الفصل الثالث

الدين والسياسة فى تاريخ الولايات المتحدة

١٨٠٠ ـ ١٩٥٩

كانت «العبودية» عبئًا على السيدات البيض من أهل الجنوب بشكل خاص دون غيرهن، لأنهن كن مسئولات عن الإشراف اليومى على العبيد، وخاصة الذين يعملون بالمنزل. . . وكثير منهن رأين أنهن كنساء مستعبدات بطرق شتى من جانب أزواجهن وأخواتهن، فمثلهن مثل العبيد.

ـ فرانك چى كيرك پاتريك «من الأغلال إلى التحرر: الدين، أخوات جريمكى والانشقاق»

* نظرة عامة

لقد ناقشنا فى الفصلين السابقين الإطار الثقافى والدينى والسياسى الذى كان بمثابة بداية الروابط الدينية والسياسية فى الولايات المتحدة. وسيعرض هذا الفصل بإيجاز آثار الدين والجماعات الدينية على العمل السياسى والحركات السياسية فى الولايات المتحدة ابتداءً من ١٨٠٠ وحتى ١٩٥٩.

وفى هذا التحليل الموجز، لا يمكننا تغطية كل علاقة الدين بالسياسة خلال تلك الحقبة، ولذا فسوف نركز على الدور الذى لعبه الدين ولعبته الجماعات الدينية بالنسبة لبعض القضايا المهمة، مثل الخلاف حول العبودية، والخلاف حول التحريم [تحريم الخمر]، وحركات الإصلاح الاجتماعى الواسع، وقضايا الحرب والسلام. وها هى بعض الأسئلة المهمة التى سنتناولها بالدراسة:

- ما هى الطرق التى أثر بها الدين والجماعات الدينية على العملية السياسية؟

- ما هى - بالضبط - الحركات الاجتماعية التى ارتبط فيها الدين بالسياسة؟
- ما هى الانقسامات الدينية التى نتجت عن العبودية، وما هى آثارها على المدى البعيد؟
- ما هو الدور الذى لعبته الجماعات الدينية فى حركة «الاعتدال فى معاقرة الخمر أو الامتناع التام عنها»، وفى السعى بقوة إلى تحريمها؟
- ما هى أنواع الإصلاح الاجتماعى التى كانت تناصرها الجماعات الدينية؟
- ما هى النتائج الدينية والسياسية «للبرنامج الجديد» خلال ثلاثينيات القرن العشرين؟
- ما هى الآراء المختلفة حول الحرب التى أيدتها الجماعات السلامية؟
- ما هى آثار الحرب الثورية على الكنائس؟
- ما هى الآراء التى تبنتها الجماعات الدينية تجاه حروب معينة؟

الخلفيـــة

لقد أثر الدين كما أثرت الجماعات الدينية على العملية السياسية عبر تاريخ الولايات المتحدة، على الأقل بثلاث طرق (سويرنجا ١٩٩٠):

١ - مَثَّلت الجماعات الدينية، مرجعية هامة، اعتمد عليها الشعب.

٢ - عملت الجماعات الدينية على توسيع نفوذها فى المجتمع الأكبر، كما عملت على حماية مصالحها من أى هجوم، وذلك باستخدام العملية السياسية.

٣ - أثرت المعتقدات الدينية نفسها على الخيارات السياسية.

لم يبدأ ظهور حركات الإصلاح الاجتماعى - وهى حركات منظمة هدفت إلى إحداث تغيير فى المؤسسات الاجتماعية أو السلوك الاجتماعى من خلال عمل منظم - فى الولايات المتحدة إلا فى أواخر القرن التاسع عشر. فى أوائل القرن التاسع عشر، أصبحت هذه الحركات الإصلاحية هى الوسيلة الرئيسية للتغيير الاجتماعى. وقد أدت تحولات فى وجهة نظر الأفراد إلى إحداث الآتى:

(١) أصبح الشعب يؤمن بأنه يستطيع تحقيق تغيير اجتماعى فعال، بدلاً من اتخاذ اتجاه سلبى نحو التغيير.

(٢) بدأوا ينظرون إلى الدين باعتباره تَقْوَى شخصية وعملاً اجتماعيًا، بدلاً من قصره على أبعاد الحياة الشخصية والخاصة.

(٣) بدأوا يرون أن الحفاظ على النظام الاجتماعى وإحداث التغييرات اللازمة، هو التزام مفروض على الجميع، أكثر من كونه مسئولية تلقى على عاتق زعماء الدين والسياسة وحدهم.

* إمبراطورية الخير

فى بعض الأحيان، يستخدم مصطلح «إمبراطورية الخير» للإشارة إلى منظمات وحركات الإصلاح التى جمعت الطاقات الدينية التى انطلقت بسبب الصحوة الكبرى الثانية (حوالى ١٧٩٠ وحتى ثلاثينيات القرن التاسع عشر) وذلك من أجل تحقيق إصلاحات اجتماعية مهمة. وكانت «جمعية الأصدقاء» والمعروفة أكثر باسم «الصاحبيين» من أول الجماعات الدينية التى قامت بربط التقوى الشخصية بمسئولية تحسين النظام الاجتماعى. وكان الجميع من الصاحبيين والزعماء على حد سواء مهتمين منذ البداية برؤيتهم السلمية المميزة، وبحركات مساعدة الفقراء، وإصلاح السجون، والاعتدال فى معاقرة الخمر أو الامتناع التام عنها، وإلغاء العبودية.

ظهر فى نيو إنجلاند وفى أوائل القرن التاسع عشر، عدد من الحركات العامة تهدف إلى تحقيق مجتمع أفضل عن طريق تحسين التعليم وتقوية الأخلاقيات، وكان الرعاة الأساسيون لها هم الأبرشيون والمشيخيون. ركزت معظم هذه الحركات على توزيع الأناجيل والمنشورات الدينية، وذلك إلى جانب تعليم القراءة والكتابة حتى يستطيع الناس قراءتها. كانت هناك جماعات مماثلة ترعاها منظمات دينية أخرى. بالإضافة إلى ذلك، قام الموحدون - الذين اعتبرهم الأبرشيون والمشيخيون هراطقة - برعاية الجهود الخاصة بهم لإصلاح الإنسانية، إيمانًا منهم أن مثل هذا العمل هو أكثر الأعمال الدالة على التقوى الحقيقية، وربما يكون العمل الأوحد. كان الموحدون نشيطين فى إنشاء التعليم العام وفى العمل على توفير مزيد من الرعاية الإنسانية للصمّ والعمى والمصابين بالأمراض العقلية (كايتون ١٩٨٨ : ١٤٣٠ - ١٤٣٤).

حينما وصلت «إمبراطورية الخير» إلى ذروتها فى ثلاثينيات القرن التاسع عشر، كانت هناك حركة دينية ثانية لعبت دوراً مهمّا فى نمو حركة الإصلاح. لقد دعا مؤيدو الإحياء الدينى من أمثال شارلز جراندیسن فينى - وهو مشيخى من نيويورك - إلى الكمالية والقدسية. كانت هذه المذاهب تؤمن بأن الناس يمكنهم تجنب اقتراف الخطيئة فى هذه الحياة، وأن الكمال والقدسية الأخلاقية أمر فى متناول البشر. وعلاوة على ذلك، فقد أكد فينى أن الهداية الدينية وإعادة الميلاد الروحانى الحقيقى، من الممكن أن يصحبهما حماسٌ متأججٌ لإصلاح المجتمع. وقد أيد مصلحو الكمالية بشكل أساسى: السلام، والاعتدال فى معاقرة الخمر أو الامتناع التام عنها أو تحريمها، وإلغاء العبودية (كايتون ١٩٨٨: ١٤٣٤ - ١٤٣٥). وتشتمل قائمة فينى على القضايا السياسية التى يجب على الكنيسة مواجهتها وهى: «إلغاء العبودية، الاعتدال فى معاقرة الخمر أو الامتناع التام عنها، الإصلاح الأخلاقى، أسس العمل التجارى، الإصلاح الفسيولوچى والغذائى» (سويت ١٩٨٨: ٨٩٣).

وبالرغم من إصرار فينى على أن الكنائس لا بد أن تواجه عدداً من القضايا الاجتماعية الملحة، إلا أنه تجنب المشاركة السياسية المباشرة. وكان يؤمن بأن الإصلاحات الحكومية غير مجدية بدون السمو الروحى للبشر، وأنه من الأفضل الاعتماد على الوعظ والهداية والتطهر من الخطيئة لكل فرد على حدة، وذلك لاجتثاث الشرور الاجتماعية تدريجيّا. ومن ناحية أخرى، رأى ويليم لويد جاريسون - الذى اتبع فينى فى حركة إلغاء العبودية - أن الوعظ والهداية أمران مهمان، ولكنه آمن بأن الكنائس لا بد أن تشارك فى العمل السياسى المباشر أيضًا، وأن تضغط على الحكومة لتحويل الآراء الخاصة بإلغاء العبودية إلى قانون (دَن ١٩٨٤).

* حركة التبشير الاجتماعى

خلال الفترة ما بين ١٨٦٥ و١٩٣٠، ظهرت عدة اتجاهات عامة. فأصبحت الجماعات الدينية أكثر اهتمامًا بالإصلاح الاجتماعى، وقامت بوضع برامج فعالة لتحسين أحوال المجتمع. ولعل أشهر هذه الجهود هى «حركة التبشير الاجتماعى». **فى أعقاب انتخاب تيودور روزڤلت صاحب الآراء الاجتماعية التقدمية، طُرحت**

اقتراحات تقدمية جديدة من جانب المسيحيين لإصلاح النظام الاجتماعى والاقتصادى بشكل أشمل (مارسدن، ١٩٩١ : ٢٩). وما ميز حركة التبشير الاجتماعى هو فهمها للبشارة المسيحية على أنها رسالة اجتماعية فى جوهرها، وعدم رؤيتها للإصلاح الاجتماعى على أنه ناتج ثانوى لهداية الفرد. لقد كانت رسالتها المحورية اجتماعية، ومع ذلك، انقسمت الكنائس بسبب الخلافات اللاهوتية بين الليبراليين والمعتدلين من جانب، وبين الأصوليين من جانب آخر. ولقد اتهم الأصوليون حركة التبشير الاجتماعى بمناصرة الهرطقة؛ لأنها لم تشارك الأصوليين فى تمسكهم بالرؤية الحرفية للكتاب المقدس. وفى تلك الفترة، زادت أيضًا الجهود العلمانية للإصلاح الاجتماعى (ماير، ١٩٨٨ : ١٤٤١ـ١٤٤٢).

أدت «الثورة الأخلاقية» الكبيرة فى عشرينيات القرن العشرين إلى خلق «مناخ الأزمة» التى أدت إلى انقسام لاهوتى عميق داخل البروتستانتية (مارسدن، ١٩٩١ : ٥٥ـ٥٦)، وهو انقسام كان له صداه فى المسيحية فى الولايات المتحدة فى النصف الأخير من القرن العشرين. وما حدث فى عشرينيات القرن العشرين، أخذ شكل انشقاق بين الأصولية والحداثة. وكان الرمز المحورى الذى عكس اهتمامات الأصوليين هو النظرية الداروينية للنشوء البيولوچى (مارسدن، ١٩٩١ : ٥٧).

مناخ الأزمة ونتائجها

كانت الحملة المناهضة لنظرية النشوء والارتقاء حملة سياسية أساسًا؛ إذ إنها ركزت على محاولات تحريم تدريس نظرية النشوء والارتقاء فى المدارس العامة. وإذا نظرنا إلى الأمام، نجد أن هذا الأمر تنبأ بالمحاولة التى بذلت فى ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين لتدريس علوم الخلقية أو الخلق [طبقًا لرواية الكتاب المقدس] إلى جانب نظرية النشوء والارتقاء أو بدلاً منها، وفى معركة ولاية «تنيسى» بشأن نظرية النشوء والارتقاء، لم يكن هناك «فائز» واضح ولذا لم يتم إلغاء قانون مناهضة نظرية النشوء والارتقاء. ومن ناحية أخرى، فإن الطريقة التى تناول بها الإعلام الأصولية والأصوليين شوهت صورتهم بشكل خطير فى أذهان العديد من الناس.

وقد بدت عشرينيات القرن العشرين ـ كما لو كانت ـ هى نهاية الأصولية، ولكن هذا بالتأكيد لم يتحقق كما ستوضح الفصول التالية. وبصفة عامة، رجع الأصوليون إلى ما

كان يمثل دائمًا مصدر قوة لهم، ألا وهو الإيڤانجليكية [التبشير] وبناء الأبرشيات المحلية ليظهروا من جديد كقوة سياسية مهمة فى العقود الأخيرة من القرن.

وكنتيجة مهمة لهذا التطور، انقسمت پروتستانتية الولايات المتحدة إلى فرع لاهوتى وسياسى محافظ، ومعسكر لاهوتى سياسى تقدمى وليبرالى، على عكس التوافق السابق الموجود بين دوافع كل من المسيحية الإيڤانجليكية والإصلاح الاجتماعى. ولم يتحقق هذا التوافق مرة أخرى بين الإيڤانجليكية وآراء العمل الاجتماعى التقدمى سوى فى منتصف أو أواخر تسعينيات القرن العشرين (انظر الفصل الرابع).

وقد حدث تغيير آخر خلال تلك الحقبة وكان له أكبر الأهمية بالنسبة لدور الدين فى حركات الإصلاح السياسى والاجتماعى فى الأعوام التالية. ففى بداية هذه الحقبة، كانت لغة الإصلاح الاجتماعى لغة دينية، وإن لم تكن لاهوتية صريحة. وقد افترضت هذه اللغة مجموعة من المعتقدات الدينية الشائعة والمتفق عليها. ولكن بانتهاء هذه الحقبة، أصبحت اللغة المستخدمة فى تناول القضايا المختلفة لغة علمانية. ولقد لعب نمو التعددية دوراً فى ذلك الشأن. فلم يعد هناك أساس دينى مشترك وأصبحت الائتلافات تُشكل إذا لزم الأمر. وكان لابد للغة المستخدمة أن تجد قبولاً واسعًا، وأن تتفادى المضامين اللاهوتية التى قد تسبب الانقسام. وقد اكتسبت كذلك اللغة العلمية العلمانية احترامًا، وأصبح البحث عن التغيير وتحقيقه يعتمد على الجامعة العلمانية الحديثة بشكل أكبر من اعتماده على المؤسسات الدينية (ماير ١٩٨٨ : ١٤٦٠).

وفيما بين فترة الكساد العظيم وسنة ١٩٥٩، ارتبطت البروتستانتية فى الولايات المتحدة ارتباطًا وثيقًا بالثقافة السائدة، مما نتج عنه مستوى عال من الرضا. بالإضافة إلى ذلك، دفعت أزمة الكساد الاقتصادى الكنائس ومعابد اليهود للتركيز على استمرار بقائها الاقتصادى، وفى نفس الوقت بذلت كل ما فى وسعها لمساعدة أعضائها على احتذاء حذوها. ولم يشارك الدين بشكل فعال فى العملية السياسية إلا حينما حدث الاضطراب الاجتماعى فى ستينيات القرن العشرين (بوتشر و تايت ١٩٨٨ : ١٤٦٣).

وبعد أن استعرضنا بشكل عام الحركات السياسية ـ الدينية فى الفترة ما بين ١٨٠٠ ـ ١٩٥٩، فلنتناول الآن القضايا الخاصة التى أدت إلى ظهور هذه الحركات، وسنبدأ بأهم هذه القضايا وهى قضية العبودية.

* الدين ومسألة العبودية

كان امتلاك العبيد هو أحد حقائق الحياة فى أغلب المستعمرات فى الجنوب وفى الشمال. وجاءت المعارضة البسيطة لهذا الأمر من «الأصدقاء» (الصاحبيين)، و«المنونيت»، وهما جماعتان صغيرتان غير ذواتَىْ شأن غالبًا. ومن الواضح أن أول احتجاج عام مكتوب ضد العبودية نشره «الاجتماع الشهرى للأصدقاء» فى مدينة چيرمان تاون بپنسلڤانيا فى ١٦٨٨ (إيدل، ١٩٨٧). وحينما ازدادت قوة حركة إلغاء العبودية، تزايدت مشاركة «الصاحبيين» الذين جعل إيمانهم بقوة ضمير الفرد امتلاك العبيد أمرًا محرمًا. وقد حظر الصاحبيون على أعضاء جماعتهم امتلاك العبيد وعملوا بشكل نشط فى «حركة السكة الحديدية السرية» كنوع من التحدى الصريح لـ «قانون العبيد الهاربين» الفيدرالى. ولم تظهر المعارضة الواسعة لامتلاك العبيد إلا فى سبعينيات القرن الثامن عشر عندما بدت الاضطرابات المنتشرة من أجل التحرر من الحكم الإنجليزى متعارضة مع رفض حق العبيد فى الحرية. وعلى حد تعبير أحد الكُتاب الأوائل فى إصدار «الجاسوس ـSpy» بماساتشوسيتس: «فى كل مدينة بالإقليم يقول لنا الوطنيون أسبوعيًا كيف يُقدرون بشكل كبير الحرية.. بينما فى نفس الوقت يصمون آذانهم أمام صرخات إخوانهم المساكين والمعذبين والتعساء» (هاينمن ولتُز، ١٩٧٥: ١ـ١٨٣).

كلا الجانبين استشهد بالكتاب المقدس

استشهد كل من مؤيدى العبودية ومؤيدى إلغائها بالإنجيل المسيحى وتعاليم كنائسهم لتأييد رؤاهم. لقد سببت قضية العبودية انقسامًا حادًا فى كثير من الكنائس؛ لأن الحركات المؤيدة بشدة للعبودية، وتلك المناهضة لها، قد تواجدا معًا داخل الطوائف والأبرشيات المحلية. ولم تقتصر المشاعر المؤيدة للعبودية على الجنوب كما لم تقتصر القوى المناهضة لها على الشمال. بالرغم من أن كثيرًا من كنائس الجنوب أيدت العبودية كنظام ضرورى، بل مفيد أيضًا (خصوصًا وأنه جزء من اقتصاد القطن) بينما شجبته بقسوة معظم كنائس الشمال، إلا أنه كانت هناك استثناءات. يعتبر المتحدث باسم المعمدانية ريتشارد فورمان (١٧٥٥ ـ ١٨٢٥) مثالا نموذجيًا لمؤيدى العبودية. **فقد أعلن فورمان: «إن حق امتلاك العبيد مذكور بوضوح فى الكتب المقدسة سواء فى الوصايا أو**

الأمثال». وعلى الجانب الآخر من الخلاف، أعلنت «الجمعية العامة المشيخية» لعام ١٨١٨ أن العبودية «أمر يتعارض تمامًا مع قانون الرب» و«يتنافى كلية مع روح ومبادئ بشارة المسيح» وعلى مسار آخر، آمن لوثريو كارولينا الجنوبية بأن الكنائس يجب ألا تتدخل فى الأمور الاقتصادية. فلقد نوّهوا إلى أنه «من الخطأ والظلم أن تتدخل أو تتطفل أى جهة دينية أو استشارية فى موضوع العبيد أو امتلاكهم أو تحرير امتلاكهم أو إلغاء عبوديتهم».

* الاختلافات الطائفية

اختلف فى العشرين سنة السابقة للحرب الأهلية، كل من المشيخيين والميثوديين والمعمدانيين حول هذا الأمر.

كانت الكنيسة الميثودية هى أول من عانى من الانقسام حول مسألة العبودية. وكانت المشكلة الملحة هى: هل يحق للقسيس الذى يملك عبيدًا أن يُعين أسقفًا؟ على الرغم من معارضة مؤسسها چون ولزلى علانية للعبودية وقيام المؤتمر التأسيسى للكنيسة بطرد ملاك العبيد الذين رفضوا إطلاق سراحهم، إلا أن الميثودية تخلت عن آراء مؤسسها حيث قامت بمنح عضويتها لملاك العبيد فى الجنوب. لقد اعتبر المؤتمر العام لسنة ١٨٣٦ العبودية شرًا، ولكنه فى نفس الوقت أدان إلغاءها. وفى المؤتمرين التاليين فى ١٨٤٤، تبنت الكنيسة موقفًا معاديًا للعبودية بشدة. وعند هذه النقطة، أصبح أمرًا حتميًا أن يتحول الصراع الخفى إلى انقسام وإلى الانفصال الرسمى للكنيسة الأسقفية الميثودية فى الجنوب، والتى أصبحت منبرًا لتأييد العبودية.

ولم تنقسم الكنيسة المشيخية بالفعل إلا بعد الانقسام السياسى الرسمى بين الاتحاد والكونفدرالية فى ١٨٥٧. ولكن ظلت قضية العبودية فى أواخر ثلاثينيات القرن التاسع عشر إحدى قضايا الخلاف بين المدرسة القديمة والمدرسة الجديدة. وقد تمركزت المدرسة القديمة بشكل راسخ فى الجنوب، بينما استقت المدرسة الجديدة قوتها من الشمال. وكان مفاد البيان الرسمى الذى صدر فى ١٨٤٩ من الجمعية العامة، هو أن العبودية أمر تختص به الحكومة المدنية وأن على الكنيسة أن تبقى بمنأى عنه. وفى الولايات المتحدة الأمريكية، لم يتم التغلب على الانقسام الذى حدث بين الكنيسة المشيخية والولايات التى كانت قد اتحدت والكنيسة المشيخية المتحدة، إلا فى عام

١٩٨٣ عندما اتحدت مرة أخرى الهيئتان المشيختان الأساسيتان بعد مناقشات طويلة وشاقة.

لقد كان للمعمدانيين - وهم ثالث أكبر الطوائف القوية فى كل من الشمال والجنوب - موقف مختلف. فبينما كان الميثوديون والمشيخيون لديهم سلطة قضائية قومية تختص باتخاذ القرارات ووضع السياسة للكنيسة بأكملها، كان نظام الحكم فى الكنيسة المعمدانية مستقلاً كلية. ومع ذلك، ففى منتصف القرن التاسع عشر أصبحت الكنائس فى كل من الشمال والجنوب أكثر تشدداً فى آرائها. وفى ١٨٤٥ اغتنمت كنائس الجنوب الفرصة لتنشق وتشكل اتحاداً أكثر ترابطًا وتأييداً للعبودية، وهو ما أصبح فى نهاية الأمر يعرف باسم: «المؤتمر المعمدانى الجنوبى». وفى نفس الوقت، اتحدت أيضًا كنائس الشمال بشكل وثيق لكنها لم تحقق نفس ترابط كنيسة الجنوب، وهذا الاتحاد هو ما أصبح فى نهاية الأمر يعرف باسم «الكنائس المعمدانية الأمريكية» التى تستبعد الأعضاء المؤيدين للعبودية.

وكانت طائفة «حواريو المسيح» شديدة المحلية من حيث التنظيم؛ لذا لم يكن هناك بالفعل ما يدعو إلى انقسامها على المستوى القومى. ومعنى هذا أن هذه الطائفة نجحت فى تجنب أى انقسامات خطيرة حول قضية العبودية. ولم تتعرض مجموعة أخرى من الكنائس للانقسام؛ لأنها لم تكن لها عضوية فى كل من كنائس الجنوب أو الشمال.

لقد اقتصر وجود الأبرشيين والموحدين والعالميين على الشمال. وكل من هذه الطوائف انتقلت بسهولة إلى المعسكر المؤيد لإلغاء العبودية. لقد كان معظم الصاحبيين - بلا شك - مؤيدين لإلغاء العبودية بالرغم من أن بعضهم كان يملك عبيداً بالفعل. ولقد تناول كتاب چون وولمان (١٧٥٤) كيفية معاملة الزنوج بإنسانية شديدة، دون التفكير فى مسألة امتلاك العبيد من الناحية الآدمية. وإلى أن انقسمت البلاد، ظلت الكنائس اللوثرية والأسقفية والكاثوليكية غير منقسمة من الناحية العملية بالرغم من أن كلاً منها كانت تتمتع بعضوية كنائس المنطقتين (الشمال والجنوب) وتضم مؤيدين للرأيين المتعلقين بالعبودية.

وقد اتجهت الكنائس الكاثوليكية - بصفة خاصة - إلى اعتبار العبودية أمرًا مدنيًا من الأفضل تركه للحكومة. لقد ساعدت عوامل اجتماعية وعوامل كنسية وحكومية على منع انقسام الكنيسة. كذلك ساعدت سياسة الطوائف اليهودية على منع انقسامها. فكقاعدة عامة، اتجهت الطوائف اليهودية إلى التماشى مع أى رأى سائد حولها.

وكانت هذه الاتجاهات اللاهوتية «الكمالية» الموصوفة أعلاه أمرًا شائعًا بين الطوائف الكبرى التى انقسمت حول قضية العبودية، وأيضًا بين اللوثريين الذين مكنهم تنظيمهم الإقليمى من أن يظلوا منعًا بشكل منع تصادم الآراء فى أى اجتماع قومى. وأصبح الكماليون - بغض النظر عن الطائفة التى ينتمون إليها - يؤمنون بشكل متزايد بأن امتلاك العبيد من أكثر الخطايا إثمًا، ولا يتناسب مطلقًا مع الهداية الدينية. ومع ذلك، فقد تبنى الكماليون فى بداية القرن التاسع عشر اتجاهًا يرى أنه يتعين على الكنائس أن تختص بالأمور الروحانية وأن تترك الأمور المدنية فى أيدى الحكومات المدنية، وأن توجه معظم جهودها لتوفير الرعاية الروحية للعبيد، وأيضًا الرفاهة البدنية.

ولعبت النساء دورًا مهما فى حركة إلغاء العبودية. فهاربيت بيتشر ستو - وهى ابنة أحد القساوسة وكانت لاهوتية حاذقة - استطاعت إيقاظ ضمير كثير من الناس فى عملها المؤثر «كوخ العم توم» (١٨٥٢). وبعد أن بدأت الحرب الأهلية، كتبت چوليا وارد هاو «ترنيمة معركة الجمهورية» وصورت فيها الصراع برؤية خيالية. وأصبح عمل «هاو»، هو النشيد الخاص للشماليين على غرار أغنية «ديكسى» بالنسبة للجنوب. وقد ساهمت نساء أخريات - أقل شهرة - إسهامًا كبيرًا فى تنظيم الجهد والوقت والمال، وغالبًا ما لعبن أدوارًا وتحملن مسئوليات تفوق تلك الشائعة بالنسبة للنساء فى ذلك الوقت.

الآثار بعيدة المدى

كانت حركة مناهضة العبودية هى أول صراع علنى بين المصلحين الدينيين الأكثر محافظة وبين الكماليين الأكثر تطرفًا، حيث إن حركة إلغاء العبودية برمتها قد انبثقت من الحركة الإنسانية التى استهدفت ببساطة تحسين قدر العبيد وليس إلغاء نظام العبودية. وكانت هذه الحركة بمثابة انقسام انعكس فى الخلافات التى نشأت بين مؤيدى الاعتدال فى معاقرة الخمر أو الامتناع التام عنها، وبين مؤيدى تحريمها تمامًا، وكذلك فى الخلافات بين الجماعات المعتدلة والجماعات المتطرفة فى حركة السلام (فبينما أراد المعتدلون التركيز على السلام، رأى المتطرفون «الراديكاليون» أن أى مشاركة فى الحكومة المدنية تعد خروجًا عن الكمال المسيحى).

ما هى الآثار البعيدة لتفاعل الدين مع السياسة فى تلك الحقبة؟ يعدد شارلز دَن (١٩٨٤: ٣١ - ٣٤) ثلاثة عشر أثرًا تعتبر أهمها الآثار التالية:

(١) فى جميع الأحوال، لولا جهود أتباع الكنيسة، لكانت حركة إلغاء العبودية قد بَطُؤَت بشدة.

(٢) ولعل أهم الأشياء جميعًا، هو أن حركة الإلغاء تركت للكنائس تراثًا للعمل السياسى المباشر كأداة للعمل الذى أساسه الدين، وهو تراث ما زال أثره مستمرًا حتى الآن. فظهرت الجماعات الدينية كجماعات ذات اهتمامات سياسية، وهى مكانة ستظل هذه الجماعات تشغلها.

(٣) الآراء المختلفة لليبراليىّ اللاهوت (مؤيدى العمل المباشر) والمحافظين (مؤيدى العمل غير المباشر) حول ماهية الشىء المناسب، وضعت الأساس لوجود أنماط عمل مشابهة استمرت حتى سبعينيات القرن العشرين. وكنتيجة لذلك، ظلت ـ حتى وقتنا هذا ـ جماعات الضغط الدينية الرئيسية فى واشنطن ليبرالية.

(٤) مفهوم المساواة وما صحبه من إصلاح اجتماعى خلال تلك الحقبة، مهد الطريق لاستمرار التأكيد السياسى على هذه القضايا، وتكوين منابر الأحزاب السياسية التى أكدت عليها أيضًا.

(٥) أدى تحرير العبيد إلى انضمام السود إلى حزب لنكولن (الجمهورى) ولكن الإصلاح الاجتماعى قد ساعد غالبية السود على أن يصبحوا ديمقراطيين فى عهد فرانكلين روزفلت عندما صارت السياسات الديمقراطية أعظم نفعًا لهم من سياسات الجمهوريين.

* الدين والاعتدال والتحريم

كانت الحملة من أجل تنظيم تعاطى الخمر أو تحريمه تمامًا، جزءًا من تأييد الطبقة الوسطى الواسع «للمسيحية الاجتماعية» التى انحازت لسياسة تيودور روزفلت وخاصة «الصفقة العادلة» وبرنامج «بُل موز». وفى عام ١٩١٢ جعل مؤتمر الحزب التقدمى أغنية «إلى الأمام أيها الجنود المسيحيون» شعاره الرئيسى. وقد اشتملت الإصلاحات المقترحة على: «الانتخابات الأولية المباشرة، حق المرأة فى الاقتراع، المبادرة، الاستفتاء، الإقالة بالتصويت، تنظيم التجارة بين الولايات، مراجعة قوانين المصارف والعملة، التشريع الفعال لمقاومة الاحتكارات، ملكية البلدية للمرافق العامة، ضريبة الدخل، تحديد

ساعات العمل اليومى بثمانى ساعات، حظر عمالة الأطفال، التأمين ضد الحوادث الناجمة عن الأعمال الصناعية وضد الأمراض المهنية، اتخاذ إجراءات صارمة لمنع تهريب الخمر أو تحريمها تمامًا» (هدسون وكوريجان، ١٩٢٢ : ٣٠٣). **وقد ذُكر أن صناعة الخمور كانت تعتبر «أخطر وأضر صناعة كبرى على الإطلاق»** (هدسون وكوريجان، ١٩٢٢ : ٣٠٦). أصبحت الخمور المسكرة فى ذلك الوقت ينظر إليها بنفس النظرة التى كانت موجودة تجاه امتلاك العبيد فى الأوقات السابقة، حيث اعتبرت دليلاً واضحًا على فساد الحياة.

وقد اتحد فكران دينيان فى الحملة التى شنت ضد «شراب دم الشيطان». إن الأمر الذى حفز أكثر المسيحية الاجتماعية التقدمية، هو الضرر الذى لحق بالأفراد بسبب الإفراط فى تناول الخمور، والضغوط التى واجهت الأسر والمجتمع كنتيجة لبيع واستهلاك الخمر بشكل غير منظم. وغالبًا ما أدى هذا إلى العمل على تحقيق الاعتدال فى معاقرة الخمر أو الامتناع التام عنها وتنظيم بيعها واستهلاكها ولكن دون تحريمها تمامًا. وكان مؤيدو «الاعتدال» يفرقون بين الخمر والجعة من ناحية، والكحول المقطر من ناحية أخرى. وقد شجعوا الاعتدال فى تعاطى النوع الأول من الخمور، والابتعاد التام عن النوع الثانى. أما الأمر الذى حفز الإيقانجليكية الكمالية أكثر، هو رؤيتها فى أن تعاطى الخمور دليل واضح على وجود مجتمع لا يمكن إصلاحه. لهذا لا يكفى الاعتدال فى تعاطيها، ولكن تحريمها كان هو الطريقة الوحيدة المناسبة.

* حملة بروتستانتية صليبية

كانت القوة الدافعة لتحريم الخمر هى الحملة البروتستانتية التى انخرط فيها الليبراليون والمحافظون البروتستانت. وقد وصف أحد الكتاب «جمعية مناهضة الحانات» التى تأسست فى ١٨٩٥ على أنها «فى الحقيقة فرع من الكنائس الميثودية المعمدانية» (دابنى، ١٩٤٩ : ٣٥). لقد أيد بشدة جميع البروتستانت الأمريكيين تحريم الخمر ولم يكن هناك إلا بعض الاستثناءات. فلم يؤيد رسميًا اللوثريون الألمان والأساقفة قضية التحريم، بالرغم من أنهم كانوا من أشد مؤيدى الاعتدال فى معاقرة الخمر أو الامتناع التام عنها. لكن أساقفة الأبرشيات والزعماء أيدوا منفردين التحريم،

وكذلك اللوثريون الإسكندناڤيون الذين كانت قلوبهم أكثر تقوى (آلستروم، ١٩٧٢ : ٩٠٢)، وأيد الأبرشيون والصاحبيون بقوة التحريم منذ البداية تقريبًا. وبالرغم من أن البروتستانتية الإيڤانجليكية أصبحت أكثر تفهمًا وأقل انتقادًا للمجتمع الذى تعيش فيه وأقل كفاحًا أيضًا، إلا أن حماسها فى أن ترى سريان التعديل الخاص بالتحريم ظل قائمًا (سويت، ١٩٨٨ : ٩٢).

وفى الولايات المتحدة، كان الصراع بين الكاثوليك الأيرلنديين والكاثوليك الألمان قد فتر على الأقل، منذ الحرب الأهلية، ولكن حركة التحريم أضرمته مرة أخرى. لقد شعر الكاثوليك الألمان مثل نظرائهم اللوثريين الألمان بأن التحريم يعد ضربًا من التعصب. لقد أيد هذه الحركة زعماء الكاثوليك الأيرلنديون بصفة عامة، وكذلك هؤلاء الذين ناصروا سرعة الاندماج فى الثقافة الأمريكية بصفة خاصة. فقد اعتبروا عادة شرب الخمر لدى جميع الكاثوليك الأيرلنديين بمثابة عائق خطير يعرقل التقدم والاندماج فى الثقافة الأمريكية؛ لذا دعوا إلى التحريم لتدعيم قضيتهم. واستمر انقسام الكاثوليكية حول التحريم إلى أن سيطرت البروتستانتية على الحركة، وتم إصدار تعديل دستورى واجه معارضة كاثوليكية شبه إجماعية (آلستروم، ١٩٧٢ : ٨٣١).

وعادة ما تصدر اليهود لفترة طويلة من القرن العشرين حركات الإصلاح، بما فى ذلك الحركة المطالبة بالاعتدال فى معاقرة الخمر أو الامتناع التام عنها. وكانت المشاركة اليهودية فى مثل تلك الجهود لا تتناسب عادة مع حجم عدد السكان من اليهود لعدة أسباب. فالكتب العبرية المقدسة تؤكد ضرورة العدل الاجتماعى وتوفير احتياجات المجتمع الإنسانى بأسره. وقد أوقد الاضطهاد المستمر لليهود غريزة البقاء لديهم. وعلى حد تعبير كاتب يهودى «فإن النظرة اليهودية . . . تحث اليهود دائمًا على الكفاح من أجل عالم أفضل واحتلال مكان بارز ومؤثر فى حركات الإصلاح الاجتماعى» (برنستين، ١٩٥٠ : ٤١٩). فيهود الإصلاح ـ والعلمانية بصفة خاصة ـ الذين يؤمنون أن جوهر اليهودية يكمن فى توجيهاتها الأخلاقية، أيدوا الاعتدال فى معاقرة الخمر أو الامتناع التام عنها لأنه يعود بالفائدة على المجتمع بأسره.

ومن ناحية أخرى، فقد كان هناك الكثيرون ممن لا يؤيدون بدرجة كبيرة التحريم؛ لأنه ينطوى على درجة من الزهد وإنكار الذات وهى أمور غريبة على اليهودية.

* النساء والتحريم

لقد ناقشنا آنفًا اشتراك النساء فى حركة مناهضة العبودية. لقد شاركت النساء أيضًا بشكل فعال فى «حركة الاعتدال فى معاقرة الخمر أو الامتناع التام عنها» بطرق شتى فاقت تمامًا ما كان شائعًا ومقبولاً فى ذلك الوقت. كان «الاتحاد النسائى المسيحى للاعتدال فى معاقرة الخمر أو الامتناع التام عنها» المعروف بـ «WCTU» الذى تأسس فى ١٨٧٤ هو «أول منظمة نسائية كبيرة غير طائفية». والمنظمة برئاسة فرانسيس ويلارد - الذى كانت اهتماماته أبعد من مجرد التحريم - أتاح الاتحاد للنساء «قاعدة للمشاركة فى قضايا الإصلاح، وكان بمثابة مكان للعمل السياسى ودعم مطلب الاقتراع، ووسيلة لتعزيز الكثير من الأنشطة الخيرية». لقد كانت هناك محاولة واعية «لدمج النظرة الأخلاقية للنساء إلى الساحة السياسية العامة» (مايز، ١٩٨٨ : ١٤٤٧). والنساء اللاتى بدأن الشعور بقوتهن وتأثيرهن فى «اتحاد WCTU» سعين أيضًا للعمل بشكل مباشر أكبر من أجل الحصول على حقوق المرأة بما فى ذلك حق الاقتراع.

جعلت المشاركة فى حملات إلغاء العبودية والاعتدال فى معاقرة الخمر أو الامتناع التام عنها، النساء أكثر وعيًا من ذى قبل بقوتهن السياسية وإمكانيتهن. **فالمشاركة فى حركة مناهضة العبودية جعلت النساء يدركن عبوديتهن أيضًا، واشتراك الكنائس فى تلك الجريمة. فمن ناحية، شكلت الكنيسة المؤسساتية و«رجال» الدين بها عقبة كبيرة أمام قضية حقوق المرأة بدعوى القانون الإلهى وضرورة المحافظة على التقاليد القديمة**. ومن ناحية أخرى، كانت الكنائس مكانًا يساعد فى تدريب القيادات. وعندما انعقد أول مؤتمر لحقوق المرأة فى سينيكا فولز بنيويورك فى ١٨٨٤ كان موضوعه الرئيسى الاستياء من الأنظمة الاجتماعية التى تقلل من شأن المرأة، وكذلك الأنظمة اللاهوتية المبررة لذلك.

* الكنائس والبرامج الواسعة للإصلاح الاجتماعى

انخرطت عبر التاريخ كل من المنظمات الدينية والأفراد بشكل قوى فى الجهود الخاصة بقضية واحدة. ومع ذلك، فكثيرًا ما شكلوا برامج واسعة ومؤثرة للإصلاح الاجتماعى. ولقد رأينا بالفعل هذا الاتجاه فى لاهوت الإنجيل الاجتماعى. ويحضرنا فى هذا المقام حالتان وثيقتا الصلة بهذا الموضوع، ألا وهما: البرنامج الكاثوليكى

الأمريكى فى ١٩١٩ «برنامج الأساقفة لإعادة البناء الاجتماعى» وبيان «المثل العليا الاجتماعية للكنائس» الذى أصدره فى ١٩٠٨ المجلس الفيدرالى للكنائس (الذى كان سلفًا للمجلس القومى لكنائس المسيح فى الولايات المتحدة الأمريكية والذى ارتبط بشكل وثيق بالپروتستانتية الليبرالية).

«برنامج الأساقفة لإعادة البناء الاجتماعى»

يتضح من نظام الكنيسة الكاثوليكية أن الأساقفة الكاثوليك فى الولايات المتحدة - وخاصة فى تلك الفترة التى هى محل دراسة هنا - نادرًا ما نشروا تصريحات رسمية - مثل هذه الوثيقة - دون الحصول على موافقة روما. والآراء الواردة بهذه الوثيقة تتفق تمامًا مع التعاليم الكاثوليكية السائدة. فعلى عكس البروتستانتية التى أكدت أكثر على الفردية، نادت الكاثوليكية دائمًا بنظرة شمولية للمجتمع الذى يرتبط فيه الأفراد وجميع مظاهره برباط وثيق. وغالبًا ما كان هذا الاتجاه اللاهوتى أساس التأييد الكاثوليكى للبرامج الاجتماعية.

يشتمل «برنامج الأساقفة لإعادة البناء الاجتماعى» لعام ١٩١٩ على عدة نقاط تمس العديد من القضايا الاجتماعية. وفى مواجهة الاقتراحات الخاصة بخفض الأجور، أيّد الأساقفة جهود العمال فى مقاومة مثل هذا الخفض على أساس أسباب تتعلق بالعدالة والاقتصاد. فبينما أقروا بعدم إمكان الحكومة مواصلة بناء المساكن الشعبية بنفس المعدل الذى كانت عليه سابقًا بالنسبة للعاملين بالحرب، فقد حملوا الحكومة مسئولية توفير مساكن ملائمة للجميع وخاصة فى المدن. وبينما حذروا من رقابة الحكومة على الأسعار، فإنهم أيدوا خفض تكاليف المعيشة عن طريق منع الاحتكارات. لقد شجعوا فكرة وجود حد أدنى قانونى للأجور وتوفير الحكومة للتأمين ضد «المرض والعجز والبطالة والشيخوخة».

وقد أيد الأساقفة أيضًا حق العمال فى أن تكون لهم منظمة، وفى أن يتعاملوا مع الإدارة من خلال ممثلين يختارونهم، وكذلك حقهم فى أن تكون لهم كلمة بشأن عملية الإنتاج. لقد أيدوا ضرورة توفير الأمان فى أماكن العمل وأنظمة الصحة العامة والتدريب المهنى، وهذا إلى جانب إلغاء عمالة الأطفال.

إنهم لم يريدوا رؤية النظام الرأسمالى يتحول إلى نظام اشتراكى، ودللوا على ذلك بأن هذا النظام الاشتراكى القائم، توجد به ثلاثة عيوب رئيسية وهى: أنه نظام غير كفء ومهدر لكل من الإنتاج والتوزيع، وأنه لا يحقق الدخل الكافى لغالبية العمال، بينما فى الوقت نفسه يدر دخولاً كبيرة غير لازمة للقلة الثرية.

المثل الاجتماعية العليا للكنائس

فى ١٩٣٢ كانت القائمة أطول بالنسبة للإصلاحات الاجتماعية الخاصة بالمجلس الفيدرالى للكنائس، وقد تشابهت تلك القائمة فى أوجه عدة مع البيان الاجتماعى الذى وافقت عليه الكنيسة الميثودية منذ ربع قرن مضى. وتشتمل عدة نقاط فى قائمة الإصلاحات الاجتماعية على «التطبيق العملى للمبدأ المسيحى الخاص بالرفاهة الاجتماعية» فى أوجه شتى من النظام الاقتصادى مثل: الائتمان، والنظام النقدى نفسه، واكتساب المال، والتوزيع العادل للثروة، والحد الأدنى للأجور وغيره.

وتضم القائمة أيضًا سلامة العمال العاملين بالصناعة والزراعة والتأمين، بما فى ذلك التأمين ضد البطالة. لقد وافق المجلس على خفض عدد ساعات العمل اليومية، وتشجيع أصحاب العمل جميعًا على خفض أيام العمل الأسبوعية إلى ستة أيام «مع توقع خفضها لأكثر من هذا». وتؤيد القائمة شرعية المنظمات العمالية، وحق التفاوض الجماعى، وضرورة تحقيق العدالة الاقتصادية للمزارعين، وإتاحة الفرصة الثقافية الموجودة بالمدن للمقيمين بالمناطق الريفية.

وتضمنت القائمة كذلك الأنظمة الخاصة التى تكفل حماية المرأة العاملة، وكذلك الأنظمة الخاصة بالإلغاء التام لعمالة الأطفال، و«حماية الأسرة بمعيار واحد للطهارة، والإعداد التربوى للزواج وإدارة شئون المنزل والأبوة». وقد سعى المجلس إلى حماية المجتمع من آثار أى اتجار فى المسكرات والمخدرات، كما شجع إصلاح المحكمة الجنائية وأنظمة السجون.

ولقد هدفت قائمة الإصلاحات الاجتماعية إلى دعم فكرة بناء «نظام عالمى تعاونى» عن طريق نبذ الحرب، والخفض الكبير للأسلحة، وكذلك إقامة هيئات دولية لفض

المنازعات. وبشكل أكثر عمومية آمنت هذه الإصلاحات بالتسامح وحسن النوايا تجاه الجميع، هذا إلى جانب حماية حقوق ومسئوليات حرية التعبير وحرية الاجتماع وحرية الصحافة التى تؤمن بأن «حرية التواصل بين العقول أمر جوهرى لاكتشاف الحقيقة».

وعند النظر لتلك الوثيقتين، يبرز لنا أمران: **أولاً**: كل من الوثيقتين قد كتب منذ ما يربو على نصف قرن مضى، إلا أن كثيراً من المشاكل ما زالت موجودة. **ثانيًا**: الحلول التى اقترحت فى ذلك الوقت تشبه تلك المقترحة الآن. فعلى سبيل المثال، يظهر فى كلتا الوثيقتين دعم الحكومة للتأمين الصحى وبرنامج إصلاح الرعاية الصحية الذى اقترحه الرئيس بيل كلينتون فى تسعينيات القرن العشرين.

* الليبراليون والمحافظون الدينيون و«البرنامج الجديد» لفرانكلين روزفلت

أثناء فترة الكساد العظيم فى ثلاثينيات القرن العشرين، قام الرئيس روزفلت بتغيير دور الحكومة لتتحمل بمقتضاه مسئولية أكبر فى تحقيق الرفاهة الاقتصادية للأفراد وللمجتمع. **لقد اشتمل «البرنامج الجديد» على برامج تساعد الناس فى الأمور التى تتعلق بالوظائف والعجز والمعاش (التأمين الاجتماعى) وغيرها. وكما كان الحال بالنسبة لدور الدين فى الحرب الأهلية سابقًا، وفى مسألة إلغاء العبودية، فإن دور الدين فى سياسة «البرنامج الجديد» لروزفلت كان له عواقبه التى ما زال صداها يتردد حتى الآن.** ووفقًا لدَن (١٩٨٤: ٥٠ ـ ٥٢) فإننا يمكننا أن نحدد عدة آثار:

أولاً: أصبحت السيادة لليبراليين الدينيين، ويرجع ذلك بدرجة كبيرة إلى أن نُظراءَهم الأكثر محافظة لم يؤيدوا جهود المحافظين السياسيين إيمانًا منهم «أن ما يهم الدين هو الدين».

ثانيا: استخدم ليبراليو اللاهوت سلطة المنبر، الذى كان داعمًا فيما سبق للمحافظين فى التأثير على الرأى العام والعملية السياسية. وقد استمر كل من الاتجاهين حتى سبعينيات القرن العشرين، إلى أن أصبح للمحافظين الدينيين مرة أخرى تأثيرهم السياسى.

ثالثا: أصبح لأصوات الكاثوليك واليهود والسود أهمية استراتيجية مازالت باقية. وما زالت العناصر المهمة فى «البرنامج الجديد» لروزفلت تحتفظ بأهميتها حتى

اليوم. وسوف نعود إلى هذا الموضوع فى الفصلين الثانى والثالث من الجزء الثانى.

رابعًا: هذه المرحلة بالذات، حددت بشكل قاطع نقاط الخلاف بين الليبرالية الدينية وبين المحافظين حول نوع الحكومة التى يفضلها كل منهما. وما زال هذا الأمر موجودًا حتى الآن. فبينما سعى الليبراليون إلى استخدام سلطة الحكومة لتحقيق الإصلاحات الاجتماعية، فضّل المحافظون قيام الحكومة بدور أكثر محدودية واستمروا فى تأييد فكرة الفردية. وهذا أيضًا هو أحد العوامل التى ما زالت موجودة فى أواخر القرن العشرين، كما يتضح فى النقاش الدائر حول الرفاهة وغيرها من الحقوق.

خامسًا: أسهمت هيمنة الليبرالية الدينية فى ظهور الدولية؛ إذ إن الدين حبّذ تاريخيًا المشاركة القومية أكثر من المشاركة الدولية.

سادسًا: أشار فشل تحريم الخمر خلال عهد «البرنامج الجديد» إلى تقلص دور الأخلاقية الشخصية فى الانخراط السياسى للدين. وهو تقلص استمر حتى الربع الأخير من القرن العشرين، عندما نشط مرة أخرى بسبب حركة حقوق المرأة والخلاف حول الإجهاض.

* الدين والسلام والحرب

رؤى ثلاث للحرب

توجد الجذور الدينية للمواقف الأمريكية تجاه الحرب والسلام فى الكتب المقدسة المسيحية واليهودية. وقد أدت هذه الكتب إلى ظهور ثلاث رؤى للحرب: الحرب المقدسة، والحرب العادلة، والسلامية (إندى، ١٩٨٨: ١٤٠٩). حيث إن المسيحية كان لها السيادة فى تشكيل المواقف فى الولايات المتحدة، فمواقفنا الثقافية تجاه الحرب يمكن تلخيصها على النحو التالى: إلى أن جاء حكم قسطنطين، ظلت السلامية هى الموقف السائد للمسيحية، وإلى جانب هذا الموقف يمكن ملاحظة موقفين آخرين معاديين للسلام. ينص مذهب الحرب العادلة على جواز مشاركة المسيحيين فى الحرب وجواز إجبارهم على ذلك ما دامت الحرب تعلنها السلطة الصحيحة ويتم فيها الالتزام بقواعد أخلاقية معينة. وظهرت فكرة الحرب المقدسة أو الحرب الصليبية خلال القرون الوسطى، ولكن لم

تصبح أبدًا الفكرة السائدة. عندما كان الأمر يتعلق بالمشاركة فى الحرب، كان المسيحيون عادة يقدمون مطالب الأمة على دينهم (فيرجسون، ١٩٧٨ : ١٢١ ـ ١٢٢).

الحرب المقدسة

كان منهج الحرب المقدسة أو الحرب الصليبية، هو أحد المظاهر المهمة للمواقف فى الولايات المتحدة تجاه الحروب. ومصطلح الحرب المقدسة كما هو مستخدم هنا، يعنى حرب مقدسة يشنها الصالحون نيابة عن الرب ضد الكفار والمهرطقين سياسيًا أو دينيًا. وعندما يتعلق الأمر بإيجاد معنى أو تفسير للحرب الأهلية، نجد أن نموذج الحرب الصليبية كان له معنى واضحٌ للجانبين، ولكن بشكل أفضل للشماليين (آلستروم، ١٩٧٢ : ٦٨٤). لقد كان من السهل على المنتصرين اعتبار نصرهم دفاعًا من الله لموقفهم فى مناهضة العبودية واعتبار هزيمة الجنوب عقابًا إلهيًا. وبالنسبة لمن نزل بهم العقاب فقد شق عليهم أن يؤمنوا بأن مشيئة الرب هى ما بدا كتدمير لأسلوب حياتهم كلية. ولقد اعتبر الكثيرون الحرب العالمية الثانية حرب المؤمنين ضد الملحدين.

الحرب العادلة: النموذج السائد

إن النموذج السائد للحرب، والذى شكل مواقف الناس، كان بطريقة أو بأخرى صورة من صور الحرب العادلة. ما دام إعلان الحرب يكون من جانب السلطة الصحيحة، وما دامت أسبابها عادلة، فيجوز للأفراد المشاركة فيها بنية حسنة، ويجوز إجبارهم على ذلك إذا استدعى الأمر. لقد أيّد كل من المصلحين البروتستانت مارتن لوثر وجون كالڤين شكلاً من أشكال الحرب العادلة. فالسيف بالنسبة للوثر هو السلاح الشرعى للدولة. أما كالڤين فقد كان متطرفًا بعض الشىء. فبالنسبة له الدولة مسئولة عن دعم الكنيسة، وعلى هذا النحو أصبحت الحرب بالنسبة لكالڤين أقرب ما تكون إلى حرب مقدسة. ومع ذلك، فعلى المدى الطويل، أصبح تأكيده على حق حمل السلاح فى سبيل قضية عادلة بما فى ذلك الدفاع عن «الدين الحق».

فى تلخيصه لعناصر نظرية الحرب العادلة كما ظهرت فى المسيحية، يذكر جون فيرجسون ثمانية عناصر:

١ ـ الحرب العادلة هى الحرب المعلنة من قبل السلطة الصحيحة.

٢ ـ يجب أن تكون القضية عادلة.

٣ ـ يجب أن يكون الهدف زيادة الخير وتقليص الشر.

٤ ـ يجب خوض الحرب بالوسائل المناسبة.

٥ ـ يجب أن تكون ضد المذنبين وليس الأبرياء.

٦ ـ يجب ألا يعانى الأبرياء من ويلات الحرب أكثر من اللازم.

٧ ـ يجب أن تكون الحرب هى الملجأ الأخير بعد فشل جميع الإجراءات الأخرى.

٨ ـ يجب أن تكون هناك فرصة معقولة لتحقيق النجاح.

وسيدرك القارئ الواعى على الفور صعوبة التأكد مما إذا كانت هذه المعايير تطبق فى أى حرب فعلية. وفى الواقع لا يمكن التأكد من أىٍّ من هذه المعايير سوى المعيار الأول، ومع ذلك فهذا المعيار أيضًا يكتنفه بعض الغموض.

ويوضح فيرجسون أن تأييد المسيحية لرؤية الحرب العادلة، تحل محل الرؤية المستمدة من الفلسفة الإغريقية والقانون الرومانى. ولم تؤد هذه الرؤية إلى وجود موقف مسيحى مميز تجاه المشاركة فى الحرب (فيرجسون، ١٩٧٨، ١١١).

السلامية

إن المكان الرئيسى للسلامية ـ أى وجهة النظر الثالثة فى الولايات المتحدة ـ هو «كنائس السلام التاريخية» إلى جانب بعض الطوائف المسيحية الأخرى. وهذه الكنائس موجودة فى الولايات المتحدة منذ بداية تاريخها مثل «جمعية الأصدقاء»، و«المنونيت»، و«الإخوة»، وغيرها.

ويتمثل منظور السلامية فى أحد التساؤلات الذى يطرحه «الأصدقاء» أو «الصاحبيون»: «هل أنت مخلص فى التمسك بموقفنا ضد الحرب باعتبارها أمرًا يتنافى مع روح وتعاليم المسيح؟ هل تحيا حياة تستبعد كل أسباب الحرب؟» ومن الطوائف السلامية المتأخرة طائفتا «الأدفنتست» و«شهود يهوه» (على الرغم من قول «شهود

يهوه» بأنهم سيحاربون فى «حرب الرب» وعلى هذا النحو فهم ليسوا سلاميين بالمعنى التام).

وتعتبر «جماعة المصالحة» التى تأسست فى ديسمبر ١٩١٤ هى أول منظمة سلامية بين الطوائف المسيحية. وتقوم هذه المنظمة على خمسة مبادئ هى:

١ ـ الحب ـ كما يتضح من حياة ووفاة عيسى المسيح ـ هو القوة الوحيدة التى تستطيع التغلب على الشر بالخير، وهو الأساس الوحيد للمجتمع الإنسانى.

٢ ـ من أجل تأسيس نظام عالمى مبنى على هذا الحب، يجب على الناس تقبل المبدأ كلية، وحتى إن انطوى هذا على بعض المخاطر، حيث إن غالبية العالم لا تقبل قانون الحب.

٣ ـ نحن كمسيحيين لا نستطيع الاشتراك فى حرب. بل يجب علينا أن نحيا حياة أساسها الحب فى كل أوجهها. وهذا تجسيد لولائنا القومى، وولائنا للسيد المسيح.

٤ ـ إن قدرة وحب وحكمة الرب أقوى مما ندرك، ودائما تسعى للتجسد فى الحياة الإنسانية بطرق أكثر وضوحًا.

٥ ـ تتحقق مشيئة الرب من خلال البشر، ومن ثم فنحن رهن مشيئته وطوع إرادته.

الاتجاهات المختلفة نحو حروب معينة

ومع الأخذ فى الاعتبار المناهج الثلاثة الخاصة بالحرب، فما هى توجهات الشعب الأمريكى نحو حروب معينة؟ دعونا نتناول بالدراسة بعض الحروب المهمة.

الحرب الثورية

كان هناك تأييد دينى لكل من انجلترا والثوار الأمريكيين خلال الحرب الثورية (الأمريكية ضد انجلترا)، إلا أن التأييد الأعظم كان من نصيب الثوار بشكل عام. وكما لاحظنا فى الفصل السابق، **فقد ارتدت الثورة عباءة الدين، وأيدها تحالف من معسكرات دينية متباينة إلى حد بعيد مثل التقاة والعقلانيين الدينيين.** «إن ميل البروتستانت إلى المستعمرين أدى إلى أن ينظروا إلى الملك والحكم الإنجليزى بعين الريبة» (آلستروم

١٩٧٢ : ٣٦١). وكان هذا حقيقيّا حتى بالنسبة لمؤيدى الكنيسة الإنجليزية. وهناك عامل آخر أدى إلى تعزيز التأييد الدينى فى المستعمرات للثورة، حيث لم يكن هناك أسقفٌ مقيمٌ تابعٌ للكنيسة الإنجليزية. وقبل الحرب الثورية، تنامى فى انجلترا تأييد فكرة إرسال أسقف مُقيم للإشراف على الحياة الدينية فى المستعمرات. وواجه هذا التهديد للاستقلال الدينى مُعارضة قوية على أسس دينية أسهمت بدورها فى تحقيق الاستقلال السياسى بشكل أكبر (بريدان باه ١٩٦٢).

لقد كان للحرب الثورية أثر هائل على الكنائس أيضًا، فطبقًا «لآلستروم» (١٩٧٢ : ٣٦٥ـ ٣٨٤) هناك أربعة آثار سياسية :

١ ـ أدى الدمار والخراب اللذان خلفتهما الحرب والفترات التى سبقتها وتلتها إلى ضعف الكنائس، أو بمعنى آخر «فترة كساد دينى» فى الأمة الجديدة. فقد استحوذت مشاكل السياسة على اهتمام الشعب، وتدنت عضوية الكنيسة وأصبحت إسمية إلى حد بعيد.

٢ ـ وعلى الجانب الآخر، ازدهرت فلسفة التنوير والعلمانية والربوبية، وأضحت العقلانية والليبرالية هما الطريقتان السائدتان للنظر إلى الأشياء. وحتى المتدينون، فلم يعملوا كثيرًا بتعاليم الأديان المنزلة.

٣ ـ وبالطبع تكبدت الكنيسة الإنجليزية ـ على وجه الخصوص ـ خسائر فادحة. ومع ذلك، فقد كان على جميع الكنائس أن تعيد تنظيم نفسها للوفاء بمتطلبات الوضع الجديد وشكل هذا عبئًا إضافيّا على الطاقة التى استنزفتها الحرب مسبقًا.

٤ ـ وفى الوقت نفسه، منح الاستقلال فرصًا جديدة للدين وخاصة بسبب العلاقات الجديدة بين الدين والحكومة. فقد شجعت الحرية الدينية التطور النشط للكنائس، حيث أتاح الفصل المتزايد بين الكنيسة والدولة فرصًا وخيارات جديدة. فظهرت «الطائفية»، وهو مفهوم للكنيسة يسمح لأشكال متنوعة من المسيحية بالانضمام للكنيسة والتمتع بدرجة من التسامح تجاه الاختلافات الدينية. وأصبح مفهوم الطائفية هو المبدأ المنظم للمسيحية فى الولايات المتحدة.

عَنَتْ كل هذه الأشياء مجتمعة ضرورة اعتماد الكنائس آنذاك على العضوية التطوعية ـ بل وأكثر من هذا ـ على الدعم المالى التطوعى. وأصبحت الكنائس فى

استجابتها لهذا السوق الاستهلاكى الجديد أقل رسمية فى العبادة، وأقل اهتمامًا بأمور الآخرة، وأكثر عقلانية فى اللاهوت، وأكثر ديمقراطية ومحلية فى تنظيمها، وأكثر عملية فى أهدافها. وأدت الروح الوطنية المنتشرة وقتها إلى بداية ما سوف يطلق عليه «الدين المدنى الأمريكى». وهذه الوحدة التى تجمع بين القومية والدين هى التى شكلت فى السنوات التالية عنصر التوازن للتنوع الدينى المتزايد.

الحرب الأهلية

استخدم كل من الشمال والجنوب، ومؤيدو الاتحاد والكونفيدرالية، وملاك العبيد ومؤيدو تحريرهم، الفكر الدينى دعمًا لمواقفهم خلال الحرب. فوصف «سيدنى آلستروم» المؤرخ الدينى الحرب الأهلية كحرب أخلاقية متفردة، ليس بسبب أن أحد طرفيها مخطئ بينما الآخر على صواب بشكل واضح، ولكن «بسبب انبثاقها من أزمة أخلاقية حول القضايا التى لم يستطع الأمريكيون تفاديها أو الهروب منها فى منتصف القرن التاسع عشر» (آلستروم ١٩٧٢ : ٦٤٩).

عضد القساوسة الجنود وقاموا بمواساة المدنيين على الجانبين بتقديم خدمات غير قتالية، وأصبحت الحرب موضوعًا محوريًا فى المواعظ وصلوات الأبرشيات، كما كانت الاجتماعات الدينية سمة متكررة للحياة العسكرية فى المعسكرات.

ولاحظنا أن أيديولوجية الحرب المقدسة وما يتردد حول الحساب والعقاب قد ساعدت الكثيرين على تقبل الحرب ومآسيها. وكانت هناك وجهات نظر أكثر تقدمًا وتعقيدًا من الناحية اللاهوتية. فقد اعتبر «هوريس بوشنل» الحرب تطهيرًا للأمة وتقوية لتجانسها، مقارنًا إياها بتضحية المسيح وآلامه تكفيرًا عن أخطاء البشر. وفسرها المؤرخ «فيليب شان» على أنها العقاب الإلهى للأمة جمعاء لتورطها فى نظام الرق، وكحدث يُعدُّها لتلعب دورًا أكثر حسمًا فى توسيع آفاق حرية الإنسان. ويعتقد «أبراهام لنكولن» أن الحرب كانت بمثابة محنة لاختبار الهدف الأخلاقى للأمة، وأنها تؤدى لميلاد جديد للحرية (آلستروم ١٩٧٢ : ٦٨٥-٦٨٨).

* الحرب العالمية الأولى

عندما أعلنت انجلترا وفرنسا والحلفاء الحرب على ألمانيا، انقسم الزعماء الدينيون

والجميع فى آرائهم حول الحرب. ولم يكن الانقسام دينيًا بالمعنى المفهوم، وإنما انقسام حول أخلاقية الحرب وتداعياتها على المدى البعيد. وقد حصل إعلان الرئيس «ويلسون» بدخول الولايات المتحدة الحرب العالمية الأولى فى عام ١٩١٧ على تأييد شبه كامل من الجماعات الدينية، حتى تلك الملتزمة عادة بالسلامية. ومما سهل تقبل الأمر، وصف «ويلسون» دخول الولايات المتحدة النزاع بأنه لم يكن إلا لدعم حقوق الإنسان. وحتى من أيد ألمانيا مسبقًا فى النزاع الأوروبى تحول عن ذلك. ونُظر للحرب على أنها شر لا بد منه وأنها الطريق الوحيد للسلام. وانشغلت المنظمات الدينية وزعماؤها بتأييد محموم لجهود الحرب، مما جعلها تبدو كحملة صليبية. **فقد دعا الرب الأمة لدخول المعركة لإحراز النصر النهائى «للحضارة المسيحية» ومَجَّدَ المحاربين كأبطال الحق ضد أتباع الشيطان (إندى ١٩٨٨).**

وقامت المنظمات الدينية البروتستانتية والكاثوليكية واليهودية، وكذا القساوسة بتلبية حاجات العسكريين وأسرهم. وكانت الحرب العالمية الأولى هى السابقة الأولى التى تقدم فيها خدمات غير دينية للعسكريين وأسرهم. فلم تهتم المنظمات الدينية بالنواحى الروحانية فقط، وإنما عملت فى المجالات الدنيوية لتلبية الاحتياجات المتعددة التى فرضتها ظروف الحرب. فتشكلت «لجنة الأصدقاء الأمريكيين» فى عام ١٩١٧ لتقديم العون والمشورة للصاحبيين وغيرهم، وكذلك دعم النشاط الإنسانى لنفع جميع المشاركين فى الحرب. واستمرت اللجنة حتى اليوم كمنظمة متميزة للخدمة الإنسانية والسلام.

لقد أعفى قانون الخدمة الاختيارية لعام ١٩١٧ رجال الكنيسة وطلاب معاهد اللاهوت من الخدمات القتالية، كما أعفى أيضًا أعضاء كنائس السلام التاريخية. ومن المثير حقا أنه على الرغم من منح آلاف من شهادات الإعفاء، إلا أن من استخدمها لا يمثل إلا نسبة قليلة، وغالبية من تم تجنيدهم ذهبوا إلى الحرب.

وازداد التأييد الدينى البروتستانتى والكاثوليكى على السواء لحركة السلام فى الفترة بين الحرب العالمية الأولى والثانية. وزاد عدد أعضاء جماعة المصالحة حتى بلغ ١٢٠٠٠ عضو فى الثلاثينيات من القرن العشرين. وتشكلت الجمعية الكاثوليكية للسلام الدولى فى عام ١٩٢٧. ولم يقتصر العمل من أجل السلام على كنائس السلام وإنما حصل

أيضًا على تأييد التيار الدينى الرئيسى. وعملت الكنائس على إيجاد طرق جديدة لتقديم العون والمشورة لمن يرفض حمل السلاح لاعتبارات أخلاقية أو دينية.

* الحرب العالمية الثانية

لقد رفضت معظم الجماعات أن تتورط الولايات المتحدة فى صراع أوروبى آخر، وكان هذا قبل القصف اليابانى لـ«بيرل هاربر» فى ١٩٤١. إلا أن هذا الهجوم على القاعدة الأمريكية أدى إلى تأييد دينى واسع الانتشار للاشتراك فى الحرب العالمية الثانية. وساهمت أيديولوچية «الحرب العادلة» فى تأييد وتبرير الحرب، مؤكدة ضرورة الوقوف ضد التهديد الفاشستى، ولكنها لم تجعل من الحرب حملة صليبية ضد الشرور الشيطانية.

واستجابت المنظمات الدينية بطريقتين واسعتى النطاق (جوستاد ١٩٩٠)، فقد قام القساوسة الكاثوليك والپروتستانت واليهود - وعددهم أكثر من ثمانية آلاف - بإقامة الصلوات وتشجيع من هم على قيد الحياة وبث الطمأنينة فى قلوب المحتضرين وتوفير السلام الروحى. إلا أن عونهم جاوز الروحانية حيث عاونوا فى تلبية المطالب الحسية للجنود وأسرهم. أما الطريقة الثانية، فركزت على الجهود الإنسانية الهادفة إلى تخفيف المعاناة الناجمة عن الحرب، فتم توفير الكساء والغذاء والمأوى والدواء، كما عاونت المنظمات الدينية فى التعامل مع المشكلة الرهيبة للاجئين.

لقد عاون المينونيت والإخوة والأصحاب فى إدارة معسكرات للخدمة المدنية العامة، حتى يستطيع من رفض الحرب على أسس دينية أو أخلاقية تقديم خدمات بديلة. **ومنح قانون التدريب والخدمة الاختيارية لعام ١٩٤٠ حق رفض الحرب على أسس أخلاقية أو دينية لأعضاء أى منظمة دينية تعارض فى معتقداتها وممارساتها لكل أنواع الحرب**، وأعطى هذا الفرصة «للأدفنتست» للقيام بدور أكبر، حيث كانوا يمثلون ما بين ربع ونصف غير المحاربين. ووجدت مجالس التجنيد صعوبة أكبر فى التعامل مع جماعة «شهود يهوه» حيث إنهم لا يعارضون كل الحروب وإنما تلك التى لها جذور إنسانية، فحينما تأتى معركة «هرماجدون» سيكونون فى مقدمة الصفوف. وقد سجن الكثير بسبب معتقداتهم حتى بعد قانون الخدمة الاختيارية لعام ١٩٤٢ والذى منحهم صفة الكهنوتية إذا ما شغلتهم الواجبات الخاصة بالخدمة فى الكنيسة لثمانين ساعة

شهريًا على الأقل. وبخلاف هذه الجماعات، أصبح الرفض الأخلاقى فى الحرب خيارًا مطروحًا أمام أعضاء المنظمات الدينية المعتدلة. وقد مثل المعمدانيون والميثوديون غالبية البروتستانت الذين مالوا لهذا الخيار. وانضم بعض الكاثوليك وقلة من اليهود إلى هذا الشكل من النشاط الداعى للسلام. ولأن الاضطهاد النازى لليهود ولآخرين، حَوَّل الحرب العالمية الثانية إلى حرب مقدسة لليهود، فقد اعتبروا رافضى الحرب أخلاقيًا خونة.

وكان للحرب العالمية الثانية أثر كبير فى توحيد المجتمع اليهودى فى الولايات المتحدة وخارجها. فعندما تكشفت فظائع معسكرات الموت النازية، أيد اليهود إقامة دولة يهودية بشبه إجماع، وهم كانوا منقسمين بهذا الشأن قبلا.

فقد أبرز «تيودور هيرتزل» نقطة مهمة فى كتابه «الدولة اليهودية» وهو الكتاب الذى أعطى الشرارة الأولى للحركة الصهيونية فى أواخر القرن التاسع عشر، **وهى أن اليهودية لن تكون آمنة فى العالم إلا بإقامة وطن قومى يهودى دائم.** وجعلت المحرقة النازية ما دعا إليه هيرتزل أمرًا عاجلاً فنحَّى اليهود فى الولايات المتحدة وأماكن أخرى الخلافات جانبًا حتى يتم التركيز على دعم هذه المهمة الحاسمة.

وعندما ألقت الولايات المتحدة القنابل الذرية على «هيروشيما ونجازاكى» فى ١٩٤٥ فهى لم تنه الحرب العظمى الثانية سريعًا فحسب، بل مثلت نهاية مجرد التفكير فى أن تكون الحرب عادلة على الأسس التى نوقشت آنفًا. فقتل الأبرياء والرعب الذى لا يمكن تخيله من الدمار الشامل يدحض أى حديث عن معايير الحرب العادلة. ومن منظور الفكر الدينى، تغير مفهوم الحرب العادلة إلى مناقشة الظروف التى قد تبرر الحرب. فعلى سبيل المثال، وعلى الرغم من اختلاف المفكرين الدينيين فى تقويم الحرب الكورية، إلا أن معظمهم آمن بسلامة مبرراتها بهدف احتواء الانتشار الشيوعى.

وأضاف تطوير الأسلحة النووية إلى استحالة التعلق بأيديولوچية الحرب العادلة. ففى منتصف خمسينيات القرن العشرين أدت التجارب النووية الأمريكية والسوفيتية والخوف من الدمار الشامل إلى عودة ظهور دعاة السلام، فقد انضم الزعماء الدينيون الليبراليون على وجه الخصوص إلى العلماء فى لجنة (ساين) SANE وهى اللجنة القومية لسياسة نووية عاقلة.

* الملخص والنتائج

لعب الدين دوراً مهماً فى الحركات السياسية فى الفترة بين ١٨٠٠ و١٩٥٩ واتضح أثره فى :

- الرق والقضاء عليه .
- جهود الاعتدال فى معاقرة الخمر أو الامتناع عنها أو تحريمها .
- حركات الإصلاح الاجتماعى التقدمى .
- الحرب والسلام .

ونستطيع أن نَخْلُص إلى أن الأحداث خلال تلك الفترة وضعت أسس العلاقات بين الدين والسياسة والتى ما زالت موجودة حتى وقتنا الحاضر . ومن أهم تلك الأسس اكتشاف الكنيسة للعملية السياسية كوسيلة لتحقيق ما تصبو إليه من إصلاح اجتماعى . واتضحت فى ذلك الوقت أيضًا الاختلافات الأساسية حول علاقة الدين المحافظ والليبرالى بالسياسة . ومن المحدثات المهمة أيضًا وضع الأساس القوى لمبدأ ربط الدين بالنظام السياسى بشكل كبير . فقد كانت هناك ـ وكما هو الحال الآن ـ جماعات دينية تحاول الحد من اتصالها بالسياسة ، لكنهم لا يمثلون التوجه الأساسى للدين فى الولايات المتحدة .

وبالإضافة إلى هذه المبادئ العريضة ، تكرر ظهور قضايا فى الفترة من ١٩٦٠ حتى الآن ، تماثل تلك الخاصة بهذه الفترة التاريخية . فالبرامج الاجتماعية واسعة النطاق التى يرعاها عديد من الليبراليين الدينيين والتقدميين السياسيين الإيفانجليكيين ، مثل «سوجرنرز» تشبه إلى حد بعيد برنامج الأساقفة الكاثوليك لإعادة البناء الاجتماعى ، وكذلك برنامج المجلس الفيدرالى للكنائس والمفاهيم الاجتماعية للكنائس . ومن ناحية أخرى ، فالاهتمام بالأخلاقيات الشخصية التى ميزت مؤيدى الاعتدال فى معاقرة الخمر أو الامتناع عنها تشبه فى نهاية القرن العشرين التأييد المحافظ للقيم التقليدية للأسرة والعلاقات الجنسية . ويتكرر الجدل بين الأصوليين والمحدثين مع وجود بعض التعديلات فى الحروب الثقافية فى أواخر القرن العشرين .

لا تزال مجريات الأحداث فى هذه الفترة تؤثر على العلاقة بين الدين والسياسة ، ونحن نقترب من الألفية الجديدة . فمثلاً تساعد تجربة العبودية وتحرير العبيد فى تفسير

الاختلاف بين البيض والسود الأمريكيين حول العلاقة بين وجهات النظر الدينية والسياسية، وهذا ما سوف يناقشه الباب الأول من الجزء الثانى.

وهناك نتيجة أخرى هامة نستخلصها من دراستنا للعلاقة بين الدين والسياسة منذ عام ١٨٠٠ حتى ١٩٥٩، ألا وهى: أن هذه العلاقات لم تكن أبدًا بسيطة ومباشرة. فالذين يختلفون فى الأمور الدينية قد يجتمعون على هدف اجتماعى أو سياسى مشترك، وهذه ظاهرة استمرت حتى الوقت الحاضر. وبالمثل وكما يتضح لنا فى الفصل التاسع، فإن هؤلاء الذين يتفقون فى المسائل الدينية لا يتفقون بالضرورة فى الأمور السياسية.

***

obeikandl.com

Chidester, David. 1988. *Patterns of Power: Religion and Politics in American Culture.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Corbett, Julia M. 1997. *Religion in America, 3rd. ed.* Upper Saddle River, New Jersey: Prentice Hall.

Dahl, Robert A. 1991. *Modern Political Analysis. 5th. ed.* Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.

"Declaration on Religious Freedom." 1966. In Walter M. Abbott and Joseph Gallagher (Eds.), *Documents of Vatican II.* New York: Guild Press.

Dillenberger, John, and Claude Welch. 1988. *Protestant Christianity: Interpreted Through Its Development. 2nd. ed.* New York: Macmillan.

Easton, David. 1965. *A Systems Analysis of Political Life.* New York, NY: Wiley.

Falwell, Jerry. 1980. *Listen, America!* New York, NY: Doubleday.

Jefferson, Thomas. 1802. "Letter to Danbury Baptist Association." In Saul K. Padover (Ed.), *The Complete Jefferson,* 1943. New York: Books for Libraries.

Key. V. O. 1958. *Politics, Parties, and Pressure Groups. 4th. ed.* New York, NY: Thomas Y. Crowell.

Kurtz, Paul (Ed). 1980. "A Secular Humanist Declaration." *Free Inquiry,* 1:1

Lasswell, Harold. 1936. *Politics: Who Gets What, When, and How?* New York: McGraw-Hill.

Mead, Sidney E. 1978. "American Protestantism During the Revolutionary Epoch." Pp. 162–180. In John M. Mulder and John F. Wilson (Eds.), *Religion in American History: Interpretive Essays.* Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.

Reichley, A. James. 1985. *Religion in American Public Life.* Washington, D.C.: The Brookings Institution.

Roof, Wade Clark and William McKinney. 1987. *American Mainline Religion: Its Changing Shape and Future.* New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.

Rubenstein, Richard L. 1964. "Church and State: The Jewish Posture." In Donald A. Gianella (Ed.), *Religion and the Public Order.* Chicago: University of Chicago Press.

Swieringa, Robert P. 1990. "Ethnoreligious Political Behavior in the Mid-Nineteenth Century: Voting, Values, Cultures." Pp. 146–171. In Mark A. Noll (Ed.), *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s.* New York: Oxford University Press.

Whalen, William. 1981. *Strange Gods: Contemporary Religious Cults in America.* Huntington Indiana: Our Sunday Visitor.

Williams, Peter W. 1990. *America's Religions: Traditions and Cultures.* New York: Macmillan.