جولة أفق في العلمانية وشأن الحضارة

عزيز العظمة

الملاحظة الأولى: لن أدخل في نقاش لا طائل منه حول رفع العين أو كسرها في كلمة «العلمانية،» وحول فذلكة علاقة الرفع والكسر باشتقاقيْن مزعوميْن وغير مستقيميْن (أهي من «العالم» أم من «العلم»؟)، وإنْ كان يمكن تقديمُ مرافعة معجمية تاريخية في هذا الأمر. كلُّ ما أودّ قولَه في هذا المجال هو أنّ الكلمة متحققة في اللسان العربي، وفي كتابات كنسية عربية مُبكِّرة، بكسر العين، مقابلاً لعبارة Laios اليونانية. المهم في الأمر هو أنّ أكثرنا قد قَوَّم لسانَه في العقديْن الأخيريْن بالعجمة التي دخلتْ علينا من أعداء العلمانية في مصر، الذين آثروا الرفعَ على الكسر، ولن أجاريَهم في ذلك.

الملاحظة الثانية: لا يمكن تقديمُ تعريفٍ واحد، جامع ومانع، للكلمة والمفهوم: ذلك أنّنا بصدد جملة عمليات تاريخية موضوعية لا تَقْبل الاختزالَ ولا التبسيط. وإنّني ممن يفضّل إذكاءَ ملكة التمييز على إيثار ما يُستَسهل من الصيغ والنماذج. بذلك أباشر بحثي وأقول: لَو كنتُ أكتبُ منذ عقديْن من الزمن لأفضتُ في الحديث عن التمدّن والترقّي التاريخي للمجتمعات العربية، ولأشرتُ إلى مكامن التخلف والفوات التاريخييْن عن مسار الاجتماع البشري، ولخاطبتُكم بنبرة متفائلة إلى حدّ كبير. ذلك أنّنا كنّا ـ أنا والكثيرُ من المخضرمين مثلي ـ على قناعة بأنّه مع مرور الزمن لا بدّ لمواضع التخلّف والفوات، المتبقّية لدينا كما لدى غيرنا، وفي المجتمعات المتقدّمة نفسِها، أن تَخْضع لمنطق الترقّي وتتقوّم به، ولو على مضض. فالحال أنّ التقدّم ليس فردوسًا موعودًا يرتجيه الناسُ، بل وعدٌ بالتحوّل عن مرحلةِ ركودٍ تاريخي إلى مرحلةٍ من الفعل في التاريخ، مجاريةٍ لتطورات العصر ومتطلّباته وشروطه وإيجابياته، بل وسلبياته أيضًا: من نموّ عقلي وذهني وإداري وسياسي واجتماعي، ومن ازدياد في مساحات الحريات العامة والشخصية والمعرفية وفي إمكانيات الإبداع العلمي والثقافي.

بيْد أنّه من الجليّ أن تجارب التقدم على الصعيد العالمي ـ ومنها ما شاهدناه في عالمنا العربي ـ لم تكن سلسةً أبدًا؛ بل جابه التقدُّمُ أزمنةً ومواقعَ نكوصيّةً كثيرة، وممانعةً سلميةً حينًا وعنيفةً في أحايين أخرى. وليس ذلك بالأمر الباعث على الاستغراب، إذ إنّ مقاومة التحول والتجديد شأنٌ مشهودٌ وطبيعي في كل التواريخ. أما لدينا، نحن معشر العرب، فإنّ ممانعة التقدم قد باتت في العقديْن الأخيريْن مُتصدِّرةً المشهدَ العامّ، وهي تمعن في التجذّر بوتائر متسارعة، ولاسيّما بعد كارثة أيلول ٢٠٠١. وإنّنا على ذلك ـ وأعني بضمير المتكلم هنا الحداثيين والعلمانيين منا ـ قد ابتدأنا بالإنفاق من رأس المال الثقافي والاجتماعي الحداثي الذي رُوكِمَ على امتداد قرن ونصف قرن، واتّخذ الكثيرُ منّا مواقعَ دفاعيةً أو انزوائية، بل وأحيانًا محابيةً أو منافقةً، بدلاً من بذل الجهد استمرارًا في مسيرة التقدّم وصيرورة النهوض.

قبل أن أنصرف إلى تناول شأن النكوص هذا على صعيديْه المحلي والعالمي عليَّ أن أحتّكم على بعض الاستذكار، وأن ألامسَ بعضًا من الواقع على صورة يتبيّن منها أنّني لست منتميًا إلى ذلك الفصيل من العرب من المثقفين وغير المثقفين، ذوي النزعة العدميّة، وهم كُثُرٌ إن لم يكونوا الأكثرية، ممّن يرى في المشكلات التي نواجه، وفي عدم اكتمال صيرورات التقدّم لدينا، دليلاً على نقصٍ خُلُقيّ فينا، كالقول بأنّ «الإسلامَ دينٌ ودنيا،» أو إنّنا «مفطورون على النزاع الطائفي.» ويقوم هذا الموقف على اعتبار النقص والاستمرار في الفوات التاريخي دليليْن على عجز نابع من جوهرٍ قارٍّ في الحضارة العربية وفي الواقع العربي ـ وهو جوهر يحلو للكثيرين أن يُطْلقوا عليه عبارة «الحضارةَ الإسلامية.» أما أنا فلستُ من دعاة العدمية التاريخية، ولذا فإنّني أرى أنّ لهذا النكوص، الذي سأتحدث عنه، بدايةً، وستكون له نهايةٌ.

لقد اجتنيْنا الكثيرَ من سمات التقدّم على امتداد ما يزيد على قرن، باتساعاتٍ وأعماقٍ متفاوتةٍ بين دولة عربية ودولة عربية أخرى، بين الريف والبادية والمدينة والأجزاء المريّفة في المدينة، بين الطبقات والفئات الاجتماعية المختلفة، إلى سائر ذلك من عناصر التفاوت الاجتماعي والثقافي الطبيعية في كلّ زمان ومكان. بل أضيف على ذلك أنّ القول بأنّ مجتمعاتنا العربية

جولة أفق في العلمانية وشأن الحضارة

موحّدةُ الوتائر في التحول أو في الفوات، وبأنّها متجانسةٌ (خصوصًا تحت عنوان «الأصالة والعفّة الحضارية»)، ليس قولاً مجانبًا لطبائع الاجتماع البشري فحسب، وإنما هو أيضًا محاولة لقسر مجتمعاتنا على الانضواء تحت ظلّ فئات وتيارات تتوسّل من ذلك القول سبيلاً للسيطرة السياسية والإيديولوجية والاجتماعية.

وللتحديد، تجب الإشارة إلى بعض سمات التقدم التي جنيْناها في تاريخنا الحديث السريع التحول: فقد جنيْنا فهمًا مؤسساتيّاً ومدنيّاً للدولة، على تفاوتِ وتائرِ التنفيذ وأشكاله؛ وأدركنا أنّ الدولة كيانٌ سياسي وإداري نابعٌ من المجتمع وتوازناته، على اعتلالها؛ وأنّها نِصابٌ مدني بشري، لا ظلٌّ لله على الأرض؛ وأنّ السياسة نشاطٌ بشري، لا «عباداتٌ اجتماعية» حسب عبارة الشيخ محمد الغزالي. وقد استوعب معظمُنا أنّ السياسة تَوافُقٌ وصراعٌ على المصالح البشرية؛ وأنّ سبلها هي التفاوضُ والنزاعُ والقسرُ والتمثيلُ السياسي بكافة أشكاله أو الاستئثار بهذا التمثيل، لا الاحتكامُ إلى النصوص المتقادمة؛ وأنّ رئاسة الدولة منصبٌ سياسي وتنفيذي، وممارسةٌ لسلطة اجتماعية وسياسية، لا نيابةٌ عن قوًى خفيّة.

ثم إنّنا أدركنا ـ ولو بنسب متفاوتة تبعًا لتفاوت وتائر ودرجات الترقّي المجتمعي والذهني والعقلي ـ أنّ الحرية الشخصية مكسبٌ بالغُ الأهمية. وأدرك الكثيرون منّا أنّ المعيار الأكيد لهذه الحرية وسوّيتها إنما هو حريّة السلوك والتصرف لدى المرأة. وتؤدّي بنا الإشارةُ إلى المرأة إلى قضايا تتعلّق بالقانون: فقد أدرك المشرِّعون العرب ومعظمُ السلطات السياسية العربية أنّ النظم القانونية التي احتكمنا إليها على امتداد قرون طويلة قد تقادمتْ؛ ولذا أسقطنا من القوانين التي نحتكم إليها، منذ منتصف القرن التاسع عشر، الرقَّ والذمّةَ ودونيةَ الأهلية القانونية للمرأة. بل إنّ السعودية، التي تَعتبر القرآنَ دستورًا لها أو بديلاً لها عن دستور، كان لا بدّ أن تلتجئ إلى تشريعات إدارية حديثة لتسيير أمور الناس ومعايشهم. ثم إنّ الدول العربية التي قَنّنتْ بعضَ عناصر الفقه الإسلامي تحت عنوان «تطبيق الشريعة» لم تستبقِ من هذه التشريعات الفقهية إلاّ بعضَ العناصر المشهدية والدرامية كالحجاب والعقوبات، والتجأتْ إلى مفهوم حديث للقانون (والتقنينُ شأنٌ مقترنٌ بالعصور الحديثة ولا نظيرَ له في الفقه الإسلامي القديم) وإلى معاملات حديثة عنونَتْها بـ «الشرعية» ـ يسري الحكمُ نفسُه على ما يدعى دُور المال الإسلامية. كما اعتمدتْ معظمُ الدول العربية، على اختلاف نظمها السياسية، قوانينَ مدنيةً (في سورية أولاً، ثم في مصر والعراق والكويت وغيرها) على أساسِ مزيج من القوانين المعتمدة في فرنسا وبلجيكا وسويسرا، مسقطَةً بذلك ضمنًا بندَ المعاملات في الفقه الإسلامي استنادًا إلى إدراك تقادمه. ولئن تضمّنتْ هذه القوانينُ المدنية قليلاً من الأحكام الفقهية القديمة، إلا أنّ هذه أتت باعتبارها في حكم العادات الاجتماعية لا التشريع الإلهي. ولئن لم تر معظمُ السلطات العربية إلى الآن ضرورةَ إعادة الصياغة الشاملة لقوانين الأحوال الشخصية بصورةٍ تضارع التشريعَ المدني في المجالات الأخرى، إلاّ أنّ كثيرًا منها عَمِلَ على تهذيب تشريعاته بدرجات متفاوتة، وآل بالمراجعة والمرافعة إلى المحاكم المدنية. وقد آن الأوانُ لكي تُساوقَ السلطاتُ التشريعيةُ في غير بلدٍ عربيٍّ التشريعَ مع واقع المجتمع، وأن تدرك أنّ تعددَ الزوجات على سبيل المثال أصبح عادةً اجتماعيةً مذمومةً ومعيبةً على الأغلب ـ وقد كانت دومًا كذلك لدى فئات اجتماعية مختلفة. وعليها أن تعي أنّ إطلاقَ اليد في الطلاق أمرٌ لا ينمّ إلاّ عن التخلّف، وعن فهمٍ مَرَضي للرجولة، وعن نرجسيةٍ مقترنةٍ بإحساس بالنقص وبعدم الاقتدار (عدا الاقتدار على امرأة مستضعَفة وإنْ لم تكن ضعيفة)، وأنّ الاستقلالية الاقتصادية المتنامية للمرأة تجعل من تشريعات المواريث الإسلامية أمورًا تقادمتْ تقادُمَ مفهوم «القِوامة.»

يمكن إيجازُ حصيلة ما ذَكرتُ وما لم أذكر من أمور جنيناها بكلمة بسيطة هي: العلمنة. فما العلمنة إنْ لم تكن مدنيةَ القانون، ومدنيةَ السلطة، ومدنيةَ مرجعيتهما المتراكبة مع أمورٍ تستبطنها هذه المدنيةُ وأهمُّها: مرجعيةُ المصلحة والعقل في أمور المجتمع

مشكلتنا في العلمانية ليست كامنةً في عدم قابليّتنا، بل في رفض الكثير منّا الإقرارَ بالوعي، وفي رغبة بعضنا في إضافة إرادة التراجع إلى اعتماد نفي الواقع سبيلاً لنفي الهوية التاريخية.

والدولة والسلوك، واعتمادُ العلم بالتاريخ وبالجغرافيا بدلاً من الاهتمام بجبل قاف وبمعارك الجان والملائكة وتحوّلِ النار بردًا وسلامًا والمشي على الماء واتّخاذِ المدارس والجامعات بدلاً من حلقات المساجد والأديرة... إلى آخر ذلك ممّا يمكن أن يُذكر؟

لا شكّ في أنّ لدينا، كما لدى غيرنا، الكثيرَ من مواضع النقص في هذه المجالات جميعًا: من تأليهٍ للسلطة، إلى الالتجاء إلى الإفتاء، إلى التفكير الخرافي في هذا الأمر أو ذاك. ولكنّ ذلك ليس بالغريب عنا ولا عن غيرنا: فالتفكيرُ الخرافي منتشر في أكثر البلدان تقدمًا وأكثرها علمانيةً، والنحوُ عن التفكّر التاريخي باتجاه إعمال الأسطورة في التاريخ ليس غريبًا عن أيّ مجتمع من المجتمعات. والفرق بين المجتمعات في هذا المضمار ليس فرقًا في درجة الفضيلة التاريخية، بل في مستوى الرقيّ والثبات والإجماع والانشداد نحو المستقبل. فالحال أنّ العلمانية ليست بالفهرست الذي يحتوي هذا العنصرَ أو ذاك مما يمكن أن يقال إنه اكتمل أو لم يكتمل، وليست بالضرورة برنامجًا يحتذى، وإنما هي حصيلةُ تطور، وهي صيرورةٌ قائمةٌ في الواقع المتعيّن لا يمكن أن تقاس بالدرجات، وإنْ كانت قابلةً للمقارنة بما سبق أو بما فات أو بمازال في طور الضياع في الفوات.

مشكلتنا مع العلمانية، إذن، ليست كامنةً في عدم قابليتنا، أو في أنّنا مازلنا قابعين في العصور الوسطى، وإنما تكمن في رفض الكثيرين منّا الإقرارَ بالوعي، وفي رغبة البعض منا في إضافة إرادةِ التراجع والنكوص إلى اعتماد نفي الواقع سبيلاً لنيل الهوية التاريخية. وفي ذلك رغبةٌ في الخروج من التاريخ ـ وستكون لي عودةٌ إلى هذا الأمر.

إنْ كانت العلمانية بهذا المعنى تتضمن الاعترافَ بمعرفةٍ تطابق الواقعَ، فما الذي يجعلنا نشاهد أفرادًا وجماعات عربية واسعةً تتنافس لمنافاة حكمة ابن المقفع الزاجرة: «إيّاك وتتبُّعَ وحشيّ الكلام طمعًا في نيل البلاغة»؟ وأستخدم كلمة «البلاغة» استخدامًا مجازيّاً بالطبع هنا، للتدليل على ما يُعتبر أصالةً وهويةً كثيرًا ما تصاغان بلغة الدين (الإسلامي أساسًا) وتُعتبران طلسميْن حاميَيْن وضمانةً سحريةً تقينا نوائبَ هذا العصر. والحال أنّ الإحالة على الأصالة والهوية بدلاً من التاريخ، وإطلاقَ تعبير «الصحوة» على النكوص المشهود والمتنامي وعلى الرغبة في الاستزادة منه، إنما يأخذان بيدنا إلى التفنن في الإغراب والمبالغةِ فيه، وإلى الاستسلام إلى «وحشيّ الكلام» في شأن طبائع مزعومة لمجتمعاتنا.

ذلك أنّه قد يُعتقد أنّ التخندق في ما يُزعم أنّه «تاريخ» أمرٌ يجلب لنا شيئًا من العصمة، أو المناعة، في مواجهةِ ما نعانيه أفرادًا وجماعات: من تصدُّعٍ في الهيئة الاجتماعية، ومن استئثارٍ بالثروة الوطنية، ومن هجمةٍ خارجيةٍ بالغةِ الوحشية عنواناها إسرائيلُ والولاياتُ المتحدة. ولكنّ واقع الأمر على خلاف ذلك. وعندي أنّ التخندق هذا، على الأقلّ لدى النخبة المثقفة، ينبع من الإذعان والاستسلام لرؤيةٍ في السياسة والاجتماع بالغةِ التعيين، هي رؤيةُ الإسلام السياسي، الذي ينحو إلى النجاح في المزاوجة بين مقالة الديمقراطية وبين الشعبوية. وما الشعبوية إلاّ نظرةٌ إلى المجتمع ترى فيه جوهرًا قارّاً ومستمرّاً ما وراء التاريخ وما قبله، هو الإسلام، ضاربةً عرضَ الحائط بالواقع: واقع التمايز الداخلي، وواقع كون الإسلام بحدّ ذاته أمرًا متحوّلاً، وأنّ ما يعزى إليه الآن إنما هو أمر مستجدّ: بل إنّه إسلام مستجدّ علينا، وهّابيُّ المنبت، أو خمينيُّ المشرب الإيديولوجي. ليس الإسلام برنامجًا سياسيّاً واجتماعيّاً، ولا هو مقوِّمٌ للمجتمع، إلاّ في نظر جماعات سياسية تبتغي الهيمنةَ، وتعمل منذ عقود ـ بتأييد لوجستي وإيديولوجي حاتمي ـ على تسوية صفحة المجتمع لصالحها وعلى صورتها. ولا سبيلَ فعليّاً لهذه الجماعات في التوصّل إلى ذلك إلاّ العنف اللفظي والمعنوي والجسدي، والتوكيد والزجر البياني، والصوت المرفوع، واحتلال الفضاءات العامة (ومنها الفضاءاتُ الصوتية وإقلاقُ راحة الجيرة القريبةِ والبعيدةِ في سكون الفجر)، وذلك بدعوى التفرّد في جوهرٍ قارٍّ يُعلي اسمَ الإسلام على مسمّياته، ويحاول إخضاعَ المسمّيات للاسم، من دون استقراء التاريخ

جولة أفق في العلمانية وشأن الحضارة

والواقع. أليس نزوعُ حركات الإسلام السياسي إلى إخراج الإسلام من مكانه الطبيعي في الصدور والمساجد، وأخذِه إلى القسر والعنف في محاولة منها لإعادة المجتمع إلى سجيته المزعومة، واللجوءِ إلى ماء النار والقنابلِ والإرهابِ المعنوي، شأنًا ذا دلالة يشي بغربة هذا الإسلام عن المجتمع؟

أمّا قبول كثيرين منّا لهذه المقالات الوحشية في الهوية وفي التاريخ، وبأنّ طبيعة المجتمع إسلاميةٌ عصيّةٌ على التحول، وأنّ تاريخنا إسلاميٌّ في الأساس يدور على أحمد بن حنبل والشافعي وابن بابويه القمّي وابن كثير وعمر بن عبد العزيز، من دون عمر بن أبي ربيعة والفارابي ومعاوية والمأمون وابن رشد، وأنّ على النظام السياسي أن يتطابق مع هذا التاريخ المزعوم والمجتزأ... فذلك أمرٌ لا يشي بالإعراض عن الواقع فحسب، بل يشي أيضًا باستتباع فئاتٍ عريضةٍ من المثقفين للإسلام السياسي. فهؤلاء المثقفون يؤْثرون مشاهدةَ برامج «الجزيرة» على التفكُّر العياني والاعتبارِ بوقائع تاريخنا وتواريخ غيرنا، ويعتقدون أنّ الدراما المشهدية ـ وما تنطوي عليه من استسهالٍ عُصابي لقبول الإهانة التي قد يراها البعضُ في صور كاريكاتورية سخيفة، ومن مشاكسةٍ مستمرة، وعيونٍ حمراء متوهّجة، وهندامٍ غريب، وتفجيرِ أعراسٍ وقطاراتٍ، وانتحارِ مَزْهوّ ـ تدلّ دلالةً تامةً على الواقع القارّ بدلاً من دلالتها على ما تتلفّظ به أزمةُ هذا الواقع. وهم إذ يذعنون للمنطق النَسَبي للإسلام السياسي، ولوحشية هذا المنطق، فإنهم يرتّبون عليه نتائجَ ليس أقلّها أهميةً استعصاءُ العلمانية على مجتمعاتنا التي أشرنا إشاراتٍ سريعةً إلى واقع تَعَلْمُنِها. ولا أودّ تخيُّلَ ما سيحصل إنْ كان للمسيحيين من صغر العقل وضيق الأفق ما يحثّهم على التجمهر وإحراقِ السفارات العربية كلّما سمعوا المسلمين يتلون الآيةَ القرآنيةَ القائلة بأنّ عيسى بن مريم لم يُقتل ولم يُصلب ﴿بل شُبِّه لهم﴾.

لدى هؤلاء المثقفين العرب، إذن، نموذجٌ نمطيٌّ لمجتمعاتنا، عنوانُه: الدينُ، وأربابُه، ومَنْ يدّعي التكلمَ نيابةً عنه ونيابةً عن اللّه ونبيّه العربي. وفحواه: أنّ الله كائن مُكفهرّ لا يرضى إلاّ عن العبوس، وكأنّه إلهُ العهد القديم الذي يستسيغ الدمَ ورائحةَ الشواء المحترق ويطالب شعبَه بالاستزادة منهما. ويدخل هذا النموذجُ في علاقة متبادلة مع مقالة أخرى تذهب إلى أنّ العلمانية في مجتمعاتنا أمرٌ متوهَّمٌ لكونها نابعةً من بعض النخب التحديثية غير المتطابقة مع المجتمع. والحال أنّ مقالة التطابق الضروري بين المجتمع المفترض التجانس، والدولةِ، والنُّخبِ، لا مُطابِقَ فعليّاً لها في علم الاجتماع السياسي ولا في علم التاريخ الاجتماعي للديموقراطية. والحقّ أنّ وسم العلمانية بالنخبوية ليس مثلبةً، بل توصيفٌ سوسيولوجي غيرُ بعيد عن الصحة؛ وإنْ أردنا أن نمزجَ بين القيمي والسوسيولوجي، فعلينا أن ننعتها بالطليعية. وللدقّة، فإنّ الشعبوية ليست نقيضَ النخبوية ولا هي البلسمُ الشافي منها، وليس نقيضُها ونقيضُ الطليعية إلاّ الذيلية، وتحديدًا الذيلية إلى التيارات السياسية الإسلامية وخطابتها في المجتمع والدولة والتاريخ، إضافةً إلى تملّق جمهور مُتخيَّل. لا يمكن إقامةُ تضادّ (وعدمُ وجود التضادّ لا يمنع وجودَ التناقض الديالكتيكي) بين ما يُدعى بـ «الشارع العربي» (والعبارة مهينة) وبين النخب، بل إنّ أمور المجتمع أكثرُ تعقيدًا بكثير: إذ ليس المجتمع هلامًا سرمديّاً متجانسًا تنبثق عنه نظمٌ سياسيةٌ وثقافيةٌ كما انبثقتْ حوّاءُ من ضلع آدم، وإنما هو بنية مركّبة معقّدة لا تسمح بهذه الصورة القائمة على تضادّ بسيط. كما أنّ تاريخ العلمانية يشي بأنّ فئات اجتماعية كثيرة أَجمعتْ على أنّ وجهة المستقبل تتطلّب معرفةَ الواقع، ولم يكن الكثير منها علمانيّاً إيديولوجيّاً:

ـ لا في فرنسا، حيث انضوت تحت لواء العلمانية فئاتٌ كاثوليكيةٌ غاليكانية، وليبراليون بروتستانت، وجماعاتٌ وسطيةٌ من ذوي الإيمان الاجتماعي الروتيني، بينما اقتصرت العلمانيةُ النضالية على نخب من المثقفين؛

ـ ولا في المكسيك، حيث أخرج الحزبُ الثوري المؤسساتي (PRI)، الذي حكمها على مدى ٧٠ عامًا، الدينَ من السياسة، ولكنّه لم يعملْ على إيذاء المشاعر الدينية؛

ليست العلمانية مجرّد فكرة تحملها النُّخب، ولا وسيلةَ وصولٍ للمسيحيين، ولا بلسمًا يشفي من الطائفية، بل إلمامٌ بواقع التاريخ.

ـ ولا في بريطانيا، حيث خَضَعَ المجتمعُ لتحوّل علماني بالغ الأهمية على الرغم من كون ملوكها رؤساءَ كنيستها، وحيث تُصنع العقائدُ الرسميةُ في البرلمان لا في المجالس الكنسية.

أوَليس في ذلك علمنةٌ للدين؟ أوَلا تظنّون أنّ غلبة فكرة المؤامرة على الخطاب السياسي العربي والإسلامي إنما هي صيغةٌ مُعَلْمنةٌ لفكرة إبليس وما تشي به ـ في كل المجتمعات في أوقات الأزمات ـ عن رُهابٍ فردي وجماعي؟

لا، ليست العلمانية مجرد فكرة تحملها النخبُ، وليست وسيلةَ وصولٍ للمسيحيين، ولا بلسمًا يشفي من الطائفية. إنّها إلمامٌ بواقع التاريخ، ولا تقتصر على الملحدين، ولا هي أمرٌ نابعٌ من المسيحية وتحوّلاتها (بإمكاني الاستشهادُ بنصوص لا حصر لها من رسائل بولس الرسول، فضلاً عن الفكر السياسي المسيحي، للدلالة على عدم جواز فصل الدين عن السياسة، وعلى أنّ الحاكمية لله وحده لا للبشر). لقد تصالحت المسيحيةُ في أوروبا مع العلمنة (من دون التصالح مع العلمانية بالضرورة) بعدما أجبرها المجتمعُ على الإلمام بالواقع، وعلى الدخول معه في مصالحة تكتيكية وخطابية، وبصورةٍ تذكّرنا بالإصلاحية الإسلامية التي أضحت اليوم هامشيةً إلى حدّ كبير، بعد بذلِ كثيرٍ من الجهد الفكري في سبيل المداورة على القضايا وتربيع الدوائر وتبيئةِ حركة المجتمع في النصوص التأسيسية الإسلامية.

❖ ❖ ❖

علينا أن نتساءل، إذن، عمّ يبعث قطاعاتٍ كبيرةً من مجتمعاتنا ومثقفينا إلى الإمعان في نفي الواقع، والإذعانِ للاتجاهات النكوصية المُتَّخِذةِ من العداء للعلمانية عنوانًا لخطابها طوعًا أو قهرًا أو تقيّةً أو ممالأةً أو تملّقًا. علينا أن نتساءل عن بواعث قبول المقالة الذاهبة إلى أنّ ما نراه في مجتمعاتنا من نكوصٍ وعزوفٍ عن التمدّن إنما هو «عودةٌ» إلى فردوس مفقود وإلى جوهرٍ سابقٍ على التاريخ، وكأنّنا بصدد شيخ راجع إلى صباه. سأعرض هنا بعضَ الأمثلة على الاتجاهات النكوصية، وعلى الانصراف عن معاينة الوقائع إلى الهوس بالتوافه. وليس الهدفُ في عرضي لهذه الأمثلة الأخذَ بصورة نمطية لمجتمعنا تراه مفطورًا على التوحُّش والهلوسة، بل بإمكاني أن أعرض أمثلةً مباينةً لذلك بالغَ المباينة، ومنها: الكلامُ المحمودُ لمفتي الجمهورية العربية السورية حول جرائم الشرف، وفتوى شيخ الأزهر بجواز إلزام الدولة الفرنسية المسلماتِ بخلع الحجاب في المدارس، وانتشارُ الرأي لدى قطاعات من مسلمي أوروبا بوجوب الانتقال بصلاة الجماعة من يوم الجمعة إلى يوم الأحد.

سأعرض أمامكم بعضَ الأمثلة على إعادة تشكيل الديانة الإسلامية على صورة عقيدةٍ سياسية واجتماعية، ومصدرٍ للعلم والمعرفة، وقوامٍ للقسر، ومنشإٍ للقوانين والنظم السياسية. فكأننا، بالحنين إلى ماضٍ متوهَّم، راجعون إلى حالةٍ من السويّة ما وُجِدتْ قطّ في مجتمعٍ من المجتمعات. وكأنّ في هذا الحنين تعويضًا عن واقع أسود، عبر الانكفاء على حميميّة الرحم وبراءة الجنين، ناهيك بصعوبة الخروج من رحم الآباء، كما قال الشيخ جودت سعيد مؤخّرًا. وكأنّ في النكوص العَمَد، والامتثاليةِ الاجتماعية، والنفاقِ الاجتماعي، والتدروشِ المظهري أو الاستعراضي أو الوسواسي، وفي وسْم غيرِ المسلمِ بالكافر (والعبارة فاحشة خصوصًا عندما تُطْلق على الجار أو المواطن العربي المسيحي)، وفي الخروج بالدين من العبادات إلى المعاملات ـ كأنّ في كل ذلك اقتدارًا أو مشروعَ اقتدارٍ تاريخي.

من الأمثلة التي أودّ سياقتَها التالي: لدينا انتشار ـ بل وقبول ـ لعدم مصافحة الرجل للمرأة، وكأنّ في قلة التهذيب علامةً على التقوى، وفي حسن الأدب كفرًا. ولدينا فتاوًى مصرية (وحاخامية إسرائيلية) تتعلّق بعدم جواز التماثيل زينةً في المنازل، وبوجوب قطع أيدي أو قلع عيون دمى الأطفال حتى لا تُعبد. ولدينا قولُ الشيخ القرضاوي بأنّ التسونامي كان عقوبةً إلهيةً على السياحة الجنسية في جنوب شرق آسيا. ولدينا قولُ الشيخ البوطي إنّ ضياع فلسطين عقوبةٌ على ترك «الشريعة.» ولدينا في دولة مجاورة هي تركيا مرشّحٌ لرئاسة الجمهورية يودّ إدخالَ المحجّبات إلى القصر الجمهوري في دولة علمانية ـ

جولة أفق في العلمانية وشأن الحضارة

مناضلة تمنع الحجابَ عن مرافق الدولة، وهو ما لا نظيرَ له في دول عربية متمشيخة لا ترتدي فيها زوجاتُ رؤساء الدول الحجابَ؛ وليس في كلامي هذا تجريحٌ بمن يختمرن الحجابَ مهما كان الباعث إلى ذلك، بل حرصٌ على التمايز بين الشأن الشخصي والمجال العامّ. ثم إننا نرى في مصر اليوم (حسب معطيات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية) إنفاقًا سنويًا يبلغ عشرةَ مليارات جنيه (أيْ ما يزيد عن عائدات قناة السويس) على قراءة الغيب وفكِّ السحر والعلاج من الجان، وحوالي المليون مواطن يعتقدون أنّهم ممسوسون، وما يقارب وجودَ الدجّال المحترف لكل ٢٤٠ مواطنًا ـ وهذا في بلد تفوق فيه نسبةُ البطالة التراكمية ٣٣٪ من قوة العمل، ويبلغ فيه معانو ظهور أعراض اكتئابية ١٩ مليونًا. أما في سورية، فلدينا ٢٢ معهدًا عاليًا لتدريس علوم الدين، وفي دمشق وحدها ٨٠٠ مدرسة دينية تدور في فلكها عشراتُ الآلاف من الآنسات والسيدات، إضافةً إلى إقامة أكثر من ٢٠٠ محاضرة دينية في المراكز الثقافية التابعة للدولة في العام الماضي، علاوةً عن افتتاح حفل تأبين محمد المأغوط في العام الماضي بتلاوة من القرآن (ولا نعلم علاقةَ هذا الأمر بتظاهرةٍ ثقافيةٍ ما كانت جنازةً بل تأبينٌ وتكريمٌ لذكرى).

ما الذي يمكن أن يستفاد من هذه الأمثلة ومن الكثير غيرها؟ لا يستفاد من ذلك على الإطلاق أنّ العلمنة الضمنية والفعلية، والثقافةَ العلمانية، عصيّتان علينا، غريبتان عن مجتمعاتنا، مجافيتان لطبائعنا التاريخية. بل إنّ ما يستفاد هو محاولةٌ ـ صريحةٌ لدى البعض، وضمنيةٌ أو مذعنةٌ على مضض لدى البعض الآخر ـ لنفي تاريخنا الحديث وما جناه، ولإعادة تشكيل مجتمعاتنا على صورة تُطْلَق عليها عبارةُ «الحضارة الإسلامية التليدة،» أي الخروج بنا من مسار التاريخ البشري بعامة إلى مسار آخر يحوّلنا إلى محميّة حضارية مشابهة للمحميّات الطبيعية للدببة والدلافين والهنود الحمر. ولذلك أسبابٌ وشروط، أهمُّها اعتمادُ لغة الطبيعة التي تنحو إلى أن تطغى على لغة التاريخ، واعتبارُ الجماعات البشرية على غرار الفصائل الحيوانية المتفارقة خلقيًا. والحال أنّ هذه اللغة التي تَفترض أنّ الجماعات تتفارق حكمًا (على الرغم من واقع التاريخ وسنن الاجتماع)، وأنّ علاقتها بعضها ببعض لا بدّ أن تتّخذ شكلَ الصراع الداروينيّ، هي من لوازمِ نظرةٍ إلى المجتمع والتاريخ اقترنتْ منذ بدايات القرن التاسع عشر بالحركات السياسية اليمينية والرجعية والشعبوية، في أوروبا أولاً، واستطرادًا لدى جماعات الإسلام السياسي وبعضِ فئات الفكر القومي عندنا، وفي الهند، وفي شرق أوروبا، وفي روسيا وغيرها من الأقطار.

ولكنّ العَلَم على هذه النظرية في الفترة اللاحقة لعام ١٩٨٩ كان شأنَ الحضارة والحضارات وصراعها وحوارها، وما يترافق مع هذا أو يضارعه من كلام على الثقافات والشخصيات الحضارية أو الثقافية التي تدعو إلى الاستغراب. فلستُ أدري ما عناصر الشخصية الحضارية التي تَجْمعني بالبابا شنودة أو أبي عمر البغدادي أو سوزان مبارك، ولستُ واثقًا بأنّ ما قد يَجْمعني بهؤلاء أكبرُ مما يجمعني بأستاذٍ جامعي دانمركي أو يوناني، وما قد يجمعني بالكثير منكم.

وليس هذا العَلَم على نظرية المجتمع والتاريخ هذه مستقلاً عن شروط أنّت إلى بروزها، بل في بعض الأماكن إلى غَلَبتها، اليومَ وفي أزمنة وأمكنة كثيرة في القرنين الأخيرين، كما في ألمانيا وإيطاليا بعد الحرب العالمية الأولى على سبيل المثال. وليس هنا المجال لرواية هذا التاريخ المقترن دومًا بصعود الهبّات والاتجاهات الثورية أو هبوطها: ١٧٨٩، ١٨٤٨، ١٨٧٠ (الفترة التي تلتها الإصلاحية الإسلامية)، ١٩١٧ ـ ١٩٢٠ (وهي الفترة التي تلاها إنشاءُ جمعية الإخوان المسلمين والحزب القومي الهندوسي في الهند والحزب القومي الاجتماعي الألماني والحزب الفاشي الإيطالي). بل سأقتصر على ما جلبتْه نهايةُ الحرب الباردة من شكل من العولمة الأحادية القطب التي نراها مترافقةً مع تشظٍّ إثني وديني على امتداد العالم: من تعدد ثقافي في أوروبا الغربية وأميركا، إلى استفحالٍ للنزاعات الدينية والإثنية في جنوب آسيا وشرق أوروبا، إلى صعودٍ

لستُ راغبًا في أن أرى في سورية مسيحيين أو أكراداً أو اسماعيليين أو نصيريين بوصفهم أقليات، بل بوصف كل فردٍ منهم مواطنًا عربيّاً سورياً وعضواً كاملاً في الجماعة الوطنية.

للحركات الإثنية المحلية في جنوب أميركا ووسطها. فالحال أنّه ليست لأيّ من الأدوار المحلية للتاريخ العالمي عصمةٌ محليةٌ فعلية، وما يَحْصل لدينا من نكوص ليس إلا صورةً محليةً عن وُجهة طاغية على التاريخ العالمي الذي نراه سائرًا أمام أعيننا. ثم إنّ ما هو مشهودٌ لدينا، من تحوّلٍ عن النظر في الواقع إلى الانكباب الهوسي على الوهم، لا يقتصر علينا معشر العرب، بل إنّ أجزاءً كبيرةً من المجتمع الأميركي مدفوعةٌ بهوى محاربة الشر، ونَشْهد اتجاهًا أوروبيّاً وعالميّاً للرُهاب من الإسلام (وهو اتجاهٌ مازال الكثير منا مصرّاً على إضفاء المصداقية عليه).

في نهاية المطاف، عليّ الإشارةُ إلى أنّ شأن الحضارات، الذي أضحى طاغيًا، إنما هو إعلاءٌ لتوتّراتٍ فعليةٍ مناطُها السياسي لدينا هو الشعبوية. ودعوني أذكّر بأنّ الشعبوية ليست انعكاسًا مطابقًا لطبائع «الشعب» الذي يُعزى إليه التجانسُ والاستمرارُ التاريخي، بل هي النزوعُ إلى إعادة تشكيله على صورة طبائع سرمدية تُعزى إليه، وهي ـ في وضعنا نحن ـ الطائفيةُ والعشائريةُ والتديّن. ليست الشعبوية إلا محاولةً لاختزال صوت الشعب في فرد أو حزب أو جماعة تعزو إلى نفسها التكلّمَ باسم المُستَمَرّ السرمدي، وتعيد تشكيلَ مادّتها الاجتماعية بما يطابق المزاجَ المعزوّ إليه وما يُنسب إلى النبيّ أو الربّ. لا شكّ في واقع التعدد الإثني والثقافي والاجتماعي، ولكنّ الانتقال من الاعتبار العددي إلى الاعتبار السياسي أمر آخر: ففي هذا الانتقال تفتيتٌ للأمم، واعتبارُ الجماعات العددية ـ أي الهويات الجهوية والدينية والإثنية واللغوية ـ بمثابة الوحدات الأساسية للمجتمع السياسي، الأمرُ الذي يحوّل هذه الأخيرةَ إلى ما يشبه الأحزابَ السياسيةَ المصوغةَ مجازًا على مثال الأمة. ينتج من ذلك نموذجٌ ائتلافيٌّ للدولة بوصفها مجمعًا للأعيان (كما في لبنان)، وهذا وضعٌ ينافي الديموقراطيةَ لأنّ الفرد فيه ليس في المصاف الأول مواطنًا بل عضوٌ في جماعة سابقة على السياسة. في فرنسا، على سبيل المثال، بريتونيّون وقشتاليون وغيرُهم، ولكنهم في اعتبارهم السياسي مواطنون فرنسيون أولاً، لا أعضاء في جماعات أقلويّة. وقياسًا على ذلك، فإنّي لست راغبًا في أن أرى في سورية مسيحيين أو أكرادًا أو إسماعليين أو نصيريين بوصفهم أقليات، بل بوصف كلّ فردٍ منهم مواطنًا عربيّاً سوريّاً وعضوًا كاملاً في الجماعة الوطنية. وليس من صوانٍ لهذا الوضع إلاّ علمانيةُ الدولة ووعيُ علمنة المجتمع. ولعلّنا نتذكّر أنّ أرضنا العربية السورية هذه هي أرضُ المسيحية قبل أن تكون أرضًا للإسلام، وهي مازالت بعد أن كانت منبتًا للمسيحية.

أعود إلى شأن الحضارات والثقافات، وأذكّر بقولي حول وحدة الوجهة في التاريخ الذي نعيش. والوجهة هذه تحتوي على محرّك أساسي هو الولايات المتحدة: فقد سبقت الولاياتُ المتحدة مشروعَها المسمّى ديموقراطيّاً بتصدير نموذج متعدد الثقافات بثّته وتبثّه المؤسساتُ العالمية، والهيئاتُ غيرُ الحكومية، والعلومُ الاجتماعية في تحوّلاتها المسمّاة «ما بعد الحديثة» و«ما بعد الكولونيالية.» ليس غريبًا، والحالُ كذلك، أن يُعلن وزيرُ الخارجية التركي عبد الله غول، الإسلاميُّ المنشإ والهوى، أنّه يرغب في أن تكون العلمانيةُ التركيةُ علمانيةً على الطريقة الأميركية: ففي ذلك استبقاءٌ لتعبير العلمانية ونفيٌ للمعاني الاجتماعية والثقافية والتاريخية التي اتّخذتْها؛ ذلك أنّ ما يجذبه إلى العلمانية الأميركية النموذج هو النصُّ الدستوري على علمانية الدولة من دون أن يستتبع ذلك علمانيةَ المجتمع. بل إنّ في هواه هذا إشارةً إلى نموذج مجتمعي قائم على التديّن تنبثق عنه سلطةٌ سياسيةٌ مطابقة (حَسب المنطق الشعبوي)، وتترتّب فيه الجماعاتُ الدينية وغيرُها على صورة تآلفٍ للجماعات ما قبل السياسية تنحّي الطابعَ السياسي عن السياسة وتعطيها طابعَ التمثيل للجماعات المغلقة. وهي بذلك تعطّل الدستورَ بتعطيل مفاعيله الاجتماعية، جاعلةً من الجماعات المختلفة بالدم والولادة، بالدين وبالجهة، قائمةً في استقلال عن الجامعة السياسية، أو آسرةً لها.

إنّ ما يسري على الترتيبات الداخلية السياسية الأميركية يسري استطرادًا على نموذج تصوّر للعالم استوعبه الكثيرون منا. وهكذا تجري صياغةُ العالم على صورة «تعدّد حضارات،»

جولة أفق في العلمانية وشأن الحضارة

مع فارقٍ يتمثّل في أنّه لا وجودَ لجامعٍ دستوري أو قانوني في هذا المجال بعد تعطيل الولايات المتحدة للشرعية الدولية. ولمّا غاب عن المجال العالمي الجامعُ السياسيُّ الوحيد، فقد أصبح العالم مجالاً للصراع أو الاختلاف. وليست العبارة الأخيرة هذه بالعبارة البريئة سياسيّاً. وعلى ذلك، فإنّني أرى أنّ الحضارة أو الثقافة بمعناها المتداول اليوم هوًى سياسي وتوجُّهٌ سياسي قبل أن تكون توصيفًا لواقع قائم. وإنّ التوصيف الحضاري للعالم يحتمل الصراعَ والحربَ كما يحتمل الحوارَ (وليس غريبًا احتفاءُ المملكة العربية السعودية وماليزيا بالأستاذ هنتنغتون)، ولكنّه قائمٌ على الوهم: فليست حروبُ أميركا حروبًا ضد حضارة، ولا معنًى فعليّاً للملايين التي تُصرف على ما يسمى بـ «حوار الحضارات» بعد أن قرّرتْ أوروبا اتخاذَ موقع المحاور وتركَ العمل الأكثر جدوًى للأميركيين. فمن الذي يتحاور في عالم ليست فيه إلا حضارةٌ واحدة؟

لا تتصارع الحضاراتُ ولا تتحاور؛ فليست الحضارات قابلةً للشخصنة، ولا يتحارب إلاّ الدولُ والجيوشُ والحركاتُ الاجتماعية المتعيّنة. ثم هل من وجود فعلي للحضارة الإسلامية إلا بوصفها ذاكرةً كُتُبيّة، يمكن التغنّي بها، واستلهامُها وجدانيّاً وجماليّاً، من دون أن يكون لها ممثّلون ومتكلّمون بعد أن انسلّت الحياةُ منها؟

ولمّا كان الوهمُ يستجلب الوهمَ، كان لزامًا اختلاقُ الحضارات حيث لا وجود لها. ولنا نحن العرب دورٌ غيرُ قليل في هذا المجال: ذلك أننا استنبطنا هذا الخطابَ العالمي حول الحضارات والاختلاف في قنوات التلفزيون وفي الخطاب العامّ وفي كتابات المثقفين وخطب السياسيين، وجيّرناه لصالح البثّ الإيديولوجي الأصولي، عن وعي أو عن غير وعي، عندما قبلنا في خطابنا العامّ أن نشظّي أنفسَنا إلى جماعات وطوائف على صورة تعدد الثقافات الأميركية التي قرنّاها بالدين ووسمناها بالديموقراطية، والتي تجد تجربتَها المثلى في الهندسة الاجتماعية والسياسية التي نَشْهدها في العراق. وإننا نجد أنّ الكثيرين ممن لا يقرّ بهذا التشظّي داخليّاً إنما يقرّ به، بل قد يحتفل به ويغذّيه، عالميّاً، مستنبطًا بذلك فكرةَ التشظّي الحضاري الكامنة في تضاعيف هذا الفهم الإيديولوجي على ما وصّفته الفكرةُ التي لا فعل اجتماعيّاً وسياسيّاً لها إلا القبولُ بمقالة انفلاق العالم إلى شظرٍ مركزي متطوّر فاعل تاريخيّاً، وشظرٍ مفطورٍ على الفوات، غيرِ مقتدر في خروجه من التاريخ إلاّ على الإمعان في معاينة سُرّته والتغنّي بها، وعلى اعتبار التقوقع مقاومةً تاريخية.

❖ ❖ ❖

ههنا يكمن الرابطُ بين العلمانية وشأن الحضارة والثقافة: إنه يكمن في مقالة «الصحوة» و«الاستعادة»: في اعتبار تحوّلات مجتمعاتنا في القرنين الأخيرين هباءً وعماءً، وفي اعتبار أنّ لمجتمعاتنا هويةً تَسْبق الفعلَ التاريخي وتعلو عليه. هذا هو الاعتبار الساري، بعد أن استلب الخطابُ الإسلامي الخطابَ القومي، أو، على الأقل، تغلغل في مسام كلامه على الهوية، وبعد أن استنكف جلُّ المثقفين عن التفكير وآثروا الاستجابةَ للضغوط والمزاجات اليومية للشارع ولغير الشارع ولوسائل الإعلام والخطاب العالمي عنّا ـ أمحاربًا كان أم محاورًا. بين الحرب والحوار تضيق مساحةُ الهوية، وتتخذ صورًا كاريكاتوريةً ونمطيّة، وتضيق مساحةُ الفعل وإحداثياته، وتحثّنا على الهرولة هربًا من التاريخ. ولا هربَ من التاريخ إلا بالخروج منه نحو فردوس المحميّة البشرية التي نراقب فيها ذواتنا وندور عليها، ويراقبنا فيها الآخرون، فرحين بالتردّي والنكوص فخورين به، متغنّين بالقول إنّه ليس بالإمكان أحسنُ مما كان، متحوّلين بالهوية الدينية عن الواقع إلى الوهم، ناعين على العلمانية عدمَ إلمامها بأولوية الخيال وبشبق الفوات.

لندن

د. عزيز العظمة

كاتب سوري.