



جامعة وهران 2

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة

التسامح في الفلسفة الألمانية الحديثة

إعداد الطالب:

لوكيلى حسين

إشراف:

أ. د. بوكرالدة الزواوي

أعضاء لجنة المناقشة

اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
أ.د سواريت بن عمر	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران (2)
أ.د بوكرالدة الزواوي	أستاذ التعليم العالي	مشرفا و مقرا	جامعة وهران (2)
د. زاير ابو الدهاج	أستاذ محاضر - أ -	مناقشا	جامعة وهران (2)
د. دليل محمد بوزيان	أستاذ محاضر - أ -	مناقشا	جامعة تلمسان
د. معرف مصطفى	أستاذ محاضر - أ -	مناقشا	جامعة بلعباس
د. بلحناني جوهر	أستاذ محاضر - أ -	مناقشا	جامعة معسكر

السنة الجامعية 2021/2020.

إهداء

أهدي هذا العمل إلى كل الأحبة:

عائتي الكبيرة و الصغيرة: الوالدين الكريمين، و
الإخوة والأخوات، زوجتي وابنتي ساجدة و تسنيم

إلى جميع أساتذتي الكرام و أتوجه بالخصوص إلى
أستاذي المشرف بوكرة الدة الزواوي.

إلى جميع الزملاء و الأصدقاء و كل من ساعدني في
عملي من بعيد أو من قريب.

كلمة شكر

بعد شكر الله شكرا كثيرا، و عرفانا بالجميل وتقديرا
للمساعدة

أود أن أشكر الأستاذ الدكتور بوكرا الدة الزواوي، الذي أشرف علي طوال هذه الأطروحة والذي شاركني رؤيته الرائعة. كما أريد أن أشكره أيضا على لطفه وتواجده الدائم والتشجيعات الكثيرة التي منحني إياها. إن هذه الأطروحة هي ثمرة أكثر من ستة سنوات من التعاون معه. لقد فهمت إلى جانبه معنى الدقة والصرامة. لا يفوتني أيضا أن أتوجه بشكري الجزيل لكل من الدكتور سرير أحمد بن موسى أستاذ بالمركز الجامعي بتموشنت، وكل من الدكتور حابل نذير والدكتور بلعز نور الدين من جامعة تلمسان، و الدكتور عبد الله المتوكل أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية المحمدية - جامعة الحسن الثاني الدار البيضاء، على ما قدموه لي من عون وتشجيع طيلة مدة إنجاز هذا العمل. في الأخير، أتقدم بشكري و امتناني لجميع أعضاء لجنة المناقشة لقبولهم مناقشة أطروحتي، مع كل التقدير على تفضلهم وتحملهم لعناء قراءة رسالتي في الدكتوراه.

المفصلة

مما لاشك فيه أن الجميع يدرك جيدا أن التسامح ليس ممارسة نهائية تهيمن على جميع سلوكيات الإنسان، ولا قيمة عالمية منتشرة في الواقع العملي. ويشكل التسامح ركيزة من ركائز الثقافة الديمقراطية التي ينبغي أن تكون فيها الحقائق نسبية والاختلافات شرعية، وهو بالتالي، لا ينسجم مع الأنساق الشمولية، التي تحاول فرض نظام فكري وحيد. وبالرغم من كون التسامح حاضر في عالمنا المعاصر الذي يسعى إلى تحقيق السلام وتجسيد قيم الديمقراطية، إلا أن حضوره يبقى محتشما، وما يبرر ذلك هو ما نشاهده من عودة رهيبية للكثير من الممارسات اللامتسامحة بمثل التعصب الديني، والتطرف المذهبي والتمييز العنصري والتشدد القومي، وكرهية الأجانب وحالات التهميش والإقصاء الاجتماعي ومختلف أشكال التمييز.

إن الواقع يؤكد أننا نعثر على سلوكيات للتسامح واللاتسامح في كل المجتمعات والحضارات. إنها تنجم عن المعاملة غير العادلة التي يعامل بها شخص أو مجموعة أخرى نتيجة عدائية عفوية غير متحكم فيها (العنصرية) أو كراهية اتجاه مذهب أو عقيدة معلنة من جانب أو آخر. إن ما نبغضه في الآخر، هي الأفكار التي يمثلها. إن التعصب، في أيامنا هاته، قادمة من جميع الاتجاهات، إنها تستولي على الأديان، مؤولة، على مقاسها، النصوص المقدسة كما يخلو لها، رافضة كل أشكال الحوار، في محاولة لاستبعاد الفكر. مثل هذه العوارض تظهر بشكل دوري، بدرجات متفاوتة، في تاريخ البشرية. ولكن على خلاف ذلك، يمكن أن نلاحظ ونسجل في وقت مبكر جدا ولادة مشاعر جد مختلفة، لرؤى أوسع، ووجهات نظر أكثر عددا مثلت أصل مفهوم التسامح.

يعتبر التسامح عموما بمثابة إنجاز للغرب الحديث دون تحفظ. لقد ظهر هذا المفهوم في أوروبا الحديثة من أجل نزع فتيل الصراع الديني العنيف والحد من الاضطهاد، وهو موضع استحسان باعتباره مفتاح للحد من الصراع عبر مجموعة واسعة من خطوط أخرى للتقسيم – الثقافي، والعنصري والإثني والجنسي. لكن ينبغي التأكيد على أن المفهوم الحديث للتسامح لم يتشكل دفعة واحدة، بل هو نتيجة لتطور تدريجي طويل. إن ما يدفع إلى البحث عن أصول المفهوم الحديث للتسامح في فترة المواجهات الطائفية

الكبيرة والحروب بين مسيحيي القرن السادس عشر ليس سوى مفارقة واضحة. في الفترة التي تشكل فيها مفهوم التسامح (القرنين السادس عشر والسابع عشر)، كان هدف هذا المفهوم وقتذاك حل المسألة الدينية: كيف نستطيع أن نجعل تعايش عدة ديانات داخل نفس الدولة أمرا ممكنا؟ هكذا سمح هذا المفهوم بالتفكير في تعايش الأديان، من خلال تحويل محور المسألة من الديني إلى السياسي.

لقد شكلت هذه السياقات التاريخية حافزا لمفكري الغرب بمختلف انتماءاتهم وتوجهاتهم لإيجاد حل لهذه الصراعات الدينية، وكللت مجهوداتهم بوضع أفكار وتصورات أسست الأرضية الفلسفية التي قام عليها مفهوم التسامح. ومن أبرز الفلاسفة الذين رسموا معالم التسامح في الفلسفة الغربية الحديثة نجد فلاسفة يمثل لا بويسي (La Boétie)، مونتاني (Montaigne)، بيار بايل (Pierre Bayle) وفولتير (Voltaire)، وغيرهم مؤسسو فكرة التسامح التي نمتلكها الآن، وهي أسماء وازنة تبرز المساهمة الكبيرة للفلسفة الفرنسية في تشكيل هذا المفهوم. زيادة على ذلك يمكن الإشارة والتذكير بمساهمة الفلسفة الأنجلوساكسونية في إرساء اللبنة الأولى لهذا المفهوم من خلال مجهودات كل من جون لوك (John Locke)، وجون ستيوارت مل (John Stuart Mill). لقد علمن لوك النقاش حول التسامح الديني، من خلال إدخال الاعتقاد في العالم الخاص، لقد وسع ستيوارت مل هذا الأمر ليشمل جميع صور الحرية الفردية.

وعلى غرار الفلسفتين الفرنسية و الأنجلوساكسونية، حاول الفلاسفة الألمان من جهتهم المشاركة في التأسيس الفلسفي للتسامح، و من ثمة المساهمة في إيجاد حلول لمشكلة الصراعات الدينية التي طبعت عصرهم. من نيكولا الكوزاني (Nicolas de Cues) إلى هيغل (Friedrich Hegel)، مرورا ببلوتر (Martin Luther)، وبوفندورف (Samuel Pufendorf) ومندلسون (Moses Mendelssohn) وكانط (Emmanuel Kant)، الكثير من المفكرين الألمان ناضلوا ضد الدوغماتيات لإثبات فضائل التسامح بشكل مختلف.

من هنا ستكون دراستنا هذه بمثابة إعطاء صورة عن بعض النماذج من هذه الشخصيات الفلسفية الألمانية التي كان لها الأثر البالغ في بلورة وتشكيل مفهوم التسامح.

و لعل الإشكالية المركزية لدراستنا هذه يختزلها التساؤل الذي يهم بحثنا أكثر من غيره و المتمثل في: كيف أصل فلاسفة الألمان لفكرة التسامح خلال العصور الحديثة؟ وضمن أية شروط فكرية و دينية وسياسة يستقيم الحديث عن التسامح في الفلسفة الألمانية الحديثة؟

إن تقديم إجابة لهذا التساؤل المحوري يمر عبر الإجابة عن تساؤلات كثيرة، بهدف تكوين تصور عن مفهوم التسامح الذي نحتة فلاسفة الألمان على ضوء معطيات عصرهم، و من جملة تلك التساؤلات **الواجب معالجتها:**

ما التسامح؟ و ما هي الأرضية الفلسفية التي نمت فيها هذا المفهوم؟ وما هي السياقات التي تولدت عنها فكرة التسامح في ألمانيا الحديثة؟ هل هناك ما يبرر هذه الفكرة تيولوجيا؟ وكيف انتقل هذا المفهوم من المجال الديني إلى المجال الفلسفي؟ ما موقف فلاسفة الحقوق الطبيعية الألمان من مسألة التسامح؟ وما مسوغ العلاقة الوطيدة بين فلسفة الأنوار الألمانية وفكرة التسامح؟

لكن لماذا التسامح في الفلسفة الألمانية الحديثة؟

إن هذا الاختيار يركز على عدة مبررات بعضها ذاتي وبعضها الآخر موضوعي. بالنسبة للاعتبارات الذاتية التي ساقنتني إلى تناول هذا الموضوع فيمكن اختصارها في محاولتي إتمام، أو بالأحرى، استكمال أبحاثي بخصوص هذا المفهوم الفلسفي (التسامح)، باعتبار أن مذكرتي للماجستير كانت موسومة بـ " التسامح وقيم الحوار في الفلسفة الغربية المعاصرة – بول ريكور و يورغن هابرماس نموذجين)". هذا المبرر الأول متصل بمبرر ثاني يعكس ميلي وتوجه الخاص في هذه الحياة التي أرى أنها تفرض علينا من أجل التساكن والتعايش المشترك أن نتوسل التسامح في سلوكياتنا ونؤمن به كمبدأ لكل تعامل مع الآخر المختلف. إضافة إلى ما سبق كانت لدي رغبة جامحة في المساهمة بتزويد القارئ

العربي عموماً و الطالب الجزائري بوجه خاص بمادة معرفية فلسفية حول هذا الموضوع، نظراً للنقص الكبير في الكتابات التي تطرقت إلى أطروحات الفلاسفة الألمان من مسألة التسامح. أما عن الأسباب الموضوعية التي جعلتنا نركز على الفلسفة الألمانية الحديثة، فيمكن القول أن المتتبع للوضع السياسي الراهن يلاحظ أن المجتمع الألماني بالرغم من بعض مظاهر اللاتسامح والعنف التي تتموقع داخله، و التي من أبرز تجلياتها حركة النازيين الجدد، التي تجد جذورها في الماضي القريب لألمانيا إبان الحرب العالمية الثانية؛ إلا أن هناك بالمقابل روح ألمانية متسامحة داخل نفس هذا المجتمع، و التي عبرت عن نفسها من خلال قبول اللاجئين العرب والمسلمين الفارين من ويلات الحروب الأهلية والسياسية التي تشهدها بلدانهم بمثل اللاجئين السوريين والعراقيين وغيرهم. هذه المفارقة التي ترسم أمامنا دفعتنا إلى محاولة البحث عن الجذور الفلسفية والخلفيات الفكرية التي جعلت الشخص الألماني يمر من ذهنية لامتسامحة تكره الآخر المختلف وتنظر إليه باحتقار، بل أكثر من ذلك ترى بضرورة القضاء عليه إلى ذهنية متسامحة تقبل بوجوده وتدافع عن حقه في الاختلاف و تعمل على تحقيق العيش المشترك.

و في دراستنا هاته اعتمدنا على **المنهج التحليلي النقدي**، وهو منهج فرضته علينا طبيعة هذا الموضوع الذي حاولنا الاشتغال عليه. إن العمل المنجز اضطرنا إلى التعامل مع النصوص الكبرى لفلاسفة العصور الحديثة الألمان بالتحليل، ثم السعي إلى فحص تلك الأفكار وتمحيصها من أجل مناقشة موضوعية و نقد بناء لمضمونها. كما أن سعة الموضوع وتشعب الرؤى دفعتنا إلى الاستعانة **بالمنهج المقارن** لإبراز مواطن التشابه والإختلاف بين مختلف التصورات التي عالجت داخل العمل من أجل فهم أحسن للعلاقات التي نجمت عن تفاعل وجهات النظر المحترمة لمختلف الفلاسفة بشأن مسألة التسامح.

وككل عمل بحثي تعرضنا خلال هذه المسيرة الفكرية الشاقة للعديد من **الصعوبات** التي اعترضت مسعانا، نستطيع أن نذكر بعضاً منها: اتساع مجال الدراسة خلق لنا نوعاً من الصعوبة، باعتبار أن الفلسفة الألمانية الحديثة تشمل الكثير من الأسماء اللامعة في الفضاء الفلسفي، و كان من المتعذر علينا أن نتطرق إلى بعضهم، و هو ما جعلنا نعمل من أجل تجاوز هذه الصعوبة على الإقتصار على بعضهم الآخر كنماذج

لأصوات التسامح في الفلسفة الألمانية الحديثة. ثم إن النماذج المختارة أيضا خلقت لنا صعوبة أخرى تتمثل في انعدام أو على الأقل قلة المصادر والمراجع المتعلقة بمواقفهم بخصوص موضوع التسامح، سواء أكانت باللغة العربية أو غيرها. ولا تخلو محاولتي في تجاوز هذه الصعوبة من عائق آخر يتمثل في محاولة الإستعانة بالترجمة من اللغات: الفرنسية وأحيانا الإنجليزية والألمانية لبعض النصوص، رغم صعوبة مثل هذا العمل بالنظر إلى عدم الاختصاص من جهة، وما تفرضه الترجمة من تقنيات وآليات من جهة أخرى.

أما فيما يخص **البناء الهندسي للمذكرة**، لجأنا لخطة رأينا أنها كفيلة بتقديم صورة مبدئية إجمالية عن حضور فكرة التسامح في الفلسفة الألمانية الحديثة. لقد قمنا بتقسيم بحثنا هذا إلى ثلاث فصول، تضمن الفصلين الأولين منهنما ثلاثة مباحث، ليحتوي الفصل الثالث على أربعة مباحث، إضافة إلى مقدمة، وخاتمة، وقائمة خاصة بالمصادر والمراجع، وفهرس المذكرة.

الفصل الأول، و المعنون بـ " **التسامح: المفهوم و أصوله الثيولوجية الألمانية** "، تضمن ثلاثة مباحث، كان المبحث الأول حول " **مفهوم التسامح: الدلالات والسياقات** "، وتطرقت فيه إلى الدلالات اللغوية العربية والأجنبية التي تشكل المفاهيم التأسيسية للدراسة، وكذا المفاهيم المتعارضة معه والمجاورة له كذلك، ومن ثمة عملت على تمييزه عن بعض المفاهيم الخاطئة كما حاولت الإشارة إلى أهمية التسامح، ثم عرجت على الأرضية النظرية لمفهوم التسامح بأشكاله الدينية والسياسية والاجتماعية، لأنتهي بتحديد السياقات التاريخية لمفهوم التسامح، مركزا على الفضاء الألماني بشكل خاص. أما المبحث الثاني فكان عن " **التسامح الكوزاني: سلام الإيمان** "، الذي بدأته بقصة مقتضبة عن سيرة الكاردينال مشددا على مهامه كرجل سلام، ثم تطرقت إلى جوهر فكر التسامح عند الكوزاني من خلال تحليل أفكاره التي تضمنها كتابه " **سلام الإيمان** "، واختتمت هذا المبحث بنقد أفكاره و مناقشتها. بالنسبة للمبحث الثالث الموسوم " **المفارقة اللوثرية: من تسامح المحبة إلى لاتسامح الإيمان** " فخصصناه للحديث عن الأسس اللاهوتية

للتسامح اللوثيري، لنمر إلى الكلام عن تسامح المحبة من خلال كتابات لوثر الأولى ومواقفه المتسامحة، و بعد ذلك حاولنا إبراز الجانب الآخر من لوثر الذي يعكس لاتسامح الإيمان لديه.

أما الفصل الثاني المعنون: " التسامح عند فلاسفة الحق الطبيعي الألمان "، يتعلق المبحث الأول فيه و الموسوم بـ " بوفندورف والتسامح الديني "، تطرقنا في إلى سيرة تصور بوفندورف للعلاقة بين السياسة والدين، ثم حللنا موقفه إزاء مسألة التسامح الديني، وفي الختام عرجنا على حدود التسامح البوفندورفي ونقائسه. أما المبحث الثاني فكان عن " التسامح عند كريستيان توماسيوس "، نظرنا فيه إلى الحالة الطبيعية للإنسان والواجبات الطبيعية ضد الله، ثم علاقة الكنيسة بالدولة في فلسفته، و نظرتة فيما يخص التسامح في المجال الديني وكذا بعض الملاحظات النقدية بشأنه. أما المبحث الثالث فعنوانه بـ " التسامح في نسق كريستيان وولف"، و الذي تضمن الحديث عن واجبات الإنسان في حالة الطبيعة، ثم عرجنا في الخطوة الموالية على فهمه لمسألة العلاقة بين السياسي والديني ضمن نسقه الفلسفي، بدءا بالحالة الطبيعية والكنيسة، ثم في الحالة المدنية، واختتمناه بإلقاء بعض الضوء على بناءه الفكري فيما يتعلق بفكرة التسامح و حدوده.

أما الفصل الثالث و الأخير عن وسميناه " التنوير الألماني و فكرة التسامح "، والذي يتضمن أربعة مباحث، تضمن المبحث الأول منه على " التسامح الحديث: حول "نathan الحكيم" لـ ليسينغ"، بدأناه بسيرة مختصرة عن ليسينغ وميوله التسامحية من خلال حياته ومؤلفاته، ثم بسطنا في الجزء الثاني تصوره حول التسامح من خلال تشريح مسرحية "Nathan the Wise" و أمثلة الخواتم الثلاثة، وذلك بعرض سياقاتها و شخصياتها وغاياتها، ثم عملنا في جزئه الثالث على توجيه بعض الانتقادات و إبراز بعض الاختلالات بواسطة تأويل مضمونها. أما المبحث الثاني الموسوم بـ " موسى مندلسون: التسامح الديني في الفكر الأنثوري اليهودي " و فيه تطرقت إلى أوضاع اليهود في ألمانيا وقتذاك، ثم انتقلت إلى تقديم نبذة مختصرة عن حياة وأعمال مندلسون، و في مرحلة ثالثة تكلمت على أسس فلسفة الطبيعة عنده، لأتطرق بعد ذلك إلى موقفه من العلاقة بين الكنيسة والدولة؛ لأنهي حديثي عن أطروحته في التسامح من

خلال تحليل أفكار كتابه "القدس، أو السلطة الدينية واليهودية" ونقد بعض مضامينه الفكرية وتوجهاته فيما يتصل بفكرة التسامح. وفي المبحث الثالث كان لنا وقفة مع "التسامح الكانطي كاحترام: رؤية أخلاقية ودينية وسياسة" أبرزنا فيه بعد المدخل، فكرة أخلاق الاستقلالية لديه، ثم أوردنا تصوره حول التسامح في الدين الأخلاقي، لنوضح بعد ذلك التسامح السياسي عنده من خلال تصوره للقانون والدولة، لنختتم هذا البحث ببعض الرؤى النقدية المعاصرة التي سبقت حول الطرح الكانطي للتسامح. أما المبحث الرابع والأخير و المعنون بـ "الدفاع عن التسامح في فلسفة هيغل" فاستهللناه بالحديث عن علاقة الكنيسة بالدولة في فلسفة الحق، لنوضح فيما بعد علاقة الديني بالأخلاقي عند هيغل، ثم أتينا للحديث عن تبرير التسامح وحدوده في الفلسفة الهيجلية، لنختتم هذا المبحث بعرض نظرية هيغل الاجتماعية والليبرالية. و إتماما للبحث أنهينا عملنا بخاتمة نستعرض فيها أهم النتائج المستخلصة من المتابعة الفلسفية لمختلف التصورات حول التسامح عند الفلاسفة الألمان في العصور الحديثة، و من خلالهما فتح نافذة على آفاق هذا البحث و طموحاته المستقبلية.

الفصل الأول:

التسامح: المفهوم و أصوله التيولوجية الألمانية

المبحث الأول : في مفهوم التسامح: الدلالات
والسياقات

المبحث الثاني : التسامح الكوزاني: سلام
الإيمان

المبحث الثالث : المفارقة اللوثرية: من تسامح
المحبة إلى لاتسامح الإيمان

تمهيد

في سياق يستخدم فيه الجميع مصطلح التسامح، وهو المصطلح الحاضر بقوة وفي كل مكان، يجد الباحث في هذا الموضوع ضرورتين، على الأقل تدفعانه، للتمحيص فيه. فمن ناحية، فإن صعود التعصب والعنف والإقصاء يجعل من الضروري العودة إلى مطلب التعايش. أما من ناحية أخرى، غالبًا ما يساء فهم فكرة التسامح، فهي بسيطة جدًا، قريبة من اللطف واللين. نعتقد أنه يكفي أن "ندع ذلك يحدث" لوضعه موضع التنفيذ. لكن، هذا ليس هو الحال. إن التسامح فكرة مركبة، لها سجلات مختلفة وتاريخ طويل.

لقد دار النقاش حول التسامح في ألمانيا بشكل رئيسي خلال الثلث الأخير من القرن الثامن عشر وكان ذلك في الصحف الدورية على وجه الخصوص. مع الأخذ في الاعتبار الوضع الخاص لشبه المساواة الدينية، فإنه يتعلق بشكل أساسي بالتسامح الديني وهو دائمًا على علاقة وثيقة بمفهوم التنوير. من خلال التنوع الكبير للنصوص المتعلقة بالتسامح في الكتابات الناطقة باللغة الألمانية في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، يتبين أن موضوع التسامح كان ولا يزال تقريبًا التنوع الديني على وجه الحصر، سواء في منظور لاهوتي بحت و/ أو كنسي، أو من زاوية التأثير على السلم الأهلي أو الخصومات المحتملة أو الخلافات الدينية. خلال الاضطرابات الدينية في أوروبا في القرن السادس عشر، حل في الاتحاد السويسري والإمبراطورية الجرمانية المقدسة وبولندا وليتوانيا وفرنسا تدريجيًا تعايشًا طائفيًا باسم الصالح العام. التسامح المدني، المصمم على هذا النحو لأنه يستجيب للقلق على السلام السياسي، هو فكرة جديدة. إنه يتميز عن التسامح الديني الذي تدينه كل الكنائس وعن التوافق الديني غير القابل للتحقيق. إنه يبادر إلى الاعتراف السياسي والقانوني بالأقليات التي كانت تعتبر مهرطقة.

لذلك من الضروري أن نسأل أنفسنا أولاً وقبل كل شيء عن أسباب الثروة، في القرن الثامن عشر، لهذا التسامح، الذي يتناسب التعظيم المفاهيمي مع التناقض المتفاقم بين التسامح الفلسفي والتسامح المسيحي، وحول جوانب هذه الموضة الأيديولوجية التي تميل إلى جعل فكرة خاطئة واضحة مفهومًا مشوهًا في مبادئه، وبالتالي في ممارسته. هل يُسمح لفيلسوف بإعلان عدم تسامحه مع مفهوم مفهوم التسامح هذا؟ عدم التسامح في وجه جميع التنازلات الاجتماعية والدينية، العرجاء عمومًا، الناجم عن غموض التسامح منذ

اللحظة التي يغادر فيها المجال اللاهوتي، الذي نشأ منه والذي اخترع من أجله، للانتقال إلى المجال الدنيوي، أو المدنس (profane) كما ينعته البعض، على حساب الانحراف الدلالي الكلي. في الواقع، في الثقافة المسيحية، يحمل التسامح شحنة سلبية بشكل صارم: يعاني المرء من شر لا يمكن منعه. مع فلسفة التنوير، يصبح التسامح، على العكس من ذلك، مرادفًا للإنسانية، وحتى للإحسان، و "فضيلة" على أي حال، لا تزال تسكن عقليتنا. ومن هنا استمر اللبس والخلط الحاصل، الحرية خاصة عندما يتعلق الأمر بالحرية الدينية التي تنظمها حقوق الضمير غير القابلة للتقادم.

من أجل أن نقوم بفهم دقيق لمفهوم التسامح والكيفية التي تحول و انتقل فيها من المجال الديني الضيق إلى المجال الفلسفي الواسع، من الواجب علينا بداية العمل على ضبط هذا المفهوم، ثم إلقاء نظرة على البدايات الدينية والاستعمالات الثيولوجية لمفهوم التسامح وخاصة عند اللاهوتيين الألمان، فما التسامح؟ وهل تغيرت فكرة التسامح؟ ما هي الآثار الفلسفية المترتبة عن التسامح؟ وإذا كان مفهوم التسامح قد عرف بداياته الأولى مع الانشقاق الديني المسيحي وظهور حركة الإصلاح، فما هي بدايات تشكل هذا المفهوم في اللاهوت المسيحي الألماني وأسس الثيولوجية؟ أو ما هي الدلالات الثيولوجية والامتدادات الدينية التي حملها هذا المفهوم في الفكر الثيولوجي الألماني؟

المبحث الأول :

في مفهوم التسامح: الدلالات والسياقات

- أولا - التسامح: الدلالات و الالتباسات

1- دلالات التسامح

2- المفاهيم الخاطئة

3- أهمية التسامح

- ثانيا - الأرضية النظرية لمفهوم التسامح

1- التسامح الديني

2- التسامح السياسي

3- التسامح الاجتماعي

- ثالثا - إضاءة تاريخية لسياقات ومسارات التسامح:

الماضي الألماني من أجل عبر مستقبلية

1- ألمانيا: قبل الإصلاح وبعده

2- الصراع الديني والعواقب: حروب ألمانيا الدينية

3- محاولات في التسامح السياسي: صلح

أوغسبورغ وسلام وستفاليا

تمهيد:

إذا كان التحليل الفلسفي لا يستقيم منهجيا من غير ضبط المفاهيم والتصورات، فإن هذه العملية تبدو ضرورية في أي عمل أكاديمي، لذلك من الأهمية بما كان أن نحاول، في بداية معالجتنا لهذا الموضوع، الوقوف عند مفهوم التسامح، وكذا بعض المفاهيم الرئيسية من أجل ضبطها وتحديد معانيها لتصبح أكثر وضوحا في ذهن من يجهلها. ودائما وفي نفس المسعى التوضيحي يفرض الضبط المفاهيمي من الباحث الحذر من الاستخدامات الخاطئة والمفاهيم المُحرّفة التي يمكن أن يقع فيها، " كي لا تختلط المفاهيم ويتحول التسامح إلى رضوخ أو إذلال أو تعال أو منة أو تنازل أو مهاذنة للظلم والباطل والاستبداد"¹. لذلك ينبغي علينا تمييز مفهوم التسامح عن بعض المفاهيم الأخرى المتداخلة معه تجنباً لكل لبس وخطأ. وحرصاً على الالتزام بالبعد الفلسفي لمفهوم التسامح من الضروري أن نتقصى أهم المبررات والمسوغات التي تشكل الأساس والأرضية النظرية لمفهوم التسامح.

وبما أن العمل الذي نحن بصدده يتعلق بالتسامح في الفلسفة الألمانية الحديثة، ومن منطلق أن التفكير الفلسفي ليس ضرباً من الترف الفكري، بل أن كل فلسفة هي وليدة واقعها، باعتبار أن الفلاسفة هم في الحقيقة ثمرة عصرهم وبيئتهم. وبما أن كل فلسفة حقيقية ليست سوى خلاصة زمانها، بحيث لا يمكن فهم التصورات الفلسفية المختلفة إلا بربطها بسياقاتها وظروفها الزمكانية التي شكلت دوافعاً لبنائها وطرحها، فلا بد لنا أن نعود إلى تاريخ ألمانيا لمعرفة الملابسات والسياقات التي نشأ خلالها التفكير في التسامح فلسفياً عند المفكرين الألمان.

- أولاً - التسامح: الدلالات و الالتباسات

1- دلالات التسامح:

- أ - **الدلالة اللغوية:** بفضل اللسانيات، نحن نعلم أنه لا وجود لفكر من دون لغة، وليس هناك تفكير خارج الكلمات. لقد تعرض معنى التسامح إلى العديد من التغييرات الدلالية مع مرور الزمن. " إن كلمة التسامح

¹ ماجد الغريابوي، التسامح و منابع اللاتسامح - فرص التعايش بين الأديان والثقافات -، الحضارية للطباعة والنشر/مؤسسة العارف للمطبوعات، بغداد-العراق/بيروت-لبنان، ط.1، 2008، ص. 19.

العربية مشتقة من سمح، (...) والجذر العربي هنا يستخدم أيضا لاحتواء فكرة المرونة التكتيكية، فكرة ترك الأمور تمر، التساهل في خلاف من الخلافات، بل والتنازل لشخص من الأشخاص كتعبير عن التهذيب². إن هذه اللفظة لغة قد تعني الجود والكرم والسخاء، كما قد نجدها بمعنى التساهل، وهو ما أورده جميل صليبا في معجمه الفلسفي "تسامح في الشئ تساهل فيه، والمسامحة المساهلة"³. لكن مثل هذه التمثلات التي توحى بها كلمة التسامح قد أثارت " كثيرا من التحفظ لدى الأنتلجانسيا العربية، لأن الاشتقاق العربي لا يؤدي إلى المعنى ذاته الذي يحمله المعنى الغربي"⁴.

أما في الاستعمال الغربي فنجد أن كلمة التسامح العربية تقابلها في الفرنسية الكلمة "Tolérance" وبالإنجليزية Toleration وهي من كلمة Tolerantia اللاتينية المشتقة من الفعل والجذر اللاتيني Tolérare الذي يعني التحمل. هذا المفهوم اللاتيني "توليرانسيا" " قد استعمله القديس أغسطين ونقله عنه اللاهوتي الألماني الذائع الصيت مارتن لوثر⁵، الذي ترجمه إلى الألمانية مارتن لوثر باسم "توليرانتز" (Tollerantz). إنه مفهوم يحدد قدرة الفرد على قبول شيء لا يوافق عليه، ومن خلال التمديد والتوسيع الحديث، يقصد به موقف الفرد تجاه ما هو مختلف عن قيمه، فهو بهذا يعني "فضيلة الصبر والقدرة على تحمل ما هو مختلف مغاير"⁶.

- ب - **الدلالة الاصطلاحية:** في معناه الأصلي وإلى غاية اليوم يعني لفظ "التسامح": انعدام المضايقات وغياب كل الضغوطات المسلطة - بواسطة القوة أو بوسائل أخرى - على الآراء المعتبرة بأنها خاطئة أو السلوكات المعتبرة بأنها مخالفة لما هو معتاد ومألوف أو مُخلة بما هو جاري. لهذا يمكن تعريف التسامح من الناحية اللغوية تعريفا سلبيا، من خلال قولنا أن التسامح هو غياب كل أشكال اللاتسامح، الذي يعني "

² سمير خليل، **التسامح في اللغة العربية**، ضمن كتاب: **التسامح بين شرق وغرب - دراسات في التعايش والقبول بالآخر**، ترجمة: إبراهيم العريس، ط1، 1992، دار الساقى، بيروت، لبنان، ص.10

³ جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص 271.

⁴ عبد القادر بوعرفة، **من خطاب التسامح إلى خطاب العفو**، ضمن كتاب: **التسامح الفعل والمعنى**، تأليف جماعي، مخبر الأبعاد القيمية للتحويلات السياسية والفكر بالجزائر، دار القدس، الجزائر، ط 1، 2010، ص 18.

⁵ معزوز عبد العلي، **مدارات التسامح**، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، العدد 4، المجلد الأول، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة/قطر، 2013، ص. 149.

⁶ عبد الرزاق الداوي، **في التسامح والحق في التنوع الثقافي**، ضمن كتاب: **الدين والسياسة من منظور فلسفي**، إشراف: محمد المصباحي، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية/كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء/الرباط، المغرب، ص. 256.

التوق الوحشي الذي يترتب عنه كره وملاحقة الآخر المخالف الذي نعتقد أنه على خطأ"⁷، ورفض كل أنواع التعصب الذي "ينطوي على معاني الإجماع الذي لا يقبل الاختلاف أو المغايرة"⁸. كما يتعارض التسامح مع أي صورة من صور التطرف والعلو والتزمت، التي تدفع باتجاه العنف والإكراه والزجر والقمع والقسر، وكل ما يتعلق " باستخدام غير مشروع، أو على الأقل غير قانوني للقوة"⁹.

إن التسامح يخص، في المقام الأول، السلطة السياسية في علاقتها بالديني، حيث يمكن لهذه السلطة الاكتفاء بمنظومة من الاعتقادات والأحكام القيمية السلبية تجاه الآراء والسلوكات "المسموح بها". كما أن لفظ التسامح، من جهة ثانية، ينسب إلى سلطة سياسية – أو حتى إلى شخص فرد – عندما تمتنع عن الانخراط (الانحياز) – و لو من خلال حكم قيمة ساخر – نسبيا في آراء وسلوكات مختلفة عن تلك التي تتبناها. يمكن القول بأن هذه المفهمة الثانية (= الامتناع مطلقا عن إصدار الحكم) مشتقة من الأولى (= الاعتقاد بوجود أحكام سلبية تجاه آراء وتصرفات مختلفة) من خلال ذلك الحوار، أو بالأحرى، النقاش حول التسامح وتطور المؤسسات الاجتماعية والسياسية التي حققت، على أرض الواقع، أشكالاً متنوعة من التسامح.

- ج - المفاهيم المجاورة: إن مفهوم التسامح من خلال ما سبق يرتبط بعدة مفاهيم أخرى، لا يمكنه أن يتحقق دونها كالحرية والتعددية و الاختلاف و المغايرة إضافة إلى التعايش والسلام و أيضا الحوار ونسبية الحقيقة. إن التسامح هو المظهر الأكثر وضوحا للحرية الدينية والفكرية، لأنه يتنافى مع عملية الإكراه والإكراه و يتعارض مع فرض الآراء على الآخرين. فالتسامح كما يقول مايكل وولترز هو " ما يجعل بالإمكان وجود الاختلافات، والاختلافات تجعل من الضروري ممارسة التسامح"¹⁰. وإذا كان لا بد من تحديد غاية التسامح نقول أنها تتمثل في البحث عن أرضية مشتركة من أجل التعايش جنا إلى جنب في سلام، رغم وجود اختلافات. وإذا كانت غاية التسامح هي تحقيق التعايش المشترك والسلام الاجتماعي

⁷ عاطف علبي، إشكالية التسامح، مجلة التسامح، وزارة الاوقاف والشؤون الدينية في سلطنة عمان، العدد 18، 2007، ص207.

⁸ جابر عصفور، هوامش على دفتر التنوير، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة 1، 1994، ص 285.

⁹ محمد الهلالي، عزيز لزرقي، العنف، سلسلة دفتار فلسفية 17، ط1، 2009، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ص9.

¹⁰ Michael Walzer, *Traité sur la Tolérance*, traduit de l'anglais par, Chaim Hutner, Edition Gallimard, 1998, p.10.

فواضح أن الوسيلة التي تحقق لنا هذا الهدف هو الحوار الذي يمكن المختلفين من التعارف والتفاهم. " والحوار أو الكلام هو فعل الإنسان العاقل الذي يتخلى عن العنف لكي يدخل في علاقة مع الآخر"¹¹. غير أن دخول الأنا في حوار مع الآخر يفترض قبول حق الآخر في الاختلاف، ومن ثمة الاعتراف بنسبية الحقيقة، إذ من المقومات التي ينأسس عليها الحوار بدلالته المعاصرة التي كان من نتائجها التسامح، نجد مفهوم "نسبية الحقيقة"، الذي يعني فيما يعنيه أن "الحقيقة تختلف من فرد لآخر، ومن جماعة إلى أخرى، ومن وقت إلى آخر"¹². وأخيراً، نجد أن التسامح والمفاهيم المرتبطة به كالاختلاف، والحرية، والحوار، والتعايش، والسلام تحتاج جميعها إلى مناخ ملائم كي تتحقق و تعبر عن ذاتها، لذلك فإن البيئة المناسبة لخلق هذا الجو من التعدد والقبول بالآخر، بعيدا عن العنف والتعصب والإقصاء هي بلا شك البيئة الديمقراطية. في هذا المعنى يصرح إدغار موران: "إن احترام التعددية يعني أن الديمقراطية لا يمكن أن تكون متطابقة مع ممارسة ديكتاتورية الجماعة على الأقليات بل يجب أن تضمن حق الأقليات وحق المحتجين في الوجود وفي التعبير كما يجب أن تسمح بالتعبير عن الأفكار الشاذة والمنحرفة"¹³.

-2- المفاهيم الخاطئة:

على الرغم من أن مصطلح التسامح كثيرا ما يستخدم في الحياة اليومية، إلا أنه نادرا ما ينعكس داخل التداول العامي بفهم دقيق له. بالنسبة للغالبية من الناس، يعكس التسامح، في معظم الحالات، علاقة تسامح وتحمل متبادل، هذه القراءة للتسامح تنتهي بنا، في نهاية المطاف، إلى الوقوع في فخ المفاهيم المغلوطة التي هي بعيدة عن حقيقة التسامح.

- أ - إن أول المفاهيم الخاطئة عن التسامح هو اللامبالاة (*indifférence*)، حيث أن " هناك الذي يتقبل الآخر لأنه لا يبالي به، ويقبل الاختلاف بعدم أخذه بعين الاعتبار"¹⁴. هذا المفهوم عن التسامح أقرب إلى اللامبالاة التي تدل على عدم الإحساس لا بالمتعة ولا بالألم تجاه ما ندركه، حيث لا نبدي إزاءه

¹¹ علي السيد، الغيرية في التفكير الغربي: بين غلبة الأنا والتضحية من أجل الآخر، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت/لبنان، العدد (10)، 2018، ص. 281.

¹² طيب تيزيني، آفاق فلسفية عربية معاصرة، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط 1، 2001، ص 329.

¹³ إدغار موران، تربية المستقبل - المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل - ترجمة: عزيز لزرق و منير الحجوجي، منشورات اليونسكو، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2002، ص 101.

¹⁴ عبد السلام بنعيد العالي، الفلسفة أداة للحوار، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء/المغرب، ط 1، 2011، ص. 28.

لا ابتهاجا ولا امتعاضا، حيث لسنا بحاجة إلى التسامح مع الأشياء التي لا نشعر بعاطفة نحوها. على سبيل المثال، لا يمكن وصف الشخص الذي لا تثيره المسائل الدينية، و لا يبدي أي اهتمام بها، بأنه متسامح أو غير متسامح في مثل هذه المسائل.

- ب - من ناحية ثانية، لا يمكن أن يعني التسامح الخضوع والاستسلام (soumission)، هذا الأخير الذي يدل على قبول أمر تحت الضغط والإكراه (contrainte)، فلكي يحصل التسامح، يجب يكون هناك اختيار متداول حر. لا يمكن للمرء أن يكون متسامحا سوى مع ما لدينا قدرة وسلطة (في محاولة) لمنعه.

- ج - ومن المرادفات والمعاني غير المناسبة للتسامح كذلك "التساهل" (indulgence) وهو ما أورده جميل صليبا في معجمه الفلسفي "تسامح في الشئ تساهل فيه، والمسامحة المساهلة"¹⁵. هذا المعنى، في الواقع، يذهب إلى أبعد من التسامح، باعتباره استعدادا للطيبة، والرحمة، وسهولة أن يغفر، في حين أن التسامح يمكن أن يكون تنازلا، مزعجا.

- د - زيادة على المعاني المغلوطة السابقة، نجد أن التسامح لا يحمل دلالة "الإباحية" (permissivité) التي بمثل التساهل، تتجاوز التسامح وتذهب إلى أبعد منه، باعتبارها تسامحا غير مشروط. " بمقارنة الفعل المبيح والتسامح، نلاحظ أنه لا يمكن الخلط بين هذين المفهومين، على الرغم من بعض النقاط المشتركة"¹⁶. هذه المقارنة ستضعنا أمام اختلافات تتعلق بالعناصر التي ينبغي توفرها في الفعل الإباحي والتسامح، سلوكات الشخص الذي يبيح وذلك الذي يتسامح، وأخيرا آثار الفعل المبيح والفعل المسامح.

- ه - التسامح ليس "الاحترام" (respect)، هذا الأخير يعني فهم وتقاسم قيم شخص أو فكرة تؤثر سلطتهما أو قيمتهما علينا، فمن خلال الاحترام، نحن نحكم بشكل إيجابي على شيء معين أو شخص ما. من ناحية أخرى، من خلال التسامح، نحاول دعم شيء أو شخص بغض النظر عن الحكم الذي نتخذه:

¹⁵ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 271.

¹⁶ Thullier, Béatrice, L'autorisation : étude de droit privé, pref. Alan Benabent. - LGDJ, coll, Paris, 1996, p. 28.

يمكننا أن نكره ما نتحمله، ونقبله على مضض، لهذا يقول لالاند: " فلنعترف بأن الكلمة – يقصد التسامح – ارتدت معنى دونيا، ومهينا تقريبا للكرامة الإنسانية، كم مرة سمعت من يقول لمعلمي، إميل بوترو: " لا أحب كلمة تسامح هذه ، فلنتحدث عن الاحترام والتواد والحب"¹⁷.

- 3 - أهمية التسامح:

- أ - إن المعنى المعاصر للكلمة باعتباره احتراماً لآراء الغير وفي وقت لاحق انطلاقاً من سنة 1950، حالة ذهنية بالانفتاح على الآخر. من الفكرة البدئية بتحمل الإساءة، مررنا إلى فكرة احترام حرية الغير، ثم باستحياء إلى تعاطف مع رأيه. وعلى الرغم من التحسينات التي مست فكرة التسامح فإن الدلالات المرتبطة به لا تزال عموماً مهينة ومسيئة. لقد كتب غوته في عام 1820: " يتوجب على التسامح أن يكون مؤقتاً فقط، وعليه أن يقود إلى الاعتراف بأنه إهانة "¹⁸. من " مزحة بول كلوديل Paul-Claudel الذي يقول: "ما هو التسامح؟ هناك منازل له! "¹⁹ في القرن الماضي إلى " التسامح صفر * " (la tolérance zéro) لنيكولا ساركوزي، الذي يبدو أنه يسود اليوم، هو الجانب السلبي. ولكن ألا نمتلك الكلمات التي نحتاجها؟

التسامح يعني احترام وقبول والاعتراف بثقافات عالمانا، وتعبيراتنا وكيفية تشكيل إنسانيتنا بكل ثرائها وتنوعها. إنه يقوم على المعرفة، والانفتاح، والتواصل وحرية الفكر، والضمير والإيمان. التسامح هو تناغم بين الاختلافات. إنه ليس فقط التزاماً وواجباً أخلاقياً فحسب، ولكنه أيضاً ضرورة سياسية وقانونية. التسامح هو فضيلة يجعل السلام ممكناً ويساعد على التغلب على عبادة الحرب من خلال ثقافة السلام.

- ب - التسامح ليس مرادفاً للاستسلام أو التنازل أو التساهل. التسامح هو، قبل كل شيء، موقف فعال قائم على الاعتراف بحقوق الإنسان العالمية والحريات الأساسية للآخرين. لا يمكن بأي حال من الأحوال

¹⁷ أندريه لالاند الموسوعة الفلسفية، المجلد الثالث (R-Z)، ط2، 2001، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت/لبنان، ص. 1463.

¹⁸ إبراهيم الحيدري، سوسيولوجيا العنف والإرهاب- لماذا يفجر الإرهابي نفسه و هو منتش فرحاً؟ -، دار الساقى، بيروت/لبنان، ط1، 2015، ص. 309-310.

¹⁹ عاطف علبي، إشكالية التسامح، مرجع سابق، ص. 218.

* التسامح صفر (عدم التسامح مطلقاً) هو مذهب أو مبدأ يهدف إلى معاقبة المخالفين بشدة لأدنى انتهاك للقانون عن طريق تقصير المدة بين المخالفة والرد القضائي قدر الإمكان. إن مفهوم التسامح صفر، إذا لم يتم تعريفه، يشير من خلال صياغته إلى أنه لا توجد أية مخالفة مقبولة و / أو أنه لا توجد ظروف مخففة. تم تطبيقه بشكل ملحوظ في نيويورك، من قبل رودي جوليانى (Rudy Giuliani)، في التسعينيات، وبالتيمور. وإذا كان اللأمن قد انخفض بشكل كبير في هاتين المدينتين، إلا أن هذا المبدأ ظل عرضة للانتقاد.

استخدامه بشكل خاطئ لتبرير القيود المفروضة على هذه القيم الأساسية. يجب ممارسة التسامح من قبل الأفراد والجماعات والدول. إن " التسامح السالب بمعنى التنازل من المتسامح للمتسامح ، والموجب آن يكون التنازل شرطة وليس تنازلا ومنة "20. ما ينتقد عليه التسامح هو كونه مفهوم لديه سمعة سيئة لأنه يبدو كتنازل، وفي أحسن الأحوال كتساهل لما لا نريد أو لا نستطيع منعه. أن نسامح معناه في أغلب الأحيان عدم الإرغام أو المنع، والسماح بحرية ناتجة امتناع من طرف سلطة تعلق (suspend) إرغامها. يمتلك التسامح مكانة افتراضية (par défaut)، إنه بعيد عن ما يجب أن يكون (المثل)، فهو ليس سوى هدف حد أدنى من إجبار غير كاف. إن هذه الكلمة غالبا ما تعكس وتترجم صورة سلبية لاحترام آراء الغير. عندما لا يقتصر بشكل صارم على شخص. موقف يعفي المتسامح من المشاركة من أجل محاولة الفهم، ولم لا من تقاسم وجهة نظر الآخر جزئيا. إنه تنازل المهيم من ازاء المهيم عليه. موقف من جانب واحد بين "المتكرم" (الذي يعطي) و"المتكرم عليه" (المستفيد)، في إطار علاقة قوة بين الذات والآخر حيث التناقض لم يتم حله أو تجاوزه، ولكن وضعه بين قوسين فقط، " فلفظة التسامح لغويا تعين السخاء من موقف استعلاء ، وبالتالي فلا مساواة بين السخي المتكرم والمتكرم عليه، في التسامح يوجد المتسامح، في مستوى أعلى، والمتسامح معه في مستوى أسفل "21. في أغلب الأحيان نجد أن القوي يسامح الضعيف. التسامح يخلق إذن شعورا بالدين أو بالاعتراف، وفي أسوأ الحالات شعورا بالذل أو بالتبعية. إنه يثير ويخلق الشعور بالتفوق لدى الشخص الذي يمنحه انطلاقا من موقع قوة، أو على العكس من ذلك يمكنه أن يخفي دونيته ونقصه لأنه يخشى عدم التمكن من منع ما يسمح له "القانون" بفرضه، ويرغمه عن تخاذل وضعف أو خوف من الفشل، على فعل يدل على العجز بسبب الخوف من الآخر. هكذا نلاحظ أن التسامح هو قيمة نسبية، ناتج عن درجة حضارة الشعوب والمجهودات التي تبذلها تلك الشعوب من أجل فرض القانون. إن الاختلالات التي تتعلق بمفهوم التسامح ناتجة عن هشاشته التي سببتها انحرافاته،

²⁰ مجموعة من المفكرين، التسامح ليس مئة أو هبة، إعداد عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي للطباعة والنشر/ مركز دراسات فلسفة الدين، بيروت/لبنان- بغداد/العراق، ط. 1، 2006، ص. 291.
²¹ محمد منير سعد الدين، حقوق الإنسان والتربية على التسامح والعيش المشترك الإسلامي-المسيحي، سلسلة المسيحية والإسلام في الحوار والتعاون، المكتبة البولسية، بيروت/لبنان، ط. 2004، ص. 17.

وكذا عن عدم اليقين من حدوده، زيادة عن ضرورة الحذر من معانيه الخاطئة. معان مزيفة التي يمكنها أن تجعلنا مذنبين حتى دون أن ندرك ذلك.

- ج - التسامح هو حجر الزاوية الذي يجمع بين حقوق الإنسان والتعددية (بما في ذلك التعددية الثقافية) والديمقراطية وسيادة القانون. وهذا يتضمن رفض كل مذهبية ومطلقية ويؤكد من جديد المعايير المنصوص عليها في القانون الدولي لحقوق الإنسان. لقد استجاب التقليد الليبرالي الكلاسيكي لتحدي التعددية الدينية من خلال الدفاع عن مبدأ التسامح. لكن هذا المبدأ يواجه، مع ذلك، حدوداً عندما يتعلق الأمر بالتعامل مع التعددية الثقافية. إن حدود هذا التسامح يمكن تجاوزها والتغلب عليها من خلال فكرة السياسة متعددة الثقافات، التي طورها ويل كيمليكا* (Will Kymlicka)، يقول في هذا الصدد: " وفي رأيي أن قبول التعددية الثقافية في الغرب وجاذبيتها كنموذج يمكن أن ينتشر في العالم، يرتبط ارتباطاً أساسياً بعملية المواطنة هذه"²².

- د - وفقاً لاحترام حقوق الإنسان، لا يعني التسامح الممارس التسامح مع الظلم الاجتماعي أو التخلي عن معتقدات الفرد أو إضعافها. وهذا يعني أن لكل فرد حرية اختيار معتقداته وقناعاته، ولكن في نفس الوقت الاعتراف بنفس حرية الاختيار للآخرين. " تركز الليبرالية السياسية على مشكلة التنوع من دون الدعوة إلى نظرية ميثافيزيقية أوسع. وتتفاهم هذه المشكلة عندما تعالج الليبرالية السياسية مسألة حقوق الإنسان الدولية ومشكلة الجماعات غير المتسامحة أو الأفراد الذين يطالبون بالتسامح"²³. التسامح يعني الاعتراف بحقيقة أن جميع الناس، مع كل اختلافاتهم في المظهر والوضع واللغة والسلوك والقيم، لديهم الحق في العيش بسلام والبقاء على ما هم عليه. وهذا يعني أيضاً أنه لا ينبغي فرض آراء الفرد على الآخرين.

* ويل كيمليكا، المولود عام 1962 في لندن، أونتاريو، هو فيلسوف كندي حاصل على الدكتوراه من جامعة أكسفورد. اكتسب شهرة من خلال عمله حول التعددية الثقافية. وهو حالياً أستاذ الفلسفة السياسية بجامعة كوينز في كينغستون، أونتاريو. من بين منشوراته "نظريات العدالة".²² ويل كيمليكا، أوديسا التعددية الثقافية: سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع، الجزء الأول، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، العدد 377، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط 1، 2011، ص. 123.²³ رمضان بسطاوي، التسامح، سلسلة مفاهيم فلسفية، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة/مصر، ط 1، 2018، ص. 82.

ثانياً: الأرضية النظرية لمفهوم التسامح:

ينطبق التسامح على العديد من المجالات: الدينية (قبول ديانات مختلفة عن ديننا)، السياسية، الاجتماعية (نحو شخص أو مجموعة ذات قيم مختلفة عن قيمنا)، الخ.

1- التسامح الديني:

إن المطالبة بالتسامح الديني لم تبرز وتعبّر عن نفسها سوى مع مرحلة الإصلاح (Réforme). قبل هذه الفترة لم يكن الخلاف جلياً و واضحاً للعيان، حيث لم يأخذ أبعاداً اجتماعية كذلك التي تجلت في القرنين 16 و 17. غير أن الإصلاح، وهو يفسح المجال لتسارع مجموعة من الاعترافات الدينية، قد خلق وضعياً تم فيها طرح مشكلة التسامح – أو اللاتسامح – باستعجال باعتبارها مشكلة سياسية. لقد اضطر جميع الحكام إلى الأخذ بعين الاعتبار وتقدير الجماعات الدينية التي كانت خاضعة لهم سياسياً، والتي كانت أيضاً تشكل طرفاً في القرارات المتعلقة بالشأن الديني. هكذا فإن الجماعات المضطهدة – وكذا الأفراد ذوي الفكر الحر أو المفكرون المستقلون – ظلت تطالب بالتسامح الديني مستعملة حججاً، جرى استخدامها مرات عديدة فيما بعد، و هي لا تزال تستعمل و توظف إلى يومنا هذا في سياقات أخرى. وتتمثل هذه الحجج في:

أ- الحجة الأخلاقية (l'argument éthique):

ظهرت هذه الحجة خلال الفترة الإنسانية مع إيرازم* (Érasme) و لوفيفر ديتابل** (Le Fèvre d'Étaples)، كما استعملت أيضاً من طرف سيباستيان كاستيون*** (Sébastien Castellion) و جون لوك (John Locke) خصوصاً في رسالته الأولى حول التسامح 1689. و يمكن تلخيص مضمون هذه

* إيرازموس (باللاتينية: Desiderius Erasmus Roterodamus) عاش (روتردام 28 أكتوبر 1466 - بال 1536 م) هو فيلسوف هولندي، من رواد الحركة الإنسانية في أوروبا، ومن الخدمات التي أسداها للتعليم علاوة على نشره الكتب التربوية اتصاله المباشر بالطلبة والمراسلات الشخصية وقد تناول في مؤلفاته معظم مظاهر التربية وقضاياها الهامة مثل الطريقة والمحتوى وآداب الطفولة وتعليم اللغة. كان يكتب باللغة اللاتينية. تمنع إيرازموس بشخصية مستقلة كما عرف عنه طبعه الساخر في كتابه "مديح الحمق"، قام بالتعليق على نصوص العهد الجديد، وحاول أن يضع مبادئ الحركة الإنسانية حسب التوجهات المسيحية، كما أراد أن يقرب بين أتباع المذهب الكاثوليكي وأتباع الحركات الإصلاحية الجديدة. (من ويكيبيديا)

** جاك لوفيفر دي تابل (Jacques Lefèvre d'Étaples)، المعروف أيضاً باسم يعقوب فاير (Jacobus Faber)، هو عالم لاهوت وإنساني فرنسي، ولد حوالي عام 1450 في إتابلز (Étaples)، في بادو كاليه (Pas-de-Calais)، وتوفي عام 1536 في نيراك (Nérac).

*** سيباستيان شاتويون (Sébastien Châteillon)، تحت الاسم اللاتيني كاستاليو (Castalio)، الذي أصبح كاستيليو (Castellio)، ثم سيباستيان كاستيون (Sébastien Castellion)، (1515-1563)، هو عالم لاهوت كتابي بروتستانتي، وإنساني. يعتبر سيباستيان كاستيون اليوم رسول التسامح وحرية الضمير.

الحجة في الصيغة التالية: " إن الاضطهاد عنف وهو بذلك يتعارض بشكل مباشر مع الرحمة (Charité)، و "ينحصر دور الرحمة في إيقاف الشر والامتناع عن العقاب"²⁴. إن التسامح ملازم لواجب الأخوة بين المسيحيين "

ب- الحجة الخلاصية* (l'argument Latitudinariens):

تولدت هذه الحجة من مجهودات جماعة من المثقفين الانجليز في النصف الثاني من القرن السابع عشر وهم جماعة يعرفون باسم المنفتحين (Latitudinariens). أما عن مضمون هذه الحجة فملخصها أن " الانشقاقات الدينية والاختلافات (الفتن) المحركة للاضطهاد والمحفزة على المطاردات لا تتعلق سوى بالنقاط المظلمة والمشتبهة في العقيدة المسيحية، في حين أن المذاهب الضرورية والمعتترف بها عن يقين هي مشتركة بين جميع الكنائس فعلا، وبالتالي فالمطاردة عبث لا معنى له "، فالخلاف ليس في جوهر المسيحية وأفكارها الرئيسية وأصولها المحكمة بل في نقاط عرضية معتمة وسجالية هي بمثابة أفكار فرعية متشابهة، الأمر الذي يجعل الاضطهاد أمرا غير مبرر.

لقد جرى دعم هذه الحجة أيضا من قبل أولئك الذين يوحّدون بين الحقائق الأساسية و النواة العقلية للديانة المسيحية، أي أنهم يحدّدون الأولى انطلاقا من الثانية، و في ضوء ذلك يمكن للإنسان أن يعيش تجربة دينية فردية، خارج الكنائس وبعيدا عن تفرقاتها وصراعاتها، وهو ما يعني، في نهاية المطاف، أن التدين تجربة شخصية و ليس انخرطا في مؤسسة. ضمن هذه الرؤية الثانية، التي ساهم في إنتاجها البحث الإنسانياتي عن "الحقائق الأساسية، فإن حجة المنفتحين اللاتيتادينارية قد جرى استعمالها من قبل السوسينيين (sociniens) واللادنيين الربوبيين (déistes) لدرجة أنها أصبحت تمثل الحجة الرئيسية لدى فولتير (Voltaire).

²⁴ إدغار موران، الصفح مقاومة لبشاعة العالم، ترجمة وتعليق: حسن العمراني، مجلة بتفكرون، العدد (2)، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط/المغرب، 2013، ص. 9.
* الخلاصية، هي المذهب الذي بموجبه لكل شخص الحرية في اختيار الدين الذي يريده، فالخلاصي هو الشخص الذي يمنح نفسه الحريات في مبادئ الدين.

ج- الحجة السياسية (l'argument politique):

في الحقيقة هي مجموعة حجج لا حجة واحدة، لها أصول كثيرة تدعم التسامح باعتباره خيرا للدولة أو أهون شرا. يؤكد جون لوك، من خلال مقاله عن التسامح، بأن الاضطهاد مضر بالدولة، لأنه يتسبب في تكتل المنشقين و تحول الفتنة الدينية، التي هي في ذاتها مسالمة و غير مضرّة، إلى معارضة سياسية. ولأن الفصل بين الكنيسة و الدولة، الذي هو مرتبط، في الغالب، بالحجج السياسية لصالح الدولة، قد جرى دعمه كذلك لأجل أسباب أخرى من قبل طوائف وأقليات (baptistes- mennonistes- quakers).

تجدر الإشارة إلى أن هذا النمط في المحاجة، المؤسس على أن الخيار الديني إنما يتعلق بالوعي/الضمير الفردي والذي لا يؤثر عليه العنف الاضطهادي بعيد عن كونه غير مشروع، قد تم استعادته من طرف سبينوزا و بيار بايل و جون لوك. إضافة إلى هذا، من الملاحظ أيضا أن هذا النمط ذو جذور كالفينية جد واضحة.

إن الحجة الأكثر استعمالا من قبل جون لوك، خصوصا ضمن الرسالة الثانية حول التسامح 1692، هي من النمط النسبوي (relativiste)، حيث أن كل اضطهاد يقوم على مبدأ ذاتي: في المجال الديني، وحده الاقتناع الذاتي يكون ممكنا، وليس ثمة مجال ليقين شبيه بذلك الذي نحصل عليه في العلوم. والدليل على هذا أنه في المجال الديني يتم طرح آراء متعارضة بواسطة العديد من الحجج المتساوية في القوة و القدرة على الإقناع. والحقيقة التي يجري باسمها طرح الاختلاف واللا-اتفاق (désaccord) هي دائما حقيقة شخص ما (حقيقة أحدهم). والبداهة التي يعتقد المضطهد بأنها واضحة و بينة بذاتها ليست سوى أمر ذاتي. إن هذه الاستدلالات ذات الأصول التحريرية (libertines) توجد في قاعدة المفهومة الثانية لكلمة "tolérance" المتداولة اليوم: بما أنه ليس بإمكاننا أن نبرر الحقيقة المطلقة لمعتقداتنا الخاصة، فبالتالي ليس في مقدرتنا أيضا السماح لأنفسنا اعتبار الآراء المختلفة عن آرائنا بأنها خاطئة (النسبوية الفلسفية).

2- التسامح السياسي:

إن جميع الحجج المذكورة أعلاه، لم تكن لتمتد، في نظر مؤلفيها، لتطال التسامح في الآراء السياسية المنشقة، " إن التسامح السياسي هو أساس العقيدة الديمقراطية ، والتسامح الفكري والثقافي هو روحها لذا

نأخص العقيدة الديمقراطية في مقولة " القبول بالآخر "25، و هو ما كان ينكره أغلبية المدافعين عن التسامح الديني بطريقة علنية صريحة. وإذا كانت السياسة تهدف إلى تحقيق السلم الأهلي بجميع أشكاله، فإنها إذن متصلة بالتسامح. من هذا المنطلق فإن التسامح في الآراء السياسية وليد القرن التاسع عشر (19)، وهو مطلب يخص المذهب الليبرالي (libéralisme). من بين المنظرين الذين يشكلون دعائم التسامح السياسي الكلاسيكية نجد جون ستيوارت مل (John Stuart Mill) في كتابه "في الحرية" 1859، ف" المجتمع الذي لا توجد فيه هذه الحريات، و لا تحترم في جملتها، لا يمكن أن يكون حرا، مهما كان شكل الحكومات "26. إننا مدينون أيضا لـ مل بتوسيع مجال التسامح من السلطة السياسية إلى "الرأي العام" (opinion publique)، أي إلى مجال العادات والأعراف (moeurs)، وبالتالي تأويل المطاردة والاضطهاد ليس فقط باعتبارهما ضغطا قانونيا وشرعيا و إنما أيضا كضغط اجتماعي (repression sociale) ضد المنشقين.

إن شكل الحجج لصالح التسامح السياسي – أو، اليوم، في التسامح المتعلق بالأخلاق، أو ما يتصل بالسلوكيات المنحرفة، سياسية أولا – هو مع ذلك نفسه في كل الحالات: المضايقة في حد ذاتها شر (الحجة الأخلاقية)؛ المضايقة في حد ذاتها عمل منحط وخسيس؛ المضايقة تصب جام غضبها على اختلافات عارضة فرعية (حجة المنفتحين اللاتيتادينارية)؛ المضايقة خرق لحقوق الضمير الفردي غير مكترثة، أو أكثر من ذلك، واطعة تحت الأرجل الخيارات التي تخص سوى من يضعها و يفترضها (الحجة الطائفية- الكالفينية)؛ المضايقة ضد استعمالها عند من يريد تنفيذها، فهي تعود بالضرر على فاعلها، من منطلق "كما تدين تدان" (الحجة السياسية)؛ المضايقة تتأسس على وثوقية ودغمائية لا يمكن الدفاع عنها (الحجة النسبية). في جميع الأحوال، سيجري التدقيق بأن الآراء و السلوكيات التي انطلقا منها يجري ملاحظة التسامح لا يترتب عنها نتائج سلبية، بل وحتى في الوقت الراهن، امكانية التبادل الفكري و التجارب الأخلاقية المختلفة المشكلة على هذا النحو.

25 هاني نسيرة، الأيديولوجيا والقضبان نحو أنسنة الفكر القومي، سلسلة مبادرات فكرية، العدد (22)، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة/مصر، ط. 1، 2002، ص. 74.

26 جون ستيوارت مل، أسس الليبرالية السياسية، ترجمة وتقديم وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام؛ ميشيل متياس، مكتبة مدبولي، القاهرة/مصر، ط.؟، 1996، ص. 132.

3- التسامح الاجتماعي:

من الناحية الاجتماعية، يتمثل التسامح في تحمل، تلقائياً وبشكل عفوي، أولئك الذين نعيش معهم، والاعتراف لهم بفضاء للحرية والاستقلالية الفردية. هذا التسامح التلقائي، من الدرجة الأولى، هو الشرط الأساسي لكل حياة اجتماعية. المهمة هي تجاوز التسامح المجرد مع الآخرين نحو Letikultur* إيجابية تحررية، والذي يمكن وحده أن يحافظ على الوجود المتشارك الأصيل ويخلط الثقافات المختلفة، ويتعامل مع المعركة القادمة لهذا الـ Letikultur. لا تحترم الآخرين ببساطة، ولكن قدم لهم نضالاً عاماً، طالما أن أكثر المشاكل ضغطاً اليوم هي مشاكل نتشارك فيها²⁷. ونحن من جديد في إطار نظام اعتبارات تافهة، ولكنه يثير في الوقت الحاضر صعوبات. وعلى الرغم من كونه شرطاً للحياة الاجتماعية، فإن التسامح لا يشكلها مع ذلك، لأن المجتمع، من خلال مفهومه، ليس مجرد تجانس وتجاور بين كائنات تكتفي بمساحة بعضها البعض. في الواقع، وعلى هذا الأساس الأدنى من التسامح التلقائي، يتكون المجتمع من قواعد، وبالتالي من تحديد للمسموح به والممنوع، في العادات وفي القانون العرفي أو المكتوب، من أوامر ومتطلبات وكذا من طقوس واحتفالات. ومع ذلك، فإن الفكرة العلمية التي نحملها، في أيامنا هاته، عن التسامح الاجتماعي تقودنا في كثير من الأحيان إلى الطعن في قواعد والاعتراض على ممنوعات وأوامر بحجة أنها تعتبر قيوداً قمعية. إننا نضع لأنفسنا فكرة لا اجتماعية عن المجتمع. على الأقل، التسامح بالمعنى الحالي يدعونا إلى التساهل تجاه من يرتكبون التجاوزات أو التعديت على النظام الاجتماعي والعناصر المكونة له، إلى درجة أنه أصبح "مائعاً" كما نقول إزاء أعمال العنف، سواء كانت فاحشة أو إرهابية. بل إن البعض أصبح يتهم المجتمع بأنه هو مصدر الأفعال الخليعة والإجرامية.

* لفظ "Leitkultur" هو مفهوم ألماني، يمكن ترجمته على أنه "الثقافة المرشدة" أو "الثقافة الموجهة"، أو بأقل حرفية تترجم إلى "الثقافة المشتركة"، "الثقافة القاعدية" أو "الثقافة الأساسية". تم تقديم المصطلح لأول مرة في عام 1998 من قبل عالم الاجتماع الألماني العربي بسام طيبي، وانطلاقاً من عام 2000، ظهر المصطلح بشكل بارز في الجدل السياسي الوطني في ألمانيا حول الهوية الوطنية والهجرة، بحيث صار مفهوماً يتم مناقشته بانتظام في ألمانيا، وبشكل خاص في مواجهة تحدي اندماج اللاجئين.
²⁷ سلافوي جيجيك، سنة الأحلام الخطيرة، ترجمة: أمير زكي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت/لبنان، ط 1، 2013، ص. 53.

- ثالثا - إضاءة تاريخية لسياقات ومسارات التسامح: الماضي الألماني من أجل عبر

مستقبلية

1- ألمانيا: قبل الإصلاح وبعده

إن تاريخ ألمانيا معقد ويتنوع وفقاً للحدود الجغرافية والتاريخية التي نعتبر فيها الأراضي والتكوين العرقي للشعب الألماني. باعتبارها دولة قومية، لم توجد ألمانيا سوى منذ عام 1871. ومع ذلك، قبل هذا التاريخ، كان هناك عالم جرمانى يتمتع بنوع من التماسك يختلف وفقاً للعصور، على الصعيد اللغوي، الثقافي، وأحياناً السياسي.

أ- ألمانيا قبل الإصلاح:

يمكن اعتبار العصر الوسيط بمثابة سلسلة مستمرة نسبياً من الاتجاهات الهرطقية، حيث تصادف كما هائلا من اللاهوتيين المهراطيين، الذين اعدت لهم الكنيسة الرومانية نهايات متنوعة، ويمكن تصنيف الانحرافات التي تعرض لها الإيمان المسيحي في القرون الوسطى، بصورة إجمالية، في ثلاث مجموعات: الهرطقات الدوغمائية (أو المتعلقة بمبادئ الإيمان) (البوغوميليون، والأليبيجون أو الكاتاريون الخ)؛ الهرطقات المناهضة للكهنوت، المرتبطة بأسماء كل من ارنو دو بريسيا، وترانشلان، وبيير دو بروي دو ليتول؛ الهرطقات البيزنطية، التي يسمح طابعها الخاص بوضعها على حدة "28". وفي ألمانيا دائما، إمتدح الدوق ليوبولد من النمسا، سنة 1215، من قبل شاعر متحمس على حرق الزنادقة في ولاياته. إن " الوضع في ألمانيا كان يختلف عن كل من فرنسا و إيطاليا حيث نجد في عام 1231 أن الملك هنري السابع وحده هو الذي يملك بمفرده مصير ممتلكات المهراطيين المصادرة. فضلا عن أن القانون الألماني سمح لورثة هؤلاء المهراطيين بالاحتفاظ ببعض الأملاك "29. وفي نفس العام 1231 صدر قانون لتنظيم ما يجب القيام به مع الزنادقة المحكوم عليهم بالإعدام.

²⁸ ج. ويلتر، الهرطقة في المسيحية تاريخ البدع الدينية المسيحية، ترجمة: جمال سالم، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت/لبنان، ط 9، 2007، ص. 109.

²⁹ رمسيس عوض، محاكم التفتيش، دار الهلال للطباعة، القاهرة/مصر، ط 9، 2001، ص. 15.

قبل الحديث عن الإصلاح اللوثيري، لا بأس أن نلقي ولو نظرة خاطفة على الجذور التاريخية التي بلورت بعض أفكاره الإصلاحية، وسنركز على تأثير أحد المصلحين الألمان وهو جون هس. وقد قام من أجل تحقيق مسعاه الإصلاحي للكنيسة بمهاجمتها رافضا الخروج عليها، لكن سرعان ما تفاقم الأمر بعد دعوة البابا لبيع صكوك الغفران لتمويل الحملة الصليبية على نابولي، وهو ما أغضب هوس الذي كان يرى أن الغاية من وراء بيع الصكوك هو تحقيق التكافل الاجتماعي، مثل مساعدة الفقراء والمحتاجين وبناء الكنائس، " أما بيعها من أجل الانفاق على حرب صليبية لقتل مسيحيين فهذا أمر يرفضه"³⁰. وقد اتهم بالهرطقة في أعقاب مجمع كونستانس الديني الذي دعي إليه من أجل توحيد الكنسية بعد الانقسام الذي بدأت تشهده ووضع حد لانتشار الهرطقات. لكن هوس استغل هذا الاجتماع لنشر تعاليمه ومحاولة إقناع رجال الدين بأفكاره فأدين وحكم عليه بالإعدام حرقا سنة 1415.

لقد " كانت ألمانيا في زمن شارلمان عبارة عن مجموعة من مائتين أو ثلاثمائة دويلة صغيرة يختلف بعضها عن بعض في السعة ونظام الإدارة، فكان يحكم بعضها دوق أو كونت بينما البعض الآخر كانت تحت إدارة رئيس الأساقفة أو أسقف أو رئيس دير"³¹. ولهذا السبب كثرت الصراعات والحروب، ولم تكن هناك قوة مركزية تستطيع تنفيذ إرادتها، لأنه لم يكن أحد ليصغي لأحكام المحكمة الإمبراطورية الضعيفة، بل كان كل أمير يسمح لنفسه بالقتال والتعدي على أملاك الإمارات الأخرى، بل حتى القانون كان يخول له ذلك مع نوع من الضوابط، على سبيل المثال، كان بإمكان الأمير أن يهاجم مدينة معينة شريطة أن يعلن عن خطوته هاته للمدينة التي يريد مهاجمتها قبل ثلاثة أيام من هجومه على الأقل.

عندما توفي ماكسيميليان سنة 1519، تنافس مرشحان على لقب الإمبراطور، فرانسوا الأول ملك فرنسا وتشارلز الخامس، حفيد الإمبراطور الراحل وملك إسبانيا، وقد استطاع هذا الأخير من الفوز والوصول إلى سدة الحكم. مع مجيئ تشارلز الخامس، استقر الفوجرز في إسبانيا. من ناحية أخرى، فإن القوة الشرائية للنبلاء الصغار بدأت تتآكل، وازداد الفلاحون فقرا بسبب ثقل الضرائب الإقطاعية، وتقسيم

³⁰ عبد العزيز سليمان نوار، محمود محمد جمال الدين، التاريخ الأوروبي الحديث من عصر النهضة حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة/مصر، ط 1، 1999، ص. 115.

³¹ جفري برون، تاريخ أوروبا الحديث، ترجمة: علي المزروقي، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان/الأردن-بيروت/لبنان، ط 1، 2006، ص. 177.

الملكيات وتزايد الديون. منذ عام 1490، بدأ فلاحو الألزاس وفورتمبرج بالتمرد. وقد تباينت المواقف في وصف حالة ألمانيا إبان تلك الفترة، حيث اعتبرها البروتستانت بمثابة الصفحة المظلمة والمؤلمة من تاريخ ألمانيا، بينما صورها الكاثوليك عكس ذلك لولا. تقسيم لوثر، حسبهم، البلاد إلى شيع وطوائف متناحرة. والحقيقة أن ألمانيا، قبل الثورة البروتستانتية بخمسين سنة، عرفت، من جهة، تحسناً في الأوضاع المادية والفكرية، كما شهدت حالة من التذمر، والفوضى و الانقسام من جهة ثانية.

ب- زمن الإصلاح:

إن الإصلاح اللوثيري هو حدث أساسي في تاريخ ألمانيا، بحيث كان لهذه الثورة اللاهوتية والدينية العديد من الآثار السياسية واللغوية والثقافية. وبما أن كل حادثة تعزل من الناحية العلمية بردها إلى أسباب، فيمكن أن نحصي مجموعة من العوامل التي تشكل السياقات والظروف التي شكلت فتيل الثورة البروتستانتية، فقد "تظافرت عدة عوامل على قيام هذه الحركة، نذكر منها تدهور الكنيسة الكاثوليكية في روما، وروح النقد والتحرر من القيود التي فرضتها الكنيسة على حرية البحث والتفكير، وموقف حكام ألمانيا (...) رغبتهم في التخلص من سيطرة كنيسة روما وتدخل البابا من ناحية، وتطلعهم إلى الاستئثار بأموال الكنيسة وممتلكاتها الشاسعة من ناحية أخرى، وصدوك الغفران التي شكلت السبب المباشر في قيام الحركة الدينية التي حمل لواءها مارتين لوثر" ³².

لقد انتشرت الأفكار اللوثرية بسرعة في ألمانيا وشمال أوروبا بفضل ظهور الطباعة الذي نقل المراسلات والمواعظ والمحادثات. " بين عامي 1517 و 1530، إنتشرت مؤلفات لوثر لتتجاوز الثلاثمئة نسخة (...) تمكن تجار وطلاب ألمان، يتجولون في أنحاء أوروبا، من ترويج مؤلفات الراهب الاصلاحى الأصلية خارج حدود ألمانيا (...) منذ ذلك الحين صارت العلاقة بين الطباعة والإصلاح البروتستانتى، أكثر وضوحاً، وانهاالت عليها اللعنات أو البركات، تبعاً لاختلاف الظروف" ³³. لم يتحدث لوثر فقط مع الألمان بلغتهم، بدلاً من اللاتينية، بل كان رده على المخاوف الدينية يبدو أوضح. " ففي ألمانيا، كان يوجد قيد

³² جاد طه، ألمانيا: إلى أين المصير؟، دار المعارف، القاهرة/مصر، ط 1، 1990، ص. 17.
³³ ماريو إنفليزي، الكتب الممنوعة، ترجمة: وفاء البيه، مراجعة: عز الدين عناية، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، أبو ظبي/الإمارات العربية المتحدة، ط 1، 2011، ص. 16-17.

التداول 6600 نسخة من الكتاب المقدس باللغة الألمانية³⁴. وأدان الإنسانيون مثل إيراسموس الطقوس الخرافية، وفساد رجال الدين ونسيان الفضائل المسيحية مع المحافظة على إخلاصه للكنيسة المؤسسية، حيث " يقول إيزرلو المؤرخ الكاثوليكي، بهذه الطريقة يصبح واضحاً أنه كان بأمانة مهتماً بقوة الكنيسة والاحترام الواجب لما لها من مفاتيح الملكوت³⁵. وبشكل سريع، تفجرت حركة الإصلاح إلى عدة تيارات (كالفن في فرنسا واسكتلندا وهولندا، والزوينغلية في سويسرا). وكانت هذه المذاهب الإصلاحية رغم اختلافاتها متفقة على إدانة روما والمتطرفين أو الراديكاليين الذين يرون أنهم يشكلون خطراً على النظام الاجتماعي، مثل الأنابابتست (المعمدانيين) الذين يرفضون تعميم الأطفال، " وهم معروفون بوجه خاص بالدور الذي لعبوه في حرب الفلاحين في ألمانيا، وكان دورا اجتماعيا أكثر مما دينيا³⁶.

2- الصراع الديني والعواقب: حروب ألمانيا الدينية

لقد هيمنت المسألة الدينية على القرن السادس عشر. في عام 1517، ألهب الراهب واللاهوتي مارتن لوثر ألمانيا بنشر الأطروحات 95 في فيتنبرغ حيث انتقد علانية البابا وبيع صكوك الغفران. " وابتداءً بعام 1520 وحتى عام 1540، غدت ألمانيا المسرح الرئيسي والوحيد الذي استأثر باهتمام أوروبا وشدها إليه (...). ونود هنا ألا نجير ذاك الحدث تحليلاً ووصفاً، وذلك بغية أن نخلص إلى القول أن البروتستنتية تصلبت، فأمست بدورها مذهباً شديداً التزمت وبعيدة عن كل تسامح. وهكذا ما كاد يطل عام 1540، حتى أطلت معه بدايات الحروب الدينية³⁷.

إن ولادة وانتشار الإصلاح في بداية القرن السادس عشر إلى إضعاف توازن القوى في العديد من البلدان الأوروبية، فقد أدى تداخل الانقسامات الدينية مع الصراعات السياسية والاجتماعية، إلى إثارة الحروب الأهلية حتى منتصف القرن السابع عشر. " إن القرن السادس عشر الذي كان عصرًا مجدداً لا شك، كان كذلك في ميدان الأفكار السياسية؛ ولكن يجدر بنا أن نقدر هذه التجديدات تقديرًا صحيحًا، حيث إنه بالترابط

³⁴ جان بيرنجيه، فيليب كونتامين، وآخرون، موسوعة تاريخ أوروبا العام، ج2، - أوروبا منذ بداية القرن الرابع عشر وحتى نهاية القرن الثامن عشر -، إشراف: جورج ليفه و رولان موسنييه، ترجمة: وجيه البعيني، مراجعة: أنطوان أ. الهاشم، منشورات عويدات، بيروت/لبنان- باريس/فرنسا، ط 1، 1995، ص. 236.

³⁵ جون لوريمر، تاريخ الكنيسة، الجزء الرابع، ترجمة: عزرا مرجان، دار الثقافة، بيروت/لبنان، ط 1، 1990، ص. 117.

³⁶ ج. ويلتر، الهرطقة في المسيحية تاريخ البدع الدينية المسيحية، مرجع سابق، ص. 190.

³⁷ رونالد سترومبيرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (1601-1977)، ترجمة: أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، القاهرة/مصر، ط 3، 1994، ص. 35.

مع تقدم السلطة الملكية في بعض الدول، نشأ مذهب جديد هو مذهب "السلطة المطلقة"، الذي يعرف حسب أول تقريب بتأكيد سيادة فرد واحد ملك سيادة لا حد لها ولا رقابة عليها، ولا تعترف للرعايا إلا بحق الطاعة"³⁸. في تلك الفترة، كان الكلام عن الفتن والاضطرابات وحتى الحروب "تحت ذريعة الدين". لم يظهر تعبير "الحروب الدينية" بالفرنسية والألمانية (Religionskrieg) حتى عام 1580. لقد فرضت هذه الكلمة نفسها في عصر التنوير لوصف نزاعات القرن السادس عشر وحرب الثلاثين عاما: يتعلق الأمر بإظهار أن الحماسة الدينية يمكنها أن تدمر الدولة ويزعزع المجتمع. لقد عرفت ألمانيا سلسلة من الحروب الدينية و من أهمها ما يلي:

أ- الحروب الهوسية البوهيمية (1419-1434):

اكتسبت الحركة الهوسية طابعا ثوريا بمجرد وصول خبر وفاة هس في 6 جويلية 1415 إلى براغ. أرسل الفرسان والنبلاء البوهيميون إلى مجلس كونستانس في 2 سبتمبر 1415 الاحتجاج البوهيمي (protestatio Bohemorum)، وهو احتجاج رسمي، في الواقع لصالح إصلاح الكنيسة، يدين إعدام جون هوس بأقسى الكلمات. إن موقف الإمبراطور سيجيسموند، الذي أرسل رسائل تهديد إلى بوهيميا يعلن أنه سيغرق قريبا جميع الويكلفيين والهوسيين، أغضب الشعب. ثم اندلعت الاضطرابات في جميع أنحاء بوهيميا. وعلى عكس شقيقه فنسلاوس الذي احتل وحتى دعم الحركة الهوسية، تعهد سيجيسموند بكسرهما. في 30 جويلية 1419، قام موكب هوسي بقيادة الكاهن جان زيليفسكي* (Jan Želivský) برمي المستشارين الإمبراطوريين من نوافذ قاعة مدينة براغ. تسبب هذه الحادثة بوفاة فنسلاوس الأول – نوبة قلبية – وكان بمثابة إعلان بداية الأعمال العدائية الدينية.

ب- حرب الفلاحين الألمانية أو ثورة الفلاحين العظمى (1524_1525):

ثار فلاحو جنوب ألمانيا ضد أسيادهم في نهاية عام 1524. كانت ألمانيا قد عرفت من قبل، خلال نصف القرن الذي سبق، العديد من ثورات الفلاحين ولكن هاته الحرب كانت أكبر بكثير. كانت مطالبهم جزئياً

³⁸ جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية – من عصر النهضة إلى عصر الأنوار – الجزء الثاني، ترجمة: ناجي الدراوشة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق/سوريا، ط 1، 2010، ص. 343.
* جان زيليفسكي (1380 – 1422) كان كاهناً تشيكيًا بارزًا خلال الإصلاح الهوسي. بشر زيليفسكي في كنيسة سيدة الثلوج.

ذات طبيعة دينية (حق الجماعات المحلية في تعيين قساوستهم وتحديد كيفية استخدام العشور أو ما يسمى عندنا الزكاة)؛ وكان الهدف الآخر من هاته الثورة تحسين حالة الفلاحين ووضعهم (إلغاء القنانة والعبودية، والحقوق المختلفة والإتاوات المستحقة للأسياد، وإلغاء الحظر الإقطاعي على الصيد البري والبحري وجمع الأخشاب من قبل الفلاحين، وإلغاء العدالة التعسفية). ويرى المؤرخ المحافظ جيفري إلتون* (Geoffrey Elton) أن "الفلاحين تصرفوا بشكل عام باعتدال رائع". أما بالنسبة إلى فريدريك إنجلز، فقد منح توماس منتزر** (Thomas Müntzer)، منظر هذا التمرد الاجتماعي، "في كتابه حرب الفلاحين في ألمانيا، شهادة شيوعي حقيقي"³⁹.

لقد وسعت "حرب الفلاحين" خرابها في جنوب ألمانيا وفي بعض الأراضي النمساوية، ودمرت في طريقها كل ما يمثل رمزًا للسلطة (الكنائس والأديرة والقصور): لقد كانت الأعمال الانتقامية رهيبية وتعرض مونتزر للتعذيب حتى الموت. جسدت الأنابابتيستية المنتشرة في سويسرا هذا الاتجاه الراديكالي. وقد أشار جيفري إلتون إلى أن الطبقات الحاكمة اهتزت بشدة وكان رد فعلها أكثر وحشية من التهديد الذي كانوا يحاربونه [...]. قُتل الآلاف من الفلاحين - تشير بعض التقديرات إلى 100000 - معظمهم نتيجة المعارك المزعومة التي لم تكن سوى هزيمة، وقد سخر مقاتلو الأمراء من أنفسهم في ملاحقة الهاربين.

- ج - حرب الثلاثين عاما (بين عامي 1618 و 1648 م):

تعتبر حرب الثلاثين عاما أول صراع كبير في العصر الحديث. إندلعت حرب الثلاثين عاما في براغ، التي كانت حتى قبل بضع سنوات مقر إقامة ملك هابسبورغ ملك بوهيميا، الذي كان أيضًا إمبراطور "الإمبراطورية الرومانية المقدسة للأمة الألمانية". كانت الحرب نتيجة مزيج من الطموحات السياسية والدينية. بدأت في إحدى المناطق التي كانت تتمتع بحرية دينية أكثر نسبيًا في ذلك الوقت: "في بوهيميا،

* جيفري إلتون (بالألمانية: Geoffrey Rudolph Elton) (1921 - 1994 م) هو كاتب، ومؤرخ العصر الحديث، ومؤرخ، وأستاذ جامعي، ومحامي من المملكة المتحدة، وألمانيا، والمملكة المتحدة لبريطانيا العظمى وأيرلندا، ولد في توبينغن، وكان عضوًا في الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم، توفي في إنجلترا، عن عمر يناهز 73 عاماً. (من ويكيبيديا)

** توماس مونتزر (يُكتب غالبًا بالفرنسية: Münzer أو Muntzer، أو حتى Munzer، أو باللاتينية: Muncerus)، المولود عام 1489 (أو 1490) في ستلبرغ Stolberg وتوفي في 27 مايو 1525 في موهلهاوسن Mühlhausen، هو واعظ قائل بتجديد عماد و أحد القادة الدينيين لحروب الفلاحين في الإمبراطورية الرومانية المقدسة في القرن السادس عشر. إنه زعيم ثوري وأحد أعظم أبطال الإصلاح، وعلى وجه الخصوص الإصلاح الراديكالي.

³⁹ ج. ويلتر، الهرطقة في المسيحية تاريخ البدع الدينية المسيحية، مرجع سابق، ص. 192.

كان المجلس التشريعي قد أقر، عام 1512، اتفاقات دينية سابقة تتعلق بصيانة السلام (...). وفي عام 1575، وافق المجلس التشريعي على برنامج بروتستانتى اعتمد، إلى حد بعيد، على اللوثرية. وسمي العقيدة البوهيمية⁴⁰.

لقد دمرت وسط أوروبا لفترة طويلة وخفضت ألمانيا، مع مليوني قتيل في صفوف المقاتلين وأكثر من ذلك بين المدنيين، أي ما لا يقل عن خمسة ملايين ضحية من إجمالي عدد سكان الإمبراطورية الرومانية المقدسة الذي كان يقدر بخمسة عشر إلى عشرين مليون. " منذ عام 1517، بدأت الحروب الدينية تعصف بألمانيا وبأوروبا، بين البروتستانت والكاثوليك، على إثر تعاليم رجل الدين مارتن لوثر. (...) وأطول هذه الحروب الدينية، وأعنفها، كانت حرب الثلاثين سنة التي وجدت نهاية في معاهدات وستفاليا عام 1648. وقد قضت هذه الحروب (في ألمانيا فقط) على ثلث سكان المقاطعات الألمانية، وأبقت الآخرين فريسة المرض والجوع. وقسمت البلاد إلى ثلاثمائة مقاطعة متنافرة فعليا، وإن شكلت إسميا "الإمبراطورية الرومانية المقدسة"⁴¹.

3- محاولات في التسامح السياسي: صلح أوغسبورغ وسفاليا

في سلسلة من الدراسات التي لا غنى عنها، جادل يوهان هيكل (Johannes Hecker) بأن علمنة السياسة في ألمانيا الحديثة المبكرة لم تكن التعبير العكسي عن اختراق فلسفي تاريخي أو عقلنة عامة للمجتمع. لقد نشأت، في ظل ظروف الحرب الأهلية الدينية، سلسلة من العقائد السياسية القانونية الحاسمة. وكان أهمها المساواة أو التكافؤ المدني بين الطوائف الثلاثة الرئيسية؛ سيادة الأمير العلماني في الشؤون الدينية؛ وعدم المبالاة بالحقيقة الدينية والأخلاقية والحياد بشأنها في التسويات السياسية للصراعات الطائفية. هذه العقائد - المجسدة في سلام أوغسبورغ في عام 1955 والتي تم تأكيدها بنجاح أكبر في معاهدة وستفاليا عام 1648 - جعلت السلطة السياسية الدنيوية هي العليا في جميع الأمور المتعلقة بالسلام الاجتماعي. ومع ذلك، فقد احتفظوا بمساحة حرة للأديان والفلسفات المتسامحة في إطار الأمن المدني،

⁴⁰ بيوتر. س. فاندش، ثمن الحرية: تاريخ أوروبا الوسطى الشرقية من القرون الوسطى إلى الوقت الحالي، ترجمة: أحمد رمو، الهيئة العامة السورية للكتاب-وزارة الثقافة، دمشق/سوريا، ط 1، 2011، ص. 94.

⁴¹ الخوند مسعود، الموسوعة التاريخية الجغرافية - ألمانيا-أوروبا -، ج3، دار رواد النهضة، بيروت، لبنان، 2003، ص. 21.

والذي يتجاوز الآن نطاقهم الأخلاقي والنظري. على الرغم من أنه لا يتحدث عن فقه وتشريع أو تنوير مدني، إلا أن عمل هيكلم يشير بوضوح إلى أن الحقوق "الليبرالية" الأساسية للحرية الدينية والتسامح لم تنشأ من فلسفة عقلانية للتوضيح الذاتي والفكري والحكم الذاتي. لقد ظهر، بدلاً من ذلك، التحرر القانوني للسياسة ونزع قداستها، الذي نفذ في مجال القانون الدستوري الوضعي ثم ظهر في الفلسفة العملية بصفته "النظرية الحديثة للقانون الطبيعي" - غروتوس، بوفيندورف، توماسيوس -⁴².

أ- سلام أوغسبورغ (1555):

من أجل محاربة الإصلاح، أصدر تشارلز الخامس، في عام 1521، مرسوم فورمس (Worms) الذي يحظر بشدة ممارسة المذهب اللوثري. "ولم يوضع مرسوم فورمس موضع التطبيق" 43. يعتبر سلام أوغسبورغ بمثابة تسوية بالتراضي يعلق الأعمال العدائية بين الدول اللوثرية والكاثوليكية في الإمبراطورية الرومانية المقدسة في 25 سبتمبر 1555. إن "سلام أوغسبورغ (1555) الذي أجّل الحروب الدينية أكثر من سبعين عاماً إلى نشوب حرب الثلاثين عاماً (1618 - 1648)، وكانت هذه سنوات استقطاب مذهبي في أوروبا"⁴⁴. ويستند هذا الحل الوسط إلى مبدأ: "cujus regio, ejus religio"، القائل بأنه (مع بعض الاستثناءات) يجب أن يتبع سكان كل إقليم من أراضي ألمانيا العديدة دين الحاكم؛ وهكذا، أصبح الجنوب والغرب بشكل رئيسي من الروم الكاثوليك والبروتستانت من الشمال والشرق. "وعلى وجه العموم، فإن توجهات كبار المصلحين الألمان تقود إلى المبدأ الذي سترسو عليه معاهدة أوغسبورغ، والذي يستحيل، بموجبه، أن تقوم في الدولة أو الإمارة الواحدة إلا ديانة واحدة هي ديانة الأمير الذي يتولى تنظيمها"⁴⁵.

لقد صدرت على إثر إبرام المعاهدة وثيقة تنص على حق الخيار الديني (يقتصر على اللوثرية والكاثوليكية باستثناء الطوائف الأخرى، بما فيها الطائفتان الكالفينية والزنغلية). تضمنت هذه الوثيقة اثنين وعشرين

⁴² Ian Hunter, **Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany**, New York: Cambridge University Press, 2001, p. 13-14.

⁴³ فراس السواح، موسوعة تاريخ الأديان: الكتاب الخامس، الزرادشتية - المانوية - اليهودية - المسيحية، منشورات دار علاء الدين، دمشق/سورية، 2015، ص. 337.

⁴⁴ عزمي بشارة، الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة/قطر-بيروت/لبنان، ط 1، 2018، ص. 125.

⁴⁵ جوزيف لوكير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ترجمة: جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت/لبنان، ط 1، 2009، ص. 326.

بندا: " في ما يخص الأمراء وسائر الأشخاص الذين يتمتعون بسلطة مطلقة، تعطى لهم حرية الاعتقاد ضمن حدود هاتين الطائفتين، ولا حق، بالتالي، لأي من دول الإمبراطورية في مواجهة أخرى بحجة الدين، فلا يجوز لأي إمبراطور أن يلزم أميراً آخر تغيير ديانته كرها " (البند الثالث). (...) في ما يخص الرعايا، تعطى لهم حرية الاختيار بين هاتين الطائفتين المعترف بهما رسمياً. أما في حالة اعتناقهم ديانة مختلفة عن ديانة الأمير، فيجب عليهم الانتقال إلى دولة أخرى تعتق نفس ديانتهم مع الاحتفاظ بنفس رتبهم وحقوقهم وأملكهم " (الحادي عشر) (...) كما يحظر على أي أمير أن يتدخل في شؤون أمير آخر بحجة تقديم الدعم والحماية لرعايا هذا الأخير الذين لن ينضموا إلى ديانته (البند العاشر) "46.

ب- سلام وستفاليا (1648):

سلام وستفاليا هو السلام الديني الأكثر إشادة لكل السلام (هناك على الأقل هناك ما لا يقل عن 204 موثيق سلام مختلفة بين 1648 و 1660). كان السلام الدائم الوحيد للدين، مُدمجاً في نصوص دستور الإمبراطورية، الذي تميز عن التسامح الظرفي. " تم التوصل إلى هذه المعاهدة بعد أربع سنوات من المباحثات، وهي إذ دلت على شيء فإنما على هزيمة آل هابسبورغ في الإمبراطورية: لقد أثبتت عملية التحول من الديني إلى الدنيوي السابقة لعام 1624، وتم الاعتراف بالعقيدة الاصلاحية على قدم المساواة مع المذهب الكاثوليكي وعقيدة اوبسبورغ. وتم التوصل إلى تسوية تسمح لمؤسسات الامبراطورية بتجديد نشاطها: لم يعد الدييت مرتبطاً بقانون الأكثرية، بل توزع إلى هيئة إنجيلية وهيئة كاثوليكية تتباحثان على قدم المساواة "47.

وعلى الرغم من أن معاهدات وستفاليا لا تعبر عن فكرة حديثة للتسامح الديني، إلا أن حقيقة أنها أقامت تعايشاً سلمياً بين الطوائف الثلاث المعترف بها في الإمبراطورية المقدسة ساهمت في التقدير الذي يتمتع به هذا السلام في ضمير الألمان في القرن الثامن عشر. " وتبين لنا دراسة شنايدر (Schneider) أنه حتى بعد معاهدة وستفاليا - التي شكل منحها التسامح للطوائف الثلاثة الرئيسية علامة على نزاع قداسة

46 نفس المرجع، ص. 330.
47 جان بيرنجيه، فيليب كونتامين، وآخرون، موسوعة تاريخ أوروبا العام، ج2، - أوروبا منذ بداية القرن الرابع عشر وحتى نهاية القرن الثامن عشر -، مرجع سابق، ص. 403.

حاسم (سياسية - قانونية) عن الحكم السياسي - استمر الميتافيزيقيون واللاهوتيون في الجدل من أجل إخضاع السلطة المدنية للحقائق الأخلاقية المتعالية، مصررون، على سبيل المثال، على أن الوصايا العشر تظل مركزية في القانون الطبيعي، وبالتالي في قلب القانون المدني الذي أسسه⁴⁸.

خاتمة:

التسامح هو قاعدة للعمل من أجل تحقيق القناعات والمعايير وأنظمة القيم الدينية والاجتماعية والسياسية والفلسفية، وكذلك الإجراءات المقابلة للأفكار المختلفة. ترتبط الفكرة الغربية الحديثة للتسامح ارتباطاً وثيقاً بتاريخ الكنيسة المسيحية، والإصلاح المسيحي وكذلك تشكيل الدولة الحديثة. لكن تحول الدولة الأوروبية القديمة إلى نظام دستوري وتشكيلها اللاحق كدولة دستورية ديمقراطية أدى إلى نقل فكرة التسامح من السياق السياسي الديني وعمم مبدأ التسامح إلى النواحي السياسية والاجتماعية.

بين عامي 1519 و 1648، على وجه الخصوص، حدثت تحولات عميقة في ألمانيا. في بداية القرن، كان هناك انقسام ديني، كان له صدى اجتماعي سيطر عليه الأمراء بسرعة. في ألمانيا، أطلق لوثر الصدمة الحاسمة التي ستهز الصرح الروماني والعصور الوسطى. بقي ظل القرن السادس عشر يلوح في الأفق خلال القرن السابع عشر. كانت الذاكرة الجماعية للإصلاح وحروبه واضطهاده قوية في جميع أنحاء أوروبا. ومع ذلك، ربما يكون من الأمن أن نقول أن الأحداث السياسية الأكثر تأثيراً لأغراض نظرية وممارسة التسامح كانت حرب الثلاثين عاماً (1618-1648)، والتي وقعت في الغالب في ألمانيا؛ الثورات الإنجليزية (1640 و 1689) والإصلاح (1660)؛ ومرسوم ناننت الفرنسي (1598) ثم إلغاءه (1685). لقد حققت كل من ألمانيا وفرنسا وهولندا تسوية للمشكلة الدينية من خلال الحرب، وفي كل حالة، تضمن الحل جوانب أصلية. في الحالة الألمانية، تم تطبيق الصيغة الإقليمية (*cuius regio, eius religio*)، وهذا يعني أنه في كل دويلة صغيرة، كان على السكان الامتثال لدين الحاكم. لم يُقبل التسامح في أي مكان كمبدأ أخلاقي وضعي، ونادراً ما كان يُمنح إلا لضرورة وحاجة سياسية.

⁴⁸ Ian Hunter, *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, op. cit, p. 132-133.

المبحث الثاني:

التسامح الكوزاني: سلام الإيمان

- أولا- نيكولا الكوزاني: سيرة الكاردينال

-ثانيا- سلام الإيمان: التسامح عند الكوزاني

ثالثا - التسامح الكوزاني في الميزان

تمهيد

لقد أصبحت الحاجة جد ماسة للأمن والاتحاد، والسعي لتحقيقهما بأي ثمن. السلام، كنز الفرح الحقيقي* هذا، الذي كان شارل أورليان (Charles d'Orléans) يتلهف وراءه، والذي ذهب ديتريتش دي نيهام (Dietrich de Nieheim)، في بداية القرن، إلى حد المطالبة بفرضه على الجميع، في النهاية، بكل الوسائل الممكنة. وقد كان التأثير الضمني للاختلاف البشري الطبيعي مقياسًا للتسامح الاجتماعي والثقافي. وكما أوضحت كيت فورهان (Kate Forhan) عن مُنظرة قومية سابقة أخرى، كريستين دو بيزان (Christine de Pizan)، "إن فكرة القومية يمكن أن تخلق بيئة مواتية لتنمية التسامح"¹. ومع ذلك، فإن هناك حركة إضافية، من المجال الزمني إلى المجال الروحي، كانت ضرورية ليشمل هذا الامتناع مسائل الدين، مُشيدًا أسس الاختلافات "الوطنية" في الإيمان والطقوس. يبدو أن هذا التحول لم يحدث إلا في القرن الخامس عشر، ومن مصدر بعيد جدًا عن الاحتمال: المصلح الكنسي والكاردينال، نيكولا الكوزاني. لقد سبق لنيكولا الكوزاني أن أعرب عن فكرته عن التسامح تجاه الطوائف الدينية الأخرى في رسائله (opera omnia) من خلال التركيز على المشكلة الهوسية (hussite). وقد تكلم عن نفس فكرة التسامح أيضًا في الوفاق الكاثوليكي (De concordantia catholica/La Concordance catholique) (1433)، لكن يبقى سلام الإيمان هو المصدر الرئيسي الذي يمكن للباحث عن فكرة التسامح عند الكوزاني. وقد أثرت وطرحت الكثير من الأسئلة حول سلام الإيمان (DPF). التعطش للسلام في القرن الخامس عشر. – نيكولا الكوسي (Nicolas de Cues)-؛ تكوينه، مهامه الرسولية؛ توافقه الكاثوليكي/الائتلاف الكاثوليكي (Concordantia catholica)؛ وكتابه سلام الإيمان (De Pace fidei): ما هو المعنى الحقيقي؟ وما هو الوسط (البيئة)، كما كان يقال قديمًا؛ أو ما المناخ، كما نقول اليوم، الذي ساهم في نشأة ونمو أو تطور فكرة التسامح؟ وهل يمكن أن نتحدث عن مفهوم التسامح في

* إشارة إلى إحدى قصائد شارل دوق أورليان الموسومة بـ: صلوا من أجل السلام، كنز الفرح الحقيقي (Priez pour paix, le vrai trésor de joie).

¹ Kate Langdon Forhan, «Respect, Independence, Virtue: A Medieval Theory of Toleration in the Works of Christian de Pizan, "in Nederman and Laursen, eds, Difference and Dissent, p. 69.

العصور الوسطى بنفس الطريقة التي نفهمها اليوم؟ هل سلام الإيمان هو دفاع مستقبلي عن الكرامة الإنسانية العالمية؟ أم أنه مجرد انعكاس لأزمة الكوزاني المضطربة؟ هل هذا يوفر الاحترام الحقيقي لأديان العالم؟ أم أنه مجرد شكل ذكي للدفاع عن المسيحية؟ هل يعكس الاتجاهات الرئيسية للنظرة السياسية، والأخلاقية واللاهوتية للكوزاني؟ أم أنه قطعة عرضية وكتاب ظرفي يجب التعامل معه بشكل منفصل عن بقية أعماله؟

- أولا- نيكولا الكوزاني: سيرة الكاردينال

كان نيكولا الكوزاني واحدا من أكثر الشخصيات الفكرية غزارة وفي مجالات متعددة، فضلا عن أنه من بين المفكرين الأكثر إثارة للجدل والدهشة في القرن الخامس عشر. إن " نغولا دي كوسا (1401-1464)، أديب كما يهواه الإنسانيون، ورياضي وفيلسوف وصوفي. ولد بمدينة كوسا من أعمال ألمانيا"2. لقد علمه كونت أولريخ مانديتشايد (comte Ulrich de Manderscheid) في ديفينتر (Deventer) بواسطة " إخوة الحياة المشتركة الذين كانوا متأثرين للغاية بالتصوف الألماني في العصر الوسيط. و إن كان" من المحتمل أنه بدأ دراسته عند إخوان الحياة المشتركة. ولكن من المؤكد أنه سجل نفسه للدراسة بجامعة هيدلبرج في سنة 1416، ولكنه غادرها بعد عام واحد، وسافر إلى إيطاليا والتحق بجامعة بادوفا"3.

وبخصوص التيارات الفكرية والجذور المرجعية التي طبعت فكره و غذت فلسفته ورسمت شخصيته، الفكرية على الأقل، فيمكن القول أن نيكولا الكوزاني "جمع في تفكيره الأصيل – بوصفه من رجال الكنيسة وأصحاب النزعة الإنسانية، وبوصفه فيلسوفا ورجلا من رجال الفعل – جمع بين عناصر مأخوذة من التراث ومن الاهتمامات الجديدة الشائعة في عصره. وفي جامعة هيدلبرج تلقى نظريات أوكام (Ockham) ونظريات الحديين (Terministes)، على حين تلقى في بادوا علما متينا بأرسطو. وتعرف بهذه الجامعة الأخيرة أيضا بأحدث المناهج العلمية وبالتراث الرياضي، وبتيار الفكر الأفلاطوني الحديث.

² يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط ٢، 2012، ص. 17.

³ عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة – الملحق (الجزء الثالث) – المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت/لبنان، ط1، 1984، ص.

وانغمس نيقولا بحماسة في كتابات ديونيسيوس وأريجينيا ومدرسة شارتر وأبرقلس، وأوغسطين، وكذلك في كتابات إكهارت والمتصوفة الألمان⁴. لقد تضمنت مسيرته وفكره، على وجه الخصوص، سلسلة من النقائض المنطقية (antinomies) (أو أحيانا تناقضات صريحة). لقد كان الكوزاني شغوفًا بالعناصر الصوفية في الأفلاطونية الجديدة، كما كان أيضًا عقلانيا متحمسا. " فنحن نقع لديه على مزيج عجيب من الأوكامية التي أخذ مآثرها عن معلميه في هايدلبرغ ومن الأفلاطونية المحدثة التي تضلع فيها لا عن طريق ديونيسيوس الأريوباجي فحسب، بل كذلك عن طريق مؤلفات ابروقلوس الكبرى⁵.

أما عن أهم إسهاماته العلمية والفكرية والفلسفية فيبدو أن نيكولا الكوزاني فلقد " آمن – على سبيل المثال – بحركة الأرض، وبلانهاية الكون. وميز بين أربع مراحل مختلفة في المعرفة، بروح أفلاطون وبروح الفيلسوف الحديث أكثر من روح الفيلسوف السكولائي. (...) وهو يبدو هيجليا عندما يقرر أن ما يبدو لذهننا أضدادا يتفق بالفعل في وحدة أعلى (...) لقد كان مفكرا حديثا من الناحية العملية، في محاولاته لإصلاح الكهنوت⁶. وقد عرف بنظريته عن العلم الجاهل Docta ignorantia (أو الجهل الحكيم كما يسمى أحيانا)، وهي تشير إلى العلم البشري الذي يعرف أنه محدود ومتناه إذا ما قورن بالحقيقة اللامتناهية التي تلتقي فيها الأضداد، والله هو علة العالم، ولهذا أصبح العالم سرا إلهيا ملغزا لا يحل إلا عن طريق الرموز الرياضية⁷.

ولمهاره نيكولا الكوزاني في الدفاع ومعرفته الواسعة كلف " بالقيام بمفاوضات مع أتباع جون هوس (Jan Hus)، المصلح الديني، اقترح عليهم أن يسمح لهم برسم التناول على شكلين مقابل اعترافهم التام

⁴ جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، مدينة العاشر من رمضان / القاهرة، مصر، ط 9، 1998، ص. 19.

⁵ إميل برييه، تاريخ الفلسفة - العصر الوسيط والنهضة-، الجزء الثالث، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت/لبنان، ط2، 1988، ص. 274.

⁶ وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد أحمد، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص. 47.

⁷ جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 76، أبريل 1984، الهامش رقم 9، ص. 295.

بسلطة البابا في روما "8. و بهذه المناسبة، في 1433، اقترح على مجلس بازل وجهات نظره حول إصلاح الكنيسة، في توافقه الكاثوليكي/الانتلاف الكاثوليكي (Concordantia catholica)، " وكان الهدف العام الذي يرمي إليه هو أن يتوصل إلى اتفاق بين المجالس وبين البابوات وقد صور الكنيسة وحدة عضوية لا تستطيع أن تؤدي وظيفتها بنجاح إلا من خلال التعاون الوثيق بين أجزائها وذلك في قياس محكم وتركيب متقن. وبدلاً من أن يستنتج نيكولاس، كما فعل البابوات، أن الأجراء يجب أن تسترشد بالرأي فإنه رأى أن مجلساً عاماً هو الذي يمكن أن يمثل ويعبر عن ويوحد عناصر الكنيسة التي يعتمد بعضها على البعض الآخر"9.

في بازل (Bâle) مرة أخرى، وجد نفسه يضطلع بمهمة مصالحة أخرى. هذه المرة سيُرسل إلى القسطنطينية كمفاوض للاجتماع بين اللاتين (Latins) والإغريق (Grecs)، بهدف الحصول على الاجتماع المأمول الذي طال انتظاره؛ لقد " دافع هذا الحبر الجليل عن السلام في عدة مناسبات، وأصدر خلال فترة انعقاد مجمع بال المليئة بالاضطرابات مؤلفاً في التوافق المسيحي (1433) ركز فيه على حفظ الانسجام بين جسد الكنيسة وروحها، أي بين الامبراطورية والكنهوت "10. وقد ذهب الكوزاني في كتاب التوافق الكاثوليكي إلى تأييد فكرة أن العصمة القصوى ممثلة بشكل أفضل من قبل المجلس أكثر منه من قبل البابا. وفي أواخر حياته، أصبح صديق لبيكولوميني البابا الجديد تحت اسم بيوس الثاني (Pie II)، الذي كان يقدره على روح التسامح لديه. وقد تخلى الكوزاني عن منهجية العرض المدرسية (التي كانت الطريقة المهيمنة منذ القرن الثاني عشر)، ومارس فن الحوار، وقد كان ماهراً للغاية في علم الأعداد وكان يسعى إلى إيجاد مصالحات من خلال تجاوز التعارضات.

⁸ عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة - الملحق (الجزء الثالث) -، مرجع سابق، ص. 345.

⁹ ول إبيريل ديورانن، قصة الحضارة - الإصلاح الديني -، الجزء الثاني من المجلد السادس (23)، ترجمة عبد الحميد يونس، المنظمة العربية للترقية والثقافة والعلوم - دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، تونس-بيروت، تونس-لبنان، ط 9، ص. 156-157.

¹⁰ جوزيف لوكيير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، مرجع سابق، ص. 149.

- ثانيا - سلام الإيمان: التسامح عند الكوزاني

من بين التنظيرات الأولى للتسامح عموماً، والتسامح الديني بوجه خاص، يمكن أن نعثر عليها في كتاب سلام الإيمان (De Pace Fidei) (1453) لنيكولا الكوزاني، الذي تم تأليفه بمساعدة مذهب المشاركة الأفلاطوني. رسالة صغيرة دينية جاءت معاصرة لسقوط القسطنطينية من الناحية التاريخية و معاصرة لكتابه رؤية الله (De visione Dei) من الناحية الفكرية، سلام الإيمان (DPF) يندرج ضمن إطار متعدد، لاهوتي وفلسفي وتاريخي وسياسي. تكمن قوة هذه الرسالة في أنها تمتد من الحقل السانكروني المتزامن (synchronique) حيث تشكل معلماً هاماً بالنسبة إلى معقولية عمل الكوزاني، والوضع التاريخي الذي يندرج فيه، إلى الحقل الدياكروني الزماني التطوري (diachronique)، حيث إن تحليلات العلاقات بين الأشكال المختلفة للإيمان لا تخلو من استحضار ما نسميه اليوم "المسكونية" (œcuménisme)*. إن "سلام الإيمان" يستنكر ويدين الاضطهاد الناتج عن التنوع الديني ويدعو إلى تحقيق الوئام والتناغم السلمي للمعتقدات المتنافرة، بدافع الرغبة الصادقة في رؤية جميع شعوب العالم تتصالح في ظل تعايش ودي.

ينادي نيكولا بالبحث عن وسائل المقاومة ضد حملة جديدة محتملة للأتراك، وفي نفس الوقت يدعو من خلال هذا النص إلى نوع آخر من المواجهة، والذي سيعني ويهم كل الأديان. يتعلق الأمر بالذهاب والتحرك نحو سلام عالمي، عن طريق الاتفاق المتبادل وعلى أساس تنسيق الإمكانيات كون أن، تحت أشكال مختلفة، لم يكن الناس أبدا يعظمون سوى المبدأ العالمي الوحيد. في هذا الكتاب يؤيد السماح بمجموعة متنوعة من الممارسات الدينية وأشكال العبادة. " لقد تساءل نيكولا الكوزاني إذا كان بالإمكان تجنب الحرب الدينية. وكان الجواب في صيغة "religio una in rituum varietate" (ديانة واحدة ضمن تنوع من الطقوس)، وفي موافقة جميع الشعوب على عقيدة قديمة واحدة، حتى في تعددية الطقوس.

* المسكونية هي حركة تهدف إلى توحيد جميع الكنائس المسيحية داخل كنيسة واحدة. و هي أيضا تسعى إلى تقريب الديانات، ومختلف اشكال الإيمان من بعضها البعض. للمزيد: انظر ويكيبيديا.

وبالتالي، فإن التسامح في الطقوس أمر ممكن، ولكنه غير ممكن في مجال الإيمان"¹¹. إن شغف نيكولا بالانسجام والتناغم لا يعنيه (بل أكثر من ذلك يشجعه على تأمل) عن أسباب الصراعات والخلافات. وهو بذلك يعترف بأن الانقسامات السياسية والثقافية غير قابلة للذوبان. ومع ذلك، يقترح أن هذا الأمر ليس نقطة ضعف للبشرية بل يعكس قوتها، مشيراً إلى أن التنوع "الوطني" يمكن أن يستخدم لتقوية خشية الله وتقديسه. في نهاية المطاف، يتبنى نيكولا وجهة نظر تفيد أنه، نظراً للطابع الدائم للاختلافات الاجتماعية، لا يمكن تحقيق التوافق الديني إلا بشكل جزئي وطفيف - "دين واحد ضمن تنوع الطقوس"، لاستخدام عبارته الشائعة والمشهورة اليوم. إن سلام الإيمان ينقض في الواقع مبدأ الكونية المسيحية ببناء نوع من سوسيلوجيا التسامح الديني: لأن الدول الدنيوية (الأمم الأرضية) لا يمكن أبداً اختزالها في نظام عالمي واحد، حيث ينبغي احترام العديد من جوانب المعتقدات المتباينة من أجل تحقيق السلام. يسترجع هيرفي باسكوا التأثيرات التي جعلت من نيكولا ما كان عليه، ألا وهو وريث المعلم إيكهارت. هناك أسباب لاهوتية عميقة، تغذيها مبادئ ذات أصل أفلاطوني، كانت تقود الكوزاني. عقيدة الثالوث تعني في الواقع، في فلسفته حول اللانهائي، وحدة الواحد، مبدأ التعدد، ومبدأ الرابط، المتمثل في الروح القدس الذي من خلاله الأب والإبن (الواحد والمساوي) يتحدان. الوحدة الإلهية متصلة إذن في النهاية بالروح القدس، مبدأ الاتفاق. ونتيجة لذلك، لا يمكن أن تكون الحقيقة إلا في المكان الذي يكون فيه الناس، الذين يشاركون في الروح القدس، متفقين.

في هذه اللحظة، تفسح الإشارة الأفلاطونية للمشاركة الطريق تماماً لفلسفة اللانهائي، الانطواء (complicatio) والانبساط (explicatio): " ما كان الأفلاطونيون يسمونه حالة الاتحاد يسميه نيقولاس الكوزي انطواء (complicatio)، وما كانوا يسمونه حالة تشتت يسميه هو انبساطا (explicatio). (...). الله هو الماهية المطلقة للعالم؛ والكون هو ماهيته المنقبضة"¹². وهكذا، فإن الله الواحد الذي تشير إليه

¹¹ De Marica Costigliolo, *The Western Perception of Islam between the Middle Ages and the Renaissance: The Work of Nicholas of Cusa*, Pickwick Publications, Eugene, Oregon, USA, 2017, p. 71.

¹² إميل برييه، تاريخ الفلسفة - العصر الوسيط والنهضة-، مرجع سابق، ص. 276-277.

جميع الديانات هو إله الثالوث المسيحي في نهاية المطاف. إن هذا الإله الذي يجب أن يكون معترفاً به بشكل مشترك من أجل أن يأتي ويسود "سلام الإيمان"، وقد أفادت الأفلاطونية في مرحلة معينة من التطور في قيام ذلك، قبل أن يتم التخلي عنها. يؤسس الكوزاني هذا الأمر بواسطة مبدأ "تواطؤ/تصادف الأضداد" (coincidence des opposés)، الذي أرسا دعائمه في "الجهل الحكيم/العليم" (Docte Ignorance)، "فالله هو الشامل لكل complicatio omnium وهو ملتقى المتقابلات coincidentia oppositorum"¹³.

إنطلاقاً من تحليل الانبساط والانطواء، يذكر باسكوا كيف تعمل الوحدة الإلهية كأنطواء تنتشر أجزاءه وتتقلص في العالم، مما يعني أن كل شيء ينطوي وينبسط عنه. "حول هذه النقطة، نيكولا هو وريث المعلم إيكهارت الذي يعتبر الألوهية هي الله فيما وراء الله، أي، الواحد فيما وراء الكينونة"¹⁴. إن الأطروحة الهرمنوطيقية لـ باسكوا واضحة: إن تأثير المعلم إيكهارت يلاحظ أولاً وقبل كل شيء في استعادة الواحد الذي يقع خلف كل تجربة دنيوية، لكن الذي بدونه يصبح امتداد وانبساط العالم نفسه مستحيل تصويره. "دعونا نؤكد أن، في نظرة العرفان التوحيدي (hénologique) الموروث من المعلم إيكهارت من طرف نيكولا، لا يزال العالم المتعدد للتجربة خارج كل معرفة، من وجهة نظر الماهية، لأنه عالم التفرقة"¹⁵. هذا العرفان التوحيدي ينشئ في آن مع الواحد ما وراء كل وجود حسي ويجعل من هذا الأخير مكاناً لتعددية، لا ينبغي مع ذلك فوراً الإشارة إلى السقوط الانطولوجي: "الماهية، طالما أنها ترجع إلى الواحد، تحرر التعددية الانطولوجية من الاكتمال، وتفتحها على إمكانات لا محدودة. باختصار، إن تعددية الأفراد المحررين من الماهية تصبح لا نهائي مفتوح وفعال في "كون انفلات"¹⁶. وهذه الحركة تشير بدقة شديدة إلى الانبساط (explicatio).

¹³ جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص. 25.

¹⁴ Nicolas de Cues, *La paix de la foi*, Traduction Hervé Pasqua, Téqui, Paris, 2008, p. 19.

¹⁵ Ibid, p. 21.

¹⁶ Ibidem.

ما الذي يمكن استخلاصه من هذا التقديم الصارم للأنطولوجيا الكوزانية؟ عنصرين: من جهة، العالم هو من الفيض اللامحدود للانطواء الإلهي، المنفصل عن هذا الأخير بسبب الافتقار إلى الماهية، ومن ناحية أخرى، الوجود الدنيوي، رغم أنه متعدد، ليست مكان الاندثار والفساد، وهذا بفضل إمكانية العثور على، إن لم يكن الواحد، فعلى الأقل البساطة بفضل الفكر. إحدى مزايا عرض باسكوا، بالإضافة إلى تقديم نظرة إجمالية رائعة عن الأنطولوجيا الكوزانية، تتمثل في إقامة روابط بين الأنطولوجيا وتأملات سلام الإيمان (DPF). إن هذه المهمة ليست واضحة وسهلة لأنه، للوهلة الأولى، لا شيء يبدو أنه يربط نقاشاً حول الإيمان والمعتقدات، والتي تبدو إنسانية وبشرية للغاية، وأنطولوجيا، بشكل عام، غير مبالية بإيمان الناس. ومع ذلك، يبين باسكوا جيداً أن تشتت الإيمان والمعتقدات يجب أن يفسر على أنه علامة التعددية الدنيوية، دون أن تكون هذه الأخيرة فساداً واندثاراً: على العكس من ذلك، خلف هذا التعدد، تبقى العودة إلى وحدة الإيمان ممكنة ومرغوبة. وهكذا، فإن مشكلة تنوع الإيمان والمعتقدات لن تكون إلا صورة توضيحية من بين صور أخرى للتشتت الدنيوي المتأصل في كل توزع أنطولوجي. فكرة الكوزاني مثيرة للاهتمام بشكل واضح، لكنها على وجه الخصوص جريئة: في خضم سقوط القسطنطينية، يسعى نيكولا إلى تقريب المسيحيين من المسلمين، حتى وإن كان جميع المسيحيين ضدهم. ويشير باسكوا إلى أن "سلام الإيمان" (PDF) يركز ربما بالكامل على هذا البرهان على التعارض بين الإيمان الكوني في الحقيقة المجسدة والحقيقة الخاصة التي يطالب بها أي مجتمع باعتبارها الحقيقة الكاملة التي يمتلكها. هذا هو المكان الذي تأتي منه الصراعات"¹⁷.

لقد بدأ العالم المسيحي يولد من جديد وينهض مع الاتحاد. في 1453 فجأة، سيطر الحزن وطغى الحداد عليه، والقلق: محمد الثاني أخذ القسطنطينية، الأتراك سوف يكتسحون أوروبا. إن "كوزا، الكاردينال والدبلوماسي والمتصوف والباطني، كان يحلم بالوحدة الدينية للبشرية (ساجل الأديان كاثوليكية)، انتهى إلى التخلي عن رغبته. العالم فيه أديان مختلفة هذه حكمة ربانية، المهم السلام، ولا سيما السلام الديني.

¹⁷ Ibid. p. 41.

كوزا ينتهي إلى هذا التأكيد على السلام بين الأديان. هذا الموقف يتصل بكل تاريخ التصوف وبكل تاريخ الباطنية الكبرى¹⁸. لقد أخرج الكوزاني أكثر مشاعره العزيزة تحت وقع هذه المصيبة: يكتب هذا الحلم بمصالحة جميع الأفكار الدينية، والذي سماه: سلام الإيمان (De Pace fidei). يأتي سلام الإيمان (PDF) على هذا النحو في شكل حوار، " وهذا الحوار أدخل حوالي عشرين شخصية: المسيح ورسلا وممثلين عن تقاليد ثقافية مختلفة: الإيطالي والتتري والفرنسي والفارسي والكلداني والهندي... بهدف إقامة "السلام الدائم للأديان" عن طريق مجمع ديني شمولي برئاسة الأقباط الثاني الإلهي في القدس، المدينة التي سبق أن تعايشت فيها الأديان التوحيدية الثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلام، المتمتعة بامتياز التدخل في هذا النقاش. إن تعددية الأديان ليست شرا في ذاتها وإنما في مفاعيلها إذ أنها تولد "انقسامًا وعدائية" و إرغام الضمائر والكراهية¹⁹. لقد أبرز نيكولا في هذا الحوار ممثلي المعتقدات المختلفة، بما في ذلك اليوناني، والإيطالي، والعربي، والهندي، والفرنسي والفارسي، إلخ، اللذين يجيبهم بطرس وبولس والكلمة (الله). يطرح الحوار بين الله ورئيس الملائكة، في بداية العمل، المشكلات الأساسية، بما في ذلك تعددية الطقوس. يبدو أن الفارق الدقيق البسيط الذي يبني عليه الكوزاني نصه هو ذلك الذي يخص فصل الطقوس عن الإيمان؛ عكس ما كان يتم اقتراحه، في كثير من الأحيان، أي الحفاظ على الطقوس، مع الاعتراف بالنقاط الحاسمة لكل معتقد معين.

من أخبار الفضائع التي ارتكبها ملك الأتراك في القسطنطينية، أن رجلاً، ملتهب بالحماسة الدينية، كان يعرف في السابق هذا البلد، طلب من خالق كل شيء، بصوت فيه الكثير من الأسى، التخفيف من الاضطهاد الذي أشعله تنوع الأديان. بعد بضعة أيام، بلا شك من شدة تفكيره في الأمر، انكشفت له رؤية: لقد فهم أن المفكرين الأكثر كفاءة الذين يمثلون مختلف الطوائف يمكنهم بسهولة التوصل إلى اتفاق، سلام ديني دائم. " ذات يوم رأى رجل غيور - هو نيكولا نفسه - رؤيا خرج منها باقتناع مؤداه أن "اتفاق عدد

¹⁸ إلياس مرقص، نقد العقائدية العربية، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق/سورية، ط1، 1997، ص. 64.

¹⁹ جاكلين لاغريه، الدين الطبيعي، ترجمة: منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت/لبنان، ط1، 1993، ص.

قليل من العقلاء والعلماء المختارين من بين قادة الديانات المختلفة التي تتقاسم الكرة الأرضية، من شأنه أن يسهل التوصل إلى اتفاق شامل وسلام ديني دائم في تمام الصدق و الانسجام. وقد شاهد "الرجل الغيور"، خلال رؤياه تلك، ممثلين من أمم الأرض قاطبة يدنون من الله رافعين إليه شكاوهم²⁰. لقد رأى نفسه إذن يحضر المجلس السماوي. يعلن الله أن رسله قد أبلغوه صرخات المضطَّهدين في الأرض: الدين بالنسبة لمعظم الناس ذريعة للحرب بين الأشقاء؛ الأقوياء يكرهون الضعفاء على الارتداد عن دينهم أو مذهبهم، تحت التهديد بالقتل. يتم إدخال هؤلاء المرسلين إلى المجلس. لقد كانوا جميعهم معروفين لدى مضيفي الجنة: لقد فوضهم الله دائما عن مختلف المقاطعات والطوائف في العالم. لم يكن لديهم الشكل الإنساني: لقد كانوا "فضائل ذهنية".

لقد " تكلم الرسول الأول، باسم الجميع، ملتصقا من الخالق أن يتدارك الشر الذي يسببه تنوع الديانات بين الأمم، قائلا: "هلم إلى نجدتهم، يا من وحدك القدير. فإن البشر يعبدونك وحدك من خلال كل الأشياء الظاهرة في طقوسهم وبسببك تنشأ الحروب الدينية... فإذا ما استحالت إزالة هذا الاختلاف في الطقوس، وكنت ترى ذلك مرغوبا ومستحبا لزيادة التقوى... فليكن ثمة، على الأقل، ديانة واحدة وعبادة واحدة لك أنت أيها الإله الواحد (الفصل الأول)"²¹ إن النجاة لا يمكن أن تأتي إلا منك. أنت، الوحيد الذي يعبدك الجميع في كل الأشياء الظاهرة من عبادتهم، أنت سبب هذا التنافس. كل رغبة تهدف إلى الخير الذي هو أنت، كل تفكير إنما يبحث عن حقيقتك. ما الذي يسعى إليه الحي، إن لم يكن العيش، وما يرومه الموجود، إن لم يكن الوجود؟ أنت هو، إذن، الذي تهب الحياة والوجود، أنت هو الذي تبحث عنه الأديان والعقائد المختلفة بطرق مختلفة، ذلك الذي يسمى تحت أسماء مختلفة، لأن ماهيتك تظل وتبقى للجميع غير معروفة وغير قابلة للوصف. أنت من هو الفضيلة اللانهائية، أنت الذي لست أحد مخلوقاتك، ولا يمكن للمخلوق أن يلامس ويعانق فكرة لانهايتك، لأنه من النهائي إلى اللانهائي، لا يوجد تدرج. لكنك، الله القدير، غير

²⁰ جوزيف لوكير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، مرجع سابق، ص. 151.

²¹ ن. م. ص.

المرئي لجميع العقول، يمكنك أن تظهر نفسك لمن تريد، بقدر ما يمكننا رؤيتك. لا تخفي نفسك لفترة أطول، لأنه لا أحد يبتعد عنك، إلا لكونه يجهلك فقط. إذا تفضلت بإظهار نفسك، فستكون نهاية المجازر والافتتالات، والكرهية، وكل الشرور. وسيفهم جميع الناس أنك الدين الوحيد لجميع الطوائف والعبادات المختلفة. ربما يكون قمع وإزالة هذه الطوائف المختلفة لا ممكنا ولا مرغوبا فيه: إن التنوع يمكن أن يكون سببا ودافعا لحماسة أكبر... لكن بما أن هناك سوى إله واحد فقط، مثلما هو الحال بالنسبة لك، فمن المفترض أن لا تكون هناك سوى ديانة واحدة فقط، وعبادة واحدة كذلك. دع نفسك ترأف يا رب لأن غضبك هو لطف؛ وعدلك رحمة. إغفر ضعف مخلوقاتك. وبالتالي، فإن رئيس الملائكة يعطي الصيغة العامة للحجة: "إذا لم يكن من الممكن إزالة تعددية الطقوس هذه، أو إذا كان من الأفضل أن تبقى، من أجل أن يساهم هذا التنوع في زيادة التقوى - كل ديانة تعطي مزيدا من العناية لتنظيم شعائرها و مراسيمها إذا ما أرادت أن ترضيك أنت الملك (الله) - عسى أن يكون هناك على الأقل، مثلك أنت الذي أنت واحد، دينًا واحدًا وعبادة واحدة"²². كما سنجد هذا الفارق في نهاية المقالة (المادة 67)، حيث تدعو الخاتمة إلى عدم توحيد الطقوس المختلفة للسبب التالي: "ربما أنه حتى من هذا التنوع سوف يولد إخلاصًا و ورعا أكبر، كل شعب يحاول بغيرة (حمية) واجتهاد أن يجعل أكثر روعة طقوسه الخاصة ليتجاوز شعبا آخر في هذه النقطة وبالتالي الحصول على مدح وثناء العالم واستحقاقا أكبر في أعين الله!"²³.

في هذا المخطط، يأخذ تسامح "سلام الإيمان" بعدًا إيجابيًا وفعالًا تمامًا. إنه أكثر من مجرد تعبير عن عجز للحقيقة على أن تجعل نفسها حقيقة عملية، مقبولة باسم القيم العليا: السلام، المحبة، التي تعني ضمنا أن "نتسامح" ، بسبب عدم القدرة على فعل غير ذلك، مع ما في الواقع نرفضه ولا نوافق عليه بشكل عميق. إن التسامح يصبح حجة لتعزيز وتقوية الإيمان: قد يحدث حتى أن يزيد من التفاني والولاء تحت تأثير تنوع معين، كل شعب يسعى جاهدا بحماس وذكاء لإعطاء المزيد من العظمة لطقوسه الخاصة، لكي تكون

²² Nicolas de Cues, *La paix de la foi*, Op. Cit, pp. 76-77.

²³ Ibid. pp. 152-153.

أعلى شأنًا من غيرها من طقوس الغير وذلك لضمان مزيد من الجدارة في نظر الله والمزيد من الثناء في هذا العالم الأرضي.

يستجيب الله لأمر الرسل: لقد أعطى الإنسان الإرادة الحرة؛ لقد أساء الإنسان استخدامها وأخضعها إلى الشيطان. وأرسل الله أنبياء للإنسان، وكلمته المسيح عيسى في النهاية. يتدخل المسيح لدى أبيه، حيث يحاول الدفاع عن البشر أمام الله الأب: أبي، مصنوعاتك كاملة، لم يبق شيء يمكن أن نضيفه إليها لإكمالها؛ ومع ذلك، بما أنك أمرت منذ البداية بأن الإنسان سيكون حرًا، وبما أنه لا شيء مستقر في هذا العالم الحسي، وأن الآراء والتخمينات تختلف وتتنوع مع مرور الوقت، وكذلك اللغات والتأويلات، فإن الطبيعة البشرية تحتاج إلى زيارات متكررة، من أجل أن تتبدد الأخطاء، ولكي تضيء الحقيقة باستمرار. هذه الحقيقة واحدة، وهي بالضرورة مفهومة من قبل كل تفكير وعقل حر؛ إن تنوع الأديان يجب أن يتم إرصادته وإرجاعه إلى إيمان مستقيم وحيد²⁴. الله الأب يوافق على هذه الكلمات؛ ويأمر الملائكة الذين يمثلون الشعوب المختلفة بأن يحضروا أمام المسيح رجلاً حكيمًا من كل شعب؛ وسيرسل المسيح هؤلاء الأفراد إلى القدس لعقد نوع من مؤتمر الأديان، ويشدد أمامهم على غاية وهدف هذه الجمعية: سمع الرب، سيد السماء والأرض، صرخات القتلى، والسجناء، والعبيد، ضحايا تنوع الأديان. بما أن المضطهدين والمضطهدين ليس لديهم دافعا آخر ومبررًا سوى الرغبة في فعل ما يعتقدون أنه جيد وخير لخلصهم، ولإرضاء خالقهم، فإن الرب قد أشفق على شعبه ويريد أن يتم إعادة الديانات المختلفة بواسطة، أو من خلال، اتفاق جميع الناس إلى ديانة واحدة، ستكون، من الآن فصاعداً، مقدسة وغير قابلة للانتهاك. " ولدى التنام هؤلاء الحكماء يعلن الكلمة لهم إرادة الخالق في أن تتحول جميع التنوعات الدينية، برضى البشر أجمعين، إلى ديانة واحدة يتعذر خرقها بعد اليوم"²⁵.

²⁴ Edmond Vansteenbergh, *Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464) : L'action, La Pensée*, Paris, Champion, 1920, réimpression à Genève, Slatkine Reprints, 1974, p. 400-401.

²⁵ جوزيف لوكير، *تاريخ التسامح في عصر الإصلاح*، مرجع سابق، ص. 151.

قبل رحيل الحكماء، يتم إجراء مناقشة أولية، أو مصوبة ومعدلة، من قبل المسيح، والقديس بطرس، والقديس بولس. - يعترض الإغريقي/اليوناني بأنه سيكون من الصعب قيادة كل أمة إلى إيمان آخر غير إيمان شهدائها، يجب المسيح: " ليست مسألة إيمان آخر، بل إيماناً موحداً مفترض في كل مكان". ويضيف: " أنتم جميعاً هنا فلاسفة، أصدقاء الحكمة: إذا كنتم جميعاً تحبون الحكمة، ألا تفترضون مسبقاً وجود حكمة واحدة، لأنه "لا يمكن أن تكون هناك سوى حكمة واحدة". - يعترض العربي على العادات الدينية للمشركون: ولكن ما الذي يعيد ضمناً في الإلهيات، إن لم تكن الألوهية، الله مبدأ، أو مبدع الكون وخالقه؟ وهكذا، بالنسبة للعربي القلق من المعاملة تجاه أولئك الذين يعبدون و يجلون العديد من الآلهة - إنه يفكر هنا بلا شك أولاً في المسيحيين الذين، بسبب الثالوث، يُحكم عليهم بأنهم مشركين (polythéistes) من قبل المسلمين - الكلمة تتجنب المشكلة و تتحاشاها من خلال العودة إلى المعنى العميق ليس لتعدد الآلهة بل لحقيقة الإيمان في الآلهة: "جميع الذين كانوا يوماً ما يعبدون العديد من الآلهة كانوا يفترضون مسبقاً وجود الألوهية. إنها هي التي يعبدونها باعتبار أنها نفسها (identique) في جميع الآلهة التي تنتمي إليها. وكما أنه إذا لم يكن هناك بياض، فليس هناك أشياء بيضاء، فبالمثل، إذا كانت الألوهية غير موجودة فسوف لن يكون هناك آلهة. إن عبادة الآلهة تعني ضمناً، بالتالي، وجود الألوهية"²⁶. إن إستراتيجية التجنب مثالية هنا وتعزز الرغبة في إعادة المعتقدات المختلفة إلى الوحدة. المشكلة إذن لا تتعلق بالتعددية بقدر ما تمس معنى موضوع الإيمان: أن نؤمن بإله واحد أو أكثر، نحن ملزمون بأن نفترض مسبقاً الألوهية حتى يكون هذا الإيمان مفهوماً وهذا ما تنتظر إليه الكلمة (الله). وفيما يتعلق بالوساطة (médiation)، فإن المشركين سوف يقبلون وسيعترفون بالوساطة الإلهية للمسيح، وشفاعة القديسين. - هل يمكن للهندوس أن يكسروا تماثيلهم وأصنامهم عند العرافين (oracles)؟ - ربما، بما أن هؤلاء العرافين هم خاطئون، أو ذوا أصل شيطاني²⁷. - حول الثالوث، البرهان الثيولوجي الذي قدمه المسيح يحظ بقبول الهندوسي، والكلداني، واليهودي والسكيثي (Scythe). إن الخلاف الأكثر حدة يتعلق بالتجسد

²⁶ Nicolas de Cues, *La paix de la foi*, Op. Cit, p. 89.

²⁷ Ed. Vansteenbergh, *Nicolas de Cues*, Op. Cit, p. 400-401.

(Incarnation)، الذي هو، يقول الفرنسي: "أكبر تناقض بقي في العالم". يبرهن القديس بطرس على التجسد للسوري من خلال قيامة المسيح؛ ولتركي من خلال وجود القديسين في الجنة. – ما الذي ستكونه هذه السعادة في الجنة، يسأل الألماني: حول تعريفه جميع الديانات المتعارضة. – لذلك دعونا نقول أن النعيم السماوي سوف يتجاوز كل ما يمكننا قوله أو كتابته.

أما فيما يخص الطقوس، والأسرار المقدسة، والاحتفالات، فيشرح القديس بولس النقاش: "يجب أن نبدأ بتبيين أنه ليست الأعمال هي التي توفر خلاص الروح، ولكن الإيمان؛ لأن إبراهيم، مصدر إيمان جميع المؤمنين، العرب واليهود والمسيحيين، آمن بالله، فَحَسِبَ لَهُ بِرًّا ... وبالتالي فإن تنوع الطقوس سوف لن يقلق ويزعج بعد الآن: لقد تم تأسيسها وتلقيها كعلامات معقولة لحقيقة الإيمان: إنها تتغير، ولكن ليس الحقيقة التي تدل عليها."²⁸

إن الإيمان هو الذي يخلص؛ ولكن من دون الأعمال يموت: من يؤمن حقاً بالله يحفظ وصاياه. ولكن من قبل من وصلت وصايا الله إلينا: موسى؟ محمد؟ يسوع؟ أنبياء آخرين أيضاً؟ أوامر الله بسيطة، وواحدة لجميع الأمم؛ النور الذي يظهرها لنا فطري، في الروح العقلانية: في أنفسنا يأمرنا الله أن نحبه، هو خالقنا، وأن لا نعامل الآخرين سوى كما نحب أن يعاملوننا. جميع القوانين تؤول وترجع إلى المحبة. لذلك يعتقد الرسول بولس أنه يكفي إذن أن نرسخ السلام في الإيمان وقانون المحبة، من خلال التسامح في مسألة الطقوس من كل الأطراف²⁹. " وإذا كان نيقولا لا يريد الأخذ بالاعتبار المذاهب الأساسية الكبرى لإيمانه (التثليث والتجسيد وخلص البشر والقيامة) فإنه بالمقابل يقبل تنوعاً كبيراً للشعائر طالما أنها جميعاً خاضعة للقاعدة الأساسية لحب الله واليوم الآخر، هذا الحب الذي يكفي النور الطبيعي لمعرفة... إن النور الذي يبينها لنا هو مبتكر في النفس العاقلة، إذ إن في كلام الله أمراً لنا بمعاملة الغير كما نريد أن يعاملنا به.

²⁸ Ibid, p. 404.

²⁹ Ibid, p. 405.

وهكذا فالحب إذن هو إنجاز قانون الله والقوانين جميعاً تؤول إلى هذا القانون³⁰. وبما أن "خلاص الروح لا يأتي من الأعمال، بل من إيمان الروح"، فإن "تنوع الطقوس هذا لن يكون مقلداً. لأنها وضعت واستقبلت كعلامات محسوسة لحقيقة الإيمان. لكن العلامات يمكن أن تتغير، وليس الدلالة"³¹. ذلك أن النظر في الإيمان ينبغي أن يتقدم على الأعمال، وهو ما لا يعني بالتأكيد أنه يجوز الاستغناء عن التصرف والعمل بشكل جيد، تحت ذريعة أن الإيمان الداخلي الذي يمكن أن يحل محل الفعل الصحيح: إن الذي لا يشتمل إيمانه بالضرورة الفعل وفقاً لأمر الله الذي يعتقد به لا يمكن أن يقال عنه أنه ذو إيمان حقيقي. ولكن هذا يعني أن ما يجعل للعمل قيمة، وخاصة الطقوس، هو فقط الأمر الذي يعبر عنه. وهكذا، في حالة الختان، على سبيل المثال، حيث يبدو من المستحيل، عملياً، الحصول على طقس موحد، سلام الإيمان (DPF) يريد كهدف له أن يكون كافياً لترسيخ وتعزيز السلام في الإيمان وفي قانون المحبة، من خلال التسامح مع الطقوس هنا وهناك. ومع ذلك، يمكن أن نرى على الفور، المبدأ العملي للتسامح من الطقوس يبدو أنه القانون المسيحي بامتياز، "الإحسان أو الرحمة" (Caritas)، "قانون المحبة"، الذي يشدد عليه نيكولا الكوزاني بقوة بالقول " المحبة هي اتمام واستكمال وبلوغ إيمان الله وجميع القوانين ترد إليها ". وهكذا، في الواقع، من خلال الخضوع للحقائق المسيحية، في النهاية، فإن "سلام الإيمان" سيكون ممكناً.

عندما وصلت المناقشات مع الحكماء من جميع الأمم إلى نهايتها، وبعد هذه المداولات للحكماء، استعد نيكولا الكوزاني لاختتام واستنتاج أطروحته. لقد ذكر وأورد بعض أشهر المؤلفين الذين كتبوا بلغات مختلفة عن العادات الدينية للقديسين، ودرسوا الديانات* القديمة مثل ماركوس فارون (Marcus Varron)

³⁰ جاكلين لاغريه، الدين الطبيعي، مرجع سابق، ص. 36-37.

³¹ Nicolas de Cues, *La paix de la foi*, Op. Cit, p. 82.

* ماركوس تيرينتيوس فارو (باللاتينية: Marcus Terentius Varro) هو كاتب روماني ولد في سنة 116 ق م، عرف أيضاً بإسم فارو ريتينوس تميزاً له عن الشاعر فارو أناسينوس، ولد فارو لعائلة من طبقة إكوابيس الفرسان، بدأ حياته كقائد في الجيش الروماني في يومبي، أصبح بعد ذلك موالياً لليونيلوس قيصر وخدم معه كقائد عسكري خلال الحرب الأهلية الرومانية، بعد ذلك خدم مع أغسطس قيصر أيضاً في حملته ضد ماركوس أنطونيوس، أصبح بعدها محبوب من قبل الإمبراطور أغسطس فخدم في الحماية الخاصة به وأصبح كاتبه الشخصي، أكمل فارو تعليمه من لوسيوس إيلوس ستيلو برايكونيسوس في أثينا وألف أكثر من 74 عمل باللغة اللاتينية، أشهر أعماله هو كتاب *Nine Books of Disciplines* حيث كتب عن مختلف المواضيع من القواعد والبلاغة والمنطق و الجغرافية والفلك والتنجيم والموسيقى والطب والنحت والفنون، وقد توفي فارو في سنة 27 ق م. (من ويكيبيديا)

بالنسبة للاتينيين وأوسابيوس القيصري* (Eusèbe) لليونانيين... الخ. لقد اعترفوا أن الاختلافات كانت، في العبادات، أكثر منها في الاعتقاد: هذا الاعتقاد بالله الواحد، هذا الإله الذي نجده منذ البداية، وفي جميع الأزمان، مفترض من قبل الجميع. وينتهي حديثه بالقول إن فحص هذه الكتب يدل على أن الاختلافات تتعلق بالطقوس بدلاً من عبادة الله الواحد والوحيد.

في نهاية سلام الإيمان (DPF)، يضع نيكولا الكوزاني صورة جنة يتم فيها مناقشة مسألة الاتفاق الديني بشكل عقلائي. إن ملك الملوك يأمر هؤلاء الحكماء بالعودة إلى الأرض ليقودوا الشعوب المختلفة إلى وحدة الدين الصحيح. يعهد إلى رؤساء الملائكة بمهمة توجيه ومساعدة هؤلاء الحكماء ويأمر الحكماء بالذهاب إلى القدس، مركز الكون، من أجل قبول، باسم كل الأمم، الإيمان الواحد وتأسيس السلام الدائم. وهكذا استنتج، في سماء العقلاء، وفاق ووثام الأديان. أمر ملك الملوك الحكماء بالعودة، وتوجيه أممهم نحو وحدة الدين الحقيقي؛ وسيعمل رؤساء الملائكة على توجيههم، ومساعدتهم؛ وبعد ذلك، بمنحهم صلاحيات كاملة، سيأتون إلى القدس كمركز مشترك؛ باسم الجميع، سيقبلون إيماناً واحداً، سيقومون على أساسه سلاماً دائماً، حتى يكون خالق كل شيء، في السلام، ممجداً ومحموداً ومشكوراً إلى الأبد. " لقد تم في السماء، ذلك النطاق العقلائي، عقد اتفاق ديني، على ما قلنا، وأمر ملك الملوك أن يعود الحكماء إلى بلادهم كي يعلم كل أمته وحدة العبادة الحق، بعون الملائكة ومؤازرتهم. ولما كانوا ذوي نفوذ مطلق، فقد أعطي لهم أن يجتمعوا في ذلك المركز الديني المشترك الذي يدعى أورشليم، كي يتسلموا باسم الجميع الإيمان الأوحيد، ويؤسسوا عليه السلام الدائم فيتمجد الخالق في ظل هذا السلام إلى دهر الدهرين. أمين "

(فصل 19) "32.

* يوسابيوس القيصري (265 - 339م) أصبح أسقف القيصرية في 314م. وكثيراً ما يشار إليه أنه (أبو التاريخ الكنسي) بسبب عمله في تسجيل تاريخ الكنيسة المسيحية في وقت مبكر، لا سيما وقائع التاريخ الكنسي. تأثر يوسابيوس القيصري بأريوس وكان هذا واضحاً في كتاباته عن لاهوت يسوع في تاريخ الكنيسة.

32 جوزيف لوكير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، مرجع سابق، ص. 152.

هكذا ينتهي حلم هذا المصلح. لأننا يجب ألا ننخدع: فإن نيكولا الكوسي، كما يقول صراحة، ينبغي قيادة مختلف الأديان إلى وحدة الدين الصحيح. ضمن هذه الرغبة في الوحدة ولم الشمل، وضع نيكولا الكوسي تجربته، أو بالأحرى تجاربه في المصالحة الدينية. ربما كان هناك بعض الصدى، الطيع، اللإرادي، للمخاوف الألمانية في القرن الذي سبق لوثر: حول ضرورة القربان المقدس لحياة الروح، فهو صامت جدا بهذا الخصوص، إنه كذلك كلية حول الاعتراف. ولكن في النهاية، فإن المسيحية هي في نظر نيكولا الكوزاني، دون أن يضعف أدنى شك هنا صفاء نظرتة أو وضوح كلمته، هذه "الحقيقة التي لا يمكن أن لا تستوعب من قبل أي فهم حر"³³. وستكون القدس هي المركز، عاصمة الأديان التي أصبحت، في نهاية المطاف، مستنيرة ورشيدة، أي انضمت في الأخير إلى الألوهية وإلى الصليب المنقذ. هكذا، وبعد ثلاثة قرون، فإن تسامح نيكولا الكوزاني سيحفر صوتاً آخر، ويخدم مقاصد التسامح الفلسفي، سيكون من الضروري تبديل طبيعته، يجب أن يكون معلماً. إن هذا التنوع في أشكال التعبير عن الطبيعة (المبدعة) الإلهية هي التي تجعل أيضاً التسامح الديني ممكناً، من خلال توضيح الاختلافات بين الأديان على ضوء توافقها. في بعض الحالات، يعلم الدين أن غاية الإنسان هي الخلود، وبالتالي فإن التركيز يكون على الفهم العقلاني والقبول. أما في حالات أخرى، فإن المتعة هي التي تُفهم كهدف للإنسان. بمثل الحكومات والأشكال الإنسانية للتنظيم الاجتماعي، فإن الدين يتغير مثل النهر*، حسب قول واتس (Watts) مستعيداً مثلاً لنيكولا. لا يمكن لأي شكل من أشكال الدين أن يستنفذ جوهر الدين، لذلك من الممكن، وفقاً لواتس، أن تتعايش أشكال دينية متعددة جنباً إلى جنب.

إن الدرس المستفاد من "سلام الإيمان" هو إذن الوحدة الممكنة لعبادة الإله الواحد، عبادة حقيقية تعرض نفسها في التنوع الظاهر للطقوس. ومع ذلك، لا يمكن اختزال أهمية سلام الإيمان إلى كونه كتاب ظرف معين، ذو غايات سياسية خالصة. مرونة حججه ومواقفه هو تأكيد "التفكير معقول" حاضر في كل إنسان.

³³ Ed. Vansteenbergh, **Nicolas de Cues**, Op. Cit, p. 402.

* يتعلق الأمر باقتباس يقارن فيه نيكولاس الكوسي الدين بنهر الراين (Rhine)، الذي يكون هائجا أحيانا، وهادئا في أحيان أخرى، وأحيانا يكون مستوى المياه فيه مرتفعا، وأحيانا يكون مستوى المياه فيه منخفضا.

ولهذا السبب، في لحظة الانتهاء من مقاله بدراسة وتفحص وضع الطقوس، وتعايشها الممكن رغم تنوعها، وحتى تعارضها الظاهري، يعيد نيكولا الكوزاني التأكيد على هذا الترابط الرئيسي بين الإيمان والعقل: بخصوص القواعد العامة لكل عمل، "الوصايا الإلهية هي الأكثر اختصاراً والأكثر معرفة للجميع، والمشاركة بين جميع الدول. أكثر من ذلك، فإن النور الذي يبينها لنا هو فطري في النفس العاقلة". والأهم من ذلك أن هوية الإيمان، التي ينبثق منها كل شيء، تعتمد في نهاية المطاف فقط على اتفاق العقل، وهذه هي الكلمة الأخيرة لسلام الإيمان (DPF): "وهكذا، بالطريقة التي أتيت على ذكرها، قد تم التوصل في السماء إلى اتفاق معقول بين الأديان. إن فلسفة اللانهائي للكوزاني، التي تنقل الإلهام الأفلاطوني الأول مع إنكاره، هي مفتاح هذا "الاتفاق المعقول". من هذا التساهل (indulgence)، الذي يمكننا تسميته بالتسامح المسيحي، أعطى نيكولا الكوزاني برهاناً أخيراً، في العام الذي تم فيه تأليف كتاب سلام الإيمان (DPF). وقد استشاره صديقه القديم جون سيغوفيا أو يوحنا السيغوفي* (Jean de Ségovie)، الذي كان قد استقته سابقاً حول دين الموريين (Maures)، حول دحض القرآن، كان قد كتبه للتو. لقد "انطلق الإثنان من رؤية، مؤداها أن الحرب لا تحل الخلاف بين الديانتين (المسيحية والإسلام)، وكلاهما اعتقد أن المحاولات الرامية إلى تحويل المسلمين إلى المسيحية بلا معنى ولا طائل منها، ولم تؤد إلى نتائج إيجابية. ولهذا طالبا بضرورة الكشف عن الفوارق والاختلافات الواقعية، والبحث الجاد عن الأمور المشتركة بينهما. وتماشياً مع هذا المنحى درس نيكولا كوزاني ويوحنا سيغوفي فكرة وضع أساس راسخ للحوار بين ممثلي هاتين العقيدتين"³⁴.

* خوان دي سيغوفيا (بالفرنسية جون من سيغوفيا) (ولد حوالي 1395 في سيغوفيا، إسبانيا، وتوفي في 24 مايو 1458 في أيتون) هو كاردينال وعالم لاهوت إسباني من القرن الخامس عشر. قام بثاني ترجمة للقرآن الكريم إلى اللاتينية، وكان يسعى عن طريق دراسة النص القرآني إثبات أنه يتضمن تناقضات وأخطاء، وأثار مؤلفين مختلفين، ولأجل ذلك كان الشرط الأول للحجاج مع الإسلام إنجاز ترجمة أمينة ودقيقة للقرآن.

³⁴ أليسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ترجمة: محمد خلف الجراد، سلسلة عالم المعرفة، العدد 215، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1996، ص. 79.

- ثالثاً - التسامح الكوزاني في الميزان

لقد تعرض معنى التسامح إلى العديد من التغييرات الدلالية مع مرور الزمن. في الحالة الخاصة بعمل نيكولا الكوزاني، قد يكون من الخطأ الحديث عن التسامح بالمعنى الذي أعطي لنا منذ القرن السادس عشر، بعد الإصلاح والحروب الدينية. إلى حد كبير من مجموع الكتابات التي تم بحثها في هذا العمل، اكتسب سلام الإيمان لنيكولا الكوزاني مكانةً كبيرة في الدراسات حول تاريخ التسامح.

لقد حاولت ماريكا كوستيغليولو (Marica Costigliolo)، بوضوح ملحوظ، في دراستها لـ نيكولا الكوزاني حل التوترات العديدة التي تتميز بها كتاباته. إنها تتحدى على وجه الخصوص التفسير التقليدي لـ سلام الإيمان (DPF) الذي كان رائده إرنست كاسيرر. وفقاً للتفسير التقليدي للعمل، الذي بدأه كاسيرر في " الفرد والكون في فلسفة عصر النهضة"، ينتمي نيكولا لحركة إنسانية مسيحية أصيلة تماماً، والتي انفصلت عن القرون الوسطى وعززت "التسامح الحقيقي الكبير" ممهدا الطريق للكثير من أنصار التسامح في العصر الحديث مثل جان بودان*. " هكذا، يعتنق التنوير ثنائية ذلك المبدأ الأساس الذي صاغه قبل ثلاثة قرون نيقولاوس الكوزاني؛ فالتنوير يعلن بشكل قاطع وحدة الدين وسط كل تباين الطقوس"³⁵. في نفس السياق، أعلن جون باتريك دولان** (John Patrick Dolan) أن سلام الإيمان (DPF) " ليكون واحدا من أرقى وأكمل الدراسات العملية بشأن مسألة التسامح الديني،... متحررة من السكولائية الجهوية النموذجية وعدم التسامح"³⁶. يجب ألا ننسى المبدأ الأساسي لمثل هذه القراءات لسلام

* إنطلاقاً من هذه البيانات والمعطيات الجديدة، يتصفح كاسيرر من جديد بنية فلسفة الكوزاني؛ إنه بالتأكيد لا يحتاج إلى إعادة كتابة كل شيء، لكنه يرى من الآن فصاعداً الأشياء بنظرة جديدة: إن الجهل العليم (la docta ignorantia) هو مبدأ منهجي جديد، يجعل من الممكن إعطاء مفهوم جديد للطبيعة، في المقام الأول للحركة، لمكان والزمان، إنه يبين أنه سيكون من غير المجدي البحث في العالم عن نقطة فيزيائية وسيطة؛ وبالتالي، سيطور الكوزاني كوسمولوجيا جديدة، سبقت تلك التي بلورها كبلر. إنه يجعل من الممكن وضع نظرية جديدة للمعرفة، ولكن أيضاً للدين ولتنوع الأديان، إنه يرخص التسامح.

³⁵ إرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، ترجمة إبراهيم هشيش، سلسلة ترجمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة/بيروت، قطر/لبنان، ط1، 2018، ص.

** جون باتريك دولان 1949 (العمر: 72)

³⁶ Cary Nederman, *Worlds of Difference European Discourses of toleration c. 1100-c. 1550*, (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2000), p.88.

الإيمان (DPF): يجب أن يكون العمل "قبل وقته"، لأن المعتقدات النمطية في العصور الوسطى اللاتينية كانت لا تتوافق كلياً مع المواقف والمذاهب المتسامحة. إن التأويل "التحديثي" لـ سلام الإيمان (DPF) قد تم تحديده والاعتراض عليه بشكل مقنع، وخاصة من قبل كوستيغليولو، بخصوص بعض النقاط: على سبيل المثال، نجد أنه يقلل من أهمية العديد من المفكرين السابقين في القرون الوسطى للحوار بين الأديان، مثل أبيلار* (Abelard) و لول (Lull)؛ كما يتجاهل العداء الذي عبر عنه نيكولا تجاه الدين الإسلامي في كتابه اللاحق تمحيص أو غربلة القرآن (Cribratio Alkorani) ويرفض ولاءه للفلسفة الأفلاطونية الجديدة التقليدية. وقد سعى هيلموت فون ماينهاردت (Helmut von Meinhardt) لتطوير وجهات النظر التي عبّر عنها في مساهماته في عام 1979، على ضوء فكرة التسامح بالشكل الذي نجدها عليه في كتاب سلام الإيمان (De pace fidei) لعام 1453. في الوقت نفسه، يحاول أن يقارن فكرة التسامح التخميني مع مفهوم تسامح الأنوار، والذي، وفقاً لماينهاردت، يتميز خصوصاً باللامبالاة. على الرغم من أن هذا المذهب مستوحى من النزعة الإسمية، فإن الكوزاني، وفقاً لماينهاردت، لا يوافق على فكرة التخلي عن كل معرفة للحقيقة، فهو لا يتقاسم مع هذه النزعة فكرة عدم القدرة على بلوغ الحقيقة. إنه يؤكد بدلاً من ذلك على المثال الـابستمولوجي اللولي (نسبة لريمون لول) المتمثل في التطابق بين الفكر والوجود. كلا الاتجاهين الفكريين موسوطين في نظرية تخمينية للمعرفة. وهذا يعني أننا لا نستطيع أبداً الوصول إلى الدقة المطلقة للحقيقة، ولكن يمكننا أن نقرب منها في عملية غير محدودة"³⁷. لقد استنتج ماينهاردت أن المفهوم الكوزاني للتسامح، الذي أعطي مع مذهب التخمينات، يختلف عن التسامح الحديث. هذا الأخير هو في الواقع معادي لأي توافق للمحتوى بينما هو في الطليعة عند نيكولا الكوزاني. " بالنسبة لماينهاردت، فإن الكوزاني ينصف المعنى الخاص للديانات المختلفة عن طريق إدراج إدعائهم للمحتوى في مفهومه

* بيار أبيلار (1079 - 1142)، فيلسوف، ومجادل وعالم لاهوت مسيحي، أب السكولاستيكية (scolastique) ومخترع المفاهيمية (conceptualisme).

³⁷ De Inigo Kristien, Marcel Bocken, *L'art de la collection: introduction historico-éthique à l'herméneutique conjecturale de Nicolas de Cues*, trad. du néerlandais par Jean- Michel Counet, Louvain, Ed. Peeters, Paris, 2007, p. 68.

للتسامح. لا يتعلق الأمر حسب نيكولا الكوزاني بإيجاد تصور مجرد عن المجتمع، بل بشكل أولى باكتشاف شروط إمكانات الاكتشاف المشترك الودي للأديان. لا ينبغي للأديان الانتقاص من بعضها البعض، ولكن عليها أن تفهم أن قلبها، ومركزها الحي، هو مشترك بينها³⁸.

وبدلاً من النظرة القائلة بأن نيكولا الكوزاني كان مؤيداً مبكراً لفكرة التسامح الديني الحديثة، فقد أكد العديد من العلماء الحديثين أن سلام الإيمان (DPF) يطبق أساليب وطرق نيكولا في "التوافق" (concordance) و "تواطؤ الأضداد" على مسألة القناعة الدينية، منتجا وحدة قناعة ذات أصل مسيحي بشكل حاسم في مسائل الخلاص. وهكذا يتبين ويظهر أن نيكولا يحافظ على عالمية موحدة ومنتفة في موقفه من الدين: المبادئ الأساسية للمسيحية مبررة خلال الحوار، وأتباع الأديان المتباينة مدعوون إلى الاعتراف بالحكمة العليا لللاهوت المسيحي وتقبلها. لذا، فإن ما يميز فكرة التعددية الدينية لسلام الإيمان (DPF) حسب كاري نيدرمان* (Cary Nederman)، في أفضل الأحوال، هو نزعة الانطوائية (بمعنى ينظر للأديان الأخرى بعين مسيحية)، اضطهاداته العنيفة وتحويله القسري يجب استبدالها بنقاش عقلائي وأدلة كوسيلة لإدراك الحقيقة العالمية للعقيدة المسيحية. إن "التسامح" الكوزاني يرتكز في النهاية كلية على القبول الضروري، الضمني أو الصريح، للعقيدة المسيحية الأساسية. وكما يقول موريس دو كاندياك** (Maurice de Gandillac)، "الدين الكوني، الذي يجب أن تعترف به في نهاية المطاف كل الأرواح الحسنة النية، هو بالنسبة للكوزاني المسيحية الأصيلة، ولكنه يستند إلى فلسفة تفرض نفسها على كل إنسان عاقل. هذا هو الشرط العام للاتفاق بين الأديان. ولذلك نحن بعيديون جدا عن التسامح الحقيقي، القائم على احترام الاختلافات في حد ذاتها. ومع ذلك، على هذا الأساس، يفتح مجال جديد حيث لم تعد

³⁸ Ibid, p. 70.

* كاري ج. نيدرمان أستاذ الفلسفة في قسم العلوم السياسية بجامعة تكساس إيه آند إم. تركز أبحاثه على التاريخ السياسي للغرب مع اهتمام خاص بالفترة من اليونان القديمة إلى القرن السابع عشر.

** موريس دي كاندياك، ولد موريس باتروننيه دي كاندياك (Maurice Patronnier de Gandillac) في 14 فبراير 1906 في القليعة (الجزائر) وتوفي في 18 أبريل 2006 في نوي سور سين، وهو فيلسوف فرنسي ومؤرخ للفلسفة. كان للتدريس الذي ألقاه لعدة عقود في جامعة السوربون تأثيرا كبيرا على عدة أجيال من الفلاسفة الفرنسيين.

البته التنوعات، وحتى التعارضات، موضوع بحث منهجي عن التحقير والانتقاص: أي الطقوس التي يتجلى من خلالها الإيمان. في الواقع، الشيء الوحيد المهم هنا هو، على وجه التحديد، معنى المظاهر الذي يعطيه المظهر، وليس أشكال التجليات المختلفة.

إن الاعتراف بدين سلام الإيمان (DPF) تجاه العناصر المركزية لفلسفة، وعلم اللاهوت والعلم الكنسي لنيكولا يوفّر بالتأكيد تصحيحاً حيويًا للتأويلات السابقة المبالغة في تحديث العمل. ونتيجة لذلك، يواجه تفسير كوستيغليولو أولئك الذين يترددون في الحديث عن أهمية سلام الإيمان (DPF) في تاريخ التسامح. من المفترض أنهم يقبلون نفس المبدأ الذي اتبعه أسلافهم، أي أنه لا يمكن أن يبنى الدفاع عن التسامح إلا على أسس معينة متميزة وحديثة. أما إذا ما كان هذا فيه هذا الافتراض خاطئاً، يصبح من الممكن النظر إلى سلام الإيمان (DPF) باعتباره عملاً ناتجاً عن أشكال خطاب قر-وسطية خالصة وفي نفس الوقت كمساهمة في تطوير مبادئ متسامحة في الفكر الأوروبي. وفي الوقت نفسه، يدخل كتاب كوستيغليولو إلى التوتر المثمر للكوزاني "انسجاماً" في معالجته "للاختلاف" و "الغيرية" في تمحيص أو غربلة القرآن (Cribratio Alkorani)، " الذي لم يكن دحضا للقرآن بقدر ما كان دعوة إلى تفحص المعطيات التي يمكن الإفادة منها في اجتذاب المؤمنين المسلمين إلى الإنجيل"³⁹، والذي من المحتمل أنه كتب في عام 1461. في الواقع، إنها تصر على أن هذه الأعمال هي في الواقع جزءان لنفس نظرة الكوزاني للعالم التي تتشكل من جدلية "الهوية" و "الاختلاف". " وقد تعرض كتاب نيقولا دي كوزا ت 1464 (غربلة القرآن) لتفنيد بعض قضايا القرآن حيث ادعى أنه وجد بعض المتناقضات، ولكنه لم يقل شيئاً عن حياة محمد بشكل مباشر"⁴⁰. في كتاب تمحيص أو غربلة القرآن، يكتب نيكولا تعليقاً على القرآن الكريم يوسّع عمل سلام الإيمان (DPF) من خلال فحص التناغمات الموجودة بين الإسلام والمسيحية كل ذلك مع تسليط الضوء على مجالات اختلافهما التي لا يمكن إزالتها. أحياناً يتم تفسير تمحيص أو غربلة القرآن على أنه مجرد

³⁹ جوزيف لوكليبر، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، مرجع سابق، ص. 150.

⁴⁰ عبد الرحمن بدوي، دفاع عن محمد (ص) ضد المنتقسين من قدره، ترجمة كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر، ص. 19.

دفاع عن الإيمان المسيحي ودحض للإسلام، لكن كوستيغليولو يكشف إلى أي مدى تورط الكوزاني في مشروع أكثر تعقيداً وأهمية يرتكز على كتاباته السابقة. في تطوير هذه المسألة، أعادت بناء مصادر تمحيص أو غربلة القرآن بعناية من أجل إظهار وتوضيح كيف أن طريقة الكوزاني أدت به إلى إيجاد موارد لبناء أشكال من التفاهم الحقيقي بين الأديان ومع ذلك يعترف بالاختلافات الحقيقية والعميقة بين المسيحية والإسلام. " لقد رأى (الكوزاني) ضرورة فحص القرآن من وجهة نظر تقاربية، فأسبغ على النبي العربي فضلاً كبيراً لأنه استطاع أن يظهر لشعوب الصحراء القساة حقيقة فوقطبيعية، كما حاول أن يظهر بعد ريمون لول أن التثليث والتجسد هما معطيان فلسفيان موجودان باطنياً في الوحي الإسلامي "41.

وهكذا، في تمحيص أو غربلة القرآن مثلما هو الشأن في سلام الإيمان (DPF)، يهتم نيكولا الكوزاني في المقام الأول بانتقاد المواضع والمقدمات التي كانت مصدر تصرفات ومواقف غير متسامحة، كما كان الحال أثناء سفك الدماء المزعوم والقمع في القسطنطينية. لذلك سعى لشرح كيف ولماذا أن الاختلافات في مسائل القناعة الدينية لا ينبغي أن تؤدي بالضرورة إلى العنف والاضطهاد، بل يمكنها أن تكون موضوع تسامح. كانت مساهمة نيكولا الكوزاني المميزة هي ربط نقده للتسامح بالاختلافات القومية. تصبح هذه الحقيقة واضحة عندما نبتعد عن تعقيدات مقترحات نيكولا المرتبطة بالاتفاق بين العديد من المعتقدات وننظر في إطار الاختلاف الثقافي والسياسي الذي تدور فيه المعاهدة.

" حسب فيسكوفيني (Vescovini)، لا يمكن لمفهومي السلام والإيمان عند الكاردينال نيكولا الكوزاني أن يشيرا إلى أي واحدة من أفكار التسامح الأكثر شيوعاً التي نقلها اليوم من المفهوم العام الذي نحدد ونعرف من خلالها التعايش السلمي بين مختلف العقائد مع الحرية الفردية للضمير أو ما يسمى النسبوية الروحية. يؤكد جوزيف كوخ (Josef Koch) أن التسامح هو ابن التنوير ويستند إلى دين طبيعي عقلاني وإلى لامبالاة (indifférence) تجاه جميع الأديان الوضعية. وفقاً لكوخ، يجب أن نتساءل عما إذا كان

⁴¹ روني إيلي ألفا، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، الجزء الثاني، مراجعة جورج نخل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1992، ص. 519.

نيكولا يمكن أن يعتبر حقا رائدا للتسامح النسبي للتنوير "42. وعلى أي حال، لا يمكن الشك في أن مصطلح الأخوية (confraternita)، الذي استخدمه يوحنا سيغوفيا (Jean de Ségovie)، ومفهوم التسامح لنيكولا يعنيان تبادل الآراء من خلال الحوار والتعليقات. وكما أكد عليه ديكورت (Decorte)، يجب علينا أن " نفهم نيكولا في مناظراته مع الهوسيين، والأرثوذكس البيزنطيين والأديان الأخرى، وخاصة مع الإسلام" من وجهة النظر هذه.

خاتمة:

لقد استنتج نيكولا الكوزاني في سلام الإيمان فكرة اتحاد جميع الأديان، و هو ما يشير بشكل صريح إلى فكرة التسامح الديني. لقد رأى أن كل دين لديه إمكانية الوصول إلى بعض الحقيقة، لكن كل هذه المعرفة الجزئية لا تتوحد سوى في المسيحية. وهكذا، اعترفت اليهودية بالله على أنه مطلق، وخالف من كل تصور حسي. ومع ذلك، فقد أدرك الوثنيون الله في مخلوقاته المرئية المختلفة. ولهذا السبب أطلقوا عليه أسماء مختلفة حسب وظائفه المختلفة. هذا قد يبدو أنه وثنية. في المسيحية، يمكننا أن نعثر على كليهما: سمو وتعالى الله وأيضًا المظهر الإلهي لكل ما هو محسوس، لأن يسوع المسيح جمع ووجد في ذاته الإنسان والله. إن عبادة تعددية الآلهة في الوثنية تعني ضمنيًا الواحد، وبالتالي ليس من الضروري إلغاؤها. في الختام، الانسجام بين الأديان ممكن ليس فقط من حيث التسامح المتبادل ولكن أيضًا من حيث الإثراء المتبادل.

⁴² De Marica Costigliolo, *The Western Perception of Islam between the Middle Ages and the Renaissance: The Work of Nicholas of Cusa*, Op. Cit, pp. 70-71.

المبحث الثالث :

المفارقة اللوثرية: من تسامح المحبة إلى لاتسامح الإيمان

- أولاً - الأسس اللاهوتية للتسامح اللوثرية:
حول العلاقة بين التسامح و عقيدتي التبرير
والسلطتين

- ثانياً - تسامح المحبة: كتابات لوثر حتى

1525

- ثالثاً - لاتسامح الإيمان

تمهيد

إن كون التسامح ضروري في مجتمع تعددي ليس له عواقب كبيرة. على وجه الخصوص، في العلاقة بين الأديان المختلفة، إن المهمة هي، على الأقل، تحمل الآخرين في غرابتهم، أن نولي لهم اهتماما إذا كان ذلك ممكنا، أو حتى الاستلهاهم من ماضيهم. ويبدو أن التعصب الديني هو أحد الأسباب الرئيسية للصراعات الدموية الكثيرة في الماضي والحاضر معا، لأن الحروب تشن دائما باسم الإيمان، إذ أن " الدين كان هو السبب في جميع الحروب الكبرى في التاريخ"¹. ويعتقد الكثير من المؤرخين والمفكرين أن الإصلاح البروتستانتي في القرن السادس عشر – وبشكل خاص في فرعه اللوثيري – قد ساهم كثيرا في التسامح الديني في الدولة الحديثة، على الرغم من أن الكثير من أعمال التعصب قد ارتكبت في تلك الفترة. في الواقع، لقد استغرق الأمر بعض الوقت لاستخلاص كافة تبعات بعض العقائد اللوثرية الحاملة لهذه المبادئ للتسامح.

إن انطباعي المتواضع هو أن الاعتبار التاريخي لزمان الإصلاح يمكن أن يسهم في النهاية بطريقة محدودة فقط في فتح إمكانات التسامح. حتى وإن توصلنا إلى استنتاج مفاده أن لوثر كان يعتبر في عصره متسامحا، فإن تسامحه يبدو لنا اليوم ضئيلا إلى حد ما. ومما لا شك أن لوثر لم يكن بالضبط بطلا فيما يتعلق بمسألة التسامح، فقد أيد، في حالات معينة، أحكام الإعدام لأتباع حركة تجديد العماد. صحيح أنه يمكن العثور على عبارات التعاطف تجاه اليهود، من بين أخرى في كتاباته 1523، إذ " وجد لوثر أن من الأفضل له التقرب إلى اليهود، فانتقد موقف السلطة البابوية منهم، والتعامل معهم على أنهم " كلاب، لا بشر" – حسب تعبيره. وكتب في هذا الموضوع كتيباً صغيراً يحمل عنواناً ذا دلالة (...). كان عنوان الكتيب " كون يسوع المسيح ولد يهودياً"². ومع ذلك، فإن تصريحاته المعادية لليهود بشكل واضح في أعماله المتأخرة ليست قليلة. إن النداء الأول الذي قام به "لوثر" في الاتجاه المتسامح مع اليهود صنع

¹ كارين أرمسترونغ، حقول الدم - الدين وتاريخ العنف -، ترجمة أسامة غاوجي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2016. ص. 17.

² محمد المختار الشنقيطي، المسيح ولد يهودياً - المسيحية الصهيونية والسياسة الأمريكية -، ضمن كتاب: اليهود وأكاديبهم، مارتن لوثر، ترجمة: محمود النجيري، مكتبة الناظفة، الجيزة/مصر، ط 1، 2007، ص. 40.

على أمل تحول اليهود إلى المسيحية³. وحتى الدعوة غير المباشرة للعنف ضد البابا* ليس مثلاً على التسامح الحي. يبدو أن مقاربة منهجية-لاهوتية تفيدنا، وفي الوقت الحالي، أكثر خصوبة على الرغم من أنها لا تستطيع ولا تريد تجاهل السياق التاريخي.

وفي هذا السياق، فإن إقامة علاقة بين "الإصلاح والتسامح"، وهو موضوع هذا المبحث، له هدفان: فمن ناحية، إنها تشجع على اتباع مقاربة صادقة ونزيهة للمسيحية مع تاريخها، الذي كثيراً ما تميز بلاتسامح شديد وواسع؛ أما الهدف الثاني فهو البحث عن إمكانية للتسامح في التقاليد المسيحية الخاصة. وبخلاف زماننا، نادراً ما كان يستخدم مصطلح "التسامح" في القرن السادس عشر؛ لكن الإشكالية التي يغطيها كانت موجودة بشكل كبير جداً. وبالإشارة إلى الإصلاح تحديداً: هل يمكن لدوافع الإصلاح - على الرغم من الانشقاق الناتج عنه وعلى الرغم من معاملته المتعصبة في الغالب لليهود و"الأتراك"^{**} - أن تشكل مصدرًا للتعايش السلمي بين الإيمان والتسامح؟ علاوة على ذلك، هل يمكن أن يستند ويرتكز مطلب التسامح على الإيمان؟ دون أن ننسى الهدف الأول، أود أن أساهم في هذا الهدف الثاني من خلال عرضي التقديمي. ما إمكانات التسامح التي يتضمنه ويحتويه لاهوت مارتن لوثر؟ هل يحتوي لاهوت لوثر على أفكار يمكن أن تكون مثمرة ومعبرة عن السلوك المتسامح تجاه المنشقين والمؤمنين؟ أود استكشاف هذه المسألة والتعمق فيها بشكل أكبر وذلك من خلال معرفة إلى أي مدى يمكن للسلطات الكنسية، ولكن أيضاً السلطات المدنية، ويجب عليها أن تحترم القناعات والممارسات التي تختلف عن العقيدة المقبولة بشكل واسع؟

³ ج. شو ستانفورد، *يهود الدولة العثمانية و الجمهورية التركية*، ترجمة: الصفصافي أحمد القطوري، دار البشير للثقافة والعلوم، القاهرة/مصر، ط1، 2015، ص. 46.

* "بما أننا نشنق اللصوص، ونقطع رؤوس الناهيين، ونحرق الهراطقة بالنار، فلماذا لا نهاجم بكل قوانا وبكل الأسلحة التي نمتلكها أساتذة الخسران والهالك، هؤلاء الكرانلة، هؤلاء الباباوات، وكل هؤلاء الأوغاد من سدوم الرومانية (كلمة سدوم تطلق على كل مكان معروف برذائله وفساده) الذين لا يزالون يفسد ون كنيسة الله ونغسل أيدينا من دماهم؟".

** لا يمكن مناقشة هذا الأمر بالتفصيل في هذا المبحث: بعد أن كان لوثر (Luther) زعيم حركة البروتستانت وكان ينظر إلى الأتراك في البداية بإيجابية أعلن أن الأتراك هم العدو الرئيسي وكتب كتاباً سماه "بشأن الحرب ضد الأتراك" بهدف حشد وتجنيد المسيحيين في صف "كارل الخامس" - الذي كان يعارضه بقوة قبل ذلك - لخوض حرب بلا رحمة ضد الأتراك.

- أولا - الأسس اللاهوتية للتسامح اللوثري: حول العلاقة بين التسامح و عقيدتي التبرير

والسلطتين

بداية نستطيع القول أنه يمكننا تلخيص العقائد اللوثرية الحاملة لمبادئ التسامح، بشكل أساسي، في اثنتين: التبرير بواسطة الإيمان بالإضافة إلى السيلادتين (السلطتين).

1- إن التبرير بواسطة الإيمان، كما هو معلوم، هو المبدأ الرئيس الموجه لجميع أفكار مارتن لوثر، فقد "كان جوهر ثيولوجيا لوثر عبارة عن عقيدة تبرير (sola fide)، أي "بالإيمان وحده"⁴. هكذا، عندما نسال عن إمكانات التسامح المتضمنة في لاهوت لوثر، فمن الطبيعي أن نبدأ من مركز هذا الأخير وجوهره. ليس هناك شك في أن هذا المركز يكمن في ما يسمى "عقيدة التبرير"، إنها بالنسبة له سيادة وحاكمة كل مواد العقيدة المسيحية، أو لنقل، خيطها الناظم. إنها توضح ماهية جوهر التأمل الثيولوجي وقلبه النابض ومكمنه: في علاقة الإنسان المذنب بالله المبرر. تنص عقيدة التبرير على أن الإنسان لا يكسب اعتراف الله بسبب أعماله ومزاياه وجدارته، بل بسبب نعمة الله.

يقوم هذا التبرير بالإيمان أساسا على رسائل بولس الرسول إلى أهل رومية، وأهل غلاطية، وأهل أفسس، لكي لا نشير سوى لبعض الأمثلة الكتابية، لأن هناك أخرى بالطبع! هكذا يمكننا أن نلخص التأكيد العقائدي: أن الإنسان مبرر أمام الله بالإيمان بدون أعمال الناموس "وأما الآن فقد ظهر بر الله - بدون الناموس - مشهودا له من الناموس والأنبياء"⁵ (رو 3: 21) وهذا من خلال نعمته الخالصة "متبررين مجانا بنعمته بالفداء الذي ببسوع المسيح"⁶ (رو 3: 21). من هذه الناحية، يمكن أن يحدث سوء فهم محتمل وهو أن النعمة هي نوع من تعسف الله وتحكمه، "وبسبب هذا، إذا كان لأحد أن يقيم النعمة ومعونة

⁴ كوينتن سكر، أسس الفكر السياسي الحديث - عصر الإصلاح الديني - الجزء الثاني، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت/لبنان، ط1، 2012، ص. 19-20.

⁵ الأب متى المسكين، شرح رسالة القديس بولس الرسول إلى أهل رومية، مطبعة القديس أنبا مقار، وادي النطرون، مصر، ط1، 1992، ص. 210.

⁶ نفس المرجع، ص. 215.

النعمة، فإنه يبشر أيضا أن الإرادة الحرة لا يمكن أن تفعل شيئا⁷. هذا لا يعني أن الإنسان غير قادر على تحمل المسؤولية ويجب أن يكون مقيدا في كل شيء. ما نريد أن نقوله هو أن الإنسان نفسه لا يستطيع أن يبرسي أسس حياة حرة/مستقلة ومسؤولة، إذ أن البشر عاجزون على أن يؤسسوها بأنفسهم. بشكل عام، الحياة هي دائما هدية وهبة. عند هذه النقطة، يتدخل الإيمان ليلعب دوره. الإيمان هو الاعتراف المدين أو هو الاقرار بالامتنان: " أنا أؤمن بأن الله خلقتي وجميع الكائنات، وبأنه منحني الجسد والروح، العينين والأذنين وجميع أعضائي، ووهبني العقل والحواس كلها، (...) كما أؤمن بأن الله يقيني من كل خطر، يحميني ويحفظني من كل شر. إنه يفعل ذلك من فرط رحمته وصلاحه كأب إلهي، دون أي استحقاق مني"⁸. لكن ما هو دوري كإنسان في هذا؟ لدى لوثر أيضا إجابة بسيطة (ومع ذلك يصعب العثور عليها) لهذا أيضا: من أجل ذلك، فإنه من واجبي أن أشكره وأحمده، وأن أخدمه وأطيعه⁹. الإيمان هو هبة وعطاء، عمل الله في الإنسان. هذه الهبة منحت للإنسان بواسطة كلمة الله. بذلك، يعتبر لوثر الكتاب المقدس (الإنجيل) الصورة التي تشكل سلطة كلمة الله، إضافة إلى الوعظ وغيره من أشكال التبليغ. " إن التبرير بالإيمان يعني أن الخلاص لا يعتمد على الأسرار المقدسة أو الشعائر الطقسية، ولا على ما يفعله أو ما لا يفعله أي كاهن أو شيخ أو قسيس، بل على استجابة القلب المؤمن بكلمة الله في يسوع المسيح"¹⁰. إن لوثر بفكرته عن التبرير بالإيمان ينكر قيمة الأعمال، حيث يقول: " أخيرا أشفق الله علي وبدأت أفهم أن عبارة (بر الله) تعني أن الإنسان الذي يؤمن – بمجرد إيمانه فقط يحيا بالبر الذي يمنحه له الله – هذا البر هو رحمة ونعمة من الله ننالها بالإيمان"¹¹. " هكذا يجب أن يكون الإيمان هو سيد العمل وقائد جميع

⁷ لودفيغ فيورباخ، جوهر الإيمان بحسب مارتن لوثر، ترجمة: جورج برشين، تقديم وتعليق وتدقيق: نبيل فياض، دار الرافدين، بيروت/أونتاريو، لبنان/كندا، ط1، 2017، ص. 135.

⁸ مارتن لوثر، أصول التعليم المسيحي – الكتاخيتمس الصغير –، ترجمة ونشر: المركز اللوثيري للخدمات الدينية في الشرق الأوسط، بيروت/لبنان، ط ٩، ص. 15.

⁹ نفس المرجع، ص. 15.

¹⁰ ق. بروس، الرسالة إلى رومية، ترجمة: نجيب إلياس، دار الثقافة، القاهرة، مصر، ط1، ٩، ص. 40-41.

¹¹ القس فايز فارس، أضواء على الإصلاح الإنجيلي، دار الثقافة المسيحية، القاهرة، مصر، 1984، ص. 29.

الأعمال؛ وإلا فهي لا شيء" ¹². في مكان آخر، يشرح لوثر أصل الإيمان ويجلب عنصراً أساسياً للتأمل الحالي: " انظر، يجب أن تشكل المسيح فيك وترى كيف أن الله يقترح عليك ويقدم لك رحمته دون تدخل أية جدارة واستحقاق من جانبك، ومن هذه الصورة لنعمته، استخلاص الإيمان واليقين من بغفران كل ذنوبك ... من خلال رؤية أن الله هو لطيف ورؤوف جداً تجاهك، وأنه من أجلك يعطيك حتى ابنه، قلبك يجب أن يخترق باللين، ثم يحمل بدوره إلى الله ... " ¹³.

أردت، من كل ما سبق، أن أشير إلى أن مبدأ لوثر في التبرير له عواقب أساسية للغاية على الحياة العملية، ذلك أن مثل هذه الحياة في الثقة بالله لها عواقب فورية للغاية على التعايش الإنساني. ربما - حتى على الأرجح - سأدرك وأعي حدود يقيني الخاص بالحقيقة. هذا الأمر لا يجب أن يفهم على أنه يتوجب علي أن أتخلي عنه! - الأمر الذي سيكون غير متوافق مع الإيمان - . لكنني لن أكون الحقيقة بنفسني، ونتيجة لذلك، يمكنني أن أعترف مع بولس بأن معارفي جزئية ونسبية ورؤيتي محدودة. في هذا الصدد يمكن الإشارة إلى كلمات بولس الرسول الشهيرة حول "نشيد الأنشاد" (1كور13): " لأن معرفتنا ناقصة ونبوءاتنا ناقصة (الآية 9) [...] فنحن اليوم نرى في مرآة في لغز، وأما في ذلك اليوم فتكون رؤيتنا وجهها بوجه. اليوم أعرف معرفة ناقصة، وأما في ذلك اليوم سأعرف مثلما أنا معروف (الآية 12) " ¹⁴. بالإضافة إلى ذلك، لن أشعر أيضاً بأنني مدعو إلى "دعم قانون" انطلاقاً من يقيني. إذا كان سبب - وبالتالي حقيقة - حياتي خارج عني ويتجاوز ذاتي، فإنه أيضاً يتحدى محاولاتي لتحقيق الاستقرار. في هذه الحالة، لا أستطيع إلا أن أعتقد وأمل فقط أن هذا السبب سوف ينطبق أيضاً على الآخرين، ويبدو قابلاً للدوام لديهم. وأخيراً، لن أبقى غير مدرك لحقيقة أن الله نفسه هو بوضوح سيد ومعلم التسامح، يقبل التناقض ويتحمل ما يبدو أنه غير مقبول وغير قابل للتسامح.

¹² Martin Luther, *Oeuvres - Volume 1*, Edition Labor et Fides, GENEVE, 2ed, 1958, p. 223.

¹³ *ibid.*, p. 227.

¹⁴ متى، رسالتا بولس الرسول إلى أهل كورنثوس - التفسير المسيحي القديم للكتاب المقدس -، ترجمة: ميشال نجم بالاشتراك مع مجموعة من الناقلين والمحررين، منشورات جامعة البلمند، ط1، 2015، ص. 217.

هذا يقودني إلى بيان وتصريح مهم للغاية أدلى به لوثر حول مشكلة التسامح. في سلسلة من الأطروحات حول رومية 3:28، المرجع الكلاسيكي لمذهب التبرير، ينشئ لوثر رابطًا واضحًا جدًا بين التبرير والتسامح: "لا يجب أن ننظر إلى الشخص المذنب الذي يسعى إلى العدالة، ولا إلى خيرية عمله، ولكن إلى الصبر غير المفهوم (اللاتينية: توليرانسيا/ التسامح) وحكمة الله الذي يتحمل أقل شر، حتى لا يدمر كل شيء بواسطة شر أكبر". يظهر التسامح هنا، إذا جاز التعبير، كخاصية وصفة لله. إنه يتحمل المخطئ، رغم أن غضبه يثيره لمعاقبة الخاطئ أو الابتعاد عنه. ولكن، لأنه لا يستطيع أن يتخلى عنه، ويأمل في أن يستجيب، في النهاية، لنداءاته ويتوب، يقبل ويتحمل الاختلاف. يسمح الله للإنسان المخطئ بالتباهي بخيرية أعماله واستحقاقاته، حتى وإن كانت هذه الأخيرة لا يمكن أن تصبح مصدرًا للحياة بالنسبة له. لكن الله يفعل الشيء نفسه، ليس فقط مع أولئك الذين هم بعيدون عنه، ولكن أيضًا مع أولئك المقربين منه. "أيضًا ضد الكنيسة" - يواصل لوثر - "وقديسيها على الأرض يمارس صبرًا وعطفًا مشابهيين (اللاتينية: توليرانسيا/ التسامح)، لأنه يتحملهم، ويعلنهم أخيرًا صالحين ومستقيمين (على الرغم من أنهم أيضًا مذنبون)". "لذلك، كل واحد مبرر هو دائمًا مذنب، ومع ذلك، من خلال مغفرة الله ورحمته، يُنظر إليه على أنه رجل صالح جدًا"¹⁵. باختصار، إن الله متسامح مع المؤمنين وغير المؤمنين. تاريخ الكنيسة يبين أن الأول ليس هو الأسهل دائمًا. في كلتا الحالتين، هناك تناقض بين الإنسان والله. يتحمل الله ما يبدو غير محتمل وغير مقبول. بحكم التعريف، لا يمكن لله أن يتسامح مع أي تناقض. لكنه يستطيع أن يفعل ذلك لأنه ليس مجرد "إله"، بل الله الذي يبرر ويخلق الحياة. في هذا السياق، تجدر الإشارة إلى أن لوثر قد نصح بعدم صياغة عقيدة عامة لله، والتي توفر بطريقة أو بأخرى مفهومًا عالميًا/كونيًا عن "الله"، والذي يمكن بعد ذلك ملؤه واستكمالته بالمحتوى المسيحي (أو بدلاً من ذلك، محتويات أخرى كذلك). الله دائمًا ملموس ومشخص بالنسبة للوثر، أي في يسوع المسيح. انه لا يريد أن يعرف أحدًا آخر. لذلك، ليس من المستغرب

¹⁵ يقول مارتن لوثر: "عندما يأخذ الله في تبرير أحد من الناس يحكم عليه بأنه خاطئ". (مارتن لوثر، وثيقة أطروحة الخمس والتسعون، ترجمة: جوزيف ممدوح، ط1، 2017، ص. 28.

أن يصوغ اللاهوتي غير هارد إيبيلينغ* (Gerhard Ebeling) في ملخصه لسلسلة أطروحات لوثر: " في حالة المسيح، يصل تسامح الله إلى أعمق تكثيفه. تسامح الله (Tolerantia Dei) هو في النهاية تسامح الصليب (Tolerantia Crucis) ". بمعنى آخر وعبارات مغايرة، التسامح مبني على صبر الله ورحمته تجاه المذنب/الآثم. " وَالَّذِي نُسَامِحُونَهُ بِشَيْءٍ فَأَنَا أَيْضًا. لِأَنِّي أَنَا مَا سَامَحْتُ بِهِ إِنْ كُنْتُ قَدْ سَامَحْتُ بِشَيْءٍ فَمَنْ أَجْلِكُمْ بِحَضْرَةِ الْمَسِيحِ " (2 كورنثوس 2: 10)¹⁶. وهكذا فإن الوعي بالتبرير بالإيمان يضع كل العمل المسيحي في ما سادعوه لعبة إرجاع الرحمة إلى المحبة.

إن التسامح مع الأشخاص الذين يفهمون معتقداتهم ويعيشون إيمانهم بشكل مختلف عما يمكن تسميته بالخير ليس مجرد عمل من التواضع تجاه الله وكلمته. في نفس الوقت، إنه نوع من واجب المحبة الذي يمكن تبريره أيضًا من أجل الله. ليس من قبيل الصدفة أن الاقتباس المذكور أعلاه، أن الله يجب أن يفهم على أنه "الفرن المتحمس المليء بالمحبة"، تم قوله في نزاع فينتبرغ بشأن إلغاء القداس والممارسة المستقبلية للعشاء الرباني. مثلما أن هذا الله المحب بالتسامح والرحمة يتحمل خطيئة الإنسان، على الرغم من أنه لا يمكن أن يطلق عليه صالح وطيب، فإن البشر يجب عليهم أن يكونوا أيضًا على اتصال بين-شخصي مع بعضهم البعض. التسامح – بالنسبة للوثر التسامح مع ما لا يطاق حقا للإنسان - ينبع إذن من تجربة أن تكون محبوبا (من قبل الله). هذا هو السبب في أنه ليس حقا واجب، وبالتأكيد ليس قانونًا، بل هو النتيجة البديهية للإيمان بشكل أساسي. في مقدمة تعليقات على رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية (1522)، يقول لوثر: " إن الوفاء بالقانون وتنفيذه يعني قيام الفرد بعمله بسرور وحب والعيش بحرية، دون إكراه، (...) كما لو لم يكن هناك لا قانون ولا عقوبة. لكن فرحة الحب الحر تعطي الروح القدس للقلب ". إن الحب يشجع الناس أيضًا على التخلي عن حقوقهم في ظروف معينة. أقتبس مرة أخرى من عظات أنفوكافيت (invokavit): " هنا، أيها الأصدقاء الأعزاء، ليس على الجميع أن يفعل ما لديه الحق

* غير هارد إيبيلينغ، من مواليد 6 يوليو 1912 في برلين وتوفي في 30 سبتمبر 2001 في زيوريخ، وهو فيلسوف ولاهوتي لوثري ألماني، تلميذ رودولف بولتمان. مع إرنست فوكس (تلميذ آخر لبولتمان)، أثر إيبيلينغ على "اللاهوت التأويلي" كله للقرن العشرين. أستاذ اللاهوت في جامعة توبنغن وزيوريخ، وكان جزءًا من حركة لمهام يسوع التاريخية. من بين أهم أعماله كتاب لوثر: مدخل إلى التفكير اللاهوتي.

¹⁶ مارتن لوثر، أصول التعليم المسيحي - الكتاخيسمس الصغير-، مرجع سابق، ص. 159.

في فعله، ولكن انظر إلى ما هو نافع ومفيد لأخيك". حتى "في الأشياء التي يجب أن تكون موجودة وضرورية [...]"، يعمل الحب دائماً بطريقة ليس فيها إرغام أو تصرف بشكل صارم للغاية". إن الثقة بالله بالضبط، التي تبدو للوهلة الأولى كشيء سلبي للغاية، هي التي تنشر هكذا تأثيراً نشطاً وفعالاً للغاية. الإيمان يحرر الاحترام المحب للآخر. في هذا الصدد، يمكن القول أن المحبة والحرية تجدان جذورهما ومصدرهما في الإيمان بالله الذي يبرر. إذا تخلينا عن الإيمان، فسوف تسقط المحبة والحرية. كل شيء يعتمد على الإيمان ويتوقف عليه.

2- أما بالنسبة لعقيدة المملكتين، يرى لوثر بأن الإنسان مواطن في مملكتين: روحية ومدنية. "وباختصار، ينتمي الإنسان إلى كل من الأرض والسماء، أي إلى ما هو دنيوي وما هو أزلي، أي أنه يخضع للقانون الدنيوي ويستقبل الإنجيل الأزلي، أي أنه قادر على العقل والإيمان. إنه حر تماماً في المملكة الروحية، وهو أسير تماماً في المملكة الدنيوية"¹⁷. فمن خلال التمتع داخل وجهة نظر أوغسطينية، يميز لوثر بين نوعين من البشر، أولئك الذين ينتمون إلى ملكوت الله، أولئك الذين ينتمون إلى الشيطان. يقول لوثر: "إن هناك نوعين من الممالك: الأول هو مملكة الله، والثاني هو مملكة العالم... إن مملكة الله هي مملكة العفو والرحمة، وليست مملكة الغضب أو العقاب. لأنه لا يوجد فيها إلا العفو، والرفقة والحب والخدمة والإحسان والسلام والفرح الخ... لكن مملكة العالم هي مملكة الغضب والشدّة. لأنه لا يوجد فيها إلا العقاب والمقاومة والحكم والإدانة بغية قهر الأشرار وحماية المستقيمين. ولهذا تلقت هذه المملكة السيف وحملته. وسمي الأمير أو السيد في الكتاب المقدس بغضب الله أو بصولجان الله"¹⁸. إلى هذا يجب إضافة الطريقة المزدوجة لعمل الله في العالم: المملكة الروحية التي تسمى أحياناً اليد اليمنى لله، وتدعى المملكة الزمنية أحياناً يده اليسرى. الأولى هي في الأساس الكنيسة، والأخرى تمثل الدولة. إن

¹⁷ دنكان فورستر، مارتن لوثر وجون كالفن، ضمن كتاب: ليو شتراوس و جوزيف كروبيسي، تاريخ الفلسفة السياسية - الجزء الأول من ثيوكلديديس حتى اسبينوزا -، ترجمة محمود سيد احمد، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 2005، ص. 469.

¹⁸ جان جاك شوفالبييه، تاريخ الفكر السياسي - من المدينة الدولة الى الدولة القومية -، ج1، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت/لبنان، ط1، 1985، ص.260.

المسيحي ينتمي إلى المملكتين. بوصفه فردا متجدد من خلال نعمة المسيح، إنه يعيش من العظة على الجبل التي تستبعد كل إجبار وإرغام؛ ولكن باعتباره إنسان لا يزال مذنباً ومرتكباً للمعاصي ويعيش في المدينة، فإنه لا يستطيع أن يتجاهل ضرورة وسائل الإكراه، وبعبارة أخرى الاستعمال الأول للقانون. يجب عليه أيضا استخدام عقله. سوف ينصح لوثر المسيحيين بالوصول إلى الوظائف الكبرى لهذا العالم، مثل السلطة القضائية، مثلما سيعترف للأمرء والجنود بإمكانية العيش كمسيحيين. مرة أخرى، هنا كذلك، سيتم التوصية باستخدام العقل من أجل مزيد من الرحمة والرفقة، بعيداً عن التطبيق الحرفي للقانون، والذي يمكن أن يكون غير عادل.

منذ عام 1522 كان لوثر يرى بالفعل، حينما كان مطرودا من الكنيسة، ومنفيا من الإمبراطورية، الضرر الناجم والخسائر المترتبة عن المبالغة في فكره من خلال أحد أقاربه مثل كارلستادت * (Carlstadt). لكن هذا لم يمنعه من الكتابة عن مذهبه الحقيقي: " أنا على استعداد للتبشير بذلك، أريد أن أقوله، أريد أن أكتبه. لكنني لا أريد أن أكره وأرغم أي شخص، لأن الإيمان يريد أن يتم قبوله طواعية ودون إكراه" ¹⁹. كيف يمكن أن نفرض الإيمان، هبة الله المجانية، والذي قوة الروح القدس فقط يمكنها أن تسمح للإنسان أن يقبله؟ وهو ما يعيدنا إلى عقيدة التبرير. في وقت لاحق، بعد 1525 والمتاعب الخطيرة الناجمة عن حرب الفلاحين، التي تم التخطيط لها في الكنائس الإقليمية الألمانية تحت إشراف الأمرء. كان من الضروري التأكد من أن الإصلاح كان مبشراً بشكل صحيح، وأن ما كان يطلق عليه اسم البابوية قد تم التخلي عنه دون الاستعاضة عنه بمذهب تجديد العماد أو غيره من الأفكار "الإشراقية". هنا مرة أخرى، عندما طالب باستخدام القوة العمومية الشرعية ضد ثورة الفلاحين، عارض لوثر أي إكراه في مسائل الإيمان. وأقتبس هذه الجملة الرئيسية والمدهشة جدا في منتصف القرن السادس عشر: " الهرطقة شأن روحي، لذا كان

* أندرياس رودولف بوندشتاين (Andreas Rudolf Bodenstein)، أو حتى أندرياس رودولف بوندشتاين فون كارلستادت (Andreas Rudolf Bodenstein von Karlstadt)، المولود عام 1486 في كارلستادت سور لو مين وتوفي في 24 ديسمبر 1541 في بازل، هو مصلح ألماني من القرن السادس عشر. غالباً ما يشار إليها باسم Karlstadt، وتهجنتها أيضاً Carlstadt. يعتبر أحد الممهدين للنزعة الروحانية (spiritualisme).

¹⁹ Albert de Pury, Jean-Daniel Macchi (éd.), **Juifs, chrétiens, musulmans. Que pensent les uns des autres ?**, Genève, Labor et fides, 2004, p. 51.

يستحيل أن تضرب بالحديد أو تحرق بالنار أو تغرق بالماء. وحدها كلمة الله تستطيع أن تجهز عليها، لأنه كما يقول القديس بولس: "ليس سلاح جهادنا بشريا، ولكنه قادر في عين الله على هدم الحصون"²⁰. إن لوثر يضع الهرطقة في مملكة الله حيث قوة كلام الله وحدها يمكنها أن تعمل من خلال الروح القدس والواعظ. وهذا يرجعنا ويحيلنا إلى عقيدة المملكتين.

3- علاقتهما بالتسامح: حول التبرير بالإيمان، مثلما هو الحال حول المملكتين، ظل لوثر طيلة حياته ثابتا وراسخا في تعاليمه، وهذا هو سبب عدم تراجعها أبداً عن مبادئه حول التسامح. إن نداءاته إلى الأمراء لا تتعلق سوى بالتجديف والانتهاك العلني للمقدسات، و كل الأشياء التي من المحتمل أن تسبب اضطرابات ضارة للدولة والنظام القائم، وبالتالي مضرّة للجميع. لذلك، يمكن السماح لشخص ما بأن يكون من اتباع تجديد العماد وهو حر في رفض المشاركة في عبادة الكنيسة الإنجيلية. إن العقوبات لا تصبح فعلية سوى عندما يحاول المعتقد بهذا المذهب نشر أفكاره علنا، وهو ما يمكن أن يؤدي حتى إلى عقوبة الإعدام. ومن أجل فهم هذا الأمر، يجب أن نضع في اعتبارنا مجازر 1525 و 1535، التي ولدتها دعوات القائلين بتجديد العماد والإشراقيين. وتجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من أن القديس الكاثوليكي قد منع بوصفه تجديفاً وتدنيسا للمقدسات (لأنه فهم كإعادة صريحة خالصة وبسيطة لتضحية المسيح)، فإن أولئك الذين ظلوا مرتبطين به لم يُعاقبوا بالموت. وقد أوصى بشأنهم لوثر بالنفي، كما نصح بذلك أيضا بالنسبة للإنجيليين الموجودين تحت سلطة أمير كاثوليكي، وقد كان الهدف من كل هذا تجنب عصيان السلطات الشرعية والاضطرابات والفوضى. أخيرا، في مسائل السحر، لم يكن لوثر مفتشا (inquisiteur) جدا. لقد حرم فقط امرأتين متهمتين بأعمال الإيذاء بواسطة السحر (maléfices)، وكانت العقوبة مقتصرّة على الحرمان من الطقوس الدينية والأسرار المقدسة دون اللجوء إلى الذراع الدنيوي.

²⁰ جوزيف لوكير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، مرجع سابق، ص. 202.

ثانياً- تسامح المحبة: كتابات لوثر حتى 1525

طيلة قرون عديدة، كان يطلب تدخل السلطات المدنية، خاصة من أجل قمع المعارضين والمنشقين. وقد كانت هذه السلطات مقتنعة أيضاً بأن استقرار الدولة يقوم على الوحدة الدينية، مما يبرر قمع واضطهاد المعارضة الدينية. بالنسبة إلى لوثر، نلاحظ أنه في كتاباته المبكرة حتى عام 1518، التعليقات الكتابية، أطروحات وكتابات الإرشاد، لم يتطرق البتة إلى مشكلة التسامح. صحيح أنه انتقد اليهود²¹ والهرطقة والمنشقين، فحسبه، كل واحد من هؤلاء يستند على عدالته الخاصة للوقوف أمام الله، إنهم يضعون ثقتهم في تصوراتهم الخاصة، وهم يخطئون بخيلاء ومكابرة وعناد وغرور. " إن الهراطقة وجميع الناس المليئة نفوسهم بالغرور الروحي يقلدون حماقة اليهود. يفضلون أنفسهم على غيرهم بموجب حكمتهم وقداستهم، [...] هم أيضاً لهم زعم أن الله اجتباهم وسوف يختارهم"²².

ومع ذلك، وبصرف النظر عن انتقاد اليهود والهرطقة، يلاحظ لوثر أن الزعم والرضا عن النفس هما منتشران بنفس الدرجة في المسيحية. من هنا، يدعو "لوثر" أتباعه، في درسه حول رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية (1515-1516)، إلى الاعتناء بأنفسهم بدلاً من الاستسلام "لجنون نعت اليهود أحياناً بالكلاب وبالملعونين أحياناً أخرى"²³. وهو يستبعد أي محاولة لتحويل اليهود بالقوة والمعاملة غير العادلة. يجب على الكنيسة، كما فعلت في العصور القديمة، أن تتسامح مع الاحتفالات اليهودية وأن تتحمل ضعفها. ينبغي علينا أن نقبل بعضنا بعضاً كما قبلنا المسيح. " ويتابع مارتن لوثر كاشفاً عن دوافعه التنصيرية وراء التعاطف مع اليهود: "أمل لو أن أحدنا تعامل مع اليهود برفق وعلمهم بكياسة من خلال الكتاب المقدس، فيتحول العديد منهم إلى مسيحيين مخلصين، ويرجعون إلى دين آبائهم من الأنبياء و الأسباط". وينهي لوثر طرحه الذي كان غريباً على المسيحية يومذاك بالدعوة إلى التعامل مع اليهود: "لا

²¹ Voir Marc Lienhard, *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*, Paris, Genève, 1983, 1984, p. 259-274 : « Luther et les juifs ».

²² Édition de Weimar, 1883ss (=WA) 56, 199, 12 ; Martin Luther, *Œuvres* (=MLO), Genève, 1957ss, t. 12, p. 267.

²³ Ibid., WA 56, 436, 13 ; MLO 12, p. 203.

بقانون البابا، بل بمحبة المسيح"²⁴. " فحتى عام 1537 كان لوثر يرى، أن من الواجب أن يغتفر لهم احتفاظهم بعقيدتهم الخاصة، "ما دام الأغنياء من بابواتنا وأساقفتنا والسفستانيين من فلاسفتنا ورهباننا، هؤلاء الأجلاف الحمقى، تعاملوا مع اليهود، بأسلوب يدفع أي مسيحي إلى أن يفضل أن يكون يهوديا. والحق أنني لو كنت يهوديا، ورأيت مثل هؤلاء المعتوهين والحمقى يشرحون معنى المسيحية، لآثرت أن أكون خنزيرا لا مسيحيا... وأنا أود أن أنصح كل امرئ وأرجوه أن يعامل اليهود برفق، وأن يفقههم الكتاب المقدس، وبوسعي أن أتوقع في هذه الحالة أن يجيئوا إلينا زرافات ووحداناً". ولعل لوثر قد أدرك أن البروتستانتية كانت في بعض مظاهرها عودة إلى الدين اليهودي، وذلك في رفضها للرهبانية والعزوبة المفروضة، على رجال الكهنوت، وتشديدها على العهد القديم والأنبياء والمزامير، وتبنيها (باستثناء لوثر نفسه) لأخلاقيات جنسية أشد صرامة مما تتطلبه الكاثوليكية"²⁵.

سوف نلاحظ ذلك: في كتاباته المبكرة، يركز لوثر على الموقف الذي يجب على المسيحيين كأفراد والكنيسة اعتماده تجاه غير المسيحيين المتمثلين في اليهود. إنه ليس بعد مسألة عمل السلطات المدنية تجاه غير المسيحيين أو الهرطقة، لكن انطلاقا من 1518 بدأ يفكر في المسألة. في تفسيراته للأطروحات الـ 95 ضد التساهلات، يقف بوضوح ضد إبادة الهرطقة بالنار، في إشارة خاصة إلى 1 كورنثوس 11:19 ("لأنَّه لا بُدَّ أَنْ يَكُونَ بَيْنَكُمْ بَدْعٌ أَيْضًا"). ربما يكون هذا إشارة إلى مصير جون أو يوحنا هوس* (Jean Hus)، لكنه يتحدث بشكل أكثر تعميما في النص عن الهوسيين (hussites)، الذي يشاركونهم بعض التصورات، كل ذلك مع عدم إخفاء سخطه وامتعاضه عندما يُدعى هوسي. في السنة الموالية، في نزاع

²⁴ محمد المختار الشنقيطي، المسيح ولد يهوديا - المسيحية الصهيونية والسياسة الأمريكية - ضمن كتاب: اليهود وأكاديبهم، مرجع سابق، ص. 41.

²⁵ ول وايريل ديورانت، قصة الحضارة - الإصلاح الديني - الجزء الثالث من المجلد السادس (24)، ترجمة عبد الحميد يونس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، تونس / بيروت، تونس / لبنان، ط 1، ص. 142.

* يان هوس، مولود باسم يان هوسنيك (في نحو 1372 - 6 يوليو 1415)، يلفظ أحيانا جون هوس أو جون هاس، ويشار إليه في النصوص التاريخية باسم يوهانس هوس أو يوهانس هاس، كان لاهوتيا وفيلسوفًا تشيكيًا، ترأس جامعة تشارلز، وأصبح مصلحًا كنسيًا وملهمًا للهوسيتية، وهو سلف هام للبروتستانتية وشخصية رئيسية في الإصلاح البوهيمي. وكان أيضًا مصلحًا للغة التشيكية المكتوبة. بعد جون ويكليف، منظر الإصلاح الكنسي، يعتبر هوس المصلح الكنسي الثاني، إذ عاش قبل لوثر وكالفين وزوينغلي. أثرت تعاليمه بشكل قوي على دول أوروبا الغربية، وسريعا في الموافقة على طائفة دينية بوهيمية مقومة، وبعد أكثر من قرن، على مارتن لوثر. كان هوس أستاذًا ورئيسًا وكاهنًا في جامعة تشارلز في براغ. (من ويكيبيديا)

لايبزيغ (Leipzig) مع جان أو يوهان إيك* (Jean Eck)، يشدد لوثر على أنه لا يريد أن يدافع عن الانشقاق الهوسي، لكنه يعترف ويقر بأن بعض أطروحات هوس والتصورات الهوسية هي مسيحية وتتفق مع الإنجيل، حتى أنه قال عنه: "إذا اعتبر مثل هذا الرجل هرطوقاً، إذًا لا يمكن أن ينظر إلى أي إنسان تحت الشمس كمسيحي حقيقي"²⁶. في كتيبه أو بالأحرى بيانه إلى النبالة المسيحية للأمة الألمانية في عام 1520، رفض لوثر الحكم على مقالات جون هوس أو الدفاع عن خطئه، على الرغم من أنه لم يجد بعد أي شيء خاطئ عنده. إن لوثر يتكلم الآن عن الكيفية التي عومل بها هوس، ويشير إلى وثيقة الأمان (sauf-conduit) التي تم منحها له. "أمر الله وأوصى باحترام عهد الأمان وكان من الضروري احترامها، حتى لو كان العالم قد يهلك، لئلا نتحدث عن هرطيق واحد كان قريباً من الهروب"²⁷. يأتي لوثر الآن إلى موقف مبدئي سيحاول أن يتمسك به طيلة حياته رغم بعض التحولات. لقد كتب: "لا ننتصر على الهرطقة بالنار بل بالكتابات، كما كان يفعل الآباء القدماء. ولو كانت البراعة تكمن في الانتصار على الهرطقة بالنار لكان الجلادون أعلم العلماء"²⁸.

في عمله "حول السلطة الزمنية وحدود الطاعة التي تستحقها" (De l'autorité temporelle et des limites de l'obéissance qu'on lui doit) (1523) يمنع لوثر السلطات الزمنية أن تفرض على الأرواح الإيمان بهذا الشيء أو ذلك، خلافاً لإرادة الإنسان. "وكان لوثر في مرحلة أولى يرى أن الملك صاحب السلطة الزمنية مطالب باحترام ذلك المجال المنيع الذي يسميه علماء اللاهوت "الأفعال المحايثة" (Les actes immanents)، أي العلاقة مع الله والحياة الجوانية والمعتقد، فلا أحد ينافس الأمير في ممارسة السلطة. لكن سلطته لها حد تقف عنده، لا يتمثل في سلطة الكنيسة بل في ضمير الفرد، والفرد لا

* يوهان إيك (بالألمانية: Johannes Eck) (1486 - 1543 م) هو لاهوتي ألماني، ومن أنصار الكنيسة الكاثوليكية إبان عصر الإصلاح البروتستانتي. يعتبر الخصم الرئيسي لمارتن لوثر وحركته الإصلاحية، وقد هاجمها في مقالات عديدة. ترجم التوراة إلى الألمانية. (من ويكيبيديا)

²⁶ جون لوريمر، تاريخ الكنيسة، الجزء الرابع، ترجمة: عزرا مرجان، دار الثقافة، بيروت/لبنان، ط 1، 1990، ص. 58.

²⁷ WA 6, 455, 19-21 ; Œuvres I, p. 654.

²⁸ جوزيف لوكير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، مرجع سابق، ص. 201.

حساب له في هذا الشأن إلا مع الله.²⁹، هذا ما يعتبر حسب تزفيتان تودوروف مؤشرا واضحا على المكانة الواضحة التي يوليها فكر الإصلاح للفرد، وهو في نفس الوقت دعوة صريحة إلى الفصل بين السلطة الزمنية السياسية والسلطة الروحية الدينية، أو ما بات يعرف اليوم باسم "اللائكية"، إذ أن لوثر كان " يتطلع إلى روحانية خالصة معتبرا أن الدولة والكنيسة يجب أن يعملتا باستقلال عن بعضهما البعض، وأن يحترم كل منهما المجال المخصص للآخر "³⁰. إن الإيمان هو عملية شخصية ويجب أن يكون حرا بشكل كامل: وكما أنه نادرا ما يمكن أن يذهب شخص آخر عوضا عني إلى الجحيم أو الجنة، كذلك نجد أن القليل جدا يمكنه أن يؤمن بدلا عني. وفي مكان آخر من مقال عن السلطة الزمنية (1522) دائما كتب يقول: " إن الله هو المتصرف في الروح ولن يسمح لأحد سواه أن يسيطر عليها. ونحن نود أن نجعل هذا واضحا جليا، بحيث يفهمه كل إنسان، ولكي يرى نبلاؤنا وأمرأونا وأساقفتنا إلى أي حد تبلغ حماقتهم، عندما ينشدون إكراه الناس... على الإيمان بشيء أو بآخر... لأن الإيمان أو الكفر مسألة ترجع إلى ضمير كل إنسان... إن السلطة الزمنية يجب أن تقنع بالالتفات إلى شئونها الخاصة، وأن تسمح للناس بأن يؤمنوا بشيء أو بآخر حسبما يستطيعون، وكما يشاءون، وألا تكره أحدا على شيء بالقوة، لأن الإيمان عمل يتم بحرية ولا يكره عليه أحد... والإيمان والهرطقة لا يشتدان إلا عندما يعارضهما الناس بالقوة العنوم، بلا سند من كلمة الله"³¹. نتيجة لذلك، يجب ألا تتولى سلطة الدولة النقاش مع أتباع الديانات الأخرى - كما كان يحدث في ذلك الوقت - ولكن يجب اعتباره مهمة لاهوتية.

هذا قاد لوثر لتحديد نطاق نشاط السلطات الزمنية وحدود عملها. الطاعة والسلطة الزمنية تتعلق فقط بما هو خارجي: الضرائب، الأجور، الشرف، الخوف. لا يمكن للنظام البشري أن يمتد إلى السماء والأرواح، بل يهتم بالأرض فقط، وبالعلاقات الخارجية للبشر فيما بينهم. وبالتالي فإن الأمير يتجاوز سلطته إذا أمر "مكان البابا، أن تؤمن بهذه الطريقة أو بأخرى، أو إذا فرض عليك التخلص من كتب معينة". كما أنه ليس

²⁹ تزفيتان تودوروف، روح الأنوار، تعريب حافظ قوبعة، دار مجد علي، صفاقس/ تونس، ط 1، 2007، ص. 63-64.

³⁰ كارين أرمسترونغ، حقوق الدم - الدين وتاريخ العنف -، مرجع سابق، ص. 367.

³¹ ول وإيريل ديورانت، قصة الحضرة - الإصلاح الديني -، الجزء الثالث من المجلد السادس (24)، مرجع سابق، صص. 140-141.

من مهام السلطات الزمنية مكافحة الهرطقة. إن كلام الله هو الذي يجب أن يقاتل هنا. إذا لم ينجح هذا الأسلوب، فإن السلطة الزمنية سوف تنجح بشكل أقل بكثير، حتى ولو غمر العالم بالدم. إن الهرطقة هي حقيقة من طبيعة روحية لا يمكن ضربها بالحديد، ولا حرقها بالنار، ولا إغراقها في الماء.

في بداية عام 1522، اندلعت اضطرابات في فيتنبرغ، فقد شعر البعض من الإصلاحيين أن التقدم المحرز حتى الآن في تجديد الكنيسة لم يكن مرضيا، ورأوا أنه يجب علينا أخيرا أن نأخذ على محمل الجد اهتمامات وانشغالات الإصلاح. ومع ذلك، سيكون على لوثر أن يناشد السلطات الزمنية بالتدخل ضد المنشقين الذين يعملون في الأبرشيات المتأثرة بالرسالة اللوثرية. " في أثناء هذه المدة، ظهرت حركة من داخل الكنيسة هي حركة كارلستاد الذي طرده لوثر بعد عودته إلى ويتنبرج "32. لقد دعا كارلستادت (Carlstadt) إلى إصلاح أكثر جذرية وسرعة من ذلك الذي دعا إليه لوثر، بما في ذلك تغييرات دينية كالغاء بعض التقاليد الكاثوليكية السائدة وكذا إزالة الصور والتماثيل والملابس الكهنوتية المستخدمة في الكنائس. " لم يدرك كارلستادت ان الوقت غير مناسب لهذه التغييرات وهذا ما كان يخشاه لوثر لأنه كان يدرك تمام الإدراك ان الشعب لم يكن معدا لإعداد الكافي لهذه التجربة الجديدة مما يعرضه لتيارات مختلفة. وهذا ما حدث فقد انطلق كثيرون وراء حركة النهضة التي قام بها بعض الفلاحين والعمال والنساجين البسطاء لا بل الجهلاء الذين جاءوا من مدينة زويكاو (Zwickau) الذين اعتبروا انفسهم أنبياء ملهمين من الروح القدس مباشرة. فلا حاجة لهم اذن للكتاب المقدس ولا للتعليم ولا للدراسة ولا لنظام كنسي أو إداري، لأنهم قالوا ان الروح القدس هو الذي يرشدهم في كل شيء وفي ظرف بطريقة مباشرة. ولقد شجعهم كارلستادت كثيرا، ورأى فيهم برهانا عمليا على عمل الروح القدس ونادى بالخضوع لهم والسماع لنبواتهم وإرشاداتهم لأنه كان يعتقد بان الروح يهب حيث يشاء "33.

³² جون لوريمر، تاريخ الكنيسة، الجزء الرابع، مرجع سابق، ص. 150.

³³ القس حنا جرجس الخضري، المصلح مارتن لوثر حياته وتعاليمه - بحث تاريخي عقائدي لاهوتي - دار الثقافة المسيحية، القاهرة، مصر، ص. 126.

لوثر، الذي كان لا يزال يقيم في فارتبورغ خلال هذه الأيام، شعر بالتحدي للرد الفوري على هذه البدع. توجه لوثر بسرعة إلى فيتنبرغ، رغم أن ذلك كان خطيرًا في الظروف السياسية وقتئذ. بمجرد وصوله، بدأ بسلسلة من الخطب والمواعظ، تسمى عظات أنفوكافيت (invokavit)، لإظهار أن أي قيد وإكراه في مسائل الإيمان يعتبر طريقًا خاطئًا. لقد حاول لوثر أن ينبه المواطنين ويذكرهم بأن يلتزموا بالقيم والمثل المسيحية وعلى رأسها المحبة والتسامح والحرية والصبر والإحسان، لذلك من الواجب، من أجل إحداث التغيير الضروري، الثقة بكلمة الله بدلاً من العنف. بالنسبة للوثر، كان الأمر أكثر من مجرد حكمة سياسية دبلوماسية. إذا لم يستطع الإنسان الحصول على تبريره لذاته من نفسه، فإن أي إكراه واستخدام للقوة – حتى لو تم اللجوء إليهما بالرجوع إلى الإنجيل – سيكون ويشكل خطوة إلى الوراء في التبرير-الذاتي وقلة إيمان، وهو بالتالي سقوط في الخطيئة. على الرغم من أن لوثر اعتبر إصلاحات فيتنبرغ صحيحة، إلا أنه شعر أن تطبيقها كان خاطئًا بشكل أساسي. إن الحقيقة الخاصة لا يجوز فرضها بالقوة وعن طريق الإكراه. وقد أعرب لوثر عن ذلك في رسالة إلى نيكولاس هاوزمان* (Nikolaus Hausmann) (مارس 1522). لوثر كان لديه موقفًا حازمًا وفكرة واضحة مفادها أن ممارسة وفهم خدمة القديس في ذلك الوقت ينبغي رفضهما. لكنه يريد أن ينجز هذا فقط بالكلمة. بمعنى آخر، إنه يريد أن يترك الأمر لله نفسه لإقناع القلوب.

في البداية، لم يرغب لوثر في حشد السلطة الزمنية لحل نزاعه مع كارلستادت. "عندما رجع لوثر من قلعة فارتبورغ وجد أشياء كثيرة قد تغيرت بالشدة والعنف والقوة إذ ان أيدي المخربين المتعصبين امتدت إلى بعض الكنائس الكاثوليكية فكسرت تماثيلها وحطمت صورها وغيرت نظام العبادة ولغتها، فحاول لوثر ان يضم بلطف هذه الجروح "فأعاد المياه إلى مجاريها" وقام حال وصوله بحملة وعظ لمدة ثمانية أيام متواصلة في مدينة فيتمبرج"³⁴. ولكن خلال زيارة لأورلا موند حيث كان كارلستات كاهنًا، أصبح

* كان نيكولاس هاوزمان، أيضًا نيكولاس هوسمان (1478-1538) واعظًا بروتستانتيًا ألمانيًا في ساكسونيا ومصلحًا في إمارة أنهالت ديساو.

³⁴ المرجع نفسه، ص. 129.

مقتنعاً بأن نشاط كارلستادت يززع النظام العام. " لم يقف لوثر مكتوف اليدين بل جاء هو نفسه إلى مدينة أورلا موند (Orla Munde) التي كان يبشر فيها كارلستادت وحاول ان يقنعه بالرجوع فلم يفلح في إعادته وترك لوثر المدينة فألقى بعض المتعصبين عليه الحجارة لقد نفي كارلستادت من ساكسونيا كمثير للاضطرابات وذهب إلى بازل وعين أستاذاً، ولقد مات سنة 1541 متمتعا باحترام الكثيرين "35.

" راديكالي آخر تمسك بأراء مشابهة لكارلستاد هو توماس مونترزير. في بادئ الأمر كان متأثراً به لكنه بعد ذلك انقلب عليه مهاجماً الكاثوليك ولوثر على السواء "36. لكن مشكلة توماس منتزر (Thomas Müntzer) لم تعد فقط مشكلة لاهوتية، حيث أصبحت تتموقع على صعيد آخر. في الواقع، من خلال الهجوم المسلح على كنيسة في مالرباخ (Mallerbach)، أظهر منتزر أنه لا يرغب في المحاربة بالكلام فقط، وبالتالي فهو يعود إلى المجال السياسي. لقد "نشر منتزر كراسة بعنوان احتجاج (Protestation) مضادة للوثنية، في عام 1524، حصل التأكيد فيها، وبعنف، على تلك العقائد المميزة للإصلاح الراديكالي "37. لقد أكد لوثر مرة أخرى في جويلية 1524، خلال صدامه مع منتزر، أنه من الضروري السماح للأرواح والعقول بأن تتصادم وتتنازع مع بعضها البعض. " في خطاب بعث به لوثر إلى الأمير المختار فردريك (21 أبريل سنة 1524) طلب منه التسامح مع منتسر وآخر من أعدائه. وقال له: "يجب ألا تمنعها من الكلام، يجب أن تكون هناك طوائف ويجب أن تتعرض كلمة الله لمعركة... دعنا نترك بين يديه تعالى الصراع، ونطلق الحرية لصدام العقول "38. لقد كتب لوثر "رسالة إلى الأمراء" مبيناً أنهم إذا كانوا لا يريدون أن يكتفوا بالكفاح بالكلمة، إذا كان لديهم نية التدمير واستخدام العنف، فإن سموكم يجب أن يتدخل - سواء أكانوا هم المذنبون أم نحن - والطردهم بعفة فقط، من خلال القول: نحن نتحمل ونتسامح طوعاً بأنك تكافحوا بالكلمة، من أجل أن تسود العقيدة الصحيحة، لكن لا تستخدم قبضاتك، لأنها وظيفتنا،

35 المرجع نفسه، ص. 129-130.

36 جون لوريمر، تاريخ الكنيسة، الجزء الرابع، مرجع سابق، ص. 150.

37 كوينتن سكرن، أسس الفكر السياسي الحديث - عصر الإصلاح الديني - الجزء الثاني، مرجع سابق، ص. 134.

38 ول وإيريل ديوراننت، قصة الحضرة - الإصلاح الديني - الجزء الثالث من المجلد السادس (24)، مرجع سابق، ص. 141.

وإلا سوف تغادر البلد. بهذا فإن لوثر يتموقع على صعيد اجتماعي-سياسي (socio-politique) خالص. وظيفة السلطة الموكلة إليها من طرف الله هي الحفاظ على السلام ومعاقبة مثيري الشغب. وفي تعليمة وتحذير ضد راهب ماينز" (1526)، انتقد لوثر اضطهاد المسيحيين الإنجلييين في الأراضي الكاثوليكية، وأعلن بقوة الموقف "البروتستانتية: نحن لا نقتل، ولا نطرد، ولا نضطهد الأشخاص الذين يعلمون شيئاً آخر أو الذين ينشئون طوائف، فنحن نحاربهم سوى بكلمة الله؛ إذا كانوا يعارضون ذلك، سمحنا لهم بفعل ما يريدون ونفصل عنهم، حتى يظلموا في العقيدة التي يريدونها. ومع ذلك، في الكنائس الإقليمية التي أنشئت بعد 1525، حدثت عملية توحيد الإيمان والممارسات. وقد تم استبعاد المنشقين، بما في ذلك بعض القساوسة. يبرر لوثر موقفه في رسالة موجهة إلى ناخب ولاية ساكسونيا في عام 1526: ينبغي ألا يدعوا أننا أجبرناهم على الإيمان. ليس هذا هو المرغوب. ولكن فقط من أجل حظر الفضيحة العامة [...]. يجب أن يشعروا بالرضا عن حقيقة أننا لا نمس لا أجسادهم ولا ممتلكاتهم، وأننا نضمن لهم الحماية والشرف في البلد، وأنه في غرفهم يمكنهم أن يعبدوا ويخدموا ما يريدون. لكن علانية، لا يجب سب الله الحقيقي ولا إغراء وإغواء الناس، ما لم يثبتوا من خلال الكتاب المقدس أنهم على صواب وأنهم ضمن حدود حقهم.

- ثالثاً - لاتسامح الإيمان:

إلى أي حد كان الإصلاح متسامحاً؟ إذا تصفح المرء كتابات لوثر، فلن يكتسب بالضرورة انطباعاً عن رجل متسامح. على العكس من ذلك، "كان لوثر يدعو السماء لأن تصب النار والكبريت على مخالفه في الرأي، كالذي قضى على سدوم وعمورة، ويضيف: لا يمكنني أن أصلي "تبارك اسمك" دون أن أكمل أن "يلعن اسم البابوية"³⁹. نجد أن المؤرخ الثقافي ايغون فريدل* (Egon Friedell) قد قال: كان لوثر "دائماً تقريباً مفرطاً ومغالياً (قاسياً) في سجالاته". على سبيل المثال، علق على إراسموس روتردام (Erasmus de Rotterdam)، أحد منتقديه اللاهوتيين، "صحيح أن سحق إراسموس، هو مثل سحق بقعة (حشرة)،

³⁹ إميل أمين، نواب في ثياب حملان - مختصر قصة الأصولية الأمريكية - دار المريخ للنشر، القاهرة/مصر، ط 2006، ص. 28.

* ايغون فريدل (بالألمانية: Egon Friedell) (و. 1878 - 1938 م) هو ممثل، ومؤرخ ثقافي، ومترجم، وصحفي، وفيلسوف، وكاتب، وممثل مسرحي، ومؤرخ من النمسا. ولد في فيينا. (من ويكيبيديا)

وينتنت أكثر من أن يكون حياً". على الرغم من أن الإصلاح أراد إلغاء تبجيل القديسين إلا أنه ولد، حسب فريدل، قديسا جديدا: القديس الفظ/الجلف/الخشن*. علاوة على ذلك، كان الإصلاح غير متسامح أكثر من اللاهوت الكاثوليكي الذي عارضه، "وبسبب موقفهم العدائي تجاه المؤسسات الكاثوليكية، عرفوا بـ "البروتستانت" (Protestants) (المحتجون). لقد طالبوا بحرية قراءة الكتاب المقدس و تأويله، على الرغم من أن ثلاثتهم لم يكونوا متسامحين مع الآراء المخالفة لتعاليمهم"⁴⁰. وحده هذا اللاتسامح كان نافعا وضيق الأفق**. وقد لخص توماس كوفمان (Thomas Kaufmann) مؤرخ كنيسة غوتنغن: المواقف المتحمسة والعنيفة تجاه المنشقين من جميع الأنواع كانت (ولا زالت) على جدول الأعمال. ومع ذلك، كل من يسعى للإجابة على مسألة معرفة الكيفية التي تمثل من خلالها دور الإصلاحيين في تاريخ التسامح يجب أن يتجنب التبسيط. وهكذا، فإن أنصار الإصلاح، على سبيل المثال، انتقدوا قتل "الهرطقة"، الذي اعتبر وقتئذ أمرا بديهيا. ومع ذلك، من المشكوك فيه أن يكون الحل الموصى به، أي طردهم إلى الخارج، أكثر تسامحا.

إن الإرهاصات الأولى للتسامح اللوثري تعود بنا إلى حرب و ثورة الفلاحين الذين ارتكبوا حربه إثما عظيما لا يمكن التسامح معه حين أخلطوا السياسة بالدين. إن موطن خطئهم يكمن في محاولتهم التمرد على الأسياد وتحقيق حريتهم لأن المسيح قد جعل كل الناس سواسية وأحرارا. لقد رفض لوثر هذه النظرة و الح على أن " مملكة العالم لا يمكن أن توجد من دون تقسيم البشر إلى أحرار ومسجونين، وإلى سادة ورعايا" شجع لوثر الأمراء على استعمال كل الوسائل لقمع الفلاحين المتمردين (...). يخلص لوثر إلى أن المتمردين هم عبيد الشيطان وقتلهم رحمة لهم، لأنه سيحررهم من هذه العبودية للشيطان"⁴¹. إن التحول

* واحدة من أكثر السمات البارزة في عصرنا هو ما يسمى "الجلفية" (Grobianismus/grossianisme)، التعبير مقتبس من سيباستيان برانت (Sebastien Brant) في قصيدته "سفينة الحمقى" (Das Narrenschiff) (...). قديس جديد يسمى لص، الجميع يريد أن يوجهه (يقود) الآن.

⁴⁰ كارين أرمسترونغ، حقول الدم - الدين وتاريخ العنف -، مرجع سابق، ص. 367.

** يرتبط هذا أيضا بحقيقة أن البروتستانتية لم يكن لديها فقط تعصب جامد وفظ مثل الكاثوليكية، ولكن أيضا غير عادي وشاذ، تافه، محلي ووطنى.

⁴¹ كارين أرمسترونغ، حقول الدم - الدين وتاريخ العنف -، مرجع سابق، ص. 369-370.

الذي بدأ في مواقف لوثر يظهر في تعليق عام 1530 على مزمور 82**.* هذا المزمور يدعو إلى العدالة للضعفاء واليتامى، وإحقاق الحق للفقراء والبؤساء. بالنسبة للوثر، هذه هي مهمة السلطة الزمنية. مرة أخرى، يؤكد على أهمية القانون في إقليم معين: حيث لا يوجد حق، فإن ذلك يمس ويضر بالناس الأتقياء. يجب على السلطة أن تحمي من العنف، أي أن تعمل على إحلال السلام. لكن لوثر لا يبقى على الصعيد الزمني، فهو يرى أن تحقيق العدالة والاهتمام برفاه رعاياها، لا سيما الفقراء منهم، يعني ضمناً أن تقوم السلطات بحماية كلمة الله وإعلانها. "حتى نتمكن من تعليمه وتعلمه بحرية وعدم إفساح المجال للفتن والمذاهب الباطلة. هل هذا يعني أنه يجب على السلطات اضطهاد العقائد المعارضة للإيمان الرسمي والهرطقات عندما لا يمكننا إجبار أي شخص على الإيمان؟

" يناقش في مؤلفه "شرح على المزمور 82" عام 1530 أن الهرطقة ينبغي اضطهادهم، وينتهي إلى أن السلطة الدنيوية تعاقب أولئك الذين ينكرون على أسس دينية مكانة الحكومة المدنية وسلطتها، كما تعاقب أولئك الذين ينكرون النظريات الموجودة بوضوح في الكتاب المقدس، وتقبلها المسيحية؛ لأن ذلك تجديف"42. يبرر لوثر اضطهاد أولئك الذين ينشرون الهرطقات علانية بأربعة طرق. أولاً، يعتقد لوثر أن البعض من الهرطقة - وهو من خلال ذلك يستهدف القائلين بتجديد عماد - هم محرضون على الفتنة. إنهم يعلمون الناس وجوب عدم الخضوع للسلطات المدنية وأن المسيحي لا ينبغي أن يمارس وظيفة سياسية. وهكذا، فإن الفتنة تستدعي الاضطهاد لأنها تهدد السلام. في المقام الثاني، يرفض لوثر أولئك الذين يعلمون شيئاً معارضاً للإيمان بشكل علني، ومؤسس بشكل واضح في الكتاب المقدس ومعترف به عالمياً من قبل جميع المسيحيين. إنه يشير على وجه الخصوص إلى رفض ألوهية المسيح والرأي القائل بأن موت المسيح لن

** يقول مزمور 82: 1 "الله قائم في مجمع الله. في وسط الألبهة يقضي: 2 "حتى متى تفضون جوراً وترفعون وجوه الأشرار؟ سبلاه. 3 افضوا للذليل ولليتييم. أنصفوا المسكين والبايس. 4 انجوا المسكين والفقير. من يد الأشرار أنقذوا. 5 "لا يعلمون ولا يفهمون. في الظلمة يتمشون. تنزع كل أسس الأرض. 6 أنا قلت: إنكم آلهة وبنو العلي كلكم. 7 لكن مثل الناس تموتون وكأحد الرؤساء تسفطون. " 8 فم يا الله. دن الأرض، لأنك أنت تمثلك كل الأمم. إن مزمور 82 هو مزمور للقضاة والحكام ليذكروا أنهم يجب أن يحكموا بالعدل. وحينما نرنم به نذكر إلهنا العادل الذي يقتص من الأشرار الظالمين، ونشاق للأبدية حيث نرى العدل دائماً.

42 دنكان فورستر، مارتن لوثر وجون كالفن، ضمن كتاب: ليو شتراوس و جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية - الجزء الأول من شيوكيديديس حتى اسبينوزا -، مرجع سابق، ص. 495.

يكفي لمحو خطايانا، لكن على الجميع القيام بعمل تكفيري. يشير لوثر صراحة – عن خطأ بالتأكيد – إلى القائلين بتجديد العماد. يجب علينا ألا نعاني منهم، ولكن تأديبهم كجدافين للجمهور. ويتحدث لوثر الآن عن واجب السلطات بمعاينة أولئك الذين يجدفون علانية، "كما يتم معاينة أولئك الذين يلفون، قذف، إهانة، إهانة، غضب، تشويه السمعة. ثالثاً، من الضروري محاربة دعاة ووعاظ الزوايا، أولئك الذين ينشرون مذهبهم كسم بدون أن يتلقوا مهنة التبشير علناً؛ إنهم ذئاب متنكرين في زي أغنام. السبب والمبرر الرابع: يجب أن يكون هناك نوع واحد من الوعظ داخل الرقعة الجغرافية الواحدة والإقليم الواحد. ليس من الجيد أن نسمح داخل أبرشية بالقيام بخطب معاكسة ومخالفة للناس. إن فعل ذلك يولد الفصائل والعداوة والكراهية والغيرة، وكذلك في الشؤون الزمنية.

ما الذي تغير مقارنة بإقرارات وكتابات أوائل العشرينات؟ سنلاحظ أولاً أن الحجج التي تم توظيفها هي غائبة في الكتابات الأولى للوثر. هذا الأخير حاجج إذن على الأكثر بفكرة الفتنة لدفع السلطة للتدخل. من ناحية ثانية، نلاحظ كذلك – وهذا أمر جديد بالمقارنة مع الفترة السابقة – معارضة لوثر الواضحة جداً لأي نشر علني للهرطقة. " وقد أصدر لوثر تحذيرات إلى أمراء المقاطعات الألمان بالقول : إن السماح بممارسة الطقوس الكاثوليكية سيكون شديد الوطأة على ضمانكم لأنه ما أمير علماني يمكنه أن يسمح بانقسام رعاياه بتعليم عقيدة مخالفة"⁴³. بالطبع، يحافظ على المبدأ القائل بأنه لا يمكن إجبار أي شخص على الاعتقاد. لا أحد مكره بهذا على الإيمان لأنه، على الرغم من كل شيء، يمكنه أن يعتقد ما يريد، وحدهما التعليم والكفر ممنوعان عليه، والذي يريد من خلالهما حرمان الله والمسيحيين من عقيدتهما و من كلمتهما. وبالتالي، فإن حرية الضمير محترمة بشكل جيد، ولكن يُمنع نشر الآراء التي تعتبر هرطقة أو تجديدية. خلافاً للسنوات 1520-1525، يرى لوثر الآن أن السلطة المدنية – في هذه الحالة الأمير – لا يجب أن تهتم فقط بالسلام والعدالة، أي بالشؤون الزمنية فحسب، ولكن أيضاً بالعبادة والوعظ وبالإنجيل.

⁴³ لونا سعيد فرحات، الحرية الدينية وتنظيمها القانوني: دراسة مقارنة، سلسلة نصوص ودروس - المجموعة القانونية، دار المشرق، بيروت/لبنان، ط. 1، 2010، ص. 54.

في تعليق سنتي 1534-1535 حول مزمو 101، يشير إلى أن داود عليه السلام لم يحكم فقط وفقا للنظام الزمني، ولكن أيضا وفقا للنظام الروحي، وهذا يعني أنه حافظ على مملكته " في كلمة الله ".

ومع ذلك، دعونا نشير إلى حَدَّين وضعهما لوثر. لا يمكن ممارسة عمل الأمير في خدمة الإيمان الحقيقي إلا إذا كان يشارك هذا الإيمان، أي إذا كان مسيحياً. في الواقع، لوثر يتموقع في نظام مسيحي فيه مجتمع بأكمله، بما في ذلك السلطات الزمنية، هو مسيحي. دعونا نلاحظ من جهة أخرى أيضاً أنه في عدد من المقاطع، يعبر لوثر أيضاً عن تحفظات عن الكثير من تأثير السلطة المدنية على الكنيسة لصالحها. بالنسبة له، يعمل الأمير في وضع استثنائي. كان فقط كأسقف مؤقت أو بديل، في حالات الطوارئ. كان يمكن للوثر أن يقول أن هذا النشاط يجب أن يتوقف يوماً ما. الأساقفة الحقيقيون أو على الأقل نواب الأساقفة كانوا الزوار الذين يفتشوا الأبرشيات. كان لوثر يحثهم على اتخاذ مبادرات وعدم طلب رأي الأمير الناخب في كل أمر تافه. صحيح أنه إذا اعتبرنا أن الانشقاق الديني كانت تزعزع النظام العام ووحدة المجتمع، كان من الضروري اللجوء إلى السلطات الزمنية!

ما هي العقوبات التي كان يجب تطبيقها على المنشقين؟ آراء لوثر حول هذا الموضوع قليلة جدا وتختلف حسب الأوقات والحالات. إن " لوثر أكثر شمولاً إلى حد بعيد في الغالب، وفتاك في مطالبته بعقوبة خصومه. فهو يتحدث أحيانا عن عقوبة الموت بالنسبة للبابوات، وأولئك الذين ينكرون تعميدهم الأطفال، ويعتقد، في بعض الأحيان أن العقوبة تكفي. لكن على أية حال لا بد أن يدعم سيف القاضي المدني الكلمة (...). لكن سيكون من الصعب أن نبرهن على أنه في هذه المسألة لم يخلق " غموضاً خبيثاً" بين المملكتين اللتين ميز بينهما بوضوح في موضع آخر "44. في الواقع، يعود، حسب لوثر، إلى السلطة الزمنية اتخاذ القرار. حتى 1530-1531 لم يقبل بعقوبة الإعدام إلا في حالات الشغب الحقيقي. لقد استبعده في 1528 فيما يخص القائلين بتجديد عماد المسالمين. ولكن في عام 1531، بدا وكأنه يتراجع مع بعض التردد في

44 نفس المرجع، ص. 495.

الرأي الذي كتبه فيليب ميلانكتون* (Philippe Mélanchthon) الذي اقترح إعدام القادة وأولئك الذين أعادوا تعميدهم. لقد وقع لوثر الإشعار، مع إدراكه للقسوة البادية فيه: من القسوة أن نرى أنهم يعاقبون بالسيف، لكنهم أكثر قسوة حين يدينون سلطة كلمة الله، ولا ينقلون أي عقيدة مؤكدة، ويقمعون العقيدة الحقيقية ويرغبون في تدمير مؤسسات العالم.

على مدى السنوات اللاحقة، ظل في الواقع أكثر اعتدالا. متواجها مع مختلف الحالات من القائلين بتجديد العماد، أو مكلفا بإبداء رأيه، سعى إلى إقناع القائلين بتجديد العماد بخطيئتهم. في 1538 نصح حاكم هسه (landgrave de Hesse) بطرد القائلين بتجديد العماد. لكن ألم يكن ذلك خطأ في مواطن أخرى؟ لم يكن بوسع السلطة أن تسمح للذئب بأن يعيث فسادا في الحظيرة التي كانت مسؤولة عن حفظ حظائر الأغنام الأخرى. كانت كل سلطة مسؤولة عن أراضيها الخاصة. دعونا نلاحظ مرة أخرى أنه في حديث المائدة (Propos de table) لعام 1540، ميز مرة أخرى بين عقيدة مثيرة للفتنة تستحق عقوبة الإعدام وعقيدة إشراقية (illuministe) كان من المفترض أن تؤدي إلى الطرد فقط.

في وقت مبكر من عام 1538، في رسالته ضد السبت المكتوبة في فيتنبرغ، أهان لوثر اليهود من خلال وصفهم بأنهم "شعب يمتلكه جميع الشياطين ... مثال رائع على الغضب الإلهي". ولكن طيلة السنوات الموالية، أصبح كلام لوثر عنيفا أكثر فأكثر تجاه اليهود. بالفعل، في كتابه "اليهود وأكاذيبهم"، المنشور في فيتنبرغ عام 1543، "استعاد لوثر جميع الاتهامات القديمة الأكثر بشاعة: القتل الطقوسي (الشعائري) وتسميم ينابيع المياه، والسحر والشعوذة والخيانة العظمى لصالح الأتراك، وخلص إلى القول: "فماذا علينا أن نفعل تجاه هذا الشعب اليهودي المرفوض (و في ترجمة أخرى الملعون)، المغضوب عليه من الله؟ ... وهذا هو رأيي: أولا: أن نجتنب معابدهم ومدارسهم [...] ولو كان موسى حيا في أيامنا هذه لكان أول من يخرب مدارس اليهود وبيوتهم، ويعمل (يضرم) فيها النار [...] رابعا: أن يمنع الربانيون (الحاخاميون)

* فيليب ملانكتون (بالألمانية: Philipp Melanchton) (بريتن، 16 فبراير 1497 - فيتنبرغ، 19 أبريل 1560) إنساني و لاهوتي الألماني، صديق شخصي لمارتن لوثر وأحد أبرز شخصيات الإصلاح البروتستانتي. (من ويكيبيديا)

منهم، من تعاطي مهمة التعليم... وأن من يشذ عن هذا يخسر حياته ونفسه⁴⁵. في هذا العمل نفسه، قال لوثر مرة أخرى متحدثاً عن اليهود: "(...) يجب أن نقودهم ونعاملهم مثل الكلاب المسعورة". وإذا كان لوثر، من خلال كتاباته لعام 1543 ضد اليهود، دعا السلطات لطردهم، فإنه في نصه عام 1530 أنشأ فرقا بين قمع المجذفين والتسامح مع اليهود. بالتأكيد، منذ مطلع 1530، يشير إلى أنهم يجدفون ضد ربنا المسيح، وضد أمه وكذلك جميع القديسين والمسيحيين. ولكن، حسب لوثر، " لديهم أيضا عقابهم لكونهم لا يزالون خارج العالم المسيحي، ولأنهم لا يستطيعون الوصول إلى وظيفة سياسية. من ناحية أخرى، فإنه مما لا يحتمل أنه بين المسيحيين فإنهم يقدمون على [التجديف] من خلال وزارة عمومية للوعظ أو من خلال وعظ الزوايا مثلما يفعله [وإعازهم] صاغرين ويسموننا [سرا]"⁴⁶. مع الدعوة إلى الطرد، أقدم لوثر على خطوة جديدة⁴⁷.

في تعليقه عام 1530، وجد لوثر نفسه مضطرا للإجابة على اعتراض: من خلال دعوة السلطات الزمنية لقمع المنشقين، ألا يذهب إلى تبرير عمل الطغاة الذين اضطهروا الإنجيل؟ إنهم يعتبرون إنجيلنا هرطقة وكفر [...] ويزعمون أن ضميرهم ووظيفتهم تجبرهم على معاقبتنا ككفار مجذفين. في الواقع، رفض لوثر الاعتراض واستبعده. إذا كان من الضروري أن نأخذ بعين الاعتبار الطغاة والعميان غير القادرين على فهم الحقيقة الإنجيلية، لكان قد مضى وقت طويل منذ أن كان ينبغي علينا التخلي عن الإنجيل بأكمله. علاوة على ذلك، كون أن ملوك إسرائيل قتلوا الأنبياء الحقيقيين لا يبيح إبطال الوصية كلية ومنع رجم الأنبياء المزيفين. لكن السلطة الصالحة المتدينة لن تعاقب أي شخص حتى تسمع إليه وتتأكد بأنه كافر ومجذف. وقد اهتم لوثر بالإسلام وتعامل معه كديانة أقل مما تعامل معه كمظهر لنهاية العالم*. وقد كان

⁴⁵ مارتن لوثر، اليهود وأكاديبهم، مرجع سابق، صص. 118-121.

⁴⁶ Ibid., 212, 33-38.

⁴⁷ Lienhard, « Luther et les juifs » (note 1) ; du même, Luther. Ses sources, sa pensée, sa place dans l'histoire, Genève, Labor et Fides, 2016.

* كان لوثر يرى الأتراك آفة أرسلت لمعاوية المسيحيين من قبل الله، وأنهم جزء من الولايات التي تحدث عنها سفر الرؤيا إلى جانب البابوية التي اعتبرها لوثر خلال تلك المرحلة ضد المسيح. (مارتن لوثر/ ويكيبيديا).

موقف مارتن لوتر من البداية موقفا عدائيا ومضادا للأتراك ... وكان يدعم لوتر موقفه العدائي هذا نحو الأتراك، شعوره بالخوف على المسيحية عامة بجانبها الكاثوليكي و البروتستانتية، وخاصة بعدما رأى من ارتداد للمسيحيين الذين دخلوا الإسلام في الممالك التي دخلها الأتراك⁴⁸. في عام 1529، في مقاله "حول الحرب ضد الأتراك" (sur la guerre contre les Turc)، يرى أن "خطر الأتراك" هو بمثابة عقاب من الله. حتى مع مثل هذه التصريحات والخطابات، لم يُظهر للكنيسة، التي سميت باسمه (اللوثرية)، أي طريق للتسامح.

كل ما ذكرناه سابقا يشير إلى نظرة لوثر المتعصبة والمتشددة إلى الغير، نظرة لا تقبل الآخر المختلف ولا تتسامح معه، فقد " غالى لوثر في تقدير بعض التهديدات التي شكّلها خصومه الذين حشروهم جميعا في زمرة أعداء الإنجيل، واتهم الأتراك واليهود ومؤيدي السلطة البابوية ومن يؤمنون بمجازية القرايين المقدسة (البروتستانتيون المعارضون لنظرته إلى القرايين المقدسة) بأنهم عملاء الشيطان في عزمه على تدمير الحقيقة التي استعادتها الحركة اللوثرية"⁴⁹.

خاتمة:

في ختام هذا العرض، نستنتج أنه، فيما يتعلق بلوثر فيمكن أن نقول أنه رجل منفصم الشخصية إن جاز التعبير، " والحق، إن لوثر لم يكن قدوة للصلابة أو مثلا على الفضيلة، ولكنه رجل جمع متناقضات الحياة"⁵⁰. هذا الطبع اللوثري إنعكس على نظره فيما يتصل بالتسامح، حيث " من المستحيل أن نكتشف في كتابات لوثر منظورا متسقا لمسألة التسامح والحرية الدينية. وحتى إذا قلنا بصورة لها ما يبررها أن

⁴⁸ محمد أبو حطب خالد، مارتن لوتر والإسلام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة/ مصر، ط 1، 2008، ص. 208.

⁴⁹ سكوت إتش هندريكس، مارتن لوتر - مقدمة قصيرة جدا - ترجمة: كوثر محمود محمد، مراجعة هبة عبد العزيز غانم، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، القاهرة/مصر، ط 1، 2014، ص. 47.

⁵⁰ إميل أمين، نواب في ثياب حملان - مختصر قصة الأصولية الأمريكية - مرجع سابق، ص. 28.

تفكيره تطور بوجه عام من تسامح معقول مع الإنشقاق في فترته الأولى إلى تأييد شديد للإضطهاد في الجزء الأخير من حياته "51.

نحن أمام لوثرين اثنين: الأول يعبر عن نفسه بشكل أساسي بين عامي 1520 و 1525. وهو يناهز بقوة ليس فقط بحرية فعل الإيمان، ولكن أيضاً الحق في الشهادة العلنية للإيمان. والفضاء العمومي أو المجال العام يمكن ويجب أن يظل مفتوحاً لأشكال مختلفة من العقيدة، حتى ولو كانت خاطئة. يجب على القائمين على الكنيسة محاربتهم، ولكن فقط من خلال الكلمة، كما أن السلطات المدنية ليست مدعوة إلى الحكم على حقيقة وصحة الإيمان. لوثر الأول هذا، هو بالتأكيد حديث، وخصومه، وخاصة القائلون بتجديد العباد، غالباً ما يتذكرون مواقف لوثر الأولى عندما تعرضوا للقمع أو الاضطهاد. كما يجب الإشارة إلى أنه، خلافاً لعلمانية التي كانت تريد وتهدف أن إلى إنزال النهج والمسعى الديني إلى المجال الخاص بوصفه مسألة شخصية، فإن لوثر لا يتوقف أبداً عن التأكيد على حق وواجب المؤمنين، بما في ذلك المنشقين، في الشهادة بإيمانهم في الفضاء العمومي (المجال العام). غير أن هناك لوثر الآخر، أكثر غرابة بالنسبة لنا. هو لوثر الذي، بسبب عدم الإستماع إليه من قبل كل العالم المسيحي، إرتد إلى الكنيسة الإقليمية. هذه الأخيرة يجب أن تكون موحدة أيضاً في إيمانها. يجب على المنشقين ممارسة إيمانهم في المجال الخاص أو مغادرة الإقليم. ويجب على السلطات، مثل داود وأمراء العهد القديم، أن تسهر على مراقبة لوحتي القانون*، أي أيضاً السهر على العبادة وعن الإيمان الحقيقي. بطريقة ما، إن العصور الوسطى هي التي تستمر وتدوم على مستوى المناطق لا على مسيحية عالمية. هنا تتوقف حداثه لوثر، هذه الحداثه واضحة جدا في العديد من المجالات الأخرى. لكن، "ما هو الفرق، وما هو التعارض المشار إليهما غالباً لدى لوثر الشاب، ولوثر الكهل، (...)? يذكر لوسيان لوفيفر حول تلك المسائل رأياً معللاً، فهو يؤكد على الوحدة

⁵¹ دنكان فورستر، مارتن لوثر وجون كالفن، ضمن كتاب: ليو شتراوس و جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية - الجزء الأول من ثيوكلديديس حتى اسبينوزا -، مرجع سابق، ص. 493-494.

* في الكتاب المقدس، ألواح القانون هي عبارة عن ألواح حجرية قام الله بكتابة الوصايا العشر التي أعطيت لموسى عليها (انظر سفر الخروج). وأصبح شكلها التقليدي أحد رموز اليهودية التي استخدمت على وجه الخصوص في أفراس المعابد اليهودية. جاء في سفر الخروج 34-1: ثُمَّ قَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى: «أُنحِتْ لَكَ لَوْحَيْنِ مِنْ حَجَرٍ مِثْلِ الْأُولَيْنِ، فَأَكْتُبُ أَنَا عَلَى اللَّوْحَيْنِ الْكَلِمَاتِ الَّتِي كَانَتْ عَلَى اللَّوْحَيْنِ الْأُولَيْنِ الَّذِينَ كَسَرْتَهُمَا.

العميقة والثابتة للميول اللوثرية خلال أكثر الأحداث إثارة للشك. لا يوجد إذن، لوثران إثنان، والوحدة التي يجدها فيفر لدى لوثر هي أساسا من طبيعة نفسانية... فهو يكتشف لدى لوثر لعبة متقطعة من الدخول والخروج، ومن الإندفاع والتراجع⁵².

أخيرا، أود تلخيص نتائج دراستي في ست ملاحظات.

1. أولاً وقبل كل شيء، يجب على المرء أن يعترف بكل صدق وأمانة: لوثر لم يكن معلم التسامح. تحتوي كتاباته – بالطبع، بالنظر الى الوقت الحاضر - على بعض الانحرافات اتجاه أولئك الذين يفكرون ويؤمنون بشكل مختلف. على الرغم من أن نصيحته بشأن معاملة المعلمين الزائفين والهراطقة تعتبر تقدمة إلى حد كبير، فإنها لا يمكن أن تعتبر نموذجاً للتسامح الديني في السياق الحالي.

2. ومع ذلك، في هذه المرحلة، يبدو من الضروري التمييز بين لوثر الشخص ولوثر اللاهوتي. هنا مرة أخرى، فإن النظرة اللوثرية للإنسان، والتي تنص على اعتبار الإنسان مبرراً وخاطئاً، لها وظيفة تحريرية. 3. لاهوت لوثر يحتوي بالتأكيد على أفكار مبتكرة لممارسة مسؤولية لاهوتياً عن التسامح. هذا صحيح على الرغم من أن لوثر نفسه لم يكن دائماً قادراً على تنفيذ هذه الأفكار بشكل كافٍ وصحيح. حسب انطباعي، لا يمكن تحقيق مثل هذه الممارسة للتسامح من خلال التخلي عن اليقين الديني للحقيقة، بل بالتأمل فيه.

4. من المفارقات، أن إصرار لوثر على إنجيل التبشير من جانب المسيح هو مساهمة مهمة في التسامح، لأنه يشجع الناس على التعرف على الطابع الموهوب لإيمانهم، وبالتالي يشكل أيضاً ممارسة التواصل بخصوص يقينهم. التوجيه نحو الكلمة الخارجية لوعده الله يحزر إدارة مريحة لما يتعارض مع اليقين ويبدو أنه لا يحتمل بشكل أساسي.

⁵² تيوبالد سوس، لوثر، ترجمة: حسيب نمر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت/لبنان، ط 1، 1981، ص. 22.

5. لا ينبغي للمرء أن نتوقع وننتظر لاهوتا متسامحا من لوثر، والذي بلا شك سيكون تناقضًا في ذاته. ومع ذلك، فإن قوة اللاهوت اللوثيري تكمن في ضبط النفس. التوجه الصارم نحو الكلام الذي لا يمكن أن يقوله الإنسان لنفسه يضع ويخلق عتبات ضد الإكراه وممارسة العنف في المسائل الدينية.

6. التسامح مع لوثر يُفهم دائمًا على أنه تسامح مع التناقض، أو على الأقل، الإختلاف الذي لا يحتمل حقًا مع يقينه الخاص بالحقيقة. السبب في ذلك هو التجربة الخاصة لتسامح الله الذي يساهم في التواضع من جهة، كما يساعد على المحبة النشطة والفعالة من جهة أخرى. لا يتعلق الأمر بدفاع لصالح الحرية الدينية بمعنى المطالبة بالاختيار الشخصي للدين. على العكس من ذلك، بالنسبة للوثر، الإيمان بالمسيح هو هبة معطاة ويتعذر بلوغها والحصول عليها. إنه لا يعرف حرية الدين، بل حرية التدين.

هذه النظرة اللوثرية لمشكلة التسامح هي بالتأكيد نظرة قبل-حديثية (prémoderne). ومع ذلك، فإن إيمان لوثر بالتسامح يوفر دوافع مفيدة لمناقشات اليوم. إنها تبين أن اليقين الديني للحقيقة لا يمكن التخلي عنه على وجه التحديد من أجل كسب التسامح واحترام الأجنبي، وفقا للمفهوم البروتستانتي، وتقدير الغرباء. من ناحية أخرى، إذا كنت متأكدًا من إيماني الخاص، فيمكنني مواجهة بشكل منفتح وباحترام مع الإيمان الأجنبي. إن مطلب التخلي عن اليقين الديني يبدو غالبًا غير متسامح في هذا الصدد.

الفصل الثاني:

التسامح عند فلاسفة القانون الطبيعي الألمان

المبحث الأول : بوفندورف والتسامح الديني

المبحث الثاني : التسامح عند كريستيان
توماسيوس

المبحث الثالث : التسامح في نسق كريستيان
وولف

تمهيد:

على الرغم من أن ممارسة التسامح قد تبدو مهددة بموجب القانون الطبيعي، إلا أن الفحص الدقيق يبين، على العكس من ذلك، أنها تستند عليه. وحتى وإن كان القانون الطبيعي يولد مبدأ التسامح، فإنه لا ينتج عقيدة ليبرالية للتسامح. إنه لا يعتمد على الحياد والشك والحقوق الذاتية المجردة أو أي من المبادئ التي وضعها جون ستيوارت ميل. " وقد حدث في ألمانيا - كما يحدث في كل مكان أن اعتبارات المرونة السياسية أعانت على ازدياد التسامح وخاصة في بروسيا. وحدث كما يحدث في غير ألمانيا - أن أثر الدفاع النظري عن التسامح تأثيراً عظيماً في الرأي العام. ولكن المدافعين عن التسامح في ألمانيا بنوا دفاعهم في الأغلب على أسباب قانونية على خلاف ما حدث في إنجلترا وفرنسا حينما بني الدفاع على أسس خلقية وعقلية"¹. ويمكن تعريف القانون الطبيعي، بالمعنى الواسع، على أنه مجموعة القواعد لسلوك الإنسان في المجتمع، نابعة إما من طبيعته باعتباره كائناً حياً، أو من طبيعته ككائن عاقل (القديس توماس الاكويني وغروتوريوس)، أو من خصوصيته الوجودية (هوبز وسبينوزا). " إن فكرة القانون الطبيعي تعني وجود قواعد قانونية أسبق وأعلى من القانون الوضعي خالدة ثابتة تصح في الزمان والمكان، وإن ما يميز القانون الطبيعي هو الموضوعية والثبات، فهو لا يدين بوجوده لإرادة المشرع، كما إنه قانون مستقل عن القانون الوضعي وأعلى منه"².

تمثل نظم وأنساق الحقوق الطبيعية في الأنوار الألمانية نقطة تحول رئيسية ومنعرج كبير في تاريخ التسامح الديني. ومع ذلك، يمكن تمييز منعطف واضح في القانون الطبيعي لهذه الفترة، أدت بديانتم كلييل (Diethelm Klippel)، على سبيل المثال، إلى تحديد وتمييز فترتين من القانون الطبيعي مختلفتين عن بعضها البعض. من المتفق عليه أنه يجب إقامة فرق مهم بين القانون الطبيعي الكلاسيكي (القديم أو المسيحي أو المدرسي) والقانون الطبيعي الحديث بسبب أسسهما الفلسفية والمنهجية. يبدو أن الأول مرتبط بنظرة نهائية وغائية للعالم (فكرة الكمال الأرسطية)، مرتبة ومنظمة (الكون الرواقي) أو العناية الإلهية

¹ جان بانيل بيوري، حرية الفكر، ترجمة: محمد عبد العزيز إسحاق، تقديم: إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة/مصر، ط 1، 2010، ص. 94.

² محمد جمال مطلق الذنبيات، المدخل لدراسة القانون، مكتبة القانون والاقتصاد، الرياض/السعودية، ط1، 2012، ص. 24.

(الخلق والخطة الإلهية للتقليد المسيحي والتقليدي)، بافتراض التصادف بين نظام الطبيعة والعقل البشري والذي يسمح باستنباط معايير الواجب من نظام الكائن. ينبع الثاني من مقارنة وظيفية متصلة للكون، يتم اختزاله إلى مجموعة من الظواهر، موضوع تجارب أو ملاحظات، والعلاقات المعبر عنها في شكل معادلات وقوانين رياضية، مؤسسة البناء المنهجي لحقوق وواجبات الأفراد، في حالة الطبيعة (الوضع الطبيعي) كما هو الحال في حالة المجتمع (الوضع المدني). والنتيجة هي مجموعة من المذاهب العقلانية والفردانية، والتي ستكون أصل إعلانات حقوق الإنسان الأمريكية والفرنسية في القرن الثامن عشر. كمصدر لمفهوم الحقوق الأساسية في القرن العشرين (حقوق الإنسان).

إن " جوهر التفكير في القانون الطبيعي ومغزاه هو التصديق على شرعية ما هو طبيعي وإنساني وزمني وديني ومجتمعي، في السياسة والحقوق والأخلاق والدين " ³. ومذهب حالة الطبيعة، أي تلك التي تتعلق بتنظيم ما قبل الدولة للتعايش الإنساني والمجتمع، هو في عصر التنوير جزء لا غنى عنه تقريبا من مفهوم الدولة في جميع تمثيلات القانون الطبيعي. فقط في سياق الرؤية المحترمة الخاصة بحالة الطبيعة (status naturalis) يوجد التفسير المناسب للجماعة المركبة للحالة المرئية في معالمها. ومع ذلك، تتغير هذه الملامح مع الصورة المعنية، التي يستمدّها المؤلف من الحالة الطبيعية. إن " فلاسفة القانون الطبيعي، ينطلقون من مفهوم طبيعة الإنسان والتي يحاولون استنتاج قواعد صحيحة وعادلة منها " ⁴. لكن كيف ساهم فلاسفة القانون الطبيعي الألمان في بناء مفهوم للتسامح على أسس ومبررات قانونية؟

³ حسن خليفة فريال، الدين و السياسة في فلسفة الحداثة، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة/مصر، ط 1، 2005، ص. 19.
⁴ ميشيل تروبير، فلسفة القانون، ترجمة: جورج سعد، دار الأنوار للطباعة والنشر، ط 1، 2004، ص. 16.

المبحث الأول : بوفندورف والتسامح الديني

- أولا - العلاقة بين الدين والسياسة

- ثانيا - التسامح الديني عند بوفندورف

- ثالثا - حدود التسامح البوفندورفي

تمهيد:

إن رسالة جون لوك حول التسامح، التي نشرت في الأصل باللغة اللاتينية في عام 1689، معروفة على نطاق واسع كنص مؤسس لتاريخ التسامح. يزعم عادة أن لوك كان من أوائل الذين دافعوا عن مفهوم "حديث" للتسامح. ويستند هذا التأويل إلى التمييز الأساسي بين مذهب "تقليدي" وآخر "حديث" للتسامح. ينظر الأول إلى التسامح باعتباره هبة أو امتياز يمنح لأفراد أو جماعات من قبل الحاكم. هذا ما يعني أن هذا المذهب لا يرى أن التسامح خير في حد ذاته، وإنما بوصفه وسيلة مؤقتة للتغلب على الانشقاق الديني. وبالتالي يبقى الهدف النهائي إعادة توحيد مختلف الأديان أو الطوائف الدينية. يتسم المذهب "الحديث" للتسامح بالتحول و الانزياح إلى الحرية الدينية أو حرية الضمير. " إذا نظرنا إلى الليبرالية من زاوية كونها امتدادا إلى مبدأ التسامح الديني ، فإن من الضروري حينئذ إدراك كون التسامح الديني في الغرب قد اتخذ شكلا محددة يتمثل في حرية الضمير الفردية، وهي اليوم عبارة عن حق أساسي للفرد في حرية العبادة وحرية نشره لدينه وحرية تغييره أو حتى التخلي عن الدين بالكامل"¹. ضمن هذه النظرة، تعتبر الحرية حقاً لا يتوقف على وكالة تمنح الامتيازات. " فلكل فرد حقه في الاعتقاد وحقه في التعبير عن رأيه، (...) وفقا لهذا الرأي حينئذ، ليس منة، وإنما واجب تفرضه الحرية الشخصية"². مقارنة التسامح القائم على الحرية هي بمثابة دفاع مبدئي عن الانشقاق الديني، وينطوي ضمنا على الإيمان بدوام التنوع الديني واستحالة القضاء عليه*.

على الرغم من أن رسالة لوك تمثل خطوة مهمة في تاريخ التسامح، إلا أنها ليست فريدة من نوعها على الإطلاق. ولذلك، ليس من المستغرب أن يلقى هذا العمل موجة من الاحتجاجات في "جمهورية الآداب" الأوروبية. وقد احتلت البلدان البروتستانتية مثل هولندا وإنجلترا وبراندنبورغ-بروسيا وسويسرا، أين اتخذ

¹ حسام الدين علي، إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر – جدلية الإنماج والتنوع –، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، ط. 1، 2010، ص. 273.

² ماجد الغرابوي، التسامح و منابع اللاتسامح – فرص التعايش بين الأديان والثقافات –، مرجع سابق، ص. 21.

* من أجل التمييز بين المذهبين "التقليدي" و "الحديث" للتسامح، أنظر ماريو تورشيتي (Mario Turchetti) "التوافق الديني والتسامح السياسي في فرنسا خلال القرنين 16 و 17" (Concorde religieuse et tolérance politique dans la France des seizième et dix-septième siècles). تم تناول هذا التمييز في المقدمة الافتتاحية حول "الاختلاف والانشقاق: نظريات التسامح في العصر الوسيط و أوروبا الحديثة".

المنفيون الهوغونوت مقرا لإقامتهم، مكان الصدارة في الحركة. " ولا بد أن نتوقف هنا لحظة عند المفكر القانوني الكبير صموئيل بيفندورف (1632-1694) الذي دعا إلى إحلال القانون الطبيعي أو العقلاني المحض محل القانون الكنسي المقدس، أي الشريعة المسيحية في الواقع، وكان ذلك يعتبر ثورة ما بعدها ثورة"³.

ولد صامويل بوفندورف عام 1632 في قرية صغيرة في ولاية سكسونيا اللوثرية. تولى وظيفة مدرس لدى عائلة البارون بيتر يوليوس كوييت (Peter Julius Coyet)، الذي اعتقل معه حين أعلنت السويد الحرب على الدنمارك "وخفف من ضجر السجن بوضع نهج للقانون الدولي، فلما أطلق سراحه رحل إلى ليدن، حيث نشر نتائج بحثه تحت عنوان "عناصر القانون الدولي" (1661) "⁴. في 1664، نشر أعماله السياسية الرئيسية الأولى، "حول حالة الإمبراطورية الألمانية" (Sur l'état de l'Empire allemand)، وهو "دراسة عن "مملكة ألمانيا" أزعت ليوبولد الأول، لمهاجمتها الإمبراطورية الرومانية المقدسة وأباطرتها"⁵. وتم حظر العمل في الجامعات الألمانية و- بسبب طابعه المعادي للكاثوليكية - أدانه البابا. " وقد أثارت كتبه فضيحة فور صدورها بسبب النقد اللاذع الذي يوجهه إلى العقائد اللاهوتية. فهو يعتبر أن القانون الطبيعي أهم من القانون الكنسي أو الشريعة المسيحية لأنه قائم على حكم العقل وينطبق على جميع البشر، هذا في حين أن القانون الكنسي لا ينطبق إلا على المسيحيين"⁶.

في عام 1670، أصبح بوفندورف أستاذ القانون الطبيعي والدولي في كلية الحقوق بجامعة لوند (Lund) بدعوة من ملك السويد تشارلز الحادي عشر ملك (Charles XI). نشر هناك مقالاته الرئيسية حول القانون الطبيعي بالإضافة إلى عدد من المقالات التكميلية والمثيرة للجدل. وقد أدى استيلاء الدانماركيين،

³ هاشم صالح، معارك التنويريين والأصوليين في أوروبا، دار الساقي ورابطة العقلايين العرب، بيروت-لندن، لبنان-انكلترا، ط 1، 2010، ص. 214.

⁴ ول وايريل ديورانت، قصة الحضارة - عصر لويس الرابع عشر -، الجزء الرابع من المجلد الثامن (34)، ترجمة محمد علي أبو درة، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، تونس-بيروت، تونس-لبنان، 1988، ص. 158.

⁵ نفس المرجع، ص. 159.

⁶ هاشم صالح، معارك التنويريين والأصوليين في أوروبا، مرجع سابق، ص. 214.

لفترة وجيزة، على لوند في عام 1677 إلى انتقال بوفندورف إلى ستوكهولم، حيث عمل لأكثر من عشر سنوات كمستشار خاص، ووزير دولة ومؤرخ ملكي لتشارلز الحادي عشر. في هذه الوظيفة، قام بتأليف كتابين عن التاريخ السويدي وتحليل مقارن لمصالح وقوى الدول الأوروبية، مدخل لتاريخ أهم الممالك والدول الأوروبية (1682-1686). مع نشر "طبيعة وطابع الدين" في عام 1687، نصب بوفندورف نفسه كمستشار لناخب براندنبرغ-بروسيا الأكبر، الذي أهدى له العمل. في الواقع، انتقل إلى برلين في عام 1688 وخدم كمؤرخ محكمة ومستشار خاص ورجل قضاء لفريدريك وليام الأول وفريدريك الثالث، الذي كان من المقرر أن يصبح أول ملك لبروسيا في عام 1701. قبل وفاته في 1694، شرع بوفندورف في كتابة تاريخ هذين الملكين، كما أنه ألف مقالة حول إعادة توحيد البروتستانت في أوروبا، نشرت بعد وفاته في عام 1695، الذي يحمل عنوان "قانون الدبلوماسية، أو في اتفاق واختلاف البروتستانت" أو "قانون التحالفات: أو حول الإجماع والنزاع بين البروتستانت" (Loi de diplomatie, ou accord et désaccord des protestants / Jus feziale divinum sive de consensu and dissensu).

- أولا - العلاقة بين الدين والسياسة*:

لقد أشرنا من خلال التمهيد لهذا الفصل إلى أن دفاع الفلاسفة الألمان عن التسامح كان من زاوية قانونية، إذ " كان المفكرون الألمان يرونه مسألة قانونية وكانوا يناقشونها من حيث العلاقات القانونية بين الدولة والكنيسة"⁷. إن كل انعطاف نحو الله ونحو الآخرة، يحتاج الدين إلى دعم الأمير لحمايته ولإيمانه البقاء. إن الأمير لا يكف عن التدخل لكن كمجرد مؤمن من بين الآخرين، ولكن بوسائل استثنائية. وبالتالي له الحق في النظر في جميع أنشطة الكهنة واللاهوتيين، والتدخل في الشؤون. ولكن سلطته لا تذهب إلى حد أن تفرض على رعاياه دينه الخاص. ومن المؤكد أنه من الأفضل أن يشاطر جميع المواطنين إيمان الأمير وأن يحترم شرط معاهدة وستفاليا: "Cujus regio, hujus religio". لكن التعددية موجودة في الواقع،

* دولة القانون إنجاز متأخر للتاريخ ينبع من تحول ثقافي سمح بإخراج السياسي من عصر اللاهوت. وبالفعل، فلقد كان يجمع بين التاريخ واللاهوت روابط حميمة. فالسياسي يستمد من الديني القوة الروحية للمقدس وهذا الأخير يستمد منه القوة المادية التي تسمح له بالمحافظة على مؤسسته.

⁷ جان بانيل بيوري، حرية الفكر، مرجع سابق، ص. 94.

وقد انحاز بوفندورف إلى جانبها ودافع عنها. ولذلك يعلن نفسه لصالح تسامح معين يتفق مع احترامه لسر القلوب، وهو يدافع عن حرية الضمير والفكر أيضا، فإدانة ومحاكمة شخص بسبب معتقده يعتبر جرما أكثر خطورة. " ولهذا نجد أن المشرعين من أصحاب القول بالقانون الطبيعي - مثل بوفندورف pufendorf وتومازيوس، و بومر Boehmer يستخدمون فكرة التسامح في التخفيف من الطابع الاستبدادي لقانون الدولة فيما يتعلق بأمور الكنيسة"⁸. ما الذي يعتبر أكثر حقارة من إساءة معاملة أبرياء بسبب قناعاتهم الدينية، لسبب وحيد هو أن الآخرين، الذين أعمتهم الأحكام المسبقة أو الأهواء، يرفضونها. دون أن يسمى وينعت، بشكل صريح، يجد لويس الرابع عشر نفسه مستهدفا في جميع أنحاء الكتاب وخاصة في هذه المقاطع التي تبرز وتعكس إنسانية عميقة.

وهنا كان على بوفندورف أن يقيم تناغما وانسجاما بين قناعتين أساسيتين. أولا، يجب فصل المدنس الدنيوي والمقدس الديني في السياسة مثلما هما عليه في الأخلاق. " وقد أدخل بوفندورف هذا التصور غير الديني للدولة إلى ساحة الفكر الألماني. إن السلطة المدنية، بالنسبة لكل من غروتوريوس وبوفندورف وأتباعهما من أصحاب مدرسة الحق الطبيعي، هي في النهاية مؤسسة إنسانية"⁹. لذلك ستلتزم الكنيسة بالحياد في الشؤون العامة وستجد البابوية نفسها مدانة مثل الدولة وتدخلها في مختلف الأمم. ثم ينبغي تجنب، بأي ثمن، الثورات الدينية القابلة للانفجار هنا وهناك في الكنائس. لذلك فإن الأمراء يتدخلون في كل مكان لمنعها. وهكذا فإن هذا التعارض المطروح، تم حله عند بوفندورف لصالح الدولة، من أجل إنقاذ السلام الاجتماعي والحفاظ على الطابع الإنجيلي للكنيسة. أما عن الحق الملكي في المراقبة، فإنه يقيمه على أساس واجبات، التي هي واجبات جميع أعضاء شعب الله - شعب الكهنة، ولكنها تحمل إلى مستوى مسؤوليات ووسائل رئيس الدولة. لقد " اتخذت الصراعات الدينية منحنيات مختلفة بلغت الذروة في العصر الحديث، فكان الاستبداد والتسلط والقهر، وأجهضت الحريات والحقوق المدنية للبشر باسم الدين. وأدى هذا بالفلاسفة إلى نقد الواقع الديني للبشر. وتركز النقد على بعدين أساسيين: البعد الأول خاص بمضمون

⁸ عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة - الملحق (الجزء الثالث) -، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت/لبنان، ط1، 1984، ص. 63.

⁹ محمد سيلا، الأسس الفكرية لثقافة حقوق الإنسان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب/ بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 2010، ص.

الأديان، والبعد الثاني خاص بالعلاقة بين الدين والدولة. وأفضى نقد المضمون إلى القول بالدين الطبيعي، دين الطبيعة الإنسانية، موجود بوجود الجنس البشري، سابق على كل الأديان؛ بينما أفضى نقد العلاقة بين الدين والدولة في مختلف الأديان إلى الدين المدني¹⁰. لكن، ما المحتوى الذي يغطيه مفهوم الدين بالنسبة لوفندورف؟ عندما يتحدث عن الدين، هل يعني بذلك الدين الطبيعي أو الدين الموحى؟ أم أكثر من ذلك هل يقيم التمييز الجاري في أيامنا بين الدين والوحي؟

بشكل عام، دعونا نلاحظ أولاً أن بوفندورف يجهل المعنى الانتقاصي والازدرائي الذي يمكن أن تأخذه هذه الكلمة. الدين هو علاقة الإنسان بالله الذي يشكل واجبا أولاً أساسياً يعتمد عليه كل الآخرون، أو الذي من خلاله ينظر إلى الآخرين على حقيقتهم، وفي نفس الوقت كمقبولين. ثم إن هذه العلاقة تقحم الإنسان بكامله، الذكاء (العقل) والقلب، وإذا كان برونتيير يرى " أن ما يميز الدين هو الأمور الخارقة للطبيعة"¹¹، فإنه في هذه الكلية لا يوجد تعارض بين الطبيعي والخارق أو فوق-الطبيعي، بل تكاملية بين نظامين مختلفين، يجب علينا أن نميز جيداً بينهما للعمل بشكل أفضل. مسألة وضوح. يجعل الدين الطبيعي ممكناً ويسمح باكتشاف الله، والاعتراف به، وأن نتموقع بالنظر إليه. أما الدين الموحى يظهر أن عدم كفاية فعالية الدين الطبيعي يأتي من الخطيئة، وأن الله، بمبادرة منه، يوفر وحده وسائل تحقيق الطموح الأساسي للإنسان وتطلعاته. الأول هو محصلة جهد الإنسان، أما الثاني فهو هبة من الله. هناك إذن مبادرة من جانب كلا الشريكين. إن " الدين الطبيعي هو حلم فلسفي، قامت عبره الفلسفة بمحاولة إنقاذ دين الوحي مستخدمة العقل"¹². يمر بوفندورف بسهولة من أحد هذين المفهومين إلى الآخر، تعبيرات لتدريس تقليدي بالتأكيد. ومع ذلك، فإن مصطلحاته تتجنب الغموض واللبس: كلمة الدين المستخدمة وحدها تعني عنده الدين الطبيعي أو الدين باعتباره مؤسسة؛ وإلا فهو يتحدث عن الدين المسيحي.

¹⁰ فريال حسن خليفة، الدين و السياسة في فلسفة الحدائنة، مرجع سابق، ص. 13.

¹¹ يحي هاشم حسن فرغل، الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية، دار الأفاق العربية، القاهرة-مصر، ط.1، 2007، ص. 13.

¹² عزمى بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي: الجزء الثاني - المجلد الأول، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-قطر، ط.1، 2015، ص. 434.

أما بالنسبة للتعارض الكلاسيكي منذ كارل بارث* (Karl Barth)، بين الدين والوحي، فإنه لا يمكن أن تظهر عند بوفندورف. بالنسبة له، في الواقع، هناك تصحيح لا مبرر له من خلال التدخل الإلهي للدين الطبيعي يمنحها الإنسان لنفسه، وتسامي ممنوح في إيمان مخلص للأرواح. لا يزال هناك إذن تمييز بين العقائد الزائفة والديانة الصحيحة التي هي واحدة فقط. ومع ذلك، يمكن للمرء أن يميز فيه مشاعر قريبة من بارث، إذا أخذنا في الاعتبار التشديد القوي الذي يضعه على الدين الموجود في قلبه، المتناقض والتميز عن العبادة الخارجية. وبالتالي، فإن الدين المسيحي غالباً ما يستحضر في عينيه هذا الجانب الحميم، والحرية الدينية التي يدافع عنها، تنتمي إلى الجانب الداخلي حيث ينتج فيها الفداء آثاره. ولذلك يبدو له أن فائدة المظاهر الطقسية ضئيلة. في نفس الروح سوف يذهب توماسيوس إلى حد أن يقترح أن نتخلى عنها. في النهاية، يبدو أن الكنيسة والإيمان يظهران غير متصلين بشكل كبير عند بوفندورف؛ لم ينظر إلى المجتمع الكنسي في عمقه. ولا شك أن مشهد الكدمات الخطيرة التي عانى منها في ذلك الوقت يتعارض معه. في سنة 1687 "أهدى بوفندورف إلى ناخب براندنبرج الأكبر، رسالة عن "العلاقة بين العقيدة المسيحية والحياة المدنية" يدافع فيها عن التسامح"¹³، ويثبت فيه تفوق الطبيعة المدنية للدولة على الكنيسة، ودافع عن حرية الضمير الفردي (العقيدة). وهذا أمر استثنائي، لأن مذهب التسامح تم تطويره في إطار القانون الطبيعي الحديث، وهو مذهب يعتبر بوفندورف أحد الآباء المؤسسين له. وقد رأى بوفندورف أن القانون الطبيعي أمر مغرور في العقل الإنساني. ورأى قاعدة القانون الطبيعي في اجتماعية (Socialitas) الإنسان (...). وهذا القانون صالح لجميع الناس على السواء. وفصل بينه وبين القانون اللاهوتي"¹⁴. من أهم أعمال بوفندورف الرئيسية هي ("قانون الطبيعة والأمم، 1672" (De jure naturae et gentium)). "وعندما قدم صموئيل بوفندورف في عمله (حول قانون الطبيعة والأمم) في العام 1672، تفسيره الجوهرية لتطور البشرية إنطلاقاً من الهمجية، لم تكن متاحة لدى الكلمة المفتاحية

* كارل بارث (Karl Barth)، المولود في 10 ماي 1886 في بازل بسويسرا وتوفي في نفس المدينة في 10 ديسمبر 1968، هو قس مُصلح وأستاذ اللاهوت. يعتبر أحد الشخصيات الرئيسية في اللاهوت المسيحي في القرن العشرين، وخاصة اللاهوت الديالكتيكي. كان لعمله، وخاصة مقالاته عن الوحي الإلهي، تأثيراً حاسماً على بول تيليش وبورغن مولتمان. هذين الأخيرين اعتبراه أعظم لاهوتي بروتستانت في القرن العشرين وربما منذ الإصلاح، مع تجاوز الانقسام الطائفي.

¹³ ول وإيريل ديورانت، قصة الحضرة - عصر لويس الرابع عشر -، مرجع سابق، ص. 159.

¹⁴ عبد الرحمن بدوي، إمانويل كاتط، فلسفة القانون والسياسة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط؟، 1979، ص. 10.

لنقطته النهائية. هذه الكلمة موجودة الآن، إنها "الحضارة" ¹⁵. لقد نشأ بوفندورف في ظل حرب الثلاثين عامًا، لذلك كان كتابه مكرسًا لتوفير أساس علماني بحث للأخلاقيات والسياسة - في حضارة التواصل الاجتماعي بدلاً من السعي وراء القداسة - كان لهذا الكتاب تأثيرًا عميقًا على كل هؤلاء البروتستانت الذين اختاروا السلام والذين كان السلام أكثر أهمية بالنسبة لهم من الطهارة. بوفندورف " وصل إلى مرحلة النضج الفكري في أعقاب حرب الثلاثين عامًا مباشرة، وقد وجد نفسه يواجه مهمة تطوير أخلاقيات وسياسات تلائم الحياة في الدول المنزوعة القداسة التي أقرتها معاهدة ويستفاليا ¹⁶. " ولا يتردد بوفندورف، نظرا لاهتمامه بتحرير فلسفة الحق من علم اللاهوت، بأن يؤكد أن " لقوانين الطبيعة سلطة تامة لإلزام الناس، حتى ولو أن الله لم يزلها تأييدًا بكلامه الموحى". فليس من المدهش أن حيا الموسويون بوفندورف كرائد من روادهم ¹⁷.

أما آخر أعمال بوفندورف فهو كتابه: ("حول واجب الإنسان والمواطن وفقا للقانون الطبيعي"، المترجم تحت اسم "الواجب الكامل للإنسان وفقا لقانون الطبيعة، 1673" (De officio hominis et civis) juxta legem naturalem). " والواقع أن هذا المؤلف يحتوي على معطيات بانتقالها من عقل إلى عقل، ستنتهي إلى قيادة وعي القرن التالي: - يحل التجريد الفلسفي مكان التاريخ، لأننا لا نستطيع اعتبار "الإنسان الأول وكأنه نزل من السحب، إن جاز التعبير، مع الميول نفسها التي نجدها عند البشر اليوم عند ولادتهم" ¹⁸. وقد نُشرت الترجمة الإنجليزية الأولى لكتاب (De habitu)، والتي تم نسخها في هذا المجلد، عام 1698. في ذلك الوقت، كان بوفندورف قد اشتهر في إنجلترا وأماكن أخرى في أوروبا. وقد شهد العقد الأخير من القرن السابع عشر مناقشة مطولة لعمله في الدوريات المعرفية، بالإضافة إلى الترجمات الأولى لكتابه. وترجع الترجمة الإنجليزية الأولى لكتاب (De officio) لسنة 1691، أما

¹⁵ بروس مازليش، الحضارة ومضامينها، ترجمة: عبد النور خراقي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 412، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2014، ص. 25.

¹⁶ Ian Hunter, *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, Op. Cit, p. 148.

¹⁷ جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية - من عصر النهضة إلى عصر الأنوار -، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص. 441.

¹⁸ بول هازار، أزمة الوعي الأوروبي، ترجمة يوسف عاصي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2009، ص: 335.

الثانية فتعود لسنة 1698. إن الترجمات الفرنسية، والإنجليزية، والألمانية والعديد من الترجمات الأخرى المتعلقة بكتاب (De jure et De officio) التي أعقبتها في أوائل القرن الثامن عشر تشهد على الاهتمام الدائم بكتابات بوفندورف حول القانون والحق الطبيعي. "حسب هذه الكتابات يعتبر بوفندورف " المنظر الحقيقي للحق الطبيعي منظورا إليه كحق ضروري وثابت، يستنتجه العقل من طبيعة الأشياء. وفي رأيه كل قانون يقوم على أمر من سلطة عليا، سواء أكانت سلطة الله أو سلطة الإنسان. وهكذا يكتسب الحق الوضعي قيمة عقلانية، ويكون دور السلطة هو في سن القوانين التي تهدف إلى مراعاة الحق الطبيعي¹⁹. في الواقع، كان على هذه الكتابات أن تلعب دورا رئيسيا في تشكيل الفلسفة الأخلاقية والسياسية الألمانية والاسكتلندية والفرنسية إلى غاية الثورتين الأمريكية والفرنسية.

كيف ألف بوفندورف كتابه " العلاقة بين العقيدة المسيحية والحياة المدنية" (De habitu religionis christianae ad vitam civilem)؟ لقد كانت المسألة المستهدفة من وراء تأليف هذا الكتاب هي وضع وموقعة الكنيسة في المجتمع، في استمرارية مباشرة مع التفكير والتأمل في القانون الطبيعي. إن وجهة الدين تتوقف عليه. وهذا يتطلب معرفة ما هي طبيعته الأصلية وما نوع السلطة التي يمتلكها. نقطة الانطلاق لا يمكن أن تكون سوى العودة إلى المصادر، إلى الكتاب المقدس وفقا لبوفندورف. ولكن هذا الأخير يجمع بين مساهمة الكتاب المقدس مع فرضيته عن حالة الطبيعة. " حلل بوفندورف حالة الطبيعة وقال عنها إنها حالة تاريخية ومنطقية لوجود البشر، وإن غرائز الناس الاجتماعية هي التي دفعتهم إلى الاجتماع مقيدين بأوامر القانون الطبيعي لا بالأوامر الإنسانية، وعاش الناس في الحالة الطبيعية عيشة شقاء وتعس مدفوعين بحب الذات، يتغلب القوي على الضعيف بدافع الشهوة الذاتية لا بدافع العقل والحكمة²⁰. في الواقع، بوفندورف يطرح المشكلة من وجهة نظر الإنسان ويريد فهمه في إطار ما يجب أن يسمى مصير تاريخي للإنسانية، على الرغم من أن مفهومه للتاريخ لا يمكن أن تنافس فهمنا له، نقص الوثائق الكافية على وجه الخصوص. وبهذه الطريقة، يؤكد على النقطتين اللتين يعلق عليهما: الدين، هو

¹⁹ جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية - من عصر النهضة إلى عصر الأنوار -، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص. 441.
²⁰ حسن خليفة، تاريخ النظريات السياسية وتطورها، المطبعة الحديثة، القاهرة/مصر، ط 1، 1929، ص. 175.

شأن حميمي بحث، يقع في مجتمع عاجز عن بلوغه ويجب عليه أن يحترمه؛ موجه نحو الروحي، إنه لا يمتلك في المقابل أي سلطة زمنية.

أن يكون الدين وجهة نظر شخصية محترمة، فهذا ما يظهره بسهولة التأمل في حالة الطبيعة. وحده مع نفسه، الإنسان، من خلال قانونه من الوجود، لم يكن بإمكانه أن يطرح على نفسه مشكلة الله وكان يحلها بأفضل ما لديه، مجهزا بعقله وضميره، لأن العلاقة مع الله لا تعتمد أولاً على الآخرين. ومع ذلك، فإن العلاقات بين البشر قد تأثرت بالفعل، وكان هناك بالفعل حسن وسوء نية. بل إن هذا الوعي بإله خالق للقانون الطبيعي ذاته هو الذي جعل من الممكن تأسيس المجتمعات. "لقد ذهب "بيفندورف" على خطى "غروتوس" إلى التأكيد على أن الحق الطبيعي هو مجموع القواعد والمبادئ والقوانين التي تلائم طبيعة الإنسان الاجتماعية والعاقلة؛ وهو حق كوني ثابت ملزم للجميع بما فيهم المشرعون. وبما أن طبيعة الإنسان هي من خلق الله، فمن ثم فإن الحق الطبيعي مصدره الله، لكن على خلاف الحق الإلهي الذي كشفه الله للإنسان عبر الوحي يمكن معرفة الحق الطبيعي بملكة العقل التي وهبها الله له ليميز بين الخطأ والصواب، والخير والشر. والعقل هنا ليس مرشد مشكوك فيه أو ظني وإنما هو، إن أحسن استعماله، مرشد موثوق به في المعرفة كما في الأخلاق. وعلى العموم تأمل طبيعة الإنسان يقود إلى معرفة الحق الطبيعي خير معرفة²¹. فلكي توجد المجتمعات، في الواقع، كان لا بد من عقود تحترم، ولم يكن بإمكانها أن تحترم إلا بحكم واجب قابل للعقاب من طرف الإله. وهكذا، عندما تم إنشاء المدن، فإن الدين الطبيعي الذي كان موجوداً مسبقاً لم يتدخل في المضمون الخاص للعقد الاجتماعي. "بل ذهب إلى حد القول بأن العقد الاجتماعي بين البشر هو الأساس العقلاني لتنظيم المجتمع وتشكيل الدولة. وهذا يتناقض تماماً مع مقولة الأصوليين الذين يعتقدون بأن القانون الإلهي هو الذي يحكم البشر أو ينبغي أن يحكمهم"²². هذا العقد الاجتماعي لم يكن ضرورياً له من جهة، ولكنه، من ناحية أخرى، كان يستهدف أساساً السلام في العلاقات الخارجية والطمأنينة. ونتيجة لذلك، حافظ الناس على استقلاليتهم الكاملة في المسائل الدينية

²¹ زهير اليعقوبي، الحرب الإنسانية.. هل يمكن أن نبرر الحرب؟، دار الكتب للنشر والتوزيع، القاهرة/ مصر، ط1، 2017، ص. 165.

²² هاشم صالح، معارك التنويريين والأصوليين في أوروبا، مرجع سابق، ص. 214.

وليسوا مرتبطين بأي شيء بخصوصها تجاه السلطة. لقد " قال بأن البشر هم الذين يحكمون أنفسهم بأنفسهم وليس القوة الغيبية كما يزعم الأصوليون (...). وهكذا سقطت نظرية الحق الإلهي لملوك أوروبا، وبسقوطها ابتدأت الحداثة السياسية "23. في المقابل يظل كل واحد منهم مرتبطا مباشرة بالله بصلة أقوى بكثير من الرابطة الاجتماعية. لذلك يمكننا أن نخلص إلى أنه من بين جميع حريات حالة الطبيعة، تبقى الحرية الدينية هي الوحيدة التي لم تمس، وأن التعدي عليها يمثل انتهاكا صريحا ومباشرا على القانون الطبيعي. ولكن ألا تمتلك الدولة أية مهمة دينية؟ تتكلف الدولة بمهمتين تتعلقان بالمظاهر الخارجية للعبادة: السهر على ممارسة التقوى، مراقبة أنشطة المؤمنين. تتبع الوظيفة الأولى من واجب أرباب الأسر في تربية وتنمية إيمان أبنائهم وتكامل سلطتهم المتناقصة الآن. أما الثانية فيتولد من مجرد متطلبات الشرطة وضرورياتها.

هذه الحتمية الأولى، ثمرة التفكير حول أصل الدين الطبيعي، ودراسة الظروف التي أسس فيها المسيح كنيسة وتثبيتها بحمله إلى حتمية ثانية تكميلية. في الواقع، المسيح قد ألغى العبادة من العهد القديم المعدل بما يتناسب مع الشعب اليهودي وحده، لاقتراح آخر يكون في نفس الوقت شخصي وكوني. إن المسيح لم يسبق له أن قدم نفسه كزعيم سياسي، ولم يجعل من رسله إلا مبلغين لكلامه، مثل الأطباء. إن كنيسة تجمع تلاميذه وأتباعه في شعب الكهنة، وليس في أمة من نوع جديد، وهبت أرضا. " يرى المسيحيون أن المسيح لم يشر البتة إلى ملكوت الأرض، ولم يقدم نفسه على أنه زعيم سياسي أو عسكري، ولم يتحدث عن استعادة دولة على النمط اليهودي في أرض الميعاد، (...). وأن هذه الدولة ليست كيانا سياسيا خاصا بشعب معين، بل هي شيء روعي "24، فلا شيء في كل هذا مشابه لدولة بنيت على أساس إرادة الناس. ومن الواضح أن مؤسس المسيحية لم يكن يهتم إلا بخلص النفوس ولم يرغب في أن يمنح جسمه الصوفي، الذي هو رأسه، أي سلطة أخرى سوى سلطة مواصلة عمله. وهكذا فإن الدين الموحى بالتالي لا يمكنه أن يدعي شيئا ويصبو لغاية أكثر مما يشكل مهمته. " صحيح أن عقيدة الإنجيل لا تهدف إلى تدمير

²³ المرجع نفسه، ص. 214-215.

²⁴ نعمان جعيم؛ وسيلة زياد، شهود يهوه بين المسيحية واليهودية، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، ط. 1، 2012، ص. 156.

الجمهورية، ولا تأمر الأمراء بإجبار رعاياهم، لإرغامهم على الانضمام إلى دينهم (اعتقادهم)، أو القيام في هذا الصدد بمزيد من التأثير، أكثر مما توجه عليهم طبيعة الواجبات المرتبطة بالمهمة التي شرفوا بها. وبالتالي، فمن المنطقي أن يقتصر صاحب السيادة من أجل اجتثاث الآثام، ويحرص جداً على عدم استخدام الوسائل القادرة على إحداث اضطراب في الدولة، أو حتى إضعافها؛ ولا هذا، في كلمة واحدة، ما أعطى عنه يسوع المسيح وحوارييه المثال أو الوصية²⁵.

في نهاية المطاف، هذه الطريقة اللاهوتية يضع الدين الطبيعي والدين الموحى في الاستمرارية، أو أكثر من ذلك تجعل بحث الإنسان ودعوة الله تلتقيان. إنها لا تهتم كلية بمشكلة الانتقال من العقل إلى الإيمان، ومن حجج العقل لحجج القلب. أو بدلا من ذلك، انطلاقا هذا الإقرار المؤسس كمبدأ بأن الدين الموحى لا يمكنه أن ينزعج من العقل بما أن الله يخاطب الإنسان العاقل مثلما أراده هو، بوفندورف يعترف بأن قبوله لا يطرح مشكلات كبيرة. إنه لا يقول أن الإيمان ميسر من خلال استعداد الإنسان الذي يعرف به كيف يحقق سعادته. هذا التفكير العميق سيكون موضوع معالجات في مؤلفه اللاحق، الذي يعتبر آخر كتبه.

من البداية، ترتفع وجهة نظر محورية الإنسان (anthropocentrique) إلى الكوني. إن مشكلة الساعة تجد نفسها تطرح من أفق أوسع، تتجاوز التاريخ، ولكنها تركز عليه. يتعلق الأمر بالفعل بتفكير حول المعطى، بفلسفة الإنسان. بوفندورف، بهذه الطريقة، يعالج ويستهدف، وفق القاعدة الصحيحة للقانون الطبيعي، طبيعة الأشياء. أما طبيعة الإنسان التي هي هنا محل بحث فهي تظهره في المقام الأول أساسا حر في بيئته؛ ولكن في الوقت نفسه شريير لأنه هو مذنب وأثم، معنى هذا، مدفوع بأهوائه. إن أنانيته التي تأخذ في كثير من الأحيان السبق وتهيمن لا تجعله مهيبا ليكون صائبا ومستقيما (سويا) في علاقاته مع الغير، وهو ما يدعو إلى الحاجة إلى أخلاق الميثاق والعقد. " في هذا السياق قدم "بيفندورف" مبدأين عامين يقوم عليهما الحق الطبيعي هما حب الذات والاجتماعية الكونية: فمن جهة يرنو الإنسان بشكل طبيعي إلى الحفاظ على ذاته ووجوده ورعايتهما، وهذا لا يتسنى له إلا بالاجتماع مع غيره. فلقد خلق الله

²⁵ Samuel Freiherr von Pufendorf, *Traité de la religion chrétienne par rapport à la vie civile*, À Utrecht : Chez Antoine Schouten, Marchant Libraire, 1690, p. 202-203.

الإنسان بحيث جعل طبيعته طبيعة اجتماعية، فلا تقوم له قائمة إلا بالتعاون مع غيره. وقد وضع الله لهذه الحياة الاجتماعية قواعد وقوانين، ومن ثم واجبات، منها ما كشفها له بالوحي، ومنها ما منحه نور العقل لمعرفة ما بعد أن ألقاها داخل كل واحد منا. من هنا حدد "بيفندورف" القانون الطبيعي الأساسي فيما يلي: على كل فرد العمل، قدر المستطاع، ووفق ما تتطلبه مسؤوليته، على بناء مجتمع يتوافق مع طبيعة الإنسان، ويحافظ عليه. هذا القانون يسميه "بيفندورف" قانون الخير العام لأنه يؤكد على ضرورة العمل الدؤوب لتحقيق ما فيه خير الجميع²⁶.

ولكن الله، شريك الإنسان، يجد نفسه أيضا معني، وبصورة بارزة، بهذه الأخلاق التي تتعرض بعد ذلك إلى انتهاك صريح. وبالتالي، فإن مشكلة الدين هي مشكلة العلاقات المتناسبة مع الألوهية، وبعبارة أخرى، مشكلة احترام الميثاق والعقود التي تربط هذه الأخيرة – الألوهية – بالإنسان والعكس صحيح. وبالتالي فإن معيار الإيمان يعود بهذا الشكل إلى الوفاء بالعهد والالتزام بالميثاق، العهد الذي يحدث و يقيم اللقاء مع الله. إن التركيز على هذا الأمر وتوضيح ذلك سيساعد على تقديره واحترامه. ومن هنا جاءت النتيجة: إن حل الخلافات الدينية يتطلب إقامة البرنامج المشترك الذي لا غنى عنه لهذا الميثاق الإنسانو-إلهي. كل ما تبقى لا لزوم له، ويعتبر شكليا. هذا هو المخطط الذي يبني عليه بوفندورف طريقته وخطوطه العريضة، فهو يطور محتويات كتابه على النحو التالي:

- تعرف الإنسانية شرورا كبيرة بسبب الخبث (ماليتيا/malitia) لأنها لا تستخدم بشكل صحيح ما يصنع خصوصيتها وفي نفس الوقت شرفها، والمتمثل في العقل. لا يتعلق الأمر فقط بالعقل باعتباره وسيلة وأداة للمعرفة، بل بالعقل المفكر، وبالحس السليم الذي يأخذ بواسطته الإنسان مجاله بالنظر إلى ذاته واكتشافاته. إن العواطف لا تتعلق فقط بالحواس، ولكن بالعقل على هذا النحو. هناك طموح للمعرفة، مثل السلطة أو التملك. جميع المؤسسات تتأثر به، كما تظهر التجربة. ولا تخرج الكنيسة عن هذا الحكم. ولذلك، فمن المناسب، بروح المسيح، معالجة هذا الوضع ولكن ليس لدرجة تغيير الحقيقة.

²⁶ زهير اليعقوبي، الحرب الإنسانية.. هل يمكن أن نبرر الحرب؟، مرجع سابق، ص. 165-166.

يرى بوفندورف، في كتابه "العلاقة بين العقيدة المسيحية والحياة المدنية" (1687)، أن "المجتمع المدني، لم يؤسس لغاية دينية - لضمان خلاص الإنسان والسعادة الأبدية - ولكن فقط لغرض تحقيق الأمن العام. لذلك، من غير اللائق لأي دولة أن تجعل الحقوق والواجبات المدنية متوقفة على تنفيذ الحقوق والواجبات الدينية؛ كما أنه من غير المقبول أن تكون معارضة السلطة المدنية مبنية على أسس دينية. بالنسبة للواجبات المدنية تعتمد فقط على أوامر الحاكم المدني، الصادرة لإنهاء السلم الأهلي والسلام المدني، وتقتصر على السلوك الخارجي للإنسان في الحياة المدنية؛ في حين أن الواجبات الدينية تعتمد فقط على قوانين وتعاليم الله، الصادرة عن النعيم الأبدي للإنسان، والاهتمام فقط بحالته الروحية الداخلية. وبالتالي، لا يجوز للحاكم المدني أن يحكم الحياة الدينية الداخلية للإنسان، إلا إذا كانت هذه المسائل تنتج سلوكات تهدد الجمهورية، وعندها تتوقف عن كونها دينية"²⁷. وكما يذكر جودوكوس كروول* (Jodocus Crull) في صفحة العنوان الخاصة بترجمته، "بوفندورف حول طبيعة وطابع الدين" (Pufendorf's Of the Nature and Qualification of Religion) يمكن قراءته على أنه "ملحق" لـ مجمل واجب الإنسان (The Whole Duty of Man). في الواقع، يمكن فهمه كتطبيق لنظرية القانون الطبيعي في مجال الدين والكنيسة. في البداية (الفصول 2-5) يؤكد بوفندورف بأن الدولة غير مؤسّسة من أجل الدين، لأن الدين جزء من الحرية الإنسانية الطبيعية التي لا يمكن تفويضها إلى الحاكم. يقول بوفندورف: "مما قلناه للتو، يمكننا أن ندرك، أن الدول لم يتم تأسيسها من أجل الدين، أو أن الناس الذين اجتمعوا لتشكيل مجتمعات مدنية، لم يقوموا بذلك لا بقصد اختراع دين ما، ولا بهدف ممارسة طقوس"²⁸. غاية المجتمع المدني تكمن في أمن المواطنين فحسب، بينما يجب ترك الدين لرعاية الفرد. ويرى بوفندورف " أن القانون الوضعي نتاج الدولة التي تنشأ بناءً على عقد يبرمه الأفراد فيما بينهم، يدخلون بمقتضاه في

²⁷ Ian Hunter, *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, Op. Cit, p. 194.

* جودوكوس كروول (1660-1713)، كان مهاجرًا ألمانيًا في إنجلترا وهو طبيب ومترجم وكاتب. كانت كتاباته ذات أبعاد متنوعة: تاريخية وسياسية واجتماعية. على الرغم من أن حياته لا تزال غامضة إلى حد ما، إلا أن كتاب التاريخ الأكاديمي والشعبي لا يزالون يسترجعون أعماله اليوم. تم نشر أعمال كروول إما بشكل مجهول أو بالأحرف الأولى من اسمه فقط. ترجمته الرئيسية هي: كتاب البارون فون بوفندورف عن طبيعة وطابع الدين، في إشارة إلى المجتمع المدني؛ مقدمة عن تاريخ الممالك الرئيسية ودول أوروبا لكتاب بوفندورف.

²⁸ Samuel Freiherr von Pufendorf, *Traité de la religion chrétienne par rapport à la vie civile*, Op. Cit, p. 21.

مجتمع دائم بقصد ضمان الحماية والأمن لهم جمعاً²⁹. ولهذا السبب، فإن احترام الحرية الدينية هو أحد واجبات الحاكم.

واستناداً على النظرية التعاقدية للدولة، يدين ويشجب بوفندورف إلغاء مرسوم ناننت، بحجة أن الملك ينتهك حدود سلطته ويتجاوزها عندما يمد حكمه ويوسع سيطرته لتمتد إلى الدين. إذا كان الحاكم يقوم بملاحقة الأشخاص بسبب دينهم، فلا يمكن اعتبار هذا التصرف عملاً مشروعاً، بل هو فعل ظالم أو عدائي أو استبدادي (المادة 6). يصرح بوفندورف حول هذا النوع من الحكام قائلاً: " وإذا تسببوا في بعض المعاناة لبعض رعاياهم الذين رفضوا الخضوع في هذا لإرادتهم، فإنهم لم يتصرفوا كحكام شرعيين، بل كأمرأء ظالمين، كأعداء وكطغاة"³⁰. في قانون الطبيعة، يعتقد بوفندورف أيضاً بأن الحاكم يمكن أن يكون ظالماً تجاه رعاياه عندما يتخطى حدود سلطته. ومع ذلك، فإننا نجد في هذا العمل لم يعترف بالحق في المقاومة، لكنه أصر على أنه يجب على الشعب أن يطيع الحاكم، حتى وإن تحول إلى طاغية. إن الاضطهادات الجديدة للعاهل الفرنسي حملت بوفندورف إلى استنتاج، في هذا الكتاب، أنه عندما يتجاوز القادة حدودهم، فإن الرعية لديهم الحق في الدفاع عن دينهم وحمايتهم، حتى بقوة السلاح. " ومع ذلك، بما أنه ليس من العدل تعنيف الآخرين، لإجبارهم على اعتناق الدين الصحيح: كما يجب السماح له، للدفاع عن عقيدته، باستخدام القوة ضد أولئك الذين يمكن صد إساءاتهم و القسوة من خلال الأسلحة"³¹ (القسم 52).

مهما كان، يجب عدم الخلط بين معارضة بوفندورف الشرسة للملك الفرنسي وبين تحول سياسي جذري. ففي حين أن دفاعه عن الحرية الدينية يرقى إلى درجة الدفاع عن التسامح من حيث المبدأ مشابه لما قام به لوك، فإن تعاليم بوفندورف تبدو أكثر تعقيداً عندما ينظر إليها من منظور أوسع. العديد من الجوانب الأكثر تقليدية من مذهبه في التسامح تكتشف عندما يتم تقييمها في سياق السياسة الأوروبية المعاصرة، والتي كان يتتبعها عن كثب باعتبار أنه كان مستشاراً لبعض القادة البروتستانت الناجحين. " بصفته مستشاراً سياسياً

²⁹ عادل الحباري، القانون الدستوري والنظام الدستوري الأردني: دراسة مقارنة، مطابع غانم عبده، عمان-الأردن، ط. 1، 1972، ص. 350.

³⁰ Samuel Freiherr von Pufendorf, *Traité de la religion chrétienne par rapport à la vie civile*, Op. Cit, p. 25.

³¹ Ibid, p. 219.

فقهيًا في محاكم السويد (1677-1687) وبراندنبورغ بروسيا (1688-1694)، كان لديه خبرة مباشرة في المشاكل التي واجهتها هذه الدول في محاولتها وضع أوامر مدنية غير مهنية في أعقاب صراع طائفي

32،

- ثانيا - التسامح الديني عند بوفندورف:

لقد أشرنا في الجزء الأول إلى أن بوفندورف كتب في آخر حياته مقالا بعنوان " قانون الدبلوماسية، أو في اتفاق واختلاف البروتستانت "، هذا العمل الأخير يستحق عناية خاصة واهتماما كبيرا فيما يتعلق بموقف بوفندورف من الدين والتسامح، لأنه يجب اعتباره مكملاً للعمل الحالي. في أعماله اللاحقة، يوضح بوفندورف أن التسامح ليس سوى وسيلة من بين وسائل أخرى للتعامل مع الخلاف الديني. إن التسامح، حسبه، لا يجب أن يطبق إلا عندما يبدو أن توحيد الأديان والطوائف أصبح أمرا مستحيلا وبعيد المنال. وفقا لبوفندورف، كان من الممكن توحيد اللوثريين والكالفينيين على أساس نظام لاهوتي وتيولوجي يتضمن المواد الأساسية الضرورية للخلاص. في المقابل، لا يمكن أبدا التغلب على الاختلافات بين البروتستانت والكاثوليك وتجاوزها، والنص الحالي وسياقه في السياسة الأوروبية يفسران هذا الرأي لبوفندورف.

" لقد تمكن الإصلاح المضاد، رغم أنه لم يكن كاملا، من تقسيم أوروبا إلى معسكرين "33، فبعد إلغاء مرسوم ناننت في 1685، قسمت أوروبا إلى كتلتين: كتلة كاثوليكية بقيادة فرنسا وتحالف بروتستانتية بقيادة براندنبورغ بروسيا. هذا الأخير سرعان ما انضمت إليه إنجلترا بعد وصول وليام أورانج إلى العرش سنة 1688. لقد كان الزعماء البروتستانت، مثل فريديريك وليام الأول من براندنبورغ-بروسيا، ينظرون إلى فرنسا على أنها عدو للبروتستانتية التي تهدف إلى إقامة نظام ملكي عالمي في أوروبا. وقد كان تقسيم

³² Ian Hunter, *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, Op. Cit, p.148.

³³ جان بيرنجيه، فيليب كونتامين، وآخرون، موسوعة تاريخ أوروبا العام، ج2، - أوروبا منذ بداية القرن الرابع عشر وحتى نهاية القرن الثامن عشر -، مرجع سابق، ص. 403.

القوى الأوروبية إلى كتلتين أكثر تعقيدا من خلال البنى المتعددة الأطياف والاعتقادات للإمبراطورية الألمانية. وقد منح سلام وستفاليا (1648) إطارًا للتعايش السلمي بين الطوائف الدينية المختلفة، واعترف بالطوائف الكاثوليكية، واللوثية والكالفيانية، كما كفل حقوق هذه الجماعات التي أنشئت قبل عام 1624. " مزقت اتفاقية السلام بفعالية قوة امبراطورية الهابسبيرغ الرومانية المقدسة؛ وأسست بثبات فكرة الاستقلال الديني التي تمت الموافقة عليها في أوغسبيرغ "34. وبالتالي، فإن الخط الفاصل بين الممالك البروتستانتية والكاثوليكية قد عبر الإمبراطورية الألمانية. في أعماله المبكرة حول تأسيس الإمبراطورية الجرمانية، الدولة الألمانية الحالية، كان بوفندورف قد فسر هذا الانقسام المذهبي باعتباره أحد نقاط الضعف في الإمبراطورية، واصفاً في القسم الأخير الذي حذفه في الطبقات اللاحقة، الأخطار التي تصاحب ذلك الانشقاق. من بين أمور أخرى، أصر على منع المقاطعات الكاثوليكية الألمانية من تشكيل تحالفات مع القوى الكاثوليكية الأخرى ضد الإمبراطورية.

في نظر الحكام البروتستانت، كان خطر التحالفات الكاثوليكية وشيكا بعد إلغاء مرسوم ناننت. وهذا يساعد على تفسير لماذا لا يقتصر تحليل بوفندورف للعلاقة بين الدين والمجتمع المدني على مسألة " إلى أي مدى تمتد قدرة سلطات الحكام في المسائل والشؤون الكنسية؟". هذا هو السؤال الموجه الوحيد في الأقسام من 1 إلى 7، حيث يصر بوفندورف، كما أشرنا أعلاه، على أنه من واجب القائد احترام الحرية الدينية. " وقد ذهب بوفندورف على هدى غروسيوس ، عندما بين في كتابه المخصص للقانون الطبيعي بأن الحق إنما نور الحرية بذاتها مع إقراره بأن هذه الحرية لا بد أن تكون مقيدة بالقوانين الوضعية الصادرة من السلطة القائمة أي الدولة ، وبهذا فإن إخضاع سلطان الدولة إلى احترام الحرية والحقوق، يتجلى من خلال قيام صاحب السلطة بصيانة الحرية لكل فرد "35. فيما أن الدولة لم تؤسس وتنشأ من أجل الدين، فإن سلطة الحاكم في الشؤون الكنسية تقتصر على حماية هذا "الدين الطبيعي" - أي ذلك الجزء من الدين الذي لا

³⁴ جوانيتا إلياس؛ بيتر ستش، أساسيات العلاقات الدولية، ترجمة: محيي الدين حميدي، دار الفرق، دمشق-سورية، ط. 1، 2016، ص. 47-48.
³⁵ سليمان بن سعود بن علي الجابري، السلطة العامة مفهومها - أساسها - حدودها (بين النظم القانونية القديمة والفكر السياسي الحديث مع التعرض للتطور التاريخي لمداول السلطة العامة وحدودها في سلطنة عمان)، كلية الحقوق-قسم الدراسات العليا، القاهرة-مصر، ط. 1، 2006، ص. 314.

يعتمد على الوحي ولكن يمكن الوصول إليه من خلال العقل وحده. – من خلال الحفاظ عليه ونشره بين الرعية (القسم 7). " ومذهب بوفندورف يعكس نفوذ سلفيه وينحو في مجمله نحو التوفيق بين وجهتي النظر عندهما. وهو في الأخلاق يعتمد على جروسيوس بينما نفوذ هوبز أغلب في السياسة "36. مثل معظم معاصريه، بما في ذلك لوك، كان بوفندورف مقتنعا بأن الاعتقاد في وجود الله والإيمان بعنايته ورعايته كان مطلبًا أساسيًا للإنسان باعتباره عامل أخلاقي. إن عدم وجود هذا الحد الأدنى من الدين الطبيعي سيجعل الملحد والكفار غير قادرين على الحياة الأخلاقية ومستبعدون من التسامح (لا يشملهم).

يصر بوفندورف من بداية العمل، بالإضافة إلى ذلك، على وجوب فحص "ما هي الحدود التي يجب أن ترسم للنظام الكهنوتي في الشؤون الكنسية". إذا تجاوز حكام أو كنائس العالم حدودهم، فسيؤدي ذلك إلى "انتهاكات واضطرابات واضطهادات كبرى، سواء في الكنيسة أو في الدولة" (القسم 1). من الواضح أن تحليلات بوفندورف الطويلة لأصل وطبيعة الديانات اليهودية (القسم 8-9) والمسيحية (القسم 11-39) موجهة ضد الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، النقطة المركزية هي أنه، وفقا للكتاب المقدس، لا ينبغي أن تمارس أية سيادة كنسية من قبل الكهنة. في كتابه "الوصف التاريخي والسياسي للملكية الروحية لروما،

1679" (/) Description historique et politique de la monarchie spirituelle de Rome

Historische und politische Beschreibung der geistlichen Monarchie des Stuhls

(zu Rom)، شجب وأدان الطموح الدنيوي للكنيسة الكاثوليكية ("إمبراطورية البابا" أو "الملكية

البابوية"). في القسم 35 من هذه الطبعة، يخلص بوفندورف إلى أن الخلافات الدينية بين البروتستانت

والكاثوليك متداخلة بعمق ومتشابكة للغاية مع مصلحة الملكية البابوية، التي من المستحيل على الكاثوليك

الرومان أن يتراجعوا ولو قليلا عن المواد المثيرة للجدل، دون التقليل من سلطتهم، وتعريض أرباحهم

الكبيرة للخطر؛ لذا تكون كل آمال وطموحات الاتحاد بينهم وبين البروتستانت عديمة الجدوى، ما لم يقرر

البروتستانت أن يخضعوا لنفس الرابطة البابوية التي زرعوها لفترة طويلة. " ولكن يبدو أن المرء لديه

³⁶ محمد فتحي الشنيطي، النظرية السياسية عند هوبز، دار المعرفة للنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، ط. 1، 1962، ص. 83.

بعض المنطق عندما يقول أن وحدة الإيمان يمكن المحافظة عليها بشكل أفضل، وأنه سيكون من الأسهل وضع حد للخلافات وإخماد الهرطقات، إذا كانت جميع الكنائس الموجودة في العالم لا تُكوّن سوى دولة واحدة فقط، وكانت محكومة فقط بواسطة رئيس واحد؛ سواء كان أميرًا، أو جمعية تتكون من عدة أشخاص³⁷.

ضد الكاثوليكية، يؤكد بوفندورف أن الكنيسة المسيحية يجب أن تُفهم على أنها نوع من المدرسة (collège) أو المجتمع الخاص، يخضع لسلطة وتشريع الحاكم العلماني الدنيوي. " ومع ذلك، يُعطى اسم الكنيسة للجمعيات الموجودة في القرى الصغيرة، وحتى في عائلة واحدة. أكثر من ذلك، يؤكد مخلصنا أنه حيثما كانت هناك جمعيتان أو ثلاثة باسمه يكون هناك بينهم*. لهذا السبب يقول ترتليان، أن الثلاثة يصنعون كنيسة، ومدرسة³⁸. ويلاحظ أن المعنى الأصلي لكلمة كنيسة (ecclesia) لا ينطوي على بنية دولة بل حوكمة ديمقراطية. إن الزعماء القدامى أو النواب الذين تم تنصيبهم في أوقات معينة كانوا لا يزالون يعتمدون دوماً على موافقة مشتركة من الجماعة. ولهذا السبب، فإذا أصبح أي شخص عضواً في الكنيسة فهذا لا يغير من وظيفته كرعية للحكم المدني (القسم 31).

تتناول الأجزاء الأخيرة من الكتاب (40-54) و تعالج مسألة ما إذا كانت الكنيسة قد تعرضت لتبديل في حالتها السابقة، بعدما قام الأمراء، والممالك بأكملها، والدول باعتراف الدين المسيحي (القسم 40). وفقاً لبوفندورف، كان هناك تبديل بالفعل. بينما كان ينظر إلى الكنيسة الأولى على أنها ليست سوى مدرسة أو مجتمع خاص، فإن الكنيسة أصبحت الآن تحت الحماية الخاصة لحكامها. " إذا ما تم قبول هذه الأمور، ينبغي الاتفاق على أنه بعد اعتناق الحاكم والدولة بأكملها للدين المسيحي، لا تغير الكنيسة طبيعتها، وأن كل التغيير الذي حدث هناك أنه بدلاً من أنها كانت في السابق مجرد مدرسة خاصة، ولكن رغم ذلك كانت

³⁷ Samuel Freiherr von Pufendorf, *Traité de la religion chrétienne par rapport à la vie civile*, Op. Cit, p. 136.

*يقول المسيح لتلاميذه: لأَنَّهُ حَيْثُمَا اجْتَمَعَ اثْنَانِ أَوْ ثَلَاثَةٌ بِاسْمِي فَهُنَاكَ أَكُونُ فِي وَسْطِهِمْ" (متى 18:20)

³⁸ Samuel Freiherr von Pufendorf, *Traité de la religion chrétienne par rapport à la vie civile*, Op. Cit, p. 117-118.

شرعية، والتي لم يكن للسلطات المدنية الحق في إزعاجها واضطهادها وتدميرها"³⁹ (القسم 41). غير أن الحكام، باعتناقهم المسيحية، يكتسبون حقوقًا خاصة في الشؤون الكنسية، بسبب اتحاد واجباتهم كمسيحيين وكقادة وحكام دنيويين. يشير بوفندورف إلى هذا بقوله: " لكن بمجرد أن أصبح الحاكم مسيحيًا، فإنها أضحت تتمتع بمزيد من الحماية، وتوقفت عن الخوف من اضطهاد الكفار، وغدت تتمتع بحماية سادة الدولة: لكنها لم تتوقف عن أن تكون مدرسة لتصبح دولة، ودخول الدين المسيحي الى الدولة، لم يغير أو يدمر البتة شكل الحكومة"⁴⁰. يبدو إذن أن بوفندورف يعترف ويدرك بأنه، عندما توجد كنيسة دولة، فإن العلاقة بين الدين والمجتمع المدني ليست هي نفسها كما كانت من قبل. هذا الأمر يفسر لماذا، في هذا الجزء من العمل، يتناول مسألة التسامح من زاوية مختلفة. لقد أصبح التسامح يناقش الآن من جهة "مصلحة الدولة" (raison d'état). وهكذا، يفحص بوفندورف إذا ما كان واجب الحاكم في الحفاظ على السلام والسكينة العامين يلزمه ويفرض عليه تعزيز الوحدة الدينية داخل الدولة. يؤكد أولاً أنه ليس من الضروري مطلقًا الحفاظ على الهدوء العام، وأن يدين جميع الرعايا بشكل عام بدين واحد. ومع ذلك، يضيف أنه، من المرغوب فيه والمستحب، ويجب على الحاكم أن يسعى جاهدا لكي يكون هناك إيمان واحد وديانة واحدة داخل الدولة. ويقترح كذلك أنه عندما لا يكون هناك أي شكل من الدين العمومي القائم في تجمع سياسي (الكومنولث)، فإن رعاية الحاكم هي التي يمكن تشكيلها. إن كون أحد الحكام يدعم الوحدة الدينية في الدولة أو يسمح بالانشقاق الديني فهو مسألة "المصلحة المشتركة للدولة". يقول بوفندورف في هذا الصدد: " أعلم أن بعضهم يبذلون قصارى جهدهم للإبادة من أجل القضاء على الانقسامات التي ولدت في الدين. يتظاهرون بأنهم يبررون إجراءاتهم، من خلال المصلحة التي لديهم للحفاظ على الهدوء العام للدولة، ومنع زعزحته بواسطة خلاف المواطنين و انشقاقهم"⁴¹ (القسم 49). ووفقاً للوقت والظروف، يجوز للجهات السيادية إما أن تطرد المنشقين أو تتسامح مع رعاياها الذين لديهم

³⁹ Ibid, p. 170.

⁴⁰ Ibid, p. 170.

⁴¹ Ibid, p. 195.

رأي مختلف عن الدين القائم (القسم 50). وهكذا يُنظر إلى التسامح على أنه امتياز مُنح للأفراد المنشقين أو الجماعات المعارضة من قبل الحاكم.

بالنظر إلى تحول الحجة في الأقسام الأخيرة من الكتاب، يمكننا أن نتساءل إذا لم يكن بوفندورف نفسه قد قدم حججاً قوية تبرر طرد لويس الرابع عشر للهيغونوت من فرنسا حينما ألغى " لويس الرابع عشر مرسوم ناننت، وبمقتضى هذا الإلغاء صودرت العقيدة البروتستنتية في فرنسا، وفقد الهيغونوت (البروتستانت) حرية العبادة والمساواة أمام القانون"⁴². هذا بالتأكيد ليس ما رآه بوفندورف، لأنه لا يزال يؤيد بأن الحكام ملزمون بالتسامح مع المعارضين والمنشقين إذا تم منحهم، عن طريق التعاقد، حرية الضمير حين خضوعهم الأول للحكومة؛ أو الحصول عليها لاحقاً عن طريق بعض التنازلات، أو من خلال المراسيم التالية، أو من خلال القوانين الأساسية للدولة. " يجب على الأمير أن يتسامح مع أولئك الذين لديهم معتقد مختلف عن معتقده، عندما يستقبلهم في الدولة، يمنحهم الحرية في ممارسة الطقوس العلنية لدينهم، أو أنهم اكتسبوا هذا الحق من خلال المعاهدات، والاتفاقيات، والمراسيم، ومن خلال القوانين الأساسية للدولة: لأن الأمراء ليسوا أقل التزاماً بمراعاة ما يعدون به رعاياهم، من التزام رعاياهم بعودهم كذلك بمنحهم الطاعة التي يستحقونها في المقابل"⁴³. هذا ينطبق على الهيغونوت، الذين تم منحهم التسامح بموجب مرسوم ناننت. وهذا ينطبق أيضاً على الجماعات اللوثرية والكالفينية والكاثوليكية الموجودة داخل الإمبراطورية الألمانية، التي تم ضمان حقوقها من خلال معاهدة سلام وستفاليا. ومع ذلك، لم يكن للجماعات ذات المعتقدات المعترف بها رسمياً، والتي استقرت بعد عام 1624، فضلاً عن غيرها من الطوائف البروتستانتية واليهودية التي ليس لها ضمانات تعاقدية، أية مطالبة بالتسامح من حيث المبدأ. إن المبدأ الذي كان ذي صلة هو بالأحرى ذلك الذي يقر بأن الشعوب على دين ملوكها وأن لكل حاكم الحق في تحديد دين دولته ورعيته والمعبر عنه بالعبارة: "cuius regio, eius religio"، الذي أكدته

⁴² درويش الجندي، الرمزية في الأدب العربي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة-مصر، ط.؟، 1972، ص. 27.

⁴³ Samuel Freiherr von Pufendorf, *Traité de la religion chrétienne par rapport à la vie civile*, Op. Cit, p. 204.

بوفندورف في الأجزاء الأخيرة من عمله، وترك السلطة فيما يتعلق بالشؤون الدينية للأمرء والحكام وجعل التسامح أداة للحفاظ على الاستقرار السياسي وتعزيز الرخاء الاقتصادي.

في حالة صامويل بوفندورف (1632-1694)، فإن الغاية من الدولة، التي يتم تحديدها بطريقة دنيوية-علمانية بحتة ولا تشمل أي عنصر أو مكون ديني، هو الامتثال للواجبات والأوامر المنصوص عليها بواسطة القانون الطبيعي لكل فرد. إن الدولة والدين مختلفان اختلافا جوهريا من حيث الأساس حسب بوفندورف، فالأولى تقوم على أساس القانون الطبيعي ليبقى الثاني يركز على اللاهوت. إن بوفندورف " رأى أن الحق الطبيعي شرع لا يتغير، استمده العقل من طبيعة الأشياء. وأن دور السلطة هو وضع القوانين التي تهدف إلى التقيد بالحق فضلاً عن ذلك اهتم بوفندورف بتحرير فلسفة القانون من الثيولوجية وقال أن قوانين الطبيعة هي ذات صلاحية مطلقة لإجبار الناس حتى صادرة فضلاً عن ذلك كلمة الله الموحاة" ⁴⁴.

الأساس النظري للتسامح وفق بوفندورف يكمن في الحرية الطبيعية لضمير الفرد. إن الدولة تأسست فقط من أجل الأمن والتعايش السلمي بين الناس. وبالتالي، لا يمنح الحاكم إلا الحقوق اللازمة لتنفيذ هذه المهام وإنجازها، وليس الاهتمام برفاهية المواطنين والعناية بهم. وحسب بوفندورف، لا يحتاج مواطنو دولة ما إلى أن يكونوا جميعاً من أتباع نفس الدين. ونتيجة لذلك، لا يمكن محاكمة أي أحد بسبب معتقداته الدينية الشخصية. " هذه هي الأفكار التي يشترك فيها بوفندورف مع لوك. فمن المسؤولية الإنسانية وواجبات الإنسان أن يكون متديناً؛ إنه إنسان يعتبر بأن الدين مسألة حرية فردية؛ ومن حق الإنسان عدم الخضوع لإكراه وضغط ديني يتعارض مع ضميره الخاص، إن الإكراه ينتهك جوهر الدين ويخرق ماهيته".

" إن إعادة بناء بوفندورف لنطاق واجبات القانون الطبيعي وطريقة الوصول إليها له آثار بعيدة المدى ونتائج عميقة على مفهومه للسلطة السياسية أو الدولة. لقد رأينا أنه من خلال التعامل مع الحالة الطبيعية للإنسان كوضع مفروض، يفسر بوفندورف قانون الاجتماعية كقاعدة أمنية دنيوية بحتة، منفصلة عن

⁴⁴ ذنبيات محمد جمال مطلق، المدخل لدراسة القانون، مرجع سابق، ص. 21.

جميع القوانين الأخلاقية والعقلانية السامية. وبقيامه بذلك، يفتح الطريق للتعامل مع الدولة المدنية ليس كتعبير عن الكيان العقلاني والأخلاقي للإنسان، بل كنتيجة لفرض إرادة جديدة، ميثاق السيادة. من خلال الموافقة على فرض وضع السيادة المدنية على أنفسهم، لا يبيّن البشر الدولة السياسية وفقاً لطبيعة عقلانية وأخلاقية يتقاسمونها مع الله أو العقل. إنهم يفعلون ذلك على أساس طبيعة خطيرة وعارضة يمكن إعادة تشكيلها من خلال السيادة لأغراض أمنية. " يرى بوفندورف أنه على الرغم من نواقص البشرية فإنه يمكن للمجتمع أن يُحكم عن طريق العقل. وقد نص على المبدأ الأساسي التالي: كل ما يفيد الجماعة - أي المجتمع - ينبغي أن يشكل أحد مبادئ القانون الطبيعي حتى ولو كان متعارضاً مع تعاليم رجال الدين"⁴⁵.

كما سنرى، فإن الطبيعة "المطلقة" لمفهوم بوفندورف للسلطة السياسية - إصراره على أن السلطة العليا أو السيادية يجب أن تمارس بشكل مستقل عن الأحكام الأخلاقية على من تمارس عليه - لا يفهمها المعلقون الحديثون جيداً، وخاصة أولئك الذين يدعّونهم ويلزمهم توجههم بصفتهم فلاسفة أخلاق إلى القول بتفوق وأسبقية الحكم الأخلاقي الفردي. ولكن لا يفهم هؤلاء المعلقون أيضاً كيف يعزز الحكم المطلق لبوفندورف المفهوم "الليبرالي" للتسامح الديني"⁴⁶.

- ثالثاً - حدود التسامح البوفندورفي

كما رأينا، واجه بوفندورف الميتافيزيقا الجامعية - بمطالبته بتأسيس الحق السياسي في الأسباب والقوانين المتعالية المعروفة فلسفياً - باعتبارها عقبة فكرية رئيسية وعدواً مؤسسياً. من أجل جعل الفلسفة الأخلاقية والسياسية قادرة على فهم الفجوة التي تم فتحها بين السلطة المدنية والدينية، كان على بوفندورف أن يبطلها من خلال "نزع الطابع المتعالي" بطريقة موازية لنزع القداسة في القانون والسياسة. إستلذمت هذه المهمة إعادة تشكيل أساسية عميقة وبعيدة المدى للثقافة الفلسفية والسياسية والأخلاقية. إن كان اليوم هذا الطابع الحقيقي والمدى الكامل لإعادة التشكيل هاته لم تلبث بعد ان بدأت تظهرت، فذلك لأنه منذ تهميشه

⁴⁵ هاشم صالح، معارك التنويريين والأصوليين في أوروبا، مرجع سابق، ص. 214.

⁴⁶ Ian Hunter, *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, Op. Cit, p. 180-181.

الأكاديمي في نهاية القرن الثامن عشر، ظل قانون بوفندورف الطبيعي محجوبًا، وتم وضعه في الظلام وتعتيمه من خلال القوانين التأويلية للميتافيزيقا الأرسطية الجديدة والكنطية الجديدة. في هذا الفصل، نوضح مدى عمق إصلاح بوفندورف للمشهد الفكري الحديث.

" إذا كان المعلقون الحديثون قد استهانوا بحجم إعادة بناء بوفندورف للفلسفة الأخلاقية والسياسية، فذلك لأنهم فشلوا في فهم الفجوة التي تفصل بين قانون بوفندورف الطبيعي وخط القانون الطبيعي الميتافيزيقي الذي يمتد من المدرسين الجدد مرورًا بليبنتز إلى وولف وكانط. ونتيجة لهذا الفشل، يُفترض على نطاق واسع أن قانون بوفندورف الطبيعي كان استمرارًا للمحاولة الأخلاقية والفلسفية لاحتواء الأوامر القانونية الوضعية للحاكم ضمن المعايير الأخلاقية الشاملة"⁴⁷. هذا الافتراض واضح بشكل خاص في التأويلات الأرسطية والكانطية الحديثة، التي ماثلت قانون بوفندورف الطبيعي مع الخط الميتافيزيقي من خلال معاملته على أنه محاولة لصياغة معايير مطلقة للسياسة على أساس صور المجتمع الأخلاقي أو القانون الأخلاقي. لقد " ظل الدمج بين الأخلاق والسياسة قائمًا في فلسفة أرسطو على نحو ما كان في مذهب أفلاطون"⁴⁸، كما " يلاحظ أن فلسفة كانط السياسية جزء من نسقه النقدي وأنها مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالأخلاق"⁴⁹. في الوقت الحالي، قد نقترح أن كلا خطي التفسير لا يحترمان درجة تصميم مفهوم بوفندورف للقانون الطبيعي الذي صمم في الواقع لتحريير الأوامر التشريعية للحاكم من أي دعوة فعالة إلى معايير أخلاقية عليا. صحيح أن بوفندورف يميز القانون الطبيعي عن القانون المدني (الوضعي) واللاهوت الأخلاقي: من الرافد الأول، أكثر واجبات الإنسان شيوعًا، ولا سيما تلك التي تجعله قادرًا على الاجتماع [sociabilis] مع البشر الآخرين؛ من الرافد الثاني واجبات الإنسان كمواطن يعيش في دولة معينة ومحددة [civitas]؛ من الثالث، واجبات المسيحي. ومع ذلك، يتضح بسرعة أن الإهتمام الأساسي لبوفندورف هو توسيع الفجوة بين واجبات المسيحي وواجبات المواطن، عندما يتم التعامل مع واجبات الإنسان والمواطن على أنها متقاربة. لأننا سنجد أنه من خلال إعطاء القانون الطبيعي والقانون

⁴⁷ Ibid, p. 149.

⁴⁸ إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة - دراسة في فلسفة الحكم - المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة-مصر، ط.؟، 2002، ص. 171.

⁴⁹ أحمد عبد الحليم عطية، كانط وأنطولوجيا العصر، دار الفارابي للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط.1، 2010، ص. 60.

الوضعي نفس الغاية - السلام الاجتماعي - ومنح الحاكم السلطة التقديرية وحدها لتحديد كيفية سن القانون الطبيعي في القوانين الوضعية للدولة، يجعل بوفندورف في الواقع معايير القانون الطبيعي محايدة لعملية الحكم السياسي التي يتم من خلالها تشكيل المواطنين.

ومع ذلك، فإن هذا التسامح له حدوده حيث تتعارض المعتقدات ذات الصلة مع الغرض من الدولة، وهي الحفاظ على السلام والنظام العامين. ومع ذلك، فإن هذا التسامح له حدوده حيث تدخل المعتقدات المحترمة في صراع مع الغرض من الدولة، والمتمثل في الحفاظ على السلام والنظام العامين. " يمكننا أن نتفق مع دورينغ (Döring)، لذلك، أن مفهوم بوفندورف حول التسامح قائم على أساس سياسي ومحدود، مع رفض بوفندورف توسيع التسامح إلى الكنيسة الكاثوليكية، بسبب رفضها قبول الحياد الديني للدولة. هذا لا يعني، مع ذلك، أن مفهوم ليبنتز عن إيمان مسكوني قائم على العقل المتعالي سيدعم شكلاً أكثر ليبرالية من الحرية الدينية. على العكس، إن ليبنتز، من خلال الاستمرار في جعل السلطة السياسية مشروطة بالحقيقة المتعالية، يميل إلى جعل هذه الحقيقة قابلة للتنفيذ سياسياً. على العكس من ذلك، من خلال توسيع سلطة الدولة وتمديدتها بجعلها محايدة وغير مبالية بالحقيقة المتعالية، فتح بوفندورف مجالاً للحقوق الليبرالية - مجال السلوك غير القادر على تهديد الجمهورية - والذي يمكن توسيعه. تم تنفيذ هذا التوسيع من قبل أتباع بوفندورف الأكثر شهرة، أي مع توماسيوس، الذي تتناقض حججه حول التسامح مع الهرطقات المختلفة بشكل حاد وجذري مع وجهات نظر ليبنتز في هذا الصدد"⁵⁰.

إن الحاكم ملزم بالتسامح إذا كان أتباع إيمان آخر حين تأسيس الدولة قد وعدوا بالحرية الدينية أو كان هذا الوعد مثبتاً في عقود، أو مراسيم أو معاهدات وما إلى ذلك. وبما أن الدين الطبيعي ضروري لتعزيز الطاعة والأسس الأخلاقية للدولة، فإن تسامح الدولة ينتهي مع أولئك الذين يرفضون الدين بشكل طبيعي. إن الملحدون وعبدة الأوثان ينبغي أن يعاقبوا. بالنسبة إلى بوفندورف من المستحيل أن يتناقض الدين المسيحي مع الدين الطبيعي ويتعارض معه. وهكذا، فإن هذا يوفر الحق والسند القانوني للتسامح بين

⁵⁰ Ian Hunter, *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, Op. Cit, p. 195.

الأطراف الدينية الرئيسية. وبالتالي فإن الدين المسيحي يشكل الإطار الوحيد لأي شكل من أشكال التسامح مع الآخرين، وبالتالي في ألمانيا دائما وبشكل مفهوم تجاه الأقليات الدينية. وحسب بوفندورف، فإن الاعتراف بتكافؤ جميع الأديان والطوائف والتصورات حول العالم من شأنه أن يحل الدين المسيحي ويذيبه في خليط من النظريات غير المترابطة، ويساوي بينها فيضعها جنبا إلى جنب، في حين أن الحقيقة لا يمكن أن تكون سوى واحدة فقط: المسيحية. وبالتالي فإن المسلمين ومعتقداتهم وتصوراتهم حول العالم ليست قابلة للجدل والنقاش، لكن إيليوث يشير إلى " ضرورة أعمال التسامح مع المخالفين للمسيحية "51.

يظهر رفض المسلمين مجسدين في الأتراك بوضوح عند بوفندورف، لا سيما في آثار الحروب التركية المختلفة والمظالم المرتبطة بها في ألمانيا. على الرغم من أن الإمبراطورية الألمانية لا تتعدى جزءًا صغيرًا جدًا من الإمبراطورية العثمانية، إلا أن هذا يعتبر كافيا كسيناريو تهديد لجلب الأمراء الألمان إلى طاولة المفاوضات. إن النقد الرئيسي لبوفندورف هنا ليس هو الترك نفسه، بل الأموال التي يمكن كسبها بالخوف منهم.

يمثل مزيج الثيولوجيا الروحية والسياسة الدولاتية التي تشكل القانون الكنسي العام لتوماسيوس البوفيندورفي تاريخ ما بعد كانطي للفلسفة الأخلاقية مع صعوبات لا يمكن التغلب عليها. مكتوبة من وجهة نظر الأنثروبولوجيا الأخلاقية (الكانطية الجديدة أو الأرسطية الجديدة)، لا يزال هذا التاريخ يستمد الحقوق السياسية من نظرية الشخصية الأخلاقية أو المجتمع الأخلاقي، ويتخيل أن المجتمع المدني نتج عن تمديد العقل والديمقراطية. وبالتالي، من المناسب مماثلة القانون العام الكنسي بالفلسفة الأخلاقية، إما من خلال معاملته على أنه تعبير عن أنثروبولوجيا أخلاقية معينة، أو من خلال انتقاده بسبب جوانبه الروحانية والدولاتية "التي لم يتم التوفيق بينها". " في مناقشتها لبناء بوفندورف للدين الطبيعي والتسامح الديني، تتجاهل سيمون زوربوشن* (Simone Zurbuchen) مذهبه الخاص عن الواجبات الأخلاقية

⁵¹ رمضان بسطاويسي، التسامح، سلسلة مفاهيم فلسفية، مرجع سابق، ص. 32.
* سيمون زوربوشن من مواليد 1960 أستاذ الفلسفة بجامعة فريبورغ بسويسرا. زوربوشن هي مؤلفة كتاب " القانون الطبيعي والدين الطبيعي – حول مفهوم التسامح من صامويل بوفندورف إلى جان جاك روسو – (Loi naturelle et religion naturelle. Sur le concept de)

المفروضة، وبالاعتماد على دانزر (Denzer)، تفسر بوفندورف وكأنه يقدم مفهوم أرسطو عن الدولة باعتبارها وسيلة "طبيعية" للكمال الأخلاقي للإنسان والمجتمع الأخلاقي. على هذا الأساس، جعلت زوربوشن مذهب بوفندورف حول الدين الطبيعي أساس قانونه الطبيعي - وليس العكس - معاملاً بذلك الواجب السياسي كتعبير عن تعاليم الدين الطبيعي وأوامره ووصاياه. في ضوء ذلك، ومنظورا إليه من هذه الزاوية، يبدو أن مذهب بوفندورف للتسامح الديني على أنه اعتراف بحق ذاتي في التحقيق الذاتي الديني، بدلا من كونه وسيلة لنزع قداسة الدولة من خلال القضاء على السلطة المدنية للكنيسة. ونتيجة لذلك، يعتبر زوربوشن دفاع دولة بوفندورف عن حق السيادة في الإشراف على الكنيسة وحققها في الرقابة عليها بمثابة انحراف ناجم عن عقيدة الدولة "52". لقد تعاملنا بالفعل مع المحاولات الحديثة لمماثلة بناء السلطة السياسية لبوفندورف بالأنثروبولوجيات الأخلاقية النيوكانطية والأرسطية الجديدة. بفضل عقيدة الواجبات المفروضة، تمكن بوفندورف من فصل السيادة عن روابطها الأخلاقية - بسبب التشريع الذاتي أو مجتمع الكمال الذاتي - وأقامها بدلاً من ذلك وجدها في أوامر سيادية صادرة وفقاً لغاية الأمن.

(tolérance de Samuel Pufendorf à Jean-Jacques Rousseau), 1991. نشرت أيضًا العديد من المقالات حول الفلسفة والسياسة والدين في القرن الثامن عشر، وهي مؤلفة فصل رئيسي عن الدين والمجتمع في تاريخ كامبريدج لفلسفة القرن الثامن عشر.

⁵² Ian Hunter, *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, Op. Cit, p. 260.

المبحث الثاني : التسامح عند كريستيان توماسيوس

- أولا - الحالة الطبيعية للإنسان والواجبات الطبيعية

- ثانيا - علاقة الدولة بالكنيسة في فلسفته

- ثالثا - التسامح الديني عند توماسيوس وحدوده

تمهيد:

كريستيان توماسيوس (1655-1728)، " فيلسوف، لاهوتي وفقهه قانون ألماني، وهو ابن الفيلسوف جاكوب توماسيوس"¹. يعتبر رجل قانون حديث متخصص في القانون الطبيعي بجامعة هال التي تأسست حديثاً، وهو مفكر ذو أهمية ثانوية في معظم الكتابات المعاصرة حول الفلسفة الحديثة المبكرة. لقد " كان من أنصار حركة التنوير في ألمانيا (تومازيوس) ونعني به كريستيان ابن يعقوب تومازيوس أستاذ ليبنتس الذي قدم تحت إشرافه رسالته عن أرسطو إلى جامعة ليبزج سنة 1663 وكانت عن مبدأ الفردانية (...). وكان من رأى توماسيوس كريستان، أن التنوير لا يقتصر على البحث في الميتافيزيقا إنما يجب أن تظهر آثاره على الفرد والمجتمع"². إن المساهمات الرئيسية لكريستيان توماسيوس في الحياة التوراتية لألمانيا البروتستانتية الحديثة تكمن في دوره كقانوني ومنظر سياسي ومعلق مشارك في الشؤون الدينية والسياسية، على الرغم من أنه كان أيضاً مصلحاً تعليمياً وفيلسوفاً أخلاقياً. وقد تجاوب توماسيوس بإيجابية مع مسعى الإصلاح الديني وبين بناء الدولة للحكم المطلق الإصلاحي: لتشجيعه على البروتستانتية الداخلية غير المذهبية وإصراره على السيادة المطلقة للأمير الإقليمي باعتباره مفتاح تحقيق السلام الديني والإصلاح الاجتماعي. بشكل عام، لم يكن لتوماسيوس اهتمام ببناء نسق فلسفي؛ لقد كان مهتماً بالمشكلة التي يطرحها وجود الميتافيزيقا في حد ذاته، باعتبارها تخصص جامعي مسؤول عن الخليط الفاسد للفلسفة واللاهوت.

وفقاً لتوماسيوس، إن " الفلسفة ترتبط بمسائل الأخلاق، والتنظيم الاجتماعي، والقانون، بدلا من أن ترتبط بالميتافيزيقا واللاهوت. إنها تركز على الإنسان، بيد أن هدفها الرئيسي عندما تركز على الإنسان هو أن تطور خيره الدنيوي، بدلا من أن تدمج أنثروبولوجيا فلسفية في ميتافيزيقا عامة للوجود. إنه يجب أن ننظر

¹ روني إيلي ألفا، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، الجزء الأول، مراجعة جورج نخل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1992، ص. 346.

² فاروق عبد المعطي، ليبنتس .. فيلسوف الماضي والحاضر، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، ط 1، 1993، ص. 91.

إلى الإنسان من الناحية السيكلوجية، لا من الناحية الميتافيزيقية، أو من وجهة نظر لاهوتية³. كان التماسك والاتساق الظرفي بين جانبي فكر توماسيوس واضحاً كلياً فيما يتعلق بما عارضه توماسيوس: أي الكنيسة التي أعلنت ضرورة وجود عقائد وأسرار معينة من أجل الخلاص، وتلك التي استخدمت جهاز الدولة لفرض عقائدها عن طريق التهديد بالعقوبات المدنية. كان هذا هو الوضع الذي أطلق عليه توماسيوس "البابوية"، وعلى الرغم من العنوان، لم يكن فقط مع الكاثوليكية المضادة للإصلاح ولكن مع الدولة اللوثرية المعترف بها – و لا سيما ولاية ساكسونيا على وجه الخصوص - التي سيكون تفكيكها الفكري من أهداف أعماله طيلة حياته. وقد دافع هانتر⁴ عن تقدير أكبر للفلاسفة المدنيين بوصفهم منخرطون في مجموعة مختلفة من الاهتمامات، وغالباً باستخدام مجموعة أدوات مختلفة تماماً عن أدوات اشتغال الفلاسفة الميتافيزيقيين، الذين نادراً ما لم يكن الفلاسفة المدنيون على خلاف معهم. الآن، بالتزامن مع كتابه وترجمة العديد من كتابات توماسيوس⁵، يقدم إيان هانتر دراسة تركز حصرياً على أعمال توماسيوس حول مسألة العلاقة بين الكنيسة والدولة. في هذا العرض الواضح والمكتوب بشكل جيد، يقدم هانتر دفاع توماسيوس عن التسامح الديني وانسحاب الدولة المصاحب له من مجال الدين باعتباره متبايناً بشكل جذري مع نوع التسامح المشتق من الميتافيزيقيا الكانطية واللوكية، وهو تباين يرتكز على العقود. من خلال رفض تمثيل توماسيوس باعتباره "كانطياً فاشلاً" مرتباً من خلال ارتباطه وتعلقه الخاص "بنزعه التجريبية" وبـ "مذهبه التقوي"، يمثل هذا العمل حججاً قوية لفهم القضايا والمخاطر السياسية التي ينطوي عليها رفض الفلسفة المدنية والتي تبدو، على سبيل المقارنة، تأملات للبرج العاجي لميتافيزيقيا الجامعة التي كان كانط بطلها. في هذا المجلد، يبرز الآن التزام توماسيوس الحميم بثقافة النقاش المميزة جداً للأكاديميين المعاصرين ومشاركته أو بالأحرى انخراطه في المناقشات السياسية

³ فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد السادس، الفلسفة الحديثة – من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط –، ترجمة: حبيب الشاروني ومحمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة/مصر، ط 1، 2010، ص. 156.

⁴ Ian Hunter, *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, (New York: Cambridge University Press, 2001).

⁵ Christian Thomasius, *Essays on Church, State, and Politics*, Edited, Translated, and with an Introduction by Ian Hunter, Thomas Ahnert, and Frank Grunert, Liberty Fund Inc.; Indianapolis, New Edition edition (May 1, 2007).

والقانونية لعصره. " على الرغم من أنه لا يقل عداءً للعقلانية الميتافيزيقية، فإن أعمال توماسيوس المبكرة حول القانون الطبيعي تظل أقرب إلى الجذور اللاهوتية للتطوعية من تلك الموجودة عند بوفندورف"⁶. هذا اللاهوت، بدوره، كان يركز على الميتافيزيقيا الأكاديمية التي زودته بتفسير فلسفي عقلائي، بما في ذلك شكل ميتافيزيقي للقانون الطبيعي الذي وفر سياق استقبال ثيوقراطي لقانون الرومان الكنسي الإيجابي والقانون العام الإمبراطوري. ولهذا السبب، لم يتم صياغة برنامج توماسيوس المتسامح من خلال الطرح الفلسفي ولكن من خلال فقه القانون العام (القانون الدستوري)، خاصة في شكل قانون كنيسة الدولة أو الكنيسة العامة الإمبراطورية. شكّل ذلك أساساً للمناقشات السجالية التي أطلقها في تسعينيات القرن التاسع عشر حول الأديفورا والتعذيب القضائي وقانون الهرطقة وحقوق الأمير في الرقابة الدينية، بما في ذلك حقه في التسامح. " وعلى الرغم من أنه كان مؤمناً فقد أدانته الأورثودوكسية المسيحية، أي الأصولية، بسبب جرأته في فهم الدين وتفسيره. (...) وكان هذا المفكر يجمع في شخصه بين التنوير والنزعة التقوية في الدين. نقول ذلك على الرغم من وجود بعض الجوانب الأخرى التي تفصل بين هاتين النزعتين"⁷.

- أولاً - الحالة الطبيعية للإنسان والواجبات الطبيعية

خلفاً لصامويل بوفندورف، الذي كان موجهاً بقوة، على الأقل في "أصول - أو مبادئ- التشريع الإلهي" (*Institutiones jurisprudentiae divinae*)، فإن توماسيوس ليس لديه قسم حول الحالة الطبيعية للإنسان ووضعه الأصلي. إن ملاحظاته حول هذا الموضوع موزعة على كتاباته المختلفة ومبثوتة في أحضانها. إن اللاهوت الروحي لتوماسيوس له تنظيم وهدف مختلفان تماماً عن النسخة التقوية*، حيث يرتبط بمفهوم دولاتي للحكم السياسي وموجه نحو خصخصة الإيمان بدلاً من الإصلاح العام للمجتمع عند

⁶ Ian Hunter, *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, Op. Cit, p. 234.

⁷ صالح هاشم، معارك التنويريين والأصوليين في أوروبا، مرجع سابق، 2010، ص. 213.

* النزعة التقوية (Piétisme) هي حركة دينية بروتستانتية مهمة أسسها فيليب جاكوب سبينر (1635-1705) (Philipp Jacob Spener)، وهو قس لوثيري من الأناضول. في عام 1670، أسس كليات التقوى (collegia pietatis) التي استجابت للمطالبة بمزيد من التقوى.

التقويين. لمعرفة هذا، نحتاج فقط إلى ملاحظة الهجوم التقوي على عقيدة الاستقامة (decorum) لتوماسيوس؛ لأنه من خلال فصل ثقافة الاستقامة عن السعي إلى التجدد الأخلاقي - التعامل مع الأول على أنه مناسب لـ "حياة عامة لائقة" في المجتمع المدني، ومع الأخير كمسألة إيمان خاص ونعمة - كان توماسيوس يرفض ادعاءات الإيمان التقوي الذي يوفر قاعدة فريدة للحكم المدني والديني؛ تماما كما رفض المزاعم المماثلة التي قدمها الميتافيزيقيون العقلانيون. علاوة على ذلك، يمكننا أن نلاحظ أنه على عكس غروتوس، لم يكن توماسيوس مهتمًا بتوحيد الفلسفة الأكاديمية واللاهوت التطوعي. على العكس من ذلك، رفض صراحة هذا البرنامج، سعيًا إلى إرجاع اللاهوت إلى وضع عقيدة خاصة مستتيرة وغير رسمية، وإعادة الفلسفة إلى دورها كتدريب وقائي في الفنون الليبرالية. " لم يكن توماسوس فيلسوفًا بهذا المعنى، بل كان فقيهاً سياسياً أدرك أن السكولائية البروتستانتية غير مناسبة تمامًا للإعداد الأخلاقي والمهني للفقهاء السياسيين الشباب في دولة غير طائفية"⁸.

ينطلق توماسيوس أولاً من افتراض وجود حالة الاستقامة (status integritatis) التي خلق عليها البشر أو حالة الطبيعة المستقيمة (status naturae rectae)، والتي، وفقاً لبيانات الكتاب المقدس، عاش خلالها الإنسان في اتحاد مع الله وحسب وصاياه. لكن الإنسان إنتقل بعد ذلك إلى حالة الفساد الأخلاقي (Status Corruptionis) بعد السقوط، الذي حلت معه الشرور، والأمراض وحتى الموت في هذا العالم، كان الإنسان في وضعية أو حالة فساد طبيعي كان يسميها توماسيوس حالة إنسانية ما بعد السقوط الطبيعي (status hominis post lapsum naturalis). وأخيراً حالة رابعة وأخيرة، تتناول وضع كل فرد (في الحالة الطبيعية (status naturalis) * كرجل أو طفل، وفي الحالة العرضية (status adventitius) باعتباره من النبلاء أو الفلاحين).

⁸ Ian Hunter, *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, Op. Cit, p. 271.

* يسترجع توماسيوس مرة أخرى مصطلح "الحالة الطبيعية" (status naturalis) لتمييز هذه الحالة الرابعة الطبيعية (status naturalis).

في كتاباته الأولى المتعلقة بتحديد الحالة الاجتماعية للإنسان، يميز كريستيان توماسيوس صراحة أطروحته عن أطروحة توماس هوبز حول حرب الجميع ضد الجميع، ويؤكد مع صامويل بوفندورف الطبيعة الاجتماعية للإنسان. وهذا يثبت أن كريستيان توماسيوس سابق ولاحق على حد سواء. في إثبات أنه سابق يشير إلى تعريف الإنسان بوصفه "حيوان عقلائي". ومع ذلك، فإن عقل الإنسان، يتمثل في أفكار واستدلالات واستنتاجات، الأمر الذي لن يكون ممكنا بدون اللغة. ولكن اللغة خارج المجتمع تبقى بدون فائدة. وهكذا، بالنسبة لتوماسيوس، يتم إثبات ميل الإنسان إلى مجتمع سلمي. وبالتالي فإن الطبيعة الاجتماعية (Socialitas) والتأنس هو الميل العام للجنس البشري، الذي أدخله الله، لعيش حياة سعيدة وهادئة جنباً إلى جنب مع أشخاص آخرين. بعد ذلك، يثبت كريستيان توماسيوس اجتماعية الإنسان من خلال الإشارة إلى أن الوحدة غير مناسبة للكائن البشري و يسبب زواله.

" إن نتيجة كتاب "علم العقل أو نظرية العقل" هي أن الميتافيزيقا عديمة الفائدة، ولا بد أن يستخدم العقل في تطوير خير الإنسان. ويقدم توماسيوس نظريته الأخلاقية في كتابيه "مدخل إلى الأخلاق" عام (1692) و "الأخلاق العملية" عام (1696) ⁹. في كتاباته اللاحقة المتأخرة، يقوم كريستيان توماسيوس بمراجعة وتنقيح هذه الآراء. وهكذا، في "أسس القانون الطبيعي والأمم" (Fundamenta juris naturae et gentium)، باعتبارها السمة الأساسية للإنسان، نجد أنه لم يعد يحدد عقلائيته ولكنه يؤكد على معنى الإرادة. إن الفكر لا ينظم ويحكم الإرادة، بل الإرادة هي التي تحكم العقل. والدليل على ذلك أنه ليس لكون شيئاً ما يبدو جيداً للعقل أن الإرادة تسعى جاهدة لفعله، بل الأمر عكس ذلك، فبسبب أن الإرادة تسعى جاهدة للقيام بفعل ما، نجد أن هذا الأخير يبدو للعقل أنه جيد. " بيد أن النظرية مرت بتحول غريب وملفت للنظر، فلقد أخبرنا في البداية أن الخير الأقصى للإنسان هو سكون النفس، والذي يبين الطريق إليه هو العقل، أعني الإرادة من حيث إنها الملكة التي تقود الإنسان بعيداً عن الخير ¹⁰.

⁹ فرديريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد السادس، الفلسفة الحديثة - من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط -، مرجع سابق، ص. 156.

¹⁰ نفس المرجع والصفحة (ن.م.ص).

وبطبيعة الحال، فإن مبدأ الاجتماعية (Sozialitätsprinzip/socialité) لا يمكن أن يظل غير مبال بهذه الأنثروبولوجيا الجديدة. " بيد أن توماسيوس يمضي فيقرر أن الإنسان هو كائن اجتماعي بطبيعته، ولا يكون إنساناً إلا من حيث هو عضو في المجتمع، إذا تحدثنا بصورة ملائمة. وينجم عن ذلك أن الإنسان لا يستطيع أن يبلغ سكون النفس بدون الرابطة الاجتماعية، بدون حب أقرانه، ويجب على الفرد أن يكرس نفسه للخير العام"¹¹. ويفترض توماسيوس الآن أن جميع الناس يسعون جاهدين لكي يعيشوا حياتهم في أكبر قدر ممكن من السعادة والهناء وتجنب أقصى قدر من الشقاء. ومع ذلك، نجد أن أفكار الناس حول السعادة والتعاسة تختلف بشكل كبير. ونتيجة لذلك، نادراً ما يتفاهم الناس مع بعضهم البعض ويتبادلون المساعدة فيما بينهم، لكنهم يدخلون في صراع في أغلب الأحيان. وبالتالي، فإن حالة الطبيعة ليست حالة سلام ولا حرب، بل هي مزيج من الإثنين، ولكنها أقرب إلى الحرب أكثر منه إلى السلام. وبعد أن كان متأثراً في كتاباته الأولى بصامويل بوفندورف نجد توماسيوس " أظهر درجة عظيمة من الأصالة والاستقلال في مؤلفه الأخير "أسس قانون الطبيعة وقانون الأمم" عام (1705). يبدأ فيه بنظر في الإنسان من إنه سيكولوجي بطبيعته، وليس ميتافيزيقياً. ويجد في الإنسان ثلاثة دوافع أساسية هي: الرغبة في أن يحب طويلاً ويسعادة بقدر الإمكان، والخوف الغريزي من الموت والألم، والرغبة في الملكية والسيادة. ولما كان العقل لا يتحكم في هذه الدوافع أو البواعث، فإن الحالة الطبيعية للمجتمع البشري توجد، التي هي مزيج من الحرب والسلام، وتميل باستمرار إلى الاندماج في الحالة الأولى"¹². وهكذا، يعتقد كريستيان توماسيوس أن يتخذ موقفاً وسطاً بين وجهات نظر الأرسطية المدرسية من ناحية وتوماس هوبز من جهة أخرى.

وبصرف النظر عن الأنثروبولوجيا الخاصة وعن المبدأ المرتبط بالتنشئة الاجتماعية، فإن واجبات الإنسان اتجاه الله تترتب وتنشأ مباشرة عن الحالة الطبيعية. قبل كل شيء، التصريحات حول عبادة الله

¹¹ نفس المرجع ، ص. 156-157.

¹² نفس المرجع، ص. 157.

والشكل الصحيح للعبادة هي مهمة. في "أصول - أو مبادئ- التشريع الإلهي" (Institutiones)، يصرح كريستيان توماسيوس أولاً أن الله يجب أن يكرم وفقاً للطريقة التي كشف بها عن نفسه. لكنه يثير على الفور مسألة ما إذا كان مجرد عقل الإنسان، أي بطريقة فلسفية أو طبيعية بحتة، يمكنه أن يبرهن ويثبت أن الله يحتاج إلى شكل معين من العبادة من جانب الإنسانية. وهو يفرق، من خلال إشارة صريحة إلى بوفندورف، بين "عبادة داخلية" (cultus internus)، تكمن في عشق الله، ومحبتة، وترجيته، والخوف منه وفي طاعته، و"عبادة خارجية" (cultus externus). وتنقسم هذه الأخيرة إلى "عبادة خارجية عامة" (cultus externus generalis) مشتركة بين معظم الشعوب، وتشمل الصلاة والتسبيح لله و شكر النعمة (actiones gratiarum) و"عبادة خارجية خاصة" (cultus externus specialis) التي تتمثل في الأشكال المتعددة والمتنوعة لعبادة الله التي تختلف من شعب لآخر.

كريستيان توماسيوس يؤكد صراحة - على عكس، صامويل بوفندورف مثلاً أو كريستيان وولف - أن العقل لا يمكنه إثبات ضرورة العبادة الخارجية*. يقول توماسيوس في هذا الصدد: "سواء اعتبرنا الله أو الإنسان، فلن نجد شيئاً يمكن أن يستنتج العقل بأن الله يطلب مثل هذه الأشكال الخارجية من العبادة. لأن لديه معرفة دقيقة بالقلب ولا يحتاج إلى شعائر خارجية لنعلن له بها عن إرادتنا. وأما أكثر ما يرضيه في خدمته، فهو معروف عنده أيضاً. لهذا السبب يجب أن نستنتج أنه لا يوجد شيء في طبيعة الله يأمرنا بعبادة خارجية له"¹³. بإعلانه أن الإيمان مستقل عن الحقيقة الفكرية، ومن خلال إنكاره أن أي احتفال علني للكنيسة يمكن أن يجعل الإنسان يرضي الله، لم يكن توماسوس يؤسس رفضه التسامح للهرطقة على الممارسة الحرة للعقل فيما يخص المسائل الدينية، ولكن على إنكار هذا العقل، وهو ما سمح للإنسان بالانضمام إلى الحقيقة الدينية أو تحريم الخطيئة الدينية. من وجهة نظر الله، هذا الأمر لا طائل منه لأنه،

* في كتابه "اسس القانون الطبيعي والأمم" يشير إلى الرأي القائل بضرورة العبادة الخارجية باعتباره " رأياً سخيفاً" (opinio stultorum) حتى أنه يضع العبادة الخارجية بالقرب من الخرافات.

¹³ Ian Hunter, *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, Op. Cit, p. 255.

من ناحية، إن الله لا يحتاج إلى عبادة، لا خارجية ولا داخلية، وثانياً، أفكار وقلوب الناس معلومة من قبل الله، حتى يتسنى لكل صلاة خارجية، وثناء وشكر أن تكون ممكنة الله لا طائل منه". أما "فيما يتعلق بالإنسان وطبيعته، لا يمكن أن يتنبأ العقل بأن هدوء السلام، أو السلام العالمي والمحبة العقلانية، يمكن أن يضعف أو يزعج على أقل تقدير، إذا استمرت هذه المظاهر الخارجية، إلا إذا كانت العبادة تظل مع الإنسان". ومن المؤكد أن العبادة الخارجية لا تتناقض مع العقل، بل هي واحدة من الأشياء القانونية الأكثر مقبولية، ولا ريب أنه من الأفضل والمستحسن أن تعبد الله في الأعمال الخارجية من الامتناع عن القيام بذلك، ولكن هذا لا يمكن أن يكون دليلاً كافياً على الله.

إن الكائن البشري لا يمكنه أن يحقق حالة الطمأنينة والسكينة النفسية إلا من خلال العلاقة مع الآخرين، ومحبتهم. ومن خلال المحبة المتبادلة تتكون إرادة عامة تتجاوز الإرادة الفردية الخاصة وحب الذات الخالص. ومن استتبعات هذه النظرة للطبيعة الاجتماعية للبشر أنه يتعذر وصف الإرادة بأنها سيئة، لأن المحبة العقلية هي تجل للإرادة، ومن هذه المحبة العقلية تنشأ الفضائل. لكن "توماسيوس لا يريد مطلقاً أن يقرر أن الإرادة الإنسانية سيئة. فالإرادة هي عبد للدوافع الأساسية أو للبواعث مثل الرغبة في الثروة، والشهرة، والسعادة. ولا يمكن إحراز الأناية عن طريق مجهوداتنا الخاصة. إن الاختيار الإنساني والفعل لا يمكن أن يُنتجاً سوى الخطيئة. والنعمة الإلهية وحدها هي التي في إمكانها أن تنقذ الإنسان من عجزه الأخلاقي. وبمعنى آخر إن النزعة التقوية هي التي لها الكلمة الأخيرة في كتابات توماسيوس الأخلاقية، ويلوم نفسه على الاعتقاد بأن الإنسان يستطيع أن يطور أخلاقاً طبيعية بقدرته هو الخاصة"¹⁴.

ومع ذلك، فهو يرفض رأي الأرسطوطاليسيين الذي وفقه يعتبر الإنسان مساقاً ومدفوعاً إلى الاتحاد وتشكيل دولة من خلال طبيعته الداخلية، "فالدولة مخلوق طبيعي، وأن الإنسان بطبيعته حيوان سياسي"¹⁵: لأنه إذا كان الإنسان بطبيعته حيوان اجتماعي، ومع ذلك فهو لا يتبعها، كما استخلص الكثيرون عن

¹⁴ فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد السادس، الفلسفة الحديثة – من عصر التنوير في فرنسا حتى كاتن – مرجع سابق، ص. 156-157.

¹⁵ جميل حليل نعمة المعلة، الدولة المثلى في فلسفة أرسطو السياسية، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، ط. 1، 2019، ص. 191.

خطأ إلى أنه يميل إلى بشكل طبيعي إلى مثل هذا المجتمع، بما أنه مضطر إلى التخلي عن حريته الطبيعية في العديد من المجالات ويخضعها لحاكم. والدافع وراء القانون الطبيعي لإنشاء مجتمع الدولة هو، وفقاً لتوماسيوس، بدلاً من ذلك ينبغي أن يلتمس وبحث عنه في الظروف الخارجية. إنه أساساً خوف (métrar) الإنسان من الشرور التي تهدده من قبل أقرانه، و هو ما ينسجم مع نظرة هوبز الذي يرى أن " الخوف الطبيعي، من الهلاك وهو خوف كامن في طبيعة الإنسان - مصدره غريزة حب البقاء - يدفعه إلى البحث عن الأمن والسلم، للمحافظة على نفسه¹⁶: لأنه بعد أن ارتفعت وحشية الجنس البشري بشكل كبير جداً من خلال تكاثرها، حيث أنه لا يمكن لأي جار أن يكون له أية راحة وسلام بالنسبة للآخر، فالثروة التي جمعت ذاتياً ليس لديها طريقة أفضل لتجنب الشر الذي يخشى (نخاف منه) من أن عدداً معيناً من الناس يتحدون ويعدون بالمساعدة والمساندة ويضعون صورة أفضل على واحدة من الحكومات أو أكثر لهذا المجتمع. كسبب ثانوي، يستدعي توماسيوس حاجة الإنسان، أي الحاجة إلى الحصول على موارد لحياة كافية. ويمكن أن يعزى هذين السببين إلى حاجة الإنسان الطبيعية للرعاية والمساعدة: الخوف من وهن الشيخوخة، وضرورة الأشياء الخارجية للضعف. وهكذا يرى توماسيوس أن ظهور الدولة كان موجهاً بهدفين: الغاية الأولى والنهائية أو الهدف الرئيسي للدولة هو الأوديمونيا، التي تفهم على أنها سعادة مدنية (beatitudo civilis) للشعب كله، أما الهدف الثانوي (finis subordinatus) - المتأثر ربما بالأفكار الميركانتيلية (التجارية) المعاصرة - هو أوتاركي (مكتف ذاتياً)، وبالتالي الوجود الكافي للخيرات الخارجية. في كتاباته اللاحقة، توماسيوس - بشكل مماثل لقضية تأسيس الدولة - يحدد بشكل متزايد ويحصر هدف الدولة في الحفاظ على السلام الخارجي والحماية من تهديد غيره من الكائنات البشرية*. ولا تدخل وظائف الدولة الأخرى، مثل وظيفتها الاجتماعية، التي أكدها كريستيان وولف، في نظر كريستيان توماسوس.

¹⁶ علي سعد الله، نظرية الدولة في الفكر الخلدوني، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان/الأردن، ط. 1، 2003، ص. 56.

* أنظر: كريستيان توماسيوس: حقوق الأمير في اللامبالاة (De jure principis circa adiaphora, cap. 1 S 8): "هدف السياسة في هذه الحالة معطل، وضع من حولهم باعتبارهم مواطنين بعض الحماية من الشر والديسيسة، حيث نجده مهتداً من قبل الجيران الأقوياء في حالة الطبيعة".

إن حالة البشر الطبيعية أميل إلى الحرب منها إلى السلام، لكن بالإمكان تجاوز هذه الحالة حينما " ينتصر التأمل العقلي ويتجه إلى أن يحقق للإنسان الحياة الأطول والأكثر سعادة بقدر المستطاع. لكن ما عساها أن تكون الحياة السعيدة؟ إنها في المقام الأول الحياة العادلة، وينص مبدأ العدالة على أنه يجب علينا ألا نعمل للآخرين ما نحب ألا يفعلوه لنا. ويقوم على هذا المبدأ القانون الطبيعي بالمعنى الضيق، أعني من حيث إنه يتجه إلى حفظ العلاقات السلمية الخارجية. هي في المقام الثاني الحياة التي توصف بالكرامة، وينص مبدأ الكرامة على أنه يجب أن نعمل للآخرين ما نحب أن يفعلوه لنا. ويقوم على هذا المبدأ السياسة التي تتجه إلى تطوير السلام بالفعل الأريحي. وهي في المقام الثالث الحياة التي تتطلب الفضيلة واحترام الذات، والمبدأ هنا هو أنه يجب علينا أن نعمل لأنفسنا ما يحب أن يفعله الآخرون لأنفسهم حسب قدراتهم. ويقوم على هذا المبدأ الأخلاق، التي تتجه إلى تحقيق السلام الداخلي" ¹⁷.

إن هدف الدولة، وهو الحماية من اعتداء الغير، يمكن بلوغه على نحو أفضل من قبل عدد كبير من الناس الذين يتفاهمون، من أجل الأمن المشترك، على وسائل تحقيق هدفهم ويتوافقون على كيفية بلوغ غايتهم والبقاء على هذا الإجماع. ومع ذلك، فإن هذا الاتفاق معرض للخطر من طرف خاصيتين إنسانيتين: من ناحية، تنوع الآراء والأحكام، والميل إلى الدفاع بصرامة عن الآراء المعبر عنها، ومن جهة أخرى رفض القبول بشكل طوعي العمل وبذل الجهد من أجل الصالح العام. ومن أجل معالجة هذا الخلل وسد هذه الثغرة، وفقا لتوماسيوس، تأسست الدولة. وهذا يؤدي إلى توحيد إرادات وسلطات المواطنين، بحيث من حشد بسيط ومن مجرد جمع من الناس ينشأ جسد وهيئة الدولة. ومن أجل إنشاء الدولة وتأسيسها – هنا يتبع توماسيوس مرة أخرى تعاليم سامويل بوفندورف – من الضروري توفر معاهدتين (اتفاقيتين/عقديتين) ومرسوم واحد. ومنطلق العقدين معا هو سيادة الفرد. وبموجب المعاهدة الأولى، تتعهد مختلف الأطراف المتعاقدة وتلتزم بالانضمام إلى رابطة والانخراط في شراكة مستقرة وبالرغبة في أن يكونوا مواطنين

¹⁷ فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد السادس، الفلسفة الحديثة – من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط – مرجع سابق، ص. 157-

(concitoyens)*. أما الخطوة الثانية فهي عودة إلى شكل الحكم الواجب إدخاله**، حيث يستدعي توماسيوس أشكالاً حكومية منتظمة من النظام الملكي والأرستقراطية والديمقراطية. وتحدد المعاهدة ثانية في نهاية المطاف أجهزة الحكم المعنية، التي تلتزم بالاهتمام بالسلامة العامة (الأمن العام) والرفاه للجميع، في حين يطيع المواطنون الآخرون ما تعهدوا به ويخضعون إرادتهم وقدراتهم لحكامهم. وبفضل هذه المعاهدة، يصبح الإمبراطور الذي يمثله الحاكم على المواطنين.

في كتابه "أسس/أصول القانون الطبيعي والأمم" (Fundamenta)، يذوب كريستيان توماسيوس في الأفكار الموروثة من صامويل بوفندورف عن أصل الدولة وعقد الدولة ويرى النموذج الأصلي (archétype) للدولة الآن في "عصابة اللصوص"***. وبما أن الحرب الهجومية أقدم من الحرب الدفاعية ولا يمكن إجراؤها إلا على أساس اندماج وتكتل دولياتي (fusion étatique)، فإن الدولة تنبثق في نهاية المطاف من اتحاد مفترس وعدواني. ولكن إذا كانت الدول الأولى قد أنشئت لدوافع عنفية، فمن غير المجدي ومن غير المرجح اعتماد وتبني تأسيساً للدولة قائم على أساس معاهدة/عقد دولة. ومع ذلك، فإن هدف الدولة في الحفاظ على الأمن والنظام يبقى صحيحاً. ويحدد الغرض من الدولة أيضاً نطاق سلطات الدولة وحدودها. يعرف توماسيوس أولاً سلطة الدولة (majestas) باعتبارها السلطة العليا التي يمكنها أن تحدد أعمال المواطنين، ويمكنها أن تقوم سلمياً بعلاقات مع أولئك الذين هم خارج الدولة نيابة عن الدولة والقيام بالحرب لتحقيق أهداف الدولة. وهي لا تعتمد على أي إنسان بوصفها سلطة عليا، لذلك لا يمكن لأي أحد أن يبطل أنشطتها. وهي مقسمة إلى سلسلة من الحقوق الفردية للسلطة العليا، والامتيازات الملكية (regalia/ريجاليا)، على الرغم من أنها تفتقر إلى تصنيف أكثر تفصيلاً لهذه

* الإجماع مطلوب لهذا العقد. كل من يرفض قبول هذا العقد يبقى خارج الدولة المستقبلية، كما يذكر توماسيوس بشكل صريح.

** إن أشكال الهيمنة لا تنتمي إلى مجال الحق الإلهي (*ius divinum*)، بل إلى حقوق الإنسان الوضعية، وتتوقف بالتالي على دستور و مؤسسة المجتمع. انظر أيضاً، Wiebking, W, Recht, 105. نزاع وخصومة توماسيوس مع خطيب المحكمة الدنماركية هيكتور غوتفريد ماسيوس (Hector Gottfried Masius) حول أصل وتبرير السلطة المطلقة/القوة الأسمى (*summa potestas*).

*** هذا التغيير في الموقف جرى التحضير له في كتابات توماسيوس منذ 1694 ويستند على تقييمه للكتاب المقدس بوصفه تاريخاً (*historicus*)، كمصدر لتاريخ الدنيوي أو المدنس (*profane*). ولذلك كان "الأب الروحي" لمؤسسي الدولة قابيل (Caïn)، أما أول مؤسس للدولة بعد الطوفان (الفيضان) فهو نمروود (Nimrod).

الامتيازات الملكية (الريجاليا)*. وبشكل أكثر تحديدا، يعزو توماسيوس إلى الحاكم السلطة التشريعية، بما في ذلك سلطة المعاقبة، والحق في تأسيس وإنشاء المدارس والجامعات، والحق في الرقابة على الدين (*ius circa sacra*)**، والقدرة على الحرب والسلام، والحق في تشكيل تحالفات، وإنشاء الجيوش، وأخيرا الحق في التصرف وخلق السيادة الضريبية. ومع ذلك، فإن قيادة الحاكم العليا (*summum imperium*) وإمرته يمكن أن تقيد (حكم محدود/*imperium limitatum*) من خلال بعض القوانين (القوانين الأساسية/*leges fundamentales*). ومع ذلك، فإن الهدف النهائي لسلطة الدولة يجب أن يكون دائما الصالح العام: "أمن الشعب هو القانون الأعلى/*Salus populi suprema lex esto*".

- ثانيا - علاقة الدولة بالكنيسة في فلسفته

في البداية ينبغي التنويه إلى أن "المشرعين من أصحاب القول بالقانون الطبيعي - مثل بوفندورف وتومازيوس، وبومر - يستخدمون فكرة التسامح في التخفيف من الطابع الاستبدادي لقانون الدولة فيما يتعلق بأمور الكنيسة"¹⁸. كما لا يفوتني الإشارة إلى أن "المواضيع والحجج الرئيسية لخطابات توماسيوس حول الكنيسة والدولة والسياسة يتم عرضها بشكل ملائم في مقترحات فصلنا، "حول حق الأمير المسيحي في المسائل الدينية". نُشر هذا النص في عام 1724، أي قبل أربع سنوات فقط من وفاة توماسيوس، في محاضرات أُلقيت لأول مرة في عام 1695، في ذروة اهتمامه بهذه القضايا"¹⁹. هنا، يعود توماسيوس مرة أخرى إلى الموضوع الرئيسي لأديفورا، بحجة أن الإيمان الخلاصي لا يمكن العثور

* توماسيوس يذكر من جهة التمييز بين الحقوق الثابتة المتأصلة الفطرية (*iura immanentia*) والحقوق العابرة المكتسبة (*iura transeuntia*)، من ناحية أخرى يقيم تمايزا بين الامتيازات الملكية الكبرى (*regalia maiora*) و الصغرى (*minora*).

** هذا المصطلح هو دلالة على السلطة القانونية للحاكم الإقليمي بحكم سلطته الرقابية على جميع الجماعات والهيئات الدينية. إنه يرتبط ارتباطا وثيقا بنظرية السيادة، ويهدف إلى إظهار إلى أي مدى يمكن للسلطة المدنية التدخل بشكل مشروع في الأشياء المقدسة. وقد حاول غروتوس تبرير سلطة الحاكم في الشؤون الدينية، فضلا عن تبعية الوظائف الكنسية.

¹⁸ بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة - الملحق (الجزء الثالث) - مرجع سابق، ص. 63.

¹⁹ Christian Thomasius, *Essays on the Church, State, and Politics*, Op. Cit, p. 19.

عليه في القوانين والاحتفالات التي أدخلت إلى المسيحية من اليهودية*، أو في المذاهب الميتافيزيقية "الوثنية" الموضحة في مذاهب آباء الكنيسة. بدلاً من ذلك، يمكن العثور عليه في الثقة البسيطة بإرادة الله وفي تعاليم المسيح، حيث يمكن لأي شخص يقرأ الكتاب المقدس أن يعرفها. من ناحية، هذا يعني أن جميع محاولات رجال الدين لوصف العبادة الدينية للعلمانيين - جميع العقائد والطقوس الدينية والأسرار الدينية واليمين والقوانين الدينية - تعد انتهاكاً غير قانوني للحرية المسيحية وسوء فهم أساسي لحالة الكنيسة، وهي جمعية طوعية من المعلمين والمتعلمين. من ناحية أخرى، لأنه يحكم على كل الأشياء التي قد تؤثر على أمن الكومنولث، يجب أن يكون للأمبر أيضاً الحق في الإشراف على الشؤون الدينية عندما تقع في نطاق اللامبالاة الأخلاقية - وإذا ما كانت تقوم بذلك فهو في حد ذاته مسألة ينبغي للأمبر أن يقررها وبيث فيها.

نقطة انطلاق توماسيوس لتحديد العلاقة بين الكنيسة والدولة هي رفض جميع محاولات الدمج بين الدولة والكنيسة، كما هو الحال في التعريف التقليدي للكنيسة باعتبارها "جزء من الدولة أو البلاد أو الجمهورية" (*pars reipublicae*). من ناحية أخرى، يؤكد توماسيوس أن الكنيسة، على الرغم من أنها "توجد في الجمهورية، إلا أنها لا تعتبر جزءاً من نفس الشيء، مثلما نعتبر روح الإنسان تسكن جسمه، فهي إذن ليست جزءاً من كيان الدولة". إن الدولة والكنيسة يجب أن تكونا متباينتين تماماً وبشكل صارم وفقاً لمنشأ (أصل)، وغرض، والطابع القانوني وبنية كل واحدة منهما، حتى لا يتم تشويه الإيمان المسيحي في جوهره و يحرف عن ماهيته.

وبما أن القانون الطبيعي لتوماسيوس لا يعترف إلا بالكليات (الكوليجيا/*collegia*) كمجرد جمعيات أي باعتبارها جمعيات لأشخاص، كما هو الحال عند صامويل بوفندورف، فإن الكنائس يجب أن تقبل "طبيعة الكلية"، أي أن يكون لها صورة جماعات من الكهنة. بالنسبة لتوماسيوس إذن الكنيسة هي اتحاد للمواطنين، بغرض عبادة الله حسب طقوس موحدة. هذا التعريف مستقل عن مسألة الحقيقة اللاهوتية. وهكذا، فإن الكنيسة لا تملك سوى وضع جمعية في الدولة، ولكن ليس من أساس إلهي مميزة بواسطة

* يمكن الإشارة هنا على سبيل المثال إلى عيد الفصح الذي يحتفل به في كلا الديانتين (اليهودية والمسيحية).

حقوق إلهية أو مبادئ دستورية ذات أسس ثيولوجية. إن تأسيسها يتم بموجب القانون الطبيعي، حتى من دون موافقة صريحة من الحاكم. ومع ذلك، لا يرى توماسيوس حاجة دينية للتوحد بسبب الإيمان أو العبادة. إن الميل إلى الاتحاد ليس سوى حاجة ذاتية للفرد؛ ولكن الواجبات المطلوبة من الله لا تتعلق سوى بالفرد. كل فرد يجب أن يتحمل مسؤولية إيمانه، لأنه "في مسائل الإيمان ليس هناك تمثّل على الإطلاق، ولكن مثلما كل واحدة من هذه النفوس الخاصة يجب أن تحاسب نفسها، فإنه لا يمكن أن يبعد أي فرد من وطنه وينفى من قبل أي شخص آخر." ولا يعني هذا أن توماسيوس نبذ الاعتقاد في الدين تماماً، أو في ما يفوق الطبيعة. لكنه مال إلى فصل الدين، الذي ينتمي إلى مجال الإيمان، والشعور، عن (ص. 158) مجال التأمل الفلسفي²⁰.

يؤكد توماسيوس قبل كل شيء، بتعبيرات ثيولوجية، على الكنيسة اللامرئية (Ecclesia invisibilis)، التي يعرفها بأنها رابطة القديسين (communion des saints)، أعضاؤها غير مرئيين و معروفين من طرف الله وحده. و بالتالي لا يمكن أن يكون لها سلطة خارجية، ولكن فقط أسلحة الروح التي وعد بها الرسول بولس (1 كور 10: 4) و (أف 6: 11-17)*. ومن ناحية أخرى، فإن الكنيسة المرئية (Ecclesia visibilis) ليس لها أهمية، وخاصة بالنسبة لتوماسيوس المستقبلي**. على درب بوفندورف إذن يواصل توماسيوس الكفاح ضد اللوثرية الأرثوذكسية، لكنه يتجاوز ذلك وينكر الأهمية اللاهوتية للكنيسة الممأسسة، بما أن المسيح نفسه لم يشر إلى أي علامة مميزة للكنيسة المرئية. " و بالتالي فإن مفهوم

²⁰ فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد السادس، الفلسفة الحديثة – من عصر التنوير في فرنسا حتى كانت، مرجع سابق، ص. 158-159.

* جاء في رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس في الإصحاح العاشر منه: "و جميعهم شربوا شرابا واحدا روحيا، لأنهم كانوا يشربون من صخرة روحية تابعتهم، والصخرة كانت المسيح" (1 كور 10: 4). كما ورد في رسالة بولس الرسول إلى أها أفسس في الإصحاح السادس أنه يجب على المسيحي أن يكون دوما متسلحا روحيا: " أخيراً يا إخواني تقررروا في الرب وفي شدة قوته. لبسوا سلاح الله الكامل لكي تقدرروا أن تشبثوا ضد مكاييد إبليس فإن مصارعنا ليست مع دم ولحم بل مع الرؤساء مع السلاطين مع ولاة العالم على ظلمة هذا الدهر مع أجناد الشر الروحية (أو الأرواح الشريرة) في السماويات. من أجل ذلك احملوا سلاح الله الكامل لكي تقدرروا أن تقاوموا في اليوم الشرير وبعده أن تتمموا كل شئ أن تثبتوا. (إذا ليست سلاح الله الكامل، سنثبت) فاثبتوا مننطقين أحماءكم بالحق ولايسين دوع البر وحاذين أرجلكم بإستعداد إنجيل السلام. حاملين فوق الكل ترس الإيمان الذي به تقدرروا أن تطفنوا جميع سهام الشرير الملتهبة (ينبغي أن لا ينفذ أي سهم ملتهب إلى جسدك أو نفسك أو عقلك، لأنك لابس ترس الإيمان) وخذوا خذوة الخلاص وسيف الروح الذي هو كلمة الله." (أف 6: 11-17).

** نقطة التحول هي على الأرجح أزمة توماسيوس الدينية ومواجهته مع التقوية (Piétisme) وجدله مع اللوثرية الأرثوذكسية، وهو ما يعكس في مقالته "مبدأ القانون العام أديافورا" (De jure principis circa adiaphora) سنة 1695.

الأشكال الإجبارية للعبادة هي غريبة تمامًا عن الدين الحقيقي، الذي يتألف من التقوى الطوعية والخضوع الحر لإرادة الله. لذلك، يجب التعامل مع ادعاءات الأرثوذكسية بامتلاك الحقيقة اللاهوتية والوساطة الكهنوتية على أنها "كهنوت"، وباعتباره استخدام المذاهب الزائفة لضمان السلطة المدنية لرجال الدين. وبالمثل، من خلال المطالبة بنصيب في حكم الدولة المسيحية - من خلال اختصاصها وسلطتها على التجديف والهرطقة ومطالباتها بـ "قوة المفاتيح" (الاتصال السابق) - يجب النظر إلى الكنيسة على أنها تخون دورها الحقيقي في انفتاح النفوس على الله، وقيامها باغتصاب السلطات القسرية التي هي من صلاحيات السيادة المدنية وحدها²¹. وبسبب هذه الروحانية الراديكالية للمفهوم اللاهوتي للكنيسة، فإن العنف الزمني من خلال اللاهوت (التيولوجيا) لا يمكنه أن يتعارض مع العنف الروحي أو الكنسي أيا كان نوعه، ولكن فقط مع الهيمنة الروحية للمسيح، والتي، مع ذلك، لا يمكنها إلا أن تنتج نتائج لامرئية بالنسبة للحياة المستقبلية. توماسيوس يشير هنا ويحيل إلى كل من أقوال يسوع وإلى نموذج الرسل.

وفيما يتعلق بالسيادة الكنسية للحاكم، يصرح توماسيوس أولاً وقبل كل شيء أن الحكومة الكنسية هي جزء من الإمبراطورية وقيادتها العليا. ومن ثم يحق للحاكم بسط نفوذه على جميع الزعماء، بصرف النظر عن دينهم وأيا كان معتقدتهم. وتنشأ حدود السيادة الحاكمة في إطار جوانب القانون الطبيعي لهدف الدولة، وهو المحافظة على السلام والسكينة (الهدوء). وفي إطار إضفاء الشرعية على الهدف من الدولة، فإن أي عمل خارجي للمواطن يخضع لإشراف ومراقبة الحاكم، بمعنى أن كامل المجال المؤسسي والمنظم للإيمان، وبالتالي كل النظام الكنسي: إن الأمير له صلاحية التفتيش العام والرقابة على أنشطة المواطنين، سواء تعلق منها بالأنشطة الدنيوية المدنسة أو الدينية المقدسة. "ولكن في الوقت نفسه، لا يجوز للأمير ممارسة الإشراف والرقابة على الدين على أساس رؤيته الخاصة وفهمه للحقيقة الأخلاقية، أو من أجل جعل رعاياه مقدسين. وبدلاً من ذلك، تمشياً مع بقية السلطات السيادية للدولة، يجب ممارسة حق الأمير في الدين فقط وفقاً لغاية الأمن المدني، ضد أي سلوك يهدد السلام الاجتماعي. على أساس هذا البناء للحياد الديني

²¹ Ian Hunter, *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, Op. Cit, p. 255.

للدولة، أو اللامبالاة بالحقيقة المتعالية، تمكن توماسيوس من تطوير أحد أحدث المذاهب المبكرة للتسامح الديني. باستخدام مبرر الخروقات التي يمكن أن تطال السلام المدني والمساس به كمعيار وحيد لتدخل الدولة في الشؤون الدينية، كان قادراً على توسيع عتبة التسامح وتمديدها إلى ما وراء الكنائس البروتستانتية لتشمل الطوائف التي تأوي مفاهيم غير تقليدية عن الثالوث والوساطة. لذلك يقدم توماسيوس الانتقادات الأساسية التالية لطلب اللاهوتي المثير للجدل في لايبزيغ كاريزوف (J. B. Carpzov) - بأن يعامل السوسينيون والأريوسيون على أنهم زنادقة مجرمين: إن الخلاف على هذا النحو لا يهدد سكينة الجمهورية - حتى لو قال السوسينيون أن المسيح ليس إلهاً حقيقياً، أو الأريوسيون أن المسيح ليس أبداً مع الأب. . . بالطبع، لا يمكن إنكار أنهم مخطئون هنا بشكل خطير، خاصة لأنهم لا يعترفون ببؤسهم. ولكن لماذا يجبرهم الأمير على النفي؟ لا يزال مثل هؤلاء الناس مواطنين صالحين وشرفاء. إنهم لا زالوا يعطون الأمير ضرائبهم ويطيعون أوامره، وهم أيضاً جنوداً جيدين، إلخ. ليسوا هم الذين يزعجون الجمهورية بل هؤلاء العباقرة المتطرفين (أي اللاهوتيون المثيرون للجدل مثل كاريزوف)، الذين يتذمرون ويشتكون من بعضهم البعض ...²².

يجب على أمير توماسيوس بالتالي أن يرسم حداً فاصلاً دقيقاً بين احترام الحرية الدينية والتسامح مع التنوع الديني، وسلوك ديني، على ما يبدو، يثير اضطرابات مدنية وفتن، وهو سلوك معين يؤدي إلى التعصب الديني، وإلى الكراهية والعنف. لا يجد توماسيوس أي أساس لهذه المجموعة الصعبة من الأحكام، لا في سبب موحد يمكن من خلاله للمواطنين الموافقة على احترام حرية التصرف للآخرين، ولا في قانون أخلاقي واحد يأمرهم بمعاملة بعضهم البعض على أنهم مستقلون أخلاقياً. بدلاً من ذلك، يجدها في تصور لـ "مجالس" أو شخصيات أخلاقية متنوعة، استمدتها من كتاب بوفندورف (حول طبيعة الدين المسيحي فيما يتعلق بالحياة المدنية) لعام 1687. وفقاً لهذا المفهوم، من أجل العيش في المجتمع الما بعد طائفي (postconfessionnelle)، الذي حدده البناء الفكري لتوماسوس، من الضروري أن يفصل

²² Ian Hunter, *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, Op. Cit, p. 257-258.

الأفراد بين شخصياتهم كمسيحيين وكمواطنين. فباعتبارهم مسيحيين، واجبه هو الاعتراف بحالتهم الأخلاقية البائسة والسعي إلى الخلاص من خلال إيمان داخلي بسيط؛ أما بوصفهم مواطنين، فيجب عليهم الامتثال لقوانين الحاكم مع القبول بجميع الناس (بما في ذلك الهراطقة والملحدون) باعتبارهم مواطنين أيضاً. وبالمثل، من أجل حكم مثل هذا المجتمع، ينبغي على الأمير أن يفصل بين واجباته كمسيحي، وواجباته كإنسان، وواجباته كأمرير. فباعتباره مسيحياً، يجب عليه أن يسعى للخلاص مثل أي شخص آخر؛ أما بوصفه إنساناً، فينبغي عليه الوفاء بالواجبات المنصوص عليها في القانون الطبيعي. ولكن، بصفته أميراً، عليه واجب خاص في الحفاظ على السلام الخارجي عن طريق قوة قسرية سيادية، لا يمكن ممارستها بشكل صحيح إلا عندما يقتصر ذلك على تلك الغاية العلمانية المحددة، حيث يضع الأمير جانبا شخصيته المسيحية من أجل وضع حد لاستيلاء رجال الدين على سلطة الدولة.

إن سيادة الحاكم على وجه الخصوص تعني، في المقام الأول، التزاما من قبل الحاكم بضمان أن ينمو ويزدهر دين حقيقي وتقوى حقيقية داخل الجمهورية، بصرف النظر عن دين الأمير أو الرعية. ومع ذلك، فإن الدين الحقيقي بالنسبة لتوماسيوس هو الدين الذي يعلم الناس الطاعة لوصايا الله والامتناع عن كل تخمين أو تأمل لا فائدة ترحى من ورائه*، لأن ما يفعله الناس للآخرين، من خلال خيرية نشطة، تعتبر الله و تنظر إليه في خيريته و طبيته كحقيقة ملازمة له. وبطبيعة الحال، لا يمكننا أن نستنتج أن الحاكم مرتبط بطائفة معينة أو معتقد معين. يمكننا أن نلاحظ أنه إذا كان يمكن اعتبار توماسوس انتقائياً ومفكراً، فإن مفهومه عن الاستقلالية الفكرية لا يعتمد على فكرة أولوية العقل الكوني للفرد على "أسباب الدولة" محددة. على العكس من ذلك، فإن الأنثروبولوجيا الأبيقورية وتصور السيادة (البوديني-البوفيندورفي) لتوماسيوس يعني أنه يعتبر الأفراد غير قادرين على الحكم الذاتي العقلاني ويرى أن الدولة تحكم على أساس أسباب لا يمكن اختزالها من قبل الأفراد. بالنسبة إلى توماسوس، لا تجد الدولة حدودها في الأحكام الأخلاقية والفكرية المطلقة للكائنات العقلانية الحرة - الأحكام التي يمكن أن تصبح يوماً ما تعبيراً ديمقراطياً - ولكن

* توماسيوس يثير هذا الاتهام بالتكهنات و التأملات عديمة الجدوى في العديد من الأماكن ضد اللاهوت المدرسي (السكولائي).

في حقيقة أنها تزرع الحياد المنهجي لمراعاة هذه الأحكام. على الرغم من تأكيد جاكوبي أنه لم يكن القانون والدولة ولكن "جهد العقل المتواصل وسعيه الدؤوب" هو الذي خلق مجالاً للتسامح الديني والحرية الأخلاقية، كان توماسوس يدرك تمام الإدراك أن هذه المنطقة قد بنيت بالفعل من قبل الدولة. علاوة على ذلك، كان يعلم أن الدولة لم تحصل على هذا المجال إلا بإعلان نفسها أنها غير مبالية بالمواقف الأخلاقية الخاصة لمواطنيها، أو بتعبير دقيق محايدة، وبالتالي طرد الدين من المجال السياسي. هذا التحول في الثقافة السياسية تطلب استقلالية فكرية بمعنى أنها تطلبت من رجال القانون والسياسة فصل أنفسهم عن جميع الفلسفات "الطائفية" التي أصرت على توحيد الأخلاق والسياسة، والكنيسة والدولة، ضمن فلسفة أخلاقية واحدة²³. وفقاً لكريستيان توماسيوس، الذي يتبع تصريحات صامويل بوفندورف هنا، سيادة الحاكم على الكنيسة تعطيه أيضاً الحق في مجال الأمور اللامبالية بها أوالمختلفة الثانوية (الأديافورا/Adiaphora)*.

- ثالثاً - التسامح الديني عند توماسيوس وحدوده:

في أعماله الأولى المبكرة توماسيوس لم يكن يبرز نفسه باعتباره داعية لفكرة التسامح ومدافعا عنها. وبدلاً من ذلك، فإنه يتبع مذهب الإصلاح التقليدي حول المهمة الدينية للحاكم**، ويعلن أن الحاكم الذي يتسامح مع دين خاطئ وكاذب في ولايته - حتى وإن كان هذا لا يتعارض مع غرض الدولة وهدفها - لا يسيء إلى القانون الطبيعي (ius naturale) أو بالأحرى لا يخل به، ولكنه ضد القانون الإلهي الوضعي العالمي (lex divina positiva uniuersalis) وواجبات الأمير الجيد. وبالتالي من الضروري أن يتدخل لاهوت الفقه القانوني (jurisprudence) من أجل المساعدة. هكذا فإن الحاكم ملزم بإدخال الدين الذي

²³ Ian Hunter, *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, Op. Cit, p. 7-8.

* أديافورون (Adiaphoron) (الجمع: أديافورا (adiaphora) من اليونانية القديمة ἀδιάφορα، "الأشياء اللامبالية بها") هو مفهوم رواقى يستخدم للإشارة إلى الأشياء التي هي محايدة أخلاقياً، بمعنى، الأشياء التي ليست لا مسموح بها ولا هي ممنوعة. وقد تم إعادة استثمار هذا المفهوم من قبل المسيحية.

** ومع ذلك، كريستيان توماسيوس لا يوفر أي مصادر ولا يعطي أي إشارة عن المكان الذي يأخذ منه هذه التعاليم.

يؤدي إلى الخلاص الأبدي وقمع الهرطقات وذلك بحكم القانون. ومع ذلك، فإن توماسيوس لا يفسر أي الأديان نعتبرها سيئة أو على خطأ، وما إذا كانت ترتبط بالكاثوليكية أم بالكالفينية.

لقد " كان توماسيوس بعيدا عن يكون رجلا غير متدين. فهو، على العكس، ارتبط بالنزعة التقوية، وهي حركة نشأت في الكنيسة اللوثرية في نهاية القرن السابع عشر، وكانت تهدف إلى بعث حياة تعبدية جديدة في هذه الجماعة المتدينة. لكن على رغم من أننا لا نستطيع أن نقول بصورة مشروعة إن النزعة التقوية ردت الدين ببساطة إلى الوجدان، فإنها لم تتعاطف مع الميتافيزيقيا، أو مع اللاهوت الإسكولائي، لكنها شددت على الإيمان الشخصي وعلى ما هو باطنى وداخلى. ومن ثم ساهمت النزعة التقوية، مثل المذهب التجريبي، لأسباب مختلفة، في صرف الفلسفة عن الميتافيزيقيا، واللاهوت الطبيعي"²⁴. باختصار، كان مفتاح دفاع توماسيوس عن حق الحاكم/الملك في التسامح مع الهرطقة هو تمسكه بحجتين أساسيتين: التأكيد على "كنيسة حقيقية" داخلية وعلى دولة علمانية بحتة. وقد " جاهد الفيلسوف والمعلم الألماني كريستيان توماسيوس للتعبير عن آرائه العلمانية في نهاية القرن السابع عشر، وكافح في سبيل حرية"²⁵. أما عن الحجة الأولى، فقد دافع توماسيوس عن مفهوم صارم وتقوي للكنيسة، والذي ضمنه لم تنشأ هذه المؤسسة الدينية من الاحتفال والتمجيد الجسدي المشترك للأسرار أو من التصريحات العلنية للإيمان. بدلاً من ذلك، الكنيسة حسب توماسيوس هي التجمع الافتراضي لأولئك الذين يحملون الإيمان في داخلهم، بغض النظر عن الممارسات الخارجية، وبشكل حاسم، عصية على تأثير الضغوط والإكراهات البشرية. وبخصوص الحجة الثانية، لقد أرجع توماسيوس التأسيس العلماني للدولة، عند معلمه بوفندورف، لا إلى العقلانية والاجتماعية المفترضتين في طبيعة الإنسان، بل إلى الحاجة إلى إرساء السلام الاجتماعي والحفاظ عليه (أمر ضروري). إن الدولة حسب توماسيوس مسؤولة على الحفاظ على الاستقرار المدني والاجتماعي وليس على ضمان خلاص رعايا الدولة.

²⁴ فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد السادس، الفلسفة الحديثة - من عصر التنوير في فرنسا حتى كاتن -، مرجع سابق، ص. 156.

²⁵ الجزار محمد، ثورة العقل - تغير واقع الكيان العربي -، مركز الكتاب، القاهرة/مصر، ط 1، 2004، ص. 51.

هذان المفهومان المفتاحيان شكلا القلب الحجاجي للمسيرة العامة والأكاديمية اللأدرية بشكل خاص لتوماسيوس في خدمة ولاية هوهينزوليرن وبرنامجهما للتسامح، لا سيما فيما يتعلق بالإقناع البروتستانتية غير اللوثرية. يتابع هانتر دراسة استقصائية حول هذه المسيرة من خلال خمسة فصول، مبرزاً بشكل أقل المراحل المختلفة أو حلقات معينة من الجدل من المسائل التي تتبعها توماسيوس في هذا البرنامج الشامل. في الفصل الأول، يقدم هانتر تعليق توماسيوس على شهادة رجل القانون السكسوني ميلشور فون أوسي* في القرن السادس عشر باعتباره وسيلة لتقديم معارضة توماسيوس للاهوتيين "البابويين" والفلاسفة الميتافيزيقيين في جامعات "كونكورديا"، أي في الجامعات الواقعة في المناطق اللوثرية التي اشتركت في "صيغة الوفاق" ورفضت أي تقارب مع الكالفينيين. لقد "حاول كتاب "صيغة الوفاق"، الذي صدر عام (1577)، الفصل في الادعاءات المتضاربة حول ميراث لوثر، بجعل الكتاب المقدس وأسس العقيدة المسيحية القديمة وإقرار أوجسبورج (1530)، هي معايير التعاليم اللوثرية"²⁶. ويؤكد هانتر، أنه في الجامعات الكالفينية - ولا سيما في هلمستدت (Helmstedt) - ساعد الانفتاح على النزعات العلمانية للنزعة الإنسانية على توفر السياق الفكري الذي جعل توماسيوس يتبنى "علمانية سياسية متشددة" ودعمه لـ حق التسامح للأمير، وهو حق مستمد من "واجب الأمير في الحفاظ على السلم الاجتماعي واللامبالاة بالحقيقة الدينية".

يبدأ توماسيوس فلسفة المحكمة بتاريخ الفلسفة الذي تتمثل وظيفته المركزية في توفير جينيالوجيا للصراع المعاصر بين الفلسفة السكولائية المسيحية الجديدة والفلسفة المدنية الانتقائية لغروتوس وبوفندورف. باتباع خطى والده عن كثب، يصف توماسيوس الفلسفة الوثنية من حيث معاملتها الخاطئة لله والعالم، والخير والشر، كمبادئ مشتركة في التقييم. لا يشير هذا المذهب فقط إلى اختلاف الفلسفة الوثنية عن التوحيد المسيحي، ولكنه يشير أيضاً إلى سوء التفسير الأصلي للاهوت والفلسفة التي كانت نتاج "فلسفة

* ملشور فون أوسي (Melchior von Osse) (1557-1506)، مستشار ساكسونيا.

²⁶ هندريكس سكوت إتش، مارتن لوثر - مقدمة قصيرة جداً - مرجع سابق، ص. 104-105.

طائفية". " تعني الفلسفة الطائفية، التي تُعرّف كمقابل للفلسفة الانتقائية، بالتملك الطبيعي (الفلسفي) غير المشروع للحقائق (اللاهوتية)، مما يؤدي إلى الاستبداد الفكري والتلمذة أو التقليد وعدم التسامح مع الفلسفات الأخرى. وبالتالي فإن تأريخ توماسيوس للفلسفة ليس تاريخاً للأفكار بقدر ما هو تاريخ للطائفية الفلسفية كطريقة معينة للوصول إلى الأفكار "27.

لقد فهم توماسيوس - الذي أيد أفكار والده، يعقوب توماسيوس*، مؤرخ الفلسفة - أن هذه الفلسفة المسيحية "المضللة" كانت نتيجة لإدماج إشكالي للفلسفة الوثنية في اللاهوت المسيحي. بدلاً من هذه الفلسفة الميتافيزيقية المشحونة مذهبياً ودينياً، دافع توماسيوس عن "فلسفة انتقائية موجهة تجريبياً" تستمد قوتها من أرخنة (historisation) تخصص الفلسفة. " فقد اعتمد فلسفة بسيطة تؤمن بالمعرفة العملية وتكره التجريد النظري والميتافيزيقي. وهي أيضاً فلسفة انتقائية ترفض احتكار الحقيقة وتعتبر أن كل فيلسوف أو مدرسة فلسفية تدرك جزءاً من الحقيقة وليس كلها، لأنها لا تراها إلا من وجهة نظرها الذاتية الفردية "28.

من هذا المنطلق، هاجم توماسيوس الإشكاليات المتعالية للميتافيزيقيا، واستبدلها بـ"أبيقوريته المسيحية" (وهو مصطلح صاغه هورست دريتزل* (Horst Dreitzel))، ودعا إلى مقارنة مناهضة للعقلانية تمزج بين التاريخ والفلسفة. لقد تم وضع الله بعيداً عن متناول العقل وقدرته وعملية إدراكه تم فهمها بوصفها مسألة إيمان خاص وحقيقة موحى بها. كانت الفلسفة بالنسبة إلى توماسيوس مسألة حقائق احتمالية.

²⁷ Ian Hunter, *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, Op. Cit, p. 218.

* جاكوب أو يعقوب توماسيوس (27 أغسطس 1622-9 سبتمبر 1684) هو فيلسوف وفتية قانوني ألماني. ولد في لايبزيغ، وقام بتدريس الفلسفة والبلاغة في هذه المدينة لمدة أربعين عاماً، ومن أهم طلابه ليبنتز، ثم قام بالتدريس في جامعة هال. بصفته محامياً، فهو قريب من بوفنورف الذي يحتفظ بمراسلات معه وممثل كلية القانون الطبيعي، عرف بدفاعه عن التسامح الديني. تعتبره باتاغليا (F. Battaglia) كممثل للفكر الليبرالي والعلماني.

²⁸ روني إيلي ألفا، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، الجزء الأول، مرجع سابق، ص. 347.

* مؤرخ ألماني متخصص في التاريخ الحديث. - أستاذ بجامعة بيليفيلد منذ عام 1983.

أما الفصل الثالث فهو مكرس للقانون الطبيعي الإصلاحي لتوماسيوس في أسسه (أسس القانون الطبيعي والأمم) (1688) والأصول (Fundamenta) (1705) وتطبيقه التربوي باعتباره فلسفة أخلاقية لطلاب القانون، مما أدى إلى الانتقال من الأنثروبولوجيا الأخلاقية الموحدة إلى فهم للمستشار السياسي بصفته حاملاً لحكمة وفطنة سياسية معينة. لقد كان توماسيوس المستشار السياسي المثالي، المكلف بأمن واستقرار الدولة والسلام الاجتماعي، بحاجة إلى معالجة قضايا الأخلاق والاستقامة/الديكوريوم (decorum) بشكل مختلف عن معاصريه في جامعات " كونورديا ". في خطاب أمام جمهور الطلاب من المستشارين السياسيين والحقوقيين في المستقبل، قدم توماسيوس نوعاً من التمهيد الذي ابتعد عن الفلسفة الأخلاقية المدرسية للقانون الطبيعي المذهبي لفالنتين ألبرتي** (Valentin Alberti) واقترح بدلاً من ذلك بديلاً مثالياً في الحكيم الأبيقوري. من خلال المرور عبر التسلسل الهرمي للجنون، تعلم الطلاب التصرف وفقاً للقوانين والأعراف والأخلاق، بدورهم، من خلال تحقيق التوازن بعناية بين العواطف بدلاً من تعاليهم. بعد أن تسامى هذا التسلسل الهرمي لبلوغ ديكوريوم سياسي معين من خلال ضبط النفس الأخلاقي، تم بعد ذلك إطلاع الطلاب على أهمية الحساسية لمجموعة متنوعة من المعايير وأنواع الأخلاق في السياسات الأخرى، خاصةً عند النظر إليهم في خليط الإمبراطورية الرومانية المقدسة.

" ويشير إلى تنظيم الكنائس بموجب القانون العام للإمبراطورية الرومانية المقدسة، ولا سيما ذلك الذي سُن خلال اتفاقي السلام الدينيين الرئيسيين، أوجسبورج في 1555 وويستفاليا في 1648. كان قانون الكنيسة الدستورية أقل انضباطاً موحداً من كونه مزيجاً غامضاً وفي تطور سريع من فقه القانون والسياسة يربط كلية الحقوق بالمحكمة الأميرية. بفضلها، قام الأمراء الذين يشرفون على السلطات البروتستانتية بتغيير اللوائح القانونية لكنائسهم بعد معاهدة ويستفاليا ووفقاً لقواعدها المعقدة للاعتراف بحقوق الجماعات الدينية المختلفة ضمن نظام للتسامح الخاضع لرقابة الدولة. بالنسبة إلى توماسيوس، فقد وفر المجال الذي

** فالنتين ألبرتي (Valentin Alberti) هو ممثل نموذجي للأرثوذكسية اللوثرية، الذي ينتقد بأدب كل اختلاف من أجل الدفاع عن مذهبه. وهكذا، لم يتخاصم مع ممثلي العقيدة الكاثوليكية فحسب، بل إنه هاجم أيضاً بعنف القانون الطبيعي للتقويين والعقلانيين. خاصةً مع هوغو جروتوس وسمويل فون بوفندورف وفيليب جاكوب سبينر وتلميذه السابق كريستيان توماسوس، إنه يحاول أن يبرز أخطاءهم في نقاش أدبي. بالإضافة إلى ذلك، يظهر البرتي كشاعر لاتيني.

على أساسه سيحارب الممثلين القانونيين واللاهوتيين للدولة المذهبية الحديثة²⁹. كما أشار توماسيوس في كتابه (Cautelen zur Erlernung der Rechtsgelehrtheit) (احتياطات لدراسة فلسفة القانون) (1713)، فإن الديكوريوم السياسي الناتج سيشكل تريباً للإمكانات وكذا مُقسِّماً لأنواع الأخلاق والمعايير السائدة في الإمبراطورية، مما يضمن التماسك السياسي في مواجهة التعددية الأخلاقية. في السياق الأكثر تحديداً لبراندنبورغ بروسيا لتوماسيوس، كانت هذه النصيحة تهدف إلى إعداد الطلاب للمهمة الصعبة المتمثلة في تكييف القانون الخاص بالمحكمة مع أشكال العبادة الخارجية وحساسية ضمائر المواطنين. في كلتا الحالتين، ابتعد توماسيوس عن الجدل المذهبي والطائفي مدافعاً عن فلسفة أخلاقية مؤسسة علمانياً.

في الفصل التالي، ينتقل هانتر إلى عمل توماسيوس في ميدان قانون الكنيسة الدستوري (Staatskirchenrecht) والطرق التي قام من خلالها بنشر فهمه العلماني المؤكد لواجبات الأمير وفهمه الداخلي الصارم للدين ضد الأرثوذكسية اللوثرية. كان هذا التطور الواقعي وغير المتوقع للعلمانية السياسية والتسامح الديني في براندنبورغ - نتيجة المطالب السياسية بدلاً من فلسفة التنوير - هو الذي وفر الركيزة السياسية لحملة توماسيوس المتسامحة ضد البنية التحتية الفكرية للدولة الطائفية اللوثرية. بدلاً من أن يقوم برنامج توماسيوس المتسامح على أساس الفلسفة والعقل الفلسفي، فقد استمد موارده الفكرية من الطبوغرافيا الثقافية والسياسية للأرضية التي انخرط فيها في البروتستانتية الدينية والدولة الطائفية اللوثرية.

فيما يتعلق بالأول، أكد توماسيوس حظر التدخل الأميري في الدين. ولكن على عكس خصومه اللوثرين، عرّف توماسيوس الدين بدقة شديدة بحيث لم يفلت أي عنصر من عناصر التجربة الخارجية للدين من وضع الأديافورا (اللامبالاة والحياد الأخلاقي) الخاضع للتنظيم القضائي. "على أساس هذا البناء للحياد الديني للدولة، أو اللامبالاة والاستقلال عن الحقيقة المتعالية، تمكن توماسوس من تطوير أحد أعمق المذاهب الحديثة للتسامح الديني. باستخدام الإضرار بالسلام المدني أو السلم الأهلي كمعيار وحيد لتدخل

²⁹ Christian Thomasius, *Essays on the Church, State, and Politics*, Op. Cit, p. 15.

الدولة في المسائل الدينية، استطاع توسيع عتبة التسامح إلى ما وراء الكنائس البروتستانتية لتشمل الطوائف التي تأوي مفاهيم غير متجانسة للثالوث والوساطة³⁰. فيما يتعلق بالثاني، عارض توماسيوس توزيع الأدوار الأمير مقابل الوزير المؤلف في القانون الطبيعي المدرسي، وكرره علماء القانون اللوثريون مثل بنديكت كاريزوف* (Benedict Carpzov) برفضهم أساس القانون الطبيعي للتوزيع. وبدلاً من ذلك، عاد توماسيوس إلى مذهب بوفندورف الخاص بالعديد من الشخصيات الأخلاقية (الأدوار الاجتماعية تحدد وفقاً للأغراض الخارجية) لتعيين وظائف مختلفة لشخصيات قانونية-أخلاقية مختلفة. بهذا الشكل، تم منح الأمير بصفته أميراً دور ضمان السلام؛ لم يكن الأمير المسيحي مسؤولاً سوى عن خلاص روحه. كانت الشخصيتان منفصلتان ومتمايزتان في مسؤولياتهما، بحيث لم يكن هناك أي واجبات للمسيحي في حقبة الأمير. وبالمثل، لم يكن لرجال الدين واجبات سوى داخل الكنيسة، وليس داخل الدولة. في السابق، كانوا مجرد معلمين، وهو دور قائم على المحبة، وليس على الحق؛ داخل الدولة، كان رجال الدين مواطنين ورعايا مثل غيرهم.

هذه الفروق والتمييزات سوف تنقل إلى مسألة التسامح، التي يتم استكشافها في الفصل الأخير. الهرطقة تمثل اختباراً لعمل توماسيوس حول العلاقة بين الكنيسة والدولة. بدلاً من الدفاع عن الحق الذاتي للشخص في التمسك بفكرة هرطقية، تستند حجة توماسيوس إلى فهم الدولة التي تكون فيها مثل هذه الانشغالات خارج نطاق اختصاص الحاكم وسيفه تماماً. " ولعلنا أن نذكر "كرستيان توماسيوس" باعتباره من أكبر شراح هذه النظرية القائلة بأن الحرية الدينية إنما هي نتيجة منطقية لفهم القانون فهما حقيقياً"³¹. علاوة على ذلك، على نفس الأساس، تمكن توماسيوس من تجاوز رفض لوك لتوسيع التسامح إلى الملحد، وعدم رغبة أو بالأحرى تحقُّق لوك وبوفندورف في منحه إلى الكاثوليك، حيث جادلاً بأن الكاثوليك، في

³⁰ Ian Hunter, *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, Op. Cit, p. 257.

* يوهان بنديكت كاريزوف الثاني (Johann Benedict Carpzov II) (ولد في 24 أبريل 1639 في لايبزيغ، وتوفي في 23 مارس 1699 في نفس المدينة) هو عالم لاهوت بروتستانتى وعالم لغوي ألماني.

³¹ بيورى جان بانيل، حرية الفكر، مرجع سابق، ص. 95.

ولأنهم لملك أجنبي، لا يمكن أن يكونوا مواطنين صالحين في الدولة الإقليمية المحلية. مرة أخرى، باستخدام حجته الرئيسية حول إيمان داخلي كلياً ودولة علمانية خالصة، قام توماسيوس بهدم الحجج الأرثوذكسية اللوثرية التي يستند إليها لمعاقبة الهرطقة.

لقد " إدعى لوك أنه لا يمكن الوثوق بالمحدين لتكريم اليمين، وجادل هو وبوفندورف بأن الكاثوليك، بسبب ولأنهم لملك أجنبي، لا يمكن أن يكونوا مواطنين صالحين في الدولة الإقليمية. وتستحق رواية توماسيوس الرائعة عن تغيير رأيه في هذه الأسئلة اقتباساً موسعاً: الأديان على هذا النحو لا تعرقل السلام الخارجي، وحيثما تكون تعاليمها مهيأة [للسلام]، فإن الأمير يمكنه أن يتسامح معها. بالنسبة لأولئك الذين ينكرون الثالث، فإنهم لا يزعجون الدولة على الفور. ومع ذلك، عندما يهدد هؤلاء الأشخاص الدولة، فإن واجب الأمير يفرض عليه طردهم من الجمهورية. في الواقع، أكدت في الماضي أنه لا يوجد شيء يمكن أن يكون أكثر ضرراً للجمهورية من الإلحاد. الآن، على الرغم من ذلك، أدرك أن هذا خطأ. ومن ثم لا يجوز التسامح معه في الجمهورية؟ يجيب مؤلفنا [بوفندورف]: البابويون - لأنهم يقولون أنه يمكن قتل أمير ينتمي إلى دين آخر بضمير حي، وأن الهرطقة لا يمكنهم الدفاع عن الإيمان. هذه المبادئ تتعارض مع القانون وتزعزع الجمهورية - كما رأينا في فرنسا - مما يعني أنه لا يجب التسامح معها. من ناحيتي، لن أتطرق هنا إلى وقائع القضية، التي لا شك أنها تستحق الاحترام. ومع ذلك، يجب ألا ننسب مبادئ اليسوعيين إلى الجميع. وإذا تصرف الأمير على أساس أن الاضطراب يمكن أن ينشأ من عقيدة كمسألة ونتيجة محتملة، فلن يتسامح مع أي دين؛ بالنسبة للوثرية يمكن أن يؤدي أيضاً إلى الاضطراب نتيجة لذلك. أولئك الذين يقولون أن الدين الحقيقي يتعارض مع مصلحة الدولة يخدعون أنفسهم ومخطئون في ذلك، وبالتالي فإننا نصر على أنه لا ينبغي نفي أي شخص بسبب الخلاف [الديني] "32.

³² Ian Hunter, *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany* Op. Cit, p. 258.

من هنا، يؤكد هانتر، يقدم توماسيوس بالفعل فهمًا للتسامح أكثر حداثة من جون لوك. بينما كان تسامح لوك مع الجماعات الدينية المهترقة يركز على "تصوره شبه الجماعياتي للكنيسة"، فإن التسامح الشامل الذي تبناه توماسيوس كان يعتمد على الكنيسة الإيمانية والدولة العلمانية، وبالتالي، يمكن أن يستوعب حتى الملحدون المستبعدون من طرف لوك. يقول هانتر موضحاً موقف توماسيوس: " في حوار "هل المهترقة جريمة يعاقب عليها القانون؟" يستخدم توماسوس بالفعل حجة كان لوك قد وظفها أيضاً، والتي بموجبها، لغرض التفاهم، لا يمكن أن تخضع الآراء الخاطئة أو المهترقة لسلطة قسرية. ومع ذلك، فإن الخط الرئيسي لخطاب توماسوس يسير في اتجاه مختلف تماماً عن اتجاه لوك، لأنه يؤكد أن الدين ليس على الإطلاق مسألة معرفة أو فهم عقائدي. إن تعريف المهترقة في القانون الشرعي، بوصفها خطأ في المواد العقائدية للإيمان، وبالتالي، هو نتاج صنع الكنيسة للقواعد الإلزامية واستخدامها من قبل رجال الدين لإكراه العلمانيين من خلال اتهام المنشقين باعتبارهم هراطقة. لذلك يجب التسامح مع الهراطقة ليس للمسوغ اللوكي الذي يفيد بأن الدولة لا تستطيع أن تعرف أي من الكنائس "المرئية" يمكن أن تكون الكنيسة الحقيقية، بل على أساس مختلف تماماً وهو أنه لا يمكن لأي واحدة منها أن تكون كذلك، لأن مقالات إيمانها غير مبالية أخلاقياً. هذا يعني أنه على الرغم من أن جميع الأديان، المنشقة والمهيمنة، يجب أن نتسامح معها لأن الآراء حول الثالث (على سبيل المثال) ليس لها أي تأثير ضروري على السلام الاجتماعي - الحرية الدينية ليست حقاً طبيعياً، والتسامح سياسياً سيكون مقيداً ومشروطاً من قبل الشرطة الحكومية للدولة التي تحدد العتبة بين الآراء الخاصة والاضطرابات العامة"³³.

خاتمة:

من السهل إساءة فهم توماسوس، أو الفشل في التوصل إلى تقدير صحيح لأهميته التاريخية، خاصةً إذا كنا نتناولها من وجهة نظر الفلسفة الأخلاقية والسياسية الحديثة؛ أي إذا اعتبرنا أن خطابه حول الكنيسة والدولة والسياسة هي محاولات مبكرة للدفاع عن نظام اجتماعي قائم على أحكام عقلانية حرة لرعايا

³³ Christian Thomasius, *Essays on the Church, State, and Politics*, Op. Cit, p. 17-18.

متفقين. بالنسبة لتوماسيوس، فإن حرية المواطنين لا تأتي من عقولهم على هذا النحو، ولكن من قدرتهم على تركهم وشأنهم في الأمور التي ليس لها تأثير على السلام الاجتماعي. إن أكبر تهديد لحريرتهم لا ينبع من الدولة في حد ذاتها ولكن من هيمنتها على رجال الدين، مما يؤدي إلى إساءة استخدام السلطة المدنية لأغراض دينية ويؤدي إلى خلق طوائف تتبادل العداء فيما بينها. في مثل هذه الظروف، من العبث تخيل إمكانية تحقيق سلام اجتماعي يتم التوصل إليه من خلال الاتفاق الحر بين الجماعات والطوائف. يجب أن تتحمل الدولة نفسها مسؤولية تجسيد هذا الهدف، وهو ما لا يمكنها فعله إلا إذا انسحبت من الالتزامات الدينية للجماعات التي يجب أن تحكمها. لقد كانت هذه هي بنية المجتمع الديني التعددي الذي تحكمه دولة علمانية كرس لها توماسيوس طاقته وموهبته الهائلة، تاركًا لنا هذه الخطابات كشهادة حية على آلام ولادة نظام ثقافي وسياسي لا غنى عنه للحضارة الحديثة ولكنها بعيدة بشكل متزايد عن الوضوح الحديث.

في ختام دراستنا لمناقشة حجج توماسيوس للتسامح مع الهراطقة، لدينا فرصة أخيرة لمشاهدة حملته ضد الدولة الطائفية تعمل بكامل قوتها. سيتضح من الفصل السابق أن بناء توماسيوس لحق التسامح يختلف اختلافاً كبيراً عن مفاهيم اللوكية والكانطية التي تهيمن على الفكر الحديث حول هذا الموضوع. لقد رأينا أن توماسيوس يقيد حق التسامح تجاه الأمير أو الدولة التي من واجبها إكراه أولئك الذين يهددون السلام الاجتماعي من خلال تعصبهم الديني؛ وهو يتعامل في الوقت نفسه مع حرية الضمير الفردية كمسألة أخلاقية غير قابلة للمقاضاة تقع خارج المجال السياسي. إن وجهة نظر التسامح هذه فيما يتعلق بسلطة الدولة لفرض التزام سياسي تجعل مفهوم توماسيوس غريباً جداً على فلسفات التسامح الحديثة - وإن لم يكن بالضرورة على سياسات التسامح الحديثة - وبالتالي تستدعي المناقشة والترجمة التالية.

المبحث الثالث :

التسامح في نسق كريستيان وولف

- أولا - واجبات الإنسان في حالة الطبيعة
- ثانيا - الحالة الطبيعية والكنيسة
- ثالثا - العلاقة بين الدولة و الكنيسة في الحالة المدنية
- 1- الخصائص الأساسية لمفهوم الدولة عند كريستيان وولف
- 2- السلطة المدنية في مجال حق الشؤون المقدسة
- 3- حدود قانون الشؤون المقدسة ومبدأ التسامح

تمهيد:

لقد واصل فلاسفة القانون الطبيعي من رواد التنوير المبكر مقاومتهم ضد النزعات اللامتسامحة، " ومن ألمع الشخصيات الفلسفية التي برزت في هذه الحركة في ألمانيا كريستيان فولف. ولقد تأثر فولف بشخصية ليبنتس أكثر مما تأثر بفلسفته رغم ما أذاعه تلميذه بلفنجر من وصفه لهذه الفلسفة بأنها فلسفة ليبنتس - فولف "1. لقد ترك كريستيان وولف، الذي أشاد به فولتير معتبرا إياه "سيد تفكير ألمانيا"، تأثيرا هائلا على عدة أجيال من الفلاسفة ورجال القانون في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وقد " كان وولف أول من كتب الفلسفة بصورة شاملة باللغة الألمانية، (...) فقد قام بمجهود كبير حتى يجعل الدراسات الفلسفية متاحة للقراء الألمان "2.

لكن خلال حياته لم يكن لدى وولف دائما مثل هذه الهالة. في جامعة هال، جعله لايبنتز يحصل على كرسي الأستاذية. " عمل أستاذا في جامعة هال ابتداء من سنة 1706، وأقاله فريديريك-فلهم سنة 1723 بناء على طلب زميليه التقويين فرانكه ولانجه؛ وعلم في ماربورغ؛ ثم أعيد إليه كرسيه في جامعة هال سنة 1740، مع اعتلاء فريديريك الأكبر العرش "3. لقد قرأ له كل من هيردر، غوته، ليسينغ، كانط، وخاصة هيجل، الذي وصف وولف بأنه "معلم ألمانيا" بسبب ما كان له من تأثير على الأنوار وعلى كانط أيضا. " ففي سلسلة من المقالات التي كتبها أولا بالألمانية ("خاطر عقلانية في الله والعالم والنفس والأشياء طراً بصفة عامة" (1719)، "خاطر عقلانية في سلوك الإنسان" (1720)، "خاطر عقلانية في حياة البشر الاجتماعية" (1722)، ثم باللاتينية ("الفلسفة العقلانية أو المنطق" (1728)، "الفلسفة الأولى أو الانطولوجيا" (1729)، "الكوسمولوجيا العامة" (1731)، "علم النفس التجريبي" (1732)، "علم النفس العقلاني" (1734)، "الإلهيات الطبيعية" (1736-1737)، "قانون الطبيعة" (1740-1748)، "قانون

¹ فاروق عبد المعطي، ليبنتس .. فيلسوف الماضي والحاضر، مرجع سابق، ص. 91-92.

² وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص. 243.

³ إميل برهيه، تاريخ الفلسفة - الجزء الخامس، القرن الثامن عشر، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت/لبنان، ط2، 1993، ص. 61.

الأمم" (1750)، "الفلسفة الخلقية" (1750-1753)، "علم الاقتصاد" (1750) أعطى لردح طويل من الزمن الفلسفة الألمانية لغتها وبرنامجها ومناهجها⁴.

لقد كان كتابه "خواطر عقلانية عن الله والعالم والروح البشرية وجميع الأشياء بشكل عام"، الذي يُشار إليه عمومًا باسم الميتافيزيقيا الألمانية. قبل ثماني سنوات من وفاة توماسيوس وقبل أربع سنوات من ولادة كانط، كان هذا المنشور يمثل عودة الميتافيزيقيا المدرسية الأصلية والملئية بالحيوية إلى الجامعة البروتستانتية، في الواقع إلى جامعة هال حيث ظل توماسيوس الشخصية الأكثر بروزًا. على الرغم من استخدامها العرضي للطريقة الديكارتية، فإن الميتافيزيقيا الألمانية لولف تمثل تفسيرًا ومنهجًا لميتافيزيقيا ليبنتز. "لقد كان فولف عقليًا دقيقًا في بعض النواحي. ومن ثم كان المنهج المثالي بالنسبة له هو المنهج الاستنباطي. ويمكن استخدام هذا المنهج خارج المنطق الصوري والرياضيات البحثية عن طريق واقعة هي أن المبدأ الأسمى، وهو مبدأ عدم التناقض، ينطبق على كل حقيقة. ونستطيع أن نستمد من هذا المبدأ مبدأ العلة الكافية، الذي هو، مثل مبدأ عدم التناقض مبدأ أنطولوجي، وليس مبدأ منطقيًا فحسب"⁵. وبينما كان أقل اهتمامًا أقل للمونادولوجيا ومذهب الانسجام الأزلي، استوحى وولف مباشرة من مبادئ معلمه في التناقض والسبب الكافي، معتبرًا إياها الوسيلة التي يبتعد بها الفيلسوف عن المظاهر التجريبية ويرتقي إلى المفاهيم المحضة أو المثاليات الإلهية التي تحتوي على إمكانية الأشياء. ويعتبر "كريستيان فولف - تلميذ لايبنتز-، الذي اتبع المثال الذي ضربه أستاذه، هو أول من ألف كتابًا عن القانون الطبيعي"⁶.

إن التقديم المقتضب، أعلاه، عن حياة كريستيان وولف وأعماله الفلسفية، بشكل خاص، جعلته هو في حد ذاته أحد ضحايا اللاتسامح. لذلك، لا غرابة أن يحمل قلمه لينبري للدفاع عن هذه القيمة الضائعة في زمانه، وهو ما نجده ونلمسه في مواضع كثيرة من إسهاماته الفلسفية، حيث على سبيل الذكر لا الحصر،

⁴ نفس المرجع، ص. 62.

⁵ فرديريك كويلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد السادس، الفلسفة الحديثة - من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط -، مرجع سابق، ص. 160.

⁶ أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، ترجمة: أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد خاكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة/مصر، ط1، 1975، ص. 223.

نجده يتناول هذا الموضوع في كتابه " خطاب أولي عن الفلسفة بشكل عام " (Discours préliminaire sur la philosophie en général). " إن مناقشة التسامح التي تحتل الفصل السادس من "الخطاب" مثيرة للاهتمام بشكل خاص وتتخذ طابعاً دراماتيكيًا - تم الإعلان عنه بالفعل في الإهداء والمقدمة - بسبب الطرد من قبل أنصار النزعة التقوية من هال "7.

- أولاً - واجبات الإنسان في حالة الطبيعة:

لدى كريستيان وولف أيضًا تصورًا عن وضع الحالة الطبيعية للبشر التي يتطور انطلاقًا منها المجتمع المدني المتحضر. ومع ذلك، في نظريته حول هذه الحالة، يُظهر المسار السببي الافتراضي لتأسيس مجتمع ودولة ميزات خاصة تحدد أيضًا تقسيم الأدوار بين المحكوم والحاكم. " في سياق المقاربة العامة للحق الطبيعي لدى منظري حق الأمم أكد "ولف" أن الحق الطبيعي حق يولد معنا، حق للإنسان باعتباره إنسانًا. هو حق مطلق لأنه يلائم الإنسان - أي إنسان - في جميع حالاته، وكوني لأنه صالح للجميع، وكل الظروف والأوقات، لا يمكن سلبه إلا بسلب إنسانية الإنسان، والبشر بالنظر إليه سواسية. حق يعبر عن واجبات الإنسان الطبيعية، والإلزام الذي ينشده هو إلزام طبيعي لأنه صادر عن طبيعة الإنسان أو يشتق منها مباشرة "8. إن ما سبق يعني أن القوانين لا تسن انطلاقًا من مصدر خارج الإنسان، فهي غير مؤسسة على تعاليم دينية أو تمليها قوة مفارقة للإنسان، فحسب كريستيان وولف يجب " أن نبحث عن القوانين لا في نظام معين للكوسموس ولا في كلام الله، بل في الظاهرة نفسها، ظاهرة كوننا ننتمي جميعًا إلى النوع نفسه وأن لنا الكرامة نفسها؛ أي الحق الذي يتمتع به كل إنسان بصفته إنسانًا "9.

إن الحالة الطبيعية الأصلية تتحدد بواسطة المساواة الأخلاقية وحرية الجميع. لا يوجد حتى الآن أي التزام تعاقدية بين الناس. ومع ذلك، حتى في هذا المستوى، لا يكون الناس متحررين تمامًا من جميع الالتزامات

⁷ Christian Wolff, *Discours préliminaire sur la philosophie en général*, Trad. Thierry Arnaud, Wolf Feuerhahn, Jean-François Goubet, Jean-Marc Rohrbasser, Ed. Vrin, Paris, 2006, p. 42.

⁸ زهير يعقوبي، الحرب الإنسانية.. هل يمكن أن نبرر الحرب؟، مرجع سابق، ص. 168.

⁹ سمير بلكنيف، إيمانويل كانط فيلسوف الكونية، منشورات الاختلاف-دار الأمان، الجزائر العاصمة/الجزائر-الرباط/المغرب، ط1، 2011، ص. 156.

والواجبات: فهناك واجبات أخرى يفرضها القانون الطبيعي وبالتالي فهي، في النهاية، واجبات مفروضة من الله (واجبات طبيعية)، أي ضد أنفسهم وضد الآخرين وضد الله و الحقوق الطبيعية التي تترتب عنها. يدرج وولف هذه الحقوق في قائمة طويلة، مما يجعله المؤسس الحقيقي لفهرس حقوق الإنسان الحديث في بعض النواحي. ومع ذلك، فإن الالتزامات التي يفرضها القانون الطبيعي ليس لها سوى وضع واجب غير كامل و بالتالي لا يمكن تنفيذها من قبل الآخرين.

كريستيان وولف يستأنف التمييز، المعروف مسبقاً عن صامويل بوفندورف، حيث " حدد "ولف" ثلاثة واجبات طبيعية على الإنسان الوفاء بها، وعنها تصدر الحقوق الطبيعية، وهي: واجباته تجاه ذاته، واجباته تجاه غيره وواجباته تجاه الله "10. وفي إطار هذه الدراسة، فإن الواجبات تجاه الله لها أهمية خاصة. وفقاً لكريستيان وولف، فإن البشر في البداية ملزمون، في المقام الأول، بموجب قانون الطبيعة بتنظيم أعمالهم وترتيبها من أجل إظهار مجد الله. على وجه الخصوص، تشمل واجبات الإنسان تجاه الله العبادة الداخلية والعبادة الخارجية. تتكون العبادة الداخلية من التقوى، ومعرفة الله الحية، والطاعة الواجبة له، والحب والخوف من الله، والثقة في الله وعنايته، والشعور بالامتنان وكذلك التضرع، تمجيد والشكر الروحي (العقلي) لله. عبادة الله، وتقديسه، والاحتفال باسمه والصلاة كلها جزء من العبادة الخارجية. وهذا يشمل أيضاً واجب تعليم الآخرين عن طبيعة الله، ووصاياه الأخلاقية، والطريقة الصحيحة لعبادته، وكذلك حثهم على عبادة الله والتشبه به. يذكر كريستيان وولف على وجه التحديد مهمة تأليف وتلاوة التراتيل والأناشيد الممجدة لله. هذه الواجبات تتوافق مع حق الأشخاص لإدخال مراسيم العبادة من أجل استخدامها.

يجب عدم فصل العبادة الخارجية عن الداخل؛ بدلاً من ذلك، ينص القانون الطبيعي على أن تكون العبادة الداخلية أساساً للعبادة الخارجية. ومع ذلك، فإن هذه الواجبات التي يفرضها القانون الطبيعي لا تتمتع إلا بوضع الواجب الناقص، وبالتالي لا يمكن تطبيقها من قبل الآخرين باستخدام الوسائل القسرية. كريستيان وولف يصف ممارسة العبادة الإلهية باعتبارها دين. يعتقد وولف أن الدين يتكون من عبادة الله، وهو ما

¹⁰ زهير اليعقوبي، الحرب الإنسانية.. هل يمكن أن نبرر الحرب؟، مرجع سابق، ص. 168.

يتطلب من الإنسان، في الوقت نفسه، معرفة بالله، والتي بدونها لا يمكننا تبجيله، من خلال تكيف أعمالنا وفقاً لإرادته، وهو ما يعني التقوى الحقيقية. مع ذلك، يجب التمييز بين الدين الطبيعي والدين الموحى. حصر كريستيان وولف، باعتباره فيلسوفاً، تفسيراته على الدين الطبيعي العقلي الخالص، دون أن يدخل نفسه في أدنى رفض للمسيحية. " لم يكن هناك شك في أن الدين الرسمي أخذ في التراجع. لناخذ مثلاً ذلك النوع من الدين المتعقل والذي كان يدعو له أتباع (ليبنتز) في ألمانيا، حيث كان الفيلسوف (ولف) (...)، يحاول توفيقه مع العقل "11.

- ثانياً - الحالة الطبيعية والكنيسة:

يرتكز مبدأ التنشئة الاجتماعية لدى كريستيان وولف على مبدأ الواجب الذي يشكل محور فهمه للحقوق الطبيعية. " ولقد كان من جملة شواغل فولف (وهذه نقطة إبتعد بصدها كثيراً عن ليبنتز) أن يهتدي إلى قواعد للعمل تحافظ على قيمتها حتى ولو لم يكن الله موجوداً: فقاعدته الأساسية: " إفعل ما يزيدك كمالاً أنت وقريبك و امتنع عن العكس " هي على وجه التعيين قاعدة فلسفة اخلاقية ذات نزعة فردية وطبيعية، بدون أي سلطة أخرى غير المعرفة المبنية على العقل بما نحن كائنون عليه "12. إذا كان الإنسان ملزماً بموجب القانون الطبيعي بالتصرف بهدف إكمال نفسه وتطوير ذاته، فإن هذا الالتزام الأخلاقي يجد نقطته المرجعية في المجتمع. بهذه الطريقة، يعيد وولف أيضاً تفسير نظرية عوز الإنسان. لا أحد بمفرده يستطيع تحسين وضعه وتحقيق كماله. بدلاً من ذلك، يتطلب الأمر مساعدة الآخرين، وهذا هو السبب في أن القانون الطبيعي لا يلزم الناس بالسعي لتحقيق كمالهم الخاص فحسب، بل أيضاً المساهمة في تحقيق كمال أقرانهم بكل ما أوتوا من قدرات. وبما أن كمال الفرد لا يمكن تصوره بدون مجتمع، فإن واجب الكمال يؤدي أولاً إلى ظهور أشكال مجتمعية مثل الزواج والأسرة والمنزل، ولكن أيضاً إلى نشأة كل الجماعات الأخرى. " وكما رفض فولف نظرية العجز الأخلاقي للإنسان في مجال الميتافيزيقا، فإنه رفض نظرية

¹¹ برلين إيزيا، جذور الرومانتيكية، ترجمة: سعود السويداء، جداول للنشر والتوزيع، بيروت/لبنان، ط 1، 2012، ص. 102.

¹² إميل برهيبه، تاريخ الفلسفة - الجزء الخامس، القرن الثامن عشر، مرجع سابق، ص. 63.

العجز الأخلاقي للإنسان، أعني أنه إذا ترك الإنسان وشأنه فإنه لا يستطيع أن يفعل شيئاً سوى الوقوع في الخطيئة. إن نظريته الأخلاقية تقوم على فكرة الكمال. ويعرف الخير بأنه ما يجعلنا، وما يجعل حالتنا، أكثر كمالاً، بينما الشر هو ما يجعلنا، وما يجعل حياتنا، أكثر نقصاً... وعلى أية حال لا بد أن نلاحظ أن فولف كان حريصاً على أن يتجنب المذهب الفردي الذي قد يبدو أنه يرتبط بأخلاق كمال الذات. ومن ثم يشدد على الواقعة التي تذهب إلى أن الإنسان لا يستطيع أن يحقق لنفسه الكمال إلا إذا حاول أن يساعد أقرانه، وأن يسمو فوق دوافعه الأنانية الخالصة. إن تطوير تجليل الله وتطوير الخير العام ينتميان إلى فكرة كمال الذات. ومن ثم فإن القانون الطبيعي يقرر أنه يجب علينا أن نفعل ما يجعلنا، ويجعل حالتنا، وحالة الآخرين أكثر كمالاً، ويجب علينا ألا نفعل ما يجعلنا، ويجعل الآخرين أكثر نقصاً¹³.

هذا الأمر يشمل أيضاً الكنيسة، التي يعرفها كريستيان وولف بأنها تجمع للأشخاص الذين يعبدون الله بنفس الطريقة وبالتالي ينتمون إلى الدين نفسه. هذا ما يبرر تسمية الكنيسة "المجتمع"، وهو اصطلاح مختلف، يمكن العثور عليها في عدة مؤلفات لوولف في ذلك الوقت، يجب أن توصف الكنيسة باعتبارها هيئة. ومع ذلك، فإن الكنيسة لا تركز مباشرة على القانون الطبيعي أو منبثقة من الأوامر الإلهية، لأن المجتمع الطبيعي العظيم لكريستيان وولف، الذي تطور اطلاقاً من حالة الطبيعة الأصلية، لا يلغي الحرية الطبيعية للإنسان، لكنه يمثل نسخة طبق الأصل من حالة الطبيعة الأصلية، التي يعيش فيها الأفراد في حرية مع بعضهم البعض. " ويؤكد فولف الحرية من حيث إنها شرط الحياة الأخلاقية. غير أنه ليس من السهل تماماً بالنسبة له أن يبين كيف تكون الحرية ممكنة، إذا كانت تعني أن الإنسان يستطيع أن يقوم باختيار آخر غير الاختيار الذي يختاره بالفعل، لأنه ينظر إلى الطبيعة، كما رأينا، على أنها تشبه آلة تكون فيها كل الحركات محددة وضرورية. وعلى الرغم من هذه الصعوبة، فإن فولف استمر في التأكيد إن الإنسان حر¹⁴. فبالموازاة مع واجبات الإنسان تجاه نفسه عليه واجبات " اتجاه غيره فهي مثلاً: أن يحب له ما يحب

¹³ فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد السادس، الفلسفة الحديثة - من عصر التنوير في فرنسا حتى كات - مرجع سابق، ص. 165-166.

¹⁴ نفس المرجع، ص. 166.

لنفسه، الاهتمام به مساعدته على رعايته وجوده وذاته وتحقيق كماله وسعادته، التعامل معه برحمة ورأفة ومودة حتى ولو كان عدواً، ترسيخ الصداقة المتبادلة القائمة على التقدير والاحترام. وكل ما يعين الإنسان على هذه الأمور هي حقوق طبيعية، والعكس صحيح. من هنا مثلاً العدالة حق طبيعي، ولا أحد يملك حقاً على حياة الآخرين أو حريتهم أو كرامتهم¹⁵. إن الفرد بصفته عضواً في المجتمع الطبيعي الكبير ليس ملزماً تجاه الآخرين إلا إذا كان ملزماً بالقيام بذلك في حالة الطبيعة، أي في مجال الواجبات تجاه الآخرين. إنه يظل مستقلاً في جميع المجالات الأخرى، أي في مجال الواجبات الداخلية، وبالتالي إزاء واجباته تجاه الله أيضاً. ونتيجة لذلك، لا وجود لكنيسة متجذرة في الأصل في قانون الطبيعة، ولا كنيسة تنتج حتماً عن واجبات الناس تجاه الله.

على العكس من ذلك، فإن الكنيسة ليست سوى نتاج غير مباشر لقانون الطبيعة: في الوفاء بأداء واجبهم المتمثل في السعي نحو الكمال، يجتمع الأفراد لتشكيل كنيسة من أجل أداء واجباتهم تجاه الله بشكل أفضل من خلال العقد (الميثاق البشري). تأسست الكنيسة إذن على أساس القرار الحر والمتساوي للأفراد الذين أسسوها؛ إنها ليست جمعية تأسست مباشرة من قبل الله. إن العقد أو الميثاق الكنسي، بقدر ما يتعلق بالحقوق والواجبات التي قد تنشأ عنه، يتعلق أولاً بمجال العبادة الخارجية، لأنه هنا فقط يمكن أن يولد واجب كامل بشكل تعاقدي. ولكن نظراً لأن الدين لا يجب أن يقتصر على العبادة الخارجية وحدها، فإن كريستيان وولف يطالب أيضاً بالاتفاق فيما يتعلق بالتعليم، خاصة فيما يتعلق بمعرفة الله، وصاياه، والعبادة الداخلية، التي تتوقف عليها العبادة الخارجية.

يتضح أن مفهوم كريستيان وولف للكنيسة لا يستند إلى كنيسة أو تسمية قائمة، بل يطور مفهومه للكنيسة وفقاً لقانونه الطبيعي ونسقه الفلسفي. هو نفسه يشير إلى أن الكنيسة الحقيقية هي تلك الكنيسة التي يحترمها الله ويجلها بالطريقة التي تتناسب مع صفاته وإرادته. الكنيسة الحقيقية حسب كريستيان وولف هي تلك الكنيسة الحقيقية التي تم تجريبها بطريقة فلسفية من السمات الكلاسيكية للدين المسيحي. كما أنه لا علاقة

¹⁵ زهير اليعقوبي، الحرب الإنسانية.. هل يمكن أن نبرر الحرب؟، مرجع سابق، ص. 169.

للكنيسة الحقيقية ككنيسة غير مرئية، بأفكار مثل "جسد المسيح الصوفي"*، مثلما يظهر في التقليد المسيحي وأيضًا في تفكير بعض علماء القانون المعاصرين.

بما أن الكنيسة هي مجتمع، فإن جميع أعضائه لديهم حق إلزامي (القواعد الأمرة) ضد العضو الذي ينتهك حقوقهم وواجباتهم وبالتالي السير الحسن للمجتمع. يلخص كريستيان وولف هذا الحق في الإكراه والتنظيم وفق أحكام قانون الشؤون المقدسة أو حق العبادة الذين كانا شائعين في ذلك الوقت. إنه يفهم هذا على أنه الحق في أن يكون قادرًا على تحديد ما يتعلق بالعبادة الإلهية والكنيسة. قانون الشؤون المقدسة هذا يجد حدوده في العبادة الداخلية، لأن مجال العبادة الداخلية لا يمكن أن يكون موضوعًا للعقد.

دعامة قانون الشؤون المقدسة في هذا المستوى الاجتماعي هو في البداية جميع أعضاء الكنيسة، المجددين في مجموع الأعضاء، ويمارس قانون الشؤون المقدسة بشكل أساسي بقرار أغلبية الأعضاء، ما لم تكن الأغلبية المؤهلة أو الإجماع بخصوص توافق مطلوب. ومع ذلك، يتمتع أعضاء الكنيسة بحرية تعديل قانون الشؤون المقدسة كما يناسبهم ونقله إلى لجنة إدارة أو لشخص واحد. يمكن القيام بذلك تحت شروط معينة، ولكن أيضًا دون أي قيود. يمكن لعدة كنائس معينة أيضًا نقل قانون الشؤون المقدسة إلى الشخص نفسه. مع كريستيان وولف، نقل قانون الشؤون المقدسة إلى غير الأعضاء (شخص خارج الكنيسة) أمر ممكن في الأساس، بحيث لا يرتبط قانون الشؤون المقدسة بجماعة العبادة الإلهية.

- ثالثا - العلاقة بين الدولة و الكنيسة في الحالة المدنية

-1- الخصائص الأساسية لمفهوم الدولة عند كريستيان وولف

ككل مجتمع، فإن الدولة تحدد المقاصد والأهداف التي تسعى إلى تحقيقها مع تبريرها. في كتابه "السياسة" بالألمانية، يؤكد كريستيان وولف على هدف الدولة وغايتها والمتمثلتين في الرعاية والأمن: ونتيجة لذلك، هناك مقصدين دفعا الناس إلى تأسيس كيان مشترك، حتى يكونوا قادرين على تحقيق الخير

* الكنيسة هي جسد المسيح؛ والمسيح هو رأسها (أفسس 1: 22 و 32).

العام، أو من تعزيز رفايتهم عبر توحيد قواهم، وحماية أنفسهم من كل أشكال العنف والظلم. في القانون الطبيعي للغة اللاتينية، الهدف الثالث للدولة هو السكينة والطمأنينة.

إن الطابع الأخلاقي الصارم هو سمة من سمات نظرية وولف لغرض الدولة: يؤكد كريستيان وولف صراحة على أن طريق السعادة بالنسبة للفرد مثلما هو الحال بالنسبة للدولة، باعتبار هذه الأخيرة شخصا معنويا تخضع لنفس القوانين من خلال الاستدلال بالمماثلة، يمكن أن يتحقق فقط من خلال ممارسة الفضيلة، وتجنب المواقف الأخلاقية السيئة، وبالتالي في الامتثال للقانون الطبيعي. وبما أن تعزيز الرفاه المشترك والخير العام يعتمد على احترام قانون الطبيعة، فإن الشخص الذي يفترض أن يكون لديه الإرادة في تعزيزه يجب أن يكون لديه القدرة على تنفيذ أعماله وفقاً لقانون الطبيعة وبالتالي يجب أن يكون فاضلاً. وهكذا، فإن العقل والفضيلة هما الدعامتان اللتان تقوم عليهما رفاية وأمن الكيان المشترك.

إن تشكيل الدولة، الذي من المفترض أن تشارك فيه جميع الأطراف المعنية، يتم على عدة مراحل. أول عمل قانوني هو إبرام العقد الاجتماعي، الذي يخلق الدولة من خلال اتحاد الأفراد. " في كتابه السياسة الألمانية – أو "خواطر عقلانية حول الحياة الاجتماعية للإنسان وخاصة الجمهورية" - يكشف وولف عواقب استخدام الميتافيزيقيا الليبرالية لتفسير الميثاق السياسي وتشكيل الدولة. وكما هو متوقع، فإنه يعامل الميثاق السياسي على أنه العقد الذي يدخل من خلاله الناس إلى المجتمع بشرط أن تحسن الدولة طبيعتهم الفكرية وتعمل على تكميلها¹⁶. في الإجراء القانوني الثاني، يقرر الشعب توزيع السلطات العامة. يمكن للناس إما يحتفظوا بالسلطة العامة لأنفسهم، أو نقلها والتنازل عنها لصالح شخص واحد أو أكثر. إذا ما تم اتخاذ القرار المؤيد لنقل السلطة العامة (نقل السلطة المدنية)، يتبع إجراء قانوني آخر، وهو القرار الذي بموجبه يجب أن يتم هذا النقل بموجب عدد من الشروط والظروف الممكنة. في الخطوة الرابعة، يتم انتخاب الحاكم أو تعيين أجهزة الدولة، والتي يتم إتباعها - باستثناء شكل الديمقراطية - باعتبارها العنصر الأخير في اتفاق الخضوع، الذي تُعد فيه السلطات باستخدام جميع صلاحياتها وجهودها لاستعمالها

¹⁶ Ian Hunter, *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, op. cit, 2001, p. 267.

لغرض تعزيز الرفاه والأمن المشترك بتوفير الوسائل المناسبة واتخاذ الترتيبات والتدابير اللازمة لتنفيذها: من ناحية أخرى، يعد المحكومون بأنهم سيكونون على استعداد لفعل كل ما يعتبرونه جيداً. " وهكذا يتجاهل وولف ملاحظة بوفندورف حول فرض السيادة المدنية كوسيلة لضمان الأمن، والموافقة بدلاً من ذلك على المفهوم الأخلاقي والغائي للدولة الذي يُنسب بشكل خاطئ إلى بوفندورف من قبل مترجميه الأرسطيين الجدد" ¹⁷.

إذا لم يختَر الشعب شكل الديمقراطية، أو إذا لم يحتفظوا بجزء على الأقل من السلطة المدنية في شكل آخر من أشكال الدولة، فإن سلطة الدولة تنتقل بالكامل إلى الحاكم المستقل عن إرادة الآخرين، وهو ما يعني، السيادة. وفقاً لكريستيان وولف، لا يجوز إبداء أي تحفظات قانونية ضمناً، كما أنه لا يتوقف على حكم جيد أو سيء. يتم تعيين حدود سلطة الدولة من خلال أهداف الدولة وأغراضها؛ وبالتالي، فإن للسلطة المدنية الحق في تحديد تصرفات المواطنين وفقاً لأغراض الدولة. من المفهوم إذن وجود "حقوق جلاله" (حقوق مَلَكِيَّة) مختلفة داخل الدولة. هذه الأخيرة تشمل جميع الحقوق، والتي بدونها لا يمكن لحكم الدولة الوفاء الكامل بواجباتها في الخدمة العمومية. وبموجب هذه الحقوق الملكية، يدرج وولف أيضاً حق الشؤون المقدسة بالإضافة إلى صلاحيات أخرى، والتي، مع ذلك، يمكن بالتأكيد نقل جزء من السلطة المحتملة إلى أشخاص آخرين.

تمشياً مع المفهوم الأفلاطوني للدولة، الذي بمقتضاه " إنتهى أفلاطون إلى القول بضرورة التوحيد بين وظيفة المعرفة و بين وظيفة الحكم السياسي ، وقد عبر عن هذا بقوله الشهير: ما لم يتول الفلاسفة الحكم في الدول ، أو يتحول - من نسميهم حكام إلى فلاسفة حقيقيين وما لم نر القدرة السياسية تتحد بالفلسفة (...). فلن تنتهي الشرور من الدول بل من الجنس البشري" ¹⁸، تصور وولف السلطة المدنية على أنها تُوجَدُ بين "شخصين" هما الحكيم والأمير، كما هو مُوضَّح ومُبيَّن في مقاله عن الأمراء الذين يغرسون الفلسفة،

¹⁷ Ibid, p. 267.

¹⁸ أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دار المعارف، القاهرة/مصر، ط. 5، 1995، ص. 16.

وعلى الفلاسفة الذين يوجهون الحكم. " هنا، يقدم وولف حجتين رئيسيتين لإرساء ممارسة السيادة المدنية على المعرفة الفلسفية وحقيقتها المتعالية. بادئ ذي بدء، بالنظر إلى أنه، على غرار جميع الظواهر التجريبية، فإن الدولة ليست سوى المظهر الحسي للمفاهيم المتعالية، وبما أن الميتافيزيقي فقط لديه حق الوصول إليها بالكامل، فإن الحكيم وحده هو الذي يمكنه تحديد الغاية الحقيقية للدولة - وهي كمال الطبيعة الفكرية للإنسان. ثانيًا، بما أن القيادة الحقيقية للحكومة وتوجيه الحكم يتطلبان قائدًا وحاكمًا قام بتطهير نفسه من كل مصلحة ذاتية، وبالتالي يتصرف على أساس الرؤية والنظرة العقلانية وحدها، فإن الحكيم الميتافيزيقي هو الوحيد القادر على توجيه الحكم وتولي قيادته"¹⁹.

2- السلطة المدنية في مجال حق الشؤون المقدسة :

حول هذا الموضوع، بلا شك، نجد أن تصريحات كريستيان وولف تبقى إشكالية. إن من مسؤولية ومهام صاحب سلطة الدولة رعاية الدين، أي أنه يجب عليه ضمان أن يؤدي الرعايا واجباتهم الدينية والسهرة على قيامهم بالعبادة. هذه المهمة تتطلبها غاية الدولة، التي تسعى إلى تحقيق سعادة الناس؛ لكن بدون فضيلة، لا يمكن لأحد أن يكون سعيدًا، وبما أن التقوى مرتبطة بالفضيلة*، يجب أن يضمن صاحب سلطة الدولة التقوى. للوفاء بهذا الواجب، يجب على الدولة توظيف المعلمين العاممين الذين، في الكنائس، - والتي يجب أن تبنيتها الدولة أيضًا - ينقلون الفضيلة إلى الرعايا ويتصدون للرديلة في آن معا. ويحق لكاهن المدينة حظر التجمعات الخاصة لأغراض العبادة وفق اجتهاده وتقديره. يجب أيضًا تحديد أيام العطل والاحتفالات التي لا يُسمح فيها بأي عمل. يجب على الدولة، إذا لزم الأمر، استخدام وسائل الإكراه لضمان احترام واجب العبادة الذي يتطلبه القانون الطبيعي بهدف أن تكون الأعمال الخارجية للأتباع، على الأقل، متوافقة مع القانون الطبيعي. يبرر كريستيان وولف اللحظة القسرية بالإشارة إلى أن الأطراف

¹⁹ Ian Hunter, *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, op. cit, p. 267-268.

* على عكس النظرة الوولفية، يفرق كانط بين التقوى والفضيلة، فالتقوى هي مخافة الله، أما الفضيلة فهي يحتوي كلاهما على تصور موجود كامل، ولكن التقوى تتصوره مجسما والفضيلة تتصوره منزها. (أنظر: الفلسفة ومسار العالم: من التنوير إلى الحداثة (أعمال الندوة الدولية، فاس 10-11-12 مارس 2005، ص. 91)

الأخرى قد تُعَرَّضُ سعادة الآخرين للضرر. وبالمثل، يجب إبعاد الإلحاد (Athéisme) والتأليه الطبيعي* (Deisme) عن الحياة العامة وإعادتهما إلى عالم العبادة الداخلية؛ ويجب منع انتشارهما. " إن اهتمام فولف بالإلحاد هو خلف محال. بيد أنه جلي أن أعداءه من بين التقويين اعتقدوا أنه وضع العقل مكان الإيمان، وقوض تصورهم للدين "20. وفي الوقت نفسه، يجب تجنب النشر العلني للأراء المخالفة للدين والعبادات الحسنة ومنعه وإنشاء سلطة رقابية عليها. أخيراً، يحق للملك إقامة وتنظيم احتفالات للعبادة الخارجية. " بعد أن ثبت الاستمرارية الميتافيزيقية بين السعي لتحقيق الكمال الأخلاقي وممارسة السلطة المدنية، فإن وولف استطاع تبرير استخدام الإكراه المدني لتقييد هذا الكمال، مما يتطلب ليس فقط تجريد الربوبيين (déistes) والملحدين من المواطنة، ولكن أيضاً أن تخضع كتبهم للرقابة وجعل العبادة الدينية واجبة وإلزامية "21.

" وقد سبق أن أشرنا إلى أنه لا وجود عنده لحكمة أخلاقية أخرى سوى كمال الفرد الذي يتمثل بنا. ومن هنا ينبع أيضاً التفارق البليغ للدلالة الذي نلاحظه في آرائه السياسية: فمن جهة أولى نزعة فردية ليبرالية ترى في سيادة الشعب الشكل الوحيد للحكم؛ ولكن من الجهة المقابلة دولة تتولى، حفاظاً منها على الوحدة، تنظيم الحياة حتى في أدق تفاصيلها، وعاهل مستنير وعطوف يجبر رعاياه على العمل والتوفير، ويتخذ أيضاً تدابير ضد التأليه الطبيعي والإلحاد. إن دولة فولف هي الاستبداد المستنير الذي كانت الصين تقدم نموذجاً "22. وبهذا، لم يتبق سوى عدد قليل من المجالات لتنظيم حق الشؤون المقدسة غير مشرعة من قبل الدولة. هذا هو مجال الأديافورا (adiaphora)، أي الجزء من الاحتفالات التي لا تهم لتحقيق غرض

* التأليه الطبيعي هو معتقد أو مذهب يدافع عن الإثبات العقلاني لوجود الله، مقترحاً نموذجاً دينياً وفقاً للعقل، حصرياً لديانات الوحي. التأليه الطبيعي يقترح الوصول إلى الله - إله التفكير بدلاً من إله الإيمان أو العبادة - بمسارات بشرية حصرية، دون أن تكون قادرة على تحديد صفاته. وقد تطور المفهوم بشكل رئيسي في إنجلترا وفرنسا إنطلاقاً من القرن السابع عشر، ولكن يصعب الوصول إليه وغامض، لأنه يشير إلى العديد من النظم المنفصلة. لا يتم استخدام المفهوم خارج التطبيقات التاريخية الخاصة به. أما كلارك (Clarke) الذي ميز مختلف أشكالها منهجياً، فإنه يطبقها على كل التصورات الفلسفية عن الله، مهما كانت.

20 فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد السادس، الفلسفة الحديثة - من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط -، مرجع سابق، ص. 165.

21 Ian Hunter, *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, op. cit, p. 268.

22 إميل برهيبه، تاريخ الفلسفة - الجزء الخامس، القرن الثامن عشر، مرجع سابق، ص. 63.

الدولة، مثل المكان والزمان الذي يتم فيه برمجة هذا الاحتفال، ملابس الاحتفال، وأي شيء آخر من هذا النوع. و باعتبارها جزء ممكن للسلطة، يمكن أيضًا نقلها إلى أشخاص غير صاحب السلطة المدنية، مثل الكنيسة وإدارتها.

3- حدود قانون الشؤون المقدسة ومبدأ التسامح:

وفقا لنظرية كريستيان وولف، حق الشؤون المقدسة ليست محدودة بأهداف الدولة فحسب، بل تجد أيضًا حدودها في العبادة الداخلية والوحي الإلهي، الذي يمنح الإنسان معرفة لا يستطيع العقل الخالص إدراكها فهمها، وكل ما يتصل بهما كذلك. في هذا المجال، يجب ألا يخضع الفرد المؤمن، ما لم يكن مقتنعا بالعقل (من خلال البرهان)، إلى الإكراه الخارجي، و لا حتى لقرار أغلبية أعضاء الكنيسة الآخرين. ليست الكنيسة، التي، كما هو موضح أعلاه، هي متصلة في قانون كريستيان وولف الطبيعي، وهي، بالتالي، محددة علمانيًا، هي التي تحد من حق الشؤون المقدسة، بل بالأحرى ما يعتبر داخليًا لكل فرد وبالتالي لا يمكن الوصول إليه بالقواعد الأمرة (ius cogendi).

وهكذا، فإن القانون الطبيعي هو الذي يحدد حدود المجال الحر للفرد قبل تدخل سلطة الدولة، لأنه لا يمكن فرض الاتفاق على عقيدة ما وقبولها، بل لا يمكن بلوغ هذا الأمر سوى بطريقة حجاجية من خلال دحض وجهات النظر الأخرى أو بأدلة شخصية. وبالتالي، لا يؤكد كريستيان وولف على حرية الضمير فحسب، بل إنه أيضًا يرفض قانونًا إصلاحيًا في مجال الضمير*، لأنه لا يمكن أن يكون هناك شيء من هذا القبيل في هذا المجال. لا يمكن فرض العبادة الداخلية المطلوبة بموجب القانون الطبيعي وما يتصل بها من "عقائد" بأي شكل ديني وضعي.

* منذ أن أعلن الراهب السكسوني مارتين لوثر (Luther Martin) أطروحته التاريخية عام 1517 في مدينة فيتينبيرج (Wittenberg) بدأت أحادية المذهب في وسط وغرب أوروبا تهتز لتنتشأ عن ذلك حروب طاحنة بين ملوك وأمراء دولها، أدت في نهاية مرحلتها الأولى بعقد صلح أوغسبورج (Augsburg) عام 1555 الذي اعترف بالانقسام المذهبي من ناحية، وأكد سيادة أحادية المذهب ضمن كل مملكة أو إمارة من ناحية ثانية، وأعطى كل ملك أو أمير حق تقرير مذهب إمارته ورعاياها المقيمين على أراضيها "jus reformandi"، الذي تختصره القاعدة الشهيرة (quarum religio regionum) التي تشرحها المقولة العربية (الناس على دين ملوكهم)، ولكن وثيقة الصلح تلك أعطت الرعايا المخالفين لمذهب الحاكم حق الهجرة من أراضي إمارته إلى أراضي إمارته "emigrandi jus"، وإن قصرت تلك الحقوق على أتباع المذاهب الكاثوليكي والإنجيلي اللوثراني فقط.

خاتمة:

منذ البداية، شكلت مسألة إمكانية التسامح الديني موضوع القانون الطبيعي الألماني القديم. جميع الفلاسفة الثلاثة، الذين قدموا مساهمة كبيرة في وضع الأسس الأولى لهذا القانون الطبيعي والتعبير عنه، وبالتالي في التنوير الألماني المبكر، كرسوا أنفسهم لهذا المسألة بالتفصيل. ومع ذلك، فإنهم لم يعطوا إجابة مشتركة واحدة، لأنه على الرغم من بعض أوجه التشابه في الأفكار الأساسية والمنطق، فإن حل كل مؤلف له سمات خاصة ويمكن تمييزها بشكل واضح.

ويمكن ملاحظة ذلك من مثال حرية الضمير. على الرغم من أن كل واحد من هؤلاء الفلاسفة الثلاثة يعارض إكراه الدولة فيما يتعلق بالشؤون الدينية ويدافعون عن حرية الضمير، إلا أن مصطلحاتهم ومفاهيمهم تختلف عن التسامح. هناك دائمًا اتفاق على أن هدف الدولة وغرضها - حتى لو تم وصفه بشكل مختلف من قبل كل واحد من هؤلاء المؤلفين - لا يسمح للدولة باستخلاص أي حقوق لذين معين لمواطنيها. ومع ذلك، تختلف آراءهم بخصوص تبرير هذا الموقف السلبي.

بالنسبة لبوفندورف وولف، فإنه ينبع من الغرض الخاص بالدولة وغايتها النهائية، والمحددة حصرياً من وجهة نظر علمانية بحتة ولا تشمل على أي عنصر ديني، وهو أنه يجب الوفاء والقيام بالواجبات والإلتزامات المنصوص عليها في القانون الطبيعي. هذه الواجبات لا يتم إلغاؤها من خلال إنشاء الدولة وتأسيسها. هذا الدين الطبيعي يشكل أساس التسامح الديني، ويكون بناء على تقدير الحاكم، طالما أنه لا يعرض هدف الدولة للخطر. غير أن هناك أيضًا اختلافات بين هذين الفيلسوفين، حيث يقدم الاثنان مفاهيم مختلفة للدين الطبيعي. بالنسبة لبوفندورف، يتكون الدين الطبيعي من بضع جمل فقط، بينما يحددها وولف في اتساعها وتفصيلها المميزة. " إن ما يكشف أكثر عن الطابع الطائفي الجديد للبرنامج الميتافيزيقي الوولفي هو أنه في قانونه الطبيعي، يسعى إلى جعل الدين الطبيعي نفسه واجبا إلزاميًا من الناحية السياسية. على عكس الدين الطبيعي الذي طوره بوفندورف وتوماسيوس، فإن الدين الطبيعي الوولفي ليس

لاهوتًا بسيطًا مشروطًا بغاية السلام الاجتماعي ومتوقفًا عليها، بل هو دين مدني كامل قائم على حقيقة الثيولوجيا الطبيعية الوولفية، ويستجيب مرة أخرى للميل إلى دين ميتافيزيقي إلزامي نجده عند لينتزر²³. يستخلص المؤلفان استنتاجات مختلفة من مفاهيمهما المختلفة: تؤول بوفندورف مفهوم الدين الطبيعي بشكل مقيد وضيق للغاية ولا يشمل إلا الطوائف المسيحية الكبرى، بينما يظهر وولف، على الأقل من الناحية النظرية، على قدر أكبر من الانفتاح. إلا أن الأمر الذي أثار مشاكل بالنسبة له هو تصويره المفصل للدين الطبيعي، والذي يتضمن أيضًا العديد من الأحكام المتعلقة بالعبادة الخارجية. ومع ذلك، فإن هذه العبادة الخارجية قابلة للتنفيذ من حيث المبدأ على الأقل من قبل الحاكم، والتي يمكن أن تؤدي في بعض الحالات إلى التعصب الديني.

في المقابل، يرفض توماسيوس بشدة الحاجة إلى خدمة أو مصلحة خاصة بالعبادة الخارجية. وبالتالي، أكد أيضًا على أهمية الكنسية غير المرئية مقارنة بالكنيسة المرئية. من هنا يأتي الدفاع الحازم عن حرية الضمير، والذي يربطه توماسيوس بنقد مطالبة رجال الدين بالسلطة وسعيهم للحصول عليها. إنه يشدد على حق كل شخص في اتخاذ قراراته الخاصة في الخلافات اللاهوتية، ولهذا فهو أيضًا يشك في اتحاد الطوائف (البروتستانتية) التي سعى إليها بوفندورف وآخرين غيره. في هذا التصور، يكون للدولة والحاكم المعني واحدة من أهم مهامهم، والمتمثلة في الدفاع عن التفكير الحر والمعارضة الدينية ضد سلطة الكنيسة. من أجل تحقيق غرض الدولة المتمثل في الحفاظ على الهدوء العام، يحتاج توماسيوس أيضًا ويلجأ إلى التسامح الديني، حيث لا يمكن تحقيق هذه الغاية في مناخ من التعصب والقمع والاضطهاد.

بالنظر إلى اكتمال التعارض بين الفلسفة المدنية التوماسيوسية والميتافيزيقيا الوولفية - بدءًا بمفهوميهما المتنافسين للفلسفة وعلاقتها باللاهوت، والتي تنعكس في مذهبيهما الأخلاقيين والقانونيين المختلفين اختلافًا جوهريًا، وإصدارها أخيرًا في مفاهيم معارضة جذريًا للعلاقة بين السياسة والأخلاق المتعالية - لا ينبغي أن نُفاجأ بأنهما دخلا في صراع في هال. يقول كوبلستون: " ومع ذلك، فإننا نجد عند فولف نظرة

²³ Ian Hunter, *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, op. cit, p. 268.

مختلفة تماماً عن نظرة توماسيوس، فعاء فولف للميتافيزيقا، المرتبط بالنزعة التقوية، لا وجود له مطلقاً. ونجد بدلاً من ذلك تجديداً لفلسفة أكاديمية، وميتافيزيقا مدرسية، ونزعة عقلية شاملة ودقيقة (...).²⁴ مذهباً عقلياً كاملاً لفلسفة شمل الميتافيزيقا واللاهوت الطبيعي. وبالرغم من اختلاف البنيات الفردية للتفكير والمبررات، يتفق هؤلاء الفلاسفة الثلاثة على نقطة واحدة، وهي رفض الاعتراف بالإلحاد وخاصة الإلحاد الجهري. عند هذه النقطة يصل التسامح إلى حدوده، حيث يرى المؤلفون الثلاثة أن القوة الأخلاقية والقانونية الملزمة تدوب، وبالتالي تقوض الدولة، وهو ما يعني انحلالها. لذلك يحظر القانون الطبيعي تسامح الإلحاد المفتوح.

إن كل من بوفندورف وتوماسيوس قد ارتكزا في بناء القانون الطبيعي على العقل، لكن "توماسيوس فصل القانون الطبيعي عن الميتافيزيقا واللاهوت بصورة أكثر حدة مما فعل بوفندورف. ومن ثم نجد فكرة تميز التنوير، وهي أن العقل يستطيع أن يداوي جروح الحياة الإنسانية، وأن ممارسة العقل يجب أن تتجه إلى الخير الاجتماعي. إن الإنسان يجد خيره الخاص في التغلب على رغباته وشهواته الأنانية، وفي إخضاع نفسه لخير المجتمع. بعيداً عن كونه يمثل مفارقة أو تناقضاً في فكر بوفندورف وتوماسيوس، فإن دعوتها المتزامنة للتسامح الديني والإشراف السياسي على الدين تشير إلى أن هذه كانت استراتيجيات متبادلة تستند إلى غاية الأمن وموجهة نحو نزع الطابع القدسي عن السياسة." من خلال وضع مذهب بوفندورف حول الواجبات الأخلاقية المفروضة في قلب قانونه الكنسي العام، لم يكن توماسيوس يحاول تقديم أي أساس فلسفي أخلاقي لإشراف الدولة على السلطة الدينية. بدلاً من ذلك، من خلال استخدامه لفصل وظائف وواجبات الحاكم والرعية، المعلم والمستمع، كان يحاول مكافحة العقائد اللوثرية السائدة في إدارة الكنيسة، والتي تم تصميمها للحفاظ على السلطة المدنية مستقلة عن الكنيسة"²⁵.

²⁴ فريديك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد السادس، الفلسفة الحديثة - من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط -، مرجع سابق، ص. 159.

²⁵ Ian Hunter, *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, op. cit, p. 260-261.

الفصل الثالث:

التتوير الألماني و فكرة التسامح

المبحث الأول:

التسامح الحديث: حول "ناثان الحكيم" لـ ليسينغ

المبحث الثاني: موسى مندلسون: التسامح الديني
في الفكر الأنواري اليهودي

المبحث الثالث: التسامح الكانطي كاحترام: رؤية
أخلاقية ودينية وسياسة

المبحث الرابع: الدفاع عن التسامح في فلسفة هيغل

تمهيد:

لقد كان التسامح دوماً يمارس في جميع المجتمعات، ولكن ليس سوى مع عصر التنوير فقط أصبح موضوعاً هاماً لتفكير الفلسفة الأخلاقية والسياسية. إن فلاسفة الأنوار جعلوا من التسامح جوهر نضالهم، هذا التسامح هو نتيجة لوضع تاريخية اتسمت بالحروب الدينية التي تعكس الصراع والعنف الذي كاد يعصف بالوجود الأوروبي. لهذا، لا غرابة إن اعتبر هاشم صالح في كتابه " معارك التنويريين والأصوليين في أوروبا" أن أحد المفاهيم الرئيسية للقاموس الأوروبي للتنوير والصراع بين الفلاسفة والأصوليين مفهوم: " التسامح. ومعلوم أنه شغل فلاسفة التنوير كثيراً نظراً إلى أن التعصب الديني كان مهيمناً آنذاك على الأرواح والعقول"¹.

إن النضال من أجل التسامح خلال عصر الأنوار لم تكن غايته محو الوجود الديني، والقضاء على العقائد الإيمانية أو إقصاءها من الحياة الاجتماعية والسياسية ولا تهمة لها، بل كان يستهدف نشر وعي ديني جديد يكون أكثر ملاءمة لمقتضيات تلك الفترة التاريخية ومتطلباتها. لقد كان من أهداف عصر التنوير محاربة الخرافات المرتبطة بالممارسة الدينية. " إن تيار الأنوار، هذا التيار العظيم، لا ينتسب إلى الإلحاد بل ينتسب إلى الدين الطبيعي وإلى التأليهية* (déisme) أو إلى واحدة من نسخها العديدة. لقد أنخرط مفكرو الأنوار في معارضة معتقدات العالم بأسره و وصفها، ولم يكن هدفهم من وراء ذلك رفض الأديان بل هدي الناس إلى موقف يتسم بالتسامح وحثهم على الدفاع عن حرية المعتقد"². لقد انبرى فلاسفة التنوير على اختلاف أطيافهم لمواجهة التعصب الديني، ومحاربتة بشراسة، حتى لو كان ذلك يعني المخاطرة بالسجن، المنفى، الطرد الكنسي. إن " فلاسفة التنوير قالوا بما معناه: لا يمكن أن نسكت على ما يجري من تعصب لأنه يهدد المجتمع في بنيته وتماسكه ووحدته. وعندئذ تجرأوا لأول مرة على تفكيك اللاهوت الأصولي

¹ صالح هاشم، معارك التنويريين والأصوليين في أوروبا، دار الساقي ورابطة العقلايين العرب، بيروت-لندن، لبنان-انكلترا، ط 1، 2010، ص. 207.

* عقيدة تؤمن بوجود الله ولا تدعي فهمه كما أنها لا تقر ولا تعترف بالوحي.

² تزفيتان تودوروف، روح الأنوار، تعريب حافظ قويعة، دار محمد علي الحامي للنشر، صفاقس، تونس، الطبعة الأولى، 2007، ص. 11-12.

التقديم الذي كان يسيطر كحقيقة مطلقة على عامة البشر، بل على قسم كبير من المثقفين أيضاً! هنا تتجلى عظمة شخصيات من أمثال: ديدرو، فولتير، جان جاك روسو، ليسنغ، كانط، هيغل، إلخ.. ومن قبلهم سبينوزا³.

كما أن الأنواريين رفعوا من خلال كتاباتهم احتجاجات سياسية من خلال مواجهة أساليب التعذيب، ولم يتوانوا عن التعبير عن سخطهم عليه كوسيلة لانتزاع الاعتراف من أفواه المتهمين. لقد كان التنوير يريد إذن القضاء على العرض والمشهد الرهيب التي كانت تمثله تقنيات التعذيب وأساليبه الوحشية. زيادة على الجانبين الديني والسياسي، كان التنوير بمثابة رفض واعتراض على الحالة الاجتماعية، من خلال الدفاع عن حقوق الإنسان، وإدانة العبودية تحقيقاً لقناعاتهم بأن البشر سواسية، وانتقاد المركزية العرقية، كما ناضل التنويريون من أجل المزيد من الحريات، فقد كان هذا العصر، فلسفياً على الأقل، هو المدخل الثالث للتسامح وهو "التنوير *Aufklärung* العمل على خلق الشروط التي من شأنها أن تعزز حرية التعبير عن الآراء وعن القناعات المتضاربة: حرية الرأي، حرية النشر، حرية التعبير، حرية التعليم. إن التحدي يكمن في السماح بالتعبير العام عن القناعات التي ليست بالضرورة محل اتفاق"⁴.

وهكذا، فإنه في مواجهة التعصب، يعد اللجوء إلى التنوير رد فعل تلقائي تقريباً للدفاع عن الحرية والتسامح، "بالطبع فإن الفكر الأوروبي لا يتردد في ربط منشأ التسامح بصعود فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر، ثم بشكل عام، بنهوض الحداثة المادية والفكرية في الغرب. وهكذا يصبح من السهل التذليل على فكرة أن الحداثة قد انبثقت للمرة الأولى في أوروبا الغربية عن طريق ضرب فكرة التسامح كمثل على ذلك"⁵. لكن دعونا نتساءل: كيف ساهمت الخلفية الأنوارية، خاصة في ألمانيا، في تشكل فكر وسلوك التسامح؟ وبتعبير مغاير: كيف تطور تعريف، وتطبيق ومحدودية مبدأ التسامح في الفلسفة

الألمانية إبان عصر التنوير؟

³ صالح هاشم، معارك التنويريين والأصوليين في أوروبا، مرجع سابق، ص. 208.

⁴ مونجان أوليفي، التزام وقيمة، مجلة أوراق فلسفية، العدد الثامن، ديسمبر 2003، القاهرة، مصر، ص. 89.

⁵ أركون محمد، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ - من فيصل التفرقة إلى فصل المقال -، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت/لبنان، ط 3، 2006، ص. 109.

المبحث الأول:

التسامح الحديث: حول "نathan الحكيم" لـ ليسينغ

- أولاً - ليسينغ المسكون بالتسامح

- ثانياً - الخواتم الثلاثة: أمثلة التسامح

- ثالثاً - Nathan ليسينغ و التسامح: تأويل نقدي

تمهيد:

إن المتابع لمفهوم التسامح وتاريخه الفلسفي يعلم أنه ليس ذلك المفهوم الذي له سمعة حسنة. إن أفضل دليل على ذلك هو أنه لن يكون أبداً سوى فضيلة صغيرة مدانة حتماً بواسطة تهكم كلوديل* الذي لا يتوانى الكثير في استعماله كل مرة دون وعي. هذا المفهوم متهم بكل من الوهن الميثافيزيقي – التسامح هو نسبوية الكسول الذي تخلى إما عن البحث عن الحقيقة أو عن إقناع الآخرين بها – والقصور الأخلاقي – باعتباره أدنى درجة من الاعتراف بالغير –. يمكن أن يستخدم من أجل إدانة التعصب أو بتعبير فولتير "إسحقوا العار"، وهو شعار رفعه ضد الكنيسة، وسخر له كل طاقاته الأدبية والفكرية، مصوراً السيد "المسيح" بين الحكماء يبكي على الجرائم التي ترتكب باسمه¹، ولكن لا ينبغي أن ندفع إلى حد بعيد معنى المفارقة للاعتقاد بأن التعنت والعناد له جاذبية ومقبولية، من الناحية الفلسفية. ومن أهم الأعمال التي تركت أثراً كبيراً مدوياً على ساحة الفكر التنويري، عمل ليسينغ، وهو خاتمة أعماله المسرحية الخمسة عشر** التي فعلاً تعتبر بحق من أهم ما وصل إليه الفن المسرحي الأدبي في ألمانيا في ذلك العصر، و تعتبر بالتالي النموذج الذي سار على إثره وعلى هداه كبار المسرحيين الألمان فيما بعد. وقد كان أن توج ليسينغ مجهوداته المسرحية الجبارة بعمل خالد عنوانه مسرحية "ناثان الحكيم". لكن، من المشكوك فيه أنه من خلال تقديم ناثان الحكيم باعتباره كتب أعظم مسرحية مكتوبة على الإطلاق حول التسامح، فإننا نقدم خدمة لعمل ليسينغ. في هذه المسرحية اقترح ليسينغ موضوع التسامح والحوار بين الأديان ومسائل التأويل والتنافس الديني المحموم فيما بينها، مركزاً على الأثر الديني فيما يخص التعايش بين بني الإنسان، والأمم والشعوب المختلفة. فيلسوفنا أراد هذه المسرحية الشعرية الدرامية قصيدة حب وتسامح وحوار، تجمع ولا تفرق، تقرب ولا تباعد ما بين الأديان السماوية الثلاثة. "وقد صاغ الفيلسوف الألماني لسنغ في

* قال بول كلوديل: "التسامح؟ هناك بيوت لذلك!". (La tolérance? Il y a des maisons pour ça)

¹ أماني غازي جرار، إرهاب الفكر وفكر الإرهاب، دروب الثقافية للنشر والتوزيع، ط. ؟ 2016، ص. 95.

** من أهم المسرحيات التي تركها ليسينغ: ديمون، أو الصداقة الحقيقية (1740)، العالم الشاب (1747)، كاره النساء (1748)؛ الفتاة العجوز (1749)؛ اليهود (1749)، حيث تم محاربة التحيز ضد هذا الدين؛ الروح القوية (1749)، موجه ضد الإلحاد؛ الأنسة سارا سمبسون (1755)، مينا فون بارنهم، أو ثروة الجندي (1767)، موضوعها الحب الصادق في التضحية المتبادلة بين المتحابين،... الخ.

مسرحيته "ناتان الحكيم" (1778)، بشكل أدبي فكرة التسامح بين الأديان، وذلك عن طريق العمل الصالح وليس بالتعصب الأحق. وصار هذا العمل مثلاً يضرب في التسامح². بالنسبة لاقتراح تفسير جديد لـ "مثل الخواتم الثلاثة" - التي تشكل جوهره والتي غالباً ما تمثل المعرفة بالمرحلية - يمكن أن يبدو المشروع غير ضروري تقريباً: أليس هذا المثل واضحاً، مثلما يبدو، لدرجة عدم قيمة وعبث أي تفسير له (يبدو سدى)؟ هذا هو التحدي الذي نود تناوله هنا.

في مسرحيته "ناتان الحكيم"، أراد ليسينغ التحدث عن التسامح الديني، فقد "دعت إلى الحوار والتسامح بين الأديان وحذرت من الأحكام المسبقة ومن التسليم الأعمى للعقائد. وبهذه الأفكار التنويرية عبر ليسينغ بصدق عما طرحه عصر التنوير حول العلاقة بين الدين والإنسان"³. لقد أحضر إلى المسرح الديانات التوحيدية الثلاثة، التي تركز على نفس الجذور، والتي تأسست على الإيمان بالله واحد، واحترام الكلمة المكتوبة والتعلق بالأمكان المقدسة. تدور أحداث هذه المسرحية أو القصة في القدس القديمة بعد استعادة صلاح الدين الأيوبي لها في الحملة الصليبية الثالثة، باعتبار القدس المكان المقدس الوحيد المشترك بين الديانات الثلاث. كان مكان التقاء مثالي لهذه التقاليد الدينية والثقافية الثلاثة، على الرغم من أن شبه الجزيرة الأيبيرية كانت أرض المواجهة الأولى بين الثقافات الغربية والشرقية. كانت القدس، في نفس الوقت، المكان الذي بنى فيه سليمان عليه السلام أول معبد، والمكان الذي أسري إليه النبي (محمد) وأخرج منه السماء، وهي أيضاً الأرض التي عذب فيها يسوع المسيح. وبمثل ما كانت مدينة القدس المكان الفريد من نوعه حيث وجد اليهود والمسيحيون والمسلمون جذورهم الدينية، كان وقت الحروب الصليبية أيضاً هو الوقت الفريد في التاريخ الذي ولدت فيه المواجهة المستمرة لهذه الديانات الثلاث.

بالنسبة لليسينغ، لا يتعلق الأمر بالتححرر الاجتماعي بل بالتححرر الديني الخالص لليهود. إن مفهومه للتسامح الديني متناسب مع واقع ألمانيا في القرن الثامن عشر، بعيداً عن المفاهيم الحديثة التي غالباً ما

² حسن حنفي، *تعصب/تسامح (1986)*، ضمن كتاب جماعي: *أضواء على التعصب* (من أديب إسحاق والأفغاني... إلى ناصيف نصار)، دار أمواج، ط1، بيروت، لبنان، 1993، ص. 177.

³ إبراهيم الحيدري، *سوسيولوجيا العنف والإرهاب - لماذا يفجر الإرهابي نفسه و هو منتش فرحاً؟* - مرجع سابق، ص. 286.

تخاطب بين هاتين الظاهرتين. تماماً كما لا يُظهر فولتير سلوكاً معاداً للسامية، بل سلوكاً معاداً لليهودية*، فإن ليسينغ يناضل من أجل تحرير المجتمع الديني (الممارس) لليهود، دون دوافع خفية عنصرية. علاوة على ذلك، في العصور الوسطى، كان استبعاد اليهود من المجتمع الغربي المسيحي يرتبط فقط بالانتماء الديني المختلف، لممارسة تعبدية مغايرة، والتي لها خلفية ثقافية متميزة وممارسة أنشطة ممنوعة على المسيحيين. ومع ذلك، كان الاندماج الاجتماعي للفرد ممكناً تماماً، ولكن دائماً كنتيجة للاندماج الديني**.

التسامح الديني حسب ليسينغ يترجم من خلال قبول تفرد كل دين وكل تقليد ثقافي. في كتابه "ناتان"، يوضح ليسينغ، في نفس السياق التاريخي، حقيقة كل جماعة/طائفة من الجماعات الدينية والثقافية الثلاث. السياق التاريخي لا يقل أهمية عن تفاصيل المشهد أو الإشارات إلى الواقع الديني لكل مجتمع. هذه العناصر، المتوافقة مع تاريخ ومبادئ دوغمائية تلك الفترة، تجعل المسرحية ورسالتها معقولة وهي عوامل مهمة للغاية لإدراك مصداقية الرسالة.

بالفعل، رسالة ليسينغ خالدة، "فكتابه "ناتان الحكيم"، على سبيل المثال، عبر بصورة درامية عن مثال التسامح الديني الذي كان خاصية بارزة من خصائص عصر التنوير"⁴. ولكن، على الرغم من أن ليسينغ يلعب بالتسلسل الزمني التاريخي، إلا أن الديكور والحقائق التاريخية هي فعلاً خاصة بالعصور الوسطى. في الواقع، في زمن ليسينغ، لم تكن المسرحية التاريخية استثنائية في حد ذاتها. ومع ذلك، تظل هذه المسرحية مثالية ونموذجية. إنها نموذجية بالفعل من خلال رسالتها ولكن أيضاً بواقعية استعادة واستحضار الفترة التي كان يبحث فيها ليسينغ عن مثل عليا للتسامح الديني.

في هذا الصدد، سوف نظهر أن قراءات ليسينغ أثرت على فكرة تمثيل وعرض العصور الوسطى أولاً ثم واقع الشرق الأوسط خلال الحروب الصليبية. سنشير إلى المصادر المكتوبة للمثل الذي ذكره ليسينغ في

* إن عقيدة الشعب المختار خصوصاً هي التي يصعب قبولها بالنسبة لفولتير، مؤلف كتاب "مقال في التسامح".

** لقد كانت القوانين المعادية لليهود في العصور الوسطى الألمانية، مثل ساكسينهامر (Sachsenhammer)، تهدف بشكل حصري لليهود الممارسين (pratiquants) لا المرتدين، المتحولين إلى المسيحية (أو، حسب الاقتضاء، بعد الإصلاح، المتحولين إلى الطوائف المسيحية المختلفة الموجودة في إقليم ما).

⁴ فرديريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد السادس، الفلسفة الحديثة - من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط -، مرجع سابق، ص. 186.

المسرحية وستنقح بعض عناصر تاريخانية المسرحية: الشخصيات، والأحداث التاريخية، وتفاصيل المشهد. سوف نتجاهل في تحليلنا تقدير المزايا الأخرى للمسرحية، لكننا سنؤكد أن المسرحية ليس المقصود منها، على أي حال، أن تكون دفاعاً عن القرون الوسطى، وإنما عن التسامح.

- أولاً - ليسينغ المسكون بالتسامح

غوتهولد إفرام ليسينغ (1729-1781) هو أكبر ممثل لأدب التنوير الألماني وأحد الكتاب الألمان الأوائل الذين دافعوا عن حقوق اليهود. " أثناء السنوات التي قضاها في برلين، فكان يعنى بتأليف مسرحيات مضحكة محزنة، منها مسرحيتان لا بد لنا من ذكرهما هنا إحداهما ملهاة، عنوانها "اليهود". والمهم أن ليسينغ، كاتب عصر التنوير لم يكن يسخر فيها من اليهود إطلاقاً، بالرغم من أن الكثير من مواطنيه المسيحيين كانوا يحتقرون بني إسرائيل بل إن ما قصد إليه ليسينغ بمسرحيته تلك إنما هو السخرية من المسيحيين الذين يعوقهم ضيق أفقهم عن اعتبار اليهود إخوتهم في الإنسانية وأقاربهم في الدين. ومغزى تلك المسرحية ليس بعيداً عن مغزى مسرحية ليسينغ الأخيرة، و أعني بها "ناتان الحكيم"⁵. وتعد مسرحية "ناتان الحكيم" بمثابة عمل ليسينغ الذي دعا بطريقة نموذجية للتسامح مع اليهود والأديان الأخرى. بعد أكثر من مائتي عاماً، لا تزال أهمية ليسينغ ورسالة التسامح في عمله، "ناتان الحكيم"، قائمة. يعتبر ليسينغ من أعمدة الأدب الألماني، وقراءة عمله "ناتان الحكيم" إلزامية في المدارس الألمانية. كما يقول كارل جوزيف مولر* (Karl Josef Müller)، فإن ناتان الحكيم يعلن انتصار الإنسانية على الهمجية، ويظهر تسامح ديني مستنير يقوم على الحوار، والاحترام العميق للمحاور، والكفاح ضد التحيزات ومحاربة الآراء المسبقة، والمصالحة والتفاهم بين البشر. " وترسم مسرحية ليسينغ (...) شخصية ناتان اليهودي

⁵ بيتر باخمان، غوتهولد إفرام ليسينغ وحكاية الخواتم الثلاثة، دار الشرق، بيروت/القاهرة، لبنان/مصر، ط1، 1984، ص. 14-15.

* كارل جوزيف مولر (1865-1942) رسام ألماني ومصمم مطبوعات حجرية. وُلد كارل جوزيف مولر، ابن صانع السجارة أبراهام مولر وزوجته هنرييت، في البلدة القديمة في هامبورغ.

كتجسيد لفضائل السكينة، والعقلانية المستتيرة⁶. ووفقاً لروح التنوير ووفاء لها، ينوي ليسينغ من خلال مسرحيته تعليم المشاهد (أو القارئ) ثقافة التسامح ورفض التعصب الديني من أجل بناء عالم أكثر إنسانية. ومع ذلك، فإن مفهوم التسامح واحترام مختلف الأشخاص والمعتقدات الموجودة في ناثن لم يظهر فجأة في شخصية ليسينغ في نهاية حياته، بل هو نتيجة لحياة شجاعة ومتسقة.

وقد حرص ليسينغ، باعتباره تنويرياً جيداً، على العثور على أصدقاء يشاطرونه نفس التفكير، أصدقاء نزهاء وصادقين، يمكنهم مشاركته ومقاسمته مشاعره وآراءه وأفكاره، وقد تحققت له هذه الرغبة عندما التقى باليهودي موسى مندلسون (1729-1786). وقد نشأت، في عام 1754، صداقة بين الاثنين احتفظا بها طوال حياتهما، لأنهما كليهما كان دون تحيز ولا آراء مسبقة. وقد وجد ليسينغ في مندلسون التقارب الذي كان يبحث عنه: كان مندلسون شخصاً فاضلاً يمكن الوثوق به، يقاسمه أيضاً هواياته، مثل الشطرنج، وكانت لديه آراء مشابهة جداً لآرائه. " لم تكن الإنسانية وحدها، بل كانت الصداقة هي التي ألهمت هذه المسرحية لليسينغ: أثناء الكتابة ظل يفكر في صديقه اليهودي النبيل مندلسون، الذي رأى فيه: " اسبينوزا ثانياً، والذي، لكي يكون متطابقاً تماماً مع الأول، لا تتقصه سوى أخطاءه"⁷.

كان مندلسون، مثل ليسينغ، مثقفاً ذكياً يمكن تبادل الأفكار والآراء معه، والدخول معه في نشاط أدبي وفلسفي. وقد شملت هذه الصداقة كل المجالات الشخصية والمهنية، حيث " أسس مع موسى مندلسون مجلة "النقد الأدبي" التي نشر فيها كتاباته النقدية المتفائلة بعصر التنوير، مع لمسات مدهشة في التصوف وشعر الحماسة"⁸. واستمرت هذه الصداقة حتى وفاة ليسينغ، وهي مثال رائع على غياب التحيزات والتسامح بين بني البشر ذوي الأديان المختلفة. لأن اليهود، في القرن الثامن عشر، اعتبروا من قبل المجتمع المسيحي مجرمين ومحتالين وعمولوا كمهمشين، كانت صداقتهم تعني جرأة كبيرة، وتحدياً

⁶ جوناثان هيل، تاريخ الفكر المسيحي، ترجمة سليم إسكندر، مايكل رأفت، مراجعة محمد حسن غنيم، مكتبة دار الكلمة، القاهرة/مصر، ط 1، 2012، ص. 234.

⁷ François Elbertus Daubanton, *Lessing et la théologie Allemande au XVIIIe siècle*, Amsterdam: D. B. Centen, 1878, p. 24.

⁸ إبراهيم الحيدري، سوسولوجيا العنف والإرهاب - لماذا يفجر الإرهابي نفسه و هو منتش فرحاً؟ -، مرجع سابق، ص. 295.

للمعايير الاجتماعية القائمة، ودليلاً على أن المصالحة بين الأشخاص ذوي الديانات المختلفة ممكنة. إن كان، في الغالب، من المتعارف عليه أن ليسينغ كان يفكر في صديقه مندلسون حينما ركب أو وضع شخصية ناثان، إلا أن هاتين الشخصيتين – أعني مندلسون و ناثان – هما مختلفتين جداً عن بعضها البعض⁹. من خلال هذه الشخصية، ليسينغ يريد أن يظهر أنه في كل الديانات، قد تكون هناك نفوس مميزة سابقة لزمانها. لقد " وصف ليسنج في مسرحيته (ناثان الحكيم) صورة شخصية صديقه اليهودي الفيلسوف (موسى مندلسون)، الذي كان يتطلع هو الآخر إلى إصلاح الإنسانية عن طريق التعاون بين اليهود الطبيعيين من خلال الصفات المشتركة بين الدينين "10.

ويجدر التنويه إلى الصداقة التي نشأت بين اليهودي موسى مندلسون وليسينغ، لأن الصداقة مع إنسان بمثل موسى مندلسون لم تترك ليسينغ غير مبال، وأثرت في تفكيره، أفكاره حول التسامح وعمله. يوضح هذا العمل أن ليسينغ، لبناء شخصيته ناثان ونسجها داخل مسرحيته، أخذ كمثال الجوانب الأساسية لحياة وشخصية موسى مندلسون. "كان مندلسون هو النموذج الممثل لليهودي الحكيم والجدير بالإعجاب. ولم يكن حافزاً لسنغ إلى تلك الصورة الإيجابية صداقته لمندلسون أو صفات مندلسون الفعلة قحسب، وإنما كان هناك أيضاً الفكر التنويري الذي تبناه الكاتب الألماني المسيحي "11. تقدم هذه الدراسة أيضاً للقراء العرب رؤية أوسع وأكثر استنارة حول التعايش بين الأديان في أوروبا وتحاول المساهمة في المعرفة والتصور الاجتماعي للشعب اليهودي والتعايش بين الأديان من وجهة نظر تاريخية. هذا هو السبب الذي جعل هذا العمل يعود إلى أصول معاداة السامية من خلال إعطاء نظرة عامة على وضع اليهود في ألمانيا القديمة في القرن الثامن عشر.

⁹ Martine Leibovici, *Mendelssohn ou la fidélité au-delà de la rationalité*, dans : Plurielles, n° 12, éd., Le Manuscrit, Paris, 2005, p.69.

¹⁰ رشاد عبد الله الشامي، بدايات الأدب العبري الحديث - أدب حركة التنوير اليهودية -، الدار الثقافية للنشر، القاهرة/مصر، ط 1، 2008، ص. 52.

¹¹ سعد البازعي، الاختلاف الثقافي و ثقافة الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت/المغرب-لبنان، ط1، 2008، ص. 267.

إن الدور الهام والكبير الذي لعبه ليسينغ في فلسفة التنوير يتجلى من خلال مؤلفاته في تاريخ الأديان ورفضه للإيمان المسيحي التقليدي، وهو ما جعله يدخل في صراعات مع اللاهوتيين المتعصبين بغية العثور على نوع جديد من الإيمان يرتكز على العقل لا النقل. " ومن وجهة نظر ليسينغ، الديانات التاريخية كالمسيحية واليهودية .. الخ، تلعب دورا هاما ولكنه دور محدود في تقدم الإنسانية. إنها تعلم قيما أخلاقية، ولكنها في يوم ما سوف تبطل عندما يتعلم الناس أن القيم والأخلاق تبنى ليس على حقائق تاريخية مفترضة بل على العقل والمنطق"¹². لهذا فقد كان ليسينغ يطالب بتطبيق المنهج التاريخي النقدي بغية الفهم العقلي الجيد للنصوص الدينية المقدسة، وهو ما جعله يدعو الناس الى "مسيحية العقل"، وهي مسيحية تعلي من شأن الأعمال البشرية مقابل التدين التعبدي الطقوسي، فما يميز الإنسان الفاضل ليس ما يعتقد بل ما يقدمه للآخرين من خلال عمله النافع.

- ثانيا - الخواتم الثلاثة: أمثلة التسامح

وفق المقاربة البيوجرافية سيكون مثل الخواتم هو مساهمة ليسينغ في سياق النزاع مع القس م. غويز (M.Goeze) والنزاع أو الصراع على شذرت ريماروس (Reimarus)، إذ لا يمكننا أن ننسى أن نشأة ناثن مرتبطة بشكل كبير بخصومة ليسينغ مع غويز. " لكن في الصراع الشديد العسر الذي اضطر لسينغ الى خوض غماره بهذه المناسبة ضد اللاهوتي غوزه، كما في كتاباته الأخرى، يتجلى مع ذلك وجه للفكر الحر مختلف كل الاختلاف عما هو عليه لدى فولتير أو تولاند مثلا"¹³. كون أن ليسينغ سعى في زمن الحروب الصليبية، المعروف بـالتسامح، للبحث عن نماذج خالدة للتسامح، من المفترض أن يزيد تأثير الصدمة التي أحدثها ليسينغ على الأرثوذكسية اللوثرية التي اعتادت أن لا تجد في العصور الوسطى سوى الأمثلة الأكثر سلبية للممارسة الدينية مثل الخرافات والتلاعب بالمؤمنين وخداعهم والتدين الأعمى. مرة أخرى، يُظهر ليسينغ، الفولفنبوتلي (نسبة إلى مدينة wolfenbüttel)، أن العصور الوسطى لم تكن

¹² جوناثان هيل، تاريخ الفكر المسيحي، مرجع سابق، ص. 234.

¹³ إميل برهيه، تاريخ الفلسفة - الجزء الخامس، القرن الثامن عشر، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت/لبنان، ط2، 1993، ص. 223.

مظلمة لهذه الدرجة كما أرادت أن تبرزه تحيزات المذهبية اللوثرية. وحتى، دعماً لحالة معينة، وهي حالة صلاح الدين الأيوبي، فإنه يوضح أن العصور الوسطى يمكن أن تكون أكثر استنارة من أرثوذكسية اللوثرية في القرن الثامن عشر.

ويعد هذا العمل الأدبي الشعري الأخير الذي قام به جوت هولدا إفرام ليسينغ (1729-1781)، والذي يستخدم لأول مرة، في مسرحية من خمسة فصول، الشعر الخماسي التفعيلة (le pentamètre iambique) أو ذو الأحد عشر مقطعا (Hendécasyllabe)، الذي استخدمه غوته (Goethe) وشيلر (Schiller) لاحقاً في مآسئهما، أحد أهم الكتابات الفلسفية والدينية والمسرحية في القرن الثامن عشر، والذي سيكون له أيضاً عواقب سياسية. بعد أن تورط في سلسلة من الخلافات الدينية، بعد نشر بعض شذرات هيرمان صموئيل ريماروس* (Herman Samuel Raimarus)، الذي "ترك بعد وفاته مخطوطاً لكتاب عنوانه "دفاع عن عباد الله العقليين"¹⁴، والتي انتقد فيها طابع الوحي الكتابي، وشارك في مناقشات بين أتباع الربوبية الإنجليزية والمدافعين عن التقليد اللاهوتي، بين التجربة الدينية الداخلية والحرية والدوغمائية العقائدية الجديدة التي تحجرت فيها روح الإصلاح، قرر ليسينغ، الذي منعه الرقابة من مواصلة الجدل والخلاف الذي بدأ، أن يواصل النقاش من منبر آخر كشاعر، ومنصة أخرى كرجل مسرح.

موقف غويز سيكون على النحو التالي. الكتاب المقدس هو الوحي المباشر لله والمسيحية، وبالتالي، يمكن أن يفاخر ويتظاهر بأنه يمثل الحقيقة الوحيدة. على العكس من ذلك، دافع ليسينغ عن الموقف الذي يقول أن الكتاب المقدس ليس عملاً إلهياً، ولكنه عمل إنساني، وبالتالي، فإن النقد التاريخي - اللغوي ضروري، وكذلك تفسير النص الديني عن طريق الأساليب النقدية. "لقد كان ليسينغ فيلسوفاً مختلفاً عن غيره" وينبع

* هيرمان صموئيل ريماروس (1694-1768) أديب وفيلسوف ألماني. هو صهر وشريك يوهان ألبرت فابريسيوس (Johann Albert Fabricius). كان يتقن اللغة العبرية ولغات شرقية أخرى، وهو معروف ببرهونه العميقة، بما يتوافق مع متطلبات العقلانية البحثية. كما كان يرفض المعجزات والألغاز باستثناء الخلق، ويدافع عن وجود إله صالح وحكيم وخلود الروح كحقيقة طبيعية.

¹⁴ عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني - من ش إلى ي -، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت/لبنان، ط1، 1984، ص. 360.

هذا الفارق من حدس ليسينغ العميق بصيرورة الاعتقادات وتحولاتها؛ كتب يقول: " ليس ما يصنع قيمة الإنسان امتلاكه للحقيقة، التي لا يصل إليها ولا يعتقد أي إنسان أنه واصل إليها، وإنما ما يصنعه جهده الصادق للبلوغ إلى الحقيقة، ذلك أن تنامي قواه يكون، لا بامتلاك الحقيقة، بل بالتحري عنها ". وعليه، لا يعد الدين المسيحي كاذبا ولا ينتبذ بما هو كذلك؛ وإنما هو مرحلة على طريق اكتشاف الحقيقة، مرحلة لا مناص من تجاوزها¹⁵.

من أجل التذكير، هذا أهم ما جاء في الحكاية: " لا أزال أتذكر الروايات المتكررة التي تروى عن رجل غني نبيل، عاش في قديم الزمان وسالف العصر والأوان، و كان قد ادخر في بيت ماله جواهر كثيرة وأحجارا كريمة نادرة. وكان له خاتم عجيب ونفيس كان يفضلُه عن سائر كنوزه، فأراد أن ينال ذلك الخاتم التقدير اللائق بقيمته، وأن يبقى إلى الأبد ملك سلالته. وأوصى أن وارثه الوحيد هو من يستطيع من أبنائه أن يقدم الخاتم لإخوته مثبتا أنه ناله من والده، فيشرفونه تشریف المفضل عليهم ويتركون له الميراث كله. وأوصى وارث الخاتم الأول أبناءه بمثل ما أوصى به أبوه. وبالإجاز كان الخاتم ينتقل مورثا من يد إلى يد، فناله كثير من خلف الجد الأعلى، حتى انتهى إلى رجل كان له أبناء ثلاثة كلهم أقوىاء الجسم محمودو السيرة، يطيعون والدهم دون أي معارضة. ولهذا كان يحب كلا منهم حبه للآخر، وعرف الشبان الوصية الخاصة بالخاتم، وطمع كل منهم في أن يفضل على أهل بيته، وكلما خلا أحدهم بأبيه الطاعن في السن، توسل إليه طالبا منه أن يعطيه الخاتم. ولما كان الرجل الطيب يحب كل واحد من أولاده حبه للآخر، لم يعرف من يختار منهم فيجعله وارث الخاتم. فوعد كل واحد منهم بأن يعطيه الخاتم، وبحث عن وسيلة تمكنه من إرضائهم أجمعين. ولكي يتوصل إلى هدفه إلتجأ إلى الخطة التالية محاطة بسرية تامة: أمر صائغا حاذقا بصنع خاتمين يشبهان الخاتم الأصلي، فنجح الصائغ في أن يصنع الخاتمين الجديدين طبقا للخاتم الأصلي تماما، حتى أن الأب نفسه الذي كان قد أمر الصائغ بصنعهما كاد ييأس من تمييز الخاتم الأصلي عن الآخرين. وعندما أشرف على الموت، أعطى كل واحد من بنيه أحد الخواتم خفية عن أخويه

¹⁵ إميل برهيبه، تاريخ الفلسفة - الجزء الخامس، القرن الثامن عشر، مرجع سابق، ص. 223.

في كل مرة. وبعد وفاة والدهم ادعى كل واحد منهم أنه وارث الخاتم، ومن ثم فهو المفضل على أهل البيت، ونازع كل واحد منهم أخويه حق الأفضلية معللاً ادعاءه للميراث بتقديم الخاتم الذي أعطاه إياه والده. فتوصلوا إلى أن تشابه الخواتم يمنعهم من تمييز الخاتم الأصلي عن الخاتمين الآخرين، فبقي تعيين الوارث الحقيقي مسألة معلقة، لا يمكن البت فيها إلى يومنا هذا¹⁶.

المثل يوجد في الوسط الهندسي للمسرحية، المشهد 7 من الفصل الثالث. السياق منير، لقد وقع السلطان صلاح الدين فريسة لصعوبات مالية في حربه ضد الصليبيين، تلك الحروب والصراعات بالإضافة إلى رفاهية العيش التي كان يعيشها استنفذت كل ما كان موجوداً من أموال في خزانة الدولة، وهو ما جعله في حاجة إلى مبلغ مالي ضخم للقيام ببعض الأمور، لكن وكما أشرنا فقد كان بيت مال الدولة خالياً من كل أموال، لذلك لم يدري صلاح الدين من أين يمكنه أن يتحصل على هذا المال. و بناءً على نصيحة أخته سيتا (Sittah)، يوافق على وضع مكيدة لليهودي الغني ناثنان، الذي امتدح بالإجماع بسبب حكمته. من أجل إيقاعه في الخطأ، يسأله صلاح الدين عن السؤال المغضب: "بما أنك، على ما يبدو، حكيم للغاية، أخبرني - ما هو الإيمان، ما هي الشريعة التي بدت لك أكثر استنارة؟"¹⁷. لقد استدعي ناثنان من طرف السلطان: هذا الحوار ليس مناظرة يكون فيها الطرفان متساويين، لكنه تحد لا يخلو من الانحراف والفساد، على الأقل من النفاق والمخادعة. إنه يعلم أن هناك خداعاً، وعلى الرغم من الكلمات المطمئنة لصلاح الدين، فإنه يقيس حجم الخطر الناجم عن الإجابة على سؤال التفوق الديني أمام سلطان مسلم.

المثل يجيب، في الحقيقة، على ضرورة مزدوجة: يجب أن يرضي العقل - على الأقل عدم الإساءة إليه - ويراعي الواقع، يبين لماذا الأشياء هي على ما هي عليه، بتعبير مغاير، لماذا يمكن أن يبقى ناثنان يهودياً دون أن يطلب من صلاح الدين الانضمام إلى عقيدته؟ لكن هذه الممارسة الموازناتية، التي يمكنها أن لا

¹⁶ بيتر باخمان، غوتهولد أفرانيم ليسينغ و حكاية الخواتم الثلاثة، مرجع سابق، ص. 36-37.

¹⁷ Gotthold Ephraïm LESSING, **NATHAN LE SAGE**, 1779, Texte français établi par Dominique Lurcel (à partir de son édition de la pièce, Folio Théâtre/Gallimard, 2006, p. 50.

تكون أكثر من مجرد مكر من الذمي، تصبح مصدر الأسطورة السياسية التي تتموقع بالضبط في التفصيل بين التأمل والسرد، وبين خطاب عن الحقيقة وقصة الأصول.

ومن المعلوم أن ليسينغ قد استلهم قصة مسرحيته من " كتاب "الديكاميرون" لجيوفاني بوكاشيو* القصص الكبير الذي عاش مكن سنة 1313 حتى سنة 1375. أما كتابه الديكاميرون فهو مجموعة قصص قصيرة أصبحت لحيوية أسلوبها وتنوع محتوياتها نماذج الفن القصصي الأوروبي الناشئ في أوائل عصر النهضة الإيطالية¹⁸. حتى إذا أخذنا الجزء الوحيد من المثل المستعار من بوكاتشيو (الذي يسبق تدخل القاضي)، فإن الاختلافات مع أخبار ديكاميرون مثقلة بالدلالة. بوكاتشيو لم يشر سوى إلى جوهر ذات قيمة لا تقدر بثمن. أما ليسينغ فيضيف أن الخاتم يحمل قدرة خاصة: قدرة جعل من يحمله محبوبًا، ومتألقًا سعيدًا. ومع ذلك، فقد تم تحديد أن هذه القدرة لا تتجلى إلا إذا كان حامل الخاتم مقتنعًا بذلك بشكل تام. وطالما أن قدرة الخاتم لم تعد تتوقف على قوى خفية، بل على مجرد القناعة، فإنها لا تظهر أبدًا ببينة لا تقبل الجدل. هذا ما يجعل النزاع القضائي-العائلي لا مفر منه. يتظاهر القاضي بالدهشة: نظرًا لأن هذا الخاتم يتمتع بميزة بارزة جدًا، فكيف يمكن أن يكون الإخوان غير قادرين على إدراكها؟

من السهل قراءة النص اللاهوتي-السياسي الذي يتضمنه المثل: لا واحد من الأديان التوحيدية الثلاثة قادر على إبراز أصالة مصدره وصحته ببراءة ووضوح. حتى المؤمنين مجبرون على الاعتراف بأن البصمة الإلهية قد تم طمسها نهائيًا، بل حتى محوها. أن يتعين علينا دعوة الخبراء واللجوء إليهم هو اعتراف ساحق بفشل الوحي، بما أن هذا الأخير لم يعد له أدنى قدرة موحية. هناك مفارقة شائكة أخرى في المثل: إنه من خلال انتقال الخاتم نمر من حالة الفضيلة إلى حالة الحرب! لأنه في الأخير، إحراج الأب نابع من حقيقة أن أبنائه الثلاثة يتمتعون بنفس القدر من الفضيلة، أو على الأقل يظهرون، في أعينه، محبوبين بنفس القدر. يمكننا إذن أن نزن أن مملكة الغايات قد حلت افتراضيا بالفعل - وأن الخاتم يصبح غير ضروري.

* جيوفاني بوكاتشيو (Giovanni Boccaccio) (1313 - 1375) كاتب فلورنسي. عمله في توسكان، ولا سيما مجموعته القصصية ديكاميرون (Décaméron)، التي لاقت نجاحًا كبيرًا، جعله يعتبر أحد المبدعين في أدب النثر الإيطالي.

¹⁸ بيتر باخمان، غوتهولد أفرانيم ليسينغ و حكاية الخواتم الثلاثة، مرجع سابق، ص. 33.

لكن ها هم أولاده الثلاثة يتنازعون باسم هذا الخاتم نفسه. في الواقع، إن ناثان يجعلنا نشهد صراع الأشقاء دون أن نعرف جيداً، علاوة على ذلك، ما إذا كان بسبب الرغبة في الخاتم (والهبة أو المكانة التي يمنحها) أو بسبب الجرح النرجسي (الخوف من عدم كونه الابن المفضل).

إن الأثر المسرحي لناثان لا يبدو البتة هو الأهم بالنسبة لليسينغ. إنها بالتأكيد طريقة تسيير الحكمة، التي تقترض الانخراط المباشر في وظيفة الإيمان الفلسفي، هي التي دفعت لليسينغ إلى اختيار القصيدة المسرحية. في نظر ليسينغ، فإن إمكانات الأفكار مهم للغاية لكي ننسب إلى مسرحيته الجديدة نهاية إما تراجيدية أو كوميدية. لا يمكن أن نضع مسرحية ليسينغ إذن في مجرد إطار التسميات من الأنواع التقليدية. إن الحكمة تتوقف هنا على المادة التاريخية والفلسفية التي يفكر ليسينغ في تبليغها. يستخدم إذن حل "القصيدة المسرحية"، وهي نوعاً ما عبارة عن تجميع للأنواع المنقولة عن طريق التقاليد، قادرة ربما على إنجاز المهمة التي حددها لنفسه.

" لقد اختار ليسينغ شخصيات ذات دلالات رمزية دينية لتمكنه من المتعصبة، وذلك لكي تصبح هذه الصفات عاملاً مقنعاً للتعبير عن التسامح بين الأطراف وتدفع باتجاه قبول معتقد الآخر ودينه "19. تؤدي حكمة إجابة ناثان إلى بناء الثقة، ثم إلى الكشف عن الروابط الغامضة بين الشخصيات، وأخيراً إلى حل جميع النزاعات. يقوم ليسينغ بإظهار الأديان التوحيدية الثلاثة على خشبة المسرح. ناثان يمثل اليهود، وفارس المعبد، وداجا والأخ من الرضاعة، يمثلون المسيحيين. أما الدرويش الحافي وصلاح الدين وأخته سينا فيجسدون المسلمين. ابنة ناثان بالتبني، ريشا، ترعرعت في أحضان مبادئ الدين الطبيعي، ثمرة حكمة اليهودي. إن ناثان كان يريد أن يثبت خطأ تلك الصورة النمطية السلبية عن اليهود، بل هو إنسان يتمتع بشخصية طيبة ونبيلة ومتسامحة، حتى عندما تعرض ناثان لظلم واضطهاد كبيرين جداً، حينما أقدم مسيحيون متعصبون على قتل زوجته وأولاده السبعة كلهم، ورغم ما عاناه من هول الكارثة والفاجعة التي ألمت به، لم يسعى ناثان بالمقابل للانتقام، ولم يبدل ويغير من فكره المتسامح، بل على العكس، عمد إلى

19 التسامح: قوة المقدر، كتاب الكويت الثاني عشر، مجلة الكويت، وزارة الإعلام، الكويت، عدد 369، رمضان 1435هـ/ يوليو 2014م، ص. 57.

أمر يدل على هذه الشخصية الفاضلة والروح المتسامحة التي يمتلكها، فتسامى وتعالى فوق هذه الأحقاد، حيث قام بتبني طفلة مسيحية يتيمة قام بتربيتها تماما كما لو كانت ابنته، بل أنه لم يعلمها من تعاليم الدين إلا تعاليم المحبة والتسامح والتعاليم المشتركة بين الأديان السماوية الثلاثة كي يبعدها عن التعصب والتزمت.

على الرغم من حقيقة أن العديد من الشخصيات تنتمي إلى هذا الدين أو ذاك، إلا أن كل دين يرتبط بشكل رئيسي بأهم الأبطال: اليهودية تجسدها شخصية ناثان، والإسلام ممثل في شخص صلاح الدين الأيوبي والمسيحية من قبل فارس المعبد. " هذا الحوار الدرامي بين الديانات العالمية الثلاث ذات الأصل السامي، وذات الأصول النبوية، مقدمة في شخوص مبينين وهم معمرّون بالروح والعقل: يهودي متنور (حسب المسرحية القديمة للسنع "اليهود" عام 1749 اليهودي الأول العالي الشأن في الأعمال المسرحية الألمانية)، وكذلك مسلم متنور (السلطان المهم صلاح الدين)، ومسيحي غير ناضج ولكنه في النهاية متنور (أحد فرسان الصليب الشاب بوصفه النقيض للأب صاحب السلطة) ²⁰. وعلى الرغم من أن الدين يفصل بين الشخصيات المختلفة، إلا أنها مرتبطة بشكل أو بآخر، بسخرية القدر، مفصولة أو مقلعة من جذورها. إنهم جميعا متورطون في صراع الأديان. بالطبع، المواجهة قادمة، وهي ليست مواجهة عسكرية، لكنها عقائدية. إنها أيضا ذروة الحكمة، اللحظة التي يصوغ فيها ليسينغ رسالته حول التسامح. من قصة عمرها عدة قرون، نتحدث عن يهودي سئل عن الدين الحقيقي (والذي رد من خلال مثل الخواتم الثلاثة)، يستمد ليسينغ باراديجم التسامح والأخوة الإنسانية. إن هذا المثل سيكون رمزًا لممارسة الدين بطريقة متسامحة وغير دوغمائية، وكذلك دفاعًا عن حرية الفكر بشكل عام. هذه هي المثل العليا النموذجية للتنوير.

كما يشكل هذا العمل انتقادات قاسية ضد المؤسسات الكنسية في عصره، والتي تجسد في كنيسة القدس، التي، إلى جانب السلطة السياسية، لا تتسامح مع المعتقدات الأخرى، بل وحتى معادية للسامية: "اليهودي

²⁰ هانز كينغ، الديانات الإبراهيمية الثلاث - تحولات تاريخية - تحديات الوقت الحاضر -، ترجمة: حسن صقر، ضمن كتاب: دور الأديان في السلام العالمي، محمد سعيد رمضان البوطي و هانز كينغ، سلسلة حوار مع الغرب، دار الفكر، دمشق/سوريا، ط 1، 2011، ص. 96-97.

في النار". من خلال حكمة الرسالة، ليست قيم الأديان، بل فقط التعصب الديني، المشترك بينها جميعًا، هو الذي يتم معارضته والظعن فيه. بالنسبة للحبكة، فإن المشهد الأخير يعطي الحل لجميع الألغاز. يجد صلاح الدين الأيوبي في شخص فارس المعبد ابن أخيه، أخ اختفى في ظروف غامضة وفي ريشا بنت أخيه. لهذا السبب، يجد الفارس في ريشا، التي أنقذها من النيران في بداية الحبكة، ليس فقط بنت اليهودي ناثان بالتبني بل هي أيضا أخته، أي أنها مثله، طفلة مرتد عربي اعتنق المسيحية. في نهاية المطاف، يطمس ليسينغ كل الهويات بهدف التأكيد على وحدة الجنس البشري: إن الاختلافات ليست سوى اختلافات "اللون، والملابس، والهيئة"، التافهة.

إن كون ليسينغ يضع أحداث قصيدته الدرامية في العصور الوسطى لا يفسره أيضًا مفاهيمه الفلسفية. ينسجم زمان الأحداث، في القرون الوسطى والشرقية، مع رغبة ليسينغ في الرد على التعصب الديني ومعارضته أيضا للتحيزات والأحكام المسبقة. على مدار عصر التنوير، استخدم مفهوم العصور الوسطى أيضًا كاستعارة مجازية (métaphore)، وخاصةً أثناء المناقشات أو السجلات اللاهوتية، لوضع المحاور على مقعد الاتهام. ومع ذلك، لا يمكننا أن ننسى ظاهرة مهمة: كون أن العصور الوسطى كانت ظاهرة غريبة بالكامل، وأن الشرق وحضارته، في ذلك الوقت، عرف تطورًا مختلفًا ومُمَيَّزًا. في مسرحية "ناثان الحكيم"، حدث صدام كلتا الثقافتين في الأرض المقدسة، في القدس، زمن الحروب الصليبية. كانت إحدى هاتين الثقافتين، حسب التنوير، في مرحلة من الركود، والأخرى، في مرحلة من الازدهار. لم يكن تسامح صلاح الدين الأيوبي المذهل، والإنساني للغاية، نتيجة فضيلة شخصية للسلطان العظيم، بل كان أيضًا نتيجة لبيئته الثقافية التي نشأ فيها.

بالرغم من أن نواة المسرحية، مثل الخواتم، يعطي للمسرحية طابعًا خياليًا، إلا أن إمكانية وخيال الحكاية المسرحية يظان سليمين. يبدو أن العصور الوسطى، وهي الفترة التي تجري فيها الأحداث، كانت صحيحة من الناحية التاريخية، دون أن يمنعنا ذلك من اعتبار أن فترة العصور الوسطى تستخدم أيضًا كاستعارة مجازية. في الوقت نفسه، تحتفظ المسرحية بطابعها الخالد والكوني. القرون الوسطى في ناثان حقيقية من خلال الأحداث والشخصيات التاريخية التي تؤكد وتجعلها صالحة لكل زمان وأبدية من خلال

رسالة المثل، لأن " ما يفوق الماضي أهمية هو تأثيره وعواقبه على المواقف ووجهات النظر الثقافية في الحاضر"²¹.

كانت رسالة ناثن، التي تفسر الديانات التوحيدية الثلاثة باعتبارها نفس الطموح نحو الكمال المشترك لجميع الناس، موجهة إلى ملك الشرق المتسامح في فترة الحروب الصليبية الهمجية. لقد جاءت فكرة التسامح من مشرق وهي موجهة إلى المشرقي الذي كان الشخصية الإسلامية الأكثر شعبية في زمن الحروب الصليبية. إن اختيار اسم هذا الحاكم المسلم المشهور على وجه الخصوص في الغرب أجبر ليسينغ، خاصة بسبب معقولية الحكمة التي كان من الضروري الحفاظ عليها، على عدم تقديم صلاح الدين في مشهد مغلوط تاريخياً. وقد " عمل لسنغ على عرض شخصية السلطان صلاح الدين آخذاً بنظر الاعتبار الحقائق التاريخية والسيرة الذاتية له، التي تجسدت في هذا العمل الأدبي، تمثيلاً للإجراءات السياسية والصفات الإنسانية الإيجابية للحاكم "²². لقد كان صلاح الدين معروفاً بسياسته المختلفة تماماً عن سياسات الحكام الآخرين، مثل نور الدين، وهو ما جعله يمثل، في أعين المؤرخين، الأمير المثالي لشجاعته وحسه الدبلوماسي تجاه الأعداء المتحالفين في الحملة الصليبية الثالثة. كما كان يتمتع صلاح الدين، الذي اعتبره الصليبيون أنفسهم بطلاً، بشعبية كبيرة بين معاصري ليسينغ بسبب أصله الكردي وغير التركي. لقد سعى صلاح الدين إلى البحث عن حلول سلمية للنزاعات الدينية الدموية التي كانت قائمة في ذلك الوقت. " وصلاح الدين القائد المسلم مثال الأمير المسلم النموذجي، فهو بطل شجاع، عالي الهمة وتقي، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، زيادة على صفات حميدة خصه بها ليسينغ، مثل رحابة الصدر والتسامح "²³، على الأقل هذا ما وصفه المؤرخون في أخبارهم. حقيقة أن السلطان الكردي قد رغب في الحصول على القدس، المدينة المقدسة للمسيحيين، وفتحها بالفعل، ليست فقط دليلاً على سياسته

²¹ إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة: كمال أبو ديب، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت/لبنان، ط 4، 2014، ص. 87.

²² زاحم محمد الشهيلي-الشمري، لسنغ والعالم العربي الإسلامي: رؤية الأديب ورائد حركة التنوير الألماني، غوتهولد أفرام لسنغ للإسلام والتسامح وحوار الحضارات والأديان في القرن الثامن عشر، النخبة للطباعة والنشر، القاهرة/مصر، ط 1، 2017، ص. 179.

²³ سعيد بن علي بن علي المغناوي، معجم ما ألف عن رسول الله باللغة الألمانية، العبيكان للنشر والتوزيع، الرياض/السعودية، ط 1، 2018، ص.

القائمة على الغزو، بل هي أيضاً محاولة السلطان بفتح هذه المدينة لأسباب دينية. أما عن شخصية فارس المعبد، فإذا كان ناتان قد وصف هذا الأخير بـ "الفارس النبيل"، فهذا ليس علامة على أدب معين في الشخصية، أراد الكاتب المسرحي. وبالمثل، إذا كان "الدب الألماني" وصلاح الدين يسميان ناتان "اليهودي"، فإن هذا ليس علامة على ازدراء التاجر الإسرائيلي. الاستخدام وظفه بهذا الشكل. التسامح الديني الذي يميز ناتان هو أمر خاص به كلية، ويجب ألا يمتد إلى معتنقي نفس ديانتهم، لأن يهودي القرون الوسطى ليس بنفس التسامح مثل معاصريه المسيحيين في المجال الديني. مثلثة التسامح الديني في شخص ناتان بدت ضرورية للكاتب المسرحي الذي جعل المثل هو نواة الفعل.

إن مسرحية ليسينغ الأخيرة هي عمل ظرفي، وهي استمرار مثير للإعجاب للنزاع مع التقليد اللوثيري أين تعطي رسالة التسامح الديني للمسرحية وحدثها العميقة. في نفس الوقت، إنها مسرحية تاريخية تحدث في الأرض المقدسة خلال الحملة الصليبية الثالثة. ومع ذلك، فإنها ليست بأي حال من الأحوال دفاعاً عن العصور الوسطى أو عن شخصيات تاريخية عاشت في تلك الفترة، بل على العكس من ذلك، هي دفاع عن التسامح.

- ثالثاً - ناتان ليسينغ و التسامح: تأويل نقدي

إن ناتان يروي في مسرحيته، بتهكم خفي، هذا التعصب العنيد للأخوة الثلاثة والذي لا يمكن مقاومته، وكسر الوحدة، ومسؤولية الأب. ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن المنطق التمثيلي للمثل يتعرض على الفور لعدد من التشوهات والاختلالات المفيدة للغاية لطريقة وغاية ليسينغ.

لم تعد حجة ناتان مبنية على الفحص العقلاني لكل شهادة بل على النظر في حقيقة عملية: كل شخص لديه مصلحة في الاعتقاد بأن آباءه أخبروه بالحقيقة: "كيف أصدق آباي أقل مما تصدق أنت آباءك؟ أو بشكل معاكس، هل يمكنني أن أطلب منك أن تتهم أسلافك بالكذب حتى لا أناقض أسلافي؟"²⁴. تجدر الإشارة

²⁴ Gotthold Ephraim LESSING, NATHAN LE SAGE, op. cit, p. 52.

إلى أن النظرة العقلانية بشكل صارم تميل، على النقيض من ذلك، إلى القول بأن كل شخص لديه الكثير من الأسباب التي تدفعه للحذر من التقاليد المنقولة؛ سيكون هذا جواب فيلسوف ملحد. ناثان يرفض ويستبعد هذا الحذر المريب من حيث المبدأ، بالحفاظ على فرضية الخاتم الأصلي.

وبالتالي، لن يُعتبر دين ما صحيحًا/حقيقيًا إلا بقدر ما يجعل الوعد الموعد حقيقة؛ فالديانة الأكثر صدقًا وحقيقة لن تكون مؤسسة على فخر الأصل بل على أعمالها وإنجازاتها. إنها مسألة جعل نفسها محبوبة وجذابة، مشعة ومبيرة، أي إذا ما استعرنا الوصية النبوية، تصبح "نورًا للأمم" (إشعيا 49: 6)؛ هذا هو الثمن الذي تتطلبه الحقيقة لتكشف نفسها لها لنا. " ومع ذلك، فلو عاش كل واحد كما لو أن عقيدته هي الصحيحة، وبطريقة عقلانية وأخلاقية، يمكننا أن نتغلب على الحواجز الدينية التي تفصلنا، ونتبع ما يمليه علينا المنطق من حقائق أبدية صحيحة"²⁵. ومع ذلك، بالنسبة إلى ليسينغ، تبرز هذه الحقيقة وتظهر في كل مرة يتجلى فيها الإنساني - تجلي الله هو تجلي الإنسان باعتبارهما متصلين بشدة. في مثل هذا النموذج، دون أن يضطر كل شخص، بالضرورة، للتخلي عن إيمانه، حتى وإن كانت حصرية، الجميع مدعو لأن يستخلص من عقيدته الجزء الوحيد الجدير بالأخذ به، أي تلبية مهمته الإنسانية. إذا كانت تفاؤلية ليسينغ حاضرة، فإنه فقط في الحدود التي يفترض فيها أن هذا العمل الأخلاقي يعمل فعليًا في كل واحدة من الديانات الثلاث - والذي لا يتم إنجازه بالكامل حتى تبرز الإنسانية كاملة. هذه هي روح التبادل في المشهد الرابع، عندما، علم سر ناثان (أي الظروف التي تبنى فيها هذا الأخير ريشا (Recha) المسيحية الصغيرة بعد أن شاهد مجزرة عائلتها الخاصة من قبل الصليبيين)، يصيح الأخ: " ناثان! ناثان! أنت مسيحي - ما أعظمك يا رب! أنت مسيحي! لم يكن هناك أبدا مسيحي أفضل!" و هو ما رد عليه ناثان، بشكل منطقي: " من حسن حظنا! لأن ما يجعلني مسيحيًا، في عينيك، يجعلك يهوديًا في عيني"²⁶.

²⁵ هيل جوناثان، تاريخ الفكر المسيحي، مرجع سابق، ص. 234.

²⁶ Gotthold Ephraim LESSING, NATHAN LE SAGE, op. cit, p. 80.

إن تدخل القاضي يجعل من الممكن، أو لنقل، يسمح برسم الانتقال من الحقيقة المقدسة إلى صيغها العلمانية، ومن النزعة الإقصائية إلى التعددية. ربما كان من وراء تحير الأب وتردده حكمة: "ربما، - يقترح القاضي - لم يرد والدكم أن يتسامح لمدة طويلة مع طغيان خاتم واحد في منزله؟"²⁷. لم يعد الأمر يتعلق، بالتالي، بمعرفة الحقيقة بقدر ما يتعلق بمنع الزعم بامتلاكها كاملة. وهكذا، عندما امتدحت المربية داجا (Daja)، وهي كاثوليكية متحمسة ومتعصبة، فارس المعبد والله "الذي يحارب من أجله"، ردت عليها ابنة ناتان قائلة: "إلهه! إلهه الذي يقاتل من أجله!" من هو صاحب هذا الإله؟ ما هو هذا الإله الذي هو ملك لإنسان؟ الذي نحن ملزمون بالقتال من أجله؟"²⁸.

لقد انتقلنا من احترام قناعة الآخر المغاير إلى إدراك قصوره أو قابليته للخطأ/لاعصمته. سوف لن يبق التسامح أبدا مؤسسا على الحجة التجريبية لتعددية الأديان غير القابلة للاختزال، ولكن على المصادر النظرية لقصورها المشترك. النسخة الأولى من التسامح تندرج ضمن الحكمة السياسية (عدم القدرة على إعادة الآخرين إلى حقيقته الخاصة، واستحالة أن تكشف الحقيقة عن نفسها بوضوح حتى يمكن لأولئك الذين هم على خطأ أن يعودوا إليها فوراً)؛ أما النسخة الثانية، بالمقابل، فيستلزم ضمنا تعددية ميثاقية حقيقية. هذه النسبوية تتجاوز بكثير مجرد الرضوخ والاستسلام للغيرية الدينية: إنها عملية لنزع الملكية، وتجريد الملكية اللاهوتية، والتي بموجبها لا يُمنح للمؤمن سوى حق محدود في استخدام اسم الله؛ كما لو أنه لم يكن لكل دين نوعا ما سوى حق الانتفاع بالإلهي.

خاتمة:

لقد كان ليسينغ، الذي ينتمي إلى التنوير الألماني، مقتنعا بأن الكائن البشري، بمساعدة عقله، يمكنه في النهاية التغلب على جميع محن العالم ومصاعبه. على عكس فلاسفة الأنوار الفرنسيين الذين كانوا مثاليين أو ثوريين سياسيين خالصين، أكد ليسينغ بأنه يجب تحفيز وتطوير العقل الإنساني من خلال النقد

²⁷ Ibid, p. 53.

²⁸ Ibid, p. 42.

والسخرية/التهكم، وهو ما يذكرنا بمقولة شليجل: "الفلسفة هي الموطن الحقيقي للتهكم"²⁹. لم ينتكر أبداً لأصله وانتمائه لبيت أبرشي لوثري، وهذا يتجلى في حقيقة أنه كثيراً ما اختار موضوعات دينية لأعماله. خلافاً لوالده، كان ليسينج قريباً من الأفكار الربوبية (déistes). تتويجا لهذه الرؤية نجد المسرحية التي تم تحليلها هنا، والتي تدافع عن التسامح الديني. مثل الخواتم يربط الديانات التوحيدية الثلاث الكبرى بنفس الجذر المشترك. مع هذا، يقوم بتنسيب التطور المنتظم لهذه الديانات، طالما أنه يعتبرها مجرد رؤى مختلفة لنفس الفكرة الواحدة. بالرغم من أن تأويله قابل للانتقاد لاهوتياً، إلا أنه على الأقل مهد الطريق لإحساس إنساني عالمي في القرنين التاسع عشر والعشرين. وهكذا، يمكننا الاعتراف اليوم أن هذه الديانات الثلاث بدأت ببطء في إقامة لقاء وحوار بينهما. لكي يكون هذا الحوار ممكناً، أعتقد أن ليسينج لعب دوراً مهماً. يجب على اللاهوتيين أيضاً أن يشكروك على فتح مناقشات علنية ومفتوحة حول القضايا اللاهوتية والتاريخية.

تظهر اليوتوبيا التي يقترحها ليسينج في ناتان للمشاهد/القارئ ما ينبغي أن يكون عليه العالم. يشير هذا، في الوقت نفسه، إلى الحالة التي يوجد عليها العالم حقاً، وما الذي يجب أن يحدث لكي تتناقص هذه الهاوية. إن شخصية ناتان وكل المسرحية تكشف بطريقة واضحة ومؤثرة، تماماً كما تفعل الأمثال، وتسلب الضوء على معنى ديني عميق للغاية. هذا الشاعر والمفكر قد اقحم نفسه أو اخترق قداسة الدين ودافع عنه قبل العقل، وكسبه أو فاز عليه من أجل العقل. لقد تناول ليسينج في مسرحيته "ناتان الحكيم" مسألة حقيقة العقل والدين الحقيقي القائم على العقل، "فالدين الذي يؤمن به ليسينج هو ذلك الذي يقوم على العقل ومحبة البشرية بمجملها دون أي تمييز في العرق أو في اللون أو في اللغة أو في الدين نفسه!"³⁰. وبالتالي يمكن أن يبشر حقاً دون أن يمنع من المسرح. لم يفهم أحد مثله ويحسن كيفية استخدام خشبة المسرح كمنبر

²⁹ شاكِر عبد الحميد، الفكاهة والضحك: رؤية جديدة، سلسلة عالم المعرفة، العدد 289، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2003، ص. 61.

³⁰ هاشم صالح، معارك التنويريين والأصوليين في أوروبا، مرجع سابق، ص. 229.

ومجال للحقيقة المطلقة. يُعد هذا العمل المثالي الذي قام به ليسينغ، بمثله الشهير، رمزاً أدبياً وأيقونة للتسامح الأنوارى. يجب أن يرمز المثل إلى الحقيقة المشتركة العميقة للأديان الثلاثة.

"ويسأل ليسينغ: " هل إن المسيحي أو اليهودي هو مسيحي أو يهودي قبل أن يكون إنساناً؟" ولذلك يقول: " حرروا أنفسكم أولاً من قيود الأحكام المسبقة وابتحوا بينكم عن الحب الخالص"، فالدين الصحيح هو المعاملة الصادقة وليس الأقوال. " فالناس، رغم الطرق المختلفة والغامضة التي يسلكونها في الحياة، هم جميعاً أقرباء وإخوة وأخوات... هم جميعاً أسرة واحدة " ³¹. إن نصيحة القاضي للإخوة الثلاثة هي أن يحاول كل واحد أن يقلد مثال حبه الخالص المتحرر من التحيز والأفكار المسبقة! وأن يجتهد كل واحد منهم لإظهار قوة حبر خاتمه! تعالوا لمساعدتنا بقوة، ولطف، وتسامح ودي، مع العمل الخير، مع الخضوع الأكثر حميمية لله! وهو ما عبر عنه بقوله: " فليجتهد كل منكم في سبيل الاقتداء بوالدكم الذي كان يحبكم محبة مخلصه بريئة من التحيز لواحد منكم خالية من التحامل على أي واحد منكم. فليتنافس كل منكم في إظهار القوة الخاصة بفص خاتمه. وليساعد على إظهار تلك القوة بأن يكون متلطفاً متساهلاً مع الناس محسناً إليهم متوكلاً على الله " ³².

هل هذا الأمر راهني؟ أو هو كلاسيكي؟ أم هو طوباوي؟ لقد تخيل ليسينغ عالماً يمكن لأناس من ديانات مختلفة، مسيحيين أو يهود أو مسلمين، أن يعيشوا فيه بسلام وحرية. هل هذا حلم؟ ماذا لو لم يكن كذلك؟ إذا كان علينا أن نمثل هذه المسرحية في القدس اليوم، فقد يتعين علينا تغيير أدوار أبطالها، لكن الوضع لا يزال كما هو. أعتقد أن هذا العمل يمكن أن يكون علامة للسلام في هذه المنطقة.

³¹ إبراهيم الحيدري، سوسولوجيا العنف و الإرهاب – لماذا يفجر الإرهابي نفسه و هو منتش فرحاً؟ – مرجع سابق، ص. 297.

³² بيتر باخمان، غوتهولد أفرانيم ليسينغ و حكاية الخواتم الثلاثة، مرجع سابق، ص. 43.

المبحث الثاني: موسى مندلسون: التسامح الديني في الفكر الأنواري اليهودي

- أولا - حياة موسى مندلسون الفكرية

- ثانيا - العلاقة بين الكنيسة والدولة

- ثالثا - العقل ومدى التسامح الديني وفقا
لمندلسون

- رابعا - التسامح المندلسوني: رؤية نقدية

تمهيد:

لقد عانى السكان الألمان ذوي الديانة اليهودية، أكثر من أعضاء الطوائف المسيحية المختلفة، من التعصب الديني الديني*. وقد تميزت نهاية العصور الوسطى، كما هو الحال في جميع أوروبا، بموجة من عمليات الطرد لليهود و بالمنفى في البلدان الناطقة بالألمانية، هضمت خلالها الكثير من حقوقهم أيضا لأسباب اقتصادية. وتعود أدلة الحياة اليهودية في ألمانيا، وعلى الأخص على ضفاف نهر الراين، إلى عصر الامبراطورية الرومانية. فمع مطلع القرن الثامن الميلادي كان هناك وجود لجماعات يهودية في بعض المدن مثل كولون ومينس¹. هناك تم التسامح مع اليهود في وقت لاحق في المدن، غير أنهم كانوا محصورين في غيتوهات. لقد " كان اليهود في أوروبا في العصور الوسطى يعيشون في مرحلة انتقالية منفصلين عن المسيحيين، وتعرضوا إلى اضطهاد في بعض المناطق، وسكنوا في أحياء خاصة سميت بـ "الغيتو"، وتميزوا عن المسيحيين في ملابسهم وأعمالهم وعاداتهم وتقاليدهم "². وقد سعت الأوامر اليهودية الرسمية إلى الحد من عدد اليهود ونشاطهم المهني، فعلى سبيل المثال، تم حظر ممارسة الحرف والتجارة في جميع أنحاء البلد؛ في كل مكان كان عليهم أن يدفعوا ضرائب كبيرة ورسوم خاصة هائلة جدا، كما " لم يسمح لهم بتملك الأراضي وحمل السلاح ودخول الجامعات والتوظيف"³. هذه "الحالة اللاإنسانية" قد استمرت لوقت طويل جدا قبل فترة التنوير: " قبل وأثناء التنوير، كان وضع اليهود لا يطاق (لا يحتمل). وقد كانت تمارس هذه القيود والإكراهات والاضطهادات في جميع أراضي الرايخ الألماني تقريبا. على سبيل المثال، لم يسمح لليهود في ميونيخ أن يستقروا في ولاية سكسونيا سوى في

* لا يمكننا ولا يسعنا إعطاء وصف تفصيلي لحالة اليهودية في ألمانيا أو حتى في أوروبا في نطاق هذه الدراسة. والغرض من هذه المقدمة الموجزة هو، في المقام الأول، إظهار الخلفية التاريخية والسياق الذي ضمن إطاره يمكن فهم تعليقات مندلسون حول موضوع التسامح الديني وتوضيح الوضع السياسي والاجتماعي الذي كان يوجد فيه مندلسون مع اليهودية آنذاك.

¹ رشاد عبد الله الشامي، الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، سلسلة عالم المعرفة، العدد 102، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1986، ص. 10-11.

² مفيد الزبيدي، موسوعة تاريخ أوروبا: عصر النهضة (1500-1789م) (الجزء الثاني)، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان/الأردن، ط 1، 2009، ص. 178.

³ نفس المرجع و الصفحة (ن.م.ص).

ليبيغ ودرسدن إلا منذ 1762. في بروسيا أيضا، كان اليهود يخضعون لقواعد رسمية جد صارمة منذ فترة فريديريك الكبير.

وبسبب هذه الظروف المعيشية المقلقة والإكراهات العديدة، كانت الجالية اليهودية الألمانية مهتمة بتغيير تلك الظروف وتحسينها. ومع ذلك، كان لهذا الاضطهاد والقمع بطبيعة الحال تأثيرا خطيرا على الثقافة والحياة الفكرية لهذه المجموعة السكانية. وهكذا، فإن الوضع الخاص للسكان اليهود قد أدى إلى عقلية خاصة بهم: إن الغيتو الخارجي الذي فرضه العالم المسيحي على اليهودية قد أفرز لدى اليهود غيتو داخلي كرد فعل على الأول، وقد تبنت اليهودية الشخصية الانطوائية الطابع التي كثيرا ما اتهمت بها. لقد " تنبّه مندلسون إلى أن اليهود قد حبسوا أنفسهم في جيتو أبشع من الذي يسكنونه بأشخاصهم وأجسادهم، وهو الجيتو الفكري. وراح منذ سنة 1873 ينادي بالتححر المدني لليهود، والفصل بين الدين والقومية"⁴. ولذلك ليس من المستغرب والمفاجئ أن اليهودية الناطقة بالألمانية لم تأت بأي إسهام بارز في النقاش حول التبرير الطبيعي للتسامح الديني خلال عصر الأنوار. و " بينما كانت الحياة اليهودية تسير بشكل عادي بين أسوار الجيتو، إنطلقت حركة الهسكالاه أو حركة التنوير اليهودية على يد موشيه مندلسون لأول مرة عام 1750 بهدف تحطيم عزلة اليهود ودفعهم نحو الاندماج والذوبان في المجتمعات التي كانوا يعيشون فيها"⁵.

إن العصر الجديد الذي بشرت به الثورة الفرنسية، بعد ثلاث سنوات فقط من وفاة مندلسون، لم يجلب معه المجتمع الحر المنشود من قبل العقلانيين الذين يقتصر الدين عندهم على الاقتناع الشخصي والعبادة الخاصة. وبدلا من ذلك، نشأت الدولة القومية الحديثة وتصالحت مع الكنيسة، أو على الأقل اتفاق ضمني يوفر الدعم المتبادل بين الحكومة والدين المنظم. وعلى مريض، وبعد الكثير من التأخير، منحت الدولة في

⁴ ظاظا حسن، أبحاث في الفكر اليهودي، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع-دار العلوم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق/سوريا-بيروت/لبنان، ط 1، 1987، ص. 99.

⁵ علام عمرو عبد العلي، الأسطورة الزانفة - رحيل الصهيونية والبحث عن بديل (دراسة في الأدب الإسرائيلي)، دار العلوم للنشر والتوزيع، القاهرة/مصر، ط 1، 2005، ص. 18.

نهاية المطاف حقوقا سياسية متساوية لليهود واعترفت اليهودية باعتبارها واحدة من الأديان التي كان من المناسب إقامة طريقة حياة وتسوية مؤقتة (modus vivendi).

والاستثناء الوحيد نعثر عليه في شخص موسى مندلسون، الذي سيعتبر أحد المفكرين الرئيسيين للفلسفة الشعبية* خلال القرن الثامن عشر، والذي كان له التأثير الكبير على الحياة الفكرية الألمانية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، أو على الأقل، دائرة الأصدقاء والطلاب من حوله** . لقد " قاد مثقفو القرن الثامن عشر من خلال مذهبي العقلانية والشك حركة أدت إلى إضعاف الحواجز الدينية والطبقية في مراكز الثقافة الجديدة. نتيجة لذلك استطاع موسى مندلسون، أحد أهم المفكرين اليهود الحديثين أن يكسر القيود التي تحجز اليهود في برلين وأن يصل إلى قلب حياتها الثقافية"⁶. ويمكن اعتبار مندلسون بمثابة صوت الطائفة اليهودية الألمانية لأنه صاغ بشكل مبرمج آمال ومطالب العديد من اليهود في ألمانيا. "كان مندلسون مثقفا أوروبيا بقدر ما كان يهوديا من ناحيتي الموروث الثقافي والانتماء الإثني"⁷.

بالطبع، في سياق هذه الدراسة، لا يتعلق الأمر بتتبع واستقراء تاريخ اليهود في ألمانيا ولا حتى النقاش حول التسامح وتحرر اليهود في ألمانيا الذي جرى خلال القرن الثامن عشر***، لأن ذلك يؤدي بنا إلى تجاوز نطاق هذا العمل و إطاره الموضوعي. على العكس من ذلك، فإن الدراسة المقدمة هنا تسعى لتحقيق هدف أكثر تواضعا بكثير: موسى مندلسون ينبغي أن يدرس هنا كمثل للفلسفة الشعبية للتنوير

* ومن المؤكد أن مندلسون هو – حسب إيرشتاين (Wilhelm Ludwig Gottlob Freiherr von Eberstein) في كتابه (محاولة في تاريخ المنطق والميتافيزيقا عند الألمان منذ ليبنتز إلى يومنا، 1794/ Essai d'une histoire de la logique et de la métaphysique chez les Allemands depuis Leibnitz jusqu'à nos jours) – مدين إلى فلسفة ليبنتز وولف فيما يتعلق بروح الصرامة الألمانية، وليس إلى الفلسفة الشعبية، والتي تتجه أساسا نحو نماذج أجنبية، والتي تقع بسهولة في السطحية.

** ويجب التأكيد مرة أخرى على أن مندلسون لا يجب أن يعتبر، بأي حال من الأحوال، ممثلا للجالية اليهودية الألمانية. كما تجدر الإشارة إلى أنه ليس هناك مفكر يهودي آخر في ألمانيا، في عصر التنوير، من حيث تأثيره الفكري، يمكن مقارنته بمندلسون.

⁶ فراس السواح، موسوعة تاريخ الأديان: الكتاب الخامس، الزرادشتية - المانوية - اليهودية - المسيحية، منشورات دار علاء الدين، دمشق/سورية، 2015، ص. 187.

⁷ سعد البازعي، الاختلاف الثقافي و ثقافة الاختلاف، مرجع سابق، ص. 266.

*** ومن أبرز الكتابات حول هذا النقاش، باستثناء "القدس" لمندلسون، هناك أيضا منكرة دوهم (Dohm) "حول التحسن البرجوازي لليهود" (Sur l'amélioration bourgeoise des Juifs) ومسرحية ليسينغ "نathan الحكيم" (Nathan le Sage).

الألماني، القائمة بقوة على أفكار كريستيان وولف. مندلسون له أهمية خاصة، لأنه لا يأتي فقط من المنطقة غير الجامعية، لكنه جلب أيضا مع عمله "القدس أو السلطة الدينية واليهودية" بين معاصريه سمعة – وهذا يعتبر منسيا الآن بشكل كبير – خبير عارف للقانون الطبيعي ومرتبط به.

- أولا - حياة موسى مندلسون الفكرية

هناك أشخاص لاقية لهم إلا من خلال أعمالهم فقط. هذا هو حال موسى مندلسون (1729 - 1786)، الذي نشأ في بيئة فقيرة وتمدنية. ويعتبر مندلسون أحد اعمدة الثالوث للتقليد اليهودي حيث " أطلقوا عليه موسى الثالث، حيث الأول هو: النبي موسى؛ والثاني: موسى ابن ميمون"⁸. لقد تلقى موسى مندلسون أول تعليم له للكتاب المقدس والتلمود في سن الرابعة من قبل والده، الذي كان مدرسا ابتدائيا، ومعلم التوراة وممثل الكنيس في ديساو (Dessau). كان أول معلم له بالمعنى الأضيق هو، بالطبع، الحاخام التلمودي والوطني ديفيد فرانكل* (David Fränkel)، الذي قدم له العمل الديني-الفلسفي "دلالة الحائرين" لموسى بن ميمون، الذي كان له تأثيرا عميقا على فكر مندلسون. " وقد كانت مصنفات موسى مندلسون (...) من أهم العوامل على نشر تعاليم دلالة الحائرين في العصر الحديث"⁹. وحينما عين فرانكل الحاخام الرئيسي في برلين سنة 1743، تبعه مندلسون وواصل دراسته التي بدأها في ديساو. وقد تعلم هناك اللغة الألمانية. لقد كان الوضع القانوني والحالة الاجتماعية لليهود في بروسيا صعبة أيضا في القرن الثامن عشر. في 1743، عندما جاء موسى مندلسون إلى برلين في أعقاب معلمه، لم يكن هناك أكثر من ألفي يهودي يعيشون هناك. إن الشاب مندلسون، الذي ينحدر من عائلة متواضعة، وجد في البداية عمل مؤقت كمعلم

⁸ الحفني عبد المنعم، موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، مكتبة مدبولي، القاهرة/مصر، ط 1، 1994، ص. 228.

* دافيد بن نفتالي فرانكل أو دافيد هيرشل فرانكل (1704 - 1762) هو حاخام ألماني. ولد في برلين، وكان لفترة من الوقت حاخام ديساو، ثم أصبح الحاخام الأكبر لبرلين في عام 1742. لقد كان لفرانكل تأثيرا كبيرا كمدرس على موسى مندلسون، الذي تبعه إلى العاصمة البروسية. كان فرانكل هو من قدم مندلسون إلى موريه نيفوتشيم بن ميمون، وكان هو أيضا هو من أقام صداقة مع تلميذه الفقير، حيث وفر له إقامة مجانية وبضعة أيام من الإقامة كل أسبوع في منزل حاخام بامبرغر. كان حفيده جونا فرانكل، رجل الأعمال الألماني اليهودي والمصرفي والمحسن. بصفته تلميذا، كان فرانكل تقريبا أول من كرس نفسه لدراسة التلمود في القدس، والذي تم إهماله إلى حد كبير. أعطى دفعة كبيرة لدراسة هذا العمل من خلال كتابه "التوضيح الجماعية"، وهو تعليق من ثلاثة أجزاء. نُشرت ملاحظاته الإضافية حول التلمود في القدس وعلى موسى بن ميمون، جنباً إلى جنب مع العمل السابق، تحت عنوان شيري قربان (ديساو، 1743).

⁹ ولفنسون إسرائيل، موسى بن ميمون: حياته و مصنفاته، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة/مصر، ط 1، 1936، ص. 139.

ومساعد لصانع الحرير إسحاق برنهارد (Isaac Bernhard). و كمحاسبه، دخل الشركة في 1754، وبعد وفاته في 1768 أصبح شريكا واستمر في العمل مع مهارات تجارية. لذلك، لم يكن يمكنه أن يكرس نفسه للعمل الفلسفي سوى في أوقات الفراغ، ونقصد الوقت الذي يتبقى له من تلك المهنة.

وعلى غرار مواطنيه اليهود في بروسيا، كان يخضع للتدابير التقييدية التي فرضتها عليهم الإدارة الملكية في عهد فريديريك الثاني والتي قيدت الحرية الدينية، والاقتصادية والشخصية لليهود. وقد استمر هذا الوضع إلى عام 1763، حينما أصبح عالما وفيلسوفاً مشهوراً، وهي السنة التي حصل فيها مندلسون على "امتياز أو حق الحماية" الذي، في عام 1784، قبل عامين من وفاته، امتد إلى زوجته وأولاده.

أما بالنسبة للمسيرة الأدبية والفلسفية لمندلسون حوالي عام 1749، فقد أعطى اللقاء والصدقة اللاحقة مع الطبيب آرون غومبيرتز* (Aaron Gumpertz) دروساً باللغتين الإنكليزية والفرنسية وأثار اهتمامه بالفلسفة المعاصرة، ولكن قدمه أيضاً للأوساط الأدبية في برلين، وكان هو أيضاً من قدمه إلى ليسينغ، الذي عقد معه مندلسون، كما هو معلوم، صداقة مدى الحياة. وقد أشار يوفال ليفين** (Yuval Levin) إلى التأثير الهائل لهذه الصداقة على المُفكرين، وفسر العلاقة بين الصداقة والتسامح في عمل مندلسون. لكن التسامح [من وجهة نظر مندلسون] لم يكن بمثابة ازدياء سلمي متبادل. يمكن أن يكون أكثر من ذلك على وجه التحديد بسبب الصداقة. في الواقع، كانت فكرة الصداقة محورية في رد مندلسون على الضغوط التي واجهها. يمكن أن تساعد الصداقة على تجنب تحويل الخلاف إلى عداوة. بتقديم هذه الحجة، تباهى مندلسون بصداقته مع ليسينغ، ونشر نوعاً من المقالات حول الصداقة (صيغت كرسالة إلى ليسينغ) التي

* كان آرون سولومون جومبيرتز (1723 - 1769) عالماً وطبيباً يهودياً ألمانياً. في مارس 1751، حصل جومبيرتز على شهادة الطب من جامعة فرانكفورت، وكانت أطروحته "حول الطبع/المزاج". كان أول يهودي بروسي يحصل على الدكتوراه. اشتهر جومبيرتز بشكل خاص بكونه مدرس الفلسفة لموسى مندلسون ولأنه ألهمه بحب الأدب. وقد اشتهر بتقديم مندلسون إلى ليسينغ (مؤلف مسرحية ناثن الحكيم) لمهارته في لعب الشطرنج وتعليمه ليس فقط الفلسفة، ولكن أيضاً اللغات والعلوم الغربية.

** يوفال ليفين (مواليد 6 أبريل 1977) [1] محلل سياسي وأكاديمي وصحفي أمريكي. وهو المحرر المؤسس لمجلة الشؤون الوطنية (2009) إلى الوقت الحاضر)، ومدير الدراسات الاجتماعية والثقافية والدستورية في معهد أمريكي إنتربرايز (2019 إلى الوقت الحاضر)، ومحرر مساهم في مجلة National Review (2007 إلى الوقت الحاضر). - مؤسس ورئيس تحرير The New Atlantis (2003 - حتى الآن). من أهم أعماله: استنباد العقل: أصول ونتائج النظرة العلمية الاجتماعية (2001)، تخيل المستقبل: العلم والديمقراطية الأمريكية (2008)، المناظرة الكبرى: إدموند بيرك، توماس بابن، وولادة اليمين واليسار (2014)... الخ.

تقدم معالجة مكثفة ومثالية لإمكانيات الصداقة كمصدر لكل من الصداقة الفكرية والمعنى الإنساني، وذلك لأن " الصداقة الحقيقية، يجادل أرسطو، فتوجد بين أفراد "صالحين" ومتشابهين في صفة الخير التي تجمع بينهم"¹⁰. إنه يقترح إمكانية الصداقة الفكرية للتغلب على الاختلافات في العقيدة والمذهب دون تحقيرها، وبالتالي اعتبارها بمثابة جسر في الممارسة العملية بين البدائل المتضاربة وغير المستساغة التي بدت غير قابلة للتدليل ولا يمكن تجاوزها نظريًا. ومن الواضح أنه رد أيضًا على ضغوط التحول إلى المسيحية التي وجهت إلى مندلسون، وهي الضغوط التي غالبًا ما يتم ممارستها في الصداقة، ولكنها، حسبه، تنطوي على مخاطر تتعارض مع فكرة الصداقة نفسها. إن " التسامح الذي دافع عنه (مندلسون) كان في قلبه كما في أعماله، في آرائه الفلسفية كما في المشاعر الدينية؛ قد لا يكون التسامح الفلسفي هو الأقل ندرة "¹¹.

لقد أثار مندلسون الإعجاب لنفسه في وقت مبكر جدًا من خلال مواهبه الفكرية، التي أثنى عليها أعظم معاصريه - كانط ، جوته، الأخوان ألكسندر وفيلهيلم فون هومبولت، دون نسيان ليسينغ الذي جعله البطل المسمى في مسرحيته حول محبة الجنس البشري، ناثن الحكيم. " والواقع أن كانط قد أعجب بقوة لغة مندلسون حتى أنه قال: " لو قيض لربة الفلسفة أن تختار لغة لما اختارت إلا تلك"¹² ويقول ليسينغ: " إن روحه الفلسفية تجعله اسبينوزا ثانيًا.. لا تنقصه سوى أخطاء الأول "¹³. منذ عام 1759 نشر مندلسون مع ليسينغ وفريدريش نيكولاي* (Friedrich Nicolai) "رسائل عن أحدث ثمرات الأدب". وبوصفه

¹⁰ حنا متياس ميشيل، الصداقة قيمة أخلاقية مركزية، سلسلة عالم المعرفة، العدد 444، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2017، ص. 95.

¹¹ Honoré-Gabriel de Riquetti comte de Mirabeau, *Sur Moses Mendelssohn: sur la réforme politique des Juifs et en particulier sur la Révolution tentée En Leur Faveur en 1753 dans la Grande Bretagne*, Paris: Edhis, 1968, p. 40.

¹² يورغن هابرماس، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ترجمة: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت/المغرب-لبنان، ط 1، 1995، ص. 57.

¹³ أحمد المسلماني، ما بعد إسرائيل، دار ليلي، الجيزة/ مصر، ط 2، 2013، ص. 99.

* فريدريك نيكولاي (1733 - 1811) ناشر ألماني وأديب. تتكون كتاباته الأصلية من ثلاث روايات في الفلسفة الفكاوية والجدل الأدبي والأخلاقي والديني. الأول بعنوان (حياة وأفكار السيد سيبالدوس نوثانكر (Sebaldu Nothanker) (1773). موجه ضد روح الاضطهاد والتعصب للمؤمنين الأرثوذكس، ضد التمجيد الديني والعاطفية في مسائل الشعر ، وقد أثار جدلاً حيويًا وأسس تقليدًا مختلفًا محاكاة الساخرة؛ قصة رجل

ناشراً، فقد كتب العديد من المقالات خلال مسيرته. وقد نال مندلسون من خلال "مقال حول الأدلة في العلوم الميتافيزيقية" جائزة من الأكاديمية الملكية، حيث " ما أن جاءت سنة 1763 إلّا وكانت له سمعة أدبية كبيرة نال إزاءها جائزة أكاديمية العلوم البروسية متفوقاً حتى على الفيلسوف كانت (كانط) "14، هذا الأخير تحصل على الجائزة الثانية، وقد كان حتى ذلك الحين مجهولاً إلى حد كبير.

في تاريخ الفلسفة، كان مندلسون واحداً من كبار المفكرين في الفلسفة الشعبية في القرن الثامن عشر، وأحد أعمدة التنوير الألماني والأوروبي: لقد كان حريصاً على التوفيق بين الإيمان والعقل، لم يتوقف أبداً عن التأكيد على خلود الروح؛ لإثبات أنه، عن طريق العقل، يمكن للإنسان، بنفس القدر الذي يستطيع من خلال مراعاة الطقوس وتلاوة الصلوات وترتيلها، الوصول إلى الوحي الإلهي؛ والدفاع أخيراً عن تقرد اليهودية، الدين الوحيد الذي أوحيت عن شريعته. " أعتقد أن اليهودية أبعد ما تكون عن ديانة الوحي، بالمعنى الذي يفهمه بها المسيحيون. فلدى بني إسرائيل تشريع إلهي: قوانين، أوامر، قواعد حياة، وصايا تمثل إرادة الله تتعلق بالكيفية التي ينبغي عليهم أن يتصرفوا وفقها للوصول إلى السعادة المؤقتة والسعادة الأبدية؛ تلك الاقتراحات والإرشادات أوحيت إليهم عن طريق موسى، بطريقة عجائبية ومن خارقة للطبيعة؛ لكن لم يوحى إلينا معتقدات ومذاهب وحقائق مُنقِذَة ومُخْلِصَة ولا مسلمات عامة كونية. هاته الأخيرة يبينها الإله لنا دائماً، مثلما يبينها لبقية البشر، من خلال الطبيعة والأحداث؛ ولكن لم يحدث أبداً أن وضحا من خلال كلمات منطوقة أو مكتوبة"15. هذه النظرة للدين أغضبت بعض الحاخامات عليه من جهة، وجلبت لمندلسون شبهة بعض المسيحيين مثل كرانز (Cranz): " كيف أمكنك، يا عزيزي مندلسون، أن تعاند في إيمان أبائك، وإزالة أساساته وأصوله، وقلب المبنى بأكمله، إذا كنت تنتقد القانون

سمين (1791)، هو هجاء لاذع ضد مزاعم المدرسة الألمانية الشابة للأصالة والعبقرية؛ حياة وآراء الفيلسوف الألماني سيمبرونيوس جوندبيرت (Sempronius Gundibert) (1798).

14 اسماعيل راجي الفاروقي، الملل المعاصرة في الدين اليهودي، مكتبة وهبة، القاهرة/مصر، ط 2، 1988، ص. 35.

15 Moses Mendelssohn, *Jérusalem ou pouvoir religieux et judaïsme*, Les Presses d'Aujourd'hui, Paris, 1982, p. 123.

الكنسي الذي منح إلى موسى بواسطة الوحي الإلهي؟¹⁶. لقد تعرض مندلسون لهجوم، ليس على أساس وجوه فكره، من قبل المعارضين (الذين لم يقرؤوا له سوى القليل جدا) هدفهم ليس سوى استهداف و " مهاجمة رمز، ونزعة أو حركة " ¹⁷.

" وقد كان مندلسون رغم انتمائه إلى فئة المستنيرين الذين يعتمدون على المنطق والعقل في تفسير كل الأمور، يهوديا محافظا " ¹⁸. من هنا، كان دفاعه وتوضيحه لإيمان أسلافه وانخراطه في معركة التحرر المدني لإخوانه في الدين، الذين ترجم لهم الأسفار الخمسة (Pentateuque) إلى الألمانية ولكن ببصمات عبرية، بحيث يمكن للثقافة اليهودية أن تطعم الثقافة الألمانية. " ذلك أن ترجمة مندلسون (...) كُتِبَت بحروف عبرية على الرغم من كون اللغة ألمانية، أي على النحو الذي يذكر بما حدث من قبل في الأندلس حين كان علماء اليهود مثل ابن ميمون يكتبون العربية بحروف عبرية. ويعني ذلك أن الترجمة لم تُعد للألمان المسيحيين ليتعرفوا منها على الدين اليهودي وإنما لجماعة تعتنق ذلك الدين ولكنها تقع في منطقة هامشية بالنسبة للثقافة الألمانية وتحتاج إلى ذلك العمل الإصلاحي " ¹⁹. لقد كان ينوي الاحتفاء بمزاوجة التنوير الألماني (Aufklärung) والتنوير اليهودي أو ما يسمى "الهاسكالا" (Haskala). وقد ألهمت أفكار وولف، وكذلك أفكار ليبينز وكانط، سبينوزا وشافيتسبري، كتابات مندلسون بطريقة معينة، " وأفكاره الفلسفية خليط من لايبنتس وكرستيان ولف وألكسندر بومجارتن وشافيتسبري وبيرك وديبوس وموبيرتيوس، وقل أن كتاباته كانت إرھاصا للكنطية " ²⁰. بالإضافة إلى متطلبات التسامح الديني، لقد تناول وعالج أساسا أسئلة الخلود و وجود الله. وبفضل العديد من الترجمات، أعاد فتح إرث العالم اليهودي

¹⁶ Moses Mendelssohn, *Jerusalem*, op. cit, p. 117.

¹⁷ Moses Mendelssohn, *Jerusalem*, op. cit, p. 49.

¹⁸ رشاد عبد الله الشامي، شاعر القومية اليهودية - حبيب نحمان بياليك أمير الشعراء العبريين في العصر الحديث -، الدار الثقافية للنشر، القاهرة/مصر، ط 1، 2006، ص. 27.

¹⁹ سعد البازعي، قلق المعرفة: إشكاليات فكرية وثقافية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب - بيروت/لبنان، ط 1، 2010، ص. 218.

²⁰ عبد المنعم الحفني، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، مكتبة مدبولي، القاهرة/مصر، ط 1، 1980، ص. 218-219.

وكذا العالم اليوناني. إن جمع مندلسون بين الموروث اليهودي والأوروبي، وكذا التأثير الكبير والقوي الذي أحدثه هذا الفيلسوف على مختلف الأصعدة الفكرية والدينية والإصلاحية، كل تلك الاعتبارات جعلت مندلسون يلقب بالعديد من " الألقاب منها "سقراط اليهودي"، و "لوثر اليهودي"، و "فيلسوف برلين اليهودي"²¹.

من بين كتاباته العديدة، يجب ذكر عمل مندلسون " القدس أو السلطة الدينية واليهودية"، برلين، 1783، فيما يتعلق بموضوع "التسامح الديني". لقد عارض مندلسون نظرية حق الاستبعاد من الكنيسة؛ هذه هي النقطة التي ستشرك مندلسون في ترجمة (ربما من قبل ماركوس هيرز) الكتاب الصغير لمنسى بن إسرائيل (Manasseh ben Israel) الشهير (1604-1657)، حاخام أمستردام الذي خلد رامبرانت (Rembrandt)، بعد أن تفاوض مع كرومويل منتصراً بشأن عودة اليهود إلى إنجلترا التي تم استبعادهم منها عام 1290؛ بهذه المناسبة كتب منسى بن إسرائيل "إنقاذ اليهود" (Vindiciae judaeorum) "²².

بالإضافة إلى ذلك، فإن مقدمة إعادة إصدار رواية "خلاص اليهود"، التي نشرت لأول مرة في لندن عام 1656، تستحق الاهتمام من الحاخام منسى بن إسرائيل* كدراسة أولية لأورشليم مندلسون. " كان ذلك الخلاص بطبيعة الحال الهم الرئيس الذي يفسر جمل أعماله. كان يريد من خلال نشاطه الفكري والبحثي أن يحقق انعتاق اليهود من حياة الغيتو وما تتضمنه من عزلة ودونية في المجتمعات الأوروبية ليتمكنوا من العيش على قدم المساواة مع غيرهم من الأوروبيين²³. من هذا الوقت انشغل مندلسون في الدفاع عن الدين اليهودي كما يراه هو من وجهة نظره، فترجم إلى الألمانية كتاباً بعنوان "الدفاع عن اليهود"، كان قد

²¹ سعد البازعي، المكون اليهودي في الحضارة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب - بيروت/لبنان، ط 1، 2007، ص. 165.

²² Moses Mendelssohn, *Jerusalem*, op. cit, p. 43.

* لقد كان الغرض الأصلي من هذه الكتابات هو دحض التحيزات ورفض الأحكام المسبقة التي أعاققت إلغاء الطرد من انكلترا في 1290 والاعتراف به وقبوله المتجدد. وكانت المناسبة للطبعة الجديدة والمقدمة التي كتبها مندلسون، من ناحية كتاب كريستيان فيلهلم فون دوهم (1751-1820) حول " التحسين المدني لليهود" (l'amélioration civique des juifs) (برلين 1781)، ومن ناحية أخرى صدر مرسوم التسامح مع اليهود في بوهيميا (أكتوبر 1781) في عهد جوزيف الثاني أو في جميع أنحاء النمسا (يناير 1782). لذلك، اعتقد مندلسون أن الوقت قد حان لتغيير الظروف في بروسيا كذلك.

²³ سعد البازعي، المكون اليهودي في الحضارة الغربية، مرجع سابق، ص. 169.

نشره الكاتب اليهودي منسى بن إسرائيل عام 1656 مخاطبا به الشعب الإنجليزي. وأضاف مندلسون على الترجمة مقدمة بعنوان "خلاص اليهود" في عام 1782.

- ثانيا - العلاقة بين الكنيسة والدولة

لقد كتب موسى مندلسون "القدس أو السلطة الدينية واليهودية"، هذا الكتاب الشهير حول حرية الضمير و الكونية (العالمية) اليهودية، بهدف، أو بالأحرى، بنية صياغة مبادئ تحرر اليهود المشتتين داخل الدول والأمم الحديثة. صفحات هذا الكتاب الصغير نسبيا المتكون من جزأين، ولدت مباشرة من الضغوط الفلسفية الهادفة إلى اعتناق المسيحية (التي أتت من يوهان كاسبار لافاتير على وجه التحديد)، تصوغ فلسفة، أو إيديولوجية أو ميثاق الانعتاق. " وهذا يعني أن مندلسون كان يحاول أن يطرح على اليهود التحدي الذي طرحه عليهم عصر الإعتاق والانعتاق بأن يصبح اليهودي مواطنا لا عضوا في جماعة إثنية دينية، وأن يكون ولاؤه فيما يختص بالحياة العامة للدولة وحدها. ويمكنه أن يحتفظ بولائه فيما يختص بالدين لأعضاء جماعته الدينية حسبما يمليه عليه ضميره، أي أن يصبح اليهودي مواطنا في الشارع يهوديا في منزله"²⁴.

وقد جاء في الرسالة التي بعثها مندلسون إلى القس يوهان كاسبير لافاتير* (Johann Kaspar Lavater) يرد فيها على دعوته له للدخول في المسيحية: " حسب تعاليم ديني فإنني لا أسعى إلى أن أدخل فيه أحدا لم يولد طبقا لشريعته، فأحبارنا يحرصون أيما حرص على تعليمنا أن الشريعة المكتوبة والشفوية التي تكون ديننا مفروضة على شعبنا فقط، ويقولون إن موسى أمرنا بشريعة مقصورة على نسل يعقوب. ولذا فنحن نعتقد أن الإله أراد من كل الشعوب والأقوام الأخرى أن تكون مرتبطة بما وجدونه في الطبيعة من قوانين، والصالحون من هؤلاء الأقوام والشعوب هم من ينظمون حياتهم و يديرونها طبقا لهذا الدين، الدين الذي

²⁴ عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، الموسوعة الموجزة، المجلد 1، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط3، 2006، ص. 260.

* يوهان كاسبير لافاتير، المولود في 15 نوفمبر 1741 في زيورخ وتوفي في 2 يناير 1801 في نفس المدينة، هو مفكر وعالم لاهوت وكاتب سويسري يتحدث الألمانية. اشتهر بعمله في علم الفراسة، الذي نُشر باللغة الألمانية من عام 1775 وترجم إلى الفرنسية من عام 1781.

مصدره الطبيعة والعقل، إن أحبارنا هم آخر من يهتم بهداية الآخرين إلى اليهودية، بل إنهم يرشدوننا إلى أن نصد بقوة كل من يريد أن يدخل في ديننا لأن التلمود يقول: المهتدون يضايقون إسرائيل كالجرب!"²⁵. هذا الانعتاق والتحرر المأمول بدأ مع مطلع الثورة الفرنسية عام 1789 واستمر بثبات وبقوة طوال القرن التاسع عشر. وعلى الرغم من الاضطهاد والمحرقه الذين شهدهما القرن الموالي، الذي أزال عنه حملته التفاؤلية، فإن أورشليم أو السلطة الدينية واليهودية لا يزال يحمل قسطا كبيرا من المناقشات الكبيرة حول هوية العالم اليهودي. " وقد طالب مندلسون في كتابه (القدس) مثقفي عصره بالتسامح تجاه اليهود، بروح حركة التنوير الأوروبية، وإقامة فواصل واضحة بين الدين والدولة"²⁶.

إن الموضوع الرئيسي للجزء الأول من "القدس" لمندلسون هو تحديد العلاقة بين الدولة والدين أو بين الدولة والكنيسة*، والتي كما قد انتقدها من قبل مندلسون، غالبا ما تحل على حساب حرية الضمير في المقاربات المشتركة. ومع ذلك، فإن كل النظريات التي قدمت حتى الآن بشأن هذا الموضوع هي إما "مفاهيم غير محددة ومنقلبة" تماما، أو على الرغم من عدم لبسها و طابعها اللامبهم تظل هشة بحيث لا يمكن الدفاع عنها*. وهكذا، يعترض مندلسون على هوبز (Hobbes) أنه في فلسفته السياسية لم يترك أي مجال للحرية المدنية حيث يقول: " إما أنه لم يكن لديه أي معنى للحرية المدنية، وإما أنه أراد تدميرها بدلاً من رؤيتها تنحرف. للقضاء على حرية الفكر التي استخدمها هو نفسه أكثر من أي شخص آخر، لجأ إلى صيغة مأكرة. كل حق يتأسس ويقوم، وفقاً لنسقه، على السلطة وجميع الواجبات تستند إلى الخوف"²⁷.

حتى العبادة الخارجية تخضع للسلطة التنظيمية لسلطة الدولة، بشكل يجعل حرية الضمير تقتصر، حسب هذه النظرية، فقط على العبادة الداخلية. هكذا، يتهم مندلسون هوبز بعدم إيلاء اهتمام كاف للتمييز بين

²⁵ بهاء الأمير، اليهود والماسون في الثورات والديكتاتوريات، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط1، 2012، ص: 96-97.

²⁶ كامل سفان، اليهود من سراديب الجيتو الى مقاصير الفاتيكان، دار الفضيلة، القاهرة/مصر، ط 1، 2000، ص. 150.

* مندلسون، كما بينا أعلاه، لا يميز بين الدولة والمجتمع فقط، ولكن أيضا بين الدين والكنيسة. ويمكن رؤية ذلك هنا، على سبيل المثال: ففي حين أن مشروع القدس لا يزال يشير إلى الكنيسة والدولة، مندلسون يتحدث في العمل المنجز عن الدولة والدين.

* ينتقد مندلسون "المبادئ الكاثوليكية الرومانية" من ناحية، و "كتيبات القانون الكنسي" من ناحية أخرى، ولكنه لا يدخل في التفاصيل.

²⁷ Moses Mendelssohn, Jerusalem, op. cit, p.58.

السلطة والقانون في تأملاته، وبالتالي التوصل إلى استنتاجات خاطئة، والتي بالطبع، من السهل التعرف عليها وتجنبها من خلال معرفة أفضل بالقانون الطبيعي.

وبخلاف المسار والنهج المقترح من قبل لوك (Locke)، الذي يرى أن الدولة تهتم فقط بالرفاه الزمني للإنسان، وبالتالي للتوصل إلى تحقيق التسامح بين مختلف الأديان، يؤكد مندلسون أن تقييد الدولة بالخلاص الزمني فقط يبقى غير مفهوم وغير قابل للاستيعاب: "إذا كان الأمر كذلك، هل يجب على الدولة كدولة التعامل فقط مع الزمني؟ ومن ثمة يتولد السؤال التالي: من يجب عليه أن يتكفل برعاية الأبدية؟ - هل هي الكنيسة؟ ها نحن نعود إلى نقطة البداية. الدولة والكنيسة - "28. إذا كان الناس يمكن أن يحققوا سعادتهم الأبدية من خلال الحكم العام، فمن واجبهم الطبيعي القيام بذلك. ولكن، في رأي مندلسون، أطروحة روبرت بيلارمين* (Robert Bellarmine) التي وفقها أن الدولة تخضع، على الأقل بشكل غير مباشر، للكنيسة لا يمكن معارضتها**. يعتقد مندلسون أن الخطأ يكمن في فصل لوك الصارم بين الرفاه الدنيوي الزمني والسعادة الأبدية***، وهو ما ليس صحيحاً ولا مفيداً لخير البشرية. وفي المقابل، وحسب مندلسون، فإن الإنسان لن يحصل أبداً على الأبدية بالمعنى الدقيق للكلمة، ولكن فقط أبدية مفهومة على أنها "زمانية لامتوقفة". ومع ذلك، يجب ألا تكون هذه الحياة المستقبلية معارضة للحياة الأرضية الحالية، بشكل يتم فيه فصل الاهتمام بالرفاه الزمني عن ذلك الذي يدور حول النعيم الأبدي ويظهر كمنطقة منفصلة. على العكس من ذلك، نجد أن الإثنين اندمجا بشكل شفاف و اختلطا بسلاسة.

²⁸ Ibid, p.62.

* هو روبرتو فرانثيسكو رومولو بيلارمينو، المولود في مونتيفولشيانو في توسكانا في 4 أكتوبر 1542 وتوفي في روما في 17 سبتمبر 1621، هو كاهن إيطالي يسوعي شهير وعالم لاهوت وكاتب ومعتذر. عينه البابا كليمنت الثامن، الذي كان مستشاراً مقرباً منه، كاردينال كاهناً في عام 1599. عُيّن رئيس أساقفة كابوا ورُسم أسقفًا عام 1602، واستدعاه بولس الخامس إلى روما عام 1605، واعتبره أساسياً. عضو في المجمع المقدس لمحكمة التفتيش الرومانية والعالمية، شارك بنشاط في محاكمة جيوردانو برونو، الذي أُحرق حياً في 17 فبراير 1600، وفي الجدل الذي تولد من نظريات غاليليو الفلكية.

** يسلم بيلارمين بعدم أحقية البابا في ممارسة السلطة الزمنية بالنسبة للأمور الدنيوية ب لكن توليه منصب السلطة الروحية للكنيسة يؤهله لأن يمارس السلطة الزمنية عن طريق غير مباشر (من كتاب: الفكر السياسي: دراسات مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية، فواد محمد شبل).

*** هنا، مندلسون يحول التباين بين السلطة الدنيوية (الدهرانية) والسلطة الروحية، التي ناقشها بيلارمين و لوك، إلى الفرق بين الزمني والأبدي.

هذه الاعتبارات لها أيضا تأثير على وجهة نظر مندلسون للعلاقة بين المجتمع والدولة: مهمة المجتمع المدني والدولة هي المساهمة في كمال الإنسان وتعزيز الصالح العام. ولكن اهتمام مندلسون بالصالح العام لا يتعلق فقط بالخير الأرضي والأمور الدنيوية، بل يمتد إلى القضايا الروحية أيضا*. إن بلوغ كلا الأمرين يتطلب القيام بواجباتنا الدنيوية بضمير وبإخلاص، وهو ما يقتضي، وفقا لمندلسون، القيام بالأعمال المناسبة فحسب، بل أيضا اتخاذ الموقف المناسب. ويتعين على المجتمع أن يهتم بنفس القدر بكل من الأعمال الحسنة و كذلك النوايا. إن توجيه الإنسان إلى الأفعال الصحيحة يجب، حسب رأي مندلسون، أن يوجه ويقود المواقف المناسبة إزاء الدور الأبوي. إن الإنسان مساق إلى الأعمال الحسنة من خلال "دوافع وبواعث" (أسباب الحركة/الفعل)، وموجه إلى المواقف الجيدة بواسطة "دوافع الحقيقة"**. فإذا ما كانت هذه الأسباب والدوافع تنتج عن علاقات الناس مع بعضهم البعض، فإنها تقع في نطاق الدستور المدني والدولة وتخضع له، ولكن إذا ما كانت تنجم وتترتب عن علاقة الإنسان بخالقه، فإنها ستنتهي إلى الكنيسة. في نفس الوقت، يجمع مندلسون كل "المؤسسات العامة لتعليم الإنسان، التي تشير إلى علاقة الإنسان بالله" تحت مصطلح عام وهو "الكنيسة". وهكذا، كما يشير، فإن اليهود، والهرطقة والمخطئون يمكن أن يكون لهم أيضا كنيسة.

مهمة حكومة الدولة هي التأثير على المشاعر، وبالتالي بشكل غير مباشر أيضا على عادات و أعراف المواطنين. وهذا لا يمكن أن يتم إلا عن قناعة، لأنه وفقا لمندلسون، إن المشاعر والضمان لا تتغير بالعقاب والثواب، والخوف والأمل، حيث لا يمكن إجراء وتحقيق أي تغيير إلا من خلال المعرفة والتفكير والقناعة. في نفس الوقت، يجب أن يقوم الدين أو الكنيسة بمساعدة الدولة، وبالتالي يصبحان "دعامة للسعادة المدنية". يجب أن يبين الدين أن واجبات الإنسان نحو أقرانه هي واجبات نحو الله، وأن خدمة

* "لكن الصالح العام يحتضن الحاضر ويشمل المستقبل كذلك، الروحاني وكذلك الدنيوي، الواحد منهما لا ينفصل عن الآخر. فبدون القيام بواجباتنا، لا يمكننا هنا ولا هناك، لا على الأرض ولا في السماء، تحصيل السعادة وانتظارها".

** مصطلح "دوافع/بواعث" (أسباب الحركة/الفعل) يرجع إلى كريستيان وولف، الذي يستخدم أيضا هذا المصطلح في كتابه الميتافيزيقا الألمانية، ص. 496، ويعرفه بأنه "سبب كاف... لماذا نريد شيئا أو لا نريده".

الدولة يعتبر عبادة حقيقية. هكذا، عندما تمنع الظروف* الحكومة من إصدار أحكام، يسمح للدولة باللجوء إلى تدابير قسرية. ومع ذلك، فإنه لا يمكنها إلا أن تعمل على تطبيق السلام والأمن الخارجيين، ولكن وظيفتها لا تمتد إلى السعادة الداخلية**. ولذلك يجب أن تكتفي الدولة بالأفعال الخارجية، "مقبول في العمل، غير مقبول على الضمير". من ناحية أخرى، في مجال الدين، كل عمل يتطلب موقفا مناسباً، لأن الطقوس الدينية دون شعور ديني ليست، وفقاً لماندلسون، عبادة، بل مجرد وسيلة للخداع. وبطبيعة الحال، لا يمكن تطبيق المواقف الدينية عن طريق العقاب أو شراؤها بواسطة المكافآت. لذلك، لا يمكن للدين إلا أن يساعد الدولة من خلال مسانبتها، بهدف "جلب المشاعر الطيبة للمواطن من خلال تعاليمه الإلهية".

هنا، وفقاً لماندلسون، يوجد اختلاف جوهري بين الكنيسة والدولة: ففي حين أن الدولة لديها سلطة التشريع والإكراه، فإن الدين لا يمكن أن يقوم إلا بالتعليم والإقناع. وللدولة حقوق كاملة، أي حقوق إلزامية، في حين أن المجتمع الديني ليس له سوى حقوق ناقصة و "لا يمكنه الحصول على حقوق إلزامية من خلال جميع معاهدات واتفاقيات العالم". هكذا، "نادى مندلسون بفصل الكنيسة عن الدولة، وجعل الدين مسألة خاصة، وهذا الحل كان جذاباً لليهود الذين كانوا يتوقون إلى رمي قيود الغيتو، والانخراط في التيار الرئيسي للحضارة الأوروبية"²⁹.

- ثالثاً - العقل ومدى التسامح الديني وفقاً لماندلسون

لقد خصص مندلسون الجزء الثاني من كتابه "القدس أو السلطة الدينية واليهودية" للإجابة على أسئلة تطرح في كثير من الأحيان وهي: ألا تبدو حرية الضمير الديني هذه غريبة عن الروح اليهودية، وغير

* يذكر مندلسون، على سبيل المثال، الطابع الوطني، المستوى الثقافي أو حجم (مساحة) وثروة الأمة.

** وهكذا، لدى مندلسون أيضاً معياراً في متناول يده للإجابة على السؤال المتعلق بأفضل شكل من أشكال الحكم. في الأساس، إنه يتفق مع الحكم النسبوي لمونتيسكيو (Montesquieu)، أنه لكل شعب، في كل مرحلة من مراحل الثقافة، في كل طريقة حياة، في كل زمن، وما إلى ذلك، هناك إجابة مختلفة يجب أن تعطى، ولكن وفقاً لمندلسون هناك مقياس من الخيرية لشكل من أشكال الحكم، والمتمثل في ذلك الذي تحكمه التربية (التعليم). مع هذا التجاوب الإيجابي مع نظريات مونتيسكيو، مندلسون يتميز عن الموقف المتحفظ الذي قبل به مونتيسكيو في ألمانيا.

²⁹ أرمسترونغ كارين، النزعات الأصولية في اليهودية و المسيحية والاسلام، ترجمة: مجد الجوراء، دار الكلمة للنشر والتوزيع، دمشق/سورية، ط 1، 2005، ص. 123.

متناغمة مع تعاليمها؟ ألا تشهد التوراة، ناهيك عن تعليقات التلمود، على الصرامة الشديدة للعقوبات التي تتعلق بالتجاوزات الدينية، وبالتالي، عدم ملاءمة اليهودية لنظام الحرية الداخلية التي يناهز بها مندلسون؟ " ويتوجه مندلسون في الجزء الثاني من الكتاب لمشكلة اليهود واليهودية، فيوجه سهام نقده إلى سيطرة الحاخامات، ويحاول أن يطرح تصورا لليهودية عقلانيا في أساسه، ولكن للوحي فيه مكانا، فيذهب إلى أن هناك أسسا ثلاثة لليهودية هي: وجود الإله، والإيمان بالعناية الإلهية، وخلود الروح. وهذه الأسس حقائق بديهية مثل الحقائق الرياضية، كما تشكل الأساس الفلسفي لكل الأديان قاطبة. ومن ثم، لا يوجد تعارض بين العقل واليهودية في الجانب العقدي، ولا يوجد بالتالي داع للقسر الديني. ولكن اليهودية ليست دينا بالمعنى المتعارف عليه فهي ليست دينا مرسلا وإنما مجموعة من القوانين والقواعد الأخلاقية السلوكية والشعائر المرسلة، فهي ديانة لا تهدف إلى تقنين طريقة تفكير اليهودي وإنما لوضع أسس لسلوكه"³⁰.

يقدم مندلسون أربعة أطروحات للرد على هذه الأسئلة وتكذيب هذه الانشغالات:

- أطروحته العامة هي أن المعتقدات الدينية ليست نتيجة أي وحي خارق سواء أكان شفهيًا أو مكتوبًا، سواء تعلق الأمر باليهودية أو أية ديانة أخرى. أطروحته الثانية هي أن هذه المعتقدات تحتاج إلى تعبير، ورموز وإشارات، ليتم الاحتفاظ بها وتأمّلها، وهنا بالضبط نجد أنها، عندما ثبتت في صور ورسائل مأخوذة من اللغة الهيروغليفية، تمت خيانتها، وفقدت معناها ودلالاتها الأصيلة لتجمد في وثنيات ولكي تجعل ممكنًا كل وثنيات العالم فاصلة الناس عن الله، ومواجهة الناس فيما بينهم. يتعلق الأمر هنا بفلسفة للتاريخ الديني مطورة بشكل كبير من قبل مؤلف هذا الكتاب. وهكذا، نجد في الأطروحة الثالثة، أن وحيًا قد استقبل من قبل الشعب اليهودي، وحي خارق (فوق-طبيعي) ومعزز بمعجزات، يعلم شريعة يجد ضمنها التوحيد تعبيرًا يحافظ عليه ويقه انحرافات التاريخ. إنه ليس إيمانًا موحى، بل هو قانون موحى، حيث " يذهب مندلسون إلى أن اليهودية ليست ديانة منزلة، وإنما شريعة منزلة"³¹ (وهي أطروحة متأثرة

³⁰ المسيري عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، الموسوعة الموجزة، المجلد 1، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط3، 2006، ص. 260-261.

³¹ برهيه إمبل، تاريخ الفلسفة - الجزء الخامس، القرن الثامن عشر، مرجع سابق، ص. 229.

بموسى بن ميمون الذي قد أشار إليه في مقاله حول عبادة الأصنام، الفصل الأول). ولكن بين الإيمان والقانون توجد، على حد تعبير المؤلف، علاقة روح بجسد. - الأطروحة الرابعة: الشريعة الدينية (القانون الديني) التي أوحيت للشعب اليهودي قد اعتبرت، في إسرائيل القديمة، واتخذت كقانون السياسي.

هكذا يبدو أن الأطروحة المركزية التي تضمنها كتاب مندلسون "القدس أو السلطة الدينية واليهودية" تتمثل في الدعوة إلى التسامح الديني، وفي هذه المحاولة يعرض موسى مندلسون تأملا حول الحدود المحترمة (بكسر الراء) لكل واحدة من السلطتين: المدنية - الدولة - والدينية - الكنيسة (أو الكنيس (المعبد اليهودي) أو المسجد) -، وكذلك حدود كلا هذين التوجهين الأخلاقيين في مقابل توجه ثالث، أسمى، والمتمثل في حرية الضمير (وبالتالي إدانة كل إجراء طرد أو عزل (excommunication).

بالنسبة لهذه الأطروحة الأخيرة، والتي هي ذات أهمية قصوى في نظريته حول التسامح الديني، يقدم مندلسون ويطور شرحا مفصلا. إذا كانت الدولة قد ولدت من علاقة الناس مع بعضهم البعض، فإن الكنيسة، وفقا لمندلسون، تقوم على علاقة الإنسان مع الله. ومع ذلك، فإن الله ليس كائنا "يحتاج إلى إرادتنا الحسنة، ويستلزم مساعدتنا، ويطلب بأحد حقوقنا لاستخدامه، أو قد تكون حقوقه في صراع واختلاط مع حقوقنا". إلا أن هذا الرأي الخاطئ أدى، إلى جانب واجبات الشعب تجاه بعضهم البعض، إلى قبول واجبات معينة للإنسان ضد الله، والتي يمكنها أن تتصادم، والتي، في حالة الاصطدام والتضارب، يجب إعطاء الأولوية للواجبات تجاه الله. ويرفض مندلسون هذا التشبيه الكاذب و "السخيف" مسلطا الضوء على هذه النقطة ومشددا على الشرور، التي لا حصر لها، الناتجة عنه، بمثل العنف والاضطهاد والصراعات والاضطراب.

ومع ذلك، وفقا لمندلسون، الواجبات الإنسانية نحو الله ليست واجبات خاصة. على العكس من ذلك، يجب أن تعتبر جميع التزامات الإنسان واجبات تجاه الله: "يجب علينا، لمحبة الله، أن نحب بعضنا بإخلاص، و أن نحب مخلوقاته؛ تماما مثلما نحن متحدون بواسطة حب عقلائي لأنفسنا، أن أقراننا". في نظام الواجبات الإنسانية، يميز مندلسون مبدأ مزدوج: من ناحية الفلسفة الأخلاقية، التي ولدت من العلاقة بين الإنسان والطبيعة، ومن جهة أخرى، الدين، الذي يتطور انطلاقا من العلاقة مخلوق-خالق. وبما أن الظروف

الطبيعية ليست أكثر من تعبيرات عن الإرادة الإلهية، وفقا لمندلسون، فإن المبدئين يتزامنان في نهاية المطاف، بحيث أن وصايا الفلسفة الأخلاقية ينبغي أن تحترم بقدر احترام إرادة الله. وهذا يعني، وفقا لمندلسون، أن الدين لا يفرض أي واجبات أخرى على الإنسان سوى تلك التي فرضت سابقا من القانون الطبيعي. "إن الله لا يحتاج إلى مساعدتنا؛ لا يطلب منا أية خدمة، ولا أية تضحية بحقنا لصالحه، ولا أي تخلي عن استقلاليتنا لمصلحته".* لذلك، لا يمكن أبدا أن يكون هناك أي تصادمات أو تضارب بين الواجبات تجاه الله و الواجبات تجاه أنفسنا وأقراننا. من هذه التصريحات استنتج مندلسون أنه لهذا السبب أيضا الكنيسة لا يمكنها أن تدعي ملكية أو حيازة أي حق على الشعب، بمعنى، لا حقا كاملا ولا حقا ناقصا. وبالتالي، لا يمكن أبدا أن يكون هناك تضارب في الحقوق بين الكنيسة والمواطنين، وبالتالي أيضا مع أي عقد، لأنه، وفقا لمندلسون، كل عقد يفترض مسبقا حالات اصطدام وتنازع، يجب أن تقرر ويبث فيها بواسطته.

بيد أن هذا الاستنتاج يتضمن بعض المشاكل التي يتجاهلها مندلسون بصمته وسكوته عنها. وهكذا، فإن الانتقال من تأكيد عدم وجود واجبات خاصة لله يظهر في التأكيد على أن الكنيسة، أيضا - بما أنها تمثل الله - لا يمكنها أن تطالب بأي حقوق أو خدمات من أعضائها، فهذا منطقيًا غير صحيح، فهي حقوق ناقصة. ومن غير الواضح أيضا لماذا لا يستطيع الناس أن يتحدوا طوعا لتشكيل مجتمع، يمنحهم من ثمة بعض الحقوق التي يمكن أن تفرض من خلال تدابير قسرية. على العكس من ذلك، نجد أن الحجج اللاهوتية لا تتكلم ضد نفسها، ولكنها لا تستمد من القانون الطبيعي. وحول حجج معاصريه، فإن مثل هذا الاندماج من شأنه أن يخلق دولة داخل الدولة، ومع ذلك، فإنه لا يتكلم في هذا السياق.

ولما كانت الكنيسة لا تملك حقوقا، حتى الناقصة منها، على الخيرات والممتلكات، ولا يمكن لها بحكم طبيعتها أن تمتلكها، فإنه لا يمكنها بأي حال من الأحوال، حسب مندلسون، أن تمنح نفسها حقا إلزاميا، ولا يمكن إجبار أعضائها على أداء واجبات الكنيسة. إن واجبات الكنيسة هي التذكير والتحذير، الإرشاد

* وتعليقا على هذا المقطع، ينتقد مندلسون أيضا اللغة المضللة: "العبادة ليست خدمة نظهرها لله، المجد لله، وليس تكريما على الله. ومن أجل حفظ الكلمات، تغير معناها. ومع ذلك، فإن الرجل العادي، على الدوام، يتشبث بحسه الاعتيادي، ويتمسك دائما باستخدامه للغة، الأمر الذي تسبب في الكثير من الخط في مسائل الدين.

والتعليم، والتدعيم والتعزيز، والتشجيع، وواجبات المواطنين تجاه الكنيسة هي أذن منصتة وقلب مستعد. ولذلك لا يحق للكنيسة إثابة أو معاقبة أفعال معينة، بما أن الواجبات الدينية يجب أن تتأسس على روح الشعب، حيث أن هذه الالتزامات تقوم على تقبلها من عقول الناس. وفيما يتعلق بضمان مواطنيها، وفقا لمندلسون، ليس للدولة أي حق آخر سوى تعليم وتوجيه مواطنيها. وحول هذه النقطة لا يسمح لا بالثواب ولا بالعقاب، ولا الإكراه ولا الإغراء، حيث أن العقد الاجتماعي لم يمنح الدولة أي حق إلزامي على ضمان مواطنيها*. وثانيا، إن الحق في الآراء الشخصية غير قابل للمساومة، ولا يمكن بأي شكل من الأشكال نقله من خلال عقد إلى شخص آخر. ولذلك، فإن أي محاباة و تفضيل لديانة معينة وأي تمييز بسيط يجب اعتباره بمثابة عقوبة غير مباشرة محظورة على الدولة. إنه بالعقل وحده نستطيع أن نقود الناس لقبول أو رفض مذاهب وعقائد معينة.

ومع ذلك، بالنسبة لمندلسون، كل هذا التسامح الديني هو محدود فيما يتعلق بالتسامح مع الإلحاد و "الأبيقورية" من جهة، و من ناحية أخرى، التعصب الديني** داخل الدولة. في هذا المقام، وكما هو الحال مع معظم معاصريه، يؤكد أن مثل هذه المذاهب والتعاليم، التي تمس استمرار وجود الدولة وتشكل تهديدا لها و " التي معها – يقصد تلك المذاهب – لا يمكن للثروة العامة أن توجد" لا ينبغي التسامح معها في الدولة. بالطبع، حق منع مثل هذه التعاليم و المذاهب لا يمكن أن يمارس إلا من قبل الدولة "من بعيد"، أي ممارسته بشكل معتدل فقط، و فقط بالنسبة للمذاهب التي يركز عليها النعيم الحقيقي. يعتمد مندلسون على مذاهب وجود الله، والعناية الإلهية والحياة الأبدية، أي على هذه " المبادئ الرئيسية التي تتفق حولها جميع الأديان"***. غير أنه لا ينبغي للدولة أن تتدخل مباشرة في المنازعات، وأن تسعى إلى اتخاذ القرار

* غير أن مندلسون يثبت في هذه الحجة، التي لا يتكلم عنها، أنه غير متناسق: خلف هذا السبب نجد العرف في ذلك الوقت هو قصر هدف الدولة على الخيرات الخارجية مثل الأمن والرخاء، بحيث لا تهتم الدولة بالمعتقدات الدينية لمواطنيها و لا تعلق بشأنها. ولكن بما أن مندلسون يحمل الدولة مهمة ومسئولة سعادة مواطنيها في الآخرة، فإنه لم يعد بإمكانه استخدام هذه الحجة. لذلك، يجب أن يؤكد أيضا حجته الثانية.

** ومع ذلك، مندلسون لا يوضح ما المقصود "التعصب" الديني. إنبنزو (Ebenzo) أيضا لا يزال متفتحا إذا، مثل العديد من معاصريه، اعتبر بعض الطوائف مثل الكويكرز (Quakers) متعصبين من البداية.

*** مثل الكثير من الفلاسفة في عصره، يرى مندلسون أن عناصر الدين الطبيعي يمكن العثور عليها في جميع الأديان الوضعية. أما عدد ونطاق هذه "المبادئ والمواد الأساسية" كان محل اختلاف كبير. ومع ذلك، يرى مندلسون أن هذا الدين الطبيعي ليس أساسا للدولة فقط، ولكن أيضا كتحقق للهدف الأقصى للدولة.

بواسطة السلطة، لأن ذلك سينعكس سلبا على هدفها النهائي. وبالإضافة إلى هذا التسامح الذي منحه الدولة، يعرب مندلسون أيضا في هذا السياق عن وجهة نظره فيما يخص مسألة الاستبعاد والحرمان أو الطرد من الكنيسة.

إن التركيز الرئيسي في مقدمته، على الرغم من ذلك، يضع مندلسون في معارضة صريحة لمطلب كريستيان ويلهلم دوهم* (Christian Wilhelm Dohm) لفرض "الطرد" في اليهودية، وذلك بمساعدة السلطات، إذا لزم الأمر، ومن ثم إعطاء سلطة الدولة على الأشياء الكنسية. يرفض مندلسون بشكل أساسي وقطعي حق الكنائس في الحرمان، حتى لو كان هذا يتعلق فقط بالمجال الديني المباشر. في نهاية هذا الجزء الأول، يمكننا أن نقرأ: " الحق في الإبعاد والطرده، الذي يمكن للدولة في بعض الأحيان أن تمنحه لنفسها، معارض تماما لروح الدين. طرد، إقصاء، واستبعاد الأخ الراغب في المشاركة في تكويني وتهذيبي والذي يريد أن يرفع إلى الله قلبه وقلبي من خلال التعاون الخير! إذا كان الدين لا يسمح لنفسه بأية عقوبة تعسفية، فإنه لا يمكنه بالتأكيد أن يبيح لنفسه هذا العذاب للروح الذي ليس حساسا سوى لمن هو ديني حقا. انظروا إلى كل هؤلاء التعساء الذين كان من المفترض منذ زمن إصلاحهم من خلال الطرد واللعن ... أيها القارئ، أيا كانت الكنيسة الخارجية، أو الكنيس (معبد اليهود) أو المسجد الذي تنتمي إليه! إسأل نفسك إذن إذا كنت لا تصادف أكثر الدين الحقيقي في بيت المطرودين أكثر بكثير منه في البيت الكبير لقضاتهم (طارديهم)!"³².

إن مندلسون ينفي من حيث المبدأ حق الكنائس في استبعاد أعضاء جماعاتها، لأن الدين، أي دين، ليس مكرسا سوى للتثقيف والتنوير والبناء وللتحسين الروحي لهاته الذوات: الإقصاء هو إذن مستبعد، وهذه الممارسة ليس لها من معنى إلا في إطار السلطة الزمنية: " لكل مجتمع الحق في الاستبعاد، ولكن ليس من

* كريستيان ويلهلم فون دوهم (1751-1820) هو موظف حكومي بروسي رفيع المستوى، ليبرالي ومستنير، قريب من فلسفة التنوير ولا سيما ليسينغ والدوائر اليهودية المستنيرة، موسى مندلسون. في سبعينيات القرن الثامن عشر، شارك في إصدار الدوريات التي تنشر أفكار التنوير الألماني. أصبح مستشارا للناخب الأكبر لبروسيا. إنه جزء من جمعية الأربعة ونادي الإثنين الذي يجمع العقول المستنيرة في بروسيا. من بين أمور أخرى، ناقش مشاكل يهود براندنبورغ. دوهم هو المدافع عن المساواة الطبيعية بين البشر.

³² Moses Mendelssohn, Jerusalem, op. cit, p. 104.

الكنيسة؛ لأنه يتعارض بشكل مطلق مع هدفها النهائي". والغرض من الكنيسة، حسبه، هو التوجيه وفعل الشكر، وكذلك الاقرار المشترك بالثقة في الله*. ولا يوجد سبب يمنع الأشخاص، المخطئين أو المنشقين أو المعارضين والمخالفين من المشاركة. حتى المجرمون، وفقا لمندلسون، لا يمكن منعهم من الدخول، لأنهم بطريقة أخرى ممنوعون من العودة**. " لقد كان غرض مندلسون هو علمنة التراث اليهودي الذي كان ينتمي إليه بتعميم الأنوار على أكبر قدر من الناس واستعمال العلوم الفكرية (الفلسفة، الأدب، الرياضيات، الموسيقى...) لإنارة العقول والارتقاء بها من "المنغلق" التراثي إلى "المنفتح" الكوني"³³.

ولكن حتى الدولة، حسب مندلسون، لا تسمح للمجتمع الكنسي بحق الطرد. هناك سببان رئيسيان لذلك: أولاً، لا تستطيع الدولة أن تترك سعادة مواطنيها تتضاءل. ولكن إذا تم استبعاد مواطن من كنيسته ولم يعد بإمكانه المشاركة في عبادة خارجية خلافا لإرادته، فإن سعادته تتضرر وتفسد، وفقا لمندلسون. ولكن هذا لا يتناقض مع حق الكنيسة في استبعاد المنشقين من الهدف الأسمى للدولة. كسبب ثان، يستدعي مندلسون العواقب الاجتماعية أيضا في المجال المدني، الأمر الذي يؤدي حتما إلى الاستبعاد من الكنيسة، مثل تشويه السمعة أو فقدان الثقة التي يتعرض لها الشخص المستبعد من قبل مواطنيه ويعاني منها. ولكن هذه العواقب تذهب إلى ما هو أبعد من المجال الكنسي، بحيث أنه في هذه الحالة أيضا الاستبعاد من الكنيسة يبدو متعارضا مع هدف الدولة. ولذلك، ونظرا لتعدد إمكانية إساءة استخدام الحرمان والطرده والاستبعاد من الكنيسة، لا يجوز الترخيص والسماح للكنيسة، وفقا لمندلسون، باستبعاد وجهات النظر والآراء المخالفة للكنيسة.

في نهاية الجزء الثاني، يمكننا أن نقرأ: " أيها الإخوة، هل تدخل التقوى الحقيقية ضمن اهتماماتكم؟ لذلك ألا نخلق الانسجام هنا حيث التنوع يشكل بوضوح الخطة والهدف النهائي للعناية الإلهية. لا أحد منا يفكر

* من الواضح أن مندلسون استخدم في هذا التصريح فكرة "الكنيسة الطبيعية" كمعيار لقياس جميع الكنائس الأخرى. وهو يتحدث نفسه عن "دار عبادة العقل".

** وبطبيعة الحال، بالنسبة لمندلسون، ليس هناك شك في أن الإخلال بالعبادة غير مقبول. ومع ذلك، في مواجهة هؤلاء اللامنضبطين والمشوشين، يحتاج المرء إلى قوانين علمانية مناسبة وشرطة، ولكن ليس حظر الكنيسة عليهم ومنعهم منها.

³³ الزين محمد شوقي، الثقافة في الأزمنة العجاف: فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 2013، ص. 115.

ويشعر تماما مثل شبيهه (أقرانه). لماذا نريد أن نخدع بعضنا البعض بكلمات كاذبة؟ إننا نفعل ذلك في علاقاتنا اليومية، وفي حواراتنا دون دلالة خاصة. لماذا نفعل ذلك مرة أخرى مع أمور تخص رفاهنا الأرضي الدنيوي، ووجهتنا (مسيرنا) كلها؟ لماذا نجعلها غير قابلة للمعرفة عن طريق تنكرات في الشؤون الأكثر أهمية في الحياة، بما أن الله لم يسجل عبثا كل واحد من ملامح وجهه الخاصة؟ ألا يعني ذلك معارضة العناية الإلهية ما دام أنه يمكننا فعل ذلك، القيام بإفشال غاية الخلق إذا كان ذلك ممكنا، العمل ضد رسالتنا، ووجهتنا في هذه الحياة وفي الأخرى (الأخرة)؟ ملك الأرض! إذا ما كان مسموحا لمساكن لنا (cohabitant) حقير أن يرفع صوته إليك، فلا تصدق مستشاريك الذين يريدون بواسطة كلمات معسولة أن يقحمونك ويقودونك الى مثل هذه الأعمال الشريرة. إما أن يكونوا هم أنفسهم (المستشارين) عميان أو معميون ولا يرون عدو البشرية الذي ينتظر في الكمين، أو أنهم يسعون إلى إعمائك. إن كنت قد استمعت لهم، فذاك في الواقع من كنزك الأثمن، لحرية التفكير! باسم النعيم ونعمتك، اجتماع الأديان ليس هو التسامح (...). إنه مخالف تماما للتسامح الحقيقي (...). باسم سعادتنا وسعادتك، نرجو أن لا تقود منزلتك وهيبتك إلى تحويل أية حقيقة أبدية، والتي بدونها لا يمكن للسعادة المدنية أن توجد، إلى قانون؛ وأي رأي ديني غير مبال بالدولة، إلى قانون الدولة! اهتم بفعل الإنسان، وجره أمام محكمة من القوانين الحكيمة، واترك لنا الفكر والكلام، مثلما تركها لنا أبينا كميراث غير قابل للتصرف (inaliénable)، وأعطانا إياها كحق ثابت لا رجعة فيه. هل عفا الزمن على الوصل بين القانون والرأي، بحيث أن الارتباط بينهما قد مضى عليه وقت جد بعيد، لدرجة يمكن معها إزالته تماما و إلغاءه كلية من دون ضرر مخيف. حاولوا على الأقل التخفيف من تأثيره الضار قدر ما تستطيعون، ووضع حدود حكيمة للأحكام المسبقة القائمة والتحيزات المظلمة. أما بالنسبة لورثة المستقبل، ارسموا على الأقل الطريق لرفعة هذه الثقافة، لهذا التسامح الكوني للإنسان (...). الذي يصبو إليه العقل ويسعى إليه عبثا ! لا تكافئوا ولا تعاقبوا أية عقيدة، لا تغروا ولا تفسدوا أي رأي ديني. من لا يعكر صفو السعادة العامة، ومن يتصرف بشكل جيد تجاه القوانين المدنية، واتجاهكم وأبناء وطنه، دعوه يتكلم كما يعتقد، يدعو الله بطريقته أو بطريقة والده، ويبحث عن خلاصه الأبدي أينما يعتقد العثور عليه. لا تدع أي شخص في دولك ليكون مراقب القلوب

وقاضي الأفكار، ولا أي شخص يمنح نفسه الحق الذي منحه لنفسه كلي العلم (l'omniscient) – يعني الله – وحده دون سواه! اذا كنا نرد ما للامبراطور الى الامبراطور، و نعطي ما لله لله! أحبوا الحقيقة! أحبوا السلام! "34.

- رابعا - التسامح المندلسوني: رؤية نقدية

إن النظرة النقدية لأفكار مندلسون السابقة، وخاصة حول التسامح، تجعلنا نسجل بتواضع أنه لم ينجح بشكل منهجي بشكل خاص في الجزء الأول، بما أنه يبدأ بمناقشة العلاقة بين الكنيسة والدولة، ثم بعد ذلك فقط، وهنا مكنم الضعف – إن لم نقل الخطأ –، كما لو أنه في انحدار، يعمل على توضيح المفاهيم الأساسية للقانون الطبيعي*. ثم يطبق بعد ذلك التوضيحات التي تم الحصول عليها هنا على العلاقة بين الدولة والكنيسة. إلى جانب هذه الصورة المتفائلة للإنسان، نجد أن الرؤية الجديدة التي أعطاها موسى مندلسون لليهودية سمحت له بتطوير تصور ليبرالي لـ"الحقيقة" ولدور الدولة. وبعيدا عن كونها إيمانا يرتكز على عقائد مفروضة، فإن اليهودية هي بالنسبة له تشريعات سماوية موحى بها والتي، بتركها لكل واحد حرية الضمير والاعتقاد، تهتم في المقام الأول بتنظيم علاقات الناس فيما بينهم. وهكذا نجد أنه، في العصور القديمة، استطاع اليهود أن يعيشوا في مجتمع حيث لم تكن الدولة و الدين تشكلان سوى شيئا واحدا، متبنين بالنسبة للقانون المدني الدستور الفسيفسائي (مختلط). اليهودية لا تمجد نفسها بزعمها أنها تمتلك "حصرية" على الحقائق الضرورية للسعادة، " فمندلسون الذي بقي طوال حياته مقيما على إخلاصه لليهودية التي ولد أبواه عليها، لا يعترف إلا بإيمان واحد ممكن، هو الإيمان بحقائق تاريخية"35 : إن حقائقها، التاريخية، هي مناسبة للشعب اليهودي، في حين أن الحقائق الكونية (الأبدية) هي متاحة للجميع وهي ليست موضوع أي وحي خارق فوق طبيعي.

³⁴ Moses Mendelssohn, Jerusalem, op. cit, pp. 186-188.

* ومع ذلك، هذا الانحدار هو بالضبط الذي يجعل مندلسون لدى معاصريه مشهورا بكونه من أنصار الحقوق الطبيعية.

³⁵ برهيه إميل، تاريخ الفلسفة – الجزء الخامس، القرن الثامن عشر، مرجع سابق، ص. 228.

إذا كان استخدام القوة أمر عديم المعنى ولا جدوى منه فيما يتصل بالمعتقدات، فإن الدور الأساسي للدولة ينبغي أن يكون في ضمان المساواة المدنية بغض النظر عن أية قناعة، دينية أو غيرها، من خلال السهر والحرص "عن بعد" على أن لا تفرض أية عقيدة متعصبة نفسها على غيرها من العقائد الأخرى. يمكن للكنيسة أن تساعد (الدولة) في هذه المهمة، غير أن وسائل عملها ستقتصر على التربية والتعليم والإقناع. لقد حاول مندلسون الذهاب إلى نهاية هذا المفهوم الليبرالي، من خلال الدفاع عن الخصوصية اليهودية - مثل أية خصوصية دينية أخرى - ضد المطالبات بالتحول إلى المسيحية والنداءات المتكررة لاعتمادها والتي كانت تلقى قبولا في ذلك الوقت. "لقد استعمل مندلسون هذا الجانب الضعيف من نمط التمثل المعتاد للمسيحية بطريقة ماهرة، من أجل رفض كل طلب من أي ابن أسرائيلي أن يبدل دينه. إذ، كما قال، بما أن العقيدة اليهودية هي، حتى حسب اعتراف المسيحيين، الطابق التحتي، الذي تركز عليه المسيحية بوصفها طباقا فوقيا، فإن الأمر يجري كما لو أن المرء أراد أن يشترط على أحدهم أن يهدم الطابق الأرضي، من أجل أن يستقر في الطابق الثاني"³⁶.

وفقا لمندلسون، تجانسية (uniformité) وتمائل المعتقدات تشكل خطرا على حرية الضمير وعلاوة على ذلك، لا يتفق مع مقاصد الله الذي يفضل التنوع. وبناء على ذلك، فإن الأمر لا يتعلق باستبدال وتسويق - "صفقة" - حقائق مقابل حقوق ولكن، بالأحرى، بالاعتراف باليهود وقبولهم، بخصوصيتهم، في المجتمع المدني. تجدر الإشارة إلى أن هذه النظرة الأخلاقية والقانونية التي تحدد للآخر (الدولة، مجتمع الأغلبية) واجب احترام الخصوصيات الثقافية هي أبعد عن أن تتوقف وتخلط مع المطالبة بـ"الحق في الاختلاف"؛ وبالتالي فإنها تفلت من غموض ولبس هذه العبارة، التي استغلت بمهارة اليوم من قبل عنصرية متخفية بالكاد.

من الملاحظ أيضا أن الكاتب يظل صارما بخصوص موقفه اليهودي حيث لا يمكن أن تنسب إليه أي دعوى بالتحريض على الاندماج وبالتالي الذوبان في المجتمعات (= طمس الهوية اليهودية). ألا يمكن

³⁶ إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة: فحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت/لبنان، ط 1، 2012، ص.261. (ملاحظة في الهامش)

تفسير هذا بكون عدد من اليهود، الحريصين على تحسين صورة " مشاركيهم في الدين " أثناء وبعد الثورة الفرنسية، قد اختزلوا هذا النداء من أجل التسامح إلى " دفاع وتوضيح " اليهودية بأن الاندماج كان ممكنا؟ " لقد استطاع اليهود أن يجنوا الثمرات لأنفسهم، (...) وأن يزوروا كثيرا من الحقائق التاريخية لستر مكايدهم وغاياتهم " ³⁷. من جانب آخر، يمكن أن نلاحظ أن التجربة الواقعية أثبتت أن (الديانة اليهودية) بدون طقوسها الخاصة التوقعية تُصبح لا شيء، ولذا كان من اليسير، بل من المنطقي بالنسبة لليهود المندمجين المعتنقين للمذهب الإصلاحى أن يعتنقوا المسيحية، فأولاد موسيس مندلسون وأولاد فرايد لندر، كلهم اعتنقوا المسيحية (...) رغبة في السلام وإيثارا للاندماج وأملأ في الحصول على مراكز متقدمة في الحياة " ³⁸. لقد تساءل إيمانويل ليفيناس ماذا تبقى من هذه الفلسفة اليهودية اليوم. ألا تظهر لنا المحن التي عانى منها الشعب اليهودي في القرن العشرين، من الاضطهاد إلى المحرقة، حدود تفاؤلية مندلسون؟

ولكن " في رغبة التحرر والانعقاد كما عبر عنها مندلسون لا ينبغي أبدا نسيان رسالة إسرائيل: الوجود مع الأمم، هو أيضا الوجود من أجلها (من أجل الأمم). لا شك في أن هذا الوعي بهذا التفرد العولمي هو قديم وخاص بالذهنية الدينية اليهودية، إنه العبقورية العبرية نفسها. غير أن عمل مندلسون يعبر عن بعد جديد هو، بدون الرجوع كلية إلى المعطيات الفلسفية في القرن الثامن عشر، راهن وينعش ويحرك يهودية اليوم. هذا العمل يبشر بالفعل بحقبة جديدة في التاريخ اليهودي. إنه يشهد على يهودية ترغب في تعايش وتناغم مع العالم غير اليهودي خلف الكونية الصوفية للوجود من أجل الآخرين (-l'être-pour-les-autres)، والتي كانت دائما مألوفة لديها. تعايش مفترض مسبقا من قبل دولة إسرائيل نفسها*. تعايش تتطلب بنيته و تنظيمه، لا محالة، معالجة فلسفية أكثر تعقيدا من تلك التي عرفتها الأنوار (عصر التنوير

³⁷ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة، دار القلم، دمشق/سوريا، ط 2، 1991، ص. 60.

³⁸ عبد الكريم الحسني، الصهيونية الغرب والمقدس والسياسة، شمس للنشر والتوزيع، القاهرة/مصر، ط 1، 2010، ص. 516-517.

* يمكن الرد على هذه الفكرة من خلال المجازر المرتكبة من قبل هذا الكيان)، و نحن هنا نريد أن نقول أين التسامح اليهودي من شتات يتصور لنفسه و يصنع لها دولة من خلال استعمار دولة أخرى و سلبها لأرضها).

الألماني) ليصبح ممكنا: ثيولوجيا (لاهوت) أقل تجريدا وإسكاتولوجيا (علم الأخريات) أقل بساطة في تقاويلته".

إن موسى مندلسون يعتبر مؤسس حركة التنوير الخاصة باليهودية المسماة بالهسكلالة (la Haskalah)، وهو يقف على مفترق طرق بمعية غوتهولد إفرام ليسينغ (1729-1781) بين الثقافة اليهودية والثقافة الألمانية. " لقد أدت آراء مندلسون إلى انقسام اليهود، فقد أراد جانب منها أن يصبح مواطنًا عاديًا، بينما خشي الجانب الآخر من الاندماج اليهودي في الحضارات الأخرى وامتصاصهم بالتالي، وضياع الصفات اليهودية المميزة. وشكلت الصهيونية الوجه المعبر عن هذا الخوف من الامتصاص"³⁹. إن آراءه التي طرحها، وخاصة في كتاب القدس أو في السلطة الدينية واليهودية، شكلت بداية الحركة الكبيرة لانفتاح اليهودية التي لا تزال تغذي العالم كله، والتي لم تخلو من الصراعات في داخل اليهودية. إن الكونية اليهودية اللامرتدة تتأسس حسبه على العقل الطبيعي المشترك بين الجميع، ولقائها مع الحركة العامة للتنوير، قد فتحت صفحة أخرى في تاريخ اليهود بشكل عام.

الخاتمة:

في ملاحظاته عن الدين الطبيعي، والكنيسة والدولة يظهر مندلسون اتفاقا واسعا مع الأفكار الأساسية للتنوير الألماني. ومع ذلك، هناك عدد لا يستهان به من المشكلات في المسائل الفردية و حول قضايا الاستقلالية. وهذا لا ينطبق فقط على الاعتبارات القانونية والفلسفية حول العلاقة بين الحقوق والواجبات، بل أيضا على تحديد الغرض من الدولة والهدف منها، الذي يتجاوز العالم الداخلي البحث، ويمتد إلى الاهتمام أيضا بالسعادة الأبدية في حد ذاتها. إنه يذهب إلى ما هو أبعد من كريستيان وولف، وسلطته في القانون الطبيعي. ومن ناحية أخرى، فإن موقف مندلسون بشأن مسألة التسامح الديني له سمات مميزة لا تكاد توجد عند مؤلفي عصره الآخرين، إذ لا يمكن العثور عليها بهذا الشكل بين غيره من المفكرين في زمانه. ويتجلى ذلك، على سبيل المثال، في مطالبته القاطعة بمعاملة جميع الأديان بشكل صارم من قبل

³⁹ رشاد عبد الله الشامي، الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، مرجع سابق، ص. 40.

الدولة، التي كان يدين معها تلك الممارسة المعتادة في هذه الفترة من الاعتراف بدين واحد كديانة متفق عليها والأفضلية المرتبطة بها. وهناك خصوصية في خطاب القانون الطبيعي في وقته هي أيضا إجابة مندلسون الواسعة على مسألة تسامح الكنيسة الداخلية. هنا، يظهر بوضوح تأثير مندلسون بعقلانية عصره، إذا كان لا يأخذ في الاعتبار إختلاف الفهم الذاتي للأديان المختلفة، والكنائس والطوائف ودلالة الشعائر والطقوس الخارجية ويجعل بعض الجمل القليلة من دين العقل المعيار الحاسم للتسامح الديني. ومع ذلك، يبدو له أنه من المستحيل التسامح مع الإلحاد و "الأبيقورية" الأمر الذي يجعله، بطبيعة الحال، يلتقي مرة أخرى مع رأي الأغلبية العظمى من معاصريه.

المبحث الثالث: التسامح الكانطي كاحترام: رؤية أخلاقية ودينية وسياسة

- أولا - أخلاق الاستقلالية والتسامح

- ثانيا - فكرة التسامح في الدين الأخلاقي

- ثالثا - التسامح السياسي: مفهوم القانون
والدولة

- رابعا - التسامح الكانطي: رؤية نقدية
معاصرة

تمهيد:

في البداية، ينبغي الإشارة إلى الثناء الذي خص به الروائي والمؤرخ الروسي كرامزين (Kramzine)*، في مؤلفه الشهير "رسائل مسافر روسي"، الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط، وكذا الإشادة بخصاله الإنسانية، وخصوصا روح التسامح لديه. " إن كانط، سواء في كلامه المؤلف أو الفلسفي، لم يكن يترك لدى مستمعيه أو قراءه انطبعا بأنه ذو روح مذهبية أو فكر دوغمائي. لقد كان كانط، فيما يتعلق بروح التسامح، ابن عصره"¹. فإذا كان الإضطهاد المادي والإكراه الجسدي، في تلك الفترة، قد توقف تقريبا، فإن بعض الممارسات العنيفة مثل المضايقات، والإرغام على السكوت والمنفى كانت لا تزال قائمة، وقد كان كانط نفسه أحد ضحايا هذه الممارسات. وإذا كان كانط، كما هو معلوم، لم يكرس أي من كتاباته تحديدا لمسألة التسامح، ولكن مع ذلك يمكن العثور عليه في جميع أعماله. وتظهر نظرة عامة موجزة في الصفحات التالية كيف يمكن إعادة بناء رؤيته للتسامح انطلاقا من: (1) المفاهيم الأساسية لفلسفته الأخلاقية (2)، وفلسفته للدين، و (3) فلسفته للقانون والدولة، وفي الأخير (4) مقارنة التسامح الكانطي وفق رؤية نقدية معاصرة.

– أولا – أخلاق الاستقلالية والتسامح

يجب أن نبدأ بملاحظة تغير وانزياح، لم يدركه لوك، من الحرية الفردية إلى الاستقلالية، هو في طريقه إلى أن يصبح أحد الأسس الحقيقية للتسامح. ففي حين أن التسامح حسب لوك لا يقوم منذ البداية على الاستقلالية (autonomie)، بما أن الأمر لا يتعلق كثيرا بطاعة الإنسان لنفسه بقدر ما يتعلق بطاعة الله، لم يعد هناك ما يميز كثيرا نسق لوك، حينما تم إجراء هذا الانزياح، عن نسق أكمل للحرية مفهوم على طريقة روسو أو كانط. صحيح أن الإنسان، حسب روسو، بدخوله إلى الحالة المدنية قد يخسر حريته

* نيكولاي ميخائيلوفيتش كرامزين (Nikolai Mikhaïlovitch Kramzine)، مؤرخ وروائي روسي، ولد في سيمبيرسك (أوليانوفسك حاليا) سنة 1766، و توفي سنة 1826 بمدينة سان بيترسبورغ. من بين أعماله نجد: تاريخ الدولة الروسية، رحلة إلى فرنسا، رسائل مسافر روسي، أو جين و جولي، ليزا المسكينة... الخ.

¹ Ghislain Waterlot, « La question de la tolérance chez Kant », dans : Cahiers Éric Weil III: Interprétations de Kant, Textes recueillis par Jean Quillien et Gilbert Kirscher (Collection UL3), Lille, Presses universitaires de Lille, 1992, p. 151.

الطبيعية لكنه يعوض ذلك بربح الحرية المدنية والأخلاقية وهو ما عبر عنه قائلا: " ويمكننا أن نضيف إلى مكتسبات الحالة المدنية، والتي جننا على ذكرها، الحرية الأخلاقية وهي وحدها ما يجعل من الإنسان سيّدا على نفسه؛ ذلك أن نزوة الاشتهاء وحدها عبودية، وطاعة القانون الذي سنناه لأنفسنا حرية"². أما كانط فهو يعتبر أول من حدد مفهوم الاستقلالية باعتبارها المبدأ الأسمى للأخلاق، هذا ما أشار إليه كانط في نقد العقل العملي بقوله: " الاستقلال الذاتي للإرادة هو المبدأ الوحيد لكل القوانين الأخلاقية وللواجبات المطابقة لها؛ وكل تنافر التحكم من جهة أخرى ليس فقط لا يؤسس أي إلزام على الإطلاق، بل هو أكثر من ذلك مضاد لمبدأ الإلزام ولأخلاقية الإرادة"³.

تشير الاستقلالية، بالمعنى الضعيف، إلى القدرة على القيام بأفعال بمفردنا بعدما كنا نقوم بها بمساعدة الآخرين. بالمعنى الدقيق للمصطلح، إن الاستقلالية لا تعني "صنع القانون"، بل الاعتراف والرغبة في بلوغ ما يمكن أن يدعى بالفعل "قانون"، أي ما يمكن أن يكون مرغوباً فيه من قبل من الجميع بدون تناقض. أما في " علم الأخلاق (فإن) استقلالية الإرادة عند كانط هي مميز الإرادة المحض بوصفها لا تقبل التعيين ولا التحدد إلا بمقتضى جوهرها الخاص بها، أي بمقتضى الشكل الكلي الوحيد للقانون الأخلاقي بمعزل عن كل مؤثر ملموس"⁴.

السمة الأساسية للأخلاق الكانطية هي طابعها المستقل باعتبارها أخلاق مؤسسة حصراً على العقلنة و متحررة من جميع التأسيسات الدينية التقليدية. " وهكذا فإن الأخلاق لا تحتاج أبداً فيما يتعلق بذاتها (...) إلى الدين، بل، بفضل العقل المحض العملي، هي مكتفية بذاتها"⁵. إن مفهوم استقلالية العقل يقود كانط إلى إحداث ثورة حقيقية، بإقامته فرقاً جوهرياً بين الإرشاد/التلقين الديني والتكوين الأخلاقي. " إن السلطة

² روسو جان جاك، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة عبد العزيز لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2011، ص. 100.

³ إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2008، ص. 86-87.

⁴ أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، المجلد الأول، A-G، ترجمة أحمد خليل أحمد، إشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت- باريس، لبنان-فرنسا، الطبعة الثانية، 2001، ص 120-121.

⁵ إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة: فتحى المسكينى، جداول للنشر والتوزيع، بيروت/لبنان، ط 1، 2012، ص. 45.

التي تهيأت للقانون الأخلاقي مرجعها إلى العقل، والقانون الأخلاقي لا يعبر إلا عن استقلال العقل العملي المحض".⁶ إن الأخلاق ليس لها أساس ديني فحسب، بل من التناقض أن نعطيها مثل هذا الأساس: إننا نخطر بجعلها أخلاق المنفعة والمصلحة، والثواب، والخضوع الخارجي، أخلاق الاتباع (l'hétéronomie) وليس أخلاق الاستقلالية، " وقد عمم هذه القاعدة لدرجة أنه عدها سارية حتى على الأحكام والقوانين الدينية".⁷ وليس من الضروري أن نشير هنا إلى أن الأساس الديني للأخلاق على وجه التحديد قد بدا إشكاليا بشكل خاص بالنسبة لمسألة التسامح، إلى الحد الذي أكد فيه بيار بايل (Pierre Bayle) أنه لا توجد علاقة بين الأخلاق والخوف من الله. " فإذن بالنسبة للأخلاق، فليست تحتاج مطلقا إلى الدين؛ بل تكتفي بذاتها بفضل العقل الخالص العملي".⁸ يبين كانط في كتابه تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق أن الاستقلالية تشكل أساس الأخلاق، مثلما هي تشكل تمظهرا لحرية الإنسان بوصفه كائنا عاقلا. " إن هذه الاستقلالية أو القدرة على إنشاء قرارات أخلاقية متطابقة مع القانون المنبعث من العقل العملي نفسه هي الحقيقة الأساسية التي ينبغي أن تحكم تقييمنا لكل شيء آخر".⁹

من الواضح أن تأسيس التسامح على الاستقلالية ينطوي على قلب كلي للنظرة المذهبية الدوغمائية. ويصوغ كانط " المبدأ الأسمى للأخلاق بعبارات معروفة جيدا: " إفعل بحيث يمكن لمسلمة إرادتك أن تصح دائما وفي الوقت نفسه مبدأ تشريع عام".¹⁰ هذه الاستقلالية الأخلاقية تقترض أن الأخلاق مستقلة عن أي مبدأ آخر من طبيعة مفروضة خارجيا، مثل السعادة، سواء الأرضية أو السماوية، وهو أمر مهم بالنسبة لمسألة التسامح. " السعادة وحدها هيهايات أن تكون هي الخير الأسمى بالنسبة إلى عقلنا. إن العقل

⁶ محمد عويضة كامل، إيمانويل كانط شيخ الفلسفة في العصر الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، ط1، 1993، ص. 32-33.

⁷ علي أكبر أحمددي، الحداثة عند كانط في رحاب آراء الشيخ مرتضى مطهري - "رؤية نقدية معاصرة" -، ترجمة: أسعد مندي الكعبي، سلسلة الدراسات الغربية (8)، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية - العتبة العباسية المقدسة -، النجف/العراق، ط1، 2017، ص. 86.

⁸ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب-بيروت/لبنان، ط1، 2000، ص. 37.

⁹ أمير عباس صالح، إيمانويل كانط (الجزء الثاني: ما بعد الطبيعة - فلسفة الدين)، سلسلة دراسات نقدية في أعلام الغرب، العتبة العباسية المقدسة - المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، قم/إيران، ط1، 2019، ص. 216.

¹⁰ إيمانويل كانت، نقد العقل العملي، مرجع سابق، ص. 83.

لا يأخذ بها (مهما كانت ميوله قوية إليها) إلا إذا كانت متفقة مع ما يجعل الإنسان جديراً بأن يكون سعيداً، أي مع السلوك الأخلاقي الجيد"¹¹. إن فلسفة أخلاقية خالصة ينبغي تفسيرها انطلاقاً من مبادئ العقل العملي، ويجب أن تكون أوامرها القطعية قابلة للتبرير دون استثناء، وأن تطمح إلى صحة وصلاحية مطلقة.

إن مبدأ السعادة هو بالتأكيد دافع للعمل، ولكن ليس للعمل الأخلاقي. إن "طبيعة رغبات الإنسان مصوغة بشكل يستحيل معه تحقق السعادة التامة في جميع أنماطها، فهي تتغير مع تغير الزمان والمكان والظروف، وعندما نطلق لها العنان تجمع ولا تتوقف عند حد معين، حيث تتزايد باستمرار، وعادة ما تسفر عن حدوث فراغ في نفس الإنسان"¹². والسبب في ذلك هو أن جميع العناصر التي يتكون منها مفهوم السعادة هي في مجموعها من طبيعة تجريبية، "أي أنها يجب أن تستمد بأكملها من التجربة، وأن فكرة السعادة يلزمها بالضرورة فكرة كل مطلق وقدرة أعظم من الإحساس بالهناء في حالتي الراهنة والمستقبلية على السواء. بيد أنه من المستحيل على كائن متناه وإن ظن في نفسه أنه أحكم المخلوقات وأشدّها قوة، أن يكون فكرة محددة عما يريده على وجه الدقة من وجوده على هذه الأرض."¹³ إن استقلال المبادئ الأخلاقية كلية عن أي أساس خارجي مثل مبدأ السعادة له عواقب هامة على مسألة التسامح. لقد اعتبر كانط، على سبيل المثال، أن تقييد الحرية الفردية في مجال الممارسة الدينية ليس له ما يبرره، لأن استقلالية الشخص في هذه الحالة ستكون محدودة من أجل مصلحة حقيقة دينية أنشئت من جانب واحد. لا يوجد أي مبدأ خارج عن العقل يبرر الفعل الأخلاقي.

الاستنتاج الذي يتوصل إليه كانط هو أنه ليس من الممكن التفكير في أنه باستطاعتنا القيام بشيء ما لشخص آخر، على سبيل المثال من أجل إعطائه حياة أفضل، ولكن الشيء الوحيد الذي يمكننا فعله هو

¹¹ عبد الرحمن بدوي، إيمانويل كنت، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 1، 1977، ص. 366-367.

¹² أمير عباس صالح، إيمانويل كانط (الجزء الثالث: فلسفة الأخلاق - الحداثة)، مرجع سابق، ص. 47.

¹³ إيمانويل كنت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: عبد الغفار مكاي، ص. 87-88. ترجمة: نازلي إسماعيل حسين و محمد فتحي الشنيطي، تقديم: عمر مهيب، ص. 263.

الاعتراف بالاحترام المتبادل بين الناس. إن " مقارنة كانط في الاحترام المتبادل تجسد الالتزام بالتفكير العام، حيث يتتبع الأفراد الحقيقة من خلال حوار يضمن فيه أن يأخذ الأفراد آراء الآخرين مأخذ الجد "14. إن الذي يحدد الإنسان ويميزه هو أنه شخص أخلاقي. بالنسبة لكانط، يوضع الشخص في المقام الأول، خارج أي اعتبار ديني، ويتطلب دوافع أخلاقية جديرة بالاهتمام لشخص معين، على الرغم من أنه قد يكون لديه معتقدات وقناعات مختلفة عن الحياة الحقيقية المقبولة من الله. إن أساس فكرة كانط المتمثلة في التصرف وفق الواجب، هو احترام الآخر بوصفه شخصا، باعتباره إنسان و" غاية في ذاته"، " ومن ثم، فالإنسان لا يسعه أن يكون غاية قصوى للخليفة إلا من حيث هو كائن أخلاقي "15. إن الشرط المطلق لتحقيق "الوحدة في المحبة" والوصول إليها يكمن في إقامة علاقات بين أشخاص يعتبرون أنفسهم كل واحد منهم بأنه " غاية في ذاته"، لأن هذا هو، وفقا لكانط، المبدأ الحقيقي للإنسانية. " ومن هذا المنطلق ينادي كانط باحترام كل شخص لأن فيه تتمثل الإنسانية كلها، وبالتالي يصدر السلوك الأخلاقي حقا ممن يحترم الإنسانية في ذاته وفي الآخر كغاية ولا كوسيلة فقط. ويعني هذا أن كل واحد ينظر إلى الآخر على أنه شخص مساو له في الحقوق والواجبات، وذلك كضمان لتحقيق ذاته كشخص عاقل يتقدم نحو الكمال الأخلاقي "16.

إن التسامح الحقيقي يظهر إذن باعتباره "الوسيلة" الوحيدة، بالنسبة للموجودات التي هي كل واحد منها " غاية في ذاته"، من أجل التواصل. الاحترام كواجب في ذاته، دون قيد أو شرط، هو ما يجب على البشر فيما بينهم باعتبارهم أعضاء مستقلين في "مملكة الغايات". هذه هي النقطة الرئيسية للأخلاقيات الكانطية، أن الآخرين يجب أن يحترموا باعتبارهم أشخاصا أخلاقيين دون الحاجة إلى النظر في أسباب أخرى للاحترام، أي دون الأخذ في الاعتبار دوافع أخرى من أجل احترامه. إن إدراج أي دافع آخر، على سبيل

14 ستيفن ديبلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ترجمة ربيع وهبة - مراجعة علا أبو زيد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة/مصر، ط 1، 2003، ص. 698.

15 مراد وهبة، المذهب عند كانط، ترجمة: نظمي لوقا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة/مصر، دط، 1974، ص. 99.

16 الأب نادر ميشيل، مدعوون إلى الحرية - دراسة في أسس الأخلاق المسيحية -، سلسلة دراسات لاهوتية، دار المشرق، بيروت/لبنان، ط 3، 2007، ص. 113.

المثال رفاه الآخر أو الذات، كمحرك للفعل، سيعني إدخال عامل سيجعل الاحترام أقل أهمية. بالنسبة لكانط، إن ما يعتبر خيرا أخلاقيا والحياة السعيدة هما أمران مختلفان، "ذلك لأن جعل إنسان سعيدا شيء آخر غير جعله خيرا".¹⁷

هذا التمييز الكانطي بين القواعد الأخلاقية ذات الصلاحية العامة والمذاهب الأخلاقية الأخرى له أهمية كبرى بالنسبة للمناقشة حول التسامح ويوفر عناصر مهمة للنقاش حول التسامح في الفترات السابقة. هذه العناصر تتمثل في: (أ) لم يعد من المناسب التساؤل عما إذا كان ينبغي أن يكون للأخلاق قاعدة دينية؛ (ب) مقارنة كانط تمنح نظرة جديدة بخصوص "مفارقة التسامح"، وهذا يعني أن التسامح يمكنه أن يعني واجب التسامح مع اللاأخلاقي، وأن (ج) التسامح كاحترام متبادل بين البشر واجب عام. هكذا يبدو أن التسامح والاستقلالية مرتبطان أشد الارتباط، فعندما نقبل أنفسنا بالشكل الذي نحن عليه، أي بنقاط قوتنا وضعفنا، نخطو خطوة نحو الاستقلالية، نحو الحرية في أن نكون من نكون. ويمكن أن نختم الشق الأخلاقي للتسامح بقولنا أن الاحترام يؤدي إلى التسامح، والمسؤولية تقود إلى الاستقلالية.

– ثانيا – فكرة التسامح في الدين الأخلاقي

لقد كان التبرير الفلسفي للتسامح بمثابة سلاح غايته إسقاط قبضة رجال الدين المهيمنة على العقول والمؤسسات، "دفعنا لهيمنة رجال الكنيسة على حياة المواطنين وتدخلهم في المجالات التي تعد عند خصومهم مجالات غير دينية"¹⁸. ولم يغيب كانط عن المساهمة في هذا الجهد، حيث يمكننا أن نقرأ في مذهبه الفلسفي للدين، والمعروف تحت عنوان الدين في حدود مجرد العقل، وفي بعض الكتابات الأخرى أيضا، عرضا كاملا، مميزا وأصيلا في بعض الأحيان حول ضرورة التسامح والحاجة إليه. تقول جيوفانا بورادوري، في كتابها الفلسفة في زمن الإرهاب: "يعود المعنى المعاصر، الذي نعرفه اليوم، للتسامح بآرثه إلى التنوير؛ فقد فهم كانط التسامح بوصفه وعد تحرر العصر الحديث. وفقا لقراءة دريدا، فإن

¹⁷ إيمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة متبوع بأسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: نازلي إسماعيل حسين و محمد فتحي الشنيطي، تقديم: عمر مهيل، موفم للنشر، ط1، 1991، ص. 302.

¹⁸ طه عبد الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمائية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب – بيروت/لبنان، ط 2، 2012، ص. 202.

التضمينات الإشكالية للتسامح تبدأ مع مشروع كانط في إعادة موضعة الدين "في" حدود العقل، بقصد تعطيل الجانب اللاعقلاني الكامن فيه؛ إذ يوضح نص كانط الكلاسيكي: "الدين في حدود العقل وحده" إرادة كانط تلك¹⁹.

لقد كان الدين سببا مباشرا للصراعات والاقত্তال والعنف، لذلك يقول كانط: "إن الحروب التي هزت العالم وأدمت جراحه بكل أشكالها لم يكن لديها شيء سوى صراع العقائد"²⁰. ويرى أن ما سبب المآسي والعنف والرعب التي شهدتها البشرية على مر التاريخ هو اللاهوت التاريخي لأنه إيمان دوجماتيقي يفرق الإنسانية في طوائف إيمانية متناحرة، فـ"الإيمان التاريخي عند (كانط) هو إيمان العبادة الإلهية، (...) يغرق البشر في طوفان من الطقوس الجوفاء التي تخلق روح التعصب عند الشعوب بحيث لا تتنفس إلا القتل والمذابح، وتضع الشعوب في حالة حرب مع جميع الشعوب الأخرى على حد تعبير روسو"²¹.

يطور كانط رؤيته الخاصة لمجتمع دامج ومتسامح، الساخرة نوعا ما، على أساس نقده لليهودية. يرى كانط، مرسخا مفهومه للمجتمع فيما يتعلق بالتسامح والإدماج، أنه من الضروري تحدي تلك النزعة التوحيدية الاختيارية في تفضيل السلطة الإلهية وإتاحة الفرصة للبشر في بلوغ هذه السلطة على اليقين القطعي للقانون الأخلاقي الذي يتطلب الاعتراف بالكرامة المتأصلة في كل كائن بشري، هذا "الإلزام الأخلاقي يتطلب أن نتصرف بطريقة تحترم كرامة كل إنسان"²². على ضوء هذه المخاوف، يقدم كانط أسئلة مدهشة على الخطاب الدائر حول التوحيد، مشككا في أهمية الوحدة العددية للإله نفسه. ولعل الأهم من ذلك، أن توحيدة المعقلن بشكل كبير يجعل التسامح (كتسامح-دامج) مبدأً ذا قيمة في حد ذاته وليس مجرد أداة براغماتية وضرورية للغاية للتعامل مع الطبيعة المتنوعة للعالم الحديث. "ويمكننا أن نرى

¹⁹ جاك دريدا، تفكيك مفهوم الإرهاب، جيوفانا بورادوري، ضمن كتاب: الفلسفة في زمن الإرهاب - حوارات مع بورغن هابرماس و جاك دريدا - ترجمة وتقديم: خلدون النبواني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت/لبنان؛ الدوحة/قطر، ط 1، 2013، ص. 246.

²⁰ فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، مصر العربية للنشر، القاهرة، جمهورية مصر العربية، الطبعة 1، 2001، ص. 57.

²¹ نفس المرجع، ص. 51.

²² ريتشارد ج. برنشتاين، "الانقسام العلماني-الديني: معاصر التراث الكانطي"، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت/لبنان، العدد 9، خريف 2017، ص. 241.

كيف يسهم الفهم الكانطي لكرامة كل إنسان أيضا في معيار التسامح (المعيار الذي لم يلحظه كانط بشكل تام دائما)، فمثلا يقول كانط في كتاب صراع الملكات (أو الكليات): "إن وجود عدد من الأديان المتنوعة في دولة، مرغوب". وهذا في الواقع مرغوب إلى درجة أنه إشارة جيدة - إشارة إلى السماح للناس بحرية الاعتقاد"²³.

لكن، وبشكل مفارقي، نجده في مؤلفه "مشروع السلام الدائم"، يتعجب من هذا التعدد والاختلاف الديني الذي يراه مجرد اختلاف شكلي مقابل الدين الحقيقي الواحد، حيث يقول: " اختلاف الأديان" تعبير عجيب ! كما لو صح أن نتحدث عن اختلاف الأخلاق. يمكن أن تكون هناك أنواع من العقائد مختلفة لا من جهة الدين في ذاته، بل من حيث تاريخ الأساليب التي استعملت في نشر العقيدة، وهذه تدخل في باب الدراسة والتحصيل. وهناك كذلك كتب في الدين مختلفة (مثل الزندافستا، والفيديا، والقرآن، الخ...)، ولكن لا يمكن أن يكون هناك إلا دين حق واحد لجميع الناس وجميع الأزمان. وإذن فليست هذه العقائد والكتب سوى أدوات في خدمة الدين، أي أنها أمور عارضة. يمكن أن تختلف اختلافا كثيرا باختلاف الزمان والمكان."²⁴

ومع ذلك، هذا لا يعني، وفقا لكانط، أن العقيدة ليست مهمة أو أساسية. في الواقع، يسعى الناس إلى الحصول على نوع من الدعم الملموس في المسائل الدينية، ولذلك لا بد من إنشاء "عقيدة كنسية". ومع ذلك، يشير إلى أنه يجب تجنب اعتبار معتقدا معيننا لكنيسة معينة على أنه الدين الحقيقي، بما أن الإيمان الديني الخالص القائم بشكل كلي على العقلانية يمكن الاعتراف به كضرورة، باعتباره الكنيسة الحقيقية الوحيدة. لذلك، " عندما تؤثر (طبقا لمحدودية العقل البشري التي لا مناص منها) عقيدة تاريخية ما، بما هي وسيلة هادية، على الدين المحض، ولكن مع الوعي بأنها هي كذلك مجرد وسيلة، وعندما تحمل هذه العقيدة معها، بما هي إيمان كنسي، مبدأ للاقترب بشكل متواصل من الإيمان الديني المحض، من أجل أن تستطيع في نهاية المطاف أن تتخلص من تلك الوسيلة الهادية، فإنه يمكن لهكذا كنيسة أن تسمى الكنيسة

²³ نفس المرجع، ص. 246.

²⁴ إيمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ترجمة: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1952، ص. 80. (الهامش)

الحقيقية؛ ولكن بما أنه لا يمكن أبداً تفادي النزاع حول العقائد الإيمانية التاريخية، فإنها لا تسمى سوى الكنيسة المناضلة²⁵. إن الإيمان الديني الخالص هو الذي يجب أن يؤول مختلف "المعتقدات الكنسية"، وهو بمثابة معيار لتحديد الأفضليات بين المعتقدات المختلفة، كونها أفضل من تلك التي تقترب أكثر إلى الدين الخالص. في الواقع، يدعي كانط ويزعم أن "دين العقل"، الذي يعتبر الأكثر استنارة في نسخته المسيحية، يختلف بشكل أوضح عن اليهودية أكثر من أي دين آخر.

ومثلما يستشكل مندلسون بشكل جذري المفهوم "المسيحي" عن الله على أساس ميتافيزيقي، فإن كانط يجد في المفهوم "اليهودي" عن الله مصدرًا للخطأ الأخلاقي (والسياسي)²⁶. وفي خضم حديثه عن اليهود، يكتب كانط، "ومن هذه الناحية لا ينبغي أن نغالي كثيراً في أن هذا الشعب قد وضع لنفسه كحاكم كلي للعالم إلهًا واحداً لا ينبغي تمثيله بواسطة أي صورة مرئية"²⁷. وهذا يعني، بالنسبة لكانط، أنه لا وحدة ولا لامرئية الله مهمة حقاً للأخلاق. ويواصل كانط قائلاً: "وذلك أن إلهًا، لا يريد سوى الامتثال لتلك الوصايا، من دون أن يشترط لذلك أية نية خلقية محسنة، هو في حقيقة الأمر ليس بذلك الكائن الخلقى الذي نحتاج إلى مفهومه بصدق دين ما"²⁸، أي "دين العقل". كانط يقوم إذن بالتصريح* والتأكيد اللافت للنظر أن الدين الحقيقي والعقلاني "هو أقرب لأن نعثر عليه لدى الإيمان بكثرة من تلك الكائنات الغيبية الجبارة، لو أن شعباً تصورهما على نحو بحيث إنه على الرغم من اختلاف ولاياتها هي تتفق جميعاً على ألا تمنح

²⁵ كانط، الدين في حدود مجرد العقل، مرجع سابق، ص. 193-194.

²⁶ Robert Erlewine, **Monotheism and Tolerance: Recovering a Religion of Reason**, Bloomington, Indiana University Press, USA, 2010, p. 117.

²⁷ إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، مرجع سابق، ص. 209.

²⁸ نفس المرجع والصفحة (ن.م.ص).

* هذا التصريح جدير بالملاحظة لسببين: أولاً، إن كانط، مثل مندلسون من قبله، يخلق فجوة هائلة بين مسيحيتيه المنقحة (على الأقل من حيث أنها تجسد "دين العقل") وتوحيد منافس (يقصد المعتقد اليهودي) يعمل كرمز لتلك الجوانب المشتركة بين الديانات التوحيدية الاختيارية التي تحتاج إلى إصلاحات. السبب الثاني في تصريح كانط المتضمن في المقطع أعلاه مثير للانتباه هو أنه على الرغم من أنه قد تبدو للوهلة الأولى أن رواية كانط عن الأديان التوحيدية و الأديان المشتركة خاطئة، إلا أنها في الواقع ليست صحيحة فقط (وفقاً لمبادئ فكره)، بل إنها زيادة على ذلك ذات أهمية بالغة في محاولته.

رضاها إلا للأكرم، الذي تعلق بالفضيلة بكل قلبه، من أن نعثر عليه حين يكون الإيمان مخصصا لكائن واحد فقط، إلا أنه يجعل من طقوس ميكانيكية العمل الأكبر الذي من شأننا "29.

إضافة إلى ما سبق، فيما يتعلق بالأديان التوحيدية التقليدية، ونظرا لكونها لا تقوم على العقل الكوني، بل على ادعاءات ومطالبات الوحي - الادعاءات التي يؤكد كانط أنها تاريخية، وبالتالي طارئة وخاصة - " هذه التقاليد غير قادرة على توفير أية ضرورة حقيقية وعالمية، متجذرة في اجتماعية غير قابلة للاجتماع* (insociable sociabilité)، التي " مفادها أن الإنسان يتجاذبه نزوعان أصيلان متعاكسان: نزوع إلى الاجتماع مع الآخرين، إذ من الحياة الاجتماعية يستمد هويته ويشعر بإنسانيته وبتفتح استعداداته؛ (و) نزوع إلى الانفصال والانعزال، إذ هو يرغب في أن يكون ذاته، وأن ينتظم كل شئ وفق هواه "30، وبالتالي فإن إشارتها إلى تكامل القيم مخادعة ومضللة. لذلك، بالمعنى الحقيقي، بالنسبة لكانط، إذا ما لم يتطابق دين اختياري توحيدي ولم يتوافق مع "دين العقل"، فإنه ليس توحيدياً حقيقية لأنه يؤدي إلى الحصرية (exclusivisme) وبالتالي إلى المزيد من التجزيء والتقسيم بدلاً من الكونية، وإلى العداوة والحرب بدلاً من السلام والوئام والوحدة "31.

في الواقع، من خلال التمسك والالتزام بمنطق الكونية الكتابية بدلاً من الكونية العقلانية لـ "دين العقل" ، فإن التوحيديات الاختيارية تعيق وتعرقل تحقيق ما يعتبره كانط أهم جوانب التوحيد، مؤاممة ومُنَاعِمَة القيم (توحيدها) وفردنة الغاية الإنسانية في القانون الأخلاقي، والفضيلة (الفردية) والكومنولث الأخلاقي

29 نفس المرجع والصفحة (ن.م.ص).

* غالبا ما يفهم التسامح على أنه قيمة، أي أنه فضيلة شخص يقبل الاختلاف. نحن ندعو إلى بالتسامح مثلما ندعو إلى احترام الجميع. غير أن معنى التسامح هو فعل الرضى بالتساهل فيما لا يمكننا منعه أو ما نعتقد أننا غير قادرين على منعه. هذا ما يعني أنه بعيدا عن كونه قيمة، فإنه يدل أكثر على تنازل أكثر بالنظر إلى ما ينبغي أن يكون. الشخص الذي يسامح يقبل إذن انحرافا وزيجا مقارنة بما يعتبره صحيحا وخيرا. هكذا تثير مسألة التسامح إشارة إلى الأخلاق أو إحالة إليها، ولكنها تثير وتطرح كذلك وخصوصا مسألة الحياة داخل المجتمع. وهنا يقترح كانط تحليلا لأحد مفارقات الإنسان: هذا الأخير يريد أن يوجد ويعترف به على ما هو عليه، ولكن للقيام بذلك، فإنه يحتاج إلى الآخرين، و هو ما يشير إليه بمصطلح (insociable sociabilité).

30 محمد منادي إدريسي، "الحرية والضرورة من وجهة نظر تاريخية - مقتطفات من مقالة كانط: "فكرة عن تاريخ كوني من وجهة نظر كوسموبوليتية" -"، مجلة الأزمنة الحديثة، مجلة فلسفية فصلية تعنى بشؤون الفكر والثقافة، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط/المغرب، العدد (5)، صيف 2012، ص. 22.

31 Robert Erlewine, *Monotheism and Tolerance: Recovering a Religion of Reason*, op. cit, p. 119.

(الجماعية). إذا لم يكن ذلك ملائماً للاستقلالية (الحكم الذاتي) ولصعود الكومونولث الأخلاقي، وللتغلب على مستنقع الشر الراديكالي والاجتماعية غير قابلة للاجتماع (insociable sociabilité)**، إذن فهو ليس توحيداً حقيقياً - إنه عبادة الأوثان. إن الكونية الكتابية، التي تفتقر إلى الضرورة والعالمية الكافية، تفتقر إلى الموارد الضرورية لمثل هذه المهمة التاريخية العالمية. مثل هذه المهمة، كما يعتقد كانط، لا تتطلب سوى الكونية العقلانية لـ "دين العقل". إن اليهودية، بالنسبة لكانط، ليست سوى المثال الأكثر وضوحاً وفضاعة على الوثنية الساخرة للتوحيديات الاختيارية، لكن المسيحية يمكنها أن تكون أيضاً أكثر "يهودية" في هذا الصدد. وكما يشير كانط، فإن التاريخ المسيحي يروي " كيف، أنه من خلال تراتبية مفروضة على أناس أحرار قد تعالى الصوت الرهيب للأورثودوكسية على أفواه مفسرين أذعيا يزعمون أنهم وحدهم المخولون لتفسير الكتاب، والعالم المسيحي قد انقسم بسبب الآراء العقيدية (حيث إنه متى لم نناد بالعقل المحض مفسراً، فإنه لن نحصل مطلقاً على أي اتفاق)"³².

هذا التصور للدين العقلاني يحد بوضوح من ادعاء صحة الأديان السماوية، ولكن على الرغم من ذلك، يعبر كانط عن تفضيل معين للمسيحية، مما دفع بعض المفكرين - مثل موسى مندلسون أو غوتهولد إفرام ليسينغ - إلى الشك والاشتباه في أن الدين العقلاني الكانطي كان في الواقع دين جديد تخصيصي (particulariste). ويستند تفضيل كانط للمسيحية إلى حقيقة أن هذه العقيدة الكنسية أقرب إلى الدين العقلاني، في حين يعتبر أن اليهودية ليست عقيدة أخلاقية، بل عقيدة سياسية بحتة، "مجرد مجموعة من القوانين"، بحيث لم يكن بالضبط دين أو كنيسة، ولكن جماعة سياسية: "إن المعتقد اليهودي هو، بحسب

** إن "المؤانسة غير المترابطة"، أو "الاجتماعية غير قابلة للاجتماع"، أو، حسب ترجمة عبد الرحمن بدوي، "الشقاق الاجتماعي"، هي أطروحة للفيلسوف إيمانويل كانط، طرحها في كتابه "فكرة تاريخ عالمي من وجهة نظر كوسموبوليتانية". ووفقاً لهذه الأطروحة، فإن الإنسان سيكون كائن عدائي في علاقته مع الآخرين: سيكون اجتماعياً وغير قابل للاجتماع في نفس الوقت. وحسب كانط، فإن هذه العدائية ستكون الوسيلة التي تستخدمها الطبيعة لإكمال التطوير الكامل للاستعدادات البشرية. في البداية، يجد كانط في الإنسان ميلاً إلى الارتباط والتآلف والاجتماع "لأنه في مثل هذه الحالة يشعر بأنه أكثر من إنسان". ومن ناحية أخرى، يرى أيضاً فيه ميلاً أنانياً لانعزال والتفرد، للسيطرة على كل شيء وفقاً لرغبته. هكذا يقدم كانط فكرة أن هذه العدائية هي أصل تنمية المواهب البشرية ومصدر تطورها. بالنسبة له، نزعة الشقاق والاجتماعية الإنسانية تقود الإنسان وتحمله إلى الرغبة في السيطرة على أقرانه من البشر، للمعرفة أكثر منهم، لامتلاك أكثر من غيره، وهلم جرا. وبما أن البشر لا يستطيعون العيش دون بعضهم البعض، رغم أنهم لا يستطيعون أن يتحملوا بعضهم بعضاً، فإن هناك مناخاً من التنافس المستمر ستنبثق عنه العلوم والفنون - كل الثقافة، باختصار - كإعلاء وتسامي لهذه الدوافع غير القابلة للاجتماع.

³² إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، مرجع سابق، ص. 213.

هيئته الأصلية، مجرد مجموع من القوانين التنظيمية، التي كان تأسس عليها نحو من دستور الدولة؛ وذلك أن الملاحق الخلقية التي أضيفت له إما بعد في ذلك الوقت، أو أيضا في فترة تالية، هي ليست مطلقا من اليهودية في شيء، ولا تنتمي إليها بما هي كذلك. إن اليهودية، على الحقيقة، ليس ديننا، بل مجرد اتحاد بين جمهرة من الناس، هم، بما أنهم ينتمون إلى سلالة خاصة، فهم يؤلفون كيانا مشتركا تحت مجرد قوانين سياسية، وبالتالي هم لا يؤلفون أبدا كنيسة³³.

إن مطلب السلام من أهل الأديان يتأسس على أن يكون الدين أخلاقا ليكون دافعا إلى السلام وهو ما يطرحه كانط كنموذج للتسامح والسلام. وإذا كان الإيمان التاريخي يفرق ويمزق باعتباره مجالا للتنافر والصراع بين الناس كما أسلفنا، فإن الدين الأخلاقي باعتباره مؤسسا على الأخلاق الصادرة عن العقل، يكون هو دين الواجب يتوحد عليه البشر لكونه أمرا عقليا و إرادة إلهية، إذ لا يمكن أن يوجد اتفاق عام على الإطلاق يمكن الوصول إليه بدون العودة إلى العقل، وهو يتنافى مع التنازع والحرب، باعتباره ينبني بالأساس على الحرية والإرادة الطيبة التي تهدف إلى الخير الأقصى، فهو لا يقوم على تعصب لعقيدة بعينها، بل يرمي إلى تجسيد سلام أبدي دائم يرتكز على أسس أخلاقية، " فكانط عندما يتكلم عن "الإيمان العبدية"، وعن "العبادة المغلوطة"، وعن "الكنيسة الخطأ"، فإنه ينهي في الوقت نفسه نظريته عن الشر الجذري. فهذا يبلغ الأوج، إذا جاز القول، ليس مع الانتهاك، ولكن مع الأطروحات التركيبية الفاشلة في الحقل السياسي والديني. ولهذا فإن الدين الحقيقي يخوض نقاشا دائما مع الدين المغلوط، أي الدين القائم بالنسبة إلى كانط³⁴.

بالنسبة لكانط، يبدأ الدين الأخلاقي مع المسيحية وإنه معها فقط يبدأ الإصرار على الإيمان الداخلي، وهو ما يحفز المرء على فعل الخير من أجل الخير، على الرغم من أنه يعترف بأن المسيحية قد سقطت في طائفية متعصبة لـ "العقيدة الكنسية". إلا أن كانط كان يعتقد أنه في زمانه كانت هناك إمكانية للتغلب على

³³ نفس المرجع، ص. 206-207.

³⁴ بول ريكور، صراع التأويلات، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص485.

هذه العداوات والعودة إلى الإيمان الديني الحقيقي، الأمر الذي من شأنه أن يجلب الوحدة الدينية معه³⁵. كان كانط يعتقد أن الكاثوليك المتبصرين والبروتستانت يمكن أن ينظرون إلى أنفسهم على أنهم إخوة في الإيمان، من دون ضرورة الانصهار والاندماج، منتظرين كل منهما، لهذا الغرض، العصر الذي، تحت حماية الحكومة، أن تقترب تدريجياً مراسم الإيمان الغرض منها، معنى، نفس الدين. حتى أنه يعتقد أن هذا يمكن أن يكون ممكناً بالنسبة لحالة اليهود، وإن يكن دون الحلم بتحويلهم العام. لقد كان يدرك أن موسى مندلسون قد رفض هذا الاقتراح قائلاً أنه طالما أن الله لم يبلغ القانون اليهودي لجبل سيناء بالشكل الذي أعطاه رسمياً، فإن اليهود يعتبرون أنفسهم مرتبطين بهذا القانون إلى الأبد، وأضاف أن المسيحيين تخلوا عن اليهودية من إيمانهم الخاص، لذلك سوف يفعل اليهود الشيء نفسه. على عكس وجهة نظر مندلسون، ومع ذلك، كانط يذكر موقف لازاروس بن ديفيد* (Lazarus Ben David)، وهو يهودي أعرب علانية عن فكرة النهج على دين يسوع، " وأن حصول اليهود على حقوقهم ومساولتهم بالأغيار هو في واقع الأمر عودة الماشيح"³⁶. كان كانط يعتقد أنه إذا تحقق هذا الاقتراح، فإنه سيسمح للشعب اليهودي، دون الحاجة إلى تزييف إيمانهم، أن يصبح شعباً مثقفاً ومتحضراً، وقادراً على التمتع بجميع الحقوق المدنية، والذي يمكن أن تعاقب عقيدته من قبل الحكومة. وغني عن البيان أن اليهود في هذا الوضع الجديد سيكون لهم حرية تفسير نصوص العهد القديم وتعليمات الأنجيل وتأويلهما كما يشاؤون. هذا هو الأمل الذي كان يتغذى منه كانط: "الدين الأخلاقي الخالص هو القتل الرحيم لليهودية مع التخلي عن كل العقائد القديمة، التي كان ينبغي أن يبقى بعضها داخل المسيحية (فيما مضى الإيمان المسيحاني/ أو المهديوي/ أو المخلص)؛ هذا النوع من الاختلاف الطائفي يجب أن يختفي وهذا يعني على الأقل في العقل (الروح)، ما

³⁵ إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، مرجع سابق، ص. 215.

* لازاروس بن دافيد (1762 - 1832) عالم رياضيات وفيلسوف ألماني اشتهر بعرضه عن الفلسفة الكانطية. كان فيلسوفاً يهودياً كانطياً. بعد تخرجه من جامعة برلين، حضر لعدة سنوات في فلسفة كانط في فيينا. بعد أن تم تثبيط محاضراته من قبل الحكومة النمساوية أثناء التطهير العام للأجانب، عاد بن دافيد إلى برلين، حيث وجد وظيفة حكومية واستمر في إلقاء المحاضرات والكتابة. الدراسات التوراتية لبن دافيد هي في روح عقلانية الهسكالاة المتطرفة.

³⁶ عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية - نموذج تفسيري جديد - ج 3، الجماعات اليهودية التحديث والثقافة، دار الشروق، القاهرة/مصر، ط 1، 1999، ص. 88.

يسمى نتيجة الدراما العظيمة للتحويل الديني على الأرض (استعادة كل شيء)، مع راع (قس) واحد فقط ورعية (قطيع) واحدة".

على الرغم من حقيقة أن كانط يشدد على تفضيل الأخلاق العقلانية بدلا من الوحي، يمكننا ملاحظة أن أخلاقيته العقلانية لا تزال تؤيد التقليد المسيحي وتدعمه، بما في ذلك التحيزات التي تنتمي إلى التقليد المسيحي، لأنه يكافح ضد الخرافات، النخبة الكتابية، والصنمية (fétichisme) والتعصب، إنه لا يزال يعتقد أن المسيحية هي، مقارنة بالديانات الأخرى، دين مليء بالأخلاق ذات الطبيعة المطلقة. إذا كان كانط يخلص الإنسان، باعتباره كائن أخلاقي مستقل، من الأفق الديني، فمن المناسب أن نلاحظ أنه يضعه في وقت لاحق في أفق ديانة هي بالتأكيد عالمية، ولكنها ليست مستمدة من الأخلاق، حتى يمكننا القول إن تطلعه إلى دين واحد لا ينصف تماما أو لا يخدم قضية التسامح. و " في الوقت الذي ينتشر فيه التعصب الديني الذي لا يتسامح مع العلمانية وكذلك تنامي الطبيعانية المختزلة "صعبة المراس" التي لا تتسامح مع أي نوع من الاعتقاد الديني، يضع كانط معيارا قياسيا لهذا التصادم بين المطلقات. ليس لدى المؤمن الديني ما يخافه من أعمال العقل، لذلك عليه أن يكف عن تقييد عمل العقل. والممارسة الصحيحة للعقل (النظري والعملية) لا تشكل تهديدا للدين، بل هي توضح المضمون الحقيقي للدين"³⁷.

– ثالثا – التسامح السياسي: مفهوم القانون والدولة

إن الحاجة إلى التسامح وضرورته في الحياة السياسية يعتبر أيضا واضحا وبديهيا في نظر كانط. هذه النظرة نجدها مبنوثة في العديد من الكتب الكانطية و بوجه خاص كتابه "مشروع السلام الدائم". " يمكن تلخيص عبارة موجزة هي: حكومة جمهورية وتنظيم عالمي. وبألفاظ كانطية أكثر تميزا، إنها نظرية عن الدولة تقوم على القانون، ونظرية عن سلام دائم. وفي كلتا الصياغتين، تعبر هذه الألفاظ، في واقع الأمر، عن نفس الفكرة وهي: فكرة الدستور القانوني أو فكرة "سلام عن طريق القانون"³⁸. لقد كان التسامح

³⁷ أمير عباس صالح، إيمانويل كانط (الجزء الثالث: فلسفة الأخلاق – الحداثة)، مرجع سابق، ص. 470.

³⁸ ليو شتراوس و جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية – الجزء الثاني من جون لوك إلى هيدجر –، ترجمة محمود سيد أحمد، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة/مصر، 2005، ص. 168.

بالنسبة لكانط فضيلة أولى، غير مشروطة، في أسس العقل العملي، " الاستعمال العمومي للعقل ينبغي أن يكون دائما حرا " ³⁹. تشير أونورا أونيل * (Onora O'Neill)، في مقالها "استخدام العقل العمومي" (الاستعمال العمومي للعقل)، إلى أن ضرورة التسامح والحاجة إليه يرجع، في نهاية المطاف، إلى الضرورة التي تضع وتنشئ وسائل التواصل المفتوح والنزاهة بين أعضاء المجتمع. ولذلك، فإنني أرى أن مشكلة مجال أو فضاء مفتوح يدور حول مسألة معرفة ما إذا كان الإكراه ينبغي منعه تماما وببساطة من قبل كانط، لأنه يقوض ويمس الحرية والاحترام الضروريين والمطلوبين في إمكانية عوامل مستقلة في حياة تحكمها المبادئ الأخلاقية. بتعبير أبسط، إن حجج أونيل حول مطالب العقل في مجال الأخلاق تسير عكس ضرورة الإكراه في مجال السياسة، وهذا هو التوتر الذي أحاول وأقترح دراسته هنا.

" إن المفهوم الكانطي للقانون هو أيضا مرتبط ارتباطا مباشرا بالحرية. بالنسبة لكانط، الحرية هي حق فطري للإنسان، فكرة للعقل العملي ينبغي احترامها وضمانيها " ⁴⁰. المبدأ العالمي للحق هو مجموعة "الشروط التي تحتها يمكن لها - يقصد حرية الفرد - أن توجد مع حرية كل فرد آخر بحسب قانون كلي" ⁴¹، فهو جملة الحدود التي يمكن بموجبها وضمانيها التوفيق بين إرادة المرء وإرادة الآخرين وفقا لقانون عام للحرية، "وعلى هذا فإن "القانون هو مجموع الشروط التي بها حرية الواحد يمكن أن تتحد مع حرية الآخر وفقا لقانون كلي للحرية " ⁴².

³⁹ إيمانويل كانط، جواب على السؤال: ما هي الأنوار؟، ضمن كتاب: ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، ماهي الأنوار؟، ما التوجه في التفكير؟، تعريب وتعليق: محمود بن جماعة، دار مجد علي للنشر، صفاقس/ تونس، ط1، 2005، ص. 88.

* أونورا سيلفيا أونيل، هي فيلسوفة وسياسية بريطانية ولدت في 23 أبريل 1941. وهي عضوة في مجلس اللوردات منذ عام 1999. وفازت بجائزة هولبرج في عام 2017. لها مجموعة مؤلفات من بينها: نحو العدالة والفضيلة: حساب بناء للتفكير العملي، مسألة ثقة: محاضرات بي بي سي ريث 2002، التصرف بناء على المبدأ: مقال عن الأخلاق الكانطية، العدالة والحدود... الخ.

⁴⁰ Abellan, Joaquín, 'Immanuel Kant: Tolerance Seen as Respect', In Laursen, J. C. and Villaverde, M. J. (eds), *Paradoxes of Religious Toleration in Early Modern Political Thought* (Lanham, MD: Lexington), 2012, p. 213.

⁴¹ إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، مرجع سابق، ص. 168.

⁴² عبد الرحمن بدوي، إيمانويل كانط، فلسفة القانون والسياسة، مرجع سابق، ص. 26.

ويعني القانون ممارسة القوة، لكن كانط يميز بوضوح بين القوة القانونية والالتزام الأخلاقي. والفرق الجوهرى بين الشرعية والأخلاق هو بدرجة أقل في مضمون قوانين كل منها مما هو عليه في "الدوافع" أو البواعث التي تحركها. " يقول كانط في كتابه (نظرية القانون): (القانون هو مجموع الشروط التي بها حرية الفرد يمكن أن تتحد مع حرية الآخر وفقاً لقانون كلي للحرية)، (ويكون عادلاً كل فعل يُمكنُ أو قاعدته تُمكنُ حرية كل شخص من أن تتعايش مع كل شخص وفقاً لقانون كلي، فإن من يحول بيني وبين ذلك ظالم لي، والواقع أن هذا التعارض (هذه المقاومة) لا يمكن أن تتعايش مع الحرية وفقاً للقوانين الكلية⁴³. ما هو مهم في المفهوم الكانطي للقانون هو أنه يرتبط مباشرة بالحرية، مطلب الحرية من أجل أن يتحقق: القانون يحد من الحرية، في نفس الوقت الذي يجعلها ممكنة، بمجرد أن يخضع الجميع لنفس القوانين. ومع ذلك، فإن حماية الحرية الفردية هي أهم شيء. إن الحماية لا تستند إلى مفهوم ثابت للحياة الطيبة والخيرة التي تتطلب استقلالية الفرد المحمية قانوناً باعتبارها ضرورية لتحقيق ذلك الهدف؛ في الواقع، إن موقف كانط يتمثل في أن احترام الشخص هو ما يتطلب الحماية من انتهاك الآخرين، دون أن يتساءل عما إذا ما كان هذا الأمر يساهم في أن هذا الشخص غير القابل للانتهاك قادر على عيش حياة كريمة.

وبما أن القانون ينطوي على قوة، يجب أن تكون هناك سلطة لممارسته، وستكون الدولة التي تمارس فيها هذه القوة الإكراه تحول إلى - دولة القانون (rechtsstaat). وإذا كانت الحرية تتطلب القانون كشرط لوجودها، فإن القانون يقتضي وجود مؤسسة تتمتع بسلطة ممارسة الإكراه. وباختصار، فإن احترام الحرية الإنسانية يتطلب وجود دولة. " هناك ملاحظة حول مسألة "ما الأسبق، الأخلاق أو الدولة؟". يمكنني أن أتحدث عن الأولوية الزمنية، أو يمكنني أن أتحدث عن النظرية أولوية الأولويات في التبرير. إذا تحدثنا عن أولوية زمنية بسيطة، فمن الواضح أن الأخلاق ليست شرطاً مسبقاً لإرساء الوضع والشرط السياسي أو قوانين الحق. في الواقع، العكس هو الصحيح: كانط يعتقد أن وجود أنظمة سياسية قوية يساعد

⁴³ علي صبيح التميمي، القهر ومشروعية سلطة الدولة، دار أمجد للنشر والتوزيع، عمان/الأردن، ط 1، 2016، ص. 31-32.

في تمهيد الطريق للأخلاق. ومع ذلك، إذا كان المسألة هي أولوية في التبرير، فهناك إذن تأويل تكون الأخلاق بموجبه مفهوماً أسبق، لأن قوانين الدولة يجب أن تكون متوافقة مع قوانين الأخلاق. حتى الإكراه في الدولة يجب أن يكون متوافقاً مع الاستقلالية الفردية⁴⁴.

إن ضرورة الدولة هذه هي معرفة قبلية يصل إليها الفرد بشكل مستقل عن التجربة الملموسة للحالات المختلفة التي تنشأ في الواقع الخارجي. والضوابط التنظيمية الرئيسية لهذه الدولة - التي أطلق عليها كانط تسمية الدستور الجمهوري - هي ثلاثة حددها في المادة النهائية الأولى لتحقيق السلام الدائم: " يجب أن يكون دستور المدينة في كل دولة دستورا جمهوريا" إن الدستور الوحيد المستمد من فكرة العقد الأصلي التي يجب أن يقوم عليها كل تشريع قانوني لشعب من الشعوب هو الدستور الجمهوري؛ وذلك لأنه قائم: (1) على مبدأ الحرية الذي يعتنقه أعضاء جماعة ما (من حيث هم أفراد)؛ (2) على مبادئ "تبعية" الجميع لتشريع واحد مشترك (من حيث هم مخاطبون بهذا التشريع)؛ (3) على "المساواة" بين هؤلاء المخاطبين (باعتبارهم مواطنين)⁴⁵.

1. بتعريفه الحرية في السلام الدائم (1795) بوصفها أول مبدأ في الدستور الجمهوري أو دولة القانون (rechtsstaat)، نجد أن كانط يرفض التعريف المألوف للحرية باعتبارها " استطاعة المرء أن يفعل ما يشاء بشرط عد الإضرار بأحد"، فهي في التعريف المتداول تشير إلى الحق في فعل ما يريد المرء إذا لم يكن ذلك الفعل يسيء إلى أي شخص، هذا التعريف الذي يعتبره كانط تحصل حاصل (توتولوجيا) خالص. ويعتقد أن تعريف الحرية باعتبارها هذا الحق والاستطاعة لا يضيف شيئاً، بما أن الحق (الاستطاعة) يعرف على أنه الحرية: " إمكان (القدرة على) فعل من حيث أنه لا يضر بأحد. وإن فتعريف هذه الاستطاعة يؤول إلى ما يلي: الحرية هي إمكان أفعال ليس فيها إضرار بأحد". " ولكل إنسان أن يكون حرًا، حتى لو كانت حريته أمرًا لا يهمني أبداً، أو حتى لو كنت أتمنى أن أسيء إليها، بشرط ألاّ

⁴⁴ Cynthia Schossberge, "Raising a Question — Coercion and Tolerance, in Kant's Politics", in ethic@ - An International Journal for Moral Philosophy, Florianopolis, V. 5, n. 2, December 2006, p. 167.

⁴⁵ كانط إيمانويل، مشروع للسلام الدائم، ترجمة: مرجع سابق، ص. 41-43.

أضر بها بواسطة فعل خارجي. فالأمر في القانون لا يتعلق بالنية بل بالفعل الخارجي. فالمهم إذن هو ألاّ أفعال فعلاً خارجياً يضر بالغير وتجربة الغير" ⁴⁶. إن الحرية المعرفة بهذا الشكل تتمثل في عدم القيام بأي ظلم لأي شخص، حينما يفعل كل واحد ما يريده من غير أن يظلم أحداً. مرة أخرى، نجد أن التعريف الذي قدمه كانط للحرية يربط هذه الأخيرة بالقانون، باعتبارها جسد القوانين، ولكن بطريقة مختلفة. " وكما ذكرنا من قبل، فإن القانون من جهة يحد من الحرية، ومن ناحية أخرى، يجعل، في نفس الوقت، ظروف الحرية ممكنة. إن حرية الفرد تقتض مسبقاً أنه يحظر على الآخرين تقييده في حرية العمل" ⁴⁷. وبما أن جميع الأفراد أحراراً، فينبغي أن يكونوا متساوين في الحرية، أي أن تكون المساحات المحمية للحرية ومجالاتها متساوية للجميع. " إن الحق الفطري الوحيد هو الحرية بالمقدار الذي يمكن أن يتعايش مع حرية الغير وفقاً لقانون كلي، وهو حق مكفول للإنسان بما هو إنسان، أي بمقتضى إنسانيته. ومبدأ الحرية الفطرية يشكل في داخله على: المساواة الفطرية، أي الاستقلال، ومفاده ألا يكون المرء ملزماً – عن طريق غيره – بشيء آخر غير ما يستطيع هو أن يلزمهم به على التبادل، أي أن يكون الإنسان سيد نفسه وأن يكون الأصل عادلاً، لا ملام عليه، لأنه قبل كل مرسوم قانوني (...) وما عدا الحرية، فإن سائر الحقوق مكتسبة، لأنها علاقات خارجية مؤسسة بين الإرادات الإنسانية وفقاً لقوانين كلية" ⁴⁸.

وإذا كان إكراه القوانين يخلق مساحات غير متساوية من الحرية، فإنه إذن ليس إكراها يجعل الحرية ممكنة، لأنه إذا كان يحظر أكثر من اللازم والضروري توافق حريات كل واحد منهم، فإن هذا الإكراه لن يولد الحرية. وبما أن القوانين تقيد حرية الأشخاص ويمكنها أن تحد من الحرية بطريقة ليست شرعية دائماً، يتساءل كانط كيف يمكن للقوانين أن تكون عادلة ومشروعة. وجوابه هو أن القوانين العادلة هي تلك التي تخضع لموافقة عامة. وبهذه الطريقة، يصل إلى تعريف الحرية بموجب القانون باعتبارها الحق في عدم الامتثال لأي قانون خارجي باستثناء ذلك الذي كان الفرد قد أعطى موافقته عليه، فحسبه، " الأولى

⁴⁶ عبد الرحمن بدوي، إمانويل كانط، فلسفة القانون والسياسة، مرجع سابق، ص. 27.

⁴⁷ Abellan, Joaquín, 'Immanuel Kant: Tolerance Seen as Respect', op. cit, p. 214.

⁴⁸ عبد الرحمن بدوي، إمانويل كانط، فلسفة القانون والسياسة، مرجع سابق، ص. 32-33.

تعريف الحرية الخارجية (القانونية) بأنها استطاعتي ألا أخضع لأي قانون خارجي إلا القوانين التي استطعت الموافقة عليها"⁴⁹.

2. والمبدأ الثاني لتشكيل دستور جمهوري هو مبدأ المساواة أمام قانون أعضاء الدولة، ويعني أنه لا يجوز لأي مواطن أن يفرض واجبا قانونيا على آخر دون أن يوافق على الامتثال للقانون ذاته، إذ أن " المساواة الخارجية (القانونية) في دولة عبارة عما بين المواطنين من علاقة تقضي بأن أحدا لا يجوز له قانونا أن يقهر آخر على شيء إذا لم يخضع في الوقت عينه للقانون الذي يقضي بجواز أن يقهره الآخر أيضا على النحو عينه"⁵⁰.

3. " المبدأ الثالث للدستور الجمهوري هو أن الجميع يعتمدون قانونيا على تشريع مشترك واحد " ⁵¹. ويستمد هذا من حقيقة أنه وفقا لمبدأ الحق، وحدها "القوانين العامة" فقط يمكنها أن تعتبر قوانين الحرية، إذ لا يمكن أن تكون "القوانين العامة" سوى قوانين الحرية، وأنه لا يمكنها أن تكون قوانين عامة إلا إذا كانت مطابقة للإرادة العامة (الإرادة المشتركة للشعب/volonté commune du peuple): "إن السلطة التشريعية لا يمكنها إلا أن تتوافق مع الإرادة العامة. . . فقط الإرادة العامة يمكنها أن تكون تشريعية؛" فقط في هذا الدور يمكن للمواطن أن يكون ذاتيا، بتعبير سياسي، لأنه لا يطيع و لا يخضع إلا للقوانين التي منحها لنفسه، بما أنه لا أحد يظلم نفسه". باعتباره عضوا نشيطا وفعالا في المجتمع، بوصفه مواطنا يصوت وينتخب، الشخص هو مواطن، وليس فقط برجوازي، أي أنه واضع القانون والخاضع له في نفس الوقت، إن " الكائن العاقل يعد عضوا منتميا إلى مملكة الغايات إذا كان هو نفسه، إلى جانب أنه يشرع لها قوانين كلية عامة، يخضع لهذه القوانين"⁵². ولذلك، فإن القانون ذي الصلاحية العامة لا يمكن أن يكون مشروعا إلا إذا اتفق عليه وفقا لإجراء مبرر عالمي بين المواطنين. إن محك شرعية أي حق عمومي

⁴⁹ إيمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، مرجع سابق، (الملاحظة في الهامش) ص. 41-42.

⁵⁰ نفس المرجع والصفحة (ن.م.ص).

⁵¹ Abellan, Joaquín, 'Immanuel Kant: Tolerance Seen as Respect', op. cit, p. 215.

⁵² إيمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع سابق، ص. 117.

(قوانين عامة) هو أنه يمكن أن يوافق عليه الجميع. نفس الأمر يحدث هنا مثلما هو الحال في مجال الأخلاق: كل إكراه يحتاج إلى تبرير، أو لنقل، يجب أن يكون مبرراً، وهذا يتوقف على طبيعة القاعدة الملموسة والمعياري المشخص إذا ما كان هذا التبرير يجب أن يؤدي إلى شكل من التبرير الأخلاقي أو التبرير السياسي.

– رابعا – التسامح الكانطي: رؤية نقدية معاصرة

ليس هناك أدنى شك في أن كانط يقدم تفكيراً عميقاً للدوافع والعوامل اللاهوتية التوحيدية في الواقع، حتى وإن كان يدمجها مع مخاوف أكثر علمانية. ومع ذلك، فإن المسألة التي أود أن أعتبرها ختاماً هي مدى بقاء فكره متوافقاً مع النظرة التوحيدية للعالم. في اعتقادي أن وريثة فكر كانط، في ضوء المخاوف المعرفية/الإبستمولوجية المعاصرة، يواجهون خيارين. أحدهما هو تعزيز مفاهيم العقلانية التي تركز على العملية التي شدد عليها مفكرون مثل هابرماس وجون راولز - التي تحافظ فيها التعددية الدينية لجون هيك* (John Hick) على قرابة خاصة وغريبة ولكنها مع ذلك قرابة حقيقية - وهي مناقضة بشكل أساسي للبنية الخطابية (discursive) للنظرة التوحيدية للعالم (وهذا لا يعتبر، بالطبع، اعتراضاً على قدرتها على الدفاع عن نفسها). أما الثاني فهو تطوير اللاتسامح البشري للتوحيد الأخلاقي عند هيرمان كوهن** (Hermann Cohen).

في الأصل، كلّ ديانة هي عبارة عن " رؤية للعالم "، حيث، وحسب اصطلاح " جون راولز "، تمثّل " مذهبا تفهّميا "، يتمّ عن طريقه العمل على تنظيم الحياة بطريقة شمولية تمسّ مختلف مناحيها، إن كل دين هو أصلا ذو وجهة عالمية أي أنه عقيدة شاملة على أساس أن الدين يدعوا إلى سلطة لإقامة شكل من

* جون هيك (1922-2012)، فيلسوف وعالم لاهوت بريطاني معروف بعمله في فلسفة الدين. في البداية كان مبشراً إنجيلياً ذو نزعة إنجيلية، وساهم في طريقة التفكير في التعددية الدينية. أصبح بروتستانتيًا ليبراليًا بعد سنوات عديدة في الهند. من أهم أعماله: فلسفة الدين، الإيمان والعقل (1957)، الشر وإله الحب (1966)، الموت والحياة الأبديّة (1976)، لله أسماء كثيرة (1988)، تفسير للدين (1989)، استعارة الله المتجسد (1993).

** هيرمان كوهن (1842-1918)، فيلسوف يهودي ألماني. كان أحد مؤسسي المدرسة الكانطية الجديدة (النيوكانطية) في ماربورغ، وكان أحد أعضائها الرئيسيين مع بول ناتروب (Paul Natorp). يعتبر "على الأرجح أهم فيلسوف يهودي في القرن التاسع عشر". من بين كتبه: مفهوم الفلسفة، النظرية الكانطية للتجربة، مبدأ الطريقة المتناهية الصغر. فصل لتأسيس نقد المعرفة، تعليق على "نقد العقل الخالص" لكانط، الدين في حدود الفلسفة، دين العقل المستمد من مصادر اليهودية، أخلاقيات اليهودية،... الخ.

الحياة كما يصفه راولز. غير أنه وفي إطار المجتمعات التعددية، بمجرد أن تختلف حياة الجماعات المتديّنة عن نظيرتها المدنيّة في مجملها، فإنّ الدّين حينئذ ملزم بالتخلي عن مثل هذا الإدعاء والتوجّه السّاعي لقبولية وتشكيل الحياة بكلّ أبعادها، بما فيها مختلف الجوانب الاجتماعيّة، أي بتمديدّها إلى المجتمع كله، ففي إطار التعددية يجب أن تميّز الحياة في المجتمع الديني عن الحياة في المجتمع السياسي الأوسع. إنّ الديانات الكبرى ملزمة ومجبرة على استعادة اكتساب القواعد المعيارية التي تسير بمقتضاها الدّولة الليبرالية في حدود مقدماتها الخاصّة، حتّى وإن وجد - مثلما نجده في حالة الواقع الأوروبي المنتمي للتقليد العبري- المسيحي - رابط جينيالوجي بين هذه القواعد المعيارية وهذه الأديان.

ومن أجل وصف " تضمن " أخلاق حقوق الإنسان في مختلف وجهات النظر الدينية حول العالم، إختار جون راولز صورة مقياس⁵³ أو نموذج يندمج مع سياقات التبرير التي تكون دائما متزامنة وأورثودوكسية، على الرغم من أنه لا يمكن بناءه إلا بواسطة حقائق محايدة إبديولوجيا، فقد تصور نموذجا لوصف طريقة ترسيخ أخلاقية حقوق الإنسان في النظرة العالمية لمختلف الأديان ويقول: على الرغم من أن النموذج مؤسس بصورة نقية بمساعدة العقلانية المحايدة التي لا تستند على نظرية عالمية خاصة، فإنه (أي النموذج) هو الملائم مع المحتوى الأصولي للتبرير. من وجهة نظر وظيفية فإنّ التسامح الدينيّ يجدر به أن يكون مجقفا للقرارات الطائشة التي تغذي منابع التوجّهات التدميريّة لمجتمع ما، أي يفترض أن يكون قادرا على تجفيف التدمير الاجتماعي لنزاع غير قابل للتوافق والمصالحة. لكن، من أجل تجنب التنامي الخفي لصراعات الولاء، وابتغاء تقادي عدم استمرار ما خفي من المشاكل المتعلّقة بالولاء، فإنّ اختلاف الأدوار بين أفراد جماعة ما وتلك المرتبطة بالمجتمع يجب أن تجد لها تبريرا مقنعا من وجهة نظر الدّين نفسه، أي أن بناء التمييز للأدوار المطلوب بين العضو المنتمي للطائفة وبين الذي ينتمي للمجتمع ينبغي أن يحصل على تبرير مقنع من وجهة نظر الديانة نفسها⁵⁴.

⁵³ John Rawls, *Libéralisme politique*, trad. Catherine Audard, Paris, PUF, 1995, p. 37.

⁵⁴ Jürgen Habermas, « De la tolérance religieuse aux droits culturels », trad. et présentation par R.Rochlitz, Cités, n° 13, 2003, p.161.

إن الانجاز الأساسي للتسامح الديني هو أنه يمتص ويعيق التهدم أو الانهيار الاجتماعي لمخالف لدود. مثل هذا النسق يجب أن لا يمزق الترابط الاجتماعي الذي يربط المؤمنين بعقيدة معينة مع المؤمنين بعقيدة أخرى كأعضاء في نفس المجتمع العلماني. فإذا نظرنا للأمر من وجهة وظيفية فإن التسامح الديني عليه أن يستوعب التأثير الاجتماعي الهدام لاختلاف الآراء الذي لازال قائماً بلا هدنة. إن الرابطة الاجتماعية التي تربط المؤمنين مع مؤمنين من عقيدة أخرى ومع غير المؤمنين كأعضاء في مجتمع علماني واحد يجب أن لا تتمزق. بهذا المعنى فإن مصطلح "ما بعد العلمانية" يشير إلى التمرس بوعي جديد أو إلى تشكيل ثقافة سياسية ليبرالية يعاد معها بناء العلاقات بين "المؤمنين وغير المؤمنين"، والأحرى القول بين المجموعات الدينية وبين الذين لا تحركهم دوافع دينية، أو بين القوى العلمانية والقوى الدينية، عبر الأخذ بتعددية أنماط التفكير وأنظمة القناعات والمصالح في الفضاء الاجتماعي. وهذا هو مسوغ العقل التواصلي المنهك، عبر الانخراط في المناقشات العمومية، ببناء مساحة أو أرضية مشتركة من القواعد والقيم واللغات والتوسطات"⁵⁵.

لقد " كان من أبرز ما قدمه هابرماس في بحثه "الدين في المجال العام" هو فكرته، الجديرة بالثناء، في أن "التسامح أساس الثقافة الديمقراطية وهو مسار باتجاهين دائماً، ولهذا لا ينبغي فقط أن يتسامح المؤمنون إزاء اعتقادات الآخرين، بما فيها عقائد غير المؤمنين وقناعاتهم فحسب، بل إن من واجب العلمانيين غير المتدينين أن يثمنوا قناعات مواطنيهم الذين يحركهم دافع ديني "⁵⁶. وفي مثل هذه الوضعية، يرى هابرماس ضرورة أن نطرح قضايا ذات أهمية كبيرة. ومنها تلك المرتبطة بالشعور الأخلاقي، وهي التي يمكن التعبير عنها حسب هابرماس في لغة دينية. وهو ما يعني أنه حتى في المجتمعات العلمانية تبرز

⁵⁵ علي حرب، الإنسان الأدنى: أمراض الدين وأعطال الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، المغرب/لبنان، ط 1، 1995، ص. 237.

⁵⁶ علي عبود المحمدي، الإشكالية السياسية للحداثة - من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل -، منشورات ضفاف، بيروت/لبنان، ط 1، 2015، ص. 360.

الحاجة إلى الإرث الديني: "إن العلمانية التي لا تدمر، تتحقق "كترجمة". كترجمة للخطاب الديني إلى لغة دنيوية" 57.

تتمثل استراتيجية كانط في تفويض العلاقة الجدلية بين الخصوصية والكونية الكامنة والمتأصلة في الكونية الكتابية، بحيث أنها تفسح المجال لكونية عقلانية ومتناغمة. " يراهن كانط على الكونية ضد الهوية وعلى المدنية ضد القوميات وعلى العقل مرجعاً لكل قيم البشر ضد كل أنواع الوصايا اللاهوتية أو الميتافيزيقية" 58. إن كانط لا يقوم بتهميش الوحي فحسب، بل يتعدى مفهوم الانتخاب ويغير صورته ليشمل جميع البشر بغض النظر عن أوضاعهم الاجتماعية وخلفياتهم الدينية، بما أن جميع الأديان لديها القدرة على العقلنة، أو تجعل نفسها على وفاق وانسجام مع "دين العقل". بالنسبة لكانط، إما أن يكون الدين عقلانياً - وبالتالي متوافقاً مع قيود الأخلاق - أو أنه متجذر في خرافات التي بدورها تركز على مفاهيم بشرية مجسمة لله. إن نقطة الضعف البارزة في مفهوم كانط للدين، والذي يشترك فيها مع مندلسون، هو الاعتقاد السائد في عصر التنوير بأن جميع الأديان متشابهة في الأساس. بما أن كانط يميل إلى معاملة جميع الأديان (باستثناء اليهودية، التي لا يُعترف بها كدين) المتجذرة في التجسيم البشري، ونتيجة لذلك عرضة لأخطاء الكينونة الكتابية، فإن "العقلنة" تعني إعادة تشكيل لحظاتها البنيوية على مفهوم العقل الأخلاقي العالمي. من المفترض، كما رأينا أعلاه، أن الأديان المشتركة يمكن أن تفي بهذا المعيار، لكن كانط لا يعترف أبداً بالديانات غير الإلهية، ناهيك عن ما يترتب على ذلك من عقلنة لها.

وبما أن مفهوم الدين عند كانط كان متجذراً بعمق في الأديان التوحيدية، فمن المنطقي أن فهمه للدين "المُعقلن" هو عملية لعكس مسار البنية الخطابية للأديان التوحيدية التي تدور حول جدلية الخصوصية والكونية. إن كل محاولة كانط لكسر هذه الجدلية تقوم على أساس مفهومه للتسامح باعتباره إشراك/إدماج، الذي يسعى إلى تفويض العلاقة اللاتماثلية مع الآخر القابعة في قلب الرؤية التوحيدية للعالم. ومن

57 كيرستن كنيب، المسألة الدينية لدى هابرماس: جمال الفكر في تعدده واختلافه، ترجمة: رشيد بوطيب، مجلة فكر وفن، معهد غوته، العدد 92، ديسمبر، 2010، ص. 61.

58 أم الزين بن شيخة-المسكيني، كانط والحداثة الدينية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب - بيروت/لبنان، ط 1، 2015، ص. 243.

المفارقات المضحكة، أنه في عملية التراجع عن النزعة الصراعية بين المجتمع المنتخب والآخر، والخصوصي والعالمي، ومحاولة فض تلك الصراعية وتعطيلها، لجأ كانط إلى صراعية مشابهة جدا بين أولئك الذين هم في طليعة "دين العقل" وأولئك الذين يحتاجون إلى "تحويل". باختصار، إن محاولته التخلص من اللاتسامح من البنية الخطابية للأديان التوحيدية الاختيارية، تؤدي إلى إنشاء نموذج جديد لتاريخ الخلاص، وهو تاريخ إنضاج العقل في التاريخ.

إن الأطروحة المركزية لكتاب "الدين في حدود مجرد العقل" حسب دريدا هي أن "المسيحية هي الدين الأخلاقي المحض الوحيد من بين جميع الديانات الأخرى (...) فاليهودية عنده مثلا ليست دينا (...) وإنما هي عبادة أو عقيدة (...) ودريدا يبدي استياء فلسفيا من هذه الأطروحة الكانطية، إذ يسأل: أين الإسلام واليهودية إذن من مثل هذا الكتاب" ⁵⁹. وكان كانط الذي يراه البعض مدافعا عن التسامح الديني من خلال هذا الكتاب قد وقع فريسة للتعصب لدينه المسيحي.

وهكذا، يجب أن يستخدم كانط البنية الخطابية للأديان التوحيدية الانتخابية، حتى لو كان يأمل في النهاية في التخلص من مبدئه المحرك (العنادية تجاه الآخر). باختصار، يلجأ تفكير كانط إلى الغاية البشرية الكونية، وإلى فكرة الله وإلى الإسكاتون (الجماعة الأخلاقية)، كل ذلك مع الحفاظ على مفهوم الدين القائم على فكرة العقل الأخلاقي الأولي المتأصل في الكونية. مثل هذا الموقف، الذي لا يزال متجذرا في تاريخ فيثاغورس، كان من الممكن أن يكون مقنعا في القرن الثامن عشر عندما حدثت تغييرات جوهرية في فهم الأخلاق والعقلانية نفسها، والتعاطي مع الثقافات الأخرى، التي كانت ضيقة ومحدودة جدا. بالنظر إلى هذه الشروط الأساسية، يطرح كانط مفهوما متينا للغاية عن العقل ونزعة تفاؤلية بشأن إمكانية وجود توافق في الآراء بين الثقافات يبدو عفا عليها الزمن تماما في عالمنا ما بعد الحداثي، المجزأ، والممزق بالحرب. هذه المشكلة مع فكر كانط المتعلق بالعقل، ولا سيما "دين العقل"، هو موضح بشكل مقنع جدا

⁵⁹ نفس المرجع، ص. 67-68.

من قبل فيليب كوين* (Philip Quinn) وجوزيف رونزو (Joseph Runzo). يتحدى كوين الكونية العقلانية للأسس الأخلاقية لدين العقل عند كانط، واصفاً إياها بأنها "مفرطة في الطموح" من "وجهة نظر معرفية/ابستمولوجية". باختصار، نجد أن كوين يتهم كانط بتجنب مشكلة التعددية المعقولة في النظرية الأخلاقية. أما رونزو فإنه يوسع ويمدّد هذه التهمة إلى مجال اللاهوت (التيولوجيا)، بحجة أنه إذا كانت شروط البحث الحر موجودة ومتوفرة، فمن المستبعد للغاية أن يكون هناك أي نوع من الإجماع الكوني (التوافق العالمي). ومع ذلك، فإن المفهوم الكانطي عن "دين العقل"، الذي يتمثل في توفير نقطة ثابتة من اليقين للقضاء على التعدد التقسيمي للأديان التاريخية، يتطلب مفهوماً قطعياً و يقينياً للأخلاق وبالتالي فكرة موحدة عن الله تتفق مع الأخلاق والعقل. " فالخطأ الذي وقع فيه كانط هو أنه نظر إلى الأديان التاريخية بوصفها أيديولوجيا، ولم يميز الدين في حد ذاته من استخدام الدين على أنه أيديولوجيا؛ فالدين في حد ذاته يدعو إلى الحب والتسامح والعفو والترابط والتكافل"⁶⁰. في المناخ المعرفي السائد اليوم، لا يمكننا بكل بساطة أن نؤكد بنزاهة أن ثقل عقلانية كانط، وقطعية قانونه الأخلاقي، وجميع العدة المفاهيمية التي ترافقه، هي حقا كونية وضرورية بالمعنى الذي فهمه كانط. باختصار، فإن كوين و رونزو يؤشكلان فكرة الكونية العقلانية ذاتها، على الأقل كما صاغها كانط، وإذا ما كان ذلك غير مقبول بحيث لا يمكن الدفاع عنه، فإن التوجه العام لفلسفة كانط حول الدين تقوض وتهدم.

هناك مشكلة أخرى تكتنف فلسفة الدين الكانطية، والتي تثير القلق بشكل خاص في أعقاب اعتراضات كوين (Quinn) ورونزو** (Runzo)، التي أثارها روسي*** (Rossi) فيما يتعلق بالكومنولث

* كان فيليب ل. كوين (1940 - 2004) فيلسوفاً وعالماً لاهوتياً. تخرج من جامعة جورجيتاون عام 1962 وحصل على درجة الماجستير في الفيزياء من جامعة ديلاوير عام 1966. ثم التحق بجامعة بيتسبرغ حيث حصل على درجتي الماجستير والدكتوراه في الفلسفة.

⁶⁰ غيضان السيد علي، "الدين الأخلاقي عند كانط: وحدة الفطرة والعقل"، مجلة الاستغراب، العدد (9)، مرجع سابق، ص. 294.

** جوزيف رونزو أستاذ أمريكي ينشر بشكل أساسي في مجال الفلسفة العالمية للدين. وهو حالياً عضو دائم في كليز هال، جامعة كامبريدج. له مجموعة أعمال مثل: فلسفة عالمية للدين: مقدمة قصيرة، حقوق الإنسان والمسؤوليات: مساهمة أديان العالم، الأخلاق في أديان العالم... الخ.

*** فيليب ج روسي (Philip J. Rossi)، (العمر: 78)، متخصص في فلسفة الدين والأخلاق المسيحية. لقد نشر على نطاق واسع حول الأهمية اللاهوتية لعمل إيمانويل كانط. لقد كان أستاذاً زائراً في جامعة سوغانغ، سيول، كوريا (1985)، وجامعة أتينيو دي مانيلا، الفلبين (1998)، وكلية أروبي، هراري زيمبابوي (2014)، وزميل باحث في معهد الدراسات المتقدمة في العلوم الإنسانية، جامعة إدنبرة (1992)، باحث زائر (1979-80) وأستاذ زائر (2004-2005) في مركز وودستوك اللاهوتي، واشنطن العاصمة، وأستاذ زائر، كلية اللاهوت

الأخلاقي. " ويشير روسي إلى أن كانط لم يفشل في صياغة "الشكل النهائي الملموس الذي سيتبناه ويتخذه الكومنولث الأخلاقي" فحسب، بل سيفشل أيضًا في "تقديم تقرير شامل عن الوسائل التي يمد بها العقل سلطته الاجتماعية" فيما يتعلق بـ"النظام الخارجي للسلوك البشري"⁶¹. من أجل إعادة صياغة اعتراض روسي، تكمن المشكلة في موقف كانط في ما يسمى لاسياسية الكومنولث الأخلاقي: فهي تعمل بطريقة ما عند مفترق أو تقاطع الأخلاق والسياسة، وتخدم الوظيفة السياسية ولكنها تعمل وفقًا للقواعد الأخلاقية. ويشير روسي إلى أن كانط لم يتوصل إلى شرح كيف يمكن التخلي عن الشر الجذري (mal radical) والاجتماعية غير القابلة للاجتماع (insociable sociabilité) دون اللجوء إلى الإكراه. ومع ذلك، يحظر على الكومنولث الأخلاقي، بالنظر إلى أنه عقلائي وأخلاقي بشكل واضح، ممارسة الإكراه مهما كان الثمن، لأن المرء لا يستطيع الدعوة إلى الأخلاق بواسطة الإكراه. لا يقتصر الأمر على أن مسيحيات (ecclésiologie) كانط وكهنوتيته غير كافية لتفسير تأسيس الكومنولث الأخلاقي في عالم يسيطر عليه الشر الجذري، لكنه "لا يقدم رواية كافية وتفسيرًا للوسائل الاجتماعية الملموسة (أو الأشكال الملموسة للعلاقة الاجتماعية) التي بواسطتها ومن خلالها تسمح الكنيسة الحقيقية للعملاء أن يتبنوها بحرية، كغاية لعملهم، النية الاجتماعية والهدف المطلوب لتأسيس مجتمع أو كومنولث أخلاقي والحفاظ عليه". يفترض روسي أن مصدر المشكلة مع رواية كانط هو أنه يميل إلى استخدام الجماعة الأخلاقية بشكل سلبي، لإظهار "ما لا يعتبر ممارسة غير قسرية للعقل" ، ولكن يوضح بشكل غير كاف ما تعنيه وكيف تعمل من تلقاء نفسها. ومع ذلك، بما أنه بذل الجهد والسعي إلى تحقيق الجماعة الأخلاقي في التاريخ بشكل واجب أخلاقيًا، ينبغي على كانط أن يأخذ هذه الإنشغالات بعين الاعتبار. أود أن أضيف أن المشكلة التي أثارها روسي تتفاقم بشكل خاص، بالنظر إلى أن الحجم الذي يريد كانط أن يمنحه إلى العقل البشري لم يعد من الممكن الآن تصويره ببساطة. يجب على كانط، الذي ينتقد بشدة الكينونة الكتابية، إذا أراد أن يعطي

والدراسات الدينية، جامعة لوفين، بلجيكا (2013). شغل منصب العميد المؤقت لكلية هيلين واي كلينجر للفنون والعلوم من 2010 إلى 2013، وعميدًا مشاركًا لشئون الخريجين من 2005 إلى 2008 ، وعشر سنوات كرئيس لقسم اللاهوت.

⁶¹ Robert Erlewine, *Monotheism and Tolerance: Recovering a Religion of Reason*, op. cit, p. 125.

الأولية لضرورة وعالمية الكونية العقلانية وإلى اليقين الأخلاقي للأخلاقيات، "أن يُفصل ويُعبر بوضوح عن كيف يمكن للعقل أن يحقق، من خلال وسائل غير قسرية، كل عامل نية الوحدة الاجتماعية المكونة للكومنولث الأخلاقي". ومع ذلك، فمن دون مفهوم لعقلانية متينة بشكل لا يصدق، لا يمكن لكانط تحقيق ذلك.

ونتيجة لذلك، يجد المفسرون والمؤولون المعاصرون لفكر كانط أنفسهم أما خيارين. الخيار الأول هو أنه يمكن للمرء أن يهذب فكرة كانط عن العقل ويذهب في اتجاه العقلانية الإجرائية. هذا الخيار قابل للتطبيق بالتأكيد، حيث أن العديد من المؤولين المعاصرين يسلكون هذا الطريق. ومع ذلك، ونظراً لإصرارها على التشاركية، يجب أن تتعد هذه الاستراتيجية عن أو تضعف على الأقل أشياء مثل قطعية (apodicticity) القانون الأخلاقي، وأن تتماسف وتنأى بنفسها عن "دين العقل" ومفهومها الأخلاقي عن الله الذي يتبع القانون الأخلاقي. لذلك، فإن أولئك الذين يتبعون هذا النهج يميلون إلى قطع الروابط التي ما زال كانط يحافظ عليها مع البنية الخطابية للرؤية التوحيدية للعالم. دعونا نستكشف هذا المسار من خلال أحد ورثة كانط وهو هابرماس.

هناك صلات عميقة بين رواية كانط عن العقل، التي "لا تعترف بأي قاضٍ آخر سوى ذلك العقل البشري الكوني الذي لكل شخص فيه رأيه"، وأخلاق هابرماس الخطابية. "إن هابرماس نجده يركز ويصر كما فعل كانط من قبل على ضرورة التمييز بين الحق والأخلاق"⁶². يسعى فكر هابرماس إلى تبيين "مخرج من المعضلة الحديثة" التي يضيع فيها الآن "الخير المتعالي"، الذي كان مقبولاً في السابق، وسط زوبعة من الخطابات المتضاربة والمتنازعة. ويؤكد هابرماس أن هذا "الخير الترانسندنتالي" المفقود يمكن استبداله بشكل "محايث" "فقط من خلال النداء إلى الدستور الجوهري لممارسة المداولة". من المؤكد أن مفهوم هابرماس الإجرائي للعقل أكثر تواضعاً من كانط، لكن كلاهما يدافع عن مفهوم اجتماعي للعقلانية،

⁶² سواريت ابن عمر، "مفهوم المواطنة والتسامح عند يورغن هابرماس"، ضمن كتاب: التسامح الفعل والمعنى - تأملات نقدية في أسئلة الحاضر، تأليف جماعي، مخبر الأبعاد القيمية للتحويلات السياسية والفكر بالجزائر، دار القدس، الجزائر، ط 1، 2010، ص. 202.

متجذر في عملية المداولة والتشاور والمحااجة القائمة على أساس علاقات المشابهة والتماثل بين المتجادلين.

بالنظر إلى أوجه التشابه البنوية بينهما، من المفيد بشكل خاص معرفة أين يختلفان. يستخدم هابرماس، مثل كانط، المناقشة (غالبًا في شكل جدال ومحااجة) مع الآخر. هذه المناقشة مع الآخر تحدث في المجال/الفضاء العمومي، الموروث من مفهوم الاستخدام العمومي للعقل لكانط. ومع ذلك، على عكس كانط، لا يريد هابرماس أن يعترف بأي "رواية" أو "تقليد" (باستثناء ما يتعلق بالعلمانية ربما) باعتباره نهائي، لأن هذه لا يمكن إلا أن تعرض نظرة للعالم، ولكن لا يمكنها، في الواقع، أن تتناقش فيما بينها. وبالتالي، فإن العقل الفلسفي يهتم بإجراءات المداولة التي يمكنها أن تجعل المجال العام محايدًا من "سرد" أو "تقليد" معين بدلاً من العدائية والصراعية (exclusives) الدائمتين في وجهات النظر للعالم الإقصائيتين (antagonisme) من الطرفين. " عمد هابرماس إلى ربط منظوره الأخلاقي بأربع خصائص نلفيها حاضرة لدى سلفه إيمانويل كانط في منظوره الأخلاقي القائم على أخلاق الواجب، لكنها تمتاز عنها من حيث أنها تراهن، مثلما أسلفنا القول، على أخلاق بينذاتية، لا على أخلاق مونولوجية فردية (...). وهذه الخصائص هي الخاصية الديونطولوجية، والخاصية المعرفية، والخاصية الصورية والخاصية الكونية"⁶³.

خلافًا لتصور كانط العظيم للعقلانية، والذي يجب أن يوفر أساسًا جديدًا للثقافة الإنسانية بأكملها، فإن هابرماس يدافع عن إجراء متواضع للتداول من أجل جمع مختلف المتحاورين وحل "النزاعات العملية التي تتطلب التنظيم". مثل هذا التأسيس التداولي يجتنب هكذا متاعب تأسيس وطني أو تعاقدية. إنه يحافظ على الروابط والعلاقات التي تُوجَد الشَّخص بالكل الاجتماعي. إنه يستثمر الإمكانية البيذاتية لهذا النسيج الاجتماعي بتوسيع مستمر لفضاءات ومجالات التسامح. "وباعتماد هذا البديل الفلسفي على العلاقة البيذاتية انفتح عن النظرية الحجاجية التي تقدم الوسائل الضرورية لإقامة علاقة تواصلية مؤسسة على

⁶³ عبد القادر ملوك، من تعددية الأخلاق إلى أخلاق التعددية: هيلاري بوتنام - بورغن هبرماس - طه عبد الرحمن، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة/قطر، ط1، 2018، ص. 72.

أفضل حجة لا على الإكراه والضغط"⁶⁴، فبدل أن نفرض على الآخرين قاعدة نريد منها أن تكون قانوناً كونياً، سيكون من الأفضل طرح هذه القاعدة على الآخرين، بهدف فحص ادعاء كونيتها عن طريق المناقشة، "فإيتيقا المناقشة تود بالفعل أن تثبت بأن الديناميكية المحصلة مبنية على أساس من البحث المتبادل الموجه لتبني رؤية الآخر، ومن ثمة إدماجها داخل الافتراضات التداولية للمناقشة العملية ذاتها"⁶⁵. في إطار هذا التفاوض التداوتي، تُقوّي نظرية الحقوق الأساسية الفردَ الذي يُطالب بالتسامح في القانون.

" في الواقع، يحثّ النموذج التواصلي على أن الكونية تتموقع دائماً في سياق تداوتي"⁶⁶. يتميز هذا الوضع بتفكك تاريخي للأسس الميتافيزيقية التي استمد منها الناس في الماضي توجهاتهم الأخلاقية. إن فلسفته "الما بعد-ميتافيزيقية" بشكل صارم هي أكثر وعياً بكثير من فلسفة كانط، بالانتقال إلى تعددية في وجهات النظر للعالم في المجتمع الحديث. بعبارة أخرى، يدرك هابرماس أنه لم يعد هناك (كما أنه لم يكن هناك أبداً) أي روح وعادات مشتركة، وأن صلاحية القواعد الأخلاقية الملزمة كونياً لا يمكن تفسيرها من حيث الأسباب والتأويلات التي تفترض مسبقاً وجود ووكالة خالق متعال ومخلص. ونتيجة ذلك هي فقدان الصلاحية الميتافيزيقية للقانون الأخلاقي العقلاني موضوعياً. "لقد أراد الفيلسوفان الألمانيان: يورغن هابرماس و كارل أوتو أبل من الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت النقدية أن يسلكا في معالجة تصادم القيم (...). طريقاً ينبني على التدليل العقلي، إلا أنهما قررا أن يكون تدليلاً من نوع خاص، فينبغي أن لا يكون من فعل العقل التأملي المنكفي على الذات، وإنما من فعل العقل التواصلي المنفتح على الجماعة، ولا أن

⁶⁴ الأشهب محمد، يورغن هابرماس و راهن الفلسفة في الفضاء العمومي، مجلة رهانات، مركز الدراسات والأبحاث الإنسانية، الدار البيضاء، المغرب، العدد:3، ربيع 2007، ص.13.

⁶⁵ يورغن هابرماس، إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة وتقديم عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة/الجزائر، ط. 1، 2010، ص 64.

⁶⁶ Melkevik Bjarne, « Modernité, droit et tolérance une reformulation communicationnelle », dans Paul Dumouchel et Bjarne Melkevik (dir.), *Tolérance, pluralisme et histoire*, Montréal – Paris, L'Harmattan, coll. éthikè, 1998, p.83.

يستند إلى عقلانية كيانية تزعم مطابقة الواقع في جوهره، وإنما إلى عقلانية إجرائية تكتفي بتحديد القواعد التي يصح بها المطلوب، وبناءً على مقتضى هذا العقل التواصلي الإجرائي"⁶⁷.

وبينما يبقى موقف كانط مدفوعاً بأمل عميق في تحقيق مجتمع أخلاقي في التاريخ، وهو أمل قائم على العقلانية نفسها، فإن هابرماس يقدم اقتراحاً أكثر تواضعاً بكثير فيما يتعلق بالتواصل بين الثقافات والاعتراف بحقوق الإنسان في هذا العالم الممزق بالحروب والمجزأ. بالنسبة لكانط، فإن تماسك موقفه هو الأمل، والذي، كما يشير روسي، يخلق الظروف لإمكانية "المثابرة" في التبادل التداولي على أمل التوصل إلى اتفاق على شروط حياتنا مع بعضنا البعض، وهو الأمل الذي يتضمن في إطاره روابط اجتماعية جوهرية ". إن الأمل متجذر في العقل العملي نفسه، ليس فقط في الاعتراف العقلاني بالمصير المشترك للكائنات البشرية باعتبارها مخلوقات تقع في تقاطع أو على مفترق الطرق الطبيعة والحرية ومحكوم عليها بخلق نفسها وعالمها على ضوء حريتها الخاصة، ولكن أيضاً لأنه بدون أمل سيكون هناك يأس، مما يقوض المسعى الأخلاقي. إن الأمل في إمكانية، إن لم يكن ضرورة، المجتمع أو الكومنولث الأخلاقي هو إذن منطقي وعقلاني بشكل واضح. يقدم هابرماس أملاً أكثر تواضعاً بكثير في أعقاب انهيار الميتافيزيقا وتقويض الأسس التقليدية للمجتمعات في جميع أنحاء العالم في عصر العولمة. " يأمل هابرماس في إعادة بناء "محتويات" التقاليد الأخلاقية المتجذرة في التقاليد الدينية التي تعثرت وغرقت في الحداثة؛ إنه لا يأمل في استبدالها بدين الحداثة. في أفضل الأحوال، يمكن لهابرماس أن يقدم "أخلاق احترام متساو ومسؤولية متكافئة ومتضامنة للجميع"؛ إنه لا يستطيع أن يقدم الوعد بنظام جديد بشكل جذري للوجود الاجتماعي والفردي متجذر في سلام ووثام عميقين"⁶⁸.

من المؤكد أن هذا الخيار الإجرائي المدعوم من هابرماس وغيره من الشخصيات البارزة مثل راولز، ناهيك عن محاولة هيك لهذا في مجال الدين، يمكنه أن يقدم الكثير. ومع ذلك، فهو أيضاً ينفر العديد من

⁶⁷ طه عبد الرحمن، تعددية القيم: ما مداها؟ وما حدودها؟، كلية الآداب والعلوم الإنسانية-المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش/المغرب، ط 1، 2001، ص. 25.

⁶⁸ Robert Erlewine, *Monotheism and Tolerance: Recovering a Religion of Reason*, op. cit, p. 127.

الموحدين. أما بالنسبة لهيرمان كوهين، الذي " اشتهر كمفسر لكنط، وقيل أن مذهبه يتجاوز فلسفة كنط، وأنه لذلك كنطية محدثة "69 أو جديدة، فقد سلك طريقاً مختلفاً عن هابرماس والإجرائيين (procéduralistes)، لكنه يبقى متجذراً في عقلانية كانط ويستمر في مسار دين العقل. خلافاً للإجرائيين، يظل كوهين أكثر ارتباطاً والتزاماً بمحتوى فكر كانط، أي "دين العقل" والطبيعة المطلقة للأخلاق، فقد " كان يرى بأن الأخلاق المثالية، والتي يرى بأن كانط قد أسسها، هي أخلاق متجذرة في الثقافة الألمانية، تماماً كما هي متجذرة في الدين اليهودي كذلك "70. بينما يرفض الشكل، أي التأكيد على التشاركية وتبادلية العقل. من خلال التخلي عن الالتزامات الإجرائية للإشراكية، يستطيع كوهين أن يتخذ موقفاً أكثر رسوخاً في البنية الخطابية للنظرة حول العالم للأديان التوحيدية الانتخابية كل ذلك مع الحفاظ على أخلاق صارمة متجذرة في الكونية والحاجة إلى الكرامة الفطرية لجميع البشر.

خاتمة:

المفاهيم الأساسية لفلسفة كانط العملية توفر حججاً تؤيد التسامح مفهوماً على أنه احترام كرامة الشخص. إن الواجبات الأخلاقية تتأسس على مبدأ أن الشخص لا يمكن أن يستخدم كوسيلة، بما أنه غاية في ذاته. ويرتكز المفهوم الكانطي للدين على العقلانية؛ إنه يقع فوق وأبعد من مختلف العقائد الكنسية، لا مكان فيه للإكراه. ويرتبط مبدأه في الحق والقانون ارتباطاً مباشراً بـ "الحرية في العلاقات الخارجية بين الناس"، التي أصبحت ممكنة لجميع الأفراد الخاضعين له. ومفهومه لدولة القانون - Rechtsstaat - هو أنها المؤسسة التي لها صلاحية وقدرة ممارسة الإكراه من خلال قوانين تتسم بطابع ألا و هو أنه يمكن أن يوافق عليها الجميع.

إن مساهمة كانط لا تكمن فقط في فكرته حول التسامح باعتباره احترام للآخرين، وإنما أيضاً في نقله للتسامح إلى الميدان السياسي. فالاحترام الأفقي بين المتساويين (الأخلاقي) يرتفع إلى البعد السياسي

⁶⁹ عبد المنعم الحفني، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، مرجع سابق، ص. 183.

⁷⁰ حميد لشهب، الكانطية الجديدة: رؤية تحليلية نقدية لمفهومها ومدارسها، العتبة العباسية المقدسة - المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت/لبنان، ط 1، 2019، ص. 76.

العمودي: بما أنه يمكننا أن نطالب بالاحترام الكوني والمتبادل بين الأشخاص حتى يمكن تبرير أفعالهم على أنها أخلاقية (إن الأفعال الوحيدة الأخلاقية هي تلك التي تحترم الآخرين كغاية)، وهذا هو الحال أيضا مع المواطنين الأحرار والمتساوين الذين من حقهم أن يقرروا ما هي القوانين الوضعية التي تنظم تعايشهم. " ففي معاملة الناس كغايات علينا أن نحترم حريتهم، (...) ولا شك أن الأمر المطلق في إلزامنا بمعاملة الآخرين كغايات، لا كوسائل سيقضي منا - فيما يبدو - أن نسلك في تفاعلاتنا مع الآخرين بطريقة من شأنها أن تدعم تلك المعايير الخاصة بالاتصال، والتواصل التي حددها كانط من أجل تأمين الاستخدام العام للعقل"⁷¹. وهكذا، فإن التسامح ليس مجرد فضيلة مدنية، فضيلة في العلاقات بين الناس، وإنما أيضا فضيلة سياسية لدولة القانون المدنية (Rechtsstaat)، أين ينشئ المواطنون الأحرار والمتساوون ويضعون قوانين ذات طابع عالمي تضمن القضاء على التعسف والاستبداد. " أن نحكم جمعا غفيرا من الخلائق العاقلة قد انعقد إجماعها على المطالبة بقوانين عامة تكفل بقاءها، وإن يكن بكل منها نزوع خفي إلى التحلل من تلك القوانين؛ وأن ينظم دستورهم تنظيما يؤلف بينهم، على الرغم من اختلافهم بسبب تنافر ميولهم، ويجعل بعض هذه الميول عاملا على تلطيف حدة بعضها الآخر، بحيث تكون نتيجة سلوكهم في الحياة العامة عين النتيجة التي كانوا يصلون إليها لولا لم توجد فيهم تلك الميول السيئة. إن مشكلة كهذه غير مستعصية على الحل: فليست بغيتنا النظر في إصلاح الناس إصلاحا أخلاقيا، بل التماس السبيل إلى استخدام آلية الطبيعة لتوجيه استعداداتهم المتعارضة توجيهها يجعل جميع أفراد الشعب يلتزمون فيما بينهم الخضوع لقوانين قاهرة، ومن ثم ينشئون حالة سلمية تقوم على احترام القوانين"⁷². بهذه الطريقة، تصبح القوانين القائمة على "الإرادة العامة" مقياسا للتسامح والحرية.

ومن الواضح أن هذه الرؤية الكانطية للتسامح تهدف بالطبع إلى تجاوز فهم التسامح باعتباره مجرد وسيلة لـ "السماح" (permettre) أو "تحمل" (endurer) ديانات مختلفة، وهو أمر أصبح طبيعيا في بعض الدول الأوروبية. هذا هو السبب في أن كانط رأى في ذلك حقا على أنه تقدم وعلامة على الطابع النبيل

⁷¹ ستيفن ديبلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، مرجع سابق، ص. 349-350.

⁷² إيمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، مرجع سابق، ص. 78.

لحاكم إذا كان يجب عليه أن يذهب أبعد من ذلك، ويعتبر أنه من واجبه "عدم الأمر بأي شيء في الشؤون الدينية، ولكن السماح بحرية كاملة" ورفض اسم "التسامح" نظراً للعجرفة التي ينطوي عليها. " إن جوهر هذه العملية هو التحول من "التسامح" إلى "الحرية الدينية"، التي يفضلها كانط لأنها تمثل أفضل طريقة "للخروج من الهمجية"، مما يسمح للبشر "باستخدام عقولهم الخاصة في جميع مسائل الضمير"⁷³. إن التباين، حتى لا نقول التناقض، بين ما ورد في مرسوم ولنر (l'Edit de Wöllner) لعام 1788 الذي أنشئ في بروسيا والتصور الكانطي للتسامح واضح. وكان مرسوم ولنر الصادر في 9 جويلية 1788 بشأن الدين الذي مثل خطوة إلى الوراء فيما يتعلق بسياسة عدم التدخل في الشؤون الدينية التي مارسها الملك فريدريك الثاني، الذي كان يعتقد أن "كل واحد يجب أن يخلص نفسه بطريقته الخاصة". لقد أراد خلفه فريدريك وليام الثاني* (1786-1797) تجنب نشر التنوير والعودة إلى الإيمان اللوثري في صفاته الأصلي، وبالتالي طلب هذا المرسوم من وزيره. وصل مرسوم ولنر إلى كانط نفسه، الذي تم توبيخه من قبل الإدارة البروسية لنشر كتابه الدين في حدود مجرد العقل في عام 1793، بعد أن حرم من الإذن بنشر مقال، "صراع مبدأ الخير ضد الشر"، في مجلة برلين الشهرية (Berlinische Monatsschrift) في جوان 1792. في دفاعه، أكد كانط أنه لم يضر أبداً بالدين العام للأمم، وأنه لم يستهجن المسيحية وينكرها عندما تحدث عن الدين الطبيعي وأنه كان "رعية أكثر ولاء و جد مخلصاً لجلالتكم". " والمسيحية المنظور إليها موضوعياً في شكلها الصرف تختلط بالدين الطبيعي، إلا أنها منظوراً إليها ذاتياً، دين موحى

74،،

و مع ذلك، في جوان 1794 نشر عملاً آخر، نهاية كل شيء (La fin de toutes choses)، الأمر الذي أدى إلى تفاقم الوضع مع رقابة النشر البروسية إلى درجة أنه في أكتوبر من ذلك العام تلقى رسالة مكتوبة

⁷³ Lars Tonder, *Tolerance: A Sensorial Orientation to Politics*, New York: Oxford University Press, 2013, p. 57.

* فريدريك وليام الثاني (Friedrich Wilhelm II)؛ عاش 25 سبتمبر 1744 - 16 نوفمبر 1797) كان ملك بروسيا، وحكم من 1786 حتى وفاته. وكان في وحدة شخصية أمير ناخب براندنبرغ والأمير السيد على إمارة نوشاتل.

⁷⁴ جاكلين لاغريه، الدين الطبيعي، مرجع سابق، ص. 98.

من الملك تأمره بوقف استخدام فلسفته لتشيويه مبادئ معينة من المسيحية والكتاب المقدس. ومن أجل تسوية نزاعه مع اللاهوتيين والرقابة على السنوات السابقة، لخص الفيلسوف موقفه من علاقة الدولة بالمسائل الدينية في نهاية كتابه صراع الكليات سنة 1798. " ما يمكن أن يهتم الدولة في المسائل الدينية، هو ما ينبغي على دكاترة هذه الأخيرة أن يلتزموا به، حتى يكون هنالك مواطنون صالحون، جنود جيدون، وبشكل عام، ذوات ورعايا مخلصون"⁷⁵. كانط لا يتحدث عن اللائكية (العلمانية) بشكل صريح، ولكن هذا النص المقتطف يشير بوضوح إلى الاهتمام الذي أولاه كانط لموضوع العلاقة بين الدين والدولة. من خلال تصفحنا لنصوص كانط، نرى ونذكر أنه يميل لجهة "حياد" المعتقدات من أجل وحدة المجتمع على أساس المبادئ الموصى بها والمطلوبة لهذا السبب. ألا يمكن اعتبار كانط سابقا وممهدا للعلمانية المعاصرة كما هي مفهومة اليوم؟ ألا يقوم كانط بـ"تحييد" تأثير الدين من أجل "تعزيز" و "إنقاذ" الجمهورية وحرية الفكر (والتي يمكن أيضا، بمعنى آخر، تسميتها حرية الضمير)؟

في الواقع، اللائكية (العلمانية) تفهم على أنها الفصل بين الدولة والدين، أي حياد أو نزاهة وعدم تحيز الدولة تجاه جميع المعتقدات الدينية. هكذا، لا تقبل العلمانية أن تتحاز الدولة إلى دين معين واعتباره هو وحده دين الدولة. " إن كانط هو الذي سيأخذ هذه الخطوة الإضافية نحو فكرة حياد الدولة وفي نفس الوقت نحو تحديد أكثر صرامة لحدود مجال عمل السلطة السياسية. يستخدم كانط، في الكثير من الأحيان، فكرة "كرامة الدولة". هذا التعبير يعني ما ينتمي إلى مجال عملها"⁷⁶. بهذه الرؤية، يمكننا أن نستنتج أن اللائكية هي دعوة أخلاقية إلى تعزيز السلام بين جماعات تعيش تحت قوانين سياسية ودينية مختلفة، لكن من دون أن تكون السلطات السياسية ملزمة بالضرورة تجاه هذه المعتقدات الدينية. اللائكية هي إذن، على ضوء كانط، ذلك " المبدأ" الذي يجب أن تظهر فيه مؤسسات الدولة محايدة فيما يتعلق بالدين، من جهة، كما أن الدين، في المقابل وبدوره، ينبغي أن يبقى في مجاله (الخاص). هذا المعنى الموروث من الأنوار، يجعل من اللائكية (العلمانية)، حتى عندما "تعتبر الدين كآخر"، مبدأ ضروري يعزز شكل من أشكال "التسامح

⁷⁵ Kant, *Le Conflit des facultés*, Section I, note, AK VII 60. Pl. p. 868.

⁷⁶ Yves Charles Zarka, Cynthia Fleury, *Difficile tolérance*, Paris, PUF, 2004, p.

العقلاني"، بالمعنى الذي نجدها فيه أنها تسعى إلى التعبير عن نفسها باسم مبادئ عالمية. هذا ما يعني أنها ليست عنصراً تافهاً وغير ذي أهمية لبلوغ السلام في مجتمع الأشخاص. تجدر الإشارة هنا، لنكون واضحين، إلى أن: "التسامح العقلاني" لا يعني موقفاً نسبويًا. "التسامح العقلاني" يفترض هنا الانفتاح على الآخر، و حواراً مع الآخر على أساس نفس المبادئ.

المبحث الرابع: الدفاع عن التسامح في فلسفة هيغل

- أولا - الكنيسة والدولة في فلسفة الحق

- ثانيا - في علاقة الديني بالأخلاقي

- ثالثا - تبرير التسامح و حدوده

- رابعا - الليبرالية ونظرية هيغل الاجتماعية

تمهيد:

من بين الأهداف المركزية لليبرالية السياسية نجد تأمين و ضمان الشروط اللازمة للأفراد من أجل تحقيق مصالحهم الدينية والأخلاقية العميقة التي يحددها التفكير. وبالفعل، فإن أحد التيارات المهيمنة في التقاليد الليبرالية يحدد حماية هذه القدرة على تقرير المصير الفردي في المسائل الأخلاقية والدينية باعتباره الهدف الأساسي الأكثر أهمية للمخططات السياسية الليبرالية. " وبما أن ضمان هذه الحرية، أعني حرية الضمير، ينطوي على طلب قوي للتسامح، فليس من المستغرب إذن أن نجد تأييداً مشتركاً على قيمة وأهمية التسامح بين مجموعة كبيرة من المفكرين الليبراليين"¹.

لقد قدمت بعض الشخصيات في تقاليد العقد الاجتماعي، على وجه الخصوص، بعض المبررات الأقوى لقيمة التسامح. هؤلاء المفكرون يروون رواياتهم عن التسامح في الحاجة إلى حماية الحرية الأخلاقية والدينية، وهم يستدعون فكرة العقد لإثبات أن خرق هذه الحرية والتعدي عليها يشكل انتهاكاً للقانون أو العدالة. يدافع لوك على أن مطلب التسامح هو مكمل للحرية الفردية، التي أسسها "القانون المدني"، والتي تسمح للأفراد بالسعي وراء مصالحهم الدينية والأخلاقية بشكل مستقل عن الإكراه أو تدخل السلطة التشريعية. وبما أن قدرة السلطة التشريعية لا يجب أن تمتد سوى إلى حماية الحرية الفردية، والأمن والملكية، فإن محاولة إكراه الأفراد وإجبارهم على الأمور المتعلقة "برعاية الأرواح" ستكون غير شرعية وغير فعالة في آن واحد. " يتحتم على جميع إدارات الحكم أن تنشغل بالشؤون المدنية، وأن تكون السلطة المدنية والحقوق والسيادة محكومة بهدف واحد هو رعاية هذه الشؤون المدنية وتنميتها بحيث لا تمتد هذه الرعاية بأي شكل من الأشكال إلى خلاص النفوس"². في نظرية العدالة، يؤكد راولز بأن مطلب التسامح ينبع من المبدأ الأول للعدالة، والذي يضمن النمط الأكثر أهمية للحرية الأساسية الكونية، والتي يدرج ضمنها راولز حرية الضمير: " التسامح لا يشتق من ضرورات عملية أو أسباب تتعلق بالدولة. تنشأ

¹ Timothy Brownlee, "Hegel's Defense of Toleration", in "Hegel on Religion and Politics", ed. Angelica Nuzzo. Albany, NY: State University of New York Press, 2013, p. 79.

² جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة: منى أبو سنة، تقديم ومراجعة: مراد وهبة، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 1997، ص. 24.

الحرية الأخلاقية والدينية من مبدأ الحرية المتساوية³، فهو لا ينبع، حسبه، من الحاجة العملية أو مبررات سياسية، بل إنه ينتج عن مبدأ الحرية المتساوية. يقوم كل من لوك وراولز بترسيخ رواياتهم حول التسامح في الحرية التي يمتلكها الأفراد الذين قد يكون من غير المناسب بالنسبة للدولة التدخل فيها. هذه السمة المشتركة تميز نظرتهم حول الدفاعات/الحجج الأخرى عن التسامح، مثل تلك التي تدعو إلى غاية ضرورية، والتي تتمثل في أن التسامح من شأنه تعزيز مثل "التعايش السلمي"، أو إلى فرضية متشائمة ومتشككة تتعلق بعدم إدراك الغايات النهائية القسوى للحياة البشرية. بدلا من ذلك، كلاهما يؤكد بأن التسامح أمر ضروري بسبب الحاجة إلى حماية الحرية الأخلاقية والدينية للعناصر الفردية من التدخل غير العادل.

هيجل، كما نعلم، يرفض نظرية العقد الاجتماعي، إنها خيال ووهم لا يسمح لنا بإدراك فكرة الدولة: هذه الأخيرة، حسبه، لا يمكن أن تنشأ من ارتباط حر للأفراد، لأنها لا تركز على مفهوم الفرد، بل على مفهوم الروح الموضوعي، بحيث يكون الفرد الحر هو بالأحرى الثمرة الإيجابية للدولة العقلانية. إن المذاهب التعاقدية التي تهدف إلى الدفاع وخلص الفرد، بجعله مبدأ وغاية الدولة. وفقا لوك، على سبيل المثال، يتخلى ويتنازل الناس عن حريتهم الطبيعية ويخضعون للسلطة السياسية من أجل حماية " حياتهم وحياتهم وأملاكهم"⁴، أي أن يكون لهم ممتلكاتهم الخاصة، والمتمثلة في الحياة والحرية والملكية. يؤكد لوك في رسالة التسامح لعام 1689 أنه يعين أيضا حدود السلطة التشريعية، التي لا يمكن ممارستها بطريقة شرعية وفعالة إلا فيما يتعلق بالمخاوف الخارجية: " الحياة، الحرية، وسلامة البدن، وحمائته ضد الألم، وامتلاك الأموال الخارجية مثل: الأرض، النقود، المنقولات، الخ"⁵. يرفض هيجل هذه الحجة لأنها تتجاهل فكرة الدولة وغرضها الحقيقي. إن " الدولة عقلية على نحو مطلق من حيث هي التحقق الفعلي

³ جون راولز، *نظرية في العدالة*، ترجمة: ليلى الطويل، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 2011، ص. 273. انظر أيضا الحجة من أجل حرية الضمير كحرية أساسية عند راولز، صص. 270-274.

⁴ جون لوك، *في الحكم المدني*، ترجمة: ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، 1959، ص. 212. في كتاب، الحكومة المدنية، ترجمة: محمود شوقي الكيال، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، الدار القومية للطباعة والنشر، ص. 107.

⁵ جون لوك، *رسالة في التسامح*، ترجمها عن اللاتينية عبد الرحمان بدوي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت 1988، ص. 70. في ترجمة: منى أبو سنة، ص. 23.

للإرادة الجوهرية التي تمتلكها في وعيها الذاتي بصفة خاصة، بمجرد أن يرتفع هذا الوعي إلى مرحلة الوعي بكليته، وهذه الوحدة الجوهرية هي غاية في ذاتها مطلقة وثابتة، تصل فيها الحرية إلى حقها الأعلى، وقيمتها العليا، ومن ناحية أخرى فإن هذه الغاية النهائية لها حق أعلى أو أسمى من الفرد، ذلك لأن واجب الفرد الأسمى هو أن يكون عضواً في الدولة⁶.

إن محاولة جعل الدولة المؤسسة التي تحمي الفرد، وحرية وممتلكاته، هو خلط بينها وبين المجتمع المدني، الذي هو في الواقع الغرض منه. " لذلك، وكما يذكر هيغل في مستهل الملاحظة العائدة للفقرة 258، من المهم جداً عدم الخلط بين الدولة وبين المجتمع المدني تحت طائلة إفساد المفهوم كلياً (...). وهيغل في الفقرة الثالثة من الملاحظة العائدة للفقرة 258، يرجع صراحة إلى مذهب العقد الاجتماعي الذي يشير إلى فائدته وحدوده في الوقت عينه⁷. هذا الانتقاد جعل هيغل في كثير من الأحيان يعتبر مناهضاً ومعادياً لليبرالية في هذه النقطة الرئيسية. ومع ذلك فهو لا يرفض مثل هذا الهدف. على العكس، يجب على الدولة نفسها ومجتمعها الاعتناء بالفرد، وحقه وسعادته، من خلال وساطة القوانين والمؤسسات المدنية. هيغل يريد أن يقول فقط إن هذا الهدف ضروري في نظامها الاجتماعي، ولكنه ليس الهدف النهائي.

قد نشعر بالقلق من أن رفض هيغل لتقليد العقد الاجتماعي ينطوي أيضاً على إنكار للقيم الليبرالية مثل التسامح. من المعروف، بطبيعة الحال، أن هيغل أحد نقاد هذا التقليد، والمفهوم الذي للوكالة التي تقوم عليها. لقد فهم الكثير من المفسرين والشراح أن انتقادات هيغل للفكرة التعاقدية كانت أساساً لرفض أوسع للقيم السائدة في التقاليد الليبرالية الحديثة. ومع ذلك، من المهم ملاحظة أن انتقادات هيغل لفكرة العقد الاجتماعي هي انتقادات داخلية. وهذا يعني، أن هيغل لا ينتقد القيم-الحرية والشرط الذي يحكمه معيار الحق الذي يفترض أن تبرره فكرة العقد وتحميه. إن نقد هيغل، بدلاً من ذلك، يرتكز بالأحرى على التأكيد

⁶ فريديريك هيغل، أصول فلسفة الحق، الجزء الثاني، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت/لبنان، ط 1، 2010، الفقرة 258، ص. 140.

⁷ جان بيار لوفيفر، بيار ماشيري، هيغل والمجتمع، ترجمة: منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت/لبنان، ط 1، 1993، ص. 61.

بأن "المفهوم الصوري/الشكلي للحرية" البسيط الذي يقوم عليه المفهوم الليبرالي الحديث للفرد البشري يشكل "تجريداً" ولا يمكن أن يكون أساساً لأي تنظيم سياسي من أي نوع ، بمعنى أن الحرية الحققة تتجسد في - علاقة - مع ، وهي تنفصلت من التمثيل بعدما أصبح الفكر في هذا العصر يمثل كل شيء : " إن الفكر يمثل أعلى قمة الحرية ولا يكون الإنسان حراً إلا إذا كان يفكر حينها يكون علاقة مع شيء آخر .."⁸، وحتى أقل من ذلك "الحق العقلاني، وحرية الشخص والتملك الذين تعتمد عليهما". وبالتالي، فإن انتقادات هيجل داخلية، من حيث أنه (هيجل) يهدف إلى إظهار أن الفكرة التعاقدية لا يمكنها أن توفر في الواقع الأساس المبرر للقيم التي من المفترض أن تدعو لها و تسعى إلى تعزها. هذه الحقيقة مهمة، حيث أن هيجل لا ينتقد القيم التي يصبو التقليد التعاقدية إلى تبريرها، أي الحق العقلاني والحرية الفردية، بل بالأحرى مفهوم "التجريد" والمفهوم "الصوري" للفردية الإنسانية والحرية الكامنة في الإجراء التعاقدية للتبرير. حجة هيجل هي أن فكرة العقد ليست مفيدة في تأسيس نظام مؤسسات يحكمه الحق (القانون)، والذي تكون فيه الحرية حقيقية أو فعلية.

إن جزءاً من هدفي فيما يلي هو إظهار أن رفض هيجل للتقاليد التعاقدية الاجتماعية لا ينطوي على رفض القيم المركزية التي تحرك الليبرالية. في السنوات الأخيرة، حددت مارثا نوسباوم* (Martha Nussbaum) الحاجة إلى دفاع غير تعاقدية عن القيم الليبرالية. وفي حين يختلف نقد نوسباوم للتقليد التعاقدية عن نقد هيجل، فإننا نلاحظ أن ردودهما على أوجه القصور في هذا التقليد متشابهة للغاية. بعبارة أخرى، كلاهما يجادل بأنه يجب استبدال فكرة العقد بمفهوم للشروط التي يمكننا من خلالها تحقيق القدرات الأساسية لقيادة حياة إنسانية حقيقية - حياة كريمة في حالة نوسباوم وحياة الحرية عند هيجل. وهدفي الخاص هنا هو إثبات أن هيجل يدافع عن التسامح على أساس أنه ضروري لحماية حرية الضمير، وهي

⁸ - Hegel Friederich, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, tr : J. Gibelin, édition : J vrin, Paris, N 3, 1979, p 335.

* مارثا كرافن نوسباوم، التي ولدت في 6 مايو 1947 بنيويورك، هي فيلسوفة أمريكية تهتم بشكل خاص بالفلسفة القديمة والقانون والأخلاق. والدها هو جورج كرافن محام من فيلادلفيا. درست المسرح والكلابسيكيات في كلية ويليسلي وجامعة نيويورك، حيث تخرجت في عام 1969، ثم أكملت درجة الماجستير (الماجستير) في الفلسفة في جامعة هارفارد عام 1972 والدكتوراه في عام 1975. نوسباوم مؤلفة لعدد من الكتب، من بينها هشاشة الخير (1986)، تعزيز الإنسانية: دفاع كلاسيكي لإصلاح التعليم الليبرالي (1997)، الجنس والعدالة الاجتماعية (1998)، الاختباء من الإنسانية: الأشمزاز، والخزي، والقانون (2004)، حدود العدالة: العجز، والجنسية، وعضوية الأنواع (2006)، ومن الأشمزاز إلى الإنسانية: التوجه الجنسي والقانون الدستوري (2010). حصلت على جائزة كيتو لعام 2016 في الفنون والفلسفة وجائزة بيرغروين لعام 2018.

حرية يمتلكها الأفراد ضد كل تدخل غير مبرر في الشؤون الأخلاقية والدينية. في حين أن دفاع هيجل عن التسامح هو بالدرجة الأولى دفاع عن التعددية الدينية من نوع ما، فإننا سنرى أن هيجل، مثل لوك، يفهم الدين أنه مهم بسبب ترقيته وإعلائه للأهداف الأخلاقية. من أجل هذا المسعى سأبني هذا العمل على النحو التالي: بعد تحديد الخطوط العريضة لحجة لوك عن التسامح، أعطي سرد مفصل للمناقشة الطويلة للعلاقة بين الكنيسة والدولة في فلسفة الحق. وبما أن هيجل يرسخ روايته للتسامح في فكرة الحق الذاتي، سأحاول شرح الدور الذي يلعبه الحق الذاتي في فلسفة الحق، قبل النظر في دوره المحدد في دفاع هيجل عن التسامح. سأحاول التأكيد على أن دفاع هيجل المكيف عن التسامح هو، بمعنى مهم، أكثر قوة ومتانة من دفاع لوك عنه، وأنه يحمل تشابهاً كبيراً مع أطروحة راولز حول حدود التسامح في نظرية العدالة. وسأختتم عملي بالإشارة إلى، أو بالأحرى، إقتراح أن الرواية غير التعاقدية للحق السياسي لهيجل يمكنها أن توفر مع ذلك المواد للدفاع عن القيم الليبرالية مثل التسامح.

- أولاً - الكنيسة والدولة في فلسفة الحق

من بين الكتابات المنشورة خلال حياة هيجل، نجد المناقشة المؤكدة الوحيدة للتسامح في ملاحظة طويلة ملحقة بالفقرة 270 من فلسفة الحق⁹ (Rechtsphilosophie) لعام 1821. وقد بينا فيما سبق أن لوك قد بنى تصوره حول التسامح على أساس الفصل بين السياسة والدين، " وهكذا فإن الليبرالية تربط بشكل وثيق إمكانية التسامح مع فصل السياسي والديني واقتصار الدولة على أن تكون الأداة الخارجية فقط لحماية حياة وممتلكات الأشخاص الخاصين"¹⁰. هذا ما يدعونا إلى فحص الموقف الهيجلي من العلاقة بين هذين المجالين، فهل يفضل هيجل أيضاً هذا المبدأ الآخر للتسامح الليبرالي، وهو الفصل بين نظام الإيمان ونظام السياسة؟ إذا كان يشدد بلا شك على وحدة الديني والسياسي، كما هو متوقع، إلا أنه يؤكد على أن هذه الوحدة هي وحدة في إطار الاختلاف: " فعلى حين أن وحدة الدولة والكنيسة هي وحدة

⁹ هيجل، أصول فلسفة الحق، الجزء الثاني، مرجع سابق، الفقرة 270، من ص. 157-177.

¹⁰ Jean-Claude Pinson, *Hegel, le droit et le libéralisme*, Paris, Presses Universitaires de France (PUF), Ed 1, 1989, p. 163.

جوهرية من حيث حقيقة المبدأ والاستعداد النفسي، فإنه لا يقل عن ذلك حقيقة أن هناك رغم هذه الوحدة تفرقة بين صور الوعي ينبغي أن تتخرج مثل التفرقة بين الأنماط الخاصة من الوجود "11.

إن وحدتهما تتمثل في حقيقة أن كليهما لهما نفس المحتوى: حقيقة الروح. لكن في حين أن الدين، الذي يعتبر الله موضوعه، يتجه نحو الأبدية ويحافظ " على الوعي الثابت الذي لا يتغير، وبالحرية العليا وبالإشاع والرضا حتى في قلب العالم دائم التغير"12، فإن "الدولة هي الإرادة الإلهية، بمعنى أنها الروح الموجودة على الأرض، التي تفض نفسها لكي تتخذ الشكل الفعلي المنظم في العالم"13. ويترتب على ذلك أن الدين هو الأساس الروحي الحقيقي للدولة، والذي يعتبر بهذا المعنى "الأرض التي تشمل المجال الأخلاقي بصفة عامة والطبيعة الأساسية للدولة بصفة خاصة – التي هي الإرادة الإلهية –"14؛ وهذا لا يعني أنه يجب أن يكون أكثر من ذلك. من الواضح أنه بالنسبة لهيجل توفر الروح الدينية هو شرط، إن لم يكن شرطاً للروح (Gesinnung) الأخلاقية التي تضمن صلابه الرابطة الاجتماعية، لأن "الدين هو العنصر المتكامل والمعتم للدولة، وهو الذي تغرس الإحساس بالوحدة في أعماق نفوس البشر"15. في نص الموسوعة لعام 1830، سيتم الإشارة بوضوح إلى أن الروح الأخلاقية يجب أن "تُدرج" تحت الروح الدينية¹⁶.

أما بالنسبة للاختلاف، فهو يتعلق بالشكل. الدين، كاعتقاد، هو من نظام التمثل؛ يبقى في شكل من أشكال الشعور، أي "صورة الوجدان"17. الدولة، من جانبها، تطور نفس محتوى الحقيقة من خلال الارتقاء إلى

¹¹ فريديريك هيجل، أصول فلسفة الحق، مرجع سابق، الفقرة 270، الملاحظة (الإضافة)، ص. 175.

¹² نفس المرجع، الفقرة 270، الملاحظة (الإضافة)، ص. 161.

¹³ نفس المرجع والصفحة (ن.م.ص).

¹⁴ نفس المرجع والصفحة (ن.م.ص).

¹⁵ نفس المرجع، الفقرة 270، الملاحظة (الإضافة)، ص. 165.

¹⁶ انظر: هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، الفقرة 552، الملاحظة (الإضافة).

¹⁷ فريديريك هيجل، أصول فلسفة الحق، مرجع سابق، الفقرة 270، الملاحظة (الإضافة)، ص. 162.

مستوى المفهوم؛ إنها "تعبّر عن المعرفة"¹⁸، على الأقل من خلال "موظفيها الفلاسفة، أساتذة جامعاتها"¹⁹. هذا الاختلاف في الشكل لا يخلو من العواقب على المستوى السياسي: فهو يسمح بظهور "حياة أخلاقية حرة"، أي منفصلة عن السلطة الدينية. يمكن للدولة أن تصل بعد ذلك إلى الاستبداد الديني؛ الثقة يمكن أن تحل محل الخوف.

في الفقرة 270 نفسها، يجادل يؤكد بأن المصالح العالمية/الكونية التي تروج لها الدولة من خلال "جوهرها" المتمثل في "الحفاظ على المصالح الخاصة" لمكوناتها، والملاحظة عامة تتعلق "بالعلاقة بين الدولة والدين". على الرغم من أن العلاقة بين هاذين المدخلين ليست واضحة على الفور، إلا أن هيجل يوضح وينتهي إلى القول بأن الكنائس توفر الوسيط العملي بين الدولة والدين، ويتمثل اهتمامها الرئيسي في إظهار أن الأهداف العامة للدولة تكون أفضل دعمًا عندما لا تحتاج إلى مواجهة كنيسة ضخمة واحدة، بل تقف على مجموعة متنوعة من "الكنائس الخاصة". هذه النقطة هي بحد ذاتها مهمة لأنها تشير إلى أن هيجل يعتقد أن بعض أشكال التنوع الديني هو بحد ذاته أمر جيد للدولة. في هذا الصدد نجد في نهاية الملاحظة 270 أن تقسيم الدين إلى عدة كنائس، بعيدًا عن كونه أمرًا سيئًا للدولة، كان شرطًا لتطورها العضوي المستقل وارتقائها إلى الكوني. بما أن الدولة قد احتلت بذلك مجالًا تتمتع فيه بسلطة خاصة بها، يترتب على ذلك أنه، في النظام الخارجي، ينبغي على الدولة في جميع الظروف أن تقف في وجه السلطة غير المحدودة والمطلقة التي تنتحلها الكنيسة "وعلى حين أن الدولة في مواجهة الكنيسة كانت تطالب – على العكس – بسلطة مطلقة غير محدودة، فإن عليها أن تحقق، وتنجز الحق الصوري لوعي الذات في استبصارها واقتناعها الخاص، وباختصار، عليها أن تنجز فكرها الخاص فيما تأخذ به على أنه الحقيقة الموضوعية"²⁰. هيجل، الذي أتى على ذكر هذه الكنيسة، "التي أحرقت جيوردانو برونو (Giordano

¹⁸ نفس المرجع، الفقرة 270، الملاحظة (الإضافة)، ص. 171.

¹⁹ A. Peperzak, *Religion et politique dans la philosophie de Hegel*, in *Hegel et la religion*, sous la direction de G. Planty-Bonjour, Paris, PUF, 1982, p. 47.

²⁰ فريديريك هيجل، أصول فلسفة الحق، مرجع سابق، الفقرة 270، الملاحظة (الإضافة)، ص. 175.

(Bruno) وأرغمت جاليليو (Galileo) على الركوع وهو يتبرأ من عرضه لوجهة نظر كوبرنيكس (Copernicus) عن النظام الشمسي²¹، يستهدف هنا بالتأكيد الكاثوليكية. ضد التعصب الذي تقدر عليه بعض الكنائس، تظهر الدولة كضمان لحرية المواطنين في التفكير والتعبير؛ إنها، من خلال سلطتها المفصولة عن مثل هذه الكنيسة، عامل أساسي في التسامح.

في الواقع، يقترح هيجل أن الفرق الأساسي بين الدين والدولة هو اختلاف شكلي، وليس في المحتوى أو الهدف/الغاية، " إنه لاستبصار فلسفي ذلك الذي رأى أنه على حين أن الكنيسة والدولة رغم اختلافهما في الشكل، فإنها لا يتعارضان من حيث المضمون، لأن المضمون في كليهما هو الحقيقة والعقلانية"²²، فكلاهما يشتركان في "الروح" من حيث مضمونهما، وكلاهما معنيان بتشجيع الحرية وإعلاء قيمتها. يشدد هيجل على أن دور الدين الرئيسي (إنه يشكل أساس حرية التعبير) بالنسبة للدولة، ما دام أن الدولة هي الحرية محققة ومجسدة في عالم مؤسساتي موضوعي ومنظم. التسامح مهم في معالجة هيجل للدور الذي تلعبه الكنائس كوسيط مؤسساتي وموضوعي بين الدين والدولة.

- ثانيا - في علاقة الديني بالأخلاقي

يبدو، من خلال الجزء السابق، أننا نصادف مرة أخرى المبدأ الليبرالي المتمثل في الفصل بين الاختصاصات والصلاحيات بين الدين والدولة، على أن نبين بدقة أن هذا الفصل صالح لهيجل وينطبق لا على المستوى التأملي النظري، ولكن بالنسبة إلى المجال الأخلاقي-السياسي. ومع ذلك، هل هذا يعني أنه يجب أن نضع جانبا، كمحكمتين منفصلتين، الضمير الأخلاقي والضمير الديني؟ يبدو أن نص عام 1820 يجعلنا نفهم ذلك طالما أن هيجل كان مهتما في البداية بالدفاع عن "ألوهية" الدولة وبالتالي حق الاستعداد والنظام الأخلاقي في أن ينظر إليه على باعتباره "لحظة أساسية": "ولما كانت الدولة ليست جهازا آليا، بل

²¹ نفس المرجع، الفقرة 270، الملاحظة (الإضافة)، ص. 172.

²² نفس المرجع، الفقرة 270، الملاحظة (الإضافة)، ص. 171.

حياة عقلية لحرية واعية بذاتها، أعني نسق العالم الأخلاقي، فإنه ينتج من ذلك أن اللحظة الجوهرية في الدولة الفعلية هي الموقف الروحي والذهني للمواطنين"²³.

يعرف هيجل "الجماعات الكنسية" (Kirchengemeinde) باعتبارها منظمات للمجتمع المدني تتطلب أملاك (possessions) وممتلكات (des biens) لأداء عملها، ولذلك فهي تخضع لإشراف ومراقبة شرطة الدولة. تتكون هذه الجماعات من "أفراد متفانين/مخلصين" من خلال "الخدمة"، الطقوس والأعمال الخاصة (Handlung) والتعليم (Lehre). يؤكد هيجل على أن مثل هذه الجماعات مهمة للغاية بسبب الأهداف الأخلاقية التي تدعو لها. وهذا يعني أن الكنائس تستمد أهميتها الأخلاقية من حقيقة أن الدين يلعب دورًا غير قابل للاختزال في تكوين وتشكيل تصرف و"موقف" الفرد (Gesinnung). وعلى وجه التحديد، فإن الدين، الذي يكون هدفه "المطلق"، يعطي الفرد الثقة في الحقيقة غير النسبية لقناعاته العملية، التي لا يستطيع مجال الروح الموضوعي أن يوفرها. لذا، يشارك هيجل ويتقاسم رأي لوك بأن الكنائس تستمد أهميتها بالدرجة الأولى من الدور الهام الذي تلعبه في التطور الأخلاقي أو ما يسميه لوك "رعاية الروح".

وبسبب الدور الأخلاقي المهم الذي تقوم به الكنائس، يصر هيجل على ضرورة التعامل المناسب معها من قبل الدولة. مرة أخرى، مثل لوك، يدافع هيجل على أنه ينبغي على الكنائس أن تتمتع بنفس الحماية التي تتمتع بها منظمات المجتمع المدني الأخرى، فالعلاقة بين الدولة والكنيسة فرضتها طبيعة الكنيسة وحاجتها الدائمة للدولة كضامن لحرية الاعتقاد "إن الدولة هي التي تضمن حرية المعتقد ويكمن سر قوة الدولة في تسامحها تجاه تعدد المعتقدات وليبيراليتها"²⁴، حيث يجب منحها الرعاية نفسها التي توليها الدولة لمختلف التنظيمات الأخرى للمجتمع المدني. يجب على الكنائس، بوصفها منظمات للمجتمع المدني أن تعترف وتدعم الممارسات المشروعة لسلطة الدولة. في المقابل، تفي الدولة بواجبها في "توفير التشجيع/الدعم" و

²³ نفس المرجع، الفقرة 270، الملاحظة (الإضافة)، ص. 168.

²⁴ - Hegel F, **principes de la philosophie du droit** (ou droit naturel et science de l'Etat en abrégé) trad: Robert Derathe, 2emm édition revue et argumentée, Librairie philosophique J Vrin , Paris, 1986 , p 270 .

"منح الحماية" إلى جمعيات الكنائس في تعبيرها المشروع من خلال العمل والتدريس. تمنح الدولة الحماية القانونية نفسها للممتلكات والأعمال التي تقوم بها الكنائس مثل غيرها من المواطنين والمنظمات. علاوة على ذلك، وبسبب الدور المهم الذي يلعبه الدين في الحياة الأخلاقية للفرد، فإن الدولة تؤدي واجبًا تجاه جماعات الكنائس من خلال مطالبة مواطنيها بالانضمام إلى الكنيسة. بالطبع، يشدد هيجل باستمرار على أن الدولة يجب أن تمتنع عن أي تدخل في أمور تعليم وعمل الكنيسة، التي مصدرها هو وعي الفرد. وما دام محتوى التعليم والعمل الديني يظل مجال الضمير الداخلي، يجب على الدولة ألا تشارك أو تتداخل في شؤون الكنيسة الداخلية. أما بالنسبة للتعبير الخارجي عن الاقتناع الديني من خلال التعليم والعمل، يلح هيجل على أنه يجب، عموماً، أن يخضع لنفس المعايير القانونية التي تنظم وتحكم الكلام والممارسة في الدولة بشكل عام. وإذا كان شرط انضمام الأفراد إلى الكنيسة قد يبدو موقفاً متطرفاً، فإن القيود التي يحددها هيجل على تدخل الدولة في ممارسة الكنيسة يجب أن تخفف مما قد يبدو في هذا الموقف من مظهر تطرفي (extrémiste). خصوصاً، إذا لم يكن للدولة أي دور في مضمون تعليم الكنيسة وعملها، ولا تستطيع أن تبدي فيه رأياً، فمن غير الواضح على الإطلاق أنها تستطيع أن تطلب من "الكنائس" الفردية الترويج لأهداف دينية محددة، أو ترغمها على الدعوة إلى تلك الأهداف المعينة. على العكس من ذلك، يشير نص هيجل فقط إلى أن الدولة قد تطلب من الأفراد الانضمام إلى بعض منظمات المجتمع المدني المعترف بها، والتي يتمثل هدفها الأساسي في التطور الأخلاقي للفرد.

ويترتب على ذلك أنه من الضروري، إذا لزم الأمر – وهذا هو الحال مع الكاثوليكية، هذا الدين "القمعي والاستبدادي"، المرتبط بالحكم المطلق – معارضة مزاعم الكنيسة التي تعتبر أن كل ما هو روحي بشكل عام، بما في ذلك العنصر الأخلاقي، هو جزء من مجالها الخاص، في حين أن الدولة ليست سوى أداة ميكانيكية تخدم أهدافاً خارجية، خالية من كل روحانية، حيث: "تنظر إلى نفسها على أنها المحافظة على مضمون الدين المقدس، وهو مضمون مطلق، وتعدّه جانبها الروحي بصفة عامة، وبالتالي الدائرة

الأخلاقية كلها، وتتصور الدولة وكأنها جهاز آلي أعد من أجل بلوغ غايات خارجية وليست روحية²⁵. لذلك يمكننا مقابلة محكمة الضمير الأخلاقي بالشعور والاستعداد الديني، لكن – من المهم تحديد ذلك – فقط عندما يضل هذا الأخير ويتحول إلى ازدياد للواقع الأخلاقي أو حتى إلى تعصب. لأنه، إن لم يكن الأمر كذلك، ليست هناك حاجة للفصل بينهما، عندما نتموقع في وجهة نظر نظرية لـ"الدين الحقيقي" ومبدأها البروتستانتية و "الدولة الحقيقية" ومبدأها الشمالي، الذين لا يمكن أن يقودا سوى إلى المصالحة بين المواطن والمؤمن.

إن وجهة النظر الأخيرة هاته هي التي يشدد عليها نص الموسوعة لعام 1830. يشير هيجل إلى أنه "لا يمكن أن يكون هناك ضميران: ضمير ديني وضمير أخلاقي يختلف عن الأول بمحتواه، وأن "الدين والدولة غير قابلان للفصل". و من دون التركيز على المشكلة الشائكة التي أثارها الفجوة بين هذا النص ونص عام 1820، يمكننا على الأقل أن نحاول إلقاء الضوء على هذا التناقض الظاهر. بالإضافة إلى سياقها التاريخي المختلف، يمكن الإشارة من البداية إلى أن النصين يستجيبان لأهداف استراتيجية مختلفة: في فلسفة الحق، يتعلق الأمر أولاً وقبل كل شيء بتأكيد البعد الروحي للدولة تجاه أولئك الذين يرفضون الاعتراف لها بالعقلانية و "الألوهية" ويريدون الاحتفاظ بالبعد الروحي للدين وحده؛ لا، كما يقول هيجل، هناك استقلالية الضمير الأخلاقي، حتى وإن كانت نسبية فقط. هذا المقصد واضح بشكل خاص في الإضافة المصاحبة للفقرة 270. في موسوعة 1830، يتعلق الأمر أولاً وقبل كل شيء بمحاربة مبدأ الفصل الذي نجده في الكاثوليكية ومولد الخضوع، والفساد، وفي نهاية المطاف، الفوضى والتباين الذي لا نهاية له. يعارض هيجل هذا المبدأ الكاثوليكي بمبدأ البروتستانت، الوحيد القادر على التوفيق بين الضمير الديني والضمير الأخلاقي، وإحداث الاستيعاب دون إكراه، لأنه يقوم على أساس مبدأ الانضمام والانتماء الحر للأرواح ويفرض حماقة قيام " ثورة دون القيام بإصلاح".

²⁵ نفس المرجع، الفقرة 270، الملاحظة (الإضافة)، ص. 168.

من ناحية أخرى، التأكيد على أن الضميرين غير قابلين للفصل لا يعني أنهما متطابقان ومتماثلان. يجب أن نفهم أولاً أنه في الفعالية التاريخية، مثلما أظهرته الثورة الفرنسية، تتحرك السياسة والدين في تفاعل. على المستوى المفاهيمي، هذا الطابع غير القابل للانفصال يعني أن كلا من الضميرين لهما معا أساس في الروح الإلهية ذاتها وأن الوعي الديني ليس له بوصفه كذلك، كإيمان، يقينا آخر غير ما يستمد من فعاليته الروحية الغير قابلة للفصل عن الحياة الأخلاقية: بمعنى آخر، فإن الشعور الديني أو الإيمان الذي تحول عن العالم التجريبي ليلتجئ في حميميته، لا يجد شيئاً آخر سوى هذا الإلهي الذي التقى به عندما كان متجها نحو برانية الحياة الأخلاقية. بمعنى آخر، الوعي الديني والوعي الأخلاقي ليسا سوى وجهين من نفس العملة الإلهية. لهذا السبب يضيف هيجل على الفور: إن الاثنين لا ينفصلان. ومع ذلك، فهما لحظتان متميزتان، وحركتان موجهتان بشكل مختلف، حيث أن الوعي الديني يتحرك، إذا صح التعبير ، "عمودياً" ، بينما يتحرك الوعي الأخلاقي "أفقياً". في هذا الاختلاف يكمن احتمال الخلاف. يميل نص 1820 إلى اعتبار أنه في هذا الاختلاف جوانب إيجابية، " كونه يقدم عظمة الروح التي تتجلى في قدرة الذات العاقلة على الانسحاب من هذا الواقع المغترب روحيا والانطواء على ذاتها المتواجدة في واقع آخر هو واقعها الحر الذي بفضلها تستطيع الذات العاقلة / الفرد العاقل التأثير في الأنظمة السياسية والشعوب وتصنع ما يسمى بحكمة العالم "La sagesse du monde"²⁶، ولا يقلق هيجل كثيراً من المخاطر التي ينطوي عليها، فهو واثق من القوة الاستيعابية للدولة. أما نص عام 1830، فقد حكم على هذا الخلاف بشكل قاس، لأن هيجل يرى ضرر الانفصال الذي، في الوقت نفسه الذي يقود فيه الدولة إلى الخراب، يعيق المصالحة المأمولة و التوفيق المرغوب بين الإلهي والأرضي. صحيح أن نبرة الكلام، في نفس الوقت الذي تأخذ فيه ارتفاعاً، تصبح أكثر حدة، ولكن بالنسبة للمضمون فإنه لا يقول البتة شيئاً آخر سوى ما نجده في مؤلف 1820. بغض النظر عن الفجوة بين النصين، يبقى أن الشعورين، والوعيين، على الرغم من أنهما غير منفصلين، إلا أنهما ليسا متطابقين أو ليسا كذلك إلا بالقوة، في أفق التوفيق الذي لم

²⁶ - Hegel F, Encyclopédie des sciences philosophique, T 1 La science de la logique, tr : Bernard Bourgeois, Ed : J Vrin, Paris, 1979, p 552.

يبدأ في الظهور سوى في تلك الدول التي نجحت فيها الديانة البروتستانتية في تأمين تفوقها، وهو تفوق مهدد من طرف الكاثوليكية. التوفيق الذي يوحد الشعور الديني والشعور الأخلاقي في "الوعي البروتستانتية" هو أكثر ما يجب القيام به أكثر مما تم فعله سابقا. هذا هو السبب الذي يجعل من الفصل لا يزال مطلبا ملحا، إذا ما فهمناه كلحظة تُظهر الحاجة إلى تمكين الشعور الأخلاقي من الاستقلالية مقارنة بالكنائس التي تميل إلى الرغبة في فرض سلطتها بلا حدود والتي تهدد الدولة بتعصبها. هذه هي المشكلة التي يعالجها نص عام 1820 (أصول فلسفة الحق). من ناحية أخرى، طالما أن هذه الفجوة بين القناعتين أو الشعورين، إلى حد كبير، تظل مسألة الاستيعاب والاندماج، بمعنى أن عملية التوفيق بينهما، مطروحة وقائمة.

إن اشتراط أن ينضم الأفراد إلى بعض "الكنائس" وضرورة أن تمتنع الدولة عن التدخل في عقيدة الكنيسة ينبعان معا من نفس المبدأ، المتمثل في "حق الحرية الذاتية لضمير الذات". فمن ناحية، يصر هيجل على أن الدولة ملزمة بالامتناع عن التدخل في عقيدة الكنيسة وتعليمها "حيث لا يمكن للدولة أن تهتم بالمضمون في ارتباطه بالتمثل ... وبما أن الروح حر وعاقل فهو أخلاقي بذاته ... ولهذا فإن الفكرة الحقة هي العقل الواقعي المتجسد كدولة .."²⁷، يعتبر ضمير الفرد هو مكانها الذي يدعي أنه مكان آخر، وهو "ملاذ قد يكون انتهاكاً للمقدسات". و من ناحية أخرى، فإن الكنائس مهمة للغاية بسبب الدور الذي تلعبه في تطوير الاستعداد الأخلاقي للفرد، وهو تطور غير ممكن بدون المشاركة المباشرة للذاتية الخاصة وضمير الفرد الخاص. لذا فإن فهم حجج هيجل في التسامح يتطلب منا إذن توضيح معنى الحق الذاتي.

- ثالثا - تبرير التسامح وحدوده

في الفقرة 270 دائما من فلسفة الحق، وخاصة في الحاشية الثانية من الحواشي الثلاث التي ترافق الملاحظة، يعالج هيجل مسألة التسامح بخصوص الجماعات الدينية (الكويكرز، القائلون بتجديد العماد) أو العرقية الدينية (اليهود) الذين يرفضون، باسم ضميرهم الديني، أن يسمحوا لأنفسهم بالاندماج في الكلية

²⁷ Hegel F, *Les principes de la philosophie du droit*, op.cit. , p 270

الدولانية، ويحافظون بقوة على اختلافهم العرضي، إلى درجة رفض القيام ببعض واجباتهم تجاه الدولة. هل يمكن لهذه الأخيرة أن تمر على مثل هذه الحالات الشاذة؟ نعم، يجيب هيجل، في حدود ما انطلقا من هذا التسامح يمكن أن يتحقق الاستيعاب المطلوب لطرق التفكير والشعور وتجسيد التعديل اللازم لنمط التفكير والموقف.

يوفر الحق الذاتي الأساس لدفاع هيجل عن التسامح في اتجاهين. أولاً، لأن الدولة تنتهك الحقوق الذاتية لمواطنيها من خلال التدخل في مضمون عقيدة الكنيسة التي يرى هيجل أنه لا يمكن للدولة فرض الوحدة الدينية. على العكس من ذلك، فإن التنوع الديني محمي بالمطالبة بأن يكون المواطنون قادرين على الاعتراف بالالتزامات العملية التي تعتبر، وفقاً لهيجل، أساسية في ممارسة الكنيسة. بينما يقترح هيجل أيضاً، من ناحية ثانية، أن هذا التنوع سيكون مفيداً للدولة نظراً للأسباب التي رأيناها في بداية القسم 3، فإن حجته لضرورة التنوع الديني تتأسس في نهاية المطاف على متطلبات الحق/القانون. على هذا الأساس وحده، يمكننا تحديد العديد من أوجه التشابه الهامة بين دفاعات عدم تدخل الدولة التي يقدمها كل من لوك وهيجل.

" أولاً، يدرك كلاهما أن ضمير الفرد يشكل نوعاً من "الجوانية/الداخلية" المتميزة عن الشؤون الخارجية التي تمتلك الدولة بصددها سلطة مشروعة وفعالة، وكلاهما يجادل بأن الضمير يجب حمايته من تدخل وتعدي الدولة، من خلال اللجوء إلى المفهوم الحاسم "الحق المدني" عند لوك، و "الحق الذاتي" عند هيجل²⁸. معنى ذلك، أنه لا يجب على السلطة السياسية أن تتدخل إلا فيما هو خارجي أي ما يمكن أن يشكل بؤرة للعنف والفوضى، بهدف ضمان السلم المدني، أما ما هو داخلي، وما يتصل بالمسائل الدينية، فمن العسير، إن لم يكن من المستحيل، على الحاكم أن يوجه ضمير الأفراد لذلك تقتصر سلطته على توجيه أفعالهم وتصرفاتهم. من الواضح هنا أن الدولة ليس لها الحق في التمييز فيما يتعلق بالدين سوى في حالة ما إذا كان هذا الأخير، حينما يتوقف عن كونه شأن الضمائر وحدها، يسجل في البرانية

²⁸ Timothy Brownlee, "Hegel's Defense of Toleration", in "Hegel on Religion and Politics", op. cit, p. 87.

(exteriorité) مثل هذا أو ذلك التحقيق والتفعيل لمذهب. فقط في هذه البرانية، يحق للدولة أن تطلب وتفرض الطاعة " أما مجال الدين فهو، من ناحية أخرى، مجال لحياة الداخلية كما أن يمكن أن تعرض حق هذه الحياة للخطر لو أنها، مثل الدين، إدعت الحق فيها " ²⁹. نحن هنا قرييون جداً من لوك، عندما يكتب أن " السلطة المدنية لا ينبغي لها أن تفرض عقائد الإيمان بواسطة القانون المدني، سواء تعلق الأمر بالعقائد أو بأشكال عبادة الله " ³⁰. وبالتالي، فإن الاعتراف بهذا الحق في الجوانب الذاتية يعني تحديد معادي ورافض لشمولية الدولة. غير أنه لا يمنع حق الدولة، طالما هي فاعلية العقل، يظل حقاً أعلى من حق الأفراد، الذين لا يمكن اختزال وجودهم بشكل واضح في جوانبهم ³¹. من ناحية أخرى، لا يجب أن يكون معنى التحديد هنا هو نفسه تماماً كما نجده عند لوك: نحن نتعامل مع تحديد داخلي للكليات الأخلاقية التي تشكلها الدولة وليس تحديداً خارجياً ومتبادلاً للكليتين المتميزين عند لوك، المتمثلين في الأفراد والدولة. ثانياً، يبرر كل من لوك وهيجل تسامح الدولة فيما يتعلق بالمسائل الدينية بالارتكاز على الأهداف الأخلاقية التي يدعو لها الدين: "رعاية الروح" في حالة لوك، تطوير "الاستعدادات" الفردية عند هيجل، وهما يعطيان أهمية فريدة ومعنى متميزا لقدرتنا على الحكم الذاتي الأخلاقي في أطروحتيهما عن الحرية والتحرر.

إن " الاعتراف بالطابع العقلاني والروحي للدولة يعني أيضاً رفض الاحتكار الحصري للكنيسة في المسائل والأمور الروحية. في مجال العقيدة الكنسية، هذا الرفض يفضي إلى بعض التحديد في التعاليم الدينية إذا ما كانت تؤثر بشكل مباشر على الحياة العامة وتضر بها – بمثل ما يمكن أن يحدث في حالة التعصب الطائفي " ³². يجب على الدولة، مقابل الآراء البغيضة والهدامة بشكل علني، أن تحمي "الحقيقة الموضوعية ومبادئ الحياة الأخلاقية"، بمثل ما تتصرف حينما تجد نفسها في مواجهة كنيسة تدعي

²⁹ هيجل، أصول فلسفة الحق، ملحق للفقرة رقم 270، ص. 323-324.

³⁰ جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت/لبنان، ط1، 1988، ص. 72.

³¹ انظر أصول فلسفة الحق، الفقرة 258، ص. 140.

³² Fred Reinhard Dallmayr, **G.W.F. Hegel: Modernity and Politics**, Rowman and Littlefield Publishers, INC, Lanham, Boulder, New York, Oxford, USA, 2002, p. 144.

السلطة المطلقة على الأرواح، الدولة لها الحق في المطالبة الوعي الذاتي للمشاركة في البحث (التحقيق) والتفكير والتأمل العقلاني حول طبيعة الحقيقة. يقول هيجل في هذا الصدد: " غير أن الدولة ينبغي عليها من ناحية أخرى إذا ما تبني هذا الرأي مبادئ سيئة، وتجسد في تنظيم عام يلتهم النظام القائم، ينبغي على الدولة أن تقف في وجهه وأن تحمي الحقيقة الموضوعية، ومبادئ الحياة الأخلاقية (وينبغي على الدولة أيضا أن تفعل الشيء نفسه في مواجهة صيغ الذاتية المطلقة، إذا ما أرادت هذه الصيغ أن تتخذ من نقطة انطلاق العلم أساسا لها، وأرادت أن توجه مؤسسات الدولة التعليمية ضد الدولة ذاتها، وذلك عن طريق تشجيع هذه المؤسسات، على أن تزعم لنفسها نفس المزاعم التي كانت تزعمها الكنيسة نفسها)، وعلى حين أن الدولة في مواجهة الكنيسة كانت تطالب - على العكس - بسلطة مطلقة غير محددة، فإن عليها أن تحقق، وتنجز الحق الصوري لوعي الذات في استبصارها واقتناعها الخاص، وباختصار، عليها أن تنجز فكرها الخاص فيما تأخذ به على أنه الحقيقة الموضوعية"³³. " بالنسبة للبقيّة (يقصد بقية الآراء التي ليست ضارة وهدامة)، نص هيجل ينصح بأكبر قدر من التسامح، تسامح لا يقوم على اللامبالاة، بل على احترام حقيقي للمعتقدات الدينية. تسامح الاحترام، من هذا النوع، هو شعار لنظام عام مؤسس بشكل محكم، الذي هو، من دولة تعتبر مظهرًا من مظاهر الحرية عقلانية وتجليًا لها"³⁴. الدولة المتطورة حقا، يؤكد هيجل، يمكن أن تكون "أكثر ليبرالية" في هذا المجال، من خلال إعطاء، على سبيل المثال، تفاصيل عن الممارسات الدينية وحتى التسامح مع الطوائف التي ترفض الاعتراف بـ "الواجبات المباشرة تجاه الدولة" لأسباب ومبررات دينية، مثل الكويكرز (Quakers) والقائلون بتجديد الميعاد (anabaptistes) (على الرغم من أن "الكثير يعتمد هنا الأعضاء").

ومع ذلك، يلعب الحق الذاتي أيضًا دورًا فريدًا مهمًا في دفاع هيجل عن التسامح. هذا بالإضافة إلى الحاجة إلى التنوع الديني، يحدد هيجل أيضًا حاجة الدولة إلى التسامح مع الأفراد الذين، لأسباب دينية، يمتنعون

³³ فريديريك هيجل، أصول فلسفة الحق، الجزء الثاني، مرجع سابق، الفقرة 270، ص. 174-175.

³⁴ Fred Reinhard Dallmayr, G.W.F. Hegel: Modernity and Politics, op. cit, p. 144.

عن القيام بالواجبات المباشرة التي يدينون بها للدولة. لقد استشهد هيجل بجماعات كنماذج مثل الكويكرز والقائلون بتجديد العماد الذين يرفضون، لأسباب دينية، الاعتراف ببعض الالتزامات السياسية، مثل تلك التي يترتب عليها التجنيد، ويرى هيجل بأنه يجب على الدولة، بشكل عام، التسامح مع "طوائف" مثل هذه. إن القوة الروحية للأخلاق (die Macht der Sitten)، التي تعد السمة المميزة لدولة عضوية، هي أعلى بكثير من القوة وحدها ويؤكد هيجل أنه إذا كانت الدولة يمكن أن تكون متسامحة، فذلك لأنه تم تطويرها عضوياً: "إن الدولة التي تكون قوية بسبب نضج تنظيمها تستطيع أن تكون تحريرية (ليبيرالية) أكثر في موضوع مضمون الدين هذا، بل إنها لتستطيع أن تتغاضى تماماً عن تفاصيل الممارسات الدينية المرتبطة به، وهي تستطيع أن تتسامح أيضاً مع نحل أخرى (وإن كان ذلك يتوقف بالطبع على أعضائها) تقوم على أسس دينية مختلفة برفض الاعتراف حتى بواجباتها المباشرة تجاه الدولة"³⁵.

صحيح أن هيجل يعتقد أن جماعات مثل الكويكرز والقائلون بتجديد العماد سوف تساهم بشكل غير مباشر في الحفاظ على الدولة من خلال مشاركتها في المجتمع المدني، وأن مثل هذه الجماعات لا تستطيع أن تقدم نفس المطالب للدولة مثل المواطنين الآخرين الذين يقومون بتنفيذ كل مهامهم و تأدية جميع واجباتهم. في هذا الصدد يواصل هيجل قائلاً: "وما يبرر الموقف الليبرالي للدولة هنا، هو أنها تنقل أعضاء هذه النحل إلى المجتمع المدني وقوانينه، وتفتح إذا ما حققوا واجباتهم المباشرة تجاه الدولة على نحو سلبي، وذلك مثلاً عن طريق استبدال أو انجاز خدمة بخدمة أخرى"³⁶. ومع ذلك، فهو لا يدعي أبداً أنه يجب على الدولة ألا تعترف بهم كأصحاب حقوق، أو أنه لا ينبغي أن تكون لهم حقوق سياسية. بدلاً من ذلك، يؤكد هيجل أن هذا الإجراء الحكومي هو التسامح "بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة" بالتحديد لأن الدولة لا تتسامح أو لا تتحمل سوى الكنائس المختلفة في الحالات التي يرفض فيها أعضاؤها الاعتراف بواجب مباشر تجاه الدولة لأسباب ترتبط بالضمير. زيادة على ذلك، وكما رأينا، فإن مسائل الضمير والتنوع الديني مضمونة ومحمية بوجه عام ضد تدخل الدولة من خلال الحق الذاتي.

³⁵ فريديريك هيجل، أصول فلسفة الحق، مرجع سابق، الفقرة 270، ص. 165.

³⁶ نفس المرجع و الصفحة (ن.م.ص).

من خلال تأكيده بأن الأفراد الذين يمتنعون عن الاعتراف بالواجبات المباشرة إزاء الدولة لمبررات دينية يجب أن "يسامحوا"، وهو ما يجعل هيجل يبتعد في هذه الجزئية عن لوك. كما رأينا، يعارض لوك أي حماية خاصة لأولئك الذين لا يحترمون القوانين المشروعة لأسباب تتعلق بالضمير. على النقيض من ذلك، بالإضافة إلى الادعاء بأن قوانين الدولة يجب أن تحمي الكنائس الفردية دون التدخل في مسائل الضمير (مثلما يفعل لوك أيضًا)، يعتقد هيجل أيضًا بأن الدولة، إذا كانت قوية ومنظمة بشكل جيد، يجب أن تتسامح مع الأفراد الذين لا يطيعون القوانين لمسوغات متصلة بالضمير. بصيغة أخرى، فلأن هيجل يعتقد أن الحق الذاتي يتضمن مطلبًا بأن تعترف الدولة بحالات شرعية للرفض الضميري، فإنه يعتبر شخصًا ميسرًا ومتساهلاً ولين الجانب، في حين أن لوك ليس كذلك.

قد يبدو أن هذا الاختلاف في مفهوميهما لحدود التسامح نابع من التصور المختلف لكل من لوك وهيجل للدور السياسي للدين. بمعنى آخر، إن لوك يتصور الدين بأنه شأن "خاص" خالص، متميز عن "الصالح العام" الذي يجب أن تعززه قوانين الدولة، والذي له الأولوية على تلك الاهتمامات الخاصة³⁷. علاوة على ذلك، بما أن وجود الكنائس يفترض مسبقًا وجود مؤسسات مدنية تضمن حماية ممتلكات الكنائس وأمنها، فإن واجبات الدولة هي سابقة وأكثر أهمية من تلك الخاصة بالدين. على النقيض من ذلك، رأينا أن هيجل يؤكد أن الدين يشكل "أساس" الدولة. ومع ذلك، يؤكد هيجل أيضًا بأنه وحدها بعض الديانات "الحرّة" هي التي تتوافق مع القواعد والمعايير التي تحكم الدولة. لذلك، حتى وإن عزا هيجل ونسب للدين دورًا أساسيًا في الدولة، فإن هذه الحقيقة وحدها لا تستطيع أن تفسر لماذا يوسع هيجل مطلب التسامح ليشمل الكنائس التي قد تتعارض ادعاءاتها ومطالبها، في بعض الحالات، مع متطلبات الدولة. هذا الفرق بين لوك وهيجل هو، في النهاية، متأصل في الفكرة المتميزة للحق الذاتي التي يدافع عنها هيجل. بالنسبة إلى لوك، لا يتم ضمان حرية الضمير إلا من خلال الحد من سلطة الدولة المبررة، وفي حالات الصراع والنزاع، يكون لهذه السلطة المبررة أسبقية على مطالب الضمير الفردي. في المقابل، بالنسبة لهيجل، فإن الدولة ليست

³⁷ أنظر الملاحظة 18.

ملزمة فقط بالامتناع عن التدخل في مسائل الضمير. على العكس من ذلك، فإن تحقيق الحق الذاتي هو أمر أساسي في عيش حياة حرة مثلما هو أساسي لحماية الحقوق "المجردة" التي تضمن الملكية. بما أن سلطة الدولة مستمدة من المساهمة التي تقدمها لتأمين شروط الحياة الحرة من خلال تحقيق الحق المجرد والموضوعي، بالإضافة إلى الالتزام السلبي بعدم التدخل، فإن الدولة عليها أيضاً التزام إيجابي لتأمين وحماية شروط التأمل والنشاط الضميري. " ودائرة الحق المجرد هي دائرة الحقوق والواجبات التي تنشأ بوصفها مطالب مشروعة لموجودات بشرية وليس بوصفهم مواطنين في دولة"³⁸.

من المؤكد أن قدرة الدولة على التسامح ستكون محدودة بـ"قوتها". لكن، من المهم الإشارة إلى أنه بالنسبة لهيجل، فإن "قوة" الدولة لا تتوقف فقط على القوة القسرية التي يمكنها تجنيدها من أجل حماية متطلبات القوانين. على العكس، فإن الدولة التي يصفها في فلسفة الحق تستمد الكثير من قوتها من حقيقة أنه تم تشكيلها بشكل جيد. في الملاحظة الطويلة المكرسة للعلاقات بين الدولة والدين (فقرة 270)، في مقطع يُظهر أن "الدولة القوية" يجب أن تكون "ليبرالية"، وهذا يعني، أن تكون متسامحة مع الطوائف الدينية التي ترفض سلطتها وأداء واجباتهم تجاهها. رغم ذلك، إنها قوية هنا، ليس بمعنى القوة الاقتصادية أو العسكرية وحدها، ولكن لقوة روحها، أي قوة مؤسساتها والأخلاق الحرّة لمواطنيها، قوية بفضل القوة التي تمنحها الحرية وحدها. إن الدولة المكونة بشكل جيد هي تلك الدولة التي تعزز مؤسساتها بعضها البعض، وتشكل نظاماً. هذه التناسقية (systematicité) مهمة لأن هيجل يعتقد بوضوح أن الفشل في الالتزام بشكل كامل في مجال حياة معين في الدولة يمكن تعويضه جزئياً من خلال الالتزام في مجال آخر. في الواقع، كما رأينا، يشير هيجل إلى أنه على الرغم من أن الكويكرز والقائمين بتجديد العماد لا يعترفون بواجبات مباشرة معينة تجاه الدولة، فإنهم مع ذلك يشاركون في مؤسسات المجتمع المدني. علاوة على ذلك، يقترح هيجل أن ضمان منح الحقوق المدنية للأفراد بهذه الطريقة يمكنه أن يلعب دوراً مهماً في إشراكهم وإدماجهم في حياة الدولة، ما لم تكن المشاركة السياسية كاملة.

³⁸ ميشال ميتاس، فلسفة هيجل، ج2، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، د. ط، القاهرة، مصر، 1996، ص. 520.

يبدو إذن أن التسامح هنا هو أولاً وقبل كل شيء وسيلة لتقليص الفجوة بين الآراء والقناعات الدينية والآراء والقناعات الأخلاقية. بعيداً عن كونه مبدئياً، كما هو الحال في النظرية الليبرالية، فلن يكون للتسامح عند هيجل سوى موقف تساهل ظرفي ومصلحي (أي يهدف الى تحقيق غاية معينة). "مكر الدولة"، سيسمح لهذه الأخيرة بتعزيز سلطتها من خلال القيام بشكل أساسي باقتصاد الإكراه والتقييد وأيضاً بالاعتماد على عملية الاستيعاب للتغلب على الخصوصيات العرضية التي ترفض السماح لنفسها بالعودة إلى الجوهرية الأخلاقية. لا تتنازل الدولة (أو تتظاهر بالتنازل) عن جزء من حقوقها سوى من أجل القضاء بشكل أفضل على المواقف التي كانت في البداية مناهضة ومضادة للدولة: الدولة الحكيمة إذن هي التي تمنح اليهود حقوقاً مدنية، مع العلم أنها أفضل طريقة لاستيعابهم، حتى لو كان ذلك يعني التخلي عن الحق الرسمي الذي يجب أن يرفضهم، "على أساس أنه ينبغي النظر إليهم، لا فقط بوصفهم ينتمون لنحلة دينية، بل إلى شعب أجنبي"³⁹.

" في هذا السياق، يدافع هيجل بشدة عن تمديد الحقوق المدنية وتوسيعها لتشمل الأقليات الدينية والعرقية. مع إشارة خاصة للطائفة اليهودية، يكتب أن "بالنسبة لاستبعاد اليهود من الحقوق المدنية كوسيلة لتأكيد العزلة اللتي اتهموا بها"، وهي النتيجة التي على أساسها ستكون الدولة "ملازمة ومدانة ومستهجنة لأنه، من خلال هذا الرفض، ستكون قد أساءت فهمها لمبدئها الأساسي الخاص. إن تسامح المعتقدات الدينية يؤكد كلا من التقارب والاختلاف الأساسي بين الكنيسة والدولة."⁴⁰ تستند حجج هيجل في منح الحقوق المدنية لليهود إلى حقيقة أنه اعتراف يستحقونه باعتبارهم أشخاصا يجب أن يأخذوا في الحسبان داخل المجتمع المدني ببساطة بوصفهم كائنات إنسانية*، حيث يقول في هذا الصدد: " غير أن الضجة العنيفة التي تثار ضد اليهود – من هذا المنظور ومن غيره – تتجاهل واقعة أنهم بشر قبل كل شيء، وأن صفة البشرية

³⁹ هامش الفقرة 270 من أصول فلسفة الحق، ص. 166.

⁴⁰ Fred Reinhard Dallmayr, **G.W.F. Hegel: Modernity and Politics**, op. cit, p. 144.

* يصر هيجل على أنه، في المجتمع المدني بشكل عام ، " الإنسان يعتبر إنسانا بفضل إنسانيته وحدها، لا بسبب أنه يهودي، أو كاثوليكي، أو بروتستانتي، أو ألماني، أو إيطالي، ...إلخ." (فريدريك هيجل، أصول فلسفة الحق، الجزء الثاني، الفقرة 209، الإضافة، ص. 87).

ليست صفة مجردة ولا هي شيء مصطنع وأنها على العكس، هي الأساس في الواقعة التي تقول: إن من بين ما تتضمنه الحقوق المدنية هو شعور المرء بأنه عضو في المجتمع المدني بوصفه شخصاً له حقوق، وهذا الشعور بالذات هو لا متناه و متحرر من جميع القيود⁴¹. إن ضمان هذا الإدماج أمر مهم لأنه يدعم المصدر النهائي لـ"قوة" الدولة، أي قدرتها على تأمين ولاء قناعات أعضائها. إن منح الحقوق المدنية لليهود هو مصدر "شعور بالذات" بوصفهم أشخاص قانونيين لهم قيمة في المجتمع، وهو شعور يمكن أن يكون، بدوره، أصل " المعادلة والمثابفة المطلوبة " في الاستعداد في طرق تفكير أولئك الذين يتم تمديد هذه الحقوق لهم*.

من المؤكد أن هيجل يعين الحدود المهمة للتسامح. بما أن المدى الذي يمكن للدولة أن تتسامح (بمعنى "بوبر/popper") فيه مع المجموعات التي لا تعترف بالواجبات المباشرة إزاءها تحدده "قوة" الدولة، في أوقات الطوارئ القصوى، يبدو من الممكن أنه حتى الدولة "المحكمة التشكيل" يمكنها، على سبيل المثال، فرض التجنيد الشامل لضمان بقائها. وبالمثل، بما أن هيجل يربط المصالح المعنوية والمقاصد الأخلاقية بتعبيراتها في المجتمعات الكنسية، فإن المدى الذي تلتزم فيه الدولة بالتسامح مع الأفراد الذين وجدوا تقليدياً مصالحهم الأخلاقية الخاصة تلبى بشكل أفضل خارج الكنائس أو المنظمات الدينية من أي نوع (على سبيل المثال، الملحدين) غير واضح. (إذا كان يجب أن يكون للملحدين مكان في دولة هيجل، فيبدو أنهم يجب أن يشكلوا "كنيسة"). أخيراً، بما أن الكنائس هي منظمات المجتمع المدني، المعترف بها رسمياً من قبل الدولة، يجب أن تدعم الكنائس السلطة النهائية للدولة. ومع ذلك، يؤكد هيجل بأن "المتعصبين"، أولئك الذين يرفضون تماماً الاعتراف بالسلطة النهائية للدولة والمؤسسات الأخلاقية، وبدلاً من ذلك نجدهم

⁴¹ فريديريك هيجل، أصول فلسفة الحق، الجزء الثاني، مرجع سابق، ملاحظة في الهامش، الفقرة 270، ص. 166.

* من المهم أن نلاحظ أن هيجل يقول إن اليهود أصبحوا مساوين - يمكننا القول أنهم "مدمجون" في الدولة - بدلاً من أن يكونوا "مشابهين". حول الدور الذي تلعبه الحياة الأخلاقية في تشكيل "شعور الفرد بالذات"، أنظر: فريديريك هيجل، أصول فلسفة الحق، الجزء الثاني، مرجع سابق، الفقرة 147، ص. 19.

يخضعون جميع المعايير الأخلاقية لتدقيق وفحص إرادتهم التعسفية*، لا يمكنهم تشكيل الكنائس، وبالتالي لا يمكنهم أن يتوقعوا نفس النوع من الحماية مثل غيرهم من منظمات المجتمع المدني. وبما أن هيجل يشير في كتاباته اللاحقة إلى أن الكاثوليكية تعارض بشكل منهجي المؤسسات المركزية للحياة الأخلاقية الحديثة – تفضيل العزوبية على الحياة الأسرية، والفقر على حياة البورغر (Bürger)، والولاء الأعمى لرجال الدين على الامتثال العقلاني لقوانين ومؤسسات الدولة، ويجب أن نضيف، البابوية والولاء إلى السلطة عبر الوطنية للكنيسة على المواطنة في الدولة – فإنه ليس من الواضح بأي حال من الأحوال ما إذا كان الكاثوليكيون سيعتبرون بالنسبة لهيجل كـ"متعصّبين" من هذا النوع. بالطبع، يستثني لوك أيضاً مجموعات معينة من التسامح – الملحدون والكاثوليك – على أساس أن آرائهم الأخلاقية والدينية لا تتسق ولا تتسجم مع استمرار واستقرار الدولة. ومع ذلك، فإن الرأي القائل بأن بعض الولاءات الدينية قد تؤثر على استقرار الدولة وتقوضه يبدو أكثر منطقية في حالة لوك عندما كان الانقسام الديني العنيف تعتبر تهديداً أكثر أهمية في نهاية القرن السابع عشر. في المقابل، قد تظهر حجج هيجل ضد الكاثوليكية على أنها مجرد تعبير عن الأحكام المسبقة الضيقة لبروتستانتية سوابيني (souabe) في القرن التاسع عشر.

ومع ذلك، إذا نظرنا عن كثب إلى الأسباب التي يقترحها هيجل لاستبعاد فئات معينة من التسامح، يمكننا تحديد تشابه مهم بين رؤية هيجل ورواية حدود التسامح التي يقدمها راولز (Rawls) في نظرية العدالة. الأهم من ذلك، لا يعتقد هيجل أنه يجب استبعاد جماعات من التسامح على أساس أن آراءها وأفكارها غير مقبولة أخلاقياً. على العكس من ذلك، فإن المحتوى المحدد والخاص لوجهات نظرها، مرة أخرى، لا يشكل مصدر قلق للدولة. (يحتاج هيجل ضد فكرة الدولة الطائفية، ولا يؤيد فكرة المؤسسة الدينية أبداً)**، بل إن حدود التسامح تحددها قوة الدولة. معنى هذا أن هيجل يستخدم معياراً سياسياً، وليس أخلاقياً، لتحديد حدود التسامح: ما هي وجهات النظر المختلفة التي يمكن للدولة أن تستمر في تحملها وتظل هي الضامن

* في هذا السياق، يشير إلى مناقشة "الشر" الأخلاقي في الفقرة 140 (الإضافة)، هيجل، أصول فلسفة الحق، المجلد الأول، مرجع سابق، ص. 259-246.

** حول هذه الفكرة، انظر رفض هيجل للرغبة المفترضة في وحدة الكنيسة والدولة، أصول فلسفة الحق، الفقرة 270، ص. 175-176.

للحرية والحق في الحرية؟ أول مكان؟ يستخدم راولز معيارا سياسيا مماثلا لوضع حدود التسامح. بالنسبة لراولز، يتطلب مبدأ العدالة الأول التسامح، الأمر الذي يتطلب أن يحصل الأفراد على أوسع نطاق ومخطط ممكن من الحريات الأساسية المتساوية، بما في ذلك حرية متابعة المفهوم الفكري للخير. على الرغم من الأهمية الأساسية لحرية الضمير، إلا أن راولز يؤكد بأن التسامح محدود بسبب "المصلحة العامة في النظام العام والأمن"⁴². ولذلك، فإن راولز يؤيد بأن التدخل في مسائل الضمير الفردي هو أمر مشروع في الحالات التي يقوض فيها الفعل بدافع من المعتقد الديني أو الأخلاقي الظروف التي يمكن بموجبها ضمان الحرية المتساوية للجميع. على الرغم من أن راولز، مثل هيجل، يثبت روايته عن الحاجة إلى التسامح في تصور عن العدالة أو الحق الذي يولي أهمية خاصة لحماية المصالح الدينية، كما يفعل هيجل، يذهب راولز إلى أن الاعتبارات المتعلقة بالأمن تثبت مع ذلك حداً محدداً للتسامح*.

- رابعا - الليبرالية ونظرية هيجل الاجتماعية

هكذا، فإن حكاية هيجل للحق الذاتي هي بالتالي صلبة بما يكفي لوضع الأساس للدفاع عن التسامح. لقد رأينا أن دفاع هيجل عن التسامح له أوجه تشابه مهمة مع لوك، سواء لتأكيد الحاجة إلى التسامح في مفهوم محدد للحق يحمي الحرية الذاتية، أو من أجل تحديد الأهداف الأخلاقية التي تدعو لها الكنائس. في الوقت نفسه، رأينا أيضاً أن هناك معنىً مهماً يكون فيه دفاع هيجل أقوى من لوك، حيث يجادل هيجل أيضاً بأن الحق الذاتي يحمي حتى أولئك الأفراد الذين يمتنعون، لأسباب دينية، عن الاعتراف بواجبات معينة للدولة، وأن الدولة القوية بما فيه الكفاية يمكن أن تتصرف بطريقة ليبرالية (حرة) من خلال تحمل وكذلك من خلال التسامح مع مثل هؤلاء الأفراد. "إن الليبرالية"، كتب بيار مانون (Pierre Manent)، تسعى جاهدة إلى إثبات أن الآراء الدينية للأعضاء (...) لا تهم السلطة السياسية بما أن أعمال الناس في هذا

⁴² جون راولز، *نظرية في العدالة*، مرجع سابق، ص. 270.

* إحدى الإستراتيجيات الممكنة لإعطاء معنى لإقصاء هيجل للكاثوليكية يمكن أن يكون تشديده على أن الكاثوليكية تميل إلى توليد عدم الاستقرار المدني. يصر هيجل على أن "الأمن" الذي يشتهر به الأمراء الكاثوليك ضعيف، بما أنه يستند إلى "الطاعة الدينية الخبيثة" (وليس "الحق الأبدي الحقيقي" كما هو الحال في الدول البروتستانتية) ويمكن هدمه بسهولة من خلال حدوث تغييرات طفيفة في الأوضاع السياسية القائمة.

العالم مستقلة عن آرائهم حول الآخر. (...) ولذلك يجب علينا أن نتسامح مع جميع الآراء، طالما أن الأعضاء لا يستمدون منها الحجة لانتهاك القوانين المدنية أو حقوق مواطنيهم"⁴³. المشكلة كلها تكمن هنا: هل مفهومي الدولة العضوية والليبرالية (التحررية) هما متوافقان حقاً؟ بدلاً من الرجوع إلى مشكلة عضوية الدولة الهيكلية، سنسأل أنفسنا في ما سيلحق إذا ما كان تسامح هيجل يمكن أن نخترله إلى مجرد "مكر الدولة". إذا استطعنا قياس المخاطر والرهنات: إذا كان الأمر كذلك، فإن كل عرضية (اختلاف) سيكون قدرها ومصيرها، في نهاية المطاف، أن تستوعب في جسم الدولة وكيانها؛ لا يمكن أن يكون الطابع اليهودي أو التهود، على سبيل المثال، الذي سيصوره فرانز روزنزايفغ (Franz Rosenzweig) لاحقاً على أنه غير قابل للاستيعاب، لا يمكنه أن يعرف مصيراً آخر غير الاندماج، الذي يتم الحصول عليه ليس بالقوة ولكن بالصبر الطويل لدولة حكيمة ومتسامحة، "فكان اليهودية خاصة أنطولوجية لصيقة بالجوهر اليهودي"⁴⁴. على الرغم من أن هذا الاستيعاب يعمل بسلاسة، إلا أنه لا يمكن، في نظر النقد المضاد-للهيكلية، أن يعني شيئاً آخر سوى تسوية الخلافات، وإخضاع إلى التطابق.

في هذا الصدد، تشبه وجهة نظر هيجل وجهة نظر راولز، حيث يؤكد راولز بأن حدود التسامح لا تتحدد بمعيار أخلاقي يحدد الصدق الأخلاقي للآراء التي يؤمن بها الفرد المتسامح معه، بل بمعيار سياسي يحدد ما إذا كان التسامح من شأنه أن يقوض الظروف التي يمكن أن يستمر فيها ضمان الحرية المتساوية للجميع*." إن الاستنتاج هو بينما لا تمتلك طائفة غير متسامحة بحد ذاتها حقاً شرعياً بالشكوى من عدم التسامح، فإنه يجب تقييد حريتها فقط حين يعتقد المتسامح بصدق إلى جانب السبب بأن أمنه وأمن

⁴³ Pierre Manent , *Les libéraux, t. I*, Paris, Hachette (coll. « Pluriel »), 1986, p. 12-13.

⁴⁴ عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية - نموذج تفسيري جديد -، ج 5، اليهودية المفاهيم والفرق، دار الشروق، القاهرة/مصر، ط 1، 1999، ص. 410.

* تجدر الإشارة إلى أن هيجل لا يقدم سرداً حول التسامح وحرية الضمير على غرار السرد الإضافي الذي وضعه راولز في عمله الأخير، والذي يستدعي فيه "أعباء الحكم" (أنظر: راولز، 2005، 61). بدلاً من ذلك، يشدد هيجل على أن المواطنين في دولة حرة يحتاجون، إلى حد كبير، إلى أن يكونوا قادرين على تحديد مؤسساتهم على أنها جيدة للأسباب نفسها، ولذلك يجب أن تكون ليبرالية شاملة. في حين أن ملاحظات هيجل حول أهمية البروتستانتيبة بالنسبة للدولة الحديثة قد توحى بتطور رؤية معادية لليبرالية، غير أن هذه الآراء لا تضعف من إدعاءات التسامح التي ركزت عليها هنا.

مؤسسات الحرية في خطر. يتوجب على المتسامح كبح غير المتسامح فقط في هذه الحالة"⁴⁵. باختصار، يقدم سرد هيجل حول الحق الذاتي ويمنح المواد للدفاع القوي عن القيمة الليبرالية للتسامح. ومع ذلك، رأينا في البداية أن هيجل يرفض طريقة بارزة وهامة لتبرير القيم الليبرالية مشتركة بين كل من لوك وراولز، وتتمثل في السرد التعاقدى لمصادر الشرعية السياسية. وبدلاً من ذلك، يستمد هيجل فكرة الحق الذي يجب أن تقاس به عدالة المؤسسات الاجتماعية من خلال التفكير في الظروف الاجتماعية والمؤسسية اللازمة لتحقيق الحرية. بالنسبة لهيجل، فإن القواعد المعيارية التي تترتب عن فكرة الحق ليست اتفاقيات إنسانية تعسفية، ولا "طبيعية" (على الأقل بالمعنى المناسب). على العكس من ذلك، يجادل هيجل بأن الحق نفسه هو نتاج أفعال اعتراف - إن وجوده "معترف به". معنى هذا أن هيجل يؤكد أن الحق نفسه لا يوجد إلا كمؤسسة، وأنه يشكل عالم أخلاقيا خاصا من خلال تأثير العادات والقوانين والممارسات التقليدية. بالنسبة لهيجل، لا تعتبر المؤسسات الاجتماعية والسياسية قيوداً على الحرية الطبيعية التي نمتلكها ووهبت لنا من جهة أخرى، بل بالأحرى الظروف الملائمة للحرية نفسها*. إن نقد ذرية نظرية العقد التي تكلمنا عنها في السابق يقوم على أساس هذه الفكرة بالتحديد، أي فكرة أن الحرية هي قيمة لا نتمتع بها كمجرد حقيقة طبيعية**. على العكس، إنها شرط لا نحققه إلا في بعض الترتيبات الاجتماعية والمؤسسية.

ولذلك، فإن هيجل يرفض فردانية تقليد العقد الاجتماعي لصالح نظرية اجتماعية تصر على غرسنا داخل تنظيمات وتشدد على اندماجنا ضمن أجهزة مؤسسية واجتماعية محددة. هذه المؤسسات الملموسة والممارسات الاجتماعية هي التي تعطي المعنى والواقع للأفكار المجردة عن الحرية والحق. في نفس الوقت، حتى لو أصبحت هذه الأفكار المجردة حقيقية أو فعلية فقط داخل الأطر الاجتماعية المشتركة، إلا أن هيجل لا ينخرط في نزعة جماعية قوية، تكون بموجبها الغايات الفردية في نهاية المطاف

⁴⁵ جون راولز، نظرية في العدالة، مرجع سابق، ص. 279-280.

* هذا التأكيد هو الأكثر وضوحا في تصريحات هيجل في الموسوعة مناقشة السيادة والعبودية (جدلية السيد والعبد) حول ضرورة التغلب على الطبيعي ليكون حرا. تتطلب الحرية بدلاً من ذلك البقاء في وساطة مؤسساتية في إطار علاقات الاعتراف مع الآخرين.

** انظر أيضاً المناقشة التمهيدية التي أجراها هيجل حول مفهوم الروح في مقدمة الموسوعة، خصوصاً المادة 381: "في الطبيعة، ليست الحرية، بل الضرورة التي تحكم".

وبالضرورة خاضعة لمفهوم صارم ومحدد للخير. على العكس من ذلك، لا تمتلك هذه المؤسسات السلطة فقط لكونها تقليدية، ولكن لأنها شروط وظروف لا غنى عنها لتحقيق الحرية. وكما رأينا، تعتمد هذه الحرية على الاعتراف بالحقوق الذاتية. باختصار، توفر نظرية هيجل الاجتماعية أسسًا لرواية عن القيم الليبرالية بمثل التسامح الذي لا يفترض سلفًا المحدودية النظرية لذوات ذرية فردية. بدلاً من ذلك، يبين هيجل بأن الشخص لا ينال حريته إلا من خلال المشاركة في مؤسسات وممارسات اجتماعية ملموسة. إن الحقوق التي تحمي شخصيتي وذاتيتي، وهي الحقوق التي تعارض إمكانية وجود خير ثابت ومحدد قد يجب عليّ الدعوة له، لا تصبح حقيقية إلا بقدر ما تساهم فيها في بناء عالم اجتماعي مشترك.

خاتمة:

في الأخير، بمساعدة الحالة المنطقية المزدوجة للعرضي، يمكننا الآن إعادة بناء بنية مجموع المقاربة الهيجلية لمشكلة التسامح كما تبدو في إضافة الفقرة 270، إذ يمكن التمييز بين ثلاث حالات:

أ) الإرادة الدينية، مقابل الدولة، تتمسك بشكل الدين. إنها تثبت نفسها في اللحظة الداخلية البحتة للماهية دون التقدم، انطلاقاً من هذا التجريد، إلى الوجود هنا؛ بدلاً من التطور وفقاً للعقلانية الأخلاقية، فإنها تغلف نفسها في ذاتية الشعور والتمثيل. يقول هيجل في هذا الصدد: " أما أولئك الذين يصرون على الوقوف عند شكل الدين بوصفه معارضا للدولة، فإنهم يفعلون مثل أولئك المناطق الذين يعتقدون أنفسهم على صواب إذا ما توقفوا باستمرار عند الماهية ورفضوا تجاوز ذلك التجريد إلى الوجود الفعلي"⁴⁶ ويواصل قائلاً: " في مقابل هذه الحقيقة التي تغلفها أفكار ومشاعر ذاتية توجد حقيقة أصلية هي التحول الهائل من الداخل إلى الخارج، أي تحول بناء العقل إلى عالم واقعي (...). ومن ناحية أخرى فلا يزال من غير الضروري أن ينتقل هذا الشعور أو الاستعداد الديني إلى الخارج، أعني إلى حالة التحقق الفعلي على هذا النحو، ففي استطاعته بما له من موقف سلبي أن يظل داخليا فحسب، وأن يُكَيَّفَ نفسه مع الحكومة

⁴⁶ هيجل، أصول فلسفة الحق، الجزء الثاني، الفقرة 270، الإضافة، ص. 161.

والقانون، وأن يذعن لها في ازدراء وشوق"⁴⁷. هذا ما يعني أنه إذا ما اعتبر الدين مجرد استعداد ذهني داخلي، بما له من موقف سلبي، وإذا ما كيف نفسه مع المؤسسات والقوانين، ويبقى في مستوى الندم أو الازدراء والرغبات، يمكن إذن أن تكون الدولة غير مبالية؛ ويمكنها أن تقدم حجة على ما أطلقنا عليه التسامح "غير الماكر". إننا هنا في حضور عرض يشكل جزءاً من منطق المفهوم أكثر من منطق الماهية. ومع ذلك، وبقدر ما يتعايش المنطقتان أكثر مما يستبعد كل منهما الآخر، يمكن للدولة أن تعتمد أيضاً على "قوة الأخلاق" لحل واستيعاب وامتصاص مثل هذه "الحالات الشاذة" جزئياً. ومن ثمة يصبح التسامح إذن "ماكراً"، ولكن، إذا تم جاز لنا أن نعتبر أن المكر لا يمكن أن يأخذ قيمته الكاملة ومعناه التام سوى بالمقارنة مع عدو، فإن هذا الموقف الثاني سيسود خاصة فيما يتعلق بالجماعات والطوائف الدينية التي تتجاوز اللامبالاة وتظهر عداء متزايداً أكثر من غيرها تجاه الدولة وتمارس المقاومة السلبية على الأقل.

(ب) تظهر الإرادة الدينية اختلافها بالسعي إلى التهرب من مؤسسات الدولة والتصل من قوانينها. لم تعد يبقى في مجرد استعداد عقلي داخلي، ولكنه تنقلب وتتحول، حتى وإن كان سلبياً فقط (برفض أداء واجبات مدنية معينة)، ضد الفعالية الأخلاقية. يمكنها أن لا تتوقف عند هذا الحد وتذهب إلى حد التعصب الذي يلتهم الفعالية.

اعتماداً على درجة العداء التي تواجهها، يمكن للدولة أن تحافظ على وحدتها من خلال تقليل هذا العرض وفقاً لطريقتين: - إما من خلال موقف التسامح "الماكر" الذي تسعى من خلاله إلى استيعاب الجماعات والطوائف المعادية لها سراً (الكويكرز واليهود...). إنها تظهر نفسها على أنها "ليبرالية" وتنتقل أعضاء هذه النحل إلى المجتمع المدني"⁴⁸، على أمل أن ينتج عنه استيعابهم. إننا نتعامل هنا مع مخطط هو جزء من منطق الماهية " التي تتضمن مستويين للوجود: ظاهر وباطن أو داخلي وخارجي (...). فنحن لم نعد نأخذ العالم بقيمته الظاهرة وإنما نميز بين حقيقة الشيء أو ماهيته وبين مظهره الخارجي. ونسعى إلى النفاذ

⁴⁷ نفس المصدر، ص. 163-164.

⁴⁸ نفس المصدر، ص. 165.

إلى وجوده الجواني بحيث نرى الجوهر وراء الأعراض "49. - وإما، إذا ما كان عليها أن تواجه هذا الانحطاط المتعصب لهذا الشعور الديني، باللجوء إلى القمع والاضطهاد. ومن ثم لا يتم "احتواء" هذا الاختلاف العارض، ولكن يتم إغاؤه كلية بكل بساطة، من أجل حفظ الروابط الأخلاقية وحمايتها من هدم مؤكد. نعود إلى منطق الوجود. يمكننا أن نفكر هنا في الكاثوليكية، التي تمكن هيجل أن يفهمها، بعد الإصلاح، كتهديد متزايد لدولة عضوية، "لذلك انتقد الكنيسة الكاثوليكية جراء تحجرها وتدخلها في الشؤون السياسية"50. لقد تم استنكارها وإدانتها بشكل أوضح في نص الموسوعة، كما رأينا، كعامل فوضى وعائق أمام المصالحة بين الإنسان المؤمن والإنسان المواطن.

(ج) في المقابل، وهذه هي الحالة الثالثة، نجد إرادة دينية متطابقة مع عقلانية الفكرة، في محتواها ومضمونها، ولكن أيضاً في شكلها. وبالتالي فهي تعزز ازدهار الاستعداد الأخلاقي وتثبت أنها قادرة على غرس الدولة في عمق الذهنية. إن الإصلاح الروحي يُحَصِّنُ وَيُصَاحِبُ الإصلاح السياسي للدول الحديثة؛ تسير الثورة جنباً إلى جنب مع الإصلاح، على عكس ما عرفته فرنسا زمن الثورة، التي واجهت الكاثوليكية مباشرة، لم يستطع سوى توليد الإرهاب وحروب فيندي. يعتقد هيجل أن المبدأ البروتستانتي وحده، من خلال التوفيق بين الضمير الديني والأخلاقي، يمكنه أن يوفر للدولة أساساً متيناً. مع هذه الحالة والصورة الأخيرة، من البديهي أننا لم نعد نتعامل مع العرضي، وفي دولة تكون المصالحة فيها مطلقة، فإنه سوف لن يكون هناك مكان لمشكلة التسامح سوى في المتحف. ولكن إذا كانت فكرة الدولة العقلانية، بعيداً عن كونها تجريباً للفهم، لا يمكن أن يكون لها أي وضع آخر غير الفاعلية، فإنها بالضرورة تتضمن جزءاً من العرضي، حتى ولو كان هامشياً.

49 ولتر ستيس، المنطق وفلسفة الطبيعة، سلسلة فلسفة هيجل، المجلد الأول، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، تقديم زكي نجيب محمود، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت/لبنان، ط 3، 2007، ص. 184.

50 حسن مهر نيا، "رؤية هيجل الدينية في بوتقة النقد والتحليل"، ضمن مؤلف جماعي: هيجل: مقاربات انتقادية لنظامه الفلسفي، إعداد فريق المركز، سلسلة دراسات نقدية في أعلام الغرب، العتبة العباسية المقدسة - المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف/العراق، ط 1، 2020، ص. 128.

في الختام، من أجل الحوصله، يمكننا أن نستخلص اعتمادا على التحليل الذي سبق أنه يوجد حقا مكان في الدولة الهيجلية للتسامح "غير الماكر". ولكن يجب الإشارة إلى أن له مكانا ثانيًا بالنظر الى الاستيعاب، الذي يعتبر أولاً لأنه مرتبط بالمبدأ والغاية الأساسيين في السياسة الهيجلية والمتمثل في المصالحة والتوفيق. في كلية أخلاقية مكمله بالوحده، لا يمكن أن يكون للتسامح "غير الماكر" سوى مكانة ثانوية هامشية. من الواضح أن هذا شيء آخر غير التسامح المبدئي الذي نجده عند جون لوك، والذي يجب أن يكون فيه فصل الوعيين، الديني والسياسي، أساس الدولة. إنه أيضاً شيء آخر غير التسامح العلماني والجمهوري، الذي يقوم على التعددية التي يُزعم أنها تشكل النسيج الاجتماعي. ومع ذلك، فإن هذه القيود لا تسمح، كما رأينا، بتصنيف هيجل إلى جانب بعض التصورات القبل-شمولية (prétotalitaires)، بمثل ما تجلت عند مفكري الرومانسية الألمانية: الاستيعاب الهيجلي يعطي حق لا يمكن إنكاره في لحظات استقلالية الأفراد داخل المجتمع المدني ولا يمنح الدولة أي حق في الرقابة على "الحرية الذاتية للوعي الذاتي" للفرد. سيبقى قيد الدراسة، في الفصل التالي، إذا ما كان هناك وجود، في تعريف السلطة السياسية، لهذا الحق في استقلالية الحكم الذاتي، وكيفيته.

وأخيراً، يواجه مبدأ المصالحة والتوفيق الذي يهيمن على السياسة الهيجلية صعوبة كبيرة، إذا كان الاستيعاب الذي ينبثق من هذا المبدأ لا يمكن أن يكون فعّالاً فيما يتعلق بـ "العامة": أليس هناك، مع تهميش واستبعاد جزء كبير من السكان، عودة تمييز لا يمكن التغلب عليه وأكثر من هامشي مما يخلق مشكلة في أسس السياسة الهيجلية؟

الخطاتمة

من لوثر إلى هيجل، مروراً ببوفندورف و ليسينغ وكانط... الخ، الكثير من المفكرين الألمان كافحوا ضد الدوغمانيات لإثبات فضائل التسامح بشكل مختلف.

يعتبر لوثر أول من ترجم إلى الألمانية مصطلح "توليرانسيا" (*tolerantia*) المستعار من القديس أغسطين، بمعنى "الصبر" المتكرم به، و "المعانة" التي تملئها المحبة الإلهية (*divinacitas*). إن مفهوم الصبر يقم مباشرة علاقة بالزمن، بما أنه لا أحد يمكنه أن يكون صبوراً إلى الأبد، و أن زمن هذا التسامح يكون محدوداً، في أحسن الأحوال، بالأجل الذي يمنح إلى هؤلاء الذين من المفترض أن يتوبوا، وفي أسوأها، بأفق الحكم الأخير.

ضمن هذه النظرة، يميز لوثر ثيولوجيا بين تسامح المحبة و لاتسامح الإيمان. لكن سلم أوغسبورغ سنة 1555 يوسع سياسياً آثار تمييز يستهدف في البداية الكفار والملحدين (اللامؤمنين)، الهراطقة واليهود، بتأسيسه الرابط الاجتماعي (الوفاق والوئام/كونكورديا/*concordia*) على أساس مبدأ كل رعية على دين راعيها (*cuius regio eius religio*)، بصيغة أخرى، من خلال إلزام النوات باحتضان عقيدة أميرهم. لكي تتحقق هكذا تبعية الوحدة السياسية للتناغم الديني، الاتفاق بين المذهبين المسيحيين الكبيرين سيكون مصدر قرن من حروب الدين.

رغم هذا، قبل ذلك بمئة سنة، كان نيكولا دو كوسا (1401-1464)، أول فيلسوف ألماني، في كتيب له خصص لاستيلاء الأتراك على القسطنطينية، موسوم بـ "سلام الإيمان" (*La Paix /De pace fidei*) (*de la foi*، 1453)، حاول التفكير في التجليات والمظاهر المتعارضة للإيمان كتوتر مثمر وليس كمصدر للصراع. إننا مدينون له من بين مفكرين آخرين بتلك الصيغة الثورية "دين واحد في إطار تنوع الطقوس" (*religio una in rituum varietate*). إن فكرة الوحدة المنبثقة من التعددية غير القابلة للاختزال لهذه المكونات، التي استعادها إيرازم في مطلع القرن السادس عشر، قد أغرت قانونيي تلك الفترة (أي جان بودان وفي وقت لاحق غروتوس)، الذين كانوا يبحثون على التوفيق بين الإكراه العمومي والحرية

¹ كونكورديا () لفظ لاتيني يدل على التناغم والوفاق (و يعني حرفياً كل القلوب معا).

الفردية على الصعيد القانوني. غير أنه فقط بعد سلام ويستفاليا (1648) عرفت التأسيسات الفلسفية لنيكولا دو كوسا تعميقاً ممنهجاً.

و بينما كان منظرو الحق الطبيعي من أمثال بوفندورف (Pufendorf) و كريستيان توماسيوس (Christian Thomasius) يقومون بميلاد الدولة من خلال عقد يتم بين الأفراد، كان ليبنتز يطور النظام الميتافيزيقي للمحاسبة الكونية للكائنات المتباينة، (ص.34) المعروف باسم المونادولوجيا. لقد استمد منها، منذ سنة 1677، مشروع كنيسة عالمية (كونية)، حقيقية أثناء مشروع الموسوعة العالمية للمعرفة التي من المفترض أن تسمح للبشرية جمعاء أن تعرف في مرآة معارفها. بالنسبة لرجال الأنوار، نزع التوتر الذي يقابل بين العالمي (الكوني) بالخصوصي يتوقف على التطورات التاريخية للعقل. وهكذا، في مقاله اللاهوت والسياسية 1670، نجد سبينوزا يقيم على المقاربة العقلانية للوحي، المسماة تاريخ (هستوريا/ Historia)، لاستيعاب وفهم ما يمكن أن يكون متعارضاً في النصوص المقدسة.

من خلال إظهار أن الفلسفة المدنية البوفندورفية والتوماسيوسية لم تخضع في الواقع لهذا الفهم الجدلي - من خلال اكتشاف قاعدتها الثقافية المستقلة ووجهة نظرها السياسية المستقلة - يبتعد هذا العمل بشكل أساسي عن المعقولية الما بعد كانطية لبدائيات التاريخ الفكري والفلسفي الألماني الحديث. سيجد العديد من القراء بلا شك أن الأساس الفكري في هذا الترحال الفلسفي غير مألوف وربما عدائي. لم يكن العالم الأخلاقي الذي عاش فيه بوفيندورف وتوماسيوس هو العالم الذي بنى فيه كانط قوانينه. علاوة على ذلك، فإن أشكال الشخصية التي تفقوها لم تكن محكومة بمعايير "العقل العملي الخالص". كان لعالمهم علم كوسمولوجيته الأخلاقية الخاصة به، على عكس العالم شبه الأفلاطوني الذي نظم الكون زمن كانط، لكن الكأبه "الأبيقورية" كانت تناسب أوروبا التي تتصارع مع فترة من الحرب الدينية الطويلة. وبالمثل، تم تشكيل شعورهم بالذات من خلال الأنثروبولوجيا الأخلاقية "المتشائمة" البعيدة عن السعي المسيحي الأفلاطوني للوجود الخالص والعقلاني الذي قاد الفلسفة الميتافيزيقية من ليبنتز مرورا بولف وصولاً إلى كانط وما بعده. من خلال رسم العلاقة بين الفلسفة المدنية والفلسفة الميتافيزيقية بهذه المصطلحات - من خلال معالجة العوالم التي تصورها والأشخاص الذين يمثلونها على أنها متجذرة في الأنثروبولوجيات

والكوسمولوجيات المنافسة المستقلة - نبدأ في قياس المسافة التي يتعين قطعها للمفاهيم والتصورات النيوكانطية عن "إنسانية" أو "عقل" موحد.

وبعد سبينوزا، ومستلهما منه، يقدم ليسينغ في مسرحيته ناثن الحكيم الأديان باعتبارها وسائل مستوحاة من التعليم التاريخي للإنسانية تحت شعار العقل. وبعد سنوات قليلة، حاول الفيلسوف اليهودي موسى مندلسون، في كتابه القدس أو السلطة الدينية واليهودية (1783)، أن يبرر أمل حل تاريخي للصراعات الدينية والثقافية التي تقسم المجتمع في وقته. إن كانط هو الذي يلخص في النهاية، بشكل أحسن، في مشروعه لـ"السلام الدائم" الطموح أو التطلع العميق لكل تلك الفترة: "اختلاف الأديان، تعبير عجيب! كما لو صح أن نتحدث عن اختلاف الأخلاق. يمكن أن تكون هناك أنواع من العقائد مختلفة لا من جهة الدين في ذاته، بل من حيث تاريخ الأساليب التي استعملت في نشر العقيدة، وهذه تدخل في باب الدراسة والتحصيل. وهناك كذلك كتب في الدين مختلفة (مثل "الزندافستا" و"الفيدا" و"القرآن الخ...) ولكن لا يمكن أن يكون هناك إلا دين الحق واحد لجميع الناس وجميع الأزمان. وإذن، فليست هذه العقائد والكتب سوى أدوات في خدمة الدين، أي أنها أمور عارضة. يمكن أن تختلف اختلافا كثيرا باختلاف الزمان والمكان"². هذا الدين الواحد هو دين العقل أو، مثلما يعبر عنه بأكثر دقة عنوان كتاب آخر لـ كانط مشهور، ظهر سنة 1793، الدين في حدود مجرد العقل.

إن جذور الاختلاف بين مذهب كانط في التسامح ومذهب مندلسون، الذي يتأرجح بين التسامح المقيّد والمحدود (Tolérance restreinte) واللاتسامح اللاعنفي (intolérance non-violente)، له علاقة بتصور العقل عند كل واحد منهما. إن مندلسون يظل مديناً للعقلانية الليبنتزية (rationalisme lebinizien)، التي تستند إلى العقل البشري في اكتشاف الحقائق الميتافيزيقية الثابتة والنهائية عن الله والكون والإنسان الثابتة. "ويختلف مندلسون عن كانت (كانط) في أنه أضاف الوحي الطبيعي أو الفطري الذي هو الشعور أو الوجدان الإنساني. فقد آمن بأن أصل التوراة والديانة اليهودية العقل والقانون

² إيمانويل كانط، مشروع السلام الدائم، ص.80.

الطبيعي"³. ومع ذلك، وكما توضح أونورا أونيل (Onora O'Neill)، فإن عقلانية كانط النقدية تتحرف وتبتعد بقوة عن هذا المفهوم للعقل، طالما أن العقل هو "عملية" تنطوي على "الارتباط والتكامل بدلاً من وضع الأساسات مرة واحدة وإلى الأبد"⁴. بتعبير آخر، خلافاً لعقلانية مندلسون، يتجنب كانط جميع الأسس الميتافيزيقية التي تعتبر نفسها يقينية وكل المنهجيات الميتافيزيقية التي تستمد المعرفة بطريقة "خوارزمية" (algorithmique). في حين ينطوي مفهوم العقل عند مندلسون على عملية سلبية وغير فعالة لاكتشاف الحقائق الأبدية المسجلة في الكون، فإن العقل عند كانط هو عملية غائية نشطة/فعالة وذاتية البناء تم إنشاؤها من قبل مجتمع من المفكرين يتوسع باستمرار الذين يفكرون معاً بطريقة يمكن معها تحقيق وحدة تدريجية، على أسس أخلاقية واجتماعية في المقام الأول. هذه الوحدة المراد تحقيقها هي التي ستحول وتغير العالمين الاجتماعي والطبيعي الذين يسكن فيهما البشر. عقلانية مندلسون هي عقلانية لعالم أو كون ذو مركزية إلهية (théocentrique) عميقة، في حين أن عقلانية كانط، على الرغم من احتفاظها بمفهوم الله، إلا أنها ذات مركزية بشرية (anthropocentrique)، وتعطي الأولوية لفكرة العقل المؤسس اجتماعياً.

إن مفهوم كانط الجديد المتمركز على الإنسان (anthropocentrique)، المعادي لتأسيسية (-anti) fondatrice) العقل هو مفهوم عام في الطبيعة ومتجذر في الخطاب بدلاً من الخوارزميات الدوغمائية (غير نقدية) للميتافيزيقيا العقلانية. ومع ذلك، فإنه يحافظ على اتصال مع اللحظات الرئيسية للبنية الخطابية للنظرة التوحيدية للعالم بمثل المهمة التاريخية العالمية والاسكاتون (eschaton). من خلال التكرارات المشتركة للأديان التوحيدية الانتخابية، فإن العلاقة بين الجماعة المنتخبة والأخرى هي أن المجتمع الخاص لديه رسالة عالمية/كونية لا يمكن تبليغها إلى الآخر إلا عن طريق علاقات مغايرة، أي من خلال علاقات صراعية، يشهد (عادة في عالم عدائي)، الغزو والتحويل، أو التبشير

³ محمد خليفة حسن، الحركة الصهيونية طبيعتها وعلاقتها بالتراث الديني واليهودي، دار المعارف، القاهرة/مصر، ط 1، 1981، ص. 45-46.

⁴ Onora O'Neill, *Constructing Authorities: reason, politics, and interpretation in Kant's philosophy*, Cambridge University Press, 2015, p. 24.

(prosélytisme). فبينما سعى مندلسون لتخفيف هذه النزعة الصراعية، فإن فكر كانط يهدف إلى القضاء عليها وتقويضها بالكامل، ولو بشكل تدريجي، وليس عن طريق القضاء على الآخر (عن طريق التحويل أو الإبادة)، ولكن من خلال نسخة شاملة شاركة/دامجة من التسامح، يشكل ضمنها أيضا كل من الذات والآخرين على حد سواء المجتمع معا. إن هذه العملية هي التي ستثير وستجلب الإسكاتون، مملكة الغايات، التي سيتم من خلاله التغلب على الغيرية (على الأقل كل غيرية مؤثرة) التي تفصل بين الذات والآخر، وتنتهي السياسة كما نعرفها وتتوقف عن الوجود. عندما يحدث هذا الأمر، فإن العالم كما هو موجود سيعكس ما يجب أن يكون عليه العالم أو كما ينبغي أن يوجد، بحيث يتماهي العالمين الواقعي والمثالي، وسيتم تجسيد الأخلاق وتحقيقها في الطبيعة.

في مقابل تعصب الإيمان يسجل تسامح العقل في إطار رؤية تاريخية للاختفاء التدريجي للأشكال الأساسية للمعتقد. إنه إذن سلبي أساسا ويمكنه أن يتجلى، في نهاية المطاف، بوصفه أكثر دوغمائية و تعصبا من نقيضه المشار إليه. ومع ذلك، حيثما يكون لاتسامح الإيمان أكثر تلطيفا وتخفيفا من طرف تسامح المحبة، نجد أن تسامح العقل اللامتسامح يفتح على جدلية الاعتراف. وقد أشار غوته، منذ 1809، في كتابه "مسلمات وتأملات" (Maximes et Réflexions) إلى أن: "التسامح لا ينبغي أن يكون في الأساس سوى موقفا مؤقتا، ويجب عليه أن يقود إلى الاعتراف. المسامحة هي الإهانة"⁵. عواقب هذا القلب للنظرة قد طورت من طرف هيجل في الفقرة 270 لـ "أصول فلسفة الحق" (دروس نشرت في عام 1821): "لكن إذا كان الدين من نوع الدين الحق الأصيل، فإنه لا يمكن أن يسير في طريق معارضة الدولة بطريقة سلبية أو خلافية كذلك التي وصفناها تواء، إنه على العكس سوف يعترف بالدولة و يعمل على تثبيت دعائمها، وسوف يكون له بالإضافة إلى ذلك وضعه الخاص وتنظيمه الخارجي، إن ممارسة العبادة تعتمد على مجموعة من الطقوس والمعتقدات، وهو يحتاج لتحقيق هذه الغاية إلى ضروب من الملكية والحيازة، كما أنه يحتاج أيضا إلى أفراد نذروا أنفسهم لخدمة الجماعة، وهكذا تنشأ علاقة بين الدولة والكنيسة،

⁵ في حين تحدث كانط عن "الاسم المتعجرف للتسامح"، أما غوته فكان أكثر نقديا وتشككا بهذا المفهوم وهو القائل: "يتوجب على التسامح أن يكون مؤقتا فقط: عليه أن يقود إلى الاعتراف. فالتسامح إهانة."

وتحديد هذه العلاقة مسألة بسيطة: فمن الطبيعي أن تقوم الدولة بتأدية واجبها عندما توفر للكنيسة كل حماية ومساعدة حتى تحقق غاياتها الدينية⁶.

⁶ فريديريك هيجل، أصول فلسفة الحق، الجزء الأول، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 1996، ص. 518-519.

فهرس المصادر والمراجع

أولا : المصادر:

1/- باللغة العربية :

إيمانويل كانط

- 1- إيمانويل كانت، **نقد العقل العملي**، ترجمة: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
 - 2- إيمانويل كانت، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط؟، 1965.
 - 3- إيمانويل كانط، **مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة متبوع بأسس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة: نازلي إسماعيل حسين و محمد فتحي الشنيطي، تقديم: عمر مهيل، موفم للنشر، الجزائر، ط؟، 1991.
 - 4- إيمانويل كانط، **مشروع السلام الدائم**، ترجمة: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1952.
 - 5- إيمانويل كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**، ترجمة: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت/لبنان، ط 1، 2012.
 - 6- إيمانويل كانط، **ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟، ما التوجه في التفكير؟، تعريب وتعليق: محمود بن جماعة، دار محمدعلي للنشر، صفاقص/تونس، ط1، 2005.**
- مارتن لوثر:**

- 7- **مارتن لوثر، اليهود وأكاديبهم**، دراسة وتقديم وتعليق: محمود النجيري، مكتبة النافذة، القاهرة/ مصر، ط1، 2007.
- 8- **مارتن لوثر، أصول التعلم المسيحي – الكتاخيسمس الصغير –**، ترجمة ونشر: المركز اللوثيري للخدمات الدينية في الشرق الأوسط، بيروت/لبنان، ط ؟.

فريديريك هيجل

- 9- **فريديريك هيجل، أصول فلسفة الحق**، المجلد الأول، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 3، 2007.
 - 10- **فريديريك هيجل، أصول فلسفة الحق**، الجزء الثاني، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 2010.
- المصادر الأجنبية:**

Christian Thomasius

- 11- **Christian Thomasius, Essays on the Church, State, and Politics**, Edited, Translated, and with an Introduction by Ian Hunter, Thomas Ahnert, and Frank Grunert, Liberty Fund Inc.; Indianapolis, New Edition edition (May 1, 2007).

Christian Wolff

-12- Christian Wolff, **Discours préliminaire sur la philosophie en général**, Trad. Thierry Arnaud, Wolf Feuerhahn, Jean-François Goubet , Jean-Marc Rohrbasser, Ed. Vrin, Paris, 2006.

Gotthold Ephraïm LESSING

-13- Gotthold Ephraïm LESSING, **NATHAN LE SAGE**, 1779, Texte français établi par Dominique Lurcel (à partir de son édition de la pièce, Folio Théâtre/Gallimard, 2006.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

-14- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Leçons sur la philosophie de l'histoire**, tr : J. Gibelin, édition : J vrin, Paris, N 3, 1979.

-15- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **principes de la philosophie du droit** (ou droit naturel et science de l'Etat en abrégé) trad: Robert Derathe, 2emm édition revue et argumentée, Librairie philosophique J Vrin, Paris, 1986.

Martin Luther

-16- Martin Luther, **Oeuvres - Volume 1**, Edition Labor et Fides, Genève, 2ed, 1958.

Moses Mendelssohn

-17- Moses Mendelssohn, **Jérusalem ou Pouvoir religieux et judaïsme**, Trad. Dominique Bourel, Gallimard, Paris, 2007.

Nicolas de Cues

-18- Nicolas de Cues, **La paix de la foi**, Traduction Hervé Pasqua, Téqui, Paris, 2008.

Samuel Pufendorf

- 19 - Samuel Freiherr von Pufendorf, **Traité de la religion chrétienne par rapport à la vie civile**, À Utrecht : Chez Antoine Schouten, Marchant Libraire, 1690.

ثانيا : المراجع :

1/- باللغة العربية :

- 1- إبراهيم الحيدري، **سوسيولوجيا العنف و الإرهاب – لماذا يفجر الإرهابي نفسه و هو منتش فرحا؟**، دار الساقى، بيروت/لبنان، ط 1، 2015.
- 2- إدوارد سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ترجمة: كمال أبو ديب، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت/لبنان، ط 4، 2014.
- 3- إدغار موران، **تربية المستقبل – المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل**، ترجمة: عزيز لزرق و منير الحجوجي، منشورات اليونسكو، دار توبقال للنشر الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2002.
- 4- أحمد المسلماني، **ما بعد إسرائيل**، دار ليلى، الجيزة/ مصر، ط 2، 2013.
- 5- أحمد عبد الحليم عطية، **كانط وأنطولوجيا العصر**، دار الفارابي للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط 1، 2010.
- 6- أم الزين بن شيخة-المسكيني، **كانط والحدائثة الدينية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب – بيروت/لبنان، ط 1، 2015.
- 7- أماني غازي جرار، **إرهاب الفكر وفكر الإرهاب**، دروب الثقافية للنشر و التوزيع، ط 1، 2016.
- 8- إميل برييه، **تاريخ الفلسفة - العصر الوسيط والنهضة-**، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت/لبنان، ط 2، 1988.
- 9- إميل برييه، **تاريخ الفلسفة – الجزء الخامس، القرن الثامن عشر**، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت/لبنان، ط 2، 1993.
- 10- أمير عباس صالحى، **إيمانويل كانط (الجزء الثاني: ما بعد الطبيعة – فلسفة الدين)**، سلسلة دراسات نقدية في أعلام الغرب، العتبة العباسية المقدسة – المركز الإسلامى للدراسات الاستراتيجية، قم/إيران، ط 1، 2019.
- 11- أمير عباس صالحى، **إيمانويل كانط (الجزء الثالث: فلسفة الأخلاق – الحدائثة)**، سلسلة دراسات نقدية في أعلام الغرب، العتبة العباسية المقدسة – المركز الإسلامى للدراسات الاستراتيجية، قم/إيران، ط 1، 2019.
- 12- أميرة حلمى مطر، **الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس**، دار المعارف، القاهرة/مصر، ط 5، 1995.
- 13- إيزيا برلين، **جذور الرومانتيكية**، ترجمة: سعود السويداء، جداول للنشر والتوزيع، بيروت/لبنان، ط 1، 2012.
- 14- إلياس مرقص، **نقد العقلانية العربية**، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق/سورية، ط 1، 1997.

- 15- أليسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ترجمة: محمد خلف الجراد، سلسلة عالم المعرفة، العدد 215، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1996.
- 16- إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون: حياته و مصنفاته، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة/مصر، ط 1، 1936.
- 17- إرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، ترجمة إبراهيم هشيش، سلسلة ترجمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة/بيروت، قطر/لبنان، ط1، 2018.
- 18- إرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، ترجمة: أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد خاكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة/مصر، ط1، 1975.
- 19- القس حنا جرجس الخصري، المصلح مارتن لوثر حياته وتعاليمه – بحث تاريخي عقائدي لاهوتي – دار الثقافة المسيحية، القاهرة، مصر، ط؟.
- 20- إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية - دراسة فلسفية لصور من الإستبداد السياسي -، سلسلة عالم المعرفة، العدد 183، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1994.
- 21- إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة – دراسة في فلسفة الحكم –، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة-مصر، ط.؟، 2002.
- 22- الهلالي محمد و عزيز لزرق، العنف، سلسلة دفاتر فلسفية 17، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2009.
- 23- سمير الخليل، وآخرون، التسامح بين شرق وغرب - دراسات في التعايش والقبول بالآخر-، ترجمة: إبراهيم العريس، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 1992.
- 24- اسماعيل راجي الفاروقي، الملل المعاصرة في الدين اليهودي، مكتبة وهبة، القاهرة/مصر، ط 2، 1988.
- 25- بول ريكور، صراع التأويلات، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتى، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2005.
- 26- بول هازار، أزمة الوعي الأوروبي، ترجمة يوسف عاصي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2009.
- 27- بيوتر. س. فاندش، ثمن الحرية: تاريخ أوربا الوسطى الشرقية من القرون الوسطى إلى الوقت الحالي، ترجمة: أحمد رمو، الهيئة العامة السورية للكتاب-وزارة الثقافة، دمشق/سوريا، ط 1، 2011.
- 28- بيتر باخمان، غوتهولد أفرايم ليسينغ وحكاية الخواتم الثلاثة، دار الشرق، بيروت/القاهرة، لبنان/مصر، ط1، 1984.
- 29- بروس مازليش، الحضارة ومضامينها، ترجمة: عبد النور خراقي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 412، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2014.
- 30- ج. ويلتر، الهرطقة في المسيحية تاريخ البدع الدينية المسيحية، ترجمة: جمال سالم، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت/لبنان، ط؟، 2007.
- 31- جاد طه، ألمانيا: إلى أين المصير؟، دار المعارف، القاهرة/مصر، ط 1، 1990.
- 32- جان بانيل بيوري، حرية الفكر، ترجمة: محمد عبد العزيز إسحاق، تقديم: إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة/مصر، ط 1، 2010.

- 33- جان بيار لوفيفر، بيار ماشيري، **هيغل والمجتمع**، ترجمة: منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت/لبنان، ط 1، 1993.
- 34- جان جاك روسو، **في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي**، ترجمة عبد العزيز لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2011.
- 35- جان جاك شوفالبيه، **تاريخ الفكر السياسي - من المدينة الدولة الى الدولة القومية-**، ج 1، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت/لبنان، ط 1، 1985.
- 36- جان توشار، **تاريخ الأفكار السياسية - من عصر النهضة إلى عصر الأنوار -، الجزء الثاني**، ترجمة: ناجي الدراوشة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق/سوريا، ط 1، 2010.
- 37- جاك دريدا، **تفكيك مفهوم الإرهاب**، جيوفانا بورادوري، ضمن كتاب: **الفلسفة في زمن الإرهاب - حوارات مع يورغن هابرماس و جاك دريدا -**، ترجمة وتقديم: خلدون النبواني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت/لبنان؛ الدوحة/قطر، ط 1، 2013.
- 38- جاك شورون، **الموت في الفكر الغربي**، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 76، أبريل 1984.
- 39- جاكين لاغريه، **الدين الطبيعي**، ترجمة: منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت/لبنان، ط 1، 1993.
- 36- جابر عصفور، **هوامش على دفتر التنوير**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة 1، 1994.
- 40- جوانيتا إلياس؛ بيتر ستش، **أساسيات العلاقات الدولية**، ترجمة: محيي الدين حميدي، دار الفرقد، دمشق-سورية، ط 1، 2016.
- 41- جون لوك، **في الحكم المدني**، ترجمة: ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، 1959.
- 42- جون لوك، **رسالة في التسامح**، ترجمها عن اللاتينية عبد الرحمان بدوي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت 1988.
- 43- جون لوك، **رسالة في التسامح**، ترجمة: منى أبو سنة، تقديم ومراجعة: مراد وهبة، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط 1، 1997.
- 44- جون لوريمر، **تاريخ الكنيسة، الجزء الرابع**، ترجمة: عزرا مرجان، دار الثقافة، بيروت/لبنان، ط 1، 1990.
- 45- جون ستيوارت مل، **أسس الليبرالية السياسية**، ترجمة وتقديم وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام؛ ميشيل متياس، مكتبة مدبولي، القاهرة/مصر، ط.؟، 1996.
- 46- جون راولز، **نظرية في العدالة**، ترجمة: ليلي الطويل، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 2011.
- 47- جوناثان هيل، **تاريخ الفكر المسيحي**، ترجمة سليم إسكندر، مايكل رأفت، مراجعة محمد حسن غنيم، مكتبة دار الكلمة، القاهرة/مصر، ط 1، 2012.

- 48- جوزيف لوكير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ترجمة: جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت/لبنان، ط1، 2009.
- 49- جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، مدينة العاشر من رمضان / القاهرة، مصر، ط؟، 1998.
- جفري برون، تاريخ أوروبا الحديث، ترجمة: علي المزروقي، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان/الأردن-بيروت/لبنان، ط1، 2006.
- 50- جميل حليل نعمة المعلة، الدولة المثلى في فلسفة أرسطو السياسية، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، ط1، 2019.
- 51- درويش الجندي، الرمزية في الأدب العربي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة-مصر، ط؟، 1972.
- 52- هانز كينغ، الديانات الإبراهيمية الثلاث – تحولات تاريخية – تحديات الوقت الحاضر – ترجمة: حسن صقر، ضمن كتاب: دور الأديان في السلام العالمي، محمد سعيد رمضان البوطي وهانز كينغ، سلسلة حوار مع الغرب، دار الفكر، دمشق/سوريا، ط1، 2011.
- 53- هاني نسيرة، الأيديولوجيا والقضبان نحو أنسنة الفكر القومي، سلسلة مبادرات فكرية، العدد (22)، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة/مصر، ط1، 2002.
- 54- وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد أحمد، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2010.
- 55- ول وايريل ديورانت، قصة الحضارة – الإصلاح الديني – الجزء الثاني من المجلد السادس (23)، ترجمة عبد الحميد يونس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - دار الجيل للنشر والتوزيع، تونس-بيروت، تونس-لبنان، ط؟.
- 56- ول وايريل ديورانت، قصة الحضارة – الإصلاح الديني – الجزء الثالث من المجلد السادس (24)، ترجمة عبد الحميد يونس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - دار الجيل للنشر والتوزيع، تونس-بيروت، تونس-لبنان، ط؟.
- 57- ول وايريل ديورانت، قصة الحضارة – عصر لويس الرابع عشر – الجزء الرابع من المجلد الثامن (34)، ترجمة محمد علي أبو درة، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - دار الجيل للنشر والتوزيع، تونس-بيروت، تونس-لبنان، 1988.
- 58- ويل كمليكا، أوديسا التعددية الثقافية: سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع، الجزء الأول، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، العدد 377، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط؟، 2011.
- 59- ولتر ستيس، المنطق وفلسفة الطبيعة، سلسلة فلسفة هيجل، المجلد الأول، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، تقديم زكي نجيب محمود، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت/لبنان، ط3، 2007.
- 60- زاحم محمد الشهيلي-الشمري، لسنغ والعالم العربي الإسلامي: رؤية الأديب ورائد حركة التنوير الألماني، غوتهولد أفرايم لسنغ للإسلام والتسامح وحوار الحضارات والأديان في القرن الثامن عشر، النخبة للطباعة والنشر، القاهرة/مصر، ط1، 2017.
- 61- زهير اليعقوبي، الحرب الإنسانية.. هل يمكن أن نبرر الحرب؟، دار الكتب للنشر والتوزيع، القاهرة/مصر، ط1، 2017.
- 62- حميد لشهب، الكانطية الجديدة: رؤية تحليلية نقدية لمفهومها ومدارسها، العتبة العباسية المقدسة – المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت/لبنان، ط1، 2019.

- 63- حسام الدين علي، إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر – جدلية الإدماج والتنوع –، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ط. 1، 2010.
- 64- حسن حنفي، تعصب/تسامح (1986)، ضمن كتاب جماعي: أضواء على التعصب (من أديب إسحاق والأفغاني...إلى ناصيف نصار)، دار أمواج، ط. 1، بيروت، لبنان، 1993.
- 65- حسن ظاظا، أبحاث في الفكر اليهودي، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع-دار العلوم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق/سوريا-بيروت/لبنان، ط. 1، 1987.
- 66- حسن خليفة، تاريخ النظريات السياسية وتطورها، المطبعة الحديثة، القاهرة/مصر، ط. 1، 1929.
- 67- حسين شريف، المفهوم السياسي و الاجتماعي لليهود عبر التاريخ من العهد القديم الى مفاوضات السلام الشرق اوسطية [1900ق.م-1995م]، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة/مصر، ط.؟، 1995.
- 68- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب-بيروت/لبنان، ط. 1، 2000.
- 69- طه عبد الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمائية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب – بيروت/لبنان، ط. 2، 2012.
- 70- طه عبد الرحمن، تعددية القيم: ما مداها؟ وما حدودها؟، كلية الآداب والعلوم الإنسانية-المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش/المغرب، ط. 1، 2001.
- 71- طيب تيزيني، آفاق فلسفية عربية معاصرة، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط. 1، 2001.
- 72- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط.؟، 2012.
- 73- يورغن هابرماس، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ترجمة: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت/المغرب-لبنان، ط. 1، 1995.
- 74- يورغن هابرماس، إتيفا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة وتقديم عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة/الجزائر، ط. 1، 2010.
- 75- يحي هاشم حسن فرغل، الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية، دار الآفاق العربية، القاهرة-مصر، ط. 1، 2007.
- 76- كامل محمد عويضة، إيمانويل كانط شيخ الفلسفة في العصر الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، ط. 1، 1993.
- 77- كامل سعفان، اليهود من سراديب الجيتو الى مقاصير الفاتيكان، دار الفضيلة، القاهرة/مصر، ط. 1، 2000.
- 78- كارين أرمسترونغ، النزعات الأصولية في اليهودية و المسيحية والاسلام، ترجمة: محمد الجوراء، دار الكلمة للنشر والتوزيع، دمشق/سورية، ط. 1، 2005.
- 79- كوينتن سكر، أسس الفكر السياسي الحديث – عصر الإصلاح الديني –، الجزء الثاني، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط. 1، 2012.
- 80- لونا سعيد فرحات، الحرية الدينية وتنظيمها القانوني: دراسة مقارنة، سلسلة نصوص ودروس - المجموعة القانونية، دار المشرق، بيروت/لبنان، ط. 1، 2010.

- 81- ليو شتراوس و جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية – الجزء الأول من ثيوكلديديس حتى اسبينوزا –، ترجمة محمود سيد احمد، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 2005.
- 82- ليو شتراوس و جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية – الجزء الثاني من جون لوك إلى هيدجر –، ترجمة محمود سيد أحمد، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة/مصر، 2005.
- 83- لودفيغ فيورباخ، جوهر الإيمان بحسب مارتن لوتر، ترجمة: جورج برشين، تقديم وتعليق وتدقيق: نبيل فياض، دار الرافدين، بيروت/أونتاريو، لبنان/كندا، ط1، 2017.
- 84- ماجد الغرباوي، التسامح و منابع اللاتسامح – فرص التعايش بين الأديان والثقافات –، الحضارية للطباعة والنشر/مؤسسة العارف للمطبوعات، بغداد-العراق/بيروت-لبنان، ط1، 2008.
- 85- ماريو إنفليزي، الكتب الممنوعة، ترجمة: وفاء اليه، مراجعة: عز الدين عناية، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، أبو ظبي/الإمارات العربية المتحدة، ط 1، 2011.
- 86- مجموعة من المؤلفين، هيغل: مقاربات انتقادية لنظامه الفلسفي، إعداد فريق المركز، سلسلة دراسات نقدية في أعلام الغرب، العتبة العباسية المقدسة – المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف/العراق، ط 1، 2020.
- 87- مجموعة من المؤلفين، التسامح الفعل والمعنى، تأليف جماعي، مخبر الأبعاد القيمية للتحويلات السياسية والفكر بالجزائر، دار القدس، الجزائر، ط 1، 2010.
- 88- مجموعة من المؤلفين، التسامح في كلمات، تنسيق بول سيبيلو، منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة (اليونسكو)، 1997.
- 89- مجموعة من المفكرين، التسامح ليس منة أو هبة، إعداد عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي للطباعة والنشر/ مركز دراسات فلسفة الدين، بيروت/لبنان- بغداد/العراق، ط 1، 2006.
- 90- متى، رسالتا بولس الرسول إلى أهل كورنثوس – التفسير المسيحي القديم للكتاب المقدس –، ترجمة: ميشال نجم بالاشتراك مع مجموعة من الناقلين والمحريين، منشورات جامعة البلمند، ط1، 2015.
- 91- ميشال ميتاس، فلسفة هيغل، ج2، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، د. ط، القاهرة، مصر، 1996.
- 92- ميشيل تروبير، فلسفة القانون، ترجمة: جورج سعد، دار الأنوار للطباعة والنشر، ط1، 2004.
- 93- ميشيل حنا ميتاس، الصداقة قيمة أخلاقية مركزية، سلسلة عالم المعرفة، العدد 444، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2017.
- 94- محمد سبيلا، الأسس الفكرية لثقافة حقوق الإنسان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب/ بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 2010.
- 95- محمد شوقي الزين، الثقافة في الأزمنة العجاف: فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 2013.
- 96- محمد جمال مطلق الذنبيات، المدخل لدراسة القانون، مكتبة القانون والاقتصاد، الرياض/السعودية، ط1، 2012.

- 97- محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ - من فيصل التفرقة إلى فصل المقال -، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت/لبنان، ط 3، 2006.
- 98- محمد الجزار، ثورة العقل تغير واقع الكيان العربي، مركز الكتاب، القاهرة/مصر، ط 1، 2004.
- 99- محمد المصباحي و آخرون، الدين والسياسة من منظور فلسفي، كتاب جماعي، إشراف: محمد المصباحي، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية/كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء/الرباط، المغرب، 2011.
- 100- محمد فتحي الشنيطي، النظرية السياسية عند هيوم، دار المعرفة للنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، ط. 1، 1962.
- 101- محمد خليفة حسن، الحركة الصهيونية طبيعتها وعلاقتها بالتراث الديني واليهودي، دار المعارف، القاهرة/مصر، ط 1، 1981.
- 102- محمد منير سعد الدين، حقوق الإنسان والتربية على التسامح والعيش المشترك الإسلامي-المسيحي، سلسلة المسيحية والإسلام في الحوار والتعاون، المكتبة البولسية، بيروت/لبنان، ط. 2004،
- 103- مراد وهبة، المذهب عند كنت، ترجمة: نظمي لوقا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة/مصر، د.ط، 1974.
- 104- نادر ميشيل، مدعوون إلى الحرية - دراسة في أسس الأخلاق المسيحية -، سلسلة دراسات لاهوتية، دار المشرق، بيروت/لبنان، ط 3، 2007.
- 105- نعمان جعيم؛ وسيلة زياد، شهود يهوه بين المسيحية واليهودية، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، ط. 1، 2012.
- 106- سايمون كاني، عدالة تتخطى الحدود: نظرية في السياسة العالمية، ترجمة محمد خليل، المركز القومي للترجمة، القاهرة / مصر، ط1، 2013.
- 107- سلافوي جيجيك، سنة الأحلام الخطيرة، ترجمة: أمير زكي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت/لبنان، ط 1، 2013.
- 108- سمير بلكفيف، إيمانويل كانط فيلسوف الكونية، منشورات الاختلاف-دار الأمان، الجزائر العاصمة/الجزائر-الرباط/المغرب، ط1، 2011.
- 109- سعد البازعي، المكون اليهودي في الحضارة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب - بيروت/لبنان، ط 1، 2007.
- 110- سعد البازعي، الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت/المغرب-لبنان، ط1، 2008.
- 111- سعد البازعي، قلق المعرفة: إشكاليات فكرية وثقافية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب - بيروت/لبنان، ط 1، 2010.
- 112- سعيد المغناوي بن علي بن علي، معجم ما ألف عن رسول الله باللغة الألمانية، العبيكان للنشر والتوزيع، الرياض/السعودية، ط1، 2018.
- 113- ستانفورد ج. شو، يهود الدولة العثمانية والجمهورية التركية، ترجمة: الصفاي أحمد القطوري، دار البشير للثقافة والعلوم، القاهرة/مصر، ط1، 2015.
- 114- ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ترجمة ربيع وهبة - مراجعة علا أبو زيد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة/مصر، ط 1، 2003.

- 115- عادل الحيارى، القانون الدستوري والنظام الدستوري الأردني: دراسة مقارنة، مطابع غانم عبده، عمان-الأردن، ط. 1، 1972.
- 116- عابدة الجوهري، اليسار: الماهية والدور، دار الفارابي، بيروت/لبنان، ط 1، 2016.
- 117- عبد الكريم الحسني، الصهيونية الغرب والمقدس والسياسة، شمس للنشر والتوزيع، القاهرة/مصر، ط 1، 2010.
- 118- عبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة أداة للحوار، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء/المغرب، ط 1، 2011.
- 119- عبد القادر ملوك، من تعددية الأخلاق إلى أخلاق التعددية: هيلاري بوتنام - يورغن هبرماس - طه عبد الرحمن، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة/قطر، ط 1، 2018.
- 120- عبد الرحمن بدوي، إمانويل كانط، فلسفة القانون والسياسة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 1، 1979.
- 121- عبد الرحمن بدوي، إمانويل كنت، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 1، 1977.
- 122- عبد الرحمن بدوي، دفاع عن محمد (ص) ضد المنتقسين من قدره، ترجمة كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر، القاهرة/مصر، بدون طبعة.
- 123- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة، دار القلم، دمشق/سوريا، ط 2، 1991.
- 124- عزمي بشارة، الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة/قطر-بيروت/لبنان، ط 1، 2018.
- 125- عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي: الجزء الثاني - المجلد الأول، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة/قطر، ط 1، 2015.
- 126- عبد العزيز سليمان نوار، محمود محمد جمال الدين، التاريخ الأوروبي الحديث من عصر النهضة حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة/مصر، ط 1، 1999.
- 127- علي أكبر أحمددي، الحداثة عند كاتط في رحاب آراء الشيخ مرتضى مطهري - "رؤية نقدية معاصرة" -، ترجمة: أسعد مندي الكعبي، سلسلة الدراسات الغربية (8)، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية - العتبة العباسية المقدسة -، النجف/العراق، ط 1، 2017.
- 128- علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة - من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل -، منشورات ضفاف، بيروت/لبنان، ط 1، 2015.
- 129- علي صبيح التميمي، القهر ومشروعية سلطة الدولة، دار أمجد للنشر والتوزيع، عمان/الأردن، ط 1، 2016.
- 130- علي سعد الله، نظرية الدولة في الفكر الخلدوني، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان/الأردن، ط 1، 2003.
- 131- عمرو عبد العلي علام، الأسطورة الزائفة - رحيل الصهيونية والبحث عن بديل (دراسة في الأدب الإسرائيلي)، دار العلوم للنشر والتوزيع، القاهرة/مصر، ط 1، 2005.
- 132- فاروق عبد المعطي، ليبنتس .. فيلسوف الماضي والحاضر، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، ط 1، 1993.
- 133- فريال حسن خليفة، الدين والسياسة في فلسفة الحداثة، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة/مصر، ط 1، 2005.

- 134- فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، مصر العربية للنشر، القاهرة، جمهورية مصر العربية، الطبعة 1، 2001.
- 135- فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد السادس، الفلسفة الحديثة – من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط – ترجمة: حبيب الشاروني ومحمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة/مصر، ط 1، 2010.
- 136- رمضان بسطاويسي، التسامح، سلسلة مفاهيم فلسفية، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة/مصر، ط ؟، 2018.
- 137- رشاد عبد الله الشامي، شاعر القومية اليهودية – حيم نحماني بياليك أمير الشعراء العبريين في العصر الحديث –، الدار الثقافية للنشر، القاهرة/مصر، ط 1، 2006.
- 138- رشاد عبد الله الشامي، الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، سلسلة عالم المعرفة، العدد 102، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1986.
- 139- رشاد عبد الله الشامي، بدايات الأدب العبري الحديث - أدب حركة التنوير اليهودية -، الدار الثقافية للنشر، القاهرة/مصر، ط 1، 2008.
- 140- رمسيس عوض، محاكم التفتيش، دار الهلال للطباعة، القاهرة/مصر، ط ؟، 2001.
- 141- رونالد سترومبرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (1601-1977)، ترجمة: أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، القاهرة/مصر، ط 3، 1994.
- 142- تزفيتان تودوروف، روح الأنوار، تعريب حافظ قويعة، دار محمد علي، صفاقس، تونس، ط 1، 2007.
- 143- شاكر عبد الحميد، الفكاهة والضحك: رؤية جديدة، سلسلة عالم المعرفة، العدد 289، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2003.
- 145- تيوبالد سوس، لوثر، ترجمة: حسيب نمر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت/لبنان، ط 1، 1981.

2- باللغة الأجنبية :

- 146- Albert de Pury, Jean-Daniel Macchi (éd.), **Juifs, chrétiens, musulmans. Que pensent les uns des autres ?**, Edition Labor et fides, Genève, 2004.
- 147- Angelica Nuzzo, "Hegel on Religion and Politics", Albany, NY: State University of New York Press, 2013.
- 148- Béatrice Thullier, **L'autorisation : étude de droit privé**, pref. Alan Benabent. - LGDJ, coll, Paris, 1996.
- 149- Cahiers Éric Weil III: **Interprétations de Kant, Textes recueillis par Jean Quillien et Gilbert Kirscher (Collection UL3)**, Lille, Presses universitaires de Lille, 1992.
- 150- Cary Nederman, **Worlds of Difference European Discourses of toleration c. 1100-c. 1550**, (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2000).

- 151- De Inigo Kristien, Marcel Bocken, **L'art de la collection: introduction historico-éthique à l'herméneutique conjecturale de Nicolas de Cues**, trad. du néerlandais par Jean- Michel Counet, Louvain, Ed. Peeters, Paris, 2007.
- 152- De Marica Costigliolo, **The Western Perception of Islam between the Middle Ages and the Renaissance: The Work of Nicholas of Cusa**, Pickwick Publications, Eugene, Oregon, USA, 2017.
- 153- Edition de référence : **Lessing, Nathan le sage / Nathan der Weise**, édition bilingue, présentation par Anne Lagny, Garnier-Flammarion, 1997.
- 154- Édition de Weimar, 1883ss (=WA) 56, 199, 12 ; **Martin Luther, Œuvres** (=MLO), Genève, 1957ss, t. 12.
- 155- Edmond Vansteenbergh, **Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464) : L'action, La Pensée**, Paris, Champion, 1920, réimpression à Genève, Slatkine Reprints, 1974.
- 156- François Elbertus Daubanton, **Lessing et la théologie Allemande au XVIIIe siècle**, Amsterdam: D. B. Centen, 1878.
- 157- Fred Reinhard Dallmayr, **G.W.F. Hegel: Modernity and Politics**, Rowman and Littlefield Publishers, INC, Lanham, Boulder, New York, Oxford, USA, 2002.
- 158- Honoré-Gabriel de Riquetti comte de Mirabeau, **Sur Moses Mendelssohn: sur la réforme politique des Juifs et en particulier sur la Révolution tentée En Leur Faveur en 1753 dans la Grande Bretagne**, Paris: Edhis, 1968.
- 159- Ian Hunter, **Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany**, New York: Cambridge University Press, 2001.
- 160- Jean-Claude Pinson, **Hegel, le droit et le libéralisme**, Paris, Presses Universitaires de France (PUF), Ed 1, 1989.
- 161- John Rawls, **Libéralisme politique**, trad. Catherine Audard, Paris, PUF, 1995.
- 162- Jürgen Habermas, « **De la tolérance religieuse aux droits culturels** », trad. et présentation par R.Rochlitz, Cités, n° 13, 2003.
- 163- Kate Langdon Forhan, « **Respect, Independence, Virtue: A Medieval Theory of Toleration in the Works of Christian de Pizan**, “in Nederman and Laursen, eds, *Difference and Dissent* (Lahman: Roman et Littlefield, 1996).

- 164- Laursen, J. C. and Villaverde, M. J. (eds), **Paradoxes of Religious Toleration in Early Modern Political Thought** (Lanham, MD: Lexington), 2012.
- 165- Lars Tonder, **Tolerance: A Sensorial Orientation to Politics**, New York: Oxford University Press, 2013.
- 166- Marc Lienhard, **Martin Luther. Un temps, une vie, un message**, Edition Labor et fides, Genève, 4éd, 1991.
- 167- Martine Leibovici, **Mendelssohn ou la fidélité au-delà de la rationalité**, dans : Plurielles, n° 12, éd., Le Manuscrit, Paris, 2005.
- 168- Michael Walzer, **Traité sur la Tolérance**, traduit de l'anglais par, Chaim Hutner, Edition Gallimard, 1998.
- 169- Onora O'Neill, **Constructing Authorities: reason, politics, and interpretation in Kant's philosophy**, Cambridge University Press, 2015.
- 170- Paul Dumouchel, Bjarne Melkevik (dir.), **Tolérance, pluralisme et histoire**, Montréal – Paris, L'Harmattan, coll. éthikè, 1998.
- 171- Pierre Manent, **Les libéraux, t. I**, Paris, Hachette (coll. « Pluriel »), 1986.
- 172- Robert Erlewine, **Monotheism and Tolerance: Recovering a Religion of Reason**, Bloomington, Indiana University Press, USA, 2010.
- 173- Yves Charles Zarka, Cynthia Fleury, **Difficile tolérance**, Paris, PUF, 2004.

المعاجم و الموسوعات :

العربية :

- 1- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج03/02/01، تعريب: خليل أحمد خليل – منشورات عويدات – بيروت لبنان – ط2 . 2001.
- 2- الخوند مسعود، الموسوعة التاريخية الجغرافية – ألمانيا-أوروبا –، ج3، دار رواد النهضة، بيروت، لبنان، 2003.
- 3- جان بيرنجيه، فيليب كونتامين، وآخرون، موسوعة تاريخ أوروبا العام، ج2، - أوروبا منذ بداية القرن الرابع عشر وحتى نهاية القرن الثامن عشر -، إشراف: جورج ليقه و رولان موسنييه، ترجمة: وجيه البعيني، مراجعة: أنطوان أ. الهاشم، منشورات عويدات، بيروت/لبنان- باريس/فرنسا، ط1، 1995.
- 4- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982.
- 5- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة – الملحق (الجزء الثالث) –، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت/لبنان، ط1، 1984.
- 6- عبد المنعم الحفني، موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، مكتبة مدبولي، القاهرة/مصر، ط1، 1994.
- 7- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، الموسوعة الموجزة، المجلد 1، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط3، 2006.

- 8- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية – نموذج تفسيري جديد – ج 5، اليهودية المفاهيم والفرق، دار الشروق، القاهرة/مصر، ط 1، 1999.
- 9- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية – نموذج تفسيري جديد – ج 3، الجماعات اليهودية التحديث والثقافة، دار الشروق، القاهرة/مصر، ط 1، 1999.
- 10- فراس السواح، موسوعة تاريخ الأديان: الكتاب الخامس، الزرادشتية - المانوية - اليهودية - المسيحية، منشورات دار علاء الدين، دمشق/سورية، 2015.
- 11- عبد المنعم الحفني، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، مكتبة مدبولي، القاهرة/مصر، ط 1، 1980.
- 12- روني إيلي ألفا، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، الجزء الأول، مراجعة جورج نخل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1992.
- 13- روني إيلي ألفا، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، الجزء الثاني، مراجعة جورج نخل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1992.
- 14- مفيد الزبيدي، موسوعة تاريخ أوروبا: عصر النهضة (1500-1789م)، (الجزء الثاني)، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان/الأردن، ط 1، 2009.
- * المجلات:**
- 1- مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، العدد (4)، المجلد الأول، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة/قطر، 2013.
- 2- مجلة التسامح، وزارة الاوقاف والشؤون الدينية في سلطنة عمان، العدد (18)، 2007.
- 3- مجلة التسامح، مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان، رام الله، فلسطين العدد (11)، كانون أول 2005.
- 4- مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، مصر، العدد (8)، ديسمبر 2003.
- 5- مجلة حوليات التراث، كلية الآداب والفنون، جامعة مستغانم، الجزائر، العدد (4) – 2005.
- 6- مجلة فكر وفن، معهد غوته، ألمانيا، العدد 85، 2007/ العدد (92)، ديسمبر، 2010.
- 7- مجلة الثقافة الأجنبية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، العدد 4، 2009.
- 8- مجلة رؤى تربوية، فصلية ثقافية تربوية، مركز القطان للبحث والتطوير التربوي، رام الله، فلسطين، العدد (28)، جانفي، 2009.
- 9- مجلة وليلي، المغرب، العدد (13)، فبراير 2008.
- 10- مجلة يتفكرون، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط/المغرب، العدد (2)، 2013.
- 11- مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت/لبنان، العدد (9)، خريف 2017.
- 11- مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت/لبنان، العدد (10)، 2018.
- 12- مجلة الأزمنة الحديثة، مجلة فلسفية فصلية تعنى بشؤون الفكر والثقافة، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط/المغرب، العدد (5)، صيف 2012.
- 13- مجلة الكويت، وزارة الإعلام، الكويت، التسامح: قوة المقدر، كتاب الكويت الثاني عشر، العدد (369)، رمضان 1435هـ/ يوليو 2014.

-14- مجلة رهانات، مركز الدراسات والأبحاث الإنسانية، الدار البيضاء، المغرب، العدد (3)، ربيع 2007.
* المجلات الأجنبية:

-15- ethic@ - An International Journal for Moral Philosophy, Florianopolis, V. 5, n. 2, December 2006.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
المقدمة.....أ	
الفصل الأول: التسامح: المفهوم و أصوله الثيولوجية الألمانية.....08	
تمهيد.....09	
المبحث الأول: في مفهوم التسامح: الدلالات والسياقات11	
تمهيد.....12	
أولاً: التسامح: الدلالات و الالتباسات.....12	
1- دلالات التسامح.....12	
أ – الدلالة اللغوية.....12	
ب – الدلالة الاصطلاحية.....13	
ج – المفاهيم المجاورة.....14	
2- المفاهيم الخاطئة.....15	
3- أهمية التسامح.....17	
ثانياً: الأرضية النظرية لمفهوم التسامح.....20	
1- التسامح الديني.....20	
أ- الحجة الأخلاقية.....20	
ب- الحجة الخلاصية.....20	
ج- الحجة السياسية.....21	
2- التسامح السياسي.....22	
3- التسامح الاجتماعي.....24	
ثالثاً: إضاءة تاريخية لسياقات ومسارات التسامح: الماضي الألماني من أجل عبر مستقبلية.....25	
1- ألمانيا: قبل الإصلاح وبعده.....25	
أ- ألمانيا قبل الإصلاح.....25	

27.....	ب- زمن الإصلاح.....
28.....	2- الصراع الديني والعواقب: حروب ألمانيا الدينية.....
29.....	أ- الحروب الهوسية البوهيمية (1419-1434).....
29.....	ب- حرب الفلاحين الألمانية أو ثورة الفلاحين العظمى (1524_ 1525).....
30.....	ج - حرب الثلاثين عاما (بين عامي 1618 و 1648).....
31.....	3- محاولات في التسامح السياسي: صلح أوغسبورغ وسفاليا.....
32.....	أ- سلام أوغسبورغ (1555).....
33.....	ب- سلام وسفاليا (1648).....
34.....	خاتمة.....
35.....	المبحث الثاني: التسامح الكوزاني: سلام الإيمان.....
36.....	تمهيد.....
37.....	أولا: نيكولا الكوزاني: سيرة الكاردينال.....
40.....	ثانيا: سلام الإيمان: التسامح عند الكوزاني.....
54.....	ثالثا: التسامح الكوزاني في الميزان.....
59.....	خاتمة.....
60.....	المبحث الثالث: المفارقة اللوثرية: من تسامح المحبة إلى لاتسامح الإيمان.....
61.....	تمهيد.....
63.....	أولا : الأسس اللاهوتية للتسامح اللوثرية: حول العلاقة بين التسامح و عقيدتي التبرير والسلطتين.....
63.....	1- عقيدة التبرير بواسطة الإيمان.....
68.....	2- عقيدة المملكتين.....
69.....	3- علاقتهما بالتسامح.....
71.....	ثانيا: تسامح المحبة: كتابات لوثر حتى 1525.....
78.....	ثالثا: لاتسامح الإيمان.....
85.....	خاتمة.....

89.....	الفصل الثاني: التسامح عند فلاسفة القانون الطبيعي الألمان
90.....	تمهيد
93.....	المبحث الأول: بوفندورف والتسامح الديني
94.....	تمهيد
96.....	أولاً: العلاقة بين الدين والسياسة
108.....	ثانياً: التسامح الديني عند بوفندورف
115.....	ثالثاً: حدود التسامح البوفندورفي
120.....	المبحث الثاني: التسامح عند كريستيان توماسيوس
121.....	تمهيد
123.....	أولاً: الحالة الطبيعية للإنسان والواجبات الطبيعية
132.....	ثانياً: علاقة الدولة بالكنيسة في فلسفته
138.....	ثالثاً: التسامح الديني عند توماسيوس و حدوده
146.....	خاتمة
148.....	المبحث الثالث: التسامح في نسق كريستيان وولف
149.....	تمهيد
151.....	أولاً: واجبات الإنسان في حالة الطبيعة
153.....	ثانياً: الحالة الطبيعية والكنيسة
156.....	ثالثاً: العلاقة بين الدولة و الكنيسة في الحالة المدنية
156.....	1- الخصائص الأساسية لمفهوم الدولة عند كريستيان وولف
159.....	2- السلطة المدنية في مجال حق الشؤون المقدسة
161.....	3- حدود قانون الشؤون المقدسة ومبدأ التسامح
162.....	خاتمة
165.....	الفصل الثالث: التنوير الألماني و فكرة التسامح
166.....	تمهيد

168.....	المبحث الأول: التسامح الحديث: حول "نathan الحكيم" لـ ليسينغ.....
169.....	تمهيد.....
172.....	أولاً: ليسينغ المسكون بالتسامح.....
175.....	ثانياً: الخواتم الثلاثة: أمثلة التسامح.....
184.....	ثالثاً: Nathan ليسينغ و التسامح: تأويل نقدي.....
186.....	خاتمة.....
189.....	المبحث الثاني: موسى مندلسون: التسامح الديني في الفكر الأنوارى اليهودى.....
190.....	تمهيد.....
193.....	أولاً: حياة موسى مندلسون الفكرية.....
199.....	ثانياً: العلاقة بين الكنيسة والدولة.....
203.....	ثالثاً: العقل ومدى التسامح الدينى وفقاً لمندلسون.....
211.....	رابعاً: التسامح المندلسونى: رؤية نقدية.....
214.....	خاتمة.....
216.....	المبحث الثالث: التسامح الكانطى كاحترام: رؤية أخلاقية ودينية وسياسية.....
217.....	تمهيد.....
217.....	أولاً: أخلاق الاستقلالية والتسامح.....
222.....	ثانياً: فكرة التسامح فى الدين الأخلاقى.....
230.....	ثالثاً: التسامح السياسى: مفهوم القانون والدولة.....
236.....	رابعاً: التسامح الكانطى: رؤية نقدية معاصرة.....
247.....	خاتمة.....
252.....	المبحث الرابع: الدفاع عن التسامح فى فلسفة هيغل.....
253.....	تمهيد.....
257.....	أولاً: الكنيسة والدولة فى فلسفة الحق.....
260.....	ثانياً: فى علاقة الدينى بالأخلاقى.....

265.....	ثالثا: تبرير التسامح و حدوده.....
275.....	رابعا: الليبرالية ونظرية هيجل الاجتماعية.....
278.....	خاتمة.....
282.....	الخاتمة:.....
289.....	فهرس المصادر والمراجع.....
305.....	فهرس الموضوعات.....

التسامح في الفلسفة الألمانية الحديثة

الملخص:

إن المهتم بالتاريخ العام، وتاريخ الفلسفة بوجه خاص، يجد الكثير من الإسهامات الفلسفية خلال العصور الحديثة في تشكيل مفهوم التسامح، يتناسب مع الظروف السائدة في تلك الفترة. من نيكولا الكوزاني إلى هيجل، مروراً بلوثر، بوفندورف وليسينغ وكانط... الخ، الكثير من المفكرين الألمان كافحوا ضد الدوغماتيات لإثبات فضائل التسامح بشكل مختلف. يقدم هذا البحث تحليلاً نقدياً لبعض من تلك التصورات حول التسامح في أبعاده الثيولوجية والقانونية والفلسفية داخل الفكر الألماني الحديث.

الكلمات المفتاحية: التسامح، التعصب، القانون الطبيعي، الأنوار، السلام، الكنيسة، الدولة.

La tolérance dans la philosophie allemande moderne

Résumé:

L'étude de l'histoire générale, et l'histoire de la philosophie en particulier, nous met devant de nombreuses contributions philosophiques aux temps modernes dans la formation du concept de tolérance, à la mesure des conditions qui prévalaient à cette époque. De Nicolas de Cues à Hegel en passant par Luther, Pufendorf, Lessing, Kant, etc., de nombreux penseurs allemands ont lutté contre les dogmatismes pour prouver les vertus de la tolérance de manières différentes.

Cette recherche fournit et présente une analyse critique de certaines de ces perceptions de la tolérance dans ses dimensions théologiques, juridiques et philosophiques au sein de la pensée allemande moderne.

Mots-clés: tolérance, fanatisme, loi naturelle, les Lumières, paix, l'Église, l'État.

Tolerance in modern German philosophy

Abstract:

Those who are interested in general history and the history of philosophy in particular, find numerous philosophical contributions during modern era, to form the concept of tolerance which was convenient with the common circumstances in this period. From Nicholas of Cusa to Hegel, Though Luther, Pufendorf, Lessing and Kant, and Many German thinkers have struggled against dogmatism to prove the virtues of tolerance differently.

This research presents a critical analysis to some of these concepts about tolerance in its theological, legal and philosophical dimensions inside the modern German Thought.

Keywords: tolerance, fanaticism, natural law, enlightenment, peace, Church, State.