بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 21 يناير 2019

مفهـوم التسـامـح:
صعوبة التعريف وتحوّلات الواقع

منير الكشو
باحث تونسي

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

جميع الحقوق محفوظة © 2019
All rights reserved © 2019

مفهوم التسامح:
صعوبة التعريف وتحوّلات الواقع[1]

1 نشر هذا البحث ضمن كتاب «التسامح في الثقافة العربيّة: دراسة نقديّة» الجزء الأول، إشراف ناجية الوريمي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

ملخص:

سنعمل في هذه الورقة على توضيح وتحليل معضلة التسامح، وسنسعى كذلك إلى فحص مختلف الحلول التي قدّمتها النظريات السياسية والأخلاقية الحديثة والمعاصرة لها حتى يكتسب التسامح معنى ويُعترف له بدور في العلاقات البشرية سواء بين الأفراد أو بين الجماعات والطوائف والملل أو بين الدول كذلك. وسنتطرّق في مرحلة أولى إلى مفهوم التسامح بوصفه قيمة اجتماعية وفضيلة أخلاقية وكذلك استعدادا نفسيّا يرتبط بمشاعر أخلاقية مثل الخوف والتحيّز واللامبالاة والكراهية والاستحسان والاستهجان وبقيم ثقافية مثل التمدين والتحضّر والاحترام والتقدير والسماحة وقبول الاختلاف. كما سنعمل أيضا في هذا الجزء الأول من الورقة على تفسير ما يعنيه الفلاسفة بالحديث عن صعوبة التسامح للنظر في إن كانت هذه الصعوبة تحول دون إمكانه، مثلما يقول الفيلسوف برنارد ويليمز، أم أنه يظل ممكنا رغم صعوبته كما يذهب إلى ذلك الفيلسوف طوماس سكونلن. وفي مرحلة ثانية سننظر في التطوّر التاريخي لمفهوم التسامح من العصر القديم الذي كان فيه مجرّد فضيلة شخصية تحلى بها بعض رجال الدين أو الحُكام ودافعوا عنها أو مارسوها في مناخ فكري وسياسيّ اتسم بالتعصّب الديني والانغلاق الفكري إلى عصر ما بعد الإصلاح الديني في أوروبا حيث وجد التسامح طريقه إلى التحقق عبر التشريعات والمعاهدات بين الدول ومن خلال المؤسّسات وإعلانات حقوق الإنسان. وبطبيعة الحال كانت لأفكار اللاهوتيين والفلاسفة والأدباء التي سنعرضها أهمية بالغة في ترسيخ الإيمان بالتسامح وفي تجذير الحركة السياسة والثقافية المناصرة له والتي انطلقت من أوروبا وشملت فيما بعد أرجاء واسعة من العالم. وفي مرحلة أخيرة سنحاول فحص أهم الحجج التي قدّمت وتقدّم اليوم للدفاع عن التسامح للوقوف على مدى اتساقها.

على سبيل التقديم

إنّ أوّل معنى يتبادر إلى ذهننا عندما نفكر في التسامح هو التالي: أن نتسامح هو أن ندع فعلا يحدث أو رأيا يفصح عنه صاحبه في حين أننا لا نوافقه ولا نقبل به وأن بإمكاننا منعه أو ردع مرتكبه دون أن يفيد ذلك استحسانا أو حيادا أو لامبالاة. فالسلوك المتسامح أو المتساهل معه يمكن مواجهته والتصدّي له غير أن المرء يمتنع عن المنع ويكتفي بمعارضته بالفكر لا بالقوة أو بالقانون. وبهذا السلوك يصبح التسامح لا مجرّد واقعة وقيمة اجتماعية وإنما فضيلة أيضا واستعدادا فكريا ونفسيا. فأن نكون متسامحين هو أن نتعلق بالحرية أكثر من تعلقنا بجماعتنا أو حزبنا أو فرقتنا وأن نجنح إلى الجدل والمداولة والإقناع والمحاجة لا إلى الإكراه والعُسف وأن نميل إلى السلم أكثر من التعلّق بالانتصار على من نختلف معه. ويقترن معنى التسامح بالقبول المكره بمعتقدات أو تصوّرات أو ممارسات يؤمن المرء في قرار نفسه ببطلانها أو بفسادها غير أنه يتحمّل وجودها ويصبر عليها في حين أن بمستطاعه منعها والتصدّي لها. وعلى الصعيد السياسي يقترن التسامح بالحصافة أو حسن التدبير ويمثل سياسة تجنّب المجموعة الحرب ومزالق النزاع الأهلي. غير أن النظرية السياسية لا تريده أن يكون مجرّد وسيلة لتحقيق غاية مثل السلم أو المنفعة الاقتصادية وإنّما موقفا أخلاقيا ذا رسوخ مبدئي. وفي سعيها إلى ذلك واجهت مختلف النظريات الأخلاقية والسياسية معضلة تتمثل في أن التسامح يجعل جائزا ما هو خاطئ أخلاقا، أو على الأقلّ، ما يُعتقد أنه كذلك. ولحلّها كرّست جهودها لتفسير لماذا ينبغي على المُتسامح السماح بأشياء يَعتقد أنها خاطئة أخلاقيّا وكيف يصحّ السماح بما هو خاطئ. إن معضلة التسامح هذه هي ما سنعمل على توضيحه وتحليله في هذه الورقة وسنسعى كذلك إلى فحص مختلف الحلول التي قدّمتها النظريات السياسية والأخلاقية الحديثة والمعاصرة لها حتى يكتسب التسامح معنى ويُعترف له بدور في العلاقات البشرية سواء بين الأفراد أو بين الجماعات والطوائف والملل أو بين الدول كذلك. لذلك سنتطرّق في مرحلة أولى إلى مفهوم التسامح بوصفه قيمة اجتماعية وفضيلة أخلاقية وكذلك استعدادا نفسيّا يرتبط بمشاعر أخلاقية مثل الخوف والتحيّز واللامبالاة والكراهية والاستحسان والاستهجان وبقيم ثقافية مثل التمدين والتحضّر والاحترام والتقدير والسماحة وقبول الاختلاف. كما سنعمل أيضا في هذا الجزء الأول من الورقة على تفسير ما يعنيه الفلاسفة بالحديث عن صعوبة التسامح للنظر في إن كانت هذه الصعوبة تحول دون إمكانه، مثلما يقول الفيلسوف برنارد ويليمز، أم أنه يظل ممكنا رغم صعوبته كما يذهب إلى ذلك الفيلسوف طوماس سكونلن. وفي مرحلة ثانية سننظر في التطوّر التاريخي لمفهوم التسامح من العصر القديم الذي كان فيه مجرّد فضيلة شخصية تحلى بها بعض رجال الدين أو الحُكام ودافعوا عنها أو مارسوها في مناخ فكري وسياسيّ اتسم بالتعصّب الديني والانغلاق الفكري إلى عصر ما بعد الإصلاح الديني في أوروبا حيث وجد التسامح طريقه إلى التحقق عبر التشريعات والمعاهدات بين الدول ومن

خلال المؤسّسات وإعلانات حقوق الإنسان. وبطبيعة الحال كانت لأفكار اللاهوتيين والفلاسفة والأدباء التي سنعرضها أهمية بالغة في ترسيخ الإيمان بالتسامح وفي تجذير الحركة السياسة والثقافية المناصرة له والتي انطلقت من أوروبا وشملت فيما بعد أرجاء واسعة من العالم. وفي مرحلة أخيرة سنحاول فحص أهم الحجج التي قدّمت وتقدّم اليوم للدفاع عن التسامح للوقوف على مدى اتساقها. ويجدر التنويه هنا أن ما يهمّنا ليس استعراض الحجج التي قدّمها الفلاسفة لدعم مفهوم التسامح بقدر ما يهمّنا تفحّص مدى قدرتها على مساعدتنا اليوم في الحجاج لصالحه اعتبارا لتغيّر الظروف وتحوّلات الواقع السياسي والفكري في مجتمعاتنا العلمانية الحديثة. فلا ينبغي في رأينا أن يتّخذ الحديث عن التسامح صيغة التقريظ أو الدعوة وإنما أن يكون ذا طابع إشكالي يتمعّن في صعوباته المفهوميّة والحجاجيّة ويستجلي إمكانات حلّها حتى لا نعيد خطأ مفكري عصر النهضة العربي عند استقبالهم لمفهومي الحرية والليبرالية كما أشار إلى ذلك المفكر المغربي عبد الله العروي. فقد استعملوا الليبرالية «كشعار ولم يتجاوزوا الشعار إلى التمثل الفلسفي» تماما مثلما أن ما كان يهمّهم هو نشر دعوة الحرية «أكثر من الحاجة إلى تحليل مفهومها».[1] وفي نفس السياق ينبغي أن نقول أيضا إنه قد آن الأوان لتجاوز الخطاب الداعي إلى التسامح إلى تبيّن معانيه ومعوّقاته وصعوبات تفعيله في الواقع للبحث لها عن حلول إن كنا لا نزال نؤمن بأهميته وبدوره في الأوضاع الراهنة لمجتمعاتنا.

التسامح قيمة وفضيلة

يمثل مفهوم التسامح في وجهين: فهو قيمة حينما ينظر إليه من وجهة النظر الاجتماعية وفضيلة حينما ينظر إليه من جهة الفرد الذي يمارسه. بوصفه قيمة ليس التسامح ذا قيمة فحسب بل هو قيمة في ذاته فلا يمكن أن يُستبدل بأشياء تفوقه أهمية ومنفعة ولا يمكن أن يكون له ثمن وأن يُبادل أو يقايض بقيم أخرى مثل الأمن أو المنفعة سواء كانت فردية أو عامة دون أن يفقد صفته قيمة. وبوصفه فضيلة هو الجُهد الذي يقوم به الفاعل الأخلاقي المُتسامح لتحقيق مُقتضى السلوك القويم الذي لا يكون مجرّد تطبيق لقاعدة سابقة عن الفعل ذاته ولا استجابة لأمر متعال وإنما هو الفعل الذي ينشد خيرا يتحدّد من خلال جهده الذاتي وهو تحقيق لذات تسترشد بأنوارها الخاصة للتعرّف على المعيار القويم للسلوك المتبصّر. فقد عرّف أرسطو الفضيلة واسطة بين إفراطين متضادّين أحدهما بالأكثر والآخر بالأقل يمثل كل منهما رذيلة إذ يقول: «إنها وسط بين رذيلتين إحداهما بالإفراط والأخرى بالتفريط وكما أن الرذائل تنحصر بعضها في أنها تجاوز المقياس الذي وجب التزامه، والأخرى في أنها تبقى أسفل من هذا المقياس سواء بالنسبة لأفعالنا أو بالنسبة لوجداننا فالفضيلة تنحصر على ضدّ ذلك في إيجاد الوسط بالنسبة لذلك البعض وبالنسبة للبعض الآخر وأن تبقى فيه

1 العروي، ع. **مفهوم الحرية**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993، ص 53

مُؤثرة إياه.»[2] وعلى هذا النحو تكون الشجاعة الواسطة بين التهوّر والجبن، فالمتهوّر يفرط في الطمأنينة ولا يبالي بالمخاطر ويُقدم على مخاطر لا يحسب لها حساب والجبان يفرط في الخوف وعدم الطمأنينة أما الشجاع فيُقدم على مخاطر توقّع وجودها وحسب لها حسابا ويدرك جيّدا قدرته على تحمّلها ومواجهتها كما ينبغي ومتى ينبغي. وعلى نفس النحو تبدو فضيلة التسامح وسطا بين حديّن مفرطين، أو رذيلتين وفق تعبير أرسطو، الأولى هي اللاتسامح تجاه ممارسات وأعمال وآراء تثير في المرء نفورا ويقدّر أنها منحرفة وأن واجبه الأخلاقي أو الديني يدعوه إلى استخدام ما لديه من مُستطاع للتصدّي لها ومنعها. وهذا الضرب من الإفراط يوقع المرء في الشطط والتعصّب للرأي ورفض الاختلاف وما يقترن به من تحيّز وغياب الموضوعيّة. وفي أقصى الجهة المقابلة للاتسامح نجد موقف اللامبالاة تجاه ما يقوم به الآخرون فلا أحد مثلا يتحدّث عن التسامح تجاه أذواق الآخرين واختياراتهم الفنيّة والبرامج التلفزيونية التي يحبذون مشاهدتها أو طريقة إنفاقهم لأموالهم. فأن يقول أنه متسامح معهم في ما اختاروه وفي ما يفعلونه بأنفسهم هو أن يمنح لنفسه سلطة ومستطاعا لا يمتلكه وأن يُخلّ في نفس الوقت بالتسامح كفضيلة ويحط من قيمته الاجتماعيّة.

تبرز فاعليّة فضيلة التسامح إذن في تلك المنزلة الوسطى بين حدّين الأوّل ببلوغه ندخل منطقة الضرر والأذى الذي يُبطل أي داع للتحمّل والتساهل والتسامح والثاني ببلوغه نصبح غير مكترثين أو عابئين بوضع غيرنا أو أعمالهم وممارساتهم وآرائهم. وفي هذه المنزلة الوسطى يمكن أن يكون لفضيلة التسامح معنى وفاعليّة. لكن اللاتسامح لا يعني دوما التعصّب وغياب الموضوعية إذ تكون له أشكال مبرّرة ومحمودة عندما يفلح طرف اجتماعي ما في إثبات حالة تندرج ضمن تلك التي لا يجوز التسامح معها. فإذا ثبت أن تداول المواد الإباحية في الفنّ والأدب يسبّب أذى للنساء يلحق صورتهن واعتبارهن الأخلاقي ويدفع للاعتداء عليهن ويساعد على انتشار العنصريّة تجاههن سيبطل كل داع للتسامح مع نشرها وتداولها.[3] وإذا كانت ممارسة ديانة ما عملا ونشاطا شخصيّا وخاصّا مثل قراءة الشعر أو الاستماع إلى الموسيقى أو تعاطي الرياضة لن يكون هناك أي مبرّر للنقاش العام والجديّ حول التسامح مع أشكال تعبيرها الخاص عن معتقداتها أو ممارسة طقوسها وشعائرها في المجال العام. فحتى يستقيم الحديث عن تسامح لا بدّ أن يُنظر إلى المعتقد أو الفعل المتسامح معه على أنه قابل للاعتراض ويمكن أن يعدّ بالتالي باطلا أو قبيحا وإذا ما انعدم ذلك لن يصّح الحديث عن تسامح وإنما عن لا مبالاة. لذلك يؤكد بيتر نيكلسون على السمات التالية الملازمة

2 أرسطوطاليس، **أخلاق إلى نيقوماخوس**، ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة: دار الكتب المصرية، 1924. الجزء 2 الباب 6

3 يدافع على هذه الأطروحة العديد من الفلاسفة النسويين في الولايات المتحدة الأمريكية وعلى وجه خاص كثرين ماكينون في العديد من كتباتها وعلى وجه الخصوص في:

MacKinnon, C. A. «Sexuality, Pornography and Method: Pleasure under Patriarchy» in *Ethics*, vol. 99, n° 2 (Jan. 1989, pp. 314-346. للإطلاع على مناقشة لأفكار ماكينون حول منع تداول المواد الإباحية يراجع مقال:

Niesen, P. «Pornography and Democracy», in *Constellations*, vol. 6, n°. 4, 1999, pp. 473-498.

لمفهوم التسامح وهي»: -1 «الانحراف»، فما يتمّ التسامح معه منحرف عمّا يعتقده المُتسامِح أو يفعله أو يظنّ أنه يجب فعله. -2 «الأهميّة» فصاحب الانحراف ليس تافها. -3 «عدم الموافقة»، فالمتسامح لا يوافق أخلاقيا على الانحراف. -4 «السلطة»، فالمتسامح يملك السلطة لكي يحاول كبح أو منع (أو على الأقل، أن يعارض أو يعرقل) ما يتسامح معه. -5 «عدم الرفض»، فالمتسامح، في أية حال، لا يمارس سلطته، وبالتالي فهو يتيح للانحراف أن يستمر.»[4] يقتضي التسامح إذن أن يكون السلوك الذي يُتسامح معه منحرفا عن ما يعتقد المتسامح أنه القاعدة للسلوك السويّ أو التفكير السليم ولا يمكن أن يكون المتسامح غير مكترث بذلك وإنما يكتسي الأمر لديه أهميّة. فالتسامح الديني قد لا يعني شيئا ذا شأن بالنسبة للاديني، عدا أثره على السلم الأهلي. فلأن هوبز مثلا رفض كلّ الأديان لم يمثّل التسامح تجاهها، في نظره، سياسة حكيمة للدولة إذ سيفتح أبواب النزاع والفتنة على مصراعيها غير أنه عنى الشيء الكثير بالنسبة لمتديّن مثل جون لوك الذي يأخذ التسامح الديني على محمل الجدّ ويعير اهتماما بالغا لعقائد الآخرين وأديانهم.

ويفترض التسامح أيضا وجود السلطة لدى الشخص المتسامح أي أن يكون في مستطاعه منع الرأي أو السلوك الذي يراه منحرفا ولا يوافقه ويكتسي أهمية في نظره حتى وإن لم يكن يمتلك نفوذا سياسيا يخوّل له منعه مباشرة، إذ يشير نيكلسون إلى أنّ: «كل واحد من الأشخاص يملك في السياسة بعض السلطة على الأقل. فحتى حين تقرّر الحكومة أنه ينبغي التسامح، أو عدم التسامح مع شخص معيّن أو عمل معيّن، سيكون في وسع أي مواطن أن يقرّر ما إذا كان سيتحمّس لهذا القانون ويعمل على تنفيذه، أي أنه، ومن ضمن حدود يستطيع أن يكون غير متسامح في المجالات التي يأمره فيها القانون بالتسامح وأن يكون متسامحا في المجالات التي يؤمر فيها بعدم التسامح. فإذا ما رفض القانون وتطبيقه عدد كاف من المواطنين صار من الممكن أن يخضع نفوذ السلطات إلى تقلّص ملحوظ.»[5] فالتسامح بوصفه فضيلة واستعدادا نفسيا وخلقيّا لقبول المختلف وما يتعارض مع معيار أو قاعدة تعدّها الذات المتسامحة أساسية ولا يستقيم السلوك من دونها يفترض علاقة غير متناظرة asymetrique بين ذات قديرة وفاعلة، تستطيع المنع أو السماح، وهي الذات المتسامحة \المُسامحة\ المُتساهلة، وذات سلبيّة تطلب التسامح وتتوسّل الذات الفاعلة أن تتركها على اختلافها ذاك تمارس أسلوبها في العيش أو عقيدتها. ولئن أحال معنى التسامح في اللغة العربية على ضرب من الاقتدار وعدم التكافؤ في المُستطاع بين طرفين تكون علاقتهما غير متناظرة، كما أشرنا سالفا، بين من يتسامح ومن يلتمس التسامح يتضمن المرادف tolerantia في اللاتينية لكلمة تسامح العربية معنى القدرة على الصبر والتحمّل وضبط النفس وإكراهها على قبول ما تأباه. فأن يكون المرء متسامحا وفق السياق

4 بيتر، ب. نيكولسن "التسامح كمثال أخلاقي" نشر في **التسامح بين شرق وغرب، دراسات في التعايش والقبول بالآخر**، نصوص من اختيار وترجمة إبراهيم العريس، بيروت: دار الساقي 1992، ص 30

5 الم. الس. ص 31

اللغوي اللاتيني هو أن يتألّم لأنه لا يستطيع لأسباب مختلفة أن يتدخل لمنع ما يُفعل أو يقال في حين تعني السماحة في اللغة العربية الجود والكرم والاستعداد للاستعاضة عن علاقة التنافر مع الآخر بعلاقة الانسجام. وإلى ذلك يشير الباحث سمير الخليل بما يلي: «بالتناقض مع كلمة Toleration الانكليزية، نجد أن كلمة التسامح العربية مشتقة من سمح، أو تحمل المعنى الاستنكاري المضاد كما في «لا سمح الله». والجذر العربي هنا يستخدم أيضا لاحتواء فكرة المرونة التكتيكية، فكرة ترك الأمور تمرّ، التساهل في خلاف من الخلافات، بل والتنازل لشخص من الأشخاص كتعبير عن التهذيب. وهكذا مثلا، أنه خلال جلسة مساومة في السوق حول سعر مادة من المواد، يصار إلى الثناء على الشخص الذي يتنازل للآخرين عن طيبة نفس، ولا يترك المجال لبضعة قروش لكي تقف في وجه التوصل إلى اتفاق، يصار إلى الثناء عليه بوصفه «من أهل السماحة».»[6]

في صعوبة المفهوم

ويرى دارس مثل هايد أن التسامح فضيلة متملّصة عصيّة على التحديد رغم أنها تحتل مركزا أساسيا في الفكر السياسي والأخلاقي الحديث والمعاصر.[7] فإيماننا الجازم بقيمة التسامح على الصعيد العملي سواء في الحياة الأخلاقية الفردية أو على الصعيد السياسي في تدبير الحُكم وفي إدارة الخلاف على نحو حكيم لا يقابله يقين مماثل على الصعيد النظري سواء تعلق الأمر بالتحديد المفهومي أو بالحجاج لصالحه. فعلى خلاف ما هو الأمر في مجالات مثل الحقوق والواجبات التي يختلف الناس فيها وفي تحليل مفاهيمها وتسويغها لكنهم يسترشدون بجملة من الأمثلة والحالات المتفق حولها، في مجال التسامح يصعب العثور على حالة واحدة يُتفق عامّة على أنها تشكل نموذجا يُسترشد به لحلّ الخلافات في حالات مثيلة. فالاتفاق حول الحالات النموذجية للحقوق والواجبات يستند عموما إلى إعلانات حقوق الإنسان العالمية أو الإقليمية أو الوطنية وإلى ما كرّسته التجارب الدستوريّة لعديد الأمم في باب الحريات والحقوق وإذا جدّ خلاف حول تحديد واجب أخلاقي ما فنستند عامة إلى مبادئ تمكننا من التعرّف على واجباتنا (الأمر القطعي الكانطي مثلا أو مبدأ المنفعة لدى بنثام أو ستوارت مل، ...) أما حينما يتعلق الأمر بمعرفة إن كان ضبط النفس تجاه مجموعات متطرّفة دينّيا أو عنصريّة، لا تدعو إلى العنف مباشرة لكنها تحرّض على الكراهية وترفض التسامح مثل حزب التحرير في تونس أو النازيين الجُدد في الولايات المتحدة الأمريكية، يندرج ضمن باب التسامح أم الإباحة license نجد أنفسنا أمام صعوبة عسيرة. وفي نفس السياق أيضا يُطرح الإشكال المتعلّق بالكيفيّة التي تتعامل بها الأغلبية غيريّة الجنس مع مثليّي الجنس. فهل أن التعامل اللائق معهم يندرج

6 الخليل، س.، «التسامح في اللغة العربية» نشر في **التسامح بين شرق وغرب**، مر. س. ذ. ص 10

7 Heyd, D. Toleration, A Elusive Virtue, Princ: Princeton University Press, 1996, Introd., pp. 3-17

ضمن باب التسامح أم ضمن باب احترام الحقوق؟ ونفس الشيء أيضا ينطبق على تنوّع الأذواق وعادات السلوك وأساليب العيش وتعدّد الثقافات داخل المجتمع الواحد، في المجتمعات الديمقراطية التعدّدية تحديدا، إذ يصعب توصيف قبول طرف باختلاف الآخرين عنه على أنه ضرب من التسامح. ويبدو لنا أن استعصاء التسامح عن التعريف الدقيق يعود دوما إلى احتلاله منزلة وسطى بين حدّين ضمن ثنائية مّا. وإذا كانت الأولى، التي تعرضّنا إليها، هي بين حدّي اللاتسامح واللامبالاة فإن الثانية هنا هي بين حدّي الإطلاقيّة والتعدديّة. فمن جهة يضيّق الإيمان بحقيقة أخلاقية مّا من مجال تطبيق مفهوم التسامح، إذ يصعب مثلا اعتبار الامتناع عن استخدام العنف الذي تبديه أحيانا مجموعات السكينيد الألمانية، ذات المواقف العنصريّة المتطرفة، تجاه الأتراك الألمان ضربا من التسامح لأن ما أحجمت عنه في جوهره لا أخلاقي. فبعض الأفعال لا متسامحة في جوهرها ولا يقوم الإحجام عنها إلا على اعتبارات ذرائعية مثل الخوف أو الحاجة إلى تسوية وليس على تسامح. ومن جهة أخرى نجد حالات يدفع فيها الإيمان بالتعدديّة الأخلاقيّة نحو قبول أساليب وطرق في العيش مغايرة لتلك التي نعتمدها سواء لأننا ندرك مشروعية ذلك أو لأننا لا نعتني به. فالإمساك عن التعبير عن مواقف معادية لأتباع الديانات الأخرى أو الامتناع عن اضطهاد مثليّي الجنس لا يندرج ضمن خانة التسامح في المجتمعات الليبرالية المعاصرة، المتميزة بتعدّدية تصوّرات الخير والمثل العُليا للحياة الفُضلى. ومقارنة بالليبرالية الكلاسيكية، مثل ليبرالية لوك وستوارت مل، التي هي أكثر اعتمادا على مبدإ التسامح، نرى ليبرالية اليوم أكثر اعتمادا في الدفاع على مقتضى التعايش وقبول الاختلاف على التعدّديّة الأخلاقية والريبيّة تجاه الحقيقة. وقد دفع هذا الانتقال من التصوّر الليبرالي الكلاسيكي إلى التصوّر الليبرالي المعاصر، الذي يقوم على التسليم البسيط بتنوّع القيم وأساليب العيش، بأن يقترب التسامح أكثر من معنى اللامبالاة. ولئن رحّب المناصرون لنظرية التعدديّة الأخلاقية بهذا التطوّر ورأوه محمودا، لا ينبغي أن يغيب عنا أنه يُفقد التسامح الكثير من قيمته. لذلك حريّ بنا أن نعترف أنه بقدر ما يزداد استخدام مصطلح التسامح في الخطاب العام وفي الجدل السياسي، يزداد الإحساس في الفلسفة السياسية بالصعوبات المتضمنة في تعريفه وتسويغه.

ومن جهة أخرى تتعارض فضيلة التسامح مع مواقف واستعدادات خُلقية أخرى تبدو أحيانا متداخلة معها مثل القبول والاحترام. فقد أقبل بعادات أحد الجيران في العيش أو الطقوس والشعائر الدينية التي يتعاطاها غير أن ذلك لا يندرج ضمن خانة التسامح وإنما ضمن خانة احترام الآخر وحقه في الاختلاف. فالأقليات العرقيّة والجماعات الدينيّة تجد نفسها في وضع دونيّ حينما تُدرج في خانة الأقليات المتسامح معها لذلك ترفض التسامح وتطالب لنفسها اليوم بالحق في الاحترام والتقدير المتساوي مع الأغلبية المسيطرة وكذلك الاعتراف لها بالحقّ في أن تكون مختلفة. وهو ما تحقق من خلال إقرار حقوق الإنسان وحقوق

الأقليات الثقافية والدينية والعرقية عبر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهدين الدوليين والمواثيق ذات الصلة وفي دساتير الدول الديمقراطية. ويجدر التذكير هنا أن مسائل عديدة كانت موضوع تسامح غادرت هذه الخانة لتلج خانة الحقوق التي يقابلها من جهة الطرف الاجتماعي أو الثقافي المهيمن لا موقف متسامح وإنما موقف احترام وتقدير. فكل منا يرغب أن تكون ديانته أو اختياراته السياسية أو ميولاته الجنسية موضع احترام من الآخرين طالما أنها لم تسبّب ضررا لأحد منهم لا موضع تسامح من قبلهم. لهذا نرى التقابل بين التسامح والاحترام مهمّا ويقرّبنا أكثر من كنه فضيلة التسامح. فالاحترام واللامبالاة وكذلك الاستهجان أو الرفض مواقف ومشاعر أخلاقية من الدرجة الأولى first-order attitude في حين أن التسامح هو فضيلة واستعداد لتكوين موقف من الدرجة الثانية second- order attitude تجاه مواقف ومشاعر من الدرجة الأولى.[8] ففي هذا المستوى الثاني يقرّر الفاعل الأخلاقي إما مسايرة مشاعر الاحترام والتقدير من الدرجة الأولى، وفي تلك الحالة يكون متسامحا، وإما أن يجعل موقفه الفكري واختياراته العملية متساوقة مع مشاعر الاستهجان والرفض، التي هي من الدرجة الأولى أيضا، ويكون بالتالي غير متسامح. لذلك تستمد فضيلة التسامح مضمونها من النزاع الداخلي الذي يخترق الموقف المتسامح فصاحبه من جهة كان يودّ لو أن السلوك أو الحالة موضوع التسامح كانت منعدمة أو أنها آيلة للزوال لكنّه من جهة أخرى يدرك جيّدا ويقرّ بأن التدخّل لمنعها إما أنه مستحيل أو أن الحكمة تقتضي الإحجام عنه.

التسامح بين الاستحالة والضرورة

وسواء أخذنا التسامح على معنى التحمّل اللاتيني وضبط النفس والقدرة على الصبر أو على المعنى العربي أي الجود والسخاء وعدم التشديد يظل التسامح فضيلة إما مستحيلة التحقق رغم ضرورتها مثلما ذهب إلى ذلك الفيلسوف برنارد ويليمز (2192 - 2003)، أستاذ الفلسفة العملية بجامعة كمبريدج، في نصّ بعنوان «هل التسامح فضيلة؟» أو أنها صعبة لكنها ضرورية كما ذهب إلى ذلك الفيلسوف طوماس سكولن، أستاذ الفلسفة في جامعة هارفرد في كتاب بعنوان «صعوبة التسامح»[9]. وتتمثل مفارقة التسامح في نظر وليمز في أنه ضروري كلما كانت هناك مجموعات اجتماعية لها قيم أخلاقية وسياسية ودينية متعارضة في حين أنها تدرك أن استمرارها في العيش سويّة وتجنّب الصدام والحرب يقتضي التسامح مع بعضها البعض. ففي المجال الديني، الذي كان أوّل ما ظهرت فيه فكرة التسامح، تتأتى الحاجة إلى التسامح من أن جماعة دينية ما تعتقد أن جماعة أخرى ذات معتقدات هرطقية ومُفسدة لعقيدتها تمثل خطرا عليها وأن قادة

8 حول هذه النقطة يراجع هايد، م.. س. الذ. ص 12-13

9 Williams, B. «Toleration: an impossible virtue?», in Heyd, D. (ed.) *Toleration, A Illusive Virtue*, op.cit. pp.. 18-27
Scanlon, Th. *The Difficulty of Tolerance*, NY. Cambridge University Press, 2003, chap. 10

تلك الجماعة يمنعون شبابهم ونساءهم من المعرفة والحرية التي تضمنها عقيدتهم هم ولهذا يعتبرون أن مصلحتهم ومصلحة قطاع واسع من الجماعة الخصم تقتضي أن ينتصر ما يمثّل في نظرها الدين الحقّ. فكلّ جماعة دينية ترى أن من حقّها الدعوة لأفكارها ومعتقداتها ونشرها حتى تعمّ المجتمع بأسره في حين أنها لا تعترف بالتبادلية وبحقّ الطرف الآخر في نفس الحق أي الدعوة إلى عقيدته وأفكاره التي تراها فاسدة وضالة. لذلك يؤكد ويليمز أن التسامح فضيلة مستحيلة فهو لا يصبح حاجة ملحّة إلا متى نكون قد أدركنا ذلك الحدّ الذي نشارف فيه على ما لا يمكن التسامح معه وعندها لا يكون الحلّ في التسامح وإنما في اللامبالاة أو التسوية على الشاكلة الهوبزية وفي ترتيب سياسي يتخلى بمقتضاه الأفراد عن الكفاح لإعلاء حقيقة عقيدتهم للحصول بالمقابل على السلام. فاللامبالاة أو الانهاك الذي يأخذ الناس جرّاء الاحتراب والتنازع ليس التسامح لأن هذا الأخير يفترض وجود داخل كل شخص ضرب من التوتر بين تشبّثه بقيمه الخاصة وقبوله بقيم الآخر. وفي القرنين السادس والسابع عشر حينما استعرت في أوروبا الحروب الدينية ودامت سنين طويلة إنتهى الأمر بالناس إلى الاقتناع بأن الأفضل أن تتعايش مختلف الطوائف والملل والديانات على أن تتناحر وتتحارب. أما من حيث التسويغ الفكري لذلك فقد أقبل البعض على التسامح لشكّهم في امتلاك أي عقيدة من العقائد المتنازعة الحقيقةَ في حين اقتنع آخرون أن الله لا يهتم بطرق عبادته طالما أنها تنبع من إيمان صادق وتعبّر عن روح مسيحيّة منفتحة على جميع البشر.[10] ومهما كان الاختلاف بين التصورين فإنهما انتهيا إلى التسليم بأن المسائل العقديّة المرتبطة بالدين المسيحي لا تكتسي الأهمية التي منحوها لها وأن الرهانات كانت أكثر تواضعا مما اعتقدوه وهو ما أدى إلى تكريس ضرب من التسامح على الصعيدين الأخلاقي والسياسي. غير أن ذلك لا يمثل، في نظر ويليمز، تسامحا فإذا كانت آراء الآخر ومعتقداته لا تمثل لنا قيمة تزيد على تفضيلاته الغذائية لن تكون عندها محلّ تسامح وإنما لا مبالاة ومعظم المواقف التي ننعتها اليوم بالمتسامحة تجاه ممارسات أو أوضاع أو مواقف تعترضنا في حياتنا اليوميّة تصدر عن شعور اللامبالاة لا عن أريحية التسامح، في نظر ويليمز. فتطور العادات الخُلقية والسلوكية في المجتمعات التي تضمن دساتيرها لمواطنيها الحق في الحياة الخاصة والحميمة جعل أشكالا من الممارسات الجنسية التي كانت في ما مضي من الأيام موضوع استهجان وحتى عقاب قانوني، مثل المثليّة أو العلاقات الجنسية خارج الزواج، لا تثير اليوم ردود فعل منددّة أو مستنكرة. ورغم أن الأمر يتعلق في الظاهر وعلى أرض الواقع بتسامح غير أنه، في نظر وليمز سلوك يندرج ضمن اللامبالاة وعدم الاكتراث في حين أن شرط التسامح، كما بين لنا نيكلسون، هو أن يكتسي السلوك أو الرأي المتسامح معه أهمية لدى المُتسامح. فالتسامح في نظر ويليمز مقترنا بضرب من المشاعر والاستعدادات النفسية التي تجعله ممكنا واستشراء مشاعر اللامبالاة هيّأ الظروف المواتية، مثلما حدث في أوروبا في القرنين السادس والسابع عشر، لحلّ العديد من النزاعات الدينية. لذلك فاستتباب السلم

10 ويليمز، الم. س. الذ.

الأهليّ واتساع نطاق حرية الأفراد ليس مدينا لشيوع قيم التسامح بقدر ما هو مدين لانتشار مشاعر اللامبالاة في مجال الأحكام القيمية. ولأمر كهذا لا تستمد الليبرالية قوّتها اليوم، وفق وجهة نظر ويليمز، من التسامح كقيمة وفضيلة بقدر ما تستمدّها من ذلك التسليم الباهت والفاتر والقبول غير المتحمّس بتعدديّة الأحكام القيميّة وبالتنوّع في أساليب العيش.

ولئن بدا التسامح، في نظر ويليمز، فضيلة لا تتحقّق إلا من خلال شعور ينفيها أي اللامبالاة فإن طوماس سكولن ولئن اعترف بصعوبتها في المجتمعات الديمقراطية، يقرّ مع ذلك أنها ضرورية. فالتسامح يقتضي على الصعيد القانوني والمؤسساتي أن لا يُحرم الطرف المختلف دينيّا أو ثقافيا أو عرقيّا أو جنسيّا عن الجماعة الغالبة من حقوقه القانونية والسياسية أي حقه في الانتخاب وتقلد المناصب العامة والاستفادة من المرافق والخدمات العمومية الأساسية مثل التعليم والأمن والسلامة العامّة والحماية القانونية والرعاية الصحيّة وغيرها وهو ما تحقق إلى حدود ما ضمن المجتمعات الديمقراطية الحديثة. إلا أن صعوبة التسامح تكمن، في نظر سكونلن، على صعيد غير مؤسساتي يرتبط أكثر بالمواقف والمشاعر منه بالحقوق والمؤسسات. فالتسامح يقتضي أن نقبل بوصفهم سواء لنا أولئك الذي يختلفون عنّا، والمساواة تعني هنا الامتلاك على نحو متكافئ للحقوق القانونية والسياسية الأساسية. غير أن مثال المساواة الذي يقتضيه التسامح يتجاوز ذلك إلى ما هو أبعد وهو أن يكون لجميع أعضاء المجتمع حق متساو في أن تُؤثر آراؤهم وتصوّراتهم في نحت سمات المجتمع وخصائصه وتطوره المستقبلي. إلا أن هذه الفكرة الناجمة عن مفهوم المواطنة المشتركة والمتساوية تبدو صعبة القبول منّا طالما أنها تجيز لمن يختلفون عنّا أو يخالفوننا الرأي في رسم مستقبل المجتمع وصورته على نحو مغاير لما نريد له نحن أن يكون. ولئن ضمنت السياسة الرسمية للدولة الديمقراطية الحق لكل مواطن في التأثير في مستقبل المجتمع وتطوّره اللاحق من خلال المشاركة في الانتخابات وتحمّل المسؤوليات العامة والمساهمة في صياغة القوانين والتشريعات، فإن مُقتضى التسامح لا يقف عند هذا الحدّ وإنما يتعدّى مجال السياسة الرسمية تلك إلى ما يمكن تسميته، يقول سكولن، السياسة غير الرسميّة للحياة الاجتماعية. ويقدّم لنا التنافس بين الجماعات الدينية مثالا واضحا على هذه السياسة غير الرسميّة لكن الأمر لا يقتصر على الجماعات الدينية فحسب فهناك جماعات أخرى غير دينيّة وأفراد ينخرطون أيضا في مباراة من أجل التأثير في الثقافة العامة للمجتمع وتطبيع أنماط من السلوك أو إحداث ضرب من التجانس حول صورة ما للحياة المُثلى وحول مَثل أعلى للخير. إذ يبرز سكولن المحاذير التي يواجهها المتسامح الذي لا يكون رغم تسامحه لا مباليا حيال الاتجاه الذي سيتطور فيه مجتمعه. فيمكن في رأيه أن يتسامح المرء تجاه شركائه من أفراد المجتمع رغم اختلافه معهم في طريقة الحياة وأساليب التفكير لكن ذلك لا يعني أنه يتخلى عن حقه في مقاومة الانتشار الواسع داخل المجتمع

لنمط عيشهم وأفكارهم وتصوراتهم التي لا يقبلها.[11] ولذلك يعتبر أن مجتمعا متسامحا وديمقراطيا لا يناقض مبادئه حينما يخضع السياسة غير الرسمية إلى ضوابط ويضع لها حدودا حتى يبدّد المخاوف حول سيطرة آراء أو مواقف جماعة أو فئة ما على المجتمع بأسره. وأوضح مثال على ذلك هو تلك الضوابط التي تخضع لها حرية التعبير وفرض حدّ أدنى من «الأخلاقية العامة» من الدولة عبر القانون. فأشكال من التضييق على حرية التعبير تندرج ضمن هذا النطاق مثل تلك التي تُفرض في البلدان الديمقراطية على التبشير والدعوة الدينيّة أو تلك التي تقيّد نشر المواد الإباحية وتداولها حتى لو كانت طريقة بيعها وتداولها لا تكره الآخرين على الإطلاع عليها. وفي حين يُفترض أن لا تكون العلاقات الجنسيّة الطوعيّة بين الرُشّد داخل حميمة الحياة الخاصة شكلا من «التعبير» غير أنه ليس خطأ، في نظر سكولن، أن نرى أشكالا من الربط بين التقنين لتلك السلوكات والتقنين لحريّة التعبير. ففي كلتا الحالتين ما ينوي المشرّع منعه هو انتشار أشكال من السلوك والمواقف إما من خلال ردعها أو باستخدام القانون الجزائي على نحو جازم لتأكيد رفض اجتماعي تجاهها.[12] ولئن كان الموقف الليبرالي الغالب هو رفض مشروعية أي تدخل أو رغبة في «حماية المجتمع» من كلّ تغيير ممكن فإن سكولن يتخذ موقفا مغايرا. وقبل أن نستطرد في شرح موقفه ولنستبين أهمية التحفظ الذي يبديه سكولن تجاه التسامح الليبرالي من المفيد التذكير هنا كيف تعاملت الحكومة البريطانية في مناسبتين مع المسائل المتعلقة بالحياة الجنسية ومع ظواهر مثل المثلية الجنسية ونشر المواد الإباحية والفاحشة. كانت الأولى سنة 1957 حيث كلّفت لجنة للنظر في الإساءات المثلية والدعارة *The Commission on Homosexual Offences and Prostitution* ترأستها شخصية فكرية وأكاديمية مرموقة ذاك الوقت جون وولفندن وأصدرت تقريرا اعتبر أنه ليس من مشمولات القانون التدخّل في الحياة الخاصة للناس، إذ ورد فيه ما يلي: «ففي هذا المجال تكون وظيفته (وظيفة القانون) كما نراها حفظ النظام والحياء العامّين وحماية المواطن من ما هو جارح ومهين وتوفير الضمانات الكافية لمنع استغلال الغير أو إفساد ذمتهم... وليس من مهام القانون في رأينا أن يتدخّل في الحياة الخاصة للمواطنين أو أن يعمل على فرض الالتزام بنمط ما من السلوك بأكثر ما يكون ضروريا لتحقيق الأهداف التي قمنا بضبطها... ولا بُدّ أن يظل هناك قطاع من الأخلاق ومن اللاأخلاق الخاصّة التي، ونقولها هنا بلغة فجّة ومباشرة، ليست من شغل القانون.»[13] أما المناسبة الثانية ففي نهاية السبعينات من القرن المنقضي حين

11 يشير براين باري إلى صعوبات مشابهة للتسامح يطرحها الاعتراف بالتعددية الثقافية في المجتمعات الديمقراطية وهذه الصعوبات تتجاوز من حيث المدى تلك التي يشير إليها سكولون هنا لأنها تمس بمبدإ دولة القانون الذي يقتضي أن يكون القانون ساريا على الجميع على قدم المساواة.فحين تطالب جماعة دينية وثقافية مثل السيخ في حق أبنائها الشبان في حمل الخنجر في المدرسة لأنه جزء من تقاليدهم الدينية أو عندما تطالب جماعة ثقافية أخرى بحقها في استهلاك مخدرات يحضرها القانون عند أداء طقوسها الدينية يصبح المشكل هنا متعلقا بالسياسة الرسميّة لا بتلك غير الرسميّة التي يتحدث عنها سكولن. يراجع باري، ب. **الثقافة والمساواة، نقد مساواتي للتعددية الثقافية**، ترجمة كمال المصري، الكويت: عالم المعرفة، 2011، الجزء 1، الفصل 1.

12 سكولن، الم. س. الذ. ص 192-191.

13 من تقرير لجنة وولفندن ورد ذكره لدى دوركين، ر. **أخذ الحقوق على محمل الجدّ**، م. س. ذ. ص 363 حول ردود الفعل تجاه تقرير اللجنة ونقد اللورد ديفلن له وردّ فيلسوف القانون هاربرت هارت على نقد ديفلن يراجع كتاب دوركين الم. الس. الفصل 10 "الحرية والأخلاقوية".

تشكلت لجنة حول الفحش والرقابة على الأشرطة السينمائية، ترأسها الفيلسوف برنارد ويليمز، الذي عرضنا رأيه في التسامح سالفا، وقدّمت تقريرا سنة 1979 انتهى إلى التأكيد على أن البرنوغرافيا ليست مضرّة ولا ينبغي المبالغة في تضخيم حجم أثرها على المجتمع واعتبر أيضا أنه طالما كان الأطفال محميّين من مشاهدة تلك المواد ينبغي أن يظل الرشّد أحرارا في أن يقرؤوا أو يشاهدوا المواد الإباحية كما يطيب لهم.[14] غير أن هذه المقاربة الليبرالية لا تبدو سليمة بالنسبة إلى سكولن إذ يحقّ، في نظره، لكل منّا أن ينشغل بكيفية تطوّر العادات والتقاليد والممارسات والسلوكيات في المستقبل. فلا أحد يهتم مثلا في مجتمع ليبرالي، يحترم مبدأ الحرية الفردية، إن كان الآخرون يمارسون السباحة عراة تماما في شواطئ خاصة بهم غير أنه يحقّ لكل شخص أن يرفض أن تصبح السباحة عُريا في مجتمعه هي القاعدة بحيث يتحوّل من يرتدي زيّ السباحة على الشاطئ وفي المسابح العمومية موضوع تهكم وتندّر من الآخرين. ولا أحد يكترث بما يقرؤه غيره وما يستمع إليه لكن كلّ منا يودّ في قرارة نفسه أن يفضّل في مجتمعه العدد الأكبر من الناس الموسيقى والأعمال الأدبية التي يفضّلها وأن يتقاسم عديد من الناس معه نفس الإحساس بقيمة ما يفضّل. كذلك الأمر على الصعيد الديني فالليبرالي يقبل أن يمارس الآخرون الدين الذي يؤمنون به والذي اختاروه طوعا على أن يتركوه بدورهم حرّا في أن لا يدين بأي دين وأن لا يمارس أي شعائر دينية إذا أراد غير أنه لا أحد من الليبراليين سيكون راضيا لو أفضى ذلك إلى أن يصبح كلّ فرد في المجتمع على مرّ الزمن، شديد التديّن وأن يشغل الانتماء الديني حيزا هاما في الخطاب العام. وبطبيعة الحال لا يتناقض ذلك في نظر سكولن مع الحماية القانونية التي يوفّرها التعديل الأول من الدستور الأمريكي الضامن لحرية الضمير والمعتقد فما يثير المخاوف ليس فرض دين من خلال القانون وإنما الهيمنة الاجتماعية لدين مّا. ولا يرى سكولن القلق الذي يبديه أولئك الذين يدفعون نحو فرض أخلاقية ما من خلال القانون أو نحو تقليص مجال حرية التعبير لمنع ما يرونه تدهورا لمجتمعهم مجرّدا تماما من المشروعية. غير أن الإقرار بمشروعية هذا القلق لا يعني في نظره التسليم بالحق في اتخاذ موقف لا متسامح أو في الدعوة إلى استخدام القانون من أجل فرض أخلاق مّا على المجتمع. فعيب «الأخلاقوية القانونية» هو أنها تقوم بالتضييق على الحياة الشخصية من أجل السيطرة على تطوّر العادات الخلقيّة للمجتمع. فهي ضرب من اللاتسامح والتعصّب يستخدم القانون الجزائي من أجل تجريد المثليين مثلا من حقهم في أن يكونوا مواطنين يشاركون في توجيه السياسة غير الرسميّة للمجتمع.[15] ورغم صعوبته يظل التسامح ضروريا

14 للإطلاع على تقرير لجنة ويليمز يراجع:

Obscenity and film censorship, An Abridgement of the Williams report, Cambridge University Press, 2010. First publ. 1979 للإطلاع على مناقشة لحجج ويليمز المسندة على مبدإ ستوارت مل في حدوث الضرر أو إمكانه حتى يكون تدخل الدولة في الحياة الخاصة مسوّغا يراجع دووركين:

A Matter of principle, Mass.: Harvard University Press, 1985 الفصل 17 بعنوان "هل لنا حق في البرنوغرافيا؟"

15 سكولن، نفس المرجع، ص 194-193.

لإقامة علاقة انفتاح على الآخر وجذب واستمالة له بدل الرفض له والانغلاق تجاهه فكلّ مجتمع مهما كان تجانسه سيتضمن أناسا يختلفون حول طريقة العيش وحول الصورة التي يريدون أن يكون عليها مجتمعهم ولا مفرّ من وجود الخلاف والاختلاف ومن ضرورة العيش سويّة. لذلك يبدو التسامح رغم صعوبته الوحيد الذي يكفل احتواء الخلافات في إطار من الاحترام المتبادل بدل النزاع المتواصل بين الشركاء في المواطنة. فالتسامح يجعل من الانتماء المشترك أعمق من الخلافات والنزاعات التي تشبّ بين أعضاء المجتمع الواحد حول طبيعة المجتمع والوجهة التي ينبغي أن يسير فيها تطوّره وهو ما يعني الإقرار بأن الآخرين يمتلكون نفس الحقّ الذي لدينا للإسهام في تحديد ماهية المجتمع الذي نعيش فيه سويّة. من دون ذلك سنكون، يقول سكولن، مجرّد مجموعات متخاصمة تتنازع داخل نفس الفضاء والمجال الجغرافي. وإذا كان لا مفرّ من التسامح مهما كانت صعوباته التي بسطها لنا سكولن فإن شرط إمكانه سيظل رهين التفاوض بين الجماعات المختلفة من حيث تصوّراتها الأخلاقية أو الدينية أو الثقافية حول الحدود التي ينبغي على كل واحدة أن تلتزم بها في ما يتعلق بالسياسة الاجتماعية غير الرسميّة. وأن تتخلى بالتالي كل واحدة منها عن السعي إلى جعل تصوّرها للخير والمَثل الأعلى للسعادة يسود في المجتمع ويحقق تجانسا في الرؤى حوله. أي أن السبيل الوحيد ليكون التسامح ممكنا هو الحفاظ على اللاتجانس والتنوّع وأن يعترف كل طرف للطرف الآخر بحقه في أن يؤثر في نحت معالم المجتمع وتطوره المستقبلي ضمن حدود معقولة. وهذا يقتضي في نظرنا احترام الجميع لحقّ أساسي يسميه الفيلسوف الألماني رينار فورست حق التسويغ والتعليل فكل تحديد لمجال الحرية مثل تقييد حق الدعوة الدينية أو تداول المواد الإباحية ونشرها أو الجهر بما ينافي الحياء يجب أن يُسند بتسويغ وبحجج معقولة يقبل بها طوعا أولئك الذين كانوا أول من تضرّر من التقييد وعلى هذا النحو يكون في نظرنا التسامح ممكنا رغم صعوبته.[16]

التسامح من خلال التاريخ

رغم أن تشكل مفهوم التسامح يعود إلى مراحل قديمة في التاريخ البشري تؤكد معظم الدراسات التي تناولته من وجهة تاريخية أنه لم يتحوّل إلى مفهوم مركزي في الخطاب السياسي والفلسفي إلا فترة ما عُرف بالإصلاح الديني والحروب الدينيّة والسياسيّة التي اجتاحت سائر البلدان الأوروبية في القرن السابع عشر.[17]

16 Forst, R. *Toleration in Conflict, past and present,* Cam.: Cambridge University Press, 2013, pp. 451-52.

17 للإطلاع على تاريخ الفكرة وجذورها في الفكر الفلسفي والديني ما قبل حركة الإصلاح في أوروبا والتطورات التي عرفها أثناء الحراك الفكري والسياسي والتيولوجي والفلسفي الذي وسم فترة الإصلاح يراجع كتاب لوكلير، ج. **تاريخ التسامح في عصر الإصلاح**، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009، حول سياسة التسامح في الدولة الإسلامية في العصر الوسيط يراجع كتاب، الوريمي، - بوعجيلة. ن. **الاختلاف وسياسة التسامح، بحث في الإشكاليات الثقافية والسياسية في سياسات الرشيد والبرامكة والمأمون**، الرباط: المركز الثقافي ومؤمنون بلا حدود، 2015، يراجع أيضا:

Forst, R. *Toleration in Conflict, op.cit.*, Part I, chap 2 &3

Zagorin, P. *How the idea of Religious Tolerance came to the West*, Princ.: Princeton University Press, 2003.

وفي سياق الفكر المسيحي تمت بلورة عديد الحجج الداعية للتسامح تستند إلى مشاعر الرأفة والمحبّة تجاه من ظلوا سواء السبيل أو إلى فكرة الفصل بين المملكتين أو إلى محدودية السلطة البشرية في المسائل المتعلقة بالحقيقة الدينية. إذ يُنسب مثلا إلى أسيوس القرطبي أحد رجال الدين هذا القول، الذي غدا معروفا منذ ذلك الزمن، متوجها به سنة 356 م. إلى الإمبراطور الروماني رافضا تدخله في الخلافات العقديّة الخاصة بالكنيسة المسيحية: «لقد منحكم الله سلطانا على الإمبراطورية كما منحنا سلطانا على الكنيسة، فكل من تجرّأ على المسّ بسلطانكم قاوم تدبير الله، فحاذروا أنتم أيضا أن ترتكبوا ذنبا عظيما باستغلالكم سلطان الكنيسة. لقد أُمرنا بإعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله، فكما لم يسمح لنا أن ننسب لأنفسنا نفوذ الإمبراطور، كذلك أنتم لا نفوذ لكم في خدمة الأمور المقدسة».[18]

ويظل أهم دفاع عن التسامح في سياق الفكر المسيحي ذلك الذي يعتبر أن الإيمان الأصيل هو الذي ينبع من اقتناع جوّاني ينمو في وجدان الفرد دون إكراه خارجي ويكون الوحيد الذي يفوز برضاء الله. فلا ينبغي أن يرغم الضمير على اعتناق عقيدة ما حتى لو كانت الحقّة. لكن مواقف اللاهوتيين المسيحيين لم تكن دوما منسجمة حيال مسألة التسامح فالقديس أوغستينوس مثلا، الذي دافع عن هذا الموقف في كتاباته الأولى، في انسجام مع آباء الكنيسة أمثال تورتاليونوس، الذي عاش في تونس في القرن الثاني بعد الميلاد، وكان يردّد: «ليس للدين أن يفرض دينا بل تقبّل الدين بكامل العفويّة هو عين الدين»، سرعان ما تراجع عنه في سعيه لتوطيد دعائم المؤسّسات الكاثوليكية وصوغ معتقدات المسيحية وتثبيت طقوسها أمام خطر الانقسام على الكنيسة الرومانية الذي مثلته الحركة الدوناتية. فقد دفع بأن نفس الأسباب أي المحبّة والتمييز بين المملكتين وحريّة الضمير تجعل، في بعض الأحيان، اللاتسامح واستخدام القوة واجبا مسيحيّا إذا كان السبيل الوحيد لخلاص نفس شخص مّا. ويذكر لذلك العديد من الأمثلة عن مسيحيين عادوا إلى المسيحية بعد فترة ضلالة ليؤكد رأيه في أن الاستخدام الجيّد والحكيم للقوة إذا ما اقترن بالتعليم الجيّد لأسس العقيدة يمكنه أن يجعل الضال يثوب إلى رشده وينتبه إلى فساد رأيه ويفتح عينيه ويقبل النظر إلى الحقيقة. لذلك لم يكن القديس أغستينوس مثالا يُحتذى به في التسامح الديني في الفكر المسيحي إذ يقول عنه في هذا السياق عبد الوهاب بوحديبة في معرض تقديمه للترجمة العربية لكتاب **اعترافات**: «لم يكن يتردّد في الاستنجاد بشوكة الأمير لتطويع المتشكّكين، ذلك أن النزعة التبشيرية التي لازمت الكنيسة الكاثوليكية حتى يومنا هذا كانت واضحة عنده بل اعتبرها واجبا مقدّسا يتجاوز مجرّد الدعوة السلميّة لدينه. وهكذا ساهم أغستينوس في غلق أبواب حريّة المعتقد بتبريره ما كانت تشكو منه المسيحية في بداية عهدها من اضطهاد سلّطته عليها وثنيّة الإمبراطوريّة الرومانيّة.»[19] وفق هذه الوجهة يجوز بل يتوجّب أحيانا إكراه الضمير على الإيمان وذلك

18 ورد ذكره لدى لوكلير، **تاريخ التسامح في عصر الإصلاح**، م.س. الذ. ص 80.

19 القديس أغستينونس، **اعترافـــات**، ترجمه عن اللاتينية، إبراهيم الغربي، تونس: بيت الحكمة، 2012، ص 9

ما جعل الدفاع المسيحيّ عن التسامح وحريّة الضمير مقصورا في الحدود التي تسمح بخدمة العقيدة الحقّة والإيمان الصحيح. نفس المساق سار فيه أيضا القديس طوما الإكويني الذي ينطلق هو الآخر من مسلّمة حاثّة على التسامح لينتهي إلى موقف رافض له كما يتّضح من خلال تسويغه استخدام القوّة لنشر العقيدة المسيحية دون أن يتناقض ذلك، في نظره، مع مبدإ طواعيّة الإيمان وطابعه الإراديّ إذ يقول: «علينا ألا ندفع بالوثنيين إلى الإيمان دفعا، لأن الإيمان فعل إراديّ. إنما يمكن إرغامهم، بواسطة المؤمنين على عدم اعتراض الإيمان بشتائمهم ومحاجّاتهم الفاسدة أو اضطهاداتهم العلنيّة. لذا كان المؤمنون غالبا ما يشنّون الحرب على الكُفّار، لا من أجل إكراههم على الإيمان [...] بل من أجل إرغامهم على عدم اعتراض الإيمان بالمسيح.»[20] فقد كانت إذن ضرورة التصدّي للهرطقة وواجب الدعوة للعقيدة الصحيحة يحولان دون القبول بالتسامح بمعناه الكامل.

لكن رغم الصورة المتعصّبة التي بدا عليها العديد من الفلاسفة ورجال الدين النافذين وأصحاب السلطة السياسية في التاريخ القديم والوسيط عرفت مختلف الحضارات والأديان أشكالا من السياسات الداعمة للتعايش السلمي بين مختلف العقائد والملل والطوائف طيلة القرون الوسطى وبداية العصر الحديث في أنحاء متعدّدة من العالم وفي حضارات متباعدة ومختلفة. ولئن لم يكتب لها الاستمرار طويلا في الزمن فإنّها ظلّت علامات مضيئة في التاريخ البشريّ. فأمرتيا صن، الفيلسوف وعالم الاقتصادي الإنجليزي ذو الأصول الهنديّة، يورد في كتابه **الهويّة والعنف** مثال السلطان المسلم جلال الدين محمد أكبر الذي حكم الهند في القرن السادس عشر وقدّم مثالا نيّرا عن التسامح إذ يقول عنه: «السلطان جلال الدين محمد أكبر يؤيّد التسامح الديني بشدّة...» وجعل من واجب الدولة التأكد من أنه «ينبغي عدم التدخّل في شؤون أحد بسبب الدين، وأي شخص مسموح له بأن ينضمّ إلى الدين الذي يروقه». وبما يتماشى مع سعيه إلى ما أسماه: «طريق العقل» أصرّ أكبر في تسعينات القرن السادس عشر على الحاجة إلى الحوار المفتوح وحريّة الاختيار. كما نظّم نقاشات متكرّرة انتظم فيها ليس فقط المفكّرون الاسلاميون والهندوس المشهورون، لكن أيضا المسيحيّون واليهود البارسيون وأتباع الديانة اليانية، بل وحتى الملحدون.»[21] أما العالم المسيحي في العصر الوسيط فلئن شهد تسامحا نسبيّا مع الوثنيين فإنّه تمّت مواجهة الهراطقة بتعصّب وقسوة شديدين. ففي نظر القديس طوما إذا كان اعتناق المسيحيّة ينبغي أن يكون بحرية تامّة فإن الخروج منها لا يمكن أن يكون على نفس النحو وبنفس الطريقة إذ يقول: «يجب إجبار الهراطقة، حتى جسديّا، على الوفاء بما وعدوا به

20 الإكويني، ط. ورد ذكره لدى لوكلير، ج. **تاريخ التسامح في عصر الإصلاح**، ترجمة جورج سليمان، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009، ص 115.

21 صن، أ.، **الهوية والعنف، وهم المصير الحتمي**، الكويت: عالم المعرفة، 2008، ص 73

والتمسّك بما سبق لهم أن اعتنقوه.»[22] فالهرطقة لا تمثل خطرا على الإيمان فحسب بل على المجتمع أيضا لأن العالم الوسيطي، كما يقول المختصّ في تاريخ الأفكار الفرنسي جوزيف لوكلير، قائم بكليته على الإيمان لذلك تهدّد الهرطقة نظاما اجتماعيا برمّته. وخوفا من انهيار مملكة المسيح بفعل عوامل داخلية أي بتفتّت الرابطة التي تشدّ المؤمنين إلى بعضهم البعض دافع هذا النظام الاجتماعي على نفسه بإهلاك المهرطق إذا أصرّ على موقفه ورفض العودة إلى الإيمان. ويعتبر لوكلير أن المنعرج الخطير في تاريخ التسامح، الذي لم يعرف التاريخ القديم مثيلا له، حصل في النصف الأوّل من القرن الثالث عشر حينما أُستبدلت عقوبة الحِرم Excommunion المسيحية، التي كانت تُنزل بالهرطوقي والمرتدّ، بعقوبة الاعدام وكان ذلك بفعل الاتفاق الذي حصل بين السلطتين الروحية والزمنية، ذلك الوقت، على اعتبار الهرطقة جريمة. وتمّ انشاء محكمة استثنائية للغرض ترتبط مباشرة بالكرسيّ الرسولي من أجل ملاحقة من تورّط فيهما ومحاكمته، وغدا بهذا الهرطوقي مارقا عن القانون.[23]

وقد كان للحركة الداعمة للتسامح أن تنبعث من جديد ضد استبداد السلطة الكنسية ومحاكم التفتيش التي أرستها وقد تصدّرتها شخصيات فكريّة فذّة وجريئة نذكر منها على وجه الخصوص مارسيل البادوني وأبيلار ونيكولا دي كوزا. أما مرسيل البادوني فقد نشر سنة 1324 مؤلّفا بعنوان **المدافع عن السلام** رفض فيه إسناد سلطات روحيّة وزمنيّة للكنسية داعيا الأمراء إلى استعادة السيادة الدينية على جميع أراضي مملكاتهم إذ لا يحقّ في نظره للكنيسة اللجوء إلى السلطة التشريعيّة أو إصدار أحكام قضائية إلا بإذن الأمير ورضاه كما لا يجوز أيضا لها أن تدعو إلى عقد مجمع عام دون موافقته لأن ذلك من اختصاص «المشترع البشري الأعلى» إذ «ليس لخُدّام الكنيسة أي سلطة إجرائيّة على المؤمنين ولا الهراطقة. أما الرعاة فما عليهم إلا الاكتفاء بالوعظ والتعليم وترهيب الخَطَأَة المتمادين في الإثم بالعذابات الأبديّة، عند الاقتضاء.»[24] وإذا كان مرسيل البادوني قد رأى أن بسط نفوذ السلطة المدنيّة على أرجاء المجال السياسي السبيل للحدّ من تغوّل السلطة الكنسية ودرء مخاطر التعصّب الديني فإن أبيلار قد طرح منذ القرن الثاني عشر مشكلة الضمير الضال وجواز معاقبته. وقد ضرب أبيلار مثالا عن التسامح الديني في مقالة بعنوان «إعرف نفسك» حينما أولى النيّة والاقتناع الداخليّ للفرد بحُسن ما يفعله أهميّة مركزيّة عند الحُكم على الفعل إن كان ينمّ عن إيمان أم عن كفر. فقد تكون النيّة طيّبة غير أن المرء يخطئ قوام السبيل وينجرّ إلى طريق القصد الضالّ بحكم

22 لوكلير، م.س. الذ.، ص. 127.لفهم أهمية موقف مارسيل البادوني وردّ الفعل العنيف للكنيسة الرومانية تجاهه لا بُدّ من التذكير أنه يثور هنا ضدّ عقيدة "تمام النفوذ"potestatis Plenitido التي قُنّنت في النصف الثاني من القرن الثاني عشر فترة البابا الثالث والتي يكون بمقتضاها للبابا سيفان رمزيان: السيف الروحي والسيف الزمنيّ، في حين لا يملك الإمبراطور إلا السيف الزمني "ومعنى هذا إذن أن البابا هو رئيسه المباشر في سلّم المراتبيّة." يراجع في هذه النقطة تودوروف، ت.، **روح الأنوار**، تعريب حافظ قـويعة، صفاقس: دار محمد علي الحامي للنشر، 2008، ص 62

23 نفس الم. ص 120

24 الم. الس. ص 132

جهله بغاية الإنسان الحقيقية ويظلّ، مع ذلك، في نظر أبيلار بمنأى عن كل شعور حقيقي بالذنب إذ يقول: «فأي احتقار لله يكون عند من يجهلون المسيح ويرفضون بسبب جهلهم هذا الإيمان المسيحيّ الذي يعتبرونه منافيا لله؟ إنهم، في الواقع، يفعلون ذلك لأجل الله ظنّا أنهم يتصرّفون حسنا، مادام الرسول يوحنا نفسه يقول: إذا كان قلبنا لا يوبّخنا كانت لنا الطمأنينة عند الله، والمقصود: إذا كنّا لا نسمح لأنفسنا بمخالفة ضميرنا فباطل هو خوفنا من أن نُحسَب مذنبين لدى الله.»[25]

أما نيكولا دي كوزا صاحب كتاب **سلام الإيمان**، الذي أصدره سنة 1453، فقد خطا خطوة متقدّمة تجاه تصوّر شامل مسيحي إنسنيّ للتسامح رغم أن فكرته المركزية حول «دين واحد يمثل من خلال طقوس متنوعة» التي عبر عنها في حواراته مع ممثلي مختلف العقائد والأديان تظل مسيحية في جوهرها. فكل دين يعبّر عن حقيقة نسبية تشارك في الحقيقة الواحدة بدرجات متفاوتة لذلك يعتبر أن اليهودية والمسيحية والاسلام دروب مختلفة لطريق واحدة تقود إلى الله إذ يقول في هذا الشأن: «إن التردّد بشأن تحديد الطريق الكاملة التي تقود يقينا إلى معرفة الخير نظرا إلى إمكان وجود عدّة طرق صالحة. ونحن في معرض حديثنا عن هذا الخير نطلق عليه اسم الله بهدف التفاهم في ما بيننا. أما في ما خصّ الطرق المؤدية إليه، فقد قام موسى برسم واحدة منها، لكن فهمها وقبولها لم يتمّا لجميع الناس، فلما جاء المسيح أنارها وكمّلها. على أن كثيرين ما يزالون غير مؤمنين بها حتى اليوم. هذه الطريق هي نفسها التي سعى محمد جاهدا، وإن يكن قد وقع فريسة خداع الشرير، إلى تصويرها أسهل من سابقتيها، لكي يتمكن الجميع من بلوغها بمن فيهم عبدةُ الأوثان والأصنام.»[26] إن هذا الإيمان الإنسني بامكان وحدة دينية قائمة على عدد محدود من العقائد الأساسية المشتركة هو ما سيعمّق بلورته إيراسموس رجل دين مدينة روتاردم الذي أصدر سنة 1533 كتابا بعنوان في **ضرورة إحياء الوفاق الكنسي** قدّم فيه رؤية تمكّن من تجنّب النزاعات الدينية في مسائل عقديّة يراها غير جوهرية. وعلى خلاف هذه الوجهة الإنسنية الإرسمية دافع لوثر في مقالة بتاريخ 1520 بعنوان «الإرادة المستعبدة» على مبدإ حرية الضمير الفردي الذي يقضي أن «لا يجوز أن يقيّد الضمائر شيء إلا كلمة الله» كما أنكر لوثر، على الأقل في بدايات حركته الدعوية، على السلطة الزمنية حق التدخل في الشؤون الدينية وخاصة في المسائل ذات الصلة بالإيمان فسلطان الأمير لا يتعدّى الأجساد والممتلكات والأشياء الخارجية إذ يقول: «ما دام يتوقف على ضمير كل امرئ معرفة ما ينبغي أن يؤمن به من غير أن يعود ذلك بأي ضرر على السلطة الزمنية، فقد لزم أن تنصرف إلى الاهتمام بشؤونها وتترك كل امرئ بهذا وذاك من الأمور وفق ما يقدّر وما يشاء، ولا تستعمل القوة مع أحد.»[27] وفي هذا السياق الفكري وقع تعميق الحجج المستندة إلى

25 الم. الس. ص 135

26 نفس المرجع، ص 150

27 نفس المرجع، ص 202.

حرية الضمير والتمييز بين المملكتين والدفع بها في الصراع ضدّ التعصّب الكنسيّ. وقد أخذت في التشكل تلك الفترة العناصر الأساسية للخطاب الإنسني الحديث للتسامح في صورته المبكرة والتي سيكون لها دور حاسم في المراحل اللاحقة وتتمثل في التمييز بين سلطة الكنيسة والضمير الديني الفرديّ والفصل كذلك بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية من جهة أخرى.

ويعتبر عمل جون بودان (1530 - 1596) هاما في تطوّر الأفكار الحديثة حول التسامح وذلك من جهتين. الأولى جسّدها التصوّر السياسي الخالص للتسامح الذي قدّمه في كتاب **مجموعة الجمهورية** الواقع في ستة أجزاء والصادر سنة 1576 مقتديا في ذلك بكتاب أرسطو **السياسيات** الذي جعل غرضه الرئيس البحث في سُبل استقرار الدولة.[28] فالبالنسبة إلى بودان يكون الحفاظ على السيادة السياسية ذا أولوية على الحفاظ على الوحدة الدينيّة لذلك يكون التسامح أفضل السياسات التي ينبغي توخيها في حالات التعدّد والنزاع الديني. لكن ذلك لا يعني أن بودان اعتنق المبدأ اللاحق للدولة العلمانية بمعناها التامّ مع حرية دينيّة شاملة إذ ظل يعتقد أن الوحدة الدينيّة أساس وحدة الدولة واستقرارها. والثانية تمثلت في تأكيده على استحالة تحقيق طرف نصرا حاسما على الطرف الآخر من خلال الجدل والنقاش وكأنه بهذا يستبق الفكرة التي دافع عنها فيبر في بداية القرن العشرين حول تعذّر حسم خلاف حول القيم من خلال حجج عقلانيّة.[29] فلا يوجد في أعمال جون بودان موقف مهيمن أو منهزم أومنتصر على نحو مطلق والاتفاق الذي ينتهي إليه المتجادلون أو المتناظرون إثر نقاشهم يقوم على احترام الآخرين وعلى الفكرة التي تعتبر أن الخلافات والاختلافات الدينية مهما استمرّ الجدل الجديّ والثريّ في شأنها لا يمكن أن تُحسم وتحلّ في الخطاب الفلسفي بأدوات العقل وحده. فالتعدديّة الدينيّة تبدو لديه تأكيدا على نهائيّة البشر وارتباط أفق تفكيرهم وقدراتهم الذهنيّة بوضعهم التاريخي وليست حالة يمكن تجاوزها بانتصار العقيدة الحقيقية الواحدة. غير أن هذا التسامح الذي أبداه بودان وبعض معاصريه يظلّ له سقف لا يتعدّاه يتمثل في عدم قبول الملحدين إذ أعلن في كتاب الجمهورية أنه يستحيل «حمل الذين يستهزئون بكل الأديان على إطاعة القوانين».[30]

ولئن تميّز القرن السابع عشر الأوروبي بتفاقم النزاعات والحروب الدينية فقد شهد أيضا بروز نظريات في التسامح توزعت على ثلاثة نماذج كلاسيكية كبرى: الأول هو ذاك الذي بلوره سبينوزا في كتاب **رسالة في اللاهوت والسياسة** سنة 1670 والثاني الذي صاغه بيار بايل في مقالة **شرح فلسفي** سنة 1686 والثالث ذاك الذي قدّمه جون لوك في كتاب **رسالة في التسامح** سنة 1689. ففي نقده التاريخي للديانات

28 أرسطو، **السياسيات**، ترجمة الأب أوغسطين برنارة البولسي، بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1957.

29 فيبر، م. **العلم والسياسة بوصفهما حرفة**، بيروت: المنظمة العربية للترجمة 2011، ص ص 190-186

30 الم. الس. ص 743.

التوراتية يحدّد سبينوزا جوهرها في فضيلتي العدل والمحبّة ليفصل بين ذلك الجوهر والتصوّرات الدينيّة المختلف في شانها من جهة والبحث الفلسفي عن الحقيقة من جهة ثانية. فمهمة الدولة هي تحقيق السلم والعدل لذلك فمن حقّها تنظيم الممارسة الخارجية للدين من خلال القانون. غير أن حرية التفكير والرأي والشعور الديني الداخلي لا يمكنها أن تخضع لرقابة الدولة وسيطرتها إذ تقف هنا حدود نفوذ السلطة السياسية. فسبينوزا يقرّ بوضوح مبدأ الفصل بين الكنسية والدولة إذ تقول في هذا المجال فاطمة حدّاد الدارسة المتخصّصة في فكر سبينوزا: «فالدين يبقى، في نظر سبينوزا، مسألة شخصيّة: فكل مواطن بوصفه عضوا من المجموعة السياسية ــ وكذا الأمير ــ يحقّ له ممارسة الديانة التي يختار؛ إذ التديّن شأن شخصيّ. فلا ديانة الملك تُلزم المواطنين، ولا ديانة المواطنين تُلزم الملك. إن الرسالة اللاهوتيّة السياسيّة تخصّص فصلا كاملا للفصل بين الفلسفة واللاهوت والإعلان عن استقلالهما المتبادل.»[31]

أما بيير بايل فقد كان صاحب أشمل وأجرأ محاولة لدحض الحجج الساندة لواجب التشدّد وعدم التسامح التي تستمدّ أصولها من مواقف وآراء القديس أغستينونس.[32] وفي حجته ضدّ استخدام القوة في المسائل الإيمانية لا يلجأ بايل من البداية إلى الفكرة القائلة إن الضمير الديني لا يمكن ولا ينبغي أن يُكره وذلك لإدراكه قوّة الحجّة الأوغستينية وتأثيرها وإنما دفع بوجود «نور طبيعي» للعقل العملي يكشف عن جملة من الحقائق الأخلاقية لكل شخص صادق مهما كان إيمانه وحتى لو كان لادينيّا. ولا يمكن، في تصور بايل، مقايضة تلك المبادئ التي تحضّ على الاحترام الأخلاقي وعلى التبادلية Reciprocity بالحقائق الدينية لأن المؤمن المتديّن المتعقّل يدرك أن إيمانه قائم في آخر المطاف على الاعتقاد الشخصي وعلى الثقة لا على معرفة موضوعيّة بالحقيقة. ويعدّ هذا الضرب من الحجاج لصالح التسامح ريبيّا، كما سنرى ذلك فيما بعد، غير أن الكثير من الدارسين يعتبرون أن ما قصده بايل ليس التشكيك في صحّة العقائد الدينية وإنما التشديد على اختلاف الطبيعة الابستمولوجية للحقائق الدينية عن تلك التي نبلغها من خلال استخدام العقل وحده.[33] وبربطه بين الحجج الأخلاقية والحجج الإيبستمولوجية كان بايل أوّل مفكر سعى إلى صياغة حجّة ذات صلاحية كونية لفائدة التسامح تفترض التسامح بين الناس المنتمين إلى عقائد مختلفة ومتباينة مثلما هي لفائدة من يفتقدون لكل إيمان.

31 حداد –الشامخ، ف. **الفلسفة النسقيّة ونسق الفلسفة السياسية عند سبينوزا**، ترجم عن الفرنسية في المركز الوطني للترجمة، تونس: دار سيناترا 2008، ص 332.

32 حول التحول في موقف القديس أغستينوس من التسامح والأريحية التي طبعت فكره في البداية إلى التشدّد واللاتسامح يراجع لوكلير، م. س. الذ. الص. الص. من 90 إلى 98.

33 حول هذه النقطة يراجع: Forst, R. *Toleration in Conflict* م. س. الذ. ص 242-240.

ويعود الفضل للوك في تقديم حجة قوية لصالح التمييز بين الكنيسة والدولة من وجهة نظر الحقوق الطبيعية للفرد. ففي حين أن واجب الدولة تأمين «المصالح المدنيّة» لمواطنيها لا يمكن أن يكون شغلها «خلاص النفوس» فهذه مسألة تخصّ الإنسان وخالقه ولا يكون أحد مسؤولا عن ذلك إلا أمام الله. وليست الكنائس إلا جمعيات واتحادات تتكون على أساس طوعي دون أن يكون لها أي حق في استخدام القسر في نظام سياسي مشروع ينهض على قبول المحكومين ورضائهم. وتنطلق عموما مشكلة التسامح الديني من الفكرة المتأصلة في كل الديانات التوحيدية وهي أن خلاص النفوس أو الاتحاد بذات المطلق أو الفوز بالخلود والحياة الأبدية رهين قدرة الفرد على أن يعيش وفق ما تمليه العقيدة الحقة وأن الإيمان يقتضي من المؤمن الصادق تحمل مسؤوليته في خلاص النفوس والدعوة للعقيدة وهداية الناس للطريق القويم ولشرع الله. ويفترض ذلك بالتالي أفكارا ثلاثا وهي خلاص النفوس وارتباط الخلاص بالعيش في انسجام مع العقيدة الحقة وتحمّل المسؤولية في خلاص نفوس الأقرباء. وإذا غاب أحد هذه العناصر الثلاثة لن يكون هناك مبرّر لانطباق فضيلة التسامح. فإن لم يكن هناك خلاص أو إن كان الخلاص لا يقتضي معتقدا صحيحا وإن كان الإخلاص للعقيدة لا يقتضي من المؤمن الدعوة إلى دينه تصبح عندها تلك المعتقدات مواقف واجتهادات شخصيّة ولن تكون لها لدى الفرد أهميّة تتعدى أهمية الذوق الخاص وأسلوب العيش. لكن لماذا لا ينبغي إكراه الآخرين على اعتناق الدين الحق والإيمان الصحيح لخلاص أنفسهم ؟ لقد قدم لوك حجة تعد قوية في عصره تتمثل في أن إجبار من يتّبع ديانة فاسدة على إتباع الدين الحق وهديه بقوة السلاح والنار وأجهزة الدولة والقانون سيكون له مفعول عكسيّ. فالخلاص يقتضي جهدا شخصيّا وعملا فرديّا تقوم به الذات على ذاتها ويتطلّب توحّدا مع المعتقدات والممارسات التي تمكن من ولوج ملكوت الرحمة الإلهية وتماه معها إذ يقول: «ثم إنه من غير المعقول أن يمنح الشعب مثل هذه السلطة الحاكم لأنه لا يقبل أي إنسان سواء كان أميرا أو من أفراد الرعية أن يترك رعاية خلاصه لإنسان آخر لكي يحدّد له إيمانا معيّنا أو عبادة ما لأنه ليس في إمكان أي إنسان حتى لو أراد، أن يكيّف إيمانه طبقا لأوامر إنسان آخر لأن جوهر الدين الحقّ وقوّته يكمنان في القدرة على اقتناع العقل إقتناعا جوّانيّا شاملا»[34] فتدخّل السلطة المدنيّة من خلال القوانين والقضاء ووسائل الترغيب والترهيب يمنع هذا البحث الشخصيّ عن الخلاص ويحول دون تصرّف الأفراد وفقا لدوافعهم الذاتيّة الجوانيّة. غير أن لوك يسارع بوضع حدود للتسامح تتخطاها ديانة ما عندما لا يكون ولاؤها للجماعة السياسية والوطن مثلما ما هو الحال بالنسبة إلى الكاثوليكية التي تظل، في نظر لوك، مرتبطة بسلطة خارجية هي دولة البابا وكذلك اللادينيين الذين لا يعترفون بوجود سلطة أخلاقية سَنيّة Ultimate ويقوّضون بالتالي أساس النظام الاجتماعي.[35]

34 لوك، ج. **رسالة في التسامح**، ترجمة مهى أبو سنة، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1999، ص 24-25.

35 يراجع نفس المرجع ص 57. حيث يقول لوك «فإنكار الله، حتى لو كان بالفكر فقط، يفكك كل شيء».

وفي القرن الثامن عشر ترسّخت أكثر فكرة دولة علمانية تكون سلطتها مستقلة عن الدين وانجلى التمييز بين أدوار المواطن وواجبات المؤمن بعقيدة مّا حتى وإن ظلت فكرة لوك أن استقرار النظام السياسي يقتضي أساسا دينيّا مشتركا شائعة ومؤثّرة رغم النقد الذي وجّهه إليها الماديّون الفرنسيّون. وفي سياق الثورتين الأمريكية والفرنسية تمّ إقرار الحقّ الطبيعي في الحرية الدينية، رغم إرجاء النظر في نوع الاختلاف الديني الذي يمكن تحمّله والتسامح معه. فقد دافع مفكّرون تنويريّون فرنسيّون عن التسامح في صيغ مختلفة إذ مثلما هو الأمر لدى بودان برز اختلاف بين الوجهة التي تركز على الاستقرار السياسيّ وتلك التي تركز على التعايش الدينيّ. ففي كتابه **روح الشرائع** الصادر سنة 1748 دافع مونتسكيو عن التسامح بين مختلف الديانات للحفاظ على الوحدة السياسية والسلام مع أنه يؤكد على وجود حدود تحول دون قبول أديان جديدة أو تغيير في وضع الديانة الغالبة اعتبارا للارتباط القائم بين دستور شعب ما والعادات الخلقيّة والتقاليد الخاصّة به، ورغم أنه دافع في **رسائل فارسية** سنة 1721عن موقف أكثر شمولا وانفتاحا تجاه التعدديّة الدينيّة.[36] ويبدو هذا الاختلاف بين الوجهة السياسية وتلك المتعلقة بالعلاقات بين الأديان أكثر وضوحا في كتابات جان جاك روسو. ففي **العقد الاجتماعي** الصادر سنة 1762 حاول روسو إنهاء النزاع الديني وعدم التسامح من خلال الدعوة لتأسيس «ديانة مدنيّة» يشترك الجميع في الانتماء إليها في حين دافع في كتاب **إميل** على علوية الضمير الشخصي بقدر ما دافع على أن غاية «الدين الطبيعي» لا تتمثل في ترسيخ أركان عقيدة جديدة.[37] وفي هذا السياق كانت فكرة «ديانة العقل» بديلا عن الديانات الرسمية لإنهاء النزاع بينها فكرة مميزة لعصر الأنوار وجدت لدى فولتير وديدرو وكانط خير مدافعين عنها.

ولا يمكن أن نختم الحديث حول فكرة التسامح في القرن الثامن عشر دون التنويه بأهمية العمل الذي قام به فقيه القانون سيزار بيكاريا (1738 - 1794) صاحب مقالة **في الجرائم والعقوبات** في دعم مطلب الحق في الاستقلالية الفردية ورفع الوصاية الدينية ويد الكنيسة عن المجتمع. ففي هذه المقالة بيّن بيكاريا الفارق بين الإثم والجريمة مؤكدا أن لا شأن للقوانين بما يخرج عن إطار العلاقات بين البشر في المدينة وأن خرقها لا صلة له بالعقيدة الدينيّة ولا تقع بالتالي الخطيئة بمعناها الديني تحت طائلة القانون المدني وإنما

36 مونتسكيو، **روح الشرائع**، ترجمة عادل زُعيتر، دار المعارف مصر 1954، يراجع على نحو خاص الج. 2 الباب 25 الفصلان 9 و11
رسائل فارسية، ترجمة كمال يونس، الكويت: دار سعاد الصباح، الط.2، 1992

37 جان جاك روسو، **في العقد الاجتماعي**، ترجمة عبد العزيز لبيب، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011 حيث كتب روسو في الصفحة 249 حول الدين المدني ما يلي: «هناك إذا إعلان إيمان مدنيّ خالص يعود لصاحب السيادة أن يضبط بنوده لا على جهة أنها بالتدقيق، عقائد دينية، بل على أنها شعور بالألفة الاجتماعية من دونه لا يمكن للمرء أن يكون لا مواطنا صالحا ولا رعيّة من الرعايا المخلصين.» أما في كتاب **إميل** فيقول روسو على لسان الكاهن الذي يتوجّه إلى صديقه الشاب إميل قائلا: «فلباب الأديان جميعها واحد... وإن رجعت إلى ضميرك بصدق تبخّرت أمامك جميع الحوائل ..وإذا تحدثت إلى الناس فتقيّد بوحي ضميرك ولا تكترث لتصفيقهم فإن ذلك يقود إلى العصبيّة العمياء وبشّر دائما بالتسامح ولا تبال في الحق لوم اللائمين.» جان جاك روسو، **إميل، أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد**، ترجمة نظمي لوقا، القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر. ص 222

القانون الديني.[38] فضلا عن ذلك تكمن أهمية بيكاريا في أنه جلب الانتباه إلى أن الخطر على حرية الفرد لا يكمن فقط في استبداد الكنيسة، التي لا تمتلك السلطة الزمنية، ولا في استبداد الدولة، التي لا سلطان لها في المجال الروحي، وإنما أيضا في العائلة حيث يمكن للأب رئيسها أن يستبدّ بأفرادها ويحرمهم من حقّهم في الاستقلالية إزاء البُنى الاجتماعية إذ يقول تودوروف متحدّثا عن بيكاريا في هذه النقطة: «ويرى بيكاريا أنه كما أن لكل فرد بلغ سنّ الرّشد الحقّ في التوجّه إلى الله مباشرة، فإن له الحقّ كذلك في التوجّه مباشرة إلى الجمهوريّة التي هو واحد من أعضائها كي يتمتّع بما تضمنه من حقوق.»[39]

إن هذا الجهد لإقامة التسامح على الحرية وتحويله بالتالي من منّة أو إكرامية، سواء من سلطة دينية أو سياسية تجاه أقلية دينية أو ثقافية أو من المجتمع إزاء الفرد، إلى حقّ يجد مسوّغاته في الطبيعة البشرية ذاتها، هذا الجهد الذي بلغ مراحل متقدمة في القرن الثامن عشر تواصل في القرن التاسع عشر. وفي هذا السياق يعتبر كتاب جون ستوارت مل **عن الحرية** الصادر سنة 1859[40] نقطة التحوّل نحو التصوّر الحديث للتسامح لأنه لم يكن منشغلا بمسألة الانسجام الديني ولا يحصر إشكالية التسامح في مجال الاختلافات الدينيّة فحسب وإنما يطرحه في إطار أوسع ليشمل كل أشكال السلوك وأساليب العيش التي لا ترضى عنها الأغلبية الاجتماعية ولا تروق لها. ففي نظر مل يحتاج المجتمع الحديث للتسامح حتى يستطيع أن يحدّ من آثار أشكال التعدديّة الثقافية والاجتماعية والفكرية والسياسية على استقراره، إذ وفق مبدأ الضرر، الذي صاغه، لا يكون تدخّل السلطة السياسية والاجتماعية مشروعا وضروريا لمنع سلوك ما أو للتعبير عن رأي ما إلا لمنع حدوث ضرر جسدي أو معنوي ينجم عن مثل ذلك السلوك أو الرأي على شخص آخر، لا من أجل فرض تصوّر ما للخير بطريقة أبويّة، إذ كتب مل في مستهلّ كتابه عن الحرية: «إن الهدف من هذا المقال هو التشديد على مبدأ واحد وبسيط جدّا يحقّ له أن يحكم على نحو مطلق علاقة الفرد بالمجتمع بطريق الإكراه والسيطرة والتحكم [...] هذا المبدأ ينصّ على أن الغاية الوحيدة التي يُسمح فيها للبشرية بالتقاطع على نحو فرديّ أو جماعيّ مع حرية التدبّر لأي عضو من أعضائها هو الحماية الذاتيّة وأن الغاية الوحيدة التي يمكن ممارسة القوة فيها بشكل شرعيّ على أي عضو من جماعة متحضّرة، رغم إرادته، هي منعه من إلحاق الأذى بالآخرين. وليست مصلحته الخاصة المادية أو المعنوية تعليلا كافيا لذلك.»[41] أما التسامح تجاه مختلف الآراء فيسوّغ لدى مل باعتماد حُجج منفعيّة إذ ليست الآراء الصحيحة فقط هي التي تقود إلى سياقات تعلم اجتماعي فاعلة وناجعة بل كذلك الآراء والمعتقدات الخاطئة. فالتسامح مع أساليب في العيش يعدّها المجتمع

38 للوقوف على أهمية الدور الذي قام به بيكاريا في تطوير القانون الجزائي الحديث وولادة المؤسسة العقابية في العصر الحديث يراجع ميشال فوكو، **المراقبة والمعاقبة، ولادة السجن**، ترجمة علي مقلد، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990، الفصل 2.

39 تودوروف، م. س. الذ. ص 65

40 مل، ج. س.، **أسس الليبرالية السياسية**، ترجمة، إمام عبد الفتاح، إ. ومتياس، م. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996، القسم 2.

41 ورد ذكره في دووركين، **أخذ الحقوق على محمل الجدّ**، تونس: دار سيناترا، 2015، ص 386-387.

شاذة أو غريبة أو غير معتادة يظل مبرّرا في نظر مل لأنها تدعم قيم الفردانيّة والطرافة والأصالة وتبعد الأفراد عن روح الامتثالية والانقياد لمشيئة الأغلبية. ولا تزال اليوم تعود إلى الواجهة في الجدل المعاصر حول التسامح حجج مل ودفاعه المستميت عن الحرية الشخصية ودور التسامح في جعل المجتمع يتعلم من أخطائه من خلال انفتاحه على المُختلف.[42]

من خلال هذا العرض الموجز لتاريخ فكرة التسامح يتبين لنا مدى التنوع الذي شاب مسيرة مفهوم التسامح من حيث أشكال وأساليب التسويغ والحجاج وتعدد المعاني. وعندما ننظر تاريخيا إلى التسامح نجده يعني أشياء متعدّدة فهو المحبّة للآخرين الذين تاهوا وهو إستراتيجية للحفاظ على السلطة من خلال التنازل للأقليات وتمتيعهم ببعض الحرية وهو وسيلة لتأمين التعايش السلمي بين مختلف العقائد التي تشترك في خصائص جوهرية وتتقاسم رغم انقسامها دينيا مصيرا مشتركا وهو أيضا ضمان للحرية الفردية وكذلك شرط أخلاقي لإمكان مجتمع تعدّدي ومبدع.

التسويغ والحجاج

لقد قُدّمت عديد الحجج الداعمة لسياسة تسامح تجاه معتقدات أو أفعال أو أساليب في العيش لا تتوافق مع رأي الأغلبية داخل مجتمعات تعدّديّة تختلف وفقا لمفهومها للتسامح وللخلفية الفكرية والفلسفية المستندة إليها ولطبيعة الحدود التي تضعها له. ولئن كان من العسير العثور لدى كل مفكر أو فيلسوف على خطّ حجاجيّ واحد يلتزم به في كل مجادلاته يجعل حججه منسجمة دوما يمكن أن نعثر على أسلوب غالب أو مميّز للحجاج لدى كل من تطرق إلى التسامح ودافع عنه مع أن تردّد البعض منهم بين خطّيّن حجاجيين يسبّب أحيانا كثيرة توتّرا واهتزازا في البرهان كما سنبيّن. ويمكن أن نعتبر أن أولى الحجج التي تعترضنا في هذا المجال هي حجج تدبيرية وذرائعية ومنفعيّة تركز على الكُلفة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لعدم التسامح. وقد كان هذا الضرب من الحجج ولا يزال ذا قيمة عمليّة كبيرة تبرز على نحو خاص في ظروف النزاع الديني أو السياسي الشديد. غير أن هذه الحجج، ولئن كانت ولا تزال فاعلة ومؤثرة، تستبعد هاجس الحقيقة الأخلاقية والدينية من مجال اهتمامها وهو ما يتوافق ورأي دارسين مثل الفيلسوف برنارد وليمز، الذي عرضنا رأيه فيما تقدّم، في أن التسامح لم يكن لينتشر وينهي فترة الصراع الديني في أوروبا لولا تطوّر فكر ريبي يضع كل الحقائق بما فيه الحقيقة الدينية موضع شكّ. ونجد في التاريخ ما يؤكد صواب هذا الرأي فعديد المفكرين من القرنين السادس والسابع عشر، على وجه الخصوص، اعتبروا أن مقاومة التعصّب لا تكون فاعلة إلا

42 حري بالتذكير هنا أن تقرير لجنة وليامز حول الفحش والرقابة على الأشرطة السينمائية التي أسلفنا الحديث حولها في الهامش 2 تستمد عناصر استدلالها من حجج مل.

باتخاذ موقف ريبي تجاه الحقيقة وتأكيد نسبيّتها. أما لوك فقد ذهب في اتجاه ابتعد فيه عن الريبية الواسمة لعصره وأكد وجود حقيقة دينية وأخلاقية غير أنه رأى العقلانية تقتضي عدم فرضها بالقوة في حين اعتبر جون ستوارت مل أن التسامح هو السبيل لبلوغ الحقيقة بجعل الأفكار والآراء التي لا تحظى بقبول واسع تعبّر عن نفسها وتتحدّى الأفكار السائدة وهو ما من شأنه أن يدعم روح البحث والحجاج والإبداع ويتقدّم بنا صوب الحقيقة. ولئن كانت هناك وشائج تربط هذه الخطوط الحجاجية وتجعلها متداخلة أحيان كثيرة يبدو لنا أن تسويغ التسامح من خلال مقتضى احترام الآخر خطا حجاجيا متميّزا وهو في رأينا الأكثر فاعلية وقوّة اليوم رغم الصعوبات التي يطرحها هو الآخر على مستوى المضمون الذي سيُعطى له سواء كان الحياد الليبرالي تجاه تصوّرات الخير أو الاستقلاليّة الذاتيّة كما سنرى. وهذا ما سنعمل على توضيحه.

تبرز أهمية الحجج الذرائعية والمنفعيّة في طابعها الواقعي وتظهر فاعليتها عندما لا يكون اعتماد قيم أخلاقية سَنيّة مثل احترام حقّ الاختلاف أو الاستقلالية الفرديّة أو قيم التمدين والتحضّر كافية لإقناع الناس بالتسامح. ولا ينهض هذا الضرب من الدفاع عن التسامح على مبادئ عميقة، رغم أننا لا نستطيع الفصل تماما بين الحجج المستندة إلى حسن التدبير وتلك المستندة إلى قيم أخلاقية ما دامت تتحدث هي الأخرى عن قيم السلم والنظام والأمن والمنفعة العامة وعلى ضرورة تجنيب الناس الألم والشقاء. وتبرز محدودية هذا الضرب من التسويغ حين ننظر في التعليل المنفعي للتسامح. إذ يدافع المنفعيون عن التسامح باعتماد مفردات تعظيم السعادة والرفاه وإشباع التفضيلات وفق المعنى الذي يسندونه إلى المنفعة. لذلك ينبغي أن ترسم حدود التسامح على نحو يمكن من الحصول على الموازنة الأمثل، في رأيهم، بين الفوائد والأضرار. وكما هو الأمر بالنسبة إلى كل الحجج المنفعية يظل هذا الدفاع عن التسامح رهين ظروف وملابسات عرضية اجتماعيا وثقافيا. لذلك لا نستغرب حين نرى الموقف المنفعي منقسما عندما يجد نفسه أمام تحدّي إثبات صحّة موقف تجاه مسألة عمليّة. فنجد مثلا أحد أقطاب المذهب المنفعي جون ستوارت مل مدافعا عنيدا عن التسامح في القرن التاسع عشر في حين يبدي مفكر آخر، معاصرٌ له ومن نفس الاتجاه وهو جيمس فيتزجيمس ستفن، حماسة أقل في الانخراط في الدفاع عن التسامح.[43] ثم أن المنفعيين يجدون صعوبات، أكثر من غيرهم من أنصار المذاهب الفكرية والفلسفية، في الدفاع عن التسامح في تلك الأوضاع التي تكون فيها حاجة ماسّة له أي في مجتمع ذي أغلبية شديدة التعصبّ باعتبار أن مبدأ تعظيم المنفعة الجمعيّة الذي صاغه بنثام "أكبر سعادة لأكبر عدد" يقود إلى التضحية بالأقلية لصالح الأغلبيّة.[44]

---

43 حول هذه النقطة يراجع مقال:

Edwards, D. » Toleration and Mill's liberty of thought and discussion », in Mendus, S. Justifying Toleration, op. cit. pp. 87-113.

44 حول هذه النقطة يراجع كتاب كيمليشكا، و. **مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة**، ترجمة المركز الوطني للترجمة بتونس، تونس: دار سيناترا للنشر 2010، الفصل 2.

وبديلا عن الحُجج المنفعية يمكن أن ندرج المحاجّة المستمدّة من الريبيّة الأخلاقية والدينية التي تستند إلى موقف فكري تجاه الحقيقة. فوفقا لهذه الوجهة طالما أنه لا دليل قاطع لنا على امتلاكنا الحقيقة الدينية والأخلاقية لن يكون هناك مسوّغ لفرض معتقداتنا على غيرنا من الناس. لذلك يكون التسامح الجواب المناسب لواقعة خِبريّة تتمثل في عدم معصوميتنا من الخطإ ولغياب الحقيقة جليّة القابلة للتمييز في المسائل الدينيّة والأخلاقيّة. وقد بدت في القرن السابع عشر الصلة بين التسامح والريبية وثيقة واستمرّ ذلك خلال القرن التاسع عشر، كما تشهد على ذاك كتابات مل، وفي القرن العشرين كما يبرز من خلال فلسفة حنّة أرندت. وتُعدّ الريبية السمة الغالبة على ليبرالية القرن العشرين التي كثيرا ما أقامت التزامها بالتسامح على ضرب من الريبيّة على الصعيد الأخلاقي. وفي القرن السابع عشر كانت الحجة الريبية في نظر الفيلسوف الانجليزي كوينتن سكينر موسومة بالراديكالية مقارنة بالآراء السلمية التي كانت رائجة أواخر القرن السادس عشر وبدايات القرن السابع عشر الأوروبي، إذ يقول: "فضلا عن تكرار بودان وكاستيلو لمعتقدات بوستيل السلميّة، أطلقا حجّة راديكالية للغاية لصالح الحرية الدينية. ولم تُبنَ على افتراض الوحدة الأساسية بل على الشك الذي لا يمكن تجنّبه، والموجود في صميم معتقداتنا الدينية. وهذا هو الرأي الرئيسي الذي قدّمه كاستيلو في إهداء كتابه **ما يختص بالهراطقة**. فقد بدأ بالسؤال عن معنى الهرطقة، وأجاب بالقول: إن كل ما استطاع اكتشافه" بعد بحث متأن لا يزيد على هذا: "إننا نعتبر هراطقة أولئك الذين لا نتفق معهم."[45] فقد ساهمت ريبية القرنين السادس عشر والسابع عشر في نشر فكرة التسامح لأن ما كان يدعو إليه المفكرون الريبيون هو توخي ضرب من العيش الهانئ المطمئن بدل حياة الاندفاع والحماسة وما تقتضيه من معتقدات وأفكار مثيرة للحميّة. فالفرنسي مونتانيي والهولندي يوليوس ليبسيس دعيا إلى حياة السكينة ataraxia وما تعنيه من إعراض عن الاعتقاد وعن ما يثير الأهواء وما تجلبه من ألم وشقاء لصاحبها. فمثل ما هو الأمر لدى ريبيي العصر القديم ما كان يحيّر ريبيّي القرنين السادس عشر والسابع عشر هو غياب مقياس أمين يوثق فيه للتمييز بين النظريات المتنافسة حول الحقيقة في المجالين الأخلاقي والفيزيائي وبالتالي استحالة إنهاء الخلاف بين الناس حول الحقيقة.[46] وفي دعوتهم إلى هذا الأسلوب في العيش أكدوا على ضرورة إخضاع القناعات الأخلاقية إلى المبادئ السياسية التي يقتضيها السلم الأهلي من تهدئة للخواطر وحضّ على التعايش وتغليب المصلحة المشتركة للجماعة السياسيّة. لكن المشكل يكمن في أن تخلي الريبيّين عن الأفكار والمعتقدات القوية المثيرة للحميّة والحماس لا يعني أن معاصريهم يقومون بنفس الأمر وهو ما يوقعهم في ورطة فإمّا أن يتصدّوا لهم ويأخذوا بجديّة بالغة تلك المعتقدات التي تدّعي الحقيقة وتقود إلى التعصّب وإما

45 سكينر، ك. **أسس الفكر السياسي الحديث**، الجز 2، عصر الإصلاح الديني، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012، ص 409

46 Tuck, R. «Scepticism and toleration in the seventeenth centry» in Mendus, S. (ed.) Justifying Toleration Co - ceptual Perspectives, op.cit. p. 21-22

أن يتجاهلوها ولا يتصدّون لها ممّا يعرّض المجتمع إلى خطر النزاع والانشقاق ويقوّض بالتالي تلك السكينة والطمأنينة التي جعلوها بُغيتهم. ويلاحظ ريتشارد تاك، أحد الدارسين في هذا المجال، أن ريبيّة القرن السابع عشر يمكن أن تنقلب بيسر من الدفاع عن التسامح إلى الدفاع عن القمع والتشدّد ما دام الاستقرار والنظام المدني والسلم الأهليّ هي ما يهمّ أوّلا وما دامت الحقيقة الأخلاقية منعدمة. لذلك يتغير الموقف تجاه التسامح وفق الظروف والملابسات الخاصة التي يجد كل مفكّر نفسه فيها، فذات الاعتبارات المتعلّقة بالسلم الأهلي وبضرورة جعل الحقيقة مقتضى ثانويا اعتبارا للسلام والاستقرار السياسي قد سوّغت موقفا رافضا للتسامح وداعيا إلى التشدّد الديني لدى أستاذ جامعة ليدن يوستوس ليبسيس (1547 - 1606) وكانت وراء دفاع جون لوك المستميت عنه (1632 - 1704).[47] فالظروف التي وجد ليبسيس نفسه فيها أملت أن يكون اللاتسامح هو السبيل لتعزيز السلم الأهليّ في حين أن ظروف عصر لوك جعلت من التسامح أفضل سبيل لإقامة السلم. لذلك لا تبدو، بالنسبة إلى ريتشارد تاك، فكرة أن التسامح وليد الريبية والشك قائمة على أسس متينة لأن الحجاج الذي تقدّمه الريبية لصالح التسامح يظلّ ذرائعيّا وتحكمه الظروف والملابسات وليس متأسّسا على مبادئ. فالريبية تكشف لنا فقط أن اللاتسامح موقف متهوّر لا أنه خاطئ أخلاقيا وتركّز الاهتمام على اللامُتسامح لا على ضحيّته. صحيح أن انتشار الريبية الدينية كان حافزا هاما لانتشار التسامح غير أن الصلة بين التسامح والريبية ليست متينة ومتأكدة على الصعيد النظري مثلما تبدو عليه. فقد سبق وأن قيل مثلا أنه ما دمنا لا نستطيع أن نمتلك معرفة بالحقيقة في مسائل الأخلاق والدين أو أنه ما دامت الحقيقة التي يمكن اكتشافها في هذه المسائل منعدمة ليس من الخطإ أيضا فرض وحدة الاعتقاد من خلال القوة. فإذا كان السماح بحرية التفكير سيفتح الباب أمام الفُرقة والنزاع ويسبّب احتقانا اجتماعيا وإن كان قمع المعتقدات لن يؤدي إلى أي خسارة للحقيقة ما دامت منعدمة ولا أمل في الظفر بها فلماذا لا نرسي رقابة مشدّدة على التنوّع في المعتقدات والآراء ضمانا للسلم الأهلي؟

لم تكن الوجهة التي اختارها جون لوك للدفاع عن التسامح ريبية، رغم أنه تأثر بها، على الأقل في كتاباته الأولى، كما يشير تاك، وإنما وجهة نظر العقلانية. فاللاتسامح لا يمثل الاختيار والإجراء العقلاني في التعامل مع العقائد الفاسدة لكنه لا يرقى مع ذلك إلى أن يكون خطأ على الصعيد الأخلاقي. وعلى خلاف معاصريه لم يتبنّ لوك الذرائعيّة ووجوب توخّي التبصّر والحصافة خطّ دفاع عن التسامح ولم يكن يرى فيه مجرّد سياسة تعتمدها الدولة لإدارة الاختلافات الدينية إذ ظلت حجته قائمة على ضرب من العقلانية الأخلاقية. وتتمثل حجة لوك في الأساس في أن القسر يُسلّط على الإرادة لحملها على الاعتقاد في حين أن الاعتقاد والإيمان بحقيقة ما ليس موضوع إرادة وهو ما يعني أن كل محاولة لفرض التماثل والوحدة الدينيّة

47 نفس المرجع، ص 33

سيكون مخالفا للعقل. ولئن لم يقم دفاعه عن التسامح على اعتبارات ريبية إلا أنه لا يقدّم تسويغا للتسامح بوصفه فضيلة يكون مستندا إلى مبادئ. وفي الوقت الذي كان فيه مؤلفون معاصرون له في القرن السابع عشر يدافعون عن التسامح بداعي السلم الأهلي وحفظ النظام العام كان لوك يدافع عن التسامح باسم العقلانية. غير أن هذا الدفاع لم يكن ضدّ القسر والإكراه في حدّ ذاته وإنما ضدّ بعض الأسباب المسوّغة له فما يدافع عنه، كما يبين جيريمي وولدرن أحد شراح لوك في هذه المسألة، ليس حرية العبادة في حدّ ذاتها وإنما وفي أقصى الأحوال الحقّ في أن لا يُمنع شخص من تلك الحرية لأسباب دينية.[48] وهو ما يعني أنه حينما تكون الأسباب االداعية للقسر غير دينية كأن تكون سياسية أو اقتصادية مثلا سيكون عندها دفاع لوك عن التسامح فاقدا لكل جدوى وفاعلية. فالتسامح لا يكون لديه مقتضى عقلانيّ إلا حينما يتعلق الأمر بمعتقدات دينيّة. أما العيب الثاني في حجاج لوك من أجل التسامح فيتمثل في أنه لا يعير أي اهتمام إلى قيمتي الاستقلالية الذاتية والتطوّر الفرديّ الذاتي. فالحياد الذي يطالب لوك السلطات المدنيّة بلزومه هو حياد في ما يخصّ الأسباب والحجج العقلانية التي تُقدّم من أجل إسناد عقيدة ما ولا يعبّـر عن أي التزام تجاه قيمة الاستقلالية الذاتية وما يترتّب عنها من احترام للتنوّع والتعدديّة. فالسمة الرئيسية لحجاج لوك لصالح التسامح تتمثل في دعوته لغير المتسامح أن يعتمد الاجراءات العقلانية السليمة وأن يمتنع عن إكراه الإرادات الفردية على قبول حقيقة معتقد ما باعتبار أن الحقيقة لا يمكن أن تفرض بالقوة وأن الإيمان ليس طوع الإرادة. ومع أن الاجرائية العقلانية تفيد في تأكيد التسامح ومنع تلك الحركة التي تنطلق من الإيمان بالحقيقة لتتجه نحو فرضها إلا أنه يبقى لدى لوك إختيارا وإجرائية عقلانية سليمة في التعامل مع المعتقدات الدينية ولا يمثل فضيلة أخلاقية. وعلى النحو الذي فشلت فيه التصوّرات الذرائعية والمنفعية والريبية في توفير أساس متين لمبدإ التسامح يفشل كذلك التصوّر اللوكي للتسامح إجرائية عقلانية في توفير أساس متين لهذه القيمة الاجتماعية.

ولئن سار مل في اتجاه مغاير للريبية ومماثل لذلك الذي سار فيه لوك في تأكيد وجود حقيقة لا تُفرض بطريق الإكراه والقسر، إلا أنه يأخذ موقفا أكثر راديكالية إذ يعتبر أن طريق الحقيقة هو طريق التسامح. فقمع الآراء والمعتقدات والأفعال التي تعدّ خاطئة وفاسدة لا يخدم ظهور الحقيقة ويحرم الناس من فكرة يمكن أن تكون جيّدة ومفيدة لهم وتساعدهم في تبيّن الحق من الباطل. غير أن هذا السبيل للحجاج لصالح التسامح ليس للأسف الوحيد لدى مل إذ يكشف ديفد إيدواردز، في دراسته للتسامح لدى مل، عن وجود خطّين لدى مل في الدفاع عن التسامح: خطّ يتّجه نحو اعتبار التسامح الطريق الملكيّ نحو الحقيقة وآخر يعتبر التسامح خيرا في حدّ ذاته لأن التنوّع قيمة في ذاتها وواقعة إنسانية لا يمكن إلغاؤها.[49] ويجعل ذلك مل في كتاب **عن الحرية**

48 Waldon, J. «Locke: toleration and the rationality of persecution», in Mendus (ed.) Justifying Toleration, op. cit. pp. 61-86.

49 Edwards م. س. الذ.

متردّدا أحيانا بين أن ينسب إلى التسامح قيمة أداتية تفيد في جعلنا نحجم عن منع سلوك ما بدا لنا خطؤه الأخلاقي، في حين يغيب لدينا اليقين على أنه فعلا خاطئ أخلاقا، وأن يدافع عن التسامح ويرفض حظر الأفكار التي تندّ على ما هو متداول وشائع على أساس أن التنوّع قيمة ينبغي تثمينها لذاتها وسمة طيّبة للحياة الاجتماعية ينبغي رعايتها. فمل متردّد بين تصوّر يمنح التسامح قيمة أداتية وآخر يرى فيه خيرا في ذاته. الأوّل يعتبر التسامح ذا أهمية ظرفية وأداتية والثاني يعترف بأن له قيمة في حدّ ذاته لأن التنوع في الحياة البشرية لن يزول ولن يفقد قوّته وهو عامل إثراء وتطور للحياة نفسها. ويرى إدواردز أن التصوّر الأوّل للتسامح لا يمكن أن يؤدي في آخر المطاف إلا إلى زوال الحاجة إليه بما أنه سيفضي إلى ظهور الحقيقة وبالتالي رسوخها وبروز وفاق حولها وتماثل ووحدة في التفكير. أما التصوّر الثاني، والذي يبدو لنا الأقرب من واقعة التعدديّة الأخلاقية والثقافية التي تميّز عالمنا اليوم، فيسوّغ التسامح لا بوصفه سبيلا لبلوغ الحقيقة بل بوصفه قيمة وخيرا دائما وعنصرا أساسيا لثقافة مجتمع مفتوح وتعدّديّ. لكن عند ذلك يكون التسامح في حاجة إلى حجج تـثمّن التنوّع لذاته وتدعمه وهو ما لا يبدو لنا متوفرا بالحدّ الكافي في كتابات مل.

لقد اعتقدت كل أشكال التسويغ للتسامح، التي عرضناها إلى الآن، أنه يمكننا حلّ مشكل التسامح عبر التأكيد على أن شخصا ما يمكنه أن يؤمن أن رأيا أو فعلا ما خاطئ في حين أنه يعتقد أيضا أنه لا يترتب عن موقفه ذاك أن التعامل الأسلم معه يكون بمنعه أو قمعه. وقد مثلت أمامنا سبل ثلاثة لمقاومة الميل نحو المنع والقمع. الأول وهو الموقف الريبي الذي ينفي وجود الحقيقة الأخلاقية والثاني يعتقد في وجود الحقيقة غير أنه ينفي عقلانية فرضها على الآخرين أو إكراههم على قبولها، وهو الموقف الذي دافع عنه جون لوك، وأخيرا الموقف الذي ينفي إمكان الحصول على الحقيقة بطرق أخرى غير تلك التي تمارس التسامح. لكن كل واحدة من هذه الاستراتيجيات في التسويغ للتسامح تطرح صعوبات خاصة كنا قد أشرنا إليها ولا تبدو لنا أي منها السبيل القويم في الدفاع عنه إذ تقع كلها، وإن بدرجات متفاوتة، في مطبّ التصوّر الأداتيّ للتسامح. ويبدو لنا السبيل الأفضل للدفاع عن التسامح هو ذلك الذي لا ينظر إليه من جهة المنفعة أو من جهة الذريعة والمصلحة العامة أو في علاقته بإشكالية الحقيقة الأخلاقية أو الدينية وإنما باعتباره قيمة تتأصل في حق الأشخاص في التقدير والاحترام.

تتمثل الصيغة الأكثر عمومية لحجة التسامح من هذه الوجهة في التالي: لا يستقيم اللاتسامح أخلاقا وهو ليس غير حصيف ومتبصّر فحسب وإنما هو خطأ أخلاقي لأنه لا يُعامل الأشخاص بوصفهم كائنات مستقلة بذاتها ومصدر تشريع ذاتي وجديرة لذلك بالاحترام. ولئن وجدنا هذا التسويغ للتسامح في كتابات روسو وكانط غير أنه عرف تعميقا وإثراء في الفلسفة السياسية والأخلاقية المعاصرة في أعمال راتز ودووركين ورولز وفورست وسكولن. وتكمن أهمية هذه الحجة في أنّها تدافع عن التسامح فضيلة وقيمة في ذاته وليس

بوصفه أداة. كما أن توخيه ليس واجبا لأنه خيار عقلاني فحسب وإنما لأنه صحيح أخلاقا. ورغم أن حجة احترام الأشخاص تُلحق عموما بالمدوّنة الكانطية إلا أن بعض الدارسين يشيرون إلى أنها كانت شائعة لدى فلاسفة آخرين أمثال روسو أيضا قبل أن يجعل منها كانط حجّته.[50] فما كان يشغل الفلسفة السياسية لروسو لم يكن فقط السؤال المتعلق بالنظام الجيّد للمجتمع وإنما حقيقة المجتمع الجيّد ذاته. وهو ما يفصل جوهريا بين روسو وفلاسفة القرن السابع عشر لأن عيب اللاتسامح لا يكمن، وفق مقاربة روسو، في نزوعه نحو إذكاء نار الفتنة وتأجيج مشاعر الكره والبغضاء فحسب بل في أنه يحمل ضربا من الازدراء تجاه الآخرين من أفراد المجتمع. فالتسامح ليس فقط مجرّد غياب اللاتسامح وإنما هو أساسا ترحيب بالفردية الإنسانية واحتفاء بها حيث ما تكون تعبيرا عن صدق التفكير والمشاعر وتقديرا لروح الحياة الذي يتعزّز بمنح ثقة واعتبارٍ لكل شخص في ما يقوم به في حياته لصالح نفسه.[51] ويفضي ذلك بروسو إلى تثمين الفردية والتنوّع. فبرهنته على تقدير للأشخاص يحترم الفرد هنا أيضا اختلافاتهم وتنوّعهم. لذلك ففي الوقت الذي كان فيه مفكرو القرن السابع عشر وفلاسفته يرون قيمة التسامح كامنة في قدرتها على دعم أركان النظام الاجتماعي وتأمين السلم الأهلي كان روسو يرى التسامح تعبيرا من الفرد عن الاحترام والتقدير تجاه الآخرين حتى لو كانوا يختلفون عنه. وفي هذه المقاربة للتسامح نعثر في نفس الآن على تأكيد على قيمة التسامح في ذاته وكذلك على تفسير وشرح لقيمة التنوّع. فلا ينبغي تثمين التسامح بوصفه مجرّد تفضيل جمالي وإنما باعتباره أثرا لمقتضى احترام الآخرين. فأن نحترم غيرنا هو أن نحترم أيضا طريقتهم في الاختلاف عن غيرهم وعنّا أيضا. لذلك يفترض مبدأ الاحترام القبول بالتنوع، على الأقل ضمن حدود ما، إذ يفيدنا هذا المبدأ في التعرّف على حدود التسامح ذاته. فالتسامح لا يكون خيرا إلا متى كان في انسجام مع مقتضى احترام الآخرين وترسم في نفس الوقت الاعتبارات المتعلقة باحترام الآخرين حدود التسامح ذاته. فالذي يتدخل لمنع شخص ما من ارتكاب خطأ جسيم كأن يكون جُرما مثلا لا يخلّ بمقتضى الاحترام الواجب تجاهه، إذ لا يندرج إطلاقا ضمن مُقتضى احترام الغير أن يقدّر شخص قرارا أو مشروعا إجراميا عقدوا العزم على تنفيذه، وفي نفس السياق أيضا لا يعدّ احتراما للآخرين أو علامة على التسامح السكوت على تصرّفات أو آراء تنمّ عن عدم تسامح كالتعبير عن آراء عنصرية أو إلقاء خُطب تحضّ على الكراهية والتباغض وعدم التدخّل في سياقها بدعوى التسامح واحترام الغير. فحُجّة احترام الأشخاص وتقديرهم تؤسس التسامح وتضع له في نفس الوقت حدودا وتفيد أيضا في تفسير لماذا ينبغي تثمين التنوّع باعتباره أكثر من مجرّد قيمة جمالية.

---

50 حول حجة كانط من أجل التسامح يراجع على نحو خاص كانط، ع. **الدين في حدود مجرّد العقل**، ترجمة المسكيني، ف. بيروت: دار الجداول 2012 هنا القطعة 4، الباب 2 الفصل 4 تحت عنوان "الضمير بوصفه خيطا هاديا في مسائل الإيمان" وكذلك كانط "جواب على السؤال ما هي الأنوار؟" ترجمة محمود بن جماعة في **كانط ثلاثة نصوص**، صفاقس: دار محمد على الحامي، 2005.

51 في هذه النقطة يراجع مقال:

Dent, N. «Toleration and respect for others» in Mendus (ed.) Justifying Toleration, op. cit. pp. 115-135 هنا الص. 123

واستنادا إلى فكرة حقّ كل فرد في المجتمع في الاحترام والتقدير على قدم المساواة مع غيره من أعضاء المجتمع برزت في النظريات الليبرالية المعاصرة فكرة حياد الدولة تجاه تصوّرات الخير بوصفها التكريس الفعليّ لمقتضى الاحترام والتقدير. فالتسامح وفق هذه الوجهة عنصر أساسي في كلّ مجتمع يتمتّع فيه الفرد بحقه في حياة مستقلة وهو كذلك متضمن في مبدأ قامت عليه الدولة الليبرالية الحديثة وهو الحياد تجاه التصوّرات المختلفة والمتباينة لما هو خير في مجتمع تعدّدي. فمطلب حياد الدولة في المجتمعات الديمقراطية الدستورية يعني أنها تضمن لمواطنيها جملة من الحقوق والحريات الأساسية وتوفّر لها الضمانات القانونية والدستورية والمؤسساتية حتى يمكن ممارستها في حين تترك الأفراد يتدبّرون خيرهم بأنفسهم كما يتصورونه دون تقاطع أو صدام مع أقرانهم في المواطنة. ولأن الدولة الحديثة تجعل على الصعيد القانوني من الفرد لا من الجماعة مصدرا للصلاحية والمشروعية على الصعيد الأخلاقي فهي تفسح المجال أمام تطوّر أشكال من التعدّدية لا تكون سياسية فحسب وإنما وبالأساس أخلاقية ودينية وثقافية. وتعدّ هذه التعدديّة تطوّرا طبيعيا للمجتمع الحديث مما يفرض على الدولة تهيئة مجال عام محايد وتأمينه حتى يستطيع الأفراد تحقيق تصوراتهم للخير دون تداخل أو تقاطع مع بعضهم البعض. ويعتبر هذا الالتزام باحترام التعدديّة وما ينجرّ عنها على صعيد التنظيم المؤسساتي أمرا أساسيّا لضمان استقرار المجتمعات الحديثة وتماسكها كما برز ذلك لدى مل في كتاب **عن الحرية** لكنه أيضا صفة مميّزة لعديد الدفاعات عن التسامح مثل ذلك الذي قدّمه الفيلسوف الأمريكي جون رولز الذي جعل من واقعة تعدديّة المذاهب الدينية والفلسفية والأخلاقية المبدأ الأول لنظرية ليبرالية سياسية تكون موضوع وفاق بين مذاهب متباينة لكنها متعقلة reasonnable ومتسامحة أي تحترم شروط التعايش السلميّ وتقبل بتعاون اجتماعي قائم على مبادئ عدالة يعترف جميع أفراد المجتمع بحياديتها.[52] ولذلك لا يمكن للدولة الديمقراطية إلا أن تكون متسامحة تجاه هذه المذاهب والجماعات وأن تمتنع عن فرض تصوّر ما لما هو خير وأن تكون بالتالي محايدة وتحترم حق مواطنيها في التقدير والاستقلالية والاختلاف.

رغم قوته وتماسكه الظاهري يعاني هذا الحجاج لصالح التسامح من جوانب ضعف تجعله عاجزا عن الصمود أمام الفحص المتأني. فهو أولا، يُعتبر محدودا من حيث المدى ذلك أن الحياد هنا ليس إلا تجاه تصوّرات الخير ممّا يفترض أن الناس يختلفون في تصوراتهم للخير ويتّحدون في تصوّراتهم للحقوق والعدل. غير أن ذلك لا يبدو أنه يحظى بقبول الجميع. فنقاد الليبرالية الجماعتيون مثلا رفضوا هذا الفصل الليبرالي بين الخيّر والعادل. إذ يمكن أن تؤدي، في رأيهم، عقائد دينية مختلفة أي متضمنة لرؤى وتصوّرات للخير والحياة المثلى إلى تصوّرات متباينة للعدالة ولما هو حقّ في حين أن الحياد المقصود هنا يتعلق

52 Rawls, J. *Political Liberalism*, NY. Columbia University Press, 2005, p. 10

بتصوّرات الخير ولا يحتمل التسامح تجاه تصوّرات متباينة للعدالة.[53] ثم ثانيا، وكما تشير سوزان مانداس، لا يبدو واضحا ما يقتضيه الحياد من الدولة فهل يعني أن تبقى خلف المشهد وتترك الناس يسعون لتحقيق أسلوب العيش الذي يرونه الأفضل لهم أم أنه يقتضي منها مساعدتهم في سعيهم ذاك؟ فإذا كان المقصود هنا هو الحياد بالمعنى الأوّل ستؤدي سياسة الحياد إلى وهن أساليب من العيش لا تجد من يسندها ولا تقدر على الاستمرار بذاتها فتموت مثلما هو حال الألسن التي تتكلم بها أقليات ثقافية أو عرقية. فمن دون مساندة الدولة ودعمها فإن تلك الألسن تضمحل لا محالة ولن يكفي تصور التسامح بما هو عدم تدخل وحياد لحمايتها من الاندثار.[54] أما إذا كان الحياد يقتضي ضمانا لكل مجموعة أن تكون لها حظوظ مساوية لغيرها في الازدهار والتطوّر فستكون عندها الحاجة لتدخّل الدولة كبيرة مما يقتضي منها موارد طائلة يصعب عليها توفيرها. فضلا عن أن تصوّرا مثل هذا للحياد قد يعسر تطبيقه إذ سيُعاب على سياسة الدولة تفضيلها لطريقة ما في الحياة على حساب أخرى. فالدولة التي تمنع فتح المحلاّت التجارية أيام الآحاد يمكن أن تعتبر منتهجة لسياسة دعم غير مباشرة للمتدينين، وتحديدا هنا المسيحيين، أما إذا لم تفعل ذلك فقد يعاب عليها انتهاج سياسة تخدم صالح اللادينيين. وفي كلتا الحالتين تمنى سياسة الحياد بالفشل.

لقد دفعت الصعوبات التي واجهها تعريف الحياد ومقتضياته باعتباره تكريسا لمبدأ الاحترام والتقدير حيال الآخرين وأساسا للتسامح إلى البحث عن تسويغ آخر للتسامح يعطي معنى لمقتضى الاحترام من خلال فكرة الاستقلاليّة الذاتيّة. فالتسامح لا يقتضي فحسب احترام الأشخاص ودولة محايدة تجاه تصورات الخير وإنما أيضا اعترافا بمبدأ الاستقلالية الذاتية للفرد. فعلى الدولة أن تحترم التنوّع وأن تتحلّى بالحياد تجاه التصوّرات المتنافسة للخير احتراما لقرار كلّ فرد في أن يعيش الحياة التي يطيب له عيشها ويعتقد أنها الأفضل من غيرها. وتفترض واقعة التعدّديّة أن أشخاصا مختلفين ستكون لهم تصوّرات متباينة حول الخير وأن مقتضى الاستقلالية يملي على الدولة أن تمتنع عن فرض تصوّر للخير على مواطنيها مهما كان وأن تقبل كل تصوّر لهم عن الخير طالما أنه، وفق عبارات رولز، متعقل reasonnable لا يخلّ بمقتضيات العيش المشترك ولا يتناقض مع مبادئ العدالة وحقوق الآخرين. وبهذا فإن الاستقلالية الذاتية تجعل من الشخص سيّد نفسه ومسؤولا عن اختياراته في حين يتوجّب على الدولة وعلى الآخرين أن يقبلوا ذلك إما بداعي لزوم الحياد بالنسبة إلى الدولة أو بداعي التسامح بالنسبة إلى الأشخاص.غير أن الدفاع عن التسامح انطلاقا من مبدأ، الاستقلالية الفردية لا يفتأ هو الآخر يتردّى في جملة من الصعوبات. فإذا أقررنا بأن القيم هي في نفس الوقت متعدّدة ومتضاربة يمكن أن تظهر حالات لا يمكن فيها لاستقلالية شخص أن تتحقق إلا على حساب

53 حول الجدل بين الفلسفة السياسية الليبرالية والجماعتيين يراجع كتاب كيملشكا، **مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة**، م.س. ذ الفصل 6 القطعان 4 و5 على وجه الخصوص

54 Mendus, S. «Toleration», in *Encyclopedia of Democratic Thought*, (ed. by), Barry Clarke, P. & Fowaraker, J. NY. Routledge, 2001, pp. 856-859.

استقلالية آخر. ومشكل كهذا نلاحظه في الجدل اليوم حول مطالب استصدار قوانين تنظم تداول المواد الإباحية في اتجاه تقييدها أو منعها. فالبعض يرى أن مثل ذلك التقييد أو المنع يهدّد استقلالية من يريد الإطلاع عليها. فالدولة الليبرالية الملتزمة بمقتضى التسامح لا بدّ أن تدرك أن هناك من الناس من لا يرى ضيرا في مشاهدة أو قراءة تلك المواد وكل تشريع ينوي الحدّ من تداولها أو حضرها يتعدّى على استقلاليته الفردية. وردّا على ذلك تعتبر بعض النسويات، مثل كثرين ماكينون كما رأينا سالفا، أن توفّر المواد الإباحية يمثل خطرا على استقلالية أعضاء في المجتمع وتحديدا النساء. فمجتمع تتوفر فيه المواد الإباحية بحرية وعلى نطاق واسع لا يمكن إلا أن يشعر فيه النساء بالدونيّة ويهدم الأسس التي يقوم عليها تطوّر الاستقلالية الذاتية.

يبدو لنا إذن أن كل أشكال التسويغ للتسامح والدفاع عنه في مجتمع ليبرالي يحكمه نظام الديمقراطية الدستورية تعترضها صعوبات جمّة. فالحجج الساندة له على قاعدة الريبية تجاه الحقيقة أو تلك التي تدافع عن التسامح بوصفه إجرائية عقلانية وتلك التي ترى فيه سبيلا لبلوغ الحقيقة تنتهي إلى دفاع ذرائعي عن التسامح ولا تنجح في إقامته على مبادئ صلبة. أما الدفاع المستند إلى الحياد تكريسا للاحترام والتقدير للأشخاص فهو أيضا، وكما رأينا لا يفي بالغرض المطلوب، ويقع في تناقضات وكذلك هو الحال بالنسبة إلى حجة الاستقلالية الذاتية فهي أيضا لا تتوفق في مدّنا بتسويغ متّسق ومنسجم. وعلى هذا الأساس اعتبر جوزف راتز أن مشكل القيمة الأخلاقية للتسامح يتأتى من واقعة تتمثل في أن نفس التصوّرات المتنازعة للخير تسند فضائل تكون متباينة ومتعارضة. ولهذه الفضائل نقائصها وشوائبها غير أنها ليست مجرّد عيوب بل هي حدود لن يتسنى وجود فضائل إن لم نقم برسمها. فحياة التأمل تحفّز فضيلة الصبر والتحمّل وفي حالات ما يمكن أن تكون هذه الخصال نقيصة مثل لحظة اتخاذ قرار حاسم يقتضيه وضع طارئ. فما ينبغي أن لا يغيب عن أذهاننا هو أنه لا يوجد تصوّر واحد للخير يستطيع أن يضمّ كل الفضائل ويحتويها كما أنه حتى تلك الفضائل التي ضمّها واحتواها يمكن أن تتبيّن محدوديتها. فالإقرار بأن الخصال الحميدة لا تتجسّد من خلال سبيل واحد في الحياة ومن خلال تصور واحد للخير حينما يُرفد، في نظر راتز، بإيمان بأهمية الاستقلالية الذاتية من شأنه أن يجعل من التسامح مثالا أخلاقيا سنيّا في المجتمعات الديمقراطية والتعدّديّة. وتبرز حجّة راتز كيف أن التنوع خير وأن التسامح فضيلة لكنها وفي نفس الوقت تطرح مشكلة حدود التسامح. هذه الحدود سنبقى دوما نتجادل حول السبيل الأمثل إلى رسمها والقيم التي ينبغي أن تقودنا في ذلك.[55] ولا خوف في رأينا من هذا الجدل حول التسامح طالما أحترم الحق الأساسي في التسويغ الذي شدّد عليه كما سبق أن رأينا رانر فورست.

55 Raz, J. *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, 1986, chap. 15, sect. 1&2.

البيبليوغرافيا

المراجع بالعربية

أرسطوطاليس، **أخلاق إلى نيقوماخوس**، ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة: دار الكتب المصرية، 1924.

----------، **السياسيات**، ترجمة الأب أوغسطين برنارة البولسي، بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع،

باري، ب. **الثقافة والمساواة، نقد مساواتي للتعددية الثقافية**، ترجمة كمال المصري، الكويت: عالم المعرفة، 2011

بو حديبة، ع. مقدمة كتاب، **اعترافـــات**، للقديس أغستينونس، ترجمه عن اللاتينية، إبراهيم الغربي، تونس: بيت الحكمة، 2012

تودوروف، ت.، **روح الأنوار**، تعريب حافظ قـــويعة، صفاقس: دار محمد علي الحامي للنشر، 2008

حداد - الشامخ، ف. **الفلسفة النسقيّة ونسق الفلسفة السياسية عند سبينوزا**، ترجم عن الفرنسية في المركز الوطني للترجمة، تونس: دار سيناترا 2008

الخليل، س. «التسامح في اللغة العربية» نشر في **التسامح بين شرق وغرب** نصوص من اختيار وترجمة إبراهيم العريس، بيروت: دار الساقي 1992

دووركين، ر. **أخذ الحقوق على محمل الجدّ**، ترجمة دار سيناترا للنشر، تونس 2015

روسو، ج. ج. **في العقد الاجتماعي**، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011

-------، **إميل، أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد**، ترجمة نظمي لوقا، القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر

سكينر، ك. **أسس الفكر السياسي الحديث**، الجز 2، عصر الإصلاح الديني، ترجمة بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012

صن، أ.، **الهوية والعنف، وهم المصير الحتمي**، الكويت: عالم المعرفة، 2008

عروي، ع. **مفهوم الحرية**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993

فوكو، م. **المراقبة والمعاقبة، ولادة السجن**، ترجمة علي مقلد، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990

فيبر، م. **العلم والسياسة بوصفهما حرفة**، بيروت: المنظمة العربية للترجمة 2011

كانط، ع. **الدين في حدود مجرّد العقل**، ترجمة المسكيني، ف. بيروت: دار الجداول 2012

----- «جواب على السؤال ما هي الأنوار؟» ترجمة محمود بن جماعة في **كانط ثلاثة نصوص**، صفاقس: دار محمد على الحامي، 2005

كيمليشكا، و. **مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة**، ترجمة المركز الوطني للترجمة بتونس، تونس: دار سيناترا للنشر 2010

لوك، ج. **رسالة في التسامح**، ترجمة مهى أبو سنة، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1999

لوكلير، ج. **تاريخ التسامح في عصر الإصلاح**، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009

مل، ج. س.، **أسس الليبرالية السياسية**، ترجمة، إمام عبد الفتاح، إ. ومتياس، م. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996، الج. 2

مونتسكيو، **روح الشرائع**، ترجمة عادل زُعيتر، دار المعارف مصر، 1954

----- **رسائل فارسية**، ترجمة كمال يونس، الكويت: دار سعاد الصباح، 1992

نكولسن، بيتر، ب. «التسامح كمثال أخلاقي» نشر في **التسامح بين شرق وغرب، دراسات في التعايش والقبول بالآخر**، نصوص من اختيار وترجمة إبراهيم العريس، بيروت: دار الساقي 1992

وريمي، - بوعجيلة. ن. **الاختلاف وسياسة التسامح، بحث في الإشكاليات الثقافية والسياسية في سياسات الرشيد والبرامكة والمأمون**، الرباط: المركز الثقافي ومؤمنون بلا حدود، 2015

المراجع باللغات الأجنبية

Dent, N. «Toleration and respect for others» in Mendus, S. (ed.) Justifying Toleration, Conceptual and Historical perspectives, Cam.: Cambridge University Press, 1988, pp. 115-135.

Dworkin, R. *A Matter of principle*, Mass.: Harvard University Press, 1985

Edwards, D. "Toleration and Mill's liberty of thought and discussion", in Mendus, S. *Justifying Toleration*, pp. 87-113

Forst, R. *Toleration in Conflict, past and present,* Cam.: Cambridge University Press, 2013

Heyd, D.(ed.), *Toleration, A Elusive Virtue*, Princ.: Princeton University Press, 1996, Introduction, pp. 3-17

MacKinnon, C. A. «Sexuality, Pornography and Method: Pleasure under Patriarchy» *Ethics*, vol. 99, n° 2, 1989.

Mendus, S. (ed.) *Justifying Toleration, Conceptual and Historical perspectives*, Cam.: Cambridge University Press, 1988

---------, «Toleration», in *Encyclopedia of Democratic Thought*, (ed. by), Barry Clarke, P. & Fowaraker, J. NY. Routledge, 2001, pp. 856-859.

Niesen, P. «Pornography and Democracy», in *Constellations*, vol. 6, n°. 4, 1999, pp. 473-498

Raz, J. *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, 1986

Rawls, J. *Political Liberalism*, NY. Columbia University Press, 2005

Scanlon, Th. *The Difficulty of Tolerance*, NY. Cambridge University Press, 2003

Tuck, R. «Scepticism and toleration in the seventeenth centry» in Mendus, S.(ed.) *Justifying Toleration, Conceptual and Historical Perspectives*, pp.21-35

Waldon, J. «Locke: toleration and the rationality of persecution», in Mendus (ed.) Justifying Toleration, pp. 61-86.

Williams, B. «Toleration: an impossible virtue?», in Heyd, D. (ed.) *Toleration*, *A Illusive Virtue,* pp. 18-27

------ *Obscenity and film censorship, An Abridgement of the Williams report*, Cambridge University Press, 2010.

Zagorin, P. *How the idea of Religious Tolerance came to the West*, Princ.: Princeton University Press, 2003.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019

All rights reserved © 2019