المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

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

تونس- 5 شباط / فبراير 2016

أهلَ الديـن وأهلَ الدنيا:
ملاحظات حول "العلمنة" في سياق فلسفـي

فتحي إنقزّو

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

سلسلة: ملفات

جميع الحقوق محفوظة للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات © 2016

المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات مؤسّسة بحثيّة عربيّة للعلوم الاجتماعيّة والعلوم الاجتماعيّة التطبيقيّة والتّاريخ الإقليميّ والقضايا الجيوستراتيجية. وإضافة إلى كونه مركز أبحاثٍ فهو يولي اهتمامًا لدراسة السّياسات ونقدها وتقديم البدائل، سواء كانت سياسات عربيّة أو سياسات دوليّة تجاه المنطقة العربيّة، وسواء كانت سياسات حكوميّة، أو سياسات مؤسّسات وأحزاب وهيئات.

يعالج المركز قضايا المجتمعات والدول العربيّة بأدوات العلوم الاجتماعيّة والاقتصاديّة والتاريخيّة، وبمقاربات ومنهجيّات تكامليّة عابرة للتّخصصات. وينطلق من افتراض وجود أمن قوميّ وإنسانيّ عربيّ، ومن وجود سماتٍ ومصالح مشتركة، وإمكانيّة تطوير اقتصاد عربيّ، ويعمل على صوغ هذه الخطط وتحقيقها، كما يطرحها كبرامجَ وخططٍ من خلال عمله البحثيّ ومجمل إنتاجه.

المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات
شارع رقم: 826 – منطقة 66
الدفنة
ص. ب: 10277
الدّوحـة، قطـر
هاتف: 44199777 974+ | فاكس: 44831651 974+
org.dohainstitute.www

أهلُ الدين وأهلُ الدنيا:
ملاحظات حول "العلمنة" في سياق فلسفي

فتحي إنقزّو *

"**إنّ الأديان هي التي تطور، من بين كافة الأنظمة الثقافية، أقوى التنظيمات**"

ديلتاي

إنّ هذا العمل الذي نجتمع حوله ويجمعنا حول مسألةٍ صارت من شؤون اليوم ومن مشاغل الزمان الذي نحيا، حقيقٌ بالنظر والاعتبار من هذه الجهة ومن جهات أخرى: جهة الحاضر الذي بات ضغطه وتسارعه وأوزاره الثقيلة التي ينوء بحملها الفرد والجماعة، وجهة الاضطلاع بما ورث هذا الحاضر عندنا وعند غيرنا من تقديرات العلاقة بين الدين والدنيا، وقد اتّخذت صيغةً "علمانيّةً" تتجاذبها الأطراف كلّها، ويدّعيها، أو يدّعي الرّيادة والسّبق فيها كلّ لنفسه، ويستأثر آخرون بنكرانها والتّشنيع عليها كأنّها دنسٌ وإثمٌ وكفرانٌ.

من هاتين الجهتين، إذن، يتعيّن انتسابنا إلى هذه المسألة أو انتسابها إلينا، بشروط متردّدة بين المقوّمات الأهليّة الخاصّة، تلك التي يجدها المرء في مأثورات ثقافته هو ورصيدها الرّمزي، والمقوّمات البرّانية الآتية من ثقافة أو من ثقافات أخرى لنا بها عبر التاريخ اتصالٌ متفاوت الأهمية والمقدار. ولعلها هي الشروط التي تخلّلت هذا العمل، ونسجت، بتشابكها وتأليف عناصرها وترتيب سياقاتها وبنياتها المفهومية والاصطلاحية وصوغ مضامينها، هذا القدر الكبير من الأفكار والحدوس والنصوص والقراءات التي جعلت مسألة "**الدين والعلمانية في سياق تاريخي**" خطوةً، لعلها ليست الأخيرة، وعلامةً فارقةً في طريق طويلةٍ من مخاض الفكر العربي مع

* أستاذ الفلسفة بدار المعلمين العليا بتونس، مهتم بفلسفة إدموند هوسرل.

قضية الدين والسياسة، مع إشكال العلمانية ومفاعيل العلمنة، ومع تنازع السلطات بين الهيئات الروحية والهيئات السياسية، وتنازع التأويلات بين أهل الدين وأهل الدنيا، ولا سيما بين من يقوم من هؤلاء وأولئك مقام العارفين... إلخ.

(1)

أيًّا كانت جهة النظر إلى هذا الكتاب، أو "الموشور" الذي تجب مقاربته منه، سواء كان ذلك فلسفيًا أو أنثروبولوجيًا، أو نفسيًا أو اجتماعيًا، فإنه يجد إزاء الزخم الهائل من المعطيات الذي تحفل به أجزاؤه، حيرةً وترددًا لا بدّ من التعبير عنهما في هذا المقام. فهل هو عملٌ تاريخيٌّ فعلًا كما يوحي بذلك عنوانه؟ وما نمط التاريخ الذي يشتغل به، والتاريخية التي يقصد استخراجها أو انتظام معانيها؟ وهل أنّ الكتابة في "الدين والعلمانية في سياق تاريخي" تسليم بقرار يتعين على القارئ أن يشارك المؤلف اعتماده؛ أي هو قرار تنزيل هذين المفهومين أو المعنيين – الدين والعلمانية – في أفق التاريخ كمخزن كبير للذاكرة البشرية، وكمساق تطوري أفضى إلى اللحظة الراهنة بعد قرون من الاعتمال والتنازع والصراع؟ وأين تقع المكاسب النظرية؟ وما محلّها من هذا السياق التاريخي؟

تلك أسئلة أولية يتراءى لنا بمقتضاها انتظام المشروع في هذا الكتاب على جهات ثلاث مناسبة لأجزائه تباعًا. فالجهة الأولى يجوز لنا أن نسميها "فينومينولوجية"؛ وهي تُعنى بما سمّاه المؤلف "الدين والتدين"، وذلك على نحو القراءة الأولية التي تطورت منها فكرة المشروع نفسه لتجليات الوعي الديني والظاهرة الدينية وثنائيات الحدث الديني الأساسية كالمقدس والمدنس وغيرها، وقد سميناها "فينومينولوجيةً" لأنها قراءة في تجليات الوعي وما يخالطها من المشاعر لدى الأفراد والجماعات، واستنطاق للدلالات والمعاني من رحم الألفاظ والعبارات، من دون تسليم ببنية تفسيرية سابقة حاول المؤلف اجتنابها والنأي عن مفترضاتها القبْلية الجاهزة.

أمّا الجهة الثانية، فهي تاريخية بالمعنى الدقيق، وموضعها الأوسط يشهد لها بذلك في هذه السلسلة الثلاثية؛ فإن كان بسط الفاصلة التاريخية الكبرى التي تشمل العصر الحديث، بوصفه المنعطف الأكبر في إرساء مبادئ العلمانية وأصولها الفلسفية، يتعهد بهذا الدور وينهض له من جهة توفير المادة التاريخية الغائبة عن كثير من الأدبيات التي تطرقت إلى المسألة عينِها التي نحن بسبيلها، ويجعل لها دور الوسيط الممهد للطور اللاحق،

فإنّ العرض التاريخي هو أشبه بجدلية للعقل لا مناص منها إن شاء هذا العقل أن يستظهر إنتاجاته في الزمان البشري الفعلي.

وأمّا الجهة الثالثة، في المقام الأخير، فإننا نجد فيها التجارب النموذجية التي تحققت بناءً عليها عملية العلمنة في المجتمعات الأوروبية أو ذات النمط الحضاري الأوروبي بالمعنى الأوسع، حيث تتوفر المعطيات الفعلية التي ترجمت الرصيد التاريخي المذكور سلفًا، والمقارنات التي تسمح بتعقل هذا الرصيد واستحضاره في حالتنا العربية الإسلامية على أوسع نطاق.

وعلى كلّ حال، لا تتمايز هذه الجهات كلّ التمايز بعضها عن بعض، وقد تكون في أثناء هذا الكتاب على درجة عظيمة من التداخل والاشتباك، ولذلك فالذي يهمنا في هذا التواتر هو درجة تعبيره عن المشروع المعلن عنه، وكذا متانة بنيانه الفلسفي؛ إمّا بما التزم به المؤلف من المقالات والأطاريح التي لا تخلو من رؤية فلسفية واضحة أو مضمرة، وإمّا بما نتج من التزامه من التبعات الفلسفية. ههنا تحديدًا مقام النظر الذي نراه الأنسب لهذا الكتاب: المقام الفلسفي الذي لا يأخذ الدين ولا العلمانية مجرّد ظواهرَ ثقافية أو اجتماعية تتغير بتغير أسبابها الداعية إليها، وإنما هو المقام الذي يضطلع بهما في أفق كلّي؛ أي في أفقِ صيرورةٍ مستمرة هو حقيق بالإنسان بما هو إنسان. فحاجة العربي اليوم – مسلمًا كان أو غير مسلم – إلى الدين وإلى العلمانية ليست حاجته هو، ينفرد بها إزاء العالمين، وإنما هي حاجة أصيلة، لا شأن لها بالانفعالات وأهواء النفس، ولا بالمخاصمة والمشاغبة والمنازعة، هي "حاجة العقل"، كما قال كانط في نص شهير، ونمط استعماله المخصوص له، وشكل "الاستهداء" الذي ينبغي له به.

وبما أنه قد تقرر هذا النظر الفلسفي منوالًا لجملة الكتاب، فإنه يحسنُ أن نتقصّى دلالات هذا الحضور كما تتبين في ما سميناه الوجه الفينومينولوجي لتجربة الدين والتدين، وهو عنوانٌ عامّ لا نُلزم به المؤلف قطعًا وإن اتبعه في كثير من المواضع، ولا نفرضه عسفًا على العمل، وإنما نستقرئ حضوره في تقرير المؤلف ابتداءً، وإنْ في منحى سلبي: "على الرغم من الجهد النظري المبذول، لم يُكتب هذا البحث ليكون كتابًا نظريًا عن الدين عمومًا، فهذا الجهد ما عاد مثمرًا أو حتى ممكنًا" (ج 1، ص 8)؛ أي الكتابة في "فلسفة الدين" أو "في نظرية الدين"... إلخ. وهب أننا نسلّم بهذا القرار الذي يسوّغ المؤلف بموجبه مشروعه الذي هو "**بحثٌ عن الدين والعلمانية في سياق تاريخي**" (ج 1، ص 9)، فإنّنا لا نُسلّم بأهمية الاعتبار النظري الفلسفي للدين في بناء

هذا البحث، وإن شغل مقدمة الكتاب الطويلة، حتى في حال تعلّق الأمر بمسائل راهنة أو بتاريخ حيّ مباشر، ذلك أنّ المستويات التي يقترحها الجزء الأول؛ أي الدين والتجربة الدينية، والتدين، ونقد محاولات دحض الدين ومحاولات تعريفه، وأخيرًا العلمانية والعلمنة، إنما هي أطوارٌ تحليلية يعبّر ترتيبها على هذا النحو وبهذا التدرج عن الفرضية التي يسعى المؤلف لإقناع قارئه بها: "أنّ الدين ليس مجرّد مجموعة من الأباطيل أو النظريات الخاطئة في فهم العالم، وأنّ العلمانيّة ليست عبارةً عن نظريّة علميّة" (ج 1، ص 15). ذلك هو في تقديرنا رأس الأمر في هذا المشروع ووجه أصالته: أنّه لا شأن لنا بعد الآن بنقد الدين على معنى التحرر النهائي منه، كما بشّرت بذلك نبوءات متتالية لم يصدُق أصحابها، وأنّ العلمانية الموعودة ليست حلًا علميًّا نهائيًّا لمشكلات الإنسان. لذلك فإنه بدلًا من هذا النقد الذي انقضى بانقضاء أجله، ومن هذا الإيهام بعلمية مزعومة، نجد فحصًا للدين في أبعاده المختلفة لعله يفي بنذر هذا الكتاب؛ بوصفه "ظاهرةً اجتماعيةً متغيرةً وقابلةً للدرس"، "وأنه يرتبط على المستوى الفردي بتجربة وجدانية"، وأنّ هذه التجربة "تقود إلى الإيمان [بوصفه] فعلًا إراديًا، وليس استدلالًا عقليًّا أو استنتاجًا علميًّا ضروريًّا... إلخ" (ج 1، ص 15)، والحقّ أنّ المؤلف وإن كان لا ينطلق صراحةً من مسلمات فينومينولوجيا الدين؛ كالمسلمات التي نادى بها رودولف أوتو ومارتن هيدغر ومرتشيا إلياده وفان دار لوي وباول تيليش، فإنّ تحليلاته، في هذا المستوى التمهيدي، تتقاطع مع هذا المنظور من جهة الابتداء بالتجارب الأساسية التي تتشكل منها مادة التجربة الدينية في أصولها الحدسية القصوى؛ ذلك أنّ الحديث عن التجربة الدينية هو حديث عن تجربة المقدس، عن "حدس المطلق مباشرةً، أو رؤية اللانهائي في النهائي، والمطلق في النسبي... إلخ" (ج 1، ص 20)، وهو كذلك حديث عن البنية الجماعية الاجتماعية للدين التي تتجاوز الكيان الفردي، وتدرج المقدس في شعائر وممارسات ومؤسسات وسرديات كبرى تتكفل بإعادة إنتاج الوعي الجمعي وحفظه وضمان استمراره في الزمان. كلّ ذلك من خلال فحص لوجهات نظر ومواقف فلسفية شُكّلت على تخوم التماسّ بين الدين والدنيا، وتدبّرت ما بينهما من التفاعل والاشتراك في اللغة والتصور والمراس اليومي، وشُغلت بالعلاقة بين الفلسفة واللاهوت، أو بين الدين وفلسفة الدين، أو بين النقل والعقل بلغة فلاسفة الإسلام ومتكلميه.

غير أنّ هذه العلاقة ذات الأشكال المتباينة التي لا تنتظمها وتيرةٌ واحدةٌ إنما هي محتاجة، منطقيًا وتاريخيًا، إلى وسائط ضرورية هي التي توفّر الشروط الموضوعية لتجلي التجربة الدينية في مضامين بعينها تكون أشبه شيء بها وأقرب نَسبًا إليها. ههنا ترد التحليلات التفصيلية بخصوص "الأسطورة والمعنى بالحكاية" (ج 1، ص

57–102)، ثمّ حديث "عن السحر والدين" (ج 1، ص 102–116)، وأخيرًا "عن الدين والأخلاق" (ج 1، ص 117–170). وإذا كان الأمر مع المقطعين الأولين، بخصوص التعبيرات الأسطورية والسحرية، مسايرًا لمنطق تكويني مألوف في الدراسات الفلسفية والأنثروبولوجية والتاريخية، ينشأ الدين بمقتضاه من التحالف والتنازع مع هذه التعبيرات في آن واحدٍ، فإنه مع المقطع الأخير يرتقي إلى مستوى المراهنة الفلسفية الخطِرة على بنية القول الديني ومتانته، بالنظر إلى الظاهرة الأخلاقية في جملتها أو ما سمّاه المؤلف في عبارة طريفة "'الدوامة' الأخلاقية" (ج 1، ص 153): بين الحاجات الخاصة بفردية الإيمان وخصوصيته والمقتضيات الكلّية للفعل ولصلاحيته للناس جميعًا.

أيًّا كانت التفسيرات الفلسفية التي نستنجد بها لتدبير العلاقة بين الدين والأخلاق، من سبينوزا وهوبز إلى كانط وميل وبرغسون، وأيًّا كانت الشهادات المتوفرة عن هذه العلاقة في النصوص المقدسة لمختلف الديانات التاريخية، فإننا في كلّ الأحوال إزاء علاقة معقدة لا يتيسر فيها تسليط النص وأسبقيته المتعالية على الأفعال الأخلاقية، بوصفه سلطةً معياريةً مطلقةً، ولا إخضاع الدين لمعيارية صورية متقدمة عليه هي العقل البشري بمصادره الذاتية وحدوده. من أجل ذلك بقيت الحداثة في هذا الطور بالذات، وهو طور شديد الأهمية في مسار العلمنة الذي يسعى المؤلف لطرحه، على تردّد مستمر بين السلطة الأخلاقية للمؤسسة الدينية القائمة كجزء من النظام السياسي والاجتماعي، وإن اقتضى الأمر تطهيرها وتجديدها، وبين السلطة المعيارية للعقل، وهي التي لا تلغي الدين ولا تدعي ذلك، وإنما تجعله جزءًا من المجال العامّ لا يتعارض مع الحياة الخاصة بأيّ وجه؛ أيْ مع الحرية. على أنّ التنبيه الذي أشار إليه المؤلف باقتضاب، على ما بين الموقف العقلاني (الكانطي تحديدًا) والغلوّ الصوفي من التباين؛ من جهة إقرار الفصل بين العلم والإيمان، شديد الأهمية في تقديرنا (ج 1، ص 154–155). فهذا الفصل لا يترك المؤمن على غير هدى من أمره يتخلّى عن الاعتماد على عقله في شؤون الدين، ولا يدعه فريسةً للنزعات المغالية التي تتخطفه وتغريه فيميل إليها كلّ الميل؛ وإنما وقفنا على هذا المعنى لاعتقادنا أنّ الحداثة في المسألة الدينية تحديدًا لا تخلو من المجادلة بين الموقفين، العقلاني والباطني، ولعلها لم تقدر على حسْم الأمر لفائدة الأولى على نحو قاطعٍ ونهائي مثلما أثبتت ذلك تحولات الأفكار والأحداث اللاحقة.

إنّ ميل المحدثين إلى تشكيل الظواهر الدينية في قوالب عقلية وإدراجها تحت عناوين وبنيات معيارية متعالية، يخالفه ميل المعاصرين إلى الإقبال على هذه الظواهر بعينها من باب أخص خصائصها؛ أي "التدين". لذلك نجد أنّ الفصل المطوّل المعقود بهذا العنوان (ج 1، ص 173–242) يمثّل بدايةً فعليّةً للمشروع من بعد التوطئة ببدايات تجريبيّة أو تاريخيّة في سوابق التجربة الدينية وحوافها. وهذه البداية هي الأنسب في رأينا للفينومينولوجيا التي ينتظرها القارئ؛ أي التجارب الأساسية التأسيسية لهذه التجربة في مستوياتها الأولية المباشرة: المقدس والمدنس، والشعور الديني، والخوف والرهبة، والإيمان والاعتقاد، والدين والتدين، والاعتناق... إلخ، مع ملحوظات استطرادية حول "النماذج الإسلامية" (ج 1، ص 204–223) وأبعادها في هذا السياق.

وأمّا ما يشهد على هذا المنحى الفينومينولوجي، بالمعنى الأوسع للكلمة، فنجده في أسماء وأعمال تدور بالجملة على التجربة الشعورية ودورها في تكوين التجربة الدينية؛ من بينها وليام جيمس، ورودولف أوتو، وفان دار لوي... إلخ، وهي مقاربات غفل عنها الباحثون في مجال الأديان طويلًا، ولا سيما في السياق العربي، لغلبة الوضعيات المادية والتاريخية ردحًا طويلًا من الزمان. ومن هذه التجربة الأصلية تنشأ المفاهيم الأساسية التي تنتظم الإيمان والعقيدة كالمقدس والمدنس، والحلال والحرام، و"مفهوم الـ numinous (أوتو) الذي يجمع بين الرهبة والنفور والانبهار والانجذاب، تمامًا كما في لفظ الرائع والروعة بالعربية... إلخ" (ج 1، ص 178)، وغير ذلك من تجليات القداسة في النفس أولًا، ثمّ في أفق العالم من بعد ذلك. على أنّ المؤلف لا يكتفي ههنا بالوصف المباشر لهذه المظاهر الأولية للقداسة وأضدادها، وإنما نجده يرجع بجوهر التجربة الدينية نفسها إلى هذا التضاد أو ما سمّاه "الجدلية الممتعة التي تميز التدين"، والتي بمقتضاها يتحول الشيء إلى نقيضه؛ إذ "**تكمن أهمية التدين في النهاية في العادي اليومي لا في الاستثنائي وغير العادي في التجربة الدينية**"، و"**لولا هذا التحول الجدلي من عاصفة التجربة الدينية إلى عادية السكينة الدينية ومنواليتها، لما قامت للدين قائمة. ليس التدين هو التجربة الأولية للمقدس، بل هو أيضًا نفيها. ونفيها هذا هو الذي يصنع الدين أي يمأسسه باعتباره ظاهرةً**" (ج 1، ص 186–187).

من هنا جاء الالتباس الدائم بين هذا العنفوان الأصلي الذي يَسِم تجربة علوّ القداسة ويوميتها في آنٍ واحد، وبين التصوف والحركات الصوفية التي هي أقرب شيء إلى التخريج أو التنميق الفني للدين. فالموسيقى والتراتيل والشطحات كلّها من هذه المحسّنات الجمالية التي تعمل على تجاوز الحس اليومي نحو ملكات عليا للنفس. وفي هذا السياق جاء تأكيد دور "الإيمان" و"العقيدة" في تكميل هذا الوجه الفني الشعوري للدين حتى يتحول إلى دين

فعلي يتخذ الشكل المؤسسي الذي يلائمه. إنّ التحليل المعقود للإيمان (ج 1، ص 189–204) يتبسط في طرح هذه الفرضية وتسويغها بما يعرض من التفرقة بين دلالات "الإيمان المعرفي" و"الإيمان العرفاني"، الأول بوساطة من المعارف المتعلقة بالله وبوجوده وهو موضوع هذا الإيمان واليقين الناجم عن التصديق بذلك، والثاني بسبيل مباشرة لا تتوسل الإثباتات العقلية. فالإيمان ولو بالحد الأدنى يتعين عليه أن يرافق الشعور الديني ويتحول إلى عقيدة، ويُقام على أساس قصة تأسيسية لنشوء المقدس وحدوثه في الزمان، أو في زمان مّا قدسي أو غير قدسي. يبقى أنّ ما انتهى إليه الجزء الأول من فصلين متعارضين في الظاهر، أحدهما تاريخي نقدي والثاني تعريفي فيلولوجي، إنما هو التكملة الضرورية للفينومينولوجيا السابقة المتعلقة بتجربة الدين والتدين في مختلف أشكالها وتضاريسها. فالأول (أي الفصل الثالث: "في نقد نقد الدين"، ج 1، ص 245–302) هو استجماع لفرضية سبق التعبير عنها، مفادها أنّ الدين ليس من قبيل الخرافة الباطلة، وأنّ الإلحاد ليس نظريةً علميةً، ولعل كثيرًا من آفات الفكر العربي المعاصر متأتية من الغفلة عن هذا المعنى؛ إمّا بفعل تنوير راديكالي متطرف، وإمّا بفعل المذاهب المادية التي خلطت عقائدها بمظهر من النظريات العلمية القاطعة اليقين. ولذلك أيضًا نرى في الالتجاء إلى الحلّين الكانطي والهيغلي محاولةً للتوسط بين النقائض ذات دلالة كبرى؛ إمّا على جهة العقل، أو على جهة التاريخ، وإما باستيعاب الدين في الأخلاق، أو بتنزيله في السياق الفعلي للنمو الجدلي للروح، وفي كلّ الأحوال يكون هذا التوسط مبنيًا على التسليم عند الفيلسوفين بمرجعية المسيحية (البروتستانتية على نحوٍ خاصّ) بوصفها دينًا نموذجيًا، وهو ما يجد عند ماكس فيبر ترجمته الفعلية مع الترابط الوثيق بين الحداثة وعقلانيتها الاقتصادية والأخلاق المسيحية في شكلها البروتستانتي (ج 1، ص 290–302). على النقيض من ذلك تأتي محاولة ماركس (ج 1، ص 280–289) كاستمرار للتقليد المادي الجذري في إبطال أيّ وجاهة أخلاقية أو تاريخية للدين بوجه عامّ. أمّا الثاني (أي الفصل الرابع: "تعريفات"، ج 1، ص 305–402)، فهو جهد فيلولوجي لفحص أصول لفظة "الدين" في العربية وفي سائر اللغات، في النصوص المقدسة، وفي آثار المتكلمين والفلاسفة والمؤرخين والمعجميين وعلماء النفس والاجتماع والأنثروبولوجيا، حتى أننا نجد عند بعض الباحثين (جوناثان سميث) إحصاءً لأكثر من خمسين تعريفًا (ج 1، ص 341). على أنّ القصد من هذه المادة المعجمية إنما هو التمهيد للقضية المحورية في الكتاب، وهي الصلة بين الدين والعلمانية أو العلمنة؛ إذ صار من المحال فصل الأمرين عند أيّ بحث عن التعريف: "ما عاد بحث الدين ممكنًا في عصرنا من دون الولوج

إلى مفهوم العلمانية والعلمنة. فإنّ تعريف الدين هو ظاهرة 'علمنة' (...) وذلك قبل نشوء العلمانية كإيديولوجية بوقت طويل، وقبل نشوء مفهوم العلمنة كأنموذج سوسيولوجي في فهم هذه الصيرورة" (ج 1، ص 401–402). والعكس صحيح أيضًا؛ كما يدل على ذلك الفصل الأخير الذي يمهّد للانتقال من مبحث الدين والتدين إلى مبحث العلمانية والعلمنة؛ إذ لا مجال لفهم الظاهرتين الأوليين بمعزل عن الظاهرتين الثانيتين. ولعل الأهم في هذا الشأن، من وراء المجادلات العمومية الشائعة حول فصل الدولة عن الدين، والمدني عن الروحي، أنه "ليس ثمة وصفة أو معادلة للتطبيق المباشر" من أجل أنّ العلمانية "نتاج عملية تمايز اجتماعي بنيوي وتغير في أنماط الوعي كصيرورة تاريخية، وهي صيرورة تمرّ بها المجتمعات كافةً" (ج 1، ص 405).

(2)

استنادًا إلى ما تقدّم، لعلّ القارئ يدرك إعراض المؤلف عن اختزال هذا الجدل في العلاقة بين الإسلام والديمقراطية كما هو شائع ممجوج، بوصفه "سؤالًا عقيمًا" بحسب قول بشارة (ج 2/ مج 1، ص 11)، وتخيّره للسياق الأرحب لنظرة تاريخية نقدية للأفكار الحديثة بشأن العلاقة بين الدين والسياسة. ولعل التسويغ الذي نجده في مقدمة هذا المجلد، بما يحتله من مكانة وسطى في هذا المشروع، كافٍ للتنبيه على ما وقفت دونه المحاولات السابقة: النظر في العلمانية بوصفها ظاهرةً تاريخيةً نشأت في سياق النشأة السياسية للحداثة الغربية. وهذا التساوق بين منابع الحداثة وأطوارها وبين مظاهر العلمانية مهمّ من جهتين على الأقل. فهو من جهة يعيد تنزيل الحداثة في مساقها الخاص بوصفها ظاهرةً سياسيةً في المقام الأول على ما درج عليه التقليد الأنغلوسكسوني، وتنسيب الرؤية الكلاسيكية القائمة على تفضيل المنطلقات النظرية والعلمية الخالصة (ديكارت، وغاليلي... إلخ) الشائعة في التقاليد القارية. وهو من جهة ثانية يمسّ جوهر هذه الحداثة السياسية؛ أي مسألة الدين وعلاقتها بالسياسة والدولة ونظم الحكم وتدبير الشؤون العمومية وغير ذلك... إلخ، وهو ما نغفل عنه، في أغلب الأحيان، في نظرتنا إلى المتون والنظريات الفلسفية وكأنّ الحداثة قد أفلحت دفعةً واحدةً في تصفية الميراث الديني المسيحي، والحال أنها إعادة إنتاج وتشكيل لهذا الميراث على قواعد من العلمنة جديدة ومستحدثة.

ذلك هو، إذن، نذْر هذا الجزء التاريخي من المشروع ووجه أصالته. فهو لا يأخذ هذا التاريخ الحديث على أنه خطّي متّصل، وإنما يتناوله على نحوٍ "متعرج، وحتى لولبي حلزوني" (ج 2/ مج 1، ص 11)؛ حيث تتشابك

العلاقات بين الدين والسياسة والعلم، وبين المجال اللاهوتي والمجال الدنيوي، ويتواتر فيه التقدم والتراكم مع التقهقر والتراجع، وتختلط فيه الأفكار والمكتشفات العلمية بالمصائب والكوارث... إلخ، ولعل القارئ يجد صَوْغًا مكثفًا لفرضيات هذا الجزء في فقرة جامعة يجدر بنا إيرادها، وهي:

"مثلما بيّنا، كان الإصلاح الديني والأصولية غالبًا وجهين للصيرورة ذاتها، وبدأ منطق الدولة يظهر خلال النهضة والأنسنية الكاثوليكية، وبعض مبادئ الإصلاح الديني؛ والأهم من هذا وذاك، وجدنا أنّ كثيرًا من الأفكار التي تعتبر في أيامنا "علمانيةً" نشأت وتطورت في إطار الثقافة الدينية السائدة، وأنّ فكرة الدين بشكل عامّ التي تتميز من الكنيسة والعقيدة المسيحية نشأت بعد تطور فكرة الدولة، وأنّ التنوير ونقده جريًا من دون استخدام مصطلح العلمانية الذي كان قائمًا في حينه في عالم الدين" (ج 2/ مج 1، ص 12).

إنّ المتأمل في هذا الصَوْغ يجد إجمالًا لحركة التفكير في هذا الطور الثاني من حيث إنها تجري على وتيرتين متساوقتين: أولاهما وتيرة البسط التاريخي، بما يقتضيه من انتقاء اللحظات النموذجية في الفكر السياسي الحديث، وانتظامها ضمن أفق معالجات وحلول وتصورات متفاوتة الأهمية لمسألة العلمانية والعلمنة؛ من الأنسنية الكاثوليكية في عصر النهضة إلى هابرماس وجدلية الدين والمجال العمومي، مرورًا بالإصلاح اللوثري وتحولات العلم الحديث وعصر التنوير الفرنسي وما بعده في السياق الألماني، إلى حدّ النماذج الأكثر جذريةً: نيتشه وكارل شميت. أمّا ثانيتهما، فهي وتيرة إشكالية يقترح فيها المؤلف ضربًا من إعادة توزيع أوراق اللعبة، بناءً على ما حصّل في المجلد الأول من مكاسب بفعل طيّ صفحة النقد السطحي للدين ومفترضاته الإيديولوجية. فـ "منطق الدولة" إنما هو صادر من قلب الحركية الدينية ونزعتها الأنسنية سواء في شكلها الكاثوليكي (أغسطين، والنهضة الإيطالية)، أو في شكلها البروتستانتي (لوثر، وكالفن، وتسفينغلي)؛ أي من جدل قائم داخل التراث المسيحي بمختلف وجوهه سعى لما سمّاه المؤلف "دنْيَوة" الدين منذ العصر الوسيط المتأخر، لذلك يصير من الممكن أن نتصور انقلابات ممكنةً في الحدود التي يتألف منها هذا الوضع المعقد. فكثيرٌ من المفاهيم العلمانية ترجع بأصول تكوينها إلى سياقات دينية. أمّا فكرة الدين، فتظهر بعد تطور فكرة الدولة، بل إنّ النقد التنويري للدين لم يكن ليستعمل مفاهيم علمانيةً كانت سائدةً في السياق الديني نفسه.

كلّ ذلك احتاج إلى فصول مطوّلة تراوحت بين المقدمة النظرية (ج 2/ مج 1، ص 39–100) المعقودة لفحص أصول الألفاظ ذات الصلة بمصطلح العلمانية ومشتقاته في العربية وفي سائر اللغات من جهة، والتحليلات

التاريخية التفصيلية التي قلّما اجتمعت بين دفتي كتاب واحد وغطت مساحةً زمنيةً كبيرةً تكاد تشمل التاريخ الذهني والروحي للغرب بمنابعه وروافده كلّها من جهة أخرى. فإذا نظرنا في القسم الاصطلاحي المفهومي، وجدنا الحاصل منه راجعًا إلى مكاسب يمكن حصرها في ما يلي:

- إنّ العلمنة هي صيرورة تاريخية واقعية، وهي نتاج عملية تطور شهدتها المجتمعات الأوروبية وغيرها، بصفتها عملية "دنيوة" للوعي وللممارسة البشريين، لكونهما ذوَي طابعٍ دنيوي في الأصل، وعملية تمايز عناصرها الدينية وغير الدينية في الوقت عينه، وتحديدها وتمأسسها؛ بعبارة أخرى "العلمنة كمفهوم هي عمليًا اسم لأنموذج تفسيري لعملية تطور إنسانية عامة على مستوى التاريخ الطويل في ما يتعلق بمعرفة الظواهر، وفي ما يتعلق بعلاقة السلطة الدينية بالسلطة السياسية، أو الدين بالدولة" (ج 2/ مج 1، ص 41).
- إنّ العلمنة بوصفها تعبيرًا عن التحديث لا يمكن إدراك حقيقتها من دون ربطها بخصوصية العلاقة بين أوروبا وبين المسيحية؛ إذ تجلى الطابع المؤسسي للعلاقة بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية وما بينهما من التواطؤ حينًا، ومن التنازع أحيانًا، وما رافق ذلك من نشوء مفهوم الدولة الحديث في سياق الصراع السياسي ضدّ المؤسسة الكنسية وميلها إلى الهيمنة. وتنجم عن ذلك خصوصية الترابط في العالم الغربي بين العلمانية والمسيحية وهو ما أنتج منذ نهايات العصر الوسيط النمط الحضاري الذي دأبت فيه المجتمعات الغربية إلى اليوم كما رأى ذلك تايلور (ج 2/ مج 1، ص 44).
- العلمانية في السياق العربي الإسلامي بعضها منخرط في صيرورة واقعية تاريخية لم ترتبط بأيّ جهد تنظيري؛ فـ "تطور وعي السياسي خارج الديني حدث باستمرار في الثقافة العربية – الإسلامية الكلاسيكية، حيثما تطور الفرق بين الاعتبارات السياسية والدينية عند الحكام مثلًا" (ج 2/ مج 1، ص 46)، وبعضها تشكّل في هيئة "إيديولوجيا قائمة منذ المرحلة الاستعمارية (...) ولها أصحاب دعوات لفصل الدين عن السياسة، ولحرية الفرد في اعتناق الدين الذي يختار، أو عدم اعتناق أيّ دين... إلخ" (ج 2/ مج 1، ص 49)، على أننا في كلّ الحالات نبقى دون استشكال التطور التاريخي الإسلامي بوصفه عملية علمنة قبل أن يتحول المصطلح نفسه إلى مفهوم مستقل نسبيًّا عن البيئة التي أنشأته.

ولئن بقي هذا العنصر الأخير مبثوثًا في ثنايا الكتاب، ولعله محتاجٌ إلى كتاب مستقل يكمّل هذه الثلاثية، فإنّ العنصرين الأول والثاني يشكّلان جوهر المسألة وطرفاها اللذيْن لا يستقيم أيّ نظرٍ فلسفي أو غير فلسفي من دون أخذهما في الحسبان: عنصر التاريخية الجذرية التي حكمت صيرورة الوعي بسيرورة العلمنة في حياة الناس وشؤون دنياهم قبل كلّ شيء، وعنصر الخصوصية الأوروبية التي تحولت إلى ظاهرة كونية تورطت فيها الأمم والشعوب والثقافات – بنسبٍ متفاوتة – وانتقلت بمشكلاتها الدينية المحلية إلى آفاق العالم المسكون، ودخلت البشرية برمتها في طور لا يمكن لها التراجع عنه.

فلينظر المرء إلى المسافة التي قُطعت في الأثناء بين الوضع الخصوصي الذي نشأ فيه التمييز بين سياقين أو عالمين أو حتى بين نمطين من الناس، ذلك أنّ "مصطلح [العلمانية] يعود إلى تمفصلات وتمايزات وظيفية في الكنيسة ذاتها"، ويدلّ على "صفة الرهبان 'المكرسين لخدمة الرب' من رجال الدين العاملين في الدنيا... إلخ" (ج 2/ مج 1، ص 50)، وبين المجال الأوسع لتداول المصطلح إلى حدّ تشكيل منظومة العلاقات بين الدول وضبطها بحدود سياسية، وسيادة وطنية، وغيرها من المفاهيم التي خلقت النظام الدولي الحديث، حتى كدنا ننسى أصول المسألة في محضنها الديني الكنسي، فضلًا عن تحميل المؤسسة الكنسية كامل المسؤولية التاريخية عن شناعات التداخل بينها وبين الدولة والحال أنها طرفٌ في الصراع ليس هو الطرف الأقوى دومًا، ولا هو يقبل بهذا التداخل أصلًا.

ربما لمثل ذلك يبقى طور "الإصلاح الديني" (ج 2/ مج 1، ص 233–299) محوريًّا في هذا السياق: في التخريج الحقوقي السياسي والعقائدي لمسألة العلمنة من أصولها في التجربة الكهنوتية ومن السياق الكنسي نفسه بتنوعه وتاريخيته ومطالبه الخاصة، وكذلك في الصَوْغ النظري لمطالب العلمانية والعلمنة كمطالب نابعة من أهل الدين أنفسهم أو من رجاله وأصحابه وأتباعه، حتى يبلغ بنا الأمر حدًّا لا يمكن لنا معه أن نتصور المسألة من دون جذرها الروحي، كتجربة وجدانية حدسية لامتناهية، ومن دون انتظامها المؤسسي الفعلي، بوصفها من اقتضاء الكنيسة ومن دعاواها إزاء المجتمع والدولة. ولذلك، أيضًا، نجد التنظيرات الأعمق منتسبةً إلى هذا السياق في المجال الجرماني. فأسماء من الرعيل الأول من الفلاسفة؛ مثل كانط وشلايرماخر وهيغل وشلنغ وفيشته، ومن تبعهم من الأجيال التالية؛ مثل فلهلم ديلتاي وأرنست ترولتش ورودولف أوتو وماكس فيبر وكارل شميت، إضافةً إلى المتأخرين؛ مثل هانز بلومنبرغ ويورغن هابرماس... إلخ، إنما توحي بهذه النزعة الغالبة

على الأدبيات الألمانية التي تفاخر بما عجزت عنه سائر الأمم الأوروبية: إصلاح الدين بوصفه النهضة الحقيقية للأمة الألمانية (ديلتاي).

ولئن رأى المؤلف في الحركة الإصلاحية البروتستانتية ضربًا من الردة، أو من الأصولية السلفية بإلغاء الوساطة بين المؤمن وبين الله (ج 2/ مج 1، ص 237)، فإنه لا يمكن أن نغفل في الوقت نفسه عن النزعة الدنيوية الجذرية التي رافقت الإصلاح، والتي ارتبطت بسيرورة عقلنة شاملة قدّم ماكس فيبر أفضل التحليلات عنها بوصفها عين المقام التاريخي الذي يختص به العصر الحديث، فضلًا عن مسايرتها للدولة ودعوتها للطاعة. باختصار، افتكت البروتستانتية المبادرة في الاستئثار بما أعرضت المدارس والتيارات الأخرى عنه: وضع المسألة الدينية في قلب الحداثة، والاستعداد لكلّ ما ينجم عن هذا الوضع المثير للجدل.

في هذا السياق، يتعين أن ندرك المناظرة المزدوجة مع التنوير (ج 2/ مج 1، ص 493–601)، ومع ما بعد التنوير (ج 2/ مج 1، ص 605–678)، وقد تشكلت على حدودها وخلالها المفاصل الحاسمة للحداثة: نقد الدين ولا سيما النقد التنويري الفرنسي المُغالي وتأسيس نمط مخصوص من العلمنة لعلّ "اللائكية" هي أنسب الأسماء لها، ونقد هذا النقد في المجال الألماني بإعادة ترتيب المسألة على أساس أولويات جديدة. وفي الحالتين تنشأ فلسفتان للتاريخ: فلسفة للتاريخ المقدس (نيوتن، وبوسيي) تعلو على التاريخ الدنيوي، وفلسفة للتاريخ الكوني تستوعب الأول في الثاني (فولتير، وهيغل).

ولقد صار من المعلوم، منذ ديلتاي وكارل لوفيت وفالتر بنيامين وحنا آرنت وهانز بلومنبرغ، أنّ فلسفة التاريخ الغربية إنْ هي إلا مسارُ علمنةٍ لتاريخ الخلاص في اللاهوت المسيحي وصَوْغ عقلاني لمقولاته الرئيسة، بما في ذلك أكثر النظريات غلوًّا في المادية (فويرباخ، وماركس)، أو في التشاؤم والعدمية (شوبنهاور، ونيتشه)، فهي في مجملها مناظرة داخلية حول شأن داخلي لا يخرج عن المنبع اليهودي المسيحي للغرب، كما تشكّل منذ عُهدة قسطنطين، وكما بلغ مع الإصلاح اللوثري أعلى درجات وعيه بنفسه؛ لذلك لم يكن بوسع القرن التاسع عشر وأهله تدبُّر معنى العلمنة والعلمانية في البلاد الغربية الكبرى، ألمانيا وفرنسا وإنكلترا، من دون استيعاب الدرس من القرن الماضي سلبًا؛ إمّا بمنحى نقدي راديكالي كلاسيكي (الماركسية والمذاهب المادية، الفصل 10: "العلمانية بوصفها إيديولوجيا في القرن التاسع عشر"، ج 2/ مج 1، ص 681–708) أو بالمنحى نفسه في سياقه المعاصر (مدرسة فرنكفورت، واللاهوت السياسي، واللاهوت السلبي الفرنسي، الفصل 11: "نماذج في

النقد الحداثي للتنوير"، ج 2/ مج 1، ص 711–751) وإيجابًا (الفصل 12: "نماذج ليبرالية وديمقراطية معاصرة في حرية الدين والعقيدة"، ج 2/ مج 1، ص 755–828)، من خلال التسليم المتنامي بجدارة النظام الليبرالي بتنظيم شؤون الحياة السياسية والعامة، وكذلك الدينية، بحسب المنوال الثوري الخاص بكلّ أمة: منوال الثورة الإنكليزية أولًا، ثمّ الفرنسية التي فاقتها أثرًا وشهرةً، وإن لم تكن بأهمّ منها دلالةً وفاعليةً تاريخيةً، وصولًا إلى التنويعات المتأخرة من الليبرالية: التأسيسية منها وغير التأسيسية (راولز، وورورتي)، والخلافات الراهنة حول الدلالة القصوى للسياسي ومصادره التاريخية والرمزية (تايلور، وهابرماس)، وما يثيره ذلك من المنازعة المتجددة بشأن وضع الدين والإيمان بين دائرة الخصوصية الفردية ودائرة العمومية والتعايش والتضامن بين الناس، وهو أمرٌ يقتضي إعادة رسم الأدوار وتحديد معنى العلمانية المطلوبة في إدارة الشأن السياسي، في زمن فقَد فيه الناس قوّة الإدماج والحشد التي كان الدين يصنع بها وحدة الأفراد في بنيات وهيئات موحّدة متجوهرة بالسياق الاجتماعي، وفقَد فيها الفلاسفة امتياز السبق لتقدير أفعال العباد على مقتضى المبادئ والمعايير العقلية الكلّية. فالديمقراطية، كما قال رورتي في نص شهير، "أوْلى من الفلسفة".

(3)

قد يكون من الضروري، في نهاية المطاف، إعادة نمذجة الأنماط التفسيرية والمذاهب والمواقف بشأن "نظريات العلمنة" التي تمثّل مساهمة المجلد الثاني من الجزء الثاني والأخير من الكتاب؛ ذلك أنّ ما ورد على جهة التعاقب التاريخي قد استحال، بفعل الاستقرار والتواتر والتداول، مُثلًا تُحتذى لتنظيم الشأن السياسي وعلاقته بمسائل الدين وشؤونه. ولعلّ صيرورة العلمنة نفسها متساوقة مع بنية سردية للزمن التاريخي يعتمدها كلّ عصر للحديث عن نفسه وكلّ أمّة وكلّ مجتمع على شاكلة ما سمّاه ليوتار، في تقريره الشهير، "السرديات الكبرى".

هل يمكن عَدّ العلمانية من جنس "الميتا – سرديات" التي تضاهي كبرى النظريات والإيديولوجيات والتيارات التاريخية والفلسفية في العصر الحديث؟ ذلك ما يعمد المؤلف إلى استشكاله لدى التوتر والتقاطع اللذين يرافقان الجمع بين التاريخ المقدس والتاريخ الدنيوي كما أشيرَ إليه من قبلُ. ولقد جابه المؤرخون الكبار، من طبقة غيبون وإرنست رينان وبوركهارد وميشلي وليكي، مشكلات متعلقةً بموضوعية العمل التاريخي ومنزلة المؤرخ وطبيعة المادة التاريخية نفسها وتقاطعها مع الأساطير الكبرى والقصص الديني؛ مثلما كان عليهم مواجهة مشكلات

التاريخانية كما بسطها إرنست ترولتش في نهاية القرن التاسع عشر، ونقدها بشدة في القرن العشرين هوسرل ومن بعده كارل بوبر في بيان شهير، وانعكس ذلك كلّه على أعمال مدرسة الحوليات الفرنسية الشهيرة وما أحدثته من تجديد في الكتابة التاريخية.

نجد في بداية المجلد الثاني من الجزء الثاني تلخيصًا كثيفًا لهذا التداخل بين مسارات العلمنة والتاريخ: "مثل السّرديات الكبرى كلّها، تتضمن العلمنة زاوية نظر تصلح لإلقاء الضوء على جوانب من الصيرورة التاريخية الفعلية. وتكمن المهمة في فصل النظرية فيها عن الميثولوجيا. وفي الأحوال كلّها تعني العلمنة على مستوى كتابة التاريخ الفصل بين عقائد المؤرخ واتجاهاته المعيارية، والصيرورة التاريخية. لكننا نجد في المقابل أنّ هذه العلمنة في نطاق التدوين التاريخي اختُرقت بالمعياريات والأساطير الجديدة التي تظهر كأنها من طبيعة تاريخية، لا من نوع الأساطير الفائقة للتاريخ" (ج 2/ مج 2، ص 37). فالسردية ليس لها وجود واقعي، وإنما هي بنية مثالية أو اصطناعية، ولم تكن ثمة إطلاقًا "وحدة كاملة بين الدين والدولة يتبعها فصل بينهما، إذ لم تكن ثمة وحدة كاملة في يوم من الأيام، بل ساد تداخلٌ تضمّن غالبًا سيطرة طرف على الآخر" (ج 2/ مج 2، ص 60). ولئن كان هذا الكلام ينطبق، من دون شكّ، على السياق الغربي، فإنه أحرى أن ينطبق أيضًا على السياق العربي الإسلامي. فالمتحدثون عنه من كلّ المشارب إنما يكررون هذه البنية المثالية الافتراضية التي لا يشهد لها الواقع التاريخي حينما يتحدثون عن علاقة الدين بالدولة، وكأنها من صنع مخيلتهم، لا من تصاريف الشؤون البشرية التي تسير بما تقتضيه مصالح الناس في الدنيا، حيث كانت العلمنة في مفاصل كبرى من تاريخنا متخلّلة لصيرورة الحياة وتقلبات أشكال الحكم والسيطرة والنفوذ، لا تأتمر بسلطان العقائد إلا قليلًا (لاحظ الإشارة اللافتة للانتباه بهذا الخصوص بشأن قرب البروتستانت من المسلمين: ج 2/ مج 2، ص 121)، فضلًا عمّا يجرّ إليه التأثّر المباشر بالمفهوم المجرّد دون تاريخيته الفعلية والمعقدة من المفاسد؛ إذ تؤخذ العلمانية "كتجربة 'ناجزة' معطاة لا كتجربة يجري إنجازها وفق الشروط التاريخية للمجتمعات" (ج 2/ مج 2، ص 142).

لا شك في أنّ عرض "نماذج تاريخية" (ج 2/ مج 2، ص 75–176)، من التاريخ الإنكليزي والفرنسي والألماني والإسباني والبولندي، يمكّن من استخلاص المقومات النظرية للأحداث الحاسمة التي تشكلت معها الخريطة السياسية للغرب الحديث وأنماط استعماله للمعطى الديني في عمليات العلمنة المتزايدة؛ وهي مقومات صارت ذات دلالة نموذجية بالغة تبيّن أنّ نشوء المفهوم في سياقات تاريخية مركّبة يتعين أخذه في الحسبان، لا القفز

عليه واستخلاصه بضرب من التجريد المثالي الذي غلب حينًا طويلًا من الدهر، ولا يزال يغلب على قطاعات كبيرة من النخب العربية والإسلامية. فالجدل بين الدين والدولة، وهو الذي تقع العلمانية في قلبه، ويتجاذبها أطراف الصراع، ليس جدلًا خطيًّا على نمط التطور الهيغلي الذي يفضي إلى تأليف كلّي أعلى، وإنما هو مرافق لتعرجات التاريخ، مُثقل بسبق الأحداث. ولذلك، ربما يقترح المؤلف في بعض المواضع شيئًا من سردية بديلة لهذا الحراك المعقد مختلفة عن السرديات الكبرى التي تحدثت عنها أدبيات ما بعد الحداثة: "يُفترض أن تكون العلمنة إذًا صيرورةً تاريخيةً تتضمن وحدة الدين والسياسة والمجتمع والأخلاق والمعرفة، وتمفصلها وتمايزها الدائم، وجدلية العناصر المفصولة وصراعها، ثمّ إعادة بناء وحدتها من جديد كوحدة أغنى (أكثر تركيبًا وأكثر تطورًا)، ثمّ تمايزها من جديد. هذه ليست رواية تاريخية، لكنها 'رواية نظرية' تمكّن من رؤية التاريخ من زاوية نظر محددة. ولا شك في أنّ من الممكن رواية التاريخ الانساني من زاوية النظر هذه بشكل مختلف. وعندما يُروى التاريخ ويُكتب من زوايا فكرية مختلفة، فإنّ حوادثه ووقائعه تتخذ أبعادًا ومعاني جديدةً" (ج 2/ مج 2، ص 221).

* * *

في كلّ الأحوال تبقى الإنسانية في حاجة إلى سرديات جديدة، لا سرديات كلّية شمولية طاغية، وإنما سرديات تجدد نظرتنا إلى التاريخ بوصفه سيرورةً من الاغتناء الذاتي والاعتمال والتطور في كلّ الاتجاهات. أمّا العلمانية، فلعلها هي المضمون الأخير لهذه السردية لدى إنسانيةٍ فَقدت ضمانات الأديان الكبرى ويقينيات الإيمان، وارتدت إلى نفسها، كأنها ديانة بلا أتباع ولا مؤمنين، نضطر طوعًا أو كرهًا إلى الإيمان بها، هي الدين والدنيا معًا، أو الدين وقد صار دنيا، وتخلل الأيام والأعمال، واختلط الحِلّ بالحَرم، والمقدّس بالمدنّس، وحلّ الواحد مكان الآخر واستأثر بامتيازاته: أليست الحداثة بعد كلّ هذا، وما نحن إليه سائرون – شئنا أم أبينا – هي الوثنية الجديدة بعينها؟