ترجمات

خمسة مفاهيم للدين

• ليندا وودهِد •

ترجمة:

طارق عثمان

مركز نهوض للدراسات والنشر
NOHOUDH CENTER FOR STUDIES AND PUBLICATIONS

جميع الحقوق محفوظة ٢٠١٩
All rights reserved © 2019

خمسة مفاهيم للدين (*)

لِندا وودهِد (*)(**)

ترجمة:

طارق عثمان

(*) Woodhead, Linda. (2011). Five concepts of religion. International Review of Sociology. Vol. 21, No. 1: 121-143.

(**) أستاذة سوسيولوجيا الدين، جامعة لانكستر، المملكة المتحدة.

الفهرس:

ملخص ٤
مقدمة المترجم ٥
مقدمة ٧
1. الدين كثقافة ١٠
الدين كاعتقادٍ وكمعنى ١٠
الدين كنظام ثقافيٍّ وكنظام معنى ١١
الدين كقِيَم ١٣
الدين كخطاب ١٥
الدين كأيديولوجيا وتعمية ١٦
الدين كتقليد وذاكرة ١٦
2. الدين كهوية ١٧
الدين كمكوِّن للجماعة وكمشكِّل للحدود ١٧
الدين كدعوى هوياتية ١٨
الدين كانتماء تنظيميٍّ ٢٠
3. الدين كعلاقة ٢١
الدين كعلاقات اجتماعية ٢١
الدين كعلاقة فوق-اجتماعيَّة ٢٣
الدين كتجربة ٢٤
4. الدين كممارسة ٢٥
الدين كطقس وتجسُّد ٢٥
الدين كممارسة يومية ٢٦
الدين "الشعبي" أو "الفولكولوري" ٢٧
5. الدين كسلطة ٢٧
الدين كـ"مُعوِّض" وكـ"رأسمال" ٢٨
الموارد الدينية ٢٩
الدين والسلطة السياسية والاقتصادية ٣٠
الدين كمكانة واعتراف ٣٢
خاتمة ٣٤
المراجع ٣٦

ملخَّص:

▪ في مواجهة السِّجال المتواصل حول صلاحية مفهوم "الدين" وتعريفه، تحاجج هذه الدراسة عن أنه من الضروري للعلوم الاجتماعية أن تغدو أكثر نقدًا لذاتها فيما يخص استعمالاتها المتنوِّعة - والمتغيِّرة - لمصطلح الدين. وكما توضِّح الدراسة، فإن ثمة استخدامات ثلاثة للمصطلح مهيمنة حاليًا على حقل الدراسة الاجتماعية للدين: الدين كاعتقاد/كمعنى، والدين كهوية، والدين كعلاقات اجتماعية. وفي المقابل، كانت بعض الاستخدامات مهيمنةً فيما سبق لكنها في انحسارٍ حاليًا، ومن ضمنها: المقاربات الماركسية للدين كأيديولوجيا، والمقاربات البارسونيَّة (نسبة لتالكوت بارسونز) للدين كمعايير وقيم. وثمة أيضًا استخدامات جديدة لا تزال في طور النشأة، ومن ضمنها: الدين "المادي"، والدين كخطاب، والدين كممارسة. وبجمع هذه الاستعمالات معًا، تطرح الدراسة تصنيفًا يتألَّف من خمسة استعمالات رئيسة لمصطلح الدين، وتنظر في صلاحية كل منها، وتبرز الجوانب التي لا يزال فيها انسداد في المقام الأول، وتشير إلى ما يخص العلاقات "فوق-الاجتماعية" أو الـ "ميتا-اجتماعية" مع الكائنات والقوى غير البشرية أو شبه البشرية.

كلمات مفتاحية: الدين، مفهوم، تعريف، نقد.

مقدمة المترجم:

▪ ما الدين؟ سؤال عويص، رغم بداهة الظاهرة التي يحيل عليها وقربها الشديد منَّا. سؤال لم تنقطع محاولات المتخصِّصين في العلوم الاجتماعية (الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا والسيكولوجيا وما إلى ذلك) لتقديم جوابٍ عليه، لكن كلمتهم لم تجتمع على جوابٍ واحد أبدًا. لماذا؟ في المقام الأول، لأن مفهوم "الدين" هو واحدٌ من تلك المفاهيم "المتنازع فيها جوهريًّا"، أي تلك المفاهيم التي لا يمكن أن يكون لها - بحكم طبيعتها - تعريف واحد متفق عليه، وبالتالي لا مناص من أن يُتنازع حولها من طرف مستخدميها. وذلك لأنها ليست مجرَّد مفاهيم "تحليلية" إجرائية محايدة، وإنما هي مفاهيم "قيميَّة" معيارية ومنحازة أصالة. وبالتالي، هي مفاهيم محفوفة برهاناتٍ عالية الأخطار، رهانات ثقافية وسياسية واجتماعية وإمبريالية حتى. فما العمل مع مفهوم "الدين" إذن؟ اقترح البعض أن نتخلَّى عنه بالكليَّة، أن تنبذ العلوم الاجتماعية مفهوم الدين ببساطة، وأن تبحث عن مفاهيم بديلة تتعامل مع الظاهرة نفسها.

▪ وفي مقابل هذا الخيار الراديكالي، وغير القابل للتطبيق عمليًّا، تطرح الدراسة التي بين أيدينا حلًّا أكثر معقوليةً وعمليةً لهذا الإشكال، وهو التالي: ليس علينا أن نتخلَّى عن مفهوم الدين نفسه، وإنما علينا أن نتخلَّى عن محاولة إيجاد تعريفٍ له. ليس على كل من يريد أن يبحث في مسألة الدين أن يسعى في البداية إلى تعيين تعريفٍ واضحٍ ومحدَّد له، فليس ثمة تعريفٌ واحد ثابت للدين. علينا في المقابل أن ندرك أن ثمة مفاهيمَ عديدةً للدين، وأننا عندما نشرع في دراسة الدين نكون - بوعي أو بغير وعي - منطلقين من مفهومٍ بعينه من بين تلك المفاهيم، والمطلوب هو أن نحدِّد المفهوم الذي ننطلق منه ونعيِّن حدوده وإمكاناته، وأن نعي بأن ثمة مفاهيمَ أخرى لها حدود وإمكانات أخرى يمكن الانطلاق منها كذلك.

▪ وفي هذا الصدد، تسعى هذه الدراسة إلى وضع قائمة بمفاهيم الدين المستخدمة في حقل الدراسة الاجتماعية للدين، خاصةً في سوسيولوجيا الدين. وقد عينت خمسة مفاهيم رئيسة يندرج تحت كل منها عددٌ من المفاهيم الفرعية. هذه المفاهيم الخمسة هي: الدين

كثقافة، الدين كهوية، الدين كعلاقة، الدين كممارسة، الدين كسلطة. وتناقش الدراسة هذه المفاهيم مرتبةً حسب درجة اتساعها، فتبدأ بالمفهوم الأضيق وهو الدين كثقافة، وتنتهي بالمفهوم الأوسع وهو الدين كسلطة.

- إذن، تمنح هذه الدراسة قارئها درايةً بمختلف مفاهيم الدين التي تنطلق منها شتَّى الدراسات الاجتماعية العلمية للدين، والتي لا يُنَصُّ عليها صراحةً في هذه الدراسات في أغلب الأحيان. ومن ثَمَّ، تجعله قادرًا على تعيين حدود المقاربة التي تنطلق منها كلُّ دراسة للدين، وعلى معرفة أن ثمة مقارباتٍ أخرى يمكن استخدامها عوضًا عنها.

- ما دفعنا لترجمة هذه الدراسة، التي كتبتها عالمة معاصرة بارزة في سوسيولوجيا الدين، هو أنها ليست دراسةً أخرى ضمن العديد من الدراسات التي تتناول الدين؛ وإنما هي دراسة عن دراسة الدين نفسها، إنها بمثابة جواب على السؤال التالي: عمَّ تتحدَّث العلوم الاجتماعية عندما تتحدَّث عن الدين؟ إنها تعطينا نظرةً عامةً شاملةً على مختلف التصورات عن الدين التي تنطلق منها العلوم الاجتماعية في مقارباتها المختلفة للدين. إنها تربي لدى القارئ حسًّا نقديًّا يمكِّنه من أن يعي حدود وإمكانات كل دراسة اجتماعية قد يقرؤها عن الدين، ومن أن يدرك أن هذه الدراسة أو تلك لا تتحدَّث عن الدين في المطلق، وإنما هي مقيَّدة بتصور، بمفهومٍ محدَّد عنه، وأن هناك مفاهيمَ أخرى بديلة يمكن أن تُستخدم في سياقاتٍ أخرى. وكذلك تجعله مرتابًا تجاه كل هذه الثنائيات التي تعمُّ الأرجاء: الدين والسياسة، الدين والديمقراطية، الدين والعنف... وإلخ؛ وتجعله يتساءل: أي مفهوم للدين تقصدونه بالضبط عندما تتحدثون عن الدين في مقابل هذه المفاهيم الأخرى؟ هل الدين كاعتقاد أم كهوية أم سلطة أم ماذا؟ وأيضًا تمتاز هذه الدراسة بحسن العرض والترتيب، وبوفرة المراجع والإحالات إلى الأعمال النظرية والإمبريقية ذات الصلة.

مقدمة:

لم يأتِ على مفهوم الدين حينٌ من الدهر لم يكن فيه مثيراً للجدل والشِّقاق، ولم يأتِ على نقَّاده حينٌ من الدهر كانوا فيه مسالمين متسمين بالوداعة. وهو يواجه اليوم انتقادات قادمة من عددٍ من الاتجاهات، بعضها قديم وبعضها جديد. والنزاع حول تعريفه أمر ثابت لا يحول ولا يزول. فقد ثبت أنه من المستحيل الاستقرار على تعريفٍ له يمكن للجميع - أو حتى للأغلبية - أن يوافقوا عليه. ولكن مفهوم "الدين" لا يختلف - من هذه الجهة - كثيراً عن مفاهيم "الاقتصاد"، و"السياسة"، و"المجتمع"، أو "التاريخ". وأهل العلم في كل هذه التخصُّصات يواصلون مساعيهم العلمية - بكل سرور - من دون أن يكونوا قادرين - بالضرورة - على تعريف موضوع دراستهم. وتنشأ مشكلة التعريف هذه من واقع أن هذه المصطلحات ليست ألفاظًا إشارية (indexical : أي من تلك الألفاظ التي يعتمد معناها اعتمادًا تامًّا على السياق الذي تُستخدم فيه، كأنت، وهو ...)، وإنما هي مفاهيم عامَّة ترمي إلى صرف الانتباه إلى المناحي المعقَّدة للعلاقات المادية والاجتماعية وذلك لأغراضٍ بعينها. لكن تعريف الدين ومفهوم الدين ليسا الشيء نفسه. فالأخير يواجه صعوبات إضافية. فلطالما اعترض اللاهوتيون المسيحيون على مفهوم "الدين" (religion) قائلين بأنه مفهوم حداثيٌّ مثقَل بحمولة من الافتراضات العلمانية المُسبقة، ومن شأنه أن يُضيِّق الحقيقة المعاشة للظاهرة التي يبتغي تحليلها ويشوهها بل ويمحوها (على سبيل المثال: Cantwell-Smith, 1962; John Milbank, 1991; Karl Barth, 1997). بينما اعترض آخرون عليه لا لكونه مفرطًا في علمانيته، وإنما لكونه مفرطًا في مسيحيته عوضًا عن ذلك. فقد حاجج توماس لوكمان (1967)، على سبيل المثال، بأن الدراسات السوسيولوجية للدين قد احتضنت بشدَّة التجلي الكنسي للدين إلى الحدِّ الذي صيَّر تجلياته الأخرى "غير مرئية". وبدورها، وسعت الانتقادات ما بعد الكولونيالية هذا النحو من الحجاج بكشفها عن التحيزات الإمبريالية والإثنومركزية لمفهوم الدين، وعن كونه يفشل في معاملة الثقافات غير الغربية بإنصاف؛ إذ يستلزم حشرها في قالب الثقافة الغربية (على سبيل المثال: Asad, 2003; Balangangadhara, 1994؛ لكن لدفاعٍ انظر: Reader & Tanabe, 1998 حول الدين في اليابان). وفي فحصها للمقاربات الأكاديمية لـ"الروحانية"(spirituality)، أشارت وودهد (2010a) إلى المعيارية المتضمنة في العديد من التصورات السوسيولوجية عن الدين، حيث تقول هذه التصورات بوجود دينٍ "حقيقي" معياري (جماعي، نظامي، مدني) على أساسه توصف الأشكال الأخرى للدين بأنها "غائمة"، و"فردوية"، و"انتقائية"، بل و"نرجسية" حتى.

ونجد ردًّا شائقًا على هذه النقاشات في اقتراح جيم بيكفورد القائل بأن مفهوم الديني ينبغي أن يكون مربوطًا على نحو أشد وثاقًا بالسياقات التي يُستعمل فيها (Beckford, 2003). والحال أن بيكفورد باقتراحه هذا يدعو إلى شكلٍ معتدلٍ من البنائية الاجتماعية (social constructionism) التي تُنكر وجود جوهر للدين، وتقول بأن مفهوم الدين مفهوم نزاعيٌّ بشكل جوهريٍّ[1]. وهذه النزاعات حوله ليست أكاديمية فحسب، وإنما هي التي تشكِّل أيضًا الحياة الاجتماعية للدين. إن الدين دائمًا قيد التشكل، فكما أن السلطات القانونية والسياسية تدَّعي أن لها الحقَّ في تعريف الدين، فإن بعض الجماعات تتنافس فيما بينها لكي تحظى بامتياز اعتبارها جماعاتٍ دينية، وتسعى أخرى لانتزاع السيطرة على تحديد معنى الدين من يد الجماعات المهيمنة، بينما تسعى أخرى لتحجيم الدين وتضييق نطاق تأثيره. وبالرغم من أن بيكفورد قد برهن على قيمة مقاربته في أعماله الإمبريقية - على سبيل المثال، أعماله حول النزاعات المذهبية (Beckford, 1985)، والدين داخل السجون (Beckford & Gilliat, 1998) - فإنه من السهل تطبيق هذه المقاربة فقط عندما تكون مقولة "الدين" مستخدمةً بوضوحٍ. ولكن هذا ليس هو الحال غالبًا، فالجماعات (والأفراد) التي تُصنَّف عادةً بأنها دينيةٌ يمكن ألا تستخدم مفهوم "الدين" أو تتقبله. وكذلك هي لا تستخدم بالضرورة المصطلحات الرئيسة الأخرى المتداولة في النقاشات الأكاديمية، مثل: مسيحي، وبوذي، ومؤلِّه، ولاأدري، وطائفي، وحركات العصر الجديد الروحانية، وهكذا. وعليه، تظلُّ المشكلة في أن المتخصِّصين في دراسة الدين يحتاجون إلى تصور واسعٍ بعض الشيء عن الدين لكي يكون بوسعهم ولو حتى تحديد حقل دراستهم. وكما اقترح البعض، فمن الممكن أن نضرب صفحًا عن مقولة الدين بالكلية، ونعود إلى المقولات الموجودة بالفعل كالثقافة والسياسة؛ لكن هذه المصطلحات ليست أقلَّ إشكالية (أو إثنومركزية). وبالنظر إلى كون الأكاديميا منحازةً علمانيًّا أصلًا، فمن غير المرجَّح أن ينتج عن ذلك صرف الانتباه إلى مناحي الحياة الاجتماعية التي كانت مهملةً سابقًا (بسبب استخدام مصطلح الدين).

والحلُّ الذي أقترحه هنا لهذه الإشكالات هو التالي: يتعيَّن على الدراسة العلمية الاجتماعية للدين أن تغدو - ببساطة - أكثر وعيًا بنفسها ونقدًا لنفسها في مقاربتها لـ"الدين". فليس من

---

(١) المفاهيم المتنازع فيها جوهريًّا: هو مفهوم للفيلسوف الربيطاني وليام برايس جالي (١٩١٢-١٩٩٨). فبحسبه، فإن ثمة مفاهيم يُمكن وصفها بأنها "مفاهيم متنازع فيها جوهريًّا"، أي تلك التي يتضمَّن استخدامها - لا محالة - نزاعات لا نهائية بين مستخدميها. إذ لا يمكن، وبحكم طبيعتها، أن يكون لها مجموعة محدَّدة ومتفق عليها من المعاني. وذلك لأنها مفاهيم "قيمية"، "معيارية"، وليست "تحليلية"، "إجرائية". (م)

الضروري أن نبدأ كل دراسة عن الدين بتقديم تعريفٍ للدين، ولكن من الضروري أن يكون لدينا بعضٌ من الوعي النقدي بمفهوم (أو مفاهيم) الدين الموظفة في الدراسة، وأن نكون قادرين على تبرير قابليته للتطبيق في سياقات استخدامٍ بعينها. فعلى خلاف التعاريف، التي تحاول أن تعيِّن وتفصل بعض السِّمات الجوهرية، تستمدُّ المفاهيم معانيها من الأُطر الأوسع التي تنغرس فيها. الأطر التي قد تكون نظرية، أو تاريخية، أو إمبريقية، أو منهجية، أو معيارية - أو تكون كل ذلك معًا، وهو الحال في أغلب الأحيان. فعلى سبيل المثال، فإن مفهوم الدين باعتباره مسألة **اعتقاد** قد يكون مرتبطًا على نحوٍ وثيقٍ بنظرية إدراكية (cognitive) للدين (إطار نظري)، أو بالإحالة على شكل دوغمائيٍّ من البروتستانتية (إطار تاريخي)، أو بواقع كون الدراسة متركزةً على نخبة إكليريكية متعلِّمة (إطار إمبريقي)، أو بواقع كون الباحث يستعمل مناهجَ تعتمد على الجهر بالمعتقدات (إطار منهجي). وقد يكون من الممكن تبرير هذا المفهوم للدين - أي الدين بوصفه اعتقادًا هنا، لكن لفعل ذلك لا بدَّ من أن نكون قادرين على توضيح لماذا يعتبر مفهومًا ملائمًا ضمن خطة البحث ككل. ولفعل ذلك، فمن الضروري أن يكون لدينا حِسٌّ بالمفاهيم البديلة التي يمكن استعمالها عوضًا عنه.

وفي سبيل هذه الغاية، تقدِّم هذه الدراسة تصنيفًا لمفاهيم الدين، يشتمل على خمسة مفاهيم كبرى مُستخدمة في الدراسة العلمية الاجتماعية للدين، خاصةً في العالم الناطق بالإنجليزية. وبالرغم من أن هذه المفاهيم الخمسة غالبًا ما تكون مُضمنةً في الكتابات الأكاديمية المختصة بالدين، فإنها نادرًا ما تُتخذ بحدِّ ذاتها موضوعًا للنقاش والمجادلة. ولكلٍّ منها تاريخه في الدراسة العلمية الاجتماعية للدين، وبالتحديد في المقاربات السوسيولوجية للدين. ولهذه الأخيرة، أصرف جُلَّ اهتمامي في هذه الدراسة. لكن دراسة الدين هي مجال متعدِّد وعابر للتخصُّصات أصالةً، ومن ثمَّ سأصرف انتباهي أيضًا إلى المقاربات الفينومنولوجية والتاريخية والأنثروبولوجية، حيث إنها قد قدَّمت مساهماتٍ كبرى في تطوير هذه المفاهيم الخمسة التي أدرسها هنا، وحيث لديها ما يمكن للعلوم الاجتماعية أن تتعلَّمه منها. وأول مفهومين سأدرسهما - الدين كثقافة والدين كهوية - يهيمنان على الدراسة العلمية الاجتماعية المتأخرة للدين. أما المفهوم الثالث - الدين كعلاقة - فله أهميته في السوسيولوجيا عندما تكون العلاقات الاجتماعية هي شاغلنا، لكن أهميته تقل عندما يتعلَّق الأمر بالعلاقة مع الكائنات "فوق-الاجتماعية". بينما المفهوم الرابع - الدين كممارسة - فلطالما كان مفهومًا مركزيًّا في الأنثروبولوجيا، كما أنه يؤخذ حاليًا على نحوٍ أكثر جديةً في سوسيولوجيا الدين. وفيما يخص المفهوم الخامس - الدين كسلطة - فهو منحسر الآن في السوسيولوجيا لكن ثمة

حاجة ملحَّة لإحيائه مرةً أخرى. وتحت كل واحد من هذه المفاهيم الرئيسة، توجد مفاهيم فرعية سأقوم بدراستها، وفي معظم النقاشات سأتناول التأويلات الأشد ضيقًا لكل مفهومٍ من هذه المفاهيم الفرعية أولًا ثم أتبعها بتأويلاته الأكثر سعةً. وهو الترتيب نفسه الذي أتبعه في تناولي للمفاهيم الرئيسة، أي إنني أنتقل من المفهوم الأشد ضيقًا إلى المفاهيم الأكثر سعةً (من الدين كثقافة إلى الدين كسلطة)، وبالتالي أجادل عن أن مفهوم الدين كسلطة هو المفهوم الأكثر وساعةً من بين المفاهيم الخمسة للدين، وعن أنه يضيف شيئًا مهمًّا لكل المفاهيم التي تسبقه.

1. الدين كثقافة:

الدين كاعتقادٍ وكمعنى

أحد أكثر مفاهيم الدين ذيوعًا اليوم - ليس في المجال الأكاديمي فحسب، وإنما في خطاب السياسيين والقانونيين والصحافيين وفي الأحاديث اليومية كذلك - هو مفهوم الدين كاعتقاد. ووفق هذا المفهوم، فأن تكون متدينًا يعني أنك تؤمن بأشياء معينة، تعتنق أفكارًا ومعتقدات معينة. وفي بعض الأحيان، تعيِّن تعريفات الدين مضمون هذا الاعتقاد. فعلى سبيل المثال: الدين هو الاعتقاد في وجود كائناتٍ أو قوى فوقطبيعية.

ويستمدُّ هذا المفهوم وجاهته من عددٍ من المصادر المتقاطعة. فـ"البناء العقدي" للدين (confessionalization) في حقبة ما بعد الإصلاح الديني قد نزع إلى تعريف الأشكال المختلفة للدين (المسيحي تحديدًا) وتمييزها على أساس "المعتقدات" المائزة لكل شكلٍ من هذه الأشكال (Woodhead, 2004). والعديد من أشكال البروتستانتية الإنجيلية والأصولية قد شحذت هذا النزوع بجعلها للتصديق بمجموعة من المعتقدات محكًّا للدين القويم. وتحت تأثير المذهب الوضعي، عزَّز بعض سوسيولوجيي الدين في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية هذا المفهوم، باختزال الدين في "بنود" قابلة للقياس (مثل اتباع كنيسة ما والتصديق في معتقداتٍ ما) يمكن قياسها بواسطة أدوات المسح الاستقصائية. وكذلك غالبًا ما تتبنَّى التأويلات القانونية للدين رؤيةً مماثلةً - أي مبنيَّة على الاعتقاد - عن الدين، كما هو حال الميل العام في الولايات المتحدة إلى تعريف الدين (على نحوٍ واسعٍ) بأنه "معتقدات إيتيقية أو أخلاقية أو دينية مُعتنقة بإخلاص"، و(على نحوٍ ضيق) بأنه معتقداتٌ منصوص عليها في "نصٍّ مقدَّس موثوق ومعتمد"، وبأنه "صيغٌ كلاسيكية من الاعتقاد والممارسة" (Sullivan, 2005: 147). ويعزِّز نقاد الدين - ومن

ضمنهم العديد من "الملاحدة الجدد" - هذا الفهم للدين عن طريق معاملته باعتباره مسألة اعتقاد في ما فوق الطبيعي. فبالنسبة إلى ريتشارد دوكينز (2006)، على سبيل المثال، ليس الدين - في الأساس - سوى اعتناق معتقدات **باطلة** مناقضة للأدلَّة العلمية.

إذن، فإن مفهوم الدين كاعتقادٍ هو مفهومٌ حديثٌ بشكلٍ واضح، ذو انحيازٍ نحو أشكال الدين المسيحي، وخاصةً البروتستانتية الحديثة، (وإن كانت "عقدنة" beliefification الدين واضحة بجلاء أيضًا في أديان العالم الأخرى في الأزمنة الحديثة). ويبدو أنه مرتبطٌ - في المقام الأول - بالمذهب العلموي والإمبريقي الذي يفترض أن كل المعارف هي - في الأساس - مسألة اعتقاد فَرَضي (قابل للاختبار)[2] ، مع صرف الانتباه عن الشفهي والمُمارس إلى المكتوب والمكوَّد (Needham, 1972; Ruel, 1982).

الدين كنظام ثقافيٍّ وكنظام معنى

نجد فهمًا للدين ذي توجُّه ثقافيٍّ مماثل، لكن بتصور عن الثقافة أكثر وساعةً من مجرَّد "الاعتقاد"، في المقاربات السوسيولوجية والأنثروبولوجية التي تعتبر الدين تبنيًا لنظام معنى يغطي الحياة بأكملها.

في كتابه **المظلَّة المقدَّسة** (1967)، أيد بيتر بيرجر هذه المقاربة، وهو ما منحها نفوذًا جديدًا في حقل السوسيولوجيا. فوفقًا لبيرجر، يوفِّر الدين نظام معنى من شأنه أن يجعل العالم معقولًا، وأن يغطي عرضيته بمظلة من القداسة والبداهة. إن بيرجر يفترض أن البشر يحتاجون إلى أن يكونوا قادرين على فرض نظامٍ معرفيٍّ (إداركي؛ cognitive) على فوضوية الواقع حتى يتسنَّى لهم العيش فيه. والقيام بذلك ليس إنجازًا فرديًّا، وإنما اجتماعي: فالنظام الثقافي يجعل الحياة الاجتماعية ممكنةً، والمجتمع هو الذي يجعل النظام الثقافي ممكنًا. وفيما يتعلَّق بالعلمنة، يجادل بيرجر عن أن ما يفتُّ في عضد الدين ويقوِّضه - في المقام الأول - ليس انحلال أهله ومعشره (community)، وإنما ظهور تعدُّدية معرفية في المجتمعات الحديثة، حيث لا يسع الأفراد تجنُّب التعرض لكثرةٍ من أنظمة الاعتقاد والمعنى الأخرى المغايرة للدين.

---

(٢) وكما يقول تاومي عن مذهب الخلق (creationism): إنه يجعل قصص الكتاب المقدَّس "ملموسةً كأنابيب اختبار. وبهذه الطريقة، يعزز التأييد العلمي الأساس الكتابي للأخلاقية المحافظة ويخلع عليها بركته" (Toumey, ١٩٩٤: ٢٦١).

والحال أن عمل بيرجر ذو صلاتٍ جليَّة بمقاربة سلفه ماكس فيبر للدين، بما أن فيبر يفهم الدين - في المجتمعات الحديثة على الأقل - بوصفه قوةً معرفيةً ثقافيةً تساعد على جعل العالم معقولًا عن طريق توفير المعنى والقيم والرموز المقدَّسة. لذلك، فإن إحدى الطرق الرئيسة لتصنيف الأديان عند فيبر هي تصنيفها على أساس الثيوديسات (theodicies) التي تطرحها، أي الطرق التي تفسر بها ما يستعصي على التفسير (الشرور خاصةً)، ومن ثمَّ جعلها الحياة ذات معنى. ووفقًا لفيبر، يواجه الدين تحديًا عندما تصير الفهوم الدينية للعالم - في سياق سيرورة العقلنة - بلا معقولية أو وجاهة.

وتمامًا كما أذاع بيرجر فكرة أن الدين هو نظام معنى في السوسيولوجيا الحديثة، لعبت مقالة كليفورد جيرتز "الدين بوصفه نظامًا ثقافيًّا" (1971، نُشرت لأول مرة في عام 1966) دورًا مشابهًا في الأنثروبولوجيا الحديثة. لكن جيرتز يمضي إلى أبعد من بيرجر بتطويره لتفسير أكثر تركيبًا للثقافة. فالثقافة وفقًا لجيرتز، تتألَّف من أساطير وطقوس ورموز ومعتقدات مترابطة ببعضها البعض تشكِّل معًا أنظمةً مجسدة ومطبقة تضفي المعقولية على الحياة برمتها. ووفقًا له أيضًا، فإن الأنساق الثقافية والدينية هي أنظمة معنى وظيفتها هي الحماية من خطر الفوضى الثقافية والتفكُّك الاجتماعي. ويُمكن لهذه الأنساق أن تُقرأ وتُؤول من قِبل المراقبين والإثنوجرافيين. ويمضي جيرتز إلى أبعد من بيرجر أيضًا بتشديده على الأبعاد والتأثيرات العاطفية كما الفكرية للثقافة. وكما يقول في تعريفه الشهير للدين، فإن الدين هو: "(1) نسق من الرموز (2) يعمل على ترسيخ دوافع وأمزجة دائمة ومتغلغلة وقوية في البشر (3) عن طريق صياغة تصورات تتضمَّن نظامًا عامًّا للوجود (4) وإسباغ هذه التصورات بهالة من الواقعية والحقيقة (5) بحيث تبدو هذه الأمزجة والدوافع واقعيةً على نحوٍ فريد" (Geertz, 1971: 4).

وعلى الرغم من الانتقادات الموجَّهة لها والمتعلِّقة بعدم أخذها لعلاقات السلطة بعين الاعتبار (من طرف طلال أسد 1993 في المقام الأول)، فإن التأثير المستمر لمقاربة جيرتز نراه بوضوحٍ في العديد من الأعمال اللاحقة حول الدين، التي تشدِّد على دور الدين في خلق حِسٍّ بالنظام وبالمعنى. وكما يقول مورتون كلاس، على سبيل المثال، في كتابه ذي العنوان الدالِّ عوالم مُنظمة (1995: 38): "الدين في مجتمعٍ ما هو سيرورة التفاعل المُمأسسة بين أفراد هذا المجتمع - وبين هؤلاء الأفراد والكون ككل كما يتصورونه - التي تمدُّهم بالمعنى، والتلاحم، والمقصد، والوحدة، والراحة، وبدرجة ما - يرونها ممكنةً - من السيطرة على الأحداث".

وفي العقود الأخيرة أو نحو ذلك، وُسِّع مفهوم الدين كنظام ثقافيٍّ على يد دراسات الدين التي تمحَّض جلُّ اهتمامها للثقافة المادية. وهذا التطور الذي أشَّر عليه إصدار دورية **الدين**

المادي: دورية حول الأشياء والفن والاعتقاد في عام 2005، كان من رواده علماء من قبيل كولن ماكدانيل (1995) ودافيد مورجان (1998)، وكلاهما يجادل عن أن الأشياء المادية تلعب دورًا لا غنى عنه في تنظيم الحياة الاجتماعية والثقافية. وكما يقول ماكدانيل (1995: 272): "لقد غدت المصنوعات البشرية (ذات الشأن التاريخي والثقافي) ذات أهمية بالغة في حياة المسيحيين العاديين؛ لأن الأشياء يمكن لها أن تتبادل وتُهدى ويُعاد تأويلها واستعمالها. إن الناس يحتاجون إلى الأشياء لكي ينشئوا ويوطدوا علاقاتٍ مع الشخصيات فوقالطبيعية ومع الأسرة والأصدقاء، إن المسيحيين ينتجون السلع والتصاوير الدينية لكي يخبروا أنفسهم والعالم من حولهم بماهيتهم". هذا، ويمثِّل صرف الاهتمام إلى الوسائط الثقافية الأخرى - ومن ضمنها وسائط التواصل الجماهيري، والوسائط "الجديدة" كالإنترنت - تطورًا إضافيًّا في سياق توسعة مفهوم الدين كثقافة (انظر على سبيل المثال: Hoover, 2006).

الدين كقِيَم

ثمة مقاربة ثقافية أخرى ذات صِلة، لكنها مختلفة على نحوٍ مثير للانتباه، تشدِّد على البُعْد المعياري للدين. ففيبر ودوركايم كلاهما يعبِّران بوضوحٍ عن الدور الذي يلعبه الدين في تشكيل **القيم** المشتركة وترميزها ونشرها وتثبيتها وتقديسها. وعلى خطاهما، يمضي تالكوت بارسونز إلى أبعد منهما بالتشديد على أن الدين هو - قبل كل شيء - مركز القيم المجتمعية (على سبيل المثال، Parsons, 1935, 1979). وهو ما يجعل الدين لا غنى عنه اجتماعيًّا في المخطط البارسوني، بما أن جميع السلوكيات الاجتماعية موجهة قيميًّا، وبما أن التلاحم الاجتماعي يرتكز على التقارب القيمي. وبالتالي، يمدُّ الدين المجتمعَ السليم بالقيم المشتركة التي تجعله متماسكًا، والتي يمكنها أن تحافظ على هذا التماسك في وجه التفرق والاختلاف. وعلى خلاف فيبر، لا يرى بارسونز أن التحديث يتضمَّن اضمحلال الدين، وإنما يتضمَّن تغيُّره وانتشاره. فوفقًا له، فإن المجتمع الأمريكي الحديث يجد دعامته التي يرتكز عليها في نظام قيم البروتستانتية الليبرالية (Parsons, 1968).

ومن الشيق، في هذا المقام، أن نقارن مفهوم بارسونز للدين مع تحليل دو توكوفيل التاريخي لدور الدين في الديمقراطية الأمريكية (1988، نُشر لأول مرة في مجلدين في 1835/40). فبالرغم من أن كليهما يعتبر أن للقيم أهمية اجتماعية مركزية، ويعتبر الدين نطاقًا من القيم المقدَّسة، فإن مفهوم الدين عند دو توكوفيل أوسع بدرجة ما. فوفقًا له، فإن الدين هو مسألة "عادة وسُنَّة" (Mores)، والعادة هنا لا يعني بها "العادة بالمعنى الصارم للكلمة ... وفقط، أي ما يمكن تسميته

بعادات القلب، وإنما أعني بها أيضًا ... شتَّى الأفكار التي يتبنَّاها البشر، شتَّى الآراء المتداولة بينهم، ومجموع الأفكار التي تشكِّل العادات العقلية. ومن ثمَّ، أنا أستخدم كلمة دين لوصف مجمل الحالة الأخلاقية والفكرية للناس" (1988: 287). ومتأثرًا بكلٍّ من دو توكوفيل وبارسونز، طوَّر روبرت بيلا مفهوم بارسونز عن "الدين المدني" الأمريكي، وصنَّف الدين والثقافة الأمريكتيين على أساس توجهاتهما القيمية، وذلك في كتابٍ قد أخذ عنوانه من دو توكوفيل: **عادات القلب** (habits of the heart Bellah et al., 1985). ستيفين تيبتون، مساعد بيلا، يمثِّل هو الآخر نموذجًا على المقاربة المعيارية للدين، وهو ما يتجلَّى بأوضح ما يكون في كتابه **النجاة من الستينيات** (get-ting saved from the sixties Tipton, 1982). وأيضًا قد تبنَّى التقليد الأمريكي - وليس الأوروبي - لسوسيولوجيا الثقافة (والذي تُعَدُّ آن سويدلر إحدى المؤلفات المشاركات في كتاب **عادات القلب** واحدةً من رموزه البارزة) هذه المقاربة بقوة (انظر على سبيل المثال: Spillman, 2001).

أما في أوروبا، فقد كان مفهوم الدين كقيمٍ أقل تأثيرًا، وذلك بالرغم من أن المقاربة التي تأخذ البُعْد القيمي من الدين بجديَّة قد مُؤسِسَت في مسوح القيم الاستقصائية الأوروبية، وبالتالي في مسوح القيم الاستقصائية العالمية، التي تجد جذورها في التقليد الكاثوليكي للدراسة السوسيولوجية للدين. إن سوسيولوجيا الثقافة الأوروبية والحقل المنفصل المسمَّى بـ"الدراسات الثقافية" قد مالا إلى تجاهل الدين (والقيم) بالكلية، وكذلك فعل التقليد الأوروبي لدراسة المجتمع المدني (كما هو موثق من طرف هيربيرت 2003). لكن التاريخ الثقافي والاجتماعي يمثلان استثناءً جزئيًا. ففي كتاب **الأزمة الدينية في الستينيات**، على سبيل المثال، موضَع هيو ماكلويد العلمنة في السياق الأوسع للتغيُّر القيمي في المجتمعات الغربية. فمتتبعًا للتحول من قيم النظام، واللياقة، والمسؤولية، والمرجعية، والعرف، و"الطبيعية"، إلى قيم الحرية، والديمقراطية الموسعة، وتقوية الشخصية، والتعبير عن الذات، والمساواة، والمشاركة؛ لاحظ ماكلويد كيف أن الرجال والنساء كبار السن المنتمين للطبقة العاملة يفسرون أفعالهم بالقول "هذا ما تعيَّن عليَّ فعله"، بينما كان شعار الستينيات هو "افعل ما تشاء" (ص 109-108). فبعيدًا عن أن تمثِّل نبذًا للأخلاقية، يعرض ماكلويد ثقافة الستينيات المضادة بوصفها ثقافةً أخلاقيةً على نحوٍ شديد[3]. ويقول

(٣) ينقل ماكلويد (١٩٩٧: ٤٣) هذا التعليق لطالب في كلية لندن للاقتصاد في عام ١٩٦٨: " كونك شخصًا ذا سمو أخلاقيٍّ كان أمرًا ذا بال، لقد كان الناس بصدد القيام بخياراتٍ حياتية على مستوى أو آخر. إن تقويض العالم القديم والبحث عن عالمٍ جديدٍ كان فيه عنصر أبوكاليبتكيّ".

بـأن المسـيحية كانـت منخرطـةً بشـدَّة في حـروب ذلـك الزمـن القيميـة، كانـت عالقـةً - عـلى نحـوٍ غـير مريـحٍ - بـين نظـام الأخـلاق القديـم والنظـام الجديـد.

الدين كخطاب

تتشـارك مقاربـة المـؤرخ الاجتماعـي كالـوم بـراون للديـن في الـشيء الكثـير مـع مقاربـة ماكلويـد، لكنهـا تكشـف عـن الميـل الواضـح للعيـان عنـد المتخصِّصـين في دراسـة الديـن المتأثريـن بفوكـو إلى التعامـل مـع الديـن بوصفـه "خطابًـا" لا بوصفـه ثقافـةً أو قيـمًا (Brown, 2000, 2006). ويختلـف مقتـضى ذلـك عـلى نحـوٍ معتـبر فيـما بـين مختلـف المتخصِّصـين. ففـي حالـة بـراون، مقتـضى ذلـك هـو أنـه يتجنَّـب مقاربـة الديـن التـي تتعامـل معـه بوصفـه مجموعـةً قابلةً للقيـاس مـن المعتقدات والسـلوكيات (الذهـاب إلى الكنائـس في المقـام الأول)، وأنـه لا يعتمـد في مصـادره عـلى بيانـات المسـوح، وإنمـا عـلى المطبوعـات والمواعـظ والمجـلات والمصنوعـات والروايـات والمنشـورات الدينيـة الزائعـة. إنـه مشـغولٌ بالديـن بوصفـه مغروسًـا في اللغـة وفي السرديـات قبـل كل شيء. وهـو الأمـر الـذي مـن شـأنه أن يقـدِّم لنـا تحليـلًا جديـدًا للعلمنـة، فهـي - وفقًـا لـبراون - مسـألة "إزالـة عارضـة للتنصـير" (de-Christianization) أحدثهـا تقـوض معقوليـة السرديـة الإنجيليـة التـي اسـتطاعت لمـا يربـو عـن قـرنٍ أن تجعـل حيـاة الأفـراد - وحيـاة النسـاء خاصـةً - ذات معنـى بربطهـم بسرديـة الخطيئـة والخـلاص الأكـبر. لكـن بعـد السـتينيات، يجـادل بـراون، انهـارت هـذه السرديـة أمـام السرديـات المنافسـة، ومـن ضمنهـا سرديـات تحقيـق الـذات والحريـة الشـخصية. ولقـد تـردَّد صـدى هـذه المقاربـة عـلى يـد آخريـن يقولـون - تبعًـا لليوتـار (1979) - بانهيـار جميـع "السرديـات الكـبرى"، ومـن ضمنهـا تلـك التـي يُفـترض أنهـا جوهريـة للديـن.

والحـال أن غمـوض مفهـوم "الخطـاب" قـد يكـون نقطـة قـوة ونقطـة ضعـف مثـل هـذه المقاربـات. فعندمـا يُـؤول مفهـوم الخطـاب عـلى نحـوٍ ضيـق، فقـد يـؤدي إلى اختـزال الديـن في اللغـة، إلى ردِّه إلى مجموعـة مـن الأقـوال، وهـو الأمـر الـذي مـن شـأنه أن يُعـزز الميـل إلى التمركـز حـول الكلمـة الموجـود عـلى نحـو طبيعـيٍّ لـدى الأكاديميـين. في الواقـع، يمكـن لهـذه المقاربـة أن تعـود بسـهولة إلى فكـرة كـون الديـن مجموعـةً مـن المعتقـدات المُصرح بهـا. لكـن عـلى الناحيـة الأخـرى، فـإن مفهـوم الخطـاب مـؤولٌ عـلى نحـوٍ واسـعٍ جـدًّا في عمـل فوكـو - فهـو يشـمل المعـارف والممارسـات الممأسسـة وعلاقـات السـلطة التـي تحافـظ عليهـا - بحيـث يمتلـك الإمكانيـة لتكويـن مفاهيـم أكـثر ثـراءً للديـن. فعـلى يـد بعـض الكتَّـاب، قـد أدى هـذا المفهـوم الموسـع للخطـاب إلى

النظر إلى الدين بوصفه سلطةً (Asad, 1993; Mahmood, 2005). أيضًا قد أدى هذا المفهوم الموسع إلى جذب المزيد من الانتباه نحو أبعاد الدين ونطاقاته ومواطنه المهملة، ومن ضمنها التعليم الديني؛ الدين في وسائل الإعلام، الدين في الثقافة الشعبية (انظر - على سبيل المثال - دراسة ستارت 1998 عن التعليم الديني والصحوة الدينية في مصر).

الدين كأيديولوجيا وتعمية

بينما توافق المقاربة الماركسية على أن الدين مسألةٌ ثقافية في المقام الأول، إلا أنها تختلف مع التفسيرات التي ناقشناها حتى الآن في اعتبارها أن الدين يُعمي على تناقضات الحياة الاجتماعية والاقتصادية. فالدين في حدِّ ذاته هو سبب للاغتراب وعَرَض له في الوقت نفسه. إنه "أفيون" يخفِّف ويهوِّن على أتباعه بإعمائهم عن أوضاعهم الواقعية، ومن ثمَّ يثبِّط أية محاولاتٍ ترمي إلى إحداث تغيير (انظر مثلًا Marx & Engels, 1969)[4]. وبالرغم من توظيفه في بعض الدراسات القديمة للدين والمجتمع، كما هو الحال في تحليل تومبسون (1972) للميثودية وتكوين الطبقة العاملة الإنجليزية، فإن هذا التفسير للدين بوصفه أيديولوجيا نادرًا ما يُستخدم في الدراسات الأكاديمية المتأخرة، التي قد كرست جهدًا أكبر لتبيُّن كيف أن ما قد يبدو للوهلة الأولى "وعيًا كاذبًا" قد يتضح بعد مزيدٍ من التمحيص أنه عقلانيٌّ ومقوٍّ للذات، على الأقل وفقًا لمعاييره الخاصَّة.

(انظر على سبيل المثال: Ammerman, 1987; Davidman, 1991; Mahmood, 2005).

الدين كتقليد وذاكرة

بعض المقاربات للدين كثقافة تعتبر الدين شكلًا من أشكال الثقافة لا يختلف - جوهريًّا - عن أي شكلٍ آخر. فكالوم براون، على سبيل المثال، قد جادل عن أن مقولة الدين ينبغي

---

(٤) يجادل سلافوى جيجك عن أننا بحاجة لإعادة النظر في مقولة ماركس الشهيرة "الدين أفيون الشعوب"، فأفيون الشعوب الحالي ليس هو الدين، وإنما "الأفيون" و"الشعب" نفسهما. الأفيون بالمعنى الواسع للكلمة بحيث يشمل المخدرات المعتادة والعقاقير النفسية التي تؤثر في المزاج (كمضادات الاكتئاب والقلق والمهدئات والمنشطات) التي يستخدمها عدد لا ينفكُّ يتزايد من الناس. والشعب كمقولة سياسية مستعملة في الخطابات الشعبوية التي تعمُّ الأرجاء. (م)

أن تُمحى من الدراسة الأكاديمية، وأن تُدرج دراسة الدين ضمن دراسة الثقافة. لكنَّ آخرين قالوا بأن الدين هو ضربٌ مخصوصٌ من الثقافة، وذلك بفضل بعض السِّمات أو الوظائف التي تميزه، كاتساع مجاله أو قدرته على الربط والتحفيز والتوجيه. وقد طُرحت مقاربة أخرى لمائزية الدين هذه من طرف أولئك الذين يعتبرون الدين تقليدًا، قادرًا على إحياء الماضي في الحاضر. فتقدير موريس ألفاكس (1992) لأهمية الذاكرة الجمعية في تشكيل الواقع الاجتماعي الحاضر قد تمَّ إحياؤه مرةً أخرى، واعتبرت دانيلا هيرفيو-ليجار (1993) الدين "سلسلة ذاكرة"، وهي المقاربة التي تبنَّتها جريس دافي (2002) في دراستها للدين والتغيُّر في أوروبا.

2. الدين كهوية:

الدين كمكوِّن للجماعة وكمشكِّل للحدود

فكرة أن الدين هو - في المقام الأول - ما يخلق الروابط الاجتماعية ويحافظ عليها - وليس اعتقادًا أو ثقافة - مرتبطةٌ على نحوٍ وثيقٍ - في التقليد السوسيولوجي - بعمل إميل دوركايم. فوفقًا لدوركايم (2001)، لا يمكن فصل الدين والمجتمع عن بعضهما البعض. فالدين هو الموضع الذي يحتفظ فيه المجتمع بصورة لنفسه، ويعيد التوكيد على أواصره، ويجدِّد روابطه العاطفية، ويرسم حدوده، ويفصل نفسه عن غيره؛ ومن ثمَّ يوجد نفسه. ففي تعريف دوركايم الشهير، فإن الدين هو اسم لـ"المعتقدات والممارسات" المتعلِّقة بالمقدَّس، ولـ"الفصل" الذي يوحد أولئك الذين يستمسكون بها في "معشر واحد".

لكن هذا المفهوم للدين قد ظلَّ هامشيًّا بدرجة ما في حقل سوسيولوجيا الدين. إذ أُنتقد على أنه مفهوم "وظائفي" على نحو ضيق، وأكثر إبهامًا واتساعًا من أن يوظَّف إمبريقيًّا (فما الذي لن يُعَدَّ دينًا لو اعتمدناه؟)، وبأنه متمركز إثنيًّا (إذ توجد مجتمعات لا تقيم هذا التمييز الثنائي بين نطاقي المقدَّس والدنيوي). ومنظِّرو العلمنة مثل براين ويلسن (1988) وستيف بروس (1996, 2000, 2002)، لا يعتبرونه توصيفًا للدين في أيامنا هذه بقدر ما يعتبرونه توصيفًا لما فُقِدَ في أثناء التحديث. فوفقًا لهم، فإن تحلُّل أواصر التماسك المحلية يساعد على تفسير ما يعتبرونه اضمحلال الدين في الغرب: كلما حُدِّثت المجتمعات، أدت قوى التمايز المجتمعي إلى تآكل الأواصر المحلية واضمحلال الدين.

لكـن المقاربـة الدوركايميـة للديـن ذات تأثـيرٍ مسـتمرٍّ في المفاهيـم الأنثروبولوجيـة والتاريخيـة الحديثـة للديـن. إذ ألهمـت معظـم التحليـلات الأنثروبولوجيـة، ومـن ضمنهـا تلـك التـي تركِّـز عـلى التطـورات الاجتماعيـة في المجتمعـات المعـاصرة. فديفيـد ليـمان (2009)، عـلى سـبيل المثـال، يحلِّـل أشـكال الديـن العالميـة والمعولمـة مـن جهـة مختلـف الطـرق التـي تقـوض بهـا الروابـط والحـدود الاجتماعيـة وتعيـد تشـكيلها؛ وتـصرف دراسـات تيمـوثي جينكنـس (1999) للحيـاة الإبريشـية الإنجليزيـة أيضًـا اهتمامًـا كبـيرًا للطـرق التـي يحافـظ بهـا الديـن عـلى الحـدود والروابـط الاجتماعيـة الماضيـة والحـاضرة. وقـد كان التاريـخ الاجتماعـي أيضًـا مهتـمًّا بالصِّـلات القائمـة بـين الديـن وتكويـن الجماعـات الثقافية-الاجتماعيـة والحفـاظ عليهـا، خاصـةً تلـك الجماعـات التـي تختلف عـن بعضهـا عـلى أسـسٍ عقديـة ونحليـة. وموضوعـات مـن قبيـل: تقسـيم المجتمـع عـلى أسـاس الديـن (pillarization) في هولانـدا، والانقسـام إلى بروتسـتانت وكاثوليـك في ألمانيـا وسـكوتلاندا وكيبيـك وفي أماكـن أخـرى، وقـدرة الديـن عـلى تكويـن جماعـات أهليـة متمايـزة اجتماعيًّـا واقتصاديًّـا وثقافيًّـا وسياسـيًّا، والكيفيـة التـي أدى بهـا تقـوض مثـل هـذه الجماعـات بعـد السـتينيات إلى العلمنـة مبـاشرة؛ قـد خضعـت جميعًـا للتحليـل التاريخـي[5].

الدين كدعوى هوياتية

أحـد سوسـيولوجيي الديـن المحدثـين القلائـل الذيـن طـوروا مفهومًـا للديـن بوصفـه هويـةً هـو هانـز مـول، الـذي طـرح في كتابـه الهويـة والمقـدس (1976) تحليـلًا مدينًـا ببعـض الـشيء لدوركايـم، لكنـه يقـدِّم تفسـيرًا أكـثر فرديـةً وأكـثر سـيكولوجيةً للهويـة. فوفقًـا لمـول، فـإن الحـسَّ بالهويـة هـو حاجـة أنثروبولوجيـة (إنسـانية) أساسـية، وتلبيـة هـذه الحاجـة هـي

(٥) عـلى سـبيل المثـال، أرجـع ماكلويـد (٢٠٠٧: ٧٣-٧٩) تقـوض الانتـماء إلى الجماعـات الأهليـة المبنيَّـة عـلى أسـاس دينـيٍّ بعـد السـتينيات إلى عـددٍ مـن العوامـل المختلفـة التـي أدت مجتمعـة إلى تحـولٍ عـن طريقـه لم تعـد الهويـة تُشـكَّل بواسـطة الانتـماء إلى الديـن والطبقـة والجماعـة الأهليـة والحـزب السـياسي، وإنمـا بواسـطة الخيـارات الشـخصية والإنجـازات والالتزامـات الطوعيـة المتعـدِّدة. وأهـم هـذه العوامـل في نظـره: أولًا: ضبابيـة الحـدود الأيديولوجيـة التـي نجمـت عـن محاولـة الكنائـس والأحـزاب السياسـية (ومـن ضمنهـا الأحـزاب المسـيحية) لاكتسـاب تأييـد أوسـع. وثانيًـا: التسـامح المتزايـد والاسـتعداد للتنـازل مـع ازديـاد سـلطة "طبقـة وسـطى جديـدة" تتضمَّـن الأكاديميـين والأخصائيـين الاجتماعيـين والصحافيـين الذيـن رفضـوا الامتيـاز الممنـوح للكنيسـة وابتغـوا مؤسسـةً أكـثر ليبراليـةً وتعدُّديـة سياسـية. وثالثًـا: الـثراء المتنامـي الـذي جعـل شـبكات الدعـم المحليـة المعتمـدة عـلى الكنيسـة أقـلَّ أهميـة، والـذي فتـح الطريـق أمـام الكثـير مـن الفـرص، وأدى إلى المزيـد مـن الصعـود الاجتماعـي.

الوظيفة الأساسية للدين (بينما وظيفة الدين الاجتماعية وليس الفردية هي الأهم بالنسبة إلى دوركايم). وبالرغم من أن عمل مول لم يكن مؤثرًا على نحوٍ واسع، فإن فكرة أن الدين هو - في المقام الأول - مسألة هوية قد أضحت أكثر شهرةً في الأعمال المتأخرة عن الدين، ومن ضمنها أعمال المنظرين الاجتماعيين والسياسيين، والتي تمثِّل تطبيقًا لمفهوم "الهوية" و"سياسات الهوية" الرائج حاليًا على الدين، وهو مفهوم مستمدٌّ من شبكةٍ من المصادر الأكاديمية وغير الأكاديمية، ومن ضمنها سوسيولوجيا الفردنة -individualiza tion (على سبيل المثال، كتابات أنطوني جيدنز عن الهوية والفردنة)، ودراسات الإثنية، ودراسات الجندر، ونظريات التعدُّدية الثقافية. وهذه الفكرة متأثرة أيضًا بالنظريات السيكولوجية عن التفرد individuation، عن طريق التسويق والممارسات الاستهلاكية، وعن طريق تنوعيَّة ثقافية واجتماعية جديدة أنتجها تطور المواصلات والهجرة المتزايدة وتوطن أهل الشتات.

وبالرغم من ضبابيته المعروفة عنه (انظر نقد بروبيكر وكوبر 2009)، فإن مصطلح "الهوية" موجود في متناول اليد لكل من أراد أن يفهم التطورات الدينية المتأخرة. فمفهوم "الهوية الدينية" لا يُستخدم غالبًا لأغراضٍ وصفيَّة، وإنما لأغراضٍ تفسيريَّة؛ فعلى سبيل المثال، عندما يُقال إن الظهور المتزايد للدين، حتى في أوروبا التي يُفترض أنها علمانية، يتعلَّق بإعادة التوكيد على الهوية الدينية، أو عندما يقال إن المسلمين يؤكِّدون على هويتهم في وجه العلمانية. ويبدو أن الافتراض الشاوي وراء هذا المفهوم هو التالي: ثمة حاجة لدى الأفراد والجماعات لأن يحدِّدوا من هم (أي "هويتهم")، وهو ما ينجزونه بواسطة التشديد على "التشابه" و"الاختلاف" كليهما - أي بالتوحُّد مع كيان ما وبعدم التوحُّد مع كيان آخر. وهذه الحاجة الضرورية غالبًا ما يُفترض أنها تكون أشدَّ إلحاحًا في الأوضاع "ما بعد الحديثة" مفرطة التنوعية، وفي المجتمات المفردنة (individualized) بشكلٍ كبير. ووفق هذا التحليل، يمكن أن يُعامل الدين بوصفه مصدرًا للهوية تمامًا كالإثنية والجندر والجنسانية... وإلخ. ومن ثمَّ، بوصفه مسألة نِسبة اجتماعية وخيار شخصي (من جهة الكيفية التي يكتسب و"يتلبس" بها الشخص هذه الهوية). ووفق هذه المقاربة، تكون وظيفة الدين المتمثِّلة في تشكيل المجتمع والجماعات الأهلية والحفاظ عليها - كما في المقاربة الدوركايمية - أقلَّ أهمية، كما هي مسألة الكيفية التي يمكن لدعاوى الهوية هذه أن تعمل على تقوية أولئك الذين يرفعونها (انظر قسم الدين كسلطة أدناه).

الدين كانتماء تنظيميٍّ

لو كان مفهوم دوركايم عن الدين كهوية هو المفهوم الأوسع، ولو كان مفهوم النظرية الاجتماعية المتأخرة عنه مفهومًا أضيق بعض الشيء، فإن المفهوم الأشدَّ ضيقًا من بين جميع مفاهيم الدين كهوية هو ذلك الذي نجده في الأعمال التي تقول بأن التدين هو مسألة انتماء تنظيميٍّ. فإلى جانب التركيز على الدين بوصفه اعتقادًا، فقد هيمن هذا المفهوم للدين كانتماءٍ على جُلِّ سوسيولوجيا الدين، خاصةً في أوروبا. ويتجلَّى ذلك بأوضح ما يكون في الطريقة التي يعتمد بها المتخصِّصون المشغولون بقياس الدين على مستويات العضوية في كنيسة ما والذهاب إليها والتمسُّك والارتباط بها بوصفها المؤشرات الأساسية على التدين. وكلُّ واحدٍ من هذه المعايير مختلفٌ قليلًا عن الآخر: فالعضوية تتعلَّق بالانتماء الرسمي لكنيسة ما، والذهاب إليها متعلِّق بحضور العبادات والطقوس، والتمسُّك والارتباط بها متعلِّق بنسبة الشخص لنفسه هوية والتزامًا معينين (كأن يُجيب - على سبيل المثال - بـ"نعم" على سؤال هل "أنت" متدين، مسيحي، ميثودي، مسلم، إلخ)[6]. والافتراض الثاوي خلف هذه المقاربة بأكملها هو أن الدين هو - في المقام الأول - مسألة انضمامٍ إلى مؤسسة دينية معينة.

وكما لاحظنا أعلاه، ينتقد لوكمان هذه المقاربة على اتخاذها من الطبيعة العارضة تاريخيًّا للمسيحية المؤسسة على الكنيسة معيارًا تقاس عليه جميع الأديان. وقد لاحظ لوكمان هنا أيضًا التأثير الضمني للقناعة الوضعية - أو السلوكية إن شئنا الدقَّة - التي ترى أن السلوكيات الظاهرة هي الموضوع المناسب الوحيد للتمحيص العلمي (في مقابل الذاتية البشرية الباطنة التي تُعَدُّ "صندوقًا أسودَ" لا يمكن معرفته). ويمكن أيضًا ملاحظة الارتباط الوثيق بين هذا المفهوم للدين ونظريات العلمنة. فالمنافحون عن هذه النظريات يجادلون عن أن اضمحلال الكنيسة هو المؤشر الأصدق على اضمحلال الدين. بينما يجادل نقادهم عن أن اضمحلال الكنيسة هو مؤشر على اضمحلال ضربٍ مخصوصٍ جدًّا من الالتزام الديني (حضور الطقوس التعبُّدية في جماعة)، وعن أنهم يتجاهلون الأشكال الأوسع للتغيُّر الديني (من الدين الكنسي إلى أشكالٍ من الدين أقل تحكمًا وتراتبيةً، على سبيل المثال)، والأديان الأخرى سوى المسيحية الموجودة في الغرب.

---

(٦) معيار التمسُّك هو الأشدُّ ضبابيةً وإثارةً للخلاف من بين الجميع. ولمناقشة ودفاع عن معناه واستعماله، انظر: Bouma (١٩٩٢), Fane (١٩٩٩), Francis (١٩٨٢).

3. الدين كعلاقة:

الدين كعلاقات اجتماعية

يتقاطع مفهوم الدين كعلاقاتٍ اجتماعية بقدرٍ ما مع مفهوم الدين كهوية (اجتماعية). فهما يتفقان على أن الدين يعمل على ربط الناس ببعضهم البعض بطرقٍ مخصوصة. لكنهما يختلفان في الآتي: عندما يُنظر إلى الدين كعلاقة، يكون مركز الاهتمام هو العلاقات القائمة بين الأشخاص المتدينين أنفسهم؛ بينما عندما يُنظر إليه كهوية، يكون مركز الاهتمام هو العلاقات القائمة بين الأشخاص والجماعات والمعاشر الدينية (أو العلمانية) المختلفة. ومن ثَمَّ، مع مفهوم الدين كعلاقة، يُصرف الانتباه إلى العلاقات البينية والشبكات الاجتماعية أكثر مما يُصرف إلى الاختلافات والحدود، ولا يكون الشاغل الأكبر هو الكيفية التي يحدِّد بها الدين الهويةَ، وإنما الكيفية التي يربط بها الدين الناسَ معًا، وماهية المكاسب والتكاليف المُضمَّنة في ارتباطهم هذا، والكيفية التي يتوزعون بها، والكيفية التي يرتبطون بها مع الأشكال الأخرى من العلاقات والتقسيمات الاجتماعية.

وعادةً ما تركِّز دراسات الحالة ضيقة النطاق للمؤسسات والتنظيمات والجماعات الدينية والشبكات المحلية على أشكال العلاقات الاجتماعية التي تتميز بها. ونجد مثالًا على هذه الدراسات في تقليد دراسات الجماعات الأهلية والأحياء السكنية، كدراسة لايند لميدلتون بالولايات المتحدة (Lynd & Lynd, 1929)، وفي تقليد دراسات الجماعات الأهلية البريطاني (ولعرض لهذا الأخير انظر: Guest et al., 2004). ويتسم هذا الضرب من الدراسات بأنه أوسع من معظم الدراسات الإبريشية، وذلك بما أنها ليست مشغولةً إلى حدٍّ بعيدٍ بالعلاقات الاجتماعية ضمن المؤسسات الدينية كالكنائس، وإنما بالكيفية التي ترتبط بها العلاقات الدينية مع العلاقات الاجتماعية الأوسع ضمن الجماعة الأهلية وضمن الطبقة الاجتماعية خاصةً، وبالطرق التي تغيَّرت بها العلاقات الدينية تحت ضغط التحديث الصناعي. أما تقليد الدراسات الإبريشية المتأخر (لمقدمة عنه، انظر: Woodhead et al., 2004)، فهو يميل إلى تضييق نطاق تركيزه بحيث ينصبُّ على العلاقات ضمن إبريشيات معينة. ونجد مثالًا على هذه المقاربة في الدراسات المتأخرة عن المرأة في الإبريشيات والشبكات الإنجيلية، والتي تهتمُّ ببيان كيف أن الدين يوفر للنساء شبكاتٍ داعمةً من النساء الأخريات، كما يوفر لهن أيضًا مركبًا من العلاقات مع الأزواج وأعضاء الإبريشية الذكور وقادة الكنيسة الذكور (على سبيل

المثال: Griffith, 1997; Brasher, 1998). وقلما تركِّز هذه الدراسات على العلاقات الصراعية ضمن الإبريشيات وعلى الكيفية التي تُحل بها (على سبيل المثال: Becker, 1999). وقد حلَّل مارلر (1995) الكيفية التي تحاكي بها العلاقات الاجتماعية ضمن الإبريشيات أنماطًا محدَّدة من العلاقات العائلية وتوفِّر بديلًا عنها (تحديدًا نموذج العائلة الذرية الذي اعتُبر نموذجًا مثاليًّا في الخمسينيات)، بينما ربط أميرمان (1997a) العلاقات الاجتماعية ضمن قطاع عرضيٍّ من الإبريشيات الأمريكية بالشبكات الاجتماعية الأوسع الموجودة في المجاورات السكنية لهذه الإبريشيات.

وتوظِّف بعض دراسات التغيُّر الديني المحلية أيضًا مفهومَ الدين كعلاقاتٍ اجتماعية في فحص الكيفية التي قد تكون بها الانتماءات والانتقالات والتحولات الدينية متصلةً بتغيراتٍ اجتماعية أوسع. فعلى سبيل المثال، تفسر دراسة دافيد مارتن (1991) عن العَنصرية (الخمسينية؛ Pentecostalism) في أمريكا اللاتينية تنامي المسيحية الكاريزمية بقدرتها على دعم الانتقال من المواقع الريفية إلى المواقع الحضرية، ومن نمط الإنتاج الزراعي إلى نمط الإنتاج الرأسمالي. فهي لم تدعم قطع الروابط مع الأشكال القديمة من العلاقات العائلية والاجتماعية (والآلهة المحلية والموروثة) وفقط، وإنما خلقت بنًى وعلاقاتٍ اجتماعيةً جديدة وفَّرت بدورها الدعم المادي والعاطفي في ظروف الحياة الجديدة القاسية غالبًا. ويستخدم بيردك (1996) في دراسته **البحث عن الرب في البرازيل** استعارة السوق الدينية كخيط هادٍ له في فحصه للعلاقات الاجتماعية-الدينية في محِلٍّ بعينه، وفي فحصه للكيفية التي تتعلَّق بها الارتباطات والتحولات الدينية والارتباطات الدينية المتعدِّدة بأنماطٍ أوسع من العلاقات الدينية والاجتماعية (لكن، وكما سنلاحظ أدناه، تعامل الدراسات التي تعتمد مقاربة السوق الدينَ عادةً كمورد استهلاكيٍّ أكثر من كونه علاقةً اجتماعية).

والحال أن هذا النحو من الدراسات ذات التركيز المحلي قد تعطَّل، ولكن أُثري بواسطة الانشغال المتنامي بالحركة كما بالاستقرار، وبالعلاقات الدينية التي تمتدُّ إلى ما وراء الحدود المحلية والوطنية. فدراسات الهجرة قد لُقِّحت بدراسات الدين لكي تتفحَّص الكيفية التي تعمل بها العلاقات الدينية على ربط المهاجرين والمتوطنين بالمعاشر الأهلية الموجودة في محلات إقامتهم الجديدة، ولكن أيضًا على ربطهم ضمن شبكاتٍ دينية عبر وطنية، وعلى الحفاظ على علاقاتهم مع معاشرهم الأصلية (انظر - على سبيل المثال - دراسة توماس تويد 2006 المعنونة بالعبور والاستقرار).

الدين كعلاقة فوق-اجتماعيَّة

بالرغم من اهتمامه بالعلاقات الاجتماعية، فإن علم الاجتماع - ومن ضمنه علم اجتماع الدين - قد فرَّق بصرامة بين العلاقات الاجتماعية بين البشر الأحياء والعلاقات الاجتماعية التي يقيمها البشر مع الأسلاف والآلهة والله وغيرها من الكائنات "الفوق-طبيعية". حيث يُعتبر النوع الأول من العلاقات الاجتماعية موضوعًا مناسبًا للدراسة السوسيولوجية، بينما لا يُعتبر الثاني كذلك. ويُعلل ذلك الأمر بأن العلوم الاجتماعية مُجهَّزة على أكمل وجه للتعامل مع العلاقات الاجتماعية القابلة للملاحظة الإمبريقية (التجريبية) وحسب.

لكن هذا التعليل يتجاهل واقع كون العلاقات مع الكائنات "غير-الإمبريقية" لها أهميتها غالبًا في الحياة الاجتماعية، ويتجاهل أن هذه العلاقات تكون في المتناول بقدر ما يُتوسَّل إليها بوسائط ثقافية ورمزية (سواء كنَّا نتحدَّث عن علاقة مع قريب ميت، أو شهيد حرب مُمجَّد، أو شخصية روائية أيقونية، أو روح شريرة، أو مع رب النصارى). والحال أن الأنثروبولوجيا - وعلى خلاف السوسيولوجيا - كانت مستعدةً لصرف قدرٍ أكبر بكثيرٍ من الاهتمام إلى العلاقات فوق-الاجتماعية، احتذاءً بأمثلة من قبيل دراسة إيفانز-بريتشارد (1965) الكلاسيكية عن حياة قبائل النوير السودانية. وقد حاجج بعض الأنثروبولوجين بأن رفض التعامل مع شبكة العلاقات البشرية بأكملها، والتي تشتمل على العلاقات مع الكائنات فوق-الطبيعية، يمثِّل التزامًا بحساسياتٍ علمانويَّة (secularist) مفروضة دونما تمحيص. ومن ثمَّ، يشدِّد كلاس (1995) على أن التمييز بين الطبيعي وفوق-الطبيعي هو إلزام حداثيٌّ علمويٌّ ومتمركز إثنيًّا مفروض على الثقافات والحقب التاريخية المختلفة. فمن ذا الذي يرجع إليه البتُّ فيما إذا كانت بعض الأشياء "طبيعية" وبعضها ليس كذلك؟ فبالنسبة إلى مزارع في ترنداد، يجادل كلاس، الـ di (روح الحقل، روح الشخص الذي فلحه لأول مرة) هي شيء واقعي ومهم بنفس قدر واقعية وأهمية مالك الأرض ولا تختلف عنه في شيء. فكلاهما ينبغي أن تُقدَّم له التقدمات، وأن يُعامل باحترام. كلاهما كائنان لم يقابلهما المزارع قطُّ، يشكلان جزءًا من شبكة العلاقات الاجتماعية اليومية، ويتطلبان منه تقديمات. وبمعنى ما، فإن فكرة مالك الأرض، وباعتمادها على مجموعة بأكملها من الافتراضات الأيديولوجية التي يمكن لها أن تزول بسهولة، هي الفكرة الأكثر هشاشةً والأقل تصديقًا من بين الفكرتين. ويخلص كلاس إلى أننا إذا ما أردنا أن نفهم دين المزارع، فعلينا أن نتعامل معه وفق معاييره، وأن نتجنَّب فرض شكوكية ليبرالية ممأسسة على عالمه الاجتماعي.

هـذا، وقـد سـاهمت أيضًـا بعـض المقاربـات الفينومينولوجيـة الواسـعة التـي تضـع مسـألة صحَّـة موضـوع الدراسـة وغلطـه بـين قوسـين، وبعـض المقاربـات التاريخيـة الاجتماعيـة في تحصيـل فهـمٍ أتـمَّ للعلاقـات فوق-الطبيعيـة في أوضـاعٍ بعينهـا. عـلى سـبيل المثـال، فـإن دراسـات بـوب أورسي (Orsi, 2005 مثـلًا) عـن ممارسـات الكاثوليـك تنـير لنـا عـالم الكائنـات الإلهيـة والقدسـية والملائكيـة الـذي يقطنونـه. وتكشـف لنـا دراسـات بيـتر بـراون عـن المسـيحية المبكِّـرة عـن الطـرق التـي ترتبـط بهـا العلاقـات مـع الكائنـات فوق-الإمبريقيـة بالعلاقـات الاجتماعيـة والماديـة في الحيـاة اليوميـة، وكيـف أنـه مـن الممكـن لهـذه العلاقـات الفوق-اجتماعيـة أن تقلـب العلاقـات الاجتماعيـة اليوميـة وتغيِّرهـا، وأن تمـتِّن أنماطًـا جديـدة مـن العلاقـات ومـن الامتيـازات (عـلى سـبيل المثـال Brown, 1990). وبالمثـل، تكشـف دراسـات دافيـد نيكـول (1989) عـن الديـن في بريطانيـا الحديثـة عـن العلاقـة بـين مفاهيـم الدولـة والسـلطة السـيادية وأفـكار الألوهيـة. والحـال أن كلَّ هـذه الدراسـات تتخـذ مـن المعتقـدات المـصرَّح بهـا والعواطـف والممارسـات الجسـدية والرمـوز الماديـة معطياتٍ وبيانـاتٍ لهـا، كـما أنهـا قـد طـوَّرت مفهـوم الديـن كممارسـة (انظـر أدنـاه).

الدين كتجربة

فكـرة أن الديـن هـو ضربٌ مائـز مـن التجربـة، كـما حاجـج رودولـف أوتـو (1931) عـلى سـبيل المثـال، تقـع خـارج نطـاق نقاشـنا هنـا؛ وذلـك نظـرًا لكونهـا فكـرةً غـير سوسـيولوجية بالمـرة. فالعلوم الاجتماعيـة مـن شـأنها أن تنكـر وجـود أي تجربـة نقيَّـة خـارج الثقافـة والمجتمـع. وأن تشـدِّد عامـةً عـلى أن محـاولات موضعـة الديـن في ضربٍ مائـز مـن التجربـة، واسـتخدام وسـائل كتصويـر الدمـاغ لاستكشـاف هـذه التجربـة - مبنيـةٌ عـلى سـوء فهـمٍ للطبيعـة العلائقيـة أصالـةً لجميـع التجـارب. لكـن ذلـك لا يعنـي أن عـلى العلـوم الاجتماعيـة أن تنكـر أهميـة التجربـة الدينيـة الشـخصية بالكليـة، بمـا أنـه مـن الممكـن تطويـر تحليـلاتٍ اجتماعيـة تامَّـة لهـذه التجـارب. فعـلى سـبيل المثـال، شـدَّد ريـس وودهيـد (2010) عـلى أهميـة العواطـف في الحيـاة الدينيـة، لكنهـما حاججـا بـأن التجربـة العاطفيـة الدينيـة تتولَّـد مـن التفاعـل بـين الأشـخاص والرمـوز الثقافيـة والمجتمـع. ووفـق هـذا الـضرب مـن التحليـل، لا تعتـبر التجربـة الدينيـة ضربًـا مائـزًا مـن التجربـة، وإنمـا قـد تكـون أي ضربٍ مـن التجربـة - مـن الأسى إلى الحبـور - التـي تقـع ضمـن الوضـع الرمـزي والاجتماعـي لنظـام دينـيٍّ مـا.

4. الدين كممارسة:

الدين كطقس وتجسُّد

تتلاءم المقاربة الإثنوجرافية المميزة للدرس الأنثروبولوجي كذلك مع النظر إلى الدين بوصفه ممارسةً - أي بوصفه شيئًا يُعاش (أو يُرقص على حدٍّ تعبير آر آر ماريت الشهير Marrett, 1914: xxxi)، بقدر ما هو شيء يُتفكَّر فيه أو شيء يُكتب. ومفهوم الدين كطقسٍ موجودٌ في العديد من التحليلات الأنثروبولوجية، وبالرغم من أن السجال حول ما يُقصد بالطقس هو سجال كبير ومستمر، فإننا غالبًا ما نجد سماتٍ بعينها في الطقس، ومن ضمنها التنميط الاجتماعي للأفعال البشرية المجسدة (embodied)، والتدريب على تركيز الانتباه على لحظاتٍ مركزية من الطقس. ومن ثمَّ، قيل إن الطقس يخرط الأفراد في أداءات اجتماعية ذات شكلٍ محدَّد ومنظَّمة، تعمل على تنسيق الحركات الجسدية بطرقٍ متزامنة ومتناغمة، وهو الأمر الذي من شأنه أن يعزز ويقوي عواطف وارتباطات بعينها وأن يطرد أخرى. وكما يقول جوناثان سميث (1988)، فإن الطقس يعمل كـ"عدسة مُركِّزة" تخلق "بيئة مُتحكمًا فيها" يمكنها تبسيط وتركيز تشوشات التجربة اليومية بتركيز الانتباه على ما يهمُّ بالفعل وعلى الكيفية التي ينبغي للمرء أن يشعر بها حياله.

وعوضًا عن أن تنظر إلى الطقس باعتباره مجرَّد مكون واحد من مكونات الدين، تطابق بعض المقاربات - مقتفيةً دوركايم في ذلك - بين الدين والطقس و/أو بين الدين والمجتمع نفسه (على سبيل المثال: Rappaport, 1999). لكن مقاربات أخرى تبنَّت وجهة نظرٍ متشكِّكة بعض الشيء، إذ لاحظت كيف أن مقولة الطقس يمكن أن تستخدم في كلٍّ من الدراسة الأكاديمية والحياة اليومية بغرض تقدير أشكالٍ بعينها من الدين "الواقعي" ووصم أشكالٍ أخرى. ولذلك حاججت كاثرين بيل (1997) بأن من الأنفع أن نفكِّر في عملية "طقسنة" (ritualization) عوضًا عن النظر إلى الطقس كشيء ثابت له مكانة مخصوصة في الحياة الاجتماعية. فعوضًا عن التركيز بشكل حصريٍّ على القوة العاطفية للممارسات الطقسية المنظمة والمُقادة من طرف رجال عادةً، تجادل بيل أنه من المهم - على سبيل المثال - أن نأخذ في اعتبارنا مزيدًا الممارسات البيتية والحميمية التي لا تُعَدُّ غالبًا طقوسًا على الإطلاق، لكنها قد تكون ذات أهمية كبيرة عند ممارسيها.

الدين كممارسة يومية

هـذه الفكـرة الأخـيرة تُلقفـت مـن قِبـل بعـض سوسـيولوجيي الديـن المتأخريـن، الذيـن جادلـوا عن أنـه ينبغـي توسـيع مفهـوم الديـن ليشـمل مـا يسـميه البعـض بـ"الديـن المُعـاش" (عـلى سـبيل المثـال: Hall, 1997)، أو مـا يسـميه آخـرون بــ "الديـن اليومـي" (عـلى سـبيل المثـال: Ammerman, 2007). ومعظـم المنافحـين عـن هـذه المقاربـة يلحّـون عـلى أنهـم لا يدعـون إلى صـبِّ الاهتـمام عـلى الديـن "الشـعبي" كمقابـلٍ للديـن "النخبـوي" (عـلى سـبيل المثـال: Orsi, 1997)، وعـلى أنهـم لا يقولـون ببسـاطة إن الديـن هـو مسـألة معتقـدات ونصـوص؛ وإنمـا يقولـون عوضًـا عـن ذلـك بـأن هـذه المرجعيـات الدينيـة لا تغـدو واقعيـة إلا عندمـا تُجسـد وتُعـاش في سـياقاتٍ وظـروفٍ اجتماعيـة واقعيـة. وكـما يقـول أورسي (1997: 9)، فـإن الموضـوع القمـين بالاهتـمام هـو "الديـن كـما يتشـكَّل ويُختـبر في تجـارب الحيـاة اليوميـة ... في التـداولات الضروريـة ذات القـدرة التغييريـة المتبادلـة بـين المرجعيـات الدينيـة ومعـشر الممارسـين، عـلى يـد الرجـال والنسـاء في المواقـف والعلاقـات التـي صنعوهـا وصنعتهـم".

والحـال، أن مفهـوم الديـن هـذا هـو جـزءٌ مـن مقاربـة ترمـي إلى توسـيع نطـاق الـدرس السوسـيولوجي بحيـث يأخـذ في اعتبـاره مـا تـمَّ تجاهلـه في أغلـب الأحيـان. ومـن ثـمَّ، هـي لا تهتـمُّ باللاهوتـات والبنـى الدينيـة بحـدِّ ذاتهـا بقـدر مـا تهتـمُّ بعلاقاتهـا بالممارسـات الدينيـة في الحيـاة "اليوميـة"، التـي تتضمَّـن كلًّا مـن الأوضـاع الدينيـة المعينـة إلى جانـب الأوضـاع البيتيـة والأسريـة وأوضـاع الراحـة والفـراغ. كذلـك هـي لا تهتـمُّ بالديـن في المسـتوى المجتمعـي (عـلى سـبيل المثـال: الديـن والسياسـة، الديـن والتنظيـمات القانونيـة)، بقـدر مـا تهتـمُّ بـه في مسـتوى التفاعـلات بـين الأفـراد. هـذا، ويميـل مفهـوم الديـن كممارسـة يوميـة إلى مرافقـة مقاربـة إثنوجرافيـة تعتمـد المشـاركة والملاحظـة الميدانيـة، وتتضمَّـن انغماسًـا عميقًـا في فضـاءاتٍ معينـة مـن الحيـاة اليوميـة. وكذلـك هـو مفهـوم متكيـف مـع التشـديد عـلى الخطـاب "الشـعبي" المميـز للدراسـات الثقافيـة. لكـن مفهـوم الديـن كممارسـة يوميـة يؤكِّـد مزيـدًا عـلى أنـه قـد لا يمكـن التعبـير عـن الديـن شـكليًّا ونصوصيًّـا عـلى الإطـلاق، وأن الديـن يعمـل عـلى مسـتوى الممارسـات المعتـادة وتنظيـم العواطـف (عـلى سـبيل المثـال: McGuire, 2008). ويشـير ماجويـر (1988) إلى المعـاني العديـدة المختلفـة التـي يتوسـل بهـا ممارسـو التـداوي الطقـسي في الضواحـي الأمريكيـة، ويبـيِّن كيـف أن التنافـر المنطقـي لهـذه المعـاني أمـرٌ غـير مهـمٍّ، وذلـك بالنظـر إلى الطريقـة التـي تتماسـك بهـا في الممارسـة العاطفيـة المجسـدة.

الدين "الشعبي" أو "الفولكولوري"

ترى بعض التقاليد الأكاديمية الأوروبية والأمريكية المعنيَّة بدراسة "الدين الشعبي" و"الأعراف الشعبية" أن مفهوم الدين المُضمن في الكثير من الدراسات الأكاديمية للدين يشدِّد بشكلٍ مفرط على الدين "النخبوي" وعلى التقاليد الدينية "الكُبرى" في مقابل التقاليد الدينية "الصغرى"، وأن هذه الدراسات منحازةٌ إلى المكتوب على حساب الشفهي، وإلى الاعتقاد على حساب الممارسة. تقليد آخر، متأثر بالمقاربة الماركسية، يصرف المزيد من الانتباه إلى الدين "الشعبي" أو "العامّي" وإلى ما وسم سلفًا بأنه "خرافة"، وغالبًا ما يفعل ذلك في معرض دراسته لمعاش الطبقة العاملة (على سبيل المثال: Abercrombie et al., 1970). وتحاول كلتا المقاربتين أن تُمسكا بشيء تعتقدان أنه مهدَّد بالزوال. وكما ذكرت آنفًا، فقد تعرضت هذه المقاربات مؤخرًا لنقدٍ عنيفٍ على فشلها المزعوم في أن تقدر للعلاقات الجدليَّة بين الدين "الرسمي" والدين "غير الرسمي" قدرها؛ وذلك بسبب مليها بدافع النوستالجيا إلى إضفاء الطابع الرومانسي على الدين "الفولكولوري" ما قبل الصناعي، وعلى الدين "الشعبي" للطبقة العاملة، وبسبب ميلها إلى تجاهل الطبيعة الديناميكية المستمرة للدين وقدرته على التكيُّف مع أوضاع المجتمعات الحديثة وما بعد الحديثة. لكن بالرغم من ذلك، فإن التبصرات والمناهج التي قدمتها هذه المقاربات قد تمَّ تبنِّيها من قِبل الدراسات الراهنة للدين "المُعاش" و"المُمارس".

5. الدين كسلطة:

لقد تعرض مفهوم الدين كسلطة للإهمال في الأزمنة المتأخرة، تحديدًا بسبب تأثير نظريات العلمنة التي تؤكِّد على فقدان الدين لسلطته-قوته الاجتماعية. لكن الحال أن السلطة ثاويةٌ في قلب الدين، الذي يوفر عادة علاقةً مع بعض أشكال السلطة أو السلطات (القوى) العليا التي يمكن استدرار تأثيرها في العالم الدنيوي. إن الدين يؤشر على الموضع الذي تكْمُن فيه السلطة حقًّا (في قوى كلٍّ من الخير والشر)، ويسمح للبشر بالدخول في علاقة معها بفهمها، وتبجيلها، وعبادتها، وإرضائها، والاعتماد عليها، والتوسل بها، والشكاية منها، والتفكُّر فيها، وتقديم التقديمات لها، والوقوع في حبِّها. ومن ثمَّ، يُشار إلى القوى المتعالية الموجودة في مركز الدين بمصطلحاتٍ تدلُّ على السلطة والقوة والطاقة، مثل القدرة (dunamis)، مانا (mana)، أورينـدا (orenda)، كاريزما، أو تشي (chi)؛ كما أن القوى الإلهية مُحاطة بالمحظورات، وأشخاص

بعينهم هم من يُعدون أكثر أهليةً من غيرهم للتعامل عن قربٍ معها. وكذلك النُّخب والمؤسسات الدينية تنعم بالسلطة بفضل الاعتراف بعلاقتهم بالقوى العليا، ويمارسون سلطةً دنيويةً معتبرة على أتباعهم وأنصارهم، وعلى المجتمع ككل. وبعيدًا عن اعتباره بديلًا عن مفاهيم الدين التي ناقشناها حتى الآن، يمكن النظر إلى مفهوم الدين كسلطة كمفهومٍ متمِّمٍ لها: يوسع نطاقها، ويضيف إلى مضمونها ونفعها.

الدين كـ"مُعوِّض" وكـ"رأسمال"

ثمة تحليلان معاصران للدين كسلطة مدينان بعض الشيء إلى نظرية التبادل الاجتماعي، ويوظفان استعارات اقتصادية: "المكافأة" و"التعويض" في ناحية، و"رأس المال" في الناحية الأخرى. إنهما يعرضان الدين بوصفه موردًا يمكن تبادله بين الأفراد وله منافعه الأداتية.

الأول: هو تحليل ستارك وبانبريدج (1985)، الذي طرحا فيه مفهومًا للدين يتعلَّق بالمكآفات الدنيوية وبـ"المعوضات" الأخروية، والأخيرة هي الأكثر أهميةً. ووفق هذا التحليل، فإن الأديان هي "تنظيمات بشرية منخرطة في المقام الأول في توفير معوضاتٍ عامَّة مبنيَّة على افتراضاتٍ فوق-طبيعيَّة"، و"المعوض هو اعتقاد في أنه سيتم الحصول على مكافأة ما في المستقبل البعيد أو في سياقٍ آخر لا يمكن التحقُّق منه في التوِّ" (Stark & Bainbridge, 1985: 6, 8). من المرجَّح أن تكون للأديان - بما هي كذلك - أهمية قصوى بالنسبة إلى السلطات الدنيوية، لكنها تتمتَّع بأهمية أوسع بما أنها تَعِد بتلبية رغباتٍ بشرية على قدر كبير من الضخامة والشدَّة (كالرغبة في الخلود)، وهو الأمر الذي لا يمكن لمؤسسات السلطة الدنيوية أن تنافسها عليه. وعلى الرغم من أن هذه المقاربة تقدِّم توصيفًا بسيطًا بلا تفسيراتٍ للسلطة الدينية، فإنها قد أثبتت نجاعتها في تنشيط حقل "نظرية الخيار العقلاني"، والذي استطاعت من خلاله أن تؤثر في سوسيولوجيا الدين على نحوٍ أكثر عموميةً.

أما الثاني: وهو مستمد من أعمال بورديو، واشتهر في العالم الأنجلوساكسوني على يد روبرت بوتنام، فقد روَّج فكرة أن الدين يتمتَّع بالسلطة بفضل قدرته على تعزيز "الرأسمال الاجتماعي". ويشير رأس المال الاجتماعي عند بورديو (1977) إلى أن الارتبطات والشبكات الاجتماعية تمثِّل موردًا لأولئك المرتبطين بها؛ لكنها - للسبب نفسه - تعمل على إعادة إنتاج الامتيازات الاجتماعية واللامساواة الاجتماعية. لكن بوتنام (2000) أكثر إيجابيةً حيال الرأسمال

الاجتماعي؛ إذ يعتبره أساسيًّا للفضيلة المدنية والصحَّة المجتمعية. والحال أن طرح بوتنام عن الدين كمورد ثريٍّ للرأسمال الاجتماعي قد تمَّ تبنِّيه من طرف بعض المتخصِّصين في الدين، وقد أثَّر في السياسات الاجتماعية وفي النظرية الاجتماعية التطبيقية. وثمة حاليًا عدد من المشاريع البحثية التي تسعى إلى تقدير المدى الذي يمكن للأديان أن تصل إليه في إنتاج نوعيِ الرأسمال الاجتماعي: الرأسمال الربطي (bonding capital الذي يربط بين أفراد المعشر الواحد أو الجماعة أو الطبقة الواحدة)، والرأسمال الوصلي (bridging capital الذي يصل بين المعاشر أو الجماعات أو الطبقات المختلفة). وإذا ما كان لهذه المشاريع أن تنجز ذلك، فسيكون بوسعها تبيين الأهمية الاجتماعية للدين، على الأقل فيما يتعلَّق بالمجتمع المدني.

الموارد الدينية

مسار تحليلي آخر مختلف وأقدم عمرًا، مستمدٌّ من ماكس فيبر، يشدِّد على أن طبيعة السلطة الدينية هي طبيعة ثقافية أو أيديولوجية بشكل جوهريٍّ. على سبيل المثال، في تحليلهما للسلطة الاجتماعية في المستوى الكبروي (macro-level)، ناقش مان (1986, 1993) وبوجي (2001) كيف أن أنواعًا مختلفة من السلطة الاجتماعية تُستمد من الموارد المختلفة التي تسعى أنواع السلطة الاجتماعية هذه إلى احتكارها، فالسلطة السياسية تُدعم بالقوة المادية، والسلطة الاقتصادية بالموارد المالية وبتوزيعها، والسلطة الدينية بتوفير المعنى أولًا (متضمنًا للمخططات الميتافيزيقية النهائية للفهم والتصنيف)، والمعيارية ثانيًا، والرموز المقدَّسة ثالثًا معززة بالمشاعر الجماعية التي تعمل على تمتين المعنى والقيم ونشرهما (انظر مثلًا: Poggi, 2001: 60-61). ويمكن توسعة هذا التحليل - تأثرًا بدوركايم - بأخذ سلطة الطقس الديني وقوته بعين الاعتبار. فالتجمُّعات الطقسية من شأنها أن تعمل على تنسيق الأفعال الفردية، وتوليد عواطف محفِّزة ومقوِّية للحمة الاجتماعية، والتغلُّب على الخوف والشك، وتجديد الروابط والمشاعر بشكل منتظم. فكما أشرنا آنفًا، فإن الطقوس تركِّز انتباه المشاركين وإقبالهم على الرموز والبؤر المقدَّسة، متضمنة للبشر، وتتجاوز الحاجة إلى النقاشات والتوافقات الفكرية، وهي قادرة على إنتاج ما يسميه كيرتزر (1988: 67) بـ"تلاحم من دون إجماع".

ومتأثرين بنظرية الحركة الاجتماعية، مضى بعض المتخصِّصين إلى أبعد من ذلك، ولفتوا الانتباه لا إلى قدرة الدين على "التأطير" الثقافي فحسب، وإنما إلى قدراته التنظيمية كذلك

(على سبيل المثال: Nepstad & Williams, 2007). وكما نصَّ جرامشي (1990)، فإنه يمكن للدين أن يساهم في ظهور أيديولوجياتٍ مضادة للهيمنة؛ لأن الجماعات الدينية شبه مستقلة عن المؤسسات الاجتماعية الأخرى، وأن يخلق مساحاتٍ حرةً حيث تتداول المنظورات البديلة المغايرة للمنظورات السائدة (Billings, 1990). وتمتلك الأديان غالبًا موارد مادية، كالمباني، التي توفر مساحةً للتجمُّع والنقاش والتنظيم. ولديها أيضًا قادة مدربون، يمكن أن يتمتَّعوا بقدر كبير من السلطة والمرجعية (Nepstad & Williams, 2007: 421)، حتى إذا لم يكونوا رموزًا كاريزمية بالمعنى الفيبري للكلمة. إنهم معتادون على تجميع الناس معًا. والبعض منهم لديه شبكاتٌ اجتماعية واسعة جدًّا، بل وعالمية غالبًا، وبمقدورهم أن يسألوا الموارد والدعم من خارج المستوى المحلي أو حتى الدولي. كل هذه العوامل كانت مهمَّة - على سبيل المثال - في جعل المسيحية موردًا حيويًّا في حشد المعارضة ضد الشيوعية في أوروبا الشرقية في نهاية ثمانينيات القرن المنصرم، وضد نظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا، وضد الأنظمة المستبدَّة في أمريكا اللاتينية.

الدين والسلطة السياسية والاقتصادية

بالرغم من الطبيعة الأخروية لإحالاتها الرمزية، فإن السلطة الدينية ليست معزولةً عن أشكال السلطة الدنيوية. فكردٍّ على ضربٍ من الماركسية يشدِّد على أن أوضاع الإنتاج المادية هي المحرِّك الوحيد للتغيُّر الاجتماعي، أشار ماكس فيبر إلى أن الدين - وبعيدًا عن أن يكون مجرَّد انعكاس أيديولوجيٍّ للأوضاع الاقتصادية - قد لعب دورًا حيويًّا في نشأة الرأسمالية في الأجزاء البروتستانتية من أوروبا (Weber, 1904-1905/1996). وبالرغم من أنه لم يجادل عن أن الدين هو ما أنتج الرأسمالية، فإن فيبر عزا إلى المعتقدات الدينية قدرةً على إحداث التغيُّر الاقتصادي من خلال تحفيز الأفراد على الانخراط في أشكالٍ من العمل مُضفى عليها صبغة أخلاقية إلى حدٍّ كبير، تؤدي - ولو من دون قصدٍ - إلى تقوية نمط الإنتاج الرأسمالي وشرعنته وإلى مراكمة الرأسمال.

وما قيل عن الاقتصاد يجري على السياسة، ففيبر يعتبر الدين قوةً مُحرِّكةً ومُشرعنةً إلى حدٍّ كبير، قوة تكْمُن أهميتها في القدرة على الحفاظ على الوضع الراهن لا على إحداث التغيُّر الاجتماعي. لكن مناقشة فيبر للسلطة الكاريزمية تكشف أيضًا عن وعيه بقدرة الدين

على تحدي أشكال السلطة التقليدية، على الأقل تحت ظروفٍ استثنائية. وقد فحص ترولتش (1931) أيضًا الطريقة التي استطاعت بها التعاليم الاجتماعية للنوع "الكنسي" من المسيحية أن تدعم - لا أن تتحدى - البنى الاقتصادية والسياسية في المجتمعات التي كانت موجودةً فيها. لكنه كان واعيًا أيضًا بالنوع "الطائفي" (المذهبي، النحلي) من المسيحية المختلف تمامًا عن النوع الكنسي، والذي عارض المؤسسات الدنيوية المخالفة لما جاء في الإنجيل، والذي تجسد في معاشر "القديسين" الذين سعوا إلى أن يعيشوا حياةً مثاليةً بمعزلٍ عن مُلهيات الحياة الدنيا.

ومتأثرًا بفيبر وترولتيش، حلَّل ميلتون يانجر في كتابه الدين في الصراع من أجل السلطة (1946) قدرة الدين على تثبيط أو تحفيز التغيُّر السياسي، والظروف التي يفعل الدين تحتها هذا أو ذاك. وجادل عن أن الدين كان ممزقًا باستمرار بين السعي وراء المصالح الدينية النقيَّة والإخلاص والسعي وراء المصالح الدنيوية والتأثير. وقال بأنه حتى أشد أشكال المسيحية "الكنسية" دنيويةً قد احتفظت بمكونٍ "طائفي" أكثر راديكاليةً، وبأن الدين يكون في أفضل حالاته كقوة تغيير عندما يجتمع كلا الميلين (القوة الدافعة للطائفة والقدرة التنظيمية للكنيسة) معًا. وبالرغم من أن الدين نادرًا ما نجح في قلب نظام اجتماعي-سياسي، خاصةً في المجتمعات الحديثة، فإن يانجر يعتقد أنه لا يزال يمتلك القدرة على إحداث الإصلاح السياسي وتحسين الأوضاع الاجتماعية.

وتردِّد بعض التحليلات المتأخرة لتأثير الدين في مجتمعات الحداثة المتأخرة ملاحظات ليبتون عن قدرة الدين على انتقاد السوق والدولة، لكن كفاعلٍ في المجتمع المدني أكثر منه في العلاقات الرسمية مع الدول الحديثة العلمانية غالبًا (على سبيل المثال: Casanova, 1994). وقد طوَّر عددٌ من الدراسات المتأخرة من فهمنا للدين كقوة سياسية، ومن ضمنها الدراسات المتعلِّقة بتأثير المسيحية في إحداث التغيير في أمريكا اللاتينية (على سبيل المثال: Berryman, 1994)، وفي أوروبا الشرقية (على سبيل المثال: Kubik, 1994)؛ والدراسات المتعلِّقة بالأهمية السياسية للحركات الإسلامية (على سبيل المثال: Abu-Amr, 1994; Nasr, 1994)؛ والدراسات المتعلِّقة بأهمية الروحانيات البديلة والوثنية المحدثة[٧] في الحشد من أجل التغيير السياسي (على سبيل المثال: Lynch, 2007; Woodhead, 2010c). وتكشف الدراسات المتأخرة المتعلِّقة بالشراكة بين

(٧) المقصود بالوثنية هنا ليس عبادة الأوثان حرفيًا، وإنما اعتناق أية دينٍ سوى أديان العالم المعروفة الإبراهيمية أو ما سواها. (م)

الحكومات ومعاشر المؤمنين فيما يخص مثلًا: توفير المساعدات التنموية، وخدمات الرفاه، ومكافحة الإرهاب (على سبيل المثال: Dinham, 2009)؛ عن شكلٍ جديدٍ من العلاقة الناشئة بين الدين والدولة.

الدين كمكانة واعتراف

إن السلطة تتعلَّق بالقدرة: القدرة على التصرف، على الإحداث، على الفعل؛ بينما المكانة تتعلَّق أكثر بالاعتراف الاجتماعي وبالوضعية الاجتماعية وما تمنحه من إحساسٍ بالقيمة والقدر. الأولى تتعلَّق أكثر بأن تفعل، بينما تتعلَّق الثانية أكثر بأن تكون. لكن المكانة تمنح السلطة غالبًا كما أن السلطة تمنح المكانة غالبًا. وكلتاهما تتسم بالعلائقية: يتمتَّع الشخص أو تتمتَّع الجماعة بالسلطة أو بالمكانة فقط في علاقته أو علاقتها بشخصٍ آخر أو بجماعةٍ أخرى.

وبالرغم من أنه قد كان ثمة نقاشاتٌ حول موضوع الدين كسلطة أكثر من النقاشات حول الدين كمكانة، فإن الأخير ليستحق أن ينال حظَّه كاملًا من الاعتبار. فالتحليلات التي تفسر التطورات الدينية بحاجة الأفراد إلى تأكيد "الهوية"، على سبيل المثال، يمكن تعميقها بواسطة بيان كيف أن هذه التطورات تعزز أيضًا المكانة. فعلى سبيل المثال، يمكن تفسير انجذاب النساء إلى الروحانيات الشمولية بأن الأخيرة توفِّر مجالًا يمكن فيه لـ"شؤون" النساء التي تُهمل أو تُتجاهل أو تُحقَّر عادةً أن تنال التقدير والمعاملة اللائقين (Sointu & Woodhead, 2008). وبالمثل، يمكن تفسير ارتداء النساء الشابات في أوروبا للحجاب والنقاب ليس فقط بأنه توكيدٌ على الهوية المسلمة في وجه الإسلاموفوبيا، وإنما بأنه محاولة لنيل الاعتراف والتقدير بفضل الالتزام بشكلٍ من الهوية محدَّد من قِبل الذات وليس من قِبل مجتمع الأغلبية.

السلطة الدينية والمكانة الدينية في المستويات الكبروي والوسطوي والصغروي

قد يُحيل مفهوم الدين كسلطة إلى الدين في مستوياتٍ اجتماعية مختلفة. فعلى المستوى الصغروي (micro-level)، يصرف هذا المفهوم انتباهنا إلى الدين بوصفه شكلًا من التقوية (منح السلطة) والإضعاف (سلب السلطة) فيما بين الأشخاص. مثال ذلك: عندما تكتسب

امرأة قوةً بفضل ممارستها للعلاج الروحاني، أو عندما يُجرد شخص يدعي الإلهام الكاريزماتي من قوته عندما ينكر كاهن إبرشيته عليه ادعاءه.

وعلى المستوى الوسطوي (meso-level)، تتعلَّق السلطة الدينية بسلطة التنظيمات والمؤسسات الدينية، والتحليل في هذا المستوى ينصبُّ على علاقات-السلطة الداخلية ضمن هذه التنظيمات والمؤسسات، وعلى علاقات-السلطة بينها وبين التنظيمات والمؤسسات الأخرى الدينية وغير الدينية. فقد يركِّز التحليل مثلًا على الصراع من أجل السلطة ضمن مؤسسة ما (على سبيل المثال: Becker, 1999)، أو على سلطة النُّخب الإكليريكية والكيفية التي تسعى بواسطتها إلى الحفاظ عليها (وهذا حقل دراسة يعاني من الإهمال). ويمكن أيضًا له أن يركِّز على الكيفية التي تتنافس بها التنظيمات الدينية المختلفة على الموارد النادرة كنيل اعتراف الدولة والتمويل أو على ضم الأفراد وتحويلهم. وهذا الضرب الأخير من التحليل قد حُفِّز بواسطة استعارة "السوق" الروحية، حيث يوفِّر "موردون" مختلفون أشكالًا متنوِّعة من "السلع" الروحية، ويتنافسون على "الزبائن" و"المستهلكين"، ويسعون إلى شَغل القطاعات السوقية وإلى الاحتكار.

وعلى المستوى الكبروي (macro-level)، تعتبر دراساتُ الدين كسلطة السلطةَ الدينية أحدَ أشكال - حقول أو نطاقات - السلطة الاجتماعية (على سبيل المثال، يميز التحليل الفيبري بين السلطة الاقتصادية والسياسية والعسكرية والثقافية/الدينية). يركِّز بعض المتخصِّصين على الكيفية التي تسعى بها أشكال السلطة المختلفة هذه إلى استيعاب بعضها البعض أو على الأقل إلى التعاون مع بعضها البعض (كما في مناقشة فيبر للدين والرأسمالية). وفيما يتعلَّق بالدين في مجتمعات الحداثة المتأخرة، فإن الأكثر شيوعًا هو دراسة الكيفية التي يُقيد بها الدين من قِبل نطاقات السلطة الأخرى، ومن ضمنها الدولة والتنظيمات القانونية، والكيفية التي يحاول بها الدين أن يحدَّ من المقيدات وأن يضاعف من الفرص (على سبيل المثال: Beckford & Richardson, 2007).

ولقد نظر السوسيولوجيون والمؤرخون الاجتماعيون أيضًا في الكيفية التي تتصل بها بنى السلطة الدينية ببنى السلطة الأخرى، ومن ضمنها أشكال اللامساواة المُبنينة المتعلِّقة بالجندر والطبقة والعُمر والإثنية. فعلى سبيل المثال، ثمة سجال مترسِّخ حول تحالف الدين مع سياسات الحزب والطبقة، وحول اختلاف جاذبيته من طبقة إلى أخرى (على سبيل المثال: McLeod, 2007)، وثمة سجالات مترسخة بالقدر نفسه حول علاقة الدين بالاختلافات الجندرية - هل هو يشرعن

هـذه الاختلافـات أم يقوضهـا؟ (عـلى سـبيل المثـال، Brown, 2000). والحـال أن بعـض هـذه السـجالات مرتبـطٌ بسـجالاتٍ أوسـع حـول أسـباب العلمنـة، مـا بـين أولئـك الذيـن يقولـون بـأن العامـل الأكـثر أهميـة هـو تغريـب الطبقـة الدنيـا عـن الديـن، وأولئـك الذيـن يقولـون بـأن تغريـب النسـاء المتزايـد عـن الكنائـس هـو العامـل الأكـثر أهميـة. كذلـك، فـإن الحافـز الـذي وفرتـه أعـمال فوكـو للتفتيـش عـن السـلطة في التفاعـلات اليوميـة، وأنظمـة المعرفـة، والمعايـير المُجسـدة والمُتشربة، ليتجـلَّى بوضـوحٍ في أعـمال بـراون، وهـو مـا يبـشِّر بمسـتقبلٍ واعـدٍ لدراسـات الديـن كسـلطة.

خاتمة:

عوضًـا عـن الاسـتجابة للانتقـادات الموجَّهـة إلى مفهـوم الديـن بالدعـوة إلى هجر المصطلـح بالكلية، فـإن نقطـة انطـلاق هـذه الدراسـة هـي الاعتقـاد في أن الأمـر الأكـثر نفعًـا للمتخصِّصـين في دراسـة الديـن هـو أن يصبحـوا واعـين نقديًّـا بمجـال مصطلـح الديـن وتنويعاتـه وعرضيتـه واسـتعمالاته، وبالتـالي يصبحـوا أكـثر قـدرةً عـلى تسـويغ خياراتهـم المفهوميـة وانتقادهـا.

وبعـرضي لخمسـة مفاهيـم مختلفـة للديـن، لم يكـن غـرضي هـو تصويـب واحـد منهـا أو نبـذ آخر. فمفهـوم بعينـه منهـا (أو تركيبـة مـن أكـثر مـن مفهـوم) قـد يكـون مناسـبًا لدراسـة بعينهـا، وذلـك بالنظـر إلى مجالـه الإمبيريقـي وإطـاره النظـري ومناهجـه وموارده[8]. والحـال أننـا نحتـاج المفاهيـم الخمسـة إذا مـا أردنـا دراسـة الديـن بشـكلٍ تـامٍّ وشـاملٍ. وغالبًـا مـا يفـترض أحـد هـذه المفاهيـم أو يسـتدعي واحـدًا أو أكـثر مـن المفاهيـم الأخـرى. فعـلى سـبيل المثـال، قـد يـؤدي مفهـوم الديـن كاعتقـاد إلى النظـر في الكيفيـة التـي يمكـن لمجموعـة بعينهـا مـن المعتقـدات منـح القـوة والسـلطة لأولئـك الذيـن يعتنقونهـا، وقـد تـؤدي دراسـة الديـن كقيـمٍ مقدَّسـة إلى الوعـي بالكيفية التـي تتبلور بهـا الهويـة حـول هـذه القيـم، وكيـف أن الالتـزام بهـذه القيـم قـد يـؤدي إلى تقويـة مـن يلتزمـون بهـا وإضعـاف مـن لا يلتزمـون بهـا. وحتـى الجمـع بـين المفاهيـم الخمسـة جميعهـا لا يسـتنفد كل إمكانـات دراسـة الديـن. وقـد تظهـر مفاهيـم جديـدة غيرهـا كاسـتجابة لمعطيـاتٍ جديـدة، ولأشـكالٍ جديـدة مـن الديـن، ولمقاربـاتٍ نظريـة جديـدة، ولاهتمامـاتٍ وانشـغالاتٍ علميـة جديـدة.

إن كلَّ مـشروع بحثـي هـو مـشروع شـموليٌّ، بمعنـى أنـه يتضمَّـن عنـاصر مفهوميـة ونظريـة ومنهجيـة وإبسـتيمولوجية والتزامـات معياريـة جليَّـة أو خفيَّـة، وأن هـذه العنـاصر كلهـا تؤثـر في

(٨) المفاهيم

بعضها البعض وتتأثر ببعضها البعض. والتصميم البحثي الناجح هو الذي يتمكَّن من المزج بين هذه العناصر على نحوٍ متناغم. ويتطلَّب القيام بذلك وعيًا نقديًّا وحساسًا بالعناصر الموجودة، لكن العنصر المفهومي - وافتراضاته المعيارية الضمنية - هو العنصر الأكثر تعرضًا للإهمال. وكان الغرض من هذه الدراسة هو الحثّ على النظر عن قربٍ - وبشكلٍ أوسع - إلى هذا العنصر، أي إلى البُعْد المفهومي للدراسات العلمية الاجتماعية للدين. وهي تحتوي أيضًا على التماس ضمنيٍّ بأن يُفسح المجال للاستنتاجات الإمبريقية لأن تشكِّل وتنقِّح مفهوم الدين المُوظف في دراسة أو في أخرى. إذن، ليست الإبستيمولوجيا الكامنة وراء نقاشي إبستمولوجيا واقعية ولا بنائية. وإنما هي تتبنَّى الآتي عوضًا عن ذلك: المفاهيم تُبنين وتُشكل استنتاجاتنا لكنها لا تحدها بشكل كامل، وهي عرضة دائمًا للتنقيح والمراجعة في ضوء هذه الاستنتاجات. نحن نحتاج إلى بحثٍ يقظٍ وتحليلٍ متأنٍّ لكي نتثبت مما يُعتبر دينًا في سياقٍ بعينه، ومن الطرق التي يُفعل بها ذلك. وكلُّ مفهوم للدين يُعَدُّ أمرًا خطيرًا إذا ما استُخدم كطريقٍ مختصر وبديلًا عن التمحيص والدراسة الحقيقية. وعليه، فإن مفاهيمنا ضروريةٌ لكي توجِّه تركيزنا وبحثنا، لكن أبحاثنا ينبغي أن تنقِّح مفاهيمنا وتعيد تشكيلها باستمرار.

المراجع:

- Abu-Amr, Z., 1994. Islamic fundamentalism in the West Bank and Gaza: Muslim brotherhood and Islamic jihad. Bloomington: Indiana University Press.

Abercrombie, N., et. al., 1970. Superstition and religion: the god of the gaps. In: D. Martin and M. Hill, eds. A sociological yearbook of religion in Britain. London: SCM.

- Ammerman, N., 1987. Bible believers: fundamentalists in the modern world. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

- Ammerman, N., 1997a. Congregation and community. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

- Ammerman, N., 1997b. Golden rule Christianity: lived religion in the American mainstream. In: D.D. Hall, ed. Lived religion in America. Toward a history of practice. Princeton, NJ: Princeton University Press, 196216.

- Ammerman, N., ed., 2007. Everyday religion. Observing modern religious lives. Oxford: Oxford University Press.

- Asad, T., 1993. Genealogies of religion: disciplines and reasons of power in Christianity and Islam. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

- Balangangadhara, S.N., 1994. The heathen in his blindness: Asia, the West and the dynamic of religion. Leiden: Brill.

- Barth, K., 1997. On religion: the revelation of god as the sublimation of religion. Trans. G. Green. London: T&T Clark/Continuum.

- Becker, P.E., 1999. Congregations in conflict: cultural models of local religious

life. Cambridge: Cambridge University Press.

- Beckford, J., 1985. Cult controversies: the societal response to new religious movements. London: Tavistock.

- Beckford, J., 2003. Social theory and religion. Cambridge: Cambridge University Press.

- Beckford, J. and Gilliat, S., 1998. Religion in prison: equal rights in a multi-faith society. Cambridge: Cambridge University Press.

- Beckford, J. and Richardson, J.T., 2007. Religion and regulation. In: J.A. Beckford and N.J. Demerath III, eds. The Sage handbook of the sociology of religion. London: Sage, 396-418.

- Bell, K., 1997. Ritual: perspectives and dimensions. Oxford: Oxford University Press.

- Bellah, R.N., Madsen, R., Sullivan, W.M., Swidler, A., and Tipton, S.M., 1985. Habits of the heart. Individualism and commitment in American life. Berkeley: University of California Press.

- Bellah, R. and Tipton, S., eds., 2006. The Robert Bellah reader. Durham: Duke University Press.

- Berger, P.L., 1967. The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion. Garden City, NY: Doubleday.

- Berryman, P., 1994. Stubborn hope: religion, politics and revolution in Central America. New York: Orbis Books.

- Billings, D.B., 1990. Religion as opposition: a Gramscian analysis. American journal of sociology, 96 (1), 131.

- Bouma, G.D., 1992. Religion: meaning, transcendence and community in Australia. Melbourne: Longman Cheshire.
- Bourdieu, P., 1977. Outline of a theory of practice. London, New York: Cambridge University Press.
- Brasher, B., 1998. Godly women. Fundamentalism and female power. New Brunswick, NJ; Rutgers University Press.
- Brown, C., 2000. The death of Christian Britian. London: Routledge.
- Brown, C., 2006. Religion and society in twentieth-century Britain. Harlow: Longman.
- Brown, P., 1990. The body and society. Men, women and sexual renunciation in early Christianity. Columbia: University of Columbia Press.
- Brubaker, R. and Cooper, F., 2000. Beyond identity. Theory and society, 29, 147.
- Bruce, S., 1996. Religion in the modern world: from cathedrals to cults. Oxford: Oxford University Press.
- Bruce, S., 2000. The new age and secularization. In: S. Sutcliffe and M. Bowman, eds. Beyond new age: exploring alternative spirituality. Edinburgh: Edinburgh University Press, 220236.
- Bruce, S., 2002. God is dead. Secularization in the West. Oxford: Blackwell.
- Burdick, J., 1996. Looking for God in Brazil. The progressive Catholic Church in Brazil's religious arena. Berkeley: University of California Press.
- Cantwell Smith, W., 1962. The meaning and end of religion: a new approach to the religious traditions of mankind. London: MacMillan.
- Casanova, J., 1994. Public religions in the modern world. Chicago: University of

Chicago Press.

- Davidman, L., 1991. Tradition in a rootless world. Women turn to orthodox Judaism. Berkeley: University of California Press.

- Davie, G., 2002. Europe: the exceptional case. Parameters of faith in the modern world. London: Darton, Longman and Todd.

- Dawkins, R., 2006. The god delusion. London: Bantam.

- De Tocqueville, A., 1988. Democracy in America. Trans. G. Lawrence and ed. J. P. Mayer. New York: Harper Perennial.

- Dinham, A., 2009. Faith, public policy and civil society: policies, problems and concepts in faith based public action. London: Palgrave Macmillan.

- Durkheim, E´ ., 2001. The elementary forms of religious life. Oxford: Oxford University Press.

- Evans-Pritchard, E.E., 1965. Theories of primitive religion. Oxford: Oxford University Press.

- Fane, R.S., 1999. Is self-assigned religious affiliation socially significant? In: L.J. Francis, ed. Sociology, theology and the curriculum. London: Cassell.

- Francis, L.J., 2008. The social significance of self-assigned religious affiliation: a study among adolescents in England and Wales. In: B. Spalek and A. Imtoual, eds. Religion, spirituality and social science research. Bristol: Policy Press Frazer, J.G., 1922. The golden bough. New York: MacMillan.

- Geertz, C., 1971. Religion as a cultural system. In: M. Banton, ed. Anthropological approaches to the study of religion. ASA Monographs 3. London: Tavistock.

- Glock, C.Y., 1959. The religious revival in America? In: J. Zahn, ed. Religion and

the face of America. Berkeley: University Extension, University of California, 2542.

- Gramsci, A., 1991. Selections from cultural writings, ed. D. Fogacs and G. Nowell-Smith. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Griffith, R.M., 1997. God's daughters: evangelical women and the power of submission. Berkeley: University of California Press.

- Guest, M., Tusting, K., and Woodhead, L., eds., 2004. Congregational studies in the UK. Aldershot: Ashgate.

- Halbwachs, M., 1992. On collective memory. Ed., trans. and introd. L.A. Coser. Chicago: University of Chicago Press.

- Hall, D.D., ed., 1997. Lived religion in America: toward a history of practice. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Herbert, D., 2003. Religion and civil society: rethinking public religion in the contemporary world. Aldershot: Ashgate.

- Hervieu-Léger, D., 1993. La religion pour me 'moiré. Paris: Cerf.

- Hoover, S., 2006. Religion in the media age. London: Routledge.

- Jenkins, T., 1999. Religion in English everyday life. An ethnographic approach. New York: Berghahn.

- Kertzer, D.I., 1988. Ritual, politics and power. New Haven, CT: Yale University Press.

- Klass, M., 1995. Ordered universes: approaches to the anthropology of religion. Boulder, CO: Westview Press.

- Kubik, J., 1994. The power of symbols against the symbol of power: the rise of solidarity and the fall of state socialism in Poland. University Park, PA: Pennsylvania

State University Press.

- Lehmann, D., 2009. Religion and globalization. In: L. Woodhead, H. Kawanami and C. Partridge, eds. Religions in the modern world: traditions and transformations. 2nd ed. London: Routledge.

- Luckmann, T., 1967. The invisible religion: the problem of religion in modern society. New York: Macmillan.

- Lynch, G., 2007. The new spirituality: an introduction to progressive belief in the twenty-first century. London and New York: I.B.Tauris.

- Lynd, R.S. and Lynd, H.M., 1929. Middletown: a study in American culture. New York: Harcourt, Brace and Co.

- Lyotard, J.-F., 1979. La condition postmoderne: rapport sur le savoir. Paris: Editions de Minuit.

- Mahmood, S., 2005. Politics of piety: the Islamic renewal and the feminist subject. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Mann, M., 1986, 1993. The sources of social power, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.

- Marler, P.L., 1995. Lost in the fifties: the changing family and the nostalgic church. In: N. Ammerman and W.C. Roof, eds. Work, family and faith in contemporary society. New York and London: Routledge.

- Martin, D., 1990. Tongues of fire: the explosion of Protestantism in Latin America. Oxford: Blackwell.

- Marett, R.R., 1914. The threshold of religion. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press.

- Marx, K. and Engels, F., 1969. The Communist manifesto, Marx/Engels selected

works, vol. 1. Moscow: Progress.

- McDannell, C., 1995. Material Christianity: religion and popular culture in America. New Haven, CT: Yale University Press.

- McGuire, M.B., 1988. Ritual healing in suburban America. New Brunswick: Rutgers University Press.

- McGuire, M.B., 2008. Lived religion, faith and practice in everyday life. Oxford: Oxford University Press.

- McLeod, H., 2007. The religious crisis of the 1960s. Oxford: Oxford University Press.

- Milbank, J., 1991. Theology and social theory: beyond secular reason. Oxford: Blackwell.

- Mol, H., 1976. Identity and the sacred. A sketch for a new social-scientific theory of religion. Oxford: Blackwell.

- Morgan, D., 1998. Visual piety: a history and theory of popular religious images. Berkeley, CA: University of California Press.

- Nasr, S.V.R., 1994. The vanguard of the Islamic revolution: the Jama'at-I Islami of Pakistan. Berkeley: University of California Press.

- Needham, R., 1972. Belief, language and experience. Oxford: Blackwell.

- Nepstad, S.E. and Williams, R.H., 2007. Religion in rebellion, resistance and social movements. In: J.A. Beckford and N.J. Demerath III, eds. The Sage handbook of the sociology of religion. London: Sage, 419-437.

- Nicholls, D., 1989. Deity and domination. Images of God in the nineteenth and twentieth centuries. London: Routledge.

- Orsi, R.A., 1997. Everyday miracles: the study of lived religion. In: D.D. Hall, ed. Lived religion in America: toward a history of practice. Princeton, NJ: Princeton University Press, 3-21.

- Orsi, R.A., 2005. Between heaven and earth: the religious worlds people make and the scholars who study them. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Otto, R., 1931. The idea of the holy. 6th ed., rev. with additions. Trans. J.W. Harvey. London: Humphrey Milford and Oxford University Press.

- Parsons, T., 1935. The place of ultimate values in sociological theory. International Journal of Ethics, 45, 282-316.

- Parsons, T., 1968. Christianity. International encyclopedia of the social sciences, 2, 425-447.

- Parsons, T., 1979. Religious and economic symbolism in the Western world. Sociological inquiry, 49, 1-48.

- Poggi, G., 2001. Forms of power. Cambridge: Polity.

- Putnam, R., 2000. Bowling alone: the collapse and revival of American community. New York: Simon and Schuster.

- Rappaport, R., 1999. Ritual and religion in the making of humanity. Cambridge: Cambridge University Press.

- Reader, I. and Tanabe, G.J., 1998. Practically religious: worldly benefits and the common religion of Japan. Honolulu: University of Hawaii Press.

- Riis, O. and Woodhead, L., 2010. A sociology of religious emotion. Oxford: Oxford University Press.

- Ruel, M., 1982. Christians as believers. In: J. Davues, ed. Religious organization

and religious experience. London: Academic Press, 9-31.

- Smith, J.Z., 1988. Imagining religion: from Babylon to Jonestown. Chicago: University of Chicago Press.

- Sointu, E. and Woodhead, L., 2008. Holistic spirituality, gender, and expressive selfhood. Journal for the scientific study of religion, 47 (2), 259276.

- Spillman, L., ed., 2001. Cultural sociology. Oxford: Wiley Blackwell.

- Starett, G., 1998. Putting Islam to work: education, politics and religious transformation in Egypt. Berkeley, CA: University of California Press.

- Stark, R. and Bainbridge, W.S., 1985. The future of religion. Secularization, revival and cult formation. Berkeley, CA: University of California Press.

- Start, R. and Glock, C.Y., 1968. American piety. Berkeley, CA: University of California Press.

- Sullivan, W.F., 2005. The impossibility of religious freedom. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Thompson, E.P., 1972. The making of the English working class. Harmondsworth: Penguin.

- Tipton, S.M., 1982. Getting saved from the sixties. Berkeley, CA: University of California Press.

- Toumey, C.P., 1994. God's own scientists. Creationists in a secular world. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

- Troeltsch, E., 1931. The social teaching of the Christian churches. London: Allen and Unwin.

- Tweed, T., 2006. Crossing and dwelling: a theory of religion. Cambridge, MA:

Harvard University Press.

- Yinger, J.M., 1946. Religion in the struggle for power. A study in the sociology of religion. Durham, NC: Duke University Press.

- Weber, M., 1996. The Protestant ethic and the spirit of capitalism. London: Harper Collins.

- Wilson, B., 1988. 'Secularization': religion in the modern world. In: S. Sutherland and P. Clarke, eds. The world's religions: the study of religion, traditional and new religions. London: Routledge.

- Woodhead, L., 2004. An introduction to Christianity. Cambridge: Cambridge University Press.

- Woodhead, L., 2010a. Real religion, fuzzy spirituality. In: D. Houtman and S. Aupers, eds. Religions of modernity: relocating the sacred to the self and the digital. Leiden: Brill.

- Woodhead, L., 2010b. Implicit understandings of religion in sociological study and in the work of Hugh McLeod. In: C. Brown and M. Snape, eds. Secularisation in the Christian world. Aldershot: Ashgate, 27-40.

- Woodhead, L., 2010c. New forms of public religion: spirituality in global civil society. In: W. Hofstee and A. van der Kooij, eds. Religion, public or private? Leiden: Brill.

- Woodhead, L., Guest, M., and Tusting, K., 2004. Introduction and Chapter 1: Congregational studies: taking stock. In: M. Guest, K. Tusting and L. Woodhead, eds. Congregational studies in the UK. Aldershot: Ashgate, xixvii, 1-23.

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٩

All rights reserved © 2019