

الدين والسياسات المقارنة

Religion and Comparative Politics

أنطوني جيل

أستاذ العلوم السياسية

(قسم العلوم السياسية، جامعة واشنطن، الولايات المتحدة الأمريكية)

ترجمة د. محمّد أمين بن جيلالي¹

أستاذ محاضر - ب - بقسم العلوم السياسية

(معهد العلوم القانونية والادارية، المركز الجامعي-غليزان، الجزائر)

تاريخ ارسال المقال: 2018/12/22 تاريخ القبول: 2019/04/11 تاريخ النشر: 2019/06/16

ملخص بالعربية: على الرغم من أنّ العلماء يتجهون إلى الحدّ من أهمية دور الدين في الحياة السياسية، في المقابل نجد أنّ الغالبية العظمى من عامة الناس في العالم يعلنون ولاءً قوياً لجزء هام من الإيمان الروحي. لطالما اعتبرت نظرية العلمنة أنّ الدين سيُصبح غير متصلٍ بالمجال العام، مما أدّى بالعديد من علماء السياسة المقارنة إلى تجاهل هذا المتغير الهام والمُحتمل. لقد أفضى ظهور تيار حديث في الأصولية الدينية و"السياسات الدينية الجديدة" (new religious politics) إلى الدفع بمزيد من العلماء لاعتبار الفاعلين الدينيين أساسيين. ومع ذلك، فإنّ البحث في هذا المجال يُصيب العديد من المشاكل المتأصلة داخل نظريات علمانية سابقة. في الأونة الأخيرة، ظهر حقل معرفي جديد، منسوب إلى مدرسة "الاقتصاد الديني" (religious economy)، حيث سعى هذا الحقل إلى معالجة هاته المشاكل من خلال تطوير نظريات للسلوك البشري مبنية على أسس صلبة ومتناهية الصغر. هذا الخط البحثي يحمل دراسة واعدة وذات أهمية كبيرة للدين في السياسات المقارنة. كلمات مفتاحية: العلمنة، الأصولية، الكنيسة والدولة، الاقتصاد الديني.

Abstract (English) :

Although scholars tend to downplay the role of religion in political life, the vast majority of people in the world profess a strong allegiance to some spiritual faith. Secularization theory has long held that religion would become irrelevant, leading many comparative scholars to ignore this potentially significant variable. A recent resurgence in religious fundamentalism and "new religious politics" has led more scholars to consider religious actors as important. However, research in this area befalls many of the same problems inherent in earlier secularization theories. A new body of scholarship, known as the "religious economy" school, seeks to address these problems by developing theories built on solid microlevel foundations of human behavior. This line of research holds great promise for the study of religion in comparative politics.

Keywords: secularization, fundamentalism, church and state, religious economy.

مقدّمة: مات الإله. أو هكذا فكّر نيتشه Nietzsche. منذ ما يُقارب القرن والنصف. كان أحد أبرز المعتقدات الأكثر رسوخاً داخل حقول العلوم الاجتماعية هو الاعتقاد بأنّ الدين والتنظيمات الدينية ستتلاشى حتماً من الحياة الاجتماعية (وربما حتّى الخاصة). ومن شأن

¹ - الباحث المُرسَل. amine.bendjilali@yahoo.fr

التحديث (Modernization)، بوصفه تقدماً علمياً وتخصّصاً بيروقراطياً، أن يُطهّر المجتمع من الخرافات والحاجة إلى الاعتماد على الكنائس من أجل الرعاية الاجتماعية. ومع ذلك، وعلى الرغم من هذه التنبؤات، كشفت الدراسة المسحية للقيم العالمية أنّ أكثر من ثلاثة أرباع من المستجيبين في 43 دولة ما زالوا يعتقدون [بشكل عميق] اعتقاد الألوهية الخارقة للطبيعة، و63 بالمئة (%) يعتبرون أنفسهم مُتديّنين، و70 بالمئة (%) يدعون أنّهم ينتمون إلى طائفة دينية [Inglehart et al 1998].¹

تُشير العديد من المؤشرات الأُميريكية إلى أنّ المعتقدات والممارسات الدينية سائدة كما كانت عليه في الماضي، إنّ لم يكن أكثر من ذلك [Finke & Stark 1992, Stark 1999]. فتظهر مجموعات دينية جديدة بسرعة أكبر بكثير مما يتنبأ به منظّروا العلمنة، كما أنّ الأديان السائدة (مثل الكاثوليكية والإسلام) يرتبط بروزها باستمرار القدرة على جذب المتحوّلين إليها في أجزاء عديدة من العالم. حتّى سابقاً داخل الدول الشيوعية، قاومت الجماعات الروحية الانهيار وعادت من جديد عوداً مُدهشةً بعد عقود من القمع الذي فرضته الحكومة عليها [Greeley 1994].

لسوء الحظ، فإنّ معظم علماء السياسة المقارنة (وعلماء السياسة عمومًا) يعتبرون الدين موضوعاً هامشيًا، ربما لأنّ معظم الباحثين في هذا المجال لا يزالوا متشبّثين، بشكل لا شعوري، بأطروحة العلمنة. ويعود هذا إلى سببين خطيرين. أولاً، بالنظر إلى الدرجة التي تكون فيها المعتقدات الدينية والتنظيمات مُتأصّلةً في كل الدول تقريبًا، فإنّ تجاهل الدين يعني اهمال متغيّر أساسي وأداة تنبؤية في تفسير السياسة. لقد كشفَ ملاحظوا الثورة الإيرانية (Iranian Revolution) عام 1979 عن الحشد الامكاني (mobilizing potential) للإسلام في بلدٍ يبدو بأنّه يتحرّك من خلال التحديث السريع (اقرأ العلمنة). وبالمثل، لم يتوقّع الكثيرون أنّ تُشكّل الكنيسة الكاثوليكية لاعباً أساسياً في زوال الشيوعية البولندية. سمّحت الحشود الانتخابية للأقليات البروتستانتية في "بيرو" Peru لألبرتو فوجيموري Alberto Fujimori بالفوز بشكل مفاجئ في الجولة الأولى من الاقتراع عام 1992 وأصبح رئيساً في النهاية. وفي دول مثل الجزائر

¹ لا توجد أرقام صفحات محدّدة لهذا الكتاب، حيث يتم سرد البيانات في الجداول. للاطلاع على المراجع، أنظر الجداول [V143] و[V151] و[V166]. يأتي مصدر هذه البيانات من الدراسات الاستقصائية الوطنية التي أُجريت خلال الفترة (1990-1993). هذه الأرقام أكثر من جيّدة لأنها تشمل الدول الشيوعية (أو الشيوعية سابقاً) حيث يتمّ تقييد الممارسة الدينية بشدّة إنّ لم تكن غير قانونية تماماً.

والهند والفلبين وبوغسلافيا، تكتسح الدوافع الدينية الصراعات السياسية مع تداعيات العنف. لا شك أنّ الدين يُواصل إظهار وجوده في عالم السياسة في جميع أنحاء العالم. تُعتبر دراسة الدين أيضاً مُهمّة لسبب آخر. فالرؤى المُستقاة من الأبحاث حول المعتقدات والتنظيمات الدينية لها تأثير مباشر على المسائل ذات الأهمية الكبرى لدى علماء السياسة المقارنة. إنّ الموضوعات الواسعة للعمل الجماعي والتصميم المؤسسي والبقاء، والعلاقة بين الأفكار والمؤسسات تتبادر فوراً إلى الذهن. لقد أظهرت الحركات الدينية قدرةً ملحوظةً على تعبئة العمل الجماعي، بما في ذلك الاحتجاج السياسي [Stark & Bainbridge 1985:506-30, Smith 1996]. إنّ مجرد حقيقة أنّ اليهودية والمسيحية والإسلام والبوذية والهندوسية لا تزال تستقطب أتباعاً بعد آلاف السنين، يُحوّل لنا ذلك التحدّث عن قوة التعبئة لهذه الحركات الفكرية. كل هذه التقاليد الروحية كانت بمثابة مركز للتعبئة السياسية في العقود الأخيرة، مما يُشير إلى أنها بعيدة كل البعد عن أن تُصبح مندثرةً سياسياً أو اجتماعياً. أيضاً، يمكن استخلاص الدروس حول التنظيم المؤسسي. حيث أنّ الكنيسة الكاثوليكية الرومانية باعتبارها تحتل المكانة الهرمية التنظيمية الأطول في العالم، تتفوق إلى حدٍ بعيد على أيّ مؤسسة حكم علمانية. كانت الكنيسة بمثابة مؤسسة شبه حاكمة لأوروبا عندما كانت الحكومات العلمانية ضعيفة أو ضئيلة الدعم [Ekelund et al 1996]. المسألة الأكثر مدعاةً للإعجاب هي أنّ الفاتيكان يأمر بالولاء والطاعة لمئات الملايين من الناس الذين تمّ تفريقهم جغرافياً دون الاحتفاظ بجيش أو قوة دائمة للشرطة. إنّ فهم آليات هذه الرقابة وكيف تعمل الهراركية الحاكمة (governing hierarchy) سيكون ذو أهمية جوهرية عند علماء السياسة. ومع ذلك، فإنّ الأدبيات المتعلقة بارتفاع وتناقص الدول عادةً ما تتجاهل هذه القضية المثيرة للاهتمام. قد يكون هذا بسبب صغر حجم الفاتيكان (على الرغم من أنّ الفاتيكان يدعي بأنّ أكثر من ثلث سكان العالم يُعتبرون أتباعاً) أو لأنّه يُنظر إليه على أنّه مركز حركة فكرية بديلة للهراركية الحاكمة. من المؤكّد أنّ المقدّس ترتكزُ شرعيته على اللاهوت (theology) أكثر من الأيديولوجيا (ideology). لكن هذا يجب أن يكون فرصةً لا نظير لها لدى علماء السياسة لاستكشاف العلاقة بين الأفكار والمؤسسات.

على الرغم من أنّ الدين لا يزال موضوعاً هامشياً في السياسة المقارنة، فقد شهد العقدين الماضيين اهتماماً مُتجدداً بدراسة الدين بين عدد قليل ولكنه متزايد من العلماء. إنّ هذا الاهتمام المُعزّز من حيث "الانفجار" (explosive) والتطور المدهش للحركات الأصولية في

المعتقدات الكبرى الموجودة في العالم -اليهودية والمسيحية والإسلام والهندوسية- يأتي ذلك للتعبير على الجانب السلبي، بأيّ طريقةٍ كانت. كما هو الحال مع معظم الاسهامات الأكاديمية فيما يتعلّق بالظواهر الدراماتيكية والعالمية، يتجه البحث في الأصولية الدينية (religious fundamentalism) إلى إنتاج دراسات تؤكّد على العمليات "الكبرى" مع وجود أساس نسبي بسيط جداً على المستوى الجزئي. من هنا، تمثل المفاهيم الواسعة المستخدمة (مثل العولة والتحديث) مشكلات في تطوير فرضيات قابلة للاختبار. ومع ذلك، يتم تصحيح هذه المشكلة بسهولة. وعليه، يعكف العديد من علماء السياسة وعلماء الاجتماع وحتى علماء الاقتصاد على دراسة الدين والسياسة بطرق من شأنها أن تُفيد دراسة السياسة ككل. ما يُثير الدهشة هو أنّ الكثير من أصول هذا العمل نفسه نجدها ضاربة بجذورها في نظرية الاختيار العقلاني [Warner 1993]، وهي مدرسة فكرية تبدو غير قادرة على التعامل مع عالم الروحانية "للأعقلاني" (irrational). تُساعد "مدرسة الاقتصاد الديني"، كما هو معروف، على توفير أسس متناهية الصغر لبناء فهم نظري عام للدين. إنّ التقرب من هذا النهج تجاه العمل الفكري الذي تم إنجازه حول الدين يقدّم إمكانية مثيرة لفهم كيفية تفاعل الأفكار والمؤسسات بشكل مُنتظم.

يستعرض هذا الفصل العمل الحديث عن كل من علم اجتماع الدين والحقل الفرعي للدين والسياسات المقارنة بقصد أن يُثبت علماء السياسة بأنّ دراسة الدين هي مسعى جدير بالاهتمام. هذا لا يعني أنّ جميع الباحثين تشتمل تحليلاتهم على متغيّرات دينية. بدلاً من ذلك، أريد فقط أن أسلّط الضوء على النتائج النظرية والأمبريقية العامة التي يمكن للعلماء الذين يدرسون الدين أن يضيفوها إلى السياسة المقارنة بشكل عام. أبدأ بدراسة أطروحة العلمنة (secularization thesis) وضعفها العام كإطار تفسيري. القصد هنا هو الكشف عن عدد من المفاهيم الخاطئة والشائعة حول دور الدين في المجتمع والسياسة. ثم أدرس التفسيرات الفكرية للانبعث الأخير المتمثل في الأصولية والحركات الدينية-السياسية الجديدة. ومن المفارقة أنّ العديد من الفرضيات المستخدمة في تفسير عودة ظهور الدين تعتمد على نفس المتغيّرات المستخدمة بالضبط لتفسير التراجع المحتمل للدين. وأخيراً، أعرض مدرسة "الاقتصاد الديني" كتصحيح (وإن كان غير مكتمل) لعيوب الأبحاث السابقة. على الرغم من أنّ معظم الخيارات العقلانية للمنظرين حول الدين قد تمّ إجراؤها من قِبل علماء الاجتماع والاقتصاد، إلا أنّ مجموعة صغيرة من علماء السياسة تُعتمد في أبحاثهم لبناء ما يمكن تسميته بالاقتصاد السياسي للدين.

العلمنةُ ومنتقدوها:

إذا كان هناك في وقتٍ مضى أيُّ إنجازٍ أكثر ديمومة، قد انتهت صلاحيته داخل المشهد النظري في العلوم الاجتماعية، ستكون في المقابل نظرية العلمنة هي المنجز الرائد، أو على الأقل تحتلُّ المركز المعقول. إنَّ فكرة أنَّ الدين سيُصبح في نهاية المطاف فاعلاً غير مرتبطٍ بالحياة الاجتماعية والخاصة، على حدِّ سواء، تعود إلى القرن التاسع عشر. على الرغم من الأدلة التجريبية القويّة التي أثبتت العكس [cf Stark & Bainbridge 1985]، ومع إعادة النظر في الدين من قِبل علماء الاجتماع [1993 Warner]، فإنَّ هذه النظرة مستمرة بين العديد من علماء السياسة. وعليه، لكي نفهم لماذا كانت أطروحة العلمنة تفرض مثل هذا الشرط الصارم على علماء الاجتماع، من الجدير أن نفهم أولاً ما هو الدين قبل دراسة التفسيرات المتّصلة بالتقادم المزعوم للدين (وعودته من جديد).

تعريف الدين:

يُعدُّ الدين مشروعاً مُلتبساً. بالنظر إلى مجموعة واسعة من الحركات الدينية التي غالباً ما يُنظر إليها على أنها طوائف دينية - من اليهودية إلى اليوغا، والبوذية-، وعليه، لا يزال من الضروري وضع تعريف واحد وشامل لجميع هاته الكيانات [Hamilton 1995: 1-21]. ومع ذلك، يُلخّص سميث Smith [1996: 5] التعريف الأكثر اقتضاباً للدين، فيعرّفه على أنه: «نظام من المعتقدات والممارسات الموجهة نحو المقدّسات أو الظواهر الخارقة للطبيعة، والتي من خلالها يتم منح التجارب الحياتية لمجموعة من الناس، والمتمثلة في المعنى والقصد». في عالم مُربك في كثير من الأحيان، تُعتبر الأديان نظاماً اعتقاديّاً توفّر معنىً مُنظماً وأفعالاً الزامية. يُعدُّ العنصر فوق-الطبيعي (supranatural component) مفتاحاً تعريفياً، لأنّه يسمح لنا بتمييز الأديان عن الأيديولوجيات العلمانية، على الرغم من أنه يمثل مشكلة في تصنيف شيء مثل الكونفوشيوسية (Confucianism). لكن هذا التعريف يُغطّي الأديان الغربية "الثلاثة الكبرى" (اليهودية والمسيحية والإسلام¹) والجزء الأكبر من الديانات الشرقية (مثل الهندوسية والطاوية ومعظم

¹ في تقديري، يجب طرح السؤال التالي: لماذا يُدرج الكاتب الإسلام في خانة الديانات الغربية؟، بالرغم من أنّ ميلاده كان في الشرق (مكة ديناً: نزول الوحي، والمدينة المنورة دولة: تأسيس دولة المدينة). ألا ينمُّ ذلك عن مركزية غربية مُهيمنة ناجزة لايديولوجية دينية متطرفة عند الغرب؟ الإسلام، بالمعنى الرسالي هو دين عالمي انساني، له أبعادٌ كونية متعالية عن العرق والجنس والقبيلة واللغة. فالخطاب القرآني في الإسلام له منطوق عربي يحمل بداخله معقولية وسمولوجية. [المترجم].

أشكال البوذية). وعلى هذا النحو، يشمل التعريف السابق المعتقدات والممارسات الروحية للغالبية العظمى من سكان العالم.

يتخذ الدين في كثير من الأحيان شكلاً مؤسسياً. (للبساطة الخطابية، يمكن تسمية الشكل المؤسسي للدين بـ"الكنيسة"، على الرغم من أن هذا المصطلح مسيحي في الغالب). تقريباً كل التقاليد الدينية لديها شكل من أشكال القواعد التي تُملئ على من هو عضو في المجتمع الروحي والذي يُمكن للأعضاء القيام به من تصريحات رسمية بشأن محتوى عقائدي. وهكذا، ينطوي الدين على علاقات تسلطية. إن إدراك هذه الحقيقة جزء أساسي من التعريف الموسع للدين، خاصة فيما يتعلق بدراسة السياسة؛ إنها تُثير قضية العلاقات بين الكنيسة والدولة. عموماً، يسعى الأشخاص في السلطة إلى وسائل الحفاظ على سلطتهم. بالنسبة للسلطة الدينية، قد يعني هذا في الغالب الوصول إلى دعم الدولة، حيث تفتقر الجماعات الدينية عادةً إلى دعم القوة القسرية. قد تتسبب السلطة المتداخلة بين الدولة والزعماء الدينيين أيضاً في نشوب نزاع (على سبيل المثال حول مسائل الخدمة العسكرية الإجبارية). فقد يستخدم الزعماء الدينيون موقفهم المؤسسي لتحدي الحكومات غير الشعبية كوسيلة للحفاظ على سلطتهم أو مصداقيتهم بين الأبرشيين¹ (parishioners). جوهرياً، ومن خلال الاعتراف بأن الدين يأخذ عادةً أشكالاً مؤسسية، يُصبح دور المصالح حاسماً في تحليل الدين والسياسة كما هو في المعتقدات والقيم. أعود إلى هذه النقطة المهمة أدناه. الآن، يكفي أن نقول أن تحديد الجوانب الفكرية والمؤسسية للدين أمر مهم لفهم العلمنة ونتائجها على السياسات.

التحديث والعلمنة والسياسات:

إن مفهوم العلمنة (secularization) مفهوم بسيط قائم على التنبؤ بأن عملية التحديث الشاملة ستحل محل الدين. يُعتبر ليشر Lechner [1991:1104]، المدافع المتحمس عن أطروحة العلمنة، والتي يمكن اختصارها في النص التالي:

«ترتكز مجتمعات معيّنة على رؤى ومؤسسات عالمية فقدت تأثيرها الاجتماعي والثقافي نتيجة لديناميات الترشيح والعقلنة (العملية التي تُشغل من خلالها فضاءات اجتماعية مختلفة

¹ في خطابه للأبرشيين قال البابا بنديكتوس السادس عشر Pope Benedict XVI: "الأبرشية هي المكان الذي نتعلم فيه أن نعيش إيماننا بوصفه جزءاً من "النحن" الكنسية". [المترجم]. أنظر:

Episcopal Commission for Doctrine, "The Missionary Dynamic of the Parish Today", the Canadian Conference of Catholic Bishops, Library and Archives Canada, Ottawa, 2014, P.04.

ومتعددة وفقاً لنماذجها الخاصة) [...] يُنتج الترشيد نمطاً من التعددية الثقافية والفوارق الاجتماعية والتخصّص التنظيمي في مجتمعات ذات ثقافات ومؤسسات دينية مؤثرة، إن لم تكن مهيمنة، مثل المجتمعات الغربية قبل التحول الكبير [...] على وجه التحديد، تُستخدم الكنائس الرسمية للسيطرة على موارد اقتصادية كبيرة، لقد انخفضت الثروة ورأس المال النسبي لهذه الكنائس؛ حيث تمّ إضفاء الشرعية على السلطة من قَبْلُ في المقام الأول من الناحية الدينية مما تسبّب في نزاعات سياسية رئيسية والتي تنطوي بشكل حاسم على الدوافع الدينية. من هنا تُمارس الدول البيروقراطية الآن السلطة القانونية العقلانية داخل الفضاءات المدنية والكنسية ("الكليركية"، ecclesiastical) المنفصلة. تكمن العضوية التامة في الوحدة المجتمعية التي تعتمد حصرياً على الهوية الدينية للفرد ذات الدوافع الدينية المشتركة. ويؤدّي تضمين أساس المواطنة إلى معنى متغيّر للعضوية».

هناك ثلاثة اتجاهات متداخلة تصبغ الحداثة بعيداً عن الدين، ممّا يؤثر على الأفكار والمؤسسات. أولاً، يؤدّي الاعتماد الأكبر على التفسير العلمي لفهم الحياة إلى تآكل التفسيرات فوق الطبيعية، والتي كانت ضرورية سابقاً. من هنا، نتوقّع أن يرتبط التقدم المطرد في العلم بانحسار المعتقد الديني بين السكان، ويجب أن تكون أقل البلدان تطوّراً علمياً هي الأقلّ تديناً. ثانياً، عندما يفقد السكان الثقة في التفسيرات الروحية، تفقد المؤسسات (الكنائس) التي تُدافع عن مثل هذه التفسيرات نفوذها الاجتماعي. من المثير للسخرية أنّ الطبيعة الانقسامية للمسيحية تُعزّز هذا الاتجاه. مع ظهور طوائف أكثر تميزاً تدعي أنّ لها الحقيقة المطلقة، ولأنه لا يمكن أن يكون هناك سوى حقيقة واحدة فقط، يبدأ الناس بالتشكيك في صحة كل الأديان [Berger 1967]¹.

يُمكن أن تهدم التعددية الدينية الدين في حدّ ذاته. فمع مرور الوقت، يجب أن تكون التنظيمات الدينية وقادتها في وضعية انسحاب تدريجي من الفضاء العام. هذا الاتجاه يُعزّز الاتجاه الأول. من دون خضوع الجمهور للمؤسسات الدينية، يتراجع التدين الفردي. وأخيراً، تجدّ الجماعات الدينية نفسها غير متصلة اجتماعياً لأنّ الدول البيروقراطية المتزايدة تتولّى العديد من وظائف الرعاية الاجتماعية التي كانت تؤدّيها الكنائس في الماضي (على سبيل المثال، مساعدة الفقراء).

¹ لكي نكون مُنصفين، فإنّ بيرغر Berger (1997) قد تراجع عن منصبه منذ ذلك الحين، رغم أنّ عمله السابق يقف كواحد من السمات المميّزة لنظرية العلمنة.

من المفترض أن تسيّر جميع هذه الاتجاهات الثلاثة بشكل غير مُتحيّزٍ، دون أيّ تغييرٍ في الاتجاه المعاكس.

من الناحية السياسية، فإنّ نظرية العلمنة لها نتيجتان مهمتان ومُتوقعتان. أولاً، يجب أن تلعب القيم والمعتقدات الدينية دوراً متناقضاً في صنع القرار السياسي، وينبغي أن تكون أقل أهمية كأساس لحشد العمل الجماعي اليوم أكثر مما كانت عليه في الماضي. فالعديد من الحركات الاجتماعية الجديدة التي تنشأ ستكون أكثر علمانية في طبيعتها [cf Inglehart 1990]. يجب ألا يكون للحركات الاجتماعية إلا القليل من المحتوى الروحي، ويجب ألا يكون الزعماء الدينيون بارزين بين هذه الحركات. يجب أن تذوب التصدّعات الدينية في السياسة الانتخابية. ثانياً، على المستوى المؤسسي، فإنّ العلمنة تُبني على الفصل بين الكنيسة والدولة. بما أنّ الدولة تتولّى مهام الرعاية الاجتماعية للكنائس، فلا يوجد سببٌ يُذكر لدعم الكنائس بأموال عامة أو سياسة رسمية. هذا لا يعني أنّ الفصل بين الكنيسة والدولة سيكون عمليةً سلسةً وخاليةً من الصراع. في الواقع، قد يستمرُّ قادة الدولة في الهجوم ضدّ التنظيمات الدينية لأنّ "الحكومة تُنافس الطقوس الدينية من خلال إدخال طقوسها الخاصة" [Wallace 1966: 261]. وهكذا، ستبدو عملية العلمنة في بعض الأحيان معركةً ضاريةً بين قوى التقدّم وأولئك الذين يتوقفون إلى الزمن الأكثر تقليدية. هذه النظرة، كما نراها أدناه، سوف تكون حاسمةً في تفسير الحالات الشاذة داخل أطروحة العلمنة.

إعادة النظر في العلمنة:

على الرغم من أنّ نظرية العلمنة كانت تتعرّض للنقد في فترة الستينيات [أنظر: Martin 1965]، إلا أنّ الأحداث السياسية في أواخر السبعينيات والثمانينيات أدّت إلى انهيار النموذج العلماني. ففي عام 1979، انقلب رجال الدين الإسلاميون على النظام الإيراني المُفترض تحديده بدعم شعبي واسع النطاق. في نفس العام شهد الكاثوليكيون، الذين تجمّعوا حول "علم اللاهوت التحرري" الجديد¹ (new theology liberation)، الذي تزامن وسقوط دكتاتور نيكاراغوا من

¹ علم اللاهوت التحرري هو اسم لحركة نشأت بين الكنائس، الكاثوليكية والبروتستانتية في أمريكا اللاتينية خلال الثلث الأخير من القرن العشرين. يُلخّص غوستافو غوتيريز Gustavo Gutiérrez في بيانه: "لاهوت التحرير: تاريخ السياسة، والخلاص" (1988) أهم المبادئ التأسيسية للحركة: (1) -اللاهوت هو تأمل نقدي للممارسات المسيحية: (2) -الوحي الإنجيلي يُودع الكنيسة عند الله، و"للفقراء الخيار التفضيلي" (3) -نضال الفقراء من أجل العدالة الاجتماعية. [المترجم]. أنظر:

السلطة. أيضاً، بدأت الجماعات الثورية الوهمية في جميع أنحاء أمريكا اللاتينية بمغازلة الكاثوليك التقدميين بسبب تحركاتهم. كذلك، أسس الإنجيليون المحافظون في الولايات المتحدة حزب الأغلبية الأخلاقية ولعبوا دوراً هاماً في الانتخابات الرئاسية لرونالد ريغان Ronald Reagan. في الوقت الذي بدأت فيه الصدمات بين الهندوس والمسلمين داخل الهند تحمل نغمة سياسية خطيرة في عالم ديمقراطي أكثر ازدحاماً. لقد توقع منظرو العلمنة أنه لا يوجد شيء من هذا القبيل. فما أن كان الدين يقترب من الاختفاء، فقد نشهد من جديد عودةً نديّةً للدين. وبالتالي، ليس من المستغرب أن تشهد الدراسات حول الحركات الروحية والدين والسياسة نهضةً بارزةً.

على الرغم من أن عددًا من الباحثين نظروا إلى الطاقة السياسية المتجددة للدين على أنها رد فعل عنيف ضدّ عملية العلمنة/التحديث، مما أدى إلى إحياء ما بدا بوصفه نظريةً تقليديةً (أنظر أدناه)، بدأ آخرون في القول إنّ العلمنة لم تكن أبداً نظريةً جيّدة للأخذ بها. أميريقياً، لم تكن متناسبة مع الحقائق. فلقد أظهرت معظم الدراسات الاستقصائية أنّ مقاييس التدين المختلفة في الولايات المتحدة وأوروبا لم تكن تتجه نحو الانحدار ولكنها كانت ثابتة بشكل أساسي أو زادت بشكل طفيف [Hadden 1987، Greeley 1989، Stark & Iannaccone 1994]. لا تزال الولايات المتحدة -التي يمكن القول أنّها أحدث دولة في العالم- تُظهر مستويات عالية للغاية من التدين مقارنةً بالعديد من المناطق الأخرى للعالم. وعلاوةً على ذلك، فإنّ الحركات الدينية "الجديدة" (مثل المورمونيين Mormons، شهود يهوه Jehovah's Witnesses) تتوسّع بمعدلات سريعة تاريخياً في جميع أنحاء العالم [Stark 1996: 4-21، Iannaccone & Stark 1997]، حتى في روسيا، حيث حاولت الدولة العلمانية القضاء على المعتقد الديني لأكثر من سبعين عاماً (Greeley 1994).

أخيراً، تفترض نظرية التراجع التدريجي الطويل للتدين أنّ جزءاً من "العصر الذهبي" للتدين كان موجوداً في الماضي الذي ينحدر منه. حتى هذا التناقض يخضع لتدقيق كبير الآن. كانت أوروبا في العصور الوسطى مُفعمّةً بالأفراد غير المؤمنين، لا سيما بين الطبقات الدنيا، التي لم يخدمها الكهنة [Duffy 1987، Brooke & Brooke 1984]. تتغاضى أسطورة أنّ المستعمرات البريطانية في أمريكا امتدت بالروحانية عن حقيقة أنّ معظم المستوطنين كانوا غير مستقرّين لا علاقة لهم

Charles C. West, «liberation theology», In Donald M. Borchert (Editor in Chief), **Encyclopedia of Philosophy**, Thomson Gale, USA, Vol.05, 2006, P.331.

بالكنيسة أو الأسرة أو المجتمع [Finke & Stark 1992]. وحتى في أمريكا اللاتينية، التي يُفترض أنها حصن للكاتوليكية على مدى خمسة قرون، كان الحضور في كنيسة القُدّاس منخفضاً إلى حدٍ كبير، وذلك بسبب الافتقار إلى الكهنة لإدارة الأسرار المقدّسة [Poblete 1965]. على الرغم من أنّ الأدلة الاستقصائية نادرة، فإنّ معظم الباحثين يفترضون أنّ الناس في جميع هذه الحالات -أوروبا في العصور الوسطى، والولايات المتحدة الأمريكية المستعمرة، وأمريكا اللاتينية في فترة طويلة من تاريخها- يؤمنون ببعض الألوهية أو القوة الخارقة للطبيعة. كانت المشكلة الحقيقية هي أنّ التوعية المؤسسية للكنائس بدت ضعيفة في تلك الحقبة مما هي عليه اليوم. مع مرور الوقت، ازداد الاختراق الاجتماعي للكنائس، ولم يتراجع كما تنبأ منظرو العلمنة [Finke & Stark 1992]. هذه النتائج ينبغي أن تُزوّد علماء السياسة المقارنة بوقفة نقدية. لا ينبغي أن يُفترض أنّ الدين يؤثر على السياسة أكثر في العصور السابقة [Juergensmeyer cf 1995:382]. في كثير من الأحيان، يتم استخدام الدين كمعنى ثانوي لتفسير الرواسب العالقة بالنماذج المتنبأ بها.

على الرغم من أنّ جميع الملاحظات المذكورة أعلاه كانت محفورة في أساس نظرية العلمنة، إلا أنّ الكتلة المضادة كانت متجسّدة في الظهور المفاجئ للأصولية الدينية وأجنتها السياسية العدوانية خلال النصف الأخير من القرن العشرين. وعليه، تُهيمن على جدول الأعمال البحثي الراهن في مجال الدين والسياسات المقارنة محاولات تفسير أصول الحركات الدينية-السياسية الجديدة.

الأصولية والسياسات الدينية الجديدة:

في عام 1991، تم نشر أول مجموعة ضخمة من أربعة مجلّدات تتناول الأصولية الدينية تحت رعاية مشروع الأصولية [Marty & Appleby 1991]، مما يعكس اهتماماً متجدّداً بدراسة الحركات الدينية الجديدة في كل جزء من العالم. حيث تمّ تخصيص المجلد الثالث في السلسلة بالكامل للنظر في التأثير السياسي لهذه الحركات [Marty & Appleby 1993]. ومع ذلك، فإنّ كافة المجلّدات الأربعة لفتت الانتباه إلى التداعيات السياسية للأصولية الدينية، حيث بدت كما لو أنّ جميع الحركات الموضوعة تحت المجهر مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالفعل السياسي "التدميري" (subversive) [Marty & Appleby 1991:ix]. والواقع أنّ السمة الغالبة في معظم الحركات الدينية الجديدة التي نشأت في الثلاثين سنة الماضية هي المواجهة، وفي فترات قصيرة الاعتدال، ضدّ السلطات العلمانية القائمة. على هذا النحو، تمّت الإشارة إلى هذه الحركات أيضاً باسم

مجموعات دينية-سياسية، أو كجزء من "سياسة دينية جديدة" [Keddie 1998]. ظهرت الجماعات الثورية الإسلامية العازمة على إسقاط الحكام العلمانيين بالقوة في إيران ومصر والجزائر. لقد أحبطت الجماعات اليهودية والمسيحية المتشددة محاولات التوسُّط في اتفاقات السلام بإسرائيل. أيضاً، سعى اليمين المسيحي الجديد في الولايات المتحدة إلى إلغاء مجموعة من القوانين التي يعتبرونها مُدْمِرةً لأسلوب الحياة الأخلاقية. بالإضافة إلى رد فعل حزب بهاراتيا جاناتا (Bharatiya Janata Party) وحركة فيشوا هيندو باريشاد (Vishwa Hindu Parishad movement) في الهند على التجاوزات المتصورة للديمقراطية التعددية. لقد أصبح اللاهوتيون التحريرون والجماعات المسيحية الأساسية في أمريكا اللاتينية، المسألة الفريدة من بين موضوعات الدراسات الدينية المقارنة لكونها تقدّمية، ولأنها أصبحت من فئة المعارضين الصاخبين للأنظمة الدكتاتورية¹.

بالنظر إلى أنّ الدين يُنظر إليه منذ فترة طويلة على أنّه ركيزة للوضع الراهن، فإنّ هذه التطورات كانت أكثر مفاجأة للباحثين.

جذور الأصولية:

يرتبط تفسير أصل السياسات الدينية الجديدة والحركات الأصولية، بالأدبيات المتعلقة بالدين في السياسة المقارنة. حيث يُلخص مارتي Marty وأبلي Appleby [1991: 22-23، مع التأكيد على النص الأصلي] الأطروحة المقبولة إلى حدٍ بعيد، والمتعلّقة بهذا الالتباس. تنشأ الأصوليات أو تُصبح بارزةً في أوقات الأزمات، الراهنة أو المُرتقبة. قد يكون الشعور بالخطر مُرتبطاً بالظروف الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية القمعية والتهديدية، ولكن الأزمة التي تلت ذلك تعتبر أزمة هوية من قِبَل أولئك الذين يخشون الفناء كشعب أو الذوبان في ثقافة توفيقية كَلّية إلى درجة أنّ يتم تقويض تمايزهم في الاتجاه نحو التجانس. تُعدُّ الطبيعة الدقيقة لهذه الأزمات مختلفة [Keddie 1998]، لكن القوة الدافعة الرئيسية وراءها كلها عامل مشترك للنظريات السابقة للدين-التحديث. "تتجه الحداثة إلى تقويض الثوابت المأخوذة من عقيدة الناس الذين عاشوا معظم التاريخ. هذه وضعية غير مُريحة في

¹ يمكن أيضاً اعتبار نُشطاء الحقوق المدنية المرموقين في الستينيات جزءاً من السياسة الدينية الجديدة، نظراً لنشاطهم ضدّ الوضع الراهن، لكن معظم دراسات "السياسات الدينية الجديدة" تتجاهل هذه الحركة، حيث كانت أهدافها علمانية إلى حدٍ كبير.

العديد من القضايا، فهي بالنسبة للكثيرين غير مُحتملة، والحركات الدينية التي تدّعي أنّها تمنح اليقين تحظى برضاً كبيراً [Berger 1999: 11].

يُمكن أن تنشأ العلاقة السببية بين التحديث والإحياء الأصولي من خلال الظروف المادية. كما يوضّح ديفيس Davis [1991: 784]،

«دائمًا، لا يتطوّر المجتمع والثقافة بشكل متوازي. على النقيض من ذلك، قد يُصبح التمايز الاجتماعي والثقافي "غير متزامنٍ" (out of sync). خذْ على سبيل المثال المعاناة الاجتماعية والوجودية الناجمة عن النمو الاقتصادي السريع وغير المتوازن، أو عن طريق نوبات كارثية من التضخّم أو الانكماش. يتعامل المجتمع أحياناً مع مثل هذه الأزمات عن طريق فرض نظام ثقافي أكثر بساطة على نفسه، مُمثلاً برموز "بدائية" (primitive) تعود إلى الماضي السحيق. أو بقيم يُعتقد أنّها أفضل أو أكثر أصالةً لأنها نشأت "منذ البدايات الأولى"...

كثيراً ما يظهر التأثير النفسي المعاكس للتحضّر-الذي ينتج بدوره عن التصنيع ورَسْمَلَة الزراعة- كتفسير لارتفاع نسبة الأصولية الدينية [Martin 1990، Beyer 1994، Haynes 1998، Keddie 1998]. وبكلّ بساطة، فإنّ الصعوبات المادية تدفع إلى خلق حالة شذوذ اجتماعي عام، مما يدفع الناس إلى الانضمام إلى جماعات دينية جديدة تُعدُّ بإنهاء قضية تلك الصعوبات. ليست الظروف المادية وحدها هي المصدر الوحيد لظهور الجماعات الدينية-السياسية الجديدة. وكثيراً ما يُقال إنّ مشروع التحديث لا يرتبط فقط بالتقدم الاقتصادي المتزايد ولكنه يحتوي أيضاً على مكونات إيديولوجية وثقافية مُهمّة. إنّ الأفكار المنبثقة من أوروبا والولايات المتحدة حول ما يجب أن تبدو عليه الحداثة تتعرّض لهجمات حادّة ومتزايدة من قبل الحركات الدينية الجديدة.

إنّ الديمقراطية والثقافة السياسية للتعددية وحقوق الإنسان والتسامح الليبرالي هي مخرجات أساسية للحداثة الثقافية. في وقتٍ مُبكرٍ من عصر النهضة، نجد مكيافيلي Machiavelli يتحوّل عن مفهوم النظام الإلهي في تأسيس فكرة أنّ الإنسان يستطيع أن يحكم نفسه. كان مفهوم حكومة الشعب من قبل الشعب (أي السيادة الشعبية) فيما بعد بمثابة أساساً لشرعية الدولة القومية العلمانية. ويعتقد البعض أنّ التقدم العلمي ساهم في بناء حضارة عالمية ستؤخذ البشرية جمعاء.

يتحدّى الأصوليون المتديّنون هذه الافتراضات. لقد عزّزت الحداثة فكرة الرجل/المرأة كفرد؛ الأصولية هي إعادة الأفراد إلى الجماعة [...] وهكذا، فإنّ الارتباط العضوي بالحضارة، وليس

الإرادة الحرة لتكون عضوًا مشاركًا في هيئة سياسية ديمقراطية، هو الرؤية البديلة للإنسان التي تطرحها الأصولية. [Tibi 1998: 24].

فالقوميات العلمانية في العالم الثالث، وهي بقايا سياسية من الاستعمار، تتعرض الآن للتحدي من قبل الفاعلين السياسيين الذين لديهم رؤية عن شكل بديل للحكم الاجتماعي-الدولة الدينية الجديدة "(new religious state) [Juergensmeyer 1995، 1996].

من المثير للاهتمام أنّ المتغير التفسيري الأساسي المفترض لرصد تناقض مستويات الدين في المجتمع هو نفس المتغير الذي يطرح نفسه لزيادة النشاط الديني: التحديث. هذا يمثل لغزًا نظريًا. حيث يُقال أنّ الدين مُصابٌ بفقر الدم أو في حالة تدهور (على سبيل المثال أوروبا)، فالتحديث هو المسؤول. فحينما يكون الدين في صعود (على سبيل المثال في الولايات المتحدة أو العالم الثالث)، فإنّ التحديث يبدأ في العمل من جديد. ويُفترض أنّ المتغير المستقل نفسه يفسّر نتيجتين متعارضتين تمامًا. بالطبع، يمكن حل هذه المشكلة من خلال تحديد الآليات التي تؤدي بها مختلف جوانب التحديث إلى نتائج مختلفة في سياقات متباينة. يأتي كيدي (Keddie 1998) الأقرب إلى تحقيق ذلك من خلال القول بأنّ هناك تقاليد دينية قوية ("التدين والطائفية"، religiosity and communalism) موجودة بالفعل ويشارك فيها جزء واسع من السكان. إنّ المظاهر المختلفة للتحديث ستخلق حركات دينية جديدة. من هنا، تُعتبر القومية العلمانية هي النتيجة البديلة "في البلدان التي يكون فيها التدين والطائفية ضعيفان" [Keddie 1998: 723]. على الرغم من أنّ هذه محاولة جديدة بفك تشابك المشكلة النظرية الشائكة المذكورة أعلاه، إلا أنّ "كيدي" للأسف لا تعمل على تشغيل متغيراتها السياقية لدرجة كافية للاختبار، على الرغم من أنّ تعريفاتها العامة تترك هذه الإمكانية مفتوحة [1998: 702].

مع ذلك، فإنّ افتراض "كيدي" هو تقدم واضح على الغالبية العظمى من الكتابات حول الحركات الأصولية، والتي أخفقت في تجاوز التعميمات الفضفاضة التي يصعب اختبارها تجريبيًا. إنّ تفعيل العقلية الثقافية مهمّة صعبة بطبيعتها. لا يمكن استنتاج ما إذا كان المجتمع الثقافي يتفاعل مع التحديث عن طريق العلمنة أو تبني الأصولية الدينية إلا من خلال وجود علمنة أو إعادة إحياء الأصولية. نظريًا، يرتبط المتغير التابع بتعريف المتغير المستقل، من هنا تُصبح الحجة طوطولوجية (tautological). علاوةً على ذلك، هناك مشكلة مع وحدة التحليل. يُفترض أنّ التحديث يؤثر على ثقافات بأكملها، أو على الأقل ثقافات فرعية معيّنة (مثل المهاجرين في المناطق الحضرية). ومع ذلك، هناك أدلة ضئيلة على أنّ الثقافات بأكملها تتحول إلى حركات

دينية-سياسية جديدة. في الواقع، تُشير الملاحظة العفوية إلى أنّ الفاعلين النشطين في الحركات الأصولية الدينية لا يمثلون سوى أقلية صغيرة من السكان المستهدفين المتأثرين بعملية التحديث. ما هو مفقود من النظريات الحالية للأصولية (على الأقل في أدبيات العلوم السياسية) هو التركيز المنهجي على الفرد. بتعبير آخر، تفتقر هذه النظريات إلى أسس متينة على المستوى الجزئي. وإلى أنّ يتم حل هذه المشاكل النظرية والمنهجية، فإنّ تفسيرات الحركات السياسية الدينية الجديدة ستبقى بحاجة إلى "تنظير واسع" (grand theorizing) غير قابل للتخصيص إلى نفس المدى الذي كانت عليه أطروحة العلمنة من قبل.

السياسات الأصولية:

بغض النظر عن الصعوبات النظرية والمنهجية في تفسير جذور الأصولية، بدأ العلماء الآن في مناقشة التداعيات السياسية للحركات الدينية-السياسية الجديدة. بالنظر إلى الأدبيات النظرية حول جذور الأصولية، فإنه لا ينبغي أن يكون مُدهشاً أنّ الصراع السياسي هو النتيجة الأكثر ترجيحاً لإعادة بعث الأصولية من جديد. لا يقتصر الصراع حول عبارة الكنيسة في مواجهة (علمانية) الدولة فحسب، بل يُنظر إليه أيضاً على أنه "صدام للحضارات" (clash of civilizations) [Huntington 1996]. ستتخذ المعارك السياسية في عالم ما بعد الحرب الباردة مفهومين مختلفين بشكل كبير عن التنظيم الحكومي، أحدهما مبني على مفهوم السيادة الشعبية (الديمقراطية) والآخر متأصل في "الحق الإلهي" divine right (القومية الدينية) [Juergensmeyer 1995]. يبدو هذا الصراع بطبيعته دولياً، حيث أنّ الحدود السيادية لهاتين النظريتين العالميتين لا تتطابقان تماماً. يُقال إنّ الدول العلمانية تقوم ببناء الإيديولوجيات (أو "المجتمعات المتخيّلة"، imagined communities) التي تستند في الأساس إلى الولاء للأقاليم الجغرافية. على هذا الأساس تنظر الحركات الدينية الجديدة إلى العضوية الوطنية بوصفها التزاماً بمجموعة من القيود المذهبية¹.

غالباً ما تكون معايير العضوية والمشاركة في هذين المجالين غير متوافقة، ولا تقود فقط إلى حرب أهلية بين الأمم التي يطبعها التعدّد الديني، ولكن أيضاً إلى صراع دولي. كما يشير تيبّي Tibi [1998: 25-26] في مناقشته للأصولية الإسلامية.

¹ هذا لا ينطبق على المذاهب التي تُقيد العضوية على أساس العرق أو غيرها من الخصائص التي من شأنها أن تمنع التحول في الولاء إلى مجموعة أخرى.

تأخذ الدول الديمقراطية طابعاً قومياً علمانياً يقوم على أساس السيادة الشعبية. لقد أصبح هذا النموذج الغربي بمثابة أساس للوحدة الإنسانية، على الرغم من الاختلافات المتعددة في الدين والعرق. على العكس من ذلك، فإنّ فكرة "حكومة الله" (Government of God) هي نظام إلهي [...]. فالذي يقدّمه الأصوليون الإسلاميون كبديل عالمي للدولة العلمانية، يزيد من تقسيم الإنسانية إلى حضارات. أيضاً، تهدم السياسة الأصولية التجمعات القائمة للدول المتعددة الديانات والاثنيات [...]. وإعادة ترسيم حدودها في شكل تكتلات مغايرة [...] لقد تمّ تقسيم سكان البوسنة-هرتسوغوفينا (Bosnia-Herzegovina) إلى ثلاثة مجموعات، كل منها ينتهي إلى حضارة متميزة عن الأخرى، وهذا مثال آخر في هذا الصدد. لا يستطيع أيُّ ملاحظٍ دقيقٍ أن يحوّل دون مثل هذا المصير للهند أو دول أخرى كهذه مثلاً، إذا استمر الأصوليون في رسم خطوط التصدّع المُعلن عنه جهاراً. [...] إنّ الطابع العالمي للأصولية الدينية يُنذر بعصر الفوضى والصراع الممتد، على مستوى الدولة ومستوى النظام الدولي العالمي.

على عكس الحروب الدولية التقليدية المنبؤة على طول الخطوط الجغرافية، سيأخذ الصراع "الحتمي" (inevitable) للحضارات أقل بكثير من تلك الحروب طُرقاً تقليديةً، أي عن طريق الإرهاب (Juergensmeyer 2000).

في لبّ هذا السجال يكون مفهوم الدين، ولا سيما الأصولية الدينية، غير منسجم مع الحكم الديمقراطي [Kepel 1994]. تعتمد الديمقراطية على إرادة الشعب، والتي يمكن أن تكون متغيرة ونسبوية. يشكل التفاهم والتسامح قيماً أساسية في الديمقراطيات الوظيفية. من ناحية أخرى، يتعامل الدين مع الحقائق المطلقة. عندما يتم منح القوانين بإرادة الله، لا يمكن أن يكون هناك مجال للتفاهم. يصبح التسامح مع وجهات النظر البديلة أقرب إلى قبول الهرطقة (heresy). وعليه، يُلاحظ سبرينزاك [Sprinzak 1993: 484]، في مناقشته للأصولية اليهودية في إسرائيل، أنّ الأصولية تُضعف أساس الديمقراطية.

«من المهم أن نلاحظ أنّه لا توجد ديمقراطية على أرض الواقع تخلو من التوترات والصراعات والفساد، وإلى حدٍّ ما، بلوغ مستوى من العنف. ولكن إذا كانت غالبية الأطراف المتنازعة تحترم مجموعة معيّنة من المثل الديمقراطية والمبادئ الثقافية، فإنّ هذه التوترات لا تُصبح مرضية (pathological) ويمكن للنظام التعامل معها. من ناحية أخرى، إذا نشأت الصراعات من عدم وجود الاحترام الشامل لهذه القيم، فإنّ النظام سيكون في حالة اضطراب. لكي تبقى الديمقراطية ديمقراطية، لا يكفي أن يحترم جميع الشركاء في النظام مؤسساتها رسمياً. فمن

الضروري احترام قيمها وتوجهها الايجابي نحو نظامها القانوني. هذه هي اليوم كعب أخيل¹ (Achilles' heel) لديمقراطية إسرائيل والمشكلة موجودة مع الراديكالية الدينية الجديدة. حتى أولئك المتطرفون والأصوليون الذين يصرحون بأنهم ملتزمون بالديمقراطية بطريقتهم الخاصة يشكّلون خطراً جسيماً، لأنّ التزامهم ذرائعي وولائهم مشروطاً.

مع الأخذ بعين الاعتبار التوسع العالمي السريع للحركات الأصولية، فإنّ خلاصة سبرينزاك Sprinzak's تُنذر بالسوء لإمكانية تعزيز أحدث موجة من الديمقراطية.

لا يشترك جميع العلماء في هذا التنبؤ المتشائم. أولاً، لقد لوحظ أنّ الحركات الأصولية ونشاطها السياسي ليس جديداً كلياً. لقد نشأت حركات مسيحية وبقية آلاف من السنين ثم اضمحلت [Stark & Bainbridge 1985: 30-506, Cohn 1961]. ثانياً، لقد نوقشت فكرة أنّ أعضاء الجماعات الأصولية الأكثر تطرفاً هم فقط أقلية ضئيلة من الأديان التي يمثلونها. على الرغم من أنّ عصابات صغيرة من المتطرفين يمكن أن تعيث فساداً بسلاحتها الخاص، إلا أنّ هذا لا يشكل حركةً عالميةً تقترب من صراع الحضارات. وقد تم تطبيق هذه الحجة إلى حد كبير على حالات الأصولية الإسلامية، حيث تم "تحتيم الأسطورة" (shattering the myth) القائلة بأنّ جميع المسلمين متطرفين [Lawrence 1998]. يجادل كل من روبنسون (Robinson 1997) وإسبوزيتو Esposito وفول (Voll 1996) بأنّ الأصولية الإسلامية يجب أن تكون منسجمةً مع الديمقراطية وأنّ النتيجة لا تتوقف على العقيدة والقيم الميتافيزيقية أكثر من الحسابات الاستراتيجية للمصالح في سياقات مختلفة. وبالمثل، اكتشف نصر (Nasr 1995) أنّ المشاركة الفعالة في الحكم الديمقراطي تُروّض الاتجاهات الأكثر تطرفاً في الحركات الأصولية الإسلامية. أيضاً، وجد جرجس (Gerges 1999) أنّ نظرية "صدام الحضارات" في الأوساط الدبلوماسية ليست قوة

¹ تروي الميثولوجيا الاغريقية أنّ "أخيل بطل يوناني استولى على طروادة، وقضى على أعداء اليونان، وكان أسرع رجال اليونان جرياً". قام زينون الايلي (ولد ما بين 490 و485 ق.م)، بالدفاع عن سكون الوجود من خلال مثاله الشهير "أخيل والسلفاء". [المترجم]. للتفصيل أنظر:

نجيب بلدي، دروس في تاريخ الفلسفة، إعداد الطاهر وعزيز وكمال عبد اللطيف، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط.2، 2004، ص: 61.

للتنويه، لقد تمّ النواضع على مصطلح "كعب أخيل"، في الأدبيات الأوروبية والشرقية من خلال معنى واحد بدلاً على مكمن الضعف في الظواهر الإنسانية، وهذا نتيجةً للسهم الذي أصاب كعب أخيل في احدى معاركه مما جعله في حالةٍ وهني دائمٍ. بناءً على ذلك، أعتقد أنّ السياق هنا -ضمن النص الذي نشتغل على ترجمته- يفرض معنى ضعف الديمقراطية في إسرائيل [المترجم].

توجهية، حيث أنّ معظم صانعي السياسة لا يعتبرون أنّ هناك حرباً ثقافية عالمية مستمرة. وبفحص مشكلة مختلفة عن ذلك جزئياً، تتعلق بالصدمات الثقافية المُحتملة، أثبت لاتان Laitan (1986) أنّ التقاليد الدينية -حتى عندما تكون في حالة نزاع- لا يجب أن تكون أكثر التصدّعات البارزة في السياسة.

لعلّ أكثر الحجج جديّةً هي التي تتعامل مع الأدوار السياسية للمتطرفين الدينيين تأتي من كاليفاس Kalyvas (2000)، الذي قارن الحركة الأصولية الإسلامية في الجزائر المعاصرة بحركة كاثوليكية أصولية في القرن التاسع عشر في بلجيكا. كانت الحركتان متعارضتين من الناحية الإيديولوجية مع اللبرلة السياسية (political liberalization)، لكن في حين أدت الحالة الجزائرية إلى انهيار الديمقراطية عبر انقلاب عسكري (علماني) في مواجهة النضال الإسلامي، في المقابل أذعنّت الكنيسة الكاثوليكية في بلجيكا. في كلتا الحالتين، أصبح واضحاً للعديد من الزعماء الدينيين أنّ المقاومة الشرسة لعملية الديمقراطية من شأنها أن تضرّ بالمصالح طويلة المدى لمؤسساتهم. لكن في حين أنّ الطبيعة الهراركية (الهرمية) للكنيسة الكاثوليكية سمحت للفاتيكان بفرض إرادته على الأساقفة المتطرفين والدفع بالتزام موثوق لدى السياسيين البلجيكين، فإنّ الطبيعة اللامركزية للإسلام جعلت هذا الالتزام مستحيلاً بالنسبة للمسلمين الجزائريين المعتدلين. ما يُقدمه علماء مثل كاليفاس، روبنسون، لاتان، ونصر في تحليلهم الذي تفتقده غالبية البحوث حول الأصولية الدينية هو الاهتمام بالمصالح التأسيسية الدقيقة التي توجه الفاعلين الدينيين. مثل هذا الاهتمام بالتفاصيل كان تصحيحاً رئيسياً للسجلات المتعالية جداً حول الدين، والتي تستخدم مفاهيم ونظريات منتشرة يصعب تفعيلها واختبارها. ما بعد الأصولية: أفكار أيديولوجية في السياسة الدينية

ليس كل الأبحاث حول عودة الدين و"السياسة الدينية الجديدة" تتعاطى مع الحركات الأصولية المحافظة. كان الاستثناء الأساسي لهذه القاعدة هو حالة تحرّر اللاهوت والكاثوليكية التقدمية في أمريكا اللاتينية. فيما يلي مثال على حركة دينية ناشئة لا تنظر إلى الزمن المُوغل في التقليدية محاولةً تفادي آثار العلمنة والتحديث. وبدلاً من ذلك، وفي الوقت الذي تعرض فيه نقدها لعملية التحديث، فقد تبنت نظرة تقدّمية، تضمُّ العديد من القناعات العلمانية التي هاجمتها جماعات دينية-سياسية محافظة (مثل الاشتراكية العلمانية، والماركسية، والديمقراطية الليبرالية). وبذلك، أصبح الكاثوليك التقدميون رُواداً للديمقراطية في عدّة أجزاء من أمريكا

اللاتينية. كانت المعارك السياسية التي خاضها التحريرون اللاهوتيون وأتباعهم أقل اهتماماً بصدام الحضارات من الصراع الطبقي.

مع ذلك، وعلى غرار تحليل السياسات الدينية المحافظة (المعتدلة)، فقد أكدت الدراسات الكاثوليكية التقدمية على العوامل الفكرية في تفسير كيف يمكن مؤسسة دُعمت بقوة الوضع الراهن في الماضي أن تتغير بسرعة. وكما يقول مانورينغ Mainwaring [1986: 7]، «يجب أن تكون نقطة البداية لفهم سياسة الكنيسة الكاثوليكية هي مفهومها لمهمتها. إنَّ الطريقة التي تتدخل بها الكنيسة في السياسة تعتمد بشكل أساسي على الطريقة التي تنظر بها إلى وظيفتها الدينية». إنَّ التغيرات التي طرأت على المشهد العالمي للكنيسة الكاثوليكية الدولية خلال انعقاد المجلس الثاني للفاثيكان فترة (1962-1965) يُشار إليها على نحوٍ واسعٍ باعتبارها السبب الرئيسي وراء استمرار الكاثوليكية في أمريكا اللاتينية والتي تضطلع بدور سياسي أكثر نشاطاً [Sigmund 1990، Shepherd 1995]. على الرغم من أنَّ العوامل الاجتماعية الاقتصادية الخارجية (مثل الفقر المتنامي) لعبت دوراً من حيث إعادة التفكير في دور الكنيسة، انطلاقاً من ذلك كان المتغير الأساسي الذي يُفسّر التغيّر الديني هو ظهور "الوعي المتمرد" (insurgent consciousness) [Smith 1991].¹

كان التقسيم المحافظ الأخير داخل الكنيسة الكاثوليكية، بعيداً عن اللاهوت التحريري والسياسات الأكثر تقدّمية في مجلس الفاتيكان الثاني، لقد نُسب على نطاقٍ واسعٍ إلى التحول الإيديولوجي الحاصل في روما، والذي تمّ فرضه آنذاك على مستويات أدنى من الكنيسة. ومع تلاشي الكاثوليكية التقدمية، أثار ظهور البروتستانتية الإنجيلية في المنطقة انتباه الباحثين [Martin 1990، Stoll 1990]. على الرغم من أنَّ البروتستانتية في أمريكا اللاتينية لم تُظهر النشاط السياسي لأصوليين آخرين حول العالم، فإنَّ طبيعتها المحافظة دفعت العديد من العلماء إلى افتراض أنها، أيضاً، هي رد فعل على العلمنة والشذوذ الاجتماعي [cf Sexton 1978]. ما تشترك فيه الدراسات الكاثوليكية التقدمية مع كتابات الجماعات الأصولية الأكثر محافظةً هو التأكيد على العوامل الفكرية في عالم الدين والسياسة. من نواحٍ عديدةٍ، يبدو هذا التركيز معقولاً، نظراً لأنَّ الدين يتمركز أساساً حول المعتقدات والقيم. بالنظر إلى أنَّ الأفكار والمعتقدات والقيم هي ما يميّز الأديان عن معظم الفاعلين الاجتماعيين الآخرين (باستثناء

¹ وفقاً لتقديرهما، فإنَّ كلاً من سميث Smith (1991) ومانورينغ Mainwaring (1986) يُقدّمان نماذجاً فكريةً دقيقةً تشمل على دور المؤسسات والعوامل الاجتماعية الاقتصادية الأخرى بطريقة متطورة.

الحركات الإيديولوجية العلمانية)، فمن المنطقي أن نفترض أن العوامل الفكرية ستكون في مركز أي عملٍ سياسيٍ دينيٍّ. ومع ذلك، فإنّ التركيز المفرط على المتغيرات الفكرية يُخاطر بإمكانية تجاهل الحقائق التي تعتبرها جميع الأديان تقريباً شكلاً مؤسسياً صارماً، وتفرض هذه المؤسسات بعض المصالح والقيود على الفاعلين. كذلك، يتطلّب تحليل الدين والسياسة أخذ العوامل المؤسسية والمصالح بأكثر جدية.

الاقتصاد الديني: دور المصالح والمؤسسات

خلال العقدين الماضيين، اقترح عدد من علماء الاجتماع والاقتصاديين نظريات جديدة مثيرة للجدل حول تفسير مجموعة متنوعة من السلوك الديني. لقد تسبّب عملهم في إثارة ضجةٍ كبيرةٍ داخل مجتمع الدراسات الدينية [أنظر: Warner: 1993] وبدأ الآن في التأثير على دراسة الدين والسياسة. ويستند عمل هؤلاء العلماء على نظريات الاقتصاد الجزئي (أو الاختيار العقلاني) للسلوك البشري، والتي لطالما اعتقدت أنها عدسة غير ملائمة لملاحظة السلوك الديني¹.

على الرغم من أنّ أدبيات الاقتصاد الديني لا تُركّز على موضوع مركزي واحد مثل الاشتغال على قضايا العلمنة أو الأصولية، فإنّ هدفها هو تفسير المرونة التاريخية للدين، أي محاولة فهم لماذا تتجه الديانات الصلبة إلى تحقيق أكبر قدر من النجاح في التوسّع. في هذا الصدد، تُخاطب مدرسة الاقتصاد الديني مباشرة علماء علمانيين وعلماء يدرسون الأصولية (حيث أنّ الأصوليين يميلون إلى أن يكون لديهم دياناتٍ "صلبة" strict). بيد أنّ أهمية هذا النهج الجديد هو أنه يبدأ بأساس متين في تحليل المستوى الجزئي، أي يبدأ بالأفراد ثم يتجه صعوداً إلى نظم اجتماعية أكبر.

الأفراد والمؤسسات والأسواق

على عكس ما قد يتوقعه المرء، فإنّ النظريات الاقتصادية الحديثة حول الدين لا تختزل الدين إلى أسباب مادية. فالافتراض الأولي هو أنّ الناس المتديّنين يجدون قيمةً جوهريةً في الإيمان بعقيدة دينية، سواءً كان ذلك من أجل راحة البال أو الخلاص [2000 Stark]. وبالنظر إلى ذلك، يُصبح السؤال هو كيف يسعى المستهلكون (الأبرشيين) والمنتجون (رجال الدين) جاهدين لإشباع رغباتهم الدينية. تنتقل التفسيرات من المستوى الفردي للمستهلك إلى المستوى المؤسسي

¹ حالياً، يمكن إرجاع توظيف الاقتصاد لدراسة الدين إلى آدم سميث Adam Smith. بالرغم من أنّ معظم ما ورد في نصوصه المطوّلة والمختصرة داخل مؤلفه ثروة الأمم Wealth of Nations، حيث يُستبعد أن يوجد رؤية عميقة للدين عند سميث.

للمنتجين (رجال الدين والكنائس) وأخيراً إلى السوق (أي تفاعل مختلف الكنائس مع بعضها البعض ومع الحكومة من جهة أخرى).

أما على المستوى الفردي، تنطلق نماذج الاقتصاد الديني من افتراض أنّ الناس تُعظّم الفوائد بصافي التكاليف. عند محاولة الحصول على أكبر قدر ممكن من الرضا الروحي، فإنّها تُخصّص موارد مختلفة (مثل الوقت والمال) للأنشطة الدينية. بناءً على نظرية بيكر (Becker's 1964) حول رأس المال البشري، يقدم إياناككون (Iannaccone 1990) نموذجاً موحداً لرأس المال الديني الذي يُساعد على تفسير التحول الديني، وتخصيص الوقت مقابل الموارد المالية في المشاركة الدينية، وتأثير التزاوج الديني (religious intermarriage). على الرغم من أنّ نتائج هاته الدراسة المحددة ليس لها تأثير مباشر على الأبحاث السياسية المقارنة، إلا أنّها توفر أثراً غير مباشرة وهامة على السياسة. أولاً، في الأسواق الدينية التعددية، فإنّ التحول الطائفي (أي التحول إلى الديانات الأخرى) ليس أمراً غير شائع، مما يوحي بأنّ التقاليد الدينية ليست سمة ثابتة للثقافة. وبعبارة أخرى، يُمكن أن تختلف التفضيلات الدينية عبر مجموعة "متجانسة ثقافياً" (culturally homogenous)، ولا يُرجح أن يُرضي أيّ دين جميع الناس [أنظر أيضاً: Stark 1992]. وهذا يُساعد على توفير قاعدة تأسيسية صارمة لمسألة التنظيم الحكومي للدين [أنظر أدناه]. هذا هو الاهتمام بالفردانية المنهجية (methodological individualism) التي تُوفر ثاني أهم معنى لنموذج إياناككون. من خلال البدء في تساؤلاته النظرية مع الأفراد، فإنّ إياناككون قادر على بناء نظريات أكثر اكتمالاً عن السلوك الكلي المرتبط مباشرةً بالفعل الفردي. في القيام بذلك، يتجنّب (إياناككون) التصريحات المنتشرة حول مستويات أعلى من التحليل (المجتمعات، الثقافات) والمشاركة في الأدبيات المتعلقة بالعلمنة والأصولية، والتي عادةً ما يبدأ وينتهي تحليلها السياسي على مستوى المجتمع.

قام إياناككون وزملاؤه بتوسيع مقاربة الاقتصاد الديني للمساعدة في تفسير السلوك المؤسسي. ربما يكون أحد أكثر الأسئلة إثارةً للقلق، والتي تُواجه دراسة الدين على هذا المستوى من التحليل هو لماذا تنمو الديانات الصلبة بهذه السرعة. تفترض النظريات السابقة، بما في ذلك التفسيرات الموجودة في الأدبيات الأصولية، أنّ ذلك يرجع إلى بعض الاضطرابات النفسية أو العزلة الثقافية. يُجادل إياناككون (Iannaccone 1992، 1994) بدلاً من ذلك بأنّ الديانات الصلبة قادرة على التغلّب على مشكلات المتنافسين الأحرار على نحو أكثر فعالية من الأديان "المنخفضة التكلفة" (low-cost). من خلال فرض قواعد سلوك صارمة على المنخرطين عضويًا (على سبيل

المثال، الأشكال الرمزية للباس والغذاء)، تستطيع الجماعات الدينية أن تُقنع المشاركين الأحرار للعدول عن الانضمام إلى المنظمة وتمييع مواردها. علاوةً على ذلك، ولأنّ الأديان الصلبة تنزع إلى منع المشاركين عن المشاركة في أنشطة خارج التنظيم الديني، يُمكن توجيه المزيد من الوقت والموارد المالية إلى هدف المجموعة. في نهاية المطاف، يُمكن للأديان الصلبة، تقديم المزيد من الفوائد لكل عضو. على هذا النحو، أصبح الأمر أكثر شيوعاً، ولكن من الصعب ملاحظة سلوكيات القيادة الحزّة ومعاقبتها، مما يؤدي إلى استنزاف الموارد التنظيمية وانخفاض معدلات النمو. [أنظر أيضاً: Stark & Bainbridge 1985، Finke & Stark 1992]. تتجه المؤسسات القادرة على تعزيز التطرف المستمر إلى أن تكون أكثر الأديان فعاليةً في التاريخ. هذه النتائج مُهمّةٌ لنظريات الحركات السياسية والاجتماعية وازدواجاً للأدبيات المتطورة حول مشاكل الفعل الجماعي [أنظر: Lichbach 1995].

أخيراً، من الممكن أن يكون الاقتصاد الديني، من أهم ما يمكن أن يكون له علاقة بالسياسة المقارنة، فقد قدّم تفسيرات جديدة لحيوية (أو "الأنيميا"¹، anemia) الدين على مستوى المجتمع. مع الملاحظ أنّ التفضيلات الدينية تنزع إلى التعدّد داخل المجتمع، تنصُّ النظرية على أنّ إحدى الطوائف يُمكن أن تُوفّر بشكلٍ كافٍ الطلب الكلي على السلع الدينية (الإجابات على الأسئلة حول الخلاص، وما إلى ذلك). من هنا، تتجه المجتمعات التي تسمح للتعددية الدينية بالتطور إلى رؤية مستويات عالية من التدين في المعتقدات والممارسات [Iannaccone 1991]. رغم أنّ الدول الإسلامية تبدو استثناءً لهذه القاعدة (الاحتكار الديني والتعايش الحيوي)، يُوفّر الهيكل اللامركزي الفريد لهذا الدين الحوافز للحفاظ على النشاط الإنجيلي. في الإسلام، كل زعيم ديني (cleric) مسؤول عن دخله الخاص من خلال المساهمات التي يُمكنه تحصيلها من الأتباع. لا توجد سلطة شاملة تُوفّر الرواتب (باستثناء مؤسسات التعليم العالي). وهكذا، فإنّ المحافظة على رضا جيّد يعني جذباً للمؤمنين بحدّة، وبالتالي تعزيز الحيوية الدينية. يُشبه هيكل الحوافز هذا العديد من الكنائس الخمسينية² Pentecostal (churches) في الولايات المتحدة وأمريكا اللاتينية.

¹ في التعريف الباتولوجي لكلمة "أنيميا"، هي مرض فقر الدم. في نظري، يقصد الكاتب -مجازاً- الركود الذي يُصيب الدين في مقابل حديثه عن حيويته. [المترجم].

² حركة مسيحية تُعتبر جزءاً من الاحتجاج ضدّ المجتمع الرأسمالي الحديث. فهي وسيلة للتمكين الاجتماعي والعاطفي، لأولئك الذين يعانون من العجز الاجتماعي والحرمان النسبي. يعتقد لاروفا LaRuffa [1991: 56] بأنّ الخمسينية كحركة

بالنظر إلى سهولة إنتاج السلع الدينية، وبالتالي، فإن الإنتاج لديه حواجز منخفضة أمام المداخيل (Gill 1999a)، وهي الأداة الوحيدة لفرض احتكار ديني من قبل المرسوم الحكومي [Stark 1992]. في الواقع، لا تُشكّل العلمنة أثراً على الثقافة أو صراعاً للأفكار. عندما تُفرض القيود الحكومية على الدين، يُنتج ذلك تكاليف باهظة على المستهلكين والمنتجين، حيث يقلُّ النشاط الديني. وقد أظهر كلٌّ من ستارك وإياناكون (1994) أنّ أوروبا علمانية إلى حدٍّ كبير، وتُنظّم ثقافة التنوير اقتصاديات هاته البلدان بشكل واسع، وغالباً ما تُفضّل واحدة أو اثنتين من الطوائف المحددة [أنظر أيضاً: Chaves & Cann 1992، Monsma & Soper 1997]. على سبيل المثال؛ الحكومات التي تحرّرت من الدين. بمعنى، زيادة مستوى الحرية الدينية في المشاركة الدينية [Finke 1990، Finke & Iannaccone 1993، Gill 2000a]، على عكس تنبؤات نظرية العلمنة [Berger 1967].

إنّ تجسيد التنظيم الحكومي يُمكن أن يكون له تأثير دراماتيكي على مستوى التدين في المجتمع، والذي يفتح الباب أمام عالم جديد من دراسات الدولة-الكنيسة. بدلاً من رؤية الفصل بين الكنيسة والدولة كعملية طبيعية للعلمنة والتحديث [Helmstadter، Casanova 1994:40] يجب على المرء الانتباه إلى المفاوضات السياسية المحيطة بمجموعة واسعة من القوانين التنظيمية [Gill 1999b، 2000b]. لوائح تقسيم المناطق، ومستويات الضرائب، والقيود المفروضة على وسائل الإعلام، والإعانات الحكومية. هذا يدعو، إذن، إلى الاقتصاد السياسي للدين، الذي يتضمّن مصالح الفاعلين السياسيين في دراسة الأسواق الدينية. حتى الآن، لاحظت مدرسة الاقتصاد الديني أهمية التنظيم الحكومي في سياق النتائج الدينية للسوق، لكن العلماء لم يفسّروا بعدُ التباين في المستويات الدينية للدول. استناداً إلى المفهوم الاقتصادي للفرض، يحاول جيل (Gill 2000b) بناء هذه النظرية، مع الأخذ بعين الاعتبار مصالح السياسيين في الحفاظ على السلطة. ويُجادل بأنّ شكل التنظيم الديني هو دالّة على قوّة

دينية أظهرت طفرةً خفيفةً خلال الثلاثينات من القرن الماضي ولكنها شهدت توسعاً ملحوظاً في فترة ما بعد الحرب العالمية. [المترجم]. أنظر:

Jando, Franca SHIMINENGE, (Growth and Expansion of Pentecostal Churches In Tivland 1975 – 2005), Supervisor: REV. PROF. Achunike, Hilary C., **thesis** has been approved as meeting the requirements for the award of the degree of doctor of Philosophy (PhD) in the Department of Religion and Cultural Studies, University of Nigeria Nsukka., 2014, P.17

المساومة النسبية للفواعل الدينية والسياسية. تتعزّز الحرية الدينية في ظل ظروف تزايد التعددية الدينية الفعلية بالتزامن مع تزايد المنافسة السياسية.

أهمية تأسيس نظريات حول الدين والسياسة

في العقد الماضي، بدأ علماء السياسة المقارنة يُدركون أهمية فحص الدين من منظور مؤسسي قائم على المصالح. إنّ الأجندة الأمبريقية لهذا البحث أقلّ تماسكاً من الأدبيات الأصولية ودراسات العلمنة، نظراً لأنّ العلماء في هذا التقليد المتطور يفضلون التركيز على أسئلة تاريخية مُحدّدة بدلاً من الظواهر العالمية الواسعة. ومع ذلك، فإنّ الأساليب النظرية التي يستخدمونها تُساعد في إدخال أهمية دمج تحليل المستوى الجزئي في دراسة الدين والسياسات المقارنة.

كان كاليبافس Kalyvas (1996) من بين الأوائل الذين دافعوا عن هذه المقاربة في السياسة المقارنة. وقد شرع في تفسير سبب ظهور الأحزاب الديمقراطية المسيحية في أوروبا ضدّ رغبات الكنيسة الكاثوليكية وأحزاب طليعة المحافظين الاكليركية (الدينية) خلال القرن التاسع عشر. تكمن الإجابة في النتائج غير المقصودة للسعي وراء المصالح المؤسسية قصيرة المدى. في محاولة لمكافحة التحركات الليبرالية للحدّ من صلاحيات الكنيسة، حيث عزّز الأساقفة في العديد من البلدان عملية تطوير وضع التنظيمات لحشد الدعم الكاثوليكي. ومع ذلك، وبمجرد تشكيل هذه التنظيمات، دخلت هذه الأخيرة في منافسة مع الكنيسة نفسها لتمثيل الكاثوليك في الساحة السياسية. علاوةً على ذلك، ومن أجل الفوز بالمناصب السياسية، قامت هذه التنظيمات بالتقليل من أهمية "بروز الدين في السياسة لمناشدة فئات أوسع من الناخبين وإقامة تحالفات مع القوى السياسية الأخرى" [Kalyvas 1996: 18]، وهي بالتحديد النتيجة التي أراد قادة الكنيسة تجنّبها. مؤخراً، ضمّنَ غولد Gould (1999) تحليل كاليبافس الموسّع لتفسير كيف استطاع السياسيون الليبراليون التغلّب على المعارضة الدينية الشديدة لسياسات التحرُّر الاقتصادي والسياسي والديني. ومن المفارقات أنّ هزيمة المعارضين الدينيين تعني ضمّ رجال الدين (لا سيما الوزراء البروتستانت) من خلال تعزيز سلطتهم الدينية. كما وجد الليبراليون أنه من الحكمة، ومن الناحية الاستراتيجية، حشد قاعدة ريفية للالتفاف حول القضايا الدينية، وبالتالي توفير حصن انتخابي ضد أي هجمات اكليركية مُحتملة.

في نفس اتجاه الدراساتين الأخيرتين، يبحث وارنر Warner (2000) في العلاقة بين الكنيسة الكاثوليكية والأحزاب السياسية في أوروبا ما بعد الحرب العالمية الثانية. وبتصميم الكنيسة باعتبارها مجموعة مصالح تسعى إلى إعادة تأكيد دورها المؤسسي في المجتمع، تُفسّر كيف أنّ

العلاقات مع الحكومات السابقة في زمن الحرب فرضت قيوداً على الاستراتيجيات السياسية لما بعد الحرب للأساقفة الكاثوليك. من خلال القيام بذلك، يُطبّق وارنر الأبحاث الاقتصادية على الالتزامات الموثوقة والأصول النوعية لإظهار كيف أنّ القرارات المتعلقة بالتحالفات السياسية في وقتٍ مُبكرٍ تقلل من القدرة على تغيير الحلفاء في المستقبل، وهذا يتوقّف على البنية المؤسسية للكنيسة وهيكل الأحزاب. في إيطاليا، نأت الكنيسة بنفسها عن النظام الفاشي وكانت قادرة على المصادقية في الالتزام بالشراكة مع الديمقراطيين المسيحيين. ومع ذلك، بمجرد أن تمّ تشكيل هذا التحالف، كان من الصعب على الأساقفة التراجع. وُطّدت علاقة الكنيسة الفرنسية بحكومة فيشي (Vichy government) من حيث الخيارات السياسية المُتاحة للأساقفة في الجمهورية الرابعة، وبالتالي أصبحت حليفاً ضعيفاً للحركة الجمهورية الشعبية الفرنسية. ومع ذلك، أعطى هذا الأمر للأساقفة الفرنسيين قدرةً أكبر على المساومة في امكانياتهم للتهديد بسحب الأصوات، على الرغم من أنّ الطبيعة اللامركزية للكنيسة الفرنسية، بدرجةٍ عاليةٍ، حدّت من مستوى هذا التهديد.

على الرغم من أنّ كلاً من "كاليفاس" و"غولد" و"وارنر" يفحصون أسئلة مختلفة ويختارون حالات متفاوتة، فإنّ هذه الدراسات الثلاثة تمثّل خطوةً مهمّةً إلى الأمام في تفسير كيفية تأثير المصالح الدينية المؤسسية على السياسة. قبل ذلك، كان معظم الاشتغال على الدين والسياسة في أوروبا ينظر فقط إلى الأدوار اللاهوتية والأخلاقية للفواعل الدينية.

في جزءٍ مختلفٍ من العالم، يُساهم "جيل" (1998) في هذا التحليل المؤسّس على أهمية الدين من خلال تطوير نموذج اقتصادي للمعارضة الدينية في أمريكا اللاتينية. تساءل "جيل"؛ لماذا فقط قلةٌ من الأسقفية الكاثوليكية الوطنية متعارضةٌ مع الدكتاتوريين السلطويين خلال عام 1970 في حين أنّ الأخرى لا تزال محايدةً أو داعمةً؟ وُجِدَ "جيل" التفسيرات الفكرية السابقة بأنّها غير كافية. يُفسّر هذا التعارض بوصفه تحولاً في التفضيلات الأسقفية للفقراء، والذي لم يخدم سوى إعادة تعريف السؤال بدلاً من تفسير سبب حدوث هذا التحول في المقام الأول. يُجادل "جيل" بأنّ طبيعة السوق الدينية -سواءً كانت احتكاريةً أو تنافسية- في نهاية المطاف، كان لها تأثير كبير في تغيير الاستراتيجية الرعوية والسياسية للكنيسة. وبوجود جماعات دينية تُحاول أن تُضاعف حصّتها في السوق، وبالتالي تمكّنت الكنائس الكاثوليكية الوطنية التي ضُمنّت من احتكار الحكومة رصيدها الامكاني من الاحتكار للاحتفاظ بالتحالفات مع الدكتاتوريين المنبوذين. ولكن في الوقت الذي كان فيه المنافسون البروتستانت يتقدّمون بين الفقراء، اضطر

الأساقفة إلى اتخاذ خيار تفضيلي للفقراء. جُعل التزاماً موثقاً للفقراء (بعد قرون من الإهمال) يعني معارضةً صوتيةً للديكتاتوريين اليمينيين. مثل هذه الدراسات الثلاثة المذكورة أعلاه حول أوروبا، وهذا العمل، كلُّها تُعتبر المصالح المؤسسية عاملاً مُهمّاً في تحديد سلوك الفواعل الدينية. ربّما يكون النهج الأكثر إبداعاً وإثارةً للاهتمام في تبني مقارنة دستورية جديدة حول الدين أسَّسها خمسة خبراء اقتصاديين. في سلسلة من المقالات التي تمّ جمعها في كتاب واحد [Ekelund et al 1996]، يقوم هؤلاء العلماء بتحليل سلوك الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى كما لو كانت شركة اقتصادية. عملهم واسع المجال. يتناولون فيه كيف هيكلت الكنيسة نفسها للحفاظ على حصّتها في السوق وجمع الإيرادات في بيئة حيث كانت قدرات الرصد والإنفاذ ضعيفة. يتم أيضاً دراسة عقيدة الكنيسة حول الربا لإظهار كيف أنّ "السعر المُظلل" (shadow priced) للكنيسة هو قروض لزيادة الإيجار. وينظر إلى السريّة وراء الاعترافات وصكوك الغفران (sale of indulgences) كطريقة لفرض ضريبة على السكان الذين لديهم مرونة سعرية متفاوتة للخلاص؛ أولئك الذين كانوا يخافون من الجحيم أتهموا أكثر من أولئك الذين كان لديهم أقل من ذلك الخوف. إذا تمّ كسر غطاء السريّة الذي يُحيط ببيع الغفران، فإنّ أولئك الذين لديهم طلب غير مرِنٍ للغاية على الخلاص سوف يخفّضون أسعارهم. ولعلّ أكثر ادعاءاتهم إثارة للاهتمام هي أطروحة ماكس فيبر حول الأخلاق البروتستانتية Protestant ethic الشهيرة. بدلاً من الكنيسة التي تُعرقل التنمية الاقتصادية الأوروبية، والتي عزّزتها بالفعل. كانت رغبة الكنيسة في تعزيز قدرتها الاحتكارية واستخراج العوائد بكفاءة تُعني أنّها أنشأت البنية المالية والحكومية الأساسية اللازمة للمستثمرين لكي يشعروا بالأمان. هذا العمل الرائع هو أمرٌ لا بدّ منه لأيّ عالمٍ سياسيٍ مهتمٍ بمسألة تكوين الدولة.

تُوفّر مدرسة الاقتصاد الديني تعديلاً مُهماً لنماذج السلوك الديني التي تعتمد فقط على المتغيرات الفكرية. هذا لا يعني أنّ الأفكار غير مُهمّة. ومع ذلك، غالباً ما تُؤخذ العوامل المؤسسية بعين الاعتبار ضمن الصفات اللاهوتية داخل العديد من المواقف السياسية. علاوةً على ذلك، ينطلق التحليل من الفرد والذي يُساعد على توفير جرعةٍ لازمةٍ من تحليل المستوى الجزئي لحقل بحثي هُيمن عليه التنظير الميتافيزيقي. بالرغم من ذلك، فإنّ المدرسة الاقتصادية تتجاهل أهمية كيف يمكن للثقافة أن تؤثر على تفضيلات الفاعلين. إنّ بناء النظريات التي تُدمج المصالح مع الأفكار هي الحدود المُنتظرة في دراسة الدين والسياسة.

خاتمة:

تَدُلُّ الأحداثُ العالميةُ، بشكلٍ واضحٍ ومتزايدٍ، على أنّ الدين نفسه سيبقى فاعلاً رئيسياً في السياسة. حيث تُعتبر الدراسة الجادة للدين والسياسة جديدة نسبياً لأنّ التفكير السائد في علم الاجتماع والعلوم السياسية لطالما اعتبر بأنّ الدين غيرُ مرتبطٍ بشكلٍ متزايدٍ بالحياة الاجتماعية. كما هو الحال مع اكتشاف معظم الاتجاهات العالمية الرئيسية (على سبيل المثال العولمة الاقتصادية، والدمقرطة)، لقد اعتمدت المراحل الأولى من الأبحاث حول دور الدين والسياسة على مفاهيم غير مُحدّدةٍ ومنظّرين كبار. كان هذا نموذجاً للأدب المتعلق بالأصولية. بالرغم من ذلك، ومع نضج جدول أعمال البحث، أصبح الحدس الأكبر للصرامة المنهجية هو القاعدة. يقوم العلماء حالياً بتطوير الأسس المجهرية التي ستجعل من الممكن الاختبار التجريبي لمجموعة متنوعة من الفرضيات المتعلقة بالسلوك السياسي الديني. بالنظر إلى الملامح التنظيمية الفريدة للحركات الدينية والدور المركزي الذي يلعبه اللاهوت، فإنّ اختبار هذا الموضوع يعدُّ بتقديم أهمية كبيرة للعلوم السياسية.

المراجع المُعتمدة من طرف كاتب المقال:

- Becker GS. 1964. Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis with Special Reference to Education. Chicago: Univ. Chicago Press.
- Berger PL. 1967. The Sacred Canopy. New York: Anchor.
- Berger PL. 1997. Epistemological modesty: an interview with Peter Berger. Christ. Century 114:972–75, 978.
- Berger PL. 1999. The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Beyer P. 1994. Religion and Globalization. London: Sage.
- Brooke R, Brooke C. 1984. Popular Religion in the Middle Ages. London: Thames & Hudson
- Casanova J. 1994. Public Religions in the Modern World. Chicago: Univ. Chicago Press.
- Chaves M, Cann DE. 1992. Regulation, pluralism and religious market structure: explaining religion's vitality. Ration. Soc. 4(3):272–90.
- Cohn N. 1961. The Pursuit of the Millenium. New York: Harper & Row.
- Davis W. 1991. Fundamentalism in Japan: religious and political. See Marty & Appleby 1991, pp. 782–813.
- Duffy E. 1987. The late middle ages: vitality of decline? In Atlas of the Christian Church, ed. M Douglas, SM Tipton, pp. 86–95. New York: Facts on File.
- Ekelund RB, Hebert RF, Tollison RD, Anderson GM, Davidson AB. 1996. Sacred Trust: The Medieval Church as an Economic Firm. Oxford, UK: Oxford Univ. Press.
- Esposito JL, Voll JO. 1996. Islam and Democracy. Oxford, UK: Oxford Univ. Press.
- Finke R. 1990. Religious deregulation: origins and consequences. J. Church State 32(3):609–26.
- Finke R, Iannaccone LR. 1993. Supply-side explanations for religious change. Annals 527:27–39.

- Finke R, Stark R. 1992. *The Churching of America: Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick, NJ: Rutgers Univ. Press.
- Gerges FA. 1999. *American and Political Islam: Clash of Cultures or Clash of Interests?* Cambridge, UK: Cambridge Univ. Press.
- Gill A. 1998. *Rendering unto Caesar: The Catholic Church and the State in Latin America*. Chicago: Univ. Chicago Press.
- Gill A. 1999a. The economics of evangelization. In *Evangelization and Religious Freedom in Latin America*, ed. PE Sigmund, pp. 70–84. Maryknoll, NY: Orbis.
- Gill A. 1999b. The politics of regulating religion in Mexico: the 1992 constitutional reforms in historical context. *J. Church State* 41(4):761–98.
- Gill A. 2000a. Government regulation, social anomie and Protestant growth in Latin America: a cross-national analysis. *Ration. Soc.* 11(3): 287–316.
- Gill A. 2000b. The political origins of religious liberty: initial sketch of a general theory. Presented at Annu. Meet. Am. Pol. Sci. Assoc., 96th, Washington DC.
- Gould AC. 1999. *Origins of Liberal Dominance: State, Church and Party in Nineteenth- Century Europe*. Ann Arbor: Univ. Mich. Press.
- GreeleyA. 1989. *Religious Change in America*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.
- Greeley A. 1994. A religious revival in Russia? *J. Sci. Stud. Relig.* 33(4): 253–72.
- Hadden JK. 1987. Toward desacralizing secularization theory. *Soc. Forces* 65(3):587–611.
- Hamilton MB. 1995. *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*. London: Routledge.
- Haynes J. 1998. *Religion in Global Politics*. London: Longman.
- Helmstadter R. 1997. *Freedom and Religion in the Nineteenth Century*. Stanford, CA: Stanford Univ. Press.
- Huntington SP. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Iannaccone LR. 1990. Religious participation: a human capital approach. *J. Sci. Stud. Relig.* 29(3):297–314.
- Iannaccone LR. 1991. The consequences of religious market structure: Adam Smith and the economics of religion. *Ration. Soc.* 3(2):156–77.
- Iannaccone LR. 1992. Sacrifice and stigma: reducing free-riding in cults, communes, and other collectives. *J. Polit. Econ.* 100(2):271–91.
- Iannaccone LR. 1994. Why strict churches are strong. *Am. J. Soc.* 99(5):1180–211.
- Iannaccone LR, Stark R. 1997. Why the Jehovah's Witnesses grow so rapidly: a theoretical application. *J. Contemp. Relig.* 12(2):133–57.
- Inglehart R. 1990. *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.
- Inglehart R, Basañez M, Moreno A. 1998. *Human Values and Beliefs: A Cross-Cultural Sourcebook*. Ann Arbor: Univ. Mich. Press.
- Juergensmeyer M. 1995. The new religious state. *Comp. Polit.* 27(4):379–91.
- Juergensmeyer M. 1996. The worldwide rise of religious nationalism. *J. Int. Aff.* 50(1):1–20.

- Juergensmeyer M. 2000. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: Univ. Calif. Press.
- Kalyvas SN. 1996. *The Rise of Christian Democracy in Europe*. Cornell, NY: Cornell Univ. Press.
- Kalyvas SN. 2000. Commitment problems in emerging democracies: the case of religious parties. *Comp. Polit.* In press.
- Keddie NR. 1998. The new religious politics: where, when, and why do "fundamentalisms" appear? *Comp. Stud. Soc. Hist.* 40(4):696–723.
- Kepel G. 1994. *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*. Transl. Alan Braley. University Park: Penn. St. Univ. Press (From German).
- Laitin DD. 1986. *Hegemony and Culture: Politics and Religious Change among the Yoruba*. Chicago: Univ. Chicago Press.
- Lawrence BB. 1998. *Shattering the Myth: Islam Beyond Violence*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.
- Lechner FJ. 1991. The case against secularization: a rebuttal. *Soc. Forces* 69(4):1103–19.
- Lichbach MI. 1995. *The Rebel's Dilemma*. Ann Arbor: Univ. Mich. Press Mainwaring S. 1986. *The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916–1985*. Stanford, CA: Stanford Univ. Press.
- Martin D. 1965. *The Religious and the Secular*. London: Routledge.
- Martin D. 1990. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Cambridge, UK: Blackwell.
- Marty ME, Appleby RS. 1991. *Fundamentalisms Observed*. Chicago: Univ. Chicago Press.
- Marty ME, Appleby RS. 1993. *Fundamentalisms and the State*. Chicago: Univ. Chicago Press.
- Monsma SV, Soper JC. 1997. *The Challenge of Pluralism: Church and State in Five Democracies*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Nasr SVR. 1995. Democracy and Islamic revivalism. *Polit. Sci. Q.* 110(2):261–85.
- Poblete R. 1965. *Crisis Sacerdotal*. Santiago, Chile: Pacífico.
- Robinson GE. 1997. Can Islamists be democrats? The case of Jordan. *Middle East J.* 51(3):373–87.
- Sexton JD. 1978. Protestantism and modernization in two Guatemalan towns. *Am. Ethnol.* 5(2):280–302.
- Shepherd FM. 1995. Church and state in Honduras and Nicaragua prior to 1979. In *Religion and Democracy in Latin America*, ed. WHSwatos, Jr, pp. 117–34. New Brunswick, NJ: Transaction.
- Sigmund PE. 1990. *Liberation Theology at the Crossroads: Democracy of Revolution?* New York: Oxford Univ. Press.
- Smith C. 1991. *The Emergence of Liberation Theology: Radical Religion and Social Movement Theory*. Chicago: Univ. Chicago Press.
- Smith C, ed. 1996. *Disruptive Religion: The Force of Faith in Social Movement Activism*. New York: Routledge.
- Sprinzak E. 1993. Three models of religious violence: the case of Jewish fundamentalism in Israel. See Marty & Appleby 1993, pp. 462–91.
- Stark R. 1992. Do Catholic societies really exist? *Ration. Soc.* 4(2):261–71.
- Stark R. 1996. *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.
- Stark R. 1999. Secularization, R.I.P. *Soc. Relig.* 60(3):249–65.

- Stark R. 2000. Religions effects: in praise of the "idealistic humbug." *Rev. Relig. Res.* 41(3):289–310.
- Stark R, Bainbridge WS. 1985. *The Future of Religion*. Berkeley: Univ. Calif. Press.
- Stark R, Iannaccone LR. 1994. A supplyside reinterpretation of the "secularization" of Europe. *J. Sci. Stud. Relig.* 33(3):230–52.
- Stoll D. 1990. *Is Latin America Turning Protestant?* Berkeley: Univ. Calif. Press.
- Tibi B. 1998. *The Challenge of Fundamentalism: Poliical Islam and the New World Disorder*. Berkeley: Univ. Calif. Press.
- Wallace AFC. 1966. *Religion: An Anthropological View*. New York: Random House.
- Warner CM. 2000. *Confessions of an Interest Group: The Catholic Church and Political Parties in Europe*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.
- Warner RS. 1993. Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States. *Am. J. Sociol.* 98 (5):1044–93.

المراجع المستخدمة من طرف المترجم:

- Episcopal Commission for Doctrine, "The Missionary Dynamic of the Parish Today", the Canadian Conference of Catholic Bishops, Library and Archives Canada, Ottawa, 2014.
- Charles C. West, «liberation theology», In Donald M. Borchert (Editor in Chief), **Encyclopedia of Philosophy**, Thomson Gale, USA, Vol.05, 2006.
- نجيب بلدي، دروس في تاريخ الفلسفة، إعداد الطاهر وعزيز وكمال عبد اللطيف، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط.2، 2004.
- Jando, Franca SHIMINENGE, (Growth and Expansion of Pentecostal Churches In Tivland 1975 – 2005), Supervisor: REV. PROF. Achunike, Hilary C., **thesis** has been approved as meeting the requirements for the award **of the degree of doctor** of Philosophy (PhD) in the Department of Religion and Cultural Studies, University of Nigeria Nsukka., 2014.