

التسامح في خطاب الإصلاح الديني قراءة في أثر الحداثة في الفكر العربي الحديث



أحمد محمد سالم
باحث مصري

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

التسامح في خطاب الإصلاح الديني
قراءة في أثر الحداثة في الفكر العربي الحديث⁽¹⁾

1 - نشر هذا البحث في كتاب "التسامح الديني في الثقافة العربية الإسلامية"، إشراف ناجية الوريدي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

ملخص:

يمثل التسامح قيمة كبرى في أي ثقافة تؤمن بالتعددية وحق الاختلاف وحق الآخر في الاعتقاد المغاير، و«لا تكون قيمة التسامح ثقافة إلا بقدر رسوخها كأخلاقية عامة تسوس الناس، وتصدر عنها الأفعال، وهذا يندرج في إطار تصور فلسفي خاص لا يعتبر الأخلاق في خدمة السياسة، إنما يرى أن السياسة يجب أن تخدم مثلاً أخلاقية تتجاوز بها معطيات العادة والفطرة والطبيعة»¹.

ما التسامح؟ وهل معنى التسامح في ثقافتنا العربية مشابه لمعناه الحديث؟ وهل كان التسامح قيمة أصلية في ثقافتنا العربية وفي الممارسة التاريخية؟ وما حدود أثر الحداثة على تأصيل قيمة التسامح في فكرنا العربي الحديث؟ وما مدى مساحة التسامح في خطاب الإصلاح الديني؟ ثمة أسئلة عديدة تحاول الورقة أن تجيب عنها.

1 - عبد الله، عصام، التسامح، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، 2006م، ص10.

مقدمة:

يمثل التسامح قيمة كبرى في أي ثقافة تؤمن بالتعددية وحقوق الاختلاف وحقوق الآخر في الاعتقاد المغاير، و«لا تكون قيمة التسامح ثقافة إلا بقدر رسوخها كأخلاقية عامة تسوس الناس، وتصدر عنها الأفعال، وهذا يندرج في إطار تصور فلسفي خاص لا يعتبر الأخلاق في خدمة السياسة، إنما يرى أن السياسة يجب أن تخدم مثلاً أخلاقية تتجاوز بها معطيات العادة والفطرة والطبيعة»².

ما التسامح؟ وهل معنى التسامح في ثقافتنا العربية مشابه لمعناه الحديث؟ وهل كان التسامح قيمة أصلية في ثقافتنا العربية وفي الممارسة التاريخية؟ وما حدود أثر الحداثة على تأصيل قيمة التسامح في فكرنا العربي الحديث؟ وما مدى مساحة التسامح في خطاب الإصلاح الديني؟ ثمة أسئلة عديدة تحاول الورقة أن تجيب عنها.

إن لفظ «التسامح»، في (لسان العرب) لابن منظور، ثري المعاني، ومعظم المعاني تدور حول السماح والمسامحة؛ أي الجود والعطاء عن كرم وسخاء، وليس تسامحاً عن تنازل أو منة، والمسامحة: المساهلة، وتسامحوا: تساهلوا؛ «لأن السّمْح رباح»، بمعنى أن المسامحة في الأشياء تريح صاحبها: «وتقول العرب: عليك بالحق فإن فيه لمسماً أي متسعاً، فالتسامح حق يتسع للمختلفين، أو قل إنه استواء في الاختلاف، بيد أن معظم معاجم اللغة العربية الأخرى أوردت لفظة التساهل باعتبارها مرادفة للتسامح؛ «فيقول الفيروز أبادي في (القاموس المحيط) المساهلة كالمسامحة، تسامحوا: تساهلوا، ساهل: يأسره»³. وترى ناجية الوريثي «أن كلمة التسامح في اللغة العربية القديمة لم تعرف الدلالات الحديثة التي يحيلها المصطلح اليوم؛ فهذه الكلمة لم تتجاوز معاني التساهل، وغض النظر عن غير المرضي. كما جاء في المعاجم، وفي مختلف المصادر الأدبية، ولكنها من جانب آخر تؤكد أن هناك ما ينهض بدلالات إيجابية للتسامح من قبيل الوفاق، المسامحة، التسالم، العدل، التفهم، التحاب، وهي تمثل الجهاز الاصطلاحي الذي تعتمده، خاصة، الخطابات الاجتماعية والفلسفية الرامية إلى تشريع الاختلاف والتأليف بين المجموعات البشرية مثل خطاب الجاحظ، وإخوان الصفا، وابن رشد، أو غيرهم»⁴. ومن ثم هي تقر بوجود دلالات إيجابية للتسامح في خطاب الخاصة الفلسفي والاجتماعي، وهنا نتساءل: ما حدود تعريف المفهوم بالمعنى الحديث؟

الجدير بالذكر أن التسامح في اللغات الأجنبية يعني (Tolerance) مشتقة من الكلمة اللاتينية (Tolere)؛ أي يعاني ويقاسي، ومن اللفظة اللاتينية (Tolerantia)، وتعني لغوياً «التساهل»، وعند علماء

2 - عبد الله، عصام، التسامح، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، 2006م، ص10.

3 - المرجع نفسه، ص15-16.

4 - الوريثي، ناجية، الاختلاف وسياسات التسامح، مؤمنون بلا حدود، بيروت، ط1، 2015م، ص25-26.

اللاهوت: الصفح عن مخالفة المرء لتعاليم الدين، ومن معانيه: سلوك شخص يتحمل الاعتداء على حقوقه دون اعتراض، وفي الوقت الذي يمكنه فيه الردّ على هذه الإساءة، كما يعني استعداد المرء لأن يترك للآخر حرية التعبير عن رأيه حتى لو كان خطأً أو مغايراً. وفي اللغة الإنجليزية هناك مقابلات لكلمة تسامح (Tolerance) أو (Toleration)، وهذا ما أدى إلى تعدد الاجتهادات في إبراز الفروق بينهما، ففي معجم (وبستر) معنى كلمة (Toleration) سياسة التسامح المتبعة في كل الآراء الدينية، وأشكال العبادة المتناقضة أو المختلفة مع المعتقد السائد، بينما تعني لفظة (Tolerance) استعداد المرء لتحمل معتقدات وممارسات وعادات تختلف عما يعتقد به⁵.

والواقع أن تخلق مفهوم التسامح، بوصفه مفهوماً أصيلاً في الثقافة الأوروبية الحديثة، قد جاء بعد صراع طويل بين العلم والدين، وبين الدين والسياسة، ليُحسم الأمر في التنوير الأوروبي في إرسائه السلطة المدنية بدلاً للسلطة الدينية، وإرجاع الدين إلى حدود الكنيسة فقط، وأن تكون النظم النيابية والدستورية هي الحاكمة في العلاقة بين الأفراد؛ «فليس من حق أحد أن يقتحم باسم الدين الحقوق المدنية والأمور الدنيوية، ولهذا فإن فن الحكم ينبغي ألا يحمل في طياته أي معرفة عن الدين الحق، ومعنى ذلك أن التسامح الديني يستلزم ألا يكون للدولة دين، ولأن خلاص النفوس من شأن الله وحده، ثم إن الله لم يفرض أحداً أن يفرض على أي إنسان ديناً معيناً»⁶.

ولم يكن الحديث عن التسامح في أوروبا مجرد ترويج للمفهوم في السياق النظري الثقافي، ولكن للتسامح مكانته في الأنظمة الحاكمة التي أرسى دعائمها الفكر السياسي الغربي الحديث، التي تقوم على ضرورة الفصل بين السلطات، وضمان حريات التعبير والرأي والاعتقاد، وتحقيق العدالة والحرية في المجتمع؛ فالثقافة الأوروبية في عصر التنوير استطاعت أن توصل لمفهوم التسامح ثقافياً ونظرياً، لينتقل بعد ذلك إلى ممارسة سلوكيات في حياة الأفراد عبر الأنظمة السياسية القائمة.

ومن ثم يرى جون لوك أن وظيفة الدين ليست مجرد ممارسة طقوس، ولا الحصول على سلطة كنسية، ولا من أجل ممارسة القهر، ولكنه يسهم في بناء الفضيلة في حياة الأفراد. ويرى لوك أنه «إذا زعم أي إنسان أنه ينبغي استخدام السيف والنار لإجبار الناس على اعتناق عقائد معينة، والانتماء إلى عبادات وطقوس معينة بغض النظر عن الجانب الأخلاقي، وإذا حاول أي إنسان أن يحول الآخرين إلى عقيدته، وأن يجبرهم على الاعتراف بما يؤمنون بدعوى أن عقيدتهم كاذبة، وأن طقوسهم لا يسمح بها العهد الجديد، إذا حدث

5 - عبد الله، عصام، التسامح، ص 21.

6 - المرجع نفسه، ص 26.

ذلك فمن المؤكد أن مثل هذا الإنسان ينشد تجمعاً ضخماً يشاركه نفس العقيدة، ولكن أن يكون مقصده تأسيس كنيسة مسيحية حقة فهذا ما لا يصدقه عقل⁷.

ولعل أبرز ما رسخه جون لوك في رسالته للتسامح تحديد حدود السلطة الدينية بالكنيسة فقط، وأن السلطة السياسية هي سلطة زمنية دنيوية مدنية خالصة. يقول: "إن السلطة ما دامت ذات طابع كنسي يجب أن تكون مقيدة بحدود الكنيسة؛ إذ ليس في إمكانها بأي حال من الأحوال أن تمتد إلى الشؤون الدنيوية؛ لأن الكنيسة ذاتها منفصلة عن الدولة وتمتيزها عنها تماماً، فالحدود بينهما ثابتة ومستقرة، ومن يخلط بين هذين المجتمعين كمن يخلط بين السماء والأرض، وهما متباعدان أشد التباعد، ومتضادان أشد التضاد؛ إذ هما في أصليهما وغايتيهما وأعمالهما وفي كل شيء متمايزان تماماً، ومتباينان بلا حدود، ومن ثم لا يحق لأي إنسان، مهما تكن رتبته الكنسية أن يحرم إنساناً آخر ليس عضواً في كنيسته، وليس منتسباً إلى إيمانه من الحرية، أو أي جزء من خبراته الدنيوية بحجة أنه متباين عنه دينياً"⁸. ومما سبق نلاحظ أن الفكر الأوروبي الحديث يربط التسامح بفلسفة الأنوار، وصعود الحداثة الفكرية في المجالات كافة. ومن خلال هذا الوعاء الأوروبي انتقل التسامح من تنظير الخاصة إلى ممارسة العامة، ومن الوعاء الثقافي إلى الممارسة السياسية، ومن إطار النخبة إلى وعي الشعوب، فكان ترسيخ التسامح في الثقافة الأوروبية مرتبط بتطور النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ليشكل تطور تلك النظم الوعاء الأشمل لترسيخ قيم التسامح من الثقافة إلى السياسة، ومن الفرد إلى المجتمع.

ويظل ترسيخ التسامح مفهوماً وممارسةً في الإطار الأوروبي مرتبطاً بتراجع السلطة الدينية في حدود الكنيسة فقط، وتأصيل السلطة المدنية في الأنظمة الدنيوية، لتصير الدولة لا دين لها، فقط سلطات وتشريعات مدنية، وقوانين وضعية حاكمة، وكان عصر التنوير ينظر إلى أي ثقافة دينية على أنها ثقافة مغلقة جامدة لا تقبل الآخر، وكان يُنظر إلى الإسلام على أنه هو أيضاً نموذجاً للتعصب وعدم التسامح، ومن هنا نقول: إن مفهوم التسامح في الإطار الحداثي أشمل وأوسع ممّا ورد في القاموس العربي عن كلمة تسامح، فما عساه يكون موقف الثقافة الإسلامية من قضية التسامح؟

7 - لوك، جون، رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنة، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية للكتاب، 2005م، ص322.

8 - المرجع نفسه، ص36.

التسامح في أفق الثقافة (مواقف معاصرة):

كان لزاماً علينا، قبل أن ننطلق في معالجة قضيتنا، أن نعرض لآفاق قضية التسامح عبر مواقف معاصرة تحلل بدقة أفق الثقافة الإسلامية إزاء قضية التسامح، حتى نرى مدى حضور المفهوم وتداوله في أفق الثقافة، ومدى وضوح الأسباب التي أدت إلى حضور المفهوم داخل الثقافي، وما هي الأسباب التي أدت إلى غياب المفهوم، وانتشار صور الإقصاء واللاتسامح في الثقافة أيضاً، وكيف كانت العلاقة الوطيدة بين الديني والسياسي أحد الأسباب الكبرى في تراجع التسامح في ثقافتنا، ولا شك في أن هذا المدخل يُعدُّ ذا فائدة كبرى في تحليل القضية موضع البحث.

والواقع أنَّ النصوص المؤسسة للإسلام في قضية التسامح مع الآخر، وحق الآخر في الاعتقاد المغاير، قد حملت موقفاً متوتراً بين التسامح معهم، والاعتراف بحقهم في الاعتقاد المغاير وبين قتالهم، وما بين هذا وذاك كانت اجتهادات العلماء مختلفة في عرض قضية التسامح، وشرعية الاختلاف في الإسلام ما بين اتجاه يركز على عرض التسامح عبر النصوص المؤسسة، وبين اتجاه آخر يكشف أن الممارسة السياسية عبر التاريخ الإسلامي لم تتسم بالتسامح في موقفها من الآخر المغاير في المذهب أو المغاير في الملة.

فقد حمل القرآن والسنة آيات وأحاديث تحت على التسامح { لا إكراه في الدين } [البقرة: 256].

{ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ } [يونس: 99].

{ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ } [الكهف: 29].

وفي الأحاديث: «من أذى ذمياً فقد أذاني»⁹.

في المقابل نجد آيات القتال للمشركين أو الكافرين موجودة أيضاً في القرآن: { *وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ *وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجَكُمُ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلَكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلَكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ *فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ } [البقرة: 190-192] {وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً} [التوبة: 36]، {قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ} [التوبة: 29].

9 - الحديث ذكره ابن القيم في المنار المنيف رقم: 98.

ومن الأحاديث، التي تحت على القتال قول الرسول صلى الله عليه وسلم: ”أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإن قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم“¹⁰.

كما أن أحكام المرتد عن دينه في الإسلام متعددة، حيث يفتي بعض الفقهاء بقتله، وبعضهم الآخر يقول يُستتاب.

وما بين اتساع موقف النصوص المؤسسة للإسلام في الموقف من الآخر، وقضية التسامح، كانت هناك الكتابات الإسلامية التي تميل إلى إبراز موقف الإسلام من التسامح، وهو موقف إيجابي، وتستشهد بالنصوص التي تؤكد على حرية الرأي والتفكير والاعتقاد، وتحاول أن تقدم تفسيراً وتأويلًا لآيات القتال، وتستشهد ببعض الممارسات الإسلامية التي تكشف عن التسامح في الممارسة السياسية الإسلامية، أو تستند إلى بعض الكتابات في تراثنا الفكري التي تروج للتسامح وحق الاختلاف، وتحاول نقض ما جاء في تراثنا الفقهي عن قتل المرتد الذي بدل دينه، أو ما ورد عن ضرورة تمييز أهل الذمة في مدونات الفقه والسياسة الشرعية¹¹. ومن ثم يذهب أحد المعاصرين إلى ”أن المسلمين يختارون بعناية بعض الآيات القرآنية المناسبة لكي يبرهنوا على تسامح الإسلام، ولكي يردوا على الاتهامات الغربية المضاعفة انطلاقاً من عصر الأنوار، وهذه الممارسة لا تقل مغالطة تاريخية وتلاعباً بالحقيقة عن السابقة، ولكن التفسير التقليدي للآيات الأكثر تحيزاً للتسامح لم يصمد طويلاً أمام المسلمات اللاهوتية الاستيعادية القروسطية، فهي تزعم أنها تمتلك الحقيقة المطلقة (أو الحق)، وهذه الحقيقة محصورة بدين واحد أو بطائفة واحدة (هي هنا الإسلام)، وبالتالي فإن المسلمات الثيولوجية ترفع الطائفة الإسلامية إلى مرتبة أنطولوجية ومعرفية وقانونية وروحية لا متناهية“¹².

وإذا أردنا أن نناقش أبعاد مسألة التسامح في التقاليد الثقافية الكلاسيكية نقول: إنَّ جوهر الاختلاف عند القدماء هو الاختلاف الديني، ”فالاختلاف الديني هو الاختلاف الجوهرى أكثر من الاختلاف اللغوي أو العرقي أو اختلاف العوائد وطرق المعاش، وإذا كان الاختلاف الديني قديماً هو الاختلاف الجوهرى، فإنه بالنسبة للإسلام هناك مُعطى أساسي لا بد وأن ينطلق منه الجميع، وهو ما نص عليه الإسلام نفسه فيما يتعلق بالاختلاف الديني المسموح به، والاختلاف غير المسموح به، بمعنى أن الجماعة الإسلامية تعترف ببعض الأديان فتقر لها ولأصحابها بشرعية الوجود وتنفي هذه الشرعية عن سائرهما“¹³.

10 - الحديث في صحيح النسائي رقم: 3990.

11 - للمزيد يراجع: الصعيدي، عبد المتعال، حرية الفكر في الإسلام، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009م.

12 - أركون، محمد، من فيصل التفرقة إلى فيصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط2، 1995م، ص113.

13 - أومليل، علي، في شرعية الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2005م، ص18.

ولا شك في أن الاختلاف الديني كان لا بد من أن يحدث لأنه حينما وجد التعامل مع نص وخبر مقدسين كلاهما يحمل ويتناقل بلغة تتخذ سمة الإجمال والإشارة والرمز فتتعدد التأويلات، ثم هناك قياس الوقائع المتجددة على النص الثابت المجمل، كل هذا يؤدي إلى اختلاف في القراءة، فينتصب على رأس كل "قراءة" (إمام) يتخلق حوله أتباع، وهكذا تنشأ المذاهب وتختلف¹⁴. ومن ثم كانت قراءة النص سبيلاً إلى الاختلاف والتعدد، وتفرقت الأهواء، والأحرى القول: اختلفت الآراء لاختلاف الأهواء؛ أي لاختلاف القبائل والشعوب، وتباين الأحزاب والفرق، وتعدد اللغات والثقافات والأعراس، "وقد آل الاختلاف إلى التباين؛ لأن الاختلاف مدعاة إلى المجادلة والمنازعة، والمنازعة تحمل على التعصب والتخريب، وتورث العداوة والبغضاء، وكان تعصب كل واحد لفرقة يزداد مع الأيام، واستحكم العداء في النفوس، ونشبت الحروب، ووقع الاقتتال البغيض في الأمة، ففئيت فرق وبقيت أخرى، وتعمق الشرخ بين الفرق الباقية وظهر التمايز، وكان كل فريق يعمل جاهداً لدعم موقفه، ونصرة رأيه حاجاً وتنظيراً أو تقعيداً وتأصيلاً"¹⁵.

ومن ثم يمكن القول: إن الاختلاف على المستوى العقائدي فرقاً ومذاهب أدى إلى عدم وجود روح التسامح على مستوى الخطاب العقائدي، فعلى الرغم من الحديث عن إيجابيات الاختلاف على مستوى الفروع أو علم أصول الفقه، أو الفقه "كان التنديد قوياً بذلك على المستوى الكلامي والتأويل الاعتقادي باعتباره خلافاً من شأنه أن يفضي إلى القطيعة، ويمنع أي تواصل، ليس ذلك فحسب على مستوى المفاهيم والمصطلحات أو على المستوى المعرفي والعلمي؛ بل إن القطيعة تنسحب كثيراً على المستوى العملي، وفي المجال الاجتماعي على الخصوص الأمر الذي أغرى البعض بالإسراع إلى توظيف مفهوم "السنة" لرفعه سلاحاً في وجه مخالفه ممن ينعتهم بأهل البدع والأهواء من المتكلمين الذين لا تكفي مخالفتهم في الرأي ووصف موافقهم"¹⁶.

ومن ثم، إن أعمال الملل والنحل، وكتب الفرق، قد كتبت بروح إقصائية خالصة، وتحدثت عن حديث الفرق الناجية، واعتبار كل فرقة منها هي الفرقة الناجية دون غيرها، ولكن الغالب على تلك المدونات "يكشف عن رغبة الأشاعرة في الاستئثار بالنجاة دون غيرهم، واعتقادهم أنهم 'أهل الحق' لا يشاركونهم في ذلك غيرهم من الفرق المخالفة"¹⁷. وبعد حرق معظم أعمال المعتزلة، كان التعرف إلى فكرهم لا يتم إلا عبر مصنفات ثانوية لأهل السنة، وهي روايات الحنابلة والأشاعرة عنهم، "وهذا يشكل عائقاً منهجياً حال دون التعرف على حقيقة الاتجاهات الفكرية للمعتزلة وللجهمية، إلا كمواقف 'مشبوهة' مبتدعة غير أصيلة،

14 - المرجع نفسه، ص 83.

15 - حرب، علي، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 2، 1995م، ص 35.

16 - الصغير، عبد المجيد، فقه وشرعية الاختلاف في الإسلام، دار رؤية، القاهرة، ط 1، 2011م، ص 32.

17 - المرجع نفسه، ص 170.

سهولة الهدم والنقض، الأمر الذي يجعلنا نؤكد أن تاريخ الفكر الإسلامي بسبب الاقتصار على المصادر الحنبلية 'السلفية' والأشعرية صار مطبوعاً بروح الإقصاء لكل من اعتبر اتجاهه الفكري مخالفاً لما سمي بعقيدة السلف أو بمذهب أهل السنة والجماعة¹⁸ ومن ثم يمكن القول: إن الغالب على علم الكلام هو الروح الإقصائية التي تنفي الآخر المغاير في الاعتقاد بدعوى امتلاك الحقيقة المطلقة، ولذا سادت أجواء اللاتسامح في علم العقائد.

ومن هنا يمكن القول: إن الاختلاف على المستوى العقائدي في كتب الكلام كان يؤدي إلى الإقصاء والتكفير، وعلى الرغم من أن الاختلاف الفقهي كان محموداً على مستوى التنظير حول العقائد الإسلامية، حاول الفقه الإسلامي أن يقنن وضعية أهل الذمة في الدولة الإسلامية، وقد تفاوت الفقه الإسلامي بين التشدد والتسامح مع أهل الذمة، "وهناك حقان أساسيان لهما: حق ممارسة دينهم، وحق حماية السلطة الإسلامية لهم، ومقابل ذلك عليهم دفع الجزية، وقد فصل الفقهاء في تقديرها وتوقيتها، وعليهم مثلاً أن لا يشيدوا كنائس ومعابد جديدة، وعليهم أن يلتزموا الامتناع عن التبشير، وقد ألزمهم بعض الفقهاء التمييز باللباس والشارة"¹⁹. وقد أفاض الفقهاء المسلمون في الحديث عن أهل الذمة في الدولة الإسلامية، ومع ذلك يمكن القول: إنه "كان للتوترات الداخلية في المجتمعات الإسلامية دور في تشديد القيود على أهل الذمة، فقد يلجأ حاكم إلى جعل هؤلاء كبش الضحية إثر هزائم أَلَمَت به، أو لإخماد الفتنة، كما أن الضغوط الخارجية من قبل دولة مسيحية قد تغير معاملة السلطة الإسلامية لهؤلاء، وإذا كانت أوامر الفقهاء فيما ينبغي أن يكون عليه وضعية أهل الذمة لا تطابق بالضرورة ما كانت عليه فعلياً أوضاعهم في المجتمعات الإسلامية، فإن هؤلاء لا يعني أن حياتهم كانت دائماً آمناً وسلاماً، كما لا يزال يدعي ذلك بعض الذين كتبوا في الموضوع، ولم تكن وضعيتهم سيئة بإطلاق كما يدعي آخرون"²⁰.

ومن ثم يمكن القول إن الفقه الإسلامي قد اعترف لأهل الذمة بحقوق وواجبات، وإن كانت غير متحققة بالضرورة على مستوى الممارسة التاريخية، كما أن الحاجة دعت إلى توظيف أصحاب الديانات الأخرى داخل أنظمة الدولة الإسلامية في الكتابة والوزارة وغيرها من أنظمتها وصناعاتها، ما فرض قدراً من التسامح دعت إليه الحاجة والضرورة، ولذا "فقد كان هناك اعتراف عملي في بعض الفترات من قبل الدولة -على الرغم من الموقف الشرعي- بسبب اعتمادها على خبرات أتباع الديانات غير الإسلامية في تسيير مصالح الدولة إلى جانب إتقانهم لمهن مطلوبة لدى الحكام كالتنجيم والتطبيب، مما مكن أفراداً من هذه الأقليات أن يرتقوا إلى مستوى النخبة المحيطة بصاحب السلطة السياسية، فدخلوا بذلك في جو تنافسات

18 - المرجع نفسه، ص 16-17.

19 - أواميل، علي، في شرعية الاختلاف، ص 19-20.

20 - المرجع نفسه، ص 21.

النخبة وصراعاتها الداخلية، وعلى ضوء ذلك ينبغي أن يفهم هذا الجدل الحاد الذي دار بين المتكلمين الإسلاميين وغيرهم من أتباع الأديان الأخرى، وبالأخص مجادلات وتناقضات المعتزلة والماتوية²¹. ومن ثم يمكن القول: إن الثقافة الإسلامية قد وظفت قدرًا من التسامح مع أصحاب الديانات والملل المغايرة حتى دعت الضرورة إلى توظيفهم في أجهزة الدولة الإسلامية.

وبعض الفترات، التي زادت فيها مساحة الحرية في الدولة الإسلامية (مثل عهد المأمون)، أتاحت وجود مناظرات بين المعتزلة من المسلمين وأصحاب الأديان الكتابية؛ بل وأصحاب الملل غير الكتابية، مناظرات كشفت عن التسامح في الحوار مع الآخر المغاير، بيد أن هذا التسامح كان مشروطاً بوجود خليفة مستنير، وكان هذا الحوار حواراً نخبياً مصحوباً بتسامح نخبوي في إطار سلطة فردية اتسمت بالتسامح والاستتارة؛ "فكان المطروح على المعتزلة هو تقديم تصور للمعتقد الإسلامي في مستوى يعمد لمناظرة النخبة المثقفة بالثقافة الأجنبية وخاصة الثقافة الهلنستية، وقد ردوا على النقد الموجه من طرفي هؤلاء إلى الصورة العامة للإسلام، وذلك بتقديم صورة مقنعة للنخبة المثقفة، كان إنجاز المعتزلة خطوة هامة في تقدم الفكر الديني الإسلامي؛ لأن المعتزلة كانوا نخبة، وقد ظلوا كذلك، فلم يتح لمشروعهم أن يتوسع وأن يصير قضيتهم قضية عامة، ولم يتوسع فكر المعتزلة في اتجاه جماهير المسلمين كغيرها من الفرق مثل الأشعرية وطوائف الشيعة؛ بل ظل فكراً دينياً نخبياً، وحتى الجدل العقائدي الذي قام بين المعتزلة وطوائف غير مسلمة ظل محصوراً في إطار النخبة، نخبة إسلامية تواجه نخبة مثقفة معتدة بالميراث الفلسفي والعقائدي الأجنبي"²²؛ ولذلك ظل جدل المعتزلة والنخب العالمية من الملل الأخرى جدلاً نخبياً بعيداً عن متناول أغلبية الناس، وإن كان هذا يكشف في جوهره عن مرحلة من التسامح سادت الحضارة الإسلامية هي مرحلة ازدهار المعتزلة في الثقافة العربية.

ومن ثم إن النظام السياسي الإسلامي، الذي يلتحم فيه الديني بالسياسي، لا يمكن أن ينبت فيه التسامح؛ لأن كليهما يوظف الآخر، حيث يوظف الفقه السياسة في ترسيم مذهب واحد على حساب المذاهب الأخرى، ونفي التعددية والتسامح مع الآخر، وتوظيف السياسة الديني في منحها المشروعية الدينية، وإقرار حق الطاعة لها على رقاب العباد، ولذلك "لا تستمد السياسة مشروعيتها من ذاتها فقط؛ أي من محض القوة ونقاء العصبية. نعم إن السياسة تركز على العصبية، وتتوسل القوة، وتلجأ إلى الغلبة، ولكن ينبغي مع ذلك أن يكون لها مسوغها الشرعي، إن لم نقل مبررها العقلي، المشروعية تستمد من الشرع الديني، فلا القوة ولا العقل أيضاً كافيان بذاتهما لكي يمنحان السلطان شرعيته؛ إذ لا بد دوماً من الاحتكام إلى النص،

21 - المرجع نفسه، ص 40.

22 - المرجع نفسه، ص 8.

وهذا ما يمنح المسألة السياسية في الإسلام خصوصيتها على نحو خاص؛ إذ كل خلاف سياسي له طابعه الديني والعقائدي²³. ويرى علي أومليل أن ذلك يكرس سيادة الصوت الواحد والاستبداد، وذلك "لأن ما يطبع الاستبداد هو أنه يسعى دائماً إلى الجمع بين ملكية السلطة المطلقة، وملكية الحقيقة المطلقة، وهناك تواؤمية بين الاستبداد السياسي وترسيم الرأي الأوحده، والذريعة معروفة هي أن الاختلاف خلاف، والنقد فتنة وانقسام"²⁴.

وفصل الجابري مسألة انتفاء التسامح في الحضارة الإسلامية بإرجاعه سببه إلى العلاقة بين الديني والسياسي، "فقد سخرت الدولة الأموية كثيراً من المحدثين والفقهاء لصالحها، وضربت بهم معارضيها من الشيعة والخوارج والقدريّة والجهمية... إلخ. وسخرت الدولة العباسية في العقد الأول من عصورها كثيراً من رجال المعتزلة أو المحسوبين عليهم والمنسوبين إليهم، وضربت بهم معارضيهم "أهل السنة والجماعة" من رجال الحديث وأشياهم، ثم قلب المتوكل ظهر المجن لـ "متقفي الدولة" من المعتزلة طلباً لود زعماء العامة من أهل السنة والجماعة، الذين استغلوا الفرصة لأخذ الثأر الفكري الإيديولوجي"²⁵. فالجابري يرى أن المحن المتتابة في تاريخ الحضارة الإسلامية ناتجة عن توظيف السياسي للديني، وأن محنة خلق القرآن قد نتجت عن توظيف المعتزلة (من قبل المأمون والمعتصم والواثق) ضد زعماء العامة من أهل السنة والجماعة، في حين سائر المتوكل فقهاء السنة لمقدرتهم الكبيرة على تسيير العوام، ومن ثم إذا كان الحاكم هو ظل الله في الأرض، فلا يمكن أن يبني أرضية مجتمعية يسود فيها التسامح، وحق الاختلاف والتعددية، وقد كان الفقهاء هم المحللين الرسميين لاستبداد السلطة السياسية عبر تاريخها، ولذا كان الخطاب الفقهي والكلامي أكثر تشدداً من أي خطاب آخر؛ بل استمد الفقهاء أسلحة الفقه في تحريم علم الكلام، واستخدمت سلطة الفقه في الفتوى بالقتل لأعلام من المتصوفة بتهمة الكفر، ولكن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن: ألم يكن هناك تسامح في الخطابين الفلسفي والصوفي؟ يقول أركون: "إن النصوص الكبرى في الفكر العربي الإسلامي كانت تحتوي على البذور الأولى لفكرة التسامح، وتدل على الطريق المؤدي إلى التسامح بالمعنى الحديث. أقول ذلك وأنا أفكر هنا بتلك الشطحات الصوفية، والفتوحات الفكرية، والاحتجاجات السياسية، والشخصيات من أمثال الحسن البصري (ت 772م)، والجاحظ (869م)، والكندي (ت 870م)، والتوحيدي (ت 1023م)، والمعري (ت 1058م)"²⁶.

23 - حرب، علي، نقد الحقيقة، ص 73.

24 - أومليل، علي، في شرعية الاختلاف، ص 148.

25 - الجابري، محمد عابد، المتفقون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2000م، ص 115.

26 - أركون، محمد، من فيصل التفرقة، ص 113.

وقد عمد الخطاب الفلسفي إلى الانفتاح على الآخر، وقبول التعلم منه، والتسامح مع المعارف الأجنبية، سواء كانت من أصحاب الملة أم من المغاير لنا في الملة، وهذا ما يتضح عند الفارابي، وابن سينا، وإخوان الصفا، وابن رشد... إلخ، فقد سبق الفارابي ابن رشد في القول: إنّ "الحقيقة واحدة، ولكن مثالاتها مختلفة، ورموزها متباينة بين جماعة وأخرى؛ ذلك أن لكل أمة أو ملة أو طائفة تمثلاً على الأشياء، وتتخيل الحقائق بما يحاكي ظروفها وشروطها، وبما يناسب لغتها وأعرافها، وبكلام آخر ما يعقل ويتصور لا اختلاف فيه، ولكن ما يتخيل يختلف ويتعدد باختلاف الثقافات واللغات والأقوام، العقل واحد والمخيال مختلف"²⁷. وقد يكون السبب في قبول التسامح والاختلاف في الخطاب الفلسفي قيامه على العقل أساساً مشتركاً بين البشر، ويمنح حق التفكير بحرية، ومن ثم يقر الخطاب الفلسفي التنوع والاختلاف والتعدد ويتسامح معهما.

وإذا كانت الفلسفة تقرر الاختلاف على المستوى المعرفي، فإن التصوف يقر الاختلاف على المستوى الوجودي؛ لأنه لا يقتصر على الطرق المؤدية إلى الحقيقة «فالحق أي الوجود بذاته ليس واحداً عند أرباب الطريقة، خاصة عند ابن عربي؛ بل كثير ومتعدد؛ أي له نسب كثيرة وأوجه مختلفة هو يقبل بذاته التعارض والاختلاف، ويجمع بين الأضداد»²⁸. وعلى الرغم من أن الفكر الصوفي يتحقق فيه أكثر درجات الانفتاح وقبول الآخر، ولكن الغلبة لم تكتب للمقال الصوفي، ولا للمقال الفلسفي، وإنما كتبت للمقال الكلامي وللمقال الفقهي، "والعقل في الفقه، وخاصة في الكلام، هو عقل قطعي وحيد الجوانب يميل دوماً إلى الانغلاق، وينحو إلى التحزب، فيقدم نفسه كنسق مغلق من الأجوبة الجاهزة أو كنظام صارم من اليقينيّات واللايقينيّات، ولذا لا يتسع المجال فيه للمخالفة أو الرفض، وفي هذا كل فرقة تكتب الآخر بلغتها هي فتحكم عليه من خلال ما تراه أو ما تعتقده، أو من خلال ما تتأوله وتفهمه، ولكل فرقة تعتقد بأن ما عقلته من الوحي هو الأصل ذاته والوضع عينه مستندة بذلك إلى النص، فمن الطبيعي أن تلجأ إلى رفض المخالف فتنتفيه وتستبعده وتتهمه وتلعنه وتنازعه وتحاربه"²⁹.

ومما سبق نلاحظ أن وجود التسامح في أفق الثقافة كان مرهوناً بوجود خليفة مستنير على رأس السلطة يؤمن بحق الاختلاف، ويرسي فقهاً للاختلاف والحوار بين المختلفين، وهو ما لم يتحقق إلا في فترات محدودة في تاريخ الحكم الإسلامي، وأن المحنة الكبرى في تاريخنا الثقافي والحضاري هو التحام الديني بالسياسي والعكس، وتوظيف كل منهما للآخر، وذلك من أجل مصالحه الضيقة، وأن روح التسامح القائمة في التصوف والفلسفة لم يكتب لها الانتشار في الثقافة والممارسة، وذلك بسبب حصار الفقهاء لأعلام التصوف والفلسفة، وتعرض العديد منهم للاضطهاد على يد السلطة السياسية التي كانت تريد

27 - حرب، علي، نقد الحقيقة، ص40.

28 - المرجع نفسه، ص41.

29 - المرجع نفسه، ص43.

رضاء الفقهاء الذين يمنحونها الشرعية، ومن خلال الأفق السابق يمكن أن نعرض لمفهوم التسامح في فكرنا العربي الحديث.

ومن خلال ذلك الأفق المعاصر في النظر إلى تاريخنا الثقافي يمكن أن نرى ونقيم موقف حركة الإصلاح الديني من قضية التسامح، وعلاقتها بمسألة بزوغ الحداثة في الفكر العربي الحديث من ناحية، وأفق الثقافة التقليدية الحاكمة من ناحية أخرى.

بزوغ الحداثة ورؤية الآخر في السياق التقليدي:

كان قدوم الحملة الفرنسية على مصر، في عام (1798م)، بداية لإعلان نهاية عصر التقليد، وبداية لمعرفة العرب الحداثة بمعناها المعاصر، حيث حملت الحملة الفرنسية معها العلوم والمعارف العديدة، وكانت المواجهة بين السيف والبندقية هي مواجهة بين حضارة ناجزة ومنتية آفة، وعصر جديد للحضارة الغربية الواعدة في مجالات المعرفة كافة. وعلى الرغم من أن الحملة استمرت فقط ثلاث سنوات في مصر، كانت كافية ليعرف علماء الأزهر، وعلى رأسهم الشيخ حسن العطار أن هناك أمة مغايرة متقدمة عليهم في مجالات المعرفة كافة.

وفي عام (1805م) نُصّب محمد علي حاكماً على مصر ليسعى إلى إرساء نظام حكم حديث في مصر، وهذا ما دعاه إلى إرسال البعثات إلى أوروبا، واستقدام الخبراء الأجانب في شتى مجالات العلوم ولاسيما العلوم العسكرية منها. ولم يسع محمد علي إلى أن يمس الأزهر بأي تطوير؛ لأنه ينبغي إصلاح حال مصر المدني في المقام الأول، في حين أن الأزهر غارق في شروح العلوم الدينية ومتونها، وفي عهد محمد علي وأسرت فتح أبواب مصر على مصراعيها لأجناس وألوان مختلفة من البشر من الغرب، والأتراك، والشوام، وذلك لأنه أراد إصلاحاً وتطويراً في وجه الحياة المصرية، ما جعل من مصر منارة للحرية في تلك الفترة التاريخية؛ «فقد تميزت مرحلة محمد علي (وأسرته من بعده) بالانفتاح على مختلف التيارات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي سادت القرن التاسع عشر، خاصة الأوروبية منها، وذلك بحكم الترابط الوثيق مع فرنسا إبان حكم محمد علي، ومع بريطانيا ودول أوروبية أخرى إبان حكم خلفائه من بعده، فقد تدفقت أعداد المهاجرين الأجانب من مختلف البلدان الأوروبية، وشهدت المدن المصرية هجرة كثيفة من مشرق العرب ومغربهم»³⁰.

30 - ضاهر، مسعود، هجرة الشام: الهجرة اللبنانية إلى مصر، دار الشروق، القاهرة، 2006م، ص138.

وقد اضطر محمد علي، تحت ضغط الحاجة إلى اللغات الأجنبية، إلى وجود من يتقن اللغات الأوروبية والعربية معاً، لذا "ظهر دور الشوام خاصة المسيحيين منهم، بمثابة سد لشجرة كبيرة في حفظ التنمية التي أرادها محمد علي وخلفاؤه، فكثير من السوريين لهم مهارة ومرونة ونشاط، ويتكلمون بكثير من اللغات، ولذلك يبرعون في أعمال البورصة والبنوك والصرافة، ولهم حظوة لدى محمد علي باشا الذي كان يصدق عليهم بسخاء"³¹. وقد أدت ثقافة الشوام دوراً بارزاً في تعزيز دورهم في عهد أسرة محمد علي في مصر، كما تم توظيف العديد من الشوام في أعمال الترجمة من أجل الاطلاع على منجزات الأوروبيين العلمية والأدبية، والاستفادة منها في المجالات كافة من أجل بناء الدولة المصرية.

وقد أسهم الشوام في نقل العلوم والمعارف في مجالات الحداثة كافة، وأسسوا في مصر المجالات والجرائد لتخدم كل أشكال الحداثة، "وعلى الرغم من السمة الطائفية لهجرة الشوام إلى مصر، إلا أن المجتمع المصري، بما عُرف به خلال هذه المرحلة من انفتاح طائفي وسياسي واجتماعي، ونبذ حركات التعصب، جعل المهاجرين الشوام فئة متميزة على أساس الغنى والجاه والارتباط بالمصالح الأوروبية"³².

وكذلك انفتح المجتمع المصري على الأتراك، وهاجر العديد منهم إلى مصر، وتزوج معظم باشوات مصر من السيدات الأتراك، "وفي عهد محمد علي باشا وأسرتة أخذت مظاهر الثقافة التركية مثل الموسيقى والزي واللباس والمأكول والمشرب وأسلوب المعيشة تنتشر في مصر شيئاً فشيئاً، ولا سيما في المدن الكبرى بين طبقات الشعب المختلفة"³³. وكان من أهم التشريعات القانونية، التي أدت إلى اندماج الأتراك والشوام مع المصريين برابط واحد "قانون المواطنة الذي صدر عام (1899م)، ثم جرى تعديله في شهر يونيه من العام التالي، وتقول المادة الأولى منه: 'يتمتع بحق المواطنة المصرية كل من توطن القطر المصري قبل أول يناير (1848م)، وحافظ على محل إقامته فيه، والأبناء المولودون لأبوين من الرعايا العثمانيين المقيمين في مصر، وأفراد الرعايا العثمانيون المولودون في مصر، ويقيمون فيها، ويقبلون الدخول في القرعة العسكرية المصرية، والواقع أن قانون الانتخابات الذي صدر أول مايو (1882م)؛ أي قبل قانون المواطنة، كان يعترف بحق الانتخاب لكل من وُلِد في مصر، أو أقام فيها عشر سنوات، وهذا الحق تم الاعتراف به بعد ذلك لكل عثماني يولد في مصر بموجب القرار الذي أصدره مجلس النظار عام (1900م)³⁴، ليكشف بذلك عن روح التسامح والحرية التي كانت سائدة في مصر في تلك الفترة التاريخية.

31 - المرجع نفسه، ص 141.

32 - المرجع نفسه، ص 163-164.

33 - أوغلو، أكمل الدين إحسان، الأتراك في مصر وتراثهم الثقافي، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2012م، ص 29.

34 - المرجع نفسه، ص 14-15.

وفي مثل هذا الجو المنفتح في الحياة المصرية على أرجاء العالم، حاول الخديوي إسماعيل أن يجعل مصر قطعة من أوربا في ميادين العمران، فسمح بتأسيس مجلس نيابي عام (1863م) ليباشر مهامه في وجود حياة نيابية في مصر تسمح بالحريات والانتخابات.

وفي إطار هذه الخلفية المحدودة يمكن أن نقرأ أثر الحادثة في خطاب الإصلاح الديني في مسألة الحادثة، محاولين الإجابة عن الأسئلة التي طرحناها في صدر البحث عن إشكالية التسامح في خطاب الإصلاح الديني، وقراءة أثر الحادثة الأوربية فيه.

إذا كانت معظم الخطابات الدينية تتسم بموقف مغلق إزاء قضية التسامح، فإن أثر الحادثة في خطاب الإصلاح الديني في عصر النهضة هو أمر واضح للغاية، وذلك لأن علاقة الذات بالآخر (القائمة على التفاعل والتأثير والتأثر) قد أسهمت في إعادة إنتاج خطاب إصلاح جديد منذ بداية دخول الحادثة إلى العالم العربي، حيث يمكن القول: إن الحادثة قد شكلت المهماز المحرك لإعادة إنتاج الإصلاح الديني في العالم الإسلامي. فحين رحل الطهطاوي إلى أوربا مع أول بعثة مصرية، في عهد محمد علي (1826م) كان مجرد إمام بعثة، ولكنه وُجّه من قبل الشيخ حسن العطار (أستاذه) بضرورة تدوين ملاحظاته على ما يراه هناك، وحين رأى الطهطاوي ما عليه التمدن الأوربي من تقدم في العلوم والمعارف والنظم جعله ينتقد حالة التعليم في الأزهر الشريف، الذي يقف عند حدود المعارف الدينية التقليدية؛ "فالأزهر لم يستطع إلى الآن أن يعمم أنوار المعارف المتنوعة بالجامع الأزهر، ولم يجذب طلابه إلى تكميل عقولهم بالعلوم الحكيمة، التي كبير نفعها في الوطن ليس ينكر"³⁵. وذلك على الرغم من أن الطهطاوي كان أحد طلاب هذا التعليم، ولكن انفتاحه على الآخر هو ما جعله ينتقد حال التعليم في الأزهر.

ومن منطلق التسامح والانفتاح على الآخر، يطالب الطهطاوي بضرورة التعلم من الغرب؛ لأننا كنا يوماً أساتذتهم الذين نقلوا عنهم، ولأن دورة الحضارة لديهم الآن، فمن الضروري أن ننتفتح على تلك العلوم بسبب النفع المرجو منها، فيقول: "إذا نظرت في الحقيقة رأيت سائر العلوم معروفة معرفة تامة لهؤلاء الأفرنج، ناقصة ومجهولة بالكلية عندنا، ومن جهل شيئاً فهو مفتقر لمن أتقن ذلك الشيء، وكلما تكبر عن تعلمه شيئاً مات بحسرتة"³⁶؛ فهل كان ترويج الشيخ رفاة للانفتاح العلمي على الآخر نتيجة لأن الوالي (السياسي) محمد علي يسارع إلى تنوير حال البلاد من خلال إرسال البعثات وإحضار العلماء الأجانب إلى مصر؟ وهل كان تسامح الشيخ رفاة مقترناً بانفتاح السلطة السياسية للوالي؟ ومع ذلك نجد أن رفاة يبرر

35 - الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003م، ص372.

36 - الطهطاوي، تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998م، ص76.

من الناحية الشرعية مدى دعوة الجانب الشرعي للحض على العلم بأنّ ”الحكمة ضالة المؤمن“، وأن علينا أن نطلب العلم من أي ملة كانت بصرف النظر عن كونها مغايرة لنا.

وسعى الطهطاوي (إلى جانب دعوته لأهمية العلوم الحكمية) إلى الترويج لمفاهيم الحرية والمواطنة، محاولاً تأصيل دعوته عبر البنية الشرعية التقليدية، ونجده يبرز أهمية الميزات التي تتيحها النظم الليبرالية حول حرية الاعتقاد، وحرية النشر؛ ”فمن الأشياء التي ترتبت على الحرية عند الفرنسيّة أن كل إنسان يتبع دينه الذي يختاره، ويكون تحت حماية الدولة، ويعاقب من تعرض لعابد في عبادته“³⁷. كما يبرز الطهطاوي أن حرية التعبير تسهم في الحضارة والتمدن؛ ”فما أعان على سعة التمدن في بلاد الدنيا سوى ترخيص جميع الملوك للعلماء وأصحاب المعارف في تدوين الكتب الشرعية والحكمية والأدبية والسياسية، ثم التوسع في حرية ذلك بنشره طبعاً وتمثيلاً، وذلك بقانون حرية إبداء الآراء بشرط عدم وجود ما يوجب الاختلال في الحكومة بسلوك سبيل الوسط بغير تفريط ولا شطط“³⁸. وقد قام الطهطاوي بترجمة أجزاء من الدستور الفرنسي، الذي يحدد العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وأكد أهمية سلطة الحاكم، وعدّ ذلك من أسس العدل. وقد سيطرت على رفاة عمامته التقليدية في النظر إلى الآخر فنجدّه يوظف آلية القياس والمماثلة بين الحرية لديهم والعدل والإنصاف لدينا فيقول: ”إن ما يسمونه عندهم الحرية، ويرغبون فيما هو عين ما يطلقون عندنا العدل والإنصاف، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجوز حاكم على إنسان؛ بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة“³⁹. ومن ثم إن رغبة الطهطاوي في الدعوة إلى المفاهيم الحديثة في خطابه الإصلاحية قد استند فيها إلى نقل مفاهيم الفكر السياسي الغربي في إطار لغة السياسة الشرعية الإسلامية، فهو يرادف بين الشعب والرعية، وبين القانون والشرعية، وكثيراً ما نجد مصطلحات فقهية في مؤلفاته في النظر إلى الآخر مثل المباح/المحظور، الكفر/الإيمان، الهداية/الضلال.

وعلى الرغم من روح التسامح القائمة في خطاب رفاة تجاه الآخر - وهو تسامح فرضته الحاجة النفعية الخالصة للتعلم والاستفادة من منجزات الآخر باعتباره مصدر العلم والمعرفة- ومحاولته إعادة إنتاج خطاب إصلاحي موازٍ ومنفتح على الآخر، نقول: إنه لم يكن منفتحاً ولا متسامحاً بشكل كامل؛ لأن طبيعة العقيدة الأشعرية التي يدين بها لم تسمح بذلك، فهو أحياناً ينظر إلى الآخر نظرة دينية معيارية تتسم بالاستعلاء؛ فحين يتحدث عن أمريكا يقول: ”وأما أمريكا فهي بلاد الكفر“، وحين يتحدث عن العلم يقول: ”ولهم في العلم حشوات ضلالية“⁴⁰، وحين يتحدث عن موقفهم من القضاء والقدر يقول: ”ومن عقائدهم

37 - المرجع نفسه، ص185.

38 - الطهطاوي، المرشد الأمين في تعليم البنات والبنين، المجلس الأعلى للثقافة، 2003م، ص8، ص124-125.

39 - الطهطاوي، تلخيص الإبريز، ص155، والمرشد، ص129.

40 - الطهطاوي، تلخيص الإبريز، ص259.

الشيعة إنكار القضاء والقدر⁴¹، وحين يتحدث عن أحكامهم القانونية يقول: ”إن أحكامهم القانونية ليست مستنبطة من الكتب السماوية، إنما هي مأخوذة من قوانين أخرى أغلبها سياسي، وهي مخالفة بالكلية للشرائع“⁴²، ولذلك يمكن القول: إن عقيدته الأشعرية الجامدة كانت تقف حائلاً دون رؤية الإيجابيات الكائنة في الحادثة بشكل كامل.

ولا شك في أن هذا التقييم الناتج عن تغليب الطهطاوي للنقل على العقل في خطابه الأشعري جعله ينكر على الفرنسيين استخدام العقل؛ فيقول: ”إن الفرنسيين من الفرق التي تأخذ بالتحسين والتقييح العقليين، وهم ينكرون خوارق العادات، ويعتقدون أنه لا يمكن تخلف الأمور الطبيعية أصلاً“⁴³، كما أنه ينتقد في أهل باريس تساهلهم في ارتباطهم بالدين، فيقول: ”إن أكثر أهل باريس إنما لهم من دين النصرانية الاسم فقط، ولا غيره لهم؛ بل هم من الفرق المحسنة والمقبحة بالعقل، وأن هناك فرقاً من الإباحيين الذين يقولون بأن كل عمل يأذن فيه العقل صواب“⁴⁴. ولا شك في أن الطهطاوي يجهل أن الحادثة في مجملها قد أسست على العقل، وأن التسامح القائم في فرنسا هو نتاج انتصار العقل الأوربي في حسم أمره في علاقته بالدين، وعلاقة الديني بالسياسي، وكان على الطهطاوي أن ينظر إلى تاريخه وثقافته ليعلم أن المعتزلة بوصفها فرقة إسلامية من الفرق المحسنة والمقبحة بالعقل، ولذا لم يستطع الطهطاوي أن يتخلى عن عقيدته الأشعرية، وحين نظر من خلالها إلى الآخر نظر بنظرة استعلائية ليقومه من منظور الكفر والإيمان، والهداية والضلال، وحاول أن يدعم انفتاحه على الآخر سواء من خلال التعلم منه أم الترويج لبعض محاسنه في الحريات والمجاس النيابية، والدستور، بالبحث الدائم عن التبرير الشرعي لذلك، ومع ذلك يمكن القول: إن الإطار الإصلاحية في خطاب رفاة الطهطاوي قد جاء من منطلق تسامح المضطر، أو تسامح المحتاج، تسامح من لا يملك مع من يملك، وأن ضغط الحادثة على خطاب رفاة كان المهماز والمحرك إلى تجديد النظر في الفكر الديني، باعتبار أن الفكر الديني لا يعارض مظاهر النهضة والمدنية الحديثة كافة.

ويتضح أثر التسامح في خطاب رفاة في احتكاكه بالمستشرقين الفرنسيين، فقد راجع المستشرق الفرنسي سلفستر دي ساسي صورة كتاب رفاة (تخليص الإبريز) وأشاد به؛ لأنه يحمل في جوانب منه صورة إيجابية عن فرنسا والغرب، ولكن دي ساسي انتقد الأحكام المعيارية الخاصة بالطهطاوي عن فرنسا، فيقول عن الكتاب: «إنه يظهر لي أن صناعة ترتيبه عظيمة، ومنه يفهم إخوانه من أهل بلاده فهماً صحيحاً لعوائدنا وأمورنا الدينية والسياسية والعلمية، ولكنه يشتمل على بعض أوهام إسلامية، غير أنه حكم على

41 - المرجع نفسه، ص154.

42 - المرجع نفسه، ص192.

43 - المرجع نفسه، ص154.

44 - المرجع نفسه، ص90.

سائر أهل فرنسا بما لا يحكم به إلا على أهل باريس والمدن الكبيرة، ولكن هذه نتيجة متولدة ضرورة من حالته التي هو عليها، حيث لم يطلع على غير أهل باريس، وبعض المدن»⁴⁵، فمن خلال الحوار يتكشف أن دي ساسي كان ينظر إلى مدى أهمية كتاب الطهطاوي في تقديم صورة إيجابية عن فرنسا، ولكنه نظر إلى آفاقه الدينية على أنها أو هام إسلامية.

وعرض الطهطاوي كتابه ثانية على مستشرق آخر هو كوسين دي برسفال، الذي نظر إلى عمل الطهطاوي على أنه يحمل ميزة كبرى في إظهاره التمدن الأوروبي، وفي المقابل إبراز التخلف الشرقي، فيذهب برسفال إلى أن «الطهطاوي نقل لأهل وطنه نبذات صحيحة عن فنون فرنسا وعوائدها وأخلاق أهلها وسياسة دولتها، ولما رأى أن وطنه أدنى من بلاد أوربا في العلوم البشرية والفنون الناقصة أظهر التأسف على ذلك، وأراد أن يوقظ بكتابه أهل الإسلام، ويدخل عندهم الرغبة في المعرفة المفيدة، ويولد عندهم محبة التمدن الإفرنجي في مصانع المعاش»⁴⁶. وأشار إليه برسفال رداً على ما قاله دي ساسي بأنه يحمل بعضاً من الأو هام الإسلامية، بأنه لا يرى ذلك فعلاً؛ «لأنك كتبت ما هو في اعتقادك، ولو تتبع ما قاله الأفرنج، ووافقت آراءهم لكان ذلك محض موالسة»⁴⁷.

وفي تونس نجد خير الدين التونسي (1822-1890م) معاصراً للطهطاوي، وكان رجل دولة وسياسياً بارزاً أرسله الباي محمد الصادق إلى فرنسا للاستفادة من مشاهداته في تحديث تونس، ودون خير الدين ذلك في كتابه (أقوم المسالك)، وهو كتاب على نمط (تخليص الإبريز) للطهطاوي؛ حيث يرى خير الدين أن مد الحضارة الغربية قادم لا محالة، وأنه سمع أحد الأعيان في أوربا يقول: «إن التمدن الأوروبي تدفق سيله في الأرض فلا يعارضه شيء إلا إذا استأصله قوة تياره المتتابع، فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلا إذا حذوا حذوه، وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق»⁴⁸. وهنا نشعر أن خير الدين يقرّ بأنه لا مفر من الاحتذاء بالتمدن الأوروبي إذا أردنا النجاة من سيله الجارف.

وكانت دعوة خير الدين التونسي إلى أهمية الانفتاح على الآخر الغربي، وعلى الحداثة، وضرورة التسامح مع المختلف معهم، ولكنه اتبع نهج رفاة الطهطاوي نفسه في تقديم التبريرات الشرعية الواجبة لأهمية النقل عن الآخر، وكان التبرير أحد ركائز العقل العربي في التعامل مع الآخر، وقد يكون السبب أن كليهما ينطلق من قاعدة ثقافية واحدة لا تميز بين ما هو ديني وما هو سياسي، فالسياسي هو الفقيه من

45 - المرجع نفسه، ص229.

46 - المرجع نفسه، ص302.

47 - المرجع نفسه، ص303-304.

48 - التونسي، خير الدين، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق معن زيادة، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1978م، ص206-207.

دون عمامة، والفقيه يتخلى عن عمامته متى وجبت مصلحة السياسي، ويطالب التونسي بمراعاة المصلحة، فيقول: ”وكل متمسك بدينه، وإن كان يرى غيره ضالاً في ديانتة، فذلك لا يمنعه الاقتداء به فيما يستحسن نفسه من أعماله المتعلقة بالمصالح الدنيوية“⁴⁹. فعلى الرغم من أن الآخر يبدو كافراً وضالاً من وجهة نظر التونسي، تقتضي مراعاة المصلحة التسامح في النقل عنه، فهذا التسامح قائم على الانفتاح رعاية للمصلحة، ولذلك وجب التعلم من الآخر وامتلاك أدوات تقدمه في أرجاء التمدن والعمران كافةً.

ولم يستطع التونسي، بوصفه رجل دولة، أن يتخلى بالكلية عن الأفق الشرعي في النظر إلى الآخر، فالشرعية والشرعية هي الأساس في التعامل مع الآخر، فيقول التونسي: ”علينا أن نتخير ما يكون بحالنا لائقاً ولنصوص شريعتنا مساعداً وموافقاً“⁵⁰. كما أنه يرى ”أن الشريعة لا تنافي تأسيس التنظيمات السياسية المقوية لأسباب التمدن ونمو العمران“⁵¹.

ولقد أدرك خير الدين التونسي أن التسامح لكي ينمو لا بدّ له من الحرية والنظم الليبرالية، التي تقيد سلطة الحكام؛ ”فالحرية إذا فقدت من المملكة تنعدم منها الراحة والغنى، ويستولي على أهلها الفقر والغلاء، ويضعف إدراكهم وهمتهم كما يشهد بذلك العقل والتجربة“⁵²، كما أن ما وصلت إليه أوروبا من تقدم بسبب العدل؛ يقول التونسي: ”بلغت أوروبا تلك الغايات والتقدم في العلوم والصناعات بالتنظيمات المؤسسة على العدل السياسي“⁵³. وهذا العدل مرتبط بتقييد سلطة الحاكم؛ يقول: ”ثبت عند الأمم الأوروبية أن إطلاق أيدي الملوك ورجال دولتهم بالتصرف في سياسة المملكة دون قيد مجلبة للظلم الناشئ عنه خراب الممالك حسبما تحققوا“⁵⁴.

وعلى الرغم من ترديد التونسي أن دعامة الحرية والعدالة، التي تأسست عليها مؤسسات الحكم والدولة في الغرب، قيم كائنة في الشريعة، فإن مما لا شك فيه أن ثمة إدراكاً واضحاً بأن التسامح في الغرب لم ينم إلا في ظل نسق عام قائم على مراعاة الحريات والمساواة في تطبيق القانون والحياة النيابية والدستورية، فتلك الأنساق هي الضامنة للتسامح، ولكننا نفسر وجود التسامح في خطاب التونسي الإصلاحي بالانفتاح على الآخر، وأهمية النقل عنه، بأنه كان من أجل أغراض مصلحة دعت إليها الحاجة والضرورة البحتة؛ لأن

49 - المرجع نفسه، ص 149-150.

50 - المرجع نفسه، ص 148.

51 - المرجع نفسه، ص 206.

52 - المرجع نفسه، ص 247.

53 - المرجع نفسه، ص 156.

54 - المرجع نفسه، ص 254.

خطاب التبرير الشرعي للتسامح وللنقل عن الآخر هو أقرب إلى خطاب موجه إلى الداخل من أبناء جلدته المحافظين الذين لا يقبلون التغيير بسهولة، ويرفضون الآخر فكراً وثقافة وديناً وحضارة ومدنية.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: إذا كان مفهوم التسامح في أعمال الطهطاوي والتونسي مفهوماً أداتياً براغماتياً، لم يسع إلى تجديد الخطاب الإصلاحي من الداخل، قدر ما حاول تبرير الحادثة من قبل السياق الشرعي، فهل استمر الخطاب الإصلاحي على هذا الحال؟ أم هل هناك حوارات ومناظرات في الخطاب الإصلاحي والخطابات الأخرى جعلت الخطاب الإصلاحي يبحث عن التغيير من داخل البنية التقليدية التراثية؟!.

حوار المستشرقين-الإصلاحيين:

مما لا شك فيه أن الاستعمار الغربي، في سعيه الحثيث للسيطرة على العالم الإسلامي، كان يُواجه بعقبة كؤود هي الإسلام، فقد كانت التيارات الدينية تقف ضد مطامع المستعمر في تغيير ملامح الهوية الإسلامية، ولهذا كان سعي المستعمر إلى إنتاج صورة عن الإسلام والمسلمين من خلال الاستشراق، وكذلك كانت هناك محاورات بين المستشرقين والمصلحين تكشف عن أثر أجواء التسامح في إرساء الحوار، ولعل محاورات (رينان/الأفغاني) و(هانوتو/عبد) تكشف لنا عن أثر الحوار في تفعيل مدارات التسامح في الفكر العربي.

ففي محاضرة قصيرة لرينان عن «الإسلام والعلم» كَالْإِسْلَام والمسلمين العرب العديد من الاتهامات؛ منها أن الإسلام يرضع أطفاله التعصب وازدراء الأديان الأخرى، وذهب إلى أن لدى المسلمين احتقاراً شديداً للعلوم والمعارف، وهذا الأثر رسخته العقيدة الإسلامية، ويستثنى رينان من ذلك الفرس؛ لأنهم عرفوا كيف يحتفظون بعقريتهم الخاصة. ويتهم رينان «الإسلام بأنه دين جاء بالحكم المطلق دون أي فصل ممكن بين الروحي والزمني، حكم قهر وعقاب لمن لا يقيم العبادات، فالإسلام هو الوحدة غير المنفصلة بين الروحي والزمني، إنه حكم الدوغما، إنه سلسلة شديدة الغلظة لم تتقيد بها الإنسانية أبداً من قبل»⁵⁵، ورأى رينان أن معظم التراث العلمي والفلسفي في الحضارة الإسلامية قد قام على أجناس غير عربية، وأن هذا التراث تكمن أهميته في نقله التراث اليوناني للأوربيين، وهو بهذا يحاول سلب الإسلام أي ميزة؛ بل رأى أنه «اضطهد الفكر الحر»⁵⁶.

واتسم رد الأفغاني على رينان بالضعف، فرأى في بداية رده أن الأمم في بدايتها لم تكن قادرة على الانقياد بالعقل المحض، لهذا كانت محتاجة إلى الأديان. ويرى الأفغاني أنه «إذا كان صحيحاً أن الإسلام يقف

55 - رينان، الإسلام والعلم: مناظرة رينان والأفغاني، ترجمة مجدي عبد الحافظ، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة رقم 829، 2005م، ص35.

56 - المرجع نفسه، ص47.

في وجه تطور العلوم، فهل يختلف الإسلام في هذه النقطة عن الأديان الأخرى؟ فكر الأديان متعصب، كل منها على طريقته، وإذا كان المجتمع الغربي قد تحرر من هذه القيود، فإنني أمل أن يصل المجتمع المحمدي ذات يوم إلى أن يحطم قيوده، ويتقدم بتصميم على غرار المجتمع الغربي⁵⁷. وهنا نلاحظ إقرار الأفغاني بأن كل الأديان متعصبة كل على طريقته، وهو يأمل أن يتطور المجتمع الإسلامي على نهج ما تم في الغرب في قضية التعصب والتسامح.

ولأن رينان يتكلم من موقع المنتصر الغازي، نجد ردود الأفغاني تحاول أن تحتمي بالتاريخ، فيذهب إلى أن الحضارة الإسلامية حققت إنجازات رائعة في المجالات المعرفية كافة، ويتساءل: "أليس هذا مؤشراً ودليلاً على حبهم الطبيعي للعلوم، صحيح أن العرب أخذوا فلسفتهم من اليونان، كما سلبوا من الفرس سرّ شهرتهم في سابق الزمان، إلا أن هذه العلوم التي اغتصبوها بحق الفتح قاموا بتطويرها ونشرها وشرحها، والوصول إلى الكمال"⁵⁸. وإذا كان رينان يتهم الإسلام باضطهاد العلم، فإن الأفغاني يرد عليه "بأن المسيحية ليست بأفضل من الإسلام، فلم تعامل الكنيسة الكاثوليكية غاليليو بأفضل مما عامل به الإسلام ابن رشد"⁵⁹.

وعلى الرغم من الضعف الواضح في رد الأفغاني على رينان، أعاد رينان الرد عليه، وأبدى احترامه له، وأشاد به باعتباره من الأجناس الآرية التي تحمل تحت قشرة الإسلام روحاً مغايرة له، وانتهى رينان إلى أن بعض الدول الإسلامية، بفعل التطور، سوف تجري نوعاً من القطيعة بشكل ما مع ديانة القرآن، وهو يشك في أن تتحقق حركة نهضة بالاعتماد على الإسلام الرسمي، ويرى أن الأديان سوف تتغير، وتتحول بشكل كامل، عندما يتم ردها إلى حالة من ظواهر التعبير الفردي الحر مثل الآداب والفنون⁶⁰. وهنا نلاحظ أن رينان يرى أن نهج التقدم في العالم الإسلامي مشروط بالنهج الغربي الذي أعاد الدين إلى حدود الكنيسة.

وفي محاوره (هانوتو/عبده) نجد الاتهامات نفسها التي قال بها رينان على لسان هانوتو (الذي كان وزيراً للمستعمرات الفرنسية في الجزائر)، حيث كتب مقالاً عن الإسلام يقدم فيه رؤية سلبية تجاه الإسلام، فيرى أن فرنسا استطاعت السيطرة على بلاد الإسلام بعد إخفاقات متعددة، وأن "فرنسا صارت بكل مكان في صلة مع الإسلام؛ بل صارت في صدر الإسلام وكبده، حيث فتحت أراضيه، وأخضعت لسلطوتها شعوبه"⁶¹.

57 - الأفغاني، الرد على رينان، ضمن مناظرة رينان والأفغاني، ص56.

58 - المرجع نفسه، ص58.

59 - المرجع نفسه، ص65.

60 - رينان، الرد على الأفغاني، ضمن المناظرة، ص65.

61 - رضا، محمد رشيد، مقالة هانوتو، تاريخ الإمام محمد عبده، دار الفضيلة، مصر، (د.ت)، ج2، ص402.

ويسعى هانوتو إلى محاولة فهم الإسلام والمسلمين، ويرفع من شأن حضارته وديانته على حساب الإسلام وحضارته، فيقول: "إن الديانة المسيحية هي الوارثة بلا واسطة آثار الآريين، والمقطوعة الصلات بالمرّة مع مذهب الساميين، وإن كانت مشتقة منه، وغصناً من دوحته، ومن شأن هذه الديانة ترقية شأن الإنسان بتقريبه من الحضرة الإلهية، على حين أن الديانة الثانية وهي الإسلام المشوبة بتأثير مذهب السامية تحط الإنسان إلى أسفل الدرك، وترفع الإله عنه في علاء لا نهاية له"⁶². واتهم الإسلام بأنه دين قذري يتسم بالسلبية. وقد انتقد هانوتو (كما فعل رينان) اتصال السلطة الدينية بالسلطة المدنية في الإسلام، ورأى "أنها أحد أسباب تخلف المسلمين، في حين أن السلطة المدنية أهم وأشد من الرابطة الدينية، وهي التي كانت قاعدة أوربا الأولى في سياستها، وبها تقدمت وتمدنت"⁶³.

وإذا كان رد الأفغاني على رينان ضعيفاً فإن رد الإمام على هانوتو قوي حاسم؛ حيث رأى الإمام أن هانوتو يثير عزائم الفرنسيين إلى حرب المسلمين، على الرغم من أن نهضة أوربا يعود الفضل في جانب كبير منها إلى الحضارة الإسلامية، «وأن أول شرارة ألهبت نفوس الغربيين، فطارت بها إلى المدنية والحضارة كانت تلك الشعلة الموقدة التي كانت يسطع ضوءها في الأندلس على ما جاورها»⁶⁴. ويرجع عبده انحطاط المسلمين إلى ما أصابهم في عقولهم وعزائمهم وأعمالهم بسبب ابتداعهم في دينهم، وخطئهم في فهم أصوله، وجهلهم بأدنى أبوابه وفصوله⁶⁵.

وينتقد الإمام محمد عبده رفع هانوتو من شأن المسيحية على الإسلام، ذاهباً إلى أن المسيحية ديانة تدعو إلى الانسحاب من العالم والزهد فيه، والفناء في الأب، والانتقطاع عن هذا العالم، ولهذا لا دخل للإنجيل في المدنية الفرنسية، في حين يدعو الإسلام إلى الجهاد والقوة، ويحض على العلم والمدنية، وحاول الإمام أن يدفع عن الإسلام اتهام هانوتو له بالقدرية والنزوع السلبي، حيث ميز الإمام الجبرية والقدرية، فالإسلام يرفض الجبرية، ولهذا حقيقته تحض على القوة، و"لو رجع المسلمون إلى الحقيقة من دينهم لأدوا فروضهم، واستتبوا الأرض، واستغزروا من الثروة، وأعدوا لفرنسا ما استطاعوا من قوة، واعتمدوا في نجاح أعمالهم على معرفة القدر"⁶⁶.

ونتيجة لأن واقع المسلمين لا يساعد الإمام في ردّه على هانوتو، حمل على هذا الواقع، واتهم المسلمين بأن حالة الانحطاط والتخلف التي يعيشون فيها سببها ابتداعهم في دينهم، وجهلهم بالإسلام الحقيقي، ورأى

62 - المرجع نفسه، ج2، ص402.

63 - عبده، محمد، الإسلام دين العلم والمدنية، دراسة وتقديم د. عاطف العراقي، سينا للنشر، القاهرة، 1998م، ص82.

64 - رضا، محمد رشيد، رد الإمام على هانوتو، تاريخ الإمام، ج2، ص417.

65 - عبده، محمد، الإسلام دين العلم والمدنية، ص107.

66 - رضا، محمد رشيد، رد الإمام على هانوتو، تاريخ الإمام، ج2، ص207.

أن دعوى الفصل بين السلطة الدينية والمدنية التي يرددها هانوتو إنما هي نتيجة لسوء فهم بعض مسيحيي الشرق، وانعكاس ذلك في أذهان سياسيي الغرب، "فلم يعرف المسلمون في أي عصر من الأعصر تلك السلطات الدينية التي كانت للبابا على الأمم المسيحية عندما كان يعزل الملوك، ويحرم الأفراد، ويقرر الضرائب على الممالك، ويضع لها القوانين الإلهية، وقد قررت الشريعة الإسلامية حقوقاً للحاكم الأعلى، وهو الخليفة أو السلطان، فليست له سلطة دينية، وإنما السلطان مدبر البلاد بالسياسة الداخلية، والمدافع عنها بالحرب والسياسة الخارجية"⁶⁷.

ومن جانب آخر، لا يتردد الإمام في الكشف عن الوجه الاستعماري لفرنسا في الجزائر، ويتهمها بأنها تسعى إلى هلاك المسلمين، فيقول: "إن العدل ورعاية الحقوق واحترام المعتقدات بعد معرفة أصولها هي التي تخفف على المغلوب سلطة الغالب، وتدنو منه، وتهون عليه الرضا عنه، ولكن هانوتو وأترابه من ساسة الفرنسيين لا يعرفون شيئاً من هذه الأركان الثلاثة"⁶⁸.

ومن خلال محاورات (الأفغاني/رينان) و(عبد/هانوتو)، نلاحظ أن هذا الحوار بين المستشرقين والمسلمين، على الرغم من أنه حوار غير متكافئ؛ لأنه حوار بين أصحاب حضارة غازية تريد الاستعمار باسم المدنية، وبين مصلحين لا يسعفهم واقعهم الحضاري في الدفاع عنه لأنه واقع متخلف، يكشف عن أجواء التسامح والحرية التي كانت تسود تلك الفترة التاريخية، كما أسهمت هذه الحوارات في كشف الآخر عن عيوب ومساوئ تاريخ الذات. وعلى الرغم من تصدي المصلحين بالدفاع عن تاريخهم ودينهم فإنهم كانوا يعترفون بمثالب الواقع الذي يعيشون فيه؛ بل إن الأفغاني لم ينف أن الأديان فيها تعصب، وأن شأن الإسلام شأن كل الأديان، وأنه يتطلع إلى أن يسير المجتمع الإسلامي إلى اتجاه يسائر الحضارة الغربية في مسألة التعصب والتسامح. وحاول عبده أن ينفي عن الحضارة الإسلامية ونظم حكمها أنها كهنوتية، والقول بأن السلطة في الإسلام سلطة مدنية، فهل صمد عبده في محاوراته أمام النخب العلمانية بعد ذلك؟

من تأصيل الاختلاف من الداخل إلى الحوار مع العلمانيين:

لا شك في أن واقع التعليم الديني الذي يسود الأزهر كان محل اهتمام من الإمام محمد عبده، وذلك «لأن الأزهريين كانوا في تعلمهم المسائل العقلية في دائرة ضيقة لا يتزحزون عنها؛ إذ طرق التعليم في الأزهر الآن مما يعدم إظهار المواهب العقلية في الإنسان لانعدام الوسائل التي تفتح للمتعلمين المجال إلى ارتقاء الإنسان في عقله وإعلاء همته في شئون حياته وسعادته، وذلك لانصراف الاعتناء من المتعلمين إلى حفظ

67 - عبده، محمد، الإسلام دين العلم والمدنية، ص109.

68 - رضا، محمد رشيد، رد الإمام على هانوتو، تاريخ الإمام، ج2، ص342.

القواعد المدونة في الكتب لا إلى التمرين والعمل في الفنون التي يتلقونها، فإنهم يقابلون كل شيء يلزمه الاشتغال بالعقل بأوهام سخيصة نشأوا عليها، وهم في علوم الدين والشرعية أشبه ببغاء يؤدي بالإشارة، ولا ينفذ إلى ما فيها من الأسرار»⁶⁹. وفي إطار هذا التعليم المغلق النصي لا يمكن أن يسود التسامح؛ لأنهم لا يؤمنون بقيمة العقل، ولا حق للعقل في التفكير المستقل بعيداً عن النص.

والواقع أن العقيدة الأشعرية هي أحد أسباب الجمود والتعصب في الأزهر؛ حيث يقول عبد المتعال الصعيدي: "الجمود الديني في الأزهر يرجع إلى أسباب يجب بيانها ليسهل علاجها، وأول هذه الأسباب التقيد في العقائد بمذهب الأشعرية، فيتربى الطلاب في الأزهر على الجمود على هذه العقيدة، وتأخذهم كتب التوحيد بالتعصب لها، وهذا الجمود على عقيدة الأشعري يجعل الأزهريين لا يطبقون مخالفاً لها؛ لأنهم يرون أن كل من يخالفها فاسق آثم"⁷⁰. ومن هنا نقول: إن طبيعة العقيدة الأشعرية، كما هو معلن من أحد أقطاب الأزهر، هي عقيدة متعصبة تقصي الآخرين المغايرين في الاعتقاد، وترفض من يخالفها، وهذا يكشف عن روح مضادة للتسامح تسود بين المتعلمين في الأزهر، ومن هنا عمل محمد عبده على محاولة كسر ذلك التقليد القائم على إقصاء الاتجاهات المخالفة لمذهب أهل السنة والجماعة، "حيث عمل على فك الطوق عن علم الكلام المعتزلي، وعهد، لأول مرة منذ انقلاب الخليفة المتوكل على المعتزلة عام (237هـ)، إلى تدريس الفكر المعتزلي في أروقة الأزهر كفكر مخالف يمكن الاستماع إليه قبل تقويمه، والحكم له أو عليه"⁷¹.

ومن ثم عمد محمد عبده إلى تبني فكر المعتزلة في (رسالة التوحيد)، وكان يميل إليهم في قضية العدل، وأقرب إلى الأشعرية في التوحيد، فلم يكن الإمام يملك الخروج على عقيدة الأشعري السائدة في الأزهر بالكلية، ولذا حمل خطاب الإمام دلالات متعددة ومشتبهة، وقد قال الإمام بمسألة خلق القرآن في طبعته الأولى من (رسالة التوحيد)، إلا أنه تراجع عنها في الطبعة الثانية منها، بإشارة من الشيخ محمد محمود الشنقيطي، الذي عدَّ مسألة خلق القرآن من البدع المخالفة لآراء أهل السلف والسنة، ولعل حالة التردد الواضحة في تبني الإمام محمد عبده منهج المعتزلة العقلي بصورة كلية هي روح الجمود السائدة في الأزهر (والذين كانوا يهاجمونه)؛ حيث قال له الشيخ عlish: «بلغني أنك رجحت مذهب المعتزلة على مذهب الأشعرية، فقال عبده: إذا كنت أترك تقليد الأشعري، فلماذا أقلد المعتزلي؟ فإذاً أترك تقليد الجميع وأخذ بالدليل»⁷². وهنا

69 - عمر، محمد، حاضر المصريين أو سر تأخرهم، مصر المحروسة، القاهرة، 2002م، ص101.

70 - الصعيدي، عبد المتعال، تاريخ إصلاح الأزهر الشريف، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2011، ص176.

71 - الصغير، عبد المجيد، فقه وشرعية الاختلاف في الإسلام، ص13.

72 - عبده، محمد، حوار مع الشيخ عlish، مجلد الإلهيات، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011م، ص208.

يبدو الإمام رافضاً لتقليد هذا أو ذاك، ولكن مراوغته في النهاية انصبت في صالح المعتزلة؛ لأنه حين يقول أخذ بالدليل، فالإجابة تصب معظمها في أرض المعتزلة.

إن الإمام محمد عبده، في سعيه إلى تحرير إرادة الإنسان على المستوى الميتافيزيقي، إنما كان يهدف إلى تحريرها على المستوى السياسي والاجتماعي، محاولاً كسر مساحة اللاتسامح، وسيطرة الاستبداد، وكذلك القول بالحسن والقبح العقليين فيه تحرير للعقل من قيد التقيد بالسمع في إدراك حقيقة الخير والشر، وهو في هذا يحاول أن ينسب ما قام به إلى الإسلام نفسه، فيقول: ”إن للإنسان بمقتضى دينه أمرين عظيمين طالما حرم منهما، وهما استقلال الإرادة، واستقلال الرأي والفكر، وبهما كملت إنسانيته، واستعد لأن يبلغ من السعادة ما هيأ الله بحكم الفطرة التي فطر عليها، وقد قال بعض الحكماء الغربيين من متأخريهم: إن نشأة المدنية الغربية إنما قامت على هذين الأصلين“⁷³.

إن أهم ما رسخه الإمام محمد عبده في قضية التسامح تبنيه لآراء المعتزلة حول الحرية والعقلانية؛ لأن توسيع حرية العقل والإرادة، من خلال إباحة ذلك شرعياً، هو أمر خارج نطاق الجمود، وقبول اتجاه فكري مغاير للسائد، وهو فكر المعتزلة، كما أن تبني آراء المعتزلة يسهم في ترسيخ دائرة التسامح من الناحية الدينية والسياسية والاجتماعية، باعتبار أن للفرد الحق في الحرية والمقدرة على الفعل، حق العقل البشري في التفكير والتمييز بين الخير والشر، والحق والباطل، اعتماداً على نفسه، وليس من أجل الرجوع إلى نص محدد.

ولا شك في أن تبني الإمام محمد عبده خيارَ المعتزلة سعيًا إلى التسامح مع الآخر المغاير في المذهب، ورغبة في التساهل مع أصحاب المذاهب الأخرى، وحتى الأديان الأخرى، ولعل روح التسامح التي كان يسعى الإمام إلى تأصيلها عبر الفكر الديني السائد تتكشف بوضوح في حوارهِ مع فرح أنطون، ففي محاورته (محمد عبده/ فرح أنطون)، على صفحات مجلة الجامعة، كشف عن محاولة الخطاب العلماني إدانة تصور المسلمين لتاريخهم الثقافي والديني إزاء قضية التسامح، وقضايا الحريات باعتبار أن نظام الخلافة هو نظام استبدادي، فعلى صفحات مجلة (الجامعة) (التي كان يشرف عليها فرح أنطون) دار حوار مع الإمام محمد عبده حول فلسفة ابن رشد، حيث انتقد عبده قراءة فرح أنطون المادية لابن رشد، وتطور الحوار بينهما ليناقش قضية علاقة العلم بالدين، وعلاقة الدين بالسياسة.

وفي البداية لابد من أن نقرر أن فرح أنطون كان يتبنى المفهوم الحديث للتسامح، الذي كان يطلق عليه التساهل، فيرى أن هذا المفهوم دخيل في اللغة العصرية، ”وأنا نعرف معناها من اصطلاح الفلاسفة، الذين

73 - عبده، محمد، رسالة التوحيد، مجلد الإلهيات، ص 469.

يشير التساهل عندهم إلى أن الإنسان لا يجب أن يدين أخاه الإنسان على أساس من المعتقد الديني؛ لأن الدين علاقة خصوصية بين الخالق والمخلوق، ويرى أنطون أن التسامح لا يوجد إلا في الدولة المدنية، التي تنظر إلى مواطنيها نظرة المساواة، ولا تفرق بينهم حسب المعتقد أو الثروة أو الأصل أو العرق، ويؤكد أن التسامح هو القاعدة التي تُبنى عليها الحضارة والتقدم، ويرى أنطون أن غرض السلطة الدينية مناقض لغرض التسامح، ولذا فهي لا تقدر عليه؛ لأنها تعتقد اعتقاداً مطلقاً أن الحقيقة في يدها، وأن قواعدها وتعاليمها هي الحق المطلق الذي لا يداخله أقل شك وما عداه كفر وضلال⁷⁴. ومن خلال هذا التصور للتسامح عند فرح أنطون يمكن أن ننطلق في عرض محاورته مع الإمام محمد عبده، التي تكشف وبوضوح عن روح التسامح السائدة في تلك الفترة.

ذهب أنطون إلى اتهام الدين بأنه يضطهد العلم، فرد الإمام بأن تبعات المسيحية في ذلك أثقل بكثير، والشاهد على ذلك محاكم التفتيش، ورأى الإمام "أنه لم يكن جلال بين العلم والدين، وإنما كان بين أهل العلم وأهل الدين شيء من التخالف في الآراء شأن الأحرار في الفكر الذين أطلقوا من غل التقييد وعوفوا من علة التقليد"⁷⁵. وكان الإمام لا يريد الفصل بين العلم والدين كما هو في الغرب؛ لأن العلاقة بينهما في الإسلام مغايرة للسياق الغربي، ورأى أن العلاقة المثلى في الإسلام تدعو إلى تأخي العلم والدين على سنة القرآن، وذلك على الرغم من أن تصور المسلمين للعلاقة بين العلم والدين يعطي القيمة الكبرى للدين، وأن العلوم الدينية أشرف من العلوم الحكيمة (المدنية)، وهذه العلوم تعطي الأولوية للروحي على الزمني، وذلك لأن الروحي هو الذي يحدد قيمة الزمني، وقد أدى هذا إلى تراجع إسهام المسلمين في العلوم الحكيمة قياساً إلى علوم الدين واللغة.

وعاد فرح أنطون إلى كيل الاتهامات للسلطة الروحية في الإسلام والمسيحية، ورأى "أن هذه السلطة في الحقيقة من مصدر واحد، وإن اختلفت الألفاظ، فإن الملك الجامع في يديه السلطة الدينية والمدنية يكون دائماً فوق حقوق الإنسان، وحقوق الأمة؛ لأنه خليفة الله وواسطة بينه وبين شعبه، وإن أنكر هذا فإنه ينكر بالقول فقط، ولكن الفعل يثبت، وذلك بخلاف الملك المدني الدستوري، فإنه إذا ظهر بالقول أنه فوق أمته فهو بالفعل دونها بمراحل؛ لأنه ليس سوى واحد منها أقامته لينفذ إرادتها، وأما وصيفه الملك الديني فقد أقامه الله لإنفاذ إرادة الله"⁷⁶. ويقتدي أنطون في قضية فصل الدين عن الدولة بالتجارب الأوروبية، ولا سيما فرنسا، فمن الواجب لديه "فصل الدين عن السلطة المدنية، ويكون ذلك أساس الإصلاح الذي يجب أن تدعو إليه الحكومات في هذا الزمان، وحصر الدين في أماكن العبادة كما تحصره فرنسا اليوم، وعدم الإذن بالخروج

74 - عبد الوهاب، أشرف، التسامح والتغير الاجتماعي، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2013م، ص 111-112.

75 - عبده، محمد، الرد على فرح أنطون، تحقيق محمد عمارة، الأعمال الكاملة، دار الشروق، القاهرة، 1993م، ج 3، ص 315.

76 - أنطون، فرح، محاورات مع محمد عبده، تحقيق الطيب تيزيني، دار الفارابي، بيروت، (د.ت)، ص 276.

منها؛ لأنه لا دخل له في الدنيا، ولا وظيفة له غير عبادة الله⁷⁷. وهنا نلاحظ مدى رغبة أنطون في تبني النموذج الحدائي في الحكم؛ لأن الظروف التاريخية قد تغيرت، ولا بديل لإرساء الدولة المدنية، ولذا يرى أنطون "أن تأسيس مستقبل الإسلام على دعوة دينية كالدعوة الأولى محال؛ لأن الوسط اليوم غير الوسط في الماضي، وفي غير هذا التأسيس لا سبب ولا موجب لاقتران الدنيا بالدين"⁷⁸.

وفي ردّ الإمام على فرح أنطون يبرز خصوصية الواقع الإسلامي عن أوربا، واختلاف الإسلام عن المسيحية، فدعوى الفصل بين الدين والسياسة كانت من أعمال التمدن الحديث، "ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط ما عند المسلمين بما يسميه الإفرنج 'ثيوقراطي'؛ أي سلطان إلهي، فإن ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن الله، وله حق الأثرة بالتشريع، وله في رقاب العباد حق الطاعة بالبيعة وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة؛ بل بمقتضى الإيمان، فليس للمؤمن ما دام مؤمناً أن يخالفه"⁷⁹.

ويحاول الإمام محمد عبده نفي السلطة الدينية عن الخليفة؛ "فالخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم، ولا هو مهبط الوحي، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة"⁸⁰. ولا شك في أن التاريخ الإسلامي يغيّر كلام الإمام عبده، حيث كان الخلفاء يحكمون تحت سلطة القضاء والقدر، ويوظفون الدين في أنظمة حكمهم، والمعارض لحكمهم من العلماء والمتصوفة يتعرض للمحن والتعذيب، ويحاول الإمام عبده أن يبرر الخلافة باللغة التقليدية القديمة نفسها، فيقول: "الإسلام دين وشرع، فقد وضع حدوداً، ورسم حقوقاً، وليس كل معتقد في ظاهره -يحكم- يجري عليه في عمله، فقد يغلب الهوى، وتتحكم الشهوة، ويغمر الحق، فلا تكتمل الحكمة من التشريع في الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود، وتنفيذ حكم القاضي، وصون نظام الجماعة، وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير؛ فلا بد من أن تكون في واحد، وهو السلطان، أو الفقيه"⁸¹.

وقد استمر ضغط فرح أنطون على كلام الإمام، وكشف له عن أن التاريخ الإسلامي لا يؤيده، ففيه اضطهاد لعلماء وفقهاء، وأن هناك فجوة كبيرة بين الأفكار الإسلامية حول الحكم، وبين الممارسات السياسية، فالممارسة عكس الأفكار، وقد ساند قاسم أمين ذاهباً إلى أن الفقهاء مازالوا يطغون على رجال العلم، ويرمونهم بالكفر والزندقة حتى نفر الكل من دراسة العلم وهجروه، وانتهت بهم الحال إلى الاعتقاد بأن العلوم جميعاً باطلة، إلا العلوم الدينية، وهذا يصدق بالفعل خاصة على المرحلة العثمانية في الخلافة، وانتقد قاسم أمين نظام الخلافة؛ لأنه "كان عبارة عن خليفة أو سلطان غير مقيد بحكم -بواسطة- موظفين غير

77 - المرجع نفسه، ص 285.

78 - المرجع نفسه، ص 312-313.

79 - عبده، محمد، الرد على فرح أنطون، الأعمال الكاملة، طبعة الشروق، ج 3، ص 308.

80 - المرجع نفسه، ج 3، ص 307.

81 - المرجع نفسه، ج 3، ص 308.

مقيدين، فكان الحاكم وعماله يجرون في إدارتهم على حسب إرادتهم، فإن كانوا صالحين رجعوا إلى أصول العدالة بقدر الإمكان، وإن كانوا غير ذلك خرجوا عن حدود العدالة، وعاملوا الناس بالعسف، ولم يكن في النظام ما يردهم إلى أصول الشريعة، وربما يقال: إن هذا الخليفة كان يولى بعد أن يبايعه أفراد الأمة، ولكن الحقيقة أن الخليفة وحده هو صاحب الأمر فهو الذي يعلن الحرب، ويعقد الصلح، ويفرض الضرائب، ويضع الأحكام، ويدير مصالح الأمة مستبداً برأيه، ولا يرى أن من الواجب عليه أن يشترك أحد في أمره⁸². وهنا ينتقد قاسم أمين نظام الخلافة، ويساند فرح أنطون في موقفه، لأن نظام الخلافة يتسم بالاستبداد، ولا يسمح بالتسامح، ولا الحرية في المعتقد.

وتحت ضغط الخطاب النقيض نجد الإمام يرى أن "الإسلام هدم بناء السلطة الدينية، ومحا أثرها حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم، ولم يدع لأحد بعد رسول الله سلطاناً على عقيدة أحد، ولا سيطرة على إيمانه، على أن رسول الله كان مبلغاً لا مهيمناً ولا مسيطراً. قال تعالى: {فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ} [الغاشية: 21-22]"⁸³. ولا ندري ما معنى أن يهدم الدين السلطة الدينية، ويقيمها المسلمون حكاماً ومحكومين تحت ظلال دينية، ولهذا نجد خطاب الإمام محمد عبده ينتقل من تأييد الخلافة إلى الإدانة تحت ضغط الخطاب العلماني، فيقول: "هذه السياسة (سياسة الظلمة وأهل الأثرة) هي التي روجت ما أدخل إلى الدين مما لا يعرفه"⁸⁴. وتبدو الإدانة واضحة في رد الإمام بقوله: "إن شئت أن تقول: إن السياسة تضطهد الفكر أو الدين أو العلم، فأنا معك من الشاهدين فأعوذ بالله من السياسة، ومن لفظ السياسة، ومن كل حرف يلفظ من كلمة سياسة، ومن كل خيال يخطر ببالي عن السياسة، ومن كل أرض تذكر فيها السياسة"⁸⁵. وهنا نجد تغييراً في آليات محمد عبده من التأييد إلى الإدانة، ولكننا ينبغي أن نتساءل: أهذه الإدانة، التي تمت تحت ضغط الخطاب النقيض، تعني اعتراف الإمام بفصل الدين عن السياسة، أم الأمر لا يتعدى حدود إدانة سياسة الأثرة والبطش.

ولاشك في أن ضغوط الخطاب النقيض قد أدت إلى تقديم الإمام تنازلات واضحة (نتيجة للحوار مع أنطون)؛ فقد تعددت الدلالات في خطاب الإمام ما بين تأييد الخلافة، ثم الكشف عن الوجه المدني العقلاني للإسلام، ثم إدانة دور السياسة في اضطهاد الدين والعلم والفكر، وما يؤكد هذه الإدانة أن الإمام كان ينتقد

82 - فرح أنطون، محاورات فرح أنطون مع محمد عبده، ص330.

83 - محمد عبده، الرد على فرح أنطون، الأعمال الكاملة، طبعة الشروق، ج3، ص304-305.

84 - المرجع نفسه، ج3، ص337.

85 - المرجع نفسه، ج3، ص334.

بشدة حكم السلطان عبد الحميد (1876-1908م)، ووصفه بأنه أكبر مجرم سفاك في هذا العصر، وأن هذا الاستبداد سوف يفسد أخلاق العثمانيين⁸⁶.

وقد أدان الإمام تصور المسلمين للسلطة، ورأى أن الاستبداد هو نتاج تصور الحاكم لنفسه، وتصور المسلمين له؛ فيقول: "إن ما يعقله أكثر المسلمين من معنى الحكومة لا يمكن انطباقه على شيء من أوليات العقل؛ لأن ثقتهم بالحاكم قد بلغت حد التأليه من حيث ظنوه قادراً على كل شيء بدون عون من أحد، أما الحكام، وقد كانوا أقوم الناس على انتشارال الأمة مما سقطت فيه، فأصابهم الجهل بما فرض عليهم من أداء وظائفهم، ولم يفهموا من معنى الحكم إلا تسخير الأبدان، وإذلال النفوس، وابتزاز الأموال لإنفاقها في إرضاء شهواتهم وأهوائهم"⁸⁷. وهنا نجد إقرار الإمام الواضح بتاريخ طويل من الاستبداد ليس وليد المرحلة العثمانية في الخلافة.

وقد مارس محمد رشيد رضا ضغوطاً على الإمام لكي يرد على فرح أنطون، وفي نهاية المحاورة كان يوغر صدر الإمام عليه، فحين سافر الإمام إلى تونس والجزائر أرسل البعض رسائل إلى الحاكم الفرنسي هناك لكي يسيئوا معاملة الإمام، وهنا أوعز رشيد رضا إلى الإمام بأن فرح أنطون هو الذي أرسل هذه الرسائل، وهنا أرسل فرح أنطون إلى الإمام يبرئ نفسه من هذه التهمة، ورد عليه الإمام بالقول: "أحب أن تعرف ما يسمى وشايات لا سلطان له علي، وأنا لا آخذ بالكلمة التي تلقى إلا إذا قام عليها من الأدلة ما يحمل اليقين، ثم إن قلبي لا يسع ما يسميه الناس عداوة، وليس فيه مكان لذلك، فلا تجعل لهذه الأمور سلطاناً على نفسك"⁸⁸، وهنا نرى طبيعة التسامح السائدة في تلك الفترة التاريخية.

ويُعدُّ الحوار العلماني-الإصلاحي أحد وجوه التسامح السائدة على مستوى النخبة في عصر التنوير، وذلك في محاولة الفكر العربي لتأصيل الدولة المدنية، وفصل الديني عن السياسي في أنظمة الحكم، وكذلك كان حوار النخب العلمانية مع مشايخ الإصلاح الديني حول تأصيل الداروينية في الفكر العربي الحديث فضاء آخر من الحرية والتسامح، تلاقحت فيه التيارات المتعارضة في نقاشها حول الداروينية، حيث روج بعض أعلام النخب العلمانية للداروينية في صورتها الراضية للأديان، والتمسك بالداروينية، وتفسيرها المادي لنشأة العالم والإنسان، وهو ما دعا بعض شيوخ الإصلاح للرد عليهم، وقد أثر هذا الحوار في حالة التراجع لدى الاتجاهين، وحالة الترضية المتبادلة بينهما حول تأصيل الداروينية، وهو ما يكشف عن دور

86 - عبده، محمد، استبدادية السلطان عبد الحميد، الأعمال الكاملة، طبعة الشروق، ج1، ص717.

87 - عبده، محمد، الإسلام دين العلم والمدنية، ص106.

88 - عبده، محمد، رسالة محمد عبده إلى فرح أنطون، الأعمال الكاملة، طبعة الشروق، ج3، ص141.

الحوار وإيجابيته في أرض التسامح، وكيف يسهم في تطوير كل تيار لرؤاه، وذلك لصالح ثراء الفكر والثقافة في إطارها العام.

كان شبلي شميل أهم داعية للداروينية في الفكر العربي الحديث، ولكن دعوة شميل كانت تنكر الأديان، فكان يقول: "فكون الإنسان يمكنه قوام شأنه، وصلاحيته حاله دون الديانات، فمما لا يجب أن نشك فيه، بل لا يصلح حال الأمة إلا كلما ضعف فيها شوكة الديانة، ولا يقوى شأن الديانة إلا كلما انحط شأن الأمة"⁸⁹.

ومن منطلق دارويني نظر شميل إلى الاستعمار الإنجليزي لمصر على أنه الأصلح، وأن من الطبيعي دخول الأمم الضعيفة تحت هيمنة الأمم القوية، فيقول: "فالأصلح واقع لأنه ينطبق على مبادئ هذه الأمة العظيمة وحكومتها لا يسعها إلا أن تسير على رغائب الأمة لأن قيادها في يدها"⁹⁰. ورأى شميل أن "الإنجليز يصلحون؛ فلماذا يُكرهون، فمصر تحت سيطرة الإنجليز انتظم ربيها، واتسعت زراعتها، وأثري فلاحها، وصارت حياته ذات قيمة، وانتظمت مالياتها حتى صارت موضع ثقة العموم، وبلغت الحرية فيها مبلغاً تفتحت له أبواب السجون"⁹¹، نعم استطاع الإنجليز إجراء الإصلاحات الكثيرة في مجالات عديدة في مصر، ولكن ذلك لم يكن من أجل شعب مصر؛ بل من أجلهم هم، ومن أجل حفنة الباشوات، والنخب المسيحية والعثمانية التي كانت تسيطر على مقاليد الأمور، كما أن مساحة الحرية القائمة في المجتمع كانت في إطار نخبوي خالص، ولا يمكن أن ننكر أن هناك مساحات من الحرية الواسعة على مستوى حرية الرأي والمطبوعات وأنواع عديدة من الحريات ترسخت مع وجود حياة نيابية في مصر، ولذا كان شبلي شميل ينظر إلى اللورد كرومر على أنه مصلح حقيقي ساعد في نهضة مصر، والحقيقة أن موقف شميل من الإنجليز يعود إلى نظرة الشوام إلى الاحتلال على أنه يمنح الشوام وضعاً خاصاً، حيث كانوا يؤدون دور الوسيط بين الاستعمار الإنجليزي والشعب المصري.

ولم تكن دعوة شميل إلى نظرية التطور، وشرح بخنر (Büchner) لهذه النظرية لتقابل بهوادة من قبل التيار الإصلاحية، فقد انتقد جمال الدين الأفغاني نمط الداروينية التي توظف مبادئها لصالح إنكار الأديان، وإنكار الغيبي، فكان يقاوم دعاوى الماديين، ورأى أن نظرية داروين لا تفسر لنا العديد من الأشياء؛ "ذلك أننا إذا نظرنا إلى الأشجار في غابات الهند، والنباتات المتولدة منذ أزمان بعيدة لا يحددها التاريخ إلا ظناً

89 - شميل، شبلي، فلسفة النشوء والارتقاء، مجموعة شبلي شميل، مطبعة المقطف، مصر، 1910م، ج1، ص51.

90 - عبد الرحمن، زينب، الإستمولوجيا التطورية في الفكر العربي الحديث: دراسة مقارنة بين داروينية شبلي شميل وإسماعيل مظهر، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة الفيوم، 2016م، ص167.

91 - المرجع نفسه، ص167.

وأصولها تضرب في بقعة واحدة، وفروعها تذهب في هواء واحد، وحين نسأل ما السبب في اختلاف كل منها عن الآخر في بنيته وأشكاله وأوراقه... أظن أنه لاسبيل إلى الجواب سوى العجز⁹².

وعلى الرغم من اعتقاد الأفغاني بأن شمیل كان مخطئاً، قال، حين سُئل عن قول المعري [الخفيف]:

والذي حارت البرية فيه

حيوان مستحدث من جماد

قال: إن مقصد أبي العلاء واضح هو النشوء والارتقاء، ومن ثم إن العرب قد سبقوا داروين؛ بل إن الأفغاني ذهب إلى أبعد من هذا حين قال: إن مقولة الانتخاب الطبيعي موجودة في البداوة وحضارة الإسلام على السواء، وذلك في انتخاب الزوجات النجيبات من الأمهات، أو في حرص العرب على الانتخاب الطبيعي في تحسين الحيوان، والحفاظ على أنساب الخيل⁹³. وهنا نلاحظ مدى إقرار الأفغاني مقولات الداروينية من منطق السبق العربي الإسلامي، ولكنه رفض توظيف شبلي شمیل لها في إرساء دعائم الفلسفة المادية.

كان شمیل يرى أهمية داروين في إرساء دعائم الفلسفة المادية، فيقول: ”إن الغرض من داروين إقرار الفلسفة المادية على أساس علمي متين، فالفلسفة المادية اليوم تختلف كثيراً عن فلسفة الماديين القديمة في أنها كانت كفلسفة أصحاب ما فوق الطبيعة نظرية بحثة، وأما اليوم فهي فلسفة قائمة على مبادئ علمية ثابتة“⁹⁴. وبفضل داروين صارت الفلسفة المادية لدى شمیل ليست مجرد فلسفة، ولكنها تسعى إلى أن تكون فلسفة ذات صبغة علمية.

وقد اهتم حسين الجسر (1845-1909م) اهتماماً بالغاً بالرد على المذهب التطوري في رؤيته للعالم، فرفض القول بأن الإنسان والقرد من أصل واحد، فيقول: ”ما السبب في ذلك الانحطاط في القوة والإدراك في طفل الإنسان مع أن شريكه في الاشتقاق (القرد) من أصل واحد ترقى عنه فنراه أكمل منه فيهما؟ ولو قيل إنه ترقى عن شريكه في حسن الصورة، وانحط عنه في القوة والإدراك لأسباب أوجبت ذلك، لقلنا فما الذي أكملها له عند الكبر ورفاه فيهما على القرد بكثير، فالحق أن هذا مما يوهن كل الوهن قولكم باشتقاق الإنسان والقرد من أصل واحد، إذا لم نقل أنه يبطله، فإذا تأملتم أيها الماديون بعين الإنصاف ظهر لكم أن المشابهة الصورية بين الإنسان والقرد لا تقاوم هذا الفرق العظيم“⁹⁵.

92 - الأفغاني، جمال الدين، الرد على الدهريين، الأعمال الكاملة، دراسة وتقديم محمد عمارة، دار الكتاب المصري، 1970م، ص135.

93 - المرجع نفسه، ص196.

94 - شمیل، شبلي، مجموعة الدكتور شبلي شمیل، مطبعة المقتطف، القاهرة، 1120م، ج1، ص25.

95 - الجسر، حسين، الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية، تحقيق ودراسة خالد زيادة، المكتبة الحديثة، طرابلس، (د.ت)، ص222.

وعلى الرغم من نقد الجسر لنظرية التطور، يوافق على قبول النظرية بشرط الإقرار بخلق الله للعالم والأنواع عن طريق النشوء والارتقاء، أو عن طريق الخلق من المادة؛ ”فكل من هذين الاعتقادين أي اعتقاد طريق الخلق، واعتقاد طريق النشوء في أرجاء العوالم المذكورة مقبول ما دام مستنداً إلى خلق الله تعالى، وأنه ليس لسواه تأثير“⁹⁶. ولكن الجسر يؤكد قبول النشوء والارتقاء ليس عن طريق التوالد الذاتي، ولكنه يؤكد مسألة استقلال الأنواع بعضها عن بعض، ولا شك في أن قبول فكرة النشوء لدى الإصلاحية العربية جاء نتيجة الحوار مع العلمانيين، وضغوط الخطاب العلماني على الإصلاح الديني، وهذا من إيجابيات الحوار والتسامح.

وبقدر تأثير النخب العلمانية في خطاب الإصلاح الديني، كان هناك أثر للنخب الإصلاحية كذلك في الخطاب العلماني، فقد انتقد إسماعيل مظهر، أحد رواد الداروينية، طريقة شميل في الترويج لنظرية داروين، فيقول: «كان للمذهب الدارويني منقولاً عن العلامة <بخنر> في عقول رجال المدرسة القديمة من الأثر ما حمل الناظرين فيه على الوقوف إزاءه موقف التريث والشك، ومما لا مشاحة فيه أن اتخذه مذاهب النشوء ذريعة لإثبات المادية، ومجارة دكتور شميل له، كان بلاريب خير وسيلة لاستفزاز رجال الدين في بلد إسلامي تأصلت فيه كثير من المذاهب العتيقة»⁹⁷. وهنا نلاحظ مدى مقاومة الفكر التقليدي لدعوة الداروينية، وهو ما أدى إلى تراجع نسبي في موقف إسماعيل مظهر للتوائم مع صلابة البناء التقليدي الجامد.

ولكن مع ذلك نجد إسماعيل مظهر ينتقد أفكار جمال الدين الأفغاني عن الداروينية، فيقول: ”يدعي الأفغاني أن من نظريات داروين ما يقول بأن هذا العلامة في (أصل الأنواع) يفضي البرغوث لأن يصبح فيلاً، بمرور الوقت وكر الدهور، وأن ينقلب الفيل برغوثاً، وهذه الأسطورة التي تبادرت إلى ذهن هذا المؤلف أنها من مقدمات مذهب داروين في (أصل الأنواع) لم تكن خرافة نقلها بعض من لا يوثق في علمه، وتلقفه السيد الأفغاني من أفواه الناس من الصحف الإخبارية، فراح يقوض بها من مذهب داروين بما شاء له وهمه“⁹⁸.

ومن منطلق إيمان إسماعيل مظهر بأهمية النقد الحر للأفكار كان نقده لأفكار شميل، وعدم ملاءمتها للوعاء الديني الإسلامي، ويرى أهمية الدين؛ فيقول: ”بأن الدين في ذاته ضرب من ضرور المعتقد يهيئ الإنسان، بوازع مما بعد عقليته لضبط سلوكه نحو المجموع إذا تعارضت مصلحة الفرد ومصلحة المجموع، وبذلك الوازع يحتفظ المعتقد الديني بخضوع المصالح الفردية الخاصة للمصالح الاجتماعية التي تتمثل في

96 - المرجع نفسه، ص238.

97 - مظهر، إسماعيل، ملقى السبيل في فلسفة النشوء والارتقاء، المطبعة العصرية، القاهرة، 1928م، ص51.

98 - المرجع نفسه، ص129.

خطى النشوء التي يخطوها الكل الاجتماعي⁹⁹. وهنا ندرك إقرار إسماعيل مظهر بأهمية الدين في حياة الفرد والمجتمع، مخالفاً شبلي شميل في دعوته للتخلي بالكلية عن الدين ودوره في الحياة الاجتماعية.

ولكن الأهم كان في إدراك إسماعيل مظهر خطورة ما نشره شبلي شميل، وصدامه مع البناء التقليدي للمجتمع، فيؤكد أن طبيعة الحرية الممنوحة في مصر هي التي سمحت له بذلك؛ فيقول: ”إن ما نشره شبلي شميل حول مذهبه في النشوء والارتقاء كان من الممكن أن يتعرض للاضطهاد، ولكن لولا حماية من القانون، وقسط من الحرية الفكرية كسبته مصر الحديثة منذ غزو نابليون لما كان بعد شبلي شميل عن السجون والتعذيب بأكثر من بعد غاليليو عن محرقة محكمة التفتيش¹⁰⁰. وهنا ندرك مدى الدور الذي أدته مساحة الحرية التي وفرها الإنجليز في مصر في وجود حوار بين النخب والأطراف المتباعدة في جو من التسامح، وهو ما كان ليحدث في مصر لولا طبيعة الحرية القائمة في تلك الفترة التاريخية.

ويعود الأثر الإيجابي للحوار العلماني/الإصلاحي حول التطورية في تأثر الشيخ أمين الخولي بأعمال كل من سلامة موسى وإسماعيل مظهر في أعماله الدينية، حيث وظف الخولي مقولات التطور في تجديد الفكر الديني في الإسلام، ففي عام (1927م) قام أمين الخولي بتأليف كتابه عن (الخير)، وأدخل فيه تدريس نظرية التطور إلى جامعة الأزهر في كلية أصول الدين، وكان الشيخ أمين الخولي يرى أن مذهب النشوء والارتقاء «مذهب طبيعي يتصدى للبحث في الحياة، ونشوء الأنواع، وكيف تم ذلك، ولكنه يقرر أيضاً أن نواميس طبيعية مطردة تجري على المعنويات جريانها على الماديات، فعم تطبيقه سائر فروع المعرفة الإنسانية، ومظاهر الحياة البشرية المختلفة»¹⁰¹. ورأى الشيخ أمين الخولي أن مذهب داروين لا يخالف الإسلام لأنه ليس فيه إنكار للإله، ونحن لا ننكر أن قوماً ماديين يرفضون التآليه والألوهية، ويعلقون ظهور العالم والإحياء بما يقال في فكرة النشوء، ولكن ذلك ليس من أصول المذهب، ولا من مقرراته، ولا تلحقه تبعته؛ بل المذهب كما قال العالم الطبيعي توماس هكسلي يستحيل نقض الألوهية بمقتضاه¹⁰². وما يؤكد فرضية تأثر الخولي بالدعوة التطورية عند الاتجاه العلمي العلماني هو احتكاكه المباشر بهذا التيار، حيث قام الشيخ أمين الخولي، بالاشتراك مع سلامة موسى وآخرين، بتأسيس جمعية (المصري للمصري) للأهداف الوطنية، وكذلك كانت هناك مساجلات واضحة بينه وبين إسماعيل مظهر حول أصالة العقلية العربية.

99 - المرجع نفسه، ص53.

100 - المرجع نفسه، ص20. وأيضاً: عبد الرحمن، زينب، مرجع سابق، ص183.

101 - الخولي، أمين، كتاب الخير، دار الكتب المصرية، 1996م، ص87.

102 - المرجع نفسه، ص101-102.

وقد ترتب على تأثر الشيخ أمين الخولي بنظرية التطور أن رأى الوحي في ضوء حركة التاريخ، وذهب إلى أن دراسة الدين (أي دين) ينبغي أن تكون خاضعة لظروف الزمان والمكان والمجتمع الذي نزل فيه هذا الدين، وأن الوحي خاضع لحركة التاريخ والزمن، ومن جانب آخر ذهب الشيخ أمين الخولي إلى أن التجديد يتأتى من ربط الدين بحركة تطور المجتمع؛ لأن الواقع الاجتماعي متغير ومتطور، والدين ثابت، ومن ثم كانت الحاجة إلى أهمية تقديم قراءة للدين تسير التطور الحادث في المجتمع، وذلك من خلال تقديم قراءة للكلية العامة التي وردت في الإسلام تراعي حركة الزمن والبيئة والمجتمع، وتواكب تطورات الاجتماع البشري في نموه وتغيره. ولا شك في أن أثر نظرية التطور في تجديد الفكر الديني عند أمين الخولي هو نتاج التسامح الحادث في الحوار الدائر بين النخب العلمانية والإصلاحية في عصر التنوير.

خاتمة:

1- أدان معظم المفكرين العرب المعاصرين تاريخنا الثقافي (في معظمه) بأنه لم يعرف قيمة التسامح في العديد من المستويات، وعلى مراحل مختلفة في تاريخنا الثقافي والحضاري، وذلك بسبب اختلاط الديني بالسياسي وتوظيف كل منهما للآخر، وهو ما أدى إلى انتشار روح إقصاء الآخر في مجالات الفقه وعلم الكلام بالذات. وإن تحقق التسامح على مستوى النخبة في بعض من مراحل هذا التاريخ، فإن ذلك يعود إلى ما تمتع به الحاكم أو الخليفة من استتارة، كما تجلى هذا في عهد المأمون، ومن جانب آخر إن ما حملته الخطاب الصوفي والفلسفي من تسامح مع الآخر لم يرضِ الفقهاء الذين سعوا إلى حصار هذه الخطابات المنفتحة، والتحذير منهم؛ بل أفتى الفقهاء بقتل بعضهم، وحرق كتب البعض الآخر.

2- أدى دخول الحداثة الأوروبية في حياة بعض المجتمعات العربية في فرض مفهوم التسامح في النظر إلى الآخر، وإن تجلى في مرحلة مبكرة على أنه مفهوم نفعي خالص، حيث دعت الحاجة إلى التعلم والارتقاء إلى ضرورة الانفتاح على الآخر في العديد من المجالات، وقد تجلى هذا بصورة أساسية في خطاب الطهطاوي وخير الدين التونسي.

3- لا شك في أن انفتاح دولة محمد علي على الآخر بكل تنوعاته قد أسهم في اختلاط أجناس وثقافات أخرى بالحياة العامة في مصر، فقد استعان وأبناءه بأجناس من الحضارة الغربية في الجيش والعديد من مرافق الدولة، كذلك فتح أركان الدولة للعثمانيين والمسيحيين الشوام، وهو ما أدى إلى إرساء التسامح في تعامل السلطة السياسية، ووجود حوار على المستويات كافة، كما أسهم تأسيس أول برلمان في مصر ووجود حياة نيابية في عهد إسماعيل عام (1866م)، ثم وجود دستور مصري متقدم عام (1923م) يراعي

الحريات، كل هذا أسهم في انتشار التسامح في تلك الفترة، وجعل من مصر قبلة الشرق التي يلجأ إليها معظم المضطهدين، كما كانت قبلة لكل النخب الثقافية في الشرق.

4- أسهمت روح التسامح السائدة في عصر النهضة العربي في قيام العديد من الحوارات المستمرة بين المستشرقين والمصلحين، وهو ما أدى إلى فتح آفاق جديدة في الفكر الديني السائد في تلك الفترة، فالحوارات السالفة الذكر أدت إلى إعادة النظر في تجديد الفكر الديني، وتقديم صورة جديدة للإسلام تتوافق مع التطور الحضاري الذي أنتجته الحداثة، وهذا ما بدا واضحاً في أعمال الأفغاني ومحمد عبده والعديد من أعلام حركة الإصلاح الديني.

5- حاول الإمام محمد عبده أن يؤصل للتسامح من داخل بنية الثقافة العربية، حين أعاد إنتاج وجود المعتزلة في الفكر المعاصر، وتبنى بعض آرائها حول قضية العدل طريقاً لحق العقل في التفكير الحر مستقلاً عن النص، وكذلك إطلاق يد الحرية الإنسانية في الفعل مستقلة عن الإرادة الإلهية.

6- نتج عن الحوار الدائر بين النخب العلمانية (التي كانت تتبنى خيار الحداثة) والنخب الإصلاحية تأثير كبير ومتداول بينهما، حيث أثر الخطاب العلماني في الضغط على خطاب الإصلاح الديني في قضايا علاقة الدين بالعلم، والدين بالسياسة، ونظام الخلافة، والدولة المدنية، في حين أثر الخطاب الإصلاحي في الخطاب العلماني في الإقرار بأهمية الدين في حياة الشعوب في الشرق.

7- ترتب على الحوار العلماني-الإصلاحي حول نظرية التطور إلى إقرار النخب الإصلاحية بأهمية التطور والاعتراف المشروط به من قبل بعض شيوخ الإصلاح، وامتد الأمر بأحدهم (الشيخ أمين الخولي) إلى ربطه الفكر الديني بالتطور حتى يمكن للدين أن يساير حركة التقدم في المجتمع، وفي المقابل حاول إسماعيل مظهر أن يقلل من حدة التطرف في دعوة شبلي شميل للتطور بوصفها دعوة تتجاوز الدين على المستويات كافة، وأقر إسماعيل مظهر بأهمية دور الدين في حياة المجتمع.

قائمة المصادر والمراجع

- أركون، محمد، من فيصل التفرقة إلى فيصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 1995م.
- الأفغاني، جمال الدين، الرد على الدهريين، الأعمال الكاملة، دراسة وتقديم محمد عمارة، دار الكتاب المصري، 1970م.
- أنطون، فرح، محاورات مع محمد عبده، تحقيق الطيب تيزيني، دار الفارابي، بيروت، (د.ت).
- أوغلو، أكمل الدين إحسان، الأثر في مصر وتراثهم الثقافي، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2012م.
- أومليل، علي، في شرعية الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2005م.
- التونسي، خير الدين، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق معن زيادة، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1978م.
- الجابري، محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2005م.
- الجسر، حسين، الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية، تحقيق ودراسة خالد زيادة، المكتبة الحديثة، طرابلس، (د.ت).
- حرب، علي، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1995م.
- الخولي، أمين، كتاب الخير، دار الكتب المصرية، 1996م.
- رضا، محمد رشيد، تاريخ الإمام محمد عبده، دار الفضيلة، مصر، (د.ت).
- رينان، أرست، الإسلام والعلم: مناظرة رينان والأفغاني، ترجمة مجدي عبد الحافظ، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، الرقم 829، 2005م.
- شميل، شبلي، فلسفة النشوء والارتقاء، مجموعة شبلي شميل، مطبعة المقتطف، مصر، 1910م.
- الصعيدي، عبد المتعال، حرية الفكر في الإسلام، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009م.
- الصغير، عبد المجيد، فقه وشرعية الاختلاف في الإسلام، دار رؤية، القاهرة، ط1، 2011م.
- ضاهر، مسعود، هجرة الشوام، الهجرة اللبنانية إلى مصر، دار الشروق، القاهرة، 2006م.
- الطهطاوي، رفاع: -
- تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998م.
- المرشد الأمين في تعليم البنات والبنين، المجلس الأعلى للثقافة، 2003م.
- مناهج الألباب المصرية في مباحث الآداب العصرية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003م.
- عبد الرحمن، زينب، الإستيمولوجيا التطورية في الفكر العربي الحديث: دراسة مقارنة بين داروينية شبلي شميل وإسماعيل مظهر، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة الفيوم، 2016م.
- عبده، محمد: -
- الإسلام دين العلم والمدنية، دراسة وتقديم عاطف العراقي، سينا للنشر، القاهرة، 1998م.
- الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، الأعمال الكاملة، دار الشروق، القاهرة، 1993م.
- الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011م.
- عبد الله، عصام، التسامح، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، 2006م.
- عبد الوهاب، أشرف، التسامح والتغير الاجتماعي، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2013م.
- عمر، محمد، حاضر المصريين أو سر تأخرهم، مصر المحروسة، القاهرة، 2002م.
- لوك، جون، رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنة، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005م.
- مظهر، إسماعيل، ملقى السبيل في فلسفة النشوء والارتقاء، المطبعة العصرية، القاهرة، 1928م.
- الوريحي، ناجية، الاختلاف وسياسات التسامح، مؤمنون بلا حدود، بيروت، ط1، 2015م.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Orders

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