وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

مجلة الفلسفة

مجلة أكاديمية محكمة تصدر عن كلية الآداب في الجامعة المستنصرية

AN ACADEMIC PEER-REVIEWED JOURNAL

الترقيم الدولي ISSN:1136-1992

المعرف الدولي DOI : 10.35284

نظرية النبوة عند الفارابي	أ.م.د.فوزي حامد الهيتي
اخلاقيات الأوبئة وجائحة كورونا	أ.م.د. احسان علي عبد الأمير الحيدري
آراء كومنيوس التربوية	م.د. نسرين خليل حسين
الديستوبيا من المنظور الفلسفي أخلاق السادة والعبيد عند نيتشه انموذجا	أ.م.د. سليمة ناصر حسين
التصوف عند فريد الدين العطار	أ.م.د.نضال ذاكر عذاب الباحثة سجى نعيم عبد
ابن عربي قارئا ابن القيسي في كتابه خلع النعلين	د.خديجة بلخير - الجزائر-
نقد الفكر الديني وافاق التجديد عند علي شريعتي	أ.م.د.نضال عيسى كريف
المذهب الذاتي في المعرفة عند السيد محمد باقر الصدر	د.حسين حمزة شهيد العامري
الحركة الإصلاحية ومسألة التسامح	د. عمـر بن سليمان -الجزائر-
الفلسفة والمخابرات(قراءة محايثة)	أ.م.د.رحيم محمد الساعدي
فلسفة اللقطة ديمومة الحركة استنطاق الصورة عند جيل دولوز	أ.م.د.محمد عودة سبتي
آتين جيلسون قارئا للفلسفة الأساس اللغوي لوحدة العلم عند كارناب	أ.م.د.أحمد شيال غضيب أ.م.د. نوال طه ياسين
Symbolic Method of Ibn Tufail›s Philosophy «Study in Islamic Philosophy»	Dr. Faeza T. Alshemmer

العـدد ٢٢

٣٠ كانون الاول ٢٠٢٠

العدد الاثنان والعشرون

٢٠٢٠

مدير التحرير

أ.م.د.حيدر ناظم محمد

كلية الآداب -المستنصرية

سكرتير التحرير

م.م. أسماء جعفر فرج

كلية الآداب -المستنصرية

الاشراف اللغوي

م.د.منار صاحب

كلية الآداب/المستنصرية

اخراج وتنضيد

م.م.أثير محمد مجيد

المحاسب المالي

رنا حسين عباس

مسؤول العلاقات والإعلام

المهندسة

ريهام ماجد عبد الكريم

تصميم وطباعة

مكتب الأثير

للنشر والطباعة

مجلة الفلسفة

مجلة علمية محكمة نصف سنوية يصدرها قسم الفلسفة

المجلة حاصلة على المعرف الدولي Doi

تحت رقم prefix :10.35284

رئيس التحرير

أ.م.د. رحيم محمد الساعدي

الهيأة العلمية الاستشارية

1.ا.د.يمنى طريف الخولي – كلية الآداب – جامعة القاهرة- مصر.

2.ا.د. عفيف حيدر عثمان - الجامعة اللبنانية – لبنان .

3-Professor:Juan Rivera Palomino- San Marcos – Peru

4.ا.د. مصطفى النشار – كلية الآداب – جامعة القاهرة – مصر.

5.ا.د. احمد الوشاح – كليات كليرمونت – كلية بيتزر- لوس انجلس – امريكا

6.د. احسان علي شريعتي –كلية الاديان – جامعة طهران – ايران

7.ا.د. افراح لطفي عبد الله – كلية الآداب – جامعة بغداد – العراق

8.ا.د.عامر عبد زيد الوائلي – كلية الآداب – جامعة الكوفة – العراق

9.ا.م.د. محمد حسين النجم - كلية الآداب – الجامعة المستنصرية – العراق

البريد الالكتروني

art.phi_magazine@uomustansiriyah.edu.iq

الترقيم الدولي:Issn (١٩٩٢-١١٣٦)

فهرست بدار الكتب والوثائق وايداعها تحت رقم (٧٤٢)لسنة (٢٠٠٢)

الفلسفة

مجلة علمية محكمة يصدرها قسم الفلسفة

المحتويات

كلمة رئيس التحرير

محور الفلسفة الاسلامية

١- نظرية النبوة عند الفارابي	أ.م.د. فوزي حامد الهيتي	٣-٢٢

محور الفلسفة التربوية والاخلاقية

٢-أخلاقيات الأوبئة وجائحة كورونا	أ.م.د. إحسان علي عبد الأمير الحيدري	٢٥-٤٢
٣-آراء كومنيوس التربوية	م.د. نسرين خليل حسين	٤٣-٥٨
٤-الديستوبيا من المنظور الفلسفي أخلاق السادة والعبيد عند نيتشه انموذجا (دراسة وصفية تحليلية)	أ.م.د. سليمة ناصر حسين	٥٩-٨٠

محور التصوف

٧-التصوف عند فريد الدين العطار	أ.م.د نضال ذاكر عذاب الباحثة سجى نعيم عبد	٨٣-١٠٠
٨- ابن عربي قارئا ابن القيسي في كتابه خلع النعلين	د.خديجة بلخير-الجزائر-	١٠١-١١٢

محور الفكر العربي المعاصر

٩-نقد الفكر الديني وافاق التجديد عند علي شريعتي	أ.م.د. نضال عيسى كريف	١١٥-١٢٨
١٠-المذهب الذاتي في المعرفة عند السيد محمد باقر الصدر	د. حسين حمزة شهيد العامري	١٢٩-١٤٤
١١-الحركة الإصلاحية ومسألة التسامح	د. عمر بن سليمان-الجزائر	١٤٥-١٦٢

تضايف فلسفي

١١-الفلسفة والمخابرات (قراءة محايثة)	أ.م.د.رحيم محمد الساعدي	١٦٥-١٨٦

محور الفلسفة الغربية المعاصرة

١٢-فلسفة اللقطة ديمومة الحركة استنطاق الصورة عندجيل دولوز	ا.م.د. محمد عودة سبتي	١٨٩-٢٠٦
١٣-اتين جيلسون قارئاً للفلسفة	أ.م.د. أحمد شيال غضيب	٢٠٧-٢٢٠
١٤-الأساس اللغوي لوحدة العلم عند كارناب	أ.م.د. نوال طه ياسين	٢٢١-٢٤٢

نص فلسفي اجنبي

Symbolic Method of Ibn Tufail›s Philosophy Study in Islamic Philosophy	Dr. Faeza T. Alshemmeri	٢٤٥-٢٥٠

العدد
الثاني والعشرون

٢٠٢٠

عنوان المراسلة
العراق-بغداد-الجامعة المستنصرية
كلية الاداب/قسم الفلسفة

ص.ب:١٤٠٢٢

تلفون:٤١٦٨١١٩٨

art.phi_magazine@
uomustansiriyah.edu.iq

الحركة الإصلاحية ومسألة التسامح

د. عمـر بن سليمان[1]

ملخص :

مـا نقصـد مـن خـلال مقالنـا « الحركـة الإصلاحيـة و مسـالة التسـامح « هـو معرفـة موقـف روادهـا مـن التسـامح كمفهـوم لـه سـياقه التاريخـي الاوروبي ، و محاولـة إدراك مـدى إحـترام حريـة المعتقـد مـن أولائـك الذيـن خاضـوا في الموضـوع ، إلى جانـب معرفـة تعاملهـم مـع المفهـوم (التسـامح ، أي كيـف تمـت قراءتـه و تاويلـه ،، و في ذلـك حاولنـا التطـرق أولا : إلى تعريـف مفهـوم مصطلـح توليرونـس الـذي وضعـوه كمقابـل لمفهـوم التسـامح بإعتبـار الكلمـة مولـدة لا نجدهـا في قواميـس اللغـة العربيـة الكلاسـيكية ، و ذلـك وفـق مـا تعـرض لـه مفكـري الحركـة العربيـة الإصلاحيـة ، عـلى شـاكلة محمـد عبـده و بعـده عبـد الحميـد إبـن باديـس و محمـد الطاهـر بـن عاشـور في كتابـه مقاصـد الشريعـة الإسـلامية ، و في ذلـك أدركنـا أن السـؤال يبقـى مطروحـا بعدمـا تعرضنـا لمثـل هـذه النـماذج التـي كانـت في نظرنـا اقـرب إلى تحديـد المفهـوم في الفكـر العـربي الإصلاحـي

كلمات مفتاحية: الاصلاح - التسامح - الفلسفة - الفكر العربي - الحرية

Summary:

Through our discourse « The Reformist Movement and the Question of Tolerance we want to know of view of the leaders of the tolerance as a concept having a European historical context and the temptative to see to what extend goes the respect of freedom of those who studied the subject.

In addition to understand their behavior with the concept of “tolerance “that’s to say how was realized its lecture and interpretation .Thus we tried firstly to treat the definition of the understanding of the term : tolerance which is used in exchange to the acceptation of the notion of tolerance taking in consideration that the word is a lexical creation which can t be found in classical Arabic dictionaries which struck the thinker of the Arabic Reformist Movement as M. Abdou followed by A.Ibn Badis and M.T.Ibn achour in his book : The project of the Islamic Legitimity .Thus we saw that the question is still asked after we saw such models which are, according to our opinion ,nearest to the precision of the concept of the Reformist Thought.

مدخـل: مـا يهمنـا في الحركـة الإصلاحيـة هـو موقـف روادهـا مـن التسـامح كمفهـوم حديـث لـه سـياقه التاريخـي الأوروبيبعـد الحـروب الدينيـة، والنقـاش حـول ضرورة احـترام حريـة المعتقـد. كيـف قـرؤوا المفهـوم؟ وكيـف أولـوه؟ كيـف تعاملـوا مـع الجانـب المقلـق بالنسـبة لهـم بخصـوص مـا يمكـن أن يترتـب عـن القـول

١ جامعة ابن خلدون –تيارت-الجزائر

بالتسامح من إطلاق لحرية المعتقد، التي تعني حرية الفرد في تغيير دينه، والانسلاخ من الإسلام مما يعرف فقهيا بالردة التي يقترن حكمها عند أغلبهم بالقتل؟ وما هي الكلمة التي اقترحوها لترجمة «توليرانس» Tolérance)،والمفهوم الذي وضعوه كمقابل لها؟ علما أن كلمة "التسامح" هي كلمة مولدة لا نجدها في قواميس اللغة العربية الكلاسيكية، ففي لسان العرب مثلا نجد "سمح، السماح، السماحة، المسامحة، والتسميح(أبي بكر الرازي، ٢٠٠٨، مختار الصحاح،ص٣١٤) وتعني لغة: الجود ويقال سمح (بالفتح) وأسمح إذا جاد وأعطى عن كرم وسخاء واسمح وتسامح وافقني على المطلوب والمسامحة المساهلة، ويقال سمح (بتشديد الميم) البعير بعد صعوبته (إبن منظور -لسان العرب ،مج٢دار صادر بيروت لبنان ١٩٩٥ص٤٨٩.)... إلخ.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 عليهما 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 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 (١٨٣٨_ ١٨٩٧) مثلا لم يرى في التسامح إلا جانبه السلبي باعتباره دعوة لإطلاق الحرية الدينية والفردية في معناها الليبرالي، فشعار التسامح والحرية الذي رفعه الغرب الأوربي حسب الأفغاني "يخفي 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، لن يرى في شعار التسامح المقترن بالحرية إلا غطاءا لإخفاء الأطماع الغربية للسيطرة والاستعمار، وذلك بهدم 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 الذين يروجون للتسامح.(عبده محمد -١٩٩٨، الإسلام بين العلم والمدنية، ص١٢.)أما تلميذه محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) فقدالتزم 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 إرنست رينان وهانوتو، 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. كما ناقش موضوع التسامح في مناظرته مع المفكر والصحفي اللبناني فرح أنطوان ذو التوجه

العلماني،والـذي أبـان فيـه عبـده عـن مواقـف محافظـة مـن مسـألة الفصـل بـين الديـن والسياسـة كـما حـدث في أوروبـا.

وحـاول مـن موقـف الدفـاع عـن الإسـلام أن يبـين أنـه أفضـل مـن المسـيحية في مجـال التسـامح وقـدم كمثـال عـلى ذلـك كيـف أن المسـيحيين البروتسـتانت ومؤسـس البروتسـتانتية لوثـر كان "ينكـر مـن ينظـر في كتـب أرسـطو وفلسـفته وكان يلقـب هـدا الفيلسـوف بالخنزيـر الدنـس الكـذاب، بينـما كان علـماء المسـلمين يلقبـون هـدا الفيلسـوف بالمعلـم الأول فتأمـل الفـرق.

وهكـذا نلمـس عنـد محمـد عبـده أن اهتمامـه بالتسـامح جـاء في أطـار الدفـاع عـن الإسـلام ومحاولـة إثبـات أنـه لا يتعـارض مـع المدنيـة، ويقبـل بالتعايـش مـع أفـكار ومعتقـدات غـير المسـلمين، وكانـت لديـه رغبـة قويـة لإثبـات التسـامح في الإسـلام كتقليـد وكممارسـة سـواء في مجـال الاعتقـادات الدينيـة أو مجـال الفلسـفة والعلـم، وسـواء بـين المسـلمين أنفسـهم أو بـين غيرهـم مـن أصحـاب الأديـان الأخـرى ممـن عرفـوا بأهـل الذمة، وكان محمـد عبـده وهـو يفكـر في الموضـوع يسـتعمل أحيانـا كلمـة «التسـامح» وأحيانـا كلمـة «التسـاهل» دون أن يهتـم كثـيرا بالإشـكال اللغـوي، بقـدر اهتمامـه بالوقائـع التاريخيـة الفعليـة مـن أجـل إسـناد أطروحتـه التـي تتضمـن القـول بوجـود أسـبقية زمنيـة ومفهوميـة للمسـلمين في ممارسـة التسـامح، وحريـة الاعتقـاد، ويـندرج هـذا القـول ضمـن رؤيتـه للحداثـة ولبعـض مفاهيـم الليبراليـة التـي لا تتناقـض أو تتعـارض عنـده مـع الإسـلام.(التوبة غازي،١٩٧٧،الفكـر الإسـلامي المعاصر،دراسـة وتقويـم، ص١٦)وهـذه الرؤيـة يشـترك فيهـا أغلـب السـلفيين والإصلاحيـين، فهـم لم يندفعـوا في اتجـاه القطيعـة مـع الغـرب وحداثتـه وإنمـا نلمـس التنويريـين مـن جيـل محمـد عبـده الذيـن رغـم حرصهـم عـلى الهويـة الإسـلامية وضرورة الدفـاع عنهـا، لديهـم رغبـةفي مـد الجسـور بـين المرجعيتـين التراثيـة العربيـة الإسـلامية والليبراليـة والحداثـة الأوربيـة.

وهـذا يصـح أيضـا عـلى مـا قـام بـه قبلـه رفاعـة رافـع الطهطـاوي (١٨٠١-١٨٧٣) أحـد رواد التنويـر في عـصر النهضـة بمـصر والأزهـري الـذي كان ضمـن بعثـة محمـد عـلي باشـا إلى فرنسـا وباريـس والـذي كتـب عنهـا رحلتـه المعروفـة « تلخيـص الإبريـز في أخبـار باريس»هـذا الأزهـري المتنـور وجـد أصـول التسـامح في مفهـوم الاجتهـاد الإسـلامي كحريـة للتفكـير في المجـال الدينـي وعمـل عـلى تجسـيد فكـرة التسـامح بانفتاحـه وتواصله. فهـو الأزهـري والفقيـه التقليـدي المتفتـح عـلى الفكـر الأوربي وعـلى اللغـات الأجنبيـة،إذ أسـس بذلـك مـا عـرف بـدار الألسـن، وكان في سـلوكه يمـارس التسـامح والاعـتراف بالأخـر وثقافتـه ويدعـو للأخـذ عنـه والاقتبـاس منـه مـن منطـق أنـه لا تعـارض بـين الفكـر الإسـلامي والفكـر الليـبرالي، حيـث يقـول مثـلا: أن مـا نسـميه بالعـدل والإحسـان يعـبرون عنـه بالحريـة، والتسـوية (يقصـد المسـاواة)، ومـا يسـمى عندنـا بأصـول الفقـه يشـبه مـا يسـمى عندهـم بالحقـوق الطبيعيـة.

أمـا الاتجـاه العلـماني أو الليـبرالي داخـل الفكـر العـربي في عـصر النهضـة، كـما عـبر عنـه فـرح أنطـوان (١٨٧٤ -١٩٢٢) صاحـب مجلـة الجامعـة، والـذي كان لـه عـلى صفحاتهـا مـع محمـد عبـده سـجال، إثـر إصـدار فـرح أنطـوان لدراسـته عـن فلسـفة ابـن رشـد وحياتـه، فـكان يميـل بوضـوح وصراحـة إلى القـول بفصـل الديـن عـن الدنيـا، لأن العـصر عنـده كـما قـال: "هـو زمـان العلـم والفلسـفة الـذي يقـضي بـأن يحـترم كل فريـق رأي غـيره ومعتقـده"، وكان فـرح أنطـوان مقتنعـا أن الأديـان عمومـا لا تقبـل بالتسـامح، لأنهـا كـما قـال "تعتقـد أن الحقيقـة في يدهـا وأن قواعدهـا وتعاليمهـا هـي الحـق الأبـدي الـذي لا يدخلـه أقـل شـك، ومـا عـداه ضـلال وكفـر"وكان يـرى أن مـن" حـق الإنسـان أن يـرى أنـه إذا كان مـن حـق الإنسـان أن يؤمـن بديـن مـا فـإن مـن حقـه أيضـا عـدم الإيمـان بـأي ديـن أخـر "وهنـا يظهـر لـدى هـذا التيـار العلـماني الـذي كان أكـثر انتشـارا لـدى

المسيحيين العرب.كيف أن التسامح كاحترام رأي الغير ومعتقده لن 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 أسماه 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 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 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".(عبده محمد ،١٩٩٨، الإسلام بين العلم والمدنية، ص٢٥) هذا دون أن يعني أن هؤلاء يتبنون نفس الموقف الذي يتبناه 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 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.(التوبة غازي،١٩٧٧،الفكر الإسلامي المعاصر ، ص٢٣)

أولا: محمد عبده وفكرة التسامح: خص محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥)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 إرنست رينان وهانوتو، 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 معاملةالنصارى 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. (التوبة غازي ،١٩٧٧، الفكر الإسلامي المعاصر، دراسة وتقويم، ص١٧) 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 أرسطو وفلسفته، وكان يلقب هذا الفيلسوف بالخنزير الدنس الكذاب، بينما إحتل 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، 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،".(عبده محمد ،١٩٩٨، الإسلام بين العلم والمدنية، ص٤١) 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 كانت لديهم رغبة "في مد الجسور بين المرجعيتين التراثية العربية الإسلامية والليبرالية والحداثة الأوربية". آمن محمد عبده بتقريب الأديان وجعلها سببا في نشر الوئام، والمحبة بين الناس وظهر ذلك خلال نشاطاته الفكرية، 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 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) اللّندية 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 توفيقا يرجعهم إلى جذورهم الأصلية المتمثلة في المنبت الواحدة مصداقا لما جاءت به الكتب المقدسة والتي تدعوا كلها إلى الأخوة والمساواة ثم قال أن الحرية الدينية ينبغي أن يكون معناها عدم العصبية في الدين الذي يجعل الشرقيين يهدوا حصة من خراج أرضهم لأفضل المصالح عندهم وهو الدين.

وإن كنا نريد إلصاق المسلمين بإنجلترا فلا بد أن نهب لهم الدين والدنيا ونشجعهم على ذلك ونؤمن كما أمن أكبر شاه هندي، بأن الملك والدين متلازمان، فالدولة التي تخمد الأفكار الدينية بين رعايها 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 يعد سلطانهم خليفة للمحمديين السنيين وأكثر أبناء وطننا من جنسهم، هذه المودة يجب توطيدها.

ومن المساعي التي يجب العمل بها إدخال الشباب في المدارس الحربية 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 ألطف 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.هذا النموذج المذكور دليل على أن أهداف هذه الجمعية كان مخطط له والتي أوهمت محمد عبده و جعلته يثق بالتزاماتها ودعواتها وعهودها في التوحيد والتعايش.

لن نحاسب محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) 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 بمدْحهِ وللأسف وصلت إلى إزالة نقاوة وصفاء أفكاره. (أمين أحمد- زعماء الإصلاح في العصر الحديث،ص٢٨٢)هذه السلوكات التي راودت أعداء الإسلام في العديد من المناسبات و جعلتهم يأملون أن يسودا بين المسيحية واليهودية والإسلام التي طالتهما الأيدي وعاثت فيهما فسادا، لكن كيف يتمكنون من ذلك والله القائل:»إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (سورة الحجر أ٩)،لن 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 خير أو بعض خير لفعل قال تعالى:»قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ» (سورة أل عمران ن أ ٦٤)عليه 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 المستضعفة (التوبة غازي ،١٩٧٧، الفكر الإسلامي المعاصر، دراسة وتقويم، ص٥٤) إذ يقول محمد عبده «إن خير وسيلة يجب أن يلجأ إليها المسلمون حتى يحملوا العالم العربي على احترامهم هي أن يكونوا أقوياء»(الأفغاني جمال الدين وعبده محمد، ١٩٩٣، العروة الوثقى تر: صلاح الدين البستاني دار العرب، ص٣) 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. في الأخير أقول أن قضية الإختلاف والتفتح على الأخر أثارت إهتماما كبيرا في فكر محمد عبده .حيث أيقضت 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 إنفتحاته على الأخر.لإثبات التسامح في الإسلام كتقليد وكممارسة.

ثانيا: الطاهر بن عاشور ومسألة التسامح: تنبه الطاهر بن عاشور لمفهوم التسامحوتطرق 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(١٨٧٩-١٩٧٣) يخصه بفصل طويل في كتابه «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام» إلى جانب ذلك تعرض في فصل آخر إلى مصطلح السماحة الذي يدل كذلك دلالة واضحة على التسامح (الطويلي أحمد- ٢٠٠٥، التسامح والإصلاح في فكر المصلحين التونسيين، ص ١٤)هذا السلوك المستحدث التي تنوعت مقاصده عند الآخر وإن كان عند المصلحين العرب المسلمين من أمثال ابن عاشور يدل على مكارم الأخلاق إزاء المخالفين بالدين، إذ عرّفه 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، 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 (ابن عاشور محمد الطاهر- سنة ٢٠٠٦، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام-ص ١٣)، من هنا 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 عاشورالذي يعمل على أن تكون النشأة على مكارم الأخلاق في معايشتها للأخر 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 القبول بالتعددية وحرية الاختيار ويقصد هنا التعدد الديني والفكري المؤدي إلى التسامح والتعايش.

كما يرتبط مفهوم التسامح عند إبن 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 (عبده محمد، ١٩٨٨، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، ص ١٩٨)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 ندرك 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 (أومليل علي، ١٩٨٥، الإصلاحية العربية والدولية الوطنية- ص ١٣) من هنا نجد أن ابن عاشور قد أدرك أن 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 والملل الأخرى.

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 وأدل برهان على ذلك ما تضمنته رحمة الرسالة الإسلامية المقررة في قوله تعالى:» وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ» (سورة الانبياء أ ١٠٧) والرحمة هنا دلالة على أن الإسلام يوصي بحسن معاملة المخالفين في الدين لتهذيب الإحسان لكي لا يكون المسلم عدوا وبغيضا لأهل الأديان الأخرى، وفي 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 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 يعد 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 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 آل بيت النبوة عند موت أبي

اسحاق(الطويلي أحمد- ٢٠٠٥، التسامح والإصلاح في فكر المصلحين التونسيين، ص ١٧).
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: 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 ، وحظ غير المسلم الذي يقاسم المسلم العيش تحت الإمارة أو الحكم.(ابن عاشور محمد الطاهر ، ٢٠٠٥ النظام الاجتماعي في الإسلام،ص ٢١٢، ص٢١٣).
أما فيما يتعلق بحرية الاعتقاد لدى المسلم فهو وضع هذه الحرية إن تعلقت بالانسلاخ عن الدين الإسلامي بحجة الحديث «من بدّل 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.
إن التسامح مع مبدأ الاختلاف وحرية الاعتقاد في تصوره لا يمكن أن يشمل الحق في الخروج عن الدين باعتبار الدخول في الإسلام بمثابة العهد الأبدي الذي يجرّم مخالفته، أماما دون ذلك فإنه مباح للمسلم، كالفرق والجماعات والمذاهب وما يماثلها.
وضمن هذا المباح يسمح للمسلم باعتناق ما شاء من مذاهب كأن 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.
أي أن تنفيذ هذه الأحكام بالاعتماد على الأسانيد الشرعية، يتنافى وحرية الاعتقاد التي ينادي بها الدين الإسلامي، مصداقا لقوله تعالى: «لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ»(سورة البقرة أ٢٥٦)
يرى الشيخ الطاهر بن عاشور أن السماحة هي سهولة المعاملة في إعتدال، فهي وسط بين التضييق والتساهل، وهي راجعة إلى معنى الإعتدال والعدل والتوسط، أو هي عبارة عن السهولة المحمودة فيما يظن الناس التشديد فيه، ومع كونها محمودة أنها لا تفضي إلى ضرر.
في الأخير نجد أن المصلح الطاهر بن عاشور جعل من موقف التسامح موقفا أخلاقيا رفيعا، يقوم على قبول واقع الإختلاف، وعلى ضرورة التعايش السلمي بين المختلفين دينيا وفكريا وجعل المحاججة الفكرية سبيلا للتعامل والقبول بالإختلاف الذي يؤسس له هذا الموقف التسامحي الأخلاقي.

ثالثا: عبد الحميد بن باديس وفكرة التسامح كمفهوم إنساني: يعد الإمام عبد الحميد بن باديس)١٨٨٩-١٩٤٠(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 مصداقا لقوله تعالى:»يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ(سورة الحجرات ، أ ١٣)، إلى جانب ذلك يترك هذا الدين لكل ملة دينها تفهمه كيف تشاء وتطبقه متى شاءت ومن الأقوال المأثورة للإمام عبد الحميد بن باديس، قوله: «احذر من التعصب الجنسي أي العرقي الممقوت فإنه أكبر علامة من علامات الهمجية والانحطاط، كن أخا إنسانيا لكل جنس من الأجناس البشرية وخاصة ابن ملتك المتجنس بجنسية أخرى، وكن محسنا مع الآخر لأن دينك يأمرك بالإحسان الذي هو دليل التسامح» (اسماعيل زروخي- ٢٠٠٤، معنى التسامح في احد فصول كتابه المعنون بـ حوارات إنسانية في الثقافة العربية)وليس من العسير أن يتصف الإنسان العربي المسلم بهذه الصفات في نظر عبد الحميد بن باديس بل إن 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 الأخر عن مبادئه، بل إن سمه التساوي واحترام الغير هي السمة التي تجعل الفرد يتميز. 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 السابقة الذكر في قوله تعالى:» لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ».(سورة البقرة ، أ ٢٥٦)

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

وسَامِحْ أخَاكَ إن ظَفرْتَ بِنُقصِهِ وَسلْ رحمة تُرْحَمْ ولا تكسبْ إثماً

وبالتالي نجد أنه ألزم 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 ويتآلفا، هذا ما نقوله نحن الذين نريد الوئام والسلام». (محمد الطاهر فضلاء، ١٩٦٨، قال الشيخ الرئيس، الإمام عبد الحميد بن باديس، ص ١٦٣) وفي المجال نفسه يقول 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 الإسلام هذا الموقف ويرتقي فوقه إلى حيث يقرر وحدة الدين الإلهي(عمارة محمد، ١٩٨٢، العرب والتحدي، عالم المعرفة، ص٨٠)هذا ما سنكتشفه من خلال قوله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع: «يا أيها الناس ألا 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».(مسند الإمام احمد ، ج٥،ص٤١١).

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. (اسماعيل زروخي، ٢٠٠٤، حوارات إنسانية في الثقافة العربية، ص ٦٦.)
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 منّا من دعا إلى عصبية، وليس منّا من قاتل على عصبية» (رواه أبو داود)، فالإسلام يدعوا 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 الملّة وإنما كما يقول على أساس العدل والإنصاف والاحترام المتبادل.
التسامح والاختلاف في نظر ابن باديس: يؤمن ابن باديس باحترام الرأي الآخر والاعتراف بحق الاختلاف 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 أكرهوا على إسلام ولا نصب لهم ديوان كما حدث في الديانات 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، 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 «لأجل أن يقتلع الإسلام جذور الحقد الديني والتعصب على المخالف من قلوب أتباعه ويزرع فيها سلوك التسامح وتقبل الأخر، وعرفهم أن اختلاف الأمم ما كان ليكون لولى مشيئة الله وحكمته. وفي هذا قال تعالى: «ولو شاء الله لجعلكم أمّة 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 (طالبي عمار، ١٩٦٨، ابن باديس حياته وأثاره، ص ٢٤٢) 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 وخاصة خطاباته ونصوصه وفي لغته وطرق دعوته القائمة على الحجة والبيان باعتماده على النص (القرآن) والسنة النبوية الشريفة وهي دعوة للتخاطب و الحوار .
الحرية سبيل للتسامح في نظر ابن باديس: حق الإنسان في الحرية كحقه في الحياة أي مقدار الحياة متوقف بمقدار الحرية.
هذه الحرية التي قبل أن يتم ممارستها ومعايشتها والاحتكام إليها يجب معرفة أنها تقوم بين الأنا والأخر، وأنها علاقة بين أطراف مختلفة لذلك الحرية في نظر ابن باديس هي التمتع بالحقوق 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 و الوضعي. والحرية هي صفة لازمة 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 و 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 نجده مجسدا في نوعية الخطاب الباديسي وفي لغته وطرق دعوته القائمة على الحجة والحكمة والبيان مستلهما في ذلك القرآن، قال تعالى: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (سورة النحل ،أ ١٢٥) أي أن التسامح وفق الأحكام القرآنية ليس التعصب للرأي بل الحرية في إبدائه أي ترك الآخر يعبر بحرية عن معتقداته وقناعاته وأفكاره من دون شرط مسبق أن تكون موافقة لأفكارنا وقناعاتنا ومعتقداتنا، وبشكل أخص التمكين له من العيش في أمن وسلام ووئام وفقا لمبادئه التي لا نقاسمها إياه ، 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 الأخر، والعمل على التضييق عليه في شتى مجالات الحياة وخاصة تلك المتعلقة بالعقيدة (عمار الطالبي،١٩٦٨ابن باديس، حياته وأثاره، ص ٤٢١، ص ٤٢٢) 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 تتفق عليها جميع الملل وعلى مقاومة الشر والظلم والإلحاد المحرمة عند الجميع وذلك عكس ما تقوم به الشعوب الاستعمارية. (محمد الطاهر فضلاء، ١٩٦٨، قال الشيخ الرئيس، الإمام عبد الحميد بن باديس.ص ٢٩٢).

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 قيما أساسية وثقافة معينة هي أساس التسامح، ومنها النظرة العقلية النقدية، والحرية، واحترام الاختلاف، وهي من القيم الجوهرية للتسامح. 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 نقاسمها. ومن هنا 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 العنف الكلامي والفيزيائي وجميع الأشكال التي يعبر عنها سواء بأيديولوجيات وثوقية دوغمائية 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 ، فلأننا 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.

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 المواطنين على اختلاف آرائهم ومواقفهم الفكرية والعقائدية من دون استثناء، أي لكل الأديان والفلسفات والمذاهب.

والعمل على قياممجتمع مدني متماسك ومتقدم قادر على أن يؤدي دوره السياسي والأخلاقي والإجتماعي، والتسامح موقف حضاري ومدني فعّال، 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.(فضلاء محمد الطاهر، من أقوال الشيخ الرئيس ، المرجع السابق، ص٢٩٦)

إذ في ذلك يقول أن التسامح ليس قيمة وموقفا بل منظورا متكاملا عبر عنه ابن بأديس، 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. (المرجع السابق ص٢٩٧)

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.(بن باديس عبد الحميد،مجلة الشهاب ،المرجع السابق ص١٣٠).

في التاريخ العربي والإسلامي الحديث برز العلامة الجزائري عبد الحميد بن بأديس، رائد الحركة العلمية والإصلاحية في القرن العشرين، وكان خير من تكلم عن فكرة التسامح في الإسلام، فهو ميز أولا بين شكلين للإسلام، إسلام وراثي وإسلام ذاتي. فالإسلام الوراثي هو إسلام "تقليد، لا نظر فيه و لا تفكير، إسلام العوام، حفظ للأمم الضعيفة شخصيتها ولغتها، لكنه لا ينهض بالأمم، لان الأمم تنهض بالتفكير والنظر، انه إسلام الزوايا كما يسميه ابن بأديس 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. (عبد الحميد بن باديس ، مجلة الشهاب ، المرجع نفسه ص١٣١) وهو إسلام للاختلاف وللحضور الايجابي في عالم يتسم بالاضطراب والصراع تحكمه علاقات الغالب والمغلوب، إسلام لا يدعو فقط إلىالأخوةالإسلامية بين جميع المسلمين وإنما يدعو إلى الأخوة الإنسانية بين البشر أجمعين ويساوي في الكرامة البشرية والحقوق الإنسانية بين جميع الأجناس والألوان ويمجد العقل (محمد الطاهر فضلاء ،من أقوال الشيخ الرئيس ، المرجع السابق ص٢٩٩)

وهنا يثار السؤال الأول، هل نحن بالفعل اليوم نعمل بهذا الإسلام الذاتي الذي أشار إليه ابن بأديس ونأخذ به، وهل نؤمن حقيقة بإسلام العقل والفكر أم ننضوي 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 بأديس 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 معاصراً فان 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 بأديس إلى هذا التصور هي إقرار بمبدأ الاختلاف قاعدة وقانوناً للتعامل والممارسة، ويستند بذلك إلى أن القران الكريم قد اقر للمخالفين أديانا مع إطلاق أسماء عليها كما اقر معابدهم وأكد على وجوب احترامها. وعليه، فان الإسلام ربى المسلمين على التسامح، إذ لا ينظرون إلى ذلك الاختلاف إلا كأمر قضاه الله واقتضته حكمته لعمارة الديار وظهور اثأر عدله وإحسانه ورحمته (محمد الطاهر فضلاء ، مرجع سابق ص ٢٩٨).

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

ويتابع ابن بأديس بقوله إذا كان حق الحرية والاختلاف يمارس داخل مجتمعات وبلدان وأوطان، فانه من الضروري أن نتعرف 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 بأديس- على نوعية مفهوم الوطن الذي نحمله ونؤمن به.وهنا يثار السؤال الثالث أيضا هل نحن فعلاً اليوم نؤمن بمفهوم الوطن الذي ذكره ابن بأديس وطن قائم على احترام مكوناته فيقدر احدها الأخر وطن تقوم فيه العلاقات الاجتماعية ما بين أبنائه على التسامح والحرية والاختلاف، لان الاختلاف يكون عنصر قوة للمجتمع ودفعه للتقدم وليس عنصر ضعف وتخلف وتنافر ما بين مكونات المجتمع الواحد (محمد الطاهر فضلاء ،المرجع نفسه ، ص ٢٩١).

إن مفهوم الإسلام الذاتي بالحرية والاختلاف والتقدم والوطن التي أشار إليها ابن بأديس يعبر عنه بخطاب قائم على الحجة والحكمة والبيان مستلهما في ذلك الآية القرآنية السالفة الذكر»ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ»(سورة النحل ، الأية ١٢٥) مستخلصاً منها قواعد أخلاقية للتعامل والتخاطب والدعوة.

هكذا تضل الأسئلة التي أثرناها على ما جاء به ابن بأديس قائمة، إلى يومنا هذا، وقد أجاب عنها ابن بأديس بعقلية الرجل الإصلاحي والمتنور، وهي أسئلة تثير الكثير من الجدل والخلاف ولكننا للأسف لم نستطيع أن نستلهم من تلك الأفكار المستنيرة طريقاً لإصلاح أسوأ أحوالنا التي لا تخفى اليوم على أحد.٢ وفي ذلك يرى إبن باديس أن الحرب والعنف والتعصب والتطرف واللاتسامح يبدأ أولا لفظا وخطابا ولغة وحديثا، ثم ينتقل إلى الفعل، ومن هدا المنطلق ينبغي تربية وتنشئة الأجيال العربية الإسلامية في الحاضر والمستقبل على التعامل بلغة مسالمة ومتسامحة ويستبعدون من قاموسهم وحواراتهم وأحاديثهم اللغوية المتشنجة والأساليب الدغمائية المتطرفة والخطابات المحرضة. (بن باديس عبد الحميد ، مجلة الشهاب ، المرجع السابق ص١٣٢) لذا نرى أن المدنية المعاصرة تهتم بلغتها وتعبيراتها وأحاديثها ،ذلك أن العيش في مجتمع متسامح هو العيش في مجتمع يقبل النقد ويوفر الاحترام للرأي الأخر، 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

٢

الأخـر. مـن هنـا نـرى انـه مـن الواجـب إسـتغلال مـا توصـل إليـه إبـن باديـس في معالجتـه للمصطلحـات التنويريـة كالحريـة والديمقراطيـة وحقـوق الإنسـان والتسـامح والتـي أصبحـت ضرورة إسـتدعتها الظـروف الراهنـة، أي أنـه ليـس بمقـدور المجتمعـات الإسـتغناء عنهـا ولـو أرادت.

كـما نـرى أيضـا ونحـن نشـاطر أراء وأفـكار العديـد مـن المهتمـين بفكـر إبـن باديـس عـلى أنـه يمكـن توظيـف مـا توصـل إليـه كأليـات مسـتحدثة للقـرن الواحـد والعشريـن وذلـك بـإدراج فكـره ومـا حققـه مـن إنتـاج معـرفي في المناهـج الدراسـية لمختلـف مراحـل التدريـس وذلـك لمسـايرة الواقـع خاصـة في المجـالات المعرفيـة والعلميـة بعيـدا عـن لغـة العنـف والتطـرف ورفـض الأخـر، وأن توظـف بعـض مفاهمـه المسـتحدثة في مناهـج التعليـم كمفهـوم المواطنـة والعدالـة والتسـامح، وإحـترام الـرأي والـرأي الأخـر وحـق الحـوار والإختـلاف، وأن تكـون هـذه المفاهيـم الوسـيلة التـي بواسـطتها تتغـير سـلوكات وأحـوال وطبائـع أجيـال المجتمعـات العربيـة الإسـلامية إنطلاقـا مـن النمـوذج الجزائـري بإعتبـاره صـورة حيـة لا يختلـف فيهـا عـن باقـي المجتمعـات العربيـة حتـى نتمكـن مـن بنـاء مجتمـع إنسـاني يؤمـن بالتسـامح، ويوظفـه للتقـرب مـن الأخـر الـذي لا يسـتطيع العيـش عـن منئعنـه.في الأخـير ومـن خـلال فكـر إبـن باديـس نتوصـل إلى حقيقـة مفادهـا أن التسـامح في نظـره لا يخـرج عـن كونـه قيمـة أخلاقيـة وسياسـية وموقـف إنسـاني لا يفهـم إلا في مقابـل التعصـب. والتسـامح في نظـره أيضـا لا يقبـل إلا بالحـوار وبحـق الإختـلاف.

عليـه نقـول أنـه كان عـلى الفكـر الإصلاحـي العـربي الحديـث أن يقـوم بتأويـل الأفـكار الغربيـة الحديثـة التـي وصلتـه أو التـي أصبـح مرغـما بتعاطيهـا ، و ذلـك بإعتبـار الظرفيـة الإسـتعمارية بعـدا أساسـيا في تحليـل الوضـع .

في الأخـير يبقـى السـؤال مطروحـا بعدمـا تعرضنـا إلى هـذه النـماذج النهضويـة الإصلاحيـة التـي كانـت في نظرنـا أقـرب إلى تحديـد مفهـوم التسـامح و كيفيـة التعامـل معـه كونـه مصطلـح أوروبي حديـث لا يخـرج عـن كونـه مرتبـط بالحريـات و خاصـة الحريـة الدينيـة و تحديـدا حريـة العقيـدة والتعايـش بـين مختلـف المذاهـب والإيديولوجيـات .

هـل تفيـد هـذه الأفـكار والمرجعيـات النهضويـة الإصلاحيـة في التأسـيس و التأصيـل لمفهـوم التسـامح داخـل الفكـر العـربي الإسـلامي؟ هـذا مـا سـنصل إلى اكتشـافه في مراحـل الدراسـة لاحقـا،و في ذلـك نفتـح المجـال لـكل المهتمـين بمثـل هـذه المواضيـع الراهنـة لأجـل البحـث و الإثـراء .

الكلمات المفتاحية :

التسـامح ، التعصـب ،العنـف ، العقيـدة ، الإلتـزام ، الحريـة ، الـتاصيل ، المحبـة ، اللامفكـر فيـه ، الإنسـانية التعايـش .

الهوامش:

١-ابـن عاشـور محمـد الطاهـر، أصـول النظـام الاجتماعـي في الإسـلام، ط١،القاهـرة، دار السـلام، ٢٠٠٥، ص ٢١٢، ص٢١٣.

٢- ابـن عاشـور محمـد الطاهـر، أصـول النظـام الاجتماعـي في الإسـلام، ط١،القاهـرة، دار السـلام، ٢٠٠٥، ص ١٦٢.

٣ - سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

٤-ابن عاشور محمد الطاهر، المرجع السابق، ص ١٥٦.

٥- إبن عاشور محمد الطاهر المرجع نفسه ص١٥٧
٦- سورة الحجرات،الآية ١٣
٧- اسماعيل زروخي- معنى التسامح في احد فصول كتابه المعنون بـ حوارات إنسانية في الثقافة العربية ٢٠٠٤ .
٨- إسماعيل زروخي المرجع نفسه
٩- سورة البقرة الآية ٢٥٦.
١٠- محمد الطاهر فضلاء، قال الشيخ الرئيس، الإمام عبد الحميد بن باديس دار البعث، قسنطينة، الجزائر ١٩٦٨، ص ١٦٣.
١١-عمارة محمد، العرب والتحدي، عالم المعرفة، مجلة يصدرها المجلس الوطني للثقافة دار الفنون، ١٩٨٢، ص٨٠.
مسند الإمام أحمد، ج٥، ص ٤١١.
اسماعيل زروخي، حوارات إنسانية في الثقافة العربية، دار الهدى بدون طبعة ٢٠٠٤، الجزائر، ص ٦٦.
عبد الحميد بن باديس، مجلة الشهاب، ج٢، ١٩٢٠، ص ١٢٧.
عبد الحميد بن باديس، مجلة الشهاب، ج٢، ١٩٢٠، ص ١٢٨.
طالبي عمار، ابن باديس حياته وأثاره، دار اليقفة العربية، ط١، ١٩٦٨، ج١، مج١، مج٢، ص ٢٤٢.
طالبي عمار، ابن باديس حياته وأثاره، ج١، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، ص ٢٢٣.
سورة النحل الآية ١٢٥.
عمار الطالبي، ابن باديس، حياته وأثاره، ، دار اليقفة العربية، ط١، ١٩٦٨، ج١، مجلة٢ ، ص ٤٢١، ص ٤٢٢.
محمد الطاهر فضلاء، من أقوال الشيخ الرئيس، المرجع السابق، ص ٢٩٢.
عمار الطالبي ، إبن باديس حياته و أثاره ، المرجع السابق ص٤٢٨
محمد الطاهر فضلاء-من أقوال الشيخ الرئيس، مرجع سابق ص.٢٩٦.
محمد الطاهر فضلاء، مرجع سابق ص.٢٩٧.
عبد الحميد بن باديس مجلة الشهاب ،المرجع السابق ص١٣٠
محمد الطاهر فضلاء، مرجع سابق ص.٢٩٨.
محمد الطاهر فضلاء، المرجع نفسه ص٢٩١
سورةالنحل الآية ١٢٥
محمد الطاهر فضلاء، قال الشيخ الرئيس، المرجع السابق ص٤٩٢
عبد الحميد إبن باديس، مجلة الشهاب المرجع السابق ص١٣٢

المصادر و المراجع :
- القران الكريم
١ – ابي بكر الرازي ، ٢٠٠٨، مختار الصحاح ، دارالفكر بيروت لبنان .
٢ – إبن منظور ، ١٩٩٥، لسان العرب مج٢ ، دار صادر بيروت لبنان .
٣ – التوبة غازي ، ١٩٧٧ ، الفكر الإسلامي المعاصر ،دراسة و تقويم دار القلم بيروت لبنان .

٤ – أمين أحمد ، زعماء الإصلاح في العصرالحديث،بدون طبعة ، دار الكتاب العربي بيروت لبنان.
٥ – الافغاني جمال الدين و محمد عبده ، ١٩٩٣ ،العروة الوثقى تر صلاح البستاني ، دار العرب القاهرة .
٦ – الطويلي أحمد ،٢٠٠٥ ، التسامح و الإصلاح في فكر المصلحين التونسيين ،الشركة التونسية للنشر .
٧- إبن عاشور محمد الطاهر ، ٢٠٠٦ ، أصول النظام الإجتماعي في الإسلام ، دار سحنون تونس .
٨- أومليل علي ، ١٩٨٥، الإصلاحية العربية و الدولة الوطنية، دار التنوير بيروت لبنان .
٩ – إسماعيل زروخي ،٢٠٠٤ ، معنى التسامح في أحد فصول كتابه المعنون ب حوارات إنسانية في الثقافة العربية .
١٠ – عبده محمد ، ١٩٩٨ ،الإسلام بين العلم والمدنية ، مكتبة الاسرة للنشر القاهرة مصر .
١١- فضلاء محمد الطاهر ، ١٩٦٨ ، قال الشيخ الرئيس ، دار البعث قسنطينة الجزائر .
١٢- عمارة محمد ، ١٩٨٢ ، العرب و التحدي (عالم المعرفة) ،المجلس الوطني للثقافة دار الفنون الجزائر .
١٣- إسماعيل زروخي ، ٢٠٠٤ ، حوارات إنسانية في الثقافة العربية ، دار الهدى الجزائر .
١٤- طالبي عمار ، إبن باديس ، حياته و أثاره ، بدون سنة ، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية ،دار البعث ، قسنطينة الجزائر .