الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة عبد الحميد بن باديس - مستغانم -
كلية العلوم الاجتماعية
قسم العلوم الإجتماعية - شعبة الفلسفة -
مشروع ماجستير تخصص فكر عربي معاصر

رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة الموسومة بـ:

التأصيل الفلسفي لخطاب التسامح في الفكر العربي المعاصر

- علي أومليل نموذجا -

إعداد الطالب :
بغدادي رقاد

إشراف الأستاذ الدكتور:
محمد بن جدّية

أعضاء لجنة المناقشة:

أ.د عبد القادر بوعرفة	جامعة وهران 2	رئيسا.
أ.د محمد بن جدية	جامعة مستغانم	مشرفا ومقررا.
د بشير مخلوف	جامعة مستغانم	مناقشا.

السنة الجامعية: 2014- 2015

الفصل الأول

الإطار الفلسفي للتّسامح: المفهوم، النّشأة، التّطور

- تمهيد

- المبحث الأول: ماهية التّسامح وتنوع دلالاته في الإستعمال.

- المبحث الثاني: التّسامح: تاريخية المفهوم وأبعاده.

- المبحث الثالث: التّسامح من المفهوم الدّيني إلى المفهوم الثقافي.

الفصل الثاني

تفكيك بنية التسامح عند علي أومليل

- تمهيد

- المبحث الأول: التّسامح جدلية الحضور والغياب في الثقافة العربية

- المبحث الثّاني: التّأصيل الثّقافي للمفاهيم الغربية في الفكر العربي

- المبحث الثالث: من التّسامح إلى التّعددية الثّقافية

الفصل الثالث

آليات تفعيل خطاب التّسامح عند علي أومليل

- تمهيد

- المبحث الأول: الإختلاف شرط التسامح

- المبحث الثاني: الحوار الثقافي جوهر التّسامح

- المبحث الثالث: الديمقراطية مدخل لترسيخ ثقافة التسامح

اهداء

أهدي ثمرة هذا العمل :

إلى أبي وأمي رعاهما الله.

إلى كل العائلة.

إلى أصدقائي الأوفياء الذين قدموا لي يد العون والنصح ومنحوني دعوة مباركة.

إلى كل من له حق عليّ.

إلى كل من سلك طريقا يلتمس به علما.

إلى زملائي وزميلاتي في مشروع الماجستير.

إلى أولئك الطيبين الذين يعملون على تحقيق روح التسامح.

شكر وتقدير

أتقدم بأسمى أيات الشكر والتقدير إلى معلم الأجيال أستاذي المشرف الدكتور"محمد بن جدية" على تفضله بالإشراف على هذه الرسالة رغم كل المسؤوليات الملقاة على عاتقه، بحيث سعى جاهدا على الدوام إلى إخراج هذه الرسالة إلى حيّز الوجود لتكتب لها الحياة.كما أشكره على الثقة التي وضعها في شخصي بحيث ترك لي هامشا من حرية البحث وذلك في سبيل تسهيل مهمتي في البحث.

كما يطيب لي أن أشكر كل من فضيلة الأستاذ الدكتور"عبد القادر بوعرفة" وفضيلة الدكتور" بشير مخلوف" على تفضلهم بقبول مناقشة وتصويب هذه الرسالة.

والشكر موصول إلى سعادة أساتذتي بجامعة مستغانم لما بذلوه من جهد وفير في تأطيري وتكويني في مرحلة الماجستير.

المـــــــقـــدمـــة

لعل أكبر انشغالات المشهد الفلسفي العربي الحالي تتمحور حول كيفية اللّحاق بركب الحضارة الغربية المعاصرة، وبلوغ حداثة كونية نكون فاعلين فيها لا مجرد منفعلين، ومن الواضح أن المفكرين العرب تأثروا بأفكار التنوير الأوروبي التي كان لها الفضل في التأسيس للحداثة الغربية، فحاولوا نقل مبادئها وإبراز قيمتها بغية إحقاق نهضة عربية، ومن بين هذه الأفكار؛ مبدأ التسامح، الذي يعتبر أحد مفرزات عصر الثورة الفرنسية وبداية الحركات الإصلاحية الكبرى في أوروبا ضد السلطة التقليدية التي احتكرت الدين واستغلته لخدمة مصالحها الدنيوية الخاصة، فظهرت في هذه الفترة أولى أفكار التنوير الفلسفي مناهَضة للعنف الذي ران على أوروبا سنوات طوال، وضدا على الأفكار التي تُغذي التطرف الديني والتعصب المذهبي الذي ترتبت عنه تبعات ثقيلة هددت الإنسان الأوروبي في كيانه وأثّرت على النوع الإنساني، فكان من الطبيعي جدا أن يظهر التّسامح كموضوع للتّداول والنقاش في الخطابات الفلسفية والفكرية في الفترة ما بين القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين.

وبما أنّ مفهوم التّسامح يحتل أهمية مركزية في المجتمعات المتقدمة، فإنّ عالمنا العربي اليوم في حاجة ماسة إلى التّسامح الفعّال والتعايش الإيجابي أكثر من أي وقت مضى، فنحن بحاجة إلى تبنّيه فكرا وممارسة، لتجاوز الواقع الراهن إلى واقع أفضل منه، انطلاقا من إقرار روح الحوار والتعددية الثقافية، وتجنب الأحكام التي تقصي الأخر، والتأكيد على حرية التعبير عن الأفكار المتنوعة دون خوف أو مصادرة للرأي، وهذا هو المناخ الذي يسمح بتلاقح الأفكار وتطورها ، لأنّ غياب التّسامح عن فضائنا الاجتماعي وساحتنا الثقافية يؤدي إلى عرقلة أيّ تحرك باتجاه النهضة.

وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا أنّ سبب الانحطاط المخزي، والعجز عن مسايرة إيقاع التغيير المتسارع والمحتوم ومواكبة حركة الزمن، هو أنّ التسامح مفقود في الواقع

العربي ولم يكتب له حظ الانتشار بعد، فليس هناك أي تفاعل مع هذا المبدأ الذي أخرج حضارات من محنتها وبوّأها مكان الصدارة، وعلى الطرف المقابل سقطت أخرى في التخلف والسلبية مثلما هو حالنا بسبب غيابه، لذا فالتسامح هو الحل لمشكلة تأخر العرب فبه حتما سيقع التحدي ونضع حدا لخلافاتنا الطائفية والمذهبية والعرقية، ونمتلك شروط النهضة وعناصر التقدم.

ومن بين المفكرين الذين نود تقديمهم كنموذج للطرح الجديد لمسألة التّسامح في الخطاب الثقافي العربي المعاصر، المفكر المغربي المعاصر **علي أومليل**[1]، الذي حاول

[1] – 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، خصوصا أنّه ربط التّنظير بالممارسة السياسية، وفي أواخر الستينات ذهب إلى فرنسا ليحضر شهادة الدّكتوراه من جامعة السوربون، وقد تزامن هذا مع موجة النّقد الّتي كانت سائدة في فرنسا، نقد أسس الثقافة، في هذا الجو أنجز أطروحته عن ابن خلدون، ويعترف علي أومليل أنّه كان محظوظا بتزامن دراسته مع الجو الثقافي الباريسي، ويقر بتأثير منهجية ميشال فوكو في تاريخ الأفكار على عمله، وهذا ما نلمسه بشكل واضح في جل كتابات علي أومليل، خصوصا كتابه: " أفكار مهاجرة ".

بعد تخرجه درس علي أومليل الفلسفة في جامعة الرّباط حيث كانت محطة هامة في حياته الفكرية، يظهر هذا في سلسلة النّدوات والحوارات الّتي كان يلقيها، الّتي أثمرت بتكوين جيل من الشّباب المفكرين المميزين، يحملون فكرا متنورا وحسا نقديا قادر على إعادة بعث حركة المجتمع.

– الملفت للنّظر في مسيرة علي أومليل، أنّه كان يجمع بين عمله كأستاذ فلسفة ونضاله السّياسي، فكان مناضلا ومعارضا في حزب المهدي بن بركة " الاتحاد الوطني للقوات الشعبية " – وفي عام 1979 وفي ظروف سياسية صعبة، أسس مع الآخرين " الجمعية المغربية لحقوق الإنسان " وانتخب رئيسا لها، ثمّ أصبح مديرا لتحرير جريدتها " التضامن " ، بعد الجمعية ترأس " المنظمة المغربية لحقوق الإنسان " بين عامي 1990-1993، ثمّ صار رئيسا للمنظمة العربية لحقوق الإنسان " في القاهرة بين عامي 1997-1998 بعد أن أصبح سفيرا لدولة المغرب في القاهرة عام 2001، وبعدها سفيرا في بيروت سنة 2004 إلى غاية الآن.

من كتبه: " الخطاب التّاريخي عند ابن خلدون " سنة 1981، ثمّ " الاصلاحية العربية والدّولة الوطنية " سنة 1985، مرورا ب" في التراث والتّجاوز " (1990)، وفي " شرعية الاختلاف " سنة 1991، و" السلطة الثقافية والسلطة السياسية " (1996)، و" مواقف الفكر العربي من التغيرات الدولية الديمقراطية والعولمة " سنة 1998، وصولا إلى " سؤال الثقافة العربية في عالم متحول " (2011)، و" أفكار مهاجرة " (2013).

من خلال طرح هذه المسألة تمكين تغلغله في أوساط الجماهير ليحصل التناغم الإجتماعي واللقاء الديني والود الثقافي.

بما أنّ المجتمعات العربية تفتقر لمسألة التسامح وتحتاج إليه، فإنه عند هذا المنعطف تكمن قراءة علي أومليل لهذا المشروع الذي يعتبره ميكانيزم لإحداث التغيير وأرضية أساسية لبناء المجتمع المدني وإرساء قواعده، وإيجاد المخرج الآمن لتخطي هذا الوضع الذي تعيشه الأمة العربية والإسلامية، لأنّ استعادة روح التسامح يعتبر راهنيا حاجة ماسة للنهوض بالفكر العربي الإسلامي.

لا شك أنّ اختيارنا لهذا الموضوع من بين عدد كبير من المواضيع المختلفة له مايبرره، فهناك أسباب ذاتية وأخرى موضوعية كانت وراء هذا الاختيار.

إنّ اهتمامي بالفكر العربي المعاصر منذ أن كنت طالبا بمرحلة الليسانس، و اطلاعي على أهم المشاريع الفكرية العربية، هو الّذي شدّ انتباهي و جعلني أختار أحد أهم هذه المشاريع، وهو مشروع المفكر المغربي المعاصر علي أومليل الذي يعتبر من المفكرين الذين أسهموا بفكرهم في محاولة إيجاد طريق للنّهضة، وناضلوا في سبيل حرية الرأي والتّعبير، ويظهر ذلك جليا من خلال نضاله السّياسي ونشاطه الجمعوي، حيث أسس مع مجموعة من رفاقه "الجمعية المغربية لحقوق الإنسان"، وترأس "المنظمة المغربية لحقوق الإنسان" ليصبح بعدها رئيسا "للمنظمة العربية لحقوق الإنسان"، فهذا النّشاط كان محاولة منه تقريب فكره من المواطن وملامسة الواقع العربي؛ وهو شرط ضروري لكلّ فكر عقلاني تنويري.

كما أنّ الموضوع يدخل ضمن اهتماماتنا الخاصة المتعلقة بمسألة تأصيل (enracinement) التّسامح والتعدد في واقع المجتمع العربي، فبمقدار ما نرسخ هذه الثقافة يمكننا معالجة الواقع الملوّن بالدم والقضاء على روح التعصب المغلق.

يضاف إلى هذا أنّ فترة اختيارنا موضوع الدّراسة الأكاديمية تزامن مع الأحداث الّتي شهدتها المنطقة العربية، أي ما سمي بفترة الربيع العربي، وما خلفته من مشاهد عنف وقتل لم يغب حضورها عني في لحظة وعي، ليشكل هذا المنعطف بداية الكتابة في الموضوع، لأنّ الكتابة الفلسفية في نهاية التّحليل مرتبطة بطبيعة الحدث، فهذه الأحداث خلقت وعيا بضرورة بحثها والوقوف عند منطلقاتها، ومعرفة أسباب انبعاثها، لتكشف هذه اللّحظة الزّمنية الرّاهنة عن تنامي خطاب الفكر الانغلاقي، الّذي ولد العنف، وغيّب ثقافة التّسامح المبنية على مبادئ المساواة والحرية والدّيمقراطية وحقوق الإنسان.

إزاء هذه الظّرفية تغدو إشكالية التّسامح من الإشكاليات الرّاهنة الّتي تبحث في قضايا الحاضر والمستقبل، وتطرح كبديل للتّعصب والعنف والتّطرف الدّيني والفكري، وهذا ما نصبو إلى تحقيقه من خلال هذه الدّراسة الّتي اقتضاها الواقع الرّاهن.

ناهيك على أنّ قلّة الدّراسات وندرتها حول هذه المسألة من جهة، وافتقار مكتباتنا إلى بحث علمي أكاديمي يعرفنا على القراءة التي قدّمها علي أومليل لمفهوم التّسامح من جهة ثانية، جعلنا نحاول تقريب فكره إلى القارئ، وإثراء المكتبة بهكذا نوع من الدّراسات.

بالإستناد إلى ما تقدم، وانطلاقا من القراءة التي قدّمها أومليل لموضوعة التسامح ،كانت الإشكالية المركزية التي تشغل البحث عبر مداره هي:

كيف يمكن تأصيل التسامح في عمق المجتمع العربي المعاصر؟

و استتباعا: ما قيمة خطاب التسامح في فكر علي أومليل وما مدى مساهمته في نهضة الفكر العربي المعاصر؟

وتنفك هذه الإشكالية الرئيسية إلى عدة أسئلة جزئية من مثل:

ما مفهوم التّسامح ؟ وما هي خلفيات ظهور المفهوم؟

وهل عرّف التراث العربي الإسلامي في الماضي تجربة التّسامح ؟ أم أنّه كان لا مفكرا فيه؟

ما مدى حضور روح التّسامح في التّجربة العربية الإسلامية ؟

إلى أيّ مدى يمكن توظيف مفهوم التسامح في الفكر العربي المعاصر ؟

بمعنى هل نلمس حضورا لمبدأ التسامح داخل المنظومة الفكرية لمفكرينا المعاصرين ؟

وإذا كان للتسامح شكل من أشكال العلاقة الممكنة مع الغير، فهل تم أخذ البعد الغيري في الثقافة العربية المعاصرة عن التّسامح ؟

ماهي الآليات التي يقترحها علي أومليل من أجل تفعيل خطاب التّسامح ؟

هل يمكن تأسيس منظومة تسامح عقلانية قادرة على أن تكون منظومة كونية؟

وتحقيقا للأهداف الّتي نتوخاها من هذه الدّراسة بني المحتوى المعرفي لهذه الرّسالة على:

مقدمة وثلاثة فصول، وخاتمة، متبوعة بأهم التّوصيات، وفهرس للأعلام، وأهم المصطلحات الّتي أطرحت البحث عبر مداره.

ففي المقدمة عرّفنا بالموضوع وأهميته، والبواعث الّتي دفعتنا لمعالجته، وتعرضنا لأهم الإشكاليات التي حاولنا من وراء طرحها تحديد الخطوط العريضة للموضوع.

وللبحث عن مخرج لهذه الإشكاليات قدّمنا مجموعة من الفرضيات كخطوة ضرورية لإماطة اللّثام عن موضوع طال النّقاش حوله.

كما بيّنا المناهج الّتي سيسير عليها البحث، ثمّ الصّعوبات والعوائق الّتي واجهتنا أثناء قيامنا بهذه الدّراسة، ولكن رغم العوائق المعرفية الّتي صادفتنا إلّا أنّ الدّراسة بلغت اكتمالها النّهائي بتوفيق من اللّه، وأشرت إلى خطة البحث.

ففي الفصل الأول المعنون بـــــــــــــــــــ" **الإطار الفلسفي للتّسامح: المفهوم، النّشأة، التّطور** "، ركزت على مفهوم التّسامح في معناه اللّغوي والاصطلاحي؛ لأنه هو الأساس الذي تقوم عليه الدراسة، وذلك بالعودة إلى القواميس والمعاجم وشروحات بعض المفكرين والفلاسفة، من ثمّ حاولت التّنقيب عن السّياق الّذي ظهر فيه المفهوم مبرزا الدّعوات الّتي نادى بها الفلاسفة والمفكرين و المتعلقة بضرورة تأسيس فكر عقلاني جديد قائم على حق الاختلاف والتّسامح.

وتمت الإشارة أيضا إلى التّطور الّذي عرفه المجتمع الأوروبي في هذه الفترة والّذي أثر على وضعية المفهوم، وتحوله من مجاله الخاص، إلى كافة مجالات الحياة الثّقافية والسّياسية، مبرزين مظاهر ذلك التّحول.

تلاه الفصل الثاني، والموسوم بـــــ"**تفكيك بنية التسامح عند علي أومليل**"، إذ كان عملنا فيه بمثابة الحفر الأركيولوجي لمفهوم التسامح، في التجربة العربية، وبيان مكانته في هذه الثقافة، محاولين في هذا السياق المعرفي الوقوف عند أهم التوجهات والنماذج الفكرية التي قدمها **أومليل** لبيان مدى حضور تجربة التسامح عند القدماء، ثم بيان موقف المفكرين العرب في عصر النهضة من مسألة التسامح، الذي نقل نقل إلينا في خضم المد الإستعماري، مما جعل المفهوم ملتبس، وهو ما حاول **أومليل** ممارسة التفكير فيه، ذلك باستحضار البعد الزمني والمسار التاريخي الذي نما فيه المفهوم، بغية معرفة خلفيات المفهوم والدلالات والتراكيب التي يؤديها في بيئته الأصلية، ومن ثم إمكانية تبيئته في الثقافة العربية، مع الأخذ بعين الإعتبار خصوصياتنا الثقافية، لنستشرف بعدها، التحول الذي طرأ على المفهوم بأن تم إخراجه من المجال الديني إلى المجال الثقافي العام، الذي ينطوي على درجة كبيرة من التعدد، مبرزين في ذلك سبب هذا الإنتقال من التسامح إلى التعددية الثقافية، التي غدت ملحة في ظل وجود أكثر من ثقافة في المجتمع، ومتسائلين في

نفس الوقت عن مدى حاجتنا إلى هذا التحول، الذي أخرج المفهوم من مجاله الأصلي، إلى مجال الحياة العامة، وهي الرؤية التي تبناها **علي أومليل**، معيدا النظر في مفهوم التسامح.

هذا، وقد انصب إهتمامنا في الفصل الثالث المعنون بـــ"**أليات تفعيل خطاب التسامح عند علي أومليل**"، على استنباط أهم الآليات الفكرية التي إستعان بها **أومليل** بهدف جعل الموضوع أكثر راهنية، محاولين اكتشاف البعد الإيجابي لهذه المفاهيم ومدى العلاقة التفاعلية التي تجمع هذه المفاهيم، للوصول إلى صيغ مشتركة تحقيقا للتسامح الفعال والإيجابي، وللوقوف عند أهم الإحداثيات التي طرحها **أومليل** لتفعيل هذه المسألة، وجب التطرق إلى هذه المفاهيم التي أطرت موضوعة التسامح؛ الآلية الأولى هي بناء فكر قادر على استيعاب الإختلاف و إدارته، ليقودنا الحديث عن الإختلاف إلى البحث عن جذور هذا المفهوم في الثقافة العربية الإسلامية، وهل تم القبول بشرعية الإختلاف، وإن حدث ذلك، فماهي حدود هذا الإختلاف؟

ثم حاولنا بعدها، معرفة دور الحوار في التأسيس لثقافة تسامحية، وأهم الشروط التي ينبغي توفرها لنجاح هذا الحوار، الذي جعله **أومليل** في مقدمة ما يصحح به التسامح، مع الأخذ بعين الإعتبار الصيغة المناسبة التي ينبغي أن تجمع بين الخصوصية والعالمية، مستشهدين في ذلك بالتجربة الموريسكية التي قدمها **أومليل** تدعيما لموقفه من مسألة الدمج بين المحلي والكوني.

وحتى ينهض التسامح بشكل مكتمل في عالمنا العربي المتعدد المناحي، لا بد من شرط يستوعب هذا التعدد والتنوع، هذا الشرط هو الوسيلة الديمقراطية، التي بإمكانها تحويل هذا الخطاب إلى ممارسة يتفق الجميع على حتميتها.

لتلي هذه الفصول خاتمة ضمنتها أهم النتائج التي تم التوصل إليها من خلال هذا التحليل المعرفي لسؤال التسامح عند **علي أومليل**، مع تقديم بعض التوصيات التي نأمل أن تسهم في التأصيل الفعلي للتسامح في الفكر العربي المعاصر.

ولتناول هذه المسألة فقد اعتمدت منهجا تحليليا ساعدنا على فهم طبيعة الموضوع من حيث ضبط المصطلحات تحليل والأفكار الّتي بنى عليها **أومليل** تصوره لمسألة التّسامح.

وحتّى نتمكن من تحليل نصوص **أومليل** وقراءتها قراءة صحيحة وجب مقارنتها وموازنتها بمقاربات فكرية أخرى سواء كانت مماثلة أو مخالفة.

إن موضوع هذه الدراسة تطلب مني البحث عن الجهود العلمية والدراسات الأكاديمية التي بذلت في الموضوع، لكن ما أريد تأكيده أن محاولتنا في استجلاء أثر دراسات علمية أفردت موضوع " **التأصيل الفلسفي لخطاب التسامح في الفكر العربي المعاصر عند علي أومليل** " لم تكن من السهولة بمكان، بحيث لم نعثر – بحسب علمنا – على أية دراسة تناولت المسألة بشكل دقيق ومفصل، عدا بعض الدراسات التي تضمنت إشارات لأفكار **علي اومليل**، لكنها لم تقترب من مجال بحثنا، كأطروحة الدكتورة **نصيرة هرنون** المعنونة بـــــ"**التراث والحداثة في فكر علي أومليل**"، من جامعة قسنطينة، وهي دراسة خصصت لبحث مسألة التراث والحداثة، ولم تتناول مسألة التسامح.

وبعد رحلة بحث وتحر حول الموضوع، توفر لدينا عمل مشترك لمجموعة من الباحثين، هذا الكتاب بعنوان "**الفكر السياسي العربي قراءة في أعمال علي أومليل**"، الصادر عن المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، في طبعته الأولى، سنة 2005 ، حيث أثار هؤلاء الباحثين أهم القضايا الفكرية التي درج **أومليل** على بحثها، كمسألة التراث، والديمقراطية، والمثقف والسلطة، أزمة الليبيرالية العربية،

التاريخ والتراث، التحديث...وغيرها من القضايا، لكن الملفت للنظر في هذا العمل أن حظ التسامح من البحث والدراسة ضئيل مقارنة بقضية التراث أو الديمقراطية، بحيث لم يتم التطرق للموضوع بشكل جاد ومطول،

ورغم عدم وجود دراسات علمية وافية تغطي هذا الموضوع، إلا أن الهدف المتوخى من هكذا نوع من الدّراسات، في عصر تفشى فيه العنف وأصبح سمته الأساسية، هو الدعوة إلى الحوار والتسامح. وكيفية الاستفادة من رأي **علي أومليل** في قضية التسامح، فهذا العمل رغم بساطته يعتبر بوابة صغيرة من خلاله يستطيع المتطلع عليها معرفة كيفية الوصول إلى آليات الحوار والتعايش.

كما أن مبحث كالتسامح لا يمكن الإحاطة بجميع جوانبه وحدوده، وأن تناوله في عصر أو فكر مثل الفكر العربي المعاصر قد يفتح المجال واسعا أمام دراسات وأبحاث أخرى، تملأ الفراغ الذي لمسناه في مكتباتنا فيما تعلق بهذا الموضوع، إضافة إلى أنّ البحث في موضوع التسامح عند **علي أومليل** ليطمح إلى أن يضاف إلى الدراسات التي حظي بها التاريخ للتّسامح في الفكر العربي المعاصر، وهي قليلة إذا ما قيست بباقي الأبحاث التي اهتم بها الدارسون خصوصا ما تعلق بدراسة التراث.

أما عن الصعوبات التي واجهتني وأنا بصدد إعداد هذه الرسالة، فتتعلق بحداثة الموضوع، الذي لا يزال في المهد و لم يأخذ بعد حصته من البحث والدراسة، – فبحسب علمنا – لا توجد أي دراسة علمية أكاديمية رصينة بحثت في مسألة تأصيل التسامح في الفكر العربي المعاصر، ماعدا بعض الدّراسات المقتضبة والمتفرقة التي خلفها الباحثون و التي لم تدرس الموضوع بالتفصيل والبيان، وحتى المصادر التي توثق للموضوع فهي قليلة، من هنا كان لزاما علينا أن نسترشد برؤى وشروحات بعض المفكرين العرب المعاصرين، ممّا حتّم علي بذل جهد في جمع المادة المعرفية وتحليلها، ومع الاعتراف

بقيمة هذه الدراسات فإنّ المكتبة العربية ما تزال في أشد الحاجة إلى بحوث متخصصة في هذا المجال.

هناك عائق أكثر أهمية هو طبيعة هذا الموضوع، فهو متشعب متداخل، ومجالات النظر فيه متعددة، فهو في أساسه موضوع مرتبط بجوانب مختلفة:التاريخية، السياسية، الاجتماعية، الدينية، الفلسفية. مما يجعل من عملية ضبطه والإحاطة بجميع جوانبه مسألة في غاية الصعوبة، وهذا ما يتطلب جهدا كبيرا ووقتا طويلا،كل هذا أدى بنا إلى صعوبة وضع خطة مناسبة لهذا الموضوع.

رغم العوائق التي صادفتني في هذا البحث ،فقد وفقني الله لإتمام هذا البحث بالصورة التي هو عليها، وهذه العوائق لم تمنعني من إعداد هذه المذكرة، وذلك راجع للإهتمام الذي أوليته لهذا الموضوع البكر، كما أن شوقي إلى البحث في فلسفة **علي أومليل** بصفة خاصة والفكر العربي المعاصر بصفة عامة أنساني مشقة البحث، بحيث أنّ مشقة البحث تنسى إن توفرت الجدّية والمثابرة في العمل لأنّ المفكر العربي **علي أومليل** يحتاج إلى أكثر من جهد خدمة للبحث العلمي، فنتمنى أن تتواتر البحوث حول هذا المفكر.

تمهيد:

إنّ دراسة موضوع بحثنا هذا المتعلق بـــ« **التّأصيل الفلسفي لخطاب التّسامح في الفكر العربي المعاصر عند علي أومليل** » تقتضي أن أخصص هذا الفصل الّذي يعتبر فصلا تمهيديا، لبحث مفهوم التّسامح في دلالته العربية والغربية من حيث الوضع اللغوي والإصطلاحي؛ لأنّ ذلك يمكننا من تحديد طبيعته واكتشاف مضامينه، باعتبار أنّ المنظومة اللغوية هي المعبرة عن دلالة المفهوم، وهذا ما استلزم منا إجراء حفريات لتتّبع أصول هذا المفهوم، والوقوف على النّماذج الأساسية الّتي أسست لهذا الخطاب.

إنّ مصطلح التّسامح له خلفياته ومنطلقاته، فهو وليد لحظة تاريخية مهدت لتبلوره وهو ما سنحاول تتبعه، لنحدد المجال التّاريخي والثّقافي الّذي أُنتج داخله هذا الخطاب، ونعني به ظرفية الحروب الدّينية في أوروبا في القرن السّادس عشر، وهي المرحلة المؤسسة للمفهوم، بحيث دفعت الظروف الأليمة الّتي عاشتها أوروبا خلال فترات طويلة من تاريخها بين الكاثوليك والبروتستانت إلى ضرورة إيجاد مخرج آمن لهذا الوضع المأساوي، فظهرت حركة الإصلاح الدّيني ممثّلة في روادّها الأوائل الّذين حاولوا رسم معالم مشروع تنويري يعيد لأوروبا سلامها الدّاخلي.

ثمّ بعدها سنعرض لأهم التّحولات الّتي شهدها المجتمع الأوروبي وأثرّت على وضعية المصطلح، فغير من دلالته، ولم يبقى سجينا للحقل الدّيني الّذي دشّن حضوره من خلاله، مبرزين أسباب هذا الانتقال من الدّين إلى مجال الثقافة والسّياسة، والأهمية التي أدى إليها هذا التّحول، الّذي مكّن أوروبا بعد مخاض عسير من إبداع مفاهيم جديدة – (المواطنة، المجتمع المدني، الدّيمقراطية، حقوق الإنسان، التّعددية...)–، شكّلت الإطار العام للتّسامح.

المبحث الأول: ماهية التّسامح وتنوع دلالاته في الاستعمال.

أولا: معنى التسامح لغويا

يعود أصل كلمة التّسامح في اللّغة العربية إلى« مادة (سمح). والسّماح: الجود، سمح سماحة وسموحة وسماحا: جاد، ونقول: رجل سمح، وامرأة سمحة من رجال ونساء سماح وسمحاء فيهما » [1]. بمعنى العطاء والكرم والسّخاء.

وفي تعريفات الجرجاني التّسامح هو« استعمال اللّفظ في غير الحقيقة بلا قصد علاقة معنوية، ولا نصب قرينة دالة عليه، اعتمادا على ظهور المعنى في المقام، فوجود العلاقة بمعنى التّسامح » [2]. وهو ما يفيد التّساهل (l'indulgence)، والسلاسة والملاينة، وفي هذا السّياق ذكر"عبد الرّحمن بن كريم صفى بور" في "منتهى الإرب في لغة العرب":« ساهل: تساهل معه، وأبدى ليونة في الطّلب. وتسامح: تساهل فيه. ربما لأنّ التّساهل والتّسامح واللين والرفق يشير في الواقع إلى أسلوب معين في التّعامل، يراد له أن يسود »[3].

فالتّسامح وفقا لهذه الدّلالات اللّغوية يشير إلى قيمة أخلاقية، تنطوي على معاني السّخاء والتّفضل والكرم والجود، وبهذا يغدو التّسامح في اللّغة العربية كسلوك اختياري؛ كوننا نتساهل في حق ما، أو اللين في معاملة الآخر، وأحيانا أكثر من ذلك تجود حتى على من أساء إليك.« والجذر العربي هنا يُستخدم للتّعبير عن مرونة تكتيكية، فكرة ترك الأمور تمر، والتّساهل في خلاف من الخلافات، والتّنازل لشخص من الأشخاص كتعبير عن التّهذيب، وهو ما يلقى استحسان وثناء الآخرين، والثّناء هنا ينبع من ممارسة الكرم

---

[1]– ابن منظور، لسان العرب، (مادة سمح)، مج 2، دار صادر، بيروت، 1955، 1956، ص 490.

[2]– محمد الشريف الجرجاني، التعريفات، دار الفكر، بيروت، ط1، 1997، ص 24.

[3]– نقلا عن: عصام عبد الله، التسامح وقبول الآخر، مركز ماعت للدراسات الحقوقية والدستورية، د(ط، س)، ص 10.

والأريحية والجود، وهو ما تراه تقريبا كل القواميس العربية، وبهذا المعنى العربي يصبح التّسامح فضيلة » [1] أخلاقية، وقيمة عملية تجعل الفرد يتقبل سلوكات المخالفين له بصدر رحب، وهو يُستعمل هنا بمعنى تهذيب للنفس.

أمّا دلالة التّسامح في اللّغة الأوروبية فإنّ كلمة " tolerance " و" toleration " المشتقة من فعل " tolerate " بمعنى يحتمل، أو يقبل، أو يصبر على، أو يجيز، والكلمة هنا تجمع بين الاحتمال على مضض والتّسامح والقبول على كره، والتّحمل[2]. بمعنى أنّ الفكرة الأساسية المتضمنة هنا هي فكرة التّحمل أو التّعايش مع شيء لا يحب في الحقيقة أو يمكن أن يعتبر لا أخلاقيا[3].

ونجد في قاموس " **اكسفورد** " أنّ التّسامح هو:« عبارة عن القدرة أو الإرادة في السّماح وقبول الأشياء غير المرغوب فيها أو الّتي لا تعجبك. والّتي لست متوافق معها: كفكرة التّسامح الدّيني » [4]. أي ترك الحرية للآخر بشكل غير مريح، وفيه قدرة من الضّغط على النّفس، وهذا ما نفهمه من دلالة فعل تسامح (tolérer)[5]. وهو ما يشي بتساهل إزاء شيء لا يمكن قبوله عادة. وبذلك كان استخدام اللّفظ في السياق الثقافي الاجتماعي الاوروبي يقصد شيئا، على حين أدّت التّرجمة العربية إلى شيء آخر

---

[1]– سمير الخليل، التسامح في اللغة العربية، ضمن كتاب: التسامح بين شرق وغرب: دراسات في التّعايش والقبول بالآخر، (كتاب جماعي)، دار السّاقي، بيروت، ط1، 1992، ص 10.

[2] – قاسم عبده قاسم، المسلمون وأوروبا التّطور التّاريخي لصورة الآخر، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط1، 2008، ص 186.

[3] – سمير الخليل، المرجع السابق، ص 06.

[4] – oxford word pawer. University press.second edition.uk. 2008.p 811

[5]– le robert français dictionnaire historique de la langue français. Paris. 1995. T2. P 2127

مختلف[1]. بحيث لا يمكن أن نفصل التّسامح عن سياقه التّاريخي والاجتماعي والثّقافي والدّيني، الذي يتضح من خلال البحث في الدّلالة اللّغوية للمفهوم أنّ معاني التّسامح في اللّغة العربية تختلف عن استخدامه في الثّقافة الأوروبية، فالمعنى اللّغوي (sens lexical) العربي يصب في بوتقة (الكرم، الرّحمة، التّفضل، السّخاء). بينما نفس المفهوم في الثّقافة الغربية يشير إلى معاني (التّحمل(supporter)، الصّبر، المداراة).

لكن على الرّغم من اختلاف المفردتين من حيث أصلهما اللّاتيني أو الإنجليزي إلّا أنّهما تحملان نفس المعنى أي (التّحمل والتّعايش) مع أشياء غير محببة لنا أو غير مقبولة، وتحملنا نتيجة لذلك شيئا سلبيا لا نتوافق معه[2].

وفي ضوء هذه المعاني اللّغوية (العربية والغربية) يصبح التّسامح ينطوي على دلالات ومضامين لغوية متعددة، لكنها تتقارب وتتقاطع في فكرة قبول الآخرين لكن على مضض، ممّا جعله يحمل بعدا سلبيا كونه لا يقوم على فكرة المساواة التّامة الّتي تحكم العلاقات الإنسانية.

ثانيا: معنى التّسامح في الإصطلاح

إنّ القاسم المشترك بين المدلول اللّغوي للتّسامح في دلالتيه العربية والغربية الّتي هي الأصل في اشتقاق المصطلح، هي أنّ المفهوم يحمل عدّة معاني كالتّحمل، والصّبر، والكرم، والعطاء... لكن هذه المضامين تدّل على تحمل شيء باطل، أو غير مرغوب فيه، ممّ جعل التّسامح يكتسي مدلولات جديدة أعطت بعدا آخر ايجابيا للمفهوم، تماشيا مع طبيعة المجتمع، هذه المدلولات تقوم على التّأكيد على حرية إبداء الرّأي وحق الآخر في الاختلاف، والإقرار بنسبية (relativité) المعتقدات والأفكار، بمعنى القبول)

[1]– قاسم عبده قاسم، المرجع السابق، ص 187.

[2]– سمير الخليل، المرجع السابق، ص 07.

(acceptation بالآخر، وفي هذا الصّدد يعرف التّسامح على أنّه:« استعداد المرء لأن يترك للآخر حرية التّعبير عن رأيه، حتّى ولو كان مخالفا أو خطأ، ومن ثمّ فهو يشير إلى احترام الموقف المخالف، سواء تمّ التّعبير عن ذلك من خلال الرّأي أو الفكر أو الممارسة » [1].

أمّا **جميل صليبا**، فيرى أنّ للتّسامح في اصطلاحنا عدّة معاني، من بينها:

« الأول: احتمال المرء بلا اعتراض في كلّ اعتداء على حقوقه الدّقيقة بالرّغم من قدرته على دفعه، أو تغاضي السّلطة بموجب العرف والعادة عن مخالفة القوانين الّتي عهد إليها بتطبيقها.

الثاني: هو أن تترك لكل إنسان حرية التّعبير عن آرائه وإن كانت مخالفة لآرائك.

والثّالث: هو أن يحترم المرء أراء غيره لاعتقاده أنّها محاولة للتّعبير عن جانب من جوانب الحقيقة » [2]. وهو بهذا المعنى يدّل على قبول اختلاف الآخرين، واحترام معتقدات الغير حتى وإن كانت مخالفة ومغايرة لعقائدنا، سواء كان هذا المعتقد دينيا أو سياسيا، أو بتعبير أكثر وضوحا: ضرورة تقبل الآخرين كما هم، دون تضييق أو إكراه.

نفس التّصور نجده عند **ابراهيم مدكور**، حيث يعرّف التّسامح بأنّه:« سعة صدر تسمح للآخرين أن يُعبّروا عن آرائهم ولو لم تكن موضوع تسليم أو قبول، ولا يحاول صاحبه فرض آرائه الخاصة على الآخرين » [3]. ويحمل هذا المفهوم عدّة معاني: المعنى الأول لهذه العبارة يدّل على أنّ التّسامح ليس فعلا عقليا خالصا، بل هو فعل إرادي معقول

---

[1]– أشرف عبد الوهاب، التّسامح الاجتماعي بين التراث والتّغيير، مكتبة الأسرة، القاهرة، ط 1، 2006، ص 66.

[2]– جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، د (ط)، 1982، ص 272.

[3] – ابراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، د(ط)، 1983 ، ص 44.

قوامه السّماح للآخرين بالتّعبير عن آرائهم ومعتقداته الخاصة بهم، والمعنى الثّاني هو أنّ رحابة الاستعداد للقيام بهذا الفعل أمر نسبي ومتغير بحسب أحوال المتسامح وظروفه وأحوال المتسامح معه وظروفه، وأحوال موضوع التّسامح وتطوره، والمعنى الثالث أنّ التّسامح يصدر عن فاعل يعتقد بأنّ رأيه مصيب، ولديه رغبة أيضا في أن يعتنق الآخرون رأيه، لكنّه يمتنع عن فرضه عليهم فرضا، وذلك لاعتبارات معيّنة، قابلة للتّعديل والتّغيير، والزّيادة والنّقصان[1].

وفي هذا السّياق نفسه، جاءت العديد من التّعريفات للتّسامح على أنّه:« سلوك الشّخص الّذي يتحمل بدون أن يحتجّ أو يتذّمر ما يحصل لحقوقه الشّخصية، في حين أنّ بإمكانه التّصدي ورد الفعل » [2]. بمعنى ضرورة أن تتقبل الآخرين وتتحمل ما يصدر عنهم، وهنا تصبح كلمة تسامح« تتضمن الازدراء والتّعالي(transcendance) بل والطّغيان أيضا، ويبدو أنّ في الأمر شيئا من الإزدراء حين تقول لشخص ما إنّنا (نتسامح) فيما يفكر به، فهذا معناه أنّ ما تفكر به لا قيمة له؛ لكنّي أوافق على إغماض عيني »[3].

وحتّى يتّسع مفهوم التّسامح ليشمل مختلف وجهات النّظر، يجب أن يُبنى على قاعدة الإقرار بحق الآخر في الاختلاف، وواجب (devoir) احترام هذا الحق (droit)، وهذا ما أكّده **مراد وهبة** في معجمه الفلسفي، التّسامح يعني:« الحق في الاختلاف » [4]، وبمنتهى الإيجاز:« الاعتراف بالآخر، والتّعايش معه والتّقدير له والقبول به ومحاولة

---

[1] – ناصيف نصّار، باب الحرية انبثاق الوجود بالفعل، دار الطليعة للطباعة والنّشر، بيروت، ط1، 2003، ص 95، 96.

[2] – جلال الدّين سعيد، معجم المصطلحات والشّواهد الفلسفية، دار الجنوب للّشر، تونس، د (ط،س)، ص 103.

[3] – عصام عبد اللّه، المرجع السّابق، ص 17.

[4] – مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، د (ط)، 2007، ص 186.

التّبادل الخلاق معه »[1]. لأنّ الإنسانية الّتي تؤكد حق الاختلاف – على حدّ رأي **فرح أنطون** – بين الأمم هي الإنسانية الّتي تتقدم صوب حلم العصر الذّهبي، والأمة الّتي تكفل حق الاختلاف بين أبنائها، ويعامل أبناؤها بعضهم البعض على أساس من مبدأ التّسامح، هي الأمة الّتي تبقى وتزدهر وتقوى ولا تندثر[2].

ويحمل التّسامح في موسوعة **لالاند** (**lalande**) أربعة معاني:

الأول: استعداد عقلي أو قاعدة مسلكية قوامها السّماح بحرية التّعبير، والثّاني: احترام ودي لآراء الآخر باعتبارها مساهمة في الحقيقة الشّاملة، والثّالث: طريقة تصرّف شخص يتحمل بلا اعتراض أذى مألوفا يمسّ حقوقه الدّقيقة بينما في الإمكان رد الأذية. أمّا المعنى الرّابع: أقصى انحراف يسمح به القانون أو يقرّه العرف بالمقارنة مع إجراءات محدّدة[3].

أمّا **أندرو كوهين(Andrew cohen)**، فيشير إلى أنّ التّسامح يعني:« امتناع المرء المبدئي والمقصود عن التّدخل في شؤون الآخرين المخالف عند ظهور الخلاف مع امتلاك القدرة على التّدخل »[4]. يعني أنّنا ننفر من الشّيء المقصود، ولدينا القدرة على إيقافه، لكنّنا لسبب ما اخترنا ممارسة قمع ذاتنا، وهذا ما تدّل عليه كلمة (tolerance) اللّاتينية، الّتي يستمد « التّسامح » أصله منها. حيث تقوم على فكرة الإحجام هذه، فإذا كنّا لا نحبذّ شيئا ما، ولكن ليست لدينا القدرة لفعل شيء بخصوصه، فنحن نرضخ له

---

[1] – عاطف علبي، أضواء على التّسامح والتّعصب، دار الفكر اللّبناني، بيروت، ط1، 2003، ص 40.

[2]– نقلا عن: أشرف عبد الوهاب، المرجع السابق، ص 112.

[3]– أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، ج3، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، المجلد 1، ط2، 2001، ص 1460.

[4] – نقلا عن: محمد بن أحمد مفتي، نقد التّسامح اللّيبيرالي، مكتبة الملك فهد الوطنية للنّشر، الرّياض، 1431 ه، ص 09.

ونصطبر عليه ولكن لا يمكن القول إنّنا نتسامح معه[1]. بل نحتمله ونصبر عليه اضطرارا، وهنا يكون التّسامح مع شيء له مضمون سلبي، وهنا تظهر علاقة اللّامساواة بين المتسامِح والمتَسامَح معه، فالمتسامِح هنا يكون في موقع استعلائي، بينما المتسامَح معه في موقع أدنى.« وبهذا فهو يتضمن عنصُري القدرة والفوقية، من يتسامح هو من يقدر على أن يسمح، ومن يقدر على أن يسمح هو نفسه من يقدر على أن لا يسمح، وإلّا لكانت قدرته على أن يسمح قدرة زائفة، فإذا سمح فذلك لا يعني أنّ ما سمح به قد خرج عن نطاق قدرته، ولذلك يحرص المتسامح على أن يجعل الطرف المتسامح معه، يشعر بالدّونية » [2].

ويرى **جون راولز (j.Rawls)**، أنّ التّسامح على المستوى العالمي يعني قبول المجتمعات غير اللّيبيرالية كأعضاء مشاركين على قدم المساواة ولهم مكانة جيّدة في مجتمع الشّعوب، لهم حقوق وعليهم التزامات معينة، بما في ذلك واجب التّسامح السّلوك السّمح الّذي يقتضي من هذه الشّعوب أن تقدم إلى الشّعوب الأخرى أسبابا عامة عن تصرفاتها تتناسب أو تتّفق مع مجتمع الشّعوب[3].

ويحدد **الجابري** المعنى الاصطلاحي الحديث للتّسامح بأنّه يعني:« أن لا يتخلى المرء عن قناعته، ولا أن يكف عن إظهارها والدّفاع عنها والدّعوة لها، بل يعني الامتناع عن استعمال أيّة وسيلة من وسائل العنف والتّجريح وبكلمة واحدة: احترام الآراء وليس

---

[1] – طوني بينيت وآخرون، مفاتيح اصطلاحية جديدة،: معجم مصطلحات الثّقافة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للتّرجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص 180.

[2] – ناصيف نصار، المرجع السابق، ص 96.

[3] – جون راولز، قانون الشّعوب و« عود إلى فكرة العقل العام » ، تر: محمد خليل، المجلس الأعلى للثّقافة، القاهرة، ط1، 2007. ص 91.

فرضها » [1]. والقصد من هذا التّعريف أنّ التّسامح يهدف إلى عرض الأفكار لا إلى فرضها بالقوة، أي القبول بالآخر المختلف(defférent) وعدم منعه من أن يكون آخرا، دونما اللّجوء إلى وسائل القمع والتّسلط والإلغاء، الّتي من شأنها أن تنسف التّسامح من الأساس.

ولعل مثل هذا التعريف هو الذي تحدث عند **محمد أركون**، الّذي يقول عن التّسامح بأنّه:« الاعتراف للفرد المواطن بحقه في أن يعبر داخل الفضاء المدني عن كلّ الأفكار السّياسية والدّينية والفلسفية الّتي يريدها ولا أحد يستطيع أن يعاقبه على آرائه إلّا إذا حاول فرضها بالقوة والعنف على الآخرين » [2].

رغم التّعريفات الكثيرة الّتي وضعها المفكرون والفلاسفة لمفهوم التّسامح، إلّا أنّه لم يتمّ الاتّفاق على تعريف جامع له، بحكم تعدد وتوّسع مجالات استعماله في الدّين والثّقافة (culture) والفلسفة والسّياسة، كونه ظاهرة اجتماعية لها صفة النّمو والتّطور والتّغير، فلم يختص بمجال محدد، فهو من المفاهيم الّتي تحيل على دلالات عديدة متنوعة، يضاف إلى هذا، أنّ المفهوم ظهر في سياق معين للتّعبير عن ظروف دينية سياسية وثقافية واجتماعية عاشتها أوروبا.

ونتيجة لهذا تصبح عملية وضع تعريف محدد للتّسامح نظريا عملية صعبة، فهو يتميز بحمولة دلالية كبيرة متنوعة.

---

[1] – محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، د (ط) ، 1997، ص 28.

[2] – محمد أركون، قضايا في نقد العقل الدّيني (كيف نفهم الإسلام اليوم)، تر: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنّشر، بيروت، لبنان، ط2، 2000، ص 243.

وعليه يصبح من الأهمية بمكان تحديد المفاهيم ذات الصّلة بالتّسامح، حتى نتمكن من أن نزيل بعض الالتباسات المتعلقة بالمفهوم، فالتّسامح « يشكل كثافة مفهومية ينبغي اختراق طيّاتها » إذا شئنا استعارة المفهوم من **علي حرب**.

ثالثا: المفاهيم ذات الصّلة بالتّسامح

سنحاول توضيح بعض المفاهيم والمصطلحات الّتي ضمّها التسامح إليه؛ والتي يمكن أن تعبّر عنه، أو تتجاوزه، أو تتقاطع معه، وتتبّع ما تحمله من معاني و دلالات، هذه المفاهيم هي:

1- التّساهل:

يذهب **حسن حنفي** إلى القول أنّه لا يوجد فارق كبير بين التسامح والتساهل، فكلمة التّسامح باللّاتينية " tolerantia " وبالفرنسية" tolerance " وبالإنجليزية " toleration " تعني لغويا التّساهل وعند علماء اللّاهوت الصّفح عن مخالفة المرء لتعاليم الدّين[1].فالتّساهل باصطلاح الفلاسفة، هو أنّ الإنسان لا يجب أن يدين أخاه الإنسان، لأنّ الدّين علاقة خصوصية بين الخالق والمخلوق، وإذا كان اللّه سبحانه وتعالى يشرق شمسه في هذه الأرض على الصّالحين وعلى الأشرار فيجب على الإنسان أن يتشبّه به ولا يضيّق على

[1] – حسن حنفي، تعصب/ تسامح، ضمن كتاب: أضواء على التّعصب من أديب إسحاق والأفغاني، إلى ناصيف نصار(مجموعة مؤلفين)، دار أمواج للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، آذار، 1993، ص 178.

غيره لكون اعتقاده مخالفا لمعتقده، فليس إذا على الإنسان أن يهتم بدين أخيه الإنسان أيّا كان لأنّ هذا لا يعنيه[1].

وفي هذا السّياق يؤكد **أمين الرّيحاني** أنّ« التّساهل هو التّسامح بوجود ما يخالفك وهذا تحديد عام، أمّا الخاص فهو إجازة العقائد والطّقوس الّتي تخالف العقائد والطّقوس المألوفة » [2].

لكن هناك من يعترض على كلمة تساهل، لأنّها ليست ترجمة مناسبة لـــ tolerance، لأنّه يعني ترك الآخرين لحالهم، وعدم الإكتراث لمعتقداتهم وممارساتهم، فهو ضرب من التّملص والتّهرب الّذي قد يروق الإنسان، فالّذي يتساهل لا يبالي لما يقوله ويفعله الآخرون، وبهذا لا يمكن للتّساهل أن يحمل معنى حقوقيا – سياسيا يُلاحظ فيه الاهتمام بحقوق الآخرين.

2- الاحترام: (Respect)

هناك اتجاه يعترض على كلمة تسامح ويفضل احترام بدلا منها، فكلمة تسامح ليس لها وجود لأنّنا نتسامح مع الأشياء الّتي لا نستطيع أن نقف ضدّها، فالتّسامح هنا يظهر في موقف الضّعف[3].فالمتسامح طالما هو ضعيف من المحتمل جدا أن يصبح غير متسامح إذا ما تزايدت قوّته، حسبما يرى" **ميرابو**" **Mirabeau** ، الّذي يقول: أنّ السّلطة الّتي تتسامح يمكن أن لا تتسامح؛ وأيضا كما يقول **دنيس ديدرو(Denis Diderot)**:« التّسامح هو

---

[1] – فرح أنطون، معنى التّساهل، ضمن كتاب: أضواء على التّعصب من أديب إسحاق والأفغاني، إلى ناصيف نصار(مجموعة مؤلفين)، دار أمواج للطّباعة والنّشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993. ص 67.

[2] – أمين الرّيحاني، التّساهل الدّيني، كتاب: أضواء على التّعصب من أديب إسحاق والأفغاني..إلى ناصيف نصار(مجموعة مؤلفين)، دار أمواج للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص 48.

[3] – حسن حنفي، المرجع السابق، ص 178.

نظام المقهور، والّذي يتركه عندما يغدو قويا، لدرجة أن يصبح قاهرا لا متسامحا » [1]. أمّا الاحترام فهو يفرض المساواة الكاملة والمطلقة بين الأطراف، فالاحترام بمفرده يضمن كرامة الجميع، في الاحترام لا يوجد أسفل ولا أعلى، في التّسامح يوجد المتسامِحُ في مستوى أعلى، والمتسَامَحُ معه في مستوى أسفل، فهذا التّفاوت ينعدم في الاحترام[2]. هذا ما جعل "**إميل بوترو**" **(Emille boutroue)** يقول:« أنا لا أحب هذه الكلمة تسامح، فلنقل احترام، استلطاف، محبة... » [3]. لأنّ الاحترام يؤسس لعلاقة تضامن مع الآخر المخالف، ذلك أنّ الاحترام الّذي أنا مطالب به نحو الآخر، في خلافه لي والتزامه، لا ينفصل عن الاحترام الّذي الآخر مطالب به نحوي، فالدّفاع عن الاحترام الّذي يجب نحو الآخر دفاع عن الاحترام الّذي يجب نحوي، وينجر عن ذلك انفراج في العلاقات الاجتماعية يتجاوز بكثير، سلامة ونقاوة، ما يوفره مجرد تسامح[4].

3- الحرية: (liberté)

يعتقد الكثير من المفكرين والباحثين أنّ الدّعوة إلى التّسامح في مجملها دعوة إلى الحرية، حرية الاختيار، حرية التّفكير، حرية العمل، وهذا ما يُظهر علاقة الترابط الوثيق بينهما، انطلاقا من كون التّسامح في مفهومه يعني: احترام حرية الآخرين وعدم منعهم من ممارسة أفكارهم ومعتقداتهم بحرية تامة.« فالتّسامح والحرية توأمان يميّزان الإنسان عن الحيوان، فنظرية الحرية هي نظرية التّسامح ومبدأ التّسامح هو مبدأ الحرية » [5].ومنه

---

[1] – عاطف علي، المرجع السابق، ص 56.

[2] – محمد الطالبي، الحرية الدّينية حق من حقوق الإنسان أم قدر الإنسان، ضمن كتاب: دراسات في التّسامح، (تأليف جماعي)، المعهد العربي لحقوق الإنسان، المجمع التّونسي للعلوم والآداب والفنون، تونس، 1995، ص 23.

[3] – نقلا عن: عاطف علبي، المرجع السّابق، ص 79.

[4] – محمد الطالبي، المرجع السّابق، ص 38.

[5] – عاطف علبي، المرجع السابق، ص 73.

إمكانية حضورهما معا أو غيابهما معا؛ فالحرية هي الشرط الأساسي للتسامح بدونها يفقد التسامح قيمته العليا، فأن تؤمن بالحرية وتطلب ودها فذاك عين التسامح.

رغم أنّ الحديث عن التّسامح يقودنا مباشرة للحديث عن الحرية الّتي تتطلب من الإنسان أن يتسامح حيال أفكار ومعتقدات (croyances) مخالفة ومضادة، وتقدير اختيارات هذا الآخر مهما كانت مخالفة لنا، إلّا أنّ هناك من يعترض على تلك العلاقة القائمة بينهما، واعتبار التّسامح يختلف عن الحرية،« فالحرية تعني قيام المرء باختيار ما يراه مناسبا له وعدم صحة نقد خيارات المرء من منطلق أخلاقي أو غيره فنحن نتحدث عن حرية الرّأي، وحرية العبادة، وحرية التّجمع، وغيرها من الحريات. لكنّنا عندما نتحدث عن التّسامح فإنّنا نتحدث عن قبول المنشقين عقائديا، والخارجين عن الدّين، والملحدين، كما أنّنا عندما نتحدث عن إجازة الزنى (البغاء)، والقمار، وتجارة المخدرات، الّتي لا تزال تعد جميعها شرورا، فلكي تتسامح فلابد أن تدين ثمّ تصبر على ما تدين » [1].

4-العفو:(Amnesty)

يذهب الأستاذ"**عبد القادر بوعرفة** "، إلى استعمال مفهوم " العفو "بدل التّسامح لعدة معطيات ودلالات؛ ذلك أنّ التّسامح يحمل بعدا استعلائيا، ففي التسامح يوجد أعلى و أدنى، أي علاقة عمودية بين المتسامح والمتسامح معه، كما أن المفهوم يخفي وراءه دعوة عنصرية تهدف إلى طمس الهوية العربية الإسلامية، وفرض في مقابل ذلك النمط الثقافي الغربي خدمة لمصالح لا إنسانية ضيقة، فالتسامح في نظره« لا يحمل ميزات الإنسان الحر والمريد، القوي المستطيع، بل هو يحمل ميزات الإنسان المسالم المتنازل، وذاك ما

[1] – محمد بن أحمد مفتي، المرجع السابق، ص 12.

يريد الكبار في الأزمنة والأمصار » [1]. ولهذا السبب بقي التسامح موضع لبس وغموض، فهو مصطلح فضفاض حمّال أوجه؛ يحمل عديد الإيحاءات والتأويلات، عكس مفهوم العفو الذي ينطوي على مضامين واضحة.

وفي اعتقادي أنّ هذا اللبس والغموض الذي ينطوي عليه التسامح، جعل الأستاذ **بوعرفة** يستحضر مفهوم العفو الذي يحمل عناصر القوة والثبات والحرية.. وهو ما استنتجه من خلال قراءته للتاريخ العربي الإسلامي في عصوره الزاهية، حيث خلص الى أنّ مدوناتهم لم تكن تتوفر على مساحات كبيرة تقر هذه الممارسة« فالنّصر المؤطر للمسلمين في علاقاتهم مع بعضهم وغيرهم اتّجه نحو مصطلح العفو؛ الّذي يدل دلالة قاطعة على القوة، فلا يمكن أن يعفو إلّا من كان قديرا وقويا، وتلك هي حال اللّه مع عباده...إنّ العفو كمفهوم

قرآني* يجعل التّنازل من الأقوى للضّعيف، وليس العكس كما هو الحال في مصطلح التّسامح، إذ لا يمكن للضّعيف أن يعفو لكونه فاقد المقدرة والقوة معا » [2].فالعفو الذي يركن إلى صوت الوحي[وليعفوا وليصفحوا]، أنسب لنا من التسامح الذي يخفي ضمنيا نوعا من توهين الأخر وإذلاله وينتقص من قدر المتسامح معه. أما العفو فهو مفهوم عام

---

[1] – عبد القادر بوعرفة، من خطاب التّسامح إلى خطاب العفو، ضمن كتاب: التسامح الفعل والمعنى، (تأليف جماعي)، مخبر الأبعاد القيمية للتحولات السياسية والفكرية بالجزائر، ط1، 2010، ص 14.

* هناك العديد من الآيات القرآنية الّتي تدل على العفو [وليعفوا وليصفحوا ألا تحبون أن يغفر الله لكم والله غفور رحيم] الآية 22، سورة النور.

[والكاظمين الغيظ والعافين عن النّاس واللّه يحب المحسنين] الآية 134، سورة آل عمران. وفي السنة روى مسلم، عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم:"ما نقصت صدقة من مال، وما زاد الله عبدا بعفو إلا عزا، وما تواضع احد لله إلا رفعه."

[2]– عبد القادر بوعرفة، المرجع السابق، ص14.

وليس مشروطا أو خاصا بجماعة على حساب أخرى، وهو يعني الإحسان إلى الآخرين وترك المؤاخذة مع السماحة عن المسيئ.

نحن إذن أمام خطاب قرأني يحمل بعدا أخلاقيا، يدعو إلى تهذيب النفس لتتمكن من العبور نحو مقامات الوجود الإنساني المتكامل، الذي تلغى فيه علاقة الفوقية والإستعلاء.

5- قبول الآخر:

يوضح الكاتب والمفكر المصري" **ميلاد حنا** " أنّ عبارة " قبول الآخر " هي ترجمة أكثر تعبيرا وأقرب إلى الموضوع السّليم لمصطلح tolerance من مصطلح التّسامح، فالتسامح يجب أن يسبق بالحرية، وهذه الحرية تجد صداها في عبارة القبول بالأخر، التي تعني أن تؤمن بحق هذا الأخر في الوجود وفي إعتناق أي فكر، دون معاداته أو تهميشه أو نفيه، رغم آخريّته، يقول:« إنّ ثقافة قبول الآخر ليست فلسفة رومانسية طوباوية، توجه للفقير ليقبل الآخر الثّري، وليست دعوة ليقبل الأسود المقهور الآخر الأبيض وهو يفرض سيطرته على الأسود وموارد وطنه، لأنّ ذلك يعدّ نوعا من تكريس الفاشية وسيادة أجناس على أجناس (...)، ومن ثمّ فإنّ ثقافة قبول الآخر لا تشير إلى التّحرر والمساواة وحقوق الإنسان فقط، بل هي ذهنية تدعو إلى الدّيمقراطية وتكافؤ الفرص، ومحاولة لصياغة عقلية وجدانية ينبغي أن تسود دول العالم جميعا المتقدمة منها والنّامية » [1].

تأسيسا على ما تقدم، نخلص إلى أنّ التّسامح لم يستقر على مفهوم قار وثابت فهو ينطوي على عدة دلالات(signification) ومضامين، وبالتّالي يصعب تحديد مفهوم واحد دقيق له، لأنه لا يختص بحقل معين ولم يقتصر على الجانب الديني فقط وإنما تعداه إلى جوانب أخرى « فهو موقف أخلاقي يحدد طريقة التّعامل مع المفاهيم والأفكار

[1] – أشرف عبد الوهاب، المرجع السابق، ص 90.

المغايرة على مستوى العمل، لذا يجب أن يتحول التّسامح إلى موقف إنساني ثابت والتزام أخلاقي راسخ » [1]. وقيمة دينية لا يمكن فهمها بعيدا عن مفهوم المحبة والإخاء، وقيم سياسية حيث يعد شرطا أساسيا لممارسة ديمقراطية حقيقية، وقيمة حقوقية تشرع لعدم التّمييز وتحدد الحقوق والواجبات في إطار المواطنة ، وقيمة فلسفية صقلتها تجارب التّعايش الإنسانية[2].

[1] – علي عبود المحمداوي، خطاب الهويات الحضارية من الصّدام إلى التّسامح، ابن النّديم للنّشر والتّوزيع، الجزائر، دار الرّوافد الثقافية ناشرون، بيروت، ط1، 2012، ص 162.

[2] – أشرف عبد الوهاب، المرجع نفسه، ص 73، 74.

المبحث الثاني: التّسامح...تاريخية المفهوم وأبعاده.

أوّلا: الخلفية التّاريخية لنشأة مفهوم التّسامح:

يبدو أنّ الظروف التاريخية التي عاشتها أوروبا في القرن السادس عشر؛ ونعني بها الحروب الدينية المذهبية بين الكاثوليك والبروتستانت نتيجة التطاحن المذهبي والتعصب الديني كان لها الأثر السلبي على أوروبا، فالمشهد في هذه الفترة كان أكثر دموية ميزه روح التعصب ونزعة اللاتسامح(l'intolérance)، إذ عاشت أوروبا محنة عنف لم تبقي ولم تذر ومذابح بين الملل الدينية باسم الدين راح ضحيتها مئات الآلاف، وعمت الفوضى وحلّ الظلام وأسرع الخراب إلى المجتمع الأوروبي فسادت المفاهيم الضّيقة الّتي أنكرت حق الاختلاف، فأصبح الإنسان نتيجة هذا الوضع« ليس سيّدا حتى في بيته » بلغة **فرويد** نظرا لهذا الضُّرُّ الفظيع الذي مسّ أوروبا.

وفي هذا الجو اللاإنساني الذي ميّز المشهد الأوروبي شعرت أوروبا بالعار واشتدت الحاجة حينها للتسامح بين الطوائف الدينية، فأصبح وجود حل لهذا الوضع أكبر تحدٍ أمام فلاسفة عصر التنوير في محاولة منهم لاسترجاع الذات المسلوبة وإعطاء الحياة الإنسانية قيمتها والخروج من ضيق التعصب والتأسيس لدين التعدد، وصناعة تاريخ جديد يحمل قيم المحبة والتسامح والتعدد والحق في التمايز والاختلاف، فكان استعادة المفقود " التّسامح " هو النّقيض الّذي بإمكانه علاج آثار هذه الصّدمة وإعادة السّلام (paix) لأوروبا . لذا نجد أنّ المفهوم ظهر كما يرى "**أندري لالاند**"(**André lalande**)« في القرن السادس عشر نتيجة الحروب الدّينية بين الكاثوليك والبروتستانت: فقد انتهى الأمر بأنّ تساهل الكاثوليك مع البروتستانت، وبالعكس. ثمّ صار التّسامح يرتجى اتّجاه جميع الدّيانات وكلّ المعتقدات، وأخيرا وفي القرن التاسع عشر انتشر ليشمل مجال الفكر وحرية

التّعبير »[1].الّتي تعززت بفضل فكر الأنوار الّذي سعى إلى تفكيك الفكر الأحادي المغلق، من خلال تأكيد أنّ مسألة الخلاص شأن إلهي محض، وخيار فردي يسمو فوق كل مؤسسة مدنية أو دينية، مادام أنّ كل البشر معرضون للخطأ، ولأنّ حرية الضّمير حق طبيعي لكل إنسان[2].

إنّ محاولة الدّمج القسري في الدّيانة الكاثوليكية (catholiques) المفروض من قبل الزّعامة البابوية، ورفض اختلاف الآخر وغيريته وعدم الوعي به، أدّى إلى ظهور حركة مناهضة للكنيسة الكاثوليكية، تعرف بالحركة البروتستانتية (أي المحتجون)، حيث قام بها محتجون في فرنسا **جون كالفن** (j.Calvin)، وفي سويسرا قادها السويسري **أولريخ زونجلي**(Zwingli)، ولكن أول هذه الحركة وأقواها كانت في ألمانيا مع **مارتن لوثر**Martin Lother)، ولعله« أول من استعمل كلمة التّسامح في حدود سنة 1541، وذلك عندما ربط التّسامح بحرية المعتقد والإيمان والضّمير »[3]. حيث دان **مارتن لوثر** اضطهاد الهراطقة أو المارقين بسلطة رجال الدّين، وكشف تناقض محاكم التّفتيش مع مبادئ وقيم المحبة في المسيحية، ورغم رفضه لمعتقد الملحدين وتأكيده خطورته السّياسية، إلّا أنّه عارض محاكمتهم، وشكلت عملية العودة هذه إلى الأصول الأخلاقية للمسيحية في الوقت نفسه قاعدة لتحليل دور الدّين في تقدم وتأخر المجتمعات، كما أسهمت عملية التّفكيك هذه في إرساء البدايات الأولى لعصر المواطنة[4]. الذي أسس لبروز قيم جديدة أبرزها: الحرية، المساواة، الفردانية، النزعة النقدية، الفصل بين السلطات...، وهي المفاهيم التي عملت حركة الإنسانيين (Humanism)، مع **اراسموس**(Erasmus)،

---

[1] – أندري لالاند، المرجع السابق، ص 1460.

[2] – رشيد سعدي، سؤال الدّين والأخلاق والسياسة: المسارات الكونية وانغلاقات العالم العربي الإسلامي، مجلة ألباب، تصدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، العدد الثاني، السنة الأولى، ربيع 2014، ص 94.

[3] – زواوي بغورة، الخطاب الفكري في الجزائر بين النقد والتّأسيس، دار القصبة للنّشر، الجزائر، 2003، ص 35.

[4] – رشيد سعدي، المرجع السابق، ص 93.

وميشال دي لوسبيتال (Michal de lospital) **ومنتان** (Montan)، على التأكيد عليها، وقد تمثلت الخطوة الأولى، في محاربة طغيان الكنيسة الكاثوليكية، التي احتكرت حق تفسير النصوص المقدّسة خدمة لمصالحها، وسلبت الإنسان الأوروبي حريته، ليتم بعدها التركيز مع هذه الحركة على« ضرورة تحقيق الوئام المدني بين مختلف الفئات والتّيارات المسيحية، وهذه الدّعوة هي الّتي أدّت 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 » [1]. الشّيء الّذي يعني السّماح لهم بحق الوجود وحق التّعبير عن مذهبهم والقيام بالشّعائر الدّينية على الطريقة الّتي يعتقدون أنّها الأصلح... وذلك هو نفس المبدأ الّذي تمسك به فلاسفة التّنوير في أوروبا، بمختلف ميولهم الدّينية والفلسفية، وأعطوه طابع الشّمول حتّى نادى بعضهم بحق الخطأ، أي ضرورة السّماح للخطأ بالوجود من غير أن يتعرض لهجوم سوى الهجوم الّذي يشّنه عليه العقل[2].

إنّ هذه التطورات والتحولات الفكرية والعلمية التي شهدتها أوروبا، كان لها بالغ الأثر في تأسيس مرحلة جديدة ساعدت على تبني التسامح فكرا وممارسة؛ ويمكن في هذا السياق تحديد ثلاث مراحل لنشأة مفهوم التّسامح الدّيني في أوروبا« تتمثل المرحلة الأولى في مرحلة الخروج عن الكنيسة والثّانية مرحلة تغير أوضاع الكنيسة، أمّا الثّالثة فهي مرحلة الدّيمقراطية الحديثة، وقد بدأت المرحلة الأولى بوجود مجموعات صغيرة انشقت عن الكنيسة، ولكنها كانت عاجزة عن خلق الظروف الاجتماعية الملائمة لانتصار أفكارها » [3]، والتي عملت الكنيسة خلال قرون عديدة على مصادرتها، فكان لزاما على

---

[1] – أشرف عبد الوهاب، المرجع السابق، ص 67.

[2] –محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص 26.

[3] – أشرف عبد الوهاب، المرجع السابق، ص 69.

المسيحيين أن يثوروا ضد هذه التعاليم التي فُرضت عليهم، و أن يتجاوزوا سلطة الكنيسة التي تتناقض مبادئها مع الواقع، خصوصا ما تعلق بفرض الالتزام الديني بالقوة ومسألة صكوك الغفران التي كانوا يبيعونها للناس، وهو ما اعتبره رواد حركة الإصلاح الديني مجرد سخافة لا يجب تصديقها، ليتحول هذا الرفض إلى حركة دينية في كامل أوروبا لها أتباعها، وقد تجلى عمل هذه الحركة في الإهتمام بترجمة وتفسير النص المقدس(sacré)، خصوصا مع **مارتن لوثر** الذي اهتم بالدراسة الفيلولوجية للنصوص.

أمّا المرحلة الثانية فتتعلق بتغيّر أوضاع المؤسسة الدّينية وفشلها في مواجهة المنشقين عليها ممّا دفعها إلى إبداء قدر من المرونة إزاء الاختلافات، أمّا المرحلة الثّالثة في تكريس مبدأ التّسامح فقد تواكبت مع مبدأ عملية التّصنيع، وما ارتبط بها من تقدم تكنولوجي، فقد أدّى التّصنيع إلى ظهور التّخصص وتقسيم العمل وبالتّالي الفصل بين العمل والمنزل وغرس مبدأ العقلانية، فلم يعد الإنسان يعتمد على الحقائق والمعتقدات الدّينية عند التّعامل مع مشاكل العمل، حيث سادت الاعتبارات العقلانية عالم العمل[1].

بناء على ما سبق، يتضح أن هذا الاعتراف(reconnaissance) المتبادل بين القوى الّتي استمرت تتصارع طوال القرن السادس عشر، أي خلال الحروب الدّينية الأوروبية، هو الخلاصة النّهائية لحركة الإصلاح الدّيني، الّذي أحدث تغييرا جذريا طال كافة مجالات الحياة، مما أدّى إلى سيادة مفاهيم جديدة تقرّ بحق الآخر في الاعتقاد، وحرية التّفكير بوجه عام، وقيّم إنسانية واجتماعية مشتركة، فظهرت في هذه الفترة عدّة أعمال تدافع عن التّسامح وحق الاختلاف. خاصة ما كتبه" فولتير" (Voltaire) و"جون لوك" (Locke john) و"سبنيوزا"(Spinoza).

[1] – أشرف عبد الوهاب، المرجع السابق، ص 69.

لقد أكدّ **فولتير** في كتابه " رسالة في التّسامح " (traité sur la tolérance)على ضرورة تخطي هذا الوضع المأساوي الفظيع الذي عاشته أوروبا، وتشكيل وعي مجتمعي مبني على الإحترام المتبادل و التّسامح وحرية الفكر والعقيدة، يقول فولتير:« إنّ التّسامح في خلاصة القول، لم يتسبب قط في إثارة الفتن والحروب الأهلية، في حين أنّ عدم التّسامح قد عمّم المذابح على وجه الأرض »[1]. وهنا يستحضر فولتير تلك الأحداث الدامية التي أفقدت أوروبا مناعتها الداخلية بسبب التطرف الديني، أي استخدام القوة لفرض دين معين، إذ كانت الكنيسة تتحكم في ضمائر الناس وتُلزمهم بعقيدة واحدة وترغمهم على التخلي عن معتقداتهم وهنا تفشت ظاهرة اللاتسامح وإقصاء المخالفين فكل صوت خارج المتعارف عليه والمختلف عن السائد كان يقمع، وكل من يخرج عن الخط الرسمي للكنيسة كان يُحرق، وقد أُسست لذلك محاكم للتفتيش لملاحقة المرتدين والهراطقة(hérétiques) ومعاقبتهم، هذه الضغوطات والإكراهات التي فرضتها الكنيسة كانت تتنافى مع عقيدة التسامح وهنا يتساءل فولتير:« ما هو التّسامح؟ » .« إنّه ميزة الإنسانية، فنحن جميعا عرضة للضّعف والخطأ، فليسامح بعضنا حماقات البعض، فذلك أول قانون للطّبيعة »[2]. التسامح بهذا المعنى مطلب إنساني ملح وضرورة طبيعية وحقيقة وجودية لا يمكن نفيها، أما العنف الناتج عن وجود الخطأ فلا مبرر له؛ فوجود الخطأ ليس مدعاة للنفي والصراع والتنابذ، وإنما هو أحد مقومات التسامح ومدعاة للتعايش المشترك، مما يؤدي إلى القول بنسبية الحقيقة التي تعني –حسب الطرح الفولتيري– حق الإنسان الوقوع في الخطأ لكن شريطة أن لا يؤدي إلى نفي الأخر.

---

[1] – فولتير، رسالة في التّسامح، تر: هنرييت عبودناع لا ي، دار بترا للنّشر والتّوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2009، ص 39.

[2] – نقلا عن: علي أومليل، من التّسامح إلى التّعددية، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، العدد 411، شهر مايو 2013، ص 99.

أمّا جون لوك فقد ألّف "رسالة في التّسامح" باللّاتينية عام 1685 ضد المناخ الطائفي الفكري المصحوب بالاضطهاد الدّيني في القرن السابع عشر، فكرتها الأساسية تدور على مسألتين إحداهما دفاع عن اللّيبيرالية في السّياسة والدّين[1]. وفي هذا يقول جون لوك:« ينبغي التّمييز بين أمور المدينة وأمور الدّين، وأن توضع حدود دقيقة عادلة بين الكنيسة والدّولة، وإلّا فلن يكون ممكنا إيراد أي حل للمنازعات التي تقوم بين أولئك الحريصين حقا، وبين من يتظاهرون بأنّهم حريصون إمّا على نجاة النّفوس وإما على نجاة الدّولة » [2]. ولعل الباعث الأساسي الذي جعله يدعوا إلى هذا القطع الحاسم والمطلق بين السلطتين الروحية والزمنية هو تجنب مثل تلك الأحداث والمجازر التي أُرتكبت بسب التداخل الذي كان موجودا بين السلطتين، وعليه فمن الضروري فصل المهام بينهما، فلكل سلطة قوانينها وتشريعاتها وصلاحياتها التي لابد من احترامها، فلا يحق للدولة أن تتدخل في العقيدة الدينية ومعنى هذا ألا يكون للدولة دين معين، لأنّ مهمتها تتلخص في الحفاظ على ممتلكات الرعية وتأمين السلام لهم وتنظيم الشؤون العامة للمجتمع والدولة، أي الإهتمام بما هو دنيوي زمني، أما الكنيسة فلها صلاحيات محدودة واختصاصات معينة فليس لها أن تفرض الإيمان بالقوة ولا أن تتدخل في قوانين الدولة لأن مجالها هو الإهتمام بالشؤون الروحية والدينية، فدورها يقتصر على النصح والوعظ أي الخلاص الروحي.

أمّا المسألة الثانية فهي دفاع عن التّسامح الدّيني و محدودية العقل الإنساني التي لا تسمح لأحد بفرض عقيدته على الآخرين[3]. فهو يرفض التدخل في التدين (religiosité) أو عدم التدين فلا يحق للكنيسة ممارسة الوصاية على العقل الإنساني وفرض دين معين

---

[1] – مراد وهبة، المرجع السابق، ص 186.

[2] –جون لوك، رسالة في التسامح، تر: عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1988، ص 69.

[3] – مراد وهبة، المرجع السابق، ص 186.

بالقوة في إشارة منه إلى أن سبب التطرف هو استخدام القوة لفرض دين معين وإرغام الناس على التخلي عن معتقداتهم وهو الشيء الممارس من قبل الحاخامات والقساوسة ورجال الدين الذين لعبوا على وتر الدين وزيفوا عقول العامة، ولعل أهم ما طرحه لوك في هذه الفترة هو القطع مع النظام القديم المشرّع لثقافة العنف والإقصاء ونفي الخصوصيات، فهو شديد التأكيد على حرية الضمير والوعي والمعتقد وفي هذا الصدد يقول واثقا مطمئنا:« إنّ التّسامح بين أولئك الّذين يعتقدون عقائد مختلفة في أمور الدّين هو أمر يرضي الإنجيل* والعقل » [1].لأنّ الدين الحقيقي يقوم على الإيمان والاقتناع لا على أساس فرضه بالقوة مثلما تفعل الكنيسة التي كانت ترفع شعار" من خالفنا ضربنا عنقه" فويل لمن خالف تعاليمها وسيكون مآله جهنم، في محاولة منها للعب دور الإله والنطق باسم السماء، ونحن نعلم يقينا التبعات الثقيلة التي ترتبت عن هذه الممارسة والتي أفضت إلى حروب دينية شديدة الفظاعة، فكان التسامح في هذه الفترة هو الأسلوب المتاح لفض الاقتتال بين الطوائف الدينية.

وقد كتب في هذا السّياق " سبينوزا "، في كتابه " رسالة في اللّاهوت والسياسة:« أنّه قد يكون ضروريا أن يتنازل المواطنون عن جزء من حريتهم من أجل الحفاظ على المصلحة العامة، لكن لا يعقل أن يتنازل الإنسان عن الحق في حرية التفكير والتعبير، لأنّ ذلك يعني تكريس ممارسات النفاق والغش » [2]. فالتّسامح من هذه الزاوية قرين الحرية، حرية العقيدة والفكر والتعبير، لأنّ القبول بوجود الآخر المختلف لا يكفي،

---

* من مواعظ يسوع المسيحية الأخلاقية: " سمعتم أنّه قيل: أحِبّ قريبك قريبك وأبغض عدوك، أما أنا فأقول: أحبوا أعداءكم، وصلّوا لأجل الّذين يضطهدونكم، فتكونوا أبناء ابيكم الّذي في السّماوات. فهو يطلع شمسه على الأشرار والصّالحين ويمطر على الأبرار والظالمين". انظر: بيير سيزاري بوري، سافيريو مارشينيولي، أخلاق كونية لثقافات متعددة، تر: أحمد عدوس، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2007، ص 179.

[1] – جون لوك، المرجع السابق، ص 69.

[2] – نقلا عن: رشيد سعدي، المرجع السابق، ص 94.

بل لابد من منحه الحق في التفكير، أي الحرية التّامة القائمة على مبدأ المساواة égalité) (.ومنه تغدو الحرية شرط أساسي لتأسيس التسامح.

ثانيا: التّسامح هو الحل:

بعد عرضنا لمفهوم التّسامح وظروف نشأته، يمكن القول أنّ التّسامح أصبح في عالم اليوم ضرورة (nécessité) حتمية، يجب أن يتحلى بها الجميع أمام مأساة العنف ولا إنسانيته، فمظاهر العنف والتّهميش وثقافة الإقصاء باتت تشكل علامة فارقة في مشهد الوجود، حتّى نكاد نجزم بغياب نصوص الفلاسفة والمفكرين والحكماء، أمثال أفلاطون(Plato) والمعلم بوذا الذي جعل التسامح هو الموصل إلى درجة الكمال، و غاندي (Ghandhi) الذي قرن التسامح بفكرة الحب، والمتصوف **ابن عربي** والفيلسوف الإسلامي ابن رشد وفولتير وسبينوزا، الّذين دافعوا عن ضرورة التّعايش والتّسامح بين الجميع.

إزاء هذه الظرفية، أصبح التّسامح يملك راهنيته، الّتي لا تقبل الانتظار أو التّفريط أو المساومة،« فالتّسامح لا غنى عنه للعلاقات السّلمية في أيّ مجتمع.. » [1]. فهو دليل خصوبة وغنى ممّا يجعل طرحه مبررا على صعيد الواقع الفعلي الّذي يحوي هويات شديدة التنوع والإختلاف، ومنه« فالزّمن يفرض التّسامح فرضا عقليا ووجدانيا، وإنّ العصر المشبك سريع التّحولات، المفعم بالتّكنولوجيا المتطورة، يستدعي مسألة التّسامح ويفرضها، ولا يترك قيد أنملة للاستغناء عنها » [2].

إنّ الحاجة إلى التّسامح تنبع من عدّة مبررات:

---

[1] – علي عبود المحمداوي، المرجع السابق، ص 166.

[2] – كمال عمران، التّسامح رحيق الحداثة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، تصدر عن مركز دراسات فلسفة الدّين، بغداد، العدد 33، 34، السّنة الحادية عشر، 2007، ص 04.

احتمال وقوع الخطأ، لأنّ التسامح يعني فيما يعنيه احتمال وجود الخطأ والصواب، وبالتالي فهو يرفض كل نزعة تدّعي امتلاك الحقيقة وتمنع العقل من ممارسة وظيفته في التفكير والبحث والتقصي، لأن اليقين ينفي التسامح« فمحدودية العقل وقابليته للخطأ هي أساس التّسامح » [1]. لذا فالتسامح يتخطى فكرة الإعتقاد الصارم بمطلقية أفكارنا، ويقول بنسبية الحقيقة؛ تلك النسبية التي تسمح للأفراد بتبني الأفكار التي يريدون.

ومن ناحية أخرى، فإنّ التسامح لا معنى له في ظل الإستبداد بالرأي وفرضه بالقوة ومصادرة حق الآخرين، فإذا ما أردنا أن نجسد التسامح عمليا لا بد أن يُشاد على قاعدة احترام مواقف وعقائد الآخرين الذين يشاركوننا الوجود، واحترام التنوع الثقافي والديني، لأنّ التعدد والاختلاف هو الأصل الذي انبنى عليه الوجود الإنساني « ومع وجود الاختلاف نحتاج إلى التّسامح لكي لا يتحوّل الاختلاف إلى تباعد بين النّفوس، ولكي لا تزرع الأحقاد بين النّاس، ولكي لا يُولِّد النّزاعات بينهم، بل من أجل أن يكون الاختلاف رحمة بين النّاس » [2].

إنّ ما عانته البشرية طوال تاريخها من عنف واحتراب واضطهاد كان نتيجة التعصب الأعمى للآراء والأفكار، والتطرف باسم الدين وفرض العقيدة الدينية بالقوة، وحتى لا نعيد تلك التجربة السلبية التي احتكرت الحقيقة الدينية بسبب انغلاقها المذهبي غدا انفتاح الخطاب الديني بمرجعياته المختلفة ضرورة تفرض حضورها،« بحكم تعدد الممارسات الدّينية داخل الدّين الواحد وتعدد الأديان داخل المجتمع الواحد، هذا التّعدد الّذي هو ظاهرة إنسانية حضارية لا يمكن تجاوزها ولا القفز عليها، وبالتّالي فالتّسامح هنا يعني التّخفيف إلى أقصى حدّ ممكن من الهيمنة الّتي يمارسها مذهب الأغلبية داخل الدّين

[1] – عصام عبد اللّه، المرجع السابق، ص 19.

[2] – محمد الجبر، المرجع السابق، ص 191–192.

الواحد، ودين الأكثرية داخل المجتمع الواحد » [1].ومن ثمّ فلا يصح فرض الرّأي سواء أكان عقديا أو أخلاقيا على الآخرين [2].

لقد أضحى التسامح في الوقت الراهن الملاذ والمخرج الوحيد الذي سيُخلص هذه الأرض المقدّسة من محنتها ويعيد لها سلامها، ولعل ما يستوقفنا في هذه اللحظة أنّ موجة العنف والتطرف ومشاهد القتل لم تَسلم منها جغرافيا العالم إذ حطّ العنف رحاله في بقاع المعمورة فأفسد وُد العلاقات الإنسانية وحوّلها عن مسارها الأصلي المبني على قيم المحبة والتآخي والسلام لتتوالى المآسي وسنوات اليأس بسبب هذه الثقافة التي أصبحت متجددة باستمرار وتحولت مع مرور الزمن إلى ورم خبيث ينخر عظام الإنسانية، فكان العلاج المنطقي لهذا الورم بلا شك هو أن تغرف الإنسانية من إناء التسامح لمحو ثقافة الشر ولعنة السواد وخلق فضاء تتحرك العلاقات الإنسانية ضمنه، وهو ما يشكل نضال لأجل حسم معركة انتصار الخير على الشر والعمل على منع استخدام القوة ونشر المحبة بين بني البشر لإحلال السلام العالمي.

إنّ وضع حد للنزاعات البشرية وتفعيل مبدأ التسامح في واقع الإنسانية يقتضي بالضرورة المشاركة الجادة من الجميع في ادارته، أي أنّه لكي يكتمل ويعمّ وجب على المعنيين به أن ينخرطوا كلّهم في إرسائه وإلّا يبقى مطلبا فقط، لأنّ التّسامح كظاهرة نتاج التحام إرادات حوله، فشرط الاتّحاد هو أحد أهم الشّروط الّتي يقوم عليها التّسامح، لأنّه لا يحتمل التّأجيل كونه مسألة وجودية[3].فهو مسؤولية الجميع، ممّا يستدعي طرحه على جدول اهتماماتنا اليومية، للخروج من حالة الانشطار الفكري والثّقافي الّذي غدا علامة

---

[1] – محمد عابد الجابري، المرجع السّابق، ص 29.

[2] – محمد بن أحمد مفتي، المرجع السابق، ص 37.

[3] – بخضرة مونيس، تاريخ الوعي مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع، منشورات الإختلاف ، الجزائر، الدار العربية ناشرون، بيروت ، ط1، 2009، ص 82.

فارقة في خطاباتنا، ويصار إلى مجتمع يقبل بالاختلاف(différence) في الرؤى والاتّجاهات، والتّعدد والتّباين في الأفكار والمعتقدات.

إنّنا اليوم في الوطن العربي الّذي يعيش التّعصب(fanatisme) والانغلاق العقائدي والتّطاحن المذهبي، وكل مظاهر الكراهية والحقد، بحاجة ماسة لإعادة بعث قيّم جديدة، من شأنها استعادة التّوافق والإخاء والتّلاحم بين أفراد المجتمع، في ظل وجود التّنوعات الإثنية(ethnicity) والدّينية والقومية(nationalité) المتمايزة،« فالتّعصب لا يُواجَه بالتّعصب وإنّما بالتّسامح، والكراهية لا تُواجَه بالكراهية وإنّما بالتّسامح، والتّكفير لا يُواجَه بالتّكفير وإنّما بالتّسامح، والعنف لا يواجه بالعنف وإنّما بالتّسامح » [1].

وحتّى يكون للتّسامح قوّة وفاعلية يجب أن يتحول إلى موقف إنساني ثابت، والتزام أخلاقي راسخ، ومصدر للاستلهام، حينما فقط تتغلب الحكمة على التّعصب، والتّسامح هو حكمة، وتتغلب الشّجاعة على التّهور، والتّسامح هو شجاعة، والحرية على التّكفير، والتّسامح هو حرية، بهذه الدّلالات والمعاني ينبغي أن نفهم التّسامح، وبهذا الإدراك ينبغي أن نتعامل معه والعالم اليوم بكلّ ثقافاته ولغاته وقومياته ومجتمعاته، يشترك في ضرورة تأصيل مفهوم التّسامح وتعميمه بين النّاس[2]. فنحن لا نريد أن نخسر ما خسرته البشرية جرّاء عدم التّسامح، والأمثلة على ذلك كثيرة، بدءا بما حدث في شبه جزيرة العرب قبل أربعة عشر قرنا، تقاتل خلالها المسلمون، وما حدث في الأندلس من عمليات استرداد، والنّتائج الوخيمة الّتي أدّت إليها الحروب الدّينية في القرن السادس عشر بين الكاثوليك والبروتستانت، وما آلت إليه أوضاعنا في السّنوات الأخيرة نتيجة الاحتقان والعنف والتّطرف (extrémisme) الّذي أصبح السّمة البارزة في المشهد العربي.

---

[1] – علي عبود المحمداوي، المرجع السابق، ص 169.

[2] – محمد الجبر، المرجع السابق، ص 194.

إنّ الراصد للمشهد العالمي يلاحظ أن خطابات الفلاسفة والحكماء الداعية إلى نبذ التطرف والعنف لم تتجسد واقعيا وحتى يكتمل وجب أن يُقنن ليأخذ بُعده الحقوق إنساني، أي الانتقال بالتسامح من قيمته الأخلاقية والدينية إلى قيمته الحقوقية مواجهة للانتهاكات التي تقع في العالم، ووضع حد للأزمات الدولية الناتجة عن التمييز العنصري والاضطهاد والاستبداد، وفي هذا السياق تمت صياغة جملة من المواثيق والمعاهدات ووضعت تشريعات وقوانين مناهضة للعنف وكل الأشكال التي تمس بالجانب الإنساني. وقد تجسد اهتمام المجتمع الدولي في صدور الإعلان الخاص بمنظمة اليونسكو والذي يدعو إلى جعل السادس عشر من نوفمبر من كل سنة يوما عالميا للتسامح، « وقد اعتبر إعلان اليونسكو أن ّ التّسامح يعني " الاحترام والقبول والتّقدير للتّنوع الثّري لثقافات عالمنا، ولأشكال التّعبير وللصّفات الإنسانية لدينا، ويتعزز هذا التّسامح بالمعرفة والانفتاح والاتّصال وحرية الفكر والضّمير" ، ولتعميم التّسامح يدعو الإعلان إلى " تعليم النّاس الحقوق والحريات الّتي يتشاركون فيها، وذلك لكي تُحترم هذه الحقوق والحريات فضلا عن تعزيز عزمهم على حماية حقوق وحريات الآخرين" » [1]. ليصبح التسامح وفق هذه اللوائح الدولية مطلب قانوني وحاجة سياسية تهدف إلى وضع حد للشر الذي أصاب العالم وذلك من خلال معاقبة المتسببين في هذا العنف، وإقرار المساواة التامة والكاملة للأفراد والحفاظ على السلم الاجتماعي والاعتراف بحقوق الإنسان الأساسية، وهو ما أكسب المفهوم مكانته في حرم القانون.

وحتّى نؤسس لثقافة لا عنفية حقيقية في مجتمعنا العربي، لابد أن نرتقي بالتّسامح من كونه مجرد شعار إلى ممارسة (praxis) واقعية تلغي كلّ الحدود وتقلص درجة التّوتر والعنف بين أفراد المجتمع، وبالتّالي تحقيق إرادتهم في الحرية والتّعبير عن آرائهم،

[1] – محمد الجبر، المرجع السابق، ص 194–195.

وهذا هو التّسامح الحقيقي الّذي يعزز التقارب والتّواصل (communication) والتّعايش المشترك في واقع يحكمه التّعدد والاختلاف، وبناءً على هذا التصور لا يمكن طمس وإنهاء التباينات الموجودة بين بني البشر، فإذا ما أردنا أن نرسخ ثقافة التسامح وتشييد عوالم التعايش المشترك كحقيقة لا يمكن نفيها لابد من القضاء على بنية التفكير الأحادي المفضي إلى إلغاء الإختلاف والتباين الموجود في المجتمع.

المبحث الثالث: التّسامح من المفهوم الدّيني إلى المفهوم الثّقافي.

أوّلا: التّسامح الدّيني:

إذا كان مفهوم التّسامح – كما سبق وأشرنا إلى ذلك – كقيمة (valeur) أخلاقية ودينية وثقافية وسياسية، قد تبلور بشكل واضح في عصر التّنوير الأوروبي (siècle des lumière)، نتيجة الحروب الدّينية في القرن السادس عشر، إلّا أنّ ذلك لم يمنع من حضوره وامتداده في الحضارات والثّقافات والدّيانات المختلفة، حتى وإن كان ذلك تحت مسميات ومدلولات أخرى، كالصّبر والعدل والمحبة والسّلام وعدم التّعصب.

ورغم أنّنا لا نعثر على مفهوم التّسامح لفظا في الدّيانات الابراهيمية (الإسلام، المسيحية، اليهودية)، إلّا أنّ مضمونه قد تحقق عمليا، إذ تجلت قيمته في الانتقال من الحقد والتّعصب ورفض الآخر إلى المحبة وعدم الإساءة للآخر مهما كان مغايرا لنا في الملة والمذهب، والمحافظة على كرامة أيّ إنسان، وهي المفاهيم الّتي شكلت القاعدة في حقبة التّنوير الأوروبي.

إنّ الأديان كلها تبارك قيم التسامح والمحبة، وتقف ضدا على ممارسات العنف والتعصب والتطرف وكل ما من شأنه إذلال وتحقير الذات الإنسانية، وبهذا تتجه تعاليمها صوب تحقيق السلام العالمي والعيش المشترك بين الشعوب، والسعي لتأسيس واحات للحرية و التعددية، فالتّسامح الدّيني يؤكد« على قضية التّعايش ما بين الأديان، بمعنى حرية ممارسة الشّعائر الدّينية والتّخلي عن التّعصب الدّيني والتّمييز العنصري، آخذا بعين الاعتبار آداب الحوار والتّخاطب وعدم التّعصب للأفكار الشّخصية والحق في الإبداع والاجتهاد، فالأديان السّماوية ما كانت يوما في حدّ ذاتها عائقا أمام التّبادل والتّلاقح والتّثاقف ولا أمام التّعايش والتّعاون والحوار، وإنّما العائق يكمن في الّذين يتَوَهمون أنّهم

يملكون الحقيقة المطلقة ويستغلون الأديان في أقدار النّاس ومصائرهم » [1]. وهنا يميّز عبد الرّحمن بدوي في مقدمته لرسالة **جون لوك** في التّسامح بين نوعين من التّسامح الدّيني: التّسامح الشّكلي والتّسامح الموضوعي، فالتّسامح الشّكلي هو أن تُترك وشأنها الأديان الأخرى وشعائرها، ونقيضه هو إرغام الأديان الأخرى (غير الدّين الرّسمي أو السّائد) على الخضوع لهيئة دينية في الدّولة أو الكنيسة، أمّا التّسامح الموضوعي فهو الاعتراف الايجابي بالأديان الأخرى على أنّها مذاهب ممكنة لعبادة اللّه[2] .

وفي البحث في تاريخ مفهوم التّسامح، نجد شواهد كثيرة تبرز تجذّره في الدّيانات (الإسلام، المسيحية، اليهودية)، فالديانات غاصة بالآيات التي تؤكد قيمة الاختلاف والتسامح، وهنا نورد بعض الأمثلة والشّواهد على ذلك:

1- الإسلام: (l'islam)

إنّ فكرة الإسلام عن التسامح لا تزال تحظى باهتمام كبير، فالإسلام كان أحرص على التسامح والحرية الدينية مع أهل الديانات الأخرى إذ نجد تعاليمه تختزل في نبذ العنف والتطرف وتدعو إلى الحوار و التعايش والحرص على حفظ حياة الناس، وقد أكد على هذه الروح التسامحية عديد المستشرقين الغربيين الذي أنصفوا الإسلام، ولا أدل على ذلك من قول المستشرق واللغوي دي لاسي أوليري" De Lacy O'leary "، صاحب كتاب"جزيرة العرب قبل البعثة" أو (Arabia befor mohammad):« إنّ التّاريخ أَوْضَح – بما فيه الكفاية – أنّ أسطورة المسلمين الّذين انساحوا من العالم ينشرون الإسلام بحد

[1] – يوسف ذياب عواد، التّسامح...ما بين الدّين والسّياسة، ضمن كتاب: الدّين والسّياسة والدّيمقراطية، تحرير (رفيق المصري)، مركز حقوق الإنسان والمشاركة الدّيمقراطية، شمس، ط 1، 2007، ص 87.

[2] – انظر: مقدمة عبد الرّحمن بدوي لكتاب جون لوك، رسالة في التّسامح، المرجع السّابق، ص 08.

السّيف واحدة من أسخف الخرافات الّتي ظل المؤرخون (الغربيون) يردّدونها » [1]. فالإسلام لم يكره أحدا على الدخول فيه بالقوة ولم ينتشر بحدّ السيف وإنما انتشر بسبب سماحته وليونته ودعوته "بالتي هي أحسن"« وقد لا يحتاج الباحث إلى كثير عناء ليكتشف كثرة الشّواهد التّاريخية والنّصوص الدّينية* والأحكام الفقهية** الّتي تدعو وتحث على صنع وخلق مناخ التّعايش والتّلاقي مع الآخرين ولا سيما من أتباع الدّيانات السّماوية، فالإسلام لم يُلْغِ أهل الكتاب، بل اعترف بهم وبحقوقهم المتنوعة، بالأخص الدّينية منها، كحرية المعتقد وممارسة الشّعائر والعبادات » [2]. حيث نجد البراهين ودلالات الآيات القرآنية، تشيد بالتّنوع، وتقرّ بالتّباين، وتعترف بالاختلاف وتراه ظاهرة طبيعية، طالما أنّ البشر يختلفون في أفهامهم ومُدْركاتهم العقلية ووعيهم للمصالح، وينجذبون بدرجات

---

[1] – صالح بن عبد الرّحمن الحصين، التّسامح والعدوانية بين الإسلام والغرب، المكتب التّعاوني للدّعوة والإرشاد وتوعية الجاليات بالمدينة المنورة، السّعودية، د (ط)، 2013، ص 41.

*– هناك العديد من الآيات القرآنية الّتي تدعو إلى الاعتراف بالدّيانات الأخرى وضرورة احترامها، وبوجود الآخر المخالف وحقه في الاعتقاد دون تضييق عليه، من الآيات القرآنية الّتي تناولت التّسامح نجد: قوله تعالى: [لا إكراه في الدّين قد تبيّن الرّشد من الغيّ فمن يكفر بالطّاغوت ويؤمن باللّه فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها واللّه سميع عليم] الآية 256، سورة البقرة. [ادع إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالّتي هي أحسن إنّ ربّك هو أعلم بمن ظلّ عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين] الآية 125، سورة النّحل. [فبما رحمة من اللّه لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر] الآية 159، آل عمران. [فمن عفا وأصلح فأجره على اللّه] الآية 40، سورة الشّورى. إذن من خلال هذه الآيات نكتشف أنّ التّسامح شكل القاعدة الأساسية في الإسلام الّتي تحكم العلاقات الإنسانية.

**– ولعل عقد الذّمة (contrat établi) من الدّلالات المفيدة الّتي يعتبرها العلماء نموذجا للتّسامح، ويذكر المؤرخون والفقهاء عهد نجران الّذي أبرمه الرّسول الكريم مع مسيحي هذه المقاطعة، وكذلك عهد عمر بن الخطاب الّذي أعطاه لأهل دمشق ثمّ لأهل القدس وكانت غالبيتهم من المسيحيين ممّا مكّن من المحافظة على كنائس النّصارى وعلى مقدساتهم. للاستزادة انظر: ناجي البكوشن المرجع السّابق، ص 14.

[2]– حسين الخشن، الإسلام والعنف، قراءة في ظاهرة التّكفير، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص 76.

مختلفة للأفكار والرّسالات والمذاهب، وتُؤَثِرُ فيهم العادات والتّقاليد، وتترك عليهم البيئات الطّبيعية تأثيرات مختلفة[1].

وبالرّغم من أنّ التّسامح لم يرد ذكره لفظا في القرآن الكريم، إلّا أنّ ما يفيد به أو يقاربه أو يدل على معناه قد جاء حين تمّت الدّعوة إلى: التّقوى والتّشاور والتّآزر والتّواصي والتّراحم والتّعارف والعفو والصّفح والمغفرة وعدم الإكراه، وكلّها من صفات " التّسامح " الّتي تؤكد حق الاختلاف بين البشر[2].

ومن الشّواهد الّتي تؤكد شيوع مبدأ التّسامح في التّراث الإسلامي، هو منح أصحاب الدّيانات (المجوس، الصّابئة، اليهودية، النّصرانية)، الحرية في ممارسة معتقداتهم، وشؤونهم الخاصة دون إقصاء أو أية ممارسات وحشية« إذ تمتع أصحاب هذه الدّيانات والأقليات الإثنية في ظل سلطان الإسلام بالحرية الكاملة في ممارسة دينها وعباداتها واستمرارها في استخدام لغتها وعاداتها، وطرق تربية أبنائها كما بقيت لها الحرية في الاستقلال بقوانينها وقضائها » [3]. فقيمة التّسامح الدّيني في الإسلام تجسدت أساسا في كونه يقرّ بحرية العقيدة والتّفكير والتّعبير وعدم المساس بالمخالفين دينيا، أي احترام حرية الإنسان وكرامته، بعيدا عن كلّ أنواع القمع(répresion) والتّمييز بين الأديان، وهذا ما أقرّه القرآن بوضوح [لكم دينكم ولي دين][4].

---

[1]– ابراهيم العبادي، التّعددية السّياسية إرث الماضي ورهان المستقبل، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، تصدر عن مركز دراسات فلسفة الدّين، بغداد، العددان 24–25، السّنة السّابقة، صيف وخريف 2003، ص 208. 209.

[2]– عبد الحسين شعبان، في الحاجة إلى التّسامح: ثقافة القطيعة والتّواصل، مجلة المستقبل العربي،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، العدد 411، شهر ماي، 2013، ص 119.

[3]– صالح بن عبد الرّحمن الحصين، المرجع السّابق، ص 43.

[4] – سورة البقرة، الأية (256).

كما أنّ مجتمع النّبي صلّى اللّه عليه وسلّم كان مجتمعا متنوعا من النّاحية الدّينية، وقد اعتبر النّبي صلّى اللّه عليه وسلّم في كتابه الّذي يشكل أهم وثيقة دستورية وقانونية صدرت عنه لتنظيم العلاقة بين المسلمين واليهود في المدينة أنّ اليهود والمؤمنين أمة واحدة، جاء في الكتاب المذكور:« إنّ يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ومواليهم وأنفسهم إلّا من ظلم فإنّه لا يُوتِغْ – يهلك – إلّا نفسه وأهل بيته » وكان مقدرا لهذا القانون أن يحكم العلاقة مع اليهود على الدّوام لولا غدر اليهود ونقضهم للعهود والمواثيق[1].

ومن بين المواد الّتي أقرتها الصّحيفة، تأكيد مبدأ الحرية الدّينية " للمسلمين دينهم ولليهود دينهم " ولا يجوز الاعتداء والتّضييق على المخالف في الدّين، تأكيدا لقوله تعالى: [لا إكراه في الدّين...]، (pas de contrainte en religion). وهي القاعدة الّتي تشّكل وفقها مبدأ التّسامح، ومن الشواهد العملية القوية التي تؤكد قيمة التّسامح في الإسلام والتي أرسى دعائمها النبي ما أقرته بنود هذه الصحيفة من أنّ لليهود دينهم الخاص بهم ويجوز لهم تعليم أولادهم دون تقييد، ومنحهم حقوقهم كاملة دون اعتبار لمسألة الولاء الدّيني، وحقهم في إقامة الشّعائر الدّينية، واستخدام لغتهم في التّخاطب، لأنّ« الإسلام دين التّعددية يقوم على احترام آراء الآخرين مهما بلغت درجة ابتعادها واختلافها، بل وتغايرها عن آرائنا وأفكارنا »[2].

[1] – حسين الخشن، المرجع السّابق، ص 76. 77.

[2] – محمد آيت حمو، أفق الحوار في الفكر العربي المعاصر، منشورات لاختلاف، الجزائر، ط1، 2012، ص 283. 284.

2- المسيحية: (christianisme)

تجدر الإشارة إلى أنّ المسيحية كانت قد سبقت الإسلام بقرون للتّبشير بقيّم التّسامح، وفي التّاريخ الحديث شكّلت خلفية لحركة التّنوير، وقد وظّفها **فولتير** على نحو سليم في إبراز نزعتها المتميزة، حيث اقترنت فكرة التّسامح باسمه[1].

وبالرّغم من النّهاية المفجعة للسّيد المسيح في التّصور الدّيني المسيحي فإنّ المسيحية تقترن في دراسة الفكر السّياسي بأنّها لم تأت لنفي الدّيانات السّابقة، من ذلك أنّ الإنجيل وقع اختزاله في جملة معبّرة تنسب للسّيد المسيح:« لم آت لتدمير القانون وإنّما لإتمامه» .(je ne suis pas venu détruire la loi, mais l'accomplir)، ومن غير العسير البحث عن مقولات في الإنجيل* وكذلك في التّوراة للدّلالة على أن المسيحية واليهودية تقرّان التّسامح[2].

3- اليهودية:judaisme

رغم قلة النّصوص الموجودة لدينا حول خطاب التّسامح في الدّيانة اليهودية، إلّا أنّ جزءا منها يعترف بقيمة التّسامح ويقرّه كسلوك فعلي(effectife) يضبط العلاقات

---

[1] – عبد الحسين شعبان، في الحاجة إلى التّسامح: ثقافة القطيعة والتّواصل، المرجع السّابق، ص 120.

*– فالمسيحية تقول أناجيلها: " هنيئا لصانعي السّلام، لأنّهم أبناء اللّه يدعون " – " سمعتم أنّه قيل لآبائكم:" لا تقتل فمن يَقْتُل يستوجب حكم القاضي، أمّ أنا فأقول لكم: من غضب على أخيه استوجب حكم القاضي، ومن قال لأخيه: يا جاهل استوجب حكم المجلس، ومن قال له: يا أحمق استوجب نار جهنّم ".

– سمعتم أنّه قيل: " عين بعين وسن بسن، أمّا أنا فأقول لكم: " لا تقاوموا من يسيء إليكم، من لطمك على خدّك الأيمن، فحوّل له الآخر، ومن أراد أن يخاصمك ليأخذ ثوبك، فاترك له ردائك أيضا، ومن سخّرك أن تمشي معه ميلا واحدا فامش معه ميلين ".

انظر: بيير سيزاري بوري، سافيريو مارشينيولي / أخلاق كونية لثقافات متعددة، تر: أحمد عدوس، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، بيروت، ط1، 2007، ص ص 177_ 178.

[2]– ناجي البكوش، التّسامح عماد حقوق الإنسان، ضمن كتاب: دراسات في التّسامح، (تأليف جماعي)، المعهد العربي لحقوق الإنسان، المجمع التّونسي " بيت الحكمة "، تونس، د (ط)، 1995، ص 14.

الإنسانية فيما بينها، والغاية من ذلك هو التّعايش والتّعارف، نجد في اليهودية:« لا تعامل الآخرين بما لا تريد أن يضطروا إلى معاملتك به » [1]. وكذلك نقرأ في اليهودية:« كلّ ما تكره أن يفعله غيرك بك فإياك أن تفعل أنت بغيرك » .« اغتسلوا وتطهروا وأزيلوا شر أفكاركم (...) وكُفُّوا عن الإساءة، تعلموا الإحسان والتمسوا الإنصاف » [2].

نخلص من خلال ما سبق أنّ الرّسالات السّماوية (الإسلام، المسيحية، اليهودية) أقّرت مبدأ التّسامح وقبول الآخر، وحقه في الإعتقاد والإيمان (foi)، وحاربت كلّ أشكال العنف، و رغم خلو مدّوناتها من مفردة التّسامح إلا أن مدلولاته ومعانيه كانت حاضرة، وهكذا يظهر أثر الدّين في تأسيس فلسفة للتّسامح والسّلم والتعايش« فالأديان جاءت بهدف تمدين المجتمعات ونشر الإخاء بين البشر »[3].

ثانيا: التّسامح من دلالة التّخصيص إلى دلالة العموم.

إنّ التّسامح في مرحلته النّشوئية اقترن بالدّين فقط، حيث اقتصر على دائرة الحرية الدّينية (liberté religieuse)، فهو اعتراف بحق الآخر في اختيار أيّ دين يراه مناسبا والإعلان عن عقيدته شرط عدم الإخلال بالأخلاق والنّظام العام.« وبناءا على ذلك إذا كان زيد مسلما وخالدا مسيحيا ويوسف إسرائيليا وكورنو بوذيًا وسينو وثنيًا وديدرو كافرًا معطلا يجحد كلّ الأديان ولا يعتقد بشيء قطعيا، فهذه مسألة بينهم وبين خالقهم عزّ وجلّ، لا تعني البشر ولا يجوز لهؤلاء أن يتداخلوا فيها ولا أن يُحرم أولئك بأيّ سبب كان من

[1]– عصام عبد اللّه، المرجع السابق، ص 24.

[2]– يوسف ذياب عواد، المرجع السابق، ص 91.

[3]– ناجي البكوش، المرجع السابق، ص 12.

شيء من حقهم الإنساني » [1]. وهي القاعدة الّتي شكّلت الأساس في الأديان السّماوية الثّلاث.

لقد ساهمت هذه التّركة في بلورة مفهوم التّسامح الّذي ظهر في أوروبا نتيجة الحروب الدّينية،« فللعبارة جذور ممتدة في الثّقافة المسيحية، وقد عرفت مراحل سمحت بأن أخرجتها من دائرة الدّيانة إلى مجال الثّقافة، ومن دائرة الاعتقاد إلى حومة السّلوك المدني، كانت العبارة في السّجل المسيحي طموحا ورجاء، نظرا إلى حالة التّعصب السّائدة، ثمّ انتقلت إلى مدار الثّقافة مع الحداثة والتّنوير، فأصبح مصطلح التّسامح معجما كونيا، يُجاري روح العصر، وسَعْي إلى تخطي رواسب التّعصب والتّشدد والتّباغض » [2].

لكن ما الذّي جعل مفهوم التّسامح لا يبقى سجينا للحقل الدّيني، وأصبح مقترنا بحرية التّفكير بوجه عام؟.

إنّ ذلك تمّ أواخر القرن الثّامن عشر وتحديدا في القرن التّاسع عشر، وذلك مع بروز ملامح الحداثة الأوروبية ومظاهرها، وبفعل توفر عدّة شروط ثقافية وسياسية، منها على الخصوص وجود دولة القانون والمجتمع المدني والعلمانية وثقافة فلسفية نقدية، وكان هذا كلّه نِتَاج فلسفة وفكر الأنوار[3]، حيث سعى الفلاسفة والمفكرون في هذه الفترة إلى محاولة التّجديد (renaissance) في نمط الحياة الفكرية، وترسيخ قيّم وأفكار وتوجهات جديدة، كفكرة الحرية والملكية والعقلانية والمواطنة والمجتمع المدني، هذه الأفكار الجديدة لم تتحقق إلّا في ظل دولة مدنية، بمعنى الاستقلال عن الدّولة الدّينية، فتمّ التّأسيس لمجتمع منفتح يقبل بحق الأفراد في الاختلاف والتّعدد.

---

[1] – فرح أنطون، المرجع السابق، ص 68.

[2] – كمال عمران، المرجع السّابق، ص 16.

[3] – ابراهيم أعراب، التّسامح وإشكالية المرجعية في الخطاب العربي، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، العدد 224، السّنة العشرون، أكتوبر 1997، ص 50.

وعموما فإنّ الفكر الفلسفي والأنواري للقرنين الثّامن عشر والتّاسع عشر أسس للتّسامح على مرجعية عقلية تؤول به إلى الحق الطّبيعي كالحق في لحرية والمساواة، وهذا ما سيمهد لاحقا ليصبح للتّسامح معناه الحقوقي والقانوني، وسيجد ترجمته في الإعلانات والمواثيق الدّولية حول حقوق الإنسان منذ الإعلان العالمي لسنة 1948* الّذي نصّ في المادة (18) على أنّ لكلّ شخص الحق في حرية التّفكير والضّمير والدّين...إلخ[1]. وهي دلالة واضحة على حاجة المجتمع الإنساني إلى قيمة التّسامح. للخروج من حالة التّعصب والعنف النّاجمة عن تحريم ومصادرة الآخر في الرّأي والتّفكير والاعتقاد، وهو ما يتناقض مع روح التّعددية الدّينية القائمة كما يقول "**جون هيك**"(John Hick):« أنّ الحق والحقيقة أصل موجود مشترك في كلّ الأديان، فالأديان كلّها قادرة على أن تكون سببا لكمال أتباعها وخلاصهم » [2]. لذا علينا من الآن أن نتعلم كيف نفكر معا في سلم عالمي جماعي، من دون أيّ تنازل عن التزاماتنا الخاصة بكلّ منّا، أن نفكر تفكيرا مشتركا في كلّ ما هو مشترك بيننا في إرث **ابراهيم**، من دون أن نضع في معسكر الطّرف المقابل« قنبلة زمنية » مؤخرة الانفجار[3].

وهكذا يتّضح أنّ التّسامح الحقيقي يفترض الخروج من الانغلاق الدّيني الّذي عانت البشرية ويلاته لمدّة طويلة، والانخراط في فضاءات المجتمع المفتوح المتعدد الّذي يقبل بالحوار القائم على الاحترام المتبادل، وهو ما يُعَبَرُ عنه بالتّسامح الثّقافي،« الّذي يؤكد

---

* نصّت المادة الأولى على ما يلي:« يولد جميع النّاس أحرارا متساوين في الكرامة والحقوق، وقد وهبوا عقلا وضميرا وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضا بروح الإخاء » . ونصّ« إعلان المبادئ بشأن التّسامح » الّذي صدر عن منظمة اليونيسكو، على ما يلي:« التّسامح يعني الاحترام والقبول والتّقدير للتّنوع الثّري لثقافات عالمنا ولأشكال التّعبير وللصّفات الإنسانية لدينا، ويتعزز هذا التّسامح بالمعرفة والانفتاح والاتّصال وحرية الفكر والضّمير والمعتقد » .

[1]– ابراهيم أعراب، المرجع السّابق، ص 50.

[2]– محمد بن أحمد مفتي، المرجع السّابق، ص 49.

[3]– محمد الطالبي، المرجع السّابق، ص 52.

على قبول واحترام الخصائص المختلفة للثّقافات الأخرى في العالم ولأشكال التّعبير المختلفة الخاصة بكلّ منها أو لأساليبها المختلفة في الحياة، إذ يعني التّسامح التّجانس مع الاختلاف، وهو يزداد مع المعرفة وانفتاح العقل على العالم وزيادة الاتّصالات والتّفاعلات مع الثّقافات الأخرى فضلا عن حرية التّفكير والمعتقدات والممارسات، ومن ثمّ فإنّ التّسامح يُعبِرُ عن اتّجاه نشِط ينشأ ويزداد بالاعتراف بالحقوق الإنسانية الكلية والحريات الأساسية للآخرين » [1].

إذن فالحديث عن التّسامح بمفهومه الشامل وصيغته الراهنة، أي في بُعده الثّقافي الذي تحترم فيه خصوصيات الآخرين الحضارية والثقافية والدينية« لا يتّم دون أن يلجأ كلّ شعب من هذه الشّعوب إلى رسم استراتيجية خاصة به، تأخذ بعين الاعتبار الإطار العام للتّبادل الثّقافي واحترام خصوصيات الشّعوب وتفهمها، وكذلك انتهاج إطار واضح من الاتّصال لا لُبْس فيه ولا غموض أو تناقض، وتنمية ثقافة القوة العقلانية والقدرة على التّقدم والتّحديث... » .[2] وزيادة الوعي بأهمية التعدد الحضاري والتنوع الثقافي، تحقيقا للعيش المشترك بين هذه الشعوب و إقامة علاقات متوازنة، و هو ما يعطي للحياة الإنسانية قيمتها ويعيد العلاقات الإنسانية إلى صوابها، ويضفي على الوجود السكينة والهدوء.

[1] – أشرف عبد الوهاب، المرجع السّابق، ص 77.

[2]– يوسف ذياب عواد، المرجع السّابق، ص 85.

تمهيد:

سنحاول من خلال هذا الفصل الوقوف على سؤال التّسامح في الثّقافة العربية، واستحضار أهم المعاني والدّلالات الّتي ينطوي عليها، متبعين في ذلك المنهجية الأركيولوجية الّتي نحتها ميشال فوكو(Michel foucault)، واتبعها علي أومليل لبحث مواقف بعض المفكرين قدامى ومحدثين فيما تعلق بمسألة التّسامح والتّعامل مع الآخر، محاولين رسم الإطار العام الّذي ميّز المشهد العربي في فتراته المتلاحقة والطّريقة التي تمّ التّعامل بها مع المفهوم.

إنّ أهمية استقصاء هذه الآراء والنّماذج العربية لموضوعة التّسامح كان بهدف تأصيله في واقع المجتمع العربي وتشكيل وعي عربي بحتمية تقبله، من منطلق الحاجة الذّاتية إلى بناء مجتمع متقدم وحيوي، تسوده قيّم التّسامح والحوار العقلاني والإقرار بحق الاختلاف وحرية الرّأي والتّفكير، بحيث يؤدي ذلك إلى الإبداع والتّطور و الارتقاء نحو درب التّقدم الحضاري.

إنّ إشكالية تأصيل التّسامح، والّتي عكف أومليل على معالجتها: لا يمكن أن تكتمل إلّا إذا تحقق شرطها الأساسي؛ وهو المعرفة بأصل المفهوم والسّياق التّاريخي والثّقافي الّذي ساهم في تشكُله. لتسهل عملية تفكيكه وإعادة بناءه وفق قواعد جديدة متصلة بواقع العرب، وتكييفه مع حاجياتنا وظروفنا، وحتّى يتلاءم هذا المفهوم مع المجال الثّقافي الّذي نقل إليه، وينجح مثلما تمّ له ذلك في الغرب، وجب أن يتجاوز حدود الدّين وينتقل إلى المجال الثقافي. وهو ما سنبحثه في هذا الفصل.

المبحث الأول: التسامح جدلية الحضور والغياب في الثقافة العربية الإسلامية:

أولا: التسامح من منظور المفكرين المسلمين الأوائل:

إنّ المتتبع لتاريخنا العربي الإسلامي يدرك بجلاء أنّ المشهد كان ولا يزال مزدحم بإرث ثقافي سياسي متنوع وهائل، يضم جوانب ايجابية متمثلة في استيعاب التعددية (pluralisme) المذهبية والفكرية، وأخرى سلبية تمركزت في التعصب وإشاعة قيم تغذي العنف وغياب ثقافة حوارية تسامحية تقرّ بالاختلاف؛ فالتسامح كان يُسمح به تارة ويُرفض أخرى، وهو التّصنيف الذي قدمه علي أومليل انطلاقا من حفرياته في شواهد التراث العربي الإسلامي.

عاش المجتمع العربي الإسلامي مستويين متبايّنين في مسألة التّسامح مع الآخر المختلف والمغاير؛ مستوى ايجابي دشّنوا من خلاله مقولة الإختلاف حقيقة تفرض وجودها وهنا يمكن أن نرصد لحظات تعايش بين الطوائف الدّينية (sectes religieuses) والملل والعقائد المختلفة لكنّها حالات قليلة فقط ميّزها الانقطاع، أمّا المستوى الثاني يمثل طرف الإنغلاق بحيث أدى هذا إلى إلغاء حق الاختلاف في التراث الإسلامي إذ لم يدخل التسامح سواء كمفهوم أو ممارسة النّسيج العام للتّداول الفكري وأصبح في خانة ما لا يمكن النطق به(l'indisible) نتيجة القراءات الأحادية المغلقة والفهم الخاطئ للدّين.

الصّنف الأول:

يمكن أن نعتبر لحظة الفيلسوف **ابن رشد(520ه- 595ه)**، هي بداية التّنظير للممارسة التّسامحية في الثقافة العربية الإسلامية، لنستمع إلى فيلسوف قرطبة وهو يعرض رؤيته التّسامحية «وانه يجب نستعين على مانحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في

ذلك،وسواء كان ذلك الغير مشاركا في الملة أوغير مشارك » [1]. وهكذا وضع ابن رشد قاعدة للتسامح تقوم على وجوب أن ننهل من علوم الغير وأن ندافع عن آرائهم ونحترمها بغض النظر عن معتقداتهم، وأن نعترف بحقهم في الوجود، لأنّ الدفاع عن حق الإختلاف وقبول هذه الأراء المختلفة يمثل انفتاحا على الحقيقة« وبذلك انفتح ابن رشد على المغايرة التآمة خارج الملّة والأمة » [2]. لأنّ توسيع المرجعية العلمية يحتاج إلى جو من التسامح، ذلك أنّ صاحب الرأي المخالف للرأي السائد إمّا أن ينطوي على رأيه يخفيه ويظهر للنّاس مايقبلونه، وإما أن يتقوقع على رأيه ومعتقده، وإمّا أن يلعب ورقة التسامح، يدعو إليه أملا في أن يتهيأ جو منفرج ومتفتح يتيح لأفكاره الجديدة، أو غير المألوفة، أن تُروّج، لهذا فهو يدعو إلى التّعايش بين العقائد مهما اختلفت، والأراء مهما تباينت[3].

يواصل **ابن رشد** دفاعه عن التّسامح والقبول بالآخر المختلف بقوله:« وينبغي أن نضرب بأيدينا في كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك فإن كان كله صواب قبلناه منهم وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه »[4]. أي ما كان « منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان غير موافق للحق نبهنا عليه وحذّرنا منه وعذرناهم » [5]. والغاية القصوى أن يجعل من هذا التعدد ضرب من ضروب الحقيقة؛ لأنّ الحقيقة أكبر من أن يحتكرها طرف واحد يدّعي مطلقيتها، لذا نجده يدعو إلى الإنفتاح على الحقيقة وضرورة الإستفادة من الفكر الوافد ويعني به فكر اليونان خصوصا في شكله الأرسطي رغم اختلاف المنظومتين الإسلامية واليونانية، ورغم مرجعية فيلسوف قرطبة

---

[1]– ابن رشد، فصل المقال، دار الشروق، بيروت، لبنان، د (ط)، 1986، ص31.

[2]– علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص 39.

[3]– علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1998، ص 204. 205.

[4]– ابن رشد، المرجع السابق، ص 32.

[5]– المرجع نفسه، ص33.

الإسلامية، وبهذا يكون ابن رشد قد فتح قناة للحوار الحضاري مع الغير وأسس لمقولة التعايش الثقافي، أي التأكيد على البعد التعددي الذي يسهم في كشف الحقيقة.

لكن رغم هذه الرؤية التّسامحية، إلا أن **علي أومليل** يرى أنّ هذه الدّعوة الرشدية إلى التّسامح والحرية الفكرية جاءت منقوصة إذ اقتصرت على الفلاسفة فقط دون غيرهم، فهو يعتبر أنّ منع كتب الفلسفة « ظلم لأفضل أصناف الناس ولأفضل أصناف الموجودات » وبالنّظر إلى أنّ للعلماء « الفلاسفة » الحق في الاجتهاد، بمعناه الفكري العام، وليس بمعناه الفقهي وحسب، فإنه يتسامح معهم حتى وإن أخطأوا؛ لأنّ « الخطأ المصفوح عنه في الشّرع هو الخطأ الذي يقع فيه العلماء » أي الفلاسفة، وإن كان خطأ الفلاسفة مصفوحا عنه، فإنّ الخطأ الّذي يقع من غير هذا الصّنف من النّاس (أي الفلاسفة) فهو إثم محض[1].

ويتساءل **علي أومليل** عن انزلاق **ابن رشد** إلى موقف متعصب مفاده استعداء السلطة لمنع كتب **الغزالي**. في سياق نقده العنيف للأشاعرة، الذي يراه **أومليل** نقدا بكيفية غير مباشرة لمؤسس السلطة الموحدية في المغرب،"**ابن تومرت**" الذي أذاع المذهب الأشعري في هذه البلاد[2]. وكان لنقد ابن رشد للمتكلمين الأشاعرة جانبان :الأول معرفي، فالعلم الذي يدعونه ليس علما بالقياس الفلسفي،والثاني يتعلق بالنتائج السياسية السلبية لتعليم قضايا علم الكلام ليخوض فيها عامة الناس[3].

فلماذا هذا النّقد الذي وجهه **ابن رشد** للمتكلمين؟ نعتقد أنّ السبب – يقول **علي أومليل**– هو أنّ علم الكلام مجال يلتقي فيه الدّين بالسياسة، أو يختلطان، وابن رشد لا

---

[1] – علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، المصدر السابق، ص 104، 105.

[2] – علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، المصدرالسابق، ص 208.

[3] – علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، المصدر نفسه، ص 209.

يريد لهما أن يختلطان، أي إبقاء الدّين في المستوى الذي لا يصح فيه سياسيا أي مستوى العبادات والمعاملات الضرورية[1].

ويمكن أن نلمس حقيقة التّسامح في فكر "**الماوردي**"**(364 - 450ه)**،الذي يسلم بواقع الاختلاف وضرورته، معتبرا الإختلاف ظاهرة طبيعية وحقيقة موجودة في الساحة الفقهية لا ينكرها أحد، فهو يدافع عن أحقية كلّ الفرق الإسلامية في الاختلاف، فالإختلاف واقع لا محالة، يقول علي أومليل بعد النّقل عن **الماوردي** أنّ « كلام كل كتاب وأخبار كل نبي » (أو الكتاب والسنة بعبارة أخرى) هو الحاضن الأول للاختلاف، فلن يكون لهذا الأخير معنى سلبي أو إيجابي؛ وكأنّ **الماوردي** يعطي هنا مدلولا محايدا للاختلاف وتلك خطوة هامة لو كان لها ما بعدها، ولو كانت النتائج الفكرية والعلمية قد استخلصت من مثل هذه الأراء الجديدة حول الاختلاف وطبيعته[2].

ولا تختلف هذه الرؤية عن موقف " **الغزالي**"**(450ه – 505ه)**، الذي يؤكد حقيقة الاختلاف، ويعتبره أمر ضروري، ومتوقع ومشروع، يقول **علي أومليل** نقلا عن **الغزالي:**« وليس المراد نفي اختلاف النّاس فيه (أي القرآن) بل نفي الاختلاف عن ذات القرآن » فالاختلاف ليس في النّص نفسه، وإنّما في تأويل النّص، وعليه يغدو الاختلاف أمر طبيعي، لو التزم فعلا علماء المسلمين بهذا التمييز[3].فالإختلاف الذي عناه الغزالي هو المتعلق بإعادة تأويل النصوص القرآنية وتفسيرها بغية فهمها وادراكها وليس الإختلاف في ذات القرآن؛ لأنّ النص الديني لا يفصح عن دلالاته إلا من خلال ممارسة التأويل عليه، مما يعني أن النص القرآني إذا أُوّل وفسّر لا يضيع معناه، بل يتجدد.

---

[1] – علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، المصدر السابق، ص 210.

[2] – علي أومليل، في شرعية الاختلاف، دار الطليعة للطباعة والنّشر، بيروت، ط2، 1993، ص 59.

[3] – المصدر نفسه، ص57، 58.

بل يذهب الغزالي إلى أكثر من ذلك، حيث دعا إلى استبدال مفهوم الكفر بمفهومي الدركات والدرجات، وبالتّالي عدم حصر الأشخاص في البوتقة الضيّقة: "هذا مؤمن " و"هذا كافر"، بل بدرجة قربه وبعده من منازل السّعادة والشقاوة، مادامت فرق الأمة الثلاث والسبعين كلها ناجية و الهالكة منها واحدة، في مخالفة تامة لحديث الفرقة الناجيةً* المشهور[1]، ليدّشن بهذا أهّم دعامة تقوم عليها العلاقات الإنسانية، وهي قبول الآخر والتسامح معه، والانفتاح على ثقافات الغير، واعتبار الحقيقة أكبر من أن يمتلكها طرف واحد.

الصّنف الثّاني: اتجه إلى الرّفض المطلق لفكرة التّسامح مع الآخر غير الإسلامي، ومرجع ذلك السّعي لتأكيد وحدة الأمة، وادّعاء كل فرقة من الفرق الكلامية لنفسها امتلاك الحقيقة والالتزام بصحيح الدين، فمارست منطق الإقصاء. ومن النّماذج التي تحدث عنها **علي أومليل** كنموذج متطرف باسم الدين، يصادر الحقيقة ويشرع للاستبداد " **القاضي النعمان بن محمد الشيعي** " (ت1089ه)، فهو حسب **أومليل**« لا يقرّ بالحق في الاختلاف، ويحرّم على النّاس المشاركة في صنع الحقيقة والسلطة، ويأمر النّاس بإبطال عقولهم وتعطيل إرادتهم فليس مطلوبا منهم سوى طاعة "ولي الأمر"، ويرجع هذا القاضي سبب الاختلاف انتقال السلطة –العلمية والسياسية معا – إلى غير ولي الأمر، وهو سيّدنا

---

* هناك قراءة مغايرة للإمام الغزالي لحديث الفرقة الناجية حيث يورده مقلوبا فيقول:« قال عليه الصلاة والسلام: ستفترق أمتي بضعا وسبعين فرقة كلهم في الجنة إلّا الزنادقة وهي فرقة » هذا لفظ الحديث في بعض الروايات، وظاهر الحديث يدّل على أنّه أراد به الزنادقة من أمّته.

انظر: أحمد محمد سالم، إقصاء الآخر (صناعة التكفير في علم العقائد)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2013، ص 18.

[1] – محمد صلاح بوشتلة، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: قول في البنيوية والوظيفة، مجلة ألباب، تصدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، العدد الثاني، السنة الأولى، ربيع 2014، ص 128.

علي » [1].الذي كان أجدر بالخلافة من أبي بكر وعمر وعثمان، لأنّ سيدنا **علي** في نظر **النعمان بن محمد** معصوم من الخطأ فهو صاحب القول الفصل "الذي لا يأتيه الباطل". ونلمس ذلك من خلال قوله« ينبغي إغلاق العقول وتسليم مفاتحها إلى الإمام »[2]. وهكذا تم تحريم إعمال العقل وتعطيل مبدأ النظر والتفكير.

ولعل أهم ما يميز موقف القاضي الشيعي هو اعتقاده بأنّ الإختلاف خطر على الإسلام ومدعاة لبث الفرقة بين المسلمين وعلّل سبب ذلك أنّ الإسلام قد اكتمل العلم به، لكن عند " ولي أمره " أي إمامه" المعصوم" المالك وحده دون سائر النّاس للعلم الكامل، وهو بذلك يعطل مبدأ أعمال الرأي في أمور الدّين "القياس" و"الإجماع"و"الاستحسان" [3].

يعلق **أومليل** على موقف القاضي **النعمان بن محمد**، الرافض لتجربة الاختلاف، وبالتّالي عدم السّماح للآخر المغاير بممارسة حريته في التفكير والعبادة، بأنّ هذا الموقف رغم أنّه أصبح في ذمة التاريخ، إلّا أنّ هذا الصّنف لم ينقرض بعد[4].ولا زال يعيش معنا ويسطر على الذهنية العربية ويفرض حضوره على الساحة الثقافية، بدليل تصاعد التيارات الأصولية التي أصبحت تُغذي العنف وترمي من يخالفها في الرأي والمعتقد بالضلال وتُوَقع عليه بالكفر متجاهلة حقيقة الاختلاف والمغايرة.

النّموذج الثاني، الذي رفض مبدأ التّسامح والتعايش مع المغاير والمختلف، هو الذي مثله الأديب والفقيه المحدّث "**ابن قتيبة**" (213 – 276ه).الّذي هاجم خصومه قائلا:« والّذي خالف بين الآراء هو الّذي أراد الاختلاف لهم» [5]. فالسماح بالاختلاف

---

[1]– علي أومليل، في شرعية الاختلاف، المصدر السابق، ص 60. 61.

[2] – علي أومليل، في شرعية الإختلاف، المصدر السابق، ص61.

[3] – علي أومليل، في شرعية الإختلاف، المصدر السابق، ص 61.

[4]–علي أومليل، في شرعية الإختلاف، المصدر السابق، ص 62.

[5]–نقلا عن: علي أومليل، في شرعية الاختلاف، المصدر نفسه، ص 58.

حسبه ارتداد عن الإسلام وخروج عن الدين وتفريق للأمة، وبناءً على هذه الرؤية المغلقة القائمة على أحادية الرأي وإقصاء الأخر تم غلق باب الإجتهاد ومنع التأويل، وهو ما أعطى الحق لفرقة واحدة« فهو لا يعتبر نفسه مختلفا ضمن مختلفين بل إنّ الآخرين هم وحدهم المختلفون معه أي المخالفون، وهؤلاء المختلفين معه هم الذين اتبعوا الباطل »[1]. وهو وحده صاحب الحقيقة المطلقة (vérité absolues)، والآخر من الضالين كافر بأنعم الله، وبالتّالي التّشكيك في إيمان المخالفين له في العقائد ورميهم بالكفر والزندقة.

ويستعمل **ابن قتيبة** في وجه خصومه سلاح الدّين: فما دامت العربية هي لغة القرآن والسنة، فهو يعتبر أنّ كل تنكر للعربية وتراثها هو تنكر للدّين نفسه، والعلم الحقيقي عنده ينحصر في« علم الكتاب، وفي أخبار الرّسول صلى الله عليه وسلم، وفي علوم العرب ولغاتها وأدابها » . وماعدا ذلك فهو« العلم غير النافع »[2]. والتبرير الذي قدمه لرفض كل وافد هو اعتبار هذه الأفكار المنقولة إلينا شذوذا عن الحق وخروجا عن جادة الصواب فهي تتنافى مع روح الإسلام، وبهذا نكون أمام موقف أحادي استعلائي متنكر لكل ثقافة دخيلة على الإسلام، هكذا أوقف **ابن قتيبة** في الاختلاف، معتبرا الإجماع إنهاء للاختلاف، مع أنّ الإجماع إنّما وقع داخل كل مذهب، فكل من حكا الإجماع إنّما يتكلم عن الإجماع داخل مذهبه، وبذلك تتعدد الإجماعات بتعدد المذاهب.

وفي المنحى ذاته، ذهب صاحب كتاب الملل والنحل"**الشهرستاني**" (ت 548ه) إلى اعتبار أنّ هناك دين واحد هو دين الحق، وهو الإسلام،كما أنّ الاختلاف داخل هذا الدّين غير متساوي، حيث هناك فرقة واحدة هي الناجية، والحقيقة واحدة يملكها طرف

---

[1] – علي أومليل، في شرعية الإختلاف، المصدر السابق، ص 58.

[2] – علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، المصدر السابق، ص 60.

واحد« الحق في جميع المسائل يجب أن يكون مع فرقة واحدة » [1]. مكفرا بذلك المخالفين في الرّأي أو المذهب أو الملة، والانتصار لمذهب معين،(الأمة المقدسة أو الفرقة الناجية، أو غير ذلك ممّا يدعو للاستعلاء)؛ ليصار إلى مجتمع رافض للتّنوعات المختلفة، ويأخذ الأخر المختلف صورة عكسية أو ضدية.

ويصنف الشهرستاني أصحاب المذاهب والعقائد إلى صنفين:

أولا: أرباب الديانات والملل من المسلمين(المعتزلة، الجبرية، الخوارج، الشيعة، المرجئة...)، وأهل الكتاب(اليهود والنصارى)، ومن لهم شبهة كتاب كالمجوس والمانوية.

ثانيا: أهل الأهواء والنحل التي لم يعترف بها الإسلام (الصابئة عبدة النجوم، البراهمة، الفلاسفة،).

ما يلاحظ على التصنيف للملل أنه كان حسب بعدها عن الإسلام وليس حسب الظهور التاريخي، وبالتالي فالشهرستاني لم يتبع الحياد والموضوعية كما كان يدعي بل انزلق نحو إقصاء الأخر« والتّسمية نفسها تدل على تفضيل أولئك على هؤلاء. فالفلاسفة مثلا، وعلى الرّغم من علومهم الطبيعية والرياضية والمنطقية هم أيضا عنده أهل أهواء » [2]. فهذه التسمية تبرر وجود الأول وتعترف له(أهل الديانات) وتقصي الثاني(أهل الأهواء).

إلّا أن ما يميز **الشهرستاني** هو أنّه لا يعين هذه الفرقة النّاجية كما يفعل غيره من أصحاب كتب الفرق أمثال (البغدادي والأشعري وابن حزم) الّذين ينّصون على أنّها فرقـــة أهـــل

[1] – نقلا عن: علي أومليل، في شرعية الاختلاف، المصدر السابق، ص 46.

[2] – علي أومليل، في شرعية الإختلاف، المصدر السابق، ص45.

السنة، حتى أنّ ابن حزم ذهب إلى أبعد من ذلك حيث لا يقبل المنـــاظرة مـــع الخـــوارج والشيعة وغيرها من الطوائف التي اعتبرها متطرفة[1].

بعد أن قام **علي أومليل** بتشريح التّراث العربي الإسلامي، بهدف غربلته والوقوف على مواطن القوة، ومكامن الخلل فيه، لم يتوانى في الحكم عليه بأنه لم يتسع لاستيعاب التّنوعات المختلفة، بالرغم من أنّ المجتمعات الإسلامية كانت في موقع قوة، وكان المسلمون واثقون من تفوق حضاراتهم ودينهم وعلمهم على غيرهم من الثقافات الأخرى، وهذا ممّا يعني لدى **علي أومليل** أنّ التراث العربي الإسلامي في الماضي لم يعرف تجربة التّسامح والقبول بالرأي الآخر، بمعنى أنّ التسامح كان ضمن دائرة اللامفكر فيه(l'impensé) دون أن ينكر وجود بعض الحالات القليلة التي طبعها الانقطاع وأنتجت مناظرات أغنت الفكر العربي، كلحظة **ابن رشد والغزالي.**« إلاّ أنها لم تكن ترجمة لواقع الأمور، ولا تدل على بنية عامة للتفكير » [2].

ثانيا:مثقفوا النّهضة العربية وسؤال التسامح:

لكن قبل الدخول في استعراضنا لهذا المفهوم لا بد من الأخذ به. في الإطار التاريخي للإجابة على:متى ظهر التسامح؟ ولماذا؟ وكيف؟ لأنّ مثل هذه الأسئلة تدفعنا إلى إثارة علاقة المفهوم (concept) بالتاريخ، وهي الفكرة التي نجدها في جل كتابات **علي أومليل.**

لقد تُرجمت لفظة (tolérance) إلى العربية بـــــــــــ" التّسامح "، ومع ذلك فإنّ مفهوم "التسامح" هو وليد حركة الإصلاح الدّيني في أوروبا، وقد نشأ عن تغير في الذّهنية ناتج عن علاقة جديدة، هي علاقة الاعتراف المتبادل بين القوى التي استمرت تتصارع

---

[1] – المصدر نفسه، ص46.

[2] – المصدر نفسه، ص 105.

طوال القرن السادس عشر، أي خلال الحروب الدّينية الأوروبية، لقد حدث انشقاق داخل الدين الواحد، ثم وقع تجاوزه عن طريق الاعتراف بالحق في الاختلاف والاعتقاد، ثمّ في حرية التفكير بوجه عام[1]. بمعنى أنّ كلمة تسامح وُلدت إبان الحروب والصّراعات الدّينية التي تقاتل خلالها أتباع المذهبين الكاثوليكي والبروتستانتي، ليصلوا بعدها إلى مرحلة الاقتناع بأنّ الحل الوحيد يكمن في التّسامح مع الاختلافات الفكرية والعقدية والسياسية.

إذن وبعد قرن من الحروب الدّينية والاضطهاد الطائفي الديني، حصل الاعتراف بالحق في الاختلاف الديني، أقرّته مراسيم وقوانين، ودساتير، وقد قام بالدّفاع عن مبدأ "التسامح" كقيمة أخلاقية أساسية، مؤسسو الفكر الليبرالي على الخصوص، سيما وأنّ الاعتراف بهذا المبدأ من شأنه أن يضمن لأفكاره الجديدة حقها في الوجود[2]. لكن المفهوم توّسع ليشمل ديانتين أخريين، هما اليهودية والإسلام، هذه المرحلة في تاريخ مفهوم التّسامح هي الّتي نجدها في كتابات" **غرويتوس**" و "**بابيل**" و"**لوك**" و"**فوليتر واسبينوزا**"[3].

ورغم أنّ **فوليتر** يُعتبر من أشهر فلاسفة الأنوار وأقوى المنادين بحرية الفكر على اعتبار أنّ دراسته حول التّسامح هي في جوهرها حول حرية التفكير[4]. الا أن كتابات **بيير بابيل**(pierre baylle) حاسمة في تأسيس مفهوم التسامح، وهي أكثر عمقا وجرأة في الموضوع مما كتبه **فولتير** بعدها.كانت قضية التّسامح تعني بابيل شخصيا: فهو من عائلة بروتستانتية، ووالده راعي كنيسة، وقد نالت العائلة نصيبها من الاضطهاد بعدما ألغى الملك لويس الرابع عشر(18 تشرين الأول / أكتوبر 1685م) مرسوم" نانت" الّذي كان

---

[1] – علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التّنوير للطباعة والنّشر، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص 112.

[2] – علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، المصدر السّابق، ص 113.

[3] – علي أومليل، من التّسامح إلى التّعددية، المرجع السابق، ص 96.

[4] – عاطف علبي، المرجع السابق، ص52.

قد أصدره الملك **هنري** الرابع (13 نيسان/ ابريل 1598) كان هذا المرسوم يسمح للبروتستانت بحرية إقامة شعائرهم وتقلّد المناصب السياسية[1].لكن من سوء الحظ المرسوم دام أقل من قرن وتوقفت مسيرته في العام 1685بعد إلغاءه من قبل الملك لويس الرابع عشر الذي مارس تمييزا واضحا واضطهادا معلنا في حق المنشقين عن الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، لتتغير بعدها أوضاع الهوغونوت(huguenotes)، ويمنعوا من ممارسة طقوسهم الدينية، ويتم حرمانهم من الإمتيازات والحقوق التي كانت مكفولة لهم في عهد هنري الرابع، وتلغى الحريات التي منحت لهم، مما أدى إلى هجرتهم إلى دول أوروبية مختلفة، أما البقية فأُكرهوا على التحول إلى الكثلكة، يقول **بايل**:« إنّ المعتقد الذي يبرز لنا مغلوطا يجب التسامح معه لأنه قد يكون حقا.ويرى أنّ اكبر خطر في أي دين هو ألاّ يكون متسامحا، ومن واجب الدولة أن تسمح بكل شيئ إلاّ عدم التسامح » [2]. فالمسألة في نظره تكمن في أنّ الدّين نتاج إنساني وقضية شخصية لا يمكن فرضها بالإكراه، بل الواجب هو احترام اعتقادات الآخرين وتقدير اختياراتهم مهما كانت مخالفة لنا؛ وهي دعوة للإقرار بنسبية الأفكار والمعتقدات هذا من جهة، وواجب الدّولة السّماح بالأفكار والآراء المغايرة للعقيدة الرّسمية والعفو عن مخالفة المرء لتعاليم الدّين من جهة ثانية.

لقد دعا **بايل** إلى جعل التّسامح شاملا لكل العقائد والمذاهب، بشرط ألاّ يُخلّ صاحب معتقد مخالف بالنّظام العام، والمعيار هو حرية ضمير الفرد أو مايسّميه« نور الضمير » . فحتى أولئك الّذين يقومون بالدّعوة أو الدعاية للإسلام في بلدان مسيحية لا ينبغي قتلهم، و التنكيل بهم، أو نفيهم بل مواجهتهم بالحجة والحوار.هكذا يقول بايل[3].لأنه لا أحد يملك الحقيقة المطلقة، وهو ماجعله يرفض فكرة فرض القناعات الدينية على

---

[1] – علي أومليل، من التّسامح إلى التّعددية، المرجع السابق، ص 96.

[2] – نقلا عن: عاطف علبي، المرجع السابق، ص 53.

[3] – علي أومليل، من التّسامح إلى التّعددية، المرجع السابق، ص 97.

الآخرين لأنّ ذلك لا يحقق الإقتناع بالمعتقد، كما رفض القول تغليب مذهب على مذهب فكل المذاهب تنصهر في بوتقة واحدة،

أمّا معاصره **جون لوك** فقد استثنى من تسامحه الملحد والكاثوليكي والمسلم، فالأول لعدم الثّقة بقسمه وما يبرمه من عقود، فلا ثقة بمن لا يؤمن بالله بما يقسم به من يمين، ولا تسامح مع الكاثوليكي لأنّ ولاءه إنمّا هو لسلطة خارج الدّولة التي يعيش في ظلها، وكذلك لا تسامح مع« التركي » (المسلم) الّذي يعيش تحت حكم دولة مسيحية إذا كان ولاؤه إنّما هو للمفتي الّذي هو تابع للإمبراطور العثماني[1].

فالمخالف للدّين – حسب **لوك** – لا يمكن أن يكون محل ثقة لأنّه بعقيدته المخالفة يتعذر عليه الولاء للجماعة التي يعيش فيها، ولا يمكنه أن يحفظ العهود والمواثيق، فالتّسامح لدى لوك بقي مقيّداً بمعايير (norms) سياسية ودينية، ولذلك يجب أن يظل (الملحد، الكاثوليكي، المسلم) معزولا في حياته غير مُؤهل للتّساوي مع الأغلبية المالكة للسلطة.

لكن أهمية تفكير **لوك** في مسألة التّسامح آتية من فصله الحاسم بين الدّولة والدّين، بين مجتمع السّياسة ومجتمع الكنيسة. ليست مهمة الدّولة عنده الوصايا على سلامة الناس، بل مهمة الدّولة ضمان حرية الأفراد وأمنهم وصوْن ملكياتهم[2]. وهو ما نلمسه بوضوح في نص **لجون لوك**« ويبدو لي أنّ الدّولة جماعة من النّاس تكوّنت لغرض وحيد هو المحافظة على خيراتهم المدنية وتنميتها. وأنا أقصد" بالخيرات المدنية " الحياة، الحرية،

[1] – علي أومليل، من التّسامح إلى التّعددية، المرجع السابق، ص 97. 98.

[2] – المرجع نفسه، ص98

سلامة البدن وحمايته ضدّ الألم، وامتلاك الأموال الخارجية مثل: الأرض، النّقود، المنقولات...الخ » [1].

إذن، **فجون لوك** دافع عن ضرورة الفصل بين الحكومة المدنية (الدولة) والسلطة الدينية (الكنيسة) الّتي ليس لها أية سلطة مدنية، فهي« جمعية حرة إرادية[2] » .تهتم بالشؤون الروحية، وليس لها الحق في فرض سلطتها لإرغام الناس على اعتناق مبادئها وأفكارها، بل الواجب أن تترك للأفراد حرية الضمير والوعي والمعتقد التي تستند إلى الحق الطبيعي لكل فرد؛ لأن هذه الحرية هي شرط تأسيس المجتمع المدني وهي مقدسة لا ينبغي المساس بها« لذلك تظل الدّولة هي الّتي لها وحدها صلاحية إدارة المجتمع المدني بقوانين مدنية » [3].وواضح أنّ المقصود بالدّولة هنا هي الدّولة الإنجليزية التي يدين معظم الناس فيها بالبروتستانتية. أمّا الكنيسة فالمقصود بها الكنيسة الكاثوليكية التي على رأسها البابا في روما، والأولوية هنا للدّولة ومصلحتها القومية[4].لذلك يجب أن تبقى قوانين الدولة في استقلال تام عن العقيدة الدينية، ومن المفارقات أن لوك رفض التسامح مع الكاثوليك لأسباب سياسية أكثر منها دينية، فلا يجوز التسامح معهم لأنهم خطرون يسببون توترا سياسيا فهم موالون لسلطة خارجية يمثلها البابا في روما ويدينون بالولاء لملك فرنسا مما سيؤدي إلى إثارة الفتن وتهديد وحدة الدولة الإنجليزية.

أمّا أفكار **فولتير** عن التّسامح ليس فيها جدّة قياسا على سالفيه **بايل ولوك**، الجديد هو تغيّر العقلية العامة في عصره، وظهور قوة الرّأي العام سندا لفكرة التّسامح؛ التي كانت في حقبة ما قبل **فولتير** مجرد فكرة في أذهان رُوّادها سابقة على العصر، أمّا في

---

[1] – جون لوك، المرجع السابق، ص 70.

[2] علي أومليل، من التسامح الى التعددية، المرجع السّابق، ص 98.

[3] – علي أومليل، من التسامح الى التعددية، المرجع السّابق، ص 98.

[4] – محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، المرجع السابق. ص 27.

عهده فقدْ تجاوزت الفكرة إطار النّخبة فصارت مبدأ معززاً برأي عام يسندها[1].بسبب تفشي ظاهرة اللاتسامح وإقصاء المخالفين، مما جعله يكرس حياته دفاعا عن حق المضطهدين من البروتستانت الذين عانوا الويلات من قبل الكنيسة الكاثوليكية، وهي مسألة غير مقبولة في نظره، فدفاعه عن التسامح وحق الأخر في الوجود يحيلنا إلى قضية **جان كالاس**(Jean Calas) البالغ من العمر ثمانية وستين عاما الذي كان يدين بالمذهب البروتستانتي، فأفكار فولتير عن التسامح بل رسالته الشهيرة في التسامح كانت نضالا ودفاعا عن عائلة كالاس الذي ألصقت به تهمة شنق ابنه الذي تحول إلى الكثلكة التي تخالف مذهب العائلة، ليتحول هذا الإتهام إلى حقيقة مسلّم بها في مدينة تولوز، فكانت النتيجة أن تحركت العدالة وزجت بأفراد عائلة كالاس في السجن وتبدأ معها تفاصيل قصة عنوانها التعصب الديني، وبعد محاكمة ماراطونية ومد وجزر وطول انتظار لما ستسفر عنه هذه المحاكمة اتفق القضاة على أن الأب جان كالاس يعدم بالموت على الدولاب، وفعلا تم تنفيذ هذا الحكم الفظيع الذي ألحق العار بفرنسا ليكتشف فولتير بعد إعادة تحريك مجريات القضية أن الأب بريء مما نسب إليه وأن العدالة التي كان قضاتها يعتنقون الدين الرسمي الواحد والوحيد للدولة هم المسؤولون عن هذا الحكم الجائر، وحتى لا تتكرر مثل هذه المأساة وقف **فولتير** في وجه الإستبداد الديني، يقول مدافعا عن ضرورة التسامح مع الآخر:« المبدأ العام لكل القوانين واحد في كافة أرجاء المعمورة ويتلخص كالآتي:« لا تفعل مالا تَرغب في أن يُفعل بك » والحال أنّنا لا نفهم كيف يمكن لإنسان انطلاقا من هذا المبدأ أن يقول لإنسان آخر: آمن بما أؤمن به أنا. وبما لا تُؤمن به أنت، وإلّا كان مصيرك الهلاك » [2]. وهي دلالة واضحة على رفض التّعصب باسم الدين وجمع الناس

[1] – علي أومليل من التّسامح إلى التّعددية، المرجع السابق، ص98، 99،

[2] – فولتير، المرجع السابق، ص 47.

على رأي واحد قصرا وإكراها؛ فمِن حق كل إنسان أن يعتنق الدّين الذي يراه ملائما، وأن يمارس الطقوس الّتي تناسبه، بشرط أن يحترم دين الآخرين.فهو يرفض المساءلة في قضية الحرية الدينية وفرض الدين بالقوة، كما يرفض المفاضلة والتمييز بين الملل والأديان فهي تقع في نفس المرتبة.

لكن بالرّغم من أنّ **فولتير** كان من أقوى المنادين بحرية الفكر، إلّا أنّه جعل حدودا للتّسامح لا يتعداها، عندما يتعلق الأمر بشؤون الدّولة السّياسية، فهو يقول بضرورة« حصر الوظائف العامة والمراتب الرّفيعة في من يعتقدون بدين الدّولة، لأنّه كان يعتقد أنّ الدّين ضروري لضبط الشّعب » ...ويلخص **جون هرمان راندل(j.Herman Randall)** المسألة بالقول:« كان عصر التّنوير مستعدا للتّسامح في أمر الاختلاف الدّيني لا السّياسي » [1].

تأسيسا على ما تقدم يمكن القول أنّ التّسامح قد نَما وتأصّل في أوروبا في ظل أجواء معينة، أثرت في توجيهه؛ وهي أجواء الصّراع بين الكاثوليك والبروتستانت، فنشبّت كثير من الحروب الدّينية الأوروبية المشهورة، وتفشّت ثقافة التّعصب والعنف في المجتمعات الأوروبية. وضمن هذا الإطار ظهر التّسامح كاعتراف بوجود الإختلاف والمغايرة، بمعنى تقبل الآخر بمواقفه وأفكاره بغض النّظر عمّا لديه من تباين في المعتقدات والأفكار، وبهذا تعززت فرص التّعايش بين هذه التّلوينات المختلفة. في المقابل تبدو الظرفية التّاريخية التي نشأ فيها التّسامح في الثّقافة العربية مختلفة تماماً.

لقد شكّل احتكاك العرب بثقافة الغرب وحضارته، بداية اليقظة التي جعلت المفكرين الرّواد في حالة من الحيرة والتّساؤل عن سرّ التّقدم الهائل الذي حققه الغرب، وعن سبب التّأخر الّذي يعيشه العرب.فطُرِحَ في هذه الفترة السؤال التالي:"لماذا تقدم غيرنا

[1] – نقلا عن: محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، المرجع السابق، ص 27.

وتأخرنا؟".ليبدأ التّفكير في الواقع لمعرفة أسباب التأخر عن الركب الحضاري، ومن ثمّ العمل على إمكانية تجاوزه، فظهرت على السّاحة الفكرية العربية تيارات متباينة؛ تيار ينادي بضرورة التّعلم من تجربة الإسلام الأولى في مواجهة حملات التغريب، وأنّ أفكار عصر التّنوير الأوروبي غير قابلة للتّطبيق في ثقافتنا العربية الإسلامية. وتيار ثاني يدعو إلى ضرورة التّعلم من النّهضة الأوروبية، من خلال إعادة بعث أفكار رواد التّنوير، ونقل هذه المفاهيم والأفكار إلى الوطن العربي (كمفاهيم الحرية، الديمقراطية، فصل الدّين عن الدولة...)، لكن ما يهمنا هو أن نتحدث عن مفهوم التسامح، أي مواقف بعض المفكرين الرّواد من التّسامح كمفهوم حديث له سياقه التّاريخي الأوروبي. كيف قرؤوا المفهوم؟ وكيف أولوه؟ وماذا أضافوا إليه؟ وكيف تعامل الخطاب العربي الحديث مع فكرة التّسامح؟.

لقد ألْمحنا سابقا وليد حركة الإصلاح الدّيني الأوروبي فكيف اهتم الفكر الإصلاحي الإسلامي الحديث أيضا بقضية التسامح؟. ألا يمكن استخراج أوجه التّشابه بين الإصلاحين الأوروبي والإسلامي؟ « إنّنا مثلا نجد عندهما نفس العودة إلى الأصول الأولى ونبذ الوسائط أي تخطي التّفسير القائم، وتجاوز للفِرق والمذاهب واتخاذ (موقع يكون في مستوى النص- الأصل- بدعوى أنّه هو وحده القادر على مواجهة التّغير وتدبيره).كما يمكن القول أنّ العدو المشترك بينهما هو الشعوذة، ولكن لا يجب الانسياق وراء التّشابهات والمماثلات، لأنّ هناك اختلافا كبيرا بينهما أقلّها الوضع التاريخي، فالحركة الإصلاحية الإسلامية كانت تواجه وصفًا مضاعفا أو مزدوجًا،ي تمثل في إصلاح العقيدة والمجتمع والدّفاع عنهما ضد الاستعمار. فبأيّ معنى يمكن أن نتحدث عن التّسامح في الوسط الإسلامي؟» [1].

[1] – زواوي بغورة، المرجع السابق، ص 38.

إذا كان التّسامح كتجربة إنسانية ظهر لمواجهة مخاطر العنف، ووضع حد للشّر الّذي أصاب أوروبا جرّاء التّعصب الدّيني في تلك الحقبة، فإنّ استعماله في الثقافة العربية لم يُكْتَب له حظ الانتشار، ولم يجد صدى في أوساط المجتمع، وذلك بسبب توظيفه من قبل قوى أجنبية لتمكين تغلغلها في الواقع العربي، وهذا ما أحدث « رد فعل عكسي، وذلك حين روّجت له قوى خارجية، تسعى باسمه إلى ايجاد قواعد لها داخل المجتمع تحت هيمنتها، آنذاك فهمت المجتمعات المهدّدة أنّ التّلويح بشعار« التّسامح » يستهدف زعزعة الوحدة وتسهيل التّدخل الأجنبي » [1].وهو مبرر كاف للإستغناء عن المصطلح، فليس بالإمكان قبول أفكار وتصورات غربية تحمل نوايا سيئة هدفها إضعاف رابطة التعاضد والتماسك العربي الإسلامي عملية تمهيدا لتنفيذ مخططات ومشاريع توسعية استعمارية.

ويذهب **علي أومليل** إلى« أنّ التّاريخ الحديث للبلاد العربية يبين كيف أنّ القوى الاستعمارية استعملت منذ بدايات تدخلها شعارات ليبرالية مثل شعار« التسامح » و« الحرية الدّينية » لتمكين تغلغلها، وكان لهذه القوى الأجنبية هدف مزدوج:كسر الرّباط المعهود بين مختلف الطوائف الدّينية والقافية، وتفكيك الوحدة السّياسية للمجموعة العثمانية وبالطبع فلم يكن – من وجهة نظر إسلامية– من معنى آخر لشعار"التّسامح" المطالب به من الخارج سوى أنّه فخ ينصب للايقاع بتوازن داخلي[2]

إزاء هذه الظرفية ظل التّسامح في العالم العربي موضوعا هامشيا، وتم اعتباره من الأفكار المستوردة والمعلبة الّتي تهدف إلى تشتيت وحدة الدّولة العربية القطرية، ومرجع ذلك أنّ الثّقافة العربية ظلت أسيرة هاجس الخوف من وقوع الفرقة، والسعي بالمقابل

[1] – علي أومليل، الإصلاحية العربية والدّولة الوطنية، المصدر السابق، ص 113.

[2]– علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، المصدر السابق، ص 114.

لتأكيد وحدة الأمة (nation)، ومن الطبيعي في مثل هذه الظروف أن يتم رفض هذا الشّعار، ورفع شعارات أخرى في مقابله كشعار« الوحدة الوطنية » و« العزة الدينية » .

ولتوضيح هذه الفكرة نبرز موقف "**رفاعة الطهطاوي**" (1801-1873م) من فكرة " الحرية الدّينية ". ولكن هل الحرية الدّينية تسامح في النّهاية ؟.

إنّ الحرية الدّينية هي الحاضن الأكبر للتّسامح، أو بمعنى آخر التّسامح هو أساس هذه الحرية، لكن هذه الحرية -كما يذهب إلى ذلك **علي أومليل** - عند **الطهطاوي**« لا تبلغ حرية التّدين أو عدمه، كما لا تعني حرية النّقد الدّيني، وإنّما « الحرية الدّينية » عنده أصبحت تعني "حرية الاجتهاد". فهو إذن قام بترجمة هذا المبدأ الليبرالي (الحرية الدّينية) إلى هذا المصطلح الأصولي"الاجتهاد "، الذي بمقتضاه يكون لخاصة العلماء أن يجتهدوا في إدراج المستّجد من الوقائع (النوازل) تحت قواعد شرعية أصلية. بل إنّ"الاجتهاد" سيكون أكثر من مجرد ترجمة إسلامية لفكرة ليبرالية (الحرية الدّينية)، إذ أنّ توسيع مفهوم الاجتهاد سيمكن من اتخاذه منهجا عاما لاستيعاب إسلامي لمستحدثات العصر » [1]. **فالطهطاوي** وجد أصول التّسامح في مفهوم الاجتهاد(indépendant) الإسلامي كحرية للتّفكير في المجال الدّيني و عمل على تجسيد فكرة التّسامح بإنفتاحه على الفكر الأوروبي، من منطلق أنّه لا تعارض بين الفكر الإسلامي و الفكر الليبرالي، فكان في سلوكه يمارس التّسامح و الاعتراف بالآخر و ثقافته، ويدعوا للأخذ عنه والاقتباس منه.

أمّا **جمال الدين الأفغني** (1838 - 1897) فوقف منذ البداية ضد "التسامح" ودافع عن نقيضه،أي"التعصب"« قد يبدو الأمر مستغربا، ولكن الأفغاني يتخذ موقفا آخر، فهو لا يقصد "التّسامح" ونبذ "التّعصب" هما في رأيه دعوة تخفي قصدا معينا وهو النّيل

[1] - علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، المصدر السابق، ص 116.

من وحدة الأمة »[1].« هذه الوحدة هي مبعث المبادرة بين أمة وأمة وقبيل وقبيل، ومباهاة كلّ الاثنتين المتقابلتين مما يعزز من أسباب الرّفاه و هناء العيش، وما تجمعه قواها من وسائل العزة و المنعة و سمو المقام و نفاذ الكلمة »[2]. فخشي أنّ السّماح بالاختلاف في الأراء والمعتقدات قد يضعف تماسك الأمة اتجاه الاستعمار، فالتّعصب بمعنى التّضامن هو القوة التي تحافظ على وحدة المجتمع، وهذه الوحدة إنّما تتفكك بدونه. يقول **الأفغاني:**« ثغثغ جماعة من متزندقة هذه الأوقات في بيان مفاسد التّعصب الدّيني، وزعموا أنّ حمية أهل الدّين لما يؤخذ به إخوانهم من ضيم لدفع ما يلم بدينهم من غاشية الوهن والضعف، هو الّذي يصدهم عن السّير إلى كمال المدنية ... »[3]، وليس للتّعصب هنا من دلالة سوى " التضامن الديني "، وهو ليس بمذموم عند **الطهطاوي** بل ضروري حين تكون الأمة مهددة[4].

إنّ ما يستوقفنا في نصوص **الأفغاني،** الّتي تعلي من شأن خطاب التّعصب، وترفض التّسامح كان مرّده الخوف من تمزق الأمة الإسلامية والقضاء على مقومات النّهضة العربية« التّعصب هنا يَبرز كفكرة دفاعية، لمقاومة الإفرنج الّذين حاولوا تفكيك تلك الرّابطة الدّينية المتمثلة في العصبية الإعتقادية، التي تعبر عن قوة المسلمين، وذلك عن طريق بث الأفكار السّاقطمة بين بني المسلمين؛ تمهيدا لزعزعة الوحدة الوطنية »[5].

وفي هذه الحالة لن يكون التّعصب مذموم لأنه وسيلة للدّفاع عن الحقوق وحماية المصالح من الأطماع الغربية.

---

[1]– علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، المصدر السابق، ص 117.

[2] – جمال الدّين الأفغاني، التّعصب، ضمن كتاب جماعي (أضواء على التّعصب)، المرجع السابق، ص 28.

[3] – المرجع نفسه، ص 31.

[4] – علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، المصدر السابق، ص117.

[5] – جمال الدّين الأفغاني، المرجع السابق، ص 34.

ومن ناحية أخرى فإنّ دفاع **الأفغاني** عن التّعصب أو التّضامن الدّيني أو التّكافل الإسلامي، كانت له دوافع سياسية تتمثل في مواجهة أطماع القوى الاستعمارية، وقد تجلى ذلك من خلال« العمل السّياسي الّذي كان يدعوا له (الجمعيات السّرية وراء « العروة الوثقى » والمنتشرة في العالم الإسلامي) ويمارسه في واقع الحال في مقارعة الانجليز في العالم الإسلامي (الهند، مصر، تركيا ...) حيث العصبية الدّينية تلعب دورا كبيرا مميزا وايجابيا في تماسك الأمة ووحدتها تجاه العدو – الاستعمار – فالأفغاني يقول بالتّعصب تجاه الغير، وهو هنا الأجنبي المستعمر و ليس ابن الدّين الآخر في بلده، وفي ذلك وسيلة للتّعبئة النّفسية والمادية لمقارعة الاستعمار » [1]. لذا فإنّه لن يرى في هذا الشّعار للتّسامح المقترن بالحرية إلّا غطاء لإخفاء الأطماع الغربية للسّيطرة والاستعمار، وذلك بهدم الوحدة الدّينية الّتي تعتبر عنده أساسا للوحدة السّياسية وعنصرا فاعلا في مقاومة التّهديد الأجنبي ولهذا فقد رفع الأفغاني من موقف دفاعي شعار العصبية أو التّضامن الدّيني وبالتّالي هاجم الّذين يروجون للتّسامح[2].

لكن رغم هذه المسوّغات الّتي قدّمها **الأفغاني** ضد مبدأ التّسامح بناء على ظرفية التّدخل الأجنبي المهدّد لوحدة الأمة واستقرارها إلى أنّ **علي أومليل** يرى أنّ طرحه في النسيج الإجتماعي الثقافي العربي يبدو ضروريا مهما كانت المبررات انطلاقا من الوضع القائم المتعدد المذاهب والايديولوجيات؛ فاستغلال المبدأ –حسبه« من جانب قوى أجنبية ليس معناه فساد المبدأ فالتّسامح ضرورة لتعايش الأديان والمذاهب والثقافات واللغات في المجتمع المتعدد، كما هو حال مجتمعاتنا العربية » [3].

---

[1] – عاطف علبي، المرجع السابق، ص 17. 18.

[2] – ابراهيم أعراب، المرجع السابق، ص 52.

[3] – علي أومليل، من التّسامح إلى التّعددية، المرجع السابق، ص 101.

بالرّغم من أنّه لا يمكن إغفال تلك الأطماع الغربية الّتي حاول الفرنسيون والانجليز تحقيقها عن طريق بث الأفكار والمفاهيم الّتي تهدف إلى زعزعة الوحدة الوطنية، وإثارة النعرات والخلافات الدينية والطائفية والقبلية لفك رابطة التعاضد والتماسك الإجتماعي، « ورغم أنّ الفرق واسع و المسافة شاسعة بيننا وبين الغرب، الّذي وإن كانت نظرته استعلائية وفوقية إزاء "الآخر" ولا سيما إزاء شعوب وأمم العالم الثالث، إلّا أنّه على صعيد الداخل والمواطنة وحقوق الإنسان، فهو لديه قوانين وأنظمة ومؤسسات تستند إلى قيم التّسامح التي ترتقي بها إلى مصاف قواعد قانونية و اجتماعية و سلوكية و أخلاقية، حتى وإن وجدت بعض الممارسات من بعض الاتجاهات المتعصبة والمتطرفة ذات النزعات العنصرية والفاشية، في حين أنّنا لا نزال حتى الآن بعيدين عن قيم التّسامح ومبادئه »[1]. فالغرب ليس كله كولونيالي توسعي بل هناك الغرب في واقعيته يحمل عناصر وقيم وأفكار ايجابية – خصوصا ما تعلق بالتّنظيم العقلاني، العدالة الاجتماعية، التّسامح الحرية–.تحتاج إلى إعادة طرحها في سياق عربي وتأصيلها وفق الشّروط التي سنأتي على ذكرها.

من خلال ما تقدم يمكن القول أنّ التّسامح في الثقافة العربية الحديثة لم يتأتى له الانتشار مثلما حدث في الثقافة الغربية، ومرجع ذلك انعكاس للتّجربة التاريخية (الاستعمار)، التي قسمت ظهر العرب، وما نتج عنه من هيمنة، فكان لهذه التجربة أثار سلبية تمثلت في رفض هذا المبدأ من الأساس، بمعنى أنّ الضّغط الاستعماري أثّر على إمكانات استيعاب المفهوم، فبقيت الثقافة العربية مشدودة إلى القيم التي تحمي الوحدة

[1] – عبد الحسن شعبان، في الحاجة إلى التّسامح، ثقافة القطيعة والتّواصل، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، العدد411،شهر مايو2013،ص 116.

والتماسك وبقي التسامح حبيس الجغرافيا الأوربية وتم اعتباره " كلمة حق يراد بها باطل "، وحينذاك أصبح تركه أولى.

المبحث الثاني: التّأصيل الثقافي للمفاهيم الغربية في الفكر العربي:

أوّلا: المعرفة بأصول الأفكار

إنّ القضية المركزية التي كان **علي أومليل** مشغولا بها في جل كتاباته، هي البحث في العلاقة الموجودة بين المفاهيم والسياق التاريخي الذي ولدت فيه الفكرة، هذه المسألة أفرد لها كتابا بعنوان " أفكار مهاجرة " بغية التّعرف على دلالات النّص الأصلي وتراكيبه معا، لأنّ هناك شروط لميلاد الفكرة (idée) لا يمكن تجاهلها، وهذا الّذي حدث في البيئة العربية المستقبلة للمفاهيم الغربية، وفي هذا السّياق المعرفي يرى **علي أومليل** أنّه« يجب على النخبة المثقفة الإطّلاع على أصول هذه الأفكار وحقل تداولها سواء في ثقافتنا أو في الثّقافات التي وردت منها إلينا »[1].

إنّ ما يستوقفنا في هذا النّص هو رفض **علي أومليل**، إسقاط المفاهيم الغربية على التّراث العربي، وإغفال السّياق التّاريخي والحقل التّداولي للمفاهيم، لأنّ هذا سينهي بلا شك أرضنة هذه المفاهيم في الفكر العربي، واللّافت للانتباه أن « قضية الخلط بين أنظمة معرفية مختلفة شكلت عنصر اهتمام خاص لدى **أومليل**، سواء على المستوى النّظري أو المنهجي، فهو شديد التّأكيد في مناسبات وسياقات مختلفة ومتعددة على أنّ لكل عصر نظامه الثّقافي ولكل ثقافة منطقها المتحكم فيها »[2]. وقد كتب في هذا السياق **علي أومليل:**« إنّ كل مفهوم هو صياغة نظرية لها مقصد، وهذا المقصد هو الذي يعطي الدّلالة الحقيقية للمفهوم. إنّ المفهوم إذن لا يكتسب معنى لذاته، بل بحسب ما يقصد

---

[1] – علي أومليل، أفكار مهاجرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص 09.

[2] – عبد السلام محمد الطويل، إشكالية الحداثة والموقف من التراث لدى الدّكتور علي أومليل، ضمن كتاب: الفكر السياسي العربي قراءة في أعمال علي أومليل، (تأليف جماعي)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص 54.

إليه»[1]. وتبعا لذلك فإنّ إسقاط وإقحام مفاهيم جديدة على متن تراثي قديم ليس من شأنه إلّا أن يلحق المزيد من التّشوش والتّفكك والاضطراب في مسار تطور الفكر العربي، ذلك أنّ انتقال المعارف من نظام ثقافي إلى آخر بدون استيعاب وتمثل الظرفية التاريخية والإبستمولوجية التي أفرزت هذه المعارف يسفر لا محالة عن انفصام هائل بين الفكر وسياقه السوسيولوجي[2]. فيصبح المفهوم جامد لا روح فيه، أي دون معنى(sens)، أو بالأحرى دون فاعلية (activité) كونه جرّد من سياقه التاريخي (context historique) وإطاره الاجتماعي الذي أنتج فيه.

ويلتقي **أومليل** في تأكيده على ضرورة المعرفة بأصول الأفكار مع ما ذكره **كمال عبد اللّطيف**، عن المسألة عندما قال« إنّ اكتشاف البنية العميقة لتشكل المفهوم، هي الخطوة الأولى في سبيل تحقيق الحداثة وصنع التاريخ، لأنّ الاستمرار في انجاز عمليات النّقل المفاهيمي، تقتضي أن نتوقف بين الحين والآخر لمساءلة طريقة وكيفية الاستعارة المفاهيمية، من أجل إبراز أنماط القيم المعرفية والإبستمولوجية، التي تتولّد عن عمليات النّقل والاستعارة »[3]. وبهذه العملية نرفع النّقاب، ونزيل الغشاء عن هذه المفاهيم والتّصورات والأفكار المعلبة، الّتي أصبحت تُلقى إلينا من سماء الغرب، فنهلل لها ونستقبلها دون أن نهيئ لها أرضية الهبوط في حقلنا الثّقافي، فنصبح خارج سياق التّاريخ.

لقد أكّد **علي أومليل** بوضوح تام على إعادة النّظر في أصول المفاهيم التي أصبحت تملك حرية التنقل من عصر إلى عصر ومن ثقافة إلى ثقافة وذلك في حوار له مع عبد **الإله بلقزيز** في مجلة المستقبل العربي بقوله :« لقد اهتممت بتاريخية الأفكار لهدف منهجي، فالأفكار والمفاهيم لا تقوم بسباحة حرة فوق الأزمان، لتتنزّل فجأة على هذا

---

[1] – علي أومليل، الإصلاحية العربية والدّولة الوطنية، المصدر السابق، ص34.

[2] – عبد السلام محمد الطويل، المرجع السابق، ص 55.

[3]–كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1994، ص 58.

المفكر أو ذاك، ولو أنّ لها ديناميتها الخاصة، فإنّ لها تاريخا أيضا، من هنا لا ينبغي الخلط بين العصور، كما لا ينبغي لأيّ مسلم معاصر الآن أن يكون معاصرا لابن تيمية أو الشافعي أو ابن خلدون، فيزعم أنّ ما يقال الآن قد قالوه، فيجعل منهم كشافة مرشدين لفهم الحاضر وصنع المستقبل »[1].وهذا يعني من ضمن ما يعنيه أنّ« حقب التاريخ ليست نسخا متكررة ومتجانسة تماما، وصيرورة الكل التاريخي أوسع ممّا يمكن تصوره، والاستماع إلى التّاريخ عندما يتم فعلا يوّسع المفاهيم ويغنيها، كما يقلص بعضها، ويدفع إلى إعادة صياغة بعضها الآخر، وقد يدفعنا في بعض الحالات إلى إلغاء بعض المفاهيم، وابتكار بدائلها في قلب الممارسات النّظرية المنتجة »[2]. فالمفاهيم تغير من دلالتها الوظيفية نهائيا وإلى الأبد إذا نقلت إلى سياق ثقافي إلى آخر مغاير، لذا لا ينبغي أن نغفل هنا الإشارة إلى المرحلة النّشوئية للمفهوم والإطار العام الذي أنتجت فيه هذه الأفكار، لأنّ المفاهيم مؤطرة بظرفية تاريخية (historiques) سوسيوثقافية (socio–culturel)، ومنه لا يمكن القفز فوق المراحل.

وواقع الأمر أنّ **أومليل**، كما غيره من المفكرين المعاصرين (**الجابري، أركون، كمال عبد اللّطيف**) كان مشغولا بالحفر في المفاهيم وعلاقتها بأصلها، والوظيفة التي يؤديها المفهوم في بيئته الأصلية، « وبمقتضى هذا الشّرط يكون لزاما التّفرقة بين الاستعمال الدّعوي السّياسي للمفهوم واستعمال الباحث له، فإذا أعفي الأول نفسه من معرفة أصل وفصل المفاهيم التي يستعملها في خطابه، فإنّ الباحث غير معفى من ذلك، وخاصة إذا تعلق الأمر بلعبة المترادفات، كأن تقام مرادفات جزافية، مثلا بين الديمقراطية والشورى، أو بين حرية الفكر وبين الاجتهاد... والسبب الذي يلزم الباحث بذلك هو أنّ

---

[1]– علي خليل حمد، التّسامح وحقوق الإنسان في فكر علي أومليل، مجلة تسامح، العددين الثامن والثلاثون والتاسع والثلاثون، السّنة العاشرة، كانون الأول، 2012، ص 242.

[2]– كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، المرجع السابق، ص 76.

المتلقي عند الأول هو الجمهور، بينما الباحث فهو يخاطب الجماعة العلمية، لذلك فهو لا يستسهل حكاية النّظائر والمترادفات » .[1] فكثير من المفاهيم تمّ إسقاطها على واقع غير مهيأ منهجيا وفكريا لاحتضان هذا المفهوم أو ذاك، دون مساءلتها لتحريرها من حقول ودلالات تراكمت في الاستخدام.

يكشف **أومليل** من خلال هذه القراءة التي قدمها للفكر العربي إلى إنّ أكبر معيقات هذا الفكر هو عدم تفريقه بين المفاهيم وشروط انبعاثها وتطورها الدّاخلي، فالمفاهيم تصطف بين الحقب، ولا تتداخل جدليا بالمعنى الهيجلي، وعلى الفكر العربي أن يستخلص الدّرس الخلدوني لا أن يستنسخه عصرانيا أو اشتراكيا[2]. وقد أجمل **علي أومليل** عندما قال:« كأنّه ليس هناك تحولات جذرية في تاريخ الأفكار، وكأنّ الأفكار تتناسخ من مفكرين من مختلف الأمم والعصور » [3]. وهكذا يتم إلغاء صيرورة المفاهيم، وتصبح قد صيغت نهائيا واكتمل نضجها وبنائها المعرفي، متجاهلين أنّ الأفكار والمفاهيم هي عصارة إنتاج فكري لمجتمع معين و في حقبة تاريخية معينة، وخلاصة تجربة مرّت ولا يمكن تعميمها ولا إعادة بعثها من جديد وبنفس الكيفية.

إنّ ما سعى إليه **علي أومليل**، هو الكشف عن تاريخية الأفكار ضمن حقول نشأتها، ومعرفة مسار تكوينها الإبستمولوجي (الحقل المعرفي الذي نمت داخله)، تجنبا للإلتباس في الأفكار والمفاهيم، هذه الأخيرة تربطها علاقة سببية بالواقع، ويمكن أن تغير في هذا الواقع، ولعل هذا هو ما يعنيه **الجابري** حين يقول:« إنّ مفاهيم الخطاب العربي الحديث

---

[1]– علي أومليل، أفكار مهاجرة، المصدر السابق، ص 10.

[2]– محمد علي الكبسي، عوائق الفكر السياسي العربي في كتابات علي أومليل، ضمن كتاب: الفكر السياسي العربي قراءة في أعمال علي أومليل، (تأليف جماعي)، المركز الثّقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص 41.

[3]– علي أومليل، أفكار مهاجرة، المصدر السابق، ص 09.

والمعاصر لا تعكس الواقع العربي الرّاهن ولا تعبر عنه بل هي مستعارة في الأغلب الأعم، إمّا من الفكر الأوروبي على واقع تحقق أو في طريق التّحقق، وإمّا من الفكر العربي الإسلامي الوسيطي حيث كان لها مضمون واقعي خاص أو يعتقد أنّها كانت كذلك بالفعل، وفي كلتا الحالتين فهي توّظف من أجل التّعبير عن واقع مأمول غير محدد (...)، ومن هنا انقطاع العلاقة بين الفكر وموضوعه، الشيء الّذي يجعل الخطاب المعبر عنه خطاب تضمين وليس خطاب مضمون »[1]. لأنّ المفهوم إذا استمد من واقعه الاجتماعي ثمّ حلّل وفسّر بناءا على قوانينه العامة والخاصة فإنّه يكون الأقدر على استيعاب الحدث الاجتماعي والثّقافي وتشخيصه والتّعامل مع معطياته ومكّوناته وتقديم تفسير مقنع له[2]. وهكذا تتولد المفاهيم داخل ثقافة ما، لتعكس الصّور الأساسية التي تقيم بها هذه الثّقافة علاقتها مع الواقع، أو إذا تعلق الأمر بالإنتاج العلمي البحث، تنشئ عليها العلوم تصوراتها لموضوعها، والوحدات الأساسية التي تقوم عليها طرقها المعرفية[3].

مثل هذه الرؤية الأومليلية، هي ما ينقصنا في التّعامل مع المفاهيم، لفحصها و فهمها موضوعيا لتتم إعادة إنتاجها، وبعثها من فضاء معرفي إلى عمق المجتمع العربي الإسلامي، وهذا ليس معناه القطع الكلي مع المفاهيم الغربية المحملة بتجربة الخلفيات الأوروبية، وإنما تأتي هذه المساءلة المفاهيمية في سياق القدرة على تأصيل وتوليد و إنتاج مفاهيم جديدة تتلاءم مع خصوصياتنا الثقافية.

---

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

[2]– عز الدّين دياب، مقاربة من مفهوم الدّور الحضاري في فكر ميشيل عفلق، دار دياب للنّشر، القاهرة، بيروت، ط1، 2000، ص 31.

[3]– علي أومليل، ملاحظات حول مفهوم " المجتمع " في الفكر العربي الحديث، كتاب: دراسات مغربية، (تأليف جماعي)، المركز الثقافي العربي للنشر والتّوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1987، ص 85.

بما أنّ المفاهيم قابلة للتّغيير، تبعا لحركية المجتمع، ومرتبطة بالظروف الزمكانية، فإنّ هذا يقتضي تجنب الاستخدام اللّفظي لهذه المفاهيم من أجل استخدامها المنتج، حيث تزداد قوتها التّعميمية، وتمنح صلاحيات نظرية ومنهجية أوسع[1]. ومن ثمّ فلا وجود لمفاهيم مطلقة(absolues) أو كونية ثابتة ونهائية و تصورات مقدسة متعالية على الزّمان والمكان، فدلالات المفاهيم يجب أن تتغير وتتحول بهدف تفعيلها وما يناسب البيئة المنقول إليها وجعلها أكثر راهنية.

ثانيا: إعادة إنتاج الأفكار:

لقد أشرنا سابقا إلى أنّ **علي أومليل** يردد في عدة مناسبات، أنّ تبني المفاهيم الغربية ليس معناه "الإستعادة الآلية"، بتعبير **كمال عبد اللّطيف**، بل يجب معرفة ظرفية نشأة هذه المفاهيم، وهنا يغدو سؤال العلاقة الّتي ينبغي أن نقيمها مع المفاهيم الغربية الواردة إلينا أكثر من ضروري في ضوء راهنية اللحظة العربية الإسلامية.

يؤكد **علي أومليل** في أكثر من مناسبة أنّ المفاهيم ليس لها صفة العموم ولا اللّزوم، فهي قابلة للتّطور والاستزادة شرط معرفة الدّلالات الأصلية للمفهوم في بيئته وتاريخه، ومن ثمّ إمكانية إعادة بنائها بما يتلاءم مع اللّغة المنقول إليها، وما يتناسب والقارئ العربي، أي ما يناسب مجاله التّداولي، هذه المفاهيم تنقل إلينا بواسطة التّرجمة، لذلك نجد الإشكال في المصطلحات المترجمة،« إذ أنّ هناك فروق في الشّحنة الّتي يحملها المعنى في كل من كلمات الأصل والتّرجمة، فالكلمات المترجمة قد تكونت في حقلها الدّلالي الأصلي،حتى إذا ما نقلت إلى حقل دلالي آخر قرئت قراءة لا تعيد بالضرورة إنتاج معناها الأصلي المطابق » [2]. وإلى الرّأي نفسه يذهب المفكر العربي

---

[1]– كمال عبد اللّطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1994، ص 76.

[2]– علي أومليل، أفكار مهاجرة ، المصدر السابق، ص 08.

محمد عابد الجابري، من أنّ عملية نقل المفاهيم من حقل إلى آخر، تكون مشروعة عندما تنجح في ملاءمة المفهوم المنقول مع الحقل المعرفي المنقول إليه وتبيئته فيه[1].

إنّ مجرد التّرجمة لا تكفي، بل لابد من البحث عن مرجعية ومصدرية المصطلح، حتى لا تختلط المفاهيم، وهذه مشكلة الفكر العربي الّذي ظل مشغولا ببحث المفاهيم المعاصرة داخل دائرة التراث، فسقط أسير اللّعبة التي يريد تمزيقها، فخلط المفاهيم والقفز على شروطها الموضوعية بحثا عن العصرنة ووهم الحداثة، فحالة إختلاط المفاهيم قدر لا مفر منه على حد قول **لوكاتش**، لكن القراءة التّشخيصية على حد تعبير **ألتوسير*** تصبح ضرورية لأنّها تجعلنا قادرين على إعادة وضع السّؤال وضعا صحيحا وإزالة اللّبس والضّبابية عن كل تمزيق نظري نريد ترسيخه[2].

ولتوضيح هذه المسألة، كتب **علي أومليل:**« المفاهيم تتغير من حيث القيمة والوظيفة في انتقالها من مجالها الأصلي إلى مجال آخر مختلف » [3].ضف إلى ذلك أنّ لكل مصطلح ظروف تحيط بنشأته وتشكله وتؤثر في توجيهه، وقد يستغرق تبلوره وانتشاره مدة زمنية طويلة، ثمّ إنّ التّباين الكبير بين الثّقافة الغربية والثّقافة العربية يؤثر لا محالة على وضعية المصطلح.

---

[1]– محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2009، ص 13.

*إنّ ألتوسير مثلا، عندما استعار مفهوم القطيعة الإبستمولوجية من الإبستمولوجية الباشلارية، ليقرأ بواسطته كتابات ماركس، مارس على المفهوم المستعار والمنقول، عملية تعميم ايجابية، لقد نقله من حقل تاريخ العلوم الذي تم ابتكاره في إطاره، إلى حقل قراءة التاريخ الفكري لمفكر بعينه، فأعاد بهذه النّظرية إنتاج المفهوم، وأصبح هذا الأخير بواسطة هذه العملية أكثر اتساعا، فنتج عن كل ذلك تولد معرفي، منهجي جديد، للإستزادة أنظر: كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، المرجع السّابق، ص 76.

[2]– محمد علي الكبسي، المرجع السابق، ص 41.42.

[3]– علي أومليل ، في التراث والتّجاوز، المركز الثقافي العربي، بيروت، د(ط)، 1990، ص 99.

من هنا يكون عمل الباحث مزدوجا: عليه من جهة إيضاح الأفكار والمفاهيم كما نتجت في بيئتها الأصلية، كيف ولدت وتطورت وكيف استعملت، وعليه من جهة ثانية أن يعرف بدقة طبيعة المفاهيم الإسلامية التي يراد لها أن تكون نظراء لمفاهيم" الحرية" و"العدالة" و "الأمة" و" الديمقراطية" وغيرها ليبيّن حدود التقريب والتّأويل والتّناظر[1].

لقد حاول مفكروا الإصلاح أن يجدوا المرادف الإسلامي لهذه المفاهيم وأن يؤوّلوها، لكنّهم لم يجدوا سوى جهاز مفاهيم لم تتخلص مفاهيمه من دلاليتها الدّينية، من هنا قلق العبارة في التّرجمة والتّأويل. ومن هنا أيضا كثير من سوء التّفاهم بين هذه المرادفات الّتي أقاموها: بين مفاهيم إسلامية وأخرى تنتمي إلى المجتمع المدني الحديث مثل مرادفة "الديمقراطية" بـــــ "الشورى"، و"الفطرة" بـــــ"الحالة الطبيعية، و "حرية الفكر" بـــ "الإجتهاد" وغيرها[2].

إنّ تبني تلك الأفكار الغربية من قبل رواد الإصلاح العربي كما تجلت لفلاسفة التّنوير في أوروبا؛ لم تؤدي إلى نتائج عملية تسهم في تغيير الواقع المترهل، بل أدّت إلى نتائج عكسية ترتب عنها تبعات فكرية ثقيلة، بسبب سوء ترجمة هذه الأفكار، ونقلها دون فحصها وتأمّلها قصد ردّها إلى أصولها، وعليه تغدو عملية« نقل الأفكار والمفاهيم من حقل ثقافي إلى آخر عملية أعمق من التّرجمة، هي أعمق من البحث عن مرادف، ذلك أنّ المفهوم المنقول يحمل شحنة لا تثيرها الكلمة المترجِمة (بكسر الجيم)، ذلك أنّ معنى المفهوم المنقول ليس لغويا، بل ثقافيا، والثّقافات تجاربها التّاريخية مختلفة » [3].

---

[1]– علي أومليل، أفكار مهاجرة، المصدر السابق، ص 26. 27.

[2] – علي أومليل، الإصلاحية العربية والدّولة الوطنية، المصدر السابق، ص 26.

[3]– علي أومليل، سؤال الثقافة، الثقافة العربية في عالم متحول، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2011، ص 54.

يكشف **علي أومليل** في هذا السّياق أنّ الإصلاحيين العرب لم يكلفوا أنفسهم عناء البحث عن أصول الأفكار وحدود المفاهيم، والعمل على إبداع آليات منهجية،(التّقييم، التّحليل، النّقد، التّركيب...)،بل« حاولوا نقل الألفاظ المترجمة بالعثور على ألفاظ من اللّغة النّاقلة تحمل معنى أقرب إلى تقريب المفهوم، أو هكذا أرادوا »[1]. فهذه المفاهيم قد أغرتهم الأمر الذي جعلهم يسارعون إلى تبنيها وقبول بنيتها الجاهزة ظنا منهم أنها تسهم في محو التخلف، وللمزيد من الايضاح سنورد مثال **رفاعة رافع الطهطاوي**. الّذي حاول التّقريب بين مبادئ الشّرع والوافد الغربي، معتمدا في ذلك منهجية المماثلة بين الوافد والموروث، ومن بين هذه الأفكار الّتي حاول تقريبها إلى ذهن القارئ العربي لتكون مقبولة لديه، فكرة الحرية، فقال:« إنّ ما يسّميه الفرنجة الحرية (liberté) هي ما يرادف « العدل والإنصاف عندنا » ، والسّبب هو كون فكرة العدل راسخة قوية في الموروث الثقافي الإسلامي، خاصة عند الفقهاء والمتكلمين، فهو عند الفقهاء إنصاف النّاس في الأحكام وفقا لمرجعية الشّريعة، وهو لا يعني دائما المساواة. فالحر والعبد، أو المرأة والرّجل، ليسا متساويان أمام القضاء، وحكم القاضي بالعدل يعني الحكم بنصوص الشّريعة. والّتي لا تساوي بينهما في الحقوق بل تحفظ لكل منهما مكانه الّذي حدّدته الشريعة »[2].

وبالرّجوع إلى ثنايا نصّ **الطّهطاوي** حول فكرة الحرية، نكتشف أنّه لم يتنكر للثّقافة التّقليدية وقيّمها، وإنّما حاول أن يزاوج بين مبادئ الشّرع وتلك الأفكار الأوروبية، الّتي تأثر بها في فرنسا، لكل من (**روسو، مونتيسكيو، فولتير...**)، فالشّيخ **رفاعة الطهطاوي** كان« متيقنا أنّه لا يوجد اختلاف كبير بين مبادئ الشّرع الإسلامي والمبادئ الخاصة

---

[1] – علي أومليل، سؤال الثقافة، المصدر السابق، ص54.

[2] – المصدر نفسه، ص 55.

بالقانون الطبيعي الّتي أقيمت على مقتضاه دساتير أوروبا الحديثة، الأمر الّذي أدّى بالشّيخ إلى إعادة تفسير الشّرع الإسلامي في اتجاه التّطابق مع المتطلبات الحديثة»[1].فمكتسبات الغرب العلمية والفكرية بحاجة إلى أن توظّف في الثّقافة العربية، لكن في لغة فقهية شرعية، وهذا ما لمسناه من خلال تقريبه لفكرة حرية الاعتقاد الّتي كانت سائدة في أوروبا، لأنّها بحسبه تسهم في تمدن الممالك.

ولكن رغم محاولة **الطّهطاوي** تقريب مفهوم الحرية إلى الذّهن العربي فإنّه كان أمام مفهوم جديد، فتقريب المعنى لا يعني تطابق المعنى في الكلمتين: الأصل والتّرجمة، فالفكرة الأجنبية الصالحة تقتبس ولو أنّها "ليست في كتاب اللّه ولا في سنّة رسوله" [لأنّ] "الحق أحق أن يتبع"، ومع ذلك فإنّ الفكرة الجديدة هي في حاجة إلى تقريبها إلى الذّهن المتلقي للاستيعاب والتّحفيز[2]. وعليه تبقى الغاية القصوى من عملية التقريب هو استثمار هذه المفاهيم المنقولة في ثقافتنا العربية وتفعيلها بما يتلاءم مع مجالنا التداولي مما يضمن لنا التواصل مع الغرب الذي أنتج هذه المفاهيم.

ويشير **علي أومليل** أيضا إلى قضية المرادفة المعروفة عندنا بين الشورى والديمقراطية، فالشورى أمر إلهي للحاكم بأن يستشير، لكن الديمقراطية لا تفترض حاكما أو محكومين، وأنّ على الحاكم أن يستشير هؤلاء، فالانتخاب أو الإستفتاء استشارة عامة يتساوى فيها الجميع، فليس فيها حاكم قار سيستشير محكوميه متى شاء، أو حين يضطر إلى ذلك، بل هي استشارة عامة يتساوى الجميع في القيام بها في مواقيت محددة[3]. وعليه فالشورى ليست مرادفة لكلمة الديمقراطية، فالأولى تقوم على قاعدة التّكليف وتستند إلى

---

[1]– عمر عبد الحميد زرفاوي، قراءة الرّاهن الثّقافي، الثّقافة العربية والعولمة وصدام الحضارات، دار قرطبة للنّشر والتّوزيع، الجزائر، ط2، 2006، ص 34.

[2]– علي أومليل، سؤال الثقافة، المصدر السابق، ص 56.

[3]– علي أومليل، أفكار مهاجرة، المصدر السابق، ص27.

الأهلية (أهل الحل والعقد)، وتكون بين صالحي المسلمين، فلا يأخذ برأي عوام الناس بل هي خاصة بالصفوة من العلماء العدول، بينما الثّانية تتأسس على مقولة المشاركة السياسية، وهي رأي الشعب واختياره، أي يجتمع عليها عوام الناس، وما يتفق عليه العامة يتم الأخذ به، فالشعب هو مصدر السلطات.

ولا تختلف هذه الرؤية عن رؤية المفكر **كمال عبد اللّطيف**، الّذي يقول باستحالة التّرادف والتّماثل بين الديمقراطية والشورى، ذلك أنّنا عندما نرادفهما نفقرهما معا، ونمارس بواسطة مماثلتهما تلفيقا لا يتيح لنا التّقدم في فهم مقاصدنا السّياسية، ولا يتيح لنا بناء الفلسفة السّياسية القادرة على تمكيننا من حصر ما نريد التّفكير فيه في المستوى السّياسي من أجل تشييده وبناءه[1]...فنحن إذن أمام مفهومين مختلفين في السّياق والمضمون، فلكل نظام شكله التنظيمي الخاص به وأسسه وقواعده التي يقوم عليها؛ فالديمقراطية تتأسس على مفهوم المشاركة السّياسية وفق مبدأ الاستحقاق، أمّا الشورى فتعتبر جزء من الظاهرة الدّينية، وهي تستند إلى أصول الدين.

يرفض **علي أومليل** إذا المماثلات بين المفاهيم السّياسية التّراثية ومفاهيم الفكر السّياسي الحديث، وفي رفضه لهذه التّماثلات يركب مواقف قاطعة من مسألة العودة إلى إرث الماضي الثّقيل والمتصلب، معليا من دور النّقد في محاصرة المنتوجات التّراثية الّتي تعتبر بالضّرورة منتوجات تاريخية تعتريها مثل كلّ الظواهر المشابهة لها تأثيرات الزّمن التي تعمل على تحويلها بمحوها وتعمل على محوها بإعادة تركيب ما يتجاوزها، وقد تعمل على تجاوزها بتركها[2]. فلا يمكن أن نعيد التاريخ بهذا الزخم الهائل بل لابد من

---

[1] –كمال عبد اللطيف، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص 53.

[2] –كمال عبد اللطيف، في تأصيل الحداثة السياسية مدخل لقراءة علي أومليل، ضمن كتاب: الفكر السياسي العربي قراءة في أعمال علي أومليل، (تأليف جماعي)، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان/ الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص 165.

إعادة القراءة التاريخية وأن نضع المفاهيم والأفكار موضع المساءلة النقدية، فنحن إذن أمام جهاز مفاهيمي متعدد الأقطاب (النّقد، المراجعة، إعادة الإنتاج)، تجنبا للإستخدام العشوائي للمفاهيم وتصحيح علاقة هذه المفاهيم بواقعنا العربي.

تأسيسا على ما تقدم يمكن القول أنّ المفاهيم لا تحمل صفة الثبات والمطلقية والتّعميم (généralisation) ، فلا وجود لمفاهيم ثابتة جامدة ونهائية، بل تبقى مفتوحة وقابلة للتّغيير والتّعديل، فهناك مفاهيم تحتاج إلى مساءلة نقدية، لتخليصها من حمولتها الايديولوجية. وهناك مفاهيم لابد من إعادة الاعتبار لها، مثل التّسامح فنحن بحاجة إلى تبيئتها و تبنيها فكرا وممارسة، نظرا لراهنيتها.

ثالثا:من المماثلة إلى التّأصيل:

إنّ هاجس تأصيل المفاهيم الليبيرالية الّتي انتقلت من عصر الأنوار كالحرية والديمقراطية والتّسامح في الثّقافة العربية ظل حاضرا في مشروع **علي أومليل** الفكري، والهدف من عملية التّأصيل هو المساهمة في توعية الأفراد من التّبعية الفكرية للغرب، وهذا لن يحدث- حسبه – إلّا إذا تحققت شروط التّأصيل الثّقافي الّتي تحدثنا عنها سابقا: المعرفة بأصول الأفكار، أي البحث عن مرجعية هذه المفاهيم(السياق العام الّذي أنتجت فيه).ومن ثمّ إعادة إنتاجها وفق خصوصياتنا وحاجاتنا إلى مثل هذا المفهوم أو ذاك، وهنا تبرز الحاجة إلى التفكيك(déconstruction) والمراجعة والنّقد (critique) والتّعديل وأحيانا التّغيير.

ومن بين الأفكار الليبيرالية (libéralisme) الّتي حاول **علي أومليل** تأصيلها في عمق المجتمع العربي الإسلامي، مفهوم التّسامح، نظرا لأهميته في الفضاء العربي، الّذي عانى من العنف والتّعصب، وتزايد أشكال الجريمة وظهور بؤر عديدة تغذي التّعصب المذهبي والطّائفي، فنحن بحاجة إلى ترسيخ ثقافة التّسامح في ظل استشراء ثقافة

اللّاتسامح، وإقصاء الآخر وتغييب الحريات وحقوق الإنسان. هل معنى هذا أنّه لا يوجد أي شيء في تراثنا ممّا وجد في الفكر العربي؟.

يجيب **علي أومليل**« بل قد يوجد، لكن حتى لو وجد عندنا فهو فكرة حافزة عامة، وأنّ معناها هنا ليس معناها هناك » [1]، وحين لا يجد أومليل سندا في التّراث للحداثة، وحين لا يعثر على مواقف نظرية تراثية تدعم وتؤيد مطالبنا الحاضرة في التّأكيد على التّعددية والتّنوع والاختلاف، أو تشير إلى حرية الكاتب والتزامه تجاه مثل القضايا المتعلقة ببناء المجتمع المدني وتأسيس الديمقراطية والدّفاع عنها، فليس من سبيل أمامه سوى استنبات هذه المفاهيم وزراعتها في أرض لم تهيّأ لإنبات هذه المفاهيم والتّأكيد عليها، والتّأكيد على أنّ النّضال من أجلها هو الوسيلة الّتي علينا أن نسلكها من أجل أن نتجاوز التّراث[2]. ونعمل على إعادة تفكيكه وغربلته، وممارسة النقد عليه، حتى لا نقع في متاهات تثبيته عند نقطة واحدة، مثلما فعل التراثيين الذين أسقطوا مفهوم البعد الزمني ولم يحسبوا أي حساب للمستقبل، فأصبحوا خارج عجلة التاريخ « لاسيما في عالم أصبحت فيه الثّقافات تتداخل وتتواصل وإن كان ذلك من مواقع غير متكافئة. لقد استجدت على الثّقافة العربية في العصر الحديث قيم جديدة عليها...[3] » .مما يستدعي ضرورة طرحها وتهيئة ظروف استنباتها في البيئة العربية.

إنّ انتقال المعارف من نظام ثقافي إلى آخر بدون استيعاب وتمثل الظرفية التّاريخية والإبستمولوجية التّي أفرزت هذه المعارف يسفر لا محالة عن انفصام هائل بين

---

[1]– علي أومليل، أفكار مهاجرة، المصدر السابق، ص 27.

[2]– أحمد عبد الحليم عطية، علي أومليل وقاعدة المثلث المفقودة: قراءة تجاوزية لمفهوم " العامة " في التراث، ضمن كتاب: الفكر السّياسي العربي قراءة في أعمال علي أومليل، (تأليف جماعي)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب / بيروت، لبنان، ط2، 2005، ص 209.

[3]– علي أومليل، سؤال الثقافة، المصدر السابق، ص 53.

الفكر وسياقه السوسيولوجي، وفي هذا المعنى يقول **علي أومليل:**« فليس لأيّ مفهوم دلالة مطلقة فوق الثّقافات المتغايرة والمتغيّرة ولذا فإن التجأت ثقافة ما إلى الإقتباس، ففي داخل هذه الثّقافة ينبغي البحث عن المبرر الّذي أدى إلى ذلك، بالإضافة إلى ما تقتبسه لا يظل محافظا على مدلول أصلي أو مجرد، فلكل ثقافة أصلها المعرفي الخاص، يتعلق بمدلول المفاهيم مهما كانت أنسابها» [1].فالإقتباس لوحده لا يساهم في عملية إبداع المفاهيم وتجديدها، بل لابد من المعرفة بحدود هذه المفاهيم وكيفية تشكلها، حتّى تبقى داخل لعبة التّاريخ الّذي يتم إنتاجه (صنعه) من قبل غيرنا، لنعيد نحن نسج التّجارب وتقليدها. وهذا ما يسّميه " **محمد محفوظ** " بالإقتباس الفوضوي واللّاواعي للمصطلحات وأطرها المعرفية.

حقيقة إنّ الإقتباس له تأثير إيجابي وفعّال في عملية البناء(structure) والتّواصل مع الغير، ولكن ليس المطلوب هنا هو« إرجاع المفاهيم المقتبسة إلى أصولها الأجنبية واعتبار هذه الأصول مطلقة المعنى والقيمة، وإنّما المطلوب هو أن نتبين بوضوح الأصول المختلفة لكل من المفاهيم الأجنبية المقتبسة والمفاهيم الّتي يلجأ إليها من المأثور. وهو أمر ضروري لجعل عملية الإقتباس عملية واعية وفعّالة. فالاقتباس واقع في الحياة اليومية وفي الأفكار منذ أن أخضعت المجتمعات العربية لضغط وتدخل الغرب الحديث، وهو يترجم وضعية هذه المجتمعات الّتي يتواجد فيها القديم والجديد على نحو فوضوي » [2].

ضمن هذا السّياق يشير **أومليل** إلى أنّ اقتباس هذه المفاهيم ونقلها إلى الثّقافة العربية، أوجد نمطين ثقافيين بينهما تصادم كبير وصل إلى حدّ إلغاء كلّ طرف للآخر،

---

[1]– نقلا عن: عبد السلام محمد الطويل، المرجع السابق، ص 55.

[2]– علي أومليل، الإصلاحية العربية والدّولة الوطنية، المصدر السابق، ص 82

وكلا الموقفين لم يعثر على ضالته بعد، ولم يوفق في حلّ مشكل التّأخر الحضاري؛ الموقف الأول يمثله النّموذج التّراثي، أي« موقف أولئك الّذين يواجهون ما حصل من تحويل عنيف لمجتمعهم التّابع بالحنين إلى أصالة عذراء » [1]، فالهوية والخصوصية في نظرهم يحددها تراثنا، شعارهم "ليس في الإمكان أحسن ممّا كان"،فواقعهم ممزوج بالماضي، يقولون:« لنغلق الباب على كل اقتباس درءا للحرام من أن نختلط بالحلال » [2]، أمّا الموقف الثّاني، فانحاز إلى مماحكة المنجز الثقافي الغربي، واعتنق أفكار الغرب بحجة تحقيق التّقدم العلمي الّذي وصل إليه، فهو المنبع الّذي يجب أن ننهل منه، شعارهم في ذلك:« لا يمكن أن نواجه القوة بالضّعف بل يجب أن نعمل على تغيير الأمور على مدى معقول » [3].

تبعا لهذا الطرح نستنتج أمرا في غاية الأهمية، وهو أنّ الموقفان المشار إليهما آنفا يلتقيان في نقطة واحدة؛ وهي تشويه الواقع والقفز عليه، دون أن يحصل اتصال حقيقي به، بسبب حالة الاغتراب (Alienation) التي وقع فيها الاتجاهان؛ اغتراب التراثيين في الماضي التّليد والحنين إلى ثقافة الأجداد، واغتراب الليبيراليين في حضارة وثقافة الغرب، فأصبح هذا الأخير نسخة مكررة عن الآخر، لتكون المحصلة النهائية انشطار الثقافة العربية إلى تيارين متصارعين« ما هو تقليدي وما هو مقتبس كثيرا ما اشتبكا في المجتمع التّابع اشتباكا خضع في نهاية الأمر لمنطق ومصلحة الغير، والمطلوب هنا هو تخليص المنطق والمصلحة من التّبعية، وهي عملية تحرير في نهاية الأمر» [4]. تمكننا من إحقاق نهضة عربية نثبت من خلالها كينونتنا و ننتصر لحاضرنا ومستقبلنا.

---

[1]– علي أومليل، الإصلاحية العربية والدّولة الوطنية، المصدر السابق، ص82 .

[2]– محمد الحداد، الإسلام نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص 17.

[3]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]– علي أومليل، الإصلاحية العربية، المصدر السابق، ص 82.

إن هذا الصراع بين النموذجين السالفين، يعتبر علامة حقيقية على هزل الأمة العربية التي توالت هزاتها واخفاقتها، فأصبحت في الزمن الراهن لا محل لها من الوجود، أو بتعبير مارتن **هيدجر**(Heidegger) تعيش الوجود الزائف(Inauthentic)، بسبب عدم القدرة على إبداع مفاهيم لها صلة بالواقع المعاش، والإنصراف عن روح العصر نهائيا الأمر الذي أفقدنا التواجد على مسرح المستقبل وزاد من فرص تأخرنا.

وفق هذه العملية التي نلمح فيها بصيص أمل سيقع التحدي، ونتخلص من تبعيتنا الفكرية، ونصنع مستقبل أفضل لم تتحقق نبوءاته بعد، لكن ما ينبغي الإشارة إليه أن عملية تأصيل المفاهيم الغربية في تربتنا الثقافية ليس بالأمر الهيّن« فالتّأصيل هو دائما أصعب من الاقتباس. فالاقتباس أخذ أفكار من الغير، بدافع من الإعجاب بها من موقع يعتبر الآخر قد تفوق بفضلها، لكن هذه الأفكار قد تكون قطعت عند الآخر زمانا وامتزجت بتجربته التّاريخية، فالاقتباس يأخذ الفكرة جاهزة، مع إغفال للتّجربة التّاريخية، الثقافية، الاجتماعية، السّياسية، الّتي جهزتها » [1]. وبالتّالي بات من الضروري أن يكون تناولنا لهذه المفاهيم والأفكار مغايرا عن التّناول الغربي، استجابة لظروفنا وحاجياتنا، حتى لا يتحول الاقتباس إلى تقليد، واستنساخ لثقافة الغير، فننجر إلى فوضى مفهومية، و هو الرّأي الذي ذهب إليه المفكر العربي **طه عبد الرحمن** من أنّه« بغير معرفة هذه الأصول وأسباب هذه الأنساق الفكرية في تاريخ الثّقافات غير الإسلامية المقتبس منها، لاحظّ للمقتبس في معرفة تلك الأنساق على حقيقتها. وهكذا فكل اقتباس لنسق فكري يجرّ إلى اقتباس غيره، حتّى يتّسع هذا لاقتباس لتراث الآخر في جملته » [2].

---

[1]– علي أومليل، سؤال الثقافة، المصدر السابق، ص 54.

[2]– طه عبد الرّحمن، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثّقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006، ص 156.

إنّ ما ينجّر عن استيراد هذه المفاهيم الغربية والترويج لها؛ فوضى مفاهيمية تفقد المفاهيم قيمتها العملية، ووظيفتها البينائية، وفي هذا السياق، يرى **طه عبد الرحمن** أنّ« الاقتباس يجعل الذّات تذوب تدريجيا في ذات الآخر، حيث إنّه يرتقي في اقتباسه درجة درجة، مبتدئا باقتباس ما يبدو له من المفاهيم والقضايا ضروريا لحصول التّحديث في فكره، ثمّ ينتقل إلى اقتباس ما يراه مؤسسا لهذه المفاهيم والقضايا؛ ويمضي بعد ذلك إلى اقتباس ما يجده مكمّلا لها، ثمّ يستمر في التّقلب بين التّأسيس والتّكميل، حتّى ينتهي إلى اقتباس ما لا يزيد عن كونه صيحات فكرية لا تدوم إلّا كما تدوم فقاقيع الماء »[1].لنصل عن طريق هذا الإقتباس الفوضوي إلى مرحلة التبعية الكلية للغرب، أي اعتناق وتقليد كل ماهو وافد، وتتم عملية التبعية هذه وفق مراحل؛ المرحلة الأولى استيراد المفاهيم بدافع الإعجاب، ثم الترويج لها، لتليها مرحلة الإستهلاك، والنتيجة والتي لا محالة سنلاقيها، فقدان المجتمع لتماسكه وتجميد الواقع، وتعطيل لدور العقل في الإبداع والإبتكار.

إذا كان الإقتباس مجرد أخذ لأفكار الغير وتبنيها دون فحصها وتأملها، فإن التأصيل ينزع إلى البحث عن مخبوءات المفاهيم لإبعاد اللبس عنها، ومحاولة منحها دلالات جديدة، وعليه« فالتّأصيل يقتضي معرفة مزدوجة: أولا: معرفة بأصول وتطور الأفكار المراد اقتباسها من الغير »[2]. وحقل تداولها سواء في ثقافتنا، أو في الثّقافات الّتي وردت منها إلينا، وهذا بيت القصيد كما يقال، فما أكثر الكتّاب الّذين يستعملون مفاهيم تكوّنت أولا عند الغير، ثم نقلت إلينا فأصبح القوم يستعملونها وكأنّها وجدت دائما عندنا، وهذا هو حال

[1]– طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 158.

[2]– علي أومليل، سؤال الثقافة، المصدر السابق، ص54.

الكثير من المفاهيم الّتي وجدت في قواميسنا القديمة بالمعنى الّذي يتداول الآن[1].« بيد أنّ انتقال الكلمات من ثقافة لأخرى لا يفسر وحده التّغير العميق الحاصل في الثّقافة المتلقية، فإذا حدث أنّ هذه الثّقافة المتلقية قد عمدت إلى اقتباس كلمات جديدة، ففي داخل هذه الثّقافة ينبغي البحث عن الأسباب العميقة الّتي أدّت بها إلى هذا الاقتباس » [2].حتى لا تصبح المفاهيم المقتبسة بلا فعالية وتهدم أكثر مما تبني، وتصبح عصية على التأصيل المبدع والخلاّق في المخيال الثقافي العربي.

ثانيا: تبيئة* لها في ثقافة وتجربة المجتمع الّذي يراد تجديده بهذه الأفكار الحديثة، فلابد إذن من معرفة حدود الاقتباس ومقاصد الأفكار ووظائفها[3].وعلى ضوء هذه القراءة يمكن أن نتعامل مع مفهوم التّسامح.

لقد أشرنا سابقا إلى أنّ لفظة "توليرونس" ترجمت إلى العربية بـــ« تسامح » فيتساءل **أومليل** كيف تكون مثل هذه التّرجمة ممكنة؟.

نعتقد أن هذا السؤال شكّل مشكلة حقيقية في الفكر العربي، خصوصا لدى **علي أومليل**، وطرح عديد الإستفهامات و الإشكاليات المعقدة المتعلقة بالدلالات التي يتموقع عليها التسامح، إن المسألة في نظر **أومليل** « لا تتعلق بمشكل قاموسي، أي مشكل مرادفة

---

[1]– علي أومليل، أفكار مهاجرة، المصدر السابق، ص 09.

[2]– علي أومليل، الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب/ بيروت، لبنان، ط4، 2005، ص 16.

* التّبيئة في اصطلاحنا، تعني ربط المفهوم بالحقل المنقول إليه ربطا عضويا، وذلك ببناء مرجعية له فيه تمنحه المشروعية والسّلطة، سلطة المفهوم في آن واحد، وعملية بناء المرجعية للمفهوم في الحقل المنقول إليه تتطلب بطبيعة الحال الإطلاع على مرجعيته الأصلية، على ظروف تشكلها ومراحل تطورها، أي استحضار تاريخيتها، انظر: محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2000، ص 14.

[3]– علي أومليل، سؤال الثقافة، المصدر السابق، ص 54.

كلمة لأخرى بل بموضوع اللّفظ ذاته، أي هل يمكن خارج حقل ثقافي تاريخي معيّن الحصول على تكافؤ دلالي؟ » [1].

نحن إذن أمام مفهوم نما في أوروبا ونقل عن طريق الترجمة إلى فضاء معرفي مغاير، لكن لم يتم منحه دلالات جديدة، فاستقر الأمر عند مجرد التلقي السلبي له، وللمزيد من الإيضاح سنورد هذا النص **لعلي أومليل** حيث يقول:« يمكن الاعتراض هنا بأنّنا ونحن ننطلق من مسألة ترجمة، أي مدى صحة التّرجمة العربية للأصل الأجنبي، نكون قد قبلنا مسبقا الخضوع لمركز دلالي نسلم بأولويته ونعتبره المصدر في عملية قياس ومقارنة، ونعده المنتج الأصلي للمعنى » [2].فنصبح نفكر بمفاهيم المركز، دون إعتبار لخصوصياتنا العربية، وتكون نظرتنا للمفهوم لا تختلف عن نظرة الغرب، فيؤدي ذلك إلى« تطويع الموضوع لصالح المفهوم، وبالتّالي تشويه الواقع والإعتداء على الحقيقة العلمية (تماما مثلما يفعل الماركسي العربي" السلفي" عندما يفرض على المجتمع العربي مفاهيم وضعت لتعبر عن واقع معين ليس هو الواقع العربي كما هو في تركيبه وصيرورته). هذا النّقل الميكانيكي نقل غير مشروع من النّاحية العلمية، ولكن عندما يخضع النّقل لعملية تبيئة فذلك شأن آخر، فالتّبيئة عندما تنجح، هي الّتي تضفي المشروعية على عملية نقل المفاهيم من حقل معرفي إلى آخر » [3].

بالعودة إلى السؤال الذي طرحه **أومليل** والمتعلق بترجمة مفهوم (توليرانس) إلى لفظة (تسامح) نجدها يكشف عن فكرة مؤداها« أنّنا لسنا أمام مفهوم واحد، (توليرانس/ تسامح) له معنى واحد يتردد بين الأصل والتّرجمة، بل نعتبر أنّنا أمام مفهومين مختلفين بحكم ظرفية النّشأة والفعالية لكل منهما، لن تكون "توليرانس" هي "تسامح" لا بمقياس

---

[1]– علي أومليل، الإصلاحية العربية و الدولة الوطنية، المصدر السابق، ص 110.

[2]– علي أومليل، الإصلاحية العربية و الدولة الوطنية، المصدر السابق، ص110.

[3]– محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، المرجع السابق، ص 12.

قاموسي، بل لاختلاف تداول كل منهما داخل ظرفية مختلفة » [1].ظرفية الحروب الدّينية في أوروبا، وظرفية الضّغط الأجنبي في المشرق العربي).« فالمفاهيم تتغير من حيث القيمة والوظيفة في انتقالها من مجالها الأصلي إلى مجال آخر مختلف» [2].وبهذا الموقف النقدي يحرص **أومليل** على معرفة التطور الدلالي لمفهوم التسامح لتسهل عملية تفكيكه وإعادة بنائه حتى نتمكن من تطبيقه بشكل مفيد و لا يتحول إلى مفهوم جامد.

من هنا يأتي سعي **علي أومليل** إلى إبداع فكر فلسفي عربي مختلف، قادر على توليد وإنتاج مفاهيم جديدة، والوصول من خلال ذلك إلى محاولة فهم التّسامح فهما جديدا أو لنقل مختلف عن المألوف والشّائع والمتوارث، فينبغي كما قال **أومليل**:« أن ننتقل من مفهوم التّسامح إلى مفهوم الاعتراف، فالمتسامح المزعوم يعتقد أنّه على حق، يتجاوز عن خطأ وضلال المتسامح معه، فحين أنّ الاعتراف هو اعتراف متبادل، فلست أنا وحدي أعترف بك بل أنت أيضا تعترف بي، وعلى قدم المساواة، ويقنّن هذا الاعتراف بقوانين، ويرسخ رسوخ العادة في العقليات » [3]. هذا الاعتراف يقوم على قاعدة التّعدد والاختلاف في المجتمع. وهو ما سنعود إليه بنوع من التّفصيل في أوانه.

وعموما يمكن القول أنّ المثقفون العرب في عصر النّهضة، يتميزون بخاصتين: أولاهما: هي كونهم لا يهتمون بالأصول الفلسفية لهذه المفاهيم، فهم مثلا لم يبحثوا عن الأصل الفلسفي للتّسامح أو الحرية أو الديمقراطية، بل اكتفوا بالقول أنّ الإسلام لا يتعارض معها، وهو في روحه دعوة إلى الحرية والتّسامح...إلخ. وثانيتهما: هي سعيهم الدّائم إلى التّأصيل، أي تأصيل تلك المفاهيم داخل المرجعية التّراثية والثّقافية والإسلامية، ممّا يعني ضمنيا أنّ الحرية والتّسامح والعقلانية وغيرها ليست مقصورة على أوروبا

---

[1]– علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، المصدر السابق، ص110.

[2]– علي أومليل، في التراث والتّجاوز، المصدر السابق، ص 99.

[3]– علي أومليل، من التّسامح إلى التّعددية، المرجع السابق، ص 101.

وثقافتها، ولا مشروطة بسياقها التّاريخي، وهذا ما يسمح بإطلاق القول بالأسبقية الزّمنية[1].

[1]– ابراهيم أعراب، المرجع السابق، ص 53.

المبحث الثالث : من التّسامح إلى التّعددية الثّقافية .

1 – اعادة بناء المفهوم :

إنّ مصطلح التّسامح الذي وضّحْنا فيما سبق مضامينه ودلالاته يحمل بعدا سلبيا، ينطوي على توهين الآخر، سواء كان ذلك الآخر دينيا أم سياسيا أم ثقافيا، وهو بذلك لا يشمل المساواة التامة؛ بمعنى أنّ المتسامح دائما يشعر بالتفوق على الآخر، من موقع استعلائي، أمّا المتسامح معه ففي مستوى أدنى. و بهذا فالتسامح غير ذي مفعول، وهذا ما حدا بعلي **أومليل** إلى استحضار مفهوم آخر يقوم على قاعدة الاعتراف المؤسَس على الاحترام والتنوع (diversité) والتعدد وحقوق الإنسان والمواطنة والاختلاف، هذا المفهوم هو مفهوم "التعددية الثقافية ". التي هي أعمق من التّسامح في نظر **علي أومليل**. ولكن السّؤال الّذي يجب أن يطرح هو: لماذا الانتقال من التّسامح إلى التعددية ؟. وهل التّعددية هي أوفر حظا من التّسامح ؟.

يعتقد **علي أومليل** أنّ التّسامح الذي ظهر نتيجة الحروب الدّينية في أوروبا، كان شعار لتلك المرحلة (التسامح الديني)، بعدها تطورت المفردة إلى قضية ثقافية« لمفهوم التسامح تاريخ، و كأي مفهوم له تاريخ فإمّا أن يختفي من التّداول، و لا يهتم به إلى المهتمون بتاريخ الأفكار و إمّا أن يظل واقع الحال يستدعيه، لأنّ حقلا دلاليا جديدا قد استجدّ فتجدد تداول المفهوم، أو تداول معناه بمصطلح آخر. وهذا حال مفهوم التّسامح الّذي تجدد الاهتمام به بمصطلح آخر، وهو التّعددية الثقافية »[1].

وعلى هذا النحو، يمكن أن نستعرض أهّم دلالات التّسامح و معانيه:

الوضعية الأولى : يدل فيها التّسامح على قبول ما هو مرفوض أصلا أو ما نعتبره كذلك و في هذه الحالة يتّسم القبول أساسا بصفة ظرفية، بحيث ينتظر انتفاء أسبابه و

[1]– علي أومليل، من التّسامح إلى التّعددية، المرجع السابق، ص 96.

ظروفه ليصحح و ضعا شاذا بطبيعته، وهذا يعني أنّ موضوع القبول مخطئ، أو مخالف، أو شاذ عن القاعدة السائدة[1]. فهو تسامح أحادي الاتجاه يفضي إلى القبول لكن على مضض، أي تحمل شيء باطل، فالتّسامح وفق هذه الرؤية ليس حقا يستحقه الآخر، بل التّسامح مع شيء سلبي لا نرغبه.وهو ما يؤدي إلى الاستهانة بالمخطئ وفي هذا تنكر لحقيقة الوجود الإنساني.

يندرج في هذا السياق من التّسامح ما ذكره **علي أومليل** من مناقشات وجدالات خاضها المسلمون مع المانوية بسبب التنافس السياسي بينهم، لأنّ بعض المانويين كانوا في بعض مراكز السلطة في الدولة الإسلامية[2]، بمعنى أنّ قضية هؤلاء المانويين لم تكن قضية دينية عامة، شغلت الناس فتنازعوا حولها بل أنّ الصراع كان محصورا في دائرة النخبة التي كانت تتنازع النفوذ داخل أجهزة الدولة، وتتنافس على الصّدارة و القرب من القابض على السلطة السياسية[3]. و في هذه الوضعية يمكن أن يكون التسامح مسامحة متبادلة بين الأطراف، يمليها توازن في القوى أو تفرضها اعتبارات تاريخية معينة و يندرج في هذا السياق ما جرى في الغرب من تسامح بين الطوائف الدينية متجسدة بقوى سياسية فاعلة. و في كلتا هاتين الحالتين يبقى كل طرف بنظر الآخر مخطئا بالنسبة لحقيقة ثابتة يعتقد كل منها انه يمتلكها دون الآخر[4].فالمتسامح هنا هو صاحب اليد العليا والمتسامح معه يده هي السفلى، فالتسامح هنا تنازل عن حق من حقوق غير المقتدر.

---

[1]– أدونيس العكرة، علي أومليل : جواب الفكر الحداثي العربي على هابرماس ،ضمن كتاب:الفكر السياسي العربي قراءة في أعمال علي أومليل، (مجموعة من الباحثين)، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب،ط 1،2005 ، ص 237.

[2]– أدونيس العكرة، المرجع السابق، ص 238.

[3]– علي أومليل، في شرعية الاختلاف، المصدر السابق، ص 25.

[4]– أدونيس العكرة، المرجع السابق، ص238.

الوضعية الثانية: يدل فيها التّسامح على عجز في المواجهة، أو في التّمكن من إلغاء الآخر لأسباب لا يفسرها الضعف أو عدم توفر القوة المادية الضرورية لذلك فقط، بل يفسّرها أيضا ظروف واعتبارات معينة[1]. فالتّسامح وفق هذه الرؤية يعني احتمال الآخر – لاعتبارات معينة تمليها المصلحة – و ليس التّسامح معه، بمعنى يتم استحضار التّسامح لدواعي ظرفية فقط.

يندرج في هذا السياق تسامح الدّولة 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 ذلك[2]. حيث تم السماح للأقليات الموجودة في الإمبراطورية العثمانية خصوصا أولئك اليهود المهجّرين والمطرودين من بلاد الأندلس في نهاية القرن الخامس عشر بتأدية طقوسهم الدينية، إذ وضعت الدولة العثمانية قانون يسمى "الملل والنحل" تتمتع في ظله الأقليات بممارسة شؤونهم الخاصة وحرياتهم الدينية لكن وفق شروط محددة لا يجوز الخروج عنها، وهنا يصبح التسامح منّة يتفضل بها القوي على الضعيف« فمن يتسامح هو من يقدر على أن يسمح، ومن يقدر على أن يسمح هو نفسه من يقدر على أن لا يسمح » [3].

الوضعية الثالثة : يدل التّسامح على لا مبالاة من جهة الطرف القوي الواثق من قدرته على ضبط وضعه العام بما يتوافق مع رأيه و أحقيته[4]. وهنا لا يكون الأمر تسامحا إنّما يكون عدم اكتراث على حد رأي بوسويه[5](Bossuet). في هذه الحالة الّتي تتعدد نماذجها

---

[1]– أدونيس العكرة، المرجع السابق، ص238.

[2]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]– ناصيف نصار، المرجع السابق، ص 96.

[4]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5]– نقلا : عن حسن حنفي، المرجع السابق، ص 178.

في التّاريخ العربي والغربي يرادف التّسامح التساهل الذي يعني أنّ هنالك مفروضات وإكراهات موجودة وراهنة، إلى أنّ العمل بها قد تعلق أو خَفّت وطأته لأسباب يقررها صاحب السلطة[1].

بعد هذه القراءة التحليلية لمصطلح التسامح ، يتسنى لنا القول أنّ الوضعيات الثلاث التي ذكرناها آنفا تحمل مفاهيم (الاستعلاء، الفوقية، اللامبالاة، القدرة...)، وهنا يفقد التسامح قيمته النبيلة و وظيفته التّنويرية، ليتحول إلى مفهوم يخدم مصلحة القوي ، لأنّ هذه الدلالات المتحدث عنها لا تؤسِس لاحترام متبادل على مستوى العلاقات الإنسانية، مما جعل بعض المفكرين ينادي بضرورة توسيع المفهوم ليشمل مفاهيم (الاحترام، الاعتراف، الحق بالاختلاف ...) ، و هي المفاهيم التي كوّنت و أطّرت مشروع أومليل الفكري.

2- التّعددية كفكرة استكمالية للتّسامح :

إذا كانت الوضعيات السّابقة تنطوي على مضمون سلبي، فإنّ الغرب قد تجاوز هذه النّظرة الضيّقة للمفهوم وهو ما سمح للتّسامح من أن ينتقل من بيئته الدّينية التي ولد فيها إلى بيئة ثقافية تستوعب كل التلوينات والتباينات الثقافية. لكن ما الّذي جعل التّسامح لا يبقى سجينا للحقل الديني؟.

يرى **علي أومليل** أنّ التّسامح مرّ بمرحلتين :

- المرحلة الأولى اقتصر المفهوم على الجانب الديني حيث اقترن بالحركة الإصلاحية التي قادت أوروبا إلى عصر الاستنارة والخروج من عهد الظلام الكنسي ووضعت حدا لتلك النزاعات البشرية والممارسات الوحشية التي مورست بسبب المعتقد الديني، فتم

[1]- أدونيس العكرة، المرجع السابق، ص96 .

اتخاذ التسامح كشعار ايجابي يعترف للفرد بحقه في الإختلاف« حينما تم الاعتراف المتبادل بين القوى التي استمرت تتصارع طوال القرن السادس عشر، إبان الحروب الدينية الأوروبية لقد حدث انشقاق داخل الدين الواحد، ثم حدث تجاوزه بالاعتراف بالحق في الاختلاف في الاعتقاد » .[1] لذا نجد أنّ المفهوم بدأ ذا طابع ديني كحل لإنهاء العنف بين الطوائف الدينية التي تقاتلت ردحا من الزمن.

– المرحلة الثانية توسع مجال استعمال المفهوم شيئا فشيئا وتحول من قضية دينية إلى مسألة ثقافية، وهنا طُرحت الأسئلة الملحة « كيف تتعايش الثّقافات (بما فيها الأديان لأنّها ثقافات من دون أن تتحول إلى حزم معزولة؟ كيف يتم التكامل بين الهوية و المواطنة ؟ كيف تكون هناك ديمقراطية من دون استبداد الأغلبية العددية؟ كيف يتفادى الغلو في ايديولوجيا الأقليات فيتحول استبداد الأغلبية إلى استبداد الأقليات؟. هذه أسئلة يخوض فيها الآن المهتمون بموضوع التّعددية الثّقافية » [2]. بمعنى أنّ هذا الإنتقال أملته الحاجة.

إذا كان حصل انتقال قضية التّسامح من قضية دينية إلى قضية التّعددية الثّقافية ، فإنّ هذا قد حصل في الغرب، و كان هذا الانتقال ممكنا لأنّ حرية المعتقد و حياد الدّولة و فصلها عن الدّين كل هذا قد تم انجازه غربا[3]. فخرجت أوروبا بهذا الاعتراف من طور العنف والاضطهاد إلى طور التسامح المؤسَس على قاعدة الاعتراف و التعدد، وذلك بعد مخاض عسير و تحولات جذرية عرفها المجتمع الغربي، أسفرت عن ميلاد نزعة حداثية (modernisme) أعادت الاعتبار لمفاهيم كانت غائبة عن منظومة الغرب الفكرية، (التعددية الثقافية، الحرية الدينية، المواطنة، حقوق الإنسان...) وهو ما ساهم في خلق مناخ يمّكن الثّقافات المختلفة والمتنوعة من التّعايش (coexistense) الإيجابي.

---

[1]– علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، المصدر السابق،ص111.

[2]– علي أومليل، من التّسامح إلى التّعددية، المرجع السابق، ص 99.

[3]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أمّا في الفضاء العربي فمشكلة التنوع الثقافي لم تحل بعد، ففي الوقت الذي أصبح العالم يتغنى بالقرية العالمية التي تُلغى فيها الحدود وتُمنح الحقوق للأقليات بغض النظر عن انتماءاتهم، يتخذ الحديث عندنا منحى معاكسا، اذ تم اعتبار كل حديث عن التعدد الثقافي والديني والإثني واللغوي هو ضرب لوحدة الأمة العربية،« لذلك فالمرحلتان، – التّسامح كقضية دينية ثم حين تحول إلى قضية ثقافية – ما زالتا عندنا قائمتين و متداخلتين: الدّفاع عن حرية العقيدة وتعايش الأديان والمذاهب والدّولة المدنية من جهة وشرعية التّعددية الثّقافية واللّغوية من جهة ثانية. وحين نقول أنّ المرحلتين متداخلتان عندنا فإنّ مبدأ التّعددية الثّقافية هو موضوع صراع تختلط فيه الثّقافة بالدّين. لذلك فإنّ صراع الثّقافات والحضارات هو صراع داخل المجتمع العربي الواحد قبل أن يكون صراعا بين الإسلام و الغرب كما قبل »[1]. وفي هذا السّياق يرى **كمال عمران**« أنّ القاعدة التي يمكن من خلالها أن يتحول التسامح من قضية دينية إلى قضية ثقافية، هي أنّ الثّقافة الدّينية اليوم تحتاج احتياجا ضروريا إلى التّحديث، بمعنى أنّ كل ما أنتجه الأسلاف إنمّا أنتجوه في حدود البنية التقليدية التي كانوا يعيشون، وأنّ البنية التي نعيشها اليوم جديدة، حداثية تفرض ثقافة دينية حداثية، مستمدة من جوهر الحداثة، دون رفض للموروث، أو كسر للصّلة بالأسلاف »[2].في إشارة واضحة منه إلى قطع الصّلة مع الفكر الأحادي المناهض لكل متطلبات العصر و الارتقاء بالتسامح إلى مستوى الإقرار بشرعية التّعدد و التّنوع في الأفكار و الآراء و الاتجاهات. لكن بأيّ معنى نتحدث عن التعددية؟.

إنّ الحاجة إلى الانتقال من مفهوم التسامح إلى مفهوم التعددية في نظر **علي أومليل** لم تبرز كضرورة بالنّسبة للفكر السّياسي العربي و حسب، بل إنّها برزت أيضا

---

[1] – علي أومليل، من التسامح إلى التعددية، المرجع السابق، ص 100.

[2] – كمال عمران، المرجع السابق، ص 20.

في الفكر الغربي منذ أواسط القرن الفائت، أي بعد إنّ انصرف المفكرون و الفلاسفة الغربيون إلى استنباط القيم و المبادئ و المفاهيم التي يتضمنها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان[1].

ولعل مثل هذا الموقف، جعل **علي أومليل** يدعو إلى تبني مفهوم التّعددية في المجتمع العربي المتّسم بالتّعدد و التّنوع الثّقافي، كآلية تعبر بها كل طائفة أو هوية أو جماعة تحمل أفكارا معينة سواء كانت دينية أو سياسية أو اجتماعية أو ثقافية عن توجهاتها و أفكارها و معتقداتها، دون مصادرة لحق الآخر في العيش و التعبير، أو تصنيف تحت أي مبرر لهذه التمايزات.

إنّ التّعددية في نظر **علي أومليل** « لا تؤدي إلى التفكيك والتشتت، و إنّما تحاول التّأسيس على التّعدد الواقع لبناء كيان سياسي يستوعبه »[2]. بمعنى أنّ دلالتها لديه لا تحيل إلى أطراف و قوى معزولة و متنابذة، أنها على النقيض من ذلك تسعى إلى حمل مختلف الفرقاء على تجاوز انعزالهم، وتوافقهم، بدلا من ذلك على مشروع مجتمعي عبر الأسلوب الدّيمقراطي القائم على الحوار[3]. ذلك أنّ الديمقراطية « تظل أفضل نظام لإدارة التّعددية في المجتمع »[4].

وعليه تصبح الحاجة ماسة إلى ضرورة إقرار مبدأ التّعددية الذي أصبح راهنيا يملك قوة التأثير للخروج من ضيق الأحادية إلى رحابة التعدد، كونه ضمان لحقوق كل جماعة ثقافية أو طائفة دينية أو هوية عرقية أو لغوية « هذه التّعددية هي الّتي يتطلبها التّسامح، لأنّها تنطلق من أنّ الأصل في بناء المجتمعات هو الاختلاف والتباين، ومن ثمّ

---

[1] – أدونيس العكرة، المرجع السابق، ص 239.

[2] – علي أومليل، سؤال الثقافة، المصدر السابق، ص 90.

[3] – عبد السلام محمد الطويل، المرجع السابق، ص 73.

[4] – علي أومليل، سؤال الثقافة، المصدر السابق، ص 142.

الإقرار بحق المختلفين في الاختلاف منطلق كون أسباب الاختلاف أيا كانت فهي مشروعة، لأنّها تعد ركيزة بناء المجتمع المبني على مفهوم الوحدة بالاختلاف » [1]. وما الأزمة الرّاهنة التي تعيشها مجتمعاتنا العربية لخير مُعّبر عن غياب مفردة " التّعددية " من سجل اهتماماتنا، فأضحى إلغاء التّمايزات والاختلاف وحق المواطنة علامة فارقة في خطاباتنا، دون اعتبار لهذه المــُركبات الّتي من شأنها – إذا تمّ الاعتراف بها والسّماح لها بحق الاختلاف – إحداث الحركية في المجتمع العربي المتعدد. وفي هذا السياق يقول **علي أومليل:**« إنّ أغلب الصّراعات المسلحة اليوم هي صراعات دينية أو إثنية.فاقتتال الهويات الثقافية معناه فشل التّعددية الثّقافية في التّعايش والتوافق على قيّم جامعة وعلى الولاء لدولة وطنية متعاقد على مؤسساتها » [2].

للخروج من حالة الانشطار والانقسام الحاصل في مجتمعنا العربي يعتقد أومليل أنّه لابد من بناء إستراتيجية واضحة المعالم من قبل السّلطة بغية بناء نسق يستوعب جميع الهويات الثّقافية والدّينية والعرقية دون نبذ أو هيمنة أو تسلط يلغي خصوصية كل هوية، وهذا من شأنه تقليص الهوة الموجودة بين هذه الهويات تحقيقا للتّكامل والتّفاعل الثّقافي (acculturation).« فالتّعدد أمر واقع في مجتمعاتنا سواء ذلك الّذي ورثته في تركيبتها من الماضي، أو ذلك الّذي اقتضاه تعدد المصالح والمذاهب » [3].

ويعزو **علي أومليل** سبب تراجع مطالب التّعددية في الوطن العربي ورفع في مقابلها شعار " الوحدة " إلى:« حقبة النّضال الوطني، فقد كانت الوحدة الوطنية مطلبا مقدسا في فترة النّضال ضد الاستعمار، وكانت مواجهة الوجود الاستعماري تتطلب التّمسك بوحدة الصّف. ولم تكن التّعددية الإثنية أو الثّقافية أو الدّينية أو السّياسية مرغوبا

---

[1] – محمد بن أحمد مفتي، المرجع السابق، ص 47.

[2]– علي أومليل، سؤال الثقافة، المصدر السابق، ص 89.

[3]– علي أومليل، في شرعية الاختلاف، المصدر السابق، ص 99.

فيها، بل كانت مرفوضة بدعوى أنّها تفتيت للوحدة الوطنية وإضعاف لوحدة النّضال ضد الاستعمار... » [1]. الذي حاول زعزعة التناغم الاجتماعي بترويجه لخطاب التعددية الذي لا يتوافق وواقع المجتمع العربي المدعو إلى الوحدة، نتيجة التآمر الغربي على وحدته وهويته، وعليه فلا مكان لهذا الخطاب المفتعل الذي آتى في ركاب الغزو الإستعماري.

يستفاد من هذا أنّ رفع شعار الوحدة كان من أجل مواجهة التّوسع الاستعماري، وهي نتيجة طبيعية في مجتمع مهدد من خارج.فتمّ اعتبار كل دعوى إلى التّعددية الثّقافية أو الدّينية أو الإثنية إنّما هي إحياء للسّياسة الاستعمارية وتهديد للوحدة الوطنية[2]، لكن ما يرفضه **علي أومليل** هو أن يتمّ:« حمل هذا الميراث الايديولوجي كمرجعية ثابتة، وجعل الوحدة الوطنية هدفا مقدسا، على الدّولة أن تحافظ عليها بقوة السّلطة، حتّى بعد غياب الوجود الاستعماري... » [3] .

النتيجة التي نخلص إليها« أنّ هذا الميراث الّذي ورثته الدّولة الوطنية عن مرحلة النّضال من أجل الاستقلال يقدم الوحدة الوطنية الممثلة في سلطة مركزية على التّعددية، والنتيجة كانت دولة سلطوية بجهاز حاكم غيور على وحدانية سلطته، ولذلك نجد الحاكمين في الاستقلال ينعتون الحق في الاختلاف والتّعددية بنفس النّعوت الّتي كانت سارية إبان الحركة الوطنية. أي أنّها دعوة إلى إثارة النّعرات وتشتيت الوحدة الوطنية، وأنّ وراءها يدا أجنبية » [4]. وهكذا صعدت إلى السّطح هويات ثقافية كانت مكبوتة، لاسيما وأنّ بناء

---

[1]– علي أومليل، سؤال الثقافة، المصدر السابق، ص 136.

[2] – المصدر نفسه، ص 89.

[3]– المصدر نفسه، ص 136. 137.

[4]– المصدر نفسه، ص 137.

الدّولة الوطنية لم يتأسس على تعاقد بين الهويات المتعددة تهددا هو أمر واقع في كثير من البلدان[1].

طبيعي أنّ يتم رفض المفهوم لدواعي معينة – تحدثنا عنها – لكن الأمر غير الطبيعي – في نظر **أومليل** – أن يستمر هذا الرفض رغم زوال المانع وحصول بلداننا على استقلالها، ورغم واقع التعدد الذي ينطوي عليه المجتمع العربي، وعليه« يمكن اعتبار الحلول الّتي قدّمتها الحركات الوطنية* المطالبة بالاستقلال، والحركة القومية العربية** لقضية التّعددية الثّقافية والدّينية، هي مجرد حلول ظرفية لم تمنع من عودة طرح القضيتين على نحو يتّسم بالحدّة والعنف، ولا يكفي أن نفسر عودة المشكل الطّائفي ومشكل الأقليات في المشرق العربي، والمشكل الثّقافي الأمازيغي في بلدان المغرب بأنّ ذلك يعود إلى تحريك من الخارج (ولو أنّه موجود) إلّا أنّ المشكل مع ذلك قائم، ولابد من إعادة النّظر في الحلول الّتي قدّمتها الحركات الوطنية والفكر القومي، والسّياسات الّتي اتبعت في هذا المجال إلى الآن » [2].

بما أنّ الواقع العربي به عدة تعديات (عرقية، دينية، لغوية...)، فينبغي أن تقوم على أساس متين، وهو« رباط المواطنة، والّذي هو القاسم المشترك بين العناصر المتعددة والمؤلفة للوفاق العام، وبهذا المعنى تكون التّعددية إطارا سياسيا واجتماعيا متقدما بالقياس

---

[1]– علي أومليل، سؤال الثقافة، المصدر السابق، ص 90.

* أرجأت الحركات الوطنية في الشمال الإفريقي طرح القضية الأمازيغية (البربرية)، سبب محاولة الاستعمار استغلالها لغرب وحدة الأمة، في حين أنّ الوحدة الدينية ساعدت على تمتين آصرة النّضال الوطني، لتتخذ دور الهوية الجماعية المقاومة.

** أمّا الحركة القومية التي نشأت في المشرق العربي، فقد راهنت على العلمانية لتجاوز الاختلاف الدّيني، أي باستبعاد الدّين كمقوم من مقومات الوحدة الوطنية، انظر: علي أومليل، في شرعية الاختلاف، المصدر السابق، ص 99.

[2] – علي أومليل، في شرعية الاختلاف، المصدر السابق، ص 98. 99.

إلى المفهوم التّبسيطي الاختزالي لـــــــ "الوحدة" » [1]. لذلك فإنّ التّعددية هي المبدأ الّذي يقوم عليه المجتمع المدني المتعدد العناصر والمصالح والخصوصيات، ولكنه الموحد بالإرادة العامة الّتي تنظمها وتضع آلية ممارستها نظم وقوانين وقواعد يتمّ التّوافق عليها بشروط الحرية[2].

ممّا سبق يمكن أن نستنتج أنّ التّعددية الثقافية في مفهومها تقوم على الحق في التّنوع والاختلاف سواء في اللّغة أو الجنس أو الدّين أو الثقافة... داخل الفضاء الاجتماعي، أو عن طريق الاعتراف بالآخر الخارجي وبحقه في أن يكون آخرا، وبالتّالي التّمتع بكامل حقوقه الدّينية، الثقافية، السياسية،« فالمسألة لا تقتصر فقط على كوننا قادرين، من النّاحية الإنسانية، على القبول بالآخر، بل أن نكون مكانه، وهذا يعني أن نكون قادرين على أن نتخيل ونجعل أنفسنا آخر أنفسنا » [3]. وحتّى تؤول التّعددية إلى حق مشروع في الاختلاف، لابد على دستور الدّولة وقوانينها تأكيد حق المختلفين في الاختلاف وتضمن عدم التّدخل أو السّماح لجهة ما سواء أكانت دينية أو اجتماعية أو سياسية بالتّدخل لإلغاء الاختلاف أو فرض رؤية أحادية على المجتمع؛ وهنا نكون أمام مجتمع تعددي[4].

---

[1] – علي أومليل، في شرعية الاختلاف، المصدر السابق، ص 98.

[2] – أدونيس العكرة، المرجع السابق، ص 240.

[3] – طوني بينيت وآخرون، المرجع السابق، ص 44.

[4] – محمد بن أحمد مفتي، المرجع السابق، ص 41.

تمهيد:

إنّ هذا الفصل تتمحور مساءلته الكبرى حول كيفية تفعيل ثقافة التّسامح في الواقع العربي المترهل الحافل بالعقبات، لأنّ غياب هذه الثقافة سيفوت على المجتمع العربي فرصة التواجد على مسرح التاريخ ويبقى يعاني السقوط الحضاري، لذا تبدو الحاجة ملحة في الزمن الراهن إلى نشر الوعي بحتمية تقبل هذا المبدأ ضدا على العنف الذي اخترق واقعنا، بسبب التعصب الديني المتربع على عرش الساحة الثقافية العربية، والتطاحن المذهبي الذي ما فتئت تزداد ضراوته يوما بعد يوم، والصراع الاجتماعي والثقافي الذي أصبح علامة مسجلة باسمنا، وهو الأمر الذي أدى إلى توالي الهزات والنكسات والإخفاقات.

وفي البحث عن أسباب هذا التخلف والتدهور في راهن العرب نجد أنّ غياب التسامح وما يتصل به من مفاهيم هو السبب الرئيس في هزل الأمة وضعف الهوية العربية، وعليه لا بد من استنبات هذه القيمة في فضائنا العمومي كشرط لتحقيق النهضة وصنع المستقبل ومنه إمكانية تأسيس مجتمع منفتح متسامح يستقطب مختلف التلوينات الاجتماعية المنفصلة والمتباعدة حتى لا تتكرر تلك التجارب السلبية التي روجت للعنف وألغت حق الاختلاف.

ولكي يكتمل التسامح ويتأرضن في المجتمع العربي تطلبت ممارسته شروط وآليات من شأنها أن تجعل منه خطابا تغييريا يمارس تأثيره وفعاليته؛ هذه الخيارات والأدوات يعتبرها **أومليل** بمثابة المدخل الذي يساهم في نجاح عملية تفعيل وتأصيل التسامح في عمق الثقافة العربية، وتوظيفه التوظيف الصحيح.

إذن، فماهي الآليات والمرتكزات التي استحضرها **علي أومليل** لتأصيل التسامح في الفكر العربي؟

المبحث الأول: الاختلاف شرط التّسامح.

لا يمكن للتّسامح أن يتأرضن وينمو ويتّأصل في عمق المجتمع العربي الإسلامي ما لم تكتمل جميع مقدماته، وأولها الحق بالاختلاف والّذي هو حق لجميع البشر، ممّا جعل **علي أومليل** يعرف التّسامح بأنّه« قبول الاختلاف »[1]، اختلاف الآخرين، سواء في الدّين، أو السّياسة، أو العرف...، لكن هذا الاختلاف يكون مشروطا، يقول **أومليل:**« ما عدا في مجتمع مهدّد من خارج، آنذاك يعني الاختلاف في نظر أهل هذا المجتمع تشتّتهم، ممّا يجعلهم يعطون الأسبقية لكل ما من شأنه أن يحفظ الوحدة، وهكذا تعطي لقيّم التّلاحم بين الأفراد والطّوائف والطبقات المكانة الأولى، ويكبت أو يحارب كلّ ما يمكن اعتباره عنصر اختلاف » [2]. ومرجع ذلك أنّ الثّقافة العربية كانت تعاني هاجس الخوف من أنّ السّماح بالاختلاف في الآراء والأفكار قد يضعف تماسك الأمة، والسّعي بالمقابل لإثبات الذّات الوطنية، وتأكيد وحدة هذه الأمة، فتمّ اعتبار التّسامح هنا جزءا من الأفكار الغربية الّتي ترمي إلى تهديد تماسك المجتمع لتمهيد الطريق للإختراق الاستعماري،

1- الخلفية التّاريخية للاختلاف في التّراث العربي الإسلامي:

يحاول **علي أومليل** العودة إلى التّراث الفكري الإسلامي لبحث موقعة الاختلاف في نسق الثّقافة العربية الإسلامية، منطلقا من سؤال جوهري طرحه في كتابه " في شرعية الاختلاف "، هل يمكن أن نجد في تراثنا سندا أسّسه مفكرونا القدماء، يدعم إرساء ثقافة الحق في الاختلاف، بحيث نستطيع اليوم أن نتابعه ونطوّره ونبني عليه مستقبلا يقوم على مبدأ الحق في الاختلاف؟.

---

[1]- علي أومليل، الإصلاحية العربية والدّولة الوطنية، المصدر السّابق، ص 114.

[2]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

بناءا على هذا السّؤال المنهجي الّذي طرحه **أومليل**، تتّضح تلك المنهجية الأركيولوجية في التّعامل مع التّراث، الّذي يعود إليه في كلّ مرة، لا بهدف تمجيده وإضفاء هالة من القداسة عليه، بل اكتشاف ما هو جوهري وإنساني فيه، وفي هذا الصدد يقول **علي اومليل:**« ليس معنى هذا أنّه لا فائدة ترجى من هؤلاء، فالقدماء قد شكّلوا بنية الفكر الموروث، وأيّ لها يشترط معرفة جيدة بها، لذلك لابد من معرفة أصول الفكر العربي التّراثي، حيث يمكن فحصه وتقويمه عن بيّنة، وأن يكون تجاوزه ممكنا» [1]. بمعنى أنّنا لم نعد اليوم بحاجة إلى إثبات ذاتنا بواسطة تمجيد الأعمال الّتي قام بها الأجداد بقدر ما نحن بحاجة إلى نظرة نقدية تعتمد الغربلة وجودة التّمييز لتوضيح ما قد يفيد موقعنا الحالي ويرسّخ مكانتنا الإستراتيجية. فنحن بحاجة إلى النّقد والتّمحيص أكثر من حاجتنا إلى التّمجيد والانعزال[2].

وعلى هذا الأساس، اهتم **علي أومليل** في كتابه " في شرعية الاختلاف " بما كتبه القدماء سواء المتكلمين أو المؤرخين أو الفقهاء أو كتّاب مدّونات* الفرق والملل والنحل عند أهل السّنة، للحديث عن مختلف العقائد والمذاهب الّتي عرفتها المجتمعات العربية الإسلامية. حين نراجع هذه الكتابات، فإنّ الّذي يثير دهشتنا – يقول **أومليل** –« هو أنّ هذه المجتمعات شهدت كلّ ما يخطر على البال من مذاهب وعقائد متنوعة، بل وغريبة،

---

[1]– علي خليل حمد، المرجع السّابق، ص 242.

[2]– عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الوعي للنّشر والتّوزيع، الجزائر، ط2، 2012، ص 204.

*نعني بها الكتب التي أرخت للمذاهب والفرق الإسلامية، وعرضت أيضا لمذهبها، ومعظمها كتابات لأعلام المذهب الأشعري، وأراء متناثرة لأهل الحديث أو السلف في كتبهم، ثم كتاب ابن حزم عن " الفصل في الأهواء والملل والنحل ".

إلّا أنّ هناك مع ذلك موقفا« ايديولجيا » مسبقا نجده عند واضعي هذه الكتب، وهو اعتبارهم لحقيقة واحدة

يمتلكها طرف واحد لا غير، وهذا معنى حديثهم عن"الفرقة الناجية**"، وهذا يعني أنّ التّاريخ الفعلي لهذه المجتمعات قد شهد ما هو أغنى وأكثر تنّوعا من هذا الاختزال الايديولوجي الّذي يحصر الحقيقة في جانب واحد ويقرنها بسلطة قائمة أو سلطة مطالب بها » [1] ممّا يعني الانتصار لمذهب واحد يحتكر الحقيقة باسم الدّين (الحقيقة القدسية)، ويكفرا المخالفين في الرّأي والمعتقد، فهم من أصحاب الفرق الهالكة، الأمر الّذي أدى إلى تمزق وتشتت الأمة، فحلت مفاهيم (الإستعلاء، الإصطفاء، التّكفير...) بدل مفاهيم (التّعددية، الاختلاف، الحوار، التّنوع، نسبية الحقيقة...).

بناء على ذلك تحول " حديث الفرقة النّاجية " إلى منظومة ثقافية مغلقة، إذ تعتبر كلّ فرقة نفسها هي مركز الصّواب، وما عداها من الفرق يمثل الضّلالة والكفر، وقد تحددت معالم هذه الفرقة منذ عهد الصّحابة رضوان اللّه عليهم، وأصبحت الرّواية أصل متين من أصول الدّين لا يجوز الخروج عنه، بعد أن تمّ التّعامل السّلبي مع منطوق

**لعل أهم الأحاديث الّتي وُظّفت ايديولوجيا في قضية الإقصاء بين المذاهب الإسلامية، هو حديث الفرقة الناجية، وقد ورد هذا الحديث بأربع صيغ مختلفة:- عن أبي هريرة قال: قال رسول اللّه« افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النّصارى على اثنين وسبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة » .

- أنّ بني اسرائيل افترقت على إحدى وسبعين فرقة، وأنّ أمتي ستفترق على اثنين وسبعين فرقة، كلّها في النّار إلّا واحدة وهي الجماعة .- ليأتيّن على أمتي ما أتى على بني اسرائيل، تفرق بنوا اسرائيل على اثنين وسبعين ملة، وستفترق أمّتي على ثلاث وسبعين فرقة، تزيد عليها ملة واحدة، كلّهم في النّار إلّا ملة واحدة قالوا: يا رسول اللّه وما الملة الّتي تتغلب؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي.

- وفي الرواية الرابعة: يضيف المجوس بالصيغة الّتي يتسلسل فيها انقسام الأمم بالشّكل التّالي: المجوس على سبعين فرقة، واليهود على إحدى وسبعين فرقة، والنّصارى على اثنين وسبعين فرقة، بينما ستفترق أمة الإسلام على ثلاث وسبعين فرقة النّاجية واحدة والباقون هلكى: قيل: وما النّاجية؟ قال: أهل السّنة والجماعة. قيل: وما السنة والجماعة؟ قال: ما أنا عليه اليوم وأصحابي. انظر: أحمد محمد سالم، المرجع السابق، ص 15.

[1]- علي أومليل، في شرعية الاختلاف، المصدر السّابق، ص 104. 105.

الحديث الّذي كرّس لمفهوم الإقصاء والحذف الّذي مارسه العقل الجمعي، فأُزهقت الأرواح، واتّسعت الهوة بين المسلمين، وحدثت فتن كثيرة كقطع الليل المظلم مزقت النسيج الإجتماعي وتعطل العقل عن أداء وظيفته في البحث والتّفكير.

وبعد أن تحدث **علي أومليل** عن تمزق الأمة بسبب حديث " الفرقة النّاجية " الّذي تحول إلى آلية لتكريس رفض الآخر، بيّن أنّ جوهر الاختلاف عند القدماء هو الاختلاف الدّيني،« فعلى الرّغم من كون مظاهر الاختلاف والتّمايز متعددة، فإنّ الاختلاف الجوهري بالنّسبة للمجتمعات التّقليدية هو الاختلاف الدّيني أكثر من الاختلاف اللّغوي أو العرقي أو اختلاف العوائد أو طرق المعاش » [1].

وإذا كان الاختلاف الدّيني قديما هو الاختلاف الجوهري، فإنّه بالنّسبة للإسلام هناك " معطى " أساسي لابد وأن ينطلق منه الجميع، وهو ما نصّ عليه الإسلام نفسه فيما يتعلق بالاختلاف الدّيني المسموح به والاختلاف غير المسموح به؛ بمعنى أنّ الجماعة الإسلامية تعترف ببعض الأديان، فتقرّ لها ولأصحابها بشرعية الوجود، وتنفي هذه الشّرعية عن سائرها[2]. فالدّين السائد أعطى لأديان دون غيرها شرعية وحدود التّواجد معه، وهي الأديان الكتابية المعترف بها، أي اليهود والنّصارى، ومن هم بمعناهم، أي« الصّابئة والمجوس » *وما عداها من عقائد فلا شرعية لها.

---

[1]– علي أومليل، في شرعية الاختلاف، المصدر السابق، ص 13.

[2]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

* الواقع أنّ« المجوس » بالذات (أتباع الدّيانة الزرادشتية وما تفرع عنها أثاروا شكلا يتعلق بشرعية أخذ الجزية منهم واعتبارهم معاهدين، فقد روى بعض المؤرخين أنّ الرّسول أخذ منهم الجزية، أي عاملهم معاملة أهل الكتاب رغم أنّ الإسلام لم يعترف لهم بكتاب موحى به، ممّا أثار جدلا في عهد الرّسول نفسه. انظر: علي أومليل، في شرعية الإختلاف، المصدر السابق، ص13.أما الصابئة فهناك من قال بأنهم نصارى ويجب أخذ الجزية عنهم وفريق أخر رأى بأنهم جنس من اليهود تقبل جزيتهم لأنهم أصحاب كتاب وفريق قال بأنهم كفار ومشركين لأنهم يعبدون الكواكب ويعظمونها وعليه فهم ليس من أهل الكتاب.

وعند الحديث عن أوضاع غير المسلمين (أهل الذمة)، وموقف الإسلام منهم ينبغي توضيح مسألة في غاية الأهمية، والتي لم يغفلها **أومليل**، و هي التعارض الموجود بين الواقع العملي لغير المسلمين الذين استوطنوا بلاد الإسلام، و بين ما اشترطه الفقهاء عليهم ليقيموا تحت حكم اسلامي،« فالفقهاء – وهم الّذين قنّنوا ما يجب أن تكون عليه وضعية أهل الذّمة – وضعوا شروطا لمعاهدة المسلمين لهم، مع تفاوت بينهم من حيث التّشدد والتّسامح، وقد استقى الفقهاء أحكامهم هذه من آيات قرآنية ومن أحاديث الرّسول ومسلكه » [1].

وعليه يمكن قراءة هذه الوضعية في منحيين مختلفين: المنحى الأول هو ما أقره واشترطه الفقهاء على الذميين و الأحكام الفقهية التي ترتَّبت عن ذلك حيث كان لهم وضع خاص في دولة الإسلام« فالفقهاء مثلا اشترطوا لمعاهديهم أن يكتفوا بكنائسهم ومعابدهم الّتي وجدهم الإسلام عليها، بل ألزمهم البعض بأن لا يقوموا بإصلاح أو ترميم ما بلي أو انهدم منها، ونحن نعرف تاريخيا أنّهم قد شيّدوا كنائس ومعابد لهم جديدة، والفقهاء اشترطوا عليهم لباسا وشارة مميزين. وإذا كان هذا قد حصل أحيانا بأنّهم لم يلزموا بذلك دائما، الآية** الوحيدة الّتي ورد فيها دفع الجزية شهدت اختلافات معروفة بين المفسّرين والفقهاء في معناها والحكم المترتب عليها » [2].أما المنحى الثاني فهو التاريخ الواقعي للذميين، إذ كانوا يمارسون شعائرهم الدينية بحرية تامة في مجتمع الأغلبية، بل أكثر من

---

[1]– علي أومليل، في شرعية الاختلاف، المصدر السابق، ص 13. 14.

** الآية 29من سورةالتّوبة{ قاتلوا الّذين لا يؤمنون باللّه ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرّم اللّه ورسوله ولا يدينون دين الحق من الّذين أوتوا الكتاب حتّى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون }.

[2]– علي أومليل، في شرعية الإختلاف، المصدر السابق، ص 14. 15.

ذلك فقد استعان بهم المسلمون في بعض شؤونهم السياسية، وتولى البعض منهم مناصب في الدولة.

إنّ هذا التّفسير، سواء ما كتبه المؤرخون(historiens)، أو ما أقرّه الفقهاء (jurisconsultes) والمتكلمون، للتعامل مع أهل الذمة ينطوي على مفارقة paradox) (في نظر **علي أومليل**،« فالممارسة التاريخية كما سجلّها المؤرخون هي ميدان الخلاف والاختلاف، أمّا أصحاب العقائد فإنّ الحقيقة عندهم واحدة أبدية. وهكذا تمّ إلغاء كل مشروعية للاختلاف، فلم يحصل في تاريخنا الثّقافي هذا اللّقاء الجدلي بين تصورين: التّصور العقائدي والتّصور التاريخي، وبسبب إدّعاء الفرق الإسلامية امتلاكهم الحقيقة المطلقة في مقابل فرق الضّلال الأخرى » [1]. وقد كتب في هذا السّياق **علي أومليل** ما نصه:« الحقيقة واحدة تقوم عليها سلطة واحدة: هذا هو ما آل إلينا من هؤلاء العلماء، فلا يمكن أن نستند إليه ونحن ندعو إلى مشروعية التّعدد وإرساء مبدأ الحق في الاختلاف... »[2]. وهكذا نجد في بنيتنا الثّقافية المتوارثة منطق الحقيقة الواحدة المطلقة دون اعتبار لأيّ تعدد، وبهذا الإقصاء المتزايد الذي مورس على العقل الجمعي العربي انحسر التسامح وتراجعت مطالب التعدية وتزايدت روح التعصب الديني المغلق.

وتحت عنوان سماه" حول تعريف الإسلاميّين بالعقائد الأجنبية "، ذكر **علي أومليل** أنّ كتاب« الملل والنّحل » ميّزوا في الاختلاف بين صنفين: اختلاف داخل دائرة الإسلام، يسلم المختلفون جميعهم بالنّصوص الشّرعية الأصلية، وإنّما يأتي الاختلاف في تأويلها، وفي المناهج المستعملة لذلك، وعلى مثل هذا انبنت المذاهب الفقهية، وتمايزت،

---

[1]– المصدر نفسه، ص 107.

[2]– علي أومليل، في شرعية الإختلاف، لمصدر السابق، ص107..

وتأسس بحث فقهي مقارن سمي بـــ« الخلافيات » وهو« اختلاف اجتهاد » [1]. فالحدث القرآني هو نص بإمتياز، والنّص ينطوي على التّعدد، إنّه تعددي من حيث التّعريف، وكونه تعدديا لا يعني انطواءه على تعدد المعاني بقدر ما يعني أنّه بنية أصلية للاختلاف، أي أنّه ينتج الاختلاف والمغايرة بقدر ما ينتج التّشابه والمماثلة[2]. أما الصنف الثاني من الإختلاف فهو ما اعتبره خارجا عن أصول عقيدة الإسلام، وهو ما يعنيه القدماء بلفظ « الشبهة » [3].

وقد نقل **علي أومليل** عن **ابن خلدون** أنّ مبرر ظهور الاختلاف أمرين:

الأول: اللّغة: فالنّصوص المقدسة تحملها لغة – وهذا في حد ذاته سبب لاختلاف التّلقي والتّأويل [4]. على اعتبار أنّ اللغة تحمل تعددية المعنى في التفسير والتأويل، فالنص واحد لكن القراءات متعددة كون النص آتى في قالب لغوي معين، وعليه يصبح لكل متلقي قراءته الخاصة وتفسيره الخاص للنص، بمعنى أنه ليس هناك تأثير مماثل على القراء.

الثاني: النّص السماوي الثابت الممتنع على التغيير في مقابل الواقع المتغيّر« فالنص المقدّس الآمر، هو بطبيعته ثابت، موحد ومختزل، في حين أن الواقع كثير ومستجد » [5] ، فكان طبيعيا أن يظهر الاختلاف وتشتد الحاجة إلى تحريك هذه النصوص الثابتة وانزالها إلى الواقع التطبيقي والنظر اليها في اطار جغرافية الزمان والمكان وممارسة التأويل عبر هذا الواقع على أساس المعطيات المعاصرة؛ والقصد من هذا منع احتكار تأويله وتفسره وخلق تأثير على النص بما يخدم الواقع الإجتماعي الذي يتسم بالتطور والتجدد

---

[1]– علي أومليل، في شرعية الإختلاف، المصدر السابق، ص 43.

[2]– علي حرب، نقد الحقيقة، المرجع السابق،ص 34.

[3]– علي أومليل، في شرعية الاختلاف، المصدر السّابق، ص 43.

[4]– المصدر نفسه، ص47.

[5] المصدر نفسه، ص47.

والتبدل،« ولذلك ابتكر علماء الإسلام آليات متعددة لتوسيع مجال التّأويل، أي توسيع مجال سلطة النّص، ذلك أنّ الهدف ظل دائما استتباع الوقائع مهما اختلفت وتجدّدت لنصوص أصلية ثابتة سلطة النّص فوق منطق الوقائع، ومهمة الفقيه باستمرار هي رد الوقائع اللّامحدودة إلى نصوص محدودة، وقد اخترع علماء الإسلام لعملية الرّد هذه منهجا سمّوه" القياس" »[1]. أي أن يرد المتغير والجديد والمتعدد إلى النّص، أي أن يقاس ما لم ينص عليه بصراحة ومباشرة إلى ما نص عليه، وهكذا تضمن هيمنة النّص الثّابت على الواقع المتعدد المتغير، فتمتد سلطة النّص على الواقع[2].

ويعزو **ابن خلدون** سبب ظهور الانشقاق داخل الأمة، والاختلاف في تأويل النّصوص المقدّسة إلى التّدوين، الذّي يقال أنّ **عثمان بن عفان*** هو الّذي أمر بجمع القرآن في مصحف واحد، قصد التّغلب على آفة النسيان[3]. والقضاء على ما وقع بين الناس من اختلاف في قراءة القرآن نتيجة لتعدد اللغات، حتى صار كل قارئ ينتصر لقراءته ويخطّئ الأخر وينكر عليه قراءته، حتى كاد أن يكون بينهم فتنة، فظهرت في هذه الفترة العديد من القراءات القرآنية التي تختلف مع لغة قريش التي نزل بها القرآن، فخشي عثمان أن تحدث فتنة بين الصحابة وتكون هذه القراءات مفرقة، الأمر الذي أدى به إلى استشارة الصحابة في مسألة علاج هذه الفتنة وحسم النزاع حولها فأشار عليهم بضرورة

---

[1]– المصدر نفسه، ص 47. 48.

[2]– علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السّياسية، المصدر السابق، ص 29.

*يورد المؤرخون خبر خلاف حاد وقع بين المحاربين المسلمين في إحدى الغزوات في أرمينيا حول قراءة بعض الآيات، أدّى إلى اتهام بعضهم بعضا بالكفر، فاضطر أحدهم (حذيفة بن اليمان) إلى العودة إلى المدينة للإلحاح على عثمان بضرورة ضبط القرآن وجمعه في كتاب واحد. انظر: علي أومليل: السلطة الثّقافية والسلطة السياسية، المصدر السابق، ص 32.

[3]– علي أومليل، الخطاب التّاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون، المصدر السابق، ص 30.

جمع الأمة على مصحف واحد يكون بلغة قريش وترك ما سواه من المصاحف، فاجتمع الصحابة على رأي عثمان.

إنّ هذا الدّور الإيجابي« للتّدوين » لا ينبغي أن ينسينا أنّ هذا التّدوين فرضه الاختلاف، وهو ما يقوله أحد المختصين المتأخرين في تاريخ العلم الإسلامي وهو **حاجي خليفة:**« ...الصّحابة والتّابعون، لقربهم من النّبي وببركته وقلّة الاختلاف والواقعات، كانوا مستغنين عن التّدوين (...) ولمّا انتشر الإسلام واتّسعت الأمصار وحدثت الفتن واختلاف الآراء وكثرت الفتاوى والرّجوع إلى الكبراء أخذوا في تدوين الحديث والفقه والقرآن » [1].

إنّ قرّاء النّص المقدس يفترضون في العادة أنّ هناك وحدة على المستويين: وحدة النّص ووحدة المعنى، فيفترض كلّ واحد – أو يفرض – معنى واحدا للنّص، أي قراءته هو إياه، ممّا يؤدي إلى هذه المفارقة، وهي أنّ هناك تعددا فعليا في القراءة، هو الّذي أنتج مختلف الاتجاهات والمذاهب إزاء النّص الواحد، وهناك بالمقابل رفض لتعدد المعنى من طرف كلّ اتجاه أو كلّ مذهب مادام يدّعي أنّ قراءته هي القراءة الوحيدة الممكنة[2]. هكذا كانت قراءة النّص سبلا إلى الاختلاف والتّعدد، فاختلفت الأراء حوله وتفرّقت الأهواء، والأحرى القول اختلفت الآراء لاختلاف الأهواء أي لاختلاف القبائل والشّعوب وتباين الأحزاب والفئات وتعدد اللّغات والثّقافات[3].

إجابة على السّؤال الّذي طرحه **علي أومليل** والمتعلق بالكيفية الّتي تعامل بها القدماء مع الاختلاف، خلص إلى أنّ العقلية العربية الإسلامية اعتمدت آلية الإقصاء

---

[1]– المصدر نفسه، ص 30. 31.

[2]– علي أومليل، السلطة الثّقافية والسّلطة السياسية، المصدر السابق، ص 29. 30.

[3]– علي حرب، نقد الحقيقة، المرجع السابق، ص 35.

والتّهميش ضد كلّ ما هو خارج دائرة الإسلام، ليتم غلق باب الاجتهاد واحتكار الحقيقة، و في هذا يقول:« أنّ تراثنا ليس فيه عموما، ما يشجع على حق الاختلاف وتدبيره فهو تراث يعلي من شأن الوحدة والتّوحيد، وحدة الأمة، وحدة الجماعة، وحدة القراءة... فعلى الرّغم من أنّ تاريخ المجتمعات الإسلامية عرف تعددا حقيقيا في المذاهب والأديان والملل إلّا أنّه ملغى على مستوى الخطاب، لأنّ كل واحدة من هذه تدّعي أنّها على حق وأيضا على مستوى السّلطة الحاكمة »[1].

2- لا تسامح بدون اختلاف:

إذا كان جوهر الاختلاف عند القدماء هو الاختلاف الدّيني، وأنّهم كانوا ينظرون إلى اختلاف الغير عنهم من موقع إسلام منتصر واثق من نفسه، إلّا أنّ الأمور في العصر الحديث قد تغيّرت بالنّسبة لموقع العرب والمسلمين. فمنذ القرن الثّامن عشر أصبحت علاقة هؤلاء بأوروبا ثم بالغرب عموما علاقة غير متكافئة، وأصبحوا طرفا مغلوبا يدخلون حوارات غير متكافئة، وكانت الواجهة الدّينية الثّقافية هي الواجهة الّتي أخذت الدّور البارز في عملية المواجهة مع الغرب[2].

ويستنتج **أومليل** من خلال تحليله لبنية الثقافة العربية أن هناك خطابان سيطرا على الذهنية العربية وفاحت منهما رائحة رفض الحرية والتسامح والتعددية والإختلاف؛ هذان الخطابان هما: خطاب "الحقيقة المطلقة" الذي استمد مشروعيته من حديث "الفرقة الناجية" الذي كرّس لمفهوم حذف وإقصاء الأخر تحت مسوغات دينية، والخطاب الثاني هو خطاب الوحدة الوطنية الذي تم التلويح به في الفترة الحديثة لصد العدوان الأجنبي وحماية الهوية العربية من التفكك والتشرذم، وفي هذا الصدد يقول **أومليل:** « وإذا كان الخطاب

---

[1]- علي أومليل، الإسلام والحداثة والاجتماع السّياسي، ص 125. 126.

[2]- علي أومليل، في شرعية الاختلاف، المصدر السابق، ص 100.

الإستبدادي – خطاب الحقيقة الواحدة – قد حكم الفكر العربي قديما، فإنّ سيطرة الاستعمار في العصور الحديثة، قد شكّلت عاملا مساعدا على تعزيز الخطاب الدّاعي إلى الوحدة والمعارض لحق الاختلاف، بحجة أنّ في هذا إضعافا للأمة، وتمكينا للاستعمار، وهي حجة استمرت قائمة بعد الاستقلال، واستغلتها أنظمة الحكم الدّيكتاتورية في محاولتها تأييد سلطتها وتأبيدها » [1]. وهي دعوة للإحتماء من مخاطر الآخر الغازي، الّذي يحاول النّيل من وحدة المسلمين بإشاعة المفاهيم المساعدة على التّفكك والتّشرذم من قبيل (الاختلاف، التّعدد، التّنوع، التّسامح)، و في مقابل ذلك تم رفع شعارات الوحدة والانسجام والتّكتل، كنتيجة طبيعية (لمجتمع مغلوب على أمره وواقع تحت الضّغط الخارجي...).

بناءا على ذلك، تغدو الدعوة إلى الإختلاف تضمر نوعا من التفرقة، لذا فإنّ رفع شعار الوحدة هو الضمان الوحيد لرد العدوان وحفظ الهوية، وبذلك نستطيع القول أنّ« الحديث عن الاختلاف في مجتمعاتنا المغلوبة على أمرها الواقعة تحت الضّغط الأجنبي يتخذ مظهرا سلبيا، فهو حديث غير مرغوب فيه بدعوى أنّه مثبّط للعزائم مفرّق للصّفوف، على الرّغم من أنّه في مقابل شعار التّوحيد الوجداني الموضوع يظل الواقع متعددا بقواه ومصالحه » [2].

إزاء هذا التأمر على وحدتنا و هويتنا العربية الإسلامية من قبل القوى الإستعمارية، وبهدف الحفاظ على هذه الوحدة الوطنية« تأسست أحزاب منذ بداية الحركات الوطنية، لكن ضرورة مواجهة المستعمر مواجهة موّحدة أدّت إلى أن ينظر إلى النّظام الحزبي نظرة لا تخلو من سلبية، نعم هناك ممارسة سياسية ارتكزت عمليا على النّظام الحزبي، ولكن هناك في الوقت نفسه وجدان ظل متعلقا بما فوق الحزبية، طامحا

[1] – علي خليل حمد، المرجع السابق، ص 249.

[2] – علي أومليل، في شرعية الاختلاف، المصدر السابق، ص 101.

إلى إدخال الجميع تحت تنظيم موحد، يكون بمثابة الحزب – الأمة – وكأنّ القوم لم يبتعدوا عمّا كانت عليه قديما الفرق الكلامية وما ادّعته كل واحدة لنفسها من أنّها هي الوحيدة صاحبة الحق، وحين تأسست الأحزاب الحديثة في بلداننا لم تتخلص من هذا الميراث، فهناك أحزاب لا تعتبر الواحد منها أنّه حزب ضمن أحزاب أخرى، بل يدّعي أنّه هو الأمة »[1].

وعليه تبدو الدّعوة إلى شرعنة الاختلاف – في رأي **أومليل** – أكثر من ضرورية، فالكل راد والكل مردود عليه، وهي دعوة موجهة للطّرفين المتنازعين، للإخوة الأعداء السّلفيين والعلمانيين، في المعارضة أو في الحكم، فالسّلفيون يرفضون شرعية الاختلاف، ويحتكرون الرّأي إلى حد قد يصل إلى التّكفير، والعلمانيون يخوّنون السّلفيين. والسّؤال هو: كيف يكون للفريقين حق الوجود الشّرعي والتّحرك في إطار الشّرعية؟. إذا كان العلمانيون في الحكم باسم الدّولة الوطنية كيف يعطى للسّلفيين في المعارضة حق الشّرعية؟، وإذا كان السّلفيون في الحكم باسم الحاكمية كيف تسمح للمعارضة بالوجود الشّرعي؟. حق الاختلاف إذن مرفوض في الحالتين، بمنطق الإبعاد المتبادل، والإقصاء المزدوج لصالح فريق واحد يدّعي امتلاك الحقيقة كلّها دون الآخر الّذي هو في ضلال مبين[2].

هذا ما يفسّر اهتمام **علي أومليل** بالاختلاف كونه المبدأ الّذي تتأسّس عليه كلّ من التّعددية والدّيمقراطية وحقوق الإنسان، ولذلك« فدعوته إلى شرعية الاختلاف هي كأساس لتعددية لا تعني الشّتات والتّشتت، وليس دعوة إلى طائفية أو قبلية، بل هي نظام لمجتمع

---

[1] – علي أومليل، في شرعية الإختلاف، المصدر السابق، ص 101. 102.

[2]– حسن حنفي، التّاريخ والتّراث والسّياسة دراسة في ثلاثية معاصرة، ضمن كتاب: الفكر السياسي العربي قراءة في أعمال علي أومليل، (تأليف جماعي)، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب/ بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص 33.

مدني متعدد العناصر والمصالح، تتعاقد حول مؤسسات بناءا على وفاق عام متجدد بالوسائل الدّيمقراطية » [1]. فالوحدة الحقيقية ليست ضد حق الاختلاف واحترام المغاير، كما أنّ حق الاختلاف لا يعني التّشريع للفوضى والانقسام والتّشرذم، فالتّنوع المحاط بالحرية والتّسامح، هو الّذي يصنع الوحدة، وهو الّذي يضبط الاختلاف لكي لا يتحول إلى تفتت وتشظي، وهو الّذي يجعل احترام المغايرين وسيلة الاستيعاب والتّفاعل[2].

إنّ مبدأ الاختلاف لا يعني القبول بما هو مرفوض ومذموم عند الآخرين، ولا يعني المسامحة المتبادلة، كما لا يعني عدم الإكتراث أو العجز، إنّه يعني التّخلي عن الحقيقة المطلقة، بل اعتبار الحقيقة في عالم البشر نسبية[3].« لذا ينبغي البناء على واقع التّعدد وليس القفز عليه » [4].فالإنسان مرهون بالمغايرة والاختلاف وعدم التّطابق، ولا معنى للتّسامح أصلا إذا كانت الأمور كلّها تستدعي التّماثل سواء في الفكر أو العقيدة، وربما كان التّسامح هو الوئام في سياق الاختلاف والتّباين[5].

إذن التّسامح يقوم على شرط الحق في الاختلاف، والانطلاق نحو فضاءات التّنوع والتّعدد« لا تسامح بدون اختلاف، فالتّسامح ثمرة مران طويل على قبول حراك الصورة والفكرة والمفهوم، وقبول استئناف النّظر الدّائم بكلّ شيء وعدم الإرتماء في منطقة المطلق، وقبول الذّات بتغيراتها، والآخر بسياقاته الثّقافية. التّسامح ليس منّة أو هبة يتفضل بها أحد على غيره، إنّه حق تنتزعه المجتمعات، حينما تنخرط بفعالية الاختلاف متعدد

---

[1]– علي أومليل، المصدر نفسه، ص 98.

[2]– محمد محفوظ، التّعددية الثّقافية وسؤال الوحدة الوطنية، مجلة تسامح، مركز رام اللّه لدراسات حقوق الإنسان، فلسطين، العددين الثّامن والثّلاثون والتّاسع والثّلاثون، السّنة العاشرة، كانون الأول 2012، ص 13.

[3] – أدونيس العكرة، المرجع السابق، ص 239.

[4] – علي أومليل، الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي، المصدر السابق، ص 125.

[5]– عصام عبد الله، المرجع السابق، ص 18.

المستويات والمعاني »[1].وعليه فالتسامح والإختلاف أمران متلازمان ووجهان لعملة واحدة؛ وجهها التسامح وظهرها الإختلاف بحيث يستحيل فصلهما.

بناءً على ما سلف، يغدو الاختلاف أمر طبيعي، وشيء ايجابي، بل وحتمي، يدّل على المعنى التّشاركي لا المعنى التّصادمي، وهذا ما عبّر عنه **فرح أنطون:** « العقل البشري مطبوع على الاختلاف والتّباين، تأملوا هل تجدوا أمتين بل عائلتين بل رجلين بل أخوين أو أختين بأفكار واحدة وأخلاق واحدة، فالكون مطبوع على التّنوع، وهذا التّنوع سبب جماله وإلّا فإنّه لو كان كلّه على وتيرة واحدة وعلى نسق واحد لكان كلّه ضجرا وملالا، وهذا ما يسّميه الفلاسفة "التّنوع في الوحدة" »[2]. كي لا يتحول الاختلاف إلى تباعد بين النّفوس، ولكي لا يزرع الأحقاد بين النّاس، ولكي لا يُولّد النّزاعات بينهم، بل من أجل أن يكون الاختلاف رحمة بين النّاس[3].

وعلى ضوء هذه القراءة يمكن أن نخلص إلى أنّ **علي أومليل** يراهن على قاعدة الحق في الاختلاف لتأصيل مبدأ التّسامح في الثقافة العربية الإسلامية، باعتبار أنّ الاختلاف تعبير عن الكينونة الفعلية الّتي تحمل عناصر التّنوع، التّعدد، المغايرة...، رغم أنّ شرعنة الاختلاف ليس بالأمر الهيّن في مجتمع منقسم، ممّزق، لا زمني يحن إلى الماضي التّليد، بعيدا عن اللّحظة الرّاهنة، في مجتمع « تأثيمي لا يعرف التّسامح، ولا يدرك أهمية التّاريخ، ولا ينخرط في صنعه »[4].

---

[1]– عبد اللّه ابراهيم، المرجع السابق، ص 22.

[2]– فرح أنطون، المرجع السابق، ص 81.

[3] – علي عبود المحمداوي، المرجع السابق، ص 164.

[4] – عبد اللّه ابراهيم، المرجع السابق، ص 19.

المبحث الثّاني: الحوار الثّقافي جوهر التّسامح.

إنّ العلاقة الجدلية بين المسلمين والغرب اتّسمت في الكثير من الأحيان بمفاهيم ومصطلحات عدائية كالعنف، التّطرف الدّيني، الصّراع...؛ فأصبح كل طرف يكوّن صورة مشوهة عن الآخر، ويحمل روحا عدائية له، ممّا ولّد تعصبا للمواقف والأفكار، وفي ضوء هذه التّغيرات الّتي شهدها العالم على مستوى العلاقات بين الثّقافات ومع تزايد حدّة العنف بكل أشكاله، وتنامي موجة التّطرف والتّعصب المذهبي، ظهر مفهوم الحوار الثقافي الّذي من خلاله يمكن بناء مستقبل مشترك بين الشّعوب، قائم على احترام الخصوصيات(spécificités) والهويات (identités) الثّقافية الّتي نحتها كل شعب من الشّعوب.

إنّ حوار الثّقافات وبخاصة في ظل العلاقات الدّولية المكهربة، يطرح أسئلة ملحة وراهنة، وعليه:

-هل يمكن الحديث عن حوار ثقافي يندمج فيه المحلي في الكوني؟.

- إلى أي مدى يساهم الحوار في نشر قيم التّسامح؟.

في سياق الإجابة عن هذين السؤالين، يمكن أن نحدد الإجابة من خلال العنصرين التاليين:

أولا: جدل الخصوصية والعالمية.

ثانيا: دور الحوار في تعزيز قيّم التّسامح.

1- جدل الخصوصية والعالمية:

ابتداء بسؤال « لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم » لاحظنا أنّ المجتمع العربي انشطر في محاولته الإجابة عن هذا السّؤال المصيري، الّذي كشف عن عمق الأزمة الّتي نعيشها الى نموذجين بينهما تصادم كبير: نموذج مُغلق يَحّن إلى القيّم الماضوية ويبحث عن عناصر التّقدم واللّحاق بركب الحضارة الغربية في التّراث ويضفي هالة من القداسة عليه ويعتبره كدرع واقي ضد عمليات التّغريب.« وكأنّه لا تاريخية للقيّم، وكأنّ الأمم اليوم يمكن أن تعيش كجزر معزولة »[1] ، ونموذج ثان تماهى كليا مع الغرب الذي يملك في نظره شروط النهضة وعناصر التقدم وبالتالي يمثل صورة الكمال والجبل الذي يعصم من التخلف، يحاول أنصار هذا التيار نشر الفكر الحداثي الغربي ويعتقدون بمثالية الغرب « كاستثناء لا يُضاهى وأنّه ليس هناك طريق آخر كبناء اقتصاد مزدهر وديمقراطية حقيقية إلّا على القيم الغربية مثل الحرية والفردانية والعقلانية » [2].

والمتأمل للمشهد العربي يدرك بجلاء النتائج العكسية التي خلّفها هذا السجال بين مدرسة القطيعة مع الغرب والتواصل مع التراث ومدرسة التواصل مع الغرب والقطيعة مع التراث، إذ طال حلم النهضة وبقينا نعاني العجز والسلبية والسبب أنّ أنصار المدرستين لم يفهموا رسالتهم ولم ينخرطوا في هموم مجتمعهم مما أفقد مشاريعهم الفعالية وحوّلها إلى ترف فكري لا يُسمن ولا يُغني من تخلف فبقي إنتاجهم رمزي فقط، والنّتيجة كما يقول **الجابري:**« أصبحنا نعاني ازدواجية على مختلف المستويات (العمرانية، الاقتصادية، الاجتماعية، الثّقافية، الإدارية)، ازدواجية تتمثل في وجود قطاعين، أو نمطين من الحياة الفكرية والمادية، أحدهما عصري مُستنسخ من النّموذج الغربي ومرتبط به ارتباط تبعية، وثانيهما تقليدي، هو استمرار للنّموذج التّراثي في صورته المتأخرة

[1] علي أومليل، سؤال الثّقافة، المصدر السابق، ص 114.

[2]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

المتحجرة المتقوقعة »[1]، من هنا إلتقاء الحداثيين والسّلفيين على صعيد واحد: المحاكاة، محاكاة الآخر عند الحداثيين، ومحاكاة الماضي بالنّسبة للسّلفيين، ومن هذه اللّاعقلانية القائمة على مبدأ التّقليد والمحاكاة، انجر انزلاق التّيارين نحو العنف وإقصاء الابتكار والتّجديد، نتيجة فقدان الصّلة بالواقع، زمنيا بالنّسبة للسّلفيين بسبب التّشبث بعبادة الماضي، ومكانيا بالنّسبة للحداثيين بسبب تجاهل الشّروط الموضوعية الخاصة بمجتمعاتهم[2]. ممّا أدى إلى مخاطر تهدد حاضر ومستقبل البلاد العربية وتشرذم « الهوية الثّقافية » وذلك بإحلال أفكار وقيّم وتقاليد مفرقة وممزقة بدلا من قيّم تكوّن « اتفاقا اجتماعيا » تحفظ المجتمع باتجاه فتح آفاق المستقبل[3]. للإفادة من نتائج العلم في عالم يتميز بالدّيناميكية والحركية، عالم لا مكان فيه لهوية وهمية أحادية البعد (unilateralisme) تتراوح بين القبول والرّفض تلغي مبدأ "العيش معا" (vivre ensemble) الّذي يقتضي الحوار الفعّال والايجابي بين " الآنا "و "الآخر"، هذا الحوار الّذي يشكل بعدا حقيقيا يساهم في تعميم قيّم التّسامح في المجتمع العربي.

هذا الحوار الّذي يدعو إليه **علي أومليل** لا يعني مجرد مناظرة بين أطراف ثقافية ودينية، إنّ مثل هذا الحوار لا يكون منتجا إذا انغلقت الثّقافات في نسبية مطلقة، فتكون كالجزر المعزولة، ولا معيار يُقيّمها[4]. لأنّ الحوار الحقيقي هو الّذي يسهم في عملية التّثاقف (acculturation) الإيجابي بين مختلف الشّعوب، كون الحوار « لا يعني تحويل الأراء المتباينة إلى رأي واحد ووحيد، كلّا وألف لا، " إنّ الرّأي لا يعيش إلّا إذا كان هناك

---

[1]– محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1990، ص 18.

[2]– ابراهيم سعدي، المجتمع العربي نظرات في الفكر والثّقافة – دراسة – منشورات السّهل، الجزائر، 2009، ص 130.

[3]– ضمد كاظم وسمي، الفكر العربي وتحديات الحداثة، منتديات ليل الغربة، آذار، 2009، ص 49.

[4]– علي أومليل، سؤال الثّقافة، المصدر السابق، ص 06.

رأي آخر يخالفه، أمّا إذا قال الجميع " آمين " فتلك علامة من علامات انتهاء الدّعاء على الميّت "، فقمع أو اظطهاد المخالفين في الرّأي من الجرائم الّتي لا تغتفر، ولعل صيحة **فولتير**:" اسحقوا الخزي " (ecrasez l'infame) لها أكثر من دلالة في هذا الصّدد » [1].لأنّ الهوية الحقيقية لا توجد في الجذور التّاريخية لكياننا فقط، بل وأيضا في كلّ ما ساهمت به في الحياة والمعارف.على الصّعيد الإنساني عامة، لأنّ الانتماء لا يكون للثّقافة الأصلية فقط، بل وأيضا للإنسانية وقيمها الّتي يجب أن تتمظهر في نمط تفكيرنا وعملنا لأنّها جزء من ذاتنا[2].

إنّ تشكيل أرضية خصبة تؤدي إلى التّأنس واحترام المغايرة والتّباين، غدا ضرورة تفرض وجودها في نظر **علي أومليل**؛ بغية خلق هوية فاعلة نشطة متجددة باستمرار، يندمج فيها المحلي في الكوني، فلا وجود لهوية مكتفية بذاتها،« رغم إقراره بأنّ الخصوصية الثّقافية واقع قائم ومشروع، لكنّها لا يمكن أن تعني انعدام أي معيار، مثل معيار حقوق الإنسان، فختان البنات مثلا لا يمكن التّمسك به باسم الخصوصية الثّقافية لأنّه انتهاك لمبدأ من مبدأ حقوق الإنسان، وهو الحق في السّلامة الجسدية »[3]. فهناك عالمية لحقوق الإنسان تفرض نفسها دون انتظار، وهي عالمية التّضامن للمطالبة بإعمال شرعيتها حيثما وقع عليها عدوان في أيّ مكان في العالم، والحكم بمعيارها على أي خصوصية ثقافية مناقضة لحقوق الإنسان...لذلك فإنّ عالمية حقوق الإنسان هي أولا عالمية التّضامن لإعمال شرعتها القانونية والأخلاقية في أيّ مكان في المعمورة[4]، للوصول إلى إنسانية تشترك في خلقها جميع الشّعوب في سياق تفاعل كل خصوصية مع

---

[1]– محمد آيت حمو، المرجع السّابق، ص 283.

[2]– عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، المرجع السابق، ص 206.

[3]– علي أومليل، سؤال الثّقافة، المصدر السابق، ص 07.

[4]– علي أومليل، أفكار مهاجرة، المصدر السابق، ص 123.

العالمية (universalité) طمعا في إنقاذ هوية مهددة بالزّوال بسبب انكماشها وتقوقعها وممانعتها للقيّم الغربية، لأنّ الانفتاح الثّقافي على آخر متنوع من شأنه التّأسيس لهوية متسامحة مع الآخر، دون أن تأخذ صبغة الانفتاح هذه التّبعية والذّوبان، وفي هذا السّياق يرى **أركون** أنّه من الضّروري أن« يتحول الآخر إلى ذات، أو الذّات إلى آخر، لكي يحصل التّناغم والانسجام في المجتمع والعالم كلّه » [1].

ورغم عالمية هذه المبادئ إلّا أنّ هناك من يرفضها باسم الخصوصية الثّقافية والدّينية، إمّا ليعدّوها مناقضة لها وإمّا ليعودوا إلى تراثهم ليؤكدوا أنّ حقوق الإنسان مشمولة بنصوصه،أو ترفضها أنظمة استبدادية تتذرع بالخصوصية الثّقافية أو بدعوى رفض التّدخل الأجنبي، وذلك لتغطية الاستبداد[2]. وفي هذا الصّدد ينتقد **إدوارد سعيد** موقف العالم العربي والإسلامي من الحوار الثّقافي (المثاقفة)، حيث لم يهتم العرب والمسلمون بتفهّم الغرب كحضارة وأسلوب حياة يرتبط بالتّقدم، وقاموا بمهاجمة الغرب باستمرار ونعت هذه الحضارة بأسوأ النّعوت أدّى إلى تكوّن صورة نمطية(typique) مؤدلجة عن الغرب في عقول العرب والمسلمين تعمل على إعاقة المثاقفة مع الغرب[3]. هذه المثاقفة لن تتحقق مادامت الثّقافة العربية منغلقة على ذاتها لم تنخرط بعد في رهان الانفتاح، وهذا لن يتمّ إلّا بدمج الخصوصيات وتفعيلها في الثّقافة العالمية الإنسانية الّتي تلتقي وتعطي مثلما تأخذ لإعادة تشكيل الوعي العربي وكسر قوالب الأحادية المهيمنة على أجنداته بغية القبول

---

[1]– محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التّوحيدية، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2011. ص 337.

[2]– علي أومليل، أفكار مهاجرة، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]– مجد الدّين خمش، العولمة وتأثيراتها في المجتمع العربي، دار مجداوي للنّشر والتّوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2010، ص 231.

بالاختلافات العقائدية والسّياسية وتبني الحوار مع الآخر والعمل ضمن إطار اللّيبيرالية السّياسية[1].

إنّ مظاهر التّبعية والتّشقق الثّقافي الّذي تعانيه الذّات العربية يعود في نظر **علي أومليل** إلى غياب ثقافة انفتاحية على الآخر الّذي يمثل التّقدم والتّطور والتّقنية، والتّقوقع في حدود جغرافية معينة، والتّمسك بهوية ذات بعد واحد (unidimensionnel) لا تملك عناصر الثّبات والمقاومة، ممّا سمح بتعميق الهوة الموجودة بين الأنا والآخر الحضاري، الّتي من الصّعب درأها في ظل حالة الانطواء والانكماش الّتي تعيشها الثّقافة العربية.

وحتّى تتمكن الخصوصية من المحافظة على بقائها، لابد لها من الانفتاح على الآخر حتى لا يحصل لها ما حصل للموريسكيين*، الّذي تمسكوا بهوية أحادية مغلقة، فمورست عليهم سياسة اللّاتسامح وتعرضوا للطّرد والتّهجير من اسبانيا، باتجاه مناطق البحر الأبيض المتوسط، بحكم أنّهم « لم ينخرطوا في العالم الثّقافي الأوروبي، وما كان يُعتمل فيه أنذاك من تيارات أهّمها تياران كبيران متداخلان هما: الإصلاح الدّيني (والّذي أدخل مفاهيم جديدة، مثل التّسامح والحق في الاختلاف والحرية الدّينية) والعقلانية (الّتي أرست المفهوم الجديد للعلم، وشملت التّنظيم العقلاني للاقتصاد والمجتمع ولنّظام الدّولة) إلّا أنّ اسبانيا كانت مختلفة عن هذا كلّه »[2].

---

[1]– ضمد كاظم وسمي، المرجع السابق، ص 156.

* الموريسكي (morisco): لفظة دالة على المسلمين الّذين كانوا يعيشون في شبه الجزيرةالإيبيرية (اسبانيا والبرتغال حاليا) بعد فتحها على يد طارق بن زياد إلى غاية سقوط آخر مملكة إسلامية وهي مملكة غرناطة سنة 1492، أو هم المسلمين الّذين بقوا في إسبانيا تحت الحكم المسيحي بعد سقوط الممالك الإسلامية وأجبروا على اعتناق المسيحية.

[2] علي أومليل ، في شرعية الإختلاف، المصدر السابق، ص92.

ما يُستفاد من هذا الوضع أنّ الموريسكيين حاولوا الاحتماء بهوية دينية منغلقة كنوع من المقاومة الذّاتية لمواجهة الآخر المتفوق، ولكن دون الاعتراف له، من هنا بدأت عملية الاسترداد من قبل النّظام الإسباني وإرغامهم على التّحول قهرا للمسيحية، ومن ثمّ تهجيرهم، ثمّ الطّرد سنة 1609. يقول **علي أومليل:**« ربّما كان من المحتمل أن يكون المصير الموريسكي على نحو آخر لو كان النّظام الإسباني أكثر تسامحا كما كان عليه الحال في بلاد أوروبية أخرى، فهو نظام كانت تحدوه حمى « الاسترداد » ويربط « الأسبنة » بالكاثوليكية، فيلغي بالتّالي كلّ حق في الاختلاف الثّقافي والعقائدي » [1].

تأسيسا على ما تقدّم وحتى لا نلقى نفس مصير الموريسكيين، في عالم يتسارع ويتصاغر، لابد من الانفتاح الثّقافي على الآخر، الّذي أصبح ضرورة واقعية،« لأنّ كلّ مجتمع منغلق ثقافيا أو حضاريا سيضعف وينتهي، فينبغي للمجتمع أن ينفتح على المجتمعات الأخرى ليضمن حضوره واستمراريته ومناعته » [2].

2-دور الحوار في تعزيز قيم التّسامح:

إنّ الانفتاح الثّقافي الّذي دعا إليه **علي أومليل** والقائم على قاعدة الاعتراف المتبادل بين الأنا والآخر، يتطلب حوارا بصورة تجعله مفيدا ومثمرا،« إنّ حوار الثّقافات ليس مجرد مناظرة بين ثقافات في الأفكار والقيّم والعقائد، بل هو تفاعل بينها، وهذا لا يتأتى لثقافتنا إلّا إذا كانت قادرة على حوار الآخر كثقافة تفرض حضورها وجدواها بالنّسبة إليه » [3]. والمقصود بالحوار هنا، هو ذلك المؤسس على التّمايز الحضاري الّذي لا يفضي إلى نفي خصوصيات الآخرين« بحيث تستطيع فيها الأفراد المتشاركة إبراز دورها

---

[1]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2] – محمد أيت حمو، المرجع السابق، ص 167.

[3] – علي أومليل، سؤال الثّقافة، المصدر السابق، ص 84.

وهويتها وحصتها في هذا الإنتاج الحضاري الشّامل، بعيدا عن إرادات الهيمنة، ونزعات التّسلط والتّفرد بسلطة الرّأي وامتلاك الحقيقة، لأنّ هذا من شأنه الإقرار المتبادل بمبدأ الحق بالاختلاف والاعتراف بالآخر كما يحدد نفسه هو بنفسه، لا كما يحدده محاوره بموجب سلطة ما غير متوفرة لدى الطّرف المحاور » [1]. فلا جدوى من الحوار إذا ما تمسك كلّ طرف بخصوصيته المطلقة، وإنّما يكون الحوار منتجا حين تتوافق أطرافه على قيّم مشتركة[2].

لكنّ هذا الحوار الذي يقتضي الاعتراف المتبادل، غير حاصل بسبب موقف أصوليتين:« أصولية إسلامية تختزل الثّقافة العربية الإسلامية بتعددها وتنوعها إلى دين، وتختزل الدّين إلى عقائد متشدّدة، وتعتبر أنّ الإسلام –كما نتصوره – في غنى عن أيّ حوار مع جاهلية العصر، أي الثّقافة الغربية ومن نسج على منوالها[3] » ، وهي بهذا تؤسس لذات معزولة، وهوية ضيقة منغلقة على نفسها، ليس لها قابلية الاندماج (l'integration) مع الحضارة الغربية، التي تحمل في نظر الأصولية الإسلامية عوامل الكفر والضلال، وهناك« أصولية غربية تعتقد أنّ قيم الحداثة (الحرية، الفكر النّقدي، الدّيمقراطية...) هي قيّم غربية حصرا، فلا طريق للتّحديث سوى التّغريب » [4].هذه الأصولية تنطلق من إيديولوجيا استعلائية عنصرية ما فتئت تزداد سوداويتها يوما بعد يوم؛ مفادها أن غير الأوروبيين لا يمكنهم أن يصنعوا تاريخا يحمل قيم الحداثة والتسامح والعقلانية..، وبهذه النظرة تم افراغ الفكر العربي من عقلانيته وروحه الإبداعية التي

---

[1] – أدونيس العكرة، المرجع السابق، ص 229.

[2]– علي أومليل، سؤال الثقافة، المصدر السابق، ص 76.

[3] – المصدر نفسه، ص07.

[4]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يتميز بها، لتعيد بهذا الطرح مقولة **أرنست رينان** التي تصف العرب بنعوت قادحة وتنفي عنهم التفلسف والتفكير العلمي.

النّتيجة أنّ كلا الموقفين« يؤسس لهوية مغلقة متوحشة، وهو ما يدفع إلى العدوانية كما تفعل الدّول الغربية الّتي تشن الحرب على بلدان أخرى بدعوى مكافحة الإرهاب، وهو ما يفعله الإسلاميون المتشددون بإعلان الجهاد على العالم وعلى مجتمعاتهم » [1]. وبالتّالي ليس هنا أيّ إمكانية للحوار الحقيقي، أي التّفاعل أخذا وعطاء بين الثّقافات كون كل طرف ثقافي منغلق على ذاته باسم خصوصية مكتفية بذاتها[2].

إنّ كلام **أومليل** يؤكد على فكرة أساسية مفادها أنّ الحوار الفعّال والإيجابي لا يمكن أن يتأرضن إلاّ إذا« انطلق من التّسليم بواقع الاختلاف وبشرعيته، وانطلاقا من هذا الواقع – وليس القفز عليه – تترجح الاتّجاهات الغالبة وإجماعات الوفاق العام، والّتي هي مرهونة بمبادئ وقيّم مستقرة إلى حين، وبين هذا وذاك يظل الحوار قائما، ولكي يظل هذا الحوار ممكنا يقتضي ذلك شرطا أساسيا: وهو إمكان تعديل ما يطرح من آراء وما يتعاقد عليه من مؤسسات » [3]. لذلك فمن غير الممكن الحديث عن حوار فعّال وإيجابي في ظل تشّبث كل فريق بيقينيته المطلقة، ومصادرة حق الآخر في الاختلاف، بل الواجب العمل على تفعيل مبدأ الاختلاف، الّذي يتطلب من المتحاورين الاحترام المتبادل والمساواة فيما بين الثّقافات المختلفة، وعدم إزدراء الآخر والاعتراف بالمغايرة والتّعددية.

تأسيسا على ما تقدم، يمكن القول أنّ الحوار الذي سينهي خطاب العنف المتشنّج ويؤسس للود الثقافي بين شعوب المعمورة، لن يتم دون التواصل والتبادل الثقافي

---

[1] – علي أومليل، أفكار مهاجرة، المصدر السابق، ص 120.

[2] – علي أومليل، سؤال الثّقافة، المصدر السابق، ص 76.

[3] – علي أومليل، في شرعية الاختلاف، المصدر السابق، ص 102.

والإحترام المبني على الإعتراف بوجود التباينات،« لكن ليس من السّهل بطبيعة الحال أن يتنازل كلّ طرف عن موقفه وما يدافع عنه مادام هو نفسه مربوطا إلى مصالح، أو معتادا على ذهنية معيّنة، فالحوار لا يجري في العادة بين أطراف تأتي إلى الحلبة وقد تجرّدت عن المصالح والآراء المسبقة، لا تطلب سوى الحق الصّريح والمصلحة العامة! ومع ذلك ينبغي أن يصبح اللّجوء إلى الحوار تقليدا راسخا رسوخا لا يقلّ عن العوائد والمصالح » [1]. بغية المساهمة في تحقيق قيّم إنسانية مشتركة تتوجه صوب خلق الوعي بالتّنوع الثّقافي (diversité culturelle) الّذي لا يفضي إلى« نفي الاختلافات، ويسلم بوحدة تاريخية، دون رفع التّناقضات والصّراعات، وهذا ما يتيح في الأخير إمكانية المساهمة في الإبداع الثّقافي، الّذي نطمح إلى تحقيقه وامتلاكه، من أجل إغناء ذاتنا التّاريخية، وإغناء ذات الإنسان في التّاريخ » [2]. فالأنا لا وجود لها إلا من خلال الإنفتاح على الأخر دون إلغائه، وهو ما يُعطي للتسامح الإمتداد في الزمن.

وفق هذا التّصور لابد من إعادة ترتيب العلاقة بين الأنا والآخر بما يخدم مصالح الطّرفين، للدّخول في علاقات ثقافية تشاركية، وهذا لن يتم تحقيقه إلّا إذا افترض« الحوار التّكافؤ – من حيث المنطلق –بين الأطراف المتحاورة، فلكل طرف الحق المبتدئ الحق في بسط رأيه والدّفاع عنه، أمّا حين يفرض طرفا فرضا مسبقا وأنّ رأيه سلطة، وأنّ رأي الآخر هو مجرد رأي، فإنّه يُلغي الحوار من الأساس » [3]. هذا التكافؤ يهدف إلى تساوي الأطراف المتحاورة من حيث الاعتبار والنّدية والمساواة والإرادة المشتركة[4].

---

[1] – علي أومليل، في شرعية الإختلاف، لمصدر السابق، ص102.

[2] – كمال عبد اللّطيف، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، المرجع السّابق، ص 67.

[3] – علي أومليل، في شرعية الاختلاف، المصدر السابق، ص 103.

[4] – علي عبود المحمداوي، المرجع السابق، ص 90.

ويذهب **علي أومليل** إلى أنّ هناك عدة عوائق حالت دون ترسيخ مبدأ الحوار بين " الأنا " و " الآخر "، ممّا أدّى إلى نتائج سطحية لا تخدم مبدأ التّسامح القائم على الانفتاح والحوار الثّقافي، من أهم هذه العوائق،"احتكار الحقيقة "« فحين يعتبر طرف من الأطراف أنّ رأيه سلطة، وأنّ رأي الطرف الآخر هو« مجرد رأي » لا مجال للحديث عن الحوار، هذا هو موقف المحتكرين للنّطق باسم الدّين منذ كانوا هؤلاء لا يرون أنّ ما يقولونه إنّما هو:« رأي في الدّين» ضمن أراء أخرى ممكنة. بل يقطعون بأنّ رأيهم هو الدّين، فيتقمصون القداسة، والنّطق باسمها، ويحيلون رأيهم إلى سلطة » [1]. تُقدّس الأنا وتقصي الآخر، وهذا النّموذج يحبس الإسلام في قفص ذهبي، دون أن يسمح له بالتّحرر من سطوة الماضي ونسقه اللّاهوتي، وينخرط في التّفاعل الحقيقي مع الحاضر، وحجبوا عن الإسلام القيّم الكبرى الّتي اتّصف بها كنسق ثقافي يقر بالتّنوع والاجتهاد، ويحث على التّغيير والتّجديد[2]. ذلك أنّ محتكر النّطق باسم الدّين ينسف الحوار من الأساس، لأنّه لا يحاور، بل يأمر[3]. وهذا حال« الأصوليين » الّذين يختزلون كل حضاراتنا إلى دين – كما يتصورونه – يجدون فيه الغنى عن العالمين، فهم معادون للغرب كما هم معادون لمجتمعاتهم، لأنّ كلّ هذا في اعتقادهم جاهلية[4].

في مقابل هذه الأصولية الإسلامية، هناك أصولية أخرى غربية، تبدي نوعا من الإبتعاد عن فكرة الحوار الحضاري، فالمتتبع للخطاب الفكري الغربي يكتشف نزعة الإستعلاء والتمركز الغربية، فهي تعتقد بتفوق القيم الغربية (العقلانية، العدالة الإجتماعية، العلم، الحضارة،...)، على ما عداها، و أنّ أفكارها هي الأفضل و بالتالي يجب تطبيقها،

---

[1] – علي أومليل، المصدر نفسه، ص103.

[2] – عبد اللّه ابراهيم، المرجع السابق، ص 07.

[3] – علي أومليل، في شرعية الإختلاف، المصدر السابق، ص 103.

[4] – علي أومليل، سؤال الثّقافة، المصدر السابق، ص 76.

و في النتيجة فإنّ هذه العرقية الثقافية: « تنفي هي أيضا إمكانية أي حوار، فهم يعتبرون الحداثة أمران لا ثالث لهما: اقتصاد سوق، و ديمقراطية ليبيرالية، و أنهما قد بنيتا على قيم ومبادئ ثقافية لا توجد في غير ثقافة الغرب: قيم الفردانية، والحرية، وسيادة القانون، وفصل السلطات... هذا الموقف ينفي مسبقا إمكانية قيام أي حوار لأنه يفرض على الغير اتباع طريق الحداثة الغربية، وإلا فلا مستقبل له، ولا حوارا مجديا معه لأنه ليس لديه ما يعطيه »[1].

إنّ هذه المركزية الغربية(ethnocentrisme) تقوم على ايديولوجيا استعلائية متحيّزة للذات تلغي الأخر، فهو في نظرها لا يزال هامشي وخارج التاريخ، فهي ترى نفسها هي المحددة لإتجاه البوصلة دون قدرتنا على تعديل وجهتها، تنطلق من مسلمة محدودية العقل العربي وتنعت المسلمين بالتخلف والهمجية وتقلل من شأن تراثهم المادي والفكري، يضاف إلى هذا عامل أخر وهو إصرارها على إعطاء الأولوية للسوق الاقتصادي الحر وتوسيع نمط الإنتاج الرأسمالي من خلال تشجيع المبادرات الفردية والمنافسة الحرة على حساب مبادئ التضامن والتكافل والالتزام بالأخلاقيات، فهذه الليبرالية الغربية« تبرر التّفاوت الهائل في عالم اليوم وداخل المجتمع الواحد وذلك باسم إنصاف أصحاب المبادرة الفردية، وروح الابتكار وقبول المغامرة...، ضدّا على قيّم التّضامن والعدالة الاجتماعية، ويقولون أيضا إنّ العلاقات الدّولية لا ينبغي أن تقوم على مكافأة العاجزين والكسالى والطامعين في اقتطاف ثمار جهود الآخرين وتقاسم ثرواتهم باسم التّضامن والتّكافل » [2].

---

[1] – علي أومليل، سؤال الثقافة، المصدر السابق، ص77.

[2] – سؤال الثقافة،المصدر نفسه، ص 126. 127.

لا مجال إذن للحديث عن حوار الثّقافات وتفاعلها مع أصحاب هذه العرقية الثّقافية، فالثّقافة الغربية وقيّمها هي عندهم وحدها المنتجة للحداثة الاقتصادية والسّياسية الدّيمقراطية، فلا طريق إذن للحداثة إلّا التّغريب على الطريقة الليبرالية، وحاصل قولهم أنّ الليبرالية الاقتصادية والدّيمقراطية الليبرالية هي خاتمة التّاريخ[1].

ما نخلص إليه من خلال تتبعنا لمسار ومنطلقات الأصوليتين(الإسلامية والغربية)، أنه وبالرغم من اختلافهما في المنطلقات والخلفيات، إلا أنهما يشتركان في هدف واحد ويلتقيان على صعيد واحد؛ وهو النظرة الإستعلائية التي تقصي الأخر المختلف، وهكذا يتم التأسيس لهوية مغلقة (unilatéralisme) تُشكِّل تربة خصبة ينمو فيها العنف والتعصب والتطرف، وبهذا يتم نسف الحوار من أساسه. وفي هذا الصّدد يؤكد **إدوارد سعيد**« أنّ العلاقة بين الثّقافات يجب أن تبتعد عن الطابع العدائي من خلال عدم التّركيز على الخصوصيات الثّقافية، والتّركيز بدلا عن ذلك على جوانب الالتقاء والاتّفاق مع الثّقافات الأخرى »[2]. فالهوية ليست وحدة مغلقة ومضادة تماما للآخر، ولكن هناك انعكاس مشترك، وعلاقة جدلية بين الهوية والآخر، بين الهوية ومسألة الفرق، فالهوية تتكون من قوى مختلفة، تنطلق من الجذور الطّبيعية والتّاريخية الّتي تشكل الوجود الإنساني[3]. والغاية المنشودة من كل هذا اكتشاف المساحة المشتركة بين الهويات والثّقافات من أجل تفعيل الحوار، وخلق الوجود الحضاري الّذي يسمح بانفتاح الآفاق، والسّماح بحرية الفكر والدّين، بعيدا عن فكرة التّعصب الدّيني والتّخريب المذهبي، والنّظرة الاستعلائية، تحقيقا لمبدأ التّسامح القائم على حق الاختلاف. " وهذا يفتح المجال

---

[1] – المصدر نفسه، ص 127.

[2] – نقلا عن: مجد الدّين خمش، المرجع السابق، ص 230.

[3] – محمد سبيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنّشر، بيروت، ط1، 2009، ص 166.

أمام إمكانية أن أكون " أنا " على خطأ " والآخر " على صواب، وربما من خلال الحوار نصل سويا إلى الحقيقة أو على الأقل نقترب منها "[1].

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ الوعي الحقيقي بالذّات (vrai conscience de soi) لا يعني التّقوقع على الذّات، ولا التّخلي عنها والذّوبان في الغير،« فالخصوصية ليست انغلاقا وانحباسا في الذّات، وإنّما هي تجديد لرؤى المعرفة وآفاق حقيقية على نحو مستديم بحيث تبقى ذاتا فاعلة وحية، كما أنّ العالمية لا تعني الذّوبان في حضارة وثقافة الآخرين، وإنّما تعني التّواصل الإنساني البعيد عن كلّ عوامل الهيمنة وأسباب الغطرسة والسّيطرة » [2].

تأسيسا على ما تقدم نخلص إلى أنّ تفعيل وتأصيل التّسامح في واقع المجتمع العربي لا يمكن أن يتحقق إلّا من خلال نجاح الحوار الثّقافي القائم على أساس الاحترام المتبادل والمساواة فيما بين الثّقافات بعيدا عن " فوقية الأنا "و" دونية الآخر ". لكن ما ينبغي التّأكيد عليه أنّ هذا الحوار الثّقافي الّذي يشكل قاعدة التّسامح لن يتأرضن ما لم نؤسس لثقافة الحوار الدّاخلي المحلي قبل الولوج إلى الحوار الثّقافي مع الغير.

إنّ الحوار الدّاخلي الّذي نأمل هو: حوارات المذاهب (الشّيعة والسّنة)، حوارات عربية أمازيغية، حوارات عربية كردية، حوارات عربية تركية، حوارات الأصوليين والتّغريبيين العرب، حوار المسلمين والمسيحيين، حوارات عربية إيرانية، حوارات المؤيدين والمعارضين. فإذا ما تحققت هذه الحوارات البينية يكون الحوار ناجحا وفعّالا، ويكون هو الأرضية الأساسية لبناء المجتمع المدني، وبالتّالي تأصيل التّسامح في الثّقافة العربية.

---

[1] – عصام عبد الله، المرجع السابق، ص 18.

[2]– محمد آيت حمو، المرجع السّابق، ص 170.

المبحث الثّالث: الدّيمقراطية مدخل لترسيخ ثقافة التّسامح.

أوّلا: التّأصيل الثّقافي للوعي الدّيمقراطي:

من أبرز المخاطر الّتي هدّدت السّلم والتّعايش الاجتماعي، ظاهرة العنف، الّذي أصبح السّمة السّائدة في مجتمعاتنا وآحال حياتنا المليئة بصور التّسامح والتّعاون والتّآزر والتّنوع والتّعدد إلى ساحة لممارسة كلّ أشكال الإقصاء والتّهميش، ممّا يحتم علينا إيجاد مخرج آمن لهذا الوضع المأساوي، الّذي تبدو آثاره المادية والمعنوية حاضرة في عصرنا كما تدّل على ذلك صور القتلى والفوضى والدّماء والخراب الّتي استفحلت بشكل رهيب.

وفي البحث في أسباب حدوث هذه الظّاهرة في المجتمع العربي، والوقوف على خلفياتها وتحليل مظاهرها، نجد أنّ غياب مقولات التّسامح والقبول بالآخر، والتّعايش السّلمي، كان لها الدّور البارز في تفشي الظّاهرة، ممّا أدى إلى تعطل الدّيمقراطية (démocratique) الّتي تعد كفيلة لإدارة هذه النّزاعات بين أصحاب الآراء والمعتقدات المختلفة، وهذا ما جعل **علي أومليل** يراهن على الدّيمقراطية:« ليس فقط كآلية لتداول السّلطة وتكييف الصّراعات الاجتماعية حول الثّروة والمعرفة والسّلطة بشكل سلمي، وليس فقط كنظام يحمي التّعددية والاختلاف، وإنّما باعتبارها جملة توافقات حول قضايا مصيرية عامة تخص كلّ الفرقاء الاجتماعيين والسّياسيين دون استثناء ولا إقصاء »[1]. فالدّيمقراطية مفهوم قائم على مبدأ المغايرة، لأنّها هي حق الآخر في الوجود، وفي إبداء الرّأي، وهي فن الإنصات للآخر وإلى الرّأي الآخر، لذلك فهي مرتبطة بالتّعدد والمغايرة أكثر ممّا هي مرتبطة بالمجانَسة والاختزال[2].

---

[1] – عبد السّلام محمد الطّويل، المرجع السّابق، ص 69.

[2] – محمد سبيلا، المرجع السّابق، ص 166.

يذهب **علي أومليل** إلى اعتبار الدّيمقراطية في نهاية التّحليل هي اعتراف بالآخر، وهو المبدأ الذّي يقوم عليه التّسامح، ممّا جعله يشدّد هذا الخيار، فيقول:« إنّ نضال المثقف العربي ينبغي أن يكون أوّلا، وقبل كلّ شيء، نضالا من أجل الدّيمقراطية، ليس فقط للقيمة الاجتماعية والسّياسية والأخلاقية لهذه الأخيرة، بل لأنّها هي الكفيلة بتحقيق الشّرط الأساسي لوجود المثقف واستقلاله: أي إمكان حرية الرّأي والتّعبير، فعليه أن يعمل أوّلا من أجل إقرار هذه الحرية، فلا ينبغي أن يقبل إرجاءها باسم أهداف أخرى، وإلّا لكانت النّتيجة تعبيد الطّريق لأنظمة تدّعي تحقيق أهداف الأمة، ولا تحقق شيئا ولا تفعل سوى مصادرة حريات النّاس وحقوقهم الأساسية » [1].لذا لا يمكن ترسيخ ثقافة الحوار والتّسامح، إلّا في ظل وجود دولة ديمقراطية تقبل بتنوع الآراء والانتماءات السّياسية.

إنّ الحديث عن الديمقراطية الحقيقية في المجتمع العربي يبدو عسيرا في ظل غياب مقوماتها، وهي (الحرية، العلمانية، المجتمع المدني، المواطنة، الحوار العقلاني، التّعددية السّياسية...)،وعليه لابد من إعادة الاعتبار لهذه المقومات حتّى يتجسد التّسامح واقعيا.

1- العلمانية: laicité

شرط التّسامح في نظر **علي أومليل** هو عدم استغلال الدين لأغراض سياسية، ووضع حد للتطرف الذي هزّ كيان المجتمع العربي وأصبح يمارس بدعوى إقامة دولة دينية،« ونزع سلاح الطّوائف والمذاهب وفصل الدّولة عن الدّين، وألّا يكون للدّولة دين أو مذهب تفرضه بعنف السّلاح أو بعنف القانون، الدّولة محايدة تجاه الأديان والمذاهب، ضامنة حرية هذه الأخيرة، من دون أن يكون للدّولة دين أو مذهب » [2]. ولعلنا نجد ما يبرر ذلك على لسان " **فرح أنطون** " الّذي يقول:« ...لا مدنية حقيقية ولا تساهل ولا عدل

---

[1] – علي أومليل، السّلطة الثّقافية والسّلطة السّياسية، المصدر السّابق، ص 256.

[2] – علي أومليل، من التّسامح إلى التّعددية، المرجع السّابق، ص 101.

ولا مساواة ولا أمن ولا إلفة ولا حرية ولا علم ولا فلسفة ولا تقدم في الدّاخل إلّا بفصل السّلطة المدنية عن السّلطة الدّينية، ولا سلامة للدّول ولا عز ولا تقدم في الخارج إلّا بفصل السّلطة المدنية عن السّلطة الدّينية » [1].

لكنّ الاعتراض الّذي ترّتب عن هذه المسألة من قبل تيارات وأحزاب تحمل لواء الإسلام الخالص وتدعو إلى تكرار دولة النبي هو:« أنّ قضية فصل الدّين عن الدّولة هي قضية أوروبية، واستعملتها أوّلا الملكيات الأوروبية في مواجهة الهيمنة البابوية، قبل أن يستعملها الفكر الليبرالي ضدّ هذه الملكيات نفسها، وأنّنا بعد هذا كلّه لسنا مضطرين إلى اصطناع التّناقض نفسه بين الدّولة والدّين، لأنّ الإسلام دين ودولة...هذه اعتراضات شائعة معروفة، ولو أنّ أصحابها ربّما لم يكونوا على علم بتجارب أخرى لم ينتصب فيها هذا التّناقض الصّارخ بين العقل والدّين على النّحو الّذي برز في المثال الّذي عرفه المفكرون العرب أكثر من غيره، وهو مثال فلسفة الأ« نوار » الفرنسية، والّتي لا يمكن تعميم إشكاليتها على بقية الفكر الأوروبي » [2].

إنّ المسألة الّتي ينبغي توضيحها ونحن نتحدث عن مسألة العلمانية في فكر **علي أومليل**، أنّه« يدعو إلى استقلال الدّين عن السّياسة وليس الفصل بينهما؛ فالاستقلال ضبط للعلاقة بين عنصرين، في حين أنّ الفصل دعوة إلى إلغاء العلاقة وعدم الاعتراف بأحد عناصرها أصلا، فالأمر إذا يتعلق بالاجتهاد من أجل وضع قواعد للتّفاعل المحكوم بمسافة مرسومة مابين مجالي الدّين والسّياسة، وكذا الاجتهاد لوضع الضّوابط الحاكمة لمنطق اشتغال كلا المجالين في استقلال ولو نسبي، أحدهما عن الآخر، حتّى لا يتم

[1] – فرح أنطون، المرجع السّابق، ص 85.

[2] – علي أومليل، في شرعية الاختلاف، المصدر السّابق، ص 106.

إخضاع نسبية وتاريخية ودنيوية السّياسة لإطلاقية النّص وقداسته »[1]. وهذا ليس معناه نفي الدّين والخروج عن الإسلام، وإنّما الإقرار بخصوصية كل مجال، حتّى لا تتدّين السّياسة، ويتسيّس الدّين، فإذا ما حدث هذا الاستقلال بين ما هو ديني وما هو دنيوي، فإنّ التّسامح سيغدو ضربا من الخيال، لأنّ العلمانية وفق هذا التّصور« ليست معاداة للدّين، إنها فصل منهجي بين حق الإنسان في الروحانيات لذاته، وواجب الإنصياع للقوانين الوضعية المنظمة للمجتمع في الحياة الموضوعية، فلا تحرج هذه العلمانية أهل الدّين، بل إنّها قد تعينهم على الوقوف على السّلوك المنحرف » [2].

وفي هذا الإطار ينتقد **علي أومليل** كلّ نزوع إلى احتكار النّطق باسم الدّين؛ الذي تحوّل مع الأصوليين إلى دوغما تقوم على العصبية العمياء، وما يستتبع ذلك من تكفير وممارسة الوصاية الدينية على العقل الإنساني بسبب سوء فهمهم للدين، وتحريم التأويل الديني المرتبط بتجربة الحياة والوجود« على اعتبار أنّ الّذي يحتكر النّطق باسمه يعمل على إلغاء كلّ مسافة بين النّصوص المقدسة والتّأويل، بينها وبين تعدد المعنى، وهو احتكار يلغي حق العقل في القراءة والتّأويل والاختلاف، وهذا الاحتكار عادة ما ينزع إلى"جعل السّياسة فرعا من فروع الشّريعة " في حين أنّ مسافة الفراغ التّشريعي في ما يتصل بالنّظرية السّياسية الإسلامية والشّأن السّياسي بالغة الاتّساع »[3].

2- المواطنة: citoyenneté

إنّ تحقيق الدّيمقراطية ومن ثمّ التّسامح – في نظر **أومليل** – لا يستقيم دون تبني فكرة المواطنة، بوصفها مفهوما قائما على حق الفرد في المشاركة (participation) في

---

[1] – عبد السّلام محمد الطّويل، المرجع السّابق، ص 67. 68.

[2] – كمال عمران، المرجع السابق، ص 06.

[3] – عبد السلام محمد الطويل، المرجع السابق، ص 73.

الحياة السّياسية والاجتماعية والثّقافية والاقتصادية، دون أيّ تمييز، وبالتّالي يكون لهذا الفرد دور فعّال في الحياة العامة، الّتي تشترط المساواة بين مختلف فئات المجتمع ، دون اعتبار لفكرة العرق أو الجنس.

وبذلك نستطيع القول أنّ قاعدة المواطنة تتحدد من خلال ما يتم منحه للفرد من حقوق سياسية ومدنية واقتصادية...وبأحقيته بإسماع كلمته، ما يمكنه من إثبات ذاته والشعور بإنسانيته، وهو ما يُعطي للمواطنة قيمتها الحقيقية؛ لأنّ قيمتها بما تقدمه لأفرادها في الدولة التي ينتمون إليها دون النظر إليهم على أساس أصولهم العرقية أو معتقداتهم الدينية أو قوميتهم الوطنية، وعليه فالمواطنة تُعطي أهمية« للفرد بوصفه حجر الزّاوية في بناء المجتمع السّياسي التّعاقدي، كما أنّ منظمات المجتمع الدّيمقراطي من أحزاب ونقابات وجمعيات المجتمع المدني يؤسسها أفراد يتوافقون على برامجها وأهدافها، يَنْظَمون إليها باختيارهم بوصفهم أفراد مواطنين، وليس بناءا على انتماءاتهم الدّينية والقبلية المسبقة، وتحفظ للانتماءات الخاصة حرياتها في الممارسة من دون أن تكتسح المجال العام، مجال الدّولة المدنية الّتي ليست دولة طائفة أو عشيرة »[1]. ممّا يسمح بخلق فضاء تعددي (pluraliste) يقرّ بالتّسامح وحرية الرّأي والتّعبير، لكن الرّائج في ثقافتنا العربية أنّ مفهوم الفردانية (Individualisme) الّذي تقوم عليه رباط المواطنة تمّ رفضه باسم الحفاظ على الرّوابط التّقليدية للمجتمعات العربية ذات النّظام الاستبدادي« الّذي تكون فيه الحاجة إلى الحريات العامة مقدمة على المطالبة بالحريات الشّخصية، بل تكون هذه مشمولة بتلك، فالنّظام الاستبدادي يستحوذ على المجال العام كلّه، بل يحاول التّغلغل في خصوصيات الأفراد، وسائله في ذلك الدّعاية والقولبة الإيديولوجية والعقيدية، والإعلام ونظام التّربية والتّعليم، إنّه يسعى إلى طمس الحدود بين حيز الخصوصية والمجال العام

[1] – علي أومليل، أفكار مهاجرة، المصدر السّابق، ص 146. 147.

ليستحوذ عليهما معا » [1]. وهنا يتم اضمحلال مفهوم الفرد وتغيب المواطنة الحقيقية بسبب انغلاق النّظام السّياسي، القائم على التّسلط وفرض الهيمنة وإلغاء مشروعية كلّ تعدد، وهكذا يصبح النّظام الاستبدادي موّلد لنعرات التعصب والصّراع والعنف.

من هنا تبرز العلاقة الوثيقة بين المواطنة والتّسامح،« فكما أنّ المواطنة مدعاة للتّسامح فكذلك التّسامح المتبادل بين أفراد المجتمع الواحد يبدو شرطا ضروريا لتقوية لحمة المواطنة، فإذا كانت المواطنة تجمع بين الأفراد بحكم رابطة الانتماء إلى الوطن الواحد، فالتّسامح مدعاة للتّعايش بين المواطنين، فهو يُحوّل التّنافر الاجتماعي إلى تواصل ايجابي تماما كجمع تنافر الشّحنات الكهربائية الّتي بالرّغم من تنافرها، يؤدي الجمع الوظيفي بينها إلى خدمة اجتماعية... » [2].

3- التّعددية السّياسية:

إنّ جوهر الدّيمقراطية هو القدرة على إدارة التّعددية الموجودة في المجتمع العربي، وتمكينها من التّعبير عن تطلعاتها، وممارسة فعلية لحرياتها الفكرية والدّينية والسّياسية، كَوْن التّعددية« أمر واقع في مجتمعاتنا، سواء ذلك الّذي ورثته في تركيبتها من الماضي، أو ذلك الّذي اقتضاه تعدد المصالح والمذاهب، والقضية هي: كيف يمكن إدارة هذا التّعدد في إطار مؤسسات ديمقراطية تسعى إلى وفاق تشارك التّعاقد عليها الأطراف المتعددة؟، وليس الحل هو القفز على الواقع التّعددي باسم وحدة إيديولوجية، أو بانعزال كلّ طائفية دينية أو إثنية أو ثقافية بإسم خصوصيتها المطلقة، وبهذا تكون التّعددية نمطا لمجتمع مدني

[1] – المصدر نفسه، ص 144.

[2] – مناد طالب، مشكلات فلسفية نهضوية معاصرة، كنوز الحكمة، الجزائر، د (ط، س)، ص 60.

متقدم، أي ديمقراطي وليست عودة إلى الطّائفية بمعناها العام أي تلك الّتي ترفض الآخر... » [1].

ويذهب **علي أومليل** أنّ الحل المتاح لفك التّعارض الموجود في الفضاء الاجتماعي العربي، وتأسيس مجتمع تعددي توافقي، هو تمكين الجماعات الدّينية والإثنية والقومية من التّعايش. وذلك عبر الوسيلة الدّيمقراطية« ذلك أنّ الدّيمقراطية تظل أفضل نظام لإدارة التّعددية في المجتمع » [2]. هذه التّعددية الّتي يعنيها **علي أومليل** ليست مجرد تعددية شكلية، بل تعني الحق المشروع في التّباين والاختلاف،« ويتخذ مطلب التّعددية السّياسية الآن موقع الصّدارة، – وهو أمر طبيعي – بل إنّ الحل الصّحيح لقضية التّعددية من شأنه أن يوجد حلولا وفاقية للتّعدديات الأخرى، خاصة منها الدّينية والثّقافية » [3].لأنّ التّعددية السّياسية هي انعكاس واع لاختلاف المصالح والأفكار والأيديولوجيات، والانتماءات المذهبية والعرقية، وتباين التّعبيرات الدّينية، وتضارب التّوجهات لدى الجماعات المختلفة[4]. وهذا لن يتم تحقيقه إلّا بواسطة نظام سياسي يضمن الحق في الاختلاف دون إهماله لثقافة التّعايش الايجابي بين الجميع، ويراعي التّعدد في المعتقدات والهويات والآراء والأفكار، لأنّ التّعددية الحقيقة هي:« تلك الّتي تبدأ بالأفراد المواطنين بغض النّظر عن انتماءاتهم القبلية والطّائفية في دولة مدنية ديمقراطية » [5].

إنّ التّعددية في نظر **علي أومليل**« ليست غاية في ذاتها فلا يكفي أن تتعدد الأحزاب والنّقابات والمنظمات لتتحقق الدّيمقراطية، ذلك أنّ السّؤال هو: أية تعددية؟ ومن

---

[1] – علي أومليل، في شرعية الاختلاف، المصدر السّابق، ص 99.

[2] – علي أومليل، سؤال الثّقافة، المصدر السّابق، ص 142.

[3] – علي أومليل، في شرعية الاختلاف، المصدر السّابق، ص 98.

[4] – ابراهيم العبادي، المرجع السّابق، ص 207.

[5] – علي أومليل، أفكار مهاجرة، المصدر السابق، ص 162.

أجل ماذا؟ فالتّعددية ليس معناها أطرافا منعزلة الواحد منها رافض للآخر، بل ينبغي في التّعددية أن تتجاوز الأطراف انعزالها نحو إمكان توافق على مشروع مجتمعي، ولا يكون ذلك إلّا بالوسيلة الدّيمقراطية »[1]. الّتي تسمح لجميع الأفراد بممارسة حرية التّجمع، وتأسيس الأحزاب والجماعات، والتّعبير عن الأفكار والآراء والمناداة بالمصالح والأهداف، في إطار السّعي لتحقيق تلك الأهداف، من خلال المشاركة بالسّلطة والمساهمة في صنع القرار، والدّفاع عن الحقوق السّياسية والطّبيعية، عبر المعارضة المشروعة المقننة والمعترف بها سياسيا ودستوريا[2].

4- المجتمع المدني: société civile

يعتقد **علي أومليل** أنّ مقولة المجتمع المدني أصبحت في الوقت الرّاهن مطلبا ضروريا لمجتمعاتنا الّتي فيها تعدديات مختلفة، بغية التّوصل إلى قناعات مشتركة تزيد من فرص تعزيز التّسامح بين مختلف فئات المجتمع، دون أن يؤدي هذا التّنوع العرقي أو السّياسي أو الدّيني إلى تفجير صراعات عنيفة تؤدي إلى تفكيك المجتمع والقضاء عليه، لكن استقراء تاريخ البلدان العربية يبيّن غياب مفهوم المجتمع المدني، الّذي تحقق في الغرب« نتيجة شروط تاريخية معروفة فقد ارتبط بظهور المجتمع الصّناعي واقتصاد الإنتاج وبفضل التّطور العلمي والتّكنولوجي الّذي عمّم العقلانية العلمية على مجال القيم وأسس السّياسة ونظام المجتمع وكان من نتائجه إقرار علاقات وعوائد وقيّم مدنية واستقلال مجال السّياسة ونظام الدّولة عن الدّين »[3].

---

[1]- علي أومليل، في شرعية الاختلاف، المصدر السّابق، ص 99.

[2]- ابراهيم العبادي، المرجع السّابق، ص 208.

[3]- علي أومليل، في التّراث والتّجاوز، المصدر السّابق، ص 95.

وينتقد **علي أومليل** بشدّة الليبراليين العرب الّذين« ظلوا دائما نخبة، فلم يتحولوا إلى حركة تستند إلى قاعدة اجتماعية وقوة سياسية، على عكس الليبرالية الغربية الّتي ارتكزت في تكوينها على المجتمع، قبل أن تعول على الدّولة، أمّا ليبراليونا – فلأنّ أفكارهم لم تكن تجد لها امتدادا في المجتمع – فقد اتخذوا منه موقف التّعالي، ونحن نعلم أنّ الليبرالية السّياسية أعلت من شأن الأمة، إذ اعتبرتها مصدر السّلطات وأعلت من مفهوم الشّعب كفاعل ومرجع » [1].

إنّ هذا المشروع (projet) الدّيمقراطي الّذي نجح وتحقق في الغرب لم يُكْتَب له ذلك في بلداننا العربية، بسبب عدم وجود« علاقة شراكة بين الدّولة وتنظيمات المجتمع المدني، هذه العلاقة تختلف بين مختلف البلدان فهي تكون في صورة مواجهة البلدان الحديثة التّطلع للدّيمقراطية، وبخاصة في بلدان ما بعد الاستقلال، ومنها البلدان العربية، الّتي "ابتلعت" فيها الدّولة تنظيمات المجتمع المدني، وتكون علاقة توازن في بعض البلدان المتطورة » [2].

إنّ استقراء تاريخ المجتمعات العربية يبيّن أنّ النّظام السّياسي لعب دورا خطيرا في إغفال دور المجتمع المدني في عملية المشاركة (participation) في صنع القرارات السّياسية وفي الحياة العامة ككل، هذا الإقصاء كان نتيجة نظرة استعلائية أخذت شكل البنية التّقليدية (القبلية، الطّائفة، العشيرة...)، فلم يَسمح النّظام الأبوي (patriarchal) بتعدد الهويات والمعتقدات والآراء سواء على المستوى السّياسي أو الاجتماعي أو الثّقافي، ممّ عطلّ الدّيمقراطية وأجلّ إنشاء المجتمع المدني إلى أجل غير مسمى.

---

[1]– علي أومليل، مواقف الفكر العربي من التّغيرات الدّولية: الدّيمقراطية والعولمة، منتدى الفكر العربي، عمان، الأردن، د (ط)، 1998، ص 25.

[2]– علي خليل حمد، المرجع السّابق، ص 246.

ثانيا: التّسامح الدّيمقراطي:

تجدر الإشارة إلى أنّ **علي أومليل** يجعل من الدّيمقراطية الوجه السّياسي للتّسامح، ولعل الحقيقة الّتي جعلته يراهن عليها « كآلية لتعزيز ثقافة التّسامح، هو أنّها نظام يحمي التّعددية والاختلاف، وبالتّالي تكييف تلك الصّراعات الّتي قد تنشأ عن هذا الاختلاف وجمع الفرقاء الاجتماعيين والسّياسيين دون استثناء » [1]. فالدّيمقراطية في الفكر الأومليلي هي« أكثر المفاهيم حظوة بالتّقدير في الحديث الإصلاحي السّياسي؛ وهو يرفض تعريفها الكلاسيكي القائل إنّها "حكم الشّعب" في حين أنّها أعم من ذلك؛ فهي تشكل البنية النّاظمة للحياة العامة، وهي أسلوب حياة » [2]. كونها تقبل بتنوع الآراء والحق في الاختلاف وتعطي الحق في تقرير المصير والانتماء السّياسي، وهنا تصبح الدّيمقراطية ممارسة مجتمعية « لأنها تحدد القاعدة الأساسية الّتي ينبغي قبولها من جميع المواطنين كقاعدة منصفة ومنظمة للتّنافس بين العقائد المختلفة » [3].

إذن هذا التّعريف التّقليدي للدّيمقراطية بأنّها حكم الشّعب بالشّعب يحيل إلى تفكير شعبوي (populiste) قد يؤدي إلى نقيضها، فالشّعبوية تحسن الظّن بالشّعب بإطلاق، وأنّه بغريزته ينشد الصّالح العام، فحين أنّ الشّعب متضارب المصالح والآراء والعواطف، ولا يمكن أن نطمئن إلى أنّ الدّيمقراطية هي في حد ذاتها تنظيم عقلاني يتجاوز التّضاربات لبناء علاقات تقوم على التّوازن والإنصاف، لابد إذن من مرجعية للدّيمقراطية[4]. لأنّه وفق هذا التّعريف الكلاسيكي يمكن للدّيمقراطية أن تنتج لنا نظاما غير

---

[1]– عبد السّلام محمد الطّويل، المرجع السّابق، ص 69.

[2]– علي خليل حمد، المرجع السابق، ص 245.

[3]– جون راولز، المرجع السّابق، ص 202.

[4]– علي أومليل، سؤال الثّقافة الثّقافة العربية في علم متحول، المصدر السّابق، ص 109.

ديمقراطي (دكتاتوري، استبدادي، ديني متعصب) لا يولي أهمية لحق الشّعب في تقرير مصيره، وبالتّالي يعبث بمفهوم حقوق الإنسان.

لكن السّؤال الّذي يجب أن يُطرح، هو كيف يمكن للدّيمقراطية أن تُنْتِج نظاما لا ديمقراطيا؟، السّبب الرّئيسي في ذلك، بحسب أومليل أنّ الدّيمقراطية تربط في وجودها إلى العملية الانتخابية، الّتي يختار بواسطتها الشّعب من ينوب عنه، لكن حقيقتها لا تنحصر في مجرد إجراء انتخابات، لا تعبر تعبيرا حقيقيا عن إرادة الشّعب، والدّليل على ذلك أنّ هذه الانتخابات لم تنجح إلى حدّ الآن في الدّول العربية، وباتت مجرد ديكور للزّينة فقط، « ذلك أنّ نتيجة ما تسفر عنه صناديق الإقتراع ما هي سوى محصلة نوع الثّقافة السّياسية السّائدة لدى أغلبية المقترعين. فلنفترض أنّنا سنطرح لاستفتاء عام مهما كان حرّا وشفافا مسألة المساواة الكاملة بين الرّجل والمرأة في أيّ بلد عربي، فإنّه ليس من المؤكد أنّ أنصار هذه المساواة سوف يفوزون ديمقراطيا، لذا فإنّه لابد للدّيمقراطية من مرجعية، وهي قيم ومبادئ حقوق الإنسان »[1]، لذلك كان لابد من التّعويل على هذه المبادئ والقيّم للخروج من المأزق الّذي نواجهه، « فالدّيمقراطية لا تؤول إلى مجرد عملية انتخابية، صحيح أنّ الانتخابات النّزيهة شرط أساسي من شروط الدّيمقراطية، شريطة أن تؤدي إلى تداول مفتوح على السّلطة، وهو شرط غير متوافر في الكثير من الانتخابات الّتي تجري في أقطار عربية، حيث يظل الحزب الحاكم هو هو، على الرّغم من وجود أحزاب أخرى، فتضبط العملية الانتخابية بحيث لا يتزحزح الحزب المسيطر – ورئيسه الحاكم – عن السّلطة »[2].

---

[1] – علي أومليل، سؤال الثقافة، المصدر السّابق، ص 110.

[2]– علي أومليل، مواقف الفكر العربي من التّغيرات الدّولية: الدّيمقراطية والعولمة، المصدر السّابق،ص 29.

نستنتج من هذا التّحليل، أنّ الدّيمقراطية في التّصور الأومليلي « لا تختزل في العملية الانتخابية وحسب، بل نؤسس على على مرجعية الحقوق الإنسانية والحريات الأساسية والمساواة الكاملة في المواطنة بين الرّجال والنّساء، إنّ هذا هو رهان المستقبل » [1]. الّذي سيمكن الفئات المجتمعية من المشاركة في صياغة التّوجهات السّياسية والمجتمع، وهو ما يسمح « بإعطاء حق الحياة الاجتماعية للملايين، وإخراجهم من كونهم مجرد رعايا ليصبحوا مواطنين بالكامل، يُسهمون بالاهتمام والمشاركة في المخاض الاجتماعي الّذي لن يظل حكرا على ذوي الدّماء الزّكية، ولن يكون مجرد إلهام شخصي أو نفحة خاصة ببعض الفئات، بل سيكون إثباتا لحق الجميع في المساهمة في السّلطة والإدلاء بالرّأي في ما يخص المصير المشترك » [2].

ما يحتاج إليه المجتمع العربي هو وجود ثقافة ديمقراطية تتسم بالتّسامح اتجاه الآخر المختلف والمغاير، وهو ما يستدعي – **بحسب أومليل** – ضرورة أن تكون الدّولة هي الحاضن الأكبر للتّسامح الدّيمقراطي، وهو غير حاصل « فالعالم العربي قد ظل متخلفا عن الرّكب (ما عدا هوامش ديمقراطية هنا أو هناك)، طبعا هناك أنظمة مقفلة، وأخرى لا تفتح باب المشاركة إلّا بمقدار، ولكن هناك عائق آخر يرجع إلى طبيعة الثّقافة السّياسية الّتي لم تكن المسألة الدّيمقراطية مركزية فيها عقودا طويلة » [3].

تأسيسا على ما تقدم يمكن القول أنّه يصعب الفصل بين " التّسامح " وبين الدّيمقراطية والتّعددية، فمع التّعددية يحيا الاختلاف ومبرراته، حيث يقبل الجميع داخل المجتمع الدّيمقراطي مبدأ التّسامح وحق الاختلاف الّذي تفرضه اللّعبة السّياسية[4]. وهو

---

[1]– علي أومليل، أفكار مهاجرة، المصدر السّابق، ص 143.

[2]– محمد سبيلا، المرجع السّابق، ص 177.

[3]– علي أومليل، مواقف الفكر العربي من التّغيرات الدّولية: الدّيمقراطية والعولمة، المصدر السّابق، ص 37.

[4]– عصام عبد اللّه، المرجع السّابق، ص 22.

الأمر الّذي أدّى بعلي أومليل إلى محاولة الرّبط الوثيق بين الدّيمقراطية والتّسامح،« وبالتّالي فإنّ حديثه « في شرعية الاختلاف » ليس حديثا عن الاختلاف كمفهوم تراثي منبت الصّلة عن الواقع المعاصر، وإنّما يتجه إلى عمق الدّيمقراطية من منطق أنّ النّظام الدّيمقراطي يُسلم بالاختلاف ويشرع له وينظمه ويبني عليه، وهو نظام يُسلم بالتّعددية في الآراء والعقائد والمصالح، وهي تعددية تنبني عليها توافقات عامة وتوازنات متجددة، وآليات للمشاركة، وتداول للسّلطة والمنافع » [1].

وحتّى يأخذ التّسامح حظه من التّطبيق ويتأصل في عمق المجتمع العربي،« ينبغي أن نعمل على ترسيخ الدّيمقراطية ومؤسساتها. إنّ التّسامح هو أكثر من مجرد القبول بالآخر، إنّه الاعتراف بالحق في التّباين، وقبول الحق في الخطأ كحق من حقوق الإنسان، وعدم منع الآخرين، أو إكراههم على التّخلي عن آخريتهم، وتلك هي أهمّ مقومات المجتمع المدني الحديث » [2]. لذا يجب « أن يكون لحرية الضّمير ومبادئ التّسامح مكانا أساسيا في أيّ تصور ديمقراطي » [3].

نخلص في الأخير إلى أنّ من شروط تأصيل التّسامح في الوعي العربي، هو عدم إغفال الدّيمقراطية كوسيلة تُتيح للجميع حق الاختلاف والتّعبير عن أفكارهم مهما تباينت، وهو ما عبّر عنه **أومليل** بالقول:« الدّيمقراطية هي خير نظام لتدير التّعدد والحوار والتّنافس السّلمي والتّعايش » [4]. ووسيلة للخروج من حالة الاحتقان والعنف الّذي تواجهه المجتمعات العربية قاطبة، لكن الدّيمقراطية لا يمكن تحقيقها إلّا إذا ركزّت على جملة من المبادئ والمعايير من بينها: عدم تهميش الفئات المستضعفة، والأقليات (minoritaire) في

---

[1]– عبد السّلام محمد الطّويل، المرجع السّابق، ص 71. 72.

[2]– عصام عبد اللّه، المرجع السّابق، ص 22.

[3]– جون راولز، المرجع السّابق، ص 202.

[4]– علي أومليل وآخرون، الإسلام والحداثة والاجتماع السّياسي، المرجع السّابق، ص 125.

المجتمع العربي واستبعادها من المشاركة في الحياة السّياسية والاجتماعية، وضمان المساواة الكاملة في الحقوق بين المواطنين، والتّركيز على مبدأ المواطنة، إضافة إلى ضمان حرية التّعبير عن الأفكار السّياسية والدّينية، والإقرار بضرورة إنشاء الأحزاب السّياسية وبأحقيتها في المشاركة السّياسية في صنع القرارات المصيرية، وبالتّالي تفعيل دور المعارضة، وتأكيد مبدأ التّعددية السّياسية كمصدر من مصادر المشروعية، كلّ هذا في رأينا كفيل بخلق مناخ من التّسامح السّلمي في الفضاء الاجتماعي العربي وهو ما نحتاج إليه.

الخـــاتـــمـــة

بالاعتماد على ما تمّ عرضه وتحليله في الفصول السّابقة، نكون قد وقفنا على الخطوط العريضة الّتي أطّرت مشروع علي أومليل الفكري فيما تعلق بمسألة تأصيل التّسامح في الثّقافة العربية، وتشكلت لدينا صورة واضحة عن أهمية المشكلة وراهنيتها، وقد خلصت الدّراسة إلى طائفة من النّتائج أبرزتها صفحات البحث، وهي في حقيقتها إجابة عن تلك الإشكاليات الّتي تمحور حولها الهيكل العام للدّراسة.

هذه النّتائج يمكن حصرها في النّقاط التّالية:

بعد الحوادث المفجعة الّتي نخرت عظام المجتمعات العربية، وأحالت المشهد العربي إلى ساحة يحركها العنف والإلغاء وعقلية التّحريم والتّكفير، أصبح لزاما علينا تقديم مطارحات فكرية ضدا على أفكار التّعصب والإقصاء، الّتي لا تمّت إلى الجانب الإنساني بصلّة، وتكشف عن عمق المعاناة والتّدهور الّذي لحق بنا، وأنتج مجتمعا لا يقوى على صنع التّاريخ، بدليل تراكم هذه الأحداث وتطورها الملحوظ يوما بعد يوم.

بناءا على هذا الوضع الّذي انعكس سلبا على الإنسان العربي المعاصر، وعبّر عن غربته في عالم بدأ يتشكل وفق قاعدة " العيش معا "، أصبحت استعادة مقولات التّسامح والحوار والحق في الاختلاف ضرورة حضارية وحتمية تاريخية، لتكون المحصلة خلق مجتمع تعددي تحقيقا لكينونتنا الاجتماعية والثّقافية، الّتي قوامها التّسامح لا الضّد من ذلك.

إنّ التّسامح الّذي يمكن أن يتغلب على هذه الممارسة العنفية و يمارس تأثيره بفعالية على عقلية الأفراد، لا يحمل مفهوما واضحا ومضبوطا؛ نتيجة اختلاف السّياقات التّاريخية والثّقافية، فهو مرتبط بتجربة الوجود الإنساني، فدلالته في الثّقافة العربية لا تحيل إلى نفس المعاني الّتي يتموضع عليها في الثّقافة الغربية، ناهيك عن كونه مصطلح ينطوي على درجة كبيرة من التّعقيد والتّشابك، فهو ديني، وثقافي، وسياسي وحقوقي، بمعنى محاولة

تحديده أمر عصي، وتبقى نسبية في إطار المجال الّذي يستخدم فيه والأهداف والغايات الّتي يستعمل لأجلها.

ألمحنا سابقا إلى أنّه لكلّ فكرة شروط لميلادها، وهذا هو حال مفهوم التّسامح الّذي واكبت نشأته في الغرب الصّراع الدّيني بين البروتستانت والكاثوليك الّذي ميزته روح العداء الشّديد واستفحال ظاهرة العنف ممّا أحدث انشقاقا داخل المجتمع الأوروبي، هذا الجو العام شكلّ المنطلق الفكري لبروز ملامح فترة جديدة تحمل معها قيّم التّسامح والمحبة وحرية التّدين، وهي الأفكار الّتي عملت حركة الإصلاح الدّيني في أوروبا على إعادة الاعتبار لها، وبيان عمقها الفكري ليتم تحقيق المصالحة بفضل التّسامح الدّيني.

إنّ هذه الحركة أحدثت تحولا محوريا ومفصليا في واقع المجتمع الغربي، الّذي أيقن حتمية التّغير وضرورة تجاوز الفكر الأحادي المغلق، والبحث عن ممارسات تكون حبلى بمفاهيم (التّسامح، السّلام، التّعاون، التّشارك...)، وهو ما حدث بالفعل إذ انتقلت أوروبا من التّعصب الدّيني والمذهبي إلى التّسامح، الّذي تقدمت مسيرته نحو الثّقافة، وقد تزامن هذا الانتقال من مجال الدّين إلى الحقل الثّقافي بفصل المؤسسة الدّينية عن المؤسسة المدنية.

إنّ تجربة التّسامح في أوروبا والّتي أنتجت مجتمعا متقدما، جعلت أومليل يراهن على هذا المشروع وهو ما نلمسه من خلال استحضاره لنصوص هؤلاء الفلاسفة والمفكرين الغربيين الّذين أسسوا لممارسة تسامحية عنوانها العريض:« العيش معا » ورغم الحدود الضّيقة الّتي وضعوها للمفهوم، إلّا أنّ أومليل تأثر بأفكار رواد عصر التّنوير خصوصا (فولتير، بايل، ولوك...)، إذ تعتبر أفكاره بمثابة الامتداد الفكري لأفكارهم، خصوصا ما تعلق بفكرة التّسامح والمفاهيم المتاخمة لها.

لا شك أنّ البحث في سؤال التّسامح في الفكر العربي المعاصر، جعلت علي أومليل يقوم بالتّنقيب عن تجارب التّسامح في التّراث العربي الإسلامي، وتحليلها لمعرفة مدى حضور هذه التّجربة في الثّقافة العربية؛ والّتي لم يتردد في الحكم عليها بأنّها ثقافة منغلقة غيّبت روح التّسامح وعطلت الحوار؛ تكريسا لمفهوم " الحقيقة المطلقة " الّذي استمد مشروعيته من حديث " الفرقة النّاجية ".

إنّ التّسامح الّذي استند عند أومليل على الخلفية الفكرية الغربية،لم يبق حبيس الجغرافيا الأوروبية، بل انتقل إلى الثّقافة العربية بحمولته الغربية، ممّا أثار جدلا في البيئة المستقبلة، حيث تمّ اعتباره من الأفكار الّتي ترمي إلى طمس الأسس الثّقافية تمهيدا لتجزئة الأمة العربية، ومن ثمّ تسهل عملية التغلغل الأجنبي، فكان من الطّبيعي أن يركن مثقفوا النّهضة العربية إلى منطق التّبرير حماية للذّات العربية والوحدة الوطنية، نتيجة الظروف التّاريخية الّتي عاشها المجتمع العربي.

ولكن اليوم بعد أن تمّ استقلال الدّولة العربية، أصبحت الحاجة ماسة – في نظر أومليل – إلى تفعيل هذا الخطاب وتأصيل هذه الممارسة في عمق المجتمع العربي، ولكن تبقى هذه العملية محكومة بشروط محددة لأجل الوقوف على مدى قابلية المفهوم للتّطبيق؛ هذه الشّروط تتلخص في خطوتين في غاية الأهمية هما: أولا: القراءة التّاريخية للمفهوم، أي اكتشاف السّياق الحقيقي الّذي أدى إلى تبلور المفهوم، وهو ما يدعوه أومليل بـــ: " المعرفة بأصول الأفكار ".بمعنى ما: تبيان العلاقة بين المصطلح وسياقه الّذي ظهر فيه.

ثانيا: مراعاة ثقافة وخصوصية البيئة المنقول إليها (أي المستقبلة)، لأنّ نجاح الفكرة مرتبط أيّما ارتباط بالوظيفة الّتي يؤديها المفهوم إذا ما نُقِلَ إلى حقل ثقافي آخر.

وحتّى نتمكن من تحويل التّسامح إلى سلوك مجتمعي، مثلما حدث في الغرب لزم أن ننتقل من مفهوم التّسامح إلى مفهوم التّعددية، التي تعني احترام خصوصيات كلّ هوية،

والإقرار بقيمة التّنوع الثّقافي، الّذي يشمل كافة مجالات الحياة الإنسانية، لكن هذا التّحول لم يحصل بعد، ممّا يقتضي – بحسب أومليل – ضرورة القيام بثورة فكرية ايجابية تسمح بخلق فضاء متنوع يستقطب مختلف التّكوينات والتلوينات الاجتماعية.

إنّ المعركة الفكرية الواجب خوضها في سبيل تأصيل التّسامح، تبقى مشروطة بعدّة خيارات وآليات، تخرج المفهوم إلى حيّز الوجود والإمكان، أولى هذه الآليات الفكرية، ضرورة تبني قاعدة الاختلاف، لايجاد صيّغ مناسبة للتّعايش بين مختلف التّلوينات والتّباينات الموجودة في المجتمع العربي، والوقوف ضد الطّرح الانعزالي الّذي يتحيّز للذّات، ويعادي الآخر، الأمر الّذي ينسف التّسامح من أساسه، وهو ما حدا بعلي أومليل إلى إعادة الاعتبار لمفهوم الاختلاف، الّذي لم يتشكل بعد، بسبب الذّهنية التّقليدية الّتي احتكرت الحقيقة وغلقت باب الاجتهاد.

يضاف إلى هذا الخيار، شرط الدّخول في معمعة الحوار العقلاني المتكافئ المفضي إلى الاعتراف المتبادل بين الأنا والآخر، حتّى لا تتحول هذه العلاقة إلى علاقة عمودية يترتب عنها النّفي والإلغاء، وهو ما يشكلّ عقبة كؤود في سبيل تأصيل وتفعيل التّسامح؛ الّذي يبقى مرهونا بممارسة الانفتاح والتّعايش بين الثّقافات والحضارات والأديان، أي احترام المغايرة والتّباين.

أمّا الخيار الثّالث، فيستند إلى الدّيمقراطية ومقوماتها (الحرية، العلمانية، التّعددية، المساواة...)، إذ تعتبر الدّيمقراطية وسيلة ضرورية تضمن الحريات الأساسية للأفراد، وتقبل بالاختلاف، وتكرس مبدأ التّعددية، وهي المقومات الّتي يعمل التّسامح على إشاعتها، تأسيسا لمجتمع تعددي توافقي منفتح على قيّم إنسانية مشتركة.

إجمالا يمكن القول، أنّ هذه الرّسالة حاولت تنمية الوعي بأهمية وضرورة التّسامح، الّذي أصبح غير قابل للإرجاء أو المساومة، فهو بحاجة الى المزيد من البحث والتأمل في

ظل العنف الّذي اتسّعت دائرته وأصبح ميزة الألفية الثّالثة خصوصا في المجتمع العربي، وعليه فالأمل معقود على الطّرح الأوموليلي في حيّزه الزّمني والمكاني للخروج من حالتنا الراهنة والدّخول في فضاءات التّعدد والتّنوع والتّسامح.

وحتّى يحقق التّسامح جاذبيته على صعيد التّطبيق والممارسة، كان لابد من تقديم مجموعة من التّوصيات والمقترحات، والّتي نأمل أن تترجم واقعيا، هذه التّوصيات لخصتها في النّقاط التّالية:

– ضرورة أن تعاد قراءة أفكار علي أومليل الّتي تطبعها الجدّة، وصدق المعاناة، فحاجتنا ماسة أكثر من أيّ وقت مضى لفكر هذا الرّجل، نظرا للواقع العربي المتردي الّذي أصبح مُنتِجا للعنف بكلّ أشكاله.

– عقد سلسلة من المؤتمرات والملتقيات والنّدوات الّتي تبحث في سؤال التّسامح في الفكر العربي المعاصر، يشارك في إدارتها أساتذة وقيادات فكرية ودينية من مختلف الدّول العربية، بغرض تفعيل هذه الممارسة في الواقع العربي.

– بما أنّ مكتباتنا تفتقر إلى دراسات جادّة ومطولة حول هذه المسألة، لابد من تشجيع البحوث الّتي تهدف إلى إبراز قيمة موضوع التّسامح، وكذا العمل على ترجمة الكتب والمجلات الّتي تثري الموضوع وتحاول تطويره.

– على الجامعة أن تتخذ سياسات فعّالة تشجع الباحثين على الدّراسة الميدانية لمواضيع التّسامح وما يتعلق به من مفاهيم (الاختلاف، الحوار، التّعددية الثّقافية).

– فتح تخصصات في الدّراسات العليا لطلبة الماستر أو الماجستير، تهتم بسؤال التّسامح في الفكر العربي المعاصر، وتهدف إلى تقديم رؤى وأفكار تُسْهِمُ في حلّ مشكلة العنف.

– إعادة النّظر في المناهج الدّراسية في مختلف المراحل التّعليمية، وتوجيه مضامين المواد الدّراسية إلى إدراج مواضيع تُعنى بالتّسامح والاختلاف والتّعايش في المقررات الدّراسية، وإبراز مختلف النّصوص الّتي تؤيد التّسامح وما يرتبط به من مفاهيم ومصطلحات، يشرف على وضع هذا المنهاج التربوي باحثين وأساتذة متخصصين في الموضوع.

– أهمية تكوين مراكز ونوادي في الجامعة، تقوم بإعداد برامج توعوية تبرز حاجتنا إلى التّسامح وتعمل على ترسيخ روح التّعايش.

– ضرورة إنشاء مراكز أبحاث تختص بالعناية بهذا الموضوع.

– مراجعة الأخطاء والأفكار الموجودة في مناهجنا التّربوية، والّتي تروج للتّطرف الإيديولوجي ولثقافة إلغاء الآخر تحت مسوغات دينية أو ثقافية، وإعادة هيكلة هذه البرامج بما يتلاءم مع منظومتنا القيمية المتسامحة.

– ضرورة انفتاح الخطاب الدّيني بمرجعياته على التّعدديات والهويات الموجودة في المجتمع، وجعل المؤسسة الدّينية فضاء للسّلم والتّسامح، والسّماح للأقليات بممارسة شعائرها وطقوسها الدّينية دون ممارسة التّمييز ضدّها.

– متابعة مضمون الخطاب الدّيني من قبل هيئات ولجان مكلفة، وضبط الفتاوى الدّينية الّتي تروج للعنف والتّطرف الدّيني.

فهارس البحث

فهرس الموضوعات:

الموضوع	الصفحة
– إهداء	
– شكر وتقدير	
– مقدمة	أ
– **الفصل الأول: الإطار الفلسفي للتّسامح: المفهوم، النّشأة، التّطور.**	11
– تمهيد	12
– **المبحث الأول:** ماهية التّسامح وتنوع دلالاته في الإستعمال.	13
أوّلا: معنى التّسامح لغويا.	13
ثانيا: معنى التّسامح في الاصطلاح.	15
ثالثا: المفاهيم ذات الصّلة بالتّسامح:	20
1- التّساهل.	20
2- الاحترام.	21
3- الحرية.	22
4- العفو.	23
5- قبول الآخر.	25
– **المبحث الثّاني:** التّسامح...تاريخية المفهوم وأبعاده.	26
أوّلا: الخلفية التّاريخية لنشأة مفهوم التّسامح.	26
ثانيا: التّسامح هو الحل.	32
– **المبحث الثالث:** التّسامح من المفهوم الدّيني إلى المفهوم الثّقافي.	38
أوّلا: التّسامح الدّيني:	38
1- التّسامح في الإسلام.	39
2- التّسامح في المسيحية.	42

3- التّسامح في اليهودية	43
ثانيا: التّسامح من دلالة التّخصيص إلى دلالة العموم	44
- **الفصل الثّاني: تفكيك بنية التّسامح عند علي أومليل**	47
- تمهيد	48
- **المبحث الأول:** التّسامح...جدلية الحضور والغياب في الثّقافة العربية	49
- أوّلا: التّسامح من منظور المفكرين المسلمين الأوائل:	49
- الصنف الأول.	49
- الصنف الثاني.	53
ثانيا: مثقفوا النّهضة العربية وسؤال التّسامح.	57
- **المبحث الثاني:** التّأصيل الثقافي للمفاهيم الغربية في الفكر العربي:	68
أولا: المعرفة بأصول الأفكار.	68
ثانيا: إعادة إنتاج الأفكار.	74
ثالثا: من المماثلة إلى التّأصيل.	79
- **المبحث الثالث:** من التّسامح إلى التّعددية الثّقافية.	89
1- إعادة بناء المفهوم.	89
2- التّعددية كفكرة استكمالية للتّسامح.	92
- **الفصل الثالث: آليات تفعيل خطاب التّسامح عند علي أومليل:**	100
- تمهيد	101
- **المبحث الأول:** الاختلاف شرط التّسامح.	102
1- الخلفية التّاريخية للاختلاف في التّراث العربي الإسلامي.	102
2- لا تسامح بدون اختلاف.	110
- **المبحث الثّاني:** الحوار الثّقافي جوهر التّسامح.	116
1- جدل الخصوصية والعالمية.	116

2- دور الحوار في تعزيز قيّم التّسامح.	121
- **المبحث الثالث:** الدّيمقراطية مدخل لترسيخ ثقافة التّسامح.	129
أوّلا: التأصيل الثقافي للوعي الديمقراطي	129
1- العلمانية	130
2- المواطنة	132
3- التعددية السياسية	134
4- المجتمع المدني	136
ثانيا: التسامح الديمقراطي	137
خاتمة	142
فهارس البحث	148
أوّلا: فهرس المصادر والمراجع	149
ثانيا: فهرس الأعلام	159
ثالثا: فهرس المصطلحات	163
رابعا: فهرس الموضوعات	169

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.

أولا: المصادر:

1- أومليل علي، الاصلاحية العربية والدّولة الوطنية، دار التّنوير للطّباعة والنّشر، بيروت، لبنان، ط1، 1985.

2- أومليل علي، في التّراث والتّجاوز، المركز الثّقافي العربي، بيروت، د(ط)، 1990.

3- أومليل علي، في شرعية الاختلاف، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، بيروت، لبنان، ط2، 1993.

4- أومليل علي، السلطة الثقافية والسلطة السّياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1998.

5- أومليل علي، مواقف الفكر العربي من التّغيرات الدّولية: الدّيمقراطية والعولمة، منتدى الفكر العربي، عمان، الأردن، د(ط)، 1998.

6- أومليل علي، الخطاب التّاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب/بيروت، لبنان، ط4، 2005.

7- أومليل علي، سؤال الثّقافة الثّقافة العربية في عالم متحول، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، ط2، 2011.

8- أومليل علي، أفكار مهاجرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2013.

ثانيا: المراجع:

أ- باللّغة العربية:

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

2- ابن منظور أبو الفضل، لسان العرب، مج2، دار صادر، بيروت، د(ط)، 1955-1956.

3- أحمد محمد سالم، إقصاء الآخر (صناعة التّكفير في علم العقائد)، الهيئة العامة لقصور الثّقافة، القاهرة، ط1، 2013.

4- أركون محمد، قضايا في نقد العقل الدّيني (كيف نفهم الإسلام اليوم)، تر: هاشم صالح، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، بيروت، لبنان، ط2، 2000.

5- أركون محمد، محو تاريخ مقارن للأديان التّوحيدية، تر: هاشم صالح، دار السّاقي، بيروت، ط1، 2011.

6- أنطون فرح، معنى التّساهل، ضمن كتاب: أضواء على التّعصب من أديب إسحاق والأفغاني إلى ناصيف نصار، (مجموعة مؤلفين)، دار أمواج للطّباعة والنّشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

7- الأفغاني جمال الدّين، التّعصب ضمن كتاب: أضواء على التّعصب من أديب إسحاق والأفغاني إلى ناصيف نصار، (مجموعة مؤلفين)، دار أمواج للطّباعة والنّشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

8- آيت حمو محمد، أفق الحوار في الفكر العربي المعاصر، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2012.

9- البكوش ناجي، التّسامح عماد حقوق الإنسان، ضمن كتاب: دراسات في التّسامح، المعهد العربي لحقوق الإنسان، المجمع التّونسي " بيت الحكمة "، تونس، د(ط)، 1995.

10- الجبر محمد، تحولات الثّقافة العربية، دار التّكوين للتّأليف والتّرجمة والنّشر، دمشق، سوريا، ط1، 2010.

11- الجابري محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1990.

12- الجابري محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997.

13- الجابري محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط5، 1994.

14- الجابري محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2000.

15- الجرجاني محمد الشّريف، التّعريفات، دار الفكر، بيروت، ط1، 1997.

16- الحداد محمد، الإسلام نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح، دار الطّليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2006.

17- الحصين صالح بن عبد الرّحمن، التّسامح والعدوانية بين الإسلام والغرب، المكتب التّعاوني للدّعوة والإرشاد وتوعية الجاليات بالمدينة المنورة، السّعودية، د(ط)، 2013.

18- الخشن حسين، الإسلام والعنف، قراءة في ظاهرة التفكير، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 2006.

19- الخليل سمير، التّسامح في اللّغة العربية، ضمن كتاب: التّسامح بين شرق وغرب: دراسات في التّعايش والقبول بالآخر، (كتاب جماعي)، دار السّاقي، بيروت، ط1، 1992.

20- الطالبي محمد، الحرية الدّينية حق من حقوق الإنسان أم قدر الإنسان، ضمن كتاب: دراسات في التّسامح، (تأليف جماعي)، المعهد العربي لحقوق الإنسان، المجمع التّونسي للعلوم والآداب والفنون، تونس، د(ط)، 1995.

21- الرّيحاني أمين، التّساهل الدّيني، ضمن كتاب: أضواء على التّعصب من أديب إسحاق والأفغاني إلى ناصيف نصار، (مجموعة مؤلفين)، دار أمواج للطّباعة والنّشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

22- العكرة أدونيس، علي أومليل: جواب الفكر الحداثي العربي على هابرماس، ضمن كتاب: الفكر السّياسي العربي قراءة في أعمال علي أومليل، (تأليف جماعي)، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

22- الكبسي محمد علي، عوائق الفكر السّياسي العربي في كتابات علي اومليل، ضمن كتاب: الفكر السّياسي العربي قراءة في أعمال علي أومليل، (تأليف جماعي)، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

23- أومليل علي، ملاحظات حول مفهوم " المجتمع " في الفكر العربي الحديث، ضمن كتاب: دراسات مغربية، (تأليف جماعي)، المركز الثّقافي العربي للنّشر والتّوزيع، الدّار البيضاء، المغرب، ط2، 1987.

24- أومليل علي و أخرون، الإسلام والحداثة و الإجتماع السياسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2006.

25- بوري بيير سيزاري، مارشينيولي سافيريو، أخلاق كونية لثقافات متعددة، تر: أحمد عدوس، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، بيروت، ط1، 2007.

26- بغورة زواوي، الخطاب الفكري في الجزائر بين النّقد والتّأسيس، دار القصبة للنّشر، الجزائر، د(ط)، 2003.

27- بوعرفة عبد القادر، من خطاب التّسامح إلى خطاب العفو، ضمن كتاب: التّسامح الفعل والمعنى، (تأليف جماعي)، مخبر الأبعاد القيمية للتّحولات السّياسية والفكرية بالجزائر، ط1، 2010.

28- بيير سيزاري بوري، سافيريو مارشينيولي / أخلاق كونية لثقافات متعددة، تر: أحمد عدوس، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، بيروت، ط1، 2007

29- حرب علي، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1991.

30- خمش مجد الدّين، العولمة وتأثيراتها في الفكر العربي، دار مجداوي للنّشر والتّوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2010.

31- حنفي حسن، تعصب/تسامح، ضمن كتاب: أضواء على التّعصب من أديب إسحاق والأفغاني إلى ناصيف نصار، (مجموعة مؤلفين)، دار أمواج للطّباعة والنّشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

32- حنفي حسن، التّاريخ والتّراث والسّياسة في ثلاثية معاصرة، ضمن كتاب: الفكر السياسي العربي قراءة في أعمال علي أومليل، (تأليف جماعي)، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

33- دياب عز الدّين، مقاربة من مفهوم الدّور الحضاري في فكر ميشيل عفلق، دار دياب لنّشر، القاهرة، بيروت، ط1، 2000.

34- راولز جون، قانون الشّعوب و« عود إلى فكرة العقل العام » ، تر: محمد خليل، المجلس الأعلى للثّقافة، القاهرة، ط1، 2007.

35- زرفاوي عمر عبد الحميد، قراءة الرّاهن الثّقافي، الثّقافة العربية والعولمة وصدام الحضارات، دار قرطبة للنّشر والتّوزيع، الجزائر، ط2، 2006.

36- سبيلا محمد، مدارات الحداثة، الشّبكة العربية للأبحاث والنّشر، بيروت، ط1، 2009.

37- سعدي ابراهيم، المجتمع العربي نظرات في الفكر والثّقافة – دراسة – منشورات، الجزائر، د(ط)، 2009.

39- طه عبد الرحمن ، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، ط2، 2006.

40- طالب مناد، مشكلات فلسفية نهضوية معاصرة، كنوز الحكمة، الجزائر، د(ط، س).

41- عبد اللّه عصام، التّسامح وقبول الآخر، مركز ماعت للدّراسات الحقوقية والدّستورية، د(ط، س).

42- عبد الوهاب أشرف، التّسامح الاجتماعي بين التّراث والتّغيير، مكتبة الأسرة، القاهرة، ط1، 2003.

43- عبد اللّطيف كمال، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطّليعة، بيروت، ط1، 1994.

44- عبد اللّطيف كمال، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 1992.

45- عبد اللّطيف كمال، في تأصيل الحداثة السّياسية مدخل لقراءات أعمال علي أومليل، ضمن كتاب: الفكر السّياسي العربي قراءات في أعمال علي أومليل، (تأليف جماعي)، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

46- عطية أحمد عبد الحليم، علي أومليل وقاعدة المثلث المفقود: قراءة تجاوزية لمفهوم " العامة " في التّراث، ضمن كتاب: الفكر السّياسي العربي قراءة في أعمال علي أومليل، (تأليف جماعي)، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

47- علبي عاطف، أضواء على التّسامح والتّعصب، دار الفكر اللّبناني، بيروت، ط1، 2003.

48- فولتير، رسالة في التّسامح، تر: هنرييت عبودي، دار بترا للنّشر والتّوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2009.

49- قاسم عبده قاسم، المسلمون وأوروبا التّطور التّاريخي لصورة الآخر، عين للدّراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط1، 2008.

50- مونيس بخضرة، تاريخ الوعي مقاربات فلسفية حول ارتقاء الوعي بالواقع، منشورات الإختلاف، الجزائر، الدار العربية ناشرون، بيروت، ط1، 2009.

51- يوسف ذياب عواد، التّسامح...ما بين الدّين والسّياسة، ضمن كتاب: الدّين والسّياسة والدّيمقراطية، تحرير (رفيق المصري)، مركز حقوق الإنسان والمشاركة الدّيمقراطية، شمس، ط 1، 2007.

ثالثا: القواميس والمعاجم والموسوعات:

أ- باللغة العربية:

1- سعيد جلال الدّين، معجم المصطلحات والشّواهد الفلسفية، دار الجنوب للنّشر، تونس، د(ط،س).

2- صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللّبناني، بيروت، لبنان، مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، د(ط)، 1982.

3- طوني بينيت وآخرون، مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثّقافة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للتّرجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2010.

4- لالاند أندري، الموسوعة الفلسفية، مج1، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 2011.

5- مدكور ابراهيم، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، د(ط)، 1983.

6- وهبة مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، د(ط)، 2007.

ب- باللغة الأجنبية:

1-Oxford word pawer. University press, second edition. Uk. 2008.

2-Le robert français dictionnaire historique de la langue français, paris, 1995.

رابعا: المجلات والدّوريات

1- ابراهيم أعراب، التّسامح وإشكالية المرجعية في الخطاب العربي، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، العدد 224، السّنة العشرون، أكتوبر 1997.

2- ابراهيم عبد اللّه، حيرة المجتمعات الإسلامية في القول بأنّ التّسامح ليس منّة أو هبة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 27، السّنة الثّامنة، ربيع 2004.

3- العبادي ابراهيم، التّعددية السّياسية إرث الماضي ورهان المستقبل، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 24-25، السّنة السّابعة، صيف وخريف 2003.

4- أومليل علي، من التّسامح إلى التّعددية، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، العدد 411، شهر مايو 2007.

5- بوشتلة محمد صلاح، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، قول في البنية والوظيفة، مجلة ألباب، تصدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدّراسات والأبحاث، المغرب، العدد الثاني، السّنة الأولى، ربيع 2014.

6- محمد علي خليل، التّسامح وحقوق الإنسان في فكر علي أومليل، مجلة تسامح، العددين الثّامن والثّلاثون والتّاسع والثّلاثون، السّنة العاشرة، كانون الأول 2012.

7- سعدي رشيد، سؤال الدّين والأخلاق والسّياسة: المسارات الكونية وانغلاقات العالم العربي الإسلامي، مجلة ألباب تصدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدّراسات والأبحاث، المغرب، العدد الثاني، السّنة الأولى، ربيع 2014.

8- شعبان عبد الحسين، في الحاجة إلى التّسامح، ثقافة القطيعة والتّواصل، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، العدد 411، شهر مايو 2013.

9- عمران كمال، التّسامح رحيق الحداثة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، تصدر عن مركز دراسات فلسفة الدّين، بغداد، العدد 33-34، السّنة الحادية عشر، 2007.

10- محفوظ محمد، التّعددية الثّقافية وسؤال الوحدة الوطنية، مجلة تسامح، مركز رام اللّه لدراسات حقوق الإنسان، فلسطين، العددين الثّامن والثّلاثون والتّاسع والثّلاثون، السّنة العاشرة، كانون الأول 2012.

فهرس الأعلام:

العلم	الصفحة
▪ أبي بكر الصديق	57.
▪ أنطون فرح	18. 120. 136.
▪ أركون محمد	20. 76.
▪ أفلاطون	35
▪ آلتوسير	80
▪ ابن خلدون عبد الرحمان	76. 113. 114.
▪ ابن تومرت	55
▪ ابن تيمية	76
▪ ابراهيم عليه السلام	49
▪ ابن رشد أبو الوليد	35. 53. 54. 55. 61.
▪ ابن عربي محي الدين	35
▪ الأفغاني جمال الدّين	70. 77.
▪ أومليل علي	ب.ت.ث.ج.ح.خ.د.ذ.ر.13. 52. 53. 55. 56. 57. 58. 60. 61. 69. 71. 74. 75. 76. 77. 79. 80. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 91. 92. 93. 94. 95. 97. 100. 101. 102. 103. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 115. 116. 118. 120. 123. 124. 126. 127. 129. 130. 135. 136. 137. 138. 141. 142. 143. 146. 147. 149. 150. 151. 152.
▪ أوليري دي لاسي	42.
▪ إدوارد سعيد	125. 133.
▪ الجابري محمد عابد	20. 76. 77. 79. 122.
▪ الجرجاني	14.
▪ الريحاني أمين	22.

▪ الطّهطاوي رفاعة	69. 70. 82. 83.
▪ الغزالي أبو حامد	55. 56. 61.
▪ الماوردي	56.
▪ الشافعي	76
▪ الشّهرستاني	59. 60.
▪ إراسموس	29.
▪ النّعمان ابن محمد	57. 58.
▪ ابن قتيبة	58. 59.
▪ بابيل بيير	62. 63. 65. 150.
▪ بدوي عبد الرّحمان	42.
▪ بلقزيز عبد الإله	75.
▪ بوترو إميل	23.
▪ بوعرفة عبد القادر	25.
▪ بوسويه	95.
▪ بوذا	35.
▪ حاجي خليفة	114
▪ حنا ميلاد	26.
▪ حنفي حسن	22.
▪ حرب علي	21.
▪ راندل جون هرمان	66.
▪ زونجلي ألرينج	26.
▪ سبينوزا	31. 34. 35. 62.
▪ ديدرو دنيس	23.
▪ دي لوسبيتال ميشال	29.
▪ راولز جون	20.
▪ روسو جون جاك	82.
▪ رينان أرنست	128.
▪ صفي بور عبد الرحمان ابن كريم	14.

▪ صليبا جميل	17.
▪ طه عبد الرّحمان	89.
▪ عبد اللّطيف كمال	75. 76. 79. 84.
▪ عمران كمال	99.
▪ عثمان بن عفان	57. 114.
▪ علي بن أبي طالب	57.
▪ عمر بن الخطاب	57.
▪ غاندي	35.
▪ غرويتوس	62.
▪ فرويد سيغموند	28.
▪ فولتير (فرونسوا ماري أرويه)	31. 32. 35. 45. 62. 65. 66. 88. 123. 150.
▪ فوكو ميشال	52.
▪ كالاس جان	65. 66.
▪ كالفن جون	29.
▪ كوهين آندرو	19.
▪ لالاند آندري	19. 28.
▪ لوثر مارتن	29. 31.
▪ لوك جون	31. 33. 34. 62. 63. 64. 65. 150.
▪ لوكاتش	80.
▪ مدكور ابراهيم	17.
▪ محفوظ محمد	87.
▪ منتان	30.
▪ مونتيسكيو	82.
▪ ميرابو	23.
▪ هرنون نصيرة	د.
▪ هيدجر مارتن	88.
▪ هيك جون	49.
▪ وهبة مراد	18.

فهرس المصطلحات:

المصطلح بالعربية	المصطلح بالأجنبية	الصفحة
الآخر	**L'autre**	أ. 14. 15. 16. 18. 20. 23. 26. 29. 31. 32. 34. 41. 47. 49. 52. 53. 54. 57. 58. 60. 61. 65. 66. 70. 71. 85. 87. 89. 94. 95. 100. 104. 110. 114. 116. 117.
آليات	**Mécanisme**	ج.خ.ذ.77. 100. 106. 146. 152.
احترام	**Respect**	16. 17. 18. 19. 20. 23. 24. 32. 33. 36. 39. 45. 49. 50. 63. 97. 118. 121. 124. 129. 134. 151. 152.
اختلاف	**Différence**	ح. 16. 17. 18. 28. 29. 31. 36. 38. 40. 42. 43. 44. 50. 52. 53. 54. 56. 57. 58. 59. 61. 62. 66. 70. 81. 82. 86. 93. 94. 97. 98. 100. 101. 102. 104. 106. 107. 109. 110. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 133. 138. 141. 143. 146. 152. 153.
أقلية	**Minoritaire**	44. 96. 98. 103. 147. 154.
اعتراف	**reconnaissance**	18. 20. 31. 39. 61. 62. 70. 93. 94. 97. 98. 104. 126. 127. 129. 137. 147.
أصول	**Origine**	13. 29. 69. 74. 75. 84. 87. 89. 90. 108. 113.
تأصيل	**Enracinement**	ت.خ.د.ذ.12. 13. 38. 52. 78. 85. 89. 93. 106. 120. 134. 147. 149. 157.
تأويل	**Interpréter**	25. 56. 58. 113. 114. 138.

تجديد	**Renaissance**	.48
تعايش	**Coexistence**	أ.ذ.15. 18. 27. 32. 35. 39. 41. 42. 43. 46. 47. 54. 55. 58. 67. 98. 99. 100. 140. 141. 152.
تساهل	**Indulgence**	14. 22. 23. 28. 97. 136.
تطرف	**Extremisme**	أ.ث.32. 33. 36. 37. 38. 39. 41. 42. 121. 136. 154.
تعصب	**Fanatisme**	أ.ث.28. 36. 38. 41. 48. 49. 53. 65. 66. 68. 70. 85. 106. 112. 121. 133. 140. 149.
تسامح	**Tolérance**	أ.ب.ت.ث.ج.ح.خ.د.ذ.13. 14. 15. 16. 18. 19. 20. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 41. 42. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 52. 53. 56. 57. 58. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 85. 91. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 106. 107. 111. 116. 117. 119. 120. 121. 128. 130. 133. 134. 135. 136. 138. 140. 143. 146. 147. 149. 150. 152. 153. 154.
تنوع	**Divercité**	خ.36. 39. 43. 50. 86. 99. 100. 104. 109. 117. 118. 120. 131. 135. 151. 153.
تعددية	**Pluralisme**	أ.ح.خ.13. 28. 36. 38. 40. 41. 45. 49. 54. 86. 93. 94. 98. 99. 100. 102. 103. 104. 109. 112. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 129. 135. 136. 140. 141. 146. 151. 151. 152. 153.

تثاقف (أو مثاقفة)	**Acculturation**	41. 123. 125.
تواصل	**Communication**	39. 87. 134.
ثقافة	**Culture**	خ.21. 35. 37. 39. 48. 67. 68. 72. 74. 82. 83. 85. 86. 87. 88. 90. 104. 106. 107. 125. 127. 128. 134. 141. 143. 150. 151.
حقوق الإنسان	**Droits de l'homme**	ت.ث.13. 26. 94. 98. 100. 118.
حرية	**Liberté**	أ.ث.15. 16. 17. 19. 24. 25. 26. 29. 32. 34. 38. 39. 41. 42. 43. 44. 47. 48. 49. 52. 62. 64. 66. 68. 69. 71. 81. 93. 98. 104. 116. 118. 126. 131. 137. 152.
حوار	**Dialogue**	أ.خ.ذ.41. 42. 49. 52. 55. 63. 109. 121. 123. 125. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 136.
خصوصية	**Spécificité**	خ. 22. 34. 50. 92. 101. 121. 124. 125. 126. 129. 133. 138. 139. 151.
خطاب	**Discours**	ب.ث.ج.خ.د.13. 36. 46. 70. 76. 77. 78. 129. 131. 151. 154.
ديمقراطية	**Démocratique**	ث.خ.د.13. 27. 30. 81. 83. 84. 85. 93. 98. 100. 118. 131. 132. 135. 136. 140. 141. 143. 144. 145. 146. 147.
دلالة	**Signification**	13. 14. 15. 16. 21. 27. 38. 46. 56. 74. 77. 79. 94. 97. 149.
سياق	**Context**	ح.15. 21. 30. 52. 74. 75. 76. 86. 87. 95. 96. 112.

علمانية	**Laicité**	
عالمية	**Universalité**	
عفو	**Amnesty**	.25. 26. 44. 63
عنف	**Violance**	أ.ت.28. 32. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 41. 42. 47. 49. 58. 68. 85. 98. 103. 106. 121. 123. 129. 133. 135. 140. 147. 149. 150. 152. 154.
فردانية	**Individialisme**	.29
مفهوم	**Concept**	ث.ج.ح.13. 16. 17. 21. 25. 27. 28. 29. 30. 38. 39. 41. 52. 53. 57. 61. 62. 72. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 86. 87. 91. 92. 93. 94. 97. 98. 103. 119.
ممارسة	**Praxis**	أ.ث.ح.14. 16. 19. 30. 36. 39. 43. 44. 50. 53. 56. 58. 62. 72. 85. 112. 117. 135. 149. 151. 153.
مصطلح	**Terme**	13. 16. 21. 25. 26. 48. 68. 80. 94. 97. 149.
مجتمع مدني	**Société civile**	ب.ت.13. 48. 64. 86. 118. 136. 142. 143. 147.
مواطنة	**Citoynneté**	13. 27. 29. 48. 94. 98. 100. 103. 136. 138. 139. 140. 145. 147.
معنى	**Sens**	14. 15. 16. 17. 19. 74. 75. 82. 83. 86. 99. 113. 119.
هوية	**Identité**	25. 98. 101. 106. 116. 121. 123. 124 . 126. 127. 128. 133. 141. 143. 151. 154.
وعي	**conscience**	ث.29. 32. 34. 43. 64. 106. 125.

.152 .133 .130		