

المولدي بن علية | *Mouldi Benalya

القراءة الديكولونيالية لحالة ما بعد الأسلامة: من حركة الإصلاح الديني إلى ظاهرة إسلام السوق

A Decolonial Reading of the Post-Islamization Condition: From the Religious Reform Movement to the Phenomenon of Market Islam

ملخص: تتناول هذه الدراسة قراءة نقدية من خلال زاوية نظر تيار الديكولونيالية décoloniale للتحولات السياسية والثقافية للإسلام السياسي في مرحلة ما بعد الأسلامة، وذلك من خلال تناول ظاهرة إسلام السوق، كما عالجها من زاوية نقدية، في البدء، الباحث في علم اجتماع الدين باتريك هايني Patrick Haenni. وترصد الاستيباتات الإستيمولوجية لهذا النقد بناءً على منهجية العلوم الاجتماعية والإنسانية، وتبين أنَّ هذا النقد يفرض تصوّرًا جديداً للعلاقة بين الأخلاق الإسلامية والأخلاق الحداثية وما بعد الحداثية، التي ترتبط ارتباطاً قوياً بقيم "المناجمنت". وهي علاقة يتضمّنها موقف إستيمولوجي طريف، أشار إليها على نحو عميق براين تورنار في نصه الندي لموقف ماكس فيبر Max Weber (1864-1920)، تجاه الأخلاق الإسلامية، ول موقف حركة الإصلاح الديني (الإسلامية) أيضًا التي دشنها جمال الدين الأفغاني (1838-1897) ومحمد عبده (1849-1905). يقرَّ هذا الموقف بالأهمية القصوى لفهم التحوّلات على مستوى القيم والممارسات والخطاب من خلال فهم العلاقة بين هذه التحوّلات والجانب الكولونيالي الهيموني الذي تفرضه منظومة قيم الحداثة، سواء تعلق الأمر بقيم إستيموية أو إيتيقية. ويفرض هذا الموقف مراجعة التصور الضمني الذي يُقرَّ بالتطابق، أو عدم التصادم، بين الأخلاق الإسلامية والأخلاق الحداثية، لكنها مراجعة تقف على النقيض من الموقف الاستشرافي الذي يميّز بين المنظومتين ويُسقط أحکامه المعيارية الأورو-مرکزية، فيوظّفها حجّة لإثبات تخلّف الأخلاق الإسلامية. وتحاول الدراسة أيضًا رصد الصعوبات المنهجية التي تحول دون تدارك العلوم الإنسانية في العالم العربي للمواقف الأورو-مرکزية تجاه القيم الأخلاقية الإسلامية. وتحاول تسلیط الضوء على التحدی الفلسفی على مستوى القيم الأخلاقية الدينية، حيث يتجلّى هذا التحدی في الكيفية التي يمكن أن يقتربها النموذج الإسلامي في الأخلاق في عصر أصبح سمةً للسيولة (وهي حالة يوصّفها تيار ما بعد الحداثة) والفردانية وتحقيق الذات خارج أشكال التذوّت كلها التي تخلّق حدوداً صلبة.

كلمات مفتاحية: الرؤية الديكولونيالية، إسلام السوق، الإيتقا البروتستانتية، ما بعد الأسلامة، الإسلام السياسي، قيم المناجمنت.

* باحث دكتوراه في الفلسفة، تونس.

Abstract: This paper offers a critical decolonial reading of the political and cultural transformations of political Islam in the post-Islamization era. It examines the phenomenon of what sociologist of religion Patrick Haenni calls "market Islam". The author traces the epistemological implications of this critique for social science and humanities methodology, demonstrating that this critique reconceptualizes the relationship between Islamic ethics and modern and postmodern ethics (which are strongly linked to "management" values). This relationship involves a unique epistemological position, highlighted by Brayan Turner in his critique of Max Weber's stance on Islamic ethics and the religious reform movement initiated by Jamal al-Din al-Afghani and Muhammad Abduh. This stance acknowledges the paramount importance of understanding value, practice, and discourse transformations through understanding the relationship between these transformations and the colonial hegemony imposed by the modern value system. It also necessitates a revision of the implicit notion of conformity or non-conflict between Islamic and modern ethics, while opposing the orientalist stance that projects its Eurocentric normative judgments to argue the backwardness of Islamic ethics. The paper also investigates the methodological difficulties facing the humanities in the Arab world in overcoming Eurocentric positions. Moreover, it highlights the philosophical challenge related to proposing an Islamic model of ethics in an era characterized by liquidity (a condition described by postmodernism), individualism, and self-realization outside all forms of subjectivation that create rigid boundaries.

Keywords: Decolonial perspective, Market Islam, Protestant ethics, Post-Islamization, Political Islam, Management values.

مقدمة

حينما صعدت حركات الإسلام السياسي في عام 2011 إلى سدة الحكم، جد نقاش سياسي طغى عليه الطابع الهوياتي، خاصة في كل من مصر وتونس وليبيا، وكانت تنقص غالبية هذه النقاشات الركيزة Socle المعرفية التي تحدد المنطلقات والأرضية الفكرية الملائمة لتعزيز النقاش وتطوره في مثل هذه القضايا على وجه الخصوص، فضلاً عن اطلاع كافٍ، لغالبية النخب السياسية، على كتب مهمة في هذا المبحث (حيث يظهر ذلك على مستوى الخطاب السياسي والمسلمات الضمنية للخطابات السياسية)، التي تتناول هذه القضية المتعلقة بعلاقة الإسلام السياسي بالدولة بمفهومها الحديث في عصر العولمة والافتتاح الثقافي. ومن تلك الكتب، نذكر كل ما يكتبه أوليفييه رو⁽¹⁾ وجيل كيبل⁽²⁾ والسوسيولوجي السويسري باتريك هابيني أيضاً، وتحديداً كتابه إسلام السوق⁽³⁾ الذي أعلن عن

(1) ينظر:

Olivier Roy, *Le post-islamisme* (Paris: Edisud, 1999).

(2) ينظر:

Gilles Kepel, *Fitna: Guerre au coeur de l'islam* (Paris: Gallimard, 2004).

(3) ينظر الترجمة العربية في: باتريك هابيني، إسلام السوق، ترجمة عموري سلطاني (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2015).

ولادته الثانية، حينما ترجم إلى العربية في عام⁽⁴⁾ 2015. يُعد كتاب هايوني من ضمن الكتابات المما بعد دراسات روا، الذي اشتغل على التحولات الثقافية والسوسيوسياسية للإسلام السياسي وفاعليه ضمن سياق عولمي بين تسعينيات القرن الماضي وحدود عام 2005، تاريخ إصدار الكتاب في طبعته الأولى.

لقد ظهر مفهوم الإسلام السياسي باعتباره صيغة ملطفة لمصطلح "الإسلاموية" Islamisme⁽⁵⁾، وقد برع على وجه الخصوص في المجال التداولي الغربي بعد الثورة الإيرانية في عام 1979. يصف روا هذه الظاهرة بأنها حركات سياسية يرأسها منظرون مسلمون يدعون إلى إعادة أسلمة البلدان ذات الغالبية المسلمة، لأن هذه المجتمعات توقفت، في نظرهم، عن أن تكون إسلامية بما فيه الكفاية. وقد اعتمدت هذه الحركات على أشكال التعبئة الشعبية الحديثة، واعتمدت أيضاً هيكلًا تنظيمياً مختلطًا، في نقطة تقاطع بين الأخوة الصوفية التقليدية التي يمر فيها الأعضاء بخطوات مختلفة من الارتفاع، والحزب السياسي الحديث⁽⁶⁾. أما مصطلح ما بعد الإسلاموية، فهو مفهوم التقاطه الباحث الإيراني آصف بيات مبكراً في كتابه إنشاء الديمقراطية الإسلامية: الحركات الاجتماعية ومنعطف ما بعد الإسلامية (على الرغم من أنه لم يكن أول من تناول المفهوم)، ليحلّل به التحولات التي لحقت بالجمهورية الإسلامية في إيران في مرحلة ما بعد الخميني، في دراسته "نشوء مجتمع ما بعد الإسلاموية"⁽⁷⁾، وانصبّت حول التحولات الاجتماعية الطافية على المشهد الإيراني وحده، من دون أن تتناول غيره. يتسم مصطلح "ما بعد" بالسيولة والتخفف من أيديولوجيات الإسلامية التقليدية التي ترتكز معيارياً على التزامات الناس، أكثر من حقوقهم، كما يقول بيات. ويشير لفظ "ما بعد" أيضاً إلى انتهاء، أو تقلص بعض القيم والأخلاق الدينية عن العمل داخل هذه الحركات وانتهاء توجهات معينة دون النجاح في تأسيس غيرها. وهي أيضاً مؤشر إلى تخفف الحركات الإسلامية من رفض أشكال من الندم الحديثة والقبول بالديمقراطية أداة للمشاركة السياسية داخل منظومة الدولة الحديثة القومية.

(4) ينظر:

Patrick Haenni, *L'islam de marché: L'autre révolution conservatrice* (Paris: Seuil & La République des idées, Octobre 2005).

(5) اخترنا كلمة إسلاموية ترجمة لكلمة Islamist للتبسيط بينها وبين كلمة Islamic. وهي في المجمل الأحزاب والحركات السياسية التي تعتمد على الشريعة الإسلامية وتعنى بتطبيق مشروعها السياسي في الأنظمة السياسية الحديثة. ويرتبط مفهوم الإسلامي Islamique أساساً بالمسلم الذي يتميّز إلى علاقة تطابق تام بين معايير ذاته ونماذج الحضارة التي يعيش فيها، وهو في انسجام مع لغته التي تعبّر عنه روحاً وشريعتاً. بينما الإسلامي Islamist هو مفهوم مرتبط برهانات حداثة، ويتميّز إلى معجم حداثي، لذلك لا يمكن السماح بادخال مصطلحات أو مفاهيم جديدة إلى المعجم العربي الإسلامي أين تأخذ هذه المصطلحات والمفاهيم المكان نفسه/ مكانة وموقع المفاهيم والمصطلحات القديمة التي لها موقعها الخاص والممحوز داخل ثقافتها بما يعكس تناصاً كلياً. فالإسلاموي يُقصَّد به كما قلنا أساساً الناطق السياسي الذي يتميّز إلى الإسلام ثقافياً، لكنه يتحرك داخل ناموس الحداثة ووقفاً لنظامها التشعّعي السياسي، فحتى تميّز تميّزاً سلبياً بين كلا المفهومين، وجب توضيح المعجمين اللذين يتميّز إليهما كلا المفهومين كي تفادي الخلط الذي يقع فيه كثيرون من المترجمين.

(6) محمد أبو رمان وآخرون، ما بعد الإسلام السياسي: مرحلة جديدة أم أوهام أيديولوجية (عمان: مؤسسة فريدريش إيرث، 2018)، ص 25-26.

(7) Asef Bayat, "The Coming of a Post – Islamist Society," *Critical Middle Eastern Studies*, vol. 5, no. 9 (1996), pp. 43-52.

يرى بيات أن مفهوم "ما بعد الإسلامية"⁽⁸⁾ مشروع، وليس حالة، فهو يقوم، بحسب تقديره، على محاولة واعية لوضع تصور واستراتيجية (وليس تكتيگاً) لمنطق وطراائق من أجل تجاوز الإسلامية في المجالات الاجتماعية والسياسية الفكرية، "فمرحلة ما بعد الإسلامية، في نظر بيات، ليست معادية للإسلام ولا هي علمانية، بل تمثل محاولة لدمج الدين والحقوق، الإيمان والحريات، الإسلام والحرية، فهي محاولة لتحويل المبادئ الأساسية للإسلام وقلبها رأساً على عقب، بوساطة التأكيد على الحقوق، بدلاً من الواجبات، وعلى التعددية في مجال الصوت الفردي السلطوي، وعلى التارikhية، بدلاً من الكتاب المقدس الثابت، وعلى المستقبل، بدلاً من الماضي"⁽⁹⁾.

على خلاف قراءات كل من بيات وكييل وروا، ذهب هايني في اتخاذ منحى آخر لقراءة تحولات الإسلامية، وذلك من خلال التركيز في كتابه إسلام السوق، على فهم خطاب الدعاة الجدد الذين اكتسحوا الساحة الخطابية الإسلامية في الفضائيات وفي موقع إلكترونية (موقع "إسلام أون لاين" IslamOnline.net) في البداية، فالدعاة الجدد هم الموجة أو الفتنة التي أحدثت تحولات على مستوى التفكير في الفرد المسلم (أو في ما يسميه هايني المناضل الإسلامي) وتحولات على مستوى التفكير في علاقته بالتنظيمات الإسلامية، وأساساً حركة الإخوان المسلمين. وكان التفكير الجديد للدعاة الجدد، قد ساهم في نزع القدسية عن الالتزام التنظيمي، ولم يكن ذلك ممكناً، إذا تفحصنا جيداً الدراسة، إلا بقيام فكر جديد يمتلك القدرة على النفاذ إلى هذه التنظيمات وبنهاها الذهنية، حيث ساهم هذا النمط الجديد من التدين Mode de religiosité إلى حد بعيد في تراجع السردية الإسلامية الكبرى، السردية التي تقوم على فكرة خلاصية، حيث يتمثل خلاص الأمة الإسلامية في الخلافة والشريعة والبديل الحضاري. أطلق على هذا التدين "الدين الخفي"، وهو كما ذهب الباحث جابر الفقسي في قوله إنه: "تدين يحرض صاحبه على طريقة معاصرة في اللباس والمظهر، تشطّه روح انسانية غير مسبوقة، وعدم الاكتئاث أو التخفف من ما هو لا يزال يعتبر جوهرياً في الدين، سواء بالنسبة لنمط الدين التقليدي أو السياسي أو الجهادي"⁽¹⁰⁾، أي إنه تدين متختلف من أسلمة المجتمع، ومن الأسلامة إجمالاً، كما يقول بيات. وهو تدين متصالح مع علمنة الفضاء غير المقدس. إلا أن هايني ركز على ظاهرة غاية في الأهمية، وهي إعادة الأسلامة، لكن بطريقة أخرى، تتمثل في أسلمة قيم المجتمع التي تحكم السوق. وللسبب نفسه، أطلق هايني على هذه الظاهرة اسم "إسلام السوق" (ركز دعاة "إسلام السوق" على تقديم قيم أساسية، تنتهي إلى مجال إدارة الأعمال والمناجمنت، وهي: الجدارة والنجاح الفردي ومسؤولية النجاح والفشل، راجعة إلى الفرد وحده، والتحرر من الالتزام الحزبي التنظيمي، أو التخفف منه، لأنه يمنع الفرد من تحقيق ذاته وطموحاته في النجاح الاقتصادي والاجتماعي)⁽¹¹⁾.

(8) أوضح بيات دلالة هذا المفهوم في: Ibid., pp. 45-46.

(9) إبراهيم هلال، "الإسلاميون الجدد ... إسلام السوق، النسأة والتجليات"، الجريدة نت، 2017/3/8، شوهد في 2024/7/28، في: <https://2cm.es/KdTU>

(10) جابر الفقسي، "الأسكل الجديدة للتدين عند الشباب التونسي"، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 2017، ص 87.

(11) أفرد الفقسي في أطروحته عنصراً مستقلاً يعرف فيه هذا المفهوم. ينظر: المرجع نفسه، ص 348-351.

إذا كان هؤلاء الدعاة الجدد هم الفئة التي لها دور كبير في تلك التحوّلات في الحركة الإسلامية، فما مضمون هذا الفكر الذي ارتبط بهؤلاء الدعاة؟ وأيّ استراتيجية اعتمدتها هذه الفئة في التأثير والتعبير عن البني التي تربّب عقلانية التنظيم داخل الحركة الإسلامية، أو ما الأسس الفكرية المضمنة في إسلام السوق من زاوية نظر ديكولونيالية؟ وما الذي يجعل الإسلامويين Les islamistes منجدبين إلى خطاب دعاء إسلام السوق؟

سنوضح أولاً مضمون هذا الفكر الذي جاء به دعاء إسلام السوق، ثم سنبيّن لاحقاً الاستراتيجية المعتمدة عند دعاء إسلام السوق في التأثير في الحركات الإسلامية ذات البعد الضالي، وذلك من خلال دراسة هايني، وفي مرحلة ثالثة وأخيرة، سنحاول تقديم إجابة عن الدوافع والأسباب التي تدفع الإسلاميين وتجذبهم إلى خطاب دعاء إسلام السوق، وذلك من خلال الكتاب، وسنحاول أن نعمق التحليل بما هو أبعد من الحدود التي رسمتها دراسة هايني. وحينها تكون قد حاولنا تقديم قراءة وإضافة إلى هذه الدراسة، نأمل أن تكون في مستوى رهانات الحاضر والأسئلة المطروحة، لكن من وجهة نظر ديكولونيالية حول الظاهرة الإسلامية الآن.

تقتضي الإجابة عما ورد من أسئلة طرحتها، توضيح بعض المفاهيم، ومنها على وجه الخصوص، مفهوم التوجّه الديكولونيالي، كما سنعمد لاحقاً إلى تقديم لمحة عن كتاب: إسلام السوق، وسنبيّن طوال مراحل تحليلنا لظاهرة إسلام السوق الكيفية التي ستعتمد من خلالها على وجهة النظر الديكولونيالية ودراسة هايني (اللتين تحملان تقاطعاً منهجهما نقدياً، يظهر جلّاً في عملية التشابك التحليلي الذي سنحاول القيام به في هذه الدراسة) في تقديم قراءة نقدية تكشف عن البعد الكولونيالي في خطاب دعاء إسلام السوق.

أولاً: الديكولونيالية وحالة ما بعد الأسلامة: بعض الملامح النظرية

نقدم في هذه الدراسة القراءة الديكولونيالية La lecture décoloniale لحالة ما بعد الأسلامة من خلال المراوحة بين المقاربة التفهّمية ضمن حقل فلسفة العلوم الاجتماعية التي تعتمد على فهم الظاهرة السوسيولوجية وسعيها للحصول على معرفة دقيقة من خلال التعرّف إلى عمليات تفكير الفرد وعمليات أخذ القرار من جهة، والمقاربة النقدية الديكولونيالية وهي المقاربة التي تكشف عن الجانب الكولونيالي لهذه التحوّلات التي تطرأ على الخطاب الديني الإسلامي من جهة أخرى. ستعتمد على مقاربة تفهّمية تحاول تحليل التحوّلات التي تطرأ على الممارسات والخطاب وفهم دلالاتها، ثم تكشف عن تشابك هذه التحوّلات مع السلطة المعرفية الكولونيالية التي تسعى لاحتواء العناصر المكونة للثقافات غير الحديثة وجعلها تحت طوعها وإرادتها. كما أن المستوى / المرحلة الثانية من القراءة الديكولونيالية هي مهمّة تفكّيكية، تكشف عن العلاقة بين مضمون الخطاب والأسس الفكرية التي تصاحبه (وهي أسس المعرفة الكولونيالية). أي المستفيد الأول من التحوّلات التي تطرأ على الخطاب والممارسات (الذي يريد أن يحتويه في نموذجه)، خاصة حينما تُظهر هذه التحوّلات على مستوى الخطاب الإسلامي

(مع ظاهرة إسلام السوق)، تعارضًا تامًّا مع رؤية الإسلام السياسي في بدايته، من ناحية، ومع الإسلام داخل المنظور التقليدي المرتبط بمنظومته الحضارية التقليدية، من ناحية أخرى.

إن القراءة الديكولونيالية ضربٌ من الأركيولوجيا التي تكشف عن جذور الأفكار وعلاقتها بالكولونيالية، وسنحاول من خلالها كشف علاقة نمط الدين الحداثي بالكولونيالية، سواء في طورها الأول على يد الإصلاحيين (الأفغاني وعبده) من خلال مقالة عالم الاجتماع البريطاني المعاصر براين تورنار: "الإسلام والرأسمالية وطرح ماكس فيبر"⁽¹²⁾، أم في طورها الثاني مع أيديولوجيا ما بعد الحداثة من خلال كتاب إسلام السوق لهابيني. وسنحاول أن نتناول هنا الموضوع من وجهة نظر سوسيولوجية، ستترك على الممارسات والخطابات والكتابات النقدية التي ترصد هذه التحوّلات بدقة من موقع ديكولونيالي، من دون الدخول في تفاصيل خارجة عن نطاق السوسيولوجيا (كالبحث عن نصوص الإصلاحيين العرب المعاصرين والبحث عن علاقة هذه النصوص بالمنتج الحداثي الكولونيالي).

لا يقف المنهج الأركيولوجي الديكولونيالي عند تقصي الأصول. فالحفيّيات تعتبر أن الخطاب هو منظومة من المقولات يمكن أن يدرك العالم داخل حدوده. وهي مناسبة لفهم علاقات الفصل والوصل والقطع والتواصل بين خطابات الحداثة والخطاب الإسلامي. فمفهوم الديكولونيالية أو تفكير الاستعمار كما ترجم في معجم مصطلحات الدراسات ما بعد الكولونيالية، هو "عملية الكشف عن النفوذ الكولونيالي بكافة أنماطه وفصل أجزاء بعضه عن بعض. وتشمل هذه العملية تفكير العناصر المستترة لتلك القوى المؤسسة والثقافية التي منحت ديمومة للنفوذ الكولونيالي وظلت كذلك حتى بعد تحقيق الاستقلال السياسي"⁽¹³⁾، لأن "الاستقلال السياسي لا يعني بالضرورة التحرر الكلي للمستعمر من القيم الكولونيالية؛ إذ إن هذه القيم استدامت مع أنماط سياسية واقتصادية وثقافية في العديد من الحالات بعد الاستقلال"⁽¹⁴⁾. يدفعنا تناول حالة ما بعد الأسلامة بالدراسة والنقد، بالضرورة، إلى نقاشٍ بزغ منذ بداية القرن التاسع عشر مع حركة النهضة الإصلاحية، حيث ظهرت حينها أصوات تنادي بتحرير الإسلام من نمط تفكير "القرون الوسيطة" وبعد تعارض الإسلام مع الحداثة. ويمثل هذا النقاش الأرضية المعرفية الأولى التي تم فيها تناول مشكل الإسلام والحداثة. ولا يمكن أن نناقش ظاهرة إسلام السوق، من دون أن نفهم هذه الأرضية المعرفية الأولى، لكن هذه المرة من زاوية نظر ديكولونيالية.

(12) ينظر:

Bryan Turner, "Islamic Capitalism and the Weber Theses," *The Bristsh Journal of Sociology*, vol. 61, no. 1 (2010), pp. 60–147.

لقد اعتمدنا على هذا النص بالتحديد لأنه يتناول بالنقد مضمون رواد التجديد والنهضة الإسلامية، حيث يتطابق هذا النقد في منظوره مع الرؤية الديكولونيالية.

(13) بيل أشكروفت وجاريث جريفيث وهيلين تيفين، دراسات ما بعد الكولونيالية المفاهيم الرئيسية، ترجمة أحمد الروبي وأيمن حلمي وعاطف عثمان، تقديم كرمي سامي (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010)، ص 129.

(14) المرجع نفسه، ص 130.

ثانيًا: حركة الإصلاح الديني من وجهة نظر ديكولونيالية

منذ أن ظهرت حركة الإصلاح الديني في العالم الإسلامي، في القرن التاسع عشر، على أيدي الأوغاني وتلاميذته (أشهرهم عبده ورشيد رضا)، ونقاشات نخب العالم الإسلامي تضيّق بقضايا الإصلاح الديني ومشكلة التخلف الحضاري الذي تعيشه الأمتان الإسلامية وال العربية. فقد ركز دعاة الإصلاح على الإصلاح الديني وسيلة للتقدّم ورائب الهوة بين الدين والعلم. ولعل من أهم الرسائل التي اعتمدتها الإصلاحيون في خطابهم: استحالة التعارض بين الدين الإسلامي والعلم الحديث، والقول إن ثبوت أي قيمة علمية لا يتعارض مع الحقيقة الدينية. فالتفقيق ضرورة بالنسبة إليهم، لأنّه سينهي حالة التصادم بين الدين والعلم، ويحل مشكلة اللبس والتشكّك من العلوم الحديثة الوافدة. وهو ما يعني على المستوى الحضاري الكلي عدم التعارض بين الإسلام والحداثة. إلا أن فيير يرى أن الإيтика الوحدية التي تتوافق مع الرأسمالية (وهي الخطوة والمرحلة الأولى في الحادثة) هي إيтика البروتستانتية. طغت هاتان الرؤيتان المتضادتان على نقاشات القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وهما اللتان صارتتا المحددتين، على نحو مخفّي، للأراء العلمية المتعلقة بالإسلام والحداثة.

يذهب فيير في كتابه **المعروف الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** إلى أن التوجّه للرأسمالية نتج أساساً من مجموع المعتقدات والعادات الجديدة التي أضفتها البروتستانتية على المسيحية (أو التحالف اليهو-مسيحي)، كما يقول الفيلسوف الكندي المعاصر تشارلز تايلور Charles Taylor بحكم أن البروتستانتية جاءت من المدرسة الألفية، وهي أحد مذاهب اليهودية). ويركز في ذلك بخاصة على البروتستانتية الكالفينية⁽¹⁵⁾ في نسختها التطهيرية Puritaniste الإنكليزية. وهم من جمعت عقيدتهم بين ضرورة العمل الجاد في الحياة الدنيا والزهد فيها. كما أن سبب هذا الزهد والتقشف هو الدعوة التي تدفع إليها هذه العقيدة لإعادة استثمار تلك المراياخ. فأوّل جدًا (الزهد والتقشف) نظامًا جديًا، وهو الرأسمالية التي تقوم في الأساس بحسب كارل ماركس، وقبله بحسب الاقتصاديين التطوريين، على مبدأ المراكرة، أي مراكرة رأس المال الربحي من خلال الاستثمار.

في المسألة نفسها، تحضرنا دراسة يقدم فيها شيرمان جاكسون⁽¹⁶⁾ نموذجًا يلقبه بـ"الإسلاموي العلماني"⁽¹⁷⁾، تقوم وجهاً نظرة فيها على فهمه للتقسيم المنهجي للعلوم داخل الإسلام. فبحسب وجهة نظره هذه، القضايا الدينية خاضعة للعلوم غير الشرعية، وذلك حينما ارتكز على نموذج القرافي (إلا أن هذا التقسيم الشكلي لا ينزع الطابع المعياري للحكم الشرعي في مناحي الحياة التقليدية كلها،

(15) البروتستانتية الكالفينية هي فرع من البروتستانتية، تستند إلى تعاليم جون كالفن Jean Calvin (1509-1564)، وهو مصلح ديني سويسري في القرن السادس عشر، يُعدّ واحدًا من أهم الشخصيات في حركة الإصلاح البروتستانتي، وتعرف تعاليمه بالكالفينية. كان للكالفينية تأثير كبير في تطوير الكنائس البروتستانتية في أوروبا وأميركا الشمالية، بما في ذلك الكنيسة الإصلاحية والكنيسة المشيخية. تعتبر تعاليم كالفن جزءاً مهماً من الفكر البروتستانتي، ولا تزال مؤثرة في اللاهوت البروتستانتي الحديث.

(16) أستاذ الدراسات الإسلامية المعاصر في جامعة كاليفورنيا.

(17) هي ترجمة لكلمة The Islamic Secular، أي نموذج العلماني داخل المعجم الإسلامي، وهو بحسب شيرمان جاكسون، شكل من أشكال الدين الذي يتتطابق مع قيم العلمانية التي لا تجعل من الشريعة محددة لمناجي الحياة كلها، ومنحصرة في دائرة محدودة قد لا تتجاوز دائرة المسائل التعبدية والمناسك.

وهو ما يحاول جاكسون أن يغضّ البصر عنه في دراسته⁽¹⁸⁾، فهو يقول: "فالعلماني الإسلامي ليس مفروضاً على الإسلام (ولا على الشريعة) من الخارج، بل منبثق نتيجة الحدود الفقهية التي فرضتها الشريعة على نفسها طواعية"⁽¹⁹⁾.

يرى جاكسون أيضاً أن العلماني الغربي والعلماني الإسلامي لا يختلفان في الجوهر، بل في الوظائف الراجعة إلى اختلاف الواقع التاريخي. يقدم تورنار الفيلسوف فيبر على نحو لافت في دراسته⁽²⁰⁾ التي يردد فيها على هذا الشكل من التبسيط للمسألة، في معرض رده على أطروحة فيبر بشأن الإسلام. كما يهمنا أن نشير في هذا الصدد نفسه، أي نقد تورنار لأطروحة فيبر بشأن الإسلام، إلى أن فيبر يحاجج بأن النزعة الزهدية التطهيرية Asceticism قد تمتّت إعاقتها في الإسلام بسبب فتتین اجتماعيتين: فتة المحاربين (الذين بلوروا نمط عيش حربياً في تأويتهم للقرآن) التي كانت الحامل الاجتماعي الرئيس للإسلام، وفتة المتصوّفة التي طورت ضرباً باطنياً وروحياً من التدين الأخرى، "وهذا الجمع بين نمط التدين الحربي والتقبل الصوفي للعالم هو الذي أنتج في الإسلام السمات كلها المميزة للروح الإقطاعية"⁽²¹⁾. لكن، يرى تورنار أن الإيبيقا الإسلامية الدينية لم تكن تمنع التجارة في البحر المتوسط والمحيط الهندي، حيث اكتسبت قبيلة قريش مكانة سياسية مهيمنة بفضل قوتها التجارية في المنطقة. ونخلص هنا إلى أن الإيبيقا الإسلامية ليست زهدية بالمنطق الأخرى الصرف، وليس نمط عيش حربياً قائماً على المغامرة الإقليمية، بل هي شكل من التنوع الذي يستوجب وجود هذه الأنماط كلها التي تتجسد في الفجوة بين النظرية والممارسة، لتيح مرونة في التعامل مع شتى الوضعيّات على نحو يتصرّ لمصلحة الأمة ووجودها الروحي.

هنا، قد نرى في نموذج "إسلام السوق" المتناغم مع رؤية المناجمت وهي قيم الرأسمالية العالمية) نموذجاً يثبت تهافت أطروحة فيبر من هذه الزاوية (وهذا قد أثبتته التجربة الحالية)، لكن الأفق النقدي لتورنار "لا يقف عند حدود هذا الإثبات الضمني"، بل يرى براين، كما يقول صراحةً، أن: "الإصلاح الإسلامي في الحقبة الحديثة لم يكن تطوراً مستقلاً، بقدر ما كان محاولة لشرعنة التبعات الاجتماعية للرأسمالية. وترجمت المصطلحات الإسلامية الأساسية، بكل أريحيّة، إلى مصطلحات أوروبية دونما احترام كبير لاشتقاق هذه المصطلحات وتأصيلها"، فمصطلح العمران عند ابن خلدون (1332هـ/1406م-808هـ) تحول تدريجياً إلى مصطلح "الحضارة" عند فرانسوا جيزوت François Guizot (1774-1874)، وتحول مصطلح المصلحة عند الفقهاء المالكية وابن تيمية إلى مصطلح "الرأي العام" في النظرية الديموقراطية. بناءً عليه، فإن "إيبيقا" الإسلام و"البروتستانتية" كانت إيبيقا مقلدة وليس أصلية: وذلك لأن رؤاد الحداثة الإسلامية

(18) ينظر:

Sherman Jackson, *The Islamic Secular* (Virginie: American Journal of Islam and Society, 2017).

(19) *Ibid.*, p. 13.

(20) Turner.

(21) *Ibid.*, p. 152.

قد تعلموا على يد الأوروبيين [...] لأن المسلمين قد تبنوا من المنظور الأوروبي الكيفية التي يتحقق من خلالها التطور الرأسمالي، لقد تبني الإصلاحيون - مثل الأفغاني وعبدة ورشيد - الرأي القائل إن التقدم الاجتماعي في أوروبا قد نتج من الإصلاح البروتستانتي⁽²²⁾. ويجب تورنار (بطريقة غير مباشرة) أيضاً عن أطروحة جاكسون القائلة بنموذج "العلمي الإسلامي" المتتطور طوعية من داخل المعجم التشرعي الإسلامي.

كان نقد تورنار مناسبة ديكولونيالية بامتياز، حضرت فيها الملكة النقدية الديكولونيالية التي تنتزع نحو الفصل بين خطاب التجديد أو الإصلاح، وجذور هذا الخطاب ونسبته الأصلية (التي لا تُنسب إلى المعجم الإسلامي، بقدر ما تُنسب إلى المعجم الحداثي الكولونيالي)، والتمييز، من ثمة، بين إيتينا البروتستانتية والإيتينا الإسلامية التي لا تُختزل في التزعنة الحربية (التي تعكس نمط عيش طبقة المحاربين الغزاة)، ولا في إيتينا المتصوفة، ولا في إيتينا المعاملات التجارية لدى التجار الإسلاميين الذين اختصوا في هذه الصناعة. ويمكن القول إن إيتينا الإسلام هي إيتينا ترتبط بالحرف والمهن، لكنها ترجع إلى روح القرآن على نحو معياري هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى، يكشف تورنار بطريقة مباشرة، عن ضعف تناول الإصلاحيين مشكلة التخلف الحضاري؛ إذ يقول: "وعندما حاول الإصلاحيون المسلمين فهم أضمحل لهم الاقتصادي، اعتمدوا في أغلب الأحيان على نظريات الدوافع الذهنية، لكن هذا لا يمكن اعتباره دليلاً على أن الزهد هو شرط ضروري لتطور الرأسمالية. إن أيديولوجيا الكد في العمل في الإسلام الحديث ليست - في المقام الأول - سوى مستورد كولونيالي"⁽²³⁾.

يقع نص جاكسون (الذي لا يرى اختلافاً بين إيتينا الإسلام وإيتينا الحداثة) وأطروحة فيير (الرافضة ضمياً للتطابق بين إيتينا الحداثة والإيتينا الإسلامية) في مجال الترجمة الكولونيالية نفسها للإسلام، كما أوضحت ذلك الباحثة لينا سلامي في قوله: "إن أسطورة الحداثة متأسسة على ثالوث الزعم الكولونيالي ومكوناته: (أ) العلمانية وهي البديل العقلاني والمتفوّق على الدين؛ (ب) الدولة وهي أمة علمانية مع سيادة حدودية؛ (ج) والحق وهو القانون الجلي للدولة. بلفظ آخر، العلمانية هي أيديولوجيا تستعمر التقاليد، وذلك بتحويلها إلى أديان، والدول بتحويلها إلى دول-قومية، والقانون بتحويله إلى قانون وضعى ومعلم"⁽²⁴⁾. فالعلمنة تحجب، بحسب سلامي، المعنى الشامل الذي يمكن أن يحمله مصطلح الشريعة، كما أن الترجمة في الخطاب العلماني⁽²⁵⁾ هي شكل من أشكال الحجب للمعنى

(22) Ibid., p. 158.

(23) Ibid.

(24) Lena Salaymeh, *Traduction décoloniale: Contre la colonialité dans la conversation seculière du droit islamique en "charia"* (Paris: Association Clio et Themis, 2021), p. 11.

(25) نجد أيضاً في السياق نفسه العمل النقدي المهم الذي قام به طلال أسد، والذي كشف فيه عن قصور ترجمة الخطاب الديني في الخطاب العلماني وتحمية الالاقيين في الترجمة والتأويل ضمن الأفق العلماني، لأن الترجمات العلمانية تعتمد على فصل الأفكار عن التجارب الشعورية والروحانية. وقد كشف طلال أسد عن هذا القصور انطلاقاً من كتابات يورغن هابرماس، وذلك من خلال المغالطة التي يرتكز عليها هابرماس في موقفه الفلسفى، في اعتباره العلمنة تنتطوى على تصور للغة باعتبارها نظاماً محايداً للوصف والحجاج، وليس جانباً من الطريقة التي نسكن بها العالم. ينظر: طلال أسد، ترجمات علمانية: الأمة - الدولة والذات الحديثة والعقل الحسابي، ترجمة حجاج أبو جبر (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2021)، ص 60-119.

الذي تقتضيه الكلمة أو المصطلح في التقاليد الإسلامية. وهي ترى أن هذا الثالوث لا يمكن تفكيكه إلا "بترجمات ديكولونيالية، تعوض كونية الثالوث الكولونيالي من خلال التعددية"⁽²⁶⁾، أي التعددية والتنوع في المصادر التي ساهمت في بلورة أحكام الشريعة، لأن الشريعة هي مفاهيم متداخلة في المصادر، وحتى في الأطراف التي كَوَّنت الأحكام [...]. والمسار الذي يقدّمه التوجه الديكولونيالي يَتَّجه نحو مسار مغاير للعلمنة الغربية، لأن "العلمنة تحجب الترجمة الإسلامية"⁽²⁷⁾، أي مسار ينحو في اتجاه الترجمة الوفية للمصطلح والمتناسبة مع روح الحضارة التي نشأت فيها المفاهيم الإسلامية.

لقد حاول الباحث أسد دانديا أن يخطو خطى سلاميه نفسها في قراءته القرآن، فوضع ثلاثة شروط ديكولونيالية، فهو يقدّم تصوّراً لقراءة علمية من موقع ديكولونيالي، حيث تمثل هذه الشروط الثلاثة في: أولاً، احترام الترتيب الروحي وفقاً لكيفية قراءته من النبي والجماعة الروحية الأولى، لا وفقاً للترتيب الزمني للوحي، لأن من شأن هذا الترتيب الروحي أن يكشف عن الجوهر الروحي للقرآن. ثانياً، الكشف عن موقع التلاوة والروح التي تعطي هذه التلاوة للنصوص القرآنية. ثالثاً، كيفية استخدام القرآن في الذكرة⁽²⁸⁾. تستنتج من خلال دراستي دانديا وسلاميه أن المشكّل الأول الذي اعترض التصورات الديكولونيالية للإسلام هو مشكلة الترجمات (التي تعكس مشكلات التلقّي والتَّمثيل) التي يعتبرونها أول خطوة نحو الهيمنة على الدلالات والمعانٍ التي يقوم عليها الإسلام، وهي الخطوة الأولى للتحرّر من الهيمنة الكولونيالية على التقاليد الإسلامية وفهم مصادر الدين من موقع يقطع مع التبعية (التي لا تزال تسيطر على الثقافة العربية والإسلامية بأشكال متعددة) للمعجم الحداثي الكولونيالي.

يقول رامون غروسفوغل⁽²⁹⁾ في الصدد نفسه: "إن نجاح النظام العالمي الحديث/ الكولونيالي، يتمثل في ضمان أن الذوات، الموجودة اجتماعياً على الجانب المضطهد من الفرق الكولونيالي⁽³⁰⁾، يفكرون معرفياً كما يفكرون هم في موقع المهيمنين"⁽³¹⁾. وتجدر الإشارة إلى أن النقد الذي قدّمه لنا تورنار يكشف

(26) Salaymeh, p. 13.

(27) Ibid., p. 16.

(28) Asad Dandia, "Towards Decolonial Approach to The Qur'an," *Contending Modernities*, 15/1/2021, accessed on 28/7/2024, at: <https://2cm.es/I3Gq>

(29) عالم اجتماع وأستاذ جامعي من بورتوريكو، يُعرف بأعماله في مجال دراسات الديكولونيالية ونظرية النظام العالمي، وعلم الاجتماع النقدي. يشغل منصب أستاذ في قسم الدراسات الإثنية في جامعة كاليفورنيا، بيركلي.

(30) ترجمة لمفهوم La difference coloniale لواتر مينيلو Walter Mignolo، ويعني أن المعرفة الكولونيالية والأورو-مركزية تضع فروقاً سيكولوجية وأنطولوجية وقيمية بين الذات الغربية (أو إنسان المشروع الثقافي الغربي) والآخر، وهي جملة من الفروق القائمة على العنصرية والرؤية الأخزالية للأخر من أجل جعل مسألة الهيمنة عليه (في الحقيقة الاستعمارية أو ما بعد الاستعمارية) أمراً طبيعياً، للتعقب في هذا المفهوم، ينظر:

Juan Pablo Bermudez, "Modernité/ Colonialité-Décolonialité: Une critique sociale autre," in: M. Maeschalck & A. Loute (eds.), *Nouvelle critique sociale, Europe-Amérique Latine, Aller-Retour* (Italy: Polimetrica Publisher, 2011), pp. 223-225.

(31) Ramón Grosfoguel, "Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality," *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, vol. 1, no. 1 (2011), p. 6.

في مناسبة أولى عن منطقية الأفكار الإصلاحية الراجعة إلى الحداثة الكولونيالية، ويكشف أيضًا عن منطقية الاستشراق في دفعه على نحو مخفي وضمني الإصلاحيين لإثبات عكس أطروحة فيبر، حتى يثبتوا أن الإسلام والحداثة لا يتعارضان. من ثمة، يصبح الإسلام في نظرهم حافزاً للتقدم على الطراز الأوروبي. وهو، كما أراد أن يقوله تورنار ضمئياً، طعم كولونيالي ي يريد أن يجعل العالم يُقرّ بأنّ السبيل الوحيدة لتحقيق التقدم هي التقدم على المنوال الغربي الذي يستوجب مراقبة إصلاح إيتيني وثقافي على نحو شامل ومطابق للإيتينا الغربية. وتوصل هذا المسار التقدمي نفسه في تأويل الإسلام، وفي منطقية الأفكار الإصلاحية، وأفرز ظاهرة إسلام السوق (كما سنوضح ذلك)، إلا أن هذه الظاهرة تتفق على أرضية مغایرة، وهي أرضية القيم التي جاءت مع الكتابات ما بعد الحداثة، أي في سياق عولمي. لكن علينا في البداية أن نوضح التوجه الفكري لدعوة إسلام السوق وكيفية تأقلمهم مع القيم الجديدة للحداثة التي ظهرت في سياق أمريكي في البداية، وفهم كيفية التوفيق بينها وبين قيم الإسلام، حتى تكتشف لنا الكيفية الجديدة التي يتمظهر فيها ما سماه منذ قليل تورنار "المستورد الكولونيالي".

ثالثاً: التوجه الفكري لدعوة إسلام السوق

مع سقوط الاتحاد السوفيتي (1991)، أصبح العالم يعيش على وقع زحف وتدفق استثنائي الإيقاع للبضائع الأمريكية في السوق العالمية، وأصبح الحديث منذ ذلك الوقت عن نظام عالمي أحادي القطب تقوده الولايات المتحدة الأمريكية، وتزامن ذلك مع قيام هياكل ومنظمات عالمية تابعة للأمم المتحدة، وصار الحديث حينها عن هيمنة الولايات المتحدة على هذه المنظمات التي تدافع عن خيارات مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالنموذج الأمريكي. كما أنّ هذا النموذج قائم على أنماط جديدة من التفرد أو التفردن Individualization لم تشهدها الحداثة الأوروبية، وذلك بعد بروزها مع حركة الحقوق المدنية في عام 1963 في الولايات المتحدة، ومع الأحداث الاحتجاجية أيضًا في أيار/مايو 1968 في فرنسا. تمثل هذه الأنماط الجديدة من التفرد في الجندر الذي يمثل في حد ذاته نمطاً خاصاً من التفرد، يحمل أشكاله الخاصة، وهي: النسوية المتحرّرة من السلطة الذكورية وازدواجية التوجه الجنسي Bisexuality والتفرد العابر للجندر Transgenders والعلاقات الشاذة بين الإناث، Lesbiens، كما تقول جوديث باتلر Judith Butler⁽³²⁾، ونمط التفرد المتعلق بالإثنيات والأعراق أيضًا الذي ساهمت حركة الحقوق المدنية في إتاحة الفرصة والمجال للتعبير عن هذه الأنماط باحتجاجها على العنصرية القائمة على العرق واللون والاختلاف الإثني، وكانت فرصةً أيضًا لبروز حركات تدافع عن البيئة. وكانت هذه الموجات مناسبة تاريخية ومنهجية لبروز مفهوم الفاعل الاجتماعي Acteur social في الحقل السوسيولوجي بعد أن كان غائباً.

في الوقت الذي ساد تيار البنوية Structuralism في الدراسات السوسيولوجية، كانت الذات هي الغائب الأكبر، فقد قدّمت البنوية نفسها باعتبارها تياراً مهيمناً على الساحة السوسيولوجية، إلى أن

(32) ينظر: أنتوني غيدنر وفيليپ صاتن، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ترجمة محمود الذوادي (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث دراسة السياسات، 2018)، ص 161.

غطت على المقاربات الأخرى، غير أن التغيرات الحاصلة في أوروبا، وعلى رأسها ثورة عام 1968 في فرنسا وأوروبا عامة، كما ذكرنا، أفقدت البنية شيئاً من بريقها، ما عجل ببیروز تیار فکری ناقد، وصف بأنه فکر ما بعد بنیوی Poststructuralism، وفي سياق هذا التیار، عادت الذات من جديد، وأصبح للفرد قیمته ومکانته باعتباره مدخلًا للتحلیل والفهم. لكن، حملت هذه القراءة المرحّبة والمحتفیة بظهور الكائن الفرد الفاعل، معها قراءة أخرى، حيث اعتبرت مجموعة من الكتابات النقدیة أنّ ولادة الفاعل الاجتماعي جاءت نتاجاً لصعود خطاب الفردانية، وهو خطاب خلاصيّ يُحمل المسؤلية للفرد، ويجعل الخلاص والخسران وتبیعات اختیاراته من صنع المرء، ویتحمّل وحده مسؤوليتها. ويقول زیجمونت باومان Zygmunt Bauman (1925-2017) في هذا الصدد: "أما عالم 'الحداثة السائلة'، فلم يحدد هذه البدائل، ولم يحاول إبعادها. وهذا يتجلّى في العبارة الشهيرة الجذابة التي قالتها مارغريت تاتشر: لا يوجد شيء اسمه المجتمع". فهذه العبارة كانت تعليقاً ذكيّاً على الطبيعة المتغيرة للرأسمالية، وإعلاناً ببنیاتها وخططها، ونبوءة تحقق نفسها، فقد تبع هذه النبوءة تفکیک شبکات الحماية المعهودة، مما ساعد كلمات النبوءة أن تتدّرّج بجسده على أرض الواقع. إن عبارة 'لا مجتمع' تعني أنه لا توجد يوتوبیا ولا غيرها، أو كما يقول بیتر فردناند دراکر (ضمینة) إلى عدم إمكانية تحمل المجتمع تبعية اللعنة والخسران؛ فالخلاص والخسران كلاهما من صنع المرء، ولا يهتم بهما إلا هو وحده، إنهم محصلة ما يفعله المرء، الفاعل الحر، ب حياته كما يشاء⁽³³⁾. وهذا التذمّر من النزعة الفردانية هو نابع من عدم قدرة هذا التوجّه لبناء مجتمع على أرضية صلبة، أو كما يعبر عن ذلك باومان "طريقة البناء هذه لا يمكنها أن تنتج سوى مجتمعات واهية وعابرة [...]. إنها مجتمعات المخاوف المشتركة والهموم المشتركة أو الضغائن المشتركة، لكنها على كل حال مجتمعات 'غير مترابطة مع مركزها وجماعاتها'. فهي مجرد لقاء لحظي حول شمامعة يعلق عليها أفراد انفراديون كثيرون مخاوفهم الفردية الانفرادية"⁽³⁴⁾. فيمكننا أن نلخص هذه القراءة بما قاله أيضًا باومان: "باختصار، يبدو أن الوجه الآخر لسيرورة النزعة الفردية إنما هو تآكل المواطنة وتفککها البطيء"⁽³⁵⁾.

تمظهر هذا التوجّه الفرداني، أو "الشكل الاجتماعي المفرط في الفردية" Hyper-individualiste⁽³⁶⁾، كما يقول إیمانویل تود أيضًا في المجال الاقتصادي (هناك من يرى أن النزعة الفردية⁽³⁷⁾ هي نتاج

(33) زیجمونت باومان، الحداثة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، تقديم هبة رعوف عزت (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016)، ص 116-117.

(34) المرجع نفسه، ص 84.

(35) المرجع نفسه، ص 83-84.

(36) Emmanuel Todd, *Après l'empire; essai sur la décomposition du système américain* (Paris: Gallimard, 2002), p. 48.

(37) لفهم ارتباط مفهوم الفردانية بقيمتي الجدارة Mérite والنجاح Réussite، ينظر: Axel Delmotte, *La civilisation Américaine* (Levallois-Perret: Groupe Studyrama, 2006), p. 59.

للعلومة، قيم السوق، وزحفها على باقي مجالات الحياة الاجتماعية الثقافية وحتى السياسية⁽³⁸⁾ في برامج فن الإدارة و موضوعة "التنمية البشرية". وقد أشار أيضًا باومان إلى هذا العنصر في سياق حديثه نفسه عن صعود النزعة الفردية، وتناول بالتحليل كتاب *وداعًا للاعتماد المرضي على الآخرين* *Codependent No More* للكاتبة ملودي بيتاي Melody Beattie وهي تعرض نصحتها لقرائها "أقصر طريق للجنون هو أن نهتم بأمور الآخرين، وأقصر طريق لسلامة العقل والسعادة هو أن نهتم بأمورنا الخاصة"⁽³⁹⁾. وتناول بيتاي وجين فوندا Jane Fonda أيضًا موضوع الاهتمام والانهمام بالذات Le souci de soi بالنمط نفسه، كما يقول باومان: "وتحاول فوندا تأكيد فلسفة حب النفس في ثوبها ما بعد الحداثي"⁽⁴⁰⁾. وتدفع هذه الكتابات كلها للإنسان والقارئ من خلال قصص وسير الحياة الموجودة في هذه الكتب، إلى البحث عن نماذج لا عن قادة⁽⁴¹⁾، أي البحث عن النموذج المثالي الذي يُراد أن يُتبع في هذه الكتابات، من دون الاصطفاف وراء قيادات، وهو ما يعني تفكيرًا مخاطلًا ومغريًا (قصص وسير الحياة المحبوبة على نحو درامي وحرفي) لنموذج النضالية القائم على العمل المشترك من أجل تغيير الوضع السائد، أي تغيير النظام.

برزت هذه القيم التي تتعلق بالخلاص الذاتي عبر النجاح الفردي، في الأول داخل اختصاص فن إدارة الأعمال، وهو ما يسمى بقيم الماجمنت Management، ويقود غالبية حرص ودروس التنمية البشرية التي نجدها في الكثير من الفيديوهات، ويقوم بها اختصاصيون في فن الإدارة والتسويق، التي جرى استيرادها في العالم العربي، ودخلت المربي الإسلامي على يد إبراهيم محمد السيد الفقي (1950-2012) وطارق سويدان (ودخلت في مؤسسة الأزهر عبر كتابات محمد الغزالي السقا 1917-1996)، وهم مجموعة مؤثرة من الدعاة الذين تبنّوا رؤية التنمية البشرية الأمريكية المتمركزة حول القيم البروتستانتية التي تركّز، كما قلنا، على النجاح الفردي الدنيوي والسعدي للثروة. واشتهر هؤلاء الدعاة بإضافة يقدمونها على مستوى نوع الخطاب، وهو إعطاء مساحة إسلامية لهذه القيم، وهو ما يسميه هابيني أسلامة قيم الماجمنت islamisation du management l'، أي إعطاء أصل إسلامي لهذه القيم وسند من خلال النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، ويحمل هذا الخطاب مسلمات ضمنية، يُفهم من خلالها أن جوهر الإسلام يتوافق ويتناقض مع هذه القيم البروتستانتية المنشأ، حيث ترُوّج فكرة رئيسة، وهي أن خلاص المسلمين والأمة هو خلاص فردي، واعتمد هذا الخطاب استراتيجية للقطع مع الرؤية القديمة التي ترى خلاص الأمة الإسلامية، متمثلاً في الأفكار التي أسّست عليها الحركة الإسلامية في بدايتها، وهي: الخلافة، وتطبيق الشريعة، والبديل الحضاري.

(38) يرى طه عبد الرحمن أن بروز دينامية "العلومة النبولييرالية" ينطوي على هيمنة استراتيجية أميركية تقوم على مبدأ سيطرة الاقتصاد على حقل التنمية، ومبدأ سيطرة التقنية في حقل العلم، ومبدأ سيطرة الشبكة في حقل الاتصال (الشبكة تفرض بنعومة علاقات أفقية عوض العلاقات العمودية). ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 79-81.

(39) باومان، ص 117.

(40) المرجع نفسه، ص 119.

(41) المرجع نفسه، ص 124.

توسعت ظاهرة إسلام السوق بسرعة كبيرة انتلأً من النصف الثاني من التسعينيات، وذلك نتيجة لعوامل أربعة:

1. نمو مجال التدين الفردي والتخلّي عن المشاريع الجماعية الكبرى والحاصلة.
2. استبدال التفاعل الكلاسيكي بين الديني والسياسي، بتفاعل جديد بين الديني والاقتصادي، ما وفر له رواج جديدة مثل السوق ومبادئ تحقيق الذات. وهذا أتى جديداً يمكن تسميته "لاهوت النجاح"، وهو أقرب إلى العناصر الأخلاقية البروتستانتية منه إلى الإسلامية التقليدية.
3. تنامي روح المؤسسة وانتعاشها في مساحة الديني، وقيم النجاح وتحقيق الأهداف، ما حول فهم الإسلام من بردايم الصراع إلى بردايم التثبت بالنجاح وفن تسخير العامل البشري، وتحقيق أفضل النتائج داخل المؤسسة. وهذا هو جوهر "ثقافة المناجمت" التي خلقت سردية كبيرة جديدة، تقوم على ثلاثي الطموح والنجاح والشروة.
4. تسييس الإسلام من غير المسلمين، أي على أساس نيوليبرالية لا على أساس إسلامية عتيقة، والتخلّي عن مطلب الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة. بل هنالك مطالبة بخصخصة الدولة وبناء مجتمعات مزدهرة، وهي مطلب في قلب "ثقافة المناجمت" التي هي عبارة عن دمج لثلاثة مجالات، الاقتصاد وعلم الاجتماع وعلم النفس، من أجل مزيد من الارتفاع بالعامل الإنساني في الإنتاج عبر التحفيز والقيادة الرشيدة وحسن التخطيط والتنفيذ⁽⁴²⁾.

لقد ساهم هذا الخطاب وهذا التوجّه في خلخلة العلاقة القديمة بين التنظيمات الإسلامية، وأساساً الإخوانية، حيث ينظر هذا التوجّه الفكري إلى العلاقة بين الفرد والتنظيمات السياسية كعلاقة قائمة على الهيمنة والخضوع، وهو خطاب يجد آذاناً صاغية داخل التنظيمات الإسلامية، ويجد تأثيراً لدى القوaud. وصارت أحلام المتأثرين بهذا التوجّه والخطاب وطموحاتهم منفصلة عن النماذج السياسية الكبرى ومرتبطةً بالنماذج التي تتعلق بالنجاح الاقتصادي الموجودة بصفة مكثفة في كتب التنمية البشرية. فالطموح صار هنا كصيق المجال الاقتصادي، وليس المجال السياسي، وهي النقطة التي أشار إليها هابي في العديد من المراّت، وهي التملّص من عالم السياسة نتيجة لتحييد الدعوة عن الفعل السياسي، وهذا التملّص راجع، في تقديرنا وفهمنا أيضاً لكتاب، إلى سببين هما: أولاً، الرؤية التي أصبح المجال الاقتصادي (مع الانفتاح على العولمة) يحملها، كمساحة أرحب وحاصلة لفاعلية ومرنة أكثر، ومن ثمّ قابلية تأثير ما هو اقتصادي في المجالات الأخرى، تكون أكثر. يحمل المجال الاقتصادي أدوات ووسائل سلطة/ قوة للتأثير في المجال السياسي، خاصةً مع عولمة السوق. ثانياً، سبب ضيق المفهوم السياسي هيمنة الدول وأنظمتها ما بعد الكولونيالية على الحقل السياسي، وهو شكل من أشكال الاستبداد الذي لا يسمح لكلّ الفاعلين بممارسة السياسة إلا بعد الخضوع إلى جملة من الشروط، حيث تلغى هذه الشروط في الغالب حاملي الرؤية الإسلامية، وذلك لعدم تطابق هذه

(42) استخرج القفصي هذه العوامل الأربع من كتاب هابي إسلام السوق، وقد دونتها في: القفصي، ص 351

الرؤية مع نموذج الدولة والنظام بما بعد استعماري المستوحى من النظم السياسية الحديثة (غالبيتها ذات توجهات اشتراكية).

لقد حاولنا توضيح نقطة مهمة في هذا العنصر، تتعلق بالكيفية التي صاغت فيها قيم المناجمت ملامح الفكر الجديد، كما يقول هايني: "لم يعد الأمر متعلقاً بإصلاح النفس فحسب بل أيضاً بالكيف مع مطالبها، وعرض متوج إسلامي يتنازع مع تطلعات جمهور يشعر بالارتباك في مستنقع المجتمعات الاستهلاكية الذي يقتضي تقديم بعض التنازلات. يعني هذا، عملياً، عدم التطرق إلى القضايا الكبرى في الخطاب الكلاسيكي للإسلام السياسي التي حُكِمَ عليها *jugées* بائتها مُعقدة جداً، ومن ثم يُستعاض عنها بموضوعات تشير إليها، أو تحل محلها"⁽⁴³⁾. فقد أورد هايني أمثلة مهمة عن تجسسات هذا النوع من التأقلم أو التكيف مع قيم السوق المعمول، وذلك في التمازج أو الترکيب والتوليف الذي صار بين الأنماط الإسلامية وإيقاعات عالمية كالراب Rap (وهو ما قدّم من حضور الطابع الهوياتي في هذه الأنماط)، والتعديلات أيضاً التي جرى إدخالها في الحجاب والتقليل من حجم تطابقه مع الحجاب الذي يرمز إلى الحشمة والحياء (كما تمت صياغتها في الفقه الإسلامي). وهي أمثلة مهمة تساعد القارئ في فهم كيفية تأقلم المنتج الإسلامي مع قيم السوق المعمول. ولعل هذه الأمثلة تقدم لنا لمحات عن استراتيجية التأثير في التنظيمات الإسلامية المتشبّثة بتصورها القديم⁽⁴⁴⁾ حول الإسلام؛ وذلك لأن هذه البضائع سيتم تسويقها أيضاً على المستوى المحلي، ولها القدرة عبر هذه المنتوجات، كما عبر خطاب المناجمت، على التأثير في الجيل الجديد لهذه الحركات الإسلامية. فما هي، إذًا، استراتيجية الفعل والتأثير التي اعتمدها دعوة إسلام السوق في التأثير في التصور القديم للرؤية الإسلامية؟

رابعاً: استراتيجية تأثير دعوة إسلام السوق في التصور القديم للحركة الإسلامية

1. استراتيجية التأثير للجيل الجديد من الإسلاميين بعد أحداث 11 سبتمبر 2001

إن التصور القديم للحركة الإسلامية، في جزء منه مرتبط بال المجال/الحقل السياسي، لكنه في الوقت نفسه له جذور في الثقافة العميقه في العالمين العربي والإسلامي، تتعلق بتطبيق الشريعة والقضايا المرتبطة بالحلال والحرام، واستراتيجية الفعل والتأثير لدعاه إسلام السوق تستعمل أدوات متطورة في التأثير، ولعل أبرزها البرامج الموجودة عبر الفضائيات (منذ عام 2000-2001 في قناة اقرأ الفضائية)، وفي قنوات يوتوب ووسائل التواصل الاجتماعي أيضاً في ما بعد. فهذا التأثير شمل المجتمع، وذلك في المدة 2000 - وقت قيام ثورات الربيع العربي (2010-2011)، وهي مدة مهمة لفهم التحولات الثقافية والاجتماعية، حيث تراجع تأثير الإسلام السياسي في الخطاب السياسي، بحكم تضييق الأنظمة السياسية العربية على فاعليه، ومن ثم، تقليل حضورهم وجودهم سياسياً، وهو ما أتاح لفاعلي

(43) Haenni, p. 41.

(44) أو ما صار تسميه في العلوم الاجتماعية "التصور الكلاسيكي"، ونحن نختار كلمة قديم في غالب الأحيان، كي نتحاشى السقوط في الأحكام المعيارية، والقديم في مقابل الجديد، فليس القديم بالضرورة أسوأ من الجديد، والعكس بالعكس.

إسلام السوق الوجود بعد أن منحت لهم فرصة كبيرة للتأثير من خلال الشاشة، ومن خلال موقع التواصل الاجتماعي عبر الإنترنت.

كان لتراجع حضور التصور الكلاسيكي للإسلاميين في الخطاب السياسي أو تقلّصه، دورُ أيضًا في تشكيل وعي الجيل الصاعد في فترة ما بعد عام 2000، وما بعد أحداث 11 سبتمبر، في بناء وعي إسلامي متخفّف من التصورات الملتصقة بفكرة الخلافة وتطبيق الشريعة والبديل الحضاري من الحداثة. وهو ما هيّأ الوضع لفئة مهمة من الشباب للاحتاق بدعاة الإسلام الفرداني الذي يركّز على الفرد والانهمام بالذات وتحقيق النجاح والخلص من المظاهر الانحرافية التي سببها البخل والكسل والتعوييل على الآخر (هذا الآخر يمكن أن تكون الدولة، ويمكن أن يكون أي شخص) ولا يتصادم مع أي سلطة متجسدة أو متعيّنة على أرض الواقع (لا الغرب ولا الكيان الصهيوني ولا حتى الأنظمة العربية). فهذا الالتصادم هو الذي فتح المجال لهذا التدين الفرداني للوجود في سوق القنوات التلفزيونية على نحو مكثّف، كبرامج عمرو خالد ("صُنّاع الحياة"، و"نلقى الأحبّة"، و"إسلامنا"، و"حتى يغيّروا ما بأنفسهم")، وطارق سويدان ومصطفى حسني أيضًا، وقبلهم جزء من أعمال الفقي.

إنّ أسباب تراجع الصورة التقليدية للإسلام السياسي، كما يراها هايني، على مستوىين: أولاً على مستوى تكاثر المستائين داخل الحركة الإسلامية، وهم الفئة التي تتقدّم روح الطائفية والمبادئ الصارمة التي تحكم العلاقات داخل التنظيم. ثانياً المنافسة التي أصبحت تواجهها الجماعات الإسلامية على ديناميات الأسلامة مما يسمّيه المتعهّدين Entrepreneurs الدينيين الجدد، وهم متعهّدون أقل اهتماماً بالنماذج السياسية الكبرى ومتخلصون من الهاجس النضالي، أما خطابهم، فيتعمّح حول ضرورة النجاح الفردي وبناء شخصية الفرد الناجح والمستقلّ بأفكاره عن التنظيمات السياسية، وهو نمط من التديّن غير المسيّس أو المتملّص من السياسة، لكنه يستند إلى قيم المناجمّن (وهي كما يقول هايني نتاج عملية "برجة" دخلت عملية الأسلامة)، يرى الكاتب أنّ تراجع المصفوفة Matrice الإسلامية راجع أيضاً إلى تحولات على مستوى البرجوازية العالمية، حيث يقول: "فالملصفوفة الإسلامية التي كانت، إلى وقت قريب، مسؤولةً عن إنتاج نظام المعنى في نطاق حركة الأسلامة، تراجعت تزامناً مع تصاعد دينامية الحراك الاجتماعي Mobilisation sociale للبرجوازية الكوزموبوليتانية وطبقات التجّار المتدينين الذين يعودون إلى مجال الأعمال، ويعملون على إعادة تحديد المفهوم الديني بما يتماشى مع آمال دنيوية يحملونها بالسلقة، ما أدى إلى توثيق العلاقة بين الديني والاقتصادي"⁽⁴⁵⁾. نلاحظ من خلال كلام هايني أنّ دعاة إسلام السوق ينقسمون صنفين: صنف ما يطلق عليه الإصلاحي أو الحداثي، الذي لا يرى تناقضًا أو تعارضًا بين قيم الإسلام وقيم الحداثة، والصنف الثاني "الإسلاميون الممتعضون" Contrariés⁽⁴⁶⁾. وسنشرح لاحقًا ما الذي يقصد به.

(45) Haenni, pp. 36–37.

(46) Ibid., p. 71.

لا يعتمد دعوة إسلام السوق / التدين الفرداي، في أسلوب دعوتهم على المنطق الصدامي، ليس مع السلطة السياسية فحسب، بل حتى مع الفكر الإسلامي أو الإخواني، فهو لا يضع نفسه بديلاً من الفكر الإخواني، بل باعتباره حاملاً لاستراتيجية ومشروع خاص، لا يقيّم ذاته على أنقاض الفكر المخالف، وهذا الاهتمام بالجانب الدعوي هو الذي جعله يكون محايداً مع كلّ فكر حامل تصوّراً سياسياً شمولياً (فحتى عمرو خالد أسس حزب "مصر المستقبل" في عام 2013 واستقال في السنة نفسها، لأنّه يريد الاهتمام بالدعوة)، ولا يسعى للتصادم معه ولا مع مقولاته الفكرية، وبهذا نجح في تشكيل فئة واسعة من المتعاطفين ومن حاملي وعي التدين الفرداي، فضّلُّ نسبياً جمهور الإسلام السياسي، خاصة بعد أحداث الربيع العربي، حتى وصل هذا الضعف إلى الجسم السياسي للإخوان المسلمين. لكن، كيف استطاع فكر إسلام السوق أن ينفذ إلى الجسم السياسي التنظيمي لحركة الإخوان المسلمين؟

2. استراتيجية التأثير لدعوة إسلام السوق في التنظيمات الإسلامية

بعد ثورات الربيع العربي التي اندلعت في كانون الأول / ديسمبر 2010 في تونس، صعد، في البلاد، الإسلام السياسي المتمثل في حزب حركة النهضة، عقب انتخابات تشرين الأول / أكتوبر 2011، وبعد شهور قليلة تقريباً، صعد ممثلاً حركة الإخوان المسلمين في مصر إلى سدة الحكم، فكانت مناسبة تاريخية لرجوع الإسلام السياسي الذي يقدّم نفسه بديلاً من باقي الأحزاب العلمانية أو الالائكة Laïcité، وكانت حمولة المعطى الديني في الخطاب السياسي متصاعدة، إلى درجة أنّ هذا الخطاب تقاطع في البداية مع الحركة السلفية في المنطقة، وتمت تهيئة هذه الظروف كلّها لإضفاء المشروعية على خطاب تطبيق الشريعة لحركة الإخوان المسلمين، وحتى حركة النهضة في تونس، فحتى الصراع على الدستور ومصادره في تلك اللحظة التأسيسية، كان له دور في فهم مدى شعبية حركة الإسلام السياسي في البلدان التي اندلعت فيها الثورات، وكانت أيضاً فرصة لفهم التحوّلات الداخلية التي طرأت على الحركة الإسلامية عموماً.

ما يهمنا في هذه التحوّلات هو مدى تأثير خطاب التدين الفرداي الذي يعتمد على قيم المناجمت، فالإسلاميون الإصلاحيون Reformistes المتصالحون مع قيم الحداثة كما يسمّيه باتريك هايني⁽⁴⁷⁾، كان لهم دور في التخفيف من عقلانية التنظيم القديمة التي ترى في المرشد العام للإخوان المسلمين، أو في رئيس حركة النهضة، مثلاً، شخصية تمّت مبaitتها وتستوجب السمع والطاعة، بل على خلاف ذلك، تحول المرشد إلى رتبة تحمل مهامٍ وأدواراً، قد يتم التخلّي عنه، إذا تقاعس عنها، وقد يتم

(47) حاولت حركة النهضة التونسية التخلص من وصم الإسلام السياسي، وذلك بالاعتماد، في تجميل واجهتها، على استقطاب بعض رجال الأعمال الناجحين وتقديم بعض قياداتها باعتبارهم رموزاً للنجاح الاجتماعي. ومن بين هؤلاء: حاتم بوليلار الذي شغل عضوية مجلس شورى حركة النهضة في المدة 2011-2019 (تاريخ تقادمه استقالته). في عام 2001، شغل منصب العضو المنتدب لمجموعة شركات Global Expertise Telecom Wireless الناشطة في تونس والجزائر والمغرب ولibia والعديد من دول غرب أفريقيا، وهي شركة تعمل على برمجة قواعد بيانات شركات الاتصالات في تونس. ومن بين رجال الأعمال الناجحين الذين تقدّمت منهم حركة النهضة أيضاً رجل الأعمال التونسي المعروف محمد فريخة، صاحب شركة سيفاكس إيرلايتز للطيران والنقل الجوي ومدير عام لشركة تلنت. وقد شغل فريخة عضوية مجلس نواب الشعب في دورته النيابية الأولى في المدة 2014-2019، ضمن كتلة حركة النهضة.

تغيّره في انتخابات مجلس الشورى (في تونس وجدت لائحة تحمل أسماء أكثر من 100 منخرط في حزب حركة النهضة وفيهم شخصيات مؤثرة داخل الحركة ونواب في مجلس النواب، يعترضون على مواصلة رئاسة راشد الغنوشي لها، في أيلول / سبتمبر 2020). كما أنّ ما يسميه هايني الإسلاميين الممتعضين *Contrariés*، كان لهم دور أيضًا في تحويل نظر بعضهم للتنظيمات السياسية، بالتركيز على الجانب المهيمن للتنظيم السياسي، "ف الإسلامي الممتعض" هو "غير راضٍ عن طريقة عمل التنظيمات التي يناضل ضدها، فهو ينأى بنفسه عنها، من دون أن يغادرها، ويحافظ في الوقت نفسه على تدينه العميق"⁽⁴⁸⁾. فالممتعض هو ذلك المستاء من بعض الممارسات الهمينية التي تفرضها في بعض الأحيان التراتبية الهرمية داخل التنظيم السياسي، وهو في الوقت نفسه لا يستطيع الخروج من التنظيم السياسي بحكم انجذابه / ارتباطه الهويّاتي لـ / بالمشروع السياسي لهذا الحزب، وهذا الاستياء هو الذي حول بصورة خفية بعض الممارسات، خاصة حينما تسرّب وتخرج إلى الرأي العام الإعلامي، فيتم تحويلها إلى موضوع للنقاش، أو الاستياء الناتج من خروج بعض الذين انتما إلى الحركات الإسلامية واستأدوا من بعض ممارسات تعكس، بحسب رأيهم، أخلاً غير إنسانية.

كما يقول هايني: "اليوم، ومن جاكارتا إلى القاهرة، مروراً بالخليج، من الإصلاحي التحديي، إلى الإسلامي الممتعض"، وصولاً إلى تخوم بعض السلفيين، تُبذل الجهود لوضع الدين في انسجام مع نظريات 'المناجمنت' وبناء الذات. تلك النظريات التي باتت تستهدف، أكثر فأكثر، الذوات والمعتقدات والقيم"⁽⁴⁹⁾. إلّا، هناك تحالف غير معلن أو غير منسق بين الإصلاحي والإسلامي الممتعض، حيث يلتقيان في هذه النقطة التي تتعلق بتحولات سوسيوسياسية داخل تنظيم الإسلام السياسي، وأدخلت جملة من التحولات على مستوى علاقة الأفراد أو الفاعلين داخل التنظيمات الإسلامية، وهي تحولات أفرزت في الأخير تنظيماً سياسياً متماهياً مع الأشكال الكبرى للتنظيمات السياسية الحديثة، حيث تبرز الاختلافات بين الأعضاء على قاعدة الرتب السياسية التي تحمل أدواراً سياسية، كما سطّرتها الحداثة ولا علاقة لها بالمرجعية الدينية. لكن هذا التغيير على مستوى شكل التنظيم السياسي أثر في مضمون الخطاب السياسي للحركة الإسلامية، حيث فرض عليها التخفّف أو حتى التخلّي عن النضال من أجل تطبيق الشريعة عند الوصول إلى الحكم، وقد كان ذلك بتعالّت مختلفة في مرحلة التنصيص على مصادر تشريع دستور عام 2014 (الشيء نفسه في مصر). وهو ناتج، كما يقول ناثان براون *Nathan Brown* في حديثه مع ناشط في حركة الإخوان المسلمين: "بأنه 'دولنة جماعة الإخوان' - أي ميل الحركة المتزايد إلى النظر إلى المجتمع المصري من وجهة نظر المؤسسات الحكومية التي بدأت تتوّلّ هي إدارتها"⁽⁵⁰⁾. يعني ابتلاع الدولة ورؤيتها للفاعلين السياسيين للإخوان ولحزب الحرية والعدالة، حتى أصبحوا بلا مشروع خاص، وبممارسات وموافق لا تعكس الهوية المرتبطة بالمرجعية الدينية. فتحوّل حركة الإخوان المسلمين إلى ظاهرة خطابية بلا مضمون، وتقف

(48) Haenni, pp. 17–18.

(49) Ibid., p. 71.

(50) ناثان براون، "الإسلام والسياسة في مصر"، مركز مالكوم كير-كارينجي للشرق الأوسط، 2013/4/23، شوهد في 29/7/2024، في: <https://2cm.es/13Jo>

حدود الإسلام هنا عند حدود الخطاب السياسي. فما الذي يجعل الإسلاميين منجذبين إلى خطاب يتضمن قيم المناجمت؟

خامسًا: دوافع الانجذاب إلى خطاب إسلام السوق وقيم المناجمت

في معرض حديث هايني عن الحماسة الإسلامية لقيم المناجمت، طرح سؤالاً لافتاً: لمَ يهتم المسلمون بمفاهيم مثل النجاح أو الإنجاز أو التتحقق؟ وقد ردّها إلى أسباب ثلاثة: الأول، تقاطع فكرة الجهاد الأكبر (جهاد النفس) مع فكرة الاعتناء وتقوية النفس لستيفن كوفي Stephen Covey (1932-2012). ثانياً، قدرة هذا الخطاب على الهروب من قبضة السلطة السياسية بحكم أنه يمثل إجماعاً توافقياً. ثالثاً، سمحت هذه الأديبيات باكتساب رأسماً ثقافي وتحويله إلى خطاب عام ينطوي مع تطور الدعوة وحركة الإصلاح الاجتماعي⁽⁵¹⁾. في الحقيقة، قد يوجد، بحسب تقديري عنصر آخر مهم داخل التصور الإسلامي، يتعلق بالبعد الكوني للرؤية الإسلامية، يعني الرؤية الإسلامية غير المتصالحة مع الحداثة إجمالاً، وهي رؤية تطمح إلى العالمية. لكنها عالمية تستند إلى الوحي، لا إلى العقلانية، كما جاء بها المحدثون في الغرب. يقول برتران بادي Bertrand Badie في هذا الصدد، وهو في معرض مقارنته الفروق التي تميز الثقافة الهندوسية من الثقافة الإسلامية في مضمون البعد الكوني / العالمي: "أما الثقافة الإسلامية، فإنها تستند إلى رؤية مختلفة. فهي مفتوحة على ثقافة الآخر طالما أن تحديد ذاتها بالنسبة للكوني يستند إلى الوحي؛ لكنه افتتاح يقوم إما على دعوتها الدينية التي تقودها نحو التصدير أكثر من الاستيراد، وإما على تعاملها مؤقت مع عالم آخر لا تعرف له على أي حال بأنه حامل للكونية"⁽⁵²⁾.

يمكن إضافة هذا البعد باعتباره سبباً أو عاملاً من ضمن عوامل جذب الإسلاميين إلى خطاب المناجمت، التي يمكن إضافتها إلى العوامل الثلاثة التي ذكرها هايني. فللبعد العالمي الذي يسكن التصور الإسلامي العتيق / التقليدي، والذي يستند إلى الوحي، دور مهم في جذب الإسلاميين إلى قيم المناجمت التي تبدأ بخطاب تقوية النفس والاعتناء بها (الذي يتقاطع جوهرياً مع حديث جهاد النفس والاعتناء بها)، ثم تصل إلى حد تقديم هذه القيم باعتبارها قيمًا كونية، إضافة إلى أن قيم المناجمت لا تتصادم مع الدين، وليس عندها مشكل في إضفاء شرعية دينية على هذه القيم (على عكس قيم الحداثة التي تقوم على اللائحة وإقصاء الدين مصدرًا للتشريع الأخلاقي والقيمي للمجتمعات الحديثة)، هذا التقارب بين الكوني المتأتي من قيم المناجمت، والإسلام، هو تقارب قائم على قبول العولمة لعودة الدين إلى داخل نظرية التقاطع (كما سنوضح ذلك)، بينما لا يقبل الكوني الأوروبي بالدين إلا في مجال الحياة الخاصة، وتقبل العولمة عودة الدين في المجال والفضاء العام، لكن

(51) حسام تمام وباتريك هايني، "ملحق أسلامة (المناجمت)؛ في قيم التتحقق الفردي عند الإسلاميين"، في: هايني، ص 206.

(52) برتران بادي، الدولة المستوردة: تغريب النظام السياسي، نقله إلى العربية لطيف فرج، مراجعة عمورية سلطاني (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2017)، ص 175.

بشروط داخل نموذج المجتمع المفتوح (المفهوم لكارل بوبر Karl Popper 1902-1994) الذي بلورته من الناحية المنهجية نظرية التناقض (Intersectionality)، فنموذج "المجتمع المفتوح" يحمي التنوع الثقافي والعرقي، مع البنية التحتية للحقوق المدنية والإنسانية الملائمة⁽⁵³⁾.

يتقدّم بوبر في كتابه⁽⁵⁴⁾ الذي أبرز فيه ملامح المجتمع المفتوح، بشدة، تصوّر هيغل لمفهوم روح الشعب النابع من التزعة الرومانسية القومية التي تُعلي من شأن أعرق بعینها، والتي توكل إليها مهمة تأسيس الأمة الروحية герمانية. يعتبر بوبر فلسفة هيغل والفلسفة الألمانية القوميين الذين نظروا لنموذج الدولة الأمة القومية، مجرد تصوّرات كليانية، تقوم على إعادة إحياء التزعة القبلية الجديدة New Tribalism⁽⁵⁵⁾. تعارض التزعة العرقية القومية فكرة الحرية Freedom بفكرة المصير المشترك للأمة وتحدها بالأمن، أي الأمان الذي توفره الدولة - روح الشعب - لحماية أفراد الأمة من الخطير الخارجي أو الآخر. يعتبر بوبر هيغل من بين أشد المعادين للتزعة الفردية، فالفرد في فلسفته هو أداة لتحقيق المجد والانتصار للأمة، حتى وإن كان هذا على حساب طموحاتهم الذاتية. فالحرية Liberty لدى هيغل محددة بالقانون الذي ينسج هندسة للأمن الاجتماعي وفق روح الأمة (القانون هنا سمة على المجتمع المنغلق بحسب تصوّر بوبر)، بينما يرى بوبر أن القانون هو الذي يجب أن يكون محدّداً ومقيداً للأشخاص جميعهم لضمان عدم طغيان القوي على الضعيف. وهو سمة بالنسبة إليه للمجتمع المفتوح (يقول بوبر: "يجب أن نخطط من أجل الحرية Freedom⁽⁵⁶⁾، لا من أجل الأمن فحسب، وإن لم يكن لأي سبب سوى أن الحرية وحدها هي التي تجعل الأمن مضموناً")⁽⁵⁷⁾. هذا التوتر بين الذات والجماعة داخل المجتمعات القومية المنغلقة بتعذر أشكالها هو مؤشر على توثر الحضارة الحديثة بأكملها. وفي هذه النقطة بالتحديد قدم كتاب المجتمع المفتوح وأعداؤه لبوبر مقدمة نظرية دسمة، أثبتت فيها مواطن ضعف الحضارة الحديثة وتوترها، وفي الوقت نفسه المركبات النقدية والنظرية لبناء نموذج المجتمع المفتوح والنموذج الأميركي بصفة عامة.

إن كتاب *حضارة كيف تأمركنا*⁽⁵⁸⁾ لريجيس دوبيريه هو من الكتب التي يمكن أن تساعدنا في فهم النموذج الأميركي. فقد أوضح كيف صار الإنسان الاقتصادي هو الذي يقود الإنسان الديني والإنسان

(53) أتابيل موني وبيتسى إيفانز، *العلومة: المفاهيم الأساسية*، ترجمة آسيا دسوقي، مراجعة سمير كرم وزينب ساق الله (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009)، ص 204.

(54) إن إشارتنا إلى محتوى كتاب بوبر المجتمع المفتوح وأعداؤه هي محاولة منا لتوضيح مفهوم "المجتمع المفتوح".

(55) Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies* (New Jersey–USA: Princeton Classics paperback edition, first printing, 2020), pp. 262–263.

(56) ميزت حنة أرندت Hannah Arendt (1906–1975)، في سبل تحقيق هذه الغاية، بشكل حاسم، بين التحرر والحرية Freedom فالتحرر هو عمل انتعaci، ويعني التحرر من الاستبداد، في حين أن الحرية هي القدرة غير المقيدة على المشاركة في الحياة العامة، وفي المجال العام، من خلال حرية التعبير وحرية التجمع السلمي. نص مقتبس من: حميد دبashi، هل يستطيع غير الأوروبي التفكير؟ ترجمة عماد الأحمد (ميلانو: مشورات المتوسط، 2016)، ص 196.

(57) Popper, p. 398.

(58) ينظر:

Régis Debray, *Civilisation: Comment nous sommes devenus américains* (Paris: Gallimard, 2017).

السياسي، وهي نقطة التحول التي تميز هذا العصر، والتي تمثل حضارة القرن الحادى والعشرين وناموس الحياة الجديدة؛ إذ يقول: "إنها ليست انقلاباً، بل ضربة للدولة، حيث عزل الإنسان الاقتصادي Homo Economicus الإنسان السياسي Homo Politicus من مكانه الذي استمر طوال ثلاثة قرون في تعطية أساطيرنا وموظفيها القليلين، وهو من أنزل الإنسان الدينى Homo Religious قبل قرن عن قاعدة تمثاله. حول العالم المسيحي الدين إلى سياسة، وحوّلته الثورة الفرنسية إلى دين. وجعل عصر المحاسبة من الاقتصاد سياسة ودينه في الوقت نفسه، وهي خلاصه تستحق التأمل"⁽⁵⁹⁾.

في هذا المستوى من النقاش، يستفزنا سؤال ملحّ، يدفعنا إلى مزيد من الفهم تجاه جزء مهم من التقاطعات أو التحالفات الجيوسياسية التي تقرّياً تعرفها غالبية متابعي الشأن السياسي العربي، وهو وجود علاقة بين تنظيم الإخوان المسلمين والإدارة الأميركيّة. فالعلاقة هنا لا تقتصر على ما هو جيوسياسي، بل وصلت إلى حدّ انصهار جزء مؤثّر من الإسلاميين في قيم المناجمت ذات الطابع الأميركي⁽⁶⁰⁾. فهل يمكن الحديث عن إسلام متآمرك، وليس عن إسلام السوق فحسب؟ يعني، إذا ذهيناً أبعد من كتاب إسلام السوق، وألقينا نظرة على النموذج الأميركي ببعاده كلها، فهل يمكن القول إن إسلام السوق هو، فحسب، جزء من الإسلام المتآمرك الذي يتجسد أيضاً في النواحي الأخرى بخلاف الناحية الاقتصادية، من ثمّ، يوجد إسلام في الجندر (أي متماًهٍ مع دراسات الجندر الأميركيّة)، وإسلام البيئة (المدافع عن قضايا البيئة)، وإسلام مناهض للعنصرية العرقية واللونية؟ لسنا هنا في مقام إعادة النقاش الذي دشنّه ميشيل فوكو Michel Foucault (1926-1984)، والذي يدور حول سياسة الحقيقة وسياسة المعرفة، وهل آن ما يوجد بالفعل حقيقة مستقلّة بذاتها، أم هي حقيقة كما تريدها سياسة معينة للحقيقة؟ وهل توجد معرفة، أم آن المعرفة كلها على مر العصور محكومة بسياسة محدّدة للمعرفة؟ لكن وجهة النظر الديكولونيالية هي التي تدفعنا إلى كشف العلاقة بين مضمون الخطاب وتحولاته، والأسس المعرفية/ الفكرية التي تتخيّل وراء هذه التحوّلات. لقد لفتنا هابي حول مشروع إعادة الأسلامة التي "لم تُعد تمهدًا لإقامة الدولة الإسلامية أو تطبيق الشريعة، لكنها تبدو كإحدى قنوات عملية 'شخصية الدولة'، بل وتصفية تجربة دولة الرفاه"⁽⁶¹⁾، أي دولة الرعاية الاجتماعية l'Etat de providence Faith Based initiative (البروفيدنس)، وتقاطع صعود خطاب إسلام السوق مع برنامج (وهو برنامج فدرالي يقوم على اعتمادات مالية مهمة لمصلحة الجمعيات والمنظمات الدينية، تتتبّعها الدولة لتوفير الخدمات الاجتماعية للمعوزين والفقرا). يعني هذا تقاطع خطاب إسلام السوق مع مشروع تخفيف الدولة من أدوارها الاجتماعية، وترك المجال للمنظمات الخيرية للقيام بذلك. إنّ هذا بعد الجيوسياسي لظاهرة إسلام السوق هو ما ستحاول أن نوضّحه بأكثر عمق في المبحث الأخير من هذه الدراسة.

(59) Ibid., p. 39.

(60) الفنطي، ص. 367

(61) المرجع نفسه.

سادسًا: الإسلام السياسي والنموذج الأميركي وإعادة السحر إلى العالم

إن النموذج الأميركي أو الأمريكية، هو، كما يقول بيير موسو: "نمط حياة Modèle de vie مرتبط بالاستهلاك وبالسلوك وبالثقافة وبطريقة التفكير"⁽⁶²⁾، ناتج، من جهة، من تطور تكنولوجي ارتبط على نحو كبير بصناعة الصورة (صناعة السمعي البصري) Audiovisuel، وبعالم صناعة الصورة وصناعة المخيال Imaginaire/Image، وتحديد نمط إداري Management "ما بعد فوردي" ، تكون فيه شركات الاتصالات Télécommunication هي الشخصية الرئيسة، في إشارة إلى نموذج هوليود⁽⁶³⁾ . ومن جهة أخرى، ناتجة من تطور في العلوم الإنسانية والاجتماعية، مثل التطورات الحاصلة في دراسات الجندر والدين والأعراق والقوميات ضمن مقاربة أنكلوسكسونية احتوائية Assimilative تختلف مع المقاربة الفرنكوفونية الاندماجية Inclusive، يقول إنزو باتشي Enzo Pace في السياق نفسه، وفي معرض حديثه عن نمط إدماج الأعراق والأديان والجنسيات في النموذج الإنكليزي المشابه جدًا للنموذج الأميركي: "إذا كان من غير المتيّسر في النموذج الفرنسي إبراز حضور الإسلام في الفضاء العمومي الذي يُعدّ أتباعه بالملائين، حيث الحرية الدينية مكفولة بشرط احترام تعاليم وقوانين الدولة، دون مزج الهوية الدينية مع أصل بلد المائة، وكانت الجزائر أم المغرب أم تونس أم تركيا أم السنغال، فإن العكس تماماً نجده في النموذج الإنكليزي. بعبارة أخرى، في الوقت الذي لا يجري فيه الحديث في فرنسا، بل وأيضاً في ألمانيا، بعد إصلاح القانون المتعلق بالجنسية، عن الجماعات العرقية، فإن ذلك المصطلح يبقى من مميزات قاموس سياسة المملكة، منذ انتهاء إمبراطوريتها الاستعمارية الكبرى حتى اليوم"⁽⁶⁴⁾ .

إن المقاربة الأنكلوسكسونية الاحتوائية تقوم على إيجاد مقاربة شاملة تستوعب الكل بمحو أشكال الالمساواة كلها القائمة على الجندر أو الدين أو العرق واللون، وكانت سبباً في ولادة مفهوم الحركات الاجتماعية التي ترتبط بالنموذج الأميركي. فالمقاربة الاحتوائية تسمح مباشرة بقيام حركات اجتماعية، وتنتج شكلاً من الديمقراطية القادرة على احتواء هذه المطالب كلها، وهو ما يسمى الآن الديمقراطية المثلية، أي شكل الديمocratie التي تستطيع أن تمثل الأنماط المطلية كلها (القائمة على: الدين، الجندر، الجنس، اللون، العرق، المدافعة عن قضايا البيئة).

تقوم المقاربة الاحتوائية للنموذج الأميركي⁽⁶⁵⁾، من الناحية السوسيولوجية، على نظرية التقطاع Intersectionality، وهي نظرية تقوم على "مزج أنواع الالمساواة الاجتماعية، بما فيها الطبقة

(62) Pierre Musso, *Américanism et Américanisation: Du fordisme à l'hollywoodisme* (Paris: Quaderni, 2003), p. 232.

(63) Ibid.

(64) إنزو باتشي، الإسلام في أوروبا: أنماط الاندماج، ترجمة عز الدين عناية (أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والترااث (كلمة)، 2010)، ص. 60.

(65) هذا النقد الموجه إلى النموذج الاجتماعي الأميركي لا يرمي إلى الرجوع إلى النموذج الاجتماعي الأوروبي، كما هي الحال لدى إيمانويل تود. ينظر: Todd, pp. 152-155.

والعرق/ الإثنية والجender والإعاقة والحياة الجنسية، الأمر الذي يُفتح أنماطًا معقدة أكثر من التمييز السلبي في معاملة الناس، أكثر مما تسمح به التصورات المفاهيمية ذات البعد الواحد⁽⁶⁶⁾، وأعادت هذه النظرية، بصورة غير مباشرة، القيمة إلى الدين، وسمحت بحق المتندين في ممارسة عبادتهم في الفضاءات العامة، لكن على نحو لا يصادر حقوق وحريات الآخرين المختلفين عنهم جنسياً وعرقياً وجenderياً، ضمن إبتكاً جديدة للفضاء العام. كما أن هذه النظرية تنتهي إلى حقل كتابات الدراسات الثقافية Cultural Studies⁽⁶⁷⁾، حيث يؤكّد المؤرخ مايكل دينينغ Michel Denning الذي قدم توصيّفاً مهمّاً للدراسات الثقافية "بوصفها نتاج التلاقي بين 'اليسار الجديد' العابر للحدود القومية من جهة، والثقافة الشعبية المتفجرة في الستينيات من جهة أخرى"⁽⁶⁸⁾، فعودة الدين، أو ما يسمى بإعادة السحر إلى العالم Rééchantement du monde⁽⁶⁹⁾ لم تكن مناسبة لنهوض الدين على النحو الذي يتطلب مع التصور الإسلامي Islamist للدين الذي يفرض الشريعة نمط عيش، ويقدم نفسه بديلاً حضارياً من العولمة. وكما يقول هايني: "هكذا فإن فكرة 'إعادة السحر إلى العالم' تخفّف سريعاً من خلال تهميش المكوّنات خالصة التقديس في الرسالة التي يقدمها المتعهّدون Entrepreneurs الدينيون، لأنهم مجبرون على أن يصبحوا كونيين عبر إعادة الانتشار في ميدان الإبتكا"⁽⁷⁰⁾.

فالإبتكا كما أشرنا، في معرض تعليقنا على مشكلة الترجمة في المبحث الأخير من دراستنا هذه، هي المجال والأرضية الرخوة التي يتمّ فيها العبور من المحلّي إلى الكوني-الأميركي، عبر التخلّي عن اليوتوبيا الشاملة الإسلامية Islamiste من خلال إعادة صوغ دلالات مفاهيم إسلامية، كمفهوم "الجهاد"⁽⁷¹⁾. وقد عنون هايني الفصل الفرعي الثاني للمحور الأول بـ"مخيال متزوج الطابع المحلّي" Un imaginaire délocalisé، فهذا الإسلامي الممتعض المتفق الذي "لا يحلّ بالمشاريع الكبرى، بل يمثّل وسيطاً ثقافياً لا يهتمّ بتقديم بديل (إسلامي) شامل، بقدر ما يهتمّ باستيراد مكوّنات تنتهي إلى

(66) غيدنر وصاتن، ص 162.

(67) للدراسات الثقافية في الولايات المتحدة، كما أثبت ذلك ري تشاو Rey Chow "أربعة موضوعات مختلفة نوعاً ما، مهمة جدًا في تأثيرها كأميركية. الأول هو النقد" ما بعد الاستعماري للتصورات الغربية للثقافات غير الغربية، الذي مهدّ طريقها إدوارد سعيد في كتابه الاستشرق، والثاني على منوال عمل غاياوري سيفالك kavip S irtayaG الرائد، وهو عبارة عن اهتمام بالتابعين Subaltern، أي بتحليل كيف أن الجender والعرق والآخرية الثقافية والطبقية تجتمع بغية تحديد التابعية. أما الثالث فعبارة عن تحليل "خطاب الأقلية"، أي الانتباه إلى الأصوات التعبيرية "الآخرين" المغضوبين. والرابع هو اعتناق "الهجمة". مقتبس من:

Simon During, *Cultural Studies: A Critical Introduction* (New York: Routledge, 2005), p. 25.

(68) Ibid., p. 14.

(69) يشير مصطلح "إعادة سحر العالم" إلى عملية إعادة إدخال القيم والمعتقدات والتجارب الروحية إلى الحياة اليومية والثقافة المعاصرة بعد فترة من "نزع السحر" الذي صاحب التحديث والعلمانية. يرتبط هذا المصطلح بتغيير النظرة العقلانية والعلمية البحثة التي سيطرت على العالم منذ عصر التنوير، وإعادة إحياء الرؤية التي ترى العالم مليئاً بالمعانوي الروحية والرمزي. وتعود فكرة "نزع السحر" Disenchantment إلى عالم الاجتماع ماكس فيبر الذي وصف كيف أن التقى العلمي والعلقانية أديا إلى تراجع السحر والتصورات الدينية في تفسير العالم.

(70) Haenni, p. 53.

(71) Ibid., pp. 18–22.

الثقافة الغربية، وإعادة صوغها إسلاميًّا، "النضال الإسلامي لحماية البيعة"، و"النسوية الإسلامية"⁽⁷²⁾، وهذا ما يمكن أن نعتبره نوعًا من الاحتواء الأميركي للإسلام، أو شكلاً من أشكال أمركة الإسلام، بسحب قضايا عالمية وقضايا الدراسات الثقافية الأميركيَّة⁽⁷³⁾، ومثلها بدلارات دينية إسلامية، من خلال ضرب من التأويل للنصوص الإسلامية، وفقًا للأفق الذي تطرحه قضايا العولمة، أو حتى من خلال شكل من أشكال تبسيط العلاقة بين الإسلام والحداثة، بالقول إنَّ الإسلام والحداثة لا يتعارضان. وهو ما يتيح لنا كشف البعد النيوكولونيالي (كما أوضحنا في المبحث الأول من هذه الدراسة في معرض مناقشتنا الموقف النقدي لبراين تورنار لأطروحة فيير وجاكسون) المخفى في هذا النوع الجديد من التأويلية.

لم تكن الغايات التي ترمي إليها محاولة "إعادة السحر إلى العالم" خاضعة لمنطق السوق. وهذا ما يجعلنا نفهم أنَّ أهداف عودة الدين إلى الحياة الاجتماعية والسياسية هي لغايات اقتصادية محض (مرتبطة بغايات اقتصادية محض) فحسب، بل توجد غايات جيوسياسية، أشار إليها أيضًا هايني في آخر الكتاب، وقد وضع إصبعه على نقطة مركزية ومهمة حينما أشار إلى المبادرة القائمة على الإيمان George W. Bush في First Faith Based initiative⁽⁷⁴⁾ وهي مبادرة للرئيس الأميركي جورج بوش الابن أول سنوات إدارته (2000)، التي تصادفت عمليات تنزيلها على أرض الواقع مع أحداث 11 سبتمبر (ونحن نعلم كيف مثلت هذه الأحداث نقطة حاسمة في إعادة تشكيل الخريطة الجيوسياسية للعالم وصياغتها). وقد ظهرت هذه المبادرة فكرةً منذ متتصف الشمانيات، تحت ما يسمى بنزعة المحافظة الرحيمية Compassionate Conservatice التي تعني أنه يمكن حل المشكلات الاجتماعية في الولايات المتحدة عن طريق التعاون بين المؤسسات الخاصة والمنظمات الخيرية والدينية، بدلاً من إلقاء العبء على الحكومة وتحويل الموارد الاجتماعية للدولة إلى المنظمات الدينية التي يمكنها القيام بذلك على المستوى المحلي. "يمثل هدفها الرئيس في إعادة تنظيم الدولة، بمعنى التقليل من حجمها من خلال مضاعفة إجراءات التخفف Décharge (فيير). فتمنح صلاحيات الدولة لأطراف أخرى خاصة ومستقلة: على الرغم من أن هذا التيار قد يوصف عادة بالشخصية أو التجديد، فإن المصطلح الأكثر ملائمة هو التعاقد مع جهات خارجية Contracting out الذي يستخدم للتعبير عن الاستعانة بمنظمات ربحية أو غير ربحية، لتمويل خدمات حكومية طبقًا لاتفاقات تعاقدية"⁽⁷⁵⁾. وقد أشار أيضًا إلى أنَّ "التحفيض من أعباء الدولة البيروقراطية بتفعيل الميكانيزمات التقليدية للتضامن الإسلامي هو تحديًّا ببرنامج مفكري حزب الوسط الجديد"⁽⁷⁶⁾، وبرنامج حزب العدالة والتنمية التركي أيضًا⁽⁷⁷⁾، وهذا ما يجعلنا نفهم نقطة التحالف الجيوسياسية بين الإدارة الأميركيَّة والتجدد الجديد

(72) Ibid., p. 18.

(73) يقدم سيمون دبورنغ، أستاذ الإنسانيات النيوزيلندي توصيًّا للثقافة التي تدعو إليها الدراسات الثقافية، فيقول إنها "ثقافة متحركة، متقلبة، متعلمة تعتمد على المبادرة الفردية وتوجهها السوق"، ينظر: During, p. 17.

(74) Haenni, p. 92.

(75) Ibid., pp. 92–93.

(76) Ibid.

(77) Ibid., p. 96.

للإخوان المسلمين والعدالة والتنمية في تركيا (على الأقل بحسب المثالين اللذين ذكرهما هابيني في الصفحتين 93 و96⁽⁷⁸⁾ من كتابه بالفرنسية، وهما المصري والتركي، الذي ينسحب أيضًا على تونس على الأقل)، حيث ت يريد الإدارة الأمريكية أيضًا عولمة نموذج Faith Based initiative في دول العالم كلها، وبناء هياكل ومنظomas خيرية تشكل آليات تضامنية وترابطية، يكون الدين فيها عنصراً لبناء رابط اجتماعي تراحمي مع خطاب المسؤولية الفردية. فيصبح المواطن هو المسؤول عن حل المشكلات الاجتماعية لأخيه المواطن، بدلاً من مسؤولية الدولة (في نموذج دولة الرعاية الاجتماعية Etat de providence). فتعتمد هذا النموذج هو الذي سيعين الإدارة الأمريكية على تفكيرك بيروقراطيات الدول، ويفتح من ثم الأسواق المحلية على الخارج وعلى البضائع العالمية، فتستطيع حينها الشركات العالمية أن تفند إلى الأسواق المحلية بشكل مفتوح، وبلا أدنى قيود. ويتحقق حينها الحلم الأميركي، وهو حلم عولمة البضائع الأمريكية في كامل أرجاء المعمورة.

نستنتج من خلال تحليلنا لظاهرة إسلام السوق وعلاقتها بالنموذج الأميركي أن معياريه التأويل للإسلام لدى دعاة إسلام السوق، خاضعة، بدرجة أولى، للترجمات الكولونيالية نفسها (التي تأخذ شكلاً واستراتيجيةً جديدين، كما أوضحنا في هذا البحث) التي نقاشناها في البحث الأول من هذه الدراسة. وهي ترجمة تدفع نحو التطابق والتناغم مع معايير الحضارة الأمريكية وقيمها وتصورها الجديد للعالم والوجود الإنساني المتمرّك حول الفردانية وأشكالها الجديدة ما بعد الحداثية.

خاتمة: حالة "ما بعد الأسلامة": نهاية الإسلام السياسي أم الإسلام الحضاري؟

لقد حاولنا من خلال هذه الدراسة توضيح وإثبات البعد الكولونيالي في عمليات تحديد الخطاب الديني والممارسات الدينية الإسلامية المتناسقة مع التأويلات الجديدة للنص الديني، وتوضيح الكيفية التي يتجدد فيها هذا البعد الكولونيالي، حيث يتّخذ صورةً مغايّرةً ضمن حالة ما بعد الأسلامة مع حركة الإصلاح الديني، خاصة على يد الأفغاني وعبده، وصولاً إلى ظاهرة إسلام السوق، وذلك في بحثه عن التناغم مع قيم الحداثة الغربية والعلمية (خصوصاً قيم المناجمت). وقد كان كتاب إسلام السوق لهابيني مناسبة ديكولونيالية مهمة لفهم التحوّلات الاجتماعية والثقافية للحركة الإسلامية (الذي كان خطاب إسلام السوق أحد أهم عواملها) وفهم العلاقة التي تربط مضمون هذه التحوّلات مع الأسس الفكرية التي تتحفّى وراءها، والتي ترتبط عضوياً بالنموذج المجتمعي والنظيرية السوسيولوجية المتناسقة مع الحضارة الأمريكية التي تمثل هياكل العولمة واجهتها الثقافية والحقوقية والجيوسياسية.

على الرغم من الفوز الكبير الذي شهدته حركات الإسلام السياسي في الانتخابات في بلدان الريع العربي في عام 2011، فإن صعود الإسلام السياسي إلى الحكم، كان مناسبة مهمة لفهم مدى جاهزية هذا الأخير لخوض غمار السياسة، ولوضع المشروع الأيديولوجي أو الفكري على محك التجربة،

(78) Ibid., pp. 93–96.

ولفهم أيضًا مدى قدرة الأرضية الفكرية التي قامت عليها طروحات الإسلام السياسي على الصمود أمام التوجّه الإسلامي الجديد المرتبط بقيم العولمة والسوق، وهو توجّه يستند إلى شكل من التدين الفرداي الذي يرتكز على قيم المناجمت ذات الصلة الوثيقة برأوية التنمية البشرية الأميركيّة (المتمركزة حول القيم البروتستانتية).

إن النتائج الأبرز التي يمكننا استخلاصها من خلال هذه الدراسة هي: أولاً، أن حركة الإصلاح الديني في العالم العربي الإسلامي وظاهرة إسلام السوق تشتراكان، وفقاً لقراءاتنا الديكولونيالية، في تضمنهما بعد الكولونيالي الذي يتغيّر ويأخذ لون الحضارة المهيمنة على العصر. فإذا كانت "الإيтика البروتستانتية" (وهي سمة من سمات الحضارة الحداثية *La civilisation moderne*) هي بعد الكولونيالي الذي هيمن على مشروع حركة الإصلاح الديني (وهي أحد الأسس الفكرية العميقية لمشروع الحداثة الغربية)، فإن قيم المناجمت هي سمة من سمات الحضارة الأميركيّة، كما أوضحتنا في تحليلنا النموذج الأميركي، وهي بعد الكولونيالي الذي يمثل أحد الأسس الفكرية لظاهرة إسلام السوق. ثانياً، أن نهاية الإسلام السياسي ترتبط بنهاية اليوتوبيا الشاملة التي تحكم الفكر الإسلامي، وأن عمليات التجديد كلها (سواء كان ذلك مع حركة الإصلاح الديني أم مع ظاهرة إسلام السوق) التي من شأنها أن تُضعف هذه اليوتوبيا عن الاستغلال في تحريك التوجّه النضالي، ستتحكم على التنظيم بالذوبان (يعني التخلّي عن مضمون التصور الديني في السياسة، وهي الشريعة والقيم الكونية للدين الإسلامي التي تمثل البديل الحضاري للحضارة الحديثة والوصول إلى نقطة النهاية، فلقد بَيَّنا في هذه الدراسة كيف ذابت حركات الإسلام السياسي في توجّه مؤسسات الدولة الحديثة، وأصبحت تنظر إلى المجتمع بمنظار مؤسسات الدولة ما بعد الكولونيالية (دولنة الإخوان كما أوضحتنا سابقًا)، وهذه أبرز نتيجة بحثية توصّلنا إليها من خلال قراءاتنا التفهيمية المتعددة الأبعاد لظاهرة الإسلاموية. وهو ما يجعلنا نطرح سؤالًا غاية في الأهمية، يأتّي تعقّيًّا على النتائج البحثية لكتاب إسلام السوق، وهو: هل أنّ التعديلات التي يمكن أن يتمّ إدخالها في رؤية الإسلام السياسي، والتي تتوافق مع قيم ما بعد الحداثة أو العولمة (الكوني-الأميركي) ستفرز بالضرورة حالة الذوبان للإسلام السياسي داخل قيم السوق، أو قيم ما بعد الحداثة، ومن ثم نعلن بعدها عن نهاية الإسلام السياسي كما يقول روايًّا؟⁽⁷⁹⁾

مما لا شكّ فيه أنّ المساحة التي أتاحتها تنظيمات الإسلام السياسي لنفسها بضمّ قيم ما بعد الحداثة والعلوّمة أو جزء منها إلى مشروعها السياسي، كانت سببًا مباشرًا لإنهاء حالة الانغلاق الهوياتي التي حكمت فترة طويلة تاريخ الإسلام السياسي. لكن هذا الانفتاح لم يقتصر على إنهاء حالة الانغلاق الهوياتي فحسب، بل ذهب إلى حد التكييف الخاضع لقيم ما بعد الحداثة والعلوّمة. وهكذا، كانَ العلاقة بين الإسلام السياسي والتوجّهات الغربية حاملة خلافات جوهرية لا يمكن حلّلتها، إلا بالتكيف والتأقلم، فحسب، مع ما هو مهيمن على نظام الحياة المعاصر. وهو ما يجعلنا ننصل على

(79) وقد تناول روا الكيفية التي ساهم فيها الانغلاق الحاصل في الحقل السياسي التركي في التسعينيات، في إعادة صوغ مشروع الإسلام السياسي وفق نفس إصلاحي، للتكييف مع القواعد الكبّرى للنظام القائم، ينظر:

Olivier Roy, *Le post-islamisme* (Paris: Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, 1999), pp. 11–30.

نحو أكثر عمقاً إلى أطروحة وائل حلاق التي تقول إن الإسلام والحداثة قد يتقاطعان، لكن هناك خلافات جوهرية على مستوى منظومات القيم الأخلاقية واستحالة قيام دولة إسلامية داخل نموذج الدولة الحديثة⁽⁸⁰⁾، خلافاً لما تراه غالبية الإسلاميين⁽⁸¹⁾.

لقد كان كتاب إسلام السوق مناسبة طريفية أيضاً لإعادة طرح القيم الروحية للإسلام خارج أفق انتظارات الإسلاميين⁽⁸²⁾ وخارج أفق انتظارات الحداثيين أيضاً. ولعل طريقة ثالثة يتم فيها تناول قضية الإسلام مع الحداثة، قادرة على أن تخلق أرضية معرفية أخرى، يمكن من خلالها فهم خصوصية الإسلام، من دون الإسراع في تدجينه في أي شكل من أشكال التحولات المنطقية أو الطبيعية للإسلام (بالقول إن التطور الطبيعي والكونولوجي للإسلام يقتضي أن يصاحب قيم التنوير الأوروبي مثلاً، أو أن قيم الحداثة والتنوير الأوروبيين، هي في الأصل قيم جاء بها الإسلام وكان علينا معشر المسلمين أن نقدمها للبشرية).

يميز كثيرون من الفلاسفة (ومن بينهم دوبريه في كتابه *حضارة كيف تأمركنا؟*) بين مفهوم الثقافة ومفهوم الحضارة. فالثقافة هي منظومة قيم وعادات وتقالييد خاصة بشعب ما، وتقود سلوكه في الغالب. وما يميز الثقافة من الحضارة هو أن الثقافة من دون حضارة لا تستطيع الذهاب بعيداً، وستبقى تعيش داخل حدودها المحلية. بناءً عليه، فإن الثقافة هي دفاعية في جوهرها، بينما الحضارة لها صبغة هجومية، لأنها توسيعية على حساب الثقافات كلها (الأمر نفسه بالنسبة إلى العولمة أو الحضارة الأمريكية، كما يسميها دوبريه)، والحضارة (مثلاً الحضارة العربية الإسلامية) تمنع ثقافة ما (مثلاً الثقافة العربية الإسلامية) فرصة اختبار قدرتها على أن تقدم نفسها بوصفها حلاً للثقافات الأخرى. فللحضارة طموح كوني أبعد من الطموح المحلي القائم على الكفاف *Subsistance*⁽⁸³⁾. فالإسلام الحضاري

(80) وهي أطروحته المركزية التي اشتغل عليها في كتابه *الدولة المستحيلة*. ينظر: وائل حلاق، *الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومارق الحداثة الأخلاقي*، ترجمة عمرو عثمان، مراجعة ثائر ديب (الدوحة) بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

(81) كل عملية تصالح بين الإسلام والحداثة لن تكون إلا على حساب القيم الروحية الأخلاقية الجوهرية في الإسلام، وفي مصلحة الحداثة. فإذا كانت الحداثة في خطواتها الأولى في العالم العربي لم تستطع أن تدمج *Inclure* القيم الروحية للإسلام مع تجربة الاستعمار، ومع قيم الدول القومية ما بعد الكولونيالية (ما بعد الإعلان السياسي للاستقلال)، حيث انتهت التجربة بهيميش الثقافات ما قبل الحديثة، ومنها الأطراف الحاملة تصوراً عتبياً/ تقليدياً *Traditionnel* للإسلام (حرمات الإسلام السياسي)، فإن عولمة السوق والنموذج الأميركي القائم على نظرية التناقض *Intersectionality* استطاعا من خلال دعاء إسلام السوق أن يحويوا الإسلام ويخضعاه على نحو مُفرغ (بالبضائع التي تتطابق مع الماركات العالمية وتحمل طابعاً هوياتياً إسلامياً مثلاً) وخفى ومخالف أحياناً (على المستوى الجيوسياسي كما أوضحتنا في المبحث السابق) لطموحات الكوني وأحلامه على الطراز الأميركي.

(82) يقول أحد ممثلي التيار الإسلامي *Islamist* في تونس وهو رفيق عبد السلام: "إذا كان التحدي الغربي قد أدى في حالات كثيرة إلى تفكك المنظومات الثقافية المحلية لشعوب وأمم كثيرة، فإنه خلافاً لذلك قد أدى في الحال الإسلامية إلى توسيع الفضاء المعرفي والتدالو الإسلامي، ويعود الفضل في ذلك في وجه من وجوهه إلى المنهجية الإدماجية والاسيعانية التي نهجتها النخبة الإصلاحية الإسلامية مع الوافد الفكري الأجنبي"، ويضيف: "صحيح أن النخبة الإصلاحية الإسلامية قد تعاطت مع القاموس الأجنبي بمعاهديه وحتى مصطلحاته، ولكنها مع ذلك لم تكن مجرد متلقي سلبي، بل كانت تقوم بالتوافي مع ذلك بعملية إعادة تركيب وإدماج لهذه العناصر الوافدة داخل المنظومة الإسلامية المحلية، وهكذا أعادت تخصيب المنظومة الإسلامية بمعاهديه ومصطلحاته ولغة جديدة، كما بنت جسراً واصلاً بين الفكر الإسلامي والعالم الحديث، مع محاولة تخلصه من رتبة الجمود والمعطلة". ينظر: رفيق عبد السلام، *تفكيك العلمناتية في الدين والديمقراطية* (تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011)، ص 179.

(83) Debray, pp. 17-20.

يحافظ على البعد الكوني للإسلام، وهو معرض في كلّ عصر، لأنّ ثبت مدى جداره هذا الطابع أو البعد الكوني بأن يكون صالحًا للبشرية (وقد أثبت ذلك تاريخيًّا في الفترة التي سميت العصور الوسطى، وهي عصور وسطى بالنسبة إلى الغرب، وكانت عصرًا ذهبيًّا بالنسبة إلى الحضارة العربية الإسلامية). بينما الإسلام الثقافي هو إسلام حدوده محلية، ويحمل في داخله قابلية الانصهار في الحضارات الأخرى. وبما أنّ كونية كلّ أمة لا يمكن لها أن تقوم إلاً على بناء نموذج Modèle سياسي واجتماعي ثقافي لدمج الشعوب والأفراد في نواة مركبة، ويأخذ النظام الذي تقوم عليه الأمة بأنّ يعيد المندمجون تحديد أنفسهم أفرادًا وأعضاء أساسيين في قيامها وتحديد مصيرها، فإنّ هذه الكونية ليست مجرد تكيف مع العالمية المقترحة من الغرب، أو من الولايات المتحدة (وإلاً يصبح الإسلام مجرد ثقافة وغير قادر على دفع المتممرين إليه لبلورة نموذج حضاري)، ولا يمكن تأسيسها على كلية القيم المشتركة المتتجاوزة للاختلافات والفرق الحضارية العرضية، فحسب، كما يدعى ذلك أبو يعرب المرزوق⁽⁸⁴⁾. لأن كل نموذج كوني عالمي، يقدم نفسه كامة فوق الأمم كلها، وذلك من خلال ادعاءٍ يقوم على أن نموذجه الكوني هو الأكثر وفاءً ومطابقةً لكلية القيم المشتركة المتتجاوزة للاختلافات والفرق الحضارية العرضية.

وإن كانت الطموحات الأمريكية قد استطاعت أن تحقق ولو جزءًا من حلمها في ضمّ الإسلام السياسي إلى نموذجها في فترة ما بعد عام 2011، فإنها في الحقيقة استطاعت أن تحتوي شكلاً من أشكال الاحتجاج الإسلامي على قيم الحداثة والعلمة، وهو "الإسلام السياسي". ولم تكن عملية احتواء الإسلام السياسي لحظة تاريخية يمكن أن يحتفي بها أيّ كان، ليعلن من خلالها عن إنهاء تاريخ الإسلام الحضاري بادعاء عدم أو استحالة قدرة الإسلام على القيام والنهوض حضاريًّا، كما تقول ذلك، على نحو مخفٍّ، أطروحة "نهاية التاريخ" لفرنسيس فوكوياما Francis Fukuyama (يقرّ مارتن ألبرو Martin Albrow في معرض نقده أطروحة نهاية التاريخ لفوكوياما، حيث يقول: "الحداثة لا يمكن أن تخيل المستقبل إلاً كامتداد لها، وإن كان غير ذلك فالفوضى. ويرى توم لينسون Tom Linson أن ادعاءات فوكوياما تصل إلى مستوى قبول الحالة الأبدية للحداثة")⁽⁸⁵⁾. فالقيم الروحية للإسلام لا تزال تحرّك جزءًا كبيرًا من الأمة (على الرغم من علمنة التنشئة الاجتماعية في دول العالم العربي، وعلى الرغم أيضًا من انخراط المجتمع المدني بعد عام 2011 في برامج العولمة، في غالبيتها بلا شروط، ومن دون الأخذ في الحسبان، بدرجة أولى، الخصوصية الثقافية للمجتمع المحلي في قضايا عدّة، مثل قضايا الجندر والنسوية وبرامج التنمية السوسيو-اقتصادية). لكنّ انخراط الإسلاميين في الحقل السياسي وداخل منظومة الحداثة وفلسفتها، من دون القيام بدراسات عميقية، هو الذي حكم على الإسلام السياسي بال نهاية، أو بالذوبان، فضعف قدرته على الصمود والمقاومة أمام العولمة. ولعل هذا هو الدرس الفلسفي والتاريخي الذي يمكن أن نخرج به من هذه الدراسة في محاولة منا لتقديم قراءة لكتاب إسلام السوق.

(84) ينظر: أبو يعرب المرزوق، "هل صحيح لا مستقبل لدولة الإسلام؟ هل هي مستحيلة فعلاً؟"، حكمة، 2015/7/27، شود في 2024/7/29، في: <https://2cm.es/l3My>

(85) أتابيل موني وبيتسى إيفانز، العولمة: المفاهيم الأساسية، ترجمة آسيا دسوقي، مراجعة سمير كرم وزينب ساق الله (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009)، ص 309.

يرى حسن أبو هنية أن محللي الإسلام السياسي ينقسمون إلى مدرستين رئيسيتين: الأولى، يمكن أن يطلق عليها اسم "وجهة النظر السياقية"، وهي التي تعتقد أن سياسات الأحزاب السياسية الإسلامية وممارساتها لا تقودها الأيديولوجيا، بقدر ما تقودها الأحداث، وتحاول التكيف معها. أما المدرسة الثانية، فهي ما سماها "وجهة النظر الجوهرية"، وترى أن الإسلاميين هم في الأساس أيديولوجيون، وأن أي تنازلات يقدمونها للمبادئ أو المؤسسات العلمانية، هي تحركات تكتيكية بحت، حيث لا تمنعهم مشاركتهم في السياسات الانتخابية من الدعوة إلى الجهاد العنيف أيضًا⁽⁸⁶⁾. وهي الرؤية الاستشرافية المصاحبة للعديد من المنظرين، وعلى رأسهم برنارد لويس Bernard Lewis (1916-2018). من خلال الغوص في الكتابات الديكولونيالية ومقاربتها النقدية تجاه الاستشراق والاستشراق الجديد، أتضح لنا أن إحدى استراتيجيات الاستشراق هي أيضًا تحرير الإسلام من الجوهرانية ودفعه إلى التأسلم والتكيف مع منظومات الحكم السياسية المعاصرة، أو مع قيم السوق العالمية، مع التخلّي عن المضمون الديني للإسلام. فيفقد من خلاله الدين طابعه الأخلاقي والقيمي الخاص به، أو يتحفّف منه تدريجيًا، ما يعني أن المقاربة الديكولونيالية لا يمكن حصرها في كلا التوجهين اللذين قسم من خلالهما أبو هنية مدارس تحليل الإسلام السياسي⁽⁸⁷⁾.

إن الرؤية الديكولونيالية ليست شكلاً من أشكال إعادة أطروحة صدام الحضارات التي تقول إن الجماعات الثقافية هي التي ستحل محل كتل الحرب الباردة، والتي ستتحول فيها خطوط التماس بين الحضارات إلى الخطوط المركزية للصراع في السياسات العالمية، بل إن الرؤية الديكولونيالية أرادت توضيح الجانب الكولونيالي للحداثة، خاصة لشكل الدولة القومية⁽⁸⁸⁾ الذي يمثل شكلاً من الاستعمار الداخلي Internal colonial⁽⁸⁹⁾. وفي الوقت نفسه ترفع الستار عن رؤية الكولونيالية الدونية للثقافات ما قبل الاستعمارية وإعطاء هذه الثقافات والشعوب فرصة تاريخية لإعادة بناء نهضتها على أساس أعمق ووفق منظور متصالح أكثر مع هوية المكان والقيم الحضارية المستمرة عبر التاريخ.

(86) أبو رمان وآخرون، ص 32-33.

(87) تتجاوز المقاربة الديكولونيالية هذه الثنائية التي أراد هنية أن يقسم من خلالها المنظورات التي يمكن أن تحلل ظاهرة الإسلام السياسي، لأن المقاربة الديكولونيالية تضع إصبعها على مواطن الهيمنة التي تمارسها المعرفة الاستشرافية الكولونيالية، حيث تتجاوز مسألة إثبات عدم جوهرانية حركات الإسلام السياسي، وذلك بغاية فهم أفق الممارسات الجديدة وما تتطوّر عليه من سائل وأدوات للهيمنة الناعمة التي تفرضها ممارسات العولمة وتفتيت المقدس. وهذا الجانب التقدي الديكولونيالي الذي أرداه أن نوضحه في هذه الدراسة هو الذي يمثل قلب التحليل الديكولونيالي لظاهرة إسلام السوق، وهو أيضًا محاولة لإبراز وتوضيح الخطير الذي يفصل بين الدراسات الديكولونيالية وأفقها النظري، والدراسات ما بعد الحداثية التي تحمل في جانب كبير منها نزوعًا نحو شرعة انتشار العولمة وتعزيزها (خاصة من ناحية الخطاب التقدي للدراسات ما بعد الحداثية تجاه كل ما يتعلّق بالحواجز والحدود التي وضعتها الحداثة في بدايتها تحت هيمنة أيديولوجيا الدولة الأمة القومية).

(88) يناقش والتر مينيولو هذه المسألة وموضع الدولة الحضارية كخيار متحرر من الكولونيالية في:

Walter Mignolo, "Decolonization the Nation-State: Zionism in the Colonial Horizon of Modernity," in: Gianni Vattimo & Michael Marder, *Deconstructing Zionism: A Critique of Political Metaphysics* (New York: Political Theory and Contemporary Philosophy, 2015), pp. 70-73.

(89) Grosfoguel, p. 24.

References

المراجع

العربية

- أبو رمان، محمد وآخرون. *ما بعد الاسلام السياسي: مرحلة جديدة أم أوهام أيديولوجية*. عمان: مؤسسة فريدريش إيربرت، 2018.
- أسد، طلال. *ترجمات علمانية للأمة - الدولة والذات الحديثة والعقل الحسابي*. ترجمة حجاج أبو جبر. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2021.
- أشكروفت، بيل وجاريث جريفيث وهيلين تيفين. *دراسات ما بعد الكولونيالية المفاهيم الرئيسية*. ترجمة أحمد الروبي وأيمن حلمي وعاطف عثمان. تقديم كرمى سامي. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010.
- باتشي، إنزو. *الإسلام في أوروبا: أنماط الاندماج*. ترجمة عز الدين عناية. أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث (كلمة)، 2010.
- بادي، برتران. *الدولة المستوردة: تغريب النظام السياسي*. نقله إلى العربية لطيف فرج. مراجعة عمرية سلطانى. القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2017.
- باومان، زيجمونت. *الحداثة السائلة*. ترجمة حجاج أبو جبر. تقديم هبة رعوف عزت. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016.
- براون، ناثان. *"الإسلام والسياسة في مصر"*. مركز ماكوم كير-كارنيجي للشرق الأوسط. 2013/4/23. في: <https://2cm.es/I3Jo>
- دبashi، حميد. *هل يستطيع غير الأوروبي التفكير؟* ترجمة عماد الأحمد. ميلانو: منشورات المتوسط، 2016.
- عبد الرحمن، طه. *روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية*. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006.
- عبد السلام، رفيق. *تفكيك العلمنية في الدين والديمقراطية*. تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011.
- غيدنر، أنتوني وفيليب صاتن. *مفاهيم أساسية في علم الاجتماع*. ترجمة محمود الذوادي. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.
- القفصي، جابر. *"الأشكال الجديدة للتدين عند الشباب التونسي"*. أطروحة دكتوراه. كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية. تونس. 2017.

المرزوقي، أبو بعرب. "هل صحيح ألا مستقبل لدولة الإسلام؟ هل هي مستحيلة فعلا؟". حكمة. 2015/7/27 في : <https://2cm.es/I3My>

موني، أتابيل وبيتسى إيفانز. **العلمة: المفاهيم الأساسية**. ترجمة آسيا دسوقي. مراجعة سمير كرم وزينب ساق الله. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009.

هلال، إبراهيم. "الإسلاميون الجدد ... إسلام السوق، النشأة والتجليات". الجزيرة نت. 2017/3/8 في : <https://2cm.es/KdTU>

هاینی، باتریک. **إسلام السوق**. ترجمة عومرية سلطانی. القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2015.

الأجنبية

Bayat, Asef. "The Coming of a Post – Islamist Society." *Critical Middle Eastern Studies*. vol. 5, no. 9 (1996).

Dandia, Asad. "Towards Decolonial Approach to The Qur'an." *Contending Modernities*. 15/1/2021. at: <https://2cm.es/I3Gq>

Debray, Régis. *Civilisation: Comment nous sommes devenus américains*. Paris: Gallimard, 2017.

Delmotte, Axel. *La civilisation Américaine*. Levallois-Perret: Groupe Studyrama, 2006.

During, Simon. *Cultural Studies: A Critical Introduction*. New York: Routledge, 2005.

Grosfoguel, Ramón. "Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality." *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*. vol. 1, no. 1 (2011).

Haenni, Patrick. *L'islam de marché: L'autre révolution conservatrice*. Paris: Seuil & La République des idées, 2005.

Jackson, Sherman. *The Islamic Secular*. Virginie: American Journal of Islam and Society, 2017.

Maeschalck, M. & A. Loute (eds.). *Nouvelle critique sociale, Europe-Amérique Latine, Aller-Retour*. Italy: Polimetrica Publisher, 2011.

Musso, Pierre. *Américanism et Américanisation: Du fordisme à l'hollywoodisme*. Paris: Quaderni, 2003.

Popper, Karl. *The Open Society and Its Enemies*. New Jersey-USA: Princeton Classics paperback edition, first printing, 2020.

Roy, Olivier. *Le post-islamisme*. Paris: Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, 1999.

Salaymeh, Lena. *Traduction décoloniale: Contre la colonialité dans la conversation seculière du droit islamique en "charia"*. Paris: Association Clio et Themis, 2021.

Todd, Emmanuel. *Aprés l'empire; essai sur la décomposition du système amércain.* Paris: Gallimard, 2002.

Turner, Bryan. "Islamic, Capitalism and the Weber Theses." *The Bristsh Journal of Sociology.* vol. 61, no. 1 (2010).

Vattimo, Gianni & Michael Marder. *Deconstructing Zionism: A Critique of Political Metaphysics.* New York: Political Theory and Contemporary Philosophy, 2015.