

استقلالية النظرية السياسية عن السلطة الإلهية

في الفكر الغربي المعاصر

م. د. سجي كاظم علي

وزارة التربية/جهاز محو الامية

saja4art@gmail.com

الملخص:

تأتي أهمية البحث للتوصل إلى استقلالية النظرية السياسية عن السلطة الإلهية، من خلال التركيز على علاقة الدين بالدولة، إذ تمثل مفهوم السلطة أو السيادة الشكل الذي تقوم عليه الدولة، ذلك من خلال فصل هذه النظم، وليس القصد من ذلك فصل الدين عن المجتمع؛ لأن الدين له ممارسات، وقناعات شخصية، حيث أن كل الشعوب مرت بفترات عصيبة استغل فيها الدين لأغراض سياسية بحته، شوه القيمة الحقيقية للدين، ولمنع استغلال المصالح الخاصة. من هنا نبرز الجوانب المهمة التي تأخذ حيزاً كبيراً من اهتمام المفكرين، والباحثين، والسياسيين الفلاسفة، حيث ينبثق مفهوم الاستقلالية من نهاية القرون الوسطى ابتداءً من ثورة "مارتن لوثر" و"كالفن" إلى يومنا هذا. فلم تثبت النظريات نجاحها، باعتبار أن الفرد كائن اجتماعي، في حين حاول الماركسيون إذابة كيان الفرد لمصلحة الجماعة مقابل أزمة العلمانية التي جعلت الفرد له كيانه المستقل. تكون هنا هوية الفرد قابلة للتطور، وفقاً لتطوره في ثقافة ما، وتجربته الحياتية، فالهوية تشكل جزءاً رئيساً من شخصية الفرد عبر مراحل عمرية، ومعرفية، فيمكن النظر إلى المعتقدات الدينية من منظور فردي؛ لأن ذوق الفرد قابل للتطور عبر مراحل حياته من دون الالتزام بمنظومة دينية موروثة تحتم عليه البقاء ضمن جماعة محددة، وتتغير تبعاً لوظيفتها الاجتماعية فضلاً عن الالتزام التي اعتنقتها الجماعة.

الكلمات المفتاحية:

النظرية السياسية- السلطة الإلهية- التسامح الثقافي- السياسة الليبرالية- العلمانية- الدين السياسي.

Abstract

The Importance of the Research come to reach the independence of the political theory from the divine authority, By focusing on the

relationship religion and the state, the concept of power or sovereignty represents the from on which the state is based, It is separating these systems, It is not intended to separate religion from society, Because religion has personal practices and convictions, Since all peoples have gone through difficult periods in which religion was exploited for purely political purposes, Distorted the true value of religion, to prevent the exploitation of private interests. From here, we highlight the important aspects that take up a large part of the potential of thinkers, Researchers, politicians, philosophers, where the concept of independence emerges from the end of the middle ages, starting from the revolution of martin Luther and Calvin to the present day. The theories did not prove successful, given that the individual is a social being, on the hand, the Marxists tried to dissolve the individual for the benefit of the group in exchange for the crisis of secularism, which made the individual his independent entity. Here, the identity of the individual is subject to development according to his development in a culture and his life experience. The identity forms a major part of the individual is personality through age and cognitive stages. Religious beliefs can be viewed from an individual perspective because the individual is taste is capable of evolving through life stages without adhering to an inherited religious system that requires him to remain within a specific group and change according to its social function as well as the commitment embraced by the group.

Key Words: Political Theory - divine Power – Cultural tolerance – Liberal Politics – Secularism – Political Religion.

المقدمة:

فرضت قضية استقلال النظم السياسية عن النظم الدينية منذ نهاية العصور الوسطى، لكن تم التفكير فيها بشكل واعٍ في العصر الحديث بعد الانفتاح على أوروبا، ليسهل فصل العلاقة بينهما. أثرت هذه التجربة الأداء على التفكير السياسي والديني، لينتج فكر علماني، ويشكل آلية منهجية استخدمت لقراءة التاريخ الأوروبي. أما مصطلح الليبرالية، الذي بوصفه يُعد الفكر الحر، حيث يكون أبعد بكثير عن مصطلح "العلمانية"، هذا ما مثله العصور الوسطى من سيطرة الكنيسة "النظم الدينية"، على الدولة، فتقصر رجل السياسة بلباس التدين، ليوجه آراءه، ويحكم الدولة بغطاء ديني، لهذا السبب بدأت الثورة ضد الحركات السياسية الدينية، والتي تختلف من خلال تطبيق الايديولوجيا العلمانية، وابتعاد التأسيس الديني عن حكم الدولة المعاصرة. إذ كان التركيز على عدد من الفلاسفة السياسيين البارزين في الفكر السياسي،

لتأصيل الجذر بالنقد التاريخي، وإنشاء مفهوم العلمانية، بوصفه يكون إلى حد بعيد عن الأفكار والنظريات والقوانين الإلهية. حينما بدأ الإصلاح الديني في القرن السابع عشر بقيادة "مارتن لوثر"، وقيام ثورة الفصل بين النظم الدينية والنظم السياسية، باعتبار إن لكل منها مهام تقوم بها، فنظم الدولة هي القوانين السياسية القابلة للتأويل، أما النظم الإلهية لا يمكن التلاعب بها، ولا أن يقدم إجابات قاطعة بخصوص مصير الإنسان الآخروي، ثم يتحول هذا المفهوم إلى قضية شخصية مستقلة لا تحتاج إلى وجود مؤسسة تنظيها، وضبطها كما هو الحال في وجود النظم السياسية حيث الانتظام في دستور يختلف معياراً، ومنهجاً، واستنتاجاً. حيث تطرقنا لمجموعة من الفلاسفة ابتداءً من العصور الوسطى مروراً بالعصر الحديث ثم المعاصرة. لأجل بحث الموضوع بشكل علمي مستقل. تنطلق الدراسة من فرضية مفادها مسألة استقلالية النظرية السياسية عن النظم الدينية، تثير إشكاليات عديدة بشأن مدى انعكاساتها السلبية، واليجابية على التطور المستقبلي للمجتمعات؛ لأن استقلالية النظرية السياسية هي الحد الفاصل بين سلطة الكنيسة وقوانين السلطة، كل منهما قديمة بقدّم الظاهرتين. من هنا جاء البحث بالمصطلحات المعاصرة الوافية لفهم القارئ. والمكونة من ثلاثة مباحث، جاء الأول بعنوان: بواكير التأسيس الديني في الفكر الغربي، يضم مطلبان هما: ١- التأسيس الديني للسلطة الإلهية، ٢- إشكالية النظم الدينية عن النظم السياسية، أما المبحث الثاني، جاء بعنوان، النظرية السياسية في حقبة الحداثة المبكرة، الذي يضم مطلبان هما: ١- الإصلاح الديني، ٢- الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، بينما جاء المبحث الثالث بعنوان، النظرية السياسية المعاصرة، ويضم ثلاثة مطالب هما: ١- التسامح الثقافي، ٢- العلمانية، ٣- التعايش في مجتمع ما بعد العلمانية، الذي يضم بوصفه نقطتان هما: ١- السياسة الليبرالية، ٢- الدين السياسي.

تتبعنا في البحث عدد من المناهج ابتداءً بالمنهج التاريخي، والمنهج الوصفي، ليتسنى لنا الوصول إلى التعرف على المشاكل الدينية، والأنظمة السياسية المتبعة على مر العصور التاريخية وصولاً إلى الفترة المعاصرة في القرن العشرين.

تكمن أهمية البحث في القيم والمسائل الدينية، والنظم السياسية التي كانت تسيطر في فترة ما، ابتداءً من القرون الوسطى، واستمراراً إلى يومنا هذا.

المبحث الأول: بواكير التأسيس الديني في الفكر الغربي:

يظم عدد من المطالب حتى يفهم القارئ نشوء فكرة الفصل بين النظم الدينية والنظم السياسية. بما يلي:

المطلب الأول: التأسيس الديني للسلطة الإلهية:

تمثل العصور الوسطى سيطرة الكنيسة على الدولة، حيث كانت تمارس التسلط باسم "الدين"، واحتقار الحقيقة، فرافقه فكر يؤسس سلوك الكنيسة من خلال انتصار فكرة السلطة المطلقة باسم "الدين". بعد ما حصل تحول في الفكر السياسي الذي كان مسيطرًا عليه في ذلك الوقت، أبدا فيلسوف اللاهوت "توما الاكويني" (١٢٢٥-١٢٧٤) اعجابه "بأرسطو" و"شيشرون" في هذا المجال؛ لأنهم لم يكن لهم نصوص إلهية منزلة، بل كان لديهم حدس، وحس طبيعي، ورؤية عقلية تستطيع تقويم الأمور بشكل منظم، ومتكامل، ومنطقي. حيث يرى "الاكويني" أنه يوجد نور طبيعي في الإنسان يهديه نحو غاية ما، هذا النور هو الذي يسميه بـ "القانون الأزلي"، لذلك فإن شرائع الاخلاق، وما وراء الطبيعة، والحق الطبيعي، والقانون، يقوم على أساس عقل الإله تخضع له كل الإرادات البشرية؛ لأن هذا القانون الأزلي يمثل عقل الحكمة الإلهية. (برهيه، أميل، ١٩٨٨، ١٤٩). حينما طابق "الاكويني" بين النظام الإلهي والنظام الدنيوي، بذلك فإنه يؤسس تصور فلسفي نابع من العلاقة بين العقل، والدين، فالطبيعة الإنسانية من صنع الإله، ووجود الإنسان الذي بوصفه مصدر كل التطور نحو ائصال الطبيعة إلى الكمال حتى لغة البشر التي جسدت حكمة الإله، وكانت أداة جديرة قادرة على مقارنة أسرار الخلق، ومعالجتها في الوقت نفسه، وفقاً لمبادئ خاصة. من خلال هذه الثنائية ستنبثق الكثير من الثنائيات في التفكير. (ريتشارد تارنس، ٢٠١٠، ٢١٨-٢١٩) لم يكن "الاكويني" يبعد النظم الملكية عن صور النظم الصالحة، وإنما عمل على تزويدها بدعامات النخبة، والشعب، فنظام حكم الفرد لديه، يجب أن يحكم وفق قوانين عادلة يعاونه في ذلك مجموعة من الإداريين والولاة المنتخبين من قبل الشعب، بذلك يتيح للجميع ممارسة سلطة الاختيار والحكم. (مارسيل بريلو وجورج ليسكييه، ١٩٩٣، ١١١-١١٢). هنا جاء الدين عند نحو مسألة اخلاقية وليست لاهوتية، وهي أخلاقية لأن "علاقة الله بالدين ليست علاقة موضوع للدين، بل علاقة غاية له". (1. 80-II-II, thomas Aquinas, 1964)، فالله هو الموضوع المباشر لفضيلة الإيمان اللاهوتي. إن موضوع الدين هو الشعائر والممارسات الفردية والجماعية التي تقدم العبادة لله.

من هنا يمكن استدعاء المفكرين "جان بودان" (1596-1530) jean bodin ، و"جاك بوسويه" (1704-1627) jaques bossuel ، اللذان كانا من المدافعين عن الحق الإلهي وعن سلطة الإله المطلقة.

في زمان "جان بودان" مهد "مكيافيلي" الطريق ليربط بين الأفكار السياسية والاخلاقية، حينما ركز على فعل القوة في السيادة، لكنه لم يكتشف جوهر السيادة، هذه المهمة التي ستكون من نصيب "جان بودان". اهتم "مكيافيلي" بالشعب في حين اهتم "بودان" بالدولة نجح الأول في تحليل القوة التي يجسدها الأمير ضد شعبه، واعدائه للحفاظ على ملكه، أما "بودان" فقد قاده اهتمامه بتفسير الدولة ككيان مجرد إلى اكتشاف جوهر السيادة. ومعارضاً لواقعية "مكيافيلي" بقانون الله والطبيعة والعدالة. قد وجد في دساتير فرنسا القديمة ما تسعفه لبناء حكم دستوري لا يكون فيه الملك سوى قاض أعلى، لكن "بودان" سرعان ما يغير رأيه في كتابه "ستة كتب في المصلحة العامة"، وبدأ يدافع عن الحكم المطلق، ويفسر تملق الملوك في الواقع الذي قد سبق عن بعد نظريات الحق الإلهي. كما أن اعتراف السلطة التنفيذية المحصورة بالملك جاءت قبل اجيال من صياغة "بودان"، إذ يقول "جان بودان" في كتابه "كتب الجمهورية الستة": "بما أنه لا يوجد أي أحد أكبر في الأرض بعد الله غير الأمراء السيادةيين، وأن الله اختارهم ضابطاً ليقودوا الناس الآخرين، فأن الحاجة ضرورية للنظر في مكانتهم من أجل احترام جلالتهم بكل طواعية، والاحساس بهم والتحدث عنهم بكل شرف؛ لأن الذي يحتقر أمر صاحب سيادةٍ يحتقر الله الذي هو صورته على الأرض". (نقلا عن السياسي والديني في الفكر المعاصر، ٢٠١٤، ١٨١). وضع "بودان" نظرية متناسقة تنص على قاعدة مفادها هو: إذا كانت السيادة أساساً تفوق الملك، فعندئذٍ لن يكون للجماعة السياسية وجود إلا بحكم العلاقة بين الملك ورعاياه، ومن المستحيل أن يكون للمملكة قوانينها التي لا يستطيع الملك تغييرها. وإذا كان الدستور فوق السيادة، فإن الاضطرابات ستضرب المملكة، ولحل هذه المعضلة لجأ "بودان" إلى فكر العصر الوسيط كضمان ديني.

عبر الفيلسوف الفرنسي "جاك بينين بوسويه" (١٦٢٧-١٧٠٤) في فرنسا عن فكرة سلطة الملوك الإلهية المطلقة بشكل صريح، لتدعم نظرية الدولة التي مثلت حكم لويس ، فيقول: "أن سلطة الملك مطلقة ولا يمكن لأحد أن يحاسبه سوى الله، وفي حالة سوء سياسة الملك فما على الناس سوى الدعاء إلى الله بأن يهديه الصراط السوي، لتستقيم أموره، لأن الملك ظل الله في أرضه، وموهوب عقلاً أرجح من غيره من بقية الناس". (هابرماس، ب.ت، ١٢٥). ووفقاً لذلك فإنه لا يحق للأفراد أو المؤسسات في الدولة أن تحاسب الملك حتى ولو كان غير كفوء،

نظراً لأنه يشغل منصباً أعلى مما يشغل غيره من الناس، وبتفويض إلهي، لذلك فإن الله هو الذي يحكم عليه وليس على رعاياه. (سباين، ١٩٧١، ٥٤٣). تلاحظ الباحثة أن فكرة الثورات الشعبية بدت مرفوضة في سياق القرنين السادس عشر والسابع عشر حتى منتصف القرن الثامن عشر؛ لأن ثورة الشعوب تكون عادة راديكالية مدمرة.

المطلب الثاني: إشكالية النظم الدينية والنظم السياسية:

نقف هنا أمام موضوع الإشكالية بين المعتقد المقدس والنظم السياسية، وننظر إليها من عدة جوانب، حتى نستطيع إلقاء الضوء الكاشف لكل الخفايا، والملابسات التي تحيط علاقة الدين بالسلطة؛ لأن سيادة نظرية التعويض الإلهي تقر بأن سلطة الكنيسة هي مصدر الشرعية للسلطة السياسية، ومباركتها على الصعيد الأوروبي. حيث شرعت السلطة السياسية بناءً على النصوص المقدسة، نسيج من الأفكار الاجتماعية والسياسية. هنا يكون الأصل هو الارتباط عن طريق الإيمان الغيبي لا يمكن للإنسان إدراكه الفعلي، ولا يجد سبيلاً للانفلات منه لعلاقته بالوجدان والعقل الموجهين اتجاه الطبيعة والكون والمجتمع. (السياسي والديني في الفكر المعاصر، ٢٠١٤، ١٨١-١٨٢). إذاً يتخذ الدين مستويين هما: المستوى الأول: إصلاح الفكر الحر الذي يحقق كرامة الإنسان، ويكون عن طريق عبادة الله. والمستوى الثاني: هو يتحول فيه الدين إلى سلب الحرية الفكرية، وإهانة الإنسان بكافة الوسائل، وذلك عن طريق التحريف والادلجة، والتوظيف السياسي. (Jean bodin, 95).

أما النظم السياسية أنها ليست قانون من الله، وليست وحياً منه، بل لأنها من صنع الفكر البشري. لذلك تُعد نشأتها أو استمرارها رهين بالشروط والتوازنات المطلوبة بوجودها، وتكون العلاقة بالترتيب الاجتماعي، والصراع الطبقي، الذي يمثل الجانب الاجتماعي برشده. بناءً على ذلك، فالسلطة، وممارستها وأدوارها، إنما إفراز لواقع معين، وهو واقع متبدل تبعاً لتبدل وتحول المجال الاقتصادي والاجتماعي المتجسد في البنية التحتية، والبنية الفوقية للمجتمع. (الفتلاوي، ٢٠٠٨، ١٠٠).

إذا قمت بقراءة النظم الدينية، والنظم السياسية، سيتبادر إلى ذهني بأن دين الله، والسلطة السياسية للبشر، والعلاقة الدينية هي علاقة بين الإنسان والإله، وتهدف العلاقة السياسية إلى تنظيم العملية السياسية، وتطبيق الخيارات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وأن كل منهما يستهدف الإنسان ويلتقيان في وجدانه وعقله وسلوكه هذا الالتقاء هو الذي يقود إلى وجود إنسان متدين وممارس للسياسة في آن واحد.

عموما يؤدي التوجه الديني دور المشاركة في النظم والقوانين الدولة، هذا قد يحرف توجهها الأساسي، ليجعلها تتحمل المسؤولية عن الانتهاكات الإنسانية التي تمارسها الدولة ضد المواطن هذا ما مثله العلمانية، وهناك توجه نشأ عن تحزبات دينية للسلطة المستبدة والمشاركة في العملية السياسية تعمل على مسألة النظم السياسي السلمي. وهناك توجه سياسي آخر هو نحو الغلو والتطرف والتكفير كأسلوب يعرض تعاليم الدين لاستلام السلطة السياسية.

من خلال ذلك شكل الدين تأثيراً قوياً على سلوك الرجل السياسي فالنظم السياسية لم تتجح إلا في ضوء المؤثرات الدينية، التي يمكن القول من أن يقدم الدين نسقاً عقيدياً متكاملًا وإيديولوجياً، لبناء الدولة، وكيفية التعامل مع العالم الخارجي. حتى يظهر لنا مدى تأثير الدين على السلوك السياسي العام، وتوجيه الرأي العام بشكل خاص (خميس، ٢٠٢١، ١٣). بعد الاطلاع لاحظت الباحثة تنبأ الكثير من الباحثين والمحللين الفلاسفة بعودة الدين مرة أخرى في القرن الحادي والعشرون، نتيجة تلازم الدين بالوجود الإنساني، هذا ما يصاحبه تطور ثقافي وحضاري، بذلك فقد أصبح للدين تأثير قوي ومحرك للشعوب (سعدي، ٢٠٠٦، ٩٢).

لذلك أدت المؤسسة الدينية تحت كنف الدولة، في ظل توجيهها إلى نشوء نخبة دينية خاصة بالسلطة السياسية عبر مختلف مؤسسات دينية تحت مراقبتها، فأدى ذلك ظهور ما يسمى "الحركات الدينية السياسية".

المبحث الثاني: النظرية السياسية في حقبة الحداثة المبكرة:

جاءت لفظ السياسة على حد ذكر "ابن منظور"، من ساس سيوس، وساس الأمر "السياسة: قام به وسوسه القوم، جعلوه يسوسهم سست الرعية سياسته أي امرتها ونهيتها (ابن منظور، ١٩٨٩، مج ٦، ١٠٧)، فالسياسة تشير في اللغة العربية إلى عدة معاني منها: الرياسة، القيادة، الذكاء، الفطنة، الكياسة، الدهاء. أما السياسة هو polis / اليونانية تعني الدولة المدنية، politica، وتعني به الأشياء السياسية والمدنية النظرية: كالدستور والسيادة وغيرها، politike وتعني به السياسة كفن ممارس يقوم به السياسيون. وأصبحت politics تستخدم حديثاً للدلالة إلى النشاط في النظام الاجتماعي للدولة سواء الأخرى (السعيد، ب.ت، ٣٤٣).

إذ جاءت معنى السياسة اصطلاحاً: لا يمكن أن تحصى تعريفات السياسة فتعرف عند بعض الفلاسفة والمفكرين بأنها "فن ممارسة القيادة أو فن تدوير أوجه العلاقة بين الحكام والمحكومين أو فن القيادة أو فن الممكن" (عبد السلام، ١٩٧٨، ١٥)، أو أن السياسة تعني قيادة المجتمعات أو التجمعات البشرية عبر طرق وإجراءات تمكن السياسة من قيادة شعوبهم

دون تمييز بين أفرادهم أو فئاتهم العرقية أو الفكرية، ويسير نحو التطور والرقى، لذلك فالقيادة السياسية لا يمكن أن تتجح في مهمتها أن اعتمدت منظومة فكرية احادية في تيسير شؤون الشعب سواء كانت هذه المنظومة فكرية أو عقائدية (الحسيني، ٢٠٠٤، ٧٥). حيث تنامي ظاهرة هذا التوظيف السياسي، ليشكل صراع ثقافي ديني، كما تصوره المفكر الامريكي "صموئيل هنتيغتون" (هنتيغتون، ١٩٩٨، ٤٨٧). ونحو هذا الصراع السياسي باسم الدين جسد الكاتب الانكليزي (ثورنتون) بقوله: أن الثقافات هي عملية تكييف للطبيعة يكون لديها قابلية لفقدان ملائمتها في ظل الاوضاع المتغيرة للتطور التاريخي، لهذا السبب كان الدين حتمي يظهر حيويته بتفاعله مع الثقافات الاخرى المتعاقبة عبر القرون، في حين أن الدين يتحجر على شكل خاص من أشكال الثقافة التي يؤدي إلى ضرورة تهشيمه عبر أشكال جديدة من التعبير. (مونجمري آت، ١٩٩٨، ١٧٩).

من هنا حيث يضم هذا المبحث عدداً من المطالب لكي يفهم القارئ التطور الذي جرى في هذه الفترة. كما يلي:

المطلب الأول: الإصلاح الديني:

أدت المؤسسة الدينية تحت كنف الدولة في ظل توجيهاتها إلى نشوء نخبة دينية خاصة بالسلطة السياسية تكون تحت مراقبتها، فأدت إلى ظهور ما يسمى دين الدولة، وهو ما تعبر عنه بالحركات السياسية. عندما نتحدث الأمثلة التاريخية عن العنف الديني المتطرف الذي حدث في الحروب الدينية للقرنين (السادس عشر والسابع عشر) في أوروبا، فحملت أسطورة الحروب الدينية فكرة الدولة العلمانية، حينما كانت بواكير الحروب تشكل حياة بعيدة عن الدين، خلقت أسطورة خاصة بالحدث، هذا ما ذكرته الكتب المقدسة "سفر التكوين أو أسطورة الخلق البابلية"، ويرى بعض الباحثين أن بعد الإصلاح البروستانتى، انقسم المسيحيون إلى طوائف دينية متنازعة، وبدأ الكاثوليك والبروستانت بقتل بعضهم البعض؛ بسبب الاختلافات المذهبية، ومن ثم فإن الحروب الدينية التي استمرت طوال قرن من الفوضى وإراقة الدماء اظهرت للغرب الخطر الكامن في الدين العمومي. من هنا ترعرعت حركة الإصلاح الديني، ليكون من الواجب كبح الشعور الديني من البروستانت والكاثوليك، وأساس الولاء للدولة ذات السيادة العليا المحايدة للدين. من هنا بدأت بقيادة الراهب "مارتن لوتر" في نهاية القرن السابع عشر الميلادي، أي أواخر القرون الوسطى الميلادي أن "اول هذه الموضوعات تمجيد المسيح وحده شكل المبدأ الرئيس لحركة الإصلاح الديني، لأنه كان المعيار الذي أصدر به لوتر حكمه على قائد الكنيسة الرومانية ومظاهر العبادة بها في أواخر العصور الوسطى، ووظيفة هذا

المعيار هي حماية تفرد المسيحية بمنع أي فرد كان من انتزاع مكانة المسيح المخلص الاوحد في العالم". (حنفي، ٢٠٠٤، نسخة إلكترونية). كان نجاح حركة الإصلاح الديني في أوروبا وانتشارها في العالم، عدداً من الأسباب ذكرته موسوعة تاريخ أوروبا العام هي:

١. احتياجات المؤمنين الروحية:

يمكن في البداية تسمية "التدين الحديث" هو الحاجة الماسة عند المؤمنين في نهاية العصر الوسيط إلى دين أكثر خصوصية، وأقل إشكالية، وأقل طقوسية حتى أن الحركة وجدت جذورها في إيطاليا بين ظهور برجوازية المدن الكبرى التجارية، وسرعان ما انتشرت في الأراضي المنخفضة، يكون المطلوب معالجة الواقع بحيث لا يخرج الناس عن عبودية الله حتى لو كلفهم التخلي عن بعض الاحوال التقليدية التي قد يملها الناس مع تبدل الظروف واشتداد الاحوال الامر، الذي يشعروهم بغياب العلماء عن الساحة ودورهم في الإصلاح، وهذا ما حدث في أوروبا.

٢. التبرئة بواسطة الإيمان:

أصبح الإيمان ضرورياً وكافياً للخلاص والنجاة من عذاب الأبدية، ولا جدوى من أعمال لن تفيد في شيء لهذا وفق "لوثر" ضد استخدام الغفران، والحال أن مذهباً لاهوتياً مبنياً على التبرئة بالإيمان يتطابق مع حاجات ملايين النفوس القلقة، لقد راح هذا اللاهوت يناوئ مسيحية قائمة على الطقوس والممارسات بيد أن الإيمان الحديث أثر في نفوس النخبة وأوغل داخل الكنيسة الرومانية. (دريغوس، ١٩٩٥، مج ٢، ٢٧٦)

٣. الإنسانيون:

الذين شرعوا بقراءة الكتاب المقدس بطريقة ساذجة سطحية مستثنين في أفضل الحالات بعلم راهب الكنيسة القديس جيروم والقديس اوغسطين. إذ تعد الحركة الإنسانية من أبرز الحركات الفكرية التي أثرت في مسألة الإصلاح الديني في أوروبا. فقد كان غالبية رواد الحركة من العلماء والأدباء والفنانين الذين عاشوا في بلاط الحكم. وملوا من مواعظ رجال الدين وأفكارهم التقليدية المتكررة منذ مئات السنين، كونها لا تعطي حيزاً للتفكير، وتتعامل مع جميع الأمور بالقطعيات والتعاليم المفروضة فرجل الدين في الفكر الكنسي معصوم وتجب طاعته، الأمر الذي دفعهم للبحث والتقيب في التاريخ اليوناني والروماني القديمين بغية استلهم فلسفة إنسانية للحياة لا تمت إلى الدين بصلة مع تحقيقها قدراً من العمران والمتعة والنماء، وأن

الفكر الإنساني لا الوحي الرباني هو المرجع الذي يرجع إليه الإنسان. (الحوالي، ١٩٨٢، في المقدمة).

٤. تدخل السلطة:

كان التركيب الهرمي للسلطة في أوروبا قائم على امبراطوريات وممالك واسر حاكمة ونبلاء. والصراع على الثروات والسلطة ويقود طبقة الامراء والنبلاء "لقد كانت طبقة النبلاء مصممة على الاستئثار بخيرات الكنيسة في حين كان المجتمع الأرياف يرعى في انتصار الإصلاح نهاية الاستبداد الاقطاعي وفجر عالم جديد". (الحوالي، ١٩٨٢، ٢٧٢).

كانت حركة الإصلاح الديني عند "لوثر" لها مبادرات مهمة عند أسلافه من المصلحين، لم تظهر هذه السلسلة من الثورة الدينية التي تجاوزت شأن حركة أي إصلاح ديني آخر. فقد كان لها أثر كبير على المجتمع الحديث، هذا ما سوف نلاحظه عند "هوبز" واسبينوزا ولوك"، فلم يكن صراع سياسات حول الدولة بل حول هوية الدولة وشرعيتها.

عمل الإصلاح الديني الذي عرفته أوروبا مع الراهب "مارتن لوثر" على تحرير المسيحيين من التسلط الإكراهي الديني ، بعد ذلك مثل الفيلسوف "توماس هوبز" (١٥٨٨-١٦٧٩م)، الذي يُعد أبرز المؤسسين لتطور السلطة المطلقة، كونها سلطة دينية التي نظر إليها كلا من "بودان وبوسويه"، وإنها مستمدة من الشعب عن طريق التعاقد، للعلم بذلك أن الذين أرسوا فكرة التعاقد مع نظريات العقد الاجتماعي كلا من "جون لوك، وجان جاك روسو". وجاء رفض "هوبز" في مذهب القانون والدولة ونظريات الأصل الإلهي للمجتمع، فقد قدم نظرية العقد الاجتماعي الذي أكد فيها النظام الملكي المطلق هو أفضل أشكال الدولة، ولكن تفسيراته وتحفظاته على مصالح الطبقات التي قامت بالثورة البرجوازية في القرن السابع عشر الميلادي، كما تضمنت نظريته في المجتمع والدولة بذور مادية للظواهر الاجتماعية. لقد ركز "هوبز" في كتابه الشهير "اللفيathan" على العقد الاجتماعي بين كل أفراد المجتمع الذي بموجبه ينتقل الفرد من الحالة الطبيعية التي هي حالة من الفوضى وسيادة القانون الغالب في نظر "هوبز" إلى حالة التمدن التي تؤسس العقد. إذ يقول "هوبز" "إن السبب النهائي وهدف البشر (التوافق بطبيعتهم على الحرية وممارسة السلطة على الآخرين)، من خلال فرض قيد على أنفسهم أو الذي يجعلهم يعيشون في إطار الدولة، يكمن في التحسب لما يتضمن المحافظة على أنفسهم، وتحقيق مزيد من الرضا في الحياة، وبعبارة أخرى يكمن هدفهم في الخروج من حالة الحرب البيئية". (المصدر نفسه مع الصفحة).

فالعقد هو اجتماع اختياري بين جميع أفراد المجتمع، يتنازل فيه كل فرد عن حريته، ليمنحها لحاكم فرد أو جماعة من الأفراد يضطلع مهمة حمايته ومعاقبة كل معتدٍ عليه، ويخضع الكل لسلطة هذا الحاكم ولقانونه إلزاماً. وإن الغاية من ذلك هو "تمكين هذا الشخص من ممارسة القوة والوسائل الممنوحة من الجميع، التي يعتبرها ملائمة مع سلمهم ومنع دفاعهم المشترك، أما الطرق المودع لدى هذا الشخص فيدعى بالحاكم المطلق". (لوثر، ٢٠١٤، ٢٥). كما أن هذا الحاكم يكون طرفاً في هذا العقد، بل هو ركيزة شخص الجميع، الذي يكون ممنوح لجعله حاكماً مطلقاً. سعى إلى تقويض المعتقدات الدينية عند قارئه، بتقويض السخرية، ووسائل خطابية، وعني بسلطة المعتقدات الدينية التي تحكم على شارحي فلسفته السياسية، للسعي إلى تفسيرها. محاولاً التوفيق بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، لأن الواجبات المسيحية تقوم بنوع من الطاعة المطلقة للحكام. (هوبز، ٢٠١١، ١٧٥-١٧٦). يلاحظ نفس الاتجاه الذي سار عليه "اسبينوزا"، وذهب إليه "هوبز" في بناء الفلسفة السياسية، انطلق كلاهما من فكرة أن الأهداف، والغايات السياسية تستتبط من الطبيعة الإنسانية، كما هي في الواقع فيما ينبغي أن يكون، ليمثل الطبيعة الإنسانية كيانا لا يختلف عن الكائنات الطبيعية الأخرى، من حيث أنها تخضع لقوانين الطبيعة.

المطلب الثاني: الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية:

حاول فيلسوف اللاهوت "باروخ سبينوزا" (١٦٣٢-١٦٧٧)، حل مشكلة الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، هذا ما ذكره في كتابه الشهير "رسالة في اللاهوت والسياسة" كيف أن "الثورة على الأوضاع الثقافية والسياسية في عصره، بل وفي كل عصر، عندما طبق النور الطبيعي في مجال الدين والسياسة حتى لا يخطئ الناس بين البدع الصادق، أو بين الجدل البيزنطي، أو بين الفتن والصدمات بين الطوائف باسم الدفاع عن الدين وبين السلام الداخلي في الإنسان وفي الدولة". (سبينوزا، ٢٠٠٥، ٣٧٢). أراد فيلسوفنا أن يستتبط النظرية السياسية انطلاقاً من موضع الطبيعة الإنسانية ذاتها، مع عد السياسة علماً، كما أنها أكثر العلوم قرباً من الممارسة، فكان مستلهماً المبحث الذي خصصه لعلمه السياسي تحليلاً للوقائع، وهذه وقائع الطبيعة الإنسانية. التي لا بد من إقامة رابطة عملية بمعطيات العاطفة، وطبيعة البشر من جهة، وعناصر العلم السياسي من جهة ثانية، بما هو علم عملي يقوم على الملاحظة الموضوعية للطبيعة الإنسانية. (حداد، ٢٠١٧، ١٦٨).

إذن، فالحروب الدينية التي جرت في القرن السابع عشر الميلادي، لها تأثير كبير في حل هذه المشكلة. لذلك حاول فيلسوفنا التمييز والوضوح في الواقع السياسي والديني، حيث كانت

مهمته تأصيل الدين واخضاع الكتب المقدسة للنقد التاريخي، مع وجود بعض الأفكار المستلهمة من القديس "اوغسطين" كفكرة (وجود الله، وخلق العالم، وخلود النفس)، وكانت نتائج البحث في الوحي الإلهي، ونظام الحكم، ليؤدي الانقلاب عليه. فقد أراد "سبينوزا" المصلحة العامة ضد رجال الدين، وضد الحكم القائم، حيث كان يعلم أن الأمانة الفكرية، والبحث العلمي، والموقف الشريف أجدى على الدولة، وسلامتها وأمنها من النفاق الفكري، والتشويه العلمي وتملق السلطة، والسعي ورائها. (سبينوزا، ٢٠٠٥، ١١-١٢).

فيما يرى الفيلسوف اللاهوت الألماني "لودفيغ فويرباخ" (١٨٠٤-١٨٧٢) الصلة بين هذه النظم، فيُعدّه موقفاً مغترباً، أي أنه غير طبيعي، إذ يؤيد الموقف العلمي العقلي، أما عن التدين والنور الفطري إنهما نقيضان، لأن النور الفطري هو مصدر التدين والألحاد والبدع... الخ، إما التدين فإنه قائم على مجموعة من التقاليد والطقوس، والعبادات الإلهية، حيث يعتمد إلحاد الفلاسفة على النور الفطري الذي يظن به هو الإيمان الصحيح. وأن المتدين يستخدم الدين للسيطرة على الجماهير، وإبقائهم تحت سيطرة السلطة. لاحظ فيلسوفنا إن من مظاهر العظمة في بناء المساجد أو الاحتفالات وغيرها. التي يمكن عن طريقها الخضوع لله، والطاعة العمياء له. ليتمكن بها المتدين تسيير شؤون العامة، فينظر إلى الملوك باعتبارهم الإلهة؛ هنا تُعد الخرافة أساس النظام الملكي، باعتبار أن النظام التقليدي يقوم على حكم الفرد المطلق، الذي يبغى خداع الناس وارهابهم، فسيكون العقل الإنساني لا يسود إلا في النظام الجمهوري الذي يكون فيه المواطن حُرّاً في فكره وعقيدته الذي يخضع سلوكه لتشريع الدولة "السياسية". (المصدر نفسه، ١٢). اقر بالفصل بين النظم الدينية والنظم السياسية، ليتسنى للفلاسفة السعي، لسن قوانين عقلية، متتورة يكون مصدرها العقل. درس الفلاسفة "هوبز واسبينوزا وفويرباخ" الصلة بين القوانين الدينية والقوانين السياسية وأنظمة الدولة. فمن هذه الدول يستطيع كل فرد، إذا أراد أن يكون حراً، أن يعيش بمحض اختياره وفقاً للعقل، بذلك لا يكون الأطفال عبيداً وملزمين بأوامر آبائهم؛ لأن أوامر الآباء تبغي مصلحة الأبناء قبل كل شيء. هناك فرق كبير بين العبد والأبن والمواطن و "العبد هو من يضطر إلى الخضوع للأوامر التي تحقق مصلحة سيده، والأبن هو من ينفذ بناءً على أوامر والديه أفعالاً تحقق مصلحته الخاصة، وأما المواطن فهو ينفذ بناءً على أوامر الحاكم، أفعالاً تحقق المصلحة العامة، بالتالي مصلحته الشخصية". (المصدر نفسه، ١٥-١٦).

بعد أن كانت سلطة الملك مطلقة حرة، أصبحت عند الفيلسوف الانكليزي "جون لوك" (١٦٣٢-١٧٠٤) مطلقة مقيدة، حيث ذكر في كتابه الشهير "رسالة في التسامح" (١٦٨٩)،

التي كان يقصد منها بالتسامح الديني، أنه ليس من حق أحد أن يقتحم باسم "الدين" الحقوق المدنية والأمور الدنيوية، لهذا فإن الخير ينبغي أن يحمل في طياته أية معرفة عن الدين الحق، ومعنى ذلك، أن التسامح الديني يستلزم أن يكون للدولة دين لأن خلاص النفوس من شأن الله وحده، وأن الله لم يفوض احد في أن يفرض على أي إنسان دين معين، ثم إن قوة الدين كامنه في اقتناع العقل، أي في باطن الإنسان. بسبب هذه الأفكار هوجم "لوك" برسالة ثانية في التسامح في يونيو عام (١٦٩٠)م، ورسالة ثالثة في يونيو عام (١٦٩٢). (المصدر نفسه، ٣٧٤-٣٧٥).

حسب رأي "لوك" الذي جعل المرء حكماً خصماً في الوقت نفسه بسبب طبيعة المرء التي تغرقه حب الذات وحب الاقتصاص من أقرانه، فوصف الحالة الطبيعية في السلطة السياسية، إذ قال هو: "ولكي ندرك طبيعة السلطة السياسية إدراكاً صحيحاً ونستنبطها من مصدرها الأصلي ينبغي لنا أن نفحص الوضع الطبيعي الذي نجد البشر عليه: وهو وضع من الحرية التامة في القيام بأعمالهم والتصرف بأموالهم وبنواتهم كما يرتأون ضمن إطار السنة الطبيعية وحدها، دون أن يحتاجوا إلى إذن من أحد أو يقيدوا بمشيئة أي إنسان، وهو وضع من المساواة أيضاً، حيث تكافأ السلطة والسيادة كل التكافؤ، فلا يكون حظ أحد منهما أكثر من حظ الآخر. ومع أن هذا الطور هو نوع من الحرية فهو ليس طوراً من الإباحية، فالإنسان في هذا الطور يتمتع بحرية التصرف بشخصه وممتلكاته، إلا أنه لا يتمتع بحرية القضاء على حياته بل حتى على حياة المخلوقات التي يملكها مالم يستدع ذلك... فقد ترك تنفيذ السنة الطبيعية في إبان ذلك الطور لكل امرئ بمفرده". (Locke, 1960, 17-18)، يحتاج الإنسان السلطوي أن يملك عقل راجح مكتمل حتى يتصرف بحالة طبيعية عقلانية بعيدة عن الميول، والرغبات الذاتية متجه نحو حب الآخرين، كما عليه أن يملك الحرية في حق الاختيار بعيد عن القيود التي تفرض عليه من قبل الملك باعتباره سلطة إلهية.

المبحث الثالث: النظرية السياسية المعاصرة:

يضم عدداً من المطالب لكي يفهم القارئ التطور، والتغيير الذي أجرى في الفترة المعاصرة. يشمل عدد من المفاهيم السياسية المعاصرة. كما يلي:

المطلب الأول: التسامح الثقافي:

يُعد مفهوم "التسامح الثقافي" مفهوماً أخلاقياً وفكرياً، تم تفعيله لمواجهة التزمّت، والتعصب، والانحياز، والعداء، والافراط، والتفوق على الآخرين. ولا سيما الأفكار، والآراء،

والمعتقدات الدينية منها، والتاريخية، والسياسية، والاجتماعية والثقافية والعرقية. فالأصح يطلق عليه في لغة الحوار لحاضرنا المعاصر من حوارات تنطلق من "التسامح الثقافي" سواء في المنهج أو الفكر أو الواقع أو الموضوع. (لوك، جون، ١٩٥٩، ١٣٩-١٤١).

حيث يشير موضوع التسامح التوفيق بين الحقوق العالمية بين التي تجمعنا والتنوع الذي يغنيها، ولا يقتصر التسامح على الكلام فقط بل السلوك يتجسد على تنوع الثقافات والمعتقدات واحترام الرأي والتعبير. (بوكوفا، ٢٠١٤، ٨٥)

إذ كانت أول مبادرات منظمة اليونسكو في هذا السياق خلال مؤتمرها المنعقد في ١٦ نوفمبر ١٩٩٥ اتخاذها كافة منظمات الأمم المتحدة لجميع الإجراءات والتدابير اللازمة التي من شأنها تعزيز التسامح ليس كمبدأ إنساني أساسي فحسب، بل كونه أصبح ضرورة حتمية للاستقرار والنمو الاجتماعي والاقتصادي والسياسي لأي مجتمع وعليه طالبت وثيقة الإعلان العالمي للتسامح بتعزيز ثقافة من خلال ضمان العدل وعدم التحيز والمصادقة على الاتفاقات الدولية الخاصة بحقوق الإنسان والتشجيع على قبول الآخر واحترام التعدد الثقافي، سواء على المستوى الوطني أو الدولي أو ممارسة العنف والتمييز ضدها. (نقلا عن الايداء، ٢٠١٩، ٥٧٦-٥٧٧، وكذلك منظمة اليونسكو (١٩٩٥)، منظمة الأمم المتحدة (٢٠٠٥)).

وقد يقترن التسامح بالديمقراطية، وحقوق الإنسان، من هنا يُعد بوصفه ضرورة وجودية، وقيمة إنسانية حياتية تفرضها سنة الوجود المنطلقة من تنوع في الطبع الإنساني، لدلالة كون الإنسان بالطبع متنوع، ومتباين في الخصوصيات الدينية والعرقية والثقافية والاجتماعية، ووجود التنوع والاختلاف النمطي للحياة التي تمكن الإنسان على وفق مفاهيم الحرية والاختيار من تحديد نمط حياته. على العموم ينطلق مفهوم التسامح على اتجاه الفرد الإنساني الذي يحمل فكرة التواصل بين "الأنا والآخر"، ويستند على سماح الآخر بالحذف، والتعبير عن الآراء التي يستسيغها، وتنطلق العبارة على المناخ الذي يوفر مبادئ ليست هي حتما المبادئ التي يؤمن بها. (الجبوري، ٢٠٠٩، ٥). يُعد التسامح بدوره ركن مهم لبناء الثقة بين الأفراد في المجتمعات. وأنه شكل الأساس المتين الذي تُبنى عليها الحضارات العريقة والتمسك بهذه القيم الأخلاقية. من هنا ستلغى كل الفروق الطبيعية والعنصرية والطائفية والاجتماعية والسياسية، وسيحل الاحترام والعدل والمساواة والتعاون بين الجميع. ويعيش المجتمع بحالة من الطمأنينة والأمان، كما يحق لكل فرد بالتعبير عن رأيه، وعن معتقداته، وواجبه احترام الطرف الآخر في الرأي والمعتقدات كذلك.

فيما يرى الفيلسوف الاجتماع والمؤرخ الأمريكي "بارينجتون مور" (١٩١٣-٢٠٠٥)م، المدافع عن الرؤية العلمية الصالحة لفهم الأمور الإنسانية. إلى كل من يستند إلى البرهان والبداهة، إذ يتناول مقالة "مهمة المتقف"، في رأيه ليس الالتزام في أية نظرية سياسية، فيمكن القول: أنه إذا يرى المتقف الموقف الراهن الذي يعبر عن كبت وقهر فأن عليه نقده نقداً لاذعاً، هذا الواجب يلزم التنويه بالأوهام والأنواع والنفاق لدى أولئك الذين يعرفون شعار الحرية لتدعيم النزعة الوحشية للموقف الراهن، أما عن الأسلوب العلمي الذي يتناول قضايا المجتمع ليفضي بالضرورة إلى التسامح باتجاه النظام القائم، أو أنه يحرم المتقف من البصيرة في فهم هذه القضايا هو قول يتم بالافتراء، مع ذلك فالعلم ليس فوق النقد؛ لأن العلم متسامح مع نقد العقل، لكنه ليس متسامحاً مع اللامعقول. (النيفر، العدد ٣٣-٣٤ / ١٤٢٥هـ، ١٥).

أما ما جاء به الفيلسوف الانكليزي "جون ستيورات مل" (١٨٠٦-١٨٧٣)م، الذي أخذ بتطور هذا المفهوم في كتابه "عن الحرية عام (١٨٥٩)م، إذ ارتأى إن التسامح يتمتع معه الاعتقاد في الحقيقة المطلقة، أي تمنع معه "الدوجما" dogma يقول: "إن الحرية الدينية تكاد لا تمارس إلا من حيث وجود اللامبالاة الدينية التي تنبذ ازعاج سلامها بالمنازعات اللاهوتية، وحتى في البلدان المتسامحة ثمة تحفظات على الكنيسة، ولكن لن يتحمل التسامح ازاء الدوجما، ومن ثم ليس بالإمكان نقد "الدوجما" من اصحاب "الدوجما". ومعنى ذلك أن "الدوجما" هو سلطان وارد من مصدر غير عقل صاحب "الدوجما". وهذا فليس أمام "الدوجما" طريقي سوي أحد بديلين: هو إما أن يكون "أنا أؤمن لا تعقل"، أو يقول: أما أؤمن لأنه غير معقول. قد تبلور سلطان "الدوجما" فيما يسمى بعلم العقيدة، وهو العلم الذي يحتوي على كل ما يلزم المؤمن بعقيدة معينة. فنشأ على سبيل المثال "علم اللاهوت في المسيحية وعلم الكلام في الاسلام". ووظيفة كل منهما تحديد بنود الإيمان، ومن ثم فأنت لا تكون مؤمناً إلا إذا التزمت بهذه البنود، وإن لم تلتزم فأنت لا تستحق التأديب، كحد أدنى والعقل هو حد أقصى، وقد مارس كل من علم الكلام، وعلم اللاهوت التكفير، فكفر "جاليلو"، وقتل "جيوردانوبرونو"، وكفر ابن رشد، وقتل الحلاج، بل أن المذاهب المسيحية كفرت بعضها البعض، وكذلك فعلت الفرق الإسلامية. (لوك، ١٩٩٧، ١٠).

وكانت أراء الفيلسوف الالمانى "هريبرت ماركوزه" (١٨٩٨-١٩٧٩)م، تدور على ضرورة محاربة الايديولوجيا التسامح هي في الحقيقة ايديولوجيا تحافظ على الوضع القائم المستند إلى النظام، والتفرقة لهذا فإنه يدعو فيما يسميه "التسامح المفرق"، معناه أن التسامح ليس هبة من السلطة القائمة؛ لأن هذه السلطة عبارة عن طغيان الأغلبية، هنا فإن الأقلية

وحدها القدرة على اختراق الطغيان من أجل تأسيس مجتمع حر. (Max, lemer, 1960, p, 17-18).

المطلب الثاني: العلمانية (Secularism):

ظهرت العلمانية عام (١٦٤٨) عند ظهور استقلالية الدولة القومية الحديثة. (الشمري، ٢٠١٦، ٣٦١) شاع تعريفها على رأي أحد الباحثات هي جملة التدابير النظامية والقانونية التي جاءت وليدة الصراع الطويل بين السلطتين الدينية والدنيوية في أوروبا واستهدفت فك الاشتباك بينها واعتماد فكرة الفصل بين الدين والدولة، بما يضمن حياد هذا تجاه الدين ويضمن حرية الرأي الفكري، ويمنع رجال الدين عن اعطاء ارائهم واجتهاداتهم صفة مقدسة باسم الدين ومن ثم فرضها على الأفراد والمجتمع والدولة. (الشمري، ٢٠١٦، ٣٦٠) وكذلك عُرِفَت عن كونها تمثل حركة تحررية من أسر الكنيسة لصالح تدعيم الدولة القومية، بالتالي بناء شكل جديد بين القانون والاخلاق، وتحول ثروات الكنيسة إلى الدولة. (المصدر نفسه، ٣٦١)، كما تلاحظ الباحثة إذ يعود هذا المفهوم إلى جذور أوروبية التي ولدت فيه؛ لأنها جاءت لتحل المشكلات التي يعاني منها المجتمع الأوروبي، حينما كانت سلطة الكنيسة مسيطرة انذاك الوقت، كان هذا المفهوم ينتقدها حتى يأتي بشيء جديد. هذا حينما جاءت الثورة الفرنسية كرد فعل على تلك الأوضاع المزرية معلنه ميلاد الفكر العلماني والحداثة الغربية. (لوك، ١٩٩٧، ١٠)،. من هنا وجب التمييز بين نوعين من العلمانية هما: ١- العلمانية الجزئية، ٢- العلمانية الشاملة.

١- العلمانية الجزئية: تعني فصل الدين عن الدولة، وتعد أكثر التعريفات شيوعاً في مفهوم العلمانية، سواء في الغرب أو الشرق، وهي تحصر عمليات العلمنة في المجال السياسي، وربما الاقتصادي كذلك، كما أنها تستبعد بعض النشاطات الإنسانية الأخرى.

٢- العلمانية الشاملة: تعني فصل كل القيم الإنسانية والاخلاقية والدينية، لا عن الدولة فحسب، وإنما عن الطبيعة الإنسانية بكل جوانبها العامة والخاصة، بحيث تنتزع القداسة عن العالم، وتحوله إلى مادة مستعملة يمكن توظيفها لصالح أقوى، ويرتسم المفهوم السياسي الذي أدى إلى قطيعة الشرعنة الخاصة بالسلطة السياسية مع كل تقليد ديني إلى نزاع كبير للغاية. (المحمداوي، ٢٠١٥، ٢٠٠).

ويذكر أهم العوامل التي مهدت لظهور العلمانية، بما يلي:

١- تطور العلوم التجريبية: هذا حينما استعان الإنسان بالعقل لمعرفة الظواهر الطبيعية في تفسير العالم، وأذعن بعدم وجود الإله، ساعدت هذه النظرة على الابتعاد عن السلطة الإلهية ووفرت ظهور العلمانية في المجتمع الغربي، بدأ "نيوتن، ولابلاس، واولجست كونت" تفسيرهم للظواهر الطبيعية، فأصبح العالم مآكنة معقدة تحكمه قوانين ثابتة لا تتغير. (الشمري، ٢٠١٦، ٣٦١-٣٦٢)

٢- التكنولوجيا Technology: يُعد التطور التكنولوجي حول عجز الإنسان إلى قوة وحل إرادته محل المشيئة الإلهية.

٣- ظهور المآذهب الفلسفية Philosophical: أدى ظهور هذا الاتجاه عدد من آراء الفلاسفة منهم الفيلسوف الألماني "كانت" الفلسفية في القرن السابع عشر منعطفًا في تاريخ الفلسفة حيثها رفض الفلسفات السابقة عليه وأعطى مكانه خاصة للعقل، وكذلك حينما دعا فيلسوف التجربة "جون ديوي" في مضمون العلمانية إلى فصل سلطة الكنيسة عن سلطة الدولة، وبعد شيوع النزعة المادية، ذهب الفيلسوف الألماني "كارل ماركس" (١٨١٨-١٨٨٣) إلى أن الدين نت صنع الإنسان، وليس الإنسان من صنع الدين. (الشمري، ١٠١٦، ٣٦٢-٣٦٣)

كما قامت العلمانية على مجموعة من المبادئ العامة التي سادت أوروبا هي: مبدأ الحرية الفردية، وما يفرضه من حرية دينية بمعنى حق المواطن في اختيار انتمائه العقدي، وتقر بمبدأ المساواة بين الأفراد بغض النظر عن موقفهم من مسألة الإيمان والاحاد باعتبارهم أعضاء في المجتمع الإنساني، والفصل بين العلاقة السياسية عن العلاقة الدينية على اختلاف كلا منهما، ولا تدخل الدولة بالشؤون الدينية. (صقر، ١٩٩٥، ٥٤-٥٦) و (عمارة، ١٩٨٢، ١٣-٧).

المطلب الثالث: التعايش في مجتمع ما بعد العلمانية:

تُعد العلمانية الجانب المشرق والأبرز للحدآة، حيث يفتقد الدين في إطار الحدآة المركزية التي كان يتمتع بها في مجال الحياة الاجتماعية، والسياسية، وينعكس بصورة دساتير وتعاليم أخلاق وشخصية، إن نظرة الحدآة للدين أو العقيدة هي مجرد نظرة برغماتية نفعية حيث يقتضي الاعتقاد بعلمنة الحياة الاجتماعية والسياسية بمثابة واحدة من مميزات النموذجي الحدآوي، والتفكير الليبرالي، أي الاعتقاد بأن الدين إما أن لا يجوز أن يكون له وجوداً أساسياً، وإن كان الوجود فلا بد أن يكون مرجعه أمراً شخصياً مؤطر في إطار العبادات

والأحكام الفردية، فلا يسمح للدين أن يكون مركز ثقل في الحياة السياسية والاجتماعية، لا بد أن تضع في إطار شخصي. (هابرماس، د.ت، ١٢٣-١٢٤).

حاول الفيلسوف الألماني "يورغن هابرماس" إنجاز تصورات في موضوع السياسة للرئيس، لي طرح إشكالية الدين بالدولة، وناقشها في تموضع الدين المجتمع المعاصر الذي يحمل مشعل الحداثة لتتویر دربه، وذكر حسب قوله: "تشكل الرؤية العلمانية للمجتمع المعاصر، أساس الانتقال من المجتمع القروسي والأصولي والعنفي، مروراً بتجاوز العنف بالصد من السياسة العلمانية التي تهدف إلى الإقصاء والتهميش للفكر الديني إلى نظرية في مجتمع ما بعد العلماني، أي أن مشروع الحداثة مشروع موجه بوجهين: الأول: نحو عقلنة الدين، الثاني: نحو إقلال تحجيرية وتطرف العلمنة، وما ذلك إلا تمهيداً للتطير لفكرة التعايش في مجتمع ما بعد العلمانية". (المصدر نفسه، ١٢٥).

هنا كان للوضعية المنطقية دور مهم لمنهج مميز للحداثة، حيث كانت ثورة على واقع الفلسفة والميتافيزيقا، ورفض الفكر اللاهوتي المقدس ومناهضة الاتجاهات الدينية، والأحكام الأخلاقية، فالدين من وجهة نظرهم هو جزء من التاريخ الذهني للإنسان لا غير، وليست أية واقعية خارجية، ولذلك كان من أهم الوسائل التي استخدمتها الوضعية حملتها ضد الدين كان التشكيك في صدق القضية الدينية، وفقدانها للمعنى. فقد أكد بعض العلمانيون منهم "هابرماس" و "جون رولز" الذي أكد الأخير إن انفجار المجتمع العلماني بدأ من حادثة (١١ سبتمبر)، إذ تحول الأدوات الفكرية إلى أدوات قتل، ومن ثم إلى شعار ديني حديث، لهذا السبب في كل أرجاء العالم أمثلئ المعابد والجوامع والكنائس، ونادى بوجوب احترام القانون الجزئي ليعم السلام بين الطرفين، فالحرب ضد الطرفين ليست حرباً يمكن أن يعبر عنها بالصدمة المكبوتة بين عالم يستعد فيه لتجاوز عنف الإرهابيين وذلك بطوير لغة مشتركة ازاء العولمة التي تفرض نفسها عبر التداولات التجارية بين الأسواق. لذلك ظهرت قوة التفكير الدينية بطرق عقلية لتطرح المعرفة والإيمان بطريقة علمية، وهكذا عندما اتخذت العولمة أولى الأمر قانوناً يمثل بنقل الملكية بطرق الإكراه من ثروات أملاك للكنيسة إلى الدولة العلمانية. (المصدر نفسه، ١٢٦).

وقد تم استبدال طرق التفكير وأشكال الحياة الدينية اشكال مناسبة عقلية تكون بأسمى الأحوال. "سواء قدمنا إعادة السلطة للكنيسة إلى صواب القوة العلمانية أو بفعل نزع الملكية المنافية للقانون... (فقد ذكر نموذجان هما) النموذج الأول يؤول الحداثة بمعنى تفاولي تجاه التقدم، بوصفها حادثة متحررة من السحر، النموذج الثاني الذي يرفع من قيمة نزع الملكية

يؤول الحادثة بمعنى النظرية في الانحطاط، أي أنها حادثة لا تجذر لها تقترب كل من القراءة الاولى، والثانية خطأ نفسه". إذاً يهدف مجتمع ما بعد العلمانية إلى:

اولاً: السياسة الليبرالية:

تعود جذور هذا المصطلح اجنبية مأخوذة من كلمة (Liberalism)، تعني "التحررية"، ويعود اشتقاقها إلى الفرنسية (Liberaty)، معناه "الحرية"، يمكن أن يعرف هذا بأنه؛ مذهب فكري تنويري يركز على الحرية الفردية، ويرى وجوب احترام استقلال التفكير الفردي بذاته ، كما يعتقد أن الوظيفة الأساسية للدولة هي حماية حرية أفكار وتعبير والملكية الخاصة للمواطنين. وسعى المذهب إلى وضع القيود على السلطة وتقليل دورها، وإبعاد الحكومة على السوق وتوسيعات الحريات المدنية. كما يقوم على أساس استقلال الإنسان بذاته في إدراك احتياجاته. إذ تقول الموسوعة الأمريكية الأكاديمية: "إن النظام الليبرالي الجديد الذي ارتسم في فكر عصر التنوير بدأ يضع الإنسان بدلاً من الإله في وسط الأشياء، فالناس بعقولهم المفكرة يمكنهم أن يفكروا بكل شيء، ويمكنهم أن يطوروا أنفسهم ومجتمعاتهم عبر فعل نظامي وعقلاني". (لوك، ١٩٥٩، في المقدمة).

ظهر الفيلسوف الاجتماعي الليبرالي "جون لوك" في القرن السابع عشر، حيث جادل بحق الإنسان الطبيعي في الحياة والحرية والملكية، وضرورة توقف النظم السياسية للدولة عن انتهاك حقوق الإنسان المطلقة في استغلال "العقد الاجتماعي"، منا هنا سعى إلى استبدال النظم الدكتاتورية إلى نظم ديمقراطية تمثل مجتمع ليبرالي حر. من هنا ظهرت الليبرالية كحركة سياسية في عصر التنوير، وحظيت بشعبية كبيرة بين الفلاسفة الاقتصاديين في العالم الغربي الحديث، ورفضت الليبرالية المفاهيم الدارجة "كالقومية والاشتراكية"، والتميز الإلهي للملوك، وسيطرة دين سياسي على المجتمع. (المصدر نفسه، في المقدمة).

فالثورة الانكليزية التي حصلت في القرن السابع عشر اثرت بشكل كبير على السياسة، ورسخت في وعي الناس لأول مرة مفهوم "الحرية" أو "الليبرالية" بالقياس إلى الحكم القياسي الاستبدادي. وكان إصدار إعلان الحقوق عام ١٦٨٩ ، بمثابة الانتقال من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة. من هنا فقد انتقل "جون لوك" بالفلسفة السياسية من مرحلة اللاهوت إلى مرحلة القانون الطبيعي أو الوضعي الذي يسنه العقل البشري. وميزة "لوك" تكمن ليس أنه خلق القانون الطبيعي بل فيما استخدمه باتجاه الليبرالية أو الحرية الفردية.

لذلك جاء مصطلح "الليبرالية" مختلفاً عن مصطلح "العلمانية"، حيث أن الليبرالية التي تعني "الحرية المطلقة" مالم ينشأ عن ذلك ضرر حسي مباشر في حق الآخرين في حين العلمانية تعني فصل الدين وتحييده عن الدولة. يمكن أن يطرح سؤال هو: هل كل علماني ليبرالي؟ وهل كل ليبرالي علماني؟ يكون الجواب على السؤال الأول هو: لا، ليس كل علماني ليبرالي، فقد كان " هنتلر وستالين وموسوليني" كلهم علمانيين، لكنهم لم يكونوا ليبراليين؛ لأنهم لا يعترفون بالحرية بكل صورها السياسية والاقتصادية والاجتماعية. إذن "هنتلر" علماني يفصل الدين عن الدولة، لكنه ليس ليبرالي لأنه لا يؤمن بمبدأ الحرية. والاجابة عن السؤال الثاني هو: نعم كل ليبرالي علماني؛ لأن الليبرالية تعني بالحرية المطلقة، والدين بطبيعته يمتلك التشريعات، بوصفها تعني التقييدات، والليبرالية تفر من القيود، فليس كل علماني ليبرالي، أما الليبرالي يجب أن يكون علماني. (Gentile, 1986, 11-15). مؤرخوا الليبرالية الفرنسية المعاصرة لا يهتمون بالعقيدة بل بالأفكار التجارية والعملية، لذلك فإن مؤرخوا الأفكار لا يهتمون فقط بالعقيدة والافكار، بل يكون من الضروري درس العمل السياسي وجنس "الصورة الرويو"، وفحص الوعي لدى الفرنسيين، والكون السياسي الذي يتجلى في "إرادة التجارة والصناعة" وفي سرات الاتحاد العام للمشاريع المتوسطة والصغرى .. الخ. إن للفكرة السياسية قيمة، ووزناً اجتماعياً، فهي قد تشبه بالأهرام ذي الطبقات: طبقة العقيدة، وطبقة ما يسميه الشيوعيون بالبراكسيس praxis العملية، وطبقة التعميم، وطبقة الرموز والتصورات الجماعية.

لذلك فقد بدأ القرن التاسع عشر بالكلمات المفتاحية للحركة السياسية الليبرالية باعتبار الاخير هي ايدولوجيا الطبقة البرجوازية التي استفادة من الثورة الفرنسية. ولكن في المانيا، وايطاليا، وأوروبا الوسطى والشرقية حكمت الارستقراطية، وتتحقق الوحدة الوطنية. وقد وقف الليبراليون في المعارضة أو حركات الليبرالية وامتزجت خلال النصف الأول من القرن المذكور سابقاً بالحركة الوطنية، من هنا فالوحدة الايطالية والوحدة الالمانية لم تتحقق عن طريق الليبراليين، بل كانت ضدهم، والقومية غيرت تطبيقها، فالليبرالية أصبحت محافظة، واحيانا أصبحت رجعية علناً. (توشار، ١٩٨٣، ٤٦٣).

إذن تاريخ الأفكار السياسية في القرن التاسع عشر تهيمن عليه قفزة الليبرالية في كل العالم. لقد انتصرت الليبرالية في أوروبا الغربية، وانتشرت في المانيا وايطاليا، حيث ارتبطت الحركة الليبرالية بالحركة القومية، ووصلت إلى أوروبا الشرقية بشكل صراع محبي السلافيين والغربيين، ودخلت أوروبا في بلدان الشرق الاقصى التي انفتحت على التجارة الغربية، وتبنت

الجمهوريات اللاتينية الأمريكية دساتير ليبرالية، مستوحاة من دستور الولايات المتحدة. تعد الأخيرة كأنها الأرض المختارة لليبرالية والديمقراطية، المتوافقين عليها فعلياً، فإذا لم ننظر إلى العقائد بطريقة عقلانية ومنطقية، فقد نغري بإهمال ما قدمته الولايات المتحدة. (المصدر نفسه، ٤٠٢).

ثانياً: الدين السياسي:

يعود مصطلح "الدين السياسي" إلى "إريك فوجين" Eich Vogelin في كتابه "الاديان السياسية"، الذي نشر في ألمانيا عام (١٩٣٨)، لكن عالم السياسة الألماني "إميليو جنتايل" Emilio Gentile، قد وجد بأن "كوندرسيه"، وبراهاام لينكولن، ورنيهولد نيوبور، وكارل بولاني، استعملوا هذا المصطلح من قبل "فولجين" منذ صدور كتابه هو "الحركات التوتاليتارية والاديان السماوية"، إذ يُعد هذا المصطلح عنصراً أساسياً في أي نظام اجتماعي، كما يعود صعوده إلى المجتمع الغربي، الذي يمكن تفسيره بأنه استجابة لانحدار المسيحية، لكي يحافظ على وحدة النظام الاجتماعي. (Erich Vogelin, 1986, III)

فقد ميز "جنتايل" الدين السياسي عن الدين المدني. باعتبار الأول ينطبق على الانظمة التوتاليتارية الشمولية، وكما أنه علمنه لنظام سياسي يتأسس على احتكار ثابت للقوة، وعلى وحدة الايديولوجيا، وعلى التزام الأفراد والجماعات وخضوعهم الغير مشروط لأوامر الدولة وأنظمتها. أما الدين المدني الذي ينطبق على الأنظمة الديمقراطية، وهو المقولة المفهومية التي تعني أشكال العلمنة للنظام السياسي يضمن تعددية الآراء، والمنافسة الحرة حول ممارسة السلطة، وقدرة المحكومين على رفض الحكومة من خلال الطرق الدستورية السليمة. (Gentile, 2006, p. xiv) كما جاء تعبير الفيلسوف الألماني "كارل ماركس" من خلال نقده "لفويرباخ" في مصطلح "الدين السياسي"، فالأول كان تعبيره عن حركة التاريخ الحقيقية والمادية والتي اكتشفت من خلال علم التاريخ الموضوعي. وعلى الرغم من أن "فويرباخ" الذي استقى منه ماركس فكرة "الإله"، فقد كتب عام ١٨٤٢، بأن علينا أن نصبح متدينين من جديد؛ وينبغي أن تصبح السياسة ديننا، ولا يمكن أن يحدث ذلك إلا إذا امتلكننا في منظوماتنا قيمة عليا لنصنع ديننا السياسي. كما عبر "فويرباخ"، في كتابه "جوهر المسيحية" عن فكرة "جوهر الدين" إذ يقول: "على أن الدين هو اضاءة الإنسان لجوهره: فالدين يقذف بهذا الجوهر في كائن إلهي خارج عن ذاته وهو محض إنتاج من ضميره؛ أنه يلبس الوثن الذي صنع الفضائل ومكونات جوهر البشرية بالذات". إذ يقول فيلسوفنا أن الدين يفصل الإنسان عن ذاته، فالفاعلية وعفو الله ليس سوى فاعلية الله المستلب الإنسان المستلب ليس إلا الإرادة الحرة

المؤولة لصالح كائن مختلف عنا. والتساؤل يكون حول جوهر الله وهوية الروح الإنسانية أو الوعي الإنساني مع الإلهية. (Ludwig Ferer Bach, 1864, p. 282)، ذلك لأن الإنسان لا يستطيع إدراك كيانه النوعي، إلا من خلال شيء منفصل عن ذاته الفردية المحسوسة أنه بحاجة إلى وثن يخلفه من جوهره بالذات بل افضل من ذاته، فالكائن الإلهي ليس شيئاً آخر غير الكائن الإنسان محرر من روابط الفرد، ومن حدوده.

الخاتمة:

فلا بد في نهاية المطاف من الكشف والتحليل والتأطير لأهم النتائج بين النظم السياسية والنظم الدينية، فاستلهمت نتائج تشكل إمكانية دخول العلمانيين والليبراليين والمتدينين في حوار عقلائي ضمن ضوابط التواصل التي يطمحون إليها. وتوصلت إلى عدد من النتائج، سوف أوضحها على شكل نقاط، هي كالتالي: -

١. إن السياسة والدين شأنان متلازمان كلاهما يعتني بشأن العامة من الناس، الأول من السلطة والثورة، والآخر من منظور العبودية لله، لتحقيق مصالح الخلق على مبدأ لا ضرر ولا ضرار، وكان رضى الساسة المستبدون في أي مجتمع، وأي ديانة يعني بالضرورة يشكلون مستقبلهم عامة الناس بعيداً عن رجال الدين، وأنهم يبحثون عن بدائل لهم، ليقودهم ضد الاستبداد، ويلبي لهم حاجاتهم للتدين، هنا قد يمثلون دعاة الإصلاح الديني، خطأ أصيلاً، أو خطأ مزيفاً نحو الانحلال أو نحو الغلو.

٢. يجب أن يكون الإصلاح الذاتي للدين من شأنه أن ينتج القبول بالتعددية والأفكار المتنورة والتي من شأنها تحقيق الأهداف المنشودة.

٣. يجب أن تؤسس نقد تعددية عالمية عقلانية، ليعطي أكثر مساحة ممكنة بين النظم السياسية والنظم الدينية، ليصبح السلام يعم على الجميع.

٤. شكلت الاجتهادات والتنظيرات بخصوص استقلال النظرية السياسية، وتمييز نظم الدولة عن مجال نظم الدين تجنباً لاختلاط والدمج بالانساب والأدوار ما بين المقدس والسياسة في العصر الراهن.

٥. تمثل فكر "بودان" و "بوسويه" سلطة الإله المطلقة للدولة "السياسية"، باعتبار أن الكنسية لها الحق التشريعي للسلطة المطلقة على الصعيد الأوروبي.

٦. العلاقة بين النظم السياسية والنظم الدينية هي علاقة الفرد مع الإله، من هنا وجب إنشاء احزاب دينية تعرف باسم "الحركات الدينية السياسية" التي تكون مناوئة للسلطة السياسية المستبدة لأن الاحكام هي معتدلة اجتماعيا وسياسيا وثقافيا واقتصاديا لذلك فقد أدت مؤسسة الدين تحت كنف الدولة الحاكمة في ظل توجهاتها إلى نحية دينية خاصة بالسلطة السياسية عبر مختلف مؤسساتها الدينية تحت مراقبتها.

٧. حينما بدأت الحروب الدينية بالعنف والتطرف الديني الذي كان بداية القرنين "السادس عشر والسابع عشر" نتج عن ذلك انقسامات، وانشطار في الكتل السياسية، والدينية على يد "مارتن لوثر". فأصدر حكم استقلالية النظم الدينية عن النظم السياسية، من هنا وجب انشاء حركة إصلاح ديني، فنادوا الفلاسفة منهم "هوبز وسبينوزا وفويرباخ ولوك" بالفصل التام بين السلطتين، هذا حينما نادى "هوبز" بحالة التمدن التي تنشأ من العقد الاجتماعي، وفيما ذهب إليه "سبينوزا" ضرورة وجود سلطة تنظم الحياة العامة للأفراد على أساس عقد بينهم اسماء "الديمقراطية". أما "فويرباخ" الذي يعتمد على النظم العلمية، والعقلانية التي تؤسس نظام الحكم للدولة، فلا بد الفصل بين الأنظمة السياسية، والسلطة الإلهية، للاعتماد على العقل السليم في ظل الحرية الذاتية.

٨. تمثل في الفترة المعاصرة عدد من المفاهيم السياسية، والدينية، تأخذ الفصل بين الأنظمة السياسية، والدينية مجراه في تطور، وتقدم محتم، فنشأت من جراء ذلك مفاهيم كالتسامح والليبرالية والحرية السياسية والدين السياسي والعلمانية ومجتمع ما بعد العلمانية، ينطبق على مجتمع متحرر بعيد عن القيود التي رفضته من بواكير التأسيس العلماني.

٩. يقترن مفهوم التسامح الثقافي بمفهوم الديمقراطية حتى يمثل قيمة الإنسان الحياتية وحقوق الإنسان حيث ينطلق في السلوك الإنساني ليحمل فكرة التواصل بين "الأنا والآخر"، يستند إلى الآراء التي يستسيغها الذات الإنسانية وينطلق على البيئة التي يوفرها الفرد حالياً، إذ يُعد هذا المفهوم إشكالية تتجاوز التقليد على أنه مفهوم ديني فحسب كما أنه يُعد مدخل التقدم للمجتمعات المعاصرة.

١٠. لقد دخلت نظريات الفصل بين الدين والسياسة، كما في العلمانية، أو اعتماد الدين في الدولة، كما في الأنظمة الثيوقراطية "حكم الدين" حقل الفراغ أو لم تستطيع إيجاد ما

يمكن تفسيره في تأثيرات الدين المجتمعية السياسية والانظمة الديمقراطية، كذلك عجز منظروا الدين في الدولة عن إيجاد حلول منطقية للأزمة التي تعيشها الأنظمة الدينية.

١١. يمكن القول أن جميع التيارات الدينية في الغرب الحزبية، وغير الحزبية منها تمارس حقها بالمشاركة السياسية إستناداً للحقوق، والحريات التي كفلتها دساتير تلك الدول، بينما في العالم، ما زالت العلاقة قائمة على الشك، والريبة، والرفض، وإن كانت أغلب الدساتير تنص على حرية المشاركة السياسية. وقد اعتقد ان المشكلة لا تتعلق بجذلية العلاقة بين الدين والدولة أو العلمانية، فقد جربت هذه الدول الحكم العلماني والحكم برؤية دينية، وفي كلا الحالتين بقيت تعاني من نفس المشاكل، وتعيش نفس الظروف، بل بقي الإنسان فيها خارج معادلة الفعل الاجتماعي الايجابي. فلم تستطيع العلمانية بكل تياراتها والمتدينون بكل تياراتهم تحويل مبادئ العدالة والحرية والمساواة والتعايش والكرامة والعلم والنزاهة والكفاءة وحب الوطن وما شابه إلى قيم اخلاقية يشعر الفرد والمجتمع إزاءها بالالتزام والمسؤولية قيم تتطلب ذاتها وغير مسموح التجاوز عليها وانتهاك.

١٢. واجهت العلمانية مأزقاً في نظرية فصل الدين عن السياسة "الدولة"، حينما فعلت ذلك في مواد الدستور بقي للدين تأثيره في السلوك السياسي لمجموع الناخبين الذين يحددون شكل النظام، وهيكلية الحكم طبقاً لذلك.

١٣. أما الأنظمة التي تنادي بالدين أو تعتمد عليه، فقد واجهت إشكالاتها منذ البداية حيث صعوبة الجمع بين متطلبات النص المقدس الثابت وضرورات السياسة المتغيرة، ما أسهم في ارتباك التطبيق في السياسة واستغلال الدين في إقامة الدكتاتوريات، وهكذا لم يربح الدين ممارسة سياسية متطورة ولم تطور السياسة نظرية فكرية تبعاً للمتغيرات.

١٤. يُعد الدين سلاح ذو حدين فهو من جانب يمكن أن يكون أداة تجبيش وتعبدية فاعلة وفي جانب آخر يستخدم في تهدئة التجبيش الجاهز، باعتبار الدين أداة تبليغ ووعظ وارشاد ومجموعة قيم ليس إلا.

١٥. يشير "هابرماس" في حل هذه الاشكالية ما بين السياسة والدين هو قبول رأيهما حول التعددية من طرفي المعادلة: الدينين والعلمانيين، وبذلك ينشأ التضامن الكوني عبر إصلاح ذاتي للدين ينتج القبول بالتعددية والانجاز وإمكانية رعاية النظام السياسي

لإمكانيات وفاعليات المجتمعات باسم الديمقراطية وإصلاح فلسفي للمكتسب الديني والسياسي بواسطة التقدم لتأسيس تعددية عالمية عقلانية.

١٦. مجيء فكرة الدولة كان الحل لأزمة العنف الديني، حيث يتجاهل عدد كبير من الأدلة التي تشير إلى أن عملية بناء الدولة ربما هي السبب الأساسي لبناء العنف وليس سببه الدين فقط. كما أن عدم الفصل كان تحديداً هو المشكلة في حقبة الحداثة المبكرة. وأن المشكلة مع الدولة في بواكير الحداثة أنها لم تكن معلنة بعد.

١٧. يمكن القول أن الدين والسياسة هما نشاطان مختلفان جوهرياً، ويجب فصلهما، على هذا التصور فإن الدولة تخلت عن القداسة طوعاً عبر منع الدين من الفعالية في المجال العام.

المصادر والمراجع:

1. Emilio Gentile, **Politics as Religion**, Translated by George Staunton (Princeton, nj: (219) Princeton University press, 2006.
2. Erich Vogelin, **Political Religion**, translated by T .T J. Dinapoli and E.S.Easterly III (Lewiston, ny: mellen), 1986.
3. Gentile, Vogelin, **Political Religions**, Translated by T.s. Dinapoli and E.S.Easterly III (Lewiston, ny: mellen, 1986.
4. Jean Bodin, **Lessix Livres de la Republiaue, un abrege du texte de l'edition de paris de 1583**, Edition et presentation de Gerard mairret (paris: librairie generale francaise), 1993.
5. Locker, **A letter concerning to leration the liberal Arts**, Press New Yourk 1960.
6. Ludwig Ferer Bach, **Essence du Christio Nisme**, Traduction de I all emand par josephroy, Paris, 1864.
7. Pasamonik. B. (2004). The Pasadoxes of to leration. The Social studies. 95(5). P11.
8. Thomas Aquinas, **Summa Theologiae**, edited by Black friars (Newyork: Mc Grawhill), 1964.

٩. ابن منظور (١٩٨٩)، لسان العرب، مج ٦، دار المعارف، القاهرة.

١٠. ابو العلا، هويدا (٢٠٠٧)، دور الدين في السياسة الخارجية مع التطبيق على السعودية وتركيا، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة حلوان القاهرة.

١١. احمد عطية الله السعيد (ب.ت)، المعجم السياسي الحديث (انكليزي - عربي)، الناشر: شركة بهجة المعرفة، بيروت.

١٢. الايداء، سارة بنت بندر بن عطا الله (٢٠١٩)، ثقافة التسامح التعليم في التعليم السعودية- دراسة تحليلية لوثيقة سياسة الدولية، مجلة البحث العلمي في التربية، العدد العشرون.
١٣. برهيه، أميل (١٩٨٨)، تاريخ الفلسفة (ج٣)؛ العصر الوسيط والنهضة، ترجمة: جورج طرابيشي، الناشر: دار الطليعة، ط٢، بيروت.
١٤. بريلو، مارسيل وجورج ليسكييه (١٩٩٣)، تاريخ الأفكار السياسية، الناشر: الأهلية، بيروت.
١٥. بوكوفا، إيرينا (٢٠١٤)، رسالة المديرية العامة لليونسكو في اليوم العالمي للتسامح، ١٦ تشرين الثاني/ نوفمبر، باريس، فرنسا.
١٦. توشار، جان (١٩٨٣)، وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: د. علي مقلد، الناشر: الدار العالمية للطباعة والنشر، ط٢، بيروت.
١٧. الجبوري، نظلة احمد (٢٠٠٩)، التسامح مقولة اخلاقية ومقاربة فكرية وعقائدية، بحث منشور ضمن اعمال مؤتمر الاديان السنوي الأول، الناشر: بيت الحكمة، بغداد.
١٨. الحسيني، محمد علي (٢٠٠٤)، المصطلحات والتعابير التونسية، الناشر: دار المحجبة البيضاء، بيروت.
١٩. حنفي، محمد (٢٠٠٤)، الدين السياسي ونقد الفكر الديني، الحوار المتمدن، العدد ٨٨٠-٠٦/٣٠.
٢٠. الحوالي، سفر عبد الرحمن (١٩٨٢)، العلمانية، مطابع جامعة أم القرى، جامعة أن القرى، ط١.
٢١. خميس، احمد (٢٠٢١)، استخدام الدين في الحياة السياسية، مجلة كلية السياسة والاقتصاد، العدد العاشر- إبريل.
٢٢. دريفوس، فرانسوا (١٩٩٥)، موسوعة تاريخ أوروبا العام- أوروبا منذ بداية القرن الرابع عشر وحتى نهاية القرن الثامن عشر، ج٢، منشورات عويدات، بيروت.
٢٣. ريتشارد تارنس (٢٠١٠)، الأم العقل الغربي؛ فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، نقله عن العربية: فاضل جتكر، العبيكان، الناشر: الكلمة، ط١، السعودية والامارات.
٢٤. سباين، جورج (١٩٧١)، تطور الفكر السياسي (ج٣)، ترجمة: راشد البراوي، ط١، القاهرة.

٢٥. سبينوزا، باروخ (٢٠٠٥)، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم: د. حسن حنفي، مراجعة: د. فؤاد زكريا، دار التنوير للطباعة والنشر، ط١، بيروت.
٢٦. سعدي، محمد (٢٠٠٦)، مستقبل العلاقات الدولية: من صراع الحضارات إلى أسنة الحضارة وثقافة السلام، سلسلة اطروحات الدكتوراه، رقم (٥٨)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
٢٧. السياسي والديني في الفكر السياسي، مجلة النقد الثقافي، العدد الثاني، أكتوبر، ٢٠١٤.
٢٨. الشمري، نادية جاسم كاظم (٢٠١٦)، الديمقراطية والليبرالية والعلمانية في الفكر العربي، مجلة حركز بابل للدراسات الإنسانية، إصدار خاص بالمؤتمر الوطني للعلوم والآداب، مج ٦، العدد ٤.
٢٩. صافي، يوسف (٢٠٠٧)، حملة تعزيز ثقافة التسامح؛ ندوة حول مناصرة حقوق الشباب الفلسطينية، الناشر: مركز هدف حقوق الإنسان، جامعة القدس المفتوحة، فلسطين.
٣٠. عبد السلام، احمد (١٩٧٨)، دراسات في مصطلح السياسة عند العرب، الناشر: الشركة التونسية للتوزيع، تونس.
٣١. عبد العزيز، صقر (١٩٩٥)، الدين والدولة في الواقع الغربي دراسة لمواقع ودور الدين في الدولة القومية، منشورات مكتبة دار العلم للجميع، الاسكندرية.
٣٢. عمارة، محمد (١٩٨٢)، الإسلام بين العلمانية والسلطة الدينية، منشورات وزارة الثقافة، القاهرة.
٣٣. الغامدي، مريم صالح (٢٠١٠)، ثقافة التسامح مع الآخر ومدى انتشارها مع طلاب جامعة طيبة، المدينة المنورة.
٣٤. الفتلاوي، صباح الكريم رباح (٢٠٠٨)، نظريتنا الحق الإلهي والعقد الاجتماعي دراسة مقارنة، مجلة مركز دراسات الكوفة، العدد ١٠. (نسخة الكترونية).
٣٥. لزهري، راضي (٢٠١٧)، جدلية الدين والسياسة وثنائية التداخل والتصادم، المجلة العلمية لجامعة الجزائر، العدد ٥٩، ديسمبر. (نسخة الكترونية).
٣٦. لوثر، مارتين (٢٠١٤)، سكوت إتش هندريكس (مقدمة قصيرة جداً)، ترجمة: كوثر محمود محمد، مؤسسة هندواوي، ط١، ٢٠١٤م، بيروت.
٣٧. لوك، جون (١٩٥٩)، مقالتان في الحكم المدني، ترجمة: ماجد فخري، الناشر، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت.

٣٨. لوك، جون (١٩٩٧)، رسالة في التسامح، ترجمة: ابو سنه، تقديم ومراجعة: مراد وهبة، الناشر: المجلس الأعلى للثقافة (المشروع القومي للترجمة)، ط١.
٣٩. المحمداوي، علي عبود (٢٠١٥)، الفلسفة السياسية؛ كشف لما هو كائن وخوض فيما ينبغي للعيش معاً، الناشر، دار الروافد الثقافية، ط٢، بيروت.
٤٠. منظمة الأمم المتحدة (٢٠٠٥)، مؤتمر القمة العالمي الدورة الستين للجمعية العامة خلال فترة ١٤-١٦ سبتمبر، نيويورك.
٤١. منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة "اليونسكو" (١٩٩٥) وثيقة اليونسكو حول التسامح في دورته الثامنة والعشرين، باريس، فرنسا.
٤٢. مونتجمري آت (١٩٩٨)، السلام والمسيحية في العالم المعاصر، ترجمة: عبد الرحمن عبد الله الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
٤٣. النيفر، أميدة (٥١٤٢٥)، التسامح ومنابع اللاتسامح، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة الثامنة / العدد ٣٣-٣٤.
٤٤. هابرماس، يورغن (٢٠٠٦)، مستقبل الطبيعة الإنسانية؛ نحو نسالة ليبرالية، ترجمة: جورج كتورة، الناشر: المكتبة الشرقية، ط١، بيروت.
٤٥. هنتيغتون، صموئيل (١٩٩٨)، صدام الحضارات إعادة صياغة النظام العالمي، ترجمة، طلعت الشيب، دار سطور للنشر، القاهرة.
٤٦. هوبز، توماس (٢٠١١)، اللفيثان؛ الأصول السياسية والطبيعية لسلطة الدولة، ترجمة: ديانا حبيب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم: رضوان السيد، الناشر: دار الفارابي، بيروت.
٤٧. يورغن، هابرماس (٢٠٠٢)، بعد ماركس، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار، ط١، دمشق.