جامعة ابن خلدون – تيارت
University Ibn Khaldoun of Tiaret

كلية العلوم الانسانية و الاجتماعية
Faculty of Humanities and Social Sciences
قسم علم النفس و الفلسفة و الأوطفونيا
Department of Psychology , Philosophy,and Speech Therapy

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر الطور الثاني ل م د.

التراث و سؤال التسامح في فكر محمد أركون

إعداد الطالب:

بساس محمد الأمين

بإشراف الدكتور:

راتية حاج

لجنة المناقشة:

الأستاذ	الدرجة العلمية	الصفة
د.بوعمود	أ.محاضر	رئيسا
أ.حاج راتية	أ.محاضر	مشرفا ومقررا
أ.د.حجاج خليل	أ.التعليم العالي	مناقشا

السـنـة الجـامعية:

1443-1444هـ/2022-2023م

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

شكر وتقدير:

{وَمَن يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ}.

سورة يوسف الآية: 12

الحمد لله حمدا طيبا مباركا فهو الأحق بالحق، والشكر على جزيل نعمه

عملا بقول الرسول صلى عليه وسلم "من لم يشكر الناس لم يشكر الله"

نشكر الله تعالى على توفيقه لنا لإنجاز هذا البحث.

إلى الذين مهدوا لنا طريق العلم والمعرفة...

إلى جميع أساتذتنا الأفاضل" .....

وأخص بالتقدير والشكر:

الأستاذ الدكتور المشرف " حاج راتية "

فلم يبخل بتوجيهاته ونصائحه علينا، ولم يتوانا في تقديم آرائه السائبة لنيل، حتى تم إنجاز هذا العمل.

وكذلك نشكر كل من ساعد على

إتمام هذا البحث

وقدم لنا العون ومد لنا يد المساعدة

إلى الذين كانوا عونا لي في بحثي هذا ونورا يضيء الظلمة التي كانت تقف أحيانا في طريقي.

إلى من زرعوا التفاؤل في دربنا وقدموا لنا المساعدات والتسهيلات والأفكار والمعلومات.

الإهـــداء:

بسم الله الرحمن الرحيم

((قل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون))

إلهي لا يطيب الليل إلا بشكرك ولا يطيب النهار إلى بطاعتك ..

ولا تطيب اللحظات إلا بذكرك .. ولا تطيب الآخرة إلا بعفوك ..

ولا تطيب الجنة إلا برؤيتك ....

إلى من بلغ الرسالة وأدى الأمانة .. ونصح الأمة ..إلى نبي الرحمة

ونور العالمين..

محمد صلى الله عليه وسلم.

إلى

"والدتي الحبيبة" "والدي العزيز"

"إخوتي"

إلى كل أساتذة ودكاترة كلية العلوم الانسانية و الاجتماعية

الآن تفتح الأشرعة وترفع المرساة لتنطلق السفينة في عرض بحر

واسع مظلم هو بحر الحياة وفي هذه الظلمة لا يضيء

إلا قنديل الذكريات

الأخوة البعيدة إلى الذين أحببتهم وأحبوني "أصدقائي"

إلى من أتسع لهم قلبي ولم تتسع لهم صفحتي

الطالب

محمد الأمين

مقدمة

I. التعريف بالبحث:

حظي المشروع الفكري الذي نظر له **محمد أركون** في العقد الأخير بالعديد من الدراسات والبحوث الأكاديمية في مختلف بقاع العالم ، ولعل الملاحظة الأبرز حول مختلف هذه الدراسات التي اطلعنا- عليها طبعا اهتمامها بالجانبين النظري والمنهجي من هذا المشروع على غرار الاهتمام بنقد العقل- الإسلامي أو الإسلاميات التطبيقية أو منهجه في قراءة التراث العربي الإسلامي وكذا تنظيراته المتعلقة بإعادة قراءة القرآن الكريم، وبالرغم من أهمية هذه الدراسات إلا أنها في اعتقادنا لم تغط مختلف الورشات البحثية الكثيرة التي افتتحها **محمد أركون** دون أن يكملها في الغالب من ذلك إغفال هذه الدراسات للجانب- - العملي أو الشق الاجتماعي السياسي من هذا المشروع، وهو شق مهم جدا بالنظر لارتباطه بالواقع المعيش مباشرة وسعيه للكشف عن مواطن التأزم ومكامن الحرج في هذا الوقع، وكذا مقترحاته بشأن مسارات التدخل النقدي لتجاوز هذه الأخلال والأغلال التي تكبل الإنسان العربي المسلم.

وبالنظر للمعطيات المؤطرة لراهن المجتمعات العربية الإسلامية نلاحظ جليا، زيادة درجة الاضطراب والفوضى وعدم الاستقرار، وتزايد موجات العنف بمختلف أشكاله وتمظهراته من العنف داخل الأسرة خاصة ضد الأطفال والنساء إلى العنف في المؤسسات التربوية والاقتصادية والرياضية، وصولا إلى العنف بين الجماعات والطوائف والدول، فإذا تأملنا مجتمعاتنا اتضح لنا بجلاء أن مظاهر العنف وأشكاله مبثوثة في كل مكان، فشعوبنا متخمة بشتى أشكال العنف وفنونه إذا جاز التعبير عن العنف المادي والبدني إلى العنف اللفظي إلى العنف الرمزي...الخ، لدرجة أن جل الدول العربية الإسلامية أصبحت بفعل هذا العنف الفظيع معرضة للتقسيم والتفتيت مثلما حصل فعلا في السودان وقد يحصل في أفغانستان، ليبيا وسوريا، واليمن وغيرها من بؤر التوتر العنيف وربما تزول بعض الدول نهائيا إذا- ازدادت الأوضاع تأزما في المستقبل، مما يدل على أن العنف السياسي والديني والمذهبي المدعوم بإيديولوجيات عرقية مذهبية متعددة هو الأكثر خطورة، لأن الجماعات تمارسه بوصفه حقا مقدسا.

مقدمة :

إن غالبية مشاريع الفكر العربي المعاصر أضحت مساءلتها أمرا أكثر من ضروري، من خلال فتح النقاش حول مضامينها واكتشاف زوايا القوة في كل مشروع ومحاولة تفعيلها، فهناك قضايا ومشاكل راهنة تعرفها المجتمعات تجعل من سؤال التسامح موضوعا للتفكير في أبعاده المتعددة، ونجد ضمن المثقفين المعاصرين الذين انخرطوا في هذه الإشكالية، كل من المفكر الجزائري **محمد أركون، محمد عابد الجابري، وعلي أومليل**، ولعل مشروع **محمد أركو**ن الفكري والمعنون أساسا ب" :نقد العقل الإسلامي "من أعمق المشاريع التي تؤسس لرؤية جديدة وتصور يرتبط وقعا بالفرد العربي المسلم.

يعد **محمد أركون** صاحب مشروع نقدي إبيستيمولوجي رصين بامتياز الذي يتلخص في نقد الوعي العربي الإسلامي. فرؤية المفكر مرتبطة علاقة تجاوزية علاقة معروفة وهي النقد والتي تميز مشروع **محمد أركون** الحداثي، والذي سعى من خلاله إلى تأسيس خطاب علمي حول التراث الإسلامي باعتباره ينطلق من هذه التداولية، وذلك من خلال إعادة قراءته قراءة نقدية تموضعه في سياقه التاريخي والاجتماعي بعيدا عن كل أشكال الأسطورة والأدلجة كما يفعل غالبية المسلمين متجاوزا في نقده حدود الظاهرة الإسلامية ليصبح نقدا للعقل في الأديان ، في محاولة لتأسيس أخلاق كونية تقبل الجميع، هذه المحاولة يقول عنها تلميذه هاشم صالح بأنها "ليست إلا محاولة يائسة وشبه بطولية."

II. أسباب اختيار البحث.

دوافعنا للاهتمام بهذا الموضوع يرجع أساسا هي الرغبة في تقصي حقيقة تعامل مفكرينا القدماء والمحدثين مع تراثهم وتعاملهم مع الغير والآخر و في العلاقة التي تربط الأديان والثقافات المختلفة، من خلال تجاوز مختلف الرؤى والإيديولوجيات اللاغية الرافضة لكل ألوان الاختلاف الفكري إلى فضاء الأنسنة القابلة لكل تعدد والمنتجة لجملة من القيم الكونية المشتركة. حيث لم يعرف مصطلح التسامح إلا في العصر الحديث، لكن من وجهة نظر أخرى عرف كفعل منذ الحضارات القديمة، فقد سعت هذه الأخيرة إلى تطبيق قيم العدل والمحبة و التعايش. والعكس صار التسامح يرتجى اتجاه جميع الديانات وكل المعتقدات، ويعد **محمد أركون فولتير** فيلسوف التسامح بحق لأنه ارتفع بالتسامح واقترب فيه من المفهوم المعاصر.

كما كانت دوافع الاهتمام بهذا الموضوع أساسا الرغبة في تجاوز المألوف في العلاقة التي تربط المواقف و الآراء و المعتقدات، من خلال تجاوز مختلف الرؤى والإيديولوجيات اللاغية الرافضة لكل ألوان الاختلاف الفكري إلى فضاء الأنسنة القائمة لكل تعدد والمنتجة لجملة من القيم الكونية المشتركة.

III. أهمية و أهداف البحث:

إن التعريج عن المشاريع الكاملة في الفكر العربي المعاصر ومساءلتها أضحى أكثر من ضروري، من خلال فتح النقاش حول مضامينها واكتشاف زوايا القوة في كل مشروع ومحاولة تفعيلها، وكذا زوايا الضعف لتجاوزها، ولعل مشروع **محمد أركون** الفكري والمعنون أساسا ب" التراث وسؤال التسامح" من أعمق وأعقد المشاريع التي تؤسس لرؤية جديدة وتصور يرتبط وقعا بالفرد العربي المسلم.

بهدف مواصلة البحث حول مشروع **محمد أركون** سنحاول في هذه المذكرة أن نعرج على رؤية المفكر المرتبطة بالعلاقة التي ينبغي أن تجمع الأديان التوحيدية الثلاث : اليهودية، المسيحية، الإسلام، والتمعن في نظرته الإبيستيمولوجية النقدية التجاوزية للعلاقة المعروفة بين هذه الأديان الكتابية، والتي تنطوي في سياق فضاء التسامح والعيش المشترك المنبثقة أساسا من روح الأنسنة التي تميز مشروع **محمد أركون** الحداثي، والأنسنة مصطلح أركوني، وهو مصطلح مركزي في مشروعه وتشهد على ذلك الأعمال التي خصصها له، فأركون يسعى إلى تأسيس خطاب علمي حول التراث الإسلامي باعتباره ينطلق منه هذه التداولية، وذلك من خلال إعادة قراءته قراءة نقدية تموضعه في سياقه التا ريخي والاجتماعي بعيدا عن كل أشكال الأسطرة– الأسطورة– والأدلجة – الإيديولوجيا– كما يفعل غالبية المسلمين، متجاوزا في نقده حدود الظاهرة الإسلامية ليصبح نقدا للعقل في الأديان السماوية الثلاث، في محاولة لتأسيس أخلاق كونية تقبل الجميع هذه المحاولة يقول عنها تلميذه هاشم صالح بأنها " ليست إلا محاولة يائسة وشبه بطولية.

يدور محور هذه المذكرة البحثية في فضاء المسائل التالية:

يحث **محمد أركون** منهجيا على ضرورة النقد الذاتي الصريح والراديكالي لكل تجارب الماضي وإعادة قراءة تراث الأديان الكتابية الثلاث على ضوء المستجدات الراهنة، وهذا النقد الذي يدعو إليه **محمد أركون**" لا يهدف البتة إلى أي شكل من أشكال التوفيق أو التلفيق فيما بين الديانات الثلاث، وإنما الهدف هو تقديم قاعدة إبيستيمولوجية صلبة مشتركة بغية الكشف عن كيفية حصول الصيرورة الاجتماعية والتاريخية المشتركة لتشكيل أنظمة الاعتقاد وللاعتقاد.

IV. منهج البحث:

في ظل تحليلنا لهذا الموضوع لجأنا إلى توظيف المنهج التحليلي النقدي باعتباره يتلاءم مع طبيعة الموضوع وأنه يؤطر و يؤسس لموقف **محمد أركون** لمثل هكذا موضوعات من جهة، ومن جهة أخرى أنه يناسب موضوع مذكرتنا وطبيعة الإشكالية التي طرحناها سابقاً و بيان حاجتنا إليه لغرض الكشف عن القيمة الإبيستيمولوجية للنقد الفلسفي الذي أصبح أكثر من ضرورة فكرية من ذي قبل.

V. طرح الإشكالية:

أثار موضوع التسامح جدلا واسعا في العديد من المجالات، سواء أكان ذلك على المستوى الديني أو على المستوى السياسي، لذا نجد الكثير من الكتابات التي تطرقت لهذه الإشكالية في الفكر العربي، لم تبق المسألة حكرا على مفكري الغرب، بل نجد أن مفكري العرب المعاصرين تطرقوا إلى هذا الموضوع محاولين التأسيس لفكر تسامحي لغرض تحقيق العيش المشترك بغض النظر عن التباين الحاصل في الفضاء العمومي، فإذا أمعنا النظر في الطروحات التي قدمت حول هذا الموضوع ، فهي تشترك في السعي إلى تجاوز الصراع والعنف، وتلك الانقسامات الطائفية، ومختلف الاضطهادات في حق الأقليات بحكم المعتقد الديني أو ما شابه ذلك. فإذا كان الغرب قد تجاوز هذه الأزمات بعد أن أسس فكر التسامحي في أحضان الدولة المدنية التي هي في جوهرها دولة علمانية تحدد نطاق العلاقة بين الديني والسياسي، فإن العرب لم يستطيعوا تجاوز هذه الأزمات، ولهذا فإن الإشكالية التي تطرح نفسها هنا: **هل يمكن التأسيس لفكر**

تسامحي من خلال تحديد العلاقة بين الديني والسياسي في الفكر العربي المعاصر من منظور محمد أركون؟ ماهي الأسس والمرتكزات التي بنى عليها المفكر محمد أركون رؤيته التجاوزية للعنف والتسامح السائدة بين الأديان الكتابية التوحيدية؟

VI. الدراسات السابقة:

أما عن الدراسات السابقة فيما يخص موضوع مذكرتنا وحسب إطلاعنا الجزئي والأولي لم نتمكن من العثور على دراسات تربط سؤال التسامح بالتراث، اللهم إلا في شكل مقالات غير مكتملة أو أن الموضوع ورد في متن بعض الدراسات المتعلقة بقضايا الفكر العربية جاءت في شكل مداخلات أ منشورات أو في ملتقيات وندوات و مؤتمرات.

VII. حدود البحث:

متبعين خطة بحث لمعالجة الإشكالية المطروحة والتأكد من فرضيات البحث، حيث جاءت موضوعات البحث في المقدمة وثلاث فصول وخاتمة. وكانت الخطة كالآتي :

الفصل الأول والذي جاء بعنوان التراث و التسامح من التأصيل الى المشكلة الفلسفية،حيث أجمع أغلب دارسي مفهوم التسامح على صعوبة ضبط معانيه ودلالاته، ولا يتعلق بالدلالات الفلسفية الاصطلاحية، التي ارتبطت به خلال مراحل تشكله وتطوره سواء في المجال الديني أو في الفلسفات التي حاولت وضع حدودا لمعانيه في القرن السابع عشر وما بعده. وقد قسَّمنا هذا الفصل إلى مبحثين فجاء المبحث الأول بعنوان التراث الدلالة و المعنى، أما المبحث الثاني بعنوان التسامح المعنى و الدلالة.

أما في ما يخص الفصل الثاني فتعرضنا فيه إلى ميلاد أزمة العلاقة بين التراث و التسامح في الفكر العربي الإسلامي، حيث يرى **محمد أركون** أن مشكلة التسامح ولدت منذ القدم، وفي القرن السادس عشر من الحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت، وبالعكس، صار التسامح يرتجى تجاه جميع الديانات وكل المعتقدات كما أنها نشأت في صلة وثيقة بمفهوم الحرية، العدالة، العدل، المساواة، المواطنة وحقوق الإنسان.

و كان لهذ الفصل مبحثين كذلك، كان المبحث الأول يتمحور حول التسامح في التراث العربي الإسلامي القديم ابن رشد نموذجا. حيث بلغ النظر في التسامح قمته في نظر الجابري، مع الفيلسوف ابن رشد؛ فيما يتعلق بعلوم الغير أي أراء الغير ومعتقداتهم في الله والكون والإنسان، بل ويطالب الاستعانة بعلوم غير المسلمين. من جهة أخرى، ينبهنا ابن

رشد إلى ضرورة النظر فيما عليه القدماء، وضرورة الاستفادة من كتبهم وأفكارهم حتى ولو كانت ثقافاتهم بعيدة عن الإسلام. أما المبحث الثاني فتناولنا في مسألة التسامح في نظر رواد الحركة العربية الإصلاحية و في الفكر العربي الحديث و المعاصر، حيث رأينا أن فكرة التسامح لا تنشطر مع انشطار الفكر و لا تنفصل مع انفصال الآراء، بل التسامح قيمة إنسانية أثبتتها الحضارات العريقة على مر الأزمنة و تأثرت بها الشعوب، و أصبحت الملاذ المفضل باعتباره السلوك الملائم للأمم لتجاوز أزماتها الفكرية والسياسية و الاجتماعية والعقائدية، فالتسامح يشكل منطلق الانعتاق الإنساني من القهر و العبودية و المهانة في نظر مفكري الحركة الإصلاحية وفي الفكر العربي الحديث و المعاصر على شاكلة **محمد عبده** و غيره من المفكرين الذين خاضوا في مثل هذه المواضيع الإنسانية اللامفكر فيها على حد تعبير **محمد أركون**.

أما في الفصل الثالث فقد خصصناه للمفكر **محمد أركون** وكانت مساءلتنا فيه هي التعرف على وضع التسامح واللاتسامح في التراث العربي الإسلامي، بناءً على تلك القراءة التي قدمها المفكر **محمد أركون** ؛ ففي قراءته للفكر الإسلامي، ومعالجته لإشكالية التسامح في الوسط الإسلامي وأبعادها المعرفية والاجتماعية والسياسية، يسعى **محمد أركون** إلى أن يطرح المفهوم قراءة حديثة ويعرضه لمراجعات نقدية جادة ومتواصلة من أجل التوصل إلى تحديد دلالته كما عُبّر عنها ضمن إطار الحداثة .

من هنا فإن أركون كان معني بالسؤال عن التسامح في فضاء الفكر العربي الإسلامي، ففكره مفتوح على المساءلة النقدية، ومتعدد المداخل، فحاول أن يخضع التراث لقراءة تاريخية –نقدية، من أجل فهم التسامح أولا، وتجاوز معيقاته ثانيا. لأنه من غير الممكن –حسب أركون – فصل التسامح عن النقد الفلسفي للحقيقة، من هنا كان سعيه إلى إعادة قراءة التراث الإسلامي الكلي قراءة معرفية تاريخية نقدية مغايرة لتجاوز الفهم القديم المتصادم مع الحداثة

وكان المبحث الأول يتضمن العوائق الإبيستيمولوجية للتسامح في فلسفة **محمد أركون** المبحث الثاني فتناولنا فيه شروط ممارسة التسامح الخلاق في فلسفة **محمد أركون**. وهنا بينا مدى أهمية المقاربة الإبيستيمولوجية بوجه خاص ولفكر **محمد أركون** بوجه عام، وهنا يجدر التنويه مدى براعة أركون وحنكته وتمكنه من الدراسات الغربية و مناهجها في مثل

هذا مسائل فكرية، وكيف استطاع **محمد أركون** أن يوظف هذه المناهج في تحليل الفكر الإسلامي والعربي والوقوف على أزماته و إشكالياته المركبة والمعقدة ومنه إشكالية العلاقة بين التراث والتسامح.

أما الخاتمة فكانت بمثابة الخلاصة العامة من إشكالية الموضوع وما هي أهم النتائج المتحصل عليها من خلال هذه الدراسة، بالإضافة أننا تطرقنا إلى استشرافاتنا إتجاه إشكالية العلاقة بين التراث و التسامح وما هي حدود إمكانية تجاوزر أزمتها و تقديم الحلول الممكنة لتجاوز الفوضى التي يعيشها الفكر العربي الإسلامي معرفيا و فكريا وتجسيد قيم التسامح عمليا وسلوكيا.

VIII. صعوبات البحث

كانت رغبتنا الأولى عند اختيار هذا الموضوع أو البحث وتقديم الخطة مع الأستاذ المشرف أن تقتصر الدراسة على **محمد أركون**، و ذلك لعلمنا أن **محمد أركون** له كتابات وفيرة ومتنوعة في الفكر الإسلامي العربي، و أنه صاحب مشروع إبيستيمولوجي عميق قد حوى الكثير من القضايا والمسائل التي تمس واقعنا و تاريخنا العربي الإسلامي المتعلقة بالدين، السياسة والاجتماع، الأمر الذي جعلنا نتقدم بخطة في هذا السياق أو الإطار، بيد أننا وجدنا أنفسنا نقوم بتعديلها كذا من مرة وفي الأخير وقفنا على هذه الخطة والتي نتمنى أن تكون مناسبة لطبيعة الموضوع و إشكاليته الأم وهي أهم صعوبة– إعداد الخطة– واجهتنا لإنجاز هذا البحث.

الصعوبة الأخرى تظهر لنا أن فكر **محمد أركون** فكرٌ غزير بالقضايا والمفاهيم التي تتضمن الكثير من الاعتراضات والانتقادات من قبل خصومه، حيث أنه لم يلق الترحيب والترغيب من بعض الاتجاهات الفكرية والدينية التي ترى فيه أنه مفكر مستغرب وغريب عن ثقافتنا و تاريخنا العربي الإسلامي، وأنه حشر نفسه و فكره في مسائل لا قبل له بها

ثم أنَّ عامل الزمن قصير جداً الذي لم يسمح لنا بالتعمق في جزئيات الموضوع و تساؤلاته سواء المتعلقة بالنموذج نفسه– **محمد أركون**– الذي أثيرت حوله الكثير من التساؤلات والانتقادات كما سبق و أن أشرنا عن هذه الشخصية الفكرية المثيرة للجدل، والحق يقال أننا وجدنا في الأستاذ المشرف السند القوي لتذليل بعض الصعوبات والعوائق التي وقفت في طريقنا لإنجاز هذا البحث على الرغم من كثرة إشرافه على مذكرات لطلاب آخرين، ثم أننا وجدنا صعوبة أخرى وهي عدم تحكمنا في تصنيف العناصر و العناوين الجزئية للمباحث داخل متن المذكرة و هذا لأمر أجهدا كثراً.

أخيراً نسأل الله أن يجازي كل من قدم لنا يد العون لإنجاز هذا البحث من بعيد أو قريب.

الفصل الأول:

التراث و التسامح من التأصيل الى المشكلة الفلسفي

- المبحث الأول : التراث الدلالة و المعنى
- المبحث الثاني : التسامح المعنى و الدلالة

المبحث الأول : التراث الدلالة و المعنى

يختلف استعمال كلمة التراث في حقول عدة ، كل حسب مجالها الخاص هذا الاختلاف يرجع إلى طبيعة الموضوع المدروس لـ"التُراث" في الاستعمال اللغوي؛ أي في الاصطلاح يُدلي بمدلولات ليست متماثلة مع المفهوم الفلسفي للكلمة (التراث). فما الفرق بين المعنى الاصطلاحي "للتراث" والمفهوم الفلسفي "للتراث"؟

- **المفهوم اللغوي للتراث**

لفظ "التراث" في اللغة العربية المتكون من مادة (و .ر.ث) وتجعله المعاجم القديمة مرادفا لـ "الإرث" و "الورث") ، وهي مصادر تدل على ما يرثه الإنسان من والديه من مال أو حَسَبْ [1]، بمعنى أنه ما يخلفه الهالك لورثته أي أبنائه من مال، فتقول وَرَثْتُ فلانا من فلان أي جعلت ميراثه له. وأَوْرَثَ الميت وارثَهُ ماله أي تركه له [2]، والفرق بين "الوَرَثْ" و"الميراث" بكونها خاصان بالمال أما "الإرث" فهو خاص بالحسب. وبهذا يرد المعنى اللغوي للتراث حول الإرث والتاء في (تراث) بدل حرف الواو لأنها من الوَرَثْ ، والوَرَثُ والإِرْثُ ، يعني ما تركه الأسلاف للخلف جيلا بعد جيل ليبقى بعد فناء التارك ومنه فالتوارث يشير إلى أخذ اللاحق من السابق ومنه فإن كلمة (التراث) في العصر الحديث تدل على ماضي التاريخ، ماضي الحضارة الفن الآداب والعلم، وكل ما يمت إلى القديم.

أما في القرآن الكريم فإن الوارث صفة من صفات الله وهو الباقي الدائم الذي يرث الخلائق ويبقى بعد فنائهم ، والله عز وجل يرث الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين ويقال : ورثت فلانًا ما لا أرثه ورثا وورثا إذا مات مورتك فصار ميراثه لك [3]؛ إذ نجد أن كلمة "التراث" وردت في القرآن الكريم مرة واحدة في سياق قوله تعالى : { كلا بل لا تكرمون اليتيم ولا تحضون على طعام المسكين، وتأكلون التراث أكلا لما ، وتحبون المال حبّا جمّا }[4]. فالتراث هنا هو المال الذي تركه الهالك وراءه ، أما كلمة "ميراث" فقد وردت في القرآن

[1]– محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، (ط1)، بيروت، 1991، ص22.

[2]– ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، (د) (ط)، بيروت، 1999، ج2، ص 201.

[3]– مصدر نفسه، ج2، ص269.

[4]– القرآن الكريم، سورة الفجر، الآية 17.

الكريم مرتين في عبارة { والله ميراث السموات والأرض، بمعنى أنه يرث كل شيء فيهما فلا يبقى منه باق لأحد من مال أو غيره [1]. وقد ورد كذلك ذكر كلمة التراث في القرآن الكريم في سورة مريم فهب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من آل يعقوب }[2].

وهذا يعني وراثة النبوة والعلم والحكمة دون المال ، يمثل مفهوم التراث احدى الإشكاليات التي تواجه أي باحث عربي بوجه عام، وبالأخص المقاربات المندرجة ضمن إشكالية الاصالة والمعاصرة سواء كانت مقاربات تنظيرية أو استكشافية، او تلك التي تحاول ابداء تفهم أكثر للمشاريع المقدمة والمنجزة في اطار قراءة التراث وفهمه ان العودة الى المعاجم العربية لن يقدم لنا الشيء الكثير بصدد إشكالية التراث، بل لا تمنحنا أي تعريف للفظ "التراث"، فلسان العرب مثلا يورد مجموعة من التعاريف في مادة ورث من غير تمييز للفظة تراث بما يخصبها من معاني وتنفرد به من دلالات الورث، والورث والوراث، والارث، والتراث واحد.[3]

نجد أن أصل كلمة التراث مأخوذة من الفعل ورث يرث ميراثا ، أي انتقل اليه ما كان لأبويه من قبل فصار ميراثا له، وفي القرآن الكريم ورد لفظ التراث بمعنى ما يخلفه الميت لورثته وهذا ما تجلى في قوله تعالى : وتأكلون التراث أكلا لما (سورة الفجر (19) ، حيث كان المقصود بها الميراث وتطور بعد ذلك ليشمل مجموع التقاليد والعادات والانماط الثقافية والحضارية التي تنتقل من جيل الى جيل، ومن عصر لاخر، فيقال في هذا المعنى: التراث الثقافي التراث الشعبي، التراث الإسلامي. [4]

ومما سبق يتضح أن المعنى اللغوي للفظة التراث مأخوذة من مادة (ورث) فالتراث هو يخلفه الفرد من آثار سواء كانت هذه الآثار مادية أو معنوية. أما بالنسبة لمفهوم التراث في اللغة الغربية فهو يختلف عن المعنى اللغوي العربي في العصر الحديث لكلمة "التراث" في اللغة العربية، ومنه فإن كلمتي Heritage و Patrimoine لا تحملان المضامين نفسها التي

[1]– محمد عابد الجابري التراث والحداثة مصدر سابق، ص 22

[2]– القرآن الكريم، سورة مريم، الآية 6.

[3]– ابن منظور، المصدر السابق ج 02 ، ص 200.

[4]– أبو المجد عبد الجليل، حارث عبد العالي، تجديد الخطاب الإسلامي وتحديات الحداثة افريقيا الشرق، المغرب، ط 1، 2011، ص 87.

تحملها في اللغة العربية إذ أن معناها لا يكاد يتعدى حدود المعنى العربي القديم للكلمة والذي يحيل أساسا إلى تركة المالك لأبنائه .

لقد استعملت كلمة Heritage بالفرنسية في معنى مجازي للدلالة على المعتقدات والعادات الخاصة بحضارة ما. وبكيفية عامة التراث الروحي ، [1]ومنه يصبح التراث على أنه مجموعة من الموروثات التي تم نقلها من الجيل السابق الآباء والأجداد – إلى الجيل الحالي، وتتعدد هذه الموروثات بين موروثات مادية ومعنوية مثل العادات والتقاليد المعمول بها وينقسم التراث إلى: التراث الثقافي Cultural heritage وهو مجموعة من الموروثات المعنوية والتي تشمل العادات والتقاليد العلوم، الآداب والفنون التي تم نقلها من جيل إلى جيل [2] .. فللتراث اللغوي Linguistique heritage هو الموروث الذي يقوم بنقل المصطلحات والكلمات القديمة والدتي تستخدم في الأجيال السابقة إلى الأجيال الحديثة وهي تختلف من منطقة إلى أخرى في الدولة الواحدة والتراث العلمي Scientifique heritage يوجد لكل مؤسسة تعليمية بحثية بمختلف توجهاتها سواء كانت مدرسة أو جامعة موروثا علميا خاصا بها ويتم حفظ الموروثات العلمية في متاحف ، خاصة للحفاظ عليها والاحتفال بالإنجازات العلمية ودراسة ثمار العلوم التي أصبحت نتاج هذه الموروثات ، والتراث الحضاري Cultural héritage يرتبط التراث الحضاري بالمكان الذي يوجد به ، وهو يعكس الحضارات التي مرت بالمكان وبالمحافظة عليه يتم تحديد التطور العمراني والحداثة التي يشهدها العالم في الآونة الأخيرة. [3]

ومنه يتضح أن دلالة مصطلح "التراث" في اللغة سواء كان في اللغة العربية أو في اللغة الغربية الفرنسية والانجليزية) يدل على الموروث الثقافي، الفكري، الديني، الأدبي والفني ، فيصبح التراث دلالة على كل ما هو تقليدي من فكر، وفلسفة ومعتقد.

وبهذا نصل إلى القول أن مفهوم التراث يمثل احدى الإشكاليات التي تواجه أي باحث عربي بوجه عام وبالأخص المقاربات المندرجة ضمن إشكالية الاصالة والمعاصرة سواء كانت

[1] - : Reflections on the preservation of recent scientific heritage in dispersed university .20/03/2021- 18:45،collection04/12 /2013, P 735, 743. www.sciencedirect.com
[2] - Ibid., :www.sciencedirect.com p743.
[3]-Ibid., www. sciencedirect.com p 744.

مقاربات تنظيرية أو استكشافية، او تلك التي تحاول ابداء تفهم أكثر للمشاريع المقدمة والمنجزة في اطار قراءة التراث وفهمه ان العودة الى المعاجم العربية لن يقدم لنا الشيء الكثير بصدد إشكالية التراث، بل لا تمنحنا أي تعريف للفظ "التراث"، فلسان العرب مثلا يورد مجموعة من التعاريف في مادة ورث من غير تمييز للفظة تراث بما يخصبها من معاني وتنفرد به من دلالات الورث، والورث والوراث، والارث، والتراث واحد. [1]

المفهوم الفلسفي للتراث :

إن قراءة التراث الفلسفي تمكن من يقوم بها من الفلاسفة من التفكير في اللامفكر فيه، ولذلك هي دراسة الحاضر والماضي من أجل بناء المستقبل وهو ما قام به فلاسفة عصر التنوير.

فالتراث يطلق كمصطلح "التراث" (Legacy) في الحضارة الغربية المعاصرة على المخلفات الحضارية والثقافية والدينية، فهو إنتاج فترة زمنية تقع في الماضي وتفصلها عن الحاضر مسافة زمنية. وهذا راجع إلى العلمانية المهيمنة على الفكر الغربي الحديث جعلته لا يميز بين الدين وبقية الإرث الحضاري [2]، ومنه يعود "التراث" يمثل كل ما يعبر على الماضي بمختلف أنواعه فأصبح الإنسان الغربي يتعامل مع التراث" سواء كان ما مصدره الإنسان أو ما مصدره الإله على أنه مادة للنقد والانتقاء دون أن يراعي تلك الصورة القدسية للدين حتى[3] . هذا ما برز في فترة القرن الثامن عشر؛ إذ أصبح يسمى بعصر النقد فقد انتقد كل التراث من كل جوانبه.

والتراث يعبر كذلك عن التقاليد والرؤية القديمة للمختلف العلوم وحتى الطقوس الدينية وهو ما عبر عليه فلاسفة القرن الثامن عشر برسم صورة للعقل الإنساني قبل منتصف القرن الثامن عشر حيث أن القرون الثلاثة التي سبقت منتصف ذلك القرن كانت تعبر عن تراث محدد في كل مرحلة، فالقرن الخامس عشر مثلا ظهرت الحركة العقلية الأدبية لـ"النهضة"، أما في القرن السادس عشر نجد أن الإصلاح الديني بلغ ذروته ، بينما شهد القرن السابع عشر

[1]– ابن منظور، لسان العرب،ج 2، ص 200.

[2]– أكرم ضياء العمري، التراث والمعاصرة، المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، (ط1)، قطر، (دس)، ص29.

[3]– أكرم ضياء العمري، المرجع نفسه ص ، 29.

انتصار الفلسفة الديكارتية[1]، ثم يليه القرن الثامن عشر الذي هدم كل هذا التراث فهو لم يتحرر بعد من استمرارية متوارثة ميتافيزيقية.

كان التراث" يمثل بذرة الوعي الأوروبي في عصر التنوير ، فلا يمكننا أن نفهم رهانات المعارك الفكرية التي جرت أثناء أزمة الوعي الأوروبي الشهيرة إلا إذا درسا أولاً المناخ العقلي لتلك العصور الحسيفة [2]، ولذلك كان "التراث" يمثل قاعدة ينطلق منها الفلاسفة من أجل بناء معرفة جديدة أو هدم ونقد كل ما هو تقليدي، فيمكننا أن نفهم أهمية "التراث" في الدراسة الفلسفية على أنه ضرورة للقرن الثامن عشر.

إن "التراث" الفلسفي الذي تركته العصور القديمة من العصر اليوناني وصولا إلى فلسفة العصور الوسطى، وعصر النهضة، والفلسفة الحديثة لقي نقدا وهدما في القرن الثامن عشر ومنه انطلاق فلسفة بناءة أساسها الانفتاح العقلي مبادئ العقل العلمي التي هدمت وغيرت كل الحصيلة الميتافيزيقية لتلك العصور ببروز فلسفة تنويرية في خدمة البشرية.

اكتسب التراث صبغة أكثر شمولية بعدما وجد طريقا نحو استثماره على يد رواد النهضة العربية الذين حاولوا احياء التراث الفكري والثقافي العربي الإسلامي، فأخذ استعمال لفظ التراث في القرن العشرين يدل على كل ما خلفه الأجداد من معارف العلوم الإنسانية والطبيعية وقيم أنماط تفكير وسلوك وعادات، ونظم ومؤسسات (الاسرة المسجد ، المدرسة، ...) و (ابداع وفن الغناء، الفنون الجميلة، الموسيقى، ...).[3]

أما في النقد المعاصر، فإننا لا نجانب الصواب اذا ما اعتبرنا مفهوم التراث إشكالية حقيقية لا مفر للباحث منها اذ تنتهي اليها كل تساؤلاته، ويعيد من حين الى اخر النظر في تراثه، ويعود الى تأمله وتفسيره وتقويمه عودة تابعة من ضرورة وجودية وضرورة معرفية في نفس الوقت، فليس التراث في الوعي المعاصر قطعة عزيزة من التاريخ فحسب ولكنه دعامة من

[1]– إرنست كاسيير، فلسفة التنوير تر: إبراهيم أبو هشهش المركز العربي للأبحاث والدراسات العربية،(ط1)، قطر، 2018، ص1.

[2]– هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة، (ط1)، بيروت، 2005، ص15.

[3]– هاشم صالح، المرجع نفسه، ص 88.

دعامات وجودنا، وأثر فاعل في مكونات وعينا الراهن، وأثر قد لا يبدوا للوهلة الأولى بينا واضحا ولكنه يعمل فينا في خفاء ويؤثر في تصوراتنا شئنا ذلك أم أبينا [1]. لقد أدرك الباحث المعاصر العربي خاصة – حقيقة ان التراث موسوم على أجسامنا ، عالق بأذاننا، منقوش على جدراننا ، حال في لغتنا، مكبوت في لا وعينا ، لا يتعلق الأمر هنا بالمقابلة المعهودة من الثقافة العالمة وما يدعى ثقافة شعبية، ولا بثقافة مركزية وأخرى هامشية وانما بمختلف الشواهد التي تجعلنا نعيش الماضي ممتدا في الحاضر منطلقا الى المستقبل.[2]

في ظل تعدد الصياغات والتصورات التي طرح بها مفهوم التراث، يرى عبد الله العروي ان مفهوم التراث كما نستعمله اليوم مستعار من الفكر الغربي، ويقابل كلمة تراث في اللغة الفرنسية (tradition) ، ويستعمل الغربيون هذا المصطلح في علم الاجتماع وعلم الكلام بمعنيين مختلفين فيعني مصطلح التراث في علم الاجتماع كل" موروث في مجتمع معين عن الأجيال الغابرة: العادات الاخلاق الآداب التنظيمات ... ولا يقتصر التراث في هذا المجال على المدونات والاثار المادية، بل يمتد ليشمل المرويات التي وصلتنا عن طريق السماع أيضا .[3] واذا كان هذا التصور لدى عبد الله العروي يضفي على التراث طابعا ماضويا، ويكسوه ارتدادا تاريخيا فان هاجس المفكر السوري طيب تيزيني هو ان يصبح التراث معاصرا قادرا على مواجهة المهمات الكبرى على صعيد التقدم والفكر ، فالتراث عنده ليس شيئا مضى وانتهى، وانما هو مستمر فينا ، ويضغط علينا بأثقاله، ونحن لسنا أمام خيار نقبل أو لا نقبل، لذلك وجب في نظر طيب تيزيني أن نبحث عن الجوانب الثورية في الماضي ونفعلها في حاضرنا[4] فتصور تيزيني للتراث لا يقتصر على الماضي فقط بل يجعله ممتدا للحاضر أيضا.

إن لمقولة حضور التراث حضورا بارزا في تصور محمد عابد الجابري للتراث، فهو في نظره اقرب منه ان يكون ذاتا من ان يكون موضوعا،[5] لذا عمل الجابري على محاولة إعادة

---

[1]– نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل المركز الثقافي العربي المغرب، ط6، 2001، ص51.

[2]– عبد السلام بن عبد العالي، ميتولوجيا الواقع ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1999، ص91.

[3]– عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، دار التنوير، بيروت، ط1، 1984، ص 191.

[4]– عبد الجليل أبو المجد وحارث عبد العالي، تجديد الخطاب الإسلامي وتحديات الحداثة، ص109.

[5]– السيد ولد أباه، اتجاهات العولمة : إشكاليات الالفية الجديدة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2001، ص 167.

امتلاك هذا المخزون الثقافي الحي لا ابعاده والتخلص منه، أي جعل التراث معاصرا لنفسه على صعيد الإشكالية النظرية والمحتوى المعرفي والموضوع الأيديولوجي الشيء الذي يتطلب معالجته في محيطه الخاص. [1]

إن هذا التقاطع في الخطابات والتداخل في حقول المعرفة المؤسس لمفهوم التراث قد دفع طه عبد الرحمان الى عقد مقارنة بينه وبين مفهومين يدخلان في حقله هما : الثقافة والحضارة، فالظاهر ان التراث أعم من الثقافة ومن الحضارة واذا كانت الثقافة هي انتاج خطابي وسلوكي يستند الى قيم قومية حية، أي قيم قومية مرغوب فيها ومطلوب العمل بها، فان التراث قد ينطوي على قيم قومية لم يعد مجمع الامة الخاص يرغب فيها أو يطلب العمل بها ، أي قيم ميتة، وكذلك اذا كانت الحضارة هي انتاج خطابي وسلوكي يستند الى قيم إنسانية حية، فان التراث قد يتضمن قيما إنسانية ميتة، أي قيما إنسانية لم يعد المجتمع الإنساني العام يرغب فيها او يعمل بها، [2]وبناءا على هذه المقارنة، يتوصل طه عبد الرحمان الى وضع تعريف جامع للتراث الإسلامي العربي وهو أنه عبارة عن جملة من المضامين والوسائل الخطابية والسلوكية التي تحدد الوجود الإنتاجي للمسلم العربي في أخذه بمجموعة مخصوصة من القيم القومية والإنسانية حية كانت أو ميتة.[3]

إن تعدد التصورات التي طرح بها مفهوم التراث سواء روعي فيها الجانب المادي التاريخي أو الجانب الروحاني القيمي، او المعيار الزماني او الديني ، لتجعل الباحث العربي المعاصر يقف أمام تراثات متعددة) تراث مادي، عقلاني روحي ... لكن مع ضرورة الانتباه الى ان الذي تعدد ليس هو واقع التراث بل هو النظر فيه، أو قل هو فعل القراءة الذي تناوله، وستبقى الأنظار أو القراءات في التراث على حالها من التعدد، بل سيزداد هذا التعدد استفحالا بازدياد المنهجيات المستحدثة والنظريات المستجدة، فضلا عن أن لكل وقت نظره او قراءته، وليس في هذه الكثرة من الأنظار او القراءات ما يضر بالتراث ما لم يتعاط الواحد من أصحابها الى حمل المتلقي على الاعتقاد في تفرد ما جاء به من نظر او قراءة بالصواب، وان كانت هذه

[1]– محمد عابد الجابري، التراث والحداثة ص47.

[2]– طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2011، ص 19.

[3]– المرجع نفسه، ص19.

الأنظار او القراءات تتفاوت فيما بينها من حيث قدرتها على اقتناص الخصائص المميزة لموضوعات التراث.[1]

وبناءا على هذا، فان إشكالية مفهوم التراث لا ترجع في حقيقة الامر الى واقع التراث بوصفه جملة وقائع معلومة، وانما الى وسائل النظر فيه وآليات تقويمه، أي مناهج قراءة التراث ، واذا كانت المفاهيم بشكل عام ، تنزل الى المناهج منزلة الفرع من الأصل، فان الاهتمام بفحص قضية المنهج ضرورة لا مناص منها كما لا يفوتنا في تحديد الاطار الاصطلاحي المفاهيمي للتراث ان نعرج الذكر على **أنوعه و هي :**

التراث الشعبي: يحمل هذا التراث تعاريف عديدة منها تعريف حلمي بدير الذي يقول : "التراث الشعبي يشمل كل المورث على مدى الأجيال من أفعال وعادات وتقاليد وسلوكيات وأقوال تتناول مظاهر الحياة العامة والخاصة وطرق الاتصال بين الافراد والجماعات الصغيرة والحفاظ على العلاقات الودية في المناسبات المختلفة بوسائل متعددة [2] ، وعرفه بعض العلماء بانه: المواد الثقافية الخاصة بالشعب اي الثقافة العقلية والاجتماعية والمادية او هو العناصر الثقافية التي خلفها الشعب ، وعرفه اخرون بانه المعتقدات ذو العادات الشائعة وكذلك الرواية الشعبية ويدل التراث بصورة عامة عمل الموضوعات الدراسية في الفلكلور أو دراسة الرواية الشعبية، و ينبغي أن نرى الوحدة في كل هذه الموضوعات في كونها تجسد بوضوح جميع جوانب الثقافة الروحية ويشير اسم التراث الى اننا نتناول هنا تراثا شفهيا ينتقل من جيل الى اخر داخل الشعب". [3]

نجد في التعريفين تداخل وتشابها فهو اولا اي التراث الشعبي المواد الثقافية العقلية والاجتماعية والمادية التي خلفها الشعب وثانيا هو المعتقدات والعادات الاجتماعية الشائعة والتراث الشعبي من الناحية العلمية هو علم ثقافي قائم بذاته يختص بقطاع معين من الثقافة التقليدية او الشعبية يلقى الضوء عليها من زاويه تاريخية وجغرافية واجتماعية ونفسية، [4] اذا

[1]– المرجع نفسه، ص 21.

[2]– حلمي بدير، أثر الادب الشعبي في الادب الحديث، دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر ، كلية جامعة المنصورة، د ط، د س،ص 51.

[3]– لطفي الخوري، في علم التراث الشعبي، منشورات وزارة الثقافة والفنون الجمهورية العراقية، دط، 1989، ص7.

[4]– المرجع نفسه، ص8.

فمصطلح التراث الشعبي واسع يشمل كل ما هو من شانه متعلق بالفرد داخل جماعته من عادات وتقاليد وازياء وطقوس وزواج وتستطيع القول كذلك انه خلاصه ما خلفته الاجيال السالفة للأجيال الحالية.

والتراث الشعبي يقوم على جملة من العناصر وهي كالآتي: ان للتراث الشعبي اشكالا متنوعة ومنظمة في مجالات من فنون الثقافة الشعبية لاسيما فنون الادب الشعبي من حكايات خرافية وقصص شعبيه وامثال والغاز واساطير وسنقوم بتقصي هذه العناصر إلى :

الحكاية: هي فن قديم يرتكز على سرد خبر انتقل عن طريق الرواية المتداولة شفهيا عبر الاجيال مما يجعلها خاضعه للتطور عبر العصور تنسج حول حدث او حوادث مهمه بالنسبة للشعب الذي يستمتع بروايتها والاستماع اليها وبهذا فهي تعبير عن راي الشعب واماله في عصره واحواله السياسية والاجتماعية ومن ثم فهي جزء من تراثه.[1]وتتمثل موضوعاتها في الاشياء الخيالية والمغامرات الغريبة الامور الممكنة الوقوع وتنحصر انواعها في الحكاية الغريبة المثيرة للخيال الحكاية الواقعية، الحكاية الفخرية، حكايات اللصوص.[2]

الخرافة: هي في اذهان الناس باطراد من أمثال : الساسة ونجوم السينما لها صفات خارقه للعادة هي فيقصه كاذبه لا يقبلها العقل ويشمل ذلك التشبيه الخيالي لشخصية حقيقيه مثلت الواقع بمثابه التعويض عما يشعرون به من تفاهة او ذلة.[3] نفهم من خلال التعريف ان الخرافة اذا كل ما لا يتقبله العقل اي خارقة للعادة نابعة من الخيال وتعرف على انها سرد خيالي رمزي يتضمن حكاية عن شخصيات واحداث تشير عاده الى ظاهره طبيعية والى مرحلة تاريخية او الى مضمون فلسفي او خلقي او ديني. [4]

الامثال الشعبية: يعتبر المثل الشعبي صفوة الأقوال وعصارة افكار الأجيال التي سبقتنا عبر التاريخ الانساني وهو زيادة الكلام الصادر عن الحكماء والبلغاء اجمع المحدثون على صوابه للاستشهاد به في مواقف الجدل ومختلف دروب الكلام فالمثل الشعبي يراد به معنى من وراء

[1]– رابح العربي، أنواع النثر الشعبي، منشورات جامعة باجي مختار عنابة، د ط ، د س، ص 35.

[2]– المرجع نفسه، ص35.

[3]– مجدي وهبة وكامل ،مهندس معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، المرجع السابق، ص 33.

[4]– رابح العربي، مرجع سابق، ص 26.

معنى اخر وذلك من خلال المشتبه به والمشبه وهو صادر من تجربه شعبية ويتميز المثل الشعبي بمجموعة من الخصائص من بينها:

- **الطابع الشعبي** يتمثل في اسلوب الذي يتضمن فلسفة بسيطة نابعة من الحياة اليومية. [1]

- **الطابع التعليمي:** وهذا المثل يطلعنا على حقيقه تجربة قد لخص انتاجها في جملة من القول مقتضية من اصلها او مرسلة بذاتها .

- **الاستخدام الفني للألفاظ:** حيث نجد كل كلمة قد اتخذت موضعا ملائما يمنحها معاني لا تموت بها كلمات غيرها. [2]

-**تنوع التراكيب** فهي قد تكون قصيره مثل اصبر تجبر وقد تكون طويله مثل بكر لحاجتك تقضيها وتنصب للفال بشك قبل الصوم اعطيها قبل ما يكثر القيل والقال.[3]

الأسطورة: هي حكاية تعمد اليها المخيلة الشعبية البدائية اخراج لدوافع داخلية في شكل موضوعي قصصي ترتاح اليه وتهدأ عنه وهناك من يعرفها بانها قصه خياليه قوامها الخوارق والاعاجيب التي لم تقع في التاريخ ولا يقبلها العقل حتى انما عندما نريد ان ننفي وجود شيءنقول انه اسطوري، و الأسطورة انواع منها :

-**الأسطورة التعليلية** هي التي تعلل ظاهره تستند على انتباه الانسان الذي يجد لها تفسير المباشر ويخلق لها حكاية اسطورة تشرح سر وجود هذا المظهر المثير ومن امثله ذلك: اسطورة الخط الاسود في حبه الفاصولياء.

-**اسطورة الاخيار**: هي التي تتحدث عن الانسان الخير فتسمى اعماله بالفضيلة والبطولة في ان واحد حيث يجسد لنا الخير في هذا الانسان ليتخذ نموذج يحتذى به وتسمى كذلك بأساطير الأولياء.

---

[1]- المرجع نفسه، ص 26.

[2]- رابح العربي، المرجع نفسه ، ص ص 73-75

[3]- رابح العربي، المرجع السابق، ص 84.

- **الاسطورة الطقوسية:** تمثل الجانب الكلامي الطقوسي وتعد اسطورة اوزرس مثالا لهذا النوع الخاص، فأوزرس اله الخصب وهو يموت مع فتره انتهاء الخصب ويحيا بعودتها

- **أسطورة التكوين** : تصور لنا كيف خلق الكون ومثال ذلك : أسطورة التكوين البابلية التي كانت تعني في اليوم الرابع من عيد رأس السنة.[1] وما نفهم نحن من هذه التعريف ان الأسطورة هي سرد القصص او قصه خرافية فيها الكثير من التهويل ومن هنا كله نستنتج ان التراث الشعبي هو الجامع لعادات الناس وتقاليدهم وما يعبرون عنه من اراء وافكار ومشاعر من جيل الى اخر وهو يشمل كل انواع الحكايات الشعبية والاساطير والامثال والخرافات.... الى غير ذلك.

التراث الديني:

الدين ذوحدين يمكنه في مجتمعات التخلف ان يلعب دورا طبقيا مناقضا لأهداف الاقطاع وان يكون في النهاية وسيلة من وسائل التوعية الجماهيرية. [2] في الواقع، هناك نوعان من التراث الديني أولهما تراث ثابت ومقدس وهو كلام القرآن ومجمل المبادئ الكلية والأصول العامة المتعلقة بها الممثلة للدين الإسلامي، والآخر تراث ديني متغير غير مقدس يدور ويتحرك في الزمان والمكان، ونعني به مجمل أقوال ونصوص التفسير الديني المتعلقة بالمعاملات والحدود والأحكام المتغيرة، وكل ما يتصل بحركة الإنسان في الواقع في علاقاته وتدبيراته.

[1]– المرجع نفسه ص ص19 – 20.

[2]– جعفر يايوش، الأدب الجزائري الجديد التجربة والتاريخ، المرجع السابق ، ص90

المبحث الثاني : التسامح المعنى و الدلالة

التسامح بوابة عظيمة تدخل منها جميع أشكال التواصل الثقافي والحضاري والتجاري والعلمي و فتحدث عملية التأثر والتأثير بين الشعوب والحضارات، فالشرق العربي على سبيل المثال أخد اليوناني علوم الفلسفة والمنطق و أخد الشرق اليوناني من العرب علوما عديدة في الرياضيات والفلك من غير أن يلفت أحد الطرفين إلى اختلاف الديانة أو العرق. تبلور مفهوم التسامح في سياق تاريخي نظري محدَّدين، واكتسب دلالاته الأولى في قلب هذا السياق. فقد برزت ملامحه الأولى واستوت في إطار معارك الحروب الدينية والإصلاح الديني، واتخذت صورة واضحة في الفلسفة السياسية الحديثة خلال القرن السابع عشر، ثم تطور واتسعت دلالاته وتنوعت في القرن العشرين، وذلك في سياق تطور مبادئ وأجيال حقوق الإنسان، وكذلك في إطار تطور منظومات الفلسفة السياسية الحديثة والمعاصرة.[1]

يجمع أغلب دارسي مفهوم التسامح على صعوبة ضبط معانيه ودلالاته ولا يتعلق بالدلالات الفلسفية الاصطلاحية، التي ارتبطت به خلال مراحل تشكله وتطوره سواء في المجال الديني أو في الفلسفات التي حاولت وضع حدود لمعانيه في القرن السابع عشر وما بعده، بل إنّ الأمر يتجاوز الدلالة الاصطلاحية نحو الدلالات اللغوية العامة التي تحملها مفردته. وقد بيّن المفكر الفرنسي بول ريكور في المقاربة التي ركبها لمفردة تسامح Tolerance اعتماداً على بعض معاجم اللغة الفرنسية ، أنّ الطابع المبسط للدلالة كما تقدمها بعض هذه المعاجم، يساهم في مزيد من غموض المفهوم وصعوبته.

نواجه الصعوبة نفسها عندما نقترب من دلالة كلمة تسامح في المعاجم العربية، وتتبيَّن بعض جوانب هذه الصعوبة في الدراسة الهامة لسمير الخليل المعنونة بالتسامح في اللغة العربية حيث وضح الباحث في هذه الدراسة صور التناقض بين جذر كلمة التسامح ومفهوم التسامح، موضحاً أنّ استيعاب روح المفردة في سياقها النظري والتاريخي يتطلب عمليات تمثل وتوظيف يكون بإمكانهما حفر الدلالة الجديدة في رسم الكلمة العربية، ومن أجل ذلك يجب الاستمرار في امتحان المفردة بالتداول، لنقف على حدود الدلالات التي تقرن بها. نستخدم مصطلح التسامح عندما نحاول أن ندرس كيفية انبثاقه وآلية اشتغاله ضمن أوساط اجتماعية .

[1] – ابن منظور، لسان العرب ج 2، المصدر السابق، ص 200

ثقافية وسياسية متغيرة من وقت إلى آخر (وهنا يدخل عامل التاريخ)، أو متنوعة (وهنا يدخل عامل الانتروبولوجيا الثقافية) .[1]

لكن ما التسامح؟ وكيف يتم إحقاقه في وقت كثرت فيه النزاعات الطائفية والتمزقات المذهبية وطغت فيه قيم الأنانية والكبرياء والتناحر بين أفراد وجماعة الأمة الواحدة ؟

إن التسامح هو الموقف الذي يبيح لشخص ما قبول أساليب الآخرين في التفكير وطريقة معيشتهم الحياتية، ضد كل ما يمكن أن يعكّر صفوها ومكافحة أدران العنصرية الوضيعة والكراهية المتزمتة والاستعاضة عن كل ذلك بقيم الاندماج والاعتراف والاحترام وليس العزل والإقصاء والتقوقع على الذات الذي لا نستطيع معه أن نفهم الآخر؛ فنعمد إلى ازدرائه واحتقاره لدينه أو عقيدته أو سياسته أو عرقه أو أسلوب حياته أو بلده أو لغته ... إلخ.

ولهذا، سيكفل لي التسامح، كإيتيقا (Ethique) و كمبدأ وكموقف بلوغ تلاحم عرقي كلياني للبشرية جمعاء". التسامح يضمن أسلوبا في محاربة الإقصاء الاجتماعي والنزاع والعزلة ويساهم بذلك في محاربة الحقد وفتح أبواب الحوار والتراضي بين الأطراف المتصارعة والمتناحرة ورفض كل أشكال العنف، ويحقق الانفتاح على الثقافات الأخرى والمشاركة في إنتاج "الكوني – الإنساني.

المعنى اللغوي للتسامح :

نجد في لسان العرب ، تمييزا بين (سمح) يقال في السخاء ، و (أسمح) يقال في المتابعة و الانقياد. "يقال أسمحت نفسه إذا انقادت، وسمح لي فلان ، أي : أعطاني ، وسمح لي بذلك يسمح سماحة .

و أسمح و سامح : وافقني على المطلوب" . إن الدلالة الأصلية للكلمة تبدو دلالة سلبية ، و لعل كلمة عدم التسامح أو (اللاتسامح) Intoléranceهذه الدلالة السلبية.

التي تعبر عن هي Tolerantia اللاتينية في القرن السادس عشر، و استعملها أباء الكنيسة للدلالة لقد تم تناول لفظة تسامح على معنى القبول و التحمل السلبي ، كما يتضح ذلك في

[1]– مجدي وهبة وكامل ،مهندس معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، المرجع السابق، ص 45

كتابات كالفن (Calvin) ، ومونتانيو (Montaigne)، وخلال النصف الثاني من القرن السادس عشر ، في ألمانيا وهولندا ، دلت الكلمة على معنى التسامح المتصل بالحرية الدينية ، إن البحث في تاريخ دين معين ، أو في تاريخ الأديان ،لا يكشف عن التسامح بقدر عن الظاهر الفظيعة لعدم التسامح[1].

المعنى الاصطلاحي للتسامح :

ولدت كلمة تسامح في القرن السادس عشر من الحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت، فقد انتهى بأن تساهل الكاثوليك مع البروتستانت، وبالعكس، ثم صار التسامح يرتجى تجاه جميع الديانات وكل المعتقدات . فبعد مرحلة الدين الرسمي الواحد والوحيد للدولة مع اضطهاد جميع الملل الأخرى التي تخالف هذا الدين، ثم بعد المرحلة الأخرى منذ منتصف القرن الخامس عشر حيث بدأت أولى إرهاصات وبوادر التسامح تطفو على السطح، وبالذات التسامح الديني الذي علت كثير من الأصوات داعية إليه ونخص بالذكر حركة الإصلاح الديني على يد مارتن لوثر[2] (1483-1546) وأتباعه؛ فهو الذي وجه سهام نقده وإصلاحه صوب البابا والكنيسة الكاثوليكية. يمكن أن نقول إنّ عاملين اثنين ساهما بطرق مختلفة في تشكل مفهوم التسامح، وإليهما يعود الفضل في منحه جوانب عديدة من الدلالات التي يحملها ؛ الحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت ثم الاكتشافات الجغرافية وما ترتب عنها من جدل لاهوتي وأخلاقي، ذلك أنّ التسامح نشأ ليعكس جوانب من صور تفاعل الفكر التطورات العديدة، التي نشأت في القرن السادس عشر في قلب المجتمع الغربي، حيث تبلور المفهوم معا لحديثك محاولة لصدّ مختلف أشكال العنف السائدة في المجتمع، وخاصة في مجالات العقيدة الدينية.[3]

نشأ مفهوم التسامح منذ بداياته في صلة وثيقة بمفهوم الحرية، وقد لا نتردد في القول إن قاعدة نشوئه النظرية أن تتمثل في مساعي الحرية المرتبطة في فجر المجتمعات الحديثة بمتطلبات الوعي الفردي والنزعة الفردية. صحيح مجال الظهور والتشكل تؤطره إرهاصات

[1]- ابن منظور، لسان العربج 2، ص 255

[2]- هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي . ص 174

[3]- هاشم صالح المرجع السابق . ص 177

الإصلاح الديني إلا أن ميدان استواء ملامحه النظرية يجد أرضيته في معارك حرية التفكير والتعبير والعقيدة.

أنواع التسامح:

التسامح من حيث طبيعته:

ميز جون لوك في وقت مبكر بين نوعين من التسامح الذي تبناه ودعا إليه لأسباب دينية–مذهبية بحكم ظروف واقعه المعاش، فهو لديه إما تسامح شكلي) مظهري (أو تسامح موضوعي (جوهري)، والتسامح الشكلي أن تترك المعتقدات والشعائر الدينية أو المذهبية الأخرى وشأنها ونقيضه هو إرغام أصحاب تلك المعتقدات الأخرى) غير الدين أو المذهب الرسمي أو (السائد على الخضوع لهيئة دينية في الدولة أو الكنيسة، أما التسامح الموضوعي لديه فلا يقتصر على مجرد ترك الأديان .). والمذاهب الأخرى وعقائدها وشعائرها وشأنها، بل أساساً اعتراف ايجابي بأنها عقائد دينية أو مذهبية ممكنة لعبادة الله.[1]

التسامح من حيث استمراريته : يكون التسامح من حيث استمراريته على نوعين:

1 – التسامح الديني:

يقصد بالتسامح الديني قبول واحترام المعتقدات الدينية والمذهبية الأخرى المختلفة والمخالفة والتسامح تجاه معتنقيها، والاعتراف بحق المرء في تبني أية ديانة أو مذهب وتظهر ضرورة هذا النوع من التسامح في الظروف التي تسيطر فيها حركة دينية معينة على المجتمع وتضطهد أصحاب المعتقدات الدينية أو المذهبية الأخر وبذلك فإن التسامح الديني هو التسامح بين الرؤى الدينية للأديان المختلفة، أو مع الرؤى المذهبية الأخرى داخل الدين الواحد، وأن يفهم الفرد أو يتفهم أو حتى أن يطبق وجهات نظر فرد آخر على نفسه، لكنه مطالب بأن لا يتدخل في الشعائر الدينية للآخر، ويكفل التسامح الديني للجميع حق ممارسة معتقداتهم الدينية والمذهبية ويرى جون رولز أن التسامح الديني ليس فكرة سياسية، لكن التعبير عنها يمكن أن

[1]– إرنست كاسيير، فلسفة التنوير، المرجع السابق، ص 86

يتم من داخل عقيدة دينية أو غير دينية (سياسية (ولكل الأديان والمذاهب من منظور التسامح الديني حق ممارسة شعائرها وطقوسها أيالتعايش بحرية ودون تعصب.[1]

2- التسامح الفكري:

يقصد بالتسامح الفكري احترام الآراء والأفكار المخالفة وفقاً لآداب الحوار وعدم التعصب، فالاجتهاد والإبداع حق لكل إنسان بغض النظر عن لونه، جنسه، دينه ونقيض التسامح الفكري هو اللاتسامح الفكري الذي يعني حجب وتحريم حق التفكير والاعتقاد والتعبير بفرض قيود وضوابط تمنع ممارسة هذا الحق، بل وتنزل عقوبات بالذين يتجرؤون على التفكير خارج ما هو سائد سواء أكان ذلك بقوانين مقيدة أو عبر ممارسات قمعية.[2]

3- التسامح الثقافي :

يقصد بالتسامح الثقافي قبول واحترام القيم والتقاليد والتوجهات الثقافية المختلفة، وعدم التمسك بالقيم والتقاليد والتوجهات الثقافية الخاصة، وتأييد كل رغبة في التجديد أو أي شكل أو نمط للتغيير ويعبر التسامح الثقافي عن قبول واحترام الخصائص المختلفة لثقافات الأخرى في العالم ولأشكال التعبير المختلفة الخاصة بكل منها أو لأساليبها المختلفة في الحياة . إذ يعني التسامح التجانس مع الاختلاف، وهو يزداد مع المعرفة وانفتاح العقل على العالم وزيادة الاتصالات والتفاعلات مع الثقافات الأخرى، فضلا عن حرية التفكير والمعتقدات والممارسات، ومن ثم فإن التسامح يعبر عن اتجاه نشط ينشأ ويزداد بالاعتراف بالحقوق الإنسانية الكلية والحريات الأساسية للآخرين يكمن المنطلق الأساس للتسامح الثقافي في القدرة على احتواء التباين بروح نقدية، ورفض مختلف أشكال التعصب، لأن التباينات في المجتمع المتعدد ليست تباينات في الآراء بل تباينات ثقافية، والتباينات في الآراء متحركة بحيث إن معارض اليوم قد يكون حليف الغد في حين إن التباينات الثقافية لها حدود مرسومة تتميز بالصلابة والاستمرار والدوام دون أن تكون حتماً نزاعيه.

[1]- إرنست كاسيير، المرجع السابق . ص 89

[2]- المرجع نفسه،ص 90.

التسامح الاجتماعي:

يقصد بالتسامح اجتماعياً الاستعداد لتقبل وجهات النظر المختلفة فيما يتعلق بإختلافات السلوك والرأي، ولكن دون الموافقة عليها بالضرورة ويرتبط التسامح الاجتماعي بسياسات الحرية في ميدان الرقابة الاجتماعية وهو اعتراف بالآخر على أساس إنساني بعيداً عن التفاضل العنصري لأن العنصرية والعرقية والعدوان تتنافى التسامح، فالنوع البشري يتألف من رجال ونساء وهم جميعهم آدميون ومع ذلك فهناك كثيرون ينكرون التنوع الموجود في الطبيعة ويدعون أن هناك جنساً أسمى هو بالطبع جنسهم لكن التمييز العنصري اليوم يختلف عن سابقه، فلم يبق على أساس الأصل، اللون... بل اتخذ شكلاً جديداً يظهر في عدم قبول المهاجرين الجدد على قدم المساواة المطلقة والاعتراف أو عدم الاعتراف بإسهامهم الثقافي ويعني اللاتسامح الاجتماعي في بعض مظاهره فرض نمط حياة معينة وممارسات وسلوكيات أصبحت من تراث الماضي ونجد اليوم الكثير من الدعوات إلى قبول المرأة والاعتراف بها سياسيا اجتماعيا اقتصادياً وليس بايولوجياً فقط حتى ظهر في العقد الأخير من القرن العشرين مفهوم (Gender)، الذي يمكن أن نسميه (بالتسامح (الجندري) واتساع نطاق استعماله في أدبيات المنظمات الإقليمية والدولية ويشير إلى طبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة والتي تتمظهر في تراتبية تكرس في الغالب أسباب تهميش المرأة متجاوزة للفرق البايولوجية.[1]

5- التسامح السياسي :

ويقصد بالتسامح سياسيا قبول واحترام حقوق الآخرين السياسية والاجتماعية مما يبدو غير متاح إلا في حالة تسليم المجتمع لكافة البشر بحقوق إنسانية متساوية من حيث هم بشر وليسوا آلهة ، وعلى الرغم من انتمائهم لمعتقدات وسلوكيات وأخلاق متفاوتة في كل المجالات، ويتم التعبير عن التسامح السياسي في إطار الحقوق والواجبات وفقاً لتصورات سياسية معقولة عن العدالة تشمل بنطاقها حتى الحرية الدينية، ذلك إلى أن ويرجع التسامح بمفهومه العام لم يعد مجرد قضية أخلاقية بل وقضية سياسية أيضاً، حيث يتحدد على أساسها موقف الأفعال والممارسات والمعتقدات الفردية والجماعية.

[1]- إرنست كاسيير، فلسفة التنوير. ص 91

وهو يعني أن على الأفراد أن يتعلموا كيف يعيشون ويسمحون لغيرهم أن يعيشوا، ومن ثم يسمحون للآخرين من يعتنقون رؤى مختلفة عن رؤاهم ممارسة تلك الرؤى دون تدخل من غيرهم ويعد التسامح السياسي والفكري أيضا قيمة ضرورية لتعايش وتفاعل الجماعات المختلفة سياسيا وفكريا وهو ضروري للدولة التي يجب أن لا تقتصر هويتها على جنس أو دين أو عقيدة، لأن في ذلك إهدارا لقيمة المواطنة ونزوعا إلى التفرد والتسلط، فالتسامح السياسي يقوم على الإقرار بالمساواة بين المواطنين ذلك عدم رفض الآخر المختلف سياسياً وفكرياً ولا تهميشه ولا وتمتعهم جميعا بحقوق وحريات متساوية، ويعني إقصائه لأن السياسات والأفكار الأخرى المختلفة كلها تصب في الصالح العام وتناهض الشمولية الاطلاقية وتقر ويتجسد التسامح السياسي في السماح للمواقف السياسية المختلفة النسبية والتعددية وحق الاختلاف بالمشاركة واحترام المعارضة السياسية[1] لا مجرد الإقرار بحقها في الحرية فحسب بل من تبرير التسامح السياسي فالتسامح يشارك الديمقراطية في تمكين الأقلية السياسية أو الدينية أو الاثنية من الحضور في المؤسسات الديمقراطية، لا بناءً على قوتها العددية فحسب، بل بناءً أيضا وبالخصوص على حقوقها في أن تكون ممثلة تمثيلاً يمكنها من إسماع صوتها وممارسة حقها المشروع في الدفاع عن مصالحها.

نماذج في تعريف التسامح الغربي و العربي :

مفهوم التسامح عند جون لوك:

تتضح الحقيقة التاريخية لتطور مفهوم التسامح في كتاب جون لوك سنة 1689 الذي عنون بـ " رسالة في التسامح Lettresur la tolerance حيث يعلن في طيات هذه الرسالة: أن التسامح جاء كرد فعل على الصراعات الدينية المتفجرة في أوروبا، ولم يكن من حل أمام مفكري الإصلاح الديني في هذه المرحلة التاريخية، إلا الدعوة والمناداة بالتسامح المتبادل والاعتراف بالحق في الاختلاف والاعتقاد.[2]

[1]– إرنست كاسيير، فلسفة التنوير، المرجع السابق ، ص 93

[2]– المرجع نفسه. ص 101

ويذهب كثير من المفكرين إلى الاعتقاد بأن مفهوم التسامح قد شهد تطوره وفقا للصيغة العصرية تحت تأثير الوضعية الجديدة التي أدت إليها حركة الإصلاح الديني الأوروبي بزعامة مارتن لوثر وبالتالي فإن هذا المفهوم ولد ليؤكد تعبيرات جديدة في الذهنية ناجمة عن علاقة اجتماعية جديدة قوامها علاقة الاعتراف المتبادل بين القوى التي استمرت تتصارع لأجيال من الزمن. لقد حدث انشقاق داخل الدين الواحد ثم حدث تجاوزه بالاعتراف بالحق في الاختلاف في الاعتقاد ثم في حرية التفكير بوجه عام.

مفهوم التسامح عند فولتير :

لقد تم هذا التحول في مضامين مفهوم التسامح في أواخر القرن الثامن عشر وتحديدا في القرن التاسع عشر، لقد وذلك مع بروز ملامح الحداثة الأوروبية ومظاهرها الحضارية وتحت تأثير منظومة من العوامل الثقافية والسياسية ولا سيما ظهور دولة القانون والمجتمع المدني والعلمانية ومن ثم نمو وتطور الفلسفات النقدية ولا سيما فلسفة الأنوار التي بدأ تلمع في القرن الثامن عشر بما حملته معها من قيم ومفاهيم وأفكار جديدة حول العقل والحرية والمساواة والحقوق الطبيعية وحقوق الإنسان ويعد الفيلسوف الفرنسي فوليتر Voltaire François Marine (1694-1778) فيلسوف التسامح بحق بالتسامح واقترب فيه من المفهوم المعاصر، إذ وضعه في صيغة المبدأ الأول لقانون الوجود الطبيعي وكأساس للقول بحقوق طبيعة للإنسان. يقول فولتير في هذا الخصوص: كلنا ضعفاء وميالون لقانون الطبيعة، والمبدأ الأول الطبيعة هو التنوع وهذا يؤسس للتنوع في مجال الحياة الإنسانية، وقبول هذا التنوع حق أساسي للوجود.[1]

ومع حلول القرن السادس الميلادي دخل مصطلح التسامح Tolerance من اللغتين اللاتينية والفرنسية إلى اللغة الألمانية، واستخدم بالمعنى الضيق له ليعنى التسامح تجاه المذاهب الدينية الأخرى وخلال القرنين السادس عشر و السابع عشر تحول التسامح الديني إلى مفهوم قانوني حيث أصدرت الحكومات مراسيم التسامح أجبرت موظفي الدولة والسكان

[1]- إرنست كاسيير ، المرجع السابق . ص 102-103

المؤمنين بحكم القانون the rule of law على أن يكونوا متسامحين في سلوكهم تجاه الأقليات الدينية الأخرى مثل اللوثريين.[1]

واليوم وفي إطار الاستعمال غير الدقيق للكلمة فإنه يمكن كما يقول هابرماسHabermas ، أن ندرك أصلها السياسي . ويضيف. أن الكلمة لا تستعمل فقط للدلالة على نزعة عامة لمعاملة الآخرين بصبر وتسامح، بل إننا نستعملها للإشارة إلى فضيلة سياسية political virtue في تعاملنا مع المواطنين الذين هم مختلفون أو لديهم أصول مختلفة. اليوم وكما يؤكد هابرماس فإن التسامح يغير جوهر الثقافة السياسية الليبرالية وأنه هو ليس نفسه كفضيلة السلوك المدني وأن التسامح في نظر هابرماس يجب أن لا تمزج مع الرغبة للتعاون ومع حلول الوسط؛ حيث إن كل ادعاء بحقيقة معتبرة لشخص معين لا يمكن أن يكون محلا وعرضة للتفاوض، وذلك عندما يتنازع هذا الادعاء مع ادعاء آخر بالحقيقة من قبل شخص آخر.

التسامح يكون ضرورياً أصلا وذلك عندما يرفض المرء قناعات شخص آخر وهنا يقول هابرماس إننا لا نحتاج لكي نكون متسامحين عندما نختلف تجاه معتقدات وتوجهات الآخرين أو حتى عندما نقدر الآخرين وأخيرا فإن التسامح الديني تجاه ما يحمله الآخرين من المعتقدات ينشئ عموماً ما يمكن تسميته بالتسامح السياسي الذين يفكرون بصورة مختلفة.

التسامح عند جاك دريدا :

الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا ، فيلسوف الاختلاف و التفكيك ، معروف اشتغاله بحلقة فلسفية تعنى بالصفح وحدوده و إمكانياته عمل مع مريديه على ممارسة التسامح وجعله موضوعا مفكرا فيه ومكرسا اجتماعيا و إعلاميا وسياسيا ، رغم تحفظه الجمة على صعوبته غير ثقته في إمكانية التعايش وضرورنما دفعته إلى طرح وجهات تصور فلسفية للموضوع ، منها أنه يسمي التسامح بمرادفه الصفح " ... و مبدئيا ليس هناك حد ينتج من هدين التعريفين أن الفلسفة هي المجال الأوسع بامتياز لممارسة التسامح ولاسيما إذا أخذ المرء في الاعتبار اعتماد الشك في التفكير الفلسفي والأخذ بنسبية الحقيقة ولا يختلف الحال عندئذ عن استفادة

[1]– المرجع نفسه .ص 104

الباحث الذي يريد حل مسألة ما في أحد ميادين العلوم من إسهامات الباحثين الآخرين في ذلك الميدان. إلا أن احتكاك الفلسفة بالواقع، وما يعج به من صراعات بين جماعات المصالح المختلفة، ومحاولة بعضها الهيمنة على بعضها الآخر، كثيراً ما أديا إلى دفع الفلسفة إلى تجاوز مجالها وهو " البحث عن الحقيقة " و"تسبية الحقيقة " إلى القول بامتلاك الحقيقة المطلقة التي تمثل وجهة النظر الضيقة لإحدى جماعات المصالح وإقصاء وجهات النظر الأخرى ، وللخروج من هذا المأزق ينبغي في المستوى الفلسفي – أن ينادي الفلاسفة والمفكرون بفتح باب الاجتهاد، وبضرورة الاعتراف بالاختلاف واحترام رأي الآخر، كما فعل ابن رشد في دعوته إلى الاستفادة من آراء فلاسفة اليونان ومعتقداتهم في الموجودات.[1]

التسامح عند محمد عابد الجابري :

يؤكد الجابري أن مصطلح التسامح غائب في الخطاب الفلسفي بوجه عام، وأنه لم يعبر عن مفهوم فلسفي بالمعنى الدقيق عندما استعمله بعض الفلاسفة الأوروبيين في القرن السابع عشر بل كان يرد ضمن خطاب سياسي لاهوتي، هو أقرب إلى الإيديولوجيا منه إلى الفلسفة. والمقصود بهذا الخطاب هو الكتابات التي انتشرت في زمن الصراع بين البروتستانت والكاثوليك، حيث نادى مناصرو البروتستانتية الثائرون على هيمنة الكاثوليكية وقطبها بابا روما – على السلطة – نادوا بضرورة التسامح مع المخالفين أي السماح لهؤلاء بحق التعبير عن مذهبهم وممارسة شعائرهم الدينية بطريقتهم.

كان خطاب التسامح هذا سياسياً؛ لأنه أراد للسلطة أن تكون خالصة لحكومة الدولية القومية البابا، ولاهوتياً؛ لأنه أراد تحقيق الحرية الدينية للبروتستانت – دون الكاثوليك الذين اعتبرهم تابعين لسلطة أجنبية سلطة البابا؛ وهذا ما نجده في القراءة الدقيقة لخطاب الفيلسوف الإنجليزي " لوك " في كتابه " رسالة حول التسامح " الذي دافع فيه عن الفصل بين الدولة والكنيسة محدّداً مهمات كل منهما.[2]

[1]- إرنست كاسيير ، المرجع السابق . ص108.

[2]– محمد عابد الجابري، التراث والحداثة ص 93

وكذلك كان خطاب التسامح عند فولتير، وعند فلاسفة الأنوار بوجه عام خطاباً سياسيا لاهوتيا في آن معاً ؛فالسلطة هي للدولة القومية دون غيرها، والحرية الدينية هي لأتباع دين الدولة دون غيرهم؛ ويقتضي هذا ضمنياً عدم التسامح مع الملحدين الذين اعتبروا خطراً على المجتمع والدولة جميعا، ويقال مثل هذا عن "لا تسامح" فلاسفة الأنوار تجاه الشعوب المستعمرة، إذ اعتبروا الاستعمار ضرورة لتمدين الشعوب غير المتحضرة " كما أنهم غضوا النظر عن النزعات العرقية وربما كان منهم من يعتقد تفاوت الأعراق[1] وأفضلية بعضها على بعض ويستخلص الجابري من دراسة تلك الأقوال ،وغيرها، أن التسامح كما قدمته تلك الخطابات ليس مفهوماً فلسفياً أو مبدءاً أخلاقيا، بل الأحرى أن يوصف بأنه يمثل علاقة قوى بين طرفين مسامح ومسامح معه، والذي يضبط هذه العلاقة هو ميزان القوى ليس غير.

إنّ هذا الالتباس في مفهوم التسامح في المستوى الفلسفي حسب الجابري ، لا يعني تخلّي الفلسفة عن مسؤولياتها بشأنه، ولاسيما هذا العصر الذي يلعب فيه التطرف – المعادي للتسامح – دوراً بالغ الخطورة في مختلف القضايا في مستوى العالم بأسره. يذكر الجابري أربع قضايا خطيرة، ذات صلة بالتطرف ينبغي للفكر المعاصر أن يناقشها وهي – التطرف الديني الذي يسمى الأصولية، وهي تسمية غير دقيقة؛ كما أنه لا يقتصر على الحالة الإسلامية بل يشتمل على الحالتين المسيحية واليهودية و أيضا التطهير العرقي، كما حدث في البوسنة والهرسك، وهو يشتمل على عمليات من مثل التهجير، واحتلال الأراضي بالقوة، وغيرهما.[2]

[1]– المرجع نفسه .ص 95

[2]– محمد عابد الجابري، المرجع السابق. ص 113

الفصل الثاني:

ميلاد أزمة العلاقة بين التراث و التسامح في الفكر العربي الاسلامي

- المبحث الأول : التسامح في التراث العربي الاسلامي القديم ابن رشد نموذجا .
- المبحث الثاني: التسامح في الفكر العربي الحديث والمعاصر الحركة الإصلاحية ومسألة التسامح

المبحث الأول : التسامح في التراث العربي الاسلامي القديم ابن رشد نموذجا .

سنعمل في هذا المبحث من الدراسة على التنقيب عن إمكان حضور التسامح (Tolérance)داخل القول الفلسفي التراثي العربي الإسلامي، متخذين من أبي الوليد ابن رشد أنموذجاً، وهو فيلسوف ولد في قرطبة سنة 520 هـ، درس فيها الأدب والشريعة والحكمة والطب إلى أن قدمه الفيلسوف ابن طفيل إلى الخليفة أبي يعقوب يوسف في مراكش، هذا الأخير الذي طلب منه رفع قلق العبارة عن كتب المعلم الأول أرسطو، وقد عني فيلسوفنا بذلك عناية بالغة إلى أن توفي سنة 595 هـ بمراكش، ونقلت رفاته بعد ذلك إلى قرطبة[1].

ألف ابن رشد مصنَّفات عديدة في الفلسفة وغيرها «يبلغ عددها ثمانية وسبعين مصنَّفاً[2]« من أهمها شروحه لمؤلفات أرسطو، حتى إنه لقب بالشارح، «ويمتاز شرحه بالموضوعية والأمانة[3]«، اشتهر بكتب أخرى مثل تهافت التهافت الذي رد فيه على حجة الإسلام أبي حامد الغزالي، وكتاب فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. وهذا المصنَّف الأخير هو الذي سنركز عليه القول في هذه الدراسة، لكي نرصد مظاهر وأوجه حضور التسامح في تراثنا من خلاله.

أولاً: التسامح كاحترام لاختلاف طرق بلوغ الحق

ينطلق فيلسوف قرطبة في مصنَّفه فصل المقال من سؤال جوهري مفاده: هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح شرعاً أم محظور أم مندوب أم واجب؟ ويجيب قائلاً: إن فعل التفلسف هو النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، والاعتبار يكون بالعقل، وهو ما دعا الشرع إليه من خلال قوله تعالى ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾[4]، وهذا نص على وجوب

[1]– لجنة من الأساتذة، المرشد في الفلسفة العربية (بيروت: دار مارون عبود، 1403هـ/1938م)، ص 109.

[2]– المرجع نفسه ، ص 110.

[3]– المرجع نفسه ، ص 111.

[4]– القرآن الكريم، «سورة الحشر،» الآية 02

استعمال القياس العقلي والشرعي معاً. من ثم يكون النظر في الموجودات الذي هو فعل تفلسف مندوباً إليه شرعاً أو مباحاً[1].

يتضح إذاً منذ البداية أن فيلسوف قرطبة يسعى إلى إقرار مبدأ الحق في الاختلاف المنهجي، وبالتالي الاختلاف الفكري بما هو وجه من أوجه التسامح، فالاعتبار هو «استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس[2]»، والقياس العقلي هو النوع الأكمل من أنواع القياس «المسمى برهاناً[3]»، يستعمله الفيلسوف، في مقابل القياس الفقهي الذي يستعمله الفقيه، وكلاهما لم يكن في الصدر الأول حسب ابن رشد، غير أن هناك من يقول إن القياس العقلي بدعة بذريعة عدم وجوده في الصدر الأول، فحتى القياس الفقهي «استنبط بعد الصدر الأول وليس يقال إنه بدعة.[4]

هكذا يتقرر وجوب «النظر في القياس العقلي وأنواعه كما يجب النظر في القياس الفقهي»، فلا بد من معرفة هذه الأمور لأنها «تنزل من النظر منزلة الآلات في العمل .[5]

إن مجموع المعارك التي دارت بين الفقيه والفيلسوف هي التي تشكل المجال المستهدف من طرف قول ابن رشد، فهو ضد التعصب الفكري الذي كان يتبناه الفلاسفة والفقهاء، وبالتالي فهو صوت من الأصوات المجسّدة والمنادية بالتسامح في التراث العربي – الإسلامي، من حيث هو احترام لأفكار الآخرين وطرقهم في الوصول إلى الحقيقة، مع الاعتراف بأن الحقيقة لا يملكها هذا ولا ذاك، وإنما هي حصيلة تعاون وتفاعل بين مختلف الأفكار، وهذا هو التسامح الفكري كما عرفته المرحلة الفلسفية الحديثة، فللفقيه منهجه وأفكاره وللفيلسوف مثل ما للفقيه، وتفاعل أفكارهما هو الكفيل بالكشف عن حقيقة الموجودات من حيث هي دلالة على وجود الواجد.

---

[1]– أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ 1، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 85 – 86 .

[2]– المرجع نفسه ، ص 87.

[3]– المرجع نفسه، ص 88.

[4]– المرجع نفسه ، ص 89.

[5]– المرجع نفسه ، ص 90

لقد سعى ابن رشد إلى خلق جو من التواصل، بما هو تراضٍ عقلاني «تقترن فيه الثقافة الديمقراطية بثقافة الاعتراف بالآخر وبالحق في الاختلاف والحوار بين الثقافات المختلفة والتجارب المتعددة التي يجب اعتبارها متكافئة من حيث كونها أجوبة محدودة عن أسئلة عامة ومشتركة[1]«، وهو ما جسدته مختلف المناظرات التي عرفتها الثقافة العربية الإسلامية عموماً.

ثانياً: التسامح احترام للمخالفين لنا في الملة وإعلاء من شأن الحق

يستمر ابن رشد في فصله للمقال في ما بين التسامح والتراث من اتصال، حيث يؤكد أنه إن لم يكن قد ابْتُدئ النظر في أنواع القياس العقلي فينبغي أن يبتدئ أهل زمانه، ولكن بما أن القدماء فحصوا ذلك فينبغي الاستعانة بهم، سواء كان هذا «الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة.[2]«

هنا أيضاً ينبغي أن نتوقف هنيهة من أجل فحص أبعاد هذا القول، إن ابن رشد هنا يدعونا إلى أن «نضرب بأيدينا في كتبهم [القدماء]، فننظر في ما قالوه من ذلك، فإذا كان كله صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه[3]«، ويضيف في مكان آخر «فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم .[4]

يظهر أن فيلسوف قرطبة يشدد على ضرورة الاستفادة والتفاعل مع الآخر المختلف دينياً وثقافياً وعرقياً ولغوياً، من طريق تبني الصحيح من أقواله وتصحيح الخاطئ، والتماس الأعذار له، فكل الصنائع حسبه «ليس منها صناعة يقدر أن ينشئها واحد بعينه، فكيف بصناعة الصنائع وهي الحكمة؟ .

[1]– عز الدين الخطابي، «في الحاجة إلى عقلانية تواصلية وحجاجية،» في: رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، تنسيق محمد المصباحي، سلسلة ندوات ومناظرات؛ 165 (الرباط: منشورات كلية الأدب والعلوم الإنسانية، 2010)، ص 274.

[2]– ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)، ص 91 .

[3]– المرجع نفسه، ص 92

[4]– المرجع نفسه ص 93.

هذا يعني ضمنياً أنه يقر بضرورة الالتزام بالتسامح في شكله الديني والثقافي والعرقي واللغوي، بل إنه في هذه الحالة يمارسه قولاً وفعلاً، فهو لم يجعل الاختلاف الثقافي ولا التمايز الديني ولا التباعد التاريخي والمجالي، حاجزاً أمام التواصل والاندماج والتفاعل، بل الأكثر من ذلك نجده يطلب التماس الأعذار لهذا الغير إذا كان مخطئاً، مؤكداً أن الحقيقة تراكمية موزعة بين الناس.

ثالثاً: التسامح احترام لمن ينشد الحق حتى لو أخطأ

يستمر ابن رشد في تجسيده لمختلف أشكال التسامح، مؤكداً أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، إذ كان مقصدهم هو مقصد الشرع؛ حيث يقوم هنا بعملية تأصيلية لمفهوم التسامح في الشرع نفسه، مؤكداً أن «من صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله... فذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى[1]»، وإن أخطأ واحد وزل نظره فيها، فلا ينبغي منع الآخرين إذا كانوا أهلاً لذلك، ومن يفعل ذلك مثله مثل من «منع العطشى من شرب الماء البارد العذب حتى ماتوا من العطش، لأن قوماً شرقوا به فماتوا، فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض وعن العطش أمر ذاتي وضروري .[2]

إن ابن رشد يؤكد الحق في الاختلاف الفلسفي والفكري، فيمكن أن يؤدي النظر في تلك الكتب إلى الوصول إلى ما هو ضد المجتمع، وذلك لا ينبغي أن يمنعنا من إعادة النظر فيها، لأنه لا تحاسب الجماعة بخطأ الفرد، وإن أخطأ فينبغي تنبيهه إلى الصواب.

إلى هنا يتأكد أن خطاب الفلسفة لا يمكن إلا أن يكون خطاب تسامح، فالمعرفة حسب ابن رشد تراكمية، والفلسفة ليست امتلاكاً للحقيقة وإنما هي بحث مستمر عنها، بحيث يشترك فيها القدماء والمتأخرون، الخلف والسلف، الحضارة والأخرى، من هنا إيمان صاحبنا بالتعددية والاختلاف، ودفاعه عن قيمة التسامح وسعيه إلى ممارستها فعلياً.

هنا يحق لنا أن نقول بتهافت قول أركون الذي يدعي فيه أننا لم نفكر في التسامح عبر تاريخنا، ويؤيد أن «فكرة الحقيقة في العصر الوسيط كانت تفترض أن الإقصاء المتبادل أمر

[1]– ابن رشد، المصدر السابق ، ص 94

[2]– نفس المصدر ، ص 95.

طبيعي، ولم تكن تسمح بتنويع الأدوار واختلاف الآراء وتعايش الأجناس واللغات والمذاهب داخل نفس المدينة الواحدة[1]«، فهو لم ينتبه إلى أنه «يوم كان الإسلام سيد النظرة إلى العالم بلا منازع نشأ اتجاه عقلاني إنساني شاركت فيه عقول نابغة، لم تخشَ من التفكير في الدين، بجرأة لافتة من موقع لاهوتي كالمعتزلة، أو من موقع فلسفي كالفارابي وابن طفيل[2]«، وهو ما استمر مع ابن رشد الذي جمع القول في الاثنين، وحدد ضوابط الاتصال بينهما داعياً إلى التسامح بأوجهه المختلفة.

لقد أثقل محمد أركون القول، عندما أكد في مصنَّفه نقد العقل الديني أن ابن باجه وابن رشد وغيرهما من فلاسفة الإسلام، حاولوا تأسيس عقلانية فلسفية ضداً على العقلانية الفقهية ولكنهم لم يتوفقوا في ذلك، بحكم أن هذه العقلانية «تفترض وجود يقين واحد ينفي كل ما عداه... فإن العقل الفلسفي الحديث يؤمن بنسبية الحقيقة وتعدديتها على عكس السابق .[3]

إن هدف ابن رشد لم يكن هو إقامة هذه العقلانية ضداً على العقلانية الفقهية، بل دعا إلى عملهما معاً على الوصول إلى الحقيقة، فهو يؤاخي بين الحكمة والشريعة، ويؤمن بتراكمية الحقيقة، مثل ما فعل مع علوم القدماء مؤكداً أن استكمالها يتحقق عبر الزمن، أي أن ما كان يبدو حقيقة للقدماء في عهدهم، هو حقيقة نسبية تُغيّر فيها أشياء وتُضاف إليها أشياء.

ابن رشد السمح: حوار الفيلسوف مع الفقيه

بعد هذا ينتقل صاحبنا إلى التشديد على أنه إذا كانت الشريعة حقاً ودعت إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإننا نعلم أن «النظر البرهاني [لا يؤدي] إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يُضاد الحق بل يوافقه ويشهد له[4]«، فالنظر البرهاني إذا قاد إلى المعرفة بشيء ما، فإن هذا الشيء «يكون قد سُكت عنه في الشرع، أو عُرف به، فإن كان مما قد سُكت عنه لا تعارض هنالك، وهو بمنزلة ما سُكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس

[1]– عز العرب بناني لحكيم، «الفلسفة والإصلاح الديني والرقابة الذاتية،» في: رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، ص 199 .

[2]– ناصيف نصار، «العلمانية انتصار للعدل،» في: المصدر نفسه، ص 144 .

[3]– محمد أركون، قضايا نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، 2009)، ص 241 .

[4]– ابن رشد فصل المقال، المصدر السابق ،ص 96

الشرعي، وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان أو مخالفاً، فإن كان موافقاً فلا قول هنالك، وإن كان مخالفاً طُلب تأويله[1]«، والتأويل هو «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يُخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجاوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء[2]«، والفقيه يفعل ذلك، والأَولى أن يفعله صاحب البرهان.

هكذا يؤكد ابن رشد من جديد ضرورة فسح المجال للتفاعل بين الشريعة والحكمة، وبين المنهج البرهاني والمنهج الفقهي، أي ما بين الفقيه والفيلسوف، اللذين هما من أبرز الشخصيات العالمة في المجتمعات العربية الإسلامية؛ إن تأكيد الاتصال بينهما هو تأكيد لضرورة جعل الفضاء العمومي والفضاء الفكري قابلاً لاحتوائهما معاً، بل وضرورة تعاونهما من أجل الوصول إلى الحقيقة، وهذا لن يكون إلا دعوة إلى التسامح الفكري، فلكل واحد منهما الحق والحق يشهد للحق ولا يُضاده.

هنا يؤسس ابن رشد لضربٍ آخر من ضروب التسامح، وذلك عندما يؤكد أن صاحب التأويل عليه أن يأخذ في الحسبان المحددات التي تحكم تأويله، كتسمية الشيء بشبيهه أو نقيضه... إلخ. فهنا دعوة إلى الأمانة العلمية والتاريخية، وعدم جعل معاني هذا الزمان تغلب على معاني ذاك الزمان، فقد يحيد بنا ذلك عن طريق الحقيقة، ويمكن أن نسمي هذا التسامح بتسامح الأجيال.

رابعاً: التسامح كاحترام لاختلاف أفهام الناس وطرق تصديقهم بالحق

يمر ابن رشد بعد هذا إلى تأكيد أن سبب وجود ظاهر وباطن في الشرع هو «اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق«، فمنهم الخطابيون ومنهم الجدليون ومنهم البرهانيون، والعامة لا يقبلون البراهين ولا الأقاويل الجدلية لما في تعلمها من عسر، لذلك كانت طرق الشرع في التصديق طرقاً خطابية أساساً، لأن غايته هي تعليم الجميع.[3]

[1]– المصدر نفسه ، ص 97.

[2]– ابن رشد فصل المقال، المصدر السابق ، ص 98.

[3]– ابن رشد فصل المقال، المصدر السابق. ص 116.

لقد أكد ابن رشد أن الشرع يشمل جميع أنواع التصديق، وما كان من هذه الأنحاء قد جاء على شكل مثالات أو كانت مقدماته مشهورة أو مضنونة فيتطرق إليه التأويل، ويأخذه الجمهور على ظاهره، فالناس ثلاثة صنوف: صنف ليس من أهل التأويل، وهم الخطابيون؛ وصنفان من أهل التأويل إما الجدلي وإما البرهاني، وهم الجدليون والبرهانيون، وهذا التأويل الأخير لا ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل، فضلاً عن الجمهور، لأنه مفسد لإيمانهم، ومن يفعل ذلك فهو كافر.[1]

إن التصريح بالتأويلات نشأت عنه فرق الكلام في الإسلام حتى كفَّر بعضها بعضاً، فقد ظنوا أن هناك طريقاً واحداً، ولم يقيموا اعتباراً لتعددية طرق الناس في التصديق، وتعددية الطرق الموصلة إلى الحقيقة فأخطأوا مقاصد الشارع وضلوا بذلك وأضلوا[2].

هكذا تبقى الطرق القرآنية حسب ابن رشد أفضل الطرق إلى تعليم الجمهور؛ ففيه وجدت الطرق الثلاثة الموجودة لجميع الناس، والطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس، والخاصة، بغية الوصول إلى السعادة الإنسانية، ومن ثم تكون الحكمة صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة، والأذية ممن ينتسب إليها هي أشد الأذية.[3]

إن ابن رشد هنا يدافع مرة أخرى عن التسامح الفكري، فأفهام الناس مختلفة، والتعامل معهم بالطريقة نفسها غير سليم، فلكل مقام مقال، والذي يفعل ذلك لا يعدو كونه أحادياً لا يؤمن بالتعددية والاختلاف، حتى إن ابن رشد من كثرة دفاعه عن التسامح المتأصل في الشرع، وصل به الحد إلى تكفير هذا المتعصب، فهو لا يتسامح مع اللامتسامحين وهو نفس ما دعا إليه جون لوك خلال المرحلة الحديثة في رسالته عن التسامح.[4]

---

[1]– المصدر نفسه ، ص 118.

[2]– المصدر نفسه ، ص 119.

[3]– ابن رشد فصل المقال، المصدر السابق ، ص 123.

[4]– جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنه؛ تقديم ومراجعة مراد وهبة (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997)، ص 57 – 58.

إن ابن رشد يعطي الأحقية للجميع في المعرفة بالطرق التي تناسب كل واحد منهم، والانزياح عن هذا المقصد لا يؤدي إلا إلى التعصب والتكفير كما حصل مع بعض الفرق الكلامية.

احترام ابن رشد للغزالي واختلافه معه هؤلاء المتكلمون شكلوا أيضاً دفاعاً عن قيمة التعدد والاختلاف بما هو جوهر التسامح، وهو ما سيدافع عنه ابن رشد خلال فتحه حواراً مع الغزالي؛ فهو يؤكد أنه لا إجماع في المسائل النظرية، قائلاً إن الغزالي نفسه لا يقطع بتكفير من خرق الإجماع، فهو لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني على عكس الفقهيات، وهو نفس ما سيؤكده إيمانويل كانط عندما يقول إن الميتافيزيقا لا يمكن أن نصل فيها إلا إلى المتناقضات[1]، من هنا ضرورة مراجعة العلاقة بين الحداثة والحضارة الإسلامية.

لكن رغم أن الغزالي دعا إلى أنه لا تكفير لمن يَخرقُ الإجماع في هذه القضايا، إلا أنه تناقض في بعض الأحيان مع نفسه، حيث كفَّر الفلاسفة في قضايا علم الله بالجزئيات والمعاد وقدم العالم، وتكفيره هذا مسألة فيها نظر، فتلك القضايا لا يمكن أن يكون حولها إجماع، ولا ينبغي أن يُفصح بها إلا إلى الراسخين في العلم، لأن إيمانهم لا يكون إلا بالبرهان أي أن لها «تأويلاً هو الحقيقة .[2]

سيبين ابن رشد تهافت ما دعا إليه صاحب التهافت في القضايا الثلاث السابقة، مؤكداً أن «الحكماء لا يقولون إن الله لا يعلم الجزئيات«، بل يؤكدون أن علمنا ليس كعلمه، فعلمه سبحانه «علة للمعلوم الذي هو الموجود[3]«، أما علمنا فهو تبع لها، فهو لا يعلمها بنفس طريقة علمنا. وهذا اعتراف منه بضعف الإنسان واختلاف علمه عن علم الله سبحانه، وهذا شرط من شروط الإقرار بمبدأ التسامح بيَّنه فولتير في دراسته للتسامح أيضاً[4].

[1]– انظر: امانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1988)، ص 31 – 43

[2]– ابن رشد، فصل المقال، المصدر السابق، ص 102

[3]– المصدر نفسه ، ص 103.

[4] -Voltaire, Traité sur la tolérance (Genève 1763).

أما قضية قدم العالم فقد كان الاختلاف حولها حسب فيلسوف قرطبة «اختلافاً حول التسمية[1]«؛ فوجود العالم فيه شبه من القديم وشبه من المحدث، فهو وسط بين الخالق القديم والمخلوق المحدث، ومن غلُب القديم قال إنه قديم.

ومن غلُب المحدث قال إنه حادث، والحقيقة أنه «ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة، والقديم الحقيقي ليس له علة.[2]

لذلك كان «المختلفون في تأويل هذه المسائل العويصة إما مصيبين مأجورين، وإما مخطئين معذورين... يقول عليه السلام: إذا اجتهد الحكيم فأصاب فله أجران، وإذا أخطأ فله أجر...، وهؤلاء الحكماء هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل[3]«، إن خطأ هؤلاء معذورون فيه، أما خطأ الحاكم بالسنة في الحكم فليس له عذر.

هنا يتأكد لنا مرة أخرى أن التسامح لا يعني اللامبالاة كما ذهب إلى ذلك أركون. وما أجمل حديث ابن رشد عن الغزالي بعد أن أنهى القول بعدم تكفير المختلفين حول المسائل النظرية، داعياً إلى التسامح نظراً إلى صعوبة تلك القضايا، حيث يقول إن الغزالي رغم إدخاله الطرق الشعرية والخطابية والجدلية على القضايا البرهانية، ورغم خطئه شرعاً وحكمة، فإنه «قصد خيراً، وذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم بذلك، ولكن أكثر أهل الفساد«، ويضيف قائلاً إن الدليل «على أنه رام تنبيه الفطر أنه لم يلزم مذهباً من المذاهب في كتبه، بل هو مع الأشعرية أشعري ومع الصوفية صوفي ومع الفلاسفة فيلسوف .[4]

إن الغزالي – بشهادة ابن رشد – مدافع وحامل لواء التسامح والاعتراف بالحق في الاختلاف في الحضارة العربية الإسلامية، التي قيل عنها إنها لم تعرف التسامح، لقد هدف ابن رشد من خلال رده على الغزالي إلى ترسيخ قيمة الإيمان بالاختلاف والتعددية، وحاول البرهنة على ضرورة الاعتراف بهما، وهو ما يوجب ضرورة الرضوخ إلى التسامح كقيمة أخلاقية ومعرفية من شأنها أن تسهم في تطوير البحث عن حقيقة الموجودات الدنيوية والأخروية، لقد

[1]– ابن رشد، المصدر السابق، ص 104

[2]– المصدر نفسه ، ص 107.

[3]– المصدر نفسه ، ص 108.

[4]– ابن رشد، فصل المقال، المصدر السابق، ص 113.

سامح ابن رشد الشريعة مع الحكمة، والفقيه مع الفيلسوف، والفيلسوف مع الجمهور، والجمهور مع بعضهم، وتسامح مع الغزالي ودعاه إلى التسامح مع المتكلمين بنفس طريقة تسامحه مع المتصوفة والأشعرية والفلاسفة.

هكذا ينبغي أن نعلن أنه «لا يمكن لصوت ابن رشد إلا أن يكون صوتاً تسامحياً، وإن لم يكن قد استعمل التسامح بلفظه، لأنه صوت الحكمة والفلسفة والعقل، والفلسفة لا يمكنها إلا أن تكون مجالاً للتسامح والاجتهاد والاختلاف، وإذا انحرفت عن هذا المبدأ تتحول إلى وثوقية تقود إلى اللاتسامح والتعصب، وهذه الأزواج التسامحية نجدها حاضرة في التجربة الفلسفية الإسلامية، بدءاً من الكندي واستمراراً مع ابن رشد الذي كان حريصاً على بيداغوجية التسامح في مؤلفاته .[1]

ولما كانت حسب الجابري «سيرة ابن رشد الذاتية هي مسيرته العلمية[2]»، كان صاحبنا مرسخاً للتسامح قولاً وفعلاً كما اتضح لنا من خلال «فصل المقال»، الذي فصل فيه المقال في تقرير ما بين التسامح والتراث من اتصال. فقد كشفنا عن وجوده بأشكاله المختلفة: دينياً وثقافياً ولغوياً وعرقياً وفكرياً، ويمكن الكشف عنه سياسياً أيضاً، وهو ما لم نقف عليه كثيراً «فمن رأي ابن رشد أن الحاكم الظالم هو الذي يحكم الشعب من أجل نفسه، لا من أجل الشعب، وإن شر الظلم ظلم رجال الدين[3]»، ولا يمكن لهذه الشهادة، إلا أن تكون اختزالاً دقيقاً لما أسالت عليه الحداثة الأوروبية الكثير من الدماء حتى تحرر القول فيه.

[1]– إبراهيم أعراب، الإسلام السياسي والحداثة (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2000)، ص 222 – 223.

[2]– محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة ثقافية: دراسة ونصوص، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص 13 .

[3]– فرح أنطون، فلسفة ابن رشد (مراكش: منتدى ابن تاشفين، 2006)، ص 42

المبحث الثاني: التسامح في الفكر العربي الحديث والمعاصر الحركة الإصلاحية ومسألة التسامح

ما يهمنا في الحركة الإصلاحية هو موقف روادها من التسامح كمفهوم حديث له سياقه التاريخي الأوروبي بعد الحروب الدينية ، والنقاش حول ضرورة احترام حرية المعتقد.

كيف قرؤوا المفهوم ؟ وكيف أولوه؟ كيف تعاملوا مع الجانب المقلق بالنسبة لهم بخصوص ما يمكن أن يترتب عن القول بالتسامح من إطلاق الحرية المعتقد، التي تعني حرية الفرد في تغيير دينه، والانسلاخ من الإسلام مما يعرف فقهيا بالردة التي يقترن حكمها عند اغلبهم بالقتل؟ وما هي الكلمة التي اقترحوها لترجمة توليرانىTolérance) ، والمفهوم الذي وضعوه كمقابل لها؟ علما أن كلمة "التسامح هي كلمة مولدة لا تجدها في قواميس اللغة العربية الكلاسيكية ، ففي لسان العرب مثلا نجد "سمح، السماح السماحة المسامحة، والتسميح وتعني لغة الجود ويقال سمح (بالفتح) واسمح إذا جاد وأعطى عن كرم وسخاء واسمح وتسامح وافقني على المطلوب والمسامحة المساهلة، ويقال سمح بتشديد الميم) البعير بعد صعوبته... إلخ.[1]

فالجدر اللغوي للفظة التسامح (المستحدثة (لا) يحيل على المعاني الحديثة للتسامح ما دامت تعني الكرم والسخاء والجود والمساهلة ... إلخ، وقاصرة عن استيعابها لأنها تلغي مبدأ المساواة الذي يعتبر شرطا في الدلالة الحديثة للتسامح (في الكرم والسخاء والجود والمساهلة . نجد علاقة اللامساواة بين المتكرم والمتكرم عليه ما يمكن استنتاجه من هذا التحليل اللغوي القاموسي هو أن كلمة التسامح " العربية التي تعبر عن مفهوم التسامح – توليرانس الأوربي لا تعبر عنه بدقة، فهل يعني هذا أن المفهوم كان غائبا في الثقافة العربية الكلاسيكية ما دامت اللغة تعكس ثقافة المجتمع وفكره؟ وهل يعني هذا بعبارة أخرى أن مسألة التسامح في أبعادها الحديثة تندرج ضمن أنواع اللامفكر فيه l'impensable العديدة في الفكر العربي الإسلامي[2] الذي يدور في فلك الفضاء الذهني الوسطوي على حد تعبير محمد أركون؟.

لندع الإجابة عن هذا التساؤل إلى حين استعراضنا لمواقف مفكري النهضة ورواد الإصلاح من التسامح. **فجمال الدين الأفغاني (1838 – 1897)** مثلا لم يرى في التسامح إلا جانية

[1]- أبي بكر الرازي ، مختار الصحاح، دار الفكر بيروت لبنان ص 314.
[2]- ابن منظور لسان العرب مح 2 دار صادر بيروت لبنان 1995 ص 489.

السلبي باعتباره دعوة لإطلاق الحرية الدينية والفردية في معناها الليبرالي فشعار التسامح والحرية الذي رفعه الغرب الأوربي الأفغاني يخفى قصدا معينا هو النيل من وحدة الأمة"، وكرد فعل اتجاه الضغط الاستعماري الأوربي على البلدان الإسلامية الذي عايش الأفغاني أخطاره وناضل من أجل التصدي له، أن يرى في شعار التسامح المقترن بالحرية إلا عطاءا لإخفاء الأطماع الغربية للسيطرة والاستعمار، وذلك بهتم الوحدة الدينية التي تعتبر عنده أساسا للوحدة السياسية وعنصرا فاعلا في مقاومة التهديد الأجنبي، لهذا رفع الأفغاني من موقف دفاعي شعار العصبية أو التضامن الديني وبالتالي هاجم اللذين يروجون للتسامح.[1]

أما تلميذه **محمد عبده (1849-1905)** فقد التزم بنفس الموقف الدفاعي لأستاذه، ولكنه سلك فيه مسلكا مخالفا وخص موضوع التسامح بكتابه "**الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية**" دافع فيه بأسلوب سجالي عن أهمية ومكانة التسامح في الإسلام، رد فيه على بعض المستشرقين أمثال ارنست رينان و هاتوتو مؤكدا في ردوده عليهم تسامح المسلمين مع غيرهم من أهل الديانات الأخرى، وأعطى أمثلة على ذلك بالمكانة والمناصب التي احتلها غير المسلمين في المجتمعات الإسلامية سواء في المجال السياسي أو العلمي، كما استدل بالتعايش الذي كان بين المسلمين وغيرهم من اليهود والمسيحيين بالأندلس ومعاملة المسلمين للمسيحيين الخاضعين لهم في إطار من التسامح والقبول بممارستهم لشعائرهم الدينية أكثر مما كان عليه الوضع في معاملة النصارى للمسلمين حين أصبحوا مسيطرين[2] .

كما ناقش موضوع التسامح في مناظرته مع المفكر والصحفي اللبناني فرح أنطوان التوجه العلماني، والذي أبان فيه عبده عن مواقف محافظة من مسألة الفصل بين الدين والسياسة كما حدث في أوروبا.

وحاول من موقف الدفاع عن الإسلام أن يبين انه افضل من المسيحية في مجال التسامح وقدم كمثال على ذلك كيف أن المسيحيين البروتستانت ومؤسس البروتستانتية لوثر كان "ينكر من ينظر في كتب أرسطو وفلسفته وكان يلقب هذا الفيلسوف بالخنزير الدلس الكذاب، بينما كان علماء المسلمين يلقبون هذا الفيلسوف بالمعلم الأول فتأمل الفرق.

---

[1]– عبده محمد الإسلام بين العلم والمدنية ، ج 1 مكتبة الأسرة للنشر القاهرة مصر 1998 ص 12.

[2]– المرجع نفسه، ص 14.

وهكذا نلمس عند محمد عبده أن اهتمامه بالتسامح جاء في أطار الدفاع عن الإسلام ومحاولة إثبات أنه لا يتعارض مع المدنية ، ويقبل بالتعايش مع أفكار ومعتقدات غير المسلمين، وكانت لديه رغبة قوية لإثبات التسامح في الإسلام كتقليد وكممارسة سواء في مجال الاعتقادات الدينية أو مجال الفلسفة والعلم، وسواء بين المسلمين أنفسهم أو بين غيرهم من أصحاب الأديان الأخرى ممن عرفوا بأهل الذمة، وكان محمد عبده وهو يفكر في الموضوع يستعمل أحيانا كلمة "التسامح وأحيانا كلمة التساهل دون أن يهتم كثيرا بالإشكال اللغوي، بقدر اهتمامه بالوقائع التاريخية الفعلية من أجل إسناد أطروحته التي تتضمن القول بوجود أسبقية زمنية ومفهومية للمسلمين في ممارسة التسامح، وحرية الاعتقاد، ويندرج هذا القول ضمن رؤيته للحداثة ولبعض مفاهيم الليبرالية التي لا تتناقض أو تتعارض عنده مع الإسلام .[1]

وهذه الرؤية يشترك فيها أغلب السلفيين والإصلاحيين. فهم لم يندفعوا في اتجاه القطيعة مع الغرب وحداثته وإنما نلمس التنويريين من جيل محمد عبده الذين رغم حرصهم على الهوية الإسلامية وضرورة الدفاع عنها، لديهم رغبة في مد الجسور بين المرجعيتين التراثية العربية الإسلامية والليبرالية والحداثة الأوربية.[2]

وهذا يصح أيضا على ما قام به قبله **رفاعة رافع الطهطاوي (1801-1873)**،أحد رواد التنوير في عصر النهضة بمصر والأزهري الذي كان ضمن بعثة **محمد علي باشا** إلى فرنسا وباريس والذي كتب عنها رحلته المعروفة " **تلخيص الإبريز في أخبار باريس**" هذا الأزهري المتنور وجد أصول التسامح في مفهوم الاجتهاد الإسلامي كحرية للتفكير في المجال الديني وعمل على تجسيد فكرة التسامح بانفتاحه وتواصله.[3] فهو الأزهري والفقيه التقليدي المتفتح على الفكر الأوربي وعلى اللغات الأجنبية ، إذ أسس بذلك ما عرف بدار الألسن، وكان في سلوكه يمارس التسامح والاعتراف بالآخر وثقافته ويدعو للأخذ عنه والاقتباس منه من منطق أنه لا تعارض بين الفكر الإسلامي والفكر الليبرالي، حيث يقول مثلا: أن ما نسميه

[1]– عبده محمد، الإسلام بين العلم والمدنية، المرجع السابق ص 16.

[2]– المرجع نفسه ، ص 21.

[3]– التوبة غازي، الفكر الإسلامي المعاصر دراسة وتقويم ،دار القلم ط1 1977 ، بيروت لبنان ص .16

بالعدل والإحسان يعبرون عنه بالحرية، والتسوية (يقصد المساواة)، وما يسمى عندنا بأصول الفقه يشبه ما يسمى عندهم بالحقوق الطبيعية.

أما الاتجاه العلماني أو الليبرالي داخل الفكر العربي في عصر النهضة، كما عبر عنه **فرح أنطوان (1874 - 1922)** صاحب مجلة الجامعة، والذي كان له على صفحاتها مع **محمد عبده** سجال، إثر إصدار فرح أنطوان لدراسته عن فلسفة **ابن رشد** وحياته، فكان يميل بوضوح وصراحة إلى القول بفصل الدين عن الدنيا، لأن العصر عنده كما قال: "هو زمان العلم والفلسفة الذي يقضي بأن يحترم كل فريق رأي غيره ومعتقده، وكان فرح أنطوان مقتنعا أن الأديان عموما لا تقبل بالتسامح، لأنها كما قال تعتقد أن الحقيقة في يدها وأن قواعدها وتعاليمها هي الحق الأبدي الذي لا يدخله أقل شك، وما عداه ضلال وكفر وكان يرى أن من حق الإنسان أن يرى أنه إذا كان من حق الإنسان أن يؤمن بدين ما فإن من حقه أيضا عدم الإيمان بأي دين آخر وهنا يظهر لدى هذا التيار العلماني الذي كان أكثر انتشارا لدى المسيحيين العرب.[1]

كيف أن التسامح كاحترام رأي الغير ومعتقده أن يتحقق إلا بوضع الدين جانبا وفصله عن شؤون الدنيا والسياسة، أي بتحقيق تجربة العلمنة كما عرفتها أوربا لأن هذا هو السبيل الوحيد للخروج من التأخر واللحاق بأوربا، أو ما أسماء بالتمدن الأوربي، وقد عمل هؤلاء من هذا المنطلق كما هو الشأن مع فرح أنطوان على الدعوة إلى إلغاء التعارض بين الأديان والقول بوحدتها، يقول فرح أنطوان: "إذا تفحصنا مجموعة الشرائع ووجدنا أن غايتها الوحيدة إنما هي حث الناس على الفضيلة". وبعبارة أخرى فإن جميع الأديان عند فرح أنطوان إنما هي دين واحد[2]،والدافع إلى القول بالعلمنة ووحدة الأديان عند فرح أنطوان هو الوضعية الاجتماعية والسياسية في لبنان التي تتميز بتعددية الأديان والطوائف ولم يكن من مخرج إلا بناء دولة وطنية علمانية حديثة، لا دينية في لبنان يتعايش فيها الجميع مسلمين ومسيحيين وحتى اللادينيين على السواء، وهذه الدعوة ستبرز مجددا بعد تجربة الحرب الأهلية المريرة ليس فقط عند دعاة العلمانية ولكن أيضا لدى دعاة الإسلام السياسي في أوساط الشيعة كمحمد مهدي

[1]- التوبة غازي، المرجع السابق ص 18

[2]- المرجع نفسه من 20

شمس الدين الذي قال: نحن نريد دولة لا دين لها فالحل عنده هو دولة غير دينية، **أما محمد حسين فضل الله** فقد أكد هو الآخر في نفس السياق أنه ليست هنالك نصوص تمنع العلمانية من أن تطبق في المجتمع"[1]، هذا دون أن يعني أن هؤلاء يتبنون نفس الموقف الذي يتبناها العلمانيين من الدين، وعموما فالمثقفون العرب من ذوي التيار السلفي في عصر النهضة من جيل **محمد عبده والكواكبي والطاهر حداد** ... الخ ممن اجتهدوا وتأثروا قليلا أو كثيرا بالمنظومة الليبرالية، أو على الأقل ببعض مفاهيمها يتميزون بخاصيتين:

أولهما: هي كونهم لا يهتمون بالأصول الفلسفية لهذه المفاهيم، فهم مثلا لم يبحثوا عن الأصل الفلسفي للتسامح أو الحرية أو الديمقراطية، بل اكتفوا بالقول بأن الإسلام لا يتعارض معها وهو في روحه دعوة للحرية والتسامح، مع تجنبهم الربط بين التسامح وحرية الاعتقاد بالنسبة للمسلم ومدى حريته في تغيير دينه مما يعني أن التسامح عندهم محدود بحدود الدين[2]،وأن الحرية حين تتعلق بالانسلاخ عن الإسلام تصبح مرفوضة.

ثانيهما: هي سعيهم الدائب إلى التأصيل، أي تأصيل تلك المفاهيم داخل المرجعية التراثية والثقافية الإسلامية مما يدفعهم إلى التنقيب في النص الديني (القرءان والحديث) وسيرة النبي وممارسات المسلمين الأوائل السلف عما يفيد معنى التسامح وغيره من المفاهيم الحداثية الأخرى في سعي منهم لإثبات عدم قصور الإسلام وأن الحرية والتسامح والعقلانية وغيرها ليست مقصورة على أوربا وثقافتها ولا مشروطة بسياقها التاريخي.[3]

أولا: محمد عبده وفكرة التسامح: خص **محمد عبده1849-1905** موضوع التسامح في كتابه **الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية** حيث دافع فيه بأسلوب سجالي عن أهمية ومكانة التسامح في الإسلام، رد فيه على بعض المستشرقين أمثال ارنست رينانوهانوتو، مؤكدا في ردوده عليهم، تسامح المسلمين مع غيرهم من أهل الديانات الأخرى، وأعطى أمثلة على ذلك بالمكانة والمناصب التي احتلها غير المسلمين في المجتمعات الإسلامية سواء في المجال السياسي أو العلمي، كما استدل بالتعايش الذي كان بين المسلمين وغيرهم من اليهود

[1]- عبده محمد، الإسلام بين العلم والمدنية ، مرجع سابق ص 23.

[2]- المرجع نفسه، ص 29.

[3]- التوبة غازي، بالفكر الإسلامي المعاصر، المرجع السابق ص 23

والمسيحيين بالأندلس ومعاملة المسلمين للمسيحيين الخاضعين لهم في إطار من التسامح والقبول بممارستهم لشعائرهم الدينية أكثر مما كان عليه الوضع في معاملة النصارى للمسلمين حين أصبحوا مسيطرين. كما ناقش موضوع التسامح في مناظرته مع المفكر والصحفي اللبناني **فرح أنطوان** ذو التوجه العلماني، أبان فيه عبده عن مواقف محافظة من مسألة الفصل بين الدين والسياسة كما حدث في أوروبا.[1]

وحاول من موقف الدفاع عن الإسلام أن يبين أنه أفضل من المسيحية في مجال التسامح وقدم كمثال على ذلك كيف أن المسيحيين البروتستانت ومؤسس البروتستانتية **مارتن لوثر** كان ينكر من ينظر في كتب ارسطو وفلسفته ، وكان يلقب هذا الفيلسوف بالخنزير الدنس الكذاب، بينما احتل عند المسلمين مكانة المعلم الأول ، وهكذا نلمس عند محمد عبده أن اهتمامه بالتسامح جاء في إطار الدفاع عن الإسلام ومحاولة إثبات أنه لا يتعارض مع المدنية ويقبل بالتعايش مع أفكار ومعتقدات غير المسلمين، وكانت لديه رغبة قوية لإثبات التسامح في الإسلام كتقليد وكممارسة سواء في مجال الاعتقادات الدينية أو مجال الفلسفة والعلم،[2] وسواء بين المسلمين أنفسهم أو بين غيرهم من أصحاب الأديان الأخرى ممن عرفوا بأهل الذمة، وكان **محمد عبده** وهو يفكر في الموضوع يستعمل أحيانا كلمة "التسامح وأحيانا كلمة "التساهل" دون أن يهتم كثيرا بالإشكال اللغوي بقدر اهتمامه بالوقائع التاريخية الفعلية من أجل إسناد أطروحته التي تتضمن القول بوجود أسبقية زمنية ومفهومية للمسلمين في ممارسة التسامح، وحرية الاعتقاد، ويندرج هذا القول ضمن رؤيته للحداثة ولبعض مفاهيم الليبرالية التي لا تتناقض أو تتعارض عنده مع الإسلام، وهذه الرؤية يشترك فيها أغلب السلفيين والإصلاحيين، فهم لم يندفعوا في اتجاه القطيعة مع الغرب وحداثته وإنما تلمس التنويريين من جيل **محمد عبده** الذين رغم حرصهم على الهوية الإسلامية وضرورة الدفاع عنها ، كانت لديهم رغبة في مد الجسور بين المرجعيتين التراثية العربية الإسلامية والليبرالية والحداثة الأوربية "أمن محمد عبده بتقريب الأديان وجعلها سببا في نشر الوئام والمحبة بين الناس وظهر ذلك خلال نشاطاته الفكرية.

---

[1]– محمد الإسلام بين العلم والمدنية، مرجع السابق ص36.

[2]– التوبة غازي، الفكر الإسلامي المعاصر، دراسة وتقويم دار القلم بيروت لبنان ط1 1977 ص17.

إذ أقبل على إنشاء جمعية سياسية دينية سرية بعد تعطيل **مجلة جمعية العروة الوثقى** التي أنشأها مع السيد **جمال الدين الأفغاني** وكان يهدف بهذه الجمعية التقريب بين الأديان السماوية الثلاثة ومحاولة إزالة الشقاق بين أهلها، وإحلال التعاون، بدل الفرقة والخصام والعمل على التعايش والتسامح فيما بينهما [1]، هذه الجمعية التي أراد بها **محمد عبده** التقريب بين الأديان، حيث ضمت الانجليز واليهود إلى جانب المسلمين، حيث دعا أعضاء الجمعية إلى نشر فكرتهم في الصحف، فقد نشر المفتش الانجليزي (جي دبليو لينتر) بجريدة (الديلي تلغراف) الارلندية مقالا تحت عنوان " **الإسلام والمدارس المحمدية** . صحح فيه نظرته للمفاهيم المشبوهة التي يحملها أبناء جنسه عن المكاتب الإسلامية بأنها **(مغارات للإثم)** وأوضح كذلك جانبا من حقوق المرأة والمساواة والعدل والحرية في الإسلام والذي قاربها مع تلك المتواجدة في انجلترا، إذ قال في النهاية أن المسلمين يشفقون حتى على البهائم التي ترجع أيضا إلى الخالق وينفقون في سبيل الخير، وبذلك يقول ما أحسن عمل مبشرينا لو جاهدوا في التوفيق بين الإسلام والمسيحية توفيقاً يرجعهم إلى جذورهم الأصلية المتمثلة في المنبت الواحدة مصداقا لما جاءت به الكتب المقدسة والتي تدعوا كلها إلى الأخوة والمساواة[2]،ثم قال أن الحرية الدينية ينبغي أن يكون معناها عدم العصبية في الدين الذي يجعل الشرقيين بهدوا حصة من خراج أرضهم الأفضل المصالح عندهم وهو الدين .[3]

وإن كنا نريد الصاق المسلمين بإنجلترا فلا بد أن ذهب لهم الدين والدنيا وتشجعهم على ذلك ونؤمن كما أمن أكبر شاه هندي، بأن الملك والدين متلازمان، فالدولة التي تخمد الأفكار الدينية بين رعاياها لا يمكن لها أن تدوم فالشيء الذي أصر على توكيده فهو الاتحاد بين الإسلام والمسيحية ليس من جهة الدين فقط بل من جهة السياسة أيضا الأهم لدى الشعوب ففي الماضي كان المسلم ينظر إلى الانجليزي وكأنه المخلص والناصر الطبيعي للعالم الإسلامي وذلك لمودته وتعامله القديم للعثمانيين الذين بعد سلطانهم خليفة للمحمديين السنيين وأكثر أبناء وطننا من جنسهم هذه المودة يجب توطيدها.

[1]– التوبة غازي، المرجع سابق ، ص 18.

[2]– التوبة غازي، المرجع سابق ،ص 19.

[3]– المرجع نفسه ، ص 20.

ومن المساعي التي يجب العمل بها إدخال الشباب في المدارس الحربية[1] إدخالهم لقصد استخدامهم واستغلال طاقاتهم هنا نجد أن الرجل كان يضع نصب عينيه خدمة دولته الانجليزية خلال وجوده في الجمعية، فهو يصور لها حالة المسلمين كما فهمها، ويرشدها إلى الطف المداخل وأدقها حتى تتمكن من غرسها في المسلمين وينصحها في ذلك بالمزاوجة بين الدين والدنيا في حكمها إذا ما أرادت أن توظف هذه الطاقات البشرية لصالحها.[2] هذا النموذج المذكور دليل على أن أهداف هذه الجمعية كان مخطط له والتي أو همت محمد عبده و جعلته يثق بالتزاماتها ودعواتها وعهودها في التوحيد والتعايش.

لن **نحاسب محمد عبده (1849-1905)** بحقيقة عصرنا التي كشفت كذب هذه الدعوات في التوحيد، وأظهرت حقيقتها في التحايل والزيف على مر السنين ورفعت الستائر عن هدفها في التلاعب بمفاهيم الإسلام، هذا الإسلام الذي بدأت بمنحه وللأسف وصلت إلى إزالة نقاوة وصفاء أفكاره.[3] هذه السلوكات التي راودت أعداء الإسلام في العديد من المناسبات وجعلتهم يأملون أن يسودا بين المسيحية واليهودية والإسلام التي طالتهما الأيدي وعاثت فيهما فسادا ، لكن كيف يتمكنون من ذلك والله القائل: "**إنا نحن نزلنا الذكرو إن له لحافظون**" من نحاسب محمد عبده بحقيقة عصرنا ، لكننا سنحاسبه بحقيقة الإسلام الناصعة التي يقر بها ويدعو لها الرسول صلى الله عليه وسلم الذي جاور يهود المدينة سنينا طوال، قبل أن يخرجهم منها، جادلوه وقاطعوه وخاصموه، إذ دعاهم إلى كلمة الإيمان والإسلام ولم يدعوهم للتوفيق بين الإسلام واليهودية أو إلى التقريب بينهما، ولو علم خيراً و بعض خير لفعل قال تعالى:" **قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد إلا الله ولا تشترك به شينا ولا يتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا من دون الله**"[4].

وعليه نقول أنه كان من العرف أن يدعوا محمد عبده أهل الكتاب إلى ذلك امتثالا لأمر ربه واقتداء بنبيه وكان من الأولى للأوروبيين حاملي هذا المشروع دعوة قومهم إلى نبذ العنف والاستبداد والتعصب وإيقاف بلدانهم عن استغلال المسلمين وغيرهم من الشعوب والديانات

[1]- المرجع نفسه ، ص 20

[2]- المرجع نفسه ، ص 21.

[3]- أمين أحمد زعماء الإصلاح في العصر الحديث، من 282

[4]- سورة آل عمران الآية 64.

المستضعفة[1]، إذ يقول **محمد عبده** "إن خير وسيلة يجب أن يلجأ إليها المسلمون حتى يحملوا العالم العربي على احترامهم هي أن يكونوا أقوياء "[2]، وهكذا نلمس عند محمد عبده أن اهتمامه بالتسامح جاء في إطار الدفاع عن الإسلام ومحاولة إثبات أنه لا يتعارض مع المدنية ويرضى بالتعايش مع أفكار ومعتقدات غير المسلمين شريطة أي لا تمس **بالمبادئ الإسلامية** أي التعايش في إطار الاحترام المتبادل للمعتقدات والتقاليد، فهذا ما ذهب إليه أغلب الإصلاحيين التنويريين من أمثال **محمد عبده** الذين لم يندفعوا في اتجاه القطيعة مع الغرب الليبرالي بالرغم من حرصهم على الهوية الإسلامية، وبعدهم عن التعصب هذا السلوك الذي يتنافى والأعراف الإسلامية ،حيث أنك إذا ما وجدت في التاريخ الإسلامي صور للتعصب واللاتسامح فمردها في نظره إلى سببين اثنين، إما جهل بعض المسلمين لتعاليم دينهم وضعف فهمهم لأصوله الأولى أو لتأثرهم بتعصب من جاورهم من الجماعات والأديان المتعصبة وخاصة الديانة المسيحية أو الطمع السياسي عند الحكام وفساد طبائهم[3] في الأخير أقول أن قضية الإختلاف والتفتح على الآخر أثارت اهتماما كبيرا في فكر محمد عبده حيث أيقظت فيه إدراك الحياة والعصر، وأخرجته من العزلة والسلبية إلى الفاعلية كما أن هذه القضية عكست رؤيته للدين وعلاقته بالحياة والعصر والعالم. الرؤية التي ظلت تتطور عنده وتزداد وضوحا كلما تقدمت معارفه وتراكمت تجاربه، وتواصلت الفتحاته على الآخر لإثبات التسامح في الإسلام كتقليد وكممارسة.

ثانيا: الطاهر بن عاشور ومسألة التسامح: تنبه الطاهر بن عاشور لمفهوم التسامح وتطرق له في كتابين يعدان من أهم مؤلفاته التجديدية والإصلاحية هما كتاب **مقاصد الشريعة الإسلامية** وكتاب **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، من المواضيع الهامة عند المصلحين العرب المسلمين في أوائل القرن العشرين إذ كان يعد أصلا من أصول النظام. الاجتماعي في الإسلام الأمر الذي جعل **محمد الطاهر بن عاشور (1879-1973)** يخصه بفصل طويل في كتابه أصول النظام الاجتماعي في الإسلام إلى جانب ذلك. تعرض في فصل آخر إلى مصطلح السماحة الذي بدل كذلك دلالة واضحة على التسامح[4]،هذا السلوك المستحدث التي

1- غازي التوبة، الفكر الإسلامي المعاصر، المرجع السابق، ص. 54

2- الأفغاني جمال الدين وعبده محمد، العروة الودقي تر: صلاح الدين السبناني دار العرب، القاهرة 19933 مصر ص3.

3- الأفغاني جمال الدين وعبده محمد، المرجع السابق ص 12

4-الطويلي أحمد ،التسامح والإصلاح في فكر المصلحين التونسيين – الشركة التونسية للنشر ، ط1، 2005، ص 14.

تنوعت مقاصده عند الآخر وإن كان عند المصلحين العرب المسلمين من أمثال ابن عاشور يدل على مكارم الأخلاق إزاء المخالفين بالدين، إذ عرفه بقوله: هو لفظ اصطلح عليه الباحثون عن الأديان من المتأخرين من أوائل القرن التاسع عشر مستندا على الحديث النبوي القائل: **بعثت بالحنفية السمحة** أي أن التسامح في نظره يشير إلى مصدر سامحه وأصل السماحة السهولة في المعاشرة.[1]

والتسامح بهذا المعنى هو علاقة ذات طبيعة متناقضة لما حدث تاريخيا من علاقات بين أصحاب الأديان والعقائد على اختلافها لكن بالرغم من ذلك يلاحظ أن ما لقيه المسلمون في بعض العصور من أهل الملل الأخرى من شر لا ينبغي أن يصرفهم عن التسامح والتخلق به واكتساب فضائله الأخلاقية والإنسانية[2]، من هذا يطرح الشيخ ابن عاشور سلوك التسامح المضاد والرافض للتعصب باعتباره سلوكا أخلاقيا رافضا لهذه الحالة النفسية الخارجة على الملة. ومن النماذج المحبذة لها المسلم الذي شغل المصلحين من أمثال **الطاهر بن عاشور***[3]" الذي يعمل على أن تكون النشأة على مكارم الأخلاق في معايشتها للآخر المختلف في الدين، وتلقى هذه المخالفة بنفس مطمئنة وصدر رحب ولسان متسامح طلق للتمكن من إقامة الحجة والهدي إلى المحبة دون تعصب وإكراه، مخالفين في ذلك المتعصبين من أهل الملل الأخرى، والتسامح بهذا السلوك هو علاقة ذات طبيعة مناقضة لما ساد تاريخيا من علاقات بين أصحاب الأديان والعقائد المختلفة، الأمر الذي اعتبره موقفا أخلاقيا يقوم على قبول واقع الاختلاف، وعلى ضرورة التعايش بين المختلفين عقائديا وفكريا وجعل الحوار الفكري منهجا في التعامل والقبول بالاختلاف الذي يؤسس له هذا الموقف التسامحي الأخلاقي، أي يتضمن

---

[1]– المرجع نفسه، ص 15

[2]– ابن عاشور محمد الظاهر – أصول النظام الاجتماعي في الإسلام – دار السلام تونس، بدون طبعة، سنة 2006، ص 13.

[*]**ابن عاشور هو** : العلامة المفسر محمد الطاهر بن عاشور من مواليد تونس 1879، من أسرة عريقة برزفي عدة علوم، ألف عشرات الكتب في التفسير والحديث والأصول وغيرها من العلوم، من أشهر كتبه . **التحرير والتنوير مقاصد الشريعة ، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام** تولى مناصب علمية وإدارية بارزة كالتدريس والقضاء والإفتاء، توفي سنة 1394 الموافق ل 1973م.

القبول بالتعددية وحرية الاختيار ويقصد هذا التعدد الديني والفكري المؤدي إلى التسامح والتعايش .[1]

كما يرتبط مفهوم التسامح عند ابن عاشور من حيث هو مدلول يفيد العلاقة الإيجابية بين المتخالفين عقائديا وفكريا بالنهضة العربية الإسلامية الحديثة وبالواقع المتسم بالمفارقة المتركبة من وجهين أساسيين، فهي في وجهها الأول مفارقة بين وضع تخلف العرب المسلمين، ووضع تقدم الغربيين المسيحيين، وفي وجهها الثاني مفارقة بين امتلاك المسلمين لعوامل النهوض المتضمنة في الدين الإسلامي وافتقاد المسيحية لمثل هذه العوامل[2]، هذا مع العلم أن المصلح العربي يدرك إدراكا لا مجال للشك فيه أن من بين الأمم الأوروبية أمة تعرف كيف تدير وتحكم من ليس على دينها وتعرف كيف تجعل الآخر يعيش في أمن وأمان متمسكا بتقاليده وعاداته.

وخير هذه النماذج النموذج الانجليزي التي تأثرت بأحكامه وحكمه الكثير من شعوب العالم التواقة إلى العدل والحرية كالمجتمعات العربية الإسلامية ،وذلك بالرغم من ما يمتلكه الدين الإسلامي من العوامل السالفة الذكر التي افتقدتها المجتمعات التي نادت بالتسامح عندما وجدت نفسها غير مصانة بالأحكام الأخلاقية التي جردت من المسيحية والتي أدت بالمجتمعات الأوروبية إلى الاقتتال والعنف الذي أدى إلى التعصب والاختلاف الذي استدعى المطالبة بالتسامح كسبيل للنجاة من الحروب التي طال أمدها والتي عرضت المجتمعات الأوروبية إلى الفقر والحرمان والتراجع وصعوبة مواكبة الأمم في نهضتها وتطورها، أي أن الأوروبيون قد ذاقوا ويلات التعصب الديني ودفعوا ضريبة غالية للوصول إلى مرحلة الاقتناع بأن الحل الوحيد يكمن في التسامح مع الاختلافات الفكرية والعقائدية والسياسية.

وبهذا تدرك بأن مفهوم tolérance هو وليد حركة الإصلاح الديني الأوروبي، وقد نشأ ليعبر عن تغير في الذهنية التي تشبثت بالرأي وذلك بعصبية استمرت تتصارع طوال القرن السادس عشر أي باب الحروب الأوروبية الدينية[3] من هذا نجد أن ابن عاشور قد أدرك أن

---

[1]– ابن عاشور محمد الطاهر أصول النظام الاجتماعي ص 215

[2]– عبده محمد، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ص 198.

[3]– أومليل علي ،الإصلاحية العربية والدولية الوطنية، ط3، بيروت، دار التنوير، 1985، ص .13

الخصلة التي تتسم بها المجتمعات الغربية المسيحية ما هي إلا أصل من أصول الإسلام الذي يعترف بضرورة الاختلاف في حياة البشرية و إختلاف المدارك وتفاوت العقول في الاستقامة والتفاعل هذا السلوك الذي تجلى في الإسلام وأوائل المسلمين تجاه من عايشوهم من الديانات والمال الأخرى[1].

التسامح والأخلاق :

التسامح في الإسلام حسب **ابن عاشور** هو وليد إصلاح التفكير ومكارم الأخلاق اللذين هما من أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، بل إن التسامح عنده وعند زملائه من المصلحين هو من خصائص دين الإسلام وهو أشهر مميزاته، ونعمة من النعم التي أنعم بها على أعدائه وأذل برهان على ذلك ما تضمنته رحمة الرسالة الإسلامية المقررة في قوله تعالى : "**وما ارسلناك إلا رحمة للعالمين**"[2] والرحمة هنا دلالة على أن الإسلام يوصي بحسن معاملة المخالفين في الدين لتهذيب الإحسان لكي لا يكون المسلم عدوا وبغيضا لأهل الأديان الأخرى، وفى ذلك يذكر أيضا ما كان عليه المسلمون من معاشرة لغيرهم من أصحاب الديانات الأخرى فيقول : لقد مازج المسلمون أمما مختلفة دخلوا تحت إمارتهم من نصارى العرب ومجوس وفرس ويهود، فكانوا مع الجميع على أحسن ما يعامل به العشير عشيره، فتعلموا منهم وعلموهم وترجموا كتب علومهم وجعلوا منها نماذج يؤخذ بها في العلم والتعلم، أي الصالح منها والمفيد.[3]

وفي هذا يرجع ابن عاشور ويفسر كلمة السماحة بأنها سهولة المعاملة فيما إعتاد الناس فيه المشادة وفي هذا يلاحظ أن السماحة من أكبر صفات الإسلام الكائنة وسطا بين إفراط وتفريط، وفي نظره أيضا أن السماحة أكمل وصف لإطمئنان النفس على قبول الهدى والإرشاد، هكذا بعد **محمد الطاهر ابن عاشور** التسامح والسماحة من أصول الأخلاق في نظام سياسة الأمة. المبني على مكارم الأخلاق والوفاء والحق والعدالة، وفي هذا يقول **الخضر حسين** أحد المصلحين التونسيين المسلمون أصفى البشر ضميرا وأفسحهم صدورا في مرافقة من تجمعهم به رابطة الإنسانية أي أن الإسلام يشمل الجميع في رحمته، والمسلمون في عهد عزتهم كانوا لا

[1]– أومليل علي ،المرجع نفسه، ص15.

[2]– سورة الأنبياء الآية 107.

[3]– الطويلي أحمد، التسامح والإصلاح في فكر المصلحين التونسيين ، ص 16

يرهبون سلطة أجنبية ويعرفون بمزية غير المسلم ويشركونه في إدارة شؤونهم ويبذلون كل ما في وسعهم لأجل الدفاع عنه وينطقون في رثائه أبلغ القصائد كما فعل **الشريف الرضي** وهو من ال بيت النبوة عند موت أبي إسحاق .[1]

لقد وقع الارتقاء بقبول مبدأ الاختلاف إلى درجة الموقف الأخلاقي فهو مكارم الأخلاق التي تجعل المؤمن يتدرب على تلقي مخالفات المخالفين بنفس مطمئنة وصدر رحب.

التسامح والحرية :

إن الصلة بين التسامح والحرية لدى **محمد الطاهر بن عاشور** مسألة جوهرية تستدعي السماحة للمخالف للإسلام بالدين أي أن التسامح في رأيه مرتبط دائما بحرية الآخر غير المسلم في عقيدته ، والأمر لا يتعلق بترك الحرية للمسلم في ما يعتقده هذا ما أكد عليه **الطاهر بن عاشور** في كتابه " **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**"، حيث قسم الحرية فيه إلى أربعة مستويات حرية العقيدة حرية التفكير، وحرية القول وحرية الفعل وهذه الحريات ليست مطلقة في نظره على ما هي عليه في التصور الغربي بل مقيدة بضوابط شرعية واجتماعية أي أن هذه الحريات محدودة في النظام الاجتماعي الإسلامي، هذا وقد أولى لحرية الاعتقاد مكانة هامة ظهرت من خلال اعتبارها أوسع الحريات مجالا، وأولى صاحب "**التحرير والتنوير** " أن يقارب حرية الاعتقاد من جانبين جانب حظ المسلم فيها وحظ غير المسلم الذي يقاسم المسلم العيش تحت الإمارة أو الحكم.[2]

أما فيما يتعلق بحرية الاعتقاد لدى المسلم فهو وضع هذه الحرية إن تعلقت بالانسلاخ عن الدين الإسلامي بحجة الحديث "من بدل دينه أي ارتدى فاقتلوه" وهذا الموقف مخالف بلا شك للمفهوم الغربي لحرية الاعتقاد، لأن ما يحكم فكر الوهلة بن عاشور هو في المقام الأول الإسلام لذلك يصرح منذ الوهلة الأولى بأن حرية اعتقاد المسلم محدودة له وذلك بما جاء به الدين الإسلامي، ومما تتكون على أثره الهوية الإسلامية.[3]

---

[1]– الطويلي أحمد، المرجع السابق، ص 17

[2]– ابن عاشور محمد الطاهر،أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ط 1 ، القاهرة، دار السلام، 2005، ص 212 – 213

[3]– ابن عاشور محمد الطاهر، المرجع نفسه ص 161

إن التسامح مع مبدأ الاختلاف وحرية الاعتقاد في تصوره لا يمكن أن يشمل الحق في الخروج عن الدين باعتبار الدخول في الإسلام بمثابة العيد الأبدي الذي يجرم مخالفته، اماما دون ذلك فإنه مباح للمسلم كالفرق والجماعات والمذاهب وما يماثلها.

وضمن هذا المباح يسمح للمسلم باعتناق ما شاء من مذاهب كان يكون سنيا سلفيا أو شعريا وأن يكون معتزليا أو خارجيا أو زيديا أو إماميا بالرغم من أن هذه الفرق تسببت في الكثير من الأحيان في الفتن الداخلية للمجتمعات العربية الإسلامية وأصبحت في الكثير من الأحيان تحل محل المذاهب المتفق على نشاطها وأحكامها، هذا وقد عمد كثير من الباحثين إلى نقد الموقف المحافظ من الردة لتعارضه مع مبدأ حرية الاعتقاد في الدين فضلا عن غياب نص قرآني يعارض هذا الموقف، وهذا ما جعل هؤلاء الباحثين ينتقدون الأسانيد التي اعتمد عليها المدافعون عن قتل المريد.[1]

في الأخير تجد أن المصلح الطاهر بن عاشور جعل من موقف التسامح موقفا أخلاقيا رفيعا ، يقوم على قبول واقع الاختلاف، وعلى ضرورة التعايش السلمي بين المختلفين دينيا وفكريا وجعل المحاججة الفكرية سبيلا للتعامل والقبول بالاختلاف الذي يؤسس له هذا الموقف التسامحي الأخلاقي.

ثالثا: عبد الحميد بن باديس وفكرة التسامح كمفهوم إنساني:

بعد الإمام عبد الحميد بن باديس **(1889-1940)** من رجالات الإصلاح في الوطن العربي الذي وبالرغم من الظروف الاستعمارية القاهرة، إلا أن ذلك لم يحد من عزيمته كرجل صاحب رسالة إنسانية، معتبرا في ذلك أن الإسلام هو دين البشرية الذي يدعوا إلى الأخوة بين جميع المسلمين، وبين البشر أجمعين ويسوى في الكرامة البشرية والحقوق الإنسانية بين جميع الأجناس والألوان والملل[2] مصداقا لقوله تعالى: **يَا أَيُّهَا النَّاس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وقبائل لتعارفوا إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِندَ الله اتقاكم إن اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ"[3]** ، إلى جانب ذلك يترك هذا الدين لكل ملة دينها تقيمه كيف تشاء وتطبقه متى شاءت ومن الأقوال المأثورة

[1]- المرجع نفسه ، ص 162.

[2]- ابن عاشور محمد الطاهر، المرجع السابق ،ص 157.

[3]- سورة الحجرات، الآية 13

للإمام عبد الحميد بن باديس قوله: احذر من التعصب الجنسي أي العرقي الممقوت فإنه أكبر علامة من علامات الهمجية والانحطاط، كن أنا إنسانيا لكل جنس من الأجناس البشرية وخاصة ابن ملتك المتجنس بجنسية أخرى، وكن محسنا مع الآخر لأن دينك يأمرك بالإحسان الذي هو دليل التسامح [1]،وليس من العسير أن يتصف الإنسان العربي المسلم بهذه الصفات في نظر **عبد الحميد بن باديس** بل أن عقيدته الإسلامية هي التي تلزمه بواجب احترام الإنسانية بمللها وأجناسها، وأن يتسامح معها دون أن يعني ذلك التخلي والتراجع عن مبادئه ومعتقداته أو أن يتخذ الآخر عن مبادئه، بل إن سمه التساوي واحترام الغير هي السمة التي تجعل الفرد يتميز.[2]

وفي ذلك يقول ابن باديس الإسلام لا ينفرد بالدين فالإسلام يعترف بالأديان الأخرى ويعمل على احترامها وتسليم أمر التصرف لأهلها هذا ما أشارت إليه الآية الكريمة في قوله تعالى: "**لا إكراه في الدين قد تبيْنَ الرَّشْدُ مِنَ الغَي**".[3]

وفي هذا السياق يقول **ابن باديس** في أحد أشعاره وهو يدعوا إلى التسامح ما يلي:

وسامح أخاك إن ظفرت ينقصه وصل رحمة ترحم ولا تكسب إثما

وبالتالي نجد أنه الزم نفسه على أن يزرع التسامح بين الناس جميعا دون استثناء على أساس العدل والإنصاف والاحترام.

هذا هو المنهج الذي سلكه مع المستعمر ويقصد في ذلك الشعب الفرنسي لا الحكومة الفرنسية الاستعمارية، حيث أكد أن شعبين متباينين ربطت أوضاع الحياة الجارية بينهما، لا أحسن لهما من أن يتفاهما ويتكارما ويتناصفا ويتألفا، هذا ما نقوله نحن الذين الفريد الوئام والسلام[4]، وفي المجال نفسه بقول **محمد عمارة** أن موقف الإسلام من أهل الكتاب يتعدى التسليم بحقهم في حرية العقيدة والضمير النابعة من طبيعة الإيمان باعتباره تصديقا قلبيا ويقينا داخليا لا يمكن تحصيله بغير الاقتناع الحر، ويستحيل الحصول عليه بالإكراه، إذ يتعدى

[1]– اسماعيل زروخي ، معنى التسامح في احد فصول كتابه المعنون بـ حوارات إنسانية في الثقافة العربية 2004 ،ص 114

[2]– المرجع نفسه. ص 115.

[3]– سورة البقرة الآية 256.

[4]– .محمد الطاهر فضلاء، قال الشيخ الرئيس الإمام عبد الحميد بن باديس دار البعث قسنطينة، الجزائر 1968، ص163

الإسلام هذا الموقف ويرتقي فوقه إلى حيث يقرر وحدة الدين الإلهي[1] هذا ما سنكتشفه من خلال قوله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع: **يا أيها الناس إلا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد لا فضل لعربي على أعجمي ولا أعجمي على عربي ولا أحمر على أسود ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى**[2]."

وبالرجوع إلى هذا الحديث يريد عبد الحميد بن باديس القول أن الله عز وجل لا ينظر إلى وجوه الناس، بل إلى أفعالهم وأعمالهم، وقد أكد هذه الخاصية في الدين الإسلامي وتميزه بها عن الديانات الأخرى[3] .

كما يسعى الإسلام دائما إلى وحدة الأمة والجماعة كما يهدف إلى وحدة الأجناس والشعوب والعمل على تجنب الخلافات وإراقة الدماء بينها في الماضي كما في الحاضر، والإسلام كما عاهدته الإنسانية لا يدعوا إلى الحروب الدينية ولا يتعصب لها ولا يشجع على القيام بها.

قال صلى الله عليه وسلم : ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من قاتل على عصبية (رواه أبو داود)، فالإسلام بدعوا دائما إلى العدل والمساواة والأخوة والتسامح. يبدو أن ابن باديس قد ألزم نفسه على أن يزرع التسامح والمحبة بين الناس جميعا، من دون تمييز أو استثناء على أساس الدين أو المذهب أو الملة وإنما كما يقول على أساس العدل والإنصاف والاحترام المتبادل.

التسامح والاختلاف في نظر ابن باديس:

يؤمن ابن باديس باحترام الرأي الآخر والاعتراف بحق الاختلاف[4] والذي أصبح اليوم من قيم الديمقراطية المعاصرة، ومما يؤكد ذلك ما تعرض إليه في مجلة الشهاب: إذ يقول عاش النصارى واليهود والمجوس في الشرق والغرب في أحضان المسلمين أي تحت سلطاتهم قرونا طوال (**بلاد الأندلس)** فما أكثر هوا على إسلام ولا نصب لهم ديوان كما حدث في الديانات

[1]– عمارة محمد العرب والتحدي، عالم المعرفة، مجلة يصدرها المجلس الوطني للثقافة دار الكون، 1982، ص 80.

[2]– مسند الإمام أحمد، ج5، ص 411

[3]– اسماعيل زروخي ،حوارات إنسانية في الثقافة العربية، دار الهدى بدون طبعة 2004 الجزائر ص 66.

[4]– اسماعيل زروخي ، المرجع السابق، ص 68.

الأخرى ولا أرهقوا بالالتزامات المادية (الضرائب) ولا قيدوا للموت في سبيل الإسلام ولا انتزعت أراضهم بأساليب الاحتيال، ولا منعوا من قراءة دينهم ولغتهم بوجوه المنع، ولا أخذت أموالهم وكنائسهم، ولا تعرضوا للطعن والتشهير بأديانهم وأعراضهم وعظامهم بالزور والبهتان ولا خصوا بأحكام استثنائية في القانون بل بالعكس كان لهم ما للمسلمين في أبواب العدل والإحسان، [1]وحتى في مجال الحق والواجب مع الحفاظ على الخصوصية التي يتميزون بها عن المسلمين، فالعلاقة حسب ابن باديس تتم دائما بين أطراف مختلفة ولعل أهم قيمة يضيفها لهذا التصور هو إقراره بمبدأ الاختلاف قاعدة ونظاما للتعامل مع الآخر إذ خصه بمقال كامل جاء تحت عنوان نظر المسلمين إلى غير المسلمين ونظر غيرهم إليهم يقول فيه الأجل أن يقتلع الإسلام جذور الحقد الديني والتعصب على المخالف من قلوب أتباعه ويزرع فيها سلوك التسامح وتقبل الآخر، وعرفهم أن اختلاف الأمم ما كان ليكون لولى مشيئة الله وحكمته.[2]

وفي هذا قال تعالى: " **ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة** " ثم يستطرد مستخلصا الحكمة في التعدد والاختلاف والتباين قائلا: وعرفهم بوجه الحكمة في الاختلاف وهي أن تباين أعمالهم مرتبط بتباين مداركهم ومتاربهم مما هو ضروري لنمو العمران وتقدم الإنسان[3] والدليل أن القرآن قد أقر للمخالفين أدينا وقام بتسميتها، كما أقر معابدهم وأكد على وجوب احترامهم ليلخص إلى موقف أساسي وهو أن الإسلام قد أبقى على كيان ديني وطالب بضرورة احترامه ، بذلك نقول أن مفهوم التسامح والاختلاف وغيرها من المفاهيم القيمية نصادفها دائما من خلال مجمل الأعمال التي توصل إليها الشيخ عبد الحميد بن باديس و خاصة خطاباته ونصوصه وفي لغته وطرق دعوته القائمة على الحجة والبيان باعتماده على النص (القرآن) والسنة النبوية الشريفة.[4]

قال تعالى: "**أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن**"[5]، هي دعوة للتخاطب والحوار.

---

[1]– عبد الحميد بن باديس، محلة الشهاب، ج2، 1920، ص 127.

[2]– المرجع نفسه ص 128.

[3]– طالبي عمار، ابن باديس حياته وأثاره، دار اليقفة العربية، ط1، 1968، ج1، مع 1، مج2، ص 242

[4]– المرجع نفسه ص ، 223

[5]–سورة النحل، الآية 125.

الحرية سبيل للتسامح في نظر ابن باديس :

حق الإنسان في الحرية كحقه في الحياة أي مقدار الحياة متوقف بمقدار الحرية. [1]هذه الحرية التي قبل أن يتم ممارستها ومعايشتها والاحتكام إليها يجب معرفة أنها تقوم بين الأنا والآخر، وأنها علاقة بين أطراف مختلفة لذلك الحرية في نظر ابن باديس هي التمتع بحقوق التي تملكها في حدود من النظام لا تتجاوزها أو تتعداها لحقوق غيرك، فالحرية المسؤولة هي إذن اكتساب الحقوق المستحقة نتيجة التزام الفرد بالواجب واحترام القيم المتفق عليها في القانون بأنواعه السماوي، الأخلاقي أو الوضعي، والحرية هي صفة الازمة للإنسان وهي مصدر الوجود وروح الحياة، فالحرية هي طبيعة في الوجود وحق شرعي لكل إنسان والإنسان في نظر ابن باديس هو إنسان ما دام يتمتع بالحرية بمعنى آخر الحرية فطرة في الإنسان يصل إليها بطبعه لأنه مرتبط بوجودها باعتبارها ضمان لحياته، وكما أسلفنا فحق كل إنسان في الحرية كما أشار إليها ابن باديس كحقه في الحياة.

ومفهوم الحرية بالمعنى العام تجده مجسدا في نوعية الخطاب الباديسي وفي لغته وطرق دعوته القائمة على الحجة والحكمة والبيان مستلهما في ذلك القرآن، قال تعالى: " **ادْعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن**"[2]، أي أن التسامح وفق الأحكام القرآنية ليس التعصب للرأي بل الحرية في إبدائه أي ترك الآخر يعبر بحرية عن معتقداته وقناعاته وأفكاره ممن دون شرط مسبق أن تكون موافقة لأفكارنا وقناعاتنا ومعتقداتنا، وبشكل أخص التمكين له من العيش في أمن وسلام و الوئام وفقا لمبادئه التي لا تقاسمها، من هنا تظهر ضرورة التعايش في مجتمع متعدد، الذي يضمن عدم التخلي عن القناعات والتعبير الحر عن الأفكار دون اللجوء إلى التعصب والعنف وعدم تقبل الآخر، والعمل على التضييق عليه في شتى مجالات الحياة وخاصة تلك المتعلقة بالعقيدة[3]، وفي هذا **قال ابن باديس** :"نحن كمسلمين لا يضيق صدرنا بأن نرى أهل كل دين يحتفلون بطقوس دينهم ويظهرون تمسكهم بعقيدتهم ويدعون إليه بكل اعتزاز وذلك ليقع التعاون على نشر أصول الخير والإحسان التي

[1]– عبد الحميد بن باديس، محلة الشهاب ، المرجع السابق، ص 135.

[2]– سورة النحل، الآية 125

[3]– عمار الطالبي، ابن باديس حياته وآثاره ،ص 421– 422

تتفق عليها جميع الملك وعلى مقاومة الشر والظلم والإلحاد المحرمة عند الجميع وذلك عكس ما تقوم به الشعوب الاستعمارية"[1].

ليس التسامح خاتما سحريا، ولا هو مفتاح لكل مستغلق، ولكنه يشكل في اعتقادنا، بداية وخطوة أولى نحو مجتمع السلم والتعايش، وأنه إذا كان صحيحا القول إن للتسامح مضامين مختلفة ومعالم غير محددة، فإنه من الصحيح كذلك أن فيما أساسية وثقافة معينة هي أساس التسامح، ومنها النظرة العقلية النقدية، والحرية، واحترام الاختلاف، وهي من القيم الجوهرية للتسامح[2] وهو بهذا المعنى يعتبر خط السير ووجهة السلوك التي تقتضي في ما تقتضي ترك الآخر يعبر بحرية عن معتقداته وقناعته وأفكاره من دون شرط مسبق أن تكون موافقة أو مساندة لأفكارنا وقناعتنا ومعتقداتنا وبشكل أخص التمكين له من العيش في أمن وسلام ووئام ووفقا لمبادئه التي لا تقاسمها.

ومن هذا أيضا تظهر ضرورة الإجماع في مجتمع متعدد، أي ذلك المجتمع الذي يضمن عدم التخلي عن القناعان والتعبير الحر عن الأفكار من دون اللجوء إلى العنف أو وسائله بل يفرض ويحتم إدانة مقسوم التسامح في الإسلام العلف الكلامي والفيزيائي وجميع الأشكال التي يعبر عنها سواء بأيديولوجيات وثوقية أو عنصرية متطرفة.

لقد بينت لنا التجربة الإنسانية الحديثة، أن البشرية قد ناضلت من أجل نشر ثقافة التسامح، وما حقوق الإنسان والديمقراطية إلا نتيجة من النتائج المباشرة لفكرة التسامح، وإذا كنا قد بينا الفارق بين التاريخ الغربي والعربي الإسلامي ، فلاننا نعتقد أن ما قدمه ابن باديس تصورا وممارسة، يعتبر مساهمة أساسية في إرساء ثقافة التسامح التي من دونها لا يمكن الحديث عن السلام والسلم الاجتماعيين.[3]

إن ترسيخ قيمة التسامح يقتضي في كل مكان توافر شرطين أساسيين: الأول هو إرادة الفرد في التسامح، والثاني ارتباط هذه الإرادة الفردية بالإرادة السياسية على مستوى الدولة، وضرورة إقامة دولة الحق والقانون التي تضمن الحصانة المتساوية لحرية التعبير لكل

[1]– محمد الطاهر فضلاء من أقوال الشيخ الرئيس المرجع السابق، ص 292

[2]– عمار الطالبي، ابن باديس حياته وآثاره مرجع السابق ص 426.

[3]– عمار الطالبي، المرجع السابق، ص 427.

المواطنين على اختلاف آرائهم ومواقع الفكرية والعقائدية من دون استثناء، أي لكل الأديان والفلسفات والمذاهب.[1]

والعمل على قيام مجتمع مدني متماسك ومتقدم قادر على أن يؤدي دوره السياسي والأخلاقي والاجتماعي، والتسامح موقف حضاري ومدني فعال، وليس موقفا عفويا، فالإنسان يميل بطبعه وطبيعته إلى رفض مخالفه ومغايره في اللون واللسان والعقيدة. لذا يتطلب التسامح تربية وتكوينا على العيش مع الذي يخالفنا ويكرهنا ويختلف معنا من هنا ضرورة تعليم التسامح وقيمه في المنظومة التربوية، ولقد كان ابن باديس أولا وقبل كل شيء معلما لقيم التسامح[2] .

إذ في ذلك يقول أن التسامح ليس قيمة وموقفا بل منظور متكاملا عبر عنه ابن باديس مثل ما عبر عنه غيره من الفلاسفة والمصلحين، ويجد قاعدته النظرية في مفهوم الإسلام الذاتي وقيمه الداعية إلى الأخذ بالعقل والتقدم والحرية والاختلاف والإنسانية، ومسلك عبر عنه صاحبه في العديد من المواقف سواء مع من يماثله في الدين والجنس واللغة أو من يغايره، لذلك فإن التسامح هو أولا وقبل كل شيء ثقافة واقتناع ومسلك .[3]

إن العيش في مجتمع متسامح هو العيش في مجتمع يقبل النقد ويوفر الاحترام والتقدير بحيث يحق لكل فرد أن يعبر بحرية عن فكره دون أن يفرضه على الآخرين، كما أن التسامح يفترض الحذر والفكر النقدي، إذ لا يمكن التسامح مع العنصرية والتعصب والعنف، فمنطق التسامح هو المساواة والحق في الحرية والأمن والاستقرار والسلم والاعتراف المتبادل بين أفراد المجتمع. [4]

في التاريخ العربي والإسلامي الحديث برز العلامة الجزائري عبد الحميد بن باديس، رائد الحركة العلمية والإصلاحية في القرن العشرين، وكان خير من تكلم عن فكرة التسامح في الإسلام فهو ميز أولا بين شكلين للإسلام إسلام ورائي وإسلام ذاتي، فالإسلام الوراثي هو إسلام تقليد لا نظر فيه ولا تفكير إسلام العوام، حفظ للأمم الضعيفة شخصيتها ولغتها، لكنه لا

[1]– المرجع نفسه ، ص 428

[2]– محمد الطاهر فضلاء، من أقوال الشيخ الرئيس، المرجع السابق ص296.

[3]– محمد الطاهر فضلاء، المرجع السابق، ص297.

[4]– المرجع نفسه، ص 298.

ينهض بالأمم لأن الأمم تنهض بالتفكير والنظر، أنه إسلام الزوايا كما يسميه ابن باديس لا يستطيع القيام بالنهضة ولكن الذي يقوم بهذا هو الإسلام الذاتي الإسلام القائم على فهم القواعد والمؤسس على الفكر والنظر، إسلام مشروط بالتعلم والعلم، وهو دين إنساني يحب الإنسانية.[1]

وهو إسلام للاختلاف والحضور الايجابي في عالم يتسم بالاضطراب والصراع تحكمه علاقات الغالب والمغلوب إسلام لا يدعو فقط إلى الأخوة الإسلامية بين جميع المسلمين وإنما يدعو إلى الأخوة الإنسانية بين البشر أجمعين ويساوي في الكرامة البشرية والحقوق الإنسانية بين جميع الأجناس والألوان ويمجد العقل.[2]

وهنا يثار السؤال الأول، هل نحن بالفعل اليوم نعمل بهذا الإسلام الذاتي الذي أشار إليه ابن باديس ونأخذ به، وهل تؤمن حقيقة بإسلام العقل والفكر أم تنضوي إلى زوايا ضيقة قادتنا إلى الصراع والاقتتال فيما بيننا؟

لعل أهم نتيجة تترتب على الإسلام الذاتي القائم على العقل هي العيش وفق مستلزمات العصر، ويشير هنا ابن باديس بقوله : حافظ على حياتك ولا حياة لك إلا بحياة قومك ووطنك ودينك ولغتك وجميل عاداتك وإذا أردت الحياة لهذا كله فكن ابن وقتك تسير مع العصر الذي أنت فيه ... الخ ولكي يكون المسلم معاصرا فإن الشرط الأول لذلك هو ضرورة الإقرار والعيش بحرية التي يصفها بقوله **حق كل إنسان في الحرية كحقه في الحياة** ... الخ ولعل أهم قيمة يضيفها ابن باديس إلى هذا التصور هي إقرار بمبدأ الاختلاف قاعدة وقانوناً للتعامل والممارسة، ويستند بذلك إلى أن القرآن الكريم قد اقر للمخالفين أديانا مع إطلاق أسماء عليها كما اقر معابدهم وأكد على وجوب احترامها.

وعليه، فإن الإسلام ربى المسلمين على التسامح، إذ لا ينظرون إلى ذلك الاختلاف إلا كأمر قضاه الله واقتضته حكمته لعمارة الديار وظهور آثار عدله وإحسانه ورحمته.[3]

---

[1]– عبد الحميد بن باديس مجلة الشباب المرجع السابق ص 130.

[2]– محمد الطاهر فضلاء من أقوال الشيخ الرئيس، المرجع السابق ص299.

[3]– المرجع نفسه، ص299.

كما يثار السؤال الثاني، هل نحن متسامحون فيما بيننا على وفق ما أشار إليه ابن باديس فيحترم احدنا الآخر ويقر له بمذهبه أو دينه أو طائفته، أما ترانا نتناحر ونتخاصم ويأكل بعضنا البعض؟

ويتابع ابن باديس بقوله إذا كان حق الحرية والاختلاف يمارس داخل مجتمعات وبلدان وأوطان فانه من الضروري أن تتعرف على مفهوم الوطن الذي هو سكن الإنسان ومكانه وفضاؤه والذي يحقق الإنسان فيه علاقاته الاجتماعية السلمية القائمة على التسامح والحرية والاختلاف، ولكن ذلك متوقف – كما يرى ابن باديس– على نوعية مفهوم الوطن الذي نحمله ونؤمن به وهنا يثار السؤال الثالث أيضا هل نحن فعلا اليوم نؤمن بمفهوم الوطن الذي ذكره ابن باديس وطن قائم على احترام مكوناته فيقدر أحدها الآخر وطن تقوم فيه العلاقات الاجتماعية ما بين ابنائه على التسامح والحرية والاختلاف، لأن الاختلاف يكون عنصر قوة للمجتمع ودفعه للتقدم وليس عنصر ضعف وتخلف وتنافر ما بين مكونات المجتمع الواحد.[1]

إن مفهوم الإسلام الذاتي بالحرية والاختلاف والتقدم والوطن التي أشار إليها ابن باديس يعبر عنه بخطاب قائم على الحجة والحكمة والبيان مستلهما في ذلك الآية القرآنية "**أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ اعلَمُ يمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين**"[2] .. مستخلصاً منها قواعد اخلاقية للتعامل والتخاطب والدعوة.

هكذا تضل الأسئلة التي أثرناها على ما جاء به ابن باديس ،قائمة، إلى يومنا هذا، وقد أجاب عنها ابن باديس بعقلية الرجل الإصلاحي والمتنور، وهي أسئلة تثير الكثير من الجدل والخلاف ولكننا للأسف لم نستطيع أن نستلهم من تلك الأفكار المستنيرة طريقا الإصلاح أسوا أحوالنا التي لا تخفى اليوم على أحد[3]، وفي ذلك يرى ابن باديس أن الحرب والعلف والتعصب والتطرف واللاتسامح يبدأ أولا لفظا وخطايا ولغة وحديثا، ثم ينتقل إلى الفعل، ومن هذا المنطلق ينبغي تربية وتنشئة الأجيال العربية الإسلامية في الحاضر والمستقبل على التعامل بلغة مسالمة

[1]– محمد الطاهر فضلاء من أقوال الشيخ الرئيس، المرجع السابق ، ص 291.

[2]– سورة النحل الآية 125.

[3]– محمد الطاهر فضلاء، قال الشيخ الرئيس ص 492.

ومتسامحة ويستبعدون من قاموسهم وحواراتهم. وأحاديثهم اللغوية المتشنجة والأساليب الدغمائية المتطرفة والخطابات المحرضة.[1]

لذا نرى أن المدنية المعاصرة تهتم بلغتها وتعبيراتها وأحاديثها ذلك أن العيش في مجتمع متسامح هو العيش في مجتمع يقبل النقد ويوفر الاحترام للرأي الآخر، فمنطق التسامح هو المساواة والحق في الحرية والأمن والاستقرار وهي من حقوق الإنسان، هذا إذا ما أراد المجتمع العربي الإسلامي أن يساير الواقع ويدرك حقيقة التسامح كسلوك يفرض احترام الآخر من هنا نرى أنه من الواجب استغلال ما توصل إليه ابن باديس في معالجته للمصطلحات التنويرية كالحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان والتسامح والتي أصبحت ضرورة استدعتها الظروف الراهنة، أي أنه ليس بمقدور المجتمعات الاستغناء عنها ولو أرادت.

كما نرى أيضا ونحن نشاطر أراء وأفكار العديد من المهتمين بفكر ابن باديس على أنه يمكن توظيف ما توصل إليه كأليات مستحدثة القرن الواحد والعشرين وذلك بإدراج فكره وما حققه من إنتاج معرفي في المناهج الدراسية لمختلف مراحل التدريس وذلك لمسايرة الواقع خاصة في المجالات المعرفية والعلمية بعيدا عن لغة العنف والتطرف ورفض الأخر، وأن توظف بعض مفاهمه المستحدثة في مناهج التعليم كمفهوم المواطنة والعدالة والتسامح، واحترام الرأي والرأي الآخر وحق الجوار والاختلاف وأن تكون هذه المفاهيم الوسيلة التي بواسطتها تتغير سلوكات وأحوال وطبائع أجيال المجتمعات العربية الإسلامية انطلاقا من النموذج الجزائري باعتباره صورة حية لا يختلف فيها عن باقي المجتمعات العربية حتى نتمكن من بناء مجتمع إنساني يؤمن بالتسامح، ويوظفه للتقرب من الآخر الذي لا يستطيع العيش عن منئ عنه.

[1]–عبد الحميد ابن باديس، مجلة الشهاب المرجع السابق ص 132.

في الأخير ومن خلال فكر ابن باديس لتوصل إلى حقيقة مفادها أن التسامح في نظره لا يخرج عن كونه قيمة أخلاقية وسياسية وموقف إنساني لا يفهم إلا في مقابل التعصب والتسامح في نظره أيضا لا يقبل إلا بالحوار وبحق الإختلاف.

عليه نقول أنه كان على الفكر الإصلاحي العربي الحديث أن يقوم بتأويل الأفكار الغربية الحديثة التي وصلته أو التي أصبح مرغما بتعاطيها، وذلك باعتبار الظرفية الاستعمارية بعدا أساسيا في تحليل الوضع.

في الأخير يبقى السؤال مطروحا بعدما تعرضنا إلى هذه النماذج النهضوية الإصلاحية التي كانت في نظرنا أقرب إلى تحديد مفهوم التسامح وكيفية التعامل معه كونه مصطلح اوروبي حديث لا يخرج عن كونه مرتبط بالحريات وخاصة الحرية الدينية وتحديدا حرية العقيدة والتعايش بين مختلف المذاهب والإيديولوجيات هل تفيد هذه الأفكار والمرجعيات النهضوية الإصلاحية في التأسيس و التأصيل لمفهوم التسامح داخل الفكر العربي الإسلامي ؟ هذا ما سنصل إلى اكتشافه في مراحل الدراسة لاحقا.

الفصل الثالث :

التسامح في فكر محمد أركون

- ❖ المبحث الأول : العوائق الابستيمولوجية للتسامح في فلسفة محمد اركون
- ❖ المبحث الثاني : شروط ممارسة التسامح الأخلاقي في فكر محمد أركون

المبحث الأول : العوائق الابستيمولوجية للتسامح في فلسفة محمد اركون

ولكي يحقق هذا العقل النقدي الجديد الذي يدعو إليه أركون فعاليته وأهدافه المنشودة، فهو مضطر إلى القيام بثورة معرفية تقلب المنظور اللاهوتي القديم المسيطر منذ القرون الوسطى حول الكثير من الموضوعات والمشكلات التي بقيت غير مدروسة كما ينبغي في الفكر العربي الإسلامي أو قيمت بشكل منه أو تركت مغلقة إما من قبل الأرثوذكسية الدينية وإما من قبل الأرثوذكسية السياسية مما يؤدي إلى انعكاسات نظرية وعملية مؤثرة على راهن المجتمعات العربية الإسلامية التي لا تزال بدورها واقعة تحت تأثير المناخ العقلي للقرون الوسطى وهذا بسبب استحالة التفكير في الكثير من الموضوعات والقضايا التي تخص هذه المجتمعات الإسلامية.

ومن ضمن هذه المسائل التي تشكل اللامفكر فيه بالنسبة للفكر الإسلامي مسألة التسامح، فهي مطروحة غاليا بشكل غير نقدي أو غير تاريخي، حسب وجهة نظر أركون فقد تم التعامل معها من قبل الفكر الإسلامي بشكل ضيق ومحصور لأنها تدخل في دائرة اللامفكر فيه بالنسبة للفكر الإسلامي، لذا فإن وجه المسألة التي ستعالجها، هي كالاتي:

كيف يحدد، بحسب التراث الإسلامي التسامح المثال الإنساني ؟

3-إشكالية التأصيل:

لعل سؤال التسامح يندرج ضمن سلسلة طويلة من أسئلة اللامفكر فيه في ساحة الفكر الإسلامي كالحرية الدينية وحقوق الإنسان ومكانة الذمي في المجتمع الإسلامي، والفصل بين الزمني والروحي إلخ. وهذه الشبكة من الأسئلة هي بدورها تحمل على سؤال عام كان أركون قد طرحه في كتابه الفكر الإسلامي نقد واجتهاده يتعلق بسمات الأمة البشرية بحسب القرآن والسنة ما هي ساحة المعقولية والفهم التي ينبغي افتتاحها والتموضع داخلها من أجل تقديم أجوبة متماسكة على الأسئلة الخطيرة المتعلقة بالأمة البشرية المثالية، وبالحرية الدينية وحقوق الإنسان أن انجاز قراءة تاريخية – نقدية حول هذا السؤال يتطلب فتح مناقشة حديثة حول الموضوعات التالية:

أ- الأمة المثالية بحسب القرآن والسنة

ب- موضعة التسامح في الخطاب الإسلامي المعاصر

أ- الأمة المثالية بحسب القرآن والسنة:

يمكن أن يُشكل هذا العنوان وحدة مادة لفهم حقيقة التسامح في التراث الإسلامي، بحيث إن التحليل الإجمالي لموضوع الأمة المثالية يبين كيف أن المؤمنين حاولوا دائما أن يبقوا في مستوى التعالي على جميع المجتمعات الأخرى الهود المسيحيين) أي يبقوا على الصراط المستقيم المؤدي إلى النجاة في الدارين، وحينئذ يحق للمؤمنين أن يعلنوا سيادتهم على غير المؤمنين أو المشككين والمنكرين بشكل نهائي وفي هذه العلاقة المعاشة بين المؤمنين وغير المؤمنين والمحددة بدقة من قبل الأمة الإنسانية المثالية[1]، أي الأمة المحمدية، بناء على أصول اجتماعية (الجزيرة العربية) وتاريخية الدولة الإسلامية التي عدت امبراطورية ولاهوتية (الخطاب القرآني وتوسعه الشرعي اللاهوني) يتكون شعور نفسي وروحي عميق يقود إلى تفوق وخلود الجماعة المثالية، وقدرتها على استخراج من كلام الله جميع دلالاته لكي تبيها في أشكال قاطعة، الأمر الذي يمنع النص، حسب أركون معنى ضيق ومغلق، لأنه كان موجه نحو هدف أولي هو التسويغ الشرعي لفكرة تفوق الأمة المثالية الساعية إلا برفض كلي لما عداها من الجماعات الأخرى إن فكرة الأمة المثالية، متشكلة ومهيمنة في جميع الأديان التوحيدية، فالبنى الأسطورية والأسمن السيميائية والشرط التفسيري والعلوم الروحية والمزايدة في المحاكاة التي تؤسس وتحرك وعي الجماعة المثالية من ناحية وتنتج تاريخ مجتمعات الكتاب من ناحية أخرى هي مشتركة بين اليود والمسيحيين والمسلمين وكل نقد مفارق للتاريخ، أو ملائم موجه إلى واحد من التقاليد الثلاثة. يصيب بالضرورة الاثنين الآخرين[2].

---

[1]- محمد أكرون، نافذة على الإسلام ، دار عطية للنشر و التوزيع 1997 . ص 87.

[2]- المصدر نفسه . ص 89.

بناء على هذه الرؤية تلاحظ أن مفهوم التسامح لدى الجماعات الدينية الثلاث يمثل بوضوح كبير الإطار الذي يترجم هذا الاعتقاد بوجود أمة مثالية من الناحية اللاهوتية والسياسية. والاجتماعية « فالمسلمون مثلهم مثل المسيحيين شرعوا انطلاقا من أخذهم بحقيقة منزلة وحيدة. مطلقة لا تتغير، وتفلت كذلك من كل تاريخية شرعوا حقيقة مفهومة ومنقولة بصدق، على أيدي هؤلاء الذين يعلنون إيمانهم بجميع العقائد المكونة لهذه الحقيقة. لقد رفض اليهود والمسيحيون الاعتراف بالعقيدة الأولى في الإسلام القرآن الكريم كلام الله، الذي أنزل على البشر بواسطة محمد رسوله وفعل اليهود مثل ذلك إزاء المسيحيين، وفعل المسيحيون مثل ذلك إزاء اليهود والمسلمين وفي هذا التحديد للحقيقة، ليس من الممكن أن تبنى سوى علوم اللاهوت وأنظمة اجتماعية – سياسية تعمل بصفتها منظومات ثقافية وقانونية ينفي كل منها غيره إن تبادل النفي هذا كلي وبلا استثناء وتبادل أنواع الوعي الثلاثة الحقوق والواجبات على صعيد المساواة القانوني، لن يطرأ إلا بعد قطيعة علومية (ابستمولوجية) أي عقلية، مع مفهوم الحقيقة اللاهوتية، الذي سيطر على الديانات المنزلة الثلاث.[1]

ولكي نتجنب الوقوع في خطأ المفارقة التاريخية، الذي يُسقط على فترة الإسلام الكلاسيكية اتهامات التعصب والعنف ينته أركون إلى أن الإسلام ليس في موقع أدنى من غيره فقد وجدت في الديانات الثلاث تطبيقات إنسانية متفاوتة منفتحة على أشكال لا بأس بها من التسامح، أو على العكس تطبيقات عنيفة (تفتيشية) لأنظمة شرعية – لاهوتية يحددها كل دين وينبغي لنا – دون الوقوع في محاباة الذات التي تسعى إلى تبرئة الإسلام من الممارسات والتصورات الخاصة بحقبة من التاريخ – أن تعترف أن المؤرخين أنه قد كان في الأخلاق الإسلامية حرص على تلطيف مصير الأرقاء[2].

واحترام للكرامة الدينية لأهل الكتاب، فيما وراء التنظيمات الشرعية التي – وإن اعترفت بحرية العبادة قد شددت على الدونية الاجتماعية والسياسية للخصوم، الذين لا نزاع في خصومتهم للدين الحق" (الدين الحق في القرآن الكريم، ولكن الإسلام التاريخ التزم بالسكان مع شعوب أهل الكتاب). يجب ألا يغيب عن البال أن اليهود والمسيحيين حتى وإن ألوا إلى وضع

[1]– محمد أكرون، المصدر السابق. ص 90

[2]– المصدر نفسه . ص 92

أهل الذمة، لم يكفوا قط عن المطالبة في أدب سجالي وافر بنزوعهم الداخلي كجماعة مثالية مرصودة للنجاة. في هذا السياق منالخصومة الإيمانية لكي يجسد الدين الحق ، ويعاش ويدافع عنه يجب أن نفهم جميع علاقات الهيمنة، أو في بعض الأحيان علاقات التواصل بين الجماعات التوحيدية الثلاث. إن فكرة التسامح سوف تطفو ببطء شديد، وبصعوبة بالغة، وعلى نحو مؤقت دائما عبر تعشق التفتيش» و«الاضطهاد» و«الحروب الديلية»، كما يقولون في الغرب[1]."

ضمن هذا المنظور، لا يمكن القول بأن التسامح غالب كليا عن الأديان أو متعدم تماما فيا. فإذا ما نظرنا إلى التاريخ تلاحظ أن الخطاب الديني كان أقل من الأنظمة الأخرى استبعادا للآخرين. ففي الناحية الإسلامية مثلا نجد أ المسيحيون واليهود كانوا يتمتعون في النظام الإسلامي بوضع الذمي ولكنه تسامح يميل نحو اللامبالاة أو عدم الاكتراث أي المحمي)، بسبب العلاقة المتوترة بين الهنود والمسلمين، أو بين المسيحيين والمسلمين لذا فالاتجاه هو نحو الحط من قدر اليهود والمسيحيين ونحو تأكيد تفوق الحقيقة الإسلامية المثلى على ما عداها، بيد أنه يجب ألا نستنتج أن التسامح الذي يحرض على تأكيد تفوق الحقيقة الدينية كانا خاصا بالإسلام دون سواه، بل تجد أن كل الأنظمة اللاهوتية التي شكلتها مختلف الطوائف كانت تحرص على حماية نفسها، والتأكيد على احتكار الحقيقة المطلقة، ولكننا نجد من الناحية القانونية.

كما يلاحظ ذلك أركون أن القانون الإسلامي كان أقل استبعادا للآخرين من الأنظمة المسيحية. وعلى هذا الأساس يرى أركون أنه من قبيل الظلم أن تستخدم مسلمات عقل التدوير من أجل اتهام الإسلام بالتعصب، فالغرب لا يزال يقارن إلى يومنا هذا بين الإسلام في العصور الوسطى والحداثة في الغرب الحديث وهنا يكمن الإجحاف بحق الحقيقة التاريخية، فالمقارنة ينبغي أن تقام بين الإسلام والمسيحية في العصور الوسطى، لا بين الإسلام والحداثة في الغرب الحديث. وقد رد المسلمون على هذه الاتهامات التي ترى في وضع أهل الذمة في الدولة العربية الإسلامية دليلا على عدم التسامح بإيراد الآيات القرآنية التي تبرهن على تسامح الإسلام. وهذا الموقف أيضا لا يقل مغالطة تاريخية عن الممارسة السابقة يقول أركون ولهذا

[1]– محمد أكرون، نافذة على الإسلام ، المصدر السابق ، ص 88.

السبب فإني أرفض الانصياع لهذه الممارسة كما يفعل المسلمون الآخرون فأنا أعرف جيدا أن التفسير التقليدي للآيات الأكثر تحبيذا للتسامح لم يصمد طويلا أمام المسلمات اللاهوتية الاستبعادية والقروسطية فهي تزعم أنها تمتلك الحقيقة المطلقة أو الحق)، وهذه الحقيقة محصورة بين واحد أو بطائفة واحدة (هي هذا الإسلام وبالتالي فإن هذه المسلمات التبولوجية ترفع الطائفة الإسلامية إلى مرتبة أنطولوجية ومعرفية وقانونية روحية لا تضاهي، نجد فيما يخص هذه المسألة أن المسلمين يرددون بشكل دوغماتي القول بأن الإسلام هو دين التسامح تنظيرا أو ممارسة. وقد لجأوا إلى الخطاب القرآني للتأكيد على ذلك. ولأجل استغلال هذه لآيات القرآنية لأغراض تبجيلية أو سياسية كما يفعل المسلمون المعاصرون تلاحظ أن هذه الآيات لي اختيرت من قبل المسلمين قد أصبحت بالتدريج فضاء ثابتا يعتمد عليه في تحديد العلاقة سياسية والاجتماعية والثقافية مع الآخر المختلف الذي لا ينتمي إلى نفس دائرة الدين وهذا التصور الذي يحكم العلاقة بين المؤمنين وغير المؤمنين، والذي يؤكد على تفوق الأمة الإسلامية المؤمنة على ما عداها، لا يؤسس للتسامح بالمعنى الحديث للكلمة، إنما يبقى التسامح في هذه الحالة التي ترسخ التفوق جماعة بشرية محددة أو شعب أو أمة مشروط ومحدد، لأنه لم يخرج بعد من المناخ الديني الذي ساد القرون الوسطى كلها.

فالتسامح كان خاضعا لمنافسة قاسية بين فئات اجتماعية – دينية، مؤمنة وغير مؤمنة، وقد استطاع العقل الديني الإسلامي أن يفرض نفسه قانونيا وتشريعها وسياسيا بواسطة النماذج والتحديدات الخاصة بالأنثربولوجيا القرآنية.[1]

إن الاعتقاد الديني لدى المسلمين يفترض أن الحقيقة موجودة كليا في الوحي، وهذه الحقيقة توجة التاريخ الأرضي أو الدنيوي لجميع البشر مؤمنين وغير مؤمنين، وهو ما جعل الباحث الإسلامي يستمر في إنتاج شروط لغوية وتاريخية من أجل التأويل الصحيح للنصوص المقدسة والذي سيتحول فيما بعد – أي التاويل – إلى قانون ديني موثوق مرشح لا يُناقش الأجل تحديد المعنى الوحيد، أي الصحيح لكل نص مقدس وبهذا الشكل يستعصي العقل الإسلامي على التاريخية لأنه يقع خارج كل نقد ابستمولوجي في رأي أركون.

[1]– محمد أكرون، من فيصل التفرقة إلى فيصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت ، لبنان، ط22، 1995،ص113.

ومن المعروف أن الرؤية العربية الإسلامية الكلاسيكية التي سادت الفضاء الاجتماعي والتاريخي المعروف، فيما يخص التعامل مع الآخر قد راحت تفرض نوعا من الحقائق السوسيولوجية التي تمنع ظهور الحقائق الحقيقية أي التاريخية والعلمية والفلسفية " من أجل تغذية الوهم بوجود امة إسلامية مثالية تغير عن الرسالة الأولية بكليتها، وهذا ما يبرر في نظرهم الحاجة الملحة للعودة إلى الأصول ضمن منظور الخلاص الأخروي.

يرفض أركون بشكل قاطع الموقف الإسلامي الذي يُسقط على الماضي بعض قيم ومفاهيم الحداثة العربية، محاولا زحزحة كل قراءة اختزالية قائمة على نزعة الأسطرة التقديسية باتجاه بدائل عقلانية، ترتكز على التاريخية والألسنية والتفكيكية، وذلك بهدف تقوية العقلانية النقدية التي كانت قد نشأت في الغرب ونشطت من قبل المفكرين التنويريين ابتداء من القرن السادس عشر. ومن هنا يمكن أن نفهم سبب التفاوت المتزايد بين النظام المعرفي الغربي، وذلك النظام المعرفي بالنسبة للفكر الإسلامي، الذي لا يزال مغلقاً في وجه أي ممارسة نقدية تاريخية إنه متركز حول نزعة متعالية ومتسامية تمثل إنجازات نهائية مثالية لكل القيم والأفكار. في حين أن هذه القيم كحقوق الإنسان والتسامح والديمقراطية افتتحتها الثورات المعرفية في أوروبا. ب موضعة التسامح في الخطاب الإسلامي المعاصر[1].

إن الخطاب الإسلامي المعاصر إذ يحاول إعادة تجذير التاريخ الحاضر لهذه المجتمعات. وغرسه في العصر الافتتاحي يميل بذلك إلى ترسيخ قطيعة تاريخية مزدوجة وترسيخ منطقة فلسفية من اللامفكر فيه من الممنوع التفكير فيه إنه يدعو إلى إحداث قطيعة نهائية مع التراثات الأولية التي تحاول الانبعاث على هيئة هوية ثقافية فعلية. كما أنه يدعو إلى إحداث القطيعة مع الحضارة الإمبريالية المادية للغرب إن اللامنطقية العملية واللاواقعية التاريخية والسوسيولوجية والثقافية لهذا الرفض المزدوج تعبر عن مدى الساع اللامفكر فيه الذي ترسخه بالضرورة فرضيات الخطاب الإسلامي المعاصر.[2]

[1]- محمد الشبه، مفهوم الخيال عند محمد أركون، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت، ط1،2014،ص66.

[2]- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، المرجع السابق ص 71.

وعلى الرغم من أن مسألة التسامح / واللاتسامح لم تناقش في المجتمعات الإسلامية، إلا أن أركون لا يخفي تأكيده بأن التسامح في بعده الأخلاق وعلى المستوى النظري، كانت له. جذور في النصوص الدينية والفلسفية الكبرى للفكر العربي الإسلامي، وهذه الإرهاصات الأولى لفكرة التسامح الحديثة نجدها حاضرة في الخطاب الفلسفي العربي الشخصيات من ذوي النزعة الإنسانية في القرن الثالث والرابع الهجريين من أمثال الجاحظ (ت 869م) والكندي (ت 870م)، والتوحيدي (ت 1014م) إلى كما يمكن أن تعثر أيضا في التجربة الصوفية على نزعة التسامح الديني لدى الحسن البصري (مات عام 772م)، والمعري (1058م) إلى وهذه النزعة التسامحية تتفق مع بعض التصورات التي تشير إلينا كلمة التسامح الحديثة كالاحترام والحب والعفو والإيثار ولكن الملاحظ أن هذه الترعة الانسانية التي كانت حاضرة في نصوص مفكرين كبار كالتوحيدي والكندي والجاحظ لم تتجاوز حدود الطبقات العليا والمترفة في المجتمع، ولم تشمل العامة" بحسب مصطلح ابن رشد. ويعود السبب فيذلك حسب أركون إلى البنا الاجتماعية السائدة وأطر الفكر المهيمنة. لكن ما الذي أدى إلى تراجع هذه الاتجاهات النسبية التي شهدتها سابقا الحضارة العربية . الإسلامية؟ هذا هو السؤال الهام الذي شكل صرخة أركون في معظم مؤلفاته، وخصوصا مؤلفه الموسوم به نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكونه والتوحيدي« إن تحليل غياب أو تراجع النزعة الإنسانية أو الفلسفة الإنسانية في الفكر والثقافة في الوسط الإسلامي، يقتضي حسب سب أركون، تفحص الروابط بين الدين والمجتمع بعد القرن الخامس البحري الحادي عشر الميلادي من أجل الكشف عن ما حدث من عمليات البتر والحذف للأجزاء المبدعة والخلافة من التراث، وتحويل الإسلام الحي والمثالي إلى إسلام مغلق ودوغماني ومتعصب من أجل التوصل إلى السلطة[1].

الإشكالية الأساسية للمجتمع الإسلامي داخل الإسلام الكلاسيكي، ثم في الإسلام المعاصر كانت تتمثل في البحث عن نظام من العقائد والقيم يؤمن شرعيتها ويُبرر نظامها. لقد هيمنت هذه المسألة على تاريخ المجتمعات التي مستها الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، وهكذا تم تشكيل تصور أو نظام معين يرسخ وحدة جماعة بشرية محددة، تفرض بدورها حقلا معينا من المسموح التفكير فيه.

[1]– محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي ، المرجع سابق ص 276.

وتسترشد بنموذج معين للعمل التاريخي ومرجعا للحركات الاجتماعية والسياسية وعلماء الدين لاشك في أن الصراع والتنافس الحاصل بين المذاهب السنية المتواجدة في الساحة العربية الإسلامية طيلة الفترة السكولاستيكية الاجتماعية المسيطرة على الوحي لأجل تحديد المعنى الوحيد والصحيح لكل نص مقدس ومن ثم توظيف هذا التفسير في تأكيد لتفوقية فريق على أخر أي محاولة، احتكار الإسلام الحقيقي، قد ساهم في ضمور هذه النزعة الإنسية وتراجع الفكر الفلسفي العقلاني على ساحة المجتمعات العربية – الإسلامية هكذا يتضح أن التراثات الدينية المذكورة أنها ومن أجل إنتاج قانون ديني خاص بها أهملت التجربة الإنسية أو الإنسانية التي ازدهرت خلال القرن الرابع الهجري وهكذا حل محل التجربة الإنسانية والعقلانية، الأرثوذكسية الضيقة طيلة العصور الوسطى .[1]

كما أن هذا الموقف الإنمي لا يزال مرفوضا من قبل النهار الأصولي الإسلامي المعاصر الذي " يريد التشديد على الأصل الإلهي الصرف للرسالة الإسلامية عالي وهناك سبب آخر جعل الخطاب الإنسي والنزعة الإنسية تبدو هامشية وباطلة. ذلك أن النجاحات التكنولوجية للغرب قد أدت إلى ضمور هذه النزعة، لقد مات الإنسان كما مات الله ولم يبق في الساحة إلا إرادات القوة الجماعية واستراتيجيات السيطرة عن طريق التقدم التقني والإنتاجية للحداثة في أرض الإسلام.

وهكذا يمكن القول أن ممارسة التسامح تتطلب وجود أطر اجتماعية وعوامل تاريخية واجتماعية وثقافية إلى جانب إرادة سياسية من ناحية الدولة فالتسامح ليس عبارة عن فضيلة أخوية ما إن تأمر بها التعاليم الدينية أو الفلسفية الكبرى حتى تتحقق واقعا ملموسا، وإنما هو عبارة عن تلبية لحاجة اجتماعية والضرورة سياسية ملحة في لحظات الهيجان الإيديولوجي الكبير » . هذا ما يقوله أركون حرفياً وبالتالي فإن غياب التسامح عن العالم العربي في عصر النهضة في الفترة من 1850 إلى 1940 ليس عائد إلى غياب النصوص الدينية أو الفلسفية في الفكر الإسلامي، وإنما هناك ظروف تاريخية وأوضاع اجتماعية دفعت بالمجتمعات الإسلامية نحو المواجهات العنيفة مما أدى إلى التحول في فكرنا الحديث من إنسية عربية منفتحة تشكلت خلال القرنين الثالث والرابع للهجرة إلىتشجيع نمو الأفكار الضيقة والمتعصبة

[1]– محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي ، المرجع سابق ، ص 277.

الرافضة للتسامح والاختلاف وهذا يتساءل أركون كيف تحولت المجتمعات العربية الإسلامية في لحظة مفاجئة وعنيفة إلى موقف متعصب وسلبي !

لقد حدثت أثناء الحكم العثماني وبعده وحتى نيل الاستقلال عدة تطورات مست المجتمع الإسلامي لقد ظل الإسلام كدين، وظل الفكر الإسلامي والمجتمع الإسلامي بمعزل عن الأحداث. فبينما مرت المجتمعات الأوروبية بتغيير سريع خططته البرجوازية التجارية الرأسمالية فرضت على العالم الإسلامي عملية عكسية، فقد قوله وانكمشت أفاقه الفكرية وأنشطته الثقافية واشتد عود النظام القبلي نتيجة لضعف السلطة المركزية وقد ساعدت هذه التطورات على إقامة الإمبراطورية الاستعمارية، مما زاد من سوء الوضع الاقتصادي والسياسي والثقافي، وأدى إلى حروب التحرير التي تلت الحرب العالمية الثانية.[1]

ومن المعلوم أن التسامح كان مشروطا بظروف ثقافية وسياسية واجتماعية محددة تماما. ولكن أنظمة الحكم المتعاقبة في أرض الإسلام من الخلافة إلى الإمامة إلى الإمارة إلى السلطنة. كانت قد قللت من الأهمية الحقيقية للتسامح، وفتشته، فمن المعروف أن نضال سلطة الدولة في المجتمع الإسلامي كان موجها ضد الاستعمار وضد كل ما من شأنه إضعاف رابطة الوحدة الوطنية، وقد استعملت في ذلك مبدأ التبرير أو المشروعية، وهدفها السيطرة على كل ثورة مضادة لمقاصدها ونواياها.. لقد أدت هذه السياسة إلى صراعات عرقية – ثقافية، أو طائفية، أو سياسية، مما زاد من شدة الانغلاق على الذات وعرقل ظهور التسامحبين أركون أن التسامح مستحيل في مجتمعات تعيش أوضاعا صعبة وغير طبيعية منذ القرن الثالث عشر كالمجتمعات الإسلامية، فمنذ ذلك الوقت وهي تشهد عمليات الفرز للجماعات العرفية – الثقافية وإقامة الجدران والحواجز بينها. كما وتشيد عمليات التمايز والفرز للنخب الحضرية والطبقات الشعبية كل على حدة بل وقد شهدت هذه المجتمعات عمليات التمايز والفرز طبقا للدين واللغة والثقافة في المدن والقرى والمناطق. وقد شجع النظام العثماني، وكذلك فعل المستعمرون الأوروبيون فيما بعد على تقسيم المجتمع إلى مجموعات متمايزة ومتعلقة على نفسها. وتحول الدين إلى طوائف وجماعات، وأصبحت السلطة بالوراثة، وأصبح الاقتصاد من نمط الاكتفاء

[1]– محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي ، المرجع السابق ص 280.

الذاتي، وتفرعت اللغة إلى لهجات مختلفة واقتصرت الثقافة على ما كان بيير بورديو قد دعاه بالرأسمال الرمزي عندما درس منطقة القبائل الكبرى في الجزائر.[1]

يتضح أن الأنظمة الحاكمة في المجتمعات العربية والاسلامية ومن أجل تأمين مصالحها عملت على إبعاد الخصوصيات الثقافية والدينية المختلفة والمتمايزة من الفضاء الاجتماعي والثقافي الذي يستحوذ عليه هذا النظام ولم تكن هذه النخب السياسية عندنا بقادرة على أن تطرح تحديات جديدة علها كمسألة الانتماء اليوناني أو على الأقل أن تطرحها ولو نسبيا.

كمواضيع للنقاش الفكري والتداول الفلسفي لأن ذلك سيخلق الكثير من المشكلات في قضية السيادة والوصول إلى السلطة ويهدد مستقبل السلطة الحاكمة ،لذا رفضت استيعاب هذه التكوينات والهويات المتعددة، وفرضت مقابلها توحيدا فسرنا عنيفا يبقي التعدد والتنوع العقائدي والثقافي واللغوي والعرقي على هامش الواقع التاريخي المحلي من دون أن تتاح للمجموعات الثقافية في نطاق تكامل التنوع الثقافي الجماعي المساهمة في حركة الإبداع التاريخي يضاف إلى ذلك أن الغرب الاستعماري بغية الحفاظ على سياساته القمعية خلق صراعا عنيفا وجذرنا عبر تشكيل مواطن التوتر والخلاف الثقافي والديني والسياسي بين الجماعات المختلفة وخلق التضاد الكامل الذي يغذي الكراهية ويولد العنف فيما بينهم. وهذا التقسيم بين أبناء المجتمع الواحد هو هدف النظام الاستبدادي الشمول للحفاظ على مصالحة الكبرى، وهو الشرط المسبق بالنسبة للغرب الكولونيالي أيضا، ضمن مشروعه الاستعماري الرامي إلى إضعاف وحدة المجتمع العربي الإسلامي.

والواقع أنه في ظل هذا الانقسام الحاصل داخل بنية المجتمع العربي الإسلامي الذي مارسته الانظمة الحاكمة. وأراد الاستعمار أن يرسخه فيما بعد، يكون من الصعب تشكيل التسامح والمجتمع. المدني وبناء وحدة الوطن: فما دام الخطاب السياسي يُرضع ويقوي الجدار العازل بين أبناء المجتمع الواحد عن طريق إثارة النعرات الطائفية واليونانية من جهة، ويعمل على تهميش واضطهاد هذه الفئات من جهة أخرى، وذلك لمصلحة سلطة الدولة ومادام الناس

[1]– محمود حميدة محمود عبد الكريم، فلسفة التسامح قراءة تاريخية معاصرة، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر ، الإسكندرية، ط1،2018، ص 124.

معزولين عن بعضهم البعض في الأحياء والمناطق بناء على انتماءاتهم الطائفية أو العرقية أو المذهبية فإن ذلك سيولد كل أشكال العنف والطائفية مما سيثير تفككات واهتزازات على مختلف الأصعدة، وهذا من شأنه أن يحول دون التحرر والدخول في عصر الحداثة والتنوير.

يرى أركون أنه لا يمكن للتسامح أن يترسخ إلا بعد تفكيك هذه الهويات الجامدة والراسخة. ودراستها بشكل تاريخي وعلمي، وذلك لأن هذه المجتمعات التي انقسمت إلى جماعات وطوائف معزولة عن بعضها تعمل على تحريك المتخيل الاجتماعي وتغذيته واشعال لهيبه لأنها غيورة على هويتها وخصوصيتها ومتمردة غالبا على السلطة المركزية وبخاصة عندما تكون بعيدة وهكذا ظلت هذه الجماعات معزولة عن الحداثة حتى عام 1950.[1]

فمن المعروف أن السلطة السياسية، ونتيجة نظرتها المركزية وسياستها غير المتسامحة عملت على تجاهل المعايير الثقافية للمجموعات الإثنية الثقافية (مثل اللغة اللهجة العادات...)، ومقاومة ادماجها الداخلي في موضوعات المواطنة والمساواة والديمقراطية. وهذا ما يبرر بروز ايديولوجيات عرقية لغرض بناء هوية خاصة بها، وهي تعبر عن هذا التأسيس الجديد بمنطق يأخذ شكل الرفض والاستبعاد فكل مجموعة أو طائفة دينية كانت أم ثقافية أم عرقية لا تشجع على نزعة منفتحة ومتسامحة، الأمر الذي أدى إلى حركات احتجاجية متزايدة وصدامات عنيفة وخطابات كراهية متعصبة لهذا الاتجاه دون ذاك وهي لا تزال مفتوحة حتى يومنا هذا، مما حال دون تحقيق المجتمع المدني الذي يتساوى فيه الجميع، ودون الانطلاقة الحقيقية للتسامح في المجال العربي الإسلامي الراهن.

يذهب أركون إلى أن المجتمع الإسلامي هو الان في حاجة ملحة لأن يؤسس لأنموذج حداثي في التعامل مع واقع جديد بتلويناته وتشكيلاته المختلفة، لا سيما بعد أن أصبحت هذه الهويات تشكل قاعدة سوسيولوجية مهمة جدا وبالتالي من المهم الانفتاح على النماذج الثقافية المتمايزة، بل ومطالب أيضاء بإدخال عناصر جديدة وخصوصيات لها توجه معين، وبعضها حديث العهد في المجتمع العربي الإسلامي (طوائف إثنية، جاليات غير إسلامية مهاجرين أقليات دينية)، ضمن بنيته وفضاءه الاجتماعي دون إخضاعها للمرجعيات الثقافية والفكرية التي

[1]– محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، المرجع السابق، ص 115.

تحدد معالم هوية مجتمع الأغلبية كما أن هذا الزمان الذي يدعو أركون لأن نفتتحه في الراهن العربي يتطلبة الانتشار الهائل لظاهرة الأصولية الإسلامية وأيضا بالنظر إلى الخطاب المتداول من قبل أوساط واسعة في الغرب، والذي ينعت الإسلام بالتعصب والطائفية.

كل هذه التحديات الجديدة تتطلب رؤية معرفية جديدة لواقعنا وتراثنا. بحيث أن تصحيح الموقف السلبي من التعددية وحقوق الإنسان والمواطنة والتسامح والاختلاف على المستوى الداخلي سيسمح بإنهاء الصورة المتخيلة عن الإسلام من طرف الغرب، وتجنب أي تدخل خارجي بحجة حماية المجتمع من الانقسام الطائفي الاثني وهكذا فبقدر التأكيد على المواطنة والتغاير والتنوع والتعدد وحين يكون التسامح داخل المجتمع العربي الإسلامي هو إطار جامع وموحد، ولكنه متعدد وليس أحادي، فإن نظرة الآخر لنا ستكون مبنية على الموضوعية والعقلانية والحقيقة.

4-إشكالية التأسيس:

الفكر الإسلامي بحاجة إلى نقد عميق وجذري بطال كل أنظمته الفكرية وليس إلى خطابات التبجيل والتقديس التي يستخدمها المسلمون للبرهنة على أن القيم الخاصة بالحداثة قد عرفها الإسلام أولا، متجاهلين مدى أهمية النقد الفلسفي الذي قام به مفكرو عصر التنوير من خلال صيرورة تاريخية إجبارية. وإذا لم يستطع هذا الفكر الذي ندعوه "إسلامي" من مراجعة نقدية لكافة خطاباته ومقولاته ومسلماته التي يتأسس عليا، فإنه لا يمكن تدشين القيم الجديدة التي تكون سبيلنا في التحول من قيم تقليدية استلابية نحو قيم أو فضائل تؤسس كل أهدافها على التسامح والاختلاف والاعتراف والتواصل.[1]

إن التبرير لقيم دينية أخلاقية أو سياسية وحتى ثقافية وتأصيلها، وذلك عن طريق القول بانها إسلامية المصدر، ينطوي على مغالطة تاريخية وعلى نوع من التضخيم وهو يبدو الآن متجاوزا وذلك في مناخ الحداثة التي شقت الطريق نحو الفكر الحر النقدي الذي يعري كل المسلمات والأنظمة المعرفية المختلفة وإذا كان التقدم والتاريخية الخاصين بالمجتمعات الغربية مرتبط بنشوء الحداثة والتنوير وما أدى إليه من إحلال مشروعيات جديدة الأخلاق العلمانية،

---

[1]- محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فيصل المقال ، المرجع السابق ، ص114.

القانون الوضعي العقل محل المشروعيات القديمة المغلقة [الأخلاق الدينية القانون الكنسيي الدين). فإن أركون لا يتردد فينقل إشكاليات ومناهج هذه الحداثة ومكتسباتها إلى المجال الإسلامي، وذلك من أجل أن يفتتح في الواقع الإسلامي مسارا جديدا غير معروف وغير منظر له من وجهة نظر نقدية وأيضا، من أجل تجاوز الوعي الزائف المسيطر في الأوساط الاجتماعية الثقافية والذي يفضي إلى ظهور الخصوصيات التاريخية والسوسيولوجية والدينية الضيقة التي تعتقد أنها هي وحدها المنتجة للحقيقة، وبالتالي ترفض وبشكل قاطع إعادة التفحص النقدي لكل التراث الإسلامي الذي يشكل الهوية الجماعية للمسلمين.

أن معالجة التسامح بشكل نقدي، وبالمعنى الفلسفي الذي أفصحت عنه الحداثة، يفترض إعادة قراءة جذرية للتراث الإسلامي الكلي(la tradition islamique exhaustive) ، هدفها زحزحة الإشكالات وتفكيك الأنظمة التيولوجية المختلفة وتعرية السياجات الدوغمائية المغلقة، وذلك من أجل موضعته(أي التسامح) في التراث الفكري الإسلامي بشكل أفضل تجنبا لأي استخدام ايديولوجي ولأي مغالطة تاريخية كانت في السابق تحاول أن تكشف عن مكانة التسامح الدينية التي تفرض صلاحيتها حتى ضمن إطار الحداثة كما يزعم المسلمون التقليديون إن هذا الاعتقاد لا يصمد أمام النقد الفلسفي للحقيقة، كما يتصور محمد أركون، ذلك أن المفهوم في صيغته الحديثة، يعود إلى بداية عصر النهضة الأوروبية وتحديدا إلى بداية القرن السادس عشر، وقد كان المفهوم حينذاك مطلب ديني اجتماعي وظيفته حماية حرية الاعتقاد الديني من كل أشكال العنف والاضطهاد والطائفية. وقد رأينا سابقا أن اللاتسامح الفكري الملازم لكل الأنظمة اللاهوتية للاعتقاد / وللاعتقاد كان يعاش ويعتبر كقيمة إيجابية طيلة هيمنة الأنظمة اللاهوتية المغلقة للأديان الثلاثة في العصور الوسطى. ولكن ما إن استطاع هذا العقل أن ينتصر ويفرض نفسه سياسيا، ثم بشكل أخص قانونيا وتشريعيا. حتى ضمن لكل فرد مواطن حرية التفكير والتعبير والنشر وهكذا انكشف الطابع السلبي والضيق جدا للتسامح الديني. هذا ما حصل في أوروبا بشكل تدريجي منذ عصر التنوير، ولكن عالم الإسلام لا يزال يعاني من انعدام التسامح بالمعنى الحديث للكلمة [1].

[1]- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني ، المرجع السابق ، ص244.

إن هذه الرؤية المصرح بها في خطابات أركون تعني أنه كان لميلاد فكرة التسامح الحديثة شروط تاريخية وعقائدية وحتى سياسية تضمن ترسيخه داخل المجتمع الأوروبي، وهي التي تحدد اليوم وجوده على المستوى الكوني هذه الشروط تجد أرضيتها الخصبة ضمن إطار الحداثة الساعية إلى تحطيم الفكر من سيطرة العقلية الدينية السكولاستيكية، والتأكيد على ضرورة فصل الدين عن الدولة، مما يضمن حرية الاعتقاد الديني بالإضافة إلى تحقيق المساواة الكاملة بين جميع المواطنين بغض النظر عن معتقداتهم وتوجهاتهم المختلفة.

ويرى أركون أن ممارسة التسامح بشكل فقال وإيجابي ومسؤول عقليا يتطلب أولا تحقيق شرطين:

1-وجود دولة حق وقانون تضمن الحصانة المتساوية لحرية التعبير لكل المواقع الفكرية والعقائدية دون استثناء، أي لكل الأديان والفلسفات والمذاهب، كما وتضمن لكل الأعمال الأدبية والفنية حرية النشر، حتى ولو مست موضوعات مقدسة من قبل الزمن وتوالي القرون. أقصد مقدسة بالنسبة لدين ما أو لطائفة ما أو لجماعة معينة أيا تكن.

2- وجود مجتمع مدني متماسك ومتقدم ومشبع إلى حد الكفاية بالثقافة الفلسفية والقانونية المتسامحة، وذلك لكي يلعب الدور الأساسي للشريك الحر والمتشدد مع الدولة، دولة القانون وعندئذ لا تسقطه هذه الأخيرة تحت إغراء التحيز أو المحاباة لطرف ما بأي شكل فالمساواة ينبغي أن تطبق على الجميع ويحق للرأي العام أو المجتمع المدني أن ينبه الدولة إلى ذلك إذا ما اخطأت[1] وحول هذه المسألة يضيف أركون قائلا: «ليس عندنا مجتمع مدني بالمعنى الحديث للكلمة، فنحن عندنا مجتمع مبعثر، متفرق. لا يزال يخضع لعقائد وممارسات وتقاليد قديمة جدا ولم تقل مها أثار التطور الحديث ومجمل الفئات الاجتماعية التي تشكل المجتمع ليست متساوية من حيث الحقوق، وخصوصاً حق الكلام الحر والتعبير عن نفسها، وبشكل عام فلا يوجد تعبير حر في مجتمعاتنا، فمجتمعاتنا لا تتكلم بشكل حر عن ذاتها مجتمعاتنا مكبوتة

[1]- محمد أركون، المرجع السابق ، ص245.

وسبب انعدام هذا التعبير الحر عن الذات هو أن الدول. أو الأنظمة السياسية التي استلمت زمام الأمور بعد الاستقلال. هي أنظمة مصادرة من قبل مجموعة من المناضلين السياسيين[1].

وبهذا الصدد يمكن القول بأن هذين الشرطين قد تشكلا في سياق تطور المجتمعات الأوروبية، بعد منعطفات تاريخية كبرى، بدءا بحركتين تاريخيتين هما: البيضة والإصلاح، ثم حصول انتفاضات وثورات كبرى مثلتها الثورة الفرنسية التي دعت إلى الحكم المدني والمساواة والحرية والمواطنة وحقوق الإنسان، ثم مرحلتي الرأسمالية والتطور التكنولوجي في القرنين التاسع عشر والعشرين، ثم وصولا إلى تلك الحركة في جميع ميادين العلوم الاجتماعية والإنسانية ويعتقد أركون بأن هذا التحول الذي حصل في المجتمعات الأوروبية، والذي أدى في النهاية إلى تأسيس مجتمع منفتح. تعددي قائم على الحرية والمواطنة والمساواة، لم يحصل بالفعل في بلدان عربية – إسلامية، والأمر الذي عطل ظهور ما يدعى بـ التسامح » كون هذه الشروط تحصل داخل هذه المجتمعات. وهي تشهد الآن العودة إلى النظام الديني التقليدي المتركز على أجهزة سلطة الدولة، والذي يمنع الحرية حرية التعبير، والمعتقد، والكتابة، والنشر بحجة المساس بهوية الأمة الإسلامية خصوصا ونحن نلاحظ مطالبة الحركات الأصولية الحالية بتطبيق قانون معاقبة التجديف والكفر وذلك استجابة لضغوط وإكراهات سياسية أكثر منها دينية[2].

لابد من الإقرار بأن قضية التسامح مرتبطة في جوهرها بمدى درجة تطور المجتمع أو عدم تطوره " فالتسامح لا يكون إلا جزءاً من مشروع إصلاح ثقافي اجتماعي، سياسي، يمنح الأفراد كامل الحرية في التفكير والاعتقاد والتأليف ويُبقي باب المشاركة السياسية مفتوحا أمام التشكيلات السياسية لممارسة اختباراتها التي تخدم المجتمع وهذا لا يتحقق إلا بتوفير هياكل مؤسسات ديمقراطية، وتعزيز وجود خيارات ثقافية جديدة المجتمع العربي – الإسلامي، من أجل تجاوز مرحلة الانتماءات الضيقة المؤسسة على البنى القبلية أو الطائفية القديمة والانتقال إلى مرحلة المدنية القائمة على العيش المشترك والتسامح الديني كما يقتضي الأمر الخروج من الخلاق العقل الديني المسجون داخل سياج أسطوري، والانفتاح على مختلف الانجازات التي دشنها العقل الحديث. واعتناق النقد الفكري المنفتح الذي يعيد التفكير في كل ما استحال

[1]– محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد اجتهاد، المرجع السابق ، ص270.

[2]– نفس المرجع ، ص 116.

التفكير فيه وبالتالي فإن الخيار الذي ينبغي أن نفتتحه يتمثل في إخضاع التراث الإسلامي للتفحص النقدي لتفسح المجال لإثارة الكثير من المسائل والموضوعات التي لا تزال غير مطروحة بشكل نقدي في ساحة الفكر الإسلامي، كمسألة التسامح. ذلك أنه من العبث أن ندعو أخلاقيا إلى التسامح في الوقت الذي تقوي فيه كل رواسب . العصور الوسطى التي تشكل منطقة هائلة من المستحيل التفكير فيه، أي من فرض التعصب والقمع. إننا نقويها وندعمها عن طريق التلاعب بالنصوص المقدسة أو التي قدسها مرور الزمن وتراكم القرون. إن هذا التلاعب بالنصوص والآيات والأحاديث يعني السقوط في مغالطة تاريخية ضخمة كما ويعني تأجيل نقد التراث الإسلامي من الداخل إلى مالا نهاية [1]

يعتقد أركون أن الثقافة العربية لا تزال محاطة بنسق أو نظام معرفي مغلق للقرون الوسطى وقد زاد من هيمنة التفكير التخيلي للقرون الوسطى برامج التعليم التي ظلت تسير على النمط التقليدي فهي لم تنفتح على الآخر والآخرين وهي خالية من ثقافة الاعتراف والتسامح والتعايش وهذ ما يتعارض حسب أركون مع المكتسبات الأكثر رسوخا لعقل التنوير وفلسفته، وهذا ما يدعوه بالاستخدام الايديولوجي للقرات (انظر كيف يُدرسونه في المدارس الثانوية والجامعات). فالتراث ليس مدروسا لذاته ومعروضا للنقد ضمن سياقه التاريخي وإمكانياته، وإنما يعودون إليه لتلبية حاجات الحاضر ولتقويله مالا يستطيع قوله (وهنا تكمن المغالطة التاريخية أو الإسقاط بالمعنى الحرفي للكلمة.[2]

بين أركون أن الفكر الإسلامي أن الفكر الإسلامي لا يزال لم يعرف بعد مجموعة من الإنجازات المنهجية التي طبقت وتطبق على الفكر الديني والتي استطاع الفكر الغربي أن يدخل فضاءات معرفية جديدة وهذا هو شرط دخول الحداثة الفكرية الحداثة إذن يجب أن تكون في البداية حداثة فكرية ومثل هذه العدالة لا تزال غير معروفة في الفكر الإسلامي لأنه لم يستطع

---

[1]- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني ، المرجع السابق ، ص246.

[2]- المصدر نفسه، ص250.

بعد تطبيق المناهج النقدية. التفكيكية في النقد ولم يعرف بعد اللحظات التي كانت شرطا في دخول الإنسان الحداثة وهي البيضة والنقد والديني وعصر الأنوار[1].

إذن التأسيس الحقيقي للتسامح والأنسنة وحقوق الإنسان والعلمنة وغيرها من المفاهيم التي قادت الغرب المسيحي إلى تحقيق المصالحة التاريخية بين طوائفه وتشكيلاته الاجتماعية الثقافية وإثنياته اللغوية والعرقية وأدت إلى دخوله عصر الحداثة وما بعد الحداثة(post–modernisme) يتطلب توفير الظروف والشروط اللازمة لذلك. فالعقل الأوروبي استطاع أن يتجاوز تراثه الديني ويمارس عليه النقد المنفتح بدءا من القرن السادس عشر، في حين أن هذه الروح الفلسفية النقدية، لم تمارس بكل فعالية داخل المجتمعات الإسلامية. ولا تزال الكثير من المسائل والموضوعات لم تكتشف بعد ، فهي ممنوعة من البحث والدراسة إلا بشكل هامشي أو مؤقت لأنها تدخل ضمن ما يدعى اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه من هنا فإن درجات التسامح وأشكاله تختلف باختلاف التقاليد الثقافية والسياسية المهيمنة في المجتمع "[2]،فالتسامح يبنى ثقافيا، واجتماعيا وسياسيا.. ولكن لا توجد الأن النخب الثقافية التي يمكنها إثارة المسائل المحرمة (tabous) والمغلقة، بما يؤدي إلى الخروج من هذا السياج الدوغمائي وإعادة طرح هذه المسائل والموضوعات ضمن إمكانيات جديدة للفهم والمعقولية وإذا كانت هناك بعض المحاولات في التحديث من قبل بعض الطبقات الثقافية التي سعت إلى ممارسة المعرفة النقدية مثل التي حدثت في الغرب، فإن هذه الروح النقدية كان تأثيرها محدودا، نتيجة الصرامة الايديولوجية المفروضة من قبل كل أشكال أنظمة ما بعد الاستقلال كما أن الخطاب الإسلامي المعاصر لا يهتم بإعادة التقييم النقدية للتراث والنص الديني، كمنهج جديد بدلا من القراءة التراثية التي تستند إلى مناهج تقليدية في رؤيتها للفكر الإسلامي، إن هذا الخطاب المدعو «إسلامي»، يبقي التراث بمنأى عن أية دراسة نقدية تحاول إضاءته من الداخل، لم يستطع خطاب الإسلام السياسي التحرر من النظرة التبجيلية والتبريرية العقيمة، لكي يبرهن على تسامح الحضارة العربية – الإسلامية، وهذا الاعتقاد بالذات هو ما يؤجل تشكل التسامح بالمعنى الحديث تحديدا داخل المجتمعات الإسلامية.

---

[1]– عبد الرحمان اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأسيس الفلسفي العربي المعاصر (محمد أركون، محمد عابد الجابري، هشام جعيط)، مكرز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 2014، ص 196.

[2]– محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني ، المرجع السابق ، ص247.

فيما عدا مسألة الدين هناك أيضا مسألة الدولة أو النظام السياسي، ثم مسألة تنظيم السلطات، وتنظيم المجتمع المدني والحريات الفردية، وخصوصا الحرية الدينية (أو حرية الاعتقاد الديني)، ثم مسألة العلمنة وكل هذه المسائل لا يزال مستحيلا التفكير فيها إلى حد كبير[1].

من هنا صعوبة ترسيخ التسامح بمعناه الحديث تحديدا في بنية وقضاء الفكر الاسلامي المعاصر. فالتسامح مرتبط أولا بفصل الدين عن الدولة أو تحرير المجالين من سيطرة أحدهما على الآخر، كما أن إمكانية تشكيل تسامح في فضاء الفكر العربي الاسلامي المعاصر يتطلب وجود نظام حداثوي سياسي ديمقراطي، يضمن للأفراد والجماعات استقلالهم وحريتهم، وحقوقهم.

وهذا النموذج الديمقراطي المؤسس شرعيته على هذه المفاهيم الحديثة قادر على تأسيس تسامح حقيقي بديل يتجاوز الانعتاق من هيمنة الأنظمة التقليدية سواء الدينية أو السياسية، ويبدو أن الطريق التجاوز التفاوت التاريخي والثقافي الذي يفصل بين الفكر الاسلامي والفكر الأوروبي أن تضع على محك النقد الفكر والتراث الدينيين استنادا على منهجية تاريخية نقدية مسترشدة بالعقلانية وبمكتسبات العلوم الاجتماعية والإنسانية تخترق مسلمات ويقينيات الخطاب الاسلامي، وتعيد فتح تلك الأضابير المغلقة التي لا تزال حاضرة بقوة، وبشكل يفوق كل تصور حتى اللحظة وصولا إلى ما يدعوه أركون باللحظة العلمية والعقلية.

[1]– محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، المرجع السابق ، ص18

المبحث الثاني : شروط ممارسة التسامح الخلاق في فلسفة محمد أركون

المبحث يلاحظ المهتم بالفكر الفلسفي العربي مدى أهمية المقاربة النقدية الجديدة التي ركز علها أركون في موضوع البحث في التراث الثقافي والعقلي الإسلامي، من أجل قراءته بشكل صحيح إلى أبعد حد ممكن إن هذا التأسيس الفلسفي أو القراءة الحديثة والمعاصرة للتراث مشروطة بالتفكير النقدي والتحليل التاريخي الصارم ،ذلك أن التراث العربي الإسلامي غير مدروس على حقيقته حتى الآن، فهو بحاجة إلى المراجعة والنقد بصورة يتغير معها واقع العلاقة العضوية بين العرب والمسلمين وبين ترائهم من جهة وبصيغة جديدة يتغير معها الواقع من جهة أخرى فلا مجال إذن للتماهي مع هذا التراث أو تطبيقه بحرفيته وبصورة مقدسة ونهائية من هذا المنظور.

يحاول أركون أن يباشر حواراً نقدياً على المسألة التراثية وما تثيره من قضايا والتباسات ومشكلات تحتاج درسا وتحليلا وتشخيصا ونقدا وتركيبا من هنا فإن هدف هذه الاستراتيجية المتعددة الاختصاصات التي يتبناها أركون هو تقويض الرؤية التبجيلية الموروثة عن هذا التراث وإحلال أو ترسيخ الرؤية النقدية التي تحترم الحقيقة التاريخية وتظهر أهمية هذه القراءة الحديثة والمعاصرة للتراث في مواقف نقدية مختلفة منه، فهو يحاول أن يعالج التراث في جوانبه المختلفة عبر وضع كل القيم والمفاهيم التراثية على محك النقد ومن بين المواضيع التي شكلت عنصر اهتمام لدى أركون في تحليله وقراءاته للتراث: إشكالية التسامح، إذ كان التناول موزعاً على القراءة والتحليل من أجل القيم، ثم تعقيها مرحلة أخرى، تمثل مرحلة النقد والتفكيك تلته مرحلة البناء والتأسيس.

إن هذه المنهجية التاريخية ، النقدية التي وضعها أركون كمنهج لخوض مهمته، تدفع بنا إلى طرح التساؤل عن معنى التسامح و كيفية خلقه في مشروع أركون وعن الأسس والمبادئ التي يقوم عليا عن تجلياته ومظاهره عن الغاية القصوى منه ؟

أشكلة التراث:

بما أن الإشكالية القرائية هي إشكالية جوهرية وبنيوية في فكرنا المعاصر، وأن الانشغال بالتراث سيظل من العلامات البارزة فيه طالما أن إطاره الواقعي سيظل هو نفسه، أي البحث عن سبل تجاوز حالة التبعية والتخلف التي لا يزال مجتمعنا العربي بعيشها تجاه الأمم الغربية المتقدمة [1]. فإنه عند هذا المنعطف تكمن قراءة المفكر أركون لجوهر هذه المسألة: فهو شديد التأكيد على أن فرص الانعتاق من التأخر التاريخي في كل الأوجه والمستويات والمجالات وإصلاح راهننا وتطوير حاضرنا، لا يتم إلا بطرح مشكلة التراث في فكرنا المعاصر، طرحا معرفيا تاريخيا نقديا ومقارنا مع التراث الغربي وهذه القراءة في رأيه لا تتم إلا بعد التوفر على أدوات فهم التراث وتجاوز النظرة السائدة تجاهه التي كرستها القراءة التقليدية القديمة فإذا كنا لا نمتلك الأدوات والمناهج الفكرية الحديثة، فإننا لا نستطيع أن تنجز التحرر من القراءة التراثية بفعالية وبشكل صحيح، ومن هنا، فإن التجزيئية الانتقائية التي تقدم التراث مقطوعا عن سياقة التاريخي والفكري، لا تخدم الماضي ولا الحاضر، وإنما الذي يخدم المسألة التراثية هو مراجعة التراث ونقده

إن القراءة الأركونية لمجمل التراث الفكري الإسلامي تفترض أنه لم يخضع حتى الآن إلى عملية النقد والتجاوز والمراجعة. وهذا الذي يرتفع بالتراث إلى مستوى التقديس يحتل مساحة واسعة ضمن يقينيات الإنسان التقليدي، فكثيرا ما تجد الإنسان العربي يحاول أن يثبت صحة وقوة القرات ضمن علاقة وجدانية يحياها بكليته لا مجال لتجاوزها أو نقدها إن هذا التصور التقليدي يرفضه أركون ونستعيض عنه بتصور حداتي يوظف التاريخية(I’historicité) و كل الأدوات المنهجية التفكيكية التي أنتجتها المناهج الإنسانية الكونية، ليقرأ بها التراث العربي الإسلامي بهدف تفكيك كل الانغلاقات التي حصلت خلال التاريخ الإسلامي واختراق حاجز ما لا يمكن التفكير فيه بعد التجاوز ما فرضه العقل الدوغمائي على الفكر الإسلامي.

هنا يطرح أركون مشروع "نقد العقل الإسلامي"، كشكل لابد أن يحصل داخل الفكر الإسلامي في محاولة لإخضاع القرات إلى مراجعة نقدية صارمة تخترق طبقاته المغلقة، وتعيد فتح النقاش

[1]- سهيل الحبيب، سهيل الخطيب، خطاب النقد الثقافي في الفكر العربي المعاصر معالم في مشروع آخر، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان ،ط1، 2008، ص 73.

حول قضاياه الفكرية والمنهجية، وإبراز إشكالياته، ونقد كل القراءات التراثية التبجيلية والإسقاطية اللاحقة على هذا التراث ولأجل إنجاز هذه القراءة الجديدة للتراث الإسلامي، وظف أركون مصطلحات الزحزحة (le déplacement) الاختراق.

(transgression)التجاوز (le dépassement) ومهمة هذه الاستراتيجية النقدية الثلاثية العمل على تحقيق ما يسميه أركون تحرير الفكر الإسلامي من سياجاته الدوغمائية الخاصة». غير أن المشكلة التي تطرح تكمن في قضية التعميم قبل كل هذه الأدوات.

إن هذه الاستراتيجية التي يتبناها أركون في نقد كل الآليات التي توجه تفكير الإنسان المسلم في مختلف الظواهر المحيطة به. لا يطبقها بكيفية الية على كل المفاهيم التراثية، بل يراعي في هذه العملية مسألة الخصوصية. فالإيمان، مثلا ينبغي أن يتعرض للخلخلة من دون التجاوز، لأن الإيمان بحسبه ضروري في ظل نظام العولمة وهذه نقطة لا يمكن تجاهلها.[1]

2.الاختراق الخلخلة التجاوزاً يوظفها أركون على كل المفاهيم التراثية؟ إن هذه الاستراتيجية التي يتبناها أركون..

يحدد أركون بداية منطلقه في مقاربته النقدية للعقل الإسلامي من خلال العودة إلى الكيفية التي تشكل بها العقل الدوغمائي المتعلق داخل سياح أسطوري – لاهوتي ومن خلال هذا التحديد يحاول أركون أن يتوضع العقل الإسلامي في الواقع والتاريخ ليقوم بعد ذلك بتفكيكه وبيان أسمه ومبادئه للشروع في بحث كيفية تجاوزه وهذا التجاوز يمر في نظر أركون عبر ما يدعوه بالمنهجية التقدمية – التراجعية (la methode progressive – regressive) التي تفترض كخطوة أولى الرجوع إلى الوراء إلى الماضي البعيد ومراقبة كل التلاعبات التي يتعرض لها الماضي من قبل الحاضر، بصياغة أخرى، إن العودة إلى الحاضر ضرورية لتحديد كل الأشياء التي فرضت في الماضي ولم يعد لها أثر. ولتحديد كل إنتاج فكري ايجابي قد أهمل وطمس ظلما ورمي بعيدا عن كل اهتمام.[2]

---

[1]– عبد المجيد خليقي، نقد العقل الاسلامي ، مدخل إلى دراسة المشروع الفكري عند محمد أركون، كتاب الثقافة العربية في القرن العشرين ، حصيلة أولية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2013، ص 407.

[2]– نايلة أبي نادر، التراث و المنهج بين أركون و الجابري، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، لبنان ،ط1، 2008،ص 101.

هكذا تصبح العودة إلى الماضي البعيد ومراجعة ما أنتجه التراث الفكري الإسلامي مسألة ملحة ومهمة جدا من أجل فهم الحاضر القريب والتوصل إلى فهم الظروف والسباقات التاريخية التي كانت سببا في إنتاج الكثير من النصوص في ذلك الحين، إذ أن هذه المنهجية التراجعية ليست تدميرا سلبيا إلى درجة السكوت عن الجوانب المشرقة في التراث. الأمر ليس سلبي كما قد يفهم البعض، بل إن هذه الاستراتيجية تؤدي في نظر أركون إلى الكشف عن كل الإسقاطات والتجاوزات التي حدثت عبر التاريخ، وموضوعاتها في لحظتها التاريخية وإعادة قراءتها قراءة موضوعية تبرز تاريخية العقل الإسلامي أما المنهجية التقدمية في ترتكز على عدم إهمال أثر النصوص التأسيسية واستمرار فاعليتها في المجتمعات المعاصرة إن هذه النصوص لا نزال ناشطة تقدم اليوم نظاما أيديولوجيا خاصا من الاعتقاد والمعرفة، من شأنه أن يرسم المستقبل أو يسهم في تشكيله لهذا السبب علينا أن ندرس عملية التحول الطارئة على مضامين هذه النصوص ووظائفها السابقة ثم تتوقف عند تولد مضامين ووظائف جديدة.[1]

تخلص إلى أن أركون بهدف من خلال المنهجية التقدمية التراجعية إلى تفكيك تلك القيود المعرفية والمنهجية التي يفرضها العقل الدوغمائي على الفكر الإسلامي. فالعقل الدوغمائي قد أغلق ما كان مفتوحا ومنفتحا وحول ما كان يمكن التفكير فيه بل ويجب التفكير فيه إلى ما لا يمكن التفكير فيه، فترتب عن ذلك تغلب "ما لم يفكر فيه" على ما يجب التفكير والإبداع فيه، إذ أن نزعة التقليد والتبعية للمذاهب الأرثوذكسية المذاهب الفقهية والأصولية التي عرفها الفكر الإسلامي) وتكرارها قد تغلب على نزعة التقييم لجميع المذاهب الموروثة والمسلمات المعرفية التعسفية وصارت هذه الأخيرة بمثابة المنظومة المعرفية التي أصبحت مرجعية مشتركة وضرورية للفكر الإسلامي »[2]

إن العقل الدوغمائي يشتغل ضمن إطار الاعتقاد بوجود الحقيقة المطلقة وإمكانية امتلاكها مستخدما في ذلك وسيلة استغلال النصوص أو تفسيرها من أجل أن يولد دلالات ومعاني متوافقة مع مصالحه المباشرة ونجد تعبيرا عن هذه الخصائص التي تميزه أو يحاول أن

[1]- نايلة أبي نادر، التراث و المنهج بين أركون و الجابري، المرجع السابق، ص 102

[2]- الطاوس أغضبانة، "محمد أركون"، مفهوم العقل الإسلامي و تفكيكه، ضمن : فلسفة العربية المعاصرة تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة و الايديولوجيا، تحرير: إسماعيل مهنانة، منشورات الاختلاف، الجزائر ، دار الأمان ، الرباط، المغرب، منشورات صفاف، بيروت، ط1، 2014، ص 511.

يتميز بها في الخطابات المتنوعة التي ينتجها العقل الأرثوذكسي وكأنها الأكثر صحة " هكذا نلاحظ أن العقل الأرثوذكسي هو الذي يحدد من هم المؤمنون الحقيقيون ويميز بينهم وبين المفسدين في الأرض ».[1]

وضمن هذا الاعتقاد من الفهم، تتساءل مع أركون: ماهي العكاسات هذا الانغلاق على مضمون العقل والبته وطريقة اشتغاله في الوسط الإسلامي؟ لم ماهي انعكاساته أو النتائج المترتبة عليه بخصوص العلاقة بين الحقيقة والتاريخ؟ إن القراءة التاريخية – النقدية التي شكلت محور اهتمام المفكر أركون في دراسته للفكر العربي الإسلامي تكشف عن نتائج سلبية صاحبت هذا الانغلاق الذي فرضه العقل الأرثوذكسي، والذي كالنقد مارس دوره على هيئة نظام فكري معلق يلغي وبشكل تعسفي كل العقول المنافسة الأخرى. بل وتلغي أيضا كل الإنجازات والفتوحات السابقة التي كان قد دشها العقل الإسلامي المتفتح في القرون الهجرية الخمسة الأولى ونجد على هذا الصعيد أن العقل الإسلامي بكل فنانة يرسخ نفس الأفق الديني أو الرمزي ويستخدم نفس وسائل النقل واستغلال النصوص أو تفسيرها ولكنه ينتج (أو يولد).

دلالات ومعاني متلائمة ومتوافقة مع المصالح المباشرة لكل فئة تناضل من أجل بقائها على قيد الحياة أو من أجل من سلطها وقيمتها هكذا نجد أن الدلالات المتولدة تصبح محفوظة وراسخة في الذاكرة عن طريق أعضاء الجماعة أو الفئة المعنية وذلك بارتباط وثيق مع لعبة عوامل الهيمنة الخاصة و موازين القوى التي تجسم وجود المجتمع بكليته وتحدد له وجهته [2]. وهكذا تلاحظ أن العقل الإسلامي لا يزال مستمرا في إعادة إنتاج المقولات والقيم والأحكام التي كان العقل الإسلامي الكلاسيكي قد رسخها كنموذج للعمل بها من قبل المسلمين، ولا تزال تتحكم بطريقة ممارسة العقل الإسلامي الحديث إلى درجة أنها تشكل فضاء لسقط عليه كل الدلالات والمعاني التي ينتجها المؤمنون عن طريق التكرار والتقليد والتي يتم ترسيخها عن طريق الذاكرة الجماعية والعمل الجماعي، مما يضمن استمرارية العمل والسلوك الذي كان العقل

---

[1]– محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، تر: هشام صالح، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط2، 2002،ص 97.

[2]– محمد أركون، تاريخ الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2،1996،ص 94

الإسلامي الكلاسيكي قد انجزها من أجل أن يفسر الحقيقة الموحى بها وبالتالي الحفاظ على مصالح تكون مطابقة لمقصده الفئوي أي الفئة المنتخبة والصالحة ضد جماعات أخرى منافسة.

وفي مثل هذا السياق من الأزمة بدعوا أركون إلى إنجاز قراءة تفكيكية – نقدية تكشف التصور الحقيقي عن القرات الذي شكله العقل الأرثوذكسي بنسختيه الكلاسيكية والمعاصرة، وذلك عن طريق التجذير الفلسفي للتساؤل حول المعنى وأثار المعنى من أجل الكشف عن تاريخية أي خطاب كان وإعادة قراءة القرات وتفكيكه داخليا قبل كل شيء على ضوء الثورة المعرفية والإبستيمولوجية الجارية حاليا، وذلك بهدف الانتقال من التفكير المغلق إلى مرحلة الفهم الحقيقي للقرات وللمشاكل العديدة التي طرحت بشكل سيء من هذا كانت أشكلة (problematisation)*كل التراث الإسلامي مسألة ملحة كي تفتتح حقلا جديدا من التفكير حول نمط العقل المرشح في الخطاب الإسلامي: دراسة مسلماته ووظائفه وآلية اشتغاله المعرفة مدى صلاحية كل المعارف التي ينتجها ومن ثم إعادة تشكيله من جديد بصورة عقلانية في الفكر والواقع العربيين.[1]

ولهذا لم تكن المسألة عند أركون هي قبول التراث كما هو بل الأمر يقتضي أن تتغير إشكالية العلاقة مع التراث ومع الحقيقة عبر وضع كل شيء موضع تساؤل، ويكون هدف هذه العملية النقدية هناء معرفة المسلمات والفرضيات والأساليب والآليات التي تقف خلف فكر ما أو خطاب أو أثر ثقافي أو تصور وسواها من المنطلقات التي يعتقد أنها نموذج كامل ينبغي احتداؤها كونها حقائق جوهرية وكليات متعالية أو مقدسة أو جاهزة لذلك فاركون يبحث في إمكانية زحزحة تلك القراءة التراثية.[2]

الجامدة والثابتة التي تجرد المقولات والمفاهيم عن مشروطيتها أو على شروط تكونها ويطرحها للمناقشة العقلانية التي تضمن نجاحه وفعاليته بما هو أفضل وهذه الاستراتيجية

---

[1]–* مصطلح الأشكلة (problématisation) يعني نزع البداهة عن التراث ووضعه على محك التساؤل والنقد من جديد، وهذه العملية النقدية ينبغي أن تطبق على جميع الأنظمة الفكرية التي تعاقبت على البشرية. فكل نظام عقائدي أو فكري ينتج المعنى الذي يعيش عليه الناس لفترة تطول أو تقصر، ولكنه، أيضا آثار المعنى ،أي الآثار السلبية والايديولوجية المرافقة حتما لكل معنى وليس من السهل التفريق بين المعنى وآثار المعنى أنطر أركون الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترا هاشم صالح دار الساقي، بيروت، ط1، 1999، (هامش، ص 22)

[2]– نايلة أبي نادر، مرجع سابق، ص 44.

النقدية في التفكير في كل ما استحال التفكير فيه في الفكر الإسلامي لا يمكن أن تكون أو تستمر إلا ضمن شروط معينة تشكل الفهم الصحيح، والذي يعتمد شرط الحقيقة التاريخية عبر المحاجة والبرهان. ويعتمد مع التراثات الأخرى، كالتراث المسيحي وهو بذلك يحاول أن يطبق على التراث أهم المنجزات المعرفية التي شهدتها علوم الإنسان والمجتمع، والتي تطمح إلى إعادة النظر في مفهوم التراث والحقيقة التاريخية يرى أركون أن الشرط الأساسي لكي تخرج من مرحلة التفكير المغلق، وتوسع قليلا من دائرة المفكر فيه داخل فضاء الفكر العربي الإسلامي، يتمثل في إعادة قراءة القرات وتفكيكه داخليا كمرحلة ثانية تلي مرحلة الزحزحة أو التحويل ذلك أن التفكيك يدل على التهديم والتخريب والتشريع، وهي دلالات تقترن عادة بالأشياء المادية المرئية، لكنه في مستواه الدلالي العميق بدل على تفكيك الخطابات والنظم الفكرية وإعادة النظر إليها بحسب عناصرها والاستغراق فيا وصولا إلى الإلمام بالبؤر الأساسية المطمورة فيا [1].

ويمكن أن نقول إن إنجاز النقد والتفكيك لا بد أن يمر من داخل التراث عبر إعادة النظر في مقولاته وإشكالياته والأزمات المطروحة عليه وأسسه العميقة ومرجعياته الكبرى، فهذه المنهجية التفكيكية النقدية تظل ضرورية بصفتها مراجعة عقلانية مستمرة تطال مجالات الحياة الإنسانية كافة، وعلى رأسها الإنتاج الفلسفي والديني، حيث نستطيع أن نتوصل إلى تعرية أسس التصور أو القراءة اللاتاريخية التي لا تزال مسيطرة حتى الآن، ولذلك غدا التفكيك يساهم في تقديم المعنى الحقيقي والأبعاد الحقيقية للتراث العقلي والفكري في السياقات الإسلامية المعاصرة، ينبغي أن نطرح المسألة التراثية من جديد، وذلك وفق معطيات موضوعية جديدة، وأدوات ومصطلحات مفهومية جديدة للفكر. لكي تفهمه على حقيقته.[2]

وهذا ما يدعو إليه أركون ويصر على القيام به. إذ نجده يركز في أبحاثه على تفكيك التركيبات المعرفية للعقل الديني التي تتضمن الأنظمة اللاهوتية، والتفاسير والتواريخ، من أجل تحويلها إلى ورشة عمل لا تهدأ والعقلانية كما يفهمها ليست سوى تركيبة مؤقتة يتم تخطيا فيما بعد لكي يحل مكانها عقلانية أخرى أكثر توافقا مع المعطيات الجديدة. إن المنهج النقدي لا يعترف بإمكانية تأسيس نهائي ومطلق للعقل البشري، ولا يقر بوجود أصول ثابتة ونهائية للعقل.

[1]- عمر الزاوي، النقل و نقد العقل تأملات في الخطاب الفكري عند أركون و الجابري، منشورات مخبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية و السياسية بالجزائر،ط1، 2006، ص 132.

[2]- عبد المجيد خليقي، مرجع سابق ، ص 611.

تجد ضمن هذا المنظور، أن التراث الإسلامي بمقولاته وتراكيبه ومسلماته القطعية برفض طرح أي سؤال تفكيكي جذري على ذاته وهذا ما تفسره النزعة الشمولية والمركزية التي كانت تعتمدها جماعة المسلمين التي تنتجه نحو ثبات تراثها الفكري والعقلي، أي الحفاظ على صلاحية فكرة الأنموذج الواحد والأوحد لذلك فقد يكون رفض النقد والتفكيك هنا على ما يبدو للحفاظ على معاييرها وموضوعاتها وتاريخها من أجل ضمان استمراره كون أن نقد القرات وتفكيكه عن طريق كشف.

التباساته وتناقضاته ومحدوديته يقضي بالضرورة إلى نقد مواقعها ومواقفها الخاصة وتلك التقاليد التي انتجتها في فترة تاريخية معينة إذن بعد انجاز مرحلني "التحويل" و "الاختراق"، من الضروري أن تخلق شروط إمكانية وجود فهم جديد للقرات، وهذا ما يدعوه أركون بالتجاوز"، أي خلق بديل لتنشيط الفكر الإسلامي من جديد، ضمن منظور أكثر اتساعا. يحرر الفكر الإسلامي من دائرة التراث التكراري أو التراث الذي يعيد إنتاج نفسه باستمرار عن طريق التأويلات الحرفية أو الباطنية والمبالغات المعنوية أو الأسطورية التي تشكل أساس التركيبات والبقينيات التيولوجية للعقل الإسلامي.

إن انجاز قراءة كهذه يفترض الاستعادة النقدية للتراث الفكري الإسلامي كخطوة أولى لابد منها من أجل تشكيل فكر إسلامي حديث أكثر انفتاحا على المعرفة العلمية والنقدية، تكون فيه ظاهرة القران خاضعة لإعادة الاعتبار والفهم على ضوء أحدث المناهج الغربية التي قادت العقل العربي إلى إعادة النظر في ترائه القروسطي، ومن ثم القطيعة معه، ضمن مقاربة شاملة توظيف المناهج الابستمولوجية المعاصرة (الأنتروبولوجيا، الألسنيات التاريخ ومن ثم فلا سبيل إلى الانعزال عن الحداثة الفكرية وعن مرجعياتها الكلاسيكية والعودة إلى تاريخ متعلق يعتمد الإسقاط والمغالطة التاريخية التي تحتل فيما الايديولوجيا مكان الحقيقة والعلم وهنا نشير إلى موقف أركون من المنهجية التي يعتمدها الخطاب الإسلامي والخطاب الاستشرافي (الإسلاميات الكلاسيكية) في قراءتهما للمسألة التراثية، موضحا نسبية هذه القراءة وعدم انفتاحها على الثورات المعرفية التي افتتحتها العلوم وهكذا تقوم هذه القراءة الأركونية للقرات على مجموعة من الأدوات وتنصب على التراث كما تنصب على الفكر الغربي دليلها الحداثة فقد اتجهت هذه القراءة الأركونية أولا إلى نقد الأنظمة التفسيرية التقليدية، وأبرزت محدوديتها. كما اتجهت هذه القراءة

كذلك إلى الأنظمة التفسيرية الحديثة بهدف نقدها، وإبراز خلفيتها الأيديولوجية، لأنها تفتقر إلى المنظور الأنثروبولوجي، وتتجاهل السباق الثقافي للنص التأسيسي[1].

يؤكد أركون على أن إعادة تشكيل رؤية جديدة للتراث الإسلامي الكلي من داخل هذا القرات تقتضي تجاوز الرؤية العامة للمسلمين حول تراتهم، وأيضا تجاوز القراءة الاستشرافية الإسلاميات الكلاسيكية. إذ لم يعد ممكنا الاكتفاء بتلك القراءة السطحية التبجيلية أو الانتقائية سواء من الجهة الإسلامية أو الجهة الاستشراقية فالمسلمون يعملون على إنتاج وإعادة إنتاج تقليد تراثي يغذي القول بالأسبقية التبولوجية للمفاهيم والنظريات بناء على نص مطلق وبالتالي فإن هذا الاعتقاد الذي لا يزال مسيطرا على الكثير من أبناء المسلمين يغفل الفكر النقدي والفكر التاريخي، الأمر الذي يؤجل تحقيق مشروع الوعي الحدائي التاريخي المرتبط بأسئلة إصلاح المجتمع والثقافة والتاريخ وهنا نقول بأن الإسلاميات التطبيقية التي بلورها أركون لإعادة قراءة كل التاريخ الإسلامي قراءة علمية موضوعية متجاوزة لكل الايديولوجيات المتصارعة، من شأنها أن تكشف الكثير من التراث الذي شكت عنه، والنصوص التاريخية الضائعة، والفئات المهمشة والمنبوذة التي بقيت خارج كتابة التاريخ. وهنا يكمن امتياز هذا العلم الذي دشنه أركون والذي يهدف إلى التفكير في كل ما استحال التفكير فيه في الفكر الإسلامي وبإمكان هذا العلم الجديد أن يؤسس لنوع جديد من الخطاب . الفهم والتحليل يتسع لكل المقولات ويحتوي كل اختلاف.

إن الإسلاميات التطبيقية تريد أن تنقض الهيمنة المنهجية والإبستيمولوجية للعلم العربي. ذلك أن مهمتها لا تتلخص فقط في إنتاج الدراسات الموثقة والمحققة كما كان الاستشراق قد فعل سابقا، وإنما هي تريد أيضا أن تأخذ على عاتقها مهمة طرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية ثم محاولة حلها والسيطرة علها من قبل المسار العلمي والمنهجية العلمية. هذا هو الهدف المزدوج للإسلاميات التطبيقية، فهي من جهة تريد أن تتموضع داخل هذه المجتمعات الإسلامية لكي تتعرف على مشاكلها القديمة والحديثة، ومن جهة أخرى تساهم

[1]- عبد المجيد خليقي ، المرجع السابق، ص 611.

في إغناء البحث العلمي كما هو ممارس اليوم في شتى البيئات الثقافية. مع تحقيقها لكل شروطه ومتطلباته النظرية .[1]

على ضوء هذا العلم الجديد الذي دشنه أركون، يمكننا أن نكتشف كل الأسباب التي تتحكم في إنتاج السياج الدوغمائي المغلق. وتفكيك كل القيود العقلية والمعرفية التي يفرضها العقل الدوغمائي وإذا كان العقل الدوغمائي عقل تقليدي تكراري اجتراري قد أغلق ما كان مفتوحا ومنفتحا وحول ما كان يمكن التفكير فيه إلى ما لا يمكن التفكير فيه .[2]، فإن العقل الاستطلاعي أو العقل المنبثق أو عقل ما بعد الحداثة، يطمح إلى اكتشاف فضاءات شاسعة لم يفكر فيا بعد داخل الفكر الإسلامي، وتكوين معرفة علمية موضوعية عن كل التراث الإسلامي تجنبا للاستخدام الايديولوجي المهيمن على هذا الفكر طيلة قرون من الزمن، وهذا ما يجعل العقل الجديد يعيد تجديد التراث تماما كظاهرة الحداثة من جديد فهو عقل تعددي، إنساني، وكلي من غير أن ينحاز إلى خطاب معين سواء كان خطابا إليهما أو بشريا، ومن دون أن يتعصب لطريقة معينة في التفكير، أو لفئة اجتماعية – تاريخية " إنه عقل تاريخي ينتهك المسلمات، ويعري البداهات ويعيد تنظيم علاقتنا بما اعتقدنا أنه أصول ثابتة فلا يوجد في العقل المنبثق ما هو معطى وجاهز ومكتمل. وإنما كل ما يوجد هو في حالة إعادة بناء وتشكيل ».[3]

---

[1]– محمد أركون، تاريخ الفكر العربي الاسلامي، مصدر سابق، 276.

[2]– طاوس أغضابنة، المرجع السابق ،ص 511.

[3]– مصطفى كيحل ، المرجع السابق ، ص 204.

الخاتمة

الخاتمة:

مشروع **محمد أكون** النقدي شكل حلقة هامة ومركزية في بنيته، بحيث يصعب فصل المنهج عن الأهداف التي أراد الوصول إليها، ولقد استفاد **محمد أركون** من وجوده في الغرب، واطلاعه على التطور الذي وصلت إليه المناهج العلمية في دراسة التاريخ المتعدد الجوانب، وهي مناهج لم يسبق أن تعرف عليها العقل العربي قبل أركون، ويشير **حمد أركون** في كتابه "نزعة الأنسنة في الفكر العربي "أنه ينبغي على المنهج أن يدرس الظواهر من خلال التداخل والتفاعل المستمر بين نسق الروح من جهة، ونسق الأشياء من جهة أخرى، فالتأملات الأكثر تجريدا، والأكثر مجانية من حيث الظاهر، لها دائما علاقة مع بواعث فردية."

وهنا نخلص إلى أن النزعة الإنسانية الكونية لدى **محمد أركون** كانت لابد أن تمر على أنسنة الخطاب و خاصة الخطاب الديني، بكل تمظهراته، لذلك حاول **محمد أركون** في مشروعه تجاوز الأنماط التقليدية التي تربط العلاقة بين الأديان الكتابية، بُغية خلق ثقافة من التسامح تتجسد إلى تعايش اجتماعي مشترك موضحا" بأن الإسلام لا يزال يعاني من انعدام التسامح بالمعنى الحديث للكلمة، وعليه يضع **حمد أركون** جملة من الآليات التي قد تبعث حالة من التسامح بين الأديان الكتابية و بين الإيديولوجيات و المذاهب و الأفكار و الاتجاهات و بين الأفراد والجماعات، ذاك أن تحقيق ممارسة إيجابية وفعالة للتسامح يتطلب توفر شرطين أساسين، شرط ذو بعد سياسي من خلال وجود دولة حق وقانون و عدل و عدالة، تضمن الحصانة المتساوية لحرية التعبير لكل المواقع الفكرية والعقائدية دون استثناء، أي لكل الأديان والفلسفات والمذاهب، أما الشرط الآخر فهو ذو بعد اجتماعي، ذلك أنه لتحقيق ثقافة العيش المشترك وجب" وجود مجتمع مدني متماسك ومتقدم ومتشبع إلى حد الكفاية بالثقافة الفلسفية والقانونية المتسامحة، ذلك لكي يلعب الدور الأساس ي للشريك الحر والمتشدد مع الدولة، دولة القانون"، هنالك فقط تستلهم الدولة الهمة والقوة، وعليه لن تسقط بذلك دولة القانون ولن تركن لأحد سواء بالمحاباة أو التحيز لطرف ما بأي شكل من الأشكال.

هذه الشروط تحققت واقعا في الأنظمة الديمقراطية التي تميز أوربا الغربية، باعتبار أن هذه الأنظمة ألغت من ديباجاتها ودساتيرها مفاهيم الإلغاء، وكذا التصانيف من خلال القانون

الخاص بالتحريف والكفر أو الجريمة وانتهاك المحرمات والذي حذف من الدستور أو أبطل بكل بساطة.

محمد أركون و هو يتناول مسألة التسامح في التراث العربي الإسلامي انطلق من أنّه لا يمكن فهمه فهما نقدياً، إلاّ بربطه بمفهوم اللاتسامح، و ما لا يمكن التسامح فيهIntolérable ، ليخلص إلى تأكيد أن التسامح – مفهوماً– يم يعرفه الفكر الإسلامي او السياق الإسلامي تاريخياً، و أنه يُعتبر واحدا من أنواع اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي، ويرجع أركن ذلك إلى عائق إبيستيمولوجي و يسميه بالسياج الدوغمائي.

لاحظنا من خلال سيرورة البحث مدى أهمية المقاربة الأركونية الإبيستيمولوجية التي ركزت على البحث في عمق التراث الإسلامي من أجل قراءته بشكل صحيح إلى أبعد الحدود الممكنة.

إنّ هذه الرؤية الإبيستيمولوجية الفلسفية للتراث مشروطة حسب **محمد أركون** بإزاحة النظرة او الرؤية التقديسية للتراث نفسهن و ذلك أن هذا التراث غير مدروس على حقيقته حت الآن، فهو بحاجةٍ ماسةٍ إلى النقد و المراجعة بصورة عميقة ومسؤولة، وبهذا الاستراتيجية تتغير العلاقة العضوية بين التراث و الفكر والواقع، حيث لا مجال للتماهي مع التاراريخ و التراث و البحث عن المقدس فيه دون وضعه على محك النقد والمراجعة.

من هذا المنطلق أو المنظور التفكيكي و الخطة الإستراتيجية حاول **محمد أركون** أن يباشر الحوار النقدي على مسألة التراث و التسامح و ما يثيرهما من قضايا و تساؤلات و التباسات وهواجس فكرية تحتاج إلى درسٍ إبيستيمولوجيٍ، حتى يكتسب هذا التراث صفة القداسة النهائية و الحقيقة النهائية.

لقد حاول **محمد أركون** من هذه التجربة الإبيستيمولوجية اتجاه التراث أن يعالج العوائق الإبيستيمولوجية و أزمات التراث في تاريخ الفكر الإسلامي ومنها قضية التسامح.

الخاتمة:

إنّ إستراتيجية **محمد أركون** إستراتيجية متميزة بامتياز ذات قيمة إبيستيمولوجية، تكشف عن شجاعة فكرية اقتحمت المقدس و أرادت تفكيكه بهدف المعرفة والحقيقة.

مشكلة التراث و التسامح ستظل أكبر و أبرز القضايا اشتغالاً و انشغالا في فكرنا العربي الإسلامي المعاصر.

وهنا يؤكد **محمد أركون** فكرة جوهرية وفي غاية الأهمية و القيمة الإبيستيمولوجية وهي فكرة التأخر أو التخلف التاريخي للفكر العربي الإسلامي في كل الأوجه و المستويات و المجالات ويرى أنه لا انعتاق و لا تحرر من هذا التأخر و التخلف من دون نقد التراث و مراجعته وإصلاح الأعطال التي يعيشها هذا التاريخ وهذا التراث و يرى أنه لا إصلاح لراهننا و تطوير حاضرنا إلا بإصلاح ماضينا، ولا يتم هذا الإصلاح إلا بطرح مشكلة التراث و التسامح طرحا إبيستيمولوجياً و تاريخيا. وهنا يطرح **محمد أركون** مشروع" نقد العقل الإسلامي" كشكل لابد أن يقع داخل الفكر الإسلامي نفسه في محاولة إبيستيمولوجية.

بناءً على هذه الاستراتيجية و الرؤية الأركونية لا حظنا أن فلسفة التسامح عنده و في الفكر العربي المعاصر ضرورة حتمية فرضها واقع هذه المجتمعات الغارق في المذهبية والطائفية، ورغم أن هذه الصراعات كانت ذات مضمون ديني فإنها تحمل في طياتها أهداف سياسية و معرفية.

ما يمكن قوله انطلاقا من هذه الدراسة أن المجتمعات العربية كي تستطيع تحقيق التسامح والتأسيس له يجب عليها تجاوز تلك الاستغلاليات التي تمارسها الإيديولوجيا على الفكر و العلم والمعرفة ،مما جعلت من هذه الأنماط الفكرية أداة لتحقيق أغراض لاأخلاقية ،والفصل بين هذين المجالين بين الفكر و المنفعة من شأنه أن يزيل جميع الاستغلاليات ويؤسس لفكر تسامحي.

ما يمكن قوله أن الهدف الأساسي من خلال هذه المنهجية التفكيكية، وهذا الحفر الأركيولوجي الذي طبقه **محمد أركون** كان من أجل البحث عن الأسباب التي أدت إلى اللاتسامح في التاريخ الإسلامي، كما أن هذا الطرح الجديد للتسامح لم يعد يطرح من زاوية البعد الديني السياسي فقط، بل أصبح مسألة متعلقة بإشكالية إبيستيمولوجية معرفية كذلك بصفة

الخاتمة:

عامة وبظواهر و ممارسات بالصراع الاجتماعي والسياسي في كل المجتمعات العربية والإسلامية، ولتجاوز هذه الصراعات وتحقيق التسامح يجب التخلص من الإكراهات والقيود النفسية واللغوية والإيديولوجية.

بناءً على هذه الإستراتيجية و الرؤية الأركونية لا حظنا أن فلسفة التسامح عنده و في الفكر العربي المعاصر ضرورة حتمية فرضها واقع هذه المجتمعات الغارق في المذهبية والطائفية، ورغم أن هذه الصراعات كانت ذات مضمون ديني فإنها تحمل في طياتها أهداف سياسية و معرفية.

ما يمكن قوله انطلاقا من هذه الدراسة أن المجتمعات العربية كي تستطيع تحقيق التسامح والتأسيس له يجب عليها تجاوز تلك الاستغلاليات التي تمارسها الإيديولوجيا على الفكر و العلم و المعرفة ،مما جعلت من هذه الأنماط الفكرية أداة لتحقيق أغراض لاأخلاقية ،والفصل بين هذين المجالين بين الفكر و المنفعة من شأنه أن يزيل جميع الاستغلاليات ويؤسس لفكر تسامحي.

ما يمكن قوله أن الهدف الأساسي من خلال هذه المنهجية التفكيكية، وهذا الحفر الأركيولوجي الذي طبقه **محمد أركون** كان من أجل البحث عن الأسباب التي أدت إلى اللاتسامح في التاريخ الإسلامي، كما أن هذا الطرح الجديد للتسامح لم يعد يطرح من زاوية البعد الديني السياسي فقط، بل أصبح مسألة متعلقة بإشكالية إبيستيمولوجية معرفية كذلك بصفة عامة وبظواهر وممارسات بالصراع الاجتماعي والسياسي في كل المجتمعات العربية والإسلامية، ولتجاوز هذه الصراعات وتحقيق التسامح يجب التخلص من الإكراهات والقيود النفسية واللغوية والإيديولوجية.

قصارى القول يمكننا القول أن **محمد أركون** أراد أن يؤسس لرؤية جديدة تتمركز داخل محور نقد العقل الديني في الأديان التوحيدية، كل ذلك من خلال نقده للتراث ونقد العقل العربي والتاريخ الإسلامي ودراستها دراسة علمية تاريخية، هذه الدراسة التي يراها **محمد أركون** أكثر من ضرورية من أجل النهوض والتحديث أو التحرير الفكري وهو الهدف الذي يتطلب توفر إرادة الجميع لتحقيقها على المدى البعيد، هذا ما يصعب إيجاده في ظل المعطيات الحالية

الخاتمة:

والتنافس الشديد وسيطرة لغة المال والقوة على لغة العلم والمعرفة، فالحوار المثمر بين الأديان التوحيدية وتغيير النظرة المشوهة فيما بينها كل هذه المقترحات قد تصطدم بصلابة المواقف التقليدية ومتانة الأسيجة الدوغماتية الرافضة لكل طرف من الأطراف الأخرى، ومن ثم يبقى تطبيق وممارسة التسامح بين الأمم والشعوب والثقافات و الأديان حبيس الجانب النظري فقط وعليه تظل مقترحات أركون أقرب إلى الطوباوية الحالمة.

قائمة المصادر و المراجع

أولا: قائمة المصادر

أ- القرآن الكريم

1. سورة البقرة ،الآية 256.
2. سورة آل عمران ،الآية 64.
3. سورة الأنبياء ،الآية 107.
4. سورة الحجرات، الآية 13
5. سورة الحشر، الآية 2
6. سورة الفجر، الآية 17.
7. سورة النحل، الآية 125.
8. سورة مريم، الآية 6

ب- الكتب

1. أركون محمد ، من فيصل التفرقة إلى فيصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، تر، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2، 1995م .

2. ابن رشد أبو الوليد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)، .
3. ابن عاشور محمد الطاهر، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ط 1 ، القاهرة، دار السلام، 2005،
4. ابن منظور لسان العرب مح 2 دار صادر بيروت لبنان 1995
5. ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، (د) (ط)، بيروت، 1999، ج2
6. أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ 1، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)
7. أبو زيد نصر حامد ، إشكاليات القراءة وآليات التأويل المركز الثقافي العربي المغرب، ط6، 2001

8. أركون محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، تر هاشم صالح مركز الانماء القومي . ط2-1996
9. أركون محمد ، تاريخ الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2،1996
10. أركون محمد ، قضايا في نقد العقل الديني، تر: هشام صالح، دار الطليعة للطباعة و النشر بيروت ، لبنان ، ط2، 2002،
11. أركون محمد ، نافذة على الإسلام ، دار عطية للنشر و التوزيع 1997 .
12. أركون محمد الفكر الإسلامي، نقد اجتهاد تر هاشم صالح مركز الانماء القومي. ط6-
20 أركون محمد ، قضايا نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، 2009)،
13. أعراب إبراهيم، الإسلام السياسي والحداثة ،الدار البيضاء،أفريقيا الشرق، د ط، 2000م

ثانيا : قائمة المراجع

1. إسماعيل مهنانة، العرب و مسألة الاختلاف ، منشورات الضفاف، ط1 ، بيروت ، لبنان 1435هـ الموافق لـ 2014.
2. الأفغاني جمال الدين وعبده محمد، العروة الوثقى، ت، صلاح الدين السبناني، دار العرب، القاهرة، مصر، 1993م
3. أكرم ضياء العمري، التراث والمعاصرة، المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ط1، قطر، د،ت
4. أمين أحمد، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مكتبة النهضة المصرية للنشر و طبع ، ط1، 1948.
5. أنطون فرح ، فلسفة ابن رشد، مراكش، المغرب، منتدى ابن تاشفين، 2006م
6. أومليل علي ،الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ط3، بيروت، دار التنوير، 1985م
7. بدير حلمي ، أثر الأدب الشعبي في الأدب الحديث، دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر، كلية جامعة المنصورة، د،ط،، د،ت.
8. بن عبد العالي عبد السلام ، ميثولوجيا الواقع، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1999م.

9. بناني حكيم ، الجسم والجسد والهوية الذاتية، مجلة عالم الفكر، العدد 4 المجلد 37 ،الكويت -يونيو 2009 ،ص 8

10. التوبة غازي، الفكر الإسلامي المعاصر دراسة وتقويم ،دار القلم ، بيروت لبنان، ط1،1977م
11. الجابري محمد عابد ، ابن رشد، سيرة ثقافية، دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 2،2001،
12. الجابري محمد عابد ، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية،ط1، بيروت، 1991م
13. خليقي، عبد المجيد ،مدخل إلى دراسة المشروع الفكري عند محمد أركون، الثقافة العربية في القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية،ط02، بيروت، لبنان 2018.
14. الخوري لطفي، في علم التراث الشعبي، منشورات وزارة الثقافة والفنون الجمهورية العراقية، د ط، 1989م
15. الزاوي عمر، النقل و نقد العقل تأملات في الخطاب الفكري عند أركون والجابري دار رياض للعلوم للنشر و التوزيع، دون طبعة، 2006
16. زروخي اسماعيل ، معنى التسامح في أحد فصول كتابه المعنون بـ حوارات إنسانية في الثقافة العربية 2004
17. زروخي اسماعيل ،حوارات إنسانية في الثقافة العربية، دار الهدى، الجزائر، د، ط،2004.
18. سهيل الحبيب، سهيل الخطيب، خطاب النقد الثقافي في الفكر العربي المعاصر معالم في مشروع آخر، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان ،ط1، 2008
19. الشبه محمد، مفهوم الخيال عند محمد أركون، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت، ط1،2014
20. صالح هاشم، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة، ط1، بيروت، 2005م.
21. الطويلي أحمد ،التسامح والإصلاح في فكر المصلحين التونسيين - الشركة التونسية للنشر ط1، 2005م.
22. عادل المرشد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، الجزء الخامس، تحقيق: الشيخ شعيب الأرنووط، مؤسسة الرسالة للنشر، دون ط، دون سنة.
23. عبد الجليل أبو المجد ، حارث عبد العالي، تجديد الخطاب الإسلامي وتحديات الحداثة افريقيا الشرق، المغرب، ط 1، 2011.
24. عبد الجليل أبو المجد وحارث عبد العالي، تجديد الخطاب الإسلامي وتحديات الحداثة، دار البيضاء، إفريقيا الشرق للنشر و التوزيع ، المغرب ، 2011

25. **عبد الرحمان** اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأسيس الفلسفي العربي المعاصر محمد أركون، محمد عابد الجابري، هشام جعيط، مركز نماء للبحوث و الدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 2014

26. عبد الرحمن طه ، حوارات من أجل المستقبل الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2011م.

27. عبده محمد ، الإسلام بين العلم والمدنية ، ج 1 مكتبة الأسرة للنشر القاهرة مصر 1998م.

28. العربي رابح ، أنواع النثر الشعبي، منشورات جامعة باجي مختار عنابة، الجزائر، د ط ، د س.

29. العروي عبد الله ، ثقافتنا في ضوء التاريخ، دار التنوير، بيروت، ط1، 1984

30. عز الدين الخطابي، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 165، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط،المغرب، 2010 م

31. عمار طالبي ، آثار إبن باديس، دار اليقظة العربية، المجلد الأول ، ج 1 ،ط1 1968

32. عمارة محمد، العرب والتحدي، عالم المعرفة، مجلة يصدرها المجلس الوطني للثقافة دار الكون، 1982

33. فضلاء محمد الطاهر، قال الشيخ الرئيس الإمام عبد الحميد بن باديس دار البعث قسنطينة، الجزائر 1968.

34. كاسيرر أرنست ، فلسفة التنوير، تر، إبراهيم أبو هشهش المركز العربي للأبحاث والدراسات العربية، ط1، قطر،2018م.

35. كانط إمانويل ، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، بيروت: مركز الإنماء القومي،..... 1988م.

36. كيحل مصطفى، الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف دار الأمان للنشر،ط1، شارع حسيبة بن بعلي ، الجزائر، 2011.

37. لوك جون، رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنه؛ تقديم ومراجعة مراد وهبة القاهرة المجلس الأعلى للثقافة، 1997م.

38. محمد رشيد رضا، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية للشيخ الإمام محمد عبده، ، مطبعة المنار، مصر، 1922.

39. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط6 ،بيروت 1994.

40. محمود حميدة ومحمود عبد الكريم، فلسفة التسامح، قراءة تاريخية معاصرة، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية،مصر،ط1،2018م.

41. نصار ناصيف ، العلمانية انتصار للعدل، دار النضال، بيروت، 1992.

ثالثا : مجلات و مقالات

1. ابن باديس عبد الحميد ، مجلة الشهاب، ج2، 1920.
2. الطاوس أغضابنة، قراءة معاصرة لحقوق الإنسان في فكر " محمد أركون "،مجلة منتدى الأستاذ، مجلة منتدى الأستاذ ، العدد الخامس والسادس ، قسنطينة الجزائر، ماي 2009.
3. يايوش جعفر، الأدب الجزائري الجديد التجربة والتاريخ، مركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجية الاجتماعية والثقافية، جامعة ميتشيغان الأمريكية، 2007

رابعا: المعاجم

1. مجدي وهبة وكامل مهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب،ط1 مكتبة لبنان للنشر، 1403هـ/1938م
2. محمود خاطر ، مختار الصحاح للشيخ الإمام محمد بن أبي بكر الرازي ، دائرة المعاجم ، مكتبة لبنان، 1986
3. نايلة أبي نادر، التراث و المنهج بين أركون و الجابري، دراسة معجمية ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، لبنان ،ط1، 2008
4. ولد أباه السيد، اتجاهات العولمة، إشكاليات الالفية الجديدة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2001

خامسا :المراجع باللغة الأجنبية

1. Reflections on the preservation of recent scientific heritage in dispersed university collection, Studies in History and Philosophy of Science, 2013

2. Les essentiels littérature , Traité sur la tolérance (Genève 1763). consulté le 27 décembre 2015)

فهرس المحتويات

كلمة شكر	
إهداء	
مقدمة	أ-ح
الفصل الأول: التراث و التسامح من التأصيل الى المشكلة الفلسفي	
المبحث الأول : التراث الدلالة و المعنى	10
المبحث الثاني : التسامح المعنى و الدلالة	21
الفصل الثاني: ميلاد أزمة العلاقة بين التراث و التسامح في الفكر العربي الاسلامي	
المبحث الأول : التسامح في التراث العربي الاسلامي القديم ابن رشد نموذجا .	33
المبحث الثاني: التسامح في الفكر العربي الحديث والمعاصر الحركة الإصلاحية ومسألة التسامح	43
الفصل الثالث : التسامح في فكر محمد أركون	
المبحث الأول : العوائق الابستيمولوجية للتسامح في فلسفة محمد اركون	68
المبحث الثاني : شروط ممارسة التسامح الخلاق في فلسفة محمد أركون	86
الخاتمة	97
قائمة المصادر و المراجع	103
فهرس المحتويات	109
الملخص	

ملخص:

يروم موضوع مذكرتنا إلى التأكيد على أن البعد الإنساني الأخلاقي هو المحور الأساس في التقارب والعيش المشترك، وما كانت لتكون هذه القيم لولا توفر قيمة التسامح مع بني البشر من أجل عالم ينشد السلام ويحترم الإنسان، وهنا ينبغي الاعتراف أن تجاوز الخصومات والمتضادات وكل أنواع العنف التي ما أنفت تتفاقم بين الأمم والشعوب والثقافات، وهذا ما دعا إليه المفكر **محمد أركون**، إذ انطلق من إعادة قراءة النصوص الدينية قراءة نقدية وما كان ذلك إلا بتفكيك الخطابات ووضعها في سياقاتها التاريخية.

يعد التسامح اليوم مقوما من مقومات الحداثة السياسية والاجتماعية، ويستدعي هذا إيجاد تسوية ناجحة لتجاوز نزاعات التعصب بين الأمم والشعوب والثقافات، فالتسامح بهذا المفهوم ضرب في عقلنة ظاهرة الاختلاف وسعي إلى شروط التعايش السلمي عبر الحوار الذي يعد اعترافا متبادلا وقبولا للآخر.

الكلمات المفتاحية: أركون، التراث، التسامح؛ اللاتسامح، العيش المشترك، المقدس.

Summary:

The subject of our memorandum aims to emphasize that the ethical human dimension is the main axis in rapprochement and living The common, and these values would not have been without the availability of the value of tolerance with human beings for the sake of a world that seeks peace and respect for man, and here it should be recognized that overcoming rivalries and antagonisms and all kinds of violence that have been exacerbating between nations, peoples and cultures, and this is what the thinker Muhammad Arkoun called for, as He began by re-reading the religious texts critically and that was only by dismantling the discourses and placing them in their historical contexts.

Today, tolerance is one of the political and social elements of modernity, and this calls for a successful settlement In order to overcome the conflicts of intolerance between nations, peoples and cultures,

Tolerance in this sense strikes at the rationalization of the phenomenon of difference and the pursuit of conditions for peaceful coexistence through dialogue, which is mutual recognition and acceptance of the other.

Keywords: Arkoun, heritage, tolerance; intolerance Living together, sacred.