AGJSLS; ISSN: 2749-7976; 2026, Volume 04, Issue 01, 23-36

Theoritical Article

Arab German Journal of Sharia and Law Sciences المجلة العربية الألمانية لعلوم الشريعة والقانون

The Return of Religion and Conflicts in Western Societies: A Critical Review of the Concept of Secularism

عودة الدين والنزاعات في المجتمعات الغربية: مراجعة نقدية لمفهوم العلمانية

حسن أشرواو*، ياسين بوشوار

مركز باحثون للدراسات والأبحاث في العلوم الاجتماعية، أكادير، المغرب

Hassan Achraouaou*, Yassine Bouchouar

Researchers Center for Studies and Research in Social Sciences, Agadir, Morocco.

Received 25 May . 2025; Accepted 26 Jun. 2025; Available Online 25 Oct. 2025

Check for updates

https://birne-online.de/journals/index.php/agjsls

Keywords:
Secularism, Return of Religion, Religious Transformation, Conflicts, Western Societies.

Abstract

In the late twentieth century, two main hypotheses emerged regarding the relationship between religion and secularism. The first considers secularization as an inevitable process and a prerequisite for modernity, one that directed society toward the desacralization of religion and its disengagement from the public sphere. The second, however, views the return of religion as a form of protest against the prevailing model of modernity and as an alternative mode of engaging with and renewing modernity. This article examines the key literature focused specifically on the hypothesis of the "return of religion" and its connection to the rise of identity conflicts in Western societies. It adopts a historical-sociological approach that traces the emergence of the concept of secularism and the debates surrounding its relationship with religion. Through a critical comparison of foundational writings in this field-particularly the works of Olivier Roy and Marcel Gauchet-the article seeks to uncover the ideological foundations that fuel the conflict between the secular and the religious. The study concludes that secularization did not eliminate religion but rather reshaped it within a liberal political and social sphere, and that the so-called "return" of religion merely reflects transformations in the modes of its presence and uses. It further argues that critiquing exclusionary and hegemonic narratives of extreme secularism goes beyond deconstructing the "return of religion" hypothesis, extending instead to questioning the ideological foundations that legitimize exclusion and reproduce domination under the guise of excessive modernity.

الكلمات المفتاحية:
العلمانية، عودة الدين، التحول الديني، النزاعات، المجتمعات الغربية.

المستخلص

برزت في أواخر القرن العشرين فرضيتان الأولى تعتبر العلمنة سيرورة حتمية، وشرط للحداثة وكنتيجة لذلك اتجه المجتمع نحو نزع القداسة عن الدين وفك ارتباطه بالمجال العام؛ والثانية ترى النقيض في عودة الدين كآلية احتجاجٍ على نمط الحداثة السائد وكشكل مغاير للانخراط في الحداثة وإعادة تجديدها. يناقش هذا المقال الأدبيات الأساسية التي اهتمت حصريًا بفرضية عودة الدين، وصلتها بتصاعد النزاعات الهوياتية في المجتمعات الغربية.

Birne Publishing House

* Corresponding Author: Hassan Achraouaou
Email: achrwaw@gmail.com
doi: 10.51344/agjslsv4i12

CC BY NC

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

انطلاقًا من مقاربة تاريخية-سوسيولوجية ترصد مسار نشأة مفهوم العلمانية والجدالات التي رافقت علاقته بالدين، وتركز على تحليل المضمون، ومن خلال مقارنة نقدية لكتابات أساسية في هذا الاتجاه، في مقدمتها كتابات أوليفييه روا ومارسيل غوشيه. ويهدف المقال إلى الكشف عن الأسس الأيديولوجية التي تعزز إشكالية النزاع بين العِلماني والديني. وخلصت الدراسة إلى أن العلمنة لم تقص الدين بقدر ما أعادت تشكيله داخل فضاء سياسي واجتماعي ليبرالي، وأن الحديث عن عودة الدين ليس إلا تحولًا في أنماط حضوره وأشكال توظيفه. وباختصار شديد، فإن نقد السرديات الإقصائية والاستعلائية للعِلمانية المتطرفة، لا يقتصر على تفكيك فرضية «عودة الدين»، بل يمتد إلى مساءلة الأسس الإيديولوجية التي تشرعن الإقصاء وتعيد إنتاج الهيمنة تحت ذريعة الحداثة المفرطة.

1. المقدمة

تقابلت في الربع الأخير من القرن العشرين فرضيتان بارزتان: تذهب الأولى إلى أن العلمنة سيرورة حتمية، وهي في آن واحد شرط للحداثة ونتيجة لها. ضمن هذا الإطار يتجه المجتمع نحو نزع القداسة عن الدين وفك ارتباطه بالمجال العام؛ أي «أنها قد فرغت من أي حضور إلهي، ومن أي إشارة إلى حقيقة متعالية أو واقع غائيٍّ أعلى. فيتحول الدين إلى خيار فردي وينكمش حضوره في حدود المجال الخاص»[1]. بينما تُحيل الثانية إلى نقيض ذلك، فترى في عودة الديني آلية احتجاجٍ على نمط الحداثة السائد -أو بالأحرى المتعثر-، وهي في الوقت ذاته، تنظر إلى هذه العودة كشكل مغاير للانخراط في الحداثة وإعادة تجديدها. وقد أظهرت التجارب كيف استطاع الدين العودة إلى المجال العام بأنماط متعددة، سياسية واجتماعية وثقافية. فالحداثة لا تعني بالضرورة انحسار الدين في كل المجالات والسياقات، كما «أن العلمنة تظل عاجزة على تفسير تنامي النشاط الديني في ظل توقعاتها بالتراجع الحصري، كما نجد عند روجر فينكي (Roger Finke)[2].

لم يقتصر هذا الجدل على النخب الفكرية فحسب، بقدر ما توارثته النخب السياسية والفاعلون الأساسيون في الفضاء العام الغربي، كما يتجلى ذلك في النموذج الفرنسي الذي يعد فيه هذا النزاع أساسًا للنقاش العمومي. وفيه يكون «الفصل بين المجتمع المدني والمجتمع الديني، حيث لا تمارس الدولة أي سلطة دينية ولا تتمتع الكنائس أي سلطة سياسية»[3]. يجسد الاهتمام الواسع بسؤال عودة الديني في العديد من التجارب والكتابات الغربية تنامي «النزعة المتمركزة حول فكرة الحداثة الأوروبية»، وما قد يرافقها من تحديات. ويتمثل ذلك بشكل خاص، في ظل التحولات القيمية والسياسية التي يعرفها الفضاء العام الأوروبي بوتيرة غير مسبوقة، مثل صعود التيارات اليمينية المتطرفة، وتراجع النخب التقليدية، والانتشار الواسع لقيم تتعارض مع المعايير الدينية المحلية - المسيحية بمختلف تياراتها وأنماطها -، علاوةً على تأثير تنامي موجات الهجرة على الديمغرافية الثقافية والقيمية، وبروز مجتمعات دينية باتت تفرض حضورها في الفضاء العام.

1 Taylor, C. (2007). A secular age. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press. pp. 2-3.

2 Finke, R. (2016). The consequences of religious competition: Supply-side explanations for religious change. In L. A. Young (Ed.), Rational choice theory and religion (pp. 47-67). Routledge.

3 روا، أوليفييه. (2012). الجهل المقدس: زمن دين بلا ثقافة. ترجمة: صالح الأشمر. بيروت، دار الساقي. ص. 20.

كلها مظاهر تعكس، في جوهرها، سلسلة من الصراعات والنزاعات المتصلة بفرضية عودة الديني. فإلى أي حد يمكن اعتبار هذه العودة عاملًا مؤثرًا يعيد اختبار تماسك بنية الحداثة الأوروبية من الداخل؟ وهل يمكن للحداثة، بقيمها الناظمة كالحرية والتعددية والعيش المشترك، إعادة صياغة علاقتها بالمقدس أو التفاوض معه - سواء في اتجاه الاستبعاد أو التمكين - لضمان تجاوز مختلف أنماط النزاعات؟

يعتبر مفهوم العلمانية مفهومًا غامضًا ومطاطيًّا، محفوفًا بدلالات ومعانٍ متعددة. وإن صح التعبير، فمثله، مثل تلك العملة التي فقدت معالمها نتيجة فرط استعمالها. فالتوظيف المكثف لهذا المفهوم أفقده دلالاته، وأصبح يحمل معاني عديدة متداولة بين الجميع: «فصل الدين عن الدولة، فصل الدين عن السياسة، فصل الدين عن السلطة، حرية التدين والمعتقد، التدين الشخصي، الإلحاد، الخروج عن الدين... إلخ». وإذا تأملنا في هذه التحديدات، نجد أنها تختلف عن بعضها البعض اختلافًا جوهريًّا. وإن الاستعمال الدارج لهذا المفهوم، ساهم في إثارة جدل واسع بين من يعتقد «أن العلمانية هي الحل لمختلف النزاعات»، وبين من يرى «أن الرجوع إلى الدين هو الحل الأمثل للخروج من حالة العثرة».

في هذا المقال، نقف وقفة تاريخية وتأملية حول هذا المفهوم، بهدف الكشف عن أصوله ودلالاته، وتوضيح مسار نشأته وتطور معانيه، على أن نقدم قراءة نقدية للعلمنة في ظل التحولات المعاصرة، التي تعرفها المجتمعات الغربية، وفي سياق النزاعات التي بات يشهدها العالم خلال الزمن الراهن؛ من خلال الإجابة عن الأسئلة الآتية: ما العِلمانية (بكسر العين)؟ ما الفرق بينها وبين مفهوم اللائكية ومفهوم العَلمانية (بفتح العين)؟ هل قضت العِلمانية فعلًا على الدين في السياق الأوروبي؟ أو بالأحرى هل نزعت السحر عن العالم (حسب تعبير ماكس فيبر)؟ أم أنها ساهمت في انتعاش الديني وعودته إلى الفضاء العام؟ إذا كان الأمر كذلك، فما أشكال هذه العودة؟ وكيف يمكن أن ننظر إلى الدين في إطار القيم الديمقراطية؟ وهل تبقى العودة للعلمانية هي الحل للخروج من التوترات والنزاعات أم الحل يكمن في عودة الديني وإعادة الاعتبار إليه؟ أم هناك احتمالية وجود طريق ثالث يجمع بينهما أو يتجاوزهما معًا؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، ينطلق هذا المقال من الكتابات الأساسية التي تناولت فرضية عودة الدين لفهم علاقته بتنامي النزاعات المرتبطة بمخاوف اختراق النظم الديمقراطية. ويرتكز هذا العمل بصورة رئيسة على مؤلفين أساسيين: يتعلق الأول بمؤلف «أوليفييه روا» (Olivier Roy) الموسوم بـ«الجهل المقدس»، وكتاب «مارسيل غوشيه» (Marcel Gauchet) بعنوان: «الدين في الديمقراطية». بالإضافة إلى تقديم مقاربة تاريخية لمفهوم العلمنة وجدلية استبعاد الدين واستمراريته. إلى جانب نقد عودة الدين وعلاقته بعودة الصراعات داخل المجتمعات الأوروبية، مستندًا إلى بناء مقاربة تفكيكية للخطاب الغربي التي ينهجها كل من روا وغوشيه.

ينطلق هذا المقال من منهجية تحليلية نقدية تستحضر تاريخ المفهوم، وتبحث في أصوله الاشتقاقية والتداولية، عبر تحليل المضمون والمقارنة بين أعمال سوسيو-أنثروبولوجية تأسيسية تناولت تراجع العلمنة وعودة الدين، ونشأة النزاعات ذات الصلة بالمجتمعات الغربية الراهنة. وتعد أعمال أوليفييه روا ومارسيل غوشيه من أهم الأعمال المعاصرة الرائدة. ويهدف هذا الاختيار المنهجي إلى مساءلة أطروحة العلمنة في ضوء التحولات الراهنة بالفضاء العام الأوروبي، وإعادة تفكيك تعريف موقع الدين ضمن هذا الفضاء، من خلال اختبار مدى قدرة النظم الديمقراطية في استيعاب فكرة عودة الدين.

2. المبحث الأول: العِلمانية بالمجتمعات الغربية وفرضية المجتمع بلا دين

تمثل العِلمانية صيرورة تاريخية شهدتها أوروبا منذ ما يزيد عن ثمانية قرون. بدأت هذه الصيرورة مع تراجع احتكار الكنيسة لهيمنتها الثقافية والاجتماعية الشاملة، وانكفائها التدريجي عن مجالات النفوذ واحدة تلو الأخرى، في تفاعل جدلي مع توسع سلطة الدولة. وقد رافق هذا الانحسار تراجع حضور الكنيسة في الحقول المعرفية المختلفة، كالفن، والأدب، والموسيقى، والعلم[4]. وتعبر عن ذلك بوضوح تريسي فيسندن: (Tracy Fessenden) بالقول «إن العِلماني يفهم باعتباره تشكّلًا تاريخيًّا، لا موقفًا افتراضيًّا، ولا نمطًا معياريًّا للاشتغال، ولا توصيفًا موثوقًا لما عليه الواقع ببساطة[5]».

وتعزز أعمال تشارلز تايلور (Charles Taylor) هذا الاتجاه بقوة، إذ يؤكد استحالة فهم العِلمانية بمعزل عن أصولها التاريخية التي نشأت وتشكلت في كنفها. ويشدد على أن بروز الذات العِلمانية لم يكن نتيجة تراجع الدين فحسب، ولا استجابةً لتوقعات باختفائه الكلي لصالح هيمنة العقل أو العلم، كما هو رأي الرعيل الأول من العقلانيين أمثال ارنست رينان وأوغست كونت(Auguste Comte Erenst Renan,)[6]، بل جاء في إطار شروط تاريخية وسوسيولوجية معقدة، أعادت تشكيل علاقة الأفراد بالمقدس، وأسست لتصور جديد للذات والكون. ينأى هذا الرأي بالعِلمانية عن جل التصورات الاختزالية التي تنظر إليها كمسألة تاريخية أو كحتمية تقدمية - ملازمة للحداثة -، ليتم إعادة تأطيرها ضمن عمليات تاريخية وثقافية محددة تعكس علاقات السلطة والمعرفة داخل لحظات إنتاج الفعلين السياسي والاجتماعي في سياق الحداثة الغربية.

في مقابل هذا الاتجاه الذي ينظر إلى العِلمانية بوصفها نتاجًا لمسار تاريخي مشروط بسياقات تراجع وظائف مؤسسة الكنيسية، يذهب البعض - خاصة مفكري العقد الاجتماعي وأنصار العقلانية - إلى التعامل معها بوصفها حالة فكرية متفوقة[7]. فالعِلمانية، وفقًا لهذا الاتجاه لم تنبثق عن صيرورة تاريخية معزولة، بل عن مسار ابستمولوجي طويل، أدى إلى تفوق العقل الحديث على العقل الكنسي التقليدي. يعد أرنست رينان أحد أهم أنصار هذا الاتجاه، الذي يرى في العقل الحديث بديلًا عن التفسيرات الكنسية المسيحية. فمن وجهة نظره، استطاعت العلوم لا سيما في العصر الحديث، أن تهمش العقل اللاهوتي المسيحي في تفسير أحداث العالم، معتبرًا أن زوال الدين هو نتيجة حتمية لتقدم المعرفة وتطور العقل البشري الحديث.

ووفقًا له: «فإن العقل العلمي، هو بمثابة دين؛ فهو وحده القادر من الآن فصاعدًا على إنتاج الرموز، ووحده الكفيل بحل المشكلات الأبدية التي تفرضها الطبيعة الإنسانية بإلحاح كبير»[8]. وفي نفس الاتجاه دافع أوغست كونت (Auguste Comte) عن تصوره حول تطور العقل البشري،

4 بشارة، عزمي. (2013). الدين والعلمانية في سياق تاريخي. الدوحة - بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ج. 1، ص. 440.

5 Fessenden, T. (2014). The problem of the postsecular. American Literary History, 26(1). p. 15. https://doi.org/10.1093/alh/ajt066

6 Taylor, C. (2007). Op. Cit. p. 768.

7 سميت، غريام. (2021). تاريخ موجز للعلمانية. ترجمة: منادي الإدريسي. الدوحة - بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ص. 37.

8 Renan, E. (1900). L'avenir de la science: Pensées de 1848. Paris: Calmann Lévy. p. 108.

الذي خطى وفق رؤيته ثلاث مراحل أساسية: المرحلة اللاهوتية مرورًا بالميتافيزيقية وصولًا إلى الوضعية والتي تمثل ذروة نضج عقل الإنساني القائم على الملاحظة والتجربة العلمية لا على الخرافة والأسطورة[9]. وهو ما ذهب إليه أيضًا الرعيل الأول من علماء الاجتماع، أمثال هربرت سبنسر (Herbert Spencer)، وكارل ماركس (Karl Marx) وماكس فيبر (Max Weber).

ولا يزال هذا الجدل قائمًا حول التصنيف التاريخي للعلاقة بين الديني والعلماني من جهة، والرؤية المادية والعقلانية من جهة أخرى، حاضرًا في مختلف النقاشات الأكاديمية حتى اليوم، بل يكاد يكون متجذرًا، بفعل الهواجس المتبادلة لدى الطرفين: فمن جهة، القلق من تأثير الدنيوي على المجال المقدس أو ربما إحباطه أو تهميشه. ومن جهة أخرى، يظهر تحفظ إزاء هيمنة وتغول المقدس على المجال الدنيوي، بما قد يؤدي إلى تقويض استقلاليته.

وفي نقدٍ موازٍ لهذا الاتجاه، يقترح طلال أسد تفكيك «التصور الحداثي للعِلماني» بوصفه فضاءً متحررًا من الدين، مؤكدًا أن العلاقة بين الديني والعِلماني ليست علاقة فصل بقدر ما هي علاقة إنتاج متبادل. فالعلمنة، بحسب أسد، لا تمثل انسحابًا للدين بقدر ما تعيد تشكيله داخل خطاب علماني؛ سياسي وعلمي، يحدد ما يعد دينيًّا وما لا يعد كذلك. وبهذا المعنى، يصبح «الدين» نفسه، كما نعرفه اليوم، فئة تاريخية أنتجتها الحداثة الغربية، وليست حقيقة أنثروبولوجية كونية. هذا المنظور يسلط الضوء على البعد الإيديولوجي للعِلمانية، ويستدعي مقاربات بديلة تفكك عموميات الخطاب الحداثي، وتعيد مساءلة هذه السرديات[10].

بناء على ما سبق، يمكن ملاحظة كيف تعرض مفهوم العِلمانية لتنميط مزدوج أفضى إلى انحرافه عن جذوره التاريخية. وقد أسهم هذا الانحراف في بروز توظيفات أيديولوجية وسياسية وطائفية[11]، نزعت عن هذا المفهوم عمقه السوسيولوجي وثقله التاريخي، واختزلته في ثنائية صراعية، إما مع الدين أو ضده. وقد أدت هذه الاختزالات إلى ظهور مجادلات صماء ومعارك لا متناهية، والتي هي في أصلها مجرد أوهام، ومن فرط تداولها نسينا أنها كذلك. أسهمت هذه التوظيفات الأيديولوجية في نتاج صورة نمطية عن الدين، بوصفه أصلًا للشر المطلق ومصدرًا للعنف والتوترات والنزاعات في المجتمعات المعاصرة.

وفي هذا السياق، يُبرز خوسيه كازانوفا (José Casanova) أهمية الاعتراف بالدور الاجتماعي والثقافي الذي ما يزال الدين يضطلع به في المجتمعات الحديثة. وقد بات هذا الحضور الديني واقعًا لا يمكن إنكاره في العديد من السياقات التي توصف بـ «ما بعد العِلمانية»؛ حضور يشكل مراجعة نقدية ضمنية لأطروحات العلمنة الكلاسيكية التي طالما نظرت إلى الدين بوصفه ظاهرة تقليدية تتعارض مع متطلبات التحديث، والنمو الاقتصادي، وتحقيق الرفاه الاجتماعي[12]. في هذا السياق، يلفت رونالد روبرتسون (Roland Robertson) الانتباه إلى أن سوسيولوجيا الدين، كما نشأت وتطورت في الغرب، لا يمكن فصلها عن خطاب العلمنة الذي أسس لتصور معياري

9 Molénat, X. (2009). La sociologie: Histoire et idées, courants. Paris: Éditions Sciences Humaines. p. 23.

10 أسد، طلال. (2017). تشكلات العلماني: في المسيحية والإسلام والحداثة. ترجمة: محمد العربي. بيروت، دار جداول للنشر والترجمة والتوزيع، ص. 214.

11 Berger, P., & Luckmann, T. (1991). The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge. London: Penguin Books. p. 144.

12 Casanova, J. (2007). Rethinking secularization: A global comparative perspective. In P. Beyer & L. Beaman (Eds.), Religion, globalization, and culture (pp. 101-120). Leiden: Brill. p. 1061.

حول تراجع المقدس وتآكل السلطة الدينية - الكنيسية -. بل إن هذا المفهوم أيضًا - كما يشير - مثّل شرطًا إبستمولوجيًّا ضمنيًّا لتشكّل هذا الحقل المعرفي[13].

تعزز المفارقة السوسيولوجية الحاجة إلى مساءلة الطابع الإيديولوجي الذي لحِق بمفهوم العِلمانية، وأدى إلى تنميطه خارج سياقاته الأصلية، واختزاله في ثنائية صراعية مع الدين. وبالعودة إلى الأطروحات التي قدمها كل من بيتر برغر وتوماس لوكمان (Peter Berger, Thomas Luckmann)، أو لاحقًا كازانوفا وتايلور، فإن ما يسمى اليوم بالعلمنة لا يمثل إلا أحد أوجه إعادة تشكيل الفضاء العمومي الأوروبي، وأيضًا، سمة بارزة من سمات التحولات التي طرأت على أنماط الانتماء المؤسسي - السياسي والديني -، وعلى كيفية تفاوض الأفراد مع المرجعيات والقيم الدينية، وذلك في إطار سيرورة حداثية لا تختزل الدين أو تقصيه، بل تعيد تأويله وتكييفه مع السياقات الزمن الراهن.

يثير مفهوم العِلمانية عددًا من الإشكالات المنهجية المرتبطة بسؤال الفصل بين الديني والدنيوي، إذ يعد رسم الحدود بين هذين المجالين من أبرز هذه الإشكالات. فالعِلماني لا يُفهم إلا في علاقته بنقيضه الديني. ولعل ما يدفع إلى التوقف عند هذه الجزئية، هو ما خلفه هذا المفهوم من تنميطات واختزالات متعددة، سواء من قبل منتقديه أو لدن المدافعين عنه. غير أن اختزال العِلمانية في ثنائية متوترة تفصل ببساطة بين ما هو «ديني» وما هو «علماني» يخفي خلفه تعقيدات تاريخية ومفاهيمية عميقة. فقد ارتبطت نشأة هذا المصطلح، - أي العلماني - في السياق المسيحي الغربي بمفهومه المقابل أي «الديني»، ويشير مفهوم (religio) إلى الحياة الرهبانية، في حين يدل (saeculum) على ما يقع خارج هذه الحياة، أي المجال الزمني والدنيوي[14]. وهو ما ترجم لاحقًا إلى «العِلماني». وفي هذا السياق، يؤكد عزمي بشارة أن الترجمة الأدق لـ (Secular) تقتضي فتح حرف العين في «عَلماني»، لاشتقاقه من «عالَم» و«عَلَم»، بما يعكس المعنى الزمني المرتبط بـ (saeculum)، والذي يدل في التقليد المسيحي، على الزمن الدنيوي الذي يفصل بين التاريخ البشري العادي ومرحلة الخلاص المرتقبة بقدوم المسيح المخلّص[15].

عند البحث في الجذور التاريخية لمفهوم العِلمانية واستقصاء دلالاته الأولى، يظهر لفظ العلمانيين (Laity)، في معناه القديم مشتقًا من الكلمة اليونانية (laos) والتي تعني «الشعب» أو «جماعة من البشر». وقد استخدمت هذه المفردة للدلالة على «الرعية»، في مقابل «رجال الدين»، عقب التمايز الذي حدث بين أولئك الذين يقودون الطقوس والشعائر الدينية ويصممونها ويكتبون نصوصها ويفسرون معانيها ورموزها، وبين عامة الناس الذي يتلقون هذه الشعائر ويمارسونها[16]. وفي سياق الإصلاح الديني، برز مصطلح ‹العلمَنة› (Secularization) للإشارة إلى عملية نقل ممتلكات الكنيسة الكاثوليكية إلى سلطة الأمراء البروتستانت، وهي التسمية التي تعود في أصلها اللغوي إلى الجذر نفسه (Saeculum)، والذي يحيل إلى «الزمن الدنيوي» مثلما رأينا سابقًا.

13 Robertson, R. (2007). Global millennialism: A postmortem on secularization. In P. Beyer & L. Beaman (Eds.), Religion, globalization, and culture (pp. 13-30). Leiden: Brill. p. 16.

14 Kettell, S. (2019). Secularism and religion. In Oxford research encyclopedia of politics. Oxford: Oxford University Press. p. 3. https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228637.013.756

15 بشارة، عزمي. (2013). الدين والعلمانية في سياق تاريخي. مرجع سابق، ص. 446.

16 Kentel, M. (1977). Laity in the church. Consensus, 3(1), 9-20. p. 11.

ومنذ ذلك الحين، أصبح مفهوم العَلمنة يستخدم لوصف طيف واسع من العمليات المشابهة - التي هدفت إلى الحد من هيمنة السلطة الدينية أو تقليص دور المؤسسة الكنسية -، سواء على صعيد الدولة، أو المؤسسات، أو الأفراد[17].

وفي سياق هذا التحول المفاهيمي، انتهى الأمر بالعِلمانية للإشارة إلى فكرة الحياد المؤسساتي للدولة[18]. حيث تفهم العلمنة، كما يوضح خوسيه كازانوفا، بوصفها «تمايزًا بين المجالات الدنيوية الكبرى (الدولة، الاقتصاد، والعلم)، باعتبارها شكلًا من أشكال فك الارتباط بالمؤسسات والمعايير الدينية، وهو العنصر الأساسي في نظريات العلمنة الكلاسيكية التي تستند بحسبه إلى المعنى التأثيلي- التاريخي (Etymology) للمصطلح ضمن السياق المسيحي» [19].

في كل الأحوال، تعرف العِلمانية من خلال ما يفترض أنه نقضيها التوأم، أي الدين، إذ يؤثر تصورنا لأحدهما في فهمنا للآخر[20]. ومع ذلك، سيكون من السذاجة اختزال العلمنة في مجرد فصل بين الدين والدولة، ينطوي مثل هذا التحديد على تبسيط مفرط يغفل تعقيدات الظاهرة وتنويعاتها. إن هذا التعريف لا يتجاوز كونه محاولة جزئية لتحديد مفهوم العلمانية، إذ يتجاهل أبعادها التاريخية والثقافية، ويركز حصريًا على البعد السياسي، مثلما نجد عند عبد الوهاب المسيري في تمييزه بين «العِلمانية الجزئية» و«العِلمانية الشاملة»[21].

تماشيًا مع هذ التوجيه، سيكون من الأجدر الحديث عن سيرورة - جدلية - معقدة يتقاطع فيها الديني بالدنيوي ضمن تفاصيل الحياة اليومية، حيث يخضع الطرفان لتفاوض مستمر؛ فيعاد تعريف الديني عبر الدنيوي، والعكس صحيح. ومن هنا تبدو العِلمانية، كما نجدها في المتن السوسيولوجي، بنية دلالية أقرب إلى «دالة رياضية» ذات خيارات لامتناهية، تتيح للأفراد إمكانيات متعددة للتموضع والاختيار ضمن فضاء اجتماعي تتقاطع فيه المعتقدات والمعايير والسلط الرمزية. هذه السمة تجعل من العلمانية - كما في النموذج الأمريكي - إطارًا مرنًا يعاد داخله باستمرار التفاوض بين الديني والدنيوي دون أن يلغي أحدهما الآخر أو يقصيه.

غير أن هذا التفاوض المستمر يحمل مفارقة سوسيولوجية بالغة الأهمية، كما أوضح كل من بيتر برغر وتوماس لوكمان. فحين يبلغ هذا التفاوض بين الديني والعلماني مستوى الفصل الحاد - كما هو الحال في النموذج الفرنسي - تنشأ سيرورة تشيئ (Reification) ينظر من خلالها إلى كل من الديني والدنيوي بوصفهما كيانين مستقلين وقائمين بذاتهما.

غير أن هذا التصور يغفل حقيقة مركزية في سوسيولوجيا المعرفة؛ وهي أن كلاهما ليس كيانات موجودة بشكل بديهي أو طبيعي، بل نتاج عملية بناء اجتماعي مستمر. نتيجةً لذلك، يرى برغر ولوكمان، أن هيمنة الرؤية العلمانية في تنظيم الحياة المعاصرة قد تقود إلى إفراغ الحياة اليومية من كل التبريرات الرمزية، ما يجعل الفاعل الاجتماعي منزوع الفعل والقدرة، إذ لم

17 Iversen, H. R. (2013). Secularization, secularity, secularism. In L. R. Petersen & P. B. Andersen (Eds.), Encyclopedia of sciences and religions (pp. 2116-2123). Dordrecht: Springer. p. 2116.

18 Casanova, J. (2009). The secular and secularisms. Social Research: An International Quarterly, 76(4), 1049-1071. p. 1061.

19 Casanova, J. (2007). Rethinking secularization: A global comparative perspective. Op. cit. p. 101.

20 كالهون، كريغ؛ وآخرون. (2018). إعادة النظر في العلمانية. ترجمة: شكري مجاهد. بيروت: منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ص. 16.

21 المسيري، عبدالوهاب. (2000). العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة. القاهرة: دار الشروق، ج. 1، ص. 4.

يعد يمتلك أدوات صياغة عالمه، بل أوكلت هذه المهمة إلى نخب معرفية متخصصة تحتكر «أدوات صيانة العالم الرمزي»، الأمر الذي يجعل الحياة اليومية تفتقر إلى التماسك الرمزي الضروري لفهم العالم[22].

من اللافت أن سوسيولوجيا الدين في السياق الغربي، ولا سيما في الولايات المتحدة وبريطانيا، أسهمت بصورة متناقضة في إعادة إنتاج تصور «أفول الدين» أو «نزع السحر عن العالم». فقد ارتبط هذا الحقل، منذ نشأته بتوقعات متكررة حول نهاية الدين وتراجع وظيفته الاجتماعية. وما يزيد هذا التناقض تعقيدًا أن عددًا من أبرز منظري العلمنة في السياق الأميركي، وعلى الرغم من انخراطهم النظري في هذه الأطروحة، لم يخفوا تدينهم الشخصي، وهو ما يكشف خصوصية النموذج الأمريكي ويعكس إشكالية العلاقة بين الذات الباحثة وميدان اشتغالها. أما في بريطانيا، فقد هيمن توجه لا ديني أو إلحادي داخل حقل سوسيولوجيا الدين، ما أفرز أطروحات أكثر صرامة بشأن العلمنة، كما هو الحال مع براين ويلسون (Bryan Wilson) الذي ركزت مقاربته على التغيرات البنيوية التي أحدثتها العلمنة في المؤسسات الاجتماعية، من دون أن يطال ذلك بالضرورة الأطر الثقافية أو الرمزية، وإن كان هذا التمييز غالبًا ما جرى تهميشه في القراءات الاختزالية لمفهوم العلمنة التي تصور العلمنة نهايةً للدين، لا إعادة تنظيم له ضمن أنماط جديدة من التجربة الفردية والجماعية[23].

إذا كان النقاش في أوروبا حول العلمنة قد تمحور حول مسألة التراجع التدريجي للدين في ظل التحديث، فإن المقاربة الأميركية، - كما توضحها أعمال رودني ستارك ووليام بينبريدج (Rodney Stark and William Bainbridge) -، تتخذ منحى مختلفًا، إذ تميل إلى تفكيك فرضية الانحدار، معتبرة إياها «أسطورة ذات طابع أوروبي» لا تؤيدها المؤشرات الميدانية للمجتمع الأميركي، الذي عرف تاريخيًّا نمطًا من التدين المتجذر، بل والمتنامي في بعض الفترات[24]. هذا التباين المفاهيمي والمنهجي يكشف عن الطابع السوسيو-تاريخي لأطروحة العلمنة، ويؤكد ضرورة مساءلتها ضمن أطر مقارنة تراعي الخصوصيات الثقافية والدينية، بدلًا من افتراض مسار كوني وشامل.

في الواقع، يمثل نموذج العلمنة (Paradigm of secularization)، إطارًا نظريًا أكثر ما هو واقع متحقق، إذ لم تتجسد «خصخصة الدين» في أي سياق اجتماعي أو سياسي بصورة مطلقة، فقد بقي الدين فاعلًا في المجال العام، إن ما تصبو إليه العلمنة - في صيغتها السياسية - لا يتمثل في إقصاء الدين، بل في تحييد الدولة عن الشأن الديني، وضمان عدم ارتهانها لمرجعية دينية بعينها. أما الأيديولوجيا العِلمانية التي دفعت بخصخصة الدين إلى حد حصره في المجال الفردي، فقد تعايشت في كل الأحوال مع أيديولوجيات أخرى شكلت أديانًا علمانية بديلة. وفي بعض السياقات، سرعان ما أدت هذه النزعة الإقصائية إلى بروز أيديولوجيات مضادة، أو بدائل «دينية-علمانية»، تتبنى سرديات ذات طابع شبه ديني، وتؤسس بدورها لأساطيرها السياسية والدينية الخاصة.

أيًّا كانت هذه المسارات، ينبغي الاعتراف من الناحية المنهجية بصعوبة تتبع مسارات استخدام مفهوم العلمانية على نحو واضح يسمح برسم حدود دقيقة تحدد نقطة بدايته ونهايته. ظلت

22 Berger, P., & Luckmann, T. (1991). The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge. London: Penguin Books. p. 130.

23 Robertson, R. (2007). Global millennialism: A postmortem on secularization. Op. Cit. p. 16.

24 Casanova, J. (2007). Rethinking secularization: A global comparative perspective. Op. Cit. p. 102.

العلمانية مرتبطة دائمًا بالسؤال الديني، غير أن هذه الارتباط لا يقدم إجابة قاطعة بشأن مدى تراجع تأثير الدين أو أشكال حضوره في الفضاء العام، على الرغم من الانطباع السائد أحيانًا الذي يوحي بتراجع مؤشرات التدين والالتزام الديني مقارنةً بفترات ماضية، وفي الواقع، لا يمكن الجزم بأن الأفراد اليوم أقل تدينًا مما كانوا عليه سابقًا، فقد يكون تدين اليوم أكثر بروزًا أو تأثيرًا مما كان عليه في الماضي، - ولو بأشكال متنوعة -. كما لا يمكن الجزم كذلك، بأن الأديان هي نفسها ظلت ثابتة لم تتغير عبر الزمن، أو قد تحولت هي نفسها إلى نزعة علمانية، متأثرة بتقلبات السوق، حيث يجدد الدين طاقته من جديد. في هذا السياق، يشير «ستيف بروس» (Steve Bruce) إلى أن الأديان والعلمانية كليهما حالتان متحولتان، «شهدتا تغيرات جوهرية عبر الزمن، جعلتهما يبدوان مختلفين عما كانا عليه في الماضي[25]».

تأسيسًا على ما سبق، يظهر أن اختزال مفهوم العلمانية في كونه مجرد فصل بين الدين والدولة، أو التعبير عنه بصيغ تبسيطية مماثلة، لا يفي بتعقيده النظري والسياقي. فالعِلمانية، أو العلمنة، هي أكثر من ذلك؛ إنها سيرورة تاريخية متشابكة تمس أنماط حضور الدين في المجالين العام والخاص، كما تعكس تحولات في بنية السلطة والمعنى. انطلاقًا من هذا الفهم، يمكن التساؤل عما إذا كانت العِلمانية قد أدت فعليًّا إلى تحييد الدولة عن الديني، وضمان تعزيز استقلالية المؤسسات، بما يمكن الأفراد من العيش ضمن فضاء متعدد المرجعيات، أم أن بعض تجلياتها، أنتجت أشكالًا جديدة من الإقصاء والهيمنة، وعززت منطق التوتر والخوف بين المجالين الديني والدنيوي بدل تنظيمه؟

3. المبحث الثاني: الانتعاش الديني ونقد أسس فرضية عودة الدين أصل النزاعات

إن العلمنة لم تُزل الديني[26]، وهي إذ تسعى إلى فصل الديني عن بيئته الثقافية الأوروبية، فإنها تتحول تلقائيًّا إلى دين محض. وقد عملت العلمنة عملها في الواقع: فما نعاينه اليوم ليس انحسارًا للدين بمعناه الضيق، بل هو تحول في مظاهره وأدواره بالمجال العام. أفرز هذا التحول نمطًا مغايرًا لتموضع الدين داخل فضاء معلمن، يمنحه استقلالًا ذاتيًّا، وتاليًا شروط توسعه. لقد أرغمت العلمنة والعولمة الأديان على الانفصال عن الثقافة المحلية، وعلى أن تدرك نفسها ككيانات مستقلة قادرة على إعادة بناء حضورها في فضاء لم يعد محليًّا أو إقليميًّا، وبالنتيجة أصبح متحررًا نسبيًّا من هيمنة السياسي والمؤسسي. ومن هنا يمكن تفسير إخفاق مشاريع النموذج الديني السياسي (سواءً في صيغته الإسلاموية، أو أنماط الحكم الثيوقراطي)، لرغبته في منافسة العلمنة داخل مجالها الخاص، وبأدوات غير علمانية (الدستور، القانون، الديمقراطية...) [27].

يؤول مثل هذا التسييس للديني إلى علمنته في كل مرة لأنه يتورط في السياسة اليومية، ولأنه يفترض أن في كل إنسان تبعية وحرية في آن. إن الديني السياسي محصور بكل بساطة بين أمرين ملزمين: إن عدم الإيمان فضيحة، لكن الإيمان لا يمكن أن يكون فرديًّا. ولا يعمل هذا الديني السياسي إلا على المبدأ القائل بأن الجميع يجب أن يكونوا مؤمنين، لكنه لا يستطيع أن يضمن هذا الإيمان، وعليه إذا، أن يفرض التقيد بالمظهر، وهو ما يمنعه تاليًا من تقديم نفسه على أنه

25 Bruce, S. (2011). Secularization: In defence of an unfashionable theory. Oxford: Oxford University Press.

26 روا، أوليفييه. (2012). الجهل المقدس: زمن دين بلا ثقافة. مرجع سابق، ص. 20.

27 المرجع السابق، ص. 20.

تعبير عن إيمان تتقاسمه جماعة بأسرها. انطلاقًا من هذا التوتر، تتجلى العلاقة بين العلمنة والإنعاش الديني؛ ليس كمجرد رد فعل مضاد، بل باعتبارها نتيجةً مباشرةً لها. ووفقًا لما سبق، وبشيء من الجرأة، يمكن القول إن الفعل الديني في الزمن الراهن هو صنيعة العلمنة؛ إذ هيئت له الظروف المناسبة للتكيف مع شروط الحداثة، عبر إنتاج أنماط جديدة للتدين. ولا شك أن هذا التحول، وإن بدا في ظاهره عودة إلى الدين، فهو في جوهره مجرد تحول في أنماط الحضور والممارسات، وقد لا يؤدي هذا بالضرورة إلى دخول عصر ديني جديد.

تماشيًا مع جدل عودة الديني، يبرز أوليفييه روا أن عبارة «عودة الديني» توحي بأن الأديان السالفة تعود ثانية على علاتها بعد احتجاب. لكن الأمر ليس بهذه البساطة، وهذا ما دفعه إلى التساؤل: «هل الأديان الرائجة اليوم لا تزال هي نفسها، بما هو أبعد من العناوين والمسميات (مسيحية، إسلام) الأديان التي أسست الحضارات الكبرى التي نعرف؟»، يقول روا: «نلاحظ انزلاق أشكال تقليدية للديني (كثلكة، حنفية مسلمة، تسميات أو طوائف بروتستانتية كلاسيكية مثل الانغليكانية أو الميتودية) نحو أشكال من التدين المفرط أكثر أصولية وأشد كاريزماتية (إنجيلية، خمسينية، سلفية، تبليغية، صوفية جديدة). والحال أن هذه الحركات حديثة العهد نسبيًّا»[28].

في هذا السياق، يؤكد مارسيل غوشيه إلى أن فرضية «عودة الدين»، تظل مضللة؛ إن الأصح هو الحديث عن تحول ديني وإعادة صياغة شكل حضور الفعل الديني في المجال العام. بهذا المعنى، لا تعدو «فكرة العودة» أن تكون من قبيل الوهم البصري، يخفي خلفه سيرورة أعمق من التحولات. لذلك يجدر بنا الحديث عن تحول ديني وليس عن العودة إلى الدين. يفتتح مارسيل غوشيه كتابه الموسوم «الدين في الديمقراطية» قائلًا: «هكذا، أوصلني البحث في مسألة العلمنة إلى تحليل التحول الاجتماعي والسياسي الذي نبحر في مياهه[29]»، ثم يضيف: «لقد أصبحنا، باختصار شديد، ديمقراطيين في التجريد...هنا يكمن التحول الخفي الذي بذل جذريًّا العلاقات بين من كان يؤمن بالسماء ومن لم يكن يؤمن بها»[30]. ولفهم العلاقة بين الدين والعلمنة والديمقراطية، استنادًا إلى ما آلت إليه الأوضاع في الغرب - وبالأخص في فرنسا، بوصفها الحقل النموذجي الذي اشتغل عليه الباحث -، وفي ذلك يقدم غوشيه ثلاث ملاحظات أساسية:

- **الأولى**: أن الخروج من الدين لا يعني التخلي عن الإيمان، بل هو خروج من عالم كان فيه الدين يشكل منظومة بنيوية توحد الشكل السياسي للمجتمع ويعين بنيته الاقتصادية للرابط الاجتماعي. فالخروج من الدين في نظره، هو في أبعد تقدير، تحويل العنصر الديني القديم إلى عنصر آخر غير الدين. وبذلك يغدو هذا الخروج من الدين انتقالًا إلى عالم يستمر فيه وجود الأديان، ولكن ضمن شكل سياسي وتنظيم جماعي لم تعد هي معنية بتحديده أو التحكم فيه.

- **الثانية**: يقول مارسيل غوشيه: «نحن نواجه، على مستوى القرون الماضية الأخيرة، انقلابًا من حال الهيمنة الكلية والجلية/الظاهرة للعامل الديني إلى حال يمكننا القول عنه بأنه يجعل دور العامل الديني ثانويًّا وخاصًّا، وذلك بالارتباط مع هذه الظاهرة الأخرى التي تميز الحداثة

28 المرجع السابق، ص. 25.

29 غوشيه، مارسيل. (2007). الدين في الديمقراطية. ترجمة: شفيق محسن. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ص. 25.

30 المرجع السابق، ص. 25.

السياسية ألا وهي الفصل بين المجتمع الديني والدولة، وذلك على أساس الاعتراف المسبق بأن التنظيم السياسي لا يحدد سلفًا بالديني. وتبقى بحسب غوشيه، مكانة الديني ثابتة رسميًّا من حيث الاعتراف بوجوده، غير أنه يفقد تدريجًّيا قدرته على الإلزام وإصدار التعليمات والقواعد. أما الملاحظة الثالثة، فيعتقد غوشيه أن الخروج من الدين لا يزال مستمرًا... ما دفع بالبعض إلى التساؤل عن «حرمان أوروبا من الكنيسة»، فالكنائس لم تعد فعليًّا تتمتع بالسلطة في تحديد الإيمان. لقد أدخل هذا التغيير الفردانية في المعتقد والشخصانية في الإحساس. والمدهش في هذه الحقبة هو تزامن الخروج من الدين والعودة إلى اكتشافه، و«الإشارة المعبرة جدًا أن هذا الأمر ينجم عنه انهيار البدائل الكبرى للدين التي تم إعدادها منذ القرن الفائت»[31].

إن العودة إلى الديني، في نظر غوشيه، قد تكون شيء آخر غير العودة إلى الدين (بالمعنى الضيق للكلمة)، إنها تنتج عن تكيف الإيمان مع الظروف المعاصرة لحياة الإنسان. وبالموازاة مع تهميش الكنائس، أصبحت العلمانية تدريجيًّا حدثًا بلا مبادئ، وغدت هي الأخرى تعيش تهميشًا يأتي، كما يقول غوشيه: «من التحولات التي تحصل في العالم الديمقراطي نفسه. يعود هذا الخلاف أو التهميش إلى التطورات العميقة التي شهدها المجال السياسي وإلى ما يجري من إعادة الترتيب في العلاقات بين العام والخاص»[32]. إن النجاح في استيعاب هذه التناقضات يبدأ أولًا بحل الإشكالات العالقة بين حدود المجال العام والخاص، فبينما يطالب البعض بفضاء عام محايد، لا يخضع لوصاية دينية، يطالب آخرون بالاعتراف بحق الدين في التواجد بالفضاء العام، دون تهميش أو إقصاء. إن التغافل عن هذه الإشكالية يسهم في تأزيم الفضاء العام، ويغذي النزاع بين الطرفين، حيث يحاول كل منهما اختزال الآخر أو إقصائه، بدل البحث عن طريق ثالث تضمن التعدد والتوازن الاجتماعي.

يعد تكريس المجتمع المدني إعلان نهاية مرحلة التبعية المركبة؛ حيث يعاد تعريف موقع الفرد في الفضاء العام، مستقلًا نسبيًّا من الوصايات المطلقة، سواء في اتجاه المؤسسة الدينية العتيقة أو الدولة المطلقة والتي تتحقق حيادتيها حينما تتوقف الساحة السياسية عن أن تكون هي الأخرى امتدادًا للشر المطلق، وتدار وفق مبادئ التعددية والاستقلالية. لقد كان لجملة من التحولات الاجتماعية الكبرى الفضل بتزويد الفرد بمجموعة من الوسائل والأدوات الجديدة للتحرر من الانغلاق على الذات، وتكريس دور المجتمع المدني، مثل انتشار التعليم وتطور وسائل الإعلام، وطول أمد الحياة، وغيرها من التحولات التي ساهمت في تعزيز هذا المسار. ونتيجة لهذه التحولات، لم تعد المعتقدات مجرد منظومات دينية مقيدة، بل تحولت إلى هويات فردية تتشكل في سياق اجتماعي متحول. كما لم تعد الانتماءات الطائفية تُعرّف الجماعة فحسب، بل أصبحت مكونات لهوية ذاتية فردية، تمارس ضمن فضاء ليبرالي تنافسي. وهو ما ناقشه غوشيه في مبحثه حول «عصر الهويات».

في الواقع، تظهر فرضية «الانتعاش الديني» كما صاغها أوليفييه روا، و«التحول الديني» بتعبير مارسيل غوشيه، أن إخراج الدين من معادلة صنع السياسات في شؤون الدولة - على الأقل في السياق الغربي -، هو رأي اختزالي، يتجاهل تعقيدات الحضور الرمزي للدين في الحياة العامة للأفراد والتنظيمات والجماعات. إن مثل هذا الرأي، يتجاهل أن الدين حتى حين يقصى

31 المرجع السابق، ص. 34.

32 المرجع السابق، ص. 47.

مؤسسيًّا، يعاود الظهور في أشكال ثقافية، هوياتية، سردية، فردانية، تؤثر على المجال السياسي بطرق مختلفة أو غير مباشرة. لذلك من الصعب فصل الإنسان عن إحدى خصائص وجوده الأساسية، وهي ارتباطه بالمقدس، أيًّا كان شكله أو طبيعته أو نمط علاقته به.

أثّر هذا الرأي لاحقًا بشكل كبير على الطريقة التي تحلل بها النزاعات، وعلى كيفية تصور حلولها ضمن أجندة السلام من وجهة نظر ليبرالية. وقد انتقد إدوارد سعيد هذا التوجه بشدة، معتبرًا أن فرضية «صراع الحضارات» تقوم على تبسيط مخل ومختزل»[33]، يقدم الأديان والثقافات وكأنها تنتمي جوهريًّا إلى «معسكرات مسلحة منعزلة»، دون أي تبادل أو تلاقح مع بعضها البعض. لقد تم عزل الغرب، الذي تقوده القومية الأمريكية بشكل أساسي، عن بقية العالم، وخاصة الإسلام[34]. في صورة نمطية ترسخ الانقسامات وتغذي النزاعات وتشرعن الهيمنة الغربية على بقية العالم.

إن أصل التمييز القاطع والمعارض بين «الدين» و«العِلمانية» كجزء من مشروع إمبريالي غربي، يخفي «الأشكال العِلمانية للإمبريالية والعنف»، ويكرس ما يشبه «دينًا علمانيًّا للقومية الأمريكية»، وبالتالي يبني «انقسامًا بين الغرب العقلاني والمحب للسلام»، والثقافات غير العقلانية والعنيفة غير الغربية، وخاصة المسلمين[35].

لا تزال النزعة الإمبريالية والاستعلائية مستمرة في الخطاب السياسي والثقافي الغربي، لذلك تبحث هذه النزعة بأشكالها وألوانها الجديدة عن آليات الإخضاع والهيمنة الناعمة، والتي تتمثل أساسًا في إيديولوجية «التطرف الديني/الدين العنيف» في مقابل «علمانية السلام»، وهو اتجاه ينفي التعددية ويعيد إنتاج منطق الهيمنة والإقصاء، ومبشرًا بإمبريالية جديدة تمارس تحت سردية العقلانية الغربية - الأمريكية. إن نقد الخطاب الغربي في رؤيته لعلاقة الدين بالعنف والنزاعات يمثل مدخلًا لا غنى عنه نحو تعزيز مبادئ التعايش المشترك وتجسير السلام بين الأمم. ولا شك أن نقد هذه الأيديولوجية هو تفكيك للأيديولوجية الاستعلائية والإقصائية التي ظل الغرب يمارسها تجاه باقي الأمم والثقافات. فهذه الممارسة، القائمة على معايير مزدوجة تجمع بين الاستعلاء - الأستاذية والإقصاء -، تشكل إحدى المصادر المؤثرة في استمرارية هذه النزاعات.

4. الخاتمة

ختامًا، يُظهر هذا المسار التحليلي أن العلمنة ليست نفيًا للدين، أو مجرد فصل شكلي بين الدنيوي والمقدس، بل هي سيرورة تاريخية واجتماعية أعمق بكثير من هذه الرؤية الاختزالية. إن الحكم على طبيعة العلاقة بين الطرفين لا يستقيم دون الأخذ بعين الاعتبار الشروط السياقية التي أفرزت هذه الظاهرة، والتي أعادت إنتاج الدين بصيغة منسجمة مع طبيعة التحولات التي شهدها العالم الأوروبي - الغربي. فالعلمنة بآلياتها المؤسساتية والإبستمولوجية، لم تستبعد الدين ولم تقض عليه - مثل ما يعتقد البعض -، بل منحته استقلاليته المشروطة بتحولات الزمن الراهن. في هذا السياق يرى كل من أوليفييه روا ومارسيل غوشيه أن استبعاد الدين استبعادًا نهائيًّا من الفضاء العام، هو أمر بعيد المنال. فما يُعتقد أنه استبعاد للدين هو في الواقع ليس سوى انتعاشة دينية أو تحول ديني.

33 Huntington, S. (2002). The clash of civilizations and the remaking of world order. New York: Free Press.

34 Fernando, J. L. (2021). Framings of religion, conflict and peace. International Journal of Asian Christianity, 4(1), 183-200. p. 183.

35 Cavanaugh, W. T. (2009). The myth of religious violence. Oxford: Oxford University Press. p. 183.

إن ما يفهم أحيانًا من أطروحة «عودة الديني» لا يعد عودة إلى أشكال سابقة، بل هو تحول في النمط والشكل والممارسة وأنماط الحضور، وفي الوقت نفسه، تفرض حدودًا وقيودًا تجعل الفعل الديني يبدو معرضًا للتهميش، وذلك ضمن سياقات علمانية ليبرالية. وفي هذا السياق، تتخذ العلاقة بين العلماني والديني علاقة تواصل وتفاوض مستمر، بل ونزاع على الحدود أيضا، وليست نتيجة قطيعة نهائية. وبهذا يكون إسهام هذا البحث في إعادة تأطير الإشكالية: ليس في الحديث عن «القطيعة» أو «العودة»، بل عن ديناميات شديدة التحول تتطلب أدوات نظرية ومنهجية تليق بتعقيد الظاهرة.

تماشيًا مع هذا الفهم، فإن الأطروحات التي تدعي «عودة الدين» وتربط النزاعات الراهنة به، تعوزها الأسس الواقعية، إذ تغلب عليها القراءة الاختزالية التي تتجاهل العوامل التاريخية والسياسية، والتمايزات الثقافية والاجتماعية، ما يؤدي إلى فهم مشوه لطبيعة هذه النزاعات. إن جزءًا كبيرًا من النزاعات المنسوبة إلى الفعل الديني، تعكس في الواقع منافسة حول المصلحة والسلطة، وتعزز تلك النظرة الأستاذية أو الاستعلائية للعلمانية المتطرفة، التي يحاول البعض جعلها علمانية إقصائية تحمل الدين مسؤولية تنامي العنف السياسي. ومن هنا ينبغي توجيه النقد نحو هذه العلمانيات الإقصائية التي توظف الدين كأداة لتبرير سياسات الهيمنة.

لقد أظهرت الأدبيات التي استعرضناها أن الخطاب الغربي حول «الدين العنيف» ينهض في كثير من الأحيان، بوظيفة أيديولوجية، تهدف إلى إنتاج علمانية تدعي السلام بينما تقصي المعتقدات الأخرى. والحال أن سبيل تجاوز النزاعات لا يكمن في استبعاد الدين من المجال العام، بل في تفكيك هذه السرديات الإقصائية سواء كانت علمانية أو دينية أو مادية، والبحث عن صيغ جديدة للعيش المشترك ضمن فضاء عمومي تعددي يسهم في بناء السلام بدلًا من تأجيج النزاعات.

المراجع والمصادر

المراجع العربية

أسد، طلال. (2017). تشكلات العلماني: في المسيحية والإسلام والحداثة. ترجمة: محمد العربي. بيروت، دار جداول للنشر والترجمة والتوزيع.

بشارة، عزمي. (2013). الدين والعلمانية في سياق تاريخي. الدوحة - بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

روا، أوليفييه. (2012). الجهل المقدس: زمن دين بلا ثقافة. ترجمة: صالح الأشمر. بيروت، دار الساقي.

سميت، غريام. (2021). تاريخ موجز للعلمانية. ترجمة: منادي الإدريسي. الدوحة - بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

غوشيه، مارسيل. (2007). الدين في الديمقراطية. ترجمة: شفيق محسن. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

كالهون، كريغ؛ وآخرون. (2018). إعادة النظر في العلمانية. ترجمة: شكري مجاهد. بيروت: منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

المسيري، عبدالوهاب. (2000). العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة. القاهرة: دار الشروق.

References

Berger, P., & Luckmann, T. (1991). The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge. London: Penguin Books.

Bruce, S. (2011). Secularization: In defence of an unfashionable theory. Oxford: Oxford University Press.

Casanova, J. (2007). Rethinking secularization: A global comparative perspective. In P. Beyer & L. Beaman (Eds.), Religion, globalization, and culture (pp. 101–120). .

Casanova, J. (2009). The secular and secularisms. Social Research: An International Quarterly, 76(4), 1049–1071. p. 1061.

Cavanaugh, W. T. (2009). The myth of religious violence. Oxford: Oxford University Press.

Fernando, J. L. (2021). Framings of religion, conflict and peace. International Journal of Asian Christianity, 4(1), 183–200.

Fessenden, T. (2014). The problem of the postsecular. American Literary History, 26(1). https://doi.org/10.1093/alh/ajt066.

Finke, R. (2016). The consequences of religious competition: Supply-side explanations for religious change. In L. A. Young (Ed.), Rational choice theory and religion.

Huntington, S. (2002). The clash of civilizations and the remaking of world order. New York: Free Press.

Iversen, H. R. (2013). Secularization, secularity, secularism. In L. R. Petersen & P. B. Andersen (Eds.), Encyclopedia of sciences and religions (pp. 2116–2123). Dordrecht: Springer.

Kentel, M. (1977). Laity in the church. Consensus, 3(1), 9–20.

Kettell, S. (2019). Secularism and religion. In Oxford research encyclopedia of politics. Oxford: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228637.013.756

Molénat, X. (2009). La sociologie: Histoire et idées, courants. Paris: Éditions Sciences Humaines.

Renan, E. (1900). L'avenir de la science: Pensées de 1848. Paris: Calmann Lévy.

Robertson, R. (2007). Global millennialism: A postmortem on secularization. In P. Beyer & L. Beaman (Eds.), Religion, globalization, and culture (pp. 13–30).

Taylor, C. (2007). A secular age. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

References (Romanization)

al-Miṣrī, ʿAbd al-Wahhāb. (2000 CE). al-ʿIlmānīyah al-Juzʾīyah wa-al-ʿIlmānīyah al-Shāmilah. Cairo: Dār al-Shurūq.

Asad, Ṭalāl. (2017 CE). Tashakkulāt al-ʿIlmānī: fī al-Masīḥīyah wa-al-Islām wa-al-Ḥadāthah. Trans. Muḥammad al-ʿArabī. Beirut: Dār Jadāwil li-al-Nashr wa-al-Tarjamah wa-al-Tawzīʿ.

Bishārah, ʿAzmī. (2013 CE). al-Dīn wa-al-ʿIlmānīyah fī Siyāq Tārīkhī. Doha – Beirut: al-Markaz al-ʿArabī li-al-Abḥāth wa-Dirāsat al-Siyāsāt.

Calhoun, Craig; et al. (2018 CE). Iʿādat al-Naẓar fī al-ʿIlmānīyah. Trans. Shukrī Mujāhid. Beirut: Manshūrāt al-Shabakah al-ʿArabīyah li-al-Abḥāth wa-al-Nashr.

Gauchet, Marcel. (2007 CE). al-Dīn fī al-Dīmuqrāṭīyah. Trans. Shafīq Muḥsin. Beirut: al-Munazzamah al-ʿArabīyah li-al-Tarjamah.

Roy, Olivier. (2012 CE). al-Jahl al-Muqaddas: Zaman Dīn bilā Thaqāfah. Trans. Ṣāliḥ al-Ashmar. Beirut: Dār al-Sāqī.

Smith, Graham. (2021 CE). Tārīkh Mujaz lil-ʿIlmānīyah. Trans. Munādī al-Idrīsī. Doha – Beirut: al-Markaz al-ʿArabī li-al-Abḥāth wa-Dirāsat al-Siyāsāt.