هل يعد التسامح السياسي أمرًا مشروعا؟.

د. فاطمة رمضان عبد الرحمن*

ملخص

يهدف هذا البحث إلى الإجابة عن السؤال التالي: هل يعد التسامح السياسي أمرا مشروعا؟، وبالطبع عند شروع الباحث في الإجابة عن هذا السؤال، ينبغي عليه أن يتناول بعض المحاور المهمة لعل من أبرزها: ما المقصود بالتسامح السياسي؟، وما علاقته ببعض المفاهيم الأخرى؟، وما موقف الفلاسفة المعاصرون من التسامح السياسي؟. وما الحلول المقترحة لجعل التسامح السياسي أمرًا مشروعًا. ولقد اعتمد الباحث على المنهج التحليلي المقارن تارة، وعلى المنهج النقدي تارة أخرى. كما توصل إلى مجموعة مهمة من النتائج لعل من أبرزها: يعد موضوع التسامح السياسي موضوعًا قديمًا-حديثًا؛ ذلك لأن أغلب فلاسفة الأخلاق والسياسة قد اهتموا بالبحث عن مشروعية التسامح السياسي، ولقد أنهى الباحث حديثه بأن هذه الإشكالية بحاجة دائمة إلى حلول أخرى خلاف التي اقترحها الباحث؛ نظرًا لطبيعتها المتجددة.

الكلمات المفتاحية: التسامح – الأقلية - الحيادية

تمهيد:

من الملاحظ أن فكرة " التسامح السياسي" قد نالت أهمية واهتمامًا عظيمًا في الفلسفة الأخلاقية والسياسية عبر الأجيال الماضية (١)، وكذا في أيامنا تلك. وتأكيدًا على هذه الحقيقة، نلاحظ أن هناك مفكرين وفلاسفة كثيرين نظروا إلى فكرة "التسامح السياسي" على أنها تمثل أهمية كبرى، ومحل اهتمام معظم المفكرين والفلاسفة السياسيين المعاصرين في الدول الغربية المعاصرة على حد سواء (٢). فها هي البروفيسورة المعاصرة" إيما نويلاسيفا*"

* د. فاطمة رمضان عبد الرحمن: مدرس بقسم الفلسفة – كلية الآداب – جامعة المنيا

Emanuela Ceva تؤكد على اهتمام العديد من أنصار الديمقراطية الليبرالية بفكرة " التسامح السياسي"، حيث رأت أن أنصار الديمقراطية الليبرالية قد وجهوا جل اهتماماتهم صوب التسامح السياسي؛ بهدف إيجاد حلول لمشاكل الأقليات بصفة عامة (٣). وقريب من هذا الرأي ما نجده عند الفيلسوف المعاصر"رنير فورست**" Rainer Forst، الذي ينظر إلى التسامح السياسي على أنه يمثل أهمية رئيسة؛ وذلك لكونه يلعب دورًا محوريًا لا يمكن الجدال فيه داخل الدوائر الفلسفية المعاصرة (٤).

وبالتالي، يمكننا القول بكل اطمئنان أن فكرة " التسامح السياسي" قد شغلت بال الكثيرين من المفكرين والفلاسفة على حد سواء في الفكر الفلسفي المعاصر؛ إذ ينظرون إلى " التسامح السياسي" على أنه رد فعل على التنوع والاختلاف الذي يظهر في الدول الحديثة التي تتسم بالتعددية، أي الدول التي يختلف سكانها في اللغة والدين والعرف والثقافة والجنس والنوع والتوجهات الجنسية والأيديولوجيات السياسية وكذا في مفهومهم للصالح العام (٥). الأمر الذي يجعلنا ننظر إلى فكرة" التسامح السياسي" على أنها موضوع لا يرتبط بأنواع معينة من الثقافات بل موضوع يمتد إلى العديد من الثقافات التي تتفاعل مع بعضها البعض (٦).

ولم تقتصر أهمية " التسامح السياسي" عند هذا الحد، إذ يمكننا أن ننظر إليه على أنه جزء لا يتجزأ من أي مجتمع، أو على الأقل من المجتمعات التي تتبنى مناهج وطرقًا مختلفة للحياة. بل إنه يعد سمة مميزة من سمات العديد من الثقافات الغربية المختلفة. كما يمكننا أن ننظر إليه– في أيامنا تلك– على أنه

سمة مهمة من السمات المميزة للمجتمعات متعددة الثقافات، تلك المجتمعات التي تسعى – جاهدة– إلى التحرر من الظلم والعنف والتمييز (٧).

يفهم من ذلك أن" التسامح السياسي" يعد ميزة ضرورية ومرغوبة في المجتمع الغربي، بل وقيمة من القيم القليلة غير القابلة للجدال في أيامنا تلك؛ حيث إننا نرى أن الكثير من البشر يصرون على أن العالم الذي نعيش فيه يحمل معه أعباء كثيرة كالظلم واللامساواة والتحامل وغير ذلك، وفي مثل هذا المناخ تظهر الحاجة الماسة إلى التسامح السياسي. ناهيك عن ذلك، فإننا نرى – في أيامنا– أن بعض البشر يعتقدون أن الشخص المتسامح هو الذي يتمتع بأخلاق جيدة، كما يعتقدون أن التسامح هو فضيلة حقة وضرورة ملحة لتحقيق الديمقراطية والحياة المتحضرة. ويعتقدون أيضا أن غياب التسامح يؤدي إلى الكثير من مظاهر الشر والكراهية والجرائم والاضطهاد الديني والسياسي والإرهاب (٨).

وعلى الرغم من أهمية فكرة " التسامح السياسي" قديمًا وحديثًا – كما ذكرنا من ذي قبل– إلا أننا نجدها قد مرت بالعديد من التغيرات على مدار السنوات بدءًا من عدم التسامح مع من لا يتمتعون بالأخلاقيات أو المبادئ الأخلاقية حتى مرحلة قبول وجهات النظر المختلفة التي قد تتعارض مع وجهات النظر الشخصية (٩). وتأكيدًا لهذه الحقيقة نرى أنه على الرغم من أن فكرة "التسامح السياسي" قد حظيت بأهمية عظمى لدى الأجيال الماضية، إلا أننا نجد أن قيمتها لم تحظ بما تستحقه من اهتمام لدى البعض منهم، فعلى سبيل المثال، نجد أن كلا من القديس "أوغسطين"، والقديس" الأكويني" – وهما من رجال الدين

الأوائل– ينظران إلى التسامح على أنه رزيلة قد تفسد المجتمع وتؤذي الأبرياء من الناس (١٠).

ولو انتقلنا إلى فترة الإصلاح الديني التي ظهرت في أوربا في القرن السادس عشر الميلادي، لوجدنا الكثير من الأفكار والممارسات المرتبطة بالتسامح السياسي، والتي ترجع إلى الفكر الذي كان سائدًا في فترة العصور الوسطى الأوروبية. كما نلاحظ ظهور بعض المحفزات التي دفعت إلى قبول فكرة التسامح السياسي، والتي جعلت العديد من المفكرين والفلاسفة يهتمون بفكرة التسامح السياسي. بيد أننا رأينا الفيلسوف المعاصر" بيتر جونز*" Peter Jones يؤكد لنا على أن الخلاف الديني كان المحور الرئيس الذي ارتكزت عليه فكرة" التسامح السياسي" وممارستها في أغلب أنحاء العالم آنذاك(١١).

وتأكيدًا لهذه الحقيقة التي أخبرنا بها" جونز" وجدناه يؤكد لنا على أننا لو نظرنا إلى القرون التي ظهرت فيها حركة الإصلاح، لوجدنا أن الحكام بحكم طبيعة سلطتهم كانوا يتمسكون إما بالمذهب الكاثوليكي أو المذهب البروتستانتي. وبالتالي، كان عليهم أن يتخذوا قرارًا بشأن أتباعهم الذين يدينون بمعتقدات تخالف تعاليم دينهم. كما كان واجبًا على الحكام أن يتخذوا قرارًا بشأن أنفسهم بوصفهم يتسامحون مع المنشقين ويتركونهم يمارسون معتقداتهم الدينية، والجدير بالذكر أنهم لو لم يفعلوا ذلك فسوف ينظر إليهم على أنهم غير متسامحين.

أما في أوقاتنا تلك فقد تغيرت الحال عما كان سائدًا من ذي قبل، حيث أصبح من غير المناسب لنظام الحكم الديمقراطي أن يدعم معتقدًا دينيًا معينًا، خصوصًا وأن التمسك أو حتى الانحياز لمعتقد ديني معين بالنسبة لمن يتقلدون

السلطة السياسية في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية الغربية يعد أمرًا خارجًا عن نطاق حكمهم (١٢). ولعل ما يؤكد صدق حديثنا هو ما أكده "جونز" الذي يرى أن " التسامح السياسي" في أيامنا تلك قد صار نموذجًا سياسيًا مألوفًا يتصف بالجدية بالنسبة لنا. كما أصبح بمقدورنا القول بأن بعض المجتمعات، وكذا بعض أنظمة الحكم السياسية أكثر تسامحًا من غيرها، خصوصًا وأن المجتمعات الديمقراطية الليبرالية تنظر إلى نفسها على أنها متسامحة، وتفترض أن الالتزام بالتسامح السياسي هو الأساس والمبدأ الرئيس الذي تستند إليه (١٣). ولم يتوقف" جونز" عند هذا الحد، حيث وجدناه يخبرنا بأن فكرة " التسامح السياسي" تطبق في أيامنا تلك بشكل كبير على كل من الفروق الثقافية والعرقية والآراء السياسية والفروق الجنسية والسلوكيات الجنسية وكذا أساليب الملبس وما إلى ذلك (١٤).

هذا يعني أن " جونز" يريد أن يؤكد لنا على أننا لو حاولنا تطبيق الآراء التي ظهرت بشأن التسامح السياسي، والتي بدت واضحة خلال حركة الإصلاح الديني التي ظهرت في القرن السادس عشر الميلادي، أو حاولنا الاستشهاد بها في أنظمة الحكم السياسي المعاصر، فسوف يتم تطبيقها بشكل خطأ، وسوف لا تتماشى مع الوقت الحاضر. كما أننا لو حاولنا الاحتفاظ بتلك الآراء؛ لكونها آراء قوية وداعمة للتسامح السياسي فيما بين الأفراد أو الجماعات، أو حتى لو تم الاستشهاد بها دفاعًا عن الليبرالية الديمقراطية المعاصرة فسوف يتم توجيهها بشكل خطأ، وسوف لا تكون داعمة للتسامح بين الأفراد أو الجماعات (١٥).

بناء على ما تقدم يمكننا القول بأن الفلاسفة المعاصرين يرون أن مجتمعاتهم تعيش الآن عصرًا يتصف بالتسامح السياسي بشكل يفوق العصور الماضية، ومع ذلك فإننا نجد أن "جونز" يؤكد لنا على أن هذا القول ينطوي على مبالغة صريحة في مشروعية ومكانة التسامح السياسي الذي وصلت إليه المجتمعات الأوروبية والتي تتمتع به في أوقاتنا تلك. وتأكيدا لهذا الزعم الذي يزعمه "جونز" نجده يرى أن تقديم أي رد سياسي وأخلاقي على التسامح السياسي يتطلب منا تحديد طبيعة الممارسات السياسية، وبيان ما إذا كانت تلك الممارسات جيدة أم سيئة؟، وما إذا كانت صحيحة أو غير صحيحة؟. وبالتالي تراءى له أننا إذا نظرنا إلى تلك الممارسات على أنها تتمتع بتقييم إيجابي مستحق، فإننا بذلك نرغب في أن يتم السماح بها أو تطويرها. وأما إذا قمنا بتقييم تلك الممارسات بشكل سلبي، فإننا بطبيعة الحال نرغب في إيقافها. وفي كل الحالات سوف نحاول الاهتمام بالتأكيد على صحة ادعاءاتنا وآرائنا وإثبات بطلان الآراء المعارضة لنا، الأمر الذي يؤدي بدوره إلى الشعور بالحيرة بشأن مشروعية التسامح السياسي من عدمها (١٦).

من هنا جاءت هذه الدراسة بهدف الكشف عن مدى مشروعية التسامح السياسي وحدوده في الفلسفة السياسية المعاصرة. ناهيك عن ذلك فإننا نؤكد على أن موضوع" التسامح السياسي"- الذي نحن بصدده الآن- يعد من أهم الموضوعات التي اهتمت بها الفلسفة السياسية المعاصرة في وقتنا الراهن، إن لم يكن أهمها على الإطلاق، حيث أثار وما يزال يثير بين المتخصصين جدلًا

ونقاشًا أخلاقيًا، وقانونيًا، ودينيًا، وفلسفيًا واسعًا،....إلخ؛ إذ يعد موضوعًا قديمًا- حديثًا في الوقت نفسه.

وتكمن إشكالية البحث في التساؤلات الآتية:

١- ما المقصود بالتسامح السياسي؟، وما علاقته ببعض المفاهيم الأخرى؟

٢- ما موقف كل من الفلاسفة المعاصرين، والباحث من التسامح السياسي؟

٣- ما الاقتراحات والحلول التي قدمها الفلاسفة المعاصرون لتجنب الصعوبات التي تعترض الباحث في الإقرار بمشروعية التسامح السياسي من عدمه؟ وما حدود التسامح السياسي التي اقترحها الفلاسفة المؤيدون لمشروعية التسامح السياسي؟

ويعتمد الباحث في ذلك على المنهج التحليلي المقارن تارة، وعلى المنهج النقدي تارة أخرى، لمعرفة ما المقصود بالتسامح السياسي؟ وذلك من خلال عمل مقارنة بين كل من الآراء المؤيدة والمعارضة له، ثم تمحيص هذه الآراء ونقدها، من أجل بيان رأيه الشخصي في هذه الآراء.

وتحقيقًا لهذا الهدف فإنه يتحتم على الباحث تناول المحاور الآتية:

- أولًا، المقصود بالتسامح السياسي، وعلاقته ببعض المفاهيم الأخرى.
- ثانيًا، موقف الفلاسفة المعاصرين من التسامح السياسي.

- ثالثًا، الصعوبات التي تعترض طريق الفلاسفة المؤيدون للتسامح السياسي، وسبل التغلب عليها.
- رابعًا، الحلول المقترحة لجعل التسامح السياسي أمرًا مشروعًا.

أولًا، المقصود بالتسامح السياسي، وعلاقته ببعض المفاهيم الأخرى.

بداية نرى أن من يدقق النظر في التعريف الكلاسيكي القديم للتسامح يجده مشتقًا من أصول لاتينية من الكلمة اللاتينية " "Tolerare أو" Tolerantia" ، إذ يشتق من الفعل" Endure" بمعنى يتحمل. هذا يدل ببساطة إلى أن معنى التسامح السياسي، يعني التوافق مع من نختلف معه في الرأي ونتحمله ونحتفظ بمعاناتنا بهدوء في حالة اختلافنا مع الآخرين في آرائهم. أو بمعنى آخر، أن مفهوم " التسامح السياسي" يتضمن الاعتراف بأن المجتمع المدني يجب أن تكون لديه الرغبة في تحمل الأشخاص الذين نختلف معهم في الرأي والذين يكونون على خطأ في المعتقد معنا أيضا. كما يتضمن التسامح السياسي فكرة أن كل فرد له الحق في أن يعبر عن رأيه، وأن البشر عليهم أن يدركوا ذلك جيدًا ولا يحق لأحد أن يكون وصيًا على آراء غيره. يتضح من هذا المعنى أن التسامح السياسي يعني قدرة الشخص على احتفاظه بآرائه مع قبول آراء الآخرين والتسامح معها (١٧). ويتضمن تحمل الآخرين وأفكارهم وقبولها (١٨).

من الجلي أن المفهوم الكلاسيكي القديم للتسامح السياسي يتطلب من المواطنين أن يكونوا متفتحي الأذهان أو متعاطفين تجاه الاختلافات، والعمل بشكل ودي وتعاطفي من أجل التوصل إلى تفاهم بين أطياف المجتمع على

حسب اختلاف ثقافتهم وتوجهاتهم. كما يتطلب التأكيد على صحة ما هو غير تقليدي ، وما هو غير متعارف عليه (١٩).

ورغم وضوح معنى " التسامح السياسي" الكلاسيكي القديم – كما أشرنا من ذي قبل– إلا أننا نجد في هذه الأيام أن هناك من يرفض ذلك التعريف الكلاسيكي سالف الذكر؛ ظنًا منه أن التسامح السياسي لا يتطرق إلى جوانبه المتعددة، كما لا يتطرق إلى ما وراء التسامح، أي التحول من التحمل أو الصبر إلى القبول (٢٠).

لذا وجدنا البعض يرى ضرورة تبني مفهوم كلاسيكي معاصر للتسامح السياسي ينادون من خلاله بضرورة تقدير وقبول أفكار الآخرين وسلوكياتهم؛ ظنًا منهم أن التسامح السياسي الحقيقي هو الذي يتضمن إظهار الاحترام وابراز كرامة الآخرين وعدم النيل منها (٢١). كما رأوا ضرورة أن يتخطى المفهوم الكلاسيكي المعاصر للتسامح السياسي حدود احترام حق الشخص في التفكير والتصرف بما يراه مناسبًا، بل لابد وأن يعتبر أن أية قيمة غير تقليدية أو أي تصرف شخصي مقبول يعد مقبولًا وليس هناك ما يمنعه. وأن يفترض أن كل المعتقدات الفردية والقيم والأساليب والمناهج الحياتية، ومفاهيم الحق والعدل هي معتقدات متساوية، بمعنى أننا لا نستطيع– على سبيل المثال لا الحصر– أن نفترض جدلًا أن الرأسمالية أفضل من الاشتراكية، أو أن الإسلام أقل درجة من اليهودية (٢٢). وأن يعترف بحق الآخرين في التعبير عن آرائهم وفهمهم للواقع حسبما يرونه مناسبًا سواء أكانوا يتفقون مع آرائه أو يختلفون معها (٢٣)(ظنًا منهم أن التسامح السياسي يعني القدرة على قبول قيم ومعتقدات الآخرين (٢٤).

والجدير بالذكر أن فلاسفة السياسة المعاصرين لم يتوقفوا عند المفهوم الكلاسيكي المعاصر، بل اجتهدوا من أجل تقديم مفاهيم أخرى متعددة للتسامح السياسي، ولعل من أبرز هذه المفاهيم ما نجده- على سبيل المثال لا الحصر- عند" بيرنارد وليامز*"Bernard Williams والذي يرى أن التسامح السياسي يتمثل في أن تكون هناك مجموعة ما قادرة على التعايش مع مجموعة أخرى، وأن السلوك التسامحي هو كل سلوك يشجع على التعايش مع الآخر، وأن مثل هذا السلوك يعد فضيلة من فضائل التسامح (٢٥).

ونجد" جونز" يرى أن مفهوم التسامح السياسي له معنى أوسع من المعنى المعروف، خصوصا عندما نقصد به التسامح الذي يتحقق من خلال أجهزة الدولة. وبناء على ذلك، تراءى " لـ جونز" أنه من الممكن أن ننظر إلى التسامح الديني والتسامح الثقافي على أنهما صنفان يقعان داخل نطاق مجال التسامح السياسي طالما أنهما شكلان من أشكال التسامح التي تكفلها الدولة. وأنه من الممكن أن نصنف التسامح السياسي على أنه تسامح عام؛ نظرًا لأنه شكل من أشكال التسامح التي تقرها الدولة من خلال أجهزتها المختلفة، ومن خلال ما تقوم به من ترتيبات (٢٦).

ناهيك عن ذلك، فقد توسع" جونز" في مفهوم التسامح السياسي ليعني به إمكانية التسامح حتى مع غير البشر والأشياء، هذا يعني ، أنه يريد أن يقول لنا أننا نستطيع أن نتسامح- على سبيل المثال لا الحصر- مع كلب أو صوت باب عال غير مرغوب فيه (٢٧). كما رأى" جونز" أن هناك نوعًا آخر للتسامح يمكن أن يطلق عليه التسامح الخاص Private Toleration، وهو تسامح يأتي من

جانب فرد أو جماعة تجاه فرد أو جماعة أخرى دون أن يكون للدولة دخل في هذا، فعلى سبيل المثال، إذا قامت إحدى الأسر بتشغيل موسيقى صاخبة وكان هذا الأمر يضر بالجيران الآخرين، ومع ذلك فهم يتحملون ذلك الأمر ولا يشكون، فإن هذا التسامح يعد تسامحًا خاصًا، ويصح أن يكون هذا النوع من التسامح تسامحًا عامًا إذا تخطى الأمر حدود الأسرة أو الجماعة (٢٨).

ومهما تكن الحال، فقد اهتم " جونز" بضرورة تحديد معنى محدد وواضح للتسامح السياسي، إذ يقول: إن التسامح السياسي لا يعني منع أو إعاقة ما لا نوافق عليه أو ما لا نحبه؛ ظنًا منه في أن الشيء الذي قد نتسامح معه يمكن أن يشمل الأمور التي تغضب الشخص أو الأمور التي لا يحبها، وقد يشمل أيضا السلوكيات التي نعترض عليها أخلاقيًا (٢٩).

وقريب من مفهوم" جونز" للتسامح السياسي ما رآه " جون هورتون*"John Horton الذي عرف التسامح السياسي على أنه رفض أو منع سلوك معين، شريطة عدم التدخل في هذا الشيء بجدية طالما يملك الفرد القدرة على التدخل غير أنه لا يفعل من ناحية، وكذا إدراكه أن ذلك السلوك مرفوض باتفاق الجميع من ناحية أخرى (٣٠). هذا يعني أن" هورتون" يريد أن يعرف التسامح السياسي على أنه سلوك عمدي يكبح الذات ويمنعها من التدخل في السلوكيات التي يـُعتقد أنها تتعارض مع سلوكياتنا الذاتية. كما يعني أن التسامح السياسي يتمثل في عدم تدخل الأغلبية في معتقدات الأقلية نهائيًا (٣١).

أيضا نجد أن "أنا إليزابيتا جاليوتي**" Anna Elisabetta Galeotti قد قدمت مفهومًا للتسامح السياسي قريب إلى حد كبير من التعريفات التي قدمها

كل من" جونز"و"هورتون"؛ حيت نجد " جاليوتي" تعرف التسامح على أنه عدم التدخل في ممارسات وأفعال وآراء بعض البشر علًما بأن الشخص المتسامح يعترض على تلك الممارسات والأفعال والآراء (٣٢). وهذا يعني أن التسامح السياسي يستلزم عدم الميل إلى استخدام قوة الشخص في التدخل في أعمال وسلوكيات غير مرغوبة تهم كلا من المتسامح والشخص الذي يتم التسامح معه (٣٣).

بالتالي، تراءى لـ" جاليوتي" أن الظروف التي تحيط بالتسامح السياسي تتمثل في التأكيد على الاختلاف في الآراء وأساليب الحياة والممارسات غير المحبوبة أو غير المتفق عليها؛ حيث إن الاختلاف يمثل أهمية عظمى للشخص المتسامح والشخص المتسامح معه، وإلا فسوف يكون هناك ما يطلق عليه اللامبالاة. وكذا في التأكيد على تمتع الشخص المسامح بالقدرة على التدخل في الآراء والأساليب الحياتية والممارسات، وإلا فسوف يكون الأمر مجرد إذعان (٣٤).

أما لو نظرنا إلى" أندرو جيسون كوهين*" Andrew Jason Cohen فإننا نراه يقدم لنا مفهومًا للتسامح السياسي لا يختلف كثيرًا عن التعريفات التي قدمها الفلاسفة الذين سبق ذكرهم، حيث نجده يرى أن التسامح السياسي يعني عدم رغبة الشخص المتسامح وامتناعه عن التدخل في موقف لا يتفق عليه(أو سلوك غير مرغوب فيه) في الوقت الذي يشعر فيه الشخص بالقدرة على التدخل ، ورغم ذلك يمتنع عن التدخل (٣٥). هذا يعني أن التسامح السياسي عند" كوهين" هو الاعتقاد بأنني – كشخص– لدي الحق في التدخل في الموقف

ومنعه، ولكنني أرى أنه من الواجب علي عدم التدخل، وينبغي أن أنأى بنفسي عنه (٣٦). وقريب من ذلك المفهوم ما نجده عند" فيدريكو زولو**" Federico Zuolo الذي يعرف التسامح السياسي على أنه عمل قصدي متعمد يتمثل في الامتناع عن التدخل في سلوكيات أو معتقدات الآخرين في الوقت الذي لا يتفق فيه على تلك السلوكيات أو المعتقدات التي يعترض عليها (٣٧).

بناء على ما تقدم يمكننا القول بأن التسامح السياسي يعني عدم التدخل في السلوكيات التي لا يتفق عليها الشخص حتى ولو كانت عكس ما يراه مناسبًا، مع الوضع في الاعتبار أن عدم تدخله يكون بمحض إرادته الحرة وليس قسرًا (٣٨). أو على الأحرى، يعني التسامح السياسي عدم الموافقة على شيء معين أو كراهية شيء مع الاستمرار في السماح به واستمرار حدوثه- أو جزء منه-، على الرغم من وجود القدرة على عمل ذلك، أي عدم الموافقة عليه وكراهيته. ويمكننا تطبيق هذا التعريف على مثال واقعي، خصوصًا وأننا نرى أن هذا التعريف ينطبق من الناحية السياسية على الحاكم- أي حاكم- الذي يقرر عدم معاقبة رعاياه الذين يختلفون معه في العقيدة. هنا نرى عدم الموافقة وفي الوقت نفسه يملك الحاكم القدرة على المنع أو على الأقل العقاب ولكنه لا يفعل (٣٩).

كما يمكننا القول بأننا من خلال المفاهيم السابقة نستنتج عددًا لا حصر له من الحقائق، ولعل من أبرزها: أولا، إن للتسامح السياسي مفهومين رئيسين - كما قلنا من ذي قبل- المفهوم الأول وهو المفهوم الكلاسيكي القديم، والمفهوم الثاني وهو المفهوم الكلاسيكي المعاصر. وبالنسبة للمفهوم الأول فهو يركز على

ضرورة الالتزام بالامتناع عن التدخل في تقاليد الآخرين وآرائهم. أما المفهوم الثاني فهو الذي رأى من خلاله بعض فلاسفة السياسية المعاصرين أن الامتناع عن التدخل في تقاليد وآراء الآخرين لم يكن كافيًا داخل مجتمع متعدد الثقافات، وأننا علينا مسؤولية تتمثل في واجبنا الأخلاقي بدعم البشر في سعيهم لتحقيق المثل التي يرغبون فيها في الحياة ، لذا ينبغي علينا أن نستخدم المفهوم الكلاسيكي المعاصر للتسامح السياسي، والذي يشكك في الفكرة القائلة بأن هناك شيئًا منبوذًا، يرفض فكرة أن الفرد حر في التعبير عن الاستياء؛ إذ القول بأن هناك شيئًا مشكوكًا فيه أو خطأ يعني أن الشخص غير متسامح ولا يتمتع بالحساسية اللازمة. ناهيك عن ذلك، فإن المفهوم الكلاسيكي المعاصر يعتبر أي فكر أو أي تصرف مقبولًا ولا يجوز الحديث عنه بما هو مسيء (٤٠).

ثانيا، يتكون التسامح السياسي من ثلاثة مكونات رئيسة هي: الاعتراض Rejection، والقبولObjection، والرفض Acceptance ، ويتضح المكون الأول من خلال القول بأن المعتقد الذي يمكن التسامح فيه أو التطبيق ينبغي الحكم عليه على أنه خطأ أو سيئ حتى يكون مقياسًا للتسامح السياسي. أما المكون الثاني فينص على أنه بعيدًا عن تلك الأفكار الخاصة بالاعتراض، لابد أن تكون هناك أسباب تجعل من الخطأ عدم التسامح مع تلك المعتقدات والممارسات الخاطئة أو السيئة، هذه الأسباب هي ما يُطلق عليها أسباب القبول، مع الوضع في الاعتبار أن هذه الأسباب لا تلغي أسباب الاعتراض. ويتمثل المكون الثالث في أنه لابد أن تكون هناك أسباب للرفض، وهذا هو الذي يحدد التسامح السياسي. وكل هذه الأسباب الثلاثة يمكن أن تكون في مجال واحد،

بمعنى أنها قد تكون سياسية، أو دينية،....إلخ (٤١). وبالإضافة إلى المكونات سالفة الذكر، نلاحظ أن هناك مكونًا آخر مهمًا من مكونات التسامح السياسي، ألا وهو الأشخاص؛ ذلك لأن الأشخاص هم أدوات رئيسة من الأدوات المكونة للتسامح السياسي، فبدونهم لا يحدث أي تسامح سياسي على الإطلاق (٤٢).

ثالثا، إذا كنا قد عرفنا التسامح السياسي على أنه قدرة الفرد على القيام بعمل ما مع الامتناع عن التدخل في موقف لا يوافق عليه، فإنه يمكننا في هذه الحالة أن نؤكد على أن المؤسسات العامة(مثل الدول والهيئات العامة الأخرى)، والمجموعات والأفراد من الممكن أن يكونوا وكلاء أو ممثلين للتسامح السياسي (٤٣).

هذا يعني أن هناك ثلاثة أنواع ممكنة من الوكالة التي يمكن استخدامها في مجال التسامح السياسي، أقصد المؤسسات العامة، والمجموعات والأفراد (٤٤)،كما يعني أن هناك العديد من المجالات والمواقف التي قد يحدث فيها التسامح السياسي (٤٥).

غير أننا نجد أن هناك بعض فلاسفة السياسية المعاصرين، أمثال" فيدريكو زولو" قد رأى أن كلا من المؤسسات العامة، والأفراد فحسب هما الممثلان أو الوكيلان للتسامح السياسي؛ ظنا منه أن كليهما في وضع يسمح لهما بسن قانون أو القيام بعمل يمكن من خلاله التدخل بشكل مباشر في ممارسات شخص آخر، وأن كليهما قادر على اتخاذ القرارات والعمل عن قصد حتى ولو كان ذلك بطريقة مختلفة (٤٦). وإحقاقًا للحق، فقد وجدنا " فيدريكو زولو" بعد ذلك يقر بأن المجموعات المنظمة بشكل رسمي، أي المجموعات

الرسمية(*)، هي التي تحظى بالوكالة، غير أننا وجدناه ينظر إلى المجموعات غير الرسمية(**)، أي الأشخاص الذين يتشاركون في المعتقدات الأيديولوجية أو الدينية قد تبدو للوهلة الأولى أنها تفتقر إلى الشروط اللازمة للوكالة، أو على الأحرى نجده ينظر إلى المجموعات غير الرسمية على أنهم وكلاء محتملون للتسامح السياسي، وقد حاول أن يثبت ذلك بكل ما أوتي من قوة (٤٧).

رابعا، عند حديثنا عن التسامح السياسي نجد أن هناك شيئًا ينبغي التسامح معه، إذ لابد أن يكون هناك معتقد أو ممارسات أو منهج حياتي تعتقد إحدى المجموعات أنه خطأ أو غير مرغوب فيه (٤٨).

أما عن طبيعة العلاقة الموجودة بين التسامح السياسي وبعض المفاهيم الأخرى، فأول ما نريد معرفته هنا هو بيان علاقة التسامح السياسي بمفهوم الحيادية السياسية " Political Neutrality"، إذ نرى أنه كثيرًا ما يتم الحديث عن التسامح السياسي والحيادية السياسية على أنهما مفهومان مترابطان يمكن استخدامهما بشكل متبادل خاصة في المناقشات الدائرة عن الأخلاقيات السياسية الليبرالية. وتأكيدًا على صدق هذا الحديث، نرى أننا لو دققنا النظر إلى" جون رولز" لوجدناه ينظر إلى الحيادية السياسية كما لو كانت امتدادًا لمبدأ التسامح السياسي (٤٩). والجدير بالذكر، أن" رولز" لم يكن الفيلسوف الوحيد الذي يعبر عن علاقة التسامح السياسي بالحيادية السياسية، فلو نظرنا – على سبيل المثال لا الحصر– إلى" بيتر جونز" لوجدناه يرى أن التسامح السياسي والحيادية السياسية مفاهيم متوافقة (٥٠). هذا يعني أن" جونز" يرى أنه من الممكن أن يتوافق التسامح السياسي مع الحيادية السياسية (٥١)، بل إنهما يسيران جنبًا إلى

جنب (٥٢)، على الرغم من عدم حاجة التسامح السياسي إلى الحيادية السياسية (٥٣).

وعلى النقيض من ذلك نجد أن" صلاح الدين ميكليد جارسيا*" Saladin Meckled–Garcia يهتم بالتأكيد على أن مفهوم التسامح السياسي والحيادية السياسية هي مفاهيم مختلفة من الناحية الجوهرية؛ ظنًا منه أن الحيادية السياسية لا تدعم التسامح السياسي. هذا يعني، أن " ميكليد جارسيا" يريد أن يقول لنا إنه على الرغم من التلاقي الذي قد يوجد بين التسامح السياسي والحيادية السياسية في الكثير من الأمور، لدرجة أنه يمكننا النظر إلى هذين المفهومين– التسامح السياسي والحيادية السياسية– على أنهما يمثلا جانبين لمشروع واحد، إلا أنه يرى أن الخلط أو الإقرار بوجود علاقة ترابط بين المفهومين سالفي الذكر قد يكون مضللا وخادعًا (٥٤). وقريب من هذا الرأي ما نجده عند" كوهين" الذي يرى أن التسامح السياسي لا يتشابه مع الحيادية السياسية؛ إذ يرى أن الفرد بإمكانه أن يظل حياديًا بين فريقين من خلال عدم تسامحه مع أي منهما(حتى ولو وصل الأمر إلى القضاء على كليهما). علاوة على ذلك، فقد تراءى له أن الدولة بإمكانها أن تتسامح رغم أنها قد تظل غير محايدة، فعلى سبيل المثال قد تعتنق الدولة ديانة معينة، وفي الوقت نفسه تتسامح مع ديانة أخرى (٥٥).

وإننا لو نظرنا – ثانية– إلى" جونز" الذي دافع دفاعًا مستميتًا عن ارتباط التسامح السياسي بالحيادية السياسية من قبل، لوجدناه ينفي العلاقة الموجودة بين مفهومي التسامح السياسي والحيادية السياسية، ولكن على نحو تدريجي؛ إذ نجده يرى أن الدولة الحيادية التي تحاول الالتزام بالتسامح السياسي

لا يمكن أن تكون حيادية، ولاسيما عندما يتعلق الأمر بموضوع التسامح السياسي نفسه (٥٦). هذا يعني، أنه يريد أن يؤكد لنا على أن الحيادية السياسية لا تتوافق مع التسامح السياسي؛ ذلك لأن الدولة أو الحكومة أو مجموعة المواطنين الذين يظلون حياديين يمتنعون عن الموافقة أو عدم الموافقة على الموضوع محل النقاش. من هنا رأى" جونز" أنه طالما أن الحيادية السياسية تجعل الدولة أو الحكومة أو المواطنين يمتنعون عن الموافقة أو عدم الموافقة، فإنها لا يمكن أن تتوافق مع التسامح السياسي، معللا ذلك بأن عدم الموافقة يعد مكونًا رئيسًا من مكونات التسامح السياسي. بناء على ما تقدم يمكننا التأكيد على أن العلاقة بين التسامح السياسي والحيادية السياسية تتضح من خلال الحقيقة القائلة بأن الحيادية السياسية تعوق أو تمنع التسامح، وأن من يفترض أن الحيادية السياسية هي وسيلة لتحقيق التسامح السياسي، فهو مخطئ تماما، وهذا ما سنتناوله بشيء من التفصيل عبر الصفحات القادمة (٥٧).

ويتمثل ثاني المفاهيم المراد معرفة علاقته بالتسامح السياسي في مفهوم الليبرالية، إذ نلاحظ أن بعض فلاسفة السياسية المعاصرين، أمثال: " كوهين" ينظرون إلى التسامح السياسي على أنه يمثل جوهر الليبرالية (٥٨). والحقيقة أننا نلاحظ أن العلاقة بين التسامح السياسي والليبرالية، لم تكن مثلما أكد عليها " كوهين"؛ ذلك لأننا نجد أن العلاقة بين التسامح السياسي والليبرالية ليست علاقة تبادلية كما يظن البعض، كما أننا لو نظرنا إلى طبيعة العلاقة الموجودة بينهما من الناحية التاريخية لوجدنا أن الكثيرين مما آثروا التسامح السياسي لم يكونوا ليبراليين، وهذا ما أكده" جونز" من ذي قبل (٥٩).

أما المفهوم الثالث الذي نريد معرفة علاقته بالتسامح السياسي فيتمثل في الإرهاب، فإننا نلاحظ بإجماع أغلب آراء فلاسفة السياسية المعاصرين، ومن أبرزهم" جونز" أن التسامح السياسي والإرهاب لا يتفقان مع بعضهما البعض؛ ذلك لأن الإرهاب هو أقصى درجات اللاتسامح، كما أن الإرهاب نفسه لا يمكن التسامح معه. وعلى هذا النحو يمكننا القول – مثلما قال " جونز من ذي قبل– إن العلاقة بين التسامح السياسي والإرهاب تكاد تكون منعدمة تمامًا (٦٠).

ووصولا إلى المفهوم الرابع والأخير فنجده يتمثل في بيان العلاقة الموجودة بين التسامح السياسي والقيم، وبالطبع، فإننا نرى أن التسامح السياسي يرتبط بالقيم ارتباطًا وثيق الصلة؛ ذلك لأننا لو نظرنا إلى التسامح السياسي لوجدناه يتمتع بأهمية عظمى في حماية الفرد أكثر من المفاهيم الأخلاقية الأخرى، ولاسيما في الحالات التي يمثل فيها عدم التسامح بعض المشكلات (٦١). وتأكيدًا على صدق هذا الحديث، فإننا لو نظرنا إلى " بيتر نيكولسون*" Peter P.Nicholson لوجدناه يؤكد على علاقة التسامح السياسي بالقيم؛ إذ يرى أن التسامح السياسي هو أمر أخلاقي صرف، أما أذواقنا أو ميولنا فليست لها علاقة بالتسامح السياسي على الإطلاق. هذا يعني أن " نيكولسون" يريد أن يقول لنا: إنه من الضروري أن نأخذ مشاعر المحبة والكراهية في الاعتبار عندما يحاول الفرد أن يشرح السبب في تسامحه أو عدم تسامحه، غير أنه وجد أن هذه المشاعر ليس لها أساس أخلاقي ولا يمكن أن تكون أساسا لوضع أخلاقي. وللأسف، وجدنا" بارونه وارنوك**" Baroness Warnock تعترض على ما انتهى إليه" نيكولسون"؛ إذ ترى أنه لا يمكن أن يكون هناك تمييز دقيق

بين الكراهية وعدم الموافقة مؤكدة على أن الأحاسيس والمشاعر ينبغي أن تكون أكثر ارتباطاً بالأحكام الأخلاقية، الأمر الذي يعني أنها تريد أن تؤكد خلاف ما أكده" نيكولسون" من ذي قبل (٦٢).

ومن الجليأن هناك جدلًا وخلافًا كبيرًا بشأن التسامح السياسي. كما أن هناك تساؤلات كثيرة بشأنه، يصعب علينا ذكرها هنا لضيق المقام، غير أننا نرى أنه من الممكن حصر تلك التساؤلات؛ ذلك لأننا نرى أن التساؤلات جميعها تتساءل عن: مدى مشروعية التسامح السياسي؛ لذا فإننا نرى أنه من الأهمية بمكان معرفة مدى مشروعية التسامح السياسي من عدمه، وهذا ما سنتناوله عبر السطور الآتية.

ثانيًا، موقف الفلاسفة المعاصرين من التسامح السياسي.

من الملاحظ أن فلاسفة السياسية المعاصرين قد انقسموا تجاه التسامح السياسي إلى أكثر من اتجاه؛ حيث إن البعض منهم ينظر إلى التسامح السياسي على أنه أمر مهم ومرغوب، ويكون سببًا رئيسًا من الأسباب التي تؤدي إلى الاحترام المتبادل أو التوقير المتبادل فيما بين البشر (٦٣). كما ينظرون إلى التسامح السياسي على أنه حق من الحقوق التي ينبغي أن يتمتع بها الإنسان، بمعنى أنه من حق أي إنسان ألا يتعرض لأية مضايقات أو تدخلات من الآخرين (٦٤)، وبمعنى أنه من حق الإنسان أن يتحرر من حكم الأغلبية، وألا تتمتع الأغلبية بالتحكم فيه (٦٥). في حين ينظر البعض الآخر إليه على أنه أمر غير مرغوب إلى حد كبير؛ نظرًا لكونه مجرد علاقة نفعية وليست قمعية بين الأشخاص أو الجماعات(٦٦).

من هنا يتضح لنا أن فلاسفة السياسية قد انقسموا إلى اتجاهين لا ثالث لهما تجاه التسامح السياسي، هما: الاتجاه المؤيد للتسامح السياسي، والاتجاه الرافض له؛ نظرًا لصعوبة تحقيقه على أرض الواقع. ومن أبرز ممثلي الاتجاه المؤيد للتسامح السياسي– على سبيل المثال لا الحصر– نجد" رولز" الذي أكد على أهمية التسامح السياسي؛ إذ يرى أنه من غير المعقول أن نستخدم القوة السياسية إذا أتيحت لنا الفرصة، أو أن نمنع وجهات النظر الشمولية التي تتمتع بالمعقولية، لذا وجد أن ما ينبغي علينا هو التسامح السياسي فحسب (٦٧). كما نجد أن" توماس مايكل سكانلون*" Thomas Michael Scanlon يرى أننا لا يمكننا إدانة التسامح السياسي على الإطلاق؛ وذلك لكونه سلوكًا يتطلب منا أن نتوقف عن مشاعر المعارضة والاختلاف. علاوة على ذلك، فقد تراءى لـ"سكانلون" أن للتسامح السياسي أهمية عظمى تتمثل في أنه يجعل البشر يتعاملون مع النقائص التي تنطوي عليها الطبيعة البشرية، كما يقلل من الخلافات والنزاعات التي من المحتمل أن تحدث بسبب هذه النقائص، أو على الأحرى يساهم التسامح السياسي في جعل هؤلاء البشر يتغاضون عن تلك الخلافات، بل يضع حدودًا لكيفية التعامل مع تلك الخلافات (٦٨). وأخيرًا نجد " جونز" الذي يرى أننا عندما نتسامح نصبح على صواب؛ ذلك لأنه ينظر إلى التسامح السياسي على أنه علامة من علامات المجتمع الصالح (٦٩).

أما بالنسبة للاتجاه الثاني، والذي يجد صعوبة في تحقيق التسامح السياسي على أرض الواقع، أو على الأحرى الرافض للتسامح السياسي، فنجد أن من أبرز ممثلي هذا الاتجاه– على سبيل المثال لا الحصر– هو" وليامز" الذي

ينظر إلى التسامح السياسي على أنه قيمة مؤقتة تؤدي دورًا مهمًا بين ماض لم يسمع الناس عنه، ومستقبل لن يحتاج إليه من هم على قيد الحياة الآن. الأمر الذي جعله يؤكد على أن القول بأن اللاتسامح السياسي سوف ينتهي من هذا العالم، هو أمر لا يصدق على الإطلاق (٧٠). ونجد أيضا" جاليوتي" تؤكد على صعوبة ظهور القضايا السياسية ذات الصلة والتي تدعو إلى تطبيق التسامح السياسي داخل الدول الديمقراطية الليبرالية المعاصرة، وقد أرجعت سبب ذلك إلى ظهور القضايا التافهة التي تظهر بفعل التفاعلات اليومية، وبفعل الفشل في تنفيذ مبدأ الحيادية ومنح الحرية المتساوية للجميع داخل الدول الديمقراطية الليبرالية المعاصرة. هذا يعني أن" جاليوتي" تريد أن تؤكد لنا على أن الدول الديمقراطية المعاصرة التي تؤمن بحق الحرية داخل المؤسسات لا يظهر فيها بوضوح ما إذا كان التسامح السياسي ظاهرًا أم لا (٧١). وأخيرًا، نجد" جونز" والذي سبق وأن أكد على أهمية التسامح السياسي يعدل عن وجهة نظره، حيث يرى أنه من الممكن أن يقوم الشخص المتسامح بمد نطاق التسامح السياسي بشخص آخر كنوع من أنواع المنة أو التفضل (٧٢).

ومهما يكن من أمر، فأننا نرى أن كلا الاتجاهين قد استند إلى مجموعة من الحجج –كما سنرى– لتدعيم موقفهيما تجاه التسامح السياسي؛ لذا فإننا نرى أنه من الأهمية بمكان أن نعرض لهذين الاتجاهين، وكذا لأهم الحجج التي استند إليها كل منهما، ثم نعرض بعد ذلك لرأينا الشخصي في هذين الاتجاهين، وأيهما نؤيد: الاتجاه المؤيد أم الاتجاه المعارض؟ ولماذا؟، هذا ما نشرع فيه عبر السطور الآتية.

١-الموقف المؤيد للتسامح السياسي.

ويستند أنصار هذا الاتجاه إلى مجموعة من الحجج التي تدعم موقفهم المؤيد للتسامح السياسي، ومهما يكن الأمر فإن من أبرز الحجج الداعمة للتسامح السياسي ما يأتي:

(أ)- حجة الاستقلالية.

يرى أنصار هذه الحجة أن التسامح السياسي مع الآخرين يتيح لهم فرصة الاستقلالية التي تعد جزءًا رئيسًا من الأجزاء المكونة للحياة الجيدة (٧٣)، والتي يسعى الشخص إلى تحقيقها، وتكون متوافقة تمامًا مع رغباته دون أن تكون مفروضة عليه من غيره؛ ذلك لأنه لو أجبر ذلك الشخص على هذه الحياة فلن يكون راضيًا عنها أبدا (٧٤).

ويعد" جونز" من أبرز القائلين بهذه الحجة، حيث يرى أن من الأسباب القوية التي جعلته يهتم بالتسامح السياسي هي تمتع الإنسان بالاستقلالية؛ ذلك لأن الاستقلالية تجعله قادرًا على تكوين سلوكيات مستقلة خاصة به، كما تجعله يتمتع كذلك بالقدرة على امتلاك الرغبة والعقلانية التي تُمكنه من التصرف باستقلالية (٧٥). وعلى الرغم من ذلك، فقد وجدنا" ديفيد هيلد*" David Heyd يخبرنا بأن " سوزان ميندس**" Susan Mendus، ومن قبل" وليامز" قد أكدا على أن التسامح السياسي في المجتمع متعدد الثقافات لا يجعل المجموعات الأخرى تمارس استقلاليتها، ولا تمارس ثقافتها الخاصة؛ وهذا ساقهما إلى القول بأن الاستقلالية في حد ذاتها تثير إشكالية يصعب حلها، ولا تؤكد على فكرة النسبية الثقافية مطلقًا (٧٦).

(ب)- حجة الديمقراطية .

يؤكد أنصار هذه الحجة على أن هناك عددًا كبيرًا من الفلاسفة والمفكرين المنشغلين بالقضايا السياسية المعاصرة قد أكدوا على اعتماد التسامح السياسي على الديمقراطية؛ معتمدين في ذلك على أن الديمقراطية تعد سببًا من الأسباب الرئيسة في نشر فضيلة التسامح بين الجماعات ذات الآراء المختلفة من جميع أنحاء العالم. ولعل ما يؤكد هذا الحديث هو أننا لو نظرنا إلى " شيلدون ليدر***" Sheldon Leader لوجدناه يؤكد لنا على اعتماد التسامح السياسي على قيمة الديمقراطية (٧٧)، حيث حاول تأسيس التسامح السياسي على قيمة الديمقراطية، ورأى أنه بدلا من الدفاع عن الاستقلالية أو الدفاع عن حيادية الدولة، فإنه من المفضل الدفاع عن التسامح المؤسس على قيمة الديمقراطية؛ ظنًا منه في تمتع الديمقراطية بقيمة وأهمية عظمى من ناحية، كما أنه يعتقد في أن الديمقراطية هي التي تجعلنا ننظر إلى التسامح السياسي على أنه حق خاص أو حق رئيس من الحقوق التي تجعلنا نشعر بالمساواة مع بقية البشر من ناحية أخرى. وبناء على ذلك تراءى لـ" ليدر" أن التسامح السياسي يعتمد اعتمادًا رئيسًا على قيمة الديمقراطية (٧٨). وحتى لا يقال عنه أنه الوحيد الذي أكد على اعتماد التسامح السياسي على قيمة الديمقراطية، وجدناه يقر بأن هناك مجموعة كبيرة من فلاسفة السياسية المعاصرين، ومن بينهم الليبراليون، قد أكدوا على ما أكد عليه من ذي قبل، أو بالأحرى أكدوا على أن الديمقراطية تدعم التسامح السياسي، كما تسهم الديمقراطية في التصدي لاعتراضات الآخرين (٧٩).

كما نجد" إيمانويلا سيفا" تقر باعتماد التسامح السياسي على الديمقراطية؛ حيث تؤكد على تمتع الأقلية بحرية التعبير عن آرائها في الدول الديمقراطية، وهذا يعد دليلًا على تسامح الأغلبية مع الأقلية، وكذا دليلًا على امتناع الأغلبية عن استخدام سلطتها داخل المجتمع، وذلك في منع الأقلية من العيش طبقا لمعتقداتها، على الرغم من قدرة الأغلبية على منع معتقدات وممارسات الأقلية التي لا تتوافق مع آرائها (٨٠). وقريب من هذا الرأي ما نجده عند" جونز" الذي يرى أن التسامح السياسي الديمقراطي المرضي يمكن أن يتجلى من خلال التبادل الذي يظهر بين مواطني المجتمع الديمقراطي من ناحية، وعندما يكون جميع مواطني المجتمع الديمقراطي على قدم المساواة من ناحية أخرى. هذا يعني، أن" جونز" يريد أن يؤكد على أن التسامح الديمقراطي لابد وأن ينظر إلى المواطنين على أنهم يتمتعون بوضع وبحقوق متساوية كأفراد في مجتمع سياسي مشترك (٨١).

(ج)- حجة الألم .

يرى أنصار هذه الحجة أن التسامح السياسي لم يكن مبدأ عامًا وقاسيًا، كما أن التسامح السياسي في حد ذاته لا يلغي الحوار العقلاني الذي يهدف إلى الإقناع، ولكنه جزء من مبدأ عدم التدخل كما نوهنا من ذي قبل (٨٢)، ورغم ذلك، فإننا نجد أن أنصار هذه الحجة يؤكدون على أن التسامح السياسي يهتم في الأساس بالمعاناة، لدرجه أنهم يرون أنه لا يمكن أن يكون هناك تسامح سياسي بلا معاناة وألم؛ ذلك لأنهم يعتقدون في أن غياب المعاناة والألم عن

التسامح السياسي يحوله إلى لامبالاة (٨٣)، كما يعد دليلًا على أن الشخص لا يعترض على موقف أو تصرف معين قام به الشخص الآخر (٨٤).

ولعل من أبرز ممثلي هذه الحجة هو" ديريك إيديفين*" Derek Edyvane الذي يصر على ضرورة ارتباط التسامح السياسي بالألم، وتأكيدًا لذلك وجدناه يقول: إذا لم يكن التسامح السياسي مؤلمًا بالنسبة لي، فإن ادعائي بأنني متسامح أمر يخضع للشك. مرجعًا ذلك إلى أن القبول الذي يتميز بالهدوء من المعتقد يتضمن عدم الموافقة لا محالة. هذا يعني، أن" إيديفين" يريد أن يؤكد لنا على أنه وحتى يتحقق التسامح السياسي بالمعنى الذي نقصده، فإنه لأبد وأن أكون غير متفق مع شيء معين، ومع ذلك أتسامح معه وأتغاضى عنه، فإذا لم يتوفر ذلك الشرط، فإن قبولي في هذه الحالة لن يتضمن التسامح بل إن الأمر يعتبر من قبل اللامبالاة أو التعاطف. ومن هنا يتضح لنا أن أي شيء لا يتضمن الألم لا يمكن اعتباره تسامحًا على الإطلاق (٨٥).

والجدير بالذكر، أن" إيديفين" لم يتوقف عند هذا الحد، حيث نجده يرى أن منطق التسامح السياسي يجبرنا على الوصول إلى هذه النتيجة، أقصد الألم والمعاناة، وذلك لأنه لو كان من الواجب علينا- في بعض الأحايين- أن نقبل شيئًا لا نوافق عليه، فإننا حتمًا نعاني، وسوف نبحث عن طريقة أسهل لحل تلك الإشكالية (٨٦).

ونلاحظ أنه برغم تأكيد"إيديفين" على أهمية الألم والمعاناة للتسامح السياسي، إلا أننا نجد" جورج بي فليتشر George P.Fletcher**"يؤكد على أنه نتيجة للارتباط بين الألم والمعاناة عند الحديث عن التسامح السياسي، فإن

التسامح السياسي الذي نُظر إليه على أنه مرتبط بالألم والمعاناة يصير فضيلة غير مستقرة وقابلة لأن تصبح مجرد مشاعر بسيطة من اللامبالاة أو عدم التسامح وعدم القبول (٨٧).

(د)- حجة الفضيلة الأخلاقية.

ينظر أنصار هذه الحجة إلى التسامح السياسي على أنه فضيلة مدعومة بمبدأ أخلاقي أسمى؛ حيث يرون أن الإنسان المتسامح يبذل جهدًا عظيمًا في التخلي عن بعض آرائه وإدعاءاته في سبيل تحقيق مبدأ أسمى، ألا وهو التسامح السياسي. كما يرون أن التسامح السياسي يصبح ذا قيمة حينما يكون ملتزمًا بمبدأ عدم الضرر، أما إذا حدث ضرر من ورائه فلا يعد تسامحًا بل يصل إلى ما يسمى بالتساهل، ومن ثم تتحول الفضيلة إلى رذيلة (٨٨).

بالتالي، تراءى لأنصار هذه الحجة ضرورة عد التسامح السياسي فضيلة رئيسة من الفضائل التي ينبغي على أي مجتمع منظم بشكل جيد أن ينميها بين مواطنيه (٨٩). فها هو" ألون هاريل*"Alon Harel يؤكد على كون التسامح السياسي فضيلة رئيسة، بل عده ميزة مهمة نستطيع من خلالها فهم المجتمعات الليبرالية. هذا يعني، أن" هاريل" يريد أن يؤكد على كون التسامح السياسي وسيلة يمكن من خلالها دعم التعددية داخل المجتمعات الليبرالية، وكذا وسيلة لزيادة الخيارات المتاحة للأفراد، ليصبح بإمكانهم تتبع مشروعاتهم التي اختاروها والعمل على تطويرها (٩٠). وبناء على ما تقدم يمكننا القول بكل اطمئنان أننا نتسامح مع الآخرين لأنه من واجبنا، أو لأننا نرى أن ذلك من الأفضل، ومما يبعث على الفضيلة أن نكون متسامحين مع الآخرين، وليس لأننا نريد أن نفعل ذلك (٩١).

(هـ)- حجة القيمة الجوهرية

يؤكد أنصار هذه الحجة على تمتع التسامح السياسي بقيمة جوهرية؛ لكونه أمرًا يتصف بالإيجابية من ناحية(٩٢)، ولكونه يسهم في إقامة علاقة بين الشخص المتسامح والأشخاص الذين يتعاملون معه، ويشرع في التسامح معهم، ويسهم أيضا في دفاع الإنسان المستميت عن حرية الآخرين في الكلام والتعبير، على الرغم من عدم موافقته الصريحة على محتوى كلام الآخرين من ناحية أخرى. ولعل ما يؤكد على صدق هذا الحديث هو ما أكده " فولتير" من ذي قبل، حيث وجدناه يقول:" إنني أختلف مع ما تقوله، ولكنني سوف أدافع حتى الموت عن حقك في الكلام"، أو بمعنى أدق حقك في حرية التعبير عن رأيك (٩٣).

والجدير بالذكر أن أنصار هذه الحجة لم يتوقفوا عند هذا الحد، حيث ذهبوا إلى القول بأنه حتى يصبح التسامح السياسي ذا قيمة، فلابد أن يقدم الشخص المتسامح أسبابًا أخلاقية جيدة تبرر تدخله في بعض الأمور التي تبدو بالنسبة له على أنها غير مرغوبة. هذا يعني، أن الشخص المتسامح يضحي ببعض من معتقداته الأخلاقية، كما أنه يتغلب على الصراع الأخلاقي من أجل تحقيق مبدأ أسمى، أقصد التسامح السياسي.

ومهما يكن من أمر، فإننا نجد أنه كلما زادت قيمة تضحية الشخص المتسامح كلما زادت قيمة تسامحه. وأن الشخص الذي يتسامح بسبب ضعفه أو بسبب ضعف حجته (٩٤)، أو حتى يبدي اعتراضه على بعض الأمور التي تخص الأشخاص الآخرين لأسباب غير أخلاقية، مثل: جنسيتهم، أو عرقيتهم،

أو صفاتهم التي لا يمكن تغييرها (٩٥)، فإنه لا يعد متسامحًا ولا يمثل تسامحه أية قيمة على الإطلاق (٩٦).

بالتالي، فإننا طبقا لهذه الحجة ينبغي علينا أن ندرك أنه من الممكن أن تكون هناك أسباب أخلاقية وعقلانية تضفي للتسامح السياسي قيمة جوهرية، ولا ينبغي علينا أن نسخر من الأسباب الأخلاقية، فعلى سبيل المثال، نجد أن البرلمان الأمريكي قد أصدر قرارًا يدين الصيد باستخدام الكلاب، وفي الوقت نفسه يجيز بالصيد باستخدام الكلاب؛ ليس لأن البرلمان لا يملك القدرة أو السلطة على منع ذلك، وليس لأنه يرى أن ممارسة هذا الأمر لا حرج فيه، ولكن بسبب النزاعات التي قد تظهر من جانب الأقلية من جراء جعل الصيد أمرًا غير مشروع (٩٧). ولعل من أبرز فلاسفة السياسية المعاصرين الذين أكدوا على تمتع التسامح السياسي بقيمة جوهرية مستمدة من القيم الأخلاقية هو" هورتون"؛ ذلك لأننا لو دققنا النظر فيما قاله" هورتون"، لوجدناه يوافق ويؤكد على القيمة الأخلاقية للتسامح السياسي، وبناء على ذلك فقد آمن بأهمية وجود الأسباب الأخلاقية التي أكدنا عليها من ذي قبل؛ ذلك لأنها تضفي للتسامح السياسي قيمة جوهرية (٩٨). وقريب من هذا الرأي ما نجده عند" بيتر بالنيت*" Peter Balint الذي يرى أن جميع الدراسات التي أجريت عن التسامح السياسي ومعناه على أنه يحمل معنى التحمل تتطلب منا أن ننظر إلى الأسباب التي تدعو إلى عدم استخدام القوة من منظور أخلاقي (٩٩). بناء على ذلك، تراءى له أننا عندما ننظر إلى فعل معين من أفعال التسامح السياسي وليس إلى شيء آخر، لابد أن يكون الاعتراض الأول اعتراضًا أخلاقيًا، وأن تكون الأسباب

الداعية إلى وقف أو منع استخدام القوة من التدخل بشكل سلبي لابد وأن تكون أسبابًا أخلاقية في المقام الأول (١٠٠).

(و)- حجة الضرورة الحياتية.

يرى أنصار هذه الحجة- نظرًا للقيمة الجوهرية التي يحظى بها التسامح السياسي- أن التسامح السياسي يعد ضرورة حياتية لابد منها، ولاسيما في حالة وجود مجموعات مختلفة لها معتقدات متصارعة ومتناحرة سواء أكانت أخلاقية أو سياسية أو دينية، حيث تعتقد مجموعة ما أنه لا بديل للعيش سويًا مع بقية المجموعات الأخرى، بدون الصراع المسلح الذي يفرض بموجبه الصراع المستمر بينها وبين المجموعات الأخرى.

هذا يعني، أن أنصار هذه الحجة يرون أن هناك خلافًا فيما بين المجموعات المختلفة لدرجة أن مجموعة ما ترى أن معتقداتها – أيا كانت- وأسلوبها ومنهجها الحياتي هو الصحيح، بينما ترى أن المعتقدات والأساليب والمناهج الحياتية الخاصة بالمجموعات الأخرى غير مقبولة. ولم تقتصر الحال على ذلك، حيث يرى أعضاء مجموعة ما، أن أعضاء المجموعات الأخرى في حاجة إلى التوجيه والإرشاد حتى يصلوا إلى طريق الحق، وربما يرى أفراد مجموعة ما، أن المجموعات الأخرى متمثلة في كبارها وقادتها يبعدون الشباب وربما السيدات عن التنوير والتحرر. وقد يصل الخلاف بين المجموعات لدرجة أن كل مجموعة منها تحاول القضاء على المجموعة الأخرى. وبالتالي، نجد أنفسنا بحاجة ماسة إلى التسامح السياسي مع الآخرين ومع مناهجهم التي يتبعونها في الحياة، ونجد أن التسامح السياسي يكون مطلوبًا لمن لا يتسامحون.

وهنا في مثل هذه الظروف يصبح التسامح السياسي ضرورة حياتية من أجل إنهاء الصراع القائم بين المجموعات فيما بينها (١٠١). كما يصبح ضرورة حياتية أكثر من كونه ممارسة أو تطبيقًا داخل الدول التي تدعم العدالة وتحافظ على حقوق المواطنين، أو بمعنى أدق الدول التي تؤمن بالتعددية الليبرالية (١٠٢).

وحرصًا من أنصار هذه الحجة على التأكيد على كون التسامح السياسي ضرورة حياتية، فقد ذهبوا إلى القول بأننا عندما ننظر إلى التسامح السياسي على أنه ضرورة حياتية فسوف نفسح المجال لإعادة طرح جميع القضايا المتعلقة بحقوق المواطنين ونضمن حمايتها، وسوف نهتم بضرورة تصحيح ديناميات الظلم والاضطهاد والاستبعاد من المواطنة الديمقراطية، وسوف يتم البحث عن حلول مرضية لقبول آراء وممارسات الأقليات التي تعتبر آراءً وممارسات مرفوضة من وجهة نظر الأغلبية. ولعل ما يؤكد على ما يزعمه أنصار هذه الحجة هو أننا لو نظرنا إلى " إريس ماريون يونغ* Iris "MarionYoung" لوجدناه من أشد المناصرين لسياسة الاختلاف؛ حيث يقر بضرورة منح الأقليات حقوقًا خاصة بما في ذلك الحق في الاعتراض (١٠٣).

(ز)- حجة السلام.

يرى أنصار هذه الحجة أن التسامح السياسي يتضمن مبدأ أخلاقيا أصيلا يتمثل في حب السلام، وحب قيمة التنوع، واحترام اختيارات الآخرين، والتقليل من التمييز غير المرغوب بين البشر، والتأكيد على ما يتمسك به كل

من المتسامح والمتسامح معه بشكل مشترك أو اعتبار السلام أكثر أهمية من الاختلافات الموجودة بين البشر بصفة عامة (١٠٤).

غير أن أنصار هذه الحجة يرون أن تحقيق السلام لا يتحقق على أكمل وجه ممكن إلا من خلال ما يطلق عليه" السماح، أو الإذن" Permission، الذي يعني أن السلطة تعطي تصريحًا وإذنًا للأقلية بالعيش وفقا لمعتقداتهم شريطة أن تقبل الأقلية الوضع السلطوي للسلطة الحاكمة أو الأغلبية (١٠٥). وتأكيدًا لصدق حديثهم وجدناهم ينظرون إلى السماح أو الإذن على أنه شكل من أشكال التسامح السياسي الأقل تكلفة، وأنه لا يضر بالسلام المدني أو النظام (١٠٦). كما أنه يتحدد من جانب السلطة الحاكمة، وعلى أسس أخلاقية؛ نظرًا لأنه من الخطأ الأخلاقي أن يتم إجبار الناس على اتباع معتقدات معينة أو ممارسات خاصة بعينها (١٠٧). من ثم، يلعب السماح أو الإذن أو التصريح دورًا مهمًا في تحقيق السلام، فها هو " فورست" يرى أن التصور الخاص بالسماح أو الإذن أو التصريح يعد واحدًا من التصورات التي نجدها في العديد من الوثائق التاريخية التي توضح سياسية التسامح السياسي. كما يريد أن يؤكد على أن أحد الأطراف يسمح للطرف الآخر(الأقلية) بأمور معينة شريطة أن يحدد الطرف الأول هذه الأمور (١٠٨).

ومهما يكن من أمر، فإن من أبرز ممثلي هذه الحجة، على سبيل المثال لا الحصر، هو "جونز" الذي يؤكد لنا على أن من الأسباب القوية التي جعلته يؤيد التسامح السياسي هو حبه للسلام، وكذلك الفوائد الأخرى التي تأتي من جراء تحقيق السلام. وتأكيدًا على صدق حديثه وجدناه يقول لنا: إننا لو نظرنا

إلى وضع التسامح السياسي من قبل ولا سيما من الناحية التاريخية، لوجدنا أن عدم التسامح السياسي كان سببًا رئيسًا في العديد من حالات الموت والمعاناة. لذا تراءى له أن اتباع الدولة لسياسة التسامح السياسي هو الطريقة الوحيدة لتحقيق السلام وجني ثماره في بعض الأحايين (١٠٩).

(ح)- حجة التعايش.

ترتبط هذه الحجة بالحجة السابقة؛ ذلك لأن أنصار هذه الحجة يرون أن السلام، والتعايش ينتجان عن ممارستنا للتسامح السياسي، والحرص على تحقيقه، كما أنهما من أفضل الوسائل لحل الصراعات والنزاعات (١١٠). كما أن التعايش يتشابه مع مفهوم السماح، أو الإذن أو التصريح الذي يعتمد عليه السلا م اعتمادًا كليًا، غير أن التعايش يختلف عن السماح في أن التعايش لا يعني سيطرة أو تحكم الأغلبية على الأقلية مثلما يحدث في السماح أو الإذن أو التصريح (١١١)، وإنما يعني كيف تتعايش مجموعة ما مع مجموعة أخرى مع الوضع في الاعتبار أنها تتساوى معها في القوة (١١٢).

وتأكيدًا على صدق هذا الحديث نجد" جلين نيووي*" Glen Newey يرى أنه من الممكن أن يشار إلى التسامح السياسي- في بعض الأحايين- على أنه يستخدم للدلالة على الإذن أو التسامح من أجل تحقيق التعايش السلمي أو تحقيق المساواة المدنية (١١٣). وقريب من هذا الرأي ما نجده عند" بالنيت" الذي يؤكد على أن التسامح السياسي يعد دعوة للتعايش والتقارب فيما بين البشر (١١٤)، ودعوة لإنهاء كل من المواقف التي يكثر فيها النزاع والصراع. والجدير الذكر أن " بالنيت" لم يتوقف عند هذا الحد، إذ وجدناه يؤكد على أن التعايش

الناجح هو الذي يحدث بين الناس من خلفيات أخلاقية وثقافية وعرقية مختلفة، وينبغي أن يحقق الحرية الفردية ويحافظ عليها، مع الوضع في الاعتبار أن الحرية الفردية التي يقصدها هنا تتمثل في حرية الأفراد في فعل الأشياء التي لا تضر ، وأن يفعلوا الأشياء التي يريدونها، والتي يرغب الآخرون في التدخل فيها بشكل سلبي (١١٥).

(ط)- حجة الاحترام.

يؤكد أنصار هذه الحجة على أهمية الاحترام؛ ظنًا منهم في أن الاحترام يسهم في وضع حدود التسامح السياسي، ويحدد مكانته (١١٦). كما يتميز الاحترام بكونه مفهومًا أوسع نطاقا من الاحترام المتبادل بين البشر؛ ذلك لأن أنصار هذه الحجة يعتقدون في أن الاحترام سوف يجعل الشخص المتسامح لا يدرك احترام أفراد الثقافات الأخرى أو الديانات الأخرى على أنهم متساوون من الناحية الأخلاقية والسياسية فحسب، بل سوف يجعله يدرك أيضا أن هناك جانبًا أخلاقيًا يلزمه بضرورة احترام الآخرين (١١٧).

من ثم، يعد الاحترام من المفاهيم التي تجعل الأطراف المتسامحة، أيا كانت، تحترم بعضها البعض بشكل تبادلي. وكذا الأساس الأخلاقي الذي يجعل البشر ينظرون إلى أنفسهم والآخرين على أنهم مواطنون من مواطني الدولة التي يتمتع فيها جميع المواطنين بحقوق متساوية سواء كانوا أقلية أو أغلبية. كما يعد الاحترام الأساس الذي يجعل جميع أفراد المجتمع يتمتعون بحقوق سياسية متساوية (١١٨).

وعلى الرغم من إقرار أنصار هذه الحجة بأن الاحترام الذي ندين به للأشخاص الذين لا نتفق مع آرائهم أو قيمهم يمثل الأساس الأخلاقي للتسامح السياسي، إلا أنهم ذهبوا إلى القول بأن مثل هذا الاحترام لا يمكن أن يتشابه مع التسامح السياسي (١١٩).

والجدير بالذكر أن أنصار هذه الحجة لم يتوقفوا عند حد الاحترام فحسب، بل رأوا أنه لابد من الاعتماد على مفهوم أعم وأشمل يتضمن الاحترام، ألا وهو" التوقير" Esteem، لذا اهتموا بهذا المفهوم بالإضافة إلى الاحترام؛ ذلك لأنهم أكدوا على أن التوقير المتبادل بين المواطنين سوف يفوق الاحترام. وعلى هذا النحو، تراءى لهم أننا عندما نقول، مثلا: إن هذا الشخص متسامح، فإننا لا نعني أن هذا الشخص المتسامح يحترم أشكال الثقافات الأخرى للآخرين أو لمعتقداتهم أو لدياناتهم بوصفهم أشخاصًا متسامحين أخلاقًيا وسياسًيا، بل نعني أن هذا الشخص المتسامح يحمل لهؤلاء البشر توقيرًا أخلاقًيا (١٢٠).

وبالطبع، فإن هذا لا يقلل من قيمة الاحترام ومكانته؛ إذ أن الاحترام يعد أساس العدالة في الدول الديمقراطية الليبرالية. وها هي" إيمانو بلاسيفا" تؤكد على صدق هذا الحديث، حيث ترى أن الاحترام قد ألزم الجميع بذكر المبررات التي تجعل المبادئ أو القوانين تضع قيودًا على سلوك أي شخص. كما ساهم الاحترام في جعل التصالح مع آراء الأقليات الديمقراطية المنشقة يستلزم تعزيز الاستراتجيات التي تبرر القرارات الديمقراطية، وذلك من خلال دعم وتعزيز حقوق المواطنين في المشاركة السياسية (١٢١).

ومن أبرز ممثلي هذه الحجة هو" فورست" الذي ينظر إلى الاحترام على أنه مطلب ملح ومهم للتسامح السياسي؛ ذلك لأنه يستلزم منا الاعتراف بحق الآخرين في التعبير عن معتقداتهم وممارساتهم التي نختلف معها (١٢٢). كما يستلزم منا الإقرار بأننا متساوون جميعا في المجال السياسي، وينبغي علينا احترام الآخرين أخلاقيًا والاعتراف بهم كمواطنين متساوين وقادرين على استيعاب حدود التسامح السياسي (١٢٣). وقريب من هذا الرأي ما نجده عند" كولن مكليود*"Colin Macleod الذي يؤكد على أهمية الاحترام؛ نظرًا لاعتماد التسامح السياسي عليه بشكل كبير للغاية، والذي أخبرنا بأن الاحترام هو المبدأ الذي بموجبه يرى كل شخص الشخص الآخر على أنه حر وله حقوق متساوية (١٢٤). من ثم، يلعب الاحترام دورًا مهمًا عند" مكليود" –كما أسلفنا من ذي قبل– ؛ حيث وجدناه يصر على أن الممارسات، أو على الأحرى التعبير عن المعتقدات، التي تظهر احتقار الحكام من المواطنين أو الممارسات التي تحط من شأن وكرامة الآخرين، وذلك من خلال النظر إليها على أنها أقل مستوى أو أنها لا ترتقي إلى المستوى المطلوب الذي يستدعي الاحترام، لا تحظى باحترام التسامح السياسي بأية حال من الأحوال (١٢٥).

كما يعد "جونز" من أبرز القائلين بهذه الحجة، حيث نراه يؤكد على أهمية الاحترام، كما يرى أن احترام الأشخاص لكونهم بشرًا يعد سببًا رئيسًا من أهم الأسباب التي دفعته إلى الاهتمام بالتسامح السياسي. والاحترام الذي يقصده هنا يتمثل في أن ننظر إلى الإنسان– أي إنسان– على أنه قادر على التفكير

واتخاذ القرارات والأحكام الخاصة به، وكذلك الخاصة بغيره، وأن يكون قادرًا على التأمل، وان يكون كائنًا له رغباته ومشاعره الفردية (١٢٦).

٢- الموقف المعارض للتسامح السياسي.

يختلف هذا الاتجاه عن الاتجاه سالف الذكر اختلافًا عظيمًا، حيث يستند أنصاره إلى حجج مغايرة تمامًا للحجج التي سبق أن نوهنا عنها من ذي قبل، كما أنه يجد رواجًا كبيرًا عند المناهضين للتسامح السياسي، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على ميل بعض البشر إلى عدم قبول التسامح السياسي. هذا لا يعني أن الجميع قد رفض التسامح السياسي، حيث إن هناك ميلًا إلى قبوله لدى الكثير من البشر كما أسلفنا من ذي قبل، ومهما يكن من أمر، فإن من أبرز الحجج التي يستند إليها أنصار هذا الاتجاه المعارض للتسامح السياسي هي على ما يلي:

(أ)- حجة صعوبة تحقيق الديمقراطية.

يرى أنصار هذه الحجة أن تحقيق الديمقراطية داخل المجتمع يمثل أهمية كبرى بلا أدنى شك؛ إذ ينتج عنها وجود مجتمع متسامح، وكذا مجتمع قادر على التعبير عن آرائه بكل أريحية. وعلى الرغم من ذلك يرى أنصار هذه الحجة أن مثل هذا النوع من التسامح داخل المجتمع ليس سهل القبول؛ لكونه تسامحًا خطيرًا ومخيفًا على حد وصفهم. كما ذهبوا إلى القول بأنه ليس من السهل قبول هذا النوع من التسامح الذي يرتكز على الديمقراطية، أو حتى تحقيقه في سلوكيات الفرد نفسه، فما بالك بالمجتمع ككل (١٢٧).

وتأكيدا على صدق هذا الحديث نرى أننا لو نظرنا إلى" بالنيت"، لوجدناه يؤكد على ما أكدناه من ذي قبل؛ إذ يرى أن هناك عددًا لا بأس به من الفلاسفة والمفكرين يؤكد على صعوبة تطبيق التسامح في الدول الديمقراطية الليبرالية المعاصرة، مرجعين ذلك لسببين لا ثالث لهما، حيث يتمثل السبب الأول في اعتقادهم في أن الدولة الديمقراطية الليبرالية المعاصرة بوصفها دولة محايدة لم تعد تمتلك القيم التي قد تعترض عليها، كما لا تستطيع أن تستخدم سلطتها في منعها. أما السبب الثاني فيتمثل في أنها إذا كانت تمتلك تلك القيم، فإنها لن تكون من الدول التي تفعل ذلك سيكولوجي (١٢٨).

ولعل من أبرز هؤلاء الفلاسفة والمفكرين الذين حدثنا عنهم " بالنيت" هو" وليامز" الذي أكد على صعوبة التسامح السياسي؛ نظرًا لصعوبة تحقيق الديمقراطية، حيث أخبرنا بأن التسامح السياسي الشائع يتحدد بفعل سلوكيات المجموعة الأكثر قوة، كما يخضع التسامح السياسي للقوانين التي تتبعها هذه المجموعة (١٢٩). وبالتالي، يحدث– كما أكد لنا" جونز"– ما يسمى بالتسامح الديمقراطي غير الُمرضي، وهو التسامح الذي يـُمكن الأغلبية من ممارسة السلطة على الأقليات. وبناء على ذلك، تتسامح الأغلبية مع الأقليات من خلال السماح لها بالتصرف بطرق لا تحبها الأغلبية. أما بالنسبة للأقليات التي لا تملك السلطة، والتي تتميز بالضعف بسبب فقدانها لعوامل السيطرة فإنها لا تستطيع أن تتبادل هذا التسامح مع الأغلبية (١٣٠).

كما نجد" جونز" يؤكد على أن الحكومات التي وصلت إلى الحكم بطريقة الانتخاب، والتي تتولى السلطة في الدول الديمقراطية الحديثة لا يمكنها

أن تمارس التسامح السياسي؛ ذلك لأن" جونز" يرى أن الحكومات التي وصلت إلى الحكم بطريقة الانتخاب لا يمكنها منح المواطنين الذين تحكمهم التسامح السياسي كتسامح، مثلما تفعل الحكومات التي تتمتع بسلطة مطلقة، والتي لا يتم انتخابها والتي تقرر منح التسامح السياسي مع الرعايا المنشقين عنها. وقد أرجع" جونز" ذلك إلى اعتقاده بأن الضوابط التي تحكم الحكومات التي وصلت إلى الحكم بطريقة الانتخاب محدودة، وليس لديها فرصة مناسبة للعمل بعيدًا عن قبضة الشعب الذي انتخبها، وبالتالي فلا تستطيع أن تحقق التسامح السياسي القائم على الديمقراطية بين المواطنين (١٣١).

(ب)- حجة استحالة وجود فضيلة أخلاقية في الحقيقة .

يؤكد أنصار هذه الحجة على إمكانية كون التسامح السياسي – في أيامنا تلك- فضيلة أخلاقية سامية فيما بيننا، غير أنهم يرون أنه لا توجد فضيلة في الحقيقة، خصوصًا وأنهم وجدوا أن المحاولات التي تم القيام بها من أجل تبرير التعامل مع التسامح السياسي على أنه فضيلة قد أدت إلى مشكلات لا حصر لها، لعل من أبرز هذه المشكلات ما يمكن أن نطلق عليه" مفارقة التسامح"، تلك المشكلة التي تعد من أهم المشكلات التي تمت مناقشتها كثيرًا في الفلسفة الأخلاقية والنظرية السياسية (١٣٢). كما يرون أن اتصاف التسامح السياسي بكونه فضيلة، سوف يجعل التسامح السياسي يتصف بالتعقيد وتعترضه بعض الصعوبات كما نوهنا من ذي قبل، وتأكيدًا لصدق حديثهم وجدناهم يزعمون بأنه حتى لو تم النظر إلى التسامح السياسي على أنه فضيلة من قبل

البعض، فلا يوجد بيان عن التسامح كفضيلة يمكن أن يغفل الاعتراض على بعض السلوكيات أو الممارسات التي يتم التسامح معها (١٣٣).

والجدير بالذكر أن أنصار هذه الحجة لم يتوقفوا عند هذا الحد، بل ذهبوا إلى القول بأن الذين كانوا يتشدقون بكون التسامح السياسي فضيلة أخلاقية قد تجاهلوا- سواء عن قصد أو عن غير قصد- شخصية الشخص المتسامح، خصوصًا وأن الشخصية تمثل أهمية عظمى عند تناول التسامح السياسي (١٣٤)؛ ذلك لأن الشخصية تتألف من مجموعة من الميول والاستعدادات، وأنه ليست كل الميول والاستعدادات هي ميول واستعدادات للشخصية التي تتسامح مع الآخرين. هذا يعني، أن أنصار هذه الحجة يريدون القول بأن الشخص قد يتسامح مع الآخرين، ولكن ليس على ميوله واستعداده الشخصي (١٣٥).

ومن أبرز ممثلي هذه الحجة هو" باري بارنز*" Barry Barnes

الذي أخبرنا بأن العديد من العلماء والفلاسفة قد أوضحوا أن التسامح السياسي هو فضيلة عالمية وضرورية، وعلى الرغم من ذلك يتعرض التسامح السياسي لكثير من المشكلات حتى في سياق بيئة ثقافية واحدة. ذلك الأمر الذي دفعه إلى القول بأن التسامح السياسي إن تحقق، يمكن أن يصبح فضيلة ثانوية فحسب، ويمكن وصفه كذلك من خلال التفاعلات التي تحدث فيما بين أفراد المجتمع وأفراد المجتمعات والثقافات الأخرى (١٣٦). ونجد" هورتون" يخبرنا بحقيقة مهمة مؤداها: إنه ليس كل من يمتنع عن منع شيء من الحدوث أو منع سلوك معين، رغم قدرته على فعل ذلك يمكن أن يعد متسامحًا. هذا يعني، أن

أمثال هؤلاء البشر يعترضون على التصرف بشكل غير متسامح، كما لا يظهرون قيمة التسامح كفضيلة أخلاقية (١٣٧).

كما نجد" هاريل" الذي سبق وأن عد التسامح السياسي فضيلة رئيسة كما أسلفنا، يعود ثانية ويؤكد على أن هناك بعض المعوقات التي تعوق التسامح السياسي، لدرجة أنها تجعلنا ننظر إلى التسامح السياسي على أنه لا يمثل أية قيمة أو أية فضيلة. وتأكيدًا لصدق حديثه وجدناه يخبرنا بأن الأقليات الدينية والعرقية التي تحمل آراء غير تسامحية وممارسات لا تتفق مع التسامح تطالب بتطبيق مبدأ اللاتسامح في ممارساتهم (١٣٨).

(ج)- حجة الانفصام الأخلاقي.

يرى أنصار هذه الحجة أن التسامح السياسي يستوجب ما يمكن أن نطلق عليه" الانفصام الأخلاقي للشخص المتسامح، كما يستلزم منا أن نعطي قيمة لما لا نتفق معه، وأن نعطي قيمة أقل لما نرغب في عمله، وعلى هذا النحو يتسبب التسامح السياسي في جعل حياتنا مليئة بالآلام والمعاناة، لدرجة أننا لا نجد سبيلًا للخروج من هذا المأزق الذي وقعنا فيه بسبب شروعنا في التسامح السياسي مع شيء لا نوافق عليه ولا نرغبه، نظرًا لصعوبة قبولنا له (١٣٩).

وبالتالي فقد رأى أنصار تلك الحجة أن تسامحنا مع الآخرين سوف يؤلمنا، علاوة على ذلك، فإنه كلما زادت درجة عدم موافقتنا، كلما زاد انفصامنا الأخلاقي. ولا غرو في أننا نحن البشر واقعون تحت ضغط واستسلام وذلك لعدم التسامح، كما أننا نظهر بشكل قد يبدو للآخرين على أننا متعارضون مع ظاهرة

التسامح السياسي، على الرغم من إقرارنا بالتسامح السياسي من ذي قبل (١٤٠).

على هذا النحو أكد أنصار هذه الحجة على أن التسامح السياسي يتسبب في حدوث انفصام أخلاقي للشخص المتسامح، أي أن الشخص المتسامح يشعر بالتذمر وعدم الرضا رغم إقراره بالتسامح السياسي. وتأكيدًا لذلك فإننا نرى أنه لو نظرنا بدقة إلى" إيديفين" الذي سبق وأن قلنا عنه من أشد المؤيدين للتسامح السياسي من ذي قبل، لوجدناه قد عدل عن وجهة نظره سابقة الذكر، حيث يرى أن التسامح السياسي يتسبب في حدوث انفصام أخلاقي للشخص أو لأي كيان متسامح. ويتجلى ذلك من خلال المثال التوضيحي الذي ضربه لنا، حيث يرى أن الحكومات الديمقراطية قد تتسامح مع الانتهاكات التي تحدث لحقوق الإنسان، إلا أنها عندما تقوم بهذه المهمة تشعر بالألم وعدم الاستقرار الداخلي بسبب الضرر الذي وقع على الإنسان بسبب الانتهاكات التي وقعت عليه وعلى غيره من البشر (١٤١).

(د)- حجة عدم الالتزام.

يؤكد أنصار هذه الحجة على أنهم ليسوا ملزمين بتقييد أنفسهم بدافع التسامح السياسي وإغفال أشياء لا يمكن التغاضي عنها، وتأكيدًا على صدق حديثهم هذا وجدناهم يضربون مثالًا قد ساقه" سكانون" من ذي قبل، الذي ينص على: أنه لو افترضنا جدلًا بأننا قد تأثرنا بدافع التحامل الجنسي أو العرقي، فإن العلاج لن يكون هو مجرد التسامح السياسي هنا مع من نكره، وإنما العلاج

الأمثل هو التوقف عن كراهية البشر لمجرد أنهم يبدون مختلفين أو لأنهم من خلفية مختلفة (١٤٢).

ولعل من أبرز ممثلي هذه الحجة هو" إيديفين" الذي سبق وأن قلنا عنه من أشد المؤيدين للتسامح السياسي من ذي قبل، والذي عدل عن وجهة نظره سابقة الذكر، حيث يرى أننا غير ملتزمين بالتسامح السياسي؛ لأنه يرى أن التسامح أمر خياري يرجع إلى رغبات البشر فيما بينهم. وتأكيدًا على ذلك وجدناه يرى أن التزام الشخص بالتسامح السياسي قد يرجع إلى تعاطفه مع الآخرين، أو حماسته في أحايين كثيرة (١٤٣).

(هـ)- حجة الفتنة Sedition.

يرى أنصار هذه الحجة أنه من المحتمل أن يصبح التسامح السياسي مشكلة سياسية عويصة ولاسيما عندما ينشأ نزاع بين الأطراف التي فشلت في تحقيق التسامح السياسي فيما بينها. وفي هذه الحالة تتدخل الدولة المحايدة لفض ذلك النزاع، وذلك من خلال استخدامها للوسائل السياسية التي قد تدعوها لاستخدام القوة لفض ذلك النزاع، وعلى هذا النحو يصبح التسامح السياسي سببًا مباشرًا في حدوث الفتنة (١٤٤).

ويعد" نيووي" من أبرز ممثلي هذه الحجة؛ حيث يرى أن الفلسفة الليبرالية الحديثة خلقت الكثير من الخلافات، لدرجة أنها أصبحت أمرًا شائعًا. من ثم، حاول بعض الليبراليين المعاصرين تحويل هذه الخلافات إلى ميزة، وذلك من

خلال البحث عن أسس التسامح السياسي، والعمل على ترسيخه (١٤٥). الأمر الذي جعل" نيووي" يهتم بفحص ونقد كل من يدافع عن التسامح السياسي، ناهيك عن ذلك، وجدناه يهتم بنقد الاستراتيجيات الأخرى التي تدافع عن التسامح السياسي، وخصوصًا المحاولات الليبرالية الحديثة، كتلك المحاولات التي قدمها" رولز"، وذلك بغرض تأسيس التسامح السياسي وترسيخه (١٤٦).

(و)- حجة المصلحة الذاتية Self Interested.

يؤكد أنصار هذه الحجة على أن التسامح السياسي قد يحدث من أجل تحقيق المصلحة الذاتية، بمعنى أنني كشخص- مثلًا- قد أتسامح مع السلوكيات السيئة التي يتبعها مديري معي رغبة مني في كسب ثقته، أو التقرب منه أو الحصول على ترقية معينة. وبالمثل، فإن الدول قد تتسامح مع الانتهاكات التي تؤثر سلًبا على حقوق الإنسان؛ ذلك لأنها ترغب في أن تحافظ على نظام الحكم كحليف يمكن الاستناد إليه عند معارضة أحد الخصوم. وعلى هذا النحو يصبح التسامح السياسي وسيلة لتحقيق المصلحة الذاتية(١٤٧)؛ ذلك لأننا لا نتوقع من هذه الدول وحكوماتها أن تفعل أكثر مما يحقق لها مصالحها ومنافعها فحسب (١٤٨).

ومن أبرز ممثلي هذه الحجة " جونز" الذي يرى أن التسامح السياسي موقف واحد ومترابط وقد تكون الأسباب التي يرتكز عليها البشر في التسامح السياسي ضعيفة وغير مقنعة، وضرب لنا مثالًا على ذلك، حيث رأى أننا قد نتسامح مع سلوك سيئ يقوم به أطفال الجيران لمجرد أننا نريد أن نحافظ على صداقة جيراننا. وقد نتسامح أيضا مع السلوك السيئ لرئيسنا في العمل؛ نظرًا

لأن ترقيتنا تعتمد في الأساس على التقرير الذي سوف يقدمه. وبالمثل، فإن الحكومة قد تتسامح مع السلوك السيئ الذي تتبعه دولة أخرى بشأن حقوق الإنسان نظرًا لأنها تسعى للمحافظة على تلك الدولة كحليف لها. بالتالي، تراءى لـ" جونز" أن أسباب التسامح السياسي التي شغلت فكر الكثير من الفلاسفة كانت أسبابًا أخرى غير التي تتطرق إليها الآن، ولعل من أبرز هذه الأسباب المهمة من وجهة نظره تلك الأسباب الأخلاقية والأكثر عمومية (١٤٩).

وعلى أية حال، فقد عرضنا على مدار الصفحات السابقة ما الذي نقصده بالتسامح السياسي، وبيان علاقة التسامح السياسي ببعض المفاهيم الأخرى، ثم توقفنا طويلًا عند الموقف الذي اتخذه فلاسفة السياسية المعاصرون من التسامح السياسي. وتوصلنا إلى حقيقة مهمة مؤداها: أن هناك اتفاقًا لدى أغلب فلاسفة السياسية المعاصرين بشأن مشروعية التسامح السياسي، وكونه أمرًا مشروعًا، لذا اجتهدوا في البحث عن عدد من الحجج التي تؤيد موقفهم المؤيد لمشروعية التسامح السياسي. وعلى الرغم من ذلك، فقد قوبل التسامح السياسي بالرفض من بعض فلاسفة السياسية المعاصرين، لذا اجتهدوا في البحث عن عدد من الحجج التي تؤيد موقفهم الرافض لمشروعية التسامح السياسي. الأمر الذي يجعلنا أمام اتجاهين متصارعين يستند كل منهما إلى عدد من الحجج التي تؤيد موقفه، ليس هذا فحسب، حيث وصل الأمر إلى نظرة البعض منهم- وأخص بالذكر الاتجاه الرافض للتسامح السياسي- إلى التسامح السياسي على أنه سلوك محير؛ ذلك لأن التسامح السياسي- حسبما أخبرنا" سكانلون" يتطلب منا أن نتقبل البشر، وأن نتغاضى عن ممارساتهم، حتى ولو

كنا مختلفين معهم بشدة. ومن ثم، تراءى لـ" سكانلون" أن التسامح السياسي يتضمن سلوكًا وسطًا بين القبول المطلق والمعارضة المطلقة (١٥٠). وقريب من هذا الرأي ما نجده عند" إيديفين" الذي أخبرنا بأن بعض فلاسفة السياسة المعاصرين قد نظروا إلى التسامح السياسي على أنه أمر غير مريح، أو على أنه أمر غير ثابت. ورغم ذلك وجدهم يصرون– في الوقت نفسه– على كونه أمرًا ضروريًا أو إلزاميًا من الناحية الأخلاقية (١٥١).

والجدير بالذكر، أن الاتجاه الرافض للتسامح السياسي لم يتوقف عند هذا الحد، حيث شرع الاتجاه المعارض في وصف التسامح السياسي بالغموض والمفارقة. فها هو" هورتون" يؤكد على أنه لا يوجد خط فاصل يمكن لنا أن نرسمه بين التسامح واللاتسامح. ناهيك عن ذلك، أننا نراه ينظر إلى التسامح السياسي على أنه لا يختلف عن أي مفهوم معقد آخر سواء في المجال الأخلاقي أو السياسي، ذلك الأمر الذي يدعو إلى المزيد من الحيرة، ويتسبب في حدوث ما يسمى بـ" مفارقة التسامح" Paradox (١٥٢). وقريب من هذا الرأي ما نجده عند" إيديفين" الذي يرى أن التسامح السياسي هو قبول ما لا نوافق عليه، وعلى هذا النحو ذهب إلى القول بأن التسامح السياسي يتصف بالتناقض والمفارقة (١٥٣).

كما نجد أن كلا من" إيمي جوتمان*" Amy Gutmann، و" دينيسس ثومبسون**" Dennis Thompson يؤكدان سويا على ضرورة رفض التسامح السياسي؛ حيث ذهبا إلى القول بأن التسامح السياسي لا يقدم لهما أساسًا يمكن للمواطنين أن يلجئوا إليه في حالة وجود خلافات أخلاقية (١٥٤).

غير أننا نجد الباحث يقر بمشروعية التسامح السياسي، لذا يوافق الباحث على ما قاله الاتجاه الأول وما اعتمد عليه من حجج تدعم موقفه سالف الذكر، وعلى الرغم من ذلك نجد أن الباحث يؤكد على مشروعية التسامح السياسي شريطة أن يكون للتسامح السياسي حدودا يتوقف عندها ولا يتعداها. ولعل ما جعل الباحث يقر بذلك الرأي هو اتفاقه مع ما قاله" هيلد" من قبل بأن هناك حالات يصعب التسامح فيها، وهي تلك الحالات التي ترتبط على نحو وثيق الصلة بالمعتقدات والقيم التي نعرف أنها زائفة أو حتى خطيرة من الناحية السياسية والأخلاقية....إلخ (١٥٥).

هذا يعني، أن الباحث يرى أن التسامح الخالص مع جميع الحالات، وعلى طول الخط، يعد ضربًا من ضروب الخيال؛ نظرًا لصعوبة تحقيق مثل هذا النوع من التسامح. كما يرى أن هناك حالات يستحيل التسامح معها، ويصبح التسامح مع هذه الحالات أمرًا صعبًا للغاية. لذا وجب علينا معرفة تلك الصعوبات التي تعترض طريقنا عند شروعنا في الإقرار بكون التسامح السياسي أمرًا مشروعًا،، الأمر الذي يدعونا إلى ضرورة الحديث عن الصعوبات التي تعترض طريق الفلاسفة المؤيدين للتسامح السياسي، وكيفية التغلب عليها؛ حتى يصير التسامح السياسي أمرًا مشروعًا كما يعتقد الباحث، وهذا هو ما نتناوله عبر الصفحات القادمة(١٥٦).

ثالثًا، الصعوبات التي تعترض طريق الفلاسفة المؤيدين للتسامح السياسي، وسبل التغلب عليها.

بداية نلاحظ أن هناك صعوبات لا حصر لها عند إقرارنا بمشروعية التسامح السياسي، ونظرًا لكثرة هذه الصعوبات التي تعرقل مشروعية التسامح السياسي، فسوف نركز على أهم هذه الصعوبات عبر الصفحات القادمة، ثم نحاول أن نتوصل إلى عدد من الحلول التي تنهي هذه الصعوبات من ناحية، وتجعل التسامح السياسي أمرًا مشروعًا من ناحية أخرى. ومهما يكن من أمر، فإن الصعوبة الأولى تتمثل في اشتمال التسامح السياسي على جانب الاعتراض، وجانب القبول معًا وفي الوقت ذاته. هذا يعني أن التسامح السياسي يتضمن الرغبة في القول من جانب الشخص، أي قبول المعتقدات والممارسات الخاصة بالآخرين، والتي يرى أنها قابلة للاعتراض بلا أدنى شك (١٥٧). الأمر الذي يترتب عليه الكثير من الحيرة والارتباك؛ إذ كيف يُطلب من الشخص– مثلًا– قبول معتقدات وممارسات الآخرين، خصوصًا وأنهم يعلمون أن بعض هذه المعتقدات والممارسات خطأ أو غير صحيحة (١٥٨).

هذا يعني أننا أمام صعوبة تتجلى في أن التسامح السياسي يتضمن قبول المعتقدات المتضاربة، والجدير بالذكر أن" بارنز" قد شعر بهذه الصعوبة، حيث يرى أنه إذا كان الشخص(X) يعتقد في أن أحد التصرفات المتعلقة بالشخص (Y) غير أخلاقية مثلا، فإنه بطبيعة الحال سوف يعارض مثل هذا التصرف المتعلق بالشخص(Y). ولكن طالما أن الشخص(X) متسامح، فإنه سوف يعتقد أنه من الخطأ الفادح الاعتراض على عمل معين قد يعتقد أنه غير

أخلاقي طالما أنه يقع ضمن حدود ما يمكن التسامح معه. وعلى هذا النحو تراءى لـ"بارنز" أن التسامح السياسي الذي يظهره أي شخص تجاه الآخر يتجلى في قبوله للمعتقدات التي تجعله يركز على قبول المواقف المتضاربة (١٥٩).

أما الصعوبة الثانية، فتتمثل في أن التسامح السياسي سوف ينتج عنه عمل سلبي يتمثل في امتناع الشخص عن التدخل في معتقدات أو سلوكيات شخص آخر أو مجموعة أخرى، وخصوصا عندما تكون هذه المعتقدات أو السلوكيات غير متوافقة مع رغباته. ورغم ذلك، فينبغي على هذا الشخص أن يتدخل؛ ذلك لأن قبوله معتقدًا أو سلوكًا غير متوافق معه بسبب عدم القدرة أو عدم وجود سلطة قادرة على المنع أو عدم الإمكانية العملية يعد إذعانًا وليس تسامحًا. وهذا يعني أن الشخص المتسامح ينبغي أن تكون لديه القدرة الفعلية على التدخل في معتقد أو سلوك الشخص المتسامح معه، ولكنه للأسف لن يتدخل، لأنه سوف يمتنع من تلقاء ذاته عن التدخل (١٦٠). ويعني أيضا، أنه كلما امتنع الشخص عن التدخل بالمعنى بالمعروف والمتداول، كلما قلل من حريته الشخصية (١٦١).

وتتمثل الصعوبة الثالثة في أنه في بعض الأحايين يعتقد البشر في أن الشخص العنصري هو الشخص الذي يعتقد في أن هناك أجناسًا أقل منه في المستوى ولا يستحقون الاحترام اللازم (١٦٢). أما الصعوبة الرابعة والأخيرة فتتمثل في أن التسامح السياسي يمكن أن يصبح لاتسامح وخصوصا مع المخالفين لنا في المعتقدات والممارسات (١٦٣).

وقد نتج عن هذه الصعوبات جدل عظيم بشأن قبول التسامح السياسي تارة، ورفضه تارة أخرى. ولم تقتصر الحال على ذلك، حيث انقسم الفلاسفة إلى اتجاهين تجاه التسامح السياسي: اتجاه مؤيد له، وآخر معارض له، كما أسلفنا من ذي قبل. وبالتالي، فقد استند كل اتجاه على ما يؤكد موقفه، حيث رأى الاتجاه الأول ضرورة قبول التسامح السياسي، ونظر إليه على أنه أمر مشروع، وراح يؤكد على ذلك، إذ رأى أن هناك أدلة كثيرة– خلاف الحجج التي ساقها من ذي قبل– تؤكد على قبول التسامح السياسي وجعله أمرًا مشروعًا، لعل من أبرزها: أولا، يرى الاتجاه ا لمؤيد للتسامح السياسي أن هناك متحفًا مخصصًا للتسامح في " لوس أنجيلوس"، كما أن هناك مركزًا للتسامح في " نيونورك". إضافة إلى ذلك، فإن هناك اهتمامًا كبيرًا بالتسامح في مجال التعليم وبرامج التدريب وقضايا الثقافات والاحتواء والتنوع داخل المجتمع الأمريكي المعاصر. ثانيًا، يرى الاتجاه المؤيد للتسامح السياسي أن الولايات المتحدة الأمريكية تهتم اهتمامًا كبيرًا بالتدريب على التنوع، لدرجة أنها نظرت إلى التنوع على أنه منهج تعليمي شائع الانتشار في أيامنا تلك في الجامعات والعديد من برامج تشغيل الشباب؛ وذلك من أجل تنمية روح التسامح والدعوة إلى التحلي بتلك الفضيلة المهمة (١٦٤). ورغم ذلك، نجد أن الاتجاه المعارض للتسامح السياسي يرى أننا لو نظرنا إلى النسق القيمي الذي نال اهتمامًا كبيرًا وشبه عالمي في الولايات المتحدة الأمريكية لسنوات عديدة، ينظر إلى الشخص– أي شخص– الطيب على أنه صادق ومخلص ومتعاون وودود ومهذب ومقتصد ومطيع ونظيف،....إلخ، ولا ينظر إليه على أنه متسامح. هذا يعد دليلًا دامغًا على

رفض الاتجاه المعارض للتسامح السياسي، وعدم النظر إليه على أنه أمر مشروع (١٦٥).

من ثم، ينبغي علينا التركيز على الوسائل التي نستطيع من خلالها التغلب على تلك الصعوبات ؛ وذلك من أجل ترسيخ فضيلة التسامح السياسي وتأسيسه على أسس تجعلنا ننظر إليه على أنه أمر مشروع بلا أدنى شك. بالتالي، فلو نظرنا إلى الصعوبة الأولى المتعلقة باشتمال التسامح السياسي على جانب الاعتراض والقبول معًا وفي نفس الوقت، فنجد أن هذه الصعوبة تضعنا أمام تساؤل صعب، بحاجة ماسة إلى إجابة، وهو كيف يمكن أن يكون من الصحيح أخلاقًيا أن نتسامح مع ما هو خطأ من الناحية الأخلاقية؟

إلا أننا ومن حسن الطالع، وجدنا" فورست" يجيب على هذا السؤال قائلًا: إنه من الواجب الأخلاقي بالنسبة للأشخاص أن يحترموا الاستقلالية الأخلاقية للآخرين، وكذلك الاستقلالية المعرفية الخاصة بهم، ولاسيما المعتقدات التي قد يختلفون معها أو ربما يجدونها خطأ من الناحية الأخلاقية، والتي لا تكفي كردود على التساؤلات الخاصة بجودة الحياة وكيفية تحقيق الأسلوب الأمثل فيها. والجدير الذكر أن" فورست" لم يتوقف عند هذا الحد، إذ يرى أنه من الصحيح بل ومن الواجب الأخلاقي كذلك أن نتسامح مع من نجد أنه غير قابل للاتفاق عليه أخلاقًيا، وأنه خطأ من الناحية العقلية. هذا يعني، أنه عندما نجد بعض المعتقدات والممارسات غير الصحيحة، فلا مانع من قبولها أو النظر إليها على أنها معتقدات وممارسات أخلاقية حسبما أشار إلينا" فورست"، وعلى هذا النحو تزول الصعوبة الأولى، التي سبق وأن نوهنا عنها من ذي قبل (١٦٦).

هذا يعني أن" فورست" يرى أن التسامح السياسي يتطلب عنصر القبول الإيجابي لبعض المعتقدات والممارسات– بجانب عنصر الاعتراض على تلك المعتقدات والممارسات– الذي لا يلغي حكمنا السلبي على تلك المعتقدات والممارسات، غير أنه يقدم أسبابًا إيجابية تضع عنصر الاعتراض،في سياقه المناسب. وعلى هذا النحو نقول، على سبيل المثال لا الحصر، أن مثل هذه المعتقدات أو الممارسات غير الصحيحة، ولكنها ليست خطأ بالشكل الذي لا يمكن التسامح معه (١٦٧). بالتالي، فلا غرابة عندما نقول أن التسامح السياسي هو نوع من أنواع القبول للمعتقدات والممارسات والالتزامات التي نعتقد في أنها قابلة للاعتراض ولا تتناسب معنا (١٦٨). كما أنه من الضروري والمهم للتسامح السياسي أن يتم الحكم على المعتقدات أو الممارسات المتسامح معها على أنها غير صحيحة أو سيئة؛ ذلك لأنه في ظل غياب مكون الاعتراض لا وجود للتسامح السياسي، وإن وجد فسوف يتحول ، على الفور، إلى لامبالاة (١٦٩).

ولعل ما يؤكد صدق هذا الحديث هو تأكيد" بالنيت" الذي يرى أننا عندما نتحدث عن التسامح السياسي لا يمكن أن نغفل أبدأ ضرورة وجود عنصر الاعتراض. وحرصًا منه على ضرورة وجود عنصر الاعتراض فقد وجدناه يؤكد على أنه في حالة غياب عنصر الاعتراض، فإننا لن نتحدث عن التسامح السياسي، وإنما نتحدث عن اللامبالاة أو الاحترام فحسب (١٧٠).

أما بالنسبة للصعوبة الثانية، والمتمثلة في امتناع الشخص عن التدخل في معتقدات وممارسات الآخرين، رغم ضرورة تدخله، الأمر الذي ينتج عنه تقليص حريته، فنلاحظ أن هذه الصعوبة يمكن أن تزول عندما نستعرض ماهية

الشخص المتسامح؛ ذلك لأن الشخص المتسامح هو الشخص الذي لا يوافق على معتقدات وممارسات معينة، غير أنه يمتنع عن التدخل أو يرفض الاعتراض عليها. وهو ذلك الشخص الذي يتمتع بالقدرة على التدخل والرفض لهذه المعتقدات والممارسات، ولكنه لا يفعل ذلك، كما لا يهتم بإصدار أحكام بشأن الآخرين؛ ذلك لأنه يعتقد في أنه عندما يصبح متسرعًا في الحكم على الآخرين، فإنه سوف يكون شخصًا غير متسامح. كما أنه الشخص الذي يرى نفسه أكثر تسامحًا، كلما ابتعد عن التسرع في الحكم على الآخرين (١٧١).

من ثم، فلا غرابة عندما يحدث التسامح السياسي كلما امتنع الشخص- أي شخص- عن منع حدث معين أو عن فرض رقابة على شخص آخر، شريطة أن يكون هذا الشخص كارهًا وغير موافق على الحدث أو الرقابة التي يفرضها على الشخص الآخر. كما يحدث التسامح السياسي إذا كان الشخص يمتلك القدرة على التدخل ، أما إذا لم يمتلك القدرة على ذلك ، فلا يتحقق التسامح السياسي على الإطلاق (١٧٢).

يُفهم من ذلك، أن هذه الصعوبة التي نتحدث عنها الآن، يمكن أن تزول تمامًا متى نظرنا إلى التسامح السياسي على أنه يستلزم شرطًا مهمًا، ألا وهو أن يكون الشخص المتسامح في وضع يسمح له بالتدخل المباشر، وتكون لديه القدرة الفعلية على التدخل. ولعل ما يؤكد صدق هذا الحديث هو المثال الذي ضربه لنا" بالنيت" ، الذي أخبرنا بأن السجناء يمكن أن ننظر إليهم على أنه أشخاص متسامحون إذا ما توافرت لديهم القدرة على الهروب من محبسهم، غير أنهم يمتنعون عن القيام بهذا. ولكن إذا لم تكن لديهم القدرة على الهروب، ولم تتوفر

لديهم الفرصة للهروب ويظلون متحملين للصعاب التي يواجهونها أثناء حبسهم، فلن يكونوا أشخاصًا متسامحين على الإطلاق (١٧٣).

ولقد استنتج" بالنيت" من المثال سالف الذكر أن التسامح السياسي يتطلب شرطين، هما: الفرصة والرغبة في القيام بالعمل. لذا تراءى له أن الشخص الذي لم يتدخل بشكل سلبي إما لأنه كسول أو لأنه منشغل جدًا، لا يمكن اعتباره شخصًا متسامحًا. ومن هنا، يتضح لـ" بالنيت" أن الحرية شرط رئيس من شروط تحقق التسامح، كما أن الحرية هي التي تجعل الشخص المتسامح يمتنع عن التدخل في معتقدات وممارسات الآخرين على الرغم من قدرته الفعلية على ذلك (١٧٤).

وبالنسبة للصعوبة الثالثة والمتمثلة في اعتقاد البشر في أن الشخص العنصري هو الشخص الذي يعتقد في أن هناك أجناسًا أقل منه في المستوى ولا يستحقون الاحترام اللازم. فنلاحظ أن" فورست" قد أشار إلى هذه الصعوبة، بل المفارقة العجيبة، ولكنه رأى على الرغم من أن الشخص العنصري ينظر إلى الآخرين على أنهم أقل منه في المستوى، إلا أنه من الممكن اعتبار الشخص العنصري شخصًا متسامحًا، وذا فضائل شريطة أن يتمكن الشخص العنصري من كبح رغبته المتمثلة في التمييز بين الأجناس الأخرى التي يعتقد أنها أقل منه في المستوى. ناهيك عن ذلك، فقد يكون الشخص العنصري أكثر تسامحًا كلما زادت دوافعه العرقية تجاه الآخرين، ومع ذلك لا يتصرف تبعا لدوافعه العرقية (١٧٥).

والجدير بالذكر أن" وليامز" قد أكد قبل" فورست" على مثل هذا الكلام، حيث رأى" وليامز" أن من شروط التسامح السياسي الحقيقي ألا تكره مجموعة(ص) مجموعة (ع)، بمعنى أنه من الواجب على المجموعات المتناحرة أن تتخلى عن حقدها وكراهيتها وتحاملها. وأنه من الواجب على هذه المجموعات أن تتخلى عن شيء ما، وهو رغبتهم في قمع معتقد المجموعة الأخرى والقضاء عليه. وتأكيدًا على ذلك، فقد رأى" وليامز" أنه لو التزمت مجموعة (ص) بهذه الشروط فسوف يظهر الصراع فيما بين المعتقدات التي تتمسك بها كل مجموعة ورغبتها في التسامح وتخليها عن بعض تلك المعتقدات بكل ما في الكلمة من معنى (١٧٦).

أما الصعوبة الرابعة والأخيرة والمتمثلة في إمكانية تحول التسامح السياسي إلى لاتسامح وخصوصًا مع المخالفين، فنلاحظ أن " فورست" يرى أننا لو قلنا بذلك فسوف نسيء استخدام مصطلح التسامح السياسي؛ ذلك لأنه يرى أننا لا يمكننا أن نطلق مصطلح" اللاتسامح" على أي شكل من أشكال النقد لهذه المعتقدات والممارسات التي لا تتفق معنا، ذلك لأننا لو قلنا بذلك فسوف نفقد مفهوم التسامح بشكل كلي (١٧٧).

بناء على ذلك، تراءى لـ" فورست" أن الشعار القائل: لا تسامح مع غير المتسامح، ليس أمرًا بسيطًا بل أمرًا في غاية الخطورة؛ ذلك لأن الشخص غير المتسامح هو الشخص الذي يتشبث بالرأي، ولا يهتم بآراء الآخرين، وأننا لو وافقنا على الشعار سالف الذكر فسوف نقضي على مفهوم التسامح تمامًا (١٧٨). هذا يعني، أن" فورست" يعتقد فيما يعتقد فيه الباحث، وهو أن التسامح

السياسي أمر مشروع، حيث يرى أن هناك العديد من السياقات التي يمكن أن نتحدث فيها عن شخص أو مؤسسة على أنها متسامحة: فالآباء يتسامحون مع بعض السلوكيات المعينة التي تصدر عن أطفالهم، والصديق يتسامح مع بعض السلوكيات التي تصدر عن أحد أصدقائه، والحاكم يتسامح مع أحد المنشقين، والكنيسة تتسامح مع الشذوذ الجنسي في بعض الأحايين، والدولة تتسامح مع الأقليات الدينية، والمجتمع يتسامح مع بعض الجرائم المعينة. وفي مثل هذه الحالات يمكن أن نطلق على المتسامح أنه يتمتع بفضيلة التسامح (١٧٩).

كما يعني أيضا أن للتسامح السياسي حدودًا قد رسمها جل فلاسفة السياسة المعاصرين، ويعتقد الباحث في صحتها إلى حد كبير؛ حيث يرون أن هناك أيضا ظواهر لا يمكن الاعتراض عليها، مثل: الاختلافات العرقية أو الميول الجنسية. كما يرون أن هناك ظواهر لا يمكن التسامح معها، مثل: أي عمل ينتج عنه عنف أو قسوة (١٨٠)، أو أي عمل ينتج عنه قتل الأبرياء (١٨١). علاوة على ذلك، فإنهم يرون أن التسامح السياسي يوجد متى وجدت أسباب قوية للاعتراض على معتقد أو ممارسة معينة تفوق قوة أسباب القبول (١٨٢).

ولعل من أبرز الفلاسفة الذين أكدوا على ضرورة وضع حدود للتسامح السياسي هي" جاليوتي"، حيث رأت أن هناك حالات كثيرة لا يمكن النظر إليها على أنه تمثل التسامح السياسي سواء من قريب أو من بعيد، ورأت أن الحالة الأولى يمكن أن تتضح على نحو جلي عندما يكون هناك تنسيق مسبق بين أطراف التسامح(أقصد المتسامح، والمتسامح معه). ونظرًا لوجود تنسيق مسبق

بين أطراف التسامح، فإن التسامح السياسي في هذه الحالة سوف يكون مستبعدًا تمامًا؛ ذلك لأنه في تلك الحالة سوف لا تتوافر لدى الشخص القوة اللازمة للتدخل في سلوكيات متفق عليها، وأنه سوف يرضخ ويذعن لتلك السلوكيات، ولكنه لا يتسامح مع تلك السلوكيات. علاوة على ذلك، فإننا لا نستطيع أن نميز بين التسامح والإذعان،أو القبول الضمني في هذه الحالة. أما الحالة الثانية، وهي التي تتجلى عندما يكون الشخص المتسامح قويًا، والشخص المتسامح معه لا حول له ولا قوة، ففي هذه الحالة يصير التسامح السياسي قمعًا أو اضطهادًا تمامًا (١٨٣).

نخلص مما سبق إلى الإقرار بكون التسامح السياسي أمرًا مشروعًا، شريطة أن يكون للتسامح السياسي حدود لا يتعداها كما أوضحنا من ذي قبل. وبالطبع، فإن ما توصلنا إليه قد لا يقبله البعض، ولا سيما الرافضين له. غير أننا نجد أن الاختلاف الذي حدث بينا وبين هؤلاء بشأن موقفنا من التسامح السياسي يعد أمرًا طبيعيًا، ولا يؤثر في الرأي الذي نتبناه بشأن التسامح السياسي على الإطلاق، بل يجعلنا ننظر إليه على أنه أمر إشكالي، أو على أنه سبب رئيس في دخولنا في مأزق بحاجة إلى مزيد من الحلول أو الاقتراحات من قبل المتخصصين؛ من أجل تفادي هذا المأزق الذي وقعنا فيه. ومن الملاحظ أن هناك بعض فلاسفة السياسية المعاصرين قد فطنوا لخطورة هذا الخلاف بشأن مشروعية التسامح السياسي، وكانوا على دراية تامة بهذه الإشكالية أو هذا المأزق؛ لذا سارعوا في تقديم مجموعة من الحلول أو الاقتراحات لحل هذه الإشكالية الصعبة أو الخروج من هذا المأزق. من ثم، نرى أنه من الأهمية

بمكان بيان ما الذي قام به هؤلاء الفلاسفة؛ كما يتوجب علينا عرض بعض الحلول أو الاقتراحات التي قدمها المتخصصون بشأنها، والتي بدورها تساعدنا في الخروج من هذا المأزق الذي وقعنا فيه بسبب تسليمنا بكون التسامح السياسي أمرًا مشروعًا، أو حلًا لهذه الإشكالية الصعبة، وهذا هو ما نفعله عبر السطور التالية.

رابعًا، الحلول المقترحة لجعل التسامح السياسي أمرًا مشروعًا.

توصلنا مما سبق إلى كون التسامح السياسي أمرًا مشروعًا ومعترفًا به من قبل معظم فلاسفة السياسية المعاصرين؛ ذلك لأن التسامح السياسي يستطيع أن يتعامل مع التعددية الموجودة في المجتمعات الديمقراطية والليبرالية المعاصرة (١٨٤). كما أن التسامح السياسي لا يجعلنا نفقد الالتزام بمبادئنا ومثلنا، أو حتى نتخلى عنها، وإنما يجعلنا نلتزم بعدم قمع أو كبح المثل والمبادئ التي لا نتفق عليها، أو على الأحرى لا يلزمنا بحب أو تدعيم أو تشجيع المثل والمبادئ التي لا نتفق عليها (١٨٥). لذا وجب علينا تقديم عدد من الحلول والاقتراحات التي تجعلنا نحافظ على كونه أمرًا مشروعًا؛ نظرًا لفوائده التي لا يمكن حصرها، بداية من الشخص المتسامح، ومرورًا بالمجتمع، ووصولًا إلى الدولة. ولعل من أبرز هذه الحلول، أو الاقتراحات ما يلي:

أولا، ينبغي علينا أن ننظر إلى التسامح السياسي على أنه قيمة يجب تنميتها داخل المدارس (١٨٦)؛ ذلك لأن المدارس تسمح بالاستقلالية وتحترمها، كما تساعد في نشر وتنمية الحقيقة والصدق (١٨٧)، ولعل ما يؤكد صدق هذا الحديث هو أننا لو نظرنا إلى معظم التربويين، لوجدنا أنهم يعتبرون التسامح

السياسي أمرًا جيدًا، كما يلعب التسامح السياسي دورًا فعالًا في أداء تلك المدارس وجودة إداراتها خاصة في الدول متعددة الثقافات (١٨٨).

هذا يعني، أننا ملزمون بغرس قيمة التسامح السياسي في الأطفال منذ الصغر، لذا ينبغي على الآباء احترام رغبة أطفالهم في البحث والاستكشاف، ومنحهم فرصة للتعبير عن آرائهم وممارساتهم التي قد يعترض عليها الآباء. كما ينبغي على الآباء عدم فرض سيطرتهم على أطفالهم، وأن يعلموا جيدًا أنه ليس بإمكانهم تشكيل هوية أطفالهم بشكل تام؛ ذلك لأن الدولة تهتم اهتمامًا بالغًا بالقدرات اللازمة للأطفال، من أجل تأهيلهم لممارسة الديمقراطية على أكمل وجه ممكن. وعلى هذا النحو تسهم الدولة – بشكل جزئي– في خلق وتربية مواطنين صالحين (١٨٩).

كما يعني، ضرورة العمل على تطوير التسامح السياسي وقبوله بوصفه أمرًا مشروعًا؛ حيث إن التسامح السياسي وسيلة جيدة لتنمية الاستقلالية وتساعد أيضا على ظهور الحقيقة وتنميتها (١٩٠). لذا فلا غرابة عندما نرى" مكليود" يصر على ضرورة غرس التسامح السياسي لدى الأطفال الصغار؛ ظنا منه في أن التسامح السياسي يساعدهم في تحقيق الاستقلالية (١٩١).

وعلى الرغم من الأهمية الكبرى التي تعود من جراء الاهتمام بتنمية روح التسامح السياسي كما أوضحنا، إلا أننا نرى أن هذا لا يكفي بل ينبغي علينا أن ننظر إلى تنمية روح التسامح السياسي على أنها جزء أصيل من برنامج أكبر للتعليم الأخلاقي الذي يجب أن يتلقاه البشر على أيدي المتخصصين. وهذا لا

يتم إلا من خلال الاستناد إلى برنامج متشعب يأخذ في الاعتبار جميع الجوانب المتعلقة بفضيلة التسامح السياسي (١٩٢).

ثانيًا، ينبغي علينا إعادة التفكير والمحافظة على مفهوم التسامح السياسي وتطبيقه وتجنب المشكلات التي يمكن مواجهتها عند الحديث عن التسامح السياسي، وذلك من خلال أمرين لا ثالث لهما، أولهما: يتمثل في ضرورة تحديد السلوكيات التي يجب على كل شخص قبولها، وأن نضع حدًا لما لا يمكن التسامح معه. والجدير بالذكر، أننا لو نظرنا إلى " هابرماس" لوجدناه قد حاول التأكيد على هذا الأمر بطريقة عقلانية وغير تعسفية؛ حيث يرى أنه لو تم تحديد السلوكيات بطريقة سلطوية، أي من جانب واحد، فسوف تظل وصمة الإقصاء التعسفي متأصلة في التسامح السياسي، وسوف لا يمكن أن يكون هناك تسامح. أما الأمر الثاني، فيتمثل في ضرورة تأسيس التسامح السياسي اعتمادًا على وجود نوع من العلاقات بين الأطراف المتسامحة والأطراف المتسامح معها. بمعنى أن يظل التسامح السياسي عنصرًا مهمًا من عناصر الرحمة وتقديم الجميل بين الأطراف التي يحدث بينها التسامح السياسي، سواء الأطراف المتسامحة، أو المتسامح معها. وهذا هو ما عبر عنه" هابرماس" من ذي قبل، إذ رأى أنه من الممكن لأحد الأطراف أن يسمح للطرف الآخر بالحيد قليلًا عما هو معتاد بشرط واحد وهو: ألا تتخطى الأقلية المتسامح معها– أيا كانت– حدود التسامح السياسي (١٩٣).

ثالثًا، يتحتم علينا تدعيم سياسة الاحتواء، والتي تتمثل في أن يظل المجتمع منفتحًا لقبول المواطنين من أية خلفية دون الالتزام بمبدأ المجتمع القومي

المتجانس. ومن الملاحظ هنا أن" هابرماس" هو الذي نادى وشجع على ضرورة تدعيم سياسة الاحتواء (١٩٤). والجدير بالذكر أن" هابرماس" لم يتوقف عند هذا الحد، إذ رأى إمكانية تفسير التسامح السياسي من خلال الأعراف التي تحكمه، والتي تنظم العلاقات فيما بين الأطراف المتسامحة والأطراف المتسامح معها. كما أشار كذلك إلى أهمية التداول (Deliberations) فيما بين المواطنين (١٩٥).

رابعًا، ينبغي علينا العمل على تأسيس التسامح السياسي على عدد من الاعتبارات المهمة، لعل من أبرزها: تحقيق العدالة لجميع الأطراف سواء المتسامحة أو المتسامح معها بلا استثناء. ويتحقق ذلك من خلال المناداة بتبني فكرة " التعددية المعقولة" ، والتي تعني أن يكون المجتمع شاملًا أو متضمنًا لآراء متعددة تتمتع جميعها بالمعقولية (١٩٦).

والجدير بالذكر أن هناك عددًا لا بأس به من فلاسفة السياسة المعاصرين يدعمون فكرة المجتمع التعددي؛ ظنًا منهم أن المجتمع التعددي هو المجتمع الذي تختلف فيه الآراء، والذي لا يلزم جميع أعضائه باتباع فكر معين أو أسلوب حياتي معين؛ ذلك لأنه المجتمع المتسامح والذي يسمح فيه للجميع بالتعبير عن آرائه دون تحامل أو تمييز أو اضطهاد أو ظلم أو قهر. كما نجد أن التطور الاجتماعي داخل هذا المجتمع التعددي يسير بشكل سريع؛ حيث تتقارب فيه الثقافات والمجموعات، كما تتقارب فيه أفكارهم ومبادئهم بشكل يسمح للجميع بالتواصل مع الآخرين، فيعيش الجميع في مجتمع ملىء بالتواصل. وبالتالي يصبح بإمكان الجميع أن يتبادلوا المعلومات والمنافع، حتى

ولو تمسك كل واحد منهم بآرائه ومعتقداته، فلن يغلق الطريق أمام آراء ومعتقدات الآخر تمامًا (١٩٧).

وتأكيدًا على صدق هذا الحديث فإننا لو نظرنا إلى " هيلد" لوجدناه قد أشار إلى ما نريد التأكيد عليه، حيث رأى" هيلد" أن غرس القيم والآراء التعددية، سوف يدعونا إلى التحلي بالهدوء أو حتى اللامبالاة في تفاعلنا مع الآراء ووجهات النظر الأخرى والأساليب والأنماط الحياتية المختلفة أو على الأقل بفضول أقل (١٩٨). وقريب من هذا الرأي ما نجده عند" كوهين"، حيث يرى أنه على الرغم من أن التسامح السياسي لا يستلزم تنوعًا ثقافيًا من وجهة نظره، إلا أنه ينظر إليه على أنه يستلزم وجود بعض أشكال التنوع. وهذا يعني أنه يريد أن يؤكد على ضرورة أن يكون هناك معارضة من نوع ما. وإذا لم يكن هناك تنوع، فلن يكون هناك شيء نعترض عليه. وإذا لم يكن هناك شيء نعارضه، فلن يكون هناك سيئ نتسامح معه. وبالتالي، تراءى له ضرورة أن تكون هناك حاجة ماسة إلى التنوع (١٩٩). وعلى هذا النحو، وجدنا" كوهين" ينظر إلى التسامح السياسي على أنه الأمر الذي يجعل هناك أشياء كثيرة محتملة، وينبغي علينا أن نفهم أنه إذا لم تكن هناك آراء مختلفة فلن يكون هناك تسامح ولا يمكن أن يكون هناك شيء يمكن التسامح معه (٢٠٠).

خامسًا، ينبغي علينا الإقرار بأن التسامح السياسي يستلزم عددًا من الأمور المهمة، لا غنى عنها، وبدونها لا يكون التسامح السياسي تسامحًا، وهي: وجود شخص متسامح، شريطة ألا يتدخل في شئون الآخرين، ووجود الشيء الذي يتسامح معه هذا الشخص (٢٠١). كما يفضل أن يكون التسامح متعمدًا، وأن

يكون هناك تصرف معارض أو سلوك معارض، وأن يشترط في الشخص المتسامح القدرة على التدخل، وعلى الرغم من ذلك فيمتنع عن التدخل من تلقاء ذاته (٢٠٢). كما يتضمن التسامح واجبات إيجابية من جانب الشخص المتسامح، منها: حماية مصالح الأقليات العرقية، ودعم حقهم في التطور (٢٠٣)، وهذا هو ما تفعله الدولة، حيث تقوم بمنح حقوق معينة للأقليات رغم أن معظم مواطنيها قد يختلفون مع ما تمنحه لهم من حقوق (٢٠٤).

سادسًا، يتحتم علينا أن نضع في اعتبارنا أن القضايا الأخلاقية والسياسية المهمة وحدها هي التي تجعلنا نهتم بما يمكن أن نتسامح معه، ومتى نتسامح معه، ومتى يجب أن نترك الآخرين يفعلون ما يرونه مناسبًا دون التدخل في شئونهم (٢٠٥).

سابعًا ينبغي علينا أن نضع في اعتبارنا أنه على الرغم من أن بعض البشر قد ينظرون إلى آراء البعض الأخر على أنها آراء غير صحيحة، وتستدعي اللوم أو أنها غير مناسبة، إلا أننا نجد أن التسامح السياسي يجب أن يستلزم قبول الرأي القائل بأن الآخرين لديهم آراء لا تقل أهمية عن آرائهم، ولا يجب أبدأ النظر إلى آرائهم على أنها أقل حجة أو أنها غير ذات أهمية ولا قيمة لها، أو أنها أقل من الناحية الأخلاقية (٢٠٦).

ثامنًا، يتحتم علينا الإصرار على عدم الموافقة على الممارسات والمعتقدات التي نعترض عليها والتي لا تتوافق مع قيمنا الأخلاقية والسياسية، حتى نصير متسامحين حقا. وعلى الرغم من ذلك، فإذا ثبت أن اعتراضنا على تلك

الممارسات والمعتقدات ليس منطقيًا أو غير مقبول، فليس عيبًا من أن نصحح خطأ قد ارتكبناه (٢٠٧).

تاسعًا، ينبغي علينا ألا نخلط بين التسامح السياسي والحيادية كما أوضحنا من ذي قبل؛ ذلك لأن الدولة مثلا، أو أي كيان متسامح، قد يكون متسامحًا دون أن تكون حياديًا. وبالمثل، فإن النظام السياسي قد يكون حياديًا دون أن يكون متسامحًا (٢٠٨). ولعل ما يؤكد صدق هذا الحديث هو أننا لو نظرنا إلى" نيوي" لوجدناه يميل إلى فكرة توافق التسامح السياسي مع الحيادية تمامًا؛ حيث يقبل هذه الفكرة نظرًا لأهميتها في الظروف السياسية المعاصرة، إلا أنه رجع ورأى أنه عندما تتبنى الدولة موقفًا حياديًا بين أعضاء المجتمع في قضية ما، فإن فكرة التسامح السياسي تصبح غير ملائمة. وهذا يعني أن" نيوي" يرفض فكرة توافق التسامح السياسي مع الحيادية السياسية، ولكن على نحو غير مباشر (٢٠٩).

كما أننا لو نظرنا إلى" ميكليد جارسيا" لوجدناه يؤكد على ما نريد التأكيد عليه، حيث اجتهد كثيرًا لرفض القول بأن التسامح السياسي يعد أمرًا مهمًا وضروريًا في المجتمع الحيادي (٢١٠)؛ مرجعًا ذلك إلى اعتقاده بأن فضيلتي التسامح السياسي والحيادية السياسية لا يمكن أن يتعايشا مع بعضهما البعض على الإطلاق (٢١١). ولم يتوقف " ميكليد جارسيا" عند هذا الحد، حيث رأى أن أية محاولة تهدف إلى الجمع بين الحيادية والتسامح السياسي لابد وأن تبوء بالفشل التام؛ ظنًا منه أن التسامح السياسي يتطلب منا أن نعتقد أن لدينا أسبابًا تجعلنا نقمع وجهة نظر معينة، وأن لدينا أسبابًا تجعلنا لا نتصرف تبعا لتلك الأسباب التي تجعلنا نقمع وجهة نظر معينة (٢١٢).

عاشرًا، ينبغي علينا الإقرار بأن مبدأ الحيادية السياسية هو مبدأ غير كاف في فهم التسامح السياسي، كما أنه لا يستطيع أن يقدم ردًا معياريًا كافيًا على التسامح السياسي؛ ذلك لأنه على الرغم من تركيز مبدأ الحيادية على منح حقوق متساوية في الحريات للجميع، إلا أنه لا يأخذ في الاعتبار الفروق التي تعاني منها الأقليات فيما يتعلق بالاحترام المتساوي والاحتواء (٢١٣). وتأكيدًا على صدق هذا الحديث فإننا لو نظرنا إلى" جاليوتي"، لوجدنا أنها تؤكد على أن مبدأ الحيادية السياسية لا يهتم بالنزاع حول بعض الخلافات البسيطة على الإطلاق؛ إذ إنه لا يولي أي اهتمام بالخلافات الاجتماعية، إلا إذا انتهكت حقوق طرف لحساب طرف آخر. من ثم، رأينا" جاليوتي" ترى أننا لو طبقنا مبدأ الحيادية، فسوف يظهر الكثير من الموضوعات التي لا ترتقي لمستوى الأهمية التي نرغبها (٢١٤).

وقريب من هذا الرأي ما نجده عند" ميكليد جارسيا" الذي يرى أن بعض المواطنين قد يقبلون بفكرة الحياد السياسي، إذا شعروا أنهم داخل دولة تضمن لهم عدم تعرضهم للقمع أو التعذيب وكل ما يخشون حدوثه. وعلى الرغم من ذلك، فقد وجدناه يؤكد على أن كل ذلك لن يقدم مبررًا لقبول الحياد السياسي؛ وذلك لأنه يرى أن المواطنين لو وجدوا أنفسهم في وضع مميز فلا يقدمون على قبول الحياد السياسي، وبالتالي فكرة الدولة المحايدة (٢١٥). والجدير بالذكر، أن " ميكليد جارسيا" لم يتوقف عند هذا الحد، حيث رأى أنه لا يمكن لأي شخص، أو أي كيان، أن يكون حياديًا بشكل كامل في ممارساته للحياة اليومية (٢١٦). أيضا نجد أن" جونز" يؤكد على أن التسامح السياسي هو الذي يسبق الحيادية

السياسية وليس العكس؛ حيث يرى أن تسامح المواطنين هو الذي يسبق حيادية الدولة (٢١٧).

حادي عشر، يتحتم علينا الإقرار بألا يتم التسامح السياسي من خلال إجبار، أو قسر طرف من أطراف التسامح. هذا يعني، أنه من الضروري أن يكون أي طرف من الأطراف المتسامحة في وضع المسيطر اجتماعيًا، وأن يتمتع بالقدرة على التدخل في الممارسات محل النقاش والجدال وقتما شاء. وتأكيدًا على صدق هذا الحديث، فإننا لو نظرنا إلى " فورست" لوجدناه يرى أنه حتى بالنسبة للأقلية التي لا تتمتع بهذا النوع من القوة، فإنها تظل متسامحة ومقتنعة بأنه إذا توافرت لديها القدرة على التدخل مثلما تتمتع بها الأغلبية، فإنها لن تستخدمها في ضرر الآخرين على الإطلاق (٢١٨). وقريب من هذا الرأي ما نجده عند" مكليود" الذي يرى أن التسامح السياسي يستلزم نوعًا من القبول غير الإجباري للمعتقدات والممارسات التي يتبعها الآخرون (٢١٩).

اثنا عشر، لا مناص من وصف البشر بكونهم متسامحين من منطلق ميولهم وسلوكياتهم وتوجهاتهم ومعتقداتهم، بمعنى أنه بإمكان الفرد أن يكون له ميل لشيء معين أو سلوك معين أو معتقد معين حتى في الظروف التي يفتقد فيها القدرة على التأثير. وقد نعتبر ذلك الشخص متسامحًا إذا لم يمنع سلوكًا معترضًا عليه حتى ولو كان بإمكانه أن يفعل ذلك (٢٢٠). ولعل من يؤكد صدق هذا الحديث هو" بالنيت" الذي يرى أن هناك بعض الأفراد(أو الجماعات) قد لا تتوافر لديهم القدرة أو القوة التيتُمكنهم من التدخل بشكل سلبي، غير أننا يمكننا أن نعتبرهم متسامحين؛ ذلك لأنهم قد يكون لديهم ميلًا للتسامح السياسي أو

المشاركة في فعل ما من شأنه أن يتسم بالتسامح السياسي. هذا يعني، أن" بالنيت" يؤكد على أنه ليس معنى ذلك أن نقول مثلًا: إن الميل للتسامح السياسي ليس شيئًا يستحق الاهتمام، بل يريد أن نقول: إن هذا الميل قد يكون مفيدًا في السياقات السياسية، غير أنه يتميز عن الفعل الحقيقي للتسامح السياسي (٢٢١).

ثالث عشر، ينبغي علينا الانتباه مثلما نصحنا" هيلد" من ذي قبل بأن الإنسان، هو الذي يمثل موضوع وهدف التسامح السياسي. وبالتالي رأينا" هيلد" يرى أن الدولة– أي دولة– لا يمكن أن تكون متسامحة؛ وذلك لأنها تستطيع أن تكون عادلة وحيادية، ولكنها لا تعاني أو تمنع نفسها من التصرف طبقًا لما تراه صحيحًا أو عادلًا (٢٢٢). وقريب من هذا الرأي ما نجده عند" جونز" الذي يؤكد على أن الدولة لا تملك القدرة السيكولوجية على التسامح السياسي، وحتى إذا حدث ذلك، فأن هذا الأمر قد ينتج عنه علاقات غير متكافئة في القوة، لا تتوافق مع الديمقراطية الليبرالية المعاصرة. وبناء على ذلك، فقد رأى" جونز" أنه لكي يحدث تسامح سياسي، فإنه يحدث بفضل العلاقات الحميمة بين أعضاء المجتمع المتسامح، وليس بفضل الحاكم المتسامح (٢٢٣). علاوة على ذلك، فلو دققنا النظر فيما أكده" جونز" لوجدناه يرى أنه في ظل الظروف السياسية المعاصرة، ينبغي علينا أن نفكر في التسامح السياسي، ليس كتسامح تمارسه الدولة مع مواطنيها، بل كنموذج سياسي يمكن للدولة أن تتمسك به وتنميه. وينبغي علينا عندئذ أن نستبدل مفهوم المجتمع المتسامح أو النظام السياسي المتسامح بالحاكم المتسامح (٢٢٤). يشير هذا – من وجهة نظرنا – إلى أن "

جونز" يرى أنه من الخطأ الفادح إيضاح معنى التسامح السياسي في ظل الظروف المعاصرة من خلال فرد أو جماعة أو كيان متسامح، أو حتى حاكم يتمتع بسلطة مطلقة في الدول المعاصرة. وهذا يدل على أن" جونز" يريدنا أن نفهم التسامح السياسي من خلال المجتمع المتسامح وليس الحاكم المتسامح مثلما أوضح لنا مرارًا وتكرارًا (٢٢٥).

وأخيرًا، ينبغي علينا أن نضع في اعتبارنا بأننا عندما نتسامح، فإننا نتسامح مع الأشخاص الذين يستحقون الاحترام مهما كانت أفكارهم وعاداتهم وسلوكياتهم. هذا يعني، أنه إذا تم التسامح، فسوف يكون مع الأشخاص، وليس مع أفكارهم أو سلوكياتهم. وبالطبع، فإن ذلك يتضمن الحقيقة المهمة التي مؤداها أنه لا يتم التسامح مع الأفكار أو السلوكيات، وإنما مع الأشخاص فحسب (٢٢٦). وتأكيدًا على صدق هذا الحديث فإننا لو نظرنا إلى" جونز" لوجدناه يؤكد على ذلك لأن القوانين والترتيبات المؤسسية لا تملك القدرة على عدم الموافقة أو الرفض، أو بمعنى أدق على التسامح السياسي، ولكن من أصدروا تلك القوانين هم الذين يتمتعون بالقدرة على عدم الموافقة أو الرفض. هذا يعني أن من يصدرون القوانين هم الذين يتسامحون، أو لا يتسامحون، وليست القوانين أو الترتيبات السياسية. كما يعني أن القوانين والمؤسسات ماهي إلا أدوات أو وسائل لقوة شخص ما، وأن الشخص نفسه هو مصدر التسامح السياسي أو عدم التسامح السياسي (٢٢٧).

الخاتمة

توصلت هذه الدراسة إلى مجموعة من النتائج المهمة، لعل من أبرزها ما يأتي:

- يعد موضوع التسامح السياسي موضوعًا قديمًا-حديثًا؛ ذلك لأن أغلب فلاسفة الأخلاق والسياسة قد اهتموا بالبحث عن مشروعية التسامح السياسي؛ تبعًا للصراعات والخلافات التي تحدث بين أفراد المجتمع الواحد، وما يترتب عليها من آثار كارثية
- نظر الباحث إلى التسامح السياسي على أنه رد ممكن على التنوع والاختلاف الذي قد يظهر في الدول التي تؤمن بالتعددية أيا كان نوعها: التعددية السياسية، التعددية الثقافية....إلخ.
- عد الباحث التسامح السياسي قيمة من القيم التي تسعى إلى تحقيق الديمقراطية، والتي تنبذ الشر والكراهية والجرائم والاضطهاد الديني والسياسي والإرهاب.
- توصل الباحث إلى أن كثيرًا من الفلاسفة قد قدموا الكثير من التعريفات للتسامح السياسي، إلا أنه أعرب عن إمكانية حصر هذه التعريفات في معنيين مهمين هما: المعنى الأول تقليدي ويتمثل في اعتراف الشخص- أو أي كيان يريد التسامح- برغبته في تحمل الآخرين على الرغم من اختلافهم معه في الرأي وكونهم مخطئين في المعتقد السياسي أو الديني من وجهة نظر الشخص المتسامح. أما المعنى الثاني، فيتمثل في تقدير الآخرين وضرورة قبول أفكارهم وسلوكياتهم دون ضجر.

- على الرغم من إقرار عدد لا حصر له من الفلاسفة بوجود علاقة وثيقة الصلة بين التسامح السياسي والحيادية السياسية، إلا أن الباحث قد توصل إلى أن الحيادية السياسية تعوق تحقيق التسامح السياسي تجعله أمرًا مشروعًا، كما توصل إلى أن الحيادية السياسية لا يمكن أن تكون ردًا ممكنًا على التسامح السياسي كما توهم جل الفلاسفة.
- توصل الباحث إلى أن جل الفلاسفة قد انقسموا بشأن مشروعية التسامح السياسي إلى اتجاهين: الأول، يؤيد مشروعية التسامح السياسي، والثاني يرفض مشروعية التسامح السياسي وينظر إليه على أنه أمر مستحيل. وقد اعتقد كل اتجاه من هذين الاتجاهين أنه على الاتجاه الصحيح، في حين أن الاتجاه الأخر هو الاتجاه المخطئ. كما اعتمد كل اتجاه من هذين الاتجاهين على مجموعة من الحجج التي تؤيد موقفه تجاه التسامح السياسي.
- انقسم الفلاسفة بشأن مشروعية التسامح السياسي إلى اتجاهين متصارعين، إلا أننا رأينا الباحث يتبنى آراء الاتجاه الأول الذي ينظر إلى التسامح السياسي على أنه أمر مشروع؛ نظرًا لقوة الأدلة والحجج المؤيدة لكون التسامح السياسي أمرًا مشروعًا، وما ينتج عنه من آثار تعود بالنفع والأمان بدءًا من الشخص ومرورًا بالمجتمع ووصولًا بالدولة ككل بل بالدول الأخرى.

- على الرغم من تأييد الباحث لآراء الاتجاه الأول المؤيد لكون التسامح أمرًا مشروعًا، إلا أن هذا التأييد قد تعرض لكثير من الصعوبات، وكان من الواجب على الباحث التفكير في السبل والطرق التي تمكنه من التغلب على هذه الصعوبات. وبالفعل استطاع الباحث فعل ذلك قدر استطاعته.
- بالتالي استطاع الباحث التفكير في السبل والطرق التي تجعله يتغلب على الصعوبات التي تعوق كون التسامح أمرًا مشروعًا، وعلى الرغم من ذلك، فقد وجد أنه مازال هناك انقسام بين الفلاسفة بشأن كون التسامح السياسي أمرًا مشروعًا من عدمه. الأمر الذي جعل الباحث يقع في مأزق، وينبغي عليه التفكير ثانية في الحلول والاقتراحات التي تجعله يخرج من هذا المأزق بسلام.
- وأخيرًا، توصل الباحث إلى عدد من الحلول والاقتراحات التي جعلته ينظر إلى التسامح السياسي على أنه أمر مشروع، والتي جعلته يعيد تأسيس وترسيخ التسامح السياسي على أسس جديدة، غير أننا وجدنا الباحث يحثنا على ضرورة الإقرار بمحدودية التسامح السياسي؛ ظنًا منه أن هناك حالات لا يمكن التسامح معها، وهي الحالات التي تتعلق بالإرهاب والجرائم وما شابه ذلك.

الهوامش

1- Bergen, C,W V and others, (2012), "Authentic tolerance: between forbearance and acceptance", Journal of cultural diversity, Vol.19, No.4.p.112

2- Jones, P. (2013), "Toleration", chapter 55, in, the Routledge Companion to Social and political philosophy, (edited) by, Gerald Gaus & fred D Agostion, Routledge, Taylor and Francis group, New York and London.p.629

* تعمل أستاذه للعلوم السياسية والعلاقات الدولية، ولمعرفة المزيد راجع(https://affective-sciences.academia.edu/EmanuelaCeva/CurriculumVitae).

3- Ceva, E.(2012), "Why Toleration is not the appropriate Response to Dissenting Minorities Claims", European journal of philosophy, Blackwell Publishing ltd. P.1

** يعمل أستاذًا للفلسفة السياسية بقسم الفلسفة والعلوم السياسية، ولمعرفة المزيد راجع

(https://www.goethe-university-frankfurt.de/46639912/Prof__Dr__Rainer_Forst)

4- Forst, R. (2003), "Toleration, Justice and Reason", in, The culture of toleration in diverse societies: Reasonable tolerance, (edited) by, Catriona Mclkinnon & Dario Castiglione, Manchester university press. P.71

5- Macleod, C. (2010), "Toleration", children and education", Educational philosophy and theory, Vol.42. p.9

6- Cohen, A. J, (2004), "what toleration is", the university of Chicago Press, Vol.115, No.I. p.73

7- Bergen, C,W V and others, (2012), "Authentic tolerance: between forbearance and acceptance", pp.111-112
8- Ibid, p.112
9- Ibid, loc. cit
10- Ibid,p111

*يعمل أستاذا متفرغًا للفلسفة السياسية، ولمعرفة المزيد راجع(https://www.ncl.ac.uk/gps/staff/profile/peterjones.html#background).

11- Jones, P. (2013), "Toleration", p629
12- Jones, P. (2007)," Making sense of political toleration", Cambridge university press, printed in the united kingdom, Vol.37,No.3. p.383
13- Ibid, loc. Cit
14- Jones, P. (2013), "Toleration", p.629
15- Jones, P. (2007)," Making sense of political toleration", p.384
16- Jones, P. (2013), "Toleration", pp. 633- 634
17- Bergen, C,W V and others, (2012), "Authentic tolerance: between forbearance and acceptance", pp. 112-113
18- Ibid, p.116
19- Ibid, p.113
20- Ibid, loc. Cit
21- Ibid, p.116
22- Ibid, p.113
23- Ibid, p.115
24- Ibid, p111

*يعمل أستاذًا لفلسفة الأخلاق، ولمعرفة المزيد راجع(https://plato.stanford.edu/entries/williams-bernard/).

25- Williams, B. (1996), "Toleration: An impossible virtue?", in toleration: an Elusive virtue , (edit) by, David Heyd, Princeton university Press. P.19

26- Jones, P. (2007)," Making sense of political toleration", p.385

27- Jones, P. (2013), "Toleration", chapter 55, in, the Routledge Companion to Social and political philosophy, p.629

28- Jones, P. (2007)," Making sense of political toleration", p.385

29- Jones, P.(2009), "International toleration and the war on terror", Routledge, Taylor and Francis Group, Vol.6,No.1.p.8

*يعمل أستاذًا للفلسفة السياسية ، ولمعرفة المزيد راجع(https://www.keele.ac.uk/spgs/staff/horton/).

30- Horton, J. (1996), "Toleration: as a virtue", in toleration: an Elusive virtue, (edit) by, David Heyd, Princeton university Press.p .28

31- Ceva, E.(2012), "Why Toleration is not the appropriate Response to Dissenting Minorities Claims", p.3

**تعمل أستاذه للعلوم السياسية، ولمعرفة المزيد راجع(https://unipmn.academia.edu/AnnaElisabettagaleotti

32- Galeotti. A. E. (2015), "The range of toleration: from toleration as recognition back to disrespectful

tolerance", philosophy and social criticism, vol.41. p.94

33- Galeotti. A. E. (2001), "Do we need toleration as moral virtue?", Res publica, Kluwer academic publishers, printed in the Nether Lands. P.274

34- Galeotti. A. E. (2015), "The range of toleration: from toleration as recognition back to disrespectful tolerance", p.94

*يعمل أستاذًا للفلسفة السياسية، ولمعرفة المزيد راجع(https://philosophy.gsu.edu/profile/andrewj-cohen/).

35- Cohen, A. J, (2004), "what toleration is", p.69

36- Ibid, p.75

**يعمل أستاذًا مساعدا في الفلسفة السياسية وتاريخ الفلسفة القديمة، ولمعرفة المزيد راجع(https://unige-it.academia.edu/FedericoZuolo/CurriculumVitae).

37- Zuolo, F. (2013), "Toleration and informal groups: How Does the formal Dimension affect groups Capacity to tolerate?", penultimate version – a revised versionhas been published in the European journal of political theory. P.4

38- Ros Wyeth,L.B (1998), " Should Schools Promote Toleration?", Journal of moral education, Vol.27, No.4. p.465

39- Balint, P. (2012), "Not yet Making sense of political toleration", Res publica, Springer.p.259

40- Bergen, C,W V and others, (2012), "Authentic tolerance: between forbearance and acceptance", pp.112-113

41- Forst, R. (2017), "Toleration and its paradoxes: A tribute to John Horton", philosophia, Springer cross Mark. P.416
42- Zuolo, F.(2013),"Frontiers of toleration and respect: Non- moral approaches and groups relation", European Journal political theory, Sage. P.219
43- Zuolo, F. (2013), "Toleration and informal groups: How Does the formal Dimension affect groups Capacity to tolerate?", p.1
44- Ibid, pp. 6-7
45- Cohen, A. J, (2004), "what toleration is", p.69
46- Zuolo, F. (2013), "Toleration and informal groups: How Does the formal Dimension affect groups Capacity to tolerate?", pp, 6-7

*المجموعة الرسمية هي: المجموعة التي تضم مجموعة أشخاص تنظمهم قواعد معينة، وهيكل تنظيمي، وهم يمثلوا المجموعة، كما أنهم مخولين للتحدث باسم المجموعة. وعلاوة على ذلك فإنه يتم اختيار مديرا لهذه المجموعة تبعا لاجراءات محددة سلفا ومن أمثلة المجموعة الرسمية المنظمات والنوادي وما إلى غير ذلك وجميع المجموعات الاجتماعية الأخري سواء كانت كبيرة أم صغيرة . (وللمزيد راجع Zuolo, F. (2013), "Toleration and informal groups: How Does the formal Dimension affect groups (Capacity to tolerate?",p 7,

**المجموعة غير الرسمية هي: تلك المجموعة التي تتألف من مجموعة أفراد وتفتقر إلى القواعد المنظمة لها، ولكنها تشترك في الهدف أو السلوك أو المعتقد. (وللمزيد راجع Zuolo, F. (2013), "Toleration and informal groups: How Does the formal Dimension affect groups (Capacity to tolerate?",p8, .

47- Ibid, pp.1-2
48- Williams, B. (1996), "Toleration: An impossible virtue?",p.19
49- Garcia,S.M (2003), "Toleration and Neutrality: in compatible ideals?",chapter5, in Toleration, Neutrality and Democracy, (edited) by, by, Dario Castiglione and Catriona Mckinnon, Springer science and business media Dordrecht.p.77
50- Garcia, S,M.(2003), " Appendix: A reply to Peter Jones", in Toleration, Neutrality and Democracy, (edited) by, by, Dario Castiglione and Catriona Mckinnon, Springer science and business media Dordrecht. P.181
51- Jones, P. (2007)," Making sense of political toleration", p.383
52- Jones, P.(2003), "Toleration and Neutrality: compatible ideals?",chapter6 in Toleration, Neutrality and Democracy, (edited) by, by, Dario Castiglione and Catriona Mckinnon, Springer science and business media Dordrecht. P.98
53- Jones, P. (2007)," Making sense of political toleration",p383

*يعمل أستاذًا مساعدا في حقوق الإنسان، والنظرية السياسية بقسم العلوم السياسية، ولمعرفة المزيد راجع(https://www.ucl.ac.uk/political-science/people/dr-saladin-meckled-garcia).

54- Garcia,S.M (2003), "Toleration and Neutrality: in compatible ideals?", p.77
55- Cohen, A. J, (2004), "what toleration is", pp.75-76

56- Jones, P. (2007)," Making sense of political toleration", p.391
57- Ibid, p.389
58- Cohen, A. J, (2004), "what toleration is", p.68
59- Jones, P.(2003), "Toleration and Neutrality: compatible ideals?", p.97
60- Jones, P.(2009), "International toleration and the war on terror", p.8
61- Balint, P. (2014), "Acts of tolerance: Apolitical and descriptive account", European Journal political theory, Vol.13, Sage, p.265

*مهتم بالفلسفة السياسية، لذا ألف العديد من الكتب في الفلسفة السياسية، ولمعرفة المزيد
راجع(
https://www.cambridge.org/core/journals/albion/article/peter-p-nicholson-the-political-philosophy-of-the-british-idealists-selected-studies-new-york-cambridge-university-press-1990-pp-x-359-5950/ACF987E0B18023EA52BA42C544B81B4F).

**فيلسوفه معاصرة مهتمة بالأخلاق والسياسة، ولمعرفة المزيد
راجع(
https://www.telegraph.co.uk/obituaries/2019/03/21/baroness-warnock-controversial-philosopher-brought-pragmatic/).

62- Horton, J. (1996), "Toleration: as a virtue", in toleration: an Elusive virtue, p.30
63- Forst, R. (2003), "Toleration, Justice and Reason", p.71

64- D entreves, M.P (2001), "democracy and toleration", Crispp, Vol.4, Frank cass London.p.56
65- Ibid, p54
66- Forst, R. (2003), "Toleration, Justice and Reason", p.71
67- Newey, G. (2011), "Toleration as Sedition, Critical Review of international Social and Political philosophy", Rout ledge Taylor and Francis group,vol.14, no.3. p.367
*يعمل أستاذًا للفلسفة السياسية والأخلاقية، ولمعرفة المزيد راجع(https://philosophy.fas.harvard.edu/people/thomas-m-scanlon).
68- Scanlon, T.M. (2003), " The Difficulty of tolerance: Essay in political philosophy", Cambridge University Press. Pp.187- 188
69- Jones, P.(2009), "International toleration and the war on terror", p.8
70- Williams, B. (1996), "Toleration: An impossible virtue?", p.26
71- Galeotti. A. E. (2015), "The range of toleration: from toleration as recognition back to disrespectful tolerance", pp. 98-99
72- Jones, P. (2013), "Toleration", p.634
73- Cohen, A. J, (2004), "what toleration is", p.70
74- Jones, P. (2013), "Toleration", p.632
75- Jones, P.(2009), "International toleration and the war on terror", p.11
* يعمل أستاذًا للفلسفة، ولمعرفة المزيد راجع(http://pluto.huji.ac.il/~msheyd/site/).

**تعمل فيلسوفه في السياسة، ولمعرفة المزيد راجع(https://york.academia.edu/SusanMendus)

76- Heyd, D. (2003), "Education to toleration: some philosophical obstacles and their resolution", in, The culture of toleration in diverse societies: Reasonable tolerance, (edited) by, Catriona Mclkinnon & Dario Castiglione, Manchester university press. P.201

***يعمل أستاذًا للقانون، ولمعرفة المزيد راجع(https://www.essex.ac.uk/people/leade31306/sheldon-leader).

77- D entreves, M.P (2001), "democracy and toleration", p.49

78- Ibid, p.50

79- Ibid, pp. 50-51

80- Ceva, E.(2012), "Why Toleration is not the appropriate Response to Dissenting Minorities Claims", p.3

81- Jones, P. (2007)," Making sense of political toleration", p.386

82- Cohen, A. J, (2004), "what toleration is",p.74

83- Heyd, D. (2003), "Education to toleration: some philosophical obstacles and their resolution", p.198

84- Edyvane, D. (2011), "Tolerance and pain, critical review of international social and political philosophy", Routledge taylor and francis group, vol.14, no.3. p.405

*يعمل أستاذًا مساعدًا في العلوم السياسية، ولمعرفة المزيد راجع(https://essl.leeds.ac.uk/politics/staff/77/dr-derek-edyvane

85- Ibid, loc. Cit

86- Ibid, p406

**يعمل أستاذًا للفقه والقانون الدولي(https://www.law.columbia.edu/faculty/george-p-fletcher).

87- Ibid,pp.405-406

88- Galeotti. A. E. (2001), "Do we need toleration as moral virtue?", p.275

89- Jones, P.(2003), "Toleration and Neutrality: compatible ideals?", p.97

*يعمل أستاذًا للفلسفة والقانون، ولمعرفة المزيد راجع(https://en.law.huji.ac.il/people/alon-harel).

90- Harel, A.(1996), "The Boundaries of juslifiable tolerance : A liberal perspective" , in toleration: an Elusive virtue , (edit) by, David Heyd, Princeton university Press, p114

91- Edyvane, D. (2011), "Tolerance and pain, critical review of international social and political philosophy", p.408

92- Ibid, p.406

93- Ibid, p.410

94- Galeotti. A. E. (2001), "Do we need toleration as moral virtue?", pp.274-275

95- Galeotti. A. E. (2015), "The range of toleration: from toleration as recognition back to disrespectful tolerance", p.95

96- Galeotti. A. E. (2001), "Do we need toleration as moral virtue?", pp.274-275

97- Ros Wyeth,L.B (1998), " Should Schools Promote Toleration?", p.466

98- Forst, R. (2017), "Toleration and its paradoxes: A tribute to John Horton", p.416

*يعمل محاضرا للعلوم الاجتماعية والسياسية والفلسفية، ولمعرفة المزيد راجع(https://www.unsw.adfa.edu.au/school-of-humanities-and-social-sciences/dr-peter-balint).

99- Balint, P. (2014), "Acts of tolerance: Apolitical and descriptive account", p.264

100- Ibid, loc. Cit

101- Williams, B. (1996), "Toleration: An impossible virtue?", p.18

102- Ibid, p.22

*فيلسوفه أمريكية، ولمعرفة المزيد راجع(https://www.britannica.com/biography/Iris-Marion-Young).

103- Ceva, E.(2012), "Why Toleration is not the appropriate Response to Dissenting Minorities Claims", p.4

104- Galeotti. A. E. (2001), "Do we need toleration as moral virtue?", p.275

105- Forst, R. (2017), "Toleration and its paradoxes: A tribute to John Horton", p.416

106- Forst, R. (2003), "Toleration, Justice and Reason", p.73

107- Forst, R. (2004), "The limits of toleration", Blackwell publishing Ltd, Vol.11, No,3. P.316

108- Forst, R. (2003), "Toleration, Justice and Reason", pp.73-74

109- Jones, P. (2013), "Toleration", p.631

110- Forst, R. (2017), "Toleration and its paradoxes: A tribute to John Horton", p.417

111- Forst, R. (2003), "Toleration, Justice and Reason", p.74

112- Forst, R. (2017), "Toleration and its paradoxes: A tribute to John Horton", p.417

*يعمل أستاذًا للفلسفة السياسية، ولمعرفة المزيد راجع(https://foreignpolicy.com/author/glen-newey/).

113- Newey, G. (2011), "Toleration as Sedition, Critical Review of international Social and Political philosophy", p.364

114- Balint, P. (2014), "Acts of tolerance: Apolitical and descriptive account" p.277

115- Ibid, pp.270- 271

116- Macleod, C. (2010), "Toleration", children and education", p.14

117- Forst, R. (2017), "Toleration and its paradoxes: A tribute to John Horton", p.417

118- Forst, R. (2003), "Toleration, Justice and Reason", p.74

119- Galeotti. A. E. (2001), "Do we need toleration as moral virtue?", p.277

120- Forst, R. (2003), "Toleration, Justice and Reason", p.75

121- Ceva, E.(2012), "Why Toleration is not the appropriate Response to Dissenting Minorities Claims", p.1

122- Macleod, C. (2010), "Toleration", children and education", p.13

123- forst, R. (2004), "The limits of toleration", p.316

*يعمل أستاذًا للفلسفة، ولمعرفة المزيد راجع(https://www.uvic.ca/humanities/philosophy/people/facultymembers/profiles/macleod.php).

124- Macleod, C. (2010), "Toleration", children and education", p.13

125- Ibid, p.14

126- Jones, P.(2009), "International toleration and the war on terror", p.11

127- Scanlon, T.M. (2003), " The Difficulty of tolerance: Essay in political philosophy", p.190

128- Balint, P. (2012), "Not yet Making sense of political toleration", p.259

129- Williams, B. (1996), "Toleration: An impossible virtue?", pp.18-19

130- Jones, P. (2007)," Making sense of political toleration", p.386

131- Ibid, pp.385- 386

132- Barnes, B. (2003), "Tolerance as a primary virtue",chapter one, in, Tolerance, Neutrality and Democracy, (edited), by, Dario Castiglione and Catriona Mckinnon, Springer science and business media Dordrecht, p.11

133- Horton, J. (1996), "Toleration: as a virtue", pp.40-41

134- Newey, G. (1999), "Tolerance as a virtue", in, tolerance, identity and difference, (edited), by, John Horton & Susan Mendus, Macmillan,Press. P.38

135- Ibid, p.40

*يعمل أستاذًا للعلوم الاجتماعية والطبيعية(https://us.sagepub.com/en-us/nam/author/s-barry-barnes).

136- Barnes, B. (2003), "Tolerance as a primary virtue", pp.13-14

137- Horton, J. (1996), "Toleration: as a virtue", pp 40-41

138- Harel, A.(1996), "The Boundaries of juslifiable tolerance : A liberal perspective" , p.114

139- Edyvane, D. (2011), "Tolerance and pain, critical review of international social and political philosophy", p.408

140- Ibid,p.409

141- Ibid, loc.cit

142- Scanlon, T.M. (2003), " The Difficulty of tolerance: Essay in political philosophy", p.187

143- Edyvane, D. (2011), "Tolerance and pain, critical review of international social and political philosophy", p.409

144- Newey, G. (2011), "Toleration as Sedition, Critical Review of international Social and Political philosophy", p.372

145- Ibid, p.363

146- Ibid, loc. Cit

147- Jones, P.(2009), "International toleration and the war on terror", p.9

148- Ibid, p10

149- Jones, P. (2013), "Toleration", p.631

150- Scanlon, T.M. (2003), " The Difficulty of tolerance: Essay in political philosophy", p.187

151- Edyvane, D. (2011), "Tolerance and pain, critical review of international social and political philosophy", p.406

152- Horton, J. (1996), "Toleration: as a virtue", in toleration: an Elusive virtue, p.28

153- Edyvane, D. (2011), "Tolerance and pain, critical review of international social and political philosophy", p.408

*تعمل أستاذه للعلوم السياسية، ولمعرفة المزيد راجع(https://www.asc.upenn.edu/people/faculty/amy-gutmann-phd).

**يعمل أستاذًا للفلسفة السياسية، ولمعرفة المزيد راجع(https://www.hks.harvard.edu/faculty/dennis-thompson).

154- Ibid, p.406

155- Heyd, D. (2003), "Education to toleration: some philosophical obstacles and their resolution", p.198

156- Scanlon, T.M. (2003), " The Difficulty of tolerance: Essay in political philosophy", p.188

157- Macleod, C. (2010), "Toleration", children and education", p.11

158- Bergen, C,W V and others, (2012), "Authentic tolerance: between forbearance and acceptance", p.11

159- Barnes, B. (2003), "Tolerance as a primary virtue", p.11

160- Zuolo, F. (2013), "Toleration and informal groups: How Does the formal Dimension affect groups Capacity to tolerate?", p.6
161- Jones, P. (2013), "Toleration", pp.629-630
162- Forst, R. (2001), "Tolerance as a virtue of justice", philosophical Explorations, no.3. p.194
163- Forst, R. (2003), "Toleration, Justice and Reason", p.81
164- Bergen, C,W V and others, (2012), "Authentic tolerance: between forbearance and acceptance", p.112
165- Ibid, p.111
166- Forst, R. (2003), "Toleration, Justice and Reason", p.81
167- Ibid, p72
168- Macleod, C. (2010), "Toleration", children and education", p.11
169- Forst, R. (2003), "Toleration, Justice and Reason", p.72
170- Balint, P. (2014), "Acts of tolerance: Apolitical and descriptive account", p.266
171- Ros Wyeth,L.B (1998), " Should Schools Promote Toleration?", p.469
172- Newey, G. (2011), "Toleration as Sedition, Critical Review of international Social and Political philosophy", p.364
173- Balint, P. (2014), "Acts of tolerance: Apolitical and descriptive account", p.267
174- Ibid. loc.cit

175- Forst, R. (2001), "Tolerance as a virtue of justice", p.194
176- Williams, B. (1996), "Toleration: An impossible virtue?", p.19
177- Forst, R. (2003), "Toleration, Justice and Reason", p.81
178- Forst, R. (2001), "Tolerance as a virtue of justice", p.195
179- Ibid, p193
180- Heyd, D. (2003), "Education to toleration: some philosophical obstacles and their resolution", p.198
181- Scanlon, T.M. (2003), " The Difficulty of tolerance: Essay in political philosophy", p.187
182- Forst, R. (2001), "Tolerance as a virtue of justice", p.194
183- Galeotti. A. E. (2001), "Do we need toleration as moral virtue?", pp.276-277
184- Galeotti. A. E. (2015), "The range of toleration: from toleration as recognition back to disrespectful tolerance", pp.93-94
185- Cohen, A. J, (2004), "what toleration is", p.75
186- Ros Wyeth,L.B (1998), " Should Schools Promote Toleration?", p.465
187- Ibid, p.469
188- Ibid, p.465
189- Macleod, C. (2010), "Toleration", children and education", p.13
190- Ros Wyeth,L.B (1998), " Should Schools Promote Toleration?", p.472

191- Macleod, C. (2010), "Toleration", children and education", p.10
192- Ros Wyeth,L.B (1998), " Should Schools Promote Toleration?", p.465
193- Thomassen, L. (2006), "The inclusion of the other? Habermas and the paradox of tolerance", political theory, Sage publications, vol.34, no.4. pp.439-440
194- Ibid, p.443
195- Ibid, p.439
196- Newey, G. (2011), "Toleration as Sedition, Critical Review of international Social and Political philosophy", p.365
197- Bergen, C,W V and others, (2012), "Authentic tolerance: between forbearance and acceptance", p.115
198- Heyd, D. (2003), "Education to toleration: some philosophical obstacles and their resolution", p.198
199- Cohen, A. J, (2004), "what toleration is", p.74
200- Ibid, pp.73-74
201- Ibid, p71
202- Ibid, pp.78-79
203- Ros Wyeth,L.B (1998), " Should Schools Promote Toleration?", p.466
204- Forst, R. (2003), "Toleration, Justice and Reason", p.73
205- Cohen, A. J, (2004), "what toleration is", p.70
206- Macleod, C. (2010), "Toleration", children and education", p.13
207- Jones, P. (2013), "Toleration", p.631

208- Jones, P.(2003), "Toleration and Neutrality: compatible ideals?", p.98
209- Jones, P. (2007)," Making sense of political toleration", p.391
210- Garcia,S.M (2003), "Toleration and Neutrality: in compatible ideals?", p.77
211- Garcia, S,M.(2003), " Appendix: A reply to Peter Jones", p.181
212- Jones, P.(2003), "Toleration and Neutrality: compatible ideals?", p.99
213- Galeotti. A. E. (2015), "The range of toleration: from toleration as recognition back to disrespectful tolerance", p.101
214- Ibid, p.98
215- Garcia, S,M.(2003), " Appendix: A reply to Peter Jones", p.182
216- Garcia,S.M (2003), "Toleration and Neutrality: in compatible ideals?", p.87
217- Balint, P. (2012), "Not yet Making sense of political toleration", p.261
218- Forst, R. (2003), "Toleration, Justice and Reason", pp. 72-73
219- Macleod, C. (2010), "Toleration", children and education", p.13
220- Jones, P. (2013), "Toleration", p.630
221- Balint, P. (2014), "Acts of tolerance: Apolitical and descriptive account", pp.267-268
222- Heyd, D. (2003), "Education to toleration: some philosophical obstacles and their resolution", p.199

223- Balint, P. (2012), "Not yet Making sense of political toleration", p.260
224- Jones, P. (2007)," Making sense of political toleration", p.383
225- Ibid, p.386
226- Galeotti. A. E. (2001), "Do we need toleration as moral virtue?", p.277
227- Jones, P.(2012), "Legalising toleration: a Reply to Balint", Res publica, Springer , p267

قائمة المراجع والمصادر

1- Balint, P. (2012), "Not yet Making sense of political toleration", Res publica, Springer.
2- Balint, P. (2014), "Acts of tolerance: Apolitical and descriptive account", European Journal political theory, Vol.13, Sage.
3- Barnes, B. (2003), "Tolerance as a primary virtue",chapter one, in, Tolerance, Neutrality and Democracy, (edited), by, Dario Castiglione and Catriona Mckinnon, Springer science and business media Dordrecht.
4- Bergen, C,W V and others, (2012), "Authentic tolerance: between forbearance and acceptance", Journal of cultural diversity, Vol.19, No.4.
5- Ceva, E.(2012), "Why Toleration is not the appropriate Response to Dissenting Minorities Claims", European journal of philosophy, Blackwell Publishing ltd.
6- Cohen, A. J, (2004), "what toleration is", the university of Chicago Press, Vol.115, No.I.
7- D entreves, M.P (2001), "democracy and toleration", Crispp, Vol.4, Frank cass London.
8- Edyvane, D. (2011), "Tolerance and pain, critical review of international social and political philosophy", Routledge taylor and francis group, vol.14, no.3.
9- Forst, R. (2001), "Tolerance as a virtue of justice", philosophical Explorations, no.3.
10- Forst, R. (2003), "Toleration, Justice and Reason", in, The culture of toleration in diverse

societies: Reasonable tolerance, (edited) by, Catriona Mclkinnon & Dario Castiglione, Manchester university press.

11- Forst, R. (2004), "The limits of toleration", Blackwell publishing Ltd, Vol.11, No,3.

12- Forst, R. (2017), "Toleration and its paradoxes: A tribute to John Horton", philosophia, Springer cross Mark.

13- Galeotti. A. E. (2001), "Do we need toleration as moral virtue?", Res publica, Kluwer academic publishers, printed in the Nether Lands.

14- Galeotti. A. E. (2015), "The range of toleration: from toleration as recognition back to disrespectful tolerance", philosophy and social criticism, vol.41.

15- Garcia, S,M.(2003), " Appendix: A reply to Peter Jones", in Toleration, Neutrality and Democracy, (edited) by, by, Dario Castiglione and Catriona Mckinnon, Springer science and business media Dordrecht.

16- Garcia,S.M (2003), "Toleration and Neutrality: in compatible ideals?",chapter5, in Toleration, Neutrality and Democracy, (edited) by, by, Dario Castiglione and Catriona Mckinnon, Springer science and business media Dordrecht.

17- Harel, A.(1996), "The Boundaries of juslifiable tolerance : A liberal perspective" , in toleration: an Elusive virtue , (edit) by, David Heyd, Princeton university Press.

18- Heyd, D. (2003), "Education to toleration: some philosophical obstacles and their resolution", in, The culture of toleration in diverse societies: Reasonable tolerance, (edited) by, Catriona Mclkinnon & Dario Castiglione, Manchester university press.

19- Horton, J. (1996), "Toleration: as a virtue", in toleration: an Elusive virtue, (edit) by, David Heyd, Princeton university Press.

20- Jones, P. (2007)," Making sense of political toleration", Cambridge university press, printed in the united kingdom, Vol.37,No.3.

21- Jones, P. (2013), "Toleration", chapter 55, in, the Routledge Companion to Social and political philosophy, (edited) by, Gerald Gaus & fred D Agostion, Routledge, Taylor and Francis group, New York and London.

22- Jones, P.(2003), "Toleration and Neutrality: compatible ideals?",chapter6 in Toleration, Neutrality and Democracy, (edited) by, by, Dario Castiglione and Catriona Mckinnon, Springer science and business media Dordrecht.

23- Jones, P.(2009), "International toleration and the war on terror", Routledge, Taylor and Francis Group, Vol.6,No.1.

24- Jones, P.(2012), "Legalising toleration: a Reply to Balint", Res publica, Springer.

25- Macleod, C. (2010), "Toleration", children and education", Educational philosophy and theory, Vol.42.

26- Newey, G. (1999), "Tolerance as a virtue", in, tolerance, identity and difference, (edited), by, John Horton & Susan Mendus, Macmillan,Press.

27- Newey, G. (2011), "Toleration as Sedition, Critical Review of international Social and Political philosophy", Rout ledge Taylor and Francis group,vol.14, no.3.

28- Ros Wyeth,L.B (1998), " Should Schools Promote Toleration?", Journal of moral education, Vol.27, No.4.

29- Scanlon, T.M. (2003), " The Difficulty of tolerance: Essay in political philosophy", Cambridge University Press.

30- Thomassen, L. (2006), "The inclusion of the other? Habermas and the paradox of tolerance", political theory, Sage publications, vol.34, no.4.

31- Williams, B. (1996), "Toleration: An impossible virtue?", in toleration: an Elusive virtue , (edit) by, David Heyd, Princeton university Press.

32- Zuolo, F. (2013), "Toleration and informal groups: How Does the formal Dimension affect groups Capacity to tolerate?", penultimate version – a revised versionhas been published in the European journal of political theory.

33- Zuolo, F.(2013),"Frontiers of toleration and respect: Non- moral approaches and groups relation", European Journal political theory, Sage.

Is political tolerance legitimate?

Abstract

The present research aims to answer the following question: Is political tolerance legitimate? And, of course, when the researcher begins to answer this question, he should address some important axes, perhaps most notably: What is political tolerance? What does it have to do with other concepts? And what is the attitude of modern philosophers toward political tolerance? What are the proposed solutions to make political tolerance legitimate? The researcher has relied sometimes on the comparative analytical approach, and on the critical approach at other times. He also found an important set of conclusions, perhaps most notably: Political tolerance is an old-new topic; most moral and political philosophers have been interested in finding the legitimacy of political tolerance, and he has concluded that this issue always needs other solutions than the researcher's proposed, due to its renewed nature.