الاختلاف والتسامح والتفاهم:
وضع الاستشكال في الفلسفة الغربية الحديثة

■ صالح مصباح

جاء في تدخل لرجل الدين البروتستانتي رابو سانت اتيان ـ خلال نقاشات الجمعية التأسيسية الفرنسية في جلسة يوم 1789/28 للبنود الخاصة بحرية المعتقد وحرية التفكير والتعبير ـ ما يلي:

«إن ما أطالب به ليس مجرد التسامح؛ بل هو ـ أيها السادة ـ الحرية.

إنما التسامح ـ كما القبول، والعفو، والرحمة ـ آراء غير عادلة كلياً تجاه «المنشقين»، إذا ما لم نعتد بالفرق في الدين وفي الرأي جريمة.

أطالب أيها السادة بكل ما تطالبون به لأنفسكم، وبأن يدمج غير الكاثوليكيين الفرنسيين إدماجاً تاماً من دون تحفظ، (في المجتمع الفرنسي)؛ لأنهم، هم أيضاً مواطنون، ولأن القانون والحرية لا يوزّعان عدلهما الصارم بصفة متفاوتة، (فهما يوجدان في كل مكان) من من دون محاباة على الدوام»[1].

1 ـ Rabaut Saint-Etienne, Paris, 1826.

■ أكاديمي من تونس.

ورغم أن التدخل كان هامشــياً آنذاك فإن قيمته التاريخية مأتاها أنه كان يفترض كل النزاع العملي والتاريخي والنظري الذي أحاط بغرض التســامح في التجربة الغربية الحديثة، نعني تدبر المعضلة التاليــة: كيف يمكن القبول بما نعتبره غير ســليم وغير صائــب من آراء غيرنــا وعقائده وســلوكه وذوقه ـ في الملبوس والمأكول والمنكوح والــذوق الفني ـ من دون أن نصل إلى حد التواطؤ مع الشر، ومن ثمَّ ما هي حدود التسامح ومن يضع تلك الحدود: الدين بالتحريم أو المجتمع بالاســتهجان؟ أم الدولة بالقوانين؟ أم الفرد لذاته؟ وإذا كان ثمة بعض الاتفاق حول صعوبة التحديد فإن الاختلاف شديد بشأن تلك الحدود ومن يمتلك حق تشــريع وضعها. ولكن تدخل رجــل الدين يضيف إلــى ذلك مداراً سياسياً واضحاً، مفاده أن ليس يكفي قبول الآخر (تسامح) عوضاً عن اضطهاده (لا تسامح)، بل وينبغي أيضاً النظر إليه نظرة إيجابية خالصة في اختلافه (حرية معتقد، وتعبير عن ذلك المعتقد)؛ لكون التســامح ذاته إنما هو قبول بالســلب (ومن ثَمَّ فهو بالضرورة قبول على مضض)، بينما كان منشود المضطهدين (دينياً وعرقياً وأخلاقياً وجنسياً) منذ بدايات الحداثة الغربية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، تحويل الواعي والإرادي للتسامح من وضع «التصبر» و«المكابدة» ـ عند أغلــب القدامى ـ إلى وضع الفضيلة الإيتيقية بــل ومعيار الأخلاقية ذاتها ـ كما ســتكون الحال عند أغلب المحدثين والمعاصرين ـ وذلك في مقام جديد هو التفاهم الذي يهيئ لدوام التعايش على قاعــدة الاحترام المتبادل لا مجرد التسامح مع الاختلاف، بل وللتضامن أيضاً.

ولقد ارتبطت مســألة التســامح الحديث رأســاً بالصراع ضد التعصب والخرافة والاضطهاد الديني، بل والاستبداد السياسي في أوروبا الحديثة بعد الحروب الدينية، وبمواجهة التجانس الايتيقي/الأخلاقي من جهة القيم نتاج الصدمة التي أحدثها غزو أمريكا وأدى إلى حد الشكوكية الأخلاقية بدءًا من القرن السادس عشر (مونتاني) وتواصل في نطاق الوجه القيمي لتدبر علاقة الفرد بالمجتمع والدولة في القرنين الســابع عشــر والثامن عشــر (التيار التحــرري في الخلــق ومعرضيه مــن العقلانيين والخبريــن المعتدلين من فلاســفة الأهواء الخلقية) قبل أن يســتقر على جهة التوتر في القرن التاسع

عشر وما يليه بين السلوك المتحرر (المركيز دو ساد أنموذجاً) والرؤية المحافظة والمتشددة (التصور الكاثوليكي كما النزعة الفيكتورية في السلوك العام)؛ كل ذلك رغم في غلبة أولى للجانب العقدي ـ السياسي لتصور التسامح في مناظرات الفكر الحديث عموماً والتنوير بصفة أخص[1]، قبل أن يصبح النزاع سياسياً حقوقياً مع حدثان الثورات الإنجليزية والأمريكية والفرنسية، كما هو معلوم.

ارتبطت مسألة التسامح الحديث رأساً بالصراع ضد التعصب والخرافة والاضطهاد الديني، بل والاستبداد السياسي في أوروبا الحديثة بعد الحروب الدينية.

ثمة نزاع بلغ حد نكران كون معنى التسامح قد حاز شرف بلوغ مرتبة المفهوم الفلسفي الصارم، ولذلك فهو مطلب ومسألة واستشكال، ومعنى يتقوم بصلته بمفاهيم ومعانٍ حافة أو مضايفة أو مضادة، واستشكالات محيطة، أكثر من كونه قد حاز ما يمكن أن يكون وضع الدقة والصرامة والاستقلال النظري دونما فقدان الوجاهة العملية والنظرية للتفكير في ذلك المشكل الرئيس.

1 ـ ونحن نعني هنا بالتنوير لا ذلك الذي يتمثل في الصراع بين رجال الدين، وهو صراع عقدي ـ عملي بالأساس ـ وليس كذلك الذي يعني الخروج من الظلمات إلى النور كما يتجلى في خط فكري استردادي يربط كانط بكل من هوبز وبيكون، وهو صراع إبستمولوجي أكثر من كونه صراعاً عملياً مباشراً، بل تلك الحركة التاريخية التي توجهت منذ بدايات العصر الحديث الأوروبي إلى الانفصال عن الماضي ووسمته بكونه تقليداً، ونصبت ذاتها حداثة، كما جعلت قيمتها العليا تبعاً لذلك «الدنيوة»(=العلمانية التاريخية والروحانية لا اللائكية السياسية)، ورأت نفسها فاتحة حقبة جديدة في التاريخ الإنساني، وقد جاء ذلك إما على نحو راديكالي كما في التنوير الراديكالي الذي رفع شعار الانفصال التام عن الماضي والاستبداد والخرافة، أو في التنوير المعتدل الذي عمد إلى الملاءمة بين عناصر عدّها حية في القديم، وعناصر معقولة في الجديد، أو في التنوير المضاد الذي رأى أنه يمكن إعادة بناء القيم والتاريخ والعالم باقتراح ما ليس الماضي الثابت الميت، وما ليس محدودية العصر الحديث المتمثلة في عقلانيته المزعومة ومن هنا جاءت دعوته إلى العاطفة بديلاً عن العقل وعن السلطة المرجعية التقليدية: أنظر صالح مصباح، **التنوير موجوداً ومنشوداً: تجرأ على استعمال عقلك**، بيروت، 2011 ص 47 - 91.

وقد تدبر الفكر والفلسـفة الغربيين الحديثين الاستشكال في أكثر من صيغة في التجربة السياسية والنظرية الغربية الحديثة المذكورة، وبالإمكان اليوم التمييـز التاريخي والنظري بين تيار خصوم التسـامح، الذي يلخصه هوبز وبوسييه القائلين بتدبير السـلطان السياسي للشأن الديني، وبين تيار المطالبين بالتسامح، وقد مثله بالأساس كل من لوك، ومونتسكيو، وڤولتير، وهيوم المناهضين لكل تعصب انطلاقاً من التجربة المعيشة للپروتستانتيين الفرنسيين وغيرهم، وبين تيار ثالث يرتبط بمطلب حرية الضمير أكثر من ارتباطه بمطلب التسامح مثَّله كل من وليامز واسبينوزا وبايل وروسو وديدرو وكانط (الذين يتوزعون بين القول بالفصل بين السـلطتين اعتماداً على نوع من البراغماتية السياسية أو بالتوحيد الجمهوري بينهما، أو حتى بالعمل على إلغاء وجود المؤسسة الدينية ذاتها من دون نفي الدين)، انتهاء إلى الفكر الليبرالـي ما بعد الثورة الفرنسـية ممثلاً في كتابات الفرنسـي الكسـيس دو توكفيل ـ أول من فكر بصرامة تاريخية ونظرية في تجربة الدين المدني في الولايـات المتحدة الأمريكية التي أسسـها غزاةٌ بعضهم فـرَّ من أوروبا الغربية بسـبب الاضطهاد الديني تحديداً (مثل روجيه وليامز)، والإنجليزي جون سـتيوارت مل الذي يعدُّ أكثر من سعى إلى علمنة مبحث التنوير متوجاً الاستشكال في نطاق «الفكر الغربي الحديث» الذي نرى أنه قد اكتمل تقريباً في موفى الثلث الثاني من القرن التاسـع عشـر مع بدايات ما بعد الحداثة الغربية. ولا بد من الإضافة من مقام نقدي (وتفكيكي) أن الفلسفات الحديثة المذكورة لم تتخلّص في أغلبها من مبتسرات عصرها فيما يتعلق بالعلاقة مع الآخر غير المسـيحي أولاً ثم غيـر الغربي لاحقاً، وهو موقـف لم يبدأ في التحول إلا بعد تقدّم الطرح الغربي «ما بعد الحديث» خلال النصف الثاني من القـرن العشـرين[1] ـ هذا رغـم وجود بعـض المحـاولات لتخطي تلك المحدودية عاصرت بدايات الحداثة الغربية وبلغت حد التضامن مع ضحايا الاضطهاد الغربي لسكان أمريكا الأصليين مثلما هو شأن برتوليمي دي لاس كازاس في مناظراته الشـهيرة مع غينيس دي سـبولفيدا حول حقوق الهنود

1 ـ M. Walzer, *Traite de Tolérance*, trad. fr. Paris, 1998.

وإنسانيتهم[1]. وهو شأن لم يستقر بعد إلى أيامنا، بل هو على جدول أعمال الإنسانية النظري كما العملي كما كان منذ انطلاق مشروع التنوير الغربي الحديث رغم ما يوهم به من تقدم.

ولذلك فإن العودة إلى منابت الاستشكال في الحداثة الغربية إنما يجلي في زعمنا بعض مآزقه في هيئة «الحداثة العالمية العابرة» بحسب الاصطلاح الوجيه للفيلسوف ورجل الدين الأرجنتيني أنريكي دوسيل[2] وعالم الإنثروبولوجيا السياسية الهندي آرجون أبودراي[3] المختلف عمّا «بعد الحداثة» التي لا تهم غير الغربيين زمناً واستشكالاً، بله والتي يستغرقها مفهوم «الحداثة العالمية العابرة». وليس غرضنا هنا غير التوقف عند صلة التسامح بحرية الضمير والمعتقد، ووراءها كيفية التعاطي مع الاختلاف الأنطولوجي والإنثروبولوجي والعقدي والأخلاقي والسياسي بين الأفراد كما بين المجموعات من مقام ما قبل ابتكار معنى «التفاهم» ما بعد الحديث بديلاً عن التسامح تصوراً ومراساً، ورديفته صناعة الهرمونطيقا بديلاً عن مجرد التفسير أو النقد الحديث رؤية ومنهاجاً؛ مما يسمح استردادياً ـ واستشرافياً كذلك ـ بالنظر إلى مسألة التسامح نظراً استشكالياً من جهة حدودها كما من جهة إمكانها أو امتناعها في التجربة الغربية الحديثة المذكورة دونما تفصيل في الحال ما بعد الحديثة الغربية[4].

إنّ الفلسفات الحديثة لم تتخلص في أغلبها من مبتسرات عصرها فيما يتعلق بالعلاقة مع الآخر غير المسيحي أولاً، ثم غير الغربي لاحقاً.

---

1 ـ Enrique Dussel, *1492: The Invention of The Americas*, New York, 1995.

2 ـ Ibid.

3 ـ A. Appudarai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalisations,* University of Minosetta Press, 1996.

4 ـ سبق أن درسنا مقام المقاربة الإسبينوزية للمسألة في «تسامح أم حرية تعبير وتفكير: إسبينوزا فيما أبعد من التنوير الليبرالي» في **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية** عدد 22 - 1999/23 ص7 - 25 ـ ونحن نستعيد هنا بعض مواد ذلك المقال، نعني تلك التي لم تفقد راهنيتها ولا وجاهتها المعرفية ضمن السياق الحالي.

1 ـ ولقد ارتبط مطلب التسامح الغربي الحديث بنيوياً لا بواقعة الاختلاف والتنوع عموماً، بل بتجربة الانقسام الحاد والمعمم الذي ساد كل أوروبا الغربية خلال فترة الإصلاح الديني[1]، والذي لم يكن يتعلّق بمجرد ظهور هرطقات عابرة مثل «المتطهرين» أو «الفاديين» في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، أو حركة أرنولد دو بريشيا في فرنسا، أو الحركة الدومينيكانية والحركة الفرنسيسكانية في بداياتهما، أو حركة «المجلودين» في القرن الرابع عشر. بل تعلّق الأمر كذلك بانقسام شديد داخل المجال الأوروبي الغربي ذاته على نحو يختلف حتى عن الانقسام المبكر بين الكنيسة الرومانية والكنيسة الشرقية والذي خففت من حدته المسافة الجغرافية بين المركزين: فلم يكن الجديد عابراً ولا كان مما تحله عبر الزمان المسافة المكانية. لقد كان ذلك حاسماً إلى حد أنه أسهم في خلق ملامح عالم أوروبا الغربية الحديثة ووسمه إلى حد اللحظة الراهنة بما سبق أن عدّه توماس هوبز حالة السلم التي لا تعدو أن تكون «حالة غياب حرب فعلية».

وقد رافق هذا الانقسام السياسي والعقدي تجدد الانقسام الهرمونطيقي القديم على نحو حاد، تجلى في كون البحث عن مسوغات التسامح وحججه ـ كما البحث عن مسوغات اللاتسامح مع الضالين أو المنشقين أو الجاحدين أو المغايرين ـ ارتبط بالبحث عن حجج في الكتاب المقدس وفي تاريخ اليهودية أو المسيحية لدعم دعوى أو نقض أخرى، وهذا ما يعد مواصلة للقديم. بَيْدَ أن نشوء الهرمونطيقا الحديثة بدءًا من إسحاق لابيرر، مروراً بهوبز وإسبينوزا إلى أن توج ريشارد سيمون هذا المبحث، وغيرهم من رجال الدين والمفكرين والفلاسفة قد استبدل تقليد الأحجية القائم ـ منذ أن ترجم لوثر الإنجيل إلى الألمانية ـ بتقليد الحرية الناشئ، وذلك عن طريق توسل منهج النقد التاريخي للكتب المقدسة؛ هذا زيادة على كون الثورة البروتستانتية قد فتحت الباب أمام غير رجال الدين لممارسة التفسير دفاعاً

1 ـ Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. fr, Paris Paris, 1994; Leszek Kolakowski, *Chrétiens sans églises*, trad. fr., Paris, 1969; Michael Walzer, *La révolution des saints*, trad. fr., Paris, 1987; John Rawls, *Le libéralisme politique,* trad. fr, Paris, 199, préface,

عن القِيَم الجديدة، ومن بينها التسامح، كما للدفاع عن حقهم في الاختلاف الهرمونطيقي، مما يعني بداية علمنة التعاطي مع الشأن الديني.

ولم يكن حل التسـامح الذي اقترحه البروتستانتيون خياراً بقدر ما كان ضرورة تاريخية، جاءت في صورتها الأولى «تعايشـاً سلمياً» مرتبطاً بتوازن الرعب الذي عبّر عنه مؤقتاً مرسوم نانت الفرنسي الشهير سنة 1598، قبل أن ترسـيه بصفة أكثر دواماً معاهدة واستفاليا التي وضعت في سنة 1648 أسس أوروبا السياسية إلى حدود الحرب العالمية الأولى[1]. وقد عاضد ذلك الحل المشروعية التعاقدية القانونية والسياسية الصريحة أو الضمنية الناتجة عن التاريخ السياسـي لبلد كبريطانيا، والتي أرست المقبولية المعنوية والمادية لنظام الدولة الأُمة (المركزية كما الفيدرالية) هيئة سياسـية موحدة لتعايش المجموعات المتشـابهة، وهـي هيئة قد رسـمت حدودها الإقليميـة غير الثابتـة معاهدة واستفاليا ذاتها كما هو معلوم.

لم يكن حل التسامح الذي اقترحه البروتستانت خياراً بقدر ما كان ضرورةً تاريخية، جاءت في صورتها الأُولى تعايشاً سليماً مرتبطاً بتوازُن الرعب الذي عبَّر عنه مرسوم نانت الشهير سنة 1598.

2 ـ ولذلك فإن البدء بتوماس هوبز ـ معاصر الحرب الأهلية الإنجليزية ومعاصر وضع معاهدة واستفاليا، وأول من أنشأ هرمونطيقا نسقية حديثة غير دينية للنصوص المقدسة اليهودية والمسيحية في **كتاب لويثان** وغيره ـ لتدبر الحداثة النظرية الغربية لا يحتاج إلى تبرير، كما أن إدراجه في تاريخ التسـامح الأوروبي الحديث ليس غريباً؛ لأن ما يبدو من غرابة إنما يتأصل فيما أحاط بصورة الفيلسوف الإنجليزي في بادئ الرأي النظري والسياسي من ارتباط فلسفته بالاسـتبداد السياسـي، ومن ربطها للدين بالدولة على نحو صميم، وهو صائب بشـأن هوبز؛ بَيْدَ أن ذلك لا ينفي عن فكر هوبز إمكانية القول بالتسامح إلا إذا عدَدْنا التسامح ـ كل التسامح ـ احترامَ الآخر وإعطاءه حريـة التفكير والتعبير والفصـل بين الدين والدولة: ومـن ثم فإذا وجدنا

1 ـ Carl Schmitt, *Le Nomos de la Terre*, trad. fr. Paris, 1994.

تعريفاً آخر للتسامح، فإن الصعوبة ترفع، وهو واقع الحال؛ لأن التسامح الحديث بدأ بما أشرنا إليها بعبارة «التعايش السلمي» بين الفرقاء في نطاق الدولة الإطلاقية الحديثة على نحو يشبه تعايش المجموعات المختلفة في الإمبراطوريات، وهذا ما عبّر عنه توماس هوبز قائلاً في الفصل 26 الطبعة الأولى (الإنجليزية)من **لويثان** على نحو يظهر معه كأنه يدافع عن اللاتسامح:

«هذا زيادة على أنه ليس هناك مكان في العالم يسمح فيه للناس باتباع أحكام إلهية غير ما تحدده الدولة على أنه من ذلك النوع. فالدول المسيحية تعاقب من يتحولون عن الديانة المسيحية، وكل الدول الأخرى تعاقب من يريدون تأسيس ديانة تحرمها تلك الدول»[1].

فالظاهر هنا بمظهر اللاتسامح إنما هو الدفاع عن وحدة الدولة والسلطة الروحانية لجميع أفراد المجتمع، فهم يتعايشون ضمن دين دولة واحد، حتى يتفادوا العودة إلى حالة الطبيعة. ليس موقف توماس هوبز الرافض في العديد من كتبه لكل هرطقة إلا من ضمن ذات الجنس، بل إن هوبز يذهب إلى حد عدّها مجرد رأي فردي لا قيمة عقدية له، وليس لصاحبه أن يسعى إلى نشره[2].

وهو ما ينطبق كذلك على ما يعرف في تاريخ التسامح المسيحي «بالضمير الضال» - والذي سيكون موضوع دفاع شديد عند بيار بايل بعد عقدين من الزمان - فيتدبره هوبز تدبراً سياسياً ذاهباً أنه ليس لنا الحق في الضلال؛ لأن معيار الصواب في الدولة هو القانون المدني لا نوع من القانون الطبيعي الذي يصبح في موضع ثانوي بعد سن القوانين المدنية. ومن ثم فليس رفض هوبز للتسامح بمعنى «احترام الآخر» و«ضمان حرية ضميره» بالرفض التام لكل تسامح، ولكنه رفض لضرب من التسامح رأى الفيلسوف الإنجليزي أنه

1 - Hobbes, *Leviathan*, Penguin Press, London, 1968, p.334-335.

انظر أيضاً توماس هوبز، **اللوفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم رضوان السيد، أبوظبي، 2011.

2 - انظر الضميمة إلى الطبعة اللاتينية من **لويثان** (1668) في:

Th. Hobbes, *Leviathan (Latin)*, trad. fr. Paris, 2004, p.524-544.

يهدد كيان اللويثــان الضامن للحيــاة وللحضارة، وهو ما يســوِّغ في تقديره الاكتفاء بالدرجة الدنيا من التســامح، نعني «تسامح التعايش» تحت سلطان **لويثان** تحديداً. وقد عــدّ الموقف الهوبزي موقفاً أراســتانياً كما هو معروف جامعاً بين السلطة الروحية والزمنية بل وإعطاء السلطان الأعلى للدولة. ومع ذلك فقد قدم هوبز تمييزاً بين ما ســيصبح لاحقــاً التمييز بين ما هو خاص ـ وهو التأويل الذي يقدّمه الإنسان للأشياء العقدية في حياته الخاصة ـ وبين ما هو عمومي ـ وهو ما ينبغي الالتزام فيه بتأويل العاهل، وهو تمييز ســيكون في أساس كل التصور الليبرالي اللاحق[1].

إنّ التسامح الحديث بدأ بعبارة «التعايش السلمي» بين الفرقاء في نطاق الدولة الإطلاقية الحديثة على نحوٍ يشبه تعايش المجموعات المختلفة في الإمبراطوريات.

ويختلف هــذا الأمر عن موقــف رجل الدين الكاثوليكي والكاتب الفرنسي جاك بينيني بوسيه عندما قــال لاحقاً قي عبارة شــهيرة: «إنني غير متسامح معك؛ لأنني على حق، ولأنك على خطأ»، وهو موقف ينطلق من كون صلته بالحقيقة ليست مجرد «مطلب» كما يقتضي التســامح، بل يعدّها تملــكاً للحقيقة مما يعني أنــه لا يريد «تصديقاً للحقيقة» يلبي مطالبه عبر التسامح والتفاهم؛ بل يريد فرض مطلبه على أنه الحقيقة، ومن ثم أن يرغم الآخرين ـ رحمةً بهم ـ علــى الاقتناع به[2]؛ وهذه خاصية تقليد الأحجية في كل الهرمونطيقا الوسيطة والحديثة كذلك، لا وجود فيها لشك ولا لتحوط ولا لتســاهل ـ وإن مؤقتاً مع الضالين ـ ومرجع بوســييه فــي ذلك الحقيقة الدينيــة كمــا فهمهــا الكاثوليك منذ قــرون، مما ســمح له بكتابــة تاريخ البروتســتانتية الفرنســية على أنها تاريخ الضلال ـ مبرراً على نحو بعدي ـ

ـ 1 Hobbes, *Leviathan, Op. cit., p. 609-628.*

وانظر صالح مصباح، **فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية من هوبز إلى كانط**، بيروت 2011 ص 140.

ـ 2 Enrique Dussel, «Deconstruction of the concept of the Tolerance: From Tolerance to Solidarity» in Constellations, Oxford, Sep. 2004, p. 227-336.

ما وقـع من اضطهـاد بعد إلغـاء منشـور نانت الـذي كان قد قنـن وجود البروتستانتيين في فرنسا[1].

بَيْدَ أن مقارنة الموقف الإيراسـتي لتوماس هوبز مع مواقف معاصره روجيه وليامز تبيّن أن الممكن النظري المسيحي والتاريخي الأوروبي كان أرحب مما قدّمه مؤلف لويثان؛ إذ دافع رجل الدين والمفكر الراديكالي الأنجلو ـ أمريكي واعتماداً على الكتاب المقدس وعلى تاريخ الكنيسـة ـ قبل كتابة كل من هوبز لتاريخ الكنيسـة[2] بأكثر من عقدين، وقبل صدور رسالة لوك الكبرى **في التسامح** بنصف قرن ـ دافع في الوقت ذاته عن الحرية الدينية وعن إقامة دولة مدنية وعن حرية الضمير مجذراً قضية التسامح على نحو غير مسبوق. فقد ذهب في محاورة سجالية مع الإنجليز تدور بين الحق والسلم، يعبّر عنوانها ذاته: **المذهب الدموي للاضطهاد بسبب [حرية] الضمير**[3] (1644) عن مشروع مضاد تماماً لمشروع هوبز. فليس للدين أن يلون الحكم المدني؛ لأن الدين متعلّق بالباطن ومرتبط بالأفراد، في حين يكون الحكم هو هو في كل مكان. ويذهب إلى أن أصل الحكم ليس إلا توافـق المواطنين وتعاقدهم لبلوغ «الخير المشـترك» الذي يتضمن «الدفاع عن أشخاصهم وعن مراتبهم وعن عائلاتهم وعن حريـة الدولة المدنيـة، واجتثاث كل ما هو مضاد للمدنية والأشـخاص المعتدين عن طريق العقوبات المدنية»[4]تحديداً لا العقوبات الكنسية. وهو يقدم تبعاً لذلك تصوراً رحباً لتسامح جذري وواسع يشمل «أتباع البابا» كما اليهود والأتراك (= المسـلمين) والجاحدين والمتشككين جميعهم، ويدافع عن حق الهنـود الأمريكيين في إقامة شـعائرهم مما يتخطى ما سيأتي لاحقاً عند بيل ولوك وڤولتير وروسو وحتى ديدرو في كتابه الشهير

1 ـ Jacques Bénigne Bossuet, *Histoires des variations des églises Protestantes*, Paris, 1921; T.1: préface.

2 ـ Hobbes, Historia ecclesiastica, ed. Paris, 2008.

3 ـ Roger Williams, *The Bloody Tenant of Persecution*, in *The Complete Writings of Roger Williams,* Vol. III, ed. S. Cladwell, New York, 1963.

4 ـ Ibid. p.160.

ملحق رحلة بوغنفيل[1] بكونه من أكثر النصـوص دفاعاً عن الغيرية في التنوير الأوروبي.

وقد ميّز وليامز بين مملكة الرب ومملكة الناس، وذهب إلى أن الرب هو الحاكـم الوحيد على صحة إيمـان العباد لا غيره ومن ثـم فلا ضرورة لأي تسامح ديني بل التســامح المنشود هو التسامح المدني؛ ومن ثم فلا شرعية لأي حكم على الضمائـر ولإرغام الناس علـى تبديل عقائدهـم أو تقويمها وإصلاحها والقيام بذلك إنما هو شـر عظيم، ويكون شراً أكبر إذا ما توسل القـوة المادية للدولة. وهـو يذهب إلى حد إدماج الكنيسـة ضمن المجتمع مقترحاً ضرباً مختلفاً مـن العلمانية عن علمانية الفصل اللوكيـة والبايلية وعلمانية إخضاع الدين للدولـة كما عنـد هوبز واسـبينوزا، فالكنيسـة «شراكة مثل أي شراكة» مدنية أخرى وهي من ثم تخضع للقانون المدني لا لقانون خاص بها. وليس للكنيسـة فـي هـذا المنظـور أي سـلطان على منظوريها غيـر الكلمـة الطيبة أي غيـر العظة والإرشاد. كما كان روجيه وليامز من أوائل الذين «تضامنوا» مع السـكان الأصليـين في إنكار حق التاج البريطاني في الاستحواذ على أراضي الهنود (ضداً عن هوبز ولوك زيادةً على الغزاة من الأوروبيين)، وقد تمكّن من تحقيق بعض مبادئه عندما أنشـأ مستوطنة **بروفيدنس** سـنة 1636 على أراضي وهبها الهنود عن طيب خاطر، فكانت تلك المستوطنة نواة لدولة علمانية لا يطال القانون فيها إلا «الشأن المدنـي»، ويتعايش فيها الأتقياء واليهود ودعـاة التعميد الجديد والهنود... الخ، وبعد ذلك سيمارس ذات الأمر في رود أيلند (1644 و1663) التي ستكون من أوائل «الولايات» التي سـتكرس حريـة الضمير في الولايـات المتحدة الأمريكية قبل الاستقلال عن التاج البريطاني وبعده.

دافع روجيه وليامز واستناداً لوجهة نظر كاثوليكية عن الحرية الدينية وعن إقامة دولةٍ مدنية وعن حرية الضمير مجذِّراً قضية التسامح على نحوٍ غير مسبوق.

1 - D. Diderot, Supplément au voyage de Bougainville, ed Michel Delon, Paris, 2002.

3 ـ لقد كان اسـبينوزا على معرفة بتصور هوبز لقضية التسامح انطلاقاً من معرفته بنصيه الأساسيْن نعني **كتاب المواطن** في نسخته اللاتينية وكذلك كتاب **لويثان** في نسخته اللاتينية؛ ثم هو قد انطلق من شرط سياسي وعقدي شبيه بالظرف التاريخي الذي حدد كتابات الفيلسوف الإنجليزي ورجل الدين الإنجلو ـ أمريكي، نعني ضـرورة الاضطلاع بالمعضلة اللاهوتية السياسـية عموماً، وما يتضمن ذلك من ضرورة بناء هرمونطيقا سياسـية أخرى للكتاب المقـدس ـ موضوع كتاب **الرسـالة اللاهوتية السياسية** ـ تشرع للاختلاف وتسهم في منع الاختلاف من التحول إلى نزاع وخلاف وحرب أهلية؛ وهو ما قد عبّر عنه في رسـالة كتبها في سـنة 1665 تفسـر أسـباب كتابة مصنفه الشهير، وتلخص جوهر تقليد الحرية الحديث:

«إنني أمام كتابة رسالة حول تأويل الكتاب المقدس وذلك للأسباب التالية:

1ـ تحامل رجال اللاهوت؛ فأنا أعلم أنهم هم الذين يحولون بين الناس وبين استخدام عقولهم في التفلسف؛ ولذلك فإنني أجهد لكشف هذا التحامل وتخليص العقول الراشدة منه.

2ـ رأي العامة فيّ؛ إذ إنهم لا يكفون عن اتهامي بالإلحاد، وأنا مضطر إلى محاربة هذا الرأي بقدر مستطاعي.

3ـ حرية التفلسف وحرية الرأي التي ينبغي الدفاع عنها بكل الوسائل؛ إذ إن نفوذ رجال اللاهوت وطبعهم العدواني يقضيان عليها»[1].

من البيّن أن الشأن الاسبينوزي هو في الوقت ذاته فردي (يخصه هو) وجماعي (يتعلّق بمن لديهم اسـتعداد للاشـتراك في الحقيقة)، إنه نظري (تفلسف) وعملي (حرية سياسية) وعقدي (يتعلق بالضمائر)، ومن هنا كان تخطيه ـ في رأينا ـ لكل إيديولوجيا التسـامح السابقة له، والمعاصرة له أيضاً، بل وكذلك اللاحقة له. ولذلك فقد قدم اسبينوزا حججاً لاهوتية من

1 ـ Spinoza *Correspondance, trad. fr.* Paris, 2010, p. 202-203.

التراث اليهودي (من ابن عزرا ومن ابن ميمون وغيرهما) وحججاً فلسفية سياسية (من هوبز ومكياڤلي) وحججاً تاريخيةً (من التاريخ العبراني ومن التاريخ الروماني) وحججاً اقتصاديةً من ملاحظاته لأهمية التبادل التجاري في بناء نوع من المدنية والتفاهم.

ولذلك فإن النظر الاسبينوزي الذي يهمنا هنا ليس نظراً تنويرياً بالمعنى المستقر الذي قدّمه كانط في نصه الشهير والذي ندرجه ضمن التنوير المعتدل، ولا هو كذلك ما فهمه أغلب مفكري عصر الأنوار على أنه روح فكر الفيلسوف الهولندي ـ نقصد الموقف الفلسفي المادي والإلحاد أولاً، والمنافحة ضد الدين ثانياً ـ وهو شأن جناح من التنوير الراديكالي إنطولوجياً وإبستمولوجياً، بل إنه بالأساس نقض الملكية المطلقة والدفاع عن الحرية الجمهورية، وهو تنوير راديكالي سياسياً، يتجلّى بوضوح في القسم الثاني من **رسالة اللاهوت والسياسة**[1]، نعني الفصول من 16 إلى 20، وفيما يصرح به فيلسوفنا منذ تصدير كتابه عندما يقول:

اعتبر اسبينوزا أنَّ من دوافع عمله على تأويل الكتاب المقدّس تحامل رجال اللاهوت على الفلسفة. وهو يريد من وراء رسالته في اللاهوت والسياسة كشف هذا التحامل، وتخليص العقول الراشدة منه.

«إذا كان سر النظام الملكي الأكبر ومصلحته الحيوية هو خداع الناس ووسم الخوف الذي يسيطر به عليهم باسم الدين، بحيث يناضلون من أجل عبوديتهم وكأن فيها خلاصهم، ويعتقدون أنهم ينالون أسمى مراتب الشرف ـ لا أنهم يلحقون بأنفسهم العار ـ عندما يريقون دماءهم ويضحّون بحياتهم إرضاءً لغرور فرد واحد. وعلى العكس من ذلك فلا يمكننا في جمهورية حرة أن نتصور أو أن نأخذ على عاتقنا شيئاً أشر من ذلك؛ لأن الحرية العامة لا تسمح بأن يقدّم الحكم الفردي على الأحكام السابقة، وأن نخضع لأي قهر» (حنفي، ص 114).

ـ 1 Spinoza, *Traité théologico-politique*, ed. & trad. fr, Paris, 1999.

انظر إسبينوزا **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة حسن حنفي، بيروت، ط 3، (1994)، وسنحيل لاحقاً على هذه الطبعة داخل المتن.

إن هـذا النص يبيّن منذ البداية أن غرض الفيلسـوف ليس البتة ـ كما فهمه ماديو القرن الثامن عشر ـ نَقْضَ الدين؛ بل هو ـ بلغة معاصرة ـ نقض الإيديولوجيا الدينية، وهو محتوى القسم الأول من الرسالة (نقصد الفصول 1 - 15) كما هو معلوم؛ «فالخرافة» لا تُفهم هنا فهماً إبستيمولوجياً قريباً من «القصور» الخاص بالفاهمة ـ والذي سنجده عند كانط لاحقاً ـ بل تُفهم فهماً سياسياً، ولذلك يلح النص نفسه على الرباط الصميم بين الخرافة والخوف لا بيـن الخرافة والقصور: «فالخوف إذاً هو السـبب في وجود الخرافة وفي الإبقاء عليها وتقويتها» (**حنفي، تصدير، نفسه**)، ومن ثَمَّ يكون الصراع ضد الخرافة صراعاً ضد الخوف أداة سيطرة الاستبداد الأساسية[1].

وإن الدفـاع هذا عـن الحرية الـذي يفتتح به إسـبينوزا كتابـه (نعني **التصدير، حنفي**،) هو خاصة محتوى الفصل الختامي من الرسالة (فصل 20) الذي يقدم فيه من دون مواربة نتائج تفكيره، وهي في الواقع برنامج سياسي واضح يقوم بكل وضوح على:

أ ـ حرية التعبير؛ إذ من المحال سلب الأفراد حريتهم في التعبير عما يعتقدون.

ب ـ توافق حرية الأفراد مع سـلطة الدولة؛ إذ إن الاعتراف بحرية الأفراد السياسية لا يهدد البتة سـيادة الدولة ـ أو بلغة إسبينوزا «حق السلطة العليا أو هيبتها» ـ وذلك شـرط اعتراف الأفراد بهذا السـلطان وعدم سعيهم إلى تغييره.

ج ـ إن ممارسة هذه الحرية لا تهدد «التقوى» أي «المعتقد الديني».

د ـ إن القوانين التي تسنّ بشأن الأمور النظرية العقلية لا جدوى منها؛ إذ إنها لا تلزم أحداً.

هـ ـ إن ضمان الحرية الفردية ليست له آثار سلبية فقط: فهو لا يهدد أمن الدولة أو حقها أو التقوى. ومن آثاره الإيجابية أنه ضروري للمحافظة على ذلك كله.

1 ـ A. Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, Paris, 1984, p. 30.

ولكن ذلك لا يتوافق في بادئ الرأي مع محتوى **الفصل التاسع عشر** الذي يبين فيه الفيلسوف:

«أن السلطة الحاكمة وحدها صاحبة الحق في تنظيم الشؤون الدينية هذا أولاً. وثانياً «أن الطاعة الحقيقية لله تحض على الاتفاق بين ممارسة العبادة الدينية وبين سلامة الدولة». إن الصعوبة تتأتى من كون هذه الأفكار قد تبدو أنها لا تتلاءم مع مسألة حرية التفكير والتعبير التي وجدناها منذ مقدمة الرسالة، خاصة أن إسبينوزا يجزم وبعنف ويقول: «أما أنصار الدعوة المعاصرة التي تفرق بين القانون المدني والقانون الديني، ويجعلون الأول من حق الحاكم وحده، والثاني من حق الكنيسة الشاملة؛ فقد قدَّموا حججاً لن أقف عندها؛ لأنها أتفه من أن تستحق التفنيد» (حنفي، 438).

اعتبر اسبينوزا حرية التعبير المبدأ الأول في دفاعه عن الحرية، لأنه من المحال سلب الأفراد حريتهم في التعبير عما يعتقدون.

وإن المعني هنا ليس جون لوك من دون أدنى شك؛ لأن كتابات الفيلسوف الإنجليزي حول التسامح لم يكن قد ظهر حتى بعضها الذي كُتب بعد وكان أقرب إلى موقف هوبز، كما أن إسبينوزا لم يكن يقدر على قراءة ما ظهر منها لجهله باللغة الإنجليزية، ولذلك فإن هذا الأخير إنما يتوجه بالنقد إلى دعاة الفصل من معاصريه الهولنديين[1] والحجة الأساسية التي يستند إليها ـ في موقف الرفض للفصل بين السلطات ـ خيرُ الناس وسلامتهم:

«لا شكَّ أن الحب المقدس للوطن هو أسمى صورة للشعور بالتقوى يستطيع إنسان أن يظهرها، فلو زالت الدولة كان معنى ذلك زوال كل شيء خير وضياع الأمن في كل مكان ولانتشر الرعب والفسوق، وعمَّ الفزع كل مكان، ويترتب عن ذلك أولاً أن حب الجار لا بد أن يكون فسوقاً إذا أدى إلى الإضرار بالدولة وأن الفعل الفاسق يكتسب بعكس ذلك طابع التقوى لو كان يؤدي إلى المحافظة على الدولة» (حنفي، 435).

1 ـ Kolakowski, *Chrétiens, op. cit.*

إن الوطنية تصبح بالفعل جزءًا من الإيمان ـ كما كان نيقولا مكياڤلي قد بيّن منذ أكثر من قرن في كتاب **المطارحات** الذي كان إسبينوزا قد تأمله مطولاً ـ ولذلك تضيف هذه الحجة أخرى خاصة بالوظيفة السياسية للدين، فإن «من له السلطة الدينية يسيطر على جميع النفوس»؛ ولذلك «فإن كل محاولة لسلبها من السلطة العليا تعني تقسيم الدولة، وهذا التقسيم يؤدي دوماً إلى جدل وصراع لا يمكن التخفيف من حدته»؛ بل إن فيلسوفنا يذهب إلى أبعد من ذلك معتقداً «أن كل من يحاول سلب هذه السلطة من الحاكم هو يبحث (في الحقيقة) عن وسيلة الاستيلاء على السلطة في الدولة» (حنفي، 435).

ويحاول إسبينوزا بعد ذلك إعادة طرح المسألة، فعوض طرحها كما في القرن السادس عشر[1] ـ في إطار علاقة الدولة بالكنيسة، نراه يطرحها في نطاق علاقة الفرد بالدولة متبنياً بذلك قيمة الفرد باعتبارها مبدأ كما ساد عند أغلب المحدثين ـ لا الليبراليين منهم فحسب؛ وهو ما يعني:

أ ـ إن الدين لا قوة له إلا إذا اقترن بالسلطة العليا «فالأنبياء العزل غالباً ما يهزمون» كما قال مكياڤلي في كتاب **الأمير** من قبل.

ب ـ وأن الحكم الديني جزء من الحكم السياسي، ولذلك فإن السلطة السياسية تنظم ممارسة الشعائر الدينية وأفعال التقوى الظاهرة.

ج ـ وأن التقوى الباطنة «تتعلّق بحق الفرد الذي لا يمكن تفويضه لأحد سواه» (حنفي، 432).

وينتج عن ذلك أن الدين يصبح ديناً مدنياً؛ فالعمل بقانون الإله إنما هو العمل بالعدل والإحسان تنفيذاً لأوامر الإله، وينتج عن ذلك أن الحكم الإلهي يصبح قوانين وأوامر عندما يقوم على العدل والإحسان وأمره بهما عن طريق النور الطبيعي أو عن طريق الوحي؛ إذ لا تهم الطريقة التي يكشف بها عن عبادة الإله ما دامت قد اكتسبت طابع القانون المطلق وأصبحت هي الشريعة العليا للبشر» أي لا فرق من جهة الوظيفة بين الدين الطبيعي والدين المنزل.

---

1 ـ انظر جون لوكلير **تاريخ التسامح في القرن السادس عشر**، الترجمة العربية، بيروت، 2004، وكذلك كوانتين سكينر **أسس الفكر السياسي الحديث**، الترجمة العربية، بيروت، ج1، 2012.

إن هذا ما يترك مجالاً واسعاً لحرية التفكير والتعبير لدى الأفراد؛ فيكفي أن يترك الفرد للسلطة العليا مهمة اتخاذ القرارات العملية، وألا يقوم بأي شيءٍ ضد هذه القرارات حتى لو اضطر في كثير من الأحيان إلى أن يسير على نحو مخالف لرأيه الذي يجاهر بصوابه.

وإن سيطرة الدولة على الشؤون الدينية لا تؤدي كما عند هوبز إلى إقامة حكم استبدادي؛ بل إلى نوع من الموازنة ـ الصعبة دونما شك ـ بين مقتضى المحافظة على حرية الأفراد ـ التي هي هدف الدولة ـ وبين مبدأ هيبة الدولة ذاتها على أساس أنها هي صورة الاجتماع الإنساني الأصلح. ولذلك يقدم إسبينوزا في الصفحة الأخيرة من كتابه خلاصة لفهمه المسألة الدينية السياسية قائلاً:

لم يحدد اسبينوزا بوضوح في أيٍّ من نصوصه مفهوماً ما للديموقراطية.. لكنه تخطى الجمهورية الليبرالية نحو الدفاع عن الجمهورية الديموقراطية.

«لو أردنا أن نضمن سلامة الدولة فيجب أن نجعل التقوى والدين مقتصرين على ممارسة العدل والإحسان، كما يجب أن ينصب تشريع السلطة العليا في المجالين الديني والدنيوي على أفعال الرعايا وحدها، وأن يُترك لكل فرد حريته في التفكير والتعبير». (حنفي، 453).

وهو ما يعني مفهوماً ما للديموقراطية لم يحدده إسبينوزا بوضوح في أي من نصوصه؛ ولكننا نعرف أنه قد سلك طريقاً معاكسة لما سيختاره كانط فيما بعد؛ فلقد تخطى الفيلسوف الهولندي الجمهورية الليبرالية نحو الدفاع عن الجمهورية الديموقراطية، في حين سينقد فيلسوف كوينغزبورغ الديموقراطية على نحو روسوي، مكتفياً بالجمهورية التمثيلية الليبرالية[1]، وذلك ما لا يشير إليه إلا لماماً في الفصلين الأخيرين من **الرسالة اللاهوتية السياسية**.

1 ـ وهذا ما يمكن تبينه من كتاب **الرسالة السياسية** ـ رغم أنه ظل غير ناجز بفعل الموت المبكر للفيلسوف ـ التي تتميز بقوة الطرح السبينوزي لمسألة الحرية الدينية، وذلك بالتأكيد أثناء تحليله لأسس الدولة الملوكية على أنه «قد استفاض في معالجة» مسألة «الحق في ممارسة التدين»؛ أي في عبادة الرب «وفي كونه غير قابل «للتفويض» Spinoza, *Traité politique*, ed & trad. fr. Paris, 2009
انظر أيضاً إسبينوزا، **كتاب السياسة**، ترجمة جلال الدين سعيد، تونس، 1999.

ومن المهم الإشارة إلى أن الفيلسوف اليهودي الديانة الأصلية قد اقترح ديانة عامة (كونية) تتمثل في مجموعة عقائد عامة ودنيا لا تخص في الواقع ديناً معيناً؛ بل يمكن أن تشترك فيها كل الأديان الإبراهيمية، وهي شبيهة جداً بما سماه التقليد الكلامي اليهودي في السياق العربي الإسلامي «العقائد الضرورية»، وهي التالية:

1- الرب موجود، وهو موجود أسمى خير، ورحيم على نحو مطلق؛ أي أنه بعبارة أخرى أنموذج للحياة الحقة، فمن لا يعرفه أو يؤمن بوجوده لا يستطيع طاعته أو الاعتراف به حَكَماً.

2- الرب واحد لا شريك له، وهو أمر لا يشك أحد في أنه ضروري ضرورة مطلقة؛ لكي يكون الرب موضوعاً أسمى للخشوع والإجلال والمحبة، ولا ينشأ هذا الخشوع والإجلال وهذه المحبة إلا من رفعة هذا الموجود وسموه.

3- الرب حاضر في كل مكان، ويرى كل شيء، فلو اعتقدنا أن شيئاً يخفى عليه أو لم نتيقن أنه يرى كل شيء لتطرق إلينا الشك في كمال عدله الذي يخضع له كل شيء.

4- للرب الحق على كل شيء والسلطان المطلق على كل شيء وهو لا يجبر على أفعاله؛ بل يفعل ما يشاء بمشيئة مطلقة وبفعل ينفرد به، وفي الوقت الذي طاعته واجبة على الجميع فإنه لا يطيع أحداً.

5- عبادة الرب وطاعته لا تكون إلا في العدل والإحسان أي في مثل حب القريب (والجار).

6- لا يتم الخلاص إلا لمن يطبقون هذه القاعدة في الحياة؛ أي لمن يطيعون الرب....

7- وأخيراً يغفر الرب للتائبين خطاياهم، وكل بني آدم خطاء (حنفي، 360 - 361).

وهو استحضار لما يمكن أن يكون أصل التوحيد في المبادئ الثلاثة الأولى، في حين تتضمن بقية المبادئ أصل العدل العربي الإسلامي واليهودي لاحقاً، هذا مع تأكيد على أن هذا الدين الشامل أخلاقي المضمون

كأي دين آخر بقطع النظر عن كونه «طبيعياً» أو «نتاج إلهام»[1]، كما أكدت الرسالة الأولى في استيعابها للتقليد المسيحي الأصلي؛ ولذلك يكون من الطبيعي جداً أن يضمن بل أن ينادي هذا الدين بالتسامح بل بحرية المعتقد، وأن يضمن الساسة المؤمنون به حرية التعبير وممارسة المعتقد في حدود قانون الدولة وحقوقها.

ويمكن القول: إن إسبينوزا قد قدّم هنا أرضية طريفة للتفاهم اعتماداً على ما رأيناه من معنى العقيدة الدنيا، ومن مراسه لهرمونطيقا المعنى أكثر من هرمونطيقا الحقيقة، ومن تصوره الديموقراطي، وليس غريباً أن يكون إسبينوزا بين هؤلاء ««في كل الفكر الغربي الحديث لا على أساس مجرد اندراجه في تفكير جمهوري - ديموقراطي كان منذ البداية في نزاع صريح مع كل ليبرالية متسلطة كانت (هوبز) أم تمثيلية (مونتسكيو ولوك وكانط)، كما قد ترى الرؤية النقدية لهيمنة الفكر الليبرالي على فهمنا للفكر السياسي الغربي الحديث[2]؛ بل وكذلك لانتمائه إلى عالمين روحانيين مختلفين، هما عالم الحداثة الغربية الناشئة، عالم مكيافلي وغاليليو وبيكون وهوبز وديكارت وغروسيوس، وعالم الفكر العربي الإسلامي واليهودي الكلاسيكي؛ عالم ابن طفيل وابن ميمون وابن عزرا وابن رشد، مما جعله «مزدوج الوعي»، ومكنه من التفكير في تخوم العالمين[3]، رغم ترجيحه للعالم الحديث على العالم العربي واليهودي الوسيط كما يظهر ذلك من هرمونطيقاه ومن تصوره للاجتماع الإنساني[4].

نادى اسبينوزا بالتسامح الديني، وبحرية المعتقد. وأن يضمن الساسة المؤمنون حرية التعبير وممارسة المعتقد في حدود قانون الدولة وحقوقها.

---

1 - Spinoza, *Traité politique*, ed & trad. fr. Paris, 2009.

انظر أيضاً اسبينوزا، **كتاب السياسة**، ترجمة جلال الدين سعيد، تونس، 1999

2 - Antonio Negri, *L'anomalie Sauvage: Pouvoir et puissance chez Spinoza*, trad. fr. 1981.

3 - L. Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, Chicago, 1968.

4 - L. Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, Chicago, 1965.

4 ـ أما بيار بايل البروتســتانتي الفرنسي اللاجئ إلى هولندة بعد التراجع الفرنسي عن مرســوم نانت الخاص بالتسامح مع البروتســتانت، في 15 أكتوبر 1686 والذي كان المدخل الذي خصصه لاسبينوزا في **معجمه النقدي والتاريخي** مصدر معرفة كل أوروبا بالفيلسوف الهولندي لحوالي قرن من الزمان، فقد ماهى تقريباً في كتابه الشهير حول **التسامح: شرح فلسفي** (1686)[1]، حول حرية الضمير مجذراً ما كان قد ورد محتشماً عند روجيه وليامز.

وقد دافع عــن فكرته من خلال مراس هرمونطيقي نقدي لشــرح «مَثَلٍ» شــهير يوجد في **إنجيل لوقا** (إصحــاح 143، الآيــة 23) وردت ضمنه عبارة «أكرهوهم على الدخول»، والتي فسرت منذ هرمونطيقا أغسطينوس النوميدي على أنهــا تعني إرغام الناس على اعتناق المســيحية. وقد قام بايل بمحاولة نقض هذا التأويل (أو بالأحرى التأول في تقديره)، وذلك انطلاقاً من استبعاد التأويل الظاهري، واعتماد تأويل باطني، يقوم على اعتبار روح المسيحية هي اللطف والرحمة، كما علّم الســيدُ المســيح حوارييه؛ ممــا يعني أن الأجدر «هداية الهراطقة باللطف والحكمة والإحســان». وهو يحتج لدعم ذلك بأن تاريخ المسيحية الأولى لم يكن تاريخ إكراه في الدين (ص 72 - 75)؛ بل كان تاريخ الدخول الطوعي.

وهو يستعمل في سبيل ذاك الحجاج نوعاً من البرهان بالخلف، مؤكداً أنه أحرى بالبروتستانت الذين يعانون الاضطهاد بعد التراجع عن مرسوم نانت، الأحرى بهم ـ وحالهم على ما هي عليه ـ ممارســة الاضطهــاد؛ بَيْدَ أنهم مع ذلك لا يفعلون (ص 58 - 60). ويبلغ هذا الحجاج أَوجَهُ عندما يقول:

[إن المكرِهين] يظنون أنهم يمســحون الضمائر؛ ولكنهم (الحق الحق!) ينهبــون ويقتلون ويســجنون ويختطفون آلافاً من أولئــك الذين لا يضرون لا بالدولة ولا بقريبهم والذيــن لا ذنب لهم غير عبادتهم للــرب تماماً مثلما يعبده آخرون (ص 81).

1 ـ *De la tolérance: Commentaire philosophique*, Paris, Press Pocket, 1992.
وسنحيل على هذه الطبعة داخل المتن.

إن هذا النص الـذي يمكن أن يوقعه أي متسـامح أو منافح عن الحرية الدينية يعلم:

أ - أن الدين الحقيقي مرتبط بالضمير؛ أي أنه رابطة بين الإنسـان وربه، قوامها المحبة والصدق.

ب - وأن كل المجموعات الدينية متكافئة مما يجعل بايل يذهب مذهب علمنة الدولة والتأكيد على المضمون الأخلاقي للدين.

ج - وأن الناس يتشابهون؛ ولذلك فلجميعهم الحق في العبادة التي يريدون، يستوي في ذلك الذين يعتقدون على هذا النحو أو ذاك.

د - وأن مقيـاس الإيمان هو صـدق الضمير؛ ولذلك فإن الضمائر ينبغي أن تكون حرة، وأن الخطـأ ينبغـي أن يُتَفَهَّم به عوض أن يكون موجـب اضطهـاد؛ إذ عكـس ذلك يعـوض «شـر الخطأ» بشـر أدهـى، هو «تمزيق جسـد رجل؛ لأنـه يفكر على هذا النحو لا على غيره، ويريد توسـل سـبيل أنوار ضميره». (نفسه 266)

بحسب بيار بايل فإنّ الناس يتشابهون. ولذلك فجميعهم الحق في العبادة التي يريدون، يستوي في ذلك الذين يعتقدون على هذا النحو أو ذاك.

إن هذه المقاربة لتجمع بيـن حجج لاهوتية فلسـفية (أ - ث) وأخرى سياسية عملية (ب - ت)؛ ولذلك فهي تقبل كل أنواع العقائد باسـتثناء تلك التي تقوم على الاضطهاد؛ فلو أن الجميع متسامحون مثلي (أنا بايل) فلن يسـود دولة تضم عشـرة أديان غير عين التعاون الذي يحكم علاقة أنـواع الحرفيين فيها» (نفسـه 256)، مـن دون أن يعني ذلك بحسـب بايل منع الدعوة إلى الدخول في ديننا؛ ولكن ذلك يكون دائماً من دون توسـل الاضطهـاد؛ ولذلك فإن حجاج بايل سـلميٌ بالأسـاس، أخلاقي الجوهر، الأمر الذي جعله يماهي التسامح وحرية الضمير.

ولكنمـا المحدودية الحقيقية لتصـور مفكر روتردام تكمـن في انعدام التأسيس الحقوقي للتسامح؛ إذ إن دعواه تظل صرخة أخلاقية مرتهنة بإرادة

الحاكم[1]، وهو ما يتجلى بوضوح في الشاهد الذي أوردنا؛ إذ إن حرية الضمير ـ التي يتأسس عليها فهم بايل للتسامح ـ لا تؤسس بدورها أي «حق للمقاومة»، الذي سيكون إضافة للأول كما سيكون عند جون لوك.

5 ـ فبعد ثلاث سنوات من صدور نص بيل المذكور صدرت **رسالة في التسامح** (1689) بهولندا كذلك حيث كان لوك لاجئاً؛ ولكنه لم يوقع النص كما لم ينكر أبداً أبوته له، وهذا النص المعاصر لنص بيل يقدم حجاجاً سياسياً حقوقياً، ومن ثم يقدم أساساً غير ديني للتسامح؛ وهو ما يجعله في رأينا يتجاوز محدودية النظر البايلي الديني، ولكنه مقابل ذلك لم يقف عند حرية الاعتقاد والتعبير البيلية بل نكص عنها، ووسم موضوع دفاعه بالتسامح لا غير[2].

يبدو أن لوك قد قام بتعميم التمييز الذي أقامه هوبز بين ما هو خاص/ جواني، لا يهم إلا الفرد ـ وهي معتقداته ـ وبين ما هو عام / براني يتعلق بالتعين الخارجي لهذه المعتقدات؛ ولكنه حوّر هذا التميز ليصبح فصلاً بين صعيدين: صعيد «المجتمع المدني» الذي أخذ مكان الظهور الخارجي للعقائد عند هوبز[3]، وصعيد العقائد الخاصة التي حلّت محلها الكنيسة عند لوك؛ وهو ما يعني أنه وإن حوّر مضمون فكر هوبز فإنه لم يحوّر بنية ذلك التفكير، فهو يعتنق فردانية هوبز نفسها وليبراليته نفسها ـ وإن كانت عند هوبز ليبرالية متسلطة؛ فإنها قد أصبحت عند لوك ليبرالية نيابية متسامحة. كيف ذلك؟

أ ـ تتأسس دعوى لوك للتسامح على فصل تام بين الدولة من جهة والكنيسة من جهة ثانية، وذلك انطلاقاً من حجج تبدو لنا اليوم لا بريق لها؛ لأنها دخلت في الثقافة السياسية والحقوقية بسبب نجاحات الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية، وانفراد الفكر الليبرالي باستقطاب قيم العمل السياسي؛

---

1 ـ E. Labrousse, *P. Bayle, T. II Hétérodoxie et rigorisme* La Haye, Martinuis Niyhoff, 1964, p. 542-553.

2 ـ J. Locke, A Letter concerning Toleration in Focus, London, 1991;

انظر جون لوك **رسالة في التسامح** ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت (1988) وسنحيل على هذه الطبعة داخل المتن.

3 ـ (Hobbes, Leviathan, Op. Cit.

ولذلك لا نرى مبرراً للتوقف مجدداً عند هذه الأفكار باستفاضة ونكتفي بهذه الإشارة إليها[1].

ويقدّم لوك تصوراً علمانياً للدولة يحصر مهمتها في مجرد تصريف الشؤون الدنيوية لمنظوريها؛ أي «حياتهم وحريتهم وثرواتهم»[2]، وذلك يعني أن الرب لم يكلف الدولة برعاية نفوس الرعايا (بدوي، ص71)، ولا هو كلف أي فرد آخر بذلك، وهذا ما يجعل الدين شأناً خاصاً يرتبط بالضمير تماماً مثلما قال بايل من قبل؛ فالإرغام غير شرعي سواء توسَّل القوة الغاشمة (نفسه) أو لجأ إلى القوانين؛ بل إن القوانين ذات وظيفة دينوية وليس لها أن تطال نفوس الناس لتحصي عليهم معتقداتهم أو طقوسهم (نفسه، ص72)؛ ولذلك فإن حقيقة الدين لا تهم السلطان الزمني، وما يهمه غير السلم المدني؛ ولذلك فإن القوانين «لا شأن لها بصدق الآراء وإنما يعنيها فقط أمن وسلامة الدولة وخيرات كل واحد من الناس» (نفسه، ص106): فما ترومه الدولة هو من ثم الخير العام، وهذا لا شأن له بالحقيقة في الدرجة الأولى؛ بل مداره الطاعة والسلم والاتفاق والاعتقاد كاف في هذه الحال تماماً مثلما رأى هوبز من قبل ضرورة تحويل الإيمان إلى رأي والعقيدة إلى اعتقاد.

يقدّم جون لوك تصوراً للدولة يحصر مهمتها في تصريف الشؤون الدنيوية لمنظوريها، أي حياتهم وحريتهم وثرواتهم، وذلك لأن الرب لم يكلف الدولة برعاية نفوس الرعايا.

ب ـ هذا الفهم العلماني للدولة يضايقه فهم علماني للكنيسة يتجلى منذ تعريف لوك لها بأنها «جماعة حرة مؤلفة من أناس اجتمعوا بإرادتهم لعبادة الله علناً على النحو الذي يرونه مقبولاً عنده وكفيلاً بتحصيلهم للنجاة (بدوي، ص73). هذا الفهم الحديث للكنيسة يقوم على حرية الأفراد في الاندراج ضمن كنيسةٍ ما أو عدم الانخراط فيها، وذلك اعتماداً على الرأي الخاص

1 ـ انظر جون لوك في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، بيروت، 1958، الفقرات، 87 - 88 - 89.

2 ـ J. Locke, *Two Treatises of Government*, Cambridge, 1960.

وحده لا على سلطة السابقين، ثم على أنها كنيسة مفردة ومن ثم فإمكانية وجود كنائس أخرى واردةٌ لا مانع منها، ثـم على أن التدين ينبغي أن يكون علنياً؛ أي أنه وإن كان خاصاً فإنه يكون عمومياً؛ أي يمارس دونما مانع صادر عن الدولة أو عن كنائـس أخرى. إن هذه الحرية لا تهـم مضمون العبادة فحسـب؛ بل وتتجلى أيضاً في الطقوس؛ إذ إن المؤمنيـن بعقائد معينة لهم مطلق الحرية في أن يرفقوا عقائدهم بالعبادات التي يرونها مشخصة لتلك العقائد: «إن الحاكم لا يمكنه ـ سـواء في كنيسته هو أو في كنيسة غيره ـ بالأحرى أن يفرض بقانون منسّـق ممارسـته شـعائر دينية معينة أو طقوس العبادة الإلهية؛ وذلك ليس فقط لأنها جماعة حرة؛ بل وأيضاً لأن كل عبادة موجهة إلى الرب لا يمكن الأخذ بها إلا بالقدر الذي به يعتقد عابدوه أن هذا مقبول عنده» (نفسـه، ص 93). والحاكم في الوقت ذاته لا يمكنه أن يحظر أشـكال العبادة فهو «لا يسـتطيع أن ينهى عن اسـتعمال ما هـو مقرر في الجماعات الدينية من طقوس مقدسة أو شعائر؛ لأنه لو فعل ذلك لقضى على الكنيسـة نفسـها؛ إذ الغرض منها هو عبادة الرب بحرية وفقاً لاعتقادها» (نفسه، ص 98).

ج ـ بل ونستطيع أن نجازف ونقول بأن الخطيئة ذاتها تفهم عند لوك فَهْمًا علمانيـاً؛ إذ لما كان الخطأ في العبادة فردياً؛ فـإن ضرره يهم روح المخطئ وحده، وليس من شأن الدولة أن تقوِّم خطأه بأي وسيلة كانت، أما الكنيسة فلها أن «تطرده» (نفسـه، ص 78) إذا كان من مؤمنيها وأخطأ، كما لها أن تدعوه إلى سواء السبيل «بالدعوة وبالإنذار وبالنصيحة» (نفسه، ص 77).

د ـ أما ما يتنافى مع «الاجتماع الإنسـاني» أخلاقاً كان أو عملاً (نفسه، ص 112) وما يقوم على اغتصاب القوانين والالتفاف عليها (نفسه) ـ والانتماء إلى كنيسة ترتبط بدولة أخرى (نفسه، ص 113 – 114) مثلما هو حال المسلم الذي يعيش ضمن بلاد مسيحية ـ وأخيراً «الإلحاد» (114). فكلها مما لا يمكن التسامح معه؛ لأنها ليست عقائد عادية تُقبل؛ بل هي تهدد الدولة ذاتها بكل مقوماتهـا من حرية وملكية وحيـاة، وذلك يتعارض مع الديـن الحق أي مع «السلام والعدالة والصداقة» (نفسه، ص 79).

هـ ـ ومما لا شك فيه أنه يمكن أن يعدّ موقف لوك النهائي شديد التحرر إذا ما قورن بالمواقف الهوبزية التي تبناها في بداياته ولكنه أقل جذرية مقارنةً مع إسبينوزا. كما يمكن أن نتبين بمجرد مقارنة مع ما سبق. بَيْدَ أنه يمكن ملاحظة أنه معتدل إلى حد كبير مقارنة مع روجيه وليامز الذي كان من مصادر استلهام مؤلف الرسالة في التسامح. ولم تضف أجوبته على اعتراضات جوناس براوست في الرسائل الثانية والثالثة والرابعة حول التسامح[1] ـ كما هو مفهومه عن «المسيحية المعقولة (1695) ـ أشياء تنقض هذا الرأي. فلم يغيّر رأيه بشأن إقصاء «أتباع البابا» كما الجاحدين والمتشككين جميعهم من دائرة التسامح، ولا غير رأيه عن كون أراضي الهنود الأمريكان قابلة للاستحواذ؛ لأنها ملك على الشياع للغزاة المسيحيين (فخري، 1958، الفقرات 25 - 51)؛ وان شدد أكثر على المضمون الأخلاقي للديانة المسيحية.

يرى ڤولتير أنّ التسامح لم يُثر أي حربٍ أهليةٍ، أمّا اللاتسامُح فإنه بابُ المذابح.

6 ـ إذا توجهنا الآن إلى نظر ڤولتير ومراسه فسنجده يشير صراحة إلى قيمة رسالة التسامح للوك فيسمها «بالجودة»[2]؛ وذلك في معرض حديثه عن حق كل مواطن في الاعتقاد الحر وفق ما يمليه عليه عقله شرط عدم الإخلال بالاستقرار السياسي (نفسه، 83)، ولكن مرجعه الأساسي كان نص بايل الذي تعرضنا له سابقاً، فسنجد أنه لم يضف عنصراً نظرياً جديداً، فهو يستعيد في الواقع روح الدفاع نفسها التي قدمها بيل، بل وحججه أحياناً، كما قد يظهر مما يلي:

أ ـ يرى أن «التسامح لم يثر أي حرب أهلية، أما اللاتسامح فإنه باب المذابح» (نفسه، 52)، وهو ما سبق أن بيّنه بايل في الفصل السادس من القسم الثاني من الشرح الفلسفي، فقد قال بصرامة: «إن الفوضى

1 ـ The Works of John, Locke; Vol. VI: Second, third and Fourth Letters on Toleration; London (1823).

2 ـ Voltaire *Traité sur la tolérance* Paris 1989; 168.

تصدر عن اللاتسامح لا عن التسامح»[1] (بايل نفسه، 257)، وهو ما يكرره ڤولتير في هذا السياق.

ب - وقد توخى ڤولتير أيضاً سبيل النقد التاريخي اللاهوتي ذاته الذي مارسه بايل من قبل لنقض ادعاءات الكاثوليك عما لقيه المسيحيون الأوائل من اضطهاد.

ج - وهو ما ينتج نوعاً من نزع الأسطرة (= نسبة الميثية إلى الأشياء - ڤولتير نفسه، ص 68 - 87) تماماً مثلما فعل بايل من قبل (نفسه، 74 - 75).

د - ويقدّم ڤولتير نصوصاً كثيرة من الإنجيل تأمر بالتسامح تماماً كما أنجز ذلك بايل - في ثنايا نقضه لتأويل أغسطينوس لمثل لوقا «أكرهوهم على الدخول» - كما جاء من قبل.

هـ - وهو ما يجعل المسيحيين والآباء الأوائل في نظر ڤولتير (نفسه ص 101 - 111) - كما في نظر بايل من قبل (نفسه، 338) - دعاة تسامح لا رُعاة تعصب واضطهاد.

و - ويتوج ڤولتير نصه بالدعوة إلى تسامح شامل: «أقول لكم ينبغي النظر إلى جميع الناس على أنهم إخواننا، (تقولون): كيف (يكون) التركي أخاً لي؟ والصيني واليهودي والسيامي كذلك؟ (أقول): بلى؛ ألسنا جميعاً أبناء الأب نفسه ومخلوقات الرب نفسه؟!! (ڤولتير، ص 137) مؤكداً تسامحاً جذرياً يهم المسلمين (= الأتراك) واليهود والسوكينين وهو ما لا يستثني إلا الذين لا يتسامحون (= أشباه المتسامحين)، وهو ما سبق أن أورده بايل في الفصل السابع من القسم الثاني أثناء جوابه على الاعتراض السابع (بايل نفسه، ص 271 - 282).

ز - أما ما يميّز فعلاً ڤولتير عن بايل فهو المراس وليس النظر، وهو ما يتجلى في دفاعه المستميت عن قضايا كالاس وسيرفن في الفترة نفسها أي في سنة 1762، وعن قضايا لالي ولابار سنة 1766[2].

1 - P. Bayle 1992, p. 255-271.

2 - Voltaire L'Affaire Calas. Paris Folio 1975.

وقـد تجلَّى ذلك فـي العمل الدعائـي الذي قام به دفاعـاً عن هذه القضايا ـ ونحـن نذكر بذلك باختصـار ـ لأن ما يسـميه علماء اجتماع السياسـة «الرأي العام»، وذلك قبـل أن ينظر كانط لمسـألة الفضاء العمومي اعتماداً على نظر الفلاسفة السابقين أمثال هوبز ولوك وروسـو وعلى أفعال الثوريين الإنجليز والفرنسـيين، وعلى نشـاط المثقفين أمثال بايل وڤولتير والموسوعيين[1].

توخى ڤولتير سبيل النقد التاريخي اللاهوتي ذاته الذي مارسه بايل من قبل لنقض ادعاءات الكاثوليك عما لقيه المسيحيون الأوائل من اضطهاد.

وإن ما يهمنا هنا هو أن دفاع ڤولتير كما قلنا كان ممارسة لما يسمى لاحقاً تكوين «رأي عام» مساند لقضية ما ومناهض لممارسة مهينة، وذلك اعتماداً على ما يمكن أن نسميه «الفطرة السليمة» أو «الحس العام المشترك».

1 ـ Habermas, *l'espace public: Archéologie de la publicité comme dimension de la société bourgeoise*, trad. fr. Paris, 1997.

ويتجلى ذلك في:

- أن التقـاء ڤولتيـر بعائلـة كالاس بعد إعدام هـذا الأخير جعلـه يتحمس للدفاع عـن العائلة البروتسـتانتية ولإعادة الاعتبار للهالك، رغم أنه كان يعيش في منفـاه في جنيف وفي مدينة فرني وقد فعل ذلك عن طريق المراسـلات الخاصة والكتابات الدفاعية، وهو قد كتب عوضاً عن العائلة نصاً مطولاً أقرب إلى مرافعة المحامي منه إلى تظلم الشاكي.
- وقـام كذلك بحملة أوروبيـة لفائدة عائلة كالاس كانـت نتيجتها مناصرة أغلـب حكام أوروبا لقضية كالاس، وأهمهم ملك السـويد وملك بروسيا فريديريك الثاني إلى أن استطاع الحصول على إعادة الاعتبار لجان كالاس بعد نقض حكم تولوز يوم 4 جوان 1764. نتيجة تكوين مجلس قضائي جديد والحكم بتبرئة عائلة كالاس يوم 12 مارس 1765 وقد جاء نص **كتاب التسـامح** نتيجة لكل هذه المساعي.

في الفترة نفسـها دافع ڤولتير عن قضية عائلة سـيرفن التي اتهمت بقتل ابنتها إليزابيث لأنها تزوجت كاثوليكياً وهي في الواقع مجرد فتاة مختلة ذهنياً سـقطت في بئر وقد اسـتطاع ڤولتير بنفس العمل تبرئة ذمة هذه العائلة سنة 1773.

- كذلك دافع ڤولتير عن لابار الذي أعدم في جويليـة 1777 بتهمة «الكفر والإلحاد» وذلك في نصين: **رسـالة** ومصنف بعنوان «**صرخة الدم البريء**». وقد سعى ڤولتير لرد الاعتبار له بعد أن لم يستطع إنقاذه من المقصلة.

وإن التوجه إلى الجمهور الواسـع يتجاوز ما وجدناه عند بايل من كتابة موجهة إلى دائرة وما وجدناه عند لوك من توجه إلى النخبة السياسـية من دون غيرها. ضيقة هي الدائرة العالمة.

ح - ويفترض هذا الدفاع الڤولتيري عن التسـامح فهماً للدين شبيهاً بفهم بايل، إنه ذلك «الدين اللاديني»[1]؛ أي تلك النزعة الربوبية التي تعترف بوجود الرب، وبواقعية الخير والشر وبخلود النفس وبالثواب وبالعقاب؛ ولكنها لا تقبل بسهولة واقعة الوحي النبوي، هذا الدين الذي يكاد يكون «ديناً لائكياً» يؤكد على سـمو الكائن الإلهي (ڤولتير)[2]؛ بل وعلى كونه «غير قابل للفهم» (بايل)، وهو خاصة ما يجعل التسـامح ممكناً وينتج عن ذلك تأكيد - عند ڤولتير كما عند بيل - على أهمية الطابع الأخلاقي للدين: «ينبغي أن يكون الدين مطابقاً للأخلاق وشاملاً مثلها، وكل دين لا توافق عقائده الأخلاق فإنما هو دين كاذب»[3].

ط - وعادة مـا تعدّ المادة الشـهيرة التي خصصها ڤولتير «للتسـامح» في معجمه الفلسـفي قمة ما توصـل إليه التنوير عموماً فـي تحديد ذلك المعنى، فقد جاء فيها التعريف السجالي الشهير:

«ما هو التسـامح؟ إنه خاصية الإنسـانية. نحن جميعـاً.... للنواقص والأخطاء؛ فليعف بعضنا عن حماقات البعض الآخر على نحو متماثل، ذلك أول القوانين الطبيعية»[4].

ومن البيّن أن ڤولتير لم يضف بذلك - **نظرياً** - أي عنصر جديد بالإضافة إلى بيل ولوك اللذين مثّلا مرجعه الأساسي؛ ولكنه دلل بأمثلة أمبيريقية على وجاهة دعاويه وصوابها وعدالتها؛ كما ظل نشاطه العملي - وهو الأهم - حبيس حدود نقد الاسـتبداد من دون أن يرقى إلى درجة المطالبة بالحرية الدينية والسياسية التي سـتقيمها الثورة، التي لم تحقق قيم التنوير المعتدل - كما

1 - بحسب عبارة رينيه بومو René Pomeau, La religion de Voltaire, Paris, 1969 .

2 - Voltaire Dictionnaire philosophique Paris 1964, (Article: Dieu).

3 - ذكرته جاكلين لاقري **الدين الطبيعي**، الترجمة العربية، بيروت، 1995، ص 115.

4 - Voltaire *Dictionnaire philosophique* Op. cit., (Article: Tolérance)

يقال عادة - بل بينت حدودها. ولذلك فإن القول المعروف في التاريخ السائد للتنوير بكون ڤولتير خير ممثل لقيمة التسامح إنما فيه مبالغة كبرى، لأنه لم يصل إلى درجة جذرية طرح إسبينوزا لحرية التفكير والتعبير، مثله في ذلك مثل بيل ولوك بل وكانط أيضاً: بل نحن أميل إلى اعتبار عمل ڤولتير النظري والعملي يبين على أفضل وجه حدود قيمة التسامح ذاتها بالإضافة إلى مطلب حرية الضمير والمعتقد في عصر التنوير تحديداً.

7 - أما كانط الذي قدم تحديداً - أصبح بدوره تحديداً رسمياً للتنوير في التاريخ السائد - فإنه يحوّل المسألة إلى حدٍ كبيرٍ، فلا نجد عنده طرحاً مستفيضاً لمعنى التسامح، وهو لا يتوقف طويلاً عند مسألة حرية التفكير والتعبير والعقيدة، ولكنه ينظر للأرضية التي يمكن أن نفكر انطلاقاً منها في مسألة التسامح ومسألة حرية التفكير والتعبير - نعني مسألة «العمومية»، التي هي الصعيد الأكثر وجاهة لفهم كل ما يتعلق بالحق والسياسة بل والدين أيضاً - من وجهة نظر كل تنوير معتدل.

ما هو التسامح؟ إنه خاصية الإنسانية. نحن جميعاً (حافلون) بالنواقص والأخطاء. فليعف بعضنا عن حماقات البعض الآخر على نحوٍ مماثل، وذلك أول القوانين الطبيعية. (ڤولتير)

أ - ونحن نجد - بادئ ذي بدء - عند كانط وعياً بحدود التسامح وبأهمية حرية التفكير، وذلك في نصه **حول التنوير** (1784)، وذلك خمس سنوات قبل الدعوة الحارة التي بدأنا بها مقالنا - أي خطبة رجل الدين البروتستانتي الفرنسي رابو دو سان اتيان 1789 - وإن كان كانط يجعل حرية التفكير والتعبير رهينة إرادة مستبد مستنير هو فريديريك الثاني الذي «ترك لرعاياه»[1]

1 - Kant, *Critique de la faculté de Juger. Qu'est ce que les lumières, l'histoire d'un point de vue cosmopolitique* trad. fr. Gallimard, 1985, p. 503.

كانط، «ما هو التنوير؟» ترجمة إسماعيل المصدق، في **فكر ونقد** (الرباط) 1994؛ كانط «ما التوجه في التفكير؟» ترجمة محمود بن جماعة، في كانط **ثلاثة نصوص**، تونس، 2004؛ كانط، **نقد ملكة الحكم**، ترجمة غانم هنا، بيروت، 2008. ونحيل في المتن على الترجمات الفرنسية.

حرية تامة لأنه «لم يسن شيئاً لهم يتعلق بالشأن الديني» وهو ما يجعله موضوع مدح، إذ إن هذا العاهل سمح (كانط يقول: «ترك لهم حرية استعمال عقولهم في كل ما يتعلق بضمائرهم») (كانط 1985. نفسه، 504) بالفحص الحر والعمومي لكل الأحكام والأفكار بما فيها تلك التي تحيد عن «المعروف» منها؛ وذلك وعياً منه بأن ذلك لا يمثل خطراً لا على «السلم العمومي»، ولا على «وحدة الجماعة» السياسية. إن مقياس تنور حاكم من الحكام عند كانط هو بالذات نوع تدبيره «للشأن العقدي»، إذ إن شؤوناً مثل «الفنون والعلوم» لا يمكن أن تكون معياراً؛ وذلك لأن من مصلحة أي حاكم أن تتقدم تلك المجالات نفعاً لبلده وشرفاً له هو (نفسه)، وهذا ما يقدمه كانط في نطاق تصوره للتقدم الحضاري أيضاً (نفسه، ص 490 - 492).

ب - ويكون تدخل كانط في «خصومة وحدة الوجود» (1784) مناسبةً لتحديد ما يعنيه بحرية التفكير، خصوصاً وأنه تردد طويلاً في الإدلاء بدلوه في الخصومة المذكورة لعديد من الاعتبارات. وهو يؤكد في هذا السياق أن الحرية لا تعني البتة «الإباحة»[1].

بل هي التي تلتزم بالعقل أولاً - وهذا لا يعنينا هنا - وبالاجتماع المدني ثانياً - وهو موضوعنا - وذلك لأن الحرية هي هنا سياسية في المقام الأول، تتحدد بالإضافة إلى «الإرغام المدني» (نفسه، 86)؛ أي إلى ضوابط السلطان السياسي وهي على نحوٍ ما تداور حتى تحافظ على القدرة على «التعبير الحر» (نفسه)؛ إذ إن المدار الحقيقي ليس «التفكير الحر»، فهو واقعة لا يمكن لأي عاهل - مثلما كان هوبز قد بيّن من قبل - أن يتحكم فيها بل هو «توصيل» تلك الأفكار وتبليغها عمومياً إذ إن التفكير الحقيقي في رؤية كانط إنما هو «مدني» بالضرورة، فمنع إيصال الفكر هو في الواقع حجر عليه؛ لأن الفكر إنما هو «تواصل» بالطبع.

ويبيّن كانط في سياق آخر (**نقد ملكة الحكم**، 1790) أهمية هذا التواصل بالإضافة إلى كل تنوير، فيذهب إلى أنه يرتبط بوجود نوع من

1 - Kant, *Que signifie s'orienter dans la pensée* Trad. Fr. Paris, 1972, p. 88.

«الحس العمومي» الذي يمكّن الأفراد من «الحكم» (ص 244 - 247)، ويرى في استطراد رائع:

- إن التفكير يمكن أن يكون بأنفسنا أي من دون أي فكر مسبق ودون الخضوع لأي خرافة، وهذا يكون للعقل الفاعل فقط، وهو هنا يستعيد بصفة مكثفة ما سبق أن قاله في نص التنوير عن سلبية العقل وخضوعه ملخصاً كل برنامج التنوير في «التحرير من الخرافة» (نفسه، ص 245 - 246).

- يمكن أن يكون التفكير كذلك «منفتحاً» (245) على «الكلي»؛ أي أن يكون قادراً على «التفكير» في الأشياء «من جهة نظر الكلي»، وأن يتخطى من ثم «ضيق أفق» (246) الشروط الذاتية، وذلك لا يكون إلا عندما «يفكر من مقام الآخرين كلهم» (245)، وهذا معنى عمومية الحكم ـ النوع الثاني من الحكم ـ التي تتجاوز حدود الفاهمة مصدر النوع الأول من التفكير (246).

يرى كانط أنّ البحث الحرّ والعمومي لكل الأحكام والأفكار لا يمثّل خطراً على السلم العمومي ولا على وحدة الجماعة السياسية.

- أما النوع الثالث فهو الناتج عن العقل، وهو تفكير «ملتزم» (245)؛ لأنه يعني مراس التفكير الأول والتفكير الثاني والربط بينهما، وهذا ما يكون المعنى الحقيقي للفكر الذي يعرف ويحكم ويشرع في الوقت ذاته. ويبيّن أن المعنى الذي يهمنا هنا هو الثاني؛ لأنه يرتبط بوضوح بما هو عمومي؛ إذ إن النوع الأول يقف عند الذاتي والفردي ولا يلتزم بالضرورة بالوجود المدني، أما النوع الثالث فهو بعبارة كانط «الأعسر منالاً»، ولعله «الأكثر ندرة» كذلك في عبارة إسبينوزا.

إن توصيل المعرفة هذا يدفع كانط إلى الجزم في «**النظرية والممارسة**»، وذلك في سياق سجال مع هوبز (1793) بأن حرية الكتابة (أي التعبير بالذات[1]... هي مركز دماغ حرية الشعب بالذات (نفسه، ص 87)، وهو من دون شك يلائم بين هذه الحرية وبين ما يقتضيه احترام الدستور وحبه وما يسمح

1 - Kant *Théorie et pratique* trad. fr, Paris, 1990, p. 48.

به، بل إن كانط يقدم فكرة الرقابة الذاتية ـ موضحاً ما سبق بأن أشار له في نص **ماهية توجيه التفكير؟** (**نفسه، ص**87) ـ التي يكون بموجبها على الكتّاب أن يضعوا لأنفسهم حدوداً تفوت على السلطان السياسي فرصة حرمانهم من حرية الكتابة أي من حرية التوصيل العمومي لأفكارهم توصيلاً يساعد على بناء «حس عمومي» ـ أو بلغة لاحقة رأي عمومي ـ كالذي سعى إلى تكوينه ڤولتير مراساً كما رأينا.

إن حرية التفكير والتعبير هذه لا تتنافى فقط مع السلطان المدني بل هي كذلك تنافي كل مدعي سلطان روحي مستقل عن السلطان الزمني يريد أن يسن للمؤمنين «قوانين» تمنع كل «فحص عقلي» (نفسه، 87) ويسمي كانط هؤلاء أوصياء على «شؤون الدين» (نفسه ـ)، ويعدّان ولايتهم هذه تتنافى مع كل حرية، وهو ما سبق أنه بينه في **نص التنوير** بشأن «المرشد الديني»، الذي يأمر بالاعتقاد عوض المحاكمة العقلية (نفسه، ص499)، مانعاً بذلك كل تنوير فردي، فما بالك بالتنوير العمومي.

وأخيراً يقدّم نص 1786 تحديداً للحرية بمعنى الاستقلال الخاص بالعقل وخضوعه لذاته ـ أي لتشريعه الخاص فقط من دون الخضوع لتشريع خارجي عنه فيما يتعلق بالفكر، وهنا يقف كانط موقفاً فلسفياً أصيلاً؛ إذ إنه ينافح ضد الحرية المطلقة للعقل التي هي في الواقع إباحة، وهو ما ظهر عند دعاة العقلانية المطلقة في معرفة وحدة الوجود، ولكنه يقف في الوقت ذاته في معارضة لكل تحديد وثوقي للعقل؛ إن حرية العقل تعني هنا الابتعاد ذاته عن الموقف الدوغمائي وعن الموقف العقلاني المطلق المؤدي إلى نوع من التصوف هو حقيقة «الاستنارة» المزعومة، وهذا ما يؤدي بكانط إلى طرح مسألة نوع غرض العقل وحاجته وعلاقته في ذلك بالاعتقاد، ولكن هذا السياق لا يسمح لنا بالتوقف عند هذه النقطة.

غير أن كانط لم يواجه في كل هذه النصوص المؤسسات الدينية مواجهة مباشرة، بل تفادى ذلك واكتفى في البداية بالقيام بتدريس **نظرية الدين من وجهة نظر فلسفية** (1775 - 1780)، قبل أن ينشر (1793) كتاب **الدين في**

حدود مجرد العقل[1] كاملاً، رغم منع الرقابة نشر القسم الثاني سنة 1793؛ وهو النشر الذي جعله موضوع توبيخ الملك بتاريخ 1794/10/1؛ وهو نفسه ما دفعه لنشر آخر نص له (1798) يتعلّق بعلاقة الفلسفة باللاهوت وبالسياسة نعني **نزاع الكليات**[2] الذي يمكن عدُّه بمثابة تقريظ ذاتي ووصية فلسفية في الوقت ذاته.

ج - ويقدّم كانط هنا أطروحته الأساسية بكل وضوح على النحو التالي: «إننا لا نستطيع أن نمنح الكليات العليا (اللاهوت والحقوق والطب) أيَّ حق من دون أن نسمح للكلية الدنيا (الفلسفة) حق التحفظ العمومي على كل ما يتعلق بذلك» (ص38). إن هذه النتيجة التي هي في الوقت ذاته تحديد لمجال الفلسفة وللفرق بينها وبين غيرها ودفاع عنها تقوم على فحص قانوني يفصل بين نوعين من النزاع: الأول لا شرعي والثاني شرعي.

إنّ كانط لم يواجه في كل نصوصه المؤسسات الدينية مواجهةً مباشرة. بل تفادى ذلك واكتفى في البداية بالقيام بتدريس «نظرية الدين من وجهة نظر سياسية» قبل أن ينشر (1793) كتاب: «الدين في حدود مجرد العقل».

وهو يضع ضمن الباب الأول كل ما يتعلق بنزاع الآراء التي يمنع فحصها فحصاً عمومياً هذا من جهة المضمون، أما من جهة الصورة فيكون الأمر بالتحايل على المتلقي، أو بتهديده، أو بإغرائه باعتناق هذا الرأي أو ذلك، ويرى كانط أن سلطان الكليات العليا التي تمنع الفلسفة من «الرد العمومي» (نفسه 3) على مزاعمها (أي تلك الكليات) لا شرعي؛ لأن ذلك يبقي الجميع تحت نير هؤلاء وسحرهم ويكون ذلك بمثابة الكارثة فيما يخص الفلسفة خاصة إذا ما وافق السلطان السياسي على أفعال الكليات العليا.

1 - Kant, *La religion dans les Limites de la simple raison* dans Kant, *Les Œuvres philosophiques*. F. Alquié (dir.) Vol.3 Paris, 1986. وسنحيل على هذه الترجمة في المتن؛ انظر أيضاً: كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**، ترجمة فتحي المسكيني، بيروت، 2012.

2 - (Kant *Le conflit des facultés*. Trad. fr. Paris, 1955.
وسنحيل على هذه الترجمة في المتن.

أما النزاع الشـرعي فهو الناتج عن جهل ما تعلمه الكليات العليا بمثابة الأحكام البشـرية القابلة للخطأ، ومـن ثم يكون من حق الكليـة الدنيا أن تفحص ـ عمومياً وبكل حرية ـ حقيقة تلك الأحكام. ويؤكد كانط أن ذلك ليس مجرد حق للفلسفة بل هو «واجبها» (34).

ولا بد أن يكون هذا النزاع الشرعي تبعاً لذلك:

- عمومياً؛ لأن «شأن الفلسفة هو العرض العمومي للحقيقة» (35).
- دائماً؛ لأن الكليات العليا ستواصل محاولة استعادة مجدها السليب وهو ما سيلزم ضرورة حرية التفكير التي أشار لها نص التوجيه في حدود معينة (نفسه).
- بين كليات ولذلك فلا يهم السـلطان السياسي مباشرة ولذلك فإن هذا الأخير لا يتدخـل فيه إلا إذا تجاوز حـدود النزاع بيـن جمعيات علمية (35 - 37).
- إن بقاء هـذا النزاع يمكن أن يؤدي إلى رفع أغلب الحدود التي تواجه حرية التفكير، وخاصة تلك التي يضعها السـلطان السياسـي؛ بل إن الحرية الفلسـفية لا يمكن أن تؤدي إلا إلى صلاح السلطان السياسي ذاته (37).

ومن الواضح أن كانط يسـتند إلى تمييز أغفلناه إلى حد الآن عمداً هو ذلك الذي قدمه في نـص **التنوير** من قبل بين الاسـتعمال العمومي للعقل والاستعمال الخاص له: فالكليات العليا تهتم بكيفية «العيش الشريف» (كلية اللاهوت)، وبعدم «الإضرار بالغير» (كلية الحقوق)، و«بالاعتدال» في السلوك اليومـي (كلية الطب) وهـي مهام «خاصـة»؛ أي تخصها في نطـاق تنظيم نشاطات الجماعة السياسية ولا فرق بينها هنا وبين الحرفي الذي يقدّم بعمله أو المعاون الذي يكلف بمهمة لا يتعداها (نفسه، ص 30). وليس من حق هذه الكليات أن تتخطى ـ باعتبارها كليات عليا ـ حدود «الخير الأبدي» (اللاهوت) أو «الخير الاجتماعي» (الحقوق) أو «الخير الجسدي» (الطب) (نفسه، 19). أما إذا تخطت ذلك فإنها تصبح في مجال الاستعمال العمومي للعقل؛ أي أن

أفرادها يتحولون إلى مواطنين يشاركون الحرية التي ينعم بها غيرهم. إن المجال هنا هو «العمومي» بكل سماته التي ذكرناها إلى حد الآن، نعني ما جاء في «الملحق الثاني للسلم الدائم»:

- الحرية في نطاق الدستور الذي قبلنا العيش وفْقَهُ.
- الاشتراك؛ أي تلك القدرة التي تمكّن من تبادل الآراء مع الآخر وفحصها فحصاً مدنياً..
- العلنية، إذ إن الاستعمال العمومي للعقل يقوم على ضرورة التخلي عن ممارسة «التقية»؛ لأن ذلك يعني القطع مع الاضطهاد، ومن ثم الإقرار بأن الحقيقة حق للجميع، وأن السلطان ـ أي سلطان ـ لا وصاية له على العرفان ما لم يهدد هذا الأخير العمران (أي السلم المدني)[1].
- العلمانية إذ إنه على رجال اللاهوت الحفاظ على الإيمان **بالكتاب المقدس** ولكن من دون تعطيل لحرية الفلاسفة في النقد والتجريح العقلاني لذلك الإيمان ذاته (نزاع الكليات، ص 81).

يرى كانط أنّ العلنية هي من السمات الأساسية للحريات العامة وللاستعمال العمومي للعقل. إذ لا ضرورة في هذا الأمر لاستخدام التقية، لأنّ ذلك يعني القطع مع الاضطهاد، والإقرار بأن الحقيقة حقٌّ للجميع.

د ـ وقد أكد كانط في رسالة صدر بها **نزاع الكليات**، وردَّ فيها على اتهام الملك له بأنه أساء إلى المسيحية، مردداً ما ذهب إليه سابقاً ومعتقداً:

- إنه في درسه لم يمارس إلا نوعاً من التعليم النظري المحض ومن ثم فإنه لم يتعرض لا **للكتاب المقدس** ولا للمسيحية؛ لأن ذلك يخرج عن نطاق درسه.

---

1 ـ (Kant, *Vers la paix perpétuelle et autres textes* trad. Fr Paris, 1991. Appt II).
انظر كانط **نحو السلم الدائمة**، ترجمة عثمان أمين، بيروت 1952.

- أما في كتابه حول **الدين في حدود العقل وحده**[1]؛ فإنه لم يتناول «الدين العمومي» (نفسه، 7) بل اكتفى بالفحص النظري «للدين الطبيعي»؛ للتأكيد على المحتوى الأخلاقي للدين الطبيعي من دون غيره (نفسه 8).
- وأنه لم يؤكد «احترامه الكبير للإيمان المسيحي» (نفسه، 9) فحسب، بل ولكل الأسرار والعقائد الموجودة في الكتاب المقدس، ويرى أن لا خلاف بين روح المسيحية و«المضمون الأخلاقي للعقل».
- ولكنه يقرر مع ذلك أن يكف عن التعرض لأي مسألة قد تمسّ ـ من قريب أو من بعيد ـ الدين «طبيعياً كان أم منزلاً» (نفسه، 10).

وقد يرى في ذلك نوعاً من التراجع، ولكننا نعتقد أن ذلك يتجانس مع رأي كانط الذي يؤكد على أهمية حرية التفكير وعلى أهمية «العمومية» (نفسه، 163 - 166)؛ ولكنه في الآن ذاته يقبل بالاستبداد المستنير؛ بل ويرفض جذرياً «كل حق للمقاومة، خلافاً للوك وڤولتير وبايل»؛ وذلك مما يتماشى ـ في تقديرنا على الأقل ـ مع مبدأ التمثيل السياسي الذي وضعه كانط ـ أسوة بهوبز ـ في أساس كل جمهورية، والذي يفيد «بأن أقل تمرد... هو بمثابة خيانة عظمى لا تستحق أقل من عقوبة الإعدام» (نفسه). ولعل ذلك ثمن نقد الديموقراطية باسم الشكل الجمهوري، ورفض المشاركة السياسية باسم التمثيل السياسي. إن بنية تفكير كانط السياسي ظلت هوبزية رغم كل شيء.

ولكننا نعتقد أنه رغم هذه المحدودية فإن ما توصل إليه كانط يمثل أعمق ما وصل إليه التفكير الفلسفي والسياسي قبل عصر حقوق الإنسان بقليل. فيما يخص الفروق بين التسامح وحرية التفكير؛ فلقد بيّن أن مبدأ العمومية هو الشرط الأساسي لكل حرية تفكير وتعبير، أما مفهوم التسامح فهو شديد المحدودية، لأنه لا يرقى إلى تلك العمومية بالذات. ونحن نعتقد أن كلاً من إسبينوزا وبايل (وكذلك ديدرو الذي لم نتوقف عنده في هذا المقال) كانوا قد تخطوا حدود كل تسامح حتى ذلك الذي ظهر ـ كما عند كانط ـ بلبوس حرية التفكير والتعبير والعمومية. ولكن كانط ـ دونما اقتراح

1 ـ *La religion dans les Limites de la simple raison* dans Kant, *Les Œuvres philosophiques*, Op. Cit.

هرمونطيقا واضحة المعالم[1] ـ قد اقترح ـ في كتابه (الدين في مجرد حدود العقل) ـ أول فلسفة غربية حديثة في الدين تتوجه إلى الإنسان في صلته بالإلوهية من مقام الإنسان، مما سيهيئ لمقام التفاهم الديني على أرضية الهرمونطيقا اللاحقة ـ ابتداءً من شلايرماخر وصولاً إلى شارلز تايلور ويورغن هابرماس؛ هذا زيادة على ما قدّم من إمكانية لبناء مفهوم للتفاهم السياسي على أرضية معنى العمومية، وهو ما فهمته جيداً حنة آرندت عندما تدبرت معنى «الحكم» في **نقد ملكة الحكم** لتجد فيه عناصر تصور للفضاء السياسي الغربي الحديث ـ مستعيدة التجربة الإغريقية ومعممة لها ـ من حيث هو فضاء تبادل واشتراك وتواصل[2].

بيّن كانط أنّ مبدأ العمومية هو الشرط الأساسي لكل حرية تفكير وتعبير. أما مفهوم التسامح فهو شديد المحدودية، لأنه لا يرقى إلى تلك العمومية بالذات.

8 ـ وإذا نحن عدنا إلى ما أنتج نقاش الجمعية التأسيسية الفرنسية ـ منطلق مقالنا ـ فإننا واجدون أن إعلان حقوق الإنسان، والمواطن لسنة 1789 قد أقر بشأن مسألتنا ما يلي:

«البند 10: لا يمكن أن يتعرض أي شخص كان لأي مضايقة بسبب آرائه بما فيها الآراء الدينية، طالما كان إظهارها لا يخل بالنظام العام الذي أرساه القانون.

البند 11: التوصيل الحر للأفكار والآراء من أثمن حقوق الإنسان؛ ومن ثم فباستطاعة كل مواطن الكلام والكتابة والطباعة بكل حرية، باستثناء ما يعدّ إساءة استعمال لتلك الحرية في الحالات التي حددها القانون».

وهو ما يستجيب في عموميته لمطلب رابو دو سان إتيان؛ لأن النص لا يتعرض إلى التسامح موضوع اطراح رجل الدين؛ بل استبدل المقام

1 ـ ولكن الأهم من ذلك أن كانط رغم كونه قد عبر عن جانبه المنهاجي في جملة شهيرة بقدر ما هي عابرة في **نقد العقل المحض** بشأن فهم أفلاطون عندما زعم «أنه بالإمكان أن نفهم أفلاطون أفضل من فهمه لذاته؛ لأنه لم يحدد على نحو كاف مفهومه» وهو ما سيكون منطلق شلايرماخر في بحوثه التاريخية والتأويلية.

2 ـ H. Arendt, *Juger*, trad. fr, Paris, 1991, p. 110-117.

العقدي والأخلاقي بمقام قانوني يطلب الكونية الصورية. ومع ذلك لا تزال الروح الدينية مستمرة في أوروبا كما في الولايات المتحدة برغم ما تتوشح به من علمانياتٍ بعضها «مناضلة» كما في بعض البلدان ذات التاريخ الكاثوليكي، أو «علمانية مخففة» في البلدان الأخرى ذات التاريخ البروتستانتي أو الأرثوذكسي.

هذا وقد بدا لزمن مديد أن الحال النظرية والسياسية قد استقرت نتاج التجربة الغربية المعولمة على الفصل بين مختلف الصعد الحافلة بالتسامح عموماً؛ نعني بين مراس التسامح الديني، الذي أنتج قبولاً بالاختلاف العقدي ضمن الدين الواحد، بل وبين الأديان المختلفة، من حيث المبدأ على الأقل، هذا أولاً؛ وثانياً الفصل بين إرساء الحريات الدينية وحرية الضمير والمعتقد وحرية التفكير وكذلك التعبير عن الأفكار، التي أصبحت جميعها مضمونة أخلاقياً ودستورياً وقانونياً بعد الإعلانات المتعاقبة لحقوق الإنسان[1] وصولاً إلى عهدي 1966 وما لحقهما أو سبقهما من التشريعات الوطنية والعالمية التي شهدها التاريخ المعاصر منذ الثورة الفرنسية إلى اليوم، مما جعل تلك الحرية حقاً لا موضع تسامح ديني أو غيره فحسب، سواء تقوم بمجرد «التعايش بين الفرقاء» (هوبز)، أو «باحترام الآخر صنواً» (ڤولتير)، أو «احترام كرامته» (كانط)؛ فكل أفراد المجتمع أحرار في الإيمان بإله أو عدم الإيمان به، ولهم أن يعتقدوا في الآراء والعقائد الموجودة وأن يقيموا الشعائر والطقوس وأن يلتزموا بها، كما لهم ألا يفعلوا كل ذلك؛ والفصل ثالثاً بين معنى العلمانية أو «الدنيوة» أو اللائكية التي تتعلق جميعها بضروب وجود المعتقد الديني في الصعيد العمومي ـ سياسة ومعاشاً ونظراً ـ وبين معنى التسامح سواء بسن نصوص قانونية أو بمجرد مراس اجتماعي، تعاضدها في بعض الأحيان رؤى فكرية تتراوح بين عدِّ الدين مسألة خاصة تقع خارج حيز السلطان السياسي الذي ليس له أن يتدخل لسن عقيدة أو منع أخرى، على أساس أن موقعه هو بالذات الحياد القانوني والسياسي الذي يجعله يقف على المسافة نفسها بين كل التصورات؛ أو بين التغليب الموضوعي لرؤية دنيوية

---

1 ـ L. Jaume *Les déclarations des droits de l'homme 1789, 1793, 1848,* Paris, 1989.

على بقية الرؤى مع ادعاء الحياد، وبين مساعدة كل الرؤى مادياً دونما محاباة لإحداها على حساب البقية؛ ورابعاً أخيراً الفصل بين التسامح الديني المذكور وبين «التساهل» الأخلاقي الذي يمكن عدُّه الأقدم في تاريخ البشرية، والذي تطور على نحو منتظم في العصر الحديث نتيجة إرساء فصل مبدئي بين «المجال الخاص» والمجال العمومي»، إلى حد أن ما كان موضوع ممارسة أميل إلى الإخفاء قد أصبح ينحو أكثر فأكثر إلى الظهور، وجعْل ما كان إلى عهد قريب موضوع استهجان اجتماعي وتشنيع ديني، بل وملاحقة قضائية في بعض الحالات مجرد «ظواهر غريبة» أو «شذوذاً»، إن لم تعدّ «تفرداً» أو طرافة» أو «أصالة»، مما دفع إلى القول بكون «التساهل» الإيتيقي هو الحاسم في علمنة التسامح وإخراجه من الانحصار في الدائرة الدينية إلى استغراق كل نواحي الاجتماع الإنساني؛ رب «تساهل» قد كاد يبلغ ما يُعرف عند القدامى بحال «حرية الإباحة».

بدا لزمنٍ مديدٍ أن الحال النظرية والسياسية قد استقرت في نتاج التجربة الغربية المعولمة على الفصل بين مختلف الصُعُد الحافّة بالتسامح عموماً.

وسيكون لكل هؤلاء المفكرين والفلاسفة والساسة الذين ذكرناهم صلات نظرية غير مباشرة أو ملتبسة في بعض الأحيان في مستقبل تدبر الاستشكال؛ إذ سيستأنف اللاحقون مسألة التسامح وحرية التفكير وحرية المعتقد والضمير وغيرهما من القيم التي تبدو اليوم من البديهات بالنسبة إلى الفكر والمراس السياسيين المعاصرين، وخاصة في صيغتها الليبرالية الغالبة (وكذا خصومها) على أنحاء متعددة، وهو ما يخرج عن النطاق الذي وضعناه لهذا المقال.

9 ـ ونكتفي بالقول هنا: إن القضية إن كانت قد طرحت منذ أكثر من أربعة قرون على نحو «حديث» في الغرب الأوروبي والأمريكي، واتسعت لتشمل البقاع المذكورة الأخرى من العالم ولتغزو عوالمها النظرية والروحانية في العملية التاريخية والسياسية الموسومة «**بتغريب العالم**»؛ فإن ذلك لا يمكن

أن يخفي «الجانب المظلم من النهضة»[1] الأوروبية التي كانت في أصل استشكال التسامح الحديث، ثم «الجانب المظلم من الحداثة الغربية»[2] عموماً؛ أي التي رفعت شعار الكونية منذ أن ابتكرت المعنى الحديث «للإنسانية»[3]. ولقد بيّن جاك دريدا ـ بشأن مفهوم ڤولتير للتسامح ـ كيف أنه لا يخرج عن النطاق المركزي الأوروبي ـ بل المسيحي تحديداً عندما يجعل «المسيحية أكثر الأديان تسامحاً» ـ بل مصدر كل معيار للتسامح، مهملاً كل التجارب الأخرى للتسامح، وخاصة تسامح بقية التوحيديين «في الصحراء»[4]: رب نقد لا يكفي لأنه نقد للمركزية الأوروبية من الداخل وان كان قد استغرب غياب من يمثل الإسلام في ندوة كابري ذاتها **حول الدين**[5]؛ لأنه لا يتخطى في الواقع ما كان ليسنغ قد سماه تلازم «الخواتم الثلاثة» ويقصد اليهودية والمسيحية والإسلام في مسرحية **ناثان الحكيم** كما هو معروف[6]. فكأن جاك دريدا ينقد المركزية المسيحية انطلاقاً من مركزية إبراهيمية توحيدية متناسياً بقية العوالم الروحانية التي تكوّن الجزء الأكبر من البشرية اليوم، والتي قد لا تتعرّف على نفسها في التسامح التوحيدي جملة.

ويمكن مواصلةً لذلك أن نضيف ما يلي:

أ ـ لم يكن مطلب التسامح في الفكر والفلسفة الحديثة إلا مطلباً أوروبياً، بل لم يكن الدفاع عن التسامح مع غير الأوروبيين ـ مثل المسلمين في بعض الأحيان ـ إلا تسامحاً مع من عُدّ آخر قد يمكن من بناء صورة الذات عن ذاتها، كما أن عدَّ التاريخ الإسلامي أكثر تسامحاً من التاريخ الأوروبي

1 ـ Walter D. Mignolo, *The Darker Side of The Renaissance: Literacy, Territoriality & Colonization*, The University of Michigan Press, sd Edition 2003.

2 ـ Walter D. Mignolo *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, Duke UP, 2011.

3 ـ Ibid. p. 181-191.

4 ـ جاك دريدا وجياني فاتيمو (تحرير) **الدين في عالمنا** الترجمة العربية، الدار البيضاء، 2004 ص29.

5 ـ نفسه، ص14.

6 ـ G. E. Lessing, *Nathan le sage*, trad. fr, Paris, 1997.

وانظر تعليقاً عليه في: H. Arendt, *Men in Dark Times*, New York, 1968

الوسيط لم يكن لقصد معرفي وعقدي موجب بعالم الإسلام الروحي بقدر ما كان قصد نقد الكنيسة الكاثوليكية، وهذا يصدق على ما أورده بولنڤيليه أو پيار بيل، أو مونتسكيو أو ڤولتير[1] أو غوته بشأن رسول الإسلام، وعالم الإسلام. بل إن كلام كانط ذاته عن «الدين المحمدي» في **الدين في حدود مجرد العقل** ليس مديحاً بل هو كون الإسلام لا يخرج عن الرسالة الكونية للمسيحية، والتسمية ذاتها إنما تحتفظ بتوصيف له تاريخ طويل مفاده أن الإسلام ليس إلا «نِحلة» من نِحل المسيحية التي تكونت في الجزيرة العربية، وهي الخلفية العقدية والتاريخية والروحانية لاستعمال وصف «المحمدية» في التاريخ الروحاني المسيحي لأوروبا الغربية الحديثة؛ هذا زيادة على موقفه التقليدي المسيحي من اليهودية التي لا تصل حدَّ تحصيل الخلاص بسبب كثرة طقوسها وسمتها الدنيوية والجانب التشريعي السياسي الديني؛ ولذلك فإن ما كان يطلبه كانط في نصه حول الدين إنما كان في تقديرنا التشريع للدين في حدود مجرد العقل المسيحي الأوروبي الغربي الحديث لا الكوني، بل لا المسيحي الشرقي أو الأرثوذكسي أو مسيحية البقاع المغزوة حديثاً في العالم من جانب الأوروبيين[2]. أما الدفاع عن سكان العوالم الجديدة من قبل الإسباني فيتوريا في القرن السادس عشر، والهولندي هوغو غروسيوس في القرن السابع عشر، وحتى ديدرو في القرن الثامن عشر، فلا يعدو أن يكون دفاعاً أخلاقياً أبوياً عن هؤلاء الذين لم يرقوا بعد حتى إلى مرتبة «الآخرية»، التي هي حكم المسلمين بعد سقوط غرناطة

إنّ ما كان يطلبه كانط في نصّه حول الدين (= الدين في حدود مجرد العقل) كان في تقديرنا التشريع للدين في حدود العقل المسيحي الأوروبي الغربي الحديث لا الكوني!

1 - Johanathan I. Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford UP, 2006, p. 615-639.

2 - على هذا الأساس ما كان كتاب هرمان كوهين، **اليهودية في حدود العقل** إلا من قبيل سعي اليهود الألمان إلى الدخول في الكونية الغالبة. كما أن كانطية محمد إقبال في **تجديد الفكر الديني في الإسلام** (الترجمة العربية لعباس محمود، القاهرة، 1935) إلا من قبيل اقتداء المغلوب بالغالب - وهو ما عبرت عنه المفكرة الأمريكية جوديث باتلر «بالبحث عن كانط في كل مكان».

أولاً وصد الأتراك عن أسوار ڤيينا ثانياً، كل ذلك من موقع الكوسموسياسية المركزية الغربية في حال الآخرين المسلمين كما في حال ما من دون الآخرين من السود والحمر في أفريقيا وأمريكا.

ب ـ ويمكن التدليل على ذلك أكثر بالتذكير بكون فيلسوف النزعة الكوسموسياسة الحديثة الأبرز ـ نعني كانط ـ قد صنف القدرات العقلية في أكثر من نَصٍّ توزعت على أغلب مراحل حياته النظرية، تعلقت بالتفكير في الجماليات، وفي دروس حول الجغرافية، وكتابات حول الإنثروبولوجية بالإضافة إلى النصوص المتعلقة بمعنى «العرق»، كل ذلك على أساس عرقي صريح[1]. ولم يجد كانط في ذلك أي تعارض مع نزعته الكونية في المعرفة والأخلاق والحقوق، وقد تفادى فوكو لاحقاً التعليق على تلك النصوص المحرجة نظرياً وسياسياً، مما يدفع إلى القول بأن ذلك لم يكن حادثاً عرضياً في ذلك الفكر بل كان ثابتاً من ثوابته.

ج ـ أن تدبر مآلات ثورة «اليعاقبة السود»[2] أو الثورة الهايتية المعاصرة للثورة الفرنسية ـ والتي أجهضها الثوريون الفرنسيون تحديداً ـ إنما تبيّن كيف أن التسامح الأوروبي لا يشمل الإنسانية عموماً كما قال ڤولتير، بل هو خاص «بالإنسانية الأوروبية»، وفق مصطلح ادموند هوسرل في سياق التفكير في أزمة أوروبا زمن صعود الكليانيات في ثلاثينات القرن العشرين؛ فلم يكن التسامح الأوروبي ـ حتى بعد لقاء المغاير في «العوالم المكتشفة وبالأحرى المغزوة» حديثاً ـ نعني أمريكا وأفريقيا وأوقيانوسيا، وبعد الثورات الدينية والعلمية والفلسفية والسياسية، وبعد إعلان الاستقلال الأمريكي والإعلانات الفرنسية لحقوق الإنسان والمواطن ـ قد بلغ سن الرشد ليشمل كل الإنسانية بما فيها ساكنة هايتي أو السود الذين عارضوا الاستقلال الأمريكي من ساكنة ليبيريا في المستقبل. هذا من دون أن يحجب ذلك «الجانب المظلم» النواحي «المضيئة» التي اقترحتها فلسفات التسامح الغربية الكلاسيكية التي عرضنا

1 ـ Walter D. Mignolo *The Darker Side of Western Modernity: Op. Cit.* p. 181-212.

2 ـ C. L. R. James, *Les Jacobins Noirs*, trad. fr. Paris, 1950.

لبعضها، والتي طرحت السؤال ضمن حدود التجربة التاريخية السياسية والروحانية الغربية إلى حدود نهايات المرحلة الأولى من العولمة الغربية بدايات المرحلة الثانية من ذات العولمة؛ نعني منتصف القرن التاسع عشر، رغم مزاعمها الكونية؛ ولكن تلك الكونية الثاوية فيها إنما تتخطى محدودية حامليها التاريخيين، وذلك ما يجعلها إرثاً إنسانياً مشتركاً يحتاج التدبر والتدبير؛ ليتخلص من عاهات ولاداته المحلية.

د - ولذلك فإن بدا اليوم أن معضلة الاختلاف والتسامح والتفاهم قد وجدت حلها النظري في الفلسفة الغربية الحديثة، والتشريعي في الفكر السياسي والحقوقي الغربي المعولم، وكذا حلها العملي في تبني الدول لها في سياستها الداخلية تجاه مواطنيها، وفي علاقاتها الخارجية فيما يعرف بعلاقات «المجتمع الدولي»؛ فإن متغيرات الربع الأخير من القرن العشرين وبدايات الألفة الجديدة قد بيّنت أن ذلك الاستشكال ما زال ملحاً كأشد ما يكون الإلحاح ليس عملياً / سياسياً فقط بل ونظرياً كذلك؛ بل تحوّل الاستشكال ذاته فاتسع ليشمل جوانب مستحدثة، تتخطى التي انحصرت بحدود الطرح المحلي أوروبياً وأمريكياً، ضمن معطيات تجربة الدولة القومية التي تتقوم بالسيادة الوطنية من جهة الدولة، وبحكم المواطنة لساكنة الإقليم المعني، وهو ما يطرح السؤال ضمن أمة صارمة تتعلق بالتسامح تجاه الأفراد أكثر مما تتسامح مع الجماعات مما أنتج توتراً دائماً في علاقة ما يعرف بالأغلبية بغيرها من المجموعات التي تسمى أقليات؛ أما وضع غير المواطنين فأكثر دونية من جهة الحقوق كما من جهة القيم ذاتها. وهو ما نرى أنه قد سوغ استئناف سؤال التسامح منذ تجربة التخوم الكونية التي مثلها الاستعمار والكليانية والحروب العالمية وفظاعاتها، وذلك على نحو صريح يهم الغرب الأوروبي والأمريكي. كما كشفت ذات التجارب كيف أن السؤال الرئيس لم يختف طوال الفترة المتراوحة بين منتصف القرن التاسع

إنّ التسامح الأوروبي لا يشمل الإنسانية عموماً كما قال ڤولتير، بل هو خاص بالإنسانية الأوروبية!

عشر ومنتصف القرن العشــرين بفعل الاكتفاء بترديد ميراث هؤلاء من جهة النظر فحسب، بل وحجب كل طرح مستحدث من قبل الغالبين سياسياً ونظرياً وعسكرياً واقتصادياً، إنْ ضمن الدولة الوطنية أو ضمن الكوكب بأكمله، وفي الحالتين باسم كونية ما اقترحوا على الإنســانية منذ بدايات تاريخ غلبتهم، على أنه معيار كل «إنســانية» ممكنة تحيط بالمحلي كمــا بالعالمي، ويجبر المختلفون على قبوله وطنياً وعالمياً، هــذا في حين يعمل ممانعو تلك الغلبة - من دعاة الحداثة العالمية العابرة - على كشف حدود ذلك المعيار، ومن ثَمَّ محلية كل تقاليد التسامح والتفاهم الغربيتين، والدفاع عن التقاليد المغايرة لها، أملاً في بناء عالم يقوم على تعدد فعلي للكونيات، ومن ثم على تقاليد التسامح والتفاهم.

ولذلك فقد انبرى الأخيرون يطلبون هرمونطيقا مســتحدثة تقوم على القبــول بتعــدد الهرمونطيقيــات، وهــم لا يريــدون أن يكونــوا بديــلاً للهرمونطيقيات الغربية المتنازعة؛ ومن ثــم ينطلقون من إمكانية التفاهم كونياً،[1] مما يعني مقاومة أي هيمنة لتقليد هرمونطيقي واحد؛ كما قد ينتج عــن التصور الغربــي - الذي انطلق مع شــلايرماخر وديلتــاي منذ بدايات الخروج من الحداثة، وتواصل مع هيئة ما بعد الحداثة الغربية مع فريدريك نيتشــه ومارتن هيدغر وهانز غادامار، انتهاء إلى پــول ريكور وتلاميذه - للشــأن الهرمونطيقي ذي المزاعم الكونية البديلة عــن الكونية التنويرية الكانطية وغيرها: فرب هرمونطيقا تفاهم لا نــزاع، ليس مدارها أقل من إرساء مشــترك لا يمكن أن يكون إلا «الكرامة المشتركة» للإنسان، والتي يمكن أن تترجم على أنحاء عدة وفــي تصورات متعددة للعالم تبني عوالم معنى ممكنــة، فيتكون العالــم المنشــود بتجاورها وبتمفصلهــا وتوالدها وتضامنهــا علــى أرضيــة ديكولونيالية (= تحرريــة من الهيمنــة) تقترح كوسموبوليتية نقدية[2] لا استيعابية، وتعددية ثقافية راديكالية تتخطى حدود

1 - Enrique Dussel, «A New Age in the History of Philosophy: The World Dialogue between Philosophical Traditions» in *Journal of Philosophy and Religion*, Vol.9-N°1/2008, p. 1-22.

2 - Walter D. Mignolo *The Darker Side of Western Modernity*, Op. Cit., p. 252-294.

«أوديســة التعدد الثقافي» الليبرالي الغالب[1]، وتقترح الاتفاق على أرضية التضامن القصدي، لا مجــرد الالتقاء العرضي الراولــزي وغيره أو حتى الحوار المتواصل الهابرماســي أو النزاع المعقــول من أجل الاعتراف على مستوى الأفراد أو الجماعات أو حتى الثقافات، وهو ما يتطلب استفاضة أكثر - غير ممكنة في هذا العمل - في الحوارية النظرية بين المضطلعين بالأمر على النحو الغربي المعولم من جهــة، والنحو الممانع لتلك الغلبة الغربية الظاهرة من جهة ثانية.

1 - Maria Lugones, «Radical Multiculturalism and Women of Colors», *Journal of Cultural and Religious Theory*, 13, 1, Winter 2014.