ترجمات

النعي والتنبؤ:
منظور اجتماعي حول مستقبل الدين

• جاكـو بايـرز •

ترجمة:

محمد الطبال

مركز نهوض للدراسات والنشر
NOHOUDH CENTER FOR STUDIES AND PUBLICATIONS

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٩
All rights reserved © 2019

النعي والتنبؤ:

منظور اجتماعي حول مستقبل الدين [1]

• جاكـو بايـرز [2] •

ترجمة:

محمد الطبال

(١) هـذا امتـداد لورقـة تـمَّ تقديمها في المؤتمر السـنوي لـ EASR، المؤتمر الخاص IAHR، جامعـة Södertörn، ستوكهولم، في ٢٣-٢٦ أغسطس ٢٠١٢.

(٢) قسم علوم الدين وعلم النفس، جامعة بريتوريا.

الفهرس:

الملخص ٤

المقال ٥

تقديم ٥

نعي الدين وجهة نظر ماكس فيبر ٦

الشروط المؤدية إلى نهاية الدين والمحددة من طرف فيبر ١٠

العقلانية ١٠

فقدان القوة الاقتصادية والسياسية ١١

اتجاهات ما بعد فيبر ١٢

تطور الدين ١٤

منظور دوركهايم ١٤

العلمنة عند دوركهايم ١٩

اتجاهات ما بعد دوركهايم ٢١

التنبؤات المتعلقة بالدين ٢٣

الظروف المؤدية إلى استمرارية الدين ٢٤

الخلاصة ٢٩

بيبلوغرافيا ٣٢

الملخص:

إن الديـن ظاهـرة اجتماعيـة، ولهـذا، سـوف يسـتمر في الوجـود طالمـا أن الإنسـان موجـود. وتفحـص المقالـة هـذا القيـاس، مـن خـلال تحليـل نظريتـين اجتماعيتـين في القـرن التاسـع عـشر حـول مسـتقبل الديـن.

فبيـبر لم يكـن إيجابيًّـا فيـما يتعلـق بمسـتقبل الديـن، وتوقـع أن ينتهـي الديـن عـلى أيـدي العقلانيـة والتحديـث. ونفـس الأمـر تنبـأ بـه دوركهايـم؛ حيـث أكَّـد عـلى تدهـوره لنفـس الأسـباب، لكنـه لـن يـزول بشـكل نهـائي، سـوف يختفـي مـن المجـال العـام ويصبـح مسـألة خاصـة، ويمكـن أن يتزايـد، وعليـه فلقـد أصبحـت هـذه النظريـات مؤطـرة لجميـع النظريـات اللاحقـة والمرتبطـة بالديـن والعلمنـة؛ حيـث إن بيرغـر ولوكـمان وغيرهـم اتبعـوا نفـسَ الرؤيـة.

فلقـد كان مـن الـضروري إجـراءُ تقييـم جديـد للوضـع الحـالي الـذي يتَّسـم بتأثـير العلمنـة عـلى الديـن. ففـي الوقـت الراهـن، أصبـح ينظـر إلى الديـن عـلى أنـه نابـض بالحيـاة وفعـال؛ حيـث هنـاك أسـباب لعـدم نهايـة الديـن، أو كونـه أصبـح غـيرَ مـرئيٍّ كـما كان متوقعًـا.

وتبحـث هـذه المقالـة في بعـض الخصائـص الرئيسـة للمجتمـع الحـالي مـن أجـل تحديـد طبيعـة الديـن في المسـتقبل، وتـدرس دور التعدديـة، والفردانيـة، وتأثـير الشـك، وبالتـالي فالنتيجـة بالنسـبة لمسـتقبل الديـن أضحـت بـين خطـابَيِ الاسـتمرارية والانقطـاع.

الكلـمات المفتاح: العلمانيـة، علم الاجتماع، الدين.

المقال

تقديم:

السؤال الذي يطرح هو: ماذا سيصير الدين؟ فالماضي لا يمكن تغييره والمستقبل غير مؤكد. ففي مناسبات ماضية عدة تم التخلي عن الدين وإعلان موته، كما كانت هناك أحداثٌ أيضًا في الماضي تنبأت بمستقبل مختلف ورائع للدين. هل نحن حاليًّا في بداية الدين أم في نهايته؟

يمكن التعبير عن الحجة الأساسية لهذا المقال عن طريق القياس المنطقي: الدين هو ظاهرة اجتماعية. وبالتالي، فوجوده سيكون رهينًا بوجود الإنسان.

يوضح هذا القياس المنطقي شيئًا بخصوص ماضي ومستقبل الدين على حدٍّ سواء؛ فلقد جاء الدين إلى الوجود حين ظهر الإنسان العاقل. كما أن طبيعة الجنس البشري هي أن يكون حيوانًا اجتماعيًّا.

والمقاربة الاجتماعية لدراسة مستقبل الدين أدت بالعلماء إلى استخلاص استنتاجات مختلفة، فمن وجهة نظر إميل دوركهايم فإن الدينَ سيستمر في الوجود بسبب طبيعته الاجتماعية، في حين اعتبر ماكس فيبر أن هذه الأخيرة هي ما ستشكل نهايةَ الدين، وسيخصص هذا المقال لتصور كل من دوركهايم وفيبر، من أجل التنبؤ بمستقبل الدين، فبقدر ما كان فيبر مهتمًّا، فان النعي الذي يعلن نهاية الدين قد فات أوانه، فمنذ دوركهايم وفيبر، ناقش العديد من المفكرين مستقبل الدين (cf. Wilson 2003; Demerath 2003; Bruce 2003; Gill 2003; Dobbelaere 2011) عبر فحص العلمانية، كما تستفيد هذه الدراسة الحالية من منظور اجتماعي دون التركيز على العلمانية، من أجل تحديد مستقبل الدين.

وبما أن هذا المقال لا يهتمُّ بدراسة طبيعة الدين، فليس من الضروري تعريفُ الدين. بالطبع، هناك العديد من وجهات النظر للاختيار بينها، ولا يزعم أن علم الاجتماع هو الطريقة الوحيدة للبحث في الدين؛ فهو ليس بمقاربة اختزالية لدراسة الدين.

عند مناقشة بداية ونهاية الدين، فإنه من الضروري التمييزُ بين الأصل وبداية الدين. فالأول يشير إلى مصدر الدين الذي، في هذه الحالة، قد يكون موضوعيًّا. (قبول المتعالي على أنه موجود بشكل مستقل ويكشف نفسَه بشكل موضوعي للإنسان) أو ذاتي (قبول فكرة المتعالي نابعة من تفسير سيكولوجي أو اجتماعي للواقع).

أما بداية الدين تُشير أكثر إلى مقاربة زمنية لإيجاد نقطة انطلاق الدين. ولا يهتم هذا المقال بالأصل أو بداية الدين، كما أنه لا يهتم بالسؤال حول كيفية تعامل الإنسان مع القدرة المعرفية التي ستسود في المجتمع مع الدين أو بدونه مستقبلًا.

ونظرًا لأن التركيز سيكون على مستقبل الدين، فإن المقال يهتمُّ بالظروف الاجتماعية التي سيستمر فيها وجود الديانة، وماهية الشكل الذي يمكن أن يتبعه الدين في ظل ظروف معينة.

لكي نكون موضوعيين في هذا النقاش، سيتم استعمالُ لفظ "المتعالي" عند الإشارة إلى النقطة المركزية للاهتمام الديني. هذا المصطلح يُستخدم بشكل شامل من أجل استيعاب كل البؤر المحتملة للتبجيل الديني. ولتجنب الخلط، لا يُستخدم مصطلح "المقدس"، الذي يستخدمه دوركهايم لوصف نفس المفهوم، إلا إذا كان يُشير إلى استخدام دوركهايم.

عند مناقشة علم الاجتماع، فإننا في الواقع نُناقش طبيعةَ الإنسان. هناك بالفعل العديد من العناصر التي يمكننا استخدامُها لتحديد جوهر الإنسان. فهذا المقال سيركز على خاصيتين جوهريتين للإنسان، وهما:

أنه كائن اجتماعي من جهة وكائنٌ عقلاني من جهة ثانية. هذه ليست بأي حال محاولة للحد من فهم الطبيعة البشرية، ولكن فقط لتقييد فهمنا لعناصر محددة وآثارها.

يمكن تقسيم المقال إلى قسمين رئيسَيْن: يتناول الأول الإعلان عن نهاية الدين (النعي)، ويتناول الثاني النتائجَ الإيجابية لمستقبل الدين (التنبؤات). لكن لا ينبغي أن ينظر إلى هذين القسمين على أنهما متسلسلان زمنيًّا على بعضهما البعض. وإنما المقال يعكس موقفين مختلفين بشأن مستقبل الدين، وينبغي اعتبارهما متوازيين لبعضهما البعض.

نعي الدين وجهة نظر ماكس فيبر:

في النقاش السوسيولوجي للدين، لا يركز (xxi:1966) ماكس فيبر على الدين، بل على تأثيراته الاجتماعية والاقتصادية على الإنسان، فهو لا يهتمُّ بما يشكل جوهر الدين بقدر ما يهتم بنوع السلوك الاجتماعي الذي ينتجه (Weber 1966:1)؛ حيث يركز على تحديد مضمون السلوك الديني، كما تظهره التجارب الشخصية والأفكار والأهداف الخاصة بالأفراد المعنيين (Kippenberg 2011:72)، بالنسبة إليه تعتبر الأعمال الدينية نفعية، ويتم ترتيب الأنظمة الدينية من أجل تحقيق غاية محددة، والتي يعتقد أنها ترتبط بالشأن الاقتصادي في الغالب.

من الواضح بالنسبة إلى فيبر (xxvii: 1966) أنه لا يُوجد مجتمع بدون ما يمكن تسميته بالدين، فهو بالنسبة إليه يتألف من فكرة النظام الخارق أو الأرواح، أو الآلهة أو القوى غير المشخصة، والتي تتفوق على القوى التي ترسم الأحداث الطبيعية، فوفقًا له (xxviii:1966)، فإن هذه الأرواح أو الآلهة أو القوى غير المشخصنة توفر معنى لتلك الأحداث التي لا يمكن تفسيرها بعقلانية. وبالتالي فإنه إذا تمَّ تقديم تفسيرات منطقية للأحداث، فلن تكون هناك حاجة إلى الأرواح أو الآلهة أو القوى الغيبية لتقديم المعنى لها.

إن علاقة الإنسان مع الظواهر الطبيعية الخارقة هي علاقة وظيفية؛ حيث يظهر (xxvii, 11: 1966) فيبر أن الإنسان البدائي كان يلجأ للطبيعة الخارقة بغية حصوله على المساعدة في حاجاته الدنيوية (مثال الصحة، أمد الحياة، المساعدة في الحرب وغيرهم).

فحسب فيبر (1966:11) فقد ظل الدين (مشتقًّا من اليونانية؛ إما من عبارة أن تراقب بضمير حي أو أن تعاود الارتباط) لدى الرومان القدامى، يدل على تلك الرابطة بين الإنسان والصيغ العرقية والاهتمام بما هو روحاني (الروح المقدسة).

وكان المبدأ الأساس في الديانة الرومانية هو أن جميع الأفعال في الحياة اليومية لها مغزى ديني (Weber 1966:11). وعند مقارنة هذا بما يعتبره البعض في وقتنا الحالي دينًا، فينبغي إعادة النظر في تعريف كلمة "دين"[1].

يكمن هذا الفهم العملي للدين في قاعدة تنبؤ فيبر بنهاية الدين. فإذا كانت وظيفة الدين هي مساعدة الإنسان في الحاجيات الدنيوية، وإذا كانت توفر المعنى لكل شيء دون تفسير منطقي، فمن الواضح أن الدين لا يمكن أن يستمر إلا في ظل ظروف تنعدم فيها القيم العقلانية، حيث لا يمكن البحثُ عن معنى الأحداث المجهولة إلا في الدين، وما إن يصبح الإنسان غيرَ محتاج لمساعدة القوى غير الطبيعية في البقاء، أو أنه استطاع أن يفسر كلَّ الظواهر بطريقة عقلانية، فإن الدين آنذاك سيتوقف عن لعب دور أساسي في ذلك المجتمع، تاركًا فراغًا داخله. وهذه النظرية تحتاج إلى بعض التوضيح.

بالنسبة إلى فيبر (1966: 126)، فإنه قد كان للدين وظائف مختلفة للطبقات الاجتماعية [3]، هذا الذي جعله يميز (1966: 126-125) بصورة عامة بين المفكرين والعلمانيين في مجتمع

---

(١) كما هو موضح قبل هذه الورقة ليست معنية بإعادة تعريف الدين. قد يكون من المثير للاهتمام التحقيق في ما يشكل الدين في العصر الروماني وما يشكله حاليًا.

عصره. بالنسبة إليه (1966: 119)، لعب المفكرون وعلى مدار التاريخ ومن جميع الأديان العالمية الكبرى دورًا حاسمًا في تطور الدين، وهذا ما أظهره "بيرغر" في وقت لاحق (1999: 10)؛ حيث اعتبر بأن "الثقافة الدولية" التي تتوقف على " التعليم العالي الغربي" والتي تؤثر على المجتمع- هي أكثر عرضة للعلمنة. ويشك (11: 1999) في أن المتدينين في المجتمع ليسوا محفزين بدوافع دينية فقط، وإنما أيضًا بالمقاومة الشعبية ضد النخبة العلمانية. فبسبب الدور المؤثر الذي لعبه المفكرون في الماضي، (1999: 13) سيتزايد المتدينون (خصوصًا في الولايات المتحدة) في المستقبل وقد يحدث جدالٌ واسعٌ بين "مفكري ما بعد الحداثة".

كلٌّ من المفكرين والعلمانيين لديهم توقعات مختلفة للدين. بالنسبة للفئة المثقفة داخل المجتمع، فالدين في منظورها يساعد الإنسان على اكتشاف المعنى الأولي للوجود الإنساني، وبالتالي إيجاد الانسجام مع ذاته، (Weber 1966:125). خصوصًا وأن المستويات الفكرية المتدنية للمجتمع تسعى للبحث عن بوصلة أخلاقية ومعنوية في الدين (Weber 1966:126).

فبخصوص ما ذكره فيبر (1966: 101)، فإن دين الخلاص ربما يكون مصدرُه بين المجموعات ذات الامتيازات الاجتماعية؛ حيث يوفر الدين بالنسبة للمثقفين، الخلاصَ بقدر ما يلبي الحاجات الداخلية (Weber 124 :1966). هذا الخلاص هو نظري ومنهجي وليس نوعًا من ظروف اليأس الخارجية التي تميز دين الطبقات الدنيا في المجتمع (Weber 215 :1966). هذا النهج النظري والمنهجي لخلاص المفكرين يتسبب في ما يسميه فيبر (1966: 125) "الهروب من العالم".

على النقيض من ذلك، يشير فيبر (1966:80) إلى كيفية بقاء "الفلاحين" في ارتباط وثيق مع الطبيعة، والاعتماد على الطرق العضوية والأحداث الطبيعية. إضافة إلى أن وضعية الفلاحين تتسم- حسب فيبر- (1966:80) بكونهم غيرَ متمركزين في الأنشطة الاقتصادية وعمليات التنظيم العقلاني. مما يسبب تشبثهم بالدين في ظل القلق أو الخوف الخارجي (السياسي أو المالي). ففي الماضي، كان ينظر إلى الفلاحين على أنهم أقل قدرة ذهنية، وبالتالي، ليس كقوة تكوينية في تطور الدين. حيث يشير فيبر (1966: 84) إلى الكيفية التي بدأ بها الفلاحون في الماضي الاحتجاجات الدينية ضد العقلانية المتمركزة في المدن، مكان الكنيسة والطبقات الحاكمة (المتعلمة).

كانت هذه الأمثلة على الاحتجاجات الدينية من قبل الفلاحين، في الواقع، رد فعل ضد العقلانية، (Weber 1966:84)؛ لأن القوى البيروقراطية في المدن استخدمت الدين للسيطرة على

الجماهير غير المتعلمة (الفلاحين) (Weber 1966:89). وعليه فالمقاربة العقلانية الذي اتبعها المفكرون في المجتمعات القديمة مخالفة للمقاربة اللاعقلانية والعاطفية التي تم تحديدها في دين الفلاحين (Weber 1966: 90). كما أن الاهتمام بالشأن الدنيوي الخالص أدى إلى وجود مستويات دنيا داخل المجتمع وسبب ظهور دين أخلاقي (Weber 1966:91).

إن تمييز فيبر للطبقات في المجتمع ليس بالبسيط مثل تقسيم المجتمع إلى فئتين متعارضتين: المثقفين والفلاحين. وإنما هو تمييز أكثر تعقيدًا. داخل الطبقة المتوسطة الدنيا، على وجه الخصوص، حيث يبيّن فيبر (1966: 95) مجموعة متباينة من التجارب الدينية، بالنسبة له تميل الطبقات المتوسطة الدنيا (1966:96)، نحو دين الجماعة والخلاص، والدين الأخلاقي العقلاني.

هذا الميل داخل الطبقة المتوسطة الدنيا له دافع اقتصادي؛ لأن الوجود في الطبقة الوسطى لا يرتبط بشكل وثيق بالطبيعة مثل الفلاحين (Weber 1966:97). فاتجاههم الديني يعارض نزعة الفلاحين (Weber 196 الذين يرتبطون ارتباطًا وثيقًا بالطبيعة، ولهذا يحتاجون إلى دين يحتوي على السحر من أجل التأثير على قوى الطبيعة غير العقلانية (Weber 1966:97).

يعتمد الوجود الأدنى للطبقة المتوسطة على النشاط الاقتصادي. هذا الأخير يتطلب قدرات عقلانية من الطبقة الوسطى من حيث مدة الحساب والابتكار.

ومن الواضح أيضًا لفيبر (1966: 97) أن الطبقة الوسطى الدنيا موجودة في عالم ذي انتظارات نفعية: فالعمل الجاد سيؤدي إلى بيع المنتجات، ويتطلب البيع التبادل والتعويض. وهذا يقود فيبر (1966: 97) إلى استنتاجٍ مفاده أن الطبقات المتوسطة الدنيا تعيش منظورًا عقلانيًّا للعالم مع فهم أخلاقي للجهد.

فيما يتعلق بمستوى المجتمع من العبيد والبروليتاريا، يقول فيبر (1966: 99): إن هذا المستوى من المجتمع لم يُنتج أبدًا أي نوع من أنواع الدين. لهذا، فالمفاهيم العقلانية غير مهمة لهذا المستوى، فهم الأكثر عرضة للأنشطة التبشيرية (Weber 1966:101).

وفي الختام، فإن الواضح من نظرية فيبر أن الطبقات الاجتماعية المختلفة لها وظائف مختلفة للدين. بالنسبة للطبقات المتميزة اقتصاديًّا، لا يحتاج الدين إلى إنتاج الخلاص. وظيفته هي إضفاء الشرعية على نمط حياتهم ووضعهم الاجتماعي (Weber 1966:107)، ومن الواضح أيضًا بالنسبة له، أن هناك علاقة بين الرفاهية الاجتماعية والشرعية الإلهية.

ومن حسن الحظ أن تمرس الشخص علامة على الاستحسان الإلهي، عكس الوجود الإلهي الذي يرفض الحياة كتعبير عن سوء الحظ الإنساني (Weber 1966:108). ومن ثم يتم إضفاء الشرعية على المتميزين دينيًّا. أما بالنسبة لفئات المجتمع الأقل حظًّا، فإن حاجتهم للخلاص تجد تعبيرًا في مختلف أشكال الدين (Weber 1966:108).

إن الدين ليس ثابتًا، والواضح عند فيبر أن التغيرات في الدين تتم في ظلِّ ظروف معينة. فعندما تفقد الطبقات الحاكمة المتميزة السيطرةَ السياسية أو التأثير السياسي، فإن الدين مصمم على اتخاذ شكل مخالف (Weber 1966:121, 122). أي أنه- حسب فيبر- في ظل ظروف اجتماعية معينة، يمكن أن يتغير الانتماء الديني والشكل الديني.

الشروط المؤدية إلى نهاية الدين والمحددة من طرف فيبر:

يشير" كينبرغ" (2011:75) إلى الكيفية التي قرأ بها فيبر سوسيولوجيا الدين كنظرية علمانية. ومع ذلك، يرى أن هذا لم ينصف نظرية فيبر. فخيبة الأمل تساهم في بزوغ أنواع جديدة من التدين (Kippenberg 2011:75).

رغم زعم فيبر بأن الدين لن يكون موجودًا إلى الأبد، في ظل ظروف معينة، حيث سيتوقف عن الوجود أو يتخذ أشكالًا مختلفة. غير أن المعنى ينتقل بعيدًا من الموضوع إلى الذات؛ فالدين المؤسساتي يفسح المجال للتدين الفردي (Kippenberg 2011: 75). ووفقًا لفيبر، تساهم الشروط التالية في تغيير الدين.

العقلانية:

إن أول عدو للدين هو الميل الإنساني إلى العقلانية؛ حيث يميز فيبر (1966: 124؛ 1958: 35) بين الطبقات المختلفة داخل المجتمع. وعلى هذا الأساس يميل المثقفون إلى البحث عن المعنى في الواقع بواسطة الوسائل العقلانية (Weber 1966:125). وهذا الاستعمال العقلاني يكبح الاعتقاد بالسحر، ويدفع العالم لكي يصبح محررًا من الارتباط به (Weber 1966 :125). فالمنهج العقلاني يبسّط العالم (Krüger et al. 2009: 277). ويفسر الغموض داخله، ليصبح خاليًا من الأسرار.

هـذا مـا وصفـه فيـبر (1966: 125) "بالديـن الثقـافي العالمـي". فالعقلانيـة لا تـترك مجـالًا للمتعـالي ليعمـل في العـالم الحـسي. كل حـدث غامـض الآن لديـه تفسـير منطقـي وعقـلاني، وكل الظواهـر التجريبيـة لهـا معنـى محـدد بوضـوح، ولهـذا قـد أصبـح الديـن مهجـورًا.

بالنظـر إلى تحليـل فيـبر (2003: 40)، يبـدو أن البروتسـتانت يكونـون أكـثر ميـلًا للعقلانيـة الاقتصاديـة. فهـم عـلى وجـه الخصـوص، يظهـر أنهـم يشـجعون العقلانيـة كوسـيلة لإيجـاد الرفاهيـة (Krüger et al. 2009: 277). كـما أن الـثروة والازدهـار الدنيـوي يترجـم مـن قبـل الجماعـات البروتسـتانتية للإشـارة عـلى أنـه البركة والنعمة التـي منحها لهـم المتعـالي (Weber 1966:108, 148).

هـذا الحـب تجـاه مـا هـو مـادي وكـذا المتـع الدنيويـة، سـوف يـصرف الانتبـاه في النهايـة عـن الديـن (Weber 2003:42)، ويـؤدي إلى مـا يدعـوه فيـبر (2003: 40)، بالعلمنـة.

ويختتـم فيـبر (2003: 43) بالإشـارة إلى أن المذهـب الكالفينـي، وهـو تيـار بروتسـتانتي في المسـيحية، يمثـل أسـاس نمـو الاقتصـاد الرأسـمالي. وهكـذا، مـن خـلال العقلانيـة والماديـة، سـيحقق البروتسـتانت العلمنـة التـي سـتؤدي إلى زوال الديـن. وبمـا أن عمليـة العقلنـة (جـزء مـن الطبيعـة البشريـة) لم تنتـه، وربمـا سـتكون مكثفـةً عـلى الأرجـح مـع مـرور الوقـت، فمـن المتوقـع، بالنظـر إلى مناقشـة حجـة فيـبر، أن الديـن لـن يكـون لـه في النهايـة مـكانٌ في المجتمـع ويصبـح مهجـورًا تمامًـا.

فقدان القوة الاقتصادية والسياسية:

يرتبـط مسـتقبل الديـن ارتباطًـا وثيقًـا بالعوامـل الاقتصاديـة والسياسـية في المجتمـع. فالتغيـير في التقسـيم الطبقـي للمجتمـع يمكـن أن يسـبب تغيـيرًا في الديـن؛ حيـث يـرى فيـبر (1966: 122) بـأن فقـدان السـلطة السياسـية أو تغييرهـا هـو أحـد العوامـل التـي قـد تغـير الديـن؛ لأنـه قـد تـمَّ تطويـر ديـن الخـلاص، مـن قبـل المثقفـين، عكـس الديـن التقليـدي الـذي تطـور اجتماعيًّـا، بفعـل الجماعـات التـي تملـك الامتيـازات:

إن الميـل نحـو الانتـماء إلى ديـن أخلاقـي، وعقـلاني، وعقـدي، هـو أكـثر ملائمـة ليكـون أقـرب إلى الطبقـات التـي لزمـت نشـاط الإنتـاج الاقتصـادي العقـلاني المعـاصر (Weber 1966:94).

يعمـل الديـن التقليـدي وفقًـا لمـا يسـميه فيـبر (1966: 9) "بالتفكـير الأسـطوري". بينـما ديانـات الخـلاص في أيـدي المثقفـين (Weber 1966:121). في حـين أن الطبقـات الأقـل ثقافـة

في المجتمع تميل إلى اتباع الدين التقليدي. ومع ذلك، فبمجرد أن تفقد الطبقة المثقفة الحاكمة قوتها السياسية (وبالتالي القوة الاقتصادية)، يتحول دين الخلاص إلى الدين الدائم للأمة (Weber 1966:122). يحدث هذا بشكل خاص حيثما يتم الاستيلاء على السلطة من قبل "الدولة الإمبريالية البيروقراطية والعسكرية" (Weber 1966: 122).

هذا يؤدي إلى التغيير وليس بالضرورة إلى اختفاء الدين. والاستنتاج الذي يمكن التكهن به من نظرية فيبر هو أن إحدى الوظائف الرئيسة للدين هي مساهمته كعامل للتغيير (Weber 1966:xxx). ومن الواضح أن مقاربة فيبر للدين هي تحديد الكيفية التي يؤدي بها الدين إلى التغيير الاجتماعي بدلًا من تحقيق الاستقرار للمجتمع، كما يرى دوركهايم في دور الدين.

لا يسع المرء إلا أن يتساءل عن تأثير الاضطراب السياسي الحالي في العديد من البلدان على الدين. يجب أن يكون للتحوُّل في القوة السياسية للطبقات الاجتماعية المختلفة، وفقًا لنظرية فيبر، تأثيرٌ على الدين في كل مستوياته الاجتماعية.

اتجاهات ما بعد فيبر:

حاولت العديد من النظريات العلمانية اتباع نظرية فيبر، مشيرة إلى الكيفية التي خلقت بها البروتستانتية، على وجه الخصوص، الظروف المؤدية إلى العلمنة. وكان الخلاف الرئيس هو أن الدين لم يعد يلعب دورًا فعالًا في الحياة العامة داخل المجتمع الغربي كما كان في السابق. فمن غير المؤكد ما إذا كان هذا الوصف للمجتمع الغربي يُشير فقط إلى الدور الذي تلعبه المسيحية في الحياة العامة. لأن غياب المسيحية عن الحياة العامة لا يجعل المجتمع علمانيًّا. فهل تصف هذه النظرية العلمانية المجتمعَ دون استحضار تأثير للإسلام أو البوذية أو اليهودية أو الهندوسية؟

يواصل سويني (2008: 15) التأكيد على حجة فيبر القائلة بأن العقلة والحداثة ينتجان العلمنة. فجزء من الحداثة هو نتاجُ ميلاد علم الاجتماع. فهذا الأخير هو الأسلوب المستخدم لشرح ظهور الحداثة (Sweeney 2008:15).

يعترف بيرغر (1999: 2) أنه، في مرحلة ما، ساهم في هذا الإنتاج للمعلومات الداعمة لنظرية العلمنة. فبالنسبة إليه (1969: 107) تشير العلمنة إلى "العملية التي يتمُّ بها إزالة

قطاعات المجتمع والثقافة من هيمنة المؤسسات والرموز الدينية". ولهذا فإن نظريته أكثر منطقية في ضوء تمييز دوركهايم (2008: 36) بين المقدس والمُدنس الذي يميز العالم الإنساني.

فلقد كان الهدف الواضح من تحليل بيرغر هو تقييم الطريقة التي يفهم بها المجتمع موقعه في العالم، ورؤيته له إضافة إلى موقفه الإنساني بمنظور غير ديني. من حيث تمييز دوركهايم، بين المقدس والمدنس قد يتلاشى؛ حيث قد يعتبر بعض أعضاء المجتمع المبادئ مقدسة؛ في حين يعتبرها البعض الآخر مدنسة.

ويشهد سوندير ماير (1999: 12) على ذلك عندما يُشير إلى كيفية خضوع الدين في المجتمع لعملية يطلق عليها "تآكل الدين"، لا تؤثر على الدين المؤسسي فحسب، بل تؤثر أيضًا على الدور الذي يلعبه الدين في الثقافة الشعبية.

إن وصف بيرغر يوضح الجانب الذاتي والموضوعي للعلمنة. حيث يزعم (1967: 15) أن الجانب الموضوعي من العلمنة سينتجه فقدان تأثير الدين المنظم. حيث سيصبح تأثيرُ الدين على المجال العام أقلَّ وضوحًا. فالفنون والفلسفة وحتى الأدب ستظهر أقل تأثيرًا بواسطة الدين. حيث يصف سوندير مير (1999: 12) مجتمعًا اختفى فيه التأثير الديني على المؤسسات الاجتماعية مثل الزواج والتعليم. وأدى إلى تلاشي معرفة الرموز الدينية.

أما الجانب الذاتي للعلمنة (Berger 1967:15,16). فيجب ملاحظة أن الأفراد لم تعد بحاجة لمفهوم المتعالي (المقدس بتعبير دوركهايم). ولم يعد فهم العالم والإنسانية والأخلاق محددًا بالدين. فالناس لا ينتسبون إلى المؤسسات الدينية الرسمية، بل يتراجعون إلى تأسيسها تأسيسًا ذاتيًا وكونيًا ومشبعًا بمبادئ دينية راقية.

يشير بيرجر (1967: 133) إلى هذا على أنه "شخصنة الدين". فلم يعد الدين مسألة عامة، بل مسألة شخصية. ويشهد سوندير مير (1999: 12) على ذلك، من خلال الإشارة إلى أن هذا التركيز على المدنس بدلًا من المقدس كيف لا يعلن نهاية الدين؟ فنمو الحركات الدينية الجديدة وعودة الأصولية ليسا سوى دليل على أن الدين يسعى إلى التعبير بطرق جديدة سرية وغير مؤسساتية (Sundermeier 1999 :13).

ويدعي بيرغر (1969: 16) أن نهاية الدين يرجع إلى تأثير الاقتصاد الحديث. فوفقًا له، فإن أي مجتمع يتعامل مع السياسات الاقتصادية الحديثة، ويطبق التكنولوجيا ويتبع طريق التصنيع سيصبح في النهاية مجتمعًا علمانيًا.

ومن الواضح أن بيرغر يتناول مفهوم فيبر وفكرته، من خلال الكيفية التي يشير بها إلى دور العوامل الاقتصادية والسياسية التي تؤثر على الدين، وهذه العوامل الاجتماعية تحول الدين من المجال العام إلى المجال الخاص. وبالتالي هذه هي الطريقة التي كان يحلل بها بيرغر العالمَ الذي عاش فيه خلال أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات.

إن المشكل في نظرية فيبر هو تاريخي. ليس معنى ذلك أن فيبر قد ارتكب خطأ تاريخيًّا، وإنما أولئك الذين يطبقون نظرية فيبر حاليًّا هم معنيون بالتناقض التاريخي. ففيبر عاش في عالم مختلف عن عالمنا، لم يكن عالمه هو المجتمع التعددي الذي نعرفه، بانتماءاته الدينية والثقافية المتنوعة والاقتصاد العالمي.

إن فيبر محق في أن تفسير العالم (بعقلانية) لا يحتاج إلى أعمال فائقة للمتعالي. فعندما يكون البشر تحت السيطرة (اقتصاديًّا وسياسيًّا)، لا توجد الحاجة إلى المساعدة والتدخل الخارق. ففي عالم من الوفرة المادية حيث تتوفر كل سلعة بسهولة، لا يحتاج الإنسان إلى التزود بخوارق الطبيعة. أما بالنسبة لمستقبل النفس البشرية، فإن التصور البعدي لكماليات هذه الحياة يوفر الراحة. ولهذا ففيبر متفق على فرضية أن العقلانية والرأسمالية جعلت هذا العالم خاليًا من المتعالي.

تطور الدين:

منظور دوركهايم:

إن هذه المقالة ليست محاولة لتقديم نظرة شاملة على أفكار دوركهايم. وإنما بالأحرى محاولة لتوضيح الكيفية التي يمكن النظر بها إلى مستقبل الدين من منظور اجتماعي. فدوركهايم يضع منظورًا مهمًّا حول مستقبل الدين.

ومن أجل فهم موقفه من استمرارية الدين، من الضروري شرح رؤيته لعناصره الأساسية. فعلى عكس فيبر، وجه دوركهايم اهتمامه لتحليل جوهر الدين، بينما حاول فيبر فهم وظيفة الدين وتأثيره على المجتمع.

إن دوركهايم يحدد مفهومَ المقدس على أنه الأساس لفهم الدين. وطور مفهومه مع مرور الوقت، ووظفه في العديد من محاضراته التي كانت موجودةً قبل أن ينشر كتابه المعروف "الأشكال الأولية للحياة الدينية" (1912).

ومفهوم المقدس هو مفهوم أوسع بكثير من الدين. وبغية فهمه يجب النظر إلى نقيضه؛ لأن طريقة فهم الإنسان للواقع تتم عن طريق الفصل بين المقدس والمدنس (Pickering 1984:118). هذا التقسيم للعالم هو نشاطٌ ذاتيٌّ ينشأ من الإنسان.

إن الثنائية موجودة في ذهنه. لقد ابتكرها. ويتعلق الأمر بالفرد والمجتمع وهو، كما كان، عاد إلى المجتمع لكي يفهم الإنسان (Pickering 1984:118).

لكن بايدن (2011: 34) يشير إلى أن تقسيم دوركهايم بين المقدس والمدنس كان سيفهم بشكل أفضل، لو أنه ذكر بوضوح أن المقدس والمدنس لا تعني "صنفًا من الأشياء"، بل بالأحرى العلاقات مع الأشياء.

هذا النشاط الإنساني لتقسيم العالم إلى صنفي المقدس والمدنس، ((2008: 36 يرجعه دوركهايم إلى الطبيعة البشرية المزدوجة؛ حيث يتكون الإنسان من الجسد والروح (Durkheim 2008:52). فالروح تهتم بما هو مقدس، والجسد معنيٌّ بما هو مدنس.

ولا يتم هذا التقسيم بين المجالين كما لو كان أحدهما ذا قيمة أعلى من الآخر (Pickering 1984: 119)، فدوركهايم يستمر في وصف الطبيعة البشرية على غرار هذه الازدواجية، بالإشارة إلى أن المدنس مرتبطٌ بكل ما هو فردي والمقدس بكل ما هو جماعي (Pickering 1984:120). وبالتالي فإن كل النتائج المقدسة هي نتاج النشاط الاجتماعي، وكل ما هو مدنس هو نتاج الانطباعات الفردية.

إن دوركهايم يعني إذن بالمقدس ذلك المبجل أو المعظم (Pickering 1984:126). فهو يشير إلى ما هو مميز؛ ذلك أن المجتمع يبقيه في أعلى تقدير (Pickering 1984: 126). بالنسبة إليه فإن المقدسَ له ميزة خارقة (Pickering 1984: 126)، ويمكن أن يشير إلى أي شيء (Durkheim 2008: 36). أما المدنس (Durkheim 2008 :38) يحاول تدميرَ المقدس ويقوضه ويعارضه (بيكرينغ 1984: 126)، وعلى هذا الأساس فإن المقدس والمدنس غير مترابطين وإنما ذو طبيعتين منفصلتين (Durkheim 2008 :39).

يشير"سادير مير" إلى الكيفية التي يمكن أن تجعل ثنائية المقدس والمدنس الوجود البشري في العالم ممكنًا. فبالنسبة إليه (1999:71)، فإن تحديد المقدس يُكمن في وجود المدنس؛ فالمقدس يفصل ما لم يدنس، ويفصل بذلك المنطقة التي يمكن أن يوجد فيها الإنسان عن المنطقة التي تعتبر متعالية أو ذات طبيعة إلهية.

هـذا الفصـل بـين المقـدس والمدنـس يخلـق الحـدود، ليـس فقـط بـين الإلهـي والعلـماني، ولكـن أيضًـا بـين النـاس والأماكـن التـي تعتـبر ذات طبيعـة مقدسـة أو مدنسـة (Sundermeier 1999: 72). ويوضـح دوركهايـم عـلى نفـس المنـوال الكيفيـة التـي يفصـل فيهـا مـكانَ وزمـانَ المقـدس مـن المدنس (2008: 229).

إن المقـدس عنـد دوركهايـم يرتبـط بالحيـاة المجتمعيـة، بينـما المدنـس بحيـاة الفـرد (Pickering 1984 :130). غـير أن هـذا لا يطهـر المجتمـع، بـل يُنظـر إليـه عـلى أنـه المـكان الـذي يتـم فيـه تشـييد المقـدس. بالنسـبة إلى دوركهايـم، كل مـا يعتـبر مقدسًـا ينتهـي بـه المطـاف في حقـل (المجـال أو العـالم) للمقـدس الـذي ينتهـي ككيـان مجـرد (Pickering 1984: 130). ويختلـف محتـوى هـذا الكيـان مـن مجتمـع إلى آخـر (Pickering 1984: 130)؛ كـون المجتمـع يصبـح هـو الكيـان الـذي يحـدد مـا هـو مقـدس ومـا هـو غـير ذلـك (Durkheim 2008: 18). ففـي كل مجتمـع يوجـد مفهـوم المقـدس (Pickering 1984: 133).

إن ملخص "بيكرين" لخصائص المقدس يساعد على إدراك المفهوم (1984: 159-150):

• المقدس كوني. ففي جميع المجتمعات تعتبر بعض المبادئ ذات وضع مقدس.

• المقـدس غـير قابـل للاختـزال. مـن المسـتحيل الحـد مـن فهـم المقـدس مـن منظـور آخـر؛ حيـث لا يمكـن دراسـة المقـدس إلا مـن وجهـة نظـر علـم الاجتـماع، ويتـم تحديـد العنـاصر التـي تعتـبر مقدسـة مـن قبـل المجتمـع الخـاص الـذي تنتمـي إليـه. وهـذه العنـاصر تخضـع للزمـن والثقافـة.

• المقـدس هـي مقولـة مطلقـة. لا توجـد مقولـة أعـلى في الديـن والمجتمـع مـن المقـدس. إن مفهـوم المقـدس ينصـبُّ فـوق وباسـتقلال عـن فكـرة الآلهـة. هـذه الأخـيرة لا تحظـى بمكانـة عاليـة إلا عندمـا يتـمُّ منحهـا القدسـية. فالمقـدس يخلـق الآلهـة.

• المقـدس لـه مجـال خـاص؛ فالمجتمـع هـو منبـع المقـدس. لذلـك، فـإن المقـدس هـو حقيقـة اجتماعيـة وجـزء مـن الضمـير الجمعـي. ويوجـد في المعتقـدات والمثـل العليـا. وعليـه فـإن الفـرد لا يحـدد مـا هـو مقـدس. بـل مـا هـو اجتماعـي هـو الـذي يحـدده.

• المقـدس غـير قابـل للتجـزيء؛ فعـلى الرغـم مـن أن المقـدس هـو دينـي، إلا إنـه لا يـزال مـن الممكـن تدمـيره. فالمدنـس يهـدده، وبالتـالي فهـو بحاجـة إلى الحمايـة.

• المقدس مؤثر؛ حيث يمكن لعنصر مقدس أن يجعل العناصر الأخرى مقدسة أيضًا من خلال طريقة الارتباط فقط.

• المقدس له مضمون وجداني؛ حيث إن المجتمع هو الذي يخلق ما هو مقدس، ويحافظ عليه عن طريق الطقوس. فعدم إدراك ما هو مقدس في المجتمع نتاج إهمال واجب التنشئة الاجتماعية، فالفرد الذي يقبل مرة واحدة على ما هو مقدس يصبح مرتبطًا وجدانيًّا به؛ لأنه يسعى دائمًا إلى الاقتراب من ذلك الذي يعد مقدسًا.

• المقدس لا يزال غامضًا. لا ينبغي تحليل المقدس بعقلانية، فطبيعته نفسها ترفعه فوق التجريبية والتدنيس.

يؤكد دوركهايم بقوة أن العنصرين، المقدس والمدنس، لن يدمرا أو يستحوذ أحدهما على الآخر (Pickering 1984:148). ولن يختفيا. فكلاهما موجودان بالموازاة (Durkheim 2008:38).

يعطي طلال الأسد (2003: 182) فهمًا مختلفًا لكيفية النظر إلى العلاقة بين الدين والعلمانية. "إن ما يميز" العلمانية "هو أنها تفترض مفاهيم جديدة مثل "الدين" و"الأخلاق" و"السياسة"... (Asad 2003:3).

وهذا يقود الأسد إلى استنتاج أن العلمانية هي عقيدة سياسية، كما أن وصف العلمانية بأنها هي الفصل بين العلماني والديني، هو تقييم ناقص للعلمانية (Asad 2003:3).

ويشير الأسد (2003: 182) إلى أنه لم يعد من الممكن التمييزُ بين مجالي المقدَّس والعلماني في الواقع، وكذا الادعاء بأن الدين لا يتعلق إلا بالمقدس. فوفقًا للأسد فإن الدين يعمل في المقدس إضافةً إلى العلماني (2003: 182). وهذا يدحض تمييزَ دوركهايم بين المقدس والمدنس.

ويشير الأسد (2003: 30) إلى أنه لا يوجد في كتابات ما قبل التاريخ أيُّ دليل على الفصل بين المقدس والمُدنس. فالدين فعال في المجال الخاص كما العام (Asad 2003:183).

إن تحليل الأسد (2003: 30) ينصبُّ في أن دوركهايم وأتباع فكرِه أخذوا فكرة "روبرتسون"، التي سميت بـ"الطابو" باعتبارها الشكل النموذجي للدين البدائي، وحولتها إلى مفهوم المقدس كجوهر كوني.

إن مفهوم المقدس نشأ من أبحاث علماء الأنثروبولوجيا، وكان تحت تأثير تطور الدين المقارن، وتم الاستيلاء عليه في وقت لاحق من قبل اللاهوتيين (Asad 2003:31).

لم يُطرح مفهوم العلمانية فيما بعد إلا بعد الاحتكاك بأديان أخرى غير المسيحية (العالم غير الأوروبي) (مقارنة الأسد 2003: 32). وكانت العلمانية آنذاك سلوكًا يُشير إلى الزيف والغرابة

تجاه دين واحد (في هذه الحالة المسيحية الأوروبية) (Asad 2003:33). والمدنس كان فضحًا لأولئك الذين يدعون بأنهم مقدسون (Asad 2003:33).

فلمناقشتها، لابد أن نلاحظ العلاقة التي يربطها دوركهايم بين الدين وأصله الاجتماعي؛ فأعمال دوركهايم المبكرة تعكس فكرته تلك التي ترى أن الدين ظاهرة اجتماعية في الأساس (Pickering 1984:262). فالدين في منظور "دوركهايم" كان يُعتبر مؤسسة اجتماعية إلى جانب المؤسسات الاجتماعية الأخرى (Pickering 1984: 264). فبالنسبة إليه، جميع المؤسسات (من ضمنها الدين) عضوية ويمكن أن تولد وتنمو وتتغير. لكن يبدو أن الدين يعمل كمؤسسة رئيسة، تدعم مؤسسات أخرى (Pickering 1984:264).

إن الدين يحدد الحياة الاجتماعية بشكل تام (قارن بين موقف فيبر نفسه 1966: 11). فوفقًا لبيكرينغ (1984: 268)، يرى دوركهايم أن الدين مستمدٌّ من المجتمع، لكن الدين في الواقع هو أصل المجتمع. وهذا يعتمد على أطروحة "دوركهايم" التي تؤكد على أن كل الأفكار والمؤسسات لها أفكار ومؤسسات دينية تمثل قاعدة لها (Pickering 1984: 266).

غير أن النتيجة هي أن المجتمع ينتج أفكارًا دينية (Pickering 1984:193). والدين عند دوركهايم موجود كقوة في المجتمع تحميه من أنانية الفرد (Pickering 1984:194). لذلك يوجد الدين من أجل تعزيز ما هو جيد للمجتمع. وعندما يفقد الدين سلطته في المجتمع، لن يعود بإمكانه حمايته من التحريض الفردي على السلطة. ولهذا يجب النظر إلى موقف دوركهايم في ضوء المرحلة التي جاء فيها؛ فقد تصاعدت الإرادة الحرة الفردية في ظل الطفرة التي عرفتها النزعة الإنسانية الليبرالية (Pickering 1984:195). وضدا على ذلك حاول دوركهايم الحفاظ على موقف المجتمع أكثر من الفرد لتعزيز مصلحته الشخصية.

ضمن هذا المنظور، عرض دوركهايم تعريفًا للدين:

فهو نظام موحد للمعتقدات والممارسات المتعلقة بالأشياء المقدسة، وهذا يعني، الأشياء المميزة والمحاطة بالمحظورات والمعتقدات والممارسات التي توحد اندماجها في مجتمع أخلاقي واحد يسمى طائفة[2] (2008: 46).

---

(٢) ليس لكلمة "كنيسة" نية للحد من التعريف لفهم مسيحي. وكما يشير دوركهايم نفسه (٢٠٠٨: ٤٦)، تُستخدم كلمة "كنيسة" للإشارة إلى الطبيعة الجماعية للدين.

فيما يتعلق بثبات الدين، كونه مصدر اهتمامنا الرئيس هنا، يقول دوركهايم:

هناك شيء أبدي في الدين، فما هو مقدّر للبقاء على قيد الحياة فهو كلّ الرموز المعيّنة التي خضع فيها الفكر الديني لنفسه (2008: 322).

بالنسبة إلى دوركهايم، يستند هذا الثبات في الدين إلى طبيعة المجتمع:

لا يمكن أن يوجد مجتمع لا يشعر بالحاجة إلى الدعم، وتأكيد المشاعر والأفكار الجماعية التي تشكل وحدته وشخصيته (2008: 322).

المجتمع هو منتج لكل الأفكار العظيمة حسب دوركهايم؛ طالما أن المجتمع موجود، سيظل الدين موجودًا (compare Pickering 1984:220).

العلمنة عند دوركهايم:

بعد تحليل دوركهايم للنظام الاجتماعي في عصره، توصل إلى استنتاج مفاده أن الدين في حالة تدهور أو تراجع (Pickering 1984: 442)؛ حيث لم يكن هذا صحيحًا فقط عن الدين التقليدي، ولكن أيضًا حتى المسيحية أثبتت موتها وفقًا لدوركهايم (Pickering 1984:442).

فبالنسبة إليه، فإن الطبيعة العضوية للدين مكَّنته من أن يولد ثم ينمو ويموت في النهاية. كانت هذه العملية حتمية بلا حدود. ففهم دوركهايم لما يشار إليه الآن بالعلمنة يندرج في عنوانين منفصلين: هما تغيير الدين كليًّا في آن واحد، أو تراجع الدين داخل المجتمع (Pickering 1984: 442).

فحول المسألة الأخيرة اعترف دوركهايم بطريقة ما بنهاية الدين، ولكن هذا الاعتراف في نفس الوقت هو استمرار للدين. وهذا يعكس وصف دوركهايم للوضع في مرحلته، ولكن أيضًا فهمه للدور المعياري للدين.

إن المجتمع الأكثر بدائية هو الذي يكون فيه تأثير الدين أكبر (Pickering 1984: 443). والعكس قائم بالطبع؛ حيث إنه كلما قل تأثير الدين على المجتمع، أصبح هذا الأخير أكثرَ حداثة.

هذه هي أحد خصوصيات دوركهايم، مما يوحي بأن المجتمع يصبح أكثر تدينًا، عندما يتراجع إلى شكله الأصلي. ومن ثم سيكون التراجع إيجابيًّا لأنه يدلُّ على العودة إلى الهيمنة الدينية في المجتمع.

إن تراجع التأثير الديني في المجتمع حسب دوركهايم ليس شيئًا جديدًا (Pickering 1984:445). فمنذ المجتمعات الأولية وسيطرة الدين على الإنسان تتحول ببطء لتُصبح مجتمعات يلعب فيها الدين دورًا أقل[3].

وقد أعلن دوركهايم أن الدين سيلعب دورًا ضئيلًا في الحياة الاجتماعية (Pickering 1984:446). ومع مرور الوقت ستحرر المؤسسات الاجتماعية مثل السياسة والاقتصاد والعلوم نفسها من الدين، وتنمو في حالة من الحرية الفردية المتزايدة (Pickering 1984:446).

لا يعني دوركهايم بزوال الدين اضمحلاله بشكل نهائي. بالنسبة له سوف يتراجع ضمن المجال الشخصي، ويختفي ربما من المجال العام (Pickering 1984: 447). وفي هذا الصدد، يختلف منظور فيبر عن دوركهايم حول مستقبل الدين (فيبر أكثر سلبية حول الموقف الذي قد يتخذه الدين، ودوركهايم يُشير بوضوح إلى أن الدين أصبح موضوعًا شخصيًا).

ينص كازانوفا في هذا الصدد. على إمكانية تصنيف العلمنة إلى ثلاث فئات مختلفة:

فهي مثل التمييز بين المجالات العلمانية والمؤسسات الدينية، وأيضًا تراجعًا في المعتقدات والممارسات الدينية، وكذلك تهميشًا للدين بالقياس إلى مجال معين (Casanova 1994: 211).

عند التمعُّن في هذه الفئات الثلاث، يبدو جليًا الكيفية التي بموجبها يمكن وصف بعض الملاحظات عن الأنشطة الدينية على أنها علمنة، مع أنه هناك في الواقع مصطلح وصفي أفضل.

على الرغم من تقييم دوركهايم السلبي لتراجع الدين في سياق أوروبي، إلا إنه لا يزال إيجابيًا بشأن مستقبل الدين. وهو مقتنع بقوة بأن الدين سيستمر في الوجود (Pickering 1984:452).

فبالنسبة إليه، ليس اختفاء الدين هو الجانبَ الأهم بقدر ما هو تغيير الدين؛ حيث سيتم تجاوزُ القديم، وسوف يولد الجديد (Pickering 1984: 453). وهذا يعكس فهم دوركهايم بكون تغيير المجتمع يشمل التغيير الديني. أي يتغير الدين كما المجتمع الذي هو جزء من التغييرات (Pickering 1984: 453). قارن في هذا الصدد نظرية روبرت بيلا (2011).

---

(٣) هذا التناقض تُعارضه نظرية روبرت بيله (الدين في تطور الإنسان ٢٠١١، مطبعة جامعة هارفارد: لندن) في كون الدين يتغير عن طريق التطور. التغيير لا يقضي على الدين، بل يؤدي إلى اختلاف أشكال أو وظائف الدين في المجتمع.

فباختصار شديد، فإن دوركهايم مقتنعٌ بأن الدين سيتغير مع تغير المجتمع، وبأنه سوف يستمر. قد يموت الدين القديم، لكن الدين الجديد سيولد. وهذه العملية الإبداعية هي جزء من المجتمع والطبيعة الإنسانية (Pickering 1984:476). فطالما أن الناس تعيش معًا في المجتمع، سيظل لها دين.

هكذا، يتنبأ دوركهايم بحماس وبتأكيد. غير أنه غير مستعد للتنبؤ بالشكل الذي سيتخذه الدين المستقبلي (Pickering 1984: 476). عكس فيبر، فهو غير مقتنع جدًّا بوجود الدين في المستقبل؛ حيث يلخص كازانوفا (1994: 18) أعمال دوركهايم وفيبر من خلال الإشارة إلى أن تشخيصهم مشابه، لكنهم لم يشتركوا في نفس التشخيص لمستقبل الدين.

اتجاهات ما بعد دوركهايم:

لقد وافق العديدُ من العلماء على عمل دوركهايم حول التنبؤ بمستقبل الدين؛ حيث كان بيتر بيرغر على ما يبدو خلال الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، من القائلين بأن الدين سيتوقف عن الوجود، لكنه غير رأيه خلال التسعينيات من القرن الماضي ليخلق نظريةً جديدة.

فبعدما كان بيرغر سلبيًّا جدًّا حول استمرار الدين، فهو الآن واثق بأن الدين لن يستمر فقط، بل سينمو أيضًا. فـ"العالم اليوم ديني بشكل كبير، وليس العالم العلماني الذي تم التنبؤ به". (Berger 1999:9). ولربما قد تكون نظرية العلمنة القديمة صحيحةً في بعض الحالات، لكن بيرغر يرى بشكل عام بأن النظرية القائلة بأن "العلمانية ستنتصر"، "غير مقنعة" (1999: 12).

يحلل بيرغر حالتين منفصلتين، ويصل إلى خلاصة مفادها أن ما كان يسمى سابقًا بالعلمنة هو في الواقع ليس كذلك. "فالثقافة الأوروبية العلمانية الهائلة" التي يحددها بيرغر، تظهر ما يسميه "الاغتراب واسع الانتشار من الطائفة المنظمة" أو "تحول في الموقع التأسيسي للدين" (1999: 10).

وهذا وصف أكثر دقة للوضع في أوروبا. ويتوافق مع ما وصفه فيبر ودوركهايم بالتغيرات التي تحدث في المجتمع، والتي ستحدث تغيرات في السلوك الديني. ففي السياق الأمريكي، يشير بيرغر إلى أن "الأمريكيين هم أكثر تدينًا من الأوروبيين" (1999: 10).

ومن الجلي لبيرغر أن المجتمع الأوروبي الحالي لا يتجاهل الدين كليًّا، ولكن سيكون أكثر دقة لوصف التغيير في شكل الدين من تصوير الموقف على أنه علماني. فهو يعترف بأن

هناك بالفعل "ثقافة دولية ثانوية مكونة من أشخاص من ذوي التعليم العالي ذات النمط الغربي" والتي قد يعتبرها علمانية (1999: 10).

فبصرف النظر عن هذا التجمع العلماني في المجتمع، فإن بيرغر يميز في الطفرة الدينية الدولية (1999: 11) شيئين: دوافع دينية من جهة، واعتراضات "ضد نخبة علمانية" من جهة أخرى (Berger 1999:11).

يقدم بيرغر ثلاثة أسباب للارتفاع المفاجئ في الدين:

• اليقين ضد عدم اليقين (1999: 11)؛ حيث يقوض أي نموذج من تجارب الإنسان في المجتمع، ويتم إحداث الأزمة وإعداد بذور الطفرة الدينية؛ فعندما تدخل أي حركة دينية في المجتمع واعدة باليقين، فإن المجتمع سيغتنم الفرصة على الفور لاستعادة اليقين.

• مقاومة ومعارضة النخبة العلمانية في المجتمع (1999: 11): فعندما يشجع جزء من المجتمع النظرةَ العلمانية للواقع الذي يهدد معتقدات وقيم المجتمع، سترفض غالبية فئات المجتمع وجهة النظر هذه وتتبع الحركات الدينية التي تعلن مناهضة المشاعر العلمانية.

• الطبيعة البشرية (1999: 13): إنه جزء من الطبيعة البشرية لإيجاد معنى خارج هذا العالم التجريبي. فالبحث عن المعنى أكثر شدة في الثقافات التي كانت بدون "نقطة مرجعية فائقة".

إن طبيعة الإنسان بالذات تساهم في بقاء واستمرارية الدين. وتعريف بيرغر (1999: 13) للدين يوضح هذا. "فهو جزء من الطبيعة البشرية للبحث عن المعنى الذي يتخطى الفضاء المحدود للوجود التجريبي في هذا العالم. فعندما يتمُّ إيقاف هذا البحث عن المعنى عن طريق العلمنة، فإن وضع الإنسان سيكون غيرَ متميز. وهذا سوف يترك الإنسان ضائعًا في حالة ضعف".

إن هذا "الشرط الذي لا يمكن الدفاع عنه" من دون معنى يحفز الإنسان على مواصلة البحث عن المعنى، مما يؤدي إلى استمرارية الدين. فقد يتغير شكل الدين بسبب المجتمع المتغير. وفي هذا الصدد، يشاطر بيرغر موقف دوركهايم بكون الدين مستقبلًا سيأخذ شكلًا مختلفًا: وسيصبح مسألة شخصية (compare Pickering 1984:447).

فبعد مناقشة نظرية دوركهايم الآتية، يبقي "توماس لاكمان" على نظرية الدين، فبدلًا من أن ينقرض في المجتمع، سينتهي به المطاف في صيغة غير مرئية. فالدين

لا يـزال بعـدًا لحيـاة الفـرد والمجتمـع، "ولكنـه فـارغ مـن محتـوى تجريبـي معـين" (1967: 78).

وتماشـيًا مـع دوركهايـم وبيرغـر، يشـك لاكـمان في أن الديـن سـيختفي مـن أعـين النـاس ويصبـح "شـأنًا خاصًـا" (1967: 86). وهـذا يعتمـد عـلى إحـدى عواقـب الحداثـة والعقلانيـة؛ حيـث تتضمـن مركزيـة الفـرد، مـما يجـبره عـلى إيجـاد طـرق للتعبـير عـن الـذات منفصلـة عـن الهويـة الجماعيـة (Luckmann 1967: 70،76). فـما حـدث في الواقـع وفقًـا "للاكـمان" ليـس بالـضرورة نهايـة الديـن، بـل مجـرد تغيـير حـدث في شـكل الديـن.

التنبؤات المتعلقة بالدين:

أكـدت التقييـمات الجديـدة للوضـع الحـالي للديـن في المجتمـع نتائـج مذهلـة. ويقـوم "نوريـس" و"إنجلهـارت" (2004) بتقييـم نقـدي لنظريـة العلمنـة بشـكل حاسـم، ويسـتنتجان أن التنبـؤات التـي قـام بهـا فيـبر وحتـى دوركهايـم أثبـت أنهـا غـير صحيحـة (2004: 9). ويسـتند اسـتنتاجهم إلى العديـد مـن الدراسـات الاسـتقصائية الدوليـة التـي أجريـت في مجتمعـات مختلفـة وبـين مختلـف الأديـان (2004: 6).

فمـن خـلال نتائـج هـذه الدراسـات الاسـتقصائية: توقـع فيـبر بـأن العقلانيـة سـتؤدي إلى تـآكل الاعتقـاد في مـا هـو ميتافيزيقـي، وتثـير الشـكوك حـول وجـود اللـه، غـير أن هـذا التوقـع أثبـت أنـه خاطـئ. فالديـن حـي بالفعـل، حتـى بـين المجتمعـات الصناعيـة الكـبرى (2004: 9).

كـما أن تنبـؤ دوركهايـم بـأن وظيفـة الأنشـطة الدينيـة في المجتمعـات الصناعيـة، سـتختفي في نهايـة المطـاف خـارج المجتمـع دون التأثـير عـلى مفعـول الأنشـطة الدينيـة - ثبـت أنـه غـير صحيـح؛ حيـث تُظهـر الدراسـات الاسـتقصائية كيفيـة عـودة الأنشـطة الدينيـة إلى الانتشـار عـبر العـالم في كل المجتمعـات (Norris & Inglehart 2004: 10).

وعليـه فالخلاصـة التـي توصـل إليهـا كل "نوريـس آنـد" و"إنغلهـارت " هـي أن العلمنـة لم تنجـح كـما تنبـأ بهـا مناصروهـا، فـإذا كان الديـن قـد قـاوم بشـدة محاولـةَ اسـتئصاله، وبرهـن أنـه ثابـت، فـما هـي الـشروط الاجتماعيـة التـي تسـهم وتـؤدي إلى اسـتمرارية الديـن؟

الظروف المؤدية إلى استمرارية الدين:

التعددية:

إن أحد المشاكل التي لم يتناولها فيبر ولا دوركهايم هي تأثير التعددية على المجتمع. فدوركهايم، وفيبر وبيرغر بدرجة أقل، كلهم يحللون ويتنبئون حسب حالة تجانس المجتمع. ولا يوجد تنوع كبير في المجتمع الذي يصفونه[4].

في حين يشير "نوريس" و"إنجلهارت" إلى أن المجتمع التعددي المكون من ثقافات وأديان متعددة لا يهدد الدين التقليدي فحسب، بل يخلق بيئة متنوعة حيث يتاح توفير خيارات الديانات وتحفيز الأنشطة الدينية للمجتمع: "... فالمنافسة القوية بين الطوائف الدينية لها تأثير إيجابي على المشاركة الدينية" (Norris & Inglehart 2004: 12).

والفرضية الأساسية وراء هذا الاستنتاج هي أن التعددية الدينية ستزيد من المشاركة الدينية (Norris & Inglehart 2004: 24). ويدعم هذا النمط من التفكير كلٌّ من ستارك وبينبريدج (1985: 431-430).

تساوي الثقافة الواحدة مقام دين واحد مما يفضي إلى ما يشير إليه نوريس وإنجلهارت بـ "الدين الاجتماعي" (2004: 12) أو ما يُعرف شعبيًّا باسم "الدين المدني" (Johnstone 2004: 153).

ويعرفه روبرت (2004: 356) "بمجموعة المعتقدات والطقوس والرموز التي تقدس قيم المجتمع وتضع الأمة في سياق نظام المعنى النهائي".

يتم تقديم جذور هذا الفهم من قبل دوركهايم عندما يقترح أن المجتمع مقدس وبالتالي يعبد نفسه (Pickering 1984:232). ومع ذلك فمن الواضح أن المقدس والمجتمع لم يتم تحديدهما كبديل متساوٍ (Pickering 1984: 232). فبالنسبة لدوركهايم، الواقع هو المجتمع، والله هو تعبير رمزي عنه (Pickering 1984:232).

يعكس الدين المدني جماعة ذات انتماء ديني واحد في المجتمع تدعمه الحكومة، مما يخلق احتكارًا دينيًّا. وقد أشار روبرت إلى (2004: 356) الالتحام الوطني الذي يخلقه الدين المدني؛ حيث يتداخل الدين والمثل العليا للأمة. إحداهما يخدم الآخر.

---

(٤) الادعاء بأن فيبر ودوركهايم ينعكسان على الحالة الأوروبية، وبرغر على حالة أمريكا الشمالية.

ويعتبر كل انتماء إلى دولة معينة تلقائيًّا هو انتماء إلى نفس الدين (جونستون 2004: 153). ووجود الدولة المقدسة رهين بوجود قوة إلهية تدعو الأمة إلى الواجب المقدس (Johnstone 2004: 153). وبالتالي فالنتيجة هي تحقيق المجتمع للرضا الذاتي في كثير من الأحيان.

هذا الرضا الذاتي بدون تنافس ديني قد يؤدي إلى اختفاء أو نقص الأنشطة الدينية والمعتقدات التي تميز "المجتمعات العلمانية". أما عندما يتمُّ تشجيع التنوع الديني بوعي من أفراد المجتمع في اتخاذ قيم دينية محددة والمشاركة في أنشطة دينية معينة، فإنه يتم المساهمة في استمرارية الدين من قبل المجتمع التعددي.

على الرغم من أن الأبحاث التي أُجريت في هذا الصدد يعتبرها البعض (compare Chaves and Gorski in Norris & Inglehart 2004:13) غير موثوق بها؛ إلا إنها لا تزال عاملًا يحتاج إلى اهتمامنا؛ حيث إن هذا الوصف الحالي للمجتمع لم يميز مجتمعات فيبر أو دوركهايم. فرغم أن هذه النظرية قد تعرضت للنقد، إلا إنها تبدو صحيحة للعديد من المجتمعات في العالم (Norris & Inglehart 2004:24).

لا ينظر بيرغر للتعددية نظرةً إيجابية كما الآخرين، فبالنسبة له، فإن إمكانية وجود وجهات نظر بديلة للعالم تجعل الفرد يختار بوعي رؤية واحدة فيه.

من خلال هذا الاختيار، فإن الفرد يقارن كل الاحتمالات التي تجعله أقل يقينًا في اختياره (1967: 125). وهذا لا يمكن إلا أن يؤدي إلى حالة اعتبار الجميع مقدسًا، ولا شيء في الواقع مقدس. مما يؤدي إلى زوال الدين بسبب النسبية. وبهذه الطريقة، لا تسهم التعددية في نمو الدين فحسب، كما يقترح نوريس وإنجلهارت، ولكن يمكنها أن تسهم بسهولة في زوال الدين وفقًا لبرغر.

الفردانية:

إن أحد المجالات التي يتم انتقادُ دوركهايم فيها هو عدم اهتمامه بما يكفي بدور الفرد في تعزيز حالة الدين (compare Pickering 1984:195).

وقد عالج فيبر هذه المسألة بدقة عندما أشار إلى الأدوار العديدة التي يمكن للأفراد اتخاذها لتعزيز قضية الدين في المجتمع (Weber 1966:28-30,46-47).

فمنذ عصر النهضة والإصلاح الديني تم التأكيد على استقلالية الفرد. والدين يميل إلى أن يكون أقلَّ شأن جماعي. وهذا هو التأكيد الذي نص عليه كل من دوركهايم وبيرغر ولوكمان،

بالقول بأن الدين سيصبح مسألةً شخصية. فلقد تمَّ إهمال دور الفرد في هذه الدراسة فيما يخص موقف الدين في المجتمع.

يقدم توماس لوكمان بعضَ التوجيه في هذه المناقشة. فبالنسبة إليه (1967: 70) الهوية الشخصية هي شكل من أشكال التدين. وتتألف من القيم والمواقف وفهم الذات. وكل هذه العناصر تُعطي مغزى ومعنى للحياة.

فهذا الشعور الفردي بالهوية يشمل التدين. وبهذه الطريقة يصبح الدين غير مرئي وشخصي؛ حيث لا يتم التعبيرُ عن أيٍّ من هذه العناصر (القيم والمواقف) بشكل واضح وعام.

وبالمقابل لا يتفق كازانوفا (1994: 5) مع هذا التحليل. فوفقًا له فإن العلمنة موجودة، غير أنها لم تُنهِ الدين بشكلٍ كامل، ولم تحصر الدين في المجال الخاص الذي حدده دوركهايم وبيرغر ولوكمان.

فبعد تحليل دقيق، يستنتج أن الدين يزدهر كمؤسسة في المجتمع. وهذا يعني أنه قد مرّ بالفعل بتغيير كما كان متوقعًا، لكن التغيير لم يُزل الدين من الرؤية العامة. وإنما في الواقع، أصبح له رؤية واضحة في المجتمع (Sweeney 2008:17).

المشكلة إذن هي هل يمكن اعتبار الدين في الوقت الراهن مسألةً خاصة أم عامة؟ فإذا نظرنا إلى شيء خاص (غير مرئي من منظور عام) فهل للدين إذن أية أهمية للمجتمع، وكيف ومتى؟ كيف ينبغي تعريف الدين إذا كان الدين محصورًا في الاختيار الشخصي والممارسة الفردية؟ أم أن الدين لا يزال ينظر إليه على أنه ظاهر في المجتمع، ومن خلال تدخله الاجتماعي يؤثر على المجتمع؟ هل الرؤية الجديدة للدين هي شكل جديد من أشكال الدين، وإذا كان الأمر كذلك، فما الذي تغير في طبيعة الدين؟

يحتفظ بيرغر بالموقف القائل بأن الدين جزءٌ لا يتجزأ من المجتمع، وحجته في ذلك هي أن الأفكار الدينية التعددية في المجتمع تساهم في النسبية ومن ثم العلمنة، وعليه (1967: 125). فإذا كان كل فرد اختياره للدين مقبولًا، فإنه سيحول الدين إلى درجة أنه سيصبح باطلًا بالتأكيد.

فمصداقية ديانة بيرغر ترتبط بإجماع المجتمع؛ حيث لا يمكن اعتبار شيء ما دينًا إلا عندما يتم الاعتراف به من قبل الآخرين. ومرة أخرى، فإن نظرية دوركهايم، أي طبيعة الدين ذاتها مرتبطة بشكل نهائي بأصله الاجتماعي. وهذا يصور فكرة أنه من أجل بقاء الدين فإن احتياجات وأفكار الفرد، تابعة للمجتمع؛ حيث يتم الحفاظ على سيادة المجتمع فوق الفرد.

وهـذه النقطـة موثقـة مـا دامـت الحداثـة تؤكـد عـلى اسـتقلالية الفـرد (Sweeney 2008:18). فالديـن لـه جانبـان: ذاتي، وموضوعـي. فـالأول يتوقـف عـلى حاجـة الإنسـان النوعيـة والخـبرة الدينيـة. أمـا الثـاني فهـو مرتبـطٌ بالتقاليـد التـي تـمَّ تناقلهـا عـبر الأجيـال، واعـترف بهـا المجتمـع كديانـة، ويتـم تقديمهـا للفـرد.

المشـكلة هـي أنـه إذا كان أحدهـما ذاتيًّـا أو الآخـر موضوعيًّـا، فـإن ذلـك مبالـغٌ فيـه. حيـث يُشـير سـويني (2008: 18) إلى الأبحـاث التـي أجرتهـا هيـلاس ووويهيـد حـول تسـع ديانـات في شـمال إنجلـترا. وكانـت نتيجتـه هـي التشـديدَ بشـكل مفـرط عـلى الجانـب الـذاتي للديـن، وموقـف الفـرد، فـ"هيـلاس" و"ووديهيـد" يطلقـان عـلى هـذه النتيجـة اسـم "الروحانيـة" التـي تختلـف عـن الديـن.

فالروحانيـة تشـير إلى "التصـورات ذات الاتجـاه الـذاتي" و"الممارسـات الجديـدة المثبتـة للـذات" في مقابـل الديـن الـذي يعتـبر "سـلطويًّا ومقيّـدًا للـذات وغـير منسـجم" مـع احتياجـات الفـرد (Sweeney 2008:19). وهـذا يعطـي دلالـةً عـلى الشـكل الجديـد للديـن عندمـا ينظـر إليه كمسـألة شـخصية (كـما تنبـأ بـه دوركهايـم ولوكـمان)، وقـد يتخـذ: طابعًـا روحانيًّـا.

والمشـكلة في الروحانيـة هـي بالضبـط مـا أشـار إليـه بيرغـر عـلى أنهـا ذاتيـة محضـة؛ بحيـث لا يوجـد للمجتمـع أي رأي حـول مـا إذا كان مـن الممكـن اعتبـار هـذه القناعـات دينًـا، وبالتـالي تحويـل الأفـكار الدينيـة إلى خطـر الاندثـار.

ويقيـم سـويني (2008: 19) الروحانيـة عـلى أنهـا "بديـل مختلـف للديـن، يفتقـر إلى المغـزى الاجتماعـي والمزيـد مـن الأدلـة عـلى العلمنـة"، وهـو مـا يعكـس مخـاوف بيرجـر.

ولكـن هـذا لا يعنـي أن الفـردَ لا يملـك رأيًـا؛ فالمجتمـع يمكـن أن يوافـق عـلى مـا يشـكل الديـن. وتصبـح ممارسـة الديـن مسـألةً خاصـة. وفي قدراتهـم الشـخصية يمكـن للأفـراد ممارسـة التأثـير (الدينـي) عـلى المجتمـع، ومـن ثـم لا يـزال الديـن جـزءًا لا يتجـزأ مـن المجتمـع، لكـن ليـس كـما يعـبر عنـه المجتمـع، بـل كـم يعـبر عنـه الأفـراد.

ما بعد الحداثة وعدم اليقين:

عـلى الرغـم مـن أن الحداثـة قدمـت للإنسـان الأدوات الفكريـة لفهـم العـالم التجريبـي مـن خـلال عدسـة العلـم، وتمكـين تطبيـق التكنولوجيـا، مـما أدى إلى محاولـة إتقـان الكـون، إلا أن الإنسـان لا يـزال يواجـه قيـودًا.

فبالرغم من التقدُّم االتكنولوجي والعلمي، إلا إن حالة بعض المجتمعات لا تزال تعاني من عدم اليقين وانعدام الأمن، بسبب التعرض للمخاطر، (أي الفقر وعدم توافر الغذاء والمرض والوفاة المبكرة والعنف).

هذه العناصر "الخارجة عن السيطرة" في المجتمع تخلق بيئةً من عدم اليقين. وهذه الشروط سائدة بين المجتمعات الأكثر فقرًا؛ حيث إن المجتمعات الأكثر ثراء لديها الوسائل للحصول على تدابير للحد من المخاطر (compare Norris' & Inglehart's analysis of these scenario's 2004:14-17).

ووفقًا لبيرغر فإن أي نموذج يجلب الشك لأي عضو في المجتمع قد يؤدي إلى عودة ظهور الدين (1999: 11).

وبما أن عدم اليقين يخلق الحاجةَ إلى اليقين، فإن أي دين يقدم وعدًا باليقين سوف يستمر. يردد "نوريس وإنجلهارت" (2004: 18) هذه القناعة قائلين:

"إن تجربة النمو في المجتمعات الأقل أمنًا ستزيد من أهمية القيم الدينية، في حين أن التجربة العكسية ستقلل من ذلك".

فالفرضية الأساسية لهذا الاستنتاج هي أن "الحاجة إلى الطمأنينة الدينية تصبح أقلَّ إلحاحًا في ظل ظروف أمنية أكبر" (Norris & Inglehart 2004: 18).

وتكمن مشكلة هذه النظرية في أن المعنى الضمني هو أن المجتمعات المتطورة للغاية ستظهر سمات دينية أقل من المجتمعات الأقل تطورًا. وفي الواقع هذا ليس هو الحال؛ حيث يعالج "نوريس وإنجلهارت" (2004: 18) هذه المعضلة من خلال الإشارة إلى مدى قدرة المجتمعات المتقدمة، على أن تكون أقل انخراطًا في الأنشطة الروحية على الرغم من بقاء العنصر المتبقي من الدين في المجتمع الذي يوفر أثرًا للهوية الدينية السابقة.

وتميل التقاليد الثقافية الدينية إلى ترك انطباعات حول المعتقدات الأخلاقية للمجتمع، وحتى هذه الآثار يمكن أن تتآكل مع مرور الوقت اعتمادًا على شدة العلمنة (Norris & Inglehart 2004: 20). ويتضح التآكل في عدم المشاركة في الأنشطة الدينية داخل المجتمع.

ماذا عن المجتمعات غير المتطورة التي تنكشف فيها ظروف الشك؟ ففي هذه المجتمعات الأقل تنمية، يميل السلوك الديني إلى الاختلاف. وفي الظروف التي يتمُّ فيها خلق الشك وعدم اليقين، سوف تزدهر الأنشطة

الدينية، وبالتالي يعبر، نوريس وإنجلهارت (2004: 22) بالقول بأن الدول الفقيرة ستبقى متدينةً بعمق.

وهـذا يثبـت أطروحـة فيـبر عندمـا يفـترض أن الأخـلاق المسـيحية خاصـة مـع مسـاهمتها في تقـدم الرأسـمالية وبالتـالي التنمية، ستسـاهم في زوال الديـن؛ حيـث إن الديـن يـؤدي إلى التغيـير في المجتمـع، وهـذا التغـير في المجتمـع يـؤدي إلى التغـير في الديـن.

تشـير الأبحـاث التـي أجراهـا "نوريـس وإنجلهـارت (2004: 25) إلى أن العـالم لا يتجـه نحـو مجتمع أكثر تطـورًا وعلمانيـة. بـل العكـس هـو مـا يحـدث؛ حيـث يبـدو أن هنـاك شريحـة كبـيرة مـن النـاس تعـزز انتماءهـا الدينـي أكـثر مـن أي وقـت مـضى. وهـذا يرجـع إلى الانفجـار السـكاني بـين المجتمعـات الأكـثر فقـرًا؛ حيـث يميـل الديـن إلى الانتشـار.

ويتضـح مـن البحـث الـذي أجـراه "نوريـس وإنجلهـارت (2004: 27) أن مسـتويات العلمنـة لا تـزدادُ مـع زيـادة العقلانيـة، كـما اقـترح فيـبر. فـإلى حـد كبـير، يعتمـد مسـتوى العلمنـة عـلى مسـتوى الأمـن الـذي يختـبره المجتمـع. فكلـما ارتفـع مسـتوى الأمـن كلـما ارتفـع مسـتوى العلمنـة (Norris & Inglehart 2004: 27). وهـذا يـؤدي إلى نظريـة علميـة جديـدة تمامًـا لم تعُـد تعتمـد عـلى مسـتوى العقلنـة أو التصنيـع، بـل تعتمـد عـلى مسـتوى الأمـن الوجـودي.

يُصبـح الشـك هـو الدافـع وراء الديـن. ويدعـم ذلـك" روبـيرت (2004: 313) عندمـا يؤكـد أن العلمنـة لا تعنـي بالـضرورة انحطـاطَ الديـن، ولكـن الديانـات التقليديـة يتـم إصلاحُهـا فقـط عـن طريـق العلمنـة؛ مـما يـؤدي إلى خلـق حـركات دينيـة جديـدة.

فالعلمنـة لا تضـع حـدًّا للديانـة، بـل يمكـن أن تسـاعد الديـن عـلى النمـو. قارن في هـذا الصدد ملاحظـات الأسـد (2003: 182) المشـار إليهـا في وقت سـابق بشـأن العلاقة بين المقـدس والمدنس.

الخلاصة:

بعض النتائج المهمة التي يمكن استخلاصُها من تحليل النظريات التي أسسها فيبر، دوركهايم وآخرين هي:

أن العلمنـةَ مصطلـحٌ لم يعـد مناسـبًا لوصـف عمليـة زوال الديـن. كـما هـو واضـحٌ (2004: 313)، حسـب روبـيرت، فمفهـوم العلمنـة يمكـن أن يُسـاهم في نمـو الديـن. كـما أن فهـم ماهيـة العلمنـة يحتـاج إلى المراجعـة. حيـث لم يعـد بالإمـكان قيـاسُ درجـة العلمنـة مـن حيـث درجـة العقلنـة، بـل مـن حيـث درجـة انعـدام الأمـن التـي يواجههـا المجتمـع.

الدين لم يمت. والنعي ليس ضروريًّا، وعلى ما يبدو لن يكون ضروريًّا لبعض الوقت. فالدين وفقًا للدليل الإحصائي الذي قدمه نوريس وإنجلهارت (2004) ينمو بشكل جيد.

الدين ليس ثابتًا. ما يتبدّى من فيبر ودوركهايم وآخرين يسيرون على خطاهم، هو أنّ تغييرات الدين تتشكل في كثير من الأحيان وبسرعة كبيرة. قد يكون هذا بسبب عوامل مختلفة: حيث يرى فيبر أنه مع تغير المجتمع يتغير الدين.

ويرى دوركهايم وبيرغر ولوكمان وآخرون أن الدين لن يستمر في شكله العام، بل سيقتصر على ما هو شخصي وخاص.

دور الاختيار الفردي سيؤثر على مستقبل الدين؛ حيث يمكن أن تساهم استقلالية الفرد في العلمنة (كما يعتقد بيرغر)، أو خلق روحانية واسعة الانتشار (كما يشير سويني). ومع ذلك يبقى الدين في أفضل الأحوال جزءًا لا يتجزأ من المجتمع.

تتلخص عواقب الحداثة في مكونين لم يتم التصدي لهما، وهما الأصولية والإلحاد. فبالنسبة للإلحاد، يمكن بالطبع أن تكون أحد نتائج العلمنة؛ حيث يصبح الناس كارهين للدين ثم يتخلون عن كل أشكاله. هذه النتيجة يمكن قياسُها على العلمنة لكنها ليست بالضرورة النتيجةَ الأكبرَ.

فردًّا على خطاب العقلانية والتحديث يتم اللجوء إلى المألوف والتقليد. وينادي بهذه الاستجابة الأصولية كل من كروغر، لوب وستاين (2009: 289). ولا ينبغي النظرُ إلى الأصولية على أنها تراجع عن التقدم. فالأصولية باختصارٍ تُشير إلى التمسك بحقائق الماضي التي تمَّ اختبارها والتي أدت إلى الأمن.

وبهذه الطريقة، فإن الأصوليةَ هي استجابة منطقية ومقبولة للتحديث. ومع ذلك، لا يمكنها توفير الأمن المؤقت إلا قبل حدوث حالة انفصام لا يمكن تحملها. ولن تمرَّ الظروف التي تخلق عدمَ اليقين في المجتمع. حيث تتطلب التغييرات في المجتمع استجاباتٍ جديدة. للإجابة على الأسئلة في الوقت الحاضر ضد إجابات الماضي التي لا يمكن تحملها لفترة طويلة. ولهذا تتطلب الظروف المتغيرة صيغًا جديدة لحقائق في الماضي[5].

هذه العملية يُمكن أن تكون مؤلمةً؛ لأنها تخلق حالةً من عدم اليقين. يجب أن يتم

(٥) هذا الاختيار غير المناسب للكلمات لا يريد فتحَ النقاش حول مسألة الحقيقة في الأديان.

اكتشاف الإجابات، وفي هذه اللحظة، يخلق هذا الوضع الرهيب لعدم وجود إجابات. فإذا تعذَّر العثور على إجابة جديدة في وقت واحد، فإن الخيار الأفضل هو الرجوع إلى الإجابات القديمة كردٍّ وحيد. ولكن الإنسان لا يزال في سياق متغير للحاضر، وبالتالي يخلق الانفصام.

هل هناك استجابة صحيحة وغير صحيحة للتغيير في المجتمع الذي يتطلب تغييرًا في شكل الدين؟ كل استجابة لها خطر. حتى يقرر عدم الرد على الوضع المتغير في المجتمع فهو خيار.

إذا لم يكن هناك خيار واضح بشأن الدين من قبل الفرد، قد ينتهي هذا الفرد بروحانية بديلة ذاتية (compare the remarks made by Krüger, Lubbe & Steyn 2009:289 on alternative spirituality as response to modernity). ثم يختار الفرد ذاتيًّا معتقداته (compare Sweeney 2008 :19). وهذا يساهم فقط في العلمنة.

في اختيار التمسك بالحقائق التي تمَّ اختبارها في الماضي (الأصولية) قد يتوفر نوعٌ من اليقين. هذا غير مؤقت. قد يُقنع البعض أنفسهم بحقائق ماضيهم الذي أعيد بناؤه وأصبحوا عميانًا تمامًا عن أي حقيقة أخرى.

إن اختيار التكيُّف مع الظروف الجديدة قد يكون خطرًا نتيجة الشك في الهوية. هذا الشك هو أيضًا مؤقتٌ عندما يتم تحديد هوية جديدة؛ حيث يتم تعزيزها عبر تأثيرات الطقوس (compare Durkheim's remarks on the stabilising effect of religion on society 2008:322). وينتج عن الأداء المتكرر للطقوس إعادةُ فرض الهوية وتوفير الاستقرار للمجتمع (Durkheim 2008: 323).

قد تكون الملاحظةُ الأخيرة حول مستقبل الدين هي الإشارةَ إلى الانشطار بين الاستمرارية وعدم الاستمرارية، فعندما يتعلق الأمر بالدين ستكون هناك دائمًا حاجةٌ إلى التأكد من معنى الحياة، لمتابعة فهم بيرغر للدين.

وبهذه الطريقة، سيظل مفهوم الدين مشابهًا لكيفية تفسيره في الماضي. ومع ذلك، فإن السياق الاجتماعي المتغير سيؤدي إلى انقطاع في الشكل الذي سيتخذه الدين في كل سياق (متغير) يظهر في المستقبل. وبالتالي تبقى الحقيقة، هي أنه طالما أن المجتمع موجودٌ، سيوجد الدين.

بيبلوغرافيا:

- Asad, T. 2003. Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford University Press: Stanford.
- Bellah, R. 2011. Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age. Harvard University Press: London
- Berger, P.L. 1967. The sacred canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. Anchor Books: New York.
- _____. 1969. A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural. Anchor Books: New York.
- _____. 1999. The Desecularization of the World. In: P.L. Berger (ed) The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics, (WB Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids, Michigan), pp. 1-18
- Bruce, S. 2003. The Social Process of Secularization. In: R.K. Fenn (ed) 2003. The Blackwell Companion to Sociology of Religion, (Blackwell Publishing: Oxford); pp. 249-263. Casanova, J.
- _____. 1994. Public Religions in the Modern World. University of Chicago Press: Chigago.

رDemerath III, N.J. 2003. Secularization Extended: From Religious "Myth" to Cultural Commonplace. In: R.K. Fenn (ed) 2003. The Blackwell Companion to Sociology of Religion, (Blackwell Publishing: Oxford), pp. 211-228.

- DoBBELAERE, K. 2011. The Meaning and Scope of Secularization. In: P.B. Clarke (ed) 2011. The Oxford Handbook of The Sociology of Religion, (Oxford University Press: Oxford), pp. 599-615.

- DURKHEIM, E. 2008 [1912]. The Elementary Forms of Religious Life. Translated by Carol Cosman. Oxford University Press: Oxford.
- Gill, R. 2003. The Future of Religious Participation and Belief in Britain and Beyond. In: R.K. Fenn (ed) 2003. The Blackwell Companion to Sociology of Religion, (Blackwell Publishing: Oxford), pp. 279-291.
- JOHNSTONE, R.L. 2004 [1975]. Religion in Society: A Sociology of Religion. 7th Edition. Pearson Prentice Hall: New Jersey.
- Kippenberg, H.G. 2011. Max Weber: Religion and Modernization. In: P.B. Clarke (ed) 2011. The Oxford Handbook of The Sociology of Religion, (Oxford University Press: Oxford), pp. 63-78.
- Krüger, J.S., Lubbe, G.J.A. & Steyn, H.C. 2009. The Human search for meaning: A Multireligion introduction to the religions of humankind. Van Schaik Publishers: Pretoria.
- Luckmann, T. 1967. The invisible religion: The problem of religion in modern society. The MacMillan Company: New York.
- Norris, P. & Inglehart, R. 2004. Sacred and Secular: Religion and Politics worldwide. Cambridge University Press: Cambridge.
- Paden, W.E. 2011. Reappraising Durkheim for the study and Teaching of Religion. In: P.B. Clarke (ed) 2011. The Oxford Handbook of The Sociology of Religion, (Oxford University Press: Oxford), pp. 31-47.
- Pickering, W.S.F. 1984. Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories. Routledge & Kegan Paul: London.
- Robberts, K.A. 2004. Religion in Sociological Perspective. Wadsworth: Belmont.
- Stark, R. & Bainbridge, W.S. 1985. The future of Religion: Secularisation, Revival

and Cult Formation. University of California Press: Los Angeles

- Sundermeier, T. 1999. Was ist Religion: Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh.

- Sweeney, J. 2008. Revising Secularisation Theory. In: W. Hoelzl & G. Ward 2008. The new Visibility of Religion: Studies in Religion and Cultural Hermeneutics, (Continuum International Publishing Group: New York), pp. 15-29

- Weber, M. 2003 [1958]. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. Translated by Talcott Parsons. Charles Scribner's Sons: New York.

- _____. 1966. The Sociology of Religion. Translated by Ephraim Fischoff. Methuen and Co: London.

- Wilson, B. 2003. Salvation, Secularisation and De-moralization. In: R.K. Fenn (ed) 2003. The Blackwell Companion to Sociology of Religion,(Blackwell Publishing: Oxford), pp. 39-51.

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٩

All rights reserved © 2019