

Mounir Kchaou**

منير الكشو*

علمنة الأخلاق وظهور مجال الضمير

مقارنة بين السياقين الغربي والعربي

Secularization of Ethics and the Emergence of Conscience

A Comparison between the Western and Arab Contexts

ملخص: تدافع الورقة عن أطروحة الافتراق بين الفلسفات الأخلاقية القديمة والحديثة حول أمرين: أولاً، أن الأخلاق الحديثة تقوم على قواعد ضابطة لأخلاقية الفعل، على خلاف أخلاق القدامى التي تبحث في الفضيلة وفي السعادة غايتين للفعل. وثانياً، أنها تعتبر الإنسان قادراً على الاهتمام بعقله وضميره، وازعاً جوائياً، لمعرفة واجبه الأخلاقي، والسيادة بالتالي على نفسه وعلى أفعاله. في مقابل هذه التطورات التي أدت إلى علمنة المعايير الأخلاقية، لم يرصد المقال تطورات مماثلة على صعيد الفكر الأخلاقي العربي والإسلامي أدت إلى تجسيد فكرة سيادة الفرد على نفسه وإلى إقرار مبدأ حرية الضمير الأخلاقي.

الكلمات المفتاحية: علمنة، قاعدة، فضيلة، ضمير، قانون

Abstract: This study highlights the differences between ancient and modern theories of ethics. The first difference is that modern theories of ethics are based on rules of conduct that govern individual behavior in opposition to ancient morality, according to which virtue it is an inclination to do good, and happiness is the ultimate end. The second difference is that modern ethics assume that human beings can be guided by reason, and that their conscience, in its capacity as an inner deterrent, allows them to know their moral duties and control their conduct. Such development in the field of Western modern moral theories has led to the secularization of values and norms of moral action in the West. By contrast, Arab and Islamic ethical thought has not moved in this direction, failing to embody the notion of individual autonomy and the recognition of the principle of freedom of moral conscience.

Keywords: Secularization, Rule, Virtue, Conscience, Law

* أستاذ الفلسفة الأخلاقية والسياسية بجامعة تونس.

** Professor of Moral and Political Philosophy at the University of Tunis.

يتعلق موضوع هذه الورقة بمسألة شائكة من الناحية الفلسفية وشديدة الحساسية في سياقنا العربي والإسلامي، بحيث إن معالجتها تبدو لنا حاسمة اليوم لفهم مسار علمنة القيم والقواعد الموجهة للفعل في الغرب، وتبيين الطرق المسدودة والمآزق التي تردى فيها هذا المسار في ثقافتنا العربية والإسلامية، وكذلك لإجراء استشراف أفضل لأفاق تطوّر الحدّات بوصفها سياقاً عالمياً نشكل نحن العرب جزءاً منه. ويتعلق رهان هذه المسألة بمدى إمكان تجديد الثقة التي وضعها التنوير الأوروبي في الإنسان باعتباره فاعلاً أخلاقياً وصاحب حق وسيّد ذاته وحاكم نفسه، ومسؤولاً عمّا يأتيه من أفعال، في الوقت الذي تتعالى أصوات محدّرة من خطر المنعرج الذي اتخذه مسار الحدّات منذ العصر الكلاسيكي مع ديكارت ومنذ التنوير مع كانط، عندما وضعت الحدّات ثققتها في قدرة الإنسان على أن يكون ذاتاً عالمة وسيّداً للعالم وشخصاً أخلاقياً، بما له من قدرة على التمييز والتحديد الذاتي.

قبل الخوض في تفصيلات هذه المسألة، نوّد بادئ ذي بدء جلب الانتباه إلى أن العنوان الذي وضعناه لهذه المداخلة يجب ألا يوحي بأن ما وصّفناه علمنة للأخلاق مساق خطي يأخذ اتجاهًا تصاعدياً متصلاً، أو بأن الجدل الفلسفي في شأنه حُسم وقُضي الأمر فيه، إذ يمكن ذكر على الأقلّ علمين مهمين من أعلام التفكير الفلسفي المعاصر في الأخلاق يعارضان إما إيجابيته على صعيد اتساق النظريات الأخلاقية في العصر الحديث وقدرتها على توجيه العمل نحو ما يكون فيه خير للذات وللجماعة، وإما مطابقة هذا المفهوم لحقيقة الأخلاق المعاصرة؛ فالفيلسوفة الإنكليزية المعاصرة إليزابيث غرتريد أنسكومب مثلاً اعتبرت أن أخلاق العصر الحديث علمانية فعلاً؛ إذ إن الفلسفة الأخلاقية الحديثة باتت، وعلى نحو بيّن مع كانط، في غنى عن فرضية المشرّع الإلهي ما دام الإنسان ككائن عاقل، وإن ظلّ متناهياً، قادراً على أن يضع لنفسه قوانين عقلانية لفعله، وأن يلزم نفسه بها من دون حاجة إلى توجيه خارجي، غير أن العلمانية تؤدي، في رأيها، إلى إفراغ الأخلاقية من معنيها الواجب (Duty) والالتزام (Obligation)، فهي ترى أن القانون الأخلاقي الذي يضع الواجبات ويفرض الالتزامات لن تكون له أهمية حاسمة في مجال الأخلاقية ما بقي غير مسنود بفكرة أساسية هي وجود مشرّع فوق بشري، أي إلهي، له سلطة الإيجاب وفرض الواجبات على البشر⁽¹⁾.

أما فيلسوف الأخلاق الأميركي جيروم شونيند، فيرفض أن تكون النظريات الأخلاقية الحديثة، التي تدافع عن مبدأ حاكمية الذات لذاتها، جزءاً من مشروع شامل لفلاسفة الأنوار من أجل ترسيخ أركان مجتمع معلمن (secularized society)؛ إذ يرى أن فلاسفة التنوير كانوا في معظمهم يرومون إصلاح الكنائس والإكليروس، وتأكيد مبدأ سيادة الفرد على نفسه، ولم تكن غايتهم تأسيس أخلاق علمانية ولا إخلاء حياة الناس من الدين. فمعاودة الإكليروسية ورفض تدخّل القساوسة في المسائل الزمنية ليسا اللادينية في نظر شونيند، إذ يقول: «وباختصار، إن زعم أن الجهد الرئيسي

(1) G. E. M. Anscombe, «Modern Moral Philosophy,» *Philosophy*, vol. 33, no. 124 (January 1958), in: G. E. M. Anscombe, *Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe, vol. 3: Ethics, Religion, and Politics*, Cited by: Jérôme B. Schneewind, «La Philosophie morale au XXe siècle,» dans : K.-O. Apel [et al.], *Un siècle de philosophie: 1900-2000*, folio. Essais; 369 (Paris: Gallimard; Centre Pompidou, 2000), pp. 146-147.

للفلسفة الأخلاقية في القرن الثامن عشر انصبّ على علمنة الأخلاق لا يصمد أمام الفحص الأكثر سطحية⁽²⁾.

لذلك، لا يبدو فك الارتباط بين الدين والأخلاق في النظريات الأخلاقية المعاصرة مسألة حُسم الخلاف فيها. وإذا أضفنا إلى ذلك أن مفهوم العلمنة، بما يعنيه من توقّف الدّين بالتدرّج عن أن يكون سلطة موجّهة ومتحكّمة في سلوك الناس وفي حياة المجتمعات بقدر ما يصبح البشر، والجماعات التي ينتمون إليها، أكثر حداثة، تعترضه اليوم كثير من الصعوبات على صعيد النظرية السوسولوجية، نفهم تردّد الكثيرين في أخذ موقف قاطع حيال هذه المسألة وتبّني أطروحة العلمانية. وليس أدلّ، في رأينا، على هذا الارتباب في سداد مفهوم العلمانية وفي كفايته على توصيف حالة العلاقة بين المقدّس والدينيوي اليوم، من رواج أطروحة نزع العلمنة (Desecularization) ودعاوى إعادة السحر إلى العالم كما عبّر عنها عالما الاجتماع الأميركيان بيتر برغر وديفيد مارتن، وهي تلقى اليوم قبولاً واسع النطاق، وكذلك الدعوة الملحة التي أطلقها بعض الفلاسفة الليبراليين للتسامح مع وجهات النظر الدينية وقبول أساليب حججها في القضايا العامة وفي الفضاء العام.

لقيت الأطروحة التي دافع عنها برغر ومارتن صدى إيجابياً وترحيباً لدى كثير من الفلاسفة، نذكر منهم - على وجه الخصوص - هابرماس الذي سارع إلى توصيف اللحظة الراهنة للفكر المعاصر بلحظة ما بعد العلمنة، وإلى اعتبار أن أطروحة العلمنة في انحسار كبير الآن وتعاني صعوبات ومآزق في مجالات عدة⁽³⁾. وعلى المنوال نفسه نسج الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور، الذي بدا أنه وجد في أطروحة نزع العلمنة فكرة مسنودة بأدلة إمبريقية لاستخدامها في سجاله ضد الليبرالية (وتحديداً ليبرالية جون رولز ورونالد دُوركين وكانط) التي يراها مسؤولة عن التسويغ الفلسفي لسياق الفردنة والتذير وتفتيت الروابط الاجتماعية في المجتمعات ما بعد التقليدية، ويراهم مسؤولة أيضاً عن هذه الصورة المشوّهة للحداثة التي نعيش في سياقها⁽⁴⁾. ويبدو أن مسوّغات أطروحة نزع العلمنة تثير لدى كثير من الباحثين ارتياباً في مدى انسجام مفهوم العلمنة مع وقائع عصرنا اليوم، وخاصة مع عودة المقدّس بقوة في حياة الناس، وانتشار ظاهرة التدين، والحضور القوي للفِرَق والجماعات الدينية في الفضاء العام في بلدان ديمقراطية تعترف دساتيرها بالتعددية الثقافية والإثنية وتضمن حقوق الأقليات الدينية.

سوف لن نسهب في نقاش هذه النقطة، بل سنكتفي بالإشارة إلى أن هناك ضرباً من الدراسات يقع عند مساحة التراكب (overlapping area) بين جملة من الاختصاصات، وهي الفلسفة والنظرية السياسية والسوسولوجيا والأنثروبولوجيا وسيكولوجية الأخلاق؛ هذه الاختصاصات التي ميّزت أعمال

(2) Jerome B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998), p. 8.

(3) هذا الموقف المتسرّع من هابرماس يتجلى في حديثه عن المجتمعات الحديثة والليبرالية بقوله إنها باتت اليوم ما بعد علمانية، وهو ما يتم في نظرنا عن ضرب من الخفّة النظرية لا ينسجم، في رأينا، مع مقتضيات الرصانة الأكاديمية المحمولة عادة على كبار الفلاسفة والأكاديميين. انظر: Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion: Les Défis de la démocratie*, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, NRF essais (Paris: Gallimard, 2008), p. 166.

(4) Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007), pp. 315-318, esp. pp. 428-435.

بيبا نوريس ورونالد إنغلهاردت وروبرت بوتنام، ويمكن أن نعدّها بمثابة التّكذيب الإمبيريقِي، بمعنى التّكذيب الذي نجدّه في إبستيمولوجية كارل بوبر لأطروحة نزع العلمنة؛ فنتائج دراسات إنغلهاردت ونوريس تفضي إلى نقدٍ جوهرِي يستند إلى الوقائع، ويتناول أطروحة نزع العلمنة وأقول عصر العلمانية التي دافع عنها كل من برغر ومارتن، وحظيت باهتمام هابرماس وتاييلور وتقديرهما⁽⁵⁾. أما دراسة بوتنام بشأن تعطل مسار التنمية وبطء نسق النمو في جهات جنوب إيطاليا، بعد إرساء نظام الحكم المحليّ والجهوي في نهاية سبعينيات القرن الماضي، فتبيّن أن سيطرة الكنيسة على الحياة العامة، إلى جانب عوامل أخرى، يستفيض بوتنام في تحليلها، عطلت عقلنة مناحي الحياة وتغلغل القيم المدنيّة في النسيج المجتمعي⁽⁶⁾. ويبدو لنا أن هذا المسلك في البحث مهمّ جدًّا، وهو يفضي إلى إعادة تأكيد أطروحة العلمنة من خلال حجج تأييد إمبيريقية لا إلى نفيها. لكن لا بد أن تظل إعادة تأكيد العلمنة اليوم بعيدة عن الروح التبشيرية بعالم هجره المقدّس نهائيًّا وتسوده العقلانية المطلقة التي شابت أطروحة العلمنة وأقول المقدّس عند ظهورها وتبلورها مع ماكس فيبر ودوركايم وماركس.

هذه الملاحظات كلها قدّمتها كي لا يوحي العنوان الذي اخترناه لهذه الورقة بأننا نستخدم مصطلح أخلاق علمانية على نحو غير نقديّ، أو أننا غير مدركين مدى قوّة الاعتراض الذي تواجه به اليوم فكرة أخلاق قادرة على أن تستقيم بنفسها من دون دعم وتحفيز دينيين أو انشداد إلى أفق لاهوتي. لكننا سندافع في ما يلي عن أطروحة القطيعة والافتراق بين النظريات الأخلاقية القديمة والنظريات الأخلاقية الحديثة ضد أطروحة الاتصال والاستمرارية، وهو ما يدعم في رأينا أطروحة العلمنة في مجال الأخلاق رغم اعتراضات شنويند الشديدة⁽⁷⁾. ولئن اختلفت آراء دارسي تاريخ الفلسفة الأخلاقية، كما أسلفنا، حول مدى جواز توصيف أخلاق الحدائث بأنها أخلاق علمانية وحول إن كانت العلمانية تتضمن بالضرورة قدرًا من المادية يؤدي إلى إخراج المقدّس من حياة البشر، وبالتالي إلى ضرب من اللادينية (Atheos)، فإنهم يُجمعون عمومًا على فوارق عميقة تفصل بين الفكر الأخلاقي القديم والفكر الأخلاقي الحديث. ولا تتعلق هذه الفوارق بمدى اقتران الأخلاقية بالتدين؛ فمعظم فلاسفة الأخلاق المحدثين، من لوك وكانط إلى ستيوارت مل، يقرّ بما بين الأخلاق والدين من اتصال، وإنما تتعلق بأمرين نراهما أساسيين، وهما: أولاً، أن الأخلاق الحديثة تقوم على قواعد تتحدّد من خلالها أخلاقية الفعل، وهو ما يجعلها مؤسّسة للقانون المدني الوضعي كما يتجلى ذلك بوضوح لدى كانط، حيث يظهر الأمر الأخلاقي القطعي في وجهين، وجه أخلاقي جوّاني يتّصل بالنّية ويحسن الإرادة، ووجه قانوني خارجي يقترن بملكة القسر والإكراه. ثانيًا، أن الأخلاق الحديثة تفترض أن

(5) Pippa Norris and Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge Studies in Social Theory, Religion and Politics (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), p. 4.

(6) روبرت د. بوتنام، كيف تنجح الديمقراطية: تقاليد المجتمع المدني في إيطاليا الحديثة، ترجمة إناس عفت (القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، 2006)، الفصل 4.

(7) تبدو أطروحة الاتصال والاستمرارية في تاريخ النظريات والمذاهب الأخلاقية الأكثر شيوعًا؛ فالمرابحة بين القديم والحديث، حيث تُعرض أفكار اسبينوزا وكانط مثلاً إلى جانب أفكار ابن باجة أو أرسطو أو الماوردي أو الرازي أو الفارابي على سبيل إبراز أن النظريات الأخلاقية الفلسفية الحديثة عمّقت ودققت مع ما وجد في الفلسفة الأخلاقية القديمة، وأنها لم تقطع مع الخلفيات الدينية التي تسندها وإنما قامت بإعادة صوغها على نحو مغاير، نجدّها رائجة في كثير من الكتابات.

الإنسان بوصفه كائنًا عاقلًا، وإن ظل متناهيًا وخطأً، قادر على تمثّل القاعدة الأخلاقية والاهتداء إليها بنفسه بفعل النور الداخلي الذي حباه الله به من دون حاجة إلى توجيهٍ خارجي من أي سلطة، زمنية أكانت أم غير زمنية، وهو ما يعني ظهور الضمير بوصفه وازعًا داخليًا لا تكون له قيمة إلا إذا اعترّف للفرد بالحقّ في السيادة الكاملة على نفسه.

في مقابل هذه التطوّرات المهمة التي عرفتها النظريات الأخلاقية في الفكر الغربي وأدت، في نظرنا، إلى علمنة مجال القيم والمعايير الأخلاقية، لم نرصد على صعيد الفكر الأخلاقي العربي والإسلامي تطورات مماثلة أدت إلى تجسيد فكرة سيادة الفرد على نفسه وإقرار مبدأ حرية الضمير الأخلاقي، وهذا ما سنحاول بيانه في الجزء الأخير من هذه الورقة.

قبل أن نتعرض لموضوع علمنة المجال القيمي والأخلاقي، لا بد من توضيح الصلة بين الديني والأخلاقي في النظريات الأخلاقية الحديثة، وعلى وجه الخصوص لدى كانط الذي شهدت فلسفته الأخلاقية اهتمامًا متزايدًا في الأزمنة الأخيرة بعد تراجع ألق الفلسفة الهيغلية، وانحسار تأثير الماركسية، والعودة القوية لفكرة حقوق الفرد الصورية. وسنعمد لتوضيح هذا الأمر على مقاربتين لتاريخ الفلسفة الأخلاقية: الأولى هي لرولز، والثانية لشونيند في الكتاب الذي أسلفنا ذكره⁽⁸⁾.

يستند رولز إلى تمييز الفيلسوف الإنكليزي سيدجويك (1838 - 1900)، في كتاب أصدره سنة 1905 تحت عنوان *Methods of Ethics* (مناهج الأخلاق)، بين فلسفة الأخلاق الإغريقية وفلسفة الأخلاق لدى المحدثين⁽⁹⁾، مع تنبيه من سيدجويك إلى أننا لن نتمكّن من فهم الفلسفة الأخلاقية اليونانية إذا اعتمدنا تصوّرات قانونية تبحث في مدى تطابق الفعل مع قواعد تضيي عليه الشرعية. فحينما نكتفي فقط بالسؤال: «ما هو واجبنا وعلى ماذا يتأسس؟» بدل أن نسأل: «ما هي الأشياء التي يقدر الناس أنها خير هي حقًا كذلك أو هي الخير الأسمى؟»، وبدل «أن نبحت في العلاقة بين الخير الذي نعدّه فضيلة وصفات السلوك والخُلق التي نوصي بها ونعجب بها وفي صلته بالأشياء الخيرة الأخرى»، نكون عندها نفكر من خلال المدوّنة الأخلاقية الحديثة لا القديمة، أي اليونانية والإسلامية والقروسطية المسيحية⁽¹⁰⁾.

يشير رولز في معرض شرحه رأي سيدجويك إلى أن الفلسفة الأخلاقية الإغريقية تتصف بالسمات التالية:

– أن الإغريق كانوا منشغلين بفكرة الخير الأسمى باعتباره مثالاً أعلى وحرّيًا بأن يُطلب غاية للفعل؛

– هذا الخير هو خير الفرد؛ فأرسطو مثلاً لا يقول عندما يدافع عن فكرة العدالة إنه يتعيّن علينا التضحية بخيرنا الخاص من أجل تحقيق مقتضياتها، وإنما بتأكيد أننا سنفشل في تحصيله إذا رفضنا الخضوع

(8) John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Edited by Barbara Herman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).

(9) Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics* (London: Macmillan, 1907).

(10) Rawls, p. 2.

لإكراهات العادل. وما يصحّ هنا على أرسطو ينطبق أيضاً على مقارنة سقراط وأفلاطون للفعل الأخلاقي؛ فالعمل الفاضل هو بالنسبة إليهما خير يستحق مكاناً إلى جانب خيارات أخرى تؤلّف الحياة الجيدة، وفكرة خير أسمى تمثّل مقياساً للتعرف إلى الخيارات التي تحقّق هذا المثال الأعلى للحياة الجيدة؛

- تصوّر لأخلاق تقوم على الأعمال الحرّ والمنظّم للعقل، ولا تستند إلى وحي باعتبار أن الديانة اليونانية كانت ديانة مدنيّة تعبّر عن نفسها على نحو خاص من خلال ممارسة اجتماعية عامة للاحتفالات العمومية إحياء لذكرى حوادث مهمة في حياة المدينة. وما دام الفرد يشارك في هذه الممارسات، ويلبّي ما تنتظره الجماعة منه، ويحترم الأعراف والطقوس الجاري العمل بها، والتي تنص عليها تلك الديانة، فإن تفاصيل معتقداته وتصوّراته ليست موضوعاً ذا شأن. هذه الديانة لم تكن ديانة خلاصية كما هو الشأن في المسيحية، ولم توجد لدى الإغريق فئة متميزة من الكهنة ورجال الدين تحتكر وسائل نيل الرحمة والفوز بالخلاص⁽¹¹⁾؛ ففكرتا الخلاص وخلود النفس لم تكن لهما أهمية كبرى في الثقافة اليونانية الكلاسيكية، ولم تكن الثقافة المدنية الدينية الإغريقية في العصر الكلاسيكي تستند إلى كتاب مقدّس مثل التوراة أو القرآن. وقد اصطدمت فلسفة الأخلاق منذ سقراط، وفي بحثها عن مثل أعلى أخلاقي يكون أفضل انسجاماً مع المجتمع والثقافة الأثينية للقرن الخامس قبل الميلاد من ذلك الذي كرّسه العصر الهوميروسي والثقافة والقيم المرتبطة به، بالمثل الأعلى لهذه الثقافة المتمثل في المحارب البطل كما تقدّمه لنا قصيدتنا الإلياذة والأوديسا. لذلك أكدت الفلسفة الأخلاقية الإغريقية من البداية استقلاليتها عن جملة العناصر المؤثرة في الثقافة الإغريقية، وأصرت على اعتماد العقل، ونفت كلّ سلطان للتقليد⁽¹²⁾.

أما الفلسفة الأخلاقية الحديثة، فتختلف في نظر رولز عن الفلسفة الأخلاقية القديمة؛ إذ يرى أن السياق الثقافي والتاريخي قد حدّدته تطورات مهمة هي: أولاً، الإصلاح البروتستانتي في القرن السادس عشر؛ فهو ساهم على نحو كبير في تشكّل معالم العالم الحديث، إذ عصّف بالوحدة الدينية للعالم المسيحي في القرون الوسطى وأدخل التعدّدية الدينية مع جميع الاستباعات التي ترتبت عنها والتي لم تكن بالضرورة مقصودة ممن أطلقوا هذا المسار⁽¹³⁾. وكما يلاحظ هيجل في الفقرة 270 من أصول فلسفة الحق، جعلت التعدّدية الحرة الدينية أمراً ممكناً رغم أنه لم يكن في نية لوتر ولا كالفن تحقيقها⁽¹⁴⁾. ثانياً، تطوّر الدولة الحديثة بإدارتها المركزية؛ فالدولة تُعتبر في صورتها الحديثة أمراً جديداً بدأ يتأكد، كما يقول لنا كويتن سكرنر، منذ حوالى القرن السادس عشر ميلادي، بعد أن كان الحكم مقسّماً وموزّعاً بين سلطات متعدّدة دينية وإقطاعية وأرستقراطية وعشائرية وبطيركية. وكان مصطلح الدولة باللاتينية (Status) يحيل إلى الحالة التي يكون عليها الحاكم أو الوضع الذي تكون عليه

(11) Ibid., pp. 4-5.

(12) بشأن هذه النقطة، انظر: Leo Strauss, «Classic Natural Right», in: Leo Strauss, *Natural Right and History*, Charles R. Walgreen Foundation Lectures (Chicago: University of Chicago Press, 1953), pp. 83-87.

(13) Rawls, p. 5.

(14) ج. ف. هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة، مكتبة مدبولي، 1996)، ص 528.

الأمة، ولم يكن يحيل إلى وضع دائم غير مقترن بشخص الحاكم كما أصبح عليه الأمر في ما بعد⁽¹⁵⁾. وفي نهاية القرن السادس عشر كانت السلطة المركزية نظاماً قاراً وثابتاً في أوروبا في بلدان مثل إنكلترا وفرنسا وإسبانيا، ولم يتحقق في ألمانيا وإيطاليا إلا في القرن التاسع عشر. أما العنصر الثالث الذي ميّز ظهور النظرية الأخلاقية الحديثة، فيتمثل، في نظر رولز، في تطور العلم الحديث مع القرن السابع عشر بصورة خاصة. والمقصود هنا الثورة الكوبرنيكية والغاليلية والفيزياء النيوتنية والحساب الرياضي مع ليستز. ويعتبر رولز أن الإصلاح الديني كان له الأثر البالغ في ظهور صورة جديدة للأخلاق؛ فالنتيجة الحتمية لانقسام دين خلاصيّ ذي نزعة توسعية تسنده سلطة ممأسسة هي بروز سلطات دينية متنافسة داخل كل مجتمع، تدعو كل منها إلى الخلاص على طريقته، وتتميّز بجملة من الخصائص تجعلها مختلفة عن الدين الأصلي الذي انشقت عنه، وتحفظ في الوقت نفسه بنقاط مشتركة معه. وقد أنتج الإصلاح الديني نزاعات خطيرة كانت أهمها الحروب الدينية التي لم يعرفها الإغريق؛ ففي حين كان السؤالان الأساسيان للفكر الأخلاقي في أثينا ينحصران في معرفة كيف ينبغي أن نعيش؟ وما هو أفضل أسلوب في الحياة؟ أصبحا في الفكر الحديث، بعد الإصلاح الديني، كيف نتعايش مع أشخاص ينتمون إلى ديانة تحمل رسالة خلاصية يحملها الدين الذي نؤمن به ويؤمن بها كثير من الناس ولها نفوذ عليهم؟⁽¹⁶⁾ لهذا اجتهد الفكر الفلسفي الأخلاقي الحديث في الإجابة عن هذا السؤال الجديد من خلال نظريات كبرى عقلانية ومتسقة.

وفقاً لهذه الوجهة، لا غرابة إذاً في أن نرى ابتداء من القرن السابع عشر عدداً كبيراً من المؤلفين يعمل على تأسيس معارفنا على مبادئ مستقلة عن سلطة كل كنيسة وتكون في متناول إدراك ومعرفة كل فرد «عادي» يتحلّى بملكة التمييز والبصيرة. انطلاقاً من ذلك، حاول هؤلاء المؤلفون والفلاسفة أن يصوغوا جملة من المفاهيم والمبادئ تكون قادرة على تحديد معنوي الاستقلالية الذاتية والمسؤولية الشخصية. وعندما نقارن هذه الوجهة مع الوجهة التقليدية للكنيسة المسيحية التي تعتبر أن في غياب الوحي الإلهي والشرح الجيد له لا نستطيع أن نتعرف إلى مبادئ الخير والشر التي تضبط لنا واجباتنا والتزاماتنا، يبرز لنا بون شاسع. وباعتبار أن القدرات الذهنية متفاوتة وأن الجمهور العريض غير قادر على فهم النصوص المقدسة واستخلاص مبادئ العمل الصالح منها، لا بد، وفق الوجهة الدينية، من أن تنير الأقلية العالمة، من رجال الدين تحديداً، جموع الناس وتهديهم إلى سواء السبيل، أما هؤلاء فيؤدون فرائضهم الدينية وواجباتهم الأخلاقية خوفاً من العقاب وطمعاً في الجزاء في الآخرة. وفي سياق مشابه لسياق تحليل رولز، يؤكد مؤرخ الفلسفة الأخلاقية شنويند أن الصفة الجوهرية المميزة للنظريات الأخلاقية الحديثة لا تتمثل في علمانيتها بقدر ما تكمن في الجهد الدؤوب لوضع حدود

(15) يقول سكرنر: «قبل القرن السادس عشر لم تستعمل لفظة status، من قبل الكتاب السياسيين إلا للإشارة إلى أحد شيئين: إما الوضع والحالة التي يجد عليها الحاكم نفسه فيها the status principis أو «وضع الأمة» العام، أو حالة المملكة، ككل the status regni، فما كانت تفتقر إليه تلك الاستعمالات هو فكرة حديثة واضحة عن الدولة بوصفها شكلاً من السلطة العمومية منفصلاً عن الحاكم والمحكوم كليهما، ومؤلفا السلطة السياسية العليا داخل فكر محدّد معيّن. وقد قبل، وكان القول معقولاً، إن هذا المعنى الحديث والمجرد، قد يكون نشأ، مباشرة، من أبحاث سابقة تتعلق بحاجة الأمير «أن يحافظ على دولته»، بمعنى المحافظة على مجموعة سلطاته القائمة». انظر: كويتن سكرنر، أسس الفكر السياسي الحديث: عصر الإصلاح الديني (الجزء الثاني)، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012)، ص 577 - 578.

للرقابة التي يمارسها ربّ أعلى على حياة البشر، والتي ظلت تُعتبر أساسية لقوام الأخلاق طوال العصور الوسطى⁽¹⁷⁾. لذلك، فإنّ العنصر الحاسم في تشكل الفلسفة الأخلاقية الحديثة هو، في نظره، الوفاق الذي تبلور بين النظريات الأخلاقية المختلفة بشأن مبدأ أساسي هو مبدأ حكم الذات لذاتها (Self government)، أي أن يكون المبدأ المحدّد للفعل قائمًا في الفاعل ذاته مهما تكن طبيعة ذلك المبدأ، سواء اعتبرها بعض الفلاسفة عاقلة (العقلانيون عمومًا) أو عاطفية أو غريزية أو انفعالية (الإمبيريقون). وقد كانت هذه النظريات في الوقت نفسه من صنع فلاسفة دينيين وفلاسفة لا دينيين أو حتى مناهضين للدين⁽¹⁸⁾.

تكتسي النظرية الأخلاقية الكانطية أهمية خاصة في تاريخ الفلسفة الأخلاقية الحديثة في هذا المجال؛ إذ إنها وُفقت في الصياغة النسقية والمُتسقة لمفهومين أساسيين للفلسفة الأخلاقية الحديثة. هذان المفهومان هما الإرادة الحرّة باعتبارها مبدأ تشريع ذاتي، والاستقلالية من حيث هي ناموس ذاتي (Auto nomos) في مقابل التبعية لناموس خارجي (hetero nomos). وتكمن أهمية كانط، كما يرى شنيوند، في أن انخراطه المعياري في الدفاع عن تصوّر للأخلاق بوصفها حكم الذات لذاتها جعله ينتهي إلى فكّ الارتباط بين الأخلاق والإبستمولوجيا وكذلك الأخلاق والأنثروبولوجيا. فمن جهة يجعل الانقطاع بين أحكام الوجود وأحكام الوجوب تعرّف الشخص إلى واجبه الأخلاقي لا يشترط علمًا ومعرفة نظرية؛ فالحدّ الأدنى من كفاية التمييز يجعل المرء قادرًا على إدراك الأمر الأخلاقي القطعي ومطابقة سلوكه وفق مقتضياته، ومن جهة أخرى اعتبار الفعل الأخلاقي فعلًا حرًا جعل كانط يرفض تأسيس الأخلاق على الأنثروبولوجيا؛ فمهما تكن المعرفة التي لدينا بالإنسان كما سوّته الطبيعة، أي كواقعة ضمن نظام للوقائع يخضع بالتالي للحتمية الطبيعية، يظلّ الفرد بالنسبة إلى كانط، بوصفه كائنًا عاقلًا ومتناهيًا، قادرًا دومًا على اقتلاع نفسه من نظام الأسباب ليلج نظام الغايات، وليجعل سلوكه نابعًا من إرادة حرّة ومن مبدأ تحديد ذاتي. من هنا يصبح من اليسير على كانط أن يقيم الأخلاقية على هذه النواة الصلبة المتمثلة في قانون يلزم به البشر أنفسهم، جاعلين منه الدافع لفعلهم. ويسمّي كانط هؤلاء الناس فاعلين مستقلين بذواتهم وحاكمين أخلاقيًا لأنفسهم⁽¹⁹⁾.

لكن إذا كان كانط قد أقام الأخلاق على مبدأ استقلالية الإرادة، فلماذا تكون الأخلاقية في حاجة لكي تحافظ على معناها إلى المصادر الثلاث للعقل العملي، ونعني بها خلود النفس ونهاية العالم ووجود الله؟ كيف يعيد كانط ربط الأخلاقية بالتدين بعد أن فكّ الارتباط بينهما على صعيد الفعل؟ لا يمكن بطبيعة الحال تصوّر أهمية الدين للأخلاق لدى كانط على النحو الذي تصوّره لوك مثلاً، الذي أكد في رسالة في التسامح أن مبدأ التسامح يجب ألا يشمل فكرة اللادين (Atheism) وغيرها من الأفكار «الضارّة»، وإنما يكون حضور الدين في الفلسفة الأخلاقية الكانطية فقط لسدّ عجز الأخلاقية في

(17) Schneewind, *The Invention of Autonomy*, p. 8.

(18) Ibid., pp. 5-6.

(19) يرى شنيوند أن هذا المفهوم لذات حاكمة لنفسها استقاه صاحب كتاب نقد العقل العملي من الفكر السياسي للقرنين السابع عشر والثامن عشر؛ فالمفهوم هذا كان متداولًا في النقاش بشأن الدولة الحديثة ذات السيادة المطلقة، إذ كانت الدولة تعرّف حينها بالكيان الذي يحكم نفسه بنفسه: Schneewind, *The Invention of Autonomy*, pp. 514-515.

العالم المادي عن ضمان تحصيل السعادة⁽²⁰⁾؛ فالفاعل الأخلاقي المستجيب للأمر القطعي لا ينعم بالسعادة في العالم الحسي، ولا يمكنه أن يأمل فيها، وأقصى ما يطمح إليه هو أن يكون جديرًا بها لكن في العالم الآخر. لذلك يعطي الدين أملًا بسعادة في عالم آخر، وبالتالي بتحقيق التناسب بين الفضيلة، بما هي فعل عن واجب وليس مجرد فعل وفق الواجب، والسعادة بالمعنى الحسي، إذ يقول كانط: «ليست الأخلاق بالمعنى الصحيح العلم الذي [يعلّمنا] كيف نجعل أنفسنا سعداء، بل كيف علينا أن نجعل أنفسنا جديرين بالسعادة. وعندئذ فقط، إذا أضيف الدين إلى ذلك، يدخل الأمل أيضًا في أن نحظى ذات يوم بالسعادة بالقدر الذي كتّأ فيه حريصين على ألا نكون غير جديرين بها»⁽²¹⁾. ويرى كانط أن العقل البشري لا يستطيع أن يتصوّر طريقة لبلوغ التناسب بين الفضيلة والسعادة غير افتراض أنه عمل صانع للكون كليّ العلم، يعرف ما خفي في الصدور ويقرأ النيات ويكون على كل شيء قديرًا وتامًا أخلاقيًا. فالله هو الوحيد القادر على الإطلاع على ما في القلوب وما خفي في النفوس، وعلى إعطائنا بالتالي النصيب الذي نستحقّ من السعادة. لكن لئن كان الله يضمن التناسب بين الفضيلة والسعادة، فإنه لا يتدخّل لتوجيه إرادة الإنسان كي يجعله يفعل عن واجب وإلا بطل مبدأ الاستقلالية الذاتية في فلسفة كانط الأخلاقية التي جعلته عماد الأخلاقية.

ولئن تطوّرت هذه المفاهيم، مثل علمنة الأخلاق وحُكم الذات لذاتها والعقل العملي بوصفه سلطة تشريع ذاتي في سياق تاريخ الفكر الأوروبي، فذلك يعود، في رأينا، إلى تبلور مفهوم بات مركزيًا منذ القرون الوسطى، حينما يتعلّق الأمر بالحكم على مدى أخلاقية الأفعال الفردية، وهو مفهوم الضمير. ويرى دارسون أنه لم يكن لهذا المفهوم أن يرى النور وأن يحتلّ مثل هذه المكانة في الفلسفة الأخلاقية والقانونية إلا بحصول جملة من التطورات على صعيد العقيدة الرسمية للكنيسة الكاثوليكية، وتحديدًا في تلك الفترة التي حصلت فيها ما يسمّيه مؤرخ القانون هارولد بيرمن الثورة البابوية الغريوارية، نسبة إلى البابا غريوار السابع؛ فقد تبلور في هذه الفترة الممتدة من سنة 1075 إلى سنة 1122 أول معالم منظومة قانونية حديثة لتشكّل ما بات يُعرف بالقانون الكنسي الجديد (Jus Novium). وقد تزامن ذلك الانفصال الذي حدث في تلك الفترة بين الكنائس المشرقية والكنائس الغربية مع جهد الكنيسة الغربية لجعل أسقف روما الرئيس الأوحّد للكنيسة، وتحريير رجال الدين من سلطة الأباطرة والملوك والنبلاء الإقطاعيين⁽²²⁾. ويشير بيرمن إلى أن في هذه المرحلة من تشكّل ما عُرف في ما بعد بالتقليد القانوني الغربي، احتلت نظرية القانون الطبيعي أهمية أساسية؛ إذ ساد الاعتقاد أن القانون البشري ينحدر من مصدر سنّي (Ultimate) هو القانون الطبيعي، وبنبغي أن يُفحص ويُقيّم في ضوءه من خلال العقل والضمير. فكلّ قانون، سواء أكان وضعيًا أم عُرفيًا، لا بد من أن يتطابق مع القانون الطبيعي وإلا فقد صحّته القانونية وفعاليتها العملية، ويصبح قابلاً للخرق. وتستمد فكرة القانون الطبيعي أصولها

(20) John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, Edited and Introduced by James H. Tully, HPC Classics Series (Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1983), p. 51.

(21) إمانويل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 255.

(22) Harold J. Berman, *Droit et révolution*, trad. française Raoul Audouin (Aix-en-Provence: Librairie de l'Université d'Aix-en-Provence, 2002), p. 18.

من اللاهوت المسيحي وكذلك من الفلسفتين الأرسطية والرواقية اللتين عرفتا انتشاراً في أوروبا في الفترة التي تلت الثورة الغريوارية. وقد شدّد شنويند على دور الفلسفة الرواقية في صقل مفهوم القانون الطبيعي الذي استمدّ منه القانون الروماني أركانه وأفاد في ما بعد في بلورة قانون الشعوب (jus gentium) الذي حرص على تجسيد الأفكار المتعاقد عليها، والتي يتقاسمها جميع الناس، من صدق ونزاهة وإنصاف في المعاملات التجارية، يُفترض أن تقبل بها جميع الشعوب المتحضّرة في العالم. كما يشير شنويند إلى أن فكريتي قانون الشعوب والقانون الطبيعي انصهرتا في كلٍّ موحدٍ منح من جهة خصوصيةً ومضموناً واقعيّاً لوجههما الفلسفي والمجرد، ومنح من جهة أخرى قدرة على تصحيح المعاملات القائمة حتى ترتقي إلى مستوى الإنصاف بمعناه الكوني والمجرد⁽²³⁾. وقد وجد الفكر المسيحي تأصيلاً دينياً ولاهوتياً لفكرة القانون الطبيعي حينما أدمجها القديس بولس في العهد الجديد في أحد المقاطع الأكثر تأثيراً وشهرة، لفرط ما يستشهد به، من رسالة إلى الرومان حين يقول: «لأن الأمم الذين ليس عندهم ناموس متى فعلوا بالطبيعة ما هو في الناموس، فهؤلاء إذ ليس لهم الناموس هم ناموس لأنفسهم. الذين يظهرون عمل الناموس مكتوباً في قلوبهم وشاهدًا أيضاً ضميرهم وأفكارهم فيما بينها مشتكية أو محتجة»⁽²⁴⁾. وعندما استرجعت الكنيسة دورها في العالم الغربي في إثر الإصلاح الذي قاده البابا غريوار، قام الفقهاء الكنسيون بتقنين الممارسات والأعراف والقواعد والإجراءات القانونية الجاري العمل بها في ذلك الوقت، متخذين لهم من عمل فقهاء القانون المدني الروماني نموذجاً. وقد توجّ هذا العمل في كتاب مرجع ألفه في سنة 1140 راهب من مدينة بولونيا الإيطالية يدعى غراشين، وحظي منذ ذلك التاريخ بسلطة الكتاب المرجع في القانون الكنسي؛ إذ عمد غراشين في عمله إلى البحث في مدى التطابق بين القانون الطبيعي بوصفه القانون الذي يتقاد البشر إلى الاعتراف به بحكم حسّ أو غريزة طبيعية، والتعاليم الواردة في التوراة من جهة والقانون المشترك الذي يخضع الجميع له من جهة أخرى. وقد عرفت فكرة القانون الطبيعي تعميماً وتطويراً من المدارس اللاهوتية المختلفة طوال القرون الوسطى مع القديس توما الإكويني والقديس بيتر أبيلار وغيرهما، حيث وقع التخلّي، كما يشير بيرمن، عن الاعتقاد الأوغسطيني من أن «مدينة الأرض» مندورة للانحلال والزوال من دون أمل في عودتها من جديد، وتعويضه بالإيمان بأن المؤسسات الاجتماعية قادرة على أن تنبعث وأن تنمو وتعيد إنتاج نفسها وأن تدوم. هذه التطوّرات وجدت صياغة متطورة لها في العصر الكلاسيكي الحديث بعد حركة الإصلاح البروتستانتي في أعمال فقهاء قانون ولاهوتيين أمثال سواريز (1548-1617) وتوماسيوس (1655-1728) وغروثيوس (1583-1645) قبل أن تجد طريقها إلى أعمال فلاسفة معروفين أمثال هوبز ولوك واسبينوزا وغيرهم؛ فسواريز مثلاً، الذي أكد جملة من الصفات أصبحت اليوم ملازمة للقاعدة القانونية، من قبيل أن تكون إلزامية وأن تكون عامة وموجهة إلى جماعة ككلٍّ أو إلى فئات بعينها، وآلا تستهدف شخصيات فردية، وآلا تطلب من البشر ما لا طاقة لهم به، يميّز بعد ذلك بين القانون المدني والقانون الموسوي والقانون الكنسي والقانون الطبيعي. فالقانون المدني

(23) Schneewind, *The Invention of Autonomy*, p. 63.

(24) ورد ذكره في: توبي أ. هف، فجر العلم الحديث: الإسلام - الصين - الغرب، ترجمة محمد عصفور، عالم المعرفة؛ 260 (الكويت: مجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2000)، ص 125.

يتميز بقوة إلزام وإجبار لرعايا حاكم ما في حين لا يكون مُلزماً لمواطني نظام سياسي مُغيّر ويقتضي إطاعة خارجية لا وازعاً داخلياً، في حين أن للقانون الموسوي قوّة إجبار لليهود وليس للمسيحيين، بينما يكون القانون الكنسي الوضعي المنظم للطقوس والاحتفالات والأعياد الدينية وإدارة الكنيسة مُلزماً للمسيحيين لا لغير المؤمنين بالديانة المسيحية. أما القانون الطبيعي، فله قوّة إجبار يقع تحت طائلتها الجميع. ولأن القانون الطبيعي يحدّد كذلك جانباً من شروط الخلاص في العالم الآخر، فإنه لا يقتضي فقط إطاعة خارجية وإنما يقتضي أيضاً وازعاً ودافعاً داخلياً خاصاً به⁽²⁵⁾.

أما المفهوم الثاني الذي أشرنا إليه وورد في رسالة القديس بولس إلى الرومان، إلى جانب مفهوم القانون الطبيعي، فهو مفهوم الضمير⁽²⁶⁾؛ فنحن ندرك القوانين ونستوعب مضامينها لأن مبادئها مزروعة في ذلك الجزء من وعينا الذي يسميه القديس توما «سنترسيس» (Synteresis)، وهي الكلمة اليونانية التي ترجمها القديس جيروم إلى اللاتينية بلفظ conscientia؛ فلجميع معرفة ما بالقانون الطبيعي الأساسي، وإن تباينت قدراتهم على إدراكه وعلى الإلمام به على أحسن وجه وتطبيقه كما ينبغي على الحالات الخاصة. وإذا كان فهم القانون الطبيعي وتأويله على نحو سليم يقتضيان علماً ومعرفة لا تكون، بالنسبة إلى القديس توما، متوافرة لجميع الناس، فسرى في ما بعد، أي مع حركة الإصلاح البروتستانتي، تركيزاً على أحقية كلّ فرد في استخدام قواه العقلية لفهم القانون الطبيعي وتأويل الكتاب المقدّس والاجتهاد وتحكيم ضميره الخاص في الجوانب العملية.

لكن إذا جرت الأمور على هذا النحو في الفلسفة القانونية والأخلاقية الغربية، فما هو الاتجاه الذي سار فيه التفكير العربي والإسلامي؟ ثم لماذا كان المجال الذي سُمح فيه للفرد بتحكيم عقله وضميره ضيقاً في ثقافتنا إلى حدّ لا يكاد يذكر؟

لن نستفيض في عرض تفصيلات الجواب عن هذا السؤال في ورقتنا هذه، وسنكتفي بتقديم وجهة نظر دارسين نراها صائبة، ويمكن أن تكون منطلقاً لتعميق البحث في هذه المسألة، وهما توبي هف في كتاب أنجزه سنة 1993 ونُقل إلى العربية سنة 2000 تحت عنوان فجر العلم الحديث، وجوزف شاخت في عمل مشترك نقل إلى العربية تحت عنوان تراث الإسلام. وتتفق الدراستان على تأكيد الاختلاف بين الوجهتين اللتين سلكهما في القرون الوسطى الفكر الكلاسيكي في التشريع الإسلامي، والفكر المسيحي في المسائل المتعلقة بالقانون؛ فبينما نزع الأول إلى التضييق على العقل البشري بصفته مصدرًا من مصادر التشريع، وحتى إلى إلغاء دوره، مضى الثاني في اتجاه مغاير، وحثّ على استخدام العقل وتحكيم الضمير وتحمل تبعات ذلك. وبينما اتخذت، كما أسلفنا، النظم القانونية الغربية منذ العصور الوسطى من العقل والضمير وفكرة القانون الطبيعي معايير عليا للحكم على صواب مبدأ أو قاعدة قانونية ما أو ممارسة حكمية وقضائية ما، اختارت الشريعة الإسلامية «النقل» وإجماع الفقهاء؛

(25) Schneewind, *The Invention of Autonomy*, p. 63.

(26) يشير الدارسون إلى أن كلمة الضمير «سندريسس» في فكر بولس لم تأت من العهد القديم والتراث اليهودي بل من الفكر الشعبي والهلينستي، راجع: هف، ص 125.

إذ يلاحظ هف، في إثر مقارنة بين مساري الفكر الغربي ومسار الفكر الإسلامي في ما يتعلق بتحكيم العقل والضمير في المسائل العملية، ما يلي: «أما الفكر الديني الشرعي في الإسلام [...] فيصّر فوق كلّ شيء على أن قوى التفكير الإنساني أضعف من أن تصلح لهدايتنا في الأمور الأخلاقية والدينية الشرعية. وقد أعطيت أوامر الله للإنسان بشكل مكتوب، هو القرآن، وللمؤمن أن يستخدم كلّ قواه في التحليل اللغوي والنحوي وحتى الاستدلال بالقياس لفهم القرآن والأحاديث النبوية. لكن هذا المؤمن ليست لديه القدرة - ولا هو مخوّل - لإضافة أي شيء (أو حذف أي شيء) من هذا الكيان المعرفي، لأن إجماع الفقهاء أوصل معرفتنا الفقهية والشرعية إلى درجة الكمال». وحين تختلط على الإنسان المؤمن السبل عند ظهور مشكل تطابق بين تعاليم الدين المتضمنة في القرآن والسنة، من حديث وسيرة نبوية، والحالات الخاصة، لا يجوز له أن يلجأ إلى تحكيم عقله وضميره لأن ذلك سيقوده إلى الابتداع، إذ يضيف هف: «وليس للبشر أن يتدعوا (فالبدعة في الدين ضلالة)، حيث يعجز العقل عن الفهم، إذ على المؤمن عند تلك اللحظة أن يلجأ للتقليد. والأهم من ذلك كله أن الله لن يضل قومه، ولذا فإن هناك دائماً من سيهدي المؤمنين». أما الضمير وفق فهم أوروبي القرون الوسطى، فيقول عنه هف: «لا تعرفه الشريعة الإسلامية ولا يعرفه نظام الأخلاق الإسلامي، وقد خلت اللغة العربية الكلاسيكية من هذا المصطلح»⁽²⁷⁾.

يمكن القول إجمالاً إن العقل الأخلاقي الحديث يختلف عن العقل الأخلاقي القديم اليوناني والروماني والوسيط العربي الإسلامي والمسيحي في أنه عقل تشريعي يسعى إلى ضبط السلوك من خلال قواعد ومساطر تمكن الفاعل من التعرف إلى واجبه الأخلاقي وتبين المساحة المجازة لفعله وليس حاجسه تحصيل السعادة وتمييز الخيرات بعضها من بعض ومعرفة أيها تستحق عن جدارة توصيفها بأنها خير وأيها تمثل خيراً أسمى، وترتيب الفضائل والاستعدادات الخلقية وفق مراتب الخير ودرجات السعادة. وحرى بالتنويه أيضاً أن معالم هذا العقل الأخلاقي الحديث أخذت في التبلور منذ ظهور القانون الكنسي والإصلاح الغريواري للكنيسة المسيحية، كما أسلفنا استناداً إلى دراسة مؤرخ القانون هارولد برمن، إلا أنها لم تتضح جلياً إلا بعد حركة الإصلاح الديني وتشكّل مقومات الدولة الحديثة وبروز الفرد بوصفه ذاتاً عالمية وفاعلة ومصدرًا لمطالب أخلاقية مشروعة. وبطبيعة الحال، يعني ذلك أيضاً أن المبدأ المحدّد للفعل ما عاد خارج الذات الفاعلة وإنما هو قائم فيها، وهذا ما يجعل فكرة حرية الضمير على الصعيدين الأخلاقي والديني نتيجة حتمية لكلّ هذه التطورات. ولئن لم نجد أثراً لهذه الفكرة في المأثور الفقهي الإسلامي وفي العقل الأخلاقي العربي ما قبل عصر النهضة، كما أوضح هف، فإنها أخذت تشق طريقها إلى التكريس القانوني والدستوري في كثير من الدول العربية والإسلامية في صيغة اعتراف بالتعددية الدينية وبحرية المعتقد الديني وبحقوق الأقليات الدينية؛ فمعظم الدساتير التي أقرت بعد الحرب العالمية الثانية وبعد صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، نصّت على التزام الدول احترام حق الشخص في حرية المعتقد، كما أن العهد الدولي لحقوق السياسية والمدنية لسنة 1966 والهيئات التابعة للأمم المنبثقة عن هذا الميثاق تعمل باستمرار على إلزام الدول على احترام حقوق مواطنيها من الأقليات الدينية على قاعدة الحرية والمساواة والحق في الاختلاف،

(27) المرجع نفسه، ص 162.

وهو ما جعل عددًا كبيرًا من الدول الإسلامية تكتفٍ تشريعاتها لتأخذ هذا المقتضى في الاعتبار. ولا نرى أن في الالتزام بكونية حقوق الإنسان وبحرية الضمير خطرًا على الهوية الخصوصية لشعب غالبية من المسلمين؛ فالآباء المؤسسون للدستور التونسي لسنة 2014 مثلًا لم يجدوا تضاربًا بين تأكيد الهوية العربية الإسلامية للشعب التونسي في ديباجة الدستور وبين الانخراط في منظومة حقوق الإنسان بمعناها الكوني وما تعنيه من احترام للحقوق والحريات الفردية والعامّة، وعلى رأسها حرية الضمير وحق الفرد في السيادة على نفسه. فالفصل السادس من هذا الدستور الذي ينص على حرية الضمير والمعتقد أتى منسجمًا عمومًا مع المادة 18 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان للأمم المتحدة التي تنصّ على ما يلي: «لكل شخص حقّ في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحقّ حرّيته في تغيير دينه أو معتقده، وحرّيته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبّد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة»، وكذلك مع العهد الدولي للحقوق المدنية لسنة 1966 ومادته 18، وتحديدًا الفقرة 2: «لا يجوز تعريض أحد لإكراه من شأنه أن يخلّ بحرّيته في أن يدين بدين ما، أو حرّيته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره»⁽²⁸⁾. ونعتقد أن تحصين حرية الضمير من خلال رفعها إلى مقتضى دستوري سيؤسس لفكرة ذات معنوية تكون سيّدة نفسها ومسؤولة عن أفعالها واختياراتها، ويضع كوابح لاستبداد الأغلبية بالفرد.

References

المصادر والمراجع

العربية

- بوتنام، روبرت د. كيف تنجح الديمقراطية: تقاليد المجتمع المدني في إيطاليا الحديثة. ترجمة إيناس عفت. القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، 2006.
- سكنر، كوينتن. أسس الفكر السياسي الحديث: عصر الإصلاح الديني (الجزء الثاني). ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012.
- كانظ، إمانويل. نقد العقل العملي. ترجمة غانم هنا. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.
- نافعة، حسن وكليفورد بوزورث. تراث الإسلام (الجزء الثاني). ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي العزم؛ مراجعة فؤاد زكريا. عالم المعرفة؛ 234. الكويت: مجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1998.
- هف، توبي أ. فجر العلم الحديث: الإسلام - الصين - الغرب. ترجمة محمد عصفور. عالم المعرفة؛ 260. الكويت: مجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2000.
- هيجل، ج. ف. ف. أصول فلسفة الحق. ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996.

(28) انظر: منير الكشو، «حرية الضمير في الجدل الفكري المعاصر»، موقع مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2015/11/27، في: <http://www.mominoun.com/articles/>

وكذلك: منير الكشو، «حرية الضمير بين الإطلاق والتقييد»، الحياة، 2013/11/2، في: <http://www.alhayat.com/Details/567599>

الأجنبية

Books

- Anscombe, G. E. M. *Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe, vol. 3: Ethics, Religion, and Politics*.
- Apel, K.-O. [et al.]. *Un siècle de philosophie: 1900-2000*. Folio. Essais; 369. Paris: Gallimard; Centre Pompidou, 2000.
- Berger, Peter L. (ed.). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington, DC: Ethics and Public Policy Center; Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans Pub. Co., 1999.
- Berman, Harold J. *Droit et révolution*. Trad. française Raoul Audouin. Aix-en-Provence: Librairie de l'Université d'Aix-en-Provence, 2002.
- Habermas, Jürgen. *Entre naturalisme et religion: Les Défis de la démocratie*. Traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix. NRF essais. Paris: Gallimard, 2008.
- Locke, John. *A Letter Concerning Toleration*. Edited and Introduced by James H. Tully. HPC Classics Series. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1983.
- Martin, David. *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2005.
- Norris, Pippa and Ronald Inglehart. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge Studies in Social Theory, Religion and Politics. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Rawls, John. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Edited by Barbara Herman. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.
- Rosenblum, Nancy L. (ed.). *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.
- Schneewind, Jerome B. *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998.
- Sidgwick, Henry. *The Methods of Ethics*. London: Macmillan, 1907.
- Strauss, Leo. *Natural Right and History*. Charles R. Walgreen Foundation Lectures. Chicago: University of Chicago Press, 1953.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

Periodical

- Anscombe, G. E. M. «Modern Moral Philosophy.» *Philosophy*. vol. 33, no. 124 (January 1958).