بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 24 مايو 2021

من فكرة التسامح إلى حقوق الإنسان

محمد بوسعدان
باحث مغربي

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

جميع الحقوق محفوظة © 2021
All rights reserved © 2021

ملخص:

حاول أعلام فكر التّسامح أمثال بايل ولوك وفولتير، تقديم جواب عن السّؤال التّالي: كيف نجعل التعايش بين الأديان المختلفة أمرا ممكنا داخل الدّولة الواحدة؟ وهو السّؤال الذي سيتمّ توسيعه، ليشمل كل أوجه الاختلاف بين البشر، ليصبح كالتالي: كيف نجعل العيش المشترك أمرا ممكنا داخل الدولة الواحدة، بل في العالم كلِّه، مع كلّ الاختلافات التي تزخر بها المجتمعات البشرية؟

يتناول البحث بالدراسة، أبرز المتون المؤسِّسة لفكرة التّسامح، مع إبراز السياق الثقافي والسياسي الذي ظهرت فيه، والإشكالات المركزية التي عالجتها هذه النّصوص المؤسِّسة، كما يتتبّع البحث منطق اشتغال هذه النصوص والحجج التي استندت إليها، دون إغفال النّصوص المحاورة لها.

إن ما يشهده العالم المعاصر من موجة التطرف والتشدّد الدّينيّ على وجه الخصوص، يجعل استحضار هذه النصوص المؤسِّسة لفكرة التسامح أمرا ضروريا.

من هنا تنبع القيمة الفكرية لهذه الكتابات، وأهمية الانفتاح على الإسهامات المعاصرة في مجال تطوير فكرة التسامح، انطلاقا من استثمار ما كتبه الأعلام المؤسِّسون.

يسعى البحث إلى إبراز كيف ستصبح فكرة التسامح، باعتبارها قيمة أخلاقية وموقفا من المختلف، أساسا لحقوق الإنسان، وهي الحقوق التي ستتمّ بلورتها وصياغتها في مواثيق تتّخذ طابع الكونية، وفي مقدّمة هذه الحقوق حرّية التّفكير والتّعبير والتّدين والمساواة واحترام الإرادة الفرديّة والجماعيّة.

***

مقدمة

يَعمَد الخطاب الفلسفي، وهو ينظر في الشّرط الإنسانيّ، إلى فحص الأسس والمفاهيم التي تستند إليها الممارسات الخاطئة للإنسان، والتي تحطّ من قيمته. من هذا المنطلق، أفضى تفكير الفلاسفة في ظاهرة التعصّب الدّينيّ وما نتج عنها من مصائب، إلى تأسيس المفهوم الفلسفيّ للتّسامح الّذي ينطلق من الطّبيعة الإنسانيّة ومقتضيات العقل، وهو ما أتاح أن يصبح التّسامح أحد المبادئ الأساسيّة لفكر الأنوار، والّذي ستكون مستنداته النظريّة أساسا لأهمّ حقوق الإنسان غير القابلة للتّصرّف. السؤال المركزيّ الّذي نريد الإجابة عنه هو: ما هي الأسس النّظريّة التي أقام عليها الفلاسفة مفهوم التّسامح؟ وكيف ستتحوّل فكرة التّسامح إلى دعامة أساسيّة لحقوق الإنسان؟

1- دلالات التّسامح

يُستعمل لفظ التّسامح مقابلا للفظ الفرنسي Tolérance المشتقّ من الكلمة اللاتينية Tolerantia التي تعني التّحمّل والمعاناة، كما لو أنّ الأمر يتعلّق بموقف يُسبّب الألم بسبب قبول ما يضادّ قناعات المتسامِح. التّسامح بهذا المعنى، معاناة وتحمّل لما ينبغي أصلا أن نرفضه، لكننا نقبله على مضض أو مكرَهين، إمّا لعدم قدرتنا على محاربته ومنعه، أو غضًّا للطّرف عمّن نتسامح معه وتساهلا معه إلى حين. بهذا المعنى، نفهم عبارة دوساد M. de Sade (1740-1814): «التّسامح فضيلة الضّعفاء.» فالقويّ حسب هذه العبارة لا يتسامح، وإذا تسامح، فإنّه يفعل ذلك تفضّلا وتكرّما مع المتسامَح معه، كما حصل، مثلا، في روما القديمة التي تسامحت مع البغاء، فسُمّيت البيوت المعدّة لذلك «بيوت التّسامح» Maisons de tolérance، وهو المعنى الذي قصده رابو J.-P.Rabaut وهو يطالب بحقوق البروتستانت أمام البرلمان الفرنسي (1789): «أنا لا أطالب بالتسامح، بل بالحرية.» التّسامح بهذا المعنى؛ أي المتفضَّل به من القويّ تجاه الضّعيف، ساد في فترات مختلفة تجاه ممارسات كانت محرّمة حسب الشّرائع المعمول بها، كالتّساهل مع المهرطقين. فهو هنا، تَحمّل للشّرّ ولما لا يمكن منعه. لذلك، عادة ما كان هذا التّحمّل مؤقّتا، ولا يلبث أن يترك مكانه للمنع والقمع.

وظّف اسبينوزا ولوك التّسامح بهذا المعنى؛ أي قبول ما لا يمكن منعه أو إلغاؤه، لكن في سياق آخر هو الدّفاع عن حرّية الأفراد ضدّ أية سلطة تحاول أن تمنعهم من أن تكون لهم آراء وسلوكيات من العبث منعهم منها بالقانون؛ لأنّها أمور متروكة لقناعة الفرد الداخلية (وهذا ما أصبح يدخل في عصرنا ضمن مجال الحرّيات الفرديّة). فقد استعمل اسبينوزا ولوك التسامح بهذا التّعريف، حجّةً لفائدة الحرية في الأفعال التي لا

قِبل للقانون أو لأية قوّة بمنعها، ولم يكن قصدهما أن التّسامح موقف مؤقّت يمكن الالتفاف عليه، إذا امتلكنا القدرة على مواجهة ما لا نقبله.

سيصبح التسامح مع فلاسفة الأنوار قيمة إيجابيّة، فهو «الخاصّيّة الملازمة للبشريّة» حسب تعريف فولتير في معجمه الفلسفيّ Dictionnaire philosophique (مقال التسامح Article Tolérance). إن الطّبيعة البشريّة المتّسمة بالضّعف والتّقلّبات وغير المعصومة من الأخطاء، تحتّم أن يتسامح الناس، وأن يقبل بعضهم البعض كما هم.

الحمولة الإيجابيّة للتّسامح، ستجعله في عصرنا فضيلة أخلاقيّة تتمثّل في قبول غنى وتنوّع ثقافات عالمنا واحترام أنماط عيش الآخرين وآرائهم ولغاتهم ودياناتهم...

2- التسامح والتعصب في العصور القديمة والوسطى

تميّزت العصور القديمة والوسطى بهيمنة المعتقدات الدينية (سواء الوثنية أو التوحيدية) على الحياة الاجتماعية بصفة عامة. فالدّين كان المحدّد لنظرة الإنسان إلى نفسه وإلى العالم والآخرين من حوله. وعلى ضوء تلك المعتقدات والرؤى الدينية، كان يتصرف ويتّخذ مواقفه المختلفة من قضايا كثيرة. لذلك، يمكن الحديث في هذه العصور عن سيادة نزعة التّمركز الدّيني Théocentrisme؛ أي جعل الحياة الاجتماعية خاضعة للرؤية الدينية ومنضبطة بها، في تعارض مع الاستقلال الذاتي للفرد الذي يذوب داخل الجماعة واختياراتها. سيادة نزعة التمركز الديني في المجتمعات القديمة والوسطى، تفسّر جوانب مهمّة من حالات التعصّب وقمع المخالفين والمارقين والمبتدعين والمرتدّين عن ديانة المجتمع. يمكن أن نميّز هنا بين مستويين من اللاتسامح: اللاتسامح مع المرتدِّين، وهم الذين انشقّوا عن دين الجماعة وأعلنوا مخالفتهم لمعتقداتها، واللاتسامح مع المختلف بشكل عام. في الحالة الأولى، تلجأ الجماعة إلى قمع المرتدين ومعاقبتهم؛ لأن في ردتهم إضعافا للجماعة وخيانة لها. فمن معاني الإيمان بدين ما، الثقة به والوفاء له؛ وفي الوفاء للدين وفاء لتماسك الجماعة وقوتها. أما المرتدّ التّارك لدين الجماعة المفارق لها، فهو خائن وخارج القانون. وهذا ما يفسّر قسوة العقوبات التي تسنّها المجتمعات الدينية المختلفة للمرتدّ والمهرطق، علاوة على العقاب الأخروي الذي ينتظره. فالإيمان أو الوفاء لدين الجماعة شرط ضروري لقوة الجماعة ولخلاص الفرد. المستوى الثاني من اللاتسامح هو اللاتسامح مع المخالفين عامة، وهم الذين يعتنقون دينا مختلفا وليسوا داخلين تحت سلطة الجماعة. إن حماية الجماعة وضمان استمرارها ومواجهة كل ما يهدد كيانها، كان هو المبرر للجوء إلى اللاتسامح مع المرتدين في الداخل والمخالفين في الخارج؛ إلا أن الملاحَظ هو أن اللاتسامح مع المرتد (الذي انتمى إلى الجماعة وعدل عن هذا الانتماء) يكون أشد عنفا وقسوة من اللاتسامح مع المختلف عموما (الذي

لم ينضمَّ أصلا إلى الجماعة)؛ لأن الجماعات البشريّة تقدِّر عادة أن التّهديد الداخليّ يكون أشدّ خطرا عليها من التهديد الخارجي. إن ترك الأفراد لدين الجماعة يعني انحلال الرّابطة الاجتماعيّة، وهو ما يعجِّل بزوال الجماعة. أمّا المخالف الخارجيّ، فرغم كونه خطرا محدقا بهوية الجماعة ووجودها، إلاّ أنّ الجماعة قادرة على مقاومته إذا ظلّت متماسكة؛ ولا شيء يحفظ تماسكها غير وحدة العقيدة.

لهذه الأسباب، نفهم لماذا لم تكن المجتمعات قديما تتساهل مع المرتدّين والمشكّكين في العقائد الدينية. ومن الأمثلة التاريخية الشهيرة للاضطهاد باسم الدين، مثال الفيلسوف سقراط (469-399ق.م) الذي جلبت عليه آراؤه سخط الكثيرين. وكان أرسطوفان أول من اتهمه بالكفر بآلهة المدينة وبتعليم التلاميذ تغليب الباطل على الحق، وأعلن أن القصاص العادل هو إحراق المدرسة التي يعلّم فيها سقراط وقتل صاحبها والتلاميذ جميعا.

وبعد ذلك بسنوات، تقدم البعض بعريضة أمام القضاء يدّعون فيها أن سقراط ينكر آلهة المدينة، ويقول بغيرهم ويفسد الشّباب، ويطلبون الإعدام عقابا له.[1] وقد انتهت المحاكمة بإصدار حكم الإعدام على سقراط بتجرّع السّمّ[2]. وبالرّجوع إلى حيثيات الاتّهام، سنجد أن أسبابه العميقة شخصية وسياسية؛ لأن سقراط، علاوة على تسفيه الشعراء والخطباء والسياسيين ورجال الدين، كثيرا ما كان يحمل على النظام الديمقراطي، وينتقد ما يقوم عليه من مساواة مسرفة وقوة العدد وانتخاب بالقرعة. وهذا يدلّ على أن الأسباب السياسية تغذّي اللاتسامح الدّيني وتجعله أكثر شراسة وقسوة، وتعرّض ضحاياه للقتل أو النّفي أو الحرمان من حقوقهم.

وقبل سقراط، عاش فيلسوف يوناني آخر هو أنكساغوراس (500-428ق.م) مأساة شبيهة؛ فقد أثار حفيظة رجال الدين في أثينا بآرائه وانتقاداته للمعتقدات الدينية، وذهب إلى أن القمر أرض بها جبال ووديان، وأن الشمس والكواكب أجرام ملتهبة لا تختلف طبيعتها عن طبيعة الأجسام الأرضية كما يتبين من مقابلة الأحجار المتساقطة من السماء بما عندنا من أحجار. ولم يكن الأثينيّون يطيقون مثل هذا القول، لاعتقادهم أنّ كلّ ما هو سماويّ، فهو إلهيّ. فاتّهِم بالإلحاد وحُكِم عليه بالإعدام وخُفّف إلى النّفي، فاضطرّ إلى مغادرة أثينا.

وكما اختلطت الدوافع الدينية بالسياسة في محاكمة سقراط التي أفضت إلى إعدامه، فإن اتّهام أنكساغوراس لا يخلو بدوره من دوافع سياسية. ومن ثمة، يمكن القول إنّ اللاتسامح المؤدّي إلى الاضطهاد، كان يرتكز على تهمتي الكفر بدين المدينة أو التآمر على أمنها، أو عليهما معا.

1 - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، ص. 68

2 - نقل أفلاطون تفاصيل محاكمة سقراط في محاورات(فيدون) و(دفاع سقراط) و(أقريطون).

استمرّت حالة اللاتسامح مع ظهور الديانات السماوية؛ وعانى أتباع الديانات التوحيدية الناشئة من اضطهاد الوثنيين. لكن من مفارقات التاريخ البشري أن الذين عانوا الاضطهاد والقمع، وهم أقلية مستضعَفة، يتحوّلون، بمجرد استقوائهم وهيمنتهم، إلى ممارسين للاضطهاد وقمع المخالفين، كما لو أن الأمر يتعلق بتقمّص الضحية لشخصية الجلاد كما في التحليل النفسي.

اضطهد اليهود مخالفيهم وحُكِم بالموت على أدعياء النبوة وعلى المجدّفين والعرّافين والمرتدّين. وقد فعل اليهود ذلك معتقدين أنهم يطبّقون ما جاء في العهد القديم خاصة في سِفر التثنية الذي ورد فيه: «إذا علمتم أن رجلاً أو امرأة عبدوا آلهة غريبة، عليكم أن تسحبوهما إلى بوابة المدينة وتسحقوهما تحت الحجارة.» ويبيّن السِّفر ما يجب على اليهود أن يفعلوه عند دخولهم الأرض الموعودة، وكيف يتعاملون مع سكانها: «لا تعاهدهم، ولا تشفق عليهم ولا تصاهرهم. بنتَك لا تعط لابنه وبنته لا تأخذ لابنك؛ لأنها تردّ ابنك من ورائي فيعبد آلهة أخرى، فيحمى غضب الرب عليكم ويهلككم سريعا؛ ولكن هكذا تفعلون: تهدمون مذابحهم، وتكسرون أنصابهم، وتقطعون سواريَهم، وتحرقون تماثيلهم بالنار لأنك شعب مقدس».[3]

وفي رسالته الأولى إلى مؤمني تسالونيكي، يذكر بولس الرسول معاناة المسيحيين الأوائل من اضطهاد اليهود، ويجدّد تحميل اليهود دم المسيح: «فأنتم أيضاً قاسيتم على أيدي بني جنسكم ما قاسوه هم على أيدي اليهود الذين قتلوا الرب يسوع والأنبياء واضطهدونا نحن أيضا، وهم لا يرضون الله ويعادون الناس جميعاً.»[4]

لكن المسيحيين ضحايا الاضطهاد اليهودي والوثني، سيتحوّلون إلى أشرس القامعين لحرية الاعتقاد، خاصة عندما استقووا بسلطة الدولة. لقد غدت المسيحية الديانة الرسمية للإمبراطورية الرومانية على عهد قسطنطين الأول (القرن الرابع)، فشاع اضطهاد أتباع الديانات والمذاهب التي لا ترتضيها الدولة، واعتُبر أتباعها كفارا وخارجين عن القانون ينبغي أن يحاربوا. في هذا السياق التاريخي، نشير إلى اضطهاد قسطنطين الأول للدوناتيين، وهم أتباع حركة دينية مسيحية انتشرت في القرنين الرابع والخامس بشمال إفريقيا الواقعة تحت نفوذ الإمبراطورية الرومانية. وكان القديس أوغسطين Saint Augustin (354-430) قد أجاز استعمال العنف ضد أتباع دونات الكبير Donat le Grand لإخضاعهم للكنيسة. وقد بلغ التعصّب ذروته مع الحروب الدينية، وهي سلسلة من الصراعات الدموية حدثت على فترات متقطعة في القرنين 16 و17، ودامت في مجملها أزيد من قرن من الزمن[5]. وفي فرنسا وحدها عرفت الحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت ثمانيَ جولات أدّت إلى خراب مملكة فرنسا في النصف الثاني من القرن 16.

3 - سفر التثنية، 7/3-6

4 - بولس، رسالة إلى مؤمني تسالونيكي، 13-14-15

5 - اشتعلت الحروب الدينية بأوروبا بعد ظهور حركة الإصلاح الديني التي أدت إلى انقسام المسيحية إلى مذهبين: الكاثوليكية والبروتستانتية.

في العام 1598 سيوقّع الملك هنري الرابع «مرسوم نانت» Edit de Nantes أو «مرسوم التسامح»، وهو المرسوم الذي سيضع حدا للحروب الدينية التي أنهكت فرنسا، وقد تضمّن اعترافا لأقلية البروتستانت بالوجود، ومنح أفرادها الحقّ في العبادة تحت شروط محدّدة؛ أي في بعض المناطق فقط وليس في كل فرنسا. وخُصّصت لأفراد هذه الأقلية مناطق آمنة يلجؤون إليها، ويحتمون فيها من بطش الكاثوليك الذين ينبذونهم.

إن اعتراف المرسوم للبروتستانت بحرية المعتقد وأداء الشعائر، وإن كان بشروط، فهو أمر جديد في ذلك العصر الذي كانت فيه الدولة في باقي البلدان الأوروبية تفرض دينها الرسمي على رعاياها، وتضطهد أصحاب العقائد الأخرى.

لكن فترة التعايش السلمي التي أرساها «مرسوم نانت»، والتي دامت قرابة القرن، تبخرت مع إلغاء لويس 14 لهذا المرسوم عام 1685 سيرا على نهجه في الحكم المطلق، وأعلن بذلك أن لا دين في فرنسا مسموحا به خارج الدين الكاثوليكي، وقرّر «اجتثاث البدعة» من مملكته؛ أي القضاء على البروتستانت. وكان التبرير الذي استند إليه في اضطهاد هذه الأقلية هو تعاطف أفرادها مع انجلترا (ذات الأغلبية البروتستانتية)، واعتقاده مثل أغلبية الفرنسيين والأوروبيين آنذاك، أن البلد الواحد لا يقبل أكثر من دين واحد.

وبإلغاء «مرسوم التسامح» وإصدار «مرسوم فونتينبلو» Edit de Fontainbleau استؤنفت الحروب الدينية التي أزهِقت فيها أرواح، ودُمّرت دور العبادة وخُرِّبت الممتلكات وهُجِّر الكثيرون. ويبقى اليوم الأحلك في تاريخ الحروب الدينية في فرنسا، هو اليوم الذي حدثت فيه «مجزرة سان بارتيليمي» Massacre de la Saint-Barthélemy في 24 غشت 1572، والتي كان الهدف منها القضاء التام على البروتستانت بأوامر من الملك شارل التاسع ووالدته. وكانت الكنيسة الكاثوليكية متواطئة ومشاركة في المجزرة التي أودت بحياة 30 ألفا أو يزيدون من البروتستانت من كافة الأعمار قتلوا بطريقة بشعة. ومن الأمثلة البشعة على الاضطهاد الديني الممنهج والقمع الوحشي لحرية المعتقد، إقامة «محاكم التفتيش» الكاثوليكية التي نشطت في القرنين 15 و16 على الخصوص. وكانت مهمتها إخضاع «المشتبه فيهم» لمحنة السؤال لاكتشاف مخالفي الكنيسة ومعاقبة المدانين بالبدعة والردة وأعمال السحر. كانت محاكم التفتيش عبارة عن سلطة قضائية استثنائية يشرف عليها رجال الدين.

والواقع أن الحرب ضد المهرطقين والمرتدين والزنادقة، كانت قد بدأت قبل إنشاء محاكم التفتيش، وكان رجال الدين يتولّون أمر اكتشاف المبتدعة والمرتدّين، ويوكَل أمر معاقبتهم إلى «الذراع الزّمني» للكنيسة؛ أي الحاكم المدني، وغالبا ما يكون الحكم الصادر في حق المدان هو الإعدام الذي كان يُنفَذ بطرائق في غاية البشاعة، كالإعدام بالخازوق أو بحرق المدان حيّا أو بتقطيع أوصاله.

لقد كانت عمليّة القتل والتعذيب والتهجير باسم الدين تتم بالموازاة مع قمع حرية التفكير والإبداع العلمي والفني والفلسفي. ففي العام 1559، وبطلب من محاكم التفتيش، أصدر البابا بولس الثالث قائمة تتضمن عناوين الكتب التي تحرم على الروم الكاثوليك قراءتها[6]. وكان الهدف من إصدار هذه اللائحة هو منع قراءة العديد من الكتب التي تتعارض، حسب فهم رجال الدين، مع الإيمان والأخلاق المسيحية. وقد استمرّ العمل بهذه القائمة التحريميّة لقرون، وكانت تضاف إليها كل مرة عناوين لكتب جديدة لا يتّفق رجال الدين مع مضمونها[7]. ولم تفقد طابعها الإلزامي إلاّ مع إصدار الفاتيكان لبيان يلغي «لائحة الكتب الممنوعة» عام 1966. إن صعود وتيرة التعصب واضطهاد الكنيسة للمفكرين الأحرار هو ما جعل أحد فلاسفة العصر الوسيط، وهو أبيلار Pierre Abélard (1079-1142) يشتكي من الاحتقان الذي كان يسود البلاد المسيحية، ويفكّر في الرّحيل إلى أرض العرب، يقول أبيلار: «الله يعلم كم من مرة فكرت تحت ضغط يأس عميق في الرحيل عن الأرض المسيحية والعبور نحو الوثنيين [أي المسلمين] للعيش هناك في سلام دافعا الجزية لأعيش مسيحيا بين أعداء المسيح.»[8] ورغم أن الاضطهاد الديني في العالم الإسلامي لم يبلغ من الشراسة ما بلغه الاضطهاد في البلاد المسيحية بشهادة أبيلار السالفة وبشهادة آخرين[9]، فإن فترات قاتمة من اللاتسامح قد خيّمت على البلاد الإسلامية، وهذه بعض النماذج:

- اعتنق الخلفاء العباسيون المأمون والمعتصم والواثق عقيدة الاعتزال، وعملوا على فرضها وإجبار الناس عليها، واضطهدوهم وأنزلوا بهم عقوبات مختلفة تراوحت بين القتل والسجن والجلد والتفريق بين المرء وزوجه وعدم افتدائهم إن كانوا أسرى. ومن أشهر الشخصيات التي اضطُهِدت خلال هذه الفترة بسبب العقيدة، الفقيه والمحدّث أحمد بن حنبل الذي عُذّب لاعتقاده بأن القرآن غير مخلوق، وهذا ما لا ينسجم مع رأي آخر في الموضوع لمذهب المعتزلة؛ أي المذهب الرسمي للدولة آنذاك. يكشف الجابري عن الأسباب السياسية لمحنة ابن حنبل وجماعته من خلال فحص الروايات التاريخية حول حادثة «خلق القرآن» التي لم تكن في الحقيقة سوى ذريعة لقمع المعارضين لحكم المأمون بسبب حصاره لبغداد خلال حربه مع أخيه الأمين، ثم تركه لها مرتعاً للفتنة والفوضى انتقاما من أهل بغداد لمناصرتهم للأمين، وقيام جماعة من أصحاب الحديث والفقه بإعادة الأمن إلى بغداد، وشيوع نفوذهم لدى العامة، ولضرب سلطتهم كانت محنة خلق القرآن.[10]

6- عرفت باسمها اللاتيني index librorum prohibitorum، أي دليل الكتب المحرمة.

7 - تضمنت القائمة أسماء مشاهير العلم والفكر أمثال كيبلر وجون لوك وفولتير.

8 - محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 2000، ص..28 وقد أخطأ أبيلار إذ اعتبر المسلمين أعداء المسيح، مع أنهم يؤمنون به نبيا مرسلا.

9 - يكفي في هذا المقام أن نورد شهادة أحد مفكري الأنوار المتحمسين للتسامح وحرية الفكر وهو كوندورسي الذي يصف دين محمد بأنه(الأكثر بساطة في عقائده، والأقل غرابة في تطبيقاته، والأكثر تسامحا في مبادئه.) انظر: Condorcet, Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, 1988, Flammarion, Paris, p.174

10 - الجابري، مرجع مذكور، ص.93

-أصدر الخليفة المنصور في قرطبة منشورا يحرّم فيه الاشتغال بالفلسفة، وأمر بنفي ابن رشد بتهمة الكفر والزندقة، وإحراق كتبه في الفلسفة في ساحة قرطبة. يورد الجابري نصوصا لابن رشد(1126-1198) من كتابه «جوامع فلسفة أفلاطون» (وهو شرح لكتاب الجمهورية لأفلاطون) لإبراز الأسباب السياسية الكامنة خلف نكبته، ومنها النص الذي يشرح فيه رأي أفلاطون في تحوّل المدينة من الديمقراطية إلى مدينة التّغلب والاستبداد التي تُبنى فيها الممالك على البيوتات (الأسر الحاكمة) وتكون فيها الممتلكات «في ملكية البيت الحاكم، وأهلها يضطرون في بعض الأحيان إلى إخراج المال لإنفاقه على من يقوم بحراستهم ويقاتل من أجلهم. وهاهنا أصل المكوس والغرامات، ويؤدي ذلك إلى انقسام الناس إلى قسمين:

قسم يُسمّى الجمهور، وقسم يُسمّى السادة، كما هو الحال عند الفرس وعند الكثير من دولنا نحن. وفي حال كمثل هذه الحال، يتعرّض الجمهور إلى النّهب من طرف السادة الذين يبالغون بالاستيلاء على ما بأيدي النّاس، فيقودهم ذلك إلى الطغيان كما يجري في زماننا هذا ودولتنا هذه.»[11] وبعد أن يشرح ابن رشد ما يقوله أفلاطون عن تحوّل المدينة الفاضلة إلى مدينة الكرامية (أي التيمقراطية، وفيها يكون البحث عن المجد والشرف عن طريق الحكم)، يعلق قائلاً: «وأنت يأيها القارئ يمكنك أن تفهم ما يقرّره أفلاطون في شأن تحول الحكم المثالي إلى الحكم التيمقراطي، وتحوّل الرجل المثالي إلى الرجل التيمقراطي، إذا نظرت إلى ما كان عليه الأمر عند العرب في العصر [الإسلامي] الأول. ففي ذلك العصر كانوا يسيرون سيرة المدينة الفاضلة، ثم تحوّلوا زمن معاوية، إلى أناس تيمقراطيين، ويظهر أن هذا هو حال الحكم القائم الآن في هذه الجزيرة.» (أي الأندلس). وهناك نصوص أخرى شبيهة بهذين النّصين، تبرز موقف ابن رشد الرّافض لطبيعة الحكم القائم في عهده، ومسلك الحكّام، هذا علاوة على واقعة تأييد ابن رشد ليحيى أخي المنصور إبان مرض هذا الأخير. وهذه كلها أسباب تجعل ابن رشد موضع ارتياب من الوجهة السياسة. فالاضطهاد باسم الدين إذا ما صدر عن الدولة، فإنه لا يمكن فهمه إلا إذا بحثنا عن جذوره السياسية؛ وهذا ما يؤكده الجابري حين يكتب: «وإذا نحن أخذنا بعين الاعتبار كون الدولة، أي دولة، لا تتدخّل في الشؤون الثقافية والدينية في العادة إلا بدافع سياسي؛ أي له علاقة بالسياسة، صار من الضروري، بعد أن تبيّن تهافت التّهم المروية، البحث عن القضية من هذه الزاوية. إن السبب الحقيقيّ في نكبة ابن رشد لا يمكن أن يكون إلا سياسيا تماما مثلما كان الأمر في محنة ابن حنبل.»[12] والملاحَظ كذلك أن الاضطهاد غالبا ما يكون اضطهادا لجماعة من الناس (وليس لفرد واحد)، كما حدث لابن حنبل وأصحابه، وكما حصل مع ابن رشد و«جماعة الفضلاء»، وفيهم القاضي والمتكلم والمحدّث والفقيه وعالم الأصول وعالم الرياضيات...وإذا ما نال الاضطهاد الشخص الواحد، فغالبا ما يكون ذلك بسبب ما يحظى به من تأييد من العامة، يُخشى معه أن تتحوّل هذه المساندة إلى ثورة ضد الحاكم. وفي هذا السياق، ينبغي أن نفهم محنة الكثيرين أمثال سعيد بن جبير وسعيد بن المسيّب

11 - نفسه، ص.146.

12 - نفسه، ص.131.

وابن حنبل والحلاج والعز بن عبد السلام وابن رشد وغيرهم. وإنما غُلّفت الأسباب السياسية بالاتّهام في الدين؛ لأنه الأقدر على تجييش المشاعر الدينية للجماهير وتأليبها ضد المتّهمين؛ غير أن للتّطرّف أسبابا أخرى حينما يكون مصدره الأفراد والجماعات ضد أفراد آخرين وجماعات أخرى:

لقد نظرت كل جماعة إلى نفسها نظرة استعلاء؛ فقد عظّم اليونانيون أنفسهم حدّ الشّطط، واعتقدوا أنهم سادة الجميع، وأن غير اليوناني متوحش وعبْد بالضرورة؛ وكانوا يعتقدون أن جبلهم أولمبوس Olympe الذي لا يتجاوز ارتفاعه2917 مترا، هو أعلى جبل في العالم، وأن الآلهة تسكن فيه. واعتبر البعض أنفسهم «شعب الله المختار»، واعتقد الآخرون أنهم «خير أمة أخرجت للناس»، وظن غيرهم أنهم «أبناء الله وأحباؤه»؛ في تأويل يمتح بشكل واضح من نزعة التمركز حول الذات، ويتجاهل ما يمكن أن تنطوي عليه تلك العبارات من معانٍ عميقة ترتبط بفتح القيم التي يتضمّنها الدّين على الفضاء الإنسانيّ الأرحب، بدل حصرها في أفق ضيّق، وبالتالي جعْل الدين رديفا للعرقية أو القومية.

ومثلما وُجد التّعصّب للعرق وللدّين «القوميّ»، وُجد التّعصّب للّغة القوميّة: يكشف ابن حزم الأندلسيّ بطلان فكرة أفضلية لغة على لغة أخرى قائلا[13]: «وقد توهّم قوم أن لغتهم أفضل اللغات، وهذا لا معنى له؛ لأن وجوه الفضل معروفة، وإنما هي بعمل أو اختصاص ولا عمل للغة ولا جاء نص في تفضيل لغة على لغة. وقد قال تعالى: «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم» (إبراهيم/4). وقال تعالى: «فإنما يسّرناه بلسانك لعلهم يتذكرون» (الدخان/58)؛ فأخبر تعالى أنه لم يُنزل القرآن بلغة العرب إلا ليفهم ذلك قومه عليه السلام لا لغير ذلك. وقد غلط جالينوس، فقال: إن لغة اليونانيين أفضل اللغات؛ لأن سائر اللغات إنما هي تشبه، إما نباح الكلاب أو نقيق الضفادع. وهذا جهل شديد؛ لأن كل سامع لغة ليست لغته ولا يفهمها، فهي عنده في النّصاب الذي ذكر جالينوس، ولا فرق. وقد قال قوم: العربية أفضل اللغات؛ لأن بها نزل كلام الله تعالى... وهذا لا معنى له؛ لأن الله عز وجل قد أخبرنا أنه لم يرسل رسولاً إلا بلسان قومه. وقال تعالى: «وإن من أمة إلا خلا فيها نذير» (فاطر/24). وقال تعالى: «وإنه لفي زبر الأولين.» (الشعراء/196). فبكلّ لغة قد نزل كلام الله تعالى ووحيه. «إن الاعتقاد في أفضلية لغة على لغة وهْم لا يمكن أن يستند إلى أي دليل؛ والإنسان لا يعتد بلغته القومية ويحتقر لغات الآخرين إلا إذا كان جاهلاً بهذه اللغات ولا تعني له شيئا. وبناء على هذا المبدأ العام الذي يؤسّس لتساوي اللغات، ينتقد ابن حزم الرأي القائل بأفضلية اللغة العربية على غيرها، وكونها لغة أهل الجنة، ويدحض الحجج التي يتأسّس عليها هذا الرأي انطلاقاً من المنظومة الاعتقادية نفسها التي يستند إليها القائلون به: إن نزول القرآن بالعربيّة لا يجعل منها أفضل اللغات؛ لأن الله أوحى لأنبياء آخرين بلغات أخرى غير العربية؛ وأما الاحتجاج على الأفضلية بكونها لغة أهل الجنّة، فلا شيء يدلّ على أن العربية هي لغة أهل الجنّة، وما حكاه القرآن عن حديث أهل الجنّة بالعربية: «دعواهم

13 - يمكن الرجوع لرأي ابن حزم المذكور أعلاه في كتابه الإحكام في أصول الأحكام

فيها سبحانك اللهم» (يونس/10) ليس دليلا؛ لأنه حكى بمثل ذلك عن أهل النار: «وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير.» (الملك /10). إن انتماء ابن حزم إلى ثقافة معينة لم يمنعه من التصدي لدحض معتقداتها الباطلة؛ وهذا من شأنه أن يخفّف من غلواء الاعتداد بالذات، ويمهّد الطريق لتبني مواقف متسامحة تجاه الآخر.

والحقيقة أنه طيلة العصور التي اتّسمت بذيوع التّطرّف واللاتسامح في الفكر والممارسة، لم نكن نعدم نصوصا صريحة في دعوتها إلى التسامح ونبذ الإكراه والعنف، بدءاً بالنصوص المقدسة. ففي الإنجيل، نجد المسيح يقول لأتباعه: (لا تظنوا أني جئت لألغي الشريعة أو الأنبياء. ما جئت لألغي، بل لأكمِّل)[14]، ويقول: (سمعتم أنه قيل للأقدمين: لا تقتل. ومن قتل يستحقّ المحاكمة. أما أنا، فأقول لكم: كل من هو غاضب على أخيه يستحقّ المحاكمة.)[15] وورد في القرآن إقرار لحرية الاعتقاد ونبذ الإكراه في الدين: (لا إكراه في الدين)[16]، وجاء فيه: (ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً. أفأنت تُكره الناس حتى يكونوا مؤمنين)[17]. ولا يوجد أوضح تعبير عن إفساح المجال أمام حرّية العقيدة من هذه الآية: (وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر.)[18] وعلاوة على النصوص الدينية الكثيرة الداعية إلى التسامح، شاعت عبارات ونصوص أخرى لمفكرين ورجال دين ترفض إجبار الناس على اعتناق عقيدة ما، وتدعو إلى تقبّل الاختلاف الديني والفكري والعرقي:

فالإنسان كما رُوِي عن علي بن أبي طالب (إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخَلق)، وتُروى عن إدريس الشافعي عبارته الشهيرة: (رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب). والمعتقدات الدّينيّة المختلفة، لا يمكن أن تكون حاجزا بين الإنسان وحبّه للإنسان مثلما أعلن ابن عربي في هذه الأبيات:

لقد صار قلبي قابلاً كلّ صورة *** فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثـان وكعبـة طائـف *** وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بديـن الحب أنـّى توجهـتْ *** ركائبـه فالحبّ دينـي وإيماني

14 - إنجيل متى، الإصحاح5، الآية17

15 - نفسه، الآية21-22

16 - سورة البقرة، الآية 256

17 - سورة يونس، الآية 99

18 - سورة الكهف، الآية 29

لا شيء يجعل الأفق أرحب للناظر غير التعالي على التفاصيل الصغيرة والفوارق السطحية المصطنعة بين البشر، ولا شيء يحمل على هذا التعالي سوى الحب بمعناه الصوفي كما عند ابن عربي؛ أي حب الإنسان بما هو إنسان بغض النظر عن الانتماءات المختلفة. وفي البلاد المسيحية، شاعت عبارة «الكنيسة تكره الدم». وكانت أصوات هنا وهناك تدعو لتجنب إجبار الناس على الإيمان. من المناسب هنا أن نورد نصّين بالغي الدلالة على روح التسامح التي يتشبّع بها مفكران من العصر الوسيط ينتميان إلى بيئتين ثقافيتين مختلفين: الأول هو ابن رشد المنتمي إلى الثقافة العربية الإسلامية، والثاني هو توماس مورThomas More (1478-1535) المنتمي إلى الثقافة المسيحية. كتب الأول نصّه للدّفاع عن مشروعية الفلسفة داخل الثقافة العربية الإسلامية، ودحض دعاوى محاربيها الذين يزعمون تعارضها مع الدين. إن الفلسفة حسب ابن رشد هي النظر العقلي في الموجودات؛ والقرآن نفسه دعا إلى النظر في الموجودات. وهذا دليل على أن لا تعارض بين الحكمة والشريعة، والنظر العقلي يستوجب أن يستعين فيه المتأخر بالمتقدم «سواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملّة، فإن الآلة التي تصحّ بها التذكية ليس يعتبر في صحّة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصّحّة. وأعني بغير المشارك، من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملّة الإسلام.»[19]

إذا كان النّظر العقليّ واجبا شرعا، وكانت الفلسفة نظراً عقليا؛ فالاشتغال بها واجب، ولابد من الاستفادة مما قاله القدامى في هذا الباب، حتى لو كانوا من غير ملّتنا، وهو يقصد، بلا شك، الفلاسفة اليونان خاصة أرسطو الذي كانت له مكانته عند فيلسوف قرطبة. الاختلاف في الدين، إذن، ليس مانعا لنأخذ عن الغير ما هو مفيد، وننظر في علومهم، «فقد يجب علينا إن ألفينا لمن تَقدّمنا من الأمم السّالفة نظراً في الموجودات، واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك، وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقا للحقّ قبلناه منهم وسُررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبّهنا عليه وحذّرنا منه وعذرناهم».[20]

إن غاية التساهل مع الغير والتسامح معه، هي أن لا نعير أهمية للانتماء الديني في الإفادة والاستفادة في المجال المعرفي، بل إن عدم موافقة آراء الغير للحق لا تتطلب سوى التنبيه على الخطأ والتحذير منه والتماس العذر لمن أخطأ.

أما المفكر الإنجليزي توماس مور، فقد ألّف كتابا عنونه بـ «يوتوبيا» يقدم فيه وصفا لمجتمع يعيش في جزيرة متخيَّلة اسمها يوتوبيا، يسود فيها نظام سياسي واقتصادي واجتماعي يكفل حياة مثالية يتمتّع فيها

19 - ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ضمن كتاب فلسفة ابن رشد، دار العلم للجميع، الطبعة الثانية، 1935، ص.12.

20 - نفسه، ص.13.

الناس بالمساواة ويعيشون بحرية تحت نظام سياسي لا يجبرهم فيه أحد على شيء. والملفت للانتباه هو إشادته بالتسامح السائد في مجتمع يوتوبيا في عصر اشتدّت فيه وطأة التعصّب والاضطهاد باسم الدين.

يقول مور واصفاً مجتمع يوتوبيا: «إن سكّان يوتوبيا الذين لم يعتنقوا الدين المسيحيّ، لا يسعون مع ذلك إلى استمالة أحد، ولا يضطهدون أتباعه. إن عدم إزعاج أحد بسبب دينه هو، في الواقع، واحد من المبادئ الأقدم رسوخا في يوتوبيا. لقد كان التبشير مسموحا له- شريطة التوسل بلطف واعتدال- بنشر الإيمان الخاص باعتماد الحجج المقبولة وعدم تدمير دين الآخرين بعنف. وكان ممنوعا، إذا ما أخفق الإقناع، اللجوء إلى العنف والشتيمة. وكان عدم التسامح في المناظرات الدينية يعاقب عليه بالنّفي أو الاسترقاق.»[21]

لكن هل يكفي تقريظ التسامح أو الدّعوة إليه، لكي نتحدّث عن ميلاد المفهوم؟ إن نشأة المفهوم تتطلّب تأسيسه فلسفيا، واستدلالا على نجاعته، وهذا ما قام به فلاسفة التنوير.

3- التأسيس الفلسفي لمفهوم التسامح

الحديث عن ميلاد مفهوم التسامح مع فلاسفة التنوير لا يعني أن التعصب، باعتباره ظاهرة بشرية، سيختفي مطلقا من الواقع، كما أن عدم قدرة القدامى على بلورة مفهوم التسامح، لا يعني أن المجتمعات ما قبل الحديثة لم تعرف التسامح في واقعها. لقد عاشت تلك المجتمعات فترات من التسامح والتعايش الديني والفكري تطول أو تقصر من مجتمع لآخر، ورأينا دعوات كثيرة للتسامح وعدم تعنيف الناس بسبب الدين، بل إن هناك نصوصا مقدسة من مختلف الأديان تنبذ العنف والاضطهاد والإكراه في الدين. لكن مع ذلك ظلت هذه الممارسات قائمة في حق المخالفين، مما يسمح بالقول إن التسامح آنذاك كان عفويا وناشئا عن لامبالاة أو تراخ مؤقت تجاه المخالفين، أو لم تكن دواعي اللاتسامح كافية. بعبارة أخرى: لم يكن التسامح بعدُ فكرةً مبنية أو قناعة راسخة في الوعي. والدليل على ذلك، أن كل أشكال الاضطهاد الديني كانت مشروعة عند من يمارسونها، ولا تثير في الوعي السائد آنذاك أي استنكار؛ ذلك أن الكفر والردة والهرطقة... كلها كانت في الوعي القديم جرائم يجب معاقبة أصحابها؛ والمسألة كانت فقط هي ما إذا كانت تنطبق على المتّهمين أم لا. لذلك، فإن أقصى ما يمكن أن يلجأ إليه المتّهمون ضحايا الاضطهاد، هو الدفاع عن أنفسهم بنفي تلك التّهم عنهم، وليس دحض مشروعية توجيه تلك التهم أصلا.

21 - Thomas More,L'Utopie, In Jacques Dupâquier et Marcel Lachivier, les Temps Modernes, nouvelle collection d'Histoire Bordas,4e, Paris, 1970, p.45

وبما أن التّهم التي كانت تبرّر الاضطهاد كانت تستقي تعلّاتها من الدين، أو بالأحرى من فهم معين للدين، وكان دفعها يستند بدوره إلى الدين، فقد كانت الخطوة الأولى التي خطاها فلاسفة التنوير في سبيل إقرار فكرة التسامح وحرية الرأي، هي مسألة تفسير النصوص الدينية.

أ-اسبينوزا وبايل وتفسير النص الديني

ولد اسبينوزا في أمستردام عام1932 من أسرة اسبانية يهودية من طائفة المارانوس Marranos وهم يهود شبه جزيرة إيبريا الذين اضطرّوا تحت ضغط الحكام إلى إخفاء دينهم واعتناق الكاثوليكية، ثم عادوا إلى كشف دينهم الحقيقي، عندما أتاحت لهم هجرتهم إلى هولندا ذلك. فهولندا، كما يذكر اسبينوزا نفسه في «رسالة اللاهوت والسياسة» كانت، مقارنة بغيرها من بلدان ذلك العصر، تشجّع التسامح الديني وحرية الفكر. وهذا ما جعلها ملاذا للمفكرين الذين عانوا من الاضطهاد. وإذا كانت هولندا في عصر اسبينوزا تعرف جوّاً من التسامح النسبي، فإن طائفته لم تكن تتسامح مع أبنائها الثائرين على الجمود والتعصب الديني، وكانت تفرض طوقا على أفرادها تمنع كل مساس بالعقائد والطقوس كما كانت شائعة لدى هذه الطائفة. وكانت آراء اسبينوزا وتمرّده على انغلاق طائفته سببا في طرده منها والحكم عليه بالحرم. في هذه الأجواء المتّسمة بالتعصب الداخلي (تعصب الطائفة ضد أبنائها)، والتسامح الخارجي النسبي (تسامح الدولة مع المواطنين)، سيكتب اسبينوزا كتابه «رسالة في اللاهوت والسياسة». وكان قد كتب عام1665 إلى مراسله أولدنبرج يخبره أنه بصدد تأليف بحث في الكتاب المقدس مدفوعا بأسباب أهمها «حرية التفلسف وحرية الرأي التي أريد الدفاع عنها بكل الوسائل، إذ إن نفوذ رجال الدين وطبيعتهم العدوانية يقضيان عليها.»[22]

وقد أوضح في العنوان الفرعي للكتاب أن الغرض من «رسالة اللاهوت والسياسة» هو «البرهنة على أن حرية التفلسف لا تمثل خطرا على التقوى أو على السلام في الدولة، بل إن القضاء عليها يؤدي إلى ضياع السلام والتقوى ذاتها.»

القضية المركزية في هذا الكتاب، هي الدفاع عن حرية الفكر وتبديد المخاوف من حرية التفلسف بدعوى أنها تشكّل خطرا على الإيمان والدولة، وإثبات أن غياب هذه الحرية هو ما يهدّد حقّاً الدولة والإيمان معا. إن هذه المخاوف التي دأب الكثيرون، خاصة رجال الدين، على إعلانها، تستند دائما إلى فهم تقليدي للنص المقدس. لذلك سيتصدى اسبينوزا في الفصول الأولى من الكتاب المذكور لمناقشة مشكلة تفسير الكتاب المقدس تمهيدا لدراسة العلاقة بين اللاهوت والسياسة؛ أي بين سلطة الدين وسلطة الدولة؛ فكيف عالج اسبينوزا مسألة تفسير النصوص المقدسة؟

22 - فؤاد زكريا، اسبينوزا، دار التنوير، الطبعة الثانية، 1981، ص.173.

ينظر اسبينوزا إلى الوحي من زاوية تاريخية، ويطبّق عليه المنهج الذي يُطبّق على أي نص من أجل فهمه. هكذا استعمل النّقد التاريخيّ العقلانيّ للكتاب المقدس، وحاول دراسته موضوعيا كما يلاحظ العالم الطبيعة أمامه، ويحاول الوصول إلى القوانين التي تحكمها. وهذا النقد سابق على الإيمان بالمصدر الإلهي للكتاب المقدس. ففكرة المصدر الإلهي للكتاب المقدّس لا ينبغي أن تكون سابقة عن النقد التاريخي لهذه الكتب. لذلك، فإن اسبينوزا «يحمل على رجال اللاهوت لأنهم يتّخذون قداسة الكتب المقدسة نقطة بداية، ويجعلون ذلك مبدأ في الدراسة والتفسير، بينما هو يدعو إلى استخلاص هذه النتيجة- إذا أمكن استخلاصها- في نهاية البحث والتفكير الكامل فيه.»[23] إن منهج تفسير الكتاب المقدس لا يختلف عن منهج تفسير الطبيعة. فمن أجل استنتاج التحديدات الخاصة بالموجودات الطبيعية ومعرفتها، تحتاج إلى أن ننظر إلى الطبيعة باعتبارنا ملاحظين، تماما كما نحتاج إلى المعرفة التاريخية واللغوية لكي نتمكّن من تفسير الكتاب المقدس، واستنتاج ما يمكن استنتاجه منه اعتمادا على النقد التاريخي ودون أفكار مسبقة.

ينصبّ النقد التاريخي إذن، على تحقيق مصدر الكتاب المقدس ومدى صدقية نسبته إلى مؤلفيه، كما ينصبّ على دلالات هذه النصوص كما ترسّخت في الأذهان نتيجة التفسير الموروث والمألوف لها. وقد طبقّ اسبينوزا هذه الطريقة في التفسير لفحص الكثير من المفاهيم الدينية كالنبوة والوحي والمعجزة... فهو ينطلق، كما يفعل اللاهوتيون، من المعاني الحرفية الظاهرة ليستخلص، بعد التحليل التاريخي والعقلي واللغوي، خطأها وعدم اتساقها مع نفسها، في حين أن اللاهوتي أو المؤمن يصادر على المطلوب وينطلق في تفسيره من آراء مسبقة وإيمان مأخوذ عادة من حرفية النص. ومن أمثلة الآراء المسبقة، الاعتقاد بأن الأنبياء قد عرفوا كل ما يستطيع الذهن الإنساني أن يحيط به. فإذا ما تعارض ما يقوله النبي مع ما يؤكّده العقل من حقائق كونية، فإن من يعتقد في عصمة النبي في الأمور النظرية يسارع إلى التصريح بعدم فهم هذه النصوص. يقول اسبينوزا عن هؤلاء: «ومع أن نصوص الكتاب المقدس تخبرنا بوضوح تام بأن بعض الأنبياء قد جهلوا بعض الأشياء، فإنهم يفضّلون أن يصرّحوا بأنهم لا يفهمون هذه النصوص، على أن يسلّموا بأن الأنبياء قد جهلوا شيئا ما أو هم يتعسّفون في تأويل نصّ الكتاب لكي يُخرجوا منه ما لم يقله صراحة.»[24] النتيجة التي تنشأ عن هذا المسلك؛ أي الانطلاق من الإيمان المسبق وعدم الإقرار بما تستلزمه النصوص الصريحة للكتاب المقدس من فهم هي أنه «لن ينجح أحد في البرهنة على شيء بالكتاب، إذا سمح لنفسه بوضع النصوص الواضحة في عداد الأشياء الغامضة التي تستعصي على الفهم، أو بتفسيرها حسب هواه.»[25] ينتقد اسبينوزا إذن، موقفا لاهوتيا معروفا من الكتاب المقدس: إنه الموقف الذي يفسر نصوصه بناء على أحكام مسبقة ويقينيات راسخة. فإذا ما تعارضت هذه النصوص صراحة مع مستلزمات العقل والتجربة،

23- نفسه.

24 - اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، الطبعة الأولى، 2005، دار التنوير، بيروت، ص.151

25 - نفسه.

فإنه يلجأ إلى أحد أمرين: إما الزعم بغموض معنى النص وعدم قدرة الذهن البشري على استكناهه، وإما الاعتساف في تأويله ليتلاءم مع ما يريده المفسّر، «ولا شك أن استباحة مثل هذه الحرية تعني القضاء على الكتاب المقدس قضاء مبرما.»[26]

هل يعني هذا أن اسبينوزا يقف ضد حرية تفسير الكتاب المقدس؟

يصرح اسبينوزا أن التفسير ليس حكرا على فرد معيّن أو على سلطة بعينها، بل لكل فرد الحرية المطلقة في أن يفسّر كما يشاء، وفي أن يؤمن وأن يتصوّر العقائد كما يريد، وفي أن يفسّر الكتاب حسب مستوى فهمه. يقول اسبينوزا: «ولما كان الناس مختلفين في تكوينهم الذهني، فيؤمن أحدهم بمعتقدات لا يؤمن بها الآخر، ويحترم أحدهم ما يثير ضحك الآخر؛ فقد انتهيت بالضرورة إلى أنه ينبغي أن نترك لكل فرد حرية الحكم، وحقِّه في تفسير الإيمان كما يفهمه، وأن تكون الأعمال وحدها مقياس إيمان كل فرد باتفاقها أو اختلافها مع التقوى. وهكذا يستطيع الجميع إطاعة الله بحرية ورضا، ولا يحرصون جميعا إلا على العدل والإحسان.»[27]

نستنتج من كلام اسبينوزا ما يلي:

ـ إن مشروعية اختلاف الإيمان من فرد إلى آخر تتأسّس على معطى طبيعيّ لا جدال فيه، وهو اختلاف الناس في تكوينهم الذهنيّ، أو ما سماه ابن رشد من قبل «اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التّصديق.»[28] بناء على ذلك، لا مناص من الإقرار بحرية كل واحد في أن يفسّر الإيمان وأن يفهمه كما يشاء.

ـ إن العبرة ليست بالعقائد الدينية، ولكن العبرة بالأفعال. بالتالي يَؤُول الدين أو «طاعة الله» عند سبينوزا إلى العمل الصالح والحرص على العدل والإحسان.

ـ إن الإقرار بحق كل واحد في تفسير الإيمان وفهم العقائد الدينية كما يشاء، معناه كسر احتكار سلطة الكنيسة في تفسير الكتاب المقدس واعتبارها الناطق الوحيد باسم الدين. إن كسر سلطة رجال الكهنوت هو الخطوة الأولى والحاسمة لتعبيد الطريق أمام حرية التفكير التعبير عن الرأي.

ـ إن التأسيس لمشروعية اختلاف الأذهان والأفهام هو استدلال على ضرورة التسامح والحرية في ميدان العقائد والآراء عموما، وعلى عبثية معاقبة الناس على آرائهم. فلو كان القانون العام يقضي بأن

26 - نفسه.

27 - نفسه، ص ص.116-117

28 - ابن رشد، مرجع سابق، ص.16

«الأفعال وحدها هي التي تخضع للقانون. أما الأقوال، فلا تخضع مطلقا للعقاب، لما أمكن لهذه الفتن أن تتمسّح بالقانون، ولمَا تحوّلت الخلافات في الرأي إلى فتن.»[29]

يبين اسبينوزا أن استفحال الاضطهاد وغياب التسامح الديني وحرمان الناس من الحرية باسم الدين، ينطوي على مفارقة: ففي الوقت الذي يجاهر فيه المتعصبون الدينيون بأنهم يحملون الهداية للناس ويريدون لهم الخلاص، نجدهم يعملون على قمع حرية استخدام العقل، ويحطّون العقلاء إلى مستوى البهائم، وينشرون أوهاما يبدو وكأنّها وُضعت خاصة لإطفاء نور العقل.[30] وإمعانا في التناقض مع زعمهم الحرص على خلاص الناس، تجدهم يناصبون العداء من يخالفهم الرأي، عوض كسبهم بالحب لا بالحقد كما يفعلون الآن. ولو كانوا حريصين على خلاص الآخرين، لا على حظهم في هذه الحياة، لأشفقوا على ضحاياهم ولما اضطهدوهم.

لكن ما العمل إذا أدت حرية استخدام العقل في فهم الدين إلى ممارسات تضرّ بسلامة الدولة والأفراد؟

أفرد اسبينوزا الفصل 19 من الرسالة لعرض رأيه في هذه المسألة، وفيه بيّن «أن السلطة الحاكمة هي وحدها صاحبة الحق في تنظيم الشؤون الدينية، وأن الطاعة الحقيقية لله تحُضّ على الاتفاق بين ممارسة العبادة الدينية وسلامة الدولة.»؛ فدرءا لكل ممارسة تؤوّل الدين تأويلا يمسّ بسلامة الأفراد والجماعة، فإن الدولة هي صاحبة الحق في تنظيم الحياة الاجتماعية في شقيها المدني والديني. وقد تطرّق اسبينوزا لهذه المسألة علما منه بأن الكثيرين يرفضون الاعتراف للسلطة الحاكمة بحقّها في تنظيم الشؤون الدينية، ويأبون عليها تفسير الكتاب المقدس، وسمحوا لأنفسهم باتهامها وتقديمها للمحاكمة أمام السلطة الدينية.

إنّ عرض اسبينوزا لرأيه في هذا الموضوع هو مساهمة منه لتجاوز معضلة تعدّد السُّلَط الحاكمة وتنازعها، وهو ما يمثّل التّهديد الحقيقيّ للاستقرار والسلم. كما أن الحل الذي يقدمه هو أساس فكرة اللائكية؛ أي فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية، وإبعاد هذه الأخيرة عن تدبير المجال العمومي. وهذا الفصل بين السلطتين كفيل بفسح المجال أمام الحرية والتسامح والديمقراطية. وقد أوضح اسبينوزا في البداية، أن الدّين لا تكون له قوة القانون إلا بإرادة من لهم الحق في الحكم، وأنه لا يوجد حكم خاص يمارسه الله على البشر، ويتميز عن ذلك الذي تمارسه السلطة السياسية، وأن ممارسة العبادات والشعائر وأفعال التقوى الظاهرة يجب أن تتّفق مع سلامة الدولة ومصلحتها. وهذا يعني أن تقوم السلطة العليا وحدها بتنظيمها وتفسيرها. يؤكّد اسبينوزا هنا أن تدخّل الدولة في الممارسة الدينية لا يشمل سوى الأفعال الظاهرة، أمّا ما

29 - اسبينوزا، مرجع سابق، ص.112.

30 - نفسه.

يتعلّق بالمعتقدات والعبادات الباطنة لله، فهي حقّ للفرد لا يمكن تفويضه لأحد ولا سلطة لأحد عليه. أمّا العبادة الظاهرة، فللدولة حقّ تنظيمها؛ وذلك مخافة أن تضرّ هذه الأفعال المصلحة العامة أو مصلحة الأفراد.

من هنا نخلص إلى أن موقف اسبينوزا من علاقة الدين بالدولة يتضمن الأفكار التالية:

- إن السلطة السياسية (أو الدولة المدنية) هي وحدها صاحبة الحق في تنظيم حياة الناس، وأن القانون مصدره سلطة التشريع في الدولة، سواء كان هذا القانون ينظّم الشؤون المدنيّة أو الشؤون الدّينيّة.

- لابد من الخضوع لسلطة واحدة هي سلطة الدولة تفاديا لصراع السُّلَط، والسّلطة الدّينية نفسها يجب أن تخضع لقانون الدولة.

-على الأفراد أن يمتثلوا لقوانين الدولة، حتى حينما يتعلّق الأمر بممارستهم العلنية لقناعاتهم الدينية تجنبا لقيامهم بأفعال تضرّ بالمصلحة العامة معتقدين أن الدّين يحضّ عليها. فالقانون المدني الذي يجرّم القتل والسّلب والتّحريض على الكراهية لا يمكن أن يتسامح مع من يقترف هذه الأفعال بدوافع دينية. وبالمثل، لا يمكن للقانون أن يجيز العبادات أو الطقوس التي تضر **بالأفراد أو** بالمصلحة العامة. ومن ثمة أولوية القانون المدني على تعاليم الدين.

لقد كان التحدّي الذي يواجه اسبينوزا هو منع المتديّنين من الانزلاق إلى تأويلات متعسّفة وباطلة للنص الديني لإضفاء المشروعية على أفعالهم المنكرة. ولوضع حدّ لهذا المأزق، كان لابد من التأكيد على أمرين:

- الأول، أن الدّين في جوهره يقوم على أساس كوني يتعلق بحب الإنسان الخيْرَ لنفسه وللآخرين. وهذا الأساس الشامل، هو الكفيل بإعادة بناء الحقائق الخُلقية بناء كاملا حتى عندما تنهار في النفوس وفي الواقع الفعلي للبشر، عندما يقترفون الجرائم الفظيعة ويبرّرونها بتأويل فاسد لتعاليم الدين؛ ذلك أنه «على الرغم من أن الإنسان قد ارتكب من الجرائم الشنعاء كلّ ما يمكن تصوّره، فلن يحاول أحد مع ذلك - كيما يجد عذرا لجريمته- أن يهدم القوانين أو أن يقدّم قاعدة فاسقة بوصفها إحدى التّعاليم الأزلية النّافعة للخلاص.»[31]

لقد خصّص اسبينوزا الفصل 13 من «رسالة في اللاهوت والسياسة» ليبيّن أن الكتاب المقدس «لا يحتوي إلا على تعاليم يسيرة للغاية، ولا يحثّ إلا على الطاعة، وتقتصر عقيدته في الطبيعة الإلهية على ما يمكن اتّخاذه قاعدة عملية في حياة الناس اليومية.»[32]

31 - نفسه، ص.236.

32 - نفسه، ص ص 238-239

وهكذا، فإن هدف الكتاب لم يكن تلقين العلوم النّظريّة، ولكن يطلب من الناس الطّاعة وحدها، ويدين العصيان لا الجهل. وحتى لا يحشر البعض كل ما يبدو لهم من ممارسات في خانة «طاعة الله»، جعل اسبينوزا هذه الطاعة «تنحصر كلها في حب الجار»، محيلا على ما ورد في رسالة بولس إلى أهل رومية(8/14): «لم يكن لأحد عليكم حق ما خلا حبّ بعضكم لبعض، فإنّ من أحبّ القريب فقد أتمّ الشريعة.»

وأما المعارف النظرية التي لا ترمي إلى تحقيق هذا الغرض العملي، سواء كانت متعلّقة بمعرفة الله أم بمعرفة الأشياء الطبيعية، فإنّها لا تنتمي إلى صميم الوحي. و«المعرفة الوحيدة التي طلبها الله من جميع الناس بلا استثناء على لسان الأنبياء، والتي لا يمكن إعفاء أحد منها، هي معرفة العدالة الإلهية والإحسان الإلهي.»[33] وبذلك يريد اسبينوزا أن يضع حدا للمهاترات التي نشبت بين أتباع الملل والنّحل حول قضايا عقدية لا جدوى منها عمليا سوى أنها كانت سببا في مزيد من التفرقة والتطاحن المذهبي واضطهاد الناس بسبب آرائهم ومعتقداتهم، مثل تلك العقائد التي تخصّ الذات الإلهية وأسماءه وصفاته وحقيقة النبوة والمعجزات والخطيئة الأصلية وغيرها من القضايا التي لا حصر لها، والتي تصارع الناس حولها ردحا من الزمن، وتسبّبت في فتن وحروب.

وعلى هذا الأساس، يختزل الإيمان في العمل الصالح؛ فالإيمان إن كان من دون عمل، فهو ميّت. ومن ثم «لا يمكن الحكم على أحد بأنه مؤمن أو غير مؤمن إلا بأعماله. فإذا كانت أفعاله حسنة مع اختلافه في عقائده عن بقية المؤمنين فهو مؤمن؛ وإذا كانت أفعاله سيئة واتفقت عقائده لفظيا مع الآخرين فهو غير مؤمن.»[34] وهنا يحمل اسبينوزا على الذين يعنّفون غيرهم بسبب اختلاف آرائهم وعقائدهم قائلا: «إن من يضطهد الشّرفاء محبّي العدل؛ لأنهم يختلفون معه في الرأي ولا يعتقدون نفس العقائد ونفس حقائق الإيمان، إنما هو عدو المسيح الحقيقي؛ ذلك لأننا نعلم أن حب العدل والإحسان يكفي ليكون الإنسان مؤمنا.»[35]

ويذهب اسبينوزا أبعد من ذلك، عندما يقرّر أن ما يهمّ في العقائد هو حثّها على العمل الصالح. أما صحة العقائد أو بطلانها، فلا قيمة له. ومن ثم يستطيع الناس أن يخطئوا في هذه الأمور كما يشاؤون دون أن يرتكبوا جرما. «فالإيمان لا يتطلب عقائد صحيحة، بل عقائد تؤدي ضرورة إلى الطاعة؛ أي تثبيت القلوب على حبّ الجار.»[36] ولا يهمّ بعد ذلك ألاّ يكون العدد الأكبر من هذه العقائد محتويا على ذرّة واحدة من الحقيقة.

33 - نفسه، ص. 339
34 - نفسه، ص. 348
35 - نفسه، ص. 349
36 - نفسه.

لا ينظر اسبينوزا إلى العقائد الدينية بمقياس الصواب والخطأ؛ أي من زاوية مطابقتها أو عدم مطابقتها للحقيقة (النظرية)، ولكن يحكم عليها من الزاوية العملية النفعية؛ فالحكم على تقوى كل إيمان وفسوقه، ينبغي أن لا يأخذ بعين الاعتبار سوى طاعة من يعتنق هذا الإيمان أو عصيانه، دون اكتراث بصحّة الإيمان أو بطلانه.

والحقيقة أن هذا التعريف الذي يقدّمه اسبينوزا للإيمان ولمسألة الخطأ والصواب في العقائد الدّينيّة، هو حلّ ناجع لمشكلة التّناحر بسبب الآراء والاختلاف الأزلي حول أيِّ العقائد تُعدّ هي الصحيحة، وأيّها تُعدّ باطلة، وهو صراع من المستحيل حلّه نظريا كما هو معروف في تاريخ الفرق الدينية، وإنما التُجِئ ل «حلّ» هذه الخلافات إلى الاضطهاد وفرض الآراء بالقوة والإكراه. ومادام حسم الخلاف في فهم العقائد وتفسيرها بالاستناد إلى الجدال النظري أمرا مستبعدا، وما دام حسمه بالعنف المادي لا يُجدي، وتكون له عواقب وخيمة، فإن الحل، حسب اسبينوزا، لن يكون سوى بالرجوع إلى المعيار العمليّ؛ أي معيار الآثار العمليّة الناجمة عن العقائد. فإن كانت هذه الآراء تصبّ في مصلحة الإنسان وخيره، كانت عقائد صحيحة. وإن كانت آثارها العمليّة هي الإضرار بالبشرية، فهي عقائد باطلة.

من هنا يمكن القول، إن اسبينوزا كان رائدا للاتجاه النفعي في تأكيده على المنفعة العملية معيارا للتمييز بين الحقيقي وغير الحقيقي، حينما يتعلق الأمر بالأفكار والمعتقدات التي لا يمكن حسمها نظريا.

-الثاني، أن القوانين التي تعتمدها الدولة كفيلة بوضع حد للجرائم التي يُتَوسل إليها بفهم مغلوط لجوهر التعاليم الدينية.

وقد قدّم اسبينوزا النموذج في الامتثال لقوانين البلد وللمصلحة العامة، عوض التشبث بآرائه الخاصة قائلا: «أعلن في هذه المقدمة كما سأعلن في نهاية الرسالة أني أضع عن طيب خاطر كل ما كتبت أمام السلطات العليا في وطني، لكي تفحصه وتصدر حكمها عليه. فإذا رأت أني قلت شيئا مناقضا لقوانين وطني وللمصلحة العامة، فإني أسحب ما قلت. وأنا أعلم تماما أني بشر وأني معرض للخطأ. ولكني على الأقل حاولت بكل جهدي على ألاّ أقع في الخطأ وألاّ أكتب شيئا لا يتفق اتفاقا تاماّ مع قوانين وطني ومع التقوى والأخلاق الحميدة.»[37]

بعد أن أثبت حرية كل واحد في فهم الدين بطريقته الخاصة، وبين أن جوهر الدين يتلخّص في حب العدل والإحسان، وأن الامتثال لقوانين الدولة أولى من التصرف وفق القناعات الشخصية، وأن الفلسفة

37 - نفسه، ص. 118

والدين يستطيعان العيش في سلام ووئام، كل في ميدانه الخاص، وأوضح أن اللاهوت يترك لكل فرد حرية التفلسف، يتساءل اسبينوزا إلى أي حد يمكن المضي في ممارسة حرية الفكر والقول في أفضل الدول؟

لرسم حدود حرية الفرد ومجال تدخل الدولة، يبدأ اسبينوزا بسؤال جذري حول ماهية الحق الطبيعي لكل إنسان بغض النظر عن الدين والدولة. ويجيب كما يلي: «أعني بالحق الطبيعي وبالتنظيم الطبيعي مجرد القواعد التي تتميّز بها طبيعة كل فرد، وهي القواعد التي ندرك بها أن كل موجود يتحدد وجوده وسلوكه حتما على نحو معيّن. فمثلا يتحتّم على الأسماك بحكم طبيعتها أن تعوم، وأن يأكل الكبير منها الصغير.»[38] القانون الأعظم للطبيعة هو أن يكون لكل موجود حق مطلق على كل شيء يرغب فيه. وعلى ذلك، «فإن الحق الطبيعي لكل إنسان، يتحدّد حسب الرغبة والقدرة لا حسب العقل السليم.»

لكن سيادة الحق الطبيعي بهذا المعنى، وهو ما ميّز حالة الطبيعة، ستكون نتيجته الفوضى وانعدام الأمن: «على أنه يظل من الصحيح دون شك أن الأنفع كثيرا للناس أن يعيشوا طبقا لقوانين عقولهم ومعاييرها اليقينية؛ لأنها كما قلنا لا تتجه إلا إلى تحقيق ما فيه نفع حقيقي للبشر.»[39]

لقد ارتأى الناس، لكي يعيشوا بأمان قدر الإمكان أن يتنازلوا عن قسط من حريتهم الطبيعية ومبادرتهم الفردية؛ لأن العيش بأمان مستحيل مادام كل فرد يستطيع أن يفعل ما يشاء؛ فقوانين الشهوة تحتّم أن يسير كل فرد في طريق مختلف، وهذا معناه استحالة العيش المشترك، وهو شرط قيام الدولة. وقيام الدولة مبني على عقد من أجل تحقيق منفعة الأفراد. لذلك، فإن شرط تكوين مجتمع إنساني دون أدنى تعارض مع الحق الطبيعي هو أن يفوِّض الفرد كل ما لديه من قدرة إلى المجتمع. ويعتبر اسبينوزا أن تنظيم المجتمع على هذا النحو يسمى الديمقراطية، وهي بتعريفه: «اتحاد الناس في جماعة لها حق مطلق على كل ما في قدرتها.»[40]

غير أن النتيجة التي يرتّبها على هذا النمط من التدبير السياسي تبدو مناقضة لما هو متعارف عليه في عصرنا بخصوص النظام الديمقراطي الذي يقنّن بواسطة الدستور سلطات الحاكم، ويضع لها ضمانات حتى لا تتحول إلى طغيان واستبداد بالسلطة، فهو يرى أن الحاكم لا يلتزم بأي قانون، وعلى الجميع الخضوع المطلق له؛ لأنهم فوّضوا له، بموجب عقد صريح أو ضمني، كلّ قدرة كانت لديهم على المحافظة على أنفسهم. وهذا الخضوع يكون تحت ضغط الضرورة أو طبقا لمقتضيات العقل؛ أي مخافة أن يسقط الحكم ويختلّ النظام الاجتماعي.

---

38 - نفسه، ص. 367

39 - نفسه، ص. ص 369- 370

40 - نفسه، ص. 372

لكن هل الخضوع المطلق للحاكم يؤدي إلى استبداده وإصداره لأوامر متناقضة؟

إن الناس يختارون الخضوع لسلطة الحاكم اختيارا منهم لأهون الشرّين: شرّ العودة إلى حالة الطبيعة، حيث يسود العدوان وينعدم الأمن، وشرّ التنازل عن جزء من حقوقهم الطبيعية من أجل الاستمتاع بما تبقّى من هذه الحقوق. لذلك، لا خوف في النظام الديمقراطي الذي يستمدّ فيه الحاكم سلطته من المواطنين، من أن يتحول إلى طاغية؛ فهو لا يكتسب الحق في أن يأمر بما يشاء إلا بقدر ما يملك السلطة العليا بالفعل. فإذا فقدها، فَقَدَ في الوقت ذاته الحقّ في الأمر. لذلك، كان من النادر أن يعطي الحكّام أوامر متناقضة للغاية؛ لأن فطنتهم وحرصهم على الاحتفاظ بالسلطة تجعلهم يهتمون إلى أقصى حد بالسهر على المصلحة العامة وتوجيه دفة الأمور جميعا وفقا لأحكام العقل.

الحاكم في النظام الديمقراطي يعرف أنه لن يستطيع البقاء في الحكم طويلا باستخدام العنف. لذلك، حرصا منه على البقاء في السلطة، فهو يعمل جاهدا على إرضاء مطالب الرعية.[41]

إن تنظيم المجتمع وفقا للنظام الديمقراطي لم يكن يهدف سوى لتخليص الناس من سيطرة الشهوة العمياء والإبقاء عليهم قدر الإمكان في حدود العقل، حيث يعيشون بسلام؛ وذلك ما أغرى الناس بالدخول إلى الحالة الاجتماعية. فهم لم يغادروا حالة الطبيعة، وينضووا في نظام اجتماعي، كي تسوء أحوالهم ويفقدوا حقوقهم الطبيعية، ولكن فعلوا ذلك، ليتمتّعوا بالحقوق التي لم تخوِّل لهم قدراتهم الطبيعية التمتع بها. وخضوع الرعايا للقانون الذي يسنّه الحاكم لا يُعَدّ عند اسبينوزا عبودية؛ لأن القوانين في هذا النظام لا تراعي مصلحة الحاكم، بل مصلحة الشعب كله. فمن الواجب ألاّ يُعَدَّ من يطيع الحكم عبدا لا يحقق مصلحته الخاصة، بل مواطنا. وعلى ذلك، تكون أكثر الدول حرية تلك التي تعتمد قوانينها على العقل السليم.

لا تعارض بين تنفيذ قوانين الدولة، باعتبارها تتوخى مصلحة الشعب وحرية الأفراد. وعلى هذا الأساس، يفضل اسبينوزا النظام الديمقراطي على أنظمة الحكم الأخرى؛ لأنه أقربها إلى الطبيعة وأقلها بعدا عن الحرية التي تُقرِّها الطبيعة للأفراد.[42]

إذا كان اسبينوزا يبني تصوره للنظام السياسي الأمثل الضامن لقدر أكبر من حقوق الإنسان الطبيعية على أساس فكرة «الحق الطبيعي»، فإن الحرية توجد على رأس هذه الحقوق. لذلك، سيكون الفصل الأخير من «رسالة في اللاهوت والسياسة» تتويجا لكل فصول الكتاب، وسيُعتبر بحقّ مرافعة قوية لصالح حرية الإنسان، خاصة حرية التفكير والتعبير التي لا يمكن شطبها أو التضييق عليها، سواء بخلفية دينية (الكنيسة)

41 - تطور النظام الديمقراطي أدّى إلى ابتكار آليات جديدة لتقنين سلطة الحاكم ومنعها من أن تتحوّل إلى حكم غاشم، منها تحديد مدة ولاية الحاكم، ومحاكمته أمام القضاء، إذا خرق الدستور أو القانون.

42 - اسبينوزا، مرجع مذكور، ص. 375

أو بخلفية سياسية (الدولة). فالدولة لا تستطيع بوسائل العنف السيطرة على عقول الناس، وتمنعهم من حقهم في التفكير والحكم الحر في كل شيء. وكل سلطة تدّعي السيطرة على الأذهان، فهي توصف بالعنف وبالظلم لرعاياها، وباغتصابها لحقوقهم عندما تحاول أن تفرض على كلّ منهم ما يتعيّن عليه قبوله على أنه حقّ، وما يتعيّن رفضه على أنه باطل.

إن منح الدولة حق السيادة على كل شيء وانتزاعه من السلطة الدينية، لا يعني أن يتحوّل هذا الحق إلى ذريعة لقمع الأفراد وحرمانهم من حقوقهم في إصدار أحكامهم على كل شيء طبقا لآرائهم الخاصة. فإذا حكمت السلطة العليا بهذا الأسلوب، فإنها تعرّض الدولة للخطر؛ لأنه أسلوب يناقض العقل السليم الذي يقضي بأن السيطرة على الأذهان أمر غير ممكن، ومعاقبة الناس على آرائهم أمر عبثي. فالأفراد لا يتخلّون عن حريتهم في الرأي والتفكير كما يشاؤون. وحين يُضطَهدون، فإنهم يحوّلون إخلاصهم إلى غضب عارم ضد الدولة.

لكن أليس منح الأفراد الحرية المطلقة في التعبير عن آرائهم بإمكانه أن يضرّ الدولة عندما تصبح هدفا للآراء التي تطعن في شرعيتها؟

يعترف اسبينوزا بأن سيادة الدولة يمكن أن يُطعَن فيها بالأقوال كما بالأفعال. لذلك، يرى أنه «إذا كان من المستحيل سلب الرعايا حريتهم في التعبير كلية، فإن من الخطورة بمكان التسليم بهذه الحرية كلية.» فكيف وفَّق اسبينوزا بين حق الدولة في السيادة وحق الأفراد في التفكير والتعبير؟

يرى اسبينوزا أن «الغاية من تأسيس الدولة ليست السيادة أو إرهاب الناس وجعلهم يقعون تحت نير الآخرين، بل هي تحرير الفرد من الخوف، حيث يعيش كل فرد في أمان بقدر الإمكان؛ أي أن يحتفظ بحقه الطبيعي في الحياة وفي العمل دون إلحاق الضرر بالغير.»[43]

الحرية، إذن، هي الغاية الحقيقية من قيام الدولة. وما دام من المستحيل أن يفكّر الناس كلّهم ويعبّروا عن أفكارهم بطريقة واحدة، فإنهم ما كانوا ليعيشوا في سلام لو لم يتخلّ كل فرد عن حقه في أن يسلك وفقا لقراره الشخصي.[44] وهكذا، فالحق الوحيد الذي تخلّى عنه الفرد هو حقه في أن يسلك كما يشاء، وليس حقه في التفكير والحكم. وعلى ذلك، فإن كل من يسلك ضد مشيئة السلطة العليا يلحق بها الضرر. ولكن المرء يستطيع أن يفكر وأن يصدر حكمه، ومن ثم يستطيع الكلام أيضا بحرية تامة، بشرط ألا يتعدى حدود الكلام والدعوة، وأن يعتمد على العقل وحده.[45]

43 - نفسه، ص. 437

44 - نفسه.

45 - نفسه.

يقدّم اسبينوزا مثالا لحرية الرأي والتعبير التي لا تتعارض مع سيادة الدولة قائلا: «فلنفرض مثلا أن شخصا قد بيّن تعارض أحد القوانين مع العقل وأعرب عن رأيه في ضرورة إلغائه، وفي نفس الوقت عرض رأيه على السلطة العليا لتحكم عليه لا لأنها وحدها هي التي لها الحق في إلغاء القوانين، وكفّ في أثناء محاولته هذه عن أي مظهر من مظاهر المعارضة للقانون، فإنه يكون جديرا بلقب المواطن الصالح وبثناء الدولة عليه. أما إذا كان الهدف من تدخله هو اتهام السلطات العامة بالظلم وجعلها مثارا للغضب، أو حاول إلغاء القانون رغما عن السلطات العامة عن طريق إثارة الفتن، فإنه يكون مشاغبا عاصيا.»[46]

حرية الفرد مضمونة ما لم يهدّد السلم الداخلي، إذ يكفيه أن يعبّر عن رأيه ويترك للسلطة القائمة مهمّة اتخاذ القرارات العملية. فلو استباح كل واحد لنفسه أن يفرض على الدولة ما يتماشى مع رأيه لأدّى هذا إلى انهيار الدولة؛ لأن كل فرد ملزم بالامتثال لقوانين الدولة حتى لو كان يعارضها؛ ذلك «أن التجربة اليومية تقدّم لنا دليلا آخر على ذلك. ففي المجالس -سواء كانت مجالس عالية أو مجالس ثانوية- يندر أن تصدر القرارات بإجماع الآراء، ومع ذلك يصدر كل قرار معبِّرا عن إرادة جميع الأعضاء، سواء من صوّتوا معه أو ضدّه.»[47]

هناك إذن، شروط تحكم حرية الفرد في الرأي. فإبداء الرأي والاعتراض على القوانين يجب أن يكون سلميا مع ضرورة الامتثال لها إلى أن تعدلّها أو تلغيَها السلطة العليا درءا للفوضى والمساس بحق السلطة العليا في السيادة. بناء على ذلك، لا تُقبل الآراء التي تؤدي المناداة بها إلى نقض العهد الذي تخلّى به الفرد عن حقه في أن يفعل ما يشاء. ومن أمثلة ذلك، الرأي الذي ينكر استقلال السلطة العليا من حيث المبدأ، أو الرأي الذي لا يحتّم على الفرد الوفاء بوعده، أو غيرها من الآراء التي تتعارض مع هذا العهد تعارضا مباشرا، والتي يكون معتنقها داعية للفتنة لا بسبب حكمه أو رأيه في ذاته، بل بسبب السلوك المترتّب عنها.

ينهي اسبينوزا كتابه بهذا الدفاع العقلاني المستميت عن حرية الرأي اعتمادا على الحجج التالية:

- إن حرية التفكير والتعبير عن الآراء هي جزء من الحق الطبيعي. والعيش وفقا للطبيعة سابق على العيش وفقا لوصايا الدّين.

- لا شيء يحدّ من حرية التفكير والتعبير إلا الأمن الداخلي للدولة وعدم انتهاك قوانينها.

- إن الاعتراض على حرية الرأي بدعوى أنها تسبب بعض المضايقات مردود عليه؛ فلا يوجد تنظيم وضعي بلغ من الحكمة حدّا يجعل من المستحيل أن تنشأ عنه بعض المضايقات.

46 - نفسه، ص. 438

47 - نفسه.

- إن من يريد تنظيم الحياة الإنسانية كلها بالقوانين، يزيد من حدة العيوب دون أن يقوّمها؛ فنحن نعلم العواقب الوخيمة المترتّبة عن التّرف والحسد والشّهوة والثّمالة وما شابهها من الانفعالات، ومع ذلك نسمح بهذا كلّه لأننا لا نستطيع منعه مهما كان الضرر الناتج عن ذلك.

- إن الحرية شرط أساسي لتقدم العلوم والفنون؛ فالعلوم والفنون لا تتقدم تقدما ملموسا إلا على أيدي أناس تخلّصوا تماما من المخاوف وأصبحوا يتمتّعون بحرية التفكير والحكم.

- إن اضطهاد الناس وحرمانهم من حريتهم يستثير مقاومتهم وعنادهم، ويضاعف استياءهم من مضطهِديهم، فيزداد تشبثهم بآرائهم ورفضهم لقوانين الدولة.

- إن القوانين الموضوعة لتجريم الآراء لا تنطوي على أية فائدة؛ لأن من يؤمنون بالآراء لا يمكنهم إطاعة هذه القوانين. لذلك لم تمنع القوانين التي تُدين الآراء وتقمع أصحابها تناسلَ الفرق والمذاهب المختلفة.

- إن محاكمة الناس على آرائهم وإيقاع الأحكام عليهم، تعطي أمثلة على الاستشهاد، وتثير في نفوس الحاضرين التعاطفَ، بل الانتقام للضحايا أكثر مما تبعثه في نفوسهم من الخوف.

- لا تمثل الحرية واختلاف الناس في آرائهم أيَّ ضرر على المجتمع. وما جنته مدينة أمستردام من ثمار الحرية خير شاهد على فائدة الحرية ودورها في ازدهار الدولة.

على الرغم من عدم ورود لفظ التسامح في كتاب اسبينوزا، إلا أن مساهمته في إرساء دعائم فكرة التسامح كانت حاسمة في بلورة هذا المفهوم فلسفيا من خلال الاستدلال على الحرية. ولهذا، سيستلهم الكثير من فلاسفة الأنوار روح مقاربته لمشكلة العلاقة بين الدين والسياسة ومفاعيل هذه العلاقة.

لقد كانت الخطوة الأولى عند اسبينوزا -كما رأينا- لتأسيس مفهوم الحرية والتسامح هي التصدي لمشكلة تفسير النص المقدس الذي كان فهمه فهما معينا مرتَكَزا للعنف والتعصّب ضد المخالفين. هذه الخطوة بالضبط هي التي سيخطوها فيلسوف آخر عاصر اسبينوزا، وانشغل بدوره بمشكلة التسامح والتعصب. إنه الفيلسوف الفرنسي بيير بايل Pierre Bayle.

ولد بايل (1647-1706) لأسرة بروتستانتية. سافر إلى تولوز واعتنق الكاثوليكية وأكمل تكوينه في معهد اليسوعيين. لكن عدوله عن الكاثوليكية إلى البروتستانتية بعد 18 شهرا من اعتناقها سيحتّم عليه أن يعيش في المنفى. غادر تولوز لاجئا في جنيف، وفيها سيصبح دارسا للاهوت، وسيُلِمّ بتفسير الكتاب المقدس. سيلجأ لاحقا إلى روتردام بهولندا ويشغل بها أستاذا للفلسفة. ألقي القبض على أخيه يعقوبJacob

الذي كان قسّا بروتستانتيا، وزُجّ به في السجن ببوردو، حيث مات بعد خمسة أشهر من الاعتقال في زنزانة منفردة. وقد اعتُبر سجنه ومقتله انتقاما من أخيه بيير بايل. عكف بايل ما بين 1684و1687 على إصدار مجلة «أخبار جمهورية الآداب» Nouvelles de la Républiques des Lettres وأبان عن فكر نقدي واستقلالية في التفكير وجرأة جعلت منه هدفا لسهام المتعصبين الكاثوليك والبروتستانت على السواء. وهكذا مُزّق كتابه «النقد العام لتاريخ الكالفينية للأب ميمبورغ» Critique générale de l'histoire du calvinisme du père Maimbourg وأحرِق بباريس. وأثناء مقامه بروتردام سينشر عام 1682 كتابا بعنوان «خواطر مختلفة عن المذنّب» Pensées diverses sur la comète، سعى فيه إلى دحض المعتقد الشعبي حول مرور المذنبات، وهو معتقد يقوم على إيمان الناس بأن الطبيعة وظواهرها موضوعة لغايات الإنسان وأمانيه. ولا شك أن حركة النجوم والكواكب مرتّبة من أجل الإنسان لتُنبِئه مثلا بحصول كارثة ما. فظواهر الطبيعة حسب هذا المعتقد، تحمل بشارة أو تحذيرا للإنسان.

يؤكد بايل أن الإيمان بالفأل نابع من ضعف في الطبيعة الإنسانية؛ فالاعتقاد في الخرافة منشأه رغبة الإنسان في إرضاء نزعته إلى أن يرى صورته وآماله ومخاوفه مجسدّة في الطبيعة. وهذه هي الفكرة التي بذل اسبينوزا جهدا لتفنيدها. يقول: «فالناس في عمومهم يظنون أن كل الأشياء الطبيعية تسلك مثلهم مستهدفة غاية ما، بل إنهم يوقنون بأن الله ذاته يدبّر كل شيء مستهدفا غاية معينة إذ يقولون إن الله خلق كل شيء من أجل الإنسان، ولكنه خلق الإنسان ليتلقى منه عبادته.»[48] والسبب في هذا الاعتقاد حسب اسبينوزا أن الناس اعتادوا استخدام الأشياء الطبيعية وسائل لتحقيق غاياتهم، وبالمقابل فهم يعتقدون أن ما يحدث من كوارث طبيعية سببه غضب الآلهة على الناس لانعدام تقواهم.

إن حملة اسبينوزا وبايل على الخرافة كانت دفاعا عن العقل وعن الروح العلمية التي أصبحت منذ القرن17 تسود الأوساط الفكرية بفضل الإنجازات التي حققها العلم في هذه الفترة. وبذلك، سيعلن هذان الفيلسوفان أهمّ ركائز التنوير: النقد العقلاني للتقليد الديني وللسلطوية، والمطالبة بإعمال الفحص النقديّ الحرّ، وأولوية التجربة والعقل.

قام بايل بتفنيد الاعتقاد الشائع بأن الله خلق المذنّبات، لكي يصرف الوثنيين والكفار عن كفرهم. ولمواجهة هذا الاعتقاد، خصّص فصولا من كتابه المذكور لتبرئة الملحد وإعادة الاعتبار له. فالملاحدة ليسوا بالضرورة أشرارا وفاسدين. ومن المؤكّد، حسب بايل، أن قيام مجتمع من الملاحدة أمر لا ضير فيه؛ لأن الإيمان لا يؤثّر(حتما) في الأخلاق، والأخلاق مستقلة عن الإيمان. فما يحفظ تماسك المجتمع المدني ليس هو الدّين، وإنما تُحفَظ الرابطة الاجتماعية بالقوانين والتربية والمشاعر الاجتماعية. هذه الفكرة، كما هو واضح، هي

48 - فؤاد زكريا، مرجع مذكور، ص. 92

استعادة لفكرةِ اسبينوزا عن الإيمان الذي يُختزَل إلى العمل الصالح الموافق للعقل والقانون، وفكرتِه عن أسبقية القانون المدني على أوامر الدين. فالقانون الإلهي الطبيعي لا يتطلّب إقامة الشعائر والطقوس؛ أي مجرّد حركات وأعمال الجوارح، ولا يتطلب القانون أفعالا يتجاوز تبريرها حدود العقل الإنساني؛ لأن الخير الحقيقي يدركه النور الفطري؛ أي العقل الذي نستخلص منه هذه القاعدة العقلية الموجهة للسلوك: (عامل الناس كما تحبّ أن يعاملوك).

كان إلغاء مرسوم نانت من قبل لويس الرابع عشر ومقتل أخيه سببا في زيادة نقمة بايل على واقع التعصب. وقد عبّر عن سخطه على لويس الرابع عشر ورغبته في توحيد فرنسا بالإكراه تحت ديانة واحدة هي الكاثوليكية، في كتاب شديد اللهجة بعنوان: «ما تعنيه فرنسا كاثوليكيةً بالكامل تحت حكم لويس الكبير»Ce que c’est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand.

وبسبب ما أثاره دفاعه عن الإلحاد، باعتباره أفضل من الخرافة، وعن فكرة الملحد الفاضل، سيشنّ عليه جوريو Jurieu (1637-1713)، وهو أستاذ بروتستاني للاهوت كان لاجئا مثل بايل بروتردام، هجوما سيردّ عليه بايل بإصداره لكتاب جديد بعنوان «إضافة إلى الخواطر المختلفة» Addition aux pensées diverses، وفيه يستدل على أفكاره التي سبق أن أعلنها، خاصة فكرة «الملحد الفاضل»، ويتناول فكرة التسامح. وكان هذا الكتاب موجها إلى المجمع الدّينيّ الذي يحقّق في التهمة التي وجّهها إليه جوريو، ولمنع هذا الأخير من أن يفرض وجهة نظره على هيأة الكنيسة التي تنظر في التّهمة.

في العام 1686 سينشر وهو بمنفاه بهولندا، كتابه الرئيس في الدفاع عن التسامح، وهو بعنوان: «التعليق الفلسفي على هذه العبارات المنسوبة للمسيح: أجبرهم على الدخول، وفيه نثبت بأدلة كثيرة أن لا شيء أبشع من إرغام الناس على اعتناق عقائد، وندحض مغالطات حاملي الهداية بالإكراه، ودفاعَ أوغسطين عن الاضطهاد».

لا بد من الإشارة إلى أن الكتاب صدر عاما واحدا بعد إلغاء «مرسوم التسامح»، مما يعني عودة المخاوف من استئناف مسلسل العنف والاضطهاد الديني الذي ما تزال صوره عالقة بالأذهان. وهذا ما جعل التحدي كبيرا أمام بايل من أجل تأسيس فكرة التسامح وتأصيلها في الوعي. وكما كان الأمر مع اسبينوزا، فقد انطلق بايل من مشكلة تفسير النص الديني، خاصة وأن المتعصبين ودعاة الاضطهاد الديني يبررون أفعالهم بحق المخالفين بفهم خاص للنصوص الدينية. لذلك، سيتوقف بايل عند عبارة المسيح التي يستشهد بها عادة المتعصبون الدينيون. وردت عبارة «أجبرهم على الدخول» في إنجيل لوقا (الإصحاح، 14 الآيات 15-24) كما يلي: «أقام إنسان عشاء عظيما ودعا كثيرين، ثم أرسل عبده ساعة العشاء ليقول للمدعوين تعالوا فكل

شيء جاهز. فبدأ الجميع يعتذرون على السواء.» ولما رجع العبد يخبر سيده باعتذار الجميع عن حضور الوليمة قال السيد للعبد: «اخرج إلى الطرقات والسياجات وأجبر الناس على الدخول حتى يمتلئ بيتي.»

إنّ التفسير الذي أعطته الكنيسة الكاثوليكية لهذا المثل كان يشكل الدعامة النظرية للاتسامح من القرن الخامس إلى القرن 18. ومنذ القديس أوغسطين إلى صدور مرسوم فونتينبلو، ظل ممثلو الكنيسة يستندون إلى حجج لتبرير ما يعتبرونه مكافحة البدع. لقد اعتمد أنصار اللاتسامح على حجّة مفادها أنه لا يمكن أن يوجد إلا دين واحد هو الدين الحق؛ أي دينهم هم. وبالتالي، فكل المهرطقين سيعذَّبون لا محالة. ومن ثم، فإن الواجب الأخلاقي يحتّم استعمال كل الوسائل لنشر العقيدة المخلِّصة. هذا التبرير اللاهوتي يفترض أن سلطة ما بإمكانها أن تعتمد بصفة مشروعة كل الوسائل الناجعة لترسيخ الحقيقة في قلوب غير المؤمنين. هناك حجّة أخرى يعتمدها دعاة اللاتسامح، وهي أن الإنسان ملطّخ بالخطيئة الأصلية؛ أي إنه مذنب بطبعه ويحتاج إلى الغوث الإلهي. وطريق خلاصه هو اتباع الحق كما تراه الكنيسة. لقد ساهم أوغسطين، كما رأينا، في تبرير اضطهاد الدوناتيين، وكان مرجعا في الدفاع عن العنف المقدس. لذلك، أعيد طبع رسائله بمناسبة إلغاء «مرسوم التسامح» وبداية شوط آخر من الاضطهاد باسم الدين.

يميّز أوغسطين بين الاضطهاد العادل والاضطهاد الظالم؛ فالاضطهاد الظالم هو الذي يفعله الأشرار لكنيسة المسيح، والاضطهاد العادل هو ما تقوم به كنيسة المسيح للأشرار. فالكنيسة تضطهد عن حبّ ولتفعل الخير، أما الكفّار، فهم يضطهدون عن كراهية ومن أجل فعل الشر. الكنيسة تفعل ذلك من أجل التقويم وانتشال الضّالّين من الخطأ، والكفار يضطهدون من أجل الإضلال والإلقاء بالمؤمنين في الخطأ.[49]

فالعنف مشروع في نظر أوغسطين إذا كانت النية خيّرة. وهناك حجة أخرى يستند إليها أوغسطين، وهي المقطع المذكور من إنجيل لوقا: لقد أوَّل عبارة «أجبرهم على الدخول»، باعتبارها دعوة وتبريرا لاستخدام الإكراه لإدخال الكفار إلى ملكوت الله. وبالتالي، فالاضطهاد عنده ليس عنفا في جوهره. إنه آخر ما يُتوسّل به لتحقيق غاية مطلوبة، تماما كما يفعل الطبيب مع المسعور حين يقيّده، وكما يفعل الأب مع ابنه المعتاص حين يعاقبه. فالحبّ هو ما يحرّك هذا وذاك. وسيكون لطفا مزيَّفا وقساوة حقيقيّة إذا ما ترك الأوّل مريضه عرضة للموت، وترك الثاني ابنه عرضة للضياع بدل أن يعرضاهما للألم.

اللاتسامح من هذا المنظور نافع؛ لأنه علاج، والتسامح عنف إذا ما ترك الأرواح عرضة للهلاك. وهنا تجد هذه الحكمة مكانها: «إذا لم يكن هناك ما هو أكثر نعومة من خيط الحرير، فإنه يحتاج إلى إبرة من حديد لإدخاله.» يفسّر أوغسطين كلام المسيح: «أجبرهم على الدخول» تفسيرا حرفيا لإعادة المبتدعة بالقوة.

49 - St. Augustin, lettre 185 à Boniface. In Lettres de Saint-Augustin, traduites en français sur l'édition nouvelle des P.P.Bénédictins de S.Maur, 4e édition, le Mercier, Paris, P.119

الإجبار عند أوغسطين لا يترتب عنه تلقائيا التسليم بـ «الحقيقة»، لكنه يحقق التوازن مع العناد والاستماتة في الأفكار الآثمة، رغم حصول الاقتناع. على هذا الأساس، يكون من واجب الكاثوليكي الحقّ، عدم التسامح مع باقي المعتقدات؛ لأن التسامح معها يعني التسامح مع الخطأ والضلال. ولأن الأمر يتعلّق بالخلاص، والمبتدع موعود بالعذاب الأبدي، فيجب حمايته ضد نفسه، وحماية الجماعة ضدّ خطر العدوى التي يمثلها. فحبّ الجار كما يوصي الكتاب المقدس، يقضي أن لا نترك الضّمائر تائهة عندما نعرف أن الحقيقة واحدة.

هناك حجّة أخرى، يبني عليها أنصار الاضطهاد موقفهم: البدعة إساءة إلى الله وتجديف في حقه، وبالتالي فالواجب والتقوى يحرمان أن نكون متسامحين.

ينتقد بايل بشدة هذا التأويل الذي يشرّع للاضطهاد. فإبداء موقف التسامح، حسب بايل، يعني التسليم أن لا أحد سيغيّر رأيه ومعتقداته، إذا ما أُرغِم على التخلّي عنها. لذلك، عوض اضطهاده، يجب العمل على إقناعه بأقصى ما يمكن من الرفق وبالتعليم وبالجدال بالتي هي أحسن وبالصلاة إلى الله من أجل أن يهديَه. لكن إذا لم تنفع كل هذه الوسائل في حمله على تغيير عقيدته، فلا يجب أن نُرغمه على قبول حقيقة لم تنكشف له بعد.[50]

هذه هي القضية الأولى التي يؤسّس عليها بايل فكرة التسامح: لا يوجد شر أعظم من ذلك الذي ينكر ضميره، أي قناعته الداخلية؛ لأن المعيار الأقصى للحقيقة هو ضميره. وكل ما يفعله ضد ما يمليه عليه ضميره فهو خطيئة.

ينكر بايل أن يكون الله قد أوجب على الإنسان بلوغ الحقيقة المطلقة؛ لأن طبيعة البشر المتّسمة بالضعف قاصرة عن ذلك. ويكفي أن تكون لديه حقيقة نسبية لتحقيق خلاصه؛ أي يكفي أن تكون لديه نية وشعور باطني لأتباع الحقيقة.

بناء على ذلك، نادى بايل بحقوق «الضمير الضال» Conscience errante: فبما أن الناس ليسوا قادرين على بلوغ الحقيقة المطلقة، فإن الضمير الذي يخطئ بحسن نية يجب أن ينعم بنفس الحقوق التي ينعم بها الضمير الذي يصيب الحق. في الوضع الذي يوجد فيه الإنسان يكتفي الله بأن يدعوه إلى السعي إلى الحقيقة بعناية، وإذا ظنّ أنه قد وجدها، فيجب أن يحبّها وينظم حياته وفقا لها. وحالما يتحلّى الخطأ بحلّة الحقيقة، فإننا نصبح مدينين له بنفس الاحترام الذي نكنّه للحقيقة.[51]

50 - P. Bayle, Commentaire philosophique, Réédité par Jean-Michel Gros sous le titre: De la tolérance, Paris, Presse-Pocket, 1992, Partie2, p.4

51 - Ibid. p.10

يرفض بايل الإكراه في مجال الضمير؛ فلا توجد سلطة دينية تملك حقّ اللجوء إلى استعماله، فبين الأخلاقية والدين يجب الاحتفاظ بتمايز جذري. وعندما يتصدّى بايل لمشكلة تعارض الضمير الأخلاقي مع تعاليم الدين ونصوصه، فإنه يعلن بدون مواربة أن من المناسب أن نحفظ الأولوية المطلقة للضمير الأخلاقي على نصوص الكتاب المقدس.[52]

وعليه، فإن كل تفسير حرفيّ يتضمن إجبارا على ارتكاب جرائم، فهو خاطئ. ومن ثم يُدين بايل العقيدة التي تبرّر وتبيح ارتكاب الجرائم، ويرتفع فوق الدين معتمدا النور الفطري سلطة وحيدة لرفض المعنى الحرفيّ الذي يعطيه دعاة الاضطهاد لعبارة المسيح المذكورة.

إن المرجع الوحيد هو الضمير، وهو بمثابة المحكمة العليا التي تصدر أحكامها غير القابلة للطعن اعتمادا على أوليات النور الفطري.

هكذا، ستصبح الأولوية المطلقة للضمير الأخلاقيّ على المعنى الحرفيّ لنصوص الدين، والأولوية المطلقة للقانون على تعاليم الدين، إحدى أهم الأفكار المميزة لفلسفة الأنوار؛ فالحقائق الدينية لا يمكن إقرارها انطلاقا من معايير نظرية خالصة. فقيمتها لا يمكن إثباتها، كما رأى اسبينوزا من قبل، إلا اعتمادا على نجاعتها الأخلاقية (العملية). ومثل اسبينوزا، يرى بايل أن التوفيق بين الإيمان والعقل أمر مستحيل. فالمسيح أمر بالطاعة والإيمان قبل كل شيء؛ وبالتالي فالإيمان لا يمكن أن يكتسب بالمناقشات الفلسفية ولا بالاستدلال العقلي. لذلك، كان القدّيس بولس قد اعترف بغموض عقيدته، وبأنه لا يعرفها إلا بشكل ناقص، ولم يرفع أبدا في وجه الفلاسفة التحدّي للمناظرة.

في سبيل زعزعة الاعتقاد الراسخ في الوعي الدينيّ السائد آنذاك، والذي مفاده أن الإيمان قرين للفضيلة، وأن الإلحاد رديف الفساد بالضرورة، يسرد بايل في «المعجم التاريخي والنقدي» نماذج لملاحدة كانت لهم سيرة فاضلة، خاصة أبيقور واسبينوزا الذي يصفه بأنه «رجل لين الجانب، لطيف، مستقيم، خدوم، منضبط في عوائده.»[53]

ما بين العام 1703 و1704 شرع بايل في كتابة «مواصلة الخواطر المختلفة» Continuation des pensées diverses، وفيه يستبعد أن يكون إجماع الناس عامّة حول معتقد ما، دليلا على صوابه. فكون الأغلبية تدين بدين ما، ليس برهانا على صحته. وهنا يعيد القول بأن الإلحاد هو أقل خطورة من عبادة

Traduit de l'allemand et présenté par Pierre Quillet, Fayard, Paris, 52 - Ernst Cassirer, La philosophie des lumières, 1970, p.230

53 - P. Bayle, Dictionnaire historique et critique, Vol.13, Article Spinoza, Edition de 1820, Disponible sur le site Gallica. p.417

الأوثان (الخرافة) التي تؤسس لها سلطة ما. لذلك، ينتقد السلطة قائلا: «لا شيء أكثر خطورة من أن يكون لنا اعتبار أكبر لسلطة ذلك الذي يُعلّمنا؛ لأن الحكم المسبق الذي ننطلق منه لتقديره يجعلنا نتبنّى كل معتقداته دون تجشّم عناء فحص ما إذا كان يثبتها بحجج صلبة.»[54]

هكذا، فتعدّد الأصوات وأغلبيّتها لا يقوم دليلا على مكانة الأشخاص ولا على صحّة الآراء.

الواضح هنا أن تكسير السلطة (سلطة الكنيسة أو سلطة الجماعة) معناه الدفاع عن استقلالية الفرد وحريته وقدرته على إعمال عقله في القضايا التي تعنيه؛ أي خروج الإنسان من حالة الوصاية كما سيشير كانط عند جوابه عن السؤال: ما الأنوار؟

يعود بايل إلى أصل المشكلة فيفحص كيف يبدأ الدين في كل واحد منا، وما إذا كان الدين أسبق من الأمّة نفسها.

يرى بايل أنه إذا ما بقيت العديد من الأسر الملحدة طيلة قرون محافظة على استقلالها دون قانون، فمن الواضح أنها ستكون أكثر تماسكا تحت أشكال من الحكم، حيث تخضع الإساءة للقريب لقانون العقوبات. فالكفار يعرفون التّمييز بين الفضيلة والرذيلة، ويمتلكون القدرة على تفضيل الأفعال النزيهة على القبيحة. لقد وجدوا في أنوار العقل وحده، الأفكار المتعلّقة بالواجبات. وفي المقابل، بإمكاننا الوقوف على أمثلة لمؤمنين لم يمنعهم إيمانهم من ارتكاب الجرائم.

فكرة بايل هذه عن النور الطبيعي ستكون أساس حديث فلاسفة الأنوار عن الدّين الطبيعيّ.

ب- الدين الطبيعي وفكرة التسامح

إن العقل أو النور الفطري هو أساس كل معرفة وكل اعتقاد في الألوهية، وقاعدة لأخلاق كونية. وبما أن الأهواء والأحكام المسبقة هي مصدر الظلام الذي يلفّ هذه الأفكار الفطرية، فقد دعا بايل كل من يريد أن يتعرّفها إلى أن يتأمّلها بعيدا عن مصلحته الشخصية وعادات بلده؛ فكيف تصور فلاسفة التسامح الدّين الطبيعيّ؟

54 - P. Bayle, œuvres diverses, Tome 3, Continuation des Pensées diverses, Lahaye, 1737, p. 194

الدين الطبيعي كما يعرّفه ديدرو Diderot (1713-1784) في كتابه «في كفاية الدين الطبيعي» هو دين العقل[55]. إنه الأكثر معقولية حسب حكم العقلاء الذين يعاملهم بوصفهم كائنات عاقلة، مادام لا يقترح عليهم شيئا يكون فوق عقلهم وغير مطابق له.(الشذرة العاشرة).

يقوم الدين الطبيعي، إذن، على العقل. وقد كان توظيف هذا المفهوم ليكون بديلا عن سلطة المرجعية الدينية(الكنيسة)، وللتخلّص من ركام العقائد المضادة للعقل، ولتجاوز النسبية التاريخية والعقائدية والسلوكية التي تجسّدها الأديان المختلفة، وثنية كانت أو موحى بها.

يكرّس ديدرو كتابه «في كفاية الدين الطبيعي «لإبراز خصائص الدين الطبيعي وإثبات أفضليته على كل الأديان، إذ لا يتضمّن ما فيها من سلبيات.

علاوة على كونه دين العقل، فإن الدّين الطبيعيّ يتوافق مع طَيْبة الله؛ لأن إحدى خصائص طَيْبة الله أن لا يحابي أحدا. والقانون الطبيعي، من بين كل القوانين، هو ذلك القانون الذي يتلاءم بشكل أفضل مع هذه الخاصية؛ لأن عنه نستطيع أن نقول حقا إنه النّور الذي يحمله معه كل واحد إلى العالم عندما يولد.(الشذرة السادسة).

وكما يتوافق الدين الطبيعي مع طيبة الله فهو يتوافق، في أفضل صورة، مع عدله. فإذا مَثُلَ الناس أمام محكمة الله ليقضي بينهم، فإنه، إن قضى بينهم بالقانون الطبيعي، فلن يظلمهم ما داموا قد ولدوا بهذا القانون الطبيعي المركوز في جبلّتهم. لكن إذا ما قضى بينهم بقانون آخر غير القانون الطبيعي، فإنه سيكون مِن بين مَن سيقضي بينهم مظلومون؛ لأن هذا القانون (غير الطبيعي) لم يكن كونيا ومعروفا مثل القانون الطبيعي. وتبعا لذلك، فإن الله إما أن يحكم على كل واحد بالقانون الذي سيسلّم به صراحة، وإما، إن كان سيحكم عليهم بقانون واحد، أن يكون ذلك القانون هو القانون الطبيعي المعروف عند الجميع. (الشذرة السابعة).

الدين الطبيعي سيكون بحق، إذ هو قائم على الفطرة الإنسانية، دينا كونيّا. وبالتالي، لن يكون هناك من معنى لهذه الطّوائف والمذاهب التي يعجّ بها العالم، سوى أنها يمكن أن ترتدّ إلى أصل واحد هو الدّين الطبيعيّ. إن أديان العالم ليست سوى طوائف متفرعة عن الدين الطبيعي. واليهود والمسيحيون والمسلمون والوثنيون هم في الأصل طبيعانيون (من أتباع الدين الطبيعي)، لكنهم مهرطقون ومنشقّون بفعل التحريفات والزيادات المنافية للعقل، والتي أضافوها للدين الطبيعي لأسباب معينة؛ فلو فحصنا معتقدات أتباع الدّين الواحد لوجدنا اختلافا بينهم في هذه المعتقدات. فمجموع عقائد دين الواحد منهم تفوق أو تقل عن عقائد الآخر، ومنهم من ينكر ما يؤمن به غيره أو يؤوّله بطريقته الخاصة. ومع ذلك، تجدهم يجتمعون في صعيد

55 - D. Diderot, De la suffisance de la religion naturelle, œuvres complètes de Diderot, Texte établi par J. Assézat Garnier, Disponible sur le site Wikisource. et M. Tourneux,

واحد في المعابد نفسها، فنظنهم متفقين على كل شيء؛ والحقيقة أنهم لا يكادون يتفقون على شيء. فإذا تخلوا عن القضايا التي تثير خصوماتهم، لوجدناهم طبيعانيين تقريبا، ولتحوّلوا من معابدهم إلى معابد الربوبية. (الشذرة 26).

يقيم ديدرو مقارنة بين الدين الطبيعي والأديان الأخرى ليبين الفرق الموجود بينها ولإثبات أحقية الأول على الأخرى. إن حقيقة الدّين الطبيعيّ هي، قياسا إلى حقيقة الأديان الأخرى، مثل الشهادة التي أدلي بها لنفسي قياسا إلى الشهادة التي أتلقاها من غيري، وهي ما أحسّه قياسا إلى ما يقال لي، وهي شبيهة بما أجده مكتوبا فيّ بأصبع الله قياسا إلى ما ينقشه أناس فارغون وخرافيّون وكذّابون على الورق أو على الرّخام، وهي ما أحمله في داخلي وأجده أينما حللت قياسا إلى ما يوجد خارج كياني ويتغير حسب الظروف.(الشذرة 27).

الدين الطبيعي متوافق مع فطرة الإنسان، وهو الدليل على أن الأديان الأخرى أصبحت، بفعل تراكم الأفهام التاريخية والتأويلات المغرضة، قرينة للخرافة والعنف أو مرجعا لهما. لذلك، سيعمل فلاسفة الأنوار على إزاحة هذا الرّكام من العقائد والطقوس الذي أُثقِلت به الأديان الوضعية (المقابلة للدين الطبيعي)، والتي كانت سببا في تمزّق المجتمعات البشرية واقتتالها.

يرجع مونتيسكيو Montesquieu (1689-1755) إلى نقطة الانطلاق في الدّين، ويتساءل في الرسالة 46 من «الرسائل الفارسية»: أليس الهدف الأول للمتديّن يجب أن يكون هو إرضاء الله الذي أقام الدين الذي يعتنقه؟ وإذا كانت غاية الدّين هي إرضاء الله، فما هي الوسيلة الموصلة إلى هذه الغاية؟ يجيب مونتيسكيو بأن مراعاة قوانين المجتمع وواجبات الإنسانية هي الوسيلة المؤكدة لبلوغ ذلك؛ ففي أي دين نعتنقه، نسلّم بأن الله يحبّ الناس مادام قد شرع الدين ليجعلهم سعداء. وإذا كان الله يحبّ البشر، فنحن واثقون بأن إرضاءه هو أن نحبّهم نحن أيضا؛ أي أن نقوم تجاههم بكل واجبات الإحسان والإنسانية، وأن لا نخرق أبدا القوانين التي يعيشون تحت ظلّها. هكذا يستدل مونتيسكيو على جوهر الدّين الذي هو إرضاء الله؛ وإرضاء الله يتم بمحبة الناس؛ أي يجب القيام بما يقتضيه الواجب تجاههم. وتبعا لذلك، يجب أن نحترم اختياراتهم في الحياة، سواء كانت معتقدات أو طقوسا أو عادات اجتماعية أو قوانين ارتضوها لأنفسهم؛ أي يجب أن نكون متسامحين معهم. واللاتسامح هنا يناقض جوهر الدين مادام يتعارض مع قبول اختيارات الناس.

لكن ألا تُعدّ حجة أنصار اللاتسامح أمثال أوغسطين التي ترى أن حبّنا للناس يقتضي أحيانا أن نمارس العنف معهم كما يفعل الطبيب مع المريض، حجّة وجيهة؟

إن الرّدّ على هذه الحجّة يقتضي أن نسلّم بأن أيّ سلوك يضادّ إرادة الإنسان، هو إساءة له، وأن الزّعم بأن تصرّفنا العنيف معه فيه مصلحة له، هو تبخيس لقدرته على إدراك مصلحته بنفسه، وأنه يحتاج إلى من يرشده إليها. إن اللاتسامح المبنيّ على ادعاء الحرص على مصلحة اللامتسامَح معهم، هو ادعاء لامتلاك المعرفة الحقّة في أمور لا يمكن لعاقل أن يزعم اليقين فيها، ثم إن مثال الطبيب مع المريض مردود؛ ذلك أن الطبيب لا يمكن أن يُرغم المريض على تجرّع الدواء أو أن يبتر أحد أعضائه دون موافقته.

ولإبراز هذه الفكرة عن جوهر الدين(الطبيعي) وبساطته مقارنة مع التفاصيل والتشعّبات العبثيّة للأديان المختلفة، لجأ مونتيسكيو لهذا الأسلوب غير المباشر والطريف؛ أي التعبير عن الأفكار من خلال الدعاء إلى الله:

«كان رجلا يتوجه كل يوم بهذه الصلاة إلى الله: إلهي، أنا لا أفهم شيئا في هذه المعارك التي تُخاض دون توقف في شأنك. أنا أريد أن أعبدك حسب مشيئتك؛ لكن كل إنسان أستشيره يريد مني أن أعبدك على طريقته هو. عندما أريد أن أصلّيَ لك، لا أدري بأية لغة عليّ أن أكلّمك، ولا في أية وضعيّة يجب أن أكون. أحدهم يقول لي، إن عليّ أن أصلي لك واقفا، والآخر يريد أن أكون جالسا، والآخر يقضي بأن أنحني على ركبتي. ليس هذا كل شيء: هناك من يزعم أن عليّ أن أغتسل كل صباح بالماء البارد، وهناك من يصرّون على أنك تنظر إليّ بعين السخط إذا لم أزل من جسمي قطعة لحم صغيرة. لقد حصل لي ذات يوم أن أكلت أرنبا في ملتقى للأجانب. لقد أرعبني ثلاثة رجال كانوا على مقربة من هناك. لقد أكّدوا لي ثلاثتهم بأنني أسأتُ إليك إساءة بالغة. والسّبب حسب أحدهم هو أن هذا الحيوان كان قذرا، وحسب الآخر أن الحيوان كان مخنوقا، أما الثالث فلأن الحيوان لم يكن سمكة(...) كلّ ذلك، إلهي، يلقي بي في مأزق لا يمكن تصوره. فأنا لا أستطيع تحريك رأسي مخافة الإساءة إليك. ورغم ذلك، أنا أريد أن أرضيك وأن أكرّس من أجل ذلك الحياة التي وهبتني. لا أدري ما إذا كنت أخطئ، لكن أعتقد بأن الوسيلة المثلى لبلوغ رضاك هي أن أعيش مواطنا صالحا في المجتمع الذي أوجدتني فيه، وأبا صالحا في الأسرة التي منحتني.»[56]

وبنفس الأسلوب؛ أي الدعاء إلى الله، يقرّظ فولتير (1694-1778) التسامح ويحمل بشدّة على التعصب الناشئ عن الفروق السطحية التي يتشبّث بها أتباع الأديان والمذاهب المختلفة.

عنون فولتير الفصل 23 من (رسالة في التسامح) بـ «دعاء إلى الله»، وهو مناسبة، كما فعل مونتيسكيو، للتعبير عن تضايقه من اقتتال الناس حول أمور تافهة، ذاهلين عن حقيقة أنهم مخلوقات ضعيفة ومعرضة للخطأ، وأن الله يغفر الأخطاء المرتبطة بطبيعتنا، وأن الاختلافات السّطحية في أداء الطّقوس لا يمكن أن تكون مبرّرا لشيوع الكراهية والاقتتال بين الناس. وهذا كله كافٍ ليجعلنا نتسامح فيما بيننا. لذلك يتوجّه

56 - Montesquieu, Lettres persanes, Lettre 46, Paris, Baudouin frères, 1828, Texte intégral sur Gallica.

فولتير إلى الله كما يلي: «إذا كان مسموحا لكائنات ضعيفة وتائهة في هذه الشّساعة، وغير مدرَكة بالنسبة إلى باقي الكون بأن تجْرؤ على أن تطلب منك شيئا، أنت الذي أعطيت كل شيء، يا من أوامره ثابتة وخالدة، تكرَّمْ بالنظر برحمة إلى الأخطاء المرتبطة بطبيعتنا، وبأن لا تكون هذه الأخطاء أبدا سبب نكبتنا. أنت لم تمنحنا قط قلبا لنكره بعضنا، ولا أياديَ ليذبح بعضنا البعض. اجعلنا نساعد بعضنا على تحمّل عبء حياة قاسية وعابرة. لا تجعل هذه الفروق الصغيرة بين الملابس التي تغطّي أجسامنا الواهنة، بين كل لغاتنا القاصرة، بين كل عاداتنا المثيرة للسخرية، بين كل قوانيننا الناقصة، بين كل آرائنا الخرقاء، بين كل أوضاعنا المتفاوتة جدا في أعيننا والمتساوية عندك، لا تجعل هذه الفروق الطفيفة التي تميّز هذه الذّرّات المسمّاة أناسا، علاماتٍ للكراهية وللاضطهاد. اجعل الذين يضيئون شموعا في واضحة النّهار لتخليد ذكرك يتحملون أولئك الذين يكتفون بنور شمسك. اجعل الذين يضعون على كسوتهم نجمة بيضاء ليقولوا إن محبتك واجبة، اجعلهم لا يكرهون أولئك الذين يقولون نفس الشيء تحت معطف صوفي أسود.»[57]

بناء على أن الاختلافات الموجودة بين المعتقدات الدينية تافهة، ولا مبرر بأن تصبح سبباً في الاضطهاد والعنف، فقد دعا فولتير المسيحيّين إلى تسامح كونيّ: «سأذهب بعيداً: أقول لكم إنّه يجب النظر إلى كل النّاس بأنهم إخوتنا. ماذا، أخي التركي؟ أخي الصيني؟ اليهودي؟ السيامي؟ نعم دون شك. ألسنا جميعا أبناءً لأب واحد، ومخلوقاتٍ لرب واحد؟»[58]

وحدة الأصل البشري؛ أي الأب الواحد والخالق الواحد، حجة أخرى لفولتير على ضرورة التسامح بين كل البشر على اختلاف دياناتهم وانتماءاتهم المختلفة.

ومثل غيره من فلاسفة الأنوار، يؤسّس فولتير الحقوق التي يتمتع بها الإنسان على فكرة الحق الطبيعي، وهو الحق «الذي أرشدت إليه الطبيعة كلّ الناس»؛ و«الحق الإنساني لا يمكن أن يكون بأيّ حال من الأحوال مبنيّا إلاّ على هذا الحقّ الطبيعيّ. والمبدأ الكوني لهذا وذاك في كل الأرض هو: لا تفعل مالا تريد أن يُفعَل لك.» وهكذا، فإن الحق في اللاتسامح الذي حاول أوغسطين وأنصار الاضطهاد الاستدلال عليه، مناقض لهذا المبدأ الكوني الذي سيشكّل القاعدة الصلبة لكل فعل أخلاقي. وبالتالي «لا نرى، حسب هذا المبدأ، كيف لإنسان أن يقول لآخر: اعتقد ما أعتقده وما لا تستطيع أن تعتقده أو ستُباد (...) وفي بعض البلدان يُكتَفى حاليا بالقول: اعتقد ما أعتقده أو أمقتك؛ اعتقد أو أرتكب في حقك كل الشر الذي أستطيعه؛ يا وحشيَّ الطباع، ليس لك دين قط إذا لم تدِن بديني: فلتعش في رعب من جيرانك ومدينتك وإقليمك».[59]

57 -Voltaire, Traité sur la tolérance, Présentation par René Pomeau, Flammarion, Paris, 1989. P.141

58 - Ibid. p. 137

59 - Ibid. p. 59

كيف سيكون الوضع الإنساني في ظل سيادة «حق اللاتسامح» المزعوم؟ «سيكون من واجب الياباني أن يكره الصيني الذي سيمقت بدوره السيامي، وهذا الأخير سيتعقّب الغنغاريين الذين سينقضّون على سكان الهند، وسيكون على المغولي أن يقتلع قلب أول مالاباري سيصادفه، وسيكون بإمكان المالاباري أن يذبح الفارسي الذي سيكون بإمكانه أن يقتل التركي. وهؤلاء يمكنهم جميعا أن يرتموا على المسيحيين الذين يأكل بعضهم البعض منذ أمد بعيد.»[60]

إنها صورة قاتمة لواقع لا يمكن أن يطاق، لكنها النتيجة الفعلية لحق عدم التسامح. من هنا يستنتج فولتير أن حق اللاتسامح عبثي وبربري: إنه حق النمور، وهو مرعب حقا، لأنّ النمور لا تمزّق إلا لتأكل. أما نحن، فإننا نبيد بعضنا بسبب بعض الفقرات.

طبقا لهذا الحق الطبيعي في التسامح الذي دلت عليه الطبيعة، يطرح فولتير السؤال التالي: هل سيكون مسموحا لكل مواطن أن لا يصدّق إلا عقله، وأن لا يؤمن إلا بما يمليه عليه عقله النيّر أو المخطئ؟ ويجيب كما يلي: «هذا واجب بالتأكيد، شريطة أن لا يسبّبَ اضطراب النظام: فالأمر لا يتعلق بأن يؤمن الإنسان أو لا يؤمن، ولكن يتعلق بمدى احترامه أو عدم احترامه لعادات بلده».[61]

أما الذين يقولون إن عدم الإيمان بالدّين المهيمن يُعدّ جريمة، فيردّ عليهم فولتير بأنهم -بزعمهم هذا- يتّهمون آباءهم المسيحيين ويبررون ما تعرّضوا له من تعذيب لمّا كانوا أقليّة لا تؤمن بدين الأغلبيّة.

يسرد فولتير شهادات لرجال دين يرفضون اللاتسامح، وينبذون الإكراه في الدين مثل لاكتانس Lactance (250-325) الذي يرى أن الدّين المفروض بالقوة ليس دينا، وأن المطلوب هو الإقناع وليس الإكراه. ولا يوجد إنسان ولا إله يريد عبادةً بالقوة، كما تقول شهادة أخرى. وكما ينقل عن قدّيس آخر، فإنه لبدعة مقيتة أن نريد أن نستميل بالقوة والضّربات والسجون من لم يستطع الاقتناع بالعقل. ولا شيء يضادّ الدين أكثر من الإكراه، كما يرى آخر. وكما ترى شهادات آخرين، فإن بإمكان العنف أن يصنع منافقين. فالدين، مثل الحب، لا تنفع معه الأوامر ولا الإكراه.

كان فولتير مدافعا شرسا عن التسامح وحرية الاعتقاد والتعبير، رافضا للتعصّب الديني. لكن رغم أنه كان في البداية متسامحا مع الملحدين، فقد انتهى بعد ذلك إلى الدفاع عن فكرة «إله مثيب ومنتقم»؛ أي يثيب الأخيار وينتقم من الأشرار. ففي مقال «ملحد» article athée في مؤلفه «المعجم الفلسفي»، ينتقد فولتير فكرة بايل عن إمكانية قيام مجتمع متماسك من الملحدين، ويزعم بأن مجتمعا من الملحدين سيكون مستحيلا؛

60 - Ibid. p. p. 56- 60

61 - Ibid. p.83

لأن الناس الذين ليس لديهم وازع أخلاقي مبني على الإيمان بإله مثيب ومنتقم، لا يمكن أن يعيش بعضهم إلى جانب بعض. فالقوانين لا تستطيع شيئا ضد الجرائم الخفية. لذلك، لابد من إله يعاقب، في هذا العالم أو في العالم الآخر، الأشرار الذين يفلتون من العدالة الإنسانية.

يتضح إذن، أن فولتير لا يبني عدم التسامح مع الملحد على أساس عقدي ديني محض؛ فالعقائد في حدّ ذاتها لا أهمّية لها ولا خطر يُخشى منها، وإنما يبني عدم تسامحه مع الملحد على أساس اجتماعي وسياسي. فضرورة وجود كوابح عقدية مبنية على الإيمان بإله يعاقب الأشرار عاجلا أو آجلا، سيمنع الأفراد من ارتكاب الجرائم التي لا يطالها القانون.

غير أن حجة فولتير لا تبدو قوية بالنظر إلى أن الإيمان بـ «إله مثيب ومنتقم» لا يحول دائما بين صاحبه وبين ارتكاب الجرائم. كما أن عدم الإيمان به لا يعني بالضرورة عدم وجود وازع أخلاقي يمنع صاحبه من اقتراف الشّرّ.

إذا كان مونتيسكيو وديدرو وفولتير قد رفضوا كل المعتقدات الدّينية التي لا تنسجم مع العقل وطبيعة الإنسان وحقّه في أن لا يُعامل بما يُضادّ حرّيته، وبلوروا فكرة دين عقليّ بسيط في عقائده، سُمّي الدّين الطبيعيّ، وعبّدوا الطّريق، بذلك، أمام فكرة التسامح الديني، فإن جون جاك روسو(1712-1778) لم يقارب مشكلة التسامح من زاوية ثيولوجية فحسب، بل نظر إليها من الزّاوية المدنية والدينية معا (كما فعل اسبينوزا من قبل)؛ لأن اللاتسامح الدّيني لا يمكن فصله عن اللاتسامح المدنيّ. من هنا، فالدّين لا بد أن ينظَر فيه من الناحية السياسية لتحديد طبيعته ووظائفه المدنية، لتجنّب أن يتحوّل إلى عامل لهدم أركان المجتمع والدولة.

خصّص روسو الفصل الثامن من الكتاب الرابع من مؤلفه «في العقد الاجتماعي» للحديث عمّا سماه «الدين المدني»؛ فهو يميز بين نوعين من الأديان: دين الإنسان، ودين المواطن؛ فالأول مجرد من الهياكل والمذابح والطقوس، ومقصور على محض العبادة الباطنية للإله الأسمى، وعلى القيام بواجبات الضمير الأزلية؛ أي الربوبية الحقة، أو ما يمكن تسميته بالحق الإلهي الطبيعي. أما الثاني إذ هو مفروض في بلد واحد، يمنح هذا البلد آلهته وسادته وأوصياءه؛ دين له عقائده وطقوسه وعبادته الظّاهرة المفروضة بقوانين. وكل من كان خارج الأمة التي تدين به، فهو كافر غريب متوحش؛ دين لا يوسّع واجبات الإنسان وحقوقه إلى أبعد من مذابحها. كذلك كانت جميع ديانات الشعوب الأولى التي يمكن أن نطلق عليها اسم القانون الإلهي المدني أو الوضعي.[62]

62- J.-J. Rousseau, Du contrat social (et autres textes), Présentation de Henri Guillemin, Union générale d’ éd - tions, 1973, p.214

يذكر روسو نوعاً ثالثاً من الأديان يعتبره «غريباً»؛ لأنه إذ يعطي الناس مجموعتي قوانين ورئيسين ووطنين، فإنه يُخضعهم لواجبات متناقضة، ويمنعهم من أن يكونوا في وقت واحد متعبّدين ومواطنين. وهذا النّوع الثالث واضح الفساد كل الوضوح في نظر روسو؛ لأن كل ما يفصم وشائج الوحدة الاجتماعية لا قيمة له؛ وكل المؤسّسات التي تجعل الإنسان يناقض نفسه بنفسه لا تساوي شيئاً. وهذا النمط من الدين يجعل الإنسان موزّعا بين الامتثال للسّلطة الرّوحّية والامتثال للسّلطة الزّمنيّة، مع ما يمكن أن يوجد بينهما من تنافر. لذلك يستبعد روسو هذا النوع من الأديان مطلقا.

يفاضل روسو بين ما أسماه «دين المواطن» و«دين الإنسان»؛ فالأول يجمع بين العبادة الإلهية وحب القوانين، وهو، إذ يجعل من الوطن موضوع عبادة المواطنين، يعلّمهم أن خدمة الدولة هي خدمة إلهها الوصي عليها، وهو نوع من الحكومة الثيوقراطية، لا يمكن أن يكون فيها من حبر إلاّ الأمير، ومن كهنة إلا الحكام.

يتعلق الأمر هنا بدين تتوحّد فيه السلطتان الدينية والسياسية. وبالرغم من أنه لا يتضمّن العيب الذي يتضمّنه ذلك النوع «الغريب» من الدين، الذي تتنافر فيه السلطتان، فإن روسو يرى أنه «دين سيء»، لأنه إذ يقوم على الضلال والبهتان، يخدع الناس ويجعلهم سريعي التصديق لِما يسمعون، كثيري الاعتقاد في الخرافات، ويُغرق عبادة الله الحقّة في طقوس فارغة، وهو سيء أيضا لأنه «إذ يصبح خاصا بشعب معيّن ومهيمنا، يجعل الشعب دمويا ومتعصّبا، حيث لا يتنفس سوى الذبح والقتل، بينما هو يعتقد أنه يقوم بعمل مقدّس بسفك دماء من لا يعترف بآلهته. وهذا ما يجعل الشعب في حال حرب طبيعية دائمة مع جميع الشعوب الأخرى؛ وهو ما يضر بأمنه».[63]

أما الدين الذي تنتفي فيه تلك المساوئ، فهو دين الإنسان، الذي يعترف الناس داخله بأخوة بعضهم لبعض، والمجتمع الذي يضمّهم لا ينحلّ حتى عند الموت.

ما يميز هذا الدين هو أنه ليست له علاقة خاصة بالهيئة السياسية، ويترك للقوانين القوة الوحيدة التي تستنبطها من نفسها دون أن تضيف إليها قوة أخرى؛ لذلك تغيب الرابطة الروحية التي تربط قلوب المواطنين بالدولة؛ وهذا ما يعتبره روسو مضادا للروح الاجتماعية.

لكن، هل من المناسب أن تهتمّ الدولة بديانة المواطنين؟

63 - Ibidem.

يجيب روسو بأن الحق الذي يخوّله العقد الاجتماعي لهيئة السيادة على الرعية لا يتجاوز حدود المنفعة العامة؛ والمواطنون غير ملزمين بأن يؤدّوا حسابا عن آرائهم لهيئة السيادة، إلا إذا كانت لهذه الآراء أهمية بالنسبة إلى المجتمع[64]. إن فكرة روسو عن علاقة الدولة بدين المواطنين، هي الأساس الذي يقوم عليه التصور اللائكي لنظام الحكم الذي لا يجيز للدولة التدخل في الشأن الديني للمواطنين إلا ما كان منه يمسّ بالمصلحة العامة، كما لا يجيز للكنيسة أن تفرض قراراتها على السلطة السياسية التي لا تستمدّ شرعيتها إلا من الإرادة العامة: إرادة المواطنين. فالدين في تصور روسو هو، في المقام الأول، شأن خاص بالمواطنين لا قِبل لهيئة السيادة بفرضه. صحيح أن الدولة، حسب روسو، تهتم بأن يكون لكل مواطن دين يحبّب إليه وطنه. ولكن طقوس هذا الدين ليست موضع اهتمام الدولة وأعضائها إلا ما كان منها ذا علاقة بالأخلاق وبالواجبات التي يُلزَم بها من يمارس هذه الطقوس تجاه قريبه. وهنا يدافع روسو عن حرية المعتقد وحق المواطنين في أن يَدينوا بالدين الذي يروقهم. يقول روسو: «ولكل إنسان الحق في أن يكون له من الآراء ما يروقه دون أن يكون لهيئة السيادة أن تُلزمه بإطلاعها على كل تلك الآراء أو على بعضها؛ لأن هذه الهيئة، إذ لا اختصاص لها في العالم الآخر، مَهما يكن من عاقبة الرعايا في ذلك العالم، ليس من شأنها أن تتدخل في هذا الأمر، شرط أن يكونوا في الدنيا مواطنين صالحين.»[65]

هذا هو الدّين المدنيّ الذي يحق لهيئة السيادة أن تحدّد موادّه، لا على أنها عقائد دينية معيّنة مرسومة، بل مشاعر اجتماعية لا يمكن بدونها أن يكون المواطن صالحا، والتابع من الرعايا صادق الولاء.

والملاحظ أن روسو لا يجيز للدولة إكراه المواطنين على هذه المشاعر تجاه الدولة. ربما لأنه يعلم أن الأمر يتعلق بمشاعر باطنة، ولا جدوى من إخضاع الناس لتفتيش بواطنهم؛ لأن من شأن ذلك أن يفتح الباب أمام الدولة لاضطهاد المواطنين بسبب أمور لا تملك أن تقيسها بشكل دقيق. وما ذكرى محاكم التفتيش وفظائعها ببعيدة عن ذهن روسو.

وعلى الرغم من ذلك، ونظرا لأهمية الولاء للدولة، فإن روسو يعطي للدولة الحق في أن تنفي خارجها من لا يخلص في حب القوانين. لكن لما كان صلاح المواطن، وصدق ولائه للدولة، وائتلافه مع المجتمع أمرا ضروريا لاستمرار الدولة والمجتمع، فإن قياس مدى حضور أو غياب هذه المشاعر لدى المواطن، يتوقف على السلوك الخارجي الفعلي، وليس على مجرد مشاعر لا سبيل إلى الاطلاع عليها. فحب قوانين الدولة يقاس بمدى امتثال المواطن لها، وولاؤه للدولة يقاس بقيامه بالواجب والتضحية بالحياة إذا دعت الحاجة. لذلك، فإن من لا يتقيد بهذه المواد، فإن في استطاعة الدّولة أن تنفيَه خارجها.

64 - Ibid, p. 219

65 - Ibidem.

الولاء لهيئة سيادة واحدة ووجود مشاعر اجتماعية تضمن تماسك المجتمع، أمران ضروريان. وحين يتحدث روسو عن ذلك، فإنه يدرك تماماً ما يعنيه أن يعيش الناس في مجتمع تحت سلطة دولة ما، ويكون ولاؤهم لسلطة أخرى غيرها، سواء كانت سلطة دينية أو سياسية؛ ويعرف أيضاً ماذا تعني ازدواجية الولاء، أي الولاء لسلطتين يُفترض تعارضهما في كثير من الحالات. فقد كان من أسباب اضطراب العديد من المجتمعات الأوربية آنذاك هو ازدواجية ولاء المواطنين: الولاء لسلطة الكنيسة وأوامر رجال الدين، والولاء لسلطة الدولة وقوانينها. فقد كان سبب عدم تسامح جون لوك مع الكاثوليك في انجلترا هو أن ولاءهم ليس لسلطة الدولة، ولكن لسلطة البابا في روما، وهو السبب نفسه الذي جعل بايل لا يتسامح مع الكاثوليك.

لكن بالرغم من أهمية التماسك الاجتماعي وولاء المواطن للدولة، فإن روسو لم يضع له أساسا دينيا كما فعل الكثيرون. فالعقد الاجتماعي مبني على ضمان الدولة لحقوق المواطنين، مقابل امتثالهم للقانون؛ وفي مقدمة هذه الحقوق: الحرية وضِمْنها حرية اعتناق المواطن للدين الذي يروقه. وبالتالي، يصبح الدين «الرسمي» للدولة هو الدين المدني، وعقائد الدين المدني يجب أن تكون «بسيطة، قليلة العدد، وأن يُنصّ عليها بدقة ومن غير شرح ولا تعليق؛ فوجود الألوهية القادرة العاقلة المحسنة البصيرة الرّازقة، والحياة الأخرى، ونعيم الأخيار وعقاب الأشرار، وقدسية العقد الاجتماعي والقوانين، هذه هي العقائد الإيجابية.»[66]

هذه هي عقائد الدين المدني الإيجابية؛ أي التي يجب أن يدين بها المواطن، ويمكن تعليمها وترسيخها في النفس. أما العقائد السلبية للدين المدني، فهي مقصورة على واحدة هي عدم التسامح. وهي سلبية؛ لأنها داخلة في العبادات المرفوضة.

حين يتحدث روسو عن التسامح، فهو لا يفصل بين التسامح الديني والتسامح المدني؛ ومن ثم لا يمكن الفصل بين عدم التسامح الديني وعدم التسامح المدني؛ لأن اللاتسامح الديني تكون له نتائج على المجال المدني؛ «ومن المحال أن نعيش في سلام مع أناس نعتقد أنهم هالكون، لأن حبّنا إياهم معناه كره الله الذي يعاقبهم. فلا بد إذن، من أن نرغمهم على التوبة أو أن نعذّبهم. وحيثما تم التسليم باللاتسامح الديني، فمن المستحيل أن لا يكون له بعض آثار مدنية. وحالما تكون له هذه الآثار، لا يعود الحاكم المدني حاكما حتى في الأمور الزمنية: وعند ذاك يكون الكهنة السادة الحقيقيين، ولا يكون الملوك إلا ضباطا لهم.»[67]

في ملاحظته على هامش فكرته عن الآثار المدنية للاتسامح الديني، يقدم روسو المثال التالي: «إن الزواج إذا كان عقدا مدنيا، فإن له آثارا مدنية، بدونها لا يمكن استمرار بقاء المجتمع الإنساني. فلنفرض إذن، أن طائفة من الإكليروس توصّلت إلى أن تنسب لنفسها حق إجازة هذا العقد، ذلك الحق الذي لا بد من

66 - J.-J. Rousseau, Op. Cit. p. 220

67 - Ibid. p.221

اغتصابه في كل ديانة غير متسامحة؛ أفليس من الواضح إذن، أن هذا الإكليروس، إذا ما استند إلى سلطة الكنيسة، يجعل سلطة الأمير باطلة، وأن هذا الأمير لن يكون له من الرعايا إلا ما يريد الإكليروس أن يمنحه له؟ أليس من الواضح أن الإكليروس، مادام هو السيد في إقرار زواج هذا، ورفض زواج ذاك، لأسباب تعود إلى العقيدة، أو إلى قبول صيغة ما من الصيغ أو رفضها، أو تعود إلى أن طالبي الزواج مخلصون أو غير مخلصين له، أليس من الواضح أن الإكليروس يستطيع، إذا كان صارما وسلك بفطنة، أن يتصرّف وحده بالتركات والوظائف وبالمواطنين، بل وبالدولة نفسها، التي لا يمكنها الاستمرار في البقاء إذا كانت مؤلفة من الأدعياء فقط؟»[68]

اللاتسامح الديني ينتهي، ليس فقط إلى الاضطهاد وتعنيف المخالفين في الدين، بل إلى تقويض أساس الدولة، الذي هو الإقرار بالعقد الاجتماعي والامتثال لقوانينها. من هنا يرفض روسو قيام الدولة على أساس ديني يستبعد الأديان الأخرى. فبما أنه «لم يبقَ ولا يمكن أن يبقى دين وطني واحد يستبعد وجود غيره، فيجب أن يكون التسامح مع كل الأديان التي تتسامح مع غيرها، مادامت عقائدها لا تتعارض مع واجبات المواطن.»[69] فالتسامح لا يمكن أن يكون إزاء الأديان والعقائد غير المتسامحة. فمن يجرؤ أن يقول: «لا خلاص خارج الكنيسة «، يجب أن يُطرد من الدولة؛ لأن صاحب هذا الرأي يضرّ بوحدة المجتمع، إذ يميّز بين المواطنين على أساس الدين، ويقصي من لا يدين بدين معين، في حين أن الدولة لا تدين بدين رسمي إلا الدين المدني الذي يمنح جميع المواطنين حرية العقيدة ويتسامح مع كل الأديان التي لا تنقض العقد الاجتماعي. ويرى روسو أن تلك العقيدة التي ترى أن «لا خلاص خارج الكنيسة»، لا تصلح إلا في حكومة ثيوقراطية؛ أي يكون فيها الأمير هو الحَبْر نفسه.[70]

نخلص مما سبق، إلى أن روسو يحرص على تجنب تداخل السلطة السياسية والدينية؛ لأن ذلك هو الضامن الوحيد لاستمرار الدولة والمجتمع في البقاء، وتجنب الصراع العقائدي الذي يؤدي إلى الإقصاء وتعطيل القيام بواجبات المواطنة، وهي القاعدة التي يؤسس عليها دعوته للتسامح. فلا دولة تكون لها السيادة، ولا قوانين تجد طريقها إلى التنفيذ، ولا واجبات مواطنة إذا غاب التسامح وحل محله اللاتسامح.

علاوة على تصوره للدين المدني ووضعيته داخل الدولة القائمة على العقد الاجتماعي، وما يترتب عن ذلك من حتمية التسامح، عالج روسو فكرة الدين الطبيعي في الكتاب الرابع من مؤلفه «إيميل، أو في التربية» تحت عنوان: «عقيدة قسّ جبال السافوا» Profession de foi du vicaire savoyard؛ يتناول فيه مسألة الإيمان الديني وعلاقته بالضمير الخاص بالفرد، ويرفض سلطة الكنيسة، ويعلن أن الطبيعة

68 - Ibid. p.232

69 - Ibid. p.221

70 - Ibidem.

أودعت في الإنسان كل ما يريد أن يعرفه ليسلك بطريقة جيدة؛ لذلك يكفيه أن يكتشف ذلك بنفسه، ليعلم أن مشاعره الداخلية ليست سوى تعاليم ضميره. وبذلك، يؤسس روسو الدين على أساس الإحساس الباطني. فالقلب المستقيم هو «المعبد الحقيقي للألوهية»، كما يقول روسو على لسان قسّ السافوا. وكل عقيدة دينية لا جدوى منها؛ لأنها لا تستطيع أن تدلنا على الخير أفضل من الضمير الفردي. ولأنه لا يقبل ما تمليه عليه الكنيسة، فإن قسّ روسو يعلن أن العقائد والعبادات والوساطات لا جدوى منها من أجل إيمان حقيقي؛ أي عبادة الباطن، بل إن تلك العقائد والعبادات التي سطّرتها الأديان لا تفعل سوى أنها تغذّي الشك. من هنا، فإن الدين الطبيعي هو الدين الحقيقي الوحيد الذي يجب أن يحلّ محلّ الأديان الوضعية.

الجدير بالذكر أن كتاب إيميل تم حجزه بمجرد ما عُرض للبيع عام 1762، وأدانه البرلمان، وأُحْرِق بباريس. وفي السنة نفسها أُحرِق كتاباه «إيميل» و«في العقد الاجتماعي» في جنيف، بسبب ما ورد فيهما من أفكار مضادّة للتصوّرات التقليدية للكنيسة.

4- من التسامح إلى حقوق الإنسان

لقد غدا التسامح مع فلاسفة الأنوار مفهوما مؤسسا على اعتبارات نظرية جعلت الإيمان بضرورته أمرا راسخا من أجل تجاوز حالة التعصب وما نتج عنها من ويلات وتطاحن بين البشر. إن الإقرار بالتسامح هو إقرار بحرية الإنسان في أن يسلك في أمور الدين والطقوس والآراء والأفعال عموما وفق مشيئته دون المساس بالنظام العام أو إيذاء الغير، بل إن التسامح ضروري ليس فقط من أجل وضع حد لفظاعات البشر بسبب عدم قبول الاختلاف، ولكن لأن التسامح اعتراف بالتعدد والتنوع الذي يغني الوجود البشري وينمّيه. لقد أبرز مونتيسكيو في «الرسائل الفارسية» (الرسالة 85) أن التسامح ضروري لتحقيق النمو الاقتصادي. فإذا كان النمو الاقتصادي لبلد ما، حسب مونتيسكيو، أساس سعادة مواطنيه، فإن عليهم واجب أن يكونوا نافعين لبلدهم. يتحدث مونتيسكيو عن واقعة طرد الأرمينيين من مملكة فارس بدعوى أنهم كفار، ويبيّن أن هذا الطرد حرم مملكة الفرس من كل التجار والحرفيين تقريبا. كما أن طرد المجوس قد حرمها من أمة، إذ تعتني جيدا بالحراثة، كانت وحدها قادرة على التغلب على عقم الأراضي.

ويستنتج من ذلك، أن من الجيد لدولة ما أن تكون فيها أديان متعددة؛ لأن كل الأديان لا بد أنها تتضمن مبادئ نافعة للمجتمع. إنها الحجة نفسها التي دعم بها فولتير فكرة التسامح، عندما لاحظ أن الهيجان الذي يثيره الفكر الدوغمائي، وإساءة استعمال الدين المسيحي، تسبّبا في سفك الكثير من الدماء، وفي الكوارث، في ألمانيا وإنجلترا، وحتى في هولندا، أكثر مما حصل في فرنسا. لكن اليوم لا يسبّب اختلاف الأديان

أي اضطراب في هذه البلدان (غير فرنسا): فاليهودي والكاثوليكي والإغريقي واللوثري والكالفيني (...) يعيشون إخوة في هذه البلدان، ويساهمون بالتساوي في خير المجتمع.[71]

من منظور أنثربولوجي وتاريخي يفنّد كلود ليفي ستروس فكرة وجود ثقافة خالصة، ويرى أن هناك «ثقافات توصلت إلى تحقيق أعلى أشكال التاريخ غنى وتنوعا، وهذه الأشكال القصوى، لم تكن أبدا من صنع ثقافات معزولة، بل من صنع ثقافات تنسّق، بقصد أو دون قصد، جهودَها الخاصة وتحقق بوسائل مختلفة (هجرات، مبادلات تجارية، حروب) ائتلافات (...) لا توجد ثقافة معزولة. كل ثقافة تظهر دائما متحالفة مع ثقافات أخرى؛ وذلك ما يتيح لها تشييد سلسلة من التطورات التراكمية.»[72]

النتيجة التي ينتهي إليها ستروس، هي أن الزعم بأن هناك ثقافة «أعلى» من ثقافة، لا معنى له. ففي الوقت الذي توجد فيه ثقافة معزولة، فلن يكون بإمكانها أن تكون أعلى. ليس هناك، إذن مجتمع تراكمي في ذاته وبذاته. إن التاريخ المتراكم ليس ملكا خاصا لبعض السّلالات العرقية أو لبعض الثقافات التي يُفتَرض فيها أنها تتميز بذلك عن الأخرى. إن هذا التاريخ ينتج بالأحرى عن سلوكها أكثر مما ينتج عن طبيعتها.[73]

تستند فكرة ستروس عن تكامل الثقافات البشرية وائتلافها إلى التاريخ الفعلي والدراسات الإثنوغرافية للجماعات البشرية لدحض كل ادعاء بتفوق عرق بشري على آخر، وبوجود حضارات خالصة هي حصيلة لسلالة بشرية معزولة ومكتفية بذاتها؛ وبالتالي فإن ستروس يبدّد الوهم الذي تقوم عليه النزعات العنصرية، ويدعم بالمقابل فكرة تساوي البشر على اختلاف أعراقهم وانتماءاتهم الثقافية.

إن التطور التاريخي التلقائي للمجتمعات البشرية، يعكس حالة التفاعل بين الثقافات التي لا تعترف بالحدود، جغرافية كانت أو سياسية أو دينية أو لغوية، بالرغم مما توحي به النظرة الساذجة لواقع الثقافات. وهذا ما يؤكده إدغار موران E.Morin حين يقول: «وقد تعطي الثقافة الانطباع بأنها تنغلق على ذاتها حفاظا على هويتها الخاصة، لكنها في الواقع تظل مفتوحة، إذ أنها تدمج داخلها، ليس فقط المعارف والتقنيات، ولكن أيضا الأفكار والتقاليد والمأكولات والأفراد الآتين من آفاق أخرى. إن انتقال ثقافة إلى أخرى يكون مُثريا. هناك أيضا، إنجازات عظيمة وخلاّقة بفضل التهجينات الثقافية.»[74] بالمقابل، فإن تدمير ثقافة ما بفعل الهيمنة التقنية والحضارية، يشكل خسارة للبشرية جمعاء وإفقارا لها.

71 - Voltaire , Op. Cit. p. 48

72 - C.L-Strauss, Race et histoire(1952), Folio/Essais, 1987, p.p.69-70

73 - Ibid.p.73

74 - E. Morin, Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur, Seuil, p. 29

إن غنى الوجود البشري هو في تنوعه. لذلك، عملت مواثيق حقوق الإنسان على التأكيد على احترام هذا التنوع وتثمينه، بدءا من إقرار المساواة بين كل البشر رغم كل اختلافاتهم. فالمساواة تعني رفض التمييز والإقصاء بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي، أو أي رأي آخر، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثورة أو الميلاد أو أي وضع آخر، دون تفرقة بين الرّجال والنساء، كما نصت المادة الثانية من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1948). إن إقرار حقّ المساواة ونبذ التمييز ليس سوى نتيجة لفكرة التّسامح التي تقتضي الاعتراف بالتنوع، وتبرهن على ضرورته لإغناء المجتمعات البشرية وإنمائها، وتبيّن أن الإقصاء ومحو التنوع والاختلاف أمر عبثي؛ لأن الاختلاف واقع بشري لا يرتفع إذ هو محايث للوجود، وكل محاولة لطمسه ستبوء بالفشل، ولن تكون لها من نتيجة سوى الفظاعات، دون أن تبلغ مرماها الذي هو إلغاء التنوع.

علاوة على الحق في المساواة، فإن أهم حق يتأسس على فكرة التسامح هو الحرية. إنها النتيجة الحتمية والمباشرة للإقرار بالتسامح. فأن تتسامح مع الغير المختلف، معناه الاعتراف بحريته. لذلك، فاستدلال فلاسفة الأنوار على فكرة التسامح، هو استدلال على حق الناس في أن يكونوا أحرارا، ليس في معتقداتهم الدينية فحسب، بل في كل اختياراتهم وانتماءاتهم الأخرى. فالحجج التي أقام عليها فلاسفة التنوير فكرة التسامح، يمكن أن تَؤُول في النهاية إلى حجّة أساسية يُبنى عليها حقُّ الحرية، وهي حجة «عدم الإضرار بالغير». فكل سلوك لا يضر بالغير، فردا كان أو جماعة، فهو مباح. وهذا ما نصّت عليه بوضوح المادة الرابعة من «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» الصادر عن الجمعية الوطنية الفرنسية في غشت 1789، والتي جاء فيها: «كل الناس أحرار، والحرية هي إباحة كل عمل لا يضرّ أحدا. وبناء عليه، لا حدّ لحقوق الإنسان الواحد غير حقوق الإنسان الثاني، ووضع هذه الحدود منوط بالقانون دون سواه.» وعليه، فإن القانون لا يمكنه أن «يحرّم شيئا إلا متى كان فيه ضرر للهيئة الاجتماعية، وكل ما لا يحرّمه القانون يكون مباحا، فلا يجوز أن يُرغَم الإنسان عليه.» كما في المادة الخامسة من الإعلان نفسه.

من الجلي أن هذه البنود تُمأسِس، في صياغة قانونية مضبوطة، تلك الحقوق التي تتمخّض عن فكرة التسامح، خاصة التسامح الديني والفكري. وهذا ما نصّت عليه المادة 18 من الميثاق العالمي لحقوق الإنسان التي ورد فيها: «لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها، سواء أكان ذلك سرّا أم جهرا، منفردا أم مع الجماعة.» وكما ورد في المادة 19 من الإعلان نفسه، فإن «لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير.»

غير أن حرية الدين والرأي مقيدة بالقانون، فليس للدين وتعاليمه أولوية على القانون: فإذا كان لكل واحد الحق في أن يعتنق الدين الذي يراه صالحا، ويمارس قناعاته الدينية بحرية، فليس له أن يخرق القانون باسم تلك الحرية؛ ذلك أن القانون يستمدّ شرعيته من الإرادة العامة، وليس من رغبة الفرد؛ فالقانون هو «عبارة عن إرادة الجمهور»، كما تقول المادة السادسة من إعلان حقوق الإنسان والمواطن؛ واعتباره تعبيرا عن إرادة الجمهور لا يعني إلغاء إرادة الفرد في صياغة القانون. فقد نصّت المادة نفسها على أن «لكل واحد من الجمهور أن يشترك في وضعه، سواء كان ذلك بنفسه أو بواسطة نائب عنه.» وحينما يحوز هذا القانون على موافقة الأغلبية، كما قرّر فلاسفة التنوير، وكما نصّت على ذلك دساتير الدول الديمقراطية، فإنه يصبح معبّرا عن الإرادة العامة، ويكتسي طابع الإلزام للجميع. وهذا ما أشارت إليه المادة الثالثة من الإعلان الفرنسي، وهي تعلن أن «الأمة هي مصدر كل سلطة، وكل سلطة للأفراد والجمهور لا تكون صادرة عنها تكون سلطة فاسدة.» إن اعتبار الأمة وحدها هي مصدر التشريع يعني ضمنيا رفض كل سلطة غيرها، كسلطة السماء أو الإكليروس. كما يعني استمداد السلطة لشرعيتها من الأمة، الإقرارَ بحرية الجمهور، وبحقه في أن يُشرّع لنفسه طبقا لإرادته، ويعني ذلك أيضا الإيمان بقدرة الإنسان على إدراك مصلحته، وبأنه كائن عاقل ومستقل بذاته، ولا يمكن إخضاعه لوصاية أحد.

وقد تضمنت وثيقة الحقوق الأمريكية التي صيغت عام 1789، وتمّ إقرارها عام 1795، التعديلات العشر الأولى لدستور الولايات المتحدة الأمريكية التي اقترحها الكونغرس الأمريكي، وهي تشمل عددا من الحقوق والحريات اعتُبِرت حقوقا بديهية مبنية على مبدأ المساواة بين البشر.

إن هذه المبادئ التي تتأسس عليها حقوق الإنسان المختلفة، مستمدة، كما هو واضح، من أفكار فلاسفة التنوير، والتي كانت فكرة التسامح في قلبها. فحرية الدين والرأي والامتثال للقانون، وأولوية القانون إذا تعارض مع قناعات الفرد، وفكرة العقد الاجتماعي والنظام الديمقراطي والخضوع لرأي الأغلبية... كلها مفاهيم ترتبط بفكرة التسامح التي تتأسس بدورها على فكرة الحق الطبيعي الذي للإنسان في أن يتمتع بحريته وبباقي حقوقه.

إن المواد التي تشملها مواثيق حقوق الإنسان، ودساتير الدول الديمقراطية وقوانينها، ما هي إلا صياغة قانونية لفكرة التسامح كما وضّحها فلاسفة التنوير.

ومثلما صيغت الحقوق المتعلقة بحرية الرأي والتعبير والدين...وهي مفاعيل مباشرة لفكرة التسامح، في نظم قانونية تضمن مأسستها وقوّتها الإلزامية، فقد صيغت أيضاً في دساتير الكثير من البلدان مجموعة من المبادئ، لا شك أنها كانت من نتائج فكرة التسامح، مثل اللائكية:

يميّز الفيلسوف الإنجليزي جون لوك John Locke (1632-1704)، وهو يعالج فكرة التسامح ويؤسسها، بين السلطة المدنية والسلطة الدينية. ويبدأ بتحديد وظيفة كل منهما. فالدولة، كما يقول، هي «جماعة من الناس تكوّنت لغرض وحيد هو المحافظة على خيراتهم المدنية وتنميتها. وأنا أقصد بالخيرات المدنية: الحياة، الحرية، سلامة البدن، وامتلاك الخيرات الخارجية مثل: النقود، الأراضي، المنازل، الأثاث، وما في طبيعة هذه الأشياء. وواجب على الحاكم المدني أن يؤمّن للشعب كلّه، ولكلّ فرد على حدة، بواسطة قوانين مفروضة بالتساوي على الجميع، المحافظةَ الجيدة وامتلاك كل الأشياء التي تخص هذه الحياة.»[75] هذا هو دور الحاكم المدني. أما الاعتناء بالأرواح من أجل خلاصها في العالم الآخر، فلا يدخل في اختصاصه؛ لأن الله لم يعهد له بذلك، ولأن سلطته محصورة في استعمال القوة الخارجية لإجبار الناس على الامتثال للقانون. يقول لوك: «إن اختصاص الحاكم المدني يقتصر فقط على هذه الخيرات المدنية، وكل سلطة مدنية تنحصر في حفظها وتنميتها وحدها دون غيرها؛ ولا ينبغي، ولا يمكن بأي حال من الأحوال، أن تمتدّ إلى نجاة الأرواح. فلا الحاكم المدنيّ، ولا أيّ إنسان آخر، مكلّف برعاية الأرواح.»[76] فاستعمال القوة الخارجية (المادية) لا تتلاءم مع خلاص الأرواح الذي لا يتحقق إلا بالاقتناع الداخلي الذي لا يمكن بدونه إرضاء الله.

أما الكنيسة، فهي جماعة من الناس اجتمعوا إراديا لعبادة الله بالطريقة التي تضمن لهم الخلاص. في هذه الحدود يجب أن تنحصر قوانين الكنيسة. إن اهتمام الكنيسة وقوانينها لا ينبغي أن تخرج عن مجال الاهتمام بالأرواح، لكن دون لجوء إلى القوة؛ لأن القوة من اختصاص الحاكم المدني. ويرى لوك أن من حق مجتمع الكنيسة أن يكون له رئيس، وأن تكون للكنيسة سلطة طرد من ينتمي إليها لأسباب مرتبطة بالإيمان، ولا يمكن أن تتجاوز هذا الإجراء.[77]

من هنا يتّضح اختلاف طبيعة السلطتين واختلاف وظيفتهما؛ وبالتالي لا مجال لتداخلهما أو تطاول الواحدة على صلاحية الأخرى. وهذه الفكرة هي أصل النظام اللائكي الذي يكفل الحرية الدينية دون تدخل السلطة السياسية فيها، ويكفل حق المواطنين في تدبير شأنهم العام وفق قناعات سياسية لا تتقيد بالضرورة بالزامات السلطة الدينية. إن التمييز بين اختصاص السلطتين هو الضامن الوحيد للحرية الدينية وللحرية السياسية معا.

75 - J. Locke, Lettre sur la tolérance (et autres textes), Traductions par Jean Le Clerc et Jean-Fabien Spitz, Fla - marion, 1992, p.168

76 - Ibidem.

77 - Ibid. p.p.158-159

وهكذا، فإن التنصيص في الدساتير ومواثيق حقوق الإنسان على النظام السياسي الديمقراطي اللائكي، هو تنزيل لفكرة لوك واسبينوزا وغيرهما بخصوص الفصل بين وظائف السلطتين المدنية والدينية.

انسجاما مع توجه المجتمع البشري والمنتظم الدولي نحو تجذير قيم التسامح في الوعي والممارسة، صدر إعلان بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد. وقد اعتُمد هذا الإعلان ونشر على الملأ بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة المؤرخ في 25 نونبر 1981. ونقرأ في ديباجته أن منطلقه هو أحد المبادئ الأساسية في ميثاق الأمم المتحدة، وهو مبدأ الكرامة والمساواة الأصيلتين في جميع البشر، والذي يقتضي بعدم التمييز بين البشر بسبب العرق أو الجنس أو اللغة أو الدين. وتعلن الديباجة أن إهمال حقوق الإنسان والحريات الأساسية وانتهاكها، ولاسيما الحق في حرية التفكير أو الوجدان أو الدين أو المعتقد أيا كان، قد جلبا على البشرية بصورة مباشرة أو غير مباشرة، حروبا وآلاما بالغة. وتشير الديباجة إلى أن الدين أو المعتقد هو، لكل امرئ يؤمن به، أحد العناصر الأساسية في تصوره للحياة، وأن من الواجب احترام حرية الدين أو المعتقد وضمانها بصورة تامة. لذلك من الجوهري تعزيز التفاهم والتسامح والاحترام في الشؤون المتصلة بحرية الدين والمعتقد، وكفالة عدم السماح باستخدام الدين والمعتقد لأغراض تخالف ميثاق الأمم المتحدة وغيره من صكوكها ذات الصلة بالموضوع، وأغراض ومبادئ هذا الإعلان، وأن حرية الدين والمعتقد ينبغي أن تسهم في تحقيق أهداف السلم العالمي والعدالة الاجتماعية والصداقة بين الشعوب، وفي القضاء على إيديولوجيات أو ممارسات الاستعمار والتمييز العنصري.

هكذا، فإن هذا الإعلان يهدف إلي القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين والمعتقد، خصوصا وأنه يصاغ في بنود واضحة ويتّخذ طابعا كونيّا، ويكون الجميع، أفرادا ودولا، ملزما به، ولاسيما أن المادة الرابعة منه تنصّ في فقرتها الأولى على أن «تتخذ كل الدول تدابير فعالة لمنع واستئصال أي تمييز على أساس الدين أو المعتقد في الاعتراف بحقوق الإنسان والحريات الإنسانية في جميع مجالات الحياة المدنية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية وفي التمتع بهذه الحقوق والحريات.» وتنصّ الفقرة الثانية من المادة نفسها على أن «تبذل جميع الدول كل ما في وسعها لسَنّ تشريعات أو إلغائها، حين يكون ذلك ضروريا للحؤول دون أي تمييز من هذا النوع، ولاتخاذ جميع التدابير الملائمة لمكافحة التعصب القائم على أساس الدين أو المعتقدات الأخرى في هذا الشأن.» وهذه إشارة إلى أن التعصب لا يقوم على الدين وحده، بل يمكن أن يقوم على معتقدات أخرى تتخذ طابعا ثقافيا أو عنصريا أو سياسيا أو اجتماعيا طبقيا. ومن ثم يجب مكافحة كل هذه المعتقدات التي تغذّي التعصب. وفي المادة السادسة ينصّ الإعلان المذكور على الحريات التي يشملها الحقّ في حرية الفكر أو الوجدان أو الدّين أو المعتقد مثل حرية ممارسة العبادة وعقد الاجتماعات المتصلة بطقوس أو عادات دين أو معتقد ما، وحرية تعليم الدين أو المعتقد في أماكن مناسبة لهذه الأغراض وحرية التماس وتلقي مساهمات طوعية مالية وغير مالية من الأفراد والمؤسسات، وحرية تعيين

أو انتخاب الزعماء المناسبين الذين تقضي الحاجة بهم لتلبية متطلبات ومعايير أي دين أو معتقد، وحرية مراعاة أيام الراحة والاحتفال بالأعياد وإقامة الشعائر وفقا لتعاليم دين الشخص أو معتقده...» وتنصّ المادة السابعة على أن «تُكفَل الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الإعلان، في تشريع كل بلد، على نحو يجعل في مقدور كل فرد أن يتمتع بهذه الحقوق والحريات بصورة عملية.»

إن صياغة هذه الحقوق في بنود قانونية دقيقة، هو ما يمنحها طابعها الإلزامي ويمنع كل تأويل سلبي يمسّ قيم التسامح والحرية وما يترتب عنهما من حقوق.

وفي سبيل مأسسة التسامح وتعزيز حقوق الإنسان والحريات الأساسية، صدر إعلان بشأن حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية، اعتُمِد ونُشِر على الملإ بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة في دجنبر 1992، الغاية منه حماية حقوق الأقليات من أن تدوسها الأغلبية أو تُذيبها بالاضطهاد والحرمان منها، أو بالتنميط الثقافي، خصوصا في ظل ما أصبح يعرف بالعولمة.

و في نونبر 1995، اعتمد المؤتمر العام لليونسكو وثيقة «إعلان مبادئ بشأن التسامح» التي أشارت في ديباجتها إلى القلق من تزايد مظاهر عدم التسامح وأعمال العنف والإرهاب وكراهية الأجانب، والنزاعات القومية والعدوانية والعنصرية، ومعاداة السامية والاستعباد والتهميش والتمييز ضد الأقليات الوطنية والإثنية والدينية واللغوية واللاجئين والعمال المهاجرين والفئات الضعيفة في المجتمعات وتزايد أعمال العنف والترهيب التي تُرتكَب ضد أشخاص يمارسون حقّهم في حرية الرأي والتعبير. وفي مواده الست يشير هذا الإعلان إلى أن التسامح يقتضي، على مستوى الدولة، ضمان العدل وعدم التحيّز في التشريعات وفي إنفاذ القوانين، وأن تصوغ الدول تشريعات جديدة لضمان المساواة في المعاملة وتكافؤ الفرص لكل فئات المجتمع. ولتعزيز التسامح، لابد من تقبل التعدد الثقافي بين البشر واحترامه من جانب الأفراد والجماعات والأمم. فمن دون تسامح لا يمكن أن يكون هناك سلام، ومن دون سلام لا يمكن أن تكون هناك تنمية أو ديمقراطية. إن اللاتسامح لا يقتصر على إقصاء الاختلاف الثقافي واللغوي والديني والعرقي، بل يتخذ طابعا اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا حين تُهمَّش الفئات المستضعفة وتستبعد من المشاركة الاجتماعية والسياسية. لذلك، لابد للقوانين أن تجرِّم أية ممارسة من هذا النوع.

وفي سبيل توطيد سلوك التّسامح، تعلن المادة الرابعة من «إعلان مبادئ بشأن التسامح» عن الوسيلة الأنجع لمنع اللّاتسامح، وهي التّعليم والتربيّة؛ أي تعليم الناس الحقوق والحريات التي يتشاركون فيها؛ وذلك لكي تُحترَم هذه الحقوق والحريات. ومثلما تناط بالتربية والتعليم مهمّة تعزيز التّسامح والحقوق في وعي الأفراد، فإن الإعلام لا يقل أهميّة في تيسير التحاور والنقاش بصورة حرة ومفتوحة، وإبراز مخاطر اللامبالاة تجاه ظهور الإيديولوجيات غير المتسامحة. فالقانون والتربية في هذا المجال يتضافران ويتكاملان.

إنّ ظهور الإيديولوجيات المتعصّبة والممارسات العنيفة القائمة على التعصب للدين أو العرق أو الثقافة، فرض فتْحَ نقاش حول حدود التسامح. فهل للتسامح حدود؟ وما هي هذه الحدود؟

5- حدود التسامح

إذا كان التسامح يعني الاعتراف بالاختلاف وقبوله، والإقرار بحرية الغير، فهل يعني هذا أن التسامح لا حدود له؟ هل الحديث عن حدود للتسامح يعني تناقضا وارتدادا عن فكرة التسامح؟ إن التفكير في الأساس القانوني السياسي للتسامح تقتضيه ضرورة تخليص فكرة التسامح نفسها مما يقوضها؛ وذلك لضمان بقائها خاصة أمام شبح التعصب والإيديولوجيات العنيفة التي تعود بقوة بين الفينة والأخرى. إن التعصب تهديد فعلي لكل الحقوق الإنسانية. فهل يعني هذا إعادة النظر في مفهوم التسامح لرسم حدوده بدقة؟

لقد سبق لاسبينوزا، وهو المنافح الكبير عن حرية الإنسان، أن تحدث عن حدود لتلك الحرية حين جعل لحرية الدين وحرية الآراء حدودا، وهي عدم خرق قوانين الدولة ونقض العقد الاجتماعي، وهي نفس الفكرة التي دافع عنها روسو وغيره من فلاسفة تلك المرحلة. لذلك فإن التفكير المعاصر في حدود التسامح يمكن أن يستلهم تلك الأطروحات مع ضرورة تطويرها بالنظر إلى مستجدّات عصرنا. ولا شك أن أهم ما تضمّنته تلك الأطروحات هو أنها كانت تدافع عن الحرية والتسامح، لكنها لم تغفل أن الأمر لا يتعلق بتسامح وحرية مطلقين، ولاسيما أن الحجج التي اعتمدها أصحابها تصلح لتوظيفها الآن في الحديث عن حدود التسامح، لكن مع التدقيق فيها وفي النتائج المترتبة عن تلك الاستدلالات: فإذا كان فولتير، كما رأينا، لا يتسامح مع الملحد، بناء على أن عدم الاعتقاد بإله يعاقب على الجرائم التي لا يطالها القانون البشري، يسمح له بارتكابها إذا أيقن من إفلاته من عقاب هذا القانون، فإن حجته، رغم ما فيها من وجاهة نسبية، لا تصلح حجة لعدم التسامح مع الملحد. ذلك أنه إذا كان الإيمان بإله «مثيب ومنتقم» يمنع البعض من ارتكاب الجرائم الخفية، فإن هذا الإيمان لا يكون مانعا لغيرهم، حتى وهم يؤمنون بهذا «الإله المنتقم»، من ارتكاب الجرائم السرية. وهذه حجّة سبق لبايل أن أوردها في سياق دفاعه عن الملحد.

وإذا عُدنا إلى حجج اسبينوزا على حرية الأفراد، وجدناه يقيّدها بعدم معارضة الدولة وعصيانها، وهي فكرة يجب التدقيق فيها حتى لا تتحول حرية الأفراد إلى خنوع للدولة الاستبدادية، وفي نفس الوقت، حتى لا تتحول معارضة الدولة إلى عصيان مسلح يعصف بأساس المجتمع والدولة. صحيح أن اسبينوزا إذ يعطي الحق للمواطن في أن يعترض على قوانين الدولة بشكل سلمي، وأن يقترح تعديلاته، ويَكُفّ أثناء ذلك عن مناهضة الدولة، يحرص على تجنّب الفوضى وانعدام الأمن وضياع باقي الحقوق. لكن لرفع الالتباس لابدّ من القول إن فكرة العقد الاجتماعي تقتضي أن هذا العقد الطوعي المبرم بين الحاكم والمحكوم محدد بشروط:

فالامتثال للقانون وأوامر الدولة رهين بضمان الدولة للحقوق التي على أساسها فوّض الأفرادُ للدولة حق السيادة عليهم. والعقد يصبح لاغيا إذا أخلّت الدولة ببعض بنوده أو كلها. وهذا يعني أن يصبح الأفراد في حلٍّ منه، ويصبح من حقهم العصيان والتمرد le droit à l'insurrection؛ وهذا الحق هو الذي تشير إليه المادة الثانية من إعلان حقوق الإنسان والمواطن (1789)؛ أي حق «مقاومة الظلم والاستبداد»، وهو الحق الذي أعلنته بوضوح المادة 35 من إعلان حقوق الإنسان والمواطن (1793) التي ورد فيها: «عندما تخرق الحكومة حقوق الشعب، فإن العصيان سيصبح بالنسبة للشعب، وبالنسبة لكل جزء من الشعب، أقدس الحقوق وأكثر الواجبات ضرورة.» (حُذِف هذا الحق من إعلان حقوق الإنسان والمواطن لعام 1795).

غير أن السياق التاريخي المتعلق بالثورة الفرنسية وما صاحبها وأعقبها من اضطراب وعنف وخوف من عودة الحكم المطلق، يفسّر دواعيَ الحديث عن الحق في العصيان الذي لم تكن لدى فلاسفة الأنوار دعوة صريحة إليه، بل كانت هناك دعوات إلى التغيير السلمي، خاصة وأن الثورات العنيفة تكتفي بِهزّ العروش دون أن تلامس العقول.

هل يعني هذا عدم الاعتراض على كل قوانين الدولة وقراراتها حتى لو كانت متعسّفة؟

لقد رأينا مع اسبينوزا كيف يحقّ للمواطن أن يعترض على قانون الدولة؛ وذلك بأن يبيّن تعارضه مع العقل ويعرب عن رأيه في ذلك، ويعرضه على السلطة العليا، ويكفّ أثناء ذلك عن معارضة القانون. وبالتالي يبدو واضحا حرص اسبينوزا على تغيير القانون بشكل سلمي لا يتعارض مع حق السلطة العليا ولا يثير الاضطراب. وهكذا أصبح الحق في المعارضة، كما في مواثيق حقوق الإنسان ودساتير الدول الديمقراطية، محاطا بقيود وشروط حتى لا يتحول إلى عامل هدم أركان الدولة والمجتمع، خصوصا حينما يتّخذ مظاهرَ مسلحة. لذلك، فإن الحق المسموح به للأفراد والجماعات، هو الحق في المعارضة السلمية والحق في الاحتجاج والتظاهر السلميَّيْن ضد قوانين وسياسات الدولة. فالمعارضة السلمية هي الكفيلة بتوضيح الصورة الحقيقية التي تعكس الإرادة الحرة للمواطنين التي يعبّرون عنها من خلال انتخابات حرة ونزيهة. فلا أحد بإمكانه أن يتبيّن الصورة الحقيقية لإرادة الأغلبية إذا ما سُمِح لمجموعة من الناس بإسقاط نظام سياسي اعتمادا على العصيان المسلّح والاستيلاء على السلطة بالعنف، ناهيك عن الأعمال الوحشية التي تصاحب أو تعقب، عادة، أي ثورة أو تمرّد مسلّح.

في كتابه «المجتمع المفتوح وأعداؤه» يثير كارل بوبر K.Popper[78] مفارقة التسامح كما يلي: «إن التسامح غير المحدود يقود حتما إلى اختفاء التسامح. إذا أظهرنا التسامح إزاء أولئك الذين يمارسون عدم

78 - أثار بوبر مفارقة التسامح في كتابه «المجتمع المفتوح وأعداؤه»، الجزء الأول، الفصل السابع، ترجمة السيد نفادي، دار التنوير؛ وأعاد التأكيد على هذه الأطروحة في حوار أجرته معه مجلة الإكسبرس الفرنسية، ونشرته في عددها 1598 بتاريخ 26 فبراير 1982، وترجمه محمد سبيلا ونشرت ترجمته مجلة الثقافة العالمية، العدد السابع، السنة الثانية الثانية، المجلد الثاني، نونبر (تشرين الثاني)، 1982، ص.116-130

التسامح وإذا لم نكن مهيّئين للدفاع عن مجتمع التسامح ضد هجمات هؤلاء، فإن أنصار التسامح سيبادون كما سيباد معهم التسامح.» هل يعني هذا السماح للمتعصبين والمتطرّفين بالتعبير عن آرائهم الداعية إلى عدم التسامح؟ من منطلق ليبرالي ينتصر لقيمة الحرية، ويؤمن بدور العقل والحوار والديمقراطية في احتواء التطرف والمتطرفين، يرى بوبر أنه لا يتعيّن دوماً منع النظريات التي تدعو إلى عدم التسامح، «فما دام في استطاعتنا أن نحاربهم بحجج معقولة وأن نحتويهم بمساعدة الرأي العام، فسنكون مخطئين إذا منعناهم.» إن منع دعاة اللاتسامح بالقوة (قوة القانون) لا يكون ضروريا إلا إذا ترجم هؤلاء المتعصبون أفكارهم إلى أفعال عنيفة. بإمكان غير المتسامحين أن يعبّروا عن أفكارهم غير المتسامحة؛ ومواجهتهم -ما داموا لا يتجاوزون حدود التعبير عن الرأي المتطرف- تكون بالحوار القائم على الإقناع. أما منعهم، فيتعيّن المطالبة بحق القيام بذلك، إذا كان ذلك ضروريا، ولو بالقوة. إذ يمكن أن يرفض هؤلاء الحوارَ، وأن يلقّنوا أتباعهم بأن يردّوا على الحجج بعنف اللكمات أو الأسلحة. يتعيّن إذن، باسم التسامح، أن نطالب بحق عدم التسامح مع غير المتسامحين.

الحقيقة أن تعيين حدود التّسامح هو في الوقت نفسه حديث عن حدود الحرية، أي من أين تبدأ وأين تنتهي، وهو موضوع يثير جدلا لا ينتهي بين وجهتي نظر تُغلّب إحداهما متطلبات حفظ أمن المجتمع وحماية هويته، في حين تنتصر الأخرى لتوسيع مجال الحريات الجماعية والفردية: فأنصار توسيع الحريات، يرون أن الآراء لا تُجرَّم كيفما كان نوعها، فحتى لو كانت تدعو إلى تبنّي أفكار تتصادم مع القانون المعمول به، فيبقى لأصحابها حق الإعراب عنها ما داموا لم ينتقلوا بعد من مجرد التعبير عن الأفكار إلى الفعل والتطبيق. فلو أعلن أحدهم أنه ضد الحرية والتسامح، أو أعلن عدم إيمانه بالديمقراطية، فإن إفصاحه عن هذه الأفكار يدخل في حرية الرأي وحرية التعبير عنه، ولا يمكن تجريمه إلا إذا ترجم هذه الآراء إلى أفعال، كأنْ يمنع غيره بالفعل، لا بمجرد القول، من حريته، وأن لا يتسامح معه في أمر يكفل القانون حق القيام به، أو تدخّل بعمل ما لإفساد العملية الديمقراطية. صحيح أن البعض يمكن أن يتأثر بتلك الآراء المضادة للحرية والتسامح والديمقراطية، ويحولّها إلى أفعال إجرامية في الواقع؛ ولكن من يتحمّل مسؤولية الفعل أمام القانون هو من قام به وليس من دعا إليه. أما أنصار تقييد مجال التسامح والحرية، فيرون أن كل رأي تكون ترجمته الفعلية هي اقتراف جريمة، فهو رأي مجرّم سواء تحوّل إلى سلوك فعلي أو بقي مجرد رأي.

خاتمة

عمل التقدم العلمي المتنامي بشكل ملحوظ في القرن 17 على زعزعة دوغمائية العقائد الدينية، وتجريد رجال الدين من صفة المتحدثين باسم الحقيقة. فقد أُزيحت الكنيسة من «مركز» النطق باسم الحقيقة الإلهية مثلما أزاحت نظرية كوبرنيك الأرضَ من مركز العالم وقضت بأنها مجرد كوكب مثل سائر الكواكب التي

تدور حول الشمس. إن الحقائق العلمية المتوالية التي كسّرت النظام المعرفي القديم، سيكون لها بالغ الأثر في التحولات الفكرية والسياسية المختلفة التي سيشهدها القرن 17 وما بعده. ولم تفلح عملية تكميم أفواه العلماء والفلاسفة واضطهادهم من إيقاف زحف أفكار التنوير، بل سيكون هذا الاضطهاد، كما تنبّأ اسبينوزا، حافزا إضافيا لمواجهة مظاهر التخلف والخرافة وقمع الحريات، من خلال صياغة أفكار ومفاهيم تتمتع بصلابة نظرية وتفرض نفسها على العقول. من هنا، نفهم المجهود الكبير الذي بذله سبينوزا وبايل ولوك وفولتير وغيرهم، لبناء مفهوم التسامح وتأصيله في الوعي والسلوك.

بيبليوغرافيا:

1- بالعربية:

- اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، الطبعة الأولى، 2005، دار التنوير، بيروت.

-ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ضمن كتاب فلسفة ابن رشد، الطبعة الثانية، دار العلم للجا: ميع، 1935

-فؤاد زكريا، اسبينوزا، دار التنوير، الطبعة الثانية، 1981

-محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 2000

2- بالفرنسية:

- P. Bayle, De le la tolérance, Edition de J.-M. Gros, Paris, Presses- Pocket, 1992

- John Locke, Lettre sur la tolérance (et autres textes), Traductions par Jean Le Clerc et Jean-Fabien Spitz, Flammarion, Paris 1992

- Voltaire, Traité sur la tolérance, Présentation et notes par René Pomeau, Flammarion, Paris, 1989

- J.J. Rousseau, Du contrat social (et autres textes), Union générale d'éditions, Présentation de Henri Guillemin, 1973

- C.L-Strauss, Race et histoire, Folio/Essais, 1987

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

info@mominoun.com
www.mominoun.com

All rights reserved © 2021

جميع الحقوق محفوظة © 2021