اشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر السياسي الغربي

م . د . خالد عبدالاله عبدالستار(*)

مافتئت جدلية العلاقة بين الدين والسياسة تثير سجالات ساخنة بين المتدينين والاتجاهات العلمانية واللادينية الاخرى سعياً من الاخيرة وفق تصوراتها الى تنزيه المقدس (الدين) عن التلوث بمفاسد المدنس (السياسة) مايحتم بالضرورة فصل الدين عن السياسة، واقامة شؤونها وفق ماهو اصلح واقوم للناس، فيما ترفض الجماعات المتدينة تلك النظرة العلمانية، وترى فيها تقزيما للدين بحصرها له في فضاءات تنأى به عن ان يكون له سلطان مؤثر على مفاصل الحياة بشؤونها المتنوعة والمختلفة.

في الحقيقة ثمة فجوة بين الخطاب والممارسة فقد تجد من يجيد وضع الصياغات النظرية المتقنة، التي تقيم حدوداً فاصلة بين الديني والسياسي لكن الحال قد يختلف كثيراً في مقام الممارسة والاداء البشري، لتجد من يضفي على ممارسته السياسية ألواناً من القداسة الدينية، او يقوم بتوظيف الدين باحكامه لتجييش الناس لصالحه ولحزبه وتجرم خصومه السياسيين.

ومن اجل بحث الموضوع بشكل علمي ومستقل تنطلق الدراسة من فرضية مفادها: "تعد مسألة العلاقة بين الدين والسياسة من القضايا البالغة الاهمية في المرحلة الراهنة لما قد تثيره من اشكاليات عديدة بشأن مدى انعكاساتها السلبية والايجابية على التطور المستقبلي للمجتمعات ذلك لان اشكالية العلاقة الجدلية

بين "الديني والسياسي" والحدود الفاصلة بين سلطة كل منهما قديمة بقدم الظاهرتين".

ولغرض التاكد من صحة الفرضية تم تقسيم البحث الى :

اولاً: ماهية الدين والسياسة في الفكر السياسي الغربي .

ثانياً: الجذور الفكرية والعملية لطبيعة العلاقة مابين الدين والسياسة في الفكر السياسي الغربي .

اولاً : ماهية الدين والسياسة في الفكر السياسي الغربي .

1- معنى الدين (Religion) :

سوف يتم التطرق في هذا الجزء الى معنى الدين من الناحيتين : اللغوية والاصطلاحية .

أ- الدين في اللغة: مشتق من الفعل الثلاثي: (دان)، وهو تارة يتعدى بنفسه وتارة باللام وتارة بالباء، ويختلف المعنى باختلاف مايتعدى به، فاذا تعدى بنفسه يكون (دانه) بمعنى ملكه وساسه، وقهره وحاسبه، وجازاه، واذا تعدى باللام يكون (دان له) بمعن خضع له، واطاعه، واذا تعدى بالباء يكون (دان به) بمعنى اتخذه ديناً ومذهباً واعتاده، وتخلق به واعتقده[1]. لان الدين يقهر اتباعه ويسوسهم وفق تعاليمه وشرائعه، كما يتضمن خضوع العابد للمعبود وذلته له والعابد يفعل ذلك بدوافع نفسية ويلتزم به بدون اكراه او اجبار اي بمعنى... (الطاعة والانقياد).

ب – الدين اصطلاحاً: والدين في الاصطلاح العام: مايعتنقه الانسان ويعتقده ويدين به من امور الغيب والشهادة وفي الاصطلاح الاسلامي : التسلم لله تعالى والانقياد له ويعرف ايضاً بالايمان بوجود الله وكماله وقدرته على اظهار ارادته للناس والزامهم بطاعة اوامره ونواهيه ، وبالثواب والعقاب ويوم الحساب[2].

فبعضهم يخصه بالناحية الاخلاقية كقول (كانت) " بان الدين هو المشتمل على الاعتراف بواجباتنا كاوامر الهية[3].

وبعضهم يخصه بناحية التفكر والتامل كقول (رودلف ايوكن) : " الدين هو التجربة الصوفية التي يجاوز الانسان فيها متناقضات الحياة "[4]. الى غير ذلك من التعريفات التي نظرت الى الدين من زواية وتركت اوجهاً وزوايا عدة .

ان الدين وان كان غريزة انسانية طبيعية خلقت مع الانسان منذ ان وجد على وجه الارض الا انه منظومة اخلاقية وتربوية بالدرجة الاولى : فالعدل والامانة والصدق والوفاء والاخلاص في العمل والتراحم بين الناس كلها قيم اخلاقية مطلوب تواجدها في كل فرد في كل زمان ومكان حتى تستقيم حياته على وجه الارض ويستطيع التعايش مع كل فآت مجتمعه في ظل علاقات وتعاملات سليمة تحقق له ولمجتمعه الطمأنينة والسلام .

اما التدين فهوالغاية الاولى من الدين والمقصود به اقامة الدين في النفس والمجتمع واقامة الدين في النفس هي الخطوة الاولى التي يجب ان يقوم بها الانسان وذلك ببناء علاقة سليمة مع ربه والخضوع لادارة الله سبحانه والامتثال لأوامره وتطهير نفسه من الخبث والمكر وكل الخصال التي يمكن ان يضر بها نفسه او مجتمعه والوسيلة الى بلوغ ذاته هي التعبد اي ترويض النفس وتربيتها على ذات القيم الحميدة عبر طقوس وممارسات مثل الصلاة والصيام ثم تاتي بعد ذلك الخطوة الثانية وهي اقامة الدين في المجتمع واقامة الدين في المجتمع ليس هي اجبار الناس على ممارسات دينية معينة او اخضاعهم لوجهة نظر معينة في فهمنا للدين ومن ثم تطبيق الاحكام الدينية او شرع الله بطريقة مشوهة تعتمد على القمع والتنكيل والقتل .

2- معنى السياسة (**Politics**) :

سوف يتم التطرق في هذا الجزء الى معنى السياسة من الناحيتين : اللغوية والاصطلاحية .

أ- السياسة لغة : جاء في لسان العرب لابن منظور ان السياسة مصدر للفعل ساس يسوس ، وساس الامر (سياسة : قام به ، وسوسه القوم : جعلوه يسوسهم سست الرعية سياسة اي امرتها ونهيتها[5].

وبشكل عام يمكن القول ان السياسة في اللغة العربية تشير الى معنى الرياسة والقيادة والذكاء والفطنة والكياسة والدهاء اما مصطلح السياسة في اللغات الغربية ومنها الانكليزية والفرنسية (**Politics – Politique**) فهو مشتق من ثلاث كلمات هي[6]:

1- (**Polis**) اليونانية وتعني الدولة المدنية ويقصد بها (القلعة في قلب المدينة) وترمز للمدنية ساكنوا الضواحي الذين يشاركون في تلك المدينة واعمالها واذا كانت المدينة (**City Stste**) هي الوحدة السياسية في اليونان القديمة .

2- (**Politica**) وتعني : الاشياء السياسية والمدنية النظرية وكل ما اذا ذكر تبادر الى الذهن (معنى السياسة) كالدستور والمكون والسيادة وغيرها من الكلمات .

3- (**Politike**) وتعني : السياسة كفن كممارسة يقوم بها السياسيون .

وبناءاً على ماتقدم اصبحت كلمة (**Politics**) تستخدم حديثاً للدلالة الى النشاط في النظام الاجتماعي للدولة سواء النظام الاجتماعي للدولة او المجتمعات او مؤسسات اخرى الذي تنتخب به اهداف النظام وترتب على وفق الاولوية (زمنياً من حيث تخصيص الموارد) وتنفذه[7].

ب- السياسة اصطلاحاً :

هناك اختلافات واسعة بين العلماء والمفكرين الغربين حول تعريف معنى السياسة من الناحية الاصطلاحية ولايمكن لاي باحث واحد ان يحصي التعريفات

الواردة بشان السياسة لكثرتها وتباين اتجاهات القائلين بها ومع ذلك تعرف السياسة عند بعض الفلاسفة والمفكرين بانها" فن ممارسة القيادة او فن تدوير اوجه العلاقة بين الحكام والمحكومين او فن القيادة او فن الممكن"[8].

او ان السياسة تعني قيادة المجتمعات او التجمعات البشرية عبرطرق واجراءات تمكن الساسة من قيادة شعوبهم دون تمييزبين افرادهم او فآتهم العرقية او الفكرية بل تستوجب ايجاد تفاعلات ايجابية بينهم حتى يتمكن المجتمع من العيش في انسجام ويسير نحو التطور والرقي لذلك فالقيادة السياسية لايمكن ان تنجح في مهمتها ان اعتمدت منظومة فكرية احادية في تسيير شؤون الشعب سواء كانت هذة المنظومة فكرية او عقائدية[9].

من ذلك نجد ان من الخطأ ان يحاول القائد او الحاكم ان يبني سياسته على منظومة فكرية واحدة لانه بذلك سيطرح الغبن في نفوس فآت اخرى من المجتمع لها خصوصياتها الثقافية اوالاديولوجية والفكرية لهذا توجب عليه ان ينطلق من ساحته الفكرية ويجعل لها امتدادات تصل الى كل الانساق الفكرية المتواجدة بساحة مجتمعه لتحدث تفاعلات ايجابية مع ما لديها من الافكار التي تتفق مع بعض مالديه ليخرج في النهايه بنسق فكري موحد يتفق عليه الجميع فيبنى سياسته عليه حتى يتمكن من تجنب شعبه الهزات السياسية او المازق التي قد تؤدي الى توقف النمو والتطور وتخلق له اضطرابات داخلية وخارجية ولاشك في ان التوظيف السياسي للدين من شانه ان يؤدي الى تعميق هذا التناقض والى تسريع وتيرة انتشاره.

فالعالم كله يشهد المزيد من تنامي ظاهرة هذا التوظيف والمزيد من تراجع وذبول ظاهرة فك الارتباط بين ماهو ديني وماهو سياسي والظاهرتان معاً تشكلان اساساً لاحتمالات الانزلاق ليس نحو صراع ثقافي ديني كما تصور المفكرالاميركي صموئيل هنتيغتون[10]. وانما نحو صراع سياسي باسم الدين وقد

جسد الكاتب الانكليزي (ثورنتون) هذة الحقيقة بقوله: "ان الثقافات بدرجة او اخرى قابلة للزوال لانها اي الثقافات على عكس الانساق العظمى للطبيعة فالثقافات هي عملية تكيف او تعديل للطبيعة التي لديها قابلية لفقدان ملائمتها في ظل الاوضاع المتغيرة للتطور التاريخي ولهذا السبب كان الدين الحمي يظهر حيويته بتفاعله مع الثقافات المتعاقبة عبر القرون في حين ان الدين الاقل حيوية قد يتحجر في شكل خاص من اشكال الثقافة ويؤدي تجمده الى ضرورة كسره او تهشيمه عبر اشكال جديدة من التعبير[11].

في الحقيقة ان شكل العلاقة بين الديني والسياسي يتمثل في حالتين :

الحالة الاولى : تنعقد العلاقة بين الدين والسياسة على اساس ماكرو اجتماعي حيث يؤثر الاول في الثانية من خلال المؤسسات وانماط التشريع التي اكتسبتها الاطراف الاجتماعية الفاعلة؛ عندها تصبح المجتمعات متعددة المذاهب حالة خاصة تنزع تقريباً حكماً نحو "التعددية الثقافية والثنائية".

اما في الحالة الثانية: تبنى العلاقة انفرادياً من قبل الاطراف الاجتماعية الفاعلة وتصبح متوقفة على نمط اجتماعية كل منها مؤدية الى سلوكات سياسية متمايزة وخصوصاً في مرحلة الانتخابات التي تبين الدور الواضح للممارسة الدينية في تحديد الاقتراع .

ثانياً: الجذور الفكرية والعملية لطبيعة العلاقة مابين الدين والسياسة في الفكر السياسي الغربي:

ان شكل العلاقة بين الدين والسياسة يتحدد بثلاثة عوامل هي :طبيعة الدين والمضامين الاجتماعية للثقافة الدينية السائدة والثاني موقع الدين في المجتمع وعمق الشعور بالانتماء الديني او الهوية الدينية والثالث نسبة المعتنقين للدين في المجتمع.

اذ يتضح دور هذة العوامل في تحديد شكل العلاقة بين الديني والسياسي من خلال المقارنة بين المحطات التاريخية التي جدلت التجربة المسيحية :

1- تبدا المرحلة الاولى للدين المسيحي من بداية الدعوة المسيحية الى القرن الثاني الميلادي الذي شهد تحولات تدريجية في الموقف الكنسي من الدولة ففي هذة المرحلة كانت التسوية التي فرضتها الحكمة الانجيلية "اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله" وايضاً وصية القديس بولس القائلة: "لتخضع كل نفس للسلاطين لانه ليس هنالك سلطان الا من الله والسلاطين الكائنة هي مرية من الله حتى من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله..."[12]، كلا الفكرتين كانتا تحكمان العلاقة بين معتنقي الديانة الجديدة والامبراطورية الرومانية الوثنية وتمثل تسوية مقبولة من الطرفين وكان الحياد السلبي والانسحاب من الحياة السياسية والاجتماعية مع الانتشار المحدود للمسيحيين يعود عليهم بالتغاضي والتساهل من قبل السلطات الرومانية وكان المبشرون المسيحيون يدعون اتباعهم الى التزام الهدوء الاجتماعي والخضوع لمقتضيات السياسة ودفع الضرائب واحترام النظام القائم .

وهذا الموقف المسيحي يقوم على اساس ان الحياة الاجتماعية والسياسية هي جزء من الحياة الأرضية وكل قواعدها وقيمها ارضية ولذا فهي لاتشترك مع الحياة الروحية في شيء ، والروح هي محل اهتمام الله وقد تفرعت عن هذا المبدأ نظرية اساسها ان للمسيحي رعويتين احداهما ديني والاخر دنيوية فالمسيحي في هذة الدنيا هو احد مواطني سلطة زمنية زائلة مهما طال امدها وهو في الاخرة عضو في ملكوت الله[13].

وهذا مايؤكده (جوزيف لوكلير) عندما يشير الى ان الارض عرفت منذ ايام السيد المسيح نوعين من السيادة: سيادة زمنية متنقلة لهاشراعها ونظامها الامني وحقها في انزال العقوبات الجسدية بالمفسدين ، وسيادة روحية متنقلة جعلت لخلاص البشر ولها ايضاً قوانينها ونظمها التي تم تطبيقها بالوسائل الروحية ومع ان مصدر هاتين السيادتين هو الله فان لكل منهما مهمة تنفرد بها عن الاخرى[14].

2- اما المرحلة الثانية فبدأت من القرن الثاني الميلادي تزامناً مع الانتشار الواسع للمسيحية ومبدأ الطاعة الذي يتضمن الانفصام السلبي الذي لم يعد من

الامور المرحب بها من قبل الامبراطورية الرومانية كما كان سابقاً في المرحلة الاولى بل طالبت ان يكون مبدأ الطاعة قائماً على القناعة والمبادرة كما تتطلب الاحساس بالتضامن السياسي وعدم الاكتفاء بالولاء الشكلي من الكثرة المسيحية التي يجب عليها الاحساس بمسؤوليتها عن حضارة وسلطة تنعم بنعمها وحمايتها.

هذا التغير في موقف الامبراطورية الرومانية الوثنية سببه ان المسيحيين المؤمنيين في اعماق قلوبهم يخضعون ظاهرياً للدولة لكنهم في قرارة انفسهم لايعترفون الا بصلاحية القوانين الغير مكتوبة للدين الذي يؤمنون به بحيث اصبحوا يشكلون مايمكن تسميته دولة ضمن دولة والماخذ الرئيسي على المسيحيين في هذة المرحلة هو التهرب من واجبات الحياة السياسية والعسكرية والمدنية لان هذا التصرف من اغلبية المواطنين يعرض الدولة للسقوط؛ ونتيجة لذلك كان يستفاد من موقف الكنيسة من السلطة الرومانية وموقف الاخيرة من الكنيسة في مدة الانقطاع للمهام التبشيرية والرسولية الذي عرف شكلاً من اشكال الانفصال بين الديني (المسيحية) والسياسي قبل التطورات اللاحقة للموقف الكنسي والارتباط العضوي لها بالسلطة ذلك لان اي عقيدة مهما كان طابعها الاجتماعي لابد وان تترك اثراً ما على الفعل السياسي للمؤمنين فالامبراطورية الرومانية لم تكن تشعر باي قلق تجاه الدعوة المسيحية عندما كانت مقصورة على المجتمعات اليهودية وترضى منها بالالتزام الاجتماعي القائم على الانفصام السلبي لكن مع الانتشار المتزايد للمسيحية خارج التجمعات اليهودية لم يعد هذا الموقف مقبولا من الدولة نفسها في حال احست بافتقادها للتضامن الطوعي والتفاعل الايجابي لاتباع الكنيسة معها وامام هذا الوضع شعرت الدولة الرومانية بضرورة القيام بتصرف سريع لمنع هذا الخطر الذي يتهددها وقامت باضطهادات واسعة ذهب ضحيتها الاف المسيحيين واستمر الوضع على هذا الحال حتى خروج مرسوم ميلانو (313)[15].

ان طبيعة شكل العلاقة مابين الامبراطورية والكنيسة في تلك المدة الزمنية وضحها وجسدها لويس دومون بقوله : " ان الدولة اصلاً بالنسبة الى الكنيسة كالعالم بالنسبة الى الله ولهذا فان تاريخ تصور الكنيسة لعلاقتها مع الدولة مركزي في تطور العلاقة بين حامل القيم (الفرد والعالم) بعد ان فرض اكتشاف الامبراطور المسيحية ومن بعده الامبراطورية على الكنيسة علاقة اوثق مع الدولة يمكن تسميتها (سلطة ثنائية مرتبية)[16].

3- المرحلة الثالثة تجسدت في القرون الوسطى من (الربع الاخير من القرن الخامس الميلادي وحتى نهاية القرن الخامس عشر) أذ نجحت الكنيسة في احكام سيطرتها على السياسة والتعليم والثقافة ساعدها في ذلك:

أ- ان الكنيسة اخذت تنموفي ظل عالم من التناحرات والصراعات السياسية والقومية تحرك هذه الصراعات (المصالح الشخصية) للقيادات ومالكي الاراضي ويغيب عنها اي متغيرفكري او ايديولوجي ، وكذلك اي تمايز ثقافي او ديني فيما بين المتصارعين[17].

ب- العامل الذاتي الذي توفر للكنيسة الكاثوليكية والذي تجسد فيما يمكن تسميته بسلسلة متواصلة من البابوات الذين تمكنو من الحصول بفعل نشاطهم وحسن ادائهم على احترام وتقدير من جانب الفعاليات السياسية والاجتماعية في المناطق التي انتشر فيها الايمان الكاثوليكي .

ج- ان الكنيسة قد استمدت وضعها في القرون الوسطى باستنادها الى نظرية (السيفين) والتي خرجت من اطارها الحقيقي الذي يشير : " بان شؤون الروح والخلاص الابدي هي من اختصاصات الكنيسة ومجال تبشيرها وتعاليمها ويقوم بها القس اما مجريات الامور الدنيوية اليومية والمحافظة على السلام والنظام والعدالة فهي من اختصاص الحكومة المدنية ويجب ان تسود بين هاتين المجموعتين علاقة من القيم الخلقية تعتمد على روح التعاون والتساند[18].

اذ يؤكد (جلاسيوس الاول) واضع النظرية : " ان التميز بين المسائل الروحية والمسائل الزمنية هو جزء من اساس من العقيدة المسيحية ومن ثم هو التزام لايمكن ان تتحلل منه اي حكومة مسيحية العقيدة"[19]. لكن الكنيسة تحولت وخرجت عن هذا الطريق عندما عكست هذة النظرية من خلال (سان برنار جليه) بقوله: "السيف الروحي والسيف المادي ينتمي جميعاً الى الكنيسة ولكن السيف المادي يجب ان يسحب من اجل الكنيسة والسيف الروحي تسحبه الكنيسة احدهما بيد الكاهن والاخر بناءاً على امر الكاهن وتحت امرة الامبراطور " وتجدر الاشارة الى ان الكنيسة كانت قد استندت في تبريرها الفكري لنظرية السيفين الى مايعرف بـ (هبة قسطنطين) وموجز ذلك[20]:

ان الامبراطور قسطنطين الاول مرض بمرض مستعصي ، ولم يشف منه الا بدعاء البابا ، فكافأه الامبراطورباصدار مرسوم يمنحه ملكية ايطاليا ، وسمح له بلبس التاج والعباءة الامبراطورية ، كما منح اساقفة الكنيسة امتيازات مجلس السناتور (الشيوخ) وترك للبابا الحرية التامة في ايطاليا ، ورغم ان هذة الحادثة لاتلقى من يؤكدها تاريخياً ولكنها تركت تاثيراً كبيراً في تفكير اوربا في اثناء الصراع بين الامبراطورية والباباوية . واصبحت هبة قسطنطين جزءاً من القانون الكنسي اعتمد عليها البابا (جريجوري السابع) (1027 – 1085) والبابا (اينوسنت الثالث) (1198 – 1216)[21].

د– طبيعة الطقوس التي زادت من ثروة الكنسية ومكنتها من بناء قاعدة مالية جعلت الكنيسة مملكة اقطاعية فقد ابتدع البابا (جريجوري السابع) طريقة روحانية مدهشة لجلب الاموال ونهبها اذ كان يقول للاغنياء : " ان نهاية الدنيا قد حانت ولايمكن ان ينتقل ارثكم للاجيال القادمة ، ولذا من الاحسن بيعة للكنيسة باسعار رخيصة . فضلاً عن مسالة بيع (صكوك الغفران) لدخول الجنة إذ يكشف (بول هازار) في كتابه (الفكر الاوربي في القرن الثامن عشر) الدور

الذي اداه البابوات في مسالة صكوك الغفران بقوله : " وحملوا الجماهير على الايمان بان لدينهم القدرة على فتح او غلق الابواب السماوية"[22].

هـ – استبداد الكنيسة في تفسير الكتاب المقدس اذ كانت الكنيسة لاتسمح لغير الكهنة بقراءة الكتاب المقدس وكان هولأء يقرأونه باللغة اللاتينية بل ان الكنيسة جعلت من الكهنة وسطاء بين الله والناس واوكلت اليهم قبول الاعترافات من الناس وحدهم من الخطئية ويكشف (نديم البيطار) في كتابه (الايديولوجية الانقلابية) واقع الكنيسة في العصور الوسطى واحتكارها للشؤون الفكرية والثقافية بقوله : " اذا اصبح التعليم لاهوتياً ، ونشات الثقافة على الدين فاصبحت السياسة والحقوق والفلسفة والفن وجميع العلوم الاخرى فروعاً مختصة في اللاهوت، وعقائد الكنيسة تحولت الى مبادئ سياسية والرجوع الى التوزان حل محل اي قانون في اي محكمة اذ ظلت الحقوق في رعاية اللاهوت"[23].

وبناءاً على ماتقدم ظلت السلطة السياسة للملوك والاباطرة طوال القرون الوسطى في العالم المسيحي مرتهنة في شرعيتها على قدر مايمنحها البابا بالرغم من الانفصال الشكلي للسلطة الزمنية التي يقف على راسها الملوك والاباطرة والسلطة الروحية التي يقف على راسها البابا وذلك لتولد شعور لدى الكنيسة بان اوربا اذا ارادت ان تكون مسيحية حقاً فلابد ان توضع تحت سلطة حكام مسيحيين واذا ماأريد للكنيسة ان تكسب استقلالها وتصونه فعليها ان تتمركز تحت قيادة البابا لان ذلك من شانه ان يؤدي الى ضمان توسيع نفوذها بحيث يشمل الشؤون الدنيوية[24].

انطلاقاً من ان المسيحية هي جسم المسيح وان مدينة الله هي مدينة واحدة ولو ضمت قوتين متميزتين روحية وزمنية .

وقد عبر عن هذة الحقيقة البابا (جريجوري السابع) بقوله : " من حق البابا ان يخلع الاباطرة اذ شاء ، لان الامبراطورية من صنع البشر اما الكنيسة فمن صنع الله فالبابا فوق الاباطرة"[25].

وايضاً : " يزداد حكم الامبراطورية عظمة وقوة الكنيسة توحداً عندما يكون الكهنوت والامبراطورية موحدين بروابط الالفة والوئام ، فكما ان جسم الانسان توجهه العينان اللتان هما نوره الطبيعي ، كذلك جسم الكنيسة تقوده وتنيره هاتن السلطتان اللتان تهبانه الديانة الصريحة وتشكلان نوره الروحي"[26].

4- اما المرحلة الرابعة (الاخيرة) فهي التي تجسد من بداية القرن الرابع عشر الميلادي الى نهاية القرن الخامس عشرلتعد او لتهيء صورة الفصل بين الدين عن السياسة ، بانهيار السلطة البابوية ونمو الشعور المعادي للكنيسة ورجالها والاتجاه نحو النظرة العلمانية للحياة فضلاً عن نهوض البرجوازية وقيام الدولة القومية هذة العوامل السياسية والاقتصادية والفكرية مع العامل الديني انتجت بمجملها ثورة الاصلاح الديني البروتستانتي بقيادة (مارتن لوثر 1482م – 1546م) و(زوينجلي هولدريدش 1484 م – 1531 م) و (جون كالفن 1509 م – 1564 م) ولمست ارضاً خصبة لقبولها بين الاوربيين في ظل المتغيرات الثقافية المختلفة حينئذاك .

فعقيدة (التبرير بالايمان) بالنسبة الى لوثر كانت جوهره مطالبته بالاصلاح (الديني – السياسي) في العام (1520 م) بقوله : " ان الايمان وحده يكفي المسيحي فلاحاجة الى اي عمل وبالتالي فهو في حل من الوصايا والشرائع كلها ومتى تاكد ذلك فقد تاكدت حريته بالفعل عينه ، تلك هي الحرية المسيحية التي يولدها الايمان"[27].

وايضاً مقاله في (السلطة الزمنية) في العام 1523 م : " نقول بالنسبة الى موضوع الايمان انه عمل حر لايمكن اكراه احد عليه ، اجل انه عمل الهي بالروح

ومن غير الوارد بالتالي ان تحصل عليه اي سلطة خارجية بالقوة لذلك لم يشأ المسيح ادخال اي سيف مادي الى مملكته"[28] بمعنى ان السيد المسيح (عليه السلام) كان عازماً على اقامة شعب حر ومطيع بعيد عن القمع والاكراه من دون سيف مادي وطرح لوثر هنا يخالف الكنيسة في ذلك .

اما (زونيجلي هولدريدش) فافكاره الاصلاحية قد تركزت على الكتاب المقدس عند اعلانه في العام (1522م) : " اخيراً وصلت الى حيث لااثق في اي كلمةبقدر ثقتي في الكلمات التي انبثقت من الكتاب المقدس حينئذ بدات اكتشف ما اذا كان قد اضيف اي شي للعقيدة الحقيقية"[29].

وهنا نجد ان افكار (زوينجلي) الاصلاحية التي نادى بها كانت مشابهة لافكار لوثر الاصلاحية كونه ارتكز على نفس المنطلقات في انتقاده للكنيسة اذ وجد بان الكنيسة كانت السبب في تدهور الاوضاع في اوربا من خلال مزجها مابين العامل الديني والعامل السياسي الامر الذي انعكس سلباً على جميع مستويات الحياة في اوربا.

بينما انطلق الفكر الاصلاحي لـ (كالفن) من خلال انتقاده فلسفة القرون الوسطى الاهوتية بقوله : " طوبى للمساكين بالروح انهم لايعلمون شيئاً عن الايمان لاشيء عن محبة الله لاشيء عن مغفرة الخطايا لاشيء عن النعمة لاشيء عن التبرير او اذا فعلوا ذلك حرفوه وخربوه كله بقوانينهم ومغالطاتهم اني ارجوكم ان لاتتساهلوا بعد الان مع هذه الهرطقات والانتهاكات"[30].

ومن هنا نجد ان حركة الاصلاح الديني في اوربا انطوت في محصلتها النهائية على ابعاد رئيسية ويمكن تقسيمها الى :

1- البعد القومي الذي يمثل في تحقيق الاستقلال الديني وما ينطوي عليه من استقلال سياسي .

2- البعد الاصلاحي الداخلي في كل دولة وفي داخل الكنائس ايضاً .

اذ يشير(محمد اركون) الى ان اللاهوت قطع عدة مراحل في اوربا[31]:

أولهما : لاهوت الاصلاح الديني في القرن السادس عشر .

ثانيهما : لاهوت التنوير في القرن الثامن عشر .

ثالثهما : اللاهوت الليبرالي في القرن التاسع عشر .

رابعهما : لاهوت مابعد الحداثة .

في الحقيقة كانت حركة الاصلاح الديني المدخل للثورة ضد تكبيل العقل بقيود الوحي فأنتجت كمرحلة ثانية من مراحل الاصلاح حركة التنوير الاوروبي التي هي امتداد لثورة الاصلاح الديني وتعني في جوهرها الايمان بقدرة العقل على معرفة الحقيقة .

اذ تحولت حركة التنوير الى ثورة سياسية ضد استبداد الكنيسة والسلطة فكانت العلمانية التي هي بالاساس مصطلح يشر الى منهج حياتي غير ديني انها منهج زمني دنيوي في التعامل مع شؤون المجتمع والدولة .

وبناءاً على ماتقدم تحولت العلمانية الى حركة سياسية اجتماعية ابان عصر النهضة الاوربية عندما اصطدمت الكنيسة بتيار اوربي يطالب بانهاء سيطرتها على شؤون الدولة اذ طالب هذا التيار بفصل الدين عن الدولة وتنظيم العلاقات الاجتماعية على اسس انسانية من خلال الحقوق والواجبات (الدستور) والذي سيؤدي الى اخضاع المؤسسات السياسية بل الحياة السياسية لارادة البشر بعيد من الغيبيات كما وجدنها عند مفكري العقد الاجتماعي .

ومن هنا كان لابد لكل من يعمل بالفكر الفلسفي وبخاصة في الجانب السياسي ان يكون له موقف من العقيدة الدينية ذلك لان حركة الفكر في حينها قد ارتبطت بحركة العقيدة ، ف (لوك) كان يرى في كتابه (معقولية مسيحية) في العام 1695م ان الكنيسة منظمة طوعية (Voluntary institntion) للمعتقدين فاذا عينت الكنيسة راعياً فان سلطته تتحدد وفق اختيار هولاء ولذلك يابى (لوك) التسليم بان لرجل الدين سلطة مطلقة على المنتمين الى كنسية في الشؤون

الروحية ففي مجال الدين يحق للانسان ان ينعم باكمل حرية والصلة بين العبد والرب صلة روحية باطنية يقبل عليها الفرد بمحض حريته[32]، ومن اجل تحقيق رؤيته في ذلك ذكر (لوك) مسائل[33]:

1- ليس لاي كنيسة الحق في اضطهاد رعاياها كما لايحق لها ان تلوذ بالسلطة المدنية لتمكينها من ذلك . اذ يرى (لوك) ان ثمة احتمالين جوهريين لاساس الحكم (اما ان تكون الحكومة تعبيراً عن ارادة الله او تنهض عى اساس عقد بين المواطنين) وقد اختار لوك الاحتمال الثاني فوضع اسس نظرية العقد الاجتماعي مهاجماً (الحق الالهي للملوك) ومدافعاً عن حرية المواطنين[34].

2- لا يتحتم ان تمتلك الكنيسة الحقيقة الكاملة .

3- ان عدم التسامح ياتي بعكس المقصود ذلك لان استخدام القوة والقسر قد يضمن رضوخ الناس وموافقتهم دون اقتناع وقد يتمخض عذ ذلك النفاق والعفن بينما للكنيسة ركنان اساسيان تنهض عليهما الا وهما الحب والقدوة .

من ذلك نجد ان دعوة (لوك) هنا كانت تتجسد بالمطالبة بحرية تامة للفرد في الشؤون الدينية مع وجوب ان تكون الكنيسة واسعة الافق مستنيرة يمكنها ان ترعى اناس يختلفون في الرأي وان تكون العقيدة صافية نقية تشمل مبادى بسيطة جوهرية .

ونتيجة لذلك شهد عصر التنوير صداماً عنيفاً بين الفلاسفة والعلماء ورجال الدين وتراجعت مكانة المسيحية التقليدية الامر الذي دفع الى ماهو ابعد من ذلك عندما اشار مفكري عصر التنوير الى: "ان الله غير حقيقي خاصة اذا كان هو اله الكنيسة الكاثوليكية الرومانية"[35].

وفي اواخر القرن التاسع عشر تنبأ عدد من الفلاسفة وعلماء الانثربولوجيا باليوم الذي تختفي فيه مظاهر الدين من حياة الانسان نتيجة لتقدم المعرفة الانسانية ومنجزاتها التقنية والعلمية والاقتصادية ومنهم :

1- فيورباخ الذي وضع كتابه الشهير المسمى (جوهر المسيحية) في العام (1841م) والذي جسد فيه موقفه من الدين بانه عبارة عن : " افكار وقيم انتجها البشر خلال تطورهم الثقافي لكنهم اسبغوها على قوى سماوية او الهية"[36].

ثم يضف (فيورباخ) : " انه طالما ظل البشر عاجزين عن فهم الرموز الدينية التي ابتدعوها فانهم سيظلون اسرى لقوى التاريخ التي لايستطيعون التحكم بها"[37].

إذ كان فيورباخ يعتقد ان الدين جزء من الشر ولاينسجم عنه اي شيء سوى الضرر ذلك لانه وجد ان الدولة والدين متناقضان والحل الوحيد الذي طرقه هو الكفر والالحاد الذي يؤدي الى التحام الدول والحكومات بل انه ذهب بعيداً عندما اعتقد ان المسيحية كدين تشل النشاط السياسي[38].

بل انه قد استخدم مصطلح (الاستلاب) او (الاغتراب) للدلالة على خلق اله او قوى الهية متميزة من البشر.

2- وينسجم مع هذا الفكر (كارل ماركس) (1818م / 1883م) بتأكيده على ان الدين: "يمثل حالة من الاغتراب الانساني"[39] بل ان (كارل ماركس) ذهب بعيداً عندما طالب بنبذ الدين واستئصاله وعندما يتحدث كارل ماركس عن فلسفته الديكالكتيكية وتطبيقها على المجتمع السياسي كان يؤكد ان: "من الضروري تغير المسيحية من اجل تشييد عالم حر يكون فيه الانسان سيد نفسه ومن اجل ذلك يجب عدم الاكتفاء باقصاء المسيحية وانما القضاء على جميع الاديان"[40]، فالدين في نظر كارل ماركس (القلب في عالم لاقلب له).

ويعتقد ماركس ان الدين بشكله التقليدي سوف يختفي بل لابد ان يختفي بل انه اتجه بعيداً عندما اعلن عبارته الشهيرة ان الدين هو : " افيون الشعوب"[41].

ويوافق المفكر(دركهايم) (كارل ماركس) عندما يقول : " ان تاثير الدين سيخسر مع تطور المجتمعات الحديثة وسيحل مكانه التفكير العلمي"[42].

اذ يقول دركهايم في احدى عباراته المشهورة (لقد ماتت الالهة القديمة) .

3- اما ماكس فيبر في كتابه (الاخلاق البروتستانتيه وروح الراسمالية) الذي نشر في العام (1905م) عبر فيه فيبر عن قناعة راسخة مفادها : " عجز الدين مهما كانت درجة عقلنته وتماسكه الداخلي عن مقاومة الواقع الحديث ومغرياته"[43].

بل انه كان يعتقد بان الدين كلما نزع اكثر نحو العقلنة ازدات علاقته بالعالم الخارجي توتراً ومن ثم تتسع الهوة بينه وبين عالم مادي مغموس بروح الصراع والمنافسة الذي لايقيم وزناً للمشاعر الدينية والاخلاقية ولعله من الواضح ان فيبر يبدو هنا شديد التاثر بالرؤية الهوبسية (نسبه الى الفيلسوف الانكليزي هوبس) القائمة على مبدا الصراع ومنزع الاستئثار المتاصل في الانسان او ما اسماه هوبس بالحالة الذئبية للانسان[44]. كما ان (فيبر) يعارض الموقف السلبي التي اتخذه ماركس من الدين اذ يقول (فيبر) ان " الدين لايمثل بالضرورة قوة محافظة بل ان بعض الحركات والتوجهات الدينية التي تستلهم جانباً من تعاليم الدين قد احدثت تحولات اجتماعية مثيرة في المجتمعات الغربية لاسيما الاتجاه التطهري البيوريتاني منها"[45].

من خلال ما تقدم نجد ان كل من المفكرين الاجتماعيين (فيورباخ، دركهايم وماركس، وماكس فيبر) كانوا يعتقدون بان الدين يمثل واقعاً موهوماً ومظللاً رغم انه له تاثير بالغ الاهمية على حياة المجتمعات ، واعتقد هولأء ان العالم الاخر الذي يصوره الدين هو (اخر الامر) عالمنا الواقعي الراهن مجسداً مع الرموز الدينية .

وعقب الحرب العالمية الثانية شهدت مكانة الدين تراجعاً غير مسبوق وانحسر السلوك الديني والاخلاق الدينية الى حدود دنيا وهذا مايؤكده الكاتب الفرنسي (كيبل) بقوله : " انه منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وحيز السياسة يبدوا وكانه ظفر باستقلالة الذاتي عن الدين وبصورة حاسمة والدين يضيق نفوذه ويتقلص نحو الدائرة العائلية وهذا المنحى العام المعاصر لحداثة غذتها انتصارات التقنية اتخذ اشكالاً تتغير وتتنوع وفقاً للامكنة وبحسب الثقافات فيقتصر احياناً على النخب"[46].

وبناءاً على ماتقدم لقد اكتسحت فلسفة الحداثة والتنوير كمنظومة فكرية متكاملة كل ابعاد الحياة الانسانية العامة والخاصة ولم تبق للدين عاماً ولا خاصاً فردياً ولا اجتماعياً روحياً ولا مادياً .

ان الحداثة الغربية منهج للحياة قائم على فك الارتباط بين السماء والارض واسلوب في المعرفة يجعل من العقل المصدر الوحيد للمعرفة ونسق اخلاقي وممارسة اجتماعية تقوم على النسبية المطلقة والتعدد والتغير المستمر ونظام سياسي يقوم على العلمانية وتؤكد على الفردانية والمرجعية المعيارية لذات الفرد منها يستمد اخلاقه ويقينه وقيمه وليس من مصادر ميتافيزيقية مفارقة[47].

وعلى حد تعبير ماكس فيبر ان " الانسان الحديث الذي ولد في اجواء الراسمالية والبيروقراطية الطاغية مسكون في اعماقه باخلاق تعظيم الربح وتحسين النجاعة متنكب عن كل ماهو مقدس وجليل باعتباره شاغلاً عن النجاح في العالم الدنيوي"[48].

وهذا ماأكده منظرو الحق الطبيعي الحديث الذين ارسوا قواعد الدولة الديمقراطية الحديثة بان الدولة (لم تعد مثقفة ككل جزئي من انسجام الكل العام المراد من الله انها تفسر ببساطة بذاتها ، ولم يعد مجموع الانسانية نقطة انطلاق التامل بل الدولة ذات السيادة الفردية المكتفية بذاتها ، وهذه الدولة الفردية ذاتها قائمة على اتحاد قضى به الحق الطبيعي لبشر افراد في طائفة مسلحة بالسلطة العليا)[49].

ومهما قيل في المسيحية لم تعد الموجه الرئيسية للحياة العامة والخاصة ولا المصدر الاول لتكوين الوعي الثقافي ومع ذلك بقي الدين ضرورة فطرية و ملجأ اخلاقياً وملاذاً روحياً يلوذ به الانسان الغربي كلما اشتدت به ازمات الحياة النفسية والسياسية والاقتصادية وينفس من خلاله عن الخواء الروحي الذي يشعر به تحت وقع الحياة المادية الصاخبة .

وهذا مايؤكده (سكوت هيبارد) في كتابه (الدين ووظائفه السياسية) بان "احياء السياسات الدينية في السنوات الاخيرة ليس مجرد نتاج لفشل المشروع الحداثي بل هو جولة اخرى من جدل ظل قائماً منذ وقت طويل حول حقيقة النظام الاجتماعي واساسه"[50].

وهذا ماأكده ايضاً البابا (يوحنا بولس) الثاني في تشرين الثاني في العام (1982م) بالاشارة الى الرابطة الوثيقة بين الكنيسة واوربا والثقافة الاوربية بقوله : " اوربا اكتشفي نفسك بنفسك كوني ذاتيك اكتشفي اصولك حي جذورك جذري هذة القيم الاصيلة التي جعلت تاريخك مجيداً وجعل حضورك خيراً من القارات الاخرى"[51].

وفي الثلث الاخير من القرن العشرين نشطت العديد من الحركات الانجيلية في اوربا وامريكا مثل حركة (تناول وتحرير في ايطاليا والغالبية الاخلاقية في امريكا) وقد تفاوت نصيبها من النجاح من اوربا الشرقية والغربية الى الولايات المتحدة الوطن الام للاصولية المسيحية والاكثر تديناً مقارنة باوربا التي فشلت فيها المسيحية السياسية التي تحاول التركيز على العمل الاجتماعي او مايسميه كيبل "التنصير من تحت " .

وفي هذا شاهد يؤكد ماذهبنا اليه من انه كلما تعززت مكانة دين ما في المجتمع ينعكس ذلك بشكل مباشر او غير مباشر على الوضع السياسي للمجتمع وتجد مقولات ومضامين ومفاهيم ذلك الدين طريقها الى السياسة مخترقة سياج صرامة قوانين الفصل بين الديني والسياسي ورغم ان الاصولية المسيحية لاتستطيع الغاء العلمانية او تحقيق اجندتها السياسية كما يؤكد علماء الاجتماع وعلماء الانثربولوجيا فضلاً عن ان الغرب لايمكن ان يعود الى المسيحية التقليدية الا ان تأثير الاصولية البروتستانتية كان واضح في صعود اليمين الجديد او المحافظين الجدد في السياسة الخارجية للولايات المتحدة[52].

وهنا يمكن القول ان الدين سلاح ذي حدين فهو من جانب يمكن ان يكون اداة تجييشية وتعبدية فاعلة وفي جانب اخر يستخدم في تهدئة التجييش الجاهز ، باعتبار الدين اداة تبليغ ووعظ وارشاد ومجموعة قيم ليس الا .

الخاتمة :

ان الدين هو مجموعة غايات واهداف انسانية واخلاقية يجب ان يتربى الانسان على مايؤدي اليها من قول وعمل . فالعدل الذي هو اساس الملك غاية لنا في انتهاج مايوصل اليه ويحققه وليس من حق احد ان يفرض وجهة نظره وطريقه الخاص الذي يراه مناسباً لبلوغ هذة الغاية فالعدالة هي الغاية والهدف ومن خلال مقولة العلمانيين المركزية " فصل الدين عن السياسة " وبين توظيف الدين لاغراض سياسته قد يكون العنوان الاوفق لمعالجة تلك الاشكالية هو التمييز بين الديني والسياسي ، لان الاول له ثباته وقدسيته وهيمنته ، والثاني يتحرك في دائرة الاجتهاد البشري ضمن موازنات القوى القائمة في المجتمعات .

وهذا مايؤكده الدكتور عامر حسن فياض بقوله : " ان المطالبة بمقبولية التجوهر السياسي العام للديني وعدم مقبولية التبرقع بالدين عند السياسي هي دعوة للتمايز الوظيفي بين الديني والسياسي وهذا التمايز لايقر ولايعني الفصل والقطيعة بين الدين والسياسة ، ولا يقر ولايعني الدمج والتماهي بين وظائفهما، انما يقر ويعني فقط رفع ومنع التدخل القائم على الهيمنة المتبادلة بينهما فلا السياسي يهيمن على وظيفة الديني ولا الديني يهيمن على وظيفة السياسي ؛ لان كل طرف يدرك وظائفه وتكاليفه التي ينبغي عليه تأديتها دون التهيمن من احدهما على وظائف وتكاليف الاخر.

او كما يشير هابرماس في حل هذة الاشكالية مابين الدين والسياسة هو قبول التعددية من طرفي المعادلة : الدينين والعلمانيين بذلك ينشأ التضامن بين السياسة والدين والفلسفة عبر نموذج الديمقراطية التشاورية الكونية على الشكل الاتي :

1- اصلاح ذاتي للدين ينتج القبول بالتعددية والانجاز .

2- امكانية رعاية النظام السياسي لامكانيات وفاعليات المجتمعات باسم الديمقراطية .

3- اصلاح فلسفي للمكتسب الديني والسياسي بواسطة التقدم لتاسيس تعددية عالمية عقلانية .

The relationship between religion and politics give rise to heated debates between religious and trends of secularism and atheism other in pursuit of the latest according to their perceptions to disliked the sacred (religion) for pollution Bmvassad profane (policy) necessarily Maihtm separation of religion and politics, and the establishment of its affairs according to what the fittest and do for people, while refusing to religious groups those secular outlook, and sees it as exclusively an Tkezima of religion in his spaces distancing him from being his influential Sultan on the joints of life diverse and different affairs.

(*) كلية العلوم السياسية / جامعة بغداد، فرع الفكر السياسي.

[1] عبدالله العلايلي، الصحاح في اللغة والعلوم المجلد الاول دار الحضارة العربية، بيروت 1974، ص 431.

[2] مختار الاسعدي ، الدين والسياسة ، اشكالية الحق والمصلحة ، دارالانتشار العربي ، بيروت 2010 ، ص 17 .

[3] فرانسوا دريفوس ، موسوعة تاريخ اوربا العام – اوربا منذ بداية القرن الرابع عشر وحتى نهاية القرن الثامن عشر ، ج 2 ، منشورات عويدات ، بيروت ، 1995 ، ص 105 .

[4] المصدر نفسه ، ص 115 .

[5] ابن منظور ، لسان العرب ، مج 6 ، دار المعارف ، القاهرة ، 1989 ، ص 107 .

[6] د. حافظ علوان، المدخل الى علم السياسة، دار الكتب للطباعة والنشر، بغداد، 1999 ص 12 .

[7] د. احمد عطية الله السعيد ، المعجم السياسي الحديث (انكليزي – عربي) شركة بهجة المعرفة ، بيروت (ب ، ت) ، ص 343 .

[8] احمد عبد السلام ، دراسات في مصطلح السياسة عند العرب ، الشركة التونسية للتوزيع ، تونس ، 1978 ، ص 15 .

[9] محمد علي الحسيني، المصطلاحات والتعابير السياسية، دار المحجة البيضاء، بيروت، 2004، ص 75.

[10] صموئيل هنتغتون ، صدام الحضارات واعادة صياغة النظام العالمي ، ترجمة : طلعت الشيب ، دارسطور للنشر ، القاهرة ، 1998 ، ص 487 .
للاستفاضة عن ذلك ينظر ايضا : د . كوثر عباس الربيعي ، صراع الحضارات والحروب المفتوحة ، مجلة دراسات دولية ، العدد (20) ، 2003 ، مركز الدراسات الدولية ، جامعة بغداد ص 48 .

[11] نقلاً عن : مونتجمري وات : الاسلام والمسيحية في العالم المعاصر ، ترجمة : عبد الرحمن عبدالله الشيخ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1998 ، ص 179 .

[12] جورج سباين ، تطور الفكر السياسي ، ج 2 ، ترجمة : حسن جلال ، دار المعارف ، القاهرة 1969 ، ص 265 .

[13] د .غانم محمد صالح، الفكر السياسي القديم والوسيط، دار الكتب والطباعة والنشر، جامعة الموصل، 2001، ص 168 .

[14] جوزيف لوكلير:تاريخ التسامح في عصر الاصلاح، ترجمة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، ص 50.

[15] مرسوم السلام الموقع بين الكنيسة والامبراطورية الرومانية في نيقوميديا في الثالث عشر من حزيران من العام 313م الذي يؤسس لحرية العبادة بشكل بسيط وصريح وعدم المساس بالديانة الكاثوليكية والعبادات الوثنية على السواء وعدم التعرض لها باي من الوجوه للاستفاضة ينظر نص المرسوم في : جوزيف لوكلير : تاريخ التسامح في عصرالاصلاح ، مصدر سبق ذكره ، ص 71 .

[16] لويس دومون ، مقالات في الفردانية : منظور انثروبولوجي للايديولوجية / ترجمة : د . بدر الدين عردوكي ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، 2006 ، ص 82 .

[17] محمد نعمة فقية، فصل الدين عن الدولة ، اشكالات الطرح مابين كونها الحل او اصل المشكلة، مكتبة الفقية، بيروت، 2004 ، ص 82 – وص 83 .

[18] نقلاً عن جان توشار واخرون، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1987 ص 156.

[19] د. غانم محمد صالح ، مصدر سبق ذكره ، ص 170 .

[20] نقلاً عن : جان توشار واخرون ، مصدر سبق ذكره ، ص 157 .

[21] محمود سعيد العمران عاشور ، تاريخ اوربا في العصور الوسطى ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، 1976 ، ص 304 .

[22] بول هازار ، الفكر الاوربي في القرن الثامن عشر (من مونسيكيو الى لينبج) ، ج 1 ترجمة : محمد غلاب ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، 1958 ، ص 67 .

[23] نديم البيطار،الايديولوجية الانقلابية المؤسسة الاهلية للطباعة والنشر، بيروت،1964 ص 585.

[24] جوزيف شترايرر ، الاصول الوسيطية للدولة الحديثة ، ترجمة : محمد عيناتي ، دار التنويرللطباعة والنشر ، بيروت ، 1982 ، ص 24 .

[25] نقلاً عن: عبد العظيم رمضان، تاريخ اوربا والعالم في العصر الحديث ، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1997، ص 141 .

[26] نقلاً عن: جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ج 2، ط 2، ترجمة: د .جورج طعمة، دار الثقافة ، بيروت ، 1965 ، ص 141–142.

[27] كابان عبد الكريم علي ، الاصلاح الدين في المسيحية مقارنة بالاصلاح الفكري في الاسلام ، دار دجلة ، عمان ، 2010 ، ص ص 90 – 100 .

[28] نقلاً عن جوزيف لوكلير ، مصدر سبق ذكره ، ص 202 .

[29] جفري برون ، تاريخ اوربا الحديث ، ترجمة : علي المرزوقي ، دار الاهلية للنشر والتوزيع عمان ، 2006 ، ص 60 .

[30] لويس دومون ، مصدر سبق ذكره ، ص ص 83 – 93 .

[31] محمد اركون ، الفكر الاصولي واستحالة التاصيل : نحو تاريخ اخر للفكر الاسلامي ترجمة : هاشم صالح ، دار الساقي ، القاهرة ، 1999 ، ص 252 .

[32] محمد فتحي الشنيطي ، جون لوك : دراسة نقدية لفلسفته التجريبية ، دار الطلبة العرب للطباعة والنشر ، بيروت ، 1969 ، ص 141 .

[33] موريس بيشوب ، تاريخ اوربا في العصور الوسطى ، ترجمة : علي السيد علي ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة ، 2011 ، ص 70 .

[34] هنري بيرن ، تاريخ اوربا في العصور الوسطى : الحياة الاقتصادية والاجتماعية ، ترجمة : عطية القوصي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1995 ، ص 87 .

[35] فرانسوا دريفوس ، موسوعة تاريخ اوربا العام ، مصدر سبق ذكره ، ص 100 .

[36] انتوني غدنز ، علم الاجتماع ، ترجمة د . فايز الصياغ ، المنظمة العربية للترجمة : بيروت 2005 ، ص 579 .

[37] المصدر نفسه ، ص 580 .

[38] د . طيبة ماهر وزادة ، العلمانية اوالعصرانية ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، 2006 ، ص 113 .

[39] نقلاً عن : انتوني غدنز ، مصدر سبق ذكره ، ص 581 .

[40] نقلاً عن د . طيبة ماهر وزادة ، مصدر سبق ذكره ، ص 114 .

[41] جان فرانسوا دورتيه ، معجم العلوم الانسانية ، ترجمة : د . جورج كتورة ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشروالتوزيع ، بيروت ، 2009 ، ص 415 .

[42] المصدر نفسه ، ص 582 .

[43] رفيق عبد السلام، في العلمانية والدين والديمقراطية المفاهيم والسياقات، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2008، ص 69.

[44] د. حافظ علوان ، مصدر سبق ذكره ، ص 88 .

[45] ماكس فيبر، الاخلاق البروتستانتية وروح الراسمالية ، ترجمة علي مقلد، مركز الاتحاد القومي، بيروت (د . ت)، ص 90 .

[46] جيل كيبل ، يوم الله : الحركات الاصولية المعاصرة في الديانات الثلاثة ، ترجمة : نصير عورة ، دار قرطبة للنشر والتوثيق والابحاث ، باريس ، 1992 ، ص 157 .

[47] د . محمد الجبر ، رؤية معاصرة في قضايا التحديث والعلمانية ، دار علاء الدين للنشر دمشق ، 2003 ، ص 16 .

[48] فاروق عثمان اباضة ، دراسة في تاريخ اوربا الحديث والمعاصر ، دار المعرفة الجامعية القاهرة ، 3003 ، ص 8 .

[49] لويس دومون ، مصدر سبق ذكره ، ص 114 .

[50] سكوت دبليوهيبارد ، الدين ووظائفه السياسية ، ترجمته : فاطمة نصر ، مكتبة الاسرة ، القاهرة ، 2013 ، ص 50 .

[51] نقلاً عن : روجيه غارودي ، الاصوليات المعاصرة اسبابها ومظاهرها ، ترجمة : خليل احمد ، دار عام الفين ، باريس ، 2000 ، ص 90 .

[52] جورج . م . مارسدن ، كيف نفهم الاصولية البروتستانتية والايفانجليكية ، ط 2، ترجمة : نشات جعفر ، مكتبة الشروق الدولية ، القاهرة ، 2000 ، ص 93 .