بيجان شاهين

التسامح من قِيَم السِّيرالية

ترجمه عن الإنكليزية: علي الحارس / مراجعة: رشيد أوراز

جميع الحقوق محفوظة. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أيّ جزء منه أو تحزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأيّ شكل من الأشكال، دون إذن خطّي مسبق من الناشر.

©منشورات المتوسط

جميع الحقوق محفوظة

منشورات المتوسط

ميلانو - إيطاليا

e-mail: info@almutawassit.org

www.almutawassit.org

تابعونا على

Almutawassitit@

منشورات المتوسط

Almutawassit

الإهداء

إلى أبي وأمّي

شكر وتقدير

ما كان لهذا الكتاب أن يظهر على هيئته الحالية، لو لم أذهب إلى احتفال (مائدة الخزيّة) في (نوفمبر ٢٠٠٧)، والذي ضمّته العاصمة الأمريكية واشنطن؛ ففي تلك الليلة، جلستُ بمحض الصدفة إلى الطاولة نفسها التي كان يجلس إليها الدكتور توم بالمر من معهد كيتو، فاقترح عليّ الدكتور بالمر خلال الاحتفال أن أعدّ كرّاسة تعريفية حول التسامح، لكن عملية إعداد هذه الكرّاسة تحوّلت - في نهاية المطاف - إلى عملية تأليف كتاب قائم بنفسه.

ولقد أفدتُ في أثناء إعداد هذا الكتاب فائدة كبرى من الدعم المادّي والمعنوي لمَن سأذكرهم تالياً من الأشخاص والمؤسّسات البحثية: وفي مقدّمة هؤلاء لا بدّ من التعبير عن الامتنان لمؤسّسة إيرهارت والبروفيسور ليونارد ليجيو؛ لتقديمهما زمالة ما بعد الدكتوراه لي؛ كي أجري بحثاً حول جون ستيوارت ميل خلال الفصل الدراسي الخريفي من العام (٢٠٠٧)، وتمخّض هذا البحث عن الأساس الذي استند إليه الفصلان الرابع والخامس من هذا الكتاب. ولقد قمتُ بهذا البحث في منزلي الثاني، جامعة ميريلاند كوليج بارك، وهو المكان الذي حصلتُ منه على شهادة الدكتوراه في العام (٢٠٠٣)، ولا بدّ من ذِكْر الامتنان الدائم للبروفيسور تشارلز باتروورث لما قدّمه من عون في أثناء إجرائي للبحث في الجامعة. وثالثاً، يجب أن أسجّل شكري للدكتورة هيذر ميلار وآيرين نورتون وكيرت دورنهايم وفيرونيكا ماتريكاردي الذين استضافوني في بيوتهم الرائعة في مدينة آنابوليس (ولاية ميريلاند)؛ ولم تقتصر مساهمة الدكتورة ميلار في هذا الكتاب على العون المادّي؛ إذ قدّمت عوناً فكرياً، من خلال ما دار بيننا من نقاشات طويلة حول البحث. ورابعاً، أسجّل امتناني لبربارة آسال؛ لتدقيقها بعض أجزاء مخطوطة الكتاب. وخامساً، لا بدّ لي من شكر سانت جونز كوليج في آنابوليس، فهذه المؤسّسة التعليمية الفريدة كانت دائماً منبعاً، أستمدّ منه الإلهام، وقد استفدتُ من مكتبة غرينفيلد التابعة لها في أثناء وجودي في آنابوليس، ولا بدّ من تسجيل امتناني لقيّمتي المكتبة، آندريا لامب وكارا سابولتشيك، اللتين رحّبتا بي هناك. وسادساً لا بدّ من

توجيه الشكر للبروفيسور مصطفى أردوغان والبروفيسور أتيلا يايلا اللذين دأبا على تقديم الدعم الفكري لي. وسابعاً، امتناني للبروفيسور تشاندران كوكاثاس الذي لفت انتباهي إلى بيير بايل عندما التقيته في مدينة سولت ليك سيتي (ولاية يوتاه) في صيف العام (٢٠٠٦)، وعلّق على أول مسودة للكتاب في خريف العام (٢٠٠٩). وثامناً، أدين بالفضل للمؤسسة التي أنتمي إليها، كلّيّة العلوم السياسية والإدارة العمومية في جامعة هاجيتبة (أنقرة)، لمنحي إجازة بحثية خلال الفصل الدراسي الخريفي للعامين (٢٠٠٧-٢٠٠٨)، والشكر موصول لزملائي الذين حلّوا محلّي في إلقاء دروسي ضمن الكلّيّة.

ولقد أفدتُ في تحضير مخطوطة الكتاب من أطروحتي لنيل شهادة الدكتوراه، والموسومة: "بحث حول مساهمات أفلاطون وأرسطو في ظهور مفهوم التسامح"؛ وفي الواقع، فإن الفصل الأول من هذا الكتاب، والذي يحلّل مفهوم التسامح، ليس إلا نسخة منقّحة ومحدّثة وموسعة من موضوع مماثل، احتوته الأطروحة؛ أما الفصل الثاني، والمخصّص لمناقشة التسامح على أساس الشكوكية، من خلال عرض نموذج ميشيل دي مونتين؛ فهو في معظمه إعادة إنتاج لفصل مماثل في الأطروحة ذاتها، وقد نُشِر هذا الفصل (من الأطروحة) سابقاً كمقالة تحت عنوان "دفاع عن التسامح على أساس الشكوكية: ميشيل دي مونتين نموذجاً" في مجلّة جامعة هاجيتبة للاقتصاد والعلوم الإدارية، ولا بدّ من تسجيل الشكر لهذه المجلّة للسماح لي بإعادة نشر المادّة مجدّداً في هذا الكتاب.

أما الفصل الثالث، والذي يناقش العلاقة بين الحصافة والتسامح، من خلال عرض دفاع جون لوك عن التسامح؛ فهو يستفيد أيضاً من فصل في الأطروحة نفسها؛ حيث قمتُ بإعادة صياغة بعض أقسام هذا الفصل، والتوسّع فيه، على نحو ما. أما الفصل الرابع، والذي يحتوي على مناقشة للدفاع عن التسامح على أساس الاستقلالية ونموذج جون ستيوارت ميل؛ فهو فصل جديد كلّيّاً، كتبتُه في صيف العام (٢٠٠٨)، وكما أشرتُ سابقاً، فقد كان هذا الفصل جزءاً من أبحاث ما بعد الدكتوراه التي موّلتها مؤسّسة إيرهارت؛ أما الجزء الآخر من هذه الأبحاث، أي: البحث في العلاقة بين الضمير والتسامح، من خلال نموذج بيير بايل؛ فهو يتوافق مع الفصل الخامس من الأطروحة. ولقد كانت المنحة المنفصلة التي حصلتُ عليها من مؤسّسة إيرهارت في العام الأخير من دراستي لنيل الدكتوراه في جامعة ماريلاند كوليج بارك هي التي أتاحت لي فرصة التركيز على كتابة أطروحتي، والانتهاء منها في أسرع وقت ممكن، ولهذا فإنني أدين بالفضل

لمؤسسة إيرهارت والدكتور ليجيو، وذلك ليس من أجل دعمهما لي في الإعداد للفصلين الرابع والخامس فحسب، وإنما لدعمهما لي أيضاً في إعداد الفصول الأخرى التي اقتبستُها من أطروحتي، وأجريت عليها تعديلات كبيرة. أما الفصل السادس؛ فهو عرض لنقاش معاصر بين مفكّرين اثنين من كبار المفكّرين الليبراليين، وهما: ويل كيمليكا وتشاندران كوكاثاس؛ حيث استند الأول إلى الاستقلالية في دفاعه عن التسامح، بينما استند الآخر إلى الضمير؛ وقد ظهرت أجزاء كبيرة من هذا الفصل في مقالة بعنوان "التسامح والليبرالية السياسية والتعايش السِّلْمي في العالم الإسلامي"، وهي مقالة نشرتها في الأصل في (المجلّة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية)، ولا بدّ هنا من تسجيل الشكر لهذه المجلّة لمنحي حقوق الملكية الفكرية اللازمة لإعادة نشر المادّة مرّة أخرى.

كما يجب أن أذكر امتناني لمعهد الدراسات الإنسانية لما قدّمه من دعم في طباعة هذا الكتاب، من خلال منحة من (صندوق هايك للخبراء).

وأخيراً، لا بدّ من أشكر زوجتي، مينة شاهين، وابني، دوروك تولغا شاهين، لسماحهما لي بالسفر إلى الولايات المتحدة، وقضاء أربعة شهور هناك، ولما يقدّمانه لي من دعم دائم.

الفصل الأول: مقدمة

يُعدّ (التنوّع) ميزة تتّصف بها مجتمعات القرن الحادي والعشرين قبل أي ميزة أخرى، فمجتمعاتنا المعاصرة يميّزها التنوّع الإثني، والديني، والعِرقي، والأيديولوجي، والأخلاقي، والجنساني؛ وتُعدّ التعدّدية الثقافية، والأخلاقية، والأيديولوجية حقيقة من حقائق حياتنا؛ وبينما ينظر البعض إلى هذه الظاهرة كمصدر للغنى، فيرحّبون بها، ينظر البعض الآخر إليها كمصدر من مصادر التهديد، فلا يبقى أمامهم إلا خياران: فإما أن يتعلّموا كيفية العيش معها، وإما أن يبحثوا عن سبل لقَمعها. وفي الحقيقة، فإن الموقف الأخير يقدّم نظرية سياسية ذات قضية هي الأشدّ إلحاحاً من بين القضايا التي يجب التعامل معها، وهي: النزاع الاجتماعي الناتج عن الاختلافات.[1] ولكن الموقف الأول يُحسّن النزاع الاجتماعي، وذلك إن لم يؤدّ إلى تجنّبه تماماً، والواقع يقول بأن هذا السبيل ربّما يمثّل الردّ العملي الوحيد الذي تمتلكه تلك النظرية السياسية في ترسانتها، لمواجهة النزاع الناتج عن التنوّع؛ أي: ما يُدعى بـ"التسامح".[2]

وعلى الرغم من إمكانية تقضي جذور التسامح في أعمال أرسطو[3] ضمن ردّه على النزاع الذي دار بين أنصار الديمقراطية وأنصار الأوليغاركية في الدولة المَدينة (polis)، فإن المفهوم المتكامل للتسامح لم يظهر إلا كردّ على النزاع الديني الذي شهدته أوروبا مع بداية العصر الحديث في القرن السادس عشر.[4] وقد أشارت سوزان ميندوس إلى وجهة النظر الشائعة هذه حول العلاقة بين بروز التسامح والمعارضة الدينية، فقالت:

> "في الواقع، إن قضة التسامح هي - في أغلبها - قضة المعركة ضدّ التعصّب والاضطهاد الديني، وهذا السياق هو الذي تشكّلت فيه - أولاً - الكثير من النقاط المفاهيمية المهمّة حول طبيعة التسامح ومبرّراته".[5]

وفي أوائل العصر الحديث، كان المفكّرون الليبراليون هم مَن أعملوا تفكيرهم في موضوع التسامح، ويمكن القول - على نحو ما - بأن تاريخ التسامح يمكن النظر إليه باعتباره تاريخاً لليبرالية أيضاً.[6] ويشير ويل كيمليكا إلى العلاقة بين التسامح والليبرالية، فيقول: "هنالك علاقة وثيقة بين الليبرالية والتسامح، وذلك على الصعيدين التاريخي والمفاهيمي معاً. ولقد كان تطوّر التسامح الديني أحد الجذور التاريخية لليبرالية".[7] وهكذا

فإن أحد الجذور الأيديولوجية لليبرالية يمكن العثور عليها ضمن صراع البحث عن حلّ للنزاع الديني، فالسؤال الذي طرحه المفكّرون الليبراليون كان: "كيف يمكن الوقاية من نشوب النزاع، بسبب التغاير الديني". وفي مرحلة لاحقة، وبعد عدم الاقتصار على النزاع الديني، وإنما شمول النزاعات الأخرى أيضاً التي تَنتج عن اختلافات أخرى في المجتمعات المعاصرة، قامت الليبرالية بتوسيع نطاق مفهوم التسامح؛ وعلى هذا الأساس، يمكن النظر إلى النظرية الليبرالية باعتبارها الذروة التي وصلت إليها الإجابة/ الإجابات المقدّمة لسؤال محدّد: "كيف يمكن تحقيق التعايش السِلْمي في المجتمع بين الاختلافات الفردية، والدينية، والإثنية، والجنسانية، والجندرية، والثقافية؟"؛ ومفهوم التسامح يتبوّأ موقعاً سامياً في الإجابة الليبرالية التي تقدّمها لهذا السؤال المحدّد، وذلك إلى الحدّ الذي يمكننا أن نقول عنه بلسان مارك ميرسر: "أن تعيش على نحو متسامح، يعني أن تُعبّر عن هوية ليبرالية".[8]

وكما أُلمحتُ آنفاً، فليست هنالك إجابة وحيدة فقط للسؤال السابق، وإنما توجد إجابات مختلفة؛ ويمكن القول بعبارة أخرى: إن هنالك تنوّعاً في وجهات نظر الليبراليين إزاء أسس التسامح، وسأغطّي في هذا الكتاب أربعة إجابات رئيسة: التسامح القائم على الشكوكية، والتسامح القائم على الحصافة، والتسامح القائم على الاستقلالية، والتسامح القائم على الضمير؛ وسأعرض هذه المقاربات الثلاث استناداً إلى ما كتبه أربعة من كبار المفكّرين الليبراليين، وهم، على الترتيب: ميشيل دي مونتين، وجون لوك، وجون ستيوارت ميل، وبيير بايل؛ لكنني سأقوم قبل كل شيء بوضع الليبرالية على طاولة التحليل المفاهيمي، ولذلك سأقوم في هذه المقدّمة بمناقشة ما تمثّله الليبرالية، وما لا تمثّله، وسيستغرق ذلك الفصل الأول من هذا الكتاب.

والفصل الثاني يركّز على الدفاع عن التسامح بالاستناد إلى (الشكوكية)؛ إذ يمكن القول بإيجاز شديد: عندما يستند التسامح إلى الشكوكية، فإن الشخص المتسامح - ربّما - يؤمن بأنه لا يمتلك أي مبرّر عقلاني لتبرير التعامل بتعصّب مع شخص آخر، فالشكوكيون يرون بأن المرء لا يمكنه أن يبرّر تعصّبه؛ لأن من المستحيل معرفة كل شيء بشكل أكيد، فهم يحاججون بأن المرء لا يمكنه - أبداً - أن يعلم يقينا ما إذا كان ما يدّعيه أحدهم صحيحاً أم خاطئاً، ولهذا فإن المعرفة مستحيلة؛ وعلى هذا الأساس، فإن الشكوكية تُثير الأسئلة حول أسس معتقداتنا، وتحاول أن

تبيّن بأننا عاجزون عن التيقّن في ما يخصّها. وعندما يغيب اليقين فإن أي محاولة لفرض معتقداتنا الخاصة بنا على الآخرين تتوازى مع الظلم، ولهذا فما دمنا لا نرغب بارتكاب الظلم، من خلال فرض الموقف التعسفي لزيد أو عمرو على الآخرين، فلا بدّ أن نتعامل بتسامح مع السُبُل المختلفة التي ينتهجها الآخرون في العيش. وبعد أن أعرض الأسس النظرية والتاريخية للشكوكية، سأقوم بتقديم أحد الدفاعات الأكثر أصالة عن التسامح مما استندت إلى الشكوكية، وهو الدفاع الذي قدّمه ميشيل دي مونتين؛ حيث اعتمد على الشكوكية كأساس في بنائه لدفاعه عن التسامح في أطول مقالة، ضمّها كتابه (المقالات)، والتي جاءت تحت عنوان "دفاع عن ريموند سيبوند".

وفي الفصل الثالث، أقدّم دفاعاً عن التسامح بالاستناد إلى الحصافة التي تنصح الشخص المتعصّب بأن يأخذ في حسبانه تكاليف التصرّف المتعصّب، ففي معظم الأحيان، يؤدّي التصرّف المتعصّب إلى تكاليف، تعلو كثيراً على تكاليف التصرّف المتسامح، ولهذا، فإن من الأحصف بكثير أن يتصرّف المرء بتسامح تجاه الأمور التي لا يحبّها، أو تثير اشمئزازه، أو لا يرضى عنها:

> "إن التسامح وسيلة براغماتية جيدة، تكفل القِيَم الأخرى في السياق المكاني والزماني، وذلك عند الأخذ بالحسبان للتقييم الواقعي لتكاليف ومنافع التسامح مع الآخرين في سياق حالتنا ورغباتنا. إننا نتسامح مع الآخرين؛ كي يتسامحوا هم معنا. والتسامح، على المدى البعيد، يعود علينا بتكاليف أقل وأرباح أكثر، إذا قارناه بعواقب التعصّب؛ ولهذا، فإن التسامح مفيد في التأسيس لـ(صيغة تعايش) بين الأطراف المتنافسة".[9]

وسأعرض لهذا الدفاع من خلال حجج جون لوك التي طوّرها في (رسالة التسامح) و(الرسالة الثانية في الحكومة)؛ وسأعرض في هذا الفصل لوجهة نظر، أرى فيها بأن أصالة طرح جون لوك، وعلى الرغم من دفاعه عن التسامح استناداً إلى حقوق الضمير، يكمن في دفاعه استناداً إلى الحصافة.

وفي الفصل الرابع، أقدّم دفاعاً عن التسامح، يستند إلى (استقلالية

الفرد)؛ فبحسب مَن يدافعون عن التسامح استناداً إلى هذا الأساس: يحقّق الفرد سعادته، إذا عاش حياة طيّبة، اختارها هو، وهنالك أفهام مختلفة، ومتنافسة نوعاً ما، بشأن تحديد الحياة الطيّبة، ويبقى على الفرد أن "يختار" من بينها، ويُضاف إلى ما سبق أننا إذا أردنا للحياة الطيّبة المختارة أن تؤدّي إلى السعادة، فلا بدّ أن يختارها الفرد بنفسه. وفي نهاية المطاف: إذا أخذنا بعين الاعتبار أننا البشر مخلوقات غير معصومة عن ارتكاب الخطأ، فإن هذه الحُرّيّة تتضمّن أيضاً الحقّ بتفحّص، ومراجعة، وحتى ترك الفَهم الذي كان يقبله الفرد في ما مضى حول الحياة الطيّبة، وعلى هذا الأساس، فإن مفهوم الاستقلالية يمكن تعريفه بأنه: قدرة الفرد على القيام، وبشكل عقلاني، بإنشاء، ومراجعة، وتنقيح، وعند الضرورة: التّزك الكامل، لفَهمه حول الحياة الطيّبة. فالمدافعون عن التسامح بالاستناد إلى الاستقلالية الفردية يحاججون بأنه إذا كان الأفراد يرغبون بعيش حياة راضية، فلا بدّ أن يجري التسامح معهم في أثناء إجرائهم للتجارب المتعلّقة بحياتهم. وبعد أن أنتهي من التحليل المفاهيمي للاستقلالية الذاتية، أنتقل إلى دفاع جون ستيوارت ميل عن التسامح يالاستناد إلى هذا المفهوم، وكان كتابه (حول الحُرّيّة) هو الأكثر تفصيلاً في دفاعه عن التسامح، ولذلك سأركّز على هذا الكتاب أيضاً.

والفصل الخامس مكرّس للدفاع عن التسامح استناداً إلى الضمير؛ حيث أبدأ أولاً بمناقشة أولوية الضمير ضمن المحفّزات البشرية، وحُرّيّة الضمير، باعتبارها أهمّ المصالح البشرية؛ وعلى هذا الأساس، فإن كل فرد يمتلك مصلحة ذات أولوية، بغضّ النظر عن كُنهها، في القدرة على عيش حياة، تتوافق كُلّياً مع ضميره؛ وبينما يعتبر تشكيل حياة المرء وفقاً لضميره أمراً ترافقه السعادة، فإن الحياة التي يعيشها المرء متحدّياً صوت ضميره، تجلب الشعور بالذنب والإحباط والتعاسة؛ فإذا لم يمتلك المرء الحُرّيّة في اتّباع ما يُمليه عليه ضميره، فلن يكون قادراً على تحقيق السعادة؛ ولهذا يجب التسامح مع ما يحمله المرء من معتقدات. وعلى هذا الأساس، فمن أجل تحقيق السعادة، والتي لن تكون ممكنة، إذا عاش المرء حياته على نحو يعاكس ضميره، يجب أن يُترك المرء وشأنه، أي: أن يتمّ التسامح معه؛ كي يستطيع الاستماع إلى صوت ضميره. وبعد ذلك، سألتفت إلى الدفاع الأول المتصلّب عن التسامح استنادا إلى الضمير، والذي قدّمه بيير بايل بشكل وافٍ في مقالته الموسومة "تعليق فلسفي على العبارة التالية الواردة في الإنجيل (لوقا، ١٤: ٢٣): 'ألزمهم بالدخول حتّى يمتلئ بيتي'"؛ ولذلك فسأركّز على هذه المقالة أيضاً.

وفي الفصل السادس، أقدّم نقاشاً معاصراً، يجري بين اثنين من كبار المفكّرين الليبراليين، وهما: ويل كيمليكا وتشاندران كوكاثاس: فبينما يدافع كيمليكا عن التسامح استنادا إلى الاستقلالية الفردية، يستند كوكاثاس في دفاعه إلى حقوق الضمير؛ وإلى المدى الذي يجعل الاستقلالية أساساً لفَهم محدّد حول الحياة الطيّبة، أي: الحياة الطيّبة الليبرالية، يأخذ دفاع كيمليكا عن الليبرالية، والذي يستند إلى الاستقلالية، شكلاً شمولياً/ أخلاقياً ويضعه في معسكر الليبراليين الشموليين أو الأخلاقيين، وهؤلاء يرون بأن المُثُل العليا والمبادئ التي تكوّن أساس النظام السياسي الليبرالي لا يمكن فَصلها عن المُثُل العليا والمبادئ التي تشكّل حياة أعضاء هذا النظام السياسي، والأفراد الذين ينخرطون في عضوية النظام السياسي الليبرالي يُفترض بهم أن يعتنقوا القِيَم الليبرالية الجوهرية، وفي مقدّمتها: الاستقلالية؛ ونتيجة لهذا القبول، فإن الليبراليين الشموليين أو الأخلاقيين لا يمكنهم أن يدعموا أفهاماً للحياة الطيّبة، لا تُولي للاستقلالية منزلة القيمة الجوهرية.

وعلى الرغم من ذلك، فإن حُرّيّة الضمير لا تُملي على المرء اتّباع طريق محدّدة في الحياة، ولهذا فإن دفاع كوكاثاس عن التسامح بما فيه من تشديد على حقوق الضمير، يضعه في معسكر الليبرالية السياسية؛ إذ يرى أنصار الليبرالية السياسية بأن الليبرالية منهج سياسي، ينبثق من السعي إلى توفير إطار سياسي، يمكن للأفهام المختلفة أخلاقياً للحياة الطيّبة أن تتعايش فيه بشكل سِلْمي. ومن هذه الزاوية، يمكن لأي محاولة لبناء البنية السياسية لأي وجهة نظر سياسية شمولية متواجدة في المجتمع أن تتسبّب بقَمع وجهات النظر الأخرى التي تُشاطرها وجهة نظرها الأخلاقية، وبنشوب نزاع سياسي، يهدّد الاستقرار السياسي. ولتفادي الصراع المَدَني، وما يتمخّض عنه من نتائج وخيمة، تجد السياسيين الليبراليين يمتنعون عن منح أي امتيازات لأي فَهم بعينه حول الحياة الطيّبة، وتفضيله على غيره؛ ونتيجة لهذا الموقف، فإن الليبرالية السياسية تصبح الشكل الأكثر شمولاً من أشكال الليبرالية.

وفي نهاية الكتاب، تضمّ الخلاصة تقييمي لهذه النظريات الأربعة المتعلّقة بالتسامح الليبرالي استناداً إلى معيار ذي بُعدين: يتعلّق أولهما بإمكانية الدفاع عن أي نظرية من نظريات التسامح: فما مدى إقناع هذه النظرية أو تلك من نظريات التسامح؟ وهل يمكنها الدفاع عن موقفها ضدّ الحجج المخالفة؟ أما البُعد الثاني؛ فيتعلّق بمدى شمول كل نظرية من هذه

النظريات، وهو يهتم بنطاق الاختلافات التي تغطيها كل نظرية، وعلى سبيل المثال: على الرغم من أن بعض نظريات التسامح تنصح (الأمير) بأن يتسامح مع البروتستانت دون الكاثوليك، فإن هنالك نظرية أخرى، تدافع عن التسامح تجاه جميع الطوائف التي يضمها نطاق سلطة الحاكم، وذلك ما دامت هذه الطوائف لا تعكّر صفو النظام العامّ، ولهذا فإن النوع الأخير من النظريات أكثر شمولاً من الأولى. وبعد تقييم هذه النظريات الأربعة للتسامح استناداً إلى هذا المعيار والمفاضلة بينها على هذا الأساس، فإنني أرى بأن مفهوم الضمير هو الذي يوفّر الأساس الأكثر إقناعاً وشمولاً في الدفاع عن التسامح الليبرالي.

التسامح: تحليل المفهوم

يعود أصل كلمة التسامح (toleration) في اللغة الإنكليزية إلى الكلمة اللاتينية (tolerantia)، وكانت هذه الكلمة في أول أمرها تعني فكرة عامة حول تحمّل وإطاقة أمور متنوّعة.[10] واللغة الإنكليزية المعاصرة تحتوي على اسمين مشتقّين من الأصل اللاتيني، وهما: (tolerance) و(toleration)، ويمكن القول - بشكل عام - إن الكلمة الأولى (tolerance) تشير إلى موقف، أما الكلمة الثانية (toleration)؛ فتشير إلى تصرّف؛ وإذا أردنا عرض معنى أكثر تحديداً، فيمكن القول بأن الكلمة الأولى (tolerance) تشير إلى الاستعداد أو القدرة على التحمّل، أما الكلمة الثانية (toleration)؛ فتشير إلى ممارسة التحمّل.[11]

ووفقاً لجون هورتون، يتضمّن التسامح "قراراً إرادياً بالامتناع عن حظر أو إعاقة أو التدخّل الإجباري في ممارسة ما لا يوافق المرء عليه، حتّى وإن كان يمتلك السلطة اللازمة لذلك".[12] ويقدّم أندرو جيسون كوهين تعريفاً آخر، لكنه مشابه لما سبق: "الفعل المتسامح هو امتناع الشخص بشكل قصدي ومبدئي عن التدخّل في ما يعارضه من فعل (أو سلوك، أو...إلخ) في حالات التنوّع، وذلك حين يعتقد هذا الشخص بأنه يمتلك سلطة التدخّل".[13] ويمكن تلخيص هذا الموقف في جملة واحدة، كما يلي: "إنني أختلف مع رأيك حول هذه المسألة التي أهتمّ بها؛ لكنني لن أحاول إجبارك على اتّباع سلوك ما".[14]

ويحتوي التسامح أربعة مكوّنات رئيسة: وأول هذه المكوّنات يهتمّ بـ(أطراف) التسامح، وفي الحقيقة، هنالك طرفان للتسامح: مَن يقوم بالتسامح (المتسامِح)، ومَن يحصل على التسامح (المُتسامَح معه)، وكلا الطرفين يمكنهما أن يكونا فرداً أو جماعة أو تنظيماً أو مؤسّسة. ولكي

يدخل أحدهما في إطار (المتسامِح) يجب أن يُبدي صفات (الوكالة)، ويمكن القول بتعبير مختلف: إن القدرة على التسامح تتطلّب كياناً قادراً على فعل أمر ما (على التصرّف)، وإذا لم يكن الطرف يمتلك القدرة على التصرّف، فعندها لا يمكنه أن يكون (ضدّ) أمر ما؛ لكن موقع (المتسامَح معه) لا يتطلّب من الطرف أن يكون قادراً على إبداء صفات (الوكالة)، وعلى سبيل المثال: إذا أخذنا معنى (المتسامَح معه) هذا بعين الاعتبار، فإن المثلانيين يشكّلون مجموعة، يمكنها أن تكون الطرف (المتسامَح معه)، وهذا يعني بأنها قد يتعرّضون للتعصّب من قِبَل الذين لا يوافقون على أسلوب حياتهم، لكن المجموعة الأخرى (التي تمارس التعصّب) إذا كانت تفتقر إلى البنية الضرورية للتصرّف ضدّ طرف (متسامَح معه) مؤهّل للحصول على التسامح، فإن غياب هذه البنية يحرمهم من منزلة الطرف (المتسامِح).[15] وهكذا فإن التسامح؛ وبحسب تعبير كوهين: "مسألة سلوكية، فالتسامح مع (س) يعني الانخراط في نمط معيّن من السلوك".[16]

أما المكوّن الثاني؛ فهو (غرض) التسامح، ويمكن أن يكون: تصرّفاً أو اعتقاداً أو ممارسة.[17] ومن الممكن تمييز فَهمين مختلفين على الأقلّ للتسامح، من خلال النظر إلى ما يعتبر غرضاً مناسباً، وهما: فَهم ضيّق، وفَهم واسع. وبحسب الفَهم الضيّق: يحتاج المرء - كي يكون متسامحاً - إلى مَنع نفسه من التصرّف ضدّ أمر ما يهمّه فعلاً، ومن هذا المنظور، فإن الاختلافات التي تشكّل غرض التسامح لا بدّ أن تتضمّن قضايا أخلاقية مهمّة،[18] ويمكن أن تتأهّل لمنزلة غرض التسامح: الاختلافات في المعتقدات والممارسات الدينية، والتفضيلات الجنسانية، والأيديولوجيات السياسية، أما الأمور الهامشية، كاختلاف الأذواق؛ فلا يمكنها أن تتأهّل لهذه المنزلة، ويرى بيتر نيكولسون بأن التسامح إذا كان يُراد له أن يكون "مَثلاً أخلاقياً أعلى" فإن أغراض التسامح يجب أن تتضمّن مسائل أخلاقية.[19]

ومن الاستنتاجات المنطقية لهذه المقاربة: أن أحد أكثر الاختلافات إثارة للنزاع بين البشر، أي: العِرق، لا يمكنه أن يشكّل غرضاً مناسباً للتسامح، فهو من حقائق البيولوجيا، ولذلك فإنه لا يملك أيّ صلة بالخيار الأخلاقي. ومن المضامين الأخرى لإعمال العقل في هذه المسألة: أنه لا يمكننا تطبيق فكرة التسامح بشكل مناسب إلا على الأغراض التي تمتلك الأطراف المتسامَح معها إمكانية إحداث تغييرات؛ وعلى النحو ذاته، فلا

يمكننا الحديث عن المسؤولية الأخلاقية إلا عند توفّر حُرّيّة الخيار، وإذا غاب الإجبار الماذي يصبح المرء قادراً على اختيار طريقة سلوكه، من بين طرائق السلوك البديلة، وبهذا يتمكّن من تغيير سلوكه، إذا شاء ذلك، لكن لون الجلد ليس من الأمور القابلة للتغيير. وعندما يتسامح المرء مع شخص آخر، بسبب معتقد أو سلوك معيَّنَين، فإن هذا التسامح يتضمّن الاعتقاد بأن هذا المعتقد أو السلوك ليسا متعذّرا الاجتناب، وذلك لأنه يُتوقّع من الشخص المتسامَح معه أن يعتقد أو يتصرّف بطريقة أخرى. وعلى الرغم ممّا سبق، فإن التسامح يتضمّن عدم المطالبة بالتغيير، ولهذا فإن إبداء التسامح تجاه الاختلافات العِرقية يُعدّ من الأمور اللاعقلانية، وهذا الأمر يبلغ مداه الأقصى في أن من المستحيل على أي أحد أن يغيّر عِرقه الذي ينتمي إليه، ولذلك فإن الاختلافات العِرقية يجب القبول بها عوضاً عن التسامح معها.

أما وفقاً للمنظور الواسع؛ فإن الأغراض التي تسبّب القليل من الكره أو النفور أو الاشمئزاز، وبالإضافة للاستهجان أيضاً، يمكنها أن تكون أغراضاً للتسامح. وتقدّم لنا ماري وورنوك مثالاً عن المنظور الواسع:[20] فهي تبدأ برفض الزعم بإمكانية رسم خط واضح، يفصل بين الأخلاقي، والذي يقوم على حجّة عقلانية، وبين اللاأخلاقي، والذي لا يقوم على حجّة عقلانية. وعلى العكس من ذلك، تعتقد وورنوك بأن المشاعر القوية من شأنها أن تقدّم أساساً للتقييمات الأخلاقية؛ وجرياً على خطى ديفيد هيوم، تزعم وورنوك بأن "المكوّن الأخلاقي يمكن الشعور به أكثر ممّا يمكن تقييمه عقلانياً، والاختلافات الأخلاقية لا تستند إلى العقل".[21] لكن وورنوك لا تحاجج بأن كل حالات التسامح لها القيمة نفسها، فبما أنها تعلم بأن بعض المشاعر غير مهمّة، فإنها تميّز بين التسامح القوي، والذي يتضمّن حالات الاستهجان الأخلاقي، وبين التسامح الضعيف، والذي يتضمّن حالات الكره أو النفور البسيط.[22] وهكذا، فإن الاستهجان الأخلاقي ليس وحيداً في تقديم المناسبات التي يمكن تطبيق فكرة التسامح فيها على النحو الملائم، وإنما ينضمّ إليه أيضاً: الكره والنفور والاشمئزاز. وعلى هذا الأساس، فإن المنظور الواسع للتسامح يجعل من الممكن تطبيق فكرة التسامح على الاختلافات العِرقية.[23] ولذلك يكون التعصّب العِرقي مرشّحاً شرعياً لتطبيق فكرة التسامح بحسب المدى الذي يصل إليه في استناده إلى شكل من أشكال الكره. ومن هذا المنظور، فإن أمثال بعض الأمور "الهامشية"، كالأساليب المختلفة في اللباس والطبخ وما شابه، يمكنها أن تكون غرضاً مناسباً للتسامح.

أما المكوّن الثالث للتسامح؛ فيهتمّ بوجود موقف سلبي تجاه غرض التسامح على هيئة كره و/أو استهجان: "إننا لا نتعامل، على نحو متأصّل فينا، بالتسامح مع الآخرين إلا عندما نستهجنهم لأشخاصهم أو لأفعالهم ومعتقداتهم، لكنْ؛ مع الامتناع رغم ذلك عن فرض وجهة النظر الخاصة بنا".[24] ووفقاً لذلك، لا يمكن القول بأننا نُبدي التسامح تجاه الاختلافات التي "لا نبالي"[25] بها بكل بساطة: "والسبب في ذلك يبدو صريحاً وواضحاً: فنحن نعتقد بأننا لا نتسامح إلا عندما نلاحظ أمراً، ونستهجنه، أو نكرهه على الأقل؛ فإذا رمى أحدهم كرة على جدار منزلي، فربما أتسامح مع هذا الفعل (أو لا)، ويعود جزء من السبب إلى أن هذا السلوك يُزعجني".[26] وإذا كنا نسمح بالممارسات المختلفة التي يقوم بها الآخرون دون اعتراض أو استهجان أو اشمئزاز، فما نقوم به في هذه الحالة ليس تسامحاً، وإنما هو تأييد للحُرّيّة، بكل بساطة.[27]

أما المكوّن الرابع للتسامح؛ فيقتضي أن تكون هنالك درجة كبيرة من ضبط النفس من جانب الطرف المتسامِح، تحول دون قيامه بفعلٍ ما ضدّ غرض التسامح؛ فنحن لا نبدأ بالحديث عن التسامح إلا عندما يمتنع المرء عن التدخّل في سلوك الآخرين، وإذا تدخّلتَ في سلوكي، فهذا يعني بأنك لا تتسامح معي، ويرى كوهين بأن "هذه الحالة تقع في صلب التسامح، وإذا أردنا التعبير عن الأمر ببساطة، فيمكن القول بأن التسامح يُشترط أن لا يجري التدخّل (على نحو سلبي) بالسلوك المَعني، أي: يجب أن لا يكون هنالك أي فعل موجّه لمَنع السلوك المَعني".[28] ولكنْ؛ تجب الإشارة هنا إلى أن الإقناع العقلاني لا يمكن اعتباره شكلاً من أشكال التسامح؛ إذ قد يقوم أحدهم بتوظيف المحاججة العقلانية في إقناع شخص آخر بأن لا يستمرّ باستهداف غرض الكره/ الاستهجان.[29] وما دام المرء لا يلجأ إلى الوسائل الإجبارية، وإنما يبقى ضمن حدود الإقناع السِّلمي في جَعْل الآخرين يغيّرون سلوكهم، فعندها يكون مؤهّلاً لأن يُوصَف بالتسامح: فـ"الحالات التي يجب على المرء أن يتسامح فيها هي الحالات التي يكون فيها التدخّل الوحيد المسموح به هو الحوار العقلاني".[30]

وهذا يوحي أيضاً بأن الطرف المتسامِح يمتلك إمكانية إملاء إرادته على الطرف المتسامَح معه؛[31] وعلى سبيل المثال: إذا كان الشخص/ الجماعة/ المؤسسة يمتنع عن التصرّف ضدّ معتقد أو ممارسة دينية، على الرغم ممّا يمتلكه هذا الشخص/ الجماعة/ المؤسسة من سلطة فعلية لإيقافها، فعندها فقط يمكننا القول بأن هذا الشخص/ الجماعة/ المؤسسة

قد مارس التسامح: "لا يمكن القول بأننا نتسامح إلا في الظروف التي نمتنع فيها عن اضطهاد الدين المخالف، على الرغم من استهجاننا له، وقدرتنا على اضطهاده".[32] ويعبّر ألبرت ويل عن ذلك بقوله: "إن مَن يتسامح هو مَن كان يمكنه أن يحقّق مرامه، لو شاء، وهذا هو الفرق الذي يميّز الإذعان عن التسامح".[33] وعلى هذا الأساس، فإن التسامح ليس تنازلاً عمّا يستهجنه المرء، بسبب عجزه عن التصرّف.[34] وهكذا فإن الطرف المتسامِح يعتقد، وربّما على نحو خاطئ، بأنه قادر على التدخّل - على نحو ما - بشؤون غرض التسامح.[35] ولكي يكون فعل عدم التدخّل خليقاً بإضفاء صفة التسامح عليه لا بدّ من أن يستند إلى الأسباب الصائبة، ووفقاً لتعبير كوهين: "إن المرء (يتحمّل) ما يعتقد بأن من الواجب تحمّله، و(يتسامح) مع ما يعتقد بأنه يجدر التسامح معه".[36]

إن التسامح الذي يمتلك هذه المميّزات يمكن النظر إليه كأسلوب لإدارة النزاع؛[37] والنزاع الذي يكون مادّة للتسامح هو نزاع ناشئ عن اختلافات، نشأت بدورها بسبب التنوّع، حيث يشير كوهين إلى أنه: "إذا لم يكن هنالك تنوّع، فليس هنالك اختلافات، وإذا لم يكن هنالك اختلافات، فليس هنالك ما يمكن معارضته أو التسامح معه".[38] ووفقاً لهانز أوبيرديك: "أينما وُجد الاختلاف، ولا سيما الاختلاف العميق، كان هنالك غرض مرشّح للتسامح؛ والاختلافات العميقة موجودة في كل مكان".[39] ومن الاختلافات العميقة التي تؤدّي إلى نزاع مرير في المجتمعات البشرية: النزاعات المتعلّقة بالدين، والإثنية، والثقافة، والأخلاق؛ فلا يمكن القول بأن الجميع يرحّب بكل أنواع الاختلافات، فهنالك مَن ينزعج بسبب التفضيلات الجنسانية لجيرانه، وهنالك مَن يستهجن بعض المعتقدات الدينية لنظرائه في المواطنية؛ والنزاع المدمّر ينشأ عندما يحاول الأشخاص الذين يستهجنون أو يكرهون معتقدات و/أو سلوكيات معيّنة أن يَقمعوا هذه المعتقدات و/أو السلوكيات، وإذا حدث هذا الأمر، فإن التعايش السِّلمي للاختلافات في المجتمع يصبح من المستحيلات.

وهكذا، فإن النزاع المشروع إذا لم يجرِ كَبْح جماحه، فإنه قد يأخذ أشكالا مدمّرة، وعلى هذا الأساس، فإن النزاع الناشب بين أفراد ذوي طموحات مختلفة، يضع الفيلسوف/ المفكّر الحديث أمام التحدّي الأكثر جوهرية، والذي يتمثّل في الحفاظ على عدم المساس بالمجتمع لأطول مدّة ممكنة. ولكي ينجح الفيلسوف/ المفكّر السياسي في هذه المهمّة يجب عليه أن يجد سبيلاً لمَنْع النزاع المشروع من التفاقم إلى مستوى

النزاع المدمّر؛ وبما أن التسامح يُعدّ أداة مفيدة في النزاع، فإنها تقدّم حلاً للفيلسوف/ المفكّر الحديث في هذا المسعى.

إن التسامح لا يقضي على النزاع، أو على الاختلافات التي ينشأ عنها، وإنما يقتصر فعله على الحيلولة دون دخول النزاع في منعطف مدمّر، فالاختلافات التي تتسبّب بالنزاع تبقى حتى بعد أن يفعل التسامح فعله، فهو لا يطلب من المرء أن يرحّب و/أو يحتفل بغرض التسامح الذي يتسبّب بالكره أو الاشمئزاز أو الاستهجان، ووفقاً لتعبير كوهين: "إن التسامح ليس تعدّدية أو 'قبولاً متحمّساً بالاختلاف' يترافق أكثر مع أنواع محدّدة من التعدّدية الثقافية؛ إذ لا يتسامح المرء مع ما يدعو هو إليه".[40] وكل ما يتطلّبه التسامح هو الامتناع عن حظر أو إعاقة التدخّل الإجباري في ممارسة غرض التسامح، وعلى هذا الأساس، فإن مبدأ التسامح يقدّم أمرين على الأقل: أولهما مجال خاص، يمكن للأفراد والجماعات أن تختبر اختلافاتها فيه، وثانيهما فرصة، يمكن من خلالها للاختلافات أن تصل إلى حالة من الاحترام المتبادل على المدى البعيد.

وعلى الرغم من ذلك، فإن نشوء التسامح يتطلّب ذهنية تقبل بأن الاختلافات بين البشر أمر طبيعي، ولهذا فإن النزاع الذي ينشأ من هذه الاختلافات أمر مشروع، لا مفرّ منه. والسبب في هذا الأمر بسيط يتمثل في أن المرء، إذا لم يعتقد بأن الاختلافات، وبالتالي: النزاع، من الأمور الطبيعية، فسيحاول عندها القضاء على النزاع عبر القضاء على الاختلافات التي تتسبّب بالنزاع في الأصل. وإذا نظرنا إلى تاريخ الفكر السياسي فسنلاحظ بأن الذهنية التي تجعل التسامح أمراً ممكناً، لم تكن متوفّرة في جميع الأحيان.

مفارقة التسامح

إن كل فيلسوف خاض صراعاً مع مفهوم التسامح لا بدّ أنه وصل في نهاية المطاف إلى فَهم "مفارقة التسامح"، وبعبارة أخرى: لا بدّ أنه يقدّم أسباباً مقنعة لضرورة امتناع المرء عن التدخّل في ما يستهجنه من أفعال الآخرين. و"مفارقة التسامح" هي حقيقة، مفادها أن التسامح يتطلّب من المرء أن يمتنع عن حظر أو إعاقة أو التدخّل الإجباري في أمور تتطابق تماماً مع ما يستهجنه. ففي أحد طرفي المعادلة يقع غرض التسامح؛ أي: فعل أو معتقد يتسبّب بالاستهجان أو الكره أو الاشمئزاز، وعلى الطرف الآخر يقع ضمير الطرف المتسامح، وهذا الضمير ساحة لمعركة تشهد قتالاً عنيفاً بين القِيَم الأخلاقية ومعتقدات الطرف المتسامِح، والتي تحثّه بقوّة

على إيقاف غرض التسامح، وبين مطالب التسامح؛ وإذا أردنا لمطالب التسامح أن تخرج منتصرة من هذه المعركة، فلا بد أن يُقدَّم لضمير الطرف المتسامِح بعض الأسباب المقنعة، وفي الحقيقة، إن الأسباب التي تُقدَّم للتغلّب على مفارقة التسامح هي سُبُل مختلفة لتبرير التسامح.

والصفحات المقبلة تحتوي على أربع نظريات مختلفة للتسامح، وهذه النظريات تستقي تبريراتها من الشكوكية والحصافة والاستقلالية وحُرّيّة الضمير، وهذه الأسس الأربعة تشكّل مخطّطاً للكتاب؛ أما في ما تبقّى من الكتاب، فهنالك فصل مستقلّ لتحليل كلّ من هذه الأسس الأربعة، وما يتّصل بها من نظريات التسامح.

---

1) الوطنية والتعدّدية الثقافية: تشاندران كوكاثاس.

2) وهكذا، فإن التسامح لا يَنظر إلى التنوّع كمصدر للغنى، بل باعتباره السبب الرئيس للمشكلة (النزاع)، ولكن التسامح لا يحاول القضاء على الاختلافات، فهذا ما يفعله التعصّب، والتعصّب لا يؤدّي سوى إلى تفاقم الأمور سوءاً.

3) بحث حول مساهمات أفلاطون وأرسطو في ظهور مفهوم التسامح: بيجان شاهين. وحول هذه النقطة يمكن الرجوع أيضاً إلى: التعصّب السقراطي والتسامح الأرسطي: إيفيلين باركر.

4) صعود التسامح: هنري كامين - بواكير الشكوكية الحديثة وجذور التسامح: آلان ليفين - الاختلاف والمعارضة.. نظريات التسامح في أوروبا، في أثناء العصر الوسيط وأوائل العصر الحديث: كاري نيدرمان، جون كريستيان لورسين (تحرير).

5) التسامح وحدود الليبرالية: سوزان ميندوس؛ ص٦.

6) الليبرالية السياسية: جون رولز؛ صxxvi. - التسامح وحدود الليبرالية: ميندوس.

7) مواطنية التعدّدية الثقافية.. نظرية ليبرالية لحقوق الأقلّيّة: ويل كيمليكا؛ ص١٥٥.

8) أسس التسامح الليبرالي: مارك ميرسر؛ ص٣٣٠.

9) المصدر السابق؛ ص٣٢٥.

10) التسامح: بريستون كينغ؛ ص١٢.

11) قاموس أوكسفورد الأمريكي للغة المعاصرة./ قاموس هيريتيج الأمريكي للغة الإنكليزية.

12) التسامح: جون هورتون.

13) ما هو التسامح: أندرو جيسون كوهين؛ ص٦٩.

14) الخلاف.. تقدير الجانب المظلم للتسامح: إدوارد لانغيراك؛ ص١١٦.

15) التسامح.. بين الامتناع والقبول: هانز أوبرديك؛ ص٤٠-٤١.

16) ما هو التسامح: كوهين؛ ص٧٩.

17) المصدر السابق؛ ص٩٠.

18) التسامح والاختلافات الفردية واحترام الآخرين: ألبرت ويل؛ ص١٨.

19) التسامح كفئل أخلاقي أعلى: بيتر نيكولسون؛ ص١٦٠-١٦١.

20) حدود التسامح: ماري وورنوك.

21) التسامح وحدود الليبرالية: مندوس؛ ص١١.

22) المصدر السابق؛ ص١١-١٢.

23) ترى سوزان مندوس بأنه «على الرغم من أن أصول مشكلة التسامح من الناحية التاريخية تأتي من سياقات دينية، وأن دعوة التسامح (عند لوك، مثلاً) كانت دعوة إلى التسامح مع الاعتقادات المختلفة والمتضاربة، فإن العالم الحديث يقف شاهداً أيضاً على زيادة التسامح مع كينونات الناس». حارس لأخي.. سياسات التسامح: سوزان مندوس؛ ص٣.

24) المصدر السابق؛ ص٣.

25) التسامح مع الدين: جورج كيري؛ ص٤٦.

26) ما هو التسامح: كوهين؛ ص٧١.

27) التسامح وحدود الليبرالية: مندوس؛ ص٨. / أسس التسامح الليبرالي: ميرسر؛ ص٣٢٠.

28) ما هو التسامح: كوهين؛ ص٨٥.

29) أسس التسامح الليبرالي: ميرسر؛ ص٣٢١.

30) ما هو التسامح: كوهين؛ ص٧٤.

31) التسامح وحدود الليبرالية: مندوس؛ ص٩. - وللاظلاع على وجهة نظر مخالفة، يمكن الرجوع إلى: التسامح مع ما لا يمكن التسامح معه: برنارد ويليامز.

32) التسامح وحدود الليبرالية: مندوس؛ ص٩.

33) التسامح والاختلافات الفردية واحترام الآخرين: ويل؛ ص١٨.

34) ما هو التسامح: كوهين؛ ص٧٢.

35) الخلاف.. تقدير الجانب المظلم للتسامح: لانغيراك؛ ص١١٧.

36) ما هو التسامح: كوهين؛ ص٧٢-٧٣.

37) النزاع في هذا السياق يُقصد به معناه الواسع الذي يعني تصادم المصالح و/أو المعتقدات الدينية والسياسية و/أو طرائق الحياة.

38) ما هو التسامح: كوهين؛ ص٩٢.

39) التسامح: أوبرديك؛ ص٤٦-٤٧.

40) ما هو التسامح: كوهين؛ ص٧٣.

الفصل الثاني: الشكوكية والتسامح.. ميشيل دي مونتين نموذجاً

كلّ ما أعلمه هو أنني لا أعلم شيئاً. (سقراط)

الروح القُدُس ليس شكوكياً. (مارتين لوثر)

تُعدّ الشكوكية موقفاً إبستمولوجياً خاصاً، وكما تشير جوليا آناس وجوناثان بارنز، فإن "الإبستيمولوجيا تناقش مسائل الإدراك: ما هي المعرفة؟ وكم يمكننا أن نعرف؟ وما الذي يمكننا أن نكون واثقين بشأنه؟ وفي أية ظروف يمكن تبرير معتقداتنا؟".[41] وهنالك وضعان رئيسان في ما يخص هذه المسائل: الشكوكية والدوغمائية؛[42] وبينما يتوافق هذان الوضعان مع الإجابة عن السؤال الأول، فإنهما يقفان على النقيض تماماً من بعضهما في ما يخص الإجابات التي يقدّمانها لبقية الأسئلة. وكلا الوضعين يقبل أنه إذا كان شخص ما يشدّد على قضية منطقية ما (ق)، لكن (ق) خاطئة، فلا يمكن القول بأن هذا الشخص يعلم بأن (ق) صائبة؛ وعلى هذا الأساس، فإن من الميزات الرئيسة لمفهوم المعرفة: أن من المستحيل معرفة ما هو غير صائب،[43] فإذا قلتُ بأن عاصمة تركيا هي إسطنبول، فإن هذه القضية المنطقية لا يمكنها أن تكون عبارة معرفية؛ لأنها خاطئة.

أما نقطة الاتفاق الثانية بين الشكوكيين والدوغمائيين؛ فهي تتعلّق بمعيار اليقين، وهذا المعيار يتصل بما سبق، فإذا كان يمكن للمرء أن يكون مخطئاً بشأن (ق)، فلا يمكنه معرفة حقيقة (ق). وإذا كان المرء يعلم (ق)، فهو يعلمها بيقين، أما إمكانية كونه على خطأ، فهي توحي بقدر من اللايقين في وعي المرء بالوضع، ولهذا فإنها تتطابق مع الافتقار إلى المعرفة.[44] ووفقاً لهذا المعيار، فإن عبارة من قبيل "عاصمة تركيا ربما هي أنقرة" ليست جديرة بأن تكون عبارة معرفية، على الرغم من صوابها.

وكما أشرنا في ما سبق، فإن الشكوكيين والدوغمائيين لا يتفقون إلا على الجواب الذي يقدّمونه للسؤال: "ما هي المعرفة؟"، أما في مسائل اليقين؛ فهم يختلفون جذرياً. وفي أكثر نقاطهم تطرّفاً، يحاجج الشكوكيون بأن من المستحيل معرفة أي شيء؛ لأن من المستحيل بلوغ اليقين، وهم يحاججون بأن المرء لا يمكنه - أبداً - أن يعلم ما إذا كان الأمر الذي يدّعي معرفته صائباً أم خاطئاً، ولهذا فإن المعرفة مستحيلة، وهو وَضْع "الشكوكية الراديكالية"، ويعبّر عنها ريتشارد بوبكين وآفروم سترول بأن "الشكوكي الراديكالي يشكّك بأن هنالك معلومة أفضل من غيرها".[45] لكن هنالك توجّهاً آخر في الشكوكية يرى بأن بعض المعلومات أفضل من غيرها، وهو ما يُدعى "الشكوكية المخفّفة"، ويمكن القول - بشكل عام -

بأن أنصار هذا التوجه يلتزمون برأي، مفاده أن المعلومات يجب تقديمها ضمن شروط احتمالية، فكلّما كانت المعلومة أكثر احتمالية، كانت جديرة بالثقة أكثر، لكن هذا لا يمنع أنصار هذا التوجه من الاستمرار في الاعتقاد بأنه مهما علا سقف الاحتمالية، فإننا لن نكون قادرين - أبداً - على الوصول إلى معرفة، تقوم على اليقين.[46]

أما الدوغمائيون؛ فيدّعون بأن المعرفة ممكنة، وأن مَن يعلم أمراً ما، فإنه يعلمه بيقين. وربّما يمكن تقسيم الدوغمائية إلى نوعين: علماني وديني؛ وفي النوع الأول، قد يعتقد الدوغمائي بوجود حقيقة ثابتة في الطبيعة أو العلم، أما في الدوغمائية الدينية؛ فإن الدين المستند إلى الوحي، يقدّم بيقين كل المعلومات التي يرغب المرء بمعرفتها. والدوغمائية العلمانية تستند إلى العقل، في نهاية المطاف، فالدوغمائي العلماني يرى بأن الحواس ليست أدوات موثوقة في تحصيل الحقيقة، وذلك لأن أغراض الإدراك بالحواس مُعرّضة للتغيّر المستمرّ، أما المعرفة؛ فيجب أن تكون حول ظاهرة ثابتة، لكن ما نعرف صوابه الآن قد يتحوّل إلى خطأ بين لحظة وأخرى، ممّا ينتهك المعيار الأول للمعرفة، وهو: أن المرء لا يعلم أيّ الأمور خاطئ. والدوغمائيون الدينيون قد يُوظّفون العقل أيضاً، لكن المحفّز الذي يدفعهم لذلك يتمثّل - دائماً - في العثور على تفسيرات، تُثبت حقيقة الديانة المقدّسة.

ويُعتَقد في كثير من الحالات بأن هنالك - على الأقلّ - قرابة عاطفية بين الشكوكية والتسامح؛[47] فكما أشرنا سابقاً، يكمن جوهر الحجّة الشكوكية المؤيّدة للتسامح في أنه ليس هنالك أساس عقلاني، يبرّر قِيَمنا الأخلاقية، ولهذا فإن أي محاولة لفرض منظومتنا القِيَمية الخاصة بنا على الآخرين تشكّل سلوكاً تعسفياً من جانبنا، وتتطابق مع الظلم؛ وإذا كنا لا نرغب بارتكاب الظلم، فيجب علينا أن نتسامح مع المعتقدات و/أو الأفعال التي نعتقد بأنها خاطئة.

ومع ذلك، وكما تشير مندوس، فإن "الصلة بين الشكوكية والتسامح ليست خالية من الإشكاليات، وليس هنالك - في الحقيقة - خطوة صريحة وواضحة، تنقلنا من الشكوكية الأخلاقية أو الدينية إلى التسامح".[48] ويبيّن آلان ليفين هذه النقطة مستعيناً بدوستويفسكي،[49] ففي رواية (الإخوة كارامازوف) ترد العبارة التالية: "إذا لم يكن هنالك ما هو صائب، فكل شيء مباح". وبتعبير آخر، يمكن القول: إن الموقف الشكوكي - ربّما - يتضمّن أيضاً التسامح مع التعصّب، ويقضي هذا النوع من التفكير بأننا إذا

كنا عاجزين - أبداً - عن تحصيل المعرفة بالحقيقة، أو إذا لم يكن هنالك حقائق، يمكن اكتشافها بشأن هذه المسائل، فعندها لن يكون هنالك ما يعيب فرض تماثل المعتقد،[50] فـ"عجزي عن المعرفة بأن أياً من سُبُل الحياة أسوأ من غيره، من شأنه أن يعني بأنني أفتقر إلى أيّ سبب إضافي، يدفعني إلى التسامح مع ما أستهجنه من سُبُل الحياة، وتَرك التعبير عن التعصّب، وعلى هذا الأساس، فإن الشكوكية تدعم التعصّب، بالدرجة نفسها تماماً التي تدعم فيها التسامح".[51]

ولذلك فإذا أردنا للشكوكية أن تقودنا إلى التسامح عوضاً عن التعصّب، فلا بدّ من تفسيرها على نحو مؤكّد، ويقدّم لنا ميشيل دي مونتين مثالاً عن هذا النوع من التفسير، وستجد تبريره للتسامح على أساس الشكوكية في القسم الأخير من هذا الفصل.

الشكوكية القديمة

هنالك تقليدان مختلفان للتسامح ازدهرا في اليونان القديمة: الشكوكية الأكاديمية والبيرونية (Pyrrhonism)؛ وعلى الرغم من أن بيرو الإيليسي (٣٦٠-٢٧٠ ق.م)، والذي يستمدّ البيرونيون اسمهم منه، عاش قبل ظهور الشكوكية الأكاديمية، فإن الشكوكيين الأكاديميين هم أول مَن طرح صيغة للشكوكية كأسلوب منهجي فلسفي، وذلك في القرن الثالث قبل الميلاد، فبدءاً من آركيسيلاوس (٣١٥-٢٤٠ ق.م)، قام الأكاديميون باعتناق المقولة السقراطية: " كل ما أعلمه هو أنني لا أعلم شيئاً" كشعار لهم، وظلّوا على شكوكيتهم قرنين إضافيين، وكان كارنياديس (٢١٣/٢١٤-١٢٨/١٢٩ ق.م) من الزعماء المرموقين للشكوكية الأكاديمية في الحقبة الجديدة بعد آركيسيلاوس.[52] وعلى الرغم من فقدان كتابات هذين الفيلسوفين، كما يذكر بوبكين، فإن الكتابات التي ظهرت في وقت لاحق لفلاسفة آخرين، من أمثال شيشرون وسيكستوس إيمبيريكوس وديوجينيس لايرتيوس، تقدّم لنا فكرة جيدة، لا بأس بها حول أنواع الحجج التي طرحها آركيسيلاوس وكارنياديس في الأصل، فبفضل تلك الكتابات المتأخّرة، أصبحنا نعلم بأن آركيسيلاوس هاجم الرواقيين، وأن كارنياديس وجّه نقداً شديداً لكل من الرواقيين والأبيقوريين.[53]

فالرواقيون ادّعوا - كدوغمائيين - بأن هنالك إدراكات حسّية معيّنة، لا يمكنها أن تكون خاطئة، سواء بذاتها أم كإشارات للطبيعة الحقيقية للواقع؛ وردّ آركيسيلاوس وكارنياديس على هذا الزعم، بالإشارة إلى أنه ليس هنالك معيار أكيد، يمكن تأسيسه، بهدف التفريق بين أنواع الإدراك هذه.

[54] ونتيجة لذلك استنتج الشكوكيون الأكاديميون أنه يجب الامتناع عن الحكم العقلي بشأن وجود تمثيلات موثوقة للأشياء؛ إذ يرى الشكوكيون الأكاديميون بأن هذا الوضع يؤكد القول بأنه ليست هنالك مزاعم معرفية أكيدة، بشأن ما يحدث خارج إطار الخبرة المباشرة؛ فبالاستناد إلى المعلومات التي نجمعها، من خلال حواسنا، لا يمكننا أن نمتلك المعرفة، وإنما نحصل على مجرّد اعتقاد عقلاني، فكل المعلومات التي يمكن اكتسابها لا بدّ من وصفها ضمن شروط إشكالية، ولهذا فإن الشكوكية الأكاديمية كانت تشكّل نوعاً من الشكوكية المخفّفة.[55]

ووفقاً لما ذكره آناس وبارنز، فإن الأكاديميين لم يكونوا شكوكيين يقينيين، يعتقدون بعدم الحاجة إلى التأكيد على أي شيء، وإنما:

> كانوا شكوكيين في الجوهر، ومن الطبيعي أنهم كانوا يعمدون إلى مبادئ أحد الفلاسفة الدوغمائيين (كان الرواقيون هدفهم المعتاد)، ويحاولون اختصارها إلى سخافات، فيُحاججون قائلين: "إذا كنتُم محقّين، أيها الرواقيون، وإذا كان كذا وكذا من الأمور الثابتة، فلا يمكننا أن نعرف حقيقة كيت وكيت، فأنتُم - أيها الرواقيون - ملتزمون بمبادئكم الخاصة بكم حول الشكوكية".[56]

إن معرفتنا بالبيرونية تستند إلى كتابات ثلاثة من المفكّرين القدماء، وهم: سيكستوس إيمبيريكوس وشيشرون وديوجينيس لايرتيوس، ويُعدّ سيكستوس إيمبيريكوس آخر البيرونيين الكبار من المرحلة القديمة، وعلى الرغم من أن كتاباته لم تصل إلينا كاملة، فإن ما تبقّى منها يقدّم لنا فَهْماً جيداً حول الشكوكية القديمة، وهي تتوزّع على عنوانين: موجز البيرونية، وهي مقدّمة عامة حول البيرونية في ثلاثة كُتُب؛ ومجموعة أخرى من أحد عشر كتاباً، تُعرف بعنوان واحد؛ هو (في معارضة علماء الرياضيات). وإلى جانب هذه الأعمال، يأتي كتاباً (أكاديميكا) لشيشرون و(حياة بيرو) كمصدرين رئيسن للشكوكية لدى الإغريق القدماء.[57]

إن الشكوكيين البيرونيين يختلفون عن الشكوكيين الأكاديميين بأنهم يقدّمون شكوكية يقينية، اعتقاداً منهم بأنه لا حاجة للتأكيد على أي شيء. وقد ظهرت البيرونية كتقليد شكوكي تحت قيادة آينيسيديموس (؟-؟) في القرن الأول قبل الميلاد خلال الحقبة الرومانية. ويُنقَل عن آينيسيديموس

- والذي يعتقد البعض بأنه كان يُلقي دروسه في الإسكندرية - أنه هاجم كلاً من الشكوكيين الأكاديميين والفلاسفة الدوغمائيين، فانتقد الشكوكيين الأكاديميين لتيقنهم من أن المرجّح واللامرجّح يمكن تمييز أحدهما عن الآخر، وانتقد الفلاسفة الدوغمائيين لزعمهم بأنهم اكتشفوا الحقيقة.[58]

وكما أشرنا سابقاً، فإن البيرونيين زعموا بأنهم أتباع بيرو الإيلي، لكن؛ لم يصل إلينا أيّ عمل من أعماله، وكل ما نعرفه عنه يأتي فعلياً من كتابات الشكوكيين المتأخّرين، وفي مقدّمتهم: ديوجينيس لايرتيوس وسيكستوس إيمبيريكوس. ففي موجز البيرونية (الكتاب الأول، ص٧)، يذكر سيكستوس إيمبيريكوس: "يبدو لنا أن بيرو قد كرّس نفسه للشكوكية، على نحو يتفوّق فيه على سابقيه في الإحاطة والوضوح"؛ حيث كان يتقبّل الشكوكية المتشدّدة ويعيش حياته وفقاً لها، ورفض كل المزاعم والمعتقدات، ولذلك عاش حياة هادئة، يصفها بيير بايل بقوله: "كان يجد أسباباً للتأكيد والإنكار في كل مكان، وهذا هو السبب الذي جعله يحجم عن إصدار الأحكام العقلية بعد الفحص الدقيق لما في الحجج المطروحة من حسنات وسيّئات، فيخلص دائماً إلى أن المسألة يجب البحث فيها أكثر".[59] وفي الواقع، إن أحد المبادئ الأساسية للبيرونية، أي: حياة (الآتاراكسيا)، يستند إلى هذا الموقف، وتُترجم كلمة (آتاراكسيا) - في العادة - إلى (غياب التشوّش)؛ إذ كان هدف البيرونيين يتمثّل في تحقيق (غياب التشوّش)، من خلال الإيبوك (الإحجام عن الحكم العقلي)،[60] ويلخّص سيكستوس إيمبيريكوس هذه النقطة في كتابه موجز البيرونية (الكتاب الأول، ص٨) بقوله:

> الشكوكية هي قابلية، أو موقف ذهني، يعارض مظاهر الحكم العقلي، مهما كان نوعها، وينتج عن ذلك - وبفضل معارضة الاستدلال على الأشياء والأسباب - أننا نصل - أولاً - إلى حالة من الإثارة العقلية، ثمّ إلى حالة من "غياب التشوّش" أو الهدوء.

إن وجهة نظر البيرونيين المتمثلة في أن السكينة يمكن الوصول إليها، من خلال الإحجام عن الحكم العقلي، تتعارض بشكل صريح مع وجهة النظر السائدة بين الإغريق، والتي تعتقد بوجود صلة أكيدة بين المعرفة والشعور بالرضى. وترى وجهة النظر الأخيرة بأن السعادة (اليوديمونيا)، وهي هدف الحياة، تتحقّق من خلال النشاط الفاضل، والنشاط الفاضل

يقتضي - بالضرورة - معرفة بماهية الفضيلة. ووفقاً لهذا الرأي، فإن الحياة الفلسفية، أي: حياة الاستعلام، بهدف اكتساب المعرفة على أساس اليقين، أمر لا غنى عنه في تحقيق السعادة. أما البيرونيون؛ فيعتقدون بأن مشكلاتنا ناتجة تماماً عمّا يُفترض بأنه يجلب السعادة، أي: البحث عن المعرفة بيقين؛[61] فجَعْل السعادة البشرية معتمدة على المعرفة يؤدّي إلى الإخفاق في تحقيق السعادة، وذلك لأنه (يبدو) من المستحيل نَيل المعرفة القائمة على اليقين.

ولمواجهة ما تبيّن لهم من أن كل محاولات الإجابة عن الأسئلة تبقى محيّرة، قام البيرونيون بالإحجام عن الحكم العقلي أملاً بتحقيق السكينة.[62] وينسجم الإحجام عن الحكم العقلي مع نوع من القبول المنفعل بالعالم كما هو، ويعبّر بوبكين وسترول عن ذلك بأن "المرء يعيش في هذا العالم، ويمارس نشاطاته فيه، ويدركه كما هو دون تفكّر"؛[63] ولهذا فإن الإيبوك، أي: الإحجام عن الحكم العقلي، يقود المرء إلى التكيّف مع الأعراف والمعايير السائدة في المجتمع الذي يعيش فيه، وأن يؤسّس حياته على المظاهر الحسّيّة والحاجات والرغبات الجسدية.[64] وعلى هذا الأساس، فليس من التضليل القول بأن أسلوب البيرونية في الحياة يتصف بأن عواقبه محافظية بالضرورة.

إحياء الشكوكية في أوائل العصر الحديث

إن المرّة الأخيرة التي مارست فيها الشكوكية الإغريقية القديمة تأثيراً جذرياً قبل أن يُعاد اكتشافها في القرنين الخامس عشر والسادس عشر كانت عندما هاجم القديس أوغسطين الشكوكيين الأكاديميين في كتابه الموسوم (كونترا أكاديميكوس)، وفيه قدّم هذا الثيولوجي الشهير حجّة قوية ضدّ الموقف الشكوكي الذي عبّر عنه شيشرون بكل براعة في كتابه (أكاديميكا). ومنذ ظهور (كونترا أكاديميكوس) وحتى عصر النهضة، كانت الشكوكية القديمة غائبة عملياً عن دوائر المتعلّمين؛ حيث يشير شميت إلى أن "كتابات سكستوس إمبيريكوس - وهي الأهمّ والأكثر تفصيلاً بكثير من بين كتابات الفلاسفة الثلاثة - لم تمارس أي تأثير ملحوظ خلال العصور الوسطى"؛[65] لكن كتابات سكستوس إمبيريكوس استطاعت - بعد إعادة اكتشافها - أن تمارس التأثير الأعظم على ظهور المدرسة الشكوكية الحديثة.[66]

وخلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر، أُعيدت المصادر الثلاثة السابقة إلى دائرة الاهتمام، وجرى نَشرُها في الغرب المسيحي، وخلال

القرن التالي "برزت الشكوكية كحركة فلسفية مهمة، كان لها تأثير مهم، لا على الفكر الفلسفي وحسب، وإنما على اللاهوت والعلوم والأدب أيضاً".[67] وإن سرعة انتشار الشكوكية القديمة في القرن السادس عشر تعود إلى عدّة أسباب، ربّما يتمثّل أهمّها في أزمة التشكيك التي خلقتها المواجهة الدينية بين حركة الإصلاح والحركة المعارضة لها.[68]

ومن العوامل الأخرى التي ساهمت في أزمة التشكيك التي شهدها القرن التاسع عشر: النظريات الفَلَكية والاكتشافات الجغرافية الجديدة، فالمفهوم اليهودي المسيحي عن الكون وموقع البشرية فيه تعرّض لهزّات، على يد كلّ من: نيكولاوس كوبرنيكوس (١٤٧٣-١٥٤٣)، ويوهانس كبلر (١٥٧١-١٦٣٠)، وغاليليو غاليلي (١٥٦٤-١٦٤٢)، وذلك في مجال الفَلَك، أما في مجال الجغرافيا؛ فيُذكَر: فاسكو دا غاما (١٤٦٩-١٥٢٤)، وكريستوفر كولومبوس (١٤٥١-١٥٠٦)، والسُنِر فرانسيس دريك (١٥٤٠-١٥٩٦)، وغيرهم.[69] لكن؛ يجب التأكيد هنا على أنه خلافاً للاعتقاد المعاصر بأن الشكوكية تُدمّر المعتقد الديني، فإن الشكوكية - على النحو الذي تطوّرت به خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر - لم تحمل بشكل عام مضامين معارضة للدين، ويعبّر شميت عن ذلك بقوله: "في الحقيقة، كان من الشائع أكثر أن تُستخدم لصالح الدين. وفي عصور تالية، أي: في القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر، أخذت الشكوكية تكتسب بشكل متزايد مسحة معادية للدين، لكن الحال لم يكن كذلك في العصور التي سبقت هذه المدّة".[70]

شهد العام (١٥٦٢) ترجمة كتاب (موجز البيرونية) لسكستوس إمبيريكوس إلى اللاتينية، على يد هنري إيستين، وبعدها بسبعة أعوام، قام جنتيان هيرفيت بتقديم كتاب (أدفيرسوس ماثيماتيكوس) إلى قراء اللاتينية، ويعبّر شميت عما حدث بقوله:

> كان هذا حَدَثاً مصيرياً فعلاً في مسار تطوّر عصر النهضة وبوادر الشكوكية الحديثة؛ إذ أصبحت معظم الأعمال المهمّة للشكوكية القديمة - وعلى نحو لا يُقارَن بما سبق - متاحة بشكل عام للمرّة الأولى. وما إن طُبعت الترجمات حتّى حدث تطوّر مباشر للشكوكية كقوّة أكثر فعالية في الحياة الأوروبية.[71]

ولم يطل الوقت بعد ترجمة أعمال سكستوس إمبيريكوس إلى اللاتينية حتى قام اثنان من المفكّرين، وتربط بينهما درجة من القرابة البعيدة، وهما: فرانسيسكو سانشيز (١٥٥٠-١٦٢٣) وميشيل دي مونتين (١٥٣٣-١٥٩٢)، بتطوير آرائهما ذات التوجّهات الشكوكية.[72] وقد نشر سانشيز كتابه الموسوم (كوود نيهيل سكيتور) في العام ١٥٧٦، وهاجم من خلاله الفَهم الأرسطي للعلم، والذي يدّعي بأن من الممكن الإحاطة بالأسباب الحَتمية التي تقف خلف الظاهرات الطبيعية، من خلال الاستنتاج استناداً إلى المبادئ الأولى التي تُكتسَب عبر الاستقراء.[73] ويعبّر بوبكين عن ذلك بقوله:

> بيّن سانشيز أنه لا يمكن معرفة أي شيء استناداً إلى مفهوم أرسطو "للحصول على المعرفة"؛ إذ لا يمكن معرفة صحّة مقدّمات التحليل المنطقي إلا إذا كانت الاستنتاجات المستخلصة منها يُعلَم بأنها صحيحة (وعلى سبيل المثال: إذا أردنا أن نعلم صحّة العبارة "كل البشر فانون"، فيجب أن نعلم أولاً ما إذا كانت العبارة "سقراط فانٍ" صحيحة). ومن هنا، فقد كانت هنالك حلقة مفرغة، لا مفرّ منها في أساس النظرية الأرسطية، منعتها من أن تتحوّل إلى أسلوب معرفي.[74]

ويحاجج سانشيز بأنه عوضاً عن السعي إلى المعرفة استناداً إلى اليقين، يجب على البشر أن يجمعوا معلومات حقيقية استناداً إلى الملاحظة، وأن يستخلصوا التعميمات من هذه الحقائق، ثمّ يختبروا هذه التعميمات مقابل ملاحظات أخرى للظاهرة التي يجري التحقيق بشأنها. وهذه العملية من شأنها أن تؤدّي إلى نوع محدود من أنواع المعرفة، ويرى سانشيز بأننا نعجز عن معرفة الطبيعة الحقيقية للواقع، ولا بدّ أن نستند في أفعالنا إلى المظاهر، لا إلى الحقيقة، وهو يدعو هذه العملية "الأسلوب العلمي".[75]

وربّما يمكن القول بأن ميشيل دي مونتين هو مَن سدّد الضربة الأقوى للتقاليد الدوغمائية القديمة، كالأرسطية والأفلاطونية والأشكال المتنوّعة لطبيعانية عصر النهضة؛ ويعبّر عن ذلك بوبكين بقوله:

> إن قضايا مركزية في الفكر الحديث، كالأساس

الإبستيمولوجي لليقين، وأنواع الأدلّة التي يمكن الحصول عليها لدعم المعتقدات الرئيسة كوجود عالم خارجي، جرى اقتراحها في ما كتبه مونتين وأتباعه في أوائل عصر النهضة من نصوص لعرض للشكوكية القديمة.[76]

ويُضاف إلى ذلك أن مونتين وجد في الشكوكية أرضية، يستطيع أن يُقيم عليها دفاعه عن التسامح؛ وفي الحقيقة، فإن مونتين ليس المفكّر الحديث الأول الذي قام بتطوير فَهم للتسامح على أساس الشكوكية، فقبله قام سيباستيان فرانك وسيباستيان كاستيليو بالاستناد إلى الشكوكية في الدفاع عن التسامح مع المخالف دينياً، فشدّد كلاهما على أن الحقيقة الدينية ليس من السهل اكتشافها، وأن الكثير من المعتقدات التي يحتويها الكتاب المقدّس تتصف بغموض شديد، لا يمكن معه إدراكها بيقين، وإذا أخذنا بالحسبان غطاء الغموض الذي يلفّ الحقيقة الدينية، فإن إطلاق صفة "الزنديق" على أناس بأعينهم، وملاحقتهم قانونياً على هذا الأساس، هو أمر لا يمكن تبريره، ولهذا يرى فرانك وكاستيليو بأننا إذا أردنا أن نتجنّب سَفك دماء الأبرياء باسم معتقدات، يلفّها الغموض، فلا بدّ من أن يشمل التسامح من لا نتّفق معهم في المسائل الدينية.[77]

لكن ما يجعل مونتين مختلفاً وأكثر إثارة للاهتمام من سابقيه يكمن في حقيقة، مفادها أنه كان المفكّر الأكثر أهمّيّة في المسؤولية عن إحياء الشكوكية القديمة في القرن السادس عشر.[78] ولا بدّ أن دفاعه عن التسامح استناداً إلى الشكوكية يستحقّ معالجة خاصة، ترقى إلى منزلته كأهمّ مفكّر قام بتطوير الآراء الشكوكية في القرن السادس عشر. إن التحليل الدقيق لدفاع مونتين عن التسامح استناداً إلى الشكوكية سيسمح لنا بفَهم الصلات الرابطة بين الشكوكية والتسامح على نحو أفضل، ولهذا سنقوم الآن بعرض فَهمه للشكوكية، ثمّ نناقش فكرته عن التسامح.

دفاع مونتين عن التسامح استناداً إلى الشكوكية

يمكن العثور على تحليل مونتين للشكوكية القديمة في أطول مقالة كتبها، والموسومة "دفاع عن ريموند سيبوند" ضمن كتابه (المقالات)، وكان السبب الظاهري لكتابة المقالة يتمثّل في الدفاع عن ريموند سيبوند، وهو لاهوتي إسباني، قام مونتين بترجمة كتابه (ثيولوجيا ناتوراليس) إلى الفرنسية، وذلك ضدّ اثنين من منتقديه الرئيسين؛ حيث يبيّن مونتين في مقالته بأن سيبوند "يأخذ على عاتقه في كتابه مهمّة إثبات حقيقة كل بنود

الدين المسيحي ضدّ الملحدين، وتبيين ذلك، من خلال أسباب بشرية طبيعية".[79]

أما الانتقاد الأول ضدّ نقاش سيبوند؛ فيشتمل على حجّة ترى بأن المسيحي الحقيقي لا يحتاج إلى إثبات عقلاني لبنود دينه، وذلك لأن هذه البنود لا يمكن إدراكها إلا من خلال الإيمان والوحي الإلهي، وهي الحجّة الإيمانية في تأييد الدين. ويثفق مونتين مع هذه النقطة إلى مدى بعيد، فيقول: "بالإيمان وحده يمكن اعتناق الألغاز الكبرى لديننا، بقدر كبير من اليقين"،[80] ويضيف: "إن ديننا لم يصل إلينا من خلال حجج عقلانية، ولم يكن نتيجة لذكائنا، وإنما جاء إلينا من سلطة خارجية عن طريق الأوامر"، [81] لكن مونتين يعتقد بأن من المشرّف أن نضع قدراتنا الطبيعية في خدمة الربّ، وهكذا يمكن تبرير ما جاء به سيمون إلى المدى الذي يمكن اعتباره كملحق عقلاني للحقيقة التي أوحاها الربّ. ويرى مونتين بأننا نطوّر حججنا في تأييد الدين الربّاني، لا لأن الربّ يحتاج إلى حججنا، وإنما كمحاولة لتعظيمه من خلال العبادة الفكرية.[82]

وأما الانتقاد الثاني الذي يواجهه مونتين دفاعاً عن سيبوند فيتعلّق بقوّة الحجج العقلانية التي طوّرها سيبوند، ويرى مونتين بأن البعض يعتقدون بأن حجج سيبوند ضعيفة كثيراً في خدمة الهدف الذي يوظّفها سيبوند فيه، وهو يجد تهديداً أكبر في هذا الانتقاد، ويعتقد بأنه أكثر خطراً من الانتقاد الأول.[83] ويشير بوبكين إلى أن مونتين يدّعي بأنه: "بما أن كل المحاكمات العقلانية مضلّلة، فيجب أن لا يُلام سيبوند على أخطائه".[84] وفي الواقع، إن الانتقاد الثاني يقدّم لمونتين فرصة تطوير هجومه الشكوكي على الدوغمائية.

ووفقاً لمونتين، فإن كل استعلام فلسفي يتمخّض عن ثلاثة نتائج مميّزة، يمكن التوصّل إليها: فإمّا أن يستنتج الشخص المستعلِم أنه قد عثر على الحقيقة، وإمّا يخلص إلى أن العثور على الحقيقة أمر مستحيل، وإمّا يستمرّ في البحث عن الحقيقة. وهذه الأوضاع الثلاثة تنسجم مع أوضاع (الدوغمائية، والشكوكية الأكاديمية، والبيرونية) على الترتيب. ووفقاً لمونتين، فإن المشّائين (أي: الأرسطيين والأبيقوريين والرواقيين، وغيرهم) يشتركون في الموقف الدوغمائي، ويعبّر مونتين عن ذلك بقوله: "لقد عثروا على القواعد المقبولة، وطرحوا معرفتهم كيقينيات".[85] ومن جهة أخرى، فإن الأكاديميين (بمن فيهم: كليتوماخوس وكارنياديس) يحاججون بأن الحقيقة لا يمكن اكتسابها بالإمكانيات البشرية؛ لكن هذين

الوضعين، أي: الدوغمائيين والأكاديميين، تعرّضاً للنقد من قِبَل البيرونيين.

يعتقد البيرونيون بأن الدوغمائيين الذين استنتجوا بأنهم عثروا على الحقيقة إنما هم مخدوعون، بشكل مطلق؛ أما الشكوكيون الأكاديميون الذين يدّعون بأنه ليس هنالك ما يمكن معرفته بيقين؛ إنما يخفقون في تلافي الإصابة بالمرض الدوغمائي، وذلك بسبب رأيهم حول حالة المعرفة البشرية، وهو رأي يعتنقونه بكل يقينية. ويعبّر مونتين عن ذلك بقوله إن البيرونيين يعتقدون بأن "الجهل الذي يدرك ذاته، ويحاكمها، ويدينها، ليس جهلاً كاملاً، فالجهل الكامل لا يُدرك حتّى ذاته".[86] ولهذا فإن البيرونيون يمتنعون عن القيام بأي تأكيد؛ إنهم يشكّكون، ويستعلمون، ولا يجعلون أنفسهم واثقين من أي شيء.

وفي أحد هجماته الشكوكية على الدوغمائية يستند مونتين إلى المقارنة بين البشر والحيوانات، ويهدف - من خلالها - إلى كشف الغرور والتجاسر لدى البشر؛[87] فعلى نحو مخالف للمفكّرين القدماء الذين عزّفوا البشر كـ"حيوانات عاقلة"، ووضعوهم في مرتبة تعلو على مراتب الكائنات الحية الأخرى، بسبب امتلاكهم الحصري للعقل، يعتقد مونتين بأنه عوضاً عن أن تكون العقلانية ميزة، تفضّل البشر على الكائنات الأخرى، فإنها هي السبب الذي يجعلهم بائسين، والأسوأ من ذلك أن البشر ليسوا على وعي ذاتي بهذه الحال، وإنما يعتقدون بأنهم يعرفون كل شيء، وأن كل الكائنات الأخرى تعمل لخدمتهم، فيضعون أنفسهم في مركز الكون؛ ويرى مونتين بأن هذا الافتراض يشكّل "الأساس الفعلي للحكم الظالم للروح الشرّيرة"،[88] ويضيف:

> فليشرح لي الإنسان بقوّة العقل المنطقي: ما هي الأسس التي أقام وبنى عليها كل المميّزات التي يعتقد بأنها تُميّزه على الكائنات الأخرى، ومَن الذي أقنعه بأنها تعمل لصالحه، وفي خدمته طوال قرون عديدة حتّى اعتقد بأن من أجله انطلقت واستمرّت حركة الأفلاك البديعة، أو الضوء السرمدي الذي تشعّ به النجوم علينا، بكل فخر، أو البحار التي تتحرّك أمواجها المرعبة دون حدّ أو نهاية؟ هل يمكننا أن نتصوّر أمراً، يثير الضحك أكثر من هذا الكائن التعيس المثير للشفقة الذي لا يستطيع أن يكون حتّى سيّد نفسه، ويعيش عرضة للصدمات من كل حدب وصوب، وهو يدعو نفسه سيّد الكون

أو إمبراطوره، بينما لا يستطيع أن يعرف ماهية أصغر جزء منه، ناهيك عن تغييره.[89]

وكما يشير ليفين، فإن مونتين يعتقد بأنه إذا كان هنالك أي اختلاف بين البشر والحيوانات، فهو اختلاف ليس في صالح البشر، فالحيوانات تعيش الحياة التي صاغتها الحياة لها، وهي تتبع غرائزها، وتبقى ضمن حدود طبيعتها، وتُلبي احتياجاتها ورغباتها الطبيعية.[90] ويعبّر مونتين عن ذلك بقوله: "إن الحيوانات تطيع قواعد الطبيعة على نحو أفضل ممّا نفعل، وتبقى على نحو أكثر اعتدالاً ضمن حدودها التي وُضعت لها".[91] أما البشر؛ فهم يسعون خلف أمور غير طبيعية، وعوضاً عن تلبية رغباتهم الطبيعية التي يتشاركونها مع غيرهم من الحيوانات، كالأكل والشرب والتناسل، تجدهم يخلقون رغبات "مفرطة ومفتعلة"، ولذلك فهم يعجزون عن تلبيتها، بحسب الدرجة التي تصل إليها في إفراطها وافتعالها، ممّا يؤدّي - بالتالي - إلى توتّر الروح، فيقول:

> إننا لا نستقرّ أبداً، فنحن نعيش خارج ذواتنا دائماً. إن الخوف والرغبة والأمل تحثّنا على المضي نحو المستقبل، وهي تجرّدنا من المشاعر والاهتمام بالحاضر، من أجل تمضية الوقت في ما سيكون، حتى وإن أصبحنا في المستقبل على غير ما نحن عليه الآن.[92]

ويشير أوبرديك إلى أن مونتين يعتقد بأن السبب في ذلك خيالي، فنحن ميّالون إلى القلق بشأن المستقبل، وهذا الميل، والذي ينتج عن مَلَكَة الخيال الطبيعية، يملؤنا بكل أنوع الخوف والرغبة والأمل، وهي تأخذنا بعيداً عن المكان والزمان الراهنين.[93]

ويمكننا أن نجد مجالاً آخر لشكوكية مونتين في عدم ثقته بإمكانياته العقل البشري؛ إذ يشير ليفين إلى أن مونتين يذكر عوامل داخلية وخارجية محدّدة، تجعل المحاكمة العقلية غير موثوقة، فالتشوّه الذي تنطوي عليه إدراكاتنا الحسيّة، وحالة الجسد (المرض أو الصحّة)، وحالتنا العاطفية كلها تؤثّر على عمل العقل؛ وهنالك حقيقة تشهد على التشوّهات التي تحدث في عملية الفَهم العقلي، ومفادها أن الشيء نفسه يُفهَم على نحو مختلف باختلاف الأشخاص؛ وعلى نحو مماثل، فإن المرء يفكّر ويتصرّف على نحو مختلف في مواجهة الوضع نفسه عندما يعاني مرضاً

جسدياً أو اكتئاباً عاطفياً؛ وهكذا فإن هذه العوامل الداخلية تجعل العقل البشري معرّضاً لارتكاب الخطأ.[94]

أما العوامل الخارجية التي تجعل فَهمنا غير جدير بالثقة؛ فهي الزمان والمكان؛[95] وهنالك أمور محدّدة، جرى فَهمها وتفسيرها والتصرّف على أساس ذلك بشكل مختلف في عصور تاريخية مختلفة من قِبَل الأمة نفسها، أو الشخص نفسه. كما إن هنالك بعض الأمور التي دأبتْ على التعرّض لرَفْض المجتمع في السابق، لكنك - ربّما - تجد المجتمع نفسه يرحّب بها اليوم. وعلى النحو ذاته، فإن وجهة نظر المرء قد تتغيّر بمرور الوقت، والأمور التي كانت مرفوضة وخاطئة أخلاقياً في الأمس - ربّما - تصبح مقبولة وصائبة اليوم. كما إننا نشهد أيضاً فَهم وتفسير الأمور نفسها، والتصرّف على أساس ذلك بشكل مختلف ضمن الحقبة التاريخية نفسها من قِبَل أمم مختلفة. ومَن الذي يمكنه أن يحدّد التصرّف الصائب من بين تصرّفين، قامت بهما الأمّة نفسها في حقبتين مختلفتين، أو أن يحدّد التصرّف الصائب من بين تصرّفين، قامت بهما أمّتين في الحقبة نفسها؟

إن العقل لا يمكنه أن يجيب عن هذه الأسئلة بمفرده، وإنما يتلقّى عوناً كبيراً من الحواس، ويعبّر مونتين عن ذلك بقوله: "وهكذا فإن المعرفة تنتقل عبر الحواس: فهي سادتنا. والمعرفة تبدأ بها، ويمكن اقتصارها عليها".[96] ومع ذلك، فإن مونتين يعتقد بأن "الحواس هي البرهان والأساس الرئيس الذي يقوم عليه جهلنا".[97]

ويبدأ مونتين تحليله للحواس بالتساؤل عمّا إذا كان البشر مجهّزين بكل الحواس الطبيعية، فبعد أن يشير إلى وجود حيوانات تفتقر إلى بصر وسمع ممتازين، يطرح السؤال التالي: "مَن ذا الذي بإمكانه أن يُخبرنا ما إذا كنا نفتقر إلى حاستين، أو ثلاث، أو أكثر؟"،[98] وبما أن حواسنا تُزوّدنا بالأدوات الوحيدة في بحثنا، فإننا لن نتمكّن أبداً من الإجابة عن هذا السؤال. ويمكن القول بتعبير آخر: إن معرفتنا بحواسنا تأتي من حواسنا نفسها، ونحن لا ندرك حاسة السمع باستخدام حاسة البصر، أو أي مَلَكَة أخرى سوى حاسة السمع نفسها، ولذلك فإننا إذا كنا نفتقر إلى أي حاسة من الحواس، فلا يمكننا أن ندرك هذه الحالة أصلاً.

إن هذا الإدراك يجب أن يقودنا إلى الاستنتاج بأن ما نفهمه بحواسنا - ربّما - لا يشكّل الصورة الكاملة، ولذلك يجب أن لا نُغالي في افتراضاتنا، ويعبّر مونتين عن ذلك بقوله: "إن حواسنا تتميز بكونها الجبهات النهائية

لفَهمنا: فليس هنالك بعدها ما يمكنه أن يخدمنا في كَشْف وجود الحواس التي تنقصنا، فهذه الحاسة أو تلك لا يمكنها أن تكشف حاسة أخرى".[99] وهنالك نقطة ثانية حول الحواس يشير إليها مونتين، تتمثل في أن الحواس تقع عرضة للتشوّهات، كما ذكرنا سابقاً، وإذا رأينا ما لبعض الحيوانات من بَصَر وسَمع يتفوّقان كثيراً على ما للبشر، يمكننا أن نستنتج بأن حواسنا ليست مثالية.[100] ويذكر مونتين نقطة ثالثة، يرى فيها بأن الحالة الروحية تؤثّر - أحياناً - على عمل الحواس، "فعندما يحرّكنا الغضب، نعجز عن سماع الأصوات كما هي، وإذا أحببتَ امرأة، فستبدو لك أجمل ممّا هي عليه، وإذا أبغضتَ شخصاً، فسيبدو لك أكثر قبحاً".[101] والنقطة الأخيرة تتمثّل في أن حواسنا يناقض بعضها بعضاً، فكيف لنا أن نقرّر أي حاسة هي الأقرب إلى الحقيقة؟!

ولاتّخاذ هذا القرار نحتاج إلى أداة، نحكم - من خلالها - على الأمور، لكنْ؛ كيف لنا أن نكون واثقين من أن أداة الحكم هذه نفسها صائبة؟ وإذا أردنا أن نُثبت دقّة هذه الأداة، فلا بدّ من توضيح، ولإثبات هذا التوضيح نحتاج إلى أداة أخرى، فندخل في حلقة مفرغة، فـ"الحواس نفسها المليئة باللايقين لا يمكنها أن تُصدر حكمها في القضية الخلافية، ممّا يحيلنا إلى المحاكمة العقلية، لكن المحاكمة العقلية لا يمكن التثبّت منها إلا استناداً إلى محاكمة عقلية أخرى، ممّا يُدخلنا في حلقة مفرغة، لا نهاية لها".[102]

وعلى الرغم من أن مونتين يدّعي بأنه لا يمكن للبشر معرفة أي شيء حول الجوهر الأزلي للأشياء، فإنه يعتقد بأن المرء يمكنه أن يعرف نفسه، ويشير ليفين إلى أن "هذه المعرفة تجريبية ظاهرة ذاتية حصراً، يشعر بها شخص ما في لحظة ما من الزمن".[103] وبما أن كل المعرفة التي يمكن للمرء أن يكتسبها محدودة، بحدود تجربته الذاتية، فمن العبث بَذْل الجهد لتحصيل الحقيقة (السامية)، ويرى مونتين بأن الغاية الطبيعية للبشر، وبالتالي: مصلحتهم، يمكن تلخيصها في تلك المقولة التي كانت تواجه كل مَن يدخل إلى معبد دلفي (اعرفْ نفسَك)، ويرى ليفين بأن مونتين يعتقد بأن هذه المصلحة الذاتية مفهومة على نحو مناسب.[104]

إنها قدرة النفس على البحث في ذاتها دون تدخّل خارجي، وهذه القدرة تملك مقوّمات التحوّل إلى أكثر أفعال البشر إبهاجاً وإحباطاً، في الوقت نفسه؛ أما سبب البهجة؛ فيكمن في اكتشاف المرء لنفسه وكيانه الفردي، وأما سبب الإحباط؛ فيكمن في أن المرء - ربّما - يكتشف خواء الذات؛ أي: عدم وجود نقطة نهائية، تنبثق منها رغباتنا وعواطفنا وإراداتنا.

[105] ويشير سكريتش إلى أن مونتين لاحظ بأنه "ليس هنالك كائن (موجود)، فالكائن لا يتوقّف عن الانتقال والتغير والتحوّل".[106]

ويمكننا أن نجد في هذا الفَهم للمصلحة الذاتية أحد أسس نظرية مونتين للتسامح؛ فالبشر الذين يعون الحدود الطبيعية المفروضة على قدراتهم في تحصيل المعرفة الشاملة سيلتفتون إلى دواخلهم، للبحث عن ذواتهم عوضاً عن ذلك، وهذا يتطلّب تَرك المرء وشأنه، فلكي يستطيع المرء أن يكتشف ذاته، لا بدّ له من نطاق شخصي، يتمتّع فيه بالحُرّية من أي تدخّل خارجي، وما إن يلاحظ المرء بأن امتلاك نطاق شخصي يمكنه فيه أن يتمتّع بفرديته إنما هو أثمن امتياز، يمكن له أن يحظى به، فإنه سيبدأ - حينها - باحترام الامتياز نفسه الذي يحظى به غيره من أقرانه البشر.[107]

ويشير أوبرديك إلى أن مونتين يرى بأنه ضمن هذا النطاق الشخصي يمكن للبشر أن يلبّوا احتياجاتهم الحيوانية، كالأكل والشرب والتناسل، وأن يتمتّعوا بالسكينة الذهنية.[108] إن المثل الأعلى البيروني الذي يدعونه (أتاراكسيا) الذي يتحرّر به المرء من القلق، والذي ينجم عن المحاولة العبثية للحصول على المعرفة المطلقة، وذلك من خلال الإحجام عن المحاكمة العقلية (الإيبوك)، ينسجم مع مفهوم المصلحة الذاتية الفردية. وإن الأفراد الذين يلاحظون عجزهم الداخلي عن تحصيل الحقيقة والفَهم بأن مصلحهم الذاتية تكمن في أن يُترَكوا وشأنهم، إنما هم أفراد لا يمكن استمالتهم بدعوات إقامة العدل الشامل من قِبَل الذين يؤمنون بأنهم عثروا على الحقيقة.

إن مَن يلاحظ ضعفه الذاتي سيتسامح مع ضعف الآخرين، ويقترب منهم بحيادية، وسيدع الآخرين يصنعون تجاربهم الذاتية الخاصة بهم، ويعيشون حياتهم، كما يشاؤون. وبما أن هذا التسامح يقوم على المصلحة الذاتية وفقاً لفَهمها المناسب، فإنه يرفض التعريف النيتشوي للتسامح بأنه إنكار للذات؛[109] حيث يشير ليفين إلى أن مونتين، وخلافاً لنيتشه، لا يعتقد بأن صناعة الذات عملية عنيفة، لا مفرّ فيها من المعاناة. وبما أن الإنسان يجد في ذاته الجهل والفناء، فليس لديه ما يفرضه على الآخرين.[110] وفضلاً عن ذلك، فإن أي محاولة لفرض الواقع الذاتي للمرء على الآخرين من شأنها أن تتسبّب بضياع الفرصة الوحيدة لتحقيق السعادة عندما تؤول الأمور إلى "حالة حرب"، ففي حالة الحرب، لا يمكن لأي أحد أن يتمتّع بنطاق شخصي مكفول، يمارس فيه رحلته الفردية لاكتشاف

الذات، ولذلك فإن المصلحة الذاتية تقتضي التسامح مع الآخرين.

وإذا ضمن المرء حصوله على ذلك النطاق الشخصي، فيمكننا أن نتوقّع إطاعته للقوانين التي تنظّم النطاق العمومي؛ ويثفق مونتين مع رأي هوبز الذي يقول بأن غياب القانون والنظام يؤدّيان إلى تخاصم الجميع، ولهذا فإن تأمين التمتّع المستمرّ لكياناتنا الفردية بالنطاق الشخصي، يقتضي إخضاع ولائنا للدولة في النطاق العمومي، فالعصيان المَدَني ليس من الخيارات التي يقبلها مونتين، بل إنه يرى بأن الامتثال لأوامر الدولة لا يعني التضحية بكياناتنا الفردية، فما نفعله ليس إلا "لعب أدوار"[111] وفقاً لتعبير ليفين، ويجب أن لا يشعر ضميرنا بالإهانة جرّاء ذلك، "فكل الفضائل الأخرى تنبثق من الخضوع والطاعة، تماماً كما أن كل الرذائل تنبثق من الكبرياء".[112]

إن الدولة لا يمكنها التحكّم بضمائر رعاياها، وإنما تتحكّم بتصرّفاتهم الخارجية فقط؛ وعندما نطيع الدولة، فإن مَن يركع لها هي رُكَبنا، لا ضمائرنا. لقد اختار مونتين أن يتبع الأعراف والقوانين التي كانت سائدة في مجتمعه؛ وإذا أخذنا بالحسبان أن من المستحيل صياغة قوانين عادلة بشكل مطلق في النطاق العمومي، فلماذا نتعب أنفسنا حينها، بسَنّ القوانين عوضاً عن اتّباع القوانين السارية فعلياً؟ وعلى الرغم من ذلك، فإن اعتقاد مونتين بإمكانية معرفة الذات تجعله يسنّ قواعد، تحكم ذاته في نطاقه الشخصي، وتسمح للآخرين بسنّ قواعد لأنفسهم، في نطاقاتهم الشخصية، وعلى هذا الأساس، فإن مونتين لا يهتمّ كثيراً بالشكل الذي تتّخذه الحكومة؛ فما دامت الحكومة تحول دون الفوضى، أي: التعصّب الذي يتعرّض له المرء من قِبَل الأعضاء الآخرين في المجتمع، ولا تحاول تنظيم ضمائر رعاياها؛ أي: ممارسة التعصّب من قِبَل الدولة نفسها، فإن مونتين مستعدّ لإخضاع ولائه لهذه الدولة.

ويعتقد مونتين - استناداً إلى شكوكيته - أن من المستحيل امتلاك المعرفة، سواء أكان ذلك يتعلّق بالأفكار المجرّدة (كالعدل) أم بالظواهر الطبيعية التي تحدث حولنا؛ كما إن العقل والحواسّ كليهما أدوات لا يمكن الوثوق بها لتحصيل الحقيقة. ولكنْ؛ وخلافاً للشكوكيين الراديكاليين الذين يعتقدون بأنه لا يمكن معرفة أي شيء، يعتقد مونتين بأن معرفة الذات ممكنة؛ وفي الحقيقة، هنا تكمن المصلحة الذاتية وفقاً للفَهم المناسب لها. ويرى مونتين بأن قدرة المرء على البحث عن ذاته تشكّل المصلحة الذاتية، ووفقاً لهذه الرؤية، فإن السعادة لا يمكن تحقيقها إلا بالتخلّي عن البحث

عن الحقيقة النهائية، وإنما يجب عوضاً عن ذلك أن نتجه إلى دواخلنا، ونكتشف أنفسنا، وعلى هذا الأساس: لن يكون أيّ أحد مختلفاً عن الآخر، ولهذا يحتاج الجميع إلى نطاق شخصي، يجري فيه التسامح مع المعتقدات والأفعال التي تتضمّنها رحلة اكتشاف الذات. وهكذا يصبح التسامح ضرورة أساسية، فالكل يريد أن يكون سعيداً، وسعادة الكل تعتمد على معاملتهم بالتسامح.

---

41) أنماط الشكوكية.. النصوص القديمة والتفسيرات الحديثة: جوليا آناس، جوناثان بارنز؛ ص٤.

42) الكلمتان «دوغمائية dogmatism" و"دوغمائي dogmatist" لهما في اللغة الإنكليزية المعاصرة نبرة انتقاص، فهما توحيان بتصلّب لاعقلاني في الرأي، ورفض للنظر المحايد إلى الدليل (راجع: المصدر السابق؛ ص١)؛ لكن المعنى الذي أقصده حين أستخدم هاتين الكلمتين يخلو من النغمة الانتقاصية، فهما يشيران، وحسب، إلى موقف إبستيمولوجي (الدوغمائية)، وإلى أي شخص يتّخذ هذا الموقف الإبستيمولوجي (الدوغمائي).

43) الفلسفة الشكوكية للجميع: ريتشارد بوبكين، آفروم سترول؛ ص٤٠.

44) المصدر السابق؛ ص٤٠.

45) المصدر السابق؛ ص٥٧.

46) المصدر السابق؛ ص٥٧.

47) الشكوكية والتسامح في القرن السابع عشر: ريتشارد تاك.

48) تبرير التسامح: سوزان مندوس؛ ص٢.

49) الفلسفة الحسّيّة.. التسامح والشكوكية وسياسة الذات عند مونتين: آلان ليفين؛ ص١٤-١٥.

50) التسامح: جون هورتون؛ ص٤٣٢.

51) أسس التسامح الليبرالي: ميرسر؛ ص٣٢٣.

52) أنماط الشكوكية: آناس، بارنز؛ ص١٤.

53) الشكوكية: ريتشارد بوبكين؛ ص٤٤٩.

54) المصدر السابق؛ ص٤٥٠.

55) المصدر السابق؛ ص٤٥٠.

56) أنماط الشكوكية: آناس، بارنز؛ ص١٤.

57) أنماط الشكوكية: آناس، بارنز؛ ص١٤./ إعادة اكتشاف الشكوكية القديمة في العصر الحديث: شميت؛ ص٢٢٦.

58) الشكوكية: بوبكين؛ ص٤٥٠.

59) القاموس التاريخي والنقدي: بيير بايل؛ ص١٩٤.

60) إن الإيبوك (الإحجام عن الحكم العقلي) في الشكوكية البيرونية كانت له معانٍ مختلفة، باختلاف المفكّرين؛ وعلى سبيل المثال: يرى كريستوفر هوكواي بأن الإحجام عن الحكم العقلي في التقليد البيروني يتطابق مع التخلّي عن السعي إلى الحقيقة، ويرى هوكواي بأن البيرونيين تخلّوا عن مشروع الاستعلام عندما بدا لهم بأن كل الأسئلة تبقى دون إجابة وافية [راجع: الشكوكية: كريستوفر هوكواي؛ ص٥]. أما مونتين؛ فيرى بأن الإحجام عن الحكم العقلي في أي موضع لا يعني التخلّي عن مشروع الاستعلام؛ أي: البحث عن الحقيقة، ففي رأيه أن ما يجعل البيرونية مختلفة عن غيرها هو أنها لا توافق على ما يخرج به أي موضوع بحثي، فيقول: «البيرونيون يجعلون مقدرتهم على الحكم العقلي على قدر كبير من الصرامة والاستقامة؛ بحيث تلاحظ كل شيء، لكنها لا تمنح موافقتها على أيّ شيء». [راجع: عواطفنا تنجرف بعيداً عنا: مونتين؛ ص٥٦٠]. وعلى أساس هذا الفَهْم، يمكن اعتبار البيروني شخصاً يبحث عن الحقيقة دون توقّف، ويشير مونتين إلى أن الهدف المعلن للبيرونيين يتمثّل في هزّ جميع المعتقدات التي يؤمن بها البشر حول الحقيقة [راجع: المصدر السابق؛ ص٥٦٠]. وعلى نحو موازٍ لوجهة نظر مونتين، يرى آناس وبارنز بأن «المستعلمين؛ أي: البيرونيين، يصرّون على الاستمرار في استعلامهم لأمرين: أنهم لم يكتشفوا هدف بحثهم، وأنهم لم يخلصوا إلى أن هذا الهدف عَصي على أي عملية لاكتشافه؛ ولذلك فليس لديهم أي رأي يُبدونه حول المسألة المَعنية في أيّ حين». [راجع: أنماط الشكوكية: آناس، بارنز؛ ص١].

61) الشكوكية: هوكواي؛ ص٥.

62) أنماط الشكوكية: آناس، بارنز؛ ص١٧./ الشكوكية: هوكواي؛ ص٥.

63) الفلسفة الشكوكية للجميع: بوبكين، سترول؛ ص٥٥.

64) الشكوكية: هوكواي؛ ص٦.

65) إعادة اكتشاف الشكوكية القديمة في العصر الحديث: شميت؛ ص٢٢٧.

66) المصدر السابق؛ ص٢٣٣.

67) المصدر السابق؛ ص٢٢٨.

68) الشكوكية والحداثة: ريتشارد بوبكين؛ ص١٥.

69) الفلسفة الشكوكية للجميع: بوبكين، سترول؛ ص٥٩.

70) إعادة اكتشاف الشكوكية القديمة في العصر الحديث: شميت؛ ص٢٢٩.

71) المصدر السابق؛ ص٢٣٧.

72) المصدر السابق؛ ص٢٣٧.

الشكوكية: بوبكين؛ ص٤٥٢.

73) المصدر السابق؛ ص٤٥٢.

74) الشكوكية والحداثة: بوبكين؛ ص٢٠-٢١.

75) المصدر السابق؛ ص٢١.

76) المصدر السابق؛ ص١٥.

77) صعود التسامح: هنري كامين؛ ص٧٧.

78) تاريخ الشكوكية من إيراسموس إلى ديكارت: ريتشارد بوبكين؛ ص٤٤.

79) دفاع عن ريموند سيبوند: ميشيل دي مونتين؛ ص٤٩١.

وعلى الرغم من أن الخبراء يتفقون على أن مونتين كان شكوكيا، فهم ينقسمون حول ما إذا كان شكوكيا أكاديميا أم بيرونيا: إذا يعتقد بوبكين بأن مونتين كان شكوكيا بيرونيا، ويشير إلى أن عمل مونتين على إعادة الحيوية لبيرونية سيكستوس إمبريكوس، في عصر كان فيه النموذج

الفكري للقرن السادس عشر يخسر مكانته، يجعله خليقاً بأن يُعدّ ضمن المفكّرين الذين لعبوا أهم الأدوار في صياغة الفكر الحديث [راجع: تاريخ الشكوكية: بوبكين]. ويعبّر بوبكين عن ذلك بقوله: «أصبح الكتاب العبقري (دفاع عن ريموند سيبوند) بمثابة رصاصة الرحمة لعالم فكري بأكمله، كما كان الرحم الذي نما فيه الفكر الحديث؛ حيث أدّى إلى محاولات، توزّعت على نقض البيرونية الجديدة، أو البحث عن سبيل للعيش معها». [المصدر السابق؛ ص٥٥]. ومن جهة أخرى، يحاجج ليفين بأن مونتين كان شكوكياً أكاديمياً [راجع لكتاب ليفين التالية: مفهوم مونتين حول الذات.. أساس غير حقوقي للتسامح؛ الشكوكية والذات والتسامح في الفكر السياسي لمونتين؛ الفلسفة الحسيّة.. التسامح والشكوكية وسياسة الذات لدى مونتين]. ويرى ليفين بأنه: «على الرغم من أن مونتين يستخدم الحجج البيرونية والنمط البيروني في كتابه «الدفاع» فإنه - وخلافاً للبيرونيين - يركّز استعلامه على الأمور البشرية. إن مونتين لم يناقش - قطّ - الشكوكية الأكاديمية على صعيد الثيمات، وذلك لأنه من الشكوكيين الأكاديميين». [راجع: الشكوكية والذات والتسامح في الفكر السياسي لمونتين: ليفين؛ ص٥٦-٥٧].

ومع ذلك، فإن تمييز مونتين كأحد أتباع المدرسة الأكاديمية أو المدرسة البيرونية ليس غرضنا من هذه الدراسة، ولا سيما على ضوء ما يشير إليه آناس وبارنز من أن «المراقب الخارجي لا يرى إلا القليل من الاختلاف بين الشكوكيين الأكاديميين وأقرانهم البيرونيين»، ومن المهمّ في هذه الدراسة، ووثيق الصلة بموضوعها، أن يُشار إلى مونتين كأحد مفكّري الشكوكية [راجع: أنماط الشكوكية: آناس، بارنز؛ ص١٤].

80) دفاع عن ريموند سيبوند: مونتين؛ ص٤٩٢.

81) المصدر السابق؛ ص٥٥٧.

82) المصدر السابق؛ ص٥٥٧.

83) المصدر السابق؛ ص٥٠٠.

84) تاريخ الشكوكية من إيراسموس إلى ديكارت: بوبكين؛ ص٤٦.

85) دفاع عن ريموند سيبوند: مونتين؛ ص٥٥٩.

86) المصدر السابق؛ ص٥٦٠.

87) تاريخ الشكوكية من إيراسموس إلى ديكارت: بوبكين؛ ص٤٧.

88) دفاع عن ريموند سيبوند: مونتين؛ ص٥٠١.

89) المصدر السابق؛ ص٥٠٢.

90) الفلسفة الحسّيّة: ليفين؛ ص٥٧.

91) دفاع عن ريموند سيبوند: مونتين؛ ص٥٢٦.

92) مشاعرنا تنجرف بعيداً عنا: مونتين؛ ص١١.

93) التسامح: أوبرديك؛ ص٧٣.

94) الشكوكية والذات والتسامح في الفكر السياسي لمونتين: آلان ليفين؛ ص٥٨.

95) المصدر السابق؛ ص٥٨.

96) دفاع عن ريموند سيبوند: مونتين؛ ص٦٦٣.

97) المصدر السابق؛ ص٦٦٣.

98) المصدر السابق؛ ص٦٦٤.

99) المصدر السابق؛ ص٦٦٤.

100) المصدر السابق؛ ص٦٧٤.

101) المصدر السابق؛ ص٦٧٣.

102) المصدر السابق؛ ص٦٧٩.

103) الفلسفة الحسّيّة: ليفين؛ ص٥.

104) المصدر السابق؛ ص٧.

105) المصدر السابق؛ ص٧.

106) مقدّمة سكريتش في ترجمته لمقالات مونتين الكاملة؛ ص–xiii xlviii, xxxix.

107) الفلسفة الحسّيّة: ليفين.

108) التسامح: أوبرديك؛ ص٧٣.

109) الفلسفة الحسّيّة: ليفين؛ ص٦٤-٦٥.

110) الشكوكية والذات والتسامح: ليفين؛ ص٦٤-٦٥.

111) الشكوكية والذات والتسامح في الفكر السياسي لمونتين: ليفين.

112) دفاع عن ريموند سيبوند: مونتين؛ ص٥٤٣.

الفصل الثالث: الحصافة والتسامح.. جون لوك نموذجاً

إنك تنسى أن الخليقة لم تأتِ لمنفعتك، فأنت موجود من أجل الكون.[113] (أفلاطون).

ليس هنالك أيّ شيء مما يُدعى الغاية النهائية، ولا الهدف الأقصى، ولا الخير الأسمى، ولا الصالح العامّ، مما تحدّثت عنه كُتُب الأقدمين من فلاسفة الأخلاق.[114] (هوبز).

أشرنا في موضع سابق إلى وجود حلّ آخر لمفارقة التسامح، يمكن العثور عليه في حجّة، تقوم على أساس مبدأ الحصافة؛ فالحصافة تنصح المرء، في جوهرها، بأن يأخذ في الحسبان نتائج التصرّف بتسامح تجاه (غرض) التسامح المَعني؛ فمَن يستهجن أحد المعتقدات أو التصرّفات ربما يرغب بقَمْعه، لكن تحليلاً بسيطاً للتكلفة والمنفعة يكفي لمَنْعه من التصرّف على نحو متعصّب؛ إذ يلاحظ الشخص المُستهجِن أن تكلفة التصرّف على نحو متعصّب أكبر بكثير من المنافع التي يمكن جَنْيها من قَمْع غرض التسامح.

وقد يُحاجج البعض بأن هذا الحساب البسيط للتكلفة والمنفعة لا يؤدّي - بالضرورة - إلى التسامح، فقبل أن ينتهي الأمر بالمرء إلى التسامح لا بدّ من توفّر حالة ذهنية معيّنة، توفّر إمكانية بروز التسامح، وهذه الحالة الذهنية تتّصل بكيفية نظر المرء إلى النزاع:[115] فإذا كان يُنظَر إلى النزاع كانحراف عن الحالة الطبيعية للأمور، فمن الصعب الحصول على مبرّر للتسامح استنادا إلى الحصافة، ويكمن سبب ذلك في أن مَن يعتقد بأن النزاع انحراف عن الحالة الطبيعية للأمور يميل إلى رفض النزاع عوضاً عن القبول به، وعلى هذا الأساس، فإنه يُنظر إلى النزاع كأمر غير مشروع.[116] أما إذا كان يُنظر إلى النزاع كأمر طبيعي، ينتج من سعي الأفراد إلى غاياتهم المختلفة، فعندها يكون من الأسهل تحقيق التسامح على أساس الحصافة؛ وفي هذه الحالة، فإن مَن يعتقد بأن التسامح واقع لا محالة، سيسعى إلى التكيّف معه، ولا شك في أن التسامح يُعدّ من سُبُل هذا التكيّف.[117]

إن هذه الحالة الذهنية، والتي تُعدّ النزاع أمراً طبيعياً، هي ظاهرة حديثة، لم تبرز إلا بعد التخلّي عن الفلسفة السياسية الكلاسيكية؛ وإذا أردنا أن نحصل على فَهْم أفضل لكيفية تحقّق استناد التسامح إلى الحصافة في العصر الحديث، فيجب علينا أن نحلّل - بشكل موجز -

إنك تنسى أن الخليقة لم تأتِ لمنفعتك، فأنت موجود من أجل الكون.[113] (أفلاطون).

ليس هنالك أيّ شيء مما يُدعى الغاية النهائية، ولا الهدف الأقصى، ولا الخير الأسمى، ولا الصالح العامّ، مما تحدّثت عنه كُتُب الأقدمين من فلاسفة الأخلاق.[114] (هوبز).

أشرنا في موضع سابق إلى وجود حلّ آخر لمفارقة التسامح، يمكن العثور عليه في حجّة، تقوم على أساس مبدأ الحصافة؛ فالحصافة تنصح المرء، في جوهرها، بأن يأخذ في الحسبان نتائج التصرّف بتسامح تجاه (غرض) التسامح المَعني؛ فمَن يستهجن أحد المعتقدات أو التصرّفات ربما يرغب بقَمْعه، لكن تحليلاً بسيطاً للتكلفة والمنفعة يكفي لمَنْعه من التصرّف على نحو متعصّب؛ إذ يلاحظ الشخص المُستهجِن أن تكلفة التصرّف على نحو متعصّب أكبر بكثير من المنافع التي يمكن جَنْيها من قَمْع غرض التسامح.

وقد يُحاجج البعض بأن هذا الحساب البسيط للتكلفة والمنفعة لا يؤدّي - بالضرورة - إلى التسامح، فقبل أن ينتهي الأمر بالمرء إلى التسامح لا بدّ من توفّر حالة ذهنية معيّنة، توفّر إمكانية بروز التسامح، وهذه الحالة الذهنية تتّصل بكيفية نظر المرء إلى النزاع:[115] فإذا كان يُنظَر إلى النزاع كانحراف عن الحالة الطبيعية للأمور، فمن الصعب الحصول على مبرّر للتسامح استنادا إلى الحصافة، ويكمن سبب ذلك في أن مَن يعتقد بأن النزاع انحراف عن الحالة الطبيعية للأمور يميل إلى رفض النزاع عوضاً عن القبول به، وعلى هذا الأساس، فإنه يُنظر إلى النزاع كأمر غير مشروع.[116] أما إذا كان يُنظر إلى النزاع كأمر طبيعي، ينتج من سعي الأفراد إلى غاياتهم المختلفة، فعندها يكون من الأسهل تحقيق التسامح على أساس الحصافة؛ وفي هذه الحالة، فإن مَن يعتقد بأن التسامح واقع لا محالة، سيسعى إلى التكيّف معه، ولا شك في أن التسامح يُعدّ من سُبُل هذا التكيّف.[117]

إن هذه الحالة الذهنية، والتي تُعدّ النزاع أمراً طبيعياً، هي ظاهرة حديثة، لم تبرز إلا بعد التخلّي عن الفلسفة السياسية الكلاسيكية؛ وإذا أردنا أن نحصل على فَهْم أفضل لكيفية تحقّق استناد التسامح إلى الحصافة في العصر الحديث، فيجب علينا أن نحلّل - بشكل موجز -

المبادئ الرئيسة للفلسفة الكلاسيكية.

إن تحليل فلسفة اثنين من الفلاسفة الكلاسيكيين (أفلاطون وأرسطو تحديداً) سيبيّن لنا بأنه على الرغم من تباين أسلوبيهما في التعامل مع النزاع، فإن كليهما لم يرحبا بالتسامح في الدولة المدينة (polis)؛ إذ كانا يعتقدان سوية بأن النزاع فيها انحراف عن الحالة الطبيعية للأمور.[118]

النموذج القديم

إذا أردنا أن نفهم موقف الأقدمين في ما يتعلّق بالنزاع، فلا بدّ - أولاً - من فَهم فلسفتهم الأخلاقية والسياسية، وهذا الفَهم يحتاج إلى الاطّلاع على آرائهم بشأن الطبيعة البشرية. وأول ما يجب أن يُقال حول آراء الأقدمين بشأن الطبيعة البشرية أنهم كانوا يعتقدون بأن الإنسان كائن اجتماعي بطبعه؛ إذ أسهمت الطبيعة في تشكيل الإنسان إلى مدى بعيد، لا يستطيع معه أن يعيش، أو أن يعيش على نحو جيد، خارج إطار المجتمع.[119] ويصنّف أفلاطون وأرسطو كلاهما البشر كحيوانات اجتماعية؛ ففي (تاريخ الحيوانات) يضع أرسطو الكائنات البشرية ضمن فئة الحيوانات القطيعية، ولهذه الفئة صفة مميّزة، تتمثّل في أنها تعيش سوية ضمن قطعان وأسراب وغيرها من أشكال الأوساط الاجتماعية. ومن الحيوانات القطيعية ما يتشارك صالحاً عاماً، ويعمل من أجله، كالنحل والنمل، ويدعو أرسطو هذه الأنواع من الحيوانات "الحيوانات السياسية" (zoon politikon)، وهنالك أنواع أخرى من الحيوانات القطيعية، كالبقر والخنازير، ما لا يسعى إلى صالح عامّ، وإنما يسعى إلى مصالح شخصية، ويرى أرسطو بأن البشر يجمعون بين الصفات المميّزة لكلا المجموعتين.[120]

وبحسب المدى الذي يكون فيه البشر حيوانات اجتماعية، فإن المجتمع، أو الدولة المدينة (polis)، يُنظَر إليه ككيان، خلقته الطبيعة (phusis)، وليس ناتجاً عن اتّفاق (nomos). وهكذا فإن اجتماعية البشر لا تنبثق من الحساب العقلاني للمنافع التي يمكن جَنيها، بفضل العيش مع الآخرين، وإنما يتمتّع البشر بهذه المنافع، بفضل مَيلهم الطبيعي إلى العيش في المجتمع؛ فالصداقة والحبّ والإخاء جميعها أمور طبيعية عندهم، مثلها مثل الاعتبارات المتعلّقة بمصالحهم المادّية.[121] ويعبّر أرسطو عن ذلك بقوله: "إن مَن (لا مدينة له) بسبب الطبيعة، لا الصدفة، هو إمّا شخص محروم، وإما كائن أسمى من بني البشر"،[122] فالإنسان الذي يعيش خارج إطار المجتمع ليس إنسانا كاملاً.

إن الدولة المدينة لا تساعد البشر فحسب في تسهيل تلبية هذه الاحتياجات المادية التي يتشاركونها مع الحيوانات القطيعية الأخرى، وإنما تساعد - أيضاً، وهو الأهمّ - في تلبية احتياجاتهم الحصرية، بحكم طبيعتهم الفريدة، وهي تحديداً: امتلاك العقل والقدرة على الكلام. وإن قدرة البشر الفريدة على المحاكمة العقلية والكلام ينتج عنها حاجة رئيسة إلى المعرفة. وبما أن هذا الأمر هو ما يجعل البشر مختلفين عن الحيوانات الأخرى جميعها، فلا بدّ أن تصبح المعرفة الكاملة غاية لهم. وبتعبير آخر: إن الحياة التي لا تقوم على الإجبار الذي تمارسه الضرورات الطبيعية، وإنما على ما يُمليه العقل، هي حياة تناسب البشر؛ وعلى هذا الأساس، فعلى الرغم من أن الدولة المدينة ظهرت أول الأمر لجعل العيش ممكناً، فإنها أصبحت - في ما بعد - تخدم هدف جعل "العيش بشكل جيد" ممكناً. [123]

وبما أن الصفة المميزة للبشر هي امتلاكهم للعقل، فإن الأقدمين رأوا بأن حياة التفكّر (vita contemplativa) هي أرقى أشكال العيش.[124] فهذه الحياة من شأنها أن تجعل الإنسان قادراً على معرفة ماهية الكون (cosmos)، أو الكلّ، وهو أمر كان يتبوأ موقعاً مصيرياً لدى الأقدمين، لاعتقادهم بأن الأجزاء لا يمكن فَهمها بمعزل عن الكلّ. وكان أفلاطون وأرسطو يعتقدان بأن الكلّ سابق للأجزاء، ولا يمكن معرفة الأجزاء إلا وفقاً لعلاقتها مع الكلّ؛ فلا يمكن للمرء أن يفهم موقعه في الكلّ إلا بعد أن يستوعب ماهية الكلّ. وفي هذا المنحى، كان الأقدمون إذا تفكّروا في الكلّ، رأوا فيه نظاماً تسلسلياً، فالأجزاء المتفاوتة جرى تنظيمها بشكل تسلسلي على نحو ينسجم مع الطبيعة تماماً؛ وما يصحّ على الكلّ، كان لا بدّ أن يصحّ على الأجزاء أيضاً. وعلى هذا الأساس، فإن البشر والدولة المدينة تشكّلا من أجزاء متفاوتة. وكما يلمّح ستراوس في أحد كتاباته، فإن السعادة (eudemonia) لكل من البشر والدولة المدينة يمكن تحقيقها، من خلال تنظيم المكوّنات الجزئية لهما، على نحو يماثل نموذج الكون (cosmos).[125]

ويرى أفلاطون أن الأجزاء المشكّلة للروح البشرية هي: الجزء العقلاني، والجزء الروحاني، والجزء الرغائبي.[126] وإن إنشاء العدل ضمن الفرد هو تطبيق نظام وحكم طبيعي بين الأجزاء المختلفة للروح.[127] والشكل المحدّد الذي يتّخذه العدل ضمن الفرد هو الحكم المطلق للجزء العقلاني، بالتعاون مع الجزء الروحاني على الجزء الرغائبي. وبالتوازي مع أجزاء

الروح البشرية، توجد ثلاثة طبقات مميزة في الدولة المدينة: الحكماء، والشجعان، والطموحون: فالحكماء هم مَن يُهيمن في أرواحهم الجزء العقلاني على باقي الأجزاء الأخرى للروح؛ أما الشجعان؛ فإن الجزء الروحاني يتسيّد لديهم على باقي الأجزاء؛ وأما الطموحون؛ فهم مَن تحكمهم الأجزاء الرغائبية من أرواحهم. ويرى أفلاطون بأن هنالك أربعة فضائل في الدولة المدينة في ما يتعلّق بهذه الطبقات الثلاث، وهي: الحكمة، والشجاعة، وضبط النفس، والعدل؛[128] وكل فضيلة من الفضائل الثلاث الأولى تنتمي إلى طبقة من واحدة من طبقات الدولة المدينة: فالحكمة فضيلة الحكماء، والشجاعة فضيلة الشجعان، وضبط النفس فضيلة الطموحين؛ أما الفضيلة الرابعة (العدل)؛ فيرى أفلاطون بأنها السبب والشرط النهائي لوجود كل الفضائل الأخرى.[129] وبتعبير مختلف، فإن العدل هو ما يحدث عندما تتواجد الفضائل الثلاث الأخرى سوية على نحو متناغم، فالعدل في الدولة المدينة هو النظام التسلسلي المتناغم بين الطبقات الثلاث؛ ووفقاً لذلك، فإن الدولة المدينة إذا أرادت أن تكون عادلة، فلا بدّ أن يكون الحكماء هم مَن يحكمها، والشجعان هم مَن يساعد الحكماء في الحكم، والطموحون هم مَن يتولّى شؤون التجارة؛ ويعبّر أفلاطون عن ذلك بقوله:

> هنالك ثلاث طبقات مميزة؛ ويحدث الضرر الأعظم للدولة إذا تدخّلت أي طبقة منها في عمل الأخرى، أو إذا تغيّرت أي طبقة منها إلى طبقة أخرى. ومن جهة أخرى، فإذا قام كلّ من التاجر والمساعد والوَصي بعمله، فهذا هو العدل الذي يجعل المدينة عادلة.[130]

وفي المجال ذاته، كان أرسطو يعتقد أيضاً بالنظام التسلسلي للروح البشرية، لكنه قسمها إلى جزءين: عقلاني ولاعقلاني،[131] والعقلاني يتكوّن من جزءين: نظري وعملي، واللاعقلاني يتكوّن من جزءين: غذائي ورغائبي. وينسجم مع التقسيم الرئيس للروح البشرية تقسيم آخر للفضائل، ولذلك يوجد نوعان من الفضائل: فكرية وأخلاقية؛ فالفضائل الفكرية (كالحكمة والحصافة والفَهم) تنتمي إلى الجزء العقلاني من الروح، وأما الفضائل الأخلاقية (كالشجاعة وضبط النفس والتحرّر)؛ فتنتمي إلى الجزء اللاعقلاني من الروح.[132]

وتهتمّ الفضائل الأخلاقية بالمتعة والألم، ويمكن القول - بشكل عام،

واستناداً إلى هذا المعنى - أن أي فضيلة أخلاقية تستند إلى العمل بشكل صحيح، على ضوء المتعة أو الألم. ويرى أرسطو بأن العمل على النحو الصحيح، أي: أن يكون المرء فاضلاً من الناحية الأخلاقية، يكمن في اتّخاذ وجهة وسطى بين رذيلتين: بين الإفراط والتفريط؛ وعلى هذا الأساس، فإن الفضيلة (arete) حالة وسطى، ويرى أرسطو بأن العثور على الوسط، أي: اتخاذ قرارات عادلة في ما يتعلّق بالمتعة والألم، تتطلّب تفكيراً متأنّياً، لكن الافتقار إلى العقل يجعل الجزء اللاعقلاني من الروح البشرية عاجزاً عن إنجاز هذه المهمّة وحده، ولذلك فلا بدّ من خضوع الجزء اللاعقلاني لسيطرة الجزء العقلاني، إذا أراد الإنسان أن يحقّق الخير الأخلاقي.[133] ويتّفق أرسطو مع أفلاطون في اعتقاده بأن الجزء العقلاني يجب أن يتسيّد على الجزء اللاعقلاني؛ ولذلك ففي الدولة المدينة يجب مَنْح المواطنية لمَن يمتلكون إمكانية التفكير العقلاني المتأنّي.

ويرى أرسطو بأن كون المرء مواطناً يمنحه الحقّ في حصّة من مناصب التفكير المتأنّي والعدل؛[134] وفضلاً عن ذلك، يرى أرسطو بأن المرء يكون مواطناً صالحاً، إذا كان يتمتّع بفضيلة أن يَحكُم، وأن يُحكَم.[135] وعلى هذا الأساس، يرى أرسطو بأن المواطنين متساوون في امتلاك مَلَكَة التفكير المتأنّي العقلاني، ولذلك فليس من الظلم أن يُحكَم (المواطن) من قِبَل مواطن آخر، لكن (الإنسان) يمكنه أن يحكم العبيد على نحو استبدادي؛ لأنهم يفتقرون إلى مَلَكَة التفكير المتأنّي. ويمكننا أن نلاحظ هنا بأن أرسطو، وبالمقارنة مع ما يراه أفلاطون، يخفّض عتبة مؤهّلات الحاكم، فامتلاك الفضائل (كالحصافة) التي تنتمي إلى الجزء العملي من الجزء العقلاني للروح تكفي ليصبح المرء مواطناً يَحكُم ويُحكَم في الآن ذاته. فإذا أراد المرء أن يكون حاكماً في الدولة المدينة، فلن يحتاج - كما يرى أرسطو - إلى امتلاك الحكمة التي هي فضيلة الحكماء، والذين هم الفلاسفة تحديداً.

وعلى الرغم من هذه الاختلافات بين أفلاطون وأرسطو، والتي ربّما لا تتجاوز التفاصيل، فهما يستمزان في الاتفاق على النقاط الرئيسة؛ وهذه النقاط الرئيسة تتضمّن: الاعتقاد بنظام تسلسلي في الطبيعة، وتناغم الأجزاء غير المتساوية، واتّفاق مصالح كل الأجزاء ضمن نظام تسلسلي متناغم، وفي هذا النظام تتمّ تلبية مصالح كل جزء من الأجزاء. ووفقاً للنظام المثالي الأفلاطوني تكمن المصلحة الرئيسة للحاكمين/ الفلاسفة في التفكير المتأنّي، ولا يمكن تلبية هذه المصلحة إلا من خلال الراحة التي

تتوفّر، بفضل الأمان والخدمات التي يقدمها المساعدون والتجّار. وتكمن مصلحة التجار في السيطرة على رغباتهم، ولا يمكن تدبّر ذلك إلا من خلال القيادة التي يقوم بها الفلاسفة، بالتعاون مع المساعدين.

ويرى أفلاطون بأن الفرد لا تكون له قيمة إلا وفقاً للمدى الذي يكون فيه جزءاً من كيان أكبر، وهو: المجتمع؛ ويتمّ ترتيب العلاقات بين أعضاء المجتمع بحسب نمط النظام المتناغم الموجود في الكون، وهو نظام تسلسلي، ليس ناتجاً عن الصدفة العمياء، وإنما هو ناتج عن تصميم ذكي. وبما أن المجتمع جزء من الكون، فإنه لا يحيد عن محاكاة الخطة الإلهية الموجودة في الكون، ولهذا فإن العلاقات في المجتمع يجب أن تكون تسلسلية أيضاً.

إن النزاع لا يوجد في الكون، فكل جزء منه يتولّى مهمّة ما، وكل الأجزاء تؤدّي مهماتها على نحو متناغم. وعندما يقوم أعضاء المجتمع بمحاكاة هذا النظام الإلهي في علاقاتهم، يظهر حينها المجتمع العادل؛ ويقوم بمهمّة تأسيس هذا النظام العادل، والمحافظة عليه في المجتمع: "الأوصياء" كما في (الجمهورية)، و"رجل الدولة الحقيقي" في (رجل الدولة)، والقانون في (القوانين).[136] وعلى أساس هذا الفَهم للفرد وموقعه في المجتمع لا يبقى بعدها مجال لـ"النزاع المشروع"، فالنزاع ضدّ الطبيعة، ولذلك فإنه يتطابق مع الظلم، ولا بدّ من إقامة العدل في المجتمع مهما كان الثمن. وعلى أساس هذا الفَهم للفرد وموقعه في المجتمع يتّضح أن هذه الفلسفة المترابطة، والصارمة في الحين ذاته، لا يمكنها أن تقدّم أساساً لتبرير التسامح على أساس الحصافة؛ ففي الحقيقة، إن إقامة التسامح على أساس الحصافة - ربّما - لا يمكن تحقيقه إلا برفض آراء أفلاطون.[137]

أما بالنسبة لفلسفة أرسطو؛ فأول ما يجب أن يُقال في هذا الشأن هو أنه يعمل أيضاً ضمن حدود النموذج الكلاسيكي؛ إذ يشدّد أرسطو، كما فعل أستاذه، على نظام الكون، وهو يشتقّ من هذا النظام مقدّمة منطقية، تنصّ على أن كل شيء له غاية، يتطوّر نحوها، فلا شيء في الكون ناتج عن الصدفة العمياء. ووفقاً لوجهة النظر الغائية للطبيعة: عندما يحقّق أمر ما غايته، فإنه يحقّق السكينة؛ وفي نقطة السكينة يقوم كل شيء بأداء غايته على نحو متكامل، يتناغم مع باقي الأشياء الأخرى. ويرى أرسطو بأن وصول الشيء إلى مرحلة الأداء المتكامل لمهمّته يؤدّي إلى تحقيق الفضيلة.

إن هذه الحالة المثالية للأمور لا تؤدي بأرسطو إلى رَفْض وجود النزاع بين أعضاء المجتمع؛[138] إذ يمكن القول نظرياً بأنه قد يكون من المرغوب إقامة المجتمع على أساس الفضيلة، فلا يشهد أي نزاع إطلاقاً، لكنه سيكون - حينها - مجتمعاً من الفلاسفة، وأرسطو يرى بأنه لا يمكن ظهور مجتمع من الفلاسفة؛ لأن مثل هذا المجتمع لا يمكنه أن يحقّق الاكتفاء الذاتي. إننا نحتاج إلى مجتمع، يتكوّن من أفراد ذوي مهارات مختلفة، مجتمع يحتوي بشراً طبيعيين، لا يحرزون الفضيلة على نحو عالي الكفاءة؛ وفي هذا المجتمع، لا مفرّ من نشوب النزاع بين مصالح الأفراد، وللتخلّص من هذا النزاع لا بدّ من التدخّل المستمرّ للحاكمين، وهو أمر - ربّما - لا يكون ملائماً في جميع الحالات، ولهذا فإن مَن يعدّون الفضيلة غايتهم الأولى في الحياة، يتوجّب عليهم الانخراط في النظام السياسي.

ربّما يمكن القول بأن ظهور نظرية متكاملة للتسامح القائم على الحصافة لم يصبح أمراً ممكنا إلا بعد التطوّر الذي لحق بهذا الجانب من أفكار أرسطو، وهيمنة هذا التطوّر في أوائل العصر الحديث. وفي الحقيقة، إن إحدى الميزات الرئيسة للفكر السياسي الحديث تتمثّل في المشروعية التي اتّصف بها مفهوم النزاع خلال القرن السادس عشر وما بعده.

النموذج الحديث

إن الأفكار حول الفرد، والمجتمع، والدولة، التي تطوّرت منذ القرن السادس عشر وما تلاه تأخذ مسمّى "النظرية السياسية الحديثة"؛ وقد بدأ الأمر مع نيكولو ماكيافيلي (١٤٦٩-١٥٢٧)، وسلسلة من "المفكّرين السياسيين" من أمثال ميشيل دي مونتين، وتوماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩)، وجون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤)، وقد رفض هؤلاء المخطّط الكلاسيكي الذي يشدّد على "الفضيلة"، وعدّوه مخطّطاً يفتقر إلى الواقعية.[139]

إن رفض النموذج الكلاسيكي من قِبَل المفكّرين المحدثين كان يستند - بشكل رئيس - إلى ما تحمله هذه المجموعة من أفكار بشأن طبيعة البشر. وكان رائد النمط الحديث للتفكير، المفكّر الفلورنسي ماكيافيلي، يعتقد بأن البشر أشرار بالضرورة، ولا يتحفّزون إلا بتأثير السعي إلى المكسب الشخصي؛ ولهذا فإن ماكيافيلي ينظر إلى الطبيعة البشرية كخليط غير مستقرّ من الحماقة، وحبّ المال، والخبث؛ وهو يعبّر عن رأيه هذا بقوله:

> يمكننا أن نقول عن البشر - بشكل عامّ - إنهم: لا يُقدّرون بالفضل، ومتقلّبون، ومراؤون ومنافقون، ويتحاشون الخطر،

> ويتحفسون للمكاسب. وإذا ما أحسنتَ إليهم، فسيتبعونك، ويعرضونَ عليك دماءهم وممتلكاتهم وأرواحهم وأطفالهم، وذلك ما دامت حاجتك إليهم بعيدة، أما إذا قرُبت هذه الحاجة، فسيتمرّدون عليك.[140]

ويرى ماكيافيلي بأن البشر يُقيّمون الأشياء الدنيوية إلى درجة كبيرة، تجعلهم "ينسون موت الأب على نحو أسرع بكثير من نسيانهم لخسارة إرثه".[141]

وهذه النظرة التشاؤمية للطبيعة البشرية تقود ماكيافيلي إلى الاعتقاد بأن المجتمع البشري ليس كياناً طبيعياً، وإنما نتيجة لميثاق؛ فالبشر لم ينخرطوا في المجتمع كنتيجة لحبهم الطبيعي للاختلاط، وإنما كنتيجة لحساب المنافع المادّية التي يمكنهم جَنيها من ذلك. ويرى ماكيافيلي بأن المنافع الرئيسة التي يمكن التمتع بها بفضل العيش ضمن مجتمع تتمثل في الأمان والحماية؛ وعلى هذا الأساس، فإن ماكيافيلي يرى بأن البشر أصبحوا سياسيين، لا من أجل التفوّق بطبيعتهم ضمن المجتمع كما اعتقد الأقدمون، وإنما لأن حبهم للسلطة والسمعة مَقرون برغبة فطرية للسيطرة والهيمنة على الآخرين. وقد ذكرنا سابقاً بأن الأقدمين كانوا يرون بأن غاية الفرد (telos) تملي عليه طريقة عيشه لحياته؛ لكن ماكيافيلي كان يعتقد بأن الضرورة، لا الغاية الأخلاقية لتحقيق غاية الفرد، هي التي تحدّد المسار الصحيح للتصرّف في كل من الحياة الشخصية والحياة السياسية. ويشير ستراوس إلى أن ماكيافيلي كان يعتقد بأن "الفلسفة السياسية الكلاسيكية حدّدت وجهتها وفقاً للكيفية التي ينبغي أن يعيش بها المرء حياته؛ وإن السبيل الصحيح لطرح السؤال عن النظام الصحيح للمجتمع، يقوم على تحديد المرء لوجهته وفقاً للطريقة التي يعيش بها الناس حياتهم فعلياً".[142] وقد عبّر ماكيافيلي عن هذه النقطة على النحو التالي:

> لقد تخيّل الكثيرون جمهوريات ودولاً لم يرها أحد، أو لم يُنقَل لنا أنها وُجدت بشكل حقيقي؛ فهنالك بَون واسع بين كيفية عيش المرء لحياته وبين الكيفية التي ينبغي أن يعيش بها، ولذلك فمَن يتخلّى عمّا تمّ فعله من أجل ما ينبغي أن يتمّ فعله، إنما يتسبّب بدمار أحواله عوضاً عن صونها.[143]

وعلى صعيد مشابه، كان ميشيل دي مونتين يعتقد بأن البشر أقرب إلى الحيوانات من الكائن الأخلاقي الذي تكلّم عنه الأقدمون، والذي يسعى إلى تحقيق غايته المتمثلة في عيش حياة الفضيلة والأخلاق. ولقد اعتقد الأقدمون بأن امتلاك البشر للعقل والقدرة على الكلام جعلهم أرفع شأناً من كل الحيوانات الاجتماعية الأخرى، ولذلك كان لزاماً عليهم أن يعيشوا حياة أخلاقية. وكما أشرنا حين عرضنا لدفاع مونتين عن التسامح استناداً إلى الشكوكية، فإنه لم يقتصر على الاعتقاد بأن البشر ليسوا أرفع شأناً من الحيوانات وحسب، وإنما كان يعتقد أيضاً بأن البشر أسوأ من الحيوانات، عندما يتعلّق الأمر بالسيطرة على رغباتهم.[144]

ثم جاء توماس هوبز؛ ليقتفي أثر ماكيافيلي ومونتين، فاعتنق أيضاً وجهة نظر متشائمة حول الطبيعة البشرية؛ فشدّد أيضاً على الجوانب الحيوانية للبشر عوضاً عن صفتهم المميزة؛ أي: العقل. وكان هوبز يرى بأن البشر لا يتحفّزون بتأثير المُثل الأخلاقية التي يمكن اكتشافها بالمحاكمة العقلية، وإنما بتأثير سبب نفساني، يتمثل في الرغبة بصيانة الذات.[145] فليست الرغبة الطبيعية بالاختلاط الاجتماعي، وإنما الخوف من التعرّض لميتة عنيفة، هي ما يجعل البشر يسعون إلى ملجأ في إطار دولة (commonwealth)؛ فالأمان والحماية، وليس البحث عن بيئة جديدة، يمكن فيها للبشر أن يرقوا فيهما طبيعتهم، هما المنفعتان الرئيستان اللتان يقدّمهما المجتمع. ويرى هوبز بأن (الهناء) هو هدف الحياة؛ وخلافاً للفلاسفة التقليديين الذين كانوا يعتقدون بأن السعادة تقوم على (الفضيلة) بشكل رئيس، كان هوبز يعتقد بأن "(النجاح المستمر) في تحصيل الأشياء التي يرغب بها المرء من حين لآخر، أي: الازدهار المستمر، هو ما يدعوه المرء (الهناء)".[146]

ولتحقيق الهناء، فإن البشر لا يحتاجون إلى الفضيلة، وإنما إلى القوّة، و"قوّة الإنسان، (بمعناها الشامل)، هي وسائله الراهنة لتحصيل منفعة مستقبلية واضحة".[147] ولهذا فإن الميل العام للبشر يتمثّل في "الرغبة المستمرّة التي تهدأ بالمزيد والمزيد من القوّة، وهي رغبة لا تنتهي إلا عند الموت".[148] وعلى الرغم من ذلك، فإن هوبز لا يعتقد بأن هذه الرغبة بالمزيد من القوّة تنتج دائماً عن الرغبة بالمزيد من المتعة الشديدة، فالبشر يمكن إشباع رغباتهم بمستوى من البهجة، بلغوه فعلاً، وهم يعانون من القلق، بسبب عدم قدرتهم على ضمان استمرار التمتّع بهذه البهجة، ولهذا فإنهم يسعون إلى المزيد من القوّة لضمان الإشباع المستقبلي؛ وعلى هذا

الأساس، فإن الدولة ليست مدرسة يجري تعليم الفضيلة فيها كوسيلة لضمان الهناء المستمرّ، فـ"أعظم قوى الإنسان، وهي القوى المكوّنة من مجموع قوى معظم البشر، هي التي تتوخد بشكل توافقي ضمن شخص واحد، طبيعي أو مَدَني، يمكنه استخدام جميع قواهم، بحسب مشيئته؛ ومَثَل هذه القوّة: قوّة الدولة".[149]

ورداً على ادّعاء الأقدمين بأن غاية الفرد تكمن في إدراك معنى الكون التسلسلي المتناغم، وبالتالي: معرفة الموقع المناسب للمرء في هذا النظام، يشدّد هوبز على عدم وجود تناغم طبيعي بين الذهن البشري والكون.[150] وخلف تشديد هوبز هذا يقف إيمانه بالنموذج النيوتني الذي يقدّم شرحاً ميكانيكياً للكون، ويتلخّص هذا النموذج بأن الكون يجب فَهْمه على أنه مجموعة من الأجسام التي تتحرّك بشكل دائم دون هدف؛ وهذا الموقف يتعارض - بشكل جذري - مع الفَهْم الأرسطي للكون، والذي يرى بأن كل الأشياء تتحرّك نحو هدف ما، ثمّ تسكن. وعلى هذا الأساس، فإن هوبز يرفض وجود غاية يسعى إليها البشر، فـ"ليس هنالك أي شيء ممّا يُدعى الغاية النهائية، ولا الهدف الأقصى، ولا الخير الأسمى، ولا الصالح العام، ممّا تحدّثت عنه كُتُب الأقدمين من فلاسفة الأخلاق".[151]

وهكذا فإن الفلسفة السياسية الحديثة تشكّل انقطاعاً عن الفلسفة السياسية القديمة في ما يتعلّق بكل من: الافتراضات الرئيسة بشأن الفرد والمجتمع، وما ينتج عنها من مؤسسات، تُبنى على هذه الافتراضات الرئيسة؛ إذ يرى المُحدَثون بأن الحالة الطبيعية للبشر ليست التناغم والسِّلْم، وإنما هي الفوضى والبؤس، بسبب ما هم عليه من خبث وأنانية، وأن المجتمع البشري ليس انعكاساً للتناغم الذي يوجد في الكون، وإنما هو تمرّد ضدّ الطبيعة، والطبيعة لا تقدّم بيئة ملائمة لتلبية معظم الرغبات البشرية الأساسية بشكل مستمرّ. إن المجتمع اختراع جاء به العقل البشري لتلبية الرغبات البشرية، وإن السِّلْم، وهو الشرط الذي لا غنى عنه لتلبية الرغبات البشرية باستمرار، لا يتحقّق بشكل طبيعي، فالنزاع هو ما يتحقّق بشكل طبيعي؛ وإن السِّلْم هو ما يريده البشر، أما النزاع المدمّر للسِّلْم؛ فهو حالتهم الطبيعية.

ويرى المُحدَثون بأن هذا الأمر يمثّل معضلة بشرية، فبَذْل المحاولات للتخلّص من النزاع أمر، لا طائل منه، ولا سبيل للخروج من هذه المعضلة إلا بالتكيّف، وبتحسين وَضْع النزاع على نحو، يحول دون إعاقته للمجتمع عن خدمة هدفه الرئيس، وهو: التلبية المستمرّة للرغبات البشرية. وإن

التسامح، وهو قرار قصدي بتجنّب حظر أو إعاقة السلوك الذي لا يشجبه المرء، أو اللجوء إلى التدخّل الإجباري فيه، يقدّم وسيلة للسيطرة على النزاع. والتعصّب يندرج ضمن الحالة الطبيعية بحسب الحدّ الذي يبلغه في مفاقمة الصراع، أما التسامح؛ فهو يفضي إلى السِّلم، والسِّلم شرط ضروري لتلبية رغبات الإنسان، وفي مقدّمة هذه الرغبات: الرغبة في حفظ الذات.

ويتّفق جون لوك مع أسلافه من الفلاسفة المُحدَثين حول معظم النقاط المتعلّقة بتحليل الفرد والمجتمع، وسننتقل في ما يلي إلى عرض دفاعه عن التسامح استناداً إلى الحصافة.

حجة الحصافة في دفاع جون لوك عن التسامح

عاش جون لوك في المدة (١٦٣٢-١٧٠٤). وكان عمله الرئيس الذي قدّم فيه دفاعه عن التسامح هو كتابه الموسوم "رسالة في التسامح" (١٦٨٩)، وقد كتبه في أثناء وجوده في المَنفى الهولندي (١٦٨٣-١٦٨٩)، وظهر الكتاب لأول مرّة باللاتينية تحت عنوان (Epistola de Tolerantia)، ومن الحقائق المهمّة المتعلّقة بالنسخة اللاتينية أن لوك لم يعترف أبداً بتأليفه لها، ويُعتقَد بأن الكتاب مُوجَّه لفيليب فان ليمبورتش، أحد أصدقاء لوك، وكان يعمل أستاذاً للاهوت في كُلّيّة ريمونسترانت الدينية في أمستردام. ثمّ ظهرت الترجمة الإنكليزية في نهاية العام (١٦٨٩)، وكان المترجم أيضاً من أصدقاء لوك، ويُدعى ويليام بوبل، وأضاف للكتاب مقدّمة بقلمه.[152]

ولا بدّ قبل الخوض في أفكار لوك من إطلاع القارئ على السياق التاريخي الذي طوّر فيه لوك هذه الأفكار، وذلك لفَهمها على نحو أفضل؛ وهذا السياق التاريخي يشمل بريطانيا وأوروبا في القرن التاسع عشر؛ حيث شهد هذا القرن، في بريطانيا وأوروبا كليهما، اضطراباً دينياً هائلاً، وعلى سبيل المثال: تمّ في العام (١٦٨٥) إلغاء مرسوم نانت (١٥٩٨) الذي كان يقدّم قَدْراً محدوداً من التسامح الديني؛ وفي بريطانيا، انفصل الملك هنري الثامن عن بابوية روما بتأسيس كنيسة وطنية، أدّت إلى حقبة من الصراع، وفي هذه الحقبة، فُرِضت على الشعب البريطاني معتقدات مختلفة من قِبَل الحاكمين الذين كانوا يعتنقون معتقدات دينية متنوّعة، واندلعت الحرب الأهلية (١٦٤٢-١٦٤٩)، بسبب التصرّفات التعسّفية لأسرة ستيوارت التي أذكت نار الصراع الدائر بين الأنغليكان والكاثوليك والبيوريتانيين؛ وفي غضون هذه الحرب الأهلية، تمّ الثورة المجيدة (١٦٨٨)، كان المعارضون يقعون تحت وطأة الاضطهاد، واضطرّ الكثير منهم إلى التوجّه نحو المنافي، وكان لوك من بين هؤلاء.[153]

وإذا أخذنا هذا السياق التاريخي بالحسبان، فستتوضّح لنا غاية لوك من تأليف كتابه، وهي: تناول قضية التسامح الديني. وفي تبريره للتسامح الديني يستعين لوك بنوعين من الحجج: علمانية ودينية؛ والحجّة العلمانية منهما تمثّل بادرة لكتابه العظيم (الرسالة الثانية في الحكومة؛ [١٦٩٠])، أما الحجّة الدينية؛ فتستند إلى عقيدته البروتستانتية؛ وإنني أرى بأن الحجّة الأقوى منهما في الدفاع عن التسامح يمكن العثور عليها في النوع الأول، أي: الحجّة العلمانية.

تعتمد حجّة لوك العلمانية في الدفاع عن التسامح على أحد افتراضاته الرئيسة المتعلّقة بطبيعة الحكومة، وهو أن الحكومة تستمدّ شرعيتها من موافقة الناخبين من أعضاء المجتمع.[154] وفي الحقيقة، يرى لوك بأن وجود الحكومة، وليس شرعيّتها وحسب، يعتمد على موافقة أفراد المجتمع؛ إذ يعتقد بأن البشر كانوا يعيشون قبل ظهور المجتمع ضمن ما يدعوه "حالة طبيعية"، كانوا يمتلكون فيها حقوقاً غير قابلة للانتزاع في العيش والحُرّيّة والامتلاك، ويجمع لوك هذه الحقوق تحت اسم عام هو "الملكية".[155]

وفي (الحالة الطبيعية) يقع الأفراد عرضة لقانون الطبيعة؛ ويمكن التأكد من مبادئ القانون الطبيعي من خلال الاستماع إلى ما يمليه العقل. وفي ظلّ غياب أي هيئة سياسية، يتمتّع كل الأفراد بحقّ، أو ربّما بواجب، فرض قانون الطبيعة، ولكل فرد الحقّ بالدفاع عن حقوقه غير القابلة للانتزاع ضدّ المعتدين. وفضلاً عن ذلك، فإن كل فرد له الحقّ في معاقبة مَن ينتهك قانون الطبيعة؛ لكن التعويضات لا يحقّ الحصول عليها إلا لمن تُنتَهك حقوقهم.[156]

ويرى لوك بأن هذه (الحالة الطبيعية) تظلّ معرضة للأخطار المستمرّة، على الرغم من حُرّيّتها، فعدم وجود سلطة لفرض القانون - ربّما - يدفع بعض الأفراد إلى الاعتقاد بأن انتهاك قانون الطبيعة أكثر فائدة من احترامه. وفضلاً عن ذلك، فإن البشر لا يمكننا أن نتوقّع تحوّلهم إلى قضاة نزيهين عندما يحكمون في القضايا المتعلّقة بحقوقهم هم؛ إذ - ربّما - يميلون إلى اللامساواة في العقوبة ضدّ مَن يتسبّبون بالأذى لملكياتهم. ولهذا فإن استثناء حقّ الدفاع الذاتي من الحقوق يجعل الأفراد، يعيشون سوية في مجتمع مَدَني عبر التخلّي عن حقّ تطبيق قانون الطبيعة باستخدام القوّة.[157] وفي مواجهة هذه الشكوك المتعلّقة بـ(الحالة الطبيعية)، يصبح السبب الرئيس الذي يدفع الأفراد لتأسيس هيئة سياسية

متمثلاً في تأمين حقوقهم الرئيسة، وهكذا فإن الوظيفة (الوحيدة) للحكومة تتمثل في حماية حقوق (الملكية) التي يتمتع بها أعضاؤها الناخبون؛ ويعبر لوك عن ذلك بقوله: "ولذلك فإن الغاية العظيمة و(الرئيسة) لتوحيد البشر ضمن (دولة)، ووَضْع أنفسهم تحت سلطة الحكومة هي (المحافظة على ملكياتهم)".[158]

وفي كتابه (رسالة في التسامح) يشرح لوك: "تبدو الدولة في نظري مجتمعاً من البشر، لا يتشكّل إلا لتحصيل المصالح المَدَنية للمرء، والمحافظة عليها، وتطويرها"؛[159] وهو يعرّف هذه المصالح المَدَنية بأنها "الحياة والحُرّيّة والصحة ورفاهية الجسد؛ وامتلاك الأشياء الخارجية كالأموال والأراضي والمنازل والأثاث وما شابه".[160] ولذلك فإن أي حركة للحكومة أو غيرها باتجاه تنظيم حياة المرء، سواء كان ذلك في القضايا الدينية أو في أي من الأمور الدنيوية، هي حركة غير مشروعة؛ ويعبر لوك عن ذلك بقوله:

> إن ولاية الحاكم بأكملها لا تنطبق إلا على هذه الشؤون المَدَنية؛ وإن كل سلطة وحقّ ونفوذ مَدَني مرتبط ومحصور بأمر وحيد، هو تعزيز هذه الشؤون؛ ويجب أن لا تستطيع، وأن لا تُجبَر، وبأي شكل من الأشكال، على التوسع؛ لتشمل هداية الناس.[161]

وفضلا عن ذلك، يرى لوك بأن ليس من العقلاني التوقّع بأن الأفراد سيمنحون موافقتهم لحكومة، تعدّ نفسها مسؤولة عن هداية مواطنيها، والسبب الرئيس لذلك هو: "ليس هنالك أي إنسان، حتى يومنا هذا، يمكنه أن يتعامى عن الاهتمام بشؤون هدايته على نحو يوكله فيه إلى قرار إنسان آخر، سواء كان حاكماً أم محكوماً"؛[162] فلا الحكومة، ولا أي كنيسة، يمكنها ادّعاء حقّ حصري بمعرفة الحقيقة الدينية.

وعلى الرغم من ذلك، تجب الإشارة هنا إلى أن لوك يعتقد بأن التسامح الذي يجب أن يتمّ التعامل به مع المواطنين ليس تسامحاً مطلقاً، وإنما هو تسامح مشروط، والشرط الرئيس هو أن التصرّفات والمعتقدات التي تُعدّ مادّة للتسامح لا يمكنها أن تكون تصرّفات ومعتقدات، تؤدّي إلى اضطراب النظام العام؛ ويعبر لوك عن ذلك بقوله: "إن الأمور التي تُلحق الأذى بالمصلحة العامة للناس باستخداماتها العادية، ممّا يجعلها محظورة بحكم

القانون، لا يمكن السماح بممارستها من قِبَل الكنائس كحق مقدّس".[163] وللسبب ذاته، فإن كل ما يسمح به في النطاقين العمومي أو الخاص لا بدّ أن يسمح به للكنائس أيضاً؛ ويعبّر لوك عن ذلك بقوله: "إذا كان من المشروع للمرء أن يتناول الطعام أو الشراب جالساً أو جاثياً في منزله، فإن القانون يجب عليه أن لا يحدّد هذه الحُرّيّة نفسها في مجال العبادة الدينية".[164]

وهكذا فإن الحكومة يجب عليها أن تتسامح مع الممارسات الدينية التي لا تشكّل أي خطر على المجال العمومي؛ ومع ذلك - ربّما - توجد بعض الطوائف الدينية التي لا تشكّل ممارساتها أي خطر على الحُرّيّات المَدَنية للمواطنين، لكن ولاءها لحكومة أجنبية قد يتسبّب بإضعاف سلطة الحكومة، ولذلك يجب عدم التسامح مع هذه الجماعات الدينية.[165] وأهمّ هذه الجماعات المستثناة من التسامح وفقاً لهذا المبدأ في إنكلترا المعاصرة للوك هي: الروم الكاثوليك، فولاؤهم قبل كل شيء هو لبابا روما، ولا يمكن للحكومة أن تثق بإمكانية استمرار حياد مواطنيها الكاثوليك عندما ينشب صراع مع الكنيسة الكاثوليكية؛ وبما أن هذا الأمر يصل إلى حدّ تواجد جنود للعدوّ ضمن حدود البلد، فيجب أن لا يُمنَح التسامح لهؤلاء.

وهنالك جماعة أخرى خارج نطاق التسامح، وهي: الملحدون، والسبب في عدم توسيع نطاق التسامح؛ ليشمل هذه الجماعة ليس سبباً دينياً، وإنما هو سبب علماني؛ فهؤلاء لا يؤمنون بالرب، ممّا يجعلهم يفتقرون إلى أساس لإقامة منظومة أخلاقية؛ إذ يرى لوك بأنه لا يمكن للمرء أن يكون أخلاقياً إلا من خلال الإيمان بالربّ، لكن؛ دون اضطرار الجميع إلى الإيمان بربّ واحد، فما دام المرء يخاف الربّ، يمكن - حينها - الوثوق بوفائه بالوعود، وإلا فكيف يمكن التوقّع بأن الملحد سوف يفي بوعده؟! فهو لا يخاف الربّ، وهذا قد يدفعه إلى الغشّ ما إن تدير الحكومة ظهرها، فـ"الوعود والمواثيق والقَسَم، وهي التزامات المجتمع البشري، لا يمكن إلزام المُلحد بها"،[166] ولهذا فإن الملحدين لا يمكن التسامح معهم.

ومن الحجج الدينية التي يعرضها لوك في الدفاع عن التسامح: طبيعة الإيمان؛ إذ يرى لوك بأن الإيمان يتمتّع بطبيعة تتّصف بأنها غير قابلة للإجبار من قِبَل قوّة خارجية، فالحكومة يمكنها أن تُجبر الأفراد على التقيّد بممارسات خارجية محدّدة، لكنها لا تستطيع السيطرة على عقولهم، ويعبّر لوك عن ذلك بقوله: "لا يمكن لمصادرة الأراضي، والسجن، والتعذيب،

ولا لأي أمر من هذا القبيل، أن يكون على ما يكفي من الكفاءة لدفع الناس إلى تغيير الأحكام الداخلية التي صاغوها في عقولهم"،[167] فالإيمان يعتمد على الاقتناع الداخلي. ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أن لوك لا يعتقد بأنه لا شأن لأي أحد بهداية المواطنين؛ إذ يرى، على العكس من ذلك، بأن الناس يجب أن يهتمّوا بهداية أقرانهم من المواطنين، وهذه - في الحقيقة - من أعظم الواجبات لدى المسيحيين، ولكن لوك يرى أيضاً بأن المسموح به لمَن يهتمّ بهداية الآخرين ينحصر في الإقناع السِّلمي، فيقول: "يمكن للمرء أن يوظّف كل ما يرغب به من العظات والحجج في العمل على هداية الآخرين، لكنه يجب أن يمتنع عن ممارسة أي قوّة، أو إجبار".[168]

وهنالك حجّة دينية أخرى، طوّرها لوك في الدفاع عن التسامح، وهي تتعلّق بالمعتقد القائل بوجود طريق حقيقي وحيد يوصل إلى الربّ، فإذا استعرضنا الطرق المختلفة الكثيرة، فلن نجد فيها شخصاً معصوماً عن ارتكاب الخطأ في تحديد الطريق الحقيقي، وإذا امتلكت الحكومة أو الحاكم حقّ احتكار استخدام القوّة، فلا يمنحها ذلك القدرة على تحديد الطريق الصحيح؛ وعلى النحو ذاته، فلا يمكن القول بأن هنالك كنيسة بعينها، ولا شخص عادي بعينه، يمتلك المعرفة الكاملة حول هذا الطريق، فكل إنسان يتوجّب عليه أن يتّخذ قراره الخاصّ في هذا الشأن، وما دام الأفراد غير مُجبرين على الاعتقاد بمسار معيّن، فسيمكنهم إيجاد الطريق الصحيح بأنفسهم، وهنا يشير لوك إلى السوق الحُرّ للأفكار؛[169] إذ يقول:

> لا شكّ في أن الحقيقة ستبلي بلاء حسناً، إذا تُرِك حبلها على غاربها؛ وهي نادراً ما تلقّت، وأنا أخشى بأنها لن تتلقّى أبداً، عوناً كبيراً من قوّة العظماء، والذين نادراً ما يعرفونها، والأندر من ذلك ترحيبهم بها. إن الحقيقة لا تُعرَف بالقوانين، ولا تحتاج إلى القوّة؛ لتستطيع النفاذ إلى أذهان الناس. ولا شكّ في أن الأخطاء شائعة بفضل عوامل خارجية مستعارة، لكن الحقيقة إذا لم تأخذ طريقها إلى الفَهم بفضل هداها وحسب، فستكون أضعف مع كل قوّة عنف مستعارة، تُستخدم لإعانتها.[170]

إن الحجّة القائلة بعدم عصمة أيّ إنسان في تبيّن الطريق الحقيقي للهداية، وبالتالي: وجوب تَرْك كل إنسان وشأنه عندما يتعلّق الأمر بالعثور على هذا الطريق، ربّما تبدو حجّة للدفاع عن التسامح على أساس

الشكوكية؛ لكن هذا الاستنتاج مردّه إلى سوء الفَهم؛ حيث يشير ناثان تاركوف إلى أن لوك يبدو وكأنه يفترض بأن المسيحية هي الدين الحقيقي، [171] وأن المشكلة الوحيدة تكمن في وجود تفسيرات مختلفة بشأن الطريق الحقيقي للهداية ضمن المسيحية دون أن يكون هنالك تفسير واضح بذاته من بينها. إن لوك لا يدّعي بأن الحقيقة المتعلّقة بالقضايا الدينية لا يمكن معرفتها بيقينية، وإنما يدّعي بأن أي إنسان - ربّما - يرتكب الخطأ في تمييز الحقيقة، وبما أن المرء هو نفسه مَن يتحمّل مسؤولية اختيار طريق بعينه، فإن الحقّ في اتّخاذ قرار بشأن الطريق الحقيقي ينبغي أن يعود أيضاً للفرد نفسه.

ويرى لوك بأن الحكومة إذا قرّرت فَرْض رأيها على المواطنين في ما يتعلّق بالطريق الوحيد الموصل إلى الربّ، فإن هذا القرار - ربّما - يترك بعض الرعايا في وضع خطير، ويكمن سبب ذلك في أن بعض المواطنين قد يعتقدون بأن طريق الحكومة يوصل إلى الجحيم مباشرة. وإذا أخذنا بالحسبان أن كل إنسان يمتلك روحاً لا تموت، قد تخلد في عيشة سعيدة أو بائسة، فإن الالتزام الأول لكل فرد يتمثل في كسب الفضل الإلهي؛ وعلاوة على ذلك، فإن عواقب اتّباع مسار معيّن تقع على كاهل الفرد نفسه، ولا تتحمّلها الحكومة أو أي شخص آخر؛ ولذلك فإن اتّباع الطريق الحقيقي كما يحدّده الفرد هو أمر يحتلّ الأهمّيّة القصوى لدى كل شخص، وسيتوجّب على المواطنين الذين يعتقدون بأن الحكومة مخطئة في رأيها حول الطريق الصحيح إلى الربّ أن يتّخذوا قراراً، فإما أن يطيعوا أوامر الحكومة، وينسوا السعادة الأبدية، وإما أن يقبلوا ما يُمليه الواجب الأسمى المتمثّل في تبجيل الربّ، ويصرّوا على أن طريقهم هو الحقيقي، ويحملوا السلاح ضدّ الحكومة.[172] وليس هنالك شك في أن المسار الآخر لتصرّف المواطنين قد يبلغ حدّ العودة إلى (الحالة الطبيعية)، وهي حالة مليئة بالمخاوف والأخطار.

وعلى هذا الأساس، فإذا كان المعتقد الداخلي الصادق؛ أي: الإيمان، لا يمكن تحقيقه بفعل قوّة خارجية، فإن كل ما يمكن للتسامح أن يجلبه للدولة هو البؤس والصراع المدمّر: "لا السّلم، ولا الأمان، ولا حتى الوئام العامّ، يمكن تحقيقه أو المحافظة عليه إطلاقاً بين البشر، ما دام الرأي السائد يقول: 'الحكم مُستمَدّ من الرعاية الإلهية، والدين يجب نشره بقوّة السلاح'".[173] وإذا لم نكن نريد للصراع المدمّر أن يكون السمة المهيمنة على حياتنا، فيجب علينا أن نتعلّم كيفية العيش مع مَن يفكّرون،

ويؤمنون، ويتعبدون على نحو يختلف عما نفعله. وبعبارة أخرى: إننا بحاجة إلى ممارسة التسامح على أساس الحصافة؛ إذ يرى لوك بأن "السبب في كل الاضطرابات والحروب التي شهدها العالم المسيحي حول الأمور الدينية ليس تنوّع الآراء الذي لا يمكن تلافيه، وإنما هو رَفْض التسامح مع مَن يحملون آراء مختلفة، كان يمكن تقبلها ".[174]

إن السبب الرئيس الذي يجعل الجماعات الدينية ميّالة إلى التمرّد لا يعود إلى أن الدين يوحي لها بذلك، وإنما لما تتعرّض له من معاناة واضطهاد على يد الحكومة، ويعبّر لوك عن ذلك بقوله: "لكن الاضطهاد يثير النفوس، ويدفع الناس إلى الكفاح لكَسر قيود التضييق والاستبداد. إن هنالك أمراً واحداً فقط يجمع الناس على الاضطرابات والتمرّد، وهو الاضطهاد".[175]

وعندما تقوم الحكومة بتوسيع نطاق التسامح؛ ليشمل الأشخاص الذين يحملون وجهات نظر دينية مختلفة، وتحمي حُرّياتهم الدينية بشكل محايد، فعندها ستجد بأن هؤلاء الأشخاص لم يعودوا يشكّلون خطراً على المجتمع المَدَني. ويعبّر لوك عن ذلك بقوله:

> لنتخلّص من التحيّز الذي يُمارَس ضدهم في مسائل الحقّ المشترك؛ ولنُغيّر القوانين، فنُلغي العقوبات التي يتعرّضون لها، وسرعان ما سنرى بعدها الأمان والسِّلْم، وهما يعمّان كل شيء: فالمخالفون لدين الحاكم سيعتقدون بأنهم أكثر التزاماً بالحفاظ على حالة السِّلْم في الدولة، وذلك عندما يجدون بأنهم أفضل حالاً فيها من أيّ مكان آخر؛ كما إن كل الطوائف الدينية المتنوّعة المنفصلة ستُراقب بعضها بعضاً، كحُرّاس للسِّلْم العامّ، وتحرص على أن لا يقع أي أمر يحدّث، أو يغيّر شكل الحكومة، فهي لا يمكنها أن تأمل بما هو أفضل من الحال الذي تتمتّع به حالياً؛ أي: ما تعيش فيه من وضع، تتساوى فيه مع باقي الرعايا، في ظلّ حكومة عادلة، ومعتدلة.[176]

ونستخلص في النهاية أن لوك يقدّم دفاعاً عملياً ضدّ التعصّب الديني، وهو دفاع لا يقوم على أساس الاعتقاد بأن التنوّع جيد بذاته، مما يوجب التسامح مع التنوّع الديني، وإنما لأنه يرى بأن التعصّب غير عقلاني،

ولذلك فهو أمر غير حصيف.

---

113) القوانين: أفلاطون؛ ص٩٠٣-٩٠٤.

114) اللفياثان: توماس هوبز.

115) تجدر الإشارة - هنا - إلى أن النزاع الذي نقصده ليس نزاعاً مفتوحاً، يتضمّن صراعاً مسلّحاً، وإنما يعني تنازع المصالح، و/أو المعتقدات الدينية والسياسية، و/أو سبل الحياة.

116) حول هذه النقطة يمكن الرجوع إلى: الانسجام مقابل النزاع.. مسارات بيولوجية واستراتيجية للتسامح: أنثوني بلاك.

117) لوجهة نظر مشابهة حول هذه النقطة، يمكن الرجوع إلى: السياسات التشاركية للديمقراطية القوية في عصر جديد: بينجامين باربر.

118) كان أفلاطون يرفض النزاع، لكن أرسطو كان يعتقد بأن النزاع جزء لا مفرّ منه في الحياة الاجتماعية، وسعى إلى سُبُل للتكيّف معه؛ وهذا لا يعني القول بأن أرسطو كان يمتلك نظرية متكاملة حول التسامح، وإنما يعني بأنه كان يمتلك مفاهيم - ربّما - قدمت البذور الفلسفية للتسامح المستند إلى الحصافة. راجع: بحث حول مساهمات أفلاطون وأرسطو في ظهور مفهوم التسامح: بيجان شاهين.

119) الحقّ الطبيعي والتاريخ: ليو ستراوس؛ ص١٢٩.

120) مشكلات الحيوان السياسي: برنارد ياك؛ ص٥١.

121) الحقّ الطبيعي والتاريخ: ستراوس؛ ص١٢٩.

122) السياسة: أرسطو؛ ص١٢٥٣a٢–٤.

123) المصدر السابق؛ ص١٢٥٢b٢٧–٢٩.

124) الحالة البشرية: حنّا آرينت؛ ص١٤.

حول الفلسفة السياسية الكلاسيكية: ليو ستراوس.

125) الحقّ الطبيعي والتاريخ: ستراوس؛ ص١٢٨.

126) الجمهورية: أفلاطون؛ ص١٦٠-١٦١. والمترجم يستخدم مصطلح «الشهواني» عوضاً عن «الرغائبي»، لكن المصطلح الأخير أوسع انتشاراً

في ترجمة هذا التعبير.

127) المصدر السابق؛ ص١٦٥.

128) المصدر السابق؛ ص١٤٠.

129) المصدر السابق؛ ص١٤٨.

130) المصدر السابق؛ ص١٤٩-١٥٠.

131) الأخلاق: أرسطو؛ ص١١٠٢a١٧–b٦.

132) المصدر السابق؛ ص١١٠٢b٢٨–١١٠٣a١٠.

133) المصدر السابق؛ الباب الثاني.

134) السياسة: أرسطو؛ ص١٢٥٧b١٧.

135) المصدر السابق؛ ص١٢٧٧a٢٠. وتجدر الإشارة إلى أن المرأة كانت مُستبعَدَة من المشاركة السياسية في العالم القديم.

136) راجع لكُتّاب أفلاطون: رجل الدولة؛ القوانين؛ الجمهورية.

137) حول هذه النقطة يمكن الرجوع إلى: المجتمع المفتوح وأعداؤه: كارل بوبر؛ ج١.

138) للاطّلاع على وجهة نظر مشابهة، يمكن الرجوع إلى:

مشكلات الحيوان السياسي: برنارد ياك.

المجتمع والنزاع في الفلسفة السياسية لأرسطو: برنارد ياك.

139) ما هي الفلسفة السياسية؟: ليو ستراوس؛ ص٣٩.

140) الأمير: نيكولو ماكيافيلي؛ ص٦٦.

141) المصدر السابق؛ ص٦٧.

142) الحقّ الطبيعي والتاريخ: ستراوس؛ ١٧٨.

143) الأمير: ماكيافيلي؛ ص٦١.

144) دفاع عن ريموند سيبوند: مونتين؛ ص٥٢٦.

145) تاريخ النظرية السياسية: جورج سابين؛ ص٤٦٠.

ما هي الفلسفة السياسية؟: ستراوس؛ ص٤٩.

146) اللفياثان: هوبز؛ ص٣٧.

147) المصدر السابق؛ ص٤٨.

148) المصدر السابق؛ ص٥٥.

149) المصدر السابق؛ ص٤٨.

150) الحقّ الطبيعي والتاريخ: ستراوس؛ ص١٧٥.

151) اللفياثان: هوبز؛ ص٥٥.

152) جون لوك ودفاعه عن التسامح: موريس كرانستون؛ ص٨٥.

153) التسامح وحدود الليبرالية: مندوس؛ ص٢٣.

154) الرسالة الثانية في الحكومة: جون لوك؛ ص٦٦.

155) المصدر السابق؛ ص٦٦. ويرى لوك بأن ملكية المرء تتضمّن - في معناها الأوسع - حقوقه في العيش والحُرّيّة والامتلاك؛ أما المعنى الضيق للملكية؛ فيتضمّن الممتلكات المنقولة وغير المنقولة.

156) المصدر السابق؛ ص١٠-١١.

157) المصدر السابق؛ ص٤٧.

158) المصدر السابق؛ ص٦٦.

159) رسالة في التسامح: جون لوك؛ ص١٨.

160) المصدر السابق؛ ص٨.

161) المصدر السابق؛ ص١٩.

162) المصدر السابق؛ ص١٩.

163) المصدر السابق؛ ص٤٨-٤٩.

164) المصدر السابق؛ ص٤٨.

165) المصدر السابق؛ ص٦٣-٦٤.

166) المصدر السابق؛ ص٦٤.

167) المصدر السابق؛ ص٢٠.

168) المصدر السابق؛ ص٥٧.

169) السلطة السياسية والملكية والتسامح في فكر جون لوك: تين تشين ليو؛ ص١٠٣.

170) رسالة في التسامح: لوك؛ ص٥٦.

171) جون لوك وأسس التسامح: ناثان تاركوف؛ ص١٨٢.

172) رسالة في التسامح: لوك؛ ص٢١.

173) المصدر السابق؛ ص٣١.

174) المصدر السابق؛ ص٧١.

175) المصدر السابق؛ ص٦٧.

176) المصدر السابق؛ ص٦٨.

الفصل الرابع: الاستقلالية والتسامح.. جون ستيوارت ميل نموذجاً

حياة بلا اختبارات لا تستحقّ أن تُعاش. (سقراط)

ما الذي قد يكون أفضل للمرء من قيامه بنفسه بتطوير خطّة لحياته، تبدو مناسبة في نظره؟ (بروس أكيرمان)[177]

يمكننا أن نجد في مفهوم الاستقلالية حلاً آخر لما يُدعى بـ"مفارقة التسامح"، ويعبّر برنارد ويليامز عن ذلك بقوله: "يمكن للناس أن يعتقدوا على نحو منسجم بأن نظرة أو موقفاً بعينه مخطئ بعمق، وبأنه يجب التسامح مع ازدهار هذا الموقف، وذلك إذا كانوا يعتقدون أيضاً بوجود قيمة حقيقية أخرى في تأييد الاستقلالية".[178] وهنا يبرز السؤال: ما هي الاستقلالية؟

من المفيد البدء بتناول الاستقلالية من خلال البحث في أصل الكلمة (autonomy)، فهي مركّبة من كلمتين إغريقيتين: (autos) وتعني الذاتي، و(nomos) وتعني القاعدة أو القانون؛ إذ كان الإغريق الأقدمون يعتقدون بأن المدينة تتمتّع بالاستقلالية (autonomia) عندما يحكمها مواطنوها، لا القوى الأجنبية. ومن الطبيعي أن يمتدّ هذا المفهوم إلى مستوى الأفراد عندما يعني بأن الفرد المستقلّ هو فرد يتّصف بالتوجيه الذاتي والإرادة المستقلّة.[179]

ويذكر إيزايا برلين في شرحه للمعنى "الإيجابي" للحُرّيّة أنها تتكوّن من "رغبة الفرد بأن يكون سيّد نفسه"،[180] ويضيف:

أرغب بأن تكون حياتي وقراراتي معتمدة على ذاتي، لا على قوى خارجية، مهما كان نوعها. وأرغب بأن أكون أداة لنفسي، لا للآخرين، أداة تعمل بإرادتي. أرغب بأن أكون فاعلاً، لا مفعولاً؛ وأن أتحرّك بفعل الأسباب، وبفعل الغايات الواعية، التي تخصّني، لا بفعل الأسباب التي تؤثّر عليّ من الخارج. أرغب بأن أكون أحداً ما، لا أن أكون لا أحد؛ وأن أكون فاعلاً، مقرّراً، لا أن يقرّر الآخرون نيابة عني؛ وأن أتوجّه ذاتياً، لا أن توجّهني طبيعة خارجية أو أشخاص آخرون، وكأنني شيء، أو حيوان، أو عبد عاجز عن لعب الدور البشري الذي يتمثّل في اعتناق أهداف وسياسات خاصة بي، والعمل على تحقيقها. إنني أرغب - قبل كل شيء - بأن أكون واعياً بذاتي ككائن، يتمتّع بالتفكير والإرادة والفعالية، وأن أتحمّل

المسؤولية عن خياراتي، وأستطيع شرحها استناداً إلى أفكاري وغاياتي الخاصة.[181]

ويمكن تلخيص رغبات هذا المرء في جملة واحدة: إنني أرغب في أن أكون "مستقلاً"؛ وهكذا فإن فكرة السيادة الذاتية تبطّن مفهوم الاستقلالية.[182]

ولننتقل هنا إلى تقديم تعريف اصطلاحي لمفهوم الاستقلالية، وهو تعريف يقع في صلب فَهم التسامح استناداً إلى الاستقلالية؛ وينص هذا التعريف على أن الاستقلالية هي "قدرة من المنزلة الثانية لدى الأشخاص، تجعلهم يتفكّرون بشكل نقدي في تفضيلاتهم ورغباتهم وأمنياتهم المنتمية إلى المنزلة الأولى؛ وقدرتهم على القبول بهذه الأمور، أو محاولة تغييرها، على ضوء تفضيلات، تنتمي إلى منزلة أعلى".[183]

إن البشر هم المخلوقات الوحيدة التي تمتلك عقلاً مقروناً بالإرادة، ولذلك يمكنهم التفكير ملياً حول رغباتهم وحاجاتهم، وتكييف الأداء وفقاً لذلك. وبينما تقوم الحيوانات غير العاقلة بالتصرّف وفقاً للنزوات دون التفكير ملياً، فإن البشر، وفي بعض الحالات على الأقل، يتمهّلون ويفكّرون بالطريقة الأنسب للتصرّف قبل فعل أي شيء. وعلى هذا الأساس، فليس من التضليل المحاججة بأن هنالك مستويات مختلفة للرغبات أو الحاجات. وإذا أردنا أن نعبّر عن ذلك بالطريقة الاصطلاحية يمكن القول بأن: الشخص (أ) ربّما يرغب بأن يقوم بالفعل (س)، لكن هذه المعلومة لا تكفي لمعرفة ما إذا كان (أ) سيقوم بـ(س) فعلاً، والسبب يتمثّل في أن (أ) قد يعتقد بأن الفعل (س) قد يصطدم مع القيام بالفعل (ص) الذي يتمتّع بالأولوية على (س)، ولذلك فإن (أ) ربّما يتجنّب فعل (س). وعلى سبيل المثال: ربّما ترغب سلمى بالاستمتاع بتناول قطعة إضافية من فطيرة اليقطين التي قُدّمت لها على مائدة عيد الشكر، وهذه رغبة من المنزلة الأولى، لكنها ربّما تعتقد أيضاً بأن تناول هذه القطعة الإضافية يتعارض مع الحمية التي تتبعها، وهي رغبة من المرتبة الثانية، ولذلك فإن سلمى قد تتجنّب تناول القطعة الإضافية. وعلى هذا الأساس، فإن البشر يمتلكون رغبات تتعلّق برغباتهم،[184] ويعبّر جيرالد دوركين عن ذلك بقوله: "إن المرء قد لا يكتفي بالرغبة في التدخين، وإنما يرغب أيضاً في أن لا يمتلك هذه الرغبة. إنني ربّما لا أتحفّز بتأثير الغيرة والغضب وحسب، وإنما ربّما أرغب أيضاً في أن تكون محفّزاتي مختلفة عمّا هي عليه".

وفي الحقيقة، يعتقد البعض أن هذا الجانب من الطبيعة البشرية يشكل الأمر الذي يميز البشر عن الكائنات الأخرى؛ فمن بين الكائنات جميعها لا يمتلك غير البشر القدرة على الاختيار الإرادي لطريقة عيش حياتهم، إذ يمكنهم التقييم النقدي لرغباتهم وأمنياتهم ونواياهم؛ وعلى الجانب الآخر، فإن الكائنات غير العاقلة تفتقر إلى إمكانية الاستقلالية لأنها لا تمتلك القدرة على التصرف وفقاً لرغباتها ذات المنزلة الأعلى، وإنما تتصرف وفقاً لرغبات المنزلة الأولى، أي: النزوات.[185]

ومن السهل جداً الخَلْط بين مفهومي الحُرّيّة والاستقلالية، فهما - في الواقع - مفهومان مختلفان، ويكمن الاختلاف بينهما في التمييز الذي ذكره إيزايا برلين بين المَعنيين الموجب والسالب للحُرّيّة، وعلى هذا الأساس: تشير الحُرّيّة إلى غياب التدخّل بحياة الفرد (أي: الحُرّيّة السالبة لدى برلين)، بينما تشير الاستقلالية إلى قدرة الفرد على تشكيل حياته (أي: الحُرّيّة الموجبة لدى برلين)؛ ويعبّر جيرالد دوركين عن ذلك بقوله: "إن الحُرّيّة، والسلطة، والسيطرة في الجوانب المهمّة من حياة المرء لا تتطابق مع الاستقلالية، لكنها شروط ضرورية؛ كي يستطيع الأفراد تطوير غاياتهم ومصالحهم، وليجعلوا قيماتها فعّالة في عيش حياتهم".[186]

وتنبثق أهمّيّة الاستقلالية من الدور الذي تلعبه في تحقيق السعادة؛ ووفقاً لذلك، فإن المصلحة الرئيسة للفرد تكمن في عيش حياة طيّبة، وبعبارة أخرى: تتحقّق سعادة الفرد من خلال عيش حياة طيّبة.[187] لكن هنالك طرقاً مختلفة، ومنافسة نوعاً ما، لفَهْم الحياة الطّيّبة، وللفرد أن "يختار" من بينها، ولهذا فإن التأكيد يجب أن يوجّه لمفهوم "حُرّيّة الاختيار".[188] وكنتيجة طبيعية لهذه الفرضية، يجب على الدولة أن تتجنّب تشكيل حياة مواطنيها على أساس أي فَهْم رسمي لمفهوم (الحياة الطّيّبة)؛ ويعبّر رونالد دوركين عن ذلك بقوله: "يجب أن تكون الحكومة محايدة في ما يمكن أن يُدعى بمسألة الحياة الطّيّبة".[189]

وفضلاً عن ذلك، فإن الحياة الطّيّبة المختارة لا تؤدّي إلى السعادة إلا إذا جرى اختيارها من قِبَل الفرد بنفسه؛ ويعبّر رونالد دوركين عن ذلك بقوله: "ليس هنالك من مكوّنات حياة المرء ما يستطيع المساهمة في قيمة حياته دون قبوله، وليس هنالك حَدَث أو إنجاز، يمكنه أن يجعل حياة المرء أفضل إذا كان يرى خلاف ذلك".[190] وبعبارة مختصرة: يمكن إجبار المرء على أن يعيش حياته وفقاً لفَهْم ما حول الحياة الطّيّبة، لكن هذا لا يعني بأن المرء سيكون سعيداً لذلك، فـ"الحياة لا تتحسّن إلا إذا قمتَ بالقيادة

من الداخل".[191] إن الاستقلالية هي الوسيلة التي تُتيح لنا تزويد حياتنا بالمعنى والترابط المنطقي، وبفضلها نصبح أولئك الأشخاص المميّزين كما نحن عليه، وإن خصوصياتنا تكمن في خطط ومشروعات حياتنا التي لا يمكن صياغتها دون استقلالية،[192] "وبممارسة هذه القدرة يقوم الأشخاص بتحديد طبيعتهم، ويمنحون المعنى والترابط المنطقي لحياتهم، ويتحمّلون المسؤولية عن نوع الشخص الذي يكونه كلّ منهم"؛[193] وهكذا، فإن الكثير من الليبراليين يعتقدون بأن الاستقلالية ليست وسيلة لا غنى عنها في تشكيل الحياة الطيّبة وحسب، وإنما هي أيضاً جزء لا يُجتزأ من أية حياة طيّبة؛[194] وعلى هذا الأساس، فإن الحياة الطيّبة، هي حياة يختارها المرء.[195]

وأخيراً، إذا أخذنا بالحسبان أن البشر كائنات غير معصومة عن ارتكاب الأخطاء، فإن هذه الحُرّيّة تتضمّن أيضاً الحقّ في دراسة ومراجعة، وحتى ترك، الفَهم الذي كان يقبله المرء في ما سبق حول الحياة الطيّبة. وعلى هذا الأساس، فإن "فكرة الاستقلالية" ليست مجرّد فكرة للتقييم والتفكّر، وإنما تتضمّن أيضاً بعض القدرة على كل من: تغيير تفضيلات المرء، وجَعْل هذه التفضيلات مؤثّرة في أفعاله، وذلك لأن المرء فكّر فيها ملياً، واعتنقها كأمر يعود إليه شخصياً".[196]

وينبغي أن لا تصعب علينا ملاحظة كيف أن الاستقلالية، وفقاً لهذا الفَهم، تقدّم أساساً للتسامح؛ فإذا لم تكن القدرة على الاختيار وحدها جزءاً لا يُجتزأ من مفهوم الحياة الطيّبة، وإنما يُضاف إليها أيضاً: التقييم والمراجعة النقدية، فلا بدّ حينها من احترام الحُرّيّة الفردية، من أجل سعادة الفرد وكرامته. وعلى أساس هذا الفَهم، فإن المطالبة باحترام الاستقلالية هي مطالبة باحترام التسامح، فالأفراد يجب أن لا يكونوا قادرين على صياغة فَهمهم الخاص للحياة الطيّبة وحسب، وإنما يجب أن يكونوا قادرين على السعي إليها أيضاً؛ فإذا أراد المرء أن يحقّق السعادة، فلا بدّ من التسامح معه بشأن الخيارات التي اتّخذها في ما يتعلّق بخطّة حياته؛ وقد أجاد مارك ميرسر في التعبير عن ذلك حين قال:

> إن جزءاً مهماً من الحياة الطيّبة يقوم على التمكّن من الاختيار الحُرّ، للسعي خلف طريقة معيّنة من الحياة التي نعيشها؛ كما يقوم أيضاً على أن يكون المرء حُرّاً في السعي إلى ذلك، وبذلك يتمكّن من السعي إلى ما تتضمّنه من غايات

وجني المهارات والفضائل التي تناسب مَن يعيشها. وإذا أخذنا ذلك بالحسبان، فإن إجبار المرء - من خلال التعضب على اتّباع طريقة محدّدة للحياة - هو فشل مؤكد في احترامه كشخص فاعل مستقلّ، تقوم مصلحته على تمتّعه بحُرّيّة اختياره شخصياً للطريقة التي يرغب أن يعيش حياته وفقاً لها".[197]

جون ستيوارت ميل ودفاعه عن التسامح استناداً إلى الاستقلالية

طوّر جون ستيوارت ميل دفاعه عن التسامح في كتابه (حول الحُرّيّة؛ [١٨٥٩])، فكان من أوائل تبريرات التسامح المستندة إلى حجّة الاستقلالية. وإذا ما رجعنا إلى الفصل الثالث من هذا الكتاب خصوصاً، والموسوم "الفردية كأحد عناصر الحياة الطيّبة"، فسنجده مخصّصاً للتفصيل حول هذه المحاججة، ويمكننا أن نختصر ما طرحه بالقول: إن المرء يحقّق السعادة من خلال تطوير طبيعته؛ وفي الحقيقة، يرى ميل بأن الفردية تعتمد على هذا التطوّر.[198] وعلى هذا الأساس، فإن اكتساب الفردية، واكتساب السعادة كنتيجة لها، يحيج المرء إلى أن يتمتّع بالحُرّيّة، وأن يجري التسامح مع تجاربه الحياتية التي تميل عن السُبُل المعتادة.

إن ميل يرى بأن السعادة أو الحياة الطيّبة تشكّل المصلحة الرئيسة في حياة أي فرد، فهي تشكّل - على نحو ما - الأمر الذي تهدف لتحقيقه كل الأمور الأخرى التي يفعلها المرء؛ لكن هذا التعريف لا يمضي بنا بعيداً، فما هي الأمور التي تتكوّن منها السعادة فعلاً؟ وما هي عناصرها؟ يمكننا البدء بالإجابة عن هذين السؤالين، من خلال دراسة وجهات نظر ميل حول الطبيعة البشرية. إن السعادة لا بدّ أن تكون - في نهاية المطاف - نتيجة طبيعية للعيش، على نحو يتوافق مع الميزات الأخلاقية الرئيسة للطبيعة البشرية، وذلك إذا كانت هذه الميزات موجودة في الأصل؛ وعندها يكون السؤال: ما هي الطبيعة الأخلاقية للكائن البشري عند ميل؟ وهل هنالك طريقة عيش موخدة تناسب طبيعة البشر جميعاً؟ إن عبارة ميل التالية تقدّم لنا دليلاً في هذا الشأن: "إن الطبيعة البشرية ليست آلة تُبنى على أساس أحد النماذج، وتُصمَّم من أجل التنفيذ الدقيق للعمل المراد منها، وإنما هي شجرة، تحتاج إلى النموّ والتطوّر بنفسها في كل الاتجاهات وفقاً لما تميل إليه القوى الداخلية التي تجعلها كائناً حياً".[199]

وعلى هذا الأساس، فإن الميزة الرئيسة للطبيعة البشرية تتمثّل في أن

كل فرد فريد من نوعه بالنظر إلى إمكانياته المتوقّعة، وهو أمر لا يتحدّد من خارجه، وليس هنالك هدف ثابت يتطوّر نحوه هذا الأمر، وإنما "هو أمر غير محدّد حتماً، ولذلك فهو متاح للتحسين في الكثير من الاتّجاهات التي تتشعّب على نحو غير محدّد".[200] وفضلاً عن ذلك، فإن الميول الداخلية للفرد لا يمكن اكتشافها من خارجها، ولا يمكن لأذكى البشر أن يلاحظ إمكانيات الفرد، ويوصّف له الطريق الأمثل لعيش حياته، فهذا الأمر لا يتمّ إلا على يد الفرد نفسه: "إذا كان الفرد يمتلك أيّ قدر لا بأس به من الحسّ السليم والخبرة، فإن طريقته الخاصة به في عيش حياته هي الطريقة الأفضل، لا لأنها الطريقة الأفضل بذاتها، وإنما لأنها طريقته الخاصة به".[201] ووفقاً لذلك، فإن هذه العملية هي اكتشاف للذات؛ حيث يكتشف المرء إمكانياته الفريدة، ويسعى نحو حياة أصيلة تُناسبه؛ وهو الفَهم المناسب لما يُدعى (التطوير الذاتي). إن هذا الجانب من فكر ميل يجعله على مسافة قريبة من أرسطو، فالإنسان يمتلك غاية (telos) تجعله يعلي من طبيعته، لكن ميل يخالف أرسطو عندما يعتقد بتعدّدية الحياة الطّيّبة،[202] فهو يرى بأن البشر لهم طبيعة، تتيح لهم إجراء تحوّلات مستمرّة في حياتهم؛ ويوضح برلين ذلك بقوله:

> يبدو أن وجهة نظر ميل حول الطبيعة البشرية بمجملها لا تستند إلى فكرة تكرار نمط متماثل، وإنما على فَهمه للطبيعة البشرية كأمر خاضع لديمومة عدم الاكتمال، والتحوّل الذاتي، والتجدّد.[203]

وإذا كانت الطبيعة البشرية شجرة تحتاج إلى النموّ وفقاً لميولها الفريدة، فعندها لا يمكن أن تكون هنالك خطّة جاهزة لكل فرد من الأفراد، وإنما يمكن القول نظرياً بأن هنالك أنماطاً مختلفة للحياة، تتعدّد وفقاً لعدد الأفراد الموجودين؛ إذ يقول ميل:

> إن البشر ليسوا كالخراف، وحتى الخراف ليست متشابهة على نحو يستعصي على التمييز؛ ولا يمكن للمرء أن يحصل على معطف أو على زوج من الأحذية إلا إذا كانت مصنوعة وفقاً لمقاسه، أو إذا استطاع أن يختار من بين معروضات أحد المتاجر؛ وهل العثور على حياة مناسبة للمرء أسهل من العثور على معطف ملائم له؟! وهل يتشابه البشر في

أوضاعهم الجسدية والروحية أكثر مما تشابه أشكال أقدامهم؟! لكن الأشخاص المختلفين يتطلّبون ظروفاً مختلفة أيضاً لتطوّرهم الروحي، ولا يمكن لأي منهم أن يعيش بشكل سليم في الجوّ الأخلاقي نفسه مثلما أن النباتات المتنوّعة لا يمكنها أن تعيش في المناخ نفسه، والبيئة المادّية نفسها.[204]

ويقف ميل إلى جانب الرأي القائل بأن من المستحيل بلوغ السعادة لم يتمكّن المرء من تطوير إمكانياته الفريدة، وتحقيق طبيعته؛ فمن خلال التطوير الذاتي، يكتسب المرء "فرديّته"، وإذا قرأنا عنوان الفصل الثالث من كتابه (حول الحُرّيّة)، والموسوم "حول الفردية كأحد عناصر الحياة الطيّبة"، فسنفهم منه بأن هذه الفردية لا غنى عنها لإنجاز حياة سعيدة:

إن كل شخص يصبح أكثر قيمة في نظر نفسه على نحو يتناسب مع تطوّر فرديّته، ولهذا يصبح قادراً على أن يكون أكثر قيمة في نظر الآخرين. إن الحياة تكتمل أكثر بفضل وجوده، وعندما تكون هنالك حياة لدى الوحدات تزيد على ما يوجد منها لدى الكتلة المكوّنة من مجموع هذه الوحدات.[205]

والمرء يكتسب الفردية عندما يستمع إلى صوته الداخلي ورغباته وفَهمه. وإذا كان المرء يصمّم حياته من خلال اللجوء بكل بساطة إلى تبنّي تقاليد المجتمع الذي يعيش فيه، فلا يمكن عندها القول بأنه يمتلك فردية. ويعبّر نيكولاس كابالدي عن ذلك بقوله: "إن الحقيقة الجوهرية للطبيعة البشرية تتمثّل لدى جون ستيوارت ميل في أن البشر لا يمكنهم عيش حياة راضية إلا وفقاً للمدى الذي يصل إليه كل فرد في تحمّل مسؤولية حياته الخاصة به".[206] وحول هذا الأمر يقول ميل:

لا يُقال عن الشخص بأنه ذو شخصية إلا إذا كانت رغباته ومحفّزاته خاصة به؛ أي: أن تكون هذه الرغبات والمحفّزات تعبيراً عن طبيعته الخاصة التي تخضع بشكل مستمرّ للتطوير والتعديل بتأثير ثقافته الخاصة. أما الشخص الذي لا يملك رغبات ومحفّزات خاصة به؛ فلا يقال عنه بأنه ذو

شخصية، إلا إذا كان يمكن القول عن المحزك البخاري بأنه ذو شخصية.[207]

خلال عملية تشكيل الشخصية، وبعبارة أخرى: اكتساب الفردية، يتخذ الأفراد خيارات من بين مجموعة متنوّعة من أنماط الحياة. وفي الحقيقة، يرى ميل بأن الصفة المميزة للإنسان لا تكمن في امتلاكه للعقل، ولا في قدرته على صنع الأدوات، وإنما في قدرته على اتّخاذ الخيارات؛[208] أي: قدرته على التفكّر والاختيار القصدي.[209] وهو يعبّر عن ذلك بقوله: "إن قدرة المرء على الفَهم، والمحاكمة العقلية، والشعور المميّز، والنشاط الذهني، وحتّى التفضيل الأخلاقي، لا يمكن ممارستها إلا في عملية اتّخاذ الخيارات".[210]

إن حياتنا مليئة بالخيارات، ونحن نتخذ هذه الخيارات يومياً: فنختار وجبة بعينها من القائمة التي يقدّمها لنا النادل في المطعم، ونختار برنامجاً تلفزيونياً، نرغب بمشاهدته، ونختار في كل صباح قميصاً، نرغب بارتدائه في أثناء ساعات العمل؛ وربّما تُعدّ هذه الأمور بمثابة قرارات قليلة الشأن، تتعلّق بمسار حياتنا اليومية، لكنّ؛ هنالك من قراراتنا ما لا يمكن القول عنه بأنه قليل الشأن، بل إنها قد تكون مصيرية، ففي حياة كل فرد لحظات، يكون فيها لخياراته التي يتخذها تأثيرات في تشكيل حياته. وعلى سبيل المثال: إن خيارات التخصّص الدراسي، والوظيفة، والزوج، تؤثّر تأثيراً كبيراً على ما إذا كنا سنعيش حياة سعيدة أم تعسة. وبفضل خياراتنا في الحياة يمكننا أن نحقّق إمكانياتنا، أو أن نرضى بما هو أقلّ ممّا يمكننا أن نُنجزه، أو نمتلكه.

لكنّ؛ كيف لنا أن نعرف أي طريق سيؤدّي بنا إلى الرضى؟ وبعبارة أخرى: أي طريق سيناسب طبيعتنا الفردية؟ فبما أن الإنسان غير معصوم عن الخطأ، فهو قادر على اتّخاذ خيارات خاطئة؛ ويرتفع مستوى المخاطرة على نحو كبير إذا كان من المسموح لنا أن نتخذ خيارات حول جوانب مهمّة من حياتنا لمرّة واحدة وحسب؛ فإذا اتّخذنا الخيار الخاطئ في هذه الحالة، فإن حياتنا ستتعرّض للدمار، وللحيلولة دون حصول هذا الاحتمال غير المرغوب، فلا بدّ للإنسان أن يحصل على حُرّيّة "القيام بتجارب في العيش"، وبعبارة أخرى: يجب أن يكون قادراً على مراجعة، وعند الضرورة: تنقيح، خططه في الحياة. ويعبّر ميل عن ذلك بقوله:

مثلما أن اختلاف الآراء مفيد؛ لأن البشر غير كاملين، فلا بدّ أن يكون هنالك تجارب مختلفة للعيش؛ وهذا المجال الحُرّ يجب أن يمنح لأصحاب الشخصيات المتنوّعة على أن لا يتسبّب هذا الأمر بالأذى للآخرين؛ وإن قيمة الأنماط المختلفة للحياة لا بدّ أن تثبت على المستوى العملي عندما يعتقد الجميع بأن من الملائم تجربتها. وباختصار: إن الفردية يجب أن تؤكد وجودها في الأمور التي لا تتعلّق بالآخرين بشكل رئيس.[211] وإذا أردنا أن نحقّق تكافؤ الفرص أمام طبائع الناس، فمن الضروري أن يُسمح لمختلف الأشخاص بعيش حياتهم على نحو مختلف.[212]

وهذه هي الاستقلالية، ولا شكّ في أن ميل لا يستخدم هذا المفهوم، لكن حُرّيّة الاختيار لكسب الفردية تتماثل مع مفهوم الاستقلالية ضمن أدوات النظرية السياسية المعاصرة. ويرى ميل أن هذا هو ما يميّز الإنسان عن الحيوانات الأخرى، فالبشر وحدهم يتمتّعون بالتوجيه الذاتي العقلاني؛ أي: الاستقلالية؛ وإذا كان كل فرد يستنسخ عمل الآخر، فلن نحتاج عندها إلى أي من قدرات الفَهْم والتمييز والتنبّؤ والتخيّل. ويعبّر ميل عن ذلك بقوله: "إن مَن يسمح للعالم، أو لجزئه الخاص به من العالم، أن يختار له خطّة حياته لا يحتاج إلى أي قدرات أخرى غير قدرة القرد على المحاكاة".[213]

وعلى الرغم من أن البشر يتّصفون بالتلقائية، ويتمتّعون بقدرات، تتيح عيش حياة الاستقلالية، فإن هذه القدرات تُصاب بالكسل، إذا لم يستخدموها. إن هذه القدرات بحاجة إلى الاستخدام، ويمكن للإنسان أن يوظّفها في تجاربه المعيشية:

إن مَن لا يفعل إلا ما تمليه العادات لا يمارس الاختيار، ولن يستمدّ أي خبرة من تمييز الأفضل أو الرغبة فيه. إن القوى الذهنية والأخلاقية، كما هي القوى العضلية، لا تتطوّر إلا عبر الاستخدام. وإن مَن يختار خطّته الخاصة به، يوظّف كلّ هذه القدرات: فيجب عليه أن يستخدم الملاحظة؛ كي يرى، والتفكّر والمحاكمة العقلية؛ كي يتوقّع، وجمع المواد اللازمة؛ كي يتّخذ قراراً، والتمييز؛ كي يقرّر، وعندما يحسم أمره، فلا بدّ له من الإصرار وضبط النفس من أجل التمسّك

بقراره القصدي.[214]

ويرى ميل أيضاً بأن الاستقلالية هي الميزة الوحيدة التي تشترك فيها جميع سُبُل الحياة الطيبة؛ فبغضّ النظر عن محتوى هذه السُبُل، فإنها لا بدّ أن تتّصف بذاتية الاختيار؛ أي: أن تقوم على أساس الاستقلالية. وعلى هذا الأساس، فإن الاستقلالية ليست وسيلة، وإنما هي غاية، في حدّ ذاتها، فلا يمكن توظيفها في بناء إحدى سُبُل الحياة وحسب، وإنما هي تشكّل جزءاً لا يُجتزَأ من الحياة الطّيبة أيضاً. ويعلّق جون غراي على ذلك بقوله: "ليس هنالك شكّ في أن ميل يرى فعلاً بأن اتّخاذ الخيار، بحدّ ذاته، يمثّل مكوّناً ضرورياً من مكوّنات السعادة؛ ويبدو بأن ميل يعامل، في رأيه المعقّد هذا، اتّخاذ الخيار، بحدّ ذاته، بأنه يساهم جزئياً في الحياة السعيدة، وأنه عامل رئيس من عواملها".[215] وهذا الجانب من فلسفة ميل يجعله "ليبرالياً أخلاقياً".[216] والليبرالي الأخلاقي يرى بأن القِيَم الأخلاقية التي تشكّل حياة أعضاء المجتمع، والمُثُل السياسية التي تنظم العلاقات بينهم، لا يمكن فَصل بعضها عن بعض.[217] وإذا أخذنا بالحسبان أن القيمة الأخلاقية الرئيسة لدى ميل هي الاستقلالية،[218] فسنخلص إلى أن الطبيعة الأخلاقية للبشر تتمثّل في أنهم كائنات استقلالية.[219]

وبعد أن عرضنا الخطوط العريضة لفلسفة ميل الأخلاقية، يمكننا أن نلتفت الآن إلى تحليل آرائه السياسية؛ والحُرّيّة هي المَثَل الأعلى الرئيس الذي يدافع عنه ميل في المجال السياسي، وهي تعني في نظره: عدم تعرّض الفرد للإجبار ضمن نطاق أدنى محدّد من حياته؛ ويصوغ إيزايا برلين هذا الرأي في مفهوم، يدعوه "الحُرّيّة السالبة". ويرى ميل بأن مبدأ الحُرّيّة يرسم حدود النطاق الذي يكون فيه الفرد حُرّاً من أي تدخّل. وفي الحقيقة، يذكر ميل في مقدّمة كتابه (حول الحُرّيّة) بأن "موضوع هذه المقالة هو الحُرّيّة المَدَنية أو الاجتماعية؛ أي: طبيعة وحدود السلطة التي يمكن للمجتمع أن يمارسها بشكل مشروع على الفرد،[220] والهدف من وراء ذلك هو التشديد على مبدأ بسيط جداً للتخويل بسلطة الحكم اللازمة في مجال تعاملات المجتمع مع الفرد، من خلال الإجبار والسيطرة، وذلك سواء كانت الوسيلة المُستخدَمَة هي القوّة المادّية على شكل عقوبات قانونية، أم إجباراً أخلاقياً، يُمليه الرأي العام".[221]

وفي كتابه (حول الحُرّيّة) يهدف ميل إلى اكتشاف الميزة التي تتشاركها كل النشاطات البشرية التي تُستثنى من السيطرة الاجتماعية؛

[222] وهذه الميزة تتكوّن من حقيقة، مفادها أن كل الأنشطة البشرية المستثناة من السيطرة الاجتماعية هي الأنشطة التي تتعلّق حصراً بالفرد أو زملائه الطّوعيين. وهذا المبدأ يمكن صياغته بمبدأ "كفّ الأذى عن الآخرين"، وبموجبه، فإن السبب المشروع الوحيد للتدخّل بأنشطة الفرد هو وقاية الآخرين من الأذى؛ وما دامت أفعال الفرد لا تؤذي غيره، كان من اللازم التسامح معه:

> إن الغاية الجوهرية لإمكانية تخويل البشر، كأفراد أو كمجموعة، بالتدخّل في حُرّيّة عمل أي فرد منهم هي: الحماية الذاتية. وإن الغرض الوحيد التي يمكن من خلاله ممارسة السلطة على نحو مشروع ضدّ أي عضو من أعضاء مجتمع متحضّر خلافاً لإرادته، هو: وقاية الآخرين من الأذى. [223]

وهكذا فإن كل فرد مخوّل بنطاق للفعل، يحقّ له فيه السعي بحُرّيّة للقيام بأي فعل، يقتصر تأثيره على ذاته، أما إذا كان هذا الفعل ينطوي على تأثير يطال فرداً آخر؛ فلا بدّ أن يجري هذا الفعل بموجب الموافقة الحُرّة الطوعية الواعية من جانب الفرد الآخر، و"هذا هو النطاق الملائم لحُرّيّة الإنسان". [224] والحُرّيّات الأولى التي يتضمّنها هذا النطاق هي التي تتعلّق بالمجال الداخلي للفرد؛ أي: مجال الوعي، والحُرّيّات المتّصلة بهذا المجال هي: "حُرّيّة الضمير بمعناها الأكثر شمولاً"، و"حُرّيّة الفكر والشعور" التي ليس لها حدّ في ما يتعلّق بما يتّصل بها من موضوعات، سواء أكانت عملية أم تأملية أم علمية أم أخلاقية أم لاهوتية. وعلى الرغم من أن تعبير الفرد عن رأيه ونشره له يعتبر فعلاً يهمّ الآخرين؛ إذ إنه ليس فعلاً يتعلّق برعاية المصالح الذاتية، فإن ميل يُدرج حُرّيّة التعبير والنشر ضمن التصنيف نفسه؛ فهو يعتقد بأن هذه الحُرّيّة "تكاد تتساوى في الأهمّيّة مع حُرّيّة الفكر نفسها، وتستند على الأسباب نفسها في الكثير جداً من جوانبها، ومن الناحية العملية: لا يمكن فَصل حُرّيّة التعبير عن حُرّيّة الفكر والرأي". [225] وثانياً، إن هذا المجال يشمل حُرّيّة الأذواق والمساعي، وحُرّيّة تشكيل حياتنا الخاصة بنا وفقاً لشخصيتنا الخاصة بنا، على أن لا يلحق الأذى بالآخرين بسبب ذلك. وثالثاً، تأتي حُرّيّة التنظيم، وهذا النوع من الحُرّيّة نتيجة منطقية لحُرّيّة عيش حياتنا كما نشاء، وإذا أراد أحدهم أن يعيش منعزلاً عن الناس في جزيرة نائية، فهو استثناء للقاعدة؛ فالإنسان ينتظم

مع إنسان آخر في سبيل مجموعة متنوّعة من الغايات، وهو حُرّ في الاتّحاد مع غيره، ما دامت تلك الغايات لا تُلحق الأذى بالآخرين.[226]

ويناقش ميل حُرّيّة الفكر والتعبير في الفصل الثاني من كتابه (حول الحُرّيّة)، ويعرض لنا الأسباب الأربعة التي يسوقها في الدفاع عن هذه الحُرّيّة:

1. إذا قمنا بإسكات الرأي لأننا غير متأكدين ممّا إذا كان رأينا على صواب، فسنخسر فرصة اكتشاف الحقيقة. وفي الوقت نفسه، إن أي إسكات للآراء هو افتراض لعصمتنا عن ارتكاب الخطأ.

2. إن الرأي الذي يتعرّض للإسكات - ربّما - يحتوي على جزء من الحقيقة، والآراء المقبولة بين الناس نادراً ما تحتوي على الحقيقة كلها، ولا بدّ من ضرب الآراء المختلفة بعضها ببعض أملاً في اكتشاف الحقيقة الكاملة.

3. ربّما لا يقتصر الرأي السائد على كونه صائباً؛ إذ قد يحتوي على الحقيقة الكاملة أيضاً، لكن ميل يعتقد بأنه ليس من الصائب إسكات الآراء المختلفة حتّى في هذه الحالة، فهو يرى بأن الرأي السائد عندما لا يتعرّض للتنافس، فإن الناس يعتنقونه كنوع من الأحكام المسبقة، ولن يتمكّن معظمهم من استيعاب الأسس العقلانية التي يقوم عليها بشكل مناسب.

4. إذا غاب التنافس، يتحوّل الرأي السائد إلى دوغما (عقيدة ثابتة)، تفقد سلطتها وحيويتها في التأثير على فعل الفرد، بل إنها تعيق ظهور أي رأي جديد حَسَن النيّة.[227]

ويتوقّع ميل ظهور اعتراضين رئيسين في وجه مبدأ الحُرّيّة الذي طوّره: والاعتراض الأول يتعلّق بتأثير ما يُدعى بـ"أفعال رعاية المصالح الذاتية"، ويتساءل: "كيف يمكن لأي فعل من أفعال المرء أن يكون محصوراً

بالكامل في رعاية المصالح الذاتية دون أن يكون له تأثير حقيقي أو ممكن على مصالح غيره (وغير زملائه الطوعيين)؟!".[228] وإذا أخذنا بالحسبان أن الإنسان ليس جزيرة منعزلة، وإنما هو جزء من كل، فربّما لن يعود من الممكن بعدها القول بأن الفرد يستطيع التصرّف على نحو لا يؤثّر على مصالح الآخرين بأي شكل من الأشكال؛ إذ يتماثل هذا الأمر مع مطالبة الفرد بأن لا يتصرّف بأي شكل من الأشكال. أما الاعتراض الثاني؛ فيهتمّ بالأذى الذي قد يقع على الفرد نفسه، ويمكننا أن ندعوه "الاعتراض الأبوي": فحتى وإن كنا قادرين على التمييز بين الأفعال التي ترعى المصالح الذاتية وبين الأفعال التي ترعى مصالح الآخرين، فإن مَن ينتقد ميل، يمكنه المحاججة بأن "من واجب المجتمع أحياناً أن يحول دون تسبّب الأشخاص بالأذى لأنفسهم".[229]

ويقرّ ميل بأن مبدأ (كفّ الأذى عن الآخرين) يضعف أمام الاعتراض الأول، وبأن أي فعل لرعاية المصالح الذاتية ربّما يؤثّر على الآخرين، ولذلك يجب تنقيته من الأذى، ويكمن الحلّ برأيه في الفَصل بين نوعين من الأذى: الأذى الذي يجب على المجتمع أن يتسامح معه، والأذى الذي يجب أن يقمعه. وعلى هذا الأساس، فإن المجتمع من المشروع له أن يقيّد حُرّيّة أي فرد من أجل الحيلولة دون انتهاك التزام واضح تجاه فرد آخر. وتقيّد المرء بالالتزامات يعني بأن هنالك شخصاً آخر يمتلك حقّاً، يجب احترامه من قِبَل المرء، وهذا المعيار يجعل أشكال الأذى التي يحمينا المجتمع منها هي أشكال الأذى التي تُنتهك حقوقنا.[230] ويعبّر ميل عن ذلك بقوله:

> إنني أعترف تماماً بأن الأذى الذي يتسبّب به المرء لنفسه - ربّما - يؤدّي إلى أضرار خطيرة لمَن يرتبطون بعلاقة قريبة منه، وذلك سواء وقع الضرر على تعاطفهم معه، أو على مصالحهم هم، وقد يُلحق

الضرر بالمجتمع بأكمله، بدرجة أقل أيضاً. وعندما يؤدّي هذا النوع من السلوك بالفرد إلى انتهاك التزام واضح ومحدّد تجاه شخص آخر أو أشخاص آخرين، فإن القضية تنتقل من نطاق رعاية المصالح الذاتية، وتدخل في نطاق التعرّض للشجب الأخلاقي وفقاً للمعنى الصحيح لهذا المصطلح.[231]

ويبرز مفهوم "الالتزامات والحقوق الواضحة" بطرائق متنوّعة: ففي بعض الحالات يتوجّب التقيّد بها، بسبب الوعود أو العقود؛[232] وعلى سبيل المثال: يجب على المستأجر أن يلتزم بدفع إيجار شهري لصاحب الدار وفقاً لشروط عقد الاستئجار. وفي حالات أخرى، ربّما تقوم أنواع من هذه الالتزامات والحقوق بخدمة أدوارنا الاجتماعية كأدوار الزوج والزوجة، والأب والابن، وزملاء العمل، والمواطنية. لكن ذلك لا يعني بأن كل التزاماتنا ترتبط بحقوق وأصحاب حقوق؛[233] وعلى سبيل المثال: ربّما يقبل المواطن في البلدان الديمقراطية بأن يتقيّد بالتزام، يوجب عليه النشاط السياسي، لكن هذا الالتزام لا يخلق حقّاً له على مواطنين آخرين، وليس من المشروع له أن يُجبر الآخرين على النشاط السياسي. وأخيراً، هنالك أفعال أخرى نقوم بها وتؤثّر على مصالح الآخرين، لكنها لا تخلق التزامات تجاههم؛[234] وعلى سبيل المثال: يمكن للبائع أن يدخل السوق بسلعة جديدة، ويؤثّر بشكل ضارّ على أرباح الآخرين، لكن هؤلاء البائعين الذين خسروا أرباحهم بسبب منافسة البائع الجديد لهم لا يملكون أي حقّ بمطالبته بتعويضات عن خسائرهم.

ولننتقل - بعد ذلك - لدراسة ردّ ميل على "الاعتراض الأبوي"؛ فهل من المشروع للمجتمع أن يتدخّل في أفعال رعاية المصالح الذاتية للفرد، إذا كانت تتسبّب له بالأذى؟

يجيب ميل عن هذا السؤال بـ"النفي المشروط"؛ إذ يمكن القول بشكل عام بأن البشر أحرار في عيش حياتهم بأي طريقة يشاؤون، ما دام قيامهم بهذا الأمر لا يتسبّب بالأذى لحقوق الآخرين الواضحة والمحدّدة. ويرى ميل بأن الفرد سيّد على جسده وذهنه، ويجب أن لا يكون صالحه الجسدي أو المعنوي سبباً كافياً للتدخّل بأدائه،[235] ويوضح ذلك بقوله: "ليس من المشروع إجبار أحد على القيام بفعل أو الامتناع عنه بذريعة أن ذلك من الأفضل له، أو أن ذلك سيجعله سعيداً، أو أن ذلك من الحكمة أو الصواب في نظر الآخرين. إن الفرد سيّد على نفسه، سيّد على جسده، وذهنه".[236]

إن ميل يرى بأن التجارب السابقة للبشر تشير إلى أن الطريق إلى السعادة يمرّ من بوابة اختيار المرء لحياته؛ فإذا كنا نسعى إلى سعادة الفرد أو تحقيق صالحه، فإن ذلك لا يتحقّق بفرض فَهمٍ ما للحياة الطّيّبة على الفرد، حتى وإن كان هذا الفَهم يقوم على آراء أكثر الناس حكمة على وجه الأرض. ولا يدّعي ميل هنا بأن الحياة التي يختارها المرء هي أفضل ما يمكن اختياره، وإنما هي الحياة الأفضل في نظر فرد ما دون غيره، وتعكس نمطه الخاص به.[237] ويمكن للآخرين استخدام أساليب الاعتراض لإقناع المرء، دون اللجوء إلى القوّة، بحسنات طريقتهم في بلوغ الحياة الطّيّبة، وبسيئات طريقته، لكن؛ يجب التسامح مع هذا الفرد، إذا أصرّ على التمسّك بطريقته. وفضلاً عمّا سبق، فإن الأذى الأكبر الذي قد يلحق بالفرد إنما ينتج عن إنهاء إمكانية عيشه لحياته التي اختارها؛ أي: حياة الاستقلالية؛ وعلى هذا الأساس، فإن الأبوية تتناقض مع ذاتها عندما تدمّر استقلالية الفرد، وإمكانية عيشه لحياة سعيدة؛[238] وتوضح رابابورت ذلك بقولها: "إن رأي ميل حول السعادة لا يقيم الأمان إلا على نحو ضئيل؛ فالمخاطر التي لا مفرّ منها في التأكيد على الاستقلالية يمكن تحمّلها أكثر بكثير عند مقارنتها بأوجه الأمان التي تصاحب النزعة الآلية القِردانية".[239]

لكن هذه القاعدة العامّة مقيّدة بشرط، ينصّ على أن المرء لا يمكنه التنازل عن حُرّيّته، والحالة المتطرّفة لهذه الظاهرة تتمثّل في بيع المرء لنفسه، والتحول إلى عبد. وإذا نظرنا إلى هذا الفعل كفعل طوعي واعٍ، فربّما يمكن اعتباره فعلاً يرعى المصالح الذاتية، لكنه يُنهي حُرّيّة المرء؛ ومن جانب آخر: إن غاية مبدأ الحُرّيّة تتمثّل في حماية حُرّيّة الفرد، ولذلك فإن هذا المبدأ لا يمكن توظيفه في تدمير ما يهدف هو إلى المحافظة عليه؛ وفي هذا الوضع لن يقوم المجتمع بالتسامح مع قرار المرء بإنهاء حُرّيّته.[240]

ويبدو أن ما سبق يجعلنا قادرين على ملاحظة العلاقة بين مبدأ الحُرّيّة وبين مفهوم الحُرّيّة كاستقلالية: حيث يرى ميل بأن الحُرّيّة كاستقلالية هي صفة مميّزة للإنسان، وهي قدرته على صنع قراراته المتعلّقة بحياته، وكل إنسان راشد يمتلك هذه الصفة، كما إنها تلعب دوراً محورياً في اكتساب الفردية؛ أي: التطوير الذاتي؛ وإذا لم يقم المرء بتطوير إمكانياته، فلن يستطيع اكتساب الفردية، وبالتالي: لن يكون قادراً على تحقيق السعادة. وفي أثناء عملية التطوير الذاتي، يحتاج الأفراد إلى إجراء تجارب في العيش، وهذه التجارب لا بدّ فيها من اتّخاذ الخيارات، لكن الأفراد يحتاجون أيضاً إلى مساحة حُرّة، يُجرون فيها كل هذه التجارب، وهنا تدخل الحُرّيّة مسرح الأحداث. ويعبّر برلين عن ذلك بقوله:

> إن ميل يؤمن بالحُرّيّة، وهي التحديد الصارم لحقّ الإجبار، وذلك لأنه متأكد من أن الناس لا يمكنهم التطوّر والازدهار والتحوّل إلى بشر كاملين، إلا إذا تمتّعوا بالحُرّيّة من تدخّل الآخرين ضمن نطاق معيّن من حياتهم، وهو النطاق الذي يعتبره ميل، أو يرغب في أن يجعله، عصياً على الانتهاك.[241]

وعلى أساس هذا الفَهم، يرى ميل بأن الحُرّيّة وسيلة، أما الاستقلالية؛ فهي غاية، والحُرّيّة تستمدّ مشروعيتها من الدعم الذي تقدّمه لتحرّر الاستقلالية.[242] ويجب أن نشير هنا إلى أن هذه المحاججة تستند إلى مبدأ النفعية،[243] فالحُرّيّة؛ أي: التسامح في هذه الحالة، يوصى بها، من أجل المنافع التي تقدّمها للفرد. وبفضل مبدأ الحُرّيّة (الحُرّيّة السالبة) يجري التسامح مع تجارب الفرد في العيش ضمن نطاق محدّد من عدم التدخّل. إن الاستقلالية التي يمكن ممارستها ضمن النطاق الحُرّ الذي تخلقه الحُرّيّة والاستقلالية تشغل موقعاً محورياً لدى الفرد، وهي تشكّل عنصراً لا غنى عنه في تحقيق السعادة، وهكذا فإن الحُرّيّة تساهم في سعادة الفرد، من خلال الاستقلالية. وعلى أساس هذا الفَهم، يمكن القول بأن المنفعة المتحقّقة هي: السعادة.

إن التسامح يُوصَى به استناداً إلى سببين، على الأقلّ: يتمثّل الأول في ما يساهم به في سعادة الفرد، فالفرد الذي يمتلك حُرّيّة "السعي إلى صالحه بطريقته الخاصة" يمكنه اختيار نمط للعيش، هو الأكثر ملاءمة لطبيعته، وإذا غابت هذه الحُرّيّة، فسيتوجّب عليه أن يقلّص صفاته المميّزة الفريدة؛ كي تتلاءم مع الطريقة التقليدية للحياة، أما مَن يتمكّن من عيش حياته بالطريقة الأنسب لشخصيته، فمن المتوقّع له أن يحقّق التطوير الذاتي والسعادة. أما السبب الثاني؛ فيتمثّل في أن التسامح يساهم في التقدّم الاجتماعي، وهو يفعل ذلك من خلال الدعوة إلى الفردية، فالأفراد الذين يمكنهم تحقيق طبيعتهم على النحو الأفضل، يمكنهم تقديم أكبر المساهمات في المستوى المعيشي للمجتمع الذي يعيشون فيه، والفرد الذي يكتشف إمكانياته الفريدة، ويقوم بتطوير ذاته إلى أقصى مدى، يمكنه تقديم أفضل مساهماته للمجتمع. ومن الجانب الآخر، فإن الفرد الذي يعيش حياة، ضُمّت له على يد الأسرة، أو الوسط الاجتماعي أو المجتمع ككل، لا يمكنه أن يأمل بتحقيق السعادة إلا كما تأمل الآلة، وإن المجتمع الذي

يشكّله أفراد من أمثال هذا الفرد التعس، وتُضغَط حياتهم في قالب واحد، يشبه "قَدَم النبيلة الصينية"، [244] لن يكون مجتمعاً تقدّمياً.

---

177) العدالة الاجتماعية في الدولة الليبرالية: بروس أكيرمان؛ ص٣٦٨.

178) التسامح مع ما لا يمكن التسامح معه: برنارد ويليامز؛ ص٧٣.

179) الاستقلالية على صعيدي التنظير والممارسة: جيرالد دوركين؛ ص١٢-١٣. / الاستقلالية: ريتشارد ليندلي؛ ص٥.

180) مفهومان للحُرّيّة: إيزايا برلين؛ ص١٣١.

181) المصدر السابق؛ ص١٣١.

182) الاستقلالية: ليندلي؛ ص٦.

183) الاستقلالية على صعيدي التنظير والممارسة: دوركين؛ ص٢٠. / وراجع أيضاً: الاستقلالية: دوركين؛ ص٣٦٠.

184) الاستقلالية: ليندلي؛ ص٦٤-٦٦.

185) الاستقلالية على صعيدي التنظير والممارسة: دوركين؛ ص١٥. / الاستقلالية: ليندلي؛ ص٦٤-٦٦.

186) الاستقلالية على صعيدي التنظير والممارسة: دوركين؛ ص١٨.

187) الليبرالية والمجتمع والثقافة: ويل كيمليكا؛ ص١٠.

188) مواطنية التعدّدية الثقافية: كيمليكا؛ ص٧٥.

189) الليبرالية: رونالد دوركين؛ ٦٤. / وفي هذه النقطة، يذكر تشارلز لارمور أن «الحياد السياسي يتطلّب تجنّب المُثُل العليا المتضاربة بشأن الحياة الطيّبة ضمن المجال السياسي؛ أي: أن المبادئ السياسية الرئيسة يجب أن تكون تلك التي لا يستند تبريرها إلى افتراض الأولوية الجوهرية لأي من هذه المُثُل العليا التي تثير الخلاف». راجع: أنماط التعقيد الأخلاقي: تشارلز لارمور؛ ص٧٣.

190) أسس المساواة الليبرالية: رونالد دوركين؛ ص٥٠.

191) الليبرالية والمجتمع والثقافة: كيمليكا؛ ص١٢. وراجع أيضاً: مواطنية

التعدّدية الثقافية: كيمليكا؛ ص٨٠-٨٢.

192) الاستقلالية على صعيدي التنظير والممارسة: دوركين؛ ص٣١.

193) المصدر السابق؛ ص٢٠.

194) يرى آكيرمان بأن «القدرة على تطوير خطّة عقلانية للحياة - ربّما - ليست المصلحة الوحيدة التي يمكننا معرفة وجودها، فربّما توجد أمور أخرى ذات قيمة بنفسها ولنفسها؛ ولذلك، فما دام من الأفضل أخلاقياً احترام الاستقلالية الأخلاقية للمرء، بالمقارنة مع إجباره على إنجاز إحدى هذه المصالح الأخرى، فإن الطريق ممهّد للالتزام العقلاني بالحيادية. ويمكن القول باختصار: ليس من الضروري أن تكون الاستقلالية هي الأمر الجيّد الوحيد، وإنما يكفيها أن تكون أفضل الأمور الموجودة». راجع: العدالة الاجتماعية في الدولة الليبرالية: بروس آكيرمان؛ ص٣٦٨.

وعلى نحو مشابه، يذكر جون غاري: «إن الاستقلالية تعتبر بيننا، نحن سكّان المجتمعات الغربية الحديثة المتميّزة بدرجة عالية من الحركية الاجتماعية وتعدّد أنماط الحياة وفردانية الثقافة الأخلاقية، جزءاً لا يُجتزأ من أي شكل من أشكال الحياة الطيّبة؛ فإذا فقدنا حتّى القليل من الاستقلالية، ولم نكن مشاركين في وضع خطط حياتنا، كأن يقوم الآخرون بتعيين أو اختيار وظائفنا، أو أزواجنا، أو شركائنا في ممارسة الجنس، أو مكان إقامتنا، أو ديانتنا، فعندها نعتبر أن فردانيتنا تعرّضت للإعاقة، وأن مستوى طيب الحياة قد انحدر». راجع: ما بعد الليبرالية: جون غراي؛ ص٣٠٧.

195) تنوّع الليبراليات الشمولية: جيرالد غاوس؛ ص١٠٤؛ حيث يشير غاوس إلى أن مَن يعتقدون بأن الحياة المستقلّة هي من المفاهيم الليبرالية المميّزة لليبرالية في ما يخصّ الحياة الطيّبة، يرون أيضاً بأن «الحياة الطيّبة هي حياة جرى اختيارها بحُرّيّة، ولذلك فإن الحياة الطيّبة هي حياة حُرّة» (ص١٠٤).

196) الاستقلالية على صعيدي التنظير والممارسة: دوركين؛ ص١٦-١٧.

197) أسس التسامح الليبرالي: ميرسر؛ ص٣٢٨.

198) حول الحُرّيّة: جون ستيوارت ميل؛ ص٦٠-٦١.

199) المصدر السابق؛ ص٥٦-٥٧.

200) دفاع عن رأي ميل حول الحُرّيّة: جون غراي؛ ص٨٥.

201) حول الحُرّيّة: ميل؛ ص٦٤.

202) دفاع عن رأي ميل حول الحُرّيّة: غراي؛ ص٧٣.

203) جون ستيوارت ميل وغايات الحياة: إيزايا برلين؛ ص١٨٩.

204) حول الحُرّيّة: ميل؛ ص٦٤-٦٥.

205) المصدر السابق؛ ص٦٠.

206) سيرة جون ستيوارت ميل: نيكولاس كابالدي؛ ص٢٦٨.

207) حول الحُرّيّة: ميل؛ ص٥٧.

208) جون ستيوارت ميل وغايات الحياة: برلين؛ ص١٧٨.

209) دفاع عن رأي ميل حول الحُرّيّة: غراي؛ ص٨٥.

210) حول الحُرّيّة: ميل؛ ص٥٦.

211) المصدر السابق؛ ص٥٤.

212) المصدر السابق؛ ص٦١.

213) المصدر السابق؛ ص٥٦.

214) المصدر السابق؛ ص٦١. وفي هذه النقطة، تجب الإشارة إلى أنه يمكن التمييز بين «الاستقلالية كفكرة شكلية خالصة (ما يقرّره المرء لنفسه يمكن أن يحتوي على أي شيء)، وبين الاستقلالية كفكرة مضمونية (فلا يمكن إلا لقرارات بعينها أن تحافظ على الاستقلالية، بينما تؤدّي قرارات أخرى إلى التخلّي عنها)». ويعتقد دوركين بأن هنالك شداً وجَذباً بين فكرتي الاستقلالية هاتين: فبموجب الفكرة الأولى، يمكن للمرء أن يكون مستقلاً، بغضّ النظر عن محتوى خياره، أما الفكرة الأخرى؛ فترى بأن «الشخص الذي يقرّر أن يفعل ما يُمليه عليه المجتمع أو المرشد الروحي أو الرفاق الحزبيون، لا يمكن اعتباره شخصاً استقلالياً». راجع: الاستقلالية على صعيدي التنظير والممارسة: دوركين؛ ص١٢. وعلى ضوء هذا التمييز تبدو مقاربة ميل متماثلة مع الفكرة الثانية؛ أي: الفكرة المضمونية للتسامح.

215) دفاع عن رأي ميل حول الحُرّيّة: غراي؛ ص٧٣.

216) الخيار والامتياز.. دفاع عن مفهوم الاستقلالية لدى ميل: جاسون بريتان؛ ص٤٨٥.

217) الليبرالية مفهوم سياسي شامل: جيريمي والدرون؛ ص٩١.

218) سيرة جون ستيوارت ميل: كابالدي؛ ص٢٤٩-٢٥٧.

219) الليبرالية في ما وراء العدل.. المواطنون والمجتمع وحدود النظرية السياسية: جون توماسي؛ ص٤.

220) حول الحُرّيّة: ميل؛ ص١.

221) المصدر السابق؛ ص٩.

222) مقدمة المحرر [لكتاب ميل: حول الحُرّيّة]: إليزابيث رابابورت؛ ص vii–xxiii, xiv–xv.

223) حول الحُرّيّة: ميل؛ ص٩.

224) المصدر السابق؛ ص١١.

225) المصدر السابق؛ ص١١-١٢.

226) المصدر السابق؛ ص١١-١٢.

227) المصدر السابق؛ ص٥٠.

228) مقدمة المحرر [لكتاب ميل: حول الحُرّيّة]: رابابورت؛ صxvi.

229) المصدر السابق؛ صxvi.

230) المصدر السابق؛ صxvii.

231) حول الحُرّيّة: ميل؛ ص٧٩.

232) مقدّمة المحرّر [لكتاب ميل: حول الحُرّيّة]: رابابورت؛ صxvii.

233) المصدر السابق؛ صxvii.

234) المصدر السابق؛ صxvii.

235) حول الحُرّيّة: ميل؛ ص٩.

236) المصدر السابق؛٩.

237) المصدر السابق؛ ص٦٤.

238) سيرة جون ستيوارت ميل: كابالدي؛ ص٢٧٧.

239) مقدّمة المحرّر [لكتاب ميل: حول الحُرّيّة]: رابابورت؛ صxix.

240) حول الحُرّيّة: ميل؛ ص١٠١.

241) جون ستيوارت ميل وغايات الحياة: برلين؛ ص١٩٠.

242) سيرة جون ستيوارت ميل: كابالدي؛ ص٢٧٧.

243) يجب أن نشير - هنا - إلى أن نفعية ميل تختلف عن نفعية سابقيه؛ أي: جيريمي بينثام وجيمس ميل؛ فعلى الرغم من أنه يقول: «إنني أعتبر المنفعة بمثابة الجاذب النهائي في كل الأسئلة الأخلاقية» (ص١٠)، فإن مفهومه حول المنفعة يختلف بشكل كبير عن مفهوم المنفعية الكلاسيكية، فالمفهوم الكلاسيكي، كما يعبّر عنه شعار «أكثر ما يمكن من السعادة لأكبر عدد من الناس»، يرى بأن السعادة منفعة، وعلى أساس هذا الفَهْم يمكن وصف محتوى المنفعة بأنه وجود البهجة وغياب الألم، ويعتقد بأن هذا الأمر يمكن التحقّق منه موضوعياً، وقياسه بشكل دقيق باستخدام الرياضيات. أما من ناحية جون ستيوارت ميل؛ فعلى الرغم من أنه يعتبر السعادة بمثابة المنفعة التي تحرّك كل النشاطات البشرية، فإنه لا يعتقد بأن البهجة تساهم في السعادة على نحو غير مشروط. وقد أشرنا في ما سبق إلى أن هنالك جانباً غائياً لفَهْمه حول السعادة البشرية، فالسعادة تأتي كنتيجة للتطوير الذاتي، والتطوير الذاتي لا يستغني عن الاستقلالية. وفضلاً عن ذلك، يميّز ميل بين سعادة أعلى وسعادة أدنى، أو بين أشكال أعلى وأدنى للسعادة، تختلف كيفياً بعضها عن بعض. إن مفهوم النفعية لدى ميل لا ينسجم مع المفهوم الكلاسيكي لدى بينثام وجيمس ميل وفقاً للمدى الذي يصل إليه في افتراضه لوجود محتوى محدّد للسعادة البشرية.

244) حول الحُرّيّة: ميل؛ ص٦٦.

الفصل الخامس: الضمير والتسامح.. بيير بايل نموذجاً

-{لا إكْرَاهَ فِي الدِّين}-. القرآن (٢: ٢٥٦).

هنالك اضطهاد جائر يمارسه الأشرار ضدّ الكنيسة، وهنالك اضطهاد عادل، تمارسه الكنيسة ضدّ الأشرار. (القدّيس أوغسطين).

هنالك طريق آخر يؤدّي إلى التسامح، وهذا الطريق معبّد بمفهوم "الضمير"، ويعبّر جورج كاري عن ذلك بقوله: "أنْ تتسامح مع الآخر يعني أن تجعله حُرّاً في اتّباع ما يمليه ضميره، وأن يمارس حُرّيته كما يشاء ضمن حدود القانون".[245] لكنْ؛ لماذا ينبغي على المرء أن يدع الآخرين يتبعون ما تُمليه ضمائرهم؟!

وللإجابة عن هذا السؤال، سأبدأ بتحليل الطبيعة البشرية، فإذا كانت الحجّة المؤيّدة للتسامح تحظى بجاذبية شاملة، فلا بدّ أن تقوم على أساس ميزة في الطبيعة البشرية، تتّصف بالشمول أيضاً. وإذا حذونا حذو ديفيد هيوم يمكننا أن نحدّد ثلاثة محفّزات، تقود الإنسان إلى الفعل، وهي: المصلحة، والعاطفة، والمبدأ.[246]

يرى هيوم بأن المصلحة عموماً، والمصلحة الذاتية خصوصاً، هي التي تفسّر تأسيس ورعاية بعض المؤسسات البشرية من أمثال الملكية والقانون والأخلاق عموماً. كما إن الخبراء الاقتصاديين المُحدَثين يستندون إلى المصلحة الذاتية في تفسير السلوك الاقتصادي، وتوقّعه؛ لكن هذا لا يعني بأن المصلحة الذاتية هي المكوّن الوحيد في الطبيعة البشرية الأخلاقية، فعلى الرغم من أن البشر يمتلكون الكثير من المحفّزات النبيلة، فإنها ليست المسؤولة عن ظهور مؤسسات بشرية من أمثال العدل والملكية. ويشير نورمان باري إلى أن فَهم هيوم يقضي بأنه "على الرغم من أن البشر يمتلكون إمكانية عمل الخير، فإن هذا الشعور ضعيف جداً، إلى درجة يستحيل معها أن يتأسّس عليه نظام اجتماعي".[247]

أما المحفّز البشري الثاني؛ فهو العاطفة، وهو محفّز آخر يفسّر جزءاً من الأداء البشري، تعجز المصلحة الذاتية عن تفسيره؛ فالبشر قد يُولُون قيمة أكبر لصلاتهم العاطفية بالآخرين، بالمقارنة مع القيمة التي يُولُونها لمصلحتهم الذاتية المباشرة، وقد يُولُون قيمة أكبر لآراء من يُنزلونهم منازل العَظَمة، بالمقارنة مع القيمة التي يُولُونها لآرائهم الخاصة بهم. لكن هذا لا يعني أن الأفراد الذين يتصرّفون بفعل العاطفة يقومون بذلك على نحو

(غير شخصي)، وإنما يعني أنهم يقومون بذلك على نحو (لا يهتمّ بآرائهم الشخصية)، وهذا يعني - بدوره - أنهم ليسوا (غير منحازين)، فهم منحازون، لا لأنفسهم، وإنما للأشخاص الذين يرتبطون بصلة عاطفية معهم.[248] وفضلاً عن ذلك، إن مادّة هذا هذه الصلة العاطفية غير محصورة بالأفراد، وإنما قد تتوجّه هذه الصلات العاطفية نحو المؤسّسات (كحزب سياسي، أو بلد ما)؛ لكن هذا لا يعني بأن الصلات العاطفية عَصية على التغيير، فبإمكان الناس أن يُراجعوا صلاتهم العاطفية الخاصة بهم، وأن يتخلّوا عنها، كما هو الحال في تخلّي المرء عن جنسية بلد ما، من أجل اكتساب جنسية بلد آخر.[249]

إن البشر يشكّلون صلات عاطفية لا تقتصر على الارتباط فقط مع الذات، و/أو الأفراد الآخرين، و/أو المؤسّسات، وإنما تشمل الآراء والأفكار أيضاً؛ بل إن الارتباط العاطفي مع المُثُل العليا قد يكون أقوى من الارتباط العاطفي مع الذات وغيرها، والإنسان قد يضحّي من أجل مُثُله العليا بحياته و/أو بحياة مَن يعزّون عليه؛ وهو فعل يعبّر عن المبادئ التي يحملها المرء، فالأب قد يسلّم للشرطة ابنه المذنب بجريمة ما، مع أنه يستطيع مساعدته على الهرب، وعندها يُقال بأن هذا الأب قام بفعل يعبّر عن مبادئه. وهنا يبرز السؤال: لماذا يعمد المرء إلى التصرّف على هذا النحو "اللاعقلاني"؟ ويمكننا أن نجد السبب في رغبة البشر بفعل ما يعتقدون أنه صائب، أو أن من واجبهم فعله، وهو سلوك تأدّبي؛ إذ تشدّد الآداب على صوابية اتّباع مسار محدّد عوضاً عن التشديد على صلاح هذا المسار، فهنالك من الأفعال ما يؤدّي إلى تضرّر المصلحة الذاتية لفاعله، ولذلك ربّما لا يكون في صالح هذا الشخص بعينه، لكن هذا الفعل نفسه قد يكون فعلاً صائباً، ومثال ذلك: قول الحقّ حتى في الحالات التي يؤدّي فيه إلى تضرّر المصلحة الذاتية. ولا شكّ في أن أشهر مَن يمثّل هذا التوجّه الفكري هو الفيلسوف إيمانويل كانت.

وعلى هذا الأساس، فإن المرء الذي يعمل وفقاً لمبدأ ما لا يكون دافعه في ذلك ما يحقّقه هذا العمل من أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، وإنما يتمثّل دافعه في أن هذا الفعل هو الفعل الصائب؛ ولذلك فإن كون منهج العمل هذا أو ذاك صائباً يُعدّ سبباً كافياً للتصرّف وفقاً له حتى وإن كان معاكساً للمصالح المباشرة. وإن الناس قد يمنحون المبادئ مكانة متقدّمة على المصلحة الذاتية والعاطفة كمصدر للتحفيز؛ لكن هذا لا يعني أن المبادئ تعلو دائماً على المصلحة الذاتية والعاطفة، وإنما يعني أن ذلك

يحصل من حين لآخر.[250] ويمكننا أن نُطلق اسماً آخر على المبادئ كمصدر للتحفيز، وهو: الضمير.

ويمكننا أن نعرّف الضمير بأنه قدرة أو مَلَكة، تبيّن لنا ما هو صائب وما هو خاطئ في ممارستنا لحياتنا. ويمكننا التعبير عن الضمير مجازاً بأنه ذلك الصوت الذي يحذّرنا، من داخل الصدر، ضدّ التصرّف خلافاً لما نعتقد بصوابه؛ فإذا أطعنا هذا الصوت، شعرنا بالاستقامة أو النزاهة، وإذا عصيناه، شعرنا بالندم. وإن الإخفاق في اتّباع ما يُمليه الضمير قد يكون ناتجاً عن ضعف الإرادة، أو بعض العوامل الخارجية كالقيود الجسدية و/أو النفسية.

ويُرجِع البعض مفهوم الضمير إلى (الربّ)؛ إذ يعتقدون بأن الضمير هو مفوّض الربّ داخل المرء، وهو يصون سلامة الروح؛ أما مادّة هذه المَلَكة التي منحها الربّ؛ أي: القواعد والعقائد الأخلاقية، فهي تتشكّل من قِبَل الربّ أيضاً. وبينما تكون بعض هذه القواعد والعقائد واضحة إلى الحدّ الذي يمكن معه اكتشافها، بواسطة العقل وحسب، فإن بعضها ربّما تكون خَفية، ولا بدّ من الاستعانة بالإيمان لاكتشافها. وهنالك من يرى بأن الضمير ليس صوت الربّ، وليس صادراً عنه، وإنما هو مَلَكة تطوّرت نتيجة للتطوّر الذي يحكم القواعد الأخلاقية التي يؤسسها العقل، أو تُكتشف من قِبَل العواطف (كما هو حال التعاطف).

ومنذ القِدَم، كان هنالك مَن يحاجج بأن العقل يمكنه بلوغ (فكرة) ما هو صائب أخلاقياً (الفضيلة)، وما هو خاطئ أخلاقياً (الرذيلة)، ومقاومة جَذْب العواطف في الاتجاه الخاطئ. ولا شكّ في أن أفلاطون وأرسطو كانا رائدي هذا التوجّه الفكري؛ إذ نجد أفلاطون يميّز في كتابه (القوانين) بين نوعين من الأحاسيس في الروح البشرية، وهما: العقل والعواطف؛[251] ويمكننا أن نسمي هذه الأحاسيس بأحاسيس عقلانية ولاعقلانية، على الترتيب. ويشبّه أفلاطون هذه الأحاسيس بالخيوط التي تحرّك الدمى، فهي تجذبنا نحو الاتّجاه المعاكس، ولذلك نتحرّك جيئة وذهاباً بين الفضيلة والرذيلة؛ ويجب علينا أن نطيع دائماً خيط العقل الذهبي المقدّس، ونقاوم جَذْب الخيوط الأخرى المصنوعة من موادّ أدنى. وبالتوافق مع خيط العقل الذهبي الموجود في روح الإنسان يوجد في الدولة المدينة خيط ذهبي، هو القانون، وعلى هذا الأساس، فإن القانون هو قرار عمومي بشأن المناهج والآلام؛[252] وإذا أراد المرء أن يحقّق الفضيلة ويتجنّب الرذيلة، فإن القانون هو أفضل مَن يعينه على ذلك.

ومن الجانب الآخر، يعترض آدم سميث على الفكرة القائلة بأن العقل هو مصدر تقييماتنا الأخلاقية؛ إذ يرى بأن مصدر الحس الأخلاقي لدى البشر هو شعور "التعاطف". ويمكن تعريف التعاطف بأنه قدرة الفرد على تخيل مشاعر فرد آخر؛ ولهذا فإننا عندما نشاهد محنة أحد الأصدقاء، تجدنا نحس بالأسى تجاهه، وقد تنهمر دموعنا لدى مشاهدة فيلم سينمائي، تفقد فيه فتاة خيالية أمّها الخيالية؛ وهذا يحدث بفضل قدرتنا على تخيل أحاسيس الآخرين. ويرى سميث بأن هذا الأمر لا يقتصر على تشارك أحاسيس الآخرين، وإنما يشمل الحكم عليها أيضاً: فعندما نتخيل أحاسيس الآخرين، ونتحقّق من أن أفعالهم مقبولة، فعندها نعتقد بأن الآخرين يتصرّفون على نحو أخلاقي، أما إذا اعتقدنا بأن أحاسيس الآخرين لا تتناسب مع ردود أفعالهم القائمة عليها؛ فإننا لا نوافق عليها.[253]

ويقدّم لنا جيمس ويلسون تفسيراً معاصراً لهذا المسار في التفكير على النحو التالي:

> عندما يتصرّف الناس على نحو نزيه أو متعاطف، فإن ذلك نادراً ما يكون بسبب ممارستهم لقدر كبير من المحاكمة العقلية المنهجية. ففي معظم الأحيان، يكون ميلنا للتصرّف النزيه أو التعاطف مع محن الآخرين استجابة فورية غريزية من مشاعرنا أكثر ممّا هي تصرّف عقلي؛ وفي الحالات التي نمارس فيها التفكّر، فإن هذا التفكّر لا ينطلق من مقدّمات منطقية فلسفية، وإنما من مشاعر، ويمكن القول باختصار: إن هذا التفكر ينطلق من حس أخلاقي؛ فالمشاعر التي يتصرّف الناس بناء عليها هي - في أغلب الأحيان - أعظم تأثيراً من الحجج التي توظّفها.[254]

إن المرء قد يتمكّن، أو لا يتمكّن، من تقديم تفسير عقلاني لمعتقداته حول الصواب والخطأ؛ وعلى هذا الأساس، فإن محتوى ضميره قد يكون، أو لا يكون، نتيجة لتصميم متعمّق؛ لكن الضمير يُلزم صاحبه في كلتا الحالتين:

> إن المسلم قد ينظر، بكل بساطة، إلى فكرة أكل لحم الخنزير كأمر مناقض للضمير؛ وكذلك، فإن الساموراي قد لا يتحمّل فكرة العيش مع العار؛ وفي كلتا الحالتين ربّما يبدي

الأفراد استعدادهم لتحمّل حرمان هائل، من أجل تجنّب التصرّف خلافاً لما يُمليه الضمير.[255]

وهكذا، فإن الإنسان، أولا، يمارس حياته بعقلانية، ولهذا السبب فإن تصرّفاته قابلة للتفسير عموماً؛ وهو يتحفّز، خلال سعيه نحو غايات متنوّعة، بتأثير المصلحة الذاتية أو العاطفة أو الضمير، أو بمزيج منها. وثانياً، إن هذه المحفّزات؛ أي: المصلحة والعاطفة والضمير، ليست مرتّبة هَرَمياً، فيمكن للمرء أن يتصرّف بالاستناد إلى المبدأ بمفرده، على حساب مصلحته الذاتية، أو مصالح مَن يعزّون عليه؛ لكنه قد يتخلّى عن المبدأ، إذا كان يتعارض مع مصلحته الذاتية.[256]

وثالثاً، فإن "المصدر الأهمّ للتحفيز البشري هو المبدأ، أو بتعبير أفضل: هو الضمير؛ وهو مهمّ ضمن هذا السياق، لا لأن الضمير يتفوّق على المحفّزات الأخرى، أو يتغلّب عليها، وإنما تكمن أهمّيته في أن الضمير ليس هو مَن يرشدنا (في معظم الحالات) وحسب، وإنما هو ما نعتقد بأنه (يجب) أن يرشدنا. إن الضمير هو المحفّز الذي يميّز البشر عن غيرهم من الكائنات".[257] ويعبّر ويلسون عن هذه النقطة كما يلي:

> إن رغباتنا الذاتية ومَلَكاتنا الأخلاقية يصارع بعضها بعضاً، وغالباً ما تنتصر الأولى فيها على الأخيرة. ومهما كانت شدّة هذه الحرب، وبغضّ النظر عن تواتر الحالات التي نقمع فيها غرائزنا الأحسن لصالح غرائزنا الأكثر أساسية، يمكن القول بأننا نكاد نتمكّن دائماً، في اللحظات الهادئة الحيادية، من الشعور بالمقاومة التي تُبديها طبيعتنا الأحسن. وفي هذه اللحظات، نعرف الفرق بين أن نكون بشراً وبين أن نكون غير ذلك.[258]

وهكذا وصلنا إلى نقطة، يمكننا فيها تحديد المميّزات الرئيسة للطبيعة البشرية: "إن البشر كائنات عاطفية، تحكمها صلاتها العاطفية، وتحرّكها الرغبة في السعي إلى غايات متنوّعة؛ لكن صلات الإنسان العاطفية وسعيه إلى غاياته تتّصف بالعقلانية؛ وهذا السعي، وعلى الرغم من كل شيء، يحكمه الضمير".[259] وإذا أخفقنا في اتّباع ما يُمليه الضمير، فسنشعر بالندم.

إذن؛ ما هي المصلحة الرئيسة للإنسان وفقاً للتعريف السابق؟ لقد مرّ معنا في ما سبق أن الليبراليين الذين يتبعون جون ستيوارت ميل يعدّون اتّخاذ الخيار بمثابة الصفة المميّزة للبشر، ويعدّون الاستقلالية بمثابة المصلحة الرئيسة التي يتشاركها جميع بني الإنسان؛ لكن وجهة النظر التي ناقشناها ترى بأن الصفة المميزة للبشر هي امتلاكهم للضمير، وعلى هذا الأساس، فإن المصلحة الرئيسة هي قدرتهم على عيش حياتهم وفقاً لما يُمليه الضمير. إن هذا هو ما يُدعى بحُرّيّة الضمير، فبغضّ النظر عن محتوى معتقدات الفرد، فإن له مصلحة رئيسة في العيش وفقاً لما يُمليه ضميره؛ وإذا صحّ الافتراض بأن المصلحة الرئيسة للبشر تكمن في قدرتهم على عيش حياتهم وفقاً لما يُمليه الضمير، فإن ما نحتاجه في هذه الحالة هو: التسامح.

بيير بايل.. المدافع عن الضمير

كانت حقبة ما بعد حركة الإصلاح الديني إحدى أكثر الحقب التاريخية تعصّباً في تاريخ البشرية؛ فبعد ما أدّى إليه ظهور البروتستانتية من تحطّم وحدة العالم المسيحي تحت ظلّ الكنيسة الكاثوليكية، حدث تفاقم كبير في النزاع، وما يتّصل به من تعصّب، بسبب الاختلافات الضميرية؛ وكان الهوغونوت (الرعايا البروتستانت في فرنسا التي يعتنق معظم سكّانها الكاثوليكية) من بين الفئات التي تعرّضت للملاحقة. وعلى الرغم من تعرّض الهوغونوت للملاحقة في القرن السادس عشر، فقد عاشوا في بيئة من التسامح النسبي بعد إعلان مرسوم نانت في العام (١٥٩٨)؛ حيث أصدر هذا القانون الملك هنري النافاري الذي تحوّل من البروتستانتية إلى الكاثوليكية؛ كي يصبح ملكاً لفرنسا. لكن حقبة التسامح النسبي هذه لم تدم طويلاً، وجرى إبطال كل حُرّيّات الهوغونوت واحدة تلو الأخرى خلال القرن السابع عشر، وتعرّضوا للضربة الأخيرة عندما قام الملك لويس الرابع عشر بإلغاء مرسوم نانت جملة وتفصيلاً، فعادوا إلى ظلّ التعصّب الكامل.

كان لويس الرابع عشر ملكاً مستبداً، يخاف من التغاير الديني، وكان هذا الشعور يتلقّى التشجيع من رجال الدين الذين كانوا يرغبون برؤية فرنسا كبلد كاثوليكي بالكامل، فكانوا يحرّضونه ضدّ الهوغونوت، بالرجوع إلى قول القدّيس أوغسطين: "هنالك اضطهاد جائر يمارسه الأشرار ضدّ الكنيسة، وهنالك اضطهاد عادل، تمارسه الكنيسة ضدّ الأشرار"، وقد استند القدّيس أوغسطين في قوله هذا إلى نص ورد في العهد الجديد {لوقا ١٤: ٢٣}، وهو نصّ يروي ما حدث في وليمة؛ حيث أمر سيد الدار خادمه بأن

يدعو الناس لحضور الوليمة، لكن الجميع اعتذروا عن تلبية الدعوة، وتذرّع كل منهم بسبب ما، فمنهم مَن قال بأنه يتوجّب عليه العناية بثورَيه، ومنهم مَن قال بأنه سيتزوّج في ذلك اليوم، وعندما أخبر الخادم سيده بردود المدعوين، قال له السيد: "اخرج إلى الطُرُق والسياجات، وألزمهم بالدخول حتى يمتلئ بيتي".

لقد فسّر القدّيس أوغسطين هذه العبارة بأنها دليل على أن الربّ يسمح باستخدام القوّة لإرجاع أصحاب البِدَع إلى المسيحية الحقيقية؛ والتاريخ يشهد بأن القدّيس أوغسطين هو أول مَن استخدم نصّاً من الكتاب المقدّس لتبرير استخدام القوّة ضدّ المنشقّين عن التفسير التقليدي للدين؛ حيث رجع إلى هذا النص من أجل إرجاع الدوناتيين،[260] بالقوّة، إلى "المسيحية الحقيقية". وخلال حكم لويس الرابع عشر، قام مطران باريس بقراءة النصّ السابق وتفسير القدّيس أوغسطين له؛ كي يبرّر ملاحقة البروتستانت الفرنسيين (الهوغونوت). ولم يكن هذا المطران أول مَن استخدم هذا النص لهذا الغرض بعد القدّيس أوغسطين، لكن قيامه بذلك قبل مدّة قصيرة من إلغاء مرسوم نانت، جعل هذا التفسير يحظى بالتأثير الأكبر، واتّبعه الكتّاب الكاثوليك الآخرون للغرض نفسه.[261]

بيير بايل وحُرّيّة الضمير

وُلد بيير بايل في العام (١٦٤٧)، وكان الابن الثاني في أسرة، يعيلها أب، يعمل كاهناً هوغونوتياً. تلقّى بايل تعليمه على يد أبيه أولاً، وبما أن أسرته لم تكن تمتلك ما يكفي من المال لتعليم ولدين في وقت واحد، فقد اضطرّ بايل إلى التوقّف عن التعليم ريثما يصل أخوه إلى مرحلة التعليم العالي، وعندها استأنف بايل تعليمه. التحق بمدرسة كاثوليكية في تولوز، وتحوّل إلى الكاثوليكية في تولوز عندما لم يتمكّن من الدفاع عن آرائه البروتستانتية ضدّ حجج العلماء اليسوعيين هناك، وعندما لاحظ تناقضاً في حججهم، لم يطل به الأمر حتى رجع إلى البروتستانتية، وهو أمر كان يُعدّ من أكبر الجرائم في فرنسا، فاضطرّ إلى الهرب، ووجد ملاذاً آمناً في جنيف، لكن عجزه هنالك عن إجراء الدراسات الأكاديمية التي يرغب بها دفعه إلى الرجوع إلى فرنسا مُخفياً هويته الحقيقية، وعثر على وظيفة في مدرسة بروتستانتية في سيدان وواصل عمله فيها حتى العام (١٦٨١)، وكان التعصّب قد بلغ حينها درجة لا تُطاق، فاضطرّ إلى مغادرة سيدان؛ ليعمل في إيكول إيلوستر في مدينة روتردام الهولندية.[262]

ألّف بايل الكثير من الكُتُب، فأولاً كتب مخطوطة الكتاب الموسوم

(أفكار متنوّعة حول وقت مجيء المذنّب)، وذلك قبل أن يترك سيدان مغادراً إلى إيكول إيلوستر في روتردام، وظهر هذا الكتاب في العام (١٦٨٢) دون ذِكْر اسم المؤلّف تحت عنوان (رسالة في المذنّب)، وقام في هذا الكتاب بترجيح العقل على الخرافات، والأهمّ من ذلك ادعاؤه بأن المجتمع الذي يشكّله الملحدون يمكنه الاستمرار في الوجود؛ لأنه يطعن في الدوغما القائلة بأن المجتمع الخالي من الدين لا يمكنه الوجود. ثمّ جاء كتابه التالي الذي اجتذب الكثير من الانتباه لدى البروتستانت والكاثوليك معاً، وهو (نقد عام لتاريخ الكالفينية الذي كتبه مايمبورغ)، وهو ردّ على كتاب (تاريخ الكالفينية) الذي كتبه مايمبورغ، وأورد فيه نقداً شديداً للهوغونوت؛ وقد ظهر كتاب بايل هذا في العام (١٦٨٢)، لكن السلطات أحرقته في العام (١٦٨٣)، وممّا يثير الحزن أكثر أن الملك اعتقل شقيق بايل، جاكوب، انتقاماً منه، عندما لم يتمكّن من اعتقاله هو، ولم يطل الأمر بجاكوب حتى مات في زنزانته في (١٢ نوفمبر ١٨٦٥).[263]

ومن النتائج السلبية الأخرى التي نتجت عن كتابه ذاك: أنه أثارة غيرة زميل له، كان قد ألّف أيضاً كتاباً ضدّ (تاريخ الكالفينية) لمايمبورغ، وكان هذا الزميل هو بيير جوريه (١٦٣٧-١٧١٣) الذي كان زميلاً وصديقاً مقرّباً لبايل في أكاديمية سيدان وفي إيكول إيلوستر في روتردام. ففي العام (١٦٨٥)، نشر بايل كتابه الموسوم (تعليق فلسفي على هذه الكلمات من الإنجيل {لوقا ١٤: ٢٣}: ألزمهم بالدخول حتى يمتلئ بيتي)، ولم تشفع عَظَمَة هذا الكتاب لبايل في تحسين علاقته مع جوريه، وإنما على العكس من ذلك، تفاقم شعور جوريه بالغيرة، وعندما لم يستطع جوريه نقض حجج الكتاب، لجأ إلى طريق آخر، وأقنع السلطات الحاكمة بأن بايل عميل فرنسي وعدوّ للبروتستانتية، ونتيجة لذلك تمّ طرد بايل من إيكول إيلوستر في العام (١٦٩٣).[264]

تحرّر بايل من واجباته الأكاديمية، فانطلق يكتب عملاً طموحاً، يستند إلى مصادر، قدّمها له صديقه وناشر كُتُبه رينيه ليرز. وفي العام (١٨٩٦)، أثمرت جهود بايل أحد أعظم الكُتُب التي سطّرها البشر في كل العصور، وهو كتابه الموسوم (القاموس التاريخي والنقدي)، وأصبح هذا الكتاب أحد المراجع الرئيسة للفكر التنويري، وانتشر انتشاراً واسعاً بين القرّاء الفرنسيين في القرن الثامن عشر، وقد اعترف مفكّرون، من أمثال فولتير وديدرو، بأنهم مَدينون بالفضل لهذا الكتاب، كما إن توماس جيفرسون عدّه ضمن الكُتُب المئة التي يجب أن تشكّل أساس مكتبة الكونغرس.[265]

خلافاً لجون ستيوارت ميل الذي نصح باتّباع التسامح استناداً إلى ما ينتج عنه من عيش حياة استقلالية، فإن بيير بايل يبني دفاعه عن التسامح استناداً إلى الضمير. ويمكن القول باختصار: إن بايل يرى بأن أعظم ما يمكن ارتكابه من الأخطاء هو إجبار المرء على التصرّف خلافاً لما يُمليه ضميره؛ ويعبّر كيلكولين وكوكاثاس عن ذلك بأن بايل كان يرى بأن "إجبار الضمير هو إجبار للمرء على الوقوع في الإثم، وذلك لأنه يعني دفعه إلى التصرّف خلافاً لما يعتقد بأنه صوت الربّ".[266] وإذا أُجبِر المرء على التصرّف بطريقة معيّنة، يمكن عندها تغيير سلوكه الخارجي، لكن الربّ لا يحكم على الأفراد استناداً إلى أفعالهم، وإنما يستند إلى نواياهم، ولذلك يجب أن يكون كل فرد حُرّاً في العيش وفقاً لما يُمليه عليه ضميره.

ولقد طوّر بايل نظريّته حول التسامح بالشكل الأكثر تفصيلاً في كتابه (تعليق فلسفي على هذه الكلمات من الإنجيل {لوقا ١٤: ٢٣}: ألزمهم بالدخول حتّى يمتلئ بيتي)؛ حيث بدأ نشر هذا الكتاب الهام في العام (١٦٨٦) بظهور الجزءين الأول والثاني، ثمّ ظهر الجزء الثالث في العام (١٦٨٧)، واكتمل الكتاب بظهور الجزء الرابع في العام (١٦٨٨). وتجب الإشارة هنا إلى أن بايل طوّر نظريّته حول التسامح كردّ فعل ضدّ التعصب الديني، ويمكن القول بشكل أكثر تحديداً بأن بايل كان يهدف من وراء كتابه هذا إلى نقض التفسير الحرفي للنص الوارد في العهد الجديد {لوقا ١٤: ٢٣}: "اخرج إلى الطرق والسياجات، وألزمهم بالدخول حتى يمتلئ بيتي".

لم يستخدم بايل الأساليب الجَدَلية المعتادة في نقضه للتفسير الحرفي للنص السابق، فلم يشرح معنى القصّة الواردة فيه، وإنما ذكر ما (لم) تعنِه هذه القصّة، وهكذا لجأ بايل إلى استخدام العقل، والمبادئ الأخلاقية للإنجيل، والوصايا العشر كمعايير لتفسير نصوص الكتاب المقدّس؛[267] فاحتوى الجزء الأول من الكتاب على استخدام العقل في نقض التفسير الحرفي، وفيه أورد عدم اقتناعه، كفيلسوف لا كعالم في اللاهوت، بالاكتفاء بالمحاججة استناداً إلى المبادئ الأخلاقية للإنجيل، كما يفعل علماء اللاهوت، ورفع محاججته إلى مستوى أعلى؛ أي: إلى الفلسفة، وعبّر عن ذلك بقوله:

> إذا كنتُ أرغب في كتابة تعليقي بالاستناد إلى الأمور الغيبية وحسب، فلن أحتاج حينها إلى رفع المحاججة إلى

مستوى أعلى؛ إذ يمكنني حينها، بالطبع، أن أفترض بأن الإنجيل هو القاعدة الأولى للآداب، وبأن الانحراف عن الإنجيل؛ أي: المبادئ الأخلاقية، وقوع في الإثم دون الحاجة إلى المزيد من البراهين؛ أما إذا كنتُ أودّ الكتابة كفيلسوف، فإن من واجبي العودة إلى القاعدة الأصلية الأمّ، وهي الإدراك، أو العقل، أو الضوء الطبيعي.[268]

و"الضوء الطبيعي" عبارة يستخدمها بايل للإشارة إلى العقل، فهذا الضوء غرسه الربّ في البشر منذ أولى البدايات، حتّى قبل أن يخاطب الربّ آدم من الخارج حول واجباته تجاهه، ويرى بايل أن هذا الأمر هو وحي طبيعي، يتصف بسيطرة كاملة على المجال الأخلاقي، ويضيف:

كل عقل فلسفي يقظ يدرك بوضوح بأن هذا الضوء الحيوي المميّز الذي يخدمنا في كل زمان ومكان، ويرشدنا بأن: الكلّ أعظم من الجزء، وأن نُحسن إلى مَن أحسن إلينا، وأن لا نفعل بالآخرين ما لا نرغب بأن يُفعَل بنا، وأن نلتزم بالعهود، وأن نتصرّف وفقاً لما يمليه الضمير؛ أقول بأن هذا العقل الفلسفي اليقظ يدرك بوضوح شديد أن هذا الضوء يأتي من الربّ مباشرة، وبأن هذا الأمر هو وحي طبيعي.[269]

أما في ما يخصّ الدوغمات التفكّرية في الدين، كالثالوث والتناسخ، فذكر بايل بأنه لا يثق بالعقل، وإنما بالضمير؛ وعلى هذا الأساس، اختلف بايل، على نحو جذري، عن مخالفيه من العقلانيين الذين استخدموا العقل بشكل رئيس في دراستهم لمجال المعرفة التفكّرية.[270] وهكذا فإن بايل لا يرفض هذه المعتقدات لأن العقل يكشف زيفها كما يرى السوسينيون (المسيحيون التوحيديون):

لا سمح الربّ أن أفكّر لمزة واحدة بأن أحرّف هذا المبدأ كما يفعل السوسينيون، لكنني لا أستطيع أن أعتقد، ومهما كانت حدود هذا المبدأ في ما يخصّ الحقيقة التفكّرية، بأنه يتعيّن عليه أو يمكن له أن يتقيّد بحدود في ما يخصّ المبادئ العملية الشاملة التي تتعلّق بالمبادئ الأخلاقية؛ وأعني بهذا الكلام: أن كل القوانين الأخلاقية، دون استثناء،

يجب تنظيمها وفقاً لتلك الفكرة الطبيعية حول العدالة المطلقة، والتي تشكّل ضوءاً ميتافيزيقياً، ينير درب كل إنسان يأتي إلى هذا العالم.[271]

قسّم بايل كتابه إلى أربعة أجزاء، وخصّص الجزء الأول؛ ليبيّن فيه أن استخدام القوّة لـ"تحويل" الناس عن أديانهم ومذاهبهم يدمّر جوهر المسيحية، وجاء الجزء الثاني ليردّ على الاعتراضات المحتملة، وكرّس بايل الجزء الثالث للردّ، نقطة نقطة، على الحجج التي استخدمها القدّيس أوغسطين لتبرير استخدام القوّة من قِبَل العقيدة "الحقيقية"، أما الجزء الأخير؛ فتضمّن الردّ على انتقادات جورييه للأجزاء السابقة من الكتاب. وسنقصر اهتمامنا في ما يلي على الجزءين الأولين اللذين يتشكّلان من جوهر محاججته في التسامح.

ذكرنا في ما سبق أن الجزء الأول من كتاب (تعليق فلسفي) لجأ إلى العقل؛ ليُظهر سخافة التفسير الحرفي للنص الوارد في {لوقا ١٤: ٢٣}؛ حيث أشار بويل إلى أنه: بما أن أي أمر يتعارض مع النور الطبيعي هو أمر زائف دون شك، فإذا استطعنا أن نبيّن بأن إجبار المرء على التصرّف خلافاً لما يمليه ضميره هو أمر يناقض النور الطبيعي، وبالتالي فهو أمر خاطئ، فسنتمكّن حينها من الاستنتاج بأن ذلك التفسير الحرفي خاطئ أيضاً.

وقد وظّف بايل تسعة من "البراهين" لنقض التفسير الحرفي: وأولها أن التصرّف الديني الحقيقي يجب أن يكون صادقاً؛ أي: أن يكون نابعاً من تحفيز ذاتي،[272] واستخدام القوّة لا يُنتج تصرّفاً صادقاً. وبفضل أنوار العقل نستطيع أن نعرف أن هنالك كائن أعلى يحكم كل شيء، ويجب على البشرية أن تعبده، وهذا الكائن الأعلى يوافق على بعض التصرّفات، ويثيب عليها، ويستهجن تصرّفات أخرى، ويعاقب عليها. كما إن من الواضح أن هذا الكائن الأعلى تجب عبادته من خلال تصرّفات العقل أولاً وقبل كل شيء؛ وتماماً كما هو حال الملك الذي لا ينظر إلى سقوط التماثيل بفعل العواصف كعلامة لتعظيمها لمنزلته، فإن الربّ لا تسرّه تصرّفات العبادة الخارجية إلا إذا كانت تأتي من ذهن وإرادة، يتصفان بالصدق. ولهذا:

فإن جوهر الدين يقوم على أحكام، يصوغها فَهم الإنسان حول الربّ، ومن أفعال التبجيل، والخوف والحبّ، التي تشعر بها إرادة الإنسان تجاه الربّ. ولهذا فإن من الواضح أن

السبيل العقلاني الوحيد لاستلهام الدين يتمثل في أن تصوغ النفس البشرية تقييمات محدّدة حول الربّ، وأن تقوم الإرادة بأفعال محدّدة أيضاً.[273]

وليس هنالك مجال للشك في أن كل الأعمال الإجبارية، كالتعذيب والغرامات والاعتقالات وغيرها، لا تُنتج حالة صادقة للنفس؛ ولذلك فإن التفسير الحرفي لا بدّ أن يكون خاطئاً.[274]

والبرهان الثاني يتعلّق بأن العنف يمضي في اتجاه معاكس لروح المسيحية التي ترعى الحلم والصبر والتواضع.[275] فقبل كل شيء، إن الإنجيل لا يستميل مشاعر الحماس والاحترام لدى المؤمنين به، من خلال "إخافة الناس أو تعريضهم لتعاسة مؤقّتة، لا هي تمس القلب، ولا هي تُقنع العقل".[276] فالإنجيل يضفي الروحانية على طبيعة الإنسان، ويتعامل مع البشر ككائنات راشدة عقلانية، يمكنها أن تفهم مبادئه من خلال أنوارها الطبيعية، وهو يشترط عليهم أن يعتنقوا مبادئه على نحو عقلاني، كما إنه يهدف إلى تنوير فَهم البشر عبر حقائقه. وبعدها ينتقل بايل إلى المحاججة بأن "الطبيعة الرئيسة للمسيح، والمميّزات التي هيمنت على روحه، كانت: التواضع والحلم والصبر".[277] فالمسيح يريد من الناس أن يحبّوا مَن يقابلونهم بالعداوة، وهو يطلب منهم الدعاء لمَن يضطهدونهم، فما بالك بالداعين إلى اضطهاد مَن لا تقنعهم حقائق الإنجيل؟! كما إن المسيح يطلب من المؤمنين الذين يتعرّضون للاضطهاد أن لا يردّوا على ذلك بالمقاومة، وأن يهاجروا إلى بلد آخر، إذا اقتضت الضرورة.

أما البرهان الثالث؛ فيرى بأن استخدام القوّة في القضايا الدينية يجعل من التمييز بين الرذيلة والفضيلة أمراً مستحيلاً، وذلك لأن كل جريمة يحرّمها الدين تصبح مباحة، من خلال الزعم بأنها لم تُقترَف إلا من أجل الدين "الحقيقي".[278] ويحاجج بايل بأن من يضطهدون أصحاب البِدَع لا يدعون ما يقومون به اضطهاداً، وإنما ينظرون إليه كعمل من أعمال العطف والعدل والخير؛ وهم يرون بأن العنف الممارس على المؤمنين هو الوحيد الذي يمكن تسميته اضطهاداً: "إن العمل الذي يعتبر جائراً إذا لم يُمارَس لصالح الدين الحقيقي يصبح عملاً عادلاً عندما يمارَس من أجل الدين الحقيقي"،[279] وهذا الشعار يبدو بأوضح صوره في النصّ "ألزمهم بالدخول"، وذلك إذا افترضنا بأن المسيح يقصد المعنى الحرفي؛ أي: إنه يأمر الناس بأن "يضربوا ويؤذوا ويسجنوا وينهبوا مَن يستمرون على

عنادهم، وأن تُنتزَع منهم زوجاتهم وأطفالهم؛ فكل هذه الأعمال صائبة، إذا مورست من أجل غايتي، ففي ظروف أخرى ربّما تعتبر من أسوأ الجرائم، لكن المنفعة التي تعود منها على ديني تكفّر عنها، وتطهّرها".[280]

إن الشعار السابق يخلط بين الفضيلة والرذيلة، وبين الصواب والخطأ، وبين العدل والجور؛ وهو يزيل كل الحواجز التي تفصل بين الأضداد، فـ"كل الأعمال، مهما كانت مشينة لولا ذلك، لا بدّ أن تصبح أفعالاً، يمليها الورع والدين، إذا كانت تهدف إلى إنهاء البِدَع".[281] وفضلاً عن ذلك، فبما أن كل المذاهب تعتقد بأنها تمثّل الدين الحقيقي، فستشعر بأن من المشروع لها أن تستخدم القوّة، وترتكب كل الجرائم ضدّ مَن تحسبهم أتباعاً للبِدَع (زنادقة)، وهو أمر يؤدّي إلى الفوضى وتفكّك المجتمع بشكل كامل؛ ولهذا فإن المعنى الحرفي الذي يقودنا إلى هذا الخلط، وإلى هذا التدمير الكامل للمجتمع، يتعارض مع النور الطبيعي، وبالتالي فهو معنى خاطئ.

والبرهان الرابع يرى بأن التفسير الحرفي يبرّر للأجانب أن يحظروا دخول بعثات التبشير المسيحية إلى بلدانهم، ويستنتج بايل بأن التفسير الحرفي الذي يمنح الكفّار مبرّرات مشروعة لحظر دخول بعثات التبشير المسيحية إلى بلدانهم، لا بدّ أن يكون تفسيراً خاطئاً. إن المعنى الحرفي لكلمات النص "ألزمهم بالدخول" يتسبّب بذلك تماماً، ولهذا يجب أن يكون خاطئاً؛ إذ يرى بايل بأن وجوب تقديم الحقيقة لكل البشرية يتناقض مع وضع العقبات في طريق هذه الغاية، ويطرح بايل مثالاً خيالياً لبعثة ترسلها الكنيسة الكاثوليكية إلى الصين: فمن الطبيعي تماماً أن تُستدعى هذه البعثة، بعد دخولها البلد، للحضور إلى بلاط إمبراطور الصين، فيستمع الإمبراطور لفضائل المسيحية، ثمّ يطرح على أعضاء البعثة السؤال الصعب بطريقة حكيمة: "ما هي خطتكم للتصرّف إذا فشلتم في تحويل المرء عن دينه بعد أن تُلقوا عليه المئات من العظات؟" فإذا كانت هذه البعثة صادقة بما يكفي، فستجيب عن هذا السؤال على النحو الآتي:

> لدينا أمر من ربّنا، والذي تحوّل إلى إنسان، يقضي بإجبار المعاندين، وهم الذين يرفضون المعمودية بعد سماعهم للعقائد. وهذا الأمر ينص على أنه إذا كان بيدنا ما يكفي من القوّة، ولم يكن من المحتمل التسبّب بشرٍّ أعظم، فإننا مُلزَمون ضميرياً بأن نسجن الوثنيين من الصينيين، ونحوّلهم

إلى متسوّلين، ونُحضرهم بالعصي إلى كنائسنا، ونشنق بعضهم؛ كي يعتبر البعض الآخر، ونباعد بينهم وبين أطفالهم، ونضع هؤلاء الأطفال تحت تصرّف الجنود جنباً إلى جنب مع زوجاتهم وممتلكاتهم.[282]

وبعد سماع الجواب، سيكون من المبرّر للإمبراطور أن يمنع هذه البعثات التبشيرية من دخول بلده، فهو مسؤول، كحاكم زمني، عن أمن رعاياه قبل أي أمر آخر.

أما البرهان الخامس؛ فيرى بأن التفسير الحرفي من شأنه أن يؤدي إلى ارتكاب الجرائم، من خلال إجبار المرء على التصرّف خلافاً لما يُمليه ضميره، فالتفسير الحرفي للكلمات "ألزمهم بالدخول" يفتح الباب أمام جميع أنواع الجرائم. ويرى المدافعون عن اضطهاد الهوغونوت بأن هذا الأمر ليس متروكاً لحماس أشخاص مستقلّين، ينفذون أمر المسيح بإجبار أصحاب البِدَع، وإنما هو متروك للسلطة السياسية في كل بلد من البلدان وفقاً للمشورة التي يسديها رجال الدين بدورهم، وهكذا فإن حالات التحوّل الديني ستحدث بشكل نظامي دون تجاوزات، وإذا حدث أي تجاوز في أثناء ذلك، فلا بدّ أن يكون نتيجة خطأ يرتكبه منفذ العقوبات، لا المسؤول. لكن بايل يحاجج بأن ما حدث في فرنسا لم يكن تحوّلات طيّبة النية، وإنما كانت جرائم من جميع الأنواع، وهو يعتقد بأن هذه الجرائم ليست نتيجة التطبيق الخاطئ لقاعدة عادلة، وإنما هي تنتج بشكل طبيعي من المعنى الحرفي لتلك القصة التي ذكرها الإنجيل؛[283] وهي جرائم لا يمكن أن يأمر بها الوحي الطبيعي، ولا الوحي الإلهي، ولذلك فلا بدّ أن تكون خاطئة.

والبرهان السادس يستمده بايل من أن التفسير الحرفي يحرم المسيحيين من اعتراض رئيس، يعترضون به ضدّ المسلمين، وهذا الاعتراض يرى بأن الإسلام انتشر عن طريق الإجبار، أما المسيحية؛ فقد انتشرت بوسائل سِلْمية لطيفة، وليس بممارسة الاضطهاد، وإنما بالمعاناة من الاضطهاد.[284] ولهذا فإن المعنى الحرفي لكلمات المسيح: "ألزمهم بالدخول" تحرم المسيحيين من هذه الحجّة، ولذلك يجب أن تكون خاطئة.

أما البرهان السابع؛ فيحاجج فيه بايل بأن المسيح إذا كان قد أمر الناس باتّباع الإجبار في تحويل الناس إلى المسيحية، فلا بدّ أن (آباء

الكنيسة) في القرون الثلاثة الأولى لم يكونوا جاهلين بهذا الشأن. لكن الأمر على العكس من ذلك، فآباء الكنيسة، والذين تعتبر تعاليمهم من الأعمدة الرئيسة للإيمان المسيحي، دأبوا على اتّباع سبيل الإقناع بالموعظة، لا الإجبار، في تناول مسائل الإيمان. ويعبّر أحد آباء الكنيسة، وهو القدّيس آثاناسيوس، عن ذلك بأن "الحقيقة لا يمكن نَشْرها بالسيف والرمح، ولا بالجنود والمسلّحين، وإنما بالنصيحة والإقناع اللطيف"؛[285] وعلى هذا الأساس، فإن التفسير الحرفي خاطئ.

والبرهان الثامن يرى فيه بايل بأن التفسير الحرفي من شأنه أن يُبطل شكاوى المسيحيين الأوائل ضدّ مضطهديهم الوثنيين؛ وإذا أردنا أن نتتبّع كيفية عمل هذه الحجة يجب أن نفترض أولاً بأن المسيحيين الأوائل الذين تعرّضوا للاضطهاد على أيدي المسؤولين الوثنيين أرسلوا مبعوثا إلى البلاط؛ ليعرض دفاعهم وشكاواهم من تعرّضهم للتعذيب والسجن وإلقائهم للحيوانات المفترسة، ولنفترض إضافة إلى ذلك بأن النص المعني موجود لدى الوثنيين أيضاً وأنهم يفسّرونه بشكل حرفي مماثل؛ وعندها سيردّ الوثنيون، بعد سماعهم شكاوى المسيحيين، بأنهم يفعلون بهم تماماً ما من شأن المسيحيين فعله استناداً إلى الإنجيل، والذي يدعوهم إلى استخدام القوّة إذا كانت لهم السلطة؛[286] وهذه الحجّة تحرم المسيحيين الأوائل من المرتبة الأخلاقية الأعلى التي تفصلهم عن مضطهديهم.

أما البرهان التاسع؛ فيقضي بأن المسيح إذا كان يعني الاضطهاد حقاً بقوله: "ألزمهم بالدخول"، فعندها سيمتلك المذهب الأصيل المبرّرات الكاملة لاستخدام القوّة ضدّ أصحاب البِدَع، لكن كل مذهب يرى بأنه أصيل وبأن المذاهب الأخرى هي التي تتبع البِدَع سيجد نفسه "مُجبراً" على إجبار الآخرين على الدخول في مذهبه: "وهكذا سنشهد حرباً مستمرّة بين سكان البلد الواحد، سواء كان ذلك في الشوارع أم في الجبهات، أو بين الأمم ذات الآراء المختلفة؛ ممّا يحوّل المسيحية إلى جحيم دنيوي، يعاني منه محبّو السّلْم، أو مَن قضى عليهم القدر بأن يكونوا في الجانب الأضعف"؛[287] ولذلك فإن التفسير الحرفي لا بدّ أن يكون خاطئاً.

إن البراهين التسعة السابقة يستند فيها بايل إلى العقلانية الكالفينية والأخلاق؛[288] لكنه ينتقل في الجزء الثاني من كتابه إلى وضع أسس دفاعه عن التسامح استناداً إلى اعتبارات الضمير بعيداً عن الآراء العقلية.[289] وفي هذا الجزء، يردّ بايل أيضاً على بعض الاعتراضات التي يمكن أن تُثار ضدّ نقضه للتفسير الحرفي لكلمات المسيح "ألزمهم بالمجيء"، وأهمّ

هذه الاعتراضات المحتملة يعبّر عنه بايل بأن "الاضطهاد غير مشروع في ذاته، لكنه يصبح مشروعاً عندما يُستَخدم لصالح الحقيقة، لا الخطأ".[290] وتنبع أهمّيّة هذا الاعتراض من أنه قاد بايل إلى إعادة النظر في آرائه المتعلّقة بأساس الإيمان وتطوير محاججته في تأييد حقوق الضمير.[291]

إن بايل يرى بأنه على الرغم من أن العقل يمنح البشر القدرة على تحديد المبادئ الأخلاقية، فإن هذه المَلَكَة العقلية لا تكفي في حالة تقييم حقيقة التعاليم التفكّرية للدين؛ ويرى كيلكولين وكوكاثاس بأن بايل يعتقد في هذه الحالة بأن "العقل ربّما يقودنا إلى اتّباع مرشد آخر، ممّا يجعله يقدّم قاعدة 'ثانوية' أو 'مشتقّة'"؛[292] وهذا المرشد الآخر هو الضمير في منظومة بايل الفكرية؛ إذ يرى بايل بأن الضمير هو صوت الربّ الذي يجعل الإنسان يميّز بين الصواب والخطأ، ويعبّر عن ذلك بقوله: "إن الضمير، في ما يخصّ كل إنسان بمفرده، هو صوت الربّ في داخله، وهذا الصوت يعرفه ويميّزه الإنسان الذي يحمل هذا الضمير".[293]

وما دام الضمير صوت الربّ داخل الإنسان فإن طاعته لضميره أمر مُلزِم، لا يمكن خَزقه،[294] و"مَن يخرق هذا الضمير يعتقد حتماً بأنه يخرق قانون الربّ؛ ولذلك فإن أي عمل نعتقد بأنه عصيان لقانون الرب لا بدّ أن يكون عملاً، يكره الربُّ، أو يزدريه، وكلاهما من الأعمال الشزيرة باعتراف البشرية جميعها".[295]

والإنسان يدرك هذا الالتزام بفعل النور الطبيعي؛ وفي الحقيقة، يذكر بايل في الفصل الأول من كتابه (تعليق فلسفي...) بأن:

> إن الربّ تعالى، وقبل أن يتكلّم بصوت خارجي مع آدم؛ ليجعله مدركاً بواجبه، تكلّم معه بصوت داخلي في ضميره، وذلك من خلال مَنْحه فكرة واسعة وكبيرة حول كيف يكون مطلق الكمال، وطبع في ذهنه القوانين الأبدية للعدل والاستقامة؛ وهكذا اعتقد آدم بنفسه بأنه مُلزَم بطاعة خالقه، ولم تتحقّق هذه النتيجة بفضل تحريم محدّد وقع على أعضاء حواسّه من الخارج، بالقدر الذي تحقّقت فيه بفضل النور الداخلي الذي أنار ضميره دون أن يقوم الربّ بالتلفّظ به بنفسه قط، وهذا النور لا ينفكّ عن طرح فكرة واجبه واعتماده على الكائن الأعلى.[296]

وعلى هذا الأساس، فإن بايل يرى بأن طاعة الضمير هي الواجب الرئيس، أما الواجبات الأخرى؛ فهي واجبات ثانوية.[297] وإن محتوى هذا الضمير، والذي تجب طاعته، ليست محدّدة مسبقاً، وإنما تتحدّد من خلال البحث الصادق الذي يقوم به الفرد، فما إن يعثر الفرد على ضميره حتى يكتسب علاقة تربطه معه: "إن الربّ، في الحالة الراهنة للإنسان، لا يفرض عليه أكثر من البحث الصادق الدؤوب عن الحقيقة، وأن يحبّ حياته، وينظّمها وفقاً لهذه الحقيقة، وذلك عندما يظنّ الإنسان بأنه وجدها".[298]

ويرى بايل بأن الضمير ليس من المحتوم عليه أن يبيّن لنا الميزات الأخلاقية للأشياء، لكنه يُقدّم لنا كمرشد عملي للحفاظ على أرواحنا.[299] ويعبّر بايل عن ذلك بقوله: "إن ضمير كل فرد لا يظهر له الأشياء كما هي في ذاتها، وإنما يبرز له طبيعتها النسبية، وحقيقتها المفترضة".[300] وعلى الرغم من أن الضمير - ربّما - لا يقدّم لنا معرفة بالأشياء في ذاتها، فإن المرء مُلزَم باتّباع ما يمليه الضمير بكل حال من الأحوال: "إن المرء مُلزَم باتّباع ضميره دائماً، سواء كان ضميره محقّاً أم مخطئاً".[301] ويعبر بايل عن ذلك بقوله:

> بمقدور الجميع أن يلاحظوا حجّة واضحة تقول بأننا مُلزَمون باحترام الحقيقة المفترضة كما نحترم الحقيقة الواقعية؛ وإن كل إنسان، ومهما كان جاهلاً، يمتلك القدرة على إدراك معنى واحد أو أكثر لما يقرؤه أو يسمعه، وأن يفهم بأن هذا المعنى هو الحقيقة؛ وهذا هو سبيل إيصال الحقيقة إليه؛ إذ يكفيه أن يستشير، بصدق واستقامة، الأنوار التي أتاحها الربّ له؛ ويكفيه أن يتتبع أثر اكتشافاته، ويعتنق القناعة التي تبدو له أكثر عقلانية من غيرها، وأكثر ملاءمة لإرادة الربّ.[302]

وتشير إليزابيث لابروس إلى أن أحد الأسباب التي تقف خلف أصالة كتابات بايل يمكن العثور عليها في حقيقة تقول بأنه لم يحاول إثبات صوابية تعاليم أصحاب البِدَع، وإنما حاجج بأن "خطأهم - ربّما - يكون عصياً على الدحض، وبالتالي فهو خطأ بريء، وفي هذه الحالة، لا يهتمّ الربّ إلا بالمدى الذي يصل إليه كل فرد في صدقه إزاء ما يُمليه عليه ضميره".[303]

وخلافاً لجون لوك الذي يقيم دفاعه عن التسامح على حقوق الفرد، فإن بايل يستند في دفاعه إلى واجبات الفرد تجاه الربّ.[304] لكن هذا الاستناد يقوم - بدوره - على التزام الآخرين بواجب عدم التدخّل في ضمير المرء وأفعاله التي تخدم هذا الضمير. وبعبارة أخرى: إن الأفراد يمتلكون حقّاً بحُرّيّة الضمير والدين؛ لأن من الواجب عليهم طاعة ضميرهم. وفضلاً عن ذلك، فإن ما ذكرناه لا يصحّ على أتباع الدين التقليدي، أي: المؤمنين الحقيقيين، وحسب، وإنما يصحّ أيضاً على أصحاب البِدَع؛ فـ"ضمير أصحاب البِدَع يجب أن تُتاح له كافّة الحقوق التي يتمتّع بها ضمير أصحاب الدين التقليدي، وذلك لأن الحقائق التفكّرية، والتي تشمل كل دوغمات المسيحية، لا تتأثّر بالدليل، ولا مفرّ من ارتكاب الخطأ فيها".[305] ويشرح كيلكولين هذه النقطة بقوله:

> إن التعرّض للوم والعقوبة، والمناعة منهما، يشكّلان جوهر مفهوم بايل عن الواجب والحقّ. ويبدو أن الواجب يلعب دوراً رئيساً فيهما، فالحقوق تنبثق من واجبات المرء، وتستند إلى واجبات الآخرين تجاهه؛ فإذا كان عليّ واجب القيام بأمر ما، فهذا يعني أنني أمتلك الحقّ بفعله مستنداً إلى أن الآخرين مُلزَمون بواجب عدم إقناعي طوعياً بالامتناع عن القيام بهذا الأمر، وعدم لومي أو معاقبتي عند قيامي به. وهذا افتراض محوري في دفاع بايل عن حقوق أصحاب البِدَع؛ أي: أن الناس يمتلكون حقّاً أخلاقياً بأداء واجباتهم.[306]

وعلى هذا الأساس، فإن بايل يرى بأن التسامح الذي يمنح حُرّيّة الضمير والدين لا يستند إلى الحقّ، وإنما إلى الواجب، أي: واجب طاعة ضمير المرء، وهو أمر يتماثل مع طاعة الربّ.[307]

ويستعين بايل بحادثة تاريخية لتوضيح هذه النقطة، وهي عن رجل فرنسي سرق من مال أبيه، ورحل عن بلدته تاركاً زوجته وحدها، ثمّ التحق بالجيش الإسباني، وقاتل ضدّ الفرنسيين، وخسر ساقه في القتال، والتقى في الجبهة بشخص تبادل معه الكثير من الأحاديث حتّى أصبح هذا الشخص يعلم الكثير عن الفرنسي، وبعد ثمانية أعوام من تَرْكه لزوجته وبلدته، ذهب الشخص الذي التقاه في الجبهة إلى بلدته، وتقمّص شخصيّته، وخدع زوجته مدّعياً بأنه زوجها الحقيقي، ومارس الجنس

معها. ولنناقش الآن عواقب ما حدث: فمن الطبيعي أن المرأة المتزوّجة ترتكب إثماً عظيماً، إذا مارست الجنس مع رجل لا يرتبط معها بالزواج، وهو ما يُدعى: الزنا، لكن هذه المرأة كانت تعتقد اعتقاداً صادقاً، في هذه الحالة، بأن ذلك الرجل زوجها، فقامت بواجبها تجاهه، فإذا كان هنالك مَن ارتكب إثماً في هذه الحالة فهو الزوج المزيّف. وفي الحقيقة، إذا اعتقدت هذه المرأة بأن هذا الرجل هو زوجها، ثمّ امتنعت عن ممارسة الجنس مع هذا الزوج المزيّف، فإنها تكون قد ارتكبت إثماً لفشلها في أداء واجبها.[308] وهكذا، فإن الصادقين من أصحاب البِدَع الذين يتبعون ضميراً مخطئاً يشبهون تماماً تلك المرأة التي تعرّضت للخديعة على يد الزوج المزيّف.[309]

إن كل شخص يعتقد بأن ضميره يتبع الدين الحقيقي، وبما أن طاعة المرء لضميره هي من واجباته تجاه الربّ، فإن عليه اتّباع ما يمليه هذا الضمير. وعلى هذا الأساس، فإن الضمير المخطئ له كل الحقوق التي يتمتّع بها الضمير الصائب؛ وكل فرد، حتّى وإن كان مخطئاً، لا بدّ أن يمتلك حُرّيّة عَيْش حياته وفقاً لما يُمليه ضميره. وتكمن النقطة الجوهرية في أن كل شخص مُلزَم بواجب اتّباع صوت الضمير، فالربّ يأمر الإنسان بالاستماع لهذا الصوت؛ أي: إن الواجب (واجب العيش وفقاً لما يُمليه الضمير) يخلق حقاً/ حُرّيّة (حُرّيّة الضمير)؛ وهذا الحقّ يتطلّب من الآخرين أن يتركوا المرء وشأنه.[310] ويعبّر لينون عن ذلك بقوله:

> إذا كان أصحاب البِدَع مُلزمين بواجب العمل بما يعتقدون، فهم يمتلكون حقّ القيام بذلك؛ لكنهم إذا كانوا يمتلكون هذا الحقّ، فإن الحاكم مُلزَم بواجب عدم التدخّل في شؤونهم؛ وذلك لأن ضمير الفرد يتمتّع بالاستقلالية، ولا بدّ من التسامح معه.[311]

وإذا كان أصحاب البِدَع مُلزمين بواجب أخلاقي، يفرض عليهم اتّباع الضمير، فلهم الحقّ في أن يُتبعوه، ولهذا يجب على الحاكم أن لا يتدخّل في طريقة طاعة المرء لما يُمليه عليه ضميره. وإذا أراد المرء أن يؤدّي واجبه تجاه الربّ، أي: أن يطيع ضميره، فلا بدّ أن تتوفّر له حُرّيّة الضمير؛ وبعبارة أخرى: يجب التسامح مع الفرد في اتّباع ما يُمليه ضميره حتّى وإن أدّى ذلك إلى مغادرته لرأي الأكثرية، كما هو حال المعتقدات والشعائر الدينية في أي مجتمع.

ويمكن للحكومة أن تحاول جَذْب أصحاب البِدَع إلى ما تعتقد بأنه التفسير الحقيقي للدين من خلال الإقناع السِلْمي، وذلك دون استخدام القوّة المادّية، أو من خلال التهديد باستخدامها، و/أو بذل منافع دنيوية. ويعبّر بايل عن ذلك بقوله:

> من واجب علية القوم أن يبذلوا قصارى جهودهم في كشف الحقيقة للمخطئين، وذلك من خلال الاعتراضات الحيوية المتينة، لكنْ؛ يجب أن تترك لهم الحُرّيّة الكاملة في إعلان آرائهم الخاصة بهم، وأن يؤدّوا واجباتهم تجاه الربّ وفقاً لما يُمليه ضميرهم، وذلك إذا كان علية القوم لا يمتلكون ما يكفي من الثروة لإقناعهم، فلا يستسلمون لخدعة أو إغراء اللجوء إلى العقوبة الدنيوية، إن هم أصرّوا على ما يعتقدون، أو أن يعرضوا عليهم المكافآت مقابل إنكارهم لمعتقداتهم.[312]

ويرى بايل بأن الواجب الرئيس للحاكم يتمثّل في تأمين السِلْم والنظام، فالحاكم يمتلك في الواقع "حقّاً جوهرياً راسخاً، يقضي بسنّ القوانين التي تحفظ الدولة والمجتمع".[313] وهذه هي الغاية الوحيدة؛ أي: تأمين النظام العام، التي يمكن يسمح بموجبها للحكومة أن تتدخّل بحُرّيّة الضمير التي يتمتّع بها أفرادها. وما دام الأفراد باقين على احترامهم للقوانين التي تحفظ السِلْم والنظام، ولا يفرضون آراءهم الدينية على الآخرين، باستخدام القوّة، فإن ما يتمتّعون به من حُرّيّة الضمير والدين يجب أن لا تتعرّض للإزعاج من قِبَل أصحاب الآراء المخالفة؛ إذ يقول:

> ما دامت مبادئ كل المذاهب الدينية لا تُنكر القوانين التي تشكّل أساس أمان الأفراد، وما دامت تدعو إلى الخضوع للحاكم، وإلى دفع ما يُفرض عليها من ضرائب ومساهمات، وهي سعيدة بذلك، وما دامت تتمسك بأنه يجب عدم إزعاج أي شخص في حيازته لحقوقه، أو تمتّعه السِلْمي بممتلكاته، المنقولة وغير المنقولة، وبسمعته، وبحياته، و...إلخ، فإنني لا أعتقد بأي وجود مبرّر عادل لإزعاج هؤلاء بسبب عدم طاعتهم لقانون بعينه يحرّم معتقداً من المعتقدات أو أحد أشكال عبادة الربّ، وإن الحاكم الذي يسنّ قوانين من هذا

النوع، ويفرض احترامها عليهم، من خلال القتل والسجن والتعذيب وغيرها، إنما يرتكب تجاوزا صريحاً لسلطاته.[314]

إن خَلْق الوحدة في مجال الآراء الأخلاقية هو أمر لا يمكن أن يندرج ضمن الأدوار المناسبة للحكومة؛ ويمكن المحاججة هنا، ولأسباب سياسية، إن لم يكن لأسباب لاهوتية، بأن الحكومات يمكنها تقديم أداء أفضل، إذا شَجّعت على وحدة المعتقد في نطاق حكمها، وذلك لأن النزاع ينشأ من تعدد الآراء؛ ويردّ بايل على هذا الاعتراض بالمحاججة بأن النزاع لا ينشأ من تعدّد الآراء، وإنما من غياب التسامح بينها؛ فإذا توفّر التسامح بين المذاهب المختلفة، فإن الانسجام، لا الفوضى، هو ما سينبثق من ضمن المجتمع. ويوضح بايل ذلك بقوله:

> إذا كان تعدد الأديان يعرّض الدولة للخطر، فإن هذا الخطر لا ينشأ من مجرّد تحمّل بعضها للبعض الآخر، وإنما ينشأ، خلافاً لذلك، من سعي بعضها لسحق وتدمير البعض الآخر من خلال الاضطهاد، وهنا مكمن الشرور جميعها. فإذا سعى كل طرف حثيثاً لتحقيق التسامح الذي أدافع عنه، فإن الدولة التي تحتوي عشر مذاهب مختلفة سيسودها السِّلْم نفسه الذي يسود بلدة، يساهم فيها أرباب المهن المتنوّعة في الدعم المتبادل لكلٍّ منهم.[315]

ويذكر بايل في موضع آخر:

> من الواضح لكل إنسان يمخّص الأمور أن كل الاضطرابات التي تصاحب الابتكار في المجال الديني تنشأ من أشخاص يتبعون المبتكرين الأوائل بالنار والحديد، ويرفضون حُرّيّة الضمير، أو من حماسة مستهترة لدى مذهب جديد، يحاول تدمير دين راسخ؛ ولذلك فإن التسامح وحده هو مَن يمكنه أن يضع نهاية لهذه الشرور، أما روح الاضطهاد؛ فهي وحدها مَن يحرّك هذه الشرور.[316]

وفضلاً عن ذلك، فإن ما يُعدّ صائباً لدى أي مذهب في ما يخص حُرّيّة الضمير والتسامح، يُعدّ صائباً أيضاً لدى المذاهب الأخرى؛ وعلى هذا

الأساس، يدافع بايل عن التسامح الشامل، ويرى بأنه ليس هنالك حلّ وسط بين التسامح والتعصّب؛ وبتعبير آخر: يعتقد بايل بأنه لا يمكن التمييز في التسامح بين المذاهب، على نحو يتماشى مع مبدأ التسامح، فإمّا أن يكون هنالك تسامح كامل، وإما أن لا يكون هنالك أيّ تسامح على الإطلاق، أما نصف التسامح؛ أي: التسامح مع بعض الجماعات، وحرمان الجماعات الأخرى منه؛ فهو ليس خياراً. وهكذا فإن اليهود والمسلمين (يُطلق عليهم مصطلح: الشُّرك) والوثنيين والمسيحيين الموحّدين والملحدين[317] يجب التسامح معهم جميعاً، فهم يستحقّون التسامح، ما داموا لا يعكّرون صفو النظام العامّ، بل يمكنهم حتى القدوم والتبشير بأديانهم، وتحويل الناس إليها تماماً، كما يفعل المسيحيون حين يسافرون إلى البلدان الأخرى، ويحوّلون سكانها إلى المسيحية.

ويتفق بايل مع ما يراه معارضوه من أن التسامح يمكن تحريمه بشكل عادل على من يجدّفون على الربّ، لكنه يختلف معهم حول ما يمكن أن يُعتبَر تجديفاً؛ إذ يرى بأن التجديف يجب أن يعرّف استناداً إلى مبدأ مشترك، يعترف به المتّهِم والمتّهَم، والمدّعي والمُدَّعى عليه.[318] وهذا المبدأ المشترك يمكن العثور عليه في التعريف الذي ينص على أن التجديف هو إهانة المعتقد الذي يؤمن به المرء؛ ولذلك فإن البروتستانتي الذي يقول بأن ممارسة الكاثوليك لطقس القربان المقدّس عبارة عن هراء، لن يُعتبَر قوله تجديفاً؛ لأنه لا يقوم بأي تصرّف يناقض ما يمليه ضميره؛ وعلى النحو ذاته، قد يقول كاثوليكي بأن رب كالفين مزيّف وقاسٍ، وهي مقولة يعدّها الكالفينيون تجديفاً عظيماً، لكنها ليست كذلك في نظر بايل، فهي ليست تجديفاً إلا إذا تلفّظ بها أحد الكالفينيين. وعلى هذا الأساس، فإن نطاق التجديف الذي لا يمكن التسامح معه يضيق بشكل أكيد وفقاً لما يراه بايل.[319]

---

245) التسامح مع الدين: جورج كاري؛ ص٥٥-٥٦.

246) الأرخبيل الليبرالي.. نظرية حول الحُرّيّة والتنوّع: تشاندران كوكاثاس.

247) حول الليبرالية الكلاسيكية والليبرتارية: نورمان باري؛ ص٢٤.

248) الأرخبيل الليبرالي: كوكاثاس؛ ص٤٤-٤٥. إن فكرة أرسطو حول الصداقة وما تتضمّنه من مفهوم العاطفة تتوازى مع هذه الظاهرة؛ إذ يرى

أرسطو بأن الصداقة «نوع من الفضيلة، أو تتضمّن الفضيلة، وتكاد تكون العنصر الأهمّ للعيش» (NE ١١٥٥a٤–٥). وهي تقوم على أساس العاطفة المتبادلة (فيليا)، ويرى أرسطو بأن مادّة العاطفة بين الأصدقاء قد تكون أمرًا نافعًا، أو مبهجًا، أو صالحًا. ويستند أرسطو إلى هذه الأنواع الثلاثة لمادّة العاطفة؛ ليستنتج ثلاثة أنواع للصداقة: الصداقة القائمة على المنفعة، والقائمة على البهجة، والقائمة على الصلاح (NE ١١٥٥b١٦–١١٥٦b٣٥).

249) الأرخبيل الليبرالي: كوكاثاس؛ ص٤٤-٤٥. ويبدو بأن مفهوم أرسطو حول الصداقة السياسية يمكن أن يكون مثالًا للنوع الأخير؛ إذ يخبرنا أرسطو بأن الصداقة السياسية (أو الانسجام السياسي) يبدو شعورًا وديًا، وهذا يعني أن العاطفة (فيليا) - وهي أساس الصداقة - موجودة بين أطراف الصداقة السياسية.

250) المصدر السابق؛ ص٤٨.

251) من العقلاني الاعتقاد بأن «العاطفة» ضمن التقسيم الثنائي (العقل والعاطفة) الوارد في كتاب (القوانين) تتماثل مع «الرغبة» في التقسيم الثلاثي (العقل والعاطفة والرغبة) الوارد في كتاب (الجمهورية).

252) القوانين: أفلاطون؛ ص٦٤٤-٦٤٥.

253) الحسّ الأخلاقي: جيمس ويلسون؛ ص٣٢.

254) المصدر السابق؛ ص٨-٩.

255) الأرخبيل الليبرالي: كوكاثاس؛ ص٤٧.

256) المصدر السابق؛ ص٤٥.

257) المصدر السابق؛ ص٤٨.

258) الحسّ الأخلاقي: ويلسون؛ ص١١.

259) الأرخبيل الليبرالي: كوكاثاس؛ ص٤٩.

260) الحركة الدوناتية: حركة دينية منشقّة عن الكنيسة الرسمية، ظهرت في شمال أفريقيا في القرن الرابع على يد زعيمها دوناتوس (ت ~٣٥٥م). [المترجم].

261) عندما يتقاطع الإيمان مع العقل.. مقالة حول بيير بايل: كارل ساندبيرغ؛ ص٦٨-٦٩.

262) بيير بايل: توماس لينون، مايكل هيكسون.

263) مقدّمة [لكتاب بايل: تعليق فلسفي على هذه الكلمات من الإنجيل {لوقا ١٤: ٢٣}: ألزمهم بالدخول حتّى يمتلئ بيتي]: جون كيلكولين، تشاندران كوكاثاس؛ صix–xxii ,x–xi.

264) المصدر السابق؛ صxi.

265) المصدر السابق؛ صxi–xii.

266) المصدر السابق؛ صxix.

267) عندما يتقاطع الإيمان مع العقل: ساندبيرغ؛ ص٧٠.

268) تعليق فلسفي على هذه الكلمات من الإنجيل {لوقا ١٤: ٢٣}: ألزمهم بالدخول حتّى يمتلئ بيتي: بيير بايل؛ ص٨٠.

269) المصدر السابق؛ ص٧٣.

270) عندما يتقاطع الإيمان مع العقل: ساندبيرغ؛ ص٧٠.

271) تعليق فلسفي...: بايل؛ ص٦٩.

272) عندما يتقاطع الإيمان مع العقل: ساندبيرغ؛ ص٧١.

273) تعليق فلسفي...: بايل؛ ص٧٦.

274) مقالات حول بيير بايل والجَدَل الديني: وولتر ريكس؛ ص١٦٩.

275) عندما يتقاطع الإيمان مع العقل: ساندبيرغ؛ ص٧١.

276) تعليق فلسفي...: بايل؛ ص٨٣.

277) المصدر السابق؛ ص٨٣.

278) عندما يتقاطع الإيمان مع العقل: ساندبيرغ؛ ص٧١.

279) تعليق فلسفي...: بايل؛ ص٨٨.

280) المصدر السابق؛ ص٨٨.

281) المصدر السابق؛ ص٨٩.

282) المصدر السابق؛ ص٩٥.

283) المصدر السابق؛ ص١٠٤.

284) المصدر السابق؛ ص١١٩.

285) المصدر السابق؛ ص١٢٢-١٢٣.

286) المصدر السابق؛ ص١٢٥.

287) المصدر السابق؛ ص١٣٣.

288) عندما يتقاطع الإيمان مع العقل: ساندبيرغ؛ ص٧١.

289) مقالة تفسيرية [ضمن ترجمة حديثة لكتاب بايل]: آيمي غودمان تاننباوم.

290) عندما يتقاطع الإيمان مع العقل: ساندبيرغ؛ ص٧٣.

291) المصدر السابق؛ ص٧٣.

292) ملاحق [ضمن كتاب بايل]: جون كيلكولين، تشاندران كوكاثاس؛ ص٥٩٣.

293) تعليق فلسفي...: بايل؛ ص١١٣.

294) مقالات حول بيير بايل والجدل الديني: ريكس؛ ص١٧٠.

295) تعليق فلسفي...: بايل؛ ص١١٣.

296) المصدر السابق؛ ص٧٠.

297) الصدق والحقيقة.. مقالات حول آرنولد وبايل والتسامح: جون كيلكولين؛ ص٦٢ هـ٢٢.

298) تعليق فلسفي...: بايل؛ ص٢٦٤.

299) ملاحق: كيلكولين، كوكاثاس؛ ص٥٩٥-٥٩٦.

300) تعليق فلسفي...: بايل؛ ص٢٧١.

301) قراءة في كتابات بايل: توماس لينون؛ ص٨٢. وراجع أيضا: كيف

قدمت فكرة التسامح الديني إلى الغرب؟: بيريز زاغورين؛ ص٢٨٢-٢٨٣.

302) تعليق فلسفي...: بايل؛ ص٢٦٤.

303) بايل: إليزابيث لابروس؛ ص٨٤.

304) المصدر السابق؛ ص٨٥.

305) عندما يتقاطع الإيمان مع العقل: ساندبيرغ؛ ص٧٣.

306) الصدق والحقيقة.. مقالات حول آرنولد وبايل والتسامح: كيلكولين؛ ص٦٢.

307) قراءة في كتابات بايل: لينون؛ ص٨٤.

308) تعليق فلسفي...: بايل؛ ص٢٣٣-٢٣٦.

309) قراءة في كتابات بايل: لينون؛ ص٨٤.

310) الصدق والحقيقة.. مقالات حول آرنولد وبايل والتسامح: كيلكولين؛ ص٦٢. / بايل: لابروس؛ ص٨٥.

311) قراءة في كتابات بايل: لينون؛ ص٨٥.

312) تعليق فلسفي...: بايل؛ ص١٩٦.

313) المصدر السابق؛ ص١٩٠.

314) المصدر السابق؛ ص١٩٠.

315) المصدر السابق؛ ص١٩٩-٢٠٠.

316) المصدر السابق؛ ص٢٠١.

317) خلافاً لما يراه لوك من أن الملحدين ليست لهم مبادئ أخلاقية؛ لأنهم لا يؤمنون بالربّ، فإن بايل يعتقد بأن المرء لا يحتاج إلى أن يكون متديّناً؛ كي تكون له مبادئ أخلاقية، وهو يعبّر عن ذلك بقوله: «إن الميل للتصرّف على نحو سيئ لا يوجد لدى النفس التي تخلو من معرفة الربّ بدرجة أعلى ممّا عليه حالها لدى النفس التي تعرف الربّ؛ وإن تلك النفس الخالية من معرفة الربّ ليست أكثر تحرّراً من القيود التي تعيق خبث الطويّة إذا قارنّاها مع النفس التي تمتلك هذه المعرفة». راجع: أفكار متنوّعة حول وقت مجيء المذنب: بيير بايل؛ ص١٨٠.

318) تعليق فلسفي...: بايل؛ ص٢١٧.

319) المصدر السابق؛ ص٢١٦-٢١٧.

الفصل السادس: نسختا الليبرالية وموقفهما من التسامح

> الديمقراطيات الليبرالية يمكنها أن ترعى وتعتنق الكثير من أشكال التنوّع الثقافي، ولكن؛ ليس جميع هذه الأشكال. (ويل كيمليكا)[320]

> إن التنوّع - في الحقيقة - ليس القيمة التي تسعى إليها الليبرالية، وإنما هو مصدر للمشكلة التي تقدّم الليبرالية حلّا لها. (تشاندران كوكاثاس)[321]

إذا استقصينا الكتابات الليبرالية المعاصرة، وبحثنا فيها عن نظريات التسامح الأربع التي أسلفنا الحديث عنها، فسنجد أن اثنتين منها تأتيان في المقدّمة، وهما: نظرية التسامح المستندة إلى الاستقلالية، ونظيرتها المستندة إلى الضمير. وفي الحقيقة، يمكننا أن نلاحظ الفرق بين النظريتين من خلال التمييز بين الليبرالية الشمولية أو الأخلاقية، وبين الليبرالية السياسية. وهكذا، فإننا سنعرض في ما يلي لنظريتي التسامح هاتين من خلال تحليل نسختي الليبرالية المعنيّتين، كما وردتا في كتابات اثنين من المفكّرين الليبراليين المعاصرين، وهما: ويل كيمليكا، وتشاندران كوكاثاس؛ حيث يتبع الأول خطى جون ستيوارت ميل، ويقتفي الآخر أثر بيير بايل.

ويمكن للقارئ أن يميّز بين المبادئ العامة والمُثُل العليا التي تشكّل الإطار السياسي للنظام الاجتماعي الليبرالي، وبين الالتزامات والقِيَم الأعمق التي تعطي معنى لحياة الناس الذين يعيشون ضمن هذا الإطار. وفي ما يتعلّق بهذا التمييز: فإن الليبرالي السياسي يحاجج بأن مجموعة المبادئ التي ذكرناها يجب أن تستند إلى المجموعة المذكورة تالياً من القِيَم، وبعبارة أخرى: "الليبرالي السياسي يصرّ على أن التعبير والدفاع عن مجموعة محدّدة من الالتزامات الليبرالية للمجتمع يجب أن لا يستند إلى أي نظرية بعينها حول ما يمنح القيمة أو المعنى لحياة البشر".[322] ويرى الليبرالي السياسي أن "المهمّة التي تُعيّنها الليبرالية لنفسها تتمثّل في توفير وصف للنظام السياسي، يمكنه أن ينال قبول الجميع، بغضّ النظر عن التزاماتهم الأخلاقية أو مُثُلهم العليا المتعلّقة بالحياة الطيّبة".[323] ويعتقد رولز بأن مشكلة الليبرالية السياسية تتمثّل في السؤال التالي: "كيف يمكن لمبادئ شاملة تتعرّض للمعارضة العميقة، مع أنها عقلانية، أن تعيش جنباً إلى جنبٍ، وأن تعترف جميعها بالمفهوم السياسي لنظام دستوري؟".[324]

ومن الجهة الأخرى، يعتقد الليبرالي الشمولي بأنه لا يمكننا بناء نظام اجتماعي ليبرالي دون الالتزام بقِيَم أعمق؛ إذ يرى الليبرالي الشمولي بأن "لليبرالية موقع متين في الفلسفة السياسية، وهو موقع تتغلغل شراكته السياسية عميقاً في أسس مفاهيمنا عن الفرد والحُرّية والقيمة".[325] وهكذا، فإن الليبرالي الشمولي يرى بأن المجموعة الأولى من المبادئ لا يمكن فَصلها عن المجموعة الثانية في النظام الاجتماعي الليبرالي. أما الليبرالية (أو الليبراليات) الشمولية؛ فيعرّفها دوغلاس راسموسن ودوغلاس دين أويل كما يلي:

> الليبراليات الشمولية هي دفاعات الليبرالية التي تحدث ضمن عقائد سياسية فلسفية أكبر، لها رأي عام حول ما هو قيّم، أو ما هو الأفضل ممّا يسعى إليه المرء أو يعتنقه. وإن دفاع الليبرالية من النمط الشمولي يستند، وعلى نحو حاسم نوعاً ما، إلى إطار وقِيَم المنظومة الفلسفية الأكبر. والنظريات الشمولية تقترح أن الليبرالية تكتسب قيمتها من توافقها مع مفهوم للخير، تُفضّله النظرية الشمولية.[326]

ولكن؛ تجب الإشارة هنا إلى أن الليبرالية السياسية ليست مجرّدة تماماً من أي محتوى أخلاقي، فليس هنالك نظرية سياسية تأمل تحقيق الجاذبية المتعارف عليها، وتفتقر في الوقت نفسه إلى افتراضات أخلاقية؛ "ولهذا فإن التمييز بين الليبرالية 'الشمولية' والليبرالية 'السياسية' لا يمكن قبوله كتمييز بين نظريتين أخلاقية ولاأخلاقية. فما يميّز الليبرالية 'السياسية' عن العقائد 'الشمولية'يكمن في أنها تحاول إنشاء الليبرالية كمفهوم أخلاقي بالحدّ الأدنى".[327]

ويمكننا أن نجد مثالاً لليبرالية الشمولية في الليبرالية القائمة على الاستقلالية؛ حيث ورد في الفصل الرابع من هذا الكتاب بأن الليبراليين الذين دافعوا عن الليبرالية استناداً إلى الاستقلالية كانوا يعتقدون بأن المرء لا يمكنه أن يحقّق السعادة إلا من خلال عيشه لحياة استقلالية، والشخص الاستقلالي هو الذي يتصرّف على أساس قاعدة، يصوغها لنفسه، وهذا الشخص يمتلك ثلاث صفات مميّزة على الأقل:

1. القدرة على التصرّف؛ إذ لا يقع عرضة للإجبار المادّي أو التهديد بالإجبار المادّي.

2. عدم التصرّف انطلاقاً من الجَذْب اللاعقلاني للرغبات أو بعض القوى المرَضية، وإنما ينطلق من الحساب العقلاني؛ إذ يمكنه أن يفكّر ملياً بالسُبُل البديلة للتصرّف في ما يتعلّق بالأمور التي تخصّ معيشته.

3. لا يقع تحت سيطرة إرادة الآخرين المحيطين به؛ فهو يصمّم طريقته في الحياة بنفسه.[328]

ووفقاً لوجهة النظر هذه، لا يكفي تَرْك الفرد وشأنه؛ ليحيا حياة طيّبة، فبالإضافة للحُرّيات السالبة القياسية، كالحُرّيّة من الإجبار والتقييد، يحتاج المرء أيضاً إلى منافع اقتصادية وبيئة ثقافية ترعى حياة استقلالية؛ وقبل أن يتمتّع المرء بالاستقلالية الكاملة لا بدّ له من التغلّب على الحاجات الاقتصادية/ المادّية؛ لكن هذا الأمر لا يمكن تحقيقه على نحو كافٍ في المجتمع الليبرالي، ويعود ذلك لعدد من الأسباب، كالمرض و/أو الإعاقة و/أو البطالة، ويعتقد جون غراي بأن الدولة الليبرالية تحمل على عاتقها مسؤولية جَعْل مواطنيها ينعمون بالاستقلالية عبر تمكينهم من خلال خدمات الرعاية الاجتماعية، وهو يدعو هذه الدولة "دولة الرعاية الاجتماعية التمكينية".[329]

وفضلاً عن ذلك، يحتاج المرء أيضاً إلى التحرّر من "القيد الخانق للأعراف والتقاليد الاجتماعية".[330] ويجب أن تتوفّر للفرد "الظروف الاجتماعية التي تساعد على اكتساب وعي بوجهات النظر المختلفة حول الحياة الطيّبة، واكتساب القدرة على التحليل الذكي لوجهات النظر هذه، وإعادة تحليلها".[331] والاستقلالية ليست من الأمور التي يكتسبها الإنسان بشكل طبيعي، وإنما ينبغي تعلّمها، وهذا التعلّم يحدث من خلال إجراء التجارب، وهذه التجارب لا يمكن إجراؤها في بيئة تعادي طرح الأسئلة حول السُبُل الراسخة التي يتبعها المجتمع، وإنما على العكس من ذلك؛ إذ يجب تشجيع الفرد، وتحفيزه على إجراء التجارب بحياته، واكتشاف فَهْمه الخاص به حول الحياة الطيّبة. ويُعبّر ميل عن ذلك بقوله:

مثلما أن من المفيد وجود الآراء المختلفة بسبب عدم كمال البشر، يجب أن تكون هنالك تجارب مختلفة في العيش؛ وهذا المجال الحُرّ يجب أن يتوفّر بأنماط مختلفة، مع اشتراط عدم تعرّض الآخرين للأذى؛ وإن قيمة الأنماط المختلفة للحياة يجب إثباتها على أرض الواقع، إذا ظنّ المرء بأنه لائق لتجربتها. وباختصار: من المستحسن أن يبرز المرء ذاته في الأمور التي لا تتصل بالآخرين على نحو رئيس. (332)

وفي الحقيقة، فإن الحياة القائمة على الاستقلالية تصبح، على هذا الأساس، "مفهوماً ليبرالياً للحياة الطّيبة، يتميز عن غيره، وهو يتمثل في أن الحياة الطّيبة هي حياة اختيرت بحُرّيّة، ولذلك فإن الحياة الطّيبة هي حياة حُرّة".(333) وعندما تصبح الحياة القائمة على الاستقلالية "مفهوماً ليبرالياً مميّزاً للحياة الطّيبة" فإن الليبرالية القائمة على الاستقلالية تأخذ حينها شكل "ليبرالية شمولية".

وفي هذه النقطة، لا مفرّ من مواجهة سؤال، يبرز حول مصير الأفراد والجماعات التي لا تعيش حياة استقلالية؛ وتجيب سوزان مندوس عن هذا السؤال بالقول:

إن ما يحتاج إلى التوضيح هو الموقف الليبرالي من أشكال الحياة التي لا تضع قيمة عالية للاستقلالية، وهذا السؤال يبرز بأكثر صوره إلحاحاً في السياق الذي يأخذ فيه نمط الحياة غير الاستقلالي شكل ثقافة فرعية ضمن إطار مجتمع ليبرالي واسع، ومن أمثلته: الأوساط الاجتماعية للمسلمين في بريطانيا، أو الآميش في الولايات المتحدة. وإذا أرادت الليبرالية أن تبرر

> زعمها بأنها تتصف بالتعدّدية والتسامح في آن واحد، فلا بدّ أن يكون لها رأي ما بشأن استجابتها تجاه أمثال هذه الجماعات من الناس، أي: حول درجة التسامح التي يمكن التعامل بها معهم، وحول أسباب هذا التسامح.[334]

والليبرالية القائمة على الاستقلالية، كنمط شمولي من أنماط الليبرالية، لا يبدو بأنها تحقّق وعدها بتوفير بيئة، تتصف بالتعدّدية والتسامح؛ فهذا الموقف يتطلّب من كل الأفراد والجماعات أن تحترم الاستقلالية الفردية. ويدّعي أندرو ماسون بأن التزام الدولة الليبرالية بمفهوم الاستقلالية يمنع بقاءها على الحياد تجاه أوجه فَهم الحياة الطّيّبة، ممّن لا ترى قيمة للاستقلالية.[335] فالدولة الليبرالية التي تنظر إلى الاستقلالية كقيمة ليبرالية، وتبني إطارها السياسي على هذا الأساس، لا يمكنها التسامح مع الأفراد والجماعات الذين لا يحترمون استقلالية الفرد. وعلى هذا الأساس، تقول مندوس: "إن التعدّدية، ومع التسامح التي يقدّمه هذا الوصف لليبرالية، لا يمكنها أن توجد إلا بين وضمن أنماط حياة، تضع قيمة عالية للاستقلالية. فالتسامح هنا ليس فضيلة، وإنما مجرّد ذريعة مرتجلة لتأخير اليوم الذي يصبح فيه الجميع استقلاليين".[336] وتبيّن ديبرا فيتزموريس هذا الموقف بأوضح صورة ممكنة بقولها:

> ما إن يُنظر إلى المبادئ الليبرالية على أنها تعتمد على الزعم بأن الاستقلالية من المنافع، فسيكون من الواضح بعدها أن الدولة الليبرالية مُلزَمة - إلى حدٍّ ما - بأن لا ترحّب ببعض الطرق التقليدية للحياة، وذلك لأن مبدأ الاستقلالية يوحي بأننا، كليبراليين، مُلزمُون باستدامة مجال عمومي، يرعى الاستقلالية، ويستطيع الجميع النفاذ إليه،

> وهذا الأمر يتضمن السماح للخطاب الانتقادي مع تكلفته المتمثلة في التسبب بالإساءة. إننا مُلزمُون باستدامة منظومة تعليمية، ترعى عادات التفكير الانتقادي، وهذا الأمر لا يتضمن الامتناع عن دعم المدارس التي تفشل في تشجيع هذا النمط من التفكير وحسب، وإنما يتضمن أيضاً عدم السماح بإنشائها أصلاً.[337]

ومن الأمثلة المؤثرة لهذا النمط من التفكير: كتاب ويل كيمليكا الموسوم "مواطنية التعدّدية الثقافية.. نظرية ليبرالية حول حقوق الأقلّيّة"؛ ففي هذا الكتاب، يحاجج كيمليكا بأن تشكّل الحياة الطّيبة؛ أي: الحياة الاستقلالية، لا يحدث في الفراغ، وذلك لأن البشر يعيشون ضمن ما يدعوه كيمليكا "ثقافات مجتمعية"، وهو يعزف هذا المصطلح كما يلي:

> ثقافة توفّر لأعضائها سبلاً للعيش ذات معنى على امتداد الطيف الكامل للنشاطات البشرية، بما فيها: الحياة الاجتماعية والتعليمية والدينية والترفيهية والاقتصادية، ومع شمول النطاقين العمومي والخاص كليهما. وهذه الثقافة تميل إلى أن تتركّز ضمن مناطق بعينها، وأن تستند إلى لغة مشتركة.[338]

وإن تشكيلنا للحياة الطّيبة يحدث في ثقافة مجتمعية؛ إذ لا يمكننا ممارسة ما لنا من حُرّيّة الخيار على نحو حقيقي إلا في وسط ثقافي، فـ"الحُرّيّة ترتبط بصلة وثيقة مع الثقافة، وتعتمد عليها"؛[339] وفضلاً عن ذلك، فإن تطويرنا لشخصية استقلالية لا يعتمد على ثقافة غير ثقافتنا الخاصة بنا: "إن الناس يتخذون الخيارات بشأن الممارسات الاجتماعية التي تحيط بهم، مستندين في

ذلك إلى ما يعتقدونه بشأن قِيَم هذه الممارسات؛ وأن يكون للمرء اعتقاد بشأن قيمة إحدى الممارسات هو، وقبل كل شيء، مسألة فَهم للمعاني التي تلصقها ثقافتنا بهذه الممارسات".[340] إن خياراتنا تتشكّل بواسطة ثقافتنا، وتستمدّ معلوماتها منها؛ وهكذا فإن وجود الثقافة واستمرارها يعتبر أمراً لا غنى عنه في سعينا إلى السعادة، وذلك بالإضافة إلى وجود بعض الحُرّيات المَدَنية كالحُرّيّة من الإجبار والتقييد، والحقوق الاقتصادية التي تتمثّل في المنافع التي تقدّمها دولة الرعاية الاجتماعية.[341]

لكن الثقافة لا تتّصف بالتجانس في كل المجتمعات، والمجتمعات المعاصرة تتميّز بالتنوّع الديني والثقافي والإثني. ويميّز كيمليكا بين اثنين من أشكال التنوّع الثقافي: الدول متعدّدة الأمم، والدول متعدّدة الإثنيات. وفي حالة الدول متعدّدة الأمم، تنشأ التعدّدية الثقافية من دَمْج ثقافات متنوّعة ضمن دولة أكبر، وذلك بعد أن كانت هذه الثقافات تتمتّع سابقاً بالحوكمة الذاتية، والتركز ضمن مناطق معيّنة؛ أما في حالة الدولة متعدّدة الإثنيات، فإن سبب التنوّع الثقافي يمكن العثور عليه في الهجرة الفردية والأسرية.[342] وعلى هذا الأساس، "يقال بأن الدولة تتمتّع بالتعدّدية الثقافية إذا كان أعضاؤها: إمّا ينتمون إلى أمم مختلفة (دولة متعدّدة الأمم)، وإمّا هاجروا من أمم مختلفة (دولة متعدّدة الإثنيات)؛ وإذا كانت هذه الحقيقة تشكّل جانباً مهماً من الهوية الشخصية والحياة السياسية".[343]

وحتّى وإن كانت الدولة الوطنية (الدولة الأمة) تسعى إلى خَلْق مجتمعات متجانسة منذ نشوئها، من خلال العمل على إزالة هذه الاختلافات، فإن كيمليكا يرى بأنها فشلت في هذا المسعى.[344] ويجب على الدولة الوطنية الليبرالية أن تعترف بواقع التنوّع، وأن تقوم بالخطوات اللازمة لخَلْق مجتمع عادل، لا من الناحية الاقتصادية وحسب، وإنما من الناحية الثقافية أيضاً.[345] ويقدّم كيمليكا حلاً لهذه المشكلة يتمثّل في "حقوق الجماعة"،

ولها ثلاثة أنواع: حقّ الحوكمة الذاتية، وحقوق التعدّدية الإثنية، وحقوق التمثيل.[346]

ويتضمّن حق الحوكمة الذاتية، والذي يتحقّق من خلال الفيدرالية في أغلب الأحيان، نَقْل أكثر ما يمكن من السلطات إلى الأقلّيّات الوطنية؛ كما إن إعادة رسم الحدود الداخلية يضمن أن هذه الأقلّيّات ستشكّل أكثريات في مواطنها التقليدية.[347] ومن الجانب الآخر، تهتمّ حقوق التعدّدية الإثنية بمطالب الدعم المالي و/أو الاستثناءات القانونية لممارسات ثقافية إثنية محدّدة؛ وأشهر أمثلة هذا النوع من المطالب: مطلب الرجال من السيخ باستثنائهم من ارتداء الخوذات خلال قيادتهم للدرّاجات النارية، ومطلب الرجال من اليهود بارتداء القلنسوة الخاصة بهم (اليرملكا)، ومطلب النساء من المسلمين بارتداء (الحجاب) في الأماكن العمومية. أما مطالب الدعم المالي؛ فيجري تبريرها؛ بحجّة، مفادها أن الدولة يجب عليها المحافظة على التعدّدية الثقافية، من خلال توفير الدعم المادّي كمصدر للغنى الاجتماعي، وإذا كانت الديمقراطيات الليبرالية تدعم الأحداث الفنية والثقافية بالمال، فهي تدعم ثقافة واحدة في نهاية المطاف، وهي الثقافة الغربية، ولذلك ترى هذه الحجّة بأن تقديم الدعم المادّي لثقافات الأقلّيّات يرسّخ الإنصاف، من خلال التعامل بشكل متساوٍ مع الثقافات جميعها.[348]

وأخيرا، تتضمّن حقوق التمثيل ضمان تمثيل ثقافات الأقلّيّة في المؤسّسات التمثيلية المركزية للبلد، وهو أمر يُعتقد بأنه نتيجة طبيعية لحقّ الحوكمة الذاتية. ووفقاً لذلك، ربّما لا يكون لحقّ الحوكمة الذاتية المناطقية أهمّيّة كبيرة، إذا كان المجلس التشريعي المركزي يستطيع اتّخاذ قرارات مخالفة وإلزام البلد كله بها، وهكذا فإن ضمان التمثيل وحقّ النقض في مستوى الحكومة المركزية يضمن عدم تحوّل حقّ الحوكمة الذاتية للمناطق إلى شعار مزيّف.[349]

ويرى كيمليكا بأن الجماعات الثقافية - ربّما - تطالب

بمطلبين في الدولة الليبرالية/ المجتمع الليبرالي بشكل عام: عدم التدخل عندما تقوم الجماعة بقَمع المعارضة الداخلية (المحظورات الداخلية)، والحماية من التدخّل الخارجي في شؤونها الثقافية (إجراءات الحماية الخارجية)؛ فيقول كيمليكا: "النوع الأول يُقصد منه حماية الجماعة من التأثير المخلّ بالاستقرار للمعارضة الداخلية (أي: قرار أفراد من الجماعة بعدم اتّباع الممارسات أو الأعراف التقليدية)، بينما يُقصد من الثاني حماية الجماعة من تأثير (القرارات الخارجية).[350] وبينما يسارع كيمليكا إلى قبول المطلب الثاني، تجده عاجزاً عن تقبل الأول، بسبب القيمة الليبرالية الجوهرية للاستقلالية، فـ"الليبراليون يمكنهم، ويجب عليهم، أن يقزوا بعض إجراءات الحماية الخارجية، والتي يعزّزون من خلالها الإنصاف بين الجماعات، لكنهم يتوجّب عليهم رفض المحظورات الداخلية التي تحدُّ حقَّ أفراد الجماعة بمساءلة السلطات والممارسات التقليدية، وإعادة النظر فيها".[351]

وتقدّم لنا قبيلة بويبلو، وهي من قبائل الهنود الحمر، مثالاً عن مطلب عدم التدخّل بوجه قَمع المعارضة الداخلية: حيث يذكر كيمليكا بأن استثناء حكومات القبائل من (قانون الحُرّيات) الأمريكي يجعلها في منأى عن التقيّد بمبدأ الفصل بين الدين والدولة، ولذلك فإن حكومة قبيلة بويبلو تتصف بالاستبداد، فهي تؤكد على الولاء لدين القبيلة، وتمارس التمييز ضد أعضائها الذين يتحوّلون إلى أديان أخرى، بل إن هذه القبيلة حظرت تقديم منافع السكن لمَن تحوّلوا إلى البروتستانتية، ولا شك في أن هذا التصرّف يُعدّ انتهاكاً لاستقلالية الفرد، ويرى كيمليكا بأن الدولة الليبرالية يجب عليها أن لا تتسامح مع هذا النوع من القمع.[352]

وينبع موقف كيمليكا هذا من اعتقاده بأن سعادة الفرد لا يمكن تحقيقها إلا في بيئة ترعى الاستقلالية الفردية. والدولة الفيدرالية هي التي ترعى أمثال هذه البيئة

الثقافية، وهذه الدولة يجب أن تكون حيادية تجاه أوجه الفَهم المختلفة للحياة الطيّبة، ممّن تتّفق على الإقرار بقيمة الاستقلالية، وإلا فلن تستطيع البقاء على حيادها في وجه أنماط الحياة غير الاستقلالية. ولا يكفي أن يكون المجتمع بشكل عام مجتمعاً ليبرالياً، يقوم على مفهوم الاستقلالية، فالمجتمعات الخاصة في إطار المجتمع الأوسع يجب أن تكون مجتمعات ليبرالية أيضاً، وتحترم مبدأ الاستقلالية. وإذا استخدمنا مفاهيم تشاندران كوكاثاس يمكننا القول بأن هذا الأمر ليس "اتّحاداً فيدرالياً" بين مجتمعات متعدّدة، لا يحترم بعضها مبدأ الاستقلالية، وإنما هو "اتّحاد" تُقِرّ فيه كل المجتمعات بمبدأ الاستقلالية.[353]

إذن؛ فوجهة النظر هذه لا تتسامح إلا مع الجماعات الثقافية التي تقيّم الاستقلالية، ممّا يحوّلها إلى برنامج شمولي. وفي مجتمع كهذا ليس هنالك مجال لوجهات نظر أخلاقية أخرى تتضارب مع الاستقلالية كقيمة ليبرالية جوهرية، وعلى هذا الأساس، فإن كيمليكا يدافع عن التقليدية، لكنها تقليدية ليبرالية. وتنبع ليبرالية هذه (التقليدية الليبرالية) من أن جوهر فلسفتها يتكوّن من مبدأ الاستقلالية، والذي يطالب بأن يكون كل فرد هو مَن يرسم طريقته في الحياة. لكن هذا الدفاع، وكما هو الحال في أي دفاع عن التقليدية، يأتي على حساب تنازلات من جانب الحُرّية والتسامح. وهكذا فإن من المفارقة أن استعداد كيمليكا للدفاع عن التقليدية الليبرالية، على شكل ليبرالية قائمة على الاستقلالية، تأخذه إلى طريق التدخّل.

ومن الناحية العملية، فإن كيمليكا غير مستعدّ لجَعْل الدولة الليبرالية تُجبِر الجماعات الثقافية الليبرالية على الخضوع للقِيَم الليبرالية؛ فباستثناء بعض الحالات المتطرّفة كالتعذيب أو الاستعباد، يقوم المجتمع الليبرالي الأكبر بالتسامح مع الجماعات غير الليبرالية، لكن هذا الأمر لا ينسجم مع نظرية كيمليكا، فإذا كنا سنتسامح مع

الممارسات غير الليبرالية للجماعات الثقافية، على الرغم من كل شيء، فما هوى المغزى بعدها من المحاججة بأن مطالب "القيود الداخلية" لا يمكنها توفيقها مع المبادئ الليبرالية؟ وعلى هذا الأساس، فإن التسامح الذي يقدّمه كيمليكا للجماعات غير الليبرالية لا يستند إلى مبادئه، وإنما إلى حالة من عدم التوافق معها.

وفي الحقيقة، إن جون رولز، والذي وضع الاستقلالية العقلانية (وهي: "القدرة على تشكيل مفهوم عن الخير، ومراجعة هذا المفهوم، والسعي العقلاني إلى تحقيقه"[354]) ضمن أسس كتابه (نظرية حول العدل)،[355] يقبل في كتابه المذكور أن ذلك يعدّ برنامجاً شاملاً.[356] ويميّز رولز في كتابه (الليبرالية السياسية) بين الاستقلالية السياسية والاستقلالية الأخلاقية: فبينما تعني الاستقلالية الأولى "الاستقلال القانوني للمواطنين، ودخولهم في عملية سياسية متينة، وتشاركهم لممارسة السلطة السياسية، بالتساوي مع غيرهم من المواطنين"، فإن الثانية "يجري التعبير عنها باتّباع نمط محدّد للحياة وبالتفكير الذي يقوم بالتحليل النقدي لأعمق غاياتنا ومُثُلنا".[357] لكن هذا التمييز لا يوجد في كتاب (نظرية حول العدل)، والذي يَعتبر الاستقلالية الأخلاقية شكلاً وحيداً للاستقلالية.[358]

وعلى الرغم من ذلك، يرى رولز بأن هنالك أوجه فَهم مختلفة للحياة الطيّبة، وبأنها لا تشترك جميعاً في تقييم الاستقلالية الأخلاقية، فيقول: "إن الكثير من المواطنين المتديّنين يرفضون الاستقلالية الأخلاقية كجزء من طريقتهم في العيش".[359] وفي سبيل إنصاف الجماعات التي لا تقيم الاستقلالية الذاتية الفردية، يعتبر رولز في كتابه (الليبرالية السياسية) أن الليبرالية السياسية هي الأساس الذي يجب أن يُبنى عليه الإجماع السياسي. ووفقاً لهذا الفَهم، فإن الاستقلالية مبدأ سياسي، يجري توظيفه لتحديد حقوقنا ومسؤولياتنا على الصعيد العمومي؛ وهكذا فإن رولز لا يعود بعدها ينظر إلى

الاستقلالية كمبدأ يحدّد العلاقة بين الذات وغاياتها في كل مجالات الحياة.

ويرى كيمليكا بأن رولز يعتقد بـ"المجتمعية" في المجال الشخصي، وذلك لأنه لا يعتقد بأن الأفراد لا يمكنهم التراجع عن فَهمهم للحياة الطيّبة، ومراجعة هذا الفَهم عند الضرورة؛ لكن كيمليكا يرى أيضاً بأن رولز يعتقد بالليبرالية في المجال السياسي، ويبلغ في ذلك حداً، يدفعه إلى الاعتقاد بأن الأفراد يمكنهم تحديد حقوقهم وواجباتهم السياسية على أساس الاستقلالية. وعلى الرغم من ذلك، فإن كيمليكا ينتقد رولز محاججاً بأن من الصعب التوفيق بين أن يكون الأفراد "مجتمعيين" في المجال الشخصي، وأن يكونوا "ليبراليين" في المجال السياسي؛ وهو يرى بأن الشخص المجتمعي إذا كان يقبل موقف رولز، ويشارك في تحديد المبادئ السياسية على أساس الاستقلالية، فإن هذه المبادئ السياسية لا بدّ أنها ستتدخّل، بدورها، في مجاله الشخصي أيضاً، ممّا يجعل الإبقاء على المجتمعية أمراً مستحيلاً. وهكذا فإن كيمليكا يرى بأن الحلّ الذي يقدّمه رولز لن يجدي نفعاً.[360]

ويمكننا أن نجد مثالاً أكثر انسجاماً حول الليبرالية السياسية في كتاب تشاندران كوكاثاس الموسوم (الأرخبيل الليبرالي.. نظرية حول التنوّع والحُرّيّة)؛ فخلافاً لكيمليكا الذي ينحو مَنحى جون ستيوارت ميل، ويقدّم دفاعه عن الليبرالية مستنداً إلى الاستقلالية، ينحو كوكاثاس مَنحى بيير بايل، فيستند في نموذجه إلى الافتراض بأن القيمة الجوهرية ليست حُرّيّة الخيار القائمة على الاستقلالية، وإنما هي: الضمير. وتنكشف هذه النقطة من خلال قوله: "الميزة الأهمّ للسلوك البشري هي ارتباطه بمطالب الضمير؛ فهذا الجانب من جوانب الطبيعة البشرية هو الذي يكشف المصلحة الأبرز لدى البشر: وهي المصلحة في عدم التعرّض للإجبار، من أجل التصرّف خلافاً لما يُمليه الضمير".[361]

وإذا كانت المصلحة الجوهرية للبشر لا تكمن في

الاستقلالية، وإنما في القدرة على عيش حياة، تتوافق مع ما يُمليه ضمير المرء، فإن ما تحتاجه الليبرالية أكثر من غيره في هذه الحالة هو: حُرّيّة الضمير. ولهذا فإن "حُرّيّة الضمير يتمتّع بها الفرد عندما يستطيع أن يعيش حياته فعلياً بحسب إرشاد الضمير (والذي يحدّد له الأداء الصائب والأداء الخاطئ)، وأن لا يعيقه الآخرون عن ذلك".[362]

أما الحُرّيّة الثانية التي تلي منطقياً حُرّيّة الضمير؛ فهي حُرّيّة التنظيم؛[363] و"حُرّيّة التنظيم تحمي الجماعات والأوساط الاجتماعية إلى الحدّ الذي يمكّن كل مَن يرغب بالبقاء منفصلاً عن الأجزاء الأخرى للمجتمع، أو الانفصال عن التنظيمات التي تجمعه مع مَن يماثلونه في التوجّهات، من أن لا يُزعجه أحد، فيتمتّع بحُرّيّته في المضي في سبيله الخاصّ به".[364] وهكذا فإن كوكاثاس يرى بأن الأفراد الأحرار يجب أن يكونوا قادرين على التنظيم بحُرّيّة مع نظرائهم ممّن يحملون توجّهات مماثلة، وعلى هذا الأساس، فإن الجماعات الثقافية تتوازى مع التنظيمات الطوعية في المجتمع المَدَني؛ إذ يعتمد وجودها على الدعم المستمرّ من أعضائها. ويوافق كوكاثاس على أن عضوية الجماعات الثقافية طوعية غالباً، وذلك لأن الناس يولدون ضمنها، وفي الحقيقة، إن الكثير من الجماعات الثقافية ترفض مَنْح عضويتها لمَن ليسوا من الأعضاء الطبيعيين، لكن صفة "الطوعية" هنا تشير إلى حقيقة، مفادها أن "الأعضاء يعترفون بمشروعية شروط التنظيم، والسلطة التي تربطهم".[365]

إن النقطة الأخيرة تقودنا إلى حُرّيّة رئيسة أخرى، تترافق مع حُرّيّة التنظيم، وهي: حُرّيّة الافتراق؛ إذ يشير كوكاثاس إلى أن "المجتمع يكون ليبرالياً عندما يكون للأفراد حُرّيّة رفض سلطة تنظيم ما، من أجل وضع أنفسهم تحت سلطة تنظيم آخر؛ وذلك إلى الحدّ الذي يمنح الأفراد حُرّيّة إنكار سلطة المجتمع الأوسع، من خلال وضع أنفسهم تحت سلطة تنظيمات أخرى".[366] وفي

موضع آخر، يدّعي كوكاثاس أنه "إذا كان هنالك أية حقوق رئيسة، فهنالك حقّ منها على الأقلّ يتمتّع بأهمّية مصيرية، وهو: حقّ الفرد بتَرْك الوسط الاجتماعي، إذا لم يعد يرغب بالعيش مع شروطه".[367]

يجب أن يكون الفرد حُرّاً بالخروج من الجماعة الثقافية التي لا تجتذبه ممارساتها و/أو قيمها، وهذا الجانب، خصوصاً، من نظرية كوكاثاس هو الذي يجعلها نظرية (ليبرالية)؛ أي: قبول السيادة الوجودية للفرد على أي كيان آخر (كالجماعة أو الوسط الاجتماعي أو الطبقة)، فمشروعية الكيان الجماعي تستند إلى القبول التامّ للفرد، وسيستمرّ الكيان الجماعي بالتمتّع بهذه المشروعية، ما دامت تلبّي احتياجات أعضائه، وعندما يتوقّف الفرد/ الأفراد عن القبول بمشروعية الجماعة، ويتركها، فعندها يصل وجود الجماعة إلى نهايته. وإذا أخذنا بالحسبان حقّ الأفراد بالخروج، فإن الجماعة إذا أرادت المحافظة على قاعدتها من الأعضاء، فستجد نفسها مُجبَرَة على تحقيق ما ينتظره أعضاؤها منها، وهكذا فإن حُرّيّة الخروج تُزوِّد الفرد بوسيلة مهمّة لتحدّي سلطة الجماعة.

وما يجعل وجهة النظر هذه تختلف عن نظرية كيمليكا هو: أنها تقدّم مجالاً ضمن المجتمع الليبرالي الأوسع، لا من أجل الجماعات الثقافية التي تتناغم مع القِيَم الفيدرالية الجوهرية، وإنما من أجل الجماعات الثقافية التي لا تتناغم مع هذه القيم؛ وبعبارة أخرى: "المجتمع الليبرالي يمكنه التسامح مع الجماعات غير الليبرالية والأفراد غير الليبراليين".[368] وبفضل حُرّيّة التنظيم، فإن الجماعات الثقافية التي لا تقيم أمثال هذه القِيَم الليبرالية (كحُرّيّة الخيار والاستقلالية) يسمح لها بأن توجد جنباً إلى جنب مع جماعات تحترم هذه القِيَم. وما دامت هذه الجماعات لا تُجبر الأفراد على أن يصبحوا، ويستمرّوا، في عداد أعضائها، فإن هذه الجماعات يمكنها أن تستمرّ على طرائقها غير الليبرالية، ولهذا فإن كوكاثاس يدافع عن "الاتّحاد الفيدرالي" لمجتمعات، قد يكون بعضها بعيداً جداً

عن الليبرالية، وذلك عوضاً عن "وحدة" مجتمعات، تأخذ صفة الليبرالية من تقييمها لـ"الاستقلالية". وفي الحقيقة، يرى كوكاثاس بأن من الممكن نظرياً في الكيان السياسي الليبرالي أن تعيش فيه مجتمعات غير ليبرالية تقلّص حُرّيات أعضائها بشكل من الأشكال. وإن ما يجعل هذا المجتمع أو ذاك مجتمعاً ليبرالياً، هو حظر العدوان الذي يتضمّن استخدام القوّة، أو التهديد باستخدامها، في ما عدا أغراض الدفاع عن الذات، في المجتمعات المتعدّدة التي يضمّها المجتمع الأوسع.

ويلجا كوكاثاس إلى أسلوب كيمليكا المزدوج في التمييز بين مطالب ثقافات الأقلّيّة، فيشير إلى أن المجتمع الأوسع يجب عليه التسامح مع مطالب القيود الداخلية؛ وعلى سبيل المثال: قد ترفض الجماعة مَنْح أعضائها حقّ نقد ومراجعة القواعد التقليدية وطرق العيش، وربّما لا يتمتّع أفراد الجماعة بحقّ ببعض الحُرّيات المَدَنية كحُرّيّة الفكر، والكلام ضمنها. ولا يجب على الجماعة أن تتسامح مع أعضائها الذين لا يُبدون استعدادهم للامتثال لطرائقها في العيش، ويمكنها أن تطرد أمثال هؤلاء. وعلى هذا الأساس، يرى كوكاثاس بأن علينا أن لا نكتفي باحترام ضمير الفرد العضو في الجماعة ممّن لا يمكنه الإقرار بقيمها و/أو ممارساتها، وإنما يجب علينا أن نحترم أيضاً ضمير الأعضاء الذين يقبلون الطرائق التقليدية للجماعة. وهذه الجماعة الأخيرة من الناس لا يمكن إجبارها على أن تتسامح، بضمير مرتاح، مع الأعضاء الذين يخالفون الطرائق التقليدية؛ وما لا يمكن لهذه الجماعة أن تفعله هو أن تُجبر هؤلاء الأعضاء الذين لم يعودوا يستطيعون أن يجعلوا ضميرهم يتقبّل قِيَم و/ أو ممارسات الجماعة على أن يستمرّوا على عضويتهم فيها. وهكذا، وبالعودة إلى مثال قبيلة بويبلو، لا يعتقد كوكاثاس بأن قرار حكومة القبيلة بحظر منافع السَّكَن على أعضائها الذين يتحوّلون إلى البروتستانتية، يجعل من الضروري تدخّل الدولة الليبرالية، فقبيلة بويبلو تتمتّع بحقّ المطالبة بعدم تدخّل الدولة في شؤونها.

ومن الجانب الآخر، لا يقرّ كوكاثاس ببعض ما تطالب به جماعات الأقلّية من إجراءات الحماية الخارجية، وذلك على الرغم من أن كيمليكا يدعمها؛[369] وعلى سبيل المثال: يشدّد كيمليكا على أن دواعي الإنصاف و/أو التنوّع توجب على الدولة أن توفّر دعماً مالياً للجماعات الثقافية، ومن الجوانب السلبية لهذا الدعم أنه يخلق محفّزات لتشكّل واستمرار جماعات، ما كان لها أن توجد على نحو طبيعي.[370] فإذا تركت الجماعات وشأنها، فإنها لا تستمرّ بالوجود إلا إذا استمرّت في تلبية احتياجات أعضائها المادّية و/أو المعنوية، وإذا ظنّ أعضاؤها بأنهم لا ينتفعون من عضويتهم فيها، فسيغادرونها. وثانيا، إن الجماعات الثقافية ليست كيانات ثابتة ومتجانسة؛ إذ ربّما توجد أقلّيات ضمن جماعات الأقلّيات نفسها، وهكذا فإن دعم الدولة قد يقود إلى المحافظة على الحالة الراهنة على حساب قَمْع آراء الأقلّيات ضمن الجماعة.[371] إن هذه الأسباب، وغيرها من الأسباب المماثلة، تدفع كوكاثاس إلى معارضة رأي كيمليكا القائل بأن المجتمع الأوسع يتحمّل واجب توفير الموارد والفرص (أي: حقوق الجماعات) في الحفاظ على الجماعات الثقافية؛ إذ يرى كوكاثاس بأن الأفراد هم مَن يمتلكون حقوقا، لا الجماعات، وأهم هذه الحقوق هي حُرّية الضمير، وعلى هذا الأساس، فإن المجتمع الأوسع لا يمتلك حقّ التدخّل بطرائق العيش غير الليبرالية التي تتبعها أقلّية ثقافية ما، وليس له الحقّ أيضاً في تعزيز أي ثقافة.[372]

ويستخدم كوكاثاس كلمة الأرخبيل ككناية، يصف بها النظام الاجتماعي الذي ينبثق من اتّباع هذه المبادئ؛ وهذا النظام الاجتماعي يحتوي أكثر من سلطة حاكمة واحدة، لكنّ أي سلطة حاكمة فيه لا تمتلك حقّ، أو واجب، التدخّل في شؤون السلطات الحاكمة الأخرى؛ وعلى هذا الأساس، فإن المجتمع السياسي ليس إلا سلطة حاكمة واحدة من بين السلطات الحاكمة الكثيرة المختلفة.[373] وكل هذه الجماعات المختلفة تطفو على بحر من التسامح، فـ"الليبرالية عقيدة للتسامح متجذّرة في احترام حُرّية

التنظيم، وفي نهاية المطاف، متجذرة في حُرّيّة الضمير".[374] وهكذا فإن كوكاثاس ينتقد محاولة كيمليكا لخَلْق وحدة أخلاقية ضمن الدولة الوطنية حول مبدأ "الليبرالية الشاملة"؛ إذ يرى بأن الليبرالية نظام أخلاقي بالحدّ الأدنى، يدعوه "الليبرالية السياسية".[375]

وبالإضافة لذلك، يكتب كوكاثاس بأن العناصر غير الليبرالية، وكذلك العناصر الليبرالية، تمتلك الحقّ بالوجود في منظومة، تقوم على الليبرالية السياسية، وذلك لأن الليبرالية:

> تدافع عن التسامح المتبادل، وبالتالي: عن التعايش السِّلْمي. إن النظام الليبرالي نظام متسامح، وهو يعتنق أعراف التسامح، لا لأنه يقيم الاستقلالية، وإنما لأنه يعترف بأهمّيّة الحقيقة القائلة بأن الناس يفكّرون بشكل مختلف، ويرون العالم بشكل مختلف، ويميلون إلى العيش، أو حتى الظنّ بأنهم يعيشون، على نحو مختلف عن الطرائق التي يعتقد الآخرون بضرورة العيش وفقاً لها. إن النظام الليبرالي يتمسّك بالتسامح؛ لأنه يحترم حُرّيّة الضمير.[376]

وهكذا فإن دور الدولة، وفقاً لهذا الفَهْم، محدود بتزويد المواطنين بالإطار القانوني الذي يمكنهم من خلاله السعي إلى أحلامهم بحُرّيّة، فالدولة لا يقع عليها واجب جَعْل مواطنيها أشخاصاً فاضلين، أو خَلْق منظومة اجتماعية عادلة، وإنما يتمثّل واجبها الحصري في المحافظة على السِّلْم والنظام.[377] وعلى هذا الأساس، فإن قواعد الإطار القانوني لا تستند إلى وجهة نظر أخلاقية شاملة، وإذا استخدمنا تعبير فريدريك هايك، فهذه القواعد هي "قواعد الأداء العادل".[378] وبعبارة أخرى: إنها القواعد التي تطالب الأفراد باحترام حقوق ملكية الآخرين وحظر استخدام القوّة أو الغش في

صياغة العقود بين الأفراد؛ وهي لا تسعى إلى تنظيم حياة الأفراد وفقاً لوجهة نظر أخلاقية شاملة. وإذا رجعنا إلى تمييز إيزايا برلين بين الحُرّيتين السالبة والموجبة، يمكن القول بأن قواعد الأداء العادل تسعى إلى حماية الحُرّيّة السالبة للأفراد، ما دامت هذه الحُرّيّة السالبة محصورة ضمن تصرّفات الفرد، ولا تُلحق الأذى بالآخرين.[379] ويلخّص كوكاثاس هذه النقطة بقوله:

> في ما يخصّ الليبرتاريين الذين يعتقدون بوجود دور ما للحكومة، فإن غاية الحكومة يجب أن لا تتمثّل في تحسين الناس، أو الاهتمام بمعيشتهم، أو تلبية احتياجاتهم، أو مَنْحهم ما يستحقّون؛ وإنما تتمثّل غايتها، بحدّها الأعلى، في حماية الحُرّيّة الفردية ضدّ تعدّيات الآخرين، سواء كانت تعدّيات داخلية أم خارجية، وأن تترك الناس وشأنهم في ما وراء ذلك.[380]

وعلى هذا الأساس، فإن الكيان السياسي الليبرالي[381] القائم على الليبرالية السياسية يوفّر إطاراً أكثر تسامحاً، يحتوي داخله على مجال أكبر للتنوّع، الليبرالي وغير الليبرالي معاً، بالمقارنة مع الكيان السياسي الليبرالي القائم على الليبرالية الشمولية. ولا يمكن للتسامح الذي تقدّمه الليبرالية الشمولية أن يُقدَّم سوى إلى الجماعات الثقافية و/أو الأفراد الذين يقبلون بقِيَم شمولية، من أمثال الاستقلالية. وقد مرّ بنا سابقاً أنه بينما كان كيمليكا مستعداً لمَنْح "إجراءات حماية خارجية" لجماعات ثقافية، فإنه لم يكن مستعداً لمَنْحها "إجراءات حماية داخلية". وفي الحقيقة، يعتقد كيمليكا بأن موقفه هذا نتيجة طبيعية للفَهْم المناسب للتسامح "الليبرالي"، ولذلك فإن "التسامح الليبرالي يحمي حقّ الأفراد بمعارضة رأي جماعتهم، وذلك بالإضافة إلى حقّ الجماعات بعدم التعرّض للاضطهاد من قِبَل الدولة".[382] وهكذا فإن

كيمليكا يرى بأن الليبراليين الذين يعتقدون بأن التسامح والاستقلالية "وجهان لعملة واحدة" لا يمكنهم التسامح مع الجماعات و/أو الأفراد الذين لا يعتنقون الليبرالية.[383]

لكن وجهة نظر كيمليكا السابقة تقوم على سوء في الفَهم، فوفقاً لوجهة النظر هذه: إن المحافظة على حقّ معارضة المرء لجماعته لا تقتضي من الليبرالية أن تطالب كل الجماعات الثقافية باحترام استقلالية الفرد؛ إذ يكفي مَنْح حُرَيّة الافتراق (أي: حقّ الفرد بتَرْك جماعته) لكفالة حقّ الفرد بالمعارضة، فإذا لم يعد شخص ما قادراً على تقبّل ممارسات ومعتقدات جماعة ينتمي إليها بضميره، فيمكنه التوقّف عن أن يكون جزءاً منها. أما كوكاثاس؛ فيشدّد على أن هذا الحقّ لا يقوم على أساس استقلالية الفرد، وإنما على حُرَيّة الضمير؛ وينبغي أن لا ننسى بأنه يجب علينا عدم الاقتصار على حماية ضمير المعارضين ضمن الجماعة، وإنما يجب حماية ضمير باقي أفراد الجماعة أيضاً. ولهذا السبب، فإن الجماعة تمتلك الحقّ بطَرْد مَن يعارضون طرائقها التقليدية، ولا يجب عليها التسامح مع الأفراد الذين يرغبون بمساءلة ومراجعة فَهمها التقليدي للحياة الطَيّبة؛ وكل ما ينبغي على الجماعة أن تفعله هو أن تعترف بما للفرد من حُرَيّة الضمير، وأن تمنحه الحقّ بتَرْك الجماعة، إذا لم يكن يرغب بالبقاء عضواً فيها.

---

320) مواطنية التعدّدية الثقافية: كيمليكا؛ ص١٥٢.

321) الأرخبيل الليبرالي: كوكاثاس؛ ص٢٩.

322) الليبرالية عندما تكون سياسية وشمولية: جيريمي والدرون؛ ص٩١.

323) الأرخبيل الليبرالي: كوكاثاس؛ ص١٦.

324) الليبرالية السياسية: رولز؛ صxx.

325) الليبرالية عندما تكون سياسية وشمولية: والدرون؛ ص٩١.

326) أعراف الحُرَيّة.. أساس كمالي لسياسات غير كمالية: دوغلاس

راسموسن، دوغلاس دين أويل؛ ص٥٦.

327) الأرخبيل الليبرالي: كوكاثاس؛ ص١٧. / وفي هذه النقطة يعتقد جون توماسي بأن البحث عن «مفهوم أخلاقي بالحدّ الأدنى» ظلّ لوقت طويل يمثّل الهدف الذي تسعى إليه الليبرالية «التقليدية» أو «الشمولية»، أو بحسب تعبيره: الليبرالية «الأخلاقية». ومن الجانب الآخر، يعتقد جون توماسي بأن الليبرالية السياسية تحاول تجنّب ذلك. راجع: الليبرالية في ما وراء العدل.. المواطنون والمجتمع وحدود النظرية السياسية: جون توماسي؛ ص٣.

328) الحُرّيّة والاستقلالية: سوزان مندوس؛ ص١٠٧-١٠٨.

329) راجع: الليبرالية الكلاسيكية.. مَثَلٌ أعلى لم ينهزم: ديفيد كونواي؛ ص١١٩-١٢٠.

330) الحُرّيّة والاستقلالية: مندوس؛ ص١٠٨.

331) الليبرالية والمجتمع والثقافة: كيمليكا؛ ص١٣. / وراجع أيضاً: مواطنية التعدّدية الثقافية: كيمليكا؛ ص٨١.

332) حول الحُرّيّة: ميل؛ ص٥٤.

333) تنوّع الليبراليات الشمولية: غاوس؛ ص١٠٤.

334) الحُرّيّة والاستقلالية: مندوس؛ ص١١٦.

335) الاستقلالية والليبرالية وحياد الدولة: أندرو ماسون.

336) الحُرّيّة والاستقلالية: مندوس؛ ص١١٩-١٢٠.

337) الاستقلالية كمنفعة.. الليبرالية والاستقلالية والتسامح: ديبرا فيتزموريس؛ ص١٤.

وللاطّلاع على مقاربة مشابهة، يمكن الرجوع إلى: أسس التسامح الليبرالي: مارك ميرسر؛ حيث ورد فيه (ص٣٣١): «يجب على الليبرالي أن لا يتسامح مع القسوة والظلم اللذين يرتكبهما بعض أعضاء جماعية غير ليبرالية، تعيش ضمن المجتمع ضدّ أعضاء آخرين من الجماعة نفسها. وعلى الليبرالي أن يمتنع عن هذا التسامح حتّى وإن كانت القسوة والظلم متجذّرتين في الممارسات التقليدية لهذه الجماعة، أو إذا كانت هذه الممارسات تلقى قبولاً ديمقراطياً من أعضاء الجماعة. وعلى الليبرالي أن

يمتنع عن هذا التسامح حتى وإن كانت هذه القسوة والظلم يحظيان بقبول ضحاياهما، أو أن هؤلاء الضحايا لا يفهمانهما على النحو الحقيقي».

338) مواطنية التعدّدية الثقافية: كيمليكا؛ ص٧٦.

339) المصدر السابق؛ ص٧٥.

340) المصدر السابق؛ ص٨٣.

341) نقد لنظرية كيمليكا حول حقوق الأقلّيّة: نفيز توك؛ ص٤١-٤٢.

342) مواطنية التعدّدية الثقافية: كيمليكا؛ ص٦.

343) المصدر السابق؛ ص١٨.

344) الفلسفة السياسية المعاصرة.. مقدّمة: ويل كيمليكا؛ ص٣٤٣-٣٤٧.

345) المصدر السابق؛ ص٣٦٢.

346) مواطنية التعدّدية الثقافية: كيمليكا؛ الفصل الثاني.

347) المصدر السابق؛ ص٣٠.

348) المصدر السابق؛ ص٣٠-٣١.

349) المصدر السابق؛ ص٣١-٣٣.

350) المصدر السابق؛ ص٣٥.

351) المصدر السابق؛ ص٣٧. / الفلسفة السياسية المعاصرة: كيمليكا؛ ص٣٤٠-٣٤٣.

352) مواطنية التعدّدية الثقافية: كيمليكا؛ ص٤٠.

353) بنيتان لليبرالية: تشاندران كوكاثاس.

354) البنيوية الكانتية في النظرية الأخلاقية: جون رولز؛ ص٥٢٥.

355) نظرية حول العدل: جون رولز.

356) الليبرالية السياسية: رولز؛ صxviii.

357) المصدر السابق؛ صxliv-xlv.

358) المصدر السابق؛ صxliii (هامش ٨).

359) المصدر السابق؛ صxlv.

360) مواطنية التعدّدية الثقافية: كيمليكا؛ ص١٥٨-١٦٣.

361) الأرخبيل الليبرالي: كوكاثاس؛ ص١٧.

362) المصدر السابق؛ ص١١٤.

363) المصدر السابق؛ ص١١٥.

364) المصدر السابق؛ ص١٠٧.

365) هل توجد حقوق ثقافية؟: تشاندران كوكاثاس؛ ص٢٣٨.

366) الأرخبيل الليبرالي: كوكاثاس؛ ص٢٥.

367) هل توجد حقوق ثقافية؟: كوكاثاس؛ ص٢٣٨. / الأرخبيل الليبرالي: كوكاثاس؛ ص٩٦.

368) هل يمكن لمجتمع ليبرالي أن يتسامح مع مكوّنات غير ليبرالية؟: تشاندران كوكاثاس.

369) الأرخبيل الليبرالي: كوكاثاس؛ ص٥، ٧٧.

370) هل توجد حقوق ثقافية؟: كوكاثاس؛ ص٢٣٤.

371) المصدر السابق؛ ص٢٣٦.

372) الأرخبيل الليبرالي: كوكاثاس؛ ص٨٥-٨٩، ٢٥٢.

373) المصدر السابق؛ ص١٧٤-١٧٥، ٢١٣.

374) المصدر السابق؛ ص١٧.

375) المصدر السابق؛ ص١٦-١٧.

376) المصدر السابق؛ ص٣٩.

377) المصدر السابق؛ ص٢١٣.

378) القانون والتشريعات والحُرّيّة: فريدريك هايك؛ ج٣.

379) مفهومان للحُرّيّة: إيزايا برلين.

380) بنيتان لليبرالية: كوكاثاس؛ ص٣.

381) الكيانات السياسية الليبرالية تأخذ غالبا، في العالم المعاصر، شكل أنظمة ديمقراطية ليبرالية.

382) مواطنية التعدّدية الثقافية: كيمليكا؛ ص١٥٨.

383) المصدر السابق؛ ص٣٧، ١٥٢-١٧٢.

الفصل السابع: الخلاصة

ظهر التسامح كمفهوم في أوائل العصر الحديث، بهدف التعامل مع النزاع المجتمعي الذي نتج عن الاختلافات، ولا سيما تلك الاختلافات ذات الطبيعة الأخلاقية. ولم يكن من الممكن ظهور هذا المفهوم إلا بعد تغير النظرة إلى النزاع، ووفقاً للنظرة الجديدة: فإذا كان المرء ينظر إلى النزاع بأنه لم يكن - قط - من الأمور الطبيعية المشروعة، فإن التسامح يصبح مستحيل التحقّق، ويكمن سبب ذلك في أن الشخص الذي يعتقد بأن النزاع انحراف عن الحالة الطبيعية لشؤون الإنسان، يميل إلى رفض النزاع عوضاً عن محاولة البحث عن طرائق للتكيّف معه. ومن الجانب الآخر، عندما يرى المرء بأن النزاع البشري الناشئ عن اختلافات المصالح والمعتقدات وتفضيلات الحياة أمر طبيعي، وبالتالي فهو: أمر لا مفرّ منه، فعندها سيبحث المرء عن طرائق لتكييف هذا النزاع عوضاً عن القضاء عليه، ومن طرائق تكييف النزاع: التسامح طبعاً.

وضمن نموذج الفلسفة الكلاسيكية، يتمّ ترتيب العلاقات بين أعضاء المجتمع وفقاً لنمط النظام المتناغم الذي يوجد في الكون. وهذا النظام نظام هَرَمي، لم يظهر كنتيجة للصدفة العمياء، وإنما كنتيجة للتصميم الذكي. وبما أن المجتمع جزء من الكون، فلا مفرّ له من محاكاة الخطّة الإلهية الموجودة في الكون، ولذلك فإن العلاقات في المجتمع يجب أن تكون هَرَمية أيضاً، والفرد ليس له قيمة إلا عند الحدّ الذي يكون فيه جزءاً من كائن أعظم؛ أي: المجتمع. إن الكون لا مكان فيه للنزاع، فكل جزء منه مكلّف بمهمّة، وتقوم الأجزاء جميعها بتأدية مهمّاتها على نحو متناغم؛ وعندما يقوم أعضاء المجتمع بمحاكاة هذا النظام الإلهي في علاقاتهم، ينشأ من هذه المحاكاة مجتمع عادل. وليس هنالك مكان لـ"النزاع المشروع" ضمن هذا الفهم للفرد، وموقعه في المجتمع، فالنزاع يتناقض مع الطبيعة، ولذلك فهو يتماثل مع الظلم، ولا بدّ من إرساء أسس العدل في المجتمع، مهما كان الثمن. ومن الواضح أن هذه الفلسفة المترابطة، وإن كانت صارمة، لا يمكنها أن تقدّم أساساً لتبرير التسامح، بل إن التسامح ليس ممكناً إلا من خلال رفض هذه النظرة.

ومن الجانب الآخر، يقف نموذج الفلسفة السياسية الحديثة مع تشديده على أن منفعة المجتمع تزوّد النزاع بالمشروعية. ووفقاً لهذا النموذج، فإن ما يجعل البشر ينخرطون تحت مظلّة المجتمع ليس السعي إلى مثل أعلى شامل، وإنما البحث عن المصلحة الذاتية؛ إذ يرى الفلاسفة المُحدَثون بأن مصالح الفرد (سواء كانت: الأمان أم الثروة أم الراحة أم السكون) تُلبّى

بأفضل شكل ممكن ضمن المجتمع. وعلى هذا الأساس، فإن الفلاسفة المُحدَثين لا ينظرون إلى المجتمع كمكان لصناعة مواطنين فاضلين، وإنما كمكان تجري فيه تلبية احتياجات الفرد، وتحقيق المصالح المشتركة على حدّ سواء، بأفضل شكل ممكن. وعلى هذا الأساس، فإن المهمّة الرئيسة التي تقع على كاهل الفلاسفة السياسيين تتمثّل في البحث عن سُبُل لصون المجتمع من الأذى، لأطول وقت ممكن.

وعلى ضوء هذا الفَهم للمجتمع والدولة، فإن النزاع الذي ينتج من سعي مختلف الأفراد لتحقيق مصالحهم، يُنظَر إليه كأمر مشروع وحَتْمي؛ لكن النزاع المشروع قد يتّخذ أشكالا مدمرّة، إذا لم يكن تحت السيطرة، ولهذا فإن النزاع القائم بين أفراد ذوي طموحات مختلفة يشكّل التحدّي الأهمّ أمام الفيلسوف الحديث، أي: من خلال مهمّة صون المجتمع من الأذى لأطول وقت ممكن. وإذا كان الفيلسوف يبتغي تحقيق النجاح في مهمّته، فلا بدّ له أن يجد طريقة، يمنع بها النزاع المشروع من التفاقم إلى مستوى النزاع المدمّر. وبما أن التسامح أداة لتسوية النزاع، فيمكنه أن يقدّم حلاً للفيلسوف الحديث في مهمّته هذه.

وعندما يحول التسامح دون دخول المصالح والآراء والمعتقدات الدينية المتنازعة في منعطفات مدمرّة، فإنه يساهم في السِّلْم المَدَني الذي يؤدّي إلى استمرار تلبية احتياجات الفرد والمصالح المشتركة، على حدّ سواء. ويمكن القول من ناحية المبدأ بأن التسامح لا يشترط على المرء أن يتقبّل ويقدّر ما يستهجنه من الأفعال أو المعتقدات أو الممارسات، فكل ما يشترطه التسامح هو أن يتجنّب المرء طوعاً التدخّل في شؤون غرض التسامح. ففرض التسامح الذي يسبّب الكره أو الاستهجان إنما ينتمي إلى النطاق الشخصي للأفراد، وما دامت هذه المعتقدات و/أو الممارسات الشخصية لا تعكّر صفو المصلحة المشتركة للجميع، فليس هنالك سبب يدعو للامتناع عن التسامح معها؛ وبعبارة أخرى: إن التسامح يتوقّع من الناس أن لا يكونوا مستعدّين للوصول إلى إجماع سوى في القضايا التي تتعلّق بالمصلحة المشتركة؛ وإن الاختلافات بشأن المعتقدات الدينية، أو التوجّه الجنساني، أو الآراء الأخلاقية، لا علاقة لها بتحديد المصلحة المشتركة.

ولهذه الغاية، قمنا بتحديد أربعة طرق، تقودنا إلى التسامح، وهي: الشكوكية، والحصافة، والاستقلالية، والضمير. وسنقوم في ما يلي بتقييم القوى النسبية لهذه الطرق الأربعة، والنظريات الأربع المتصلة بكل واحد

منها. وسنوظّف في تقييم هذه النظريات الأربع معياراً ذا بُعدين: يهتمّ البُعد الأول بالإمكانية النسبية للدفاع عن كل نظرية، ووفقاً له يمكن الحكم على أي نظرية من نظريات التسامح، باختبار قوّتها في مواجهة النقد: فهل يمكن لهذه النظرية أو تلك أن تصمد في وجه الحجج المضادّة؟ أم أنها ستتهاوى أمامها؟ وهكذا فإن نظرية التسامح، وفقاً للبُعد الأول، قد تكون أكثر أو أقلّ قدرة على الدفاع عن نفسها بالمقارنة مع نظيراتها. أما البُعد الثاني؛ فيهتمّ بشمول كل نظرية من نظريات التسامح، وهذا البُعد يطرح الأسئلة حول (نطاق/ تغطية) كل نظرية من هذه النظريات؛ ووفقاً لهذا الأساس، يمكننا تصنيف أي نظرية من هذه النظريات بأنها أكثر أو أقلّ شمولاً، بالمقارنة مع الأخريات. وعلى سبيل المثال:

> إحدى النظريات قد تُوصي الحاكم الكاثوليكي بالتسامح مع البروتستانت، دون المُلحدين؛[384] لكن نظرية أخرى توصي بالتسامح مع كل الأفراد والجماعات الذين تختلف أفكارهم ومعتقداتهم عمّا نعتقد به من شأنها أن تكون أكثر شمولاً بالمقارنة مع النظرية السابقة.[385]

وقبل أن ننتقل إلى التقييم، تجب الإشارة إلى أن هذه النظريات الأربع قيّمة وفقاً للحدّ الذي تصل إليه كلّ منها في دَعْم الحُرّيّة، لكنّ؛ من الطبيعي أنها لا تتماثل في درجة هذا الدعم.

إن النظرية الأولى تستند إلى الشكوكية كأساس في دفاعها عن التسامح، وقد دعمنا هذه النظرية من خلال نظرية ميشيل دي مونتين حول التسامح، وبيّنّا أن إعادة اكتشاف النصوص القديمة حول التسامح في أوائل العصر الحديث لعبت دوراً حاسماً في الدفاع النظري عن التسامح استناداً إلى الشكوكية؛ حيث أشرنا إلى أن الشكوكية لا تؤدّي إلى التسامح بالضرورة، فعند غياب أي معايير أخلاقية قائمة على أساس عقلاني، يمكن للمرء أن ينتهي به الحال بسهولة إلى قبول منظومة، لا يمكن فيها سوى للقوّة المجرّدة أن تقرّر ما هو الصواب والخطأ. وإذا أردنا أن نمنع الشكوكية من أن تقودنا إلى هذه الحالة غير الحضارية، فسيحتاج الأمر إلى تفسيرها بطريقة محدّدة، وهذا ما حاول أن يفعله سقراط الفرنسيين ميشيل دي مونتين.

يرى مونتين بأن كل ما يمكن للبشر معرفته محدود بالمعرفة الذاتية،

وأن أي ادعاء بمعرفة أشياء معرفية خارج إطار وجودنا ما هو إلا اجتراء، ولذلك فإن المتعة الكبرى للإنسان المفكّر تكمن في اكتشاف عالمه الداخلي؛ ويشير ليفين إلى أن مونتين يعتبر هذا الأمر مساوياً للمصلحة الذاتية عندما تُفهَم على النحو المناسب.[386] وإذا أراد الفرد أن يختبر هذه المتعة، فهو بحاجة إلى نطاق شخصي، يمكنه أن ينطلق خلاله في عملية اكتشاف الذات هذه؛ وبتعبير مختلف: يجب التسامح مع الفرد في أثناء رحلته لاكتشاف الذات ضمن ذلك النطاق الشخصي.

وهكذا، فإن هذا الأمر يشكل ذريعة يمكن للفرد أن يلجأ إليها، بغضّ النظر عن انتماءاته الجماعية، أي: سواء أكان كاثوليكياً أم بروتستانتياً أم مسلماً أم ملحداً أم مثلانياً. وفي هذا الاعتبار، نجد نظرية مونتين واسعة جداً في تغطيتها للاختلافات، وبالتالي فهي تبلغ منزلة مرتفعة جداً في محور الشمول. ومع ذلك، فإن هذه المقاربة ليست خالية من العيوب؛ فكما ذكرنا في البداية، إن الشكوكية تقدّم أساساً هشا في الدفاع عن التسامح، فمن الممكن دائماً أن تسمع ما قاله مارتن لوثر لإراسموس: "الروح القُدُس ليس شكوكياً"، فالكثير من الناس ليسوا شكوكيين عندما يتعلّق الأمر بالقضايا الأخلاقية. وقد تكون جاذبية التسامح كبيرة في عيون الشكوكيين، لكنها ليست كذلك لدى الدوغمائيين في ما يخصّ آراءهم الأخلاقية، ونتيجة لذلك فإن التسامح يُحرز مرتبة متدنّية في محور قابلية الدفاع عنها.

وفي الفصل الثاني، انتقلنا إلى عرض الدفاع عن التسامح استناداً إلى الحصافة؛ فالحصافة تُبيّن لنا بأن التسامح قد يكون أقلّ تكلفة من فرض آرائنا بالقوّة؛ وفي الحقيقة، تقدّم الحروب الدينية التي تلت حقبة الإصلاح الديني في أوروبا دليلاً على ذلك، فعلى الرغم من تكلفتها المرتفعة جداً على الصعيدين البشري والمادّي، لم تتمكّن هذه الحروب من إنهاء النزاع عبر القضاء على الاختلافات، وإنما تؤدّي هذه المقاربة إلى "حالة حرب مستمرّة"، وإذا كان من المستحيل إنهاء النزاع بالقضاء على الاختلافات التي تسبّب النزاع في الأصل، فربّما يمكن تخفيف حدّته على الأقلّ، وقد أشرنا سابقاً إلى أن هذه الفكرة أصبحت ممكنة بفضل النظرة الحديثة تجاه النزاع، والتي لا تنظر إليه كانحراف عن الحالة الطبيعية لشؤون الحياة، أي: كأمر غير مشروع، وإنما تنظر إليه كأمر طبيعي، ينتج من السعي وراء المصالح المختلفة للأفراد.

إن جون لوك يتّفق مع أسلافه المُحدَثين في معظم النقاط المتعلّقة

بالفرد والمجتمع؛ إذ يعتقد، بشكل مماثل لماكيافيلي وهوبز، بأن ما يحفّز البشر هو الرغبة في المحافظة على حياتهم. ويشير ليو ستراوس إلى أن لوك يعتقد بأن العقل يعلّم الإنسان بأنه ما دام سيداً على نفسه وعلى حياته، فإن لديه حقّاً طبيعياً في وسائل المحافظة عليها.[387] وعلى هذا الأساس، فإن حيازة الملكية، وهي التي تؤدّي إلى المحافظة على الذات، تُعدّ أمراً مشروعاً، وتشكّل الهدف الأساسي للإنسان.

ووفقاً للوك، فإن البشر كانوا في حالة (الطبيعة) قبل تأسيس المجتمع المَدَني والسياسي؛ وفي حالة الطبيعة، يتمتّع الأفراد بالحقوق الطبيعية التي تتضمّن: الحياة والحُرّيّة والملكية، والتي يقدّمها القانون الطبيعي؛ ويجمع لوك هذه الحقوق الطبيعية تحت اسم عام هو (حقوق الملكية). والقانون الطبيعي يأمر كل فرد باحترام هذه الحقوق، لكن وجود بعض الأفراد الذين لا يطيعون القانون الطبيعي يجعل حالة الطبيعة غير مفضية إلى العيش السِلْمي؛ وللتغلّب على هذه المشكلة يقوم الأفراد بالانخراط في المجتمع المَدَني، وتأسيس حكومة، يتمثّل واجبها الوحيد في حماية حقوق مؤسّسيها؛ ويعبّر لوك عن ذلك بقوله: "ولذلك فإن الغاية العظيمة والرئيسة لتوحيد الناس ضمن دولة، ووضع أنفسهم تحت مظلّة الحكومة، هي المحافظة على ملكيتهم".[388] وعلى هذا الأساس، فإن السلطة السياسية لا تستمدّ مشروعيّتها من النظام الهرمي المتناغم الذي يوجد في الكون، وإنما من موافقة الأفراد. ووفقاً لوجهة النظر هذه، فإن وظيفة السلطة السياسية لا تتمثّل في تحديد الواجب الذي يناسب طبيعة كل مواطن، وإنما في المحافظة على ملكية كل فرد منهم.

ويرى لوك بأن الواجب الوحيد للأمير يتمثّل في توفير السِلْم والاستقرار، وليس من صلاحياته الهداية الروحية لرعاياه؛ وإذا تجاوز الأمير واجبه، وحاول أن يقدّم الهداية الروحية لرعاياه، فهو يخلق بذلك الظروف الملائمة تماماً للعودة إلى مصاعب العيش في حالة الطبيعة؛ فالرعايا الذين يعتقدون بأن طريق الأمير يفضي إلى جهنم، لا إلى الجنّة، سيحملون السلاح ضدّ حاكمهم، وبذلك ينتهي الميثاق الذي يربطهم؛ وسيُهيمن النزاع المدمّر (وهو من الصفات المميّزة لحالة الطبيعة) على النزاع المشروع (وهو من الصفات المميّزة للمجتمع المَدَني). ولذلك فمن الأفضل للأمير أن يلتزم بأداء واجبه الرئيس. وبالنظر إلى مجريات الأمور يرى لوك بأن الحصافة تنصح باتّباع التسامح تجاه الاختلافات التي لا تضرّ النظام العام.

لكن التسامح الذي يصفه لوك كعلاج ليس دون حدود، فالأفراد والجماعات التي يمكنها أن تهدّد النظام العام لن تستفيد من التسامح، فالكاثوليك والمسلمون لن يجري التسامح معهم؛ لأنهم يستلمون الأوامر من البابا في روما، ومن السلطان العثماني في إسطنبول، وهما يشكّلان تهديداً دائماً لأمن المجتمع. ومن الجانب الآخر، لا يمكن الوثوق بالمُلحدين؛ لأنهم بلا ضمير، وليس هنالك معنى لقَسَمهم. ونتيجة لذلك، لا تُحرز نظرية لوك حول التسامح نتيجة عالية جداً في محور الشمول؛ إذ يمكن القول بأنها نظرية للتسامح تتّصف بحصرية نسبية. لكن هذا الأمر ليس نقطة الضعف الوحيدة التي تعاني منها هذه المقاربة، فربّما يسأل المرء: "ماذا يحدث لو اعتقد الأمير بأن تكلفة التعصّب غير مرتفعة جداً؟" أو "ماذا يحدث لو اعتقد الأمير بأنه ما من تكلفة لا يمكن تحمّلها من أجل الربّ؟"، ففي هذه الحالات ربّما لا يكون من المقنع النصح باتّباع التسامح، ولذلك فإن هذا المنظور يجعل نظرية لوك تُحرز نتيجة متدنّية على محور قابلية الدفاع أيضاً.

وفي الفصل الثالث، قمنا بتحليل الدفاع عن التسامح على أساس الاستقلالية؛ ومفهوم الاستقلالية يشير إلى قدرة الفرد على تكوين فَهمه للحياة الطيبة، وبما أن البشر غير معصومين عن ارتكاب الخطأ، فإن هذه المفهوم يتضمّن أيضاً قدرة الفرد على مراجعة أو ترك فَهمه السابق للحياة الطيّبة، على أساس عقلاني. وهذا هو الطريق إلى السعادة، فالبشر يمكنهم تحقيق السعادة، من خلال حُرّيّة الاختيار من بين الطرائق البديلة للحياة الطيّبة، ونجد أمثلة لهذا الفَهم في كتاب (حول الحُرّيّة) لجون ستيوارت ميل.

لقد طوّر ميل دفاعه عن التسامح في كتابه (حول الحُرّيّة) الذي نشره في العام (١٨٥٩)، ولا سيما في الفصل الثالث الموسوم "حول الفردية كأحد عناصر الحياة الطيّبة"، والذي خصّصه للتفصيل في هذه القضية؛ حيث يرى ميل بأن المرء يحقّق السعادة من خلال تطوير طبيعته، وهذه الطبيعة أشبه بـ"شجرة تحتاج إلى أن تنمّي وتطوّر نفسها في كل الاتجاهات وفقاً لميل القوى الداخلية التي تجعلها كائناً حياً". وفي الحقيقة، يرى ميل بأن الفردية تعتمد على هذا التطوّر؛[389] وعلى هذا الأساس، فإن تحقيق الفردية هي عملية لاكتشاف الذات، يكتشف المرء خلالها قدراته الفريدة، ويسعى إلى حياة حقيقية تناسبه، وهذا هو الفَهم المناسب للتطوير الذاتي؛ ولهذا فإذا أراد المرء أن يكسب الفردية، وبالتالي: أن يحقّق السعادة، فلا بدّ

له من أن يكون حُراً، وأن يجري التسامح مع تجارب حياته التي تشذّ عن الطرائق التقليدية؛ وهكذا يكتسب التسامح، من هذا المنظور، مكانته القيمة، لما يقدّمه من مجال خالٍ من التدخّل، يمكن ممارسة الاستقلالية ضمنه.

ويمكن المحاججة هنا بأن ما سبق يمثّل دفاعاً مبدئياً عن التسامح، فهو يستند إلى أساس أخلاقي، ولهذا فإن نظرية ميل أقوى من نظريتي مونتين ولوك كليهما بالنظر إلى بعد إمكانية الدفاع عنها؛ وعلى سبيل المثال: يمكن الدفاع عنها ضدّ حجّة النسبية التي تلازم دفاع مونتين عن التسامح استناداً إلى الشكوكية؛ إذ لا يحاجج ميل بأن كل أوجه فَهم الحياة الطيّبة متساوية في قيمتها، فبعضها أفضل من بعض، وإذا كان أحد أوجه الفَهم أفضل من غيره في نظر شخص معيّن، فإن سبب هذه الأفضلية يكمن في اختيار هذا الفَهم من قِبَل هذا الشخص بعينه، ولذلك فإنه يعكس نمطه الخاص به.[390] كما إن نظرية ميل ليست معرّضة للنقد الذي يُوجّه إلى دفاع لوك عن التسامح استناداً إلى الحصافة (أي: أن الأمر يستحقّ الاضطهاد، إذا لم تكن تكلفة الاضطهاد عالية جداً)؛ ففي هذا المجال، يقدّم مبدأ الاستقلالية للتسامح أساساً أخلاقياً أقوى ممّا تقدّمه الشكوكية والحصافة كلاهما.

وعلى الرغم من ذلك، فإن هذه النظرية تعاني من نقاط ضعف، ومنها: أنها لا تجتذب الأفراد والجماعات التي لا تنظر إلى الاستقلالية كقيمة أخلاقية مهمّة؛ وفي الحقيقة، إن نقطة الضعف هذه تنطبق على البُعد الثاني أيضاً، أي: بُعد الشمول؛ فعلى الرغم من أن دفاع ميل عن التسامح استناداً إلى الاستقلالية أكثر شمولاً، بالمقارنة مع نظرية لوك، فإنه أقلّ شمولاً بالمقارنة مع نظرية مونتين. وبما أن نظرية ميل تعتبر الفرد بمنزلة الأساس الوجودي، وتعتبر الحُرّيّة بمنزلة القيمة الأخلاقية التي لا بدّ منها لتحقيق سعادة الفرد، فهذا يعني بأنها نظرية ليبرالية؛[391] لكنها تُعتبَر نظرية ليبرالية شمولية أو أخلاقية؛ لأنها تفترض بأن الحياة الطيّبة هي حياة تقوم على التحقيق الذاتي، من خلال التطوير الذاتي، وأن المجتمع الليبرالي هو المجتمع الذي يشكّله الأفراد والجماعات التي تتشارك هذا الفَهم عن الحياة الطيّبة. وإن الأفراد والجماعات التي يجري التسامح معها في المجتمع الليبرالي وفقاً لهذه النظرية محصورون بالأفراد والجماعات التي تعتبر مفهوم الاستقلالية هذا جوهراً للحياة الطيّبة؛ ونتيجة لهذا الموقف، فإن ميل ليس مستعدّاً للتسامح مع مَن لا يشاركونه فَهمه للحياة

الطيّبة، ممّا يجعل هذه النظرية في مرتبة أعلى من نظرية لوك، لكنها أدنى من نظرية مونتين، على محور الشمول.

أما الطريق الرابع للتسامح؛ فهو نظرية التسامح المستندة إلى مفهوم الضمير؛ إذ يرى هيوم بأن الضمير يقدّم للمرء أحد المحفّزات الثلاثة للفعل البشري، والآخران هما: المصلحة والعاطفة. ويعبّر آدم سميث عن الضمير بأنه "شخص داخل الصدر" لا ينفك عن تقييم أفعالنا على أساس أخلاقي؛ فعندما نقوم بأمور، نعتقد بأن الآخرين يستهجنونها، فسنشعر بالعار، وعندما نقوم بأمور لا يقبلها الشخص الذي يسكن الصدر (أي: الضمير)، فسنشعر بالذنب، وسنشعر بالسرور والرضى إذا اعتقدنا بأننا نقوم بأمور تسرّ الآخرين، وتسرّ هذا الشخص في داخلنا.

إن الضمير يقدّم المحفّز البشري الأهمّ؛ حيث يشير تشاندران كوكاثاس إلى أن:

> المصدر الأهمّ للتحفيز البشري هو المبدأ، أو بتعبير أفضل: هو الضمير؛ وهو مهمّ ضمن هذا السياق، لا لأن الضمير يتفوّق على المحفّزات الأخرى، أو يتغلّب عليها، وإنما تكمن أهمّيته في أن الضمير ليس هو مَن يُرشدنا (في معظم الحالات) وحسب، وإنما هو ما نعتقد بأنه (يجب) أن يُرشدنا. إن الضمير هو المحفّز الذي يميّز البشر عن غيرهم من الكائنات.[392]

وعلى هذا الأساس، فإن كل إنسان، وبغضّ النظر عن محتوى معتقداته، يمتلك مصلحة رئيسة في القدرة على العيش وفقاً لما يُمليه ضميره؛ ولا شك في أن هذه المقاربة تدعو إلى خزيّة الضمير. وإذا استقصينا التاريخ، سنجد بأن بيير بايل هو أول مَن تناول هذا الموضوع بتفاصيل وافية؛ إذ يرى بايل بأن الضمير هو صوت الربّ داخل الإنسان، وهو يعلّمه التمييز بين الصواب والخطأ، وبما أن الضمير صوت الربّ، فمن الواجب على الفرد أن يطيع ضميره، فمن يعصِ ضميره يعصِ ربّه؛ أي: يرتكب معصية؛ ويعبّر بايل عن ذلك بقوله:

> إن الضمير، في ما يخصّ كل إنسان بمفرده، هو صوت الربّ في داخله، وهذا الصوت يعرفه ويميّزه الإنسان الذي يحمل هذا الضمير. ومَن يخرق مقتضيات هذا الضمير يعتقد

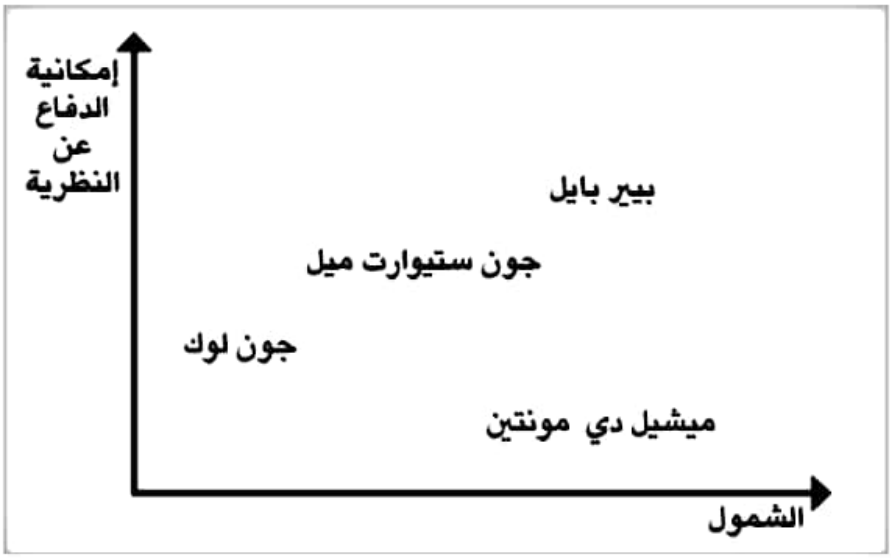
حتماً بأنه يخرق قانون الربّ؛ ولذلك فإن أي عمل نعتقد بأنه عصيان لقانون الربّ لا بدّ أن يكون عملا يكره الربّ، أو يزدريه، وكلاهما من الأعمال الشرّيرة باعتراف البشرية قاطبة.[393]

وعلى هذا الأساس، فإن واجب الفردي يقتضي طاعته لضميره، وهذا الواجب يخلق حقاً بتَزك الفرد حُرّاً (أي: التسامح معه) وبأن من مسؤولية المجتمع تَزك الفرد وشأنه. وهذا الضمير الذي تجب طاعته لا يمكن تحديد محتواه بشكل مسبق، وإنما يتحدّد هذا المحتوى على يد الفرد، من خلال البحث الصادق، وما إن يجد الفرد محتوى ضميره حتّى يتكوّن رابط بينهما، ويعبّر بايل عن ذلك بقوله: "إن الربّ، في الحالة الراهنة للإنسان، لا يفرض عليه أكثر من البحث الصادق الدؤوب عن الحقيقة، وأن يحبّ حياته، وينظّمها وفقاً لهذه الحقيقة، وذلك عندما يظنّ الإنسان بأنه وجدها".[394] ويرى بايل بأنه ليس من الضروري أن يرينا الضمير الميزات الأخلاقية الحقيقية للأشياء، لكن ذلك لا يمنع كونه قُدّم إلينا كمرشد عملي للمحافظة على أنفسنا.[395] و"إن المرء مُلزَم باتّباع ضميره دائماً، سواء كان ضميره محقّاً أم مخطئاً".[396] ولهذا يجب علينا أن نحترم حتّى ضمير أصحاب البِدَع الدينية، فهم يمتلكون الحقّ بأداء واجبهم تجاه الربّ.

إن هذا دفاع مبدئي آخر عن التسامح، وهو لا يقوم على الشكوكية، ولا على الحسابات البسيطة للتكلفة والمنفعة؛ فمفهوم الضمير يزوّدنا بأساس أخلاقي للدفاع عن التسامح. وهنالك إمكانية كبيرة للدفاع عن حُرّيّة الضمير، إذا كان كل فرد منخرطاً في مفهوم التسامح؛ كما إن هذا المفهوم يجتذب جمهوراً أوسع، وذلك لأن الضمير، خلافاً للاستقلالية، يستند إلى مفهوم شامل؛ وعلى الرغم من أن هنالك أفراد وجماعات في المجتمع لا تعتبر الاستقلالية جزءاً من منظومتها القيمية، فليس هنالك أفراد أو جماعات لا تعتقد بقيمة التمكّن من عيش الحياة وفقاً لما يُمليه ضميرها. وهكذا يمكن القول بأن نظرية بايل هي أقوى نظريات التسامح الأربع؛ فهي تحتلّ المرتبة الأعلى على محور إمكانية الدفاع، كما تتساوى مع نظرية مونتين في مرتبتها على محور الشمول، وذلك لأن الجميع يحقّ لهم التمتّع بحُرّيّة الضمير (أي: التسامح معهم)، باستثناء مَن يعكرون صفو النظام العام. وخلافاً للتسامح الذي يدافع عنه لوك وميل، واللذين تبدو نظريتاهما كنصف تسامح أمام نظرية بايل، فإن نظرية بايل تتسع دائرة التسامح

فيها؛ لتشمل كل الطوائف، بمَن فيها: الكاثوليك والمسلمون والوثنيون، وحتى الملحدون، ولذلك فهي نظرية للتسامح الشامل.

ويمكننا أن نبيّن القوى النسبية للنظريات الأربع من خلال الشكل التالي:



---

384) يدعو كيلكولين وكوكاثاس هذه الأنواع من النظريات «نصف تسامحية». راجع مقدّمتهما لكتاب بايل (تعليق فلسفي)؛ ص**ix-xxii، xviii**.

385) بين الاستبعاد التنويري والاحتواء الضميري.. التسامح مع المسلمين في ألمانيا: بيجان شاهين، نزاهت آلتونتاس.

386) الفلسفة الحسّيّة: ليفين؛ ص٧.

387) الحقّ الطبيعي والتاريخ: ستراوس؛ ص٢٢٧.

388) الرسالة الثانية في الحكومة: جون لوك؛ ص٦٦.

389) حول الحُرّيّة: ميل؛ ص٥٦-٥٧.

390) المصدر السابق؛ ص٦٤.

391) تنوّع الليبراليات الشمولية: غاوس؛ ص١٠٣.

392) الأرخبيل الليبرالي: كوكاثاس؛ ص٤٨.

393) تعليق فلسفي...: بايل؛ ص١١٣.

394) المصدر السابق؛ ص٢٦٤.

395) ملاحق [ضمن كتاب بايل]: كيلكولين، كوكاثاس؛ ص٥٩٥-٥٩٦.

396) قراءة في كتابات بايل: لينون؛ ص٨٢.

Ackerman, Bruce A. Social Justice in the Liberal State. New Haven: Yale University Press, 1980.

Annas, Julia, and Jonathan Barnes. The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Aristotle. Ethics. Trans. J. A. K. Thomson, revised with Notes and Appendices by Hugh Tredennick, Introduction and Bibliography by Jonathan Barnes. London: Penguin Books, 1976.

———. The Politics. Translated, with introduction, analysis, and notes, by Peter L. Phillips Simpson as The Politics of Aristotle. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1997.

Barber, Benjamin. Strong Democracy Participatory Politics for a New Age. Berkeley: University of California Press, 1984.

Barker, Evelyn. "Socratic Intolerance and Aristotelian Toleration." Pp. 246–55 in

Philosophy, Religion, and the Question of Intolerance, edited by Mehdi A. Razavi and David .Ambuel. Albany: State Univ. of New York, 1997

Barry, Norman P. On Classical Liberalism and .Libertarianism. London: Macmillan, 1986

Bayle, Pierre. Historical and Critical Dictionary. Translated, with an Introduction and Notes, by Richard H. Popkin. Indianapolis: Hackett .Publishing Company, Inc., 1991

Various Thoughts on the Occasion of a .——— Comet. Translated, with notes and an interpretive essay, by Robert C. Bartlet. Albany: .State University of New York Press, 2000

A Philosophical Commentary on These .——— Words of the Gospel, Luke 14:23, "Compel Them to Come In, That My House May Be Full," edited, with an Introduction by John Kilcullen and Chandran Kukathas. Indianapolis: Liberty Fund, .2005

Berlin, Isaiah. "Two Concepts of Liberty." Pp.118–72 in Four Essays on Liberty, Isaiah .Berlin. Oxford: Oxford University Press, 1969

John Stuart Mill and the Ends of Life."" .——— Pp. 173–206 in Four Essays on Liberty, Isaiah .Berlin. Oxford: Oxford University Press, 1969

Black, Antony. "Harmony Versus Conflict:

Biological and Strategic Paths to Toleration." Pp. 165–79, in Toleration: Philosophy and Practice, eds. John Horton and Peter Nicholson. .Aldershot: Avebury Series in Philosophy, 1992

Brennan, Jason. "Choice and Excellence: A Defense of Millian Individualism." Social Theory .and Practice 31, No. 4 (October 2005): 483–98

Capaldi, Nicholas. John Stuart Mill: A Biography. West Nyack, NY, USA: Cambridge .University Press, 2004

Carey, George. "Tolerating Religion." Pp. 45–63 in The Politics of Toleration in Modern Life, edited by Susan Mendus. Durham: Duke .University Press, 2000

Cohen, Andrew Jason. "What Toleration Is." .Ethics 115 (October2004): 68–95

Conway, David. Classical Liberalism The .Unvanquished Ideal. London: Macmillan, 1995

Cranston, Maurice. "John Locke and the Case for Toleration." Pp. 78–97 in John Locke: A Letter Concerning Toleration in Focus, edited by John Horton and Susan Mendus. London: .Routledge, 1991

Dworkin, Gerald. The Theory and Practice of Autonomy. Cambridge: Cambridge University .Press, 1988

Autonomy." Pp. 359–65 in A" .———
Companion to Contemporary Political Philosophy edited by Robert E. Goodin and .Philip Pettit. Oxford: Blackwell Publishers, 1996

Dworkin, Ronald. "Liberalism." in Public and Private Morality, edited by Stuart Hampshire. Cambridge: Cambridge University Press, 1978; reprinted in Liberalism and Its Critics. Pp. 60–79 edited by Michael Sandel. New York: New York .University Press, 1984

Foundations of Liberal Equality." in" .———
Tanner Lectures on Human Values (Salt Lake City: University of Utah Press, 1991), quoted in Gerald Dworkin, "Autonomy." Pp. 359–65 in A Companion to Contemporary Political Philosophy, edited by Robert E. Goodin and .Philip Pettit. Oxford: Blackwell Publishers, 1996

Fitzmaurice, Deborah. "Autonomy as a Good: Liberalism, Autonomy and Toleration" The Journal of Political Philosophy 1, Number 1, .(1993): 1–16

Gaus, Gerald F. "The Diversity of Comprehensive Liberalisms." Pp. 100–114 in Handbook of Political Theory, edited by Gerald F. Gaus and Chandran Kukathas. London: Sage .Publications, 2004

Gray, John. Mill on Liberty: A Defence, 2nd .Edition, London and New York: Routledge, 1996

Hayek, F.A. Law, Legislation and Liberty. Vol. 3, .Chicago: The University of Chicago Press, 1993

Hobbes, Thomas. Leviathan. Eds. Richard E. Flathman and David Johnston. New York: W. W. .Norton & Company, 1997

Hookway, Christopher. Scepticism. London: .Routledge, 1990

Horton, John. "Toleration." Pp. 429–33 in Routledge Encyclopedia of Philosophy, vol. 9, Gen. Ed. Edward Craig. London: Routledge, .1998

Hume, David. Hume's Moral and Political Philosophy, edited, with an Introduction, by Henry D. Aiken. New York: Hafner Publishing .Co., 1959

An Enquiry Concerning Human .——— .Understanding. Indianapolis: Hackett Pub. 1993

Kamen, Henry. The Rise of Toleration. New .York: McGraw-Hill, 1967

Kilcullen, John. Sincerity and Truth: Essays on Arnauld, Bayle, and Toleration. Oxford: .Clarendon Press, 1988

Kilcullen, John, and Chandran Kukathas.

"Introduction." Pp. ix–xxii in Pierre Bayle, A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel, Luke 14:23, "Compel Them to Come In, That My House May Be Full," edited, with an Introduction, by John Kilcullen and Chandran .Kukathas. Indianapolis: Liberty Fund, 2005

King, Preston. Toleration. London: George .Allen & Unwin Ltd., 1976

Kukathas, Chandran. "Are There Any Cultural Rights?" Political Theory 20, (1992): 105–39; reprinted in The Rights of Minority Cultures. Pp. 228–56 edited by Will Kymlicka. Oxford: Oxford .University Press, 1995

Can a Liberal Society Tolerate Illiberal" .——— Elements?" Policy 17, no. 2 (winter 2001): 39– .44

Two Constructions of Libertarianism,"" .——— The F.A. Hayek Memorial Lecture, Austrian .Scholars Conference, Auburn, Alabama, 2001

The Liberal Archipelago: A Theory of .——— Freedom and Diversity. New York: Oxford .University Press, 2003

Kymlicka, Will. Liberalism, Community, and .Culture. Oxford: Clarendon Press, 1989

Multicultural Citizenship: A Liberal .——— Theory of Minority Rights. Oxford: Oxford

.University Press, 1995

Contemporary Political Philosophy: An .——— Introduction. Oxford: Oxford University Press, .2002

Labrousse, Elisabeth. Bayle. Trans. by Denys .Potts. Oxford: Oxford University Press, 1983

Langerak, Edward. "Disagreement: Appreciating the Dark Side of Tolerance." Pp. 111–24 in Philosophy, Religion, and the Question of Intolerance, edited by M. A. Razavi and D. Ambuel. Albany: State University of New .York Press, 1997

Larmore, Charles E. Patterns of Moral Complexity. Cambridge: Cambridge University .Press, 1987

Lennon, Thomas M. Reading Bayle. Toronto: .University of Toronto Press, 1999

Lennon, Thomas M., and Michael Hickson. "Pierre Bayle," The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), http://plato.stanford. edu/archives/fall2008/entries/bayle/ (retrieved .(on 03/08/2010

Levine, Alan. "Montaigne's Conception of the Self: A Non-Rights Basis for Toleration." Perspectives on Political Science 28, 1999,

.Issue 2, (Spring 99): 82–94

ed. Early Modern Skepticism and the ,——— Origins of Toleration. Lanham, Md.: Lexington .Books, 1999

Skepticism, Self, and Toleration in" .——— Montaigne's Political Thought." Pp. 51–75 in Early Modern Skepticism and the Origins of Toleration, edited by Alan Levine. Lanham, Md.: .Lexington Books, 1999

Sensual Philosophy: Toleration, .——— Skepticism, and Montaigne's Politics of the Self. .Lanham, Md.: Lexington Books, 2001

Lindley, Richard. Autonomy. London: .Macmillan, 1986

Locke, John. Second Treatise of Government. Ed. C.B. Macpherson. Indianapolis: Hackett .Pub., 1980

A Letter Concerning Toleration. .——— .Amherst: Prometheus Books, 1990

Machiavelli, Niccolo. Prince. 2nd ed. trans. Harvey C. Mansfield. Chicago: The University of .Chicago Press, 1998

Mason, Andrew D. "Autonomy, Liberalism and State Neutrality," The Philosophical Quarterly, .40, no. 161, (Oct., 1990): 433–52

Mendus, Susan. "Liberty and Autonomy," Proceedings of the Aristotelian Society, New .Series, Vol. 87 (1986–1987): 107–20

Toleration and the Limits of Liberalism. .——— Atlantic Highlands: Humanities Press .International, Inc., 1989

My Brother's Keeper: The Politics of" .——— Intolerance." Pp. 1–12 in The Politics of Toleration in Modern Life, edited by Susan .Mendus. Durham: Duke University Press, 2000

Mercer, Mark. "Grounds of Liberal Tolerance." .The Journal of Value Inquiry 33 (1999): 319–34

Mill, John Stuart. On Liberty. Edited, with an introduction, by Elizabeth Rapaport. Indianapolis .and Cambridge: Hackett Publishing Com., 1978

Montaigne, M. "An Apology for Raymond Sebond." Pp. 489–683 in The Complete Essays, M. de Montaigne, translated and edited with an introduction and notes by M. A. Screech. .London: Penguin Books, 1991

Our Emotions Get Carried Away Beyond" .——— Us." Pp. 13–18 in The Complete Essays, M. de Montaigne, translated and edited with an introduction and notes by M. A. Screech. .London: Penguin Books, 1991

Nederman, Cary J., and John Christian

Laursen, eds. Difference and Dissent: Theories of Tolerance in Medieval and Early Modern Europe. Lanham: Rowman & Littlefield .Publishers, Inc., 1996

Nicholson, Peter P. "Toleration as a Moral Ideal." Pp. 158–73 in Aspects of Toleration, edited by John Horton and Susan Mendus. .London: Methuen, 1985

Oberdiek, Hans. Tolerance: Between Forbearance and Acceptance. Lanham, Md.: .Rowman and Littlefield Pub., 2001

Plato. Plato's Statesman. Trans. J.B. Skemp, ed. Martin Ostwald. New York: The Liberal Arts .Press, 1957

The Laws. Translated, with an .——— introduction, by Trevor J. Saunders. London: .Penguin Books, 1975

The Republic. Trans. Benjamin Jowett. .——— .New York: Vintage Classics, 1991

Popkin, Richard H. The History of Skepticism from Erasmus to Descartes. Assen: Van Gorcum .& Comp. N. V., 1964

Skepticism." Pp. 449–61 in The" .——— Encyclopedia of Philosophy, edited by Paul Edwards. New York: The Macmillan Company & .The Free Press, 1967

Popkin, Richard H., and Avrum Stroll. Skeptical Philosophy for Everyone. New York: Prometheus .Books, 2002

Popper, Karl R. The Open Society and Its Enemies. Vol. 1. Princeton: Princeton University .Press, 1971

Rapaport, Elizabeth. "Editor's Introduction." Pp. vii–xxiii in On Liberty. John Stuart Mill, edited, with an introduction, by Elizabeth Rapaport. Indianapolis: Hackett Publishing Company, .1978

Rasmussen, Douglass B., and Douglas J. Den Uyl. Norms of Liberty: A Perfectionist Basis for Non-Perfectionist Politics. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University .Press, 2005

Rawls, John. "Kantian Constructivism in Moral Theory," Journal of Philosophy, no. 77 (1980): 515–72, quoted in Gerald Dworkin, "Autonomy." Pp. 359–65 in A Companion to Contemporary Political Philosophy edited by Robert E. Goodin and Philip Pettit. Oxford: Blackwell Publishers, .1996

Political Liberalism. New York: Columbia .———
.University Press, 1996

A Theory of Justice, rev. ed., Cambridge: .———

Belknap Press of Harvard University Press, .1999

Rex, Walter. Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy. The Hague: Martinus .Nijhoff, 1965

Sahin, Bican. An Investigation of the Contributions of Plato and Aristotle to the Development of the Concept of Toleration, unpublished Ph.D. dissertation, University of .Maryland, College Park, 2003

A Defense of Toleration on the Basis of" .——— Skepticism: The Case of Michel de Montaigne," Hacettepe University Journal of Economics and Administrative Sciences, 23, no. 2, (December .2005): 283–304

Toleration, Political Liberalism, and" .——— Peaceful Coexistence in the Muslim World." The American Journal of Islamic Social Sciences 24, .no.1 (Winter 2007): 1–24

Sahin, Bican, and Nezahat Altuntas. "Between Enlightened Exclusion and Conscientious Inclusion: Tolerating the Muslims in Germany." Journal of Muslim Minority Affairs 29, no. 1, (.March 2009): 27–41

Sandberg, Karl C. At the Crossroads of Faith and Reason: An Essay on Pierre Bayle. Tucson:

.University of Arizona Press, 1966

Schmitt, C. B. "The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times." Pp. 225–51 in The Skeptical Tradition, edited by Myles Burnyeat. Berkeley: University of California .Press, 1983

Screech, M. A. "Introduction." Pp. xiii–xlviii in The Complete Essays. M. de Montaigne, translated and edited with an introduction and notes by M. A. Screech. London: Penguin Books, .1991

Smith, Adam. The Wealth of Nations. Edited and with an Introduction, Notes, Marginal Summary, and Index by Edwin Canan. The .University of Chicago Press, 1976

Strauss, Leo. Natural Right and History. .Chicago: The University of Chicago Press, 1953

On Classical Political Philosophy," in An" .——— Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss. Edited with an Introduction by Hilail Gildin. Detroit: Wayne State University .Press, 1989, 59–79

What is Political Philosophy?" Pp. 3–57" .——— in An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss, edited with an Introduction by Hilail Gildin. Detroit: Wayne State

.University Press, 1989

Tannenbaum, Amie Godman. "Interpretive Essay." In Pierre Bayle's Philosophical Commentary: A Modern Translation and Interpretation, edited by Amie Godman .Tannenbaum. New York: Peter Lang, 1987

Tarcov, Nathan. "John Locke and the Foundations of Toleration." Pp. 179–95 in Early Modern Skepticism and the Origins of Toleration, edited by Alan Levine. Lanham, Md.: .Lexington Books, 1999

Ten, C. L. "Locke on Political Authority, Property, and Toleration." Pp. 94–107 in Political Thinkers, ed. David Muschamp. New York: St. .Martin's Press, 1986

The Oxford American Dictionary of Current English. New York: Oxford University Press, .1999

The American Heritage Dictionary of the English Language. Boston: Houghton Mifflin .Company, 2000

Tok, Nafiz. "A Critique of Kymlicka's Theory of Minority Rights," Bogaziçi Journal, 16, no. 2, .(2002): 39–58

Tomasi, John. Liberalism Beyond Justice: Citizens, Society, and the Boundaries of Political

Theory. Princeton: University of Princeton Press, .2001

Waldron, Jeremy. "Liberalism, Political and Comprehensive." Pp. 88–99 in Handbook of Political Theory, edited by Gerald F. Gaus and Chandran Kukathas. London: Sage Publications, .2004

Warnock, Mary. "The Limits of Toleration." In S. Mendus and D. Edwards (eds.) On Toleration (Oxford: Oxford University Press, 1987), quoted in Susan Mendus, Toleration and the Limits of Liberalism. Atlantic Highlands: Humanities .Press International, Inc., 1989

Weale, Albert. "Toleration, Individual Differences and Respect for Persons." Pp. 16–35 in Aspects of Toleration, edited by John Horton and Susan Mendus. London: Methuen, .1985

Williams, Bernard. "Tolerating the Intolerable." Pp. 65–75 in The Politics of Toleration in Modern Life, edited by Susan Mendus. Durham: .Duke University Press, 2000

Wilson, James Q. The Moral Sense. New York: .Free Press Paperbacks, 1997

Yack, Bernard. The Problems of a Political Animal. Berkeley: University of California Press,

.1993

Community and Conflict in Aristotle's" .——— Political Philosophy." Pp. 273–92 in Action and Contemplation: Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle. Edited by Robert C. Bartlett and Susan D. Collins. Albany: SUNY .Press, 1999

Zagorin, Perez. How the Idea of Religious Toleration Came to the West. Princeton and .Oxford: Princeton University Press, 2003