

في مفهوم التسامح



ناجية الوريدي
باحثة تونسية

مؤمنهن بلا حدود
Mominoun Without Orders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

في مفهوم التسامح⁽¹⁾

1- يمثل هذا العمل مقدّمة كتاب «الاختلاف وسياسة التسامح» - تأليف: ناجية الوريمي - منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث، الطبعة الأولى 2015.

المخلص:

بيّنت المؤلفة أهمية مفهوم التسامح في علاقته بواقع الحداثة السياسيّة والاجتماعيّة في عالم يتميّز بالتعدّدية، ويستدعي من ثمّ إيجاد تسوية ناجعة لتجاوز نزعات التعصّب وعدم الاعتراف بحق الاختلاف. وشدّدت المؤلفة على صلة مفهوم التسامح بموضوعي الديمقراطية وحقوق الإنسان. واتضح من البحث أنّ التسامح هو محاولة لعقلنة ظاهرة الاختلاف من أجل أن يسود الحوار بين الأفراد والجماعات، كلّ ذلك في إطار مقالة نسبيّة الحقيقة. وذكرت صاحبة الفصل بأنّ الدراسات المعاصرة لم تنف وجود مفهوم التسامح قبل العصور الحديثة. وعرّجت على عيّنات من الدراسات المنجزة حول هذا المفهوم، وهي قسمان: دراسات تقليديّة مهيمنة عدديّاً، ودراسات نقديّة غالبية نوعيّاً. ويراهن هذا الفصل على مراجعة البدايات من قبيل القول بغياب التسامح عن سياسات الدولة العربيّة الإسلاميّة. ونبّهت ناجية الوريثي إلى أنّ محاولة تأصيل التسامح في التراث لا يعني بالضرورة الوقوع في الإسقاط التاريخي أو في التبرير. وهذا ما يُحوج إلى إعادة قراءة النصوص قراءة نقديّة، وذلك بتفكيك ما تنطوي عليه من خطابات من ناحية، وبوضعها في السياقات التاريخيّة التي احتضنتها من ناحية أخرى.

يُعدّ مفهوم التسامح اليوم مقوّمًا من مقوّمات الحداثة السياسيّة والاجتماعيّة لقدرته على حلّ الإشكالات الناتجة عن التعدديّة² داخل المجتمع الواحد وبين المجتمعات. فهو البديل العادل للتعصّب ورفض حقّ الآخر في الاختلاف³، والسبيل الوحيد إلى تعايش سلميّ قائم على الاستواء في الحقوق بين مختلف مكونات المجتمع. ولئن اكتسب هذا المفهوم اليوم جملة من الخصائص الدلاليّة المقترنة بقضايا التحديث في مختلف مستوياته⁴، وخاصّة بقضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان⁵، فإنّه لم يكن غائبًا عن أفق التفكير والممارسة السياسيّة في القديم بما هو قيمة أخلاقيّة وسياسيّة مقترنة بقيمة العدل ومحدّدة لتعامل سلميّ داخل المجتمع. فالتعدديّة ظاهرة ملازمة "للعمران البشري"، والسلطة التي تتولّى تنظيمه لم تكن لتخرج في سياستها عن أحد منزعين: إمّا التعصّب لمقوّماتها ومقولاتها، مع محاولة فرضها على بقيّة الأطراف، أو الاعتراف بشريّة معيّنة للاختلاف وإقرار سياسة متسامحة يضمنها حدّ أدنى من العدل تسمح به معايير العصر. في المنزع الأوّل، يكون غياب التسامح مقترنًا دائمًا باحتكار السلطة وبالرغبة في الهيمنة والاستبداد: فمن يمتلكها يسعى إلى فرض "اعتقاداته وقناعاته، وأسلوبه في الحياة، على أنّها وحدها الصالحة، ووحدها المشروعة"⁶. ممّا يجعل اللاتسامح يستقرّ في معادلة جامعة بين "رفض اختيارات الآخر"، وامتلاك السلطة أي "القدرة على منعه" من الحقّ في أن يكون مختلفًا⁷. وفي المنزع الثاني، لا تخلو سياسة التسامح من أن تكون قبولًا لشرعيّة الاختلاف، بمعنى أنّ الطرف المتسامح يترك حريّة التعبير عن الآراء المخالفة له، دون أن يعني ذلك ضرورة تخليّه عن التعبير عن قناعاته والدفاع عنها والعمل على نشرها. لكن عليه أن يمتنع عن فرضها بأيّ وسيلة من وسائل الإكراه⁸. إنّ التسامح بهذا المعنى هو ضرب من "عقلنة" ظاهرة الاختلاف، وسعي إلى توفير شروط التعايش السلميّ عبر الحوار الذي يُعدّ اعترافًا متبادلًا بين الذات المتحوّرة⁹. وعادة ما تترجم هذه "العقلنة" خطابات فكريّة تشرّع لفهم المنطق الذي يستند إليه كلّ طرف في

1. يرتبط مفهوم التسامح بين الأديان وبين المذاهب ارتباطًا وثيقًا- اليوم- بالديمقراطيّة وحقوق الإنسان. انظر:

Jürgen Habermas, « De la tolérance religieuse aux droits culturels », in: *Cités*, 2003/1 n° 13, PUF, p. 154.

2. Paul Dumouchel, « Pluralisme, impérialisme et tolérance », in: *Tolérance, pluralisme et histoire*, sous la direction de Paul Dumouchel et Bjarne Melkevik, L'Harmattan, Paris, 1998, p. 119.

3. Bjarne Melkevik, *Tolérance et modernité juridique*, Presses de l'Université Laval, Canada, 2006, p. 10.

4. Michael Walzer, *Traité sur la tolérance*, Gallimard, Paris, 1998.

5. سعت كتابات عديدة إلى الارتقاء بمفهوم التسامح من مجرد الأخلاقيات المطلوبة في التعامل الاجتماعي إلى مستوى حقوق الإنسان الواجبة. انظر على سبيل المثال:

Jeanne Hersch, « Tolérance entre liberté et vérité », in: *PHILOSOPHICA*, vol. 65, 2000 (1): Philosophie et Tolérance, pp. 71-78.

6. Paul Ricoeur, « Le dialogue des cultures: La confrontation des héritages culturels », in: *Aux sources de la culture française*, par D. Lecourt et d'autres, La Découverte, Paris, 1997, pp. 97-105.

7. Ibid

8. Bernard Guillemain, « Tolérance (Idée de) », in: *Encyclopædia Universalis*, t. 22, pp. 713-714.

9. Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, Flammarion, Paris, 1999.

تبنّيه لرؤى واختيارات معيّنة¹⁰. وهو ما يعني تنسيب هذه الاختيارات والرؤى، أي تنسيب "الحقيقة" التي يدّعي كلّ طرف امتلاكها وتمثيلها. وفي هذين المنزعين معاً، كانت السلطة تتفاعل- تأثراً وتأثيراً- مع الواقع الثقافي والاجتماعي، وهو ما طوّر اختيارات فكرية متباينة، بين اختيارات ترى اللاتسامح وفرض الرأي الواحد الوضع السليم والأمثل، وأخرى ترى التسامح وقبول الاختلاف شرطاً للعيش المشترك ولاستقامة "العمران".

ولا جدال في أنّ الغالب على سياسات الدول التقليدية في القديم العملُ بمعايير غير متسامحة تخدم بشكل مباشر اختيارات السلطة ومرتكزاتها الاجتماعية والثقافية، وعن طريقها كانت تحقق استقراراً قوامه الاستبداد. هو استقرار ظرفيٍّ مهما طال أمده، لأنّه كثيراً ما ينتهي إلى أزمات متتالية سببها مطالبة المختلفين عن الاختيارات الرسمية بالحقّ في الوجود وبالعدل في المعاملة. وأن تكون هذه هي الصورة الغالبة على التاريخ السياسيّ التقليدي، فهذا لا يعني أنّ التجارب التي نزلت إلى إقرار قيمة التسامح كانت منعدمة، بل هي موجودة وعملت بهذه القيمة على تفاوت بينها في التصوّر وفي الممارسة. كان ذلك في فترات محدّدة تفاعل فيها فكر متسامح وسياسة عادلة، في المجتمعات الكتابية المسيحية منها والإسلامية. وقد تعرّضت دراسات عديدة لتاريخ التسامح في الغرب وللتحوّلات الدلالية التي مرّ بها المفهوم، لكنّها لم تنفِ وجوده قبل العصر الحديث¹¹.

أمّا الدراسات المخصّصة لمسألة التسامح في التراث العربيّ الإسلاميّ، فهي صنفان: صنف غالبٌ عديداً وهو الدراسات التقليدية، وصنف غالب نوعياً وهو الدراسات النقدية الحديثة. جاء الصنف الأوّل تقليديّاً التوجّه منحرفاً في خطط دفاعية وعظيمة أخلاقية. وهو مشدود بشكل كبير إلى الردّ على ما يوجّه إلى الإسلام اليوم من اتّهام بالعنف، محاولاً إثبات خصوصيّاته المتسامحة ممثلة في نصوصه التأسيسية وخاصة القرآن. ولذلك هو يكتفي بانتقاء نصوص يحملها من المعاني ما يريد، وما يخدم غايته الوعظية المباشرة الداعية إلى الالتزام بمقتضيات التسامح اليوم، لأنّه لا غنى عنه في التعامل مع العالم المعاصر¹². ولتحقيق

10. هذا ما وسم جانباً من الإطار النظريّ للجدل والمناظرات في الثقافة العربية الإسلامية، وهو جانب ورد جلياً في ما عبّر عنه ابن رشد من ضرورة التسامح مع الآخر عبر تفهّم منطقته، في قوله: "ومن العدل كما يقول الحكيم (أي أرسطو) أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي لنفسه، أعني أن يجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه، وأن يقبل لهم من الحجج النوع الذي يقبله لنفسه". تهافت التهافت، مصر، دار المعارف، دت، ص 369.

11. انظر على سبيل المثال: جوزيف لوكير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ترجمة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009؛ وانظر:

Rainer Forst, "Toleration", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/toleration/>>

Lidia Denkova, *Genèse de la tolérance de Platon à Benjamin Constant*, UNESCO, Paris, 2001.

Tolérance, pluralisme et histoire, sous la direction de Paul Dumouchel et Bjarne Melkevik, op. cit.

ويتحدّث ريموند كليينسكي في هذا الكتاب عن تجارب التسامح سياسياً في تاريخ الأمم، فيعرض ما عرفه الشرق الأقصى وأوروبا، ولكنه يهمل تماماً العالم الإسلاميّ، على الرغم من أنّه يشير إليه في حالات انعدام التسامح لدى مختلف أتباع الأديان المنزلة.

12. نذكر على سبيل المثال كتاب: عبد الحسين شعبان، فقه التسامح في الفكر العربي الإسلامي: الثقافة والدولة، دار النهار، بيروت، 2005.

هذه الغاية يعمد هذا الصنف إلى اعتماد أسلوب المناظرات القديم، الرامي إلى تبكيت الخصم بمجرد حشد الأدلة¹³. وفي مستوى النتائج، لم يتجاوز الطابع الغنائي التمجيدي الذي، بقدر ما يرضي غرور الذات في إعلانها "لخصوصياتها" وفي تعاليها على الآخر بسبب تفوق تيولوجي يعتقد، يبتعد عن شروط القراءة النقدية المنتجة التي تخضع للتفكيك وإعادة البناء جملة المعطيات التاريخية والفكرية التي مثلت حقيقة وضع التسامح واللاتسامح في الثقافة العربية الإسلامية.

أما الدراسات النقدية الحديثة- على ندرتها في هذا الموضوع- فقد قدمت قراءات تحليلية معمقة لمفهوم التسامح في التراث، وتوصلت إلى نتائج ذات بال في البعدين الإستمولوجي والتاريخي الاجتماعي. لكنها تظل في حاجة إلى مزيد التدقيق والمراجعة نظراً إلى كونها ركزت في جوانب دون أخرى، ونظراً إلى سقوطها في تعميم نتائجها أحياناً تعميماً جعلها تساهم- عن غير قصد- في إسدال ستار على تجارب ومواقف فريدة لا يمكن أن تنسحب عليها تلك الاستنتاجات. وتتفق هذه الدراسات تقريباً على حصر التسامح في نزوع فكري لدى هذا المفكر أو ذاك، ولدى هذا التيار الفكري أو ذاك، فتراوحت مواقفها بين تضيق دائرة هذا النزوع في ظل ما اعتبرته هيمنة للفكر الأرثوذكسي الرسمي، وتوسيع دائرته ليشمل أنساقاً فكرية كاملة. ولكنها في كل الحالات تقف عند مستوى المواقف الفكرية النظرية، ولا تتعرض أبداً للتجارب السياسية التي كانت في بُعد من أبعادها ترجمة لهذه المواقف.

ومن الدراسات التي ضيقت دائرة التسامح في الثقافة العربية الإسلامية القديمة، ونفت وجوده سياسياً، دراسات محمد أركون وعلي أومليل. إذ اعتبر أركون أن هذا المفهوم حديث، تعود نشأته إلى عصر الأنوار في أوروبا، ولذلك لا يمكن أن نتحدث عنه في "البيئة الإسلامية أو في الوسط الإسلامي"¹⁴. واعتبر أيضاً أن "الأنظمة الدينية التقليدية المرتكزة على أجهزة سلطة الدولة سواء أكان يقف على رأسها إمبراطور أم خليفة أم سلطان أم ملك"، لم تعرف إلا اللاتسامح. لذلك يظل التسامح بما "هو قبول الحرية الدينية والحماية القانونية للحقوق الأساسية للإنسان والمواطن"، في عداد "المستحيل التفكير فيه". ويرد على من يرى في وضع أهل الذمة في الدولة العربية الإسلامية دليلاً على التسامح في الإسلام، بأنه ضرب من "تسامح اللامبالاة"، لأنه "كان مرفقاً بجملة من التدابير التي تهدف إلى الحط من قدر اليهود والمسيحيين"، في مقابل "تبيان تفوق الحقيقة الإسلامية المثلى على ما عداها"¹⁵. هكذا يجزم أركون بأن الدولة العربية الإسلامية لم تعرف سياسة التسامح عملياً. لكن، وفي المستوى النظري، يقر بأن "النصوص الكبرى للفكر العربي الإسلامي كانت تحتوي على البذور الأولى لفكرة التسامح وتدل على الطريق المؤدي إلى التسامح بالمعنى

13. نذكر في هذا الصنف من الدراسات: صالح بن عبد الرحمن الحصين، التسامح والعنوانية بين الإسلام والغرب، الرياض، 1429 هـ؛ وكتاب محمد الغزالي، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، مصر، شركة نهضة مصر، 2005.

14. محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة هاشم صالح، بيروت- لندن، دار الساقي، 1995، ص 109-110.

15. المرجع نفسه، ص 111-112.

الحديث للكلمة¹⁶. ويقدم نماذج ممثلة في الحسن البصري والجاحظ والكندي والتوحيدي والمعرّي، الذين ظلت دعوتهم إلى التسامح- حسب رأيه- نظرية ولا صدى لها في الواقع التاريخي. فهو لاء نادوا بـقيم "العدل والإخاء والتسامح، وكلها أشياء مرجوة وملحة، ولكن تحقيقها مستحيل بسبب البنى الاجتماعية السائدة وأطر الفكر المهيمنة"¹⁷. ومع ذلك يقر بأن الواقع التاريخي- الذي ظل قفلاً أمام دعوات هؤلاء المتسامحين حسب رأيه- هو الذي أفرزهم موضوعياً، وجعل دعواتهم تحتل مكانة في ثقافة العصر. هو واقع يخص القرنين التاسع والعاشر للميلاد، ويتمثل في وجود "طبقة من البرجوازية التجارية المستقرة في المراكز الحضرية الكبرى، ساعدت على نشوء إنسيّة عربيّة مفتوحة على تعاليم الحكمة الخالدة حيث لا يدخل الإسلام في تركيبها إلا كعنصر من جملة عناصر أخرى"¹⁸. هكذا يقيم أركون هوة فاصلة بين الجانب الفكري لمبدأ التسامح، وجانبه التاريخي كما تترجمه السياسات المتبعة. ويخلص إلى تأكيد هذا الاستنتاج قائلاً: "فالتسامح ليس عبارة عن فضيلة أخوية ما إن تأمر بها التعاليم الدينية أو الفلسفية الكبرى حتى تتحقق واقعاً ملموساً"¹⁹.

من الواضح أنّ أركون ظلّ في طرحة لقضية التسامح حبيس تصور حديث يرتبط بمقتضيات التحديث السياسي، من حرية ضمير ومواطنة وديمقراطية. ولذلك جزم- وكان على حق- بأن المفهوم حديث. لكنّ التسامح بما هو في الجوهر قبول الآخر المختلف واحترام موقفه- بالمعنى والوسائل التي يتيحها كلّ واقع تاريخي- مفهوم قديم، تجلّى في العديد من التيارات الفكرية كما بيّن هو نفسه، وتجلّى أيضاً في تجارب سياسية فريدة كما سيبين هذا البحث. فضلاً عن ذلك يبدو أنّ مسألة التسامح في الثقافة العربية الإسلامية لم تكن مشدودة إلى الاختلاف بين الدوائر العقديّة فقط، كما نظر إليها أركون، بل وربما بدرجة أهمّ، كانت مشدودة إلى الاختلاف داخل الدائرة الإسلامية نفسها. فأعلى درجات اللاتسامح في تاريخ هذه الثقافة، سجّلت أساساً بين المذاهب والجماعات الإسلامية نفسها، وليس مع أصحاب الديانات المنزلة الأخرى. ذلك أنّ فترات الصراع الفكري والمذهبي، شهدت تركيز التيارات المتعصبة التي تدّعي امتلاك الحقيقة، على ضرورة القضاء على منافسيها داخل المجال الفكري والسياسي الإسلامي من خلال حرمانهم من حقّ الوجود المتساوي، بل أحياناً من حقّ الوجود نفسه. وكانت وسيلتها في ذلك: التكفير. بينما نجد عداء هذه التيارات للكتابي غير المسلم أقلّ حدة لأنّ منظومتها تعترف بوضع الذميّ، الوضع الذي اعتبرته عنواناً للذلّ والصغار بسبب معاندة أصحابه "للحق"²⁰، ومع ذلك لم تصل إلى ممارسة أعلى درجات الإقصاء عليهم، كما مارسها على "أعدائها" من الداخل الذين لا مكان لهم في منظومتها. بل إنّها تحدّد أهدافها في نقطتين

16. المرجع نفسه، ص 113.

17. المرجع نفسه، ص 113.

18. المرجع نفسه، ص 116.

19. المرجع نفسه، ص 113.

20. للتوسّع في طبيعة الجدل الذي دار بين العلماء المسلمين والكتابيين في الدولة العربية الإسلامية، يمكن العودة إلى كتاب عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الردّ على النصاري إلى نهاية القرن الرابع، تونس، الدار التونسية للنشر/ الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986.

مترباطتين الأولى تبليغ "الحق" والثانية القضاء على هؤلاء: إن محاربة هؤلاء- في نظرها- مقدّمة على محاربة غير المسلمين²¹.

لذلك فإنّ الإشكال في موقف محمّد أركون من مفهوم التسامح مزدوج: من ناحية هو مركز على الاختلاف في مستوى الدوائر العقديّة الكتابيّة دون الاختلاف في مستوى الدائرة العقديّة الواحدة، على الرغم من خطورته؛ ومن ناحية ثانية هو يلغي- عن غير قصد- ترجمات عمليّة للفكر المتسامح مثلتها تجارب سياسيّة مميّزة سنراها في هذا البحث. وهنا يتجاوز الإشكال نفي وجود التسامح أو إثباته في التاريخ العربيّ الإسلاميّ، إلى الخلل المعرفيّ الذي ينجّر عن مواصلة السكوت عن سياسات جريئة مخالفة للسائد، أدخلت ارتباكاً كبيراً على الاختيارات الأرثوذكسية، فتعرّضت للحجب والتشويه بطرق مختلفة كما سنرى. وبعض الدراسات النقديّة المعاصرة- ومنها دراسة أركون في هذا الصدد- تواصل عمليّة الحجب هذه عن غير قصد، بسبب التعميم الذي تنتهجه.

وقريب من موقف أركون موقف علي أومليل الذي رجع إلى التراث الثقافيّ "ينقّب فيه ويحلّل"- كما قال- ليرى "ما إذا كان مساعداً- أو عائقاً- على تكوين عقليّة قابلة بشرعيّة الاختلاف"²². ووصل في نهاية التحليل إلى أنّ التسامح- الذي عرّفه بكونه "قبول الاختلاف"²³- شبه غائب لدى المفكرين المسلمين. واكتفى بتسجيل درجات دنيا منه توقّرت لدى أعلام مثل البيروني والشهرستاني²⁴. هي درجات ضعيفة لا تتجاوز كونها "حالات قليلة طابعها الانقطاع". ولكنّه دعا إلى "إعادة الاعتبار لمثل هذه المواقف الفدّة" من أجل "إرساء تقاليد الحوار وحرّيّة الرأي والتعبير"²⁵. فالاختلاف المشروع في رأيه "هو بديل عن كلّ استبداد مغلف بغلاف "الوحدة" حين تكون هذه الأخيرة مجرد تغطية للانفراد بالسلطة"²⁶. واللافت للنظر في موقف أومليل أنّه يبرّر رفض السلطة للاختلاف- زمن نشأة الدولة العربيّة الإسلاميّة- بأنّ الشروط اللازمة للاستقرار هي التي اقتضت اللاتسامح مع المختلفين عن اختياراتها السياسيّة والفكريّة²⁷، وهذا تبرير يعيد إنتاج المسلّمات ذاتها التي كرّستها الثقافة الرسميّة منذ القديم: إنّ ضرورة تحقيق الاستقرار هي التي تسوّغ

21. هناك أخبار ومواقف كثيرة تتناولها هذه التّيارات، مفادها أنّ خطر أصحاب البدع يفوق بكثير خطر اليهود والنصارى والمجوس، لأنّ أولئك أمرهم بيّنٌ وهؤلاء أمرهم خاف وخطير. ومن الأحاديث المتداولة في هذا المعنى: "لا أخاف على أمّتي مؤمناً ولا كافراً، أمّا المؤمن فيحجزه إيمانه، وأمّا الكافر فيقمعه كفره، وإمّا أخاف عليهم منافقاً عليم اللسان يقول ما تعرفون ويفعل ما تنكرون"، بحسب أبي الخير العمراني، الانتصار في الردّ على المعتزلة القدريّة الأشرار، الرياض، أضواء السلف، 1419هـ، ص 91؛ انظر في هذا المعنى أيضاً: عبد الله بن محمّد العكبري، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، الرياض، دار الراية، 1415هـ، الكتاب الثاني، المجلد الثاني، ص 95-123.

22. علي أومليل، في شرعيّة الاختلاف، بيروت، دار الطليعة، 1993، ص 11.

23. علي أومليل، الإصلاحية العربيّة والدولة الوطنيّة، الدار البيضاء، دار التنوير، 1985، ص 114.

24. علي أومليل، في شرعيّة الاختلاف، ص 29-49.

25. المرجع نفسه، ص 105.

26. المرجع نفسه، ص 10.

27. علي أومليل، الإصلاحية العربيّة والدولة الوطنيّة، ص 114-116.

للسلطة "استبدادها". وفي ما يهم الجانب السياسي للتسامح يلتقي أومليل مع أركون في تعميم الحكم بأن الدولة العربية لم تعرف هذا المبدأ.

وخلافاً لهذين الموقفين، جاء موقف محمد عابد الجابري موسعاً دائرة التسامح لتشمل تياراً كاملاً هو التيار القدري والإرجائي في بداية الدولة العربية الإسلامية. فقد ظهر هذا المفهوم- حسب رأيه- في فكر أوائل المتكلمين "القدرية والمرجئة"، ومثل محوراً قائم الذات من محاور اهتماماتهم الفكرية، وذلك من خلال مسألة "الإيمان"²⁸. ذلك أن عدم تكفير هؤلاء لمرتكب الكبيرة، يعكس هامشاً واسعاً من التسامح وقع فيه الفصل بين الإيمان والعمل. إن العمل لا يبطل الإيمان، حتى وإن تعلّق الأمر بارتكاب معصية أو بعدم القيام ببعض الواجبات الدينية. وكان من أبرز هؤلاء المتسامحين أبو حنيفة، القائل- كما أورد له الجابري: "لا نكفر أحداً بذنب ولا ننفي أحداً من الإيمان"²⁹. ويصل الجابري إلى استنتاج مفاده أن "الجيل الأول من المثقفين في الحضارة العربية الإسلامية راح يدافع عن مفهوم للإيمان قائم على الاعتدال والتسامح، مفهوم ليبرالي إذا جاز لنا استعمال هذه الكلمة في هذا المقام"، حسب عبارته³⁰. وفي دراسة أخرى له عن التسامح في التراث الفلسفي يقدم فكر ابن رشد باعتباره "قمة التسامح"، يقول: "ويبلغ التسامح قمته في موقف ابن رشد من آراء المخالفين والخصوم، حينما يلوم الغزالي على كونه لا يحاول أن يتفهّم موقف الخصم، بل يحكم بفساده دون اعتبار المقدمات التي أدت إليه. يقول: ينبغي لمن أقرّ طلب الحق إذا وجد قولاً شنيعاً ولم يجد مقدمات حمودة تزيل عنه تلك الشنعة، أن لا يعتقد أن ذلك القول باطل وأن يطلبه من الطريق الذي زعم المدعي له يوقف منها عليه، ويستعمل في تعلّم ذلك من طول الزمان والترتيب ما تقضيه طبيعة ذلك الأمر المتعلّم"³¹. ويصل الأمر بالجابري في إيلائه موقف ابن رشد قيمة، إلى تبني مفهومه للتسامح في العصر الحديث وهو "ضرورة احترام الحق في الاختلاف"، خاصة أن هذا المفهوم مقترن عنده بقيمة العدل³². وهكذا جاءت قراءة الجابري للتسامح في التراث متسقة مع منهجه العام في ضرورة الربط بين المكونات العقلانية والعادلة والمتسامحة للتراث، وشروط التحديث، "فالحاجة تدعو اليوم- كما في فترات عديدة من التاريخ البشري- إلى بعث الحياة في القيم الإنسانية السامية وإخصابها ونشرها"³³.

ولئن بيّن الجابري الحضور الهام لقيمة التسامح في التراث، فإنّه وقف هو الآخر عند الحدّ الفكري- النظري ولم يتساءل عن حظّ هذا المبدأ في السياسة، في التجارب المختلفة التي عرفتتها الدولة العربية الإسلامية.

28. محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000، ص 44.

29. المرجع نفسه، ص 45-46.

30. المرجع نفسه، ص 47.

31. محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر: العولمة- صراع الحضارات- العودة إلى الأخلاق- التسامح- الديمقراطية ونظام القيم- الفلسفة والمدينة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997، ص 22-23.

32. المرجع نفسه، ص 31-32.

33. المرجع نفسه، ص 19.

ونحن إذ نوكد على الجانب السياسي العملي- المدعوم بمواقف نظرية- في حضور التسامح في بعض سياسات هذه الدولة، فإننا لا ننطلق من موقع الذين يتجهون "بأبصارهم نحو التراثات الفكرية الراسخة لكي يعثروا فيها على أسس تحترم هذا المفهوم (أي مفهوم التسامح) وتبرره"³⁴، حتى يتسنى اعتماده اليوم في الدولة الحديثة. إذ ليس من الضروري أن نوجد المفهوم الحديث في التراث حتى نقبل بالمبادئ الكونية اليوم. إننا ننطلق من موقع التساؤل والمراجعة: التساؤل عن حقيقة أزمت سياسية-فكرية أحيطت بالكثير من الغموض والاضطراب فيما يُداول حولها من القديم إلى اليوم، ومراجعة البدايات التي استقرت حول انعدام التسامح في سياسات الدولة العربية الإسلامية، وحول حقيقة بعض التجارب التي مثلت فعلاً نزوعاً متسامحاً حجبته الثقافة السائدة تاريخياً. الأمر الذي يمكن أن يساهم في تشريح أصول اللاتسامح في تيارات من الثقافة العربية الإسلامية، وهي الأصول التي لا تزال ترمي بظلالها على جزء هام من هذه الثقافة إلى اليوم.

إن تأصيل التسامح في التراث ليس عملاً إسقاطياً ولا تبريرياً، بل هو كشف عما وُجد فعلاً، وإعادة رسم لصورة فقدت أجزاء هامة منها، بل هي أُلغيت إتلافاً، حتى لا يبدو في هذه الصورة، إمكان أفضل من الإمكان الذي ساد، وحتى لا يُفتح باب الجدل على ما اعتبر ثوابت تعلو على المساءلة. وتظل القراءة النقدية للنصوص عبر تفكيك أبنيتها اللغوية والدلالية للوقوف على حقيقة المعاني التي تبرزها والتي تحجبها على حدّ السواء، وعبر وضعها في سياقاتها التاريخية، السبيل الأنجع لإعادة ترميم "الحقائق" انطلاقاً مما تنتجه الخطابات، ومما تسمح بالتطور في اتجاهه من تفسير وتأويل.

إن مبدأ التسامح لم يتجلّ فقط في المستوى الفكري- كما بينت الدراسات النقدية الحديثة المذكورة أعلاه، وكما ستبين هذه الدراسة- بل كانت له ترجمات عملية في صنف من السياسات مميّز في تاريخ الدولة.

على أنه وجب التنبيه من الناحية الاصطلاحية إلى أنه لم يكن هناك مصطلح واحد واضح يختزل مختلف الدلالات المقترنة بمبدأ التسامح، ونعني مصطلح "التسامح" في حدّ ذاته، بل كانت هناك شبكة من الكلمات التي يحيل بعضها على بعض وتؤدي هذه الدلالات بكيفية ترتقي أحياناً إلى درجة الاصطلاح.

من الثابت أنّ كلمة "التسامح" في اللغة العربية القديمة لم تعرف الدلالات الحديثة التي يحيل عليها المصطلح اليوم³⁵. فهذه الكلمة لم تتجاوز معاني التساهل وغضّ النظر عن غير المرضي، كما جاء في

34. محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص 109.

35. يذهب محمد عابد الجابري إلى أنّ مصطلح التسامح "غائب في الخطاب الفلسفيّ عموماً، سواء تعلّق الأمر بالفلسفة العربية أو بالفلسفة اليونانية أو بالفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة باستثناء خطاب سياسيّ لاهوتيّ أنتجه بعض فلاسفة القرن السابع عشر. (قضايا في الفكر المعاصر، مرجع مذكور، ص 25). لكنه يؤكد وجود الموقف والدلالات المقترنة به، كما رأينا سابقاً.

المعاجم³⁶ وفي مختلف المصادر الأدبية³⁷. لكننا نجد ما ينهض بهذه الدلالات- وينسب متفاوتة- موزعاً بين عبارات ومصطلحات أخرى، من قبيل: "الوفاق، المسامحة، التسالم، العدل، التفهم، التحاب". وهي تمثل الجهاز الاصطلاحي الذي تعتمد عليه خاصة الخطابات الاجتماعية والفلسفية الرامية إلى تشريع الاختلاف والتأليف بين المجموعات البشرية، مثل خطاب الجاحظ أو إخوان الصفا أو ابن رشد، أو غيرهم³⁸. ولا يتوقع أن مجتمعاً تعددياً- مثل المجتمع العربي الإسلامي- ظلّ بعيداً عن كافة مقتضيات التنظير المبدئي لشروط التقارب والتسالم والاعتراف المتبادل بين الطوائف والأديان والمذاهب والأعراق. كما لا يتوقع أن السياسات التي عرفها لم تراهن على الاستفادة من هذا التنظير بشكل من الأشكال. ونحن نرى- في حدود الفترة التي ندرسها وهي القرنان الثاني والثالث للهجرة- أن تجربتين سياسيتين قامتا فعلاً على مبدأ التسامح بالمفهوم المتاح عصرئذ، وهما تجربة البرامكة في عهد هارون الرشيد، وتجربة المأمون³⁹. لكنهما ظلّتا مغمورتين من هذه الناحية، ومتهمتين بعكسه تماماً: التعصّب والاستبداد.

لكنّ الإقرار بوجود سياسة متسامحة في القديم، لا يخلو من بعض الإشكاليات. منها أنّ مفهوم التسامح فيها يكاد لا يتجاوز الإستراتيجية المتّبعة من قبل السلطة القائمة لدرء "الفتنة" والاختلاف وتجنّب نتائجهما الوخيمة. فهي ليست صادرة عن اعتراف مبدئيّ بالتعدّدية ومقتضياتها، بقدر ما هي صادرة عن حرص على تحقيق الاستقرار اللازم لاستمرار السلطة. إنّها إستراتيجية "التحمّل عن مضض" للآخر المختلف، مع الثبات دائماً على اعتباره مخطئاً في رؤاه واختياراته. ولذلك فالمفهوم في هذه السياسة لا يعدو أن يكون دعوة إلى "التعايش في نطاق اللاتسامح" (Coexister dans l'intolérance)⁴⁰ مع ما يمكن أن يفضي إليه من عدم الاكتراث (Indifférence) إزاء هذا الآخر، وهو ما ينتهي إلى ضرب من الاحتقار، وفي أحسن الحالات، إلى ضرب من عدم الاعتبار. خلافاً لسياسة الدولة الحديثة التي يكون فيها مفهوم التسامح قائماً على الاعتراف بحق الاختلاف وبالأستعداد للتعامل مع الآخر وإيلاء الاعتبار لمقوماته واختياراته، من منطلق إنسويّ (Humaniste) ينسب الحقيقة ويؤمن بتعدّدية تقتضي الحقّ في وجود مدنيّ متساوي الحظوظ.

36. انظر مادة س-م-ح في *لسان العرب* لابن منظور، القاهرة، دار المعارف؛ وفي *التعريفات* للشيخ الجرجاني، القاهرة، دار الفضيلة، 2004، ص 51؛ وفي *كشف اصطلاحات الفنون* لمحمد علي التهانوي، مكتبة لبنان ناشرون، 1996، مج 1، ص 427.

37. وفق فهرسة إلكترونية موجودة على الموقع التالي:

<http://www.alwaraq.net/Core/index.jsp?option=1>

38. انظر - علاوة على النصوص الممثلة للتسامح والتي ذكرها محمد أركون ومحمد عابد الجابري وعلي أومليل في دراساتهم المشار إليها سابقاً- **رسائل الجاحظ**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الجبل، 1991، ج 1، ص 34، وانظر خاصة إقراره بأن لكل مجموعة مزاجاً ونقائص، ورفضه لتعصب يقوم على توهم أفضلية مطلق لقوم أو جماعة. **الرسائل**، ج 3، ص 196-197؛ **رسائل إخوان الصفا**، بيروت، دار صادر، مج 2، ص 366-370؛ **وتهافت التهافت** لابن رشد، مصر، دار المعارف، ص 369.

39. نعتبر أنَّ التجارب السياسية التي نزعَت إلى تغليب قيمة التسامح على غرار ما سنبيِّه في هذا البحث من تجربة البرامكة، ثمَّ المأمون، لا تزال في حاجة إلى إعادة النظر، لتحديد ما أوَّلًا وللبحث في الآليات التي تحكمَت فيها. وذلك في الإطار السياسي السنيّ وغير السنيّ على حدِّ السواء.

40. Michel Barlow, *Pour une théologie de la tolérance*, Desclée de Brouwer, Paris, 1999, p. 21.

ولم يكن البحث في حقيقة هذه السياسات، بالأمر الهين. كانت رحلتنا في ركام نصوص التراث بمثابة رحلة تنقيب واستكشاف، منهجها التحليل والتفكيك وإعادة التركيب، والمقارنة بين النصوص: المشهور منها والمغمور. وأسفرت الرحلة عن مراجعة للمتداول من المسلّمات في شأنها، وعن محاولة لتأسيس تصوّر جديد لها. وحاولنا عرض هذه المراجعة وهذا التصرّ من خلال القضايا المحوريّة التالية:

القضيّة الأولى: سياسة هارون الرشيد الثقافيّة ودورها في إيجاد منظومة فكريّة رسميّة ستكون المعيار في تقييم الاختلاف. وفي إطار هذه السياسة، كان تغيّر علاقته بمنظر المنظومة لاحقاً. محمّد بن إدريس الشافعي- من علاقة توتّر بسبب خلاف سياسيّ مذهبيّ، إلى علاقة تحالف بين الفكر والسلطة. وعن هذا التحالف سينشأ التنظير لعدم التسامح بصفته التصرف السليم الذي يقتضيه الدفاع عن "الحق".

القضيّة الثانية، هي تنفيذ الرشيد لسياسة عدم التسامح مع المختلفين وفرض اختيار السلطة، تحت شعار محاربة البدع، فكانت حملته العامّة للتكثيف بكلّ من صُنّف في خانة أهل الأهواء، من برامكة وأمرأ عبّاسيين وعلماء كلام. لكنّ الخطاب الرسميّ والرواية الرسميّة ستخرج الأزمة في شكل يحجب أسبابها الحقيقيّة المتعلّقة بفرض التسامح والتنوير الثقافيّ، ليحصرها في صراع مع عنصر أجنبيّ "أعجميّ" يكدد للعرب وللإسلام، وهو: البرامكة.

القضيّة الثالثة، هي أزمة موالية خلفها التضارب بين سياسة البرامكة وسياسة الرشيد. فكان استمرار الخطّ التنويريّ المتسامح مع المأمون، وكان استمرار الخطّ المتعصّب الرافض للاختلاف، مع "أصحاب الحديث" وحلفائهم التقليديّين من السلطة العبّاسيّة.

إنّ البحث في الاختيارات السياسيّة التي وجّهت الدولة العربيّة الإسلاميّة، وفي حظّ التسامح منها، أمر يقتضيه الوقوف على حقائق الأشياء، لترميم صورتها الكائنة بدل الصورة الوظيفيّة المكوّنة والمتداولة في الثقافة الرسميّة منذ القديم. وليس أمراً يقتضيه البحث عن معبر تراثيّ إلى قيم الحداثة الكونيّة. إلّا أنّ منطق الاستمرار والتواصل بين المفاهيم- عندما تتوقّف عناصره- لا يمنع من الربط بين هذا وذاك ربطاً منتجاً، لأنّ مفهوم الحداثة نفسه لا يمكن أن يكسب تمام دلالاته إلّا إذا قرّن وقُورن بالحاصل الحضاريّ في كلّ ثقافة⁴³.

43. Jean Baudrillard, « Modernité », in: *Encyclopædia Universalis*, t. 15, p. 552

قسم الدراسات الدينية

« De la tolérance religieuse aux droits culturels », in: *Cités*, 2003/1 n° 13, PUF.

De l'éthique de la discussion, Flammarion, Paris, 1999.

Vérité et justification, Gallimard, Paris, 2001.

- Jeanne Hersch, « Tolérance entre liberté et vérité », in: *PHILOSOPHICA*, vol. 65, 2000 (1): Philosophie et Tolérance.

- Bjarne Melkevik, *Tolérance et modernité juridique*, Presses de l'Université Laval, Canada, 2006.

- Paul Ricoeur:

« Le dialogue des cultures: La confrontation des héritages culturels », in: *Aux sources de la culture française* par D. Lecourt et d'autres, La Découverte, Paris, 1997.

- Michael Walzer, *Traité sur la tolérance*, Gallimard, Paris, 1998.

مواقع إلكترونية:

- Forst, Rainer, «Toleration», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/toleration/>>.

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