العلمانيّون العرب والثورة في التاريخ المعاصر

□ شريف يونس

أتت الثورات العربيّة لتزيح الغطاء عن الواقع الطائفيّ في مجتمعات «الجمهوريّات الوطنيّة.» فمع ضرب اليد الأمنيّة الثقيلة، انبثق الشبحُ الذي كانت مهمّةُ قتله أو تهميشه ورقةَ التوت الأخيرةَ التي تبقّت لهذه النظم كي تبرّر وجودَها. هكذا كان الإخوان المسلمون هم العدوّ/الشريك الذي ناوره النظامُ المصريّ واستبعده من كلّ مواقع القوّة؛ وكان النظام السوريّ قد أكّدَ سيادته في الثمانينيّات بدكّ إسلاميّي حلب؛ أمّا تونس، فكانت معقلَ العلمانيّة المعتمدة على قبضةٍ أمنيّةٍ بالغةِ الشدّة موجّهةٍ إلى الإسلاميّين أساسًا.

لكنّ الثورات لم تأت بمبادرةٍ من القوى الإسلاميّة، بل دشّنتْها قطاعاتٌ من الجمهور الذي كانت تلك النظمُ تعيش على منطق «حمايته» من الإسلاميّين. على أنّ الثورات، وإنْ نقلتنا من مرحلةٍ إلى أخرى، تَرِكُ تركةَ الماضي. فبعد الانتفاضات المظفّرة، أو أثناء الانتفاضات الطويلة، تولّى الإسلاميّون زمامَ المبادرة بما لهم من ثقلٍ متراكمٍ في ظلّ النظم السلطويّة رغم القمع؛ بينما تراجعت القوى التي تحمل أفكارًا ليبراليّةً ويساريّةً وقوميّةً معدّلة، لأنّها كانت الأقلَّ انتشارًا وتنظيمًا، ورفعتْ شعارَ «الثورات سُرقَت منّا.» لم تكن المشكلةُ في صعود الإسلاميّين في حدّ ذاته، بل في

الثورات لم تأت بمبادرةٍ من القوى الإسلاميّة، بل دشّنتْها قطاعاتٌ من الجمهور الذي كانت تلك النظمُ تعيش على منطق «حمايته» من الإسلاميّين.

كونه أتى عبر آليّاتٍ شعبيّةٍ واضحة، سواء عبر انتخابات، أو عبرَ دفع ضريبةِ الدم في كفاحٍ مسلّحٍ ممتدٍّ في سوريا وليبيا.

في هذا المسار الدراميّ، وقعَ المثقّفون العلمانيّون، بما فيهم مَن شاركوا في الثورات العربيّة، في محنةٍ عميقة توّجت مرحلةً طويلةً من خيبة الأمل إزاء الصعود الإسلاميّ. لكنها رغم طولها لم تجدْ، لدى التيّارات العلمانيّة السائدة، الاستجابةَ التي تتناسبُ مع مقدار التحدّي. وهذا المقال لن يحاول أن «يدينَ» هذه التيّاراتِ لفشلها، بل أن يرصدَ طبيعةَ العلمانيّة التي فشلتْ بمعاييرها هي، وأن يفهم دورَها الحقيقيّ في البنى السياسيّة السلطويّة، وأسس هذا الدورِ في أفكارها، فيما أسمّيه «الهوياتيّة،» وصولاً إلى تقديم تصوّرٍ عن المستقبل. وسأركّز على الحالة المصريّة لأنني أعرفُها أفضل بكثيرٍ من غيرها.

سلبيًا

أدرك العلمانيّون منذ زمن طويل أنّهم أصبحوا أقليّةً. جانبٌ معتبرٌ منهم رأى أنّ خلاصَه مرتبطٌ بدعم النظم القمعيّة، وبالتنافس مع الإسلاميّين على اكتساب دعمها، بل وصل بعضُهم إلى الدفاع (الصريح أو الضمنيّ) عن مذابح بشّار الأسد. لكنّ القصّة أقدمُ بكثير. فقد تدفّق الكثيرون على مهرجاناتِ أمثال صدّام والقذّافي والأسد، وعلى جوائزهم وضيافتهم، أو تمتّعوا بمناصبَ في المؤسّسات الثقافيّة في مصر مبارك. وبالطبع كان الثمن هو الصمت، أو الحديث على استحياءٍ عن قمعيّة هذه النظم. ورغم انقساماتهم بين «ممانعين» و«أنصار سلام،» فقد نشطوا من خلالِ ما أُتيحَ لهم من منابرَ ومؤسّساتٍ في مواجهةٍ ثقافيّة للإسلام السياسيّ. وأيّة حركةٍ مجتمعيّةٍ إسلاميّةٍ عمومًا.

كان خطاب هذه المجموعات مرصّعًا بمفرداتٍ من قبيل: «الثقافة النفطيّة» (إشارةً إلى تشجيع السعوديّة ودعمها الماليّ للوهّابيّة والسلفيّة)؛ و«الثقافة البدويّة» (إشارةً إلى الشيء نفسه، بالإضافة إلى القول إنّها ثقافةٌ متخلّفةٌ ترمي إلى «إعادةِ عقارب الساعة ١٤ قرنًا إلى الوراء»)؛ و«البترودولار» (الذي ربط الظاهرةَ بالولايات المتّحدة وبفكرة الاستعمار عمومًا). وفي مصر، اعتُبرتْ ظاهرةُ الإسلام السياسيّ غزوًا صحراويًّا من الجزيرة العربيّة لقلب التمدّن العربيّ، أي إنّها «أجنبيّةٌ» تمامًا عن واقع البلاد وشعبها وتقاليدها. ولم يكن كلُّ العلمانيّين من رعايا أحد النظم السلطويّة، لكنّ الذين تمتّعوا برعايتها كانوا أعلى صوتًا وأكثرَ نفوذًا. أمّا من رفضوا التعاونَ معها وأدانوها، فقد أضافوها إلى قائمة المتسبّبين في الصعود الإسلاميّ، باعتبارها قمعيّةً أو برجوازيّةً. ويمكن، تَصْداقًا لقولهم، رصدُ عشرات التواطؤات: من إتاحةِ السادات حريّةَ الحركة للإسلاميّين لضربِ خصومه الناصريّين، إلى العلاقة التي تربط حزبَ الله بسوريا الأسد، إلى الأزمة الاقتصاديّة ـ الاجتماعيّة التي رأوا أنها مسؤولة عن ظهور هذه التيّارات.

ليست المشكلة في أنّ هذه المصطلحات، أو العوامل المرصودة، «خطأ»؛ فلجميعها نصيبٌ من الصحّة. المشكلة هي أنّ الخطاب العلمانيّ بصورته المتداولة كان يعمل موضوعيًّا لصالح الدول الأمنيّة، بتركيزه على «تكفير» الحركة الإسلاميّة باعتبارها نبتًا شيطانيًّا غريبًا عن العصر والبلاد. وكان هذا الأثر يعلو فوق الانقسام بين أصدقاء النظم السلطويّة القائمة وأعدائها. هذا «التعاون الموضوعيّ» (بين العلمانيّة السائدة والنظم) نتج من طبيعة النقد الذي وجّهه العلمانيّون إلى الظاهرة الإسلاميّة، إذ أدانها إدانة مطلقة. وهذا ما أفقر نقدهم لها: فبطردِها خطابيًّا خارج «طبيعة» البلادِ والعصر، حَكم العلمانيّون على أنفسهم بالعجز عن تناول الظاهرة عقلانيًّا. بل إنّ العلمانيّة السائدة رفضتْ ما توصّلتْ إليه البحوثُ الأمريكيّةُ والأوروبيّة، من مواقعَ يساريّةٍ علمانيّة، في شأن تفسير تلك الظاهرة من النواحي الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة، من قبيل القول إنّ لها جانبًا تحرّريًّا إلى جانب طبيعتها القمعيّة (حتى في ما يتعلّق بالمرأة)؛ أو إنّها تشبه حركةَ الإصلاح الدينيّ في أوروبا من نواحٍ أساسيّة (وكانت هذه الأخيرةُ حركةً دمويّةً متعصّبةً مع أنّها هي التي فتحت المجالَ لاحقًا للتسامح الدينيّ)؛ أو إنّ الإسلاميّين أتوْا من القطاع الحديث في المجتمع لا من قطاعه التقليديّ، ومن ثمّ فإنّ الظاهرة الإسلاميّة السياسيّة ليست بقايا متخلّفةً من زمنٍ غابرٍ، ولا منبتّةً

الصلة بالتكنولوجيا والحداثة والدولة الحديثة. الأهمّ أنّ العلمانيّة السائدة رفضتْ رؤيةَ وجوه التقارب العديدة بين الإسلاميّين والعلمانيّين، وواقعَ أنّ كثيرًا من مفكّري التيّار الإسلاميّ هم أبناءُ الثقافة الحديثة، مفضّلةً التأكيدَ على اختلافٍ شاملٍ وكاملٍ بين الفريقين ــ الأمرُ الذي جعل العلمانيّةَ أشبهَ بديانةٍ منها بعقلٍ ناقد.

بهذا الموقف، أصبح قطاعٌ واسعٌ من «التنوير العلمانيّ» رجعيًّا. وتمثّل أحدُ تجلّيات ذلك في تشبّثه بإنجازات علمانيّين من النصف الأول من القرن العشرين، في عمليّةِ رثاءٍ للذات لا تنقطع، وفي رفضه لعمليّاتِ المراجعةِ وإعادة النظر، متخندقًا في معسكرٍ دفاعيٍّ تحت شعار «مواجهة الهجمة الظلاميّة.»

إيجابيًّا

مثلما تظهر معادنُ الرجال في الشدائد، يَكْشف مسارُ الجماعة العلمانيّة عن معدنها. هنا أقترحُ التمييزَ بين مراحل مختلفة في تطوّرها. فقد كان الروّادُ أبناءَ ثقافةٍ ليبراليّةٍ بازغة، مرتبطين بالفكر الأوروبيّ السائد عالميًّا وعلى اتّصالٍ وثيقٍ به، من جيلٍ إلى جيل (من الطهطاوي إلى طه حسين في مصر مثلاً). وكان تشخيصُهم العامُّ لمشكلة التخلّف هو أنّها ناتجة من الاستبداد، لكنّهم افترضوا في أنفسهم دورًا تربويًّا لعموم السكّان، بنقل قيمِ الحداثة ومناهجها وفنّها وأدبها، وتبيئتها في المجتمعات العربيّة، طامحين إلى وراثةِ دور الشيخ والقسّ في توجيه المجتمع. كان تصوّرُهم، إذن، يجمعُ بين الديمقراطيّة والنخبويّة. وعلى الرغم من ارتباطهم بجهاز دولةٍ استبداديّ ويَفرضُ التحديثَ من أعلى، فإنّهم تصرّفوا كمفكّرين أحرار في مواجهة الاستبداد (العثمانيّ أو الخديويّ في مصر). ويمكن أن نسمّيَهم، بصفةٍ عامّة، مثقّفين وطنيّين ديمقراطيّين.

بدءًا من الثلاثينيّات، ظهر تيّارٌ وطنيٌّ سلطويّ، تأثّرَ جزئيًّا بالفاشيّة الأوروبيّة، ولكنْ بمنطلقاتٍ محليّة. عنده، أصبح الاستقلالُ الوطنيّ قضيّةً تتعلّق بالهويّة في المحلّ الأول: قضيّة تطهير الهويّة من «شوائب» استعماريّة، باستثناء أخذِ ما هو تكنولوجيّ من الغرب، وذلك في إطارِ تمجيدٍ متواصلٍ للذات ودعوةٍ إلى استردادها من «التشوّه» الذي لحق بقيمها وانتماءاتها، ليصطفَّ الجميعُ حول الهويّة المستعادة شرطًا لصناعة «مجدٍ قوميّ.» لم تعدِ الحريّةُ هنا حريّةَ المواطن أو الفرد، بل تحرير الهويّة بدمجِ الجميع فيها والتزامِهم بها. «الحريّة» هنا هي حريّةُ الهويّة، التي هي ذاتٌ عليا تتجاوز الأفرادَ والأجيالَ والقرون: إنها سرمديّةٌ وطبيعيّةٌ ومُلزِمةٌ في الوقت نفسه.

هذه الطبعة الهويّاتيّة من الوطنيّة، ذاتُ النكهة السلطويّة، بلغتْ عند تيّاراتٍ علمانيّةٍ ودينيّةٍ حدَّ رفض التعدّديّة السياسيّة باعتبارها بابًا لدخول «الشوائب» الأجنبيّة التي شوّهت الهويّة. وقد تعمّقتْ مع ظهور أنظمة التحرّر الوطنيّ القمعيّة في الخمسينيّات والستينيّات، رغم أنّ هذه الأنظمة صفّت في كثيرٍ من الأحيان تلك التيّارات نفسَها التي مهّدتْ لها الطريقَ، بأنْ أغلقتْ طريقَ السياسة وسيطرتْ على المجال العامّ الإعلاميّ والثقافيّ. وواقع الحال أنّ هذه الطبعة هي التي انتصرتْ في الثقافة العربيّة، ودخلتْ في تركيبِ أجيالٍ من المثقّفين الذين أصبحتْ صراعاتُهم تدور حول الهويّة (عربيّة، مصريّة، شاميّة، إسلاميّة، إلخ). فوق ذلك اتّسمت الصراعاتُ بتشرّبٍ متزايدٍ للمنطق السلطويّ؛ فبفعل سيطرة النظم الحاكمة، تنافست التيّاراتُ المختلفةُ على موارد الدولة، الثقافيّةِ والإعلاميّة، ووصلتْ إلى حدِّ مطالبةِ هذه النظم بقمع الخصومِ الفكريّين بوصفهم خطرًا سياسيًّا. وبمحورة الصراعات حول الهويّة، أصبح المبدأُ الديمقراطيُّ نفسُه (أيْ مبدأ حقوق الأفراد السياسيّة أو مبدأ المواطنة) مستبعدًا من النقاش، ويُستدعى في الصراعاتِ لهدمِ تيّارٍ أو قوّةٍ أو سلطةٍ بوصفها خطرةً على الهويّة (مثلاً كانت حركة «كفاية» ضدّ توريث جمال مبارك على أساس أنّه في قولهم مخطّطٌ أمريكيٌّ صهيونيّ). فالحريّة هنا لا تكون مشروعةً إلا في خدمةِ الهويّة: إنها وظيفةٌ، وليست حقًّا أو أساسًا للدولة.

هناك، إذن، مشتركاتٌ كثيرةٌ بين الهويّاتيّين، علمانيّين وإسلاميّين. فالأساس عندهم هو استخلاصُ هويّةٍ ثقافيّةٍ افتراضيّة، جامعة ومانعة، من براثن الاستعمار، سواء اعتُبرتْ مصريّةً أو شاميّةً أو عربيّةً أو إسلاميّةً سُنّيّة. فهي، بصفةٍ عامّة، هويّاتٌ لأغلبيّات ما، متخيّلةٍ بطبيعة الحال، كأيِّ تصوّرٍ عن الهويّة. وهي هويّةٌ تتحدّدُ أساسًا بتحديد أعدائها. وكان المحورُ هو الغرب عمومًا، وإسرائيل خصوصًا، والباقي يُلحق بهما. وقد تنافست التيّاراتُ على أيّها الأكثر أصالةً في معاداة هذه القوى، ودانت بعضها بعضًا بالتبعيّة أو العمالة: فالإسلاميّون في الفترة الناصريّة مثلاً كانوا «عملاء» للسعوديّة («العميلة» بدورها للغرب)؛ والناصريّة وما شابهها اعتُبرتْ من جانب الإسلاميّين عميلةً للغرب (بمعنى أوسع) تعملُ على تخريب الأخلاق الإسلاميّة للمجتمع وتجلب مبادئَ مستوردة.

استمرَّ الصراع بالمنطق نفسه بعد الناصريّة بكثير. وفي الحقبة الممتدّة من الثلاثينيّات إلى أواخر القرن الماضي انفسحَ المجالُ لانتقالٍ مهمٍّ في تصارع الهوياتيّين. ففي الستينيّات، أخذت الحركةُ الإسلاميّة تفيق من الضربات في مصر، وتعمل أساسًا من داخل أجهزة الدولة، وانفسحَ أمامها مجالٌ أوسعُ بعد هزيمة ١٩٦٧، ازداد اتّساعًا في عهد السادات في إطارِ صراعه مع مخلّفاتِ جناح علي صبري في النظام. واجتاحت الحركةُ الإسلاميّةُ البلادَ لتغيّرَ وجهَ الحياة فيها، من حيث السلوك والزيّ والإيديولوجيا السائدة. أصبحت الهويّةُ الإسلاميّة، لا الوطنيّة على غرارِ حالة «مصر الفتاة،» هي الأعلى صوتًا في وجه نظامٍ مفلسٍ تاريخيًّا. وشهدت السبعينيّاتُ سيادةَ **معالم في الطريق**، الذي كتبه سيّد قطب في أعماقِ السجن، ليصبح محورَ الصراع السياسيّ، بدلاً من **ميثاق** عبد الناصر.

وصل الأمرُ ببعض العلمانيين إلى مساندة قمع الثورة، في سوريا مثلاً، أو إلى تأييد العسكر... والمناداة بالديكتاتوريّة.

لم تتوقّف النظمُ الحاكمة في مصر عن الاعتماد على المثقّفين العلمانيّين، قبل السادات أو أثناءه أو بعده. لكنّ صعودَ الإسلاميّين السريع في السبعينيّات، جهاديّين وغير جهاديّين، دشّنَ علاقةً أكثرَ وثوقًا بين العلمانيّين الراغبين في التحصّنِ بقلاع الدولةِ الثقافيّة، والنظام، الذي استعان بهم في إطار صراعه ضدّ الجهاديّين. وتحوّلتْ قطاعاتٌ بارزةٌ منهم إلى «طائفةٍ علمانيّة» متحجّرة، ومغلقةٍ على نفسها وأفكارها، يَحْكمها إطارُ صراع الحياةِ أو الموت مع الإسلاميّين. ولمّا كان هؤلاء قد أخذوا بالفعل يقتلون المثقّفين العلمانيّين ويحرّضون على قتلهم، فقد غضّت قطاعاتٌ متزايدةٌ من النخبة العلمانيّة البصرَ عن القمع المستفحل والإفلاسِ المتزايد للنظم السلطويّةِ وخوائها الإيديولوجيّ. وفي ظلّ النجاح المتزايد للإسلام المجتمعيّ، راحت النخبة العلمانيّة التي تزداد عزلةً تَعتبر نفسَها شهيدةَ حقيقةٍ لا يعرفها أحد، ودَمغتْ سكّانَ البلاد بأنّهم جهلةٌ متخلّفون أغبياء. إذن، كانت هذه النخبُ شعبويّةً حين أُتيحَ لها أن تتبوّأَ مقعدَ الأستاذيّةِ من الشعب؛ لكنْ حين اتّضح لها أنّ الشعب (الواقعيَّ) لم يعد يُقْبل على دروسِها، تحوّل تعاليها النخبويُّ إلى تعالٍ صريح. ولا عجب؛ فقد كانت إشكاليّةُ النهضة نفسها، كما طرحتها الأجيالُ الأكثر ديمقراطيّةً سابقًا، تتضمّن جرعةً عاليةً من النخبويّة والتمجيد الذاتيّ.

وفي مواجهة ذلك وقف المثقّفُ العلمانيُّ الرافض للنظم السلطويّة ناقدًا، ولكنْ محاصرًا، من النظُم والإسلاميّين.

سقوطُ العقائديّة والثورات العربيّة

كان هذا زمنَ الهويّاتيّة. وكان التجديدُ الذي أُضيفَ هو فكرة «الاستقلال الحضاريّ» عن الغرب ولكنْ تحت شعاراتٍ إسلاميّةٍ هذه المرة. فقد نظر بعضُ العلمانيين، لعلَّ أهمّهم طارق البشري، إلى التحوّل الجماهيريّ نحو الإسلام من زاويةٍ إيجابيّة، ولاسيّما في ضوءِ صدمة هزيمةِ ١٩٦٧، فاتّجه إلى استكشاف هويّةٍ إسلاميّة تُبعده عن مأزقِ العلمانيّين. والحال أنّ معظم العلمانيّين لم يقتصروا على نقد الإسلاميّين نقدًا شعاراتيًّا فقط، ولم يتجاهلوا ما قدّمته الدراساتُ الأجنبيّةُ والمحليّةُ الجادّة ليدمجوها في خطابٍ معدّلٍ فحسب، بل تجاهلوا أيضًا رفاقًا علمانيّين تحوّلوا إلى إسلاميّين، وتمسّكوا بفكرةِ التباين المطلقِ بين معسكرين لا يجتمعان، متجاهلين الجذورَ المتشابهة، ومتمسّكين بالأجندة الهويّاتيّة الوطنيّةِ/العربيّة.

في زمن الثورات، كان طبيعيًّا إذن أن يأخذ العلمانيّون موقفًا متزايدَ السلبيّة من الأحداث كلّما زاد بروزُ الإسلاميّين. ووصل الأمرُ ببعضهم إلى مساندةِ قمع الثورة، في سوريا مثلاً، أو إلى تأييد العسكر. وأصبحت النخبويّةُ ناصعةً، تتجلّى في إدانةٍ مباشرةٍ للشعب الذي انتخبَ الإسلاميّين، وقد تصل في حالة الصراحةِ مع النفس إلى مناداةٍ صريحةٍ بالديكتاتوريّة ـ وهو ما يعني إعلانَ إفلاسها الفكريِّ والسياسيّ.

أهي نهايةُ العلمانيّة إذن؟ بل هي نهايةُ نوعٍ من الفكر العلمانيّ، هوياتيٌّ نخبويٌّ سلطويٌّ (حتى في موقع المعارضة)، حريصٍ على إقامةِ الحدود الواضحة بين المعسكرات. هي نهايةُ النخب العلمانيّة القديمة التي لم تكفّ عن الاحتفال بنفسها عبرَ الدولة، وها هي في ظلّ تطوّرات الثورات تُخرج كلَّ إشكاليّاتها: من سلطويّتها، إلى نخبويّتها، فتعاليها الفجّ على سكّان البلاد لعدم «إطاعتهم» أمرَ التنوير المطلق. إنّه فكرٌ شاخ ووصل إلى نهايته، بتزايدِ ضيق أفقه الناجم عن طبيعته الفكريّة وطبيعةِ تحالفاته السياسيّة والاجتماعيّة، بما تَجسّد في عجزه عن صياغةِ خطابٍ عقلانيٍّ عن نفسه وعن خصومِه وعن العالمِ من حوله.

لكنّ الفكر العلمانيّ إجمالاً، بمعنى التعدّديّة السياسيّة والفكريّة والنزعة العقلانيّة، أبعدُ ما يكون عن نهايته. ففي السنوات العشر أو الخمس عشرة التي سبقت الثورات، حصلتْ تغيّراتٌ عميقةٌ أنشأتْ أفكارًا، ونشأتْ مجموعاتٌ جديدةٌ تجاوزتْ قضيّةَ الهويّة بمجملها، فنالت عداءَ الأجيال السابقة، وقطعتْ صلتَها بمؤسّسات النظم الثقافيّة، ملتمسةً سبلَ الحياةِ والنشر خارجها (أو فيها ولكنْ بغير اعتمادٍ كاملٍ عليها). وقد أُتيحَ لهذه المجموعات الاتصالُ مرّةً أخرى بالعالم على نطاقٍ غير مسبوق، سواء من خلال الإنترنت أو بفعل تزايدِ فرص البعثات الدراسيّة

والتدريب على أنشطة مجتمعيّة مختلفة. وفي هذه المجالات الجديدة التي فُتحتْ، تكوّنتْ مجموعاتٌ عديدةٌ يصْعب تصنيفُها وفقًا للتقسيمات القديمة: إذ ستجد اليساريّين المتديّنين، والليبراليّين المؤمنين بالعدالة الاجتماعيّة، والإسلاميّين الديمقراطيّين، والناصريّين الناقدين للاستبداد. وقد أدّت هذه الفئاتُ دورًا رائدًا في بعض الثورات العربيّة، رافضةً العالمَ القديمَ بمجمله، وعاجزةً عن التماهي مع النظام أو الإسلاميّين أو تحت أيّة لافتة من اللافتات الموروثة. وقد أُضيفَ إليها جمهورٌ واسعٌ كان خارجًا عن هذه التصنيفات بمجملها، بفعل عمليّة الإفقار السياسيّ والثقافيّ الطويلة المدى التي مارستْها النظمُ السلطويّة. هذه المجموعات اعتادت التعاون، ولديها تراثٌ مِنْ تحمّلِ بعضها بعضًا في سياقٍ تعدّديٍّ طبيعيّ. بالنسبة إليها، والإسلاميّون ضمنها، مسألةُ حريّة الرأي مفروغٌ منها، ولو بتحفّظات هنا وهناك، والديمقراطيّةُ وكراهيّةُ الاستبداد عقيدةٌ عامّة. وقد أتت الثورةُ لتعمّقَ هذا كلَّه وتفرضه بدهيّةً. فمع انفتاح المجال السياسيّ لما يقرب من سنتين حتى الآن، أخذت الخطاباتُ المتشدّدةُ تتراجع بسرعة، وتعلّم الجميع ــ إسلاميّين وعلمانيّين ــ الكثيرَ عن بعضهم بعضًا. واتّضح للكثيرين ما هو متاحٌ وممكنٌ، بدلاً من إعادة صياغةِ مبادئَ «نقيّة» في العزلة، بعيدًا عن أيِّ تفاعلٍ حقيقيٍّ في ظلّ السلطويّة. هكذا، مثلاً، أصبحت التيّاراتُ الإسلاميّةُ بعد خروجها إلى النورِ وتولّيها المسؤوليّةَ، سواء بشكلٍ رسميٍّ أو في سياقِ الكفاح ضدَّ الدولة الأمنيّة، تعي بشكلٍ متزايدٍ التعقيدَ الاجتماعيَّ، وتتّجه إلى التأقلم معه، لأنّه يواجهها كلَّ يوم؛ وأصبحت الفكرةُ النخبويّةُ عند العلمانيّين بشكلٍ متزايدٍ بلا معنى.

بهذا المعنى نستطيع أن نقول إنّ **العلمانيّة**، ولو بمعنى مخفّف، أيْ عدم التشديدِ على ربطِ الدين بالدولة، أو عدم جعل الدينِ مرجعيّةً مفروضةً من جانب الدولة، **ستكون على الأرجح هي الحصادَ النهائيَّ للثورات العربيّة**، رغم التعرّجات. وسيتيح المجالُ السياسيُّ، الذي ما زال يحبو، الفرصةَ بشكلٍ متزايدٍ لتفتّح المواهب والأفكار، وربّما للعودة إلى تناولِ قضايا طال إهمالُها وتسطيحُها في ظلِّ النظم السلطويّة، وعلى رأسها الإصلاحُ الدينيّ، ليصبحَ الدينُ فعليًّا دينًا للضمير لا للدولة، ومن ثَمّ تتراجعُ الهويّاتيّة بمجملها.

فإذا أضفنا الخبرةَ الغنيّة التي بعثت الثقةَ في الأجيال الشابّة التي أطاحت النظمَ القمعيّة، أمكن القولُ إنّ المشهد الثقافيّ سيكون مفتوحًا على تعدّديّةٍ لانهائيّة، عبر تفاعلاتٍ تتجاوز الدولَ الوطنيّة، لتدخلَ في علاقةٍ تزداد غنًى وتشابكًا مع تيّارات العالم.

القاهرة

شريف يونس
كاتب مصريّ.