



جامعة عبد الحميد بن باديس- مستغانم -

كلية العلوم الاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

شعبة الفلسفة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في الفلسفة

سؤال التسامح في الفكر العربي المعاصر

دراسة تحليلية مقارنة بين علي أومليل ومحمد أركون

إشراف:
أ.د: بن جدية

تقديم الطالب:
رقاد بغدادي
محمد

تشكيلة لجنة المناقشة

جامعة مستغانم	رئيسا	أستاذ التعليم العالي	العربي ميلود
جامعة مستغانم	مشرفا ومقررا	أستاذ التعليم العالي	بن جدية محمد
جامعة مستغانم	مناقشا	أستاذ التعليم العالي	السايق حمادي
جامعة تيارت	مناقشا	أستاذ التعليم العالي	لكحل فيصل
المركز الجامعي غليزان	مناقشا	أستاذ التعليم العالي	بن علي محمد
جامعة وهران 2	مناقشا	أستاذ محاضر أ	كبير محمد

السنة الجامعية: 202/2020

كلمة شكر

بعد أن منَّ الله علينا بإتمام هذه الدراسة،

يقتضي مقام الاعتراف أن أتقدم بعبارات التقدير لكل من كان له فضلٌ

عليّ،

وأخص بالذكر فضيلة الأستاذ الدكتور محمد بن جدية الذي أدين له بفضل

الإشراف والتأطير.

كما يطيب لي أن أتقدم بوافر الشكر والتقدير للسادة الأساتذة أعضاء لجنة

المناقشة لقبولهم مناقشة وتصويب هذا العمل.

وأقدم بجزيل الشكر إلى أساتذتي بقسم الفلسفة بجامعة مستغانم .

إهداء

أهدي هذا العمل، إلى:

أمي رمز الإنسانية

أبي رمز الحكمة والإحسان

عائلتي، أصدقائي، زملائي، أساتذتي،

وإلى كل من له فضل علي

مقدمة

لطالما كان تاريخ الأفكار والنظريات والمفاهيم بمثابة الشاهد والموثق لمختلف الأزمات المعرفية على تعدد مناهلها واختلاف اتجاهاتها وتنوع أشكالها، فكان من نتائج هذه الأزمات أن تساهم إلى حد كبير في فتح نقاش نظري دائم ومتواصل يُعنى ببلورة الأسئلة والإستشكالات المعرفية الكبرى التي فرضتها تحولات الواقع، مما أتاح للمهتمين بقضايا الفكر الفلسفي إمكانية إنجاز فهم منخرط في تحليل الراهن من جهة، ويساعد من جهة ثانية على إيجاد تأسيسات نظرية وفلسفية وعلمية جديدة منطقتها الفكر ومنطلقها التفكير وإعادة التفكير في التحولات الفكرية والتاريخية الحاصلة في واقع المجتمع والثقافة. وهكذا نلاحظ أن الأفكار لم تنشأ من ترفٍ فكري أو نظري؛ بل ثمة منعطفات نتيجة تراكم حاصل، أدت إلى صيرورة تاريخية، وتحول فكري ومنهجي في الواقع المعيش، ومن ثم فإن إشكالات الفكر والثقافة في راهننا متصلة بالوضع «المقابل» النظرية أو المفهوم؛ أي السياق الذي يسبق لحظة الوعي أو إدراك الأزمة، وفي لحظات التفكير في كل أزمة تاريخية ونظرية تنشأ مقاربات تتجه إلى تحطيم الوضع القائم في اتجاه التغيير إلى قيم بديلة تسير الحاضر وتلائم متطلبات المستقبل.

والواقع أن مفهوم «التسامح» (tolérance)، واحدٌ من المفاهيم الفلسفية التي كان وراءها تراكم تاريخي، فلم تظهر الحاجة إلى هذا المفهوم إلا في ظل وجود صراعات دينية ومذهبية وعرقية واسعة، أدت إلى انتشار ظاهرة العنف والطائفية والتطرف والإقصاء للآخر المختلف، ثم أصبح بعد ذلك مدخلاً رئيساً للمطالبة بالحرية والعدالة والمساواة. ومن هنا فقد كان السؤال الإشكالي الذي طرحه الإصلاح الديني على المجتمعات الغربية خلال القرن السادس عشر هو سؤال «التسامح»؛ بوصفه سؤالاً فلسفياً وجودياً، يبحث في العلاقة المعاشة بين الذات والآخر، سؤالاً تحريراً وإنسانياً، ومقاوماً، ومُتحدِّياً لكل أشكال الانقسام الطائفي والمذهبي، في محاولة لتجاوز الأزمة، وتأسيس هوية جديدة منفتحة، وأطر أخلاقية وفلسفية تُؤسس لواقع التعدد والاختلاف، وذلك على نقيض العصور الوسطى التي كانت حبلَى بمفاهيم اللاتسامح والعنف والتعصب الديني. فلا شك أن الواقع الأوروبي

مقدمة

الذي شهد صدامات وحروب دينية في بعض فتراته التاريخية، خصوصاً خلال القرن السادس عشر بين الكاثوليك والبروتستانت، في فرنسا بين [1562 - 1598]، إضافة إلى الصراع الحاد بين الكنيسة والدولة من أجل السيطرة على السلطة السياسية واحتكار المشروعية، تطلّب مساراً مُعيّناً يخفف قدر الإمكان من العنف الذي كان يهدد المجتمع الأوروبي من ناحية، ومن التداخل الحاصل بين السلطتين الروحية والزمنية، من ناحية أخرى. وقد كان الهدف متركزاً خلال هذه الفترة على إدراك طبيعة الواقع، عبر نضال فكري وثقافي واسع يُحدث تحولاً في مسار العلاقات الانسانية، ويؤدي في النهاية إلى تشكل نوعاً من المصالحة التاريخية بين المذاهب المسيحية الكبرى التي انهكتها الحروب الطائفية. وإذا كان قد حدثت هذه المصالحة التاريخية، فإنّ ذلك كله ما كان ليحصل لولا مخاضٍ عسيرٍ امتدّ من القرن السادس عشر حتى القرن العشرين، تُوجّج بحلّ تاريخي لأسئلة الواقع الأوروبي من قبيل (التسامح، الاختلاف، المذهبية، الديمقراطية، العلمانية، الحرية...).

وهكذا فقد مثّل عصر الأنوار (القرن الثامن عشر) حسب رؤية الفيلسوف الألماني «إيمانويل كانط» "Emmanuel-Kant" (1712 - 1778) «لحظة وعي في الفلسفة الغربية ومرحلة بلوغ الإنسانية سن الرشد»، أي دخول العقل مرحلة جديدة من تاريخه، وذلك كنوع من القطيعة مع الدولة الدينية أي سلطة الكنيسة المهيمنة على الحقل السياسي، وإحلال المشروعية العقلانية محل المشروعية اللاهوتية، فكان ذلك أول انفصال تاريخي عن النظام التقليدي، وما كان ليحصل لولا تطورات وتحولات فكرية وعلمية شهدتها أوروبا في مجالات الدين والعلم والفلسفة، وما صاحب ذلك من عمليات تحديث للمجتمع الأوروبي شملت جوانب كثيرة: سياسية دينية اجتماعية فلسفية ثقافية، اقتصادية، وأيضاً نتيجة التفكير بجدية في تلك الأسئلة التي أثارها هذه التحولات، فالفكر الأوروبي منذ الأنوار كان قد صاغ مُثلهُ وقيّمهُ في مصطلحات «الحرية والعقلانية والمساواة والتسامح»، ومن ثم فقد كان فكر التنوير نقطة تحولٍ كبرى في النظام المعرفي الغربي ذاته، من حيث أنه طرح أسئلة الاختلاف والتسامح والديمقراطية والعلمانية والمجتمع المدني وحرية الفكر والعقيدة كمواضيع للتداول

مقدمة

الفلسفي والنقاش العقلاني في الخطابات الفلسفية والفكرية في الفترة ما بين القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين.

وعلى صعيد الفكر العربي الحديث، نجد أن خطاب النهضة أو التجديد وهو يبحث عن حركة تحديث ونهوض تنقله إلى الحداثة، وذلك منذ لحظة وعيه بالتأخر التاريخي ابتداءً من النصف الأول من القرن التاسع عشر، صاغ مجموعة من الاشكاليات والأسئلة الهامة التي تُعبر عن سؤال النهضة وإشكالية التأخر في جميع مستوياته والبحث عن التقدم في الفكر الإسلامي الحديث، وهكذا شهد الواقع الثقافي والفكري سجالات علمية وثقافية وسياسية تهدف إلى استيعاب تلك الاسئلة المصرية وتحليلها وتفكيكها، ومن ثم البناء على عناصر القوة فيها، فكان من نماذج تلك الاسئلة التي واجهها الفكر الاصلاحى العربي، سؤال «التسامح». ولقد أدت هذه المحاولات الفكرية بخصوص إشكالية التسامح إلى تطور هام في حركة الفكر العربي من حيث كونها أثارت إشكالية المعنى، وسؤال المرجعية في التراث العربي الاسلامي، وحدود المفهوم، والاشكاليات المرتبطة به، غير أن ما كتبه رواد الاصلاح الإسلامي في القرن التاسع عشر، في مسألة التسامح، كان يحتاج قاعدة فلسفية وفكرية وسياسية وحقوقية يستند إليها لمقاربة مسائل الحق في الاختلاف والحرية والتعددية والتنوع، على مثال ما هو جارٍ في الوعي الغربي الذي توصل إلى تأسيس مفهوم حديث يكاد يكون نموذجياً ومعياريًا كونه يتخذ من مقولات الحرية والمساواة والاعتراف إطاراً له.

إن تطوير مقاربات منهجية وخطابات تحليلية نقدية متأنية موصولة بمقتضيات الحاضر العربي، وفي نفس اللحظة تكون قادرة على معالجة سؤال التسامح وما يرتبط به من معضلات الهوية والتاريخ والعلاقة مع الآخر، أصبح من الأهمية بمكان بحيث يمكننا من خلال هذه الخطابات الجديدة أن نؤسس لمستوى متطور من الوعي العربي يمثل أساساً إيجابياً في سبيل التعايش الديني والاحترام المتبادل بين الطوائف الدينية المختلفة وشبيه ذلك من مفاهيم الحداثة الجديدة، كمقولات؛ التعددية والاختلاف والحقوق الثقافية والمساواة في المواطنة، هذا إلى جانب الوقوف على كيفية تشكل خطاب

اللاتسامح (Intolérance) ونفي الآخر وجميع أشكال التعصب والتمييز وكل أشكال الانقسام الحاصل في المجتمعات العربية الإسلامية الخاضعة لصراعات عرقية - ثقافية، أو طائفية أو سياسية، وهذا ما يمنح هذه المقاربات الجديدة راهنتها وأهميتها خصوصاً وأنها تتجه نحو إعادة النظر إلى المفهوم وتحليلاته وشروط تأسيسه انطلاقاً من المرجعية المعاصرة للتسامح، ولا سيما المرجعية القانونية والحقوقية والفلسفية، وضمن هذا السياق يمكن أن نشير إلى أثر بعض المحاولات المعرفية التي جعلت من سؤال التسامح، سؤالاً جوهرياً وبنوياً في الراهن العربي، وفعالاً في مشروع بناء الدولة الحديثة ومفاهيمها، وهذا على الأخص ما طرحه كل من: المفكر المغربي علي أومليل* والمفكر الجزائري محمد أركون**. وتكون بذلك مقاربتي أومليل وأركون تمثلان رؤية جديدة في النظر إلى

* ولد المفكر والباحث المغربي علي أومليل بتاريخ 25-12-1940م بمدينة القنيطرة شمال العاصمة الرباط لعائلة متواضعة، ولكنه استطاع أن يشق طريقه بالجهد والموهبة ليصبح أحد أهم ممثلي علم الاجتماع في العالم العربي، خصوصاً أنه ربط التنظير بالممارسة السياسية، وفي أواخر الستينات ذهب إلى فرنسا ليحضر شهادة الدكتوراه من جامعة السوربون، وقد تزامن هذا مع موجة النقد التي كانت سائدة في فرنسا، فقد أسس الثقافة. في هذا الجو أنجز أطروحته عن ابن خلدون، ويعترف أومليل أنه كان محظوظاً بتزامن دراسته مع الجو الثقافي الباريسي، ويقر بتأثير منهجية ميشال فوكو في تاريخ الأفكار على عمله، وهذا ما نلمسه بشكل واضح في جل كتاباته. وبعد تخرجه درس علي أومليل الفلسفة في جامعة الرباط حيث كانت محطة هامة في حياته الفكرية، يظهر هذا في سلسلة الندوات والحوارات التي كان يلقيها، التي أثمرت بتكوين جيل من الشباب المفكرين المميزين، يحملون أفكاراً متنورا وحسا نقديا قادر على إعادة بعث حركة المجتمع.

الملفت للنظر في مسيرة علي أومليل، أنه كان يجمع بين عمله كأستاذ فلسفة ونضاله السياسي، فكان مناضلا ومعارضاً في حزب المهدي بن بركة «الاتحاد الوطني للقوات الشعبية» - وفي عام 1979 وفي ظروف سياسية صعبة، أسس مع الآخرين «الجمعية المغربية لحقوق الإنسان» وانتخب رئيساً لها، ثم أصبح مديراً لتحرير جريدتها «النضال»، بعد الجمعية ترأس «المنظمة المغربية لحقوق الإنسان» بين عامي 1990-1993، ثم صار رئيساً «للمنظمة العربية لحقوق الإنسان» في القاهرة بين عامي 1997-1998. بعد أن أصبح سفيراً لدولة المغرب في القاهرة عام 2001، وبعدها سفيراً في بيروت سنة 2004 إلى غاية الآن .

** محمد أركون، مفكر جزائري الأصل، فرنسي الإقامة والتكوين، صاحب مشروع «نقد العقل الإسلامي». ولد سنة 1928 بقرية ثاوريرت ميمون بمنطقة القبائل الكبرى بوسط الجزائر، وفي هذه القرية قضى طفولته وتعليمه الابتدائي، ويذكر أركون أنه تكوّن حسب النظام الفرنسي للتعليم آنذاك، فلم يكن يعرف إلا اللغة الفرنسية واللغة الأمازيغية، ولم يتعلم العربية إلا بعد انتقاله إلى مدينة وهران في الغرب الجزائري للعمل مع أبيه، وهناك تابع تعليمه الثانوي، وفي هذه المرحلة بالذات بدأت تجربة المثاقفة المزدوجة والمواجهة الثقافية كما يقول أركون، فقد كان عليه من جهة أن يتعلم اللغة العربية وأن يكتشف المجتمع الناطق بالعربية وليس بالبربرية، ومن جهة ثانية كان عليه أن يكتشف الثقافة الفرنسية، وهي ثقافة النظام الكولونيالي. وبعد أن أنهى دراسته الثانوية بوهان التحق بجامعة الجزائر، حيث تحصل سنة 1952 على شهادة ليسانس في اللغة والأدب العربي، بعدها واصل دراساته العليا حيث تحصل على ماجستير في اللغة والأدب العربي حول «الجانب الإصلاحي في أعمال طه حسين» سنة 1954.

ونتيجة لفضوله المعرفي ورغبته في استكشاف كل شيء، فقد تعلم اللغة العربية والفرنسية، كما درس اللغة اللاتينية مع الآباء البيض، ودفعه فضوله إلى الفهم والمعرفة لمتابعة محاضرات حول القانون والفلسفة. ومما تجدر الإشارة إليه أن أركون عبّر عن عدم رضاه عن نوعية التكوين الذي تلقاه بجامعة الجزائر والذي يصفه بالسطحية والبعث عن العلمية الموضوعية، فقرر أركون السفر إلى باريس لإتمام دراسته، وهنا تبدأ مرحلة جديدة في حياة أركون، وهي مرحلة التكوين العلمي الحقيقي، حيث وتوجيه علمي من المستشرق لويس ماسينيون اقترح عليه تسجيل بحث ميداني تحت إشراف المستشرق الكبير= جاك بيرك لدراسة «الممارسة الدينية في منطقة القبائل»، ولكن في ظل اندلاع الثورة في منطقة القبائل تعذر القيام بدراسات ميدانية في تلك

مقدمة

مفهوم التسامح تتجاوز الثنائية التراثية - العلمانية، وتسعى إلى مراجعات جديدة مكثفة تبين الخلل المعرفي والمنهجي في التعامل مع إشكالية التسامح، وتُعيد طرح السؤال الملح: كيف نُؤسس لمفهوم التسامح في فضاء الفكر العربي - الاسلامي؟.

يَضَعُنا سؤال «التسامح» في الثقافة العربية أمام إشكالية التأخر في كل مجالات الحياة في مجتمعاتنا، ويثير عديد القضايا الإشكالية من قبيل الموقف من الآخر، ومن الأقليات القومية، وعلاقة الدين بالدولة، ومكانة المرأة، وأيضا الموقف من التعددية الفكرية والسياسية. كما يثير سؤال التسامح قضايا فقهية كمسألة الاجتهاد والتأويل. لذا تبدو الحاجة في الزمن الراهن إلى نشر الوعي بجمالية تقبل هذا المبدأ كشرط لتحقيق النهضة وصنع المستقبل، وتأسيس مجتمع متفتح وتعددي يستقطب مختلف التلويحات الاجتماعية المنفصلة والمتباعدة.

ومما دفعنا لاختيار هذا الموضوع ليكون محور بحثنا، إدراكنا للأهمية التي ينطوي عليها الموضوع، فسؤال التسامح في الثقافة العربية متصل بالماضي والحاضر، ولا يلبث هذا السؤال أن يتحول إلى سؤال عن مفاهيم مجاورة من قبيل التعددية، والاختلاف، والديمقراطية، والعلمانية، وحقوق الانسان، والمجتمع المدني، وإدراكنا لهذه الاشكاليات التي تواجه مصيرنا اليوم مرتبط بمدى استيعابنا لهذا السؤال التاريخي، خصوصا وأن المجتمع العربي في مرحلته الراهنة يمر باضطرابات وصراعات طائفية ومذهبية وفتن سياسية تكاد تفتك به. من هنا ضرورة التفكير بجدية في مفهوم التسامح ودلالاته وشروطه وانحرافاته وما يتصل به من إشكاليات ومفاهيم. أما مبرر هذا الاختيار في المقارنة بين أواميل وأركان وجعلهما نموذجين لبحث إشكالية التسامح في الفكر العربي المعاصر، فيعود إلى كون هذين المفكرين قد طرحا سؤال إدارة الاختلاف والتسامح في الفكر العربي بطريقة جديدة وأدوات منهجية حديثة

الفترة مما اضطره على تغيير موضوع بحثه، وقام بتسجيل مشروع بحث حول «نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيد»، وهو المشروع الذي نال به شهادة الدكتوراه سنة 1968 من جامعة السوربون. وقد مكنته أبحاثه في الجامعات الأوروبية كطالب أولاً، وأستاذ ثانياً، من قراءة نصوص أشهر المفكرين في الجهتين العربية الإسلامية والغربية، متأثراً في ذلك بالمنهجية التاريخية النقدية والتيارات الفلسفية الجديدة كالألسنيان، والسيميائيان، وعلم الأنثروبولوجيا وعلم التاريخ الحديث، إلخ. والتي أتبع له أن يدرسها خلال فترة تكوينه العلمي في أوروبا، ومحاولاً تطبيقها على التراث الإسلامي. وقد ترك أركون عشرات البحوث والدراسات والكتب باللغة العربية والفرنسية، وهي تبحث في إشكالية كبرى؛ إشكالية التراث الإسلامي الكلاسيكي وكيفية قراءته وتوظيفه في الحاضر العربي.

مقدمة

ترسم المسار المستقبلي لمفهوم التسامح وأسئلته الكبرى في فكرنا المعاصر، فقد تجاوزت نصوصهما لغة البيانات وردود الأفعال وانخرطت في التنظير الشامل الذي يجيب عن تلك الاسئلة المصيرية التي تركت بدون أجوبة حسبهما. كما أن اختيارنا لهذين النموذجين لم يكن عشوائياً، بل يعود الأمر إلى طبيعة الموضوع الذي يبحثه كل منهما وهو التسامح، فهما يفكران معاً في مجال نظري واحد، ويرمي كل منهما إلى بلوغ أهداف محددة من وراء هذا التفكير، ومقارنتهما تصدر عن إشكالية واحدة، وهي تعنى بكيفية التأسيس لمفهوم نموذجي، معياري للتسامح في الفكر العربي الإسلامي، من هنا حاولنا تتبع مدى التقارب والاختلاف بين رؤيتي أولمليل وأركون. ومن الدوافع التي حفزتنا لدراسة أبعاد وجوانب الموضوع واثرائه وتأصيله، عدم وجود دراسة تحليلية مقارنة تبحث في سؤال التسامح بين «أولمليل» و«أركون»، فكانت هذه الدراسة محاولة أولية للتفكير في هذا الموضوع، فمن غير اللائق في ظل الظروف التي يعيشها العالم العربي الاسلامي تأجيل البحث العلمي عن سؤال التسامح وما يتصل به من إشكاليات في الفكر والمجتمع والسياسة، بل ينبغي أن يُفتح النقاش الأكاديمي الجاد حول هذه الإشكالية، أولاً لراهنية الفكرة، وثانياً لإمكانية إحداث نوع من الترميم الهيكلية لحياة الشعوب العربية في إطار بحث هذه الإشكالية.

ولأهمية هاتان المقارنتان، في إعادة التفكير من جديد في القضايا المتعلقة بالتراث واللغة والتاريخ، فضلاً عن إعمال النظر النقدي في الوضع الثقافي والسياسي الراهن للمجتمع العربي، فإننا انطلقنا من عدة إشكاليات، يمكن تحديدها كالاتي:

أولها: هل عرف تراثنا العربي الإسلامي الديني والحضاري، تجربة التسامح؟

وثانيها: هل يمكن أن نؤسس لمفهوم التسامح في الفكر العربي المعاصر من خلال المرجعية

الحديثة للفكر الأوروبي؟ أم لا بد من أن يتأسس على مبادئ وأفكار إسلامية المصدر والمنبع؟

ومن أجل مقارنة هذان السؤالان الملحان، من المهم أن يُتبعها بأسئلة منهجية ومعرفية أخرى

من قبيل:

مقدمة

ما مفهوم التسامح؟ وكيف ظهر تاريخياً؟ وما هي مكوناته؟

وإلى أي مدى يمكن توظيف مفهوم التسامح في الفكر العربي المعاصر؟

وما هي الكيفية التي فُكّر بها كل من «علي أومليل» و«محمد أركون» في مفهوم التسامح؟

ثم، ما هي الآليات التي يقترحها من أجل تفعيل خطاب التسامح في الفكر العربي المعاصر؟

لأجل ما سبق من الاستفهامات، أردنا خطة منهجية احتوت على مقدمة عامة، وأربعة

فصول وخاتمة، بالتتابع الآتي:

- المقدمة:

تضمنت الإشارة إلى أهمية الموضوع، وأسباب اختيارنا لهذين النموذجين في المقارنة، وطرح مجموعة من الإشكاليات تثري الموضوع، وتحديد نوع المنهج الملائم لبحث هذه الإشكاليات، كما أشرنا إلى العوائق التي صادفتنا في هذه الدراسة.

- الفصل الأول: التسامح، تحليل تاريخي مفهومي:

قسمنا هذا الفصل إلى ثلاث مباحث: ركزنا في المبحث الأول على الدلالات اللغوية والاصطلاحية للمفهوم، ومحاولين الكشف عن المسار التاريخي الخاص به، ومجمل الظروف التي ساهمت في تكوينه. وبعد أن استحضرنا نشأة المفهوم وظروفه وسياقه التاريخي، حاولنا تحديد أهم أفكار حركة الإصلاح الديني وفلسفة التنوير التي ارتبطت بهما في عصر النهضة الأوروبي، مستندين في ذلك إلى أوسع النصوص الليبرالية التي تطرقت إلى التسامح والتعددية والاختلاف والديمقراطية، ومبرزين الشروط والقيود التي أحاطت بالمفهوم في تحديد مساحته في شتى المجالات. أما المبحث الثاني من هذا الفصل، كان تحت عنوان: التسامح من الأفق الدلالي الديني إلى الأفق المدني، وضحنا فيه كيف أن المفهوم تغيرت دلالاته تدريجياً، واكتسب معاني أوسع بكثير من المعنى الديني المحدد الذي

ارتبط به في أصل نشأته. أما المبحث الثالث، كان اهتمامنا مُتمحوراً حول الكشف عن خصوصية مفهوم التسامح في اللغة العربية وهل كان مفكراً فيه داخل هذه اللغة، وذلك بهدف الوقوف على حقيقة مفهوم التسامح في الثقافة العربية، والتعرف على الدلالات التي منحت للمفهوم.

- الفصل الثاني: التسامح في فكر علي أومليل: دراسة تأصيلية - تأسيسية:

فقد خصصناه لتتبع كيفية اسهام الفكر العربي في تأصيل التسامح في متن التراث والتاريخ العربيين، فعرضنا لبعض النماذج من القراءات التي أثارها خطاب التسامح والاختلاف لدى المفكرين القدماء داخل الفكر العربي، محاولين تحليل رؤية المفكر علي أومليل لجوهر هذه المسألة. أما المبحث الثاني، فكان بمثابة عرض تحليلي لبعض النصوص التي صاغها فلاسفة الإصلاح والتنوير للتأكيد على حاجة ثقافتنا للمفهوم، ومبرزين في ذات السياق الكيفية التي تلقى بها خطاب الإصلاح العربي إشكالية التسامح، وكيف تُرجم المفهوم إلى العربية؟ وكيف تم التعامل معه؟. أما المبحث الثالث، ركزنا فيه على تحليل الإشكاليات التي يثيرها المفهوم في السياق العربي والتعرف على الآليات والشروط التي صاغها أومليل من أجل متابعة وتطوير المفهوم في الفكر العربي المعاصر.

- الفصل الثالث: مشروعية وأسس التسامح في فكر محمد أركون:

حاولنا من خلال هذا الفصل استنطاق خطاب التسامح في النصوص الأركونية المتعلقة بهذه الإشكالية، بدءاً ببحث موقعة التسامح واللاتسامح في التراث العربي والإسلامي، ثم انتقلنا إلى مستوى ثانٍ من مستويات تحليل التسامح، حيث تناولنا المفهوم في سياق الحداثة الغربية، لننتهي في مستوى آخر إلى الكشف عن شروط تأسيس خطاب التسامح في الحاضر العربي. ومن خلال مباحثه الثلاثة، خصّصنا المبحث الأول: لمعالجنا المفهوم وتتبع مدى حضوره في التراث الإسلامي، وهل كان مفكراً فيه، ثم تطرقنا إلى التسامح وخطاب التنوير العربي الإسلامي. أما المبحث الثاني الموسوم بـ: «التسامح العربي الإسلامي من اللاتاريخية إلى التاريخية»، فقد كانت غايتنا تتبع خلفيته ومرجعياته المعرفية، قصد تفكيكه، والتحرر من أسر القراءة التراثية التي أخفقت في فهم وإدراك الأسس الفلسفية

والفكرية الحديثة لمفهوم التسامح. وتناولنا في مبحث أخير، أهم الشروط والخيارات والتوجهات الإصلاحية التي من شأنها أن تؤسس لمفهوم التسامح في الوعي العربي المعاصر.

- الفصل الرابع: سؤال التسامح: رؤية مقارنة بين علي أومليل ومحمد أركون:

جاء هذا الفصل نقدياً مقارنةً، ناقشنا فيه أوجه التقارب والاتفاق وحدود التمايز والاختلاف بين علي أومليل ومحمد أركون، وحرصنا كذلك على مناقشة المقولات والمفاهيم المحورية التي لم تستفد من النقد، أي تسجيل نقاط ضعف نظرية التسامح لدى كلا من أومليل وأركون، بالإضافة إلى نقاط القوة في طرحهما لفكرة التسامح. وقد اشتمل هذا الفصل على ثلاث مباحث: أحدهما، تناولنا فيه أبرز ما يجمع بين أومليل وأركون من حيث المفهوم، والمنهج، والآليات، والنتائج. والثاني عرضنا فيه لأوجه الاختلاف بين رؤيتي أومليل وأركون لإشكالية التسامح. أما المبحث الثالث فكان نقدياً، حمل عنوان: «التسامح بين علي أومليل ومحمد أركون: مراجعة نقدية»، حاولنا من خلاله تشكيل قراءة نقدية جديدة تعيد قراءة موقف أومليل وأركون من سؤال التسامح وما يتصل به من إشكاليات، وذلك لكي نثبت مدى صحة أو ضعف القراءة التي قدماها لتحقيق التسامح في الفكر العربي المعاصر، وكذلك حتى لا نسقط في فخ القراءة التبجيلية التقديسية التي تحنط المشاريع الفكرية دون أن تعمل روح النقد فيها.

- الخاتمة:

حُصِّصَت خاتمة هذه الدراسة لبيان أهم النتائج التي خلصنا إليها من خلال مراجعتنا لسؤال التسامح في الفكر العربي وما يرتبط به من أسئلة وقضايا في الحداثة والنهضة والتاريخ والثقافة والسياسة والاجتماع، كما تبرز أهم التحديات المتعلقة بمفهوم التسامح والتي ما زالت تقف دون وضعه موضع التطبيق والممارسة.

مقدمة

بما أن طبيعة الموضوع هي التي تحدد نوعية المنهج، فإن الخيار المنهجي الذي اعتمدناه في هذه الدراسة كان تحليليا مقارنا نقديا، فالمنهج التحليلي وظفناه على أساس أن هذا النوع من النقاش والدراسة يستدعي عادة عرض النصوص وتحليلها وما تفضي إليه عملية التحليل من استنتاجات وأحكام ورؤى منهجية ومعرفية

أما المنهج المقارن، فتأكد ضرورته عند دراسة النصوص والمفاهيم الأساسية التي تؤطر خطاب المفكران [علي أومليل، محمد أركون] ومحاولة الإبانة عن أوجه التشابه والتقارب، وكذا أوجه الاختلاف والتمايز بينهما، وذلك الكشف عن كيفية إنتاج هذه النصوص بناءً على عملية القراءة والتحليل التي استخدمناها. أما المنهج النقدي فقد تم توظيفه بناءً على حاجتنا إلى بيان نقاط القوة ومواطن الضعف في هاتان المقاربتان، وذلك بهدف متابعتهما وتطويرهما بهدف بلورة مقارنة أخرى تواصل متابعة الجهد الفكري الذي قدمه أومليل وأركون حول هذه الإشكالية.

لا شك أن اختيارنا لهذين النموذجين لمقاربة سؤال التسامح في الفكر العربي المعاصر هو محاولة معرفية شاقة واختياراً منهجياً ونظري صعب، فعلى هذا المستوى من القراءة والتحليل واجهنا جملة من الصعوبات، ولعل أولى هذه الصعوبات التي صادفناها ونحن نبحث في هذه الإشكالية، جدّة الموضوع وقلة المصادر المفردة فيه، حتى لا نكاد نجد مؤلفاً يبحث في موضوع التسامح عند المفكرين، فرغم قيمة الموضوع إلا أنه لم يلاق إلا اشارات جزئية وعابرة، فمن بين الكم الهائل من الدراسات ومشاريع البحث لم نعثر على أية دراسة مقارنة لسؤال التسامح بين علي امليل ومحمد اركون، الأمر الذي حتم علينا بذل جهد في جمع المادة المعرفية وتحليلها. فيما تمثلت الصعوبة الأخرى في كون المفكران لم يخصصا مؤلفاً بشكل موسع لمناقشة هذا الموضوع فجاء حديثهم عن التسامح مرتبطاً بموقفهم من التراث، والديمقراطية والدولة والعلمانية والحوار... الخ.

مقدمة

وهناك عائق أكثر أهمية يتعلق بطبيعة الموضوع، فهو متشعب ومتداخل؛ فهو في أساسه بحث منهجي معرفي متعدد الجوانب: اللغوية، التاريخية، الدينية، الثقافية، السياسية، الاجتماعية، العلمية، الأمر الذي قد يتجاوز في كثير من الأحيان امكانياتنا كطلبة باحثين.

ومن بين الصعوبات الأخرى التي اعترضت سبيلنا في هذا الموضوع أن المادة المعرفية التي اعتمدنا عليها ليست مجموعة في صنف واحد من الكتب، فتشعب الموضوع وتداخله يحتم علينا العودة إلى كتب التاريخ، وكتب اللغة والفلسفة، وكتب متخصصة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ومن ثم استخراج النصوص والمعلومات ووضعها في سياقها، وتوظيفها بحسب منطق العمل ومنهجه.

تجدر الإشارة كذلك، إلى صعوبة إضافية تتعلق بنصوص محمد أركون، فهي كُلهَا مثقلة بالهوامش والشروحات والتعليق، وإن كانت هذه الحواشي والتعليق تضيء للقارئ بعض النقاط والقضايا صعبة الفهم التي تملأ كتابات أركون خصوصاً للقارئ غير المتخصص، ولكن الانخراط في عملية قراءة هذه النصوص والهوامش والشروحات تتطلب المزيد من الجهد والوقت.

إن موضوعنا الموسوم بـ «سؤال التسامح في الفكر العربي المعاصر: دراسة تحليلية مقارنة بين علي أومليل ومحمد أركون»، فرض علينا البحث عن الدراسات العلمية المنجزة حول الموضوع، أو تلك التي تقترب من موضوع دراستنا. ثمة في الواقع، دراسات قيمة حول موضوع التسامح بشكل عام، كما هناك أشكالاً من القراءات قد تناولت المشروع الفكري لكل من «علي أومليل» و«محمد أركون»، غير أننا لم نعثر - فيما قرأنا - على دراسة علمية أكاديمية شاملة تتناول بالدراسة والتحليل إشكالية التسامح لدى أومليل وأركون، اللهم إلاّ إشارات مقتضبة وتلميحات عارضة لبعض جوانب المسألة من قبل بعض الباحثين المعاصرين، وغالب هذه الدراسات قد اتسمت بالتناول الجزئي لهذا الموضوع، فهي لا تكشف عن أبعاد وجوانب المسألة لديهما، وهو الأمر الذي فرض علينا التعويل بشكل مباشر على المصادر الأصلية للآراء والأفكار التي سنعرض لها.

مقدمة

ورغم أننا حَمَلْنَا أنفسنا مسؤوليةً علميةً كبيرةً باختيارنا لهذَيْن النموذجين في المقاربة، يبقى الهدف العلمي من وراء هذه الدراسة هو بحث الأدوات المنهجية والعدة الفكرية التي قورب بها مفهوم التسامح من قبل علي أومليل ومحمد اركون، والاستفادة من رأييهما في قضية التسامح. كما أن البحث في موضوع التسامح عند أومليل وأركون لِيَطْمَحُ إلى أن يُضَافَ إلى الدراسات التي حظي بها التاريخ للتسامح في الفكر العربي، وهي قليلة إذا ما قورنت بباقي الأبحاث التي اهتم بها الدارسون منذ بدء الاعتناء بدراسة التراث. غير أن قيمة هذا العمل تبقى قابلة للمتابعة والتطوير والاستئناف في ضوء مقاربات أخرى واجتهادات إضافية، تبرز جوانب النقص فيها، إذ نعتقد أن قراءتنا لم تمنح كل تلك الأسئلة التي طرحناها حقها من التحليل والإجابة، فضلاً عن ذلك، هناك الكثير من الأسئلة التي لم نفكر فيها إلا بشكل جزئي. من هنا، فإن هذه الدراسة تحتاج إلى أن تُدرَسَ بالصورة التي تتيح بناء الكثير من الإشكاليات التي تخص مفهوم التسامح في علاقته بالتاريخ والمقدس والاجتماع والسياسة.

الفصل الأول

التسامح «تحليل مفهومي تاريخي»

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

تقديم:

يَنْصَبُ اهتمامنا في هذا الفصل أساساً، على بحث دلالات مفهوم «التسامح»، أي مساءلة معناه اللغوي والاصطلاحي، وكذا الكشف عن التنوع في دلالاته واصطلاحاته كون التسامح كمفهوم يتوزع على عدة مجالات لغوية (اللغة العربية، الفرنسية، الإنجليزية)، وأيضاً على حقول معرفية متنوعة من قبيل (الدين، الثقافة، السياسة..)، ويتجه تركيزنا كذلك، إلى التعرّف على السياق التاريخي والثقافي الذي أُنتج داخله هذا المفهوم، ومناقشة مضمون وغاية هذا الخطاب التسامحي الذي اقتضته التحولات التاريخية الكبرى التي عرفتها أوروبا منذ بداية العصر الحديث، ومن ثم الوقوف أيضاً، على النصوص الرئيسية التي عاجلت الوضع في تلك الفترة الحرجة من تاريخ أوروبا. وبما أن المعالجة الحقيقية لأي مفهوم ينبغي أن تتأسس على مختلف الأبعاد والنواحي، فإنه عند هذه النقطة بحثنا إشكالية التسامح «مفهومياً وتاريخياً وثقافياً»، وهذا من أجل أن نُحدده تحديداً دقيقاً، ونمنحه تأطيراً مضبوطاً. ولكي نضع المفهوم ضمن إطاره المنهجي والمعرفي، لا بد أن نحدد أيضاً، المسار التاريخي للتسامح، ونُجمل الظروف التي ساهمت في تكوينه، فهو وليد لحظة تاريخية معينة شكّلت بداية تحول معرفي تاريخي في المحيط الأوروبي ضدّاً على التعصب وإكراهات الواقعي، وما أفرزته ظرفية الحروب الدينية في أوروبا في القرن السادس عشر بين الكاثوليك والبروتستانت من عنف واحتراب وتعصب. ويمكن في هذا السياق أن نشير إلى أثر الكتابات الفلسفية التي مهّدت لصياغة نظرية فلسفية حول التسامح، وإلى أثر تلك التحولات التي شهدتها المجتمع الأوروبي فأثرت على وضعية المفهوم فلم يبقَ سجيناً للحقل الديني، وإنما تحول من الدائرة الدينية إلى دائرة الثقافة، ليشمل إلى جانب الدين الثقافة والسياسة والاجتماع. وتدرجياً تحوّل ليكون حركة عالمية لحقوق الانسان تتأسس عليها الحياة المدنية الحديثة. وعليه، سنحاول الوقوف على شروط وأسباب هذا التحول الدلالي العميق من الدين إلى مجال الثقافة والسياسة وحقوق الإنسان.

المبحث الأول: التسامح «سؤال المصطلح والمفهوم والسياق»

أولاً: المعنى اللغوي والاصطلاحي للتسامح

أ/ لغوياً:

مفردة «تسامح» في اللغة العربية تشمل سلسلة طويلة من المعاني، نجد في «لسان العرب» لابن منظور أن أصل كلمة تسامح يعود إلى مادة (سمح) والسماح: الجود، سَمَحَ سَمَاحَةً وَسُمُوْحَةً وَسَمَاحًا: جاد، ونقول: رجل سَمَحٌ، وامرأة سَمَحَةٌ، من رجال ونساء سَمَاحٍ وَسُمُوحَةٍ فيهما¹. وهو ما يُفيدُ معاني العطاء والكرم والسخاء واللين واليسر.

وفي الحديث يقول الله عز وجل: اسمحو لعبدي كاسمحاء إلى عبادي: الإِسْمَاحُ لغة في السماح ويقال: سَمَحَ وَأَسَمَحَ إذا جاد وأعطى عن كرمٍ وسخاءٍ، وقيل إنما يُقال في السخاء سَمَحَ، وأما أَسَمَحَ فإنما يقال في المتابعة والانقياد، ويقال أَسَمَحَتْ إذا انقادت وسمح لي فلان أي أعطاني، وسمح لي بذلك يَسْمَحُ سَمَاحَةً وسمح وسامح: وافقني على المطلوب... والمُسَاحَةُ: المساهلة وتسامحوا... تساهلوا².

ذكر عبد الرحمان بن كريم صفي بور في «منتهى الإرب في لغة العرب»: «ساهل: سَاهِلٌ معه، وأبدى ليونة في الطلب، وتسامح: تساهل فيه، ربما لأن التساهل والتسامح واللين والرفق يشير في الواقع إلى أسلوب معين في التعامل يُرادُّ له أن يسود»³.

يقول الفيروز أبادي في القاموس المحيط: «المساهلة كالمساحة، وسامحوا: ساهلوا، وسَاهِلٌ: سَامِحٌ، وساهله: يأسره»⁴.

إن ارتباط معاني التسامح بالمياسرة والرفق، وقربها من مفهوم العفو والصفح، هو على وجه التحديد ما نعثر عليه في اللغة العربية، وما يمكن ملاحظته على هذه الاشتقاقات اللغوية أنها تستند

¹ - ابن منظور، لسان العرب، (مادة سمح)، دار صادر، بيروت، لبنان، د (ط)، 1956.1955، ص490.

² - محمود حميدة محمود عبد الكريم، فلسفة التسامح قراءة تاريخية معاصرة، دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر، الاسكندرية، مصر، ط1، 2018، ص 03.

³ - نقلا عن: عصام عبد الله، التسامح وقبول الآخر، مركز ماعت للدراسات الحقوقية والدستورية، د (ط، ت)، ص10.

⁴ - الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ج1، دار إحياء التراث العربي، د (ط، ت)، ص46.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

إلى معيارٍ أخلاقي اجتماعي، يقتضي تجاوزَ حدود الرفض والقهر والادانة، ويؤسس لعلاقة الصفح والعتو والقبول أو التقبُّل (Acceptation)، وعلى هذا يكون مفهوم التسامح يدل على سلوك يحقق الانقياد في النفوس لقبول الخطأ، وهو سلوك يصدُرُ وجوباً ولزوماً متى وُجد غرضه وعِلَّتُهُ وهي اختلاف الآراء والاعتقادات أو الممارسات، فيلزم التعامل معها بإيجابية، من خلال علاقة الاحترام الاخلاقي والفكري.

إن التسامح في أكثر معانيه انتشاراً «يعني الموافقة والقبول والتساهل، ويعني كذلك الجود والسخاء. كما يعني العفو ويعني أيضاً تخلي صاحب السلطة عن ممارسة سلطته أي أنه يتنازل أمام الآخر وذلك بعنوان التعبير عن التهذيب والرفعة أو بعنوان المرونة التكتيكية لاحتواء خلاف»¹.

من أهم عناصر هذا التعريف تأكيده على قبول آراء الآخرين وممارساتهم بناءً على قاعدة التمايز والاختلاف بين البشر، حتى وإن كانت هذه الآراء مخالفة لما نحن عليه من رؤى وتوجهات، ثم إن هذا التعريف إضافة إلى تأكيده على مبدأ احترام الاختلاف وقبوله، يُقدِّم التسامح على أنه ممارسة سياسية تهدف إلى تخلي صاحب السلطة عن استخدام سلطته لفرض رأيه بالقوة من حيث أن هذه الآراء المختلفة والمخالفة لرأي الأغلبية أو لصاحب السلطة هي تعبير عن هوية ومبدأ غير قابلين للاختزال. ولهذا نعتقد أنه كلما أخذ التسامح علاقته بالتسامح معه على محمل الجد، اهتماماً واحتراماً واعترافاً ومساواة، كلما شعر هذا الآخر المختلف [=التسامح معه] أن علاقته بصاحب السلطة [=التسامح] ليست علاقة أقوى وأضعف، بل علاقة قائمة على الاحترام.

وفي الأحاديث الشريفة²:

- « اسبح يُسمح لك»، أي سهّل يُسهل عليك.
- « إني أرسلت بحنيفية سمحة» أي ليس فيها ضيق ولا شدة.
- « أفضل المؤمنين رجل سمح البيع، سمح السراء، سمح القضاء، سمح الاقتضاء» .

¹ - ناجي البكوش، التسامح عماد حقوق الإنسان، ضمن مؤلف جماعي: دراسات في التسامح، ناجي البكوش وآخرون، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون «بيت الحكمة» والمعهد العربي لحقوق الإنسان، (د.ت)، 1995، ص 08.

² - شوقي أبو خليل، تسامح الإسلام وتعصب خصومه، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، 3، 1428 هـ، ص 44.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

- « رحم الله عبدا سمحا إذا باع، سمحا إذا اشترى، سمحا إذا اقتضى » .
- « أحب الدين إلى الله الخنيفة السمحة » .
- « دخل رجل الجنة بسماحته.... » .
- « السماح رباح » أي المساهلة في الأشياء تريح صاحبها.

ومن مميزات هذا المفهوم الاسلامي للتسامح أنه يركز على مبادئ الإخاء الإنساني؛ على العدل والايثار ونصرة المستضعف وحسن التعامل، وهو هنا علامة على التواضع والشهامة، فيؤدي الأمر إلى إقامة رباط بين الطرفين المتنازعين، أساسه المساواة والعدل، لا الهيمنة والاحتقار بما يُشعر الضعيف أو مَنْ هو في مقام «التسامح معه» بأنه في مرتبة أدنى.

وفي تعريفات الجرجاني(ت 816 هـ) التسامح هو: « استعمال اللفظ في غير الحقيقة بلا قصد علاقة معنوية، ولا نصب قرينة دالة عليه، اعتمادا على ظهور المعنى في المقام، فوجود العلاقة يمنع التسامح »¹. وهذه صيغة تدل على التساهل والبعد عن الضيق والشدة.

فأصل السماح السهولة في المخالطة والمعاشرة، وهي لين في الطبع في مظان تكثر في أمثالها الشدة²، ويكون ذلك بتيسير الأمور والملاينة في المعاملات المختلفة دون قهر أو تشديد، فالسماحة تتعارض مع مفهوم التسلط والاحتقار، وهذا الاقرب الى المنهج السليم.

يميز مسكويه (ت 421 هـ) بين السماح والمسامحة، فالأولى هي بذل بعض ما لا يجب، فحين المسامحة هي ترك بعض ما يجب، والجمع يكون بالإرادة والاختيار³، ولا شك أن المسامحة في مفهوم «مسكويه» هي التسامح في مفهومنا المعاصر.

هذا المعنى الذي قدّمه مسكويه نثر عليه في «المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة»، فنجد أن « السماح في الرأي هو الموافقة على إعلانه وإن كان معارضا، والسماحة في السياسة هي اللين، وهي بذل ما لا يجب تفضلا، والمسامحة المساهلة، وكثر السماح، وترك ما لا يجب تنزها »¹.

¹ - الشريف علي بن محمد بن علي «الجرجاني»، التعريفات، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص24.

² - محمد الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، دار النفائس، الأردن، ط1، 2001، ص353.

³ - أبو علي بن محمد بن يعقوب الرازي، «مسكويه»، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، د (ط، ت)، ص43.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

ما يمكن ملاحظته أن مدلول الكلمة في استعمالات اللغة العربية يشير إلى فضيلة أخلاقية وقيمة عملية تعكس معاني السخاء والتفضل والكرم والجود والسهولة في التعامل، وبهذا يغدو التسامح في القاموس اللغوي العربي سلوكاً اختياري، كوننا نتساهل في حق ما، أو نتنازل عن حق ما تكزماً على الآخرين. « فالجذر العربي هنا يستخدم التعبير عن مرونة تكتيكية، فكرة ترك الأمور تمر، والتساهل في خلاف من الخلافات، والتنازل لشخص من الأشخاص كتعبير عن التهذيب، وهو ما يلقي استحساناً وثناء الآخرين، والثناء هنا ينبع من ممارسة الكرم والأريحية والجود، وهو ما تراه تقريباً كل القواميس العربية، وبهذا المعنى العربي يصبح التسامح فضيلة². »

ومن ثم فإن هذا المفهوم الذي تفصح عنه المعاجم العربية يمكن أن يمثل أساساً إيجابياً للاحترام المتبادل، والتحول من السلبية إلى الإيجابية في التعامل مع المختلف، أي الانتقال إلى مستوى جديد من العلاقات المتوازنة القائمة على أسسٍ من الحرية والاعتراف من منطلق الاحترام لآراء وقيم تكون أحياناً مختلفة جذرياً عن آرائنا وقيمنا الخاصة، وهذا من شأنه أن يساهم في توفير نمط معين من المرونة الفكرية مع عقائد وفرضيات ووجهات نظر مختلفة تواجهنا، مع تمكين أصحابها من التعبير عنها، دون استخفاف بها، أو عدم مبالاة بما يُشعر الآخر المختلف على أنه أدنى أو أقل.

العودة إلى «قاموس المورد» تبين أن الترجمة العربية لكلمة **Tolerance** تسامح. وفعلها **Tolerate** يتسامح. وصفتها **Tolerant** متسامح؛ قادر على الاحتمال. و**Toleration** معناها: سياسة التسامح الديني³.

أما دلالة التسامح في أصلها اللاتيني فإن كلمة (Tolerance) و(Toleration) المشتقة من الفعل (Tolerate) بمعنى يحتمل أو يقبل، أو يصبر على، أو يجيز، والكلمة هنا تجمع بين الاحتمال على مضض والتسامح والقبول على كره والتحمل¹.

¹ - عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 3، 2000، ص 193.

² - سمير الخليل، التسامح في اللغة العربية، في: سمير الخليل وآخرون، التسامح بين شرق وعرب، دراسات في التعايش والقبول بالآخر، ترجمة: إبراهيم العريس، دار الساقى، بيروت، لندن، ط 1، 1992، ص 10.

³ - منير البعلبكي، قاموس المورد «مجلدي عربي»، (حرف T)، دار العلم للملايين، بيروت، ط 19، 1985، ص 975.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

ونجد أن هناك تطابقاً اصطلاحياً بين كلمة tolerance الإنجليزية مع الكلمات الموجودة في اللغات الأوروبية الأخرى، مثل: tolerancé الفرنسية، أو الكلمة الألمانية (toleranz)...، وكلها يعود أصلها إلى الفعل اللاتيني taerare الذي يعرّف على أنه القدرة على الاحتمال أو التعايش مع أشياء غير محببة أو غير مقبولة.²

بمعنى أن الفكرة الأساسية المتضمنة هنا هي فكرة القبول والتحمل السلبي، وهذا المعنى له أصل في قاموس أكسفورد (oxford) فقد ذكر التسامح على أنه: «عبارة عن القدرة أو الإرادة في السماح وقبول الأشياء غير المرغوب فيها أو التي لا تعجبك، والتي لست متوافق معها: كفكرة التسامح الديني»³. وفي هذه الحالة، يكون التسامح قائم على رؤيا متعالية، أي ترك الحرية للآخر بشكل غير مريح، وفيه قدرة على الضغط على النفس، وهذا ما نفهمه من دلالة فعل تسامح (tolerer).⁴

بمعنى أن الحرية هنا تكون محدودة أو مشروطة لا تتعدى كونها مجرد السماح بالتعبير عن معتقدات الفرد الدينية فقط مع بقاء شعوره بالدونية الاخلاقية أو الاجتماعية أو الدينية، أي دون أن يكون للآخر قبول مطلقاً واعترافٌ صريحٌ بوصفه مختلفاً.

إن الأصل الاشتقاقي لكلمة «تسامح» في الاستعمال اللغوي الفرنسي يفيدُ التساهلَ إزاء شيءٍ لا يمكن تحمله أو قبوله عادة، وهو ما يكشفُ عن فكرة التعايش مع شيءٍ سلبي أو لا أخلاقي بشكل غير مريح. وبذلك فإن فكرة التسامح في القواميس العربية تعارض فكرة التسامح في الاستعمال اللغوي الفرنسي، ومرد ذلك النشأة المرتبطة بسياقات ثقافية مختلفة وظروف تاريخية متباينة، فالمعنى اللغوي العربي ينتمي إلى سجل الفضائل ومكارم الأخلاق من قبيل (التساهل، الكرم، الرحمة،

¹ - قاسم عبده قاسم، المسلمون وأوروبا التطور التاريخي لصورة الآخر، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط1، 2008، ص126.

² -Beveris zagorn . how the idea of toleration came to the west. Princeton.university press. 2008. p05.

³ - oxford word pauer, university press, second, uk, 2008 , p 811.

⁴ -le robert français dictionnaire historique de la langue français, paris, 1995, p 21.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

السخاء، التفضل، التيسير...). بينما نفس المفهوم في الثقافة الغربية يشير إلى معاني التحمل، الصبر، المداراة، وقبول الآخر بشكل غير مُرضي أو غير مستلطف.

إن هذه المعاني اللغوية التي تنطق بها المعاجم العربية والغربية لا تحيل على المعاني الحديثة للتسامح؛ كونها لا تقوم على فكرة المساواة التامة التي تحكم العلاقات الإنسانية، ولأنها أيضاً لا تُوفّر إطاراً إنسانياً يؤدي إلى الاعتراف للآخر المغاير، ومحاولة الافادة منه، بل تُعبر عن علاقة أحادية الاتجاه بين طرفين، أحدهما فاعل إيجابي وهو «التسامح»، والآخر سلبى متلق وهو «المتسامح معه». لذا تبدو العلاقة في التسامح غير متساوية بسبب تضمّن فعل التسامح تحمل الآراء التي أُعْتُبرت مرفوضة وخاطئة مسبقاً أو دونية.

وفي مثل هذه العلاقة القائمة بين طرفين يقفان الواحد في مواجهة الآخر، فإن مراجعة المفهوم وتوسيع معناه ليعبر عن فكرة الاحترام والمبالاة لآراء وأفكار الآخر وقبوله والاعتراف بما يؤمن به دون حدٍ لذلك، قد تكون شرطاً ضرورياً يجعل الآراء والخيارات أكثر حرية بما يتوافق مع جوهر الإنسان وفطرته، فمن شأن التسامح في هذه الحالة أن يُظهر أقصى درجات التساهل بل والاعتراف للآخر بأحقيقته في أن يكون مختلفاً داخل إطار الجماعة.

ب/ اصطلاحياً:

يثير مفهوم التسامح العديد من المشكلات ونقاط الالتباس في دلالاته، ويتسم بطابع التعقد والتناقض، خصوصاً على مستوى الواقع العملي، ويعود السبب في الغالب إلى أن دلالاته توحى في واقع الأمر بنوع من الاحتقار، وترتبط كثيراً بنزعة «التعالي» و«التفوق»، فالكلمة اللاتينية التي اشتق منها المصطلح وهي (toleration) تقوم على الترتاب بين الأصناف الاجتماعية، إذ تجعل التسامح في مرتبة أعلى والمتسامح معه في مرتبة أدنى، ولهذا كثيراً ما يُنظر إلى مفهوم التسامح على أنه يحتاج إلى مراجعة أوسع تتضمن إلى جانب التساهل مع الآخر والقبول به مشروطاً، فكرة الاعتراف والمساواة، من هنا طرأ تحول دلالي عميق على مدلول كلمة «تسامح» بحيث أصبحت ابتداءً من

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

النصف الثاني من القرن السادس عشر تكتسي دلالات جديدة تحمل معنى الاعتراف بالحق واحترامه، والإقرار بنسبية المعتقدات والأفكار، إلى الحد الذي تنصهر فيه ثنائية الخطأ والصواب، وتلغى فيه الفوارق الأخلاقية بين «المتسامح» و«المتسامح معه». « هكذا تباعد مفهوم التسامح عن الدائرة الدلالية التي تقترب بالتراتب وتتمركز في الدائرة الدلالية المحيطة بمركز المساواة والتكافؤ، وأصبح التسامح قرين النقبل الايجابي للاختلاف. والإيمان بالحضور الطبيعي للمغايرة على مستوى الفرد والجماعة والمجتمعات على السواء»¹.

التسامح في الاستعمال الفلسفي المعاصر يعني: «استعداد المرء لأن يترك للآخر حرية التعبير عن رأيه، حتى ولو كان مخالفاً أو خطأ، ومن ثم فهو يشير إلى احترام الموقف المخالف، سواء تم التعبير عن ذلك من خلال الرأي أو الفكر أو الممارسة»².

أما جميل صليبا، فيرى أن للتسامح في اصطلاحنا عدة معاني من بينها³:

الأول: احتمال المرء بلا اعتراض في كل اعتداء على حقوقه الدقيقة بالرغم من قدرته على دفعه، أو تعااضي السلطة بموجب العرف والعادة عن مخالفة القوانين التي عهد إليها بتطبيقها.

الثاني: هو أن تترك لكل إنسان حرية التعبير عن آرائه وإن كانت مخالفة لآرائك، فالتسامح لا يوجب على المرء التخلي عن معتقداته أو الامتناع عن إظهارها أو الدفاع عنها، بل يوجب عليه الامتناع عن نشر آرائه بالقوة والقسر والقدح والخذاع.

الثالث: هو أن يحترم المرء آراء غيره لاعتقاده أنها محاولة للتعبير عن جانب معين من جوانب الحقيقة. هذا المعنى الذي قدمه جميل صليبا نعثر عليه في المعجم الفلسفي الذي أشرف عليه مجمع اللغة العربية بالقاهرة، حيث يعطي هذا المجمع معنيين للتسامح؛ أحدهما معنى عام، يتمثل في: «سعة

¹ - رمضان بسطاويسي، التسامح، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، مصر، ط1، 2018، ص ص23-24.

² - أشرف عبد الوهاب، التسامح الاجتماعي بين التراث والتغير، مكتبة الأسرة، القاهرة، ط1، 2006، ص 66.

³ - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، د (ط)، 1982، ص 272.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

صدر تسمح للآخرين أن يعبروا عن آرائهم ولو لم تكن موضوع تسليم أو قبول، ولا يحاول صاحبه فرض آرائه الخاصة على الآخرين». أما المعنى الآخر فهو المعنى الديني المتمثل في احترام عقائد الآخرين¹.

ويجمل التسامح في موسوعة لالاند (Lalande) أربعة معاني²:

الأول: استعداد عقلي أو قاعدة مسلكية قوامها السماح بحرية التعبير.

الثاني: احترام ودي لآراء الآخرين باعتبارها مساهمة في الحقيقة الشاملة.

الثالث: طريقة تصرف شخص يتحمل بلا اعتراض أذى مألوفاً يمس حقوقه الدقيقة بينما في الإمكان رد الأذية.

أما المعنى **الرابع:** أقصى انحراف يسمح به القانون أو يقره العرف بالمقارنة مع إجراءات محددة.

وحتى يتسع مفهوم التسامح ليشمل مختلف وجهات النظر، يجب أن يُبنى على قاعدة الإقرار بحق الآخر في الاختلاف، وواجب احترام هذا الحق، وهذا ما أكده مراد وهبة في معجمه الفلسفي، التسامح يعني: «الحق في الاختلاف»³.

ووفقاً لمراد وهبة، يتضمن التسامح قبول اختلاف الآخرين، واحترام معتقداتهم دون تضيق أو إكراه، سواء كان هذا المعتقد دينياً أو سياسياً، لأن هذا الآخر المختلف يمتلك كامل الحق في الوجود في المحل الأول، ويتمتع بالحرية الفكرية، بحيث لا يخضع في تفكيره لأية سلطة خارج عقله، إذ يمكن له أن يعبر عن رأيه من دون أن يخضع لأي ضغط خارجي. وهذا الحق يتطلب: «الاعتراف بالآخر والتعايش معه والتقدير له والقبول به ومحاوله التبادل الخلاق معه»⁴.

¹ - مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، د (ط)، 1983، ص44.

² - أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، ج 3، تر: أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، المجلد 1، ط 2، 2001، ص1460.

³ - مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د (ط)، 2007، ص186.

⁴ - عاطف علي، أضواء على التسامح والتعصب، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص40.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

وفي هذا السياق، يشير أندرو كوهين (Andrew Cohen) إلى أن التسامح يعني: «امتناع المرء المبدئي والمقصود عن التدخل في شؤون الآخرين المخالف عند ظهور الخلاف مع امتلاك القدرة على التدخل»¹.

التعريف الذي تكاد تجمع عليه قواميس اللغة ومعاجم الفلسفة والسياسة يُقدّم التسامح بمعناه الأخلاقي، على أنه موقف فكري وعملي قوامه تقبل المواقف الفكرية والعملية التي تصدر من الغير، سواء كانت موافقة أو مخالفة للآخر، أي الاعتراف بالتعدد والاختلاف، وتجنب إصدار الأحكام التي تقصي الآخر، بمعنى آخر: التسامح هو احترام الموقف المخالف².

إن التحليل اللغوي والاصطلاحي للتسامح على النحو الذي أسلفنا، يؤكد أن مفردة «التسامح» تحمل دلالات ومعايير تتعلق بمنظومة القيم والسلوك، كالحرية وحقوق الإنسان والمساواة، وغيرها من المسائل الاجتماعية والسياسية، وهو يقوم على أساسين:

الأول: الحرية، لا يمكن الحديث عن التسامح من دون الانفتاح على مفهوم الحرية وما يتصل به من مضامين إيجابية، من قبيل الاعتراف والاحترام، فالتسامح لا يتحقق إلا في حالة وجود مستوى متطور من الحرية، بل لا معنى للتسامح أصلاً في غياب الحرية، «فالتسامح والحرية توأمان يميزان الإنسان عن الحيوان، فنظرية الحرية هي نظرية التسامح ومبدأ التسامح هو مبدأ الحرية»³. وعموماً، فالتسامح لا يفارق الحرية، فهو في مفهومه يعني: احترام حرية الآخرين وعدم منعهم من ممارسة أفكارهم ومعتقداتهم بحرية تامة، باعتبار المختلف شخصاً ذا وعي وكرامة واستقلالية.

إن إدراك أولوية الحرية شيء أساسي لممارسة التسامح الحقيقي، فالتسامح وفق هذا المعنى لا يتحقق إلا إذا كان كل «إنسان» هو موضوع تسامح كل إنسان آخر، ويتحقق التسامح الإيجابي والفعال من خلال الامتناع عن إسكات الآخرين أو الخصوم، وعدم إجبارهم على أفكار معينة سواء

¹ - نقلا عن: محمد بن أحمد مفتي، نقد التسامح الليبرالي، مكتبة الملك فهد الوطنية للنشر، الرياض، 1431 هـ، ص 09.

² - رمضان بسطاويسي، المرجع السابق، ص 18.

³ - عاطف علي، المرجع السابق، ص 73.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

كانت دينية أو سياسية. كان فولتير يردد دائماً مقولة: «أن أخافك الرأي، ولكنني سأدافع حتى الموت عن حقلك في أن تقول ما تريد»، وهذه المقولة هي تعبير عن الرابطة العميقة بين الحكم أو الاستهجان والالتزام بالحرية.¹

الثاني: الإقرار بالمساواة بين كافة الأطراف، فكل شخص لديه الحق في التسامح المساوي لحقوق الآخرين فيه، ولا يستطيع أحد أن يقصر التسامح على آرائه وأعماله، منكرًا اشتغال الناس الآخرين به. فالتسامح يعني تقبل الآخر كما هو واحترامه واحترام تفكيره ومعتقداته وحرية. لذا فالعلاقة في التسامح ينبغي أن تكون أفقية تفرض المساواة الكاملة والمطلقة بين الأطراف، وليست عمودية مبنية على التفاوت، فإلغاء الفرق ما بين ثنائية «المهيمن»/«المهيمن عليه» (Le Dominant/ Le Dominé) بصورة فعلية جداً هو ما يحقق «التسامح الإيجابي» الذي يسمح للعناصر المضادة الدخول في علاقة متكافئة احتراماً وقبولاً واعترافاً.

تؤكد دلالات مفهوم التسامح الشائعة والمعاصرة معاني أوسع بكثير من المعنى الديني المحدد الذي ارتبطت به في أصل نشأتها. وكان ذلك في موازاة انتقالها من الأفق الدلالي الديني إلى الأفق المدني وارتباطها في الأفق الأخير بالعديد من الدوائر المتشابكة اجتماعياً وثقافياً وسياسياً وابداعياً.. والنتيجة أن أصبحت دلالات التسامح قرينة حق المغايرة والاختلاف بوصفه حقاً أساسياً من حقوق الإنسان، وحقيقة راسخة من حقائق الوجود في كل مجاله...²

تأسيساً على ما تقدم، من كون التسامح قائم على فكرة الاحترام والاعتراف والتقبل، نرى أنه قد اقترن بأساسين:

الأساس الأول: معرفي، فالتسامح يستحيل تحقيقه إلا إذا ارتبط بنسبية الحقيقة، لأن التسامح يعني فيما يعنيه احتمال وجود الخطأ والصواب، وبالتالي فلا معنى له في ظل كل نزعة تدعي امتلاك الحقيقة، وتمنع العقل من ممارسة وظيفته في التفكير والبحث والمراجعة والنقد. « إن القول بنسبية المعرفة

¹ - فرنك فردي، في التسامح دفاع عن الاستقلال الأخلاقي، تر: لينا طرافجي، قنديل للطباعة والنشر والتوزيع، الإمارات، ط 1، 2018، ص 24.

² - رمضان بسطاويسي، مرجع سابق، ص 20

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

واحتمالات الخطأ والصواب يعني قبول الجدل والحوار وصولاً إلى العقلانية التي ستكون مسألة ملحة وضرورية لبلوغ غاية التسامح، أي أن النقاش والحوار لتصحيح الأخطاء بغية الوصول إلى ما هو صحيح، أو ما هو حقيقي، إنما ينصب البحث فيه حول إمكان التعايش والتسامح، وذلك من دون أن يعني عدم تحديد الحقوق. ولكن المهم هو الاعتراف بالحق من خلال التمسك به والدفاع عنه¹.

الأساس الثاني: سياسي اجتماعي تتقدم به معاني الحرية والمساواة في الدولة المدنية الحديثة، فهو أساس لا يفارق شروط ما يترتب على المواطنة في الدولة الحديثة سواء من حيث هي تعاقداً يقوم على احترام حرية الفرد في ممارسة حقوقه الطبيعية والمدنية، وحقه في التعبير عن نفسه وعن أفكاره في كل مستوياتها الاعتقادية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والمسافة بين احترام الحرية وحق المخالفة مسافة جد واهية، تدني بطرفيها إلى حال من الاعتقاد خصوصاً في تأكيدها التسامح في علاقة الفرد بفكر غيره وإبداعه، أو علاقة الدولة بالفرد، فكراً وإبداعاً، فضلاً عن علاقة المؤسسة الدينية بالفرد في داخل الدولة المدنية². وهكذا فإن مفهوم التسامح، وفقاً لهذا الفهم، يحتوي داخله على مجال أكبر للتنوع والمغايرة والحرية، وهو بذلك يحمي حق الأفراد في الاحتفاظ بمعتقداتهم وأفكارهم ووجهات النظر المختلفة، ومعارضة الجماعة التي ينتمون إليها، من دون أن يترتب عن ذلك ردود أفعال مستهجنة وسلبية من طرف سلطة الجماعة.

إن التسامح وفق هذا المنظور الواسع، هو السعي نحو المساواة بين جميع الأفراد في المعاملة حتى مع أولئك الذين يختلفون معنا في الرأي والمعتقد والأفكار وغيرهما، إضافة إلى محاولة فهم هؤلاء المختلفين والتعاطف معهم³.

وهكذا وجد التسامح أرضية جديدة مكنته من أن يكتسب معاني جديدة فشُحنت العبارة بمحتويات جديدة، وأصبح مفهوم التسامح يدل على قدر من المغايرة المسموح بها، وأصبح يدل على

¹ - عبد الحسين شعبان، في الحاجة إلى التسامح: ثقافة القبطية والتواصل، ضمن: أحمد شوقي بنوب وآخرون...، الطائفية والتسامح والعدالة الانتقالية من الفتنة إلى دولة القانون، تقديم: عبد الإله بلقزيز، سلسلة كتب المستقبل العربي (66)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، ص135.

² - رمضان بسطاويسي، مرجع سابق، ص22.

³ - king preston, toleration, New york, St. Martin's press, 1976, p06.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

ما يمكن أن يمارسه الأفراد والجماعات سواء بسواء في ظل مبدأ المساواة، وبعبارة أشمل أصبح التسامح يدل على طاقة المجتمع وقدرته على استيعاب المعارضة والاختلاف واحترامهما، وهكذا نلاحظ التدرج في تطور مفهوم التسامح، ليخرج من الفرد إلى المجتمع، إلى الدولة وإلى المجموعة الدولية، فالتسامح لم يعد مجرد سلوك ذاتي اختياري، وإنما أصبح أساساً للمنظومة الفكرية الليبرالية وأصبح كذلك أساساً للتنظيم الاجتماعي والسياسي في المجتمعات الغربية بالخصوص¹.

ثانياً: مكونات التسامح

من خلال القراءة المفاهيمية للتسامح والحفر في طبيعته ومبرراته، يمكن العثور على أربعة مكونات رئيسية يحتوي عليها التسامح:

المكون الأول: في التسامح يوجد طرفان: [المتسامح والمتسامح معه]، ولا يتحقق التسامح إلا في حالة المعاشية الاجتماعية، وهذا ما تدل عليه مفردة «تسامح»، فهو في أكثر معانيه شيوعاً، يعني السماح للمختلف بأن يكون مختلفاً، في الفكر والاعتقاد والممارسة واللغة.

ويستفاد من هذا، أن التسامح لا يتعلق بالمرء ونفسه، فهو فعل غير لازم، وإنما هو فعل متعدٍ يتعلق بصلة الذات بالغير: إما تُسامحه أو لا. والأصل أن الإنسان لا يسامح نفسه - إلا مجازاً في العبارة، وإلا إذا هو تثني وقلما يفعل - وإنما يسامح غيره، وغيره يسامحه. فالتسامح يقتضي، على

¹ - ناجي البكوش، مرجع سابق، ص 10.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

الأقل، وجود اثنين، ولو كان المرء مع ذاته. ومن ثمّة لا تسامح إلا حيثما قام ثمة تثنٍ أو بالأحرى تعدد؛ أي جماعة أو بالأولى جماعات.¹

وبالتالي، فالتسامح ليس فعلاً معزولاً عن الآخرين، بل هو فعل إرادي لا يتعلق بالفرد وحده بل يتعدى ذلك ليشمل الفرد والجماعة على حد سواء، ولهذا فإن فعل التسامح يتوسط بين طرفين متنازعين ضمن اعتقاد خاص بكل واحد منهما؛ فتصبح العلاقة هنا قائمة إما على الإخضاع المفروض بالقوة، وأحياناً، تتجاوز العلاقة النزاع وتُؤسّس على التعايش، ومنه، فإن التسامح يصدر عن فاعل وهو «التسامح» اتجاه فرد آخر أو جماعة أو مؤسسة، وهو ما نطلق عليه «التسامح معه».

ولعله يلزم التأكيد هنا، على أن القدرة على التسامح تتطلب القدرة على التصرف، وإذا لم يكن الطرف يمتلك القدرة على التصرف، فعندما لا يمكنه أن يكون (ضد) أمر ما، لكن موقع (التسامح معه) لا يتطلب من الطرف أن يكون قادراً على إبداء صفات (الوكالة)، وللتدليل على هذه المسألة، يمكن أن نأخذ حالة المثليين مثلاً، فهم يشكلون مجموعة يمكنها أن تكون الطرف (التسامح معه)، وهذا يعني بأنها قد يتعرضون للتعصب من قبل الذين لا يوافقون على أسلوب حياتهم، لكن المجموعة الأخرى (التي تمارس التعصب) إذا كانت تفتقر إلى البنية الضرورية للتصرف ضد طرف (متسامح معه) مؤهل للحصول على التسامح، فإن غياب هذه البنية يحرمهم من منزلة الطرف (التسامح).²

ولا يتحقق التسامح هنا في علاقة النزاع بين طرفين: أقوى وأضعف، أمر ومأمور، إلا إذا كان هناك اعتراف من طرف المتسامح، أي صاحب الحق والسلطة بأنّ الطرف الثاني، أي الذي يقع عليه التأثير [أو: التسامح]، هو كائن يتمتع بالحرية والاستقلالية، دون النظر إلى الخطأ أو النقص الذي يقع فيه على أنه انحراف أخلاقي، فيوصم صاحبه بالدونية، وإلا فلا معنى للتسامح أصلاً ضمن علاقات السيطرة والانقياد.

¹ - محمد الشيخ، في نقد التسامح، ضمن: أنطوان سيف (وآخرون)، ناصيف نصار من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور، تقديم عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2014، ص181.

² - بيجان شاهين، التسامح من قيم الليبرالية، تر: علي الحارس، منشورات المتوسط، ميلانو، إيطاليا، ط1، 2017، ص22.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

أما المكون الثاني؛ فهو (غرض) التسامح، ويمكن أن يكون: تصرفاً أو اعتقاداً أو ممارسة. ومن الممكن تمييز فهمين مختلفين على الأقل للتسامح، وهما: فُهم ضيق، وفهم واسع. وبحسب الفهم الضيق، يحتاج المرء كي - يكون متسامحاً - إلى منع نفسه من التصرف ضد أمر ما يهمله فعلاً، ومن هذا المنظور، فإن الاختلافات التي تشكل غرض التسامح لا بد أن تتضمن قضايا أخلاقية مهمة، كالاختلافات في المعتقدات والممارسات الدينية، والتفضيلات الجنسية، والأيديولوجيات السياسية، أما الأمور الهامشية كاختلاف الأذواق؛ فلا يمكنها أن تتأهل إلى هذه المنزلة¹. وعلى هذا النحو، فإن بعض الاختلافات الهامشية، كالاختلافات العرقية مثلاً، والاختلاف في الموطن واللغة، والاختلاف في اللباس والطبخ والذوق، لا يمكنها أن تكون غرضاً مناسباً للتسامح، ومبرر ذلك، أن هذه الاختلافات لا تملك أي صلة بالخيار الأخلاقي، فنحن لا نتسامح إلا مع الأمور القابلة للتغيير، في حين أن هذه الاختلافات الهامشية ليست تصرفاً أو اعتقاداً أو ممارسة، وليس لدينا قابلية تغييرها، ولذلك يجب القبول بها عوضاً عن التسامح معها.

ويرى بيتر نيكولسون، أن المثال الأخلاقي لا يتطلب من المتسامح الاعتراف بأن الآراء التي لا يوافق عليها جديرة ووجيهة، غير أن المطلوب منه احترام شخصية حاملي هذه الآراء ومعاملتهم بوصفهم وسطاء عقلايين وأخلاقيين يمكن مناقشة وجهات نظرهم ودحضها، وبوصفهم أناساً قادرين على تغيير أفكارهم انطلاقاً من أسس عقلانية².

وبالتالي أصبح من السائد اليوم أن التسامح واجب أخلاقي وأن الفرد لا يملك الحق الأخلاقي في أن لا يكون متسامحاً، وهو ليس حراً في أن يسحب تسامحه، وذلك يعني الحد من حرية المتسامح، لأن التسامح واجب بما لا يتيح طرح مسألة الحرية في ممارسته أو عدم ممارسته. فالمرء الذي يُقبل بحرية

¹ - بيجان شاهين، مرجع سابق، ص 22-23.

² - بيتر نيكولسون، التسامح كمثال أخلاقي، في: [سمير الخليل وآخرون...]، التسامح بين شرق وغرب دراسات في التعايش والقبول بالآخر، تر: ابراهيم العريس، دار الساقى، بيروت، ط1، 1992، ص 38-39.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

على التسامح يدرك أن حريته قد تمتنت، علما أنه في فرض المرء قيوداً على نفسه جزء ضروري من كونه متسامحاً، وبالتالي يصبح التسامح عنصراً مكوناً لحريته، بل رُكناً من أركانها¹.
أما وفقاً للمنظور الواسع؛ فإن الأغراض التي تسبب القليل من الكره أو النفور أو الاشتمزاز، بالإضافة إلى الاستهجان أيضاً يمكنها أن تكون أغراضاً للتسامح. وبالتالي فإن المنظور الواسع للتسامح يجعل من الممكن تطبيق فكرة التسامح على الاختلافات العرقية، ولذلك يكون التعصب العرقي مرشحاً شرعياً لتطبيق فكرة التسامح بحسب المدى الذي يصل إليه في استناده إلى شكل من أشكال الكره. ومن هذا المنظور، فإن أمثال بعض الأمور الهامشية، كالأساليب المختلفة في اللباس والطبخ وما شابه، يمكنها أن تكون غرضاً مناسباً للتسامح².

ضمن هذا الأفق، نجد أن التسامح يُطبَّق على العديد من الجوانب، كالتسامح العرقي، والتسامح المهني، والتسامح المبني على الجنس والتسامح الديني وغيرها، لأن هذه الاختلافات التي تعتبر هامشية وفقاً للمنظور الضيق، هي في حقيقتها، قد تسبب مشاعر الكره والنفور وال، وتكون أيضاً، في قلب كل مشروع للهيمنة والاستغلال من قبل الجماعة أو الفئة التي تطمح للسيطرة، فكثيراً ما أدت الاختلافات العرقية إلى شكل من أشكال الاشتمزاز والرفض والاستهجان الأخلاقي، وتتجلى مظاهر هذا الرفض بكل وضوح في مراحل تاريخية معينة، أو داخل كل سياق اجتماعي-تاريخي، حيث أصبحت هذه الاختلافات سبباً لكل مظاهر العنف والتعصب في العديد من المجتمعات التي لم تتمكن من دراسة أهمية هذه الاختلافات الحاسمة لحركة المجتمع.

وفقاً لهذا التصور الحالي للتسامح، يمكن أن يستعمل التسامح كموضوعات للقيم الثقافية، والاختلافات بين الجماعات والأفراد (اللباس، الذوق، اللغة...). ويمكن له أيضاً أن يشمل مجالات لم تكن له علاقة بها لحظة ظهور المصطلح. وقد لاحظت الفيلسوفة السياسية الأمريكية، ويندي براون بأن التسامح: « صيغ في السنين الأولى لأوروبا الحديثة ليعالج المعارضة الدينية وانبثاق الادعاءات الفردية

1- ناجي البكوش، مرجع سابق، ص 16.

2- بيجان شاهين، مرجع سابق، ص 24.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

ضد سلطة الكنيسة ونفوذ الدولة، ويستهدف التسامح في يومنا هذا نطاقاً واسعاً من الاختلافات، متضمناً الاختلافات الجنسية والعرقية واختلافات الأجناس والجنسيات والتبعات الدينية¹. وعلى هذا الأساس، فإن هذه الاختلافات تستحق اهتماماً أكثر وتسامحاً أوسع، ومن المهم أن نحوّلها إلى أمور عقلانية مهمة يمكن تطبيق فكرة التسامح عليها، بخلاف الفهم الضيق الذي يرى بأن الأمور الهامشية، كاختلاف اللون أو العرق أو الذوق، لا يمكنها أن تكون غرضاً للتسامح؛ لأنها لا تتضمن مسائل أخلاقية. وعليه يمكن القول، أنه أيّ كان نوع الاختلاف، فإنه يمكنه أن يكون غرضاً للتسامح، يؤدي إلى فهم متبادل يستبعد مختلف الصراعات التي تنشأ عن مثل هذه الاختلافات الهامشية.

أما المكون الثالث للتسامح؛ فيدل على أن التسامح يكون مع شيء أو فعل له مضمون سلبي كالأفكار والآراء، والقيم والسلوكيات المتعلقة بالآخرين، « وإلا فلا معنى للعفو والتنازل في غير محاصمة أو مدافعة² ». فالمتسامح ينفر من الشيء المقصود ولديه القدرة على إيقافه، ولكنه يحرص على أن يصبر تجاه الاختلافات والأفعال التي يستهجنها دون اعتراض أو اشمئزاز، وهنا يظهر « أن التسامح يصدر عن فاعل يعتقد بأن رأيه مصيب، ولديه رغبة أيضاً في أن يعتنق الآخرون رأيه، لكنه يمتنع عن فرضه عليهم فرضاً، وذلك لاعتبارات معينة، قابلة للتعديل والتغيير، والزيادة والنقصان³ ». وهنا تظهر علاقة اللامساواة بين (المتسامح) و(المتسامح معه)، فالمتسامح يكون هنا في موقع استعلائي يظهر شكل القبول أمام الآخر المختلف، بينما المتسامح معه في موقع أدنى، في حالٍ من الضعف والاستسلام، « وبهذا فهو يتضمن عنصرَي القدرة والفوقية، من يتسامح هو من يقدر على أن يسمح، ومن يقدر على أن يسمح هو نفسه من يقدر على أن لا يسمح، وإلا لكانت قدرته على أن يسمح قدرة زائدة، فإذا سمح

¹ - نقلاً عن: فرنك فردي، مرجع سابق، ص 29.

² - الحاج بن أحنه دواق، العلمانية والتسامح أو «العلاقة المستحيلة»، ضمن: التسامح الفعل والمعنى تأملات نقدية في أسئلة الحاضر، (تأليف جماعي)، مخبر الأبعاد القيمة للتحويلات السياسية والفكر، الجزائر، ط 1، 2010، ص 157

³ - ناصيف نصار، باب الحرية وانبثاق الوجود بالفعل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 2003، ص 95.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

فذلك لا يعني أن ما سمح به قد خرج عن نطاق قدرته، ولذلك يحرص المتسامح على أن يجعل الطرف المتسامح معه، يشعر بالدونية»¹.

وقد أدى هذا الفهم إلى ربط التسامح بظروف محددة ونظام أخلاقي خاص وقوانين مجتمعية صارمة، فالتسامح معه يخضع لجملة من الاجراءات المقيدة، ويُعامل تبعاً لكيفية وضعه داخل المجتمع وموقف الجماعة التي تعتبر نفسها مالكة للنظام، خصوصاً عندما يتجه هذا الآخر إلى أن يصبح منحرفاً عن النظام كحالة المثليين أو مدمني المخدرات، أو ينتمي إلى الفئات التي لا تلي حاجة الدولة كالمرضى والمعوقين، أو بالنسبة لأولئك المهاجرين الذين لا يملكون هوية محددة داخل المجتمع المضيف [=المستقبل].

لم تكن تُطرح للمناقشة إمكانية منح مثلاً المثليين، أو المهاجرين، أو أصحاب البشرة السوداء في المجتمع الأمريكي المساواة المطلقة مع المواطنين الآخرين، وفي غالبية الحالات كان قبولهم شكلي ومؤقت دون تحقيق نوع من الانصهار في المجتمع الواحد، بل أن امتزاجهم وحصولهم على صفة «مواطنين» يتحقق في إطار تخليهم عن غيريتهم وغمادجهم الثقافية، الأمر الذي خلق مشكلات عملية في التجانس والتعايش بين جماعة المتسامحين أصحاب سلطة الضبط في المجتمع وبين الفئات التي تُعتبر أقلية وغير جديرة بالاكتراث والمبالاة.

يقتضي إدراك التسامح، بعمق، توفير مستوى معين من الاعتراف، فضلاً عن توفير شروط التعايش السلمي بين الأطراف المختلفة، وتجاوز مرحلة القبول المشروط الذي يعكس تصوراً إقصائياً يُهيمن فيه صاحب السلطة، أي الطرف الأقوى الذي يملك القدرة على التسامح، على الطرف الأضعف، الذي يُعتبر مخطئاً في ممارسته واعتقاده وتصرفه، عبر الاعتراف بصلاحيته الاعتقادات والافكار والتصرفات التي لا تتوافق مع الحقيقة التي نؤمن بها، وهذا يعني أن العلاقة بين أفراد البشر هي علاقة ينبغي أن تقوم على الاحترام، على الرغم من اختلافهم في معتقداتهم الدينية والأخلاقية والسياسية. « إن الاحترام يؤسس لعلاقة تضامن مع الآخر المخالف، ذلك أن الاحترام الذي أنا مطالب به

¹ - ناصيف نصار، مرجع سابق، ص 96.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

نحو الآخر، في خلافه لي والتزامه، لا ينفصل عن الاحترام الذي الآخر مطالب به نحوي، فالدفاع عن الاحترام الذي يجب نحو الآخر دفاع عن الاحترام الذي يجب نحوي، وينجر عن ذلك انفراج في العلاقات الاجتماعية يتجاوز بكثير سلامة، ونقاوة ما يوفره مجرد تسامح¹. لهذا السبب، فإن التسامح، لا يكون ذا مشروعية إلا حين يتخلى المرء عن فكرة أن التصورات التي يحملها الآخر المغاير حول بعض القيم والممارسات هي خاطئة ولا يمكن الاتفاق حولها. وبذلك ينبغي أن يُشكل مفهوم التسامح إطاراً جامعاً لممارسة الفرد حريته واستقلاله الذاتي، ومن دون الاعتراف الايجابي بالمواقف والتصرفات التي نعتبرها هامشية وغير محبة يكون مفهوم التسامح مجرد شكل من أشكال اللامبالاة. وعليه، ينبغي على الأفراد سواء كانوا أغلبية أو أقلية أن يحتلوا مكانات اجتماعية وسياسية متكافئة، حتى وإن بدا أنهم يختلفون في معتقداتهم الأخلاقية الخاصة بأساليب الحياة، فضلاً عن اختلافهم في ممارساتهم الثقافية، وإقامتهم لرؤاهم المختلفة من وجوه عدة، وهم يحترمون بعضهم بعضاً باعتبارهم متساوين سياسياً وأخلاقياً وفقاً لخلفياتهم العامة في الحياة الاجتماعية.²

أما المكون الرابع للتسامح يقتضي أن تكون درجة كبيرة من ضبط النفس من جانب الطرف المتسامح، تحول دون قيامه بفعل ما ضدَّ غرض التسامح؛ فنحن لا نبدأ بالحديث عن التسامح إلا عندما يمتنع المرء عن التدخل في سلوك الآخرين، وإذا تدخلت في سلوكي، فهذا يعني بأنك لا تتسامح معي، ويرى كوهين بأن هذه الحالة تقع في صلب التسامح، وإذا أردنا التعبير عن الأمر ببساطة، فيمكن القول بأن التسامح يشترط أنه لا يجري التدخل، (على نحو سلبي) بالسلوك المعني، أي: يجب أن لا يكون هنالك أي فعل موجه لمنع السلوك المعني³. وبذلك فالممارسة التسامحية تنزع إلى تجنب إصدار أحكام تقصي الآخر، وتجاوز أشكال الفهم المسبق الذي يحكم علاقتنا بفئة أو جماعة معينة حول موقف أو اعتقاد أو ممارسة ما لا تتفق معها، عبر إعادة تشكيل رؤيتنا للآخر، واعتبار أفعاله الأولية والتزاماته الأخلاقية وسلوكياته أموراً قابلة للتسامح. ففي هذه العلاقة القائمة على السماح بالاعتراف المتبادل بين

¹ - محمد الطالبي، الحرية الدينية حق من حقوق الإنسان أم قدر الإنسان، ضمن كتاب: دراسات في التسامح، مرجع سابق، ص32.

² - Rainer forst, toleration, justice and reason in C. Mckinnon and D. Castiglione (eds), the culture of toleration in diverse societies Mancheach, 2003,p74.

³ - بيجان شاهين، مرجع سابق، ص25.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

الأشخاص يتشكل مفهوم التسامح الإيجابي الذي يهدف إلى تقليص ثنائية التراتب والانفتاح على ثنائية المساواة، وتحقيق احترام متبادل بين الأطراف المتنازعة في أكثر القضايا اختلافًا. ويقضي هذا النوع من التسامح بأنَّ المعتقدات أو الأفعال التي يؤمن بها الآخر، والتي نعتقد بأنها خاطئة، يجب أن لا تكون سببًا للتعصب، بل لا بُدَّ من تفسيرها على أنها مفتوحة على احتمالات أخرى تشكل حقائق تُفهم على نحو مختلف باختلاف الأفراد والجماعات.

ومن أجل مزيد من التوضيح، نفيد هنا أن الشخص العنصري يجب أن لا يسامح بل يجب عليه أن يتخلص من عنصريته. في هذه الحالات فإن الجواب المقبول هو النضال للحقوق المتساوية وليس لـ «تسامح أكثر tolerance more» تجاه الأشخاص الذي يفكرون بصورة مختلفة أو لديهم معتقدات مختلفة عن الآخرين؛ فإن مسألة التسامح لا تطبق إلا بعد أن تنتهي الأضرار والخسائر الملحقة بالآخرين نتيجة الضرر الملحق بهم على أساس الرأي والمعتقد¹.

إن التسامح بهذا المعنى يعني الصبر على أشياء أو مواقف أو أفكار قد لا نُحِبُّها، وربما تتعارض بشكل جذري مع منظومتنا الفكرية والأخلاقية والاجتماعية والدينية والسياسية وغيرها، ولكن نقيضه سيكون اللاتسامح أي الإلغاء والاستئصال والإنكار، وقد يؤدي ذلك إلى العنف والاحتراب. ومن هذا المنطلق نستنتج أن «التسامح» يعني أن نكف عن التدخل في آراء الآخرين، أو إجبارهم على الانصياع لآرائنا ومعتقداتنا، لأن هدف التسامح كما نصَّ على ذلك دعاة التسامح، هو حماية العقائد والآراء من الإكراه أو القسر من طرف (التسامح)، ومنعه من التدخل في شؤون الفرد أو ضميره، وهذا لا يتحقق إلا بالاعتراف بحق الفرد في العيش، تبعًا للآراء والمعتقدات التي يؤمن بها، والتي قد تتنافى مع معتقدات الآخرين. «لذا فإن علاقة التسامح مع أبسط مقومات الحرية هي علاقة مذكرة وقوية»².

¹ - شيرزاد النجار، التسامح واللاتسامح في فلسفة هابرماس، مجلة تسامح، مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان، فلسطين، العدد الثاني والثلاثون، السنة التاسعة، نيسان 2010، ص 10.

² - فرنك فردي، مرجع سابق، ص 22.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

وبذلك فالتسامح يفترض شكلاً من الحرية، إذ هي مجاله الطبيعي، والحرية تُنتج بالضرورة التسامح، من هنا فإن تقوية وترسيخ مفهوم التسامح يتطلب تعزيز قيم الحرية في مجتمعنا؛ فلا وجود للتسامح إلاّ مع تقبل مبدأ الحرية وممارسته في كل مجالاتها وفي كل مستوياتها.

المبحث الثاني: التسامح تاريخياً وفلسفياً

أولاً: في مرجعية فلسفة التسامح

أ/ التسامح في عصر الإصلاح

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

لا يمكننا فهم تاريخ التسامح الأوروبي دون فهم المعركة التي دارت في القرون الوسطى بين «الكنيسة» ممثلة في رجال الدين من جهة، والمخالفين لها من أنصار «العقل والعلم» من جهة ثانية، فقد كانت الكنيسة ترى أن من حقها الهيمنة على عقائد الأفراد ومراقبة ما يصدر عن شؤونهم الذاتية، فلم يكن أمام الكنيسة إبان هيمنتها في القرون الوسطى إلا قرارات الحرمان ومحاكم التفتيش لكل من يجرؤ على الانتقاص من قدر الحقيقة الدينية المطلقة. هذا هو منشأ الصراع بين طبقة رجال الدين (الإكليروس) وطبقة العلماء الذين رفضوا الإذعان لآراء آباء الكنيسة في تفسير الظواهر الكونية. وفي سبيل السيطرة الكاملة على عقائد الناس واحتكار حق تفسير الكتاب المقدس لجأت الكنيسة الأوروبية في فترة العصور الوسطى إلى أشنع أنواع العنف والقمع والقسوة ضد كل محاولات العلماء للابتكار والاختراع، وعليه فقد كانت ثقافة الشعوب في أوروبا خلالها قاصرة على ما تمليه عليهم الكنيسة ورجال الدين، من خلال فرض عقائد وفرضيات معينة في النظر إلى ظواهر الكون والطبيعة مثل الاعتقاد الذي كان سائداً بأن مركز الكون الثابت هو الأرض، وقد تسبب هذا القهر الكنسي في العصور الوسطى في ولادة أفكار عديدة تصادم الاتجاه الديني، ومنها النزعة الإنسانية، وقد وجد هذا المذهب أرضاً خصبة في عصر النهضة العلمية الأوروبية أمام التعصب الذي كانت تتميز به العصور الوسطى، وظهرت للمرة الأولى أفكار تطالب بالحرية، وتحرير الإنسان من الاضطهاد، وتخليصه من هيمنة رجال الدين، فكانت هذه الأفكار تمهيداً فكرياً لمعظم الثورات التي قامت في أوروبا بدأت الدعوة إلى التسامح الديني وإقرار الحرية لكل فرد ورفع احتكار الكنيسة لتفسير الكتاب المقدس وحق تفهمه للجميع وإحياء حركة النقد وأن الحقيقة كانت تدعيها الكنيسة أصبحت حقيقة نسبية.

وقد كان خطأ الكنيسة الأساسي وقتئذ يتمثل في الإخفاق من ناحيتين:

الأولى: تبني بعض الأفكار التقليدية للسلف من الفلاسفة وعلماء الكلام المسيحيين، واتخاذها كأصول وركائز للدين، بحيث كان يحكم على من يخالفها بالإلحاد والارتداد.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

الثانية: لم تكتف الكنيسة بإصدار أحكام الارتداد على المخالفين فحسب، بل كانت تنفيهم عن المجتمع المسيحي بتعسف وانتهازية¹.

إن تسلط المؤسسة الكنيسة في الغرب خلال فترة العصور الوسطى، هو الذي أدى إلى رد فعل معاكس لدى الجماعات الدينية المقهورة، التي غالباً ما لجأت إلى التطرف والعنف المضاد في مواجهة ذلك، فكان كلما زادت وطأة تلك الممارسات التعسفية اللامحدودة من قبل الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، كلما ظهرت نزعات تعسفية كشكل من أشكال التمرد ضد سلطة الكنيسة الكاثوليكية، فكان من نتائج ذلك تدشين ما سمي بالحروب الدينية المذهبية بين الكاثوليك والبروتستانت، وبذلك كان التوجه العام آنذاك يتسم بالعنف والطائفية، وضمن هذه الظروف لم يكن قيام اتفاق بين هذه المذاهب المسيحية الكبرى أمراً وارداً، مما أدى إلى ظهور حركات اجتماعية إصلاحية تنادي بضرورة «المصالحة التاريخية» بين الطوائف المسيحية الكبرى، وقد كانت هذه الحركات ممهدة للوعي العلماني حول قضية الحرية والتسامح.

تاريخياً، قد يصح القول أن معركة الحسم بشأن الخلاص الديني قد ابتدأت مع حركة الإصلاح الديني المعروفة بالبروتستانتية (protestantism) [أي المحتجون] في القرن السادس عشر، كرد فعل على التعصب الديني تجاه الآخر المختلف دينياً، حيث قام بها محتجون في أوروبا، ففي فرنسا قادها جون كالفن (J-calvin) (1509-1564) وفي سويسرا قام بها (أولريخ زونجلي) (Zwingli) (1484-1531). ولكن أولى حركات الإصلاح وأقواها كانت في ألمانيا مع المصطلح الديني مارتن لوثر (martin luther) (1483-1546)، فقد عملت هذه الحركة على إلغاء الانقسامات الدينية في أوروبا وإبطال مخطط الكنيسة الكاثوليكية الرامي إلى الهيمنة على عقائد الأفراد، فكان شعار البروتستانتية « لِيَكُنْ كُلُّ إِنْسَانٍ قَسِيْسَ نَفْسِهِ »، لأن الإصلاح الحقيقي تَوَجَّهَ إلى ضمير كل إنسان وليس إلى سلطة الكنيسة، تأكيداً لروح النزعة الفردية في مجالات اللاهوت والعقيدة، إذ لم يكن إصلاح المؤمن المسيحي لنفسه بالنسبة للوثر أقل أهمية مما هو بالنسبة لإصلاح الكنيسة الكاثوليكية

¹ - رمضان بسطاويسي، مرجع سابق، ص 27.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

ذاتها، وهكذا تركز الانشغال الرئيسي للوثر على تفسير المسيحية بالاستناد إلى التحليل العقلاني، وهي رؤية جديدة - مقارنة برؤية السلطات التقليدية في العصور الوسطى -، كانت تهدف إلى فهم أسس الإيمان المسيحي وإعادةه إلى قاعدته الأصلية بقدر لا يُنقص من قيمة الأسرار المقدسة للمسيحية. إن صراع البروتستانتية مع عدوها الكاثوليكي سيستقر في نهاية القرن السابع عشر ومطلع القرن الثامن عشر، وتصبح البروتستانتية سلطة قائمة لها تعاليمها وأسسها، ومذهباً عاماً يضم الكثيرين. وقد « نجحت هذه الحركة في إقامة كنائس تؤمن بتعاليمها، وتناصرها في دعوتها بالعودة إلى يسوع الذي خرجت عن تعاليمها الكنيسة الكاثوليكية التي تضمنت ثروتها من الهبات التي كان يدفعها الأثرياء لتضمن لهم اللجنة بموافقة بابا روما، وبذلك حققت البروتستانتية انفصالاً صريحاً وناجحاً عن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية وانهارت الوحدة الدينية في الغرب »¹.

انتهى الصراع الطويل بين الطوائف المسيحية في أوروبا بإعلان المصالحة التاريخية، وفي غضون ذلك اشتدت الحاجة إلى التسامح بين الطوائف الدينية، لذا نجد أن المفهوم ليس مجرد عارض، بل نتيجة حتمية للخروج من ضيق التعصب والتأسيس لدين التعدد، واستجابة لظروف تاريخية وحضارية عاشتها مجتمعات ممزقة أنهكتها الحروب الطائفية، وهو ما يعني أن الكتابات المؤيدة لنظرية التسامح ظهرت بعد التجربة وليس قبلها، فلقد كان للصراع اللاهوتي بين الطوائف المسيحية أثره الكبير في تبلور الوعي بمسألة التسامح لدى حركة الإصلاح الديني وحركة الإنسانيين وفلاسفة التنوير.

فالمفهوم كما يرى أندري لالاند، ظهر في القرن السادس عشر نتيجة الحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت: فقد انتهى الأمر بأن تساهل الكاثوليك مع البروتستانت وبالعكس، ثم صار التسامح يرتجي اتجاه جميع الديانات وكل المعتقدات وأخيراً وفي القرن التاسع عشر انتشر ليشمل مجال الفكر وحرية التعبير².

1 - محمود حميدة محمد، عبد الكريم، مرجع سابق، ص 45.

2- أندري لالاند، مرجع سابق، ص 1460.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

وهكذا يتبين أن المفهوم كان مرتبطاً منذ بداياته بحركة الإصلاح الديني التي سعت إلى تفكيك الفكر الأحادي المغلق، وتأكيد استقلالية العقل البشري، وأن حرية المعتقد والضمير حق طبيعي، حيث كشف مارتن لوثر تناقض تعاليم الكنيسة الكاثوليكية مع القيم الأصيلة والحقيقية في المسيحية، وابتداءً من سنة 1515م شرع بشرح رسائل القديس بولس التي قادت إلى مبدأ الخلاص بواسطة الإيمان وحده، وفي تشرين الأول من سنة 1517م عبّر عن قلقه حيال الغفرانات المعروضة للبيع، وكان الهدف منها تمويل بناء الكنيسة القديس بطرس، لقد منحت غفرانات لصالح الأنفس مقابل مبالغ مالية¹.

أول ما يُشدد عليه لوثر العودة إلى الأصول الأخلاقية للمسيحية، وهو ينكر أيضاً على الأمراء الكاثوليك التدخل في الشؤون الدينية، وبخاصة مسائل الإيمان، فهم لا يملكون أيّ سلطان في الشأن الديني. يقول لوثر: «نقول بالنسبة إلى موضوع الإيمان إنه عمل حر لا يمكن إكراه أحد عليه، أجل إنه عمل إلهي بالروح، ومن غير الوارد بالتالي أن تحصل عليه أي سلطة خارجية بالقوة. من هنا المثل الشائع الذي يستشهد به القديس أغسطينوس: «لا يمكن ولا يجوز أن نجبر شخصاً على الإيمان»². فهو يرفض بشدة أن تتولى الكنيسة رعاية الإيمان، لأن ذلك لا يقوم على أساس استقلالية الفرد، وإنما على الإكراه، الذي يتنافى كلياً مع مبدأ الحرية القاضي بأن نمنح للفرد الحقّ بتقرير مصيره الديني ذاتياً.

أما جان كالفن كان أكثر تطرفاً من لوثر وربط المسيحية أكثر بالباطن، انضم سنة 1533 إلى الإصلاح الديني وأنشأ في جنيف كنيسة أكثر صفاءً، فكانت القطيعة الكالفينية مع الفكر الروماني أكثر شمولية من القطيعة اللوثرية. صحيح أن نقاط الانطلاق مماثلة في كلتي العقيدتين: أولوية التوراة،

¹ - جاكين روس، مغامرة الفكر الأوروبي قصة الأفكار الغربية، تر: أمل ديبو، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، أبو ظبي، ط 1، 2011، ص 116.

² - جوزيف لوكير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، تر: جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط 1، 2009، ص 201-202.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

الرجوع إلى النصوص، فكرة أن الخلاص مؤمن بواسطة الإيمان والنعمة، استبعاد التقليد، لقاء شخصي بين المؤمن والمسيح الذي هو محور الدين؛ لكن كالفن ثبت هذا الانشقاق الروماني بجذرية أكبر¹.
لقد أعاد الإصلاح الديني الاعتبار لوجود الإنسان، عن طريق جعل الفرد مستقلاً وسيّد ذاته، كما أحدثت هذه الحركة تحولات كثيرة ساهمت في بناء مفاهيم الفرد، المساواة، ومقاومة وصاية الكنيسة، إضافة إلى تأسيس قيم جديدة أبرزها: الحرية الفردانية، النزعة النقدية، الفصل بين السلطتين الزمنية والروحية، وهي المفاهيم نفسها التي عملت حركة الإنسانيين* (Humanism)، على التأكيد عليها، مع إراسموس (Erasmus)، (1466 - 1536)، ومنتان (Montan) (1533 - 1592)، الخ. لقد كان اتجاه الحركة الإنسانية نحو الاستقلال الفكري والروحي، في مواجهة ما تفرضه كنيسة روما الكاثوليكية، بغية امتلاك القدرة على فهم الكيفية التي يجب على المرء اعتمادها للتصرف في الحياة. فكانت أولى الخطوات في هذا الشأن، ممارسة النقد على تعاليم وعقائد كانت تُحدِّدُها الكنيسة وهي ملأى بالتناقضات الداخلية ودون أي سند عقلي، فضلاً على أنها تتعارض مع رسالة المسيح في الكتاب المقدس، وتفتقر إلى قاعدة أخلاقية تنسجم مع ضمير كل مسيحي. وهنا

1 - جاكين روس، مرجع سابق، ص ص 116-117.

* الإنسانية (Humanism): يعود جذر المفردة إلى الإنسان، ولهذا فالإنسانية كمفهوم وكمذهب فلسفي تركز على الإنسان كمحور لتفسير الكون بأسره. ورغم أن الإنسانية تمد جذورها إلى العصر الكلاسيكي الإغريقي والرومان وربما إلى ما قبل ذلك، إلا أنها تظل مفهوما حديثا لم يدخل المعجم الغربي قبل القرن التاسع عشر؛ ولعل الشاعر والمفكر الرومنطقي كوليرج أول من استخدم المصطلح عام 1812. لكن مفردة «إنساني» ظهرت في القرن السادس عشر. أما ما يعنيه المصطلح فأمر شائك ومتعدد الجوانب. ويذهب معجم ويسترن في تعريفه المفردة إلى أنها: «إحياء الآداب الكلاسيكية، والروح الفردية النقدية، والتأكيد على الاهتمامات العلمانية التي وسمت عصر النهضة». ولا شك أن هذا التعريف يركز على الإنسانية التي شاعت في عصر النهضة، حيث كانت تعني التركيز على الآداب وتطوير المرء لذاته بالتعليم والتربية والتمرس على حب الخير للجميع من خلال مجالات الفنون الخطائية والسياسية والتاريخ. وقد كان هذا المنحى في عصر النهضة مصدر إلهام لتفسير الوجود الإنساني والكون. وشهد المفهوم تطورا (إن لم يكن تغيرا) هائلا في عصر التنوير والقرن التاسع عشر تمثل في حرية الانتقاد العقلائي للدين، بناءً على معطيات التجربة والعلم مفضيا بذلك إما إلى أنواع جديدة من الدين، أو إلى اللادينية، أو إلى اللادينية. وكل هذه التوجهات كانت تسعى لإيجاد بديل للدين المسيحي التقليدي. ولئن كانت هذه مظهرات اجتماعية وسياسية، فإن المفهوم تدرج فلسفياً أيضاً ليؤكد على الحرية والعقل البشري. ومع أن تتبع تاريخ المفهوم وتطوره لا يقل صعوبة عن تعريفه، إلا أنه يمكن القول إن المفردة تحيل من الناحية التاريخية والثقافية إلى النهضة الأوروبية التي بدأت في إيطاليا إبان القرن الرابع عشر وانتشرت فيما بعد إلى بقية مناطق القارة وانجلترا. والواضح أن الإنسانية في إيطاليا ركزت على الآداب والفنون؛ لكنها في أوروبا امتدت إلى حقول الدين والتربية والتعليم، فكانت سببا رئيسيا في حركة الإصلاح. انظر: ميحان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب/ بيروت، لبنان، ط3، 2002، ص ص 47 - 48.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

يكون الإنسان بحاجة إلى أفكار جديدة أخرى موضوعية وعقلانية، توفر أساساً لفهم القيم الحقيقية، والعالم، والواقع.

وضمن هذا الإطار، نجد أن الإنسانية ترتبط، بحسب كوندورسييه بتقدم الفكر الإنساني، وكذلك بنقد الأفكار المسبقة التي تُفسد استعمال العقل بحسب فولتير، وبالإيمان بالإنسان الطبيعي، وبفكرة أن الأمم والشر سببهما مجتمع فاسد (بحسب روسو). من هذه الزوايا المتعددة، يجد القرن الثامن عشر أسس المعرفة والفضائل ليس فقط في الطبيعة، بل أيضاً في الإنسان. يسعى كذلك إلى حل الأديان التي ما فوق الطبيعة والأساطير ليرتكز على العقل وعلى الإنسان نفسه¹.

ولذلك، اتجهت الحركة الجديدة حركة الإصلاح الديني إلى إرجاع الدين إلى الكتب المقدسة، ورفض التسليم باحتكار رجال الدين للآراء الخاصة، وفهم الكتاب المقدس. فبعد أن وصلت المسيحية الكاثوليكية في العصر الوسيط إلى درجة من الانحطاط في الأخلاق وانحلال في الشعائر، أثار المصلحون مشكلة الحرية الدينية، وارتدوا إلى النصوص المقدسة يفهمونها ويكشفوا عن زيف تعاليم الكنيسة، « فاتجه الناس إلى دراسة الإنجيل، مما أدى إلى انتشار حركة من النقد كان لها أثرها في إقرار الحرية الدينية، ومن ثم توكيد النظر العقلي، فعاش النقد الانجيلي في جو بروتستانتية، ومن هذه الناحية كان المذهب البروتستانتية أداة لإقرار كفاية العقل للتفكير وتوكيد النزعة العقلية »².

لقد كان للأنسنيين منذ مطلع العصر الحديث دور ريادي في تاريخ التسامح، فقد استشف إراسم منذ عام 1526 فكرة التسامح الأهلي تجاه الطوائف البروتستانتية، فبعد أن رأى إراسم ما رأى من اتساع الشر، طرح فكرة اعتماد تسامح مؤقت ولكن شرعي، كذلك الذي نادى به اللوثريون، وفتح بهذا الشأن الأسقف جان هايجرلين (Heigerlin) بحسب قول جان فابر، وزير فرديناند، شقيق الإمبراطور شارلكان: «قد يكون من الأفضل للمدن التي استفحل فيها الشر أن يُفسح فيها المجال للفريقين على السواء، ويترك كلٌّ إلى ضميره ريثما يتم التوصل إلى الاتفاق المنشود، إنما يجب،

1 - جاكلين روس، مرجع سابق، ص 231.

2 - توفيق الطويل، قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام، الناشر: الزهراء للإعلام العربي، ط 1، 1412 هـ، ص 119.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

انطلاقاً من الآن وحتى ذلك الحين، أن تُطبق أشد العقوبات على كل محاولة عصيان، كما ينبغي تأديب البعض على الانتهاكات التي تسببت في نشأة الشر، وذلك بانتظار انعقاد المجمع العام لحل المشكلات العالقة»¹.

وعليه يمكن اختصار منهج إراسم كالأتي: التسامح وحرية الضمير، ولو مؤقتاً، ردع الحركات الثورية، الإصلاح الفوري للتجاوزات الفاضحة².

عموماً يمكن القول، أن ضرورات المرحلة الزمنية التي عانتها أوروبا هي التي أدت إلى نداء التسامح والحرية الدينية من طرف حركة الإصلاح الديني وحركة الإنسيين، فقد بذلوا جهوداً من أجل التوفيق الديني، والمصالحة بين الطوائف المسيحية المتخاصمة، ونبذ العنف والدعوة إلى وضع حد للحروب الأهلية التي ما فتئت الكنيسة والدولة تعانين من جرائها. « إن هذه الدعوة هي التي أدت إلى المصالحة بين الكاثوليك والبروتستانت في عام 1598م، ولم تكن هذه المصالحة على حساب المعتقدات الخاصة، ولكن من أجل العيش معا بوصفهم إخوة وأحبة ومواطنين »³. فلقد كان لحركة الإصلاح الديني وحركة الإنسانيين التي انطلقت في القرون الوسطى الدور الأساسي الذي أدى إلى التخلص من التدخل الكنسي في شؤون الحياة الفردية والاجتماعية، وبدأ مفهوم التسامح يتبلور مع بروز ملامح الحداثة الأوروبية وظهور فكرة المجتمع المدني، ودولة القانون بما حملته من قيم وأفكار جديدة حول الحرية والمساواة وحقوق الإنسان.

هكذا اتجهت الآداب الإنسانية نحو إعادة الاعتبار للإنسان من منطلق جديد يستهدف دراسة الإنسان لذاته وبمعزل عن كل ما يحيط به من أفكار وعقائد ومسلمات، ضدًا على نمط الحياة الفكرية والاجتماعية الذي رسخته الكنيسة في أوروبا خلال العصور الوسطى، فكان من نتائج هذه النزعة الإنسانية الرفع من قيمة الإنسان، والدفاع عن حريته وتطوره من كافة الجوانب، وتحريره من

¹ - جوزيف لوكليبر، مرجع سابق، ص 163-164.

² - مرجع نفسه، ص 164.

³ - أشرف عبد الوهاب، مرجع سابق، ص 67.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

الاضطهاد واللامساواة، هذا فضلا عن شيوع العقلية العلمية وروح البحث والرغبة في النقد وعدم التسليم لكل ما يقول به رجال الدين. « فالإنسانية على مستوى الفكر والأدب والفن والأخلاق، بل وعلى مستوى الدين، في جوهرها ترفض المؤسسة الدينية وسلطانها، وتكرس للسلطة الفردية في شؤون المعتقد، فهي ثورة شاملة على القديم بكل أشكاله، فالإنسان يرفض المسيحية ويثبت شيئا واحدا، وهو الإنسان الفرد »¹.

وبذلك نزعنا أوروبا سلطان الدين وأخذ العقل محل العقيدة الدينية التي أقرتها المؤسسة الكنيسة التي بدأت تنهار وتتقوض، « وبدا العالم خاضعا لعملية أنسنة من خلال توظيف العقل² ». هذا الأخير أصبح هو المرجعية الوحيدة التي يثق بها الإنسان الأوروبي في إدراك العالم الطبيعي والاجتماعي، دون رقابة كهنوتية ودون وصاية من رجال الدين، وهكذا بدأ العقل الأوروبي يسترد حريته شيئا فشيئا، وأصبح تقبل المواقف الصادرة من الغير وآرائه المخالفة، والحرية والانفتاح على وجهات نظر الآخرين للدين والعالم، حاجة وجودية ملحة للخروج من حروب التعصب الديني وتغيير واقع المجتمع الأوروبي نحو قيم التسامح والاعتراف والاختلاف والمواطنة وغيرها.

ب/ التسامح وفلسفة التنوير:

يبدو أن الظروف التاريخية التي عاشتها أوروبا في القرن السادس عشر؛ ونعني بها الحروب الدينية المذهبية بين الطوائف المسيحية الكبرى، كانت هي الأصل في صياغة مفهوم التسامح ونشر الوعي بجماعته، فتحت تأثير الوضع الديني السائد الذي يعيشه العصر الأوروبي، وقف فلاسفة الأنوار ووقفهم التاريخية ضدًا على إكراهات الواقع الذي عرف تدخل مؤسسة الكنيسة لحجب معتقدات جماعات معينة ومنعها من ممارسة حقها الديني، بل وصل الأمر إلى نفي أصحابها أو قتلهم، وبالتالي

¹ - محمد عادل شريح، الأسس البنوية لفكر الحداثة الغربية، دار الفكر دمشق، ط 2، 2011، ص 38.

² - ريتشارد تارناس، ألام العقل الغربي فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، تر: فاضل جتكر، الناشر: كلمة، أبو ظبي، العبيكان، المملكة العربية السعودية، ط 1، 2010، ص 210.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

لكي يحلوا هذه المشكلة، ويؤسسوا لوعي جديد « كان لا بد من تحرير المسيحي المؤمن من أصفاد النظام القديم الظلامية¹ ».

دفاعاً عن التسامح وراهنيته المستمرة، وتأكيداً لاستقلالية الفرد الدينية والأخلاقية والفكرية، راح الفلاسفة الأنواريين يبذلون جهوداً من أجل إلغاء الانقسامات الدينية في أوروبا والدعوة إلى خلق دولة الحق والقانون التي تُستبعد فيها الكنيسة ورجال الدين من ممارسة أية سلطة سياسية أو إدارية، واستبعاد التمييز الذي يقوم على الدين، وفرض المساواة بين جميع المسيحيين. « في الواقع إن قضية التسامح هي - في أغلبها - قضية المعركة ضد التعصب والاضطهاد الديني، وهذا السياق هو الذي تشكلت فيه - أولاً - الكثير من النقاط المفاهيمية المهمة حول طبيعة التسامح ومبرراته² ».

ويمكن القول، ضمن هذا الإطار، أن المعنى الديني المحدد الذي ارتبط به مفهوم التسامح من حيث نشأته، أدى في النهاية إلى تقريب المسافة بين المذاهب الدينية المتصارعة التي ترتب على تصارعها أشكال اضطهاد غير إنسانية. ولذلك يمكن « أن يُنظر إلى التسامح الديني كجزء من مسار العملية التاريخية التي قادت إلى التطور التدريجي لمبدأ الحرية الإنسانية³ ».

إن خطاب التسامح لدى فلاسفة «عصر الأنوار» (Siècle des lumières) هو خطاب الخلاص (salut) وانبثاق عصر جديد يحمل قيم الحرية والفردية والتعدد والحق في الاختلاف والمغايرة، وتحرير العقل والروح من سلطة اللاهوت المسيحي في الغرب، وعلى هذا النحو سارت الأمور في الغرب منذ القرن السابع عشر، وإلى عصرنا الحاضر على أساس ما تقرر في عصر الأنوار من حركة فكرية وأدبية تركز إلى نقد الأفكار المسبقة والبنية التراثية الماضية، وتطهير المسيحية من الانقسام الذي كانت تشكو منه، وذلك بإعادة طرح السؤال حول الإيمان، وحول نسبية الاعتقادات، وحول ولادة دراسة محض تاريخية، ومحض تفسيرية للنصوص التي كانت حتى ذلك الوقت نصوصاً مقدسة.

¹ - ريتشارد تارناس، مرجع سابق، ص 282.

² - بيجان شاهين، مرجع سابق، ص 14.

³ - Bevers zagorn. Op cit. p05.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

كما أن العقل الغربي لا يزال مستمرا في إنتاج خطابات علمانية ذات توجه ديني جديد، أو غير متدينة. «هذا العصر إذا مشبع بالإيمان بالعقل، وبنور طبيعي حر ومستقل، يمتاز بالموقف النقدي، والتفحص الحر، ماذا قرّر «رجال الأنوار»؟ أن يكونوا أحرارا، أن ينعنقوا، أن يتوقفوا عن الخضوع لقانون غريب عنهم، أن يحددوا بأنفسهم القانون الذي سيحترمونه، لم تجر عملية إنتاج الاستقلالية تلقائيا»¹.

فعلى المستوى الفلسفي نجد أن أساس العلاقات بين الأفراد تحكمه حرية الفكر والممارسة من خلال الحقوق المدنية المختلفة، وكانت النتيجة على مستوى الواقع مكاسب تجسد التسامح والمساواة والعدالة الاجتماعية والاختلاف والتباين من دون الخضوع لأي سلطة أو مرجعية عدا سلطة العقل التي يمارس في ضوئها الأفراد حريتهم سواء أكانت دينية أم فكرية أم سياسية. وتدرجيا، تحرر الفرد من سلطة اللاهوت الموروث من العصور الوسطى وتجاوز ما تقرر في تلك العصور من خصوصية دينية تعني القمع والاقصاء، لينتهي الأمر بالتأكيد على مرجعية عقلية مستقلة تماما عن تلك القائمة على الدين، وهذا بعد نقاشات فلسفية طويلة وكان ذلك بموازاة شيوع أفكار التنوير في القرن الثامن عشر.

التنوير في رأي كانط يعني خروج الإنسان من حالة القصور التي هو مسؤول عنها وحالة القصور تعني عدم القدرة على استعمال إدراكه من دون توجيه الآخرين، قصور هو مسؤول عنه، لأن السبب يكمن ليس فقط في خطأ في الإدراك، بل في افتقار للقدرة على القرار وللجأرة على استعمال العقل من دون توجيه من الآخر - كن شجاعا واستعمل إدراكك الخاص - هو شعار «الأنوار»².

وعليه، يمكن القول أن عصر الأنوار كان يهدف إلى إحلال مشروعيته الخاصة المؤسسة على العقل والتي تطبعها المساءلة النقدية محل مشروعية العقل الديني في صيغته الارثوذكسية. لقد كانت الأنوار بمثابة مشروع نقدي عقلائي، هدفه تحطيم سلطة الكنيسة وتحرير الانسان من كل الاعتقادات والأفكار التي كانت تفرضها الكنيسة وتبررها دينيا، فكانت القاعدة التي انطلق منها التنوير هي وضع

¹ - جيرار لكارك، سوسولوجيا المثقفين، تر: جورج كثورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط 1، 2008، ص32.

² - جاكلين روس، مرجع سابق، ص210.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

الإنسان داخل اطار الطبيعة من خلال استعمال عقله في تفسير الكون المادي والبحث عن الحقيقة دون توجيه أو وصاية من الآخرين، مع تأكيد القطيعة مع فكر العصور الوسطى. وتعتبر هذه الثورة المعرفية النقدية التي دشنها عصر التنوير نقلة في الوعي الغربي أدت إلى نوع جديد في الفهم بواسطته تتشكل حقائق وقيم ونظريات لم تكن لتطرح في السابق، لأنه ليس هناك من قاعدة عامة تسندها، ولكن بعد نقاشات جادة ومراجعات معمقة لبعض العضلات الدينية والسياسية والاجتماعية وحتى الثقافية، أصبحت مفاهيم مثل، الحرية والفردية والمواطنة مبدأ أساسى للتطور السياسى والاجتماعى والثقافى للمجتمع الغربى.

ابتداءً من القرن السابع عشر تكثف حضور مصطلح التسامح في الفكر الغربى، بحيث تميزت هذه الفترة بنشاط أدبى غزير في المجال السياسى، الدينى، وظهرت الكتابات الفلسفية المؤيدة للتسامح، ومن أهم النصوص المؤسسة لخطاب التسامح والمدافعة عن الحق في الاختلاف، والتي تعمل على التقريب بين الطوائف المتخاصمة خلال تلك الفترة، ما كتبه "بيير بايل" (Pierre Bayle)، و"جون لوك" "جون ستيوارت مل" (John Stuart Mill)، وفرانسوا ماري آروويه الشهير بـ"فولتير" (Voltaire)، و"باروخ سبينوزا" (Baruch Spinoza)...

كانت أول المحاولات الفلسفية التي دعمت نتائج الإصلاح الدينى، الذي تمخض عنه الاعتراف المتبادل بين القوى التي استمرت تتصارع طوال القرن السادس عشر، محاولة «بيير بايل» الذي خصص الجزئين الأولين من كتابه "تعليق فلسفى على هذه الكلمات من الإنجيل [لوقا 14: 23] ألزمهم بالدخول حتى يمتلئ بيتي" للدفاع عن التسامح، وفيه يبرهن بحجج عقلية على الطبيعة الشخصية للإيمان الدينى، ولذلك يدعو بايل إلى ضرورة نقض التفسير الحر في نص، أن الدين قضية شخصية لا يمكن فرضه بالإكراه، مبينا أن عدم التسامح يتناقض مع المحبة التي دعا إليها المسيح. لذا يرى باييل أن: «العنف يمضي في اتجاه معاكس لروح المسيحية التي ترعى الحلم والصبر والتواضع»¹.

¹ - بيجان شاهين، مرجع سابق، ص138.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

يؤسس بايل دفاعه عن التسامح استناداً إلى الضمير، لأن المسألة في نظره تتعلق بحرية الضمير والدين؛ فضمير الفرد هو المصدر الوحيد في معرفة الحقائق، ولا يجوز لأحد التضييق على أي فرد مهما كان مخالفاً له في الملة والمعتقد، لأن جميع البشر مع اختلافهم في الطريقة يحاولون الوصول إلى الحقيقة، والحقيقة لا يملكها أحد. وبما أن أحكام العقل تحمل الصحة والخطأ، فإنه ينبغي الدفاع عن التسامح الشامل، وفي هذا السياق، يعتقد بايل بأنه: «لا يمكن التمييز في التسامح بين المذاهب، على نحو يتماشى مع مبدأ التسامح، فإما أن يكون هنالك تسامح كامل، وإما أن لا يكون هنالك أي تسامح على الإطلاق، أما نصف التسامح؛ أي: التسامح مع بعض الجماعات وحرمان الجماعات الأخرى منه؛ فهو ليس خياراً»¹.

وتسامح بايل هو التسامح الحقيقي والأكثر صعوبة، لأنه يحرص على الاحترام إلى أقصى درجات الغرابة عند الآخر.²

إن الأحداث التي ميّزت المشهد العام في أوروبا، نتيجة الصراع على المعتقد الديني، شكّلت التحدي الأهم أمام الفيلسوف الإنجليزي جون لوك، الذي جاءت كتاباته في تلك الفترة ضداً على التوتر الديني الحاد، ودفاعاً عن نظرية التسامح، فكان عمله الرئيسي «رسالة في التسامح» عام 1685 هو المجال الذي تدفقت في إطاره الأفكار المؤيدة للتسامح.

إن السياق التاريخي الذي طور فيه لوك أفكاره حول نظرية التسامح، يتمثل في الاضطراب الديني الهائل، حيث شهد هذا القرن في بريطانيا وأوروبا كليهما اضطراباً دينياً هائلاً، وعلى سبيل المثال: تم في العام (1685) إلغاء مرسوم نانت* (1598) الذي كان يقدم قدراً محدوداً من التسامح الديني؛ وفي بريطانيا انفصل الملك هنري الثامن عن بابوية روما، بتأسيس كنيسة وطنية، أدت إلى

¹ - ييجان شاهين، مرجع سابق، ص 153.

² - مايكل أنجلو ياكوبوتشي، أعداء الحوار أسباب اللاتسامح ومظاهره، تر: عبد الفتاح حسن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 458.
* مثل هذا القرار الذي أراه هنري الرابع في العام 1598م، منعطفاً تاريخياً هاماً في أوروبا، لضمان السلام والتوازن بين الطائفتين الكاثوليكية والبروتستانتية، وبموجب هذا القرار الذي يعد أول اعتراف رسمي بالتسامح الديني، سُحِّح للبروتستانت الفرنسيين الذين يُطلق عليهم الهوغونوت ممارسة حرية المعتقد، كما تم منحهم المساواة الاجتماعية والسياسية مع الأغلبية الكاثوليكية. ولكن بعد وفاة الملك هنري الرابع في العام 1610م، ووصول الملك لويس الرابع عشر سنة 1685م تم إلغاء هذا المرسوم.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

حقبة من الصراع، وفي هذه الحقبة فرضت على الشعب البريطاني معتقدات مختلفة من قبل الحاكمين الذين كانوا يعتقدون معتقدات دينية متنوعة، واندلعت الحرب الأهلية (1642-1649)، بسبب التصرفات التعسفية لأسرة ستيوارت التي أذكت نار الصراع الدائر بين الأنغليكان والكاثوليك والبيورتيانيين؛ وفي غضون هذه الحرب الأهلية ثم الثورة المجيدة (1688)، كان المعارضون يقعون تحت وطأة الاضطهاد، واضطر الكثير منهم إلى التوجه نحو المنافي وكان لوك من بين هؤلاء¹.

ومنذ ذلك الحين ازدادت حدة الإجراءات ضد البروتستانت، الذين كان يُفقد ضدهم نظام معروف بصورة محزنة: المنع من ممارسة عدد متزايد من المهن، وانتزاع الأطفال من الوالدين لتربيتهم في بيئة كاثوليكية، وأعمال عنف على أيدي العسكريين العنيفين المعروفين باسم الدراجونيين Dragonnades سيئي السمعة، وتدمير أماكن العبادة، وعند حدّ معين كان هناك حتى منع البروتستانت من ترك المملكة.²

لقد ركز جون لوك في دفاعه عن التسامح على مطلبين:

أولاً: توصل إلى العلمنة كحل وحيد لفصل الكنيسة عن الدولة، ومرد ذلك تجنب مثل تلك الأحداث الفظيعة والمجازر اللاإنسانية التي ارتبكت بسبب التداخل بين السلطتين الروحية والزمنية، الذي هو إفساد للدولة والمسيحية معاً، وبناءً على هذه الرؤية دعا لوك إلى إخراج الإيمان من دائرة سيطرة الدولة بحيث تُستبعد الكنيسة ورجال الدين من ممارسة أية سلطة سياسية أو إدارية. يقول لوك: «ينبغي التمييز بين أمور المدينة وأمور الدين، وأن توضح حدود دقيقة عادلة بين الكنيسة والدولة، وإلا فلن يكون ممكناً إيراد أي حل للمنازعات التي تقوم بين أولئك الحريصين حقاً، وبين من يتظاهرون بأنهم حريصون إما على نجاة النفوس وإما على نجاة الدولة»³. ومبرر هذا الاعتقاد لدى لوك، هو أنه لكل سلطة قوانينها وتشريعاتها وصلاحياتها التي لا بد أن تحترم؛ فلا يحق للدولة مثلاً أن تتدخل في فرض

¹ - بيجان شاهين، مرجع سابق، ص 79-80.

² - مايكل أنجلو ياكوبوتشي، مرجع سابق، 454.

³ - جون لوك، رسالة في التسامح، تر: عبد الرحمان بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط 1، 1988، ص 69.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

العقيدة الدينية لأن مهمتها تتخلص في الحفاظ على ممتلكات الرعية وتأمين السلام وتنظيم الشؤون العامة للمجتمع والدولة، أما الكنيسة فلها صلاحيات محدودة واختصاصات معينة؛ فرسالتها الاهتمام بالشؤون الروحية والدينية عن طريق النصح والوعظ، ولا يمكن لها أن تفرض الإيمان بالقوة ولا أن تتدخل في قوانين الدولة.

ثانياً، دفاعه عن التسامح الديني، فهو يرفض التدخل في التدين (religiosité) أو عدم التدين؛ فلا يحق للكنيسة ممارسة الوصاية على العقل الإنساني وفرض دين معين بالقوة، وإرغام الناس على التخلي عن معتقداتهم، ولعل أهم ما طرحه لوك في هذه الفترة هو القطع مع النظام القديم المشرع لثقافة العنف والإقصاء ونفي الخصوصيات، فهو شديد التأكيد على حرية الضمير والوعي والمعتقد، وفي هذا الصدد يقول: « إن التسامح بين أولئك الذين يعتقدون عقائد مختلفة في أمور الدين هو أمر يرضي الإنجيل والعقل »¹.

ما يحاول لوك إيضاحه في رسالته هو تحرير العقل والروح من سلطة اللاهوت المسيحي، وإخراج الإيمان من دائرة سيطرة الدولة، أي بمعنى إعطاء الاستقلالية الذاتية للعقل البشري. إن هذه الاستقلالية تعني إخضاع مسألة العقيدة لحرية الفكر، لأن الدين الحقيقي يقوم على الإيمان والاعتقاد لا أساس فرضه بالقوة مثلما كانت تفعل الكنيسة من أجل امتلاك الحقيقة واحتكارها.

إن محاولة لوك للتوفيق بين الحرية الدينية وحق الدولة في تنظيم ممارسات الأفراد شكلت خطوة هائلة في تطوير الفكرة الليبرالية للتسامح، وكما كتب مندوس: «وهكذا فإن دفاع لوك هو دفاع معتدل وبراعماتي في مواجهة الاضطهاد» ونزعت البراعماتية ألهمت سلوكاً متأنياً سعى به إلى تحقيق توازن ما بين حماية الأفراد من الملاحقة الدينية والدفاع عن النظام السياسي والعلماني².

¹ - جون لوك، مرجع سابق، ص 69.

² - فرنك فردي، مرجع سابق، ص 66.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

أما الفيلسوف والمفكر السياسي جون ستيوارت مل فقد استقطبت نظرياته حول التسامح الرأي العام آنذاك، ولعل السبب الرئيسي في عدم اتخاذ كتابات لوك بُعداً أوسع هو تلك القيود والشروط التي وضعها للتسامح.

لقد ربط «مل» التسامح بمفهوم الحرية، إذ اعتقد أن وجود الحرية للجميع يتطلب عدم احتكار الأثرية والأقلية على أساس أن لكل منهما واجبات محددة، ويمكن أن يتحقق ذلك التسامح في حالة اقتران ذلك بسماع كل وجهات النظر على ملاء من الجميع، كما دعا إلى استبعاد التمييز الذي يقوم عليه الدين، وفرض بالمقابل المساواة بين جميع المسيحيين. « فالحرية في صميمها وجوهرها إطلاق العنان للناس يلتمسون مصالحهم إيان يتغون وكيفما يريدون، ما داموا لا يحاولون حرمان الغير مصالحهم، وعرقلة مجهودهم في سبيل موافقهم (...). وإن الإنسانية لتستفيد من ترك الأفراد أحراراً يعيشون في الدفاع على اختيارهم، ويجرون في الحياة على مرادهم، أضعاف ما تستفيد من إرغام كل فرد على التقيد بمشيئة سواه، والنزول على حكم غيره »¹.

يرفض ميل كل أشكال النبذ التي تمارس على المختلف، ويدعو إلى التسامح والقبول العقلاني لكل وجهات النظر، وكان من شأن هذه الدعوة أن يرفض لجوء الدولة إلى استعمال وسيلة من وسائل الضغط لأجل أن تفرض على الناس ما تراه من الآراء، وأن تُعَيِّن لهم ما يجوز سماعه من المعتقدات والأقوال، ويشدد ميل على أن لكل فرد الحرية في اختيار أي عقيدة يشاؤها، وله حرية تغييرها كيف شاء، طالما أنه لا يترتب عليها ضرر لأحد، لأن احتكار الحقيقة والمعنى تمثل خرقاً ثقافياً ودينياً ليس من معطيات الطبيعة. ومن هذه الزاوية فإن « الإنسان غير مسؤول أمام المجتمع عن شيء من تصرفاته إلا ما كان منها ذا مساس بالغير، فأما التصرفات التي لا تخص غير نفسه ولا تتعلق بغير شخصه فهو فيها كامل الحرية مطلق الإرادة، وذلك لأن الإنسان سلطان في دائرة نفسه وأمير حر التصرف في جسمه وعقله »².

¹ - جون ستيوارت ميل، الحرية، تعريب: طه السباعي، مطبعة الشعب، مصر، ط 1، ص ص 40-41.

² - جون ستيوارت ميل، مرجع سابق، ص 34.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

ومثلاً «ميل»، حاول «فولتير»، أيضاً، التأكيد على أهمية التسامح وحرية الفكر والعقيدة، فقام بكتابة «رسالة في التسامح» (traité sur la tolérance) من أجل تجاوز التوتر الديني الحاد الذي أفرز الكراهية بين الطوائف المسيحية المتباينة، فهذا التوتر والنزاع، حسب فولتير، ينشأ من غياب التسامح بين المذاهب المختلفة، وفي هذا الاتجاه يرفض فولتير كل أشكال العنف الممارس من طرف مؤسسة الكنيسة ورجال الدين لفرض دين معين، واقصاء المخالفين، ويقول بإمكانية تعايش الديانتين في الدولة الواحدة، ويوضح فولتير أن التسامح هو الطريقة التي يمنع بها النزاع: «إنَّ التسامح في خلاصة القول، لم يتسبب قط في إثارة الفتن والحروب الأهلية، في حين أن عدم التسامح قد عمم المذابح على وجه الأرض»¹، فكان بذلك التسامح هو الحل لمشكلة العنف والطائفية اللذان كانت الحكومة والكنيسة تمارسهما على الأفراد والطوائف.

إنَّ الوضع العام دسَّن من خلاله فولتير مقالته حول «التسامح» يتلخص في تسلط الكنيسة وتوظيف الدين لتحقيق مصالح دنيوية خاصة، فهو ينظر إلى الدين على أنه اختيار حر ومسألة روحية تخص الفرد وحده، ولا يجوز إقحام طرف ثالث بين الله والفرد، ولعلَّ في هذا القول، ما يؤكد على طابع العلمانية الذي اشتملت عليه نظرية فولتير حول التسامح، فهو يدعو إلى وضع حد للتداخل الحاصل بين الدين والسياسة، في محاولة لصد هيمنة رجال الدين الذين جعلوا الدين مؤسسة تهيمن عليها الدولة، وهذا ما ساد الوضع في أوروبا حتى نهاية القرن السادس عشر، بحيث تم استخدام القوة لفرض دين معين، إذ كانت الكنيسة تتحكم في ضمائر الناس، وتلزمهم بعقيدة واحدة، وترغمهم على التخلي عن معتقداتهم، وقد أسس لذلك محاكم للتفتيش لملاحقة كل من يخرج عن الخط الرسمي للكنيسة.

¹ - فولتير، رسالة في التسامح، تر: هنرييت عبودي، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط 1، 2009، ص 39.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

إن هذه الضغوط والإكراهات التي فرضتها الكنيسة كانت تتناقض مع عقيدة التسامح، وهنا يتساءل فولتير: « ما هو التسامح؟ » ، ليقرر: « إنه ميزة الإنسانية، فنحن جميعا عرضة للضعف والخطأ، فليسامح بعضنا حماقات البعض، فذلك أول قانون للطبيعة »¹.

التسامح، بهذا المعنى، مطلب إنساني ملح، وضرورة طبيعية، وحقيقة وجودية، لا يمكن نفيها. أما العنف الناتج عن وجود الخطأ فلا مبرر له، وهو ليس من معطيات الطبيعة. إن وجود الخطأ ليس مدعاة للنفي والصراع المستمر وإنما هو أحد مقومات التسامح، ومدعاة للتعايش المشترك، مما يترتب عنه القول بنسبية الحقيقة التي تعني، حسب فولتير، حق الإنسان في الوقوع في الخطأ طالما أنه لا يترتب عنه ضرر لأحد.

ومن بين النماذج الفكرية لهذه الحركة النقدية التي حاربت الطغيان الكنيسي، ما كتبه «سبينوزا» في مؤلفه الهام والشهير «رسالة في اللاهوت والسياسة»، إذ نجده يميز تمييزا واضحا بين اللاهوت أو السلطة اللاهوتية الممثلة في رجال الدين أو في الكنيسة وبين السلطات المدنية الممثلة في الحكم أو في رئيس الدولة، وفي سبيل محاولته رسم حدود التمايز بين السلطتين، يؤكد على أن السلطة اللاهوتية دورها إرشاد الناس إلى القيم الروحية والفضائل العليا والأوامر الأخلاقية، بدل التعسف في فرض نموذج معين من الاعتقاد والتدين، وإن أياً محاولة لفرض معتقد معين من قبل الكنيسة لا يؤدي إلى إيمان قوي وحقيقي، بل إنه سيؤدي إلى نوع من الإيمان الشكلي الذي من المحتمل أن يقضي على القيم الأخلاقية والروحية التي تنادي بها المسيحية الحقة. ومن الضروري كذلك، حسب سبينوزا، أن تتجنب الدولة أو السلطة المدنية القوة والاكراه لفرض الإيمان الديني، فذلك لن يغير معتقدات الناس، بل يهدد بتفكيك الكيان السياسي، فالدولة مسؤولة فقط عن تنظيم شؤون الناس، وتأمين مستلزمات

¹ - نقلا عن: علي أومليل، "من التسامح إلى التعددية"، ضمن: أحمد شوقي بنوب وآخرون...، الطائفية والتسامح والعدالة الانتقالية من الفتنة إلى دولة القانون، تقديم: عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص103.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

حياتهم، وحجته في ذلك أن: «الدولة لا تحتاج إلى محاولة السيطرة على - أو تنظيم - معتقدات الأفراد، ويجب أن تقتصر على تنظيم أفعالهم»¹.

حاول سبينوزا أن يثبت في رسالته أن حرية الفكر لا تمثل خطراً على الإيمان، كما أنّها لا تمثل خطراً على سلامة الدولة، لأن الإيمان تجربة فريدة ينبغي أن تعاش، وهو اختيار حر لا يخضع لمؤسسة الكنيسة ورجال الدين، فالفرد يقرر مصيره في هذا الوجود ويختار ما شاء من العقائد، وله الحق في تغيير دينه كيف شاء، وله الحق أيضاً في عدم اعتناق أي دين أو معتقد، فأن تكون فرداً متديناً سلوك يمكنه تحقيقه على انفراد دون الحاجة إلى الآخرين، وفي هذا دلالة على أن هناك ترابطاً ما بين حرية الاعتقاد والتسامح، فحرية التعبير الديني تُكوّن الأساس الأخلاقي للتسامح الديني.

لقد ركز سبينوزا في دفاعه عن التسامح على ثلاثة مطالب:

أولاً، اعتبر أنه من المستحيل للدولة أن تحد بشكل فعال من حرية الفكر. ثانياً، رأى أنه من الممكن في الواقع السماح بحرية الفكر دون المساس بسلطة الدولة. وأخيراً، قال سبينوزا إنه يجب على السلطة السياسية أن تركز على ضبط الأفعال وليس على تقييد الفكر. يشكل هذا التركيز على الفرق بين الفكر والفعل عاملاً مفصلياً في مناقشات لاحقة حول التسامح لدى لوك ومل وكانط².

في الواقع أن التبريرات الفلسفية للتسامح الديني التي أشرنا (من سبينوزا ولوك إلى بايلي ومونتسكيو) أدت إلى تغيير اتجاه الدولة المطلقة من إعلان التسامح من طرف واحد، إلى مفهوم يدعو إلى الاعتراف المتبادل للحقوق الدينية المعبر عنها من قبل المواطنين أنفسهم³.

خلاصة القول، أن مفهوم التسامح، لقي اهتماماً نظرياً متزايداً منذ عصر النهضة في أوروبا، تحقيقاً لرهانات وجودية كبرى غير مسبوقه أو مهمشة أو مغموعة، تجعل العلاقات الإنسانية ممكنة، فبنظر فلاسفة عصر الأنوار، أن الأمر في الحقيقة كان سيئاً جداً خلال فترة العصور الوسطى، ولا يمكن الاستمرار في مثل هذا العنف الطائفي الذي أدى إليه تسلط الكنيسة والجهاز القائم آنذاك، لذا

¹ - فرنك فردي، مرجع سابق، ص 63.

² - رمضان بسطاويسي، مرجع سابق، ص 46.

³ - شيرزاد النجار، مرجع سابق، ص 10.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

فإن مفهوم التسامح كان أحد الشروط الأساسية للقضاء على حركات التعصب واجتثاث جذور العنف، ومن ناحية أخرى، كان هناك مبرر في إيجاد صيغة جديدة من التعاقد بين الدولة والمواطن تقود في النهاية إلى إحلال نظام تشريعي يُنهي علاقة التداخل بين الإلهي والبشري، حيث لا تمارس الدولة أي سلطة دينية، ولا تمارس الكنيسة أي سلطة سياسية. ويشكل، التسامح، أيضاً، قاعدة تقوم عليها المواطنة الكاملة، والتعددية على المستوى السياسي والفكري والديني. كما يمثل شكلاً جديداً في مسار العلاقات الانسانية وفي طبيعة الإيمان، وفي العلاقة بين الدين والسياسة، وفي مسألة احتكار المعنى والحقيقة، وتدرجياً تحوّل التسامح الذي بدأ في التشكل مع حركة الإصلاح الديني في بداية القرن السادس وانبثاق عصر التنوير إلى خطاب تتأسس عليه الحياة المدنية الحديثة، و«مفهوماً لعلمانية الدولة ولشرعية علمنة الدولة»¹.

وهذا لا يعني، بالطبع، أنه قبل عصر الحداثة والتنوير لم تكن هناك محاولات تُمثل دعائم مهمة لفكرة التسامح وحقوق الإنسان، وغيرها من المفاهيم التي وُلدت مع الحداثة، فقد وُجدت الكثير من النصوص الدينية والفلسفية وتعاليم الحكماء الكبار تحث على التسامح وتدعو إلى قيم التضامن والمحبة والسلام. بيد أن هذه التعاليم الخالدة التي تحث على التسامح كانت مختلفة تماماً عن مفهوم التسامح بالمعنى الحديث تحديداً، والذي يجد مرجعيته في الحداثة الأوروبية، كما أن تعاليم القدماء وقفت عند حدود التنظير، ولكن في إطار الممارسة والواقع الموضوعي لم تتخذ صورة صريحة ورؤية حقيقية لمسائل التسامح و الحوار والاختلاف والتعددية والمساواة، وهي الموضوعات التي طُرحت ابتداءً من القرن السابع عشر، ولم يكن لها أن تطرح من قبل، ذلك أن ميلاد أي مفهوم مرهون بتوافر عناصر تاريخية وشروط ثقافية وأطر اجتماعية ومقومات حقيقية، وهذا هو شأن التسامح بمعناه الحديث، فهو ليس تجريبياً ومتعالياً، إنه يُركز على المسائل ذات الطابع الاجتماعي والسياسي والثقافي، كالديمقراطية وحقوق الانسان والمواطنة والمجتمع المدني.

ثانياً: التسامح من الأفق الدلالي الديني إلى الأفق المدني:

¹ - مرجع نفسه، صفحة نفسها.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

أ/ الخطاب الفلسفي وخلق فكرة التعددية

من المعروف تاريخياً، أن مفهوم التسامح دخل قاموس التخاطب ابتداءً من القرن السادس عشر نتيجة التاريخ الصراعي المرعب بين المذاهب المسيحية الكبرى، أي ظهر أساساً في المناخ التاريخي للعالم الغربي الذي كان في تلك الفترة بحاجة إلى تهدئة دينية، إذ استعمل المفهوم ليشير إلى تبني موقف إيجابي منفتح تجاه المجموعات الدينية والثقافية والعرقية المختلفة.

ثم إن التسامح، تدريجياً، قد انتقل من مجال الفضائل ومكارم الأخلاق والحرية الدينية إلى طور جديد أكثر اتساعاً متأثراً بالأفكار الليبرالية؛ فمع حلول القرن التاسع عشر تولّد شعور بالحاجة إلى توسيع مرجعيته لتكون متقدمة على مرجعيته الدينية التي نشأ فيها، وهكذا كانت النظرة الحديثة إلى مفهوم التسامح قد أصبحت وثيقة الصلة بقضايا التحديث في مختلف مستوياته، وخاصة بقضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان والمواطنة. وهكذا أخذ المفهوم يشق طريقه نحو مجالات الفكر والثقافة والسياسة، بفعل التنظير الفلسفي، حتى غدا أكثر شمولية متجاوزاً النطاق الديني والفردى ليتحول إلى منظومة حقوق كاملة وليس مجرد فضيلة دينية وأخلاقية.

فمفهوم التسامح، من حيث هو مصطلح جديد وُلد مع الحداثة، لا يمكن ألا يكون مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالأفكار الثلاث الكبرى التي تمثل دعائم مهمة مماثلة للحداثة، وهي الأفكار الثلاث التي ولدت في أوبا وفي العالم الجديد منذ ما يزيد قليلاً عن ثلاثة قرون: أفكار حرية الضمير (وبالتالي الفصل بين دائرة المقدس ودائرة الدنيوي)، والمساواة (وبالتالي حقوق الإنسان)، وحماية الأقليات.¹

إذن بعد منعطفات تاريخية ومراجعات كبرى بدأت منذ القرن السابع عشر إلى القرن العشرين، اتسعت دلالة المصطلح حتى وصل إلى ما هو عليه الآن من المكانة العلمية والثقافية والسياسية، وأصبح دالاً على قدرة المجتمع على قبول الاختلاف والمعارضة واحترامهما، أي الاعتراف الرسمي بحقوق الآخرين الاجتماعية والسياسية. ولم تصبح فكرة التسامح مطلباً وواقعاً اجتماعياً إلا بعد

¹ - مايكل أنجلو ياكوبوتشي، مرجع سابق، ص 446.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

حدوث تحولات أساسية في المعتقدات والممارسات الاجتماعية، وما صاحب ذلك من نظريات في الحقوق الطبيعية للأفراد، ونظرية العقد الاجتماعي بين الأفراد، ونظرية حقوق الإنسان، واقتترانه أيضا بالنظريات السياسية الليبرالية.

إن التحولات والتطورات التاريخية والفكرية التي عرفتها أوروبا منذ عصر النهضة، في مجالات الدين والعلم والفلسفة، ساهمت بشكل واضح في توسيع معنى التسامح ليتضمن حماية الآراء المنشقة والمخالفة لرأي الأغلبية من دون تضيق للجماعات والمواقف المختلفة، بل مع إبداء الاحترام لاعتقادات الآخرين، وهو ما يمثل إقرارا للحرية والتعددية بشكل عام. وفي هذا السياق يمكن تحديد مراحل لنشأة مفهوم التسامح في أوروبا:

أولاً: مرحلة الإصلاح الديني، ويمكن أن نطلق على هذه المرحلة الأولى مرحلة «التأسيس»، حيث ظهر التسامح كمحاولة لصد أشكال العنف الديني الذي عصف بالمجتمع والدولة في أوروبا خلال القرن السادس عشر، والذي وصل إلى حد قد يمنع التوافق العقائدي بين الكاثلكة والبروتستانتية، فكانت الحاجة إذن إلى التسامح دافعاً قوياً لإنهاء إجراءات الاضطهاد والتعسف التي تقوم بها الكنيسة والحكومة على الأفراد والطوائف. وتشمل المرحلة الثانية تغيير موقع الكنيسة، ويمكن أن نطلق على هذه المرحلة مرحلة عصر التنوير في القرن الثامن عشر، وفيها بدأت عملية التأسيس الأولى لعصر المواطنة والديموقراطية الحديثة، وميلاد المجتمع المدني الذي قام على أنقاض الدولة الدينية. وقد استغرق هذا التأسيس عصر النهضة والتنوير. وهكذا ارتبط مفهوم التسامح بالاعتراف بحقوق الإنسان بمفهومها المعاصر، وتعددية الحقيقة، وعلمانية الدولة، وترسيخ مبدأ المواطنة، والحريات السياسية، الاجتماعية، وحرية المعتقد، وعلى ايجابية الاختلاف في العقائد الدينية والسياسية والثقافية.

أما المرحلة الثالثة في تكريس مبدأ التسامح فقد تراكبت مع مبدأ عملية التصنيع، وما ارتبط بها من تقدم تكنولوجي، فقد أدى التصنيع إلى ظهور التخصص وتقسيم العمل وبالتالي الفصل بين العمل والمنزل وغرس مبدأ العقلانية، فلم يعد الإنسان يعتمد على الحقائق والمعتقدات الدينية عند التعامل مع مشاكل

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

العمل، حيث سادت الاعتبارات العقلانية عالم العمل¹. فكان المجال العلمي هو المجال الثالث الذي تطور بفعل طاقة التنوير التي تدفقت في إطاره الأفكار التي شكّلت بعد ذلك مجالات العلوم الإنسانية، ومن أبرزها في هذه المرحلة علوم الأنثروبولوجيا والاقتصاد والسياسة وعلم الاجتماع.

يمكننا أن نعتبر أن هذه الثورات المعرفية المتتالية، شكّلت تحدياً للقيود التقليدية المفروضة على النشاط العقلي والإنساني خلال العصور الوسطى، وقد تجلّى هذا التحول في الوعي الغربي ليس فقط على الصعيد الفكري، إنما جرت محاولات على نطاق واسع، في السياسة والاقتصاد والمعرفة والأدب أدت إلى ولادة مفهوم التسامح داخل المجتمع الغربي، وقد أدت هذه التحولات الجديدة إلى ابداع روح جديدة مطبوعة بالنزعة الفردية ذي النطاق الواسع، بكل ما يترتب عنها من آثار في عقلنة السلوك والتفكير ونظام المجتمع.

أسهمت هذه التعددية الدينية في ولادة روح التسامح وفي ظهور خطابات عامة شاملة علمانية ذات توجه ديني جديد، تتجاوز الدين أو غير متدينة، وذلك من القرن السابع عشر وفي القرن الثامن عشر بشكل خاص. تعتبر هذه الخطابات تمهيداً مباشراً للمعارف الحديثة المعاصرة: الفلسفة، وعلم الماورائيات الكلاسيكية، انطلاقا من الديكارتية، ولادة العلوم التجريبية، وتأسيس العلم التاريخي الرسمي، كما أسهمت نظريات الحق الطبيعي، منذ غروتوس (Grotius) حتى روسو (Rousseau) ومروراً بهوبز وسبينوزا ولوك، في تحريك العقل السياسي ذاتياً، مقارنة بالعقل اللاهوتي، تحريك المجتمع المدني، مقارنة بالسلطة السياسية المؤسسة تقليدياً على الوحي الديني².

لقد أصبح للتسامح شكلاً قانونياً وسياسياً، وتمّ تداوله كجزء من فلسفة المجتمع الحديث الذي يتبنى المفاهيم الخاصة بالتعددية كالمواطنة والحرية والاختلاف وتوفير حقوق فردية وجماعية، إلى غير ذلك من مفاهيم أثبتت التجربة التاريخية للغرب فعاليتها في تحديث المجتمع الغربي بعد أن كان خلال فترات تاريخية سابقة على النهضة والتنوير، يعاني من القمع والعنف وممارسة الرقابة على

1- أشرف عبد الوهاب، مرجع سابق، ص 69.

2- جيرار لكلرك، مرجع سابق، ص 32.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

معتقداته وأفكاره سواءً من قبل السلطة الدينية أو السياسية. إن مفهوم التسامح اليوم لم يعد مجرد فضيلة أخلاقية ودينية، بل تم تطويره ليكتسب أبعاداً قانونية وسياسية تُرسخ لكل أشكال التفاهم والقبول بأولئك الذين يكون لديهم وجهات نظر مختلفة عن مواقف الآخرين. وهنا، في مثل هذه الحالة، يترتب على السياسة الرسمية للدولة أن تقوم بإجراءات قانونية تهدف إلى تقنين الكثير من الإجراءات التي تسمح للآخر بممارسة أشكال معينة من العلاقات والسلوكيات التي لا تهدد المجتمع والدولة، أو ربما ستسمح السلطة بإثارة نقاش عام حول بعض المسائل التي تطرح إشكالية الحريات المدنية، والتي هي حتى الآن ليست محل اتفاق من المجتمع. من المؤكد، بالطبع، أن هذا المفهوم الجديد للتسامح، يهدف إلى ترسيخ معايير معينة تطرح إمكانية حل الكثير من الإشكالات والقضايا ذات الطابع السياسي والثقافي والحقوقى التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمشكلة التسامح من أجل ضمان حقوق أولئك الذين يعتبرون أقلية في مجتمع الأكثرية.

ما ينتج عن هذه النظرة الجديدة لمفهوم التسامح هو ارتباطه بفلسفات ومواثيق حقوق الإنسان، وتحوله إلى قضية سياسية، قضية الموقف الذي تتخذه سلطة من السلطات، تجاه حيز معين من الأفعال أو المعتقدات أو الممارسات، ففي بريطانيا كانت الخطوات الأولى هي تلك التي اتخذت، باكراً، في العام 1689، عبر تمرير قانون التسامح (Toleration Act). بيد أن التمييز التشريعي ضد الكاثوليكين واليهود، ظل قائماً من الناحية الفعلية أواسط القرن التاسع عشر، حيث تم التصويت على القانون المتعلق بالكاثوليكين، **roman catholic relief act (1829)**، ثم القانون المتعلق باليهود **jewish relief act (1846)**¹.

إن ثقافة التسامح دافع عنها رسمياً القانون، وتم ذلك بتجريم دعوات أفعال الكراهية، في ظل ما اقتضاه الاتجاه العام نحو قيم حقوق الإنسان والعدالة والديموقراطية، فقد استخدم المفهوم بمعنى أقرب إلى المفهوم السياسي والقانوني، فترتب عن ذلك أن منظومات حقوق الإنسان نقلت مفهوم

¹ - سمير الخليل، مرجع سابق، ص 08.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

التسامح من حدوده اللاهوتية إلى فضاءات أرحب، فأصبح اليوم قرين الاحترام وقبول التعدد والاختلاف.

ومن القوانين التي صدرت في حينها «مرسوم نانت» الذي وقعه الملك هنري الرابع في 13 نيسان/ أبريل 1598 حيث يعد أول اعتراف رسمي بالتسامح الديني، وذلك بعد خمسين عاما من الصراع الداخلي والانقسام الديني والطائفي. وبموجب هذا المرسوم سمح للبروتستانت الفرنسيين الذين يطلق عليهم (الهوغونوت) بحرية المعتقد والمساواة الاجتماعية والسياسية مع الأغلبية الكاثوليكية الرومانية، لكن هذا القانون ألغي من قبل الملك لويس الرابع عشر عام 1685، ونتيجة ذلك غادر نحو 200 ألف هوغونوتي فرنسا¹.

نخلص من ذلك إلى أن التسامح ليس مجرد قيمة دينية أو أخلاقية، بل إنه منظومة حقوق كاملة، وقد حدّد «إعلان مبادئ التسامح» الصادر من اليونسكو في سنة 1995م، التسامح بأنه « ليس فقط مجرد التزام أخلاقي وإنما أيضا ضرورة سياسية وقانونية ». ومن هنا فإن التسامح فضيلة وممارسة تجعل السلام ممكنا بين الشعوب، باستبدالها الصريح للحرب باللاعنف، بحيث يتحول إلى تسامح نشيط يمتلك حق العمل على تحييد الشعوب ووقايتها وحمايتها وتربيتها في ممارستها السياسية والمؤسسات الاجتماعية، وخصوصا عن طريق الأسرة والتربية وثقافة السلام².

لقد ترتب عن استخدامه الحقوقي ما نعتبره نوعا من تعميم دلالاته وتوسيع مجالات الاستفادة من المزايا الأخلاقية المرتبطة بروحه، وأهمها الطابع المنفتح على الآخر والآخرين، الأمر الذي يفيد قبول الاختلاف والعيش في فضاءاته، يضاف إلى ذلك حرص المواثيق الحقوقية على الجمع بين التسامح والتعدد والديموقراطية والسلم، حيث شُحنت دلالة المفهوم بمعطيات نظرية جديدة مرتبطة بالمجال

¹ - عبد الحسين شعبان، مرجع سابق، ص 120.

² - رمضان بسطاويسي، مرجع سابق، ص 100.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

الحقوقي وسعت معانيه، وساهمت في تقليص بعض الايحاءات المتصلة بسياقات لحظة بروزه وانبثاقه، نقصد بذلك المعطيات ذات الصلة بالصراعات الدينية في أوروبا النهضة¹.

إذن، وحتى يكتمل التسامح يجب أن يُقنن ليأخذ بعده الحقوق - إنساني، من أجل مواجهة الانتهاكات التي تقع في العالم، ووضع حدا للأزمات الدولية الناجمة عن التمييز العنصري والاضطهاد والاستبداد على أساس العرق أو الجنس أو اللون أو الدين، وعلى هذا الأساس يتوجب صياغة جملة من المواثيق والمعاهدات، ووضع تشريعات وقوانين مناهضة للعنف، ولكل الأشكال التي تمس بحرية الإنسان، وإقرار المساواة التامة والكاملة للأفراد والحفاظ على السلم الاجتماعي والاعتراف بحقوق الإنسان الأساسية وفي مقدمتها الحرية والعدالة والمساواة.

ب/ التسامح من دلالة التخصيص إلى دلالة العموم

إذا كان التسامح قد ارتبط في مرحلته النشوئية بالدين، وذلك كتعبير عن تجاوز الصراعات المذهبية والدينية على أساس أخلاقي مذهبي، فإنه مع تعدد الثقافات وتصادم سياسات الهوية أصبح من الضروري توسيع مجاله لكيلا يبقى محصورا في النطاق الديني، ويشمل إلى جانب ذلك، الفلسفة والثقافة والسياسة، كما اقتضى الواقع الأوروبي توسيع معناه ليتضمن مفهوم الاعتراف بالهويات والجماعات وليس مجرد القبول فقط، وأيضا حماية هذه المجموعات الثقافية من الإساءة والتمييز ضدها، فالاختلاف لا يتحقق إلا في إطار من التسامح واحترام التعددية والرأي الآخر، كما يتطلب اعترافا حقيقيا بالأقليات وحقوقها المشروعة، وهكذا أصبح مصطلح التسامح مقرونا بالحرية والتعددية بشكل عام، فكيف نفسر هذا التحول؟.

لقد كانت البداية في التسامح دينية، ولكن بعد تحولات هامة وصعبة في التنظيم السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وسيورة تاريخية كبرى عرفها الفكر الغربي، أدى الأمر وبصعوبة بالغة، إلى حركة انتقال تاريخية، تفترض أن مفهوم التسامح من الضروري أن يشمل إلى جانب الدين، الفلسفة

¹- كمال عبد اللطيف، العرب في زمن المراجعات الكبرى، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط1، 2016، ص169.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

والثقافة والسياسة لكي يعاد إنتاج المواطنة المتساوية في الحقوق والواجبات، والداعمة للقانون والحريات والمؤسسات، مع تأكيد متزايد على مسألة الاعتراف غير المشروط للخطابات والسلوكيات والممارسات والاعتقادات، وبهذا المعنى سوف تتحقق الحرية بأبعادها الدينية والاخلاقية والاجتماعية والسياسية والثقافية والفكرية بصورة تكاد أن تكون كليّة، لا إكراه فيها ولا تضيق، وهكذا جرى التعبير عن التسامح بتصوير آخر جديد أكثر حداثة، مقابل التصور السابق، الذي وإن كان حاسماً في إثارة قضية التسامح الديني، إلا أن دلالاته كان ينبغي أن تتسع طالما أنه كان محدوداً ومؤقتاً.

نعتبر هنا أن للعبارة جذور ممتدة في الثقافة المسيحية، وقد عرفت مراحل سمحت بأن أخرجتها من دائرة الديانة إلى مجال الثقافة ومن دائرة الاعتقاد إلى حومة السلوك المدني، كانت العبارة في السجل المسيحي طموحاً ورجاء، نظراً إلى حالة التعصب السائدة، ثم انتقلت إلى مدار الثقافة مع الحداثة والتنوير، فأصبح مصطلح التسامح معجماً كونياً، يجاري روح العصر، وسعي إلى تخطي رواسب التعصب والتشرد والتباغض¹.

إن هذا التحول الدلالي العميق الذي طرأ على المفهوم بأن أخرجته من دائرة الدين إلى دائرة حرية التفكير بوجه عام يفتح في التسامح آفاقاً جديدة لأسئلةٍ جديدةٍ ومُغايرةٍ، يُصبح معها المفهوم قابلاً للمساءلة وإعادة البناء، لِيُشكّلَ بذلك أرضية «للتعايش» و«الاعتراف» وما يثيره هذان المفهومان من إشكاليات الهوية والانتماء. وهذا التحول يربطه الباحثين، بفلسفة التنوير في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، بفعل توفر ظروف ثقافية وسياسية قادت الفلاسفة إلى رؤية جديدة للواقع متحررة من رواسب سلطة اللاهوت الموروث من العصور الوسطى، ومؤسسة لأفكار وتوجهات جديدة، كفكرة الحرية والملكية والعقلانية والمواطنة والمجتمع المدني والتقدم العلمي والاجتماعي، هذه الأفكار الجديدة لم تتحقق إلا في وجود دولة مدنية تقبل بحق الأفراد في الاختلاف والتعدد.

وهكذا يتضح أن الفكر الفلسفي والأنثوري للقرنين الثامن عشر والتاسع عشر أسس للتسامح على مرجعية عقلية تؤول به إلى الحق الطبيعي كالحق في الحرية والمساواة، وهذا ما سيمهد لاحقاً

¹- كمال عمران، التسامح رحيق الحداثة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، تصدر عن مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد 33-34، السنة الحادية عشر، 2007، ص 04.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

ليصبح للتسامح معناه الحقوقي والقانوني، وسيجد ترجمته في الإعلانات والمواثيق الدولية حول حقوق الإنسان منذ الإعلان العالمي لسنة 1948م، الذي نص في المادة (18) على أن لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين... إلخ¹.

من المؤكد أن النظرة الجديدة للتسامح تؤسس مقولاتها ومشروعيتها على فكري «المساواة» و«الحرية»، وقيام التسامح على هذا الأساس يعني احترام الآخر المختلف مهما كان مصدر اختلافه، سواءً كان دينياً أم مذهبياً أم اثنيّاً، ويعود أساس هذا المفهوم إلى ما رفعته الثورة الفرنسية من شعارات مثل الحرية والمساواة والإخاء، فكان نتاج ذلك تساوي الوضع القانوني والمعنوي لكل البشر، وبالتالي تحول مفهوم التسامح من مفهوم ذي طابع هرمي يقوم على تفضيل طرف على طرف آخر إلى حق لكل البشر.²

فالتسامح يتجه أساساً نحو جعل التعددية أرضية مشتركة وإطاراً جامعاً لمختلف التلويحات الاجتماعية والتشكيلات السياسية، وفي هذا المناخ التعددي يكون التسامح أمراً قابلاً للتطور ومُتاحاً أمام الجميع، والنتيجة أن أصبحت دلالات التسامح قرينة حق المغايرة والاختلاف بوصفه حقاً أساسياً من حقوق الإنسان، وحقيقة راسخة من حقائق الوجود في كل مجاله، وأصبحت دلالات التسامح أكثر اتساعاً في مجالات ممارستها وأكثر تنوعاً في توازي دلالاتها، خصوصاً تلك التي تشير إلى تقبل وجود الآخر المختلف ومبادلته بالتي هي أحسن، والانطلاق في المجادلة من مبدأ المساواة الذي لا يرى (الآخر) أدنى أو أقل، لأنه (آخر) مختلف أو مغاير³.

إن التسامح في الأساس يفترض احترام الحق في الاختلاف، والانخراط في فضاءات المجتمع المفتوح المتعدد الذي يقبل بالحوار القائم على الاحترام المتبادل، وهو ما يُعبّر عنه بالتسامح الثقافي « الذي يؤكد على قبول واحترام الخصائص للثقافات الأخرى في العالم ولأشكال التعبير المختلفة الخاصة بكل منها أو لأساليبها المختلفة في الحياة، إذ يعني التسامح التجانس مع الاختلاف، وهو يزداد مع المعرفة وانفتاح العقل على العالم وزيادة الاتصالات والتفاعلات مع الثقافات الأخرى فضلاً عن حرية

1- ابراهيم أعراب، الإسلام السياسي والحداثة، إفريقيا الشرق، المغرب، لبنان، صص 208-209.

2- أشرف عبد الوهاب، مرجع سابق، صص 66.

3- رمضان بسطاويسي، مرجع سابق، صص 20.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

التفكير والمعتقدات والممارسات، ومن ثم فإن التسامح يعبر عن اتجاه نشط ينشأ ويزداد بالاعتراف بالحقوق الإنسانية الكلية والحريات الأساسية للآخرين»¹.

وعلى المستوى السياسي يحدد جون راولز (J. Rawls) المعنى الحديث للتسامح، إذ يرى أن التسامح على المستوى العالمي يعني قبول المجتمعات غير الليبرالية كأعضاء مشاركين على قدم المساواة ولهم مكانة جيدة في مجتمع الشعوب، لهم حقوق وعليهم التزامات معينة، بما في ذلك واجب التسامح، السلوك السامح الذي يقتضي من هذه الشعوب أن تقدم إلى الشعوب الأخرى أسباباً عامة عن تصرفاتها تتناسب أو تتفق مع مجتمع الشعوب².

تؤكد نظرية جون راولز حول التسامح السياسي على تجسيد فكرة مجتمع دولي وإنشاء نظام عالمي لحقوق الإنسان من المفترض أن يحافظ على النظام بين الدول المختلفة والمتسامحة بشكل متبادل، وهذا النظام الجديد هو الذي تصان من خلاله حقوق الجماعات غير الليبرالية، وتتحقق فيه الوحدة السياسية وفكرة العدالة بين الشعوب، وهنا تظهر علاقة المساواة بين الشعوب في علاقاتها بعضها مع بعض، بالشكل الأفضل الذي لا يكون خطراً على حقوق الآخرين وخصوصياتهم، إذ أنه يلزم الدول الليبرالية والمنظمات السياسية أن تتسامح مع التنوع على المستوى السياسي.

إن التسامح في مثل هذه العلاقة بين الدول يضمن حقوق وحريات الإنسان السياسية والاجتماعية والفكرية، وهو الطريق إلى تحقيق العدالة والمساواة بين الأفراد، فكل شخص لديه حق في التسامح المساوي لحقوق الآخرين فيه، ولا يستطيع أحد أن يقصر التسامح على لآرائه وأعماله، منكرًا اشتغال الناس الآخرين به.

تبدأ فكرة التسامح السياسي من الادعاء بأن الأفراد المختلفين سيتسامحون مع بعضهم البعض من خلال تطوير ما يسميه رولز «الإجماع المتداخل»: يجد الأفراد والجماعات وذوي وجهات نظر ميتافيزيقية أو مخططات شاملة متنوعة أسباباً للاتفاق حول مبادئ معينة للعدالة تتضمن مبادئ

¹ - أشرف عبد الوهاب، مرجع سابق، ص 77.

² - جون راولز، قانون الشعوب و «عودة إلى فكرة العقل العام» ، تر: محمد خليل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2007، ص 91.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

التسامح، تشكل هذه الحجة في جزء منها حجة تجريبية أو تاريخية حول الطريقة التي تحل من خلالها الجماعات المختلفة أو الأفراد المختلفين خلافاتهم في نهاية المطاف عن طريق التزام عملي بالتسامح باعتباره أسلوب حياة، أو وسيلة من وسائل الحياة¹.

من منظور الليبرالية السياسية فإن التسامح ليس فقط على مستوى الأفراد والجماعات، وإنما على مستوى العلاقات بين الأمم والشعوب يفضي إلى تأسيس ما يمكن أن ندعوه «عقد اجتماعي»، وهذا الاتفاق أو الالتزام يقدم أسباباً سياسية مقنعة لضرورة الاتفاق على مبادئ التسامح للحيلولة دون الدخول في نزاعات تأخذ أشكالاً مدمرة، وفي هذه الحالة يكون التسامح موقفاً سياسياً خاصاً وليس أخلاقياً، إذ أن هذا الموقف يناقش مسائل حل النزاع بالطرق السلمية، وجعل العيش بين الدول ممكناً، وعلى هذا الأساس، فإن التسامح السياسي يمكن تحقيقه من خلال تطوير فكرة إجماع سياسي عادل في الشؤون الدولية، ووضعها قيد الممارسة العملية من قبل الوكالات الدولية مثل الأمم المتحدة ومنظمة حقوق الإنسان، وهو ما يؤدي إلى تنمية فكرة التعددية السياسية والحقوق الثقافية والصدقة بين جميع الشعوب والجماعات.

وهكذا، وبفعل تطورات تدريجية حصلت في الوعي الغربي، اكتسب المصطلح دلالات جديدة إيجابية مغايرة لدلالته التي كانت الأصل في نشأته - [السماح بالحرية الدينية] -، وهذه الدلالات الحديثة أدت إلى تطوره اللاحق، وهي ذات توجهات أخلاقية وفلسفية وسياسية وحقوقية، لتؤدي معاني: احترام المبادئ الأساسية لحقوق الإنسان، والاعتراف بشرعية الاختلاف وتقنينه، والتركيز على فكرة المساواة، والمواطنة، والحقوق الفردية والجماعية، والنسبية الأخلاقية. ومنه، لم يعد التسامح دينياً فحسب، بل يمكن أن يأخذ بالاعتبار كل الأبعاد الأساسية في حياة الأفراد والجماعات؛ كالبعد الثقافي والسياسي والحقوقية، وذلك في محاولة لتوسيع إطاره المرجعي الذي يتم بموجبه التعامل مع الأفكار والاعتقادات والممارسات، لا بمنطق الخطأ والصواب، أو القبول والرفض، أو التعالي والدونية،

¹ - رمضان بسطاويسي، المرجع السابق، ص 80 . 81.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

وإنما يقوم على نفي أفضلية أي فكرة أو رأي أو ممارسة حتى يغدو أكثر انسجاما مع التنوع والاختلاف الذي يتسم به الأفراد.

وقد تطورت كلمة التسامح في السياق الغربي، وأصبحت مفهوما اصطلاحيا يحمل في أحشائه عنصريين أساسيان يتفاعلان: الحق والواجب. حق الفرد أو الجماعة في الاختلاف من جهة، وواجب الفرد أو الجماعة احترام حق الغير في الاختلاف من جهة أخرى، وهذا يعني أن المفهوم الحديث للتسامح بالإضافة إلى شحنته الدينية الأصلية وشحنته الفلسفية اللاحقة هو بصدد اكتساب شحنة قانونية، يبدو أن حاجة المجتمعات إليها باتت تزيد تأكدا أمام التنامي الملحوظ من حين لآخر لظاهرة التعصب بفعل عوامل الفقر والجهل والتحجر والظلم وجبروت الحكم وسوء تصرفه للشؤون العامة¹. ويعني ذلك، أن التسامح بناءً على شحنته الجديدة التي اكتسبها، يهدف إلى حماية حقوق الأفراد والجماعات، والتعامل معهم على أساس الحرية والمساواة، وذلك من منظور الإيمان بالحضور الطبيعي للمغايرة على مستوى الفرد والجماعة والمجتمعات على السواء، وبصورة تتجاوز منطق الرفض والإلغاء والتمييز على أي أساس أو من أي منطلق، نحو آفاق أرحب قائمة على ثراء التنوع البشري المقترن بالتعددية والمغايرة والاختلاف

¹ - ناجي البكوش، مرجع سابق، ص 11.

المبحث الثالث: التسامح وإشكال المرجعية في الفكر العربي

أولاً: إشكالية التبيئة العربية لمفهوم التسامح

إن الاهتمام بترجمة المصطلحات الوافدة والتفاعل معها نقلاً وترجمةً واستثماراً، شكّل عنصر اهتمام في الخطاب العربي الحديث، ففي اللحظة التي حصل فيها نوع من التواصل الحضاري بيننا وبين الآخر الحضاري، ترسّخ لدى النخبة الإصلاحية الأولى الوعي بضرورة الأخذ بالمصطلحات والمفاهيم الفكرية والثقافية التي هي وليدة الفضاء الأوروبي وخصيصة الثقافة واللغة الأوروبيتين، وهذا كله تحت ضغط التخلف وعوامل لها علاقة بالتقدم والنهضة. ولكن يظلّ السؤال عما إذا كانت للبيئة الثقافية المستقبلية القدرة على التأصيل وإعادة التأسيس وبما يخدم واقعا فكريا واجتماعيا يختلف عن أفق فكري تاريخي مغاير.

ولاشك في أنّ فهم المصطلح في لغته الأصل، ثم نقله نقلاً صحيحاً وملائماً لخصائص لغتنا وثقافتنا وإمكاناتها التوليدية، والإحاطة بعلاقاته مع المفاهيم المجاورة له في نفس الحقل المعرفي، خلّق عدة مشكلاتٍ نظرية ومنهجية تتعلق بعلاقة المصطلح بمدلوله ومرجعه، وبقدرة الثقافة المستقبلية على توليد معاني جديدة إن في صورتها المعجمية أو في صورتها الاصطلاحية، تعبر عن الدلالات والمعاني الحديثة التي يكتسبها أي مفهوم، بناءً على واقع اجتماعي متغير وظروف ثقافية محيطية.

يُمثّل «التسامح» عينة من المفاهيم الملتبسة في مجال الفكر العربي الحديث والمعاصر، والتي تحتاج إلى متابعة وتأصيل (enracinement)*، لكي يُصار إلى إعادة بناءه بما يتلاءم مع فكرة

* التأصيل من «أصل» الشيء، أي أعاده إلى أصل، وقد يكون المؤصل مألوفاً ولكن أصله غير معروف، بمعنى أنه خافٍ على البعض فيقوم الباحث باستكشاف أصله، كالمفاهيم الشائعة المتصلة بأصول تراثية دون أن تكون تلك الأصول معروفة. ولكن التأصيل يكون أيضاً لما يستجد أو يطرأ على الثقافة من مفاهيم وغيرها فيقوم من يبحث لتلك عن أصل. وفي الحالتين ينطلق الباحث من قناعة بان قيمة الشيء وفاعليته في تاريخ الثقافة، سواء كانت أدبياً أو نقداً أو غيرها من المعارف، إنما تكون في «أصلية» الشيء، أي في إمكانية إعادته إلى أصل. ذلك المسعى التأصيلي هو ما اتسمت به الثقافة العربية في بدايات نهضتها الحديثة، لاسيما عند احتكاكها بأوروبا وتوافد الكثير من مجالات المعرفة عليها بما تحمله تلك من علوم وأفكار ومفاهيم ومناهج في البحث والتفكير. فكان من الطبيعي أو التلقائي إزاء ذلك أن يقوم من يبحث لتلك المجالات

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

التسامح الحديثة والمعاصرة. وعليه سنبحث في إشكالية تأصيل مفهوم التسامح في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، من خلال مساءلة المعنى اللغوي والاصطلاحي للمفهوم، والكشف عن التنوع في دلالاته واصطلاحاته، وإبراز مدى قابلية المصطلح الغربي لإعادة استعماله وإعماله في الواقع الثقافي العربي.

هذا هو وجه المسألة التي نحاول طرحها هنا، أي مدى قابلية المصطلح الغربي لإعادة توظيفه في الفكر العربي الحديث والمعاصر.

إن التحليل اللغوي والاصطلاحي لمفهوم التسامح، يؤكد تنوع دلالاته في الاستعمال، فهو مفهوم مركب ومعقد ومتداخل لا يختص بمجال معين، وإن كانت البداية فيه دينية، تتشابك فيه تطورات تاريخية متعددة عبر سيرورة طويلة شهدت صراعات عنيفة هزّت مواقع الثابت والمتحول، إضافة إلى تشكله، بناءً على رؤية فلسفية وأخلاقية شاملة، تستحضر فلسفة الإنسان، وتعيد ترتيب أوضاعه ورؤيته للحياة والكون وعلاقته مع الآخر. وبالتالي فالتسامح لا يمكن أن يُعزل تاريخياً وثقافياً عن المناخ الذي أنتج فيه، وعن واقعية الواقع وما يحمله من معطيات.

ابتداءً من القرن التاسع عشر وجد التسامح طريقه تدريجياً إلى الثقافة العربية، ولكن شيوعه وانتشاره لم يكن واسعاً، فقد تلقفه المجتمع بصعوبة، وتأويل ذلك أن اتصال العرب بالمفهوم إنما جرى في ظرفية تاريخية هي ظرفية التدخل الأجنبي، ما جعل إمكانية نمو وشيوع الفكرة أمراً عسيراً في ظل هذه الظرفية، ولكن بعد أن نالت الأقطار العربية استقلالها أدرك المفكرون العرب حاجة ثقافتنا ومجتمعاتنا إلى مفهوم التسامح، فجرى توظيفه وتأسيسه بمبررات فلسفية وتاريخية ودينية، وتحت مسميات «التساهل والعفو والمساكنة والصفح والاحترام...». والغالب في هذه الاستعمالات اللغوية أنه جرى توليدها من طريق البحث عن سند لها في التراث، وهي الفكرة التي يؤكد بها الجابري، بقوله: «أن مفاهيم الخطاب العربي الحديث والمعاصر لا تعكس الواقع العربي الراهن، ولا تعبر عنه بل هي

وما تحمله من أصول في تلك الثقافة الإسلامية في محاولة للحفاظ عليها وتقوية صمودها في وجه المستجدات. انظر: ميجان الرويلي، سعد البازعي، مرجع سابق، ص 82-83.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

مستعارة في الأغلب الأعم، إما من الفكر الأوروبي على واقع تحقق أو في طريق التحقق، وإما من الفكر العربي الإسلامي الوسيط حيث كان لها مضمون واقعي خاص أو يعتقد أنها كانت كذلك بالفعل، وفي كلتا الحالتين فهي توظف من أجل التعبير عن واقع مأمول غير محدد (...). ومن هنا انقطاع العلاقة بين الفكر وموضوعه، الشيء الذي يجعل الخطاب المعبر عنه خطاب تضمين وليس خطاب مضمون»¹.

فالإشكالية المفاهيمية التي واجهت رواد الإصلاح الإسلامي لا تُحلُّ بالبحث عن نُظراء لها في التراث، ولا عن طريق الترجمة فقط، بل سوف تأخذ مجرى آخر أعقد وأشدُّ، من خلال ملائمة المفهوم المنقول مع الحقل المعرفي المنقول إليه وتبيئته فيه، وهذه مشكلة الفكر العربي الذي ظل مشغولاً ببحث المفاهيم المعاصرة داخل دائرة التراث، ومحاولة إكساب المشروع المعرفية للمفاهيم الواردة والمنقولة، وذلك بإيجاد المرادف الإسلامي لها، الأمر الذي يشكل عائقاً ابستمولوجياً ومنهجياً في الثقافة العربية. وفي هذا السياق يكتب المفكر علي أومليل ما نصه: «إن هناك فروقا في الشحنة التي يحملها المعنى في كل من كلمات الأصل والترجمة، فالكلمات المترجمة قد تكونت في حقلها الدلالي الأصلي، حتى إذا كانت ما نقلت إلى حقل دلالي آخر فُرئت قراءة لا تعيد بالضرورة إنتاج معناها الأصلي المطابق»².

على أن المشكلة التي تواجه الفكر العربي اليوم، لا تتعلق بمشكل قاموسي، أي اللاتوافق بين «Toleration» الانجليزية «والتسامح» العربية، المشكلة أعمق بمحاولة الوصول إلى المرادف العربي الدقيق لـ Toleration، إنما تتعلق بمدى التطبيق الفعلي لمبدأ التسامح، وإدراك التسامح بشكله الحديث.

يذهب بعض الدارسين للفكر العربي الحديث والمعاصر، أن التسامح بمعناه الاصطلاحي غريب عن البيئة العربية الإسلامية، وغائب عن فضاء لغتها وأنماط تفكيرها، لذا فهو بحاجة إلى المزيد من التنظير والملائمة، لكي تجري تبيئته بشكل يحافظ على فاعليته وتأثيره ضمن الأنساق الثقافية

¹ - محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 5، 1994، ص 198.

² - علي أومليل، أفكار مهاجرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 2013، ص 08.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

والفكرية للمجتمع. وهذا لا يعني التماهي مع قيم التسامح على قيم المجتمع أو بالعكس، وإنما يصار إلى صيغ توافقية تبقى الاحتمالات مفتوحة لمراجعة جميع المفاهيم والمقولات التي تشترك في تكوين الأنساق المعرفية. أي يمكن إعادة النظر بمفهوم التسامح نفسه ومراجعة قيمنا ومفاهيمنا أيضا للتأكد من صحتها وشرعيتها، فرمما سنكتشف خلال المراجعة ثمة أنساق فكرية وعقيدية لا تتمتع بأسس عقلية أو شرعية. وإنما هي خليط من التراكمات الثقافية والموروثات التاريخية واجتهادات شخصية ومصالح استبدادية تبلورت وتحولت بمرور الأيام أو بفعل التعهد والحماية المستمر لها، إلى أنساق عقيدية ومعرفية تمارس سلطتها على العقل وتتحكم بسلوك الفرد والمجتمع.¹

أبدى سمير الخليل تحت عنوان «التسامح في اللغة العربية» ملاحظات حول غياب مفردة «التسامح» من قاموس التخاطب العربي، وأولى الملاحظات التي سجلها تتعلق بالترجمة العربية لكلمة Toleration الإنجليزية، إذ طبقا لقاموس المورد في طبعة 1989 ترجمت مفردة «تسامح tolerance» بـ«سياسة التسامح الديني». يقول سمير الخليل أن العبارة الواردة في «المورد» باتت ناقصة بشكل مريع، حتى وإن كانت تشير إلى الاتجاه الصحيح، لكن سرعان ما عرف المفهوم تحولات هامة أخرجه من دائرة الدين إلى دائرة الحرية بوجه عام، وصار التسامح هو العمود الفقري للبيبرالية بوصف هذه الأخيرة فلسفة عامة للجماعة البشرية، كما بوصفها شعورا يُحس تجاه الجماعات الأخرى، في الغرب اليوم يُنظر إلى التسامح على أنه سياسي وعرقي وإثني وقومي واجتماعي وجنسي.²

المسألة هي أن القاسم المشترك بين كلمة Toleration الإنجليزية وكلمة «التسامح» العربية لا يزال ضئيلا جدا، أو بالأحرى إن الفوارق بين الكلمتين هي أكثر إثارة للاهتمام من التشابهات بينهما، بل وبالنظر إلى ما هو مهم في الحياة العامة، سنجد أن كلمة Toleration الإنجليزية ومرادفها العربي «التسامح» يعني كل منهما شيئا مختلفا كل الاختلاف.³

¹ - ماجد الغراوي، التسامح ومناخ اللاتسامح فرص التعايش بين الأديان والثقافات، الناشر الحضارية للطباعة والنشر، العراق، بغداد، مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت، لبنان/ العراق، بغداد، ط2008، ص1، صص21-22.

² - سمير الخليل، مرجع سابق، صص05-06.

³ - مرجع نفسه، ص06.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

لم ينكر الخليل وجود التسامح كأصل من أصول الفكر الديني عند المسلمين، وكسمة ميزت الدين الإسلامي.. لكنه ينكر اختفاء هذا المصطلح وعدم تداوله الآن؟ فاللغة التي غاب التسامح من ساحتها الفكرية، فيها أعمال تفتح الباب واسعا أمام منظومة كاملة من الإمكانيات التعبيرية والتواصلية. وبما أن اللغة إنما تعكس فهم متكلميها لثقافتهم، ونظام معتقداتهم، وممارستهم، وأخلاقهم وقيمهم، لا يمكن للغة أن تتبدل إلا حين يدخل متكلموها كلمات جديدة، أو يختارون بأنفسهم أن يزودوا الكلمات القديمة بمعاني جديدة. والتراث الثقافي العربي الإسلامي شديد الثراء. وهو في حاجة إلى من يبرز التسامح فيه.¹

الملاحظة التي نسجلها، هي أن فكرة التسامح الحديثة، تجاوزت إلى حد كبير المعاني والدلالات التي التصقت بالمفهوم منذ بداية تشكله، إذ لم يبقى المفهوم حبيس الدلالة الدينية، واكتسب دلالات جديدة ترتبط بالتغيرات الحاصلة في المجتمع الأوروبي الحديث، وهي تعكس معنى المساواة والاعتراف بالحقوق واحترامه، وتفيد قبول التفكير والسلوك المختلف على مستوى الفرد والجماعة والمجتمعات على السواء. وبهذا تجاوز التسامح الإطار الفردي والتطوعي، وأصبح قرين التقبل الإيجابي للاختلاف. وهكذا تباعد المفهوم عن الدلالات التي تجعله تعاليا على الأكثر من موقع استعلائي، لا مساواة فيه بين المتسامح والمتسامح معه، وتمركز في الدائرة الدلالية التي تقتضي المساواة والتكافؤ.

إن هذه التحولات الهامة التي عرفها المفهوم في السياق الثقافي الأوروبي، تعكس تلك الصيرورة التي حصلت في المجتمع الأوروبي، بعد أطوار وتحولات عميقة بدأت منذ القرن السابع عشر الميلادي وامتدت حتى النصف الثاني من القرن العشرين. ولكن هذا لا ينفي أن المرحلة الأولى من تاريخ المفهوم لم تكن تخل من سلبية، فقد وُجِّه نقاد التسامح عدة انتقادات سلبية للمفهوم، وأول ما واجه المفهوم من انتقادات سلبية، أنه مفهوم مرتبط بنزاع يهيمن فيه طرف أقوى على طرف أضعف، وذلك وضع يدفع الأضعف إلى أن يطلب من الأقوى أن يسمح له بحق الوجود بما لا يُنقص مكانة الأقوى أو ينقله من حال التراتب إلى حال التكافؤ. ودليل ذلك أن المفهوم ظل وسيلة الأقلية الدينية أو الطائفية في الدفاع عن

¹ - محمود حميدة محمود عبد الكريم، مرجع سابق، ص 106.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

وجودها الذي سعت إلى إقرار شرعيته من الأغلبية أو الطائفة الأقوى. ولذلك ظل المفهوم في أصل نشأته وتأصيله مبنيًا على ثنائية الأقوى والأضعف ولا تُفارق ثنائية التراتب ثنائية السعي من المقموع لدى القامع أو الأدنى لدى الأعلى¹.

غير أن ثنائية الأعلى والأدنى التي كانت الأصل في نشأة المفهوم، تغيرت تغيرًا تدريجيًا وأصبح قائم على العيش المشترك والاعتراف بالآخر، وبحقه في أن يكون آخر، وهو ما لم يحصل في فضاء الفكر العربي « وكان لابد أن يحدث ذلك مع شيوع الأفكار الديمقراطية في موازاة شعارات الثورة الفرنسية التي رفعت ثلوث الحرية والمساواة والعدالة والتكافؤ. وكانت النتيجة أن تحولت ثنائية التراتب إلى ثنائية التكافؤ في الصياغة التصورية للمفهوم»².

ويرى الأستاذ رمضان بسطاويسي أن الثقافة العربية لم تستخدم كلمة «تسامح» التي نستخدمها في هذه السنوات مقابل كلمة «تعصب» وإنما استخدمت كلمة قبول «الاختلاف» و«الصفح» مقابلًا لمفردتي: «Toleration» و«Tolerance»، اللتين لا فارق كبير بينهما، وتدلان في سياقهما الثقافي الذي ينقل عنه على الكيفية التي تعامل بها المرء مع كل ما لا يوافق عليه، فلا يعاديه مجرد اختلافه وإنما يتقبله بوصفه لازمة من لوازم الحرية التي يقوم بها معنى المواطنة في الدولة المدنية الحديثة، ولكن الترجمة السابقة المستخدمة الآن لم تستمر طويلاً، فقد آثر عليها اللاحقون ترجمة الأصل الأجنبي المتحد في الإنجليزية والفرنسية وغيرها من اللغات الأوروبية الحديثة بكلمة التسامح التي شاعت ترجمتها اليوم، وأغلب الظن أن السبب في ذلك يرجع إلى أن الجذر اللغوي للترجمة العربية (سمح) يقترب من الدلالة الأجنبية، ويرتبط بمعاني العطاء والرحابة والصفح ولين الجانب والمغفرة على السواء³.

أما الباحث أحميدة النيفر، فيرى أن البحث عن مفهوم التسامح في المعجم العربي لا ينبغي أن يتوقف عن مادة (س - م - ح) بل يحتاج أن يشمل مادة (ع - ف - و) أو مادة (د - ر - أ) وما حَفَّ

¹ - رمضان بسطاويسي، مرجع سابق، ص 21.

² - رمضان بسطاويسي، مرجع سابق، ص 21.

³ - مرجع نفسه، ص 20.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

بالتسامح والعمو والصبر من عبارات مصاحبة ورديفة، حتى نتمكن من تحديد خصوصية المفهوم في اللغة العربية. مع هذا فإن البحث اللغوي - الفكري ينتهي إلى أن عبارة التسامح في اللغة العربية ما تزال دالة على سلوك ذاتي واختياري، فهي بذلك لا تشمل المساواة التامة بين حقوق الطرف الغالب والأطراف الأخرى. إنها بذلك بعيدة عن أن تكون أساسا للتنظيم الاجتماعي والسياسي للمجتمع¹.

ثانياً: توظيف المفهوم في السياق العربي الإسلامي

المسألة التي تستوقفنا ونحن نبحث في إشكالية التبيئة العربية لمفهوم التسامح في الخطاب الفكري العربي، هي أن المفهوم في المعجم العربي لم تنهض به مادة (س، م، ح) فقط، بل شمل عدة عبارات تقترب في المضمون من مفردة التسامح، كمادة (ع، ف، و) أو مادة (ص، ب، ر) أو (ت، س، ا، هـ، ل) أو مادة (ي، س، ر)، وغيرها من الألفاظ التي تبدو مترادفة، والتي تتكرر كثيرا في كتب علماء اللغة العربية القدامى والمحدثين.

نتساءل ما هو شكل التسامح الذي تفصح عنه هذه الألفاظ والكلمات؟

إذا قدّمنا قراءة للمعاني التي تتضمنها مفردة «التسامح» العربية، سنجد أن التسامح سيغدو نوعا من الكرم والتفضل والجود، والكلمة هنا تجمع بين الاحتمال على مضمض والتسامح والقبول والتحمل السلبي، ما يدل على تحمل شيء باطل، أو غير مرغوب فيه، وليس حقا يستحقه الآخر المختلف. فالتسامح هنا لا يقوم على فكرة المساواة التامة التي تضبط العلاقات الإنسانية، وإنما هو مجرد سخاء يرتبط كثيرا بالتعالي والتفوق، إذ لا مساواة فيه بين المتكرم (بالكسر) والمتكرم عليه (بالفتح)، إذ المتسامح دائما متفوق، أما المتسامح معه ففي مستوى أدنى، ولا خيار له مع ذلك المتكرم إلا الانصياع له. وهذا التفوق يتضمن انعدام احترام وكرامة الأدنى، وهنا تصبح كلمة تسامح تتضمن «

¹ - احيدة النيفر، التسامح ومنابع اللاتسامح، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة الثامنة، العدد 28-29، صيف وخريف، 2004، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد. ص13.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

الازدراء والتعالي بل والطغيان أيضا، ويبدو أن في الأمر شيئا من الازدراء حين تقول لشخص ما إننا (نتسامح) فيما يفكر به، فهذا معناه أن ما تفكر به لا قيمة له؛ لكنني أوافق على إغماض عيني»¹.

إن هذه المعاني اللصيقة بكلمة «تسامح» نجدها محملة بمضامين قائمة على علاقات التبعية، بما لا يضمن الحرية والمساواة والتكافؤ، ما يجعل الآخر المختلف لا مفكرا فيه في منظومة القيم الإنسانية، فنحن نرضخ له ونصطر عليه، ولكن لا يمكن القول إننا نتسامح معه، بل نحمله ونصبر عليه اضطرارا رغم خطئه وإساءته، وهنا تظهر علاقة اللامساواة بين المتسامح والمتسامح معه، فالمتسامح دائما في موقع استعلائي، بينما المتسامح معه في موقع أدنى، « وبهذا فهو يتضمن عنصري القدرة والوقية، من يتسامح هو من يقدر على أن يسمح، ومن يقدر على أن يسمح هو نفسه من يقدر على أن لا يسمح، وإلا لكانت قدرته على أن يسمح قدرة زائفة، فإذا سمح فذلك لا يعني أن ما سمح به قد خرج عن نطاق قدرته، ولذلك يحرص المتسامح على أن يجعل الطرف المتسامح معه، يشعر بالدونية»².

يقتضي إدراك التسامح، بعمق، شحنه بدلالات احترام الآخر والاعتراف بحقه في أن يكون مختلفا، فلا يتم تقبل الآخر بمقدار تخليه عن غيبيته أو بمقدار إظهاره الاستعداد للتخلي عن هويته، لأن الـ Tolerance هنا ليست تسامحا مع الآخر وإنما تريض به، بل لا بد من أن تكون العلاقة الإنسانية بين أفراد البشر هي علاقة موجودات حرة تفرض التكافؤ والمساواة دون أن تفضي بين حين وآخر إلى شعور الطرف الأقوى بنزعة الاستعلاء والتفوق. إن التسامح يرفض التدخل والإكراه، حتى وإن كانت سلوكيات الآخرين ومعتقداتهم غير مقبولة أو مدانة، فهو يعني القبول بالآخر والتفاعل معه على أساس المساواة والاحترام.

إن تعدد معاني كلمة التسامح، وجذورها، يدل على تجذر الاختلاف في اللغة وقدرة هذه الأخيرة على استيعاب الاختلافات والاستجابة لمقتضيات العصر. ولعل كلمة التسامح هي من الأمثلة البارزة التي تدل على تباعد بين أصل الكلمة في اللغة ومدلولها الاصطلاحي الجديد³. فكلمة «تسامح» في لساننا

1 - عصام عبد الله، مرجع سابق، ص 17.

2 - ناصيف نصار، مرجع سابق، ص 96.

3 - ناجي البكوش، مرجع سابق، ص 08.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

تعني السخاء واللين واليسير من موقف استعلاء، لذا فإن هذه المعاني اللغوية تعبر عن علاقة أحادية الاتجاه بين طرفين، أحدهما فاعل إيجابي وهو المتسامح، والآخر سلبى متلق وهو المتسامح معه، المفهوم في هذه الحالة يعكس تصورا إقصائيا من طرف المتكرم الذي يوجد في مستوى أعلى، بينما يوجد المتكرم عليه (المتسامح معه) في مستوى أسفل.

وهكذا، يمكننا القول أن التسامح اكتسب دلالات خاصة في كل بيئة، وبالتالي يمكن الحديث عن تسامح إسلامي، وآخر غربي، وهذه الدلالات التي منحت للمفهوم في كل ثقافة كانت محكومة في جوهرها بعناصر وقوانين اجتماعية وتاريخية على نحو ما نرى في المعاجم اللغوية، وهكذا كان التسامح مشحون بمفردات ومعاني كل ثقافة ينتقل إليها، ومرتبطة بأوضاع المجتمع المستعمل للغة. ولئن وجد اتفاق حول طبيعة التسامح ومبرراته، ووظيفته المعرفية، فإن الاختلاف يظل قائما حول المرجعية التي تستند إليها كل ثقافة؛ فالمرجعية في الفكر الغربي ليست نفسها في الفكر الإسلامي. ووفقا لوجهة النظر هذه، يمكن القول أن «التسامح» في الثقافة العربية لا يكشف عن نفس المعنى الذي أدت إليه الكلمة في الثقافة الغربية، وإن كانت بعض هذه المعاني صادرة عن المحمول الفكري الأوروبي.

فعلاً، يمكن القول أن هذا المفهوم دخل الفكر العربي الحديث بمحمولته الدلالية الغربية خلال عصر النهضة العربية، ولكنه يحمل أيضا من التجارب العربية ما يجعله قادرا على تأدية وظيفته المعرفية بكشف الدور الذي قامت به مدلولاته في توجيه الفكر السياسي العربي من التمرکز حول مفهوم التماثل والوحدة الاختزالية إلى اعتبار مفهوم الاختلاف والتعددية التوحيدية¹.

إن قراءتنا للتسامح في المتن التراثي العربي تكشف عن وجود عدة وضعيات يمكن أن يدل عليها التسامح. الوضعية الأولى، تدل على أن التسامح تمليه ظروف واعتبارات ظرفية معينة، فهو لا

¹ - أدونيس العكر، علي أومليل: "جواب الفكر الحدائثي العربي على هابرماس"، في: الفكر السياسي العربي قراءة في أعمال علي أومليل، أحمد براقوي وآخرون...، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان/ الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص237.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

يشمل المساواة التامة، بل يدل على قبول ما هو مرفوض أصلا، أو ما نعتبره كذلك، فالتسامح يشعر بالتفوق على الآخر، أما التسامح معه ففي مستوى أدنى.

وطبقا لهذا، فإن التسامح هو العلاقة بين السلطة أو الأغلبية وبين المخالفين أو المعارضين أي الأقليات المختلفة أو المعارضة. وهنا يعني التسامح أن السلطة تسمح لأعضاء جماعة الأقلية بالعيش طبقا لمعتقداتهم وتصوراتهم حول الظروف التي تقبل فيها الأقلية المواقف المسيطرة للسلطة أو جماعة الأغلبية¹.

الوضعية الثانية، يدل فيها التسامح على عجز في المواجهة، أو في التمكن من إلغاء الآخر لأسباب لا يفسرها الضعف، أو عدم توفر القوة المادية الضرورية لذلك فقط، بل تفسرها أيضا ظروف واعتبارات معينة. يندرج في هذا السياق تسامح الدولة العثمانية مع الأقليات الدينية المنتشرة ضمن رقعة السلطنة، في هذه الحالة يحصل التسامح بالإكراه بحيث يكون موضوع التسامح سكوتا عنه دون أن يتمتع بالحق الشرعي في ذلك².

الوضعية الثالثة كلمة تسامح غالبا ما تستدعي في لغتنا العربية فكرة اللامبالاة، فيدل التسامح على لامبالاة من جهة الطرف القوي الواثق من قدرته على ضبط وضعه العام بما يتوافق مع رأيه وأحقيقته، في هذه الحالة التي تتعدد نماذجها في التاريخ العربي والغربي، يرادف التسامح التساهل الذي يعني أن هناك مفروضات وإكراهات موجودة وراهنه، إلا أن العمل بما قد تعلق أو خفت وطأته لأسباب يقرها صاحب السلطة³.

إن هذه الوضعيات الثلاث، غالبا ما تستدعي في ثقافتنا العربية فكرة التفوق والتعالي، وأحيانا اللامبالاة، وبالتالي، فهي لا تعبر، إذن، عن مفهوم الاعتراف الذي يتضمن الاقرار بحق الآخر في اعتناق العقيدة أو المذهب أو الفكر الذي يعتقد به، وهذا يعني ان موضوع التسامح ظل قاصرا عن

¹ -Rainer forst, op cit, p74.

² -أدونيس العكرة، مرجع سابق، ص238.

³ -مرجع نفسه، صفحة نفسها.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

بلوغ الدلالات الحديثة التي تحقق في الغرب. ولكن هذا لا يعني أن الثقافة العربية والإسلامية لم تحمل في طياتها ما يكشف عن أبعاد وزوايا لمشكلات التنوع والاختلاف والاعتراف والتسامح، بل هناك الكثير من التجارب واللحظات مثلت فعلا نزوعا متسامحا يمكن أن نؤسس عليه بشكل من الأشكال للانتقال بالتسامح إلى عهد جديد يترجم كاعتراف موضوعي بالحق في الرأي المخالف، بحيث يفتح مجالات جديدة أمام مفاهيم الحرية وحقوق الإنسان، والحق بالاختلاف، ومن ثم النزاع المفهوم من التعالي إلى الاعتراف.

ولكن المطلوب من الفكر الإسلامي ليس أن يحشد مالنا من تعاليم تحت التسامح بقدر ما هو مطالب بأن يقدم أجوبة معينة عن أسئلة محددة، والنجاح في الإجابة عن هذه الأسئلة - لنقل - النموذجية للتسامح هو الذي يحدد هل هذا الفكر تسامح أو لا، على هذا الأساس، فإن الغرب بما أنه أجاب عن هذه الأسئلة المحددة، اعتبرت أنظمتها السياسية ومجتمعاته المدنية وثقافته تسامحية، حتى لو شابها ما كان يعد مدمرا لأهم أخرى أو حتى لطبقات اجتماعية أخرى¹.

إن مفهوم التسامح في أصل تداوله اللغوي العربي يستخدم بكل التنويها المرتبطة به، ولم ينفرد به مصطلح بعينه، فهو يتقاطع مع مفاهيم أخرى مقارنة له من حيث الدلالة والمعنى، وبالتالي يمكن رصد العديد من المصطلحات والمفاهيم التي ضمها التسامح إليه، والتي يمكن أن تعبر عنه، أو تتجاوزها، أو تتقاطع معه، وقد أخذت مكانها في منظومتنا الفلسفية والمعرفية.

ولكننا نجد أن التسامح كما نهضت به المعاجم اللغوية العربية، يكاد لا يتجاوز علاقات التبعية، وفي هذه الحالة، يصبح «المتسامح معه» في مرتبة أدنى، لا يجري التسامح معه بحرية ومساواة، فالموقف يبقى ثابتا، وهو اعتبار الآخر خارج النظام الأخلاقي والاجتماعي والسياسي، وهو ما ينتهي إلى ضرب من الاحتقار وعدم الاكتراث وعدم المبالاة. هنا يكون وضع المتسامح معه، هو بالضرورة شيء سلبي، خلافا للمفهوم الحديث للتسامح، القانوني لا الفعلي فحسب، الذي يكون قائما على علاقات الاعتراف بحق تمايز والاختلاف بما يضمن أولا الحرية والمساواة والتكافؤ. فالآخر يمتلك

¹ - إدريس هاني، ما وراء المفاهيم من شواغل الفكر العربي المعاصر، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص147.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

كامل الحق في الوجود ضمن منظومة عملية يتبناها المجتمع والنظام السياسي. لذا، يبدو أن التباعد بين المفهوم اللغوي والمفهوم الاصطلاحي الحديث جعل العديد من الدارسين يستنكرون استخدام كلمة «تسامح» للدلالة على كلمة «تسامح» الحديثة، مؤكدين على ضرورة اقتران التسامح بالاحترام من باب الواجب الأخلاقي والفكري وليس من باب التكرم والتعالي المفروض بحكم الفضائل والمكارم فقط.

إن الوقوف عند بعض المفاهيم وتطبيقاتها في الثقافة العربية، تبرز لنا أن ثمة رابطاً موضوعياً بين وضعية المفهوم من جهة ووضعية الثقافة التي هي أصل كل مفهوم، بما تمنحه من القوة والفاعلية على التموضع من جديد داخل البيئة الموظف داخلها، فالسياق الثقافي - الاجتماعي يشكل مضمون الإطار التاريخي الذي يولد فيه التسامح. وهذا ما أدى إلى اختلاف المجال الدلالي للفظتين العربية والغربية، واتساع معنى الكلمة في لغة وضيقة في لغة أخرى.

وعلى الرغم من المحاولات الفكرية الرامية إلى إعادة تجديد الاهتمام بمفهوم التسامح ضداً على التعصب والطائفية والعنف، إلا أن التسامح لا يزال مطلباً إنسانياً لم يتحقق بعد في مجالنا العربي والإسلامي، ولا يزال هشاً ضعيفاً، إذ لم يتم تقبله في الوعي العربي إلا بشكل عرضي. لذا لا بد أن يتجدد الاهتمام به، أيّاً كان المعنى المعبر به عنه في المعاجم العربية. فأن يسود التسامح عالمنا العربي والإسلامي الذي تعصف به عوامل العنف الدموي التراكمية، وكل أشكال الانقسام الطائفي والديني والقومي، فإن ذلك يتطلب إنجاز مقارنة جديدة لإشكالية التسامح في فكرنا ومجتمعنا تستحضر أو تثير أسئلة متعددة ذات صلة بالواقع العربي في تنوعه وتعددته واختلافه. إن التسامح هنا، في الحالة الراهنة، يحضر كوسيلة لإعادة التوازن في حياة مجتمعاتنا العربية، ويؤسس للآليات التي تجعل علاقات إنسانية معينة ممكنة، وذلك من خلال الإمكانية التي يمنحها هذا المفهوم للتأكيد على استقلالية الذات الفاعلة وأحقيتها في التعبير عن أفكارها وتصوراتها وممارساتها بصورة واقعية خالية من التمييز والإلغاء والتحريف الذي كان يحكم العلاقات الإنسانية قبل نشأة نظرية التسامح.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

إن قراءة المفهوم وتأصيله في عمق المجتمع العربي يقتضي أن تنهض بصناعته قوى اجتماعية متعددة، فهو مسؤولية الجميع أفراداً وجماعات وحكومات، من أجل أن يصار إلى مجتمع تعددي، يقبل بالحق في الاختلاف في إطار الوحدة، ويؤسس لمنطق التعايش مع النقيض، ويعزز التقارب والتواصل في واقع يحكمه التعدد والاختلاف. فالتباين في فضاء الفكر العربي والإسلامي يظل قائماً، ولا يمكن إغائه، وعلى هذا الأساس ينبغي البناء على قاعدة الاختلاف، « فالتعصب لا يواجه بالتعصب وإنما بالتسامح، والكراهية لا تواجه بالكراهية وإنما بالتسامح، والتكفير لا يواجه بالتكفير وإنما بالتسامح، والعنف لا يواجه بالعنف وإنما بالتسامح»¹. بذلك فالتسامح يشكل أداة للإنسانية وسلوك لها؛ فهو أداة تحد من ممارسات العنف والتطرف والكراهية، وسلوك أخلاقي ينبغي أن يسود عالمنا من أجل السيطرة على أنانية الإنسان المتحكمة فيه، والحفاظ على التعايش البينداتي الذي يهدف إلى التفاهم، ومنه تجنب منطق العنف والكراهية ورفض الآخر.

خلاصة:

بالاعتماد على ما تم عرضه وتحليله في هذا الفصل، يمكن القول: أن «التسامح» لا يحمل مفهوماً واضحاً ومضبوطاً، نتيجة اختلاف السياقات التاريخية والثقافية، والأطر الاجتماعية والفكرية لكل مجتمع، فهو مرتبط بتجربة الوجود الإنساني، من هنا اختلاف دلالاته من ثقافة إلى أخرى ومن سياق إلى آخر؛ فدلالته في الثقافة العربية لا تُحيل إلى نفس المعاني التي يتموضع عليها في الثقافة الغربية، ناهيك عن كونه مصطلح ينطوي على درجة كبيرة من التعقيد والتشابك، فهو ديني، وثقافي، وسياسي وحقوقى، الأمر الذي يجعل محاولة تحديده ووضعه في إطار دلالي محدد أمر متعذر نظرياً ومعرفياً، ما يعني أن محاولة أكسابه دلالات واحدة ضمن منظومة عملية تتبناها كل الثقافات على اختلافها تبقى نسبية بناءً على وضعية كل ثقافة والمجال الذي يُستخدم فيه والأهداف والغايات التي يُستعمل لأجلها.

¹ - عبود الحمداوي، خطاب الهويات الحضارية من الصدام إلى التسامح، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية-ناشرون، لبنان، ط1، 2012، ص169.

الفصل الأول التسامح تحليل مفهومي تاريخي

لقد آثر خطاب التسامح في كل ثقافة إشكالات حول مفهومه وموضوعه وحدوده وأهدافه، وبالتالي يمكن الحديث عن تسامح أوروبي، وتسامح إسلامي، ذلك أن المفهوم، أيًا كان المعنى الذي يعبر عنه، فهو يصدر عن المخزون الفكري الثقافي والديني لأي مجتمع، ويستمد قوة فاعليته من قوة مرجعيته بناءً على تلك العلاقة التي تجمع المفهوم بالثقافة والتاريخ والمجتمع والمرجعية، غير أن هذا لا ينبغي أن يعفينا من القول أن التسامح اكتسب دلالات حديثة إنسانية التوجه تتجاوز خصوصية كل مجتمع، وتعبّر عن مفهوم الاعتراف غير المشروط، والتقبل المتبادل المؤسس على الاحترام الذي يتضمن الاقرار بحق الآخر في اعتناق العقيدة أو المذهب أو الفكر، لا على أساس أخلاقي مذهبي، وإنما بمنطق ومفهوم يتجاوزان حدود هذه الرؤية الضيقة، ويقدم مفهوما قائما على مفهومي الاعتراف والمساواة من أجل أن يتخذ صورة صريحة ورؤية حقيقية لمسائل الحوار والاختلاف والتعددية والمساواة، وهي الموضوعات التي طُرحت ابتداءً من القرن السابع عشر، ولم يكن لها أن تطرح من قبل، وهذا هو شأن التسامح بمعناه الحديث، فهو ليس تجريدًا ومتعالياً، إنه يركز على المسائل ذات الطابع الاجتماعي والسياسي والثقافي والعقائدي والإنساني دون استثناء.

الفصل الثاني

التسامح في فكر علي أومليل دراسة
تأصيلية - تأسيسية

تقديم:

إن المسألة التي نتناولها في هذا الفصل، تتعلق أساساً، بإشكالية «التأصيل» و«التأسيس» لمفهوم «التسامح» في الفكر العربي المعاصر بناءً على تلك المقاربة التي قدّمها المفكر المغربي علي أومليل للكشف عن جوانب هذه الإشكالية كما تبلورت في التراث والفكر والواقع العربي الإسلامي. يبدأ أومليل مقارنته من تحليل المواقف من الماضي العربي لمفهوم التسامح، والكشف عن مستويات حضوره في المتن التراثي العربي، وذلك باستعراض نماذج من القراءات التي أثارها خطاب التسامح لدى المفكرين القدماء، والتعرف على موقفهم من الآخر وحدود التعامل معه، ومن ثم فإن مقارنته النقدية لا تكتفي بإعادة إنتاج مقالات الفكر الفلسفي العربي كما تبلورت لدى القدماء لمفهوم التسامح، فهي تتجه بشكل واضح إلى فهم هذا الإنتاج الفكري والكشف عن جوانب النقص النظري فيه في الحاضر وفي التاريخ.

كما يُبرز هذا الفصل من الدراسة النقاش حول إشكالية المصطلح في الخطاب العربي والمرجعيات المستعارة، وبما أن مصطلح «التسامح» في استخداماتنا الثقافية والاجتماعية الحديثة والمعاصرة، مصطلح وافد إلى ثقافتنا منذ لحظة الاحتكاك المباشر مع الغرب، ومرتبط بالسياقات التاريخية لبروز المفاهيم وتطورها، فإن ذلك يستدعي طرح سؤال المرجعية في الفكر العربي، وأيضاً تحديد مضمونه وجذوره الفلسفية والمعرفية وبيان موقعه في سلم القيم والمبادئ، كما يتطلب الأمر إعادة بناء المفهوم وتطويره، أي إلحاق دلالات جديدة به قادرة على بناء مفهوم نموذجي معياري، في الفكر وفي الواقع العربيين.

ولكي يكتمل التسامح ويتأرضن في واقع العرب، تطلبت ممارسته شروطاً وآليات من شأنها أن تجعل من «التسامح» خطاباً تنويرياً يمارس قوة التأثير في الواقع. هذه الخيارات والأدوات يعتبرها أومليل بمثابة المدخل الذي يضمن نجاح عملية تشكيل المفهوم في عمق الثقافة العربية، ومن ثم توظيفه التوظيف الصحيح، بالصورة التي تجعله مُنتجاً للاختلاف والتعددية والديموقراطية وحقوق الإنسان.

المبحث الأول: سؤال التسامح والاختلاف في التراث العربي والإسلامي

أولاً: التراث وتجربة التسامح

إن محاولات المفكر المغربي علي أومليل في ضبط ومتابعة مفهوم «التسامح» في التراث العربي الإسلامي تمثل مقارنة نقدية داخل إطار الفكر العربي الإسلامي، وهي بهذا المعنى، تهدف إلى اكتشاف التسامح في التراث، وهل كان على استعداد دائماً للقبول بشرعية الاختلاف. وحلّص من خلال تحليله للخطاب الفاعل في بنية الثقافة العربية أن التراث العربي الإسلامي كان ولا يزال مزدهم بإرث ثقافي سياسي متنوع وهائل، عرف جوانب مهمة ومشرفة، سادتها قيم التسامح والحوار العقلاني والإقرار بحق الآخر في أن يكون مختلفاً، وحرته في الرأي والتفكير، وهي مساهمات تضيء جوانب متعددة من خطاب التسامح في التراث العربي والإسلامي. وإلى جانب هذه التعددية المذهبية والفكرية التي ميزت التجربة التاريخية للمسلمين، سجّل أومليل حالات سلبية تركزت في التعصب وإشاعة قيم تغذي العنف، ورافضة لقبول الآخر والتعايش معه.

وعلى أساس ذلك، فقد عاش المجتمع العربي الإسلامي مستويين متباينين في مسألة التسامح مع الآخر المختلف والمغاير؛ مستوى ايجابي، دشنوا من خلاله مقولة أن التنوع والاختلاف هو القاعدة والقانون، فالتباين هنا يظل قائماً، ولا يمكن إلغائه، وهنا يمكن أن نرصد لحظات تعايش بين الطوائف الدينية (sectes religieuse) والملل والعقائد المختلفة، ولكنها حسب أومليل، حالات قليلة فقط ميزها الانقطاع، أما المستوى الثاني الذي ساد الخطاب العربي الإسلامي، فلم يُعطي حق الاختلاف مشروعية الممارسة العقلانية، فهو خطاب يؤسس لهوية مغلقة لم يعرف استخدام مصطلح التسامح سواء كمفهوم أو كممارسة كما تدل على ذلك التجربة التاريخية للأمة.

هذا ويأتي اهتمام أومليل بمساءلة هذه المرحلة التاريخية المهمة من تراثنا قصد الكشف عن كفاءات التأسيس (Institution) والتشكيل لخطاب التسامح في التراث الفكري والديني الإسلامي،

فهو لا يقطع مع التراث نهائياً، بل يحاول استحضاره في كل لحظة، واضعاً إياه على طاولة النقد والتمحيص، ويشدد أومليل على أهمية أن نتابع أسئلة الأصل والمرجعية أو التشكُّل، الإبداع والتجاوز، التأسيس والبناء، وهو يتوخى من وراء هذه الأسئلة تتبع الإشكاليات الفكرية والمواقف العملية للمفكرين المسلمين القدامى المتعلقة بقضية التسامح، ومن ثم إمكانية بناء نموذج في المعرفة في إطار الواقع المعاصر، مستعينا بأدوات ومناهج إنسانية نقدية حديثة في التفكير في إشكالات الواقع العربي في علاقته بالاختلاف والتعدد والتسامح، الأمر الذي دفعه إلى تحليل وفحص النصوص التراثية التاريخية، فهو يستعرض أولاً نماذج من القراءات التي أثارها خطاب التسامح عند المفكرين المسلمين القدماء، ثم يناقش آرائهم ثانياً، وذلك من أجل التعرف على موقفهم من الآخر وحدود التعامل معه. النموذج الأول الذي قدمه أومليل كتجربة رائدة، هو الخطاب الرشدي؛ إذ يمكن أن نعتبر لحظة الفيلسوف ابن رشد (520 هـ - 595 هـ)، منفتحة نسبياً لفكرة التسامح، وإنه من الممكن تفسير محاولات ابن رشد كنموذج يمثل تقدماً مهماً في تفكيره في التسامح لتحقيق غاية الحقيقة.

وضع ابن رشد، قاعدة للتسامح تقوم على وجوب أن ننهل من علوم الغير وأن ندافع عن آرائهم ونحترمها بغض النظر عن معتقداتهم، فالدفاع عن حق الاختلاف، وقبول الآراء المختلفة يمثل انفتاحاً على الحقيقة. يقول ابن رشد: «وأنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء كان الغير مشاركا لنا في الملة أو غير مشارك»¹. وهو يعني بغير المشارك مَنْ تَقَدَّمَنا من الأمم السالفة قَبْلَ مِلَّةِ الإسلام، فهو لا يرفض علوم الأوائل مثل الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء، بل يوجب الإفادة منهم، وبهذا فهو يرفض إحداث القطيعة مع الأقدمين، بل ويجعل الاطلاع على كُتُبهم أمراً يوجبُه الشرع، ويظهر هذا من خلاله دعوته إلى التوفيق بين الإسلام (الشريعة) والفلسفة (الحكمة) التي يقصد بها تحديداً فلسفة أرسطو.

¹ - أبو الوليد ابن رشد، فصل المقال، دار الشروق، بيروت، لبنان، د (ط)، 1986، ص31.

وهذا يعني أولاً فتح المجال أمام تعدد الآراء واختلاف التأويلات في الأصول ما دامت الطرق مختلفة والأبواب متعددة. ويعني من جهة ثانية أن الحق قد يوجد عند الغير وإن كان غير مسلم¹.
إن دعوة ابن رشد إلى تعايش الحكمة والشريعة تحتصرها هذه الفقرة: « وينبغي أن نضرب بأيدينا في كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك فإن كان كله صواب قبلناه وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه »².

ونستنتج من ذلك أن توسيع المرجعية العلمية يحتاج جو من التسامح، ذلك أن صاحب الرأي المخالف للرأي السائد إما أن ينطوي على رأيه يُخفيه ويُظهر للناس ما يقبلونه، وإما أن يتفوق على رأيه ومعتقده، وإما أن يلعب ورقة التسامح، يدعو إليه أملاً في أن يتهياً جو منفرج ومتفتح يتيح لأفكاره الجديدة، أو غير المألوفة، أن تُروّج، لهذا فهو يدعو إلى التعايش بين العقائد مهما اختلفت، والآراء مهما تباينت³.

ضمن هذا الأفق، نعثر في نصوص ابن رشد، على دعوة تروم تركيب موقف إيجابي ومتسامح مع الآخر المختلف؛ انطلاقاً من الاستفادة من علوم الغير المخالفين في الملة والمعتقد، فقد جعل من التعدد ضرباً من ضروب الحقيقة، مؤكداً أن الحقيقة أكبر من أن يحتكرها طرف واحد يدّعي مطلقيتها، فرغم اختلاف المنظومتين الإسلامية واليونانية، ورغم مرجعية ابن رشد الإسلامية، نجده حريصاً على الانفتاح على الحقيقة، وعلى ضرورة الاستفادة من الفكر الوافد ويعني به الفكر اليوناني خصوصاً في شكله الأرسطي، وبهذا يكون ابن رشد قد فتح قناة للحوار الحضاري مع الآخر، وأسس لمقولة «التعايش الثقافي».

¹ - علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 1993، ص 39

² - ابن رشد، مرجع سابق، ص 32.

³ - علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 2، 1998، ص 204-205.

يقول الجابري: « ولا أعتقد أنه يمكن العثور في الخطاب الفلسفي، قديمه وحديثه، على نصوص أقوى من هذه النصوص. إن ابن رشد يرتفع باحترام الرأي الآخر إلى مستوى أعلى بكثير من مستوى التسامح، إنه يسمو به إلى مستوى العدل، لا بل إلى مستوى الايثار»¹.

غير أن الملفت في ذلك أن تسامح ابن رشد بقي ناقصاً، إذ اقتصرته دعوته إلى التسامح والحرية الفكرية على الفلاسفة فقط دون غيرهم، « فهو يعتبر أن منع كتب الفلاسفة «ظلم لأفضل أصناف الناس والأفضل أصناف الموجودات»، وبالنظر إلى أن للعلماء "الفلاسفة" الحق في الاجتهاد، بمعناه الفكري العام، وليس بمعناه الفقهي وحسب، فإنه يتسامح معهم حتى وإن أخطأوا؛ لأن «الخطأ المصفوح عنه في الشرع هو الخطأ الذي يقع فيه العلماء» أي الفلاسفة، وإن كان خطأ الفلاسفة مصفوحاً عنه، فإن الخطأ الذي يقع من غير هذا الصنف من الناس (أي الفلاسفة) فهو إثم محض»².

قسّم ابن رشد الخطاب الفلسفي الإسلامي إلى خطاب إلى الخاصة (الفلاسفة) وخطاب إلى العامة (الجمهور)، فللجمهور تعليم غير التعليم الذي يكون للخاصة، « فالقسمة «الطبقية» التراتبية للناس وليست برأيه مصطنعة أو مكتسبة وإجرائية، بل هي «طبيعية» فطرية (بيولوجية وراثية برأي علماء النفس المحدثين)؛ هي - بمعناها الأخير - معطى رباني، أو «أمر إلهي» لا يجادل فيه»³.

ويتساءل أومليل عن سبب منح ابن رشد الحرية الفكرية للعلماء (الفلاسفة) وحرمان غيرهم (الجمهور)؟

إن سؤال أومليل يقودنا إلى تحليل موقف ابن رشد من خطاب الأشاعرة والمتكلمين وبعض الفرق الإسلامية، وموقفه من الإمام الغزالي، هذا الأخير يخصه ابن رشد بنقد مستقل، والسبب في ذلك، حسب ابن رشد، أنه لا يجوز كشف أفكار الفلاسفة أمام الجمهور (العامة)، فهو يهاجم

¹ - محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 5، 1994، ص 23.

² - علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مصدر سابق، ص 104 - 105.

³ - أنطوان سيف، وعي الذات وصدمة الآخر في مقولات العقل الفلسفي العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 2001، ص

الغزالي لأنه نقل الخلاف مع أهل التأويل من السرية إلى العلنية، وهذا ما يؤدي إلى تقسيم الشارع الإسلامي إلى مذاهب يشتد الخلاف بينها إلى درجة العنف. ويهاجم الأشاعرة بعد أن اعتبرهم خطرا على الثقافة الدينية الإسلامية بسبب تأويلاتهم الكلامية التي بنوا عليها معارفهم، فهي في رأيه مبنية على رؤى ذاتية، أي غير منطقية، وبسبب هذه التأويلات - كما يقول ابن رشد - فرقوا الشرع، وفرقوا الناس كل فريق. ومن المسائل التي هاجم فيها الأشاعرة، تأويلهم الشرع في الجمع بين العقل والنقل، أو قولهم في خلق القرآن، أو قولهم بالجبرية ونظرية الكسب، أو موقفهم من مرتكب الكبيرة... وغيرها من المسائل.

إذا، كان لنقد ابن رشد للمتكلمين الأشاعرة جانبان: الأول معرفي، فالعلم الذي يدعونه ليس علما بالقياس الفلسفي، والثاني يتعلق بالنتائج السلبية لتعليم قضايا علم الكلام ليخوض فيها عامة الناس¹.

ولعل السبب الذي جعل ابن رشد ينتقد مؤسس الدولة الموحدية بالمغرب «ابن تومرت»، الذي أشاع المذهب الأشعري في هذه البلاد، يعود إلى كونه سعى إلى إدخال الأفكار الكلامية العويصة ومحاوله تبسيطها للعامة، وإدماج ذلك كله في مشروع سياسي وهو ما أثار استغراب العلماء واستنكارهم، ربما كان ذلك لأنه انتزع منهم ما اعتبروه ملكية خاصة بهم أي ملكية العلم. لقد حول ابن تومرت الفكرة إلى سلطة تسندها قوة اجتماعية أو «عصبية» كما سماها ابن خلدون وتلك كانت قوة الأمازيج. كونه فتح المجال أمام الجمهور للخوض في العلم وفي السياسة، وخطر هؤلاء في نظر ابن رشد ليس على السياسة فحسب والتي ستصبح قضية عامة، بل على الفلسفة لأن هؤلاء سيحرضون من طرف الفقهاء والمتكلمين ويعبئوا عامة الجمهور باسم الدين لإخراجهم من حظيرة المجتمع الإسلامي².

¹ - علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مصدر سابق، ص 209.

² - فريدة النقاش، المثقف والسلطة والديموقراطية، ضمن كتاب: الفكر السياسي العربي قراءة في أعمال علي أومليل، مرجع سابق، ص 196.

النموذج الثاني الذي اختاره أومليل، هو نموذج «الماوردي» (364 هـ - 450 هـ)، الذي أولى اهتماماً متزايداً لمسألة الاختلاف، وحجته في ذلك أن الاختلاف ظاهرة طبيعية وحقيقة عرفتتها الساحة الفقهية لا يمكن إنكاره، وهو يجعل من النص المقدس (الكتاب والسنة) هما الحاضن الأول للاختلاف، وهما سبب للاجتهاد في القضايا المستقبلية التي يمكن أن تطرأ نتيجة التحول والتغير في الواقع. ونجد تعبيرا واضحا عن هذا الرأي في كتاب أومليل في «شرعية الاختلاف»، حيث يقول أومليل بعد النقل عن الماوردي: «كلام كل كتاب وأخبار كل نبي لا يخلو من احتمال تأويلات مختلفة، لأن ذلك موجود في الكلام بنفس طباعه، ولا كلام أولى بهذه الصفات من كلام الله جل ذكره، إذ كان أفصح الكلام وأجزه، وأكثره رموزا وأجمعه للمعاني الكثيرة (...)، ولا بد في الدين من وقوع الحوادث (الطارئة) التي يحتاج إلى النظر فيها، والنوازل التي لا يستغني العلماء عن استخراجها. ولذلك صار لكل رأي تُبَع ومشرعون، وأئمة ومؤتمون. وكان سببا لاختلاف الأمم وانشقاق عصاها»¹.

في نظر الماوردي، أن النصَّ المقدَّس ليس مجرد نصِّ قارٍ ثابتٍ، بل يبقى مفتوحاً على أكثر من فهمٍ وقراءة، عبر جعله مُنتجاً؛ فالقضايا والنوازل التي يطرحها الواقع المتغير تدفع إلى إجابات آنية من خلال ممارسة التأويل على نص ثابت، والتأويل هنا لا يعكس قصورا في النص، وإنما يُفيد أن النصَّ ينبغي أن تُعاد قراءته لكي يتناسب مع واقع تاريخي جديد، الأمر الذي يضمن للنص استمراره وفاعليته في الواقع المتغير. فالاختلاف الذي يعنيه الماوردي ليس اختلافا في ذات القرآن، إنما هو اختلاف معه، ومن ثم يغدو التأويل، في معنى النص القرآني، وليس في النص ذاته.

وهناك سبب آخر، هو موضع الاختلاف عند المسلمين، يتعلق بمشكلة الحقيقة اللغوية والمجاز فيها؛ فكثافة أساليب المجاز والاستعارة داخل النصوص القرآنية تدفع بالعقل البشري إلى مراجعة ذاتية مستمرة لطرق وآليات تشكل الفهم لديه، مما يشعره اضطرارا إلى التواضع والاعتدال أمام حقيقة الحقيقة. ومن ثم فهي تُلطف من مستوى الشحن الإيديولوجي المؤدي إلى التطرف والقول بأحادية المعنى، مما يساهم في

¹ - علي أومليل، في شرعية الاختلاف، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1993، ص 58.

توسيع آفاق الفهم لديه عن طريق قبوله بإمكانية الفهم المتغير.¹ ومن ثم كان النص القرآني يشتمل على الحقيقة والمجاز، ولم ينظر الماوردي إلى المجاز في القرآن على أنه لا يُقر أية حقيقة؛ بل أننا نجد الماوردي قد وسَّع مجال الاختلاف بناءً على اللفظ المشترك الذي يمكن حمله على أكثر من معنى؛ فالنص القرآني يمتنع عن التصريح عن كل مكنوناته، فهو يضمن أكثر مما يظهر، ويخفي أكثر مما يكشف، وبذلك يبقى أمر استخراج دلالات ومعاني النص متروك لاجتهادات البشر.

ونلاحظ هنا، بناءً على قراءتنا لنصوص الماوردي، أن الاختلاف أمر لا بُدَّ وأن يقع حيثما وجد التعامل نص وخبر مقدسين، كلاهما يُحمل ويتناقل بلغة تتخذ سمة الإجمال والإشارة والرمز، فتعدد التأويلات، ثم هناك قياس الوقائع المتجددة على النص الثابت المجمل العام، وكل هذا يؤدي إلى اختلاف في «القراءة» فينتصب على رأس كل «قراءة» إمام يتحلق حوله أتباع؛ وهكذا تنشأ المذاهب وتختلف.²

لقد فرض وجود المجاز في الأسلوب القرآني قراءات (تفسيرات) مختلفة ومتعددة ربما كانت سبباً لبعض الاختلافات الفقهية أو مبرراً رئيسياً لها، وهو ما يشهد عليه وجود مؤلفات كثيرة عند القدماء كانت أغلبها موسومة بـ«معاني القرآن» أو ما شابه ذلك من العناوين لتأدية الغرض المتمثل في اختلاف المفسرين في فهم دلالات ألفاظ القرآن.³

بهذا المعنى، يكون الماوردي قد فتح أفقاً ممتازاً بإقراره مسألة الاختلاف منذ عهد السلف، فهو يؤرخ للاختلاف وبداياته مع تشكل النص المقدس؛ فقد عرف المسلمون الاختلاف منذ الإسلام المبكر، لذا، فالاختلاف في المعنى، حسبه، أدى إليه التأويل المتعدد والقراءات المختلفة للنص الواحد، للكشف عن الدلالة التي تقف خلف كل احتمال؛ فقد كان التأويل سبباً في تكوُّن فكر خلافي إسلامي لا سيما وأن الكثير من النصوص لا تقع في دائرة الوضوح والقصد، بل تقوم على قدر من التعقيد والتشابك، وهي لا تمنح القارئ كل التجلي والوضوح، ومؤدى هذا التصور أن

¹ - مزي عبد القادر، التسامح المعرفي في الفكر الإسلامي بين المجاز والاختلاف، ضمن: التسامح الفعل والمعنى، مرجع سابق، ص 85.

² - علي أومليل، في شرعية الاختلاف، مصدر سابق، ص 59.

³ - مزي عبد القادر، مرجع سابق، ص 95.

التأويل، أصل تتأسس عليه الحقيقة التي تقع بين معنيين: صريح ومشكل. وبناءً على ذلك، حاول الماوردي أن يجد للاختلاف أصوله الفقهية التي تنقله من مستواه الكلامي إلى مستواه الفقهي؛ فغياب النص في الموضوع المشرع له يطرح عدداً غير محدود من المسائل، ولذلك كان لا بُدَّ من الاجتهاد في القضايا المتجددة التي يمكن أن تطرأ نتيجة التحول والتغير في الواقع.

كما أن احتكام الماوردي إلى التأويل وجعله طريقاً للمعرفة، يجعله مشروطاً بتجاوز كل انغلاق يسجن النص في فهم ضيق، يمنع بالتالي، قبول الجدل والحوار والمناظرة، والتسامح في النهاية، هو الذي يتحكم بالعلاقة التي يعرضها النص. لأنه يسمح لنا أن نتجاوز العقلية التي قد تلغي علاقة التفاعل الجدلية بين النص والواقع لصالح تأويل معين.

يذهب الماوردي إلى أن فضيلة التسامح ترتبط بالمروءة، وتنقسم حقوق المرءة إلى قسمين: شروط المرءة في النفس، وشروط المرءة في غيره.

أما شروط المرءة في النفس فهي: «العفة والنزاهة والصيانة»¹.

أما شروطها في غيره فهي ثلاثة: «المؤازرة والمياسرة والإفضال»².

يذكر الماوردي أن المياسرة نوعان: «أحدهما العفو عن الهفوات، والثاني: المسامحة في الحقوق»³.

إذن، الشكل الأول من أشكال المياسرة هو العفو عن الهفوات. نقرأ له في هذا السياق قوله: «فأما العفو عن الهفوات؛ فلأنه لا مبرأ من سهو وزلل، ولا سليم من نقص أو خلل، ومن رام سليماً من هفوة والتمس بريئاً من نبوة فقد تعدى على الدهر بشططه، وخادع نفسه بخلطه، وكان من وجود بغيته بعيداً، وصار باقتراحه فرداً وحيداً»⁴. إن هذا القول للماوردي يفيد المعنى الآتي: أن الإنسان معرض

¹ - الماوردي، أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا، دار الحلبي، القاهرة، ط 5، 1986، ص 309.

² - مرجع نفسه، ص 309.

³ - مرجع نفسه، ص 321.

⁴ - مرجع نفسه، ص 324.

للخطأ والنقص في الآراء والأفعال، وليس له أن يتشبث بصيغة تحقيق الكمال الأقصى، لذلك كان مقام العدل يقتضي أن يعفو الإنسان عن التصرفات التي تكون خلافا لما يعتقد بصوابه، وأن يمنح العفو مكانة متقدمة على مصلحته الذاتية. والتسامح لا يحصل إلا بقدر ما يحصل العفو الذي يسمح باحترام الآراء وليس فرضها.

أما الشكل الثاني من أشكال المياسرة هو المسامحة في الحقوق. إذ يقول الماوردي « وأما المسامحة في الحقوق فالأن الاستيفاء موحش، والاستقصاء منفر، ومن أراد كل حقه من النفوس المستصعبة، بشح أو طمع، لم يصل إليه إلا بالمنافرة والمشاقة، ولم يقدر عليه إلا بالمخاشنة والمشاحة، لما استقر في الطباع من مقت من شاقها ونافرها، وبغض من شاحها ونازعها، كما استقر حب من ياسرها وسامحها، فكان أليق لأمر المروءة استلطاف النفوس بالمياسرة والمسامحة وتألفها بالمقاربة والمساهلة »¹.

وكذلك اقتضى التسامح في فكر الماوردي، أن يقوم على المياسرة والرفق، في العلاقات والمعاملات، وأن لا تلزم السلطة أولئك الذين تترتب عليهم حقوق إلا بما يتسع له جهدهم. ومن واجب الذين يوجبون الحقوق، التيسير عن المحتاج والمدين، والعفو عن المسيء، ومغالبة الغضب، واللين في المعاملة. ويبرر الماوردي ذلك، بالخوف من وقوع الفتنة والحوادث التي لا تخلو من اضطهاد. ومن ثم فإن التساهل أو التسامح لا يخلو من قيمة، فهو دعوة لإصلاح اجتماعي وعدالة اجتماعية، يوازن بين الأقوياء والضعفاء حتى لا يطغى قوي ولا يمتهن ضعيف.

ومن بين أهم الفلاسفة والعلماء المسلمين الذين تبنا مبادئ التسامح التي دشنها الفقيه الماوردي، الإمام أبو حامد الغزالي (450هـ - 505هـ)، الذي قدّم معالجة سياسية وفقهية للتسامح والاختلاف في التراث والتاريخ الديني. فالواقع الذي وصلت إليه الخلافة كان دافعا قويا لدعوته إلى التسامح، فقد كان العالم الإسلامي في القرن الخامس الهجري مفككا من الناحية السياسية ومقسما إلى عدة دويلات وإمارات، والخلفاء العباسيين فقدوا السلطة الفعلية في الدولة، فمن الناحية الداخلية

¹ - الماوردي، مرجع سابق، ص 332.

ساد فيه الانحلال الخلقي ومن الناحية الخارجية بدأت حملات الفرنجة الصليبيين على الشرق في نهاية القرن واستولوا على القدس، وفي مثل هذا الجو المفكك داخليا وخارجيا تولى الغزالي الدفاع عن الدين في هذا الجو المؤلم، ودعا إلى التسامح في جميع البلاد التي كانت ممزقة داخليا ومعرضة لأخطار خارجية¹.

وعلى الرغم من دعوة الغزالي لضرورة أن يتمتع السلطان بالقوة مع العنف الذي ساد عصره، إلا أنه يقر بأهمية العدل مع الرعية ويحذر من الجور والفساد، ويدعو إلى التسامح السياسي والديني في احترام السلطة القائمة مادامت تحترم أحكام الشريعة، وينصح الملك بأن يتجنب الشدة والعنف كلما أمكنه التسامح والرفق. والتسامح عنده يقوم على العفو عن الزلات والهفوات، وعلى اللين واللطف في المعاملات، يقول الغزالي: « اعلم أن الرفق محمود وبضاده العنف نتيجة الغضب والفضاضة، والرفق واللين نتيجة حسن الخلق والسلامة... فالرفق ثمرة لا يثمرها إلا حسن الخلق ولا يحسن الخلق إلا بضبط قوة الغضب وقوة الشهوة وحفظهما على حد الاعتدال »².

تتمثل جوهر فكرة الغزالي حول الاختلاف في مفهوم التأويل* له. فالنص القرآني لا يتشكل فهمه إلا من خلال ممارسة فعل التأويل الذي تكون وسيلته القراءة. وهذه الأخيرة لا تكتمل تاريخيا من حيث أن كل مرحلة تاريخية لها قراؤها بل إن مجال القراءة مفتوح زمانيا وفق السياقات الاجتماعية، وفي حدود ما يقتضيه المجال التداولي لتأويل النص. إن الغزالي يعتبر الاختلاف أمر ضروري، ومتوقع ومشروع، ففي مسألة التأويل يرى أنه: « ليس المراد نفي اختلاف الناس فيه [أي القرآن] بل نفي الاختلاف عن ذات القرآن »³.

1- محمود حميدة محمود عبد الكريم، مرجع سابق، ص75.

2- مرجع نفسه، ص76.

*- ولكن رغم مساهمة الغزالي في صياغة نظرية عامة للتأويل، إلا أن هذه النظرية لم تكن أكثر اتساعاً، أي ليست مستقلة عقلايا بالتكامل عن معطي الوحي، فقد كانت خاضعة في النهاية لأولوية الوحي على العقل فهو كغيره من الفلاسفة المسلمين، كان يفكر داخل ما يمكن أن ندعوه الفضاء العقلي القروسطي.

3- نقلا عن: علي أومليل، في شرعية الاختلاف، مصدر سابق، ص57.

نعم إن الغزالي يقبل حقيقة الاختلاف ويعتبره بمثابة "حكم ضروري" قضى به الله منذ الأزل. ولم يستطع رفعه حتى الأنبياء أنفسهم. وهو ينكر على الباطنية في مستهل رده عليهم انكارهم الاختلاف بين أهل الحق معتبرا بالمقابل أن الاختلاف بين الأمة رحمة¹.

و حين يتحدث الغزالي عن مشروعية التأويل من الناحية الفقهية، فهو يرى أن ذلك مستمد من قوة الشريعة، وما يبرر ذلك في نظره هو اختلاف السلف الأول، خصوصا في مستوى الفروع، مما أدى إلى نشأة المذاهب الفقهية. وإذا كان الغزالي قد شنَّ هجوماً على الفرق والمذاهب المبتدعة، وخصوصا فرقة الحشيشية الاسماعيلية، ولكن رغم ذلك فإننا نستطيع أن نلمس في كتاباته روح التسامح مع الصوفية، خصوصا إذا سلمنا بفكرته القائلة بتأويل الآيات القرآنية من منظور صوفي، وهذا التأويل ليس خاصا بالعامّة، بل هو مرتبة يتلقاها العارفين بالله (المتصوفة).

فالاختلاف الذي يعنيه الغزالي، هو المتعلق بإعادة تأويل النصوص القرآنية وتفسيرها بما يجعل فهمها وإدراكها ممكنا، وليس المقصود الاختلاف في ذات القرآن؛ بل اختلاف التأويلات المفسرة لمعناه، لأن النص الديني لا يفصح عن دلالاته إلا من خلال ممارسة التأويل عليه، ما يعني أن النص القرآني إذا أُوِّل وفسّر لا يضيع معناه، بل يتجدد، فكل قراءة هي في حقيقتها اجتهاد وتأويل للنص. وهنا يغدو الاختلاف أمر طبيعي ومشروع.

ولكن كما يعلق أو مليل على هذه المسألة، فإن «الموقف الغالب لم يكن يُسائر هذا الاستنتاج، إذ العادة أن يعبر كل طرف أن اختلاف الأطراف الأخرى ليس اختلاف معه حول تأويل «النص»، بل يعتبرها أنها قد اختلفت مع النص المقدس، وأن مذهبه بالذات هو وحده المطابق للنص، وهكذا يجرّم حق الاختلاف على الآخرين، لأنه لا يعتبرهم أطرافا قد اختلفت معه حول قراءة النص وتأويله، بل يعدّها قد اختلفت مع النص نفسه»².

¹ - علي حرب، نقد الحقيقة، مرجع سابق، ص 38.

² - علي أو مليل، في شرعية الاختلاف، مصدر سابق، ص 58.

وفي مستوى آخر، نجد الغزالي، قد وسَّع كثيراً من حدود هذا التسامح، ويتجلى ذلك في تأويل حديث «الفرقة الناجية»، أي الفرقة التي يجب على المؤمن أن ينتسب إليها، فهو يرفض القبول بهذا التأويل الذي لم تجتمع عليه الأمة، معتبراً أن القبول بهذا التأويل يوفر مبرراً لرفض الآخر. لذا نجده يقترح «استبدال مفهوم الكفر بمفهوم الدركات والدرجات، وبالتالي عدم حصر الأشخاص في البوتقة الضيقة: «هذا مؤمن» و«هذا كافر» بل بدرجة قربه وبعده من منازل السعادة والشقاوة، مادامت فرق الأمة الثلاث والسبعين كلها ناجية وهالكة منها واحدة، في مخالفة تامة لحديث الفرقة الناجية* المشهورة»¹.

وبهذا التفسير اختلف الغزالي عما يقوله واضعي مدونات «الفرق والملل والنحل» في مسألة الاختلاف، ذلك أننا نجد الغزالي قد ابتكر آليات متعددة لتوسيع مجال التأويل، أي توسيع مجال سلطة النص، لتعدد مجالات تأويله بتعدد هذه القراءات، في حين نجد عند هؤلاء القدماء تصوراً مختلفاً لمفهوم الحقيقة، فهم قد سعوا في صراعهم مع المختلف إلى توظيف سلطة المقدس لإقصاء هذا المخالف وذلك بتكريس سلطة الخطاب الواحد المالك للحقيقة، كما تدل على ذلك التجربة التاريخية للأمة في فرقتها الكلامية ومذاهبها الفقهية.

ونجد تعبيرا واضحا عن مفهوم الحقيقة الواحدة التي ينهض بها خطاب محدد عند المتكلم الأشعري صاحب كتاب «الملل والنحل»، الشهرستاني (ت 548هـ)، فهو يعتبر أن الحقيقة واحدة يملكها طرف واحد، «الحق في جميع المسائل يجب أن يكون مع فرقة واحدة»². وهو يستند في دعوته إلى اعتبار أن هناك دين واحد هو «دين الحق»، أي الإسلام، كما أن الاختلاف داخل هذا الدين

*- هناك قراءة مغايرة للإمام الغزالي لحديث الفرقة الناجية حيث يورده مقلوبا فيقول: «قال عليه الصلاة والسلام: ستفترق أمتي بضعا وسبعين فرقة كلهم في الجنة إلا الزنادقة وهي فرقة»، هذا لفظ الحديث في بعض الروايات، وظاهر الحديث يدل على أنه أراد به الزنادقة من أمته. انظر: أحمد محمد سالم، إقصاء الآخر (صناعة التكفير في علم العقائد)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط 1، 2013، ص 18.

1- محمد صلاح بوشنتل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: قول في البنية والوظيفة، مجلة أبواب، تصدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، ع 2، السنة الأولى، ربيع 2014، ص 128.

2- نقلا عن: علي أومليل، في شرعية الاختلاف، مصدر سابق، ص 46.

غير متساوي، حيث هناك فرقة واحدة هي الناجية والباقي هالكة، وضمن هذه الرؤية يقترح تصنيفاً لأصحاب المذاهب والعقائد، فهناك أولاً: أرباب الديانات والملل من المسلمين (المعتزلة، الجبرية، الخوارج، الشيعة، المرجئة...)، وأهل الكتاب (اليهود والنصارى)، ومن لهم شبهة كتاب كالمجوس والمانوية. وثانياً: أهل الأهواء والنحل التي لم يعترف بها الإسلام (الصابئة عبدة النجوم، البراهمة، الفلاسفة).

يكشف هذا التقسيم عن صور المواجهة الفكرية التي جرت على صعيد الفكر الديني والفلسفي فيما بين الأشاعرة وخصومهم من الفلاسفة ورجال الفرق الدينية، كالمعتزلة والشيعة، وغير الدينية كالدهرية والزنادقة وغيرهم. فقد ضَمَّنَ الشهرستاني كتابه «الملل والنحل» أدلة وبراهين، يثبت بها مذهبه من جهة، ويطل بها مذاهب خصومه من الفرق الكلامية، ومن الصابئة والفلاسفة الذين أنكروا النبوات، من جهة أخرى. كما شملت انتقاداته فرقاً ومذاهب أخرى غير مذاهب وآراء الفلاسفة والمتكلمين، في مسائل عديدة، كقدم العالم، وآراءهم في معجزة القرآن، وفي الجزاء الأخروي معتبرا آراءهم دونية أو مخطئة ولكن بعد أن يثبت ذلك بالبرهان والحجة العقلانية.

ولئن كان نصيب الفرق الكلامية كالمعتزلة والكرامية وفرق التشبيه والتجسيم والحلول تحض بقسط وافر من هذا النقد الذي تضمنه كتاب «الملل والنحل»، فإن نصيب الفلاسفة منه أقل، فقد خصص لهم - لابن سينا بالذات - فصلاً يهاجمه فيه، وينتقد آراء كثيرة له في الوجود وأقسامه، وفي واجب الوجود وتوحيده وصفاته. إلا أنه لم يتجاوز بهذا النقد حدَّ تكفيرهم، وهو ما اشترطه على نفسه. فهذا هو مثلاً في كتابه «مصارعة الفلاسفة» يقدم لنقده مذهب ابن سينا بقوله: «فاخترت من كلامه في إلهيات «الشفاء» و«النجاة» و«الإشارات» و«التعليقات» أحسنه وأتقنه، وهو ما برهن عليه وحققه وبينه، وشرطت على نفسي ألا أفوضه بغير صنعته، ولا أعانده على لفظ توافقنا على معناه

وحقيقته، فلا أكون متكلمًا جدليًا أو معانداً سفسطائيًا، فأبتدي في بيان التناقض في فصوص نصوصه لفظًا ومعنى، وأردفه بكشف مواقع الخطأ في متون براهينه مادة وصورة»¹.

وعندما يعرض الشهرستاني لمذهب ابن سينا في «الملل والنحل» يقول عنه: «ولما كانت طريقة ابن سينا أدق عند الجماعة ونظيره في الحقائق أغوص، اخترت نقل طريقته من كتبه على إيجاز واختصار... وأعرضت عن نقل طرق الآخرين»². وبناءً على هذا، فقد أثبت الشهرستاني أنه لا يرفض كل الآراء ووجهات النظر التي يقول بها الآخرون حتى وإن كانت مخالفة لما يعتقدده هو إلا بعد أن يحصنها ويوزنها بمحك النظر، ليتعرف على ما تضمنته من حق لا يمتنع أن يأخذ به، ومن باطل يلزمه برفضه طالما يجد لديه من المبررات ما يستند عليه في هذا الرفض.

لقد حرص الشهرستاني على ضرورة الفهم الكامل بحقيقة المذاهب والآراء التي كان يناقشها ويعرض لها، دون تعصب أو تكفير. فقد كان أحرص على نقل هذه الأفكار والآراء على ما وجدها عندهم. وعند استعراضه لأصناف المجتهدين من أصحاب الحديث وأصحاب الرأي، نجده يقول: «أعلم أن بين الفريقين اختلافات كثيرة في الفروع ولهم فيها تصانيف، وعليها مناظرات، وقد بلغت النهاية في مناهج الظنون حتى كأنهم قد أشرفوا على القطع واليقين، وليس يلزم من ذلك تكفير ولا تضليل بل كل مجتهد مصيب»³.

الملاحظ أن الشهرستاني كان يحرص على توخي الموضوعية في عرض آراء المتكلمين والفلاسفة بطريقة تظهر ما عليه آراء هؤلاء من حق وصواب، وما عليه من باطل وخطأ. وتتبدى لنا هذه الموضوعية في مظاهر عديدة سواء في مواقفه مع بعض أصحابه من الأشاعرة وأهل السنة، أو في مواقفه النقدية مع خصومه والمخالفين لمذهبه وما يصدر عليهم وعلى آراءهم من أحكام، بعيداً عن التضليل والسفسطة وبطريقة صادقة.

¹ - نقلاً عن: محمد حسين أبو سعدة، الفكر النقدي عند الشهرستاني، دار الوفاء لندنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، ط 1، 2003، ص 58.

² - الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل، ج 3، مؤسسة الحلبي، د (ط)، 1968، ص 03.

³ - مرجع نفسه، ص 12.

ولكن موضوعية الشهرستاني لم تخلُ من ملاحظات وـآخذ مسبقـة. يدل على ذلك تقسيمه الثنائي العام لما يأخذ به البشر من معتقدات ومذاهب: فهناك من لهم دين معترف به (إسلاميا) كدين، وهناك أصحاب «الأهواء والنحل» والتسمية نفسها تدل على تفضيل أولئك على هؤلاء. فالفلاسفة مثلاً وعلى الرغم من علومهم الطبيعية والرياضية، وعلى الرغم من علمهم المنطقي الذي أفاد منه الجميع، هم أيضا عنده «أهل أهواء»¹. وبذلك يمكن القول: أن الشهرستاني يؤكد على الاختلاف ثم ينفيه في الوقت نفسه. فهو إذ يعتبر «كل مجتهد مصيب»، ينكر على الفلاسفة اختلافهم في تصورهم للأمور التي تعتبر مخالفة لما يعتقدونه مثل قدم العالم وحدثه، وإنكارهم للنبوات.

ثم هناك اختيار مبدئي آخر يشترك فيه الشهرستاني مع غيره من القدماء الذين اهتموا بموضوع عقائد البشر وأديانهم، وهو أن اختلاف الأديان لا يعني تكافؤها، بل هناك دين واحد هو من بينها «الدين الحق»، ويعنون به الإسلام طبعاً. ثم إن اختلاف الفرق داخل هذا الدين نفسه لا يعني مساواتها مساواة يبررها الاجتهاد على الأقل، بل هناك من بينها فرقة واحدة هي «الفرقة الناجية». إلا أن ما يميز الشهرستاني هو أنه لا يعين هذه الفرقة الناجية كما يفعل غيره من أصحاب كتب الفرق أمثال (البغدادي والأشعري وابن حزم) الذين ينصون على أنها فرقة أهل السنة، حتى أن ابن حزم ذهب إلى أبعد من ذلك فهو لا يقبل المناظرة مع الخوارج والشيعة وغيرها من الطوائف التي اعتبرها متطرفة².

حين نتحدث عن الاختلاف بين المسلمين وأصحاب العقائد والمذاهب المخالفة ينبغي أن نسجل هذه الملاحظة: وهي أن الكتاب الإسلاميين قد أثبتوا أن «الاختلاف» حقيقة واقعة قد عرفها الإسلام منذ عهده الأول، وهم من جهة ثانية، قد ظلوا متمسكين بأن الحق إنما هو مع اتجاه واحد لا غير، من بين الاتجاهات المختلفة. إن في هذا الموقف مفارقة، لأن تسليمهم بأن الاختلاف

¹ - علي أومليل، في شرعية الاختلاف، مصدر سابق، ص 45.

² - مصدر نفسه، ص ص 45-46.

أمر طبيعي وأنه قد وقع فعلا ومنذ البداية لم تُبَنَّ عليه نتيجته المنطقية: أي استعداد موضوعي لقبول الاختلاف حقيقة وواقعا وترسيخ عوائد الحوار¹.

ولأنَّ الاختلاف في الفكر الاسلامي يقع ضمن دائرتين مختلفتين: اختلاف داخل الإطار الإسلامي [أي اختلاف المذاهب والفرق الإسلامية فيما بينها]. واختلاف خارج دائرة الإسلام [ونعني به اختلاف بين المسلمين وأصحاب العقائد والمذاهب المخالفة]. فإن الاختلاف دائما معترف به وشرعي، وموجود في بنية الإسلام نفسه. هذا ما أكده المسلمون. ولكننا نجد لديهم موقفا مسبقا في الكيفية التي تتم بها معالجة أو فهم الحقيقة، وهو اعتبارهم أن الحق مع طرف واحد فقط وما عداه فلا شرعية له. كما أن موقفهم هذا يعني أن الاختلاف لم يكن مبدئيا ومطلقا، بل يخضع حتما لسياقات محددة، تفرضها الفرقة الناجية، وهي التي تستطيع ضمان فهم النصوص الدينية من جهة، وهي التي تملك الحق للبرهنة على صحة ما تقدمه الفرق الأخرى من جهة ثانية.

إذا كان القدماء قد أقرروا بأن الاختلاف قد وقع بين المسلمين منذ البداية، منذ عهد السلف الأول، بيد أن هناك موقفاً آخر لم يكن يساير هذا الاستنتاج، ويدعي أنه الناطق المعتمد الرسمي باسم النص المقدس. وبالتالي فإنه ينفي من الأساس كل إمكانية لقيام الاختلاف. ومن النماذج التي تحدث عنها أو مليل كنموذج متطرف باسم الدين، يصادر الحقيقة ويشرع الاستبداد، «القاضي النعمان بن محمد الشيعي» (ت 1089هـ)، فهو حسب أو مليل لا يقر بالحق في الاختلاف، ويحرم على الناس المشاركة في صنع الحقيقة والسلطة، يصادر منهم الحق في الاختلاف، له وحده الحق في أن يخالفهم، وليس لهم أي حق في إبداء رأي مخالف له².

يتساءل أو مليل، فما هو الاختلاف في شريعة القاضي الاسماعيلي النعمان بن محمد العقائدي

الأكبر لدولة الفاطميين؟

¹- مصدر نفسه، ص56.

²- علي أو مليل، في شرعية الاختلاف، مصدر سابق، ص60.

إنه باختصار اختلاف الآخرين لما يعتقدوه هو وأصحاب معتقده، أما هو فلا ينطبق اسم «الاختلاف» عليه، إذ أنه في مركز إصدار الحقيقة¹.

وهذا ما يجعلنا نتحدث عن السبب في وقوع الاختلاف !

الفكرة التي تأسست عليها نظرية «القاضي النعمان بن محمد» في مسألة الاختلاف، هي انتقال السلطة إلى غير «ولي الأمر»؛ أي إلى غير علي بن أبي طالب، وهذه المسألة كانت هي الأصل الذي أسست عليه طوائف الشيعة خلافاً مع بقية طوائف الأمة حول قضية الإمامة. فالواجب في - نظره - أن يكون علياً إماماً، فهو أجدر بالخلافة من أبي بكر وعمر وعثمان، لأن الرواية لا تكون معتمدة إلا إذا كانت من سيدنا علي كرم الله وجهه، وذلك من طريق عصمته من الخطأ. يقول القاضي النعمان بن محمد: «ولو سلموا لولي الأمر، وأخذوا عنه، لما اختلف منهم اثنان في دين الله»².

فهو يقتصر على نقل رأي مذهب أهل البيت أو فتاواهم، دون أن يعطي شرعية للرأي الآخر في الحقل الاجتهادي؛ فهو يعتقد الصواب في رأيه والحق فيما يقوله، رافضاً بذلك آراء وفتاوى الآخرين؛ وحقته في ذلك أن الاجتهاد ينحصر في أهل البيت فهم من تتوفر فيهم شروط الاجتهاد، وأن القول بشرعية الاجتهاد هو إنكار للعصمة، لذا، فالتأويل في نظره يقوم على العلم والعصمة، وهو مقام لا يكون إلا للإمام المعصوم، [علي]، فهو وحده الذي يجمع بين العلم والعصمة.

إن القاضي النعمان بن محمد يكفي باتخاذ موقفين معروفين: إما أن يمنع إعمال العقول المتعددة ويفرض رأيه على الأمة كلها، وإما أن يؤكد أن الإسلام قد اكتمل، وبالتالي يطالب الآخرين بإلغاء عقولهم والتوقف عن التفكير؛ لأن الدين قد اكتمل العلم به، ولا حاجة لاجتهاد العقول «طبعاً كل المسلمين يتفقون معه في ذلك، مع اختلاف عميق فيما يترتب على هذا التسليم، فغيره مع تسليمهم بأن

¹ - مصدر نفسه، صفحة نفسها.

² - علي أو مليل، في شرعية الاختلاف، مصدر سابق ص 61.

دين الله قد اكتمل، إلا أنهم مع ذلك أفسحوا مجالاً لإعمال «الرأي» في أمور الدين، واستعملوا «القياس» و«الإجماع» و«الاستحسان» واعتبروها أصولاً تشريعية بعد القرآن والسنة. لكن القاضي النعمان قد أبطل هذه الأمور، وهو يقول إن الدين قد اكتمل العلم به، لكن عند «ولي الأمر» أي إمامه «المعصوم» المالك وحده دون سائر الناس للعلم الكامل، والذي هو وحده العليم بأسراره، والمالك الأوحد أيضاً للسلطة لا شريك له فيها»¹.

فإذا تأملنا هذا الموقف، وجدنا أن القاضي النعمان بن محمد قد أبطل إعمال العقل في المسائل الدينية وحرّم مبدأ النظر والتفكير، فهو يتعامل مع الاختلاف في الاجتهاد بأسلوب أحادي، لا يرى الحقيقة إلا في جانب واحد، فيصبح الاختلاف غير مرغوب فيه لأنه سبب للخلاف، وتكون الدعوة إلى غلق باب الاجتهاد ضرورية. يقول: «إن «الاختلاف» أمّاه «الاجماع»، إلا أن «الاجماع» عنده هو الخضوع المطلق لسلطان «ولي الأمر»، وما عدا ذلك من تعدد في الرأي وحق في الاجتهاد فهو خروج على الشرعية (العلمية والسياسية). والقابلون - أو الخاضعون - لسلطان «الإمام ولي الأمر» هم الذين يستحقون عند القاضي اسم «الجماعة الإسلامية»، وسواهم خارجون على الشرع والشرعية، وأنه لا يقع اسم الجماعة بعده [أي بعد الرسول] إلا على من اجتمع على طاعة الإمام (...). وكل جماعة تخرج عن طاعة الإمام لا يقع عليها اسم الجماعة المسلمة»².

وهكذا نرى في موقف القاضي النعمان بن محمد الشيعي ما يشير إلى رفضه الإقرار بتعدد الاجتهادات، وبشرعية الاختلاف، وهو بذلك يغلق كل أبواب التفكير الحر في الفكر الإسلامي، ويصادر حق الآخرين في الاجتهاد. وقد كان من نتائج هذه المصادر لحق الآخرين في الاجتهاد، أن ترسخت ثقافة الوعي الإقصائي والفكر التكفيري، بسبب انعدام الحرية وغياب الرأي الآخر الذي يُعتبر حقاً من حقوق الإنسان الأساسية، ومقوماً أساسياً في تطور المجتمعات؛ فالتسامح الحقيقي يتم

¹ - علي أومليل، في شرعية الاختلاف، مصدر سابق، ص 61.

² - مصدر نفسه، ص ص 61-62.

عبر الممارسة العملية لحق الاجتهاد والرأي وممارسة الاختلاف سواء في الاعتقاد الديني، أو الانتماء السياسي في مجتمع واحد.

وقد تكرر هذا الموقف أيضاً، مع الأديب والفقير المحدث «ابن قتيبة» (213هـ - 276هـ)، فهو لا يقر بالحق في الاختلاف، بل يعتبر ذلك خروجاً عن الحق وينظر إليه بوصفه بدعة وضلالة، لذا فهو يحتكر الحقيقة لصالحه ويُلغي الآخر تماماً، وما يُبرر شرعية رفض الاختلاف في نظر ابن قتيبة هو أن الاختلاف ليس اختلافاً حول تأويل النص، بل يعتبره اختلافاً مع النص المقدس، وهكذا يحرم حق الاختلاف على الآخرين، لأنه لا يعتبرهم أطرافاً قد اختلفت معه حول قراءة النص وتأويله، بل يعدّها قد اختلفت مع النص نفسه. نقرأ له في السياق، قوله: «والذي خالف بين الآراء هو الذي أراد الاختلاف لهم...»¹.

ونفهم من هذا النص، بأن ابن قتيبة لا يعتبر نفسه مختلفاً ضمن مختلفين، بل إن الآخرين هم وحدهم المختلفون معه - أي المخالفون. فهو يرى أن «الاختلاف» هو الباطل الذي يتميز به الحق، وأن المختلفين معه هم الذين اتبعوا الباطل وأن الله أوجد أصحاب الاختلاف والخلاف لكي «تكمل الحكمة والقدرة (...) بخلق الشيء وضده ليعرف كل واحد منهما صاحبه»². وهو هنا ينكر على الناس اختلاف الرأي، وليس لأحد أن يحمل تأويلات مختلفة لما جاء به الكتاب، بل قد يكون من الواجب الشرعي أن لا نقبل الاجتهاد البشري، باعتبار أن الدين قد تكامل العلم به مع التجربة الإسلامية الأولى، وبهذا الموقف فهو يرفض القول بشرعية الاختلاف سواء اختلاف الأصول أو الفروع. غير أنه يدعي أنه وحده من له حق فهم الإسلام، وأن فهمه للدين هو وحده الفهم الصحيح؛ لأنه استوفى شروط الاجتهاد، ولا خيار أمام الآخرين إلا أن يتبعوا تفسير النصوص حسب فهمه، وهذا هو التعصب بجميع أشكاله.

¹ - علي أو مليل، في شرعية الاختلاف، مصدر سابق، ص 58.

² - مصدر نفسه، صفحة نفسها.

وقد كان ابن قتيبة قد تعصب للهوية العربية، إذ رأى أن الحجّة الكبرى للبيان العربي هي القرآن نفسه، وقد لجأ إلى هذه الحجّة الدينية لإفحام خصومه، فهو يدعو إلى رد العلم إلى الدين وإلى لغته العربية، معتبرا أن كل تنكر للعربية وتراثها هو تنكر للدين نفسه، والعلم الحقيقي عنده ينحصر في: « علم الكتاب، وفي أخبار الرسول صلى الله عليه وسلم، وفي علوم العرب ولغاتها وآدابها »¹.

وهناك تفسير لهذه المسألة، فابن قتيبة يرى أنه لما كان الوحي هو التفكير باللغة والنطق بها، [أي العربية]، فهي عنده الوحي القرآني وهي من علم الله تعالى؛ لأن الله لم يوح به لرسوله بأية لغة أخرى غير اللغة العربية، وهذا إثبات للرسالة، والقرآن لا يقوم بنفسه، وإنما هناك لغة تحمله من خلال البيان الإعجازي، والأسرار البلاغية التي بثّها الله فيه، وما جاء عن أحوال الأمم الماضية والأنبياء السابقين، وغير ذلك من الأدلة التي تؤكد حصول الحوادث الكلية والمعارف البشرية وأحداث الزمان. ومما يوضح ذلك، قوله: « إنما يعرف فضل القرآن من كثرة نظره، واتسع علمه، وفهم مذاهب العرب وافتتاحها في الأساليب، وما خص الله به لغتها دون جميع اللغات، فإنه ليس في جميع الأمم أمة أوتيت من العارضة والبيان، واتساع المجال ما أوتيته العرب »². وما نشأ التأويل، في رأيه، إلا لغياب فهم المؤرّلة لأدب اللغة العربية، خصوصا وأنها مثقلة بالمجاز والكناية والتشبيه والاستعارة، وهذا سبب الأخطاء في التأويل.

وهكذا يمكن أن نؤرخ لفكرة الاختلاف وكيفية تصوره عند الإسلاميين القدماء، بناءً على وجود النص القرآني، واختلاف المقصد في الفهم والتأويل. فالنص الديني لا يقول حقيقةً ما يعنيه؛ فإلى جانب المعنى الظاهر والواضح، هناك معنى آخر، يحتويه النص، مضمّر، ومختفي. ويمكن للقارئ من خلال ممارسة فعل التأويل أن يكتشفه ويبيّن عليه معارف وحقائق جديدة. وهكذا فقد شكّل التأويل المقصد الأسمى لكل اختلاف، عنه تنشأ الآراء والمذاهب، وهو أساس تصارع الأفكار بين

¹ - علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مصدر سابق، ص 60.

² - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تحقيق: أحمد صقر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط 1، 1945، ص 61.

مذاهب الفقهاء وفرق المتكلمين. ولكن يظل الخلاف دائما بين الإقرار بواقع الاختلاف منذ عهد الصحابة أنفسهم، وبين الحرص من جهة أخرى على التوصل إلى وحدة الإسلام ووحدة الأمة. من هنا نفهم سبب رسم الحدود الممكنة للاختلاف من قبل المسلمين القدماء.

وبعد أن رصد أومليل مواقف القدماء من مختلف العقائد والمذاهب التي عرفها المجتمع العربي الإسلامي استخلص أن التاريخ الفعلي لهذه المجتمعات عرف تجربة التسامح والاختلاف؛ فهناك مواقف في تراثنا حصل فيها القبول بالرأي المختلف والمخالف، هذه المواقف لا يجب تجاهلها في التراث والتاريخ الديني، بل لابد من إعادة الاعتبار لها حتى تتمكن من تطوير ثقافة الحوار وحرية الرأي والتعبير. غير أنه وبالرغم من أن المجتمعات الإسلامية كانت في موقع قوة، وكان المسلمون واثقون من تفوق حضارتهم ودينهم وعلومهم على غيرهم من الأمم الأخرى، وعلى الرغم كذلك من تنوع المذاهب والعقائد الذي شهدته المجتمعات العربية والإسلامية، إلا أن هذه الحالات لا تتجاوز كونها حالات قليلة عارضة وعابرة ميزها الانقطاع، ولم تستمر طويلا.

ولكن ما هي ظروف هذا الانكفاء والانقطاع؟

يمكن تفسير ذلك، - حسب أومليل - بالموقف الايديولوجي المسبق الذي نجده عند واضعي كتب «الملل والنحل» وكتب «الفرق»، وهو اعتبارهم الحقيقة واحدة يمتلكها طرف واحد لا غير، وهذا معنى حديثهم عن «الفرقة الناجية»، إذا كان المؤلف من أهل السنة، وعن الحقيقة الموقوفة على من يملك عصمة العلم والسلطة إذا كان من الشيعة. وهذا يعني أن التاريخ الفعلي لهذه المجتمعات قد شهد ما هو أغنى وأكثر تنوعا من هذا الاختزال الايديولوجي الذي يحصر الحقيقة في جانب واحد ويقرنها بسلطة قائمة أو بسلطة مطالب بها¹.

¹ - علي أومليل، في شرعية الاختلاف، مصدر سابق، ص ص 104 - 105.

ولا يزال هذا الموقف يتجدد، ويسيطر على الذهنية العربية، ويفرض حضوره وتحليلاته في بنية الخطاب العربي المعاصر، وخصوصاً لدى تيار الإسلام السياسي، الذي رسم لاختيارات في الفكر والممارسة موصولة بالموقف الإيديولوجي الذي صرّح به واضعي كتب الفرق والملل والنحل وما نتج عن هذا الموقف من صراع فكري عنيف بين الفرق والمذاهب الإسلامية المختلفة، أو بين مذاهب الإسلاميين بفرقهم المختلفة ومذاهب غير الإسلاميين من أصحاب الملل والديانات والنحل. ومن الحق القول بأن هذا الموقف الجديد يتوخى بناء اختيارات ليست مختلفة عن تلك التي كانت موجودة في الفكر الإسلامي القديم على مدار القرون بين أصحاب الملل والنحل والفرق والمذاهب باسم امتلاك الحقيقة المطلقة، حيث كان كل مذهب يعتقد بأنه الأكثر تطابقاً مع حرفية النص، وينظر بالتالي إلى الاختلاف على أنه تفريق للأمة وخروج عن الدين. كما ينزع هذا الموقف إلى رسم حدود التمايز بينه وبين الخطابات الأخرى من أجل التسوية الشرعية لأطروحاته الرامية إلى رفض الآخر والتأكيد على تفوق الحقيقة التي يؤمن بها على ما عداها.

ثانياً: التراث وإشكالية الاختلاف

بعد أن رصد أومليل مواقف الكُتّاب الإسلاميين وردود أفعالهم تجاه سؤال الاختلاف، ركّز اجتهاده على الكيفية التي تشكلت بها عقلية الاختلاف في تراثنا الفكري، وقد نظّر لهذه المسألة في كتابه: «في شرعية الاختلاف»، سواء بإيجاد سند لها في مواقف مفكرينا القدماء، أو تأصيلها واستنباطها في الوعي العربي المعاصر، ذلك أن الحق في الاختلاف هو الذي تتأسس عليه الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان.

يُنَاقِشُ أومليل في كتابه: «في شرعية الاختلاف» السؤال الجوهرى التالى:

هل يمكن أن نجد في تراثنا سنداً أسسه القدماء، يدعم إرساء مبدأ الحق في الاختلاف، بحيث نستطيع اليوم أن نتابعه ونطوره ونبنى عليه كحق من حقوق الإنسان، وكأساس للنظام الديمقراطى؟.

بناءً على هذا السؤال المنهجي الذي طرحه أومليل، تتضح تلك المنهجية الأركيولوجية التي استعان بها في التعامل التراث من أجل اكتشاف ما هو جوهرى وإنساني ومعرفي فيه، وكذا الوقوف على المساحات السلبية التي تقف عائقاً أمام تشكل عقلية تقبل بالتسامح والاختلاف، فهو لا يقطع مع التراث نهائياً، بل يعود إليه في كل مرة.

ولإعطاء صورة واضحة حول هذه المسألة نقدم هذا النص لعلي أومليل: «وليس معنى هذا أنه لا فائدة ترجى من هؤلاء، فالقدماء قد شكّلوا بنية الفكر الموروث، وأي تجاوز لها يشترط معرفة جيدة لها، لذلك لا بد من معرفة أصول الفكر العربي التراثي، حيث يمكن فحصه وتقويمه عن بينة، وأن يكون تجاوزه ممكناً»¹.

إذن، نقطة الانطلاق هي التراث، فهو ليس قضية الماضي، بل قضية الحاضر نفسه، بل أكثر من ذلك، فالتراث ليس مرحلة تاريخية، بل هو ضرورة تاريخية، ثقافية، حضارية. لذا، فإن القطيعة المعرفية لا تعني الانقطاع عن التراث الفكري بشكل نهائي، فهذه استحالة معرفية، بل نجده مستمرا في تأويل ما قاله الآخرون، والبحث في التراث العربي الإسلامي للكشف عما سكت عنه القدماء، فالتغاضي عن المسألة التراثية موقف لم يعد مقبولاً، حسب الطرح الأومليلي، لذا فهو يدعو إلى قراءة عقلانية واعية للتراث تقوم أساساً على افتراض التحرر من الفهم التراثي للتراث، أي التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث.

ولكي يتحقق هذا التصور، يقترح أومليل ضرورة تجديد المنهج في قراءة التراث وتجدد مضامين المفاهيم، بحيث يستجيب لمتطلبات وتحديات كل مرحلة تاريخية، أي إعادة التفكير نقدياً في التراث، وفحصه وفهمه موضوعياً، ليتم ربطه بالواقع. فالمسألة ليست مجرد قبول أو رفض لهذه المنتوجات التراثية، بقدر ما تعني المراجعة العقلانية والقراءة التاريخية النقدية المنتجة التي تصحح علاقة التراث

¹ - علي خليل حمد، التسامح وحقوق الإنسان في فكر علي أومليل، «مجلة تسامح»، تصدر عن مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان، فلسطين، عدد 38-39، السنة العاشرة، كانون الأول، 2012، ص 242.

بالواقع العربي، « وحين لا يجد أومليل سنداً في التراث للحدثة، وحين لا يعثر على مواقف نظرية تراثية تدعم وتؤيد مطالبنا الحاضرة في التأكيد على التعددية والتنوع والاختلاف، أو تشير إلى حرية الكاتب والتزامه تجاه مثل القضايا المتعلقة ببناء المجتمع المدني وتأسيس الديمقراطية والدفاع عنها، فليس من سبيل أمامه سوى استنبات هذه المفاهيم وزراعتها في أرض لم تهباً لإنبات هذه المفاهيم والتأكيد عليها، والتأكيد على أن النضال من أجلها هو الوسيلة التي علينا أن نسلكها من أجل أن نتجاوز التراث »¹.

وعلى هذا الأساس، اهتم علي أومليل في كتابه «في شرعية الاختلاف» بما كتبه القدماء سواء المتكلمين أو المؤرخين أو الفقهاء، أو كُتَّاب مدونات الفرق، والملل والنحل عند أهل السنة، للحدّ من مختلف العقائد والمذاهب التي عرفتها المجتمعات العربية الإسلامية. وفي التحليل الذي يقدمه لتاريخ الاختلاف في الثقافة الإسلامية، يميز بين مستويين من الاختلاف؛ الاختلاف على المستوى الداخلي، أي داخل المعتقد الواحد. ميزة هذا الاختلاف أنّ الأطراف المختلفة تسلم مع ذلك بمجموعة من الثوابت العقائدية المشتركة، ويكون الاختلاف في مستوى التأويل. فهناك نصوص واحدة، إلا أنّها تؤدي إلى تعدد المعنى، تؤوّل تأويلات مختلفة تقام عليها أنساق من المذاهب، هكذا تكونت مذاهب الفقهاء وفرق المتكلمين، وهناك الاختلاف خارج دائرة المعتقد الواحد، أي اختلاف مفكري الإسلام مع الأطراف المناقضة لهم².

وسواء كان الاختلاف داخلياً (مستوى الدائرة الدينية الواحدة) أم خارجياً (على مستوى الدائرة الدينية المتغايرة)، يظل منضوياً تحت الأفق الديني الواحد، هو الأفق الديني الرسمي، بحيث لم يكن هذا الاختلاف عرضياً متفرقاً، يتبادل فيه الطرفان المواقع مع كل حالة منه، وإنما هو اختلاف نسقي يكاد يكون منتظماً، حيث يحافظ فيه كل طرف على ضرب محدد من المواقع، فعلى مستوى الدائرة الثقافية الواحدة، أي الاختلاف في البعد المذهبي داخل العقيدة الواحدة. « سلّم المختلفون جميعهم بالنصوص الشرعية الأصلية، وإنما يأتي الاختلاف في تأويلها، وفي المناهج المستعملة لذلك، وعلى

1- أحمد عبد الحليم عطية، "علي أومليل وقاعدة المثلث المفقود: قراءة تجاوزه مفهوم "العامّة" في التراث"، ضمن كتاب: الفكر السياسي العربي قراءة في أعمال علي أومليل، مرجع سابق، ص 209.

2- علي أومليل، في شرعية الاختلاف، مصدر سابق، ص 03.

مثل هذا انبنت المذاهب الفقهية وتمايزت، وتأسس بحث فقهي مقارن سمي بـ «الخلافيات» وهو «اختلاف اجتهاد»¹. أما على مستوى الدائرة الثقافية المتغايرة، أي الاختلاف خارج دائرة الإسلام «فهو ما اعتبروه خارجا عن أصول عقيدة الإسلام، وهو ما يعنيه القدماء حين يستعملون لفظ «الشبهة» ووضعوا مقابلة بين الرأي والنص»².

ونفهم من هذا، بأن جوهر الاختلاف في المجتمع العربي الإسلامي آنذاك كان يمثله الاختلاف الديني؛ اختلاف داخل إطار إسلامي، مثل اختلاف مذاهب الفقه والكلام فيما بينها. واختلاف خارج عن العقائد المبدئية للإسلام نفسه. فعلى الرغم من كون مظاهر الاختلاف والتمايز متعددة، فإن الاختلاف الجوهرى بالنسبة للمجتمعات التقليدية هو الاختلاف الديني، أكثر من الاختلاف اللغوي أو العرقي أو اختلاف العوائد أو طرق المعاش.

وإذا كان الاختلاف الديني قديما هو الاختلاف الجوهرى، فإنه بالنسبة للإسلام هناك «معطى» أساسى لابد أن ينطلق منه الجميع، وهو ما نص عليه الإسلام فيما يتعلق بالاختلاف الديني المسموح به والاختلاف غير المسموح به؛ بمعنى أن الجماعة الإسلامية تعترف ببعض الأديان، فتقر لها ولأصحابها بشرعية الوجود، وتنفي هذه الشرعية عن سائرها³.

إذن، فالإسلام قد وضع الإطار القانوني لأهل الأديان المعترف بها، وهي الأديان الكتابية المعترف بها، أي اليهود والنصارى، ومن هم بمعناهم، أي الصابئة والمجوس*، وما عداها من عقائد فلا

1- مصدر نفسه، ص43.

2- مصدر نفسه، ص43.

3- علي أو مليل، في شرعية الاختلاف، مصدر سابق، ص13.

* الواقع أن «المجوس» (أتباع الديانة الزرادشتية وما تفرع عنها) أثاروا مشكلا يتعلق بشرعية أخذ الجزية منهم واعتبارهم معاهدين، فقد روى بعض المؤرخين أن الرسول أخذ منهم الجزية، أي عاملهم معاملة أهل الكتاب رغم أن الإسلام لم يعترف لهم بكتاب موحى به، مما أثار جدلا في عهد الرسول نفسه. انظر: علي أو مليل، في شرعية الاختلاف، مصدر سابق، ص13.

أما الصابئة، فهناك من قال بأنهم نصارى ويجب أخذ الجزية عنهم، وفريق آخر رأى بأنهم جنس من اليهود تقبل جزيتهم لأنهم أصحاب كتاب، وفريق قال بأنهم كفار ومشركين لأنهم يعبدون الكواكب ويعظمونها، وعليه فهم ليسوا من أهل الكتاب.

شرعية له. وأهل الكتاب من غير المسلمين لهم أحكام خاصة لا تشمل غير الكتابيين ويظهر هذا من خلال العلاقة الدنيوية التي أقامها الإسلام مع أهل الكتاب.

وعند الحديث عن أوضاع غير المسلمين (أهل الذمة) وموقف الإسلام منهم، ينبغي توضيح مسألة على قدر كبير من الأهمية، كان قد أثارها أو مليل في سياق حديثه عن علاقة الإسلام بغير المسلمين، تتعلق أساساً بالتعارض الموجود بين الواقع والمثال لغير المسلمين الذين استوطنوا بلاد الإسلام، أي بين ما يشترطه الفقهاء عليهم ليقبوا تحت حكم إسلامي، وبين ما حصل فعلاً في التاريخ. « فالفقهاء - وهم الذين قننوا ما يجب أن تكون عليه وضعية أهل الذمة - وضعوا شروطاً لمعاهدة المسلمين لهم، مع تفاوت بينهم من حيث التشدد والتسامح [...]، وقد استقى الفقهاء أحكامهم هذه من آيات قرآنية ومن أحاديث الرسول ومسلكه، ولكن تلك الأحكام جاءت مع ذلك متأخرة، مثلاً «العهد العمري» الذي اعتبره الفقهاء مرجعاً معيارياً لما ينبغي أن تكون عليه معاملة السلطة الإسلامية لأهل الذمة، هذا «العهد العمري» قد تمت صياغته النهائية متأخرة، وقد لا يكون ذلك قد حصل قبل القرن الخامس الهجري¹ ».

فهل معنى هذا، أن الواقع العملي لغير المسلمين ألغى المثال الذي أقره الفقهاء؟

كان هذا هو السؤال الذي شغل الباحث والمفكر أو مليل، فتحت عنوان «الإسلاميون والعقائد الأخرى: إطار المشروعية»، قدّم تصوراً يفترض مبدئياً وجود تعارضٍ بين ما اشترطه الفقهاء وبين ما كتبه المؤرخون؛ « فالفقهاء مثلاً اشترطوا لمعاهديهم أن يكتفوا بكنائسهم ومعابدهم التي وجددهم الإسلام عليها، بل ألزمهم البعض بأن لا يقوموا بإصلاح أو ترميم ما بلي أو اتخدم منها، ونحن نعرف تاريخياً أنهم قد شيّدوا كنائس ومعابدهم جديدة، والفقهاء اشترطوا عليهم لباساً وشارةً مميزين. وإذا كان هذا قد

¹ - علي أو مليل، في شرعية الاختلاف، مصدر سابق، ص 13-14.

حصل أحيانا فإنهم لم يلزموا بذلك دائما. الآية* الوحيدة التي ورد فيها دفع الجزية شهدت اختلافا معروفا بين المفسرين والفقهاء في معناها والحكم المترتب عليها¹.

من وجهة نظر هؤلاء الفقهاء أن الحقوق الذاتية والدينية لأهل الذمة خاضعة لجملة من الشروط تُحدِّدُها السلطة والظروف، وهي التي تؤكدُها أو تُسقطها، ويمكن أن نكتشف في هذا السياق، أن الأحكام والقواعد المختلفة لدى الكثير من الفقهاء المتعلقة بحقوق الأقليات غير الإسلامية داخل دائرة المجتمع الإسلامي لم تكن مطابقة للواقع الذي أقره المؤرخون، وقد صاغ هؤلاء الفقهاء في بعض الابواب الحقوقية والقانونية مجموعة من الفتاوى الفقهية التي تنظم علاقة المسلمين بأهل الذمة، وتقرر حقوقهم الشرعية؛ كحرية ممارسة الشعائر والطقوس، وصور البيع والتجارة والزواج...إلخ. وهذه الحقوق في نظر الفقهاء، خاضعة لمصالح خاصة، وبالتالي فهي قابلة للإسقاط متى انتفت شروطها، وزمام ذلك بيد السلطة، بناءً على ما يُقرره الفقيه، فهو الذي يحكم بإسقاطها أو تقريرها. وهذا الذي أقره الفقهاء، خصوصا في مجال المعاملات والاحكام، هو على خلاف المسار الذي خطه المؤرخون.

وفي مقابل ما يقوله ويشترطه الفقهاء هناك التاريخ الواقعي للذميين، أي الأوضاع الفعلية لهم داخل المجتمعات الإسلامية، فالواقع التاريخي يؤكد على أنهم كانوا يمارسون شعائرهم بحرية تامة في مجتمع الأغلبية، بل أكثر من ذلك فقد استعان بهم المسلمون في بعض شؤونهم السياسية، وتولى البعض منهم مناصب إدارية عالية في الدولة دون أن يُفرض عليهم تغيير دينهم، وقد قبل منهم الخلفاء ذلك، ولم يعترض الفقهاء على هذا الوضع المناقض للأحكام الدينية الواردة في كتبهم.

وما يبرز هذه الحقيقة هو استمرار غير المسلمين قابضين على عصب دواوين وإدارات الدولة الإسلامية، قبل تعريب لغة تلك الدواوين وبعد تعريبها [سنة 87هـ - 705م]. وهذه الحقيقة جعلت

*- الآية 29 من سورة التوبة، [قاتوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يجرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون] .

¹- علي أومليل، في شرعية الاختلاف، مصدر سابق، ص 14-15.

المستشرق الألماني «أدم متر» [1869-1917م] يكتب فيقول: «لقد كان النصارى هم الذين يحكمون بلاد الإسلام»¹.

لقد كانت وقائع الحياة لأمة الإسلام بعد الفتوحات والاستقرار في الأراضي الجديدة أقوى من هذه الأحكام، فكان لا بد من إهمالها وعلى يد الخلفاء أنفسهم، ولكن هذا لا يعني أن وضعية هؤلاء الذميين كانت ايجابية على امتداد تاريخ الإسلام، فقد حدثت بعض التوترات الطائفية العارضة في بعض فترات التاريخ الإسلامي، والتي ألحقت الأذى والتضييق بالأقليات غير الإسلامية، وبالمقابل فلم تكن وضعيتهم سيئة بإطلاق كما يدعي آخرون، فلقد تمتع أهل هذه الديانات بحرية الاعتقاد، وبحقهم في المغايرة الدينية. بل أكثر من ذلك، فقد وقعت المناظرات فعلا بين المسلمين وغيرهم في المسائل العقائدية، « فقد كتب نصارى ويهود عاشوا في كنف الإسلام ليمجدوا دينهم، كما كتب المسلمون يردون بأن الإسلام هو الدين الحق، ومهما كان الجدل حادا في كثير من الأحيان فالمهم أنه قد وقع، أي أن الثقافة الإسلامية تجاوزت بمناظراتها الغنية الحدود التي رسمها الفقهاء »².

والواقع أن هناك نوع ثانٍ من فقه الحجاج والمناظرات الكلامية في الثقافة الإسلامية، وهو ما كان على مستوى الدائرة الدينية المتغايرة. فالمسلمين لم يجادلوا أهل الأديان التي اعترف بها الإسلام فحسب، وإنما كان هناك أيضا مناظرات بين المسلمين وأهل المذاهب والعقائد الأخرى التي لم يعترف الإسلام بها كأديان. كان محور الجدل والمناظرة يتعلق أساساً بالمسائل المتعلقة بمبادئ الديانة وقواعد العقائد كوجود الله وصفاته وأفعاله. وقد اهتم المسلمون بمختلف هذه المذاهب والعقائد من أجل دحض حججهم وتفنيد آراءهم بالدليل العقلي القاطع (كما فعل المعتزلة بالخصوص مع الأديان الفارسية القديمة)، أو الدليل النقلي، سعيا وراء بطلان عقائدهم من جهة، وتأكيد تفوق الحقيقة الإسلامية من جهة ثانية.

¹ - محمد عمارة، الإسلام والأقليات، الماضي، الحاضر، المستقبل، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 1، 2003، ص 24.

² - علي أو مليل، في شرعية الاختلاف، مصدر سابق، ص 16.

لقد اختار المتكلمين الإسلاميين في موضوع الجدل والمناظرة، أن يجعلوها مع الأديان غير الكتابية والتي يعترف الإسلام بها كأديان، وقد كتبوا في التعريف بها وفي مجادلتها الكثير، فكانت هذه المواجهة والمناظرة من أجل التعرف والتعريف بهذه العقائد كما في كتب «الملل والنحل»، أو كتابة رد ونقض عقائدي يتضمن الحجاج والدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، كما فعل المعتزلة مع خصومهم المانوية.

ومن أمثلة المناظرة الدينية التي أغنت الفكر العربي، ما دار بين المعتزلة وأتباع العقائد الفارسية القديمة، وخاصة المانوية، فلقد فسر شيوخ المعتزلة معظم مسائل العقيدة بالعقل، الأمر الذي أوجب عليهم الدخول في نقاش، وجدل، ومناظرات مع أصحاب الطوائف، وقد ألف المعتزلة في هذا الشأن مقالات في الرد عليهم.

ولكن لماذا اختار المعتزلة في موضوع الجدل والمناظرة المانويين على الرغم من كونهم غير ذميين، أي أنهم كفار وحسب؟.

يرى أومليل، أن المناقشات والجدالات التي خاضها المسلمون مع المانوية كانت بسبب التنافس السياسي بينهم، لأن بعض المانويين كانوا في بعض مراكز السلطة في الدولة الإسلامية، وفي هذه الوضعية كانت المناظرات تفرضها اعتبارات سياسية معينة. « بمعنى أن قضية هؤلاء المانويين لم تكن قضية دينية عامة، شغلت الناس فتنازعوا حولها، بل إن الصراع كان محصورا في دائرة النخبة التي كانت تتنازع النفوذ داخل أجهزة الدولة، وتتنافس على الصدارة والقرب من القابض على السلطة السياسية »¹.

قد يكون هذا من الأسباب التي دفعت المتكلمين الإسلاميين إلى الاهتمام بمناظرة أتباع الأديان الأخرى غير الكتابية، وخاصة المانوية، فالمعتزلة وهم يخاصمون أتباع الأديان الفارسية القديمة،

¹ - علي أومليل، في شرعية الاختلاف، مصدر سابق، ص25.

كان سلاحهم حججيا، ولكنه يدافع أيضا عن العقيدة الرسمية، في حين كان أصحاب المعتقدات الأجنبية يعززون مركزهم بحاجة الدولة الإسلامية نفسها إلى خبراتهم الإدارية والسياسية¹.

هكذا وجد المعتزلة أنفسهم في موقف الدفاع إزاء هذا المانويين، الذين بلغوا مكانة علمية وسياسية، وهذا كله لم يمر من دون معارضة من المعتزلة الذين سعوا إلى إبعاد خطرهم على المجتمع وضغطهم على السلطة، وذلك بأن لا يكون لهم شيء في سياسة الدولة.

كان المشكل بالنسبة للأقليات الدينية غير الإسلامية هو مشكل الاعتراف بهم. إنَّ «أهل الكتاب» قد حصلوا بمنطوق النص على هذا الاعتراف وقتنَّ لهم الفقهاء شروط معاهدة المسلمين لهم. أما خصوم المعتزلة من أهل هذه الديانات الأجنبية، أي المانوية، فلم يكن لهم هذا الاعتراف، فاعتمدوا على خبراتهم الفنية وسيلة لاعتتراف فعلي بهم من طرف الدولة المعتمدة على خدماتهم. فهو إذن «اعتراف» موقوت، لا يعتمد على نص مرجعي قار².

لكن كان أيضا في بعض الفترات اعتراف عملي من قبل الدولة تجاوز حدود الاعتراف النصي، لدى اعتمادها على خبرات أتباع الديانات غير الإسلامية، خبرات في تسيير مصالح الدولة، إلى جانب إتقانهم لمهن مطلوبة لدى الحكام كالتنجيم والتطبيب، الأمر الذي مكن أفرادا من هذه الأقليات أن يرتقوا إلى مستوى النخبة المحيطة بصاحب السلطة السياسية، فدخلوا بذلك في جو تنافسات النخبة وصراعاتها الداخلية.

وعلى ضوء هذا ينبغي أن نفهم هذا الجدل الواسع الذي دار بين المتكلمين الإسلاميين وغيرهم من أتباع الأديان الأخرى، وبالأخص مجادلات ومناقضات المعتزلة والمانوية³.

1- مصدر نفسه، ص 28.

2- علي أومليل، في شرعية الاختلاف، مصدر سابق، ص 28.

3- مصدر نفسه، ص 28.

قلنا إن الكُتّاب الإسلاميين القدماء ميزوا بين مستويين من الاختلاف، اختلاف داخل دائرة الإسلام، وهو ما سمي بالاختلاف الداخلي، والمستوى الثاني، سمي بالاختلاف الخارجي، يكون على مستوى الدائرة الدينية المتغايرة، وعلى ذلك يرى مؤلفي كتب «الملل والنحل» أن الاختلاف في المستوى الأول، أي الذي يكون داخل دائرة إسلامية كان حول النص الديني، « فالحدث القرآني هو نص بامتياز. والنص ينطوي على التعدد. إنه تعدد من حيث التعريف. وكونه تعددياً لا يعني انطواءه على تعدد المعاني بقدر ما يعني أنه بنية أصلية للاختلاف، أي أنه ينتج الاختلاف والمغايرة بقدر ما ينتج التشابه والمماثلة. إنه نص مفتوح واحتمال لا يتوقف على التأويل»¹. فتعدد القراءات، يفسح المجال لاختلاف الآراء والأحكام والاجتهادات. وعلى هذا انبنت الفروع أو الفقهيات، التي هي أمور وضعية مصلحة عملية، إذ الاختلاف فيها مقبول وجائز.

أما الصنف الثاني من الاختلاف [فهو اختلاف بين المسلمين من جهة وغير المسلمين من جهة أخرى، وهو الذي جرت بموجبه المجادلات والردود على أصحاب الأديان المختلفة. وهو ما يسميه طه عبد الرحمان بـ «المنطق الحجاجي»]². لذا، فإن الاختلاف الذي اهتم به المسلمين لم يكن في الاجتهادات الفقهية والأحكام الشرعية فقط، أي في الفروع، بحيث يعتبر الاختلاف في هذه الحالة مقبولاً ومعتزفاً به. بل كان ثمة اختلاف في مستوى آخر، يتعلق بالاختلاف بين أصحاب الفرق الإسلامية من المتكلمين والفلاسفة والصوفية وبين مذاهب غير الإسلاميين الذين شاعت آراؤهم وأفكارهم المناهضة للإسلام في كثير من البلدان الإسلامية في ذلك الحين. وبناءً على ذلك نشأ مفهوم الاختلاف في الفكر الإسلامي حيث كانت تتبادل المطارحات والانتقادات بين فرق الإسلاميين بعضهم وبعض حيناً، وبينهم وبين فرق ومذاهب غير الإسلاميين حيناً آخر. وهذا يعد من أهم العوامل التي أسهمت في ثراء الفكر الديني والكلامي والفلسفي الإسلامي.

وقد نقل أو مليل عن ابن خلدون أن مبرر ظهور الاختلاف أمرين:

¹ - علي حرب، مرجع سابق، ص 34.

² - علي أو مليل، في شرعية الاختلاف، مصدر سابق، ص 46.

الأول: اللغة: فالنصوص المقدسة تحملها لغة، وهذا في حد ذاته سبب لاختلاف التلقي والتأويل¹. هكذا كانت اللغة سبيلا إلى الاختلاف والتعدد، على اعتبار أن اللغة تحمل تعددية المعنى في التفسير والتأويل، فالنص واحد ثابت لكن القراءات متعددة، وعليه فالتعدد الفعلي في قراءة هذا الكتاب هو الذي أنتج مختلف الاتجاهات والمذاهب إزاء النص الواحد.

الثاني: وهو أن النص لا يشمل الواقع في تعدده وتجدده، فالنص المقدس الأمر، هو بطبيعته ثابت موحد ومحتزل، في حين أن الواقع كثير ومستجد، أو كما يقول ابن خلدون: « فالوقائع المتجددة لا توفي بها النصوص »²، ولما كانت النصوص ثابتة، فإن الواقع متروك لاجتهادات العقل المتجدد، وبالتالي، كان من الضروري أن يظهر الاختلاف، وتشتد الحاجة إلى تحريك هذه النصوص الثابتة وإنزالها إلى الواقع والنظر إليها في إطار جغرافية الزمان والمكان، ومن ثم ممارسة التأويل عليها، عبر هذا الواقع على أساس المعطيات المعاصرة.

إذن، فالمشكلات والمسائل التي واجهت المسلمين ولم يرد فيها نصٌ جعلت الفقهاء يتكرون آليات متعددة لتوسيع مجال التأويل، أي توسيع مجال سلطة النص، ذلك أن الهدف ظل دائما استتباع الوقائع مهما اختلفت وتجددت لنصوص أصلية ثابتة. سلطة النص فوق منطق الواقع، ومهمة الفقيه باستمرار هي رد الوقائع اللامحدودة إلى نصوص محدودة³.

هذه المنهجية التي استعملها الفقهاء الأصوليون، سموها «القياس»، وهو يقوم على رد المتغير والجديد والمتعدد إلى النص، أي أن يقاس ما لم ينص عليه بصراحة ومباشرة إلى ما نص عليه⁴، بمعنى إخضاع

¹ - مصدر نفسه، ص47.

² - مصدر نفسه، صفحة نفسها.

³ - علي أومليل، في شرعية الاختلاف، مصدر سابق، ص47.

⁴ - علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مصدر سابق، ص29.

عدد غير محدود من المسائل التي لم يرد فيها نص لمقتضيات نصية صيغت سَلَفًا. « وهكذا تضمن هيمنة النص الثابت على الواقع المتغير، فتمتد سلطة النص على الواقع »¹.

إنَّ أكبر إشكالية واجهها علماء الإسلام في تأسيسهم الأصولي، ما عُرف بـ«القياس». قياس الشاهد على الغائب، قياس معطيات واقعية راهنة يصعب ضبطها في غياب النص في الموضوع المشروح له. فنصوص الأحكام مهما تعددت في الكتاب أو السنة تظل محدودة، بينما يطرح الواقع المتحول عددا غير محدود من المسائل. ولذلك فالقياس فرضه الواقع المتغير، بحيث أصبحت الاجتهادات الفقهية تحاول استيعاب المشكلات والمسائل الاجتماعية والسياسية والقضايا الفقهية المستجدة في الفضاء العربي الإسلامي. وهنا يصبح القياس « عملية منهجية مستمرة لضبط ما يُعرض من حالات مستجدة، أو جزئية، وذلك بردها إلى أصول يُسَلَّم بصحتها وثباتها. و«القياس» يقوم على وجود علة بين «الأصلي» و«العارض». و«العلة» هنا معناها صفة مشتركة بينهما يمكن بها رد الثاني إلى الأول، وإذا انتفت أهملت الوقائع والحالات العارضة وفقدت صحتها وشرعيتها. وترجمة ذلك اجتماعيا تعني أن ما يعرض للناس من أوضاع اجتماعية هو من التعدد والسعة بحيث لا يتصور أن يُنص عليه برمته وبتفاصيله في النصوص الدينية الأصلية. يبقى أن هناك إمكانية لرد الكثير منه إلى أصول ثابتة، والقياس عليها، وهكذا تتأكد شمولية التشريع المعيارية الدينية على المجال الاجتماعي »².

والخلاصة التي ينتهي إليها أومليل من تحليله النقدي لمفهوم الاختلاف في التراث العربي الإسلامي هي أن الاختلاف من حيث هو تعددية فكرية وثقافية كان واقعا، فالإسلاميون من «متكلمين» ومؤلفي كتب «الفرق» و«المقالات» و«الملل»، يعتبرون أن الاختلاف قد حدث في فترة الإسلام الأول، في عهد الرسول، وخلفائه الأربعة، لذا فالاختلاف أمر طبيعي، وهو على نوعين: اختلاف داخل المعتقد الواحد، واختلاف بين المسلمين من جهة وغير المسلمين من جهة

¹ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

² - علي أومليل، ملاحظات حول مفهوم "المجتمع" في الفكر العربي الحديث، ضمن كتاب: دراسات مغربية (كتاب جماعي)، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، 1987، ص 86.

أخرى. ولكن حين يتعلق الأمر بأطراف مختلفة ولكنها خارج الإطار الإسلامي، فيكون هذا الاختلاف ضمن ما يراه ويقرره الكتاب الإسلاميين لا كما يحدده هذا الآخر المختلف، فهم يتحدثون عن الآخر من موقع إسلام منتصر، كونهم ناظروا وجادلوا خصمهم من داخل ثقافتهم. ومن منطلق هذه الوثوقية كانت تدار المناظرات بين المذاهب والعقائد المختلفة والمخالفة.

المبحث الثاني: التسامح: «سؤال التأصيل والمرجعية في الفكر العربي المعاصر»

أولاً: في تاريخية فكرة التسامح

لعل أكبر انشغالات المشهد الفلسفي العربي منذ عصر النهضة العربية ولغاية اللحظة الراهنة، تتمحور حول قضية واحدة وهي: قضية «النهضة» في نواحيها المختلفة، ومن الواضح أن رواد الإصلاح الإسلامي في لحظة التفكير في ثنائية «التقدم» - «التأخر» تأثروا بأفكار «التنوير الأوروبي» التي أسست «للحدائثة الغربية»^{*}، في محاولة لتجاوز التأخر التاريخي وتقليص الفوارق

* لقد كان من نتائج التوجه الحدائثي الإيمان بالقدرة الإنسانية على فهم العالم والحياة والذات والتقدم الأخلاقي وإدراكه، والإيمان بإمكانية حلول العدل وتحقيق سعادة الإنسان. فضلا عن دعوتها للديمقراطية الليبرالية ولنشر روح التسامح والمذهبية الإنسانية والمساواة العرقية والاجتماعية والاقتصادية. فالحدائثة جاءت بمشروعها لتخليص الإنسان من أوهامه وتحريره من قيوده وتفسير الكون تفسيراً عقلانياً واعياً. ورأت الحدائثة أن مثل هذا المشروع لا يتم ما لم يقطع الإنسان صلته بالماضي ويهتم باللحظة الراهنة العابرة: أي بالتجربة الإنسانية كما هي في لحظتها الآنية. وهكذا احتفت الحدائثة بالصيرورة المستمرة المتشكلة أبداً وغير المستقرة على حال. لكنها كانت تسعى في المقابل إلى إرساء الثوابت القارة التي تحكم الإنسان وتحكم تجربته كما تحكم

القائمة بيننا وبين الآخر، ومواكبة لذلك اتجه اجتهاد مفكري «التنوير العربي» إلى نقل أفكار الحرية والتقدم والحداثة وإبراز قيمتها ليفسروا بها تاريخ مجتمعاتهم وأوضاعها، وهكذا بدأت حركة فكرية - ثقافية واسعة تعمل على الانخراط في محاور تلك الأفكار والتفاعل معها في محاولة لتأصيلها وتثبيتها في فضاء الفكر العربي. ومن بين الأفكار والقيم الحداثية التي رفعها الإصلاحيون العرب آنذاك؛ مبدأ «التسامح»، الذي يعتبر أحد مفرزات عصر الثورة الفرنسية وبداية الحركات الإصلاحية الكبرى في أوروبا ضد السلطة التقليدية التي احتكرت الدين لخدمة مصالحها الدنيوية الخاصة، أي محاولتهم تحرير الدين من الأسطورة (mythologisation)، ورفض كل أشكال التطرف الديني والتعصب المذهبي، فكان من الطبيعي جداً أن يظهر التسامح كموضوع للتداول والنقاش في الخطابات الفلسفية والفكرية في الفترة ما بين القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين. ولكن يبقى أن نشير إلى أن اعتراف رواد الإصلاح الإسلامي ضمناً بمشروعية هذا المفهوم من حيث المبدأ بوصفه فضيلة يدعو إليها الدين والأخلاق والعقل، لم يكن يعني قبولهم اللامشروط به، فقد استُقبل المفهوم استقبالاً مُلتبساً، فأسفر ذلك عن مواقف متباينة بخصوص هذا المفهوم، فتحمس له بعضهم وانتقده آخرون وبخاصة الأفغاني نظراً لحضور مفهوم الأمة في معالجته لمختلف القضايا الإصلاحية الخاصة بالعالم الإسلامي، ورأى البعض منهم ضرورة التوفيق بين معطيات الثقافة الإسلامية ومعطيات الفكر الغربي.

ولكن قبل أن نتوقف عند هذا المفهوم كما تبلور في سياق الخطاب العربي الحديث والمعاصر، لا بد من الأخذ به في إطاره المرجعي النظري الأوروبي، لمعرفة كيفية ظهوره، والبحث في سياقه التاريخي الذي ولد فيه، للمقارنة مع تشكله في تاريخ العرب الحديث.

الضرورة الثقافية فتفسر المتغيرات العابرة وتمتد مشروعية تبريرية عقلانية لحالة الفوضى التي تتسم بها التجربة الآتية. من هنا جاء التقابل الضدي بين الثابت والمتحول كإمكانية تفسير التناقض الواضح بين اللحظة العابرة والقانون الثابت الذي يتحكم بها ويمنحها نظاماً مستقراً أدياً. وكان على الحداثة أن تكون مشروعاً وضعياً يؤمن منذ (عصر التنوير) بفكرة التطور والتقدم الذي يبني على الماضي وينفصل عنه في آن، فهي ترى أن اللحظة المعاشة والتجربة الحالية هي الحقيقة التي يجب التعامل معها ضمن كامل التاريخ. ومن خلال علمنة المعرفة وتفسير بنية المجتمع تفسيراً علمياً حاولت الحداثة أن تزيل الأوهام والطلاسم التقليدية التي ارتبطت بالمعرفة وبالمجتمع وثقافته. ورأت أن مثل هذا التفسير والعلمية التي يتبعها من شأنها تحرير الإنسان وتوجيهه نحو قيم جديدة. انظر: ميجان الرويلي، سعد البازعي، مرجع سابق، ص 225.

التسامح شأنه شأن كل المفاهيم والأفكار والنظريات، تحكمه الجغرافيا والتاريخ والثقافة. فقد نشأ التسامح بالمعنى الحديث للكلمة من رحم أوروبي، فبعد قرن من الحروب الدينية زمن الصراع بين البروتستانت والكاثوليك في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وما لحق ذلك من اضطهاد طائفي بين أتباع المذاهب، حصل الاعتراف بالحق في الاختلاف الديني، وبصعوبة بالغة، وصار لا بُدَّ من انعطاف فكري ومعرفي لإخراج المفهوم من دائرة الممانعة والرفض إلى دائرة القبول، ومع أن ولادة المفهوم كانت دينية، إلا أنه تحول تدريجياً من الحقل الديني إلى فضاء حرية الفكر بوجه عام، فتطور المفهوم واتسعت دلالاته وتنوعت في إطار منظومة من التصورات الجديدة، تشمل الميدان السياسي والأخلاقي والفكري، وأخيراً الحقوقي.

ابتداءً من القرن السادس عشر، حققت أوروبا في مسارها الحداثي تصالحاً تاريخياً بين الطوائف والملل الدينية المتصارعة، مما ترتب عليه انتقال من ثقافة العنف والتعصب إلى فضاء التسامح والحق بالاختلاف. وبدأ عصر الأفكار الجديدة والمبادئ والقيم التي تعلي من شأن الإنسان، ولعل في طليعة تلك المبادئ والقيم: الحرية والتسامح والمساواة والعقلانية والحق بالاختلاف. وكان من بين أعلام الفكر الليبرالي على الخصوص، الذين قاموا بالدفاع عن هذه المبادئ والقيم: «بايبل» و«لوك» و«فولتير» و«سبينوزا».

إذن، التسامح هو وليد تجربة تاريخية مر بها الغرب، وهو يستند إلى مرجعية فلسفية وتاريخية وسياسية وحقوقية شكلت مصدر فعاليته، وينتمي إلى فضاء معرفي حضاري يوفر شروط التعايش السلمي بين الأطراف المختلفة. وضمن هذا السياق المعرفي يمكن أن نرصد كتابات أقوى المنادين بحرية الفكر والقبول بشرعية وضرورة التغير. وحدث أن أدت هذه الكتابات إلى سياسة مصالحة وتوفيق سياسي بين الأطراف المتخاصمة في أوروبا.

من الكتابات المؤيدة للتسامح في فترة الانشقاق المسيحي في أوروبا، والتي كانت حاسمة في تأسيس مفهوم التسامح، ما كتبه «بيير بايبل»، فقد كانت قضية التسامح تعنيه شخصياً: فهو من عائلة

بروتستانتية، ووالده راعي كنيسة، وقد نالت العائلة نصيبها من الاضطهاد بعدما ألغى الملك لويس الرابع عشر في 18 تشرين الأول/ أكتوبر 1685 «مرسوم نانت» الذي كان قد أصدره الملك هنري الرابع في 13 نيسان/ أبريل 1598. وكان هذا المرسوم يسمح للبروتستانت بحرية إقامة شعائرهم وتقلد المناصب السياسية¹.

لكن من سوء حظ الهوغونوت (الرعايا البروتستانت في فرنسا التي يعتنق معظم سكانها الكاثوليكية) أن مرسوم دام أقل من قرن وتوقفت مسيرته في العام 1685م بعد أن تم إلغاؤه من طرف الملك لويس الرابع عشر، فقد تعرض الهوغونوت في فترة حكمه إلى تمييز واضح واضطهاد معلن، وسُلبت الحريات التي كانت قد منحت لهم في عهد هنري الرابع، وتعرضوا للملاحقة، مما أجبرهم على الهجرة إلى دول أوروبية، أما البقية فأكروها على التحول إلى الكاثوليكية. ولكن مع ظهور بعض الآراء التحريرية التي نادى بها بعض الفلاسفة والمفكرين، برز اتجاه مضاد لتعاليم الكنيسة المسيطرة على عقائد الناس دينياً وسياسياً، وبدأت بوادر الدعوة إلى التسامح مع المخالفين تظهر بشكل ملحوظ، وكان الشعار: أن العقائد والأديان كلها يمكن أن تتعايش معاً. وهذا هو المبدأ الذي دافع عنه بايل، الذي لخص فكرة التسامح في حرية الضمير. يقول بايل: «إن الضمير في ما يخص كل إنسان بمفرده، هو صوت الرب في داخله، وهذا الصوت يعرفه ويميّزه الإنسان الذي يحمل هذا الضمير»².

يؤسس بايل دفاعه عن التسامح استناداً إلى الضمير. إن المسألة في نظره تكمن في أن الدين قضية شخصية لا يمكن فرضه بالإكراه، بل الواجب احترام حرية الآخرين الدينية، وتقدير اختياراتهم مهما كانت مخالفة للمعتقد الرسمي للدولة.

ويمكن القول باختصار: إن بايل يرى بأن أعظم ما يمكن ارتكابه من الأخطاء هو إجبار المرء على التصرف خلافاً لما يمليه ضميره؛ ويعبر كيلكولين وكوكاثاس عن ذلك بأن بايل كان يرى بأن «إجبار الضمير

¹ - علي أومليل، من التسامح إلى التعددية الثقافية، في: أحمد شرقي بنوب وآخرون [...]، الطائفية والتسامح والعدالة الانتقالية، سلسلة كتب المستقبل العربي (66)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2013، ص 100.

² - بيجان شاهين، مرجع سابق، ص 144.

هو إجبار للمرء على الوقوع في الإثم، وذلك لأنه يعني دفعه إلى التصرف خلافا لما يعتقد بأنه صوت الرب». وإذا أجبر المرء على التصرف بطريقة معينة، يمكن عندها تغيير سلوكه الخارجي، لكن الرب لا يحكم على الأفراد استنادا إلى أفعالهم، وإنما يستند إلى نواياهم، ولذلك يجب أن يكون كل فرد حرًا في العيش وفقا لما يمليه عليه ضميره¹.

أول ما يُشدد عليه بايل، رفض كل أشكال العنف الممارس لإخافة الناس وتحويلهم عن معتقدتهم الذي يؤمنون به. ولأجل الدفاع عن آرائه البروتستانتية ضد حجج العلماء اليسوعيين، ألف بايل العديد من الكتب، أولها «أفكار متنوعة حول وقت مجيء المذنب»، الذي ظهر في العام 1682، ثم كتابه الثاني «نقد عام لتاريخ الكالفينية»، وفي العام 1685 نشر بايل كتابه الموسوم بـ «تعليق فلسفي على هذه الكلمات من الإنجيل [لوقا 14: 23]: «ألزمهم بالدخول حتى يمتلئ بيتي» الذي نجده مخصصا للدفاع عن التسامح، وفيه يبرهن بجدل فلسفي وحجج عقلية على الطبيعة الشخصية للإيمان الديني، وعلى هذا الأساس يعترض على التفسير الذي أعطاه القديس أوغسطين (القرن الخامس الميلادي) لمقولة المسيح «ألزمهم بالدخول حتى يمتلئ بيتي»، لتبرير إرغام الخارج عن الكنيسة للعودة إليها؛ فيقول أوغسطين: «إن الإرغام يقود إلى ترك الضلال الذي يدافع عنه»، فالذي يفرض عقيدته على مخالفيها بقوة العنف يعتقد اعتقادا راسخا أنه يرغمه على الهدى والخير، وحتى إذا أباده فهو قضى على الكفر والشرك ومحق الشر، وقمع المخالفين عند أوغسطين حلال بل واجب، وإذا قامت به الكنيسة فهو قمع عادل، أما قمع من يسميهم الكفار لأبناء الكنيسة كالذي تعرض له الحواريون فهو جائر².

يعترض بايل على هذا التفسير القائل بأن الرب يسمح باستخدام القوة لإرجاع أصحاب البدع إلى المسيحية الحقيقية؛ إذ يرى بأن هذا التفسير الحرفي للنص الوارد في [لوقا 14: 23] خاطئ وأنه مناقض للعقل. وفي نفس اللحظة مدمر لجوهر المسيحية الحق؛ لأن إجبار الناس على اعتناق

¹ - مرجع نفسه، صفحة نفسها.

² - علي أومليل، من التسامح إلى التعددية الثقافية، مرجع سابق، ص 100.

العقيدة بالقوة أمر يناقض النور الطبيعي؛ أي العقل، « وليس هناك مجال للشك في أن كل الأعمال الإجبارية، كالتعذيب والغرامات والاعتقالات وغيرها، لا تنتج حالة صادقة للنفس، ولذلك فإن التفسير الحرفي لا بد أن يكون خاطئاً »¹.

ويشير أومليل إلى أن أحد الأسباب التي تجعل كتابات بايل حاسمة في تأسيس مفهوم التسامح، وهي أكثر عمقا وجرأة في الموضوع، هو أنه جعل التسامح شاملا لكل العقائد والمذاهب، فالمخالفين للعقيدة الرسمية لا ينبغي قتلهم، أو التنكيل بهم، أو نفيهم، بل مواجهتهم بالحجة والحوار، هكذا يقول بايل. الشرط عنده ألا يعكروا النظام العام، وأن يعلنوا الولاء لملك البلاد. والملوك المسيحيون الذين يستولون على بلدان إسلامية لا ينبغي أن يمنعوا المسلمين من القيام بشعائهم الدينية وبناء مساجدهم. بل هو يعتبر «المسلمين أكثر تسامحاً فهم لم يمنعوا المسيحيين من ممارسة دينهم»².

وإذا كانت كتابات بايل حول التسامح لقيت انتشاراً واسعاً بين القراء في القرن الثامن عشر، فإن ما كتبه لوك بقي ناقصاً، إذ لم يجعله شاملا لكل العقائد والمذاهب، فهو قد استثنى من تسامحه الملحد والكاثوليكي والمسلم، فالأول لعدم الثقة بقسمه وما يبرمه من عقود، فلا ثقة بمن لا يؤمن بالله بما يقسم به من يمين، ولا تسامح مع الكاثوليكي لأن ولاءه إنما هو لسلطة خارج الدولة التي يعيش في ظلها، وكذلك لا تسامح مع «التركي» (المسلم) الذي يعيش تحت حكم دولة مسيحية إذا كان ولاؤه إنما هو للمفتي الذي هو تابع للإمبراطور العثماني³.

والتبرير الذي قدّمه لوك يتمثل في حفظ النظام المدني العام وحتى السياسي، فالآخر المغاير - حسبه - سواء الملحد أو الكاثوليكي المخالف للعقيدة الرسمية للدولة، أو المسلم، لا يمكن أن يكون محل ثقة لأنه بعقيدته المخالفة لا يمكنه الولاء للجماعة التي يعيش فيها، ولا يمكن أن يحفظ العهود والمواثيق، ولذلك فهم غير جديرين بالتسامح.

¹ - بيجان شاهين، مرجع سابق، ص 137.

² - علي أومليل، من التسامح إلى التعددية الثقافية، مرجع سابق، ص 101.

³ - علي أومليل، من التسامح إلى التعددية، مرجع سابق، ص 101.

إن هذه الاستثناءات والحدود التي رسمها لوك للتسامح أدت إلى هشاشة وضعف فكرته عن التسامح، فهي لا تصمد في مواجهة النقد. يعترض جون ستيوارت مل على التبرير الذي قدمه لوك لرفض التسامح مع الملحد، ويرى بأن هذا الفرض يدل على أن القائلين به يجهلون التاريخ جهلاً فاضحاً (إذ من الثابت أن كثيراً من الكافرين في جميع العصور كانوا مشهورين بالصدق والشرف والأمانة)، ولا يستطيع قبول هذا الفرض إنسان عنده أدنى إلمام بأن كثيراً من أوسع الناس شهرة وأرفعهم ذكراً لسمو فضائلهم واتساع معارفهم هم من المعروفين بالإلحاد والكفر، إن لم يكن بين العامة، فعلى الأقل بين الأصدقاء والخاصة¹.

كان «مل» يعتقد أنه لا مجال لإلغاء التسامح، إلا إذا استلزم أعمال التسامح المساس بحرية الآخرين. فليس بإمكان الدين أو الدولة الحد من دائرة التسامح. وكان يرى أيضاً أن التسامح في الأخلاق من لوازم التسامح في السياسة، وبرهن على ذلك بأن السبب في استياء المجتمع هو إلغاء الحريات الفردية (التسامح الاجتماعي)، وهو مما يعرقل تكامل الشخصية الفردية ونموها².

ولكن رغم الشروط والقيود التي وضعها لوك في باب التسامح، إلا أن «رسالته في التسامح» تُعدُّ من أوسع النصوص الليبرالية التي دعت إلى الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية، فهو يرسم حدود السياسي ويفصله عن مفاهيم الدين والأخلاق، ويرى بأن مهمة الحكومة المدنية تختلف كلياً عن مهمة الدين، والحدود بين الحكومة المدنية والسلطة الدينية ثابتة، ومن غير اللائق تجاوزها، فالسلطة الدينية ليس لها أية سلطة مدنية، وليس لها الحق في فرض سلطتها لإرغام الناس على اعتناق مبادئها وأفكارها، فمن الواجب أن تترك للأفراد حرية المعتقد التي تستند إلى الحق الطبيعي لكل فرد. أما السلطة المدنية (الدولة) فمهمتها ضمان حرية الأفراد وأمنهم وصون ممتلكاتهم. يقول لوك: « ويبدو لي أن الدولة جماعة من الناس تكونت لغرض وحيد هو المحافظة على خيراتهم المدنية وتنميتها، وأنا أقصد

¹ - جون ستيوارت ميل، مرجع سابق، ص 79.

² - رمضان بسطاويسي، مرجع سابق، ص 32.

«بالخيرات المدنية» الحياة، الحرية، سلامة البدن وحمايته ضد الألم، وامتلاك الأموال الخارجية مثل: الأرض، النقود، المنقولات... إلخ»¹.

هذه هي مهمة الدولة وليست تدبير الدولة بالدين، وفرض عقيدة معينة بقوانين. أما الكنيسة فهي لدى لوك «جمعية حرة إرادية»، وهي إذا ليست جماعة طبيعية، لأنه لا أحد يولد عضواً في كنيسة، ليس للكنيسة إذا أي سلطة مدنية، فليس من حق الكنيسة أن تعلن حرماناً كنسياً على مخالفتها أو تسجنه أو تعذبه أو تعدمه، ذلك بأن الحياة والحرية والملكية وحقوق الإنسان مقدسة، وليس من حق الكنيسة التصرف فيها، لذلك تظل الدولة هي التي لها وحدها صلاحية إدارة المجتمع المدني بقوانين مدنية².

ومن الحجج المدنية التي يعرضها لوك في الدفاع عن التسامح: طبيعة الإيمان؛ إذ يرى بأن الإيمان يتمتع بطبيعة تتصف بأنها غير قابلة للإجبار من قبل قوة خارجية، فالحكومة يمكنها أن تُجبر الأفراد على التقيد بممارسات خارجية محددة، لكنها لا تستطيع السيطرة على عقولهم. فالإيمان يعتمد على الإقناع الداخلي، ولا بد من الإشارة هنا إلى أن لوك لا يعتقد بأنه لا شأن لأي أحد بهداية المواطنين؛ إذ يرى على العكس من ذلك، بأن الناس يجب أن يهتموا بهداية أقرانهم من المواطنين، وهذه - في الحقيقة - من أعظم الواجبات لدى المسيحيين، ولكن لوك يرى أيضاً بأن المسموح به لمن يهتم بهداية الآخرين ينحصر في الإقناع السلمي³.

ومن الكتابات البارزة في تاريخية المفهوم، يستحضر علي أومليل ما كتبه فولتير دفاعاً عن التسامح. وعلى الرغم من أن أفكاره عن التسامح ليس فيها جدة قياساً على سالفه بايبل ولوك كما يقول أومليل، إلا أن الجديد هو تغيير العقلية العامة في عصره، وظهور قوة الرأي العام سنداً لفكرة التسامح⁴.

¹ - جون لوك، مرجع سابق، ص 70.

² - علي أومليل، من التسامح إلى التعددية الثقافية، مرجع سابق، ص 102.

³ - بيجان شاهين، مرجع سابق، ص 84.

⁴ - علي أومليل، من التسامح إلى التعددية، مرجع سابق، ص 102.

إن السياق التاريخي الذي طوّر فيه فولتير أفكاره حول نظرية التسامح، يتعلق بالتوتر الديني الحاد المصحوب بالاضطهاد الديني في القرن الثامن عشر، حيث شهد هذا القرن في فرنسا وأوروبا كليهما اضطراباً دينياً هائلاً، ففي فرنسا كانت القضية التي شغلت الرأي العام هي قضية جان كالاس*، التي كانت عنواناً للتعصب الديني؛ فقد اتهم جان كالاس ظلماً بقتل ابنه الذي تحول من البروتستانتية إلى الكاثوليكية، وقد دافع فولتير بقوة عن عائلة كالاس، وراح يكشف عن الأخطاء التي تم ارتكابها في حق الضحية إلى أن صدر الحكم بتبرئة العائلة، وقد أسهمت هذه القضية في ولادة قوة رأي عام وفي ظهور خطابات عامة شاملة، ذات توجّه جديد.

إن دفاع فولتير عن عائلة كالاس المضطهدة هو دفاع عن حق الآخر البروتستانت في الوجود، وفي ممارسة معتقداته، فهو يدعو إلى استبعاد التمييز الذي يقوم على الدين، ويؤكد على ضرورة المساواة بين جميع المسيحيين، ويمكن أن نستشف ذلك من خلال الحملة الفلسفية التي قام بها من أجل إصلاح العدالة والدولة، ومن أجل الحرية، يقول فولتير مدافعاً عن التسامح، «المبدأ العام لكل القوانين واحد في كافة أرجاء المعمورة، ويتلخص كالاتي: «لا تفعل مالا ترغب في أن يفعل بك» والحال أننا لا نفهم كيف يمكن لإنسان انطلاقاً من هذا المبدأ أن يقول إنسان آخر: آمن بماؤمن به أنا، وبما لا تؤمن به أنت، وإلا كان مصيرك الهلاك»¹.

وعلى هذا الأساس، يرى فولتير أن مظالم الكنيسة كانت سبباً ومصدراً للنزاع الحاد في التاريخ المسيحي، لذا كانت دعوته أن يحرض فرنسا ضد مظالم الكنيسة، من أجل القضاء على التعصب الديني بالتسامح، وقد بلغت دعوته حد المطالبة بالتسامح الشامل، مع الوثنيين والمسيحيين والملحدّين

* أسرة (جان كالاس) كانت تعتنق المذهب البروتستانت، وكان الابن الأكبر لجان كالاس، مارك أنطوان، يرغب في التحول إلى الكاثوليكية، وفي أكتوبر من عام 1761م، شنق مارك أنطوان نفسه، ولم تُعلم أسرة كالاس السلطات بالظروف الدقيقة التي حثّت بوفاة ابنها، وادعت أنها وجدته مخنوقاً، والسبب في ذلك أنها لم ترغب في اعتباره منتحراً مما يؤدي إلى عدم القيام بجنازة لائقه به، ووقعت مساءلة والده، واعترف تحت التعذيب بأنه الجاني ثم تراجع، لكن المحكمة أدانته وحكمت عليه بالإعدام. وكان فولتير يعتقد في البدء أن الاتهام الموجه إلى جان كالاس يستند على حجج قوية، فكتب رسالة شديدة اللهجة ضد كالاس لكنه بعد ما رواه له (دونات) الابن الثاني لجان كالاس اقتنع ببراءته، فكوّن فريق ضغط مع أصدقائه قصد تحقيق العدالة والوقوف ضد المسيحية المتعصبة، وقد نجح فولتير في مراجعة القضية مما أدى إلى إعلان براءة كالاس.

¹ - فولتير، مرجع سابق، ص 47.

الموحدين، إذ لا يمكن التمييز في التسامح بين المذاهب، فهو يرفض المساءلة في قضية الحرية الدينية وفرض الدين بالقوة، كما يرفض المفاضلة والتمييز بين الملل والأديان فهي تقع في نفس المرتبة.

يرى أومليل أن تعريف فولتير للتسامح لا يخلو من سطحية ومن مأخذ، فهو يعرفه كالتالي: «ما هو التسامح؟. إنه ميزة الإنسانية. فنحن جميعاً عرضة للضعف والخطأ، فليسامح بعضنا حماقات البعض، فذلك أول قانون للطبيعة». التسامح بهذا المعنى نظرة متعالية لمسامح يعض الطرف عن خطأ المتسامح معه، ويتجاوز عن ضعفه، وهو ما يفترض أن المتسامح واثق من صواب رأيه وقوة معتقده، فنكون أمام مفهوم متعالٍ للتسامح، وهو ما رفضه كانط. التسامح ليس تنازلاً متعالياً بل هو اعتراف متبادل بالحقوق في الاختلاف، وتعايش الآراء والمعتقدات المتميزة بناء على الاعتراف المتبادل¹.

تأسيساً على ما تقدم، يمكن القول أن مفهوم التسامح قد نما وتأسل في أوروبا، في سياق تاريخي معين ساهم في توجيهه؛ وهو سياق الصراع الدامي بين الطوائف الدينية المختلفة، وقد بذل هؤلاء الفلاسفة جهوداً من أجل التوفيق الديني، تمثل ذلك في كتابات ورسائل التسامح، نتيجة خطر الانشقاق الذي بات يهدد مستقبل الوحدة الدينية، وضمن هذا الإطار ظهر مفهوم التسامح كاعتراف بوجود الاختلاف والمغايرة، وتعززت معه فرص التعايش بين المذاهب المسيحية الكبرى في أوروبا.

إن كتابات ونصوص فلاسفة التنوير بليغة في هذا الصدد، فهي لم تستبعد كل أمل في التوافق الديني وتحقيق المجتمع المدني الفاضل، ولكن رغم ما تتمتع به أفكار الأنواريين من فاعلية وحضور إلا دعوتهم بقيت ناقصة، وظل مفهوم التسامح عند واضعي هذه النصوص محصوراً بفئات معينة دون غيرها، فالظروف المجتمعية الخاصة كان لها تأثير بالغ الأهمية على المفهوم عند التطبيق، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بالحفاظ على النظام السياسي القائم. وهنا يتم التسامح مع الآخر المختلف دون أن تحسر الدولة موقعها المهيمن في المجتمع، ولهذا فإن أي محاولة من الأقلية لفرض معتقداتها الخاصة

¹ - علي أومليل، من التسامح إلى التعددية الثقافية، مرجع سابق، ص 103.

بها تُشكل بنظر النظام السياسي سلوكاً تعسفياً، بدعوى أن للدولة مصلحة كبرى في متابعة تصرف الأفراد في شؤونهم الدينية، خوفاً من ثورة تهدد وحدة الدولة، فقد كان يعتقد فلاسفة التنوير أنه لا يوجد مانع لإلغاء التسامح إذا استلزم المساس بوحدة الدولة، ووضح أن أغلب هذه الضوابط تخص الدولة لا الدين، وقد أشار إلى ذلك جون هرمان راندل (J. Herman Randall) بقوله: «كان عصر التنوير مستعداً للتسامح في أمر الاختلاف الديني لا السياسي»¹.

ومع ذلك، وكما يشير أومليل، فإنه رغم هذه الاستثناءات التي يحتوي عليها التسامح، والحدود والقيود التي وضعت له، فإن هذا ليس مبرراً للاستغناء عن المبدأ، فقد أثبتت هذه الأفكار أنها كانت مهمة في تطوير فكرة الحرية والتسامح، ومن الضروري دعم محاولات ودعوات المنادين بعدم التعصب، فقد ساعدت على تأسيس اتفاق جماعي عقلاني حر شكل قاعدة ضد كل أشكال التعصب والطائفية والقهر والهيمنة التي لم تكن تقبل بتعدد واختلاف الآراء ووجهات النظر. والمهم هنا، أن مفهوم التسامح جاء كرد فعل على واقع قائم على منطق الحذف والإقصاء اللذان ميزا الواقع الأوروبي في تلك الفترة. ومن المهم لنا أيضاً، أن نعيد وبشيء من العقلانية والواقعية، استحضار نظريات التسامح الغربي، وأن نبحث في مضمون هذا المفهوم ونحدد كيفية إنتاجه أو توظيفه في الفكر والواقع العربيين.

وتبقى الإشكالية الأساس بالنسبة للفكر العربي، تتعلق بالكيفية التي تعامل بها الخطاب العربي الحديث والمعاصر مع المفهوم. فهل فصل الخطاب العربي الحديث والمعاصر مفهوم التسامح عن إطاره المرجعي النظري الأوروبي، أم أنه تمت معالجته في نفس الإطار الذي رسمته فلسفة الأنوار والحركات الإصلاحية؟.

ثانياً: إشكالية المصطلح والمرجعية في الفكر الإصلاحي العربي

¹ - نقلا عن: محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 17.

يبدو أن السؤال النهضوي الأول: «لماذا تقدم غيرنا وتأخرنا؟»، أنتج عدة استفهامات وإشكالات معرفية ومنهجية في الوعي العربي تجاه منظومة الآخر الحدائثي، فقد أدرك المفكرين العرب منذ بداية الاحتكاك المباشر بثقافة العرب وحضارته، ضرورة الإصلاح في كل مستويات التأخر التي عرفها المجتمع العربي، بدءاً بالإصلاح الديني، ثم مجال اللغة والتاريخ، مروراً بالإصلاح السياسي، ثم التفكير في إصلاح مؤسسات الدولة والمجتمع، وقد توزعت تيارات هذه المرحلة - تبعاً لتعدد مداخل الإصلاح - على الليبرالية والسلفية والاشتراكية والماركسية والقومية، على أن القاسم المشترك بين تيارات هذه المرحلة ظل واحداً، وهو تحقيق النهضة العربية الحديثة.

إن الصدمة الحضارية التي أصابت الطليعة العربية الأولى من جيل محمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، وخير الدين التونسي، والطهطاوي، وجمال الدين الأفغاني...، قد عمقت لديهم الوعي بجمية تدارك هذا التأخر الحضاري، وهكذا شهد الفكر العربي الحديث ميلاد الأفكار الإصلاحية الكبرى في الفكر والثقافة العربيتين. لقد كان اجتهاد هؤلاء المصلحين ينصب على تأصيل المفاهيم والنظريات التي قادت الغرب نحو الحداثة، داخل المرجعية التراثية والثقافة الإسلامية. ومفهوم «التسامح» يمثل عيّنة من هذه المفاهيم الملتبسة في مجال الفكر العربي الحديث والمعاصر، والتي تحتاج إلى المزيد من المتابعة وإعادة البناء.

وضمن هذا الإطار المعرفي لا بد من تتبع مسألة التسامح في الفكر العربي الحديث، وذلك من خلال تحليل خطاب التنوير العربي؛ كيف تُرجم هذا المفهوم إلى العربية؟ وكيف أولوه؟.

إذا كان التسامح - كما بيّنا سابقاً - هو وليد حركة الإصلاح الديني في أوروبا، فهل الإصلاح العربي يقتضي ظرفاً تاريخياً مماثلاً وزمناً طويلاً حتى يحدث مثل ذلك التغيير؟.

في كتابه «الإصلاحية العربية والدولة الوطنية» يحاول أومليل عقد المقارنات بين الإصلاحين الأوروبي والعربي الإسلامي، وذلك من أجل التعرف على الدلالات والوظيفة التي كانت لهذه المفاهيم.

يبرز أومليل في المستوى الأول التشابه الموجود بين الخطابين الإصلاحيين، فيقول: «إننا نجد عندهما نفس العودة إلى الأصول الأولى ونبذ الوسائط أي تحطي التفسير القائم، وتجاوز للفرق والمذاهب واتخاذ (موقع يكون في مستوى النص - الأصل بدعوى أنه هو وحده القادر على مواجهة التغيير وتدييره). كما يمكن القول أن كليهما استهدفا محاربة عدو واحد هو: «الشعوذة». ومن جهة نظر أصحاب الإصلاحين المسيحي والإسلامي فإن محاربة الشعوذة تعني تطهير العقيدة، أو رفعها إلى مستوى ذهنية قد تطورت، بيد أن شن الحرب على «الشعوذة» كان يهدف في حقيقته إلى تفويض السلطة الروحية التقليدية، وزحزحة نظامها، ولكن لا يجب الانسياق وراء التشابكات والمماثلات، لأن هناك اختلافا كبيرا بينهما، أقلها الوضع التاريخي، فالحركة الإصلاحية الإسلامية كانت تواجه وضعاً مضاعفاً أو مزدوجاً تمثل في إصلاح العقيدة والمجتمع والدفاع عنهما ضد الاستعمار والظرفية التي نشأ ليقوم بها»¹.

هكذا تبين من خلال المقارنات التي عقدها أومليل بين الإصلاحين، أن نقطة الانطلاق لدى أصحاب مذهب الاحتجاج الأوروبي وإصلاح السلفيين المحدثين تتمثل في الدين؛ نجد لديهم عودة إلى الإصلاح الديني الذي ارتد إليه مفهوم التغيير، بحكم وجود عناصر مشتركة كثيرة، بل متشابهة، في تشكل المعتقدات الدينية وفي أنماط التطور التي عرفتها في التاريخ. ففي عصر النهضة كان الجهل والخرافات هو العدو الذي ينبغي مجابهته. وإن كان الإصلاحيين يتوخيان بلوغ الهدف نفسه، إلا أن الأمر لا يعيننا من بناء مقاربات أخرى، فمثلاً نقد الفكر الديني عندنا يختلف عن الفكر النقدي الذي تم إنتاجه في أوروبا مع الأنوار، إضافة إلى وجود فارق في التجربة التاريخية بين المجال السياسي والديني، ذلك أن الصلة بين الدين والسياسة في المجال المسيحي الوسيط، الذي أنتج الإصلاح الديني والعلمانية، لم تكن هي نفسها الصلة بين الدين والسياسة في المجال الإسلامي الوسيط. ومن مصادر الاختلاف بين الإصلاحين، الظرفية التاريخية لكل منهما، «بالنسبة للعالم الإسلامي منذ وقوعه تحت هيمنة الغرب الحديث فنحن نجد وضعاً مغايراً تماماً، نحن هنا أمام مجتمعات واقعة تحت الضغط الأجنبي، ومقاومته تتخذ شعاراً لها انقاذ الهوية الجماعية، ويكون المطلوب من الدين هو أن يلعب دوراً أساسياً في

¹ - علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1985، صص 111-112.

المقاومة وحفظ الهوية، وهو دور مزدوج، فالدين يُلتجأ إليه بدعوى أنه ضامن للهوية الجماعية، وهو من جهة ثانية يفرض نفسه كمعيار ينبغي أي يقاس به ما يضطر إليه المجتمع المهدهور من تغيير وإصلاح¹. ولهذا تلجأ هذه المجتمعات المهدهدة إلى تأكيد الذات والبناء القومي والوطني، ويكون للدين مكانة خاصة، فهو بذلك يشكل أداة تعمل من أجل الحماية من خطر التطرف والقمع الذي أصبح يمارس على الإنسان العربي من طرف المستعمر. ولهذا ترفض هذه المجتمعات أن تطبق المنهجيات الغربية على الإسلام وتراثه مثلما طبقت على التراث المسيحي، وذلك بدءاً من القرن السادس عشر، لأن السياق ليس واحداً، فهذا المجتمع العربي مستعمر ومهدد في كيانه، فكيف لأصحاب الإصلاح الإسلامي الحديث أن يباشروا إصلاحاً للمقدس والتراث الديني قد يخلخل ثقة العالم العربي بنفسه. وهكذا برزت في معظم أنحاء العالم العربي والإسلامي الحاجة إلى حفظ الهوية وتأكيد الوحدة الوطنية.

وعليه فالدين في مثل هذا المجتمع الواقع تحت الضغط الاستعماري سيعرف طريقاً آخر للإصلاح غير الذي عرفته البلاد الأوروبية إبان حركة الإصلاح الديني، أي لن يمر عبر مسلسل الانشقاق ثم الاعتراف بالاختلاف². ولهذا لم يكن من السهل على هذه المجتمعات الواقعة تحت الضغط الأجنبي أن تقوم بإصلاح ديني بالصيغة العلمانية التي أنجزتها حركة الإصلاح والنهضة في أوروبا.

لقد تَوَلَّدَ عن المقابلة بين «الذات» و«الآخر» محاولات فكرية جادة من قبل نخبة من المثقفين والمفكرين لمعالجة إشكالية التخلف من خلال النموذج الأوروبي الذي مثل الجانب الحدائي المتقدم على مستوى الفكر والعلم والقيم، وأيضاً على مستوى التقدم المادي والصناعي، حيث تبلورت بشكل واضح ملامح الأفكار الإصلاحية الكبرى في التاريخ العربي الحديث والمعاصر. وإذا أردنا الحديث عن فكرة التسامح في المجال الثقافي العربي، لا بد أن نستحضر تلك المناقشات التي هيأت لفتح النقاش الأكاديمي حول المفهوم في الفكر العربي الحديث، وأقصد نقاش فرح أنطون (1874 - 1922) في مجلة «الجامعة» لقضية فصل الدين عن السياسة، مع الشيخ محمد عبده (1849 -

¹ - علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، مصدر سابق، ص 112.

² - علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، مصدر سابق، ص 113.

(1905)، هذه المجادلات الفكرية أثرت في دعم حضور مفهوم التسامح في الفكر العربي الحديث والمعاصر.

يبدأ فرح أنطون نقاشه بالتأكيد على أن جوهر فكرة التسامح قائم على الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية. لذا، ينبغي أن يحصل في الديار الإسلامية مثلما حصل في الديار الغربية، أي فصل الدين عن الدولة. وفي إحدى ردوده على انتقادات الشيخ محمد عبده، يرى فرح أنطون أنه يتعذر أن نُعرّف «التساهل» تعريفاً لغوياً لأن هذه الكلمة دخيلة في اللغة العصرية الحديثة، « وإنما نعرف معناه باصطلاح الفلاسفة، فمعنى التساهل عندهم وهو المعنى الذي استعملناه له هو أن لإنسان لا يجب أن يدين أخاه الإنسان، لأن الدين علاقة خصوصية بين الخالق والمخلوق [...]، فليس إذا على الإنسان أن يهتم بدين أخيه الإنسان أيا كان لأنّ هذا لا يعنيه »¹

إن إشكالية التقدم وإصلاح المجتمع تظل هي الإشكالية الرئيسية في خطاب الفكر العربي الحديث. ولكي يحقق هذا الخطاب نهضته الإصلاحية بدأ يقارن بين واقعه المتخلف في جميع المستويات وبين ما هو حاصل في الواقع الأوروبي، فكان ثمة وعي بضرورة التساؤل أمام هذا التأخر التاريخي الحاصل في المجتمعات العربية، ومن ثم محاولة تركيب المواقف القاضية بضرورة إنجاز حلول جديدة تُطبّق على المصير العربي الإسلامي كتلك التي قادت الغرب إلى تدشين مسار جديد من تاريخه تخطى بفضلها تلك الانقسامات والصراعات التي لاحقت أوروبا زمنياً طويلاً، فاشتدت الحاجة حينها إلى تأسيس رؤية جديدة لمقاومة ما ساد من اضطهاد ديني، فكان التسامح وفصل الدين عن السياسة، أولى مراحل تشكيل الواقع الجديد.

إن مسألة العلمانية، أي فصل السلطتين الزمنية والروحية، كانت واحدة من المسائل الأساسية التي احتدم النقاش حولها بين تيارات الفكر العربي، وفي رأي أنطون أن العلمانية هي أساس التسامح،

¹ - فرح أنطون، معنى التساهل، ضمن كتاب: أضواء على التعصب من أديب إسحاق والأفغاني إلى ناصيف نصار، (مجموعة مؤلفين)، دار أمواج للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1993، ص 67.

وقد كان يحلم أنطون بتأسيس دولة علمانية يشارك فيها المسلمون والمسيحيون على قدم المساواة، وتستند هذه الفكرة إلى افتراض أن الأديان في حقيقتها متشابهة، لأنها تقوم على جملة مبادئ تدور على أن الطبيعة البشرية والحقوق والواجبات الإنسانية في حقيقتها متماثلة. ويرى أنطون أن التسامح بالمعنى السابق هو الوسيلة الوحيدة إلى تحقيق التعايش بين جميع الأديان، ثم هو أساس المدنية الحديثة. وقد صاغ فرح أنطون جملة من المبررات التي تجعل من الفصل بين السلطتين المدنية والدينية أمراً مشروعاً بحسب اعتقاده، ومن دواعي ذلك الفصل:¹

الأول: إطلاق الفكر الإنساني من كل قيد خدمة لمستقبل الإنسانية. وبشيء من التفصيل: على الحكومات المدنية والدينية حماية حرية الإنسان وفي مقدمتها حرية الفكر.

الثاني: الرغبة في المساواة بين أبناء الأمة مساواة مطلقة بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم ليكونوا أمة واحدة.

الثالث: إنه ليس من شؤون السلطة الدينية التدخل في الأمور الدنيوية لأن الأديان شرعت لتدبير الآخرة لا لتدبير الدنيا.

الرابع: ضعف الأمة واستمرار الضعف فيها إلى ما شاء الله ما دامت جامعة بين السلطة المدنية والدينية.

الخامس: استحالة الوحدة الدينية.

وبهذا يكون فرح أنطون قد فكّر في المفهوم انطلاقاً من مسألة أساسية، هي: فصل الدين عن الدولة، الأمر الذي كان سبباً في احتدام النقاش بينه وبين الشيخ محمد عبده. هذا الأخير وهو يفكر في الموضوع كان يستعمل أحياناً كلمة «التسامح» وأحياناً كلمة «التساهل» دون أن يهتم كثيراً بالإشكال اللغوي بقدر اهتمامه بالوقائع التاريخية الفعلية من أجل إسناد أطروحته التي تتضمن القول

¹ - فرح أنطون، مرجع سابق، ص 72-79.

بوجود أسبقية زمنية ومفهومية للمسلمين في ممارسة التسامح، وحرية الاعتقاد، ويندرج هذا القول ضمن رؤية للحداثة ولبعض مفاهيمها التي لا تتناقض أو تتعارض مع الإسلام¹. فرغم حرصه على الهوية الإسلامية وضرورة الدفاع عنها، فإنه لم يندفع في اتجاه القطيعة مع الغرب وحداثته، وإنما نلمس لديه رغبة في مد الجسور بين المرجعتين التراثية العربية الإسلامية والنهضوية الأوروبية.

غير أن ناصيف نصار يذهب إلى افتراض، أن مفهوم التسامح لدى الشيخ محمد عبده ما كان نابعا من قناعة ليبرالية راسخة، على نحو ما قد نجد عند مفكري الغرب من المحدثين، وإنما ظل، إجمالاً، تفكيراً عقدياً؛ أي صادراً عن عقيدة إيمانية، أو كما قال ناصيف نصار نفسه: ظل «بيانياً إيمانياً»².

ومن يقرأ مؤلفه «الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية» يجده يدافع بأسلوب سجالي عن أهمية ومكانة التسامح في الإسلام. رد فيه على بعض المفكرين العرب من معاصريه وعلى بعض المستشرقين أمثال أرنست رينان وهانوتو مؤكداً في ردوده عليهم، تسامح المسلمين مع غيرهم من أهل الديانات الأخرى، وأعطى أمثلة على ذلك بالمكانة والمناصب التي احتلها غير المسلمين في المجتمعات الإسلامية سواء في المجال السياسي أو العلمي، كما أن معاملة المسلمين للمسيحيين الخاضعين لهم في إسبانيا مثلاً كان فيه التسامح أكثر مما كان في معاملة النصارى للمسلمين³. فهو يرى أن الإسلام ليس متعصب ولا متزمت ولا مغلق على الحداثة وقيمها. على العكس، توجد في التشريعات الإسلامية دساتير وقوانين تنص على احترام الإنسان وحقوقه وكرامته، وتشتمل على حرية الاختيار بخصوص الممارسات والاعتقادات والأفكار، وتعمل على الاعتراف بالحقوق الفردية للأقليات وحمايتها من تسلط الأكثرية، كما يلاحظ أن الإسلام يشيد بقيم الإخاء والمحبة ويدعو إلى التعايش مع الآخر المختلف، وهو الأمر الذي أثبتته التجربة التاريخية فيما يتعلق بواقع أهل الذمة داخل المجتمع الإسلامي، وكيف أن الفقهاء قد سنوا لهم حقوق وتركوهم على دينهم بحيث لم تنتزع منهم معابدهم

¹ - إبراهيم أعراب، الإسلام السياسي والحداثة، أفريقيا الشرق، المغرب، لبنان، (د)، ص 212.

² - محمد الشيخ، مرجع سابق، ص 178.

³ - إبراهيم أعراب، مرجع سابق، ص 212.

وشعائريهم، وهذا دليل قاطع على أن الإسلام لا علاقة له بالعنف الذي تتبناه بعض التنظيمات الأصولية، وهناك إسلام نموذجي قائم على التسامح والتعايش والاختلاف، وهو بديل للنموذج الغربي العلماني.

وإذا كنا نسلم بأن الفكر الإصلاحى قَبِل أفكار ليبرالية بصدد قضية التحديث والنهضة، إلا أن هذا القبول ظل في إطار تأويل ما لهذه الأفكار. « إن هذا الفكر، كأى فكر آخر، له إشكاليته الخاصة، فلا بد وأن يصدر عن تأويل لما يَتَدَاوَلُهُ من أفكار، إسلامية كانت أم غربية، قصدَ إلى ذلك أم لم يقصد. فالتأويل قائم بحكم إشكالية حدودها ظرفية العالم الإسلامى الحديث منذ وقوعه تحت الضغط الاستعماري. فكان على دعاة الإصلاح أن يصوغوا أفكارهم بناء على هذه الظرفية »¹. وهكذا يتضح أن تأويل الأفكار الغربية الوافدة، من قبل الفكر الإصلاحى الإسلامى الحديث قد نشأ في ظرفية معينة، وهي ظرفية الضغط الاستعماري، ويظهر أثر هذه الظرفية في جانبين: الأول، إحساسهم بالتأخر السياسى والاجتماعى والثقافى، هذا من جهة، وابرزهم لأهمية النظريات والمبادئ المدنية الحديثة في السياسة والحكم والمجتمع، من جهة ثانية، أما الجانب الثانى، فيظهر في محاولة الإصلاحيين العرب تأويل هذه الأفكار الغربية التى وصلتهم بهدف تنظيم الدولة والمجتمع، وذلك عن طريق إيجاد المصدر الإسلامى لها.

ما يؤكد عليه أومليل، هو «اختلاف المقصد في الاستعمال». اجتهد أومليل في إحدى فصول كتابه «الإصلاحية العربية والدولة الوطنية» في إبراز الكيفية التى تتغير بها المفاهيم عند تغير الظرفية التاريخية التى تُستخدم فيها ويراد لها دور محدد. ولتوضيح هذه المسألة نركز بصفة خاصة على وظيفة مفهوم التسامح، فالدور الذى أريد لمبدأ التسامح أن يلعبه في المجتمع الأوروبى منذ عصر نهضته يختلف عن استخدام المفكرين العرب له. ويلخص أومليل المسألة بالقول: « في أوروبا، وبعد قرن من الحروب الدينية، والاضطهاد الطائفى الدينى، حصل الاعتراف بالحق في الاختلاف الدينى، أقرته مراسيم

¹ - علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، مصدر سابق، ص 119.

وقوانين، ودرسات، وقد قام بالدفاع عن مبدأ «التسامح» كقيمة أخلاقية أساسية، مؤسسو الفكر الليبرالي على الخصوص، سيما وأن الاعتراف بهذا المبدأ من شأنه أن يضمن لأفكارهم الجديدة حقها في الوجود»¹.
أما بالنسبة للمجتمع الإسلامي، فلم تكن الثقافة العربية لحظة التعرف على المفهوم، جاهزة لمثل ذلك الاعتراف بالحق في الاختلاف الديني، الذي حصل في أوروبا، إذ لم يكن المطلوب هو إثبات الاختلاف، بل إنقاذ الهوية الجماعية التي كانت مهددة آنذاك بفعل التدخل الأجنبي. ومن ثم كان من الطبيعي الاتجاه بالتفكير نحو إعادة بناء المفهوم بالصورة التي تجعله يتعامل مع الواقع القائم كما هو، وليس كما تُصوره أو تريده هذه المرجعية أو تلك. ولذا «فالتسامح» لم يكن يعني عند الإصلاحيين العرب سوى أداة لفرض الهيمنة وتفويت الوحدة الوطنية. «هكذا فقد استعمل شعار «التسامح» استعمالاً أحدث رد فعل عكسي، وذلك حين روجت له قوى خارجية تسعى باسمه إلى إيجاد قواعد لها داخل المجتمع الواقع تحت هيمنتها، آنذاك فهمت المجتمعات المهتدة أن التلويح بشعار «التسامح» يستهدف تفكيكها وتسهيل التدخل الأجنبي، والتاريخ الحديث للبلاد العربية يبين كيف أن القوى الاستعمارية استعملت منذ بدايات تدخلها شعارات ليبرالية مثل شعار «التسامح» و«الحرية الدينية» لتمكين تغلغلها»².

إذن، كان من الطبيعي جدا في مرحلة تاريخية محددة تفرض التوحيد السياسي، أن يظل التسامح موضوعا هامشيا، لأننا هنا تحت الضغط الأجنبي، ومقاومته تتطلب رفع شعارات أخرى في مقابله كشعار «الوحدة الوطنية» و«العزة الدينية» وإعطاء الأسبقية لكل ما من شأنه أن يحفظ الوحدة، الشيء الذي حفز التنظيمات والتشكيلات الثقافية والدينية الكامنة في الذات الإسلامية، على التصدي المباشر لهذا المفهوم الذي استحدثته القوى الأجنبية لتسهيل عملية إحكامها على المجتمع العربي الإسلامي.

¹ - علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، مصدر سابق، ص 113.

² - ، علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، مصدر سابق، ص 113-114.

تأثر مشروع التسامح في العالم العربي الإسلامي بالأوضاع التي عاشها العالم العربي، ونقصد بها ظرفية التدخل الأجنبي، ولهذا كان حجم التفاعل مع المفهوم ضئيلاً جداً، فهو يعكس في نظر بعض الإصلاحيين العرب الهيمنة الغربية بأشكالها المختلفة، وموقف الأفغاني مندرج داخل هذا السياق، فهو يقف منذ البداية ضدَّ «التسامح» ويدافع عن نقيضه أي «التعصب». وفي الواقع، يندرج دفاع الأفغاني عن التعصب، وبخاصة التعصب الديني، في سياق تيار فكري وسياسي سلفي، يهدف إلى مقاومة الاستعمار وإصلاح أحوال المسلمين. يقول الأفغاني: «فالتعصب وصف للنفس الإنسانية تصدر عنه نهضة لحماية من يتصل بها والذود عن حقه، ووجوه الاتصال تابعة لأحكام النفس في معلوماً ومعارفها»¹.

هذه القراءة التي قدمها الأفغاني للمفهوم تجعل من التعصب مفهوماً عاماً يعبر عن الوحدة العامة لجماعة سياسية دينية حضارية، هذه العصبية تعكس حالة التضامن الداخلي بين التمايزات الاجتماعية والثقافية، فهي تتجاوز مفاهيم ودلالات العصبية القبلية أو القومية أو الجنسية، وهي تشكل برأيه مهمة الدفاع عن الإسلام ضد الغزو الحضاري الغربي سياسياً واقتصادياً وفكرياً وحضارياً « وليس للتعصب هنا من دلالة سوى «التضامن الديني» وهو ليس بمذموم عند الأفغاني بل ضروري حين تكون الأمة مهددة»².

هكذا تصبح العصبية مصدراً للهوية الجماعية الدفاعية، ويكون لها مضمون سياسي متصل بموضوع قيام الدولة / الأمة واضمحلالها، فكلما كان التضامن الديني قوياً كلما كان سقوط الدولة وانحطاطها أمراً مستبعداً. « وكلما ضعفت قوة الربط بين أفراد الأمة بضعف التعصب فيهم استرخت الأعصاب، ورثت الأطناب، ورقت الأوتاد وتداعى بناء الأمة إلى الانحلال كما يتداعى بناء البنية البدنية إلى الفناء (...). إذا ضعفت العصبية في قوم رماهم الله بالفشل، وغفل بعضهم عن بعض، وأعقب الغفلة تقطع

¹ - جمال الدين الأفغاني، التعصب، في: أضواء على التعصب، (كتاب جماعي)، مرجع سابق، ص 28.

² - علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، مصدر سابق، ص 117.

في الروابط، وتبعه تقاطع وتدابر، فيتسع للأجانب والعناصر الغريبة مجال التدخل فيهم، ولن تقوم لهم قائمة من بعد حتى يعيدهم الله كما بدأهم بإفاضة روح التعصب في نشأة ثانية»¹.

وهكذا لا يجد الأفغاني في دعواه إلى التعصب أي معنى مذموم، إذ يدعو إلى التشديد في ظل هذا الوضع التاريخي على التضامن الديني لتحقيق هدف الوحدة. ومن ثم فإن ما يوحد المسلمين على اختلاف اتجاهاتهم الفرعية إنما يتجسد في الاهتمام بفكرة التضامن والوحدة الدينية لمواجهة الخطر الأجنبي.

على أن هذا لا يعني أن هذا التعصب الذي دعا إليه الأفغاني لم يجعل له حد اعتدال، بل نجده قد رسم له حدوداً، وغياب الاعتدال في التعصب، يؤدي إما إلى تفريط أو إفراط، وكلاهما مذموم بحسب الأفغاني، فالتفريط فيه يؤدي إلى ضعف الأمة وطمس لمعالم الهوية، « والإفراط فيه مذمة تبعث على الجور والاعتدال (...) فالمفراط في تعصبه لا يعترف للأجنبي بحق ولا يرضى له ذمة، فيخرج بذلك عن جادة العدل، فتقلب منفعة التعصب إلى مضرة، ويذهب بهاء الأمة، بل يتقوض مجدها. فإن العدل قوام الاجتماع الإنساني، وبه حياة الأمم، وكل قوة لا تخضع للعدل فمصيرها إلى الزوال»².

إذن، دفاع الأفغاني عن التعصب أو التضامن الديني أو التكافل الإسلامي، كانت له دوافع سياسية، فهو يرفض كل أشكال التجزئة والتقسيم التي تهدف إلى إضعاف رابطة التعاضد والتماسك العربي الإسلامي تمهيدا لتنفيذ مشاريع توسعية استعمارية، ويتجلى ذلك من خلال العمل السياسي الذي كان يدعو له (الجمعيات السرية وراء «العروة الوثقى» والمنتشرة في العالم الإسلامي)، ويمارسه في واقع الحال في مقارعة الانجليز في العالم الإسلامي (الهند، مصر، تركيا...)، حيث العصبية الدينية تلعب دورا كبيرا مميذا وإيجابيا في تماسك الأمة ووحدها تجاه العدو - الاستعمار - ، فالأفغاني يقول

¹ - جمال الدين الأفغاني، مرجع سابق، ص 29.

² - جمال الدين الأفغاني، مرجع سابق، ص 30.

بالتعصب تجاه الغير، وهو هنا الأجنبي المستعمر، وليس ابن الدين الآخر في بلده، وفي ذلك وسيلة للتعبة النفسية والمادية لمقارعة الاستعمار¹.

ويمكن أن نميز هنا، في التعصب الذي يدعو إليه الأفغاني، نوعين: «التعصب المعتدل». تعصب الدفاع عن الجماعة، التعصب الدفاعي - ضد ما يعتبره «التعصب المفرط» - التعصب الهجومي².

إن هذا الموقف الذي تبناه الأفغاني يطرح علينا إشكاليات معرفية ومشكلات واقعية تتعلق بالعلاقة الحضارية مع الغرب، وقد فسر علي أومليل هذا الموقف بالتأثير الذي تمارسه الظرفية التاريخية للمبدأ على دلالاته وعلى اختلاف هذه الدلالة من مجتمع إلى آخر، فالمنطق المنهجي للأفغاني لا غبار عليه، كما يقول أومليل، أي عدم التقييد بالمصدر الأجنبي للمعنى، أي للقيمة. لكن استبدال مصدر مطلق للمعنى بمصدر آخر مطلق (أي استبدال مصدر أجنبي بمصدر إسلامي) ليس هو الطريق الصحيح. إن اللجوء إلى مصدر «ذاتي» مطلق بدعوى أنه الحصن الحصين، تجاهل لما يتم عمليا على مستوى الذهنية وعلى مستوى الواقع من تداخل فعلي لمصادر المعاني والقيم. ولنأخذ مثلا على ذلك الأفغاني نفسه: إن محور دعواه السياسي تقوم على التنديد «بالاستبداد»، ولكن كيف يمكن أن يدعي أن تنديده هذا مصدره فقط دعوة الإسلام إلى العدل، في حين أننا نعلم أن نقد «الاستبداد» هو مدار الفكر الليبرالي، وهو دعواه الأساسية ضد نظام الحكم المطلق سواء رآه في الملكيات الأوروبية المطلقة، أو في «الاستبداد الشرقي»، فلماذا إذن أدار الأفغاني هو أيضا دعواه في الإصلاح السياسي على نقد «الاستبداد»³؟.

مشكلة الناقل العربي كما يؤكد ذلك أومليل، أنه لم يتبين الفروق بين المفاهيم في موطنها الأصلي، وداخل الثقافة العربية المستقبلية. وضبط ذلك إنما يكون بالحذر من السقوط في لعبة إقصاء المصادر الليبرالية للأفكار التي أصبحوا يدعون إليها وإن ظلت غير معروفة لهم، واستبدالها بعناصر

1- عاطف علي، مرجع سابق، ص 17-18.

2- محمد الشيخ، مرجع سابق، ص 174.

3- علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، مصدر سابق، ص 118.

ومفاهيم أخرى من المأثور الإسلامي كمفهوم «العدل» و«الشورى»، فهذه المقارنات والإسقاطات المعاصرة الشائعة للمفاهيم لا تقوم على أساس موضوعي. «إن المسألة الأساسية فيما يخص هذا الفكر الإصلاحى الإسلامى لا ينبغي حصرها فى عدم فهمه الدقيق للأفكار التى اقتبسها واستعملها فى دعواه، فإذا اعتبرنا أن هذا هو المشكل، فسيكون الحل هو إرجاع هذه الأفكار المستعملة من قِبَلِ مفكرى العالم الإسلامى إلى «أصولها» الغربية، لمعرفة مدى «الأمانة» للأصل ودرجة «التحريف»، وسنقع فيما نبهنا إليه من اتخاذ مصدر خارجى مطلق للمعنى، يقابله خطأ آخر وقع فيه هؤلاء المفكرون المسلمون وهم يؤكدون الأصل الإسلامى المطلق للأفكار التى روجوا لها»¹.

ونتيجة لتأثر فكر الإصلاح الإسلامى الحديث بالأفكار الأوروبية عمل رواد الإصلاح الإسلامى على إكساب المشروعية المعرفية للمفاهيم الواردة والمنقولة والتي تحيل إلى فكر سياسى حديث، وذلك بإيجاد المرادف الإسلامى لها، مثل مرادفة: حرية الفكر بالاجتهاد، والديمقراطية بالشورى، ونواب الأمة بأهل الحل والعقد، والبيعة بالعقد الاجتماعى، والإمام الحاكم بالسلطة السياسية. وهكذا يقول أومليل معلقاً على هذه المسألة: «لقد حاولوا نقل الأفكار المترجمة بالعثور على ألفاظ من اللغة الناقلة تحمل معنى أقرب إلى تقريب المفهوم، أو هكذا أرادوا، ولكن نقل الأفكار والمفاهيم من حقل ثقافى إلى آخر عملية أعمق من الترجمة، هي أعمق من البحث عن مرادف، ذلك أن المفهوم المنقول يحمل شحنة لا تثيرها الكلمة المترجمة (بكسر الجيم)، ذلك أن معنى المفهوم المنقول ليس لغوياً، بل ثقافياً، والثقافات تجاربها التاريخية مختلفة»².

إن هذا النقل لمفاهيم الفكر التنويرى الأوروبى، وتأويلها من خلال إيجاد مرادف إسلامى لها، أى من خلال جهاز مفاهيم لم تتخلص مفاهيمه من دلالتها الدينية، يظل مجزئاً ومختزلاً - حسب

¹ - مصدر نفسه، ص119.

² - علي أومليل، سؤال الثقافة، مصدر سابق، ص 54.

أومليل - « من هنا قلق العبارة في الترجمة والتأويل، ومن هنا أيضاً كثير من سوء التفاهم بين هذه المرادفات التي أقاموها بين مفاهيم إسلامية وأخرى تنتمي إلى المجتمع المدني الحديث »¹.

سوء الترجمة هي واحدة من الإشكاليات التي نبّه إليها علي أومليل، وهذه مشكلة الناقلين العرب الذين استقبلوا أمواجاً من المصطلحات عبر أشكال من الترجمة الحرفية، وذلك بإيجاد المعادل العربي الدقيق للفظة الأجنبية. فهل يمكن توليد مصطلحات من داخل المعجم العربي، لا تكون ترجمة حرفية للكلمة الأصلية؟.

إن المسألة في نظر علي أومليل، « لا تتعلق بمشكل قاموسي، أي مشكل مرادفة كلمة لأخرى، بل بموضوع اللفظ ذاته، أي هل يمكن خارج حقل ثقافي تاريخي معين الحصول على تكافؤ دلالي؟ »².

ذلك أن عملية إقحام المصطلح العربي الجديد داخل حقل معرفي معين لا ينبغي أن تقتصر، كما هو الحال، على استبدال المصطلحات الأجنبية بما يقابلها في اللغة العربية عريضة انطلاقاً من القواميس أو الموسوعات العربية وتفضيل المصطلحات التراثية على الحديثة. تقتضي الضرورة المعرفية والحضارية عند وضع المصطلح الجديد معرفة ما إذا كانت المصطلحات التي يستعملها الناقل العربي توافق بشكل أفضل الواقع العربي. وفي هذه الحالة، فإن أبرز المشكلات المعرفية - النظرية التي واجهت الإصلاحيين العرب تمثلت في الاختيار بين طريقتين في النظر، إما الرجوع إلى التراث والبحث في المدونة التراثية عن مصطلحات تقابل اللفظ الأجنبي نظراً لما تتمتع به هذه المصطلحات التراثية من قابلية للتوظيف داخل إطار ثقافي يمكن على إثره مسيرة التطور. وإما أن يقف عند حدود التلقي أو الاستعمال والتداول الجاهز والمصوغ بشكل دقيق. وغالباً ما كان يتم تجنب الإشارة إلى الأصول المعرفية للمفاهيم الوافدة. وفي الحالتين، لا يتم الرجوع إلى النص الأصلي (المصطلح) والنظر فيه، ودراسة جميع سياقات ورودِهِ وما يُحيط به من إشكاليات معرفية ونظرية وتطبيقية. أي دون أن

¹ - علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، مصدر سابق، ص 26.

² - مصدر نفسه، ص 110.

إخضاعه لعملية التجديد والتطوير حسب متطلبات الوجود المعرفي لهذه المفاهيم داخل أبنية الثقافة العربية.

هذا هو المشكل الذي واجهه رواد الإصلاح الإسلامي حين حاولوا نقل مفهوم «التسامح» عن طريق الترجمة إلى فضاء معرفي مغاير، دون مراعاة خصائص الثقافة التي يُراد تفعيله فيها. وحول هذه المسألة يقول أومليل: «يمكن الاعتراض هنا بأننا ونحن ننتقل من مسألة ترجمة، أي مدى صحة الترجمة العربية للأصل الأجنبي، نكون قد قبلنا مسبقاً الخضوع لمركز دلالي نسلم بأولويته ونعتبره المصدر في كل عملية قياس ومقارنة، ونعده المنتج الأصلي للمعنى. إن لهذا الاعتراض وجاهته، ولكن الذي نحاوله هنا يختلف: نحن لن نعتبر أننا أمام مفهوم واحد: (توليرانس/ تسامح) له معنى واحد يتردد بين الأصل والترجمة، بل نعتبر أننا أمام مفهومين مختلفين بحكم ظرفية النشأة والفعالية لكل منهما. لن تكون «توليرانس» هي «تسامح» لا بمقياس قاموسي، بل لاختلاف تداول كل منهما داخل ظرفية مختلفة»¹.

بالنسبة لأومليل، المشكلة تُطرح على مستوى المعنى الدلالي الذي أُعطي للفظ «تسامح»، فإذا كان التسامح في الغرب جاء كتعبير عن السماح بالحرية الدينية من خلال رفع القيود والاكراهات التي كانت مفروضة على الآراء والاعتقادات والممارسات الخاصة بالطوائف الدينية المختلفة عن المذهب الرسمي للدولة، فإن دلالة المفهوم اتسعت أكثر، متجاوزة مجال الخطاب الديني، نحو مفهوم أكثر انفتاحاً وشمولية، يُقيم علاقة اعتراف بحق المغايرة والاختلاف بوصفه حقاً أساسياً من حقوق الإنسان. فكيف، إذن، يمكن أن نعثر على تكافؤ دلالي، خصوصاً وأن الثقافة العربية لا تزال محاصرة بفكر ديني مغلق ومصادر للحرية، مضافاً إليها غياب نظريات مؤسّسة لمفاهيم المجتمع المدني والمواطنة والعلمانية، وهي المفاهيم التي شكّلت التسامح بمعناه الحديث. ومنه، فإن المشكلة التي تظل

¹ - علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، مصدر سابق، ص 110.

تواجه المفهوم في المجال الثقافي العربي، تتعلق بالدلالات الحديثة التي تتطلبها عملية الخلق والتشكيل في واقعنا الحضاري والفكري.

يجتهد أومليل لكي يبرر أن الفكر العربي المعاصر وإن يكن قد استخدم بعض المفاهيم التي لها أصول في الفكر الغربي، بل وحتى في الفكر الإسلامي القديم، فإن له مع ذلك إشكالية خاصة في ضوء الواقع التاريخي، وهنا يتبين أن الطريق إلى فهم المفاهيم في حدودها ودلالاتها الحقيقية يتطلب الأخذ بعين الاعتبار أثر الظرفية التاريخية على استخدام المفاهيم. لا بد إذن من تأويل مختلف لبعض المفاهيم عند الانتقال من الفكر الغربي الحديث إلى الفكر العربي القديم المعاصر. «فالتأويل إذن قائم بحكم إشكالية حدودها ظرفية العالم الإسلامي الحديث منذ وقوعه تحت الضغط الاستعماري، فكان على دعاة الإصلاح أن يصوغوا أفكارهم بناء على هذه الظرفية. وهو ما جعل إصلاح المحدثين من السلفيين كالأفغاني يختلف ضرورة عن إصلاح قدمائهم أمثال الغزالي وابن تيمية، فالمحدثون منهم لا بد وأن يردوا على واقع ماثل أمامهم وهو كيفية تنظيم الدول الأوروبية لمجتمعاتها، والأفكار المتعلقة بهذا التنظيم. فما كان بإمكانهم أن يصوغوا فكرهم الإصلاحي دون اعتبار لما وقع: أي سيطرة دول الغرب الحديث على بلدانهم والتنظيمات التي مكنتها من التفوق والسيطرة»¹.

يلاحظ أومليل، أن اتصال الإصلاحيين العرب والمسلمين بالمفاهيم والأفكار الغربية الوافدة إنما جرى في ظرفية تاريخية هي ظرفية التدخل الأجنبي، وغالبا ما اصطدم استقبال المفاهيم الوافدة بعقبات سياسية أساساً. من هنا تبقى الإشكالية الأساس بالنسبة للفكر الإصلاحي الإسلامي الحديث هي أن يقوم بالتفكير في المفاهيم الغربية التي وصلته ضمن منظور إسلامي أولاً، من خلال البحث عن نظائر لها في التراث، لذا كانت جهود الإصلاحيين العرب تسير في اتجاه تأويل للأفكار الغربية على ضوء ما يناسب مقتضيات المرحلة التاريخية التي تعيشها المجتمعات العربية الإسلامية. وفي هذه النقطة بالذات يلتقي أومليل مع ما يقوله إدريس هاني: «إن قيمة إعادة التعاطي مع التعاليم خارج أنساقها هو

¹ - علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، مصدر سابق، ص 120.

أن عملية التنزيل بعد المورد الأول أصبحت بيد التأويل، لقد أصبحنا نحن من يتحكم في عملية استنزال النصوص وفق ما تتطلبه ضرورات واقعنا المعاصر»¹. فالتأويل، بخلاف القبول غير المشروط للأفكار والنظريات الوافدة الذي قد ينتج انعكاسات سلبية داخل المجتمع والثقافة المتلقية لهذه المفاهيم الواردة. إن قيمة التأويل تكمن في التحقق من معايير الصلاحية بالنسبة لهذه الأفكار وذلك عبر ممارسة النقد عليها وتتبع مسار انتقالها، ثم تعديلها وتطويرها لكي تتناسب مع واقع المجتمع المنقولة إليه.

وفي سياق تحليله للكيفية التي تلقى بها الفكر العربي مفهوم التسامح، سجّل أومليل عدة ملاحظات تتعلق بالطريقة التي جرى توظيف المفهوم بها من قبل الإصلاحيين العرب؛ فقد تم اعتبار «التسامح» مؤامرة كبرى تهدف إلى القضاء على الوحدة الوطنية، ولذلك بقيت الثقافة العربية مشدودة إلى القيم التي تحمي الوحدة والتماسك، وكان الأولى، في ظل ضغط المقاومة وعوامل لها علاقة بالوحدة الوطنية، رفض المفهوم ورفع في مقابله شعار الوحدة. ولكن كل هذا غير مبرر في نظر أومليل، خصوصا بعد أن نالت الأقطار العربية استقلالها. يقول أومليل: «أن يُستعمل التسامح وسيلة ضغط خارجية على مجتمعاتنا فهذا قد حصل ويحصل، لكن لا ينبغي أن نقف موقف الأفغاني الذي رفض مبدأ التسامح وقابله بالتعصب، ولو أنه أضفى عليه معنى إيجابيا، التسامح ضرورة لبلداننا التي فيها تعددية دينية أو لغوية، بأن يُعترف اعترافا متبادلا بين الأديان واللغات، وأن تترجمه الدساتير والقوانين ونظم التربية والتعليم، وأن يُرسخ في العقلية، وأن تكون الديمقراطية هي آلية تدبير هذا التعدد، وأن يكون الرهان على دولة مدنية محايدة لأن دولة دين أو طائفة لا يمكنها التدبير الديمقراطي للتعدد، وأن تكون المواطنة هي الهوية الجامعة العابرة للأديان والطوائف»².

ولذلك فالثقافة العربية المعاصرة ليست مدعوة إلى رفض وتجاوز فكرة التسامح، بقدر ما تحتاج إلى تفعيله وتأصيله في الواقع باستمرار، فالأمر لا ينبغي أن يقف عند حد الرفض أو الممانعة، بل لا بد أن نباشر حوارا حقيقيا مع المفهوم، وأن نعيد صياغة هذا المفهوم على أسس مختلفة تراعي

¹ - إدريس هاني، مرجع سابق، ص 147.

² - علي أومليل، من التسامح إلى التعددية الثقافية، مرجع سابق، ص 107.

شروط المجتمعات التي حلّ فيها، فقد يكون تقبل الفكرة مجتمعياً أمراً صعباً، أو عسيراً، في ظل ظروف الضغط الأجنبي الذي يهدف إلى استغلال المفهوم سياسياً لتمزيق وحدة الكيان للوطن العربي، وهذا وإن كان يدفعنا - كما يرى عبد الإله بلقزيز - « إلى تفهم أسباب عسر الاستقبال وعُصايبته، من طريق أخذ السياقات التاريخية والسياسية التي حصل فيها التلقي في الحسبان، فهذا لا يعفينا من واجب الدفاع عن شرعية هذه الفكرة، وحاجة ثقافتنا ومجتمعاتنا إليها»¹. ويان ذلك أنه ينبغي التمييز بين قيمة المبدأ في حد ذاته وبين حجم المشاكل التي أثارها استغلال المفهوم سياسياً لتفكيك وحدة المجتمع، فالمعيار الحقيقي للحكم على الأفكار الوافدة هو وظيفتها داخل الثقافة المستقبلية وما إذا كانت قادرة على إحداث تغيير حقيقي ينتج عنه اعتراف بشرعية التعدد في السياسة والثقافة والدين، ويطرح بالتالي مفهوم التسامح طرحاً عقلانياً يقوم على مرجعية الحقوق الإنسانية، وعلى مبدأ المساواة في المواطنة، وعلى مرجعية الحريات الأساسية.

المبحث الثالث: آليات وشروط تأسيس مفهوم التسامح في الفكر العربي المعاصر

أولاً: نقد خطاب الحقيقة المطلقة

¹ - عبد الإله بلقزيز، من مقدمة كتاب: الطائفية والتسامح والعدالة الانتقالية من الفتنة إلى دولة القانون، أحمد شوقي بنوب وآخرون، تحرير وتقديم، عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 1013، ص 13.

إن قضية الإصلاح الديني هي إحدى القضايا المستعجلة التي طرحها علي أومليل على الفكر العربي من أجل بناء المشروع النهضوي العربي في مختلف أبعاده. فهذا الفكر مطالب بإعادة التفكير في الموروث الديني، وأخذ هذا الموروث في سياقه التاريخي من أجل تحليصه من الخرافات ومن الوسائط، ومن سلطة الفقهاء التي احتكرت النطق باسم الدين، ولا تزال، خدمة لمصالحها الفئوية الضيقة، فكان لابد من تجاوزها للوصول إلى إسلام خال من تراكمات التقليد، ومن سلطة الفقهاء.

يُرَكِّزُ أومليل اجتهاده منذ البداية على الكيفية التي تشكلت بها عقلية الاختلاف في فضاء الفكر الإسلامي، ويرى بأنه يوجد في التراث الإسلامي نوعان من الاختلاف المعترف به شرعياً: اختلاف داخل المعتقد الواحد، وهو الذي جرت بموجبه بين المسلمين اختلافات الرأي في التأويل وتفسير النص الديني الواحد والمشارك. واختلاف بين المسلمين من جهة وغير المسلمين من جهة أخرى، وهو الذي جرت بموجبه الجادلات والردود على أصحاب الأديان المختلفة، أو ما جرى الإخبار عنهم وذكر معتقداتهم وأحوالهم. وفي كلا الحالين، كان ينطلق الإقرار بالاختلاف من مبدأ الحقيقة المطلقة، ويهدف إلى تحديد طريق النجاة في الحياة الآخرة، بحيث يصبح اختلاف الآخر مخالفة.

ففي المعادلة المنطقية التي يقوم عليها هذا النموذج، ثمة جزء في غاية الأهمية وينبغي الاحتفاظ به من أجل متابعته وتطويره، وهو الجزء الذي يعتبر أن الاختلاف طبيعي. ولكن اكتمال المعادلة يجعل منها قضية مبتورة، إذ أنها تُعطل إمكانيات الحوار من جهة ما أن الجواب على الآخر المختلف هو واحد وثابت ولا يقبل النقاش لأنه إلهي مطلق: لك الحق بأن تكون مختلفاً في سؤالك، غير أن الجواب مفروض عليك قبوله، باعتبار أن الحقيقة واحدة، وثابتة لا تتغير، ويملكها طرف واحد. مع الجواب يتوقف الاختلاف وبموجب الإجماع المرجعي الذي لا يعني التسوية التاريخية المحددة بالظروف والأحوال، بل يعني الخضوع للحقيقة المطلقة التي لن ينجو من يبقى خارجها¹.

¹ - أدونيس العكرة، مرجع سابق، ص 230.

لا ينفى هذا الأمر صدور مصنفات تاريخية محدودة، تم فيها رصد بعض لحظات تدعو إلى التعايش والتسامح مع المخالفين، وكان فيها الاختلاف مقبولاً ولم يكن هناك حرج في بسط معتقدات الشعوب الأخرى للتعرف عليها والتعريف بها، وكذلك لمجادلتها. بيد أن هذا القبول بالآخر ومجادلته بقي مشروطاً، إذ كان يتم مجادلة الآخر من موقع إسلام منتصر، فما يقرره أصحاب «الفرق» ومدونات «الملل والنحل» هو الحقيقة المطلقة والنهائية، انطلاقاً من اعتبارهم لحقيقة واحدة يمتلكها طرف واحد لا غير، وهذا معنى حديثهم عن الفرقة الناجية.

لعل أهم الأحاديث التي وُظِّفت أيديولوجياً في قضية الإقصاء بين المذاهب الإسلامية، هو حديث الفرقة الناجية، وقد ورد بعدة صيغ مختلفة*، تحولت إلى منظومة مغلقة، وآلية للدفاع عن اختيارات دينية معينة وإبعاد اختيارات أخرى، إذ تعتبر كل فرقة نفسها هي مركز الصواب، وما عداها من الفرق يمثل الضلالة والكفر، وهنا يتحول النص إلى سند قوي لتبرير رفضهم المطلق للآخر، وما فتئ هذا الرفض يتطور عبر الزمن بقدر الابتعاد عن فترة الوحي.

فكيف يمكن التفكير في مفهوم التسامح ضمن تشكل هذا الاعتقاد (الحقيقة المطلقة)؟

ويستنتج أومليل أن هذا الحديث النبوي أصبح أساس «علم الملل والنحل» الذي وضعه الفقهاء، كدلالة واضحة على الموقف الإسلامي الخاص برفض الآخر وعدم الاعتراف له بالوجود ضمن الإطار العام للمجتمع، فقد سعى الفكر الرسمي في صراعه مع المخالف إلى توظيف سلطة

* ورد هذا الحديث بأربع صيغ مختلفة:

1 عن أبي هريرة قال: قال رسول الله: «افتقرت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافتقرت النصارى على اثنين وسبعين فرقة، وافتقرت أمي على ثلاث وسبعين فرقة» .

2 « أن بني اسرائيل افتقرت على إحدى وسبعين فرقة، وأن أمي ستفتقر على اثنين وسبعين فرقة، كلها في النار، إلا واحدة وهي الجماعة » .

3 « ليأتين على أمي ما أتى على بني اسرائيل، تفرق بنوا اسرائيل على اثنين وسبعين ملة، وستفتقر أمي على ثلاث وسبعين فرقة، تزيد عليها ملة واحدة، كلهم في النار إلا ملة واحدة قالوا: يا رسول الله وما الملة التي تتغلب؟ ما أنا عليه وأصحابي » .

4 وفي الرواية الرابعة، يضيف المحوس بالصيغة التي يتسلسل فيها انقسام الأمم بالشكل التالي: المحوس على سبعين فرقة، واليهود على إحدى وسبعين فرقة، والنصارى على اثنين وسبعين فرقة، بينما ستفتقر أمة الإسلام على ثلاث وسبعين فرقة الناجية واحدة والباقيون هلكي. قيل: وما الناجية؟ قال: أهل السنة والجماعة، قيل وما السنة والجماعة؟ قال: ما أنا عليه اليوم وأصحابي » . انظر: أحمد محمد سالم، مرجع سابق، ص15.

المقدس لإقصاء هذا المخالف وتأسيس مفهوم الحقيقة الواحدة التي ينهض بها خطاب محدد. ورغم أن فضاء الفكر الإسلامي قد تعايشت فيه الآراء والرؤى المختلفة وعرف تنوعاً هائلاً في المعتقدات والأفكار، ومع ذلك كان هناك دائماً موقفاً إيديولوجياً من طرف واضعي مدونات الفرق والملل والنحل، وهو موقف دوغماتي* (Dogmatisme) مؤسس على الحقيقة الواحدة المطلقة التي تنفي ما يخالفها. والدوغماتية تهدد بدورها موقع التسامح، وتؤدي إلى إقصاء وتهميش لأغلب مكونات الثقافة الإسلامية. وضمن هذا الإطار يؤكد أومليل أن « تراثنا ليس فيه عموماً ما يشجع على حق الاختلاف وتديبره فهو تراث يعلي من شأن الوحدة والتوحيد، وحدة الأمة، وحدة الجماعة، وحدة القراءة... فعلى الرغم من أن تاريخ المجتمعات الإسلامية عرف تعدداً حقيقياً في المذاهب والأديان والملل إلا أنه ملغى على مستوى الخطاب، لأن كل واحدة من هذه تدعي أنها حق وأيضاً على مستوى السلطة الحاكمة»¹.

النص كان دوماً محكوماً بأحادية التصور وأحادية الحقيقة، في اتجاه فرض نظام فكري واحد وإقصاء ما يُغايِرُهُ. « إن قراءة النص المقدس يفترضون في العادة أن هناك وحدة على المستويين: وحدة النص ووحدة المعنى، فيفترض كل واحد - أو يفرض - معنى واحد للنص، أي قراءته هو إياه. مما يؤدي إلى هذه المفارقة، وهي أن هناك تعدداً فعلياً في القراءة هو الذي أنتج مختلف الاتجاهات والمذاهب إزاء النص الواحد.

* مصطلح دوغماتية، يعني الوثوقية أو العقائدية، وهي تعني أيضاً، اليقين المطلق والاعتقاد الجازم بصحة معتقد أو فكرة أو مذهب، في مقابل رفض مجموعة أخرى يُعتقد أنها خارج عن الفكر المستقيم. إن الدوغماتية تدور في إطار من الفكر المنغلق أياً كان، سواءً كان فكراً دينياً أو سياسياً أو اجتماعياً أو ثقافياً، وهي ترتبط بنظام إيديولوجي معين ينسب إلى نفسه الصحة المطلقة. وهكذا نجد بعض الحركات السياسية والدينية المترتبة تعتمد طريقة تفكير مغلقة لا تسمح بالنقاش وتقبل رأي الآخرين، وهي تعتبر أن كل رفض لمقولاتها هو خروج عن الدين الحق، لذا فهي تدعي امتلاك الحقيقة المطلقة بشكل شامل. أو يمكن أن نقول عن الدوغماتية أنها: «مذهب من يثق بالعقل وبقدرته المطلقة على إدراك الحقيقة والوصول إلى اليقين، وتأتي في مقابل مذهب الريبة. ويمكن صياغتها بعبارة أخرى هي: صفة من يثق بعقله وبنظرياته، ويعترف لها بسلطان عظيم، من دون التفكير في إمكان اشتغالها على الخطأ والضلال». انظر: جلال الدين سعيد، مرجع سابق، ص 191.

¹ - علي أومليل، الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص 125 - 126.

وهناك بالمقابل رفض لتعدد المعنى من طرف كل اتجاه أو كل مذهب ما دام يدعي أن قراءته هي القراءة الوحيدة الممكنة»¹.

وفي التحليل الذي يقدمه أومليل لفهم لخطاب الحقيقة المطلقة الذي سعى الفكر الرسمي في صراعه مع المخالف إلى توظيفه من أجل إقصاء هذا المخالف، أوضح كيف أن مضمون هذا الخطاب يقوم على التأسيس لهوية مغلقة ترفض الآخر، سواء باسم الدين أو المذهب أو العرق أو اللغة. من هنا اللجوء إلى التراث الديني وتهميته لضرورات دفاعية، فقد «درجت كل فرقة على اعتبار نفسها أنها ليست مجرد فرقة ضمن فرق أخرى، بل ترى في نفسها أنها الوحيدة السالكة طريق الحق والنجاة، وما عداها من فرق فهي ضالة مُفَرَّقة. كل فرقة كانت تروي لنفسها «الحديث» الذي يتنبأ بأن أمة الإسلام ستفترق إلى اثنين وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة؛ وهي «الجماعة» إذ تعتبر نفسها أنها هي «الجماعة» وما سواها فهي فرق تضليل وتشتيت للأمة»².

إن هذا الحديث شغل تاريخ العرب ومزقهم فرقا متناحرة، وخلق انشقاقا في الوعي العربي ذاته، وهو يعكس طبيعة الصراع الديني الذي عاشته الفرق الإسلامية في علاقتها الداخلية والخارجية. ذلك أن التراث الإسلامي في نواحيه المختلفة عرف عملية إقصاء مبرجة من قبل التفسير الرسمي، من أجل الحفاظ على موقع إسلام منتصر، وظلت الثقافة العربية منذ ذلك التاريخ وحتى الآن ثقافة انغلاقية محكومة حكما صارما بسلطة الخطاب الواحد المالك للحقيقة والمعتمد على آلية التهميش.

من الأمور الجديرة بالملاحظة والاعتبار، أن تراث الماضي يعاد استحضاره لحل مشكلات الراهن، فقد عاد إلينا هذا الموقف نفسه من باب النظام الكلي، المبني على الايديولوجيات القومية، والقائم على امتلاك السلطة والحقيقة بالاستيلاء عليهما، فحين قامت حركات وطنية تقاوم الاحتلال البريطاني والفرنسي وتسعى إلى تحقيق الوحدة الوطنية، لم تتخلص من هذا الميراث، ولا يزال موقف الحقيقة الواحدة يتجدد، فهناك أحزاب لا يعتبر الواحد منها أنه حزب ضمن أحزاب أخرى، بل

¹ - علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مصدر سابق، ص ص 29-30.

² - علي أومليل، في شرعية الاختلاف، مصدر سابق، ص ص 101-102.

يدعي أنه هو الأمة، ولكن هذا الموقف « لم يستطع أيضا تحقيق الوحدة القومية التي يطمح إليها، لأن آليته تركز على ما يوازي مفهوم الفرقة الواحدة الناجية، أي الحزب الواحد المنقذ، إنه منقذ من التشرذم والانقسام وتشتت الأمم العربية »¹.

وفي هذا السياق، يقول أومليل: « إذا كان الخطاب الاستبدادي - خطاب الحقيقة الواحدة - قد حكم الفكر العربي قديما، فإن سيطرة الاستعمار في العصور الحديثة، قد شكلت عاملا مساعدا على تعزيز الخطاب الداعي إلى الوحدة والمعارض لحق الاختلاف، بحجة أن في هذا إضعافا للأمة وتمكينا للاستعمار، وهي حجة استمرت قائمة بعد الاستقلال، استغلتها أنظمة الحكم الديكتاتورية في محاولتها تأييد سلطتها وتأييدها »².

وهذا ما يفسر كون أحزاب وطنية رفعت شعار الوحدة الوطنية في وجه الغزو الاستعماري، لكن حسب أومليل مواجهة المستعمر مواجهة موحدة أدت إلى أن ينظر إلى النظام الحزبي نظرة لا تخلو من سلبية، نعم هناك ممارسة سياسية ارتكزت عمليا على النظام الحزبي، ولكن هناك في الوقت نفسه وجدان ظل متعلقا بما فوق الحزبية، طامحا إلى إدخال الجميع تحت تنظيم موحد يكون بمثابة الحزب - الأمة - وكأن القوم لم يتعدوا عما كانت عليه قديما الفرق الكلامية وما ادعته كل واحدة لنفسها من أنها هي الوحيدة صاحبة الحق³.

علينا أن نقول أن كلا الخطابين أخفقا، خطاب «الحقيقة المطلقة» وخطاب «الوحدة الوطنية» الذي بدأ في التشكل مع بداية مشاريع حركة التحرر الوطني، فالخطابان يتفقان في النتيجة؛ تكريس مفهوم إقصاء الآخر. ما يعني أن الاختلاف مرفوض في الحالتين، رغم أن الواقع يظل متعددًا، وقد لزم على منطق الإقصاء المزدوج لصالح فريق واحد يدعي امتلاك الحقيقة، ميراث قوي يقوم دون

1- أدونيس العكرة، مرجع سابق، ص 234.

2- علي خليل حمد، مرجع سابق، ص 249.

3- علي أومليل، في شرعية الاختلاف، مصدر سابق، ص 101.

ترسيخ قواعد الحوار والقبول بالواقع التعددي. والسؤال كيف يمكن شرعنة التمايز داخل الأصناف المذهبية نفسها، وبين الإخوة الأعداء السلفيين والعلمانيين في المعارضة أو في الحكم؟

كان هذا هو السؤال الجوهرى الذي شغل المفكر أومليل، فقد كانت مسألة شرعية الاختلاف داخل فضاء الفكر الإسلامى محور اهتمامه، كون الاختلاف هو المبدأ الذي تتأسس عليه كل من التعددية والديمقراطية وحقوق الإنسان. إن مبدأ الاختلاف يعنى التخلي عن الحقيقة المطلقة، بل اعتبار الحقيقة في عالم البشر نسبية، ولذلك فدعوته إلى شرعية الاختلاف « هي كأساس لتعددية لا تعنى الشتات والتشتت، وليس دعوة إلى طائفية أو قبلية، بل هي نظام لمجتمع مدني متعدد العناصر والمصالح، تتعاقد حول مؤسسات بناءً على وفاق عام متجدد بالوسائل الديمقراطية »¹. من هنا يُشكّل الاختلاف، حسب أومليل، الوسيلة لإدارة التعدد داخل المجتمع. فهو ينظر إلى الاختلاف، لا باعتباره وسيلة لكسر وحدة الأمة أو الجماعة والفرقة والمذهب وبث الفرقة فيها، إنما يجب النظر إليه من جهة قدرته على إدارة التنوع القومي، والتنوع الإثني، بحيث يتم احترام مكونات هذا التنوع والتكيف معها، من أجل خلق هوية سياسية جامعة تعزز من فرص الشعور بالانسجام والتبادل بين الأقليات والجماعات الإثنية من جهة، والثقافة السائدة من جهة أخرى، بحيث تتحول الخلافات أو الصراعات المبنية على أساس لغوي أو عرقي - طائفي نحو قيم بديلة قائمة على أساس الهوية المشتركة تحتفي معها وضعية الأقلية - الأقلية.

على هذا الأساس، يتضح أن الدعوة إلى شرعنة الاختلاف، تبدو أكثر من ضرورية، فهي تعبر عن الكيفية التي ينبغي بموجبها بناء التضامن السياسي والاجتماعي في مجتمع متنوع ثقافياً. ومن ثم، فإن « الوحدة الحقيقية ليست ضد حق الاختلاف واحترام المغاير. كما أن حق الاختلاف لا يعنى التشريع للفوضى والانقسام والتشردم، فالتنوع المحاط بالحرية والتسامح هو الذي يصنع الوحدة، وهو الذي

¹ - علي أومليل، في شرعية الاختلاف، مصدر سابق، ص98.

يضبط الاختلاف لكي لا يتحول إلى تفتت وتشظي، وهو الذي يجعل احترام المغايرين وسيلة الاستيعاب والتفاعل»¹.

وحين يدعو أومليل إلى ضرورة البناء على الاختلاف، دون إقصاء أو تمييز، فإنه يذكر بأن هذه الدعوة ليست بالأمر القابل للإنجاز بشكل نهائي، خصوصاً في مجتمع منقسم، ممزق، لا يُدرك أهمية التاريخ، ولا يعرف التسامح. فمصير الاختلاف في الثقافة العربية والإسلامية أن يواجه تحديات داخلية وخارجية معاً، فالصراع بين القوى الداخلية السلفية والعلمانية متبوعاً بظرفية التدخل الخارجي أجّل طرح مسألة الاختلاف في الفكر العربي، وألغى كل مشروعية لثقافة «العيش معاً» (vivre ensemble). وهكذا فإن قطع الصلة مع هذه النماذج التراثية في صورتها المتأخرة الحاملة لهوية وهمية أحادية البعد/نزعة انفرادية (L'unilatéralisme) شكّل عنصر اهتمام لدى أومليل، فهو شديد التأكيد على القبول بالاختلافات العقائدية والسياسية وتبني الحوار مع الآخر المختلف والمخالف، بعيداً عن إرادات الهيمنة، ونزعات التسلط والتفرد بسلطة الرأي وامتلاك الحقيقة. وهذا يتطلب أن تكون للأطراف المتحاورة الحرية نفسها في الواصل والنقاش. « فلا جدوى من الحوار إذا ما تمسك كل طرف بخصوصيته المطلقة، وإنما يكون الحوار منتجا حين تتوافق أطرافه على قيم مشتركة »².

تبعاً لهذا المنظور، يمكن القول إن عملية بناء الاختلاف في الواقع العربي الذي يتسم بالتنوع والتعدد، يستدعي أولاً، وبصورة جدية، تشكيل الحوار داخل نطاق الدولة ككل، بحيث تقبل الأطراف المتحاورة [- الأكثرية المهيمنة ثقافياً وسياسياً والأقلية المتباينة عنها ثقافياً والتي تبحث عن مبرر لوجودها -] بوجود موروث تاريخي وثقافي مشترك رغم اختلاف انتماءاتها القومية والدينية والقبلية. دون أن ينزع كل طرف نحو التمرکز حول ذاته وهويته الثقافية أو الدينية، وذلك بغية الوصول إلى تواصل حقيقي يضمن الحفاظ على استمرارية تماسك الدولة والحوول دون تشظيها.

¹ - محمد محفوظ، التعددية الثقافية وسؤال الوحدة الوطنية، مجلة تسامح، مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان، فلسطين، عدد 38-39، السنة العاشرة، 2012، ص 13.

² - علي أومليل، سؤال الثقافة، مصدر سابق، ص 76.

وبما أن الواقع المجتمعي كان ولا يزال، متنوعاً ثقافياً، «لذا ينبغي البناء على واقع التعدد وليس القفز عليه»¹.

وعلى هذا، فإن الرؤية التي ستبلور لدى أومليل في ترسيخ ثقافة الاختلاف والقبول بالآخر هي ألا نختزل الثقافة العربية الإسلامية بتعددتها وتنوعها إلى دين، وألا نختزل الدين إلى عقائد متشددة يلغي بعضها البعض بمنطق احتكار الحقيقة واعتبار التنوع خطراً على المرجعية التي يستند إليها هذا الخطاب. وهذا هو الغالب اليوم لدى دعاة الأصولية الإسلامية والإسلام الجهادي. ويمكن أن نشير هنا إلى صور التوظيف الخطر للدين وحرص هذه الحركات الأصولية على تبرير فهمها للنص واحتكارها للحقيقة في فهمها ذلك، من أجل كسب معركة الشرعية والمشروعية. لذا يدعو أومليل إلى ضرورة مراجعة الجذور التاريخية، وتصحيح الخطابات الأيديولوجية المترسخة في المخيال السياسي - الديني لدى هذه الحركات والجماعات.

ولما كانت رؤية المفكر علي أومليل تتأسس على مفهوم الاختلاف ونسبية الحقيقة، فإننا نجد لمقولة الاختلاف لدى أومليل علاقة وطيدة بمفاهيم التسامح والتعددية وحرية الرأي والعبادة؛ فالاختلاف لا يتحقق إلا في إطار من التسامح واحترام التعددية والرأي الآخر، من دون ادعاء أي طرف باحتكار الحقيقة الدينية كانت أو سياسية، «فالإنسان مرهون بالمغايرة والاختلاف، وعدم التطابق، ولا معنى للتسامح أصلاً إذا كانت الأمور كلها تستدعي التماثل سواء في الفكر أو العقيدة، وربما كان التسامح هو الوئام في سياق الاختلاف والتباين»².

إن الغاية التي وَجَّهَتْ أومليل في حديثه عن التسامح والاختلاف، هي أن التسامح عنده يعني «قبول الاختلاف»؛ فالتسامح يَسْكُنُ الاختلاف بفعل علاقة الحقيقة بالخطأ. لذلك فمن غير

¹ - علي أومليل وآخرون، الإسلام والحدائق والاجتماع السياسي، مرجع سابق، ص 125.

² - عصام عبد الله، التسامح وقبول الآخر، مركز ماعت للدراسات والحقوق الدستورية، (د ط، ت)، ص 18.

الممكن الحديث عن الاختلاف كمعطى طبيعي للإنسان في ظل إصرار كل فريق على التمسك بيقينه المطلق، ومصادرة حق الآخر في الاختلاف.

إذن، لا بُدَّ أن نسعى إلى قراءة جديدة وفهمٍ أكثر نُضجاً للاختلاف والأسلوب الأمثل للتعامل مع السلبيات، والسعي لاكتشاف واستغلال الإيجابيات. لا بُدَّ لهذه القراءة الجديدة أن تعلمنا أن الاختلاف قد لا يعني الشقاق، بل قد يؤدي إلى التميز، مع ضرورة الحرص على حفظ حقوق وواجبات كل فرد في المجتمع.¹ هذا هو شأن الاختلاف: يُسهم فكراً وممارسة في إنجاز معنى لوجودنا تمحي فيه كل التصنيفات الأحادية للبشر من قبيل الدين، العرق، الثقافة. وهو هنا يتجه باتجاهين: الأول، بوصفه قبول لكل مغايرة في المذاهب والمنطلقات. والثاني، إنجاز نوع من التفاهم المتحرر من كل هيمنة أو تفسير أحادي للحقيقة، إذ الحقيقة تقف دوماً وراء الاختلاف.

ثانياً: الاعتراف بالآخر واحترام التعددية*

يبرز سؤال التعددية والإثنيات في المجتمعات العربية ضمن السياق العام للأسئلة المرتبطة بالإصلاح والتحول الديمقراطي. ويبدو مهماً في هذا السياق، أن نؤكد أن إشكالية التعددية سواءً الثقافية أو السياسية، لم تكن مطروحة بتلك الحدة في فترة النضال السياسي ضد التدخل الأجنبي، نتيجة الإحساس بمخاطر مشتركة من استعمار خارجي يهدد الوحدة الوطنية، ولكن منذ الخمسينيات أي منذ فترة الاستقلال، أثيرت إشكالية الهوية الوطنية، وتولّد لدى الطوائف الإثنيات شعور طبقي

¹ - أمانة مصطفى اللواتي، التعددية الدينية والتعددية الثقافية، المفاهيم والمركزات، مجلة الاجتهاد والتجديد، تصدر عن مركز البحوث المعاصرة في بيروت، العدد الرابع والأربعون، السنة الحادية عشرة، خريف 2017، ص 158.

* تُعرّف التعددية الثقافية بأنها نظرية وسياسة في التعامل مع التنوع الثقافي، بحيث تستند إلى فكرة اقتسام السلطة ما بين الجماعات الثقافية في مجتمع ما، وعلى أساس المساواة والعدالة الثقافيّين، والاعتراف رسمياً بكون تلك الجماعات متميزة ثقافياً، ومن ثم تطبيق ذلك عملياً من خلال سياسات معينة تميل إلى مساعدة تلك الجماعات والتعزيز من تمايز كل منها ثقافياً. فالتعددية الثقافية من حيث كونها نظرية سياسية، هي بمثابة اعتقاد أو ربما فرض يحاول دعائه سير أغوار جديدة تتناول المرجعية الفكرية للدولة - الأمة بالتعديل أو التغيير بما ينسجم وطبيعة التنوع الثقافي للمجتمع. أما من حيث كونها سياسة - وهي عادة ما تُعرف بتسمية «سياسة التعددية الثقافية» - فهي من قبيل آليات عمل تُهدف إلى معالجة الحرمان بشكل عام. انظر: حسام الدين علي مجيد، إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر جدلية الاندماج والتنوع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 2010، ص 13.

يزيد النزاع الاثني عُنفًا، وقد صاحب ذلك بروز المشكلات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وسعي كل أطراف النزاع للسيطرة على الموارد والمصادر الطبيعية للثروة، وظلت هذه المجموعات الاثنية (Ethnicity) الداخلة في العملية السياسية بقوة تضع النظام السياسي تحت ضغط متواصل للتعامل مع مطالبها المتزايدة، وقد قامت محاولات حل مشكلة الأقليات على استعمال القوة وفرض القانون من طرف النظام القائم، الأمر الذي فجر معارك التنوع اللغوي والعرقي والقومي والاختلاف الديني، ولم تستطع الدول العربية تدير التعددية مما عطل قيام الدولة المدنية الديمقراطية.

في الواقع أن إشكالية الهوية والانتماء لم تتولد من فراغ أو ترف فكري، وإنما ثمة مشكلات على أساسها نشطت المسألة؛ فقد كان للتباينات والاختلافات في مجال اللغة والدين والعرق واللسان والقبيلة والموطن، أثرا بالغاً في مطالبة الجماعات الثقافية بضرورة الاعتراف الرسمي بها من طرف النظام السياسي، وقد يصل الأمر في فترات معينة إلى المطالبة بالانفصال الذاتي؛ وذلك بسبب الحرمان من الحقوق والحرية والانتماء، أو شعورها بخطر التهديد من قبل الثقافة المهيمنة، فتلجأ هنا الاقليات القومية إلى خيارات دفاعية إما رفضاً للاندماج القسري الذي تحاول السلطة القائمة فرضه عليها، وإما لمحاولة فرض هذه الجماعات الثقافية منطقتها الذي لا يؤدي إلى مجرد القبول فقط، وإنما يصل إلى درجة الاعتراف، وهنا تصبح مسألة تقنين هذا الاعتراف والمساواة الثقافية عبر نصوص وتشريعات سياسية - حقوقية لا تقبل التأجيل أو المساومة في نظر هذه الاقليات القومية.

وإذا كان حصل انتقال قضية التسامح من قضية دينية إلى قضية التعددية الثقافية، فإن هذا قد حصل في الغرب، وكان هذا الانتقال ممكناً لأن حرية المعتقد وحياد الدولة وفصلها عن الدين كل هذا قد تم انجازه غرباً¹.

في القرن الثامن عشر تم تطوير فكرة التسامح بشكل يتماشى أكثر مع التعدد القائم في المجتمع الأوروبي الذي يقتضي احترام الاختلاف الثقافي والعرقي والالتزام العام بالتعددية الثقافية لإنهاء

¹ - علي أومليل، من التسامح إلى التعددية، مرجع سابق، ص 103.

العنف السياسي والديني، وقد اقتضى هذا الانتقال والتحول ترجمة هذه التعددية في قوانين الدولة ونظمها ومؤسساتها العامة والخاصة.

أما في العالم العربي فمشكلة التنوع الثقافي والعرقي والديني لم تحل بعد، فقد اتخذ الحديث عندنا منحى معاكسا، إذ تم اعتبار كل حديث عن التعدد الثقافي والاثني واللغوي ضرب لوحدة الأمة العربية، وظلت الثقافة العربية ثقافة انغلاقية محكومة حكما صارما بمنطق الخصوصية والانتماء. لذلك يؤكد أومليل أن « المرحلتان - التسامح كقضية دينية ثم حين تحول لقضية ثقافية - مازالتا عندنا قائمتين ومتداخلتين: الدفاع عن حرية العقيدة وتعايش الأديان والمذاهب والدول المدنية من جهة، وشرعية التعددية الثقافية واللغوية من جهة ثانية. وحين نقول إن المرحلتين متداخلتان عندنا فإن مبدأ التعددية الثقافية هو موضوع صراع تختلط فيه الثقافة بالدين. لذلك فإن صراع الحضارات والثقافات هو صراع داخل المجتمع العربي الواحد قبل أن يكون صراعا بين الإسلام والغرب كما قيل ¹ ».

ينبغي، إذن، أن نأخذ هذا التفاوت التاريخي بين الجبهتين بعين الاعتبار، وأن نلح كثيراً على طرح هذه الأسئلة: كيف تتعايش الثقافات بما فيها الأديان لأنها ثقافات من دون أن تتحول إلى حزم معزولة؟ كيف يتم التكامل بين الهوية والمواطنة؟

تظهر هنا إحدى عوائق التحول من التسامح إلى التعددية. يتعلق الأمر بالعلاقة الوطيدة بين الثقافة والدين، فقد ساهمت هذه الثقافة كثيراً في تشكيل عناصر ومظاهر الهويات الخاصة بالمجموعات المختلفة، ذلك أن الدين ومعه الثقافة، يكوّنان العنصر الأساسي للهوية القومية، وبالتالي لم يكونا منفصلين، وفي هذا السياق يرى كمال عمران أن: « القاعدة التي يمكن من خلالها أن يتحول التسامح من قضية دينية إلى قضية ثقافية، هي أن الثقافة الدينية اليوم تحتاج احتجاجاً ضرورياً إلى التحديث، بمعنى أن كل ما أنتجه الأسلاف إنما أنتجوه في حدود البنية التقليدية التي كانوا يعيشون، وأنّ البنية التي نعيشها اليوم

¹ - علي أومليل، من التسامح إلى التعددية، مرجع سابق، ص 103 - 104.

جديدة، حدثية تفرض ثقافة دينية حدثية، مستمدة من جوهر الحداثة، دون رفض الموروث، أو كسر للصلة
بالأسلاف»¹.

وهنا لابد من فتح نقاش علمي جاد ومعقد حول مسألة العلاقة بين التعددية الثقافية وبين
القيم الدينية للمجتمعات، وهل تتلاءم أو لا تتلاءم تعددية الثقافات مع القيم الدينية والثقافية
للمجتمعات المستقبلية؟ هل تتطابق الهوية والمواطنة؟.

في صدر هذه الأسئلة يرى المفكر أومليل أن تداخل الدولة والدين قائم في الإسلام منذ
بداياته، لذلك ليس منتظرا من الدولة أن تقبل من دعاة التعددية الثقافية الذين يحملون ثقافة أو فكرا
قد لا يتوافق مع قوانين الدولة ونظمها ومؤسساتها العامة اندماجهم اندماجا كاملا في ثقافتها. كما أن
انغلاق الأقليات يجعلها ترفض أي شكل من أشكال الوحدة بدعوى أنه مرفوض من أغلبية أو من
نظام استبدادي، بما فيها وحدة وطنية متوافق عليها في مجتمع تعددي، وبذلك ترفض المواطنة كهوية
جامعة. وهي أيضا لا تقبل أي معيار للحكم على الثقافات الخاصة من خارج هذه الثقافات، رافضة
عمليا أي توافق على قيم وطنية أو إنسانية مشتركة، إذ تصبح الخصوصية الثقافية معيار نفسها وكأن
الثقافات جزر منعزلة².

في مجتمع متنوع، مختلف، تغدو التعددية الأصل في بناء المجتمعات، فلا يمكن إذن للتعددية
الثقافية أو السياسية أن تنمو إلا من خلال الوعي بضرورة إفراح المجال للحوار واحترام الرأي الآخر،
لأن الصراع الهوياتي ينتج من عدم التعامل مع واقع التعدد والتنوع الثقافي والإثني واللغوي
والديني، « فإذا لم تتوطد ذهنية التعددية في مشروعه النهضوي، وأيضا في عقله الجمعي تحت تأثير أنظمة
تؤسس لهذا العقل وتوفر الإمكانيات والمناخات لتشكله، فإنها سوف تكون عاجزة إن لم نقل فاقدة
للمصداقية، حينها تنادي بحوار الثقافات والحضارات على الصعيد العالمي. ذلك بأن المجتمع الذي يكفر

¹- كمال عمران، مرجع سابق، ص 20.

²- علي أومليل، من التسامح إلى التعددية الثقافية، مرجع سابق، ص 105.

بقيم الحوار مع ذاته، وينكر على الآخر لا يحق له بعدها أن يحاسب الغرب على نزعاته الجامعة إلى السيطرة والإلغاء»¹.

وضمن هذا الإطار، يعزو أومليل سبب تراجع مطالب التعددية في الوطن العربي إلى أيديولوجيا النضال الوطني ضد الاستعمار، والتي ركزت كثيرا على استعادة الهوية الوطنية والأصالة، فقد كانت الوحدة الوطنية مطلبا مقدسا في فترة النضال ضد الاستعمار، وكانت مواجهة العدو الاستعماري تتطلب التمسك بوحدة الصف، ولم تكن التعددية الإثنية أو الثقافية أو الدينية أو السياسية مرغوبا فيها، بل كانت مرفوضة، بدعوى أنها تفتتت للوحدة الوطنية وإضعاف لوحدة النضال ضد الاستعمار².

الفكرة هنا، أن رفع شعار التعددية في عالم عربي مهدد من خارج يبدو أمرا غير مرغوب فيه، تحت ضغط معركة التحرير والبناء، وقد عملت الحركات الوطنية على تحويل هذه الهويات إلى حركة مقاومة لمحاربة الاستعمار الأجنبي، وظلت هذه الحركات الوطنية تفرض الوحدة الوطنية بالقوة أكثر من استيعابها للتعددية والتنوع. وليس غريبا، والحالة هذه أن تنفجر المشاكل والتمزقات في نسيج المجتمع المدني الذي لا ينظر إلى الواقع بكل تعدديته وتنوعه.

إن مشروع حركات التحرر القومي العربية الرامية إلى بناء الاتجاه الواحد لم يثمر في احتواء مشكلات الهوية والنزاع بين الإثنيات والثقافات المختلفة، بل عمق أزمة الهوية داخل المجتمع، وخلق أزمة مزمنة ترتبط بصراعات تاريخية بين النظام، والأقليات كأيديولوجية مضادة، وحروب أهلية ونزاعات اجتماعية نتيجة لأسباب تاريخية وجغرافية واقتصادية وثقافية، وهذا الصراع الهوياتي قد يتخذ شكلا إداريا بين المركز والهامش، أو صراع جغرافي بين الشمال والجنوب، أو يتخذ بُعدا أيديولوجيا بين القوى التقليدية والقوى الحديثة، أو هو صراع في إطار القوى الحديثة بين اليمين واليسار. كما أن «أغلب

¹ - إدريس هاني، مرجع سابق، ص 69.

² - علي أومليل، سؤال الثقافة، مصدر سابق، ص 136.

الصراعات المسلحة اليوم هي صراعات دينية إثنية، فافتتال الهويات الثقافية يعني فشل التعددية الثقافية في التعايش والتوافق على قيم جامعة وعلى الولاء لدول وطنية متعاقد على مؤسساتها¹.

وفي ظل هذا الصراع والتفكك الذي يظل قائماً في المجتمع العربي، تبرز «التعددية» كضرورة بالنسبة للفكر السياسي العربي، المتسم بالتعدد والتنوع الثقافي، وكآلية لتعزيز ثقافة المواطنة. التعددية بهذا المعنى، حسب طرح أومليل، « لا تؤدي إلى التفكيك والتشتت، وإنما تحاول التأسيس على التعدد الواقع لبناء كيان سياسي يستوعبه »².

لا يمكن لأحد أن ينكر الدور الذي لعبته حركات التحرر في الفترة التي برز فيها الوعي المناهض للاستعمار، ولكن هذا الطابع الكفاحي والنضالي لم ينته بنهاية الفترة الاستعمارية، إذ لا يزال الماضي التاريخي يُعاد استحضاره بكل عناصره، فلقد بقيت مسألة إلغاء خصوصية كل هوية ومنذ ذلك التاريخ وحتى الآن فاعلا في الكيان الثقافي العربي، فتم اعتبار كل دعوى إلى التعددية الثقافية أو الدينية أو الإثنية إنما هي إحياء للسياسة الاستعمارية وتهديد للوحدة الوطنية، ولهذا كان حجم مفهوم التعددية ضئيلاً، غير أن الأمر بالنسبة أومليل لا ينبغي أن يقف عند هذا الحد، والنظر إلى التعددية باعتبارها مؤامرة كبرى الهدف منها النيل من وحدة الأمة، فنشأت دولة وطنية ترفع شعار الوحدة كهدف سابق على كل الأهداف الأخرى ومنها هدف التعددية والاختيار الديمقراطي، فالتعددية حاجة داخلية وضرورة عملية بالنظر إلى واقع الأقليات والقوميات داخل الدولة الواحدة، خصوصاً بعد غياب الوجود الاستعماري.

تأجّل مشروع «التعددية» في العالم العربي نتيجة لرفع مطالب الوحدة الوطنية في فترة النضال ضد الاستعمار، لاسيما وأن الإدارة الاستعمارية عملت على إثارة النزعات العرقية والطائفية لتفريق الأهالي، ولكن حين قامت دولة الاستقلال استمرت في رفع شعار الوحدة كهدف سابق على كل

¹ - مصدر نفسه، ص 89.

² - علي أومليل، سؤال الثقافة، مصدر سابق، ص 90.

الأهداف الأخرى، كهدف التعددية والاختيار الديمقراطي، وحملت « هذا الميراث الايديولوجي
الوحدوي كمرجعية ثابتة، وأصبحت الوحدة الوطنية هدفا مقدسا، على الدولة أن تحافظ عليها بقوة السلطة،
إلا أن غياب العدو المشترك - الوجود الاستعماري - الحافز على تماسك صفوف الوحدة الوطنية جعل
الاختلافات الاثنية والطائفية وغيرها تطفو إلى السطح، لا سيما مع فشل التنمية، وأدى الأمر في أقطار كثيرة
إلى مطالبة الأقليات والقوميات داخل الدولة الواحدة بحق تقرير المصير، أي الاستقلال ، مما قد يهدد
انفجار دول وتفكيك مجتمعات »¹.

ومن أهم النتائج التي ترتبت عن هذه الوضعية، أن التنظيمات والتشكيلات الثقافية والدينية
المشكلة للمجتمع العربي، والتي لم يعترف النظام القائم بحقها في تقرير المصير والتعبير عن تطلعاتها،
غالباً ما تلجأ إلى رد الفعل المتمثل في ممارسة العنف ضد السلطة والنظام، وقد يصل الأمر إلى حد
مطالبة بعض المجموعات الإثنية بالانفصال عن الدولة، وغالباً ما يحدث ذلك في ظل الأنظمة
الشمولية التي تسعى إلى إخفاء أشكال التنوع العرقي والديني واللغوي القائم في مجتمعاتها، الأمر الذي
يضع النظام السياسي تحت ضغط متواصل للتعامل مع المطالب المتزايدة من المجموعات الإثنية التي
تطالب بالمشاركة في الحياة السياسية. « وهكذا صعّدت إلى السطح هويات ثقافية كانت مكبوتة، لاسيما
وأن بناء الدولة الوطنية لم يتأسس على تعاقد بين الهويات المتعددة تعددا هو أمر واقع في كثير من
البلدان »².

وقد عرفت إشكالية التعددية بعد مرحلة الاستقلال منرجا جديدا أكثر صدامية، تمثّل في
عودة الايديولوجيات الدينية والطائفية والعرقية إلى سطح الأحداث من جديد، وقد تفاقمت هذه
المشاكل إلى الحد الذي ينزر بتوتر كبير قد يصل إلى العنف وردود الأفعال بين النظام القائم وهذه
الأقليات.

¹ - علي أومليل، سؤال الثقافة، مصدر سابق، ص 137.

² - مصدر نفسه، ص 90.

الأمر المنطقي والمعقول في تصور أومليل، يستدعي إعادة هيكلة النظام السياسي عبر إثارة الأسئلة والإشكاليات الجديدة المتعلقة بكيفية تنظيم الدولة - الأمة (Etat-nation) بما سيُمكنُ الأقليات المختلفة من المشاركة في العملية السياسية في نظام ديمقراطي تعددي يتسع لمختلف الجماعات القومية - الإثنية المتنوعة داخل الدولة الواحدة، على نحو يفضي إلى إيجاد حلول فعلية لإشكالية الاندماج والتنوع، وما يؤدي إليه ذلك من معرفة أشكال الحقوق الفردية وماهية علاقتها بالحقوق الجماعية مما يجعل من هذه الدولة بحق رمزا للتعددية، تواجه مشاكل الأعراق والإثنيات وازدياد المهاجرين داخل أراضيها بوعي وطني جامع، لا يلغي التعدد، ودون أن يفضي ذلك إلى تهديد كيائها في نهاية المطاف.

النتيجة التي أكدها أومليل، أن الدولة الوطنية أخفقت في وعي التحولات الحاصلة في المجتمع، وفي تبني نظام سياسي أكثر استيعاباً لحقوق الأقليات الإثنية. وضمن هذه الرؤية يوضح أومليل أن الميراث الذي ورثته دولة الاستقلال عن مرحلة النضال من أجل الاستقلال يقوم على أولوية الدولة ويهمل أو يؤجل بناء الديمقراطية، ويقدم الوحدة الوطنية ممثلة في سلطة مركزية على التعددية. والنتيجة كانت دولة سلطوية بجهاز حاكم غير على وحدانية سلطته. ولذلك نجد الحاكمين في دولة الاستقلال ينعتون الحق في الاختلاف والتعددية بنفس النعوت التي كانت سارية إبان الحركة الوطنية، أي أنها دعوة إلى إثارة النعرات وتشثيت الوحدة الوطنية، وأن وراءها يدا أجنبية¹.

وهكذا لم تكن التعددية مسألة ملحة، لأنها في غير مصلحة الفئة الحاكمة، وبالتالي تلجأ الكثير من الأنظمة السياسية العربية إلى منطق احتكار معايير الانتماء، وتضييق الحصار على حقوق الإنسان والجماعات والثقافات، ما يساهم في تهميش هذه الفئات والجماعات ويخلق لديها الوعي بضرورة انتزاع حقها وتحقيق وجودها بالقوة. وهنا يبدأ الصراع العرقي - الإثني بتداعياته المختلفة والذي يفضي واقعياً إلى تفجير معارك تؤدي إلى إخفاق الدولة في مشروع الإصلاح.

¹ - علي أومليل، سؤال الثقافة، مصدر سابق، ص 137.

وفي هذا السياق، يرى أومليل، أنه يمكن اعتبار الحلول التي قدمتها الحركات الوطنية المطالبة بالاستقلال، والحركة القومية العربية لقضية التعددية الثقافية والدينية، هي مجرد حلول ظرفية لم تمنع من عودة طرح القضيتين على نحو يتسم بالحدة والعنف. ولا يكفي أن نفسر عودة المشكل الطائفي ومشكل الأقليات في المشرق العربي، والمشكل الثقافي الأمازيغي في بلدان المغرب بأن ذلك يعود إلى تحريك من الخارج (ولو أنه موجود) إلا أن المشكل مع ذلك قائم، ولا بد من إعادة النظر في الحلول التي قدمتها الحركات الوطنية والفكر القومي، والسياسات التي أتبع في هذا المجال إلى الآن¹.

يبدو مهما في هذا السياق، أن نوضح وجهة نظر أومليل، فهو يرى أن الحل الصحيح لقضية التعددية السياسية من شأنه أن يوجد حلولاً وفاقية للتعدديات الأخرى، خاصة منها الدينية والثقافية. فبيما يتعلق بالقضية الثقافية والقضية الدينية، فقد أرجأت الحركة الوطنية في الشمال الإفريقي طرح القضية الأمازيغية (البربرية)، وساعد على هذا الإجراء كون الاستعمار قد حاول استغلالها لضرب الوحدة الوطنية، في حين أن الوحدة الوطنية ساعدت على تمكين أصرة النضال الوطني، واتخذ الرباط الديني كما يتخذ في مثل هذه الظروف دور الهوية الجماعية القومية. أما الحركة القومية - والتي نشأت في المشرق العربي - فقد راهنت على العلمانية لتجاوز الاختلاف الديني، أي باستبعاد الدين كمقوم من مقومات الوحدة القومية².

إن حدوث اندماج هذه المجموعات في الواقع العربي من شأنه أن يُحدث استقراراً في المجتمع العربي كله، والعكس صحيح. من هنا كانت التعددية تُعبر عن وضع طبيعي من جهة، وعن مشكلة تستوجب الحل من جهة ثانية. لتبقى المسألة، هي كيفية إدارة هذا التعدد، ذلك أن أي خلل في إدارة التعدد القائم قد يؤدي إلى المزيد من التعصب والعنف، وإذا وصلت الأمور إلى هذا الحد فإن انشطار المجتمع العربي قد يصبح نهائياً. لذا، علينا، أن نعيد تقييم تجربة التعددية في العالم العربي والإسلامي في مرحلة ما بعد الاستقلال على أسس جديدة تحقق العدالة والمساواة، وأن نأخذ أبعاد المسألة الثقافية

1- علي أومليل، في شرعية الاختلاف، مصدر سابق، ص 98-99.

2- مصدر نفسه، ص 99.

لا يفرض ثقافية أحادية تختزل خصوصيات الجميع باسم الوحدة والهوية، وإنما ينبغي أن نعمل على ترسيخ مبدأ الاختلاف العرقي والثقافي والديني.

ونشير في هذا السياق، إلى أن في التعدد ما هو ثقافي، كالثنية؛ وما هو ذو طابع بيولوجي غير ثقافي، كالعرق والعنصر؛ أو اقتصادي، كالطبقة؛ أو جغرافي، كالأقليم، وما نطلق عليه تعددية ثقافية هو بالأصل تعدد اجتماعي. وهذه التعددية موجودة، ولكنها برزت إلى السطح بسبب ممارسات الإقصاء والاستبعاد لكل ما لا يتناسب مع الفكر الشمولي، أو غلبة ثقافية الأغلبية¹.

إن الهوية المتنوعة ومحدداتها الممثلة في اللغة والثقافة والدين، لا تلغي الوحدة والاختلاف، بل تحمي هذه الوحدة بالإرادة العامة التي تنظمها وتضع آلية ممارستها نظم وقوانين وقواعد يتم التوافق عليها بشروط الحرية، وعلى هذا الأساس، فإن أومليل يدافع عن التعددية، وليست أي تعددية، بل لتعددية المجتمع الديمقراطي الحديث بمنظوماته السياسية والمهنية وتنظيمات المجتمع المدني. أما المجتمع التقليدي بعشائره وطوائفه فهو مجتمع من دون الدولة المدنية الديمقراطية، وهو ليس مؤهلاً للتدبير الديمقراطي. فالتعددية التي ورثناها هي تعددية المجتمع الطائفي أو العشائري، وهذه ليست تعددية المجتمع الديمقراطي الحديث، بل حتى الأحزاب حين تنشأ في المجتمع الطائفي والعشائري تلتصق بهيكل المجتمع التقليدي فتكون في حقيقتها طائفية أو عشائرية، وإذا أرادت أن تكون أحزاباً مدنية فهي تظل ضعيفة لضعف بني المجتمع الحديث ولاكتساح النظام السلطوي كل المجال العام، ولضعف قاعدة الاقتصاد الحديث².

يوضح أومليل أن التعددية المنشودة هي غير التعددية التي عرفتها بلداننا تحت الأنظمة السلطوية، لأنها تعددية قائمة على قوة السلطة السلطوية مغلفة بشعارات لتبرير استبدادها. فالنظام السياسي القائم لم يشجع طيلة فترة النضال ضد الاستعمار، وحتى بعد حصول الاستقلال، على إثارة

¹ - أمامة مصطفى اللواتي، مرجع سابق، ص 158.

² - علي أومليل، أفكار مهاجرة، مصدر سابق، ص 162.

قضايا الهوية والتعددية والمواطنة والاختلاف، سعيًا منه على حماية الوحدة الوطنية من خطر التشتيت أو انشقاق هذه الهويات عن الدولة - الأمة. ومنه، فالسلطة السياسية تستحوذ على المجال العام كله، بل تحاول التغلغل في خصوصيات الأفراد، وطمس الحدود بين حيز الخصوصية والمجال العام لتستحوذ عليهما معًا. لذا فالتعددية المنشودة هي تعددية تقوم على رباط المواطنة، « والذي هو القاسم المشترك بين العناصر المتعددة والمؤلفة للوفاق العام، وبهذا المعنى تكون التعددية إطارًا سياسيًا واجتماعيًا متقدمًا بالقياس إلى المفهوم التبسيطي الاختزالي لـ «الوحدة» »¹.

وحتى تؤول التعددية إلى حق مشروع في الاختلاف، لابد من إعادة بناء الدولة على أسس جديدة تحقق العدالة والمساواة، والتأكيد على حق الآخر في الاختلاف؛ أي تبني نظام سياسي أكثر استيعابًا لحقوق الأقليات الإثنية، وسيكون في ذلك تعميق للديمقراطية والتسامح حتى لا ترتد الدولة إلى دولة طائفة أو عشيرة تكون على حساب الدولة المدنية، وحتى لا يصبح النظام الاستبدادي مولدًا لنعرات التعصب والصراع والعنف. وبهذا تكون التعددية نمطًا لمجتمع مدني متقدم، وليست تعددية شكلية تقفز على الواقع باسم وحدة أيديولوجية، أو بانعزال كل طائفة دينية أو إثنية أو ثقافية باسم خصوصيتها المطلقة.

وعلى هذا لا بُدَّ للدولة أن تسن القوانين، وتحرص على تطبيقها، بما يحافظ على العلاقات بين أفرادها المختلفين في المجتمع، ولا تسمح بإساءة طائفة إلى أخرى. ودور الدولة هو أن تكون حاميةًا للتعددية، وناشرة لثقافتها، عبر خطاباتها الدينية، ومناهجها الدراسية، ووسائل الإعلام التقليدية والحديثة، إلى جانب تشجيع الأفراد والجماعات على تبني هذا الخطاب، وتعزيز مبادئ المواطنة في التنشئة الأسرية والاجتماعية. مع التأكيد على أن أي صراع سياسي قد يقع بين فئات وطوائف

¹ - علي أو مليل، في شرعية الاختلاف، مصدر سابق، ص 98.

المجتمع الواحد لا يحل بالتسامح، بل بالتغيير السياسي، وبالتحول من الطائفية إلى المواطنة، ومن القبيلة إلى الدولة، ومن العرقية إلى حقوق الانسان¹.

لذلك، فمفهوم التعددية لا بُدَّ أن يؤسس على قاعدة الاعتراف بالمواطنة، وإقرار الحريات والخصوصيات، والتأكيد على شرعية الاختلاف، دون أن تفرض الدولة على المواطنين تقديم تنازلات من أجل تحقيق التراصف والوحدة، غير أن ما هو واقع فعلاً، هو أن النظام السياسي القائم تركيزه منصب على منع التعددية والنظر إليها كمشروع انفصالي، فالتعددية في نظر النظام القائم مخوفة دائماً بخطر المؤامرة والانشقاق، وبالتالي فالدولة مضطرة إلى التضييق والتشديد على كل ما من شأنه كسر الوحدة وتشتيت الدولة القائمة. من هنا نفهم لماذا راحت الأنظمة السياسية في الوطن العربي تضع آليات للمراقبة على الفئات المتواجدة ضمن إطار الدولة، وتسعى لعدم إثارة قضايا التعددية والاختلاف. وقد تتجه السلطة بطرق غير شرعية إلى ممارسة الاقصاء والعنف والقوة ضد الأفراد والجماعات على أساس ديني أو اجتماعي أو طبقي، والنظر إليهم كأقليات مهمشة من الدرجة الثانية. ونتيجة لهذا التمييز والاقصاء الممارس من قبل السلطة السياسية تجدد هذه الفئات أتمها في موقع الأقلية، وأنَّ وجودها أصبح مهدداً، وبالتالي لا سبيل أمامها سوى البحث عن حُطط وخطابات للمطالبة بحقوقها والمساواة الكاملة وحق الاختلاف بالرأي. وفي العادة تقابل الدولة هذه المطالب بالتنكر والرفض، ويتعرضون للإلغاء الجسدي والمعنوي، ولا تقييم وزنا لمبدأ المواطنة والتعددية، الأمر الذي يولد العنف والاحتقان والكراهية داخل المجتمع الواحد. ومن هنا القول، بأن مفاهيم العنف والتطرف والكراهية والتمييز تقاومُ وتتجاوز بالتعددية والمواطنة الحقيقية والمساواة الكاملة وبشرعية الاختلاف في الرأي والفكر.

إذا كان هاجس الحفاظ على الوحدة المهددة بالضغط الخارجي والتشردم الداخلي قد أدى بالفكر العربي إلى اعتبار الاختلاف مبدأ مفرقا للصفوف خلال عصر النهضة، كما لاحظ أومليل،

¹ - أمانة مصطفى اللواتي، مرجع سابق، ص 150

فهذا يعني أن الروابط الداخلية التي عملت الدولة الإسلامية على إرسائها بين الأفراد والجماعات التي خضعت لها، منذ تأسيسها حتى سقوط السلطنة العثمانية، لم تكن قادرة على توطيد التماسك والمنعة في مواجهة الأخطار والتهديدات الخارجية، وبتعبير آخر لم تكن أسباب اللحمة بين الرعايا وعناصر التماسك في نسيج المجتمع العربي صالحة لتغذية الشعور بالانتماء إلى هوية جامعة، وتمتين أواصر الولاء لسلطة الدولة، وليس أدل على ذلك من انقسام الأمة العربية إلى دول وطنية، أكان ذلك بإرادة شعوبها أم بموافقتهم على الإيرادات الخارجية والقبول بها¹.

يمكن القول: أن التعددية الثقافية تعبر عن الكيفية التي ينبغي بموجبها بناء التضامن السياسي والاجتماعي في مجتمع متنوع ثقافياً، بحيث يتم فيه احترام مكونات هذا التنوع والتكيف معها. ومن ثم، فإن واجب الحكومات هنا يتجسد في الاعتراف بالتنوع الإثني الثقافي المتزايد والتكيف معه من خلال العمل بقيم الديمقراطية الليبرالية والاندماج المؤسسي واللغوي، وليس عن طريق ممارسة الإكراه والقسر تجاه الأقليات الثقافية.²

وهنا يجب التأكيد على أن التعددية الحقيقية والإيجابية لا تقبل الاختزال، أو إبقائها في المستوى الشكلي أو اللفظي، ولا يمكن تحويلها إلى عامل تشتيت وتهديد للوحدة الوطنية، بل ينبغي أن ننظر إليها كواقع لا يمكن تجاوزه أو القفز فوقه، وإلا ستتولد صراعات عنيفة في نسيج المجتمع العربي، وستكون التعددية سبب الصراع والاحتقان والتطرف، بدل أن تكون عامل توحيد وتواصل هوياتي، يسهم في تحقيق المصالح المشتركة، والمحافظة على الوحدة، والإبقاء على حالة التعايش المشترك، وإنتاج تراث فكري غني يناسب هذا التعدد.

ثالثاً: تأصيل الوعي الديمقراطي

¹ - أدونيس العكر، مرجع سابق، ص 241.

² - حسام الدين علي مجيد، مرجع سابق، ص 259.

إن الديمقراطية بما تعنيه من حرية التفكير والتعبير وتفعيل حق المشاركة وتحقيق المساواة بين الجنسين ونبد التمييز، في إطار دستور تعاقدي مُجمع عليه، هي الإطار الصالح لجعل التسامح يحقق فعاليته بصورة إيجابية، ويكون أمراً قابلاً للتطور ومُتاحاً أمام الجميع. ذلك أن الديمقراطية في جوهرها بمثابة الحل لفك التعارض الموجود في الفضاء الاجتماعي، وتأسيس مجتمع تعددي توافقي، وتمكين الجماعات الدينية والاثنية والقومية من التعايش. « وليس من الممكن اليوم تحقيق الوحدة بطريق آخر غير طريق الديمقراطية »¹. فهي أداة للتوافق بين مكونات المجتمع بلا تحيز لجهة دون أخرى، أو لمبدأ دون آخر، لأنها تحتضن حقوق الأقليات وتحميها، وتشجع مشاركة الجماعات المهمشة، وتدعم أسس المجتمع المدني، فضلاً عن كونها بديلاً للاستبداد السياسي والتسلط.

وفي هذا السياق، يشدد علي أومليل على ضرورة تأصيل ثقافة الديمقراطية في الوعي العربي، فهي أحد الضمانات لنشر فكرة التسامح، لذا يجب على المثقفين العرب النضال من أجل الديمقراطية ودعمها، وبناء مقاربات جديدة تضع على محك النقد بعض المفاهيم السياسية التراثية التي أظهرت فشلها. « ذلك أن الديمقراطية تظل أفضل نظام لإدارة التعددية في المجتمع »².

غير أن سؤال الديمقراطية بين المفكرين العرب لم يلق الاهتمام الذي يستحقه، حسب وجهة نظر أومليل، إذ لم يعوّل دعاة التغيير عندنا، ولعقود طويلة، على الوسيلة الديمقراطية لأن طريقها طويل وصعب، ولأن النظام السلطوي يحتل كل المجال العام، ويحتكر وسائل الإعلام ومناهج التعليم والتنظيم السياسي والأجهزة القمعية، ويتساءل أومليل: فكيف إذا يمكن اختيار المنهج الديمقراطي أمام الحصار الشامل الذي يفرضه النظام؟ ومع ذلك، فإن التغيير الديمقراطي والنضال الديمقراطي هو التغيير

¹ - محمد عابد الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص 152.

² - علي أومليل، سؤال الثقافة، مصدر سابق، ص 142.

الحقيقي: نضال من أجل دولة الحق والقانون، قائم على شرعية التعدد في السياسة والثقافة والمصالح، وتنظيمه بالآلية الديمقراطية، نظام مرجعيته حقوق الإنسان وحياته الأساسية¹.

يتأكد أن الرهان على الديمقراطية، من أجل النهوض بالمشروع التحديثي العربي هو المبدأ الذي تتأسس عليه كل من التعددية والاختلاف وحقوق الإنسان. لذا ينبغي أن يكون لهذه المفاهيم مكانا أساسيا في أي بناء ديمقراطي، من أجل ابتكار صيغ جديدة لحياتنا وروابطنا بمنطق تعاقدية، تشاركية. وضمن هذا السياق يذهب علي أومليل إلى أن « نضال المثقف العربي ينبغي أن يكون أولا، وقبل كل شيء، نضالا من أجل الديمقراطية، ليس فقط للقيمة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية لهذه الأخيرة، بل لأنها هي الكفيلة بتحقيق الشرط الأساسي لوجود المثقف واستقلاله: أي إمكان حرية الرأي والتعبير، فعليه أن يعمل أولا من أجل إقرار هذه الحرية، فلا يقبل إرجاءها باسم أهداف أخرى، وإلا كانت النتيجة تعبيد الطريق لأنظمة تدعي تحقيق أهداف الأمة، ولا تحقق شيئا ولا تفعل سوى مصادرة حريات الناس وحقوقهم الأساسية² ».

يؤكد أومليل على أنه لم يتراكم لدينا رصيّد من نضالٍ ديمقراطي حقيقي يجعل المسار الديمقراطي مسارا لا رجعة فيه، فالإصلاحيون العرب والمسلمون المحدثون، لم يقفوا من المسألة الديمقراطية موقفا إيجابيا، وذلك عائد لجملة من الأسباب لها علاقة بالوحدة الوطنية، فمنذ لحظة الضغط الأجنبي وتهديد الكيان اتخذ موقفهم طابع الهوية الجماعية، وأقصى ما ذهبوا إليه هو البحث عن كل مفهوم من المفاهيم الليبرالية الأوروبية عما يوازيه أو يقاربه في الفكر العربي الإسلامي القديم.

يميز أومليل جيدا بين «النظام الديمقراطي كفلسفة سياسية ومبادئ وقوانين وأعراف، تؤسس علاقات اجتماعية وسياسية» وهو نظام حديث نسبيا ارتبط بالصورة السياسية التي عرفتها الحضارة الغربية الحديثة، وبين جملة من المبادئ والقيم التراثية «الديمقراطية» الشورية التي لا ترقى إلى مستوى

¹ - علي أومليل، في معنى التنوير، في: حسن حنفي... [وآخرون]، ندوة حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص 155.

² - علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مصدر سابق، ص 256.

النظام الديمقراطي رغم أنها قد تشكل سندا مهما لتأصيل الديمقراطية. فمع أن أومليل ينفي أن تكون الديمقراطية وغيرها من المفاهيم الحديثة موجودة مسبقا في تراثنا العربي الإسلامي، إلا أنه ينفي كذلك قدرة المجتمعات العربية الإسلامية أن تقوم بعملية مسح للتاريخ وللتراث وبناء المستقبل انطلاقا من الصفر التاريخي. ومن هنا تنبع أهمية إيجاد سند نظري وقانوني في تراثنا للمؤسسات الحديثة، كلما كان ذلك ممكنا، حتى تغدو أكثر اتفاقا وانسجاما مع القيم الاجتماعية والثقافية لمجتمعاتنا¹.

هل يعني هذا، أنه لا يوجد في تراثنا ما يدعم مطالبنا في التأكيد على الديمقراطية؟.

وعندما يؤكد أومليل على أن الديمقراطية مفهوم حديث، فإن هذا لا يعني أن المفهوم ما كان ليوجد عندنا، وأنه لم يكن من المفكر فيه في الفكر العربي الإسلامي. إنما القضية بالنسبة لأومليل هي البحث في التراث عن العناصر الكابحة والمعطلة للانتقال إلى الديمقراطية ولحقوق الإنسان وللعدالة الانتقالية. ولا بد من إدراج الأفكار الموائمة للديمقراطية والقابلة للتأقلم معها (كالشورى، ومفهوم الأمة وأهل الحل، والعقد، والعدالة). وبالمقابل ينبغي أيضاً، ولا سيما في ظروف العرب الراهنة والمعارك السياسية المتكررة أن نتجاوز الأفكار والمفاهيم التي تحمل في طياتها تناقضاً صريحاً مع مفهوم الديمقراطية (كالطاعة، والولاء، والنظام التقليدي الأبوي...). ومن هنا فإن أومليل، لا يرفض القول بوجود مفاهيم تراثية لها قيمة ومعيار في التحديث، ولكن نحتاج إلى إجراء مقاربات تهتم بتراكيب الفهم وأدوات المعرفة، كما تهتم بعقلانية الخطاب ومنهج التفكير. يعني هذا أن خيارنا ينبغي أن يتركز في بناء نموذج خاص بنا يستند إلى نظام متكامل من القيم التي يعيش المجتمع في ظلها ولكن من دون السقوط في لغة الاسقاطات التبجيلية والمغالطات التاريخية (anachronisme) التي تحاول أن تثبت الاسبقية للمفاهيم التراثية. « وحين لا يجد أومليل سندا في التراث للحدث، وحين لا يعثر على مواقف نظرية تدعم وتؤيد مطالبنا الحاضرة في التأكيد على التعددية والتنوع والاختلاف، أو تشير إلى حرية الكاتب

¹ - عبد السلام محمد طويل، إشكالية الحدأة والموقف من التراث لدى الدكتور علي أومليل، في: الفكر السياسي العربي قراءة في أعمال علي أومليل، مرجع سابق، ص 69-70.

والتزامه تجاه مثل القضايا المتعلقة ببناء المجتمع المدني وتأسيس الديمقراطية والدفاع عنها، فليس من سبيل أمامه سوى استنبات هذه المفاهيم وزراعتها في أرض لم تهيأ لإنبات هذه المفاهيم والتأكيد عليها، والتأكيد على أن النضال من أجلها هو الوسيلة التي علينا أن نسلكها من أجل أن نتجاوز التراث»¹.

وفي السياق نفسه، يكتب كمال عبد اللطيف أنه عندما نتحدث عن المعركة الديمقراطية يلزمنا أن نتحدث عنها كمعركة سياسية لها مطالبها الفكرية والسياسية المتعددة في الوطن العربي، ومن بين مطالبها الفكرية تأصيل مبدأ «الاستقلال السياسي» مما يدل على أن معارك فلسفة الأنوار، كلها معارك نحن مطالبون بخوضها بأساليبنا الخاصة المطابقة لمقتضيات تاريخنا، هذه المقتضيات التي لا نعتقد أنها تختلف بصورة مطلقة عن تواريخ محلية أخرى قريبة وبعيدة منا. ولا يمكن التخلي في هذه الحالة عن المطلب النقدي والمطلب التاريخي النقدي، فهما معا يتيحان لنا إمكانية صياغة الحدود والمفاهيم المطابقة لتاريخنا، الموصولة به والمفصولة عنه في الآن نفسه².

إن مسألة الانتقال الديمقراطي في نظر أومليل، لا تكمن في استنساخ تجربة القدماء وإنزالها إلى الواقع الراهن، ولا في تبني النموذج الحضاري الغربي الجاهز، إنما التأسيس الحقيقي لجوهر هذه المسألة يكمن في تجاوز هذه الثنائية، والتعامل مع المفهوم بصورة هادئة يُراعى فيها السياق الثقافي والمجتمعي العام الذي نشأ وتطور في إطاره المفهوم، وكذا خصوصية البيئة والمجتمع اللذان يراد أن يُعمل فيها المفهوم. من هنا كان أومليل يهدف إلى إقرار علاقة جديدة بين المفهوم والواقع، يقول أومليل «فليس لأي مفهوم دلالة مطلقة فوق الثقافات المتغيرة والمتغيرة ولذا فإن التجأت ثقافة ما إلى الاقتباس، ففي داخل هذه الثقافة ينبغي البحث عن المبرر الذي أدى إلى ذلك، بالإضافة إلى ما تقتبسه لا يظل محافظاً على مدلول أصلي أو مجرد، فلكل ثقافة أصلها المعرفي الخاص، يتعلق بمدلول المفاهيم مهما كانت أسبابها»³.

1- أحمد عبد الحليم عطية، علي أومليل وقاعدة المثلث المفقود: قراءة تجاوزه لمفهوم "العامية" في التراث، ضمن كتاب: الفكر السياسي العربي قراءة في أعمال علي أومليل، مرجع سابق، ص 209.

2- كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، ص 114-115.

3- نقلا عن: عبد السلام محمد طويل، مرجع سابق، ص 55.

والواقع، كما يرى أومليل، لا يمكن إصلاحه بالقوة، فالديمقراطية ليست بذرة إما أن تكون موجودة مسبقاً وبالقوة في ثقافة وطنية معينة، وفي هذه الحالة فإن إمكانية استخراجها ونموها تظل قائمة. وإما أن تكون غير موجودة وبالتالي فلا أمل في استنباتها ونموها، ولكنها على حد تعبير أومليل « معركة بكل ما تحملها كلمة معركة من معنى، كما أنها حاصل تظافر عوامل متعددة داخلية وخارجية، مادية وذاتية، تاريخية ومعاصرة تدفع في اتجاه إحداث طفرة في النظام السياسي القائم »¹.

وحيث يتجه التفكير إلى مفهوم الديمقراطية، فإن أومليل لا ينفي وجود خلفية نظرية متمثلة في نقاشات وكتابات مفكري عصر النهضة العربية في موضوع الديمقراطية، ولكن هذه الخطابات المتعددة التي دشنها رواد النهضة العربية من أجل إعادة بناء النظر السياسي والديني في الوطن العربي ظلت سجيئة المماثلات التي تعود بالمفاهيم إلى سياقات نظرية وأنظمة في المعرفة مختلفة عن السياقات والأنظمة التي تأسست في الأزمنة الحديثة والمعاصرة. وعلى هذا فإن أومليل، لا يدعو إلى نسخ التجارب وتقليدها، قدر ما يُبَيِّنُها إلى ضرورة تحليل معمق يعتمد تاريخ علاقتنا بأي مفهوم، ذلك أن وراء هذا المفهوم أو ذاك تاريخ تشكل، يكون هو مصدر الفعالية والتأثير. وهذا هو الرهان: ضرورة أن تتجاوز المماثلات التي لا تقوم على أساس موضوعي، والتي تخلط بين خصائص الثقافات والنظم المختلفة للمعرفة، نحو إعادة ترتيب علاقتنا بالمفاهيم والأفكار التي نعتبرها المثال أو النموذج في التحديث والتطوير، وذلك بالكف عن البحث عن نظائر لها في التراث، والقول بوجود أسبقية زمنية عن تاريخ تشكلها في الغرب، بحيث نحاول أن نثبت أحقيتنا في الدفاع عن هوية ثقافية مخصوصة، وهذا هو مصدر الخلل والعطب. «كلما انحصر الفكر في التماثلات ودفعه إلى ذلك البحث عن التأثيرات التي لا وجود لها في الواقع ابتعد عن الموضوعية، وكلما وسع الفكر في مجال بحثه فأضفى على المقارنة

¹ - مرجع نفسه، ص 71.

الشمولية فجعلها تحتوي الفروق وتستوعبها مثل احتوائها للتماثلات اقترب هذا الفكر ذاته من الموضوعية»¹.

إن إبراز المماثلات والمطابقات المفاهيمية لا بد أن يغيب عنه إشكالية اختلاف السياق بين النموذجين المعرفيين. لذا يرفض علي أومليل المماثلات بين المفاهيم السياسية التراثية ومفاهيم الفكر السياسي الحديث. وهو عندما يقول باستحالة الترادف والتماثل بين الديمقراطية والشورى، فإن ذلك لا يعني رفضه مبدأ الاهتمام بمبحث الشورى عند البحث التاريخي أو البحث المقارن في مفهوم الديمقراطية، وفي نظام الحكم الديمقراطي، وإنما يتحفظ بشأن وضع الشورى كمرادف للديمقراطية دون مراعاة التمييز بين أسسها وأبعادها ونتائج هذه الأسس والأبعاد في الذهن والممارسة، فلا يمكن فصل الشورى عن سياقها التاريخي وظروف تشكلها وتطورها في الواقع والتجربة.

ولا تختلف هذه الرؤية عن تصور الباحث كمال عبد اللطيف، فهو يرفض تلك المماثلات التي لا تقيم أي اعتبار للظرفية التاريخية لتشكل المفاهيم والفروق بين بعض المفاهيم التي استخدمها الفكر الإصلاحية الأوروبي وعاد إليها الفكر العربي الحديث، « فورا الديمقراطية فلسفة سياسية ما تفتأ تحت مفاهيمها وتعيد النظر في أصولها وتقيم فواصل بين ثوابتها ومتغيراتها، وذلك في إطار دائرة المعتقد السياسي الليبرالي. كما أن وراء تقنية الشورى في الممارسة السياسية في بعض لحظات ممارسة السلطة في الإسلام حسابات أخرى تعتمد جملة من العقائد والقواعد والأخلاق؛ ووجود عناصر من التشابه في بعض الشكليات لا ينفي تناقض واختلاف الأصول والمبادئ والمنطلقات»².

وعندما نتحدث عن المسألة الديمقراطية في الوطن العربي، ينبغي علينا أن نثير المشكلات الكثيرة والمعقدة التي تواجه عملية الانتقال الديمقراطي، وأول قضية ستواجهها الديمقراطية عندنا في

¹ - محمد وقيدى، بناء النظرية الفلسفية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1990، ص98.

² - كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 116.

الحاضر والمستقبل، هي قضية الدين والدولة وعلاقتهما، فكيف يفسر علي أومليل علاقة الدين بالدولة؟.

لقد شكّل الحديث عن مسألة فصل الدين عن الدولة في العقل العربي الحديث والمعاصر نقطة تحول كبيرة في موضوع الشروط الفكرية السياسية المؤطرة لطبيعة العلاقة بين الروحي والزماني في الفكر العربي، فقد اتخذ سؤال «الدين والدولة» ردود فعل مؤسّسة للظاهرة المذكورة؛ بين مؤيد لقضية العلمنة ورافض لها، في إطار بحث النظام المرجعي للثقافة العربية الإسلامية، وأصبحت المسألة عنواناً لإعادة التفكير في الحاضر والمستقبل العربي.

لا يتردد علي أومليل في النظر إلى العلمانية (Le Laïcisme)، على أنها ليست كما يعتقدون خطأ، استبعاد كلي للدين، وخروج عن الإسلام، العلمانية تقوم أساساً على استقلال الدين عن السياسة وليس الفصل بينهما. « فالاستقلال - حسب أومليل - ضبط للعلاقة بين عنصرين، في حين أن الفصل دعوة إلى إلغاء العلاقة وعدم الاعتراف بأحد عناصرها أصلاً، فالأمر إذا يتعلق بالاجتهاد من أجل وضع قواعد للتفاعل المحكوم بمسافة مرسومة ما بين مجالي الدين والسياسة، وكذا الاجتهاد لوضع الضوابط الحاكمة لمنطق اشتغال كلا المجالين في استقلال ولو نسبي، أحدهما عن الآخر، حتى لا يتم إخضاع نسبية وتاريخية وديوية السياسة لإطلاقية النص وقداسته »¹.

وفي هذه الحالة بالذات، يكون الاستقلال والتمييز بينهما مسألة ملحة. ثم إن هذا الاستقلال يسعى إلى تحرير الدين من أتماط التوظيف التي تمارس اليوم على المقدس، « فالعلمنة موقف يدعو إلى رسم حدود طبيعية بين الشأن الديني والشأن الدنيوي، كما أنها موقف يُعطى الحجم الموضوعي للبعد الروحي والبعد الدنيوي البشري للشخصية الإنسانية »². إن هدف العلمنة يكمن بشكل خاص في إحداث نوع من القطيعة للتداخل الحاصل بين المجال الديني والمجال السياسي، من دون أن يؤدي ذلك إلى

¹ - عبد السلام محمد طويل، مرجع سابق، ص ص 67-68.

² - محمد بويكري، تأملات في الإسلام السياسي: الإسلام والعلمانية، منشورات فكر، الرباط، المغرب، ط1، 2007، ص 222.

تتجاوز كل الخصوصيات الثقافية والتاريخية وحتى الدينية أو عدم أخذها بعين الاعتبار، إنما تطمح إلى تحديد حجم وحدود كل مجال، ففي الفصل بين العامل السياسي والعامل الروحي، نستطيع أن نتجاوز التشوهات الناتجة عن التداخل الحاصل بين المجالين. ويعتمد هذا التجاوز على الطريقة التي نُفهم فيها رسالة كل مجال، دينياً كان أو سياسياً.

يرى أومليل أن للعلمانية مفهوم سلبي في ثقافتنا وفي لغتنا. فيذهب معناها آلبا إلى «معاداة الدين». وتفسير هذا المعنى السلبي راجع إلى أن قضية فصل الدين عن الدولة هي قضية أوروبية، واستعملتها أولاً الملكيات الأوروبية في مواجهة الهيمنة البابوية، قبل أن يستعملها الفكر الليبرالي ضد هذه الملكيات نفسها، وأنا بعد هذا كله لسنا مضطرين إلى اصطناع التناقض نفسه بين الدولة والدين، لأن الإسلام دين ودولة¹.

ولهذا نجد تيارات الإسلام السياسي ترفض أي حديث عما ندعوه بـ«العلمانية»، من منطلق أن تشكّل هذا المفهوم كان موصولاً بسياقات تاريخية وسياسية ودينية محددة، وأنّ السياق التاريخي الذي أنتج العلمانية في الغرب ليس هو نفس السياق في المجتمع العربي الإسلامي، إلى جانب إصرارهم على ترديد مقولة أن الإسلام لم يعرف مؤسسة دينية كالكنيسة، لذلك يرون استحالة استنساخ المثال الأوروبي باسم العلمانية داخل الساحة العربية، وذلك لعدم وجود وقائع من التجربة الإسلامية يمكن أن يُطبّق عليها.

من هنا نفهم حدود قبول فكرة العلمانية لدى جماعات الإسلام السياسي، فهم يرفضونها باسم الإسلام أو ما يعتقدون أنه كذلك. ورغم أن اعتراضاتهم على أن الإسلام لم يعرف النظام السياسي الكنسي، لها ما يبررها في حد ذاتها، « لكن مناط النقاش - كما يقول أومليل - هو المقصد الذي يرمي إليه أصحابها، وهو جعل السياسة فرعاً من فروع الشريعة. والذريعة التي يتذرعون بها هي أن في ذلك ضمناً لهداية العباد ومنعاً للخلاف مادام المرجع واحداً لا خلاف عليه وهو النص الشرعي وسيرة السلف الصالح. ومع ذلك، فإن الدعوة إلى إسناد السياسة إلى الشريعة وحدها هي دعوة قديمة لم تمنع عملياً

¹ - علي أومليل، في شرعية الاختلاف، مصدر سابق، ص 106.

قيام الاختلاف السياسي والخلاف المذهبي. والذين يدعون إلى سياسة نابعة مباشرة من الشريعة وحدها هم واهمون لأن هناك دائما وساطة بشرية، والاختلاف أمر واقع بحكم هذه الوساطة، لأن النص، ولو كان قاراً كنص، فإن تأويلاته تختلف بحكم تطور الأفهام وتعدد المصالح¹. وهكذا يتضح أن هدف المشروع السياسي لدى الحركات الإسلامية هو تحويل قضية الديمقراطية والدولة، أي النظرية السياسية إلى فرع من الشريعة، لذا فإن خلق نظريات سياسية وقوانين لتدبير المجتمع وفقها، إنما تُستمد من الشريعة، التي هي في أصلها قائمة على المساواة، والعدل، والاختيار الحر في أمور الدين والدنيا. إلى جانب تأكيدهم على أن نظام الحكم الذي قرره الإسلام لا يخضع لفساد الاستبداد والاستعباد والانحراف، على خلاف ما أنتجته الديمقراطية من فساد سياسي وأخلاقي لا يحترم كرامة الإنسان، ولا يقبل مشورة من هم دون الحاكم، [أي من يصطلح على تسميتهم بأهل الحل والعقد في النظام الإسلامي الذين كانوا يستشارون في إصدار القوانين]، ولهذا لا تنتهج تيارات الإسلام السياسي النهج الديمقراطي ولا تؤمن بالحلول التي يقدمها هذا النظام، وتحاول إعادة التجربة التاريخية للمسلمين في الحكم، وهذا سبب تراجع المشروع الحداثي السياسي حسب وجهة نظر أومليل، ذلك أن أغلب الدول المتقدمة سياسيا واقتصاديا، وفي مجال الحريات، هي دول تبنت النظام الديمقراطي.

كما أن أغلب المجتمعات العربية متعددة الأديان والمذاهب، وليس هناك في نظرنا - كما يقول أومليل - حل آخر غير التمييز بين السياسة والدين لضمان تعايشهما، وحتى في البلدان العربية التي فيها دين واحد أو مذهب واحد فلا سبيل لوجود مجال سياسي حقيقي مستقل إلا بفصلها عن الدين الذي هو عقائد ثابتة مقدسة. لا سياسة إذا اختلط الرأي السياسي بالعقيدة الدينية أو المذهبية².

ويمكن أن نُذكر هنا بملاحظات ناصيف نصار، أن إشكالية السلطة السياسية تخص فقط دنيا الإنسان من دون سواها. وقد صدر هذا النقد عن إيمانه بالعقل وقدرته على جعلنا نفهم كثيرا من الأمور التي يدعي بعض المدافعين عن السلطة الدينية، احتكار الدين لحقيقتها؛ فالدين يقدم لنا صورة

¹ - علي أومليل، في شرعية الاختلاف، مصدر سابق، ص 106.

² - علي أومليل، من التسامح إلى التعددية الثقافية، مرجع سابق، ص 106.

عن وضع الإنسان في العالم، وعن الله، والمصير وغير ذلك من القضايا التي تهم الإنسان من قريب أو من بعيد؛ وهي كلها قضايا يمكن للعقل أن يمدنا ببعض الحقائق والأفكار عنها. بل إن ذلك العقل يمكنه أن يثبت لنا، كذلك، أن السلطة السياسية ليست بحاجة إلى السلطة الدينية ولا إلى الإيمان عندما يتعلق الأمر بوجودها داخل المجال السياسي، وتبديرها لدنيا الإنسان، طالما أن علة كل السلط مركوزة في الطبيعة البشرية التي تمثل خير منطلق لفهم العلاقة بين مختلف السلط الموجودة في الحياة الإنسانية.¹

وفي هذا الإطار يحاول أومليل البرهنة على خطأ الرؤية الدينية إلى السياسة ومجالها، ويؤكد مدنية النظام السياسي، وأن المؤسسات القائمة يُفترض أن تكون غير دينية ولا مقدسة. فالعلمانية بمفهومها الحديث لا تُحيل إلى نفي الدين، إنما تسعى إلى جعل الدولة محايدة تجاه الأديان والطوائف ضامنة لتعايشها، تُدبّر التعدد بالآلية الديمقراطية.

وبذلك نستطيع القول أن قاعدة العلمانية تقوم على الشروط الآتية:²

- 1- استقلال الدولة عن الدين بإدارة شؤونها الزمنية بعقلانية، أي استنادا إلى العقل وما يتم إنتاجه في مختلف الحقول المعرفية.
- 2- حرية الضمير والعبادة والدين والعقيدة في إطار الشؤون الروحية، كما يفهمها الدين نفسه، حيث لا يحدها سوى النظام العام ووحدة الشعب وسيادة الدولة.
- 3- المساواة في الحقوق بين الأديان والمعتقدات مع ضرورة تطبيق هذه المساواة مجتمعا. ويترتب على هذه الشروط احترام الدولة الإنسانية مواطنيها كقيمة قائمة بذاتها، وذلك بغض النظر عن دينهم أو مذهبهم. وهكذا، يتمكن أبناء الوطن الواحد من العيش معا في ظل قيم الحرية والمساواة.

¹ - عبد اللطيف فتح الدين، في نقد السلطة الدينية، ضمن: ناصيف نصار من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور، مرجع سابق، ص 230.

² - محمد بوبكري، مرجع سابق، ص 234.

يتعين، على الدولة، إذن، أن تضمن على أرضها حرية التعبير عن المعتقدات السياسية، والفلسفية والدينية، بشرط ألا تؤدي هذه المعتقدات إلى إشاعة الاضطراب في الساحة العامة للمجتمع، بحيث تكفل الدولة مختلف الحقوق لجميع المواطنين وتصونها دون أي تمييز على أساس أصولهم العرقية أو معتقداتهم الدينية أو قوميتهم الوطنية. فالعلمانية، تتجاوز الخصوصية الدينية - الطائفية والعرقية والجنسية، سعياً للوصول إلى القيمة المطلقة لحرية الإنسان الفرد في الوجود. كما تهدف إلى « تحويل نظام الدولة والمجتمع - إذا تحول - إلى ديمقراطية أساسها الحريات العامة والشخصية والتوافق على حياد الدولة »¹.

لكن الإشكال بالنسبة لبلدان مثل بلداننا العربية أن عليها أن تحقق في زمن مختزل ما تحقق عند غيرها في زمن فسيح. والمثال على ذلك فصل الدولة عن الدين، فقد طُرحت العلمانية في الغرب منذ أكثر من ثلاثة قرون كنظرية فلسفية سياسية - اجتماعية، من أجل ضمان حياد الدولة العلمانية في المجال العام، وجعل المواطنة هوية جامعة عابرة للهويات الدينية. أما عندنا فالعلمانية مرفوضة، والدولة المدنية لم تُقم بعد، ولم يُفصل الدين عن الدولة، ولا سيما مع صعود تيارات متشددة « تحمل لواء إسلام أصبح عندهم مولدا للرفض والعنف، داعياً إلى القطيعة مع المجتمع ومع العالم، وكأننا مع موعد «خطأ»: ففي الوقت الذي نما فيه الاهتمام بالديمقراطية، وبحقوق الإنسان في العالم العربي، وأصبح على رأس جدول أعمال وجمعيات حقوقية، وأحزاب سياسية، ونقابات ومنتقنين، في هذا الوقت بالذات ظهرت حركات إسلامية أصولية بفقهاؤها الجدد يفتون بإلحاد الديمقراطية، ويقطعون بأن حقوق الإنسان مؤامرة يهودية صليبية تقوم على حرية الإلحاد، وعلى الإباحية، وتقول بالمساواة بين المسلمين ومن عداهم، في حين أن المسلمين هم أفضل البشر... »².

¹ - علي أومليل، من التسامح إلى التعددية الثقافية، مرجع سابق، ص 106.

² - علي أومليل، مواقف الفكر العربي من التغيرات الدولية: الديمقراطية والعولمة، منتدى الفكر العربي، عمان، الأردن، (دط)، 1998، ص 39-40.

ومن هنا، نتساءل: لماذا كانت الحداثة مرفوضة بما فيها الحداثة السياسية والتي أساسها الديمقراطية من طرف تيار الإسلام السياسي الذي تمثله «الأصولية*» (Intégrisme)؟. فما دامت العلمانية والديمقراطية هي قيم غربية حصراً، فإنه من الواجب رفضها، فالأصولي يرفض الحداثة لأنها تعريب بمعنيين: أولاً، لأنها تعريب للإسلام إذ يُصبح غريباً بين أهله، وثانياً من حيث هي خيار قائم على أصول ومبادئ علمانية، « ومن هنا نجد رواد التشدد الأصولي أمثال المودودي وسيد قطب يرفضون المفهوم الديمقراطي للسيادة بأن تكون للشعب أو للأمة، يمارسها مباشرة بالاستفتاء أو على نحو غير مباشر بالانتخاب، فالسيادة لله وحده، فالجلس التشريعي (البرلمان) حرام لأن البشر لا يشرعون لأن الله قد شرع شريعته نهائياً وإلى الأبد »¹. ينبغي العلم أن الجماعة الأصولية التي ترفض مسألة الديمقراطية وترى في نموذج الإسلام السياسي أنه سيكون البديل عن النموذج الغربي، كانت دائماً بحاجة إلى خلع المشروعية على ذاتها عبر التلاعب بالدين لأغراض سياسية، وبالتالي فهي ليست بحاجة لأن تستمد مشروعيتها من الشعب والانتخابات الحرة في ظل وجود مرجعية دينية عليا حقيقية، فهي غالباً، ما تفرض منطقتها القائل بعدم جدوى الديمقراطية عن طريق استخدام العنف الشرعي. وعلى هذا النحو، تتشكل الآن في المجتمعات العربية الإسلامية موازين قوى متصارعة بين الاتجاه الأصولي الرفض للديمقراطية، وبين هيئات المجتمع المدني والأنظمة السياسية التي تؤمن بمقولات الحداثة السياسية، وهذه العلاقات المتخاصمة والمتنازعة الجارية حالياً تمثل قوة تفجيرية للعنف السياسي والديني. ولذا ينبغي

* الأصولية، بالمعنى الذي نشير إليه، فهي ليست علماً، ولا هي منهج في البحث، وإنما هي شبه دعوة دينية، وموقف ايديولوجي، ومشروع سياسي. ولنقل بالأحرى إنها نزعة قد تتجلى في نموذج ثقافي أو في نظام كلياني، ولكن قوامها الاعتقاد بالتطابق مع الذات، والتماهي مع أصل مفترض، والبحث عن أصالة مفقودة. انظر: علي حرب، نقد الحقيقة، مرجع سابق، ص28.

ويشير روجي غارودي، في كتابه الموسوم: «الأصوليات المعاصرة»، إلى وجود مكونات أساسية للأصولية: أولاً، الجمودية؛ «رفض التكيف»، «جمود معارض لكل نمو، لكل تطور»؛ ثانياً، العودة إلى الماضي، («الانتساب إلى التراث»، «المحافظة») وثالثاً، عدم التسامح، الانغلاق، التحجر المذهبي: «تصلب»، «كفاح»، «عناد».

حرفياً، يمكن للأصولية على هذا النحو أن تضع نفسها كجمودية في مواجهة التطور؛ كترات في مواجهة الحداثة؛ كتحجر مذهبي في مواجهة الحياض. بكلمة، يمكن للأصولية أن تكون نقيض العلمانية. انظر: روجي غارودي، الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، تعريب: خليل أحمد خليل، دار عام ألفين، باريس، (دط)، 2000، ص13.

¹ - علي أومليل، سؤال الثقافة، مصدر سابق، ص123.

علينا بهذا الصدد أن نعمّق التحليل لهذه الظاهرة السلبية، وأن نبحث لها عن حلول واقعية تكون البديل عن العنف والطائفية، سواء ذلك الذي ينتجه تيار الإسلام السياسي، أو ذلك المضاد الذي تقابل به الأنظمة السياسية عنف الحركات الأصولية.

كما يؤكد علي أومليل على أن شرط التسامح وإنجاح التجربة الديمقراطية الليبرالية، هو نزع سلاح الطوائف والمذاهب وفصل الدولة عن الدين، وألا يكون للدولة دين أو مذهب تفرضه بعنف السلاح أو بعنف القانون. الدولة محايدة اتجاه الأديان والمذاهب، ضامنة حرية هذه الأخيرة من دون أن يكون للدولة دين أو مذهب¹.

ويمكننا إيراد إضافة أخرى إلى رؤية أومليل هي أن النضال الديمقراطي يشترط وجود انفتاح كبير على مفهوم التسامح والحرية، ويتوقف على تشريعات في القوانين والدساتير، ففي الممارسة الديمقراطية لا بد من مرجعية، وهي قيم ومبادئ حقوق الإنسان، ولا بد أن تتوفر مؤسسات شعبية حرة تنظم الحكم على أساس المشاركة والرقابة، حتى لا تتحول الديمقراطية إلى أداة يوظفها من يملكون وسائل التأثير في الرأي العام وكسب قوة الجمهور. الأمر يستدعي، ضرورة أن تكون الدولة هي الحاضن الأكبر للتسامح الديمقراطي، وذلك عبر ضمان حقوق القوميات ذات الأقلية العددية، والحد من الانقسامات الإثنية وغيرها، والتي تهدد استقرار أي نظام سياسي - اجتماعي. كما يتطلب التسامح، توسيع المشاركة الاقتصادية والسياسية، والثقافية، والإدارية، وترسيخ تكافؤ الفرص وتحقيق العدالة الاجتماعية، مما تكون نتيجته مجتمع تعددي ضامن للحرية والعدل للجميع والمساواة بين الجميع.

¹ - علي أومليل، من التسامح إلى التعددية الثقافية، مرجع سابق، ص 106.

باختصار، ترسيخ الديمقراطية ومؤسساتها في الوعي العربي يبدو شرطاً ضرورياً لإدارة التعددية الموجودة في المجتمعات العربية من أجل تحديثها وبناء وعي تاريخي جديد. « فالديمقراطية هي خير نظام لتقدير التعدد والحوار والتنافس السلمي والتعايش »¹.

وحين يناقش علي أومليل مسألة العلاقة بين الديمقراطية والتسامح والتعددية، فإنه يؤكد على صعوبة الفصل بين هذه المبادئ الأساسية؛ فما دامت الديمقراطية مرتبطة بممارسة التعايش واحترام الآخر وتوفير المشاركة المتساوية من جانب كل المواطنين في الشؤون العامة فإنها مرتبطة بالتسامح. فالتسامح ضرورة ديمقراطية، ولا يمكن لأي ديمقراطية أن تنهض وتستمر بدونها فهو مبدأ «الحرية والعدالة»، ويعني ذلك أن على حزب الأغلبية أو الأكثرية واجب التسامح مع حزب الأقلية، « ومن دون سياسة التسامح يمكن لسلطة الأغلبية في وقت معين أن تؤدي إلى الدكتاتورية، وتنتهي فكرة الديمقراطية »².

هكذا نجد أن الديمقراطية، وحتى لا تتحول إلى نقيضها [أي: الدكتاتورية]، لا يمكن أن تتحقق في واقع مجتمعنا العربي إلا من خلال فتح باب المشاركة في الحياة السياسية والاجتماعية، وعدم تهميش الفئات المستضعفة، أو إقصاء الأقليات من التعبير عن أفكارها السياسية والدينية، وضمان المساواة الكاملة في المواطنة بين الرجال والنساء، دون تمييز بناءً على انتماءاتهم الدينية والقبلية المسبقة، إضافة إلى ضرورة إنشاء الأحزاب السياسية وتأكيد أحقيتها في المشاركة السياسية، وبالتالي تفعيل دور المعارضة وتفعيل مبدأ التعددية السياسية كمصدر من مصادر المشروعية، حيث يقبل الجميع داخل المجتمع الديمقراطي مبدأ التسامح وحق الاختلاف الذي تفرضه اللعبة السياسية.

خلاصة:

¹ - علي أومليل وآخرون، الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي، مرجع سابق، ص 125.

² - رمضان بسطاويسي، مرجع سابق، ص 102.

إجمالاً يمكن القول: أن محاولة المفكر علي أومليل بخصوص إشكالية تأصيل وتأسيس التسامح في متن الفكر العربي المعاصر، تميّزت بكونها محاولة رصينة، جادة ومعتمّقة، فهي تنطلق من ممارسة النقد على التراث لاكتشاف التسامح فيه، واكتشاف كل التراكمات - سواء على مستوى الفكر أو الواقع العملي -، التي كانت عائقاً أمام القبول بشرعية التسامح والاختلاف، فهو يبحث في موقف القدماء من خطاب التسامح والاختلاف أولاً. ثم يبحث عن المبررات التي استندوا إليها في دعم موقفهم من الآخر وحدود التعامل معه ثانياً، ومن ثم فهو يسعى إلى تأسيس مقارنة للتسامح تستند على التراث، ولكنها ليست ثرائية، إنها مقارنة معرفية توظف أدوات الحدائفة الفكرية كشرط لقراءة التراث الإسلامي، وهو بذلك لا يريد أن يقطع مع التراث نهائياً، على العكس من ذلك، يسعى إلى إعادة الاعتبار للكثير من المواقف الفريدة الداعمة للتسامح، ولتلك المناقشات الفكرية عالية المستوى التي تجسد الاختلاف واقعاً، ولو أنها كانت حالات عابرة ميزها الانقطاع. لذا، نجد أومليل ينتقد هذه المحاولات والمناقشات ويعتبرها ناقصة، فقد كانت القيود والضوابط التي تحكم نظرية التسامح آنذاك تحت وصاية أو معطى «الدين»، من هنا تميزه بين مستويين من الاختلاف؛ أحدهما داخل إطار إسلامي (= اختلاف مذاهب الكلام والفقهاء فيما بينها)، والاختلاف الآخر، الذي يكون خارج دائرة الإسلام (= اختلاف مفكري الإسلام مع أصحاب الديانات الأخرى المناقضة لهم).

إن تشكيل وعي جديد بجمتية خطاب التسامح، في نظر أومليل، يستحق دراسة تحليلية خاصة ومعتمّقة، في ظل الواقع الذي أصبح مُنتجاً للعنف بكل أشكاله، حيث تغيب قيم التسامح والمحبة، وتنتهك حقوق الإنسان والمواطنة، ويستحكم فينا منطق اللون والجنس والدين، ومفاهيم القبيلة والطائفة من أجل فرض مذهب واحد بالقوة على الجميع، بدل تجسيد فكرة الاعتراف والمساواة بين المواطنين دون حد لذلك، واعطاء أهمية بالغة لحقوق الإنسان دون مفاضلة على أساس ديني أو سياسي أو إيديولوجي. ومن الواضح أن هذه الوضعية التي ترتبط بالمجتمعات التي تنتشر فيها الحركات الأصولية والثقافة الماضوية تهدد كل مقولات الحدائفة [التسامح، الاعتراف، المواطنة، الحرية، حقوق

الإنسان،...]، وتُنشئ مقابل هذه القيم الإيجابية، قيم معاكسة تماماً، عن طريق افتراض حقيقة مطلقة وغير مشروطة، تتجاهل النزعة الإنسانية والعقلانية، وتُحيل الواقع المتعدد إلى نوع من رفض التباينات والاختلافات ما بين الأفراد داخل المجتمع من أجل توليد أُنموذج واحد ووحيد لمواجهة النماذج الأخرى المتميزة، الأمر الذي يُقيي واقع المجتمعات الإسلامية كما هو، ويغذي في الوقت نفسه العنف السياسي داخل هذه المجتمعات الإسلامية.

إن معركة الحسم النهائي من أجل تأسيس خطاب التسامح في واقع المجتمع العربي الإسلامي، في نظر أومليل، تبقى مشروطة بعدة خيارات وآليات نظرية وعملية من شأنها أن تُعيد صياغة المجتمع نحو التسامح والاختلاف، الاحترام والاعتراف، المواطنة والمجتمع المدني، الديمقراطية والعلمانية، الحوار والتعددية. وهذه المفاهيم لم تتشكل بعد، بمفهومها الحديث تحديداً، في واقع المجتمع العربي الإسلامي، - نتيجة ظروف تاريخية - سياسية، ثقافية - اجتماعية، لغوية - اثنية -، إذا ما قيست بعصر الحداثة الأوروبية، العصر الذي تجاوز حدود الصراعات المذهبية والدينية بين المسيحيين، كاثوليك وبروتستانت، وأسس مرجعية جديدة في الفكر وعلى مستوى الواقع من أجل الخروج من الوضع المتأزم الذي كان يُحاصر الواقع والثقافة آنذاك. يمكن القول، حسب أومليل، أن ثمة عوائق تمنع من تبلور خطاب التسامح في الفكر العربي المعاصر، وهي تتعارض مع التسامح الفعال والايجابي الذي تشكل في فلسفة الانوار، وبذلك فلقد كان على الفكر العربي أن يؤسس لهذه الشروط التي تركز على تصور جديد للمجتمع والسلطة والسياسة والثقافة. فالتسامح في نهاية المطاف لا يتحقق إلا بوجود شروطه التي تساعد على انبثاق رؤيا جديدة غير الرؤيا الحالية السلبية التي كرسها المسلمون عن التسامح.

الفصل الثالث

مشروعية وأسس التسامح في فكر
محمد أركون

تقديم:

تتجه محاولتنا في هذا الفصل إلى بحث المقاربة المعرفية التي انخرط فيها المفكر محمد أركون ضمن مشروعه الكبير نقد العقل الإسلامي، والذي يهدف إلى إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي والقضايا المرتبطة بهذا التراث (الأخلاق، السياسة، الفكر، المجتمع، التاريخ...)، ونركز أساساً على إبراز الكيفية التي عالج بها مفهوم التسامح في فضاء الفكر العربي، إلى جانب فهم واستيعاب تصوره التاريخي النقدي الرامي إلى إعادة التفكير جذرياً بمفاهيم الاختلاف وحرية التدين وحقوق الأقليات في التاريخ الثقافي والسياسي والاجتماعي للإسلام، من هنا فإن أركون كان معني بالسؤال عن التسامح في فضاء التراث العربي الإسلامي: هل عرف تاريخ الفكر الإسلامي التسامح نصاً وتجربةً؟.

بما أن الفكر الأركوني فكر مفتوح على المساءلة النقدية، ومتعدد المداخل، سنسعى إلى متابعة القراءة التاريخية - النقدية التي أنجزها أركون حول التراث العربي الإسلامي، من أجل معالجة مفهوم التسامح وأبعاده المعرفية والاجتماعية والسياسية، وكذا البحث عن شروط تأسيسه وتجاوز معيقاته، من هنا سعي أركون إلى إعادة قراءة التراث ومفاهيمه ضمن علاقة بالعالم الحديث وفقاً لمقتضيات الواقع والثقافة والتاريخ والمجتمع. ولعل هذه المساءلة هي بداية المرحلة لتدشين واصطناع فهومات جديدة تتجاوز الفهم القديم المتصادم مع الحداثة، والذي يحول دون الترسخ لمفهوم التسامح في متن الفكر العربي.

إن بحث إشكالية التسامح في الفكر العربي المعاصر يضعنا أمام الأسئلة الكبرى الحقيقية التي تواجه مسار الثقافة العربية اليوم، والتي تشكل في مجملها مرتكزات وأسس التسامح، هذه الأسئلة كما يراها أركون، تبدو شرطاً ضرورياً لإنتاج التسامح في المجتمع العربي، وحول هذه النقطة سنناقش علاقة التسامح بأسئلة حقوق الإنسان، والمجتمع المدني والعلاقة بين السياسي والديني، وإشكالية الآخر في الفكر العربي الإسلامي، وغيرها من الإشكاليات الثقافية والحضارية التي تمثل هموم العقل العربي اليوم.

المبحث الأول: تفكيك مفهوم التسامح في الخطاب العربي الإسلامي

أولاً: مفهوم التسامح في فكر محمد أركون:

يلاحظ المهتم بالفكر الفلسفي العربي مدى أهمية المقاربة النقدية الجديدة التي ركّز عليها أركون في موضوع البحث في التراث الثقافي والعقلي الإسلامي، سيما وأن هذه القراءة تهدف إلى إعادة موضعة التراث ضمن لحظته التاريخية، وإعادة بناء الأسئلة الفلسفية، والاشكالات النظرية في مختلف مجالات تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ووفق تصور أركون فإن التأسيس الفلسفي أو القراءة الحديثة والمعاصرة للتراث، لا يتأتى إلا بالتفكير النقدي والتحليل التاريخي الصارم؛ ذلك أن التراث العربي الإسلامي غير مدروس على حقيقته حتى الآن، فهو بحاجة إلى المراجعة والنقد بصورة يتغير معها واقع العلاقة العضوية بين العرب والمسلمين وبين تراثهم من جهة. وبصيغة جديدة يتغير معها الواقع الراهن، من جهة أخرى. فلا مجال إذن، للتماهي مع هذا التراث أو تطبيقه بحرفيته وبصورة مقدسة، ونهائية. من هذا المنظور، يحاول أركون أن يباشر حواراً نقدياً على المسألة التراثية وما تثيره من قضايا والتباسات ومشكلات تحتاج تحليلاً وتشخيصاً ونقداً وتركيباً. من هنا فإن هدف هذه الاستراتيجية المتعددة الاختصاصات التي يتبناها أركون هو تقويض الرؤية التبجيلية الموروثة عن هذا التراث وإحلال أو ترسيخ الرؤية النقدية التي تحترم الحقيقة التاريخية. وتظهر أهمية هذه القراءة الحديثة والمعاصرة للتراث في مواقف نقدية مختلفة منه، فهو يحاول أن يعالج التراث في جوانبه المختلفة عبر وضع كل القيم والمفاهيم التراثية على محك النقد. ومن بين المواضيع التي شكلت عنصر اهتمام لدى أركون في تحليله وقراءته للتراث؛ إشكالية التسامح، إذ كان التناول مؤزّعاً على القراءة والتحليل من أجل الفهم، ثم تعقبها مرحلة أخرى، تمثل مرحلة النقد والتفكيك، تلتها مرحلة البناء والتأسيس.

إن هذه المنهجية التاريخية - النقدية التي وضعها أركان كمنهج لخوض مهمته، تدفع بنا إلى طرح التساؤل عن معنى التسامح في مشروع أركان، وعن الأسس والمبادئ التي يقوم عليها، عن تجلياته ومظاهره، عن الغاية القصوى منه؟.

عرّف أركان «التسامح» كما يلي: «الاعتراف للفرد المواطن بحقه في أن يعبر داخل الفضاء المدني عن كل الأفكار السياسية والدينية والفلسفية التي يريدها ولا أحد يستطيع أن يعاقبه على آرائه إلا إذا حاول فرضها بالقوة والعنف على الآخرين»¹.

إذاً يحتوي مفهوم التسامح في ذاته على مفهوم الاعتراف، فكل شخص لديه حق في التسامح المساوي لحقوق الآخرين فيه، ولا يستطيع أحد أن يقصر التسامح على آرائه وأعماله، منكرًا احتمال الناس الآخرين به. إن التسامح في مثل هذه العلاقة بين الأفراد، أي علاقة الاعتراف، يضمن حقوق وحرّيات الإنسان السياسية والاجتماعية والفكرية، وهو الطريق إلى تحقيق العدالة والمساواة بين الأفراد. لكن إذا لم يتحقق هذا البعد الغيري في التسامح وبقي متمركزًا في إطار علاقة أحادية الاتجاه بين طرفين، أحدهما فاعل إيجابي، وهو المتسامح، والآخر متلق سلبي، وهو المتسامح معه، فإن مثل هذا السلوك يرفض أركان إدراجه ضمن منظومة التسامح الحق.

يرفض أركان إدراج أشكال السلوك الآتية ضمن التسامح الحق: العفو عند الإساءة، تسامح الشعارات، تسامح الشفقة، تسامح اللامبالاة... وهي كلها تهدف إلى الحط من قدر المتسامح معه في مقابل تبيان تفوق الشخص المتسامح ما عداه. ومن المعلوم أن هذه الأنواع من التسامح لا تُعبّر عن فكرة التسامح الحقيقية بل تكون مترادفة مع فكرة عدم الاكتراث وعدم المبالاة تجاه الآخرين بالشكل الذي لا يشعر [المتسامح معه] بالاحترام والتأييد. ومادام هذا التسامح لم يتمكن من استدماج الآخر في بنيته الثقافية والاجتماعية فهو تسامح سلبي يروم جعل الآخر في مرتبة دنيا. « فعندما يقدم

¹ - محمد أركان، قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، تر: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 2000، ص243.

التسامح كشكل من أشكال اللامبالاة المنفصلة أو باعتباره تعبيراً لطيفاً يدل على القبول الآلي، فإنه يصبح نقيصة، وليس فضيلة. إن السبب الأساسي لاعتبار التسامح فضيلة تاريخية يرجع إلى تضمينه الاستعداد لتقبل الآراء والمعتقدات غير المقبولة»¹.

وفي مقابل هذه الأشكال المختلفة من التسامح وهي: التسامح التكتيكي أو التبريري أو الانتهازي، يضع أركون ما يسميه التسامح الايجابي الفعال، أي التسامح الذي لا يتفضل به أحد على أحد، أو فئة اجتماعية على أخرى، وإنما هو حق لجميع المواطنين دون استثناء، وبغض النظر عن أديانهم ومذاهبهم وأصولهم².

ومع أهمية الحضور التاريخي لهذا المفهوم، لا ينكر أركون غموض المفهوم والتباسه بنحو يعسرُ الإمساك بمعنى واحد له، فهو يضمّر أكثر مما يظهر من دلالات، وبالتالي يصعب تحديد فضاءاته التي يعمل فيها. يقول أركون: «نحن لا نعلم فيما إذا كان هذا المفهوم فضيلة أخلاقية أو وازعا فكرياً أو يلبي حاجة سياسية ما داخل المجتمعات المتعددة الأجناس والطوائف»³.

ومع ذلك، فإن مفهوم التسامح، حسب أركون، مؤسسٌ نظرياً، ومؤصلٌ، وله تاريخ وتجربة ممتدة في الحضارة الأوروبية منذ القرن السادس عشر إلى اليوم، فقد استطاع فلاسفة التنوير أن يدشنوا تجربة تاريخية مهمة جداً، حَسَمَت الأمور لصالح الدولة العلمانية التي ساهمت في تشكيل مجتمع مدني وسياسي. إن مفهوم التسامح يرتبط بصعود فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر، ثم بشكل عام بنهوض الحداثة المادية والفكرية في الغرب، فالمعركة التي خاضها فلاسفة التنوير من خلال كتاباتهم ضد التعصب الديني الذي لاحق أوروبا في بعض فتراتهما التاريخية أدت في النهاية إلى نوع من المصالحة

¹ - فرنك فردي، مرجع سابق، ص 24.

² - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 251.

³ - محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، تر: هاشم صالح، دار الساقبي، بيروت، لبنان، ط2، 1995، ص 109.

التاريخية بين الطوائف المسيحية الكبرى في أوروبا، بفضل الجهود الفلسفية التي بذلت من أجل تجاوز اللاتسامح وإعادة ترتيب الواقع الداخلي، وفي إطار التنوع والتسامح والاختلاف.

لن ندخل هنا في عرض التجربة التاريخية التي كانت سببا في ولادة مفهوم التسامح، لكن حسبنا هنا أن نذكر فقط أن الحداثة قد انبثقت أول مرة في أوروبا الغربية عن طريق ضرب فكرة التسامح كمثل على ذلك. فمن الملاحظ أن التسامح - بالمعنى الحديث للكلمة - « كان قد تولد بالضبط عن اللاتسامح المتشكل عبر القرون للأنظمة الدينية التقليدية المرتكزة على أجهزة سلطة الدولة، سواء أكان يقف على رأسها امبراطور أم خليفة أم سلطان أم ملك. ضمن المعروف أن كل هؤلاء كانوا يستمدون شرعيتهم من الذرى الدينية. والواقع أن وضع المسيحية والإسلام متشابه جدا من هذه الناحية، لأن توّسّعهما كدينين مرتبط بتشكل الإمبراطوريات أو الممالك الخاضعة كلياً للتحديد اللاهوتي «الأرثوذكسي» لما يمكن أن ندعوه بالقانون - الحقيقة، أو بالحقيقة - القانون (أي الحق بحسب اللغة القرآنية ذاتها). المقصود الحق الذي علمه الله للبشر »¹.

وفي مستوى تحليل هذه العلاقة؛ أي علاقة الدين بالسياسي، نعثر على نوع من التحالف أو التضامن بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، وهذا ما يفسر الطابع الاستبدادي للدولة، فيكون اللاتسامح قد تشكّل في إطارها، نتيجة القوة التي كانت السلطة تتبعها للحفاظ على موقعها بأي شكل، وكثيرا ما يكون لرجال الدين دور كبير في الإشراف على تسيير أمور العبادات والطقوس وخلع التقديس على السلطة السياسية، أي إيجاد شرعية دينية لها، سواء أكانت هذه السلطة هي سلطة الإمبراطور، أم سلطة الملك، أم سلطة الخليفة، أم سلطة السلطان.

ويكتب ابن المعتز تأكيدا لعلاقة الوصل بين الملك والدين: « الدين بالملك يقوى، والملك بالدين يبقى، فبقاء الملك بظهور الدين، وظهور الدين بقوة الملك »². وهكذا يحرص «مسيرو شؤون

¹ - محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، مصدر سابق، ص 111.

² - كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد قراءة في نظام الآداب السلطانية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 1، 1999، ص 139.

التقديس»، - إذا شئنا استعارة عبارة أركون التي استعارها بدوره من ماكس فيبر -، على ضرورة السلطة ولزومها، وتوجيهها والحفاظة عليها، تعزيزاً لقوة وشرعية الملوك والسلاطين التي تصل أحياناً إلى درجة المطابقة بين الملك والإله.

وبما أن الوضع متشابه بين المسيحية والإسلام من هذه الناحية، حسب أركون، فإنه ينبغي أن نسجل هنا، الملاحظة التالية:

أنه كان للمدونات الفقهية أهمية في ترجمة ملامح السياسي في تاريخ الإسلام، وتزداد أهمية هذا الخطاب عندما نعرف المكانة الرمزية التي كان الفقهاء يحتلوها في تاريخ الإسلام، وتاريخ المؤسسات السياسية في المجتمع الإسلامي. فقد كانوا يحكم تكوينهم الديني، وخبرتهم المجتمعية، يمارسون أدواراً متعددة، من بينها الدور المتعلق بتبرير صلاحية السلطة، وضرورة حمايتها، وحماية شوكتها بالتقنين والإفتاء. وقد عمل كثير منهم على بلورة المبررات السياسية، المعززة لسلطة الخلفاء والملوك والولاة عبر تاريخ الإسلام.¹

من هنا، ينبغي، حسب أركون، القيام بنقد فلسفي وتاريخي لمفهوم السلطة في الإسلام، هذا المفهوم الذي يقوم على الأعباء الإخراج السينمائي أو المسرحي أكثر مما تقوم على النقل الأمين والصحيح للحقائق المؤسسة. هكذا فالخطاب الاجتماعي يدعي أن الله أو الوحي هو الذي يمارس الحكم، في حين أن الواقع يكشف على أن الفاعلين الاجتماعيين أو الحكام الفعليين هم المسيرون الحقيقيون لشؤون الحكم. إن هذا الوهم ترسخ لدى المخيال الواسع للجماهير المسلمة طيلة التاريخ الإسلامي، ومنذ أن انخرط الفقهاء مع بداية الدولة الأموية في إضفاء الشرعية على السلطة السياسية.²

إن التداخل الحاصل بين الدين والدولة، أو بتعبير أركون، «بين السلطة السياسية (أي الدولة بمختلف أشكالها)، وبين ذروة السيادة المدعوة روحية، سواء في المسيحية أو الإسلام»، شكّل سجلاً

¹- كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد قراءة في نظام الآداب السلطانية، مرجع سابق، ص 20.

²- محمد الشبة، مفهوم المخيال عند محمد أركون، دار الأمان، الرباط/ منشورات الاختلاف، الجزائر/ منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2014، ص 63.

معرفةً لدى أوساط واسعة من المفكرين المهتمين بتاريخ الأفكار السياسية، من أجل إعادة التفكير في علاقة التضامن بين السلطتين الدينية والسياسية، أي كشف وبناء التصورات النظرية الموجهة لهذه العلاقة المعقدة. وإذا كان قد حصل في الوعي الغربي في مباحث الفلسفة السياسية الحديثة تبلور وتشكل خطاب معرفي بما يسمح ببناء نظام سياسي قائم على الفصل بين الذروتين الدينية والسياسية، فإنه في فضاء الفكر السياسي العربي والإسلامي، لا يزال النقاش حول هذه المسألة غير مطروح بعناية أكبر، وما زال التداخل حاصل بين السلطة الدينية والسلطة الزمانية. وهنا تصبح عملية المقارنة بين المسار الإسلامي والمسار الأوروبي، ضرورة من أجل بناء تصور جديد مبني على صياغة حدود كل مجال من أجل اكتساب مشروعية حديثة، قائمة على الفصل والعلمنة، والديمقراطية والمساواة في المواطنة والحريات.

من المعروف أن الثورة الفرنسية قد شرعت في إحداث قطعة كبرى تمثلت في الكشف عن كل آليات التقديس وتفكيكها من أجل فرض نظام آخر معين (النظام العلماني) يقطع مع أي مرجعية أو إشارة إلى الإلهي. كما يقول أركون، وهكذا رحنا نشهد منافسة بين النموذج الذي يدعوه أركون بمجتمعات أم الكتاب* / الكتاب ونموذج المجتمع العلماني المتولد عن الثورة الفرنسية وعقل التنوير.¹

* لفهم نظرية أركون المعقدة نسبياً عن هذا المصطلح نقول بأنه كان قد تحدث سابقاً عن مجتمعات الكتاب بدلاً من أهل الكتاب. وقد أراد بذلك نزع القداسة عن المفهوم الثاني من أجل توضيح الظاهرة التالية: إن مجتمعات بأسرها قد عاشت قروناً طويلة ولا تزال على كتاب واحد هو الكتاب المقدس. وهذه هي حالة المجتمعات التوحيدية: من يهودية ومسيحية وإسلامية. وبعد أن بلور أركون مصطلح مجتمعات الكتاب انتقل إلى مرحلة جديدة وراح يتحدث عن مجتمعات أم الكتاب/الكتاب. في الواقع أن ذلك يمثل تكملة للمصطلح السابق. فالكتاب المقدس يولد عدداً لا تحائياً من الكتب المتفرعة عنه (كتب التفسير، والفقه، وعلم الكلام (أي اللاهوت أو التيولوجيا بحسب اللغة المسيحية)، وكتب العقائد، والعبادات، والترجمات، الخ). وهذه الكتب هي التي توجه حياة المجتمعات التي انتشرت فيها ظاهرة الكتاب المقدس. بل وحتى في المجتمعات العلمنة كالمجتمعات الأوروبية لا يزال الكتاب المقدس يولد عدداً كبيراً من الكتب التأويلية واللاهوتية من خلال تيار الفكر المسيحي. وكذلك الأمر فإن الكتاب المقدس يتحول إلى كتاب عادي التداول مثله مثل بقية الكتب بعد اختراع المطبعة وتحوله إلى مصحف وانتشاره بين عموم الناس. كما أنه يفقد الكثير من تعاليه بعد أن ينخرط في التاريخ الأرضي ويستخدم من قبل البشر فيتأثر بالتاريخ ويؤثر فيه. انظر: محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، مصدر سابق، ص 72-73.

1- محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، مصدر سابق، ص 111.

يتساءل أركون: كيف تُصبح مسألة التسامح ضمن هذا الإطار من الفهم والتحليل؟ ما الذي يَحْصُلُ لها؟.

أولاً: هناك من الناحية التاريخية - أي الزمنية - ما قبل القطيعة وما قبلها: يقصد أركون القطيعة التي حصلت في القرن الثامن عشر، ما الذي نلاحظه في فترة ما قَبْلَ القطيعة؟

ويكتب أركون قائلاً: « نلاحظ أن التسامح بمعنى قبول الحرية الدينية والحماية القانونية للحقوق الأساسية «الإنسان» و«المواطن» هو شيء مستحيل التفكير فيه من الناحيتين النفسية والفكرية. وسبب استحالة التفكير فيه هو هيمنة الأنظمة اللاهوتية للاستبعاد المتبادل. أقصد بذلك تلك الأنظمة اللاهوتية (أو التبولوجية) التي شكلتها مختلف الطوائف الدينية لكي تحمي نفسها، أو لكي تتوسع إذا ما استطاعت، أو إذا ما لزم الأمر. من المعروف أن الأنظمة اللاهوتية الدوغمائية تزعم احتكار حقيقة الوحي وبالتالي احتكار السلطة التي تحمي كل طائفة (يهودية كانت أم مسيحية أم إسلامية)»¹.

من المعروف أن التسامح في فترة ما قبل القطيعة كان «مستحيلاً التفكير فيه» بعبارة أركون، خصوصاً في مجتمعات تعيش أوضاعاً صعبةً وغير طبيعية، وتقوم على منطق الاستبعاد المتبادل [بمعنى أنها تنفي بعضها بعضاً]. فمجتمعات «ما قبل الحداثة*» شهدت عمليات الفرز للجماعات العرقية الثقافية وإقامة الجدران والحواجر بينها، فالإنسان الكامل الذي يحظى بكافة الحقوق في المجتمع المسيحي هو المؤمن المسيحي، وفي المجتمع الإسلامي هو المؤمن الإسلامي، وفي المجتمع اليهودي هو معتنق الدين اليهودي. ومادام الأمر هكذا، فإنه يصعب تشكيل المجتمع المدني وبناء التسامح، فذلك يتطلب قطيعة مع نظام الفكر القروسطي.

¹ - محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، مصدر سابق، ص 112.

* نلاحظ أن هذا التعبير يدل على شكل عام للمجتمع التقليدي في تفسير التاريخ والمجتمع والعالم، وقد طغى هذا النموذج على المجتمعات البشرية على تنوعها خصوصاً خلال فترة القرون الوسطى، ويمكن بالتالي النظر إلى الحداثة على أنها تشكل قطيعة مع هذا النموذج التقليديين فالحداثة في جوهرها عملية انتقالية تشتمل على التحول عن نمط معرفي إلى نمط آخر يختلف عنه جذرياً، وهي انقطاع عن الطرق التقليدية (الأسطورية) لفهم الواقع واحلالها بأنماط فكرية جديدة (علمية).

والآن: ما الذي حصل بعد القطيعة - يقصد أركون قطيعة الحداثة مع نظام الفكر القروسطي. هذه القطيعة يمكن أن نؤرخ لها زمنيا مع الثورة الفرنسية وعصر التنوير - ؟.

نلاحظُ أولاً أن الفكر الأوروبي والمجتمعات الأوروبية شهدت متغيرات متسارعة، وحصل ما يمكن أن نسميه محاولات العقل للاستقلالية والتحرر من الفكر الديني المغلق، وقد نجحت هذه المحاولة لأسباب عديدة تجسدت بقطيعة عنيفة مع هذا التصور الديني (قطيعة ابستمولوجية وسياسية كما يدعوها أركون)، وهذه القطيعة العنيفة التي حصلت في أوروبا، وفي أوروبا وحدها لا تعطى كل شيء للتصور الديني، وهذه خطوة لا بد منها من أجل تحقيق الاستقلالية الكاملة للعقل الأوروبي وإحلال نموذج جديد للمعرفة محل النموذج التقليدي الدوغمائي المغلق.

ضمن هذا السياق التاريخي للثورة العقلية والسياسية ظهر مفهوم التسامح لأول مرة. لقد ظهر بقوة وجرأة نظيرية وإمكانيات واسعة الانتشار (ولكن بدون تطبيق كامل دائما)، وهذه أشياء لم تعد معروفة أبدا في السابق، أي أثناء هيمنة الفكر اللاهوتي المركزي (أو أثناء هيمنة العقل الديني سواء المسيحي أم الإسلامي). وبالتالي فلا معنى للتحدث عن التسامح في التراث الإسلامي أو المسيحي أو اليهودي - لأن المفهوم الحديث للكلمة - لم يكن موجودا أصلا. وأي تحدث عن التسامح في تلك العصور يعني الوقوع في الإسقاط أو المغالطة التاريخية (أي إسقاط تجربة الحاضر ومفاهيمه وخبراته على عصور سابقة لم تعرفها وما كان بإمكانها أن تعرفها، وليس يضيرها أو يقلل من أهميتها أنها لم تعرفها. ولكن التبجيليين أو المؤمنين التقليديين يزعجهم جدا هذا الكلام بل ويعتبرونه تهجما على الدين، ولذلك فهم يتحدثون عن وجود التسامح في الإسلام منذ أقدم العصور، وكذلك يفعل اليهود والمسيحيون...) ¹.

من المؤكد أن التسامح واحترام استقلالية العقل ما كان لينبتقا إلا بعد تفكيك ونقد السياجات اللاهوتية التقليدية، أي تلك التي تراقب جميع ما يقوله الإنسان الذي ينتمي إلى ذلك

¹ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 240.

الدين، وهذه السياجات تفرض نموذج واحد في الاعتقاد، لا يمكن إدارته إلا من خلال سلطة واحدة، وهذه السياجات الدوغمائية شاملة لجميع المصادر الدينية. « ومع ظهور التسامح - بالمعنى الحديث والواسع للكلمة - ظهرت مجمل الموضوعات الخاصة بحقوق الإنسان. هذه الحقوق التي أعلنتها الثورة الفرنسية باستقلالية كاملة عن حقوق الله (بمعنى أن لكل إنسان الحقوق ذاتها بصفته إنساناً فقط، أي بغض النظر عن دينه أو مذهبه أو عرقه أو أصله وفصله. هذا في حين أن الإنسان الوحيد الذي كان يتمتع بكافة الحقوق في العصور اللاهوتية القديمة كان هو الإنسان المسلم في المجتمع الإسلامي، أو المسيحي في المجتمع المسيحي، أو حتى الإنسان السني في المجتمعات التي يهيمن عليها المذهب السني، أو الشيعي في المجتمعات التي يهيمن عليها المذهب الشيعي (انظر حالة إيران) أو الكاثوليك في المجتمعات الكاثوليكية، أو البروتستانت في المجتمعات البروتستانتية أو الأرثوذكسي في المجتمعات الأرثوذكسية... إلخ »¹

إذا في فترة ما قبل القطيعة، أي طيلة هيمنة الأنظمة اللاهوتية المغلقة التي سبقت ظهور العقل الحديث، ما كان لمفهوم التسامح أن ينتصر ويفرض نفسه قانونياً وتشريعياً. ولكن تدريجياً، استطاعت أوروبا، وبعد نقاشات عنيفة ومتكررة حول الوضع المأساوي الذي كانت تعيشه، من السير في تحقيق المفهوم الحديث لدولة القانون التي حررت الوضع البشري من هيمنة اللاهوت السكولاستيكي أو من الصورة القروسطية المظلمة والمرعبة للدين. ومعنى هذا أن شرط التسامح لا يمكن أن يتم بشكل حقيقي إلا بقراءة التراث ضمن تاريخيته، والتحرر من المعرفة الأسطورية، وهذا ما قام به مفكرو عصر التنوير بالنسبة لتراثهم المسيحي، بكل جرأة وصراحة. « لقد فهم فلاسفة التنوير ذلك الرهان الفلسفي الأعظم لتلك المواجهة الحاسمة التي جرت لأول مرة في تاريخ الفكر البشري، أقصد المواجهة ما بين العقل الديني - الأيديولوجي / والعقل النقدي الحر. فلأول مصالح وحدود مختلفة عن مصالح الثاني وحدوده. الثاني أكثر اتساعاً وأقل عبودية للمصالح الآنية السريعة »².

1- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 240.

2- مصدر نفسه، ص 250.

يعتبر أركون أن هذا النمط من التحرر من سلطة المتخيل الديني المهيمن، والفصل المنهجي بين الزمني والروحي هو ما يساعد على انبثاق نزعة تسامحية داخل المجتمع، وعلى تحرير الإنسان من أشكال الوعي الخاطئ. ولهذا السبب بالذات فإن مكانة التسامح ابتدأت بالكاد تفتح على المراجعات والمناقشات النقدية التي شهدتها أوروبا المسيحية بدءاً من القرن السادس عشر، وهي مناقشات تواصلت مع عقل التنوير وفلسفة حقوق الإنسان وتأسيس دولة الحق والقانون والديمقراطية المرتبطة بالمجتمع المدني عن طريق عقد قابل للتجديد. وهكذا انبثق «مفهوم التسامح» لأول مرة في المجتمعات الأوروبية الحديثة، نتيجة الفكر التاريخي النقدي بعد ثورات عديدة من علمية وفلسفية وسياسية.

يطرح أركون مسألة التفاوت التاريخي الذي يفصل بين المسار الإسلامي والمسار الأوروبي للفكر، ويؤكد على وجود تفاوت ليس فقط على المستوى الزمني، وإنما (ما هو أخطر) على المستوى المفهومي والمعرفي. فمفهوم التسامح الأوروبي أو الغربي مفهوم علماني، ومفهوم التسامح الإسلامي مفهوم ديني. وحسب الرؤية الأركونية فإننا لم نتخلص بعد من هيمنة العقل اللاهوتي الديني القروسطي لكي نستطيع أن نعي حجم المسافة الفاصلة بيننا وبين الأوروبيين بشكل صحيح. فمكانة التسامح عندنا محكومة حتى الآن بالتراث الديني القديم الذي لم يراجع ولم يُنقد بعد. هذا في حين أن الأوروبيين ابتدأوا ينقدونه ويتحررون من رواسته بدءاً من القرن السادس عشر، تاريخ اندلاع حركتين تاريخيتين كبيرتين هما: النهضة والإصلاح الديني.

يحاول أركون، أن يرسم ويوضح المسار النقدي الذي سيؤدي إلى إعادة نظر شاملة في المسألة الحاسمة الخاصة بمفهوم التسامح، وذلك ضمن نزعة إنسانية واسعة تتجاوز كل ما سبقها، لا تهدف فقط إلى نقد التجربة التاريخية للتراث الإسلامي، وإنما تسعى أيضاً إلى نقد التجربة التاريخية للحدائثة الغربية. وهنا، تكمن أيضاً إحدى النقاط الأساسية لفكر محمد أركون، فهو إلى جانب نقد التراث والقراءة التراثية للمسلمين، نجده منتقدا الحدائثة في بعض توجهاتها، وهو من خلال هذا النقد المزدوج

يحاول إثارة مسألة تفكيك الصورة المثالية أو التجريدية التي شكلتها الأديان عن تراثها الديني، ويدعو إلى كشف التصور التاريخي الحقيقي عن نفس التراث.

وفي هذا السياق، يرى أركون أنه لا يمكن فصل مفهوم التسامح عن النقد الفلسفي للحقيقة (بالمعنى الكبير والمطلق للكلمة)؛ فكل من المسلمون والمسيحيين واليهود قد شرعوا وسنوا القوانين باسم مزعم امتلاك حقيقة الوحي الفريدة والمطلقة والثابتة التي تعلو على كل تاريخية. بالإضافة إلى ممارسة الاستبعاد المتبادل بين أعضاء الطوائف الثلاث، الأمر الذي يُبقي مسألة التسامح والمساواة في الحقوق والواجبات على المستوى القانوني بين أنواع البشر كافة غير منتشرة¹.

إن العمل الذي يريد أركون الانخراط فيه، هو إحداث القطيعة الإيستمولوجية، وبالتالي العقلية، مع المفهوم المطلق للحقيقة اللاهوتية المسيطرة في الأديان الثلاثة كافة، من أجل تجاوز النظرة التبجيلية المثقلة بالإيديولوجيا، والتي يحاول أن تجرد في النصوص الدينية التأسيسية (كالتوراة والانجيل والقرآن)، أو في تفاسيرها الأكثر رسمية والأكثر ترسيخا وأرثوذكسية، الأفكار أو التعاليم التي تستبق على التسامح وحقوق الإنسان... إلخ.

وإذا كانت الديانات التوحيدية الثلاث قد تنافست على تجسيد «الدين الحق» وممارسته والدفاع عنه، كما يرى أركون، فهل يعني هذا عدم وجود أشكال من التسامح بين الطوائف الثلاث أو داخل كل نظام تشريعي لاهوتي محدد من قبل كل دين؟

عندما يتطرق أركون لهذه المسألة، فإنه يُشدّد على ضرورة أن نُدرس كل علاقات الهيمنة أو أحيانا علاقات التواصل والتفاعل الايجابي التي سادت بين أصحاب هذه الطوائف. يقول أركون: «يمكننا أن نجد تطبيقات عملية لهذه الحقيقة المطلقة تكون إنسانية قليلا أو كثيرا، وتكون منفتحة على أشكال من التسامح لا يمكن تجاهلها أو إهمالها، وعلى العكس، يمكننا أن نجد من خلال التاريخ، تطبيقات عنيفة ومحاكم تفتيش تقوم بها الأنظمة التشريعية اللاهوتية المحددة من قبل كل دين. وبهذا المعنى

¹ - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993، ص111.

يمكن القول، من دون أدنى شك، بأن الإسلام ليس أقلها تسامحا. ومن دون أن نقع في مجاملة الذات ومحاولة تبرئة الإسلام من بعض الممارسات والتصورات الخاصة بفترة محددة من فترات التاريخ (= العصور الوسطى) «¹.

ويرى أركان أنه توجد في الكتابات المقدسة للأنظمة التشريعية اللاهوتية جذور تدعو إلى التسامح والاعتراف، ولكنها لا تتطابق مع فكرة التسامح الحديثة، فالتسامح ضمن الإطار اللاهوتي والاجتماعي - السياسي للأديان التوحيدية الثلاث محكوم بعلاقات الهيمنة التي سادت بين هذه الأديان المتنافسة على تجسيد فكرة الأمة المثالية، فمن المعروف أن استثمار وتوظيف النصوص الدينية لتجسيد فكرة الدين الحق، وبالتالي، تثبيت حقوق كل فئة دينية - اجتماعية، أي المكانة القانونية واللاهوتية القطعية، ليست مسألة خاصة بالإسلام فقط، فقد كانت كل الخطابات المتعلقة بالتسامح مبنية على خطاب التعالي والمطلق، ومع ذلك « فإنه ينبغي أن نعترف مع المؤرخين المختصين أنه قد وجدت في الأخلاق الإسلامية نزعة حرص لتخفيف آلام العبيد ومصيرهم، كما وجد نوع من احترام الكرامة الدينية لأهل الكتاب، هذا على الرغم من سن التشريعات القانونية التي وضعتهم في مكانة أدنى من أتباع الدين الحق من الناحيتين الاجتماعية والسياسية، ولكن الإسلام اعترف لهم في الوقت ذاته بحرية العبادة وإقامة شعائرهم »².

يرفض أركان الفكرة السلبية عن الإسلام، والتي تحاول أن تسجته في نطاق ضيق، متمزمت، ومتطرف، معتبرا ذلك مغالطة تاريخية كبرى، لأنها تُسقط على الإسلام مفردات العنف والطائفية واللامساواة، وتتجاهل ما قدمه القرآن من معايير أخلاقية ودينية وقانونية هدفها تحسين وضع الآخر غير المؤمن، وخطابات عن التسامح والتعددية والاختلاف تكون محترمة تجاه الأديان الأخرى. ومن الصحيح أن الفكر اللاهوتي الإسلامي لم يؤسس لتسامح بالمعنى الحديث تحديدا، وكان التسامح هنا، مبني على ترابعية دينية - اجتماعية، وقد تولد هذا التصور بواسطة «سلطة التقديس» التي كان

1- محمد أركان، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص111.

2- محمد أركان، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص111.

يُشرف عليها اللاهوتيين الأرثوذكسيين، ولكن هذا لا يعني أن الخطاب الديني الإسلامي، أي القرآني، لم يحافظ على المكانة الروحية للآخر المختلف، بل كان هناك خطاب مودع في الوحي يدعو إلى إلغاء التفاوتات واللامساواة الظالمة التي لا تنتج سوى العنف والكرهية بين المؤمنين وغير المؤمنين. ولذا، يحرص أركون على تجنب مثل هذه الأحكام السلبية المسبقة، والتي تؤدي إلى المماحكات الجدالية العنيفة، وطرح قضية التسامح وفق رؤية مشتركة بين جميع الأديان عن طريق استخدام المنهجيات التاريخية والاجتماعية والأنثروبولوجية.

يؤكد أركون على أن المسلمين ليسوا وحدهم الذين يقومون بعمليات الترفيع الايديولوجي هذه من أجل المحافظة على صلاحية التراث الديني الحي في مواجهة النموذج المضاد الذي تقدمه الحداثة. فالواقع أن جميع الأديان من يهودية ومسيحية وإسلامية - كما يقول أركون - تنافس بعضها البعض على القول بأنها سبقت غيرها إلى التأكيد على القيم التالية: حرية الضمير، وفضيلة التسامح المرتبطة بالحرية الدينية، وحرية التعبير، وحرية تشكيل الروابط والجمعيات، وتشجيع الشخص البشري على ممارسة استقلالته الذاتية الكاملة وتحقيق مصيره الروحي على هذه الأرض بشكل خاص. ولكننا نعلم أن هذه القيم هي من صنع الحداثة والمجتمعات الأوروبية الحديثة ولم تعرفها المجتمعات السابقة لا في الجهة الإسلامية ولا في الجهة المسيحية¹.

من الواضح أن خطة أركون تقوم على القيام بنقد علمي لكل الخطابات التبجيلية والايديولوجية التي تلقي أو تقدم التصورات الخيالية الخاصة بالدين الحق بشكل مبالغ فيه، وهذه العملية في رأي أركون هي التي تحدد مسار الحداثة والتحديث وتطورها في الحاضر العربي، لأن كل شيء مشروط بلحظته التاريخية التي ظهر فيها. من هنا أهمية أن نعيد التفكير من جديد أو أن نفكر لأول مرة بكل المسائل المتعلقة بالتسامح من خلال تحليل تلك الرؤية التي تشكلها كل فئة اجتماعية

¹ - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1999، ص

أو دينية معينة أو أمة عما ندعوه في المصطلح الحديث بالتسامح، والذي كان قد رُمي في ساحة المستحيل التفكير فيه وأبقي في دائرة اللامفكر فيه من قبل التراثات الدينية.

ثانياً: التسامح: قراءة تاريخية - نقدية:

إحدى مهام القراءة الأركونية لمسألة التسامح، أنه يطرحها مختلفة تماماً عن التصور التبجيلي والتقليدي المعروف في الوسط الإسلامي، والذي يعبر عن مغالطة تاريخية أو إسقاط: أي إسقاط لمفاهيم الحداثة على العصور الغابرة. من هنا ينطلق أركون من ضرورة الاستعادة النقدية للتراث الديني من أجل تجاوز الرؤية الأحادية والذهنية المغلقة، التي لا تسمح باستيعاب مفهوم التسامح، والتسامح بين الأديان، وبناء رؤية عقلانية مستنيرة، انسجاماً مع منهجية النقد التاريخي والفلسفي بنفس الكيفية التي طبقت بها على التراث المسيحي الغربي، وهذه المنهجية التاريخية تركز على الحفر والتفكيك والاستفادة من الفيلولوجيا (philologie) ومناهج علوم الإنسان واللغة والمجتمع، وهذا ما يسعى أركون إلى استعادته ضمن مناخ الفكر العربي الإسلامي.

هكذا نجد أن طرح مشكلة التسامح من خلال المنهج التاريخي والسوسيولوجي يختلف تماماً عن طرحها من خلال المنظور المثالي والتقليدي المعروف، فمفهوم التسامح ضمن هذا المنظور الأخير يبدو كفضيلة جوهريّة وثابتة يتميز بها بعض الأشخاص أو بعض الأديان أو بعض الشعوب دون بعضها الآخر لأسباب تستعصي على التفسير! المسيحيون متسامحون لأنهم مسيحيون، والمسلمون متعصبون لأنهم مسلمون، أو العكس، هذا كلام تجريدي ومثالي لا علاقة له بالواقع التاريخي المعاش، فقد يكون المسيحيون متسامحين في هذه الفترة ومتعصبين في فترة أخرى لأسباب تاريخية واجتماعية واقتصادية محسوسة، وقد يكون الفرنسيون متفتحين ومتسامحين في فترة ما، ومنقبضين على أنفسهم ومتعصبين في فترة أخرى كما هو حاصل حالياً. الظروف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية هي التي تشجع على التسامح وعلى التعصب¹.

¹ - انظر: هاشم صالح، ضمن: (من فيصل التفرقة إلى فصل المقال)، مصدر سابق، ص 123.

إن مفهوم التسامح وفق هذا التصور الذي قدمته الخطابات التبجيلية مُحاط بالكثير من المبالغات والأحكام المثالية التي تتجاهل مشكلاته الأولى وحدوده وصلتهُ بغيره من المفاهيم الحديثة، وعلى هذا النحو يتبين كيف أن التصور الإسلامي يحاول عزل المفهوم الحديث للتسامح عن سياقه الثقافي والحضاري والبيئة الخاصة التي أنتجته، كما يضيف إلى ذلك تصوراً آخرًا يعتبر التسامح فضيلة مثالية ثابتة يتميز بها بعض الأديان والشعوب عن غيرها، وبهذا المعنى، يبقى التسامح بعيداً عن أي تناول تاريخي نقدي له. يقول أركون، - مفرقا بين التسامح المنفتح على كل أبعاد الإنسان وبين التسامح التقليدي التبشيري الذي يشحن النفوس ويلهب الحساسيات الطائفية (يهودي، مسيحي، إسلامي)، وحتى بين (كاثوليكي، بروتستانتي) أو بين (سني، شيعي) داخل الدين الواحد - « وهكذا نفهم معنى ظاهرة التسامح ومدلولها. فالتسامح ليس عبارة عن فضيلة أخوية ما إن تأمر بها التعاليم الدينية أو الفلسفية الكبرى حتى تتحقق واقعا ملموسا. وإنما هو عبارة عن تلبية لحاجة اجتماعية ولضرورة سياسية ملحة في لحظات الهيجان الأيديولوجي الكبير. كما أنه عبارة عن إعادة نظر «بالقيم» الخاصة بكل فئة اجتماعية على حدة»¹.

وفي هذه الوضعية، يبدو مفهوم التسامح كما لو لم يكن مجرد فكرة دينية، أو فضيلة أخلاقية، بل فكرة تحركها مقتضيات الوجود التاريخي من حيث هو رؤية جديدة إلى الوجود والفعل الإنسانيين اللذان كان يقف وراءهما العنف والطائفية، وذلك هو السبب وراء ظهور المفهوم وتشكله الحديث. وبالتالي، فإن المفهوم، هو أساس الواقع نفسه، ولا يمكن أن ندعي أن تبلوره مسألة إنشائية سهلة. ومن المؤكد أن التصور الأركوني لمفهوم التسامح كان مختلفا عن النظرة التقليدية لعموم المسلمين، فالمفهوم حسب أركون لم يكن ممكنا أن يطرح تاريخيا إلا كرد فعل ممارسات سلبية ما لبثت تداعياتها أن أفضت إلى إثارة مشكلات وقضايا كالحرية والاختلاف والمساواة، بدت غير قابلة للتأجيل. وبما أن الفكرة المتشكلة والمهيمنة في جميع الأديان التوحيدية (اليهودية، المسيحية، الإسلام)، والتي ترسخت بمرور الزمن، وأصبحت مقدسة، تؤكد على أن مفهوم التسامح يجد تمفصله الأول في

¹ - محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، المصدر السابق، ص 115.

هذه التراثات الدينية. لذا فإن أركون لا يحصر دراسته بتراث ديني واحد، وإنما يوسع دائرة البحث التاريخي والنقاش الفلسفي لكي يشمل كل الحدود الإستمولوجية للعقل الديني بشكل عام. وهكذا ينبغي أن ندين كل الإسقاطات والمغالطات التاريخية التي يمارسها بكل سهولة التبجيليون والأصوليون المعاصرون من كل الأنواع، ففي الوقت الذي يرتكبون فيه كل أنواع العنف والتعصب واللاتسامح يزعمون أن أديانهم قد أعلنت التسامح منذ زمن طويل، بل ومارسته تاريخياً على طول الخط! ¹. حسب قراءة أركون للمسألة، فإن هذا الزعم خاطئ لأن الوقائع التاريخية تكذبه بشكل قاطع، فالتسامح - بالمعنى الحديث للكلمة - لم يتحقق بشكل كامل إلا بعد عدة ثورات علمية وسياسية واجتماعية بدأت منذ القرن السادس عشر، واستمرت حتى القرن العشرين، قاطعة مع هيمنة الفكر اللاهوتي المركزي (أو مع هيمنة العقل الديني) الذي عرقل ظهور ما يدعى بالتسامح داخل إطار الحدائة. وعليه لا يمكننا أن نتحدث عن مفهوم التسامح في ظل هيمنة الأنظمة اللاهوتية المغلقة للأديان الثلاثة في العصور الوسطى. إن التسامح هو وليد حركة الإصلاح الديني في أوروبا وفلسفة عصر التنوير الأوروبي، فهو اختراع حديث، ذلك أنه يرتبط بالعقل والحرية وتبجيل العلوم وتبلور العلوم الإنسانية كالتاريخ والاقتصاد واللغويات.

يؤكد أركون على أن الإحالة إلى النصوص الدينية التشريعية (توراة وإنجيل وقرآن) يُحول الأمر كله إلى تبرير جامد يمنع مناقشة مفهوم التسامح. فهو يقيد التسامح في صياغات نهائية. لذا يرى أن الطريقة الصحيحة لمعالجة مفهوم التسامح، هي القطيعة مع القراءة التراثية التي تحمل الحس التاريخي، وفتح النقاش العلمي حول التراث الديني المغلق، من أجل الكشف عن تاريخيته وتحريره في جميع أبعاده، ومواجهة كل الإشكاليات التي يطرحها المفهوم في الوقت الراهن خصوصاً المسكوت عنها، وما لا يمكن التفكير فيها. وهي عملية تاريخية طويلة وشاقة، تتطلب جهداً كبيراً، وانفتاحاً على المنهجية النقدية لكي نتوصل إلى المستوى المعرفي العميق الذي تكون فيه كل الشعوب متضامنة بعيداً عن ثقل وضغط التصورات العتيقة التي كوَّنت المخيال الجماعي لكل التراثات الدينية منذ عدة قرون.

¹ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 240.

وهكذا فالدراسة المقارنة لأديان الوحي الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلامية، تفضي بنا حسب أركون إلى الاعتراف بوجود مخيال ديني مشترك بين الأديان الثلاثة المدعوة بأديان الوحي، إلا أن الاعتراف بمثل هذا المخيال يلقي الاعتراض من طرف الأنظمة اللاهوتية المغلقة على ذاتها، كما يواجه بالاعتراض من طرف الإيديولوجيات القومية المتشددة. ومثل هذا الرفض يفقد الظاهرة الدينية خصوصيتها الرمزية المنفتحة والمتعالية عن كل تبرير إيديولوجي أو طائفي، يقدم نفسه كحقيقة مطلقة ونهائية.¹

إحدى مقاصد القراءة الأركونية تتمثل في نقد القراءة التبجيلية والإسقاطية لكونها قراءة انغلاقية مسجونة داخل السياج الدوغماتي المغلق، وهي متشبثة بالإطار الأصولي، يعني التقييد الحرفي بالمصدر الذي ترجع إليه، ومفروض عليها أن ترجع إليه حتى تتمثل ما ورد فيه. « فالأصولي أي الباحث عن الأصل، والساعي إلى التماهي معه، يقوم بتثبيت الأصل والحلول مكانه، وهنا يكمن مأزقه، إنه يدعي استعادة الأصل أي التماهي معه، في حين أنه يعمل على نسخه، ويزعم أن الأصل بدء لا تاريخ له، في حين أنه يسعى إلى تجسيده في التاريخ، وشهوده في هنا والآن »². هذا هو إطار الفكر الأصولي، الإطار المعرفي والإبستمولوجي والمنهجي للفكر الذي يسميه أركون «فكراً أصولياً»، وهو يشمل جميع المصادر الدينية، فحتى العقل الديني المسيحي في أوروبا، إبان القرون الوسطى لم يكن مختلفاً عن العقل الديني الإسلامي عند العرب في الفترة نفسها؛ فقد كان كلاهما عقلاً دوغمائياً يرى نفسه هو صاحب الحقيقة، وهذا نتيجة التنافس الحاد على الرأسمال الرمزي الأعظم نفسه: أي الوحي التوحيدي، فكل دين يدعي امتلاكه لوحده دون غيره.

إن أركون لا يميز بين الفكر الوسيطى المسيحي والفكر الإسلامى، فهما عنده إبستمولوجيا من إنتاج العقل الديني، أو ما يسميه أيضاً «بالعقل الأرثوذكسى» وهذا العقل عنده لم يفكر في التسامح بمعناه الإيجابي الحديث بل أقصى ما فكر فيه هو نوع من «التسامح السلبي»، كما تجسد مثلاً عند العرب في مفهوم الحلم (بكسر الحاء) الذي هو تعبير عن الشفقة التي يكنها القوي للضعيف أو المنتصر للمهزوم،

¹ - محمد الشببة، مرجع سابق، ص 40.

² - علي حرب، نقد الحقيقة، مرجع سابق، ص 28.

وهذا يختلف جذريا عن المعنى الايجابي والحديث للتسامح كقيمة من قيم الحداثة وإنتاج العقل الحديث المؤسس على المساواة¹.

الملاحظة التي يسجلها أركون بخصوص مفهوم التسامح، هي أنه كان يُشكل اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه في العصور الوسطى، فالمفهوم لم يظهر إلا في العصور الحديثة ولا ينبغي أن نسقطه على العصور القديمة. وهنا يشير أركون إلى وجود مستويين لما يدعوه «ما لا يمكن التفكير فيه»، مستوى ما لا يمكن التفكير فيه بسبب مانع يعود إلى محدودية العقل ذاته أو انغلاقه في طور معيّن من أطوار المعرفة. والمثال الذي يضربه أركون على ذلك هو التالي «ما كان ممكنا لأي فقيه أو متكلم أو فيلسوف طيلة العصور الوسطى وحتى فجر الحداثة أن يفكر في المواطنة بالمعنى الذي نعرفه حاليا، أقصد المواطنة كفضاء يتساوى فيه جميع المواطنين بغض النظر عن أصلهم العرقي أو مذهبهم أو جنسهم. نقول هذا ونحن نعلم أن مفهوم الشخص بقي حتى الآن مقيدا بشروط دينية أو عنصرية أو قومية أو سياسية في الكثير من البيئات والمجتمعات والأطر الفكرية السائدة في السياقات الإسلامية»².

وما لا يمكن التفكير فيه يعود أيضا إلى ما تمنعه السلطة الدينية أو السلطة السياسية (الدولة القائمة) أو الرأي العام، إذا ما أجمع على عقائد وقيم قدّسها وجعلها أساسا مؤسسا لكيونته ومصيره وأصالته³.

يعترف أركون بأن مكانة التسامح بحسب التعاليم الدينية للتراثات الدينية أقل بكثير من مكانته بحسب الفلسفات الحديثة، فالفضاء العقلي القروسطي لا يستطيع أن يعترف بالتسامح إلا ضمن حدود معينة، وهو لا يرقى إلى مستوى التسامح الايجابي الذي يعترف بالآخر بغض النظر عن دينه ومعتقدده، إنه تسامح اللامبالاة، والذي يعتبر احتقارا في أحسن الأحوال، وهو مؤقت لا يدوم، لأنه لا يفهم معنى الاختلاف ولا يدرك مدى القيمة الايجابية في كل اختلاف. وما دام هذا التسامح لم يتمكن من قبول الآخر في نسقه الثقافي والاجتماعي فهو تسامح سلمي يروم جعل الآخر في مرتبة

1- ابراهيم أعراب، الإسلام السياسي والحداثة، مرجع سابق، ص 217.

2- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 10.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أدى. وفي لحظات أخرى، نجد هذا التسامح، يأخذ شكل الدفاع والصراع، ويقوم على النبذ أو الاستبعاد المتبادل بين الأديان التوحيدية الثلاثة (اليهودية، المسيحية، الإسلام)، فكل تراث ديني ينظر إلى نفسه بأنه متسامح من دون غيره من الأديان أو أكثر منها، وكل طرف ينظر إلى الآخر بوعي جامد، ويعتقد في فكره أنه متعالٍ ومعصوم، وذلك ما يميز تسامح القرون الوسطى. وأما التسامح بمعناه الحديث، فلم يحصل إلا بعد عصر التنوير في أوروبا.

وقد قام أركون بدراسة مقارنة للأديان التاريخية التوحيدية، محاولاً الإجابة عن سؤال: هل الأديان التوحيدية الثلاثة متسامحة تجاه معتقدات بعضها البعض؟.

ومن خلال الدراسة التاريخية لأديان الوحي الثلاث أجاب أركون عن سؤاله، بأن هذه الأديان التوحيدية الثلاث هي جوهرياً غير متسامحة تجاه معتقدات الآخرين، نتيجة الصراع الديني على امتلاك حقيقة الوحي، أو بلغة أركون «نتيجة التنافس الحاد على الرأسمال الرمزي الأعظم نفسه: أي الوحي التوحيدي»، فبحسب التصور الديني القديم، - والذي يدعو أركون دائماً إلى مراجعته وإعادة التفكير فيه - هناك دين صحيح وآخر فاسد، فكل دين يدعي امتلاك الوحي التوحيدي لوحده دون غيره. وضمن هذا الاعتقاد يميل كل طرف بالطبع إلى سن القوانين باسم مزعم امتلاك حقيقة الوحي المطلق والثابتة التي تعلق على كل تاريخية، وهنا تكمن إشكالية التسامح مع الآخرين. وهكذا نلاحظ أن الأديان والأنظمة الميتافيزيقية والمثالية التي تعاقبت على تاريخ البشرية كانت تصور هذه الحقيقة وكأنها أزلية، جوهريّة، فريدة من نوعها، مقدسة، متعالية، نهائية، إلهية. هكذا صوروا لنا الحقيقة وهكذا طبعوها في أذهاننا ورسخوها بصفتها مطلقة¹.

¹ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 166.

يذهب أركون إلى القول بوجود متخيّل (مخيال) * ديني مشترك لدى أديان الكتاب كلها. من هنا دعوته إلى توحيد الوعي الديني كله، وذلك بالعمل على إزاحة الحدود والحوازر التبولوجية التقليدية التي تبعد الأديان الثلاثة فيما بينها: الإسلام، اليهودية والمسيحية. وهو ينطلق من منظور علم الأديان المقارن والأنثروبولوجيا الدينية ليعمل على ربط الأديان الثلاثة بالمعنى الكلي الذي نشترك فيه، متجاوزا بذلك كل الخلافات والسيجات التي فرضها الوضع البشري للدين ضمن ملاسبات تاريخية محددة.¹

لقد كان اتجاه التفسير الغالب عند أتباع الأديان المثالية طيلة العصور الوسطى، هو النظر إلى الحقيقة على أنها مقدسة، ومرتالية، وينبغي تكرارها دائما، وفي كل مكان وزمان. وهكذا نجد كل فئة تؤمن بشكل مطلق بصلاحيّة اعتقادها، وتفوقها على ما عداها، دون أن يكون هناك اهتمام كبير من طرف أتباع كل دين بالتجربة الروحية للآخر، وهكذا نجد أن تشكيل رؤية لاهوتية تفسيرية منسجمة مع الحقيقة الإلهية، ومعبّر عنها من خلال طقوس وشعائر دينية هو الأهم بالنسبة لكل تراث ديني للحفاظ على خصوصيته المتفردة، والتي لا تتغير ولا تتبدل على مر التاريخ.

يرفض أركون مثل هذا الاتجاه التفسيري الذي يوظف النص الديني لصالح وجهات نظر تؤكد القول بوجود حقيقة مطلقة نهائية وثابتة، من منطلق أن هذا التصور هو إلغاء لتاريخية العقل وتاريخية

* فيالغرم من وجود مخيال مشترك لدى مجتمعات الكتاب، والمتمثل أساسا في التصورات التي يرسخها الوحي أو معطى الوحي كما يجب أن يسميه، فهناك بعض العناصر التي ينفرد بها كل مخيال على حدة، بحسب المعطيات التاريخية المتحكمة في تاريخ الجماعة وفضائها الدلالي. وهكذا فبالإمكان الحديث عن مخيال خاص بالشعبة وآخر خاص بالسنة، وهكذا. انظر: محمد الشبة، مرجع سابق، ص 65.

المتخيل: L'Imaginaire مصطلح مستعار من علم الأنثروبولوجيا وعلم التاريخ الحديث. المتخيل هو جملة الأحكام المسبقة والجبراة التي يكنها شعب ما اتجاه شعب آخر (أو طائفة ضد طائفة، أو مذهب ضد مذهب أو طبقة ضد طبقة). وقد تمت بلورته كرد فعل على التطرف المادي أو الماركسوي في دراسة التاريخ. فليس العامل المادي هو وحده الذي يحسم حركة التاريخ، بل إن العامل الرمزي يلعب دوره أيضا وبخاصة في المجتمعات المتوسطة حيث كان اقتصاد الكفاف هو السائد، وعموما في كل المجتمعات الزراعية ما قبل الصناعية.

وكلمة متخيل تدل على شيء مشكل تاريخيا في الذاكرة الجماعية أو في الذهن، وهو قابل للاستشارة والتحريك كلما دعت الحاجة إلى ذلك. نضرب على ذلك مثلاً المتخيّل الإسلامي ضد الغرب، أو المتخيّل الغربي ضد الإسلام. فهذا شيء متشكل تاريخيا وله جذور في أعماق الوعي. إن المتخيل هنا عبارة عن شبكة من الصور التي تستثار في أي لحظة بشكل لا واع وكنوع من رد الفعل. محمد أركون، من فصيل التفرقة إلى فصل المقال...، مصدر سابق، ص 12.

¹ -محمد الشبة، مرجع سابق، ص 39

الفكر. « فالتاريخ يعلمنا أن النظام الفكري للحدائثة غير النظام الفكري للعصور الوسطى. ولكن المؤمن التقليدي المنغمس كلياً في يقينياته لا يستطيع أن يرى ذلك. إنه يُلغى التاريخ: أي يلغي إمكانية حصول أشياء جديدة في التاريخ... »¹.

هذا لا يعني أنه لا يمكننا أن نعثر في التراثات الدينية على لحظات تسامح، بل توجد في النصوص التأسيسية للأديان التوحيدية الثلاثة، تطبيقات عملية تكون منفتحة على أشكال من التسامح، ولكن مَيَّرها الانقطاع، وليست كاملة، ولا قابلة للكونية والتعميم على جميع المجتمعات والشعوب. وبالتالي فإنّ التسامح ضمن هذا الاعتقاد من التصور يظل سجين الفضاء العقلي للقرون الوسطى، في حين أن التسامح بمعناه الحديث، والأكثر كونية، ينتمي إلى الفضاء العقلي للحدائثة، فقد كان يستحيل التفكير فيه ضمن الإطار العقلي للعصور الوسطى. وبالتالي فلا ينبغي إسقاط المفاهيم الحديثة على العصور القديمة كما يفعل التقليديون والايديولوجيون.

في الحقيقة أن القول بالأسبقية التيولوجية متشكّل ومهيمن في جميع الأديان التوحيدية، وليس فقط في الإسلام، وهذا ما استنتجه أركون من خلال الدراسة التاريخية المقارنة للأديان التوحيدية. وهو في الوقت نفسه يُصرُّ على عدم ربط العنف بالإسلام، لأن التطرف أو العنف ظاهرة أنثروبولوجية لا يمكن فهمها خارج دائرة المثلث الأنثروبولوجي: العنف - المقدس - الحقيقة. فهذا الثالث يساعد الباحث المعاصر على تعرية الآليات المتحكمة في خطاب العنف، ويعمل على وضع حد للتفسير الحرفي للنص الديني الذي يغذي الانقسامات السياسية، ويقوّي التفاوتات الثقافية، ويؤخر من عملية السيطرة النقدية على المخيال الاجتماعي².

إن انبثاق المتخيّلات الجماعية التي شكلتها الأديان الكبرى تستحق من منظور أصحابها، أن يُضحّى من أجلها، ولذا فإنهم يلجأون من أجلها إلى العنف المباشر، دون أي تردد أو تعقّل. يقول

¹ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، المصدر نفسه، ص 167.

² - عبد المجيد خليقي، نقد العقل الإسلامي: مدخل إلى دراسة المشروع الفكري عند محمد أركون، ضمن كتاب: الثقافة العربية في القرن العشرين حصيلة أولية، إشراف: عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2013، ص 605.

أركون: « العنف، التقديس، الحقيقة: هذه هي الأركان الثلاثة لكل تراث مشكّل ومشكّل للكينونة الجماعية، أو للوجود الجماعي على الأرض. ولا تخلو منها أمة من الأمم أو قبيلة من القبائل أو دين من الأديان. والجماعة مستعدة للعنف من أجل الدفاع عن حقيقتها المقدسة [...] . العنف مرتبط بالتقديس والتقديس مرتبط بالعنف، وكلاهما مرتبط بالحقيقة أو بما يعتقدان أنه الحقيقة. والحقيقة مُقدّسة وتستحق أن يسفك من أجلها الدم ! هذا هو المنطق الذي ساد الوجود البشري في كل المجتمعات والأديان والعصور»¹.

في رأي أركون، كان العنف من أجل تأكيد الحقيقة التيولوجية كروياً للوجود وللعالم، هو السمة الغالبة في جميع الأديان، ويتم التعبير عن ذلك من خلال الخطابات التي تهدف إلى تجييش الذاكرة الجماعية للدفاع عن حقيقة واحدة، منزهة، فريدة، مثالية، مقدسة ومتعالية كما يتوهم المؤمنون التقليديون في جميع الأنظمة اللاهوتية الدوغمائية للعقل الديني. وكل هذا من أجل رسم صورة تتوخى الإعلاء من المعايير والقيم الواردة في كل قانون مقدس [أو شريعة]، وبما أن كل نظام لاهوتي مغلق لا يشجع على استخدام الحوار أو تطوير حالة الثقة أو التضامن الفعال بأفراد الجماعات الأخرى من منطلق عقيدة التفوق الديني، يظل من الممكن استخدام العنف كأساس لتأكيد الحقيقة الدينية، فيكون العنف في هذه الحالة مشروع ومقدس، حيث الجماعة تكون مضطرة للتأكيد على مشروعية احتكار الحقيقة وتدعيم مكانتها الأنطولوجية. وفي سياق هذه الرؤية المتشكّلة في جميع الأديان والمتعالية على التاريخ على وجه الخصوص، يُعزل الدين عن كل اضاءة نقدية-تاريخية، وهذه الوضعية تؤثر في شروط تأسيس الفكر الحر النقدي الذي دشنته الحداثة وثورة علوم الإنسان والمجتمع، وقد عرف تبلورا وانتشارا في المجتمعات الغربية، ولكنه لا يزال غير مطروح عندنا في الساحة العربية والإسلامية.

¹ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 235.

المبحث الثاني: التسامح في الفكر العربي الاسلامي من اللاتاريخية الى التاريخية

أولاً: المسموح التفكير فيه* / والمستحيل التفكير فيه

* يقصد أركون بالمسموح التفكير فيه (أو بالممكن التفكير فيه): « ذلك النطاق الذي يُؤذن للعقل بأن يشتغل داخله أو يفكر فيه. ونقصد به أيضاً ما يقبله التراث الرسمي المقدس ويخلع عليه القدسية بواسطة استخدام هيئة النصوص التأسيسية والسلف الصالح والشخصيات الرمزية الكبرى المنمّدة مثالياً بواسطة تقنيات الإلحاق والضم ومد بساط المشروعية عليها. وهي تقنيات مستخدمة بكل براعة من قبل « مديري التقديس » كما يقول ماكس فيبر، أي رجال الدين في الواقع » انظر: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص233.

من الواضح أن فتح النقاش العلمي حول التراث العربي - الإسلامي، والانخراط في المنهجية التاريخية - النقدية التي أبدعها المفكر محمد أركون، تدفع بنا إلى ربط كل ذلك بمصطلحات: «المفكر فيه»، «اللامفكر فيه**»، «المستحيل التفكير فيه***»، وهذا من أجل تفكيك بنية العقل العربي المتكلسة، وإعادة تشكيل التراث ضمن سياقات جديدة تُؤسس لوعي جديد يعمل في إطار قيم التسامح والمواطنة والعلمنة والعيش المشترك، أو لنقل لكي يتأقلم مع عصر الحداثة. وبلغة أركونية، لكي يصبح صريحاً ومؤشكلاً، أي عرضة للتساؤلات والمسائلات.

يؤكد أركون، بداية، على ضرورة أن نعيد النظر في التراث العربي الإسلامي، فهو بحاجة للمراجعة والنقد، مع الإبقاء طبعاً على العناصر الإيجابية التي يمكن استخدامها في البناء الجديد. وأول خطوة ينبغي اتخاذها هي تفكيك الصورة الخيالية المحضة عن الماضي والدين والتراث، وتقديم الصورة التاريخية الواقعية التي تحترم الحقيقة التاريخية. « ذلك أن الإنسان - كما يقول أركون - إذا لم يصحح نظره لماضيه، فإنه لن يستطيع تصحيح نظره لحاضره أو لمستقبله »¹. وهذه الصورة التاريخية الجديدة، بلا شك، فيها مجال كبير من المعقولية والفهم، تساعد بشكل خاص على عقلنة التراث، وجعله قابلاً للمساءلة النقدية، بقصد كشف هيمنة القراءة التقليدية التي جرى اعتمادها من قبل المؤمنين التقليديين، من أجل تجاوزها، ويكون ذلك عن طريق توظيف مستوى من الوعي العقلاني في القضايا والمسائل التي لا تزال خاضعة للقراءة التراثية.

ويذكر أركون بعض المسائل التي رميت في ساحة المستحيل التفكير فيه من قبل الإسلام الرسمي منذ الأمويين، كمسألة تاريخ النص القرآني وتشكله، تاريخ مجموعات الحديث النبوي، ثم

** اللامفكر فيه (l'impensé)، يدل على كل ما لا يحظر على بال ثقافة معينة في فترة ما، أي كل ما لم يُبح للفكر العربي - الإسلامي أن يفكر فيه.

*** المستحيل التفكير فيه (l'impensable)، أي غير مفكر فيه، أي غير مفهوم وغير مدروس، فهو ما يُمنع منعاً باتاً التفكير فيه في لحظة معينة من لحظات التاريخ. أو في مجتمع معين. فهناك الكثير من المسائل لا تزال غير مطروحة على الإطلاق أو مطموسة. ولكن قد تجيء لحظة لاحقة يصبح التفكير فيه أمراً ممكناً.

¹ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 268.

الشروط التاريخية والثقافية لتشكيل الشريعة، ثم مسألة الوحي، ثم مسألة تحريف الكتابات المقدسة السابقة على القرآن، ثم مسألة التعالي الخاص بالآيات التشريعية في القرآن، ثم مسألة القرآن، مخلوق أم معاد خلقه [أي غير مخلوق]، ثم مسألة الانتقال من الرمزية الدينية إلى سلطة الدولة والقانون القضائي، ثم مسألة مكانة الشخص البشري، ثم حقوق المرأة، ثم تربية الأطفال... وكل هذه المسائل كما يرى أركون، لم تمس إلا مسًا خفيفًا من قبل الفكر القروسطي أو البحث الأكاديمي الاستشراقي (الذي اهتم بشكل خاص بدراسة تاريخ النص القرآني ونقد الحديث). وكل هذه المسائل والتساؤلات الكبرى تعتبر لاغية ولا معنى لها من قبل الفكر الإسلامي «الأرثوذكسي»¹.

ويرى أركون أن هذه المسائل والقضايا الفكرية والاجتماعية الآنف الذكر لا تزال غير مطروحة للدراسة الموضوعية في فضاءات عامة داخل المجتمعات الإسلامية، ولا يزال العقل الديني يرفض مناقشة أو طرح تلك الأسئلة على تراثه، وهكذا يترسخ التراث الأرثوذكسي بمرور الزمن، ويصبح مقدسًا، ومن ثم تصبح هذه الموضوعات هامشية ولا تمت للحقيقة بصلة في نظر العقل الأرثوذكسي.

ولهذا السبب يلح أركون كثيرًا على ضرورة اللجوء إلى المنهج السليبي في الدراسة والفهم، ويلح على دراسة اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه اللذين يصاحبان بالضرورة كل نظام فكري منته وناجز. ولهذا السبب نجد أركون يلح أيضًا على ضرورة اكتشاف البقايا الثقافية والسوسيولوجية المهمشة التي فرزها انتصار السلطات التعسفية... إنَّ استكشاف مواضيع انبثاق الحقيقة وأشكالها وفق تصور أركون لا يعني فقط تجلياتها الإيجابية والتمثيلية النموذجية من مثل دراسة كبار المؤلفين وكبريات الأعمال والكتب، وإنما يعني أيضًا البرهنة على أن كل ثقافة تميل إلى تقوية سياجها الخاص عن طريق ممارستها المكثفة لعمليات الاستبعاد والانتقاء والاختزال والتحويل².

1- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 17.

2- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي المعاصر، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996، ص 39.

إذن، اللجوء إلى المنهج السليبي هو أمر لا بد منه من أجل انجاز الدراسة التي لم تنجز أبدا حتى الآن بالرغم من أهميتها: وهي دراسة «اللامفكر فيه» ضمن الفكر الإسلامي، أو بتعبير المفكر علي حرب «المتنع عن التفكير*» لأن «كل تراث فكري مشكّل سابقا سوف يصطحبه بالضرورة عنصر لامفكر فيه ولاستحيل التفكير فيه»¹. من هنا ضرورة أن نهتم بالتراث في كليته، لا أن نهتم فقط بالجانب الإيجابي في تراثنا والاتصال به وإغفال الجانب السليبي والانفصال عنه، إنما يجب أن يوصف وصفا تاريخيا موضوعيا، دون أن نغفل عنصرا حضاريا واحدا له قيمته أيّا كان عصره وأيّا كانت بيئته. «إن الكتابة السلبية للتاريخ هي بمثابة «القراءة اللارسمية، قراءة الوجه الآخر من التاريخ»، فالقراءة الرسمية تجعل التاريخ خطأ متوصلا لا قطيعة فيه، ولا ثغرات، إنه تطور متتال مشبع بفكرة التقدم الحضاري المستمر، وذلك برعاية السلالة أو السلطة الحاكمة»².

من هنا فإنّ تطبيق المنهج السليبي في قراءة التاريخ من خلال الكشف عن الروايات والنصوص التي اعتبرت هامشية أو غير نموذجية (Non représentatifs)، سيكشف لنا عن مدى الانحراف والإفقار الذي أصاب تراث فكري إيجابي كان قد أهمل وطُمس ظلماً، ورمي في ساحة اللامفكر فيه. لذلك من المهم أن يتوقف الباحث عند كل ظواهر القطيعة أو الحذف أو النسيان، والاهتمام بالأشياء الإيجابية والسلبية ضمن منظور استعادة كل تراثنا «المحذوف» والاهتمام به مثلما نهتم بالتراث «المثبت»، أن نهتم أيضاً «بالثقافة الشعبية» كما نهتم «بالثقافة العالمية»، «وبالتراث الشفهي» مثله في ذلك، مثل «التراث الكتابي»، لكي نكتشف صورة التاريخ كما هي بكل أبعادها، وعندئذ نتوصل إلى إمكانية أكبر في اكتشاف حقيقي للأجزاء المخفية والمطموسة وطرحها

* استعمل علي حرب هذه المفردة في نص له حول أركون، يعمل عنوان: «أوهام الحدائث قراءة ثانية في المشروع الأركوني»، ضمن كتابه المنوع والمتنع نقد الذات المفكرة. ويكتب علي حرب قائلاً أن: «ثمة فارق بين المنوع والمتنع. المنوع هو خارجي، ولهذا فهو يتمثل في القيود المفروضة من قبل السلطات المختلفة سياسياً كانت أم دينية، مادية أم رمزية. أما المتنع فهو يتعلق بالعوائق الذاتية للفكر، وهي عوائق تتمثل في عادات الذهن وآليات التفكير وقوالب المعرفة». علي حرب، المنوع والمتنع نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط1، 1995، ص163.

¹ - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر نفسه، ص60.

² - نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص98.

بشكل جذريّ حتى نستطيع انجاز موقف جديد يتجاوز التراث الدوغمائي الذي يدافع صراحة عن خصوصيته المتفردة التي لا تُحتزل.

ضمن هذا المنظور، فإن أركان يدعو إلى قراءة التراث بشكل تاريخي - نقدي أولاً وخارج كل حكم يكتبه التيار المنتصر والراسخ، حتى يصبح قابلاً للتفكير فيه أو ممكناً للتفكير فيه. ومن الواضح أكثر أن مفهوم التسامح بشكل عام، يظل حتى الآن شيئاً لا مفكر فيه داخل فضاء الفكر العربي الإسلامي، فهناك الكثير من الإشكاليات والمسائل الكبرى المتعلقة بمكانة التسامح مازالت لم تطرح بعد للنقاش والنقد، فهي ممنوعة من البحث والتنقيب، نتيجة هيمنة العقل الديني الإسلامي الذي تحكّم بالعقل البشري طيلة قرون وقرون كما يعتقد ذلك أركان. ولكن هذا ليس وحده العامل المؤثر، وإنما هناك عوامل ومعطيات أخرى عميقة الجذور، لغوية واجتماعية وسياسية وثقافية. يقول أركان: «إن مسألة التسامح مطروحة في الواقع المعاش بشكل ضمني، ولكن غير منظر لها من وجهة نظر نقدية. بمعنى أنه لا توجد كتب (أو قوانين) تنص عليها في اللغات الإسلامية الأساسية كالعربية والفارسية... إلخ لماذا هذا النقص؟ لأنها تدخل في دائرة اللامفكر فيه بالنسبة للفكر الإسلامي الذي يظل كما هو معروف واقعا تحت تأثير المناخ العقلي للقرون الوسطى»¹. فالمجتمعات الإسلامية لم يتح لها أن تتعرف على التسامح بمفهومه الحديث تحديداً، والعامل المؤثر هنا، هو سيطرة العقل الأرثوذكسي وحضوره في الفكر والتراث الإسلامي، إذ لم تجر محاولات من قبل العقل الإسلامي من أجل تجديد التفسير التقليدي وطرح مشكلة التسامح طرْحاً تاريخياً، وبالتالي، فإن التسامح في التصور الإسلامي ينظر إليه وكأنه إلهي، فوق التاريخ، ومنه، لا يمكن لأي سلطة بشرية أن تقوم بتطويره لكي يتناسب مع اللحظة الراهنة، وهذا ما تنقضه كل مقولات الحداثة التي تخضع فيها الحقيقة لشروط موضوعية-عقلانية، لكي تتناسب مع مقتضيات الواقع المستجد.

¹ - محمد أركان، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 230.

ويضيف أركون قائلاً: « وهناك سبب آخر لانعدام معالجة المسألة نظرياً وقانونياً في المجتمعات التي يسود فيها التراث الإسلامي، وهو لا يقل خطورة وأهمية عن الأول. هذا العامل هو: أن الكثير من هذه المجتمعات قد فقدت بعد نيل استقلالها الوطني في الأربعينات وحتى الستينات من هذا القرن معظم الشروط الاجتماعية - الثقافية التي تشجع على التربية الشعبية من أجل التسامح. فقد غادرتها بشكل ضخم ومفاجئ كل الأديان والجاليات الأخرى غير الإسلامية: كاليهود، والكاثوليك، والإسبان، والفرنسيين... كل هذه الجاليات التي كانت مقيمة منذ زمن طويل في المغرب الأقصى، والجزائر، وتونس، ومصر، وإيران... إلخ. نزحت عنها وهاجرت إلى بلدان الغرب بشكل عام. بل إن الجزائر قد انفكت بين عشية وضحاها عن أن تكون بلداً تعددياً، وأصبحت كتلة واحدة منسجمة من المسلمين المالكيين الذين لا يستطيعون أن يتحملوا حتى وجود تلك الأقلية الإباضية الصغيرة في المزاب! وهي مسلمة مثلهم، ولكنها تنتمي إلى مذهب آخر، وبالتالي فعن أي تسامح يتحدثون؟... »¹.

ونستخلص من هذا النص أن مسألة التسامح لم تطرح بشكل صحيح داخل المجتمعات التي يسود فيها التراث الإسلامي، ولم يكن ممكناً أن تكون الأمور على غير هذا النحو، ذلك أن التعددية الدينية التي تجبر المجتمعات على طرح مشكلة التسامح كما يقول أركون، لم يُنظَر لها ولم تُسجَل على هيئة مبادئ وقوانين كما حصل في الغرب. وبالتالي فإن هذه المجتمعات الإسلامية أو العربية هي مجتمعات مغلقة في وجه أي تعددية خصوصاً عندما يتعلق الأمر بالدفاع عن الهوية والوحدة كما تَفَهَّمُها هي، حيث أن الموقف الدفاعي لهذه الدول العربية والإسلامية ومحاولة النخب السياسية والثقافية التي احتكرت هذه الدول بعد الاستقلال جعلها تركز على كيفية أخذ السلطة والمحافظة عليها، ومن ثمة فإنها مضادة لكل اتجاه تعددي.

ولذلك يمكن القول بأن هناك تراثاً لا مفكراً فيه ينبغي فتحه وإثارة قضاياها من جديد، خصوصاً المسكوت عنها. وهذا يتطلب حسب أركون الغوص في أعماق التراث والحفر في مساحات معتمة في المجال العربي الإسلامي بحثاً عن جذور المشكلة. « إنَّ اللامفكر فيه ليس إلا تراكما للمستحيل

¹ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 230، 231.

التفكير فيه في عدة مراحل متعاقبة من التاريخ وذلك لأسباب دينية أو اجتماعية أو سياسية أو غيرها... بمعنى آخر يمكن القول بأن محمد أركون يفكر اليوم بكل ما لم يُفكّر فيه المفكر العربي - الإسلامي طيلة أربعة عشر قرناً من الزمن وبكل ما فكر فيه أيضاً لكي يدرسه وينقده من الداخل»¹.

أما الهدف من بلورة أركون لهذه المصطلحات (المفكر فيه، المستحيل التفكير فيه، واللامفكر فيه)، فيتمثل في رأيه: « في إغناء تاريخ الفكر عن طريق إضاءة الرهانات المعرفية والثقافية والايديولوجية للتوترات الموجودة بين مختلف التيارات الفكرية [...] وإيجاد حركية للفكر الإسلامي المعاصر، وذلك بتركيز الاهتمام على المشاكل التي كانت قد أقصيت والطابوهات (أو المحرمات) التي أقامها والحدود التي رسمها والآفاق التي توقفت عن التطلع إليها، وكل ذلك حصل باسم ما كان قد فرض تدريجياً بصفة أنه الحقيقة الوحيدة»².

وبما أن كلاً من اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه يمثل المهمل بالنسبة إلى المفكر فيه، فإنه لا يمكن أن نتجاهل ما يدعوه أركون بمجدلية المركز والهامش، أو إشكالية القوى المركزية والقوى الهامشية*، فإذا ما أردنا أن نتصدى لدراسة مسألة التسامح في الوسط الإسلامي، فإنه ينبغي علينا أن ننظر إلى الأمور ضمن منظور تاريخي يتيح لنا التفكير في كل ما استحال التفكير فيه في الفكر الإسلامي، والكشف عن كل الإسقاطات والتجاوزات التي حدثت عبر التاريخ، وهذا يكون بالعودة إلى ما يسميه أركون «التحقيق السلبي *une enquête négative*، وهو المفهوم الذي استوحاه على ما

¹ - هاشم صالح، ضمن كتاب: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996، (الهامش، ص18).

² - مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر، د(ط)، 2013، ص119.

* - القوى المركزية، تمثل النظام الرسمي أو ايديولوجيته المسيطرة: أي، تشكيلة الدولة المركزية، والكتابة واللغة الفصحى، الثقافة العلمية أو الرسمية، إضافة إلى الأرثوذكسية الدينية. أما القوى الهامشية: فهي الفئات المنبوذة أو المهمشة تاريخياً، الأكثر هشاشة من الناحية الاجتماعية والسياسية والثقافية، وهي تعيش على الذاكرة الشفهية.

يبدو من أركيولوجيا ميشال فوكو التي اهتمت كثيرا بالوثيقة المهملة المهمشة، ومن فلسفة الهوامش التي تضمنتها تفكيكية جاك دريدا J. derrida «¹.

وما دام أن المفكر فيه هو عينة الخطاب الرسمي السلطوي بمختلف تجلياته السياسية والدينية والأخلاقية والاجتماعية وغيرها². فإنه يتأسس ويفرض سلطته بجهد من خلال قدرته على تبرير نفسه وإلغاء وحذف الأجزاء الكبيرة من اللامفكر فيه. ولهذا اهتم أركون بهذه الإشكالية المتكررة، وأراد أن يبحث في الموقف الفكري للسلطة الرسمية المنتصرة وجماعات الأطراف المقهورة. والملاحظ في هذا السياق، أن كل تيار أو مذهب إسلامي يحاول أن يركز على مفهوم العقل الأرثوذكسي الذي يملك الدين الحق، ويفرض تطبيق النظرة التاريخية على نفسه. « لذلك نجد أن كل جماعة استلمت السلطة كانت ترى نفسها أنها بحاجة ماسة إلى تسويق شرعيتها عن طريق التقرب من النص التأسيسي والأنموذج الذي يحملة. هكذا راحت كل سلطة تدعي وتصر على أنها هي وحدها التي تنتج الحقيقة وتحميها، وهي تستند في ذلك إلى الدين الذي يمثل الحقيقة المطلقة التي يجب على الجميع الخضوع إليها. لذلك حاول أركون أن يفكك العلاقة التي تربط بين السيادة العليا من جهة، والسلطات السياسية من جهة أخرى. فالسيادة العليا الإلهية كانت تمنح المشروعية الضرورية للسلطة السياسية لكي تصبح مقبولة عند الفاعلين الاجتماعيين. لقد اعتنى بالبحث مليا في خلفيات الصراع على السلطة بين السنة والشيعية، واعتبر أن الأساس لم يكن دينيا بقدر ما هو سياسي - اجتماعي «³.

وهكذا اهتم بإشكالية الصراع والتنافس بين الفرق الإسلامية، وبمشكلة تعددية الفهم بين هذه العقول المتنافسة حول النص التأسيسي، فحاول نقد حضور الهيمنة (السلطة) في خطاب هذه الفرق الإسلامية من جهة، وأن يبرز الطابع التعددي للعقل الإسلامي في رؤية الحقيقة من جهة ثانية، وذلك جوهر فكرة أركون، في إيجاد فهم مشترك للخطاب القرآني الذي يحتمل قراءات متعددة، وتأويلات

¹ - مصطفى كبحل، مرجع سابق، ص 120.

² - مرجع نفسه، ص 120.

³ - نائلة أبي نادر، مرجع سابق، ص 199، 200.

متنوعة، وهو يؤسس لهذا الفهم المشترك عبر «التأويل» في كونه ينتج معرفة الحقيقة التاريخية التي يشترك الجميع في إنتاجها.

يُشخّصُ أركون مشكلة الهيمنة التي أنتجت خطاب الحقيقة الواحدة في تاريخ الفكر الإسلامي، من خلال اهتمامه بمسألة العلاقة التي تربط الإسلام بالمخيال الديني الذي أنتج مفهوم الحقيقة المطلقة والنهائية. وهو يعتبر أن كل سلطة تحتاج إلى سيادة عليا أو مشروعية، أكانت هذه السلطة دينية أم علمانية، ولا يمكن الفصل في ما بين السلطة ومشروعيتها بشكل جذري، بمعنى أن الفصل بشكل قاطع ما بين العامل الديني المتمثل بالسيادة العليا والعامل السياسي المتمثل بالسلطة السياسية أمر عسير. لقد سيطر الوحي إبان القرون الوسطى على السلطة السياسية وكان بمثابة السيادة العليا، فمارس دوره كمصدر وحيد لكل حقيقة متعالية، مع مرور الزمن حل حق التصويت العام محل الوحي باعتباره مصدر الحقيقة والمشروعية، عندما راحت سلطة الدولة تفرض شرعيتها من خلال طرقها الخاصة¹.

كما نجد أركون ينتقد أيضا الخطابات والسياسات القومية الضيقة التي ترسخ وتقوي التضاد بين القوى المركزية والقوى الهامشية، وهو يقصد النموذج السياسي الذي اختارته الدول المغاربية منذ الاستقلال، والذي قلّص القوى الهامشية (الأطراف) إلى مجرد بقايا هامشية لا تصلح للبناء الوطني. فهذه الدول التي تشكلت بعد الاستقلال على هيئة «الدولة، الوطن، الحزب الواحد» فرضت خطأ واحداً في التفكير وحذفت ما عداها، من أجل تحقيق الوحدة المركزية. لقد حاولت هذه القوى المركزية أن تزيح القوى الأخرى من الفضاء الذي انتشرت فيه أو تنافسها عليه. وبالتالي أصبحت القوى الهامشية هم الذين يعانون من هذا الإقصاء، من هنا نفهم سبب بروز لهيب المعركة الايديولوجية بين هذه القوى من جديد.

¹ - نائلة أبي نادر، مرجع سابق، ص 200-201.

ومن الواضح بحسب أركون، أن وضع المسيحية والإسلام متشابه جدا من ناحية التداخل ما بين العامل الديني المتمثل بالسيادة العليا والعامل السياسي المتمثل بالسلطة السياسية. واستمر الأمر على هذا النحو طيلة قرون عديدة حتى حصلت في أوروبا، قطيعة الحداثة مع نظام الفكر القروسطي، فقد استطاعت أوروبا أن تتحرر من أسر تلك العلاقة القروسطية، وتقيم محلها علاقة جديدة قائمة على التحرر من المعرفة الأسطورية أو ضدَّ المتخيَّل الديني (L'imaginaire religieuse) المهيم. إن كل هذه القطيعة (Rupture) الكبرى التي حصلت مع هيمنة اللاهوت المسيحي منذ القرن السادس عشر، وكل هذه الفتوحات التي جرت على أرض الغرب تحت مسمى «التنوير والحداثة» لم يشارك فيها العقل الإسلامي الذي بقي سجين التصور اللاهوتي التيولوجي للعالم. من هنا صعوبة موقفنا الحالي، وعدم قدرتنا على مواجهة الوضع كما ينبغي، فمجتمعاتنا لم تشهد بعد ذلك المسار التاريخي للحداثة كما حصل للمجتمعات الأوروبية طيلة مائتي عام، لقد كانت الحداثة عبارة عن جهد تاريخي قامت به الذات الأوروبية على ذاتها ومن خلال صراع توتري هائل بين العقل المسيحي والعقل العلمي، أي ضمن سياق من الصراع والتفاعل أدى إلى «الخصخصة التدريجية للمشروعية الدينية أو تهميشها أو حتى حذفها كلياً، وإحلال المشروعية البشرية محلها. وبلغه القديس توما الإكويني يمكننا القول بأن سلطة الدولة البشرية قد حلت محل السيادة العليا للأستاذية العقائدية المسيحية الممارسة باسم معطى الوحي (أو الوحي المعطى)، أي الوحي كظاهرة خارقة للطبيعة ولكنها موجودة في الواقع الموضوعي عن طريق تأثيرها الطويل عبر التاريخ»¹.

إن المجتمعات الإسلامية (من عربية أو غير عربية) كانت ولا زالت غير مهياًة لاستيعاب مثل هذه الثورة المعرفية التي شهدتها الغرب والتي جعلته يتجاوز الحداثة الكلاسيكية أو الوضعية، لكي يدخل في مرحلة الحداثة الحديثة. ومرد ذلك أن الفكر العربي - الإسلامي لم يطرح على تراثه وعلى الواقع أسئلة من نوع النقد التاريخي، وهذا عائد لأسباب تاريخية وايدولوجية وسياسية حاصرت العقل

¹ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 239.

الإسلامي الذي كان مبدعاً خلال القرون الهجرية الخمسة الأولى، ولكن راية الفكر الإسلامي والثقافة العربية المفتوحة في تلك الفترة انقطعت بدءاً من القرن الحادي عشر الميلادي، الأمر الذي عطل فتح باب المناقشات الفكرية نتيجة غلق باب الاجتهاد واتساع وسيطرة الدوغمائية والأرثوذكسية الخاصين بالتراث العربي الإسلامي. وهنا يتساءل أركون: كيف تصبح مسألة التسامح ضمن هذا الإطار من الفهم والتحليل؟ ما الذي يحصل لها؟.

ثانياً: نقد العقل الإسلامي

نقطة الابتداء في مقارنة أركون لمفهوم التسامح هي موضعه ضمن منظور تاريخي وفلسفي، أي الارتفاع به من مستوى الأدلجة (Idéologisation) والتقدّيس إلى مستوى تحليل المفهوم وفق رؤية نقدية - تاريخية تهدف إلى تأسيس خطاب جديد ورؤية معاصرة للتسامح مرتبطة بمعطيات راهنة، ومن دون الارتكاز على أشكال من القراءات التبجيلية أو الإسقاطية التي تخفي خلفيات إيديولوجية. وضمن هذا السياق، يرى أركون أنه يصعب الانتقال إلى الحديث عن التسامح، بما هو أساس للاعتراف بالوجود والمغايرة، من دون الكشف عن العلاقة بين مفهوم التسامح والبنية الثقافية والمجتمعية (=التراثية) التي ينشأ فيها. من هنا جاء حديثه عن التسامح مرتبط بموقفه من التراث، إذ إن تفكيره في التسامح، لم يكن غير تفكير في تفكيك التراث وفتح النقاش حول تلك الأسئلة من اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه. لذا يدعو إلى زحزحة إشكالية التسامح من مناخها القروسطي إلى مناخ آخر لكي تسلط عليها الأضواء فتبدو كل خفاياها ورهاناتها من جديد. كما يدعو إلى إسقاط كل مغالطة تاريخية تصدر عن المقدمات اللاهوتية، أي تلك التي توجه التسامح نحو بدايات الإسلام الأولى، وتؤكد على أن الإسلام كان قد سبق غيره من الأديان إلى التنظير للتسامح.

يسعى أركون إلى تقديم قراءة تاريخية - موضوعية لتاريخ الفكر الإسلامي، ومن خلال هذه القراءة نطلق لكي نُفكر عقلاً في مفهوم التسامح، أو لكي نمارس النقد عليه من وجهة نظر معرفية أو فلسفية وليست إيديولوجية، وبالتالي، يمكن تطويره حتى يصير مُنتجاً، ومبدعاً، وجامعاً

للاختلاف، وقاعدة للتلاقي والتحاور، من حيث قدرته على تحقيق التوافق الاجتماعي في القضايا الخلافية والخروج من الصراع السائد حولها. إن النقد المعرفي البناء من شأنه أن يشكل شرطاً ضرورياً لفهم اشتغال التسامح، وكذا عن علاقته بقضايا الحرية والمواطنة والحقوق والعدالة داخل البناء الاجتماعي ككل. والنقد في الفكر الأركوني، يؤدي إلى إحداث الزحزحة الإبستمولوجية داخل مجال التراث العربي الإسلامي، بحكم أن إنجاز أنماط جديدة من التفكير في التراث تجعل من الممكن حصول نوع من التحرير الفكري في الإسلام، فضلا عن توحيد الوعي الإسلامي وتجاوز تمزقاته المزمته. ولكن « ما دمنا سجناء المنظور التقليدي للأمر فلا حل ولا خلاص، فالسني سوف يظل يعتقد أنه وحده المسلم الصحيح، والباقيون منحرفون قليلا أو كثيرا. منحرفون عن من؟ عنه هو. والشيعي سوف يظل يعتقد الشيء ذاته، ولا يمكن أن نخرج من الدائرة المغلقة إلا بعد زحزحة هذه الإشكاليات التقليدية عن مواقعها الراسخة منذ القرون الوسطى. لا يمكن أن تتصالح المذاهب الإسلامية في ما بينها ما دمنا متشبثين بالمواقع التقليدية التي عفا عنها الزمن. ينبغي أن يعترف كل مذهب بتاريخيته لكي يستطيع أن يفهم نسبته ووجود مذاهب أخرى غيره. إنها مذاهب أخرى متفرعة عن الأصل نفسه: أي القرآن. فالقرآن ليس سنياً ولا شيعياً، وإنما هو مشترك للجميع »¹.

يرى أركان أن الفرق الإسلامية الكبرى الثلاث (السنة، الشيعة، الخوارج) تخصصت على الأرثوذكسية، أي على الإسلام الصحيح، ومن ثم الإشراف على السلطة الروحية التي يجمع عليها المسلمون، فمن المعلوم أن كل تراث ديني راح يحذف التراثات المنافسة ويدعي صفة التعالي على التاريخ أو تحطي التاريخ، وهذا تشترك فيه الأرثوذكسية السنية كما الشيعية، كما الخوارج. «كلهم كانوا يؤمنون بوجود دين حق واحد، وبضرورة الدفاع عنه ونصرتهم بجميع الوسائل بما فيها المحنة والحاربة والتكفير والتهميش، وكلهم كانوا يعتقدون بأن تأصيل الحقيقة التي يدعو إليها دين الحق مهمة ضرورية وممكنة، يقوم بها العقل بوسائل معينة. إلا أنهم لم يدركوا أن الخطوط الفاصلة بين المذاهب وتصوراتها للحقيقة هي في الواقع مرتبطة بالمواقف المعرفية وما يتبعها من وسائل منهجية وأساليب خطابية، أكثر مما هي مرتبطة بالبحث

¹ - هاشم صالح، ضمن كتاب: محمد أركان، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، (هامش، ص 118).

عن «الحقيقة» أو الاعتراف بوجودها. لماذا لم يكونوا قادرين على إدراك ذلك؟ لأنهم كانوا جميعهم مسجونين داخل السياج المعرفي الخاص بالعصور الوسطى»¹.

وفي معالجته لظاهرة الإقصاء المتبادل بين الفرق والمذاهب الإسلامية، يؤكد على أن التسامح كان موجودا، والتعددية العقائدية التي يتحلى بها التراث الديني الإسلامي إبان العصر الذهبي كانت خصبة ومبدعة، ثم تدهورت الأمور وذلك بعد الدخول في عصر الانحطاط والتكرار والاجترار؛ فقد تراجعت مكانة التسامح والتعددية والتعايش إبان هذه العصور المتأخرة ولم يبق في الساحة إلا العقل الأصولي الذي يسيطر على أغلبية المسلمين، وهو بذلك حاضر في كل أنماط الفكر، حيث بات هذا الموقف أداة تشويه لمسيرة الحضارة العربية الإسلامية. ويمكن تفسير هذا التراجع لمكاسب التعددية والاختلاف بمحاولة كل فرقة لأن تمارس أو توظف الحذف والإقصاء للعقول الأخرى بغية المحافظة والسيطرة على الذروة المعرفية أو الهيبة الفكرية من أجل تشكيل نموذج مثالي أعلى للهيمنة.

ومن هنا، في هذه النقطة المتعلقة بالتنافس على مسألة «الدين الحق» بالذات، يتولد الصراع بين الفرق الكبرى التي تمارس هذه الأستاذية العقائدية، كما تؤمن احتكار الإشراف على السنة، ومن ثم إدارة الدولة الإسلامية. إن التراث الديني الأرثوذكسي السني، كما الشيعي، إذ يدعي احتكار الإشراف على الوحي يدعي في الوقت ذاته سيطرته على كل الميادين العلمية التي ينبغي أن تتضافر جهودها من أجل ممارسة أستاذيته العقائدية. وبالتالي نسي التراث الفلسفي والفتوحات الفكرية الكبرى التي حققها الفكر العربي الإسلامي خلال العصر الذهبي، وذلك بعد الدخول في عصر الانحطاط والجمود الذي يؤرخ له أركان بدءا من موت ابن رشد عام 1998م. يقول أركان: «لقد برتها أو نسيها أو انتقى منها ما يلائمه وحذف ما تبقى. ولذلك نقول بأن الإسلام المعاصر يعاني من قطيعتين لا قطيعة واحدة: القطيعة الأولى مع فتوحاته الفكرية السابقة، والقطيعة الثانية مع فتوحات الحداثة الأوروبية منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم. من هنا الفقر الفكري المدقع للفكر الإسلامي المعاصر،

¹ - محمد أركان، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، مصدر سابق ص 11.

عربياً كان أو فارسياً أو تركيا أو باكستانياً... إلخ. إنه يعاني من آثار الجمود والعطالة التاريخية المزمرة والطويلة»¹.

فنحن نقف إذن أمام قطيعتين مختلفتين ومتراپطتين في الوقت نفسه، الأولى قطيعة مع الفترة الأكثر إنتاجاً وإبداعاً من تراثنا الكلاسيكي، والثانية، قطيعة مع ما أنتجته الحداثة. هذه القطيعة المزدوجة عطّلت فتح باب المناقشات الإستمولوجية حول أسئلة اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه بسبب الوهم الإسلامي الذي تغذيه الأرثوذكسيات منذ القرن الخامس هجري/ الحادي عشر ميلادي. ولذا يعتقد أركون أن المجتمعات العربية والإسلامية في حاجة ماسة إلى أن تدرك معنى القطيعتين اللتين حصلتا داخل فضاء الفكر الإسلامي، من أجل التحرر من سيطرة النطاق اللاهوتي القديم المغلق، كما فعل الغرب بالنسبة للاهوت المسيحي التقليدي في أوروبا. لذلك يتحدث أركون عن «تفاوت تاريخي» بين المجتمعات العربية الإسلامية والمجتمعات الغربية الحديثة «تبلغ مسافته الزمنية أربعة قرون. ولا يمكن أن نفهم العلاقة بين العرب/ والغرب إذا لم نأخذ مسألة التفاوت التاريخي على كافة الأصعدة بعين الاعتبار - يقصد أركون - الأصعدة الفكرية والمادية في آن واحد»². فالمقارنة بين الأديان والأنظمة الفكرية عن طريق استخدام المنهجيات التاريخية والاجتماعية والأنترولوجية مسألة ملحة وضرورية حسب أركون، لكي تتم موضوعة مسألة التأخر في المجتمعات الإسلامية بالقياس إلى المسيحية الأوروبية التي تجاوزت إلى مستوى متطور كل السياجات والخلافات التي فُرضت من طرف الأنظمة اللاهوتية المنغلقة على ذاتها. وبفعل الثورة المعرفية الكبرى والنضال المستمر من قبل تيارات فكرية وفلسفية تكون هذه الأنظمة قد تخلت عن احتكار الحقيقة الإلهية المطلقة. وعليه ينبغي أن نباشر نضالاً فكرياً طويلاً من أجل التجديد اللاهوتي الكبير وإيجاد حل لأبعاد كل هذه الإشكالية اللاهوتية التي أصبحت قابلة لأن تؤجج الحقد الانتقامي بين المسلمين أنفسهم، أو بين المسلمين وأتباع الأديان الأخرى.

¹ - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص 102.

² - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 316.

ويُلحق أركون دعوته في تطبيق المقارنة بين الفكر التراث الديني الإسلامي والتراث الغربي بالحكم التالي: « أن جميع تجليات أو تيارات الإسلام المعاصر، سنية كانت أو شيعية، تندرج داخل صيرورة قديمة جدا وبطيئة ومتواصلة من عملية تقليص الساحة العقلية للفكر النقدي. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، هي تندرج داخل صيرورة طويلة جدا أيضا من «رفض» الفعالية العلمية والرزينة للعقل من جهة أخرى. ليس رفضها وحسب، بل أيضا احتقارها ونسيانها ومراقبتها والتعقيم عليها. وهذا ما أدعوه بالقطيعة الإبيستمولوجية التي حصلت بين الفكر الإسلامي في العصر الذهبي والفكر الإسلامي في عصر الانحطاط الذي لا يزال متواصلا حتى يومنا هذا »¹.

وعلى هذا النحو، يمكن القول بأن الممارسة النقدية للتراث الديني التي رسم أركون شروط تطبيقها، أصبحت منذ بداية القرن الخامس الهجري غير مفكر فيها. لماذا نقول ذلك؟ لأنه ابتداء من القرن الخامس هجري بدأت تتقلص المساحة الثقافية الخصبة، فالعقل الديني الأرثوذكسي، أي الأصولي* السلفي منغلِق على ذاته، ويتوهم أنه يمثل الخط المستقيم للدين، إذ نجد التيارات الكبرى في الإسلام والمتنافسة على «الدين الحق» تتموضع في جهة الإيمان و يقينياته القطعية أكثر منه في جهة المعرفة العقلانية، الأمر الذي يقف عائقا في وجه الحدائث السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وقد انتهى أركون إلى القول: « إن العقل الذي يسيطر على الخطاب المؤمن الأرثوذكسي غريب كليا وراديكاليا عن المعرفة التاريخية - النقدية، والألسنية، والاجتماعية - الأنثربولوجية - هذا يعني أن العقل الأصولي الذي يسيطر على أغلبية المسلمين اليوم بعيد كل البعد عن أنوار المعرفة الحديثة »².

لا تزال القراءة التاريخية - النقدية تنتظر بلورة قوية لها من أجل الكشف عن تجليات كل خطاب ديني مسجون داخل سياج دوغماتي مغلق، وكذا الكشف عن جذور هذا الانقطاع، والتوقف الذي لحق بهذه التجربة الفريدة. أقصد المرحلة التي ازدهرت فيها نزعة إنسانية وعقلانية خصوصا مع

¹ - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 195.

* - مصطلح الأصولي يشير إلى تلك الممارسة الفكرية المثبتة والمقننة بصرامة في رسائل الأصول التي راحت تزيد من سماكة السياج الدوغماتي وتقوي من انغلاقه على ذاته. انظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 07.

² - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 195.

لحظة المعتزلة والجاحظ والتوحيدى ومسكويه... إلخ، والذي انسحب أثره إلى الفترات المتأخرة من التاريخ الإسلامى. وبالتالي فلكى نفهم التراث على حقيقته ونكشف عن وظائفه التاريخية ومكانته المعرفية، فإننا مضطرون لأن نمر من خلال المراجعة وإعادة التقييم والاستكشاف الجديدة، واختراق كل الحدود والحواجز الموروثة عن الماضى. ولكن هذا لا يكفى، وإنما ينبغى أن ندرس التراث بشكل مقارنة مع التراثات الدينية وبخاصة مع ما حصل فى الغرب المسيحى، لأن الدراسة النقدية المقارنة، كما يرى أركون تضيئه أكثر فأكثر. وقد عبّر أركون عن هذا الموقف من خلال الحوار الذى أجراه معه مترجم أعماله هاشم صالح، إذ يقول أركون: «سمح لي أولاً أن أتحدث قليلاً عن تجربتي الشخصية في ما يخص دراسة التراث. كنت حتى الآن قد ظلمت منغلقة داخل المناقشة الإسلامية - الإسلامية إذا جاز التعبير. بمعنى أنى كنت أحلل التراث الإسلامى من الداخل وأكتفى بذلك في معظم الأحيان. فقد شغلني مناقشات هذا التراث وهمومه في الماضى والحاضر عن كل شيء. لا ريب في أن المسلمين بحاجة دائماً إلى أن يتناقشوا في ما بينهم حول الطريقة التي ينبغى أن يفهموا بها تراثهم الدينى ويفسروه. هذا شيء مؤكد. ولكنى بتُّ أعتقد الآن أكثر فأكثر بأنهم بحاجة إلى شيء آخر أيضاً. أقصد بأنهم بحاجة إلى أن يخرجوا من أنفسهم وينظروا إلى تجارب الآخرين (وبخاصة الأوروبيين) مع تراثهم (...). باختصار إنهم بحاجة إلى الاطلاع على الدراسات الحديثة المتركزة على تاريخ الأديان بشكل خاص»¹.

إن هذا الموقف يحمل رؤية جديدة لتاريخ الفكر الإسلامى المعاصر، وهي ضرورة لإعادة التفكير جذرياً بمسألة التراث، وطرح المشاكل بشكلٍ مختلفٍ تماماً عمّا حدث من حذف وإقصاء للأجزاء المبدعة من التراث. ولتتابعة وتطوير هذه الاستراتيجية في مجتمعاتنا، يدعو أركون إلى دراسة التراث دراسة مقارنة تتميز بالتفاعل بين نظامين في الفكر على الرغم من خصوصية كل واحد منهما، أي ليست مقتصرة على دراسة الوضعية الحضارية الإسلامية فقط، بل ينبغى أن نتفتح على الآخرين، على ما حصل عند الآخرين. فوضعية الحضارة العربية الإسلامية الراهنة يمكن أن تُفهم بشكل أكثر عمقاً إذا وضعت، برأى أركون، في إطار المقارنة المستمرة مع ما حصل في أوروبا. يقول أركون: «ينبغي

¹ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الدينى، مصدر سابق، ص 299.

أن تطبّق على الإسلام المنهجية التاريخية ذاتها التي طُبِّقت على المسيحية من قبل، ولكن هذا لا يكفي أو لم يعد يكفي الآن. وإنما ينبغي أن نكمّله بتطبيق المنهج الأنثروبولوجي من أجل فتح ورشات عمل جديدة للتحليل، ومن أجل فتح إمكانات جديدة للتأويل والتفسير»¹. فهذه المنهجية التاريخية تظل ضرورية من أجل تحقيق التراث العربي الإسلامي وإضاءته واستكشاف جميع أبعاده بشكل علمي وتاريخي دقيق، ولكنها تبدو، مدانة، أو متجاهلة، في كثير من الأوساط العربية والإسلامية، ومتأخرة بالقياس إلى دراسة التراث داخل المجتمع الأوروبي، الذي كان قد بلور منذ بداية العصر الحديث مناهج لغوية وأنتربولوجية وسيميائية وتاريخية فعالة لدراسة التراث الفلسفي والتراث الديني من أجل تفكيكه وتشخيص مشاكله وإضاءتها لكي يكون مبدعا وخلاقا ومُنتجاً للحقيقة.

وقد خلص أركون إلى أن هذا التراث - والذي كرس الجزء الأكبر من مشروعه في قراءته وتفكيكه ونقده وفق المناهج البحثية التفسيرية الحديثة من ألسنية وتاريخية، وتأويلية وتفكيكية - كان فاعلا ومبدعا في لحظة الانفتاح الأولى، أي خلال القرون الهجرية الخمسة الأولى، فقد وُجِدَت في الحضارة العربية - الإسلامية في تلك الفترة مواقف تدعم النزعة الفلسفية الإنسانية - العقلانية، ما أثمر عن نتائج أكثر نزوعا إلى التسامح والتعددية، وفهم تفضلات العلاقة بين السياسي والديني. ولكن هذا الموقف العقلاني لم يستمر وحصل الانقطاع والتوقف والنسيان للموقف العقلاني الإنساني بعد الدخول في عصور الانحطاط التي تلت العصر الذهبي من فجر الحضارة العربية الإسلامية. في حين أن الموقف الإنساني استمر في أوروبا، بعد أن وضعوا التجربة التيولوجية المسيحية على محك النقد التاريخي، ولهذا السبب فإن: «الدراسة النقدية والعلمية للتراث هي وحدها القادرة على كشف جوانبه الايجابية وتبيان قيمته الحقيقية، وفتح الطريق لتجاوز سلبياته التي لا تزال تعيق نهضة العرب والمسلمين عموما»².

¹ - مصدر نفسه، ص 92-93.

² - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 16.

إنّ خطة أركون تقوم على المراجعة النقدية للتراث، بمعنى أن نبتدئ بتفكيكه قبل كل شيء، عبر زحزحته من المجال اللاهوتي الذي حصر فيه إلى مجال التساؤلات الجذرية وغير المعروفة حتى الآن من قبل التراث الإسلامي؛ أي تطبيق النقد التاريخي والفلسفي على كل التراث الإسلامي من أجل تجاوز مختلف الإسقاطات والقراءات التي تراكمت وتحولت إلى عقيدة مغلقة، واكتشاف جذور هذا الانقطاع والتوقف الذي لحق بتجربة العقلانية بعد انتهاء القرون الأربعة الهجرية الأولى. من هنا تأكيد أركون على ضرورة البحث الأنثروبولوجي والنقد الفلسفي والقراءة التاريخية للتراث، « وبدلاً من أن نتلهى للافتخار به وتمجيده وتعظيمه فقط - يقصد التراث - هذا التمجيد والتعظيم الذي يفصلنا حتماً عن الواقع التاريخي الراهن، أقولها بدلاً من ذلك ينبغي علينا تحليله نقدياً بكليته ليس من أجل تسفيته أو الحط من قدرته وأهميته، وإنما من أجل تفكيكه وتبيان سبب نشأته وتشكله على الطريقة التي نشأ بها وتشكل، ولماذا مارس دوره كما يمارسه في المجتمعات التي هيمنت فيها الظاهرة الإسلامية »¹.

وهكذا نلاحظ أن أركون يوظف القراءة التاريخية النقدية ليقراً بها التراث العربي الإسلامي من أجل تحريره أكثر فأكثر من جبروت العقلية الدوغمائية، الأمر الذي ينتج معه نوع جديد من الخطاب، من الفهم والتحليل، يغذي الثقافة العربية بأسئلة جديدة، أو إعادة التفكير بها من جديد، بطريقة مختلفة عما سبق، أي مختلفة عن القراءة الإسلامية الكلاسيكية المعروفة، والتي أدت إلى عملية الانتقاء والتصفية للموقف العقلاني والإنساني، لأسباب لغوية وتاريخية وسياسية وتكنولوجية، وهذه إشكالية تاريخية كبرى، حيث ينبغي أن نتساءل عن سبب هذه القطيعة مع العصر الكلاسيكي للفكر الإسلامي، أي مع العصر الذهبي؟.

يؤكد أركون على أن الموقف العقلاني الذي تألق إبان الفترة الكلاسيكية تقلص تدريجياً بعد ضمور الفكر الإسلامي والدخول في عصر الانحطاط، أي عصر الاتباع والتقليد السكولاستيكي.

¹ - محمد أركون، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط3. 1996، ص45.

ويرجع أركون انتصار التيار الأصولي التقليدي إلى لحظة السلجوقيين* في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، فحتى ذلك الوقت كان الإسلام الكلاسيكي، إسلام المجد والازدهار، لا يزال يتمتع بالحيوية ويسمح بالمناظرات الخلافية والتعددية العقائدية والفكرية، ثم جاءوا وقضوا على كل ذلك، وأسسوا «المدرسة» وأشاعوا فيها التعليم التقليدي المدرساني، أي الذي يشبه التيار السكولاستيكي الذي ساد أوروبا في القرون الوسطى. وشيئا فشيئا راح الفكر العربي - الإسلامي يضمم ويفقد حيويته الأولى التي أنجبت مفكرين كبار أمثال الفارابي، وابن سينا، والجاحظ، والتوحيدي، وغيرهم كثير¹.

ومن الواضح حسب قراء أركون لتاريخ الفكر العربي - الإسلامي أن فترة نفوذ السلاجقة والتي تمتد من (عام 429هـ - إلى عام 590هـ) قد أنتجت الخصومة بين المدارس الدينية، أو كما يقول أركون: «هم الذين دشنوا العزلة التاريخية بين المذاهب الإسلامية، وهم الذين أوقفوا باب الاجتهاد وقضوا على التعددية العقائدية في أرض الإسلام، ولذلك يؤرخ لعصر الانحطاط ببداية عهدهم»². وهكذا بدأت الأطر الاجتماعية للمعرفة والتي كانت متوافرة في القرون الأولى من الإسلام، (وبخاصة القرن الثالث والرابع) تختفي بفعل انتصار السلاجقة وتفكك الدولة المركزية في بغداد، ثم تاريخ انتصار الأرثوذكسية الحنبلية على الخط المعتزلي والفلسفي وبقية الاتجاهات العقلانية الأخرى في الإسلام.

ويرى هاشم صالح أن التيار العربي كان من القوة التنويرية بحيث إننا نستطيع مقارنته بالتيار الإنساني الذي ازدهر إبان القرن السادس عشر خلال عصر النهضة بأوروبا وعموم أوروبا الغربية، ولهذا نقول أن التنوير العربي سبق التنوير الأوروبي إلى الوجود. لكن المشكلة هي أنه أجهض بعد سقوط البويهيين ووصول

* تذكر المصادر التاريخية أن السلاجقة هم أشهر من تزعم الشعوب التركية، وكانوا الأصل في قيام دولة تركيا. كانت البداية الحقيقية للدولة السلجوقية على يد طغرل بك حفيد سلجوق عام 429هـ في خراسان، حيث استطاع طغرل بك هزيمة الغزنويين والاستيلاء على أراضيهم، وقد أغراه هذا النجاح =الكبير ليوجه بصره نحو الدولة العباسية لإنقاذ الخلافة والمذهب السني من الهيمنة البويهية الشيعية، حيث لعبت الدولة السلجوقية دوراً هاماً في مواجهة الغزو الصليبي، بعد قيامها بإعادة بث الروح في الدولة العباسية التي كانت تزح تحت راية الدولة البويهية، ومن ثم أمكن لسلاطين الدولة السلجوقية أن يسيطروا نفوذهم على معظم أجزاء إيران والعراق وخراسان، وتوحيد أقطار العالم الإسلامي تحت راية الدولة السلجوقية.

1- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 300.

2- مصدر نفسه صفحة نفسها.

السلاجقة الأتراك إلى السلطة، فاستخدموا الغزالي كمنظر إيديولوجي لهذا الانقلاب الخطير على العقل والفلسفة. ومعلوم أنه كُفِّرَ المعتزلة والفلاسفة على حد سواء. نقول ذلك على الرغم من عظمته على الصعيد الروحي والصوفي، فالغزالي ليس شخصا عاديا. على العكس من ذلك، ظل التنوير الأوروبي متصاعدا منذ القرن السادس عشر وحتى يومنا هذا من دون انقطاع¹.

يشير هاشم صالح هنا، إلى التعددية التي وقعت في الدولة البويهية، إذ كان العصر البويهي الذي حكم فيه آل بويه وأقاموا فيه دولتهم في العراق وفارس التي استمرت أكثر من قرن، عصر ذهبي لتسامح المسلمين، يتميز بحرية العقائد، فقد شجّع الأمراء البويهيين العلوم والآداب والفنون وأشاعوا الحوار والمناظرات الفكرية. وهو الأمر الذي حقق نوع من التوازن المذهبي في دولة الإسلام، حيث أصبح السلطان البويهي الفارسي الشيعي مكافئا ومعادلا للخليفة العباسي العربي. ولكن بعد أن دبَّ الخلاف بين البويهيين أنفسهم، وتدهورت الأوضاع الاقتصادية داخل الدولة بشكل غير مسبوق، بدأ الأتراك السلاجقة يطرقون أبواب بغداد، فكانت بداية عهد نفوذ السلاجقة في العام 429هـ والذي امتد حتى عام 590هـ. وهي الفترة التي يراها أركون، فترة تراجع للحركة الإنسانية، بسبب حرص السلاجقة على إدارة الواقع الإسلامي في إطار عقل أرثوذكسي صارم.

ويرى أركون أنه بحلول الحركة السنية الممثلة أساسا في الحنبلية، ومع صعودها السياسي أصبحت الممارسة المباشرة للاجتهد منذ بداية القرن الخامس الهجري الذي عرف أرثوذكسية منغلقة وصارمة، غير مرغوب فيها، بل ومستحيلة. ومع هذا الصعود: «وجدت الدعوات إلى غلق باب الاجتهاد كل مداها، وصارت تتعدد مع ظهور أزمة سياسية أو اقتصادية»².

لقد بيّن أركون أنّ العقل الإسلامي دخل حيز الأرثوذكسية منذ اكتمال ما يسميه «المدونة النصية الرسمية المغلقة» (Les Corpus Officiels Clos) المتمثلة في السياج التأويلي الذي حاصر

¹ - هاشم صالح، في: محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 15 - 16.

² - سهيل الحبيب، خطاب النقد الثقافي في الفكر العربي المعاصر معالم في مشروع آخر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 152.

به الفكر الإسلامي انفتاح النص وجريان التاريخ في آن، ثم استمر ذلك بالرغم من الاستثناء التاريخي للفترة الممتدة بين القرن الثالث والقرن الخامس مع ما عرف به «الأدب الفلسفي» حيث يمكن أن نستنبط حسب ملاحظة أركون، العديد من العلامات الكاشفة عن ولادة موضوع إنساني همّه الاستقلال والبصيرة الحرة داخل ممارسات المسؤوليات الأخلاقية والمدنية والفكرية. أما بعد القرن الخامس فقد دخل الفكر الإسلامي في سراديب مظلمة مع ما يعرف بالحركة السنية عندما بدأت الحركة السنية المعروفة بالمذاهب تفرض طريقة أرثوذكسية تعود إلى القرون الوسطى للفكر الديني، وتواصل هذا التراجع مع ظهور السلاجقة منذ 421هـ مروراً بسقوط القسطنطينية ووصولاً إلى سقوط الخلافة سنة 1924م¹.

إن الصرامة الحنبلية في حقل السنة أتت على الموقف العقلي (المعتزلة والفلاسفة) الذي يؤكد على رجحان البحث المنهجي وتقدم العقل على النقل تقدماً ابستمولوجياً. فالعقل الذي فرضه التيار الحنبلي في مجال الفكر الإسلامي يسند نفسه على مفهوم العقل الأرثوذكسي المستقيم في نظرهم، أي الذي يُعتقد أنه على صواب وغيره على باطل. من هنا راح هذا العقل يحتكر الحقيقة لذاتها، رافضاً تطبيق التاريخية على نفسه في حين يقبل بتطبيقها على المذاهب الأخرى من أجل التأكيد على صلاحية الفكر الذي يعتقده. « إن العقل الأرثوذكسي لا يعترف ولا يقر بأنه يمكن للعقول المنافسة أن تتوصل إلى نفس المصدقية والصحة التي وصل إليها، ولا يعترف بالأطر والوسائل والممارسات المستخدمة من قبله، أي من قبل عقل يمكن تحديده تاريخياً وثقافياً بشكل واضح. كما أنه لا يعترف بآنيته وصفته الاحتمالية ولا يعترف بالاستراتيجية الدوغمائية لآنيته ووظائفه وطريقة اشتغاله وممارسته. كما أنه لا يعترف بالضعف النظري لتراكيبه »².

إن القطيعة التاريخية (rupture historique) مع التراث الثقافي للفكر العربي - الإسلامي الكلاسيكي لا تزال تفرض نفسها بقوة متزايدة حتى الآن. فالأرثوذكسية بصفتها ظاهرة اجتماعية -

¹ - مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي من تأويلية المعنى إلى تأويلية المفهوم، عالم الكتب الحديث، ط1، 2009، ص288.

² - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص95.

ثقافية ظلت مسيطرة بعنف وقوة متزايدة منذ سنين الخمسينات (1950) على الرغم من بعض الأفكار والتوجهات التي صاغها مفكرو الإصلاح في العالم العربي الإسلامي. ولعل من بين الأسباب التي أدت إلى حدوث القطيعة التاريخية، وتراجع الفكر العقلاني والنزعة الإنسانية عن فضاء الفكر العربي الإسلامي، هو السياسة التي اتبعتها أنظمة ما بعد الاستقلال في توجيه الثقافة والفكر والهوية نحو مسارٍ مغلق، أفقي، أحادي، يحتزل كل التراث اللغوي والديني والثقافي لصالح أحادية ثقافية (Monoculturalisme) تحاول أن تغطي على كل هذه التمايزات من أجل بناء الوحدة الوطنية وحماية المجتمع من خطر التشتيت وفق التصور الذي قال به النظام السلطوي. « لقد رمت هذه الأنظمة بنفسها في أحضان الأصولية الدينية الظلامية أو السلفية الدوغمائية المتحجرة العنيفة، وكانت النتيجة أن حصدنا ما نحصد اليوم من هيمنة للتيار الأصولي على الشارع. ومنطق هذا الخيار السيء انقلب على الأنظمة الحاكمة ذات الحزب الواحد عندما ارتدت الحركات الأصولية عليها وراحت تحاربها علنا وتحاول الإحاطة بها. ولهذا السبب راحت هذه الأنظمة تستعين بالإسلام الطريقي الصوفي الشعبي لمحاربة التيار السلفي الذي يهددها. لقد بعثت التيار الصوفي من جديد وأعادت له الاعتبار بعد أن كانت قد احتقرته زمنا طويلا. وكل ذلك بغية قطع الطريق على المزايدات الأصولية المتعلقة بالإسلام « الصحيح »¹.

وفي البحث عن الأسباب التي أدت إلى الانغلاق وانتشار الأصولية، بل واستخدام الدين كأداة لصالح الأنظمة السياسية. يرى أركون أن سبب ذلك يعود لعدة عوامل منها: الصراع ضد الاستعمار، وضغط إسرائيل على منطقة الشرق الأوسط، والاستراتيجيات الجديدة التي يتبعها الغرب للهيمنة على المجتمعات العربية الإسلامية، والتزايد السكاني للمجتمعات الإسلامية، وظهور الأنظمة القسرية والقومية المغامرة بعد الاستقلال، والسياسة الديماغوجية للتعريب، والقطيعة التاريخية الجذرية مع التراث (أي الموروث الثقافي للفكر العربي - الإسلامي الكلاسيكي)².

¹ - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 103.

² - محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص 89.

وهكذا يمكننا القول أن الموقف الدوغمائي استمر في الانتشار من جديد في العصر الحديث في العالم العربي الإسلامي، فقد قلّصت أنظمة الاستقلال من أهمية النزعة العقلانية والفلسفية إلى أقصى حد ممكن، فتم الإبقاء على النموذج التقليدي الدوغمائي المغلق بدل تأسيس وعي جديد يجد أرضيته الخصبة في الفترة الكلاسيكية التي عُرفت بالإنتاج الفكري والفني والعلمي، وينهل من منبع الحداثة والعقلانية المعاصرة « إذ بدل أن تسعى هذه الدول/ الأحزاب إلى استغلال نشوة التحرر لبناء مشروع أنسني لشعوبها راحت تعمل على خلق الطائفية المغلّفة بالأحزاب الديمقراطية الشكلية »¹. وكان وراء ذلك عاملا سياسيا تمثل في ايديولوجيا الكفاح ضد الاستعمار، الأمر الذي أدى بهذه الأنظمة إلى تقديم الوحدة على تطوير التعدد في مجتمعاتها، الأمر الذي زاد من شدة الاحتقان لدى الهويات والتشكيلات الاجتماعية والثقافية الباحثة عن إعادة الاعتبار بعد أن طُمست من قبل الاستعمار. كما اعتمدت هذه الدول العربية على الحزب الواحد ومنعت وجود أي حزب سياسي آخر، هذا كله لأجل فرض نموذج قومي واحد ووحيد.

وبعد أن حققت الدول العربية والإسلامية استقلالها نجد أن النخب السياسية والثقافية التي احتكرت هذه الدول بعد الاستقلال لم تكن قادرة على استعادة التراث العقلاني والفلسفي، لأنها سقطت في الدعوة التبجيلية التي تضخم الهوية وتحرص على عدم نقدها وجعلها هوية منفتحة على الماضي وعلى الحاضر. وكان هاجس هذه النخب العسكرية والإدارية حسب أركون هو كيف تأخذ السلطة وكيف تحافظ عليها؟ ومن ثمة فإنها مضادة لكل نزعة إنسانية عقلانية نقدية². ولهذا كانت تنظر الدولة المالكة للسلطة وللإدارة، لكل تجربة إنسانية أو فكر عقلاني أو ممارسة نقدية على أنها تهدد الهوية الثقافية والدينية للأمة وتؤدي إلى المساس بشرعية وجود الدولة، وبالتالي تعاملت مع كل تنوع وتعددية بمنطق يأخذ شكل الاختزال أو الاستبعاد بسبب استغراقها في الموقف الدفاعي الذي يحرص على استحضر هوية معينة أحادية، على نحو نموذجي، لمواجهة هويات أخرى متعددة

¹ - مختار الفجاري، مرجع سابق، ص 289.

² - مصطفى كيجل، مرجع سابق، ص 70.

الأشكال تكون منافسة لهوية السلطة الحاكمة، ومن ثمة فإن هذه النظرة الاختزالية تتجاهل التنوع الداخلي الذي يميز المجتمعات العربية والإسلامية، دون أن تستجيب هذه النخب السياسية لواقع التغيير وما أفرزه من أزمات متداخلة سوسيولوجية ولغوية وثقافية، يمكن أن تؤدي دورا في إثارة العنف.

إن نقد العقل الإسلامي هو الحل للنقص الذي تشهده البلدان الإسلامية على المستوى التشريعي وضرورة تجاوز الأنظمة الموجودة الآن والتي تلتجئ إلى المشروعية التقليدية لفرض هيمنتها. إن مثل هذا المشروع قد أثار ويثير معارضة كبرى من طرف التيارات الإسلامية التقليدية التي لا تستطيع فهمه ولا تريد تجاوز المطلقات التي تؤمن بها، إنها تقف ضد كل مشروع نقدي تفكيكي يريد إعادة بناء الفكر الإسلامي¹.

لقد رأى أركون أن استبدال هذا النموذج الذي فرضته الأنظمة السياسية القائمة لا يتم بصورة كلية إلا من خلال العقل المنبثق أو الاستطلاعي الجديد (La raison émergente)، فهو بداية لانعطاف فلسفي كبير، له صفة التحرر من الهيمنة، بكل أشكالها، سواء أكانت دينية أو سياسية، عبر هدمه وتفكيكه لتراث العقل العربي، وإعادة النظر المستمرة في آليات اشتغال العقل الإسلامي ومقولاته ومسلماته الأكثر رسوخا ومطلقية، ومنه يحاول أركون بناء نظرية في ترسيخ ممارسة نقدية وتجديدية تحل محل نظام الفكر الخاص بالعقل القديم وصراعاته الإيديولوجية، وبذلك تنتج معرفة متحررة من ثقل الإيديولوجيا، ومتماثلة مع صيرورة التقدم، ومع لحظة الحداثة والتنوير.

¹ - عبد الرحمان يعقوبي، الحداثة الفكرية في التأسيس الفلسفي العربي المعاصر (محمد أركون، محمد عابد الجابري، هشام جعيط)، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 2014، ص174.

المبحث الثالث: التسامح «عوامل التعطيل وشروط الاستجابة»

أولاً: أشكال التراث

بما أن الإشكالية التراثية هي إشكالية جوهرية وبنوية في فكرنا المعاصر، وأن الانشغال بالتراث سيظل من العلامات البارزة فيه طالما أن إطاره الواقعي سيظل هو نفسه، أي البحث عن سبل تجاوز حالة التبعية والتخلف التي لا يزال مجتمعنا العربي يعيشها تجاه الأمم الغربية المتقدمة¹. فإنه عند هذا المنعطف تكمن قراءة المفكر أركون لجوهر هذه المسألة؛ فهو شديد التأكيد على أن فرص الانعتاق من التأخر التاريخي في كل الأوجه والمستويات والمجالات، وإصلاح راهننا، وتطوير حاضرنا، لا يتم إلا بطرح مشكلة التراث في فكرنا المعاصر، طرحاً معرفياً تاريخياً نقدياً، ومقارناً مع التراث الغربي. وهذه القراءة في رأيه لا تتم إلا بعد التوفر على أدوات فهم التراث وتجاوز النظرة السائدة تجاهه التي كرستها القراءة التقليدية القديمة. فإذا كنا لا نمتلك الأدوات والمناهج الفكرية الحديثة، فإننا لا نستطيع أن ننجز التحرر من القراءة التراثية بفعالية وبشكل صحيح. ومن هنا، فإن التجزيئية الانتقائية التي تُقدّم التراث

¹ - سهيل الحبيب، مرجع سابق، ص73.

مقطوعاً عن سياقه التاريخي والفكري لا تخدم الماضي ولا الحاضر، وإنما الذي يخدم المسألة التراثية هو مراجعتها ونقدها بما يتماشى مع روح العصر.

إن وجهة نظر أركون حول التراث الفكري الإسلامي تفترض أنه لم يخضع حتى الآن إلى عملية النقد والتجاوز والمراجعة، وهذا الذي يرتفع بالتراث إلى مستوى التقديس يحتل مساحة واسعة ضمن يقينيات الإنسان التقليدي، فكثيراً ما نجد الإنسان العربي يحاول أن يثبت صحة وقوة التراث ضمن علاقة وجدانية يحياها بكليته لا مجال لتجاوزها أو نقدها. إن هذا التصور التقليدي يرفضه أركون ويستعيض عنه بتصوير حدائي يوظف التاريخية* (L'historicité) وكل الأدوات المنهجية التفكيكية التي أنتجتها المناهج الإنسانية الكونية، ليقراً بها التراث العربي الإسلامي بهدف تفكيك كل الانغلاقات التي حصلت خلال التاريخ الإسلامي، واختراق حاجز ما لا يمكن التفكير فيه بعد لتجاوز ما فرضه العقل الدوغمائي على الفكر الإسلامي.

هنا يطرح أركون مشروع «نقد العقل الإسلامي» كشكل لا بد أن يحصل داخل الفكر الإسلامي، في محاولة لإخضاع التراث إلى مراجعة نقدية صارمة تخترق طبقاته المغلقة، وتعيد فتح النقاش حول قضايا الفكرية والمنهجية، وإبراز إشكالياته، ونقد كل القراءات التراثية التبجيلية والإسقاطية اللاحقة على هذا التراث. ولأجل إنجاز هذه القراءة الجديدة للتراث الإسلامي، وظّف أركون مصطلحات: الزحزحة (le déplacement)، الاختراق (transgression)، التجاوز (le

*- يفضل أركون استخدام مصطلح التاريخية على التاريخية (L'historicism) في تفسير التاريخ، باعتبار أن التاريخية هي القول بأن كل شيء يتطور مع التاريخ، أي ينتقل عبر الزمن من حضارة إلى أخرى كما هو، من دون أن يطرأ عليها أي تغير، وأنه ينبغي دراسة الأحداث من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية، أي البحث عن أصول الأفكار عبر التاريخ والتعاطي معها كحقائق مطلقة مجردة عن كل الشروط الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. إن التاريخية وفق هذا التصور تلغي كل علاقة بين الثقافة والواقع، أو بين الفكر والمجتمع. في حين أن التاريخية تهدف تحديداً إلى إقصاء الاستخدام اللاهوتي والأيديولوجي للتاريخ، لذلك فهي تحاول تفهم إنتاج الحقيقة، وإعادة تفحص نقدي لكل تاريخ المجتمعات الإسلامية، ما يعني تطبيق منهج = يبحث في حياة المجتمعات المهمشة التي بقيت خارج كتابة التاريخ. يقول أركون: «إن تمييزنا بين التاريخية والتاريخية يأخذ هنا أهمية خاصة ونموذجية: ذلك أنه في الحالة الأولى (حالة التاريخية) فإن الأمر يتعلق بمنهج تكتيكي يكتفي بتسجيل الوقائع التاريخية وترتيبها في خط زمني متواصل تقرأ فيه البدايات والأصول والتأثيرات والأحداث من كل نوع، وأما في الحالة الثانية فإننا نجد أن الروح المغموسة في التاريخ الماضي والحاضر للجماعة، تتساءل بالإضافة إلى ما سبق، عن معنى ودلالة القوى التي تضغط عليها وعن الوسائل التي تمكنها من السيطرة على هذه القوى. أن نتبصر التاريخية ونفكر فيها أمر يعني إعادة إدخال كل ما تمحوه التاريخية عادة أو تتجنبه باحتقار. « انظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 123.

(dépassement). ومهمة هذه الاستراتيجية النقدية الثلاثية العمل على تحقيق ما يسميه أركون «تحرير الفكر الإسلامي من سياجاته الدوغمائية الخاصة». غير أن المشكلة التي تُطرح تكمن في قضية التعميم، فهل كل هذه الأدوات الإجرائية التي يتبناها أركون [الاختراق، الخلخلة، التجاوز] يوظفها أركون على كل المفاهيم التراثية؟.

إن هذه الاستراتيجية التي يتبناها أركون في نقد كل الآليات التي توجه تفكير الإنسان المسلم في مختلف الظواهر المحيطة به، لا يطبقها بكيفية آلية على كل المفاهيم التراثية، بل يراعي في هذه العملية مسألة الخصوصية. فالإيمان، مثلا، ينبغي أن يتعرض للخلخلة من دون التجاوز، لأن الإيمان بحسبه، ضروري في ظل نظام العولمة. وهذه نقطة لا يمكن تجاهلها¹.

يحدد أركون بداية منطلقه في مقارنته النقدية للعقل الإسلامي، من خلال العودة إلى الكيفية التي تشكل بها العقل الدوغمائي المنغلق داخل سياج أسطوري - لاهوتي. ومن خلال هذا التحديد يحاول أركون أن يُؤضع العقل الإسلامي في الواقع والتاريخ، ليقوم بعد ذلك بتفكيكه وبيان أسسه ومبادئه، للشروع في بحث كيفية تجاوزه. وهذا التجاوز يمر في نظر أركون، عبر ما يدعوه بالمنهجية التقدمية - التراجعية (la méthode progressive - régressive) التي تفترض « كخطوة أولى، الرجوع إلى الوراثة إلى الماضي البعيد، ومراقبة كل التلاعبات التي يتعرّض لها الماضي من قِبَل الحاضر. بصياغة أخرى، إن العودة إلى الحاضر ضرورية لتحديد كل الأشياء التي انقرضت في الماضي ولم يعد لها أثر، ولتحديد كل إنتاج فكري إيجابي قد أهمل وطُمس ظلما ورمي بعيدا عن كل اهتمام »².

هكذا تصبح العودة إلى الماضي البعيد ومراجعة ما أنتجه التراث الفكري الإسلامي مسألة ملحة ومهمة جدا من أجل فهم الحاضر القريب، والتوصل إلى فهم الظروف والسياقات التاريخية التي كانت سببا في إنتاج الكثير من النصوص في ذلك الحين، إذ أن هذه المنهجية التراجعية ليست تدميرا سلبيا إلى درجة السكوت عن الجوانب المشرقة في التراث، الأمر ليس سلبيا كما قد يفهم البعض، بل

¹ - عبد المجيد خليقي، مرجع سابق، ص 607.

² - نائلة أبي نادر، مرجع سابق، ص 101.

إن هذه الاستراتيجية تؤدي في نظر أركون إلى الكشف عن كل الإسقاطات والتجاوزات التي حدثت عبر التاريخ، وموضعها في لحظتها التاريخية وإعادة قراءتها قراءة موضوعية تبرز تاريخية العقل الإسلامي.

أما المنهجية التقدمية فهي تركز على عدم إهمال أثر النصوص التأسيسية واستمرار فاعليتها في المجتمعات المعاصرة. إن هذه النصوص لا تزال ناشطة تقدم اليوم «نظاما أيديولوجيا خاصا من الاعتقاد والمعرفة»، من شأنه أن يرسم المستقبل أو يساهم في تشكيله. لهذا السبب علينا أن ندرس عملية التحول الطارئة على مضامين هذه النصوص ووظائفها السابقة ثم نتوقف عند تولد مضامين ووظائف جديدة¹.

نخلص إلى أن أركون يهدف من خلال المنهجية التقدمية-التراجعية إلى تفكيك تلك القيود المعرفية والمنهجية التي يفرضها العقل الدوغمائي على الفكر الإسلامي. «فالعقل الدوغمائي قد أغلق ما كان مفتوحا ومنفتحا وحوّل ما كان يمكن التفكير فيه بل ويجب التفكير فيه إلى ما لا يمكن التفكير فيه، فترتب عن ذلك تغلّب «ما لم يفكر فيه» على ما يجب التفكير والإبداع فيه، إذ أن نزعة التقليد والتبعية للمذاهب الأرثوذكسية (المذاهب الفقهية والأصولية التي عرفها الفكر الإسلامي) وتكرارها قد تغلبت على نزعة التقييم لجميع المذاهب الموروثة والمسلمات المعرفية التعسفية وصارت هذه الأخيرة بمثابة المنظومة المعرفية التي أصبحت مرجعية مشتركة وضرورية للفكر الإسلامي»².

إن العقل الدوغمائي يشتغل ضمن إطار الاعتقاد بوجود الحقيقة المطلقة وإمكانية امتلاكها، مستخدما في ذلك وسيلة استغلال النصوص أو تفسيرها من أجل أن يولد دلالات ومعاني متوافقة مع مصالحه المباشرة. ونجد تعبيرا عن هذه الخصائص التي تميزه أو يحاول أن يتميز بها في الخطابات المتنوعة التي ينتجها العقل الأرثوذكسي وكأنها الأكثر صحة. «هكذا نلاحظ أن العقل الأرثوذكسي هو الذي يحدد من هم المؤمنون الحقيقيون ويميز بينهم وبين المفسدين في الأرض»³.

¹ - مرجع نفسه، ص102.

² - الطاوس أغضابنة، "محمد أركون، مفهوم العقل الإسلامي وتفكيكه"، ضمن: الفلسفة العربية المعاصرة تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والأيديولوجيا، (مجموعة من الأكاديميين العرب)، تحرير: اسماعيل مهناة، منشورات الاختلاف، الجزائر/ دار الأمان، الرباط، المغرب/ منشورات صفاق، بيروت، ط1، 2014، ص511.

³ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص97.

وضمن هذا الاعتقاد من الفهم، نتساءل مع أركان:

ماهي انعكاسات هذا الانغلاق على مضمون العقل وآليته وطريقة اشتغاله في الوسط الإسلامي؟ ثم ماهي انعكاساته أو النتائج المترتبة عليه بخصوص العلاقة بين الحقيقة والتاريخ؟.

إن القراءة التاريخية - النقدية التي شكلت محور اهتمام المفكر أركان في دراسته للفكر العربي الإسلامي تكشف عن نتائج سلبية صاحبت هذا الانغلاق الذي فرضه العقل الأرثوذكسي، والذي كان قد مارس دوره على هيئة نظام فكري مغلق يلغي، وبشكل تعسفي، كل العقول المنافسة الأخرى، بل ويُلغي أيضا، كل الإنجازات والفتوحات السابقة التي كان قد دشّنها العقل الإسلامي المنفتح في القرون الهجرية الخمسة الأولى. ونجد على هذا الصعيد، « أن العقل الإسلامي بكل فئاته يرسخ نفس الأفق الديني أو الرمزي ويستخدم نفس وسائل النقل واستغلال النصوص أو تفسيرها. ولكنه ينتج (أو يولد) دلالات ومعاني متلائمة ومتوافقة مع المصالح المباشرة لكل فئة تناضل من أجل بقائها على قيد الحياة أو من أجل مدّ سلطتها وهيمنتها. هكذا نجد أن الدلالات المتولدة تصبح محفوظة وراسخة في الذاكرة عن طريق أعضاء الجماعة أو الفئة المعنية وذلك بارتباط وثيق مع لعبة عوامل الهيمنة الخاصة وموازين القوى التي تحسم وجود المجتمع بكليته وتحدد له وجهته »¹. وهكذا نلاحظ أن العقل الإسلامي لا يزال مستمرا في إعادة إنتاج المقولات والقيم والأحكام التي كان العقل الإسلامي الكلاسيكي قد رسخها كنموذج للعمل بها من قبل المسلمين، ولا تزال تتحكم بطريقة ممارسة العقل الإسلامي الحديث إلى درجة أنها تشكل فضاءً تُسقط عليه كل الدلالات والمعاني التي ينتجها المؤمنون عن طريق التكرار والتقليد. والتي يتم ترسيخها عن طريق الذاكرة الجماعية والعمل الجماعي، مما يضمن استمرارية العمل والسلوك الذي كان العقل الإسلامي الكلاسيكي قد أنجزه من أجل أن يفسر الحقيقة الموحى بها. وبالتالي الحفاظ على مصالح تكون مطابقة لمقصده الفتوي، أي الفئة المنتخبة والصالحة ضد جماعات أخرى منافسة.

¹ - محمد أركان، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 94.

وقد استمر الخطاب الإسلامي المعاصر في تغذية وعي المسلمين وبنفس الحدة الايديولوجية للعقل الإسلامي الكلاسيكي في ادعاء الارتباط الكامل بنموذج فريد ومتعالٍ، مستخدماً نفس فرضيات ومسلمات الخطاب الإسلامي الكلاسيكي، بل أكثر من ذلك، نجده قد ساهم في ترسيخها إلى حد كبير؛ ذلك أن التيار الأصولي الإسلامي المعاصر يريد تأسيس نظام أخلاقي - سياسي يكون متلائماً بالضرورة مع النظام الذي عرفته الأمة في بداياتها في زمن مقدس يعلو على كل الأزمان، مستخدماً وسائل المراقبة المتشددة ضد العقل الفلسفي والعقل العلمي لأنه قد يؤدي في نظرها إلى نزع الشرعية عن خطاباتها الرسمية التي تشمل أبعاد الدين والدنيا والدولة. وهكذا نلاحظ أن هذه الحركات الإسلامية السياسية، أو بالأحرى الإسلاموية (islamiste) كما يفضل أركون تسميتها، « تدعي الانتساب إلى التراث الإسلامي الأكثر كمالاً والأكثر موثوقية وصحة والأكثر فعالية: أقصد تراث الزمن التأسيسي والمثالي الأول؛ زمن النبي وصحابته. ولكن نجد في الواقع أن خطاب هذه الحركات يعبر عن قطيعة تاريخية كلية مع الإسلام الأولي: أي مع إسلام المدينة المنورة »¹.

وفي مثل هذا السياق من الأزمة يدعو أركون إلى إنجاز قراءة تفكيكية - نقدية تكشف التصور الحقيقي الذي شكله العقل الأرثوذكسي بنسخته الكلاسيكية والمعاصرة عن التراث الديني، ومنطلق هذه القراءة هو الكشف عن الاستخدامات الأيديولوجية المرافقة لكل معنى، وتعميق التساؤل عن الكيفية التي يشكل بها الخطاب الديني المعنى بصفته الذروة العليا للمشروعية. وعندئذ تصبح المسألة الأساسية هي التالية: « أشكلة* كل عملية إنتاج للمعنى، وذلك عن طريق التساؤل عن الآليات اللغوية، والمواقف العقلية، والإكراهات المختلفة التي تجعل أي شكل من أشكال المعنى أو مضامينه عابراً، أو ظرفياً، أو صدفياً، أو متحركاً، أو قابلاً للبرهنة على صحته أو خطأه² ». وهذا التساؤل هو الذي يمكننا من

1- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص38.

* مصطلح الأشكلة (problématisation) يعني نزع البدهة عن التراث ووضعه على محك التساؤل والنقد من جديد. وهذه العملية النقدية ينبغي أن تُطبق على جميع الأنظمة الفكرية التي تعاقبت على البشرية. فكل نظام عقائدي أو فكري ينتج المعنى الذي يعيش عليه الناس لفترة تطول أو تقصر. ولكنه ينتج أيضاً آثار المعنى: أي الآثار السلبية والأيديولوجية المرافقة حتماً لكل معنى. وليس من السهل التفريق بين المعنى/ وآثار المعنى... انظر: محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، (هامش، ص22).

2- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان ط2، 2005، ص54.

كشفت تاريخية التفسير الفوضوي الذي يلجأ إليه بشكل عشوائي الأصوليون من أجل إضفاء المشروعية على عملهم التفسيري وفرضه كمرجعية إجبارية. وبالتالي، فإن هذا التساؤل المعرفي الملح سوف يؤدي بالضرورة إلى التمييز بين المعنى وآثار المعنى** (Effets de sens)، وصولاً إلى إقامة علاقة جديدة مع الحقيقة. هذه الأخيرة بحسب التصور الإبستمولوجي الحديث ليست شيئاً معطى بشكل جاهز ونهائي، وإنما هي متغيرة، نسبية، متعددة. وعلى الشاكلة نفسها نلاحظ أن أركون يدعو إلى تشكيل مفهوم جديد للعقل وللحقيقة، وذلك في مقابل تجاوز كل المفاهيم والمقولات القطعية الراسخة الموروثة عن الماضي من أجل الكشف عن تاريخية أي خطاب كان، وإعادة قراءة التراث وتفكيكه داخلياً قبل كل شيء، على ضوء الثورة المعرفية والإبستمولوجية الجارية حالياً، وهذا بهدف الانتقال من التفكير المغلق الخاضع للعقل اللاهوتي إلى مرحلة الفهم الحقيقي للتراث، وللمشاكل العديدة التي طرحت بشكل سيء. من هنا كانت أشكلة (problématisation) كل التراث الإسلامي مسألة ملحة كي نفتتح حقلاً جديداً من التفكير حول نمط العقل المرسخ في الخطاب

** يرى أركون أن مفهوم المعنى يطرح مشكلة بالفعل. فالتنافس عليه عام وشامل. كل الناس يريدون المعنى ويدعون. وكل الفئات الاجتماعية الباحثة عن هويتها تدعيه. وكذلك كل المذاهب الفكرية تتنافس من أجل اكتشاف المعنى الحقيقي وفرضه أقصد المعنى المشتق بشكل صحيح من المصدر التشريعي الأعلى، وبالتالي المؤدي إلى المعنى الكلي والأخير. هذا ما فعله اللاهوتيون في السابق من كل الأديان والمذاهب عندما اعتقدوا أنهم توصلوا إلى المعنى الصحيح الوحيد (كل دين وكل مذهب بالطبع يدعي امتلاك المعنى الوحيد الصحيح لوحده). فالفقهاء واللاهوتيون يزعمون أنهم هم وحدهم القادرون على استخراج المعنى الحقيقي أو الصحيح من النصوص. وكذلك فعلت الأنظمة الميتافيزيقية الكلاسيكية عندما توهمت بأنها توصلت إلى المعنى الكلي، إلى غاية الغايات... وهكذا يحصل التمثيل بين آثار المعنى الناتجة عن القراءة والمعتبرة أنها تمثل المعنى الصحيح والوحيد للنصوص، وبين الإيديولوجيات التي تجيش الجماهير من أجل خدمة إرادة القوة والهيمنة. وأما اليوم فقد تغيرت الأمور. لم يعد أحد يقتنع بوجود معنى كلي؛ نهائي وأخير. ولم يعد أحد يستطيع أن يدعي أنه يمتلكه. بل إن كل من يزعم ذلك يرفض مزعمه بصفته نوعاً من الإيديولوجيا.

ويضيف أركون إلى هذا، أن الألسنيات الحديثة وحدها تمكننا من توضيح الكيفية التي يشكل بها الخطاب الديني المعنى بصفته الذروة العليا للمشروعية؛ ففضل علماء الألسنيات والنقد الأدبي أصبحنا حسب أركون قادرين على أن نميز بين المعنى الحرفي الملاصق لخطاب ما، وبين آثار المعنى المتولدة عن قراءته لدى القراء. قد يفهم القراء إحاءات وأشياء في النص لم يكن يقصدها المؤلف ولم يفكر بها. فالقراءة تخلق النص أيضاً. وقد نشأت في ألمانيا مدرسة كاملة في النقد الأدبي تدرس كيفية تلقي النص الأدبي من قبل القراء الذين ينتمون إلى مختلف فئات المجتمع أو طبقاته (مدرسة كونستانس). ويمكن أن نطبق منهجيتها أيضاً على النصوص الدينية التي تقرأ في كل الأوساط الاجتماعية الثقافية وعندئذ نعرف كيف تتلقاها هذه الأوساط وكيف تفهمها. ينظر: محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2، 2001،

الإسلامي؛ دراسة مسلماته ووظائفه وآلية اشتغاله لمعرفة مدى صلاحية كل المعارف التي ينتجها، ومن ثم إعادة تشكيله من جديد بصورة عقلانية في الفكر والواقع العربيين.

كُنَّا قد حددنا سابقاً، الأدوات الإجرائية التي يوظفها أركون لإحداث زحزحات عديدة داخل ساحة الفكر العربي - الإسلامي. « فعمله يبدأ بزحزحة المفاهيم عن مواقعها التقليدية الراسخة لكي يفككها فيما بعد، ويتوصل بالتالي إلى تجاوز معناها التقليدي، إذ هناك الزحزحة فالتفكيك، ومن ثمَّ التجاوز، ثلاث خطوات منهجية ثابتة يعتمد عليها أركون في أبحاثه »¹.

يحاول أركون أولاً أن يبحث في خصوصية العقل المتشكل في الإسلام كما تجلّى وكما مارس دوره في التاريخ والمجتمع، « فهو لا يبحث في العقل كمفهوم، وإنما فيه كآليات للتفكير، بعبارة أخرى فهو يبحث في سؤال: كيف يفكر العقل الإسلامي إذ يفكر في الحياة »².

من هنا يقوم أركون بزحزحة* مفهوم العقل الإسلامي كما ظهر في التاريخ، وهو ما يعني أن العقل ليس شيئاً مطلقاً مجرداً عن الشروط الاجتماعية والثقافية والسياسية، بل إن المعرفة التي ينتجها العقل لا يمكن إلا تكون نسبية. « لذلك أراد أركون أن يركز على نسبية هذا العقل، وعدم تمرّكه فوق التاريخ، وإصداره أحكاماً مطلقة تصلح لكل زمان ومكان »³، أي تحليل كيفية نشوئه وتشكله واشتغاله في التاريخ عبر القرون، وهو ما يعني موضعيته في لحظة التاريخية. وهذا العمل التفكيكي الذي يقوم به أركون من أجل زحزحة إشكالياته الأساسية عن مسارها التقليدي المألوف واكتشاف الحقيقة التاريخية، يعني وضع التراث داخل كل سياق اجتماعي - ثقافي وفي كل مرحلة تاريخية معينة من أجل القبض على حقيقته. « يمكن النظر إلى تاريخ التراث - أي تراث - على أنه مجموعة متراكمة ومتلاحقة من العصور والحقب الزمنية. إذ هذه القرون المتطاولة مترابطة بعضها فوق بعضها الآخر كطبقات الأرض الجيولوجية أو

1- فارس مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحدائثي أصولها وحدودها، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، ط 1، 2015، ص 177.

2- فارس مسرحي، مرجع سابق، ص 178.

* نقصد بالزحزحة (le déplacement) كل تغير يطرأ على الإشكاليات التقليدية، أو كل مقارنة جديدة للمشاكل المطروحة تحل محل المقاربات السابقة وتلغيها أو تزحزحها عن مكانها. انظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، (هامش، ص 34).

3- نائلة أبي نادر، مرجع سابق، ص 124.

الأركيولوجية. ولا يمكن أن نتوصل إلى الطبقات العميقة - أي القرون التأسيسية الأولى مثلا - إلا باختراق الطبقات السطحية والوسطى رجوعا في الزمن إلى الوراء»¹.

ولهذا لم تكن المسألة عند أركون هي قبول التراث كما هو، بل الأمر يقتضي أن تتغير إشكالية العلاقة مع التراث ومع الحقيقة، عبر وضع كل شيء موضع تساؤل، ويكون هدف هذه العملية النقدية هنا، معرفة المسلمات والفرضيات والأساليب والآليات التي تقف خلف فكر ما أو خطاب أو أثر ثقافي أو تصور وسواها من المنطلقات التي يعتقد أنها نموذج كامل ينبغي احتذاؤها كونها حقائق جوهرية وكمالات متعالية أو مقدسة أو جاهزة. لذلك فأركون يبحث في إمكانية زحزحة تلك القراءة التراثية الجامدة والثابتة التي تجرد المقولات والمفاهيم عن مشروطيتها أو على شروط تكونها ويطرحها للمناقشة العقلانية التي تضمن نجاحه وفعالته بما هو أفضل. وهذه الاستراتيجية النقدية في التفكير في كل ما استحال التفكير فيه في الفكر الإسلامي لا يمكن أن تكون أو تستمر إلا ضمن شروط معينة تشكل الفهم الصحيح، والذي يعتمد شرط الحقيقة التاريخية عبر المحاجة والبرهان، ويعتمد كذلك، المقارنة مع التراثات الأخرى، كالتراث المسيحي. وهو بذلك يحاول أن يطبق على التراث أهم المنجزات المعرفية التي شهدتها علوم الإنسان والمجتمع، والتي تطمح إلى إعادة النظر في مفهوم التراث والحقيقة التاريخية.

ومن أجل تحليله للعقل الإسلامي، طبيعته، موقعه من وجهة النظر الإستمولوجية، يثير أركون جملة من الأسئلة الفكرية والمعرفية التي تتيح لنا توضيح وتبيان تاريخية العقل الإسلامي. أولى هذه الاستفهامات التي يطرحها أركون تتعلق بالكيفية التي يمكن بها تحديد هذا العقل؟. ثم يضيف متسائلا: أين يمكن القبض عليه؟ هل يمكننا تحديد نص معين أو كتاب معين يكون موجودا فيه بشكله ومضمونه وآيته المكتملة الجاهزة؟ وهل يجوز لنا أن نفضل عائلة روحية على غيرها أو مدرسة

¹ - هاشم صالح، ضمن: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 10.

على غيرها أو علما محددًا دون غيره من أجل أن نعرض من خلال تحليله ودراسته المفهوم النظري والعملية للعقل الإسلامي الكلاسيكي؟¹.

وفي تحديده للكيفية التي يمكن بها تحديد هذا العقل الإسلامي الكلاسيكي وهو العقل الفقهي، يرى أركون أنه لدينا عدة مسارات، يمكن أن نختارها، « فإما أن نبحث عن نشأة هذا المفهوم بدءاً من لحظة القرآن ونتبع مساره حتى القرن الثالث والرابع الهجريين/ أي التاسع والعاشر الميلاديين. وإما أن نستعرض مختلف مفاهيم كلمة عقل الموجودة لدى مختلف المدارس، ثم نحدد من بينها المفهوم الذي يستحق صفة الإسلامي أكثر من غيره. وأخيراً إما أن نعتمد نصاً (أو مؤلفاً أو كتاباً) محددًا ثم نطلق منه إلى الأمام وإلى الوراء من الناحية الزمنية، وننتقل إلى مختلف البيئات والأوساط الاجتماعية والثقافية من الناحية المكانية والفضائية »².

ومن بين هذه المسارات الثلاثة يرى أركون أنه يوجد لدينا لحظة تأسيس مهمة لدراسة طريقة اشتغال العقل الإسلامي وآليته، وهي « لحظة الشافعي »، وتحديدًا من خلال رسالته الشهيرة. ويكشف أركون أنّ قراءة الرسالة يتيح لنا أن نستخلص منها مفهوماً فعالاً من الناحية التاريخية والتأملية للعقل الإسلامي الكلاسيكي. ومن خلال قراءة فصول الرسالة يتبين أنّها تعالج جميعها موضوعاً أساسياً ومركزياً واحداً هو: أسس السيادة العليا أو المشروعية العليا في الإسلام. باسم من، باسم ماذا، وطبقاً لأية عمليات برهانية إيضاحية تصبح بوساطتها حقيقة ما أو حكم قانوني ما ليس فقط ملزماً وإجبارياً للبشر، وإنما لا غنى عنه من أجل السير على طريق الهدى والنجاة (الشريعة)؟ سوف نرى أن تساؤلاً كهذا يحدد مبدأً أو طراز قراءة النصوص القرآنية والحديث النبوي بصفتهما مصادر للسيادة العليا أو المشروعية العليا التي تسبغ على السلطات البشرية شرعيتها أو تنزعها عنها³. يمكن أن نؤكد هنا أن القاعدة الموجهة لفصول وأبواب رسالة الشافعي تقوم على رؤية معينة للسيادة العليا، بهدف تعيينها وتفسيرها انطلاقاً من قواعد محددة تسمح ببلوغ الحقيقة وتجليها، إذ ثمة

1- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 66.

2- مصدر نفسه، ص 66-67.

3- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 68.

علاقة بين الحقيقة واللغة والتاريخ يكون مصدرها الوحي، ومن ثمة إمكانية الحديث عن حقيقة واحدة في كل زمان ومكان تتحد أولاً من خلال خطاب لغوي معين مصدره الوحي القرآني كحدث تدشيني كبير. والنظر أيضاً إلى هذا الخطاب أو اللغة التي تحمله على أنها فريدة ومتميزة ومتعالية على التاريخ إذا ما قيست باللغات الأخرى، وهنا يشير الشافعي إلى خاصية البيان أو البلاغة أو الإعجاز في القرآن، وهو ما يعكس قدرتها [أي العربية]، في المحافظة على بقائها واستمرارها.

إن مادة البحث التي تتمحور حولها الموضوعات التي تناولتها الرسالة تتعلق أساساً بالفلسفة السياسية وإبستمولوجيا القانون والروابط بين الحقيقة والتاريخ، والعلاقة بين اللغة والتاريخ والقانون. « وهدف الشافعي من بحث نمط العلاقة بين اللغة والحقيقة والتاريخ هو تحقيق خاصية جوهرية للعقل الإسلامي، هي خاصية التعالي على التاريخ الأرضي، وضرورة تقنين هذا التاريخ داخل فضاء روحي »¹.

وضمن هذا المستوى تنكشف أمام أعيننا مسألة الطابع الديني للرسالة، أي أن ما يطرحه الشافعي ذو طابع ديني لاهوتي أكثر منه ذو طابع علمي، وهذا ما يجعل مؤلف الرسالة في نظر أركون، مساهماً في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار منهجية معينة سوف تمارس دورها على هيئة استراتيجية لإلغاء التاريخية من خلال العلاقة التي شكلها بين اللغة والحقيقة دون أن يتوسط ذلك عنصر التاريخ، إن الشافعي سعى إلى تأسيس علاقة لغوية مطلقة تربط الحقيقة المتعالية التي أوحى بها الله بالصيغ اللغوية المتقبلة في القرآن.²

ضمن هذا المنظور، تشكّل الاعتقاد الإسلامي، والذي سيؤدي في النهاية إلى إلغاء التاريخية، حسب تصور أركون، ذلك أن هذه الرسالة قد حدّدت وبشكل نهائي من منظور الشافعي الأصول التي تستنبط منها الجماعة المسلمة القواعد التشريعية والقانونية « بالاستناد على مجموعة نصية ناجزة إلهية

¹- مصطفى كيجل، مرجع سابق، ص 186.

²- مرجع نفسه، ص 187.

أو نبوية»¹. أي بناءً على مرجعية نصية تبدو في نظر الجماعة المسلمة متعالية ونهائية وصحيحة. ومن ثمة، فإن هذه القواعد والأصول المستنبطة انطلاقاً من النصوص لم تكن نسبية خاضعة لشروط تاريخية معينة، وإنما هي حقيقة ثابتة منتجة للمعرفة، حسب الاعتقاد الإسلامي السائد. وبالإضافة إلى أن المعرفة الدينية الإسلامية تطالب بعقل أبديّ منسجم بشكل مسبق مع تعاليم القرآن والسنة، فإنها راحت تفرض وجودها وتؤكد فعاليتها في مواجهة العقول المنافسة أو المعادية التي ظهرت في نفس الوقت الذي راح العقل الإسلامي الكلاسيكي يخوض فيه معاركه الأساسية من أجل تحقيق الانتصار الدائم على كل الأشكال الأخرى من العقول.

من خلال هذه الخصائص التي رصدتها أركون للعقل الإسلامي، يقترح إعادة فتح مناقشة علمية بخصوص آليات اشتغال العقل الإسلامي، وذلك عن طريق طرح تساؤلات جديدة على المكانة المعرفية والوظائف النفسية - الاجتماعية - السياسة للرسالة بعيداً عن الأجوبة الجاهزة التي يمتلكها المسلمون اليوم. ولذا فإن الحاجة أصبحت ملحة لمراجعة الأمور نقدياً وتصحيح أشكال من القراءات اللاتاريخية السائدة حالياً. ولكي نفتح فضاءً جديداً للفكر التاريخي والأنثروبولوجي النقدي يؤكد أركون على أن « شرط انفتاح الفكر العربي - الإسلامي على العقلانية الحديثة لا يمكن أن يتم بشكل فعلي ودائم وناجح إلا بتفكيك مفهوم الدوغمائية* ومفهوم الأرتودوكسية** الخاصين بترائنه هو بالذات. وما دام المؤمن

¹ - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 74.

* وفق ما يقوله هاشم صالح في مقدمته لكتاب أركون: «الفكر الإسلامي قراءة علمية»، وبناءً على أبحاث المفكر الأمريكي روكيش ميلتون (ROKEACH MILTON) الذي سعى إلى بلورة مفهوم الدوغمائية التي كانت تؤدي إلى عدم التسامح بين الأفراد الذين يختلفون بمعتقداتهم ووجهات نظرهم، نجد أنه قد انطلق من مفهوم الصرامة العقلية (La rigidité mentale) ليصل إلى تحديد الدوغمائية، فالصرامة العقلية عنده: «هي عدم قدرة الشخص على تغيير جهازه الفكري أو العقلي عندما تتطلب الشروط الموضوعية ذلك، وعدم القدرة على إعادة ترتيب أو تركيب حقل ما تتواجد فيه عدة حلول لمشكلة واحدة وذلك بهدف حل هذه المشكلة بفاعلية أكبر». وهذا يعني أن الدوغمائية ترتبط بالروح المغلقة، ونظام أيديولوجي معين، يجذب من دائرة بحثه مسألة المحتويات والمضامين لمصلحة الأشكال والوظائف والآليات وطرائق الاشتغال. وبدلاً من التحدث عن نظام أيديولوجي ما فإن روكيش يفضل استخدام مصطلح نظام من العقائد أو الإيمان (système de croyances) ويعتبر أن العقلية الدوغمائية تتركز أساساً على ثنائية ضدية حادة هي: نظام من الإيمان أو العقائد/نظام من اللاإيمان واللاعقائد. بكلمة أخرى أكثر وضوحاً فإن العقلية الدوغمائية ترتبط بشدة وصرامة بمجموعة من المبادئ العقائدية وترفض بنفس الشدة والصرامة مجموعة أخرى وتعتبرها لاغية لا معنى لها. ولذلك فهي تدخل في دائرة الممنوع التفكير فيه أو المستحيل التفكير فيه وتتراكم بمرور الزمن والأجيال على هيئة لا مفكر فيه. وحسب روكيش فإن نظام الإيمان واللاإيمان يتحدد بواسطة ثلاث خصائص هي: 1. إنه عبارة عن تشكيلة معرفية مغلقة قليلاً أو كثيراً ومشكلة من العقائد واللاعقائد (أو القناعات واللافناعات)

سجين نظام الإيمان/ واللايمان الأرثوذكسي هذا، مادام سجين المقولات التبولوجية القروسطية، مادام غير قادر على فتح ثغرة أو كوة على الخارج، أي على العقلانية العلمية والفكر التاريخي فسوف يبقى يراوح في مكانه ونراوح نحن معه أيضا في مكاننا»¹.

الشرط الأساسي لكي نخرج من مرحلة التفكير المغلق، ونوسع قليلاً من دائرة المفكر فيه داخل فضاء الفكر العربي الإسلامي، يتمثل في إعادة قراءة التراث وتفكيكه داخلياً، كمرحلة ثانية تلي مرحلة الزحزحة أو التحويل؛ « ذلك أن التفكيك يدل على التهديم والتخريب والتشريح، وهي دلالات تقترن عادة بالأشياء المادية المرئية، لكنه في مستواه الدلالي العميق يدل على تفكيك الخطابات والنظم الفكرية وإعادة النظر إليها بحسب عناصرها والاستغراق فيها وصولاً إلى الإلمام بالبور الأساسية المطمورة

الخاصة بالواقع. 2. إنه متمحور حول لعبة مركزية من القناعات (أو الإيمانات اليقينية) ذات الخصوصية الخاصة والأهمية المطلقة. 3. إنه سلسلة من أشكال التسامح/ واللاتسامح تجاه الآخر.

انظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، (هامش: ص 5 - 6 - 7).

وليزيد من التفصيل حول نظرية أنساق المعتقدات لروكيش ملتون يمكن العودة إلى كتابه الموسوم بـ«العقل المنفتح والعقل المغلق» (closed mind and open mind).

** مصطلح «أرثوذكسي» تم نقله حرفياً عن اللسان الفرنسي (Orthodoxie)، أي بمعنى الرأي المستقيم أو الصحيح. إن الأرثوذكسية مفهوم أساسي لدى تيارات ومذاهب الفكر الإسلامي، بمعنى أن كل طائفة من الطوائف الإسلامية الأساسية تدعي أنها تمثل الإسلام الصحيح دون غيرها. لكنه صحيح فقط من وجهة نظرها، لا من وجهة نظر الطائفتين الأخرين. وضمن هذا السياق، نجد أركون يرفض وبشدة مزاعم الأرثوذكسيات الدينية المختلفة في امتلاك الحقيقة. فهذه الأرثوذكسيات تبدو مغلقة على لذاتها، وترفض كل ما يقع خارجها وتعتبره انحراف عن الآراء الصحيحة والمطابقة للدين الحق. وقد بيّن أركون من خلال دراسته لمفهوم الأرثوذكسية في الإسلام وكيفية نشوئها وتشكلها واشتغالها في التاريخ عبر القرون «كيف أنها لا تزال تحول حتى الآن دون فتح الأضابير التاريخية وتجميد الفكر بشكل جذري في المجال العربي - الإسلامي. إنها تشكل بمبادئها وصياغاتها القطعية ومسلماً نوعاً من الحجاب الحاجز الذي يحول دون رؤية الأمور كما جرت عليه بالفعل طيلة القرون الهجرية الأربعة الأولى. إن سيطرة المخيال الجماعي على قطاعات واسعة من الناس تشكل قوة كبرى يصعب اختراقها... إن الأرثوذكسية تفرض نوعاً من «الحقائق السوسولوجية» التي تمنع ظهور الحقائق الحقيقية: أي التاريخية والعلمية والفلسفية. إذا ما نظرنا للأمور من زاوية المخيال الجماعي فإنه ليس من المهم كثيراً التساؤل هل بعض المقولات الأرثوذكسية الشائعة (بخصوص تشكل النص القرآن والحديث والشريعة) صحيحة أم خاطئة من الناحية التاريخية والعلمية وإنما المهم طرح السؤال التالي: كيف استطاعت هذه المقولات أن تسيطر على الأذهان والعقول طيلة قرون؟ هنا نصطدم بمسألة حاسمة في تاريخ الفكر تخص العلاقة بين العامل الرمزي والعامل المادي وتحول العامل الرمزي إلى قوة مادية ضاغطة تلعب دوراً لا يستهان به في تحريك التاريخ أو إيقاف حركته. بالطبع فإن مسلمات الأرثوذكسية أو ما يسميه أركون المنظومة الفكرية الإسلامية (الإبستمي) لم تكن تلعب نفس الدور إبان العصر الكلاسيكي ثم في عصر الإتياع والتقليدي السكولاستيكي. في المرحلة الأولى كانت لا تزال طازجة مترجحة حرة قريبة من منابها، وكانت تسمح بحرية في التفكير والممارسة والخلق والإبداع لم نشهدها من بعد. أما في المرحلة السكولاستيكية فقد أصبحت متخشبة اكرهية وقسرية وتوصلت في بعض الأحيان إلى شل حركة الفكر العربي والفكر الإسلامي بشكل تام». انظر: هاشم صالح، في: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 8.

1- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، (مقدمة المترجم، ص 9).

فيها»¹. ويمكن أن نقول: إن إنجاز النقد والتفكيك لا بد أن يمر من داخل التراث، عبر إعادة النظر في مقولاته وإشكالياته والأزمات المطروحة عليه، وأساسه العميقة ومرجعياته الكبرى، فهذه المنهجية التفكيكية - النقدية تظل ضرورية بصفتها مراجعة عقلانية مستمرة تطال مجالات الحياة الإنسانية كافة، وعلى رأسها الإنتاج الفلسفي والديني، حيث نستطيع أن نتوصل إلى تعرية أسس التصور أو القراءة اللاتاريخية التي لا تزال مهيمنة حتى الآن، ولذلك غدا التفكيك يساهم في تقديم المعنى الحقيقي والأبعاد الحقيقية للتراث العقلي والفكري في السياقات الإسلامية المعاصرة، ينبغي أن نطرح المسألة التراثية من جديد، وذلك وفق معطيات موضوعية جديدة، وأدوات ومصطلحات مفهومية جديدة للفكر، لكي نفهمه على حقيقته.

وهذا ما يدعو إليه أركون ويصر على القيام به، إذ نجده يركز في أبحاثه على تفكيك التركيبات المعرفية للعقل الديني التي تتضمن الأنظمة اللاهوتية، والتفاسير والتواريخ، من أجل تحويلها إلى ورشة عمل لا تهدأ. والعقلانية كما يفهمها ليست سوى تركيبة مؤقتة يتم تخطيطها فيما بعد لكي يحل مكانها عقلانية أخرى أكثر توافقاً مع المعطيات الجديدة. إن المنهج النقدي لا يعترف بإمكانية تأسيس نهائي ومطلق للعقل البشري، ولا يقر بوجود أصول ثابتة ونهائية للعقل².

هكذا نجد إذن أن التفكيك يتمثل في اكتشاف الأجزاء المخفية أو المطموسة من خطاب ما أو من نصب أثري أو من أي عمل أو أثر ثقافي، ثم نقوم بعد ذلك بفرز هذه الأجزاء المخفية بعد نبشها ونشرها على طاولة التحليل لمعرفة كيف تمارس دورها ضمن البنية العامة للفكر. وبالتالي معرفة نقاطها الضعيفة والقوية، الصالحة والطارحة، وعندئذ نتوصل إلى إمكانية أكبر وفعالية أكثر في نقد شروط إنتاج ثقافة معينة والوظائف التي تملؤها هذه الثقافة وتقوم بها. إن الهدف الأقصى للتفكيك

¹ - عمر الزاوي، النقل ونقد العقل تأملات في الخطاب الفكري عند أركون والجابري، منشورات مخبر الأبعاد القيمية للتحويلات الفكرية والسياسية بالجزائر، ط1، 2006، ص132.

² - نائلة أبي نادر، مرجع سابق، ص44.

يتمثل بإتاحة معرفة أفضل للظواهر البشرية والاجتماعية والتاريخية ومعرفة كيف تشكلت وانبتت. كما أنه يقوم بوظيفة تحريرية وتطهيرية مؤكدة¹.

نجد ضمن هذا المنظور، أن التراث الإسلامي بمقولاته وتراكيبه ومسلماته القطعية يرفض طرح أي سؤال تفكيكي جذري على ذاته، وهذا ما تفسره النزعة الشمولية والمركزية التي كانت تعتمدها جماعة المسلمين التي تتجه نحو ثبات تراثها الفكري والعقلي، أي الحفاظ على صلاحية فكرة النموذج الواحد والأوحد. لذلك فقد يكون رفض النقد والتفكيك هنا، على ما يبدو، للحفاظ على معاييرها وموضوعاتها وتاريخها من أجل ضمان استمراره، كون أن نقد التراث وتفكيكه عن طريق كشف التباساته وتناقضاته ومحدوديته يفضي بالضرورة إلى نقد مواقعها ومواقفها الخاصة وتلك التقاليد التي انتجتها في فترة تاريخية معينة.

إذن، بعد انجاز مرحلتي «التحويل» و«الاختراق»، من الضروري أن نخلق شروط إمكانية وجود فهم جديد للتراث، وهذا ما يدعوه أركان «بالتجاوز»، أي خلق بديل لتنشيط الفكر الإسلامي من جديد، ضمن منظور أكثر اتساعاً، يحرر الفكر الإسلامي من دائرة التراث التكراري أو التراث الذي يعيد إنتاج نفسه باستمرار عن طريق التأويلات الحرفية أو الباطنية والمبالغات المعنوية أو الأسطورية التي تشكل أساس التركيبات واليقينيات التيولوجية للعقل الإسلامي.

إنَّ انجاز قراءة كهذه يفترض الاستعادة النقدية للتراث الفكري الإسلامي كخطوة أولى لا بد منها، من أجل تشكيل فكر إسلامي حديث أكثر انفتاحاً على المعرفة العلمية والنقدية، تكون فيه ظاهرة التراث خاضعة لإعادة الاعتبار والفهم على ضوء أحدث المناهج الغربية التي قادت العقل الغربي إلى إعادة النظر في تراثه القروسطي، ومن ثم القطيعة معه، ضمن مقاربة شاملة توظف المناهج الإستمولوجية المعاصرة (الأنثروبولوجيا، الألسنيات، التاريخ). ومن ثم فلا سبيل إلى الانعزال عن الحدائث الفكرية وعن مرجعياتها الكلاسيكية والعودة إلى تاريخ منغلَق يعتمد الإسقاط والمغالطة التاريخية

¹ - هاشم صالح، ضمن: محمد أركان، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 10.

التي تحتل فيهما الايديولوجيا مكان الحقيقة والعلم. وهنا نشير إلى موقف أركون من المنهجية التي يعتمدها الخطاب الإسلامي والخطاب الاستشراقي (الإسلاميات الكلاسيكية) في قراءتهما للمسألة التراثية، موضحة نسبة هذه القراءة وعدم انفتاحها على الثورات المعرفية التي افتتحتها العلوم. « وهكذا تقوم هذه القراءة الأركونية للتراث على مجموعة من الأدوات، وتَنصَّبُ على التراث، كما تنصب على الفكر الغربي، دليلها الحداثة. فقد اتجهت هذه القراءة الأركونية أولا إلى نقد الأنظمة التفسيرية التقليدية، وأبرزت محدوديتها. كما اتجهت هذه القراءة كذلك إلى الأنظمة التفسيرية الحديثة بهدف نقدها، وإبراز خلفيتها الأيديولوجية، لأنها تفتقر إلى المنظور الأنثروبولوجي، وتتجاهل السياق الثقافي للنص التأسيسي »¹.

يؤكد أركون على أن إعادة تشكيل رؤية جديدة للتراث الإسلامي الكلي من داخل هذا التراث، تقتضي تجاوز الرؤية العامة للمسلمين حول تراثهم، وأيضا تجاوز القراءة الاستشراقية [=الإسلاميات الكلاسيكية]، إذ لم يعد ممكنا الاكتفاء بتلك القراءة السطحية التبجيلية أو الانتقائية سواء من الجهة الإسلامية أو الجهة الاستشراقية، فالمسلمون يعملون على إنتاج وإعادة إنتاج تقليد تراثي يغذي القول بالأسبقية التيولوجية للمفاهيم والنظريات بناء على نص مطلق. وبالتالي، فإن هذا الاعتقاد الذي لا يزال مسيطرا على الكثير من أبناء المسلمين يغفل الفكر النقدي والفكر التاريخي، الأمر الذي يؤجل تحقيق مشروع الوعي الحدائي التاريخي المرتبط بأسئلة إصلاح المجتمع والثقافة والتاريخ.

أما موضع النقد الأساسي الذي يوجهه أركون للاستشراق يتمثل في مسألة المنهج، بمعنى أنّ مناهج المستشرقين متأخرة أو متخلفة إذا ما قورنت بمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية في صورتها المعاصرة، إذ لا يزال الاستشراق يعتمد على المناهج المتبلورة في القرن التاسع عشر، في ظل ازدهار الفلسفة الوضعية، لاسيما المنهج الفيولوجي (فقه اللغة) والتاريخ التقليدي السردى، فتكون المشكلة الأساسية التي يعانها الاستشراق في نظر أركون هي أن باحثيه - أو أغلبيتهم على الأقل - لا ينخرطون

¹ - عبد المجيد خليقي، مرجع سابق، ص 607.

في المراجعات والتجديدات المنهجية والإبستمولوجية التي أصبحت ضرورية بسبب ازدهار علوم الإنسان والمجتمع ونجاحاتها¹.

الملاحظة التي نسجلها ونحن نتحدث عن نقد أركون للمنهجية الاستشراقية، هي أن هذا النقد يختلف تماما عن موقف غالبية المسلمين من هؤلاء العلماء فهو يقوم بنقد الاستشراق من الداخل - بعيدا عن أي تحامل أو رفض ايديولوجي - حيث يذكر بمزايا الاستشراق وأهميته في إعادة بعث نصوص كثيرة من التراث الإسلامي وتحقيقها وشرحها. يكفي أن نذكر بأن فصل المقال لابن رشد وكذا مقدمة ابن خلدون يعود الفضل للمستشرقين في إعادة بعثها بعد أن نسيها أو تناسها المسلمون لقرون طويلة، غير أنه يرى أن هؤلاء المستشرقين بقوا متأخرين منهجيا إذ لا زالوا مقتصرين في عملهم على تطبيق المنهج الفيلولوجي والتاريخي على هذه النصوص، فيما أصبحت تطبق على تراثهم مناهج أكثر دقة وفعالية لاسيما المناهج الألسنية والأنثروبولوجية وغيرها².

وبهذا المعنى يمكن القول أن أركون لا يرفض المنهجية الفلولوجية نهائيا، بل يعتبرها المرحلة الأولى التي لا بد منها من أجل دراسة التراث العربي - الإسلامي أو أي تراث آخر، من أجل معرفة صحة النصوص، وصحة نسبتها، أي أنها تدرس النصوص على الطريقة التاريخية الوضعية. غير أن هذه الدراسة لوحدها تبقى ناقصة حسب أركون، بل لا بد أن تُدعم هذه المنهجية الاستشراقية الكلاسيكية التي تكتفي بالمرحلة الوضعية الباردة من الدراسة وبالوقائع والأحداث الثابتة تاريخيا فقط، بمناهج علم النفس التاريخي والمناهج الإتنولوجية والأنثروبولوجية السائدة الآن في علوم الإنسان والمجتمع. وضمن هذا السياق يقول أركون: « فالمنهجية التي أركز عليها وألح على ضرورتها تتمثل في قول ما يلي: قبل أن نشرع في النقد الفلسفي لهذا العقل وذلك التراث، فإنه ينبغي علينا البدء بتوضيح هذا التراث وقراءته بشكل صحيح إلى أبعد حد ممكن. نقول ذلك وخصوصا أن الأمر يتعلق بتراث ثقافي وعقلي غني

¹ - فارس مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحدائث أصولها وحدودها، مرجع سابق، ص 99.

² - فراح مسرحي، آفاق المشروع الفكري لمحمد أركون، ضمن: قراءات في مشروع محمد أركون (أعمال ندره)، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية، جامعة الجزائر 2، 2011، ص 53.

جدا كالتراث العربي - الإسلامي. يضاف إلى ذلك أنه تراث غير مدرّس بالمعنى الحديث للكلمة، بل إنه يشكل إنتاجا لا نعرفه على حقيقته حتى الآن. فالكثير من المخطوطات لم يحقق حتى الآن، وما حُقِّقَ منها لم يتم على الطريقة الفلولوجية التاريخية المعروفة. وإذن، فإن العملية تخص الماضي وتتركز على إضاءة الماضي، وبالتالي فهي تقع ضمن دائرة اختصاص المؤرخ المحترف لا الفيلسوف»¹.

والواقع أن منهجية التحقيق الفيلولوجي (أي اللغوي) التي اعتمدها الإسلاميات الكلاسيكية من أجل دراسة الإسلام والمجتمعات الإسلامية أصبحت أكثر عرضة للنقد كونها اهتمت فقط بالنصوص التأسيسية الإسلامية التي تُدعى بالنصوص التمثيلية، وبالأحداث المقدرة تاريخيا في الإسلام، وأهملت نصوص وتراث الفئات الإسلامية الأخرى والمجموعات السياسية المعارضة كالشيعة والخوارج بشكل خاص. وهنا نقول بأن «الإسلاميات التطبيقية» التي بلورها أركان لإعادة قراءة كل التاريخ الإسلامي قراءة علمية موضوعية متجاوزة لكل الأيديولوجيات المتصارعة، من شأنها أن تكشف الكثير من التراث الذي سُكِّتَ عنه، والنصوص التاريخية الضائعة، والفئات المهمشة والمنبوذة التي بقيت خارج كتابة التاريخ. وهنا يكمن امتياز هذا العلم الذي دشنه أركان، والذي يهدف إلى التفكير في كل ما استحال التفكير فيه في الفكر الإسلامي. وبإمكان هذا العلم الجديد أن يؤسس لنوع جديد من الخطاب، من الفهم والتحليل، يتسع لكل المقولات، ويحتوي كل اختلاف.

إن الإسلاميات التطبيقية « تريد أن تنقض الهيمنة المنهجية والإبستمولوجية للعلم الغربي. ذلك أن مهمتها لا تتلخص فقط في إنتاج الدراسات الموثقة والمحققة كما كان الاستشراق قد فعل سابقا، وإنما هي تريد أيضا أن تأخذ على عاتقها مهمة طرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية ثم محاولة حلها والسيطرة عليها من قبل المسار العلمي والمنهجية العلمية. هذا هو الهدف المزدوج للإسلاميات التطبيقية، فهي من جهة تريد أن تتموضع داخل هذه المجتمعات الإسلامية لكي تتعرف على مشاكلها القديمة

¹ - محمد أركان، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 234.

والحديث، ومن جهة أخرى تساهم في إغناء البحث العلمي كما هو ممارس اليوم في شتى البيئات الثقافية، مع تحقيقها لكل شروطه ومتطلباته النظرية»¹.

على ضوء هذا العلم الجديد الذي دشنه أركون، يمكننا أن نكتشف كل الأسباب التي تتحكم في إنتاج السياج الدوغمائي المغلق، وتفكيك كل القيود العقلية والمعرفية التي يفرضها العقل الدوغمائي. وإذا كان العقل الدوغمائي «عقل تقليدي، تكراري، اجتراري[...]» قد أغلق ما كان مفتوحاً ومفتوحاً وحوّل ما كان يمكن التفكير فيه إلى ما لا يمكن التفكير فيه»². فإن العقل الاستطلاعي أو العقل المنبثق، أو عقل ما بعد الحداثة، يطمح إلى اكتشاف فضاءات شاسعة لم يفكر فيها بعد داخل الفكر الإسلامي، وتكوين معرفة علمية موضوعية عن كل التراث الإسلامي تجنباً للاستخدام الأيديولوجي المهيمن على هذا الفكر طيلة قرون من الزمن، وهذا ما يجعل العقل الجديد يعيد تجديد التراث تماماً كظاهرة الحداثة من جديد. فهو عقل تعددي، إنساني، وكلي من غير أن ينحاز إلى خطاب معين، سواء كان خطاباً إلهياً أو بشرياً، ومن دون أن يتعصب لطريقة معينة في التفكير، أو لفئة اجتماعية - تاريخية. «إنه عقل تاريخي ينتهك المسلمات، ويعري البدايات، ويعيد تنظيم علاقتنا بما اعتقدنا أنه أصول ثابتة. فلا يوجد في العقل المنبثق ما هو معطى وجاهز ومكتمل، وإنما كل ما يوجد هو في حالة إعادة بناء وتشكيل»³.

ولكي يحقق هذا العقل النقدي الجديد، الذي يدعو إليه أركون، فعاليته وأهدافه المنشودة، فهو مضطر إلى القيام بثورة معرفية تقلب المنظور اللاهوتي القديم المسيطر منذ القرون الوسطى حول الكثير من الموضوعات والمشكلات التي بقيت غير مدروسة كما ينبغي في الفكر العربي الإسلامي، أو فُهمت بشكل سيء، أو تركت مغلقة إما من قبل الأرثوذكسية الدينية، وإما من قبل الأرثوذكسية السياسية، مما يؤدي إلى انعكاسات نظرية وعملية مؤثرة على رهن المجتمعات العربية الإسلامية، التي

1- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 276.

2- الطاوس أغضابنة، مرجع سابق، ص 511.

3- مصطفى كيجل، مرجع سابق، ص 204.

لا تزال بدورها واقعة تحت تأثير المناخ العقلي للقرون الوسطى، وهذا بسبب استحالة التفكير في الكثير من الموضوعات والقضايا التي تخص هذه المجتمعات الإسلامية. ومن ضمن هذه المسائل التي تشكل اللامفكر فيه بالنسبة للفكر الإسلامي، مسألة التسامح، فهي مطروحة غالباً بشكل غير نقدي أو غير تاريخي، حسب وجهة نظر أركان، فقد تم التعامل معها من قبل الفكر الإسلامي بشكل ضيق ومحصور لأنها تدخل في دائرة اللامفكر فيه بالنسبة للفكر الإسلامي، لذا فإن وجه المسألة التي سنعالجها، هي كالتالي:

كيف يُحدّد، بحسب التراث الإسلامي، التسامح المثالي الإنساني؟.

ثانياً: إشكالية التأصيل

لعل سؤال التسامح يندرج ضمن سلسلة طويلة من أسئلة اللامفكر فيه في ساحة الفكر الإسلامي، كالحرية الدينية، وحقوق الإنسان، ومكانة الذمي في المجتمع الإسلامي، والفصل بين الزمني والروحي... إلخ. وهذه الشبكة من الأسئلة هي بدورها تحيل على سؤال عام كان أركان قد طرحه في كتابه «الفكر الإسلامي نقد واجتهاد» يتعلق بسمات الأمة البشرية بحسب القرآن والسنة « ما هي ساحة المعقولية والفهم التي ينبغي افتتاحها والتموضع داخلها من أجل تقديم أجوبة متماسكة على الأسئلة الخطيرة المتعلقة بالأمة البشرية المثالية، وبالحرية الدينية وحقوق الإنسان »¹.

إن إنجاز قراءة تاريخية - نقدية حول هذا السؤال، يتطلب فتح مناقشة حديثة حول الموضوعات

التالية:

- 1 - الأمة المثالية بحسب القرآن والسنة
- 2 - موضوعة التسامح في الخطاب الإسلامي المعاصر
- 3 - العلاقة مع الآخر: بين التسامح المشروط والتضامن المطلق

¹ - محمد أركان، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 107.

1/ الأمة المثالية* بحسب القرآن والسنة:

يمكن أن يُشكّل هذا العنوان وحدّه مادة لفهم حقيقة التسامح في التراث الإسلامي: ما أصله؟ وكيف ظهر ولماذا؟ وماهي شروط تحققه في المجتمع؟.

إن التحليل الإجمالي لموضوع «الأمة المثالية» يبين كيف أن المؤمنين حاولوا دائما أن يبقوا في مستوى التعالي على جميع المجتمعات الأخرى (اليهود، المسيحيين)، أي يبقوا على الصراط المستقيم المؤدي إلى النجاة في الدارين، وحينئذ يحق للمؤمنين أن يعلنوا سيادتهم على غير المؤمنين أو المشككين والمنكرين بشكل نهائي. وفي هذه العلاقة المعاشة بين المؤمنين وغير المؤمنين، والمحدّدة بدقة من قبل الأمة الإنسانية المثالية، أي الأمة المحمدية، بناء على أصول اجتماعية (الجزيرة العربية) وتاريخية (الدولة الإسلامية التي غدت امبراطورية) ولاهوتية (الخطاب القرآني وتوسعه الشرعي، اللاهوتي)، يتكون شعور نفسي وروحي عميق يقود إلى تفوق وخلود الجماعة المثالية، وقدرتها على استخراج من كلام الله جميع دلالاته لكي تُبينها في أشكال قاطعة، الأمر الذي يمنح النص، حسب أركون، معنى ضيق ومغلق، لأنه كان موجه نحو هدف أولي هو التسويغ الشرعي لفكرة تفوق الأمة المثالية الساعية إلى رفض كلي لما عداها من الجماعات الأخرى.

إن فكرة «الأمة المثالية» متشكلة ومهيمنة في جميع الأديان التوحيدية، فالبنى الأسطورية والأسس السيميائية والشرط التفسيري، والعلوم الروحية، والمزايدة في المحاكاة التي تؤسس وتحرك وعي الجماعة المثالية، من ناحية، وتنتج تاريخ «مجتمعات الكتاب» من ناحية أخرى، هي مشتركة بين اليهود والمسيحيين والمسلمين. وكل نقد مفارق للتاريخ، أو ملائم، موجه إلى واحد من التقاليد الثلاثة، يُصيب بالضرورة الاثنين الآخرين¹.

* الجماعة الإنسانية المثالية هي الأمة المحمدية، مجموعة التابعين التي كانت في أولها محدودة العدد، مستضعفة ومهددة، ثم اتسعت بعون الله، وعمل النبي صلى الله عليه وسلم الذي كان الوحي ينيره باستمرار، وبعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم حمى وكلاؤه - الخليفة أو الإمام - الإرث الروحي بورع وصرامة، ووسعوا انتشار الإسلام، وعززوا في الحياة الدنيا، نزوع الأمة لأن تتصرف كمؤمنة وشاهدة على الوحي النهائي، وفاعلة بهذا الوحي النهائي الذي أنزل على خاتم الأنبياء. انظر: محمد أركون، نافذة على الإسلام، ترجمة: صيّاح الجهيم، دار عطية للنشر، لبنان، بيروت، ط1، 1996، ص84.

¹ - محمد أركون، نافذة على الإسلام، مصدر سابق، ص87.

بناءً على هذه الرؤية، نلاحظ أن مفهوم التسامح لدى الجماعات الدينية الثلاث، يمثل بوضوح كبير الإطار الذي يُترجم هذا الاعتقاد بوجود أمة مثالية من الناحية اللاهوتية والسياسية والاجتماعية. « فالمسلمون، مثلهم مثل المسيحيين، شرّعوا انطلاقاً من أخذهم بحقيقة منزلة، وحيدة، مطلقة، لا تتغير، وتفلت كذلك من كل تاريخية، شرّعوا حقيقة مفهومة ومنقولة بصدق، على أيدي هؤلاء الذين يعلنون إيمانهم بجميع العقائد المكوّنة لهذه الحقيقة. لقد رفض اليهود والمسيحيون الاعتراف بالعقيدة الأولى في الإسلام؛ القرآن الكريم كلام الله، الذي أنزل على البشر بواسطة محمد رسوله. وفعل اليهود مثل ذلك إزاء المسيحيين، وفعل المسيحيون مثل ذلك إزاء اليهود والمسلمين. وفي هذا التحديد للحقيقة، ليس من الممكن أن تُبنى سوى علوم اللاهوت وأنظمة اجتماعية - سياسية تعمل بصفاتها «منظومات ثقافية وقانونية يَنفي كل منها غيره». إن تبادل النفي هذا كلي وبلا استثناء»¹.

ولكي نتجنب الوقوع في خطأ المفارقة التاريخية، الذي يُسقط على فترة الإسلام الكلاسيكية اتهامات التعصب والعنف، يُنبّه أركان إلى أن الإسلام ليس في موقع أدنى من غيره. فقد وجدت في الديانات الثلاث تطبيقات إنسانية متفاوتة، منفتحة على أشكال لا بأس بها من التسامح، أو على العكس، تطبيقات عنيفة (تفتيشية) لأنظمة شرعية - لاهوتية يحددها كل دين. وينبغي لنا - دون الوقوع في محاباة الذات التي تسعى إلى تبرئة الإسلام من الممارسات والتصورات الخاصة بحقبة من التاريخ - أن نعترف أن المؤرخين، أنه قد كان في الأخلاق الإسلامية حرص على تلطيف مصير الأرقاء، واحترام للكرامة الدينية لأهل الكتاب، فيما وراء التنظيمات الشرعية التي - وإن اعترفت بحرية العبادة - قد شددت على الدونية الاجتماعية والسياسية للخصوم، الذين لا نزاع في خصومتهم «للدين الحق» (الدين الحق، في القرآن الكريم، ولكن الإسلام التاريخي التزم بالسكنى مع شعوب أهل الكتاب). يجب ألا يغيب عن البال، أن اليهود والمسيحيين حتى وإن ألوا إلى وضع أهل الذمة، لم يكفوا قط عن المطالبة في أدب سجالي وافر، بنزوعهم الداخلي كجماعة مثالية مرصودة للنجاة. في هذا السياق من الخصومة الإيمانية لكي يجسّد «الدين الحق» ويعاش ويدافع عنه، يجب

¹ - محمد أركان، نافذة على الإسلام، مصدر سابق، ص 87.

أن نفهم جميع علاقات الهيمنة، أو في بعض الأحيان، علاقات التواصل بين الجماعات التوحيدية الثلاث. إن فكرة التسامح سوف تطفو ببطء شديد، وبصعوبة بالغة، وعلى نحو مؤقت دائما، عبر تعسّف «التفتيش» و«الاضطهاد» و«الحروب الدينية»، كما يقولون في الغرب¹.

ضمن هذا المنظور، لا يمكن القول بأن التسامح غائب كلياً عن الأديان أو منعدم تماماً فيها، فإذا ما نظرنا إلى التاريخ نلاحظ أن الخطاب الديني كان أقل من الأنظمة الأخرى استبعاداً للآخرين، ففي الناحية الإسلامية مثلاً نجد أ المسيحيون واليهود كانوا يتمتعون في النظام الإسلامي بوضع الذمي، ولكنه تسامح يميل نحو اللامبالاة أو عدم الاكتراث (أي المحمي)، بسبب العلاقة المتوترة بين اليهود والمسلمين، أو بين المسيحيين والمسلمين. لذا فالاتجاه هو نحو الحط من قدر اليهود والمسيحيين ونحو تأكيد تفوق الحقيقة الإسلامية المثلى على ما عداها، بيد أنه يجب ألا نستنتج أن التسامح الذي يحرص على تأكيد تفوق الحقيقة الدينية كانا خاصاً بالإسلام دون سواه، بل نجد أن كل الأنظمة اللاهوتية التي شكلتها مختلف الطوائف كانت تحرص على حماية نفسها، والتأكيد على احتكار الحقيقة المطلقة، ولكننا نجد من الناحية القانونية، كما يلاحظ ذلك أركان، أن القانون الإسلامي كان أقل استبعاداً للآخرين من الأنظمة المسيحية. وعلى هذا الأساس يرى أركان أنه من قبيل الظلم أن نستخدم مسلمات عقل التنوير من أجل اتهام الإسلام بالتعصب، فالغرب لا يزال يقارن إلى يومنا هذا بين الإسلام في العصور الوسطى والحداثة في الغرب الحديث. وهنا يكمن الإجحاف بحق الحقيقة التاريخية، فالمقارنة ينبغي أن تقام بين الإسلام والمسيحية في العصور الوسطى، لا بين الإسلام والحداثة في الغرب الحديث. وقد رد المسلمون على هذه الاتهامات التي ترى في وضع أهل الذمة في الدولة العربية الإسلامية دليلاً على عدم التسامح بإيراد الآيات القرآنية التي تبرهن على تسامح الإسلام، وهذا الموقف أيضاً لا يقل مغالطة تاريخية عن الممارسة السابقة. يقول أركان: «ولهذا السبب فيني أرفض الانصياع لهذه الممارسة كما يفعل المسلمون الآخرون. فأنا أعرف جيداً أن التفسير التقليدي للآيات الأكثر تحبيداً للتسامح لم يصمد طويلاً أمام المسلمات اللاهوتية الاستبعادية والقروسطية.

¹ - مصدر نفسه، ص ص 87-88.

فهي تزعم أنها تمتلك الحقيقة المطلقة (أو الحق)، وهذه الحقيقة محصورة بين واحد أو بطائفة واحدة (هي هنا الإسلام). وبالتالي فإن هذه المسلمات التكنولوجية ترفع الطائفة الإسلامية إلى مرتبة أنطولوجية ومعرفية وقانونية روحية لا تضاهي¹.

نجد فيما يخص هذه المسألة، أن المسلمين يرددون بشكل دوغماتي القول بأن الإسلام هو دين التسامح تنظيراً أو ممارسة، وقد لجأوا إلى الخطاب القرآني للتأكيد على ذلك. ولأجل استغلال هذه الآيات القرآنية لأغراض تبجيلية أو سياسية كما يفعل المسلمون المعاصرون، نلاحظ أن هذه الآيات التي اختيرت من قبل المسلمين قد أصبحت بالتدريج فضاءً ثابتاً يعتمد عليه في تحديد العلاقة السياسية والاجتماعية والثقافية مع الآخر المختلف الذي لا ينتمي إلى نفس دائرة الدين، وهذا التصور الذي يحكم العلاقة بين المؤمنين وغير المؤمنين، والذي يؤكد على تفوق الأمة الإسلامية المؤمنة على ما عداها، لا يؤسس للتسامح بالمعنى الحديث للكلمة، إنما يبقى التسامح في هذه الحالة التي ترسخ لتفوق جماعة بشرية محددة أو شعب أو أمة مشروط ومحدد، لأنه لم يخرج بعد من المناخ الديني الذي ساد القرون الوسطى كلها، فالتسامح كان خاضعاً لمنافسة قاسية بين فئات اجتماعية - دينية، مؤمنة وغير مؤمنة، وقد استطاع العقل الديني الإسلامي أن يفرض نفسه قانونياً وتشريعياً وسياسياً بواسطة النماذج والتحديدات الخاصة بالأنثربولوجيا القرآنية.

إن الاعتقاد الديني لدى المسلمين يفترض أن الحقيقة موجودة كلياً في الوحي، وهذه الحقيقة تُوجّه التاريخ الأرضي أو الدنيوي لجميع البشر مؤمنين وغير مؤمنين، وهو ما جعل الباحث الإسلامي يستمر في إنتاج شروط لغوية وتاريخية من أجل التأويل الصحيح للنصوص المقدسة، والذي سيتحول فيما بعد - أي التأويل - إلى قانون ديني موثوق، مُرسّخ لا يُناقش، لأجل تحديد المعنى الوحيد، أي الصحيح لكل نص مقدس. وبهذا الشكل يستعصي العقل الإسلامي على التاريخية لأنه يقع خارج كل نقد ابستمولوجي في رأي أركان.

¹ - محمد أركان، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، مصدر سابق، ص 113.

ومن المعروف أن الرؤية العربية الإسلامية الكلاسيكية التي سادت الفضاء الاجتماعي والتاريخي المعروف، فيما يخص التعامل مع الآخر، قد راحت « تفرض نوعاً من الحقائق السوسيولوجية التي تمنع ظهور الحقائق الحقيقية: أي التاريخية والعلمية والفلسفية »¹ من أجل تغذية الوهم بوجود أمة إسلامية مثالية تُعبر عن الرسالة الأولية بكليتها، وهذا ما يبرر في نظرهم الحاجة الملحة للعودة إلى الأصول ضمن منظور الخلاص الأخرى. « فيما أن الحقيقة كلها متضمنة في الوحي وتجربة المدينة، فالنظام الاجتماعي والتاريخي المقبول والشرعي في الوقت الحاضر ينبغي أن يكون متلائماً بالضرورة مع النظام الذي عرفته الأمة في بدايتها في زمن مقدس يعلو على كل الأزمان »².

يرفض أركون، بشكل قاطع، الموقف الإسلامي الذي يُسقط على الماضي بعض قيم ومفاهيم الحداثة الغربية، محاولاً زحزحة كل قراءة اختزالية قائمة على نزعة الأسطورة التقديسية، باتجاه بدائل عقلانية، تركز على التاريخية والألسنية والتفكيكية، وذلك بهدف تقوية العقلانية النقدية التي كانت قد نشأت في الغرب ونُشِطت من قبل المفكرين التنويريين ابتداءً من القرن السادس عشر. ومن هنا يمكن أن نفهم سبب التفاوت المتزايد بين النظام المعرفي الغربي، وذلك النظام المعرفي بالنسبة للفكر الإسلامي، الذي لا يزال مُعلّقاً في وجه أي ممارسة نقدية تاريخية. إنّه متركز حول نزعة متعالية وامتسامية تُمثل إنجازات نهائية مثالية لكل القيم والأفكار. في حين أن هذه القيم كحقوق الإنسان والتسامح والديمقراطية افتتحتها الثورات المعرفية في أوروبا.

2- موضوعة التسامح في الخطاب الإسلامي المعاصر.

إن الخطاب الإسلامي المعاصر إذ يحاول إعادة تجذير التاريخ الحاضر لهذه المجتمعات، وغرسه في العصر الافتتاحي يميل بذلك إلى ترسيخ قطيعة تاريخية مزدوجة وترسيخ منطقة فلسفية من اللامفكر فيه (من الممنوع التفكير فيه). إنه يدعو إلى إحداث قطيعة نهائية مع التراثات الأولية التي تحاول الانبعاث على هيئة هوية ثقافية فعلية. كما أنه يدعو إلى إحداث القطيعة مع الحضارة

¹ - محمد الشببة، مرجع سابق، ص 66.

² - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 65.

الإمبريالية المادية للغرب. إن اللامنطقية العملية واللاواقعية التاريخية والسوسيولوجية والثقافية لهذا الرفض المزدوج تعبر عن مدى اتساع اللامفكر فيه الذي ترسخه بالضرورة فرضيات الخطاب الإسلامي المعاصر¹.

وعلى الرغم من أن مسألة التسامح / واللاتسامح لم تناقش بإسهاب وتوسع في المجتمعات الإسلامية، إلا أن أركون لا يُخفي تأكيده بأن التسامح في بعده الأخلاقي وعلى المستوى النظري، كانت له جذور في النصوص الدينية والفلسفية الكبرى للفكر العربي الإسلامي، وهذه الإرهاصات الأولى لفكرة التسامح الحديثة نجدتها حاضرة في الخطاب الفلسفي العربي لشخصيات من ذوي النزعة الإنسانية في القرن الثالث والرابع الهجريين، من أمثال الجاحظ* (ت 869م)، والكندي (ت 870م)، والتوحيدي (ت 1014م)... إلخ. كما يمكن أن نعثر أيضا في التجربة الصوفية على نزعة التسامح الديني لدى الحسن البصري (مات عام 772م)، والمعري (1058م)... إلخ. وهذه النزعة التسامحية تتفق مع بعض التصورات التي تشير إليها كلمة التسامح الحديثة، كاحترام والحب والعفو والإيثار. ولكن الملاحظ أن هذه النزعة الإنسانية التي كانت حاضرة في نصوص مفكرين كبار كالتوحيدي والكندي والجاحظ لم تتجاوز حدود الطبقات العليا والمترفة في المجتمع، ولم تشمل «العامّة» بحسب مصطلح ابن رشد. ويعود السبب في ذلك، حسب أركون إلى البنا الاجتماعية السائدة وأطر الفكر المهيمنة.

لكن ما الذي أدى إلى تراجع هذه الاتجاهات الإنسية التي شهدتها سابقا الحضارة العربية - الإسلامية؟ هذا هو السؤال الهام الذي شكل صرخة أركون في معظم مؤلفاته، وخصوصا مؤلفه الموسوم بـ«نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي».

¹ - مصدر نفسه، ص 71.

* إن أول من صرّح من بين المسلمين بضرورة الأخذ عن القدماء غير المسلمين هو الجاحظ الذي يقول في كتابه الحيوان: «نقلت هذه الكتب (القديمة) من أمة إلى أمة... ومن لسان إلى نسان، حتى انتهت إلينا، وكنا آخر من ورثها ونظر فيها... وينبغي أن يكون سبيلنا لمن بعدنا كسبيل من كان قبلنا، على أنأ قد وجدنا من العبرة أكثر مما وجدوا؛ كما أن من بعدنا يجد من العبرة أكثر مما وجدنا». أنظر: أنطوان سيف، وعي الذات وصدمة الآخر في مقولات العقل الفلسفي العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص66.

إن تحليل غياب أو تراجع النزعة الإنسانية أو الفلسفة الإنسانية في الفكر والثقافة في الوسط الإسلامي، يقتضي حسب أركان، تفحص الروابط بين الدين والمجتمع بعد القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. من أجل الكشف عن ما حدث من عمليات البتر والحذف للأجزاء المبدعة والخلاقة من التراث، وتحويل الإسلام الحي والمثالي إلى إسلام مغلق ودوغماتي ومتعصب من أجل التوصل إلى السلطة.

الإشكالية الأساسية للمجتمع الإسلامي داخل الإسلام الكلاسيكي، ثم في الإسلام المعاصر كانت تتمثل في البحث عن نظام من العقائد والقيم يؤمّن شرعيتها ويُبّرر نظامها. لقد هيمنت هذه المسألة على تاريخ المجتمعات التي مستها الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، وهكذا تم تشكيل تصور أو نظام معين يرسخ وحدة جماعة بشرية محددة، تفرض بدورها حقلا معيناً من المسموح التفكير فيه، وتسترشد بنموذج معين للعمل التاريخي ومرجعاً للحركات الاجتماعية والسياسية وعلماء الدين. « هكذا استمرت المدارس المختلفة بعد القرن الخامس في ادعاء الانتساب إلى هذا النموذج ولكن، استناداً على نصوص مدعوة «مستقيمة أو أرثوذكسية»، وبعد أن قامت بعمليات اختيار وحذف وإلغاء عديدة على هذه النصوص. هناك أولاً المدارس التيولوجية والقانونية، من سنية وشيعية وخارجية ومالكية وحنفية وشافعية وحنبلية، الناتجة كلها عن الصراعات السياسية والعقائدية التي حصلت في الفترة الكلاسيكية. وقد انضفت إليها فيما بعد الزوايا الدينية التي سوف تحل محل السلطات المركزية المنهارة. راحت كل مدرسة وكل زاوية تطور تراثها الخاص عن طريق إعادة إنتاج تعاليم القائد - المؤسس (= النبي) بشكل حرفي وسطحي لا جوهري، وقد فعلت ذلك بواسطة التعاليم المدرسية السكولاستيكية الاجتماعية والشعائرية الصارمة، وهذا ما أدى إلى انتصار المنهجية السكولاستيكية ونشوب المزايدة المحاكاتية بين رؤساء الزوايا المتنافسة الذين يلجأون، من أجل توسيع مجال سيطرتهم السياسية إلى ترسيخ صورة للأرثوذكسية أكثر نقاء وصفاء، أي، أقرب ما تكون إلى الرسالة القرآنية وتجربة المدينة»¹.

¹ - محمد أركان، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 79.

لاشك في أن الصراع والتنافس الحاصل بين المذاهب السننية المتواجدة في الساحة العربية - الإسلامية طيلة الفترة السكولاستيكية الاجتماعية المسيطرة على الوعي لأجل تحديد المعنى الوحيد والصحيح لكل نص مقدس ومن ثم توظيف هذا التفسير في تأكيد لتفوقية فريق على آخر، أي محاولة احتكار الإسلام الحقيقي، قد ساهم في ضمور هذه النزعة الإنسانية وتراجع الفكر الفلسفي العقلاني عن ساحة المجتمعات العربية - الإسلامية. هكذا يتضح أن التراثات الدينية المذكورة آنفاً ومن أجل إنتاج قانون ديني خاص بها أهملت التجربة الإنسانية أو الإنسانية التي ازدهرت خلال القرن الرابع الهجري، وهكذا حل محل التجربة الإنسانية والعقلانية، الأرتوذكسية الضيقة طيلة العصور الوسطى. كما أنّ هذا الموقف الإنسي لا يزال مرفوضاً من قبل التيار الأصولي الإسلامي المعاصر الذي « يريد التشديد على الأصل الإلهي الصرف للرسالة الإسلامية »¹.

هذا عن الناحية العربية الإسلامية، أما عن الناحية الأوروبية أو الفرنسية، فماذا نلاحظ؟ في الواقع هذا الرفض والتهميش للتجربة الإنسانية في الحضارة العربية - الإسلامية لم يكن خاصاً بالفكر العربي - الإسلامي فقط منذ عصر الانحطاط، بل أن العلم الاستشراقي لم يكن يسمح بالحديث عن أكبر الفتوحات الإنسانية والفلسفية التي شهدتها الفكر الإسلامي في فترة ازدهاره، فالفكرة المسيطرة على قطاع واسع من المستشرقين تؤكد على أنه لا وجود لنزعة إنسانية إلا في عصر النهضة الأوروبية بالذات؛ فالفكر العربي - الإسلامي، في نظرهم لم ينتج مواقف فلسفية وعقلانية أكثر انفتاحاً، ولم يكن نظامه المعرفي يسمح بحضور النقد والرؤية التاريخية، فهو في النهاية خاضع للرؤية الدوغمائية. هكذا استبعد الفكر الاستشراقي من ساحته مختلف التيارات الإنسانية والعقلانية غير الأوروبية وهمشها منتجا أحكاماً تقييمية تُلغي أي حديث عن قيم ومفاهيم وتيارات فكرية منقطعة عن الحداثة الأوروبي. يعبر أركون عن هذا المنزلق بقوله: « كانت منهجية الاستشراق الكلاسيكي الموروثة عن القرن التاسع عشر هي الهيمنة، ولم تكن تسمح بإدخال المنهجيات أو الإشكاليات الجديدة التي كنا

¹ - مصدر نفسه، ص76.

نسمع أصداؤها القوية ما إن نخرج من جدران الأقسام المحافظة والتقليدية في السوربون. ولهذا السبب فلم أستطع أن أنخرط في مناقشات أكاديمية حول موضوع الفلسفة الإنسانية* إلا مع فئة نادرة من الباحثين. فقد كانت محرمة بالنسبة لمعظم المستشرقين المصريين على رفض المناهج الجديدة وتساؤلاتها وإشكالياتها»¹.

وهناك سبب آخر جعل الخطاب الإنسي والنزعة الإنسية تبدو هامشية وباطلة. ذلك أنّ النجاحات التكنولوجية للغرب قد أدت إلى ضمور هذه النزعة، لقد مات الإنسان كما مات الله ولم يبقَ في الساحة إلا إرادات القوة الجماعية واستراتيجيات السيطرة عن طريق التقدم التقني والإنتاجية الاقتصادية. لذا نجد أن إعادة التأمل من جديد بالتجربة الإنسية لكي نتجاوز هذا الرفض المزدوج تبدو لنا بمثابة ضرورة ملحة بالنسبة للفكر المعاصر².

من الواضح حسب أركون أن الواقع التاريخي في فترات تاريخية سابقة شجع على تشكيل إنسية عربية متسامحة ومنفتحة؛ فقد وُجدَ في الوسط الإسلامي خلال القرنين التاسع والعاشر الميلاديين أطر اجتماعية وثقافة فلسفية وعلمية منتشرة ضمن هذه الأطر، ففي ذلك الوقت كانت هناك طبقة من البرجوازية التجارية المستقرة في المراكز الحضرية الكبرى، وقد ساعدت على نشوء إنسية عربية منفتحة على تعاليم «الحكمة الخالدة» حيث لا يدخل الإسلام في تركيبها إلا كعنصر من جملة عناصر أخرى. وقد حصلت حالة مشابهة لذلك في مجتمعات عربية وإسلامية عديدة بين (1850-1940)، وكانت تلك هي الفترة التي دعيت بعصر النهضة. وقد تجسدت في العالم العربي

* حاول أركون من خلال أطروحته للدكتوراه المعنونة بـ «نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيد» والتي كتبها في التسعينات، أن يبدن مغامرة فكرية جديدة لنزعة الأنسنة في المناخ العربي الإسلامي. ولكن هذا الإصرار من طرف أركون على إنجاز دراسة حول ازدهار العقلانية والموقف الإنسي في الحضارة العربية - الإسلامية لم يلق صدقاً مقبولاً لدى الأوساط الأكاديمية في السوربون، فقد كان على طالب الدكتوراه - كما يعترف أركون - أن يتقيد بجميع القواعد الأكاديمية الثقيلة من أجل إكمال أطروحته ومناقشتها. خصوصاً وأن أركون كان يدرس في أكثر أقسام السوربون محافظة، أي في قسم الاستشراق الخاص بالدراسات العربية الإسلامية. وهذا القسم كان يرفض استخدام المنهجيات الجديدة في الإبتمولوجيا والفلسفة والنقد الأدبي والعلوم الإنسانية ويُصرُّ على استخدام المنهجية الفيلولوجية التاريخية على طريق القرن التاسع عشر.

1- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيد، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص13.

2- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص77.

بشكل خاص. ففي تلك الفترة حاولت طبقة الإنتلجنسيا المفتحة على تعاليم عصر التنوير أن تشجع على ظهور ديمقراطية ليبرالية، وبخاصة بعد إلغاء السلطة العثمانية، ولكن ضعف القواعد الاجتماعية التي تسند مثل هذه الحركة والمراقبة السياسية للقوى الاستعمارية المسيطرة حالاً دون الانطلاقة الحقيقية للحدث في أرض الإسلام¹.

وهكذا، يمكن القول، أن ممارسة التسامح تتطلب وجود أطر اجتماعية وعوامل تاريخية واجتماعية وثقافية إلى جانب إرادة سياسية من ناحية الدولة. « فالتسامح ليس عبارة عن فضيلة أخوية ما إن تأمر بها التعاليم الدينية أو الفلسفية الكبرى حتى تتحقق واقعا ملموسا، وإنما هو عبارة عن تلبية لحاجة اجتماعية ولضرورة سياسية ملحة في لحظات الهيجان الإيديولوجي الكبير »². هذا ما يقوله أركون حَرَفِيًّا. وبالتالي فإن غياب التسامح عن العالم العربي في عصر النهضة في الفترة من 1850 إلى 1940، ليس عائد إلى غياب النصوص الدينية أو الفلسفية في الفكر الإسلامي، وإنما هناك ظروف تاريخية وأوضاع اجتماعية دفعت بالمجتمعات الإسلامية نحو المواجهات العنيفة مما أدى إلى التحول في فكرنا الحديث من إنسية عربية مفتحة تشكلت خلال القرنين الثالث والرابع للهجرة إلى تشجيع نمو الأفكار الضيقة والمتعصبة الراضية للتسامح والاختلاف. وهنا يتساءل أركون كيف تحولت المجتمعات العربية الإسلامية في لحظة مفاجئة وعنيفة إلى موقف متعصب وسليبي !.

لقد حدثت أثناء الحكم العثماني وبعده وحتى نيل الاستقلال عدة تطورات مست المجتمع الإسلامي، لقد ظل الإسلام كدين، وظل الفكر الإسلامي والمجتمع الإسلامي بمعزل عن الأحداث. فبينما مرت المجتمعات الأوروبية بتغيير سريع، خططته البرجوازية التجارية الرأسمالية، فرضت على العالم الإسلامي عملية عكسية، فَقَدَ قُوَّتُهُ وانكشمت آفاقه الفكرية وأنشطته الثقافية واشتد عود النظام القبلي نتيجة لضعف السلطة المركزية. وقد ساعدت هذه التطورات على إقامة الإمبراطورية

1- محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، مصدر سابق، ص 116.

2- المصدر نفسه، ص 115.

الاستعمارية، مما زاد من سوء الوضع الاقتصادي والسياسي والثقافي، وأدى إلى حروب التحرير التي تلت الحرب العالمية الثانية¹.

ومن المعلوم أن التسامح كان مشروطاً بظروفٍ ثقافية وسياسية واجتماعية محددة تماماً. ولكن أنظمة الحكم المتعاقبة في أرض الإسلام من الخلافة إلى الإمامة إلى الإمارة إلى السلطنة، كانت قد قللت من الأهمية الحقيقية للتسامح، وهَمَّشَتْه، فمن المعروف أن نضال سلطة الدولة في المجتمع الإسلامي كان موجهاً ضد الاستعمار وضد كل ما من شأنه إضعاف رابطة الوحدة الوطنية، وقد استعملت في ذلك مبدأ التبرير أو المشروعية، وهدفها السيطرة على كل ثورة مضادة لمقاصدها ونواياها. لقد أدت هذه السياسة إلى صراعات عرقية - ثقافية، أو طائفية، أو سياسية، مما زاد من شدة الانغلاق على الذات وعرقل ظهور التسامح.

بيّن أركون أن التسامح مستحيلٌ في مجتمعاتٍ تعيش أوضاعاً صعبةً وغير طبيعية منذ القرن الثالث عشر كالمجتمعات الإسلامية، فمنذ ذلك الوقت وهي تشهد عمليات الفرز للجماعات العرقية - الثقافية وإقامة الجدران والحواجز بينها، كما وتشهد عمليات التمايز والفرز للنخب الحضرية والطبقات الشعبية كل على حدة. بل وقد شهدت هذه المجتمعات عمليات التمايز والفرز طبقاً للدين واللغة والثقافة في المدن والقرى والمناطق. وقد شجع النظام العثماني، وكذلك فعل المستعمرون الأوروبيون فيما بعد على تقسيم المجتمع إلى مجموعات متميزة ومنغلقة على نفسها. وتحول الدين إلى طوائف وجماعات، وأصبحت السلطة بالوراثة، وأصبح الاقتصاد من نمط الاكتفاء الذاتي، وتفرعت اللغة إلى لهجات مختلفة واقتصرت الثقافة على ما كان يبير بورديو قد دعاه بالرأسمال الرمزي عندما درس منطقة القبائل الكبرى في الجزائر².

يتضح أن الأنظمة الحاكمة في المجتمعات العربية والإسلامية، ومن أجل تأمين مصالحها عملت على إبعاد الخصوصيات الثقافية والدينية المختلفة والمتمايزة من الفضاء الاجتماعي والثقافي

1- محمود حميدة محمود عبد الكريم، مرجع سابق، ص 124.

2- محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، مصدر سابق، ص 114.

الذي يستحوذ عليه هذا النظام. ولم تكن هذه النخب السياسية عندنا بقادرة على أن تطرح تحديات جديدة عليها كمسألة الانتماء الهوياتي أو على الأقل أن تطرحها ولو نسبيا، كمواضيع للنقاش الفكري والتداول الفلسفي؛ لأن ذلك سيخلق الكثير من المشكلات في قضية السيادة والوصول إلى السلطة ويهدد مستقبل السلطة الحاكمة. لذا رفضت استيعاب هذه التكوينات والهويات المتعددة، وفرضت مقابلها توحيدا قسريا عنيفا يُقيي التعدد والتنوع العقائدي والثقافي واللغوي والعربي على هامش الواقع التاريخي المحلي من دون أن تتاح للمجموعات الثقافية في نطاق تكامل التنوع الثقافي الجماعي المساهمة في حركة الإبداع التاريخي. يضاف إلى ذلك أن الغرب الاستعماري بغية الحفاظ على سياساته القمعية خلق صراعا عنيفا وجذريا عبر تشكيل مواطن التوتر والخلاف الثقافي والديني والسياسي بين الجماعات المختلفة. وخلق التضاد الكامل الذي يغذي الكراهية ويولد العنف فيما بينهم. وهذا التقسيم بين أبناء المجتمع الواحد هو هدف النظام الاستبدادي الشمولي للحفاظ على مصالحه الكبرى، وهو الشرط المسبق بالنسبة للغرب الكولونيالي أيضا، ضمن مشروعه الاستعماري الرامي إلى إضعاف وحدة المجتمع العربي الاسلامي.

والواقع أنه في ظل هذا الانقسام الحاصل داخل بنية المجتمع العربي الإسلامي الذي مارسه الانظمة الحاكمة، وأراد الاستعمار أن يرسخه فيما بعد، يكون من الصعب تشكيل التسامح والمجتمع المدني وبناء وحدة الوطن؛ فما دام الخطاب السياسي يُرسخ ويقوّي الجدار العازل بين أبناء المجتمع الواحد عن طريق إثارة النعرات الطائفية والهوياتية من جهة، ويعمل على تمهيش واضطهاد هذه الفئات من جهة أخرى، وذلك لمصلحة سلطة الدولة. ومادام الناس معزولين عن بعضهم البعض في الأحياء والمناطق بناءً على انتماءاتهم الطائفية أو العرقية أو المذهبية، فإن ذلك سيولد كل أشكال العنف والطائفية مما سيثير تفككات واهتزازات على مختلف الأصعدة، وهذا من شأنه أن يحول دون التحرر والدخول في عصر الحداثة والتنوير.

يرى أركون أنه لا يمكن للتسامح أن يترسخ إلا بعد تفكيك هذه الهويات الجامدة والراسخة، ودراستها بشكل تاريخي وعلمي، وذلك لأن هذه المجتمعات التي انقسمت إلى جماعات وطوائف معزولة عن بعضها تعمل على تحريك المتخيل الاجتماعي وتغذيته واشعال لهيبه، لأنها غيورة على هويتها وخصوصيتها ومتمردة غالباً على السلطة المركزية وبخاصة عندما تكون بعيدة. وهكذا ظلت هذه الجماعات معزولة عن الحداثة حتى عام 1950.¹ فمن المعروف أن السلطة السياسية، ونتيجة نظرتها المركزية وسياساتها غير المتسامحة عملت على تجاهل المعايير الثقافية للمجموعات الإثنية-الثقافية (مثل اللغة، اللهجة، العادات...)، ومقاومة ادماجها الداخلي في موضوعات المواطنة والمساواة والديمقراطية، وهذا ما يبرر بروز إيديولوجيات عرقية لغرض بناء هوية خاصة بها، وهي تعبر عن هذا التأسيس الجديد بمنطق يأخذ شكل الرفض والاستبعاد؛ فكل مجموعة أو طائفة دينية كانت أم ثقافية أم عرقية لا تشجع على نزعة منفتحة ومتسامحة، الأمر الذي أدى إلى حركات احتجاجية متزايدة وصدامات عنيفة وخطابات كراهية متعصبة لهذا الاتجاه دون ذلك. وهي لا تزال مفتوحة حتى يومنا هذا، مما حال دون تحقيق المجتمع المدني الذي يتساوى فيه الجميع، ودون الانطلاقة الحقيقية للتسامح في المجال العربي الإسلامي الراهن.

صحيح أن الأنظمة الاستعمارية قد شجعت على تشكيل بعض الجزر المنعزلة اجتماعياً وثقافياً. والتي أحست بضرورة تحديث مؤسسات الحياة الاجتماعية والثقافية ومفاهيمها، ولكنه تحديث محدود التأثير وكان ينبغي أن ننتظر الحصول على الاستقلال السياسي وتشكل الدولة القومية في كل مكان لكي تجبر هذه الفئات المغلقة على ذاتها والإقليمية والانفصالية على المساهمة في عمليات «البناء الوطني». وقد شرعت هذه الوحدات الاجتماعية والسياسية الجديدة في اعتبار التسامح مطلباً ملحاً وعاجلاً. وهذا الوضع يشبه ما شهدته المجتمعات المسيحية الأوروبية في القرن الثامن عشر (فهي أيضاً قد أحست بالحاجة الملحة للتسامح)². والشيء الذي نلاحظه منذ الستينات

¹ - محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، مصدر سابق، ص 115.

² - محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، مصدر، ص 115.

والسبعينات، أي بعد حروب التحرير الوطنية ونيل الاستقلال أنه قد حصل تحول في بنية وتفكير هذه المجموعات الثقافية حيث عملت على تأسيس رؤية لكيفية الحصول على الانتماء الهوياتي من قبل النظام السياسي القائم، فكان هدفها واضحا ومعلنا يتمحور في الانخراط في عمليات البناء الوطني وتحقيق الاندماج لأجل تحقيقها مطالبها على أرض الواقع. غير أن السلطة السياسية عندنا قابلت كل هذه المطالب المشروعة لهذه الفئات الثقافية بمنطق الاختزال والاستبعاد. وبذا يكون هدف النظام القائم إبقاء الواقع على ما هو عليه؛ لأن أية محاولة باتجاه تقديم حلول واقعية لإشكالية الهوية والمواطنة والانتماء سينجم عنه أضرار قد تمس بشرعية النظام. وهكذا ينتهي أو يؤجل مشروع التسامح داخل المجتمعات العربية.

وهكذا نرى أنه ينبغي النظر إلى التسامح على ضوء الظروف التاريخية والاضطرابات الاجتماعية الخاصة بمختلف الجماعات التي تتكون منها الأمة. من هنا فإن أركون لم ينظر إلى التسامح بوصفه فضيلة أساسية تملئها التعاليم الدينية أو الفلسفية، وإنما نظر إليه باعتباره استجابة للمتطلبات الاجتماعية والسياسية في أوقات الاضطرابات الايديولوجية. بعبارة أخرى نظر إلى التسامح باعتباره موقفا سياسيا واجتماعيا وايديولوجيا. ولكنه سرعان ما تراجع في آخر مقاله ليضيف إلى تلك المواقف، الموقف الديني، إذ تبين له بعد البحث عدة أمور دعت إلى هذه الاضافة منها ظهور العنف في العقود الاخيرة الذي تزامن مع موقف الجماعات الاسلامية المعاصرة، والضغط الداخلية عليها مما أدى إلى عدم التسامح بينها وبين الانظمة، والأكثر من ذلك تزايد الضغوط الخارجية التي تمثلت في الموقف الاوربي والأمريكي باتهام الإسلام نفسه بعدم التسامح والعنف ولم تفصل أجهزة إعلام الغرب بين هذه الجماعات والاسلام كدين يدعو إلى التسامح واعتبرته عدوها الأوحده بعد أن سقط العدو السوفييتي.¹

¹ - محمود حميدة محمود عبد الكريم، مرجع سابق، ص 126.

يذهب أركون إلى أن المجتمع الإسلامي هو الآن في حاجة ملحة لأن يؤسس لأنموذج حدائحي في التعامل مع واقع جديد بتلويناته وتشكيلاته المختلفة، لاسيما بعد أن أصبحت هذه الهويات تشكل قاعدة سوسولوجية مهمة جداً. وبالتالي من المهم الانفتاح على النماذج الثقافية المتميزة. بل ومطالب أيضاً، بإدخال عناصر جديدة وخصوصيات لها توجه معين، وبعضها حديث العهد في المجتمع العربي الإسلامي [طوائف إثنية، جاليات غير إسلامية، مهاجرين، أقليات دينية]، ضمن بنيته وفضاءه الاجتماعي دون إخضاعها للمرجعيات الثقافية والفكرية التي تحدد معالم هوية مجتمع الأغلبية. كما أن هذا الرهان الذي يدعو أركون لأن نفتح في الراهن العربي، يتطلب الانتشار الهائل لظاهرة الأصولية الإسلامية. وأيضاً بالنظر إلى الخطاب المتداول من قبل أوساط واسعة في الغرب، والذي ينعت الإسلام بالتعصب والطائفية. كل هذه التحديات الجديدة تتطلب رؤية معرفية جديدة لواقعنا وتراثنا، بحيث أن تصحيح الموقف السلبي من التعددية وحقوق الإنسان والمواطنة والتسامح والاختلاف على المستوى الداخلي سيسمح بإنهاء الصورة المتخيلة عن الإسلام من طرف الغرب، وتجنب أي تدخل خارجي بحجة حماية المجتمع من الانقسام الطائفي-الإثني. وهكذا فبقدر التأكيد على المواطنة والتغيير والتنوع والتعدد، وحين يكون التسامح داخل المجتمع العربي الإسلامي هو إطار جامع وموحد، ولكنه متعدد وليس أحادي، فإن نظرة الآخر لنا ستكون مبنية على الموضوعية والعقلانية والحقيقة.

3/ العلاقة مع الآخر: بين التسامح المشروط والتضامن المطلق

نلاحظ أن أركون عندما يتصدى - كمؤرخ نقدي - لدراسة مسألة التسامح في البيئة الإسلامية، فإنه يحاول أن يُغيّر من تلك النظرة الخاصة التي تكوّنت في الغرب والتي لا تُفرّق بين الإسلام كدين وبين المجتمعات الإسلامية كمجتمعات تاريخية كغيرها من المجتمعات. فالإسلام في المتخيل الغربي دائماً في موقع التعصب واللاتسامح وعدم الاعتراف بحقوق الإنسان واحتقار المرأة... إلخ. وإزاء هذه الوضعية ينبه أركون إلى خطورة هذا الموقف الغربي، ويدعو إلى التخلي عن مثل

هذا الموقف العدائي والعنصري عن الاسلام، فهذا الموقف لا ينظر إلى الأمور ضمن منظور تاريخي، بل ضمن منظور تجريدي فارغ ومفرغ من كل تحليل سوسيولوجي أو بعد تاريخي. ولا يزال الأمر مستمرا على هذا النحو، فقد نُشِطت من جديد الآن تلك التصورات السلبية التي تستخدم الاسلام كمثال على التعصب وعدم التسامح. وقد رد المسلمون على هذه الاتهامات عن طريق المبالغات التبجيلية والاسقاطات التاريخية القائلة بأن «الاسلام» هو دين التسامح والحرية الدينية وحقوق الانسان دون غيره.

يقول الأستاذ هاشم صالح في معرض شرحه وتعليقه على تعصب الغرب وتزمته وموقفه اللامتسامح ضد الاسلام ومعتنقيه. «إن عدم موضوعة الامور ضمن منظورها التاريخي يعني إدانة الاسلام مسبقا وحتى قبل إجراء أي مقارنة أو حوار. فمن الواضح أن المجتمعات الاسلامية والعربية الحالية تعاني من تأخر اقتصادي واجتماعي وسياسي وعلمي وتقني لا يتيح لها ان تحترم حقوق الانسان كما كانت قد اعلنت من قبل الثورة الفرنسية عام 1789 أو من قبل الامم المتحدة عام 1948. ولكن ذلك ليس عائدا إلى تعصب أزلي أو أبدي لاصق بالاسلام أو بالعرب كاسلام وكعرب! وإنما هو عائد بكل بساطة إلى التفاوت التاريخي بين المجتمعات الاسلامية والمجتمعات الاوروبية. إن عدم أخذ هذه الحقيقة بعين الاعتبار يدل على سوء نية ويُسهّل عملية السقوط في حماة الأحكام الجوهريّة أو العنصرية المسبق(وهذا ما يفعله الكثير من الأوروبيين، بل والكثير من المثقفين العرب من غير وعي منهم)»¹.

وبدلا من مباشرة حوار في كل ما يتصل بتاريخ الأديان ومعرفة الثقافات المتعددة في عالم البحر المتوسط، استمر الغرب في تشكيل تصور سلبي عن الإسلام، يكتفي بإظهار صور عن التطرف الإسلامي والأصولية مستخدما في ذلك اختزالات خطيرة وتبسيطات لا تعكس الحقيقة التاريخية في كل ما يتصل بالحدائث والتسامح والحرية، وكل ذلك لكي يفرض نماذجه على الشعوب غير الأوروبية. وفي سياق رده على تلك الأحكام المسبقة المكررة بعناد يرى أركون أنه لا يمكن رمي الإسلام داخل ساحة «الشرق» الخيالي والرومانطيسي والحالم والبدوي وغير المتسامح أو الروحاني بشكل زائف، كما

¹ - محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، مصدر سابق، ص 121.

لا يزالون يفعلون في الغرب حتى الآن، على العكس، ينبغي دمج أو إعادة دمج باعتباره كأحد العوالم التاريخية التي ساهمت في انبثاق المفهوم التاريخي للغرب الحديث، لا ريب في أن الإسلام مرتبط بنوعين من الحضارة كان ابن خلدون قد أدركهما بشكل ممتاز من قبل وهما:

- النمط المدني الذي يمثل امتدادا للحضارات الحضرية اليمنية والرافدية والإيرانية والفلسطينية والمصرية والمتوسطية.

- النمط البدوي الذي تحدث عنه القرآن بقسوة وسلبية والذي سيظل مستمرا على مدار التاريخ وعصيا على الانصهار الكلي في النمط الأول¹.

يرفض أركان هذه النظرة الاحتقارية المروج لها في الغرب من قبل أولئك الباحثين الذين يتحدثون عن الإسلام المتزمت، المنغلق على ذاته والمتعصب، ويدعو إلى استكشاف آفاق جديدة وانفتاحات جديدة تُغير نظرة الغرب الثابتة إلى الإسلام، من خلال تبني منهجية علمية نقدية للظاهرة الدينية ككل. كما يدعو الباحثين في الجهة الغربية، إلى ضرورة أن يأخذوا بعين الاعتبار ضغط الظروف التاريخية الراهنة على الإسلام عندما يدرسون واقع المجتمعات الإسلامية، ذلك أن كل ظاهرة مشروطة بتاريخيتها، ولا يمكن القفز فوق التاريخ والمعطيات.

ولذلك فعندما يتصدى لدراسة التسامح داخل الوسط الإسلامي، فإنه ينبه منذ البداية إلى خطورة مثل هذا الوضع، أي خطورة إهمال هذه المعطيات المبدئية، وبالتالي عدم فهم أي شيء عن الإسلام أو العرب أو حتى عن مفهوم التسامح ذاته. فالتسامح ليس صفة أزلية معلقة في الفراغ! وإنما هو خاصية مرتبطة بإكراهات المجتمع ودرجة تطوره المادي ومدى ببحوثه الاقتصادية أو عدم ببحوثه، ومدى مراجعته بشكل نقدي وتنويري جذري أو عدم مراجعته... إلخ. بمعنى آخر لا يمكن التحدث عن التسامح إلا من خلال المجتمع ودرجة تطوره التاريخي ووعيه الفكري².

¹- محمد أركان، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 41.

²- محمد أركان، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، مصدر سابق، ص 121.

ولأن غياب التسامح تغذيه عوامل داخلية وخارجية في الآن معاً، يحاول أركون زحزحة المشكلة من أرضية التلاعب الإيديولوجي الحاصل في الجهتين الغربية والإسلامية، نحو أرضية من التضامن التاريخي في إطار من الشراكة والتواصل الإنسانيين من أجل تجاوز الانغلاق العرقي المركزي للإسلام والغرب معاً. ويلاحظ أركون في هذا السياق أن هناك جهل مزدوج متراكم لدى الطرفين؛ ففي الجهة الغربية استخدم الرأي العام مصطلح «الإسلام المتزمت» من أجل تشويه الإسلام وتقرير مقولاته الحدائية لكي تصبح مقبولة في المجتمعات الإسلامية فلا يبقى إلا الغرب المتسامح، وهو وحده الذي يحدد مشروعية وصلاحيّة أي خطاب ديني آخر، ففيما وراء هذا التصور، نجد أن الغرب يرسخ سيادة الذات التي تستبعد ما عداها من خلال مقولاته التي تعلن أن الإسلام لم يساهم تاريخياً في إنجاز التسامح والمواطنة والحرية، وهو جاهل بحقوق الإنسان وقيم الديمقراطية ومكانة المرأة والفصل بين الدين والزمني. هذا في الجهة الغربية. أما في الجهة الإسلامية، فيلاحظ أركون أن المسلمين يستخدمون كل أنواع التلاعب والإسقاط والأدلجة (أي أدلجة الدين)، من أجل التغطية على الحدائث المستعارة من الغرب والقول بأن القيم الحديثة من تسامح وحقوق الإنسان وحرية ومساواة كلها أشياء جاء بها الإسلام قبل الغرب بزمن طويل.

ويلاحظ أركون أن الممارسة النقدية غائبة في هذا النقل، سواء لدى الطرف الغربي أو الطرف الإسلامي. وهو ما يخلق أنواع الخلط المتراكمة نتيجة الأحكام المسبقة لكلا المخياليين المثارين والمهيجين بواسطة وسائل الإعلام المختلفة. ومما يزيد المخياليين هيجاناً وتضخماً، ذلك الصراع القديم الذي لم يتم تجاوزه بعد بين الطوائف الكبرى الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام. والصراع ناتج بالأساس عن محاولة كل طائفة السيطرة على الرأسمال الرمزي المرتبط بالوحي¹.

ومن أجل تحرير النظر إلى التراث الإسلامي من النظرة الغربية الاستعلائية، وتحرير التراث الإسلامي من جهة أخرى، من الإسقاطات ونزعة الأسطورة والتقديس التي روج لها الخطاب

¹ - محمد الشببة، مرجع سابق، ص 72.

الإسلامي، يقترح أركون تعبير «الإسلام المعاصر»، من أجل أن يدعم التسامح بين الغرب والإسلام عن طريق الحوار المثمر والتفاهم والتعاون، ويبلور خطابا مشتركا قائما على الاعتقاد بوجود قاعدة مشتركة تأسست عليها تلك العقائد التي تنفي بعضها بعضا. لأنه من الصعب أن نتحدث عن فهم جيد وجديد للتسامح، دون تشكيل رؤية أكثر صحة ودقة تعيد التقييم لكل شيء من خلال نظرة أخرى جديدة في ما يخص مكانة التسامح في المرحلة الراهنة من الحداثة. وضمن هذا السياق يقول أركون ما نصه: «ينبغي للجمهور المسلم أن يتخلص من الانغلاق العقائدي الذي يجسه فيه اللاهوت التقليدي، والإيديولوجية القتالية، وينبغي للجمهور الغربي أن يتخلى عن النظرة العراقية* التي ينظر بها إلى الثقافات الأخرى، مع قبوله بأن يطبق على المجتمعات الغربية ذاتها وعلى تقاليد الثقافة المقاربة للإنسانية (الأنثروبولوجية¹). وبدلا من تلك النظرة التي أضعفت شعوب البحر الأبيض المتوسط يدعو أركون إلى لقاء تاريخي جديد بين الإسلام والغرب، من شأنه أن يشكل ممارسة فعلية ملتزمة حول المشكلات الكبرى المطروحة، تكون قادرة على أن تجعلنا نتجاوز تلك المماحكة الجدالية الموروثة التي تفصل بين الغرب والمسلمين، لأن التسامح يبدو مستحيلا في ظل غياب أرضية مناسبة تدعم التضامن بين الغرب والعالم الثالث على المستوى السياسي أولا، وفي مجال البحث والفكر ثانيا. وهذا التضامن يشترط في نظر أركون، استعادة التراث الديني المشترك لمجتمعات أم الكتاب، أي الدراسة النقدية، من أجل الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة الموروثة عن الفكر القروسطي التي ميزت كل أنظمة الفكر في التاريخ.

ولهذا السبب يفضل أركون التحدث عن ضرورة «التضامن»، «أي عن تحمل مسؤولية كل تراثنا الدينية والثقافية بشكل متضامن، بدلا من التحدث عن الحوار الذي يحيلنا إلى مفهوم التسامح الكسول واللامبالي بالرهانات الجديدة لإنتاج المعنى وتحولاته. أما تحمل المسؤولية بشكل متضامن فيجبرنا على العكس، على طرح المشاكل على مستوى أكثر جذرية وعمقا من ذلك المستوى السطحي الذي توقف

*- النظرة العراقية: التي تبحث في خصائص الشعوب، الانثوغرافية.

¹- محمد أركون، نافذة على الإسلام، مصدر سابق، ص12.

عنده الفقهاء وعلماء اللاهوت التقليديون والميتافيزيقا الكلاسيكية، وذلك حتى ظهور فلسفة الشك والارتياب»¹.

لهذا نجد أن منهجية أركون في سعيه إلى الوصول إلى المستوى المعرفي العميق الذي تكوّن فيه كل الشعوب متضامنة يفترض مسبقاً وبنوعٍ من الجدوية القيام بمراجعة نقدية لكل التراثات الدينية لتفتح على النسبي والتاريخي. من هنا محاولته تدشين مقاربة جديدة لأديان الوحي الثلاث تكون قادرة على إعادة التفكير في المسلمات وتقديم حلول واضحة وحقيقية لكل المشاكل التي لا تزال غير مدروسة بشكل واقعي، وهو بذلك يحاول موضعة كل التراث الديني في لحظته التاريخية وجعله قابلاً للاجتهاد والتأويل لكي يكشف عن وظيفته والآفاق التي يمكن أن يفتتحها في المرحلة الراهنة من الحداثة.

إذن، فأركون بتبنيه للنزعة النقدية فهو يدافع عن الحرية والانفتاح، حرية التفكير والتقدير وحتى حرية الاعتقاد، كما يدافع عن العقل المنفتح، العقل ذي البنية التاريخية كما يقول باشلار، وهي البنية التي تجعله متطوراً، متغيراً من خلال تأثره بما ينتجه وما يتوصل إليه من أفكار وكل ذلك في إطار الإيمان بمحدودية العقل البشري ونسبية معارفه، ومن ثم نسبية الحقيقة، وعدم إمكان احتكارها من قبل أي كان، شرقياً أو غربياً، تقليدياً أو حداثياً، متديناً أو علمانياً، لأنّ كل عمل أو قول باحتكار الحقيقة أو التحدث باسمها، فهو ينطوي بالضرورة على إرادة الهيمنة والتسلط على الآخرين².

يحاول أركون إعادة مراجعة لمسألة التراثات الدينية، عبر تشكيل مفهوم جديد للحقيقة؛ وهو يقوم على القول بنسبية الحقيقة، أي التحرر من هيمنة التصور التقليدي عن مفهوم الحقيقة، والذي يرتفع بها إلى مستوى التقديس، وهنا تصبح أنسنة الحقيقة [أي أن يشارك فيها جميع أفراد الجنس البشري] أمر ضروري في نظر أركون، ويتم ذلك بإدخال البعد التاريخي على كل تراث ديني، وتجاوز كل الحدود التيولوجية أو العرقية أو الطائفية وحتى الجغرافية، فالحقيقة ليست مشروطة وفق هذه

¹ - محمد أركون، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، مصدر سابق، ص55.

² - فارح مسرحي، آفاق المشروع الفكري لمحمد أركون، مرجع سابق، ص56.

التحديدات المسبقة؛ ولا تنفرد بها جماعة على حساب أخرى، أو عقل على حساب آخر، إنما من خلال علاقة التواصل والاعتراف القائم على الحوار البنّاء الموضوعي المتكافئ لكل المسائل والموضوعات من أجل الوصول لحقائق مشتركة.

ثالثاً: إشكالية التأسيس:

الفكر الإسلامي بحاجة إلى نقد عميق وجذري يطال كل أنظمتها الفكرية، وليس إلى خطابات التبجيل والتقدّيس التي يستخدمها المسلمون للبرهنة على أنّ القيم الخاصة بالحدّثة قد عرفها الإسلام أولاً، متجاهلين مدى أهمية النقد الفلسفي الذي قام به مفكرو عصر التنوير من خلال صيرورة تاريخية إجبارية. وإذا لم يستطع هذا الفكر الذي ندعوه «إسلامي» من مراجعة نقدية لكافة خطابه ومقولاته ومسلماته التي يتأسس عليها، فإنه لا يمكن تدشين القيم الجديدة التي تكون سبيلنا في التحول من قيم تقليدية استلائية نحو قيم أو فضائل تؤسس كل أهدافها على التسامح والاختلاف والاعتراف والتواصل.

إنّ التبرير لقيم دينية أخلاقية، أو سياسية وحتى ثقافية وتأصيلها، وذلك عن طريق القول بأنّها إسلامية المصدر، ينطوي على مغالطة تاريخية وعلى نوع من التضخيم، وهو يبدو الآن متجاوزاً، وذلك في مناخ الحدّثة التي شقت الطريق نحو الفكر الحر النقدي الذي يعري كل المسلمات والأنظمة المعرفية المختلفة. وإذا كان التقدم والتاريخية الخاصين بالمجتمعات الغربية مرتبط بنشوء الحدّثة والتنوير وما أدى إليه من إحلال مشروعات جديدة [الأخلاق العلمانية، القانون الوضعي، العقل] محل المشروعات القديمة المغلقة [الأخلاق الدينية، القانون الكنسي، الدين]، فإنّ أركان لا يتردد في نقل إشكاليات ومناهج هذه الحدّثة ومكتسباتها إلى المجال الإسلامي، وذلك من أجل أن يفتح في الواقع الإسلامي مسارا جديدا غير معروف وغير منظر له من وجهة نظر نقدية. وأيضاً، من أجل تجاوز الوعي الزائف المسيطر في الأوساط الاجتماعية - الثقافية والذي يفضي إلى ظهور الخصوصيات التاريخية والسوسيولوجية والدينية الضيقة التي تعتقد أنّها هي وحدها المنتجة للحقيقة، وبالتالي ترفض

وبشكل قاطع إعادة التفحص النقدي لكل التراث الإسلامي الذي يشكل الهوية الجماعية للمسلمين.

إن معالجة التسامح بشكل نقدي، وبالمعنى الفلسفي الذي أفصحت عنه الحداثة، يفترض إعادة قراءة جذرية للتراث الإسلامي الكلي (la tradition islamique exhaustive)، هدفها زحزحة الإشكالات وتفكيك الأنظمة التيولوجية المختلفة وتعرية السياجات الدوغمائية المغلقة، وذلك من أجل موضعيته [أي التسامح]، في التراث الفكري الإسلامي بشكل أفضل، تجنباً لأي استخدام أيديولوجي ولأبي مغالطة تاريخية كانت في السابق تحاول أن تكشف عن مكانة التسامح الدينية التي تفرض صلاحيتها حتى ضمن إطار الحداثة كما يزعم المسلمون التقليديون. إن هذا الاعتقاد لا يصمد أمام النقد الفلسفي للحقيقة، كما يتصور محمد أركون، ذلك أن المفهوم في صيغته الحديثة، يعود إلى بداية عصر النهضة الأوروبية وتحديدًا إلى بداية القرن السادس عشر، وقد كان المفهوم حينذاك مطلب ديني - اجتماعي وظيفته حماية حرية الاعتقاد الديني من كل أشكال العنف والاضطهاد والطائفية. وقد رأينا سابقاً « أن اللاتسامح الفكري الملازم لكل الأنظمة اللاهوتية للاعتقاد / واللاعتماد كان يعاش ويعتبر كقيمة إيجابية طيلة هيمنة الأنظمة اللاهوتية المغلقة للأديان الثلاثة في العصور الوسطى، ولكن ما إن استطاع هذا العقل أن ينتصر ويفرض نفسه سياسياً، ثم بشكل أخص قانونياً وتشريعياً، حتى ضمن لكل «فرد - مواطن» حرية التفكير والتعبير والنشر. وهكذا انكشف الطابع السلي والضييق جداً للتسامح الديني، هذا ما حصل في أوروبا بشكل تدريجي منذ عصر التنوير. ولكن عالم الإسلام لا يزال يعاني من انعدام التسامح بالمعنى الحديث للكلمة»¹.

إن هذه الرؤية المصحّح بها في خطابات أركون تعني أنه كان لميلاد فكرة التسامح الحديثة شروط تاريخية وعقائدية وحتى سياسية تضمن ترسيخه داخل المجتمع الأوروبي، وهي التي تحدد اليوم وجوده على المستوى الكوني. هذه الشروط تجد أرضيتها الخصبة ضمن إطار الحداثة، الساعية إلى تحرير الفكر

¹ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 244.

من سيطرة العقلية الدينية السكولاستيكية، والتأكيد على ضرورة فصل الدين عن الدولة، مما يضمن حرية الاعتقاد الديني. بالإضافة إلى تحقيق المساواة الكاملة بين جميع المواطنين بغض النظر عن معتقداتهم وتوجهاتهم المختلفة.

وبناءً على هذه المعطيات والشروط الجديدة التي أدت إلى انهيار نظام الفكر القروسطي الذي ساد طيلة فترة العصور الأولى، - والذي لا يزال مهيمنا حتى الآن في المجتمعات الإسلامية، برأي أركون - ، وإحلال مشروعية إنسانية جديدة، تم انبثاق مفاهيم التسامح والاختلاف والتعددية والمواطنة وحقوق الإنسان. لقد أصبحت الهوية في المجتمع الغربي ذات طابع مدني، علماني، خارج هيمنة خطاب السلطة الدينية، وأصبح التسامح بمنأى عن أي ملابسات تاريخية وصراعات سياسية دينية بعد تاريخ طويل من الصراعات العنيفة داخل المجتمعات الأوروبية.

إن ممارسة التسامح بشكل فعال وإيجابي ومسؤول عقليا يتطلب أولا تحقيق شرطين:

1- وجود دولة حق وقانون تضمن الحصانة المتساوية لحرية التعبير لكل المواقع الفكرية والعقائدية دون استثناء، أي لكل الأديان والفلسفات والمذاهب، كما وتضمن لكل الأعمال الأدبية والفنية حرية النشر حتى ولو مسّت موضوعات مقدسة من قبل الزمن وتوالي القرون، أقصد مقدسة بالنسبة لدين ما أو لطائفة ما أو لجماعة معينة أيا تكن.

2- وجود مجتمع مدني متماسك ومتقدم ومشبع إلى حد الكفاية بالثقافة الفلسفية والقانونية المتسامحة، وذلك لكي يلعب الدور الأساسي للشريك الحر والمتشدد مع الدولة، دولة القانون. وعندئذ لا تسقطه هذه الأخيرة تحت إغراء التحيز أو المحاباة لطرف ما بأي شكل. فالمساواة ينبغي أن تُطبق على الجميع. ويحق للرأي العام أو المجتمع المدني أن ينبه الدولة إلى ذلك إذا ما أخطأت¹.

إضافة إلى ذلك يعتقد أركون أنه: « ليس عندنا مجتمع مدني بالمعنى الحديث للكلمة، فنحن عندنا مجتمع مبعثر، متفرق، لا يزال يخضع لعقائد وممارسات وتقاليد قديمة جدا ولم تنل منها آثار التطور الحديث. ومجمل الفئات الاجتماعية التي تشكل المجتمع ليست متساوية من حيث الحقوق، وخصوصا حق الكلام الحر

¹ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 245.

والتعبير عن نفسها، وبشكل عام فلا يوجد تعبير حر في مجتمعاتنا، فمجتمعاتنا لا تتكلم بشكل حر عن ذاتها، مجتمعاتنا مكتوبة. وسبب انعدام هذا التعبير الحر عن الذات هو أن الدول أو الأنظمة السياسية التي استلمت زمام الأمور بعد الاستقلال، هي أنظمة مصادرة من قبل مجموعة من المناضلين السياسيين¹. وبهذا الصدد يمكن القول بأن هذين الشرطين قد تشكَّلا في سياق تطور المجتمعات الأوروبية بعد منعطفات تاريخية كبرى، بدءاً بحركتين تاريخيتين هما: النهضة والإصلاح، ثم حصول انتفاضات وثورات كبرى مثلثتها الثورة الفرنسية التي دعت إلى الحكم المدني والمساواة، والحرية، والمواطنة، وحقوق الإنسان، ثم مرحلتى الرأسمالية والتطور التكنولوجي في القرنين التاسع عشر والعشرين، وصولاً إلى تلك الحركة في جميع ميادين العلوم الاجتماعية والإنسانية. ويعتقد أركون بأن هذا التحول الذي حصل في المجتمعات الأوروبية والذي أدى في النهاية إلى تأسيس مجتمع منفتح، تعددي، قائم على الحرية والمواطنة والمساواة، لم يحصل بالفعل في بلدان عربية - إسلامية، إذ لا تزال هذه المجتمعات تشهد العودة إلى نظام تقليدي يمنع الحرية: حرية التعبير، والمعتقد، والكتابة، ويناهض في آن مقولات الفكر الحديث التي ترمي إلى تأمين مفاهيم الحرية الفكرية والمجتمع المدني والمساواة في المواطنة على صعيد الرأي العام والممارسة اليومية، وهذا أكبر دليل على تلك الأزمة الاجتماعية والسياسية والفكرية التي يعانيها المجتمع العربي الإسلامي اليوم، وهي أزمة ناتجة عن غياب الوعي النقدي الحديث الذي يركز على قاعدة الانفتاح الفكري والتعددية والاختلاف الفكري، والحوار الديمقراطي.

ويرى أركون أن هذا أكبر دليل أن المجتمعات الموصوفة عموماً بالإسلامية تعاني من نقصين كبيرين لا يزالان يعتوران وجودها التاريخي: الأول، هو أن هذه المجتمعات لم تبتدئ بعد بالسير نحو تحقيق المفهوم الحديث لدولة القانون. والأمر الذي يحول دون تحقيق هذا المطلب، هو وجود الحركات الأصولية التي تريد فرض مفهومها للشريعة على مجتمعات تزحف نحو القرن الحادي والعشرين، هذا مع

¹ -محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 270.

العلم بأن الشريعة كانت قد تولدت بشكل تاريخي لتلبية حاجات المجتمعات الإسلامية في القرون الهجرية الأولى¹.

أما النقص الثاني الكبير الذي تعاني مجتمعاتنا، يتعلق بانبثاق المجتمع المدني، ولكنه يظل مؤقتاً، جزئياً، غير ملحوظ بما فيه الكفاية، وعندما يطرح أركان فكرة المجتمع المدني فإنه يقصد أيضاً ضرورة تشكّل رأي عام في هذه البلدان يحسب الحكام له حساباً. بل يلاحظ في بلدان عربية وإسلامية عديدة، مثلاً إدخال ثقافة التعصب أو اللاتسامح في البرامج المدرسية للتعليم الديني. وهذا شيء خطير لأنه يمس التلاميذ الصغار، وبالتالي فيصعب عليهم فيما بعد يتخلصوا منه².

لابد من الإقرار بأن قضية التسامح مرتبطة في جوهرها بمدى «درجة تطور المجتمع أو عدم تطوره»³. فالتسامح لا يكون إلا جزءاً من مشروع إصلاح ثقافي، اجتماعي، سياسي، يمنح الأفراد كامل الحرية في التفكير والاعتقاد والتأليف، ويُقي باب المشاركة السياسية مفتوحاً أمام التشكيلات السياسية لممارسة اختياراتها التي تخدم المجتمع. وهذا بتوفير هياكل مؤسسات ديمقراطية، وتعزيز وجود خيارات ثقافية جديدة للمجتمع العربي - الإسلامي، من أجل تجاوز مرحلة الانتماءات الضيقة المؤسسة على البنى القبلية أو الطائفية القديمة والانتقال إلى مرحلة المدنية القائمة على العيش المشترك والتسامح الديني. كما يقتضي الأمر الخروج من انغلاق العقل الديني المسجون داخل سياج أسطوري، والانفتاح على مختلف الانجازات التي دشنها العقل الحديث، واعتماد النقد الفكري المنفتح الذي يعيد التفكير في كل ما استحال التفكير فيه. وبالتالي فإن الخيار الذي ينبغي أن نفتح له يتمثل في إخضاع التراث الإسلامي للتفحص النقدي ليُفسح المجال لإثارة الكثير من المسائل والموضوعات التي لا تزال غير مطروحة بشكل نقدي في ساحة الفكر الإسلامي، كمسألة التسامح، «ذلك أنه من العبث أن ندعو أخلاقياً إلى التسامح في الوقت الذي نُقوي فيه كل روااسب العصور الوسطى التي تشكل منطقة هائلة من

¹ - محمد أركان، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 246.

² - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ - المصدر نفسه، صفحة نفسها.

المستحيل التفكير فيه، أي من فرض التعصب والقمع، إننا نقويها وندعمها عن طريق التلاعب بالنصوص المقدسة أو التي قدسها مرور الزمن وتراكم القرون. إن هذا التلاعب بالنصوص والآيات والأحاديث يعني السقوط في مغالطة تاريخية ضخمة. كما ويعني تأجيل نقد التراث الإسلامي من الداخل إلى مالا نهاية»¹.

إن نقد العقل «الأرثوذكسي» المهيم في الخطاب الإسلامي هو بداية المرحلة لإعادة التفكير في التسامح بمعناه الإيجابي والذي يستمد مرجعيته من الحداثة والتنوير، من هنا، فإن أركون يرفض إسقاط مفهوم التسامح على التراث كما يفعل التبجيليون أو التبريريون، كما أنه يرفض الانصياع لأي عصبية قومية أو دينية عندما يتحدث عن شؤون التراث بشكل عام، وفي الوقت ذاته نجده يرفض التسامح المتعجرف، أو تسامح «اللامبالاة» الذي تقدمه لنا الديمقراطيات الأوروبية الأكثر تقدماً بصفته نموذجاً يُحتذى. معتبراً هذا التسامح الذي يتصدقون به على الآخرين بلا معنى، وهذا التسامح بوصفه صدقة، هو ما يجب رفضه، بل وفضحه بقوة².

لا يخفي أركون رضاه عن العقل الأوروبي الحديث والمستوى الرفيع الذي بلغه معه التسامح وحقوق الإنسان، إلا أنه يأخذ عليه في وضعه الحاضر مأخذين مهمين:

أولاً: انحصار تطبيق التسامح - وحقوق الإنسان - داخل المجتمعات الأوروبية أو الغربية وحدها، خلافاً للبلدان الأخرى - بلدان الجنوب - حيث يؤدي العنف بحياة الآلاف المؤلفة من الناس، وحيث تفتك العصبية والأصوليات بشعوب بأسرها، وهي التي أسهم الغرب في خلقها (العصبية) وتشجيعها لخدمة مصالحه الاستعمارية. وإذا كانت هذه الشعوب نفسها تتحمل جزءاً من المسؤولية، فإن هذا لا يعفي الغرب من مسؤولياته الجسام، وبخاصة في معالجته الأمور، حيث يتبع في أفضل الأحوال، أسلوب إدارة الأزمات وليس محاولة حلها.

ثانياً: إن التطرف الذي اتخذته الحداثة في بعض البلدان الديمقراطية الغربية اتجاه الدين بإهماله أو مقاومة وجوده، أدى إلى وضع غير صحي في هذه البلدان نفسها، وفي الواقع تركز الاهتمام في

¹ - ، محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 250.

² - مصدر نفسه، ص 265.

الديمقراطيات الغربية على ما يسميه أركون «الفرد - المواطن» على حساب «الشخص - الروح»، أي أن الحداثة الغربية قد أعطت الأولوية للجانب الأمني، المادي، الاستهلاكي، وأهملت الجانب الروحي¹.

فإلى جانب الخطاب التنويري والعقلاني الذي بشرت به فلسفة التسامح، هناك خطاب آخر أيديولوجي، يُخفي مصالح سياسية وليست أخلاقية، فالأنظمة الغربية ليست متسامحة بالمعنى الذي نجده في مقالات الأنواريين. إن هذه الأنظمة تمارس الابتزاز والتهميش والاستعمار والتآمر والتدخل العسكري في العالم الثالث، وهي لا تبدو متسامحة في تقدم العالم الثالث في اتجاه المصالحة الداخلية والسلم المجتمعي. وعلى الرغم من بريق ومثالية هذه المفاهيم والشعارات التي قدمتها الحداثة، إلا أن « الحداثة نفسها تنطوي على جانب تدميري هو نواتها التي لا بد أن تؤول إليها كل نظرة غائية، خاصة أن الغاية تبرر الوسيلة (لا بد من الحرب التي تنهي كل الحروب: شعار تبرير الحرب العالمية)² ». وفي مثل هذه الوضعية يبدو التسامح الذي تتفضل به الدول الأوروبية مغلف برداء الهيمنة، وهو شكلي فقط؛ مؤقت؛ الأمر الذي جعل أركون يخرط في نقد مزدوج للتراث الإسلامي ولمقولات الحداثة، بما في ذلك مفهوم الحداثة ذاته، فمحاولته « متميزة بممارستها النقدية والمزدوجة للتراث والمعاصر، تطبق النقد على التراث لاكتشاف التسامح فيه بمفهومه وموضوعه وما لا يُطاق* منه التفسير المغلق الذي يضيق بحدوده، وتطبق النقد على حداثة الغرب لنكشف عن اللاتسامح فيها وما لا يُطاق منها في الأفعال والممارسات »³.

¹ - علي خليل حمد، التسامح في فكر محمد أركون، مجلة تسامح، مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان، فلسطين، عدد 37، السنة العاشرة، حزيران 2012، ص 225.

² - ميجان الرويلي، سعد البازعي، مرجع سابق، ص 226.

* إن ما لا يطاق أو ما لا يحتمل هو كل شيء يُضعف من التفتح الأقصى للشخص البشري أو يعرقل هذا التفتح أو يحرفه عن مجراه الصحيح أو يحذفه أو يلغيه بكل بساطة. كل ما يحول بين الإنسان وبين تحقيق حريته على هذه الأرض ضمن الاحترام المتعقل لرسالته الإنسانية ولمناخه الاجتماعي والثقافي والبيئي والكوني، فهو شيء لا يُحتمل ولا يطاق كل شيء يقتل في الإنسان إنسانيته ونزعتة نحو الإبداع، كل شيء يخنق نسمة الحرية الخلاقة في داخله فهو غير محتمل وغير مطاق. انظر: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 251.

³ - محمود حميدة محمود عبد الكريم، مرجع سابق، ص 141 - 142.

غير أن هذا النقد الذي وجهه أركون لحداثة الغرب ولكيفية اشتغال التسامح ضمن إطارها، وأهم الانحرافات التي تعرض لها، لا ينبغي أن يعفي مسؤولية الأنظمة العربية والإسلامية في مقاومة التسامح وتأجيل ترسيخه في واقع مجتمعاتنا، بداية من الموقف الذي فرض نفسه منذ الخمسينات، أي خلال فترة النضال ضد الاستعمار، فكان التسامح متأثراً بمناخ النضال ضد الهيمنة، ما أجّل الحديث عن المفهوم بسبب استراتيجية الهيمنة السياسية والاقتصادية التي كان الغرب يغذيها باستمرار. وإذا كان من الطبيعي في ظل هذه الهيمنة الأجنبية على المجتمعات العربية والإسلامية أن تتبلور النزعة القومية، وتتنامى القوى الوطنية للتعبير عن الرفض، وتأكيد الهوية والانتماء العربي، ولكن أن تستمر مقاومة المفهوم بكل عنف وتحت ذريعة الوحدة الوطنية، حتى بعد الحصول على الاستقلال، فهذا غير مبرر، ذلك أن مسألة الانتماء الهوياتي، تستدعي حلولاً واقعية من أجل بناء الدولة الحديثة وتحقيق الاندماج للجماعات الإثنية والثقافية، وليس إبقاء الواقع على ما هو عليه من خلال رفع مقولة «الوحدة الوطنية كبديل عن التعددية»، وهو ما يلزم عنه تجاهل النظام السلطوي القائم لأهمية التمايزات الموجودة داخل إطاره وحرمان الفئات التي تعتبر أقلية أو هامشية من حقوقها. لقد فقد مثل هذا الخطاب الضد - كولونيالي مشروعيته التي اكتسبها في فترة نضال سياسي مشروع تاريخياً.

إن أنظمة ما بعد الاستقلال لم تُغيّر طريقة معالجة ماضي المجتمعات العربية، وإيقاظ الوعي المدني العربي، لم تحرر الدين من السياسة، والسياسة من الدين، كما أنها لم تبلور خطابات سياسية جديدة ضداً على ثقافة العنف والميز العنصري والكرهية. « فهي مسؤولة عن نشر الثقافة الايديولوجية المضادة لكل أشكال التسامح بعد الاستقلال. هذا في حين أن الشعب كان بحاجة إلى ثقافة أخرى، ثقافة مستتيرة تستخدم كل الأساليب التربوية من أجل إشاعة التسامح الشعبي الطيب، وبخاصة التسامح الديني. ولكنها فعلت العكس تماماً طيلة الثلاثين عاماً الماضية، ونحن الآن نحصد نتيجة ما فعلته طيلة ما بعد الاستقلال. وبالتالي فإن الحركات الأصولية المتعصبة الحالية ليست إلا ثمرة من ثمارها، وإن كانت الآن تحاربها

بالحديد والنار، وتتن تحت وطأة هذه المواجهة(انظر الحروب الأهلية الداخلية المندلعة في كل مكان، أو التي تنتظر أن تندلع...)»¹.

إن الثقافة العربية لا تزال محاطة بنسق أو نظام معرفي مغلق للقرون الوسطى، وقد زاد من هيمنة التفكير التخيلي للقرون الوسطى برامج التعليم التي ظلت تسير على النمط التقليدي، فهي لم تفتح على الآخر والآخرين، وهي خالية من ثقافة الاعتراف والتسامح والتعايش. وهذا ما يتعارض، حسب أركون، مع المكتسبات الأكثر رسوخا لعقل التنوير وفلسفته. وهذا ما يدعوه بالاستخدام الايديولوجي للتراث (انظر كيف يُدرّسونه في المدارس الثانوية والجامعات). فالتراث ليس مدرسا لذاته ومعروضا للنقد ضمن سياقه التاريخي وإمكانياته، وإنما يعودون إليه لتلبية حاجات الحاضر ولتقويله مالا يستطيع قوله (وهنا تكمن المغالطة التاريخية أو الإسقاط بالمعنى الحرفي للكلمة)².

بيّن أركون أن الفكر الاسلامي أن الفكر الإسلامي لا يزال لم يعرف بعد مجموعة من الإنجازات المنهجية التي طبقت وتُطبّق على الفكر الديني والتي استطاع الفكر الغربي أن يدخل فضاءات معرفية جديدة. وهذا هو شرط دخول الحداثة الفكرية. الحداثة إذن يجب أن تكون في البداية حداثة فكرية، ومثل هذه الحداثة لا تزال غير معروفة في الفكر الإسلامي لأنه لم يستطع بعد تطبيق المناهج النقدية التفكيكية في النقد، ولم يعرف بعد اللحظات التي كانت شرطا في دخول الإنسان الحداثة وهي: النهضة والنقد والديني وعصر الأنوار.³

إذن، التأسيس الحقيقي للتسامح والأنسنة وحقوق الإنسان والعلمنة وغيرها من المفاهيم التي قادت الغرب المسيحي إلى تحقيق المصالحة التاريخية بين طوائفه وتشكيلاته الاجتماعية الثقافية وإثنياته اللغوية والعرقية؛ وقادته إلى عصر «الحداثة»، التي لا تزال اليوم نشطة فاعلة في كافة الفضاءات الثقافية الغربية، يتطلب توفير الظروف والشروط اللازمة لذلك، فالعقل الأوروبي استطاع أن يتجاوز

¹ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 266

² - مصدر نفسه، ص 250.

³ - عبد الرحمان اليعقوبي، مرجع سابق، ص 196.

تراثه الديني ويمارس عليه النقد المنفتح بدءاً من القرن السادس عشر، وحتى اللحظة الراهنة مع النظرية النقدية التي تبنتها ما بعد الحداثة* (post-modernisme). في حين أن هذه الروح الفلسفية النقدية لم تمارس بكل فعالية داخل المجتمعات الإسلامية. ولا تزال الكثير من المسائل والموضوعات لم تُكتشف بعد، فهي ممنوعة من البحث والدراسة إلا بشكل هامشي أو مؤقت، لأنها تدخل ضمن ما يدعى «اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه». من هنا فإن: «درجات التسامح وأشكاله تختلف باختلاف التقاليد الثقافية والسياسية المهيمنة في المجتمع»¹. فالتسامح يُبنى ثقافياً، واجتماعياً، وسياسياً. ولكن لا توجد الآن النخب الثقافية التي يمكنها إثارة المسائل المحرمة (tabous) والمغلقة، بما يؤدي إلى الخروج من هذا السياج الدوغمائي وإعادة طرح هذه المسائل والموضوعات ضمن إمكانيات جديدة للفهم والمعقولة. وإذا كانت هناك بعض المحاولات في التحديث من قبل بعض الطبقات الثقافية التي سعت إلى ممارسة المعرفة النقدية مثل التي حدثت في الغرب، فإن هذه الروح النقدية كان تأثيرها محدوداً، نتيجة الصرامة الأيديولوجية المفروضة من قبل كل أشكال أنظمة ما بعد الاستقلال. كما أن الخطاب

* إن مصطلح ما بعد الحداثي هو توجه نقدي وفكري، يعتمد على المكتشفات الجديدة كافة علمية كانت أو تكنولوجية أو فلسفية فكرية. ويرى منظرو ما بعد الحداثة أن أفضل السبل إلى فهم ما بعد الحداثة هو النظر إليها على أنها معارضة وردة فعل ضد الحداثة ومعطياتها. جاءت ما بعد الحداثة لتقلب مقولات الحداثة وفرضياتها تماماً: ليس ثمة هناك ثابت يحكم المتحول وليس ثمة عقل يفسر تفسيراً غير متحيز أوجه النشاط الثقافي البشري، كما لا وجود لثقافة عالية نخبوية وأخرى دونية جماهيرية. بل كل ما هنالك هو تشكيل مستمر لا يمكن تبريره أو تفسيره بالإحالة على أنموذج متعال، وإنما يقبل التفسير فقط من داخله مما يجعل التفسير نفسه محكوماً بأشكال مادته الخاصة وليس نتيجة ثوابت لا تتحول أو تتبدل: فالثابت نفسه شكل من أشكال المتحول بما أن المعرفة تعتمد كلياً على مادتها وعلى أشكالها المنهجية. والمادة التي يتعامل معها التفسير والتأويل هي المتحول ولا شيء سواه. ولئن دعت =الحداثة إلى الفصل بين الثابت كقاعدة تفسيرية والمتحول كمادة للتفسير، فإن ما بعد الحداثة قد وصلت الفصل وجعلت من الخال تمييزاً أو اختلاف الأول عن الثاني. بل إن ما بعد الحداثة لا تؤمن بالفواصل والفوارق المعرفية لأن أشكال المعرفة هي نفسها تتبع أشكال المادة المدروسة نفسها وتتأثر بها وليست كما تفترض الحداثة: أي أن أشكال المعرفة تتسم بالعلمية والتجرد غير المتحيز. ولهذا ألغت ما بعد الحداثة كل الفواصل التي تسم الثنائيات الضدية. فإن احتفت الحداثة بالعمق والمعنى فإن ما بعد الحداثة نادى بعدم ثبات المعنى وعدم جوهريته، فلا شيء تحت السطح سوى السطح، ولا شيء تحت التجربة سوى التجربة. وتؤمن ما بعد الحداثة أن هذه الثنائيات التي تدين بما الحداثة هي الوازع والدافع وراء القمع والقسر والإرهاب (هي الجواهر التي حرصت الحداثة على صيانتها والحفاظ عليها). ولذلك حاولت ما بعد الحداثة إلغاء التحيزات الهرمية عن طريق استبعاد مبررات وجودها: فبدلاً من القول بالفوارق والفواصل الهرمية (المهم/غير المهم؛ الأصل/الفرع) سعت ما بعد الحداثة وتسعى إلى تقويض السلام الهرمية والاحتفاء بالعرضية والتلاعب والمفارقة والسخرية ولغة السوق والتجارة. كما حاربت وتحارب العرف والتقليد الثقافي بكل أشكاله، واهتمت بأشكال التعددية اهتماماً شديداً كأقوى وسائل الانعتاق من القيود الماورائية وأهم مبررات إعادة تعريف الخطاب الثقافي ودراسته. للاستزادة: انظر: ميجان الرويلي، سعد البازعي، مرجع سابق، ص ص 226 - 227.

1- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 247.

الإسلامي المعاصر لا يهتم بإعادة التقييم النقدية للتراث والنص الديني، كمنهج جديد بدلا من القراءة التراثية التي تستند إلى مناهج تقليدية في رؤيتها للفكر الإسلامي، إن هذا الخطاب المدعو «إسلامي»، يُقي التراث بمنأى عن أية دراسة نقدية تحاول إضاءته من الداخل، لم يستطع خطاب الإسلام السياسي التحرر من النظرة التبجيلية والتبريرية العقيمة، لكي يبرهن على تسامح الحضارة العربية - الإسلامية، وهذا الاعتقاد بالذات هو ما يؤجل تشكل التسامح بالمعنى الحديث تحديدا داخل المجتمعات الإسلامية.

فيما عدا مسألة الدين هناك أيضا مسألة الدولة أو النظام السياسي، ثم مسألة تنظيم السلطات، وتنظيم المجتمع المدني، والحريات الفردية، وخصوصا الحرية الدينية (أو حرية الاعتقاد الديني)، ثم مسألة العلمنة... وكل هذه المسائل لا يزال مستحيلا التفكير فيها إلى حد كبير¹.
من هنا صعوبة ترسيخ التسامح بمعناه الحديث تحديدا، في بنية وفضاء الفكر الإسلامي المعاصر. فالتسامح مرتبط أولا بفصل الدين عن الدولة أو تحرير المجالين من سيطرة أحدهما على الآخر. كما أن إمكانية تشكيل تسامح في فضاء الفكر العربي الإسلامي المعاصر يتطلب وجود نظام حدائوي سياسي ديمقراطي، يضمن للأفراد والجماعات استقلالهم، وحريتهم، وحقوقهم، وهذا النموذج الديمقراطي المؤسس شرعيته على هذه المفاهيم الحديثة قادر على تأسيس تسامح حقيقي بديل، يتجاوز الانعتاق من هيمنة الأنظمة التقليدية سواء الدينية أو السياسية. ويبدو أن الطريق لتجاوز التفاوت التاريخي والثقافي الذي يفصل بين الفكر الإسلامي والفكر الأوروبي أن نضع على محك النقد الفكر والتراث الدينيين، استنادا على منهجية تاريخية نقدية مسترشدة بالعقلانية وبمكتسبات العلوم الاجتماعية والإنسانية تخرق مسلمات و يقينيات الخطاب الإسلامي، وتعيد فتح تلك الاضابير المغلقة التي لا تزال حاضرة بقوة، وبشكل يفوق كل تصور حتى اللحظة، وصولا إلى ما يدعوه أكون باللمحة العلمية والعقلية.

¹ - محمد أركان، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 18.

خلاصة:

بناءً على عرضنا للقراءة التي قدمها المفكر محمد أركون لمفهوم التسامح، نكون قد وقفنا على الخطوط العريضة التي أطرت خطابه لسؤال التسامح، ففي قراءته للفكر الإسلامي، ومعالجته لإشكالية التسامح في الوسط الإسلامي وأبعادها المعرفية والاجتماعية والسياسية، يسعى أركون إلى أن يعرض المفهوم، لمواجهة نقدية جادة ومتواصلة من أجل التوصل إلى تحديد دلالة المفهوم كما عبّر عنها ضمن إطار الحداثة. من هنا فإن أركون كان معني بالسؤال عن التسامح في فضاء الفكر العربي الإسلامي، ففكره مفتوح على المساءلة النقدية، ومتعدد المداخل، فحاول أن يخضع التراث لقراءة تاريخية- نقدية، من أجل فهم التسامح أولاً، وتجاوز معيقاته ثانياً؛ لأنه من غير الممكن - حسب أركون - فصل التسامح عن النقد الفلسفي للحقيقة، من هنا كان سعيه إلى إنجاز قراءة معرفية تاريخية نقدية لأشكال الوعي العربي، والتأسيس لوعي عقلاني تاريخي مناسب لحاجات هذا الواقع للتغيير.

وعلى هذا الأساس ينطلق أركون في مقارنته لمفهوم التسامح من فحص آليات الخطابات التاريخية، ومسار الفكر في التاريخ، كل ذلك بنوعٍ من المنهجية التاريخية - النقدية؛ لأن فهم التسامح يتطلب أن نفهم السؤال الأساسي له وهو سؤال التراث، لذلك سيخضع التراث دوماً لاستراتيجية قائمة على البحث، والمساءلة، والاختبار، وقد رأى في هذه الاستراتيجية مجاوزة لمختلف القراءات التراثية التي لا تزال تعيد إنتاج التصورات والمسلمات التي تتصادم مع الحداثة والتنوير.

إن ما يسعى إليه أركون هو بناء مفهوم التسامح الحديث الذي تشكّل تاريخياً في إطار الثورة المعرفية العقلية الكبرى في أوروبا، إذ من شأن هذه الرؤية الحديثة للتسامح أن تُقدّم فهماً معقولاً وإيجابياً لقضايا كالحرية، والاختلاف، وجدلية السلطة الدينية والسياسية، وإشكالية الديمقراطية

والمواطنة. ومن ثم فهو يحاول أن يعيد تأصيل هذه الخيارات لتشكيل إطاراً للعيش المشترك ضمن النظام العام للوجود الإنساني العربي، وإنهاء الصراعات الدينية والطائفية التي تواجه مصيرنا اليوم.

الفصل الرابع:

سؤال التسامح: رؤية مقارنة بين علي
أومليل ومحمد أركون

تقديم:

يشير سؤال التسامح الكثير من إشكالات التفكير الفلسفي، على المستوى المفهومي والتاريخي والديني والثقافي والسياسي، وهذا على الرغم من كل القراءات والتساؤلات المنهجية والمعرفية والنقاشات المطولة التي جرى تداولها حوله. وبرغم تنوع زوايا مقارنة التسامح في الفكر العربي الحديث والمعاصر، غير أن هذا لم يمنع كُلاً من أومليل وأركون من أن يطرحا هذه الإشكالية بتساؤلات شديدة العمق، قائمة على المعرفة التاريخية والتحليل الألسني والنقد الإستمولوجي، وبذلك يكون المفكران قد نحا في مشروعهما منحى جديدا يتعد عن كل القراءات التبجيلية والإسقاطية اللاحقة على المفهوم ويقترّب من القراءة الأكثر نقدية وتاريخية. وبناءً على ذلك، سنبحث في طبيعة هاتان القراءتان، ونهتم بالكشف عن أكثر نقاط الاتفاق والاختلاف وحدود التكامل بين المقاربتان.

من هنا، انصبَّ اهتمامنا على مناقشة القراءة التي قدمها أومليل وأركون لسؤال التسامح، على مستوى المفهوم والمنهج والشروط والنتائج، ومتابعتها بشيء من النقد المعرفي لا الأيديولوجي، من أجل تطويرها بما يخدم الواقع العربي، من منطلق أن إشكالية التسامح لدى أومليل وأركون تبقى مفتوحة على المزيد من الايضاح والتفصيل، وهذا ما يمنح مقاربتهما للموضوع صلاحية معرفية داخل الفكر العربي.

فضلاً عن ذلك، حاولنا البحث عن تأسيسات جديدة لم تدركها مقارنة المفكران، إيماناً منا بأن التشكيل الحقيقي للتسامح يجده إطاره من وجهات ومسارات متعددة، فالفكر في المحصلة هو تفاعل بين عدة نظريات ومرجعيات وقراءات، يرسم علاقة توتر ايجابي بين الوعي والواقع، بين الذات والموضوع، بين الحاضر والمستقبل، برؤية جديدة، متحررة من ثقل الأيديولوجيا، ونزعة التعالي والنرجسية.

المبحث الأول: أوجه التقارب والاتفاق

تَكشِفُ لنا متابعة مقارنة المفكران؛ أومليل وأركون، والتي اعتنت بمفهوم التسامح تأصيلاً وتأسيساً، عن وجود علاقة وصل واتفاق بينهما، لذا سنحاول الإحاطة برؤيتهما إحاطة شاملة، تبحث في أهم أوجه الاتفاق التي تجمع بينهما، سواءً من حيث الرؤية والتصنيف، أو في التوجه والرهان، أو على مستوى المنهج، أو من حيث النتائج. ولعل هذا الاتفاق بينهما، ينتظم حول محور واحد، يُشكّلُ جواباً عن مشكلة أساسية، نقصد بذلك سؤال التراث وسؤال الحداثة في الفكر العربي والإسلامي وما يتصل بهذين السؤالين من قضايا إشكالية، كقضية التسامح والحرية والاختلاف. وعليه لا يمكن تبين طبيعة المشكلة التي تحضر في كتاباتهما قراءة وتحليلاً ونقداً، إلا عبر التعرّيج نحو فضاء ذلك النقاش، وما يخض مسألة التسامح لديهما، وكيفية تحقيق وعي تاريخي جديد حول هذا المفهوم.

إن المقارنة في هذا المستوى تقتضي، بدءاً، الانطلاق من البحث في العديد من العناصر الأساسية التي تجمع بين أومليل وأركون وفي مقدمتها: نقد القراءة التراثية والكشف عن النظرة العامة التي كوّنّها المسلمون عن التسامح، والبحث في طبيعة المنهج المتبع في هذه القراءة التراثية وموازنته بالمناهج التي وُظفت في الغرب من أجل فهم طبيعة وبنية المفهوم، والدعوة إلى معايير جديدة متوافق عليها من طرف الجميع، وهي معايير مركزية لإنجاز مشروعهما في تأسيس التسامح. وبذلك يمكن القول أنهما يشتركان في النقاط الآتية:

أولاً: في الحاجة إلى الفكر النقدي

إن إنجاز قراءة نقدية - تاريخية للتراث الإسلامي تعتبر أحد المداخل الممكنة لفهم مشكلة التسامح. وبذلك، فنقطة انطلاق كل من أومليل وأركون، هي تماماً انطلاقة موحدة، وهي الإحساس بالتأخر التاريخي للفكر العربي - الإسلامي، وبضرورة تجاوز وضعه التأخر هذه، عبر إعادة تشكيل

قراءة تاريخية - موضوعية لتاريخ الفكر الإسلامي، ومن خلال هذه القراءة يمكن الكشف عن تاريخية التراث وعن محدودية القراءة التراثية، ومن ثم ننتقل لكي نفكر عقولنا ونقديا في مفهوم التسامح. وبناءً على هذه الرؤية المشتركة بين أومليل وأركون، يمكن القول أنهما ينتميان إلى المدرسة التاريخية النقدية في قراءة التراث العربي والإسلامي، إذ تبدئ لحظة التواصل بينهما، في القول بضرورة نقد التراث وتحريره من هيمنة التصورات والمنظومات الفكرية التي لا تزال تستأنس بالتراث دون وعي بعدم راهنية مقاربتها في تفسير واقع المجتمعات العربية اليوم.

وإننا نرى في هذا السياق أنه « لا يمكن قبول أن تتحول لحظة تراثية بعينها إلى لحظة انغلاق مانعة لإمكانات التجديد والتجاوز التي تسمح للعقل وللإنسان بتجاوز ذاته في اتجاه إبداع ما يمكن من مزيد من تحقيق الذات وتطويرها¹ » .

بداية، نلاحظ وجود رؤية مشتركة موحدة بين الباحثين، تتعلق أساساً بلزوم تكوين وعي تاريخي للتحرر من كل أشكال الدوغمائية الأرثوذكسية، والتصورات التجزئية للتراث الإسلامي التي تحولت إلى مرجعية راسخة فوق تاريخية تدعي القدرة على هضم وتأويل التراث. بيد أن تجاوز محدودية أفق القراءة التقليدية يتطلب وضع مقارنة نقدية للتراث الإسلامي، ولكي لا يكون هذا التراث مُتجاوزاً تاريخياً، ويبقى محافظاً على صلاحية بعض عناصره ومفاهيمه في اللحظة الراهنة، ينبغي أن نعيد فتح مناقشة للنقد التاريخي - العلمي بخصوص التراث: مفاهيمه وإشكالياته وأسماءه ورموزه ونصوصه. ذلك أن قيمة التراث الحقيقية، ليست في استمرار العودة إلى الوعي التراثي، وإنما في وضع أسس قراءة جديدة قائمة على أدوات معرفية ونقدية معاصرة، وذلك لأن القراءة النقدية على مستوى مكونات التراث والفكر العربي هي التي تمكننا من بناء فكر حديث حقيقي في الوعي والفعل، مثلما حصل في الغرب. من دون أن تعني هذه المنهجية التاريخية - النقدية التجاوز المطلق لكل التراث، بل

¹ - كمال عبد اللطيف، تشريح أصول الاستبداد، مرجع سابق، ص 05.

رفض فقط ما يُعتقد أنه يشكل قوالب وأتماط جاهزة توجه الفكر لحساب نزعة إيديولوجية معينة سادت الفكر الإسلامي.

نسمي هذه النظرة نقدية وتاريخية، لأنها تتوسل أداة النقد والمساءلة، بما يدخل فيها من محاولة لمراجعة الكثير من اليقينيّات الراسخة عن التراث العقلي في الإسلام (في الحالة التي نحن فيها)، ثم لأنها تسلك سبيل النظرة النقدية من مدخل تاريخي، أو قل من مدخل قراءة المادة التراثية في نطاق شرطها التاريخي الذي تولدت منه وفيه؛ أكان ذلك بمعنى الشرط الموضوعي (= الزمني، والاجتماعي - السياسي)، أم بمعنى الشرط المعرفي والفكري (= مستوى المعارف المتاح أما مفكّر بعينه)، علماً أن الفصل بين الشرطين مما يتعذر أمره على التحليل؛ لأن المعرفة، وإن كانت ذات زمنية ذاتية خاصة بها، تتطور في نطاقها، تظل محكومة بالتطور العام = التاريخي والاجتماعي.¹

ولذلك يمكن أن نقول بأن المهمة المعرفية التي يسعى أومليل وأركون لاستئنافها في الوعي العربي، تتمثل بإعادة وضع التراث العقلي الإسلامي - الفلسفي والاجتماعي موضع فحص نقدي لبيان تناقضاته وعيوبه، وعلاقته بمفاهيم التسامح والحرية وهل كان مفكراً فيها، فضلاً عن سعيهما للكشف عن وظيفة هذا التراث في واقع المجتمعات العربية - الإسلامية اليوم، ومن ذلك إبداع فكر مطابق للواقع الذي ننتمي إليه. ونعتبر من ثم، أن إنجاز هذه المهمة، هو ما ينبغي القيام به في المرحلة الراهنة من تاريخنا الحضاري، فهي - أي المهمة - تُعبّرُ « عن توجه منهجي يقرأ التراث في زمانيته بما يتيح إمكانية وعي حدوده ورسم معالم أنظمتها، في النظر وفي التاريخ² » .

تكوّن الإشكالية التي شغلت أومليل هي إخضاع التراث للنقد العقلاني، فهو يحرص على الابتعاد عن القراءات التوظيفية أو التقويمية للتراث. يقول موضحاً علاقته بالتراث: « أحاول أن أقرأ

¹ - عبد الإله بلقزيز، في المنهج التاريخي النقدي: حدود العقلانية الفلسفية في الإسلام، ضمن كتاب: ناصيف نصار من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور، مرجع سابق، ص 138 - 139.

² - كمال عبد اللطيف، تشريح أصول الاستبداد، مرجع سابق، ص 07.

التراث، ولكن ليس بعقل تراثي، بل بفكر نقدي. ثم إني لا أعتبر التراث منجماً أستخرج منه معادن نفيسة تصلح للتبادل النافع في العالم. إن إحياء التراث لكي نحيا به اليوم هو قضية التراث وليس قضيتي¹ .

هذا يعني القطع مع القراءات الإسقاطية والتبجيلية التي ما زالت تصوغ سؤالها عن التراث بطريقة تراثية، فهو يرفض أن يتحول التراث ككل، أو لحظة تراثية معينة، - كلحظة ابن رشد أو ابن خلدون مثلاً - إلى نوع من التبجيل ورفعها إلى مستوى التقديس؛ ذلك أن مثل هذا التقديس لأنموذج تراثي أو حدث تاريخي ما، لا يخدم التراث، بل يجعل المسألة تزداد تعقيداً. وهذا ما جعل أومليل يؤكد على أهمية استكمال النقد النظري والعملي معاً من أجل الكشف عن كل الخطابات المتنوعة التي تُشكّل مكونات التراث والفكر العربي والتي لم تكن سوى خطابات محكومة بتوجه إيديولوجي مغلق يغيب عنه أي فهم تاريخي للتراث. بيد أن أومليل في مواجهته لظاهرة استمرار العودة إلى الوعي التراثي المغلق في وجه التجديد والتجاوز لا ينفي وجود تجارب معمقة يمكن لنا أن نستلهم منها عناصر معرفية وفلسفية في إنتاج وتطوير المعرفة. ولكن بمقدار ما تمثل هذه الاجتهادات العلمية والفقهية والفلسفية سبقاً معرفياً لفهم الإشكاليات المتصلة بالحاضر العربي في أبعاده المختلفة، إلا أن أومليل يحاول أن يُنبّه إلى ضرورة أن نُدرك الحدود المعرفية لهذا التراث المعرفي الضخم، لأنه يبقى مشروطاً في النهاية، بأطر اجتماعية للمعرفة التي اشتغلوا ضمنها، وهو الأمر الذي يلزم عنه ممارسة النقد والتفكيك النظري والمنهجي للتراث الإسلامي.

لذا، فإن أعماله التي تتصل بالتراث، هي دعوة واضحة موثقة إلى ضرورة تجاوز التراث إدراكاً لحدوده التاريخية الذاتية ووعياً كذلك لحقائق واقعنا التاريخي الموضوعي. ولهذا فهو لا يصدر في دعوته إلى تجاوز التراث عن جهل به أو استخفاف، بل إنه وهو يدعو إلى هذا التجاوز يكشف عن معرفة عميقة به وتقدير له، ولكنها المعرفة التي تقوم على أساس من روح النقد المحايد في ارتباط

¹ - نقلاً عن: السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط2، 2013، صص 133 . 134.

بالرؤية التاريخية العامة، وما كان أسهل على د. علي أومليل أن يتصدى بهذا النقد وهذه الرؤية لبعض مواقع من التراث المتسم بالهشاشة أو السطحية أو الأثر التاريخي العابر. ولكنه حرص على أن يختبر فرضه العلمي في موقعين من أرفع مواقع تراثنا القديم عمقا وإبداعا، بل يعبران عن قيمتين مستمرتين في ثقافتنا العربية الحديثة المعاصرة هما ابن رشد وابن خلدون.¹

ولهذا تقوم دراسة أومليل لهذين النموذجين - ابن رشد وابن خلدون - من منطلق موقعهما في الفكر الإسلامي ككل، فهما يُعتبران نقطة انطلاقا ولحظة تأسيسية منهجية ومعرفية للفكر العربي من منظور بعض المفكرين المعاصرين. وضمن هذا الاعتقاد يرى أومليل أنه لا سبيل لتجاوز القراءة التراثية السائدة التي أصبحت ثابتة - دون أن تتغير لا بالظروف ولا بالتاريخ -، سوى إبداع مقارنة تجاوزية علمية من التراث الذي تشكّل في لحظة تاريخية معينة، وضمن شروط وسياقات مختلفة عن الشروط الراهنة لمجتمعنا، ولذلك ينبغي عودة الذهن الإسلامي إلى هذه النصوص التي تعتبر تأسيسية وطرحتها على النقد ومساءلتها من جديد، فتصبح باعثة على التقدم بدلا من أن تكون عائقا عنه. وينتقد أومليل الموقف المعاصر للمفكرين العرب من مفكرين وفلاسفة قدامى واعتبارهم لحظة تدشينية حاسمة في تاريخ الفكر العربي والإسلامي من دون أن تثار حولهم قضية السياق التاريخي والحقل التداولي لهذه المفاهيم والنظريات. يقول أومليل: « إن العرب المحدثين يهتمون بالتراث لا بمعنى أنه مجرد ثقافة عندهم أنتجت في ماضٍ فلزمت حدود هذا الماضي، بل إنه يطلب ليستثمر فيما يعنيه من قضايا، ويجب على أسئلة اليوم »². دون أن يعني هذا إنكار من قيمة القراءة العلمية الموضوعية التي نجدها حاضرة من خلال ابن خلدون وابن رشد، ولكنها أصبحت اليوم متجاوزة في كثير من الأمور الأساسية، ومرد ذلك الاختلاف في طبيعة البنية الاجتماعية في كل من المجتمع الإسلامي القديم والمجتمع العربي المعاصر وما لازم ذلك من تحولات مسّت جوانب أساسية داخل كل مجتمع بشري.

¹ - محمود أمين العالم، التراث والديمقراطية في المنظومة الفكرية للدكتور علي أومليل، في: الفكر السياسي العربي قراءة في أعمال علي أومليل، مرجع سابق، ص 11 - 12.

² - علي أومليل، في التراث والتجاوز، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، (ط)، 1990، ص 36.

فضلاً عن أن المفاهيم تنتظم دوماً بنظم ثقافية معرفية محددة، وبالتالي يتعذر وضع حدود فاصلة بين المفهوم والتاريخ والواقع. كما أنه ليس ثمة مجال لأن نُسقط تاريخ على تاريخ؛ فالمفاهيم والنظريات عندما تهاجر من بيئة ثقافية معينة إلى أخرى مغايرة، لا بُدَّ أن تُمنح دلالات جديدة تراعي خصائص وطبيعة الثقافة التي حطَّت بحملها عليها.

ينتقد أومليل النزعات التراثية في الفكر العربي، وينتقد بشدة القراءات الجديدة للتراث وخاصة تلك التي تنحو منحى توفيقياً جديداً، أو تقوم بإسقاط أسئلة الحاضر على الماضي مغفلة الآثار الفعلية للزمان في الحاضر وفي صيرورة مكونات الماضي... إن هذه القراءات في نظره بمنحاهما التوفيقى والإسقاطى والاختزالى، لا تمكننا من بناء ما يساعد على فهم أكثر تاريخية لمنتوج الفكر الإسلامى، كما أنها لا تستوعب جيداً منتوج الفكر المعاصر في علاقاته الموصولة بالثورات الاجتماعية والعلمية والفلسفية والثورات السياسية التي رسمت وما تزال ترسم لمجراه حدوداً معينة.¹

يحاول أومليل أن يُظهر رؤية جديدة لعلاقة الأفكار بالواقع الاجتماعى عن طريق ردها إلى جذورها الطبيعية وشروطها الموضوعية لتناسب سياقنا الحضارى والثقافى الراهن، مؤكداً دوماً على العلاقة المباشرة بين النظريات والأفكار وبين شروطها الثقافية، وهذا من أجل إعادة وضع التراث وضعا صحيحاً في هذه الظروف الخاصة لفكرنا وثقافتنا. وضمن هذا السياق، يشدد أومليل على أنه ينبغي « على الفكر العربى أن يستخلص الدرس الخلدونى لا أن يستنسخه عصرانياً أو اشتراكياً »². وقد يكون تجديد الدعوة عينها إلى استثمار الروح العقلانية الرشدية، من دون التمسك بالمضمون المعرفى الرشدى، إذ المطلوب هو استدعاء تلك الروح القابلة للتوظيف فى رهننا الثقافى - الحضارى وفق نظرة

¹- كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفى فى المغرب، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003، ص111.

²- محمد على الكبسى، عوائق الفكر السياسى العربى فى كتابات د. علي أومليل، فى: الفكر السياسى العربى قراءة فى أعمال علي أومليل، مرجع سابق، ص41.

أخرى، نقدية[•]، تكشف حدود التأويلات التبجيلية اللاحقة على التراث العقلي العربي - الإسلامي، وتراعي متطلبات الحاضر والمستقبل.

ويمكن إيراد إضافة أخرى، وهي أن المعرفة الخلدونية، على يقضتها ونباهتها ورسالتها، مشروطة بزمنها المعرفي: زمن ما قبل الثورة العلمية وقيام المجتمع المدني الحديث، وما تولد منه من نظريات ومفاهيم جديدة. ليست مشكلة ابن خلدون أنه لم يستبق زمنه، فهو ابن زمنه، واللحظة الأشد إشراقاً فيه، إنما المشكلة في أن نطلب منه، ذلك ولو بمفرداتٍ تحمي نفسها من تهمة الإسقاط واللازمانية، وتلتزم الحذر الشديد، كما يفعل الأستاذ ناصيف نصّار، محافظاً لقراءته على معدّها العالي من الحسّ التاريخي النقدي.¹

وعلى هذا، فإن التحدي الذي يواجه الفكر العربي يتطلب منه طرح تلك المفاهيم والنظريات على النقد ومساءلتها، ومن ثمّ توظيفها التوظيف الصحيح بالشكل الذي يناسب المجتمع الذي تلقاها، ولا يعني ذلك قطع الأفكار عن جذورها، أو القول بعدم جدواها، بقدر ما يعني نزع القداسة عن الأصل بإبراز تاريخيته.

ويلتقي أو مليل في تأكيده على نقد التراث، وعلى تاريخية العقل ومحدوديته، مع ما ذكره أركون، عن المسألة، إذ نلاحظ اهتمامه أيضاً بضرورة إخضاع التراث للنقد العلمي التاريخي وجعله معاصراً لنا انطلاقاً من إثارة تساؤلات حول قضايا فكرية معينة كقضية الإصلاح والنهضة أو مسألة العلاقة بين الحقيقة والتراث، وهنا يلجأ أركون إلى البحث عن الخيارات المنهجية والمعرفية اللازمة لإحداث ثورة فكرية كتلك التي حصلت في الغرب الحديث، وهذا من أجل التحديث الفكري للمجتمعات العربية والإسلامية التي لا تزال أسيرة قراءات منغلقة تحاول أن تفهم التراث بطرق غير

• حان الوقت لتحويل هذا الخطاب مما هو عليه من نزعة مدائحية (Apologétique)، أو أيديولوجية في معظم الأحيان، إلى خطاب نقدي. وذلك ليس من أجل تقليص قيمة ابن رشد في تاريخ الفلسفة، بل من أجل إظهار أفضل حقيقتها، وللمسافة التي تفصلها عن زمننا. أنظر: عبد الإله بلقزيز، في المنهج التاريخي النقدي: حدود العقلانية الفلسفية في الإسلام، مرجع سابق، (هامش، ص146).

¹ - عبد الإله بلقزيز، في المنهج التاريخي النقدي: حدود العقلانية الفلسفية في الإسلام، مرجع سابق، ص170.

موضوعية وغير علمية. وحول هذه النقطة بالذات، يقول أركون: «إن الإطار المعرفي الذي يتشبث به الباحثون في الفكر الإسلامي لا يزال مرتبطاً ومتأثراً بالإطار المعرفي الإسلامي الموروث أكثر مما هو مرتبط بما كنت قد دعوته بالعقل الاستطلاعي أو المستقبلي *la raison émergente*. وأقصد به العقل الجديد الذي يطمح إلى التعرف على ما مُنع التفكير فيه وأبعدَ عن دائرة الاستطلاع والاستكشاف لكي تبقى مشروعية أنواع السلطة وقداسة أنواع الحاكمية مؤثرة في المخيال الديني والسياسي تأثيراً ميثولوجياً، تقديسياً، تأليهياً، مهما كانت الظروف التاريخية والأطر الثقافية والبيئات الاجتماعية والأوضاع الاقتصادية»¹.

يلح أركون كثيراً، على إعادة النظر لكل الموروث الإسلامي منذ ظهور القرآن وحتى اليوم، وما يرتبط بهذا التراث من مفاهيم كالتاريخ والهوية والعلاقة بالآخر وجدل الخصوصية والكونية. وقد أدى هذا بالمفكر محمد أركون إلى دعوة الباحثين والمفكرين إلى مدى أهمية الانخراط في توظيف منجزات الفكر الإنساني وما يرتبط به من مفاهيم معرفية حديثة - معاصرة لتأويل ذلك التراث الذي لا يزال محتكراً من قبل "الممثلين الاجتماعيين" على حد تعبير علماء الاجتماع. بيد أن هذه الفتوحات المعرفية ليست عملية سهلة، كما يرى أركون، سيما وأن هناك شروطاً لتشكيلها وهي غير متوفرة الآن في المجتمعات العربية والإسلامية بسبب من عاملين: الأول، خطاب علماء الدين التقليديين. والثاني، التركيبة السياسية القمعية كما كانت قد تبلورت في المجتمعات العربية والإسلامية بعد الحرب العالمية الثانية. ولذلك فعندما يريد أركون أن يفتح مناقشة كبرى داخل التراث الإسلامي ذاته، فإن المسألة عنده، لا تتعلق بمجرد دعوة إلى إصلاح ديني، وتجاوز التصورات التي شكلتها القوى المحافظة والتقليدية عن التراث الديني، هناك نوع آخر من التحرير يدعو إليه أركون، يكون على المستوى السياسي، أو الاجتماعي، أو الأخلاقي، وبالتالي فإن الإصلاح لا يمكن اختزاله إلى معنى أحادي الجانب، وإن كان أركون يعطي الأولوية للإصلاح الديني على بقية الإصلاحات الأخرى، لأن الإصلاح دون نقد التراث الديني أولاً وقبل كل شيء، لا يصح ولا يمكن التعويل عليه.

¹ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 08.

ينطلق أركون في مشروعه الفكري من قراءة التراث قراءة نقدية تهدف - كما يقول نصر حامد أبو زيد - إلى « إعادة موضعه في «التاريخ» بعد أن أدت سيادة «الأرثوذكسية» إلى دمج التاريخ الاجتماعي في «المقدس» وتحويله إلى «وحي». إنها قراءة تفكيكية تكتشف تعددته التي حاولت الأرثوذكسية تغطيتها في محاولة لمصادرة التاريخ كله لصالحها¹ .

هكذا يبدأ أركون مشروعه الفكري بالنقد والتفكيك لكل أنواع الخطابات والمسلمات المهيمنة اليوم والتي تعتمد في مشروعيتها على القراءة التقليدية، تلك القراءة التي لا تُدخل البعد التاريخي في التحليل ولكنها تقدم نفسها على أنها قراءة فوق التاريخ لكي تضمن سيطرة أفضل على الإيمان العقائدي وعلى الحقيقة الدينية، وهذا ما يفسر لنا السبب في حدوث صراعات وتوترات في التاريخ الإسلامي والتي سوف تستمر اليوم في العالم الإسلامي باسم الحركات الأصولية المتطرفة. وبناءً على هذا الوضع التاريخي الخاص بالمجتمعات الإسلامية حيث لا يزال المسلمون متعلقين بتراث مغلق ودوغمائي، يكون من الضروري حسب تصور أركون، أن نفكك عن طريق استراتيجية تقوم على ثلاثة مفاهيم: الزحزحة أو التحويل، التفكيك، التجاوز، هذا التراث الذي يشكل بالضبط هوية مغلقة وثابتة مسجونة داخل أسوار الفضاء العقلي القروسطي. ومن ثم لا سبيل إلى تأجيل وضع معالم مقارنة نقدية للتراث الإسلامي؛ ذلك أن إشكالية التراث يمكن أن تُفهم بشكل أكثر عمقا إذا وضعت، برأي أركون، في إطار توجه منهجي تاريخي وسوسيولوجي يعيد فتح أسئلة اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه ، فضلا عن إعادة تشخيص المشاكل الحقيقية للمجتمع والشخص البشري، ولكل ما يطرحه الواقع السياسي من قضايا وإشكالات راهنية، كضرورة شيوع الثقافة الحديثة في الأوساط الاجتماعية، وإيجاد حل لقضايا التعددية والاختلاف والتسامح وفصل الدولة عن الدين... إلخ.

إن هذا النمط من البحث النقدي التحليلي - التفكيكي - يزيل عن الأفكار القداسة التي تراكمت حولها من جراء التردد والتكرار، ومن جراء تشويه الأفكار الأخرى التي تخالفها وتدحضها. وفي

¹ - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز النقائي العربي، الدار البيضاء، المغرب/بيروت، لبنان، ط3، 2008، ص112.

عملية إزالة القداسة تلك نوع من «التفكيك» المعنوي الذي لا يغتال الأفكار، ولكنه يكفي بردها إلى سياقها الذي يسمح للأفكار «الجديدة» بالقدرة على مناقشتها ومساجلتها على أرض «الفكر» وليس على أرض «العقيدة»¹. وبالتالي فلكي نفهم قضية التسامح بشكل واضح وصحيح، فإنه ينبغي أن ننتقل من وضع مقارنة نقدية للتراث الإسلامي، عبر تطبيق العلوم الاجتماعية ومنهاجياتها الحديثة على دراسة هذا التراث الذي لا يزال بمنأى عن أية دراسة نقدية - تاريخية تجعله شيئاً إشكالياً للرد على ذلك الاستخدام الإسقاطي أو التبجيلي الذي توظفه الخطابات الإسلامية المعاصرة لكي تبرز بشكل أكبر مدى أسبقية وقدسية ما تؤمن به من قيم ومسلمات، باعتبار هذه الأخيرة مرجعية فوق تاريخية صالحة لكل المجتمعات البشرية، وهذا ما يفسر لنا رفض هذه الخطابات التي يتبناها المؤمنون لمكتسبات الحداثة، باعتبار أن كل ما عدا هذا الخطاب الإسلامي اختزالي وبالتالي مرفوض، وبذلك لم يعد ممكناً على الإطلاق الحديث مثلاً، عن مفهوم حديث للتسامح تحديداً، وبالتالي فلا سبيل لمناقشة نقدية لاهوتية ولغوية وأنتربولوجية للتراث، ذلك أن القيم والمفاهيم التي تدعي الحداثة أنها قد تشكلت ضمن إطارها لا تعني شيئاً بالنسبة للوعي الإسلامي الأسطوري كونها لا تتطابق مع المتخيل الديني للمسلم. ولهذا السبب يلح أركون وأوميل على التمييز بين القراءة التبجيلية والقراءة النقدية - التاريخية للتراث الإسلامي من أجل أن نفهمه على حقيقته، وأن نكشف عن الرؤيا اللاتاريخية واللائقنية لدى المسلمين اليوم؛ فما هو شائع حالياً عن التراث ليس تراثاً حقيقياً ما دام أن هذه القراءة النقدية لم تنجز بعد. فالواقع أن إنجاز مثل هذه المقاربة النقدية تجعلنا نكشف عن كل المغالطات أو الإسقاطات التاريخية التي يرددها الخطاب الإسلامي المعاصر بشكل مستمر، فضلاً عن إعادة تفحص قضايا ومشكلات هي في الاعتقاد الإسلامي قد تم حلها منذ زمن بعيد.

ثانياً: في السؤال الإشكالي:

¹ - نصر حامد أبو زيد، مصدر سابق، ص 20.

يبدأ أو مليل وأركون البحث في مفهوم التسامح انطلاقاً من آلية التفكير في كيفية تشكل المفهوم، وطريقة اشتغاله داخل الخطاب التراثي الإسلامي، لكي يُصار إلى إعادة إنتاجه ضمن فضاءات جديدة لم يعرفها من قبل، فهما يطرحان المسألة بمفهوم أوسع مما كان في التصور الإسلامي الكلاسيكي، فهو - أي مفهوم التسامح - بحاجة لأن يخضع لدراسة جديدة، إذ لا يمكننا أن نستخدمه بحمولته الدينية الموروثة وكأنه واضح ومعروف، وثابت الدلالة، وأنه بذلك تسامح استثنائي ليس كمثله شيء. ثمة إشكاليات ينبغي أن تطرح على هذا المستوى، على غرار: ما دلالة التسامح الحديثة؟ وكيف تشكل تاريخياً؟ وما هي شروط تأسيسه؟

إن هذه الأسئلة المعرفية يمكن أن تدرج ضمن سؤالان رئيسان، هما: سؤالاً التأصيل والتأسيس. فبالنسبة لسؤال التأصيل، تكون المسألة هي: هل عرف تراثنا الفكري الإسلامي مفهوم التسامح نصاً وتجربةً؟ أما الثاني، فهو تأسيس، يتمحور حول: كيفية التأسيس لمفهوم التسامح بمعناه الحديث في الفكر العربي المعاصر؟

فمن حيث الأصل والمرجعية، نستطيع أن نتبين بوضوح كيف أن التسامح الذي يحتل موقع المفهوم الأكثر تأسيسية في الخطاب التراثي الإسلامي، حسب رؤية أو مليل وأركون، لم يُطرح بشكل عقلائي وفلسفي كما أُستُخدم منذ القرن السادس عشر في أوروبا. ذلك أن النظرة المعاصرة للتسامح نظرة فلسفية، وإنسانية، وسياسية، وحقوقية، وهي تختلف عن النظرة التبجيلية والإسقاطية التي نجدها حاضرة ضمن الرؤية العامة للمسلمين. وفي هذا الإطار يرى أركون أنه ينبغي التعامل مع المفهوم من وجهة نظر تاريخية - نقدية، وتتم هذه المقاربة أو المعالجة النقدية عن طريق نزع كل صبغة تقديسية عن مفهوم التسامح، وذلك من خلال وضعه في التاريخ، أي النظر إليه في تكوّنه، بغية بلورة مفهوم جديد متحرر من رواسب الماضي وينطبق على البشر جميعاً بغض النظر عن أديانهم ومعتقداتهم.

يرى أركون أن التسامح قد تشكل تاريخياً بعد القطيعة المعرفية التي حصلت في أوروبا ضد السياج الدوغماتي المغلق الذي شكله اللاهوت المسيحي. وبالتالي ما كان بإمكان التسامح أن ينبثق

إلا بعد تفكك السياجات اللاهوتية التقليدية التي تحكمت بالعقل البشري طيلة قرون وقرون (والتي لا تزال تتحكم في الناحية الإسلامية حتى الآن لأن عصر التنوير لم ينجح عندنا كما حصل في أوروبا).¹

كل هذا يدفعنا لأن نُدين كل الإسقاطات والمغالطات التاريخية التي تحكمت بالعقل الإسلامي طيلة قرون متتالية، والتي تعتقد أن التراث الديني يمتلك وحده المبادئ والمنهجية الصحيحة التي تمكنه من تقديم أجوبة منسجمة مع مجمل القيم والنظريات التي تدعي الحداثة تشكيلها. يقول أركون: « لا ينبغي أن نزعّم أن التراث في عصره الذهبي عرف كل شيء أو اكتشف كل شيء، وأن كل ما اكتشفه علماء أوروبا وفلاسفتها منذ القرن السادس عشر ليس جديداً وإنما كان معروفاً من قبل علمائنا وفلاسفتنا. ينبغي أن نتخلص من هذا التفكير التبجيلي الإيديولوجي الديماغوجي، فهو ليس في صالحنا. إنه يضر بنا ولا ينفعنا، على عكس ما نتوهم² » .

وعندما يقول أركون بأن مفهوم التسامح قد انبثق أول مرة من شروط ممارسة اجتماعية تاريخية، فإنّ تلك الشروط الفعلية لهذا التوليد والإنتاج توافرت في أوروبا أولاً، ولا يمكن النظر إلى الإسلام نظرة كلية تتسم بالتسامي إلى مجال المطلق، وتضفي هذا التعالي والتسامي على الاجتماعي والتاريخي في كل مرحلة. من هنا لا يصح تحويل التاريخي والنسبي إلى مطلق ودائم باستخدام لغة الاسقاط والمغالطة التاريخية كما هو معروف عند «التبجيليين» أو «المؤمنين التقليديين» كما يصفهم أركون.

إن الإشكالية التي يصدر عنها أركون لا تبتعد كثيراً عن التصور الذي قال به أومليل، الذي يرى بأن مفهوم التسامح بمعناه الحديث، لا يمكن فصله عن الحداثة والتنوير، فقد كان وراء انبثاقه تراكم تاريخي، وهو موصول بسياقات تاريخية ونظرية ومعرفية تولّد منها وفيها وتطور في نطاقها، وبالتالي لا يمكن أن نتجاهل ذلك. وفي هذا الصدد يقول أومليل: « الباحث ملزم بما لا لزوم له عند

¹ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 240.

² - محمد أركون، نحو تاريخ مقارنة للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 197.

السياسي. فقد يعمد هذا الأخير لتمرير مفاهيم حديثة إلى إحالات تراثية باحثاً لهذه المفاهيم عن "نظائر" لها في التراث، لكي يستميل إليها الجمهور، أما الباحث فهو يتوجّه أساساً إلى الجماعة العلمية، هو مخاطبه الأساس وحكمها هو المعيار. لذلك فهو لا يستسهل حكاية النظائر والمترادفات والسبق وأن تراثنا لم يفترط في شيء، وإلا كانت النتيجة هي خلط الحاضر بالماضي خلطاً فوضوياً، وكأن الحاضر يتقمص الماضي متى شاء، وكأن الأفكار تحوم خارج جاذبية الزمان لتتنزل متى شاءت على هذا المفكر أو ذاك في أي زمان تشاء¹ .

حين يطرح أومليل مسألة التسامح اليوم فإنه يطرحها بمفهوم أوسع مما كان في التصور الإسلامي الكلاسيكي. فالتسامح بمعناه الحديث يختلف عن التسامح الذي يكرره المؤمنون التقليديين، إذ ليست القضية في نظره، أن نحافظ على دلالة المفهوم كما عبّر عنها في التراث الإسلامي، سيما وأن هذه الدلالة التي يحاول التبجيليين المحافظة عليها اليوم وترديدها بشكل متكرر لا تنسجم مع المعرفة التاريخية - النقدية، والألسنية، والاجتماعية - الأنثروبولوجية الحديثة. إن مفهوم التسامح في حاجة دوماً إلى إعادة تأسيس وإعادة بناء ضمن وعي شمولي بإشكالات الحاضر ورهانات المستقبل وعبر استيعاب مقدمات الحداثة من أجل إيجاد أكبر قدر ممكن من الحلول لقضايا الاختلاف والتعددية والتنوع داخل المجتمع العربي الإسلامي.

ما يمكن استخلاصه من خلال مقارنة الباحثان لمفهوم التسامح في التراث الإسلامي هو أنهما يسعيان إلى التمييز بين الرؤية النقدية والتاريخية لمفهوم التسامح/ وبين الرؤية الإيديولوجية السائدة حالياً في الوسط الإسلامي. من هنا يحاولان كشف مفارقة القراءة التراثية ومحدوديتها، ويظهر هذا في موقفهما النقدي من التراث، وهو موقف يتجه إلى إعادة قراءة النصوص التراثية بكثير من الاحتراس والموضوعية، والوقوف على الأسئلة الحقيقية التي لا تزال بحاجة إلى إعادة طرحها من جديد، بهدف ربط إشكالات التراث بقضايا الراهن العربي وبناء بدائل نظرية وتاريخية في إطار

¹ - علي أومليل، أفكار مهاجرة، مصدر سابق، ص 10.

إشكالات الحاضر. وهو الأمر الذي يعني رفض المفكران للمواقف التوفيقية والإسقاطية والاختزالية التي تهدف إلى قراءة التسامح استناداً إلى رؤية تراثية تركز على إسقاط مفاهيم العصور الحديثة ونظرياتها على العصور القديمة عن طريق القول أن مفاهيم الحداثة هي حصراً مفاهيم لها حضور وسبق وتبلور في التراث، وهذا الاعتقاد الإسلامي هو ما يرفضه أومليل وأركون كونه لا يقوم على أية مراجعة أو مناقشة أو تحليل نقدي للقضايا والمفاهيم من أجل إعادة تركيبها داخل فضاءنا التاريخي المحلي والقومي.

ثالثاً: في منهجية المقاربة:

إن سؤال التسامح، هو سؤال عن المنهج والمرجعية والأطر المعرفية والنظرية التي تقف وراء فكر الباحثين: أومليل وأركون. فيصبح السؤال هو: ما هي المنهجية التي قارب بها أومليل وأركون مفهوم التسامح؟

من الواضح أن سؤال المنهج ظلّ حاضراً في المشروع الحداثي للمفكرين، ذلك أن حلّ الوضعيات الإشكالية العويصة التي عرفها التاريخ الإسلامي والعربي يستدعي إنجاز مقارنة علمية موضوعية على أساسها تستعاد العناية بالتفكير في التاريخ الثقافي للمجال العربي والإسلامي، ودراسة إشكاليات غير مسبقة أو لم يُفكّر فيها كما ينبغي ضمن منظور منهجي متعدد التخصصات، يتجاوز القراءات التقليدية الانتقائية والتلفيقية، ولذلك نقول بأن توظيف هذه الاستراتيجية المنهجية تستهدف إعادة النظر في موضوعات التراث، والحداثة، والعلمانية، والديمقراطية، والتسامح وسوى هذه من قضايا مطروحة على التراث العربي - الإسلامي من أجل وضعها في إطار مفاهيمي واضح، وجعلها تلامس الاهتمامات الأساسية للفكر العربي. ولعل هذا التوظيف لترسانة مفهومية ومنهجية

تعتبر قاسماً بين هذان المفكران للإجابة عن قضية التراث وما يرتبط به من إشكالات معرفية يتواصل فيها الماضي مع الحاضر العربي.

فعلى مستوى الخيار المنهجي الذي يوظفه أركون، يتبين أن سمة التعدد المعرفي والمنهجي في فكر أركون هي علامة بارزة، تجعل من الخطاب الفكري النقدي آلة متعددة الاختصاصات ومتنوعة الاستعمالات، وفي النهاية موقف وخيار معرفي بحث ذلك أن المواقفة المنهجية المعرفية، داخل دائرة الأبحاث العلمية [هي] من أجل مزيد من توليد المعاني والرموز في أفق بلا حدود.¹

هذا ما يعتقد أركون أنه المدخل الضروري لفهم موضوعي ولرؤية حديثة للمسألة التراثية، وهي رؤية قائمة على التفكيك والتجاوز عبر استئناسها من العلوم الإنسانية الغربية، تبدأ عمليات التحليل والتنظير من الاستفادة من تلك الأطر النظرية والمناهج التي صاغت المدارس الفكرية الكبرى، وطورتها حقول العلوم الإنسانية من ألسنية وتفكيكية ونقدية، باعتبار أن لهذه المناهج القدرة على نزع طابع القداسة والتبجيل عن وقائع ومعطيات ومفاهيم تراثية ووضع المسلمات التي تحولت بمرور الزمن إلى عقيدة راسخة ويقينيات لا تُناقش على النقد والتفكيك النظري والمنهجي الذي ينتمي إلى مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية. وهكذا نجد أن «الخطاب الأركوني هو خطاب نقدي في توجهه، حفري تفكيكي في بنيته ونسيجه»².

وتتضح معالم هذه الرؤية المنهجية النقدية في رفضه المنهجية أو القراءة التقليدية التي يستعين بها الباحثين المسلمين في قراءة تراثهم الديني والفكري، كما ويرفض أركون في الوقت ذاته المنهجية التاريخية والفيلولوجية السائدة لدى المستشرقين الكلاسيكيين الذين يكتفون بكتابة تاريخ سردي أو وصفي لتاريخ الفكر الإسلامي، ويستبدل هذين المنهجين بمنهجية متعددة الاختصاصات، فهو يعتمد على المنهجية الجينالوجية والمنهجية الحفرية الأركيولوجية ومنهجية تفكيك أنظمة الفكر.

¹ - عمر الزاوي، مرجع سابق، ص 136.

² - علي حرب، الممنوع والممتنع، مرجع سابق، ص 119.

يقول أركون عن هذا التداخل والتعدد: « فقد قُمتُ بدراسات ألسنية وتاريخية وأنتربولوجية، وحاولت أن أمزج بين عدة مناهج [...] . والمنهجيات التي أطبقها على التراث العربي الإسلامي هي المنهجيات نفسها التي يطبقها علماء فرنسا على تراثهم اللاتيني المسيحي أو الأوروبي »¹ .

بالإضافة إلى سمة التعدد المنهجي التي تطبع مقارنته للفكر والتراث الإسلاميين، نجده يعتمد أيضاً أسلوب المقارنة؛ مقارنة الإسلام أو الفكر الإسلامي بالمسيحية، أي مقارنة ما هو قائم في الوسط الإسلامي بما حصل في أوروبا بدءاً من الثورة الفرنسية وحتى اليوم. يقول أركون: « المنهجية العاجلة تتمثل في قول ما يلي: إعادة قراءة كل التراث الإسلامي على ضوء أحدث المناهج اللغوية، والتاريخية، والسوسيولوجية، والأنثربولوجية (أي المقارنة مع بقية التراثات الدينية، وبخاصة ما حصل في الغرب المسيحي). ثم القيام بعدئذ بتقييم فلسفي شامل لهذا التراث لطرح ما أصبح ميتاً ومعرقلاً لحركة التطور، والإبقاء على العناصر الصالحة من أجل استخدامها في البنيان الجديد »² .

فالأمر يتطلب طرح مسألة التراث الإسلامي على ضوء معطيات المنهج التاريخي وذلك للكشف عن الصورة التاريخية فيه/ عن الصورة التقديسية التي كرسها المسلمون. وفي الواقع، إن إحلال النظرة التاريخية والعقلانية الحديثة عن التراث داخل الوعي الإسلامي تمكننا من معرفة كيف تشكل التسامح تاريخياً على صعيد اللغة العربية أولاً، تتلوها بعدئذٍ مرحلة الكشف عن مدى حضوره في مجال تاريخ الفكر الإسلامي، وهل كان المفهوم مفكراً فيه أو مدروساً كما ينبغي، ومن ثم يعود أركون ليقوم بلحظة التقييم والنقد الفلسفي لكل أنواع الخطابات الموروثة عن الماضي، وهي لحظة عقلانية تؤدي إلى تشكيل رؤية حدائية - معاصرة لمفهوم التسامح وشروطه وكيفية ممارسة فاعليته خارج كل قراءة تراثية تحتزل المفهوم في رؤية ضيقة منغلقة على ذاتها بعيدة تماماً عن إعادة التركيب الجارية حالياً في المجتمعات الغربية والمرتبطة بالمنهجية النقدية.

¹ - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 246 - 247.

² - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 292.

إن موقف أركون من التراث الإسلامي وتأكيده على أهمية توظيف منهجية متعددة التخصصات لإعادة تقييم التراث داخل المجتمعات العربية والإسلامية سيدافع عنه أومليل بدوره، فهو يرى أنه رغم قيمة بعض المقاربات المعرفية في حركة الفكر العربي إلا أنها لم تنجح في صياغة موقف سليم من إشكالية التراث عموماً، والسبب لأنها لم تتحرر من الإشكاليات الموروثة في الفكر الإسلامي وبقيت محكومة بسؤال الماضي وليس الحاضر. وفي هذا الإطار نجد أومليل، « ينتقد منهج تعامل الفكر العربي مع التراث، سواء كان هذا المنهج يقوم على قراءة نصية ماضوية للتراث كما لدى السلفيين، أو قراءة "يسارية" علموية إيديولوجية تتسمى بمسميات متعددة من قبيل القراءة "التقدمية" أو "الجديدة" أو "الواعية" أو "الثورية"... وتهدف جميعها للاستثمار البراغماتي للأداتي للتراث. ووجه المفارقة في هذه القراءات أن أصحابها، حسب أومليل، لم يبدأوا بما يلزم البدء به: "أي تصفية الحساب مع وعيهم التراثي"، على غرار ما فعل أسلافهم وفي مقدمتهم كارل ماركس وإنجلز اللذان عقدا عزمهما، ابتداءً، على تصفية الحساب مع وعيها الفلسفي القديم»¹.

إن أومليل يعتبر أن القراءة التراثية ذات المنحى التوفيقي والاسقاطي والاختزالي والتي لا تزال بعض النخب الفكرية والسياسية تعتمد عليها في مقاربتها للواقع الاجتماعي لا تسمح ببناء تصور حقيقي عن هذا الواقع، لا سيما وأن هذه القراءات لم تقطع مع الموقف الإيديولوجي الذي انتهى إلى القول بأن التراث يشتمل على كل القيم والمفاهيم التي تدعي الحدائثة تشكيلها. إن هذا الموقف المسبق الذي يحوّل التاريخي والنسبي إلى مجال التعالي والمطلق يفضي في النهاية إلى تشكيل هوية مغلقة أحادية تعمل بمنطق الاستبعاد والتهميش. وهذا يعني أن المقاربات الماضوية للتراث لا تهتم بإنتاج الأفكار وطريقة التعامل معها، ولا توظف المكتسبات المعرفية والمنهجية الحديثة والمعاصرة، في قراءة وفهم التراث؛ قراءة تاريخية مثمرة، وفهم أكثر عقلانية لمنتوج الفكر الإسلامي، بغية التحرر من أسر القراءات التقليدية للتراث الإسلامي، وإعادة التفكير فيما جرى التفكير فيه من قبل، سعياً دوماً إلى فهمٍ أعمق لمختلف المسائل والإشكالات التي يطرحها الواقع العربي الراهن.

¹ - عبد السلام محمد الطويل، مرجع سابق، ص ص 101 - 102.

وعليه، فإن الموقف المعقول من الظاهرة التراثية في نظر أومليل يتمثل في استيعابها التاريخي، الاستيعاب الذي يفضي في سياق تعقلها التاريخي النقدي إلى تجاوزها، وذلك بتركيب بدائلها الأكثر قرباً إلى روح الواقع وروح الأزمنة المعاصرة.¹ وهنا نلاحظ مدى أهمية منهجيته النقدية في مقارنة التراث، فهو يصر على ربط التراث مهما كانت قيمته، بشرطه التاريخي الثقافي والحضاري العام.

يتميز منهج علي أومليل - كما يقول الباحث المغربي عبد السلام محمد الطويل -، بوعي نقدي، موضوعي عميق، وباستقلالية معرفية واضحة ومنزع منهجي دائم التساؤل والاستفسار ودائم المراجعة، وتقليب الحقائق والوقائع بهدف تمحيصها والتحقق من مسار ومغزى شروط تطورها في الزمان والمكان. ويرفض الركون للمسلمات المعرفية والحقائق والاستنتاجات النهائية الحاسمة.²

في المنظور المنهجي والمعرفي الذي يفتحه أومليل في تاريخ الفكر العربي - الإسلامي، يوظف أدوات إجرائية ومنهجية جديدة تنهل من عدة علوم وتخصصات، كمنهجية الحوليات في علم التاريخ، والمنهجية الأركيولوجية وغيرها من الخيارات المنهجية التي تنتمي إلى مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، ويبدو في هذا المستوى أن الهدف من وراء اعتماد هذا التعدد المنهجي في معالجة التراث الإسلامي هو نقد أنظمة المعرفة وآليات الفكر السائدة في المحيط العربي الإسلامي، وإقامة علاقات جديدة مغايرة مع التراث والحقيقة، وانطلاقاً من هذا النقد للتراث وللحقيقة، يمكن إبراز تاريخيتهما ومشروطيتهما ونسبيتهم، وذلك عن طريق زحزحة مشكلات قديمة، وفتح النقاش حو تلك الأسئلة المقموعة، وإعادة التفكير فيها من جديد وفق منهج يشترط النقد والتفكير وإعادة الإنتاج والتأسيس. نحن هنا إزاء طريقة مغايرة في النظر والتفكير ترمي إلى الكشف عن منطوق الخطابات المتنوعة ذات المنحى الأحادي في التعامل مع التراث، من حيث منطلقاتها ومقولاتها ومنهجها وأدواتها

¹ - كمال عبد اللطيف، في تأصيل الحدأة السياسية مدخل لقراءة أعمال علي أومليل، في: الفكر السياسي العربي قراءة في أعمال علي أومليل، مرجع سابق، ص 164.

² - عبد السلام محمد الطويل، مرجع سابق، ص 54.

المعرفية. وأهمية مقارنة أومليل تكمن هنا بالذات، أي في نقد وتفكيك مناهج القراءة التي تم توظيفها في فهم معطيات تراثية مختلفة، كونها لا تؤسس لوعي تاريخي جديد يسمح بتجاوز فكرة الأنموذج المقدس أو الكامل أو الجاهز الذي ينبغي فرضه وتطبيقه، ويكون محكوماً بسؤال الحاضر وينفتح على التفكير في المستقبل.

ثمة، إذن، ميزة ينفرد بها أومليل وأركون في منهجهما في مقارنة مفهوم التسامح، تمتاز بطابعها التجاوزي النقدي من التراث، واعتمادها كثافة منهجية متعددة التخصصات، تجمع بين الحفري والتفكيكي، في مجالات اللغة، والتاريخ، والابستمولوجيا، ومختلف فروع المعرفة التي شهدت طفرات معرفية أو ثورات منهجية في الفكر الغربي. لذلك فكل واحد منهم - أي أومليل وأركون - ينهل جل مقارنته من تاريخ النظريات والمناهج الفكرية الغربية عبر استخدامه منهج مغاير في الدراسة والتحليل بغية بناء مقارنة نقدية جديدة للتفكير، تعمل على توسيع دلالة مفهوم التسامح وإلحاق دلالات جديدة به، تكون نتاج للواقع الذي سيتشكل فيه. ولهذا لا ينبغي أن نتعامل مع مفهوم التسامح بفهم قاصر ومحدود، أي ذلك الفهم الذي يتحدث عن المفهوم بمعزل عن علاقته بتاريخه وشروطه، أو يفصله عن وسط فكري مفتوح يقبل التنوع والتعدد، وهذا شأن التصور التقليدي في الجهة الإسلامية الذي يحاول باستمرار أن يتحدث على مفهوم مثالي للتسامح لا يمكن تجاوزه أو إعادة النظر فيه من جديد، بل ينبغي العودة إليه والعمل على تطبيقه من دون أن يضعوا في الاعتبار أن مفهوم التسامح هو في النهاية محصلة تاريخه ونتاج شروط استخدامه، كما في الحالة الغربية والمجتمع الحدائثي أين توفرت شروط انبثاقه من وعي مدني ومساواة كاملة وقبول للتعددية والاختلاف على صعيد الممارسة الاجتماعية والسياسية، فلا بد من بحثه في إطار تصور نقدي يعيد التفكير من جديد في كيفية جعله يصبح حالة قانونية لإقرار التعايش والتعددية والتنوع وحق الاختلاف والدعوة إلى المشترك الإنساني.

رابعاً: في تحديد الفهم التاريخي للتراث:

إن المقاربة الأومليلية - الأركونية لمفهوم التسامح، هي في الواقع، مساهمة تهدف إلى تحرير التراث الإسلامي من هيمنة الإيديولوجيا، والتخلص من كل أنواع الاسقاطات والمغالطات التاريخية التي أسهمت، حسبهما، في التعامل مع المفاهيم التراثية بوصفها مفاهيم مطلقة، ثابتة ونهائية، فهذه القراءة المهيمنة حتى الآن في الثقافة الإسلامية، في نظر أومليل وأركون، لا تعبر أدنى اهتمام للفوارق القائمة بين الأزمنة والأفكار والمفاهيم، ومن دون ممارسة النقد الذي تقتضيه عملية إنتاج فكر تنويري - حدائثي. من هنا فإن إعادة التأسيس وإعادة البناء للمفاهيم تقتضي وتتطلب الإعلاء من دور النقد الفلسفي في محاصرة المتوجات التراثية التي تعتبر « بالضرورة منتوجات تاريخية تصيبها مثل كل الظواهر المشابهة لها تأثيرات الزمن، التي تعمل على تحويلها بمحوها أو تعمل على محوها بإعادة تركيب ما يتجاوزها، وقد تعمل على تجاوزها بتركها.. وفي كل هذه الحالات تعيد الذات بناء نفسها في ضوء ما تراكمه عبر مراحل صيرورتها، ومن هنا ضرورة تكسير قيود ذات تريد الاستحواذ المطلق على الذات المنفلتة دائما داخل دائرة الزمان بكل ما يقتضيه ويتطلبه الانفلات من أفعال إعادة التأسيس وإعادة البناء»¹.

ومن هنا، فإنه فيما يتعلق بموقف أومليل وأركون من الماضي ومن المواقف التراثية في موضوع التسامح، فإنهما يتجهان لتقديم معرفة تاريخية - نقدية هدفها التخلص من التفكير التبجيلي الإيديولوجي الديماغوجي، وهو التفكير الذي يتركز على إسقاط مفاهيم العصور الحديثة ونظرياتها على العصور القديمة، من خلال التأكيد على أن التراث في عصره الذهبي قد عرف كل شيء أو اكتشف كل شيء، وبالتالي، فإن أنصار هذا الطرح يؤكدون على أنه لا يمكن الحديث عن مفهوم للتسامح خارج إطار التصور الإسلامي.

يبدأ أركون البحث في مفهوم التسامح انطلاقا من مساءلته في ضوء إشكالية التراث في الخطاب الفلسفي العربي، ويقوم بفحص ومراجعة النصوص التراثية المنتجة من قبل المسلمين، والتي تسعى دوما إلى تحويل هذه النصوص إلى بيان مدافع عن التسامح الإسلامي باعتبار أن الإسلام

¹ - كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، مرجع سابق، ص 112.

كدين أو كتراث فكري ما فُطِرَ فيه في شيء، وهنا يقيمون نوعاً من المطابقة بين التراث والتسامح، وأن هذا التسامح موجود فيه، ويستمر إلى الأبد.

وضمن هذا التوجه، يرى أركون أن الخطاب الإسلامي المعاصر يُلحق بذاته، وبشكل تجريدي، القيم والمواقف الخاصة بالحدثة، إنه يدّعيها أو يدعي امتلاكها عن طريق القول بأنها إسلامية الأصل، أو أنّ الإسلام قد عرفها قبل الحدثة الأوروبية بزمان طويل، وللتدليل على ذلك فإنه يختار بشكل اعتباطي بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية بعد انتزاعها من سياقها التاريخي والثقافي الخاص بعصر محدد، ثم يقول بأنها تحتوي على كل قيم الحدثة والديمقراطية وحقوق الإنسان... إلخ. وهكذا يقوم بعملية تبجيلية محضة ومغالطة تاريخية حقيقية.¹

إن هذه القراءة التراثية المسيطرة حتى الآن، هي في حقيقتها، لا تاريخية، حسب القراءة الأركونية، فقد تشكلت في إطار مرجعية نصية دينية ترى نفسها تمتلك الحقيقة المطلقة. وبالتالي فإن ترسيخ التسامح يقتضي المزيد من النقد والتفكيك للتراث الإسلامي من أجل إعادة تنشيط المناقشة الفكرية بشأن القضايا والإشكاليات التي لا تزال مغلقة في وجه أي تصور نقدي يسعى إلى بناء نظرية جديدة في التعامل مع التراث تقوم على نقد بنيته التكوينية وآلياته المعيارية بعيداً عن الإيديولوجية، لينسجم مع الروح العلمية، وهذا امتداد لمشروع أركون "لعقلنة التراث الإسلامي"، في ضوء المناهج التي فرضها العقل الحديث على جميع الممارسات الفكرية والثقافية التي قام بها الفكر البشري طيلة مراحل التاريخ.

ولهذا السبب فإن الموقف المعقول من الظاهرة التراثية في نظر علي أومليل يتمثل في

استيعابها التاريخي الذي يفرض في سياق التعقل النقدي إلى تجاوزها.²

¹ - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 193.

² - كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، مرجع سابق، ص 111.

و حين يتحدث أومليل هنا عن الظاهرة التراثية، فإنه لا يتوانى في التنبيه إلى بعض المزالق التي يقع فيها الدارسين للتراث الفكري الإسلامي، سواء كان هذا لدى السلفيين، أو اليساريين، ووجه المفارقة في هذه القراءات أن أصحابها لا يعيرون أدنى اهتمام للفوارق القائمة بين الأزمنة والأفكار والمفاهيم؛ فالسلفيين منهجهم قائم على قراءة ماضوية للتراث، أي قرأوا التراث بعقلية تراثية لا تتجاوزه، وكثيرا ما اختزلوا التراث إلى دين، معتقدين بوجود نوع من المطابقة بين التراث والهوية، وأن هذه الهوية موجودة، وهي ليست كالهويات الأخرى لغيرنا من الشعوب والدول. الهويات الأخرى تُصنع في التاريخ، وفي الزمن التاريخي، أما الهوية التي يتحدثون عنها ويعتقدون أنها تخصنا فيعتبرونها خارج الزمان، وهذا موقف مرفوض في رأي أومليل. أما اليساريين، عادوا إلى التراث يقرؤونه قراءة سموها تقدمية وحدائية، ولذلك اتجهوا إلى من رأوا فيهم تقدميين، إلى الفلاسفة، وإلى المعتزلة، وإلى ابن خلدون بالذات الذي رأوا فيه من يمثل الحداثة بالذات. ويحاول أثناء نقده منهج تعامل الفكر العربي مع التراث، كشف مفارقة خطاب رواد النهضة العربية في لحظة قراءتهم للتراث الإسلامي، ومحدودية تأويلاتهم، بحكم أن قراءتهم للماضي والتراث الإسلامي « لا تمكننا من بناء ما يساعد على فهم أكثر تاريخية لمنتوج الفكر الإسلامي. إضافة إلى كونها لا تستوعب جيدا المقدمات الناظمة لأسس الفكر المعاصر، في علاقاته الموصولة بالثورات الاجتماعية والعلمية والفلسفية والثورات السياسية التي رسمت وما تزال ترسم لمجراه حدودا معينة¹ » .

خامساً: في النتائج

نستطيع من خلال تحليلنا السابق للإشكالية الكبرى المتعلقة بمفهوم التسامح لدى كلاً من أومليل وأركون أن نقف على مستوى آخر من الاتفاق، نقصد بذلك النتائج العامة التي توصل إليها المفكران في سياق انخراطهما في مساءلة نقدية للتراث العربي الإسلامي للكشف عن مدى حضور التسامح فيه. وفي سياق المقارنة التي قمنا بها خلصنا إلى أن قراءتهما لجوهر إشكالية التسامح

¹ - كمال عبد اللطيف، في تأصيل الحداثة السياسية مدخل لقراءة أعمال علي أومليل، في: الفكر السياسي العربي قراءة في أعمال علي أومليل، مرجع سابق، ص 163.

هي محاولة لتأصيل وتأسيس التسامح في تراثنا، والبحث عن جذوره تمهيدا لدخولنا في الحاضر والمستقبل. ومن أجل تأسيس رؤية نقدية فلسفية على التفكير في موضوع التسامح، وبلورة أكبر قدر ممكن من الأسئلة والإجابات التركيبية، قاما بحفريات في الماضي العربي الإسلامي بحثاً عن شرعنة مفهوم التسامح في هذا الماضي، بمعنى إلى أي حد يستطيع هذا الماضي أن يستوعب مفاهيم وقيم التسامح والاختلاف والديمقراطية والحرية وغيرها من المفاهيم التي تعتبر حديثة الآن. وهنا نتساءل مع أومليل وأركون: هل عرف تراثنا العربي الإسلامي الديني والحضاري، التسامح مفهوماً وتجربةً؟ أي هل كان مفكراً فيه داخل هذه الثقافة أم أنه يندرج ضمن اللامفكر في الفكر الإسلامي؟

يستهل أركون حديثه عن مفهوم التسامح في التراث الفكري الإسلامي بالتأكيد على غياب لفظ التسامح عن الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي، وأن المفهوم بأبعاده الحديثة لم يعرفه السياق الإسلامي تاريخياً. لماذا هذا الغياب؟ لأنه يدخل في دائرة اللامفكر فيه بالنسبة للفكر الإسلامي الذي يظل كما هو معروف واقعاً تحت تأثير المناخ العقلي للقرون الوسطى. ومضيفاً أن مسألة التسامح لم تطرح بشكل صحيح حتى داخل الإسلام نفسه. وهو يشير هنا إلى تلك المواقف التبجيلية والإسقاطية الإسلامية الشائعة التي تسعى إلى التأكيد على أن الإسلام قد سبق غيره من الأديان إلى التنظير للتسامح بل وممارسته عملياً. « وهذه السمة تشكل عقبة حقيقية أمام الانتقال إلى الحداثة أو الدخول إلى جو الحداثة ومواجهة كل التحديات التي يطرحها العقل الحديث. وعلى هذا النحو تشكلت أشياء أخرى يستحيل التفكير فيها وتراكمت وترسخت على مدار التاريخ. أقصد تاريخ المجتمعات التي انتشرت فيها ظاهرة التراث الكتابي المقدس، وتحكمت بتاريخيتها، أي بالتغير الذي قد يطرأ أو لا يطرأ عليها. فإذا سمحت بالتغير حصل، وإذا لجمته لم يحصل. وبالتالي، فإن تقدم هذه المجتمعات مرتبط بمدى قدرتها على التحرر من أسر هذا السياج العقائدي المغلق أو عدم قدرتها¹ ».

¹ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 234.

وهنا يعود أركون إلى مسألة النقد التاريخي الذي ينبغي أن يتعرض له الفكر الديني الإسلامي مثلما حدث للمسيحية في الغرب. إن قضية القراءة التاريخية النقدية للتراث الإسلامي ككل تعتبر قضية رئيسية في مشروع أركون الفكري، فهو يريد أن يتعامل مع التراث تعامل علمي انطلاقاً من التطورات العلمية في مجال علوم التاريخ وعلوم الاجتماع، معتمداً في ذلك أدوات معرفية ومنهجية متعددة، تتيح له إعادة فتح النقاش العلمي حول الأسئلة والقضايا اللامفكر فيها حتى الآن، والتي تحتل مساحة واسعة من تاريخنا الحضاري، وتسمح أيضاً بزحزحة كل القراءات الخاطئة وغير التاريخية والتي تستغل التراث لأغراض سياسية وتعبوية وتقديسية.

إن أركون وهو يتناول مسألة «التسامح واللاتسامح» في التراث الإسلامي، انطلق من أن التسامح لم يكن معروفاً أبداً في السابق، أي أثناء هيمنة العقل الديني سواء المسيحي أم الإسلامي. وبالتالي فلا معنى للتحدث عن التسامح في التراث الإسلامي أو المسيحي أو اليهودي لأن المفهوم - بالمعنى الحديث للكلمة - لم يكن موجوداً أصلاً. وأي تحدث عن التسامح في تلك العصور يعني الوقوع في الإسقاط أو المغالطة التاريخية (أي إسقاط تجربة الحاضر ومفاهيمه وخبراته على عصور سابقة لم تعرفها وما كان بإمكانها أن تعرفها وليس يضيرها أو يقلل من أهميتها أنها لم تعرفها...).¹

وينظر أركون لمفهوم التسامح على أنه كان سبباً في ظهور مجمل الموضوعات الخاصة بحقوق الإنسان، والتي ما كان لها أن تنبثق إلا بعد تفكك السياجات اللاهوتية التقليدية التي تحكمت بالعقل البشري طيلة قرون وقرون، والتي لا تزال تتحكم في الناحية الإسلامية حتى الآن بسبب اتساع ما يسميه "السياج الدوغماتي". وموضحاً أيضاً، كيف صاغ هذا الخطاب الأرثوذكسي قيم اللاتسامح في إطار قواعد يجب أن تحترم واعتبرت هي الدين الصحيح الذي ينبغي أن يسود المجتمع الإسلامي. وهذا الأمر هو ما يعيق حرية الفكر، حرية المبادرة، يعيق كذلك، ترسيخ قيم التسامح والاختلاف والتعددية.

¹ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر نفسه، ص 240.

ولكن على الرغم من كل هذه الملاحظات الانتقادية للفكر الإسلامي، ولتاريخ الأديان بشكل عام، كونه تاريخ الصراعات العنيفة والحروب الدموية، وهو تاريخ يمكن إدراجه تحت عنوان «التعصب وعدم التسامح» حسب الطرح الأركوني، ولكن ذلك لا ينفي أن نفس التاريخ احتوى لحظات بارزة تبلورت فيها حركات اصلاحية وتنويرية أفضت إلى تأسيس التسامح نظريا وإلى تكريسه عمليا. وهذا باعتراف أركون نفسه. فرضية أركون في البحث هي أن التسامح لا يمكن أن يصبح عنصرا من الثقافة ومن الذهنية العامة لدى مجموعة بشرية معينة إلا من خلال القيام بنقد جذري للفكر الديني، ونقد فلسفي يراهن على تنسيب فكرة الحقيقة من خلال التأكيد على تاريخية التأويلات الدينية.

في المقابل، يجد القارئ المتمرس لخطاب أومليل حول التسامح نوعاً من التوافق بينه وبين أركون، فأومليل كان منشغلاً أيضاً، بالحفر في التراث الإسلامي سواءً في الماضي البعيد لدى القدامى، أو في الماضي القريب لدى مفكري النهضة والإصلاح العريبيين، بحثاً عن تجارب التسامح والاختلاف فيه، أو عما يعبر عن التسامح أي عن مفهوم يرادفه أو عن تجلياته في بعض مواقف المفكرين المسلمين وتأويلاتهم. ولم يتردد في الحكم أن مفهوم التسامح في الفكر العربي الإسلامي لا حضور له إلا بصورة نادرة وعرضية في الغالب، ومرد ذلك، إلى تلك الحدود التي كانت تُفرض على العقل العربي الإسلامي دون أن ينكر أن هناك مواقف في تراثنا حصل فيها القبول بالرأي المختلف والمخالف، وأنتج مناظرات أغنت الفكر العربي. إلا أنها حالات قليلة طابعها الانقطاع. ولكن من الضروري، كما يقول أومليل، أن نحاول تفهم أسباب ظهورها وانقطاعها ونحن ندعو إلى إرساء تقاليد الحوار وحرية الرأي والتعبير.¹

وبهذه الأطروحة يقترب أومليل من أركون؛ فهما يكشفان معا على أن المفهوم الحديث للتسامح كان ثمرة مناقشات وسجلات وبحوث شارك فيها فلاسفة ورجال دين وسياسيون. وجاء

¹ - علي أومليل، في شرعية الاختلاف، مصدر سابق، ص 105.

أيضاً، نتيجة تأسيسات معرفية في المنظومة الفكرية الغربية من جهة، ونتيجة انفتاحات على منظومة المعارف الإنسانية من جهة أخرى، وكان من نتائجه الاقتراب من النسبية، والتخلي عن الإطلاقية الجامدة التي كانت غالبية على فكر القرون الوسطى. وبالتالي، من الضروري أن تطرح مسألة التسامح بشكل تاريخي وأثنولوجي مقارن، أي في إطار المقارنة بين السياقين الحضاريين: الحداثي الأوروبي والعربي الإسلامي. وفي سياق المقارنة التي يعتمدها الباحثان، يكشفان معاً على أن التسامح بمعناه الحديث ولید حركة الإصلاح وفلسفة التنوير الغربيين، ولكنه كان يستحيل على المعرفة والممارسة في التراث العربي الإسلامي بالمعنى الحديث للكلمة. وهنا ينبغي أن نشير إلى أن الباحثان أكدوا على أن التسامح كانت له بذور في التراث، بما له وما عليه، في إطاره وسياقه وفي حدوده، ولكنه في نهاية الأمر يظل غير مطروح بالصورة التي وجد عليها في الفكر الأوروبي الحديث، إذ كان ولا يزال التسامح موضوعاً لا مفكراً فيه بالنسبة للعقل العربي. فالتسامح بالمعنى الحديث للكلمة أوسع بكثير من مفهومه بالمعنى الديني الضيق الذي ساد الفكر الإسلامي والذي لا يزال ممتداً حتى هذه اللحظة في قطاعات واسعة من عالم الإسلام.

المبحث الثاني: حدود التمايز والاختلاف

إن معاناة عن قرب كيفية تأطير المفكران: «أومليل» و«أركون» الإشكالية الكبرى الموجهة لدراسة مفهوم التسامح، تكشف عن وجود قواسم مشتركة بينهما، إلا أن متابعة الحفر والبحث بين ثنايا الأبحاث والإشكالات والمفاهيم التي بلورها كل واحد منهما، تؤكد على وجود مؤشرات معرفية منهجية مؤطرة حسب وجهة نظر كل باحث على حداً. فبالرغم من اتفاق الباحثان في الكثير من النقاط المتعلقة بإشكال التسامح في التراث العربي الإسلامي، إلا أنه ليس معنى ذلك أن هذا الاتفاق في عدة مستويات ينفي ما بينهما من اختلاف وانفصال، فهما معاً يفكران في موضوع واحد كل بطريقته الخاصة، وبعده النظرية والفلسفية الخاصة. وبالتالي يمكن أن نقف على نظرتين مختلفتين إلى التسامح. وتظهر أوجه الاختلاف بينهما في النقاط التالية:

أولاً: في مفهوم التأصيل*

بالنسبة لأومليل، فقد كان موقفه تبيينياً وتأصيلياً؛ فهو يشتغل بموضوع التسامح، يقرأ ابن خلدون وابن رشد كما يقرأ إشكالات الفلسفة الإسلامية، لكنه يواجه في الوقت نفسه إشكالات الفكر العربي المعاصر في تمظهرها السياسي. وهو يقرأ هذه الإشكالات الأخيرة بهدف الإحاطة بأصول المفهوم، وممارساته، وإجراءاته، ومصادره، وأبعاده وحدوده، وشروط إمكان وجوده.

وقد كشفت أطروحة المفكر علي أومليل في هذا الشأن على أن التراث العربي الإسلامي لم يعرف تجربة التسامح والقبول بالرأي الآخر دون أن ينكر أن هناك فقط بعض حالات قليلة طبعها الانقطاع وأنتجت مناظرات أغنت الفكر العربي. لكننا نجد لدى أومليل موقفه الخاص حين يصرح أن عدم معرفة الأسلاف في الماضي البعيد والقريب بمفاهيم الحداثة والحرية والتسامح والديمقراطية وحقوق الإنسان، لا يمنع من تأصيلها ثقافياً في تراثنا. وهذا العمل يدخل ضمن الاجتهاد الفكري الذي أناطه علي أومليل كمهمة بالمتقنين. وبهذا الرأي يعلن ضمناً عدم اعتراضه على ما يقوم به الجابري* وغيره

* يمكن تحديد ثلاثة أشكال من التأصيل.

1- **التأصيل التوطيبي:** وهو التأصيل الذي يسعى، إلى توطين مستجدات الفكر والثقافة عموماً بالبحث لها عن موطن مناسب تقيم فيه داخل البيئة المحلية التي تبدو منافية لها في البدء، كما في الحال مع مفاهيم وتيارات الماركسية والبنوية..، وما إلى ذلك من مئات أو آلاف المفاهيم والتيارات في مختلف الحقول.

2- **التأصيل التراثي:** وهو النوع الذي يتجه في تحرك معاكس للتأصيل التوطيبي، أي من الداخل إلى الخارج. والمقصود بهذا التحرك الأخير ربط موروثات الثقافة بما يستجد عن طريق اكتشاف الصلة بين ما ورد ذكره من معتقدات أو مفاهيم وما استجد في ثقافة أخرى. ومثال ذلك سعي البعض إلى ربط ما ورد في القرآن الكريم أو في السنة النبوية أو في بعض الآثار الإسلامية ببعض مكتشفات العلم الحديث ونظرياته، أو كما في البحث عن جذور مناهج نقدية كالبنوية أو الماركسية في التراث العربي الإسلامي. ويكون ذلك تأصيلاً بقدر ما هو إعادة للمكتشفات أو النظريات إلى أصول معروفة مسبقاً انطلاقاً من الأصول وليس من المستجدات، كما في التأصيل التوطيبي.

3- **التأصيل التحيزي:** ويعني السعي إلى اكتشاف أصول المفاهيم والتيارات والحقول المعرفية الأجنبية في سياقاتها الثقافية أو الحضارية الخاصة لإثبات تحيزها إلى تلك السياقات بصدورها عنها وانسجامها مع ما في تلك السياقات من معطيات بحيث يصعب فصلها عنها دون ممارسة نوع من التأصيل التوطيبي أو العولمي. انظر: ميجان الرويلي، سعد البازعي، مرجع سابق، ص 83.

* يؤسس المفكر محمد عابد الجابري رؤيته لمفهوم التسامح في الحضارة العربية والتراث الإسلامي انطلاقاً من أطروحته التي تقول «بتبعية المفاهيم الحديثة في ثقافتنا». إن التبعية في اصطلاح الجابري، تعني ربط المفهوم بالحقول المنقول إليه ربطاً عضويًا، وذلك ببناء مرجعية له فيه تمنحه المشروعية والسلطة، سلطة المفهوم في آن واحد. وعملية بناء المرجعية للمفهوم في الحقول المنقول إليه تتطلب بطبيعة الحال الاطلاع على مرجعيته الأصلية، على ظروف

من المثقفين ممن اهتموا في مشاريعهم الفكرية بقراءتهم للتراث وتجديدهم له بتأصيلهم لمفاهيم الحداثة وقيم الديمقراطية وحقوق الإنسان في التراث العربي الإسلامي.¹

إنّ القضية المركزية التي كان أومليل مشغولاً بها في جل كتاباته، هي البحث في العلاقة الموجودة بين المفاهيم والسياق التاريخي الذي ولدت فيه الفكرة. هذه المسألة أفرد لها كتاباً بعنوان «أفكار مهاجرة» وكان هدفها في هذا الكتاب يتمثل في التعرف على دلالات النصّ الأصلي وتراكيبه معاً، لأنّ هناك شروط لميلاد الفكرة لا يمكن تجاهلها، ولكن الذي حدث في البيئة العربية المستقبلية للمفاهيم الغربية، أن رواد الإصلاح الأوائل لم يثيروا جدلاً مسألة الاهتمام بـ"تاريخية المفهمة" - إذا شئنا استعارة العبارة من «جيل دولوز» (G. Deleuze) -، ولم يراجعوا باستمرار علاقة المفهوم بالواقع، الأمر الذي يدل على غياب واسع وعميق لتلك الأسئلة التي تقع في صميم مبحث تاريخية المفاهيم [L'Historicité des concepts]. وفي هذا السياق المعرفي، يرى علي أومليل أنه « يجب على النخبة المثقفة الاطلاع على أصول هذه الأفكار وحقل تداولها سواء في ثقافتنا أو في الثقافات التي وردت منها إلينا² » .

إن ما يستوقفنا في هذا النصّ، هو رفض علي أومليل، إسقاط المفاهيم الغربية على التراث العربي، وإغفال السياق التاريخي والحقل التداولي للمفاهيم، لأنّ هذا سينيهي بلا شك أرضنة هذه المفاهيم في الفكر العربي، ويؤدي إلى غياب مسألة الفعالية أثناء التطبيق. واللافت للانتباه

تشكلها ومراحل تطورها، وبعبارة أخرى استحضار تاريخها وذلك حتى يتأتى التعامل مع المعطيات التي وضع المفهوم للتعبير عنها في الحقل/الأصل، والمعطيات التي يراد من ذلك المفهوم التعبير عنها في الحقل/الفرع، تعاملًا من نوع «قياس الأشباه والنظائر» مع الاحتفاظ دوماً بـ«الفارق»، ولكن لا بوصفه جداراً حديدياً، بل بوصفه جسراً ومعبراً. ينظر: محمد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2000، ص14.

وحسب الجابري فإن مفهوم "التسامح" يفتقد إلى التبيئة الصحيحة داخل الثقافة العربية الإسلامية. لكون المعنى الذي يعطى له، معنى غريب عن الفضاء الثقافي العربي لكونه يرتبط بظروف تاريخية تقع خارج التاريخ العربي، لذا تكون عملية نقل المفاهيم من حقل إلى آخر مشروعة عندما تنجح في ملائمة المفهوم المنقول مع الحقل المعرفي المنقول إليه وتبيئته فيه.

¹ - إبراهيم أعراب، مرجع سابق، ص222.

² - كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1994، ص58.

أن « قضية الخلط بين أنظمة معرفية مختلفة شكلت عنصر اهتمام خاص لدى أومليل، سواء على المستوى النظري أو المنهجي، فهو شديد التأكيد في مناسبات وسياقات مختلفة ومتعددة على أن لكل عصر نظامه الثقافي ولكل ثقافة منطقتها المتحكم فيها¹ ». والمفاهيم تنتظم دوماً بنظم ثقافية معرفية معينة، وبالتالي يتعذر وضع الحدود الفاصلة بين المفهوم، والتاريخ، والواقع. كما أنه ليس ثمة مجال لأن نسقط تاريخ على تاريخ، فالمفهوم عندما يهاجر من بيئة لغوية معينة إلى بيئة لغوية مغايرة، لا بد أن يُمنح دلالات جديدة تراعي الثقافة التي حطّ بحمله عليها، وعلى هذا فإن التحدي الذي يواجه الفكر العربي يتطلب منه طرح تلك المفاهيم على النقد ومساءلتها، ومن ثمّ توظيفها التوظيف الصحيح بالشكل الذي يناسب المجتمع الذي تلقاها، ولا يعني ذلك قطع الأفكار عن جذورها، بقدر ما يعني نزع القداسة عن الأصل بإبراز تاريخيته، وقد كتب علي أومليل في هذا السياق ما نصه: « إن كل مفهوم هو صياغة نظرية لها مقصد، وهذا المقصد هو الذي يعطي الدلالة الحقيقية للمفهوم. إن المفهوم إذن لا يكتسب معنى لذاته، بل بحسب ما يقصد إليه² ». وتبعاً لذلك، فإن التحرر من التبعية الفكرية للآخر، لن يحدث دون تمثّل الظرفية التاريخية للمفهوم، والكشف عن قيمته المعرفية في عالم اليوم، ذلك أن المفهوم عندما يحل في بيئة ثقافية جديدة لا بد وأن يُغيّر من دلالاته ويرسم واقعا مختلفا يناسب المجتمع الذي تلقاه.

ولذلك راح أومليل يدعو المشتغلين بالفكر العربي، إلى ضرورة التأسيس الأولي لبناء المفاهيم، أي الاهتمام بلحظة ميلاد المفهوم والمرجعية التي يستند إليها، سواء كان ذلك في المصطلح التراثي أو في المصطلح المنقول والمستعار. ويلتقي أومليل في تأكيده على ضرورة المعرفة بأصول الأفكار مع ما ذكره كمال عبد اللطيف، عن المسألة عندما قال « إن اكتشاف البنية العميقة لتشكّل المفهوم، هي الخطوة الأولى في سبيل تحقيق الحداثة وصنع التاريخ، لأنّ الاستمرار في انجاز عمليات النقل المفاهيمي،

¹ - عبد السلام محمد الطويل، إشكالية الحداثة والموقف من التراث لدى الدكتور علي أومليل، ضمن كتاب: الفكر السياسي العربي قراءة في أعمال علي أومليل، (تأليف جماعي)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص 54.

² - علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، مصدر سابق، ص34.

تقتضي أن نتوقف بين الحين والآخر لمساءلة طريقة وكيفية الاستعارة المفاهيمية، من أجل إبراز أنماط القيم المعرفية والإبستمولوجية، التي تتولد عن عمليات النقل والاستعارة». لتكون المهمة في النهاية، هي الكشف عن نشأة المفهوم أولاً، وفحص كيفية اشتغاله ثانياً، والبحث عن آلية توظيفه واستثماره ثالثاً. فالمفهوم ليس اسقاطياً وليس تراتيبياً، ولكنه إجراء بشري تحكيمي، وأهميته لا تأتي من كليته ولا من نهائيته. حان للمفهوم أن يباشر تداوله، وأن يتولد من جديد بشكل يناسب سياقنا الحضاري والثقافي الراهن.

أما المفكر محمد أركون، فإن موقفه مختلف ويسير في اتجاه بناء رؤية نقدية مستمدة من التصور الغربي للتسامح، على اعتبار أن مفهوم التسامح «لا يمكن فصله عن النقد الفلسفي للحقيقة»، والعبارة لأركون. إن التعريف الذي قدّمه للتسامح يستند إلى هذا التصور ومستمد منه، وهو يرى أنه غير قابل للتطبيق في الفكر الإسلامي اليوم في ظل غياب شروطه. ولذا، فإن أركون يؤسس لنظريته في التسامح انطلاقاً من المرجعيات الفكرية والتاريخية التي كانت ضمن السياق الحداثي الأوروبي، ويستند أركون في مقارنته على أنه لسنا في حاجة لأن نوجد لأيّ قيمة من القيم مُبرراً تراثياً، والتسامح قيمة لم تكن موجودة في الماضي ونحن اليوم ندعمها وندعو إليها. ولكن عندما نجد قيمة لها لها جذور في الماضي فهذا يساعدنا في التأسيس للتسامح نظرياً.

إن قراءة أركون لمفهوم التسامح لم تكن تأصيلية بالمعنى الذي أراده أومليل، ذلك أن التأصيل بالنسبة للمفكر أومليل هو محاولة التعرف على صورة التسامح كما تعرضها المصادر الإسلامية، فيتساءل عن المعنى الذي يمكن أن نعثر عليه عند المفكرين المسلمين القدماء؟. أما أركون فيأخذ بالتصور الجاهز الذي استعمل في الفكر الغربي، فما نلاحظه في قراءة أركون لإشكالية التسامح، أنه يخضعه إلى تفكيكات معرفية ومنهجية صارمة، من أجل الكشف عن نشأته وتطوره وحدود استعماله وشروط تأسيسه. وهو يرى أن المفهوم قد نما وتأسل في أوروبا في ظل أجواء صراع ديني مذهبي، أثر في توجيهه، وأدى في النهاية إلى خلق شروط تأسس عليها، وهي شروط خاصة

بأوروبا وحدها، ليس لها صفة العموم. وبهذا المعنى فهو ينطلق من مفهوم محدد للتسامح، وهو مفهوم غربي في أسسه وقواعده، وأن هذا المفهوم يجب أن يخضع له الفكر الإسلامي. إن أركون عندما يبحث عن تراث نستند إليه في تأصيل التسامح لا يجد ذلك في التراث العربي الإسلامي، إنما في التراث الغربي، ذلك أن مفهوم التسامح بمعناه الحديث تحديداً يستند على مرجعيات ثقافية - سياسية - حقوقية غربية، حيث يرى أركون أن النقاش اليوم ينبغي أن يتجه نحو محاولة التعرف على كيفية انبثاق خطابات جديدة وتحليلات مغايرة انطلاقاً من مفاهيم غربية، مغايرة للسياقات الإسلامية، أي ضرورة البحث عن المعنى الذي أعطي له داخل الفكر الأوروبي كمفهوم ليبرالي، وليس إلى تأصيله تراثياً، أي البحث عن مرجعية إسلامية يستند إليها. وهو يرى بأن غياب التسامح سواء كمفهوم أو كممارسة عن الفكر الديني ليس خاصاً بالفكر الإسلامي بل يشترك فيه مع الفكر المسيحي طيلة فترة القرون الوسطى. « بالنسبة للفكر القروسطي فإن التسامح لا يمكن أن يعني في أفضل الحالات إلا السماح بالأشياء السلبية السيئة، أو التغاضي عنها لأسباب قاهرة. فهو إذن تكتيكي ومؤقت ولا يعني شيئاً يذكر¹ ». وهذا يعني أن التسامح كان ممنوعاً أو مقيداً بقيود صارمة من قبل العقل الأرثوذكسي. هذا في حين أن الفكر الأوروبي الحديث كان بحاجة إلى ثقافة أخرى، ثقافة منفتحة ومستنيرة، تؤدي حتماً إلى إعادة النظر في الموروث الديني، ثقافة منفتحة على المنهجيات الحديثة والثقافات الأخرى، وتطبق المنهج النقدي التاريخي على الفكر المسيحي من أجل تحريره من تلك الأطر المعرفية المتحجرة للقرون الوسطى. وهكذا تم فعلاً، بلورة مفهوم حديث وإيجابي يتجاوز المعنى الديني الضيق، والسبب في ذلك هو أن المعنى الديني للتسامح بكل تجلياته الإسلامية والمسيحية واليهودية لم يكن مستنداً إلى العقل أي إلى الحوار الفكري الفلسفي الحر. وهذا ما يمنع من تأصيله ثقافياً في تراثنا. « ويدعو إلى تأسيس مشروعية أخرى تتجاوز المشروعية التقليدية وتكون في نفس الوقت عقلية وكونية، متخلصة من إرادة السيطرة والهيمنة. وهذا ما يدعو إلى القيام بعملية تفكيك وزحزحة لكل المشروعيات التقليدية² ».

1- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 246.

2- عبد الرحمان يعقوبي، مرجع سابق، ص 173.

وهكذا يبدو واضحاً أن أركون يؤسس لنظريته في التسامح انطلاقاً من القيام بنقد جذري للعقل الإسلامي من أجل التوصل إلى ما يدعوه بـ«التسامح الإيجابي الفعال، أي التسامح الذي لا يتفضّل به أحد على أحد، أو فئة اجتماعية على أخرى. وإنما هو حق لجميع المواطنين دون استثناء وبغض النظر عن أديانهم ومذاهبهم وأصولهم¹». بهذا المعنى يمكن القول أن التجسيد الأخلاقي والقانوني لهذا المفهوم الحديث قد بقي سجين السياجات العقائدية المغلقة داخل الأديان الثلاثة. فقد تم احتكار التسامح من قبل الأنظمة اللاهوتية المغلقة والمتنازعة من يهودية ومسيحية وإسلامية. وكل نظام لاهوتي يدعي أنه هو وحده الصحيح وأن ما عداه انحراف وزندقات. وبالتالي فكان ينبغي كسر هذا السياج المغلق والخروج منه. وهذا ما فعله فلاسفة عصر التنوير من خلال الدعوة إلى توسيع التسامح القديم وتشكيل تسامح جديد، منفتح وواسع. [أي تسامح يتجاوز كل الحدود الموروثة عن الماضي والحواجز التي كان يقيمها علم اللاهوت التقليدي الأرثوذكسي الذي يعتبر كل ما عداه بدعة وزندقة]. وما نلاحظه أن المفهوم الحديث الذي استطاع أن يفرض نفسه سياسياً وقانونياً وتشريعياً قد ضمن لكل «فرد - مواطن» حرية التفكير والتعبير والنشر والتدين. ولذلك فإن أركون يرفض القراءة التبجيلية أو الإسقاطية للتسامح كما يفعل الكثير من المثقفين العرب والمسلمين. [أي تلك التي تُسقط مفهوم التسامح، بالمعنى الواسع والحديث للكلمة، على التراث الإسلامي]. ويؤكد على أن التسامح كمفهوم لم يعرفه السياق الإسلامي تاريخياً. لأنه يظل مسجوناً داخل دائرة المستحيل التفكير فيه.

ثانياً: على مستوى الجهاز الاصطلاحي - المفاهيمي

إن انخراط الباحثان في مساءلة نقدية للتراث العربي الإسلامي كان موصولاً ببلورة جهد في مجال التفكير في شبكة المفاهيم والمصطلحات التي يمكن بها مقارنة التراث والتغلب على مشاكلنا في علاقتنا بذاتنا وفي علاقتنا بالآخرين ونقد الواقع المعاش، حيث أن تجاوز الموروث الثقافي التقليدي وإنجاز قراءة جديدة للواقع تتأسس عبر منظور جديد هو في جوهره استيعاب نقدي عميق للثورة

¹ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 251.

الثقافية التي أحرزها الغرب، أي بناء منظومة فكرية جديدة تركز إلى المفهومات الحديثة الموظفة في العلم والفكر الفلسفي والواقع المادي. وهكذا عرف الفكر العربي منذ لحظة وعيه بالتأخر التاريخي طروحات جديدة مثل المادية والماركسية والوجودية والتفكيكية والبنوية والفينومينولوجية إلخ. ومع ذلك يجب الملاحظة أن انفتاح الفكر العربي على هذه المناهج والنظريات الغربية ومقاربة الواقع وفقها أدى إلى الاختلاف في الأدوات المنهجية والمفهومية التي استخدمها كل مفكر في قراءته لإشكالية التأخر التاريخي.

من هنا، فإنه يمكننا أن نؤكد على وجود اختلاف بين أومليل وأركون في المفاهيم والمصطلحات التي استخدمها كلاهما في صوغ مسألة التسامح، بحيث نستطيع أن نتبين الفرق في المفاهيم التي يعمل أومليل على بنائها والدفاع عنها في كتاباته وفي المقاربات التي قدمها حول مفهوم التسامح، وبين تلك المفهومات الحديثة التي يحاول أركون من خلالها أن يفتح أفقا مفهوماً في التحليل والفهم والتأويل.

ففي النظر إلى مستويات الاختلاف بين أومليل وأركون، يمكن التركيز على المفاهيم المركزية في مشروع تحديث التراث. بالنسبة لأومليل يبدأ التفكير في التأخر العربي الإسلامي ببعض المقولات الأساسية كنقاط بداية مثل: «التاريخ التراث والسياسة»، «فمن التاريخ - المقولة الأولى - تنبثق منذ البداية المقولتان الأخريان التراث والسياسة. فالتاريخ هو بالضرورة تاريخ التراث وتاريخ سياسي في آن واحد، والتراث هو من وضع التاريخ، ويعكس الصراعات السياسية. والسياسة هي التاريخ في تفاعلاته التي تنتج تراثاً بعد التدوين. التاريخ يحفظ التراث، والتراث يدون التاريخ. والتراث من تدوين السلطان السياسي، وهو الفاعل في التاريخ. يدرس التراث بمنهج تاريخي، والتاريخ هو تاريخ التراث. فالتاريخ منهج وموضوع»¹.

¹ - حسن حنفي، التاريخ والتراث والسياسة دراسة في ثلاثية معاصرة، في: الفكر السياسي العربي قراءة في أعمال علي أومليل، مرجع سابق، ص 27.

ما يمكن أن نميزه في الفكر الأومليلي عن غيره، هو انتقاله من التاريخ القديم إلى التاريخ الحديث، من ابن خلدون نهاية العصر القديم إلى الإصلاح بداية العصر الحديث، ومن الخلافة إلى الدولة الوطنية. وهكذا يبدأ تركيزه على التاريخ منذ رسالة الدكتوراه «الخطاب التاريخي: دراسة في منهجية ابن خلدون». وهذه الدراسة التي أنجزها، يقول عنها أومليل بأنها «تسعى إلى إعادة إدماج المقدمة في مجموع التأليف التاريخي الخلدوني. وليس القصد هو البحث عن تطبيق ما للقوانين التي اكتشفها ابن خلدون والنهج الذي ابتكره على التاريخ (المغربي أو غيره)، أو على الأقل على التاريخ كما كتبه ابن خلدون، بل القصد إجراء قراءة للمقدمة من خلال كتاب العبر، أي التاريخ كما كان يعرفه ابن خلدون نفسه. ينبغي رأب تصدع أحدث داخل التأليف التاريخي الخلدوني، وإعادة الوحدة المنطقية للفكر التاريخي لابن خلدون»¹.

إن القراءة التاريخية المتأنية الواعية سواء للفكر الخلدوني أو غيره تمهد لمشروع كتابة التاريخ، أو بالأحرى لإعادة كتابته، ويثير هنا مسألة أساسية، يرى أن المفكرين العرب لم يهتموا بها؛ وهي كيف يمكن تحليل التراث باعتباره مخزوناً نفسياً وموروثاً ثقافياً من أجل تجاوزه، والتحرر من عقاله، ليصبح باعثاً على التقدم بدلاً من أن يكون عائقاً عنه؟ يكتفي بعض المفكرين بالوصف والتحليل مثل مشروع نقد العقل العربي ونقد العقل الإسلامي دون التجاوز الصريح، وإن كان يمكن استنباط التجاوز الضمني.

في هذه الوضعية بالذات يطرح أومليل في كتابه الخطاب التاريخي شروط انبعاث المفاهيم وتطورها الداخلي، فالمشروع النهضوي يحتاج إلى إعادة نظر مفهومية لتجاوز التضاييف بين الدلالات المفقودة أو الملتبسة والحقول المعرفية والثقافية الموظفة داخلها. فيتوجب على الفكر السياسي إذا أراد أن يكون فكراً حديثاً أن ينتبه إلى هذه الظاهرة. فقلق الفكر السياسي من قلق مفاهيمه التي لم يرع فيها حدود التأويل وإمكاناته. بهذا لا يرى علي أومليل نفسه معنياً ببناء المشاريع وإنما يرى أن

¹ - علي أومليل، الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب/ بيروت - لبنان، ط4، 2005، ص05.

تنسيب التأويل والمفاهيم هو شرط إمكان تحرير الفكر السياسي العربي لدخول الحداثة. وكتبه اللاحقة لكتاب الخطاب التاريخي يمكن فهمها على أنها تنمة لدعوته للتمييز بين العصور والثقافات سواء في كتابه التراث والتجاوز أو في شرعية الاختلاف أو السلطة الثقافية والسلطة السياسية.¹

هذا فيما يتعلق بموقفه من الماضي ومن المواقف التراثية في موضوع سؤال التراث في فضاء الفكر العربي المعاصر. أما في مجال الفكر السياسي العربي المعاصر فإن أبحاث علي أومليل تقترب من مجال الدولة الوطنية وإشكالاتها انطلاقاً من جملة من المفاهيم المركزية في المشروع السياسي الليبرالي، من قبيل التسامح، الديمقراطية، والدستور والحالة الطبيعية، وغير ذلك من المفاهيم الفرعية الواردة في سياقات بسطه وتحليله ونقده لإشكالات الفكر السياسي العربي المعاصر.²

لقد كشفت أطروحة علي أومليل في الخطاب التاريخي وفي أبحاثه الأخرى في الموضوعات المرتبطة بالإصلاحية العربية والدولة الوطنية وموضوع الديمقراطية، وكذا في بحثه في شرعية الاختلاف في الفكر، ثم في مصنفه الأساس السلطة الثقافية والسلطة السياسية، أنه يلجأ إلى بلورة الأسئلة بكثير من الدقة والتدقيق، محاولاً بناء المعطيات النصية والتاريخية دون إطناب. بل إنه ينسج عباراته بكثير من الاقتصاد مراعيّاً أن تفني بالعرض دون زيادة. وهو الأمر الذي يمنح نصوصه وكتابات مواسفات خاصة، تجعلها أكثر قرباً من الروح العامة التي نفترض أنها مقرونة ببعض تقاليد التأمل الفلسفي الأكثر عناية بالصرامة اللغوية والمنطقية، صرامة بناء المعنى والدلالة بأقصى ما يمكن من الاقتصاد في العبارة والكلمة.

هكذا نجد لكل مقارنة مقولاتها ومفاهيمها. لهذا يلزم مقارنة المفكر أومليل في تحليله وقراءته لمفهوم التسامح بتحديد أولاً شبكة مفاهيم توظف التقصي التاريخي والتحليل النظري،

1- محمد علي الكبيسي، عوائف الفكر السياسي العربي في كتابات د. علي أومليل، في: الفكر السياسي العربي قراءة في أعمال علي أومليل، مرجع سابق، ص42.

2- كمال عبد اللطيف، في تأصيل الحداثة السياسية مدخل لقراءة أعمال علي أومليل، في: الفكر السياسي العربي قراءة في أعمال علي أومليل، مرجع سابق، ص166.

لنتمكن من الكشف عن العوائق التي تحول دون تعميق وترسيخ نظرية تسامحية في فضاء الفكر العربي الإسلامي. وما دام الإخفاق السياسي، بنظر أومليل، هو المظهر الأكثر بروزاً للتأخر التاريخي في الوطن العربي، فإنه حاول أن يجد الحل لمفهوم التسامح في بعض مفاهيم السياسة الليبرالية، (الديمقراطية، الحرية، التعددية، المواطنة، الدستور)؛ فالتسامح في مشروع أومليل لا يحضر إلا في مبحث السياسة والإصلاح السياسي، ولذلك فنقد تيارات التحرر الاجتماعي والسياسي العربي الحديث: الليبرالية والقومية والماركسية، التي لم تستطع حسب رأيه إنتاج وعي عقلائي بالواقع العربي هو أمر ضروري لإدراك وعي الفارق الزمني بيننا وبين الآخر؛ لأن ما يسمى بالتسامح في نظر هذه التيارات هو بالأساس عامل تفريق قومي، لاسيما وأن المفهوم ظهر في سياق ظرفية تاريخية؛ هي ظرفية التدخل الأجنبي. ولهذا، فإن أومليل لا يقرأ التسامح إلا انطلاقاً من أسئلة السياسة والتاريخ؛ ذلك أن تأسيس وعي مجتمعي بحتمية التسامح بوصفه عملية تاريخية ورهان سياسي ظرفي لا يمكن أن يتم إلا باستيعاب النظرة الجديدة للمفاهيم السياسية الليبرالية الحديثة، فبواسطة هذه المفاهيم نستطيع الانتقال من الإصلاح السياسي إلى التسامح.

وبهذا تكون مقارنة أومليل لمفهوم التسامح تقع في صميم مبحث السياسة والإصلاح السياسي، إلا أن هذا لا يعني غياب مشروع الإصلاح الديني ونقد التراث الذي ارتبط به مفهوم التسامح في بداية نشأته. من دون أن تتجاوز الإصلاح الديني، وهنا تتوضح إحدى نقاط الاختلاف بين أومليل وأركون؛ فمفهوم التسامح في الفكر الأركوني يندرج ضمن مشروعه الكبير «نقد العقل الإسلامي». «الذي يهدف إلى استكشاف كل ما يتحكم بنشاط العقل ونتائجه من عوامل متفاعلة وقوى متصارعة وأهواء متضادة وتوترات داخل الذات أو خارجية عنها. وما دمنا نحمل، بل نرفض ونمنع كل ما يمت إلى مشروع نقد العقل الإسلامي بصلة، فإننا سنبقى تائهين، مقلدين مكررين، متبعين محافظين، لا نميز بين العقلنة المزيفة للحق، الملبسة (أو المقنعة) للواقع، المؤيدة للوعي الخاطيء، المؤسسة للمعارف الباطلة،

المؤدية في نهاية الأمر إلى نفي الذات وإنكار شرف الإنسان وكرامته»¹. من هنا يأتي إصرار أركون على القيام بنقد جذري للماضي، ماضي أي أمة أو طائفة في سبيل فهمه وتقويمه لكي يتم التخلي عما لم يعد مفيداً والاحتفاظ بما هو إيجابي ويسهم في البناء.

وإذا كان أو مليل لا يلجأ كثيراً إلى استعراض الاستشهادات الطويلة أو التوقف أمام الأمثلة التاريخية بصورة تحليلية²، فإن أركون على العكس من ذلك تماماً؛ فهو يعمد إلى التحليلات والشروحات والتوضيحات المكثفة والمطولة؛ فضلاً على أن نصوصه مثقلة بالشروحات والتوضيحات...، وهذا نابع من قراءته لكل المتون التراثية والمدونات والنصوص التأسيسية، فهو يحاول أن ينفذ إلى كل الحقول والنظم المعرفية بهدف إعادة تشكيلها مستفيداً من المنهجيات الجديدة في عصره، بحيث يرى أن مشروعه المنهجي والمفاهيمي الذي يقترحه في دراساته للعقل الإسلامي يسمح بتأسيس فهم جديد للتراث وإقامة علاقة جديدة ومتجددة مع الحقيقة تتجاوز التحديد التقليدي لها، وهنا يقترح أركون كاستراتيجية للخروج من السياج الدوغمائي الذي يحصر الحقيقة في إطار ضيق؛ ما يسميه بـ«العقل الاستطلاعي» أو «المستقبلي»؛ ومهمة هذا العقل هو «تطبيق أسئلة جديدة على الفكر الإسلامي (...). وذلك من أجل تأصيل حقيقة واحدة، هي حقيقة التفكير في كل ما استحال التفكير فيه في الفكر الأصولي وورثه في كل أشكال الفكر الديني والفلسفي المرتبطين بالمفهوم الميتافيزيقي للحقيقة المطلقة»³.

نلاحظ أن أركون يستعمل في دراسته لإشكالية التسامح واللاتسامح في التراث العربي الإسلامي جهازاً مفاهيمياً يختلف عن ذلك الذي ينطلق منه أو مليل في تشخيصه لواقع التسامح في الفكر العربي الإسلامي. ونجد ضمن هذه الشبكة المفاهيمية التي يوظفها أركون تنوعاً بين الفلسفي

1- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص10

2- كمال عبد اللطيف، في تأصيل الحدأة السياسية مدخل لقراءة أعمال علي أو مليل، في: الفكر السياسي العربي قراءة في أعمال علي أو مليل، مرجع سابق، ص171.

3- مختار الفجاري، مرجع سابق، ص295.

والسوسولوجي والأثربولوجي والتاريخي، فهو لا يتردد في استيعاب مكاسب العقل الحديث من تفكيكية وعقلانية وبنوية وأسنية وتاريخية، والتواصل مع نتائجها المعرفية والاستفادة منها، فقد كان للمناهج الغربية النقدية ومفاهيمها حضور واسع ومتواتر في دراسات محمد أركون، وهذا الحضور نجده معلناً في معظم ما كتبه. فالتسامح لا يحضر في كتابات أركون إلا من خلال شبكة مفاهيمية متعددة؛ وفي مقدمتها؛ المستحيل التفكير فيه؛ السياج الدوغمائي، الفضاء العقلي القروسطي؛ الإسلاميات التطبيقية؛ الزحزحة؛ التفكيك؛ التجاوز، القطيعة؛ الوثوقية؛ ثم يوظف مفهوم الابستيمي، ومفهوم الخطاب، ثم مفهوم الزمن الطويل، وتاريخ الأنساق الفكرية، ليتجاوز تاريخ الأفكار، وصيرورة الأصل، والبدائية والنهاية، وليمكن من اكتشاف البنية العميقة، البنية النظرية الأثرية التي لا ترى، بقدر ما تؤسس، والتي وجهت ومازالت توجه نظام الفكر وقواعد إنتاجه في العالم الإسلامي.¹

تلك إذن خلاصة المفاهيم التي وظفها أركون في قراءته وتحليله لمفهوم التسامح وموضعه في إطاره التاريخي، لتحرر من دائرة الانغلاق داخل الأنظمة الثابتة، والانطلاق نحو قراءة تاريخية تعيد التفكير في المسلمات. وهذه المفاهيم من شأنها أن تكشف مختلف الاسقاطات والتبريرات التي بلورها الخطاب الإسلامي، وهي تبدو خارج التاريخ وليس داخله. إن نقد العقل الإسلامي، في نظر أركون، يشكل الخطوة الأولى التي لا بد منها لكي نعرف حقيقة مفهوم التسامح، ماذا يعني؟ كيف ظهر تاريخياً؟ مدى حضوره في الفكر الديني؟ وغيرها من الأسئلة التي تروم الكشف عن تاريخيته وإحالاته.

المبحث الثالث: التسامح بين أومليل وأركون «مراجعة نقدية»

بعد أن وقفنا على أهم النقاط المنهجية والمعرفية التي أطرت خطاب المفكران أومليل وأركون بخصوص إشكالية «التسامح»، يكون من الضروري أن نتابع لا بشيء من «النقد التهافتى»، كما يسميه علي حرب، والذي يرمي إلى إثبات خطأ الغير، والنقد التهافتى لا يشهد إلا على ثقافته²، وإنما بنوع

¹- كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 88.

²- علي حرب، الممنوع والممتنع، مرجع سابق، ص 167.

من الحس العقلائي والتاريخي والنقد الإبستمولوجي، هذان القراءتان وأن تُعطيها صيغة تحقيق، وهذا طبعاً من خلال أن نكشف عن الوجه الآخر لقراءتهما، ونُقدّم قراءةً جديدةً تُبرز ما يثيره المشروع الأومليلي - الأركوني من إشكالياتٍ وملاحظاتٍ نقدية ومناقشات جادة ومتواصلة وتطويرها بالصورة المناسبة والمعقولة لإظهار استمراريتها اليوم.

إن إشكالية «التسامح» لدى أومليل وأركون تظل في نهاية التحليل مفتوحة على المزيد من الأبحاث والقراءات، وهذا لا يؤثر في نظرنا على روح المشروع النقدي الذي يقف وراء كل منهما، فالتفكير مُجدداً في سؤال وإشكال التسامح يتطلبُ تفعيل «حركة النقد فيه»، لأن حركة التفكير منوطة «بحركة الفكر فيه»، فالثاني شرطٌ لحُصول الأول، وتلك هي نقطة قوة أيّ فكر، فبمقدار شيوع النقد داخل الثقافة وقدرتها على التجدد والتفاعل تكون أكثر غنى وقوة، وعلى العكس فبمقدار انغلاقها وجمودها تُصبح أكثر قابلية للسقوط والتداعي، ومن هنا، فإن النقد المعرفي وليس الايديولوجي يبدو ضرورياً؛ فهو موجه نحو نقد طريقة الإنتاج النظري، أي «الفعل العقلي»، إنه يستهدف أنظمة المعرفة وآليات الفكر، وكما يرى الباحث المغربي محمد وقيدي، فإن «النقد المعرفي هو من جهة أولى، طريق للكشف عن الأساس المعرفي الذي تقوم عليه الأطروحات النظرية التي تكون لها أيضاً خلفيات ايديولوجية، وهو من جهة ثانية سبيل لبناء تصور معرفي حول المادة التي تعلق بها تلك الأطروحات الايديولوجية، النقد المعرفي أيضاً تمهيد للمرور نحو فعل عقلي آخر يلغي ضمن منهج تفكيره، كل سلف ويتجه إلى البحث في مادة معرفته ضمن علاقة مباشرة بها»¹.

وبقَدْر أهمية المقاربة الأومليلية - الأركونية لإشكالية «التسامح» فلا زال هناك مستوى من الغموض يحفُّ الكثير من النقاط المتعلقة بهذه الإشكالية، سواءً على مستوى المفهوم، أو مستوى المناهج، أو على مستوى النتائج، وعلى هذا فإن سؤال التسامح في الخطاب الأومليلي - الأركوني إنما كان في حاجة إلى معايير النقد المعرفي والمراجعة المستمرة لأطروحاته ومرجعياته حتى يتمكن من تحويل

¹ - محمد وقيدي، مرجع سابق، ص 181.

الفكرة إلى قوة تغييرية في الواقع العربي المعاصر، وفي هذا السياق التالي سوف نعرض لأهم نقاط الخلل المنهجي والمعرفي في دراسة وتحليل إشكالية التسامح كما صاغها أومليل وأركون .

أولاً: ملاحظات لغوية:

يرى أركون أن كلمة «التسامح» حديثة، وليست مُتضمَّنة في اللغة العربية، في حين أن الغفران كلمة قديمة، وقد تم توليد كلمة تسامح من أجل ترجمة مفهوم التسامح بالمعنى الأوروبي للكلمة، أي بالمعنى العلماني وكما هو سائد في الفرنسية أو الإنجليزية *la tolérance*، فالتسامح بالمعنى الحديث للكلمة أوسع بكثير من مفهومه بالمعنى الديني الضيق¹.

وهي نفس الفكرة التي نجدها في كتابات أومليل، إذ يعتقد أنه لا يمكننا أن نجد سندا في اللسان العربي للتسامح، فالكلمة مشتقة حديثة العهد في اللغة العربية، وهو يستند إلى مرجعية فلسفية وتاريخية شكلت مصدر فعاليته، « فهذا المفهوم (ولید حروب القرن السادس عشر الدينية في أوروبا) أدى في نهاية المطاف إلى التسلم بالحق في الاختلاف في الاعتقاد والرأي وإقرار حريتهما »².

إن إطلالة على المعاجم اللغوية ستجعل حديث أركون عن حداثة اللفظ في اللغة العربية نوعاً من المغالطة، لأنه حاضر فيها وبمعاني متقاربة إن لم تكن متطابقة، ففي «لسان العرب» نجدها من مرادفات التساهل والتيسير...، وقد ذكر صاحب كتاب «التعاريف» أن « التسامح لغة الاتساع في نحو الإعطاء، وعرفاً أن لا يعلم الغرض من الكلام ويحتاج في فهمه إلى تقدير لفظ آخر »³.

وُعيد هنا التذكير بإشارة كنا قد ذكرناها سابقاً، تتعلق بمفردة تسامح في اللسان العربي، إذ نجدها حاضرة في تعريف «مسكويه»، فهو يميز بين السماحة والمسماحة، فالأول هي بذل بعض مالا

¹ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 243.

² - علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 109.

³ - الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عن محمد أركون، دار صفحات للدراسات والنشر، سورية، دمشق، ط1، 2009، ص 293.

يجب، فحين أن المسامحة هي ترك بعض ما يجب، والجمع يكون بالإرادة والاختيار¹. ولاشك أن المسامحة في مفهوم مسكويه هي التسامح في مفهومنا المعاصر.

فاللفظ إذا أصيل في اللسان العربي، وإن كانت دلالاته تختلف باختلاف مجال استعماله، وحيث إن الدلالة الحديثة للفظ تربطه أساسا بالفضاء السياسي والقانوني، فإن اللفظ العربي الأصيل الذي يدل على التسامح في التعامل مع الآخر المختلف في العقيدة أو العرف أو الجنس، ويؤطر علاقة المسلم بغيره هو «العدل» وليس التسامح، لذا فالأول مقارنته به، والمسلم مطالب بأن يكون عادلا في تعامله مع غيره، أنى كانت عقيدته، وقد ذكر العدل في القرآن الكريم ثماني وعشرين مرة، من دون احتساب الآيات الدالة عليه بمعان أخرى كالقسط والحق وغيرها².

ويمكن القول أيضاً، أن الثقافة العربية عرفت مفهوم التسامح بدلالات تسمح بها خصوصيات الواقع والفكر في تلك الفترة، فكان العفو مثلاً أرضية مناسبة تحكم العلاقات الإنسانية باعتباره سمة من سمات المؤمنين، وهو يدل على القوة لا الضعف، وهو كما ورد في القرآن الكريم دعوة إلى الحفاظ على الكرامة الإنسانية، فالعفو لا يُخفي ضمناً شيئاً من توهين الآخر وعدم الاكتراث به، أو الانتقاص من كرامة الآخر الذي عليه الحق، إنه مفهوم عام، وليس مشروطاً أو خاصاً بجماعة على حساب أخرى، وهو يعني الإحسان إلى الآخرين وترك المؤاخذة مع السماح عن المسيء. وضمن هذا السياق، يؤكد الأستاذ والباحث في الفلسفة عبد القادر بوعرفة، على أن «النصر المؤطر للمسلمين في علاقاتهم مع بعضهم وغيرهم اتجه نحو مصطلح العفو؛ الذي يدل دلالة قاطعة على القوة، فلا يمكن أن يعفو إلا إذا كان قديراً وقوياً، وتلك هي حال الله مع عباده، إن العفو كمفهوم قرآني يجعل التنازل

¹ - مسكويه، مرجع سابق، ص 43.

² - الحسن العباقي، مرجع سابق، ص 294.

من الأقوى للضعيف، وليس العكس كما هو الحال في مصطلح التسامح... إذ لا يمكن للضعيف أن يعفو لكونه فاقد للقدرة والقوة معا...»¹.

لذلك فإن مجال العفو هنا أوسع بالطبع، وهو ينطوي على فكرة أكثر اكتمالاً من التسامح، لأن العفو يضمن مؤشرات تقود إلى الحرية والاختلاف والمساواة والاعتراف، بينما يرتبط التسامح بالسلطة والقوة والقهر (contrainte) والغلبة أساساً، من هنا نجد أن العفو ليس فيه أية إحاءات سلبية بالنسبة «للمعفو عنه» بما يعبر عن الاحتقار والإذلال، بل هو تعبير عن وجود نوع من التقدير الأخلاقي للآخر.

وإذا كنا نسلم مع أومليل وأركون بأن «التسامح» بمعناه الحديث تحديداً غائب عن فضاء اللغة العربية، فإن ذلك لا يعني أن اللغة العربية قاصرة عن إدراك تلك المعاني الحديثة التابعة لمفهوم التسامح؛ وإنما يعني أنها كسائر اللغات لها تاريخها الفكري الخاص، أي منظومتها الخاصة من الدلالات الحافة بالمفهوم، ففضيلة التسامح كانت موجودة في بنية ثقافتنا ذاتها، وفي أنماط سلوكها، وإن تحت مسميات غير «التسامح» كالصفح، والعفو، والمغفرة، وهي كلها تدل على التطبيق العملي للتسامح، ولكن نحتاج إلى إعادة طرحها من جديد وتأصيلها في عمق المجتمع العربي - الإسلامي.

وبهذا يكون أومليل وأركون قد وقعا في خطأ المغالطة التاريخية التي كثيرا ما نبها إليها، فالتسامح على عكس ما بينا في دراستهما حوله، تأسس في الدين الإسلامي قولاً وعملاً، ووجدت في التجربة الإسلامية نزعة تسامحية، مثل التي حدثت في الغرب، إلا أنها عرفت الكثير من الانكسارات والانقطاعات نتيجة عدة عوامل، بقدر ما ساد خطاب العنف والتجريم والتأثير، بقدر ما كان هناك خطاب العقلانية والتسامح والاختلاف.

¹ - عبد القادر بوعرفة، من خطاب التسامح إلى خطاب العفو، ضمن التسامح الفعل والمعنى، تأملات نقدية في أسئلة الحاضر، (مؤلف جماعي)، مخبر الأبعاد القيمية للتحولات السياسية والفكر، الجزائر، ط1، 2010، ص14.

وفي السياق ذاته، نجد أن أومليل وأركون، في رؤيتهما للتسامح، لا يتجاوزان الأفق الغربي إطلاقاً، كما لو لم يكن له مقابل في اللغة العربية، فقد حاولا إعادة تشكيل الواقع وفق النظم والفلسفات الغربية المعاصرة، وقد يؤدي هذا إلى تفكيك مفهوم الهوية وإعادة تركيبه على أسس جديدة، ولكن بصورة مشوهة، ذلك أنه قد لا يكون مفيداً لنا دائماً إعادة تشكيل الواقع على ضوء ما تحقق في الغرب من نظريات ومناهج، فأغلب هذه المفاهيم الغربية مرتبطة بظروف زمانية ومكانية، وبسياقات حضارية محددة، تعبر عن واقع ومحيط خاص انبثق فيه.

فأركون الذي انطلق مقيداً بمعنى سابق، ومفهوم محدد للتسامح استوحاه من الثقافة الأوروبية، لذا فليس من الغرابة في شيء أن لا يعثر عما يبحث عنه، بينما لو انطلق من واقع التجربة الإسلامية الغنية وتطوراتها في شتى المجالات الفكرية والفلسفية والصوفية والإبداعية، لابد وأن يجد هذه التجربة إلى مفهوم وتقليد في مستوى التسامح الأوروبي لكن بكلمة وتعابير أخرى نابعة من واقع المجتمعات العربية الإسلامية وثقافتها¹.

وهكذا ينظر أركون إلى الواقع من الإطار المعرفي الذي يتبناه، ويحاول تأسيس التسامح على مقاسات غربية، إذ يرى في تجربة الإصلاح الديني في الغرب وعصر الحداثة والتنوير صورة تاريخية جميلة، ومن ثم تصبح دراسته تظهر عادة في صورة مقارنات أو مقاربات مع التاريخ الأوروبي، فهو يركز إلى نقطة ثبات مرجعية في معظم إشكالياته، يتخذ مدارس فكرية معينة، وحركات إصلاحية معينة، وفلاسفة معينين مرجعية له.

أما أومليل فقد بحث هو الآخر مسألة التسامح في المتن التراثي العربي، ولم يتردد في الحكم على التراث العربي الإسلامي بأنه لم يدشن مقولة التنوع والاختلاف ولم يعرف تجربة التسامح، رغم أن

¹ - إبراهيم أعراب، مرجع سابق، ص 219.

التباين والتعدد في العقائد والأفكار ظل قائماً، دون أن ينكر وجود حالات تجعل من تجربة التسامح قائمة في المجتمع العربي الإسلامي، إلا أنها حالات قليلة وعابرة ميزها الانقطاع¹.

ثانياً: ملاحظات منهجية:

نجد أن مفهوم التسامح قد تعرض للكثير من أوجه الخلط الفكرية من قبل أومليل وأركون، في هذا المقام، يجب إعادة النظر في الكثير من المناهج والآليات التي استعارها المفكران، ومحاولة فهمها ونقدها بما يؤدي إلى تكوين قراءة جديدة تتناسب والسياق العربي الذي عرف هو أيضاً محاولات جادة ومتواصلة بهدف التأسيس لفلسفة التسامح والاختلاف، وحسبنا هنا أن نشير إلى محاولات الإصلاحيين العرب الأوائل أمثال فرح أنطون ومحمد عبده ورفاعة الطهطاوي في تأسيس مدخل في الفكر العربي وفي مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية يكون أكثر قدرة على الاستفادة من الآخر وتوظيفه في الفضاء العربي الإسلامي ولكن دون إحلال تجربة ناتجة عن حركة تاريخية ما لشعوب ذات ثقافات مختلفة التكوين والتجربة.

وهنا وجه المسألة، هل كنا مثلاً في حاجة فعلاً، من أجل تحقيق تسامحٍ حقيقي، إلى استعارة كل هذه المناهج الغربية، والتهكم كل هذا التهكم على التراث؟

بالنسبة لأركون، إن قيام التسامح لم يكن ممكناً تاريخياً إلا بعد أن تعرّض التراث المسيحي تحديداً، إلى حركة النقد باعتماد الاتجاهات والمناهج الإبيستمولوجية والعقلانية والنقدية مما أدى تاريخياً إلى ظهور توجه جديد رافض لثقافة القرون الوسطى، ومُعِيداً فتح النقاش حول أسئلة «اللامفكر فيه» و«المستحيل التفكير فيه»، وقد كان هذا هو المعنى الوحيد في نظر أركون للتقدم، وتأسيس فهم جديد للتراث وإقامة علاقة جديدة ومتجددة فيما يخص دراسة الفكر العربي الإسلامي، فهو يقول بأن: «المنهجيات التي أطبقها على التراث العربي الإسلامي هي المنهجيات نفسها التي يطبقها علماء

¹ - علي أومليل، في شرعية الاختلاف، مصدر سابق، ص105.

فرنسا على تراثهم اللاتيني المسيحي أو الأوروبي»¹. لذا فإن مسألة المنهج لدى أركون ليست مسألة ثانوية أو عرضية في الفكر، إنما هي مهمة تتطلب الكثير من الاحتراس والحذر المنهجي، فكل التغيير يقع على حسن اختيارنا للمنهج، وهذا الأخير ليس شيئاً آخر غير المنهج النقدي، التفكيكي، الحفري، فهو يمزج بين عدة مناهج، غير أن هذا التعدد المنهجي زاد أسلوبه غموضاً وتعقيداً، حتى لا يكاد القارئ يظفر بمعالم محددة لمنهجه، وقد أشار الكثير من الباحثين إلى غموض منهجيته وجمعها بين المنهجيات المتعددة والمتناقضة في جوانب عدة، يقول الزواوي بغورة: «إن محمد أركون يوظف في الحقيقة سلسلة من المفاهيم والطرائق الحديثة والمعاصرة، أو يمكن القول إنه يشترط في البحث التراثي جاهزية *dispositif* كاملة من المفاهيم وهو ما يشعر الباحث بنوع من التعقيد والشكلانية والأولوية الممنوحة للمنهج على حساب الممارسة والتطبيق الذي بقي إشارات وأمثلة وتحليلات محدودة»².

كيف تصبح إشكالية التسامح، بناءً على هذا التعدد المنهجي؟ ما الذي يحدث لها؟.

لاشك أن ثقة أركون بالمناهج الغربية كان مبالغاً فيها، ذلك أنه لم يكن أكثر قدرة على رؤية الحدود التي كانت تقيد التطبيق الواقعي لمبادئ ومناهج الحداثة الغربية النظرية على التراث العربي - الإسلامي، فهذه المناهج على أهميتها، لا يمكن تطبيقها قسراً بالكيفية نفسها في المجتمع العربي المعاصر، ولكن يمكن تطبيقها مع الاختلاف في الدرجة، وهذا أمر طبيعي، فنقطة البداية ليست نفسها، فهناك عدة عوامل لا تسمح بأن يتحول المجتمع العربي المعاصر في لحظة إلى الحداثة على المثال الأوروبي، هناك عامل التراث أو التاريخ وطبيعة المجتمع، وكلها عناصر لا بد وأن تُؤخذ بعين الاعتبار، ثم إن التسامح الذي أنهى الصراع الداخلي بين فئات وطوائف المجتمع الأوروبي نفسه فأدى إلى نوع من المصالحة التاريخية لا يمكن إعادة بناءه وتشكيله في المجتمع العربي بعيداً عن أي علاقة له بالنص المقدس، أو بوضع الثقافة والعادات والتقاليد، أي من غير اعتبار للبيئة المحلية التي يراد أن يُعمل فيها، وهذه النقطة بالذات هي ما غاب عن ذهن أركون، فهو لا يأخذ في الحسبان وضع

¹ - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 247.

² - الزواوي بغورة، من مشكلات وقضايا الفكر المغربي المعاصر، مجلة إبداع، العدد: 5-6، مايو ويونيه، 2002، ص 100.

الخصوصيات الثقافية والمرجعية الإسلامية، بل نجده يحاكم الفكر التراثي لا من خلال فهم سياقه التاريخي، واعتماد مفاهيمه الذاتية، بل باعتماد مفاهيم غريبة عنه ثم إسقاطها من الخارج، وبالحكم عليه عبر أحكام مطلقة لا تراعي حدود الزمان والمكان، وكأنه يدعونا صراحة أن نمر بنفس المراحل التاريخية التي مرت بها أوروبا، دون أي اعتبار لخصوصية التكوين الثقافي للتجربة التاريخية الإسلامية.

بالرغم من وعي أركون التام بمسألة ارتباط المفاهيم بالسياقات التي تولدت فيها إلا أن ثقته المفرطة في العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، وتوظيفه المكثف لمفاهيمها في دراساته جعلت العديد من القراء والنقاد لفكره يرون في هذه الدراسات نوعاً من التعسف في فرض مفاهيم معينة على تراث فكري إسلامي له خصوصيته ومرجعيته. وهذه الاستعارة للمفاهيم والمناهج الغربية وإن كانت مبررة منهجياً ومعرفياً في نظر أركون لدخول مرحلتَي التنوير والتحرير، إلا أن المشتغلين بحقل الدراسات الإسلامية غالباً ما ينظرون إليها على أنها تعسف ناتج عن أيديولوجيا مضمرة، وفي هذا السياق يرى أحد الدارسين: أن ما يسميه أركون بـ: «فتح العقلية المغلقة وتحريرها، هي دعوى مؤدجة، فالعقلية المغلقة من وجهة نظره، ولمن تتبع سلسلة كتاباته هي كل ما هو خارج العقلية التي يفكر بها، والعقلية التي يفكر بها هي في صميمها ذات تركيب غربي، بالمعنى السياسي للكلمة، أي أنها تستمد مفاعيلها من نموذجها «النبوي» في الأعم الأغلب، ووفق هذا المنظور يمارس الكاتب عملية سطو على الحقيقة»¹.

وبالصيغة نفسها، يؤكد أومليل على أن قراءة التراث الإسلامي ينبغي أن تحكمها توجهات منهجية متعددة، ويؤكد على ضرورة تغيير المناهج الفكرية التي قرء بها التراث الإسلامي من قبل المشتغلين بهذا الحقل من الدراسات، وتقديم قراءة جديدة للتراث ولتاريخ الفكر الإسلامي من خارج النص، أي قراءة تستعين بمختلف المناهج الغربية، باعتبار هذه المناهج هي القادرة على تشكيل حداثة عربية - إسلامية، وبناءً على هذه القناعة يريد أومليل أن يفتح التسامح في الواقع العربي - الإسلامي على المثال الأوروبي، مستعيراً البرامج والمشاريع والمناهج ذاتها، فنحن نقف في مشروعه الإصلاحية

¹ - فارس مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحدائي، مرجع سابق، ص 247.

النهضوي على القلب بين مرجعيات ومناهج عديدة متباينة، وهي في الأغلب مستعارة من الحداثة الغربية، مثل: منهجية الحوليات في علم التاريخ، ومنهجية الألسنيات وسواها من المناهج الحديثة.

لا شك في أن هذه المصطلحات تشكل مفاهيم مركزية في خطاب أومليل، لا ينفك من الرجوع إليها في شرحه وتفسيره للموضوعات والمسائل التي يتطرق إليها، وهي في نظره، مرجعية إجبارية لا بد منها، ولكنه وظفها دون أن يدرك مدى ملائمتها للواقع الذي تُنقل إليه، أي دون مراعاة لهذا النقل، ولا لطريقة استخدامه، وما من شأنه أن يحدثه من تشويه في الواقع الموضوعي، فهذه المناهج والمصطلحات الغربية المنقولة والمستعارة لها استخدامات معينة في البيئة التي نشأت فيها، وإذا ما نُقلت إلى الثقافة العربية نقلاً فجاً ومبتوراً، فإنها قد تؤدي إلى نتائج عكسية، وهذا الحاصل اليوم، كما أن هذه المناهج لا بد أن تكون لها حدود كذلك، وبالتالي، من غير المشروع معرفياً ومنهجياً أن ننخرط في الترويج لها وفرضها بالقوة على ثقافة غير مهيأة لذلك، إضافة إلى « أن هذه الشعارات التي رفعها تنويريو الغرب (الحرية، التسامح، العقلانية، الموضوعية) كانت لها لدى الغرب استخدامات معينة وحدود لا تتعداها، وتفسيرات تناسب الظروف التي نشأ فيها التنوير في الغرب ولا تناسبنا نحن، أخذ التنويريون العرب « مطلقاً » التنوير الغربية ونادوا بها عندنا أيضاً كمطلقات، وإلى أن هذه المعاني قد لا تكون هي أنسب المعاني لنا، وقد لا تكون حتى جزء من أي « تنوير » حقيقي بالنسبة لنا »¹.

ولكن محدودية هذه المناهج لم يكن ليُغيّر من نظرة أومليل، فهو يعتبرها نقطة ارتكاز مهمة في بناء التسامح، رغم أن هذه المناهج داخل الثقافة الغربية نفسها تثير الكثير من الغموض والالتباس والإشكاليات حول مدى تطبيقها على تراث فكري ديني والإفادة منها داخل مجتمع غربي له أيضاً مرجعية وخصوصية دينية ولغوية وثقافية محددة، من هنا فإنه لا بد من التفريق بين المفاهيم وشروط تطورها الداخلي، ومراعاة التجارب المختلفة للثقافات، وتكييف هذا المفهوم المستعار مع الواقع

¹ - جلال أمين، حول مفهوم التنوير: نظرة نقدية لتيار أساسي من تيارات الثقافة العربية المعاصرة، ضمن: مؤلف جماعي: قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، سلسلة كتب المستقبل العربي (18)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1999، ص83.

المنقول إليه، مع مراعاة شروط إنتاجه التي اكتسبها ضمن حقله الأصلي، ومن ثم إعادة إنتاجه وفق خصوصيتنا وحاجتنا إلى مثل هذا المفهوم أو ذاك.

إن الاعتماد على مرجعية الماضي الأوروبي، سيُدخل مجتمعا العربي لا محالة في أطر مؤدلجة، أو تناقضات مؤشكلة، وغير أحادية الجوانب نظرا لعدم التكافؤ التاريخي بين الجانبين، وهذا ما حدث على امتداد القرن العشرين، إذ خضع المجتمع العربي لعدة سيناريوهات غير متجانسة الفصول في التبعية المباشرة وغير المباشرة، اتساقا وتناقضا، لأفكار النهضة والدستورية والليبرالية والاشتراكية... إلخ، ويتوضح اليوم أمام أعيننا حجم التبعية الصورية وغير المتكافئة للمرجعية الأوروبية، وهي «التبعية» التي لم تستند إلى الوعي التاريخي لما سبق أوروبا المعاصرة (=أوروبا القرن العشرين) من تطورات تاريخية على امتداد القرون المتأخرة¹.

المفارقة أن أومليل الذي يؤكد على أن نقل واستعارة المصطلحات والمفاهيم الغربية ومحاولة تقريبها وتأويلها لا يتم بإسقاط مفاهيم الحاضر على فضاء الماضي العربي ومن ثم القول بأسبقيتها، ولا تتم بتبني النموذج الحضاري الغربي الجاهز، وإنما تكمن في التعامل معها بصورة نقدية هادئة، أي عن طريق المراجعة والنقد والتجاوز، قد سقط في المحاذير نفسها التي نبه إليها، فإذا كان التأصيل، كما يقول أومليل، يقتضي « معرفة مزدوجة: أولا: معرفة بأصول وتطور الأفكار المراد اقتباسها من الغير، وثانيا: تبيئة لها في ثقافة وتجربة المجتمع الذي يُراد تجديده بهذه الأفكار الحديثة، فلا بد إذن من معرفة حدود الاقتباس ومقاصد الأفكار ووظائفها »². فإنَّ أومليل وهو يحاول التأسيس للتسامح في الفكر العربي المعاصر أغفل المحيط الثقافي والواقع الاجتماعي الذي تجري عليه شروط التأسيس والتشكيل والحلُّق، والتي كثيرا ما أشار إليها، فنجدته قد قام بعملية إسقاط متعالٍ لمفهوم التسامح على الثقافة العربية، فبدا المفهوم دائما ثابت ونهائي، بل نُقل بخصائصه ومميزاته، دون مراعاة للواقع والثقافة المنقول

¹ - سيار الجميل، نقد «تاريخانية» التفكير العربي المعاصر: تفكيك مفاهيم، ضمن مؤلف جماعي: قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، سلسلة كتب المستقبل (18)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1999، ص137.

² - علي أومليل، سؤال الثقافة، مصدر سابق، ص54.

إليهما « ومن ثم فإنه لا بد من الانطلاق من الواقع أو السياق بدل الانطلاق من المفهوم أو النظرية، ثم البحث في الواقع عما ينطلق عليها أو يثبتها، لأن المهم هو تغيير الواقع وإزاحة العوائق والمشكلات وتحسين المعطيات التي يعيش ضمنها الإنسان العربي المسلم، وليس إثبات صلاحية مفهوم أو فعالية نظرية معينة »¹.

لقد أدت محاولة أو مليل تقريب مفهوم التسامح وتأويله إلى القفز على الواقع الراهن للمجتمع العربي، فالتسامح كما نشأ في الغرب، يحيل على ما هو ثقافي اجتماعي وتاريخي، ومن غير المشروع أن نعيد طرحه ضمن سياقنا الراهن من غير المعرفة بحدود هذا المفهوم، ودون استيعاب وتمثل السياق التاريخي والإبستمولوجي الذي أفرزه، وعليه، لا بد من إقامة علاقة جديدة بين المفهوم والواقع، وإعادة تشكيله ضمن أطر ثقافية جديدة، إذ المسألة ليست في البحث عن حضور أو غياب المفهوم من ساحة الفكر العربي - الإسلامي، بقدر ما تعني المراجعة العقلانية النقدية للمفهوم وتحليله من دلالاته التي وردت إلينا، والبحث عن دلالات جديدة مغايرة لدلالاته في الأصل، فلكل مجتمع قيمه وقواعده وأسسها التي يعبر بها عن خصوصيته التاريخية ومميزاته الحضارية.

غالباً، ما يغيب عن بعض المفكرين العرب، أن المفاهيم لا تُصبح مقبولة وفاعلة في السياق الذي تُنقل إليه إلا بالقدر الذي تكون فيه متوافقة مع خصائص ومميزات هذا المجتمع، فالحدثيون، على اختلاف منطلقاتهم، أخفقوا في تطوير العناوين والمفاهيم التي تداولوها طوال عقود حول التقدم والاستنارة والحرية والعقلانية والحدثة، كما أنهم لم يستطيعوا ابتكار صيغ أو نظريات أو مقولات خارقة تتعدى النطاق العربي لكي تخلق مجالها التداولي على ساحة الفكر العلمي. والعلة في ذلك أنهم تعاملوا مع الأفكار الحديثة بعقلية التبشير والترويح والتقليد، بقدر ما مارسوا طقوس العبادة والتأليه للشعارات والأسماء والنصوص. في حين أن الفكرة الحية والخلاقة تعني وتتطور من حيث دلالاتها ومفاعيلها في أتون التجربة والمعاناة، لكي تسهم في تغيير أصحابها وفي تحويل الواقع في آن².

¹ - فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحدائي، مرجع سابق، ص 257.

² - علي حرب، مسألة التغيير بين المأزق والمخرج، مجلة التسامح، تصدر عن وزارة الاوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، السنة الثانية، شتاء 1424هـ/2004، ص 222.

والمشكلة الكبرى هنا في علاقة المفهوم بالمجتمع والواقع والتاريخ والمرجعية، فبما أن التسامح في النهاية هو تعبير عن خصوصية أو هوية مجتمع ما، فإنه ينبغي مراعاة الحقول المعرفية والثقافية الموظف داخلها، وعدم إخضاعه لمناهج غريبة لها شروطها، وسياقها، وهي تعالج موضوعات تخص الفكر والبيئة التي نشأت فيها، وبالتالي لا يمكن تعميمها على التراث الفكري الإسلامي بشكل تعسفي أو فوضوي لا يراعي خصوصيات وواقع البيئة أو السياق الذي تُنقل إليه، فالمفاهيم عندما تنتقل من مجال ثقافي معين إلى مجال آخر مختلف ومغاير، فإنها لا تعبر عن نفس الدلالات التي مُنحت لها داخل سياقها الأصلي، إنها محكومة بشروطها، بناء على وجود علاقة تلازم بين المفهوم والواقع.

إن التبعية للنموذج الناجز سواء أكان نموذجاً ماضوياً أو حداثياً، يجعل ثقافتنا ومشاريعنا الفكرية، بعيدة عن الإبداع والتجديد الفعال، وغياب الإبداع في نظر أبو يعرب المرزوقي يقف سبباً وراء شل إرادتنا النهضوية، فتوقف الإبداع النظري في مجال العلوم الطبيعية وتطبيقاتها وفي مجال العلوم الإنسانية وتطبيقاتها لتوظيفها عند أوان العمل، يمنع أمننا من تحقيق شروط النهضة الخلقية والمادية، وفلاسفتنا الحاليون قد قتلوا الفكر من أصله عندما خلطوا بين حاجة مجتمعاتنا وحاجة المجتمعات الغربية الحالية متناسين الفرق الجوهرية بين التاريخيتين¹.

انطلاقاً من هذه الملاحظة، يمكن القول إن تأسيس التسامح على مناهج صادرة عن عقل غربي هو نوع من الإسقاطات والمغالطات التي كثيراً ما نبّه إليها أومليل وأركون، خصوصاً وأنّ لهذه المناهج، كما مرّ معنا، زمنها التاريخي والمعرفي، ولها إشكالياتها الخاصة أيضاً، ولا بد أن يكون لها حدود كذلك، وقد لا تؤدي في ثقافتنا العربية إلا قليلاً إلى تأسيس مفهوم التسامح. إن التأسيس لفلسفة التسامح داخل المجتمع العربي - الإسلامي يكون بالاشتغال على الثقافة والواقع، قراءةً وتحليلاً، نقداً وتفكيكاً، وأيضاً، اعترافاً بالحقائق والتجارب في ثرائها وتنوعها، وذلك لكي نُعيد البناء عليها دون أن نتجاوزها؛ لأن مفهوم «التسامح» بما هو تعبير عن واقع التعدد والاختلاف، لا يمكن أن نستورده

¹ - فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الفكري، مرجع سابق، ص 249.

جاهزاً، على العكس، لا بُدَّ من تشكيله انطلاقاً من منظور مرجعية متفق عليها، كالدين أو التراث الإسلامي، وهو ما يكسب مفاهيم الإصلاح والنهضة التي لا زالت غير مطروحة بشكل لائق، مشروعية علمية وعملية في الوقت ذاته. وعليه، فالتسامح يُنشئ ثقافياً واجتماعياً وسياسياً، ولا يمكن أن يكون اسقاطياً أو تبريرياً.

إن هذا التصور الأخير الذي قدمناه لتأسيس التسامح في متن الفكر العربي - الإسلامي، لا يُفني مطلقاً أهمية وراهنية المقاربة الأومليلية - الأركونية لإشكالية التسامح، فالملاحظ على هذه المقاربة التي هدفت إلى نقد التسامح أولاً، ومحاولة تأصيله ثانياً، ثم أخيراً البحث عن شروط تأسيسه في واقع الثقافة والفكر العربيين، أنها وظفت الكثير من الآليات والأدوات التي دشتها الحداثة الغربية وعصر التنوير الأوروبي، بعد أن حققت هذه المناهج ثورة معرفية في مجال العلوم، وبخاصة علوم الإنسان والمجتمع، وهذا النقل أو الاستفادة من مفاهيم ومصطلحات الفكر الغربي، كان بهدف تدشين قراءة جديدة للتسامح تقطع مع مختلف القراءات التراثية التبجيلية لمفهوم التسامح، وكان يمكن لهذه المقاربة التي أنجزها أومليل وأركون أن تثبت فعاليتها وأن تؤدي إلى حصول نوع من التغيير الاجتماعي والسياسي والعقلي، لو أنها انطلقت من التجارب العربية التي أغنت الفكر العربي في فتراته التاريخية السابقة. أو على الأقل تستأنف هذه التجارب المهمة وأن تبني عليها مشروعها في التغيير دون أن تقطع معها نهائياً، ومن ثم فإن التسامح يتوقف خلقه وتشكيله على اكتمال المعادلة التي تنطلق من طلب التراث والواقع وعمق التاريخ والثقافة، ومتابعة النماذج المشرقة والمبدعة من تراثنا الفكري التي قدمت تصوراً حداثياً للتسامح من جهة، والإفادة من مختلف المبادئ والقيم والمناهج التي نشأت داخل الغربي الأوروبي من جهة ثانية، وبهذا المعنى يصبح التسامح كمشروع مؤسس على مرجعية نظرية ممثلة في التراث الفكري الإسلامي، وعلى مناهج وأدوات فكرية كانت سبباً في تأسيس التسامح بمعناه الحديث تحديداً.

ثالثاً: ملاحظات على مستوى الشروط والنتائج

إن فهم واستيعاب المقاربة الأومليلية - الأركونية بخصوص مفهوم التسامح إنما يتطلب، إضافةً، إلى مناقشة ما تُثيره من اعتراضاتٍ ونقائصٍ على مستوى الجهاز الإصلاحي واللغوي، وكذا على مستوى المناهج، مناقشة أهم النتائج المتوصل إليها من قبل المفكران حول إشكالية التسامح، وهي مناقشة ملحة بالنظر إلى تلك النتائج المعقدة وغير الواضحة التي لا يمكن أن تتحقق في الواقع العربي الإسلامي في ظل بُعدها عن هذا الواقع، وغياب شروط تشكيلها، إضافة إلى تناقضها، وعدم تماسكها، وهو الأمر الذي وقفنا عليه من خلال قراءتنا لمقاربة أومليل وأركون لموضوع التسامح.

الملاحظة الأولى التي نسجلها تتعلق بموقع التسامح في التراث الإسلامي، أي بإشكالية «الحضور والغياب» وهل كان الفكر العربي الإسلامي على استعداد دائم لأن يقبل بشرعية التسامح والاختلاف؟ نجد أن الفكرة التي أطرت خطاب محمد أركون حول هذه المسألة، تؤكد على أن المفهوم كان «لا مفكراً فيه»، ولم يكن من الممكن إثارة سؤال الاختلاف والتسامح؛ فالذهنية العربية لم تكن بقادرة على إثارة القضايا التي تطرح إشكالية العلاقة مع الآخر الذي لا ينتمي إلى نفس دائرة الفكر والثقافة والدين، هذا من جهة، كما أن المفهوم حسب أركون، كان موطراً تأطيراً لاهوتياً، أو أيديولوجياً، فقد تعرض لكل أنواع الإسقاطات والمبالغات التي تؤكد على أسبقية الإسلام في تأسيس التسامح، من جهة ثانية يرفض أركون مثل هذا التسامح الذي يفرضه النظام الديني، والذي يُبقي التسامح واحداً، أي لا يمكن للمسلم أن يتسامح مع الآخر (اليهودي أو المسيحي)، إلا ضمن علاقة يفرضها المسلم على اليهودي أو المسيحي إلى حد استبعاده أو إلغائه نهائياً، من هنا يعتقد أركون أن التسامح بمعناه الحديث، كان يشكل اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه آنذاك « هناك مفاهيم ونظريات واكتشافات لم تظهر إلا في العصور الحديثة ولا ينبغي أن نسقطها على العصور القديمة، لا ينبغي أن نزعّم أنّ التراث في عصره الذهبي عرف كل شيء أو اكتشف كل شيء، وأن

كل ما اكتشفه علماء أوروبا وفلاسفتها منذ القرن السادس عشر ليس جديدا وإنما كان معروفا من قبل علمائنا وفلاسفتنا! ينبغي أن نتخلص من هذا التفكير التبجيلي الديماغوجي، فهو ليس لصالحنا»¹.

نلاحظ أن مفهوم التسامح في فكر أركون، لا يحضر إلا بوصفه لا مفكرا فيه أو عن طريق «السلب»، ففي الحالة الأولى؛ نجد أن التسامح هو مفهوم عادةً ما يُدرج في قائمة الموضوعات والمسائل التي لم نفكر فيها بالطريقة الصحيحة، نتيجة عوامل عدة، إما داخلية تتعلق بظروف ثقافية وسياسية واجتماعية متأزمة، أو تكون خارجية، ممثلة بالتدخل الأجنبي في الوطن العربي، أما فيما يخص التسامح في الحالة الثانية التي استعمل فيها بمعنى سلبي، فيلاحظ أركون أنه توقف عند حدود تأكيد فضيلة المسلم على ما عداه، ولم يتعدى ذلك إلى الاعتراف الكلي غير المشروط، « فإذا أنت لم تتموضع داخل السياج العقائدي المغلق لدين ما أو حتى لطائفة ما أو لمذهب ما، فإنّ المؤمنين لا يستطيعون أن يتسامحوا معك لأنهم يعتبرونك كافرا أو زنديقا، أو ملحدا... »². هذا ما يقوله أركون حرفياً، فهو يؤكد على أن منح المشروعية للآخر كان يتم عن طريق الايديولوجيا الدينية، ولم يكن يُسمح للآخر المختلف الذي يوجد ضمن الفضاء الإسلامي أن يعبر عن الأفكار التي يؤمن بها، وهذا بسبب هيمنة العقل الأرثوذكسي الملازم لكل الأنظمة اللاهوتية المغلقة للأديان الثلاثة في العصور الوسطى، ولكن تدريجياً، استطاع الفكر الغربي من أن يضع مفهوم التسامح على محك النقد، من أجل أن يتجاوز الصورة السلبية والضيقة للتسامح الديني، وفعلاً بدأ تطبيق التسامح بالمعنى الذي يضمن الحرية والمساواة والاعتراف بالآخر، أما في الجهة الإسلامية، فإن أركون لا يتوانى في القول بأن عالم الإسلام لا يزال يعاني من انعدام التسامح بالمعنى الحديث للكلمة، وما النقاشات العنيفة والمتكررة غالباً والدائرة حول مفهوم التجديف، أو الكفر، أو انتهاك المقدسات، إلا أكبر دليل على ذلك (انظر الضجة التي أثارها رواية الآيات الشيطانية أو بعض الكتب والروايات الأخرى التي منعت بحجة الخروج على الدين)³.

1- محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 196.

2- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 234.

3- مصدر نفسه، ص 244.

إننا بقدر ما نتفق مع أركون في حكمه على أن التسامح كان يشكل اللامفكر فيه داخل الفكر الإسلامي، وأن المعنى الايجابي للمفهوم المؤسس على الاعتراف يحيل بوضوح إلى تطورات حديثة ومنعطفات تاريخية كبرى حصلت في أوروبا أولاً بعد القطيعة الكاملة مع فكر القرون الوسطى، إلا أننا نختلف معه في بعض انتقاداته وأحكامه. إن القول بغياب التسامح من ساحة فضاء الفكر الإسلامي، لا يصمد أمام النقد. أما في ما يخص استخدامه لمصطلحي «اللامفكر فيه» و«المستحيل التفكير» فيه فإن محمد المزوعي يرى أن أركون استعار اللفظ دون المعنى الذي كان مقصوداً من قبل فوكو، فاللامفكر فيه لدى أركون هو ما لا يستطيع شخص ما أو ثقافة ما التفكير فيه في فترة زمنية محددة، لوجود قصور ذاتي أو عوائق سياسية أو اجتماعية أو دينية، أو لعدم جدوى التفكير فيه، بمعنى أنه غير مرغوب التفكير فيه، ومن هنا يعتقد أن هذه المصطلحات التي تحولت لدى أركون إلى شعارات رنانة، تبقى غير محددة بدقة، لأن الأشياء إما تكون ممكنة أو ممتنعة، فإذا كانت من قبيل الممكن انتفت عنها صفة الاستحالة، ومن ثمة فلماذا يصر أركون على الحديث عن المستحيل التفكير فيه، وإذا كانت مستحيلة أو ممتنعة فعلاً، فكيف استطاع أن يفكر فيها؟¹

تاريخياً، نجد أن التسامح لم يكن يستحيل التفكير فيه، كما تصوّر أركون، بل كان مبحثاً مفكراً فيه ضمن موضوعات التراث الإسلامي، إلا في حالات قليلة، وهذا الأمر ليس قاصراً على الفكر الإسلامي فقط، بل أننا نجد داخل مجتمع ما يسمى بـ«حدود الفكر الممكن التفكير فيه»، كما يرى ذلك نعوم تشومسكي (N.chomsky)، «إذ لكل مجتمع طريقة في فرض طريقة معينة من التفكير والترويج لمجموعة معينة من الأفكار، حتى وإن لم يكن لديه صحف وإذاعة وتلفزيون»². إن الصورة التي كونها أركون حول الفكر الإسلامي تتجاهل كثيراً ما يحفل به هذا الفكر من نصوص وتجربة تعني بالجوانب الايجابية التي كانت عاملاً مهماً في بناء الحضارة الغربية بما قدمته من رؤى وأفكار وقيم، فماذا عن الاختلاف الذي عرفته المجتمعات الإسلامية واقعا وتجربة تاريخية، وماذا عن

1- فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحدائثي، مرجع سابق، ص252.

2- نقلا عن: جلال أمين، مرجع سابق، ص72.

فلسفة الاعتراف للآخر دون تهميش أو تضييق، ولنا في مكانة «أهل الذمة» أكبر مثال؛ أولم توجد في الساحة الإسلامية أقليات وطوائف دينية مارست بكل حرية حقوقها المتنوعة بالأخص الدينية منها دون استثناء أو تمييز بعيدا عن التعصب المقيت أو الكراهية البغيضة، لقد جربنا الاعتراف والتسامح والتعايش والاختلاف نظريا وعمليا، وأقمنا علاقة تاريخية موضوعية رائدة تجعل الآخر المختلف مصدر تماسك المجتمع العربي - الإسلامي، ولم تكن التعددية بالأخص الدينية، كما تصور أركون مصدر تهديد دائم للمجتمع الإسلامي آنذاك.

كما أننا نلاحظ أن هناك سوء فهم من قبل أركون حول مكانة أهل الذمة، فالواقع أن نظام أهل الذمة في أكثر وجوهه اجتهادي، وليس قرآنيًا من حيث أصله - ولذلك فقد تأثر بالظروف التاريخية، وبعلائق الدولة الخارجية. إذ من المعروف أن التوتر مع البيزنطيين المسيحيين استمر على الحدود قرونا متطاولة، وكان ذلك التوتر يؤثر على التعامل مع المسيحيين بداخل دار الإسلام فينال بعضهم حيفًا أو توجس، لكن شيئًا من ذلك ما تحول إلى سياسة مقررّة في أي حقبة من الحقب. والدليل على ذلك ان هذا الحيف العارض أيام العباسيين والحروب الصليبية، ما شمل اليهود؛ رغم سوء علاقتهم بالنبي صلى الله عليه وسلم في المدينة في سني الإسلام الأولى؛ لانهم كانوا أقليات منتشرة في دار الإسلام، وما كانت لهم دولة تتحدى الدولة الإسلامية أو تقع على حدودها. ولذلك ما نالهم شيء من الهضم الذي نال بعض الجماعات المسيحية في اوقات محدودة.¹

وقد بنى الإسلام علاقة شرعية مع غير المسلمين، أساسها التسامح والتعايش والرحمة والإحسان، وهذا تأكيداً لوحدة الأصل الإنساني الذي يقوم على الحق في العيش والكرامة، بعيدا عن كل تعصب بغيض، أو كراهية مقبته، ، وقد وضع الإسلام لتحقيق هذا التعايش السلمي، قوانين وتشريعات لحماية أتباع الأديان الأخرى، فلم يرفض المسلمون وجودهم كأقليات في إطار الدولة

¹ - رضوان السيد، التعدد والتسامح والاعتراف نظرة في الثوابت والفهم والتجربة التاريخية، مجلة التسامح، تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، العدد 12، السنة الثالثة، خريف 1426هـ/ 2005، ص ص14-15.

الإسلامية، ولم يضعوا لذلك قيوداً صارمة تحيل علاقتهم بالآخر النصراني أو اليهودي إلى نوع من الالغاء أو اللامبالاة القسرية. وقد تفاعلت هذه العناصر تفاعلاً عميقاً جعل من المجتمع الإسلامي مجتمعاً متميزاً في بنائه الحضاري والفكري، يضم أصولاً مختلفة الأديان والأعراق من عرب ويهود ونصارى ومسلمين وغيرهم، فلقد عاش المسلمون والنصارى واليهود في سلام وإخاء ووحدانية وتعايش، وقد جسدت الحكام المسلمين علاقة التعايش والمساواة هذه، في الممارسة والتطبيق، لا على أساس ديني خالص وإنما على أساس إنساني، يضمن لهم الحرية الكاملة، ويعترف لهم بالحقوق، ويعطيهم حق المساواة في المواطنة، ويكفل لهم شرعية إبداء الرأي والفكر؛ وهذا دليل قاطع على أن أتباع الديانات غير الإسلامية لم تجردوا أنفسهم في موقع الأقلية رغم اختلافهم عن المسلمين في الدولة الإسلامية في الدين والمذهب والعرق، فقد بقوا أحراراً على دينهم ومعتقدهم، ولم يجبروا على اعتناق الإسلام.

هناك اعتراض ثانٍ نوردته لبيان تهاافت فكرة أركون حول مكانة الذميين في المجتمع الإسلامي، وهي أنه إذا كان هذا النظام اجتهادياً، وشمل في الأصل اليهود والنصارى، فقد توسع أو امتد فيما بعد ليشمل الزرادشتيين (المجوس) والبوذيين والهندوس، باعتبار هؤلاء جميعاً أهل ملل يمكن ادخالها تحت عنوان (الصابئين) الذين ذكرهم القرآن. والتقسيم إلى مسلمين وذميين تقسيم إسلامي داخلي من أجل التنظيم وليس من أجل التمييز إلا فيما ندر، أما العلاقات الخارجية بين الدولة الإسلامية، والدول غير الإسلامية اشترع لها بالممارسة ثم بالنظرية تنظيم دار الإسلام ودار الكفر أو الحرب. وهذا التنظيم اجتهادي أيضاً، ولا يتضمن تمييزاً بل هو تقرير لأمر واقع. فالحرب التي يصح تسميتها جهاداً هي الحرب الدفاعية. إذ علة الجهاد أو الحرب المشروعة: العدوان أو خوفه، في رأي أكثر الفقهاء المسلمين. ثم إنه رغم التسمية بدار الحرب، فأكثر الدول خارج دار الإسلام تشملها تنظيمات أخرى مثل دار المودعة، ودار العهد، ودار الاستئمان؛ وهي جميعاً تعبير عن أنواع العلاقات القائمة بين تلك الدول مع الخلافة الإسلامية.¹

¹ - رضوان السيد، مرجع سابق، ص 15.

إن الحياة العامة المدنية لأهل الذمة داخل المجتمع الاسلامي كانت قائمة بشكل عام على المساواة في الحقوق والواجبات والمواطنة والحرية الدينية، ولم يكن التصنيف قائماً على أساس الدين، كما تذهب إلى ذلك بعض التأويلات، وإنما وفق الشروط المتفق عليها بناءً على العقود التي أبرمت بين المسلمين وأهل الكتاب. وهذا ما أقره القرآن وأيدته تصرفات الرسول ومن بعده سياسة الخلفاء الراشدين، واستمر الحال هكذا مع ممارسات سياسة الدولة في الخلافة الأموية والعباسية، أما التضييق والتوتر الطائفي الذي حدث في بعض فترات التاريخ الاسلامي في بعض البلدان فلم يكن القاعدة والأصل، ولم تكن تُحدِّدُه النصوص، وإنما كان الاستثناء، وهو بعيد عن الاعتبار الديني، بل ويمكن القول أنه عائدٌ إلى اعتبارات دنيوية لها علاقة بالسياسة والنظام العام، ولذا لا يمكن رده إلى الدين، فلقد كان هناك نوع من التقارب والانسجام والتسامح بين المسلمين وأهل الكتاب، ولم يكن الأمر خاضعاً لمنطق المحو والالغاء كما اعتقد ذلك أركون.

أما المسألة الأخرى التي ننبه إليها في سياق قراءتنا لخطاب التسامح عند أركون هي أنه كان يمكن لأركون أن يهتم أكثر بجدل الصراع والتناقض الداخلي بين الفئات الإسلامية الموجودة داخل المجتمع الإسلامي (سنة، شيعة، خوارج..). المتنافسة على امتلاك حقيقة الوحي، بدل تركيز الاهتمام على الاختلاف الموجود خارج دائرة المعتقد الواحد (أي على مستوى الدائرة الدينية المتغايرة) (= اليهودية، المسيحية)، وهو لا يقل خطورة وأهمية عن الأول، وقد اتضح اهتمام أركون كثيراً بالاختلاف والتسامح خارج دائرة الإسلام، من خلال السؤال التالي: هل كانت الديانات التوحيدية الثلاثة متسامحة فيما بينها؟. هذا السؤال وجه اهتمام أركون بغية طرح مسألة التسامح بشكل صحيح، لذا فإنه لا يحصر دراسته بتراث ديني واحد، وإنما يوسع دائرة البحث التاريخي والنقاش الفلسفي ليشمل كل التراثات الدينية الثلاثة « بصفاتها أنظمة تشريعية - ثقافية للاستبعاد المتبادل »¹. وبناءً على هذه القناعة، ركّز أركون اهتمامه على متابعة العلاقة بين (العنف، التقديس، الحقيقة)، وكيف أنّ هذه

¹ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص242.

الأركان الثلاثة تشكل هوية كل جماعة دينية « والجماعة مستعدة للعنف من أجل الدفاع عن حقيقتها المقدسة »¹. فعلى الرغم من كون مظاهر الاختلاف والتسامح متعددة فإن التسامح الذي اهتم به أركون هو التسامح خارج دائرة المعتقد الواحد دون التسامح داخل المعتقد الواحد، وهذا لا ينفي مطلقاً أن أركون لا يوسع دائرة بحثه ليتابع مسألة التسامح / واللاتسامح داخل نطاق الإسلام الخاص، ولكن البحث التاريخي المقارن للتراث الدينية مُقدّم في نظر أركون على متابعة إشكالية التسامح بين الفئات الدينية داخل الدين الإسلامي الواحد.

صحيح أن التراث العربي - الإسلامي لم يُفكك تاريخياً، ولم يُقرأ قراءة نقدية، كما كان ينبغي أن يحصل دائماً، ولكن أركون كان قاسياً جداً في حكمه، فليس العقل الديني هو ما يشكل وحده عائقاً معرفياً في وجه التسامح في المجتمع، ولكن أركون كان يتحدث انطلاقاً من خلفية معينة، وهي وضعية الثقافة الغربية آنذاك، فالتسامح نشأ وتكون في شروط تاريخية - دينية، نتيجة الصراع الديني بين الطوائف الدينية المسيحية، ولذلك فهو يرى أنه من غير الممكن أن نتحدث عن التسامح في الوسط الإسلامي، ما لم نتجاوز فكر القرون الوسطى، الذي لا يزال مهيمناً حتى الآن في المجتمع الإسلامي، فالعقل الأرثوذكسي في نظره، كان سبباً في اتساع دائرة «اللامفكر فيه» من خلال تهميشه الكثير من الموضوعات وإبقائها في منطق «المنوع التفكير فيه»، وهذا كله لأجل الحفاظ على صلاحية اعتقاد أو فكرة ما قديمة تهدف إلى إثبات تفوق الحقيقة الإسلامية على ما عداها، وهذا التصور الذي يؤمن به أركون ربما هو محاولة منه لنقل تجربة غربية، والبحث لها في الفكر العربي - الإسلامي عن أرضية لاستنباتها دون أن يتساءل عن مشروعية هذه الاستعارة، وهذا في نظرنا غير مبرر نظرياً ومعرفياً، لأن المقارنة هنا بين تجربتين تاريخيتين قد لا تكون مشروعة، فالتسامح كما يقترحه أركون هو «حل أوروبي لمشكلة أوروبية»، إذا شئنا استعارة عبارة «برنار لويس» وهو يتحدث عن مسألة العلمانية. من هنا فإن الأمر يختلف عند محاولة نقله وتوظيفه في سياق ثقافي مغاير، إذ هناك

¹ - مصدر نفسه، ص 235.

الواقع والثقافة والمرجعية والتاريخ، وظروف سياسية واقتصادية واجتماعية ينبغي أن تراعى، بدلاً من جعله قوة فوق ثقافية، يفرض بالإكراه على واقع آخر دون النظر إلى خصوصية وطبيعة تكوينه. ويدعم أركون فكرته القائلة بأن التسامح تحكمه نظريات فلسفية وإبستمولوجية حديثة، بحكم قاس على الديانات التوحيدية (اليهودية، المسيحية، الإسلام)، فهو يرى أن التراثات الدينية لم تعرف التسامح، ولم يكن أصلاً ضمن نصوصها، ذلك أن التسامح هو نتاج الحداثة الأوروبية، وأي حديث عن تبلوره في التراث الديني هو نوع من الإسقاط أو المغالطة التاريخية. بيد أن مفهوم التسامح، كما هو مؤكد تاريخياً، تأسس في الأديان التوحيدية من الناحية النظرية على الأقل، ولا يمكن القفز فوق هذه الحقيقة، ففي القرآن مثلاً، ليس هناك أية إشارة إلى الإساءة إلى كرامة الآخر أو رفض التسامح معه أو رفض الإحسان وحق العدل، فالنص القرآني لا يقل غنى عن النصوص الغربية التي يستشهد بها أركون، بل أكثر من ذلك أننا نجد أن القرآن كان سابقاً إلى إقرار الحرية الدينية والعدل والمساواة والتسامح، وفي غالب الأحيان كانت العلاقة بين المؤمنين وجماعة الكفار والمشككين محكومة حصراً بالعفو والتسامح. وهكذا ينفي أركون مساحات شاسعة في النص الديني القرآني تتحدث عن قيمة التسامح، وعن الرفق والعفو، وتفويض بالمحبة والرحمة والتعايش مع الآخر والاختلاف معه بل والاعتراف له، وهو بهذا التصور لا يفرق بين تشريعات الإسلام ونظمه وأحكامه وبين واقع المسلمين الخاضع لضرورات المرحلة وظروف العمل السياسي.

وهناك قضية أخرى يمكن أن تُثار ونحن نناقش سؤال التسامح في الفكر الأركوني، وهي قوله بأن نظام القيم في المجتمع العربي - الإسلامي لا يزال مرتبطاً ارتباطاً كلياً بالفكر الديني، وهو ما يمنع تشكل التسامح في نظر أركون، الأمر الذي يفسر لنا اهتمامه بقضية الإصلاح في الوطن العربي، وبالأخص الإصلاح الديني، إذ سعى من خلال مشروعه الفكري إلى نقد التراث الديني وطريقة تشكله وكيفية الاستفادة منه في الحاضر من أجل تحديث المجتمعات الإسلامية عن طريق تأسيس وعي جديد يعيد صياغة الواقع المعاصر لمواجهة العنف والتطرف وكل أشكال التخلف التي تعيق أي

تحرك باتجاه النهضة. ولكن واقعيًا، نجد أن المجتمع العربي عرف الكثير من الجهود الثقافية والتجارب العملية والمنعطفات التاريخية التي حولته إلى مجتمعٍ «مُعَلَّمَن»، استجابةً لمشكلاتٍ أساسية، منها: وجود أقليات غير مسلمة في المجتمع العربي الإسلامي وحاجتها إلى التعايش، والتحرر من بعض أوجه سيطرة المؤسسة الدينية، وإقامة التوازن في المجتمع على أساس المساواة والتكافؤ بعيدا عن كل اعتبار ديني أو قومي أو عرقي فغوي ضيق، كما اقتضت الحاجة تعزيز مكانة الحرية والعقل والعلم، وصدور الكثير من القوانين المدنية التي لم تكن مطروحة من قبل، كقانون الأسرة، وقانون ممارسة الحرية الدينية، واحترام جميع الأديان والشرائع، ومن ثم فإن ربط المجتمع العربي الإسلامي بالفكر الديني المغلق، كما ذهب إلى ذلك أركون، هو قول فيه الكثير من المبالغة، فقد تعرض المجتمع العربي - الإسلامي لتحويلات مختلفة، تمخض عنها دستور علماني وقوانين علمانية، وثقافة تنويرية حديثة مساعدة على خلق وتشكيل التسامح، وبالتالي، فمن غير اللائق حصر المجتمع الإسلامي في دائرة مغلقة لا تساعد على تأسيس وترسيخ الوعي بثقافة التسامح وحقوق الإنسان وغيرها من المفاهيم التي تشكل عماد التسامح في المجتمع الحديث.

أما المفكر علي أومليل في مقارنته للتسامح لا يتعد كثيرا عن التصور الذي قال به أركون، فهو ينطلق من نقده لما يسميه القراءة التقليدية للمفهوم، إذ نجد قراءته تتجه إلى لزوم إحداث قطيعة مع القراءة التراثية وكشف محدوديتها في الحاضر العربي، من منطلق أن التسامح لا يمكن فصله عن النقد الفلسفي للحدائث والتنوير، فهو وليد تاريخ أوروبي خاص «أدى في نهاية المطاف، إلى التسليم بالحق في الاختلاف في الاعتقاد والرأي وقرار حريتهما»¹. ولا يمكن أن نُسقطه على التراث، أو أن نبحث له عن نظير في التراث، وبالتالي من الضروري أن نعيد صياغة موقف سليم من إشكالية التسامح يستجيب للمتطلبات الثقافية والاجتماعية والسياسية اليوم، كما أن الإشكالية التي يثيرها أومليل ليس بخصوص الترجمة (tolérance) وإنما بخصوص الحقل الدلالي للمصطلح نفسه، فالمصطلح

¹ - علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، مصدر سابق، ص 109.

سواء كان بالعربي (تسامح)، أو مترجماً (توليرانس)، تظل إشكالية المعنى الدلالي ملازمة له، فالمفاهيم عندما تنتقل إلى بيئة ثقافية مغايرة لسياقها الأصلي لا تظل مطابقة لأصلها في الدلالة والوظيفة.» ذلك أن للمفهوم في لغته الاصلية تاريخ نشأة وتداول. وهو حين ينقل فهو ينقل مجرداً من حملته التداولية. ففي اللغة الاصلية قد يتكون الشيء أولاً ثم يصاغ المفهوم ليعبر عنه. أما في اللغة الناقلة فالبدء يكون بالكلمة المجردة، لتتوب عن الشيء، آنذاك يخوض الفكر المجرد في الوقت الذي يكون الغير قد مارسه بالتجربة. فهناك البدء بالتجربة، وهناك البدء بالكلمات¹.

هكذا يقرأ أومليل التسامح. وهو يبين أن مفهوم كالتسامح لم يكن وليد التراث الاسلامي، ولا يمكن أن نعثر عليه في ثقافتنا بالمعنى الحديث تحديداً الذي يتداول الآن، فهو مفهوم مأخوذ عن الغرب، نشأ وتطور في سياق غربي حديث، نتيجة توفر شروط وأطر معينة، كان وراءها تقدم علمي تكنولوجي ثقافي، وما كانت لتوجد عندنا. وبهذا المنطق الأومليلي، فإن الأفكار تسير وفق خط مستقيم في اتجاه واحد، من الغرب الى الشرق، وكأننا لا نجد في كل التجارب التي حدثت في التراث العربي والاسلامي أي حضور للمفهوم على الأقل نظرياً، وكأنه لم يوجد أبداً عندنا، نصوص رائدة تؤسس لقيم التسامح والاختلاف، رغم اقراره بوجود تنوع وتعدد عرفته المجتمعات الاسلامية في المذاهب والعقائد، إلا أن مع ذلك موقفاً ايديولوجياً مسبقاً نجده عند واضعي كتب: «الملل والنحل» وكتب «الفرق» وهو اعتبارهم الحقيقة واحدة يملكها طرف واحد وهذا معنى حديثهم عن الفرقة الناجية². وهذا القول الذي ذهب إليه أومليل لا يمثل كل الحقيقة، فإذا نظرنا في نطاق التجربة العربية والاسلامية نجد في التراث الاسلامي دلائل قوية في الدعوة إلى التسامح والاختلاف والحرية، ما يثبت أن لهذه المفاهيم الليبرالية تكوّن وحضور في تراثنا الفكري، فقد جرى اعتماد التسامح لحماية هذا التعدد المذهبي دون أن يصل الأمر إلى الحذف والحو الكلي، بل إننا نجد أن الفرق الاسلامية لم تنغلق على نفسها، حيث لم يؤد حديث الفرقة الناجية إلا دوراً محدوداً في إثارة بعض المشكلات الدينية المتصلة بالنجاة في

1- علي أومليل، أفكار مهاجرة، مصدر سابق، ص 127.

2- علي أومليل، في شرعية الاختلاف، مصدر سابق، ص 104.

الآخرة، ولم يثر هذا التعدد خصومات تاريخية وصلت إلى حد الاقتتال الذي يعتقد أنه ناتج عن محاولة اثبات سبق والأفضلية، بقدر ما تبدو أكثر انفتاحاً وقبولاً بالاختلاف، فالعلاقة بين الفرق الاسلامية، إذن، هي علاقة تفاعلية أو تداخلية في أكثر جوانبها. « وبسبب رحابة فكرة الجماعة وممارستها، ما كثرت الفرق الاسلامية، بل كثرت المذاهب الفقهية أو التوجهات والآراء في الفروع وتعرضت بعض الفرق للضغوط؛ لكن لم تنشب حروب دينية في التاريخ الاسلامي. وقد كان هناك من قال: كل مجتهد مصيب، وهناك من ذهب إلى أن الحق في واحد. وفي كلتا الحالتين، بقيت للرأي الحر اعتباراته حتى في المسائل الدينية والتعبدية »¹ دون أن يصل الأمر إلى هيمنة التعصب إلى درجة العنف الدموي، فكانت العلاقة بين أنصار المذاهب الاسلامية سليمة قائمة على التعاون والتلاحم والحوار المثمر، وهذا التعدد في الآراء والاجتهادات الفقهية بين المذاهب دليل على أن الاختلاف الفقهي الاجتهادي لم يكن تناقضاً في ديننا ولم يؤد إلى تعصب في الرأي، وتهمج على الرأي الاخر، وبالتالي، فمن غير الممكن أن ننكر وجود نوع من التسامح أو التقارب بين الفرق الاسلامية، على الرغم من أنها على خلاف ديني فيما بينها. فقد انتهى الأمر أن التزموا مبدأ احترام الاختلاف في الرأي الذي يلزم عنه التسامح.

أما المسألة الاخرى التي تعرضت لسوء الفهم من لدن أو مليل فهي عدم تفريقه بين التسامح كتجربة إنسانية، وكمصطلح؛ فالتسامح كتجربة إنسانية عرفته كل الحضارات والثقافات بما فيها الحضارة الاسلامية، الذي سُمِّيَ غريباً ليس خاصاً بالغرب وحدثه، فهو موجود في ثقافتنا، وإن جرى التعبير عنه بمفاهيم أخرى دينية - أخلاقية في الأساس، كالعدل والعتو والمغفرة والصفح... إلخ. فالواقع أن التسامح هو جزء من تاريخنا الحضاري قد تم التأكيد عليه قانوناً وممارسة، وهو أيضاً جزء لا يتجزأ من رسالة الاسلام، ولا يمكن بأي حال أن نتذرع بأن حاجة المجتمعات إلى التسامح والاختلاف والحرية تفترض مسبقاً ربط هذه المفاهيم بالتقدم التقني أو بنظام ديمقراطي أو بعصور التنوير والحداثة. فالتسامح ليس لحظة متصلة بالحداثة؛ فهو قيمة أخلاقية تصدق على كل المجتمعات وإن كان ذلك

¹ - رضوان السيد، مرجع سابق، ص 16.

بدرجات متفاوتة، ولا يمك أن نقفز فوق التاريخ، ونلغي تجربة تاريخية رائدة في إقرار التعددية والتسامح والاختلاف في شتى المجالات الفكرية والفلسفية والصوفية والإبداعية.

كان يمكن لأومليل أن يقول بأن مكانة التسامح في المجتمع الإسلامي غير مُرضية؛ بسبب غياب ما يسندها من وعي وإرادة مؤسسين على المعرفة النقدية - التاريخية، أو أن بدايته كانت بسيطة، وليست كذلك التي حدثت في الغرب بعد تطورات تاريخية ومنعطفات كبرى كانت حاسمة في مواجهة العنف الديني. لكن لا صحة للقول بأن التسامح لا يمكن أن نعثر عليه في التراث العربي الإسلامي؛ ففي اعتقادنا أن إشكالية التسامح لا تحل باتخاذ مصدر خارجي مطلق لها، وتجاهل مختلف التجارب في المأثور الإسلامي التي كانت رائدة في السابق، فذاك تضيق من مفهوم التسامح وموضوعه وأهدافه، وإنكار للحالات التي أنتجت مناظرات أغنت الفكر العربي.

ويستمر أومليل في البحث عن الخيار الذي يمكن أن يسند الاختلاف، فنجده يقرر في كتابه في شرعية «الاختلاف»، أن الاختلاف أساس الديمقراطية - التي لا يزال النضال طويلا من أجل ترسيخها -، لذا، يدعو إلى شرعنة الاختلاف، فهو عنده يُفضي إلى « عمق الديمقراطية، فالنظام الديمقراطي يسلم بالاختلاف ويشرع له وينظمه ويبني عليه. وهو نظام يسلم بالتعددية: تعددية الآراء والعقائد والمصالح، (...) إن الاختلاف في النظام الديمقراطي ليس تفتيتا وتجزئة، بل هو بديل عن كل استبداد مغلف بغلاف «الوحدة» حين تكون هذه الأخيرة مجرد تغطية للانفراد بالسلطة »¹.

لكن هذا النص نفسه لا يخلو من التباس. فهو يرى بأن شرعنة الاختلاف والقبول به يتوقف على الإصلاح السياسي للاستبداد الذي عرفته الكثير من النظم، غير أن المسألة لم تكن مجرد إصلاح سياسي، بل هي أكثر تعقيدا من ذلك، ولا يمكن أن نتناول وجها منها فقط هو الاستبداد، هناك عوائق أخرى تحول دون ترسيخ الاختلاف، ولا بد من نقدها وتفكيكها بما يسمح بإعادة بلورة مفهوم جديد متحرر من رواسب الماضي حتى تتحقق الشروط الموضوعية للاختلاف. إن الإصلاح السياسي

¹ - علي أومليل، في شرعية الاختلاف، مصدر سابق، ص10.

ينبغي أن يسبقه إصلاح ثقافي، ولا بد له من قاعدة اجتماعية تسنده، إضافة إلى قوانين تضبطه، ذلك أنه قد يوجد نظام سياسي ديمقراطي، ولكنه لا يوفر حقوق الاقليات ولا يضمن المساواة في المواطنة ولا يشرع للاختلاف الا ضمن نطاق مخصوص ومعين، ولا يمنح التسامح.. بمعناه الحديث القائم على الاعتراف، وما يبرر هذا الطرح الذي ذهبنا إليه، هو أن الغرب الذي أسس فلسفته في الحكم على الديمقراطية والاختلاف، ورغم تحرره من فكرة الاستبداد، إلا أن مسألة الاختلاف، كنظام يحمي التعددية، وتتأسس عليه السياسة، والمجتمع ككل، لم تكن مطلقاً، فقد كان الاختلاف محدوداً ومقيداً، فالغرب يعيش اليوم مشكلة الاختلاف والتسامح والتعددية، رغم النضج الديمقراطي الذي بلغه، ويظهر هذا جلياً في الانتفاضات الحاصلة بين فئات داخل المجتمع والنظام الشمولي القائم على ممارسة تعسفية تلغي مفاهيم التسامح والتعايش والاختلاف والحرية.

كان يمكن لأومليل أن يقول موسعاً دلالة الاختلاف الفلسفية، إن الاختلاف هو العيش في حقل الحرية وفي إطار سلطة ديمقراطية هي ثمرة عقد اجتماعي. ويُعدُّ الحق عاماً ومشاركاً بين بشر أحرار لأن الحوار ليس إلا ممارسة الحق في الحرية واعتراف متبادل بين كل أفراد المجتمع بهذا الحق. بل إن هدف الوحدة نفسه يعد أقرب إلى التحقق في حقل الاختلاف. أي في حقل الحرية. ويتحرر هذا المفهوم من وظيفته الزائفة. وأقصد هنا بالوحدة الوصول إلى حالة الأمة. الدولة الديمقراطية.¹

وبالرغم من أن شرعنة الاختلاف تقتضي أولاً إيجاد نظام ديمقراطي يوفر المجال العام للنشاط السياسي والمدني، ويكفل الحريات الشخصية قانوناً وممارسةً، إضافة إلى ضمانه شرعية التنظيمات والنقابات الحديثة، ويوفر هامشاً من حرية التفكير والعمل، إلا أن الاختلاف لا ينحصر في مجرد التخلص من استبداد الدولة السلطوية، ولا يمكن اختزاله في الانفتاح الديمقراطي، فمادام الاختلاف هو « الشرط الأولي لتأسيس تقاليد الحوار، ولقيام المشروع الاجتماعي المبني على الوفاق العام بين أطراف متعددة، مع ضمان حرية الرأي والتنظيم والمشاركة. وهو أساس النظام الديمقراطي الذي هو في حقيقته نظام

¹ - أحمد بركاوي، علي أومليل وشرعية الاختلاف، في: الفكر السياسي العربي قراءة في أعمال علي أومليل، مرجع سابق، ص 248.

تعددي يسعى باستمرار إلى التوصل إلى وفاقاة عامة أو الحفاظ عليها¹. فإنه لابد أن نستوعب جيداً إشكالية الاختلاف في علاقاته الموصولة بالاجتماع والثقافة والدين والفلسفة، فهو عملية شاقة وطويلة، فإلى جانب كونه مرتبط بآليات الاصلاح السياسي، فله جوانب أخرى ثقافية واجتماعية ودينية لابد من الكشف عنها وفحص كيفية اشتغاله ضمنها.

إن أومليل وهو يحاول تأصيل حق الاختلاف كبديل عن كل استبداد سياسي، فهو يلجأ إلى التراث الديني، يكشف عن الذهنية التي تشكلت تاريخياً بها عقلية معينة، ليرى ما إذا كان مساعداً - أو عائقاً - على تكوين عقلية قابلة بشرعية الاختلاف².

وكانت النتيجة عنده، أن شرعنة الاختلاف ضمن أمة مازالت أنظمتها السياسية وأشكال السلطات غير السياسية القائمة كالسلطة الدينية شكل عائقاً أمام تحويل الاختلاف الواقعي الموجود في المجتمع إلى حالة مشرعة.

صحيح أن النظام الشمولي الاستبدادي يتميز منهجه بروح الإقصاء والتطرف، ولا يسمح بالحرية والتعددية وحقوق الانسان إلا بمقدار، ومع ذلك فإن هذا النظام السلطوي الاستبدادي لا يحتل كل المجال العام عندنا، فهناك هامش من حرية الرأي والتعبير والتعددية والمساواة في المواطنة والديمقراطية ..، ولا يمكن أيضاً أن نربط الاستبداد في الحالة الاسلامية بسلطة الفقهاء الذين شرعوا للاستبداد للقضاء على الاختلاف كما يعتقد أومليل، حسب التقسيمات التي أوردها، فالحديث عن الاختلاف له أسباب محددة هي التي تحدد نجاحه أو فشله، ولذلك لا يخلو أي مجتمع من هذه الاشكالية، كما أن الكثير من الدول الاكثر علمانية وتقدمياً لا تتحرك باتجاه شرعنة الاختلاف وترسيخه، ولا باتجاه التداول السلمي للسلطة، بل تعمل على التصدي له، وأحياناً يكون القبول بسياسة الاختلاف مصطنعاً إلى حد ما، والدليل على ذلك أن قضايا الهوية والآخر المختلف وحقه

¹ - علي أومليل، في شرعية الاختلاف، مصدر سابق، ص 11.

² - علي أومليل، في شرعية الاختلاف، ص 11.

في المواطنة لم تحل بشكل نهائي في أكثر الدول تقدما في الغرب، وإلى الآن تُثار مشكلات التفاعل والاختلاف والاندماج والاندماج وقضايا التعايش السلمي بين الافراد والجماعات داخل هذه المجتمعات الغربية المتقدمة، ما يعني ضرورة ان نوسع من دائرة الاختلاف ولا نبقيه النضال من اجل الديمقراطية بوصفها أداة لشرعنته. وضمن هذا السياق يقول أحد الباحثين في فكر أومليل، أن « الاستبداد لم ينبُح منه مجتمع من المجتمعات والاستبداد ضد الاختلاف. فأمريكا اللاتينية مثلا عاشت مراحل من الاستبداد والطغيان ومحاوله قهر الاختلاف، كما عاشها اليونان والبرتغال واسبانيا ودول شرق آسيا وهؤلاء ليس لديهم فقهاء. كما عاشتها دول المنظومة الاشتراكية دون استثناء. فكيف نفسر هذا؟ إن آليات الوصول إلى السلطة والفئات التي انتصرت خاصة بارتباطها بالعسكر وبالعائلة أو القبيلة والمعززة بإيديولوجيا الطغيان وفي تطور طبقي، كل هذا يفسر لنا ظهور هذه الانظمة والعداء الشديد الذي ناصبته للاختلاف»¹.

وبخصوص الشروط والخيارات التي تكفل ضمان التسامح وتأسيسه في واقع المجتمع العربي والإسلامي، يبدأ أومليل مقارنته بالقول بأن شرط التسامح، هو « نزع سلاح الطوائف والمذاهب وفصل الدولة عن الدين، وألّا يكون للدولة دين أو مذهب تفرضه بعنف السلاح أو بعنف القانون. الدولة محايدة تجاه الأديان والمذاهب، ضامنة حرية هذه الأخيرة، من دون أن يكون للدولة دين أو مذهب»².

إذن، العلمانية شرط للحدثة والديمقراطية والتسامح. ولكن أية علمانية؟ هل هي تلك التي تؤسس مرجعيتها على شعارات الحرية والمساواة والديمقراطية، أم تلك التي تمارس اليوم على المقدس كل عمليات الحذف والمحو والإلغاء والتصفية من أجل تحديث المجتمعات الإسلامية بصورة فجّة ومشوهة؟. نقول مشوهة؛ لأن هناك مؤشرات تاريخية وسياسية وظروف ثقافية واجتماعية لا تتيح تجاوز الخصوصية الدينية، أو إهمال الدين كعنصر مكوّن للجماعة، فهو يعتبر ضروريا لتوازن المجتمع العربي والإسلامي، ولا يمكن بأي حال إسقاط الإيمان الذي يشكل الذاكرة الجماعية

1- أحمد برقايوي، مرجع سابق، ص 249.

2- علي أومليل، من التسامح إلى التعددية، مرجع سابق، ص 106.

للمسلمين. « فالعلمانية لا تصلح إطاراً عاماً كلياً، رغم طبيعتها التي تنزع إلى الكلية والكونية، وكما لا يمكنها بحال أن تولد التسامح ولا أن تنتج مضمارة كلياً يطبق أن يصير نظاماً يستوعب الجميع باختلافاتهم وتنوعاتهم الوجودية والتاريخية، وإن شئنا تمثيلاً ننظر إلى المجتمعات التي تتبنى العلمانية حينما تسمح للموافق القانوني والثقافي بالتواجد، وتلغي أصحاب التفسيرات المخالفة بتبريراتها الفلسفية والرؤيوية »¹

ثم، هل يمكن القول أن المجتمعات العلمانية هي المجتمعات الأكثر تسامحاً وعدلاً وحرية؟. من المؤكد أن ذلك ليس مطلقاً في كل الحالات والشروط والثقافات، فقد وجد في تاريخ المجتمعات الغربية الكثير من الوقائع والممارسات الأكثر عنفاً ودموية ارتكبت باسم العلمانية. ألم تعرف هذه الأنظمة المدعوة علمانية تدّعي الأخلاق داخل فضائها العمومي وانتشار بعض الجرائم والممارسات العنيفة، وهذه كلها مؤشرات تؤكد على أن الفصل التعسفي للدين عن الحياة العامة أو كل ما هو روحي إيماني عن الحياة العامة للمجتمع ليس شرطاً ضرورياً لتأسيس التسامح والاختلاف. كما أن هذا الفصل الذي يدعو إليه أومليل، وإن كان مشروعاً في نظره، لمقاومة تطرف وعنف الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة، فإنه لا يمكن أن نعتبر أن مقاومة عنف الإسلام السياسي، يلزمه فصل بين الزمني والروحي، وألا يكون للدولة دين، فالواقع يثبت بما لا يدع مجالاً للشك، أن الكثير من الدول التي تبنت الفصل بين الدين والسياسة لم تكن بقادرة على إشراك كل قوى المجتمع في تحقيق التعايش فيما بينها، بالإضافة إلى هذا، نجد أن مشاكل المجتمعات الإسلامية ليست ناتجة فقط عن غياب الفصل بين الجانبين الروحي والزمني، بل أنها تعود إلى أسباب تاريخية وسياسية وثقافية، من هنا فإن العلمنة لا يمكن أن تحل كل مشاكل هذه المجتمعات غير العلمانية، ولا يمكن أن تقاوم العنف وتلغي أسبابه، بل أنه حتى داخل مجتمعات العالم المتقدم المدعوة «علمانية» لا تزال قضية التسامح بما هو مفهوم مؤسس على الاعتراف، لم تحل نهائياً، وهذه المسألة إلى الآن تعاني صعوبات في قضية العنف والتعايش السلمي بين الأفراد والجماعات ومسألة المساواة الكاملة في الحقوق وكثير من القضايا الراهنة ذات الصلة بإشكالية التسامح والاختلاف.

¹ - الحاج بن أومهنه دواق، مرجع سابق، ص 168.

لا يعترف أواميل بقصور العلمانية في الكثير من خطاباتها، وهذا القصور نلمسه في جانبَي الدين والثقافة؛ فالعلمانية تدور في محورين؛ الأول أن تتحول إلى نمط كلي شمولي، يلغي تجارب وخصوصيات المجتمعات غير الغربية بدعوى التحديث، أي نفي للهويات والانتماءات. والثاني قيامها على معرفة محضة أو فكرة متعالية تتناسى كونها محصلة تجربة تاريخية. فالعلمانية قد تنحرف عن الهدف المعلن لها، والذي يبدو أنه لم يعد صالحاً لمجتمعاتٍ مرجعيتها مؤسسة على الدين؛ لأنه وفق وجهة النظر القائلة بأن العلمانية تعني الفصل، فإنه يمكن للعلمانية أن تنتج لنا نظاماً لا دينياً، متعصب، يعبث بمفهوم الإيمان، أو يُلغيه تماماً، ليحل محله نظام لا أخلاقي، مرجعيته المادة، لا يعترف بالقيم الروحية، ولا يسمح بالتدين كبنية ناظمة للحياة العامة، لذا، فالعلمانية « لا يمكنها بأي وجه أن تحقق التسامح، فهي ضد المؤسسات الدينية والثقافية والقيمية، التي لا تتبنى أسلوبها، وهي ضد أساليب التعليم والتربية الماتحة من معين مرجعيات ذات طابع مستدعي للخصوصيات وحات عليها ومقوي لها، وهي ضد التاريخ الماضي من جهة إعادة تشكيله وبناءه بكيفية تتوافق تماماً مع شكل التنظيم الخاص بها، وهي ضد وحدات الانسان لأنه لا يقع تحت طائلتها أول الأمر، لكن ما تلبث أن تفتحمه للانقضاض على جوانب التعالي والقداسة والكرامة فيه »¹.

إن السبب الذي يجعلنا لا نُعوّل على العلمانية كشرط لتحقيق التسامح، هو طبيعتها الإلغائية التي تشترط محو الدين من الحياة العامة، وإلغاء البعد الروحي للإنسان، أو بشيء من التدقيق، التي تلغي كل وجهات النظر المتولدة عن الدين، والنزوع إلى نمط حياة ذي طبيعة مادية. فبدل أن تتوصل هذه العلمانية إلى تحقيق التعايش بين العناصر الدينية والثقافية واللغوية المكونة للمجتمعات غير الغربية المنقولة إليها قسراً، راحت تستغني عن الآخر المختلف صاحب رؤية دينية لا تتماشى وأهدافها، وهي بذلك تستغني عن التسامح الذي تزعم أنها تدعو إلى تحقيقه كصيغة للتعايش داخل المجتمع، وبذلك فهي تريد فرض نموذجها وإبعاد كل المرجعيات الأخرى، من هنا فهي لا تعترف بأي دين آخر أو

¹ - الحاج بن أوجمنه دواق، مرجع سابق، ص 172.

بأي جماعة غير جماعتها، إذ لم يعد فيها أي اعتبار للآخر المتجاوز، وهنا تتحول العلمانية إلى نقيض للقيم التي دافعت عنها كالتعايش والحرية والتسامح والمساواة.

وهناك سبب آخر يؤكد على استحالة التلازم بين العلمانية والتسامح؛ ذلك أن العلمانية المتولدة في الغرب كحلٍ لمشكلةٍ أوروبيةٍ، لا يمكن أن تتلاءم تشريعياً واجتماعياً مع المحيط الإسلامي، فإذا كان الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية في الغرب قد حصل بعد معارك فكرية ودينية وسياسية منذ القرن السادس عشر، فإن نظرة تاريخية للإسلام تُثبت أنه لم يعرف النظام السياسي الكنسي ولم يحصل التداخل بين الدين والسياسة كما حصل في الغرب، ففي النظام الإسلامي كل سلطة لها تشريعاتها وقوانينها وممارستها، ومن ثم لم يكن من الضروري أن تظهر الحاجة إلى الفصل التعسفي بين المؤسسة الدينية والدولة في المجتمع العربي الإسلامي. وضمن هذا التصور نلاحظ أن بعض الدول التي حاولت فرض العلمنة من خارج التجربة التاريخية للإسلام لم تنجح في تحديث مجتمعاتها، فكانت النتيجة ردود فعل هائلة من قبل المجتمع بسبب العنف ومصادرة حرية الآخرين الدينية والسياسية الذي مارسته هذه الأنظمة ضد مجتمعاتها من أجل تحويلها قسراً إلى مجتمعات علمانية، وهذا يُعد ضد التسامح تماماً. وفي هذا السياق يرى أركون أنه ينبغي علمنة هذه المجتمعات من داخل التجربة التاريخية للإسلام. أما إذا تم فرضها من الخارج كما فعل أتاتورك* وبورقيبة، فإن ذلك سيقابل بالرفض من قبل المجتمع.¹

من هنا نذهب إلى عدم الاطمئنان إلى القول الذي يرى في العلمانية الشرط الأساسي لتأسيس التسامح ومبرراته، ذلك أنها لا تساعد على حل مشكلات المجتمعات التي يراد لها أن تتبنى صيغة العلمانية، فمن الخطأ الاعتقاد أن فصل الدين عن الدولة سيوقف العنف والاضطهاد داخل المجتمعات التي تعرف المزيد من الصراع الطائفي والمذهبي. كما أن العلمانية لم تصل بعد حتى داخل

* لمزيد من الإيضاح حول تجربة أتاتورك العلمانية، يمكن العودة إلى كتاب محمد أركون المعنون بـ"العلمنة والدين الإسلام... ص 91 وما يليها.

¹ - محمد بكري، مرجع سابق، ص 127.

المجتمعات التي ظهرت فيها إلى مسار معين يخفف من مشاكل العنف والتطرف الديني، حيث تعيش الكثير من المجتمعات الغربية العديد من الانقلابات والثورات ضداً على هذا النموذج الذي يعمل على إلغاء علاقة الدين بالمجتمع والدولة والثقافة، مما يؤدي إلى تهميش الافراد والعمل على عزلهم وإضعافهم. ولعل هذا السبب الذي جعل اركون ينتقدها ويعتبرها «ناقصة، لأنها مازالت لا تتمكن من استندماج الاخر في بنيتها الثقافية والاجتماعية. لذلك فهي علمانية ساكنة أو سلبية تروم سجن الدين في أوروبا داخل مجال الحياة الخاصة، بل تعدت ذلك إلى تأميمه في الواقع عن طريق تقليص مظهراته الثقافية والطقوسية داخل الفضاء العمومي للمجتمع، وحل الدين العلماني الجديد محل الدين المسيحي»¹.

بهذا المعنى، نقول بأن الديمقراطية والحداثة والعدالة والتسامح وغيرها من المفاهيم التي تحتاج إلى تأصيل وتأسيس ومتابعة في الوسط الاسلامي ليس من الضروري أن تحتضنها بيئة علمانية، فقد يوجد التسامح، ولا تكون هناك أية صورة للعلمانية داخل المجتمع. الأمر مرهون بتأكيد الاختلاف، والانفتاح على البعد الروحي والبعد التاريخي للإنسان، وعدم إلغاء إنسانية الانسان لحساب البعد المادي المحسوس، أو إلغاء أطروحات الآخرين التي قد تجد مرجعيتها أو مقولاتها في نسق معين أو جماعة ما، مهما يكن أساسها مختلف عرقياً ودينياً وثقافياً وسياسياً؛ لأن التسامح الحقيقي يجد قوته وفاعليته وصلابته في الحرية والمساواة والاعتراف، وهو الذي يطرح إمكانية التعايش بين المرجعيات المختلفة في المجتمع الواحد.

وما يقال على العلمانية، يقال أيضاً على الديمقراطية والعقلانية والحداثة، فليست هذه الأفكار أدوات يمكن نقلها واستعمالها، وإنما هي تجارب تكمن أهميتها في ما تنطوي عليه من الفرادة والابتكار. ولهذا فنحن نفقرها بقدر ما نقلدها، ونغنيها بقدر ما نعمل على تجاوزها وتطويرها أو على إعادة إنتاجها. ومن باب أولى أن يقال الشيء نفسه على الاسلام والماركسية والليبرالية وغيرها من الأفكار التي تنزل في الأصل منزلة المعتقد أو الأدلوجة أو المذهب. فليست هذه الأفكار نماذج جاهزة

¹ - عبد المجيد خليقي، مرجع سابق، ص 604.

للتطبيق، بقدر ما هي محصلة الانخراط في تجارب تاريخية وممارسات بشرية دنيوية، مما يعني أنه لا وجود لعلمانية صافية يمكن معرفة شروطها من أجل تطبيقها.¹

خلاصة التحليل، أنه ينبغي التعامل مع الواقع لا بعين ضيقة أو بصورة تبسيطية وحيدة الجوانب، بل على نحو تركيبى وبصورة مرنة ومفتوحة. فالواقع ليس معطى نهائياً أو نظاماً أحادياً خطياً أو حتمية صارمة أو مقفلة. الأحرى النظر إليه كمعطى متحرك وملتبس (...). والأجدى أن يعامل كحقل للإمكان مفتوح على تعدد المعاني والاحتمالات بقدر ما هو مركب أو منسوج من تعدد الوجوه والمستويات أو الخطوط والمسارات أو المواقع والاعتبارات.²

وعليه، يبدو أنه من الضروري جداً على الفكر العربي في المرحلة الراهنة، أن يُعيد التفكير بصورة علمية ونقدية في الكثير من المفاهيم والمصطلحات والنظريات التي تُعتبر أساسية في تحريك الفكر والثقافة، من أجل مواجهة ما طرحه من إشكالات على الواقع العربي المتغير. فالتسامح مثلاً، كما تقدّم، إنتاج بشري خاضع لظروف مجتمعية [=دينية، تاريخية، ثقافية، سياسية]، وتتحكم فيه شروط معرفية، وله خصوصية مرجعية هي التي تُشكّل مصدر قوته وفاعليته. ومن ثمة، فإن تأسيس وعي تاريخي جديد بجمالية التسامح هو بكل تأكيد، ثمرة نظرتنا الدينية ومبادئنا ومناهجنا وفكرنا التاريخي والسوسيولوجي.

خلاصة:

وينتهي بنا التحليل إلى القول، أن مقارنة المفكران: أو مليل وأركون، لإشكالية التسامح في الفكر العربي الإسلامي، تبدو، على قدر كبير من الأهمية؛ باعتبار أن قراءتهما تمثل الأساس أو النواة لتشكيل الحق في التعدد والاختلاف، ولهذا كانت مقاربتهما تتجه للبحث عن جذور الاختلاف بين العقائد والأديان في التراث الإسلامي، من أجل بناء نظريتهم في التسامح. مما يعني أن إشكالية

¹ - علي حرب، الممنوع والممتنع، مرجع سابق، ص 27-28

² - علي حرب، مسألة التغيير بين المأزق والمخرج، مرجع سابق، ص 231.

البحث عن الأسس والأصول، لم تغب عن ذهن المفكران؛ فقد كان يعتقدان أن في إثارة سؤال الأصل والمرجعية تجاوزاً لمحدودية الرؤيا التبجيلية التي تُسقط على التراث مواقف الحداثة الفكرية، أي ما ليس فيه، دون وعي بذلك. وبذلك، فمفهوم التسامح، في نظرها، بحاجة إلى المزيد من البحث والتحليل والتفصيل، معرفياً ونقدياً، وهذا لأجل الوقوف على حقيقته، وشروط إمكانه، وحدوده، والمرجعية التي تشكّل ضمن إطارها.

وفي سياق تحليلنا لهاتان المقاربتان، يمكن أن نؤكد على وجود علاقة وصل واتفاق بين أومليل وأركون، من حيث الرؤية التي ينطلقان منها، والغايات التي يهدف إليها كل واحدٍ منهما، وكذلك من حيث المناهج التي يوظفها كل واحد منهما في قراءته لمفهوم التسامح. فضلاً عن ذلك، نجد أنهما يشتركان معاً في مجموعة الآليات والخيارات الفكرية التي تشكل محاور ارتكاز لتحقيق مفهوم التسامح. ويمكن أن نضيف إلى هذا كله؛ اشتراكهما في القول، بأن مفهوم التسامح لم يُفكر فيه كما ينبغي في الفكر العربي الإسلامي، فقد كان غائباً عن الثقافة العربية الإسلامية نتيجة غياب شروطه. لذا، فإنّ، إعادة بناء المفهوم في جانبه النظري والعملي يحتاج فضاءً معيناً لإمكانية ممارسته وترسيخه بعمق في الوعي العربي، غير أن هذه الشروط غير متاحة الآن في المجتمعات الإسلامية، مما يقتضي نضالاً طويلاً ومستمراً من أجل خروج الفكر العربي من الأزمة التي يعيشها على مستوى علاقة الذات بالآخر.

ورغم اعترافنا بعلاقة الاتفاق الحاصلة بين أومليل وأركون في عدة مستويات، غير أنه لا يجب أن نفهم من هذا غياب أية نقاط اختلاف بينهما، فمن غير الممكن أن تكون القراءة واحدة على كل المستويات، ثمّة نوعٌ من الاختلاف والتمايز، سواءً على مستوى الرؤية والاعتقاد، أو على مستوى الخلفية التي تؤطر علاقة كل واحد منهما بالتسامح، أو حتى على مستوى النتائج المتوصل إليها بناءً على رؤية كل منهما، أو في مستوى تصورهما لطبيعة العلاقة بين السلطتين الدينية والسياسية. حينها سيبدو أن «التسامح» كمفهوم غير قابل لمقارنته من زاوية واحدة، فكل مفكرٍ قارب المفهوم من منظوره الخاص، ومن الموقع الذي انطلق منه، ووفق المنهج التاريخي والسوسيولوجي والفلسفي الذي

يراه مناسباً لتأسيس التسامح. ومن ثم، فإن الاختلاف في عدة نقاط، لا يعني الخلاف، وإنما، يعني أن المفهوم أكبر من أن يُحتزل في مقارنة واحدة.

خاتمة

في ختام هذه الدراسة يمكن القول أن «التسامح» ليس مجرد مفهوم متصل بوقائع تاريخية حصلت في أوروبا ابتداءً من القرن السادس عشر، بل هو مشروع تاريخي مفتوح على المزيد من المناقشات المعرفية واللغوية والمنهجية، فهو متصل بالإشكالات الثقافية والحضارية لكل مجتمع، وحاضر في فضاءات متعددة؛ من الديني إلى الثقافي، إلى السياسي - الحقوقي. من هنا، فهو مشروع لم يكتمل بعد، إذ التفكير فيه يستدعي مستوى أعمق من القراءة والتحليل، في فهمه ونقده، ومحكمته، إلى حد تكوين صورة أكثر انفتاحاً من الموقف القائم على الرفض غير المبرر فلسفياً ودينيًا واجتماعياً وسياسياً، والموقف الآخر أيضاً، القائم على القبول غير المؤسس عقلاً وثقافياً. ومنه، فالتأسيس الحقيقي لجوهر المسألة يقتضي تصور واعٍ، وقصدي، عقلاني وتاريخي، نقدي وإبستمولوجي، يُراعي الخصوصية والواقع، دون أن يقطع مع مكتسبات الثورة المعرفية الحديثة.

ولكن بالرغم من أننا لم نفصل في الإشكالات التي يثيرها التسامح «مفهومه وموضوعه وحدوده وأهدافه» فصلاً نهائياً، إلا أن استعادة مقارنة المفكران «علي أومليل» و«محمد أركون»، بنوع من الواقعية والعقلانية، يُشكّل مدخلاً أساسياً وضرورياً لفهم حقيقة التسامح وأسئلته وأنماط خطابه، وللكيفية التي من خلالها يمكن تطويره في الواقع العربي، المحاصر بكل أشكال الانقسام الطائفي والعشائري، ومظاهر الإقصاء والنفى. فالتسامح وفق المعنى الذي قرره أومليل وأركون يهدف إلى إعادة معاينة علاقة المفهوم بأسئلة التاريخ والسياسة والمعرفة والتراث، وتلك بالفعل قاعدة انطلاق تؤهلنا لمواجهة ما يطرحه التسامح من إشكالات قلقة في واقع المجتمع والثقافة العربية، وتحقيق مشروع المصالحة التاريخية في الحاضر العربي.

إن محاولة أومليل وأركون - كما أسلفنا -، هي مراجعة شاملة للتراث العربي الإسلامي، تعتمد على خصوصية الفهم التاريخي، وتفكيك المواقف والخطابات سواء تلك التي تعتمد الاسقاط والاختزال في نسختها الاسلامية، أو التي تقوم على الانتقائية، في نسختها الاستشراقية، وتقديم قراءة أكثر ملائمة

خاتمة

للواقع وأكثر ضمانا للمستقبل، تستحضر الخيارات والشروط القادرة على تحرير التسامح من أسر القراءة التي أدت إلى تشكله على ما هو عليه، لأنه لا يمكن التفكير في الوضع الحالي للمجتمعات العربية والإسلامية خارج فهم واستكشاف المقولات والنصوص التي تشكلت في مرحلة تاريخية معينة حتى ندرك كل أبعاد هذه القراءة التي نوظفها أو نقرأ بها واقعنا، ولنرى هل هي قادرة على الوصول إلى المعرفة الفعلية للواقع في تشابكه وصورته، ثم تأتي مرحلة تشكيل وخلق جديدة، وهي التي لم يدركها بعد الفكر العربي المعاصر، حسب ما توحى به قراءة أو مليل وأركون، وهي القراءة التي تهدف إلى مساءلة الواقع من منظور نقدي - تاريخي.

وقد كان الافتراض الذي تأسست عليه مقاربتهما لمفهوم التسامح، أنه قد جرت جهود فكرية عربية إسلامية ذات نزعة إنسانية وعقلانية عملت على بلورة جملة من مفاهيم الفكر الفلسفي تتعلق بإنجاز قراءة في كيفية مواجهة إشكالية التسامح والاختلاف، غير أن تلك الجهود الفكرية الأكثر قوة آنذاك لم يكن من الممكن أن تستمر، بفعل عوامل تاريخية وسياسية وثقافية، وهنا يدعو أو مليل وأركون في مقاربتهما، إلى ضرورة تفهم أسباب هذا التراجع والانقطاع من خلال مساءلة الواقع والتاريخ، وذلك من أجل أن نعيد الاعتبار لنصوص رائدة، وتطويرها، وتدعيمها عن طريق نصوص أخرى غربية المنشأ، كانت أكثر إنتاجية في السياق الذي وظفت فيه، خصوصا وأنها كانت مسترشدة بالعقلانية والوعي النقدي والمناهج الحديثة من ألسنية وتفكيكية وتأويلية، وبالتالي، فإن توظيفها سيمنح الفكر العربي إمكانية تجاوز التأخر التاريخي.

ويتشكل التسامح في فضاء الاجتماع العربي، وفق رؤيتي أو مليل وأركون، من خلال الانفتاح على المناهج والمدارس والمباحث التي تبلورت داخل الفكر الفلسفي الغربي، والتي ترتبط بمفهوم التسامح، ما يُكسب مفهوم التسامح قوة التأثير داخل فضاء الفكر العربي المعاصر، وبناءً على نوعية المناهج والأدوات النقدية في التفكير في إشكالات الواقع العربي في علاقته بالتسامح، وأيضا، على مستوى التعدد في آليات المقاربة، سيتولد مسار في الفكر العربي المعاصر يسمح بصياغة وتشكيل

خاتمة

مفهوم التسامح من خلال الاستفادة من الانتاج الفلسفي الغربي؛ ذلك أن التسامح، يفتني ويتطور بفعل الحوار مع التجارب التاريخية والنصوص الفلسفية للآخر، وباستلهاج مختلف النظريات والمناهج الحديثة ولا سيما في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية والتي تمكن العقل من مراجعة مقولاته وآلية اشتغاله، مما يؤدي إلى تحديث الفكر والتاريخ والمجتمع.

إن استيعاب وتمثل بعض نتائج هذه النظريات والمناهج يكون عبر تكييف الأسئلة التي تفكر في الواقع الفعلي للعرب والمسلمين. والأسئلة التي تحتاج إلى استكشاف ومتابعة كثيرة، وفي مقدمتها، سؤال الاختلاف والتسامح، لأنهما يحتويان في ذاتهما على أسئلة أخرى، كسؤال الحقيقة والمعنى، وسؤال الإصلاح الديني، والتحديث السياسي، وأسئلة الحرية والمساواة، والمواطنة والمجتمع المدني، والديمقراطية والعلمانية، من أجل إيجاد حلول عملية لقضايا الراهن العربي وتشكيل صورة جديدة للمستقبل لا مكان فيها للعنف والتعصب والكرهية، وإنما للتسامح والتعايش والاختلاف.

ويتدعم تأسيس التسامح في نظر أواميل وأركون بعدة شروط من شأنها أن تؤدي إلى تفعيل هذا الخطاب في عمق المجتمع العربي - الإسلامي، ونخرجه من مجرد الفكر إلى مستوى الممارسة والإمكان، وعليه يبدو في نظرهما أنه من الضروري جدا معاودة التفكير اليوم، بصورة علمية ونقدية، في ظاهرة التسامح ومشكلاتها، وأن نتابع تطورها مثل ما حدث في المجتمعات الأوروبية، وهذا يتطلب قراءة نقدية يمكن أن تفتح أفقا أخرى في التفكير والتطوير لكي يُؤسس لانطلاقة جديدة للتفكير في التراث والواقع مبنية على التنوع والاختلاف والتسامح، ذلك أن متابعة كيفية فهم التسامح في إطار الممارسة النقدية يمكن أن يؤدي إلى تأصيل هذا الخطاب في المجتمع العربي المعاصر، وبالتالي إيجاد مخرجات فكرية ومنهجية لحل الكثير من القضايا والإشكاليات التاريخية والثقافية المطروحة في الواقع العربي.

وإذا كنا لا نجادل في أهمية هذه المقاربة التي أنجزها أواميل وأركون، من أجل إجراء مراجعة نقدية إيجابية وبناءة، باتجاه الانفتاح على قيم التسامح والاعتراف، فإننا لا ندعي أن مقاربتهم بمثابة مشروع كامل بمنأى عن أي ممارسة نقدية. بل نعتقد أن قراءتهما لإشكالية التسامح، تغني وتتطور من

خاتمة

حيث انفتاحها على مزيد من الفهم والنقد والقراءة والتحليل، لكي تترك أثرها الفعال في المجال الثقافي العربي. لذا، فالمراجعة النقدية هنا لا تعني الرفض أو الإدانة، أو المقاطعة والممانعة، على العكس من ذلك تماما، إنها محاولة عقلانية على سبيل التطوير والاعناء والنقاش العقلاني الحر، لأنه يعد في الإمكان التعامل مع المشاريع بالتقديس والنظر إليها على أنها نماذج جاهزة، متعالية مقدسة أو مطلقة، أو تحويلها إلى نصوص جامدة دون أن يكون لها أثر قوي وواسع في ثقافتنا. كلاهما يولد حالة من الاخفاق في إيجاد رؤية واضحة حول الأسئلة المصيرية التي تواجهنا. الامر المنطقي والمعقول، إذن، أن نفتتح حقولا للمناقشة العقلانية والمساءلة النقدية لتوليد أفكار جديدة واستشراف مستقبل التسامح في المجال الثقافي العربي.

وينتهي بنا التحليل إلى القول أن إعادة طرح مسألة التسامح ضمن الراهن العربي، أصبحت غير قابلة للتأجيل وتحت أي مبرر، طالما أن وضعنا الحضاري أضحى مهددا بفعل اتساع دائرة العنف والطائفية وكل الخطابات التي لم تعد تقبل بوجود الآخر المختلف، ضمن بنيتها الثقافية والاجتماعية، الأمر الذي يندر بتوتر كبير سيؤجل حتما من بلوغ الحداثة؛ إذ أن بلوغ هذه الحداثة يفترض مسبقاً، التأسيس لوعي جديد، مأسس على شرعية الاختلاف، وثقافة التسامح والحوار، ويتدعم وجوده أيضاً، ببناء مؤسسات ديمقراطية تضمن المساواة في الحقوق والحريات، وتكفل المساواة الكاملة للجميع بناء على تعددية توافقية، من دون أن يثير اختلاف الأفراد داخل إطار الدولة الواحدة أية نعرات طائفية أو مذهبية أو إثنية، ذلك أن الدولة التي تؤسس مشروعها السياسي الإصلاحية على قيم التسامح والاختلاف والتعدد والمواطنة المتساوية تكون بقادرة على تجاوز التأخر التاريخي في العالم العربي.

وهنا تغدو مقارنة أو مليل وأركون في قراءة وتأويل التسامح، في خضم الأوضاع المضطربة الراهنة التي يمر بها العالم العربي والإسلامي على قدر كبير من الأهمية، وهي تنتظر تأكيداً وبلورة من قبل مختلف التيارات الفكرية التنويرية العربية وكذلك التيارات الفكرية السياسية بما يترك تأثيراً في الراهن

خاتمة

العربي، خصوصاً وأن هذه المقاربة تعتمد «القطيعة والتواصل»؛ فهي قطيعة مع لحظة ما أو قراءة ما أو نص مطلق أو أثر فكري متعالٍ على التاريخ، إذ لا يُعقل أن تُمنح بعض النصوص أو المفاهيم سلطة مطلقة، وفي هذا التصور المتعالي الذي ينتقده كل من أواميل وأركون، كان تفسير التسامح يتم عبر تصورٍ إسقاطيٍّ يتميز بامتلاكه لميزة الاستدلال على وجود مفهوم نموذجي معياري للتسامح ينتمي إلى دائرة الخطاب الديني الموروث، وهي تواصلٌ واستئناف وتوطين لمكاسب الفكر الفلسفي المسترشد بالعقلانية والروح النقدية والمناهج الحديثة، في ثقافتنا المعاصرة، كما تحققت بوعي كبير في التاريخ الحديث والمعاصر في أوروبا، ذلك أن التسامح كان يُحدّد وفقاً لأدوات ومناهج معرفية مرتبطة أساساً بالتحولات العميقة في منزعها الفلسفي وبعدها التاريخي - النقدي، وهو مشروط أيضاً، بفلسفة سياسية واجتماعية وثقافية متكاملة، ومن ثم فإنّ تمثّل قيمة هذه المقاربة، تُقدّم في نظرنا مساراً في فهم واستيعاب الأسئلة والقضايا المرتبطة بمختلف مجالات الثقافة والمجتمع العربيين، ولكن هذا جانب نظري - وهو مهم أساساً - ، لا بد وأن يتدعم بالتطبيق العملي، وأن تنهض بصناعته قوى اجتماعية متعددة، فهو مسؤولية الجميع، أفراداً وجماعات، حكومات ومؤسسات.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

- القرآن الكريم

أ. مؤلفات علي أومليل:

1. أومليل علي، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1985.
2. أومليل علي، في التراث والتجاوز، المركز الثقافي العربي، بيروت، د(ط)، 1990.
3. أومليل علي، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1998.
4. أومليل علي، في شرعية الاختلاف، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993.
5. أومليل علي، مواقف الفكر العربي من التغيرات الدولية: الديمقراطية والعولمة، منتدى الفكر العربي، عمان، الأردن، د(ط)، 1998.
6. أومليل علي، الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب/ بيروت - لبنان، ط4، 2005.
7. أومليل علي، سؤال الثقافة العربية في عالم متحول، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط2، 2011.
8. أومليل علي، أفكار مهاجرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2013.

ب. مؤلفات محمد أركون:

9. أركون محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 1991.
10. أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993.
11. أركون محمد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط2، 1995.
12. أركون محمد، نافذة على الإسلام، ترجمة: صيّاح الجهيم، دار عطية للنشر، لبنان، ط1، 1996.
13. أركون محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996.
14. أركون محمد، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط3، 1996.
15. أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي المعاصر، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996.
16. أركون محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدى، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 1997.
17. أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط1، 1999.
18. أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، تر: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 2000.
19. أركون محمد، الإسلام، أوروبا، الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط2، 2001.
20. أركون محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان ط2، 2005.
21. أركون محمد، نحو تاريخ مقارنة للأديان التوحيدية، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2011.

أ. العربية والمعربة:

22. ابن رشد أبو الوليد، فصل المقال، دار الشروق، بيروت، لبنان، د (ط)، 1986.
23. ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تحقيق: أحمد صقر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1945.
24. أبو زيد نصر حامد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب/بيروت، لبنان، ط3، 2008.
25. أبو سعدة محمد حسين، الفكر النقدي عند الشهرستاني، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، ط1، 2003.
26. أبي نادر نائلة، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
27. أحمد محمد سالم، إقصاء الآخر (صناعة التكفير في علم العقائد)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2013.
28. أعراب ابراهيم، الإسلام السياسي والحداثة، إفريقيا الشرق، المغرب، لبنان، د(ت).
29. أومليل علي [وآخرون...]، الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2006.
30. برقاوي أحمد [وآخرون..]، الفكر السياسي العربي قراءة في أعمال علي أومليل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان/ الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005.
31. بسطاويسي رمضان، التسامح، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، مصر، ط1، 2018.
32. بن عاشور محمد الطاهر، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، دار النفائس، الأردن، ط1، 2001.
33. بنوب أحمد شوقي [وآخرون...]، الطائفية والتسامح والعدالة الانتقالية من الفتنة إلى دولة القانون، تحرير وتقديم، عبد الإله بلقزيز، سلسلة كتب المستقبل العربي (66)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2013.

34. بوكري محمد، تأملات في الإسلام السياسي: الإسلام والعلمانية، منشورات فكر، الرباط، المغرب، ط1، 2007.
35. بوعرفة عبد القادر [وآخرون...]، التسامح الفعل والمعنى تأملات نقدية في أسئلة الحاضر، (تأليف جماعي)، مخبر الأبعاد القيمة للتحويلات السياسية والفكر، الجزائر، ط1، 2010.
36. بومدين بوزيد وآخرون، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، سلسلة كتب المستقبل (18)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1999.
37. تارناس ريتشارد، ألام العقل الغربي فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، تر: فاضل جتكر، الناشر: كلمة، أبو ظبي، العبيكان، المملكة العربية السعودية، ط1، 2010.
38. الجابري محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط5، 1994.
39. الجابري محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2000.
40. الجابري محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط5، 1994.
41. الجابري محمد عابد، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1992.
42. الجرجاني الشريف علي بن محمد بن علي، التعريفات، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1997.
43. الحبيب سهيل، خطاب النقد الثقافي في الفكر العربي المعاصر معالم في مشروع آخر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
44. حرب علي، الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط1، 1995.
45. حرب علي، نقد الحقيقة، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1993.
46. حسام الدين علي مجيد، إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر جدلية الاندماج والتنوع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2010.

47. حسن حنفي [وآخرون..]، ندوة حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2005.
48. راولز جون، قانون الشعوب و «عودة إلى فكرة العقل العام»، تر: محمد خليل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2007.
49. روس جاكلين، مغامرة الفكر الأوروبي قصة الأفكار الغربية، تر: أمل ديبو، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، أبو ظبي، ط1، 2011.
50. الرويلي ميجان، البازعي سعد، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب/ بيروت، لبنان، ط3، 2002.
51. الزاوي عمر، النقل ونقد العقل تأملات في الخطاب الفكري عند أركون والجايري، منشورات مخبر الأبعاد القيمة للتحويلات الفكرية والسياسية بالجزائر، ط1، 2006.
52. سمير الخليل وآخرون، التسامح بين شرق وعرب، دراسات في التعايش والقبول بالآخر، ترجمة: ابراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، لندن، ط1، 1992.
53. سيف أنطوان (وآخرون)، ناصيف نصار من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور، تقديم عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2014.
54. سيف أنطوان، وعي الذات وصدمة الآخر في مقولات العقل الفلسفي العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2001.
55. شاهين بيجان، التسامح من قيم الليبرالية، تر: علي الحارس، منشورات المتوسط، ميلانو، إيطاليا، ط1، 2017.
56. الشبة محمد، مفهوم المخيال عند محمد أركون، دار الأمان، الرباط/ منشورات الاختلاف، الجزائر/ منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2014.
57. شريح محمد عادل، الأسس النبوية لفكر الحداثة الغربية، دار الفكر دمشق، ط2، 2011.
58. الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل، ج3، مؤسسة الحلبي، د (ط)، 1968.
59. شوقي أبو خليل، تسامح الإسلام وتعصب خصومه، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ط3، 1428 هـ.
60. الطويل توفيق، قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام، الناشر: الزهراء للإعلام العربي، ط1، 1412 هـ.

61. العباقي الحسن، القرآن الكريم والقراءة الحداثية دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عن محمد أركون، دار صفحات للدراسات والنشر، سورية، دمشق، ط1، 2009.
62. عبد الله عصام، التسامح وقبول الآخر، مركز ماعت للدراسات الحقوقية والدستورية، (ط، ت).
63. عبد الوهاب أشرف، التسامح الاجتماعي بين التراث والتغير، مكتبة الأسرة، القاهرة، ط1، 2006.
64. علي عاطف، أضواء على التسامح والتعصب، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 2003.
65. عمارة محمد، الإسلام والأقليات، الماضي، الحاضر، المستقبل، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2003.
66. غارودي روجيه، الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، تعريب: خليل أحمد خليل، دار عام ألفين، باريس، (ط)، 2000.
67. الغرابوي ماجد، التسامح ومنابع اللاتسامح فرص التعايش بين الأديان والثقافات، الناشر الحضارية للطباعة والنشر، العراق، بغداد، مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت، لبنان/ العراق، بغداد، ط، 2008.
68. الفجاري مختار، الفكر العربي الإسلامي من تأويلية المعنى إلى تأويلية المفهوم، عالم الكتب الحديث، ط1، 2009.
69. فردي فرنك، في التسامح دفاع عن الاستقلال الأخلاقي، تر: لينا طراقي، قنديل للطباعة والنشر والتوزيع، الإمارات، ط1، 2018.
70. فولتير، رسالة في التسامح، تر: هنرييت عبودي، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2009.
71. قاسم عبده قاسم، المسلمون وأوروبا التطور التاريخي لصورة الآخر، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط1، 2008.
72. كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1994.
73. كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد قراءة في نظام الآداب السلطانية، دار الطليعة، بيروت، بيروت، لبنان، ط1، 1999.

74. كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003.
75. كمال عبد اللطيف، العرب في زمن المراجعات الكبرى، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط1، 2016.
76. كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر، (ط)، 2013.
77. لكرك جبرار، سوسولوجيا المثقفين، تر: جورج كثورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
78. لوك جون، رسالة في التسامح، تر: عبد الرحمان بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1988.
79. لوكلير جوزيف، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، تر: جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
80. مجموعة مؤلفين، الثقافة العربية في القرن العشرين حصيلة أولية، إشراف: عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2013.
81. الماوردي، أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا، دار الحلبي، القاهرة، ط5، 1986.
82. مجموعة مؤلفين، أضواء على التعصب من أديب إسحاق والأفغاني إلى ناصيف نصار، دار أمواج للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993.
83. مجموعة مؤلفين، الفلسفة العربية المعاصرة تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والايديولوجيا، تحرير: اسماعيل مهنا، منشورات الاختلاف، الجزائر/ دار الأمان، الرباط، المغرب/ منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2014.
84. مجموعة مؤلفين، دراسات مغربية، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1987.
85. المحمداوي عبود، خطاب الهويات الحضارية من الصدام إلى التسامح، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية - ناشرون، لبنان، ط1، 2012.
86. محمود حميدة محمود عبد الكريم، فلسفة التسامح قراءة تاريخية معاصرة، دار الوفاء لدينا للطباعة والنشر، الاسكندرية، مصر، ط1، 2018.

87. مسرحي فارح، آفاق المشروع الفكري لمحمد أركون، ضمن: قراءات في مشروع محمد أركون (أعمال ندوة)، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر/ مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية، جامعة الجزائر 2، 2011.
88. مسرحي فارس، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحدائي أصولها وحدودها، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، ط1، 2015.
89. مسكويه، أبو علي بن محمد بن يعقوب الرازي، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، د (ط، ت).
90. مفتي محمد بن أحمد، نقد التسامح الليبرالي، مكتبة الملك فهد الوطنية للنشر، الرياض، 1431 هـ.
91. ميل جون ستيوارت، الحرية، تعريب: طه السباعي، مطبعة الشعب، مصر، ط1، 1922.
92. نصار ناصيف، باب الحرية وانبثاق الوجود بالفعل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2003.
93. هاني إدريس، ما وراء المفاهيم من شواغل الفكر العربي المعاصر، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
94. وقيدي محمد، بناء النظرية الفلسفية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1990.
95. ولد أباه السيد، أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط2، 2013.
96. ياكوبوتشي مايكل أنجلو، أعداء الحوار أسباب اللاتسامح ومظاهره، تر: عبد الفتاح حسن، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
97. اليعقوبي عبد الرحمان، الحدائفة الفكرية في التأسيس الفلسفي العربي المعاصر (محمد أركون، محمد عابد الجابري، هشام جعيط)، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 2014.
98. البكوش ناجي، الطالبي محمد، عمر عبد الفتاح، دراسات في التسامح، المعهد العربي لحقوق الإنسان، المجمع التونسي بيت الحكمة، تونس، د(ط)، 1995.

ب. باللغة الأجنبية:

98. Rainer forst, toleration, justice and reason in C. Mckinnon and D. Castiglione (eds), the culture of toleration in diverse societies Mancheach, 2003.
99. king preston, toleration, New york, St. Martin's press, 1976.
- 100 . Bevers zagorn . how the Idea of toleration came to the west. Princetion.university press. 2008.

ثالثاً: القواميس والمعاجم والموسوعات:

أ. باللغة العربية

101. ابن منظور، لسان العرب، (مادة سمح)، دار صادر، بيروت، لبنان، د (ط)، 1955.1956.
102. البعلبكي منير، قاموس المورد «انجليزي عربي»، دار العلم للملايين، بيروت، ط 19، 1985.
103. الحفني عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 3، 2000.
104. صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج 2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، د (ط)، 1982.
105. الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ج 1، دار إحياء التراث العربي، د (ط، ت).
106. لالاند أندري، الموسوعة الفلسفية، ج 3، تر: أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، المجلد 1، ط 2، 2001.
107. مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، د (ط)، 1983.
108. وهبة مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د (ط)، 2007.

ب. باللغة الأجنبية

109 .oxford word pauer, university press, second, uk, 2008

110 .le robert français dictionnaire historique de la langue française, paris, 1995.

رابعاً: المجلات والدوريات

111. بغورة الزواوي، من مشكلات وقضايا الفكر المغربي المعاصر، مجلة إبداع، العدد: 5 - 6، مايو ويونيه، 2002.

112. بوشتلة محمد صلاح، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: قول في البنية والوظيفة، مجلة ألباب، تصدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، ع 2، السنة الأولى، ربيع 2014.

113. حرب علي، مسألة التغيير بين المأزق والمخرج، مجلة التسامح، تصدر عن وزارة الاوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، السنة الثانية، شتاء 1424هـ/2004.

114. السيد رضوان، التعدد والتسامح والاعتراف نظرة في الثوابت والفهم والتجربة التاريخية، مجلة التسامح، تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، العدد 12، السنة الثالثة، خريف 1426هـ/2005.

115. علي خليل حمد، التسامح في فكر محمد أركون، مجلة تسامح، مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان، فلسطين، عدد37، السنة العاشرة، حزيران2012.

116. علي خليل حمد، التسامح وحقوق الإنسان في فكر علي أومليل، مجلة تسامح، تصدر عن مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان، فلسطين، عدد 38-39، السنة العاشرة، كانون الأول، 2012.

117. كمال عمران، التسامح رحيق الحداثة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، تصدر عن مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد 33-34، السنة الحادية عشر، 2007.
118. اللواتي أمامة مصطفى، التعددية الدينية والتعددية الثقافية، المفاهيم والمرتكزات، مجلة الاجتهاد والتجديد، تصدر عن مركز البحوث المعاصرة في بيروت، العدد الرابع والأربعون، السنة الحادية عشرة، خريف 2017.
119. محفوظ محمد، التعددية الثقافية وسؤال الوحدة الوطنية، مجلة تسامح، مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان، فلسطين، عدد 38 - 39، السنة العاشرة، 2012.
120. النجار شيرزاد، التسامح واللاتسامح في فلسفة هابرماس، مجلة تسامح، مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان، فلسطين، العدد الثاني والثلاثون، السنة التاسعة، نيسان 2010.
121. النيفر احميدة، التسامح ومنابع اللاتسامح، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة الثامنة، العدد 28 - 29، صيف وخريف 2004، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.

فهرس المحتويات

	كلمة شكر
	إهداء
أ - ل	مقدمة
الفصل الأول: التسامح «تحليل مفهومي تاريخي»	
14	تقديم
15	المبحث الأول: التسامح: سؤال المفهوم والمصطلح والسياق
15	أولاً: المعنى اللغوي والاصطلاحي للتسامح
15	أ- لغويا
20	ب- اصطلاحيا
26	ثانياً: مكونات التسامح
34	المبحث الثاني: التسامح تاريخياً وفلسفياً
34	أولاً: في مرجعية فلسفة التسامح
34	أ/ التسامح في عصر الإصلاح
41	ب/ التسامح وفلسفة التنوير
52	ثانياً: التسامح من الأفق الدلالي الديني إلى الأفق المدني.
52	أ/ الخطاب الفلسفي وخلق فكرة التعددية
57	ب/ التسامح من دلالة التخصيص إلى دلالة العموم
63	المبحث الثالث: التسامح بين خصوصية المفهوم وإشكال المرجعية في الفكر العربي
63	أولاً: إشكالية التبيئة العربية لمفهوم التسامح
69	ثانياً: توظيف المفهوم في السياق العربي الإسلامي
75	خلاصة

الفصل الثاني:	
التسامح في فكر علي أومليل «دراسة تأصيلية . تأسيسية»	
78	تقديم
79	المبحث الأول: إشكالية التسامح والاختلاف في التراث الفكري الإسلامي
79	أولاً: التراث وتجربة التسامح
100	ثانياً: التراث وإشكالية الاختلاف
112	المبحث الثاني: التسامح: سؤال التأصيل والمرجعية في الفكر العربي المعاصر
112	أولاً: في تاريخية فكرة التسامح
122	ثانياً: إشكالية المصطلح والمرجعية في الفكر الإصلاحية العربي
139	المبحث الثالث: شروط تأسيس التسامح في الفكر العربي المعاصر
139	أولاً: نقد خطاب الحقيقة المطلقة
147	ثانياً: الاعتراف بالآخر واحترام التعددية
159	ثالثاً: تأصيل الوعي الديمقراطي
173	خلاصة
الفصل الثالث:	
مشروعية وأسس التسامح في فكر محمد أركون	
176	تقديم
177	المبحث الأول: تفكيك مفهوم التسامح في التراث العربي الإسلامي
177	أولاً: مفهوم التسامح في الخطاب الأركوني
189	ثانياً: التسامح: قراءة تاريخية - نقدية
199	المبحث الثاني: التسامح العربي الاسلامي من اللاتاريخية الى التاريخية
199	أولاً: المسموح التفكير فيه/ والمستحيل التفكير فيه
208	ثانياً: نقد العقل الإسلامي
222	المبحث الثالث: التسامح: عوامل التعطيل وشروط الاستجابة
222	أولاً: أشكالية التراث
240	ثانياً: إشكالية التأصيل
240	1/ الأمة المثالية بحسب القرآن والسنة

245	2/موضوعة التسامح في الخطاب الإسلامي المعاصر
254	3/ العلاقة مع الآخر: بين التسامح المشروط والتضامن المطلق
261	ثالثا: إشكالية التأسيس
271	خلاصة
الفصل الرابع:	
سؤال التسامح: «رؤية مقارنة بين علي أومليل ومحمد أركون»	
273	تقديم
274	المبحث الأول: أوجه التقارب والاتفاق
274	أولا: في الحاجة إلى الفكر النقدي
283	ثانيا: في السؤال الإشكالي
286	ثالثا: في منهجية المقاربة
292	رابعا: في تحديد الفهم التاريخي للتراث
295	خامسا: في النتائج
299	المبحث الثاني: حدود التمايز والاختلاف
299	أولا: في مفهوم التأصيل
305	ثانيا: على مستوى الجهاز الإصطلاحي . المفاهيمي
311	المبحث الثالث: التسامح بين أومليل وأركون: مراجعة نقدية
312	أولا: ملاحظات لغوية
316	ثانيا: ملاحظات منهجية
324	ثالثا: ملاحظات على مستوى الشروط والنتائج
343	خلاصة
345	خاتمة
351	قائمة المصادر والمراجع
364	فهرس المحتويات
366	الملخص
367	Résumé
368	Abstract

الملخص:

تُشكّل هذه الدراسة مجالاً معرفياً لبحث «سؤال التسامح في الفكر العربي المعاصر»، من خلال اختيارنا لنموذجين في المقاربة، هما: «علي أومليل» و«محمد أركون». وكخطوة أولى، لا بد منها، تطلّب الأمر تحليلاً لغوياً مفهوماً تاريخياً للتسامح، من أجل الوقوف على حقيقة هذا المفهوم ودلالاته ومكوناته وشروط تحققه، هذا بالإضافة إلى الإحاطة بظروف وملابسات تشكّله وانتشاره، وأهم التحولات الدلالية التي طرأت عليه فأكسبته معاني حديثة مقترنة بقضايا الحرية والمساواة والديمقراطية وحقوق الإنسان والمواطنة حتى غدا أكثر شمولية. وبما أن مفهوم التسامح قابل للاستدعاء والتوظيف في كل الثقافات، فإننا حاولنا إثارة إشكالية المعنى وسؤال المرجعية في الخطاب العربي لمعرفة مدى قابلية هذا المصطلح الغربي لإعادة توظيفه في الفكر العربي المعاصر.

لاشك أن بحث سؤال التسامح في الفكر العربي - الإسلامي أثار عدّة إشكالات نظرية ومعرفية لدى أومليل وأركون، منها: هل عرف تراثنا العربي - الإسلامي الديني والحضاري والتاريخي التسامح نصاً وتجربة؟ وكيف نُؤسس لمفهوم التسامح في فضاء الفكر العربي والإسلامي؟. من هذا المنطلق تمحورت مُساءلُتنا حول مفهوم التسامح وإشكالاته ودلالاته وحدوده ومرجعياته وقيّمته في نصوص كل من أومليل وأركون، وكذا استكشاف أهمية هذه المقاربة وحدودها، والتعرف على الآليات والشروط التي صاغها المفكران من أجل متابعة وتطوير المفهوم في الفكر العربي المعاصر. ولكي تترك هذه المقاربة أثرها الفعّال في المجال الثقافي العربي كان من الضروري أن نُعيد التفكير من جديد في المنطلقات والنتائج كما صاغها أومليل وأركون، بغية التعرف على نقاط قوة وضعف هذه المقاربة، وذلك لفهم واستيعاب ما يطرحه التسامح من إشكالات على الواقع العربي المعاصر.

الكلمات المفتاحية: علي أومليل، محمد أركون، التسامح، اللاتسامح، الاختلاف، التراث الإسلامي.

Résumé :

Cette étude constitue un champ de connaissances pour examiner la question de la tolérance dans la pensée contemporaine arabe à travers notre sélection de deux modèles dans cette approche; ce sont: "Ali Oumlil" et "Mohammad Arkoun". Et dans un premier temps, il a fallu une analyse linguistique conceptuelle historique du terme "tolérance", afin de comprendre ce concept, ses connotations, ses composantes et les conditions de sa réalisation. En outre, cela s'ajoute à la prise en compte des contextes et des circonstances qui permettent sa composition et sa propagation. Et les transformations sémantiques les plus importantes qui lui sont venues, et qui lui ont acquis des significations modernes associées et relatives aux questions de liberté, d'égalité, de la démocratie, des droits humains et de la citoyenneté jusqu'à ce qu'elle devienne plus complète et globale. et puisque le concept de la tolérance est une notion susceptible à la demande et à l'emploi dans toutes les cultures, nous avons tenté de poser le problème du sens et de question de la référence dans le discours arabe pour savoir dans quelle mesure ce terme peut être réutilisé dans la pensée contemporaine arabe. Il ne fait aucun doute que la discussion autour de la question de la tolérance dans la pensée arabe et islamique a soulevé plusieurs problèmes pour Oumlil et Arkoun, notamment: Notre héritage religieux, culturel et historique arabo-islamique a-t-il défini la tolérance en termes de texte et d'expérience? Comment établir le concept de tolérance dans l'espace de la pensée arabo-islamique? De ce point de vue, notre questionnement a été penché vers le concept de la tolérance, ses problèmes, ses connotations, ses limites, sa référence et sa valeur dans les textes de chacun; d'Oumlil et d'Arkoun, ainsi que d'explorer l'importance de cette approche et ses limites tout en identifiant les mécanismes et les conditions formulés par les deux penseurs islamologues afin qu'on puisse traiter et développer le concept au sein de la pensée arabe contemporaine. Et pour que cette approche laisse son impact effectif sur le champ culturel arabe, il a fallu repenser de nouveau les principes et les résultats tels que ils sont formulés par Oumlil et Arkoun afin qu'on puisse identifier les forces et les faiblesses de cette approche, tout en confrontant les problèmes que la notion de tolérance pose au sein de la réalité arabe contemporaine.

Mots clés: Ali Oumlil, Mohamed Arkoun, tolérance, Intolérance, différence, héritage islamique.

Abstract :

This study constitutes a field of knowledge to examine the question of tolerance in contemporary Arab thought through our selection of two models in the approach. They are: "Ali Oumlil" and "Mohammad Arkoun". As a first step, it required a historical conceptual linguistic analysis of tolerance. In order to understand this concept, its connotations, its components, and the conditions for its realization. This is in addition to taking note of the circumstances and circumstances that make it up and spread. And the most important semantic transformations that occurred to it, which gained it modern meanings associated with issues of freedom, equality, democracy, human rights and citizenship until it became more comprehensive, and since the concept of tolerance is subject to recall and employment in all cultures, we tried to raise the problem of meaning and the question of reference in Arab discourse to find out the extent to which this term can be reused in Contemporary Arab thought. There is no doubt that the discussion of the question of tolerance in Arab-Islamic thought has raised several questions among thinkers, Oumlil and Arkoun, among which are: Did our Arab, Islamic religious, cultural and historical heritage know tolerance in text and experience? How do we establish the concept of tolerance in the Arab-Islamic space? From this standpoint, our questions revolved around the concept of tolerance, its problems, its connotations, its limits, its reference and its value in the texts of each of Oumlil and Arkoun, as well as exploring the importance of this approach and its limits, and identifying the mechanisms and conditions formulated by the thinkers in order to follow up the development of the concept in contemporary Arab thought, so that this approach leaves its effective impact In the Arab cultural field, it was necessary to rethink the principles and results as formulated by Umlil and Arkoun in order to identify the strengths and weaknesses of this approach, in order to confront the problems that tolerance poses to the contemporary Arab reality.

Key words: Ali Oumlil, Mohamed Arkoun, tolerance, Intolerance, difference, Islamic heritage.