكرية، في الانتخابات الرئاسية. وصف أحمد ماهر وهو أحد قادة حركة 6 أبريل، ترشيح سليمان بأنه "محاولة لقتل الثورة والوقوف في سبيلها". طالبوا عقب هذا الحدث "بالعودة إلى ميدان التّحرير"⁷¹. ترشّح بعض نشطاء 6 أبريل لشغل مناصب برلمانية (تحصّلوا على مقعدين)، وأيد بعض قادة الحركة في الانتخابات الرئاسية مرسي بشكل علني من أجل الدفاع عن مصالح الثورة ضدّ أحمد شفيق الذي رأوا فيه مرشّحاً ممثلاً لمصالح النّظام القديم. لكن من حيث المبدأ كان الموقف العام يتمثّل في دعم المشاركة السياسية للشباب المصري، بما في ذلك الأحزاب السياسيّة، والعمل بشكل عملي مع مختلف الجهات الفاعلة وذلك دون الإصطفاف مع حزب أو زعيم سياسي بعينه. من خلال إظهار هذه الإستراتيجية الواعية المتمثلة في البقاء مستقلاً، كان أحمد ماهر معارضاً لتشكيل حزب سياسي على أساس برنامج 6 نيسان، موضحاً أنه "ليس مهمّتنا" و"نحن لا ننهي

⁷¹ مصر والإطاحة بالرئيس محمد مرسي، شككت بعض الأطراف في أصل هذه الحملة وتأسيسها ووصفتها بأنها "مأجورة" وتم تمويلها لصالح القائمين بالانقلاب العسكري خاصة بعد وضع اسمي مؤسسي الحركة في لجنة إعداد الدستور بشكل غير مبرر، وفي أكتوبر 2013 تعرضت حملة تمرد لانشقاقات في صفوفها واتهم بعض أعضائها مؤسسي الحملة بأنهم على علاقة برجال نظام مبارك السابق. (المترجم).

⁷¹ Quoted in Cole, "Egypt's New left," 502.

ثورتنا ويجب علينا مواصلة الضغط لإكمال مهمتنا... حتى يكون لديك بلدٌ ديمقراطي، حرية التعبير، المساواة والعدالة الاجتماعية⁷².

كان سُقوط ميدان الشَّباب الثَّوري، الذي بدأ بمبادرة حركة تمرد اللاحقة لحشد 15 مليون توقيع للمُطالبة بإجراء انتخابات رئاسية مبكرة، بمثابة دعوة للدِّفاع عن الثَّورة. إدعى في البداية استقلاليتها عن أيِّ حزب سياسي، لكن سرعان ما أصبح مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بجهة التَّحرير الوطني، بقيادة محمد البرادعي. كما استفاد من التعاون مع شخصيات عامة منافسة للإخوان المسلمين، بمن فيهم الملياردير نجيب ساويرس⁷³، الذي عرض عليهم إعلانات مجانية على قناته التلفزيونية وصحيفة المصري اليوم، على غرار الوصول إلى مكاتب حزبه، المصريين الأحرار. يقول محمود بدر، كونه مؤسساً وناطقاً رسمياً باسم الحركة، بأنها كانت "جزءاً من المعارضة" وحتى "القوة الرئيسية للجماعات المعارضة"⁷⁴. كان للتمرد السياسي دوراً مختلفاً بوضوح وإن كان أكثر غموضاً وأقل تماسكاً من دور السادس من أبريل. كان موقفه تجاه الجيش عملياً. صرَّح قادة الحركة بأن إستجابة الجيش للمظاهرات "توجَّت الحركة"⁷⁵ وقد توجَّهت للمصوِّرين قبالة قوَّات الشَّركة الحاضرة خلال المظاهرات⁷⁶. ومع ذلك فقد انتقدت الإعلان الدستوري للرئيس المؤقت عدلي منصور بأنه "ديكتاتوري". "و" انتكاسة للثَّورة "لأنها أعطت الرئيس الكثير من السَّيطرة⁷⁷.

ظهر كل من حركة السادس من أبريل والتمرد كجهات مهمة وفاعلة على السَّاحة السياسية من خلال بناء شرعيتهم على صورة الشَّباب الثَّوري، والتي تجسَّد الدعوات الشعبية للتغيير السياسي. لكن التمرد لم يحافظ على المسافة النقدية بين المصالح الخاصة للأحزاب السياسية والجيش. أدَّى هذا الاختلاف إلى جدل داخل المجال الموسع للشَّباب الثَّوري، لاسيما بعد التقاء كلا المجموعتين مع الحكومة المؤقتة بعد تجريد مرسي من مهامه للتخطيط لإجراءات بغية التأثير في الرأي العالمي. غرَّد الناطق باسم حراك 6 أبريل أحمد ماهر قائلاً: "إذا افترضنا بأنه ليس انقلاباً، وأخبر الناس بذلك، وعندما يقومون بقمعنا كما الحال في 2011، ما الذي سأخبر به الناس

⁷² "Interview with Ahmed Maher."

⁷³ (1954-)، أحد أكبر رجال الأعمال المصريين، رئيس أوراسكوم للاتصالات وأوراسكوم للتكنولوجيا. نجل أنسي ساويرس رئيس ومؤسس مجموعة أوراسكوم المتعددة النشاطات. حصل على بكالوريوس الهندسة الميكانيكية وماجستير في علوم الإدارة التقنية من المعهد الفيدرالي للتكنولوجيا في سويسرا. (المترجم).

⁷⁴ Abdel-Baky, "Something Big".

⁷⁵ "Tamarod: Army Response."

⁷⁶ "Mohamed Abdelaziz."

⁷⁷ "Egypt's Tamarod."

حينذاك؟⁷⁸ كان هناك نشطاء آخرون من الشباب يحملون نفس الآراء بحجة أن "ما حدث في 30 يونيو كان احتفالاً بشيء تم تحديده مسبقاً، أو أنه لم يكن من المسموح حدوثه"⁷⁹. تعمقت النزاعات الظاهرة داخل مجال الشباب الثوري عندما برر نشطاء تمرد قتل مؤيدي مرسي على يد الجيش (والمندوبين المتعاونين المسلحين) بينما أدانهم نشطاء 6 أبريل.

كان رأسمال الشباب الثوري قائماً على الديمقراطية والاستقلالية من أجل الديمقراطية. عندما بدأ قادة الشباب في التحالف مع مجموعات سياسية معينة بدأ هذا المجال في الانهيار. في يونيو 2013، حصلت تونس على حركة تمرد الخاصة بها، والتي عقدت العزم على جمع مليوني توقيع لمساندة الدعوة إلى حلّ المجلس الوطني التأسيسي وتشكيل حكومة وحدة وطنية. بعد "ثورة الياسمين"، كانت التقارير وكذلك نتائج البحوث حول مشاركة الشباب في السياسة تتعلق لحدّ كبير بخيبة الأمل والشكاوى حول الإقصاء⁸⁰. استجابت رسالة تمرد لهذه المشاعر المشتركة على نطاق واسع من خلال المطالبة بالعدالة والديمقراطية واتخاذ تدابير فعالة للحدّ من الفقر والإقصاء الاجتماعي. على الرغم من أن بعض المتحدثين الرسميين لم يترددوا في مزج تلك الرسالة بشكاوى حول "أسلمة" المجتمع، بدأ أن تمرّد في تونس تؤكد ضرورة الحياد والدّفاع عن الديمقراطية. بالنسبة لمصر، يبدو أن مجال الشباب الثوري قد اختفى. في مقابلة أجراها في أغسطس 2015، أشار الزعيم المسجون في 6 أبريل أحمد ماهر أن الحقل لا يزال موجوداً، على الرغم من أنه أضعف بكثير.

تتجمّع بعض المجموعات التي لعبت دوراً رئيسياً في ثورة 25 يناير 2011 وما زالت تقف إلى جانب مطالب تلك الثورة، مثل الحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية. ومع ذلك، تسببت السنوات القليلة الماضية في تغييرات وشقوق وتحولات عميقة في المفاهيم والمواقف. لا أعتقد أن أي شخص يدعو لإقامة دولة دينية يمكنه الانضمام إلى الشباب الثوري، ولا يمكن لأي شخص يدعم الاستبداد أو الحكم العسكري أو الذي يحلم بعودة نظام (عبد) الناصر القومي أن ينضم إلى الشباب الثوري. لم يتم إطلاق الثورة من أجل الحكم الديني، وهناك الكثير من الانقسامات العميقة التي ظهرت بعد كل هذه الأحداث⁸¹.

⁷⁸ Kirkpatrick, "Egyptian liberals."

⁷⁹ Human rights activist Wael Abbas quoted in Van langendonck, "In Egypt."

⁸⁰ Honwana, "youth and Revolution in Tunisia"; Collins, "Voices of a Revolution."

⁸¹ "In Translation: April 6's Ahmed Maher."

فيما يتعلق باحتمال عودة ظهور حركة شباب قوية مؤيدة للديمقراطية، فإن الأمل في هذه السطور هو أن الأساس الأولي لهذا الحقل، شكله الأصلي والفريد من رأس المال - يستريح، في نظرهم، على القيم المضمنة في الثورة، "الحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية" - لا يزال ينظر في حالة دخول الحقل.

الخلاصة:

من خلال التعامل مع هوية مجتمع ما بعد الإسلاموية كهدف للنضال السياسي، قدمت هذه الورقة سرداً لما بعد الإسلاموية الذي يركز على الجهات الفاعلة والمجالات. شكلت ممارسات الإدماج والاستبعاد مجالات اجتماعية تؤثر على التنمية السياسية والاجتماعية للمجتمع. تكشف هذه الممارسات في تونس ومصر، عن مخاطر النزاعات التي شكلت تحديات مجتمعية مهمة بعد الربيع العربي. تم التقليل من أهمية هذه التحديات من قبل مؤيدي أطروحة ما بعد الإسلاموية، الذين لا يرون الأهمية الكاملة للجماعات والحركات التي لا تفي بمعايير ما بعد الإسلاموية. لقد جادلت، على النقيض من ذلك، بأن مجال النسوية الإسلامية والميدان السلفي الجهادي والشباب الثوري جميعهم يشاركون في تشكيل مجتمع ما بعد الإسلاموية.

يمكن فهم الطرق التي يقومون بها بذلك بشكل مثير من خلال استكمال منظور ما بعد الإسلاموية بنظرية المجال. ميزة نظرية المجال هي قدرتها على إبراز الطرق التي تؤثر بها أشكال مختلفة من رأس المال - مصادر مختلفة من الدوافع والاضلاع الاجتماعية - على الصراعات في المجتمعات غير المتجانسة. إن الدرجة التي من المنتظر أن يتحول فيها مجتمع ديمقراطي أكثر شمولية تجاه تمثيل المرأة ومشاغليها في الخطاب العام وفي المؤسسات السياسية، سيعتمد على حالة المجالات المختلفة التي تعزز المساواة الجنسانية. دون الأخذ في الاعتبار مجال إشغال هؤلاء الناشطات، وعلاقات القوة في تلك المجالات، من الصعب فهم الشكل المحدد الذي تتخذه "النسوية" في سياق معين وتقييم الإمكانات التحررية للحركات والخطابات المختلفة. قد يتحول مجال النسوية الإسلامية إلى نوع من رأس المال الرمزي الضروري لإحداث تأثير اجتماعي وسياسي على المدى الطويل.

كذلك من الخطأ استثناء السلفيين من تعريف مشروع ما بعد الإسلامويين. يركز ميدان السلفية الجهادية في المجتمعين التونسي والمصري على ممارسات الإقصاء. لن تختفي التوترات بين هذا الحقل والحقول العلمانية / الغربية / الطبقة الوسطى / المتميزة نتيجة لقدوم مجتمع ما بعد الإسلامويين. على العكس من ذلك، فإن المفهوم

الضيق غالبًا لما يمكن أن يكون عليه هذا المجتمع هو الذي يعزز الشعور بالاستبعاد الذي يشكّل جزئيًا ميادين السّلفية.

لا يشتمل منظور ما بعد الإسلامويّة على الأهمية السياسية الكاملة لحركة الشباب الثورية، ولا إمكاناتها الديمقراطية. مع أن الإنجازات الأولية للشباب الثوري كانت مهمة بشكل جليّ. أحد هذه الإنجازات التي تستحق مزيدًا من التقدير هو كيف أنشأت مجالًا عامًا حرجًا مستقلاً عن الجهات السياسية الرئيسية الفاعلة في البلاد. ومع ذلك، فإن الحقل على هذا النحو يمكن أن يحافظ على خصوصيته فقط إلى الحدّ الذي يتم فيه الحفاظ على قيم الحقل من قبل أعضائه. تحول نظرية المجال انتباهنا إلى الاختلافات والصراعات التي يميل منظور ما بعد الإسلامويّة إلى التغاضي عنها أو اعتبارها ظاهرة هامشية. إنها تساعدنا على فهم مخاطر مختلف الجهات الفاعلة. علاوة على ذلك، نظرًا لأن كل حقل يستند إلى مبادئ الدمج والاستبعاد، فإن التوترات بين المجالات المختلفة لن يتم التغلب عليها من خلال قوة ما بعد الأسلمة. بدلاً من ذلك، يعتمد التطور والتماسك الديمقراطيّين لمجتمعات ما بعد الإسلام على قدرة المجتمعات على إدراج الحقوق المتنافسة في مجال عام واحد متماسك، حيث يمكن معالجة خلافاتهم في مداولات سلمية.

بيان الإفصاح

لم يُبلغ المؤلف عن أيّ تعارضٍ مُحتمَلٍ في المصالح.

شكر وتقدير

يود المؤلف أن يشكر نيكولاس بولارد وجوكان دومان وثلاثة مُراجعين مُجهولين على تعليقاتهم واقتراحاتهم المفيدة.

قائمة المراجع:

- Abdel-Baky, M. 2011. "The Role of Islam in the New Egypt, with Heba Raouf, Jonathan Brown, and Samer Shehata." ACMCU. <https://vimeo.com/34628844>
- Abdel-Baky, M. 2013. "Something Big Will Happen on 30 June." Al-Ahram Weekly, June 12. <http://weekly.ahram.org.eg/News/2985/17/'Something-big-will-happen-on-June'.aspx>.
- Abdel-Baky, M. 2013. "Mohamed Abdelaziz: The View from Tahrir Square." Asharq Al-Awsat, July 7. <http://www.aawsat.net/2013/07/article55308770>.
- Abdel-Baky, M. 2015. "In Translation: April 6's Ahmed Maher on Egypt under Sisi." Arabist.Net, August 17. <http://arabist.net/blog/2015/8/17/in-translation-april-6s-ahmed-maher-on-egypt-under-sisi>.

- “After Egypt, Tunisian Tamarod Demands Dissolution of NCA.” Tunisia Live, July 4, 2013. <http://www.tunisia-live.net/2013/07/04/after-egypt-tunisian-tamarod-demands-dissolution-of-nca/>.
- Bayat, A. “The Coming of a Post-Islamist Society.” *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 5, no. 9 (1996): 43–52.
- Bayat, A. *Making Islam Democratic*. Stanford: Stanford university Press, 2007.
- Bayat, A. “A Women’s Non-Movement: What It Means to Be a Woman Activist in an Islamic State.” *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27, no. 1 (2007): 160–172. Bayat, A. 2011. “The Post-Islamist Revolutions.” *Foreign Affairs*, April 26. <https://foreignaffairs.org/articles/north-africa/2011-04-26/post-islamist-revolutions>
- Bayat, A., ed. *Post-Islamism: The Many Faces of Political Islam*. OuP uSA, 2013.
- Bayat, A. “The Arab Spring and Its Surprises.” *Development and Change* 44 (2013): 587–601.
- Bourdieu, P. *Language and Symbolic Power*. Cambridge, MA: Harvard university Press, 1991.
- Bourdieu, P. *Practical Reason: On the Theory of Action*. Stanford, CA: Stanford university Press, 1998. Bourdieu, P., and I. Wacquant. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity, 1992.
- Cavatorta, F., and F. Merone. “Post-Islamism, Ideological Evolution and ‘la tunisianité’ of the Tunisian Islamist Party Al-Nahda.” *Journal of Political Ideologies* 20, no. 1 (2015): 27–42. Chamkhi, T. “Neo-Islamism in the Post-Arab Spring.” *Contemporary Politics* 20, no. 4 (2014): 453–468. Cole, J. “Egypt’s New left versus the Military Junta.” *Social Research - an International Quarterly* 79 (2012): 487–510.
- Collins, N. *Voices of a Revolution: Conversations with Tunisia’s Youth*. Washington, DC: National Democratic Institute, 2011. Collins, N. 2013. “Tamarod: Army Response ‘Crowns Our Movement’.” *Egypt Independent*, July 1. <http://www.egyptindependent.com/news/tamarod-army-response-crowns-our-movement>
- El-Mahdi, R. “Does Political Islam Impede Gender-Based Mobilization? The Case of Egypt.” *Totalitarian Movements and Political Religions* 11, no. 3-4 (2010): 379–396.
- Fraser, N. “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy.” *Social Text* 25, no. 25/26 (1990): 56–80.
- García, I. Gómez. “Post-Islamism, the Failure of an Idea: Regards on Islam and Nationalism from Khomeini’s Death to the Arab Revolts.” *Religion Compass* 6, no. 10 (2012): 451–466
- Habermas, J. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge: Polity Press, 1996
- Honwana, A. *Youth and Revolution in Tunisia*. London: Zed Books, 2013.
- “Interview with Ahmed Maher by James Zogby.” *Viewpoint (Abu Dhabi Television)*, October 20, 2011. <http://www.youtube.com/watch?v=AHZEuCqkHQy>

- Kirkpatrick, D. D. 2013. "Egyptian liberals Embrace the Military, Brooking No Dissent." New York times, July 15. <http://www.nytimes.com/2013/07/16/world/middleeast/egypt-morsi.html>
- lipset, S. M. "Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political legitimacy." American Political Science Review 53, no. 01 (1959): 69–105.
- lust, E., G. Soltan, and J. Wichmann. "After the Arab Spring: Islamism, Secularism, and Democracy." Current History 111, no. 749 (2012): 362–364.
- Mahmood, S. Politics of Piety. New Jersey: Princeton university Press, 2011.
- Marks, M. "youth Politics and Tunisian Salafism: understanding the Jihadi Current." Mediterranean Politics 18, no. 1 (2013): 107–114.
- Merone, F. 2013. "Salafism in Tunisia: An Interview with a Member of Ansar Al-Sharia." Jadaliyya. [http:// www.jadaliyya.com/pages/index/11166/salafism-in-tunisia an-interview-with-a-member-of](http://www.jadaliyya.com/pages/index/11166/salafism-in-tunisia-an-interview-with-a-member-of).
- Merone, F. and F. Cavatorta. "Salafist Mouvanace and Sheikh-Ism in the Tunisian Democratic Transition." Working Papers in International Studies, Paper no. 2012-7 (2012).
- Merone, F. and F. Cavatorta. 2013. "Egypt's Tamarod Slams New Constitutional Declaration as 'Dictatorial'." Middle East Online, July 9. <http://www.middle-east-online.com/english/?id=59997>.
- Qureshi, E. and H. Raouf Ezzat. 2006. "Are Sharia laws and Human Rights Compatible?" Ikhwan Web. <http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=4606>
- Raouf Ezzat, H. 2008. "Rethinking Secularism ... Rethinking Feminism." Suhaib Webb. <http://www.suhaibwebb.com/islam-studies/rethinking-secularism-...-rethinking-feminism-by-dr-heba-raoufezzat/>
- Roy, O. The Failure of Political Islam. Cambridge, MA: Harvard university Press, 1996.
- Roy, O. Globalized Islam. New York: Columbia university Press, 2004.
- Roy, O. "The Transformation of the Arab World." Journal of Democracy 23 (2012): 5–18.
- Roy, O. 2016. "What is the Driving Force behind Jihadist Terrorism." Inside Story, March 23. [http:// insidestory.org.au/what-is-the-driving-force-behind-jihadist-terrorism](http://insidestory.org.au/what-is-the-driving-force-behind-jihadist-terrorism)
- Sami, S. 2012. "Salafism and Coffee." Al-Ahram Weekly, May-June.
- Stein, Ewan. "Studying Islamism after the Arab Spring." Mediterranean Politics 19, no. 1 (2014): 149–152. Stepan, A. "Tunisia's Transition and the Twin Tolerations." Journal of Democracy 23, no. 2 (2012): 89–103. Van langendonck, G. 2013. "In Egypt, lonely Voices Warn of Too Much love for the Military." The Christian Science Monitor, July 19. <http://www.csmonitor.com/World/Middle-East/2013/0719/In-Egypt-lonelyvoices-warn-of-too-much-love-for-the-military>
- Wiktorowicz, Q. "Anatomy of the Salafi Movement." Studies in Conflict and Terrorism 29, no. 3 (2006): 207–239...



جسور للدراسات
JUSOOR for STUDIES

محل اوف اسطنبول - مكاتب بلارا
طابق/2- مكتب 3- باشاك شهير
اسطنبول - تركيا

+ 90 555 056 06 66

/jusoorstudies

/jusoorstudies

/jusoorstudies

info@jusoor.co

www.jusoor.co