أبحاث

تحولات الخطاب الديني المصاحبة لعصر الصناعة

الأستاذ الباحث

ابراهيم خرايبة

Received :20 / 4 / 2026
Revised: 5 / 5 / 2026
Accepted: 15 / 5 / 2026
Published: 1 / 7 / 2026

ابراهيم غرايبة
باحث في مركز الدراسات الاستراتيجية
الجامعة الأردنية
gharaibeh48@gmail.com

تحولات الخطاب الديني المصاحبة لعصر الصناعة

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل التحولات الكبرى في الخطاب الديني منذ القرن السابع عشر حتى القرن الحادي والعشرين، من خلال مقاربة سوسيولوجية مقارنة تربط بين التحولات التاريخية والأنماط الخطابية. تنطلق الدراسة من فرضية أن الدين لم يتراجع في الحداثة، بل تحوّل من نظام مؤسسي مغلق إلى خطاب متعدد ومتغير، يُعاد إنتاجه في سياقات اجتماعية مختلفة .كما تقدم تطبيقًا تحليليًا على العالم العربي، بوصفه نموذجًا معاصرًا لتنازع الخطابات الدينية.

وتخلص الدراسة إلى أن الخطاب الديني في العصر الحديث لا يمكن فهمه بوصفه منظومة عقائدية ثابتة، بل بوصفه حقلًا خطابيًا يتشكل عبر الصراع بين الفاعلين الاجتماعيين، ويتداخل مع السلطة والهوية والتكنولوجيا.

Abstarct

This study aims to analyze the major transformations in religious discourse from the seventeenth century to the twenty-first century through a comparative sociological approach that links historical shifts to patterns of discourse. It proceeds from the hypothesis that religion has not declined under modernity; rather, it has been transformed from a closed institutional system into a plural and

dynamic discourse, continually reproduced within diverse social contexts. The study further offers an analytical application to the Arab world, considered as a contemporary case of contestation among religious discourses.

The study concludes that religious discourse in the modern era cannot be understood as a fixed doctrinal system, but rather as a discursive field shaped through the struggles of social actors, intersecting with structures of power, formations of identity, and the dynamics of technology.

المقدمة

شهد الدين في العصر الحديث تحولات عميقة لم تقتصر على مستوى العقيدة، بل امتدت إلى بنيته الخطابية ووظيفته الاجتماعية. فبدل أن يكون الدين نظامًا موحدًا ومهيمنًا، أصبح فضاءً تعدديًا تتنافس داخله خطابات متعددة على إنتاج المعنى. تسعى هذه الدراسة إلى الإجابة عن السؤال التالي: ما هي أنماط هذا التحول عبر التاريخ الحديث؟

شهد القرن السادس عشر ظهور البروتستنتية المسيحية التي يتبعها اليوم حوالي ثمانمائة مليون مسيحي، وشهد القرنان السابع عشر والثامن عشر تفكك السلطة الكنسية، وظهور جماعات بروتستانتية (الكويكرز، المعمدانيون، الميثودية)، مما أدى إلى نشأة الفردانية الدينية، وتحرير النص، والتعدد الخطابي

وظهرت في القرن التاسع عشر جماعات دينية جديدة مختلفة كثيرا عن سياقها الأصلي، مثل المورمونية، والبهائية والقاديانية

الدين بوصفه ظاهرة اجتماعية تاريخية

يُعدّ الدين من أكثر الظواهر الاجتماعية تعقيدًا واستمرارية في التاريخ الإنساني، إذ لا يمكن اختزاله في بعد عقائدي أو ميتافيزيقي صرف، بل يتعين فهمه ضمن شبكة مركبة من العلاقات الاجتماعية والرمزية والسياسية والاقتصادية. وقد أسّس علم الاجتماع الكلاسيكي، منذ أعمال إميل دوركايم وماكس فيبر، إطارًا نظريًا متينًا لتحليل الدين بوصفه مؤسسة اجتماعية تُنتج المعنى، وتعيد إنتاج النظام الاجتماعي، وتوجّه الفعل الإنساني في سياقات تاريخية محددة.

يرى دوركايم أن الدين يمثل «نظامًا موحدًا من المعتقدات والممارسات المتعلقة بالأشياء المقدسة»، وأن وظيفته الأساسية تكمن في بناء التضامن الاجتماعي وتشكيل الجماعة الأخلاقية. وبذلك، لا يكون الدين مجرد علاقة فردية بين الإنسان والمقدس، بل إطارًا جماعيًا يحدد الحدود الرمزية بين المقدس والدنيوي، ويعيد إنتاج هوية الجماعة. في المقابل، يركّز فيبر على البعد الذاتي والمعنوي للدين، معتبرًا أن الأفكار الدينية تلعب دورًا حاسمًا في توجيه السلوك الاقتصادي والاجتماعي، كما يظهر في تحليله الشهير للأخلاق البروتستانتية وعلاقتها بنشأة الرأسمالية.

ويقدم اريك فروم تحليلًا يربط الدين بالحاجات الوجودية للإنسان، مثل الحاجة إلى الانتماء، والمعنى، والتوجيه. ويرى أن الإنسان في المجتمعات الحديثة يعاني من "الاغتراب"، نتيجة فقدان الروابط التقليدية، مما يدفعه إلى البحث عن بدائل توفر له الأمان والمعنى. ويُميز فروم بين نوعين من الدين: دين سلطوي ودين إنساني . يقول فروم: "الإنسان لا يمكنه العيش دون إطار للمعنى، وإذا لم يجده في الدين التقليدي، فإنه سيخلقه في أشكال جديدة"[1].

لقد دخلت المجتمعات الإنسانية منذ القرن السابع عشر في مرحلة تحولات عميقة ارتبطت بما يُعرف بالحداثة، والتي شملت صعود الدولة القومية، وتوسع السوق، والعقلنة، وتزايد الفردانية. وقد دفعت هذه التحولات علماء الاجتماع إلى التساؤل حول مصير الدين في ظل هذا التحول.

طرح ماكس فيبر مفهوم "نزع السحر عن العالم" لوصف التحول من عالم مشبع بالمعنى المقدس إلى عالم عقلاني منظم بقوانين علمية. غير أن هذا التصور لم يتحقق بشكل كامل، إذ أظهرت الدراسات اللاحقة أن الدين لم يختفِ، بل أعاد تشكيل نفسه في صور جديدة تتناسب مع شروط الحداثة.

في هذا السياق، يمكن فهم الجماعات الدينية الجديدة بوصفها تعبيرًا عن أزمة الحداثة ذاتها. فالحداثة، رغم نجاحها في تنظيم الاقتصاد والسياسة، لم تستطع أن تقدم إطارًا وجوديًا شاملًا للمعنى، الأمر الذي أدى إلى ظهور جماعات دينية جديدة تسعى إلى ملء هذا الفراغ.

فضاء المعنى وتحول الدين إلى مجال تنافسي

يُعد مفهوم "فضاء المعنى" من المفاهيم التحليلية الحديثة التي تساعد في فهم الدين في السياق المعاصر. ويشير هذا المفهوم إلى أن المعنى لم يعد حقلا ثابتًا تحتكره المؤسسات الدينية التقليدية، بل أصبح مجالًا للتنافس بين فاعلين متعددين، يشمل الدين، والعلم، والفلسفة، وعلم النفس، والثقافة الشعبية.

في المجتمعات التقليدية، كان الدين يشكل المصدر المركزي للمعنى، ويوفر إجابات نهائية للأسئلة الوجودية. أما في المجتمعات الحديثة، فقد تفتت هذا الاحتكار، وأصبح الفرد يختار بين مصادر متعددة، ما أدى إلى نشوء "فصاء روحي" تتنافس فيه الأديان والتيارات الفكرية. هكذا فإن الأديان الجديدة والجماعات الدينية الجديدة تمثل استجابة طبيعية لتحولات الحداثة.

الإصلاح الديني في عالم المسيحية

يمثل القرنان السابع عشر والثامن عشر مرحلة حاسمة في تاريخ الدين المسيحي، لأنها أسست لتحول عميق في بنية التدين نفسه. ففي هذه المرحلة، لم يعد الدين إطارًا مؤسسيًا موحدًا تحت سلطة الكنيسة، بل بدأ يتحول إلى فضاء تعددي تتشكل داخله جماعات دينية

متعددة، تختلف في تأويل النصوص، وفي أنماط الممارسة، وفي تصور العلاقة بين الإنسان والله.

لقد كانت الإصلاحات البروتستانتية في القرن السادس عشر قد فتحت الباب لهذا التحول، حيث ظهرت جماعات دينية جديدة داخل الإطار المسيحي، لم تدّعِ تأسيس دين جديد، لكنها أعادت تعريف الدين من الداخل. ويكمن جوهر هذا التحول في انتقال مركز الثقل من الكنيسة بوصفها وسيطًا للنعمة إلى الفرد بوصفه فاعلًا دينيًا مباشرًا

جاءت هذه التحولات في سياق تاريخي مضطرب، تميز بالحروب الدينية في أوروبا، والصراعات بين الكاثوليك والبروتستانت، وتزايد النزعات الفردية المرتبطة بصعود البرجوازية، وتوسع التعليم، وانتشار الطباعة. وقد أدى هذا السياق إلى تقويض احتكار الكنيسة للحقيقة الدينية، وفتح المجال أمام تعددية التأويل. يشير المؤرخ إيان هازلت إلى أ ن "القرن السابع عشر لم يكن مجرد امتداد للإصلاح، بل كان لحظة تفكك للسلطة الدينية المركزية، حيث أصبح الإيمان موضوعًا للنقاش والاختيار، لا للفرض".[2] هذا التحول مهّد لظهور جماعات دينية جديدة، لا تنفصل عن المسيحية، لكنها تعيد تشكيلها من الداخل.

يمكن فهم هذه التحولات حسب ماكس فيبر بوصفها جزءًا من عملية "العقلنة"، حيث يتم تقليص العناصر الغامضة في الدين، وإعادة تنظيمه في إطار أكثر وضوحًا وانضباطًا. غير أن هذه العقلنة لا تؤدي إلى تراجع الدين، بل إلى تحوله إلى أشكال جديدة. يمكن القول إن هذه المرحلة تمثل انتقالًا من دين مؤسسي مغلق إلى خطاب ديني متعدد، مفتوح، قابل للتأويل. يشير بيتر بيرغر إلى أن "الحداثة لا تزيل الدين، بل تفتح المجال أمام تعددية دينية غير مسبوقة، حيث يصبح الإيمان خيارًا، ويمكن أن يُعاد إنتاجه بطرق متعددة" [3]

الكويكرز :الدين بوصفه تجربة داخلية

ظهرت جماعة الكويكرز عام ١٦٤٧ على يد جورج فوكس، في سياق اجتماعي وديني متوتر في إنجلترا. وقد قامت هذه الحركة على فكرة مركزية مفادها أن الإنسان يمكنه أن يتصل بالله مباشرة، دون حاجة إلى وساطة كهنوتية أو طقوس رسمية. وفي وصفه لهذه التجربة، كتب جورج فوكس: "وجدت أن هناك شيئًا في الإنسان يمكن أن يستجيب مباشرة لله، دون حاجة إلى معلم خارجي، وأن هذا النور هو الذي يقود إلى الحقيقة"[4] يمثل هذا التصور تحولًا جذريًا في فهم الدين، حيث يصبح الإيمان تجربة ذاتية، لا مؤسسة خارجية. ومن الناحية السوسيولوجية، يمكن اعتبار الكويكرز بداية ما يمكن تسميته:

المعمدانيون ـــ حرية الاختيار والإيمان الواعي

ظهرت جماعات المعمدانيين في القرن السابع عشر، مؤكدة على فكرة أن الإيمان لا يكون صحيحًا إلا إذا كان ناتجًا عن اختيار واعي ولذلك، رفضوا تعميد الأطفال، واعتبروا أن التعميد يجب أن يكون فعلًا إراديًا يعبر عن إيمان شخصي. وقد كان لهذا الموقف أبعاد عميقة، إذ لم يكن مجرد اختلاف طقوسي، بل كان إعلانًا لمبدأ جديد: الدين لا يُورث، بل يُختار. يلاحظ الباحث ويليام بريك أن "المعمدانيين أسسوا لفكرة أن الحرية الدينية ليست مجرد حق سياسي، بل شرط أساسي للإيمان نفسه"[5] هذا التصور يعكس انتقال الدين من إطار جماعي مفروض إلى تجربة فردية قائمة على الاختيار.

الميثودية ـــ الدين بوصفه أخلاقًا وحياة اجتماعية

ظهرت الجماعة الميثودية في القرن الثامن عشر، بقيادة جون ويسلي، بوصفها محاولة لإصلاح الكنيسة الأنجليكانية من الداخل. وقد ركزت هذه الحركة على الانضباط الأخلاقي، والعمل الاجتماعي، والتجربة الدينية الشخصية.

لم تسعَ الميثودية إلى الانفصال عن الكنيسة، بل إلى إحيائها، لكنها في الواقع ساهمت في تعميق التعدد داخل المسيحية. يقول جون ويسلي: "الدين ليس مجرد عقيدة تُؤمن، بل

حياة تُعاش، وأعمال تُمارس، ومحبة تُترجم إلى فعل".[6] يمثل هذا التصور انتقالًا آخر في فهم الدين، حيث يصبح الإيمان مرتبطًا بالسلوك الاجتماعي، لا فقط بالاعتقاد.

المورمونية

ظهرت المورمونية في الولايات المتحدة عام ١٨٣٠ على يد جوزيف سميث، الذي أعلن أنه تلقى وحيًا إلهيًا، وأصدر نصًا جديدًا هو "كتاب مورمون"، بوصفه مكملًا للكتاب المقدس. قدمت هذه الحركة تاريخًا دينيًا جديدًا، وتصورًا مختلفًا للوحي، وتنظيمًا جماعيًا قويًا. يقول جان شيبرد: "المورمونية تمثل لحظة جذرية في التاريخ الديني، حيث لم يعد الوحي محصورًا في الماضي، بل أصبح حدثًا ممكنًا في الحاضر"[7]

شهود يهوه ـــ إعادة تفسير الزمن والنهاية

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ظهرت حركة شهود يهوه بقيادة تشارلز تاز راسل، التي ركزت على التفسير الحرفي للكتاب المقدس، وفكرة نهاية العالم، وإعادة تعريف الزمن الديني. قدمت هذه الجماعة تصورًا جديدًا للتاريخ، يقوم على انتظار الخلاص القريب، وهذا يعكس تحولًا في وظيفة الدين، حيث يصبح وسيلة لفهم الزمن، لا فقط لتنظيم الحياة.

البهائية ـــ الدين بوصفه خطابًا عالميًا

ظهر الدين البهائي في السياق الإسلامي-الفارسي على يد بهاء الله في منتصف القرن التاسع عشر، مقدمًا تصورًا جديدًا للدين يقوم على وحدة الأديان، ووحدة الإنسانية، والتقدم الروحي.

مثّلت البهائية نموذجًا فريدًا، حيث لم تسعَ إلى بناء جماعة مغلقة، بل إلى تقديم خطاب ديني عالمي يتجاوز الحدود الثقافية والدينية. يشير خوان كول إلى أن "البهائية تمثل أول محاولة ناجحة لبناء دين عالمي حديث، يتجاوز الانقسامات التقليدية، ويخاطب الإنسانية ككل"[8]

القارة الهندية ـــ تشكّل الأديان والجماعات الدينية الحديثة في سياق الاستعمار والتحول الاجتماعي

شهدت القارة الهندية منذ القرن السابع عشر تحولات تاريخية عميقة أعادت تشكيل بنيتها السياسية والاجتماعية والدينية، وكان لهذه التحولات أثر مباشر في ظهور أنماط جديدة من التدين والحركات الدينية. فقد أدى تراجع الإمبراطورية المغولية وصعود القوى الاستعمارية الأوروبية، وعلى رأسها النفوذ البريطاني، إلى تفكيك البنى التقليدية التي كانت تنظّم الحياة الدينية والاجتماعية، وفتح المجال أمام إعادة تعريف الدين بوصفه عنصرًا مركزيًا في بناء الهوية الفردية والجماعية.

في هذا السياق، لم يعد الدين مجرد منظومة شعائرية أو تراثية، بل أصبح مجالًا للصراع الفكري، وأداة لإعادة بناء الذات الثقافية في مواجهة التحديات الاستعمارية. فقد فرض الاحتكاك بالغرب، من خلال التعليم الحديث والتبشير المسيحي والإدارة الاستعمارية، ضغطًا معرفيًا وأخلاقيًا على التقاليد الدينية الهندية، مما دفع النخب الفكرية والدينية إلى إعادة تأويل الدين، إما من خلال إصلاحه وتحديثه، أو من خلال العودة إلى أصوله الأولى وتأكيد نقائه.

وقد تجلّت هذه الديناميات في ظهور عدد من الحركات الإصلاحية التي سعت إلى إعادة صياغة الهندوسية بما يتناسب مع شروط الحداثة. ففي عام ١٨٢٨، أسس راجا رام موهان روي حركة البراهمو ساماج، التي مثّلت محاولة مبكرة لإعادة بناء الدين على أسس عقلانية وأخلاقية. وقد دعت هذه الحركة إلى نبذ التعدد الطقوسي المعقد، والتأكيد على التوحيد، وإعادة قراءة النصوص الدينية في ضوء العقل، متأثرة في ذلك بالفكر التنويري الأوروبي[9]. يمكن بمنظور سوسيولوجي وصف هذه الحركة تعبيرًا عن انتقال الدين من بنية طقوسية جماعية إلى بنية أخلاقية عقلانية، حيث يصبح الإيمان مسألة وعي فردي لا مجرد انتماء تقليدي.

وفي اتجاه مختلف، ظهرت حركة آريا ساماج عام ١٨٧٥ على يد دايانداندا ساراسواتي، التي تبنّت موقفًا أكثر تشددًا تجاه الحداثة، إذ دعت إلى العودة إلى النصوص الفيدية بوصفها المصدر الأصلي للحقيقة الدينية، ورفضت ما اعتبرته انحرافات وبدعًا تراكمت عبر التاريخ.[10] وقد ارتبطت هذه الحركة بتصاعد النزعة القومية الهندوسية، حيث أصبح الدين أداة لإعادة بناء الهوية الجماعية في مواجهة الاستعمار، وهو ما يكشف عن تحول الدين من مجال روحي إلى إطار سياسي وثقافي.

وظهرت السيخية بوصفها نموذجًا مهمًا لتحول الدين إلى هوية سياسية. فرغم أن جذورها تعود إلى القرن الخامس عشر مع غورو ناناك، فإنها شهدت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عملية إعادة تشكّل عميقة، حيث تحولت من حركة روحية إلى جماعة منظمة ذات طابع عسكري وسياسي. وقد جاء هذا التحول استجابة للظروف التاريخية التي فرضت على السيخ الدفاع عن وجودهم في ظل انهيار السلطة المركزية، مما أدى إلى تبلورهم كجماعة دينية-قومية ذات مؤسسات واضحة وهوية مميزة.[11]

ومع نهاية القرن التاسع عشر، بدأت تظهر اتجاهات جديدة في التدين الهندي تتجاوز الإطار المحلي، وتتجه نحو العالمية. وقد كان لكل من راماكريشنا وتلميذه سوامي فيفيكاناندا دور محوري في هذا التحول، حيث قدّما الهندوسية بوصفها فلسفة روحية عالمية، قادرة على مخاطبة الإنسان الحديث بغض النظر عن خلفيته الثقافية. وقد أسس فيفيكاناندا حركة راماكريشنا ميشن، التي ساهمت في نشر هذا التصور عالميًا، وفتحت المجال أمام إعادة تعريف الدين بوصفه تجربة داخلية فردية، لا مجرد نظام تقليدي مغلق[12]

وفي القرن العشرين، أخذ هذا الاتجاه بعدًا أكثر وضوحًا مع ظهور حركات دينية عالمية، من أبرزها حركة هاري كريشنا التي أسسها بهكتيفيدانتا سوامي برابهوبادا عام ١٩٦٦. وقد تميزت هذه الحركة بقدرتها على التكيف مع السياقات الغربية، واستخدامها أدوات الإعلام والتنظيم الحديث، مما جعلها مثالًا واضحًا على تحول الدين إلى فاعل في "فضاء

المعنى" العالمي، حيث لم يعد الدين مرتبطًا بجغرافيا محددة، بل أصبح قابلًا للتصدير وإعادة التشكيل.

وفي السياق ذاته، شهدت الهند انتشارًا لـ الدين البهائي، الذي قدّم نموذجًا مختلفًا للدين الحديث، قائمًا على فكرة وحدة الأديان ووحدة الإنسانية. وقد وجدت البهائية في الهند بيئة مناسبة للانتشار، نظرًا للتعددية الدينية والثقافية التي تميز المجتمع الهندي، مما يعكس قدرة هذا المجتمع على استيعاب أشكال مختلفة من التدين دون صراع بنيوي حاد.

إن ما يميز الحالة الهندية هو قدرتها على الجمع بين الاستمرارية والتغيير، حيث لا يتم استبدال التقاليد القديمة، بل إعادة تأويلها ودمجها في أشكال جديدة من التدين. وبهذا المعنى، فإن الأديان والجماعات الدينية التي ظهرت في الهند منذ القرن السابع عشر لا يمكن فهمها بوصفها قطيعة مع الماضي، بل بوصفها امتدادًا متحولًا له، يعكس تفاعل المجتمع مع تحديات الحداثة والاستعمار والعولمة .

التحولات الدينية في الصين

تشكل في الصين فضاء ديني محكوم بعلاقة معقدة بين السلطة السياسية والتقاليد الروحية. فقد ظل الدين عبر تاريخ طويل، جزءًا من النظام الاجتماعي والأخلاقي المرتبط بالدولة الإمبراطورية، وليس مؤسسة مستقلة عنها. في السياق التقليدي، لم تكن الصين تعرف "دينًا واحدًا" بل كانت تقوم على تداخل ثلاث منظومات فكرية وروحية رئيسية: الكونفوشيوسية، والبوذية، والطاوية. وقد شكّلت هذه المنظومات ما يشبه "نظامًا متكاملًا للمعنى"، حيث تؤدي كل منها وظيفة مختلفة في تنظيم الحياة الاجتماعية والأخلاقية والروحية. غير أن هذا التوازن بدأ يتعرض للاهتزاز مع نهاية عهد أسرة مينغ وبداية أسرة تشينغ في القرن السابع عشر، حيث ظهرت بوادر تفكك في البنية الاجتماعية والسياسية.

ومع دخول القرن التاسع عشر، وتزايد الضغوط الخارجية الناتجة عن التدخل الغربي، بدأت هذه البنية التقليدية في الانهيار، مما أفسح المجال لظهور حركات دينية جديدة اتخذت في كثير من الأحيان طابعًا خلاصيًا أو ثوريًا. ولم تكن هذه الحركات مجرد تعبيرات روحية، بل كانت أيضًا استجابات اجتماعية وسياسية لأزمات عميقة، شملت الفقر، وعدم الاستقرار، وفقدان الشرعية السياسية.

يمكن تلخيص تطور الدين في الصين منذ القرن السابع عشر في ثلاث

مراحل رئيسية:

١ .مرحلة التوازن التقليدي بين التقاليد الثلاثة

٢ .مرحلة الحركات الخلاصية والتمردات الدينية

٣ .مرحلة السيطرة الشيوعية وإعادة تشكل الدين

تُعد حركة "تايبينغ"من أبرز هذه الحركات، حيث قادها هونغ شيوتشوان في منتصف القرن التاسع عشر، معلنًا نفسه أخًا ليسوع المسيح، ومؤسسًا لما عُرف بـ "مملكة السلام السماوي". وقد مثّلت هذه الحركة مثالًا واضحًا على تداخل الدين بالسياسة، حيث لم تقتصر على الدعوة الروحية، بل سعت إلى إقامة نظام اجتماعي جديد قائم على المساواة والعدالة.

وفي وصفه لهذه الحركة، يشير المؤرخ جوناثان سبنس إلى أن "حركة تايبينغ لم تكن مجرد تمرد سياسي، بل كانت محاولة لإعادة بناء العالم وفق رؤية دينية شاملة، حيث امتزجت المعتقدات المسيحية بالتقاليد الصينية في مشروع طوباوي جذري".[13] وقد أدت حركة تايبينغ إلى واحدة من أكثر الحروب دموية في التاريخ، حيث قُتل ملايين الأشخاص، مما يعكس خطورة الدين عندما يتحول إلى أداة للتغيير السياسي الجذري.

إلى جانب تايبينغ، ظهرت حركات أخرى مثل حركة "اللوتس الأبيض"، التي مثّلت نموذجًا للحركات الدينية السرية التي تنتشر بين الطبقات الشعبية. وقد جمعت هذه الحركة بين عناصر بوذية ومسيحية شعبية، وقدّمت رؤية خلاصية تقوم على فكرة نهاية العالم وظهور نظام جديد أكثر عدالة. يلاحظ المؤرخ فيليب كون أن "الحركات الدينية السرية في الصين كانت تمثل لغة رمزية للاحتجاج الاجتماعي، حيث يُترجم الظلم الاقتصادي والسياسي إلى خطاب ديني عن الخلاص والنهاية"[14] وهذا يوضح أن الدين في الصين لم يكن مجرد تعبير عن الإيمان، بل كان أيضًا وسيلة للتعبير عن التوترات الاجتماعية، خاصة في ظل غياب قنوات سياسية للتعبير.

ومع قيام الثورة الشيوعية عام ١٩٤٩، دخلت الصين مرحلة جديدة في علاقتها مع الدين، حيث سعت الدولة إلى إخضاع الدين لسيطرتها. وقد تم إغلاق العديد من المؤسسات الدينية، وتقييد الأنشطة الروحية، وإعادة تعريف الدين بوصفه ظاهرة يجب تنظيمها أو احتواؤها. غير أن هذا القمع لم يؤدِّ إلى اختفاء الدين، بل إلى تحوله إلى أشكال جديدة، غالبًا ما تكون غير رسمية أو شبه سرية. وقد ظهرت في هذا السياق حركات روحية حديثة تجمع بين التأمل، والطاقة، والأخلاق، ومن أبرزها حركة فالون غونغ.

تأسست حركة فالون غونغ في تسعينيات القرن العشرين على يد لي هونغتشي، وقدّمت نفسها بوصفها نظامًا للتزكية الروحية يعتمد على تمارين جسدية وتعاليم أخلاقية. وقد انتشرت بسرعة كبيرة، مستفيدة من الفراغ الروحي الذي خلّفه النظام الشيوعي، ومن حاجة الأفراد إلى معنى يتجاوز الإطار المادي. يقول ديفيد بالمر: "فالون غونغ ليست مجرد ممارسة روحية، بل تعبير عن عودة الدين في مجتمع حاول طرده، وهي تكشف عن حدود المشروع العلماني عندما يفشل في تلبية الحاجات الوجودية للأفراد".[15] وقد دخلت هذه الحركة في صراع حاد مع الدولة الصينية، التي اعتبرتها تهديدًا سياسيًا، مما أدى إلى حظرها وملاحقة أتباعها.

اليابان - بين التصنيع والقلق الوجودي

تُعد اليابان من أكثر المجتمعات التي شهدت إنتاجًا كثيفًا لما يُعرف بـ "الأديان الجديدة " (New Religions)، خاصة منذ القرن التاسع عشر. ويعود ذلك إلى تلاقي مجموعة من العوامل من أهمها: التحول السريع نحو التصنيع، وإعادة بناء الدولة، والتفكك النسبي للبنى التقليدية.

قبل عصر التحديث، كان النظام الديني في اليابان يقوم على تداخل بين الشنتو والبوذية، حيث لم يكن هناك فصل حاد بين الدين والحياة اليومية، بل كانت الممارسات الدينية جزءًا من النظام الاجتماعي والثقافي. غير أن هذا التوازن بدأ يتغير جذريًا مع إصلاحات ميجي (Meiji Restoration) في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، التي هدفت إلى تحديث اليابان على النمط الغربي، وإعادة بناء الدولة المركزية.

في هذا السياق، سعت الدولة إلى إعادة تنظيم المجال الديني، فعملت على تعزيز الشنتو بوصفه دينًا وطنيًا مرتبطًا بالإمبراطور، وفصلته عن البوذية، مما أدى إلى إعادة تشكيل الهوية الدينية في اليابان. وقد خلق هذا التدخل الرسمي في الدين فراغًا روحيًا لدى قطاعات واسعة من المجتمع، خاصة في ظل التحولات الاجتماعية السريعة الناتجة عن التصنيع والهجرة إلى المدن.

في ظل هذه التحولات، ظهرت مجموعة من الحركات الدينية الجديدة التي حاولت تقديم إجابات للقلق الوجودي الذي رافق الحداثة. ومن أبرز هذه الحركات "تينريكيو" التي أسستها ناكاياما ميكي في القرن التاسع عشر، وقدّمت تصورًا دينيًا يقوم على فكرة "الحياة المفرحة" بوصفها الهدف النهائي للإنسان.

استقطبت هذه الجماعة أعدادًا كبيرة من الأتباع، خاصة من الطبقات الشعبية التي عانت من آثار التحول الاقتصادي والاجتماعي. وفي تحليل لهذه الظاهرة، يشير الباحث إيان ريدر إلى أن: "الأديان الجديدة في اليابان لم تنشأ من فراغ، بل كانت استجابة مباشرة لمعاناة اجتماعية حقيقية، حيث قدمت هذه الحركات معنى جديدًا للحياة في عالم فقد توازنه التقليدي"[16]

إلى جانب تينريكيو، ظهرت حركات أخرى مثل كونكوكيو، التي ركزت على العلاقة المباشرة بين الإنسان والإله، دون وساطة مؤسسية معقدة. وقد مثّلت هذه الحركات تحولًا نحو فردنة الدين، حيث أصبح الإيمان تجربة شخصية مرتبطة بالحياة اليومية، وليس مجرد التزام طقوسي.

ومع دخول القرن العشرين، أخذت هذه الحركات بعدًا أكثر تنظيمًا، حيث ظهرت مؤسسات دينية كبيرة ذات هياكل إدارية معقدة، ومن أبرزها جماعة "سوكا غاكاي"، التي نشأت في سياق بوذي.

تميزت سوكا غاكاي بقدرتها على تنظيم أتباعها بشكل فعال، واستخدام وسائل الإعلام الحديثة، والانخراط في العمل السياسي. وهنا يتحول الدين من تجربة روحية إلى فاعل اجتماعي وسياسي منظم.

في هذا السياق، يمكن فهم الأديان الجديدة في اليابان بوصفها جزءًا من عملية "إنتاج المعنى"، حيث يتم إنتاج أنظمة دينية تتناسب مع متطلبات المجتمع الصناعي. فكما تنتج المصانع السلع، تنتج هذه الجماعات "معاني" تقدم للأفراد شعورًا بالانتماء والاستقرار في عالم متغير. تقول هيلين هاردكر: "الأديان الجديدة في اليابان تعمل كأنظمة متكاملة لإدارة الحياة، حيث تقدم للأفراد ليس فقط إجابات روحية، بل أيضًا شبكات دعم اجتماعي وتنظيمًا يوميًا للحياة"[17]

غير أن هذا النموذج لم يكن خاليًا من التوترات، فقد شهدت اليابان في أواخر القرن العشرين ظهور حركات دينية متطرفة، أبرزها حركة أوم شينريكيو، التي أسسها شوكو أساهارا، والتي قامت بهجوم غاز السارين في مترو طوكيو عام ١٩٩٥. يقول إيان ريدر: "أوم شينريكيو تمثل الوجه المظلم للأديان الجديدة، حيث يمكن أن تتحول الكاريزما الدينية إلى أداة للسيطرة والتدمير عندما تنفصل عن الضوابط الاجتماعية".[18] هذا الحدث يكشف عن المخاطر الكامنة في بعض أشكال التدين الحديث، خاصة عندما تتقاطع مع الأزمات النفسية والاجتماعية.

من خلال هذا العرض، يمكن القول إن اليابان تمثل نموذجًا خاصًا في "فضاء المعنى" حيث يتم إنتاج الدين في إطار مؤسسي حديث، يتسم بالكفاءة والتنظيم. ويختلف هذا النموذج عن الهند، حيث يسود التعدد المفتوح، وعن الصين، حيث يخضع الدين لرقابة الدولة.

يمكن تمييز ثلاث خصائص رئيسية:

١ .التنظيم المؤسسي العالي

٢ .التكيف مع الحداثة

٣ .الجمع بين الروحي والاجتماعي

وهذا يجعل من اليابان حالة نموذجية لفهم كيف يمكن للدين أن يتكيف مع المجتمع الصناعي دون أن يفقد وظيفته الأساسية في إنتاج المعنى. في ضوء ذلك، يمكن تفسير انتشار الأديان الجديدة في اليابان بوصفه نتيجة مباشرة لما يمكن تسميته "أزمة المعنى في المجتمع الصناعي". فمع تفكك الروابط التقليدية، وتزايد الضغوط الاقتصادية، يبحث الأفراد عن بدائل توفر لهم الاستقرار النفسي والاجتماعي، وهو ما تقدمه هذه الحركات.

الدين والهوية والتحولات الحديثة في كوريا وفيتنام

كان الخطاب الديني في كوريا وفيتنام أداة لإعادة بناء الهوية في سياق الاستعمار والتحول القومي. ففي هاتين الحالتين، لم يكن ظهور الأديان الجديدة مجرد استجابة روحية لأزمة المعنى، بل كان أيضًا فعلًا تاريخيًا مرتبطًا بالصراع على الهوية، والاستقلال، وإعادة تعريف الذات الجماعية. فقد شهدت كوريا وفيتنام، منذ القرن التاسع عشر، تدخلات استعمارية وضغوطًا خارجية (الصين، اليابان، فرنسا، ثم الحرب الباردة)، ما أدى إلى زعزعة البنى التقليدية، وخلق حالة من القلق الوجودي والسياسي. وفي هذا السياق، ظهرت حركات دينية جديدة سعت إلى تقديم معنى شامل يربط بين الروحي والقومي، ويعيد بناء الإنسان والمجتمع في آن واحد.

، تُعد حركة "تشوندوغيو في كوريا من أبرز التعبيرات عن هذا النمط من التدين. وقد نشأت هذه الحركة من تطور حركة دونغهاك (Donghak) في القرن التاسع عشر، التي أسسها تشوي جي-وو في سياق مقاومة النفوذ الأجنبي والاضطرابات الاجتماعية. قامت هذه الحركة على فكرة محورية مفادها أن "الإنسان يحمل الإله في داخله"، وهي فكرة تجمع بين عناصر الكونفوشيوسية والبوذية والتقاليد الشعبية، وتعيد صياغتها في إطار جديد يركز على الكرامة الإنسانية والمساواة. يقول الباحث كارتر إيكرت: "تشوندوغيو لم تكن مجرد حركة دينية، بل كانت تعبيرًا عن وعي قومي ناشئ، حيث امتزجت الروحانية بفكرة التحرر من الهيمنة الأجنبية"[19]

وقد لعبت هذه الحركة دورًا مهمًا في الانتفاضات الشعبية، خاصة في ثورة دونغهاك، التي كانت في جوهرها تمردًا اجتماعيًا ذا بعد ديني. وهنا يظهر الدين بوصفه لغة للاحتجاج، وأداة لتنظيم الجماعة في مواجهة السلطة. ومع دخول القرن العشرين، وتحديدًا بعد الحرب الكورية، شهدت كوريا الجنوبية تحولًا اقتصاديًا سريعًا، رافقه تغير في البنية الاجتماعية، وظهور طبقات جديدة، ما أدى إلى بروز أشكال جديدة من التدين.

ومن أبرز هذه الحركات "كنيسة التوحيد" التي أسسها سون ميونغ مون، والتي قدمت نفسها بوصفها دينًا عالميًا يسعى إلى توحيد البشرية. وقد جمعت هذه الحركة بين عناصر مسيحية ورؤى كونية، واعتمدت على تنظيم قوي وانتشار دولي. يقول جورج كريسل: "كنيسة التوحيد تمثل انتقال الدين الكوري من إطار قومي إلى مشروع عالمي، حيث لم يعد الهدف فقط بناء الأمة، بل إعادة تشكيل العالم وفق رؤية دينية شاملة"[20]

أما في **فيتنام**، فقد شهد المجال الديني مسارًا مشابهًا من حيث ارتباط الدين بالهوية، لكنه اتخذ شكلًا أكثر تركيبًا، خاصة مع ظهور دين "كاو داي" في النصف الأول من القرن العشرين نشأ هذا الدين في سياق الاستعمار الفرنسي، وقدم نفسه بوصفه دينًا عالميًا يجمع بين عناصر متعددة، البوذية والطاوية والكونفوشيوسية والمسيحية.

اعتمد كاو داي على رؤية توفيقية ترى أن جميع الأديان تعبيرات مختلفة عن حقيقة واحدة. يقول الباحث سيرج ثيون: "كاو داي يمثل محاولة واعية لبناء دين حديث يتجاوز الانقسامات التقليدية، ويقدم نموذجًا للوحدة الروحية في عالم منقسم سياسيًا وثقافيًا"[21] وقد لعب هذا الدين دورًا سياسيًا مهمًا في فيتنام، حيث لم يكن مجرد حركة روحية، بل كان أيضًا تنظيمًا اجتماعيًا له نفوذ سياسي وعسكري في بعض الفترات.

التحولات الدينية في عالم الإسلام

بدأ العالم الإسلامي منذ القرن السابع عشر يواجه اختلالًا تاريخيًا متزايدًا في ميزان القوة مع أوروبا، ترافق مع تراجع الإمبراطوريات الإسلامية (العثمانية، الصفوية، المغولية)، وصعود الحداثة الغربية بوصفها نموذجًا عالميًا للعلم والتنظيم والسيطرة. وقد ولّد هذا التحول سؤالًا مركزيًا ظل يحكم الفكر الإسلامي الحديث: لماذا فقد العالم الإسلامي قدرته على الفعل التاريخي، وكيف يمكن استعادتها؟

ظهرت في القرن الثامن عشر حركات إصلاحية سعت إلى إعادة الدين إلى "أصوله"، معتبرة أن الانحراف عن النص هو سبب التراجع. وقد تجسدت هذه الرؤية في التيارات السلفية المبكرة، التي ركزت على تنقية العقيدة من الممارسات الشعبية والوساطات الصوفية، وإعادة الاعتبار للنص المؤسس.

غير أن القرن التاسع عشر شهد تحولًا نوعيًا مع ظهور اتجاه إصلاحي مختلف، ارتبط بأسماء مثل رفاعة الطهطاوي، وجمال الدين الأفغاني، وخير الدين التونسي، حيث لم يعد الهدف مجرد العودة إلى الماضي، بل إعادة تأويل النص في ضوء الحاضر. وقد سعى هذا الاتجاه إلى التوفيق بين الإسلام والعلم الحديث، وإعادة فتح باب الاجتهاد، وإصلاح التعليم والمؤسسات. يقول ألبرت حوراني: "الإصلاح الإسلامي لم يكن حركة رجعية، بل محاولة واعية لإعادة بناء العلاقة بين الدين والعقل في عالم متغير".

ومع انهيار الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤، ودخول العالم الإسلامي في مرحلة الدولة المركزية والقومية ظهرت جماعات تسعى إلى إعادة إدخال الدين في المجال العام. ومن أبرز هذه الحركات جماعة الإخوان المسلمين، التي طرحت تصورًا للإسلام بوصفه دينًا ودولة، وعقيدة ونظام حياة، ومشروعًا حضاريًا بديلًا. وقد تطورت هذه الرؤية لاحقًا مع أفكار سيد قطب، الذي أعاد تعريف الصراع بوصفه صراعًا بين "الإسلام" و"الجاهلية"، مما منح الدين بعدًا ثوريًا. يقول أوليفييه روا: "الإسلام السياسي ليس عودة إلى التقليد، بل هو نتاج حداثي يعيد صياغة الدين في شكل أيديولوجيا"

خلاصة في أنماط الخطاب الديني في العالم الحديث

لقد انتقل فهم الدين من كونه جوهرا ثابتا إلى "الخطاب الديني" باعتباره معالجة منهجية وتمثّل واقعي للدين في المجال العام، وبوصفه بناءً تاريخيًا متغيرًا، يتشكل داخل اللغة، ويتجسد في المؤسسات، ويتحرك عبر السلطة والمعرفة. ولذلك لم يعد يمكن دراسته بوصفه كيانًا او نصّا مستقلاً. فما يتغير فعليا ليس الدين ذاته أو النص الديني المقدس، لكن المنهج الذي يفهم به الدين ويمارس في ظل بيئة اقتصادية واجتماعية وثقافية تتشكل أو تتحول أو تتغير.

إن تحليل الدين بوصفه خطابًا يفتح المجال لفهم علاقته بالسلطة. فكل خطاب ديني يتضمن تصورًا للحقيقة، وتعريفًا للشرعية، وتوزيعًا للسلطة الرمزية. وفي هذا السياق، يمكن القول إن الجماعات الدينية ليست مجرد تجمعات إيمانية، بل هي مؤسسات خطاب تسعى إلى إنتاج معنى معين، وفرض تفسير محدد، وبناء جماعة مؤمنة بهذا التفسير. وهذا ما يظهر بوضوح في الجماعات الدينية الحديثة، سواء في الإسلام السياسي، أو في الأديان الجديدة في اليابان، أو في الحركات الخلاصية في الصين، حيث لا يقتصر الخطاب على تفسير العالم، بل يسعى إلى إعادة تشكيله.

ويبدو واضحا اليوم أن الخطاب الديني انتقل من حالة اليقين إلى حالة التعدد. ففي المجتمعات التقليدية، كان هناك خطاب مهيمن يحدد ما هو صحيح وما هو باطل، ويضبط

المجال الديني. أما في المجتمعات الحديثة، فقد تفكك هذا الاحتكار، وظهرت خطابات متعددة تتنافس على تقديم المعنى. الأمر الذي يعني دخول الخطاب الديني في فضاء تنافسي، حيث يصبح الخطاب عرضة للنقد، والمقارنة، والاختيار. وهنا، يتحول المؤمن من متلقٍ سلبي إلى فاعل يختار بين الخطابات، أو يعيد تركيبها، أو حتى يخلق خطابه الخاص.

يمكن فهم الخطاب الديني بوصفه بنية رمزية تعكس حاجات الإنسان إلى المعنى والهوية والانتماء. وقد أظهرت المعاينة للحالة الدينية المعاصرة أن هذه الحاجات لا تختفي مع الحداثة، بل يعاد التعبير عنها في أشكال جديدة. فالخطاب الديني، حتى عندما يتغير، يظل قادرًا على إنتاج رموز قوية تمنح الأفراد إحساسًا بالتماسك في عالم متغير. وهذا ما يفسر استمرارية الدين رغم التحولات الجذرية في العالم الحديث.

يمثل القرن التاسع عشر نقطة تحول نوعية في تاريخ الدين الحديث، إذ لم يعد التحول مقتصرًا على إعادة تفسير الأديان القائمة، كما كان الحال في القرنين السابع عشر والثامن عشر، بل انتقل إلى مستوى جديد يتمثل في إنتاج أديان جديدة تدّعي امتلاك رؤية مستقلة للحقيقة، ونصوصًا خاصة، وبنية تنظيمية مختلفة. هذا التحول يعكس تغيرًا عميقًا في بنية الوعي الديني، حيث لم يعد الدين مجرد تراث يُعاد تأويله، بل أصبح مشروعًا يمكن تأسيسه من جديد. وهنا ينتقل الدين من إطار تقليدي مغلق إلى خطاب مفتوح قابل لإعادة التشكيل والتأسيس. ولا يمكن فهم هذا التحول بمعزل عن السياق التاريخي للقرن التاسع عشر، الذي تميز بـالثورة الصناعية، والتوسع الاستعماري، وصعود العلم، وتراجع السلطة الدينية التقليدية. وقد أدت هذه العوامل إلى خلق فراغ في المعنى، دفع الأفراد والجماعات إلى البحث عن بدائل جديدة، ليس داخل الدين فقط، بل عبر إعادة بنائه بالكامل.

ومع تراجع الكنيسة في أوروبا، وتزايد تأثير العلم والعقلانية، لم يعد الدين المصدر الوحيد للحقيقة. وقد أدى ذلك إلى تحول جذري في موقع الدين داخل المجتمع، حيث

أصبح واحدًا من عدة مصادر للمعنى، لا المصدر الوحيد. فظهرت إمكانية أن يصبح الفرد أو الجماعة مصدرًا للدين، لا مجرد متلقٍ له. وهذا ما يفسر ظهور عدد من الشخصيات الكاريزمية التي ادعت امتلاك وحي جديد، أو تفسيرًا نهائيًا للحقيقة، وأسست حركات دينية مستقلة.

ورغم وحدة النص الإسلامي المؤسس، فإن الواقع الإسلامي يتميز بتعدد كبير في أشكال التدين، يتراوح بين التدين التقليدي المرتبط بالمؤسسات، والتدين الحركي المرتبط بالجماعات، والتدين الفردي المرتبط بالخبرة الشخصية. هذا التعدد يظهر أن الدين ليس بنية ثابتة، بل مجالًا مفتوحًا للتأويل والصراع. فكل جماعة أو تيار يسعى إلى احتكار "التفسير الصحيح"، مما يجعل الدين ساحة للتنافس الرمزي.

وقد شهد القرن العشرون مرحلة مفصلية في مسار الخطاب الديني، حيث لم يعد الدين يُفهم بوصفه منظومة عقائدية ثابتة أو مؤسسة تقليدية، بل تحول إلى حركة اجتماعية ديناميكية تتفاعل مع التحولات السياسية والاقتصادية والنفسية للعالم الحديث. لقد دخل العالم في هذا القرن مرحلة جديدة، اتسمت بالحروب العالمية، وصعود الأيديولوجيات القومية، والشيوعية والليبرالية، والثورة العلمية والتكنولوجية، والتحضر السريع. أدت هذه التحولات إلى زعزعة البنى التقليدية للمعنى، وخلق حالة من القلق الوجودي، دفعت الأفراد إلى البحث عن أشكال جديدة من التدين، لا تقوم فقط على الإيمان، بل على الانتماء والتجربة. في هذا السياق ظهرت جماعات دينية تعتمد على قيادة كاريزمية، وتنظيم مرن، وخطاب جذاب. يقول براين ويلسون: "الجماعات الدينية الجديدة تعكس انتقال الدين من بنية تقليدية إلى أشكال تنظيمية أكثر مرونة، تتناسب مع المجتمع الحديث".[22]

وصعدت في هذا القرن "القيادة الدينية الكاريزمية"، حيث يستمد القائد شرعيته كما يقول ماكس فيبر من شخصيته، وقدرته على الإقناع، وادعائه امتلاك الحقيقة. وقد تمثلت هذه الظاهرة في عدد من الجماعات، مثل ساينتولوجيا (إل. رون هوبارد)، أوم شينريكيو

(شووكو أساهارا) كما شهد أيضا تداخلاً غير مسبوق بين الدين وعلم النفس، خاصة مع أعمال فرويد ويونغ وفروم، الذين حاولوا فهم الدين بوصفه تعبيرًا عن بنى نفسية عميقة. يرى كارل يونغ أن الدين يمثل لغة رمزية تعبّر عن اللاوعي الجمعي. أما إريك فروم، فيرى أن الدين يعكس حاجة الإنسان إلى الانتماء والمعنى والتوجيه.

يمكن في نهاية هذه الدراسة اقتراح مجموعة من المبادئ النظرية لفهم الخطاب الديني في العصر الحديث:

١. الخطاب الديني ليس جوهرًا ثابتًا، بل خطاب متحول.
٢. الخطاب الديني يتشكل داخل علاقات السلطة والمعرفة.
٣. تعددية الخطاب الديني لا تعكس بالضرورة تعدد الحقائق.
٤. الحداثة لا تلغي الدين، بل تعيد صياغة خطابه

المراجع

[1] Fromm, E. (1950) Psychoanalysis and Religion, p. 21.

[2] Hazlett, I. (1988). The Reformation in Britain and Ireland, p. 203.

[3] Berger, P. (1999). The Desecularization of the World, p. 18.

[4] Fox, G. (1694/1990). Journal, p. 27.

[5] Brackney, W. H. (1988). The Baptists, p. 56.

[6] Wesley, J. (1771/1986). *Sermons*, p. 112.

[7] Shepherd, G. (1985). *The Mormon Experience*, p. 44.

[8] Cole, J. (1998). *Modernity and the Millennium*, p. 76

[9] Bayly, C. A. (1988). Indian Society and the Making of the British Empire, p. 112.

[10] Kopf, D. (1979). The Brahmo Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind, p. 45.

[11] McLeod, W. H. (2005). Sikhs of the Khalsa, p. 132.

[12] Jones, K. W. (1976). Arya Dharm: Hindu Consciousness in 19th Century Punjab, p. 88.

[13] Spence, J. (1996). God’s Chinese Son, p. 210.

[14] Kuhn, P. (1990). Soulstealers, p. 78.

[15] Palmer, D. (2007). Qigong Fever, p. 156.

[16] Reader, I. (2000). Religious Violence in Contemporary Japan, p. 34.

[17] Hardacre, H. (1986). Kurozumikyo and the New Religions of Japan, p. 91.

[18] Reader, I. (2000). Religious Violence in Contemporary Japan, p. 211.

[19] Eckert, C. (1991). Offspring of Empire, p. 67.

[20] Krysell, G. (1995). The Unification Church, p. 102.

[21] Thion, S. (1970). Caodaism and Vietnamese Society, p. 54.

[22] Wilson, B. (1990). *The Social Dimensions of Sectarianism*, p. 121. Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*, p. 5.