



ملف: ندوة "تقديم ومناقشة كتاب الدين والعلمانية في سياق تاريخي"

تونس- 5 شباط / فبراير 2016

حدود العلمانية: ملاحظات على كتاب عزمي بشارة "الدين والعلمانية في سياق تاريخي" فتحي المسكيني

ملف ندوة "تقديم ومناقشة كتاب الدين والعلمانية في سياق تاريخي"

سلسلة: ملفات

جميع الحقوق محفوظة للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات © 2016

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات مؤسسة بحثية عربية للعلوم الاجتماعية والعلوم الاجتماعية التطبيقية والتاريخ الإقليمي والقضايا الجيوستراتيجية. وإضافة إلى كونه مركز أبحاث فهو يولي اهتماماً لدراسة السياسات ونقدها وتقديم البدائل، سواء كانت سياسات عربية أو سياسات دولية تجاه المنطقة العربية، وسواء كانت سياسات حكومية، أو سياسات مؤسسات وأحزاب وهيئات.

يعالج المركز قضايا المجتمعات والدول العربية بأدوات العلوم الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية، وبمقاربات ومنهجيات تكاملية عابرة للتخصصات. وينطلق من افتراض وجود أمن قومي وإنساني عربي، ومن وجود سمات ومصالح مشتركة، وإمكانية تطوير اقتصاد عربي، ويعمل على صوغ هذه الخطط وتحقيقها، كما يطرحها كبرامج وخطط من خلال عمله البحثي ومجمل إنتاجه.

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

شارع رقم: 826 - منطقة 66

الدفنة

ص. ب: 10277

الدوحة، قطر

هاتف: +974 44199777 | فاكس: +974 44831651

org.dohainstitute.www

المحتويات

1	تنبيهات أولية
2	لغة الكتابة وأسلوب التحرير
2	طريقة عرض مواد الكتاب
3	الخيطة الإشكالي
4	أطروحات وأسئلة
12	في حدود العلمانية
13	تأويلية دينية سالبة

حدود العلمانية: ملاحظات على كتاب عزمي بشارة

"الدين والعلمانية في سياق تاريخي"

فتحي المسكيني*

تنبيهات أولية

علينا الإقرار بما يحتوي عليه هذا العمل الضخم من طموح نسقي استثنائي في وقتنا؛ وليس فقط في الحجم - إذ أنّ الأمر يتعلق بقراءة ثلاثة مجلدات - بل أيضًا في شساعة الميدان المبحوث - من القرون الوسطى إلى ما بعد الحداثة - وخاصة في طبيعة الإشكالية المعالجة: استعراض تاريخ الدين والعلمانية ونظريات العلمنة من أجل بلورة نموذج نظري جديد "في فهم علمنة السياسة والدولة" (ج 2، مج 2، ص 409).

كذلك تجب الإشارة إلى طريقة كتابة هذا المؤلف الكبير، فهو يجمع بين البحث المفهومي والتحليل التاريخي والتركييب النظري. وهو ما فرض مراوحة مريرة بين مدونات عدّة: دينية، وأنثروبولوجية، وفلسفية، وسوسيولوجية في الجزء الأول؛ ثمّ دينية، وسياسية، وإبستمولوجية، وفلسفية، وقانونية في مجلدي الجزء الثاني. وكلّ ذلك "في سياق تاريخي". وعلينا أن نمّنع هذه العبارة المنهجية كلّ نفوذها الإجرائي، فهي وحدها ما يؤمّن وحدة الموضوع والحسّ الإشكالي ووجهة التفسير.

* أستاذ التعليم العالي في الفلسفة المعاصرة في جامعة تونس، متخصص في فلسفة مارتين هايدغر.

لغة الكتابة وأسلوب التحرير

نحن أمام اصطلاح مرن ودقيق، يبتعد عن رطانة النقد الأيديولوجي لكّنه لا ينزلق في ركاكة التوصيف القانوني للبنود والتوصيات. إذ نقرأ نصّاً نسقيّاً مترامياً يسعى في كل مرة إلى الجمع اللطيف بين الإيحاء البيداغوجي للأفكار حتى يوسّع دائرة المخاطبين والبناء النظري للمسائل بصفتها شبه وقائع تاريخية أنتجتها بنى معرفية ومؤسسية يمكن التحقق منها بصفة تحليلية.

طريقة عرض مواد الكتاب

نصادف منذ البداية وفي كل مرة تلخيصاً جامعاً لأهمّ مراحل البحث وأبرز قضاياها وأكبر نتائجه وأخطر رهاناته. وعلى الرغم من تنبيه المؤلف إلى ضرورة عدم اكتفاء القارئ الحصيف بالملخصات، فإنّه لا أحد من القراء سوف يمنع نفسه من الاستضاءة بها ولو في أوّل الأمر فحسب. وعلينا التنويه بهذا الحرص المنهجي على توجيه القارئ وتيسير مدخله إلى غياهب النص ومدّ يد العون له حتى يتبصّر في فهمه ويذهب رأساً إلى العبرة النظرية في كل مرحلة من مراحل الإنجاز.

ولكنّ أهلية مناقشة هذا الكتاب تثير مشكلاً خاصاً وخصوصاً بالنسبة إلى متفلسف. فالمؤلف لا يخاطب الفلاسفة أو هكذا يبدو. ولا يتّبع طرائقهم في الكتابة ولا ينخرط في تقاليد الاستشكال التي يرضونها. وليس له رهاناتهم. وهذا الأمر يدفع على الحرج، وهو حرج فلسفي نحاول هنا أن ننطلق منه.

في مقابل ذلك نحن نلمس ضرباً مريباً من التواضع الإبيستيمولوجي طوال منعرجات الكتاب، إنّه لا يريد أن يوحى إلى قارئه بأيّ بطولة فلسفية. وهو لا يعمل تحت ملامح الفيلسوف / البطل. بل يحرص على أن يكون باحثاً منظرّاً أي منتجاً لنماذج تفسير يمكن التعويل عليها.

الخطب الإشكالي

ما جلب انتباهنا عند قراءة هذا المؤلف هو العلمانية وليس الدين. ويبدو لنا أنّ حضور الدين سواء في العنوان أو في ثنايا الكتاب بمجلداته الثلاثة هو حضور إجرائي فقط. هو محاور غائب. إذ لا نعثر فيه لا على نقد للدين ولا على أبولوجيا دينية. لا فويرباخ هنا ولا كيركغارد. بل شيء آخر.

طبعاً هناك الفصل الثالث من الجزء الأول: "في نقد نقد الدين". لكنّ هو هذا ما قصدناه. إذ ما معنى أن ننقد من ينقد الدين من الفلاسفة من حجم كانط وهيغل وماركس وحتى فيبر؟ يعني أن نضع الدين تحت ما سمّاه هوسرل "إبوخيا"، أن نعلق الحكم في شأنه، أن نضعه خارج المدار؛ ولا نعتمد على صلاحيته.

وهكذا فإنّ القارئ يكون قد لاحظ أنّ الفصلين الأول والثاني السابقين لا يؤسّسان أيّ فلسفة أو نظرية في الدين، بل فقط رسم مسطّح إذ يمكن تحقيق أمرين. أولهما تمييز الديني عن المقدّس؛ وثانيهما بيان أنّه "لا دين من دون تدين". وهكذا خرج الدين بالمعنى (العقدي) الدقيق من أفق الإشكالية المطروحة وصار من الممكن التحرك بحريّة تفكير أوسع نطاقاً. وهو ما أمّنه الفصل الخامس تحت عنوان إجرائي شديد الأهمية، ألا وهو "الانتقال من مبحث الدين والتدين إلى مبحث العلمانية".

يمكننا القول إنّ هذا هو أول طمأننة حاسمة فيما يخصّ أيّ خطاب فكري أو مفكّر حول الدين اليوم. لن يتعلق الأمر منذ الآن بنقد الدين بما هو كذلك. بل بظاهرة الانتقال من مبحث الدين إلى مبحث العلمانية. والبحث في طبيعة هذا الانتقال تاريخياً هو أحد أغراض الكتاب الأكثر متانة نظرية.

القصد هو أنّ أفق الفهم قد تغيّر بلا رجعة. طبعاً هذا يطرح مشكلاً علينا توضيحه. إنّ المؤلف قد بسط أطروحة صريحة تقول: "عن عدم فهم التدين في عصرنا من دون فهم العلمانية والعلمنة" (ج 1، ص 405). ولكن هل هذا هو رهان الفهم الذي سيشتغل عليه المؤلف في الجزء الثاني بمجلديه؟ لا يبدو أنّ "فهم التدين في عصرنا" هو المشكل الهرمينوطيقي المطلوب لذاته. بل إنّ المؤلف سوف ينتهي إلى القبول بصوغ الأطروحة المعاكسة: أنّه لا يمكن فهم العلمانية والعلمنة من دون فهم تاريخ الدين وأنماط التدين مذكراً بأنّ "مفردة العلمانية" نفسها قد

"بدأت مصطلحاً دينياً" (ج 1، ص 444)، وأنّ "سياقات العلمنة الأولى هي سياقات إطار ديني ولغة دينية" (ج 1، ص 447).

يبدو لنا أنّ الكتاب في جملته يراوح بين خيط إشكالي صريح، وهو "نقد العلمانية" من أجل بلورة "أنموذج نظري عن العلمنة" بعامة، وخيط إشكالي غير مباشر ضمني أو مسكوت عنه، وهو توفير جملة مركّزة ممّا يمكن أن نسمّيه "تطمينات إبستيمية" أو معرفيّة حول منزلة التديّن ومشروعيتيه المعيارية في أفق المؤمن المعاصر سواء أكان فرداً أم دولة. لكنّ خطة الكتاب لا تعمل بصفة صريحة ونسقية إلّا على الخيط الإشكالي الأول أي خيط العلمانية. أمّا الخيط الآخر فهو يعمل بكلّ قوة ولكن بصفة ضمنية. ويبدو لنا أنّ هذا هو الرهان "الفلسفي" للكتاب. والسؤال الصامت هو كيف نوّفر تفسيراً نظرياً أو معرفياً لإمكانية التديّن المعاصر، يحفظ لها أصالتها الأخلاقية بواسطة بحث تاريخي "علمي"، ينجح في بلورة أنموذج مرّن وملائم عن العلمنة في المجتمع الحديث بعامة، والمجتمعات العربية بخاصة؟

أطروحات وأسئلة

نحن نلامس تلمّحاً مطّرداً في صوغ الفكرة الرئيسية للكتاب من مجلد إلى آخر، أي من حيث النشر، ما بين كانون الثاني / يناير 2013، وكانون الثاني / يناير 2015.

أشرنا منذ قليل إلى قلق مفهوم الدين في الكتاب هو الحاضر الغائب. هو الحاضر في عناوين الفصول (4 من مجموع 5 في المجلد الأول؛ و6 من مجموع 12 في المجلد الثاني؛ و1 من مجموع 6 في المجلد الثالث)، ذلك أنّ نصيب الدين من جملة الفصول هو 11 في مقابل 12 فصلاً مخصصة لدراسة العلمانية. لكنّ هذا الحضور لا يعكس أطروحة الكتاب، فهي متعلقة أساساً ببناء نموذج نظري حول العلمنة. إنّ الدين لا يحضر إلّا بقدر ما يخدم هذه الأطروحة.

ومن المهم أن نذكر هنا بهذا القول للمؤلف: "لم يُكتب هذا البحث ليكون كتابًا نظريًا في الدين عمومًا؛ فهذا جهدٌ ما عاد مثمرًا أو حتى ممكنًا برأبي" (ج 1، ص 8). وعلينا أن نسأل لماذا؟ ثم كيف نفهم إذاً، حضور مفهوم الدين في عنوان الكتاب وفي كثير من فصوله؟

طبعًا هناك مكاسب بحثية منذ المجلد الأول. ويمكن قراءة الفصول الأربعة الأولى من المجلد الأول، بصفتها في جوهرها تظمينات معرفية أو معالجات صامته لمشكلات عميقة مقصودة لقارئ معين يفترض المؤلف أنه يخاطبه، وإن كان لا يعينه. وهناك مشكل كبير حول هوية القارئ أو المخاطب في هذا الكتاب.

مثلًا: أن الدين ظاهرة اجتماعية لا يمكن اختزالها في الشعور بالمقدس (ج 1، ص 20)؛ أن "ممارسات كثير من الديانات وطقوسها" تحتوي على "فنون الرسم والموسيقي والتمثيل" ... ومن ثمَّ أن كثيرًا من الديانات هي في تصالح أصلي مع الفنون (ج 1، ص 25)؛ أن "علمنة المقدس" ليست هي "علمنة المجتمع أو الفكر أو الدولة" (ج 1، ص 27)؛ أنه "تبقى هناك مجالات علمانية أو معلمنة كثيرة تزدهر فيها تجربة المقدس" (نفسه) ... وأنه "من الصعب الاستخفاف بشأن الدين في حياة البشر مؤمنين كانوا أم غير مؤمنين" (ج 1، ص 28). وأنه "ليس الإيمان [هو] الذي يميز الدين" (ج 1، ص 30). وأنه ليس هناك "علاقة بين التفلسف في إثبات وجود الله ... من جهة، والتدين من جهة أخرى" (ج 1، ص 31). وأن "انشغال الدين والفلسفة بالمسائل نفسها يوصل الفلسفة ببداياتها" (ج 1، ص 32). وأنه "من الجائز تسمية الميل إلى رؤية العالم ككلّ...مزاجًا دينيًا" (ج 1، ص 33). وأن "الأسطورة الدينية مكوّن من مكوّنات العقيدة" (ج 1، ص 57). وأن "الدين لا يتناقض مع العلم بقدر ما يتخلص من عناصر السحر القائمة فيه" (ج 1، ص 102). وأن "الجمل الإيمانية لا تُدحض بالعلم" (ج 1، ص 189). وأن "انتشار العلم لا يعني الحق بالتعامل مع العقيدة الإيمانية ذاتها على أنها خرافة أو نظرية خاطئة يمكن دحضها" (ج 1، ص 203-204). وأنه "يوجد تدين من دون إيمان ولكن لا دين من دون تدين" (ج 1، ص 223). وأن "الدين ليس خرافات أو أفكارًا مغلوبة شائعة، والإلحاد ليس نظرية علمية" (ج 1، ص 245) ... إلخ.

طبعًا علينا أن نطرح بعض التساؤلات هنا، مثلًا:

ما جدوى تخصيص الفصل الأول من المجلد الأول لمسألة المقدّس، إذا كان المقصود هو الرجوع بالاستشكال إلى البحث في ماهية الدين؟ ما الفائدة من معاكسة حركة التفكير الأوروبي في الخروج من نطاق الدين إلى أفق المقدس؟ هل الأمر يتعلق برغبة في تبيئة النقاش أم هو موقف فلسفي واع بذاته؟ ما الحاجة الفلسفية اليوم إلى تمييز الدين عن المقدس والعودة بنا إلى مسألة التدين بما هو كذلك؟

في واقع الأمر، ثمة تطوّر خطير في التفكير الحديث من نطاق "فلسفة الدين" في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر (من كانط إلى شلايرماخر وهيغل وشلنغ، والتي انتهت إلى نقد ملحد للدين من فويرباخ إلى نيتشه) إلى اكتشاف وبلورة لمسألة "المقدّس" طوال القرن العشرين (قبل ظهور ثيمة "عودة الديني"). ما نلاحظه لدى المؤلف هو عدم التقيّد بهذا النوع من الانتقال الفلسفي (الغربي) من مسائل البحث في ماهية الدين إلى السؤال عن معنى المقدّس بعامة، بل والعمل المقصود على إقامة مناقشة داخلية للتدين وللتجربة الدينية في صلة وثيقة مع "مشاعر المقدس". يبدو لي أنّ أهمّية الدين في ثقافتنا الراهنة هي التي جعلت المؤلف يناقش مسائل الدين والمقدّس الحديثة من دون الانضواء تحت منطق تطوّرها التاريخي في الفكر المعاصر. وفي الحقيقة فإنّ من واصل البحث في دلالة الدين بعد انهيار فلسفة الدين الألمانية هو قد نقله من أفق فلسفة الدين إلى نطاق علم اجتماع الدين (ديركهايم، وفيربر). ولكن ماذا بقي عندئذ من السؤال عن مفهوم "الدين" في دلالاته اللاهوتية؟ ثمّ ما هي طرافة البحوث الأنثروبولوجية والأدبية والوجودية المعاصرة في إشكالية المقدّس؟ - ربما لا فرق عندئذ، من حيث الصلاحية الإبستيمولوجية، بين معاملة مسائل الدين من حيث هي أشياء اجتماعية والبحث الأنثروبولوجي في معاني المقدس، إلّا على مستوى طبيعة المنهج. وجه الصعوبة إذًا، هو الجمع بين الديني والمقدّس في نطاق استشكال واحد: الديني مشكل لاهوتي من نوع إبراهيمي؛ والمقدّس سؤال أنثروبولوجي / فينومينولوجي من نوع وثني جديد، يجد نبرته الخاصة في تنشيط نيتشه وهيدغر خاصة للنموذج اليوناني (المتعدد أو الشركي) للعنصر "الإلهي". والمتصفّح لعناوين العناصر الأربعة المكوّنة للفصل الأول (أولًا - عن التجربة الدينية؛ ثانيًا - الأسطورة والمعنى بالحكاية؛ ثالثًا - عن السحر والدين؛ رابعًا - الدين والأخلاق) يضطر إلى التساؤل: أين ذهب "المقدس" عندئذ؟ وقد كان حاضرًا في عنوان الفصل الأول: "المقدّس والأسطورة والدين والأخلاق". ولا يخلو هذا العنوان من ترتيب تاريخي واضح.

يبدو لنا أنّ إدخال عنصر المقدّس في تفسير الشعور الديني لا يخلو من صعوبة خطيرة. والتعويل الواسع على أعمال مارسيا إلياد مثير للمشكلات (ج 1، ص 52 وما بعدها). صحيح، كما يقول المؤلف، أنّ "وكلاء الدين عموماً" يجهدون "لإبقاء تجربة المقدس الشخصية في المجال الديني" (ج 1، ص 26)؛ لكنّ هذا ليس مبرراً كي ينتهي التحليل إلى أنّ "الشعور الديني هو حالة الشعور القصوى، وليس بالضرورة في الدين أو عبر التدين" (ج 1، ص 27). ما هو مزعج هنا هو الإدغام المتعمّد بين الديني والمقدّس، والحال أنّهما يطرحان في الفكر المعاصر مشكلين متباينين.

إنّ المؤلف على بيّنة من أنّ المقدّس عابر للمجالات، للدين ولغير الدين. ولكن بدلاً من الاستفادة المباشرة من "الفصل" المنهجي المعاصر بين الديني والمقدّس هو يعمد - وهذا ربما كان من ملامح الابتكار هنا - إلى الإعراض عن متابعة مغامرة المقدّس في الأفق المعاصر، ويحرص على التحديق دوماً من زاوية الدين بصفته نموذجاً تفسيريّاً لا يزال في صحّة جيّدة.

هو يقدّم صيغة السؤال المعروفة في الغرب: "هل انحسار مجال المقدس الغيبي لمصلحة توسّع مجال المقدس الدنيوي هو عملية العلمنة؟" (ج 1، ص 27)؛ لكنّه سرعان ما يعرض عنها مشيراً بحركة قويّة، ولكن خاطفة، إلى أنّ "علمنة المقدس" لا تعني "علمنة المجتمع أو الفكر أو الدولة" (نفسه)، كما يتبادر إلى ذهن الأوروبي المعاصر.

وعلى الرغم من أنّ خوض المؤلف جملة كبيرة من المناقشات السالبة مع الفلسفة بما هي كذلك، فإنّ نصّه، كما في الفصل الأول من المجلد الأوّل، لا يخلو من خطرات فلسفيّة مهمّة، وإنّ كان يبحث لها عن صيغ خارج أسلوب الفلاسفة. يقول مثلاً: "الوجود أمرٌ رائع، ولا يبدو أنّ الحياة اليومية تشكّل إجابة كافية عنه" (ج 1، ص 34). طبعاً هذا يشرّع لتجارب المعنى، ومن ثمّ للفلسفة كما للدين. لكنّ اللافت هنا هو أنّ المؤلف يعمد في بعض ردهات التحليل إلى نوع من التحديّ ما بعد الميتافيزيقي لعمود التفلسف التقليدي أي العقل المحض أو النزعة العقلانية بعامة. فهو لا يتردّد في التنبيه الحاد، مثلاً، إلى أنّ "العقلنة تواجه تحديات أكبر مما تواجهه العلمنة" (ج 1، ص 27)؛ أو هو يحكم صراحة على الفلسفة بأنّها إمّا "تحليلية خالية من البعد الديني" أو هي "كونية... تخرج من الإنسان نحو الخارج لكنها قد تقع في العدمية، أي قد لا تجد معنى خارج حياة الإنسان"

(ج 1، ص 34). وعلينا أن نتساءل: لماذا يتمّ تجميع دلالة الفلسفة الكآية بهذه الطريقة التي تفقّرها وتحولّها إلى جهد عقلي مهذار خارج أفق "التحليل العقلاني" الذي غرضه "ليس إهمال هذه الانفعالات باعتبارها غير عقلانية، بل محاولة فهم معناها..." (ج 1، ص 28). وفي المقابل لا يتردد المؤلف في مسابرة من يقول إنّ "فلسفة أفلاطون تتضمن مزاجًا دينيًّا" (ج 1، ص 33)؟

على كلّ، لا يمكننا أن نمرّ هنا من دون أن نلاحظ بعض التصريحات عن مقاصد الفلاسفة (خاصة حول هيدغر)، هي تحتاج إلى تدقيق ومراجعة كبيرين. مثلاً حول معنى "الأنطو - ثيولوجيا" (ج 1، ص 155-156)، وهو مفهوم صعب جدًّا ومعقّد في نصوص هيدغر، ولا علاقة له بالدين أصلاً. كما أنّ بعض المفاهيم الفلسفية التي تمّ التعويل عليها في طرح المسائل هي مفهومات انسحبت من التفكير المعاصر، خاصة مفهوم "المطلق" الذي لم يؤدّ أيّ دور كبير في الفلسفة منذ المثالية الألمانية. وذلك علاوة على تعريفات للفلسفة تقادمت كثيراً أخلاقياً وسرديًّا (ج 1، ص 44)، منعت المؤلف من التفاعل مع الكتابات الفلسفية الصرفة عن الدين، منذ فلاسفة الاختلاف (فوكو، ودولوز، وفانيمو، وخاصة دريدا) إلى اليوم (أغمين، وباديو، وجيجيك... إلخ).

ثمّة مشكل آخر يتعلق بالمنزلة التي يمنحها المؤلف قضية "الإيمان". لقد مرّ بنا تصريحه أنّ الإيمان ليس هو الذي يميّز الدين. وكما فعل مع مفهوم المقدّس، عمد المؤلف إلى إخراج الإيمان من مركزيته الدينية. قال: "لا نعتبر الإيمان كافيًا لتشكّل الظاهرة الدينية من دون العاطفة الدينية المنفصلة، والمتأثّرة بالمقدّس، والتي تعرّفه مقدّسًا بموجب انفعالها، وهذا بالطبع مجال منقطع عن وظائف العقل بما هي عقلانية، وعن الحكمة، لكنه، مع ذلك، مجال إنساني" (ج 1، ص 43-44). ما يفلق هنا هو العمل خارج ورشة الاجتهاد الحديث في الثقافة الغربية: الخروج من الدين بواسطة الإيمان المحض من حيث هو مشكل ذاتي. ومن ثمّ الخروج من الظاهرة اللاهوتية - السياسية إلى أفق التجربة الخاصة أو الشخصية للإيمان. والحال أنّ ما يقترحه المؤلف هو العكس: ينبغي الخروج من نطاق النقاش عن الإيمان الخاص إلى طرح قضية التدين بصفاتها مشكلة اجتماعية.

في واقع الأمر نحن أمام اجتهاد "غير علماني"، ومن ثمّ "ما بعد حديث"، يريد إعادة الدين إلى عناصره الاجتماعية في معنى نماذج العيش. ومن ثمّ يتمّ الاستغناء عن النقاش الأخلاقي أو الشخصاني عن مسائل الإيمان. والتجرؤ عندئذ على اعتبار المقدّس مجرد قرار ديني حول أنفسنا. ولكن خاصة على إعادة رسم

"المجال الإنساني" بصفة متمردة على المعادلة الفلسفية الرسمية للحدث: الذات = العقل أو "الكوجيطو" من ديكرت إلى هوسرل.

ومن هنا أتى المؤلف إلى أطروحته الطريفة: "يوجد تدين من دون إيمان، لكن لا دين من دون تدين" (ج 1، ص 223). ما وجه التقابل هنا بين "الإيمان" و"التدين"؟ هل هناك متدينون ليسوا مؤمنين؟

في الحقيقة يبدو وجه الابتكار في نوع الفلق الذي تثيره طريقة المؤلف في تنزيل مفهوم الإيمان، فعلى خلاف حركة التنوير الأوروبي الذي يذهب من "الإيمان" (الديني، والكنسي، وقبل الحديث) إلى "الاعتقاد" (النفسي أو الظاهري أو الذاتي الحديث)، يحاول المؤلف أن يميز بين "الإيمان المعرفي" (أي Belief أو الاعتقاد) و"الإيمان العرفاني" (أي Faith أو الإيمان الديني)، ولكن ليس بقصد "الفصل" بينهما بل بغرض إعادة توزيع الفروق بينهما على نحو يخدم تنزيل تجربة "التدين" في أفق المؤمن المعاصر. وفي هذا السياق علينا أن نفهم "استدراك" المؤلف قائلاً: "إنّ دراسة الدين وأنماط التدين والولوج في تفصيلاتها، قد تنسينا 'الإيمان' باعتباره أمرًا أساسيًا يميز أيّ حالة تدين" (ج 1، ص 196).

أمّا وجه الطرافة فيمكن بحسب تقديرنا في محاولة الربط المنهجي بين الإيمان والتدين من دون مراهة بينهما. فالإيمان يتعلق بالعلاقة مع المقدس نفيًا وإثباتًا، لكنّ التدين مرتبط بما يسميه المؤلف "الإظهار" (ج 1، ص 228). يبقى الإيمان مشكلًا "خاصًا" أو شخصيًا بالمعنى الحديث. لكن ليس هناك تدين خاص أو شخصي. والقصد هو أنّه من الناحية الاجتماعية "لا دين من دون معتقدين لهذا الدين" (ج 1، ص 228). وبذلك تمّ نقل الدين من نطاق مسألة إيمانية إلى أفق البحث الاجتماعي في أنماط التدين. وهو ما حاول المؤلف أن يؤصّل له من خلال تنشيط التمييز القرآني بين "الإيمان" و"الإسلام" (ج 1، ص 228-229). ولا تفوتنا الملاحظة الرشيقة إلى تأخر ظهور استخدام لفظ "التدين" في التاريخ الإسلامي إلى القرن الرابع هجري (ج 1، ص 268).

ويبدو أنّ ما يبحث عنه المؤلف هو موقف "يؤكد حقيقة الدين الوجدانية، لكنّه في الوقت ذاته يفصلها عن المحاكمات العقلية العلمية" (ج 1، ص 268). يبحث المؤلف عن "تنوير" من نوع آخر، غير عنيف وذو طبيعة "تفهيمية": تنتقل مشكلات الدين من معارك "الصحة" (والخطأ أو الوهم) إلى مهامّ "المعنى" (ج 1، ص

268). طبعاً هذا موقف فلسفي معروف منذ سبينوزا. وهو يقوم على الاحتفاظ بحقيقة الدين لأسباب تتعلق بوظيفته وليس بحقيقته. لكنّ ما يعييه المؤلف على الفلاسفة بعامة هو ما يسمّيه "خطأ الملحدين"، وهو يعني عنده إخضاع "روايات الدين لمحاكمات العقل" (ج 1 ن ص 270). وهو يتّهم كانط بأنّه وقع في هذا الخطأ. ولا أظنّ أنّ كانط كان ملحدًا، بل فقط كانت له نظرة "ترنسندننتالية" للمسألة، أي تعيد الحاجة الأصلية في طبيعة البشر إلى الدين إلى شروط قبلية في عقولهم البشرية، وليس إلى أيّ قصص وضعية.

ما يقلق في التمشي الذي اعتمده المؤلف هو التقابل الحاد والتقليدي بين الفلسفة والدين. وهذا هو ما دعاه إلى افتراض تقابل حاد بين الدين من حيث هو ماهية عقلية والتدين بصفته "أسطورة معيشة" (ج 1، ص 275) (وهذه عبارة رشيقة تحت قلم المؤلف). لكنّ هذا التمشي لا ينجح إلاّ عندما نقابل بين الفلسفة التقليدية في الدين وعلم اجتماع التدين المعاصر. لكن لو استندنا إلى تجارب المعنى لدى ريكور أو طرحنا المسألة بصفة تفكيكية كما فعل دريدا، لما كان ذلك التقابل ممكنًا أو مريحًا بهذه الصفة، إذ أنّ "المعيش" ليس مفهومًا غريبًا عن الفلسفة المعاصرة منذ دلتاي.

لكنّ البداية النظرية الفعلية للكتاب إنّما تبدو لي مع عنوان الفصل الخامس: "الانتقال من مبحث الدين والتدين إلى مبحث العلمانية" (ج 1، ص 403). ثمّ يأتي التدقيق الحقيقي والحاسم لهذا الانتقال، وقد عرّفه المؤلف بنفسه في صيغتين مختلفتين. صيغة تأويلية ترنسندننتالية بقوله "عن عدم إمكان فهم التدين في عصرنا من دون فهم العلمانية والعلمنة" (ج 1، ص 405). ثمّ صيغة نقدية تاريخية، أنّ إلحاق الدين بالدولة هو سابق للفصل بينهما، ومن ثمّ فهو الذي حوّل الانقسامات الدينية إلى انقسامات سياسية (ج 1، ص 428).

فجأة تتحوّل وتيرة النصّ في مستهلّ الفصل الخامس من المجلد الأوّل، ويأخذ المؤلف في تكلم لغة نقدية ضدّ أطروحة محدّدة عن العلمانية، تلك التي يتبناها "الناشطون السياسيون عادة، ولا سيما في الدول العربية والإسلامية"، والتي تتلخص في دعوى "فصل الدين عن الدولة" (ج 1، ص 405)، مع جملة الصيغ المختلفة التي تأخذها هذه الدعوى.

تقوم خطة المؤلف على التلطف في المصطلحات وفي طرق طرح مسائل العلمانية ومن ثم يحاول أن يعيد تركيب العلاقة مع الدين. فهو يتبنى بسرعة تحديد نيكلاس لومان للعلمنة بكونها "السياقات الاجتماعية والسياسية لخصصة القرار في الشأن الديني" (ج 1، ص 406). ويستصلح بأسلوب رشيق توصيف فرح أنطون للعلمانية بكونها تعني عنده "تحديد الدين من جانب أبناء الأمة... لكي يتحدوا في ما بينهم اتحادًا حقيقيًا" (ج 1، ص 406).

بدلاً من مصطلح "الفصل" المزعج يتبنى المؤلف مصطلحات أكثر تلطفًا من قبيل "الخصصة" و"التحديد". وهذان المصطلحان هما جزء فقط من معجم بنيوي متواتر طوال الكتاب مثل "التمييز" (مثلاً بين العلمانية والعلمنة) و"التمييز" (داخل الدين نفسه وداخل المجتمع أو الدولة) و"الدرجات" (في تطور العلمنة تاريخياً) و"الحدود" (حدود التنوير مثلاً)... وكل ذلك "في سياق تاريخي"، أي بناءً على مفهومات تشكيلية معاضدة من قبيل "الصيرورة" (أن العلمنة صيرورة تاريخية وليست وصفاً جاهزة) و"التطور" (الحس الأنثروبولوجي لم يفارق الكتاب) و"التجربة" (مثلاً تجربة المقدس)... إلخ.

ولكن يبدو أن أهم قرار لديه هو ضرورة "التمييز بين العلمانية والعلمنة" على نحو مبتكر، أي بين "أيدولوجيا القرن التاسع عشر" التي قامت عليها هوية الدولة الأمة، و"العلمنة باعتبارها صيرورة تاريخية" أو هي "جزء من صيرورة تاريخية سابقة على الحداثة" (ج 1، ص 407). وهو تمييز يوشك أن يغيّر من عناصر النقاش حول العلمانية في أفق الفكر العربي المعاصر.

تقوم خطة المؤلف على تفكيك أطروحة العلمانية (أي الفصل بين الدين والدولة بالمعنى العنيف للعبارة) من خلال التمييز الرشيق بين العلمانية (التي تحوّلت هنا إلى "أيدولوجيا") والعلمنة (التي تمّ التعامل معها من حيث هي صيرورة تاريخية تدعونا إلى صوغ نموذج نظري لتفسيرها). هذا هو الجزء الصريح من الخطة.

لكنّ المؤلف تعود أن يفاجئ القارئ بتنبهات هي تنتمي في تقديرنا إلى طبقة خفية من الكتاب. وهي تهمة فهم الدين في ضوء ضرب موعود من هرمينوطيقاً أنماط التدنّين. إذ كيف يجدر بنا أن نقرأ هذا الاستدراك في قلب

تحليل المعنى السديد للعلمنة. قال: "لكنّ بحثنا هذا ليس بحثاً في العلمنة في حدّ ذاتها، بل بقدر ما نحتاج إليها لفهم أنماط التدينّ في عصرنا" (ج 1، ص 407).

لنذكر هنا بما جاء في الصفحة 8، قال: "لم يُكتب هذا الكتاب ليكون كتاباً نظرياً عن الدين عمومًا؛ فهذا جهد ما عاد مثمرًا أو حتى ممكنًا برأيي".

الكتاب لا هو بحثٌ في العلمنة ولا كتابٌ نظري في الدين، بل هو بحث في العلمنة بقدر الحاجة إلى فهم أنماط التدينّ في عصرنا. هكذا علينا أن نقرأ.

ثمّة حاجة تأويلية تكمن وراء كتابة الكتاب. لكنّها حاجة صامتة. ويحرص المؤلف على عدم التطرق إليها "فلسفيًا" وإنما الاكتفاء بالبحث "التاريخي" في شروط إمكان فهمها، وهي توجد بحسب تقديره في ضرورة فهم العلمنة وتمييزها عن دعوى العلمانية.

في حدود العلمانية

يذكر المؤلف بأسلوب رشيق أنّ العلمانية تنحو إلى جعل مرجعيّتها من حيث هي قيمة ومعنى "مرجعية معيارية غير دينية" (ج 1، ص 407). ويقرّ المؤلف بأنّ هذا الأمر "صيرورة تاريخية" أي "نتاج عملية تمايز اجتماعي بنيوي وتغيّر في أنماط الوعي". بهذا التدقيق هي "علمنة". لكنّ الناشطين "العلمانيين" ينزعون إلى تحويل العلمانية إلى "أيديولوجيا" للدولة الحديثة أي إلى وعي سياسي زائف أو مناضل قائم على معاداة الدين بما هو كذلك.

تبدأ حدود العلمانية في الظهور مع تحوّلها إلى جهاز تبرير عقائدي للدولة الحديثة. نعني هي تخرج من نطاق "العلمنة" (أي البناء "الديني" لشرعية الحكم) وتحوّل إلى تبرير معياري غير ديني لشرعية ذلك الحكم.

هنا ينبغي لنا أن نفهم التمييز الذي قصده المؤلف بين العلمانية والعلمنة. تبدو العلمانية لديه مصطلحًا نسي أصله الديني وتحوّل إلى أداة أيديولوجية للدولة الحديثة؛ أي إنّ العلمانية ظاهرة حديثة؛ أمّا العلمنة فهي ظاهرة

سمّتها الحداثة بهذا الاسم إلا أنّها "جزء من عملية تطور تاريخية طويلة تعود إلى ما قبل الحداثة" (ج 1، ص 416).

للعلمانية إذا حدود أيديولوجية حديثة لا يمكنها أن تتحرر منها، هي مرشحة سلفاً إلى أن تنزلق في نزعة "علمانية" مجانية ولا مستقبل لها. أمّا العلمنة فهي صيرورة تاريخية لا مردّ لها، ومن ثمّ على المنظر الحضيف أن يبني نموذجاً نظرياً أولاً لفهمها، وثانياً لتفسير أنماط التدين في عصرنا.

من الأفكار المثيرة هنا تنبيه المؤلف إلى أنّ "من مؤشرات الجدة في حالة العلمنة في الحداثة إذا أنّها ما عادت تؤسّس لديانات جديدة، بل لأيديولوجيات وحركات سياسية علمانية غالباً، ودينية في بعض الحالات" (ج 1، ص 420).

كيف نفهم هذا القول؟

إذا كانت "العلمنة في الحداثة" لا جديد معها سوى الأيديولوجيات العلمانية، فأين نعثر إذا على العلمنة المنشودة؟ هل ينوي المؤلف إعادة تنشيط نمط العلمنة السابق على الحداثة بصفته أكثر أصالة نظرية في طرح مسألة العلمانية؟ وهل يكون ذلك هو نوع الإجابة عن شروط إمكان فهمنا أنماط التدين في عصرنا؟

تأويلية دينية سالبة

حين نتصفّح المجلد الأول من الجزء الثاني، ومن دون أن نقف كثيراً عند الفصل الأول (لأنّه اصطلاحي فقط)، ونقطع المسافة من الفصل الثاني إلى الفصل التاسع، نلاحظ أنّ المؤلف قد عوّل كثيراً على تخريج ضرب من التأويلية السالبة عن الدين في أفق الثقافة الأوروبية، وهي تأويلية ليس لها من وظيفة منهجية سوى توفير ما سمّاه فوكو "القبلي التاريخي" الذي يمكن من خلاله الكشف عن شروط إمكان فهم مفهوم الدين في أفق المحدثين، نشأة وتحوّلاً.

أهم ما في تاريخ مفهوم الدين هنا هو تغير وظيفة الدين، أنّ الدين لم يندثر أو يُلغى بل غير وظيفته (ج 1، ص 12). ومن ثمّ فإنّ الرهان الأكثر رشاقة هو بيان "حدود التنوير" من الداخل (ج 1، ص 13). وهذا ما مكّن المؤلف من إضاءة تاريخ العلمانية نفسها ليس فقط بقطعها عن "التقاليد الإلحادية القديمة" (نفسه) بل خصوصاً بتأسيس العلمانية على "الانقسام بين المعرفة العلمية والمعنى" (ج 1، ص 12)، بدءاً من القرن السابع عشر. وهذا القرن مهمّ لأمرين متوازيين بصفة إشكالية، من جهة لأنّه قرن شهد أوّل ترسيم لمجال اسمه مفهوم "الدين" من حيث هو مجال غير شخصي؛ ومن جهة لأنّه قرن صار فيه العلم عملية "سلب للمعنى من المجالات التي يقتحمها" (نفسه). بذلك تبدو العلمانية في أصلها عبارة عن تأويلية دينية سالبة.

وعلى الرغم من أنّ المؤلف يصرح قائلاً: "نحن لا ننفي أن يجد الإنسان معنى في 'مقدسات' أخلاقية أو دنيوية غير دينية" (ج 1، ص 21)، فنحن لا نعثر لديه على أيّ تأويلية موجبة في الدين بما هو كذلك. ربما في الجزء الثالث أو الرابع الموعودين (ج 2، مج 2، ص 10).

وفي مقابل ذلك، يحرص المؤلف على ألا يفوت أيّ فرصة منهجية لطمأنة القارئ المخاطب بأنّ العلمانية ليست إلحاداً (ج 2، مج 2، ص 12-13)، ويأبى "دعوة" التنويريين لم تكن موجّهة ضدّ الدين بل ضدّ الخرافات وممارسات الكهانة بل إنّ أغلبهم "روحانيون" (ج 2، مج 2، ص 24-25). وخاصة أنّه لا يصبح التنوير عدوّاً للدين إلّا عندما يتحوّل إلى أيديولوجيا (ج 2، مج 2، ص 31). وقدم المؤلف استثناءات ذكيّة لدى "ملحدين ومفكّكين" إزاء الدين، مثل فوكو إذ يؤكّد المؤلف أنّ فوكو "كان مستعدّاً لاحترام محاولات تجاوز هذه العلاقات [علاقات القوة] بوسائط دينية روحانية تتمرد عليها" (ج 2، مج 2، ص 34)؛ أو لدى ليبراليين كبار من حجم توكفيل الذي يعدّه المؤلف "تمودجاً لموقف ليبرالي متمسك بأهميّة الدين إلى درجة الاقتراب من الديمقراطية الأهلية" (ج 2، مج 2، ص 35).

لكنّ أخطر رأي صاغه المؤلف هنا هو أنّ "الموقف من الحرية والمساواة" في إطار الشأن الديني هو "موقف لا نظرية علمية" (ج 2، مج 2، ص 36)، وأنّ "تدخّل الدين في المجال العام" هو "مرتبط بدرجة تدبّر المجتمعات لا بالنقاش النظري في طبيعة العقائد" (نفسه). ويعضد رأيه بشكيك نقدي في قدرة "الليبرالية الإجرائية" لدى رولز

أو "الفكرة ما بعد العلمانية" لدى هابرماس على ضبط مسألة الاستعمال العمومي للدين (ج 2، مج 2، ص 35-36).

ويبدو لنا أنّ كلّ الفصول عن الدين هي لا تعدنا بأيّ مضمون معياري موجب. ومن ثمّ هي فصول إجرائية فحسب. فهذا الكتاب لا يقترح علينا أيّ مضمون ديني مهما كان شكله. ما يوجد هو عمل "صوري" أو تشكيلي رائع على الشروط التاريخية لإمكانية الدين في أفق الإنسانية الحديثة؛ ولكن ليس هناك وعي ديني أو روحاني معيّن يريد الدفاع عنه.

نشعر أنّ الدين بما هو كذلك هو محاور غائب.

يتعامل الكتاب مع الدين من خلال حركتين منهجيتين: إحداهما صريحة، هي نقد العلمانية من حيث هي أيديولوجيا وتحديد شروط إمكان نموذج نظري عن العلمنة؛ والأخرى صامتة، هي حماية الدين من علمانية معادية من دون أي شكل من الوعد الروحي أو المضمون المعياري للدين.

بيد أنّه لئن لا يدافع عن أيّ مضمون معياري للدين ولا يكرّس أيّ صلاحية أخلاقية للتدين، فإنّه يخوض معركة شرسة مع سياسات العلمانية وينجح في بناء أنموذج نظري عن العلمنة بصفتها في جوهرها تمايزاً داخلياً لضرب من أنماط التدين.

كيف يجدر بنا أن نفهم العلاقة "التأويلية" بين المهمّتين: الصامتة (حول ماهية الدين) والصريحة (حول نقد العلمانية وبناء نموذج نظري عن العلمنة)؟

ما خلا التطمينات المعرفية أو النقدية التي تنزع فتيل معاداة الدين في كل مرة، وتبعد شبح الإلحاد عن التتويريين بصفتهم علمانيين ليسوا بالضرورة معادين للدين بما هو كذلك، تبدو الفصول المخصصة لمناقشة التأويلات اللاهوتية والقانونية والفلسفية الحديثة للدين بمنزلة فصول هرمينوطيقا إجرائية بلا مضمون معياري موجب عن معنى التدين.

لنقل هي فصول تقوم على ضرب من "التحدّي" الإبستمولوجي للتأويلات العلمانية للدين. لكنّها لا تدافع عن أيّ تأويل خاص لمعنى الدين أو لآداب التديّن. نحن نلمس إمساكاً فلسفياً صامتاً ولكن صارماً عن اقتراح أيّ تأويلي تأسيلي لدلالة الدين أو لأصالة التديّن. وعلينا أن نتساءل لماذا؟

في المقابل، ثمّة نقد حادّ لكلّ التصورات العلمانية للدين. والسؤال هو: إذا كان المؤلف يصرّ على الإمساك عن أيّ نزعة تأسيسية في مسائل الدين، فلماذا انخرط في كلّ هذا المجهود النسقي لتوفير شروط إمكان فهم التديّن في عصرنا أي توفير النموذج المناسب عن العلمنة؟

ربّما يُقال، لأنّ الكتاب هو ردّة فعل إبستمولوجي وإجرائي ضدّ دعاة العلمانية المناضلة، هو ينتهي إلى أمرين إجرائيين:

• من جهة، الإمساك عن أيّ تأسيس معياري لمعنى الدين.

• ومن جهة أخرى، الاكتفاء بعمل موجب واحد، هو اقتراح نموذج نظري للعلمنة.

لكنّنا نخير أن نتساءل: ما هي نجاعة "السياق التاريخي" للغرب في طرح أو فهم للمسائل الدينية التي تطرح نفسها في مجتمعات غير حديثة أو "غير غربية"؟ هل يكفي أن "تورّخ" لقيمة أو مشكلة ما حتى نفهمها؟ لماذا كل هذا التعويل على فهم "تاريخاني" للمسائل؟ أليس هذا عبارة عن سجن مسبق لأفق الفهم ولأفق التفسير ينتمي إلى حقبة سابقة من حقب العقل المعاصر؟

نحن نشعر في بعض الأحيان أنّ الكتاب في لبه موجّه نحو "جيل" من المحاورين انسحبوا مع أيديولوجية الدولة / الأمة، أي مع انسحاب الأفق العلماني للدولة الحديثة. ربما نحن اليوم قد ولجنا إلى وضعية تأويلية أو خطابية مختلفة.

لا أشعر أنّ المؤلف يخاطب الفلاسفة حتى وهو يتحدث عنهم. ولا أشعر أنّه يخاطب المتدينيين حتى وهو يدافع عنهم. فمن هو قارئه إذاً؟

ربما كان هذا الكتاب موجّهاً إلى قارئ من نوع آخر، قارئ ليس شخصاً بل حاكماً أو دولة. هو يشبه تقريراً حازماً عن وضعية لم يعد يمكن لها أن تستمرّ، وضعية فكرية تخلط بين العلمانية والعداء للدين لها سدنتها من كل جانب. وربما عندئذ يمكننا أن نجني بعض الثمار العالية لهذا الكتاب، أنّه:

• لا يجوز لأحد أن يفرض "فصل الدين عن الدولة"، ينبغي أولاً "علمنة الوعي" قبل علمنة الحكم. وإلا فإنّ العلمانية لن تخلو من "إرهاب" أي من نوع من "نزع الهوية" والحال أنّ الدين مثله مثل السياسة هو جزء من نظام "رمزي وهوياتي" (ج 2، مج 2، ص 61)، ومن دون علمنة الوعي لا فصل بينهما؛ والعبرة هنا هي إفراغ العلمانية من طاقتها "العداية" وتحويلها إلى وعد ذاتي بنوع صحّي من الهوية؛

• أنّ "نزع السحر عن العالم لا يؤدي إلى نزعه عن الإنسان" (ج 2، مج 2، ص 80)؛ وهذا تنسيب رشيق لأطروحة فيبر، وهو ما يمكّن الفكر العربي من الدخول إلى النقاش العلماني من دون تورّط ميتافيزيقي في فلسفة الأنا الانتصارية الحديثة؛

• أنّ فهم العلمانية من حيث هي أيديولوجيا أو موقف (1. فصل الدين عن الدولة؛ 2. خصخصة القرار في الشأن الديني؛ 3. تحييد الدولة في شؤون الدين) (ج 2، مج 2، ص 72)، هي وضعية تفسيرية لا تساعد على فهم موجب للضرورة التاريخية لواقعة العلمنة، أي "تراجع أهمية الدين الاجتماعية في حياة البشر اليومية في إدارة شؤونهم المعيشية" (ج 2، مج 2، ص 74)؛ وهذا فهم هادئ لمعنى العلمنة يفصلها بصفة ذكيّة عن نواتها الأيديولوجية أو التعبويّة لجيل كامل؛

• وخاصة، أنّه "لو حصرنا تعريف العلمنة في التمايزات بين المجالات المختلفة... لدخل كثيرون من المتدينين في فئة العلمانيين" (ج 2، مج 2، ص 82)؛ وهذا يساهم في كسر الجليد الذي يغدّي العداء الأخلاقي أو العقائدي بين أطراف علمانيّة وإسلاميّة متقابلة، تعيش داخل فضاء مجتمعي مشترك؛

• أنّ "تحييد الدولة في الشأن الديني قانونياً ممكن حتى في مجتمع متدين، بل بالذات في المجتمع المتدين" (ج 2، مج 2، ص 62)؛ وهي دعوة غير متشجّعة إلى فكرة التحييد الصوري المتخلّص من أيّ مضمون سياسي من نوع دعويّ؛

- أن العلمنة السليمة (أي بصفتها صيرورة تاريخية وليس سياسة "علمانية") وحدها يمكن أن تساعد "الحاجة إلى المقدس" على تعويضها روحياً بالمتع الفنية والجمالية (ج 2، مج 2، ص 64)؛ وهكذا يمكن لنوع من العلمنة أن يحفظ حرية الإبداع من أيّ نزاع أخلاقي مع الدين حول قيمة "الجليل" أو مساحة المقدّسات بعامة. أن سيناريو الدولة الليبرالية التي تخلط بين "النقد التنويري للدين" و"علمنة المجتمع بالقوة ليس طريقاً تاريخياً ملكياً بل يمكننا أو يجدر بنا أن نفتبس "دروباً أخرى" تفضي بنا إلى الاقتناع "بضرورة عدم تدخّل الدولة في فرض عقيدة دينية على الناس" (ج 2، مج 2، ص 412-413). والدرس الفلسفي هنا هو أنه لا يزال من الممكن لنا أن ندخل الحداثة السياسية من باب آخر غير "الأيديولوجيا العلمانية" التي تفترض "محرابة الدين"، باسم "تفوّق أخلاقي" (ج 2، مج 2، ص 415)، تملكه الدولة على هوية المجتمع.