**"التسامح" في مقابل "العنف"**

**د/موهوب آمال قسم الفلسفة، جامعة الجزائر 2.**

"إنّ العنف الذي يتكلم هو عنف يبحث عن المعقولية، إنه عنف دخل مدار العقل، أي العنف وقد بدأ ينكر ذاته كعنف"

**بول ريكور Paul Ricœur**

لكل سلوك محددات وتجليات حيث تتمثل المحددات في الدوافع باختلاف أنواعها أما التجليات فهي المظاهر والكيفيات التي يتحقق من خلالها هذا السلوك.

والعنف(*)هو سلوك يعبر عن علاقة بين طرفين يمارس أحدهما على الآخر هذا الفعل السلبي، فتعرفه باربارا ويتمر "B.Withmer" في الأنماط الثقافية للعنف: "العنف خطاب أو فعل مؤذ أو مدمر يقوم به فرد أو جماعة ضد أخرى" وفي معجم قاموس علم الاجتماع يعرف العنف بأنّه: "فقدان للوعي لدى أفراد معينين أو في جماعات ناقصة المجتمعية، وبهذه الصفة يمكن وصفه بالسلوك اللاعقلاني"، أما أندري لالند "A.Lalande" فقد ركز على تحديد مفهوم العنف في أحد جزئياته الهامة: "إنّه عبارة عن فعل أو عن كلمة... فأول سلوك عنيف هو الذي يبتدئ بالكلام ثم ينتهي بالفعل".

إذا العنف سلوك مؤذ، قوامه إنكار الآخر كقيمة مماثلة للأنا أو للنحن، كقيمة تستحق الحياة والاحترام ويهدف هذا السلوك إلى نفي الآخر معنويا أو جسديا.

إنّ استقراء واقع المجتمع الجزائري من شأنه أن يؤكد لنا على انتشار هذه الظاهرة وعموما في المجتمعات العربية. من هذا المنظور تحاول هذه الورقة الموسومة "التسامح في مقابل العنف" أن تقف أوّلا عند أسباب العنف ثم تنتقل إلى البحث عن كيفية تأسيس "التسامح"(**)

في مقابل أسلوب <العنف> ؛ فكيف يمكن الجمع بين النقيضين: " العنف " و " اللاعنف"؟

العنف هو كل عمل يضغط به شخص (كفرد أو كشخص معنوي) على إرادة الغير لسبب لآخر باستخدام القوة مع نفي استقلاله وحريته ووحدته الفيزيائية، وظاهرة العنف ظاهرة معقدة تحكمها عوامل مختلفة ومتداخلة حيث يشكل موضوعا لعدد من العلوم كعلم النفس وعلم الاجتماع.....، ويمكن تصنيف أسباب الظاهرة إلى: الأسباب الاجتماعية والثقافية، الأسباب السياسية والاقتصادية والأسباب النفسية، وهذا الأسلوب

"العنف" لا يوّلد إلا أسلوبا مماثلا، وذلك ما ينبئ بنكوص ما هو إنساني نحو اللاإنساني.

**أوّلا:** إذا نظرنا إلى هذه الظاهرة في إطار التحولات السياسية والاجتماعية التي تعرفها المجتمعات العربية في المرحلة الراهنة فإنّه-من الناحية المنهجية- يتوجب علينا الانطلاق من الحديث عن جذور ظاهرة العنف في السياسة العربية على أساس جملة من الشروط الذاتية والموضوعية.

ولا ينبغي أن يفهم من المقدمة التي سننطلق منها أننا نعتقد أنّ العنف في السياسة العربية يمثل استثناء في المشهد الدولي، أو يمثل ماهية الإنسان العربي حيث أصبح يعرف بـ "الكائن العنيف" "الإرهابي"، "المتطرف"..... إنّ الإنسان العربي-مثل غيره- ذات متفاعلة بشكل إيجابي أو سلبي مع جملة من الشروط التاريخية السوسيو-ثقافية والدولية، التي ترّسخ أو تساهم أو تعوق ,أو غيرها من التأثيرات السلبية والايجابية التي تنتج ما يسمّى بالخصوصية العربية[1].

لقد تميزت الممارسة السياسية العربية عبر مختلف أطوار تشكل الاجتماع السياسي العربي بسيطرة أسلوب العنف وذلك بمستويات متعددة خلال كل أطوار هذا الاجتماع، فظل العنف هو الثابت ضمن جملة المتغيرات في السياسة العربية.و لقد كان النموذج الإرشادي للسياسة العربية هو فعل القمع المستدام، ومع أن مفهوم الراعي والرعية أدى دوره في أنماط الاجتماع العربي التقليدي،فتأسست في هذا السياق فكرة "المستبد العادل" الذي يسخر استبداده في حماية الحقوق، وجعل الرعية متساوية في الحقوق والواجبات عبر تمثل وظيفة "ظل الإله في الأرض"،ولكن الشكل التاريخي للسلطة العربية حاد عن: "هذا القدر الذي تتيحه فكرة المستبد العادل، وازداد الوضع سوءا مع ظهور الدولة الوطنية الحديثة بشروطها ونمطيتها التي قطعت مفهوميا على الأقل مع نمط دولة الرعايا ومفهوم المستبد العادل"[2].

إنّ القطيعة لم تتحقق مع النمط التقليدي للسلطة العربية الأمر الذي جعلها تظهر في صورة النمط الأعنف للسياسات في العصر الحديث، فقد تماهى مصير الدول في العقل السياسي العربي مع مصير شخص الحاكم، وبعبارة أخرى زوال الدول هو بزوال شخصية الحاكم، ومع استحكام العصبية بالدولة العربية أصبح لزاما أن يقال وفق المنظور الخلدوني للدول: "إن الهرم إذا نزل بالدول لا يرتفع" [3] .

وفي هذا السياق يجب الإشارة إلى أنّ فشل الدولة العربية في نمطها التقليدي أو الثوري في بناء سياستها خارج منطق العنف جعل منه حالة تكاد تكون بنيوية في طبيعة تشكل واستمرار الدولة العربية، وقد ساهمت الإخفاقات المتوالية في تكريس هذا النمط المتحكم المفرز لأنواع العنف السياسي والمؤسس لخطاب العنف السياسي؛ ومن ثم فإن العنف سيظل ظاهرة بارزة في السياسات العربية نتيجة هشاشة الدولة العربية.

ولم ينفك العامل التاريخي لشكل الدولة العربية ونمط السلطة في الاجتماع السياسي العربي عن جملة الشروط النفسية والاجتماعية للعنف، ولا مجال للحديث عن عنف السياسة العربية دون أن يكون متصلا بصورة مباشرة بالتكوين النفسي والاجتماعي والثقافي للإجتماع العربي.إنّ الحاكم العربي في الدولة العربية يستلهم ثقافة العنف من المحيط السوسيو-ثقافي للعنف العربي نفسه، وفي ممارسته السياسية يضمن استمرار البنية العنيفة في هذا المحيط. ولهذا السبب يصبح الحديث عن الإصلاح أمرا معقدا فالسؤال المطروح: من أين نبدأ استئصال جذور العنف؟

هل نبدأ من الجذور الاجتماعية والنفسية والثقافية للعنف السياسي أم أننا نبدأ من إصلاح السياسات كمدخل ضروري للحد من ظاهرة العنف في المحيط الاجتماعي؟

نلاحظ أن أمام هذا النوع من الدور المنطقي ترتسم مفارقة الإصلاح في العالم العربي: فهل هو قدر الكائن العربي أن لا يعيش في دولة حديثة تقوم على الحق والقانون أم أنّه يجب القيام بتحليل أعمق لهذه الظاهرة المركبة؟

**ثانيا:** إذا استندنا إلى ما يحدث في المجتمعات العربية الإسلامية في المرحلة الراهنة فإننا نلاحظ سيطرة الخطاب الديني في مختلف المستويات (الشارع، المؤسسات التربوية، الإعلام.....)، فكيف نفسر ظاهرة العنف رغم أن الدين في مقاصده العليا رافدا للسلام والتسامح؟

ننطلق أولا من ضبط ثلاثة مفاهيم أساسية: القوة، والعنف، والإرهاب حيث يستعمل مصطلح القوة في القرآن الكريم استعمالا ايجابيا في مثل **قوله تعالى: "يا يحي خذ الكتاب بقوة"** (سورة مريم،الأية12)؛ فالقوة بنوعيها: مادية أو معنوية، ضرورية ومطلوبة باعتبارها عاملا أساسيا من عوامل بناء الحضارة، ولكن عند استعمالها استعمالا غير صحيح تصبح عنفا.

والعنف مفهوم سلبي ومرفوض في الأديان، والقيم الإنسانية والحضارات الراقية،فالعنف هو الاستعمال السلبي للقوة حيث تتحول من طاقة لبناء الذات والحضارة إلى طاقة تدميرية. ويسجل تاريخ البشرية أول حالة عنف-كما يذكرها القرآن الكريم- قتل قابيل لأخيه هابيل **فيقول تعالى: "فأصبح من النادمين من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض، فكأنما قتل الناس جميعا، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا"(سورة المائدة،الأية33-34).**

وفي هذا السياق يتكلم القرآن عن العنف ويدينه إدانة شديدة في مختلف أشكاله: إلحاق الأذى بالناس أو إفساد بالطبيعة[4]. ونقرأ في القرآن الكريم قصة فرعون التي تعبر عن القوة السلبية "العنف" في شخصية فرعون وطريقته في الحكم، وعندما تتم ممارسة العنف وتصل هذه الممارسة إلى ذروتها تصبح إرهابا.

لقد التقط الغرب مصطلح الإرهاب[*] في سياق محاولاته للإمساك بالمصطلحات عن طريق الهيمنة على اللغة الإعلامية، إذ يصوغ المفاهيم ويسوقها إعلاميا وبادر إلى وصف المسلمين بالإرهاب في إطار منظومة من المفاهيم الهجومية تبدأ بالتشدد إلى التطرف إلى التعصب إلى الأصولية فالإرهاب[5].

لقد ورد ذكر هذا المصطلح في القرآن الكريم ولكن بدلالة مغايرة لهذه الدلالة الشائعة، **فيقول تعالى: "ترهبون به عدو الله، وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم"** (سورة الأنفال،الأية61 ) وقد ورد ذلك في سياق الأمر بإعداد القوة، وقد وردت بمعنى خوف الله في آيات مختلفة (الأعراف: الآية 154، البقرة: الآية 40، النحل: الآية: 51).

لقد حاول البعض انطلاقا من الآية السابقة الذكر نفي صفة "السلم" عن الإسلام واعتباره مؤسسا للإرهاب، بينما التمعن في السياق القرآني لاستخدام المصطلح يبيّن لنا أن المقصود من الكلمة هو "الردع" وبهذا يكون "الإرهاب" في القرآن الكريم مفهوما ردعيا يؤول في معناه العميق إلى طلب السلم لأن الردع يتوخى السلام، الإرهاب إذن هو محاولة الوقاية من الاضطرار إلى العنف المضاد بوصفه ردا طبيعيا وعادلا ومشروعا ضد العنف، وبالتالي فإن المقصود هو تجنب الحرب بإعداد القوة حتى لا يستهين العدو بالمسلمين، فيضطرهم إلى مواجهته بلغة العنف المضاد.

إنّ التوجه السلمي في الإسلام مخالف تماما لما هو سائد اليوم في المجتمعات الإسلامية، فنجد الكثير من المسلمين يعتقدون أن الحرب "الجهاد" مطلوبة في الإسلام، ويفتخرون بالعنف؛ لماذا؟

في اعتقادنا إنّ ذلك يرجع إلى أسباب أهمها: قانون "سيكولوجية المقهور" الذي يعيش رد فعل عنيف على خصمه، وذلك بتبني منهجه وعادة ما تكون الغلبة للقوي القاهر مرتين: مرة بأن يجرده من أسباب القوة ومرة بأن يجعله يتبنى مبادئه.

والحملة الإعلامية التي يقودها الغرب حيث يكثر الحديث عن الإرهاب في الإسلام، حيث لا يذكر الإرهاب مقرونا بدين إلا بالدين الإسلامي، وهذه السيطرة الإعلامية الغربية جعلت المسلمين لا يتبنون هذه المفاهيم فقط بل ويفتخرون بها.

إضافة إلى سوء فهم النصوص الدينية حيث لا تفهم سياقات استعمال القوة في القرآن فهما سلبيا. والقراءة الخاطئة للسيرة النبوية حيث يختزلها البعض في المعارك واختزال الأبعاد الحضارية والإنسانية والتشريعية والعمرانية والسلوكية في الفعل العسكري.

والأهم من ذلك الحالة السياسية التي تعيشها المجتمعات العربية الإسلامية اليوم فهي تعيش حالة من التخلف السياسي يفصح عنها واقع الاستبداد والديكتاتورية، وأصبح من الواضح أن الأنظمة القائمة وسيلة لتحقيق مصالح القوة المسيطرة في العالم وكل من يحاول التغيير أو الإصلاح يصطدم برد فعل عنيف غرضه الإطاحة

بهذه المحاولات ومن ثم ينشأ رد فعل لا شعوري هو الإيمان بأن القوة هي الحل فتتحول الوسيلة إلى غاية.

إذن إذا كان "العنف" حقيقة لا يمكن إنكارها كظاهرة إنسانية, وظاهرة منتشرة في المجتمعات العربية و من ثمّ في المجتمع الجزائري حيث أخذ أبعادا وأشكالا متعددة و لا متناهية: العنف ضد المرأة, العنف ضد الطفل, العنف ضد الأصول, العنف العشائري, العنف ما بين الشرائح الاجتماعية, ....., فإنّه بات من الضروري: القيام بدراسات سوسيولوجية لإيجاد حلول استراتيجية للعنف في بلد ما زال ينظر إلي الظاهرة على أنها غريبة عن قيّمة و ثقافته.

و ينبغي أن يطرح موضوع "العنف" طرحا فلسفيا حيث لا تزال الفلسفة في السياق الثقافي العربي تحتاج إلى كثير من العمل للتأسيس لمشروعيتها كخطاب تأسيسي و نقدي, بعبارة أخرى كممارسة فعلية مؤثرة, والأثر الذي أحدثه غياب الخطاب الفلسفي هو فقداننا لضرورة التأسيس المعرفي فالخطابات السائدة لا تستند إلى قوة معرفية عقلية مقنعة و لا تأخذ من السند المعرفي مشروعيتها باعتبار أنّ المقياس الذي هو منطق المعرفة غير حاضر والمجال مفتوح للمشروعيات الأخرى: مشروعية السلطة, و المنفعة الخاصة, والتقليد و التراث و غيرها من المرجعيات.

و لمّا كانت الفلسفة وحدها التي يمكن أن تميّزنا عن الأقوام المتوحشين و الهمجيين؛ فتقاس حضارة الأمم و ثقافتها بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها ،كما يرى ديكارت، فإنّه ينبغي أن يطرح موضوع العنف طرحا فلسفيا،حيث يصبح العنف متجاوزا عندما يكون حديث الإنسان من وجهة نظر كونية و ليست فردية فبالرّغم من عدم وجود خطاب فلسفي واحد إلاّ أنه يمكن ضمان أساسا مشتركا لمختلف الخطابات الخاصة: خطاب يقودنا فيعطي معنى لحياتنا.

و في هذا المقام الغرض من الخطاب الفلسفي هو فهم ظاهرة العنف أولا و إخضاعه للعقل ثانيا, وبذلك فهي (الفلسفة) تعرض نفسها كإرادة لخطاب كلي و شامل قادر على فهم الإنسان فهي: " لا تريد أن تنفي وجود اللامعقول و العنف الصادر عن الطبيعة و عن البشر, بل هي تريد إخضاع كل ذلك, إنّها لا ترغب أبدا, حتى من أجل هذا, في الاندفاع وسط تيار القوى المظلمة في النفس و في التاريخ. إنها تريد تحقيق إنسانية الإنسان داخل خطاب تتم إقامته في سبيل عمل معقول, أي قابل للتعميم و كذلك مصاحب و مؤسس له, إنّ الفلسفة تريد ذلك, و تبحث عنه إذن, فهي لا تملك, كما تعلم عن يقين أنها تريد معرفة بالحقيقة, و تريد شيئا أكثر من الاعتقاد بأنها تعرف"[6]

**ثالثا:** كيف يمكن مواجهة هذا السلوك السلبي؟

إنّ العنف الذي ينتشر في مناطق العالم ينطوي على نوازع أنانية, و حالات التعصب و الانغلاق،ودوافع الهيمنة التي تفسد مناخ التعايش و التساكن بين تيارات فكرية مختلفة، و قوى سياسة متعارضة، و مصالح اقتصادية

متناقضة،فيحرص الطرف الذي يمتلك قوة السلطة أو الهيمنة أو النفوذ, في أي مجال من المجالات،إلى إلغاء الآخر عن طريق تدميره،أو إقصاءه، وتهميشه, ممّا يوّلد ردود أفعال قد تتخذ أشكال و وسائل أكثر عنفا، و تؤدي إلى نتائج مأساوية.

و أمام تفاقم حالات التعصب و التطرف, و ما تؤدي إليه من تقتيل و تخريب و إهدار للطاقات, و الإساءة إلى القيم الإنسانية، فقد أصبح شعار التسامح يطرح في إطار العمل على إطفاء البؤر المشتعلة هنا و هناك،وإزالة بذور الأحقاد وفتائل المواجهات العنيفة، التي تخلف الكثير من الضحايا و الدمار و المآسي، و لا يستفيد منها أي أحد من الأطراف المتصارعة, مما يدعو لتلافي كل ذلك عن طريق مد جسور التحاور, و ايجاد سبل التفاهم و التواصل الإيجابي, كبدائل لأعمال العنف, على أساس إقرار كل طرف مهما كانت سلطته و نفوذه, بوجود الطرف أو الأطراف الأخرى, و ضمان حق الاختلاف, و حرية التعبير, و احترام الرأي أو الاتجاه المغاير, و حماية الحقوق المشروعة و الحريات الأساسية للجميع؛ إنّ مواجهة هذا السلوك المعادي يقتضي نشر ثقافة " التسامح" .

أمام الإشكالية التي يطرحها المدلول اللّغوي يرى البعض أنه يجب استبعاد كلمة التسامح في التعبير عن الحق في الاختلاف و حرية الاعتقاد, غير أنّ هذا الرأي يبتعد عن المنظومة العصرية لحقوق الإنسان ممّا يدعو إلى بدل استبعاد كلمة التسامح إغناء مفهومها بالمضامين التي هي من متطلبات العصر الحديث. و يمكن تجاوز الالتباس اللغوي إذا اعتبرنا أن اللغة ليست جامدة و إنما هي أداة للتعبير عن واقع متغير، و لا تدعو الحاجة دائما لتغيير الكلمات بتغير الظروف, و الإنسان هو الذي يعطي للكلمات مدلولها، و يحدد المصطلحات اللغوية التي يستعملها وفق ما يمكنه أن يبقى أسيرا للمضامين التي قد تصبح متجاوزة مع تطور الحياة البشرية،و بالتالي فإنّنا حينما نستعمل اليوم كلمة التسامح، فلا داعي أن نستحضر الاستعمالات التي كانت قد أفرزتها الصراعات والحروب الدينية,و ما نتج عنها في أوربا خلال قرون مضت،بل إنه حتى في إطار المدلول اللغوي غير المتحرك, فإن معنى عدم التكافؤ بين المتسامح و المتسامح معه يمكن أن يستفاد من كلمتي سامح وسمح اللتين تردان بمعنى العفو، أما بالنسبة لكلمة التسامح فهي تعني وجود طرفين أو أكثر يسامح كل واحد باقي الأطراف و بالتالي نكون أمام عملية تبادلية بين أطراف متكافئة[7].

و مهما كانت القيود الناشئة دون شك عن ظروف أصل الكلمة، و في مضمونها الاصطلاحي المتداول خلال القرون الماضية, فإنه لا يوجد ما يمنع من اعتمادها في العصر الحاضر للتعبير عن الحق في الاختلاف, واحترام الآراء والمعتقدات والمذاهب والاجتهادات المغايرة, وإقرار الأفراد والجماعات بانعدام العصمة من الخطأ, و بنسبية ما يتبنونه من أفكار,ونبذ الوثوقية أو الدغمائية والابتعاد عن كل أشكال التعصب والتطرف والتحجر والأنانية والانغلاق والنرجسية الذاتية المفرطة، وعن سائر مظاهر الهيمنة و التسلط والإقصاء والتهميش وتلافي أسباب الحقد و العنف

و اعتماد الحوار المتحضر للتفاهم و حل الخلافات عن طريق المجادلة بالتي هي أحسن و احترام الحقوق والحريات الأساسية للإنسان و إقرار الحكومات بحق المواطنة للجميع و خضوعها لمشروعية الإرادة العامة المعبر عنها بواسطة الاقتراع العام و التي هي مناط مزاولة السلطة التي لا يمكن أن تكون مطلقة و إنما تبقى خاضعة للمراقبة و المساءلة.

و الكثير من هذه المضامين الحديثة التي تتأسس عليها مبادئ الديمقراطية و حقوق الإنسان نجد لها جذورا في التنظير الفكري للتسامح منذ بدايته في العصر الحديث ،حيث أنّ العديد من المفكرين مثل (لوك) و (منتيسكيو) و (فولتير) يعتبرون أن التسامح بمثابة دعامة أساسية للتنظيم الديمقراطي للحكم و يقول فولتير: " أننا ضعفاء و ميالون للخطأ لذا نتسامح مع جنون بعضنا البعض بشكل متبادل فهو الأول لقانون الطبيعة، المبدأ الأول لحقوق الإنسان كافة" (8")

و يمكن أن نستخلص بأنّ تطور حياة الإنسان يجعل مفهوم التسامح لا ينحصر في معنى التكرم الذي يفهم من فعل سمح و لا يبقى مقيدا بوقائع وأحداث تميزت بها حقبة تاريخية معينة في منطقة جغرافية محددة و إنّما يشمل المضامين التي لا يمكن القول بأنها جديدة ، و إنما برزت أكثر واتسع تداولها في العصر الحاضر والتي تتمثل في ضرورة الاحترام المتبادل و المتكافئ بين الأفراد والجماعات لحق كل فرد و كل جماعة في الاختلاف في الأراء والأفكار في مختلف المجالات العقائدية والفلسفية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية و ضمان حرية التعبير عن هذا الحق من طرف الجميع و لمصلحة الجميع.

و ما دام أن الناس في أي مجتمع ليسوا نسخا متطابقة ،فإنّه من الحقوق الطبيعية والأساسية لكل فرد أو جماعة حق التعبير عن الاختلاف والمغايرة و بالمقابل فإنّه من الواجبات التي تفرضها الحياة الجماعية أن كل فرد و كل جماعة يسمح لها بالتعبير عن أفكارها وأرائها أن تسمح هي بدورها للآخرين بأن يتمتعوا بالحق نفسه و الحرية نفسها في إطار التكافؤ والمساواة و في ظل سيادة القانون.

**فضيلة التسامح في الإسلام:** إذا كان لفظ " التسامح" لم يرد في الشريعة الإسلامية إلا أنّه يشير إلى إحدى خصائص المجتمع المسلم كما جاءت الشريعة بما يقاربه أو يدل على معناه من ألفاظ تدل عليه ككظم الغيض و التقوى والتشاور والتآزر والتواصي والتراحم والعدل و الفضيلة و كلها من صفات التسامح ،كما ورد التسامح بألفاظ أخرى ذات دلالة أخلاقية و إنسانية داعية إلى زرع الفضائل منها:

العفو: و يقتضي إسقاط اللوم و الذم فقط و جاء قوله تعالى: " و إن تعفو أقرب للتقوى" (سورةالبقرة،الآية237).

و العفو إسقاط ما يستحقه الآخر المخطئ من القصاص أو غرامة ،والآيات و الأخبار في تبيان قيمته الأخلاقية والنفسية أكثر من أن تحصى و على سبيل الذكر أقوال و أفعال الرسول صلى الله عليه و سلم.

تحكي السيدة عائشة رضي الله عنها عن خلق رسول الله صلى الله عليه و سلم فتقول "ما ضرب رسول الله صلى الله عليه و سلم شيئا قط بيده ولا امرأة ،ولا خادما،إلاّ أن يجاهد في سبيل الله "و كان الصفح من أخلاق السلف و الصحابة و التابعين كما روى البخاري في صحيحه معلقا حيث قال: و ذكر عن إبراهيم النخعّي قوله: " كانوا يكرهون أن يستذلوا, فإذا قدروا عفوا"و قال الحسن بن علي رضي الله تعالى عنهما: " لو أنّ رجلا شتمني في أذني هذه, واعتذر في أذني الأخرى, لقبلت عذره"[9].

الصفح: تجاوز عن الذنب بالكلية و اعتباره كأن لم يكن ، إذن فالصفح أبلغ من العفو وأشمل منه،وما ذكر العفو والصفح في القرآن إلا تقدم ذكر العفو على الصفح لأنّ الصفح أعمّ و أشمل و قد قيل: صفح الشيء عرضه و جانبه ،كصفحة الوجه و صفحة السيف و صفحة الحجر[10] ،و الصفح: ترك اللوم و قد يعفو الإنسان و لا يصفح إذ يقول تعالى: " فاصفح الصفح الجميل إنّ ربك هو الخلاق العليم" (سورة الحجر،الآية85)

و صفحت عنه أوليته صفحة جميلة معرضا عن ذنبه أو لقيت صفحته متجافيا عنه أو تجاوزت الصفحة التي أثبت فيها ذنبه من الكتاب إلى غيرها من قولك تصفحت الكتاب، و قوله: " إن الساعة لآتية فاصفح الصفح الجميل" فأمر له (عليه السلام) أن يخفف كفر من كفر كما قال: " و لا تحزن عليهم و لا تك في ضيق مما يمكرون" (سورة النحل،الآية27) و المصافحة الإفضاء بصفحة اليد و يقول الله تعالى: " و ليعفوا و ليصفحوا ألا تحبون أن يغفر الله لكم" (سورة النور،الآية22)

أن المأمور به هو الصفح الجميل أي: الحسن الذي قد سلم من الحقد و الأذية القولية والفعلية دون الصفح الذي ليس بجميل ،وهو الصفح في غير محله فلا يصفح حيث اقتضى المقام العقوبة ،ومن زاوية ثانية الصفح قيمة أخلاقية إنسانية دعى إليها الإسلام في تعامل المسلم مع أخيه المسلم و مع غير المسلم في قضايا الحياة و المجتمع و في المعاملات و آداب احترام الديانات السماوية.

لقد بلغت السماحة في الفكر الإسلامي المستنير حدا لا نظير له عبر عنه الشيخ محمد عبده قائلا: إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مئة وجه و يحتمل الإيمان من وجه واحد حمل على الإيمان ولا يجوز حمله على الكفر و يعقب الشيخ محمد عبده على ذلك قائلا: فهل رأيت تسامحا مع أقوال الفلاسفة و الحكماء أوسع من هذا [11]؛إذن يمكن أن نلتمس منابع التسامح في الدين.

و يتجلى ذلك في الحوار بين الأديان وخصوصا في العصر الحديث الذي لا يمكن أن يكتب النجاح لهذه الأديان إلا إذا ساد التسامح بين المتحاورين و حل محل التعصب المعتاد بين أتباع الديانات المختلفة وقد حرص الإسلام كل الحرص على تأكيد التسامح بين الأديان بجعله عنصرا جوهريا من عناصر عقيدة المسلمين ؛فالأديان

السماوية جميعها تعد في نظر الإسلام حلقات متصلة لرسالة واحدة جاء بها الأنبياء والرسل من عند الله و ما أنزل عليهم من الوحي إلهي و يتضح ذلك في قوله تعالى: "آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه و المؤمنين كل آمن بالله و ملائكته و كتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله" (سورة البقرة، الآية 285).

ونحن نراه بين المذاهب والملل والديانات موقفا متميزا فقد أقرّ الإسلام منذ البداية التعددية الدينية والثقافية وصارت هذه التعددية من العلامات المميزة في التعاليم الإسلامية فقد تأسّس مجتمع المدينة بعد هجرة الرسول إليها على التعددية الدينية والثقافية ومارس المسلمون ذلك من بعده عمليا على مدى تاريخهم الطويل ويؤكد ذلك ما يعرفه التاريخ من أنّ المسلمين لم يكرهوا أحدا على الدخول في الإسلام، فالحرية الدينية مكفولة للجميع و تعد مبدأ من المبادئ الإسلامية الذي أكده القرآن الكريم في قوله تعالى: " لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشد من الغيّ" (سورة البقرة الأية256) .

ومن مظاهر تسامح المسلمين مع غيرهم من أصحاب الملل الأخرى ما حدث في الأندلس من منح المسيحيين واليهود حرية العبادة وإقامة الكنائس والبيع وممارسة شعائرهم الدينية فضلا عن استخدامهم في وظائف الدولة إلى حد اتخاذ بعض الوزراء و الكتاب منهم حتى اشتهر من اليهود و النصارى عدد من أعلام الأندلس في الطب والفلسفة والأدب وسائر العلوم و الفنون بل أيضا تجلى هذا التسامح في مشاركتهم بالإحتفال في بعض أعيادهم.

و قد بلغ من تفشي هذه الظاهرة في الأندلس أن وضع الأندلسيون فيها كتبا منها بستان الأنفس في نظام الأعياد الأندلس لأبي العامر محمد أحمد السالمي و كتاب الدر المنظم في مولد النبي المعظم لأبي القاسم العزفي، وحين سقطت غرناطة العام 1492 م آخر معاقل المسلمين في الأندلس لم يجد يهود الأندلس إلا البلاد الإسلامية ملاذا آمنا من الابادة الجماعية، وكانت القدس واحدة من المدن الإسلامية التي وفد إليها يهود الأندلس و استقروا على أرضها و أمنوا على أنفسهم في ظل سماحة الإسلام،ولعل قدرا كبيرا من التحسن قد طرأ على أوضاع اليهود في القدس بعامة نتيجة لهجرة يهود الأندلس إليها لأن المهاجرين الجدد لم يجلبوا معهم الثقافة المزدهرة فحسب،بل جلبوا الثراء أيضا [12] . لقد نعمت الطوائف الدينية بقدر هائل من الحرية التي كفلتها سماحة الإسلام فمع قيام الدولة الفاطمية في مصر والشام تمتع اليهود بحرية كاملة من خلال طوائفهم وأصبح لكل طائفة رئيس مستقل فصار لليهود في القاهرة والقدس وكل المدن التابعة للفاطميين رؤساء وصار لليهود عموما رئيس مستقل لقب بأمير الأمراء وخوّلت إليه مهمة تعيين أحبار اليهود في مصر والشام وكتب له توقيع برئاسة سائر الفرق اليهودية في جميع أنحاء مصر والشام.

يعتبر التسامح راهنا سؤالا كونيا مما جعله موضوعا لجملة من اللقاءات والمؤتمرات وقد تم إعلان سنة 1995 سنة دولية من أجل التسامح. كما توجت هذه

الحملة بإصدار وثيقة إعلان مبادئ 16 نوفمبر 1995 تمّ فيه الربط بين التسامح وحقوق الإنسان والديمقراطية والسلم، وبالتالي ارتقت بالتسامح ليصبح قيمة قانونية ينبغي حمايتها عالميا، وهذا يكشف على أن التسامح أصبح مطلبا أساسيا وحاجة ضرورية من أجل تأسيس وبناء ثقافة جديدة للسلام بعد الحرب الباردة بين القطبين الأمريكي السوفياتي سابقا. إلا أنّ الحقبة المعاصرة التي تتميز بانهيار القطبية الثنائية بعد انهيار الاتحاد السوفياتي وسقوط المعسكر الاشتراكي عرفت انبعاث نزعات عرقية وصعود حركات متطرفة في أوربا وفي العالم العربي الإسلامي، تشترك في التعصب ورفضها لقيم التسامح والديمقراطية وحقوق الإنسان وفي معاداة الآخر وكراهية الأجنبي. فهذه الأشكال من اللاتسامح الجديدة دفعت بالمجتمع الدولي لاستعادة التسامح واكتشاف فضائله، كما أدت إلى إثارة نقاشات و سجالات فلسفية ونظرية بين النخب الثقافية والسياسية حول حدود التسامح، أي ما يمكن التسامح معه وما لا يمكن.

و في سياق هذا الطرح لا يمكن استثناء الفكر العربي, فالمفكر العربي سيجد نفسه محاصرا بإشكالية أساسية حول مفهوم التسامح في حد ذاته وهل عرفته الثقافة العربية الإسلامية؟ أي هل كان مفكرا فيه داخل هذه الثقافة أم أنه يندرج ضمن اللامفكر فيه في الثقافة العربية الإسلامية ؟

للإجابة على هذا السؤال سنستند إلى مواقف المفكرين المغربيين محمد عابد الجابري (1936 - 2010) و علي أومليل (1940):

– يذهب المفكر المغربي محمد عابد الجابري،إلى القول بضرورة تأصيل مفهوم التسامح في الحضارة والتراث الإسلامي انطلاقا من أطروحته التي تقول: "بتبيئة المفاهيم الحديثة في ثقافتنا"[12]. وعملية التبيئة للمفاهيم الحديثة المنقولة من الفكر الأوربي أصبحت من ضمن الآليات التي يشتغل بها الجابري في جلّ ما كتبه عن التراث. وهو يعتبر أن اللجوء "إلى تبيئة مفهوم ما من المفاهيم في حقل معرفي أجنبي عن حقله المعرفي الأصلي إنما تمليها الحاجة إليه في ذلك الحقل"[13] يرى الجابري أن ثمة قضايا ومشاكل معاصرة جعلت من التسامح اليوم إحدى الشعارات التي تطرح بحدة، وهذه القضايا أو المشاكل عنده هي: التطرف الديني باسم الدين أو ضد الدين ،التطهير العرقي ،التفكير الأحادي الذي يطمح للسيطرة على العالم وانتشار الإيديولوجيا القائلة بصراع الحضارات.

فكيف سيقوم ببناء مفهوم التسامح داخل التراث العربي الإسلامي ما دامت الحاجة تملي ذلك؟

ينطلق من البحث في التراث عما يعبر عن التسامح، أي عن كلمة ومفهوم يرادفه أو عن تجلياته في بعض مواقف المفكرين المسلمين وتأويلاتهم، وانطلاقا من تعريف

للتسامح باعتباره يقوم على ضرورة فهم الآخر وإعطائه الأسبقية، والتماس الحجج له بقدر ما نلتمسها لأنفسنا، وتوفير الحق له: (إعطاء الأسبقية للآخر هو جوهر التسامح)[14] ؛سيجد الجابري ضالته في مفهومي الاجتهاد والعدل، خاصة هذا الأخير كما ورد استعماله عند المعتزلة وابن رشد، الذي يعتبره الجابري صوتا متميزا في هذا المجال بما سجله من ملاحظات وانتقادات على أبو حامد الغزالي الذي لم يكن متسامحا مع مخالفيه في المذاهب الأخرى. أما عن التجليات الأولى للتسامح فيجدها الجابري لدى الجيل الأول من "المثقفين في الإسلام ويعني بهم ما عرف في كتب الفرق الكلامية" بالمرجئة والقدرية "الذين كانت أفكارهم تدور حول محورين رئيسيين: التسامح من جهة والتأكيد على حرية الإنسان ...، أمّا التسامح فيتجلى في تحديدهم لمعنى الإيمان"[15]، والمعروف تاريخيا أنّ هذه المسألة كانت موضوع خلاف زمن الحرب بين علي ومعاوية واعتزلت جماعة من المسلمين هذا الصراع (المرجئة والقدرية)، وقالت بفصل الإيمان عن العمل وعدم تكفير أي واحد من المتصارعين خلافا لجماعة الخوارج التي تطرفت وحكمت بالتكفير انطلاقا من ربط الإيمان بالعمل. من هنا ظهرت المسألة الآتية: هل مرتكب الكبيرة مؤمن أم كافر؟ ويذكر الجابري أيضا من بين الأسماء المتسامحة ضمن هذا الاتجاه أبا حنيفة الذي نقل عنه قوله: "لا نكفر أحدا بذنب ولا ننفي أحدا من الإيمان". ويعلق الجابري على هذا الموقف بقوله: "من هذا المنطلق إذن راح الجيل الأول من المثقفين في الحضارة العربية الإسلامية يدافعون عن مفهوم الإيمان القائم على الاعتدال والتسامح، مفهوم "ليبرالي"، إذا جاز لنا استعمال هذه الكلمة في هذا المقام"[16] .

وهكذا ينتهي الجابري إلى إعادة بناء مفهوم التسامح بالصورة التي تجعله يعبّر داخل الثقافة العربية عن المعنى الذي أعطي له داخل الفكر الأوربي كمفهوم ليبرالي.

- أمّا علي أومليل، فقد ناقش هو الآخر مفهوم التسامح في كتابه الإصلاحية العربية والدولة الوطنية حيث أفرد له دراسة تحت عنوان (التسامح هل هو مفهوم محايد)، وفي كتاب آخر له، في شرعية الاختلاف. وإذا كان قد تناول في الكتاب الأول مفهوم التسامح من ظرفية الضغط الأجنبي على العالم الإسلامي، أي في فترة ضعفه وتراجعه أمام أوربا، فإنّه في الثاني اهتم بمرحلة تاريخية تعود إلى ما قبل الضغط الأجنبي، إلى مرحلة كانت فيها المجتمعات الإسلامية في موقع قوة وكان المثقفون المسلمون فيها واثقين من تفوق حضارتهم ودينهم وعلومهم على غيرهم من الشعوب والثقافات الأخرى. وهو بهذا –سواء في مؤلفه الأول أو الثاني- كان منشغلا بالحفر في التراث الإسلامي في الماضي البعيد لدى القدامى، أو في الماضي القريب لدى مفكري النهضة والإصلاح الذين عاصروا صدمة الحداثة وعايشوا الهجمة

الاستعمارية الأوروبية على العالم العربي الإسلامي، وكانت الغاية التي وجهت علي أومليل في حديثه عن التسامح والاختلاف (التسامح عنده يعني قبول الاختلاف) هي على حد قوله: "ليس من أجل الاختلاف في حد ذاته بل هو حديث يتجه إلى عمق الديمقراطية، ذلك أن النظام الديمقراطي يسلّم بالاختلاف ويشرع له ويبني عليه"([17]).

و لقد فحص علي أمليل بنية الخطاب الإصلاحي الإسلامي الحديث، ولم يتردد في الحكم عليه بأنه كان واقعا تحت تأثير ظرفيته التاريخية التي عرفت الضغط الأجنبي والاستعماري الذي كان يهدد استقلال الأمة ووحدتها، ومن ثم فإنّه من غير المتوقع أن يفهم التسامح من طرف مثقفي هذه الفترة التاريخية الحرجة بمعناه الإيجابي، فهو (أي التسامح) كاعتراف بالاختلاف في مجتمع مهدد من الخارج لن يعني عندهم سوى الخلاف ودعم التشتت والتمزق وضرب وحدة الأمة، وبالتالي فإن الموقف الرافض للتسامح بمعناه الليبرالي الحديث كان هو الموقف السائد في ظرفية الضغط الاستعماري، ولم يكن ذلك كما أكدّ علي أومليل راجعا فقط إلى عدم فهم مفكري هذه الحقبة (كالأفغاني مثلا) للأفكار الأوربية الحديثة، ولكن لأن هذا الفكر "كأي فكر آخر له إشكاليته الخاصة فلا بد أن يصدر عن تأويل لما يتداوله من أفكار إسلامية كانت أم غربية، قصد إلى ذلك أم لم يقصد. فالتأويل إذا قائم بحكم إشكالية حددتها ظرفية العالم الإسلامي الحديث منذ وقوعه تحت الضغط الإسلامي. فكان على دعاة الإصلاح أن يصوغوا أفكارهم بناء على هذه الظرفية"([18])

أما بالنسبة لتجربة القدماء من قبلهم سواء من المتكلمين أو المؤرخين أو الفقهاء أو أصحاب الرحلات وكتاب الملل والنحل والفرق ممن خاضوا مناظرات مع مخالفيهم في الرأي كالمعتزلة مثلا أو الأشاعرة أو احتكوا بمجتمعات وثقافات وديانات مختلفة عن مجتمعاتهم وثقافاتهم ودينهم كالبيروني مثلا فنجد أن علي أومليل أبدى اهتماما في كتابه شرعية الاختلاف بما كتبه هؤلاء القدماء خاصة في موضوع العقائد والمذاهب وانتهى إلى أن هناك –رغم ما عرفته المجتمعات العربية الإسلامية في فترتهم من تنوع في المذاهب والعقائد– مع ذلك موقفا إيديولوجيا مسبقا نجده "عند واضعي هذه الكتب: وهو اعتبارهم لحقيقة واحدة يمتلكها طرف واحد. وهذا معنى حديثهم عن الفرقة "الناجية"([19])وهذا ممّا يعني لدى علي أومليل أن التراث العربي الإسلامي في الماضي لم يعرف تجربة التسامح والقبول بالرأي الآخر دون أن ينكر أن هناك فقط بعض حالات قليلة طبعها الانقطاع وأنتجت مناظرات أغنت الفكر العربي([20])

وإذا كانت أطروحة علي أمليل تقوم أساسا على ضرورة الاعتراف بأن "هناك مبادئ وقيما فكرية وحقوقية جديدة لم يسبق لها نظير عند الأسلاف"([21])، كقيمة التسامح مثلا، ومبدأ الحرية ومفهوم حقوق الإنسان بما هو إنسان أولا، فلأن تفكير

الأسلاف والفقهاء من منظور علي أومليل اتجه أولا إلى حقوق الله، وكون حقوق الإنسان هو تصور جديد وليد القرن الثامن عشر، وبهذه الأطروحة يقترب علي أومليل من أركون ويبتعد قليلا عن الجابري.

لكننا نجد لدى أومليل موقفه الخاص حين يصرّح أنّ عدم معرفة الأسلاف في الماضي البعيد والقريب بمفاهيم الحداثة والحرية والتسامح والديمقراطية وحقوق الإنسان، لا يمنع من تأصيلها ثقافيا في تراثنا، وهذا العمل يدخل ضمن الاجتهاد الفكري الذي أناطه علي أومليل كمهمة بالمثقفين. وبهذا الرأي يعلن ضمنيا عدم اعتراضه على ما يقوم به الجابري وغيره من المثقفين ممّن اهتموا في مشاريعهم الفكرية بقراءتهم للتراث وتجديدهم له بتأصيلهم لمفاهيم الحداثة وقيم الديمقراطية وحقوق الإنسان في التراث العربي الإسلامي.

ومن هذا المنظور وضمن هذا الاتجاه التأصيلي لا يمكن لصوت ابن رشد إلا أن يكون صوتا تسامحيا وإن لم يكن قد استعمل التسامح بلفظه، لأنه صوت الحكمة والفلسفة والعقل، والفلسفة لا يمكنها إلا أن تكون مجالا للتسامح والاجتهاد والاختلاف. وإذا انحرفت عن هذا المبدأ تتحول إلى وثوقية Dogmatisme تقود إلى اللاتسامح L'intolérance وإلى التعصب Le fanatisme.

وهذه الروح التسامحية نجدها حاضرة في التجربة الفلسفية العربية الإسلامية بدءا من الكندي واستمرارا مع ابن رشد الذي كان حريصا على بيداغوجية التسامح في مؤلفاته حيث كان يؤكد على ضرورة احترام آراء وأفكار "من تقدمنا" (إشارة إلى اليونان) "سواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة"[22]وينبغي "أن نضرب بأيدينا في كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك فإن كان كله صواب قبلناه منهم وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه"[23]أي ما كان "منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم"[24]فهذه الأقوال تتضمن دعوة للتسامح باحترام ثقافة الآخر والقبول ضمنيا باختلاف الثقافات وتنوعها وضرورة التعايش والحوار فيما بينها، أي ما يسمّى راهنا بثقافة السلم.

وهذه الروح نجدها أيضا عند معاصره، الصوفي محيي الدين بن عربي الذي نلمس لديه نزعة التسامح الديني حين يقول في قصيدته الشعرية "تناوحت الأرواح":

لقد صار قلبي قابلا كل صـــورة فمرعى لغزلان ودير لرهبـــان

إلى أن يقول:

أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني...

والملاحظ أنّ استعماله لكلمة الحب للدلالة على التسامح تتفق مع بعض التصورات الحديثة التي تفضل استعمال كلمة الاحترام والحب بدل كلمة التسامح (انظر معجم لالاند)، و يرجع هذا إلى واقع المجتمع الإسلامي في الأندلس وحاجته إلى التسامح والتعايش الديني بين المسلمين والمسيحيين آنذاك.

ما سبق ذكره يؤكد ضرورة التفكير في التسامح ومدى حضوره أو غيابه في الثقافة العربية الإسلامية انطلاقا من المجتمع وحاجاته وتجاربه وتطلعاته وعدم الاقتصار على التحليل اللغوي أو البحث في القواميس عن وجود هذه الكلمة التي تقود إلى المفهوم، حتى وإن كنا نسلم بأن اللغة تعكس ثقافة المجتمع وتؤثر في بناء فكره ومفاهيمه ومقولاته في كل حقبة من حقبه التاريخية، لأنّ وقائع التاريخ العربي والتجربة الإسلامية في غناها وتنوعها واتساعها قادرة أن تقدم للباحث المهتم بإشكالية"الإسلام والحداثة" تربة خصبة لتأصيل واستنبات الكثير من قيم ومفاهيم الحداثة حتى تصبح هذه الأخيرة حاملة لمعنى إيجابي لا يجعلها فقط مرتبطة بالفكر الغربي ومرتبطة بزمن معين،وهذا ما يتيح إمكانية الإمساك بلحظات حداثية في تاريخ الفكر العربي والتراث الإسلامي، مثلما هو الأمر مع المعتزلة بعقلانيتهم وقولهم بالحرية ولحظة ابن رشد بعقلانيته وتسامحه الفكري ومع لحظة المفكرين ذوي النزعة الإنسانية في القرن الرابع الهجري أمثال مسكويه والتوحيدي والجاحظ...الخ.

إذن التساؤل عن التسامح ومرجعيته والتفكير فيه كمفهوم حداثي يؤول إلى التفكير في الديمقراطية والحداثة وأسئلتها وما تطرحه راهنا من تحد وإشكالات وقضايا على الوعي العربي الإسلامي ومثقفيه: كرؤية و منهج.

وخلاصة القول أنّه إذا كان العقل هو القاسم المشترك بالنسبة للإنسان،وكانت سلوكات العنف واللاتسامح تصدر عنه بشكل أو بأخر فإنّ الحكمة ليست في متناول الجميع من حيث أنّها تتجاوز كل العمليات الحسابية الضيقة والأقيسة المنطقية العقيمة ،إنّها تسعى إلى لمّ شتات العناصر المتعددة رغم تنوعها وتنافرها لترقى بها فوق منطق'الحيوانية' وفوق الاعتبارات 'اللاانسانية'.فالحكمة في هذا السياق تمثل أسلوبا متميزا لتسيير شؤون الأفراد في ظل ثقافة الحوار والتسامح.

**الهوامش:**

(*)- العنف la violence :

في معناه اللّغوي ضد الرفق, و عنفوان الشيء: أوله و هو في عنفوان شبابه: أي قوته, عنّفه تعنيفا: لامه و عاتبه, فالعنف ضد الرأفة و يتمثل في استخدام القوة القولية أو الفعلية ضد شخص آخر (الرافعي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير, مادة عنف، الجزء الثاني, المطبعة الكبرى الأميرية, 1906, ص 561 ).

و من منظور اجتماعي يعرّف العنف بأنه الإيذاء باليد أو باللسان, أو بالفعل أو بالكلمة في الحقل التصادمي مع الآخر, و لا فرق في ذلك بين أن يكون فعل العنف و الإيذاء على المستوى الفردي أو المستوى الجماعي, فالعنف سلوك إيذائي, قوامه إنكار الآخر معنويا أو جسديا: " معنى العنف الأساسي في المنظور الاجتماعي و السوسيولوجي هو عدم الاعتراف بالآخر, رفضه و تحويله إلى الشيء (المناسب) للحاجة العنفية, إذا جاز الكلام, عدم الاعتراف لا يعني عدم المعرفة, بل يعني معرفة معنية, هنا الفاعل العنفي يراقب المقابل, يتصوره بالطريقة المناسبة لرسم صورته (الضحية) و للتحكم بصيرورته" (خليل أحمد خليل:المفاهيم الاساسية في علم الإجتماع،الطبعة الاولى،دار الحداثة، بيروت،1984 ،ص138-139).

العنف في علم النفس نمط من أنماط السلوك ،ناتج عن حالة إحباط يعانيها الفرد تكون مصحوبة بعلامات التوتر والاضطراب مع نية مبيتة لإلحاق ضرر مادي أو معنوي. وهو لغة التخاطبالاخيرة الممكنة مع الواقع عندما يشعر المرء بالعجز عن تبليغ أفكاره و مواقفه بوسائل الحوار العادي وحين تترسخ لديه القناعة بالفشل.(توماس بلاس:في العنف والإنسان، تر:عبد الهادي عبد الرحمن،الطبعة الأولى،دار الطليعة،بيروت،1990،ص25)

(**)- La tolérance : اجاء في لسان العرب" سمح, السماح, المسامحة بمعنى الجود, و سمح و أسمح ـ ـ ـ ـ ـ ـ كرم و سخاء, و يقال أسمحت نفسه إذا لانت و انقادت, و سمح لي فلان, أي أعطاني, و سماح, وافقين على المطلوب, والمسامحة هي المساهلة, و سمح و تسمح بمعنى فعل شيئا فسهل فيه" (بن منظور, لسان العرب, مج (2), دار صادر, بيروت, 1955, ص 490)

إذن التسامح كلمة تجمع بين معاني الجود و الكرم و الانقياد وهي مرادفة لكلمة الصفح, و العفو,والمغفرة.
و جاء تعريف التسامح في مجمع اللّغة كمايلي: " هو سعة صدر تفسح للآخرين أن يعبّروا عن آرائهم و لو لم تكن موضوع تسليم أو قبول, و لا يحاول صاحبه فرض آرائه الخاصة على الآخرين" (المعجم الفلسفي, ص 44), و يندرج في سياق هذا التعريف: احترام حرية الآخر, التعايش السلمي و التبادل الفكري, حرية الرأي .....

(1)- إدريس هاني, ما وراء المفاهيم, الطبعة الأولى, دار الانتشار العربي, لبنان, 2009, ص 171.

(2)- المرجع نفسه, ص 172

(3)- ابن خلدون, المقدمة, دار الفكر, ص 98

(4)- يعبر القرآن الكريم بالثنائية: " الحرث" و يعني الطبيعة و البيئة, و " النسل" كرمز للوجود البشري

(*)-الإرهاب: لغة التخويف والترويع،وفي قوله تعالى:"ترهبون به عدو الله وعدوكم" الإعتداء جاء في تفسير الطبري مايلي:"تخيفون بأعدادكم عدو الله وعدوكم من المشركين" (الطبري:جامع البيان عن تأويل القرآن،دار الفكر،بيروت،1405ه،ج10،ص29)

(5)-إنّ الأداء العربي تجاه المسلمين والحركات الاجتماعية والسياسية المناهضة لسطوته العسكرية أو الاقتصادية أو الثقافية يرجع إلى القرن 19، فالعودة إلى وثائق الاستعمار البريطاني والاسباني والفرنسي تؤكد أن كل من قاوم الاستعمار يوصف بالتطرف والتعصب والأصولية؛ إلى أن أصبح بعد ذلك مصطلح الإرهاب مصطلحا جامعا لهذه الصفات.

(6) -Eric Weil, L'avenir De La Philosophie, Textes Réunis Par J.Quillien, Presse Universitaires De Lille, 1987, P17.

(7)- محمد عابد الجابري, ندوة التسامح بين المفاهيم و الواقع, المجلة العربية لحقوق الإنسان, تونس, 1995, العدد الثاني ص 50

)7(-1968 Voltaire, Dictionnaire philosophique, 1764, Paris, P .

(8)- ابن فارس, معجم مقاييس اللغة, تحقيق عبد السلام هارون, مكتبة الخانجي, القاهرة 1985, ج 3, ص 293

(9)- محمد عبده, الإسلام و النصرانية, دار المنار, مصر 1373 ه, ص 5

(10)- عبد العزيز محمد الشناوي, أروبا في مطلع العصور الحديثة, ص 97- 98

(11)- محمد عابد الجابري, المثقفون في الحضارة العربية, مركز دراسات الوحدة العربية, بيروت, 1995، ص 42

(12)- المصدر نفسه, ص 44

(13)- المصدر نفسه, الصفحة نفسها

(14)- المصدر نفسه, ص 47

(15)- علي أومليل, الإصلاحية العربية و الدولة الوطنية, دار التنوير، بيروت, لبنان, المركز الثقافي العربي الدار البيضاء, المغرب, ط 1, 1985, ص 107

(16) -علي أومليل، في شرعية الاختلاف، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الطبعة الأولى،1991

(17) –المصدر نفسه, ص 109- 110.

(18) المصدر نفسه, ص 110

(19)- علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، سبق ذكره، ص119.

(20) - علي أومليل، في شرعية الاختلاف، سبق ذكره، ص94.

(21) - ابن رشد، فصل المقال، دار الشرق، بيروت، لبنان، 1986، ص31.

(22)– المصدر نفسه، ص32.

(23) -المصدر نفسه، ص33.