

التسامح في أفق تفكير الإصلاحية الإسلامية الحديثة بتونس الثعالبي وابن عاشور نموذجين



سامي الرياحي
باحث تونسي

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الملخص:

تسعى هذه الدراسة إلى البحث في مسار تطوّر فكرة التسامح عند الإصلاحية الإسلامية الحديثة في تونس من خلال علمين بارزين هما: عبد العزيز الثعالبي ومحمد الطاهر بن عاشور، وقد كان دافعنا إلى ذلك أن نتبين مدى انتظام هذه الفكرة وما عرفته من تطوّرات وتغييرات تراوحت في الغالب بين موقفَي الانفتاح والانغلاق، وتميّزت بالاستدراكات، فالثعالبي استدرّك على مواقف الأفغاني المحترّزة، وابن عاشور استدرّك مجدداً على مواقف الثعالبي المتحرّرة، لا في اتجاه دعمها وتعزيزها بل في التراجع عن الانفتاح الذي عرفته مواقف سلفه بما يتماشى ومكرهات المؤسسة الدينية والخطاب الديني التقليدي.

إنّ غاية البحث لا تتوقف عند حدود كشف هذا الانتظام المتذبذب، بل تبحث في أسبابه ومكانه، وتفسير بواعث انشداد الخطاب الإصلاحي إلى مسلّمات يقينية معيارية تقيس بها كلّ محاولة تجديدية في الثقافة الدينية والاجتماعية والسياسية. ليس غرضنا من البحث تقييم الكاتبين والحكم على إنتاجهما بمنطق التصوّر المعاصر، بل الكشف عن كافة العناصر التي أسهمت في تشكّل خطابين متفرّدين ومخصوصين حول التسامح باعتباره دعامة أساسية من دعائم الحداثة في عوالم السياسة والاجتماع والدين. وبهذا المعنى تُعنى هذه الدراسة بكشف العوامل الموضوعية وغيرها التي حالت دون تطوّر فكرة التسامح في اتجاه آخر غير الذي عرفته خلال قرن كامل من التنظير والبحث والقراءات المتعدّدة. إنّها دراسة تعالج الأفق المفتوح الذي أسهم في بلورة مكونات الخطاب من خلال دراسة مصادراته وأساليب إقناعه ومفردات لغته وربطها بالسياق الثقافي الشامل وامتداداته سواء في الحاضر أم الماضي.

مقدمة:

تُفسّر المقاربة الفلسفية الحديثة مفهوم التسامح بالدلالة على معنى التخلّص من حالة العداء نحو الآخر، وتعني تلك الحالة ما اقتضته الثقافة وفرضته من اختزال للإنسانية في التماثل والتطابق مع ما تعرضه من أسس وأصول مسبقة، لتغدو بفعل استراتيجيّة الهيمنة الثقافيّة منطلقاً وأفقاً غائباً للكينونة الإنسانية. وفي ضوءها يقع تغريب الإنسان عن إنسانيته ونفيه داخل نسق ثقافي قائم على عدم الاعتراف بالغير. وتبعاً لذلك يصبح التسامح سيرورة من أجل تذكير الإنسان بإنسانيته. وتعدّ تلك الإنسانية أساس انبثاق المسؤولية لديه كي تحول دون تطابقه مع سائر الكائنات، فتبني المسافة التي تقتضيها الغيرية لتمنعه من أيّ تماهٍ بينه وبين نسق ثقافي له ثوابت ما قبلية وميتافيزيقية تغترب داخلها حرّيته الخاصّة، وتنفي عنه إرادته ورغبته في أن يصير ذاته ممسكاً بزماميته وتاريخيته¹.

والمعلوم أنّ مسار تطوّر مفهوم التسامح بدلالاته الحديثة كان قد نشأ بعد حروب القرن السادس عشر الدّينية في أوروبا²، فانتقل من معناه اللاتيني القديم Tolorantia الدّال على معنى التحمّل والصبر على الشيء إلى التسليم بحق الاختلاف في الاعتقاد والرّأي وإقرار حرّيتهما بعد تلك الأحداث التاريخية التي شهدتها القارة الأوروبيّة³.

ويتقاطع هذا المفهوم الحديث في الحاضر مع مشاغل الكثير من المجتمعات التي انخرطت منذ عقود في حركة الحداثة السياسيّة والمجتمعيّة على وجه الخصوص. فلا يمكن أن نتصوّر تحقيقاً لمفهوم المواطنة وتجسيدها لها في الواقع العملي دون الإقرار بضرورة احترام الاختلاف العرقي والعائدي والاجتماعي. فالتعددية التي لا تتعارض مع توازن المجتمع لا يمكن أن تتحقّق في غياب هذا المبدأ⁴. وبما أنّ أغلب المجتمعات العربيّة والإسلاميّة قد انتقلت منذ عقود من الدولة السلطانيّة التي تقوم على عُرْف الغلبة والقهر إلى الدولة الوطنيّة التي تحاول تجسيد معنى المواطنة ونقل الأفراد إلى النظام الديمقراطي، فقد غدا مفهوم التسامح ركيزة للأنظمة الاجتماعيّة فضلاً عن اعتباره محلّ إجماع كوني. إلّا أنّ تمثّله في الوسط الثقافي

1- عبد العزيز بومسهولي: "التسامح وتجديد الفكر الديني"، التّشوير والتسامح، فعاليّات الندوة المهداة إلى روح المفكر العربي هشام شرابي (قرطاج، من 08 إلى 11 فيفري 2005)، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة. ص 291-292.

2- فولتير، رسالة في التسامح، ترجمة: هنريّ عبّودي، دمشق، دار بئرا للنشر، ط1، 2009، ص 23-28.

3- عن تحولات دلالة التسامح ما بين القرنين السادس عشر والثامن عشر راجع: تاريخ التسامح في عهد الإصلاح لـ: جوزيف لوكليير، ترجمة: جورج سليمان، بيروت، المنظمة العربيّة للترجمة، ط 1، 2009. ص 23. وراجع أيضاً ما كتبه الفيلسوف الألمانيّ يورغن هابرماس (Jürgen Habermas) عن تحولات المصطلح في اللغة الألمانيّة بعد القرن السادس عشر في:

Jürgen Habermas, «De la tolérance religieuse aux droits culturels» Traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz. In: Cités, 2003/1 n° 13, PUF, p151-152.

4- ارتبطت دلالة التسامح الحديثة بالنظام الديمقراطي وبمنظومة حقوق الإنسان، وهو على حدّ عبارة ناجية الوريي من مقومات الحداثة الاجتماعيّة والسياسيّة، ويشير هابرماس إلى دور التعددية والكفاح من أجل تسامح ديني في أوروبا في إرساء مفهوم الدولة الدستوريّة الديمقراطيّة. راجع: ناجية الوريي: الاختلاف وسياسة التسامح، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 2015. ص 11-13. ويورغن هابرماس: م ن، ص 156.

الإسلامي بدا متعارضاً ومختلفاً عن التمثّل الذي استقرّ في الحاضنة الأوروبية الأصلية. ويعود هذا الاختلاف أساساً إلى أنّ هذا المفهوم حديث ومستحدث من جهة، وإلى ارتباطه بتصوّر الثقافات لمفهوم الحقيقة. ففي البعد الإسلامي ما تزال الحقيقة ثابتة ومطلقة ومغلقة لا تقبل النقاش ولا التطوير. أمّا في البعد الغربي الحديث، فقد غدت نسبية ومتغيرة ومفتوحة بعد الثورات العلمية التي شهدتها القارة الأوروبية إثر تحقّق النهضة الحديثة بها⁵. فضلاً عن ذلك فقد حفّت بطرق التعامل معه عوامل ظرفية تاريخية لم تكن مساعدة على تجذيره واستثماره في اتجاه إيجابي يساعد على تقوية اتجاهات التقدّم والتمدّن مثلما حدث مع مجتمعات أخرى خارج المجال الأوروبي، ونعني اليابان، فكان أحد أعمدة نهضتها التي انطلقت في الفترة ذاتها مع النهضة العربية الحديثة، إن جاز تسميتها كذلك⁶.

وبناء عليه، فإنّ مقصدنا من هذه الدراسة هو تناول تجليات تمثّل فكرة التسامح وكيفية تقبلها في الفكر العربي الإسلامي الحديث، ثمّ تبيان حدودها، فضلاً عمّا شابها من قصور ممكن نسعى إلى استقصاء عوامله وأسبابه طامحين إلى تحديدها ودراساتها. ولذلك فإنّ خطوتنا الأولى من أجل هذا المقصد هي استعراض تطوّر هذا التمثّل في بواكيره الأولى قبل البحث في امتداداته لدى الثعالبي وابن عاشور في تونس خلال الحقبين الحديثة والمعاصرة. وهو النموذج الذي اخترناه مجالاً لدراستنا عن التسامح ومظاهر تمثّله في الفكر العربي الحديث.

إنّ دوافع التطرّق إلى إشكالية فكرة التسامح في الفكر الإسلامي الحديث في تونس على وجه الخصوص كثيرة ومتنوعة، لعلّ أبرزها تبين كيفية انتظام فكرة التسامح في المناخ الفكري والثقافي التونسي زمن الحداثة، لا سيّما مع حدثين مفصليّين هما: انتصاب الحماية ومقاومتها ثمّ تشكّل الدولة الوطنية وما تبعه من ردود فعل حولها. ولذلك اخترنا الثعالبي مجسداً للصدى حول الحدث الأوّل، وابن عاشور مجسداً للصدى حول الحدثين معاً وبشكل غير مباشر. ويلاحظ أنّ سائر الدراسات حول هذين العلمين قد توزّعت إلى صنفين: صنف أوّل طابعه الاحتفاء والتمجيد والتبرير⁷، وثانٍ ساعٍ إلى تفكيك الرؤية الإصلاحية وإبراز مدى حضور

5- تغيّر مفهوم الحقيقة في المعارف الغربية الحديثة، بل انفجر ويمكن القول إنّه تشظّى، ولم يعد واحداً بل متعدداً ومجزّأ، فكلّ مجال أو ميدان حقيقته: الحقيقة البيولوجية، والاجتماعية، والفنية، والسياسية... إلخ. وهي حقيقة متنوّعة، فهناك التقريبية وهناك الدقيقة واليقينية والترجيحية والكلية والجزئية والذاتية والموضوعية والمادية والرمزية بما يعسر على الباحث تعريفها وإدراك كنهها، وهذا يجعل دلالتها أقرب إلى التعريف بضدها أو عكسها (الخطأ، الوهم، الشك). أمّا في المعرفة التقليدية، فقد ربطها أرسطو بالحكم والقضية واعتبرها تطابقاً بين المعرفة وموضوعها، وهي النظرية التي اقتفاهم فلاسفة العصور الوسطى وما يزال المصلحون المسلمون يعيشون على ظلالها. راجع: محمّد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، الحقيقة، نصوص مختارة ضمن سلسلة دفاتر فلسفية، الدار البيضاء، ط2، 2005، ص 6 - 7.

6- مسعود ضاهر، النهضة العربية والنهضة اليابانية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة، ديسمبر 1999، ص 44- 48. ومحمّد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، 1994، ص 22.

7- نذكر أهمّها بالنسبة إلى الثعالبي: الزعيم الشيخ عبد العزيز الثعالبي وتجديد الفكر الديني، تونس، وزارة الشؤون الدينية، 1993. وأنور الجندي: عبد العزيز الثعالبي رائد الحرية والنهضة الإسلامية، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1984. وبالنسبة إلى ابن عاشور: العلامة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وإسهامه في التجديد الديني، وزارة الشؤون الدينية، 1996. وفاندنتنا منها متصلة بالمعلومات التاريخية التي تنير لنا جزءاً من الصلة بين الخطاب والسياسات التاريخي. ويمكن اعتبار دراسة عارف العلمي: التشريع والواقع، صفاقس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2010، على أهميتها، ودراسة جمال الدين دراويل: مسألة الحرية في مدوّنة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، بيروت، دار الهادي، 2006 منساقيتين إلى حدّ ما في المنهجية التبريرية التي تحاول إثبات تبيينه للتطوير والتسامح والحرية دون برهنة واضحة وموضوعية ودقيقة على ذلك.

فكرة التسامح أو ما يتصل بها مثل التنوير والحرية والوعي بها شرطاً من شروط تحقيق النهضة وإنجاز الإصلاح ونقد المسار السابق⁸.

ونظراً أن غايتنا هي استكمال دراسات الصنف الثاني مع الأخذ بعين الاعتبار كيفية استغلال الموروث والخطاب المتداول وشروط التقبل المعقدة التي أسهمت في صياغة فكرة التسامح لدى هذين العلمين.

1- مفهوم التسامح ومثله في الفكر الإصلاحي الإسلامي خلال القرن التاسع عشر الميلادي:

من المفيد الإشارة إلى أن هذا المفهوم الذي احتفى به الحداثيون العرب كثيراً إلى حدّ العبادة والتقيّد⁹ كانت البلدان الأوروبية قد وظّفته خلال القرنين التاسع عشر والعشرين لمآرب أخرى هادفة إلى تفكيك الدولة العثمانية وانتزاع حمايتها للأقليات غير المسلمة لفرض الهيمنة على عدد من الدول المحيطة بها¹⁰. وبهذا المعنى كان دخول مفهوم التسامح بدلالته الحديثة مقترناً بسياسة استعمارية تعمل على تغيير المنظومة السياسية والاجتماعية في المنطقة العربية وسائر المناطق الإسلامية انطلاقاً من تغيير المفاهيم وزرع أخرى. ومن هذا المنطلق عرف مفهوم التسامح بدلالته الحديثة التي استقرت نهائياً مع أواخر القرن التاسع عشر مفارقة بين الاعتراف بالآخر وحقّه في الحرية ضمن المجال الأوروبي وإنكار ذلك الآخر ورفضه خارج ذلك المجال. وسوف يكون لهذه التحوّلات التاريخية أثرها في الصياغة النظرية والفكرية التي أنجزها المثقفون المسلمون حول مفهوم التسامح، وكانت تختلف كثيراً عما توصّلت إليه الحداثة الغربية.

ولفهم منطق الاختلاف في تمثّل كلتا الثقافتين للمفهوم، فإنّه ينبغي تأمل الفارق الجوهرى بين حركتي الإصلاح الديني فيهما. فإذا ما كانت حركة الإصلاح الديني الأوروبي قد ارتبطت بصراعات داخلية مرّت بها بين قوى اجتماعية معيّنة (الارستقراطية ≠ البورجوازية الناشئة)، فإنّ الصراع الذي نحت مبادئ حركة الإصلاح الديني الإسلامي كان صداه متّجهاً نحو الخارج ضدّ حركة استعمارية حاولت استبدال البنى الثقافية بالتوازي مع مسعاها إلى استبدال البنى الاقتصادية والاجتماعية معاً. ومنذ وقوع المسلمين تحت الهيمنة الاستعمارية الأوروبية كان اتجاه الصراع يعمل على إنقاذ الهوية الجماعية الأصلية للمسلمين، ولذلك غدا

8- دراستا كلّ من الطاهر المناعي: "الثعالي من الإسلامية إلى الكونية في روح التحرّر في القرآن" الإتحاف، عدد 128، ديسمبر 2001. وقد حلل فيها رؤية الثعالي القائمة على استبعاد أربع عقلانيات تحول دون الكونية هي: العقلانيات الخرافية، والفقهية، والعنصرية، والتحريفية. ومحمّد بالطيب: "ملاحم من التنوير في فكر الشيخ عبد العزيز الثعالي" الحياة الثقافية، ج34، عدد205، 2009. ويمكن إضافة دراسة نور الدين البوثيري بعنوان: مقاصد الشريعة، بيروت، دار الطليعة، ط1، 2000، لما تتسم به من ميسم نقدي واضح، رغم إيجازها، في تحليل فكرة المقاصد في الفكر الإسلامي الحديث تقييماً موضوعياً دون مسلمّات مسبقة من خلال ابن عاشور وعلال الفاسي.

9- احتفى المثقفون الليبراليون الحداثيون الأوائل، لا سيّما المسيحيون منهم، بمبدأ التسامح الكوني والانتماء إلى الإنسانية بدل الانتماء إلى دين أو عرق أو طائفة، وجعلوا من فكرة التقدّم والنسبية سنداً نظرياً يبرهنون به على استدلالاتهم وحجّاجهم من أجل تثبيت هذا المبدأ في الواقع السياسي والاجتماعي ومدخل لإثبات جدارتهم بالانتماء الوطني لبلدانهم. راجع: هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب، بيروت، دار النهار للنشر، ط2، 1981، ص 76-88.

10- علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 1985، ص 114.

الإصلاح عند المسلمين ذا مهام مزدوجة: إصلاح العقيدة ممّا شابها من شوائب من جهة، والدّفاع عن الهوية الجماعية من جهة أخرى، ومن هنا سوف يعرف الدّين في مثل هذه المجتمعات الواقعة تحت الضغط الاستعماري طريقاً أخرى للإصلاح مختلفة ومغايرة للطريق التي عرفها الإصلاح الأوروبي؛ تلك التي تمرّ عبر مسلسل الانشقاق ثمّ الاعتراف والاختلاف¹¹. ولعلّ في الاطلاع على أفق تقبّل بعض المصلحين المسلمين الأوائل لمفهوم التسامح مثل الطهطاوي (تـ 1873) وجمال الدّين الأفغاني (تـ 1897) ما يؤكد إلى حدّ ما الاستنتاج الذي توصلنا إليه¹².

فهذا الطهطاوي رائد الإصلاح والنهضة الفكرية العربية في القرن التاسع عشر يعلّق على معنى الحرية الدينية، فلا يكاد معناها يخرج لديه عن مفهوم "الاجتهاد" الذي يكون لخاصّة العلماء، أي أن يجتهد في إدراج المستجدّ من الوقائع (النوازل) تحت قواعد شرعية أصليّة، بل إنّ الاجتهاد سيكون أكثر من مجرد ترجمة إسلامية لفكرة أوروبية ليبرالية هي "الحرية الدينية". وبهذا المعنى فإنّ توسيع مفهوم الاجتهاد سيجعله منهجاً عامّاً لاستيعاب إسلامي لمستجدات العصر¹³. ورغم كلّ ذلك فإنّ الطهطاوي الوفي لقوالب الثقافة التقليدية وحدودها يقرّ بمبدأ الحرية الدينية التي تعني لديه حرية العقيدة والرأي والمذهب شرط "ألا تخرج عن أصل الدّين"¹⁴.

أمّا جمال الدّين الأفغاني، فإنّه يقدّم مدلولاً آخر لمفهوم التسامح يعكس من خلاله التطوّرات التاريخية التي عرفت المناطق العربية والإسلامية. فهو يعارضه ضمناً من خلال الدفاع عن نقيضه أي "التعصّب". وضمن هذا السياق لم تكن تعنيه دلالتها من حيث المبدأ أو في حدّ ذاتها، بل يحكم عليهما انطلاقاً من موقعه باعتباره مسلماً يصارع الغزو السياسي والفكري للمستعمر، فالتسامح مذموم لديه، لأنّه يمهد للنيل من وحدة الأمة، وهي مصدر قوّة المسلمين، وهو "يستبيحها للأعداء"¹⁵. أمّا التعصّب، فهو مدح ومطلوب في آن

11- أولملي، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 113.

12- لنن عنى مصطلح الأفق في النقد الأدبي أنّ النصّ فضاء واسع ومفتوح يحتمل أكثر من قراءة، ويرتبط بالتوقع المسبق للجمهور الذي يسهم من خلال القراءة إلى إعادة إنتاج دلالاته أو توسيعها بما يكسر مبدأ أحادية الفهم وفق ياوس (Jauss 1997)، فإنّ معناه الفلسفي الذي صاغه غادامير (Gadamer 2002) يشير إلى مدى الرؤية التي تشمل كلّ شيء يمكن رؤيته من موقع مناسب، ونعني به هنا الفضاء الذي تتمّ من خلاله عملية بناء المعنى ورسم الخطوات المركزية للتحليل. إنّ الأفق هو مجال الرؤية الذي يشمل كلّ ما يمكننا رؤيته من منظورنا الخاص، وهو مقولات الفهم المتاحة لنا التي نرى بها وبقدرها، ولا نملك أن نرى أبعد منها. وللنصّ ذاته، باعتباره بنية لغوية قصديّة، أفقه الخاص؛ أي نطاق المعارف عن العالم التي كتب النصّ في ظلّها. ومن ثمّ يلتقي أفق القارئ بأفق النصّ، فالقارئ يقرأ بفهمه وأطره المرجعية، وما يقرؤه بناءً له عناصره ودقائقه وعلاقاته التي تحكمها أفق الزمن الذي كتب فيه. والقراءة موثوقة بالنصّ وتاريخيته، وعليه تغدو كلّ قراءة محض تأويل. ويرتبط هذا المصطلح أيضاً بما أطلق عليه غادامير مصطلح الخبرة التأويلية، وهي لديه لقاء بين موروث في هيئة نصّ منقول عبر الزمن وبين أفق المفسّر، وتقدّم الصبغة اللغوية الأرضية المشتركة التي يتقابلان فيها وعليها، وتعدّ اللغة الوسيط الذي يختبئ فيه التراث وينتقل عبر الزمن. فهي التي تتحكم في أفق المفسّر بحكم انتمائه إلى ثقافة معينة وإلى فضاء زمني ومكاني معين، فيذعن لمقتضياتها في تنظيم فكره وتطويعه. وبفضل الانتماء إلى اللغة وانتماء النصّ إليها في آن واحد ينبثق أفق مشترك أو ما يسميه غادامير بالتأمّ الأفق. راجع: عادل مصطفى، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، القاهرة، رؤية للنشر، ط1، 2007، ص 18-20.

13- صالح مصباح، "من التساهل إلى الخصوصية الثقافية": تحولات استكمال التسامح في حركة التنوير العربية"، ضمن كتاب: التنوير والتسامح وتجديد الفكر العربي، مرجع سابق، ص 330.

14- رفاة الطهطاوي: الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمّد عمارة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010، ج 2، ص 506.

15- جمال الدّين الأفغاني، العروة الوثقى، إعداد وتقديم: سيد هادي خسرو شاهي، القاهرة، ط 1، 2002، ص 132.

واحد، لأنَّ معناه مرادف للعصبية أي الوحدة التي هي "مبعث المباراة بين أمة وأمة... وهو (التعصب) روح كلي مهبطه روح الأمة وصورتها... ويرفع نفوس الأمة عن معاطاة الدنيا وارتكاب الخيانات فيما يعود على الأمة بضرر..."¹⁶. وبهذا المعنى فإنَّ التعصب عنده هو التضامن الديني الضروري حين تكون الأمة مهددة، ومادام في حدود الاعتدال، مميّزاً في ذلك بين تعصب المسلمين لدينهم وتعصب غيرهم لجنسيتهم أي الدفاع عن الوطن الذي يرفضه قائلاً بعبارة واضحة: "المسلمون لا يعرفون لهم جنسيةً إلا في دينهم واعتقادهم"¹⁷.

وانطلاقاً من هذا التأويل، يمكن تبين جزء من المنطلقات النظرية والمنهجية للفكر الإصلاحي الإسلامي في التعامل مع مفهوم مستحدث، ألا وهو عدم التقيّد بالمصدر الأجنبي للدلالة والمعنى¹⁸، بل الاستعاضة عنه بمصدر آخر يتمثلونه مصدراً يحمل الحقيقة المطلقة الثابتة، وهو المصدر الإسلامي المعياري الذي تنتزع منه تلك الحيوية الذاتية المميزة في تنازع الأفكار القديمة وعدم خضوعها لمعيار واحد.

ويبدو لنا أنَّ هذا الإشكال المنهجي هو الذي سيطلع مسيرة الفكر العربي في تعامله مع مفهوم التسامح، ويتجلى لنا في تعامل مفكرين كبيرين كان لهما الأثر البالغ في رسم معالم التمثّل الحديث لهذا المفهوم في الإصلاحية الإسلامية الحديثة.

2- التسامح في أفق تفكير الثعالبي وابن عاشور:

لا مرأى في أنَّ الفكر الإصلاحي في تونس قد تأثر أيّما تأثر بموارد الإصلاحية السلفية في مصر، سواء لدى الثعالبي (ت 1944) الذي تعرّف على الشيخ محمّد عبده (ت 1905) أثناء رحلته الكبرى إلى الشرق في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أو مع الشيخ ابن عاشور (ت 1973) أثناء زيارتي الأستاذ الإمام إلى تونس في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين¹⁹. وإذا كان القادح إلى كتابة المؤلفات الإصلاحية لدى الشيخ الثعالبي هو هاجس تحقيق النهضة ومقاومة تخلف العالم الإسلامي بالتوازي مع مناهضة الاستعمار في البلدان الإسلامية، فإنَّ جنوحه إلى كتابة أوّل كتاب له باللغة الفرنسية ليس إلاّ دليلاً على مساعٍ تتّجه نحو تجسيد مفهوم مخصوص للتسامح وثيق الصلة بهاجس النهضة، ويبدو أنَّه

16- م ن.

17- الأفغاني، م ن، ص 136.

18- أولملي، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص 119.

19- الزيارة الأولى سنة 1884 والثانية سنة 1903، وفق المؤرّخ فرحات الدشراوي، بينما يذكر بلقاسم الغالي أنَّ الزيارة الثانية سنة 1905، راجع: فرحات الدشراوي: "بعض مواقف الصحافة الفرنسية الاستعمارية من عبد العزيز الثعالبي"، في كتاب: عبد العزيز الثعالبي وتجديد الفكر الديني، ص 59. وبلقاسم الغالي، شيخ الجامع الأعظم محمّد الطاهر بن عاشور: حياته وآثاره، بيروت، دار ابن حزم، ط1، 1996، ص 47 - 51.

أقرب إلى تحقيق المنفعة والمصلحة العامة من كونه اقتناعاً فلسفياً راسخاً عنده، فهو اعتراف بتفوق الآخر من جهة واعتراف بحاجة المسلمين إليهم من جهة ثانية²⁰.

1-2- الثعالبي والاستدراك الأول: في التلازم بين التسامح والتأويل المتحرر للقرآن

في مستهل الكتاب وخلال تطرقه للحديث عن النهضة المصرية يشير الثعالبي إلى ما شهدته مصر في منتصف القرن التاسع عشر من تقدم في مختلف الميادين، ويرجع أسبابه إلى التعاون المثمر بينها وبين فرنسا التي كان لها الفضل في تعصير جيش الخديوي محمد علي واقتباس العلوم الحديثة التي كانوا يفتقدونها²¹. وانطلاقاً من مقارنة وضع مصر بسائر الأقطار الإسلامية وما عرفته تجربتها النهضة من نجاح انبهر به الثعالبي، يضع الرجل في الحسبان مبدأ التسامح، أي الاعتراف بالآخر المستعمر وبفضائله، مدخلاً ضرورياً لمناهضة التأخر والعمل على مغالبة التخلف. ويمثل هذا الطرح خطوة جريئة في اتجاه الابتعاد عن المواقف المغلقة والنضالية التي عُرف بها سابقوه وأيضاً معاصروه²². وعلى هذا الأساس يعقد الثعالبي صلة بين تحقيق التسامح وتحقيق النهضة عبر الاقتباس عن الآخر والاستفادة من تجربته. وفي سبيل ذلك يضع جملة من الشروط الحاسمة لخدمة هذا الغرض، وأهمها ما سمّاه بـ: إعادة بناء التأويل: تأويل القرآن: أو التأويل المتحرر للقرآن²³. وهو مدار الكتاب برمته، جاعلاً منه هدفاً موصولاً بتكريس عقيدة التسامح من أجل استئناف الدور القديم للمسلمين في الماضي، ألا وهو المساهمة في بناء الحضارة الإنسانية²⁴.

1-1-2- التأويل المتحرر ومفهوم التسامح:

عرض الثعالبي مقارنة جديدة جامعة بين تدشين حلقة التأويل المتحرر وإرساخ ثقافة تسامح قاعدتها القرآن ذاته؛ وقد اقتضى ذلك منذ البداية الكشف عن سبل جديدة في منهجية قراءة النص الديني.

(أ) منهجية قراءة النص القرآني:

أورد الثعالبي جملة من شروط هذا التأويل المتحرر ممثلة في مبادئ تأويلية جديدة تقطع مع المبادئ القديمة، وقد نافح عنها وسوّغها بصيغ حجاجية شتى تعتمد المزج بين حجج عقلية منطقية وأخرى دينية

20- كتابه بعنوان: روح التحرر في القرآن، وهو ترجمة للعنوان الفرنسي الأصلي: L'esprit Libéral du Coran كان ظهوره الأول في نسخته الأصلية بالفرنسية سنة 1905. وجاء ردّاً على الحملة التي شنتها المحافظون على الثعالبي من خلال اتهامه بالإساءة إلى الدين الإسلامي والأولياء الصالحين وتشكيكه في كراماتهم. راجع: مقدّمة المترجم في كتاب: روح التحرر في القرآن، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1985، ص 8-9.

21- م ن، ص 17.

22- "إلا أنّ المصريين لم يفهموا أبداً أداء واجب الاعتراف بما هم مدينون به لفرنسا، وقد وضعتهم على طريق الحضارة والرفق". م ن، ص 18.

23- الثعالبي، م، ص 18.

24- م ن، ص 40 - 41.

نقلية، ومنها إعادة قراءة القرآن في ضوء أسباب النزول وظروفه التاريخية الحافة به. ويُعدّ عرضه للآيات المتعلقة بالحجاب أبرز مثال على ذلك. فقد برّر عدم وجود نصّ صريح يقضي بوجوب ارتداء الحجاب بالنسبة إلى كافة المسلمات²⁵ بتحريف الفقهاء والمفسرين للآيات المتعلقة بالمسألة. وهي عنده آيات خاصة بنساء النبيّ دون سواهنّ من المسلمات.²⁶ وبناء على ذلك دعا إلى التخلّي عن تلك القراءة التي عمّمت الحجاب على كافة وما آلت إليه من نتائج حضارية سلبية حرمتها من حقوقها في الميراث والتصرف في أموالها وأملأكها، فضلاً عن إشاعة التهنّك وارتكاب الفواحش عند الرجال.²⁷ وبدا لنا الثعلبي المتأثر بإصلاحية الشيخ محمد عبده ينزع إلى قراءة مقاصدية للآيات تنسلخ عن منهج قراءة المعاني الجزئية المعزولة عن الإطار التاريخي الذي تنزّلت فيه نحو تشييد لبنات قراءة مقاصدية تفصل بين الحجاب رمزاً للعفة والمحافظة على الآداب والأخلاق من جهة والتحبّب رمزاً لفرض العزلة عليها وسلب حقّها في الحياة من جهة أخرى²⁸. ووفقه تتجسّد معاني التسامح الأولى في الاعتراف داخل الذات أو داخل المجتمع بحق الآخر (المرأة) في أن تكون شريكاً في الحياة الاجتماعية إلى جانب الرجل، وإلى قيام تلك الحياة على القاعدة الثنائية وليس الأحادية. ومن هنا تتجلّى لنا بواحد السعي إلى إلغاء قاعدة العداوة بين الجنسين في الحياة الاجتماعية التقليدية.

وقد تبدو لنا من الخطوات المهمة التي تشيّد مقومات التأويل المتحرّر للقرآن: أي التأويل المقاصدي المتحرّر من شروط فقهاء الأصولية، إعادة قراءة مفردات القرآن في ضوء مبادئ الفيلولوجيا (أصول العبارات في الدلالة) مثلما كانت تُتداول زمن النزول، وقد قدّم في ذلك مثلاً هو عبارة الزينة المختلف فيها من خلال تفسير الآيتين الثلاثين والحادية والثلاثين من سورة النور.²⁹

على هذا المنوال قاده تفكيره إلى فتح باب المراجعة لتفسير عدد لا بأس به من الأحكام الجوهرية في الإسلام التبس فيها الاجتهاد الشخصي الخاضع لمكرهات التاريخ بموقف القرآن ذاته من المسألة، مثل الحجاب³⁰، والجهاد وقتال غير المسلمين³¹.

25- "بالنسبة إلى سائر النساء المسلمات، لا توجد في القرآن آية تفرض عليهنّ الخروج محجوبات"، روح التحرّر في القرآن، ص 28. (والمقصود بالحجاب هنا هو النقاب).

26- م ن، ص 27.

27- م ن، ص 31.

28- م ن، ص 25، و 28.

29- وقد جعلها عدد من هؤلاء الفقهاء متطابقة مع الوجه والكفين، حتى يسهل عليهم تحريم كشف المرأة لوجهها أمام أي شخص آخر غير الأشخاص المذكورين. روح التحرّر في القرآن، ص 25.

30- م ن، ص 26.

31- م ن، ص 105-108.

ب) الفهم المقاصدي للقرآن ورسالة التسامح:

إنَّ الغاية من الفهم المقاصدي للقرآن لديه - رغم عدم تصريحه بالعبارة على مدى صفحات الكتاب - هي التمييز بين ما جاء من أجله القرآن، وهو أساساً رسالة التسامح، وما ذهب إليه الفقهاء من اجتهادات خضعت لمكرهات التاريخ المتعددة: السلطة السياسيّة، والروابط القبليّة، والإطار الجغرافي، والصراعات المذهبيّة³²، ودور الانحطاط الحضاري³³. وقد آل هذا الوضع بالمسلمين في النهاية، حسب الثعالبي، إلى تبني تفسير مغلق يعمل على تغذية أسباب الكراهية والعداء بين الشعوب والأمم. وفي سبيل تأسيس هذا التمييز وتشديد هذا الفصل وبناء تأويل تحرّري للقرآن قوامه المقاصد رأى الثعالبي في استثمار القراءة التاريخيّة لأسباب نزول الآيات القرآنيّة ما يساعد على تبين هذا الفصل بين اجتهادات المفسّرين ومقاصد القرآن³⁴. وقد أمكن له من خلالها التدرّج نحو تفكيك ثقافة من التعصّب الديني لازمت مسار الثقافة الإسلاميّة القديمة وطبعت سياسات مجتمعاتها نحو الآخرين، وعلى هذا الأساس سعى الثعالبي إلى الكشف عن هذه الجذور الكامنة في الثقافة ومعالجة أسبابها التاريخيّة والفكريّة.

2-1-2- تفكيك جذور التعصّب بين الديني والتاريخي:

في فصل من فصول الكتاب كشف الثعالبي عن العوامل الثقافيّة والفكريّة التي ساهمت في ترسيخ حالة العداء الطويلة على مدى القرون بينهما، ومنها: الحروب الصليبيّة التي كانت سياسيّة المنشأ والجذور عنده، إضافة إلى تحريف النصوص، أي تحريف معانيها الأصليّة بجعلها تعبّر عن الحقد والتعصّب نحو غير المسلمين³⁵.

لقد كانت تلكم السياقات من العوامل البارزة في شيوع التعصّب الديني وفي القطيعة بين العالمين الإسلامي والمسيحي. فكانت الحروب التوسعيّة وحروب استرداد الديار؛ ممّا شجّع بقوة على استمرار منهج الانغلاق الفكري، ذلك الذي كان يعتبر المبادئ المقامة على الضغينة والتعصّب بمثابة الحقائق الدائمة التي لا ريب فيها بالنسبة إلى الدّين الإسلامي³⁶. وهنا يقف داعية التأويل المتحرّر عند معضلة كبرى طبعت منهجيّ التفكير الديني الإسلامي والمسيحي على حدّ سواء، وهي معاداة فكرة التطوّر والتغيير. فقد كرّس الاثنان

32- لمّح الثعالبي إلى تلك العوامل في أكثر من فصل وموطن في الكتاب، حين فكك جذور المذهبيّة واعتبر أصولها مجرد تعبيرات سياسيّة، وذلك في شرح أسباب التعصّب بين المسلمين والنصارى ورسوم التفسير التي تدعو إلى الانغلاق، وفي إبراز كيفيّة نسخ المفسّرين لآيات السلم بآيات الجهاد التي اعتبرها ظرفيّة، ثمّ تضيق المفسّرين لدلالات آيات التسامح. م ن، ص 37-38، 50-43، 99-98، 103-113.

33- م ن، ص 22.

34- تعود بداية الاهتمام بالفكر المقاصدي إلى تأثير دروس الشيخ محمّد عبده وأفكاره في الإصلاح الديني وتوجيهاته لتلامذته وفق ما ذكره الشيخ محمّد الخضري بك، وهو أحد تلامذته ومن أوائل من استأنفوا الكتابة في علم أصول الفقه وتيسيره، راجع: محمّد الخضري بك: أصول الفقه، القاهرة، المكتبة التجاريّة الكبرى، ط6، 1969، ص 13.

35- الثعالبي، م ن، ص 38.

36- م ن.

طيلة القرون الوسطى ثقافة معاداة العلم والفلسفة إذا كانت معادية للدين، خصوصاً مع المسيحية، وتلقف المسلمون هذا التقليد وحكموا على كل روح تحررية بالإعدام³⁷.

وفضلاً عن ذلك فقد نقد الثعالبي ميل الثقافة الإسلامية السائدة إلى خدمة التعصب، من خلال وراثتها لأحكام فقهية أنتجت ظروف خاصة أثناء الحروب الصليبية، فأدت إلى تحريف النصوص ومعانيها³⁸. لذلك دعا إلى إعادة قراءة مفهوم الجهاد والآيات التي تتخذ حجة عليه، كاشفاً أن تحريف مقاصد القرآن كان قد بدأ من القرن الخامس الهجري حين أصبح المسلمون يرون في مفهوم الجهاد دلالة على وجوب مقاتلة غير المسلمين، حتى أهل الكتاب، أينما وجدوا. وعليه جسد هذا الإرث عائفاً في العصر الحديث لإقامة علاقات تعاون مثمر بين المسلمين والمسيحيين³⁹.

1-2-1-2- نقد العلوم الدينية:

طرح هذا النقد المعمق مهمة إعادة بناء العلوم الدينية وتجديدها بغية الوصول إلى فهم تحرري يعمل على ترسيخ قيم التسامح عبر إلغاء الآليات الذهنية التي كرّست حالة العداء الديني والثقافي. ويمكن إيجازها عنده في نقد المذهبية والمنهج الأصولي وتعرية الصورة الحقيقية للتصوف الطريقي ووظائفه في المجتمع.

أ) المذهبية وجذور التعصب الديني:

ركّز الثعالبي في نقده للمذهبية على رفع غطاء القداسة عنها وبيان زيف مقولة التقليد الفقهي التي كانت أحد أسباب شيوع التعصب الفكري والديني، فبيّن نسبية حقيقتها. وأرجع تشكّلها ونموّها إلى عوامل تاريخية متشعبة منكرًا أي دور للدين في نشأتها وتشكّلها. وفسر ذلك بدور الصراع السياسي والتنافس على السلطة، إذ لم تكن جذور تلك المذاهب في اعتباره سوى أحزاب سياسية قبل أن تتحوّل إلى دينية⁴⁰، وتحاول من ثمة إضفاء الشرعية على نفسها بادعاء كل واحدة امتلاك حقيقة التكلم باسم الإسلام⁴¹.

ولعلّ الطريف من كشف الأسباب السياسية لانتشار المذاهب هو تساؤله المثير عن مدى مطابقة تأويلات المذاهب لحقيقة المعنى في القرآن قائلاً: "هل إنَّ المبدأ الديني أو التشريعي أو الأخلاقي مطابق

37- م ن، ص 40.

38- مثل اعتبار المسيحي كافراً، وأنّ جزاءه القتل دون رحمة، م ن، ص 37.

39- الثعالبي، م ن، ص 38-39.

40- ص 47. يبدو هذا التصور مختزلاً وتبسيطياً، وهو امتداد لظاهرة نقد المذهبية التي دشنتها الإصلاحية الدينية الحديثة بزعامة الشيخ محمد عبده وتياره السلفي الجديد، وذلك في سياق محاربة الجمود والتقليد الديني، وهو ما يستشف من قوله المشهور: "يجب تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف هذه الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى"، نقلاً عن محمد عمارة، الإمام محمد عبده، مجدّد الدنيا بتجديد الدين، القاهرة دار الشروق، ط6، 1988، ص 48.

41- الثعالبي، روح التحرر، ص 48.

لمبادئ مذهبه؟ إن كان الأمر كذلك، فهو مبدأ بديع، وإلا فهو مبدأ مقيت من الواجب رفضه⁴². وينطوي هذا التساؤل على قيمة فكرية لا يستهان بها، وهي تمييز التأويلات الفقهية والكلامية عن معاني القرآن ومقاصده وتنسيبها وإخضاعها لشروط التاريخ في الإنتاج والتشكل. ويحدد إثر ذلك المعضلة الإبستمولوجية الحقيقية لأزمة التأويل الإسلامي وجموده بل وانحرافه، والمتمثل حسب عبارته في تعمّد الفقيه، تجنباً لاتهامه بالمروق، إلى إرهاب النصّ بما لا يطيقه وإفقاده معناه من خلال تجزئة كلّ المعاني والإغراق في التفاصيل والجزئيات⁴³. وقد قادت هذه الملاحظة إلى إبراز مواطن الخلل في العقل الأصولي الإسلامي الذي كان يتحمّل مسؤولية تحريف معاني القرآن الأصلية الكامنة في التسامح بدل التعصّب والعداء.

ب) المنهج الأصولي ومصادر استمرار حالة العداء:

من الطبيعي أن تكون مطالبة الثعالبي بتجديد العلوم الدينية صدى لكلّ هذا النقد المنهجي لإرث يعمل على عرقلة تجسيد مفهوم التسامح على أرض الواقع. وقد لفت الرجل انتباه القراء إلى الصلة المتينة بين التسامح قيمة طموحة للتجسيد في الواقع وأفقاً طبيعياً لعملية الإصلاح الديني وبين النهوض الحضاري، وقد تبدّى للرجل أنّ الزّمان تغيّر وأنّ وقت التخلّي عن ثقافة التعصّب القديمة قد حلّ، فلم تعد عملة رائجة في واقع حضاري مختلف أخذ في كسر الحدود بين الدول والشعوب والثقافات بفعل أثر تطوّر وسائل النقل والاتصال⁴⁴.

ألح الثعالبي في هذا السياق على مناقشة مسألتين أصوليتين مهمّتين على صلة برسوخ ثقافة التعصّب، وهما: مقولة النسخ، ودليل الإجماع. أمّا الأولى، فقد أثارها في معرض الحديث عن آيات القتال والجهاد، وارتباط التأويل القديم بمحدّدات قانونية فقهية جعلت تلك الآيات ناسخة لآيات السلم والتسامح، وهو ما استقرّ في المنظومة التأويلية الإسلامية على مدار قرون. فأدرك من خلالها الخطأ المنهجي الذي آل بالمفسّرين إلى تلك النتيجة، وهي الانتقال من التخصيص إلى التعميم والإطلاق بسبب إلغاء البعد التاريخي في تفسير تلك الآيات، لا سيّما آيات القتال في سورة التوبة التي يدلّ سياقها التاريخي، وفقه، على أنّها لم تكن سوى تنظيم لحالة الحصار بعد خرق قريش لهدنة الحديبية⁴⁵، فقد عدّ ذلك جهاداً دفاعياً اضطرّ إليه الرّسول مكرهاً، ولم يكن خياراً نابعاً من مسلمة راسخة أو أصل ثابت في القرآن⁴⁶. بينما أصل الفقهاء عبر تلك الآيات انطلاقاً من القرن الخامس الهجري قاعدة وجوب مقاتلة المسلمين غير المسلمين حيثما وجدوا. وتبعاً لذلك فإنّ هذه

42- م ن، ص 50.

43- الثعالبي، روح التحرّر في القرآن، الصفحة نفسها.

44- م ن، ص 117.

45- م ن، ص 106.

46- م ن، ص 108.

القاعدة فقدت صلوحيتها في العالم الحديث بفعل تغيّر موازين القوى، وغدت مبرراً شرعياً للمستعمر في الانتقام شرّاً انتقام من المسلمين بالهند والجزائر⁴⁷.

إنّ مجاوزة النسخ في التأويل المتحرّر للقرآن تفضي إلى قراءة آيات الحرب قراءة تاريخية ظرفية سياقية أولاً، وتلغي نهائياً منزلتها باعتبارها أصولاً ثابتة، بل تفتح المجال لتفسير آخر داع إلى السلم ومن ثمّ التسامح. ويقدم الثعالبي من أجل ذلك حججاً منطقية من نصوص آيات القرآن ومفرداته للإثبات خلافاً لرأي كزيميرسكي (Kazimirski 1887) الذي يغذي التعصب⁴⁸، ويتجسّد هذا مثلاً في تفسير عبارة "المسلم" في القرآن انطلاقاً من بعض آياته خصوصاً تلك التي نزلت بمناسبة حوار الرسول مع سلمان الفارسي حول أجداده اليهود والصابئين⁴⁹. وقد فسرها الثعالبي بمعنى كلّ من آمن بشريعة إلهية، وهي الشريعة التي تضمّ اليهود والصابئة والنصارى خصوصاً⁵⁰.

وفيما يخصّ المسألة الأصولية الثانية، أي الإجماع، فقد أمارت اللثام حقاً عن سبب اعتماد المفسرين عليه في تبرير رؤاهم وتفسيرهم، وهو في اعتقاده المصلحة الخاصة لهؤلاء المفسرين/ الفقهاء وليست المصلحة العامة التي يدافع عنها صاحب الدعوة إلى تفسير متحرّر للقرآن، ويتجلّى مظهرها الأبرز في تكريس الجهل واحتكار التفسير والحقيقة بجعل القرآن مستعصياً على الفهم، وبطبيعة الحال فإنّ تلك العوامل كافة ستغذي التعصب بزيادة وتيرة الصراعات بين المذاهب من خلال تعاضد نفوذ هؤلاء المفسرين والفقهاء الاجتماعي والسياسي⁵¹، ولذلك قد يتبدّى الصراع في سطحه دينياً بينما يخفي في الباطن حقيقته السياسية، وهي السعي إلى السلطة من خلال امتلاك حقيقة المعرفة والتكلم باسم الله والمقدس⁵².

وعليه، فقد دعا الثعالبي إلى التخلي ضمناً عن جملة هذه المبادئ الأصولية وتصحيح معنى بعضها، مثل المصلحة، من خلال مناقشة جدواها وآثارها السلبية سواء في العالم القديم بترسيخها لثقافة التعصب

47. الثعالبي، م ن، ص 102-103.

48. يتبنّى هذا المستشرق آراء المفسرين في اعتبار آية: "وَمَنْ يُبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ" (آل عمران 85) ناسخة للآية الثانية والسنتين من سورة البقرة المذكورة أسفله، وتضيق معنى الإسلام ولا تعترف بديانات الآخرين.

49. "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يُحْزَنُونَ"، البقرة 62/2.

50. م ن، ص 113.

51. أيّد محمد عابد الجابري هذا الاستنتاج ضمناً في بحثه عن العوائق الإبيستيمولوجية لرسوخ فكرة الاستبداد في الفلسفة العربية، حين اعتبر أنّ الوثوقية والدوغمائية تنتكر للاجتهاد وتلغي الاختلاف انطلاقاً من رفع شعار "الإجماع". محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر العربي المعاصر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1997، ص 21.

52. الثعالبي، روح التحرّر في القرآن، ص 116.

والصراع والعنف⁵³، أو في العالم الحديث وقد تبدّلت الأوضاع وغدت الحاجة ملحة إلى نزع أسباب العداء فتغدو المبررات أقوى للتخلي عن النظرة القديمة للآخر والغير.

أ) التصوّف الطرقي ومنابع التعصّب:

يتمثّل الوجه الثالث من العلوم الدّينية التي كانت تعمل على إشاعة روح التعصّب في الثقافة الإسلامية في التصوّف الطرقي ومبادئه وأدواته. وقد خصّص الثعالبي أكثر من فصل للكشف عن حقيقته الخادعة والزائفة والسلبية على المستويين الدّيني والاجتماعي فضلاً عن ارتباطه العميق بمشكل التسامح من جهة كونه رافداً من روافد ثقافة الانغلاق والتعصّب⁵⁴. ويظهر ذلك أولاً من خلال تأثيرها السلبي في العقيدة الإسلامية من جهة تحريف تلك العقيدة واستبعاد التفكير العقلي⁵⁵، وثانياً في تقديم صورة مشوّهة عن الإسلام عند الغربيين في الحاضر، وذلك بحجب ما بلغته الحضارة الإسلامية من رقيّ وتوقّف في التاريخ إلى حدود القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. ومن شأن التأثير الأول أن يكرّس استمرار التخلف في عالم متأخر ساع إلى اقتفاء أثر المتقدّمين وهو يحمل بين طياته بذور العرقلة والتعطيل الحضاري ممثلاً في رسوخ ثقافة السحر والتنجيم، فيعجز عن إيجاد الطريق القويم الذي يرشده إلى مبتغاه⁵⁶. أمّا التأثير الثاني، فإنّه يصطنع هوة فسيحة مع العالم الغربي المتقدّم والمتفوّق والطامح إلى إلحاق الشعوب المتخلّفة بركبه، فيعامله باستعلاء مستغلاً ضعفه الذاتي والحيوي الملازم له، ومن ثمّ تتصاعد نبرات التعصّب والكراهية وسوء التفاهم بينهما⁵⁷.

ويظلّ التأثير الأكبر الذي رصده الثعالبي في ظاهرة الطرقيّة الرّاسخة في الواقع الاجتماعي التونسي خصوصاً هو تكاثر رجال الدّين المكلفين بالإشراف على المواكب الدّينية، وما تحمله من طابع وثني يتعارض مع عقيدة التوحيد، ويتناقض مع المفهوم الإسلامي المفتوح لمعنى ختم النبوة. فيفسح المجال لمعارضة استقلال العقل وعدم اعتماد الإنسان على قدراته الذاتية لينفتح على العالم المتنوّع والمتعدّد⁵⁸.

53- الواضح أنّ الثعالبي يحاول زحزحة الدلالات القديمة لمعنى المصلحة الذي كانت معانيه مضيقّة مختزلة في الدّين لدى الفقهاء، وقد بيّن أسبابها وفصح دوافعها، ففي معناها القديم تكمن المصلحة في جعل معاني القرآن غامضة أو جعل تفسيره ملتوياً ومشوّشاً، وقد عزا ذلك بما توجي به المصلحة أي مصلحة الفقهاء والعلماء من انتشار الجهل والمحافظة على مراكزهم (م ن، 111-112). أمّا المصلحة التي يتمثلها هو، فتظهر من خلال مقدّمة الكتاب في سعيه إلى إكسابها دلالات حضاريّة حديثة هي قبول المساعدة والتعاون مع الأمم المتقدّمة، فقد أيدّ استعانة مصر بعد حملة بونايرت بالفرنسيين في تعصير مؤسسات الجيش، ومن ثمّ تبلور وعي نهضوي بأنّ اكتساب العلوم في حاجة إلى عقول مستنيرة متحرّرة من الخرافات، الثعالبي، روح التحرّر في القرآن، ص 17-18.

54- الفصول التي خصّصت للصوفيّة الطرقيّة هي: الفصل الثالث: علوم السحر والتنجيم، والفصل السابع: الطرق الصوفيّة، والفصل الثامن: الأولياء والزوايا. م ن.

55- م ن، ص 33.

56- روح التحرّر، ص 83.

57- الثعالبي، م ن، ص 104.

58- كان محمّد عبده من أوائل الإصلاحيين الذين وجّهوا نقداً لمفهوم النبوة التقليدي الذي رسّخته الثقافة العرفانية الغنوصيّة داخل الأوساط الشعبيّة. تفسير المنار، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1990، ج 11، ص 196.

وتكريس دور الوساطة بينهم وبين خالقهم⁵⁹. وهو ما يسهّل عملية استغلالهم مادياً وروحياً، ويفسح المجال لارتكاب الآثام والتعدي على حقوق العباد التي نصّ عليها القرآن⁶⁰.

ارتبط هذا النقد بتصوّر المفهوم الكوني للتنوير وتحرير العقل الذي أرساه كانط (Kant 1784)، ومن دلالاته الكبرى تخلص الإنسان من حالة القصور⁶¹، وتعيده على تحمّل مسؤولية وجوده الذاتي بعدم التماهي مع الأحكام الثقافية المسبقة والمسّلطة عليها قبلياً. فهي العامل الذي يساهم في اغتراب حرّيته الخاصة فيها ويعمل على نفي إرادته وذاته، واستبعاد القدرة على إمساكه بتاريخيته وسيرورته، لا سيّما أنّ تحرير العقل ورفع الوصاية عنه يؤوّل إلى إلغاء حالة العداء. وفي هذا المستوى يظهر عمق الترابط والتلازم بين التنوير والتسامح في ضرورة التخلص من هذه الحالة التي تستهدف العقل ابتداءً ثم الإنسان في مرحلة موالية، فالأوّل شرط لتحقيق الثاني.

هكذا تظهر الدلالات العميقة لنقد الطرقيّة عند الثعالبي، رغم عدم تكوينه الفلسفي المعمّق، في السعي إلى تخلص المسلمين من عوائق التحرّر الحضاري ممثلة في استفحال حالة القصور الفكري والعقلي التي انتابت غالبية المسلمين بشيوع الفكر الدوغمائي المغيب للعقل والمانع من قيام صلات أساسها أواصر التعاون بين المسلمين المتخلفين والغربيين المتفوّقين⁶².

3-1-2- القرآن والتسامح بين الأصل والاستثناء:

اعتبر الثعالبي في أواخر كتابه أنّ "القرآن أداة عجيبة من أدوات الرقي والحضارة، يؤكّد مبادئ التحرّر الحقّ ويقرّها ويفرضها"⁶³. وقد رأى أنّ تمكّن المسلمين من استخدامه في هذا الاتجاه رهين تأويل صحيح للقرآن ينبغي أن يكون تأويلاً متحرّراً سلمياً واجتماعياً بعيداً عن الحقد والتعصب ومناهضة الحرّية خلافاً للتأويل القديم الذي يحول دون تقدّم البشريّة⁶⁴.

59- أشار في مواطن كثيرة إلى هذه الظاهرة المستفحلة اجتماعياً، لا سيّما في ارتياد الزوايا، والإيمان بكرامة الأولياء الصالحين التي تجاوزت عند السّدج خصوصاً من النساء سلطة المولى جلّ جلاله، بعبارة، فيقبلن عليهم طلباً للإنجاب أو الزواج. الثعالبي، روح الثحرّر، ص 60، 79-80.

60- م ن، ص 58-59.

61- معنى التنوير عند كانط تلخصه عبارته الشهيرة: "لتكن لديك الجرأة على استعمال العقل". نقلاً عن مقال عبد العزيز بومسؤولي: "التسامح وتجديد الفكر الديني"، ص 293.

Kant: Qu'es ce que les lumières? Et autres textes, traduction Jean Françoise Proust G.F. Flammarion, 1991.p 45.

62- الثعالبي، م ن، ص 34.

63- م ن، ص 117.

64- م ن.

وتوصل داعية الفهم التحرري للقرآن إلى هذا الرأي من خلال المقابلة التي انتظمت على مدى خطابه في صفحات عديدة من كتابه بين حقيقة القرآن، طبعاً كما يتصورها، وواقع المسلمين بين الماضي والحاضر خصوصاً في مسألة التسامح. فالأصل في القرآن هو أنه رسالة تسامح، وهو ما أسهب فيه بأسلوبه القائم على المرافعة (كثرة أدوات الاستدراك والإضراب والمقابلة) خصوصاً في الفصل العاشر⁶⁵. ويقدم فضلاً عن ذلك حججاً من النص الديني (القرآن)، معتبراً أن فكرة التسامح ماثلة بدورها في عدد كبير من آيات القرآن. ويتم استنباطها من خلال منهج الاستقراء المقاصدي الذي دشّنه الشاطبي (ت79هـ/1388م)⁶⁶. ولذلك اعتمد على حجة الإحصاء (قريبة من المنطق العقلي والعلمي الوضعي الذي أخذ يتسرّب إلى الثقافة العربية الإسلامية في مطلع القرن العشرين)⁶⁷. فالمبادئ القرآنية موجّهة إلى البشر كافة، وهي تعمل على تقارب الأجناس وتعترف بالديانتين المسيحية واليهودية.

وإذا كانت هذه هي قاعدة النص الأصلي الذي يمثل منطلق المسلمين في التفكير ونسج العلاقات الاجتماعية والحضارية بينهم وبين الآخرين، والذي بمقتضاه يقع تجاوز حالة من العداء كرستها ثقافة الفقهاء وغدتها انطوائية الطرقية بتكريس الجهل ومعاداة العقل، فإن الاستثناء يقع في دائرة مطلب التمدّن أو الحضارة التي تعرف أوج تطورها ويظهر من خلالها التضامن بين الشعوب مطلباً رئيساً وحتمياً⁶⁸. ويتجلى ذلك في أن ثقافة التعصّب سواء نبعت من الأنا (والمقصود بهم المسلمون) أم الآخر (غير المسلمين لاسيما من الغربيين المتفوقين) ستستثني أو تقصي أربعئة مليون مسلم منها، وستجعلهم غير جديرين بتلقّي ثقافة تتماشى مع مبادئ الرقي والحضارة بفضل مبادئ التحرر من خلال آيات القرآن الكريم، بل ستدعم الفكرة الرائجة على أن الإسلام معادٍ للتسامح والرقي معاً⁶⁹. وقد أيد الثعالبي هذه الفكرة من خلال مقارنته بين القواعد الأساسية التي تأسست عليها مبادئ القرآن والتحريف الذي لحقها من خلال تفاسير الفقهاء، ودور بعض الأحداث التاريخية مثل الحروب الصليبية بين المسلمين والنصارى وما لحقها من أحداث أخرى كرّست منطق عداء تطوّر من سياسي إلى ثقافي فديني، فضلاً عن ذلك كان الجهل هو أكبر الأسباب المغذية لتلك الحالة من خلال معاداة العلماء والعقل والتحرر الفكري. فكانت تلك الأسباب هي الاستثناءات التي حرّفت معاني القرآن في اتجاه غير الذي قصده من البداية.

65- م ن، ص 97.

66- من المعلوم أن الشاطبي أحدث ثورة في علم الأصول من خلال دعوته إلى استبدال المنهج الاستنتاجي والتجزيئي المعتمد من الشافعي في قراءة الأحكام واستنباطها إلى المنهج الاستقرائي الذي يعدّ أساس بناء الكليات القطعية للشريعة عنده. راجع: أبو إسحاق الشاطبي: *الموافقات في أصول الشريعة*، تحقيق: عبد الله دزّاز، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، د. ط. د. ج 1، ص 29 - 30.

67- أحصى ما يعدّ 36 سورة و125 آية تحث على التسامح وتدعو إلى احترام الديانات بما يجعلها الفكرة الأساسية في القرآن، الثعالبي، م ن، ص 98.

68- م ن، ص 40.

69- م ن، ص 40 - 41.

لقد كان هاجس الثعالبي الإقناع بأن الإسلام بريء مما اقترن به من صور التعصب والحقد والكراهية تجاه الآخر⁷⁰، وكأن الرجل يستدرك على ما ذهب إليه الأفغاني. فالإسلام دين كوني، دين البشريّة جمعاء، وهو يعلو على المذهبيّة التي تشقّ المسلمين، ولذلك فإن شرط بلوغ هذا الهدف هو رهن تأويل القرآن تأويلاً سلمياً ومتحرراً واجتماعياً⁷¹.

4-1-2. التسامح والثقافة المحليّة: طموح المجدّد وحدود المنظر

تعدّ قراءة الثعالبي لمفهوم التسامح في الواقع التاريخي الذي عاصره متميّزة من عدّة جهات؛ أولها القطع مع ما رسخ في الإصلاحية الإسلامية التي شيدها الأفغاني، تلك التي تعتبر التسامح من القيم المذمومة التي تترادف مع معنى الضعف والانحلال والتهاون⁷². وثانيها اتخاذ المبادئ الإسلامية قواعد لدمج الثقافة المحليّة في نظيرتها الكونيّة، وجعلها منصّة لإظهار تقاليد التسامح أصلاً زاغ عنه المسلمون في التاريخ. ويظهر التميّز هنا في ردّه الضمني على من كان يعتبر الإسلام ديناً مناهضاً للتسامح، وهي الرؤية الماهويّة التي كرّسها الاستشراق الاستعماري في عصره ومن خلال المعارك الفكرية التي اندلعت بين الإصلاحيين الإسلاميين ودعاة هذه الفكرة، وبينهم وبين المثقفين العرب المسيحيين ممّن كانوا يرون ضمناً في التخلّي عن التراث الإسلامي، وتتبنّى وجهات نظر الغرب الحديث ما يكفل تحقيق هذه القيمة في أرض الواقع⁷³. أمّا الثالثة، فإنّها تتجلّى في نقده للموروث الديني عبر التمييز بين المبادئ القرآنيّة وبين المبادئ الإسلامية التاريخية التي صاغتها السلطان السياسيّة والثقافيّة ضمن الحلف المعروف بين الدولة والكتابة في العصور الوسطى.

إنّ الطموح الذي حدا بالكاتب لاستبدال معايير التفكير الديني عبر تبنيّ القراءة المقاصديّة الذي يركز على التحليل التاريخي للآيات باستثمار علم أسباب النزول، والكشف عن مظاهر إرهاب النصوص بما لا تحتمله دلالاته ومقاصده، وهو الذي أوقع المفسّرين في التحريف، ليصطدم بحدود اصطنعها الكاتب لنفسه تحدّ من مسعى تجاوز حالة القصور العقلي التي كان يرنو إليها. وتتجسّم في عدم قدرة الثعالبي على تفكيك ثقافة التعصب وقواعدها النظرية خارج المجال التداولي الذي أسهم في صنعها. فالثعالبي الذي كان يتوق إلى فصل البعد التاريخي عن البعد الديني وجعلهما متمايزين، ومن ثمّ إرجاع تفاسير الفقهاء إلى تأثير التاريخ والعوائد والصراعات السياسيّة والإيديولوجيّة واستبعاد نظرية التماهي بين النصّ والتفسير يقع بدوره في

70- إنّه لا سبيل إلى تحقيق ذلك، كما أسلفنا، إلا بتخليص العقليّة الإسلاميّة من شوائب الجهل والأوهام والتعصب". م ن، ص 118.

71- م ن، ص 116-117.

72- انظر أعلاه في عنصر: مفهوم التسامح وتمثله في الفكر الإصلاحي الإسلامي خلال القرن التاسع عشر الميلادي.

73- راجع: صالح مصباح: "من التساهل إلى الخصوصية الثقافية: تحولات استشكل التسامح في حركة التنوير العربيّة"، ضمن كتاب: التنوير والتسامح وتجديد الفكر العربي، م س، ص 328.

منطق هذه الرؤية التي ينقدها ويغيب عنه البُعد التاريخي. فيجعل المعيار الأمثل ومحك الحقيقة العصر الذهبي أي عصر السلف الصالح، وكأنه عصر الحقيقة الدنيّة الذي لم تشبه شوائب، ولم يعرف فيه المسلمون خلافات حادة ولم تبرز فيه مظاهر التعصب، ولم يشهد صعوبة من أجل تجسيم آيات التسامح التي اعتبرها الثعالبي أصل الكتاب ومنتهاه. ووفق هذا الخيار المنهجي بدا الثعالبي قد تقيّد في تفكيره بآليات القدامى الذين انتقدتهم، أي بالمنظور الفقهي المسيّج الذي يمجّد التراث ويتغنّى بآثاره معتبراً إياه، ودون استدلال دقيق، قابلاً للتأقلم مع الأفكار الكونية الحديثة⁷⁴. ففي قوله الطموح أنّه يرغب في إعادة تركيب المجتمع الإسلامي كما كان في عهد الرسول تكمن المغالطة، وهي مغالطة ما زال الضمير الإسلامي يعيش على وقعها، ظناً بأنّ مجتمع الرّسول المثالي مجتمع لم تؤثر فيه عوامل التاريخ ولم تشبه شوائب القرون اللاحقة التي رصدها الثعالبي في مجرّد دخول العادات والتقاليد الأجنبية على عالم المسلمين الاجتماعي والفكري. ومن هنا يظهر معنى التجديد عنده، لا بدلالة الخطو خطوات إلى الأمام عبر إحداث قطعة زمنيّة وثقافيّة ومعرفيّة ضروريّة مع مقولات العالم القديم ومناويله⁷⁵، بل في إحياء ذاك الماضي الذي أسهم الفقهاء والمفسّرون أنفسهم، الذين انتقدتهم الثعالبي، في إنتاج مقولاته وبناء نماذجه وإعادة تركيب صورته وتكريسها وترسيخها وتأسيس قيمه الصّريحة والضمنيّة. وهنا نتبيّن الإشكال، ويظهر القصور في انعدام القدرة على بناء مضمون تنويري فعليّ يتّجه نحو رفع الوصاية على العقل بالمفهوم الكانطي الذي ذكرناه من قبل، وهو ما يُعدّ، وفق رأينا، القاعدة الفلسفيّة الكبرى لنحت مفهوم التسامح بدلالته الحديثة.

2-2- الطاهر بن عاشور والاستدراك الثاني: استعادة الموقف الأوّل

إذا ما وجّهنا نظرنا صوب علم آخر كان يمثّل المؤسّسة الدينيّة الرسميّة ويُعدّ خير مثال لتيار السلفيّة الجديدة الإصلاحي بتونس، فإنّنا نقف معه عند الهاجس ذاته، وهو: كيف يمكن إقناع المسلمين وغير المسلمين بأنّ رسالة الإسلام رسالة تسامح؟ لقد تولّد هذا الهاجس انطلاقاً ممّا بدأ يعاينه شيخ الجامع الأعظم من تغير الظروف، ومن انخراط معظم الشعوب في تيار المدنيّة الحديثة التي تقتضي من جملة ما تقتضيه انفتاح الشعوب على بعضها بعضاً وتعاونها واستفادتها من التجارب المتعدّدة والمختلفة. ففي مستهلّ كتابه: "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام" يعبر صراحة عن هذه الفكرة بقوله: "غرضي أن أبحث عن روح

74- المنزع التمجّدي لتاريخ الإسلام والصدر الأوّل قاسم مشترك بين مختلف المثقّفين الإصلاحيين المسلمين في كتاباتهم خصوصاً التونسيين منهم، ومن هنا برز الخلط المعرفي في تقبّل مرجعيّتين فكريّتين بدافع الشعور الوطني والغيرة الدنيّة فحسب. راجع: خميس العرفاوي: جدل حول كتاب تونس الشهيدة، تونس، دار سحر للنشر، ط1، 2016، ص 18.

75- ميّز سعيد بنسعيد العلوي بين التصرّو الحديث للتجديد والتصرّو التقليدي الذي تمسّك به المسلمون منذ عصر النهضة، فالتجديد بدلالته المعيارية الإسلامية لا يعدو أن يكون سوى الرجوع إلى الأصول الأولى واستعادتها، ومن ثمّ ليست هناك إرادة للقطع مع السابق المتقدّم، ويتعارض هذا مع جوهر التنوير بدلالته الحديثة، أمّا التجديد بمعناه الغربي المعاصر، فهو التحديث (Modernisation) أي باعتباره سيرورة اجتماعيّة وثقافيّة شاملة دعمتها تغيّرات في مستوى المعرفة العلميّة والسياسة والاقتصاد والكشوف الجغرافيّة... وهو ما يتعارض مع تأويل الثعالبي للتسامح الذي تسيطر عليه ذهنيّة تقدّس نماذج الماضي (عصر السلف الصالح). سعيد بنسعيد العلوي، قول في الحوار والتجديد: المسلمون والمستقبل، القاهرة، رؤية للنشر، ط1، 2009، ص ص 62-63.

الإسلام وحقيقته من جهة مقدار تأثيرها في تأسيس المدنية الصالحة، ومقدار ما ينتزع المسلم بها من مرشّيات يهتدى بها إلى مناهج الخير والسعادة⁷⁶. ولعلّ أدلّ ما يعبر عن هذا الهاجس هو اختتام كتابه بفصل عنوانه "التسامح في الإسلام"، إلّا أنّ تعامله مع مفهوم التسامح ليس ذاك الذي استقرّ في حلقات الحداثة الغربية التي سعى الثعالبي إلى الاقتراب منها انطلاقاً من معيارية إسلامية تعمل على درء الشكوك ورفع تهم التعصّب عن الإسلام الأصيل، بل انطلاقاً من مفاهيم إسلامية أصيلة ومعيارية استقرّت في الثقافة الإسلامية السنية منذ اتخاذ المذهب الأشعري عقيدة للدولة ومنذ إعلان الغزالي (ت505هـ/1111م) عن نهاية التفكير الفلسفي وتصالح التصوّف مع الفقه، أي منذ القرن الخامس الهجري⁷⁷.

2-2-1. التسامح ومشكلات التسمية⁷⁸: محدّدات اللغة والاصطلاح:

أورد الشيخ ابن عاشور في آخر كتابه المذكور أعلاه فصلاً بعنوان التسامح، عرّف فيه، لغوياً واصطلاحياً، المفهوم من جهة التسمية. وكدأبه في الفصول السابقة كانت منطلقاته المجال التداولي العربي والإسلامي اللغوي والاصطلاحي وجهاز مفاهيمه الراسخة في التراث. وقد عرّف اسم التسامح لغة بأنّه مصدر من "سامحه إذ أبدى له السماح القويّة، لأنّ صيغة التفاعل هنا ليس فيها جانبان"⁷⁹، معتبراً أنّ دلالة الصيغة تنطوي على مبالغة وليس تشاركاً، والمتأمّل البسيط فيما قاله ابن عاشور هنا يدرك أنّ هناك خلطاً في ردّ الصيغة الاسمية: التسامح إلى وزن: فاعل، بينما الأقرب صيغة تفاعل، ولا نعرف إن كان الأمر مقصوداً بانزياح غايته الوصول إلى دلالة مسبقة مقصودة كان الشيخ ينوي بثّها وإبلاغها للقراء أم إنّ الشيخ أخطأ في تقدير الصيغة الصرفيّة الصحيحة؟ فالواضح أنّ التسامح مصدر لـ: تسامح على وزن تفاعل الدالّ على المشاركة وليس سامح على وزن فاعل الدالّ على المبالغة. ومن هنا تتبدّى لنا أولى الانزياحات التي سيكون لها أثر بارز في التنظير لمفهوم التسامح وإكسابه دلالات متعارضة تمام التعارض مع ما بلغته النظريّات الحديثة ذات البعد الكوني الإنساني.

وينتج عن هذا المدخل اللغوي الأوّلي لمفهوم التسامح دلالات متطابقة مع المعيارية الإسلامية الفقهيّة ذات البعد القانوني المضيق لدلالة العبارة في معناها الموسّع الفلسفي الحديث، فأصل السماح لديه: "السهولة

76- الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس، دار سحنون للنشر، القاهرة، دار السلام، ط3، 2010، ص 7.

77- ويضيف الجابري عاملاً آخر، وهو انقلاب الموقف الفلسفي إلى إيديولوجيا. راجع دراسته بعنوان: "التسامح في الفلسفة: موقف ابن رشد من الآخر"، ضمن كتاب: قضايا في الفكر المعاصر، ص 19-23.

78- علاقة التسمية بالمسمى في اللسانيّات الحديثة ليست اعتباطية داخل مجال التعيين، وإن كانت كذلك في مجال العلامة اللسانية والمرجع الخارجي، أي الأشياء المسماة. ومن المفيد الانتباه إلى ما قدّمه بارط فيما يتعلق بسيمولوجيا الدلالة: إذ أنّ وجود المعنى يرتبط بالتسمية ولذلك لا يمكن أن تكون هناك دلالة خارج أنساق اللغة، ومن وظائف اللغة الأولية في التواصل من الجهة السيميائية التأثير في المستقبل، مثلما يرى ذلك بويسنس Buysens. راجع مبارك حنون، دروس في السيميائيّات، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ط1، 1987، ص 72-75، ومحمّد الحدّاد: حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 2002، ص 88.

79- محمّد الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 213.

في المخالطة والمعاشرة، وهي لين في الطبع في مظانّ تكثر في أمثالها الشدة⁸⁰، وقد استدلّ على هذا المعنى بحديث للرسول: ”رحم الله رجلاً سمحاً إذا باع، سمحاً إذا اشترى، سمحاً إذا اقتضى“⁸¹. ويترتب على ذلك أن يكون لمعنى التسامح مدلولٌ وحيدٌ هو إبداء السّماحة للمخالفين للمسلمين بالدين، ومن ثمة تندرج من البداية مقاربة ابن عاشور ضمن المعيارية الإسلامية التي أسستها الإصلاحية الحديثة من خلال ضوابط تأويلية محدّدة نكتشف مفاصلها في العناصر التالية.

2-2-2. التسامح ومنطق المعيارية الإسلامية:

يمكن إجمال تشكّل دلالات مفهوم التسامح في خطاب ابن عاشور انطلاقاً من محدّداته النظرية والإجرائية في المستويات التالية: نظرية الفطرة، والجامعة الإسلامية، والخطاب الفقهي. وقد جسّدت هذه المستويات منطق المعيارية الإسلامية التي تعاملت مع مفهوم التسامح تعاملًا مخصصًا.

أ) التسامح ونظرية الفطرة:

ترد نظرية الفطرة ضمن إحدى أكبر المرتكزات الحجاجية التي يعتمد عليها الكاتب لتأصيل النظرية الإصلاحية التي يعرضها في صفحات كتابه. ففي سياق تعريفه للإسلام والدين الصحيح القويم يجد في المداخل اللغوية والبلاغية منهجاً للإقناع بصواب أفكاره ومتانتها وانسجام مساره الحجاجي. فالإسلام موصوف لديه بالفطرة وهو مجموع ما يشتمل عليه الدين أو بعضه⁸². وعلى هذا الأساس فإنّ الدعوة إلى إسلام الفطرة من جهة تربية النفس وتعويد المجتمع على الفضائل مقترنة لديه بأسس الإصلاح ومعناه، وهو ما يستجيب لمقومات الأدبيات الإصلاحية الإسلامية الحديثة، وابن عاشور جزء منها، التي ترنو إلى تأسيس المجتمع المثالي والخيري. فليست الفطرة إذن تلك البداية التامة المطلقة التي كان الفقهاء يزعمون أنّها كانت للإنسان في أصله قبل أن يعتريه التحريف والضلال، بل هي ما قد بلغه الإنسان بعد أن أدرك رشده، أي حين عرف الدين الكامل (الإسلام)، فهي غاية التطوّر ومنتهاه وشموخه الأعلى⁸³. ومن ثمة نكتشف معنى آخر للتطورية المعيارية الإسلامية التي سيتنزّل فيها مفهوم التسامح.

اتخذ الشيخ ابن عاشور مفهوم الفطرة الإسلامي الذي يرى أنّ الإنسان في أصله خلقه متديّن ومسلم بالقوّة، وهي من المنطقات النظرية لتأصيل فكرة التسامح في أفق تفكير المسلمين الحديث. وقد أسهب في عرض النظرية حينما استهلّ المؤلّف الكتاب بفصل يشرح فيه ما هو الإسلام؟ فاخترله في اقتران العقيدة

80- م ن، ص 213.

81- م ن.

82- ابن عاشور، م ن، ص 14-13.

83- أومليل، الإصلاحية العربية، ص 59.

بالشريعة وتلازمهما تلازماً عضوياً وثيقاً، وتلك هي غاية الإصلاح ومبتغاه في كل عصر⁸⁴. ويمرّ بدوره بعدد من المراحل أهمّها إصلاح الفرد وإصلاح المجتمع. ومن هذه الجهة تلوح الخطوات الأولى التي تجسّم تصوّره للتسامح انطلاقاً من باب معاملات المسلم. فيحضر المعجم الفقهي الأصولي المتعارف عليه. ولا يتزحزح مفهومه عن قواعد التسمية التي أشرنا إليها سابقاً، بل لا ينعّث من طوق الدلالات المرسومة التي تقرنها بدلالات السهولة والليونة والتيسير في التعامل. وهي خاضعة لحاضنة التصوّر الأشعري/ المالكي التقليديّة الراسخة في المؤسسة الزيتونيّة، فتتّزاح من دلالة الاعتراف بالآخر إلى معنى التوسّط والاعتدال في السلوك. وهي لديه وسط بين الشدّة والتساهل والغلو والتقصير⁸⁵. وبناء على ذلك تفتح هذه الدلالات الأوليّة باب المصطلح على التحليل الفقهي؛ فتدرجه ضمن أبواب الرخصة وقواعدها عملاً بالحديث النبوي: "إنّ الله يحبّ أن تؤتى رخصه كما يحبّ أن تؤتى عزائمه"، وعملاً بالقاعدة الفقهيّة "المشقة تجلب التيسير"⁸⁶.

وبهذا المسار النظري التحليلي انحصر مصطلح التسامح ضمن تصوّر معياري قديم يحدّد منطلقه التصوّر الإسلامي للفطرة. فيختزل الأصل في ضرورة التقيد بالشرع، وفي جعل الدين منبعاً للحقيقة دون العقل لأنّ المسلم الصحيح لديه هو مسلم الفطرة الممتثل للشرع وقبوده. وضمن هذه القيود الامتثال لأبواب الفقه وأحكامه وجعلها متماهية مع حقيقة الدين والنصّ. وبناء عليه فإنّ تلك الضوابط والمعايير تمثّل المبادئ الأساسيّة الهادية إلى معنى الفطرة⁸⁷. ولن يزيغ هذا التصوّر إطلاقاً عن نطاق تنزيل أيّ مفهوم مستحدث أو حديث في خانة الأحكام الفقهيّة والتصورات التراثيّة الكلاميّة التي استقرّت في المؤسسة الدنيّة الإسلاميّة، وهي المعايير التي تستعاد كلّما واجهت الثقافة الإسلاميّة إشكالات حضاريّة جديدة خصوصاً إذا ما تعلّق منها بما هو إشكال تأويلي يراجع الموروث وينسب حقائقه المطلقة. وبهذا المنطق العاشوري التراثي نفهم السرّ في تعويض مفهوم التسامح بالوسطيّة والاعتدال تارة⁸⁸، وبالسماحة والتيسير طوراً آخر⁸⁹، وكأنّه محاولة جادّة للابتعاد عن جوهر الإشكال المطروح حديثاً في ظلّ مستجدّات تاريخيّة أصبحت مقتضياتها تفرض نفسها بقوة نافذة تدريجيّاً. ويتّضح الأمر أكثر جلاء في مستوى ثانٍ متولّد عن إطار القاعدة الحاجيّة النظرية الكبرى التي انطلق منها، وهي الفطرة، إلى قاعدة أصوليّة ونظرية ثانية تتعلّق بأحد مبادئ الإصلاح الاجتماعي، وهي الجامعة الإسلاميّة.

84- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 12-20.

85- م ن، ص 20-23.

86- ابن عاشور، م ن، ص 24.

87- هي التي حدّدها بدقة في قوله: "وصف الإسلام بأنّه الفطرة، تهتدي إلى أصوله وتطمئنّ إلى شرائعه"، م ن، ص 18.

88- م ن، ص 20.

89- م ن، ص 18، ص 25.

ب) التسامح والجامعة الإسلامية:

إنّ الإصلاح ممثلاً في غايته الكبرى ألا وهي جعل الإسلام الاجتماعي في مستوى الإسلام المعياري⁹⁰، يحوّل مسار الإصلاح الاجتماعي إلى قاعدة هامة من قواعد تفكير السلفيين الإصلاحيين المحدثين. ومن هذا المنطلق يرتبط فهم التسامح بكيفية انتظام المجتمع، ومنه التعامل مع المختلف سواء أكان داخل المجتمع أم خارجه.

لقد عملت الإصلاحية السلفية، ومنها ابن عاشور، على جعل مبدأ الجامعة الإسلامية أساً من أسس تجديد الدين وإصلاح أوضاعه في عالم المسلمين الحديث. وهي لا تستمدّ مسوّغات الدعوة إليها ممّا أصبح يقتضيه الواقع التاريخي، وقد أخذت معالم التفكك تبدو للعيان في العالم الإسلامي بعد التدخّل الاستعماري المباشر واستفحال مظاهر التخلف، بل تستمدّها من فهم الدّين ذاته والتزامه ومن صفة الفطرة التي اتصف بها الإسلام، وقد جعلت من تلك الجامعة رابطة فطرية ومقدّسة وفق تأويل شيخ الجامع الأعظم⁹¹.

ولعلّ الأهمّ بالنسبة إلينا في هذا المجال هو ما سيترتّب على الالتزام بهذه الجامعة بالنسبة إلى المسلم وغيره في موضوع التسامح. فنظراً لعلوّ شأن الجامعة الاعتقاديّة على حساب الروابط الأخرى (الوطنية والقومية...) ⁹²، فإنّ المسلم مضطر إلى التقيّد بمجموعة من الضوابط التي تعلن عن انتمائه إليها. فهي تكفل حقه بإعلانه عن انتمائه إلى الجماعة من ناحية، وتجعله من ناحية أخرى يسلم برمزية معنى المساواة والقبول بالتراتبية الشائعة في المجتمعات الإسلامية التقليدية. والسند في ذلك معيار الإيمان والأعمال الصالحة أي الاقتداء بالصالحين وسلف هذه الأمة⁹³. وبهذا التسليم الإقناعي يدلف داعية الجامعة الإسلامية إلى مسألة المعصية والتوبة وكيفية التعامل مع المخالف. فيخضع المسألة إلى موردها التراثي الفقهي والكلامي. ويجد في معنى التيسير مخلصاً لحلّ الإشكال، وذلك في معرض تحليل موقفه من المعصية والكفر، ليلج عبها إلى إبراز موقفه من ظاهرة الردّة. وهي التي تعني عنده خلع ربة الإسلام وإعلان الخروج عن دائرة الجامعة الإسلامية. وقد حشد مجدداً تأييداً لهذا المسار النظري الذي خاضه واستدلّ عليه بحجج عقلية ومنطقية قائمة على التسلسل من السبب إلى النتائج، حجج السلطة أي النصوص النقلية خصوصاً الحديث المتداول دوماً لدى الفقهاء كلّما واجهوا قضية الردّة ألا وهو "من بدّل دينه فاقتلوه"⁹⁴. ويدعمه بأدلة من التاريخ المسيحي

90- أواميل، الإصلاحية العربية، ص 13.

91- "لما كانت هذه الجامعة جامعة فطرية، لم يكن شأن الناس أن يختلفوا فيها، وكانت خليفة بأن تكون سبب اجتماع لا سبب تفريق"، ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 102، "لما كان الإسلام نابتاً على أعراق الفطرة، كانت جامعته فطرية مقبولة في النفوس سهلة التسرّب إلى القلوب النيرة"، م ن، ص 103، "فقس الله هذه الجامعة وجعل شعارها كلمة الشهادة المصوغة باسمه الأعظم والمرصعة رسوله الأفضل، وهي مؤذنة بمفارقة ما عدا هذا الدين من الأديان"، ابن عاشور، م ن، ص 105.

92- م ن، ص 102.

93- م ن، ص 102-105.

94- أخرجه ابن حنبل، المسند، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة، دار الحديث، ط1، 1995، ج 2، ص 434.

الذي كان يرفض الردّة حفاظاً على وحدة المجتمع وتماسكه، ومن هنا يظهر الموقف الرسمي في رفض الاختلاف خارج دائرة العقيدة الإسلامية ومقرراتها التأويلية التي بنيت عليها، وحصر معنى التسامح فيما قرّرت الشريعة وأحكام الفقه من ضوابط مضيقّة.

مثّلت حينئذ الجامعة الإسلامية مدخلاً نظرياً حاجياً متيناً بالنسبة إلى الكاتب⁹⁵ في التعامل مع مفهوم التسامح تعاملاً مخصصاً يقطع مع الدلالات الحديثة له، ويصهره ضمن ضوابط الموارد التراثية الفقهيّة على وجه الخصوص. ومن هنا يظهر الموقف الرسمي في رفض الاختلاف خارج دائرة العقيدة الإسلامية ومقرراتها التأويلية التي بنيت عليها، وحصر معنى التسامح فيما قرّرت الشريعة وأحكام الفقه من ضوابط مضيقّة لانفتاح معناه ومختزلة لثراء دلالاته.

وإذا أردنا فهم أبعاد هذا التصوّر وعمقه داخل المورد التراثي، فإنّه ينبغي أن نستحضر ما استقرّ في القوالب الأصوليّة من قواعد راسخة مسلم بها لا تقبل الجدل والنقاش حولها، فالجامعة الإسلامية ليست سوى تكريس لمنطق دليل الإجماع الذي قامت عليه نظرياً فكرة الأمة⁹⁶، تلك الفكرة التي تشكّلت تاريخياً ورسخت باعتبارها إيديولوجيا الدولة والمجتمع معاً، فكانت لها الأولويّة المطلقة في الاعتبار درءاً للفتن والانقسامات التي عانت منها الدولة الإسلامية بمختلف أطوارها من النشأة إلى التفكك والتلاشي في العصر الحديث، وقد اقترن هذا المفهوم برفض كلّ تعدّدية أو ما اصطلح عليه في أدبيات الفقه السياسي وأصوله بـ"الاختلاف"⁹⁷، وتزامن ذلك في التاريخ الثقافي العام بتدشين عصر التدوين ونشأة العلوم الإسلامية نشأة رسمية في ظلال السلطة ورعايتها، أي في طور التحالف الإناسي المعروف بين الدولة والكتابة⁹⁸، وعلى هذا المنوال وقع حصر مفهوم الاختلاف في دلالات ضيقة مذهبية وفقهيّة في الغالب وضمن أطر التأويلية الأصوليّة الضيقة والصارمة (الإجماع، القياس، سدّ الذرائع، الترجيح، قول الصحابي...)، تلك التي تحدّد ضوابطه ومعاييرها وأفقه المحدّد سلفاً.

95. يمكن اعتبار فكرة الجامعة الإسلامية مثل الفطرة من المقدمات الحجاجيّة (Propositions de départ) المتينة التي وظفها الكاتب، فهي تصنّف ضمن الحقائق التي يسلم بها الجمهور ولا تخضع للشك ولا تكون عرضة للدحض، وقد تولدت الجامعة الإسلامية من حقيقة سابقة مسلم بها هي الفطرة الإسلامية، (وكانت هندسة الكاتب الحجاجيّة تقوم على هرميّة القيم الدنيويّة التي تسهم بدورها في تقوية طاقة التسليم والإقناع عند السامع)، ومنطلق الكاتب هو إجماع الجمهور على صدق تلك المسلمات وتطبيقها مع الوقائع، ويمكن عدّها أيضاً من الافتراضات التي تحظى بالموافقة العامّة التي تحتاج إلى مستندات حجاجيّة أخرى تدعمها وتقويها. عبد الله صولة، في نظريّات الحجاج، تونس، مسكيلياني للنشر، ط1، 2011، ص 22-25.

96. أصل الشافعي في التراث السني العلاقة الشرعيّة بين مفهوم الأمة ودليل الإجماع. أمّا الجويني، فقد أصل العلاقة بين الإجماع والأمة والخلافة، راجع: رضوان السيّد، الأمة والجماعة والسلطة، بيروت، دار اقرأ، دت، ص 110، أبو المعالي الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم، الإسكندرية، دار الدعوة، ط1، دت، ص 33-34.

97. أولملي، الإصلاحية العربية، ص 115.

98. يمثل التضامن أو التحالف بين الدولة والكتابة أهم العوامل المساعدة على تشكل الرؤية الأحاديّة وزيادة هيمنة السلطة المركزيّة وتسييج الخلافات بقواعد أصوليّة صارمة، وبقدر ما يسود هذا التضامن الإيديولوجي تضمحل النزعة الإنسانيّة ويتهمش الموقف الفلسفي وتغيب الثقافة النقديّة التي تحتاج إلى حرية الفكر، راجع: محمّد أركون: معارك من أجل الأنسنة في السّيافات الإسلامية، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، 2001، ص 15-16.

ت) التسامح في أفق منهج التفكير الفقهي:

ارتبط تنزيل مفهوم التسامح ضمن الأطر الأصولية والفقهية الإسلامية عند الشيخ ابن عاشور بتصوّره للإصلاح الاجتماعي الذي ينبغي أن يكون دينياً وأصولياً وفقهياً يعمل على جعل الفرد ملتزماً بالأحكام الشرعية طبقاً للمبدأ الأصولي العام والكبير الذي أرساه الشافعي (ت204هـ/820م) "كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة"⁹⁹، وقد أيد الكاتب هذا التصور منذ البداية بإعلانه عن تميز الإسلام عن سائر الأديان من خلال امتزاج الدين فيه مع الشريعة، وهو ما اقتضى إرساء نظام اجتماعي يضبط أحوال الأمة ويكمل النظام الديني الذي هيأ الأفراد للاتحاد والمعايشة، ومن ثمّ ألزم متبعي عقيدته وسلطانه أو متبعي سلطانه فقط باتّباع خطط لهم من قوانين المعاملات¹⁰⁰.

وقد تناول الشيخ ابن عاشور جملة من القضايا متّصلة مباشرة بالتسامح مثل المساواة وحرية العقيدة والتفكير، وكانت مرجعيتها الأصولية ومستنداتها النظري الحجاجي مفهوم الجامعة الإسلامية وما تفرّع عنها من أطر ثانوية وتبعية مثل مفاهيم: الأخوة والجماعة وأصول سياسة الأمة. وقد اصطبغ منهج التعامل معها بصبغة تفكير فقهي وقانوني واضحة من خلال العناوين الفرعية وما تشي به من دلالات، ففي العنوان الأول وهو "فنّ القوانين الضابطة لتصرّف الناس في معاملاتهم"¹⁰¹ يحدّد ضوابط الأخلاق والقيم ومعايير الجماعة الدينية والشرعية، وكذا الأمر في الفن الثاني، وعنوانه: "فيما عليه ولاية الأمور تسييره وتحقيقه للجمهور"¹⁰²، إذ يتحوّل خطاب العقيدة والإيمان الراسخ بالقيم الإسلامية إلى خطاب الشريعة الضابط للتصرّفات والمعاملات وأيضاً الضابط للقيم الاجتماعية والسياسية. ويبرز هذا الطابع الفقهي القانوني بوضوح أكثر من خلال التذكير بأحكام القواعد الفقهية التراثية والمنافحة عنها وتسويغها.

ففي ما يتعلّق بالمسألة الأولى، وهي المساواة التي تتناول كيفية التعامل مع الاختلاف العرقي بين المسلمين أنفسهم، والديني بين المسلمين وغيرهم، وكذلك الاختلاف الجندي بين الرجل والمرأة، تطرّق الشيخ ابن عاشور بمنطق المنافع عن الأحكام التقليدية وصلاحياتها لتثبيت أحكام الرقّ القديمة وتسويغها في الشريعة، معلّلاً ذلك بأنّها صفة مانعة من التساوي بين الأحرار والعبيد. فتجعل لهؤلاء حقوقاً لساداتهم مرعية منذ القدم، ولذلك أسقطت الجمعة عنهم. ونزعت عنهم حقوق تولّي القضاء والإمارة وكذلك الاجتهاد¹⁰³، مثلما أقرّت عدم التساوي أيضاً في الحدّ، لعلّة كون الحدّ جزاء على ثلم المروءة، وهي أضعف عند العبيد من

99- محمّد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد محمّد شاكر، مصر، مكتبة الحلبي، ط1، 1940، ص 476.

100- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 11.

101- م ن، ص 115.

102- ابن عاشور، م ن، ص 143.

103- م ن، ص 94.

قسم الدراسات الدينية

ويُتَجّه هذا الاختزال إلى منحى آخر هو قضية الحرية التي يكرّر فيها المنهج ذاته في التناول من جهة اعتبارها أصلاً عظيماً في الإسلام¹¹²، وحيث كونها من صفات الفطرة التي نشأ عليها البشر¹¹³، ثم ينحو بالخطاب تدريجياً منحى التصنيف والتسييج والضبط إلى حدّ الخروج بمقررات فقهية تضيق المعنى وتكبح انفتاح الدلالة وتستقرّ على تصوّرات المجتمعات التقليدية لها. ولئن حاول التحرّر من التسميات القديمة ودلالاتها من جهة عدم تطابق المعنى الذي يبحث عنه مع الدلالة القديمة التي ترتبط بمعنى التخلص من الرق والعبودية محالاً إيجاد قواسم مشتركة مع الدلالة الحديثة التي نشأت مع الثورة الفرنسية بما يقارب معنى الانطلاق والانخلاع¹¹⁴، فإنّه أبدى بعض الاحتراز من مساوئ إطلاقها وعدم تقييدها وما ينجّر عنه من مهالك إذا لم يقع التصرّف فيها باتّزان بواسطة العقل الذي يعني لديه العقل، أي القيد الرابط، وهي رحمة الله بالبشر بوضع الشرائع وإرسال الرّسل¹¹⁵. ومن هنا سيكون هذا المدخل مهماً في تقديم تصوّر للحرية يختزل معنى التسامح إلى حدوده الدنيا حينما تنتزل في أصول النظام الاجتماعي الإسلامي أو ضمن رابطة الجامعة الإسلامية، ولذلك وزّعها إلى أصناف: حرية اعتقاد وحرية تفكير وحرية قول وحرية فعل، وجميعها محدودة بقيم ذلك الاجتماع ومعايير¹¹⁶.

ففي ما يتّصل بحرية المسلم يرى شيخ الجامع الأعظم أنّ تلك الحرية محدودة بما جاءت به الشريعة من أحكام، وأهمّها رفض الردّة وتبديل الدين¹¹⁷. فلا تقبل إلّا في نطاق منحصر فيما يعتقد المسلم ممّا يشاء من مذاهب الفرق الإسلامية دون الإعلان عن الخروج عمّا تفرضه رابطة الجامعة الإسلامية من انتماء إلى الإسلام وتصديق بالرّسالة¹¹⁸.

أمّا حرية اعتقاد غير المسلم، فإنّها مثال من الأمثلة الذي ينعكس فيه المنهج المضطرب المتراوح بين الرغبة في تمجيد تسامح الإسلام وفطريته من جهة، في عرضه لآيات التسامح المعروفة في القرآن وعدّها أصلاً فيه¹¹⁹، واختزال المعنى الذي جاءت به تلك الآيات بقيود فروع الفقه وأبوابه من جهة أخرى. فانطلاقاً من الأحكام القرآنية التي نظّمت الوجود الاجتماعي لغير المسلمين يحافظ ابن عاشور على منطق التخيير

112- ابن عاشور، م ن، ص 150.

113- م ن، ص 152.

114- م ن، ص 150.

115- ابن عاشور، م ن، ص 153.

116- م ن، ص 160.

117- م ن، ص 161.

118- وقد أوجزها في قوله الشهير: "فللمسلم أن يكون سنيّاً سلفيّاً، أو أشعريّاً أو ماتريديّاً، وأن يكون معتزليّاً أو خارجيّاً أو زيديّاً أو إماميّاً. وقواعد العلم وصحة المناظرة تميّز ما في هذه النحل من مقادير الصواب والخطأ، أو الحق والباطل. ولا نكفر أحداً من أهل القبلة". م ن، ص 161.

119- "لا إكراه في الدين قد تبين الرّشد من الغي"، البقرة 2/ 256. "وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ"، الكهف 18/ 29، "اذْغِ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بَالْتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْذِبِينَ"، الزخرف 43/ 125، راجع: ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 162.

الفقهي/ القانوني بين الدخول في الإسلام أو الدّخول تحت حكم المسلمين، وهي حالة الذمة، أي: دفع الجزية أو حالة الصلح والعهد مقابل ضمان حرّيتهم¹²⁰.

وترد مسألة حرية التفكير مثلاً آخر من أمثلة الاختزال والتضييق وعدم القبول بالتعدّد الفكري، فلا تتعدّى دلالتها حدود الاجتهاد بمعناه التقليدي، لأنّ الكاتب يفاضل في هذا الصدد بين مختلف أنظمة الفكر أي العلوم ويعتبر أنّ أشرفها وأفضلها وأرقاها هي علوم الدين قائلاً: "فأول العلوم في النّظر هو علوم الشريعة وطريقها النّظر والاجتهاد"¹²¹. وتبلغ حدود التضييق باتخاذ تجربة السلف الصالح والتابعين نموذجاً مثالياً على القبول بحرّية الفكر وإطلاق الرأي، وهي حرّية خاضعة لمقولة التصويب والخطأ الأصوليّة لا غير. تلك التي لا تعترف بالاختلاف إلّا في حدود ما ضبطته قواعد العلوم الإسلاميّة المكتوبة وضمن إشراف سلطة الدولة المركزيّة عليها¹²².

إنّ ما عرضناه من أمثلة يبدو كافياً للدلالة عن نزعة الشيخ ابن عاشور إلى إعادة إنتاج القيم الفكرية القديمة المتصلة بموضوع التسامح من قريب أو من بعيد. وهي تحملنا على التساؤل الجدّي عن دوافعها. فاختيار هذه القراءة الخاضعة لمنطق الاختزال والخصوصيّة يستدعي الكشف عن الشروط التأويليّة التي حكمت أفق التفكير حول المسألة.

2-2-3. التسامح وحدود التفكير الاجتهادي:

تعامل الشيخ ابن عاشور مع فكرة التسامح ضمن إطار أوسع هو الإصلاح الفردي والاجتماعي انطلاقاً من الإيمان بالدين وثوابته المغلقة. وقد اتخذ من المنهج الفقهي والأصولي طريقاً قيّم من خلالها الفكرة ومنحها الدلالات المخصوصة اللازمة التي تتفق مع مبتغاه. وقد أبان هذا التعامل عن عقلية المجتهد الفقيه والأصولي المنظر لأسس المجتمع المثالي والخيري الذي يصبو إليه. ولم يتصدّ للواقع السائد بالنقد مثلما هو الأمر مع الثعالبي، فكان القارئ يشعر بانفصال تام بين الواقع المغيّب والنظر التأملي المنصرف نحو استعادة نموذج الماضي والتبشير به في المستقبل.

وهذا الانفصال بين النّظر والواقع هو سمة من السمات التي حكمت التفكير الاجتهادي الإسلامي منذ الإعلان عن خلوّ الزمان من المجتهدين¹²³. إذ أصبحت وجهة الرأي تقاس بمدى تطابقها مع رأي الأولين

120- م ن.

121- ابن عاشور، م ن، ص 163.

122- م ن، ص 164.

123- حول مسألة الاجتهاد والتقليد راجع ما يلي: ج. كلمار (Calnard.J). دائرة المعارف الإسلاميّة (النسخة الفرنسيّة الإلكترونيّة). بريل أونلاين (Brillonline). وكذلك: وائل حلاق، السلطة المذهبيّة، التجديد والتقليد في الفقه الإسلامي، ترجمة: عباس عباس، مراجعة: فهد بن عبد الرحمن الحمّودي، بيروت، دار المدار الإسلامي، ط1، 2007، ص 23-24.

والسابقين. ولم تتعدّ الآراء الاجتهادية الجديدة في الغالب مجرد الشرح وبيان كيفية تطبيق الأحكام التي استنبطها السابقون وتبريرها¹²⁴. والنّاظر المتأمل فيما استعرضه الشيخ ابن عاشور من آراء - خصوصاً فيما يتعلق بمسألة التسامح - يدرك مدى التزام الرّجل بهذا المنهج التقليدي رغم محاولته الابتكار والتجديد بإدراج الحجج الحديثة التي استقاها من المعين التاريخي والفلسفي والحضاري الغربي. فقد كانت كافة منطلقاته الحجاجية من الاصطلاح مروراً بالتحليل تستند على أفكار القدامى وتمثّلاتهم ومنهج نظرهم، فلم تخلُ أية مسألة من إيراد الشواهد النقلية التي تتبوّأ دائماً المنزلة العليا (آيات قرآنية، أحاديث نبوية، أدلة أصولية ومقدمات كلامية أشعرية)، وتتمثل أهمية صلة هذا المنهج بمقولة التسامح في إخضاع مقولات الفكر إلى وصاية المقولات الثقافية المحددة والمغلقة، تلك المرتكزة على تقديم العقيدة قبل العقل الكوني لتمارس حالة الوصاية عليه، وتمنعه من انفتاح قدرته على التواصل والإنجاز وتجعله منقاداً للقواعد الاختزالية التي تضيق من الدلالات الإنسانية لمعنى التسامح.

وهكذا، وبغضّ النظر عن المقرّرات التي دافع عنها ابن عاشور في الإصلاح الاجتماعي والتي بدت متعارضة في الجوهر مع الدّالة الحديثة للتسامح، فإنّ منهجه الفكري كان بدوره عاملاً من عوامل حصر هذا المفهوم وجعله مضيقاً ومختزلاً يعمل على كبح إرادة العقل في كشف دلالات الحقيقة المحجوبة خلف كثافة الدلالات الدينية واللاهوتية، ليؤسّس بعدها منطق العداء والعمل على إرساخ المركزية الثقافية الدينية.

وقد برز هذا المسار الفكري المغلق في جعل العقيدة أولوية في الإصلاح، واختزال معناها في علاقة بين إنسان وربّه قائمة على الطّاعة من جهة، وعلى منطق التسخير بينه وبين الله والطبيعة من جهة أخرى، لتؤول في النهاية إلى علاقة وصاية تستهدف تأسيس حالة القصور (≠ التنوير). وتتجسّد استراتيجيّة الوصاية في اتجاه مزدوج وتلازمي بين طرفين هما: تمجيد فكرة الله اللامتناهي المطلق من جهة، وجعل تلك الفكرة وسيلة لتكريس الوصاية وإنتاج أخلاق الطاعة والعبودية والخضوع من جهة أخرى¹²⁵.

إنّ ما يدعم حججنا على هذا التفسير هو شكل الخطاب وصياغته، إذ نلمح في البداية ميلاً إلى استعمال معجم محدّد يبدو فقيراً نسبياً، بالنّظر إلى الواقع الذي يعاصره، في التعبير عن الحقائق المستجدة، ومنها تمثّل مفهوم التسامح على نحو ما تداولته بطون كتب الفقه القديمة حينما أدرجته مجموعة من أحكام المعاملات لا غير. فصياغة الخطاب لا نكاد نلمح فيها أي أثر للتحديث اللّغوي، ونابعة من منهج الإلقاء والتلقين التقليديين¹²⁶. وفسر بعض دارسي الخطاب الديني في الغرب، حينما تناولوا بالدّرس ظاهرة ما يُسمّى الأرثوذكسية

124- Wael. B. Hallaq, "Was the gate of IJTihad closed"? In International Journal of Middle East Studies, Vol. 16, No. 1 (Mar. 1984), p 3.

125- بومسهولي، "التسامح والتجديد الديني"، م ن، الصفحة نفسها.

126- محمّد الحّدّاد، البركان الهائل: في آليات الاجتهاد الإصلاحي وحدوده، تونس، دار المعرفة للنشر، ط1، 2006، ص 83.

الدينية، الفقر المعجمي في الخطاب الديني بالميل الدائم للتعبير عن مواضيع التعالي المجردة على حساب مواضيع الواقع الملموسة، وإلى الاحتفاظ بالقوالب التعبيرية والمعمية القديمة دون تنويع، بفعل استمرار رؤيتهم التقليدية للحقائق التي تُعدّ مألوفة وثابتة لديهم، ولذلك تغلب الاشتقاقات والمرادفات للتعبير عن مضمون واحد سعياً للخروج من طابع الروتينية. ويلحظ هؤلاء أنّ الخطاب الديني الفقير معجمياً، وإن عبّر عن قصور في تمثّل الحقائق الجديدة، فإنّ سمته الأساسية هي أنّه خطاب مذهبي مبرمج سلفاً (un discours doctrinal programmé) له دور مزدوج: نظم العقيدة وتأكيد الانتماء إلى مجموعة دينية محدّدة. ويتعاطم ذلك كلّما كان هناك شعور بأنّ المجموعة ستكون مهدّدة خارجياً في عقيدتها وانسجامها الاجتماعي¹²⁷.

لقد ظهر هذا الأسلوب في عرض الشيخ ابن عاشور لأفكاره، ومن ضمنها الأفكار المتعلقة بالتسامح، عرضاً بطيئاً يقوم على التعريفات وتكثيف الشواهد النقلية والتذكير بأحداث التاريخ الإسلامي في صبغة تمجيدية ظاهرة باستعمال صيغ التفضيل والنوع والصفات التي تضيي صبغة الإطلاق على منجزات السلف الصالح وأمجاد العصر الذهبي، ويفتقر لأدوات المقابلة والإضراب وصيغ التقريب وأسلوب المرافعة الذي لمحنا صداه عند الثعالبي. وبهذه الصياغة يكاد يقتصر دور الرّجل على إعادة التذكير بالأفكار الأصلية التي تُعدّ لديه ممّا يؤثّر في قيام مدنية صالحة هادية إلى مناهج الخير والسعادة، فتكون حلّاً لما يسود في الواقع القائم من زيف الإسلام الاجتماعي وانفصاله عن الإسلام المعياري.

ويمكن القول إنّ الوضع التأويلي الذي تحكّم في مواقف الشيخ ابن عاشور نبع من التأويلية الاجتهادية التي دشنتها الإصلاحية الدينية منذ الطهطاوي والأفغاني، بالعمل على تأصيل مفهوم التسامح من خلال تدبّر الموروث الثقافي ومحاولة القيام بتأويل جديد لآيات قرآنية تضمّنت إشارات من قريب أو من بعيد إلى المفهوم، وفيما ورد في السّنة النبوية من دعوة إلى التّساوي والسّماحة¹²⁸. وتقوم هذه التأويلية على مسلمات تقليدية تدعو إلى إعادة فتح باب الاجتهاد الذي يتضمّن حرية التفكير دون حرية العقيدة، وإلى جعل الرابطة الإسلامية (العروة الوثقى) إطاراً ينظّم تلك الحرية ويرعى الاختلافات، وقد عبّر الطهطاوي عمّا يقارب هذا المعنى قائلاً: «الحرية الدينية هي حرية العقيدة والرأي والمذهب، بشرط ألا يخرج عن أصل الدين، كأراء الأشاعرة والماتريدية في العقائد وآراء أرباب المذاهب المجتهدين في الفروع»¹²⁹، بينما أيدّ الأفغاني منهج إعادة فتح باب الاجتهاد باعتباره أحد السبيلين دون مجافاة النصّ، وذلك عبر الاستنتاج بالقياس على ما ينطبق

127- تعود هذا الاستنتاجات إلى جون بيار ديكونتشي (Jean-Pierre Deconchy) بفضل دراساته الميدانية حول الخطاب الكنسي وحول الخطاب الديني في الكنائس الغربية. راجع:

André Godin, «L'orthodoxie: «Les jeux de la rationalité et de la régulation sociale» (Jean-Pierre Deconchy)», Nouvelle Revue Théologique, 104/4 (1982), pp 623 - 624.

128- صالح مصباح، «تحوّلات استكمال التسامح في حركة التنوير العربية»، م ن، ص 332-333.

129- الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج4، ص127.

على العلوم العصرية وحاجيات الزمان وأحكامه¹³⁰. وبهذا المعنى تنزّل التفكير في قضية التسامح ضمن آليات التفكير الاجتهادي وشروطه المعرفية مثلما وضعها القدامى، ولذلك من الطبيعي ألا يتطور النظر في هذه المسألة، وأن يظلّ التعامل معها محكوماً بقيود التأويل الذي نشأ في الماضي واستقرّ في التراث.

ويلوح أنّ الوضع التأويلي الجديد عرف ارتباكاً وتردداً وتناقضاً بين الاعتراف بالتسامح من قيم الفطرة الكونية من جهة وتخصيصها بأحكام الثقافة الفقهية القديمة من جهة أخرى. وتبرز معضلات هذا الوضع في استبدال ابن عاشور الكونية الإنسانية بمصطلح الفطرة، بما يجعل مفهوم التسامح فاقداً لدلالته التي نحتها مسار تمدّن الإنسانية إلى حدود العصر الحديث¹³¹. ولعلنا نعرّ على جملة من العوامل سوّغت احتراز الرجل من التعامل المفتوح مع مفهوم نحتته أجيال المفكرين في القارة الأوروبية على مدى أربعة قرون كاملة، ألا وهو السياقات التاريخية التي عاصرها الرجل ابتداء من حملة التشكيك الاستعماري في الثقافة المحلية وجدواها منذ فجر النهضة العربية الحديثة¹³²، وصولاً إلى حملات الاختراق الثقافي وردود الفعل حول سياسة التجنيس وأثارها في المستوى الديني في تونس منذ سنة 1933 ومواقف المؤسسة الزيتونية منها¹³³. وينضاف إلى كلّ ذلك ما بدأ يشعر به داعية التنوير والتحرير من سحب سلطة الاستقلال للسلطان من تحت أقدام السلطة الدينية من خلال إنهاء التعليم الزيتوني وجعل الشعارات الوطنية مثل الوحدة القومية ومعركة التقدم مقدّمة على الشعارات الإسلامية التقليدية خصوصاً في حقبة الستينات، وما كانت تقتضيه من ضرورة التخلّي عن قيم التضامن الإسلامي (الإخوة الإسلامية، الجامعة الإسلامية) لصالح القيم الوطنية التي تبلورت حديثاً بعد الاستقلال، وتقلّص فيها رابط الانتماء الديني للأمة الإسلامية ليستبدل برابطة الانتماء إلى التراب الوطني (الأمة التونسية).

لقد كانت تلك العوامل من أسباب تشكّل تأويلية محافظة ومحترزة تسعى إلى تكريس فكرة الخصوصية في مفهوم التسامح ضمن المجال التداولي الإسلامي الحديث، عبّر عنها كتاب الشيخ ابن عاشور المذكور، ولئن سعى الرجل إلى تطبيق قراءة مقاصدية في تفسيره لبعض الآيات المتعلقة بمشكل التسامح وأهمّها تفسير الآية السادسة والخمسين بعد المئتين من سورة البقرة: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ»¹³⁴، حينما

130- جمال الدين الأفغاني، الآثار الكاملة: خاطرات الأفغاني، تقرير: محمّد باشا المخزومي، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2002، ص 150 - 151.

131- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص 145. ومحمّد الحداد، البركان الهائل، ص 84-85.

132- وتعدّ محاضرة الفيلسوف الفرنسي أرنت رينان منطلقاً لحملة التشكيك في الثقافة المحلية والإسلام ومدى قدرتهما على التأقلم مع العصر والانصهار في الحضارة الحديثة وإمكانية النهضة. وقد عرفت ردوداً كبرى عليها من قبل الأفغاني ومحمّد عبده، راجع: جمال الدين الأفغاني، "الردّ على رينان"، صحيفة لوديبيا، أيار 1883، منقول عن كتاب محمّد الحداد، الأفغاني: صفحات مجهولة من حياته، بيروت، دار النبوغ، ط1، 1997، ص 124-133.

E. Renan, L'Islamisme et la science. Paris, Lévy, 1883. 24p.

133- راجع ما دونه بلقاسم الغالي حول فتوى التجنيس المثيرة للجدل في كتابه: شيخ الجامع الأعظم، ص 138-144.

134- البقرة 2/ 256.

أراد أن يجعلها ناسخة لآيات القتال خلافاً للقراءات التقليدية المعهودة¹³⁵، فإنه لم يتجرأ على مناقشة الأحكام الفقهية القطعية حول حكم المرتد، فكان الموقف ميّالاً إلى إعادة التذكير بالتأويلية الكلاسيكية وإقرار موقف القتل، ورفض الحرية الدينية خارج عقيدة الإسلام¹³⁶. وهكذا كانت القراءة اجتهادية تختزل كل الأبعاد المفتوحة لدلالة التسامح في اتجاه التضييق والتقييد بدلالة النص، كما نظرت له القراءة البيانية للأصوليين السنة.

الخاتمة:

من البين أن تمثل فكرة التسامح لدى الإصلاحية الإسلامية في تونس في الفترة الحديثة والمعاصرة قد اصطبغ بتعامل مخصص خاضع لشروط تأويلية محددة التزمت إلى حد ما بقيود التدبر اللغوي المتداول في التراث من جهة، وإلى ظروف التاريخ ومكرهاته: تحولات الإصلاحات القانونية والسياسية والاختراق الاستعماري والتفوق الغربي من جهة ثانية، والطموح نحو مجاوزة وضع التخلف والنهوض الحضاري من جهة ثالثة. وقد كانت تلك هي الشروط العامة التي تحكمت في تصور كل من الثعالبي وابن عاشور في تعاملهما مع مسألة غدت مصيرية في الواقع الحديث، كيف لا، وقد فتحت الحداثة، باعتبارها نمطاً حضارياً كونياً، الحدود بين البلدان والشعوب والثقافات وفرضت على البنى التقليدية للمجتمع أن تتجاوز معاييرها الأخلاقية والاجتماعية المقدسة لتتفتح على معايير أخرى؟ فضلاً عن ذلك دفعت إلى مجاوزة التصورات الثقافية حول معنى الكون والإنسان بالتحرك من قيود الانتماء الديني الموروث، وجعل الإنسان محوراً جديداً للتفكير بدل الإلهيات. وقد ارتبطت هذه التحولات بتغيير مفهوم الحقيقة، فكان التعامل مع مفهوم التسامح بالتجرد من المسلمات الماقبلية التي فرضتها الثقافة والذاكرة بحثاً عن أبعاد مغمورة في الإنسان. بيد أن تعامل المفكرين المسلمين مع هذا المفهوم اتسم بجعل الإسلام عقيدة وشرعية ومثالاً سلوكياً وقيماً نقطة انطلاق مركزية يقع في ضوئها الحكم على معنى التسامح ودلالاته. فلئن حاول الشيخ الثعالبي التحرر من مسلمات المدارس الفقهية وآليات تفكيرها ودوافعها الإيديولوجية والسياسية في محاولة لكسر الطوق وتحطيم السياج الديني الذي يعرقل تبني المفهوم الحديث والكوني للتسامح، فإن كافة جهوده استقرت ضمن تأويلية توفيقية لخصها في ضرورة تأويل القرآن تأويلاً مطابقاً لمبادئ الثورة الفرنسية، معتبراً مبادئها هي ذاتها التي جاء بها القرآن¹³⁷، مغفلاً دور السيرورة التاريخية للأفكار والمفاهيم. وهذا ما يجعل مقارنته أقرب إلى التلفيق أو الشعارات الفضفاضة والعموميات التي لا تجدي نفعاً في واقع يتحول بسرعة. أما الشيخ ابن عاشور،

135- الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984، ج3، ص 25-28.

136- في معرض تفسيره للآية 217 من سورة البقرة [وَمَنْ يَرْذُكُم عَنْ دِينِهِ فِيمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ]. وبعد استيفاء كل عناصر التفسير اللغوي وعرض مواقف السابقين يقرر الشيخ ابن عاشور الموقف التالي قائلاً: "فلذلك جعل الموت هو العقوبة للمرتد حتى لا يدخل أحد في الدين إلا على بصيرة، وحتى لا يخرج منه أحد بعد الدخول فيه، وليس هذا من الإكراه في الدين المنفي بقوله تعالى: لا إكراه في الدين [البقرة: 256] على القول بأنها غير منسوخة". التحرير والتنوير، ج2، ص 337.

137- الثعالبي، روح التحرر في القرآن، ص 118.

قسم الدراسات الدينية

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

- الثعالبي (عبد العزيز)، روح التحرّر في القرآن، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1985.
- ابن عاشور (الطاهر)، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس، دار سحنون للنشر، القاهرة، دار السلام، ط3، 2010.

المراجع باللسان العربي:

- أركون (محمد): معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، 2001.
- الأفغاني (جمال الدين)، الآثار الكاملة: خاطرات الأفغاني، تقرير: محمد باشا المخزومي، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2002.
- _____ العروة الوثقى، إعداد وتقديم: سيد هادي خسرو شاهي، القاهرة، ط1، 2002.
- أواميل (علي)، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1.
- بالطيّب (محمد)، «ملاحم من التنوير في فكر الشيخ عبد العزيز الثعالبي» الحياة الثقافية، ج34، عدد205، 2009.
- البوثوري (نور الدين)، مقاصد الشريعة، بيروت، دار الطليعة، ط1، 2000.
- بنسعيد (سعيد)، قول في الحوار والتجديد: المسلمون والمستقبل، القاهرة، رؤية للنشر، ط1، 2009.
- يومسهولي (عبد العزيز)، «التسامح وتجديد الفكر الديني»، التنوير والتسامح، فعاليات الندوة المهداة إلى روح المفكر العربي هشام شرابي (قرطاج، 8-11 فيفيري 2005) المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة.
- الجابري (محمد عابد)، الخطاب العربي المعاصر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، 1994.
- _____ قضايا في الفكر العربي المعاصر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1997.
- الجندي (أنور)، عبد العزيز الثعالبي، رائد الحرية والنهضة الإسلامية، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1984.
- الجويني (أبو المعالي)، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم، الإسكندرية، دار الدعوة، ط1، د.ت.
- الحدّاد (محمد)، الأفغاني: صفحات مجهولة من حياته، بيروت، دار النبوغ، ط1، 1998.
- _____ البركان الهائل، في آليات الاجتهاد الإصلاحي وحدوده، تونس، دار المعرفة للنشر، ط1، 2006.
- _____ حفریات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 2002.
- حلاق (وائل)، السلطة المذهبية، التجديد والتقليد في الفقه الإسلامي، ترجمة: عباس عباس، مراجعة: فهد بن عبد الرحمن الحمّودي، بيروت، دار المدار الإسلامي، ط1، 2007، ص 23 - 24.
- ابن حنبل (أحمد)، المسند، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة، دار الحديث، ط1، 1995.
- حنون (مبارك)، دروس في السيميائيات، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ط1، 1987.

- الخصري بك (محمّد)، أصول الفقه، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، ط6، 1969.
- دراويل (جمال الدين)، مسألة الحرّية في مدونة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، بيروت، دار الهادي، 2006.
- الدشراوي (فرحات)، «بعض مواقف الصحافة الفرنسية الاستعمارية من عبد العزيز الثعالبي»، في كتاب: عبد العزيز الثعالبي وتجديد الفكر الديني، وزارة الشؤون الدينية، 1993.
- رضوان (السيد)، الأمة والجماعة والسلطة، بيروت، دار اقرأ، د.ت.
- سبيلا (محمّد) وبنعبد العالي (عبد السلام)، الحقيقة، نصوص مختارة ضمن سلسلة دفاتر فلسفية، الدار البيضاء، ط2، 2005.
- الشابي (علي) وآخرون، العلامة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وإسهامه في التجديد الديني، وزارة الشؤون الدينية، 1996.
- الشاطبي (أبو إسحاق)، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله درّاز، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، د. ط، د.ت.
- الشافعي (محمّد بن إدريس)، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مصر، مكتبة الحلبي، ط1، 1940.
- شرابي (هشام)، المثقفون العرب والغرب، بيروت، دار النهار للنشر، ط2، 1981.
- صولة (عبد الله)، في نظريات الحجاج، تونس، مسكيلياني للنشر، ط1، 2011.
- ضاهر (مسعود)، النهضة العربية والنّهضة اليابانية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة، ديسمبر 1999.
- الطهطاوي (رفاعة)، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010.
- ابن عاشور (الطاهر)، التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984.
- عبده (محمّد) تفسير المنار، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990.
- العرفاوي (خميس)، جدل حول كتاب تونس الشهيدة، تونس، دار سحر للنشر، ط1، 2016.
- العلمي (عارف)، التشريع والواقع، صفاقس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2010.
- عمارة (محمّد)، الإمام محمد عبده، مجدّد الدّنيا بتجديد الدّين، القاهرة دار الشروق، ط6، 1988.
- الغالي (بلفاسم)، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور: حياته وآثاره، بيروت، دار ابن حزم، ط1، 1996.
- فولتير، رسالة في التسامح، ترجمة: هنريت عبّودي، دمشق، دار بترا للنشر، ط1، 2009.
- كلمار (ج). (J.Calmard)، دائرة المعارف الإسلامية (النسخة الفرنسية الإلكترونية). بريل أونلاين (Brillonline).
- لوكليز (جوزيف)، تاريخ التسامح في عهد الإصلاح: ترجمة: جورج سليمان، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2009.
- مصباح (صالح)، «من التساهل إلى الخصوصية الثقافية»: تحولات استشكل التسامح في حركة التنوير العربية» ضمن كتاب: التنوير والتسامح وتجديد الفكر العربي. فعاليات الندوة المهداة إلى روح المفكر العربي هشام شرابي (قرطاج، 8-11 فيفري 2005)، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة.
- مصطفى (عادل)، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، القاهرة، رؤية للنشر، ط1، 2007.
- المناعي (الطاهر)، «الثعالبي من الإسلامية إلى الكونية في روح التحرر في القرآن»، الإتحاف، عدد 128، ديسمبر 2001.
- الوريي (ناجية)، الاختلاف وسياسة التسامح، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 2015.

المراجع باللسان الأعجمي:

Godin (André), «L'orthodoxie: «Les jeux de la rationalité et de la régulation sociale» (Jean-Pierre Deconchy)», Nouvelle Revue Théologique, 104/4 (1982).

Habermas (Jürgen), «De la tolérance religieuse aux droits culturels» Traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz. In: Cités, 2003/1 n° 13, PUF.

Hallaq (Wael), "Was the gate of IJTIHAD closed", in International Journal of Middle East Studies, Vol. 16, No. 1 (Mar., 1984).

Kant: Qu'est-ce que les lumières? Et autres textes, traduction Jean François Proust G.F. Flammarion, 1991.

Renan. (Ernest), L'Islamisme et la science. Paris, Lévy, 1883.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com