



مركز نماء للبحوث والدراسات  
Namaa Center for Research and Studies

أوراق نماء (١٠٧)

إعادة التفكير في العلمنة: نحو منظور عالميٍّ مُقارن

خوسيه كازانوف\*

ترجمة: كريم محمد\*\*

المصدر: THE HEDGEHOG REVIEW

اقترحت، منذ ما يزيد عن عقدٍ من الزّمان، أنّه لكي نتحدث بصورةٍ مجديّةٍ عن "العلمنة" (Secularization)، فإنّنا بحاجةٍ أن نتمييز بين دلالاتٍ ثلاثةٍ مختلفةٍ:

**أ) العلمنة** باعتبارها انحدرًا للمعتقدات والممارسات الدينيّة في المجتمعات الحديثة، والتي يُفترض دائماً أنّها عمليّةٌ كونيّةٌ، وإنسانيّةٌ، وتنمويّةٌ. وذلك هو الاستعمال الأكثر جدّةً ولكن الأكثر انتشاراً الآن للمصطلح في التّقاشات الأكاديميّة المعاصرة حول العلمنة، على الرّغم من أنّ هذا الاستعمال لا يزال غير مُدرّجٍ في أغلب معاجم معظم اللغات الأوروبيّة.

**ب) العلمنة** باعتبارها خصّصةً للدين، والتي غالباً ما تُفهم على أنّها عبارة عن نزعة تاريخيّة حديثة وشرطاً معيارياً على حدّ سواء، وفي واقع الأمر باعتبارها شرطاً قبلياً للسياسة الليبراليّة الديمقراطيّة الحديثة<sup>1</sup>.

**ج) العلمنة** باعتبارها تمايزاً للمجالات العلمانيّة (الدولة، الاقتصاد، العلم)، والتي عادةً ما تُفهم كـ "تحرُّر" من المؤسّسات والمعايير الدينيّة. وذلك هو المكوّن الأساس لنظريّات العلمنة الكلاسيكيّة، والذي هو مرتبطٌ بالمعنى التاريخي-الإيمولوجي الأصليّ للمصطلح داخل العالم المسيحيّ القروسطيّ. وكما تبين بكلّ قاموس لكلّ لغةٍ أوروبيّةٍ غربيّةٍ، فإنّها تشيرُ إلى انتقال الأشخاص، والأشياء، والمعاني، إلخ، من استخدام وتملّك أو تحكّم دينيّ أو إكليريكيّ إلى استخدام وتملّك أو تحكّم مدنيّ أو زمينيّ (lay)<sup>2</sup>.

وقد حاججتُ بأنّ الإبقاء على هذا التمايز التحليليّ ينبغي أن يسمح بتمحيصٍ شرعيّةٍ الاقتراحات الثلاثة بصورةٍ مستقلّةٍ عن بعضهم البعض وبالتالي يعيد التركيز على نقاشات العلمنة غير المجديّة غالباً في تحليلٍ تاريخيٍّ مقارنٍ قد يُبين عن أنماطٍ مختلفةٍ للعلمنة، في كل المعاني الثلاثة للمصطلح، عبر المجتمعات والحضارات. مع ذلك، لا يزال النقاش بين السوسولوجيين الأوروبيين والأمريكيين حول الدين مستمراً بلا هوادة. إذ بالنسبة إلى المدافعين الأوروبيين عن النظريّة التقليديّة، تبدو علمنة المجتمعات الأوروبيّة الغربيّة بمثابة أمرٍ واقعٍ لا يمكن دحضه إمبيريقياً<sup>3</sup>. بيد أنّ الأوروبيين يميلون إلى الانتقال جيئةً وذهاباً بين المعنى التقليديّ للعلمنة والمعنى الأكثر جدّةً الذي يُشير إلى الانحدار التدريجي، ومنذ الستينيّات، إلى انحدار المعتقدات والممارسات الدينيّة العنيف الذي يُفترض تعدّر إغاثة فيما بين المواطنين الأوروبيين. ويتزع السوسولوجيون الأوروبيون إلى رؤيةٍ معنيّةٍ المصطلح باعتبارهما متلازمين جوهرياً لأنّهم يرون الحقيقتين -أي الانحدار في القوّة المجتمعيّة (societal) وفي عِظَم المؤسّسات الدينيّة وانحدار المعتقدات والممارسات الدينيّة فيما بين الأفراد- باعتبارهما مكوّنين متلازمين بنيويّاً للسيرورات العامّة للتحديث.

ويتزع سوسيولوجيو الدين الأمريكيون إلى حصر استعمال مصطلح العلمنة في معناه الضيق، والأكثر جدّة لانحدار المعتقدات والممارسات الدينيّة فيما بين الأفراد. والحال أنّ الأمر لا يصل إلى درجة أنّهم يُسائلون علمنة المجتمع، ولكنهم يستبدّونها [من البداهة -م] باعتبارها واقعةً غير ملحوظة. فالولايات المتّحدة، كما يفترضون، وُلدت بالفعل كمجتمعٍ علمانيّ حديث. ومع ذلك لا يرون دليلاً على الانحدار التدريجيّ للمعتقدات والممارسات الدينيّة للشعب الأمريكيّ. وعلى آية حال، يُشير الدليل التاريخيّ في الاتجاه المعاكس للتكنيس (churching) [من الكنيسة -م] التدريجيّ للشعب الأمريكيّ منذ الاستقلال<sup>٤</sup>. وبناءً على ذلك، يتزع عديدٌ من سوسيولوجيي الدين الأمريكيين إلى نبذ نظريّة العلمنة، أو على الأقلّ نبذ مسلّمتها للانحدار التدريجيّ للمعتقدات والممارسات الدينيّة، باعتبارها أسطورة أوروبية، بما إنّهم قادرون على إظهار أنّه في الولايات المتّحدة لا يوجد أيّ من "المؤشّرات" المعتادة للعلمنة، مثل الحضور الكنسيّ، وتواتر الصلاة، والإيمان بالله، إلخ، يُيدي نزعة انحداريّة طويلة الأمد<sup>٥</sup>.

لقد قلبَ البرادغيم الأمريكيّ الجديد النموذج الأوروبيّ للعلمنة رأساً على عقب<sup>٦</sup>. وفي نسخة "جاناب العرض" المتطرّفة لنظريّة الاختيار العقلانيّ للسوق الدينيّة، يستخدم السوسيولوجيون الأمريكيّون الدليل الأمريكيّ لافتراض علاقةٍ بنويّة عامّة بين الفصل وتخفيف قيود الدولة، والأسواق الدينيّة التعدديّة والتنافسيّة الحرّة والمفتوحة، وبين المستويات العليا للتدئين الفرديّ. فما كان حتى الآن هو أنّ الاستثناء الأمريكيّ ينالُ شرفَ الحالة المعياريّة، في حين أنّ القاعدة الأوروبية السابقة تُحتزل الآن إلى كونها انحرافاً عن المعيار الأمريكيّ. ومن المفترض أنّ المستويات الدنيّا من التدئين في أوروبا الآن يتمّ تفسيرها عن طريق إمّا بسبب إصرار المؤسسة الدينيّة أو بسبب الأسواق الدينيّة الاحتكاريّة أو الاستثنائيّة عالية التنظيم<sup>٧</sup>. لكن لا يدعم الدليل المقارن الداخليّ في صلب أوروبا المعتقدات الأساسيّة لنظريّة الأمريكيّة. فالحالات الاحتكاريّة في بولندا وأيرلندا مرتبطة بمستويات تقوى عليا باستمرار، في حين أنّ تنامي اللبرلة وتخفيف القيود عن الدولة في أماكن أخرى غالباً ما تُرافقها معدلات مستمرة للانحدار الدينيّ<sup>٨</sup>.

لقد وصلَ النقاشُ إلى طريقٍ مسدودة. فالنظريّة التقليديّة تعملُ على نحوٍ جيّد نسبياً بالنسبة إلى الحال في أوروبا، وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى الحال في الولايات المتّحدة. ويعملُ البرادغيم الأمريكيّ على نحوٍ جيّد نسبياً بالنسبة إلى الولايات المتّحدة، وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى الحال في أوروبا. وكلاهما لا يمكن أن يقدّما تصوّراً وحيهاً للتغيّرات الداخليّة في صلب أوروبا. والأهمّ من ذلك، لا يشتغلُ كلاهما على نحوٍ جيّد لأديان العالم الأخرى ولأجزاء أخرى من العالم. وبالتالي، من أجل تجاوز الطريق المسدود والتغلّب على النقاش غير المجدي، يحتاج المرءُ أن يُجلي الخلافات

التيرمنولوجية والتظرية. لكن الأهم من ذلك، يحتاج المرء أن يؤرّخ ويُسبّق (contextualize) المقولات جميعها، وأن يعيد تركيز الاهتمام فيما وراء أوروبا وأمريكا الشماليّة، وأن يتبنّى منظوراً أكثر عالميّةً<sup>10</sup>.

وفي حين أنّ الحُدار وخصخصة أطروحاتٍ فرعيّةٍ قد خضعت لشتّى التنقيحات والانتقادات في السنوات الخمس عشرة الماضية، فلا يزال فهم العلمنة باعتبارها سيرورةً أحاديّةً للتمايز الوظيفي للمجالات المؤسّسية المتعدّدة أو لأنساق الفرعيّة للمجتمعات الحديثة فهماً لا جدال عليه نسبياً في العلوم الاجتماعيّة، وخصيصاً داخل السوسيولوجيا الأوروبيّة. ويتحمّم على المرء، مع ذلك، أن يسأل ما إذا كان هذا الفهم ملائماً لإدراج الأنماط التاريخيّة المتعدّدة والمتنوّعة لتمايز وانصهار شتى المجالات المؤسّسية (أي، الكنيسة والدولة، الدولة والاقتصاد، الاقتصاد والعلم) التي يجد [ها] المرء على مدار تاريخ المجتمعات الغربيّة الحديثة في سيرورة تيولوجيّة أحاديّة للتمايز الوظيفي الحديث.

وعلى المرء أيضاً أن يسأل إلى أيّ حدّ يكون هذا الفهم ممكناً لتفكيك إعادة البناء التحليليّة للسيرورات التاريخيّة لتمايز المجتمعات الأوروبيّة عن النظريات العامّة للحدائثة التي تفترضُ التمايز العلمانيّ باعتباره مشروعاً معيارياً أو مطلباً عالمياً لكلّ المجتمعات "الحديثة". بعبارةٍ أخرى، هل يمكن لنظرية العلمنة باعتبارها نظريّة خاصّة بالتطوّرات التاريخيّة الأوروبيّة أن تُفصل عن النظريّات العامّة للتحديث العالميّ؟ وهل يمكن أن يكون هناك حدائثة لا علمانيّة ولا غربيّة أو هل أنّ تعريفات الذات للحدائثة تاتولوجيّة حتماً نظراً لأنّ التمايز العلمانيّ هو بالتحديد ما يُعرّف مجتمعا ما باعتباره مجتمعا "حديثاً"؟

أتفقُ تماماً مع طلال أسد (Asad Talal) بأنّ العلمانيّ "لا ينبغي التفكير فيه باعتباره الفضاء الذي بداخله تُحرّر الحياة الإنسانيّة الحقيقيّة نفسها تدريجياً من السُلطة المسيطرة لـ"الدين" وبالتالي تُحقّق إعادة تموضع الدين"<sup>11</sup>. إذ في العمليّات التاريخيّة للعلمنة الأوروبيّة، فإنّ العلمانيّ والدينيّ كلاهما مرتبطان ارتباطاً وثيقاً ببعض ويشترط كلٌّ منهما الآخر بالتبادل. وقد وضح أسد كيف أنّ "العملية التاريخيّة للعلمنة تُحدث انعكاساً أيديولوجياً لافتاً... لأنّ العلمانيّ كان سابقاً جزءاً من خطاب لاهوتيّ [saeculum]"، في حين تمّ تشكيل "الدينيّ" لاحقاً عن طريق خطابات علميّة وسياسيّة علمانيّة، حتى إنّ "الدين" نفسه كمقولة تاريخيّة وكمفهوم كونيّ معلوم ينبثقُ باعتباره بناءً للحدائثة العلمانيّة الغربيّة<sup>11</sup>.

بيد أنّ جينالوجيا العلمانيّ لدى أسد جدّ مدينة لجينالوجيات الذات للعلمانيّة التي قد كشفها هو باقتدار، وتفشلُ في إدراك إلى أيّ مدى يتّصل تشكّل العلمانيّ نفسه بالتحوّلات الداخليّة للمسيحيّة الأوروبيّة، منذ ما يُسمّى الإصلاح

البابوي حتى الإصلاح البروتستانتي، ومنذ الطوائف الزاهدة والتقوية للقرنين السابع والثامن عشر حتى بزوغ البروتستانتية الإنجليكية الملية في أمريكا القرن التاسع عشر. لذا؛ هل يتحتم على المرء أن يُحدد تلك التحولات باعتبارها عملية للعلمنة الداخلية للمسيحية الغربية، أم باعتبارها مكرراً للعقل العلماني، أم باعتبارها كلاهما؟ وسوف تتطلب إعادة تفكير مناسبة في العلمنة فحسباً نقدياً لشتى أنماط التمايز والانصهار للديني والعلماني وبنائهما المتبادل عبر جميع أديان العالم.

إنّ تسييق (contextualization) المقولتين ينبغي أن يبدأ بالاعتراف بالتاريخانية المسيحية الخاصة للتطورات الأوروبية الغربية، وكذلك لأنماط التاريخية المتنوعة المتعددة للعلمنة والتمايز في صلب المجتمعات الغربية والأوروبية. وإنّ اعترافاً كهذا ينبغي بدوره أن يسمح بتحليلٍ مقارنٍ أقلّ في مركزيته الأوروبية لأنماط التمايز والعلمنة في حضارات وأديان العالم الأخرى، والأهمّ من ذلك الاعتراف أيضاً أنه مع العملية التاريخية العالمية للعلمنة التي ابتدأها التوسع الكولونيالي الأوروبي، فإنّ كلّ تلك العمليات متصلة ببعضها البعض ديناميكياً في كلّ مكان، ويُشكّل بعضها بعضاً بالتبادل.

### تمايزات، علمنات، أحداثات متعدّدة:

توجد علمنات (secularizations) متعدّدة ومختلفة في الغرب وتوجد أحداثات غربية متعدّدة ومختلفة، ولا تزال جميعها مرتبطة في الأعمّ بالاختلاف التاريخي الأساسي بين الكاثوليك، البروتستانت، والمسيحية البيزنطية، وبين البروتستانتية الكالفينية واللوثريّة. وكما أوضح ديفيد مارتن (Martin David)، كان هناك تصادم، في الفضاء الثقافي اللاتيني-الكاثوليكي، وإلى حدّ ما على مدار أوروبا القارية، بين الدين والمجالات العلمانية المتميزة -أي، بين المسيحية الكاثوليكية والعلم الحديث، والرأسمالية الحديثة، والدولة الحديثة<sup>12</sup>. ونتيجةً لهذا الصدام طويل الأمد، فقد وجد نقد التنوير للدين صدى واسعاً هنا؛ حيث بُنيت الجينالوجيا العلمانية (secularist) للأحداث باعتبارها تحريراً مظفراً للعقل، وللحرية، وللمساعي الدنيوية من إكراهات الدين؛ وعملياً فإنّ أيّ تطوّر اجتماعي أوروبي "تقدمي" منذ الثورة الفرنسية حتى الآن كانت العلمانية على علمٍ به. وقد صورت سرديات الذات العلمانية، التي قد أثرت في النظريات الوظيفية للتمايز والعلمنة، هذه السيورة باعتبارها تحريراً وتوسعةً للمجالات العلمانية على حساب مجال ديني، مُقلّص ومُقيّد، رغم أنّه مجال متميز مجدداً. إنّ الحدود محفوظة جيّداً؛ ومع ذلك يعاد موقعها، مُفحمةً الدين بشدّة في الهوامش وفي المجال الخاصّ.

وعلى التقيض من ذلك، في المجال الثقافي الأنجلو-بروتستاني، وبخاصة في الولايات المتحدة، كان هناك "تواطؤ" بين الدين والمجالات العلمانية المتميزة. وهناك أدلة تاريخية ضئيلة بخصوص أيّ توتر بين البروتستانتية الأمريكية والرأسمالية وهناك توتر ظاهر أقلّ ضالّةً بين الدين والعلم في الولايات المتحدة سابق على الأزمة الداروينية في نهاية القرن التاسع عشر. ولا يكاد يكون التنوير الأمريكيّ مكوّنًا معاديًا للدين. حتى إنّ "الفصل بين الكنيسة والدولة" الذي قُتّن دستوريًا في البند المزدوج للتعديل الأوّل، كان بمثابة غرض حمايةٍ لـ "حرية ممارسة" الدين من تدخل الدولة كما كان بمثابة غرض حماية الدولة الفدرالية من أيّ تشابك ديني. ومن التادر، حتى عهد قريب جدًا، أن نجد أيّ حركة اجتماعية "تقدمية" في أمريكا تدعو إلى قيم "علمانية"؛ إذ تدعو إلى الإنجيل وإلى القيم "المسيحية" التي هي قيم شائعة إلى حدّ كبير بالطبع على مدار تاريخ الحركات الاجتماعية الأمريكية، وكذلك في خطابات الرؤساء الأمريكيين.

ليس غرض عقد هذه المقارنة أن نكرر الحقيقة المشهورة القائلة إنّ المجتمع الأمريكيّ أكثر "تديّنًا" وبالتالي أقلّ "علمانية" من المجتمع الأوروبي. وفي حين أن الافتراض الأوّل قد يكون صحيحًا، فإنّ الافتراض الثاني ليس بالمثل. على العكس من ذلك، كان للولايات المتحدة دائمًا نموذج برادغميّ لمجتمع متميز علمانيّ حديث. وفوق ذلك، فإنّ انتصار "العلماني" جاء بمساعدة الدين وليس على حسابه، وأصبحت الحدود نفسها منتشرة حتى إنّها، على الأقلّ وفقًا للمعايير الإكليريكية الأوروبية، لا تكون واضحة حيثما ينتهي العلمانيّ ويبدأ الدين. وكما لاحظ توكفيل (Tocqueville)، "لا يمارس الأمريكيون دينهم فحسب من باب مصلحتهم الذاتية، لكنهم حتى غالبًا ما يموقعون في هذا العالم المصلحة التي لديهم في ممارسته"<sup>13</sup>. ومع ذلك، سيكون من السخرية أن نحاجج بأن الولايات المتحدة هي مجتمع أقلّ تمايزًا من الناحية الوظيفية (functionally)، ومن ثمّ أقلّ حداثةً، وأقلّ علمانيةً، من فرنسا أو السويد. على العكس من ذلك، يمكن للمرء أن يحاجج بأنّ تميّزًا وظيفيًا أقلّ للدولة، والاقتصاد، والعلم، إلخ، في فرنسا الدولتية (étatiste) منه في الولايات المتحدة، بيد أن هذا لا يجعل فرنسا لا أقلّ حداثةً ولا أقلّ علمانيةً من الولايات المتحدة.

وحيثما رجّع سوسيولوجيو الدين الأمريكيون عن منظورهم الإقليميّ بأنّ العلمنة هي أسطورة أوروبية، فإنّهم محقون اللهم إذا كان بمعنى أنّ الولايات المتحدة وُلدت باعتبارها دولة علمانية حديثة، ولم تعرف بتأنا [بواقعة] الكنسية المعمول بها قانونيًا للدولة الأوروبية الطاغية الكسرو-بابوية، ولم تكن بحاجةٍ لأنّ تمضي عبر سيرورة أوروبية للتمايز العلمانيّ من أجل أن تصبح مجتمعًا علمانيًا حديثًا. وإذا كان المفهوم الأوروبي للعلمنة ليس مقولة ذات صلة خصوصًا بالولايات المتحدة "المسيحية"، فناهيك أن يكون هذا المفهوم منطبقًا مباشرةً على حضارات محورية أخرى مع أوضاع

جدّد مختلفة لَبْنِيَّة (structuration) الدينيّ والعلمانيّ. إنّ العلمنة، باعتبارها مَفْهَمَةً تحليليّة (analytical conceptualization) لسيرورة تاريخيّة، هي مقولة توفّر معقوليّة داخل سياق الديناميّة الداخليّة الخاصّة والخارجيّة لتحوّل المسيحيّة الأوروبيّة الغربيّة منذ العصور الوسطى حتى الآن. بيد أنّ هذه المقولة ستصبح إشكاليّة بمجرد أن تُعمّم باعتبارها سيرورة كونية للتطور المجتمعيّ وبمجرد أن تُنقل إلى أديان العالم الأخرى وإلى التّطابقات الحضاريّة الأخرى مع ديناميكيّة جدّد مختلفة لَبْنِيَّة العلاقات والتوترات بين الدّين والعالم، أو بين التعالي الكوزمولوجيّ (transcendence cosmological) والمحايشة الدنيويّة (immanence worldly).

وبالكاد يمكن أن تكون مقولة العلمنة قابلةً للتطبيق، مثلاً، على "أديان" مثل الكونفوشيوسيّة أو الطاوية، إذ بقدر ما أنّ هذه الأديان لا يميّزها توتر شديد مع "العالم"، بمقدار ما أنّ نموذجها للتعالي بالكاد يُمكن أن يُسمّى "دنيويّاً"، وبمقدار ما أنّها لا تملك مؤسسة إكليريكيّة. وبمعنى ما، فإنّ تلك الأديان التي كانت دائماً "دنيويّة" (Worldly) أو "زمنيّة" (lay) ليست بحاجة لتحتاز سيرورة علمنة. فأن تُعلمن -أي، "أن تجعل [الشيء] دنيويّاً" أو "أن تنقل [ه] من استعمال إكليريكيّ إلى آخر مدنيّ" - يعني سيرورة لا تعني الشيء الكثير في سياق حضاريّ كهذا. في هذا الصّدّد، فإنّ الصين والتّطابق الحضاري الكونفوشيوسيّ كانا "علمانيين" قبل اصطلاح العلمانيّ نفسه. إنّ الترابط الجوهريّ المُفترض بين التحديث والعلمنة الذي هو ترابط إشكاليّ للغاية. فيمكن أن تكون هناك مجتمعات حديثة مثل الولايات المتحدة الأمريكيّة والتي هي مجتمعات علمانيّة في حين أنّها متديّنة في العمق، ويمكن أن تكون هناك مجتمعات قبل حديثة مثل الصّين، والتي هي، من نظرتنا المنظوريّة الدينيّة المتمركزة أوروبياً، مجتمعات علمانيّة وغير متديّنة في العمق<sup>14</sup>.

إنّ ما حدثَ فقط هو أنّ الديناميّة الخاصّة الأوروبيّة الغربيّة، والمسيحيّة تحديداً، للعلمنة أصبحت معولة بفعل توسّع الكولونياليّة الأوروبيّة، وبفعل التوسّع العالميّ اللاحق للرأسماليّة، وللنظام الأوروبيّ للدول، وللعلم الحديث، وللأيديولوجيّات الحديثة للعلمانيّة (secularism). وبالتالي، تصبح الأسئلة الملائمة كيف تردّد الكونفوشيوسيّة والطاوية وأديان العالم الأخرى على التوسّع العالميّ لـ "الحداثة الغربيّة العلمانيّة"، وكيف أنّ كلّ التقاليد الدينيّة يُعاد تأويلها كردّ على هذا التحديّ العالميّ.

يُعدّ مفهوم الحداثات المتعدّدة (modernities multiple)، الذي وضعه لأول مرة س. ن. ايزنستات (S. N. Eisenstadt)، مفهوماً أكثر صلوحيةً ورؤيةً برامجيّةً للزعات العالمية الحديثة من أيّ كرومبوليتاليّة علمانيّة أو صراع الحضارات. وبمعنى محدّد، فإنّ مفهوم الحداثات المتعدّدة يتفاسم عناصر من كليهما. ومثله مثل الكرومبوليتاليّة،

يؤكد مفهوم الحداثات المتعدّدة على أنّ هناك بعض العناصر أو السمات المشتركة التي يتقاسمها كلُّ المجتمعات "الحديثة" التي تساعد على تمييز هذه المجتمعات عن نماذجها "التقليدية" أو قبل الحديثة. بيد أنّ هذه السمات أو المبادئ الحديثة تحوز على نماذج متعدّدة ومؤسسات (institutionalizations) شتى. علاوةً على ذلك، فإنّ كثيراً من تلك المؤسسات مستمرة أو متطابقة مع الحضارات التاريخية التقليدية. وبالتالي، هناك، على حدّ سواء، حضارة الحداثة، والتحوّل المستمرّ للحضارات التاريخية قبل الحديثة في ظلّ الشّروط [الظّروف -م] الحديثة، الأمر الذي يساعد على تشكيل الحداثات المتعدّدة.

لقد بزغ معظم هذه السمات الحديثة أوّل مرة في الغرب، لكن حتى هنا [إشارةً إلى الغرب -م] يجد المرء حداثات متعدّدة. وتصبح هذه التعددية، بطبيعة الحال، أكثر علانيةً نظراً لأنّ الحضارات والمجتمعات اللاغربية تكتسب وتُؤسس هذه السمات الحديثة. إنّ السمات الحديثة، علاوةً على ذلك، لا تُطوّر بالضرورة على التقيض للتقاليد أو حتى على حساب هذه التقاليد، وإنّما من خلال التحويل والتعديل البرجماتيّ للتقليد (tradition). في هذا الصّد، فإنّ موقف الحداثات المتحدّدة يتشارك مع موقف صراع الحضارات، أي التشديد على العلاقة الوثقى للتقاليد الثقافية وأديان العالم من أجل تشكّل الحداثات المتعدّدة.

لا تزال الكزومبوليتالية العلمانية مرتكزة إلى تعارضٍ ثنائيّ جامدٍ للتقليد المقدّس والحداثة العلمانية، مفترضةً أنّ الكثرة للتقليد والنقصان للحداثة. على التقيض من ذلك، يُشدّد منظور صراع الحضارات على الاستمرارية الجوهرية بين التقليد والحداثة. فمن المفترض أنّ الحداثة الغربية تكون متواصلةً ومستمرةً مع التقليد الغربيّ. وكما تقوم حضارات أخرى بعملية التحديث، والتي تصبح أكثر فأكثر على شاكلة الغرب، فإنّ هذه الحضارات ستبقي أيضاً على استمرارية جوهرية بتقاليدها الخاصّة بها -ومن ثمّ، فإنّ صراع الحضارات الحتميّ كما كلّ المجتمعات الحديثة تبقي بالأساس على تقاليدها المتنوّعة وغير القابلة للقياس في معظمها.

ويرفض موقف الحداثات المتعدّدة الفكرة القائلة بقطعية راديكالية حديثة مع التقاليد إلى جانب الفكرة القائلة باستمرارية جوهرية حديثة مع التقليد، على حدّ سواء. إذ إنّ كلّ الحضارات والتقاليد تُبدّل على نحوٍ جذريّ في سيرورات التحديث، لكن لديها أيضاً إمكانية تشكيل مأسسة السمات الحديثة بطرقٍ خاصّة. حيث تُجبر التقاليد على الاستجابة والتكيّف مع الشّروط الحديثة، لكنّ ذلك يتمّ في سيرورة إعادة تشكيل تقاليدها من أجل السياقات الحديثة، كما إنّ هذه التقاليد تساعد أيضاً على تشكيل النماذج الخاصّة للحداثة.



## الانحدار الديني وصحته، أم تحوُّله؟

يُعدّ الانحدار التدريجيّ للدين المسيحيّ المؤسّسيّ في أوروبا واقعةً اجتماعيّة لا ريبَ فيها. فقد كُفّت أغلبيّةً متزايدة من السكّان الأوروبيين، منذ الستينيّات، عن المشاركة في الممارسة الدينيّة التقليديّة على أساس منتظم، في حين لا تزال هذه الأغلبية مبقيةً على مستويات عالية نسبيّاً من المعتقدات الدينيّة الفرديّة الخصوصيّة. وقد ميّزت جريس دافي (Davie Grace) هذا الموقف الأوروبيّ العام باعتباره "إيماناً بلا انتماء"<sup>15</sup>. وفي الوقت نفسه، مع ذلك، لا تزال أعداد كبيرة من الأوروبيين، حتّى في معظم الدّول العلمانيّة، يعرّفون أنفسهم باعتبارهم "مسيحيين"، مشيرين إلى هويّة مسيحيّة ثقافيّة غامرة، وضمنيّة، ومنتشرة. وقد عرضَ دانيال هيرفيو-ليجر (Hervieu-Léger) التوصيفَ المضادّ للموقف الأوروبيّ باعتباره "انتماءً بلا إيمان"<sup>16</sup>. فمن فرنسا إلى السويد ومن إنجلترا إلى اسكتلندا، لا تزال الكنائس التاريخيّة (الكاثوليكيّة، واللوثريّة، والأنجليكانيّة، والكلفينيّة)، رغم أنّها مفرغة من عضويّة فاعلة، تؤدّي دوراً، مفضّوةً كما كانت، باعتبارها حاملات عموميّة للدين القوميّ. وفي هذا المنحى، فإنّ الهويتين "المسيحيّة" و"العلمانيّة" هويتان متشابكتان في أوضاع مركّبة وقلّما يتمّ التعبير عنها فيما بين الأوروبيين.

وفوق ذلك، ليست التفسيرات التقليديّة للعلمنة الأوروبيّة عن طريق الإحالة إلى أيّ من التمايز المؤسّسيّ، وزيادة العقلانيّة، أو إلى الفرديّة تفسيراتٍ مقنعة لأنّ مجتمعاتٍ حديثةٍ أخرى، مثل الولايات المتحدة، لا تُعبّر عن مستوياتٍ مماثلة للانحدار الدينيّ. ونظراً لأنّ الخصيصة الاستثنائيّة للتطوّرات الدينيّة الأوروبيّة هي خصيصة مألوفة، فستصبحُ لا مندوحةً عنها للبحث عن تفسير ليس في السيرورات العامّة للتحدّث، وإتما في التطوّرات التاريخيّة الأوروبيّة الخاصّة. وبالفعل، إنّ الإشكال الأكثر إلفاً من الناحية السوسيولوجيّة ليس واقعة الانحدار الدينيّ التدريجيّ فيما بين السكّان الأوروبيين منذ الخمسينيّات، وإتما الواقعة القائلة إنّ هذا الانحدار يتمّ تأويله عبر عدسات براديغم العلمنة (paradigm secularization) ومن ثمّ يتمّ إرفاقه بفهم ذات "علمانويّ" يؤول الانحدار باعتباره "عادياً" و"تقدّمياً" -أي، باعتباره وعياً شبه معياريّ للكينونة وحديثاً وأوروبيّاً "مستنيراً". ويمكن أن تُفسّر علمنة المجتمعات الأوروبيّة الغربيّة بشكل أفضل من حيث انتصار نظام المعرفة المتعلّق بالعلمانيّة، أكثر من حيث تفسير هذه العلمنة من حيث السيرورات البنيويّة للتطوّرات الاقتصاديّة-السوسيولوجيّة. ويمكن أن تُفسّر التبدّلات الداخليّة في أوروبا بشكل أفضل، علاوةً على ذلك، من حيث الأنماط التاريخيّة للعلاقات بين الكنيسة والدولة وبين الكنيسة والأمة، وكذلك من حيث المسارات الأخرى للعلمنة فيما بين الفروع المختلفة للمسيحيّة، وذلك التفسير يكون أجمع من تفسير هذه التبدّلات من حيث مستويات التحدّث.

إنها التزعة إلى ربط سيوروات العلمنة بسيوروات التحديث، وليس بأنماط انصهار ونحلل الجماعات الدينية، والسياسية، والاجتماعية - والحال كذلك، بشأن الكنائس، والدول، والأمم-، وهذا هو أساس مآزقنا في النقاش بشأن العلمنة. ومتابعة لماكس فيبر، يجب علينا أن نتميز تحليلياً عبادة الجماعة وبين الجماعات الدينية الخلاصية<sup>17</sup>. إذ ليس كل دين خلاصي يعمل بمثابة عبادة للجماعة -أي، متساوية بجماعة سياسية إقليمية، أو تؤدي الوظيفة الدور كإيمية [نسبة إلى دور كاييم -م] للتكامل المجتمعي. ويمكن للمرء أن يفكر في العديد من الطوائف، والمذاهب، والعبادات في أمريكا التي تؤدي دوراً بالمقام الأول باعتبارها أدياناً للخلاص الفردي. كما إنه ليس كل عبادة جماعة تؤدي دوراً باعتبارها ديناً للخلاص الفردي الذي يقدم الفردي بصفته الخلاص الفردي من المرض، والفقر، ومن كل أنواع الكروب والخطر -ويمكن للمرء أن يفكر في حالة الكونفوشيوسية في الصين، والشتوية في اليابان، أو في معظم الطوائف الإمبراطورية البابوية-الكسروية. إذ تميل النماذج الأدنى من الدين "الشعبي" إلى تزويد الخلاص والشفاء الفرديين.

إن الكنيسة المسيحية والأمة الإسلامية هما نموذجان خاصان رغم أنهما نموذجان مختلفان جداً للاندماج التاريخي لطوائف الجماعة ولأديان الخلاص الفردي. والسؤال المحير في أوروبا حقاً، والمفتاح التفسيري في الإبانة عن الخصيصة الاستثنائية للعلمنة الأوروبية، هو لماذا الكنائس القومية، حالما تتنازل للدولة-الأمة العلمانية عن دورها التاريخي التقليدي باعتبارها طوائف الجماعة -والحال كذلك، باعتبارها تمثيلات جمعية للجماعات وللحاملات القومية المتخيلة للذاكرة الجمعية- تفقد في هذه السيوروة أيضاً قدرتها على أداء المهمة باعتبارها أدياناً للخلاص الفردي. والحاسم هو سؤال لماذا الأفراد في أوروبا، حالما يفقدون إيمانهم بكنائسهم القومية، لا يهتمون بالبحث عن أديان خلاصية مغايرة. وبمعنى ما، تكمن الإجابة في الحقيقة القائلة إن الأوروبيين يواصلون أن يكونوا أعضاءً ضمنين لكنائسهم القومية، حتى بعد هجران الكنائس صراحةً. ولا تزال الكنائس القومية هناك بمثابة سلعة عمومية بحيث لديهم منفذ شرعي إليها عندما يجين الأوان للاحتفال بالشعائر المتعالية للعبور، والولادة، والموت. إنه هذا الموقف الغريب الذي يشرح نقص الطلب وغياب سوق دينية تنافسية حقاً في أوروبا.

في المقابل، فإن النمط الخاص لفصل الكنيسة والدولة مقتن في الشرط المزدوج للتعديل الدستوري الأول الذي عمل على بنية النمط الفريد للتعديدية الدينية الأمريكية. ولم يكن للولايات المتحدة كنيسة وطنية بتاتاً. وبنهاية المطاف، فقد تحولت كل الأديان في أمريكا، والكنائس وكذلك الطوائف، بصرف النظر عن أصولها، ومزاعمها المذهبية، وهوياتها الإكليريكية، إلى "طوائف" (denominations)، ومتساوية رسمياً وفقاً للدستور والمنافسة في سوق دينية إرادوية (voluntaristic) تعديدية وحرّة نسبياً. وباعتبارها النموذج والمبدأ التنظيمي لنسق ديني كهذا، فإن المذهبية

(denominationalism) تشكل الابتكار الديني الأمريكي العظيم<sup>18</sup>. بالإضافة إلى ذلك، حتى مع النموذج المتميز، ومع كل الطوائف، فإن الدين المدني الأمريكي يقوم بدوره باعتباره عبادة جماعية للأمة.

وبدئ ذي بدء، فقد مؤسس التنوع والمساواة الجوهرية فحسب باعتبارها تعددية دينية مذهبية داخلية في صلب البروتستانتية الأمريكية. إذ عُرِّفت أمريكا كأمة "مسيحية"، ووصف "مسيحية" يعني "بروتستانتية" لا غير. لكن بنهاية المطاف، وبعد الانفجارات طويلة الأمد للأصلانية (nativism) البروتستانتية التي استهدفت بالمقام الأول المهاجرين الكاثوليكين، وهو النمط الذي سمح لدمج الآخرين الدينيين، من الكاثوليك واليهود، داخل نسق التعددية الدينية الأمريكية. فقد جرى التكييف الشائني حيثما أصبحت الكاثوليكية واليهودية دينين أمريكيين، في حين تم تحويل الدين الأمريكي والأمة في السيرة بالتساوي. حيث أصبحت أمريكا أمة "يهودية-مسيحية"، وبروتستانتية، وكاثوليكية، وأصبح اليهود الطائفة الثالثة للدين المدني الأمريكي.

والحقيقة القائلة إن الأديان، والمؤسسات الدينية، والهويات الدينية قد لعبت دوراً مركزياً في سيرة دمج المهاجرين الأوروبيين هي حقيقة قد تم توثيقها بإسهاب وتشكل لب أطروحة<sup>19</sup> ويل هيربرج (Herberg Will) ذائعة الصيت. وادعاء هيربرج بأن المهاجرين أصبحوا أكثر دينية باعتبار أنهم أصبحوا أكثر أمريكية هو ادعاء أُعيدت صياغته على يد معظم الدراسات الأكثر معاصرة للأديان المهاجرة في أمريكا<sup>20</sup>. وبالتالي، من المهم أن ندرك بأن تدوين المهاجر ليس مجرد روايت تقليدية، وبقايا عالم قديم من المحتمل أن تختفي بالتكيف مع السياق الجديد، وإنما هو استجابة تكيفية (adaptive) مع العالم الجديد. وتفترض الأطروحة ضمناً ليس فقط أن المهاجرين يتزعون إلى أن يكونوا دينيين بسبب ضغط اجتماعي بعينه للتكيف مع المعايير الدينية الأمريكية، وهو الأمر الذي لا شك أنه هو السبب، وإنما الأهم من ذلك، أن الهويات الدينية الجمعية كانت دائماً طريقة من الطرق الأساسية لبنية التعددية المجتمعية الداخلية في التاريخ الأمريكي<sup>21</sup>. ومن وجهة نظري، تُقدم الأطروحة أيضاً تفسيراً أكثر معقولة للحيوية الدينية الأمريكية من نظريات جانب عرض الاختيار العقلاني للسوق الدينية التنافسية.

وثمة شعور تكون به التطورات العلمانية الأوروبية والتطورات الدينية الأمريكية تطورات فريدة واستثنائية إلى حد ما. في هذا الصدد، يمكن للمرء أن يتحدث بلا ريب، كما فعل الأوروبيون لعقود، بشأن "الاستثنائية الأمريكية" (American exceptionalism)، أو يمكن له أن يتحدث، كما أصبح الأمر مألوفاً في أيامنا، بشأن "الاستثنائية الأوروبية". بيد أن التوصيفين كلاهما إشكاليان للغاية، في حال كان التوصيف يفترض ضمناً، كما كان

في الماضي، بأن أمريكا كانت استثناءً من قاعدة العلمنة الأوروبيّة، أو في حال كان يفترض، كما هو شأنه اليوم، بأنّ أوروبا العلمانيّة هي الاستثناء لبعض نزعات الإحياء الدينيّ العالميّة<sup>٢٢</sup>. وعندما يتعلّق الأمر بالدين، فلا توجد قاعدة عالميّة. حيث يجري تحويل كلّ أديان العالم بشكلٍ جذريّ اليوم، كما كانت على مدار حقبة التوسّع الكولونياليّ الأوروبيّ، عن طريق سيرورات التحديث والعولمة. لكنّها يجري تحويلها بطرق متنوّعة ومتشعّبة.

وتُحقّق كلّ أديان العالم للردّ على التوسّع العالميّ للحدّات وكذلك للردّ على تحديّاتها المتبادلة والمشاركة، كما أنّها قد خضعت كلّها لسيرورات متبادلة من التحديث وجاءت للتنافس مع بعضها البعض في التسق العالميّ المنبثق للأديان. وفي ظلّ شروط العولمة، لم تعتمد أديان العالم على تقاليدّها الخاصّة فحسب، وإنّما اعتمدت على بعضها بعضاً بصورة متزايدة. إنّ المواجهات بين حضاريّة، والمحاكات والمقبوسات الثقافيّة، والانتشارات الشتاتيّة، والهجنة (hybridity)، والتهجين (creolization)، والتشريطات العبر ثقافيّة كلّها جزء لا يتجزأ من الحاضر العالميّ.

ينبغي على سوسيولوجييّ الدين أن يكونوا أقلّ هوساً بانحدار الدين وأكثر اعتياداً للنماذج الجديدة بأنّ الدين يتجلّى في أديان العالم على مستويات ثلاثة من التحليل: المستوى الفرديّ، والمستوى الجماعيّ (group)، والمستوى المجتمعيّ. وبمعنى ما، فإنّ أنواع إرنست ترولتش (Troeltsch Ernst) الثلاثة للدين - "التصوّف الفرديّ"، و"الطائفة"، و"الكنيسة" - تتطابق مع هذه المستويات الثلاثة من التحليل. على المستوى الفرديّ<sup>٢٣</sup>، فقد كانت تنبؤات ترولتش ووليم جيمس (William James) في بداية القرن الماضي فيما يتعلّق بالتصوّف الفرديّ تنبؤات صحيحة<sup>٢٤</sup>. وما أطلق عليه توماس لوقمان (Luckmann Thomas) "الدين الخفي" في الثمانينيّات لا يزال النموذج المهيمن للدين والفرديّ ومن الرّاجح أن يكتسب أهميّة عالميّة متزايدة<sup>٢٥</sup>. إنّ الفرد الحديث محكوم عليه بأنّ ينتقي ويختار من تدبير واسع لأنساق المعنى. ومن منظور توحيدّيّ غربيّ، قد يبدو شرطاً كهذا للحرية الفردية البلوريّة والشركيّة (polytheistic) بمثابة شرط جديد بشكل كبير أو شرط ما بعد حديث. لكن من منظور لا غربيّ، وخاصّةً من منظور التقاليد الدينيّة الأسيويّة المؤمنة بوحدة الوجود (pantheist)، يبدو الشرط شبيهاً بحالة قديمة للشؤون. وقد كان التصوّف الفرديّ دائماً خياراً هاماً، على الأقلّ بالنسبة إلى النخب والموهوبين الدينيين، داخل التقاليد الهندوسيّة، والبوذيّة، والطاويّة. ويمكن أن يفهم ما يُطلق عليه أنجليهارت (Inglehart) بتمدّد القيم الماديّة ما بعد الماديّة باعتباره تعميماً ودمقرطاً للخيارات المتاحة حتى الآن فقط للنخب والموهوبين الدينيين في جُلّ التقاليد الدينيّة. وكما إنّ الشروط الماديّة المتميزة للنخب لآلاف السنين هي شروط مُعمّمة السّكان بأكملهم، الأمر نفسه ينطبق على الخيارات الدينيّة والروحيّة التي كانت مخصّصة لهم عادةً. ومع ذلك، لا أريد أن أوصّف سيروّة

كهذه باعتبارها انحداراً دينياً. بيد أن ما هو جديد، بالتأكيد، في عصرنا العالمي هو الحضور المترامن والمتاحية لأديان العالم كلها وللأنساق الثقافية جميعها، من الأكثر "بدائية" إلى الأكثر "حداثة"، منفصلة، غالب الوقت، عن سياقاتها المكانية والزمانية، ومهياة لاستملاك (appropriation) فردي أصولي أو مرن.

أمّا على مستوى الجماعات الدينية، فقد أسفت كثير من السوسيولوجيا على فقدان الجماعة (Gemeinschaft) باعتباره إحدى العواقب الوخيمة للحداثة. إن كلاً من الفردانية والمجتمعية (societalization) من المفترض أن يتوسعا على حساب الجماعة. وتقوم نظريات التحديث على ثنائيات مبسطة للتقليد والحداثة، وللجماعة والمجتمع (Gesellschaft). وترتكز معظم نظريات العلمنة إلى الثنائيات المبسطة نفسها وبنهاية المطاف تركز إلى الفرضية القائلة إن سيرورات العقلنة المجتمعية طويلة المدى تجعل الجماعة غير مكتملة. لكن الحقيقة هي أن الحداثة، كما رأى توكفيل بوضوح، توفر إمكانيات جديدة وموسعة لبناء الجماعات من جميع الصنوف باعتبارها جمعيات طوعية (voluntary)، وخاصة لبناء جماعات دينية جديدة بوصفها تجمعات طوعية. وبطبيعة الحال، فإن الطائفة هي الصنف البرادغمي لتجمع ديني طوعي. بيد أن في النظرية التقليدية، تعيش الطائفة توتراً بالغاً وغير ممكن التحمل بنهاية المطاف مع المجتمع الأكبر. إن المذهبية الأمريكية، على التقيض من ذلك، يمكن أن تُفهم باعتبارها تعميماً ورحاء للمبدأ الطائفي للجمعية الدينية الطوعية. ويفترض معظم ما يُدعى بـ"الطوائف"، وبـ"الأديان الجديدة"، أو "الحركات الدينية الجديدة" نموذج الجمعيات الطوعية، لكن هكذا تفعل النماذج الأكثر دينامية للمسيحية، مثل الجماعات الأساسية المسيحية في أمريكا اللاتينية أو الكنائس الخمسينية على مدار العالم، أو النماذج الأكثر دينامية للإسلام - مثل جماعة التبليغ، وهي نموذج لإسلام إنجيلي شبيهة بالميثودية الأمريكية في القرن التاسع عشر - والنماذج العديدة للطرق الصوفية. حتى إن أديان العالم، مثل الهندوسية والبوذية، التي لديها تقليد أقل تطوراً للنظام الكنسي (congregationalism)، آخذة في البروغ بوصفها نماذج مؤسسية جديدة مهيمنة، لا سيما في الشتات المهاجر. وهذا التحول المؤسسي في الشتات المهاجر يؤثر بدوره عميقاً في النماذج المؤسسية الدينية في المناطق الحضارية الأصلية.

أمّا على المستوى المجتمعي لما يمكن أن يُسمى "الجماعات الدينية المتخيلة"، فإن القومية العلمانية و"الأديان المدنية" القومية ستواصل كونها حاملات سائدة للهويات الجمعية، لكن من المرجح أن تُرسخ سيرورات العولمة المستمرة إعادة بزوغ "أديان العالم" العظيمة باعتبارها جماعات دينية متخيلة عبر قومية معولمة. وفي حين أن الجماعات المتخيلة العبر قومية والكزومبوليتالية الجديدة سوف تبرز، فإن الجماعات الأكثر صلة من المرجح أن تكون الحضارات القديمة

وأديان العالم كرهة أخرى. وتكمن ههنا جدارة أطروحة<sup>٢٦</sup> صموئيل هنتغتون (Huntington Samuel). بيد أن تصور هالجيو-سياسي للحضارات باعتبارها وحدات إقليمية أقرب إلى الدول القومية والقوى العظمى هو تصور إشكالي، ويؤدي به إلى استباق الصراعات العالمية المستقبلية فيما بين خطوط الصدع الحضارية. وفي الواقع، لا تمثل العولمة مجرد فرصة عظيمة فحسب لأديان العالم القديمة بقدر ما تحرر هذه الأديان نفسها من القيود الإقليمية للدولة-الأممة وبقدر ما تستعيد أبعادها العبر قومية، وإنما تمثل العولمة أيضاً تهديداً عظيماً بمقدار ما تستتبع العولمة نزع الأقلمة (de-territorialization) لكل الأنساق الثقافية وبقدر ما تهدد بحل القيود الأساسية بين التواريخ، والشعوب، والأقاليم التي قد عرفت كل الحضارات وكل أديان العالم.

### خصخصة دينية، تفكيك الخصخصة الدينية، أم كلاهما؟

من غير المرجح أن الأنظمة السلطوية الحديثة أو الأنساق الديمقراطية الليبرالية سوف تثبت، بنهاية المطاف، نجاحاً في إقصاء الدين إلى المجال الخاص. فقد تكون الأنظمة السلطوية ناجحة، بشكل مؤقت، من خلال الإجراءات القمعية في تنفيذ خصخصة الدين. ومن المحتمل أن يكون لدى الأنظمة الديمقراطية، على التقيض، صعوبة أعظم في القيام بخصخصة الدين، أكثر من غيرها عن طريق جور أغلبية علمانية على الأقليات الدينية. وكما توضح حالة فرنسا، فيمكن لللائكية أن تصبح في الواقع مبدأً مقدساً (sacralized) دستورياً، تتقاسمها الأغلبية الغامرة للمواطنين بالإجماع، الذين يدعمون تطبيق التشريعات التي تُقصي "الرموز الدينية البيئية" من المجال العمومي لأنها يُنظر إليها باعتبارها تهديداً للتسق الأممي أو للتقليد القومي. وبشكل واضح، فإن الحالة المعاكسة هي الحالة في الولايات المتحدة، حيث قد تشعر الأغليات العلمانية بالتهديد عن طريق التعريفات اليهودية-المسيحية للجمهورية القومية.

ولا أستطيع أن أجد سبباً مقنعاً، فيما يتعلق بالأسس الديمقراطية أو الليبرالية، لإقصاء الدين، مبدئياً، من المجال الديمقراطي العمومي. وبالأغلب، يمكن للمرء، لأسباب تاريخية براغماتية، أن يدافع عن الحاجة إلى فصل بين "الكنسية" و"الدولة"، رغم أنني لم أعد مقتنعاً بأن الفصل التام هو إما فصل لا مندوحة عنه أو شرط كافٍ للديمقراطية. إن محاولة لتوطيد فصل بين "الدين" و"السياسة" هو أمر غير مبرر عليه وقد يأتي بنتائج عكسية على الديمقراطية نفسها. ويجب أن يؤدي الحد من "الممارسة الحرة للدين" بحد ذاتها إلى الحد من الممارسة الحرة للحقوق السياسية والمدنية للمواطنين المتدينين وسينتج، بنهاية المطاف، حيوية المجتمع المدني الديمقراطي. وقد تكون

الخطابات الدينية الخاصة أو الممارسات الدينية الخاصة مستهجنة وعرضة للحظر القانوني لبعض الأسس الليبرالية أو الديمقراطية، ولكن ليس لأنها "دينية" في حد ذاتها.

وربما كان توكفيل هو المنظر الاجتماعي الحديث الوحيد الذي كان قادراً على مفصلة هذه الإشكالات بوضوح نسبي ومتحرراً من التحيزات العلمانية. فقد وضع الفرضيتين المركزيتين لنقد التنوير للدين موضع الشك، وهما أن نهوض التعليم والعقل ونهوض الحريات الديمقراطية قد يجعل الدين أمراً عرضياً من الناحية السياسية. فقد توقع، ببصيرة إلى حد ما، أن ديمقراطية السياسة ودخول الناس العاديين إلى الحلبة السياسية قد يزيد، وليس يقلل، من الأهمية العمومية للدين. ووجد تأكيداً إمبريقياً في التجربة الديمقراطية للولايات المتحدة، في الوقت الذي كانت الولايات المتحدة الأكثر ديمقراطية من المجتمعات الحديثة والمجتمع الذي لديه المستويات العليا من محو الأمية<sup>٢٧</sup>.

لقد عزز تاريخ السياسة الديمقراطية على مدار العالم افتراضات توكفيل. فالإشكالات الدينية، والمصادر الدينية، والصراعات بين طائفتي (interdenominational)، والانشقاقات الدينية-العلمانية كانت جميعها مركزية للسياسة الديمقراطية الانتخابية وللسياسة المجتمع المدني على مدار تاريخ الديمقراطية. وحتى في أوروبا العلمانية، حيث قد استبدت أغلبية النخب السياسية والمواطنين العاديين أطروحة التخصص، بغتة، فقد انعطفت الإشكالات الدينية المثيرة للجدل مرة ثانية إلى مركز السياسة الأوروبية<sup>٢٨</sup>. وليس من المستغرب بالتالي أن هذا الأمر يتحتم أن يكون أكثر وضوحاً في الولايات المتحدة؛ إذ كان الدين دائماً في لب جميع الصراعات والدينية وحركات الإصلاح الاجتماعي. فمنذ الاستقلال إلى إلغاء العبودية، ومنذ الأصلاوية إلى حق اقتراع النساء، ومنذ الحظر لحركة الحقوق المدنية، كان الدين في صميم هذه الصراعات دائماً، ولكن أيضاً على كلا جانبي المتاريس السياسية. وما هو جديد في العقود الأخير هو حقيقة أنه للمرة الأولى في التاريخ السياسي الأمريكي، تبدأ الحروب الثقافية المعاصرة في أن تشبه الانشقاقات الدينية-العلمانية التي كانت مستوطنة في السياسة الأوروبية القارية في الماضي. إذ أصبح الدين نفسه الآن إشكالاً عمومياً مثيراً للجدل.

وإذا كان اليوم عليّ أن أراجع أيّ شيء من اشتغالي السابق، فهذا الشيء سيكون هو محاولتي لحصر الدين العمومي بالجال العمومي للمجتمع المدني، وهو الأمر الذي اعتقدت أنه كان أساساً معيارية مبررة. وسيظل هذا أولويتي السياسية والمعيارية الشخصية، إلا أنني لست متأكداً من أن الفصل العلماني للدين عن المجتمع السياسي أو حتى فصله عن الدولة هو مسلمات قابلة للكونة (universalizable)، بمعنى أن هذا الفصل بمثابة شروط لا مندوحة عنها أو



أو كافية للسياسة الديمقراطية. فكما يوضح مثال العديد من الدول الحديثة العلمانية السلطوية والتوتاليتارية، من الاتحاد السوفياتي إلى تركيا العلمانية، بشكل دقيق أن المؤسسة (establishment) ليست، بأي حال من الأحوال، شرطاً كافياً للديمقراطية. ومن الناحية الأخرى، فإنّ لبلدانٍ عدّة تتمتع بمؤسسة اسمانية، مثل إنجلترا أو الدول الاسكندنافية اللوثرية، سجلًا جديرًا بالثناء للحريات الديمقراطية ولحماية حقوق الأقليات، بما في ذلك الأقليات الدينية. بالتالي، فيما يبدو أنّ الفصل الحاسم ليس أيضاً شرطاً ضرورياً للديمقراطية. وفي الواقع، يمكن للمرء أن يعزّز الافتراض القائل ببندى من التعديل الأول للدستور، فـ"الممارسة الحرة" هي التي تقفُ باعتبارها مبدأً ديمقراطياً معيارياً في نفسها، في حين أنّ مبدأ اللا-مؤسسة (no-establishment) يمكن الدفاع عنه فقط من حيث إنّه قد يكون بمثابة وسيلة ضرورية للممارسة الحرة وللحقوق المتساوية. بعبارةٍ أخرى، قد تكون المبادئ العلمانية في حدّ ذاتها قابلة للدّفاع عنها من حيث بعض الأسس الأخرى، ولكن ليس باعتبارها مبادئ ديمقراطية ليبرالية من حيث الجوهر.

ويتحمّم على قواعد الحماية من جور الأغليبيات الدينية أن تكون القواعد الديمقراطية نفسها المستخدمة للحماية من جور أيّ أغلبية ديمقراطية. فحماية حقوق أيّ أقلية، دينية كانت أم علمانية، وحقوق الوصول الكوني المتساوي يجب أن تكون مبادئ معيارية مركزية لأيّ نسقٍ ديمقراطي ليبرالي. وعلى المرء، مبدئياً، ألاّ يحتاج إلى أيّ مبدأ أو تشريع علمانويّ خاصّ إضافي. ولكن كما هو الحال، تاريخياً وبراغماًتياً، فقد يكون لا مندوحة عن عزل "الكنايس" -أي، المؤسسات الإكليريكية التي تدّعي إمّا حقوقاً احتكارية على إقليم أو امتيازات خاصة، أو قد يكون من الضروريّ استعمال وسائل دستورية وأحياناً استثنائية لتجريد الأغليبيات الغاشمة الرّاسخة في قوّتها.

أمّا بعد؛ فهناك أسباب وجيهة، لأسبابٍ إمبريقية، حول لماذا يتحمّم علينا أن نتوقّع أن يظلّ الدين والأخلاقية (morality) وحتى أن يصبحا أكثر الإشكالات العمومية المثيرة للجدل في السياسة الديمقراطية. ونظراً إلى تلك التّروعات كالعولمة المتزايدة، والهجرات العبر قومية، والتعددية الثقافية المتزايدة، والثورة التناسخية (biogenetic)، وإصرار التمييز الجنسيّ [الجنديّ -م] الصارخ، فمن المحتمل أنّ عدداً من الإشكالات الدينية العمومية المثيرة للجدل أن تزايد وليس أن تقلّ. والنتيجة هي توسّع مستمرّ للصّالح العام (publica res) في حين ستصبحُ جمهورية المواطن أكثر تنوعاً وتشظيًّا (fragmented). فاخترق كلّ مجالات الحياة، بما في ذلك المجال الأكثر خصوصية، عن طريق سياسة عمومية؛ وتوسّع الحدود التكنولوجية-علمية التي تمنح الإنسانية قوى خارقة لخلق النفس ولتدميرها؛ وانضغاط العالم بأجمعه في بيت مشاع واحد لكلّ الإنسانية؛ والتعددية الأخلاقية التي تبدو متأصلة في التعددية الثقافية -كلّ تلك الإشكالات المتعالية ستواصل الاشتباك بالدين وتستفزّ الأجوبة الدينية.



\*حوسيه كازانوف (José V. Casanova) (١٩٥١-)، واحدٌ من أبرز علماء سوسولوجيا الدين المعاصرين. درّس الفلسفة بسرقسطة بإسبانيا حيث وُلد، ودرّس اللاهوت بإنسبروك بالنمسا، ودرّس علم الاجتماع بنيويورك بأمريكا. يعمل حاليًا أستاذًا لسوسولوجيا الدين بجامعة جورج تاون. تنصّب اهتمامات كازانوف البحثية على مسائل الدين والعلمانيّ والعولمة والهجرة. وقد عُرف بعمله الهام: *the public religions in the modern world*، الصادر في عام ١٩٩٤ (صدرت ترجمة عربية له في ٢٠٠٥، عن المنظمة العربية للترجمة، بعنوان: الأديان العامّة في العالم الحديث).

\*\*باحث ومترجم مصريّ.

١- يضع كتابي (*the Modern World Public Religions in*) Chicago: University of Chicago Press, 1994 الصلاحية الإمبريقية وكذلك المعيارية لأطروحة الخصخصة موضع التساؤل.

2- “Secularization,” *The International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*, ed. Neil J. Smelser and Paul B. Baltes (Oxford: Elsevier, 2001) 13,786–91.

3- Steve Bruce, *God Is Dead: Secularization in the West* (Oxford: Blackwell, 2002).

4- Jon Butler, *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990); Roger Finke and Rodney Stark, *The Churching of America, 1776–1990: Winners and Losers in Our Religious Economy* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1992); Andrew M. Greeley, *Religious Change in America* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989).

5- Rodney Stark, “Secularization, R.I.P.,” *Sociology of Religion* 60.3 (1999): 249–73; Rodney Stark and William S. Bainbridge, *The Future of Religion* (Berkeley: University of California Press, 1985).

- 6- R. Stephen Warner, "Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States," *American Journal of Sociology* 98.5 (1993): 1,044-93.
- 7- Theodore Caplow, "Contrasting Trends in European and American Religion," *Sociological Analysis* 46.2 (1985): 101-8; Rodney Stark and Laurence Iannaccone, "A Supply-Side Interpretation of the 'Secularization' of Europe," *Journal for the Scientific Study of Religion* 33 (1994): 230-52; Roger Finke, "The Consequences of Religious Competition: Supply-Side Explanations for Religious Change," *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, ed. L. A. Young (New York: Routledge, 1997) 45-65.
- 8- Steve Bruce, "The Supply-Side Model of Religion: The Nordic and Baltic States," *Journal for the Scientific Study of Religion* 39.1 (2000): 32-46.
- 9- José Casanova, "Beyond European and American Exceptionalisms: Towards a Global Perspective," *Predicting Religion*, ed. Grace Davie, Paul Heelas, and Linda Woodhead (Aldershot: Ashgate, 2003) 17-29.
- 10- Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003) 191.
- 11- Asad 192; see also Talal Asad, *Genealogies of Religion* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993).
- 12- David Martin, *A General Theory of Secularization* (New York: Harper & Row, 1978).

13- Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* (New York: Harper & Row, 1965) 284.

١٤ - في الواقع، إنّ الطريقة نفسها كما تبدو الولايات المتحدة باعتبارها حالة منحرفة أو "ناشراً" فيما بين المجتمعات ما بعد الصناعيّة. تبدو الصّين بالمثل هي أيضاً باعتبارها ناشراً فيما بين المجتمعات الزراعيّة. وحقاً، تُبرهن الصّين على المستوى الأدنى للمعتقدات الدينيّة والمقاسمة الدينيّة لأيّ بلدٍ في العالم، الأمر الذي يشكّل تحديّاً للترابط المظنون بين قيم البقاء/عدم الأمان والمعتقدات والمقاسمة الدينيّة. وعلى مقياس أنجلهارت/نوريس، فإنّ الصّين الزراعيّة -نخبها الكونفوشيوسيون على الأقلّ- قد تبدّت منذ عقود بوصفها مجتمعاً عقلائيّاً-علمانيّاً بشكلٍ عالٍ. انظر:

Figures 10.1 and 10.2 in Pippa Norris and Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004) 224-6 .

15- Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging* (Oxford: Blackwell, 1994); and *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

16- Danièle Hervieu-Léger, "Religion und Sozialer Zusammenhalt in Europa," *Transit: Europäische Revue* 26 (Summer 2004): 101-19.

17- Max Weber, "The Social Psychology of the World Religion," *From Max Weber*, ed. H. H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946) 272.

18- Sydney E. Mead, "Denominationalism: The Shape of Protestantism in America," *The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America* (New York: Harper & Row, 1976); Andrew M. Greeley, *The Denominational Society: A Sociological Approach to Religion in America* (Glenview: Scott, Foresman, 1972).

19- Will Herberg, *Protestant-Catholic-Jew* (Garden City: Doubleday, 1960).

20- See José Casanova, “Immigration and the New Religious Pluralism: A EU/US Comparison,” *The New Religious Pluralism and Democracy*, ed. Thomas Banchoff (New York: Oxford University Press, forth- coming).

٢١- لقد كانت العرقنة (Racialization) هي الطريقة الأولى لبنينة التعددية المجتمعية الداخلية في التاريخ الأمريكي. وليس الدين وحده، كما قد توحي ضمناً دراسة هيربرج، وليس العرق وحده، كما قد توحي دراسة الهجرة المعاصرة ضمناً، لكن الدين والعرق وتشابكهما المعقدة قد أدت دوراً في بنينة التجربة الأمريكية لدمج المهاجرين -وبالفعل، فإنها جميعاً مفاتيح لـ"الاستثنائية الأمريكية".

22- Grace Davie, “Europe: The Exception that Proves the Rule?” *The Desecularization of the World*, ed. Peter Berger (Washington, DC: Ethics and Public Policy Center, 1999).

23- Ernst Troeltsch, *The Social Teachings of the Christian Churches* (New York: MacMillan, 1931).

24- William James, *Varieties of Religious Experience* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985); and Charles Taylor, *Varieties of Religion Today: William James Revisited* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

25- Thomas Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society* (New York: Macmillan, 1967).

26- Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996).

٢٧ - الحقيقة بأنّ توكفيل يستعمل حيلة مناقشة مشاكل العبوديّة السوداء وإبادة الأمريكان الأصليين في فصلٍ منفصلٍ في نهاية الكتاب الأوّل "لأنّهم خارج الديمقراطية" توضّح إلى أيّ مدى كان توكفيل على علم، ضمناً، بأنّ أمريكا كانت ديمقراطيّة "عنصريّة"، من أجل البيض وحدهم، وبالتالي بعيدة عن كونها ديمقراطيّة نموذجيّة.

28- José Casanova, "Religion, Secular Identities, and European Integration," *Religion in an Expanding Europe*, ed. Timothy Byrnes and Peter Katzenstein (Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming).