İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat
2026 (37-2): 407-422
https://doi.org/10.26650/di.2026.37.2.1873426
Submitted | Başvuru 28.01.2026
Revision Received | Revizyon Talebi 23.06.2026
Last Revision Received | Son Revizyon 24.06.2026
Accepted | Kabul 24.06.2026

darulfunun ilahiyat
RESEARCH ARTICLE / ARAŞTIRMA MAKALESİ
Açık Erişim | Open Access

# أبستمولوجيا الأخلاق في المشروع الإصلاحي لجودت سعيد من موضوعية القيم إلى برهان العاقبة

# Cevdet Said'in Islah Projesinde Ahlak Epistemolojisi: Değerlerin Nesnelliğinden Akıbet Burhanına

## Epistemology of Ethics in Jawdat Said's Reform Project: From the Objectivity of Values to the Proof of Consequences

Mahmud Nefise [1]

[1] Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Gaziantep, Türkiye

ملخص

تتناول هذه الدراسة «أبستمولوجيا الأخلاق» في المنظومة الفكرية للمفكر الإسلامي جودت سعيد؛ إذ تحولت الأخلاق في فكره من مجرد فضائل وعظية إلى «قوانين وجودية» ناظمة لحركة التاريخ والمجتمع. تهدف الدراسة إلى استجلاء مركزية البعد الأخلاقي عبر ثلاثة مستويات تحليلية: الأبستمولوجي (موضوعية القيم وبرهان العاقبة)، السيكولوجي (سيكولوجيا التغيير والمسؤولية الذاتية)، والأنثروبولوجي السياسي (أنثروبولوجيا اللاعنف وكلمة السواء). اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي والمنهج التركيبي البنائي. وتكمن المساهمة النظرية لهذا البحث في إعادة قراءة مفهوم السنن الاجتماعية عند جودت سعيد وربطها بالتحولات الفكرية المعاصرة، بينما تبرز المساهمة التطبيقية في تقديم رؤية منهجية لتجاوز أزمات العنف والصدام الاجتماعي من خلال تفعيل دور الوعي والتعليم كأدوات أساسية للتغيير الحضاري. خلص البحث إلى أن الأخلاق عند سعيد هي «نظام التشغيل الوجودي» للنوع البشري، وأن أي خلل فيها يؤدي حتماً إلى نكوص حضاري، مع وقفة تقويمية تثير تساؤلات حول التوازن بين المسار السنني والبعد الروحي في هذا المشروع.

Öz

Bu çalışma, İslam düşünürü Cevdet Said'in düşünce sisteminde "Ahlak Epistemolojisini" ele almaktadır. Said'in düşüncesinde ahlak, salt vaaz düzeyindeki erdemler olmaktan çıkıp tarihin ve toplumun devinimini belirleyen "varoluşsal yasalara" dönüşmüştür. Çalışma, ahlakın merkeziyetini üç analitik düzeyde incelemeyi hedeflemektedir: Epistemolojik (değerlerin nesnelliği ve akıbet burhanı), psikolojik (değişim psikolojisi ve bireysel sorumluluk) ve antropolojik-politik (şiddetsizlik antropolojisi ve kelimetü's-sevâ). Araştırmada betimsel-analitik ve sentetik-inşacı yöntemler benimsenmiştir.

Bu araştırmanın teorik katkısı, Cevdet Said'in toplumsal sünnetullah (yasalar) kavramını yeniden okumak ve bunu çağdaş entelektüel dönüşümlerle ilişkilendirmektir. Pratik katkısı ise, farkındalık ve eğitimin medeniyet değişiminin temel araçları olarak aktifleştirilmesi yoluyla, şiddet ve toplumsal çatışma krizlerinin aşılmasına yönelik metodolojik bir vizyon sunmasıdır. Araştırma sonucunda, Said'e göre ahlakın insan türünün "varoluşsal işletim sistemi" olduğu ve bu sistemdeki aksamaların medeniyet gerilemesine yol açtığı Saptanıyor. Ayrıca çalışma, bu projedeki sünnetullah odaklı yapı ile manevi boyut arasındaki dengeye dair eleştirel bir değerlendirme sunmaktadır.

Atıf | Citation: Nefise, M. "Cevdet Said'in Islah Projesinde Ahlak Epistemolojisi: Değerlerin Nesnelliğinden Akıbet Burhanına" darulfunun ilahiyat , 37-2: 407-422, https://doi.org/10.26650/di.2026.37.2.1873426
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.
2026. Nefise, M.
Sorumlu Yazar | Corresponding author: Mahmud Nefise mahmudnefise@gantep.edu.tr

**Abstract** This study explores the "Epistemology of Ethics" within the intellectual framework of the Islamic thinker Jawdat Said. It argues that ethics, in Said's thought, is transformed from mere homiletic virtues into "existential laws" governing the dynamics of history and society. The research aims to elucidate the centrality of the ethical dimension through three analytical levels: Epistemological (the objectivity of values and the proof of consequences), Psychological (the psychology of change and self-responsibility), and Anthropological-Political (non-violence and the "Common Word"). To achieve these objectives, the study utilizes descriptive-analytical and synthetic-constructive methodologies.

The theoretical contribution of this research lies in reinterpreting Said's concept of "Social Sunan" (universal laws) in light of contemporary intellectual shifts. Practically, it offers a methodological vision for overcoming social crises and violence by emphasizing awareness and education as primary catalysts for civilizational change. The study concludes that, for Said, ethics constitute the "existential operating system" of the human species, and that any defect within this system inevitably leads to civilizational regression. Finally, the research offers an evaluative critique concerning the balance between the Sunanic (law-based) path and the spiritual dimension within Said's reformist project.

الكلمات المفتاحية جودت سعيد، أبستمولوجيا الأخلاق، موضوعية القيم، اللاعنف، السنن الإلهية، برهان العاقبة.

**Anahtar Kelimeler** Cevdet Said, Ahlak Epistemolojisi, Değerlerin Nesnelliği, Şiddetsizlik, Sünnetullah, Akıbet Burhanı.

**Keywords** Jawdat Said, Epistemology of Ethics, Objectivity of Values, Non-violence, Sunnatullah, Proof of Consequences.

## Extended Summary

### 1. Introduction and Literature Review

The crisis of civilizational decline has been a central theme in modern Islamic thought. While mainstream reformist movements focused on political authority or theological restoration, a distinct "Sunanic school" (Law-based school) emerged, viewing history and society as systems governed by objective, divine laws. Jawdat Said (1931–2022) is a seminal figure in this tradition, advancing the legacy of Muhammad Iqbal and Malek Bennabi. Said's project is defined by a shift from "text-centric" approaches to a "law-centric" understanding of reality. This study explores the "Moral Dimension" of Said's project, arguing that ethics for Said are not merely individual virtues or sentimental choices; they are structural "existential laws" that function with the same causal rigor as physical laws.

Despite Said's reputation as a "Preacher of Non-violence," scholarly literature often overlooks the epistemological foundations of his thought. This research addresses this gap by analyzing how Said transformed ethical values from metaphysical abstractions into "causal laws" that bridge the gap between "Revelation" and "Sociology."

### 2. Research Problem and Questions

The central problem of this research is to analyze the formulation of an ethical theory that serves as an epistemological bridge between the "Qur'ānic Text" and "Social Reality." It seeks to answer:

How did Said redefine the nature of ethical values to grant them a "legal/scientific" status?

What psychological mechanisms are required to transform a theoretical value into a subconscious behavioral habit?

How does the philosophy of non-violence transition from a moral choice to a biological and historical evolutionary necessity?

To what extent can the principle of "Equality" (The Common Word) serve as a global criterion for political legitimacy?

## 3. Methodology

The study employs a descriptive-analytical methodology to dissect Said's conceptual framework across his core bibliography. Furthermore, it utilizes a synthetic-constructive method to gather fragmented ideas from his various works ranging from *The School of Adam's First Son to The Wind of Change* and reconstruct them into a coherent ethical theory. The research also includes a Critical-Evaluative component, examining the internal consistency and potential challenges of Said's Sunanic project.

## 4. Detailed Findings and Arguments

### 4.1. The Epistemological Level: The Objectivity of Values

The study finds that Said performed a significant "epistemological break" with traditional Kalam debates regarding ethical "beauty and ugliness" *(al-husn wa al-qubh).* While the Ash'arites emphasized divine command and the Mu'tazilites focused on abstract reason, Said introduced the "Objectivity of Values." He argued that values like Justice, Honesty, and Mercy are embedded in the "Sunan" (Divine Laws) that govern human existence.

Said proposed what can be termed a "Physics of Values," suggesting that the consequences of ethical actions are as predictable as physical reactions. He argued that the "World of Testimony" *(Alam al-Shahadah),* which includes history and the social sciences, serves as the laboratory for verifying ethical truths. This leads to the "Proof of Consequences" *(Burhan al-Aqibah),* where the survival and flourishing of a civilization act as the empirical evidence of the validity of its moral system. In this sense, ethics are not just "what God said," but "what works in the structure of God's creation."

### 4.2. The Psychological Level: The Engineering of Internalized Change

Said's psychology of change revolves around the Qurʾānic axiom: *"Verily, Allah will not change the condition of a people until they change what is in themselves"* (13:11). This study analyzes Said's distinction between two psychological archetypes: "Iblis's Logic" and "Adam's Logic." Iblis represents the evasion of responsibility by blaming external fate or "conspiracies," whereas Adam represents the "Prophetic maturity" of recognizing self-culpability as the first step toward change.

For Said, the ultimate goal of moral education is the transformation of an ethical idea from a conscious "information" into a subconscious "Conditioned Reflex." He argued that values must be "digested" until they function spontaneously, like biological processes. This "moral subconscious engineering" is essential for civilizational renewal; it allows the individual to transition from being a "burden" *(Kall)* on society to becoming an "agent of justice" *('Adl).* When values become a "Second Nature," the society saves energy previously wasted on internal conflict and shifts it toward creative civilizational building.

### 4.3. The Anthropological-Political Level: Non-violence as a Law of Evolution

A core finding of this research is Said's "Anthropology of Non-violence," rooted in the narrative of "Adam's First Son." Said argues that the refusal to kill is the definitive "birth of the Human." He proposes a biological-cultural evolutionary theory where human history is a journey from the "Muscular System" (sovereignty based on coercion and physical force) to the "Nervous System" (sovereignty based on intellect, persuasion, and law).

Said's philosophy of non-violence is not a form of passivity but a "Technology of Change." He posits that "Sovereignty of the Word" must replace "Sovereignty of the Sword." In the political sphere, this manifests as the principle of "The Common Word" *(Kalimat al-Sawa),* which demands absolute equality. Said identifies "Political Polytheism" (dictatorship, the Veto power, and legal privileges) as the root cause of historical failure. He argues that in the nuclear age, non-violence has become a "Universal Law of Survival" rather than just a religious virtue; the destructive power of modern weapons has made violence obsolete as a tool for resolving human conflicts.

## 5. Discussion: The Theoretical and Practical Contributions

Theoretical Contribution: This research moves the academic discourse on Jawdat Said from simple "biographical advocacy" to "systemic philosophical analysis." It situates Said within the broader context of modern social sciences and Islamic philosophy, demonstrating how he re-read traditional concepts like *Tawhid* (Monotheism) as a social law of equality and Taqwa (Piety) as a "Scientific precaution" against violating the laws of existence.

Practical Contribution: The study provides a methodological vision for conflict resolution. By prioritizing "Awareness" and "Education" over coercion, it offers a peaceful roadmap for civilizational renewal. It emphasizes that the legitimacy of any social or political change is strictly tied to the "purity of the means" (*Taharat al-Wasilah*), arguing that a just goal can never be achieved through unjust, violent means.

## 6. Conclusion and Evaluative Critique

The research concludes that ethics in Said's thought represent the "Existential Operating System" of the human species. Any defect in this moral system, such as the prevalence of lying, injustice, or violence, inevitably leads to civilizational regression, regardless of a nation's material wealth or technological prowess.

Nevertheless, the study also offers an evaluative critique regarding the "Balance of Dimensions." While Said's focus on the "Horizontal Dimension" (social laws and historical determinism) was crucial for reviving the concept of human responsibility, it occasionally creates a tension with the "Vertical Dimension" (the spiritual and metaphysical depth of religion). Critics argue that this "Physics of Values" might lean toward a form of "Historical Materialism" if the transcendent aspect of the Divine is not sufficiently emphasized. Therefore, the study concludes that Said's Sunanic project must be complemented by a spiritual robustness that preserves the sanctity of the Divine-Human relationship, ensuring that the "Duties of the Earth" do not completely overshadow the "Aspirations of the Sky."

**Keywords:**

Jawdat Said, Epistemology of Ethics, Objectivity of Values, Non-violence, Sünnetullah (Divine Social Laws), Proof of Consequences, Self-responsibility, Civilizational Change, The Common Word.

## مقدمة

شهد الفكر الإسلامي المعاصر محاولات متعددة لإعادة بناء العلاقة بين الدين والواقع، والبحث عن مداخل جديدة لفهم أسباب التأخر الحضاري وسبل النهوض. وقد تباينت هذه المحاولات في منطلقاتها ومناهجها؛ فبينما انصرف بعضها إلى معالجة الإشكالات السياسية أو العقدية أو التربوية، اتجهت مشاريع أخرى إلى إعادة النظر في موقع الأخلاق داخل البنية الحضارية للأمة، بوصفها عنصراً مؤسساً في حركة التاريخ والاجتماع الإنساني.

ويُعد جودت سعيد من أبرز مفكري الإصلاح الإسلامي المعاصر الذين انشغلوا بسؤال النهوض الحضاري من خلال قراءة سننية للإنسان والمجتمع والتاريخ. وتكمن خصوصية مشروعه في أنه لم يتناول الأخلاق بوصفها مجالاً مستقلاً للتنظير، بل بوصفها بنيةً ناظمةً تتخلل مختلف مكونات مشروعه الفكري؛ إذ تتجلى في حديثه عن السنن الحضارية، وتغيير ما بالأنفس، والقراءة، واللاعنف، وكلمة السواء، ومسؤولية الإنسان عن مصيره التاريخي. ومن ثم فإن استكشاف تصوره الأخلاقي لا يتحقق من خلال تحليل نص بعينه، بل يقتضي إعادة بناء هذا النسق من خلال استقراء مجمل أطروحاته الفكرية والكشف عن الروابط المفهومية التي تنتظمها. ومن هنا تنبع أهمية هذه الدراسة؛ إذ تسعى إلى مساءلة الأسس الإبستمولوجية التي يقوم عليها البناء الأخلاقي في مشروعه الإصلاحي، وبيان الكيفية التي تتحول بها القيم من مبادئ معيارية مجردة إلى سنن فاعلة في توجيه الفعل الإنساني وصناعة المآلات التاريخية.

وتتمثل إشكالية البحث في الكشف عن البنية الإبستمولوجية التي يقوم عليها التصور الأخلاقي في المشروع الإصلاحي لجودت سعيد، وبيان الكيفية التي تتحول بها القيم الأخلاقية من مبادئ معيارية إلى سنن فاعلة في توجيه الفعل الإنساني وصناعة المآلات الحضارية. وانطلاقاً من هذه الإشكالية يسعى البحث إلى الإجابة عن عدد من التساؤلات الفرعية، من أهمها: ما الأسس المعرفية التي يستند إليها البناء الأخلاقي في فكر جودت سعيد؟ وكيف تتجلى مركزية الأخلاق في رؤيته للتغيير الحضاري؟ وما الأبعاد النظرية والعملية التي أفرزتها هذه الرؤية في مقاربته للاعنف والمساواة والعلاقات الإنسانية؟

واعتمد البحث منهجاً مركباً يجمع بين الاستقراء والتحليل والنقد؛ إذ انطلق من استقراء النصوص المركزية والمتفرقة في مؤلفات جودت سعيد لاستخراج العناصر الأخلاقية الكامنة في مشروعه الفكري، ثم تحليل بنيتها المفهومية والكشف عن العلاقات الحاكمة لها، قبل إعادة تركيبها في إطار نظري يبرز ملامح التصور الأخلاقي الذي ينتظم مختلف أطروحاته الإصلاحية. كما استفاد البحث من المقاربة النقدية والمقارنة عند الحاجة لتقويم بعض نتائج هذا التصور وإبراز خصوصيته في ضوء عدد من الاتجاهات الكلامية والأخلاقية الإسلامية والحديثة.

وانتظمت الدراسة في خمسة أقسام مترابطة؛ تناول أولها سياقات التكوين وركائز المشروع الإصلاحي عند جودت سعيد، فيما عالج الثاني الأسس الإبستمولوجية للأخلاق، وخصص الثالث لسيكولوجيا التغيير، والرابع لأنثروبولوجيا اللاعنف، قبل أن ينتقل القسم الخامس إلى مناقشة البعد الأخلاقي في فلسفته من خلال وقفة تقويمية تستجلي حدود المشروع وإشكالاته. ثم خُتمت الدراسة بخلاصة لأبرز النتائج والآفاق التي أفضت إليها.

## جودت سعيد: سياقات التكوين وركائز المشروع الإصلاحي

جودت سعيد (1931-2022م) مفكر سوري معاصر ارتبط اسمه بمشروع إصلاحي يدعو إلى نبذ العنف وبناء الوعي الحضاري من خلال قراءة سننية للتاريخ والمجتمع. وقد شغل موقعًا مهمًا في مسار حركة الفكر الإسلامي المعاصر؛ ليس بوصفه منظرًا لقضايا النهضة فحسب، بل لكونه تجسيدًا لوحدة المعرفة والسلوك التي قامت عليها رؤيته الإصلاحية، وهي وحدة يتأسس فيها مشروعه الفكري على القيم الأخلاقية بوصفها منطلقاً سابقاً على التنظير، لا نتيجةً له. ويتبلور مشروعه الفكري ضمن السياق العام لمدرسة الإصلاح الديني الحديث التي حملت عبء الإجابة عن سؤال التخلف والنهوض؛ مقدمةً إجابات متباينة تراوحت بين استعادة السلطة السياسية، أو التنقية التراثية، أو التربية الروحية. ويمثل جودت في ذلك حلقةً مميزة ونوعيةً ضمن الاتجاه السنني في هذه المدرسة؛ وهو اتجاه ينظر إلى التاريخ والمجتمع بوصفهما خاضعين لقوانين إلهية عادلة وموضوعية لا تحابي أحداً، وهو مسار برزت ملامحه عند مدرسة محمد عبده في مصر، وتعمّق فلسفياً مع محمد إقبال، وبلغ درجة عالية من التقعيد المنهجي مع مالك بن نبي، وصولاً إلى جودت سعيد الذي رفد هذا الاتجاه ببعدٍ تطبيقي يركز على ترشيد الوعي وأخلاقيات التغيير.[1]

وُلد جودت سعيد في قرية «بئر عجم» من الجولان السوري لأسرة شركسية، حيث تلقى تعليمه الأوليّ فيها ثم انتقل إلى مصر لإتمام دراسته الثانوية والجامعية في الأزهر. وقد مثّلت مرحلة الدراسة في مصر محطةً مفصليةً في التكوين الفكري لجودت سعيد؛ إذ أتاحت له معايشة التحولات السياسية والفكرية الكبرى التي رافقت ثورة يوليو، والاحتكاك المباشر بالنقاشات الدائرة حول قضايا النهضة والإصلاح والتغيير الاجتماعي. وفي هذه المرحلة توسعت قراءاته في تراث الإصلاح الإسلامي الحديث، فاطلع على كتابات جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، وهو ما أسهم في ترسيخ نزعته الإصلاحية وإيقاظ اهتمامه بأسئلة النهوض الحضاري. غير أن المنعطف الأبرز في هذه المرحلة تمثل في تعرفه إلى فكر مالك بن نبي واطلاعه على كتابه شروط النهضة، ثم لقائه به في أواخر إقامته بمصر؛ إذ شكّل ذلك تحولًا نوعيًا في رؤيته الفكرية، فنقل اهتمامه من الانشغال بالمقاربات الإصلاحية المباشرة والنصية التقليدية إلى البحث في السنن الحضارية والقوانين الحاكمة لحركة التاريخ والمجتمعات، الأمر الذي مهّد لاحقًا لتبلور مشروعه القائم على بناء الوعي الحضاري وربط الإنسان بسنن الله في الآفاق والأنفس.[2]

عقب استكمال دراسته، انتقل سعيد إلى المملكة العربية السعودية وعمل مدرسًا في دار المعلمين بمدينة بريدة لعامين، وقد مثّلت هذه المرحلة امتدادًا عمليًا لمشروعه الإصلاحي من خلال العمل التربوي والتعليمي، أكثر من كونها منعطفًا فكريًا موازياً لتأثير المرحلة المصرية أو لقراءته لمالك بن نبي، ثم عاد إلى سوريا حيث دُعي لأداء الخدمة العسكرية. وفي ذلك السياق، واجه أول اختبار عملي لموقفه الأخلاقي إبّان واقعة الانفصال (1961م)؛ إذ رفض الانخراط في أي صراع عسكري داخلي، انطلاقاً من قناعة مبدئية تعتبر استخدام السلاح في حسم الخلافات السياسية بمثابة "إفلاس معرفي". وقد شكّل هذا الموقف تأصيلاً عملياً لخيار نبذ العنف، وجعله أساساً جوهرياً للتغيير السياسي المشروع في كامل مسيرته اللاحقة.[3]

لم يكن نتاج سعيد ترفاً ذهنياً مجرداً، بل كان قناعات دُفعت أثمانها في "مختبر الواقع" وقد تفرغ للعمل الفكري منذ أواخر الخمسينيات، طارحاً بديلاً حضارياً يتمثل في التغيير بالحوار ونبذ فكرة العنف. ويمكن إجمال السمات المميزة لمشروعه النهضوي في أربع ركائز:

---

1 غطفان القادري، «جودت سعيد: السيرة الذاتية»، مجلة الجديد في عالم الكتب والمكتبات، عدد 9 (شتاء 1996): 24؛
Cevdet Said, Düşüncede Yenilenme, trans. Asım Öz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2013), 23.

2 محمد أمير ناشر النعم، «صورة الشيخ في شبابه»، مجلة رواق ميسلون، عدد 12 (ديسمبر 2023): 199–200؛ عبد الجبار الرفاعي، مفارقات وأضداد في توظيف الدين والتراث (وندسور: مؤسسة هنداوي، 2025)، 211.

3 القادري، «جودت سعيد: السيرة الذاتية»، 25.

ا. إعادة الاعتبار لمنطق السنن: عبر دعوة المسلمين إلى تبني العلم بالقوانين الكونية والسنن التاريخية كشرط أساسي للنهوض.

ب. سيادة المسؤولية الذاتية: التأكيد الصارم على ردّ المشكلات إلى الذات تغيير ما بالأنفس، بدلاً من استنزاف الطاقة في إلقاء اللوم على القوى الخارجية أو الارتهان لعقلية المؤامرة.

ج. سلطان العاقبة والبرهان التاريخي: الارتكاز على علم التاريخ واتخاذ النتائج والمآلات معياراً موضوعياً وحيداً للتمييز بين الحق والباطل، والصدق والزيف.

د. الشمولية: تبني نظرة تقوم على الإيمان بأن قوانين الاجتماع والتاريخ هي قوانين عالمية لا تختلف باختلاف الأديان أو الجغرافيا؛ مما أكسب مشروعه بعداً عالمياً وجعله موجهاً للوعي الإنساني العام.[4]

وتتضافر هذه الركائز جميعاً لتؤسس لأخلاق التغيير قبل أدواته، ولمنطق المسؤولية بدل منطق الصراع.

لم ينكفئ سعيد على التنظير المجرد، بل سعى لتجسيد أطروحاته عبر نشاط ميداني وحلقات فكرية امتدت من مسجده بقرية "بئر عجم" إلى فضاءات أكاديمية ومنتديات فكرية في الجزائر والأردن والكويت... وقد تبلور جهده في مشروعه التدويني "سلسلة سنن تغيير النفس والمجتمع"؛ التي استهلها بكتابه "مذهب ابن آدم الأول" (1966م)، ليتلوه بكتبه: "الإنسان كلاً وعدلاً"، و"حتى يغيروا ما بأنفسهم"، و"فقدان التوازن الاجتماعي"، و"العمل قدرة وإرادة"، و"اقرأ وربك الأكرم". كما رفد هذه السلسلة بدراسات تالية مثل: «مفهوم التغيير" و"رياح التغيير"، و"لا إكراه في الدين"، و"الدين والقانون"؛ مشكلاً مدونة مرجعية تدمج بين فقه السنن وحركة التاريخ.

بقي جودت سعيد في "بئر عجم" منذ 1974 مزاوجاً بين الفلاحة والاشتغال الفكري، حتى اندلاع الثورة السورية عام 2011، حيث وقف أمام استحقاق أخلاقي جديد؛ إذ انحاز لحق الشعوب في الحرية، مع الحفاظ على ثباته المنهجي بالرفض القاطع لخيارات التسلح ومنزلقات العسكرة، تأكيداً لرؤيته السننية: "ما يُؤخذ بالسيف، بالسيف يهلك". وأمام هيمنة خيار العنف، انتقل في أواخر حياته إلى تركيا حيث وافته المنية في 30 يناير 2022، مخلّفاً إرثاً فكرياً يؤصل فيه ويؤكد أن الفلاح الحضاري مرتهنٌ بالوعي بالسنن الإلهية الحاكمة للأنفس والآفاق والامتثال لمقتضياتها.

## 1. أبستمولوجيا الأخلاق عند جودت سعيد

تأسس العقل الأخلاقي في الحضارة الإسلامية استناداً إلى مرجعية نصية، تمثلت في الوحي الإلهي بوصفه مصدراً للهداية والتزكية، ومناطاً لتحقيق الاستخلاف وعمارة الأرض. غير أن التحولات التاريخية والنزاعات المذهبية أفضت في مراحل معينة إلى تغليب الاهتمام بالسجالات الكلامية على بعض الأبعاد المقاصدية والسننية، وهو ما أسهم في إضعاف حضور العلاقة بين المنظومة القيمية وبين السنن الإلهية الجارية في الأنفس والآفاق.

تبنّت الأشعرية التحسين والتقبيح الشرعيين إعلاءً للفاعلية الإلهية؛ فنفت ذاتية الحُسن والقُبح العقليين، وحصرت الحكم في الأمر والنهي الشرعيين[5]. وبذلك، استقرت الأخلاق في فضاء التعبد المجرد، منزوعةً من سياقها السنني، لتغدو امتثالاً محضاً لخطاب الشارع، لا موضوعاً للنظر الاستدلالي الرابط بين القيم ومآلاتها الاجتماعية. وقد تساوق هذا التصور، في بنيته العميقة، مع نفي السببية في الفكر الكلامي التقليدي؛ فكما جُرّدت الأسباب الطبيعية من فاعليتها الذاتية لصالح الخلق المستمر عند المباشرة، كذلك نُزعت "العلّية الذاتية" عن القيم الأخلاقية كالعدل والصدق.[6] فلم تُعد هذه القيم تُفهم بوصفها أسباباً موضوعية لنهوض العمران أو تمكين الأمم، بل عُلقت نتائجها على محض المشيئة الإلهية بمعزل عن منطق الفعل البشري؛ مما كرس تمثلاً للأخلاق يطغى عليه البعد الغيبي، مع ضمور الوعي بالارتباط السببي الحتمي بين الامتثال القيمي وبين التحقق الحضاري.

وفي المقابل، سعت المعتزلة إلى القول بالتحسين والتقبيح العقليين، والقول بالوجوب الذاتي للأفعال الأخلاقية. غير أن هذا المسعى على أهميته في محاولة عقلنة الحكم الأخلاقي، ظل حبيس العقل النظري والبرهنة الكلامية؛ إذ انصرف جُهد المعتزلة إلى مباحث العدل والتنزيه لإثبات الحكمة والعدالة في الفعل الإلهي، بأكثر مما انشغل باستقراء القوانين السننية التي تحكم فعل القيم في الكيان الاجتماعي، أو صياغة نظرية أخلاقية يُقاس صدقها بآثارها في شهود الأمة التاريخي.[7] وعبر هذين الاتجاهين، تبلور نسق أخلاقي ظل في مجمله رهين المقاربات المعيارية المجردة، ومفتقراً إلى رؤية سننية تنزل الأخلاق منزلة القوانين الوجودية الحتمية، التي تتحكم في صعود الأمم وهبوطها، وصناعة القوة وتحقيق الاستقرار.

في مقابل المأزق الكلامي الذي وسم الفضاء التداولي الإسلامي في مقاربته للعلاقة بين الأخلاق والمعرفة، يذهب كثير من الدارسين إلى أن الفكر الغربي الحديث، ولا سيما منذ عصر التنوير، اتجه إلى إعادة تأسيس المجال الأخلاقي على أسس بشرية مستقلة نسبيًا عن المرجعيات الميتافيزيقية التقليدية. وقد تجلّى هذا المسعى في اتجاهات أخلاقية متعددة، غير أن أخلاق الواجب وأخلاق المنفعة تظلان الأكثر حضورًا وتأثيرًا في تمثيل الأخلاق الغربية الحديثة، كما أنهما النموذجان اللذان انتقل تأثيرهما بصورة أوسع إلى النقاشات الفكرية العربية والإسلامية المعاصرة. وعلى الرغم من التباعد المنهجي بين هذين الاتجاهين، فإنهما اشتركا في بناء النظرية الأخلاقية انطلاقًا من الإنسان بوصفه مصدر الإلزام الأخلاقي أو غايته، دون أن يبلورا تصورًا يتكامل فيه البعد المعياري مع السنن الموضوعية الحاكمة لحركة الاجتماع الإنساني والعمران.

سعى كانط (Immanuel Kant) في أخلاق الواجب إلى تحرير الفعل الأخلاقي من سلطتي النص والمنفعة، مؤسساً إياه على العقل العملي. وبموجب هذا التصور، يُستقى الحكم من الأمر المطلق كقانون كلي مجرد. ورغم السموّ المعياري لهذا المنزع، فإنه ظل أسيراً لمقاربة صورية، تفصل الالتزام القيمي كواجب عقلي عن الشروط التاريخية والنتائج الاجتماعية للفعل، مما حدّ من قدرته على استيعاب البعد السببي السنني الذي يجعل من الأخلاق قانونًا ناظمًا لحركة الاجتماع.[8] في المقابل، حاولت المدرسة النفعية ربط القيمة بالواقع عبر مدخل النتائج، لينزاح معيار الحكم من المبدأ إلى

4 محمد نفيسة، «البعد الآخر في فكر داعية الاعتدال جودت سعيد»، مجلة رواق ميسلون، العدد 12 (ديسمبر 2023)، 205 – 212.

5 عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف: آراء القاضي عبد الجبار الكلامية (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. 1، 1971م)، 435؛ إبراهيم الدبيو ومحمود نفيسة، دراسات في علم الكلام (بيروت: دار طيبة، ط. 1، 2021)، 36.

6 محمود نفيسة، مبدأ السببية في الفكر الإسلامي (بيروت: دار النوادر، 2010م)، 129.

7 عثمان، نظرية التكليف، 436؛ الدبيو ونفيسة، دراسات في علم الكلام، 37.

8 عبد الرحمن بدوي، الأخلاق عند كانط (الكويت: وكالة المطبوعات، 1979)، 52، 92–93.

العاقبة.[9] إلا أن هذا الربط أفضى لتمييع المعيار الأخلاقي بجعله تابعاً لتقلبات المنفعة وموازين القوة؛ مما مهد لظهور براغماتية مادية تُقيّم الأفعال بنجاحها لا بعدالتها. وبهذا المعنى، وكما انتهى المأزق الكلامي في السياق الإسلامي إلى فصلٍ بين الأخلاق وقوانين الاجتماع والتاريخ، لم يفض المسار الغربي في ابتعاده عن الميتافيزيقا إلى التأسيس بوصفها معرفة سننية تُحكم الربط العضوي بين القيمة، والفعل، والنتيجة في أفق العمران الإنساني.

يمثل مشروع جودت سعيد انعطافة كبرى في الفكر الإسلامي المعاصر؛ إذ لم يقف عند حدود استعادة المبادئ الأخلاقية من بطون النصوص، بل سعى إلى إعادة بنائها بوصفها حقائق علمية خاضعة لقوانين الصيرورة الاجتماعية. وتتجلى هذه الرؤية في قدرته على فك الاشتباك بين المقدس والواقعي، عبر تحويل الأخلاق من مجرد تطلعات مثالية إلى حركة واقعية تحكم مسار التاريخ.

### 1.1 الإبستمولوجيا السننية للأخلاق: من "فيزياء القيمة" إلى "برهان العاقبة"

تمثل الإبستمولوجيا الملمح الأول في مشروع جودت سعيد انعطافةً حاسمة في فهم كينونة القيم الأخلاقية؛ إذ أعاد تموضع الأخلاق من الحيز الوجداني الوعظي، إلى حيز القوانين السننية البنيوية الناظمة لحركة الوجود الإنساني في عالم الشهادة. فالمبدأ الأخلاقي في تصوره، لا يؤدي وظيفة عرضية للفعل، ولا يُستدعى بوصفه خطاباً تبريرياً لاحقاً على الممارسة، بل يُفهم باعتباره شرطاً بنيوياً سابقاً على الفعل، ومحدداً ذاتياً لإمكان نجاحه أو إخفاقه.[10] ويؤصل سعيد لرؤية أنطولوجية يمكن تسميتها بفيزياء القيمة، تكتسب فيها القوانين الأخلاقية صرامةً تضاهي القوانين الطبيعية دون الانزلاق للجبرية المادية. يضيف سعيد المرتبة السننية كمرتبة وجودية خامسة تتجاوز المراتب التقليدية (العينية، الذهنية، اللفظية، الكتابية)؛ مؤكداً أن الأخلاق قوانين كونية تمتلك حقيقة موضوعية مستقلة. وبذلك، تصبح السنن جسراً معرفياً ينقل القيمة من حيز الذهن إلى حيز الوجود.[11]

وتتجلى هذه الرؤية بوضوح في صياغته لما يسميه معادلة الفعل البشري، حيث يجعل الناتج الحضاري ثمرةً لاقتران الإرادة الجازمة بالقدرة التامة. وضمن هذا التصور، تحتل الأخلاق موقع ركن الإرادة الصلب؛ إذ تمثل البعد القيمي الذي يوجّه القدرة، ويمنحها اتجاهها السنني المشروع.[12] فالأخلاق عند سعيد مُعامل سنني حاسم؛ إذ يؤدي غياب الصدق أو الأمانة لتعطيل الفعل وتفكك روابطه، تماماً كفشل التفاعلات الكيميائية عند اختلال عناصرها. غير أن هذا الدور التوجيهي للأخلاق لا يعني اختزال الظاهرة الحضارية في العامل القيمي وحده، إذ تتفاعل القيم مع جملة من الشروط التاريخية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية في تشكيل مآلات الفعل الإنساني.

وانطلاقاً من هذا التأصيل، يعيد سعيد النظر إلى النفس البشرية متجاوزاً التجريد الميتافيزيقي التقليدي، لينزلها منزلة المختبر السنني القابل للفحص والاستقراء. ففي قراءته لآية التغيير المحورية ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: 11]، يغدو الإصلاح النفسي بمثابة تكنولوجيا اجتماعية تضبط إيقاع الاجتماع الإنساني؛ فالقيم الكبرى، كالعدل والوفاء، ليست تطلعات مثالية معلّقة، بل هي قواعد وظيفية تضمن تماسك البنية الاجتماعية، وبدونها ينهار قانون الثقة المتبادلة الذي يمثل الأساس البنيوي لأي استخلاف عمراني مستقر[13]. وفي هذا السياق السنني، يكتسب الجزاء الإلهي طابعاً موضوعياً حتمياً؛ فالظلم والفساد لا يُنتجان الهلاك بوصفه عقوبة مفارقة أو تدخلاً خارجياً خارقاً للعادة، بل يحملان في جيناتهما بذور فنائهما، بوصفهما اختلالاً في قوانين التوازن الاجتماعي. ومن ثمّ، فإن ما يترتب عليهما من انهيار ليس فعلاً انتقامياً يقع خارج نظام الأسباب، بل هو نتيجة موضوعية تشبه في اطرادها احتراق الجسد عند مماسته للنار.[14] وبهذا المعنى، تندمج الأخلاق في وحدة السنن التي تحكم الأفراد والأمم بصرامة لا تحابي أحداً. وقد أثار هذا المنزع السنني جملةً من التحفظات لدى منتقدي فكر سعيد؛ إذ رأى بعضهم أنه قد نزع الصبغة الغيبية عن نصر الله للمؤمنين، ليجعل النصر استحقاقاً تقنياً يترتب آلياً على المقدمات الأخلاقية والعلمية، وهو ما يرسخ، من منظور البحث، مفهوم فيزياء القيمة التي لا تحابي أحداً.[15]

وهذه الفيزياء الأخلاقية لا تكتفي بالتنظير للبنية الداخلية للفعل، بل تجعل من عالم الشهادة المتمثل بالواقع والتاريخ، الميدان العلمي الوحيد للتحقق من صدق هذه القوانين عبر ما يسميه سعيد ببرهان العاقبة. بهذا تكتمل الدائرة الإبستمولوجية؛ فالأخلاق المستقاة من مختبر النفس تُختبر في مختبر التاريخ. إنها معرفة استقرائية بعدية، يُصدّقها برهان العاقبة لا مجرد النص. فالقيمة تكتسب صفتها الحقّة من قدرتها على تحقيق المكث في الأرض؛ تجسيداً للمعيار القرآني لما ينفع الناس في مقابل الزبد الذي يذهب جفاءً.[16]

وتتمدد هذه الرؤية لتشمل مسار ارتقاء النوع الإنساني في أبعاده البيولوجية والتاريخية؛ إذ يقرر سعيد حقيقةً إبستيمولوجية مفادها أن تاريخ البشرية هو رحلة انتقال السيادة من الجهاز العضلي القائم على العنف والإكراه، إلى الجهاز العصبي القائم على الفكر والوعي والقانون.[17] وهنا يكمن الربط العضوي بإبستيمولوجيا الأخلاق؛ فالا لتزام بالقيم، ولا سيما مبدأ اللاعنف، لا يُطرح بوصفه خياراً طوباوياً مثالياً، بل بوصفه ضرورةً تفرضها طبيعة التكوين البشري بوصفه خلقاً آخر؛ وهذا الانتقال هو البرهان العلمي على أن الأخلاق هي المعيار المتسق مع رُشد الكائن البشري.

ومن هذا المنطلق السنني، تبرز الفعالية الأخلاقية معياراً للفصل بين الحق والباطل؛ حيث يغدو الإنسان (العدل) الفاعل والمنتج برهاناً تجريبياً على صحة المنهج الأخلاقي، بينما يمثل الإنسان (الكلّ) حالة من العطالة والقصور الذاتي التي تبرهن على خلل المنظومة المعرفية المتبعة.[18] فالتوحيد والعدل في هذا النسق لا يؤديان وظيفة عقدية مجردة، بل يعملان بوصفهما طاقة محركة تخرج الإنسان من سكونيته، وتدخله في صراط مستقيم؛ وهو مفهوم يُفهم بوصفه المنهجية العلمية الأكفأ والخط السنني الأقصر لتحقيق المقاصد الإنسانية بأقل قدر من التبديد للطاقة والصراع. وبذلك، تصبح الأخلاق عند جودت سعيد هي أساساً معرفيا للبقاء الحضاري؛ فالحق عنده هو ما أثبتت قوانين الفيزياء الحيوية والاجتماعية نجاعته في صيانة الإنسان وترقية الوجود

وتبلغ هذه الرؤية ذروتها في "مذهب ابن آدم الأول"، حيث تتجسد القيمة الأخلاقية في قدرة الإنسان الواعية على كبح الاندفاع الغريزي، وكسر سلسلة التفاعلات العنيفة التي يغذيها منطق الرد بالمثل.

---

9 بدوي، الأخلاق عند كانط، 92، 109.

10 جودت سعيد، العمل قدرة وإرادة: أبحاث في سنن تغيير النفس والمجتمع (طبعة رقمية، 2023)، 49، 72.

11 جودت سعيد، اقرأ وربك الأكرم (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1993)، 47–48؛

Ayşegül Göksel, "Cevdet Said'in Perspektifinden İslam'ın Okumaya ve İlme Verdiği Değer," *İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 9, no. 2 (2023): 863.

12 سعيد، العمل قدرة وإرادة، 16

13 جودت سعيد، حتى يغيروا ما بأنفسهم (القاهرة: مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، 1989)، 163–164، 25–26.

14 سعيد، العمل قدرة وإرادة، 64.

15 عادل التل، النزعة المادية في العالم الإسلامي: نقد كتابات جودت سعيد ومحمد إقبال ومحمد شحرور (عمان: دار البينة للنشر والتوزيع، 1995)، 103.

16 سعيد، حتى يغيروا ما بأنفسهم، 67، 137، 140.

17 جودت سعيد، الدين والقانون: رؤية قرآنية (دمشق: دار الفكر، 2001)، 78–79.

18 جودت سعيد، الإنسان حين يكون كلاً وحين يكون عدلاً (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1993)، 14–17.

فرفض القتل والامتناع عن العنف لا يمثلان عجزاً، بل يمثلان أقصى درجات السيطرة السيادية على الدوافع الغريزية الصاعدة من عالم المادة.[19] وبهذا المعنى، تصبح الأخلاق بُعداً موضوعياً من بنية الوجود الخاضع للسنن، ويغدو التوحيد في أرقى تجلياته هو الإدراك اليقيني لوحدة القوانين التي تحكم سقوط الحجر وسقوط الأمم على السواء. وبناءً عليه، يُعاد تعريف "التقوى" لتصبح وقاية سننية من التصادم مع قوانين الوجود، محوِّلةً الأخلاق من خطاب مثالي مرتهن للغيب، إلى قوة فاعلة في التاريخ، يُقاس صدقها بمدى اتساقها مع سنن الله التي لا تبديل لها ولا تحويل.

### 1.2 أخلاقيات النظر: فلسفة "اقرأ" بوصفها شهادة ميلاد للإنسان المستخلف

تكتمل الدائرة الإبستمولوجية عند جودت سعيد بتحديد الأداة المنهجية التي يتم بها كشف فيزياء القيمة وتحقيق برهان العاقبة؛ وهي الأداة التي يختزلها في فلسفة فعل الأمر الإلهي الأول «اقرأ». تتجاوز القراءة عند سعيد فك الرموز لتصبح نقلةً نحو السيادة الذهنية؛ فهي شهادة ميلاد معرفية تُحقق كينونة الإنسان كـ «خلق آخر» متميز بالبيان، وقادر على كشف السنن المودعة في الآفاق والأنفس.[20] وفي هذا السياق، يفرق سعيد بين الأمية الأبجدية وبين الأمية الفكرية؛ معتبراً الأخيرة هي التحدي الأخلاقي الأكبر، لأنها تعني العجز عن إنتاج الفكر والاستسلام للأوهام التي تُعطل مَلَكة الاستبصار بالسنن.[21]

ويربط سعيد القراءة بصفة "الكرم" الإلهي في قوله تعالى: {اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ} [العلق:3]؛ فكرم الله تعالى يتجلى في تعليم الإنسان ما لم يعلم عبر القراءة والاستقراء لاكتشاف القوانين المسخرة. ومسؤولية الإنسان الأخلاقية تكمن في تفعيل هذه القوانين عبر النظر السنني. ومن هنا، يقرر أن القراءة هي الأداة الوحيدة لتحطيم الآبائية والتقليد الأعمى؛ ويرى أن التبعية الفكرية والارتهان لمواريث الأسلاف دون برهان يمثلان سقوطاً أخلاقياً وعبودية تتنافى مع كرامة الاستخلاف.[22] فاقرأ في عمقها هي نداء للفطام المعرفي واستقلال العقل، وموجبها يغدو الالتزام بالأخلاق ناتجاً عن رؤية لليقين العلمي المتمثل في إدراك الروابط السببية، وليس مجرد امتثال وجداني وخضوع للموروث[23]. ولا يعني ذلك اختزال الظواهر الاجتماعية والتاريخية في البعد المعرفي وحده، وإنما التأكيد على دوره التأسيسي ضمن شبكة أوسع من العوامل المؤثرة في الواقع الإنساني.

وتتجسد أخلاقيات المعرفة عند سعيد في رؤيته لمنافذ الإدراك (السمع والبصر والفؤاد) بوصفها أمانات إلهية لا يجوز تعطيلها أو تزييف مخرجاتها. فالإنسان الذي يقبل الأوهام أو يروج للخرافة دون عرضها على مختبر البرهان، هو إنسان خائن لهذه الأمانة المعرفية وفق مقتضى قوله تعالى {إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً} [الإسراء:36]. وبذلك، تتحول القراءة من وسيلة لتحصيل المعلومات إلى موقف أخلاقي ملتزم؛ فالأمة التي لا تقرأ سنن الله هي أمة خارج التاريخ، فاقدة لشرعية الشهادة على الناس؛ لأن الجهل بالسنن هو المنبع الأصيل لكل أشكال الفساد وسفك الدماء، بينما العلم بها هو الطريق الوحيد لتحقيق السلام والعدل العالمي.[24]

إن فلسفة "اقرأ" عند جودت سعيد هي إعلان عن انتهاء عصر المعجزات المادية؛ ففي عصر ختم النبوة، تصبح الأمانة الأخلاقية هي أمانة البحث العلمي التاريخي والسنني. فالمجتمع الذي لا يقرأ التاريخ والسنن لا يمكنه أداء أمانة الشهادة على الناس لأن الشهادة تقتضي الحضور والوعي[25]. فالمعرفة في هذا النسق لا تمنح القوة المادية فحسب، بل تمنح الرشد الأخلاقي الذي يربط بين اسم الرب وبين عمارة الأرض، جاعلاً من البحث عن الحقيقة عبادة، ومن القراءة فريضة لا تستقيم الخلافة في الأرض بدون أدائها على وجهها السنني القويم.

### 1.3 نفي الحياد الأخلاقي للعلم

يُتوّج جودت سعيد بناءه المعرفي للأخلاق بنقض واحدة من أكثر مقولات الحداثة استقراراً؛ وهي حياد العلم. فهو يرفض الفصل بين المعرفة العلمية والقيمة الأخلاقية، مؤصلاً لرؤية ترى في العلم قوةً منحازةً بطبيعتها للرشد والحِلم. وينطلق في ذلك من المقولة التراثية التي جعلها دستوراً لمنهجه: **"حياة الحِلم بالعلم"**؛ ليقرر أن العلم بالسنن ليس مجرد تراكم للمعلومات، بل هو قوة تطهيرية تنفي عن الإنسان الجهل بمعناه السلوكي المتمثل بالطيش والعنف.[26] وفي هذا السياق يستشهد بقول مالك بن نبي في مشكلة الأفكار: "العلم بحرصه على الحقيقة يصبح أخلاقًا، لا يطيق الصبر على الخطأ حتى يجري التصحيح المطلوب عليه".[27]

ويرى سعيد أن العلم بالسنن الإلهية في الآفاق والأنفس يكشف للإنسان **قوانين النجاح والفشل**؛ وبما أن هذه القوانين تثبت حتمية دمار الظالم وفلاح العادل، فإن العلم يتوقف عن كونه أداة محايدة ليصبح مرشداً أخلاقياً. فالعالم الحقيقي بالسنن لا يمكنه استخدام علمه في التدمير أو الإكراه، لأن ذلك يمثل تناقضاً معرفياً مع القوانين التي اكتشفها. فالحياد الأخلاقي للعلم عند سعيد هو وهم معرفي ناتج عن تجزئة العلم؛ فالعلم المكتمل هو الذي يربط بين تسخير المادة وتزكية النفس، وبدون هذا الربط يتحول العلم إلى جهل مركب يقود البشرية نحو الانتحار الحضاري.[28] وتتجسد هذه الرؤية في نقد سعيد لوثنية القوة؛ حيث يرى أن لجوء الإنسان للقوة المادية لفرض رأيه هو دليل على إفلاسه العلمي. فالعلم يمنح الإنسان القدرة على الإقناع ويغنيه عن الإكراه. ومن هنا، يغدو "اللاعنف" هو الثمرة العلمية اليقينية لكل من قرأ سنن الله قراءة صحيحة. فالعلم عند جودت سعيد هو ضمانة الأخلاق؛ لأنه يحول الفضيلة من رغبة عاطفية إلى حقيقة برهانية، جاعلاً من الحِلم والسلام والعدل مخرجاتٍ حتميةً لمن استنار بنور العلم الحقيقي {إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ} [فاطر:28].[29]

19 جودت سعيد، مذهب ابن آدم الأول: مشكلة العنف في العمل الإسلامي، ط 5 (بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، 1993)، 77، 172.

20 سعيد، اقرأ وربك الأكرم، 60.

21 Göksel, "Cevdet Said'in Perspektifinden İslam'ın Okumaya ve İlme Verdiği Değer," 858–861.

22 سعيد، حتى يغيروا ما بأنفسهم، 171، 175، 183.

23 سعيد، اقرأ وربك الأكرم، 13، 242.

24 سعيد، العمل قدرة وإرادة، 65.

25 سعيد، العمل قدرة وإرادة، 121–122.

26 سعيد، اقرأ وربك الأكرم، 19.

27 سعيد، العمل قدرة وإرادة، 49؛ مالك ابن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي (بيروت: دار الفكر المعاصر، 2002)، 136.

28 جودت سعيد، رياح التغيير: قضايا الإنسان والعلم والتأويل (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1995)، 17، 42.

29 سعيد، مذهب ابن آدم الأول، 41، 60، 213، 231.

## 2. سيكولوجيا التغيير

تتفق الأدبيات الأخلاقية والفلسفية، على اختلاف مشاربها، على مبدأٍ مركزي هو إمكانية التغيير الإنساني؛ إذ لا تستقيم بعثة الأنبياء، ولا يُعقل حساب ولا جزاء، ولا تستقيم مشاريع التربية والتعليم، إلا على افتراض أن الكينونة الإنسانية كينونة مرنة، قابلة لإعادة التشكيل والارتقاء. وفي هذا السياق، طوّرت المدونة الأخلاقية الإسلامية، ولا سيما عند الإمام الغزالي، تحليلاً دقيقاً لآلية تحوّل القيمة من مجرد معرفة ذهنية إلى بنية نفسية فاعلة تحكم السلوك.

فالتغيير الأخلاقي، في منظور الغزالي، يبدأ بإدراكٍ نظري لجمال الفضيلة وقبح الرذيلة، ثم ينتقل إلى مرحلة المجاهدة والرياضة، حيث تُدرب النفس على التخلق بالقيمة التي دل العقل والشرع على صحتها ولو تكلفاً إلى أن يؤدي التكرار والاستمرار إلى ترسّخ الفعل في صورة عادة. ومع استحكام العادة، يتحول الخلق إلى مَلَكة راسخة، أو ما يسميه الغزالي "الطبيعة الثانية"، بحيث تصدر الأفعال الأخلاقية بعفوية ويسر، دون حاجة إلى كلفة نفسية أو مجاهدة.[30] وبذلك، تغدو الفضيلة جزءاً من البنية اللاشعورية للنفس، لا مجرد التزام أخلاقي طارئ.

غير أن هذا التصور، على عمق تحليله لسيكولوجيا النفس، ظل في السياق التقليدي محكوماً بأفق الخلاص الفردي والزهد التعبدي. وهنا يتبدّى الإسهام النوعي لجودت سعيد؛ فهو وإن تقاطع مع الغزالي في توصيف آلية اكتساب الأخلاق وتحويلها إلى (مَلَكة) تفيض عن النفس بيسرٍ وعفوية، إلا أنه أعاد توظيف هذه الآلية ضمن أفق التغيير الاجتماعي والتاريخي الشامل. فمسار الانتقال من المعرفة إلى العادة، ثم إلى الملكة، لا يُفهم عنده بوصفه رياضة روحية فردية فحسب، بل باعتباره قانوناً سننياً حاكماً لمسار الأمم، وجزءاً من عملية التسخير التي تمتد من النفس لتشمل الآفاق.

ومن هذا المنظور، تصبح النفس البشرية وحدة التحليل الأولى في فهم التحول الحضاري؛ إذ إن الله لا يغير ما بالقوم من واقع خارجي، حتى تتحول القيم في أنفسهم إلى بنى لاشعورية وقوانين سلوكية نافذة. وبذلك، تنتقل النفس في فكر جودت سعيد من كونها محراباً للتزكية الفردية، إلى **مختبر أخلاقي** تُهندس فيه شروط النهضة، ويُعاد فيه تشكيل اللاشعور الجمعي الذي يصنع التاريخ، ليتضافر هذا العامل مع جملة من العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية الأخرى في تشكيل مسار النهوض الحضاري ومآلاته.

### 2.1 مركزيّة النفس في معادلة التغيير وسيكولوجيا المسؤولية

يؤسس جودت سعيد لرؤية سيكو-اجتماعية تنقل النفس البشرية من حيز الخلاص الفردي إلى كونها المتغير المستقل الوحيد في معادلة التحول الحضاري. ففي قراءته لآية التغيير المحورية {إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ} [الرعد: 11]، يقرر سعيد أن العلاقة بين الداخل النفسي والخارج الاجتماعي هي علاقة قانون سنني صارم؛ حيث جعل الله تغيير ما بالقوم من واقع سياسي واقتصادي... تابعاً بالضرورة لتغيير ما بالأنفس من أفكار وقيم وتصورات. وبذلك، تتحول النفس في مشروعه إلى مركز للفاعلية؛ وكل اضطراب أو هزيمة في الآفاق الخارجية ما هي إلا صدىً لاختلال موازين القيمة في الأنفس الداخلية، مما يجعل الانكفاء على إصلاح المحتوى النفسي هو السبيل الوحيد والفاعل لتسخير الواقع الخارجي.[31]

وينعكس هذا التحول الجواني على فاعلية الإنسان؛ إذ ينتقل به من حالة "الكلالة" إلى حالة "العدالة" التي يمتلك صاحبها **المبادرة والطاقة الإيجابية المنتجة**، من خلال تطهير النفس من جراثيم التواكل وأغلال التقليد الأعمى، واستعادة ما يسميه بـ **"الأناقة الحضارية"**؛ وهي حالة من الثقة النفسية بالمبدأ تخرج الفرد من شعور المنبوذية والتبعية. وتتحول الفكرة من تجريد ذهني إلى منعكس شرطي وآلية سلوكية تعمل بيسر وعفوية، محققةً بذلك الصراط المستقيم الذي يختصر المسافات الحضارية.[32]

تكتمل هذه المركزية بتأسيس سيكولوجيا المسؤولية، حيث يتمايز عند سعيد نموذجان: «منطق إبليس» القائم على التنصل الأخلاقي وإسقاط اللوم على القدر والمؤامرة {بِمَا أَغْوَيْتَنِي} [الأعراف: 16]، و"منطق آدم" الذي يمثل ذروة الرشد بالاعتراف بمركزية الذات في صنع المصير {رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا} [الأعراف: 23]. هذا التحول من عقلية الضحية إلى عقلية المسؤول يحرر الإنسان من اليأس ويمنحه السيادة على واقعه؛ فبدلاً من استنفاد الطاقة في مصادمة النتائج، يوجه جودت سعيد الجهد نحو معالجة الأسباب القابعة في بنية النفس، محولاً الاعتراف بالخطأ من انكسار وجداني إلى قوة تصحيحية تفتح باب التغيير السنني.[33]

وبذلك، تتحول التوبة عند سعيد من طقس تعبدي إلى آلية نمو حضاري؛ لكشف الأخطاء وتصحيحها؛ فالفرق بين الأمم الراشدة والغافلة يكمن في ممارسة النقد الذاتي الصارم؛ فالاعتراف بالمسؤولية هو الذي يحول الإنسان من ضحية للأقدار إلى خليفة يملك زمام المبادرة. ومن هنا، تصبح الأخلاق عند سعيد هي قوة المواجهة مع الذات، واليقين بأن تحرير الواقع يبدأ حتماً بكسر أغلال التبرير الإبليسي والارتقاء إلى مرتبة الاعتراف الآدمي الذي هو بوابة العلم والتمكين. [34]

### 2.2 سيكولوجيا التخلُّق وتحرير الأمانة الإنسانية

ينتقل جودت سعيد في هذا المطلب من تقرير مركزية النفس إلى كشف الآلية السيكولوجية التي يتم من خلالها استبطان القيم؛ حيث يرى أن الأخلاق لا تكتسب فاعليتها السننية ما لم تبارح دائرة الوعي المنفعل لتستقر في مستودع اللاشعور بوصفها مَلَكةً راسخة وطبيعة ثانية. فالأفكار عنده تبدأ كغذاء فكري يُعرض على الوعي، لكنها لا تتحول إلى خُلق إلا بعد هضمها وتحويلها من تجريد ذهني إلى منعكس شرطي يعمل بآليةٍ تشبه العمليات الحيوية الكبرى؛ وبذلك يصدر الفعل الأخلاقي كالصدق أو نبذ العنف عن الذات بعفوية ويسر، محققاً الغاية القصوى للتربية السننية التي تتجاوز عناء المجاهدة وكلفة الإكراه،[35] مشبهاً اللاشعور ب الرحم المعرفي الذي تنمو فيه الأفكار لتصبح أخلاقاً.[36]

وفي هذا السياق، تبرز التزكية عند سعيد بوصفها إجراءً عمليًا يهدف إلى فك الأغلال والآصار عن عصور التقليد والآبائية، وإحلال سنن الرشد محلها لتصبح بمثابة جينات ثقافية ووراثة اجتماعية تنتقل عبر الأجيال، مستلهماً ذلك من تدبره لقوله تعالى: { ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ } [المؤمنون: 14]، إذ يرى سعيد في التزكية عملية جوهرية لتحرير النفخة الإلهية من قيود الطين واشتراطات الغريزة البيولوجية؛ فالإنسان في منظوره كائنٌ ذو ميلادين؛ بيولوجي محكوم بالضرورة، وإنساني يتحقق بالتزكية ليغدو خلقاً آخر خرج من عتمة المادة إلى نور الوعي ورتبة الإنسانية الراشدة.

---

30 أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، 1964)، 251.

31 سعيد، حتى يغيروا ما بأنفسهم، 38، 71.

32 سعيد، الإنسان حين يكون كلاً وحين يكون عدلاً، 14–18، 21، 37–38؛ جودت سعيد، فقدان التوازن الاجتماعي، ط 4 (دمشق: دار الهجرة، 1987)، 14–17، 56.

33 سعيد، العمل قدرة وإرادة، 101، 192.

34 سعيد، مذهب ابن آدم الأول، 50، 64، 229.

35 سعيد، حتى يغيروا ما بأنفسهم، 107، 110.

36 Göksel, "Cevdet Said'in Perspektifinden İslam'ın Okumaya ve İlme Verdiği Değer," 861–866.

ومن هذا المنطلق، يغدو مفهوم التزكية مرادفاً لتفعيل الأمانة؛ تلك الأمانة التي تتجلى عند جودت سعيد في حرية الاختيار والمسؤولية: إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ ۖ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ]الأحزاب: 72 [ بوصفها الميزة الكبرى التي انفرد بها الإنسان عن سائر الكائنات المسخرة قهراً؛ فالمزكي هو من يختار بوعيه الذاتي الانحياز للحق والعدل، محولاً حريته من عبءٍ فوضوي إلى قوةٍ بنائية، وفي المقابل، تبرز "التدسية" كما صورها القرآن في سورة الشمس: **}وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا{** [ الشمس:10]، بوصفها **«اغتراباً»** عن الفطرة ونكوصاً عن مرتبة الخلافة؛ وهي عملية هروب من استحقاقات الأمانة عبر التجهيل المتعمد للنفس ومواراتها خلف حُجب الآبائية والتقليد. ظناً منها أن التخلي عن حرية النظر سيعفيها من المسؤولية التاريخية؛ وهو ما يسميه سعيد بـ الخيبة الوجودية التي تسبق الخيبة التاريخية.[37] وهنا يتقاطع سعيد مع أطروحة مالك بن نبي حول "القابلية للاستعمار"؛ إذ يغدو تعطيل الإرادة وتجهيل النفس (التدسية) هو الممهد السنني للاستباحة والتبعية الخارجية، فالمجتمع الذي يدسُّ فطرته ويطمر إرادته هو الذي يصنع شروط استضعافه بيده قبل أن يفرضها عليه العدو.

إن تحرير اللاشعور من عوائق التواكل والدونية هو الذي يمنح الأمة استقلالها الأخلاقي، ويجعلها تتحرك بأناقة حضارية نابعة من اتساق الباطن مع الظاهر. وتبلغ هذه الرؤية ذروتها في مفهوم التقزّز الأخلاقي؛ المستمد من قوله تعالى: }أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ{ [الحجرات: 12]؛ حيث يرى جودت سعيد أن منظومة القيم لا تكتمل إلا حين يبلغ الإنسان مرحلة يمتلك فيها جهاز مناعة لا شعوريا ضد الظلم والعدوان، ينبغي أن يُعاد تشكيل اللاشعور الأخلاقي بحيث يرفض العنف أو الكذب رفضًا تلقائيًا ويتقزز منه كما يتقزّز الإنسان السوي من تناول ما يضر جسده. وبهذا يتحول الخلق من التزام خارجي مُرهِق إلى منعكس أخلاقي يعمل بعفوية ضامنًا استقرار السلوك الفردي وتماسك الاجتماع الإنساني.[38]

تتمثل سيكولوجيا التخلق عند سعيد في أنسنة السنن، بنقلها من التدوين إلى التكوين؛ ليغدو المجتمع الأخلاقي موفراً للطاقة، لا يبدد جهده في صراع الرذيلة، بل ينطلق بعفوية القوانين الطبيعية نحو الإبداع. إن هذا المنعكس الحيوي يضمن اتساق المجتمع مع الفطرة، محققاً الشهادة على الناس عبر نموذج حي، تفيض فيه الأخلاق عن النفس فيضاً ذاتياً لا إكراه فيه ولا تكلف.

## 3. أنثروبولوجيا اللاعنف

يرتبط تطور الوعي الإنساني بجدلية القوة والبحث عن بدائل تتجاوز الصدام المادي. ومن هنا، انبثقت فلسفة اللاعنف لا كخيار طارئ، بل كفضاء تتعدد مقارباته؛ بدءاً من الرؤية الروحية التي اعتبرت الكف عن العنف واجباً مقدساً يعكس قداسة الحياة (كما في تقاليد الشرق القديم وموعظة الجبل)، حيث يغدو الامتناع عن الأذى غاية في ذاته، بمعزل عن نتائجه المادية والآنية. ثم ينعطف هذا المسار، في مراحل لاحقة، نحو سياقات إستراتيجية وسياسية أكثر براغماتية، أعادت تعريف اللاعنف بوصفه وسيلة ضغط فعّالة وتقنية صراع قادرة على خلخلة بنى الاستبداد؛ وهو الاتجاه الذي نضجت أدواته مع مفكرين من أمثال جين شارب (Gene Sharp)، حيث يُطرح اللاعنف كخيار وظيفي لانتزاع الحقوق عبر سحب التعاون والشرعية عن الخصم. وبين هذين الأفقين، تمدّد السياق الأخلاقي الذي اقترن بأسماء كالمهاتما غاندي (Mahatma Gandhi) ومارتن لوثر كينغ (Martin Luther King Jr)، واللذين كرّسا فلسفة وحدة السبل والغايات، مؤكدين أن العدل لا يمكن أن يُستنبت عبر وسائل قهرية، وأن الوسيلة ليست مجرد طريق إلى الغاية، بل هي الغاية في طور التكوّن.[39]

وأمام هذا التنوع في المرجعيات، يبرز التساؤل حول موقع مشروع جودت سعيد ضمن هذه الخريطة الفكرية: هل يندرج طرحه ضمن أحد هذه الاتجاهات، أم يقترح تصورًا مغايرًا للاعنف من حيث منطلقاته وحدود اشتغاله الأخلاقي؟

### 3.1 مذهب ابن آدم الأول: من التأسيس الأنطولوجي إلى الضرورة السننية

ينسج سعيد فلسفته بجعل الامتناع عن القتل حجر الزاوية في الرشد الإنساني، مؤصلاً لذلك أنثروبولوجياً موقف ابن آدم الأول كشهادة ميلاد للإنسان الحقيقي؛ حيث يمثل رفض القتل انتصاراً للوعي على قيود الطين. فاللاعنف هنا ليس ضعفاً، بل أسمى درجات السيادة على الجهاز العضلي البدائي، وانتقالٌ بالقرار البشري إلى رحابة الجهاز العصبي حيث تسود الحجة والقانون. [40]

ويتمدد هذا المنزع ليصبح **رؤية** صارمة تربط بين العنف والإفلاس المعرفي؛ وتؤكد المراجعات النقدية لفكر سعيد أن مركزية الأخلاق عنده تتجلى في رؤيته للعنف بوصفه نتيجةً حتمية لـ الفقر الفكري؛ إذ يرى أن الحركات الاجتماعية والسياسية تلجأ للقوة المادية حين تفتقر إلى الفكرة القادرة على الإقناع، مما يجعل من (اللاعنف) المعيار الأدق لقياس الرشد المعرفي والثقافي لأي مجتمع.[41] فالإكراه عند سعيد هو دليل على العجز عن البلاغ، بينما السلام هو ثمرة العلم بالسنن. ومن هنا، يقرر سعيد قاعدة وحدة السبل والغايات؛ مؤكداً أن الغاية الأخلاقية تقتلها الوسيلة العنيفة، لأن العنف يحول المحق إلى طاغية جديد، مما يعيد إنتاج دورة الفساد وسفك الدماء. إن مركزية الأخلاق هنا تكمن في **طهارة المنهج**؛ حيث اختار ابن آدم أن يكون المقتول ليحافظ على قداسة المبدأ، مؤمناً بأن بقاء الفكرة الأخلاقية هو الضمانة الوحيدة لاستمرار الوجود الإنساني الكريم.[42]

ختاماً، يرفع سعيد هذه الرؤية لمستوى الحتمية السننية؛ فالبشرية اليوم، تحت التهديد النووي، لم تعد تملك ترف الاختيار، بل أضحت مُجبرة بقوانين البقاء على اعتناق السلم العالمي. وبذلك، يتحول "مذهب ابن آدم" من قصة تاريخية إلى قانون بقاء كوني، ومن فضيلة دينية إلى رشد حضاري يمثل المخرج الوحيد من الإفساد في الأرض نحو أمانة الاستخلاف بسلام.[43]

### 3.2 الوسيلة قبل الغاية: في أنطولوجيا الفعل الأخلاقي عند جودت سعيد

يؤسس جودت سعيد لرؤية منهجية تجعل من "اللاعنف" قانوناً ناظماً لنجاح الفعل الإصلاحي، تنتظم حول مبدأ طهارة الوسيلة؛ بوصفها شرطاً بنيوياً لا يستقيم بدونه التغيير الحضاري؛ حيث ينطلق سعيد من تقرير قانونٍ حاكم للعلاقة بين السبيل والغاية، قوامه نفي الانفصال الأخلاقي بينهما؛ فالغاية في تصوره ليست محطة نهائية تُبرّر ما سبقها من وسائل، بل هي كامنة في الوسيلة منذ اللحظة الأولى بوصفها بذرة في طور التكون. ومن ثمّ، لا يمكن استنبات الحق عبر الباطل، لأن الوسيلة العنيفة تلوث الغاية وتفرغها من مضمونها الأخلاقي، لتفضي في النهاية إلى إعادة إنتاج الاستبداد بوجوه

37 سعيد، مذهب ابن آدم الأول، 52، 57، 204، 229.

38 سعيد، العمل قدرة وإرادة، 62–67؛ سعيد، حتى يغيروا ما بأنفسهم، 189.

39 مجدي كامل، جين شارب: مهندس ثورات اللاعنف (القاهرة: دار الكتاب العربي، 2014)، 142.

40 سعيد، مذهب ابن آدم الأول، 42، 172.

41 Abdullah İnce and Murat Çelik, "Cevdet Said'de Toplumsal Değişme ve Şiddet Olgusu," *PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3, no. 2 (2017): 41.

42 سعيد، العمل قدرة وإرادة، 124.

43 جودت سعيد، تعقيب على العبودية المختارة، تأليف أتين دي لابويسيه، ترجمة مصطفى صفوان (دمشق: مركز العلم والسلام، 2000)، 169، 171.

جديدة [44] . وتتجلى فرادة طهارة الوسيلة عند سعيد في مخالفته للطرح الراديكالي لدى المودودي، وسيد قطب؛ فبينما يتمحور هؤلاء حول الاستيلاء على السلطة كغاية تبرر القوة، يتمحور سعيد حول حماية حرية الإنسان؛ مؤكداً أن الحق الذي يحتاج إلى إكراه لفرضه هو حقٌّ فقد مبرره الأخلاقي وبرهانه السنني.[45]

ويرتبط هذا المنزع بنقد سعيد للعنف بوصفه تعبيراً عن إفلاس معرفي وعجز عن الإقناع؛ فالحق الذي يملك البرهان لا يحتاج إلى السيف ليفرض نفسه، ومن يستبدل "سلطان الحجة" بـ"حجة السلطان" إنما يكشف عن نكوص في الرشد العقلي. والامتناع عن العنف ليس ناتجاً عن ضعف، بل عن وعيٍ بأن العنف وسيلة بدائية لا تحل الإشكال المعرفي، بل تواريه خلف جثث الضحايا[46]. إن هذه الطهارة المنهجية تتجسد فيما يسميه سعيد بـ أخلاقية الطبابة؛ إذ يجب الفصل بين الإنسان والفكرة الخاطئة، مؤكداً أن دور المصلح هو دور الطبيب الذي يسعى لقتل الباطل مع الحفاظ على قداسة النفس البشرية، بينما يمثل العنف محاولةً لعلاج المرض بقتل المريض، وهو تناقضٌ يهدم مقاصد الإصلاح ابتداءً.[47]

ويعزّز سعيد موقفه بنفي الإكراه بوصفه ضرورة سننية، مؤكداً أن الإكراه فضلاً عن كونه رذيلة أخلاقية، هو وسيلة عقيمة وخطأ تقني في إدارة النفس؛ لا يُنتج إلا النفاق وتزييف الواقع، مما يدمر المحتوى الأخلاقي للمجتمع ويجعله غير صالح للاستخلاف. إذ يرى سعيد أن الإكراه يمثل عملية هدم للمحتوى الأخلاقي للنفس، محولاً إياها إلى حالة من الزيف، مما يجعل الذات عاجزة بنيوياً عن النمو السنني؛ فالنمو الأخلاقي عنده لا يتحقق بالقسر، بل يتطلب (الحرية) بوصفها شرطاً بيولوجياً ونفسياً لا غنى عنه لازدهار الكائن الإنساني.[48] ومن هنا، يقرأ سعيد قوله تعالى {لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ} بوصفها حقيقة سيكولوجية تقرر أن القناعات لا تُستنبت تحت الضغط. ومِ ينطلق سعيد في تبنيه لهذا التصور من إنكار الوقائع القتالية الواردة في السيرة النبوية أو التقليل من شأنها، بل من إعادة تأويل وظيفتها التاريخية؛ إذ يرى أن الأصل الحاكم للعلاقات الإنسانية هو السلم والاحتكام إلى الكلمة والحجة، وأن اللجوء إلى القوة ظل استثناءً مرتبطاً بظروف تاريخية محددة، لا قاعدةً عامة للتغيير وإدارة الاختلاف. ويذهب إلى أن هذا المسار اللاعنفي صار في عصر "ختم النبوة" ؛ فختم النبوة أعلن انتهاء عصر المعجزات المادية وبدء عصر البلاغ المبين، كما أن القنبلة الذرية جعلت العنف انتحاراً كونياً لا انتصاراً، مما يضع البشرية أمام أفقٍ لا يغدو فيه تبني طهارة الوسيلة خيارًا أخلاقيًا فحسب، بل ضرورة وجودية متزايدة ضمن تصوره السنني.[49]

ويذهب سعيد إلى أن هذا المسار اللاعنفي صار في عصر ختم النبوة وظهور الآية الكونية المتمثلة في السلاح النووي ضرورةً علمية وحتمية سننية؛ إذ يرى أن بلوغ القوة المادية ذروة التدمير الشامل هو القانون السنني الذي يجبر البشرية على نبذ العنف والاحتكام لـ «كلمة السواء» كشرط وحيد للبقاء الحضاري.[50] وتبلغ هذه الرؤية ذروتها في إستراتيجية **"الإمساك عن الخدمة"**؛ حيث يبيّن سعيد أن الطغيان لا يمتلك قوة ذاتية، بل يستمد بقاءه من تعاون المظلومين معه عبوديةً مختارة. وعليه، فإن سحب هذا التعاون بصورة سلمية هو تكنولوجيا سياسية كفيلة بإفقاد الظالم مصادر قوته دون حاجة لإراقة الدماء. وهنا تتجلى **"الأخلاق المقاومة"** في أرقى صورها؛ أخلاقٌ ترفض المشاركة في الإثم، وتتمسك بطهارة الوسيلة، وتنجح في الوقت ذاته في تحقيق أعلى درجات الفاعلية السننية في عالم الشهادة؛ مؤكدةً أن الطريق إلى كلمة السواء لا يمرُّ إلا عبر دروب السلم، وأن طهارة السبيل هي الضمانة الوحيدة لمحك الغاية ونفعها في الأرض. [51]

### 3.3 المساواة المطلقة: الأخلاق كمعيار للشرعية السياسية والدولية

وإذا كانت طهارة الوسيلة، عند جودت سعيد، شرطاً لسلامة الفعل الإصلاحي وفاعليته، فإن منطقها لا يقف عند حدود السلوك الفردي، بل يمتد إلى بنية السلطة ذاتها. فالنظام السياسي ليس سوى الصيغة الجمعية للوسائل التي يعتمدها المجتمع في إدارة القوة؛ ومن ثمّ، فإن أي بنية حكم تقوم على الإكراه إنما تعيد إنتاج الخلل ذاته الذي يحكم الوسائل الفاسدة. وهنا تنتقل الأخلاق من مستوى التوجيه القيمي إلى مستوى المعيار الحاكم للشرعية، لتصبح الميزان النهائي الذي تُقاس به مشروعية الأنظمة وبُنى النظام الدولي، مستندة في ذلك إلى المفهوم القرآني **كلمة السواء**، بوصفها مرجعية قانونية كونية تُنهي منطق الامتيازات البشرية وتضع حداً لتأليه القوة.

يؤصل سعيد التوحيد الاجتماعي كإعلانٍ أنطولوجي للمساواة يمنع استعباد الإنسان لأخيه. ومن هذا المنطلق، يرتفع سلطان الكتاب فوق سلطان السيف، لتكتسب الأخلاق صبغتها الدستورية الملزمة. إن خضوع الأداة القسرية للسيادة الأخلاقية والتعاقدية هو ما يمنح النظام السياسي صلاحيته السننية للاستمرار والنمو.[52] ومع قوة هذا التأصيل الذي يربط التوحيد بالمساواة السياسية، يظل السؤال مطروحاً حول مدى قابلية هذا النموذج الأخلاقي للتحقق في سياقات تاريخية واجتماعية تتشابك فيها المصالح والهويات، بما يتجاوز منطق الامتيازات الفردية إلى بنيات مركّبة من الهيمنة. ويزداد هذا التساؤل إلحاحًا عند الانتقال من مستوى المُثال الأخلاقي إلى مستوى الممارسة السياسية الفعلية؛ حيث تتداخل اعتبارات القوة والمصلحة والأمن مع مقتضيات المعيار القيمي، الأمر الذي يكشف عن فجوة محتملة بين المثال الأخلاقي الذي يدافع عنه جودت سعيد وبين الشروط الواقعية التي تحكم الفعل السياسي.

وتتجلى صرامة هذا المعيار في المبدأ الذي رفعه سعيد سلطان الكتاب فوق سلطان السيف؛ وهو المبدأ الذي يمنح الأخلاق صبغتها الدستورية الملزمة. فالرشد السياسي عنده لا يُقاس بالقدرة على فرض الطاعة، بل بمدى خضوع السيف (الأداة القسرية) لسيادة الكتاب (القانون الأخلاقي والتعاقدي). فكل نظام تتقدم فيه القوة المادية على الكلمة السواء هو نظام فرعوني في جوهره، مهما تدثر بعباءة الدين أو التاريخ. ومن هنا، يشن سعيد نقداً جذرياً لبنية النظام الدولي المعاصر، ولا سيما "حق الفيتو"؛ معتبراً إياه الخطيئة البنيوية الكبرى ووثنية سياسية تُخضع السيادة الأخلاقية للنوع الإنساني لإرادة الأقوياء، في انتكاسة صريحة لمنطق المساواة البشرية [53] . غير أن هذا النقد يفتح إشكالاً نظرياً أوسع، يتمثل في حدود القدرة الفعلية للأخلاق الكونية على ضبط نظام دولي تحكمه موازين القوة، وهو إشكال لم يتوقف عنده سعيد طويلاً بقدر ما راهن على حتمية تفكك هذه البنية بفعل السنن ذاتها.

ولا يقف هذا المعيار عند حدود الهياكل العليا، بل ينفذ إلى "أخلاقيات المسؤولية الفردية"، لا سيما في سياقات الجندية والطاعة. إذ يفكك سعيد مفهوم الطاعة العمياء، مؤكداً أن الأمانة الأخلاقية تسبق

---

44 سعيد، مذهب ابن آدم الأول، 46، 58، 209.

45 Elif Ertürk, "Modern İslam Düşüncesinin Evrilmesinde Cevdet Said Örneği" (Master's thesis, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019), 30, 42.

46 جودت سعيد، لا إكراه في الدين: دراسات وأبحاث في الفكر الإسلامي (دمشق: مركز العلم والسلام للدراسات والنشر، 1997)، 153.

47 سعيد، تعقيب على العبودية المختارة، 148.

48 سعيد، لا إكراه في الدين، 184.

49 سعيد، اقرأ وربك الأكرم، 144، 271.

50 سعيد، رياح التغيير، 117.

51 سعيد، تعقيب على العبودية المختارة، 156–157.

52 سعيد، الدين والقانون (طبعة رقمية، 1998)، 59.

53 سعيد، لا إكراه في الدين، 176؛ سعيد، تعقيب على العبودية المختارة، 160.

الأوامر السلطوية؛ فلا يسقط التكليف عن الإنسان بدعوى تنفيذ التعليمات إذا اصطدمت تلك التعليمات بقانون المساواة والعدل. فالجندي أو الفرد الذي ينفذ أمراً يخرق قداسة النفس البشرية هو إنسانٌ سقط أخلاقياً وفقد أمانة الاستخلاف؛ لأن الشرعية لا تُستمد من مصدر الأمر بل من أخلاقية الفعل واتساقه مع كلمة السواء.[54] ومع اتساق هذا الموقف أخلاقياً، فإنه يثير تساؤلات عملية حول حدود المسؤولية الفردية في الأنظمة الشمولية، حيث قد يتحول العصيان الأخلاقي إلى كلفة وجودية تتجاوز الفرد إلى الجماعة.

وفي هذا الإطار السنني، يعيد سعيد تعريف "الديمقراطية" بوصفها آلية أخلاقية تهدف إلى تجسيد الرشد الإنساني؛ فهي الوسيلة التي تضمن انتقال السلطة بالرضا لا بالإكراه، وتمنع الإنسان من تأليه نفسه عبر مؤسسات المساءلة. إن الديمقراطية في نظره هي المترجم العملي لـ"عدم الإكراه" في الواقع المعاصر، ورفضها هو نكوصٌ نحو عصر العضلات وتخلي عن سيادة الفكر والقانون. وبذلك، تتحول المساواة المطلقة وفقاً لقراءة جودت سعيد من أفق مثالي إلى قانون بقاء كوني؛ مؤكدة ألا تمكين حقيقياً في الأرض ما لم تُبْنَ هياكل العمران على أرضية ثابتة هي كلمة السواء، حيث يتساوى الجميع أمام ميزان السنن الذي لا يحابي أحداً إلا بمدى التزامه بالحق والعدل.[55] ومع أن هذا الأفق يمنح الديمقراطية بعداً أخلاقياً متجاوزاً لإجرائيتها، فإن تحويلها إلى قانون سنني عام يظل مشروطاً بمدى استعداد الإنسان المعاصر للالتزام بالأخلاق بوصفها قيداً ذاتياً لا مجرد أداة تنظيمية. ويستنبط سعيد شرعية الديمقراطية من التقابل القرآني بين (الرشد) و(الغَيّ)؛ فكل حكم يقوم على الإكراه هو ممارسة للغَيّ والظلم، بينما تُمثل الديمقراطية الوسيلة التي تمنع الإنسان من تأليه نفسه والتجسيد الإجرائي للرشد السياسي القائم على عدم الإكراه وتحقيق كلمة السواء.[56]

## 4. البعد الأخلاقي في فلسفة جودت سعيد بين الرشد وتساؤلات التوازن

لا يمكن مقاربة مشروع جودت سعيد من منظور علمي منصف دون الإقرار بأثره البالغ في إعادة توجيه الوعي الإسلامي المعاصر؛ إذ يندرج مشروعه ضمن أكثر المحاولات جرأة في إعادة بناء العلاقة بين الدين والتاريخ، عبر تثبيت مركزية الفعل الأخلاقي بوصفه مدخلاً لفهم الاجتماع الإنساني ومسار التحول الحضاري. وتكمن القيمة التحويلية لهذا المشروع في قدرته على نقل العقل المسلم من أفق التعويل على الخرق والاستثناء، إلى أفق المسؤولية التاريخية القائمة على منطق العلية والانضباط بالقانون، بما يعيد للإنسان موقعه فاعلاً أخلاقياً مسؤولاً عن خياراته، لا متلقياً سلبياً لمجريات الواقع.

ويُحسب لجودت سعيد، في هذا السياق، إسهامه الواضح فيما يمكن تسميته بـ"عقلنة الأخلاق"؛ إذ لم تعد القيم في خطابه مجرد مواعظ معيارية أو مثاليات منفصلة عن الواقع، بل أضحت شروطاً بنيوية لاستقامة الاجتماع الإنساني واستمراره. فالعدل، والصدق، واللاعنف، تُطرح باعتبارها مقتضيات موضوعية لسلامة العمران، لا بوصفها فضائل اختيارية أو كماليات سلوكية. وقد أفضى هذا التصور إلى بناء خطاب أخلاقي ذي أفق إنساني عام، يتجاوز الاصطفافات المذهبية والثقافية، ليخاطب الإنسان من حيث هو كائن عاقل واجتماعي، محكوم بقوانين النفس والتاريخ.

كما تتجلى خصوصية هذا المشروع في إعادة قراءة مفهوم "التوحيد" قراءةً وظيفية أخلاقية، تجعله مبدأً مؤسساً للمساواة الإنسانية ونقض كل أشكال التفاضل القسري. فالتوحيد، في تصور سعيد، لا يقتصر على كونه تقريراً عقدياً، بل يتحول إلى إعلان أخلاقي شامل يناهض تأليه القوة واحتكار السيادة، ويفتح أفقاً نظرياً لإعادة التفكير في العلاقة بين القيمة والشرعية، وبين الأخلاق والنظام السياسي، ضمن إطار مدني معاصر. غير أن هذا الأفق الأخلاقي الرحب، على ما ينطوي عليه من إمكانات إصلاحية واسعة، يفتح في الوقت ذاته مجالاً لتساؤلات نقدية هادئة، لا تستهدف تقويض المشروع، بقدر ما تروم اختبار توازنه المعرفي وحدود انسجامه الداخلي.

وإذا كان المشروع الأخلاقي عند جودت سعيد قد نجح في إعادة الاعتبار لمركزية الإنسان والأخلاق في تفسير التحولات الحضارية، فإن قوته التفسيرية ذاتها تفتح المجال أمام جملة من الأسئلة النقدية التي تتعلق بحدود النموذج وإمكاناته، لا بقيمته الإصلاحية في ذاتها. ومن هذا المنطلق، يمكن تناول أبرز التساؤلات التي يثيرها المشروع في المحاور الآتية.

### أولاً: جدلية القيمة والوظيفة: مأزق «عقلنة» الفضيلة

يبرز تساؤل يتعلق بطبيعة العلاقة بين القيمة والفاعلية داخل هذا النسق؛ فإلى أي حد نجح هذا الطرح في الحفاظ على البعد التعبدي المتعالي للأخلاق، دون أن تُفهم في نهاية المطاف بوصفها آليات سببية ذات وظيفة نفعية لتحقيق النجاح التاريخي؟ ومع قوة التأكيد على منطق العواقب المشهودة، يظل السؤال مطروحاً حول ما إذا كان هذا التركيز قد يؤدي، ولو ضمنياً، إلى إعادة تعريف الفضيلة من زاوية فعاليتها العملية، بما قد يخفف من ثقل الامتثال بوصفه استجابة لأمر إلهي قائم بذاته.

وفي هذا السياق، يذهب بعض النقاد إلى التساؤل عن مدى اقتراب سننية سعيد من منطق المادية التاريخية؛ معتبرين أن المبالغة في ربط اليقين بالنتائج المادية المشهودة قد تؤدي في مآلاتها إلى تغييب البعد الغيبي. فإذا غدا المكث في الأرض هو البرهان الأوحد على صحة الإيمان، فإن ذلك يفتح باب التساؤل عن موقع الابتلاء الوجودي الذي قد لا ينتهي بالضرورة بنصر مادي أو تمكين دنيوي مشهود. إن هذا المنزع النقدي يتوجه نحو ما يوصف بتأليه السنن في فكر سعيد، حيث يغدو الحضور الإلهي، حسب هذا التصور منحصراً في مباركة القوانين المادية والاجتماعية فحسب، وهو ما قد يؤدي في المحصلة إلى ضمور الشحنة الروحية والصلة بالله وباليوم الآخر.[57]

### ثانياً: التوازن بين السنني والروحي

يضع التركيز السنني المكثف البحثَ أمام تحدي الحفاظ على الصلة بالله وباليوم الآخر كحقائق لا تخضع كلياً لمختبر التاريخ. فكيف يُدرج الإيمان الغيبي كمعيار لتقويم المنهج دون اختزاله تقنياً؟ إن هذا المسار الأفقي، رغم قوته التفسيرية في تحرير الخطاب الديني من القدرية، يثير تساؤلات حول التوازن بين المسار السنني والبعد الروحي المتعالي في صلب المشروع.

### ثالثاً: منزلق البراغماتية

تفتح مقاربة سعيد تساؤلاً حول «منزلق البراغماتية»؛ فربط القيمة ببرهان العاقبة قد يختزل الأخلاق في بُعد وظيفي لخدمة النجاح التاريخي. فإذا كان معيار الصواب هو المكث في الأرض، فكيف يُصان المبدأ من القياس بميزان الجدوى وحدها؟ إن هذا التركيز قد يهمش البعد التعبدي المتعالي، مما يتطلب حذراً من تحول الأخلاق إلى استراتيجيات ناجحة لإدارة الصراع، بدلاً من كونها التزامات قيمية ثابتة لا ترتهن بالنتائج المادية.

---

54 جودت سعيد، مفهوم التغيير (بيروت: دار الفكر المعاصر، 2001)، 140.

55 سعيد، رياح التغيير، 136، 152.

56 سعيد، لا إكراه في الدين، 184؛
Ertürk, "Modern İslam Düşüncesinin Evrilmesinde Cevdet Said Örneği," 45.

57 النل، النزعة المادية في العالم الإسلامي، 88.

### رابعاً: واقعية النبوءة بنهاية الحروب

وثمة تساؤلٌ يطرحه بعض الباحثين حول واقعية نبوءة جودت سعيد بنهاية عصر الحروب؛ إذ يُرى أن استدلاله بسقوط الاتحاد السوفيتي كبرهان على موت القوة العسكرية قد لا يصمد أمام واقع القوى الكبرى المعاصرة التي لا تزال تُطور ترسانتها العسكرية والتقنية لفرض هيمنتها، مما قد يجعل من دعوة سعيد تمنياً أخلاقياً يفتقر في بعض جوانبه إلى استيعاب تعقيدات القوى الخارجية التي قد تُفرض على المجتمعات فرضاً.[58]

### خامساً: رهان الديمقراطية وواقعية القوة

واجه رهان سعيد على الديمقراطية كتكنولوجيا أخلاقية تحدي التحول من الأداة إلى القيمة. فإلى أي مدى يضمن الوعي السنني الرشد الحضاري إذا ظلت الديمقراطية مجرد أداة تنظيمية تفتقر لصمامات أمان أخلاقية؟ وهل يتحصن النموذج ضد طغيان الأغلبية أو المصالح الضيقة ما لم يُرفد بضوابط ذاتية تتجاوز مجرد الفهم الإجرائي أو التقني للسنن وموازين القوى؟ إن هذا التحدي يضع تكنولوجية الأخلاق عند سعيد أمام اختبارٍ تاريخي معقد: فالفهم المعرفي للسنن، رغم أهميته، قد لا يكفي وحده لمنع الإنسان من تطويع الوسيلة الديمقراطية لخدمة نوازع السيطرة، مما يفتح الباب للتفكير في ضرورة وجود سند قيمي يتجاوز منطق الإجرائية السياسية الباردة.[59]

إن هذه الملاحظات لا تنتقص من القيمة الإصلاحية العميقة لمشروع جودت سعيد، بل تندرج في صميم المقاربة العلمية التي ترى في النقد شرطاً لتطوير المشاريع الفكرية لا لهدمها. فهي تؤكد أن مركزية الأخلاق، على ما فتحته من آفاق لتجاوز العجز التاريخي، تظل بحاجة إلى استكمال تركيبي يحفظ للدين بعده التعبدي المتعالي، وللإنسان توازنه الدقيق بين مقتضيات التاريخ وأفق المعنى، وبين مسؤوليات الأرض وتطلعات السماء.

### الخاتمة: استنتاجات وآفاق

خَلَصت هذه الدراسة إلى أن البعد الأخلاقي يحتل موقعاً مركزياً وبنيوياً في المشروع الفكري لجودت سعيد؛ إذ لا تُقدَّم الأخلاق في تصوره بوصفها إضافة وعظية أو اختياراً روحياً هامشياً، بل باعتبارها **"نظام التشغيل الوجودي"** الذي تقوم عليه إنسانية الإنسان وصلاح العمران. فالأخلاق، في هذا المنظور، تمثل الإطار الناظم للفعل البشري، وغيابها يفضي حتماً إلى نكوص الإنسان نحو قانون الغاب وفقدان أمانة الاستخلاف التي كُلِّف بها.

وقد أظهرت نتائج البحث عدداً من المعالم الرئيسة في هذا المشروع، يمكن إجمالها فيما يأتي:

**أولاً:** نجح سعيد في إخراج الأخلاق من دائرة التجريد الكلامي إلى مجال القوانين الحاكمة للتاريخ؛ حيث أسس لـ **"فيزياء القيمة"** التي تربط بين الالتزام القيمي والعواقب العملية. فالعدل والصدق واللاعنف ليست مجرد مبادئ مثالية، بل شروط موضوعية لسلامة الاجتماع البشري، ويُقاس صدقها ببرهان العاقبة وقدرتها على تحقيق المكث في الأرض.

**ثانياً:** توصلت الدراسة إلى أن التغيير عند سعيد عملية **هندسة داخلية** تبدأ مما بالأنفس بوصفه المتغير المستقل الوحيد في معادلة التحول الحضاري. فالتغيير الحقيقي لا يبدأ من البنى السياسية الفوقية، بل من تحول القيم إلى منعكسات شرطية ومَلَكات راسخة تخرج الإنسان من حالة الكلالة إلى حالة العدالة والفعالية.

**ثالثاً:** كشف البحث أن اللاعنف عند سعيد يمثل تعبيراً عن نضج الوعي الإنساني، وانتقالاً حاسماً للسيادة من الجهاز العضلي القائم على الإكراه، إلى الجهاز العصبي القائم على الحجة والقانون. وفي هذا الإطار، يغدو السلم ضرورة علمية وحتمية سننية تفرضها مآلات القوة التدميرية في العصر الحديث لضمان بقاء النوع البشري.

**رابعاً:** أبرز البحث كيف أعاد سعيد قراءة مفهوم التوحيد ليكون قاعدة أخلاقية للمساواة كلمة السواء، ومرجعية لتقويم الشرعية السياسية والدولية. فالشرعية لا تُستمد من القوة، بل من مدى خضوع السيف لسيادة الكتاب، ومن رفض كل أشكال الوثنية السياسية التي تمنح امتيازات لبشر على حساب آخرين.

**خامساً:** تفتح مركزية الأخلاق عند سعيد آفاقاً لدراسة قضايا الإنتاج والزمن وتحرير المرأة؛ وتكمن أهمية البحث في إبراز مشروعه الرامي لردم الفجوة بين الوحي والتاريخ؛ مؤكداً أن مستقبل البشرية مرتهن باعتناق "أخلاقية الرشد"، حيث السلام ثمرة للالتزام بالسنن، والتقوى هي الحذر العلمي من مخالفة قوانين الله.

58 İnce and Çelik, "Cevdet Said'de Toplumsal Değişme ve Şiddet Olgusu," 42.

59 Murat Çelik, "Cevdet Said'de Toplumsal Değişim ve Şiddet İlişkisi" (Master's thesis, Sakarya Üniversitesi, 2017), 63.

| | |
|---|---|
| Peer Review | Externally peer-reviewed. |
| Conflict of Interest | The author has no conflict of interest to declare. |
| Grant Support | The author declared that this study has received no financial support. |

| | |
|---|---|
| Hakem Değerlendirmesi | Dış bağımsız. |
| Çıkar Çatışması | Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir. |
| Finansal Destek | Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. |

Author Details
Yazar Bilgileri

**Mahmud Nefise**[1] (Dr. Öğr. Üyesi)

1 Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Gaziantep, Türkiye

0000-0003-0334-7686 mahmudnefise@gantep.edu.tr

## المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية

ابن نبي، مالك. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي. بيروت: دار الفكر المعاصر، 2002.

بدوي، عبد الرحمن. الأخلاق عند كانط. الكويت: وكالة المطبوعات، 1979.

التل، عادل. النزعة المادية في العالم الإسلامي: نقد كتابات جودت سعيد ومحمد إقبال ومحمد شحرور. عمان: دار البينة للنشر والتوزيع، 1995.

الديبو، إبراهيم، ومحمود نفيسة. دراسات في علم الكلام. بيروت: دار طيبة، 2021.

الرفاعي، عبد الجبار. مفارقات وأضداد في توظيف الدين والتراث. وندسور: مؤسسة هنداوي، 2025.

سعيد، جودت. اقرأ وربك الأكرم. بيروت: دار الفكر المعاصر، 1993.

سعيد، جودت. الإنسان حين يكون كلاً وحين يكون عدلاً. بيروت: دار الفكر المعاصر، 1993.

سعيد، جودت. تعقيب على العبودية المختارة، تأليف أتين دي لابويسيه، ترجمة مصطفى صفوان، 177–107. دمشق: مركز العلم والسلام، 2000.

سعيد، جودت. حتى يغيروا ما بأنفسهم. القاهرة: مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، 1989.

سعيد، جودت. الدين والقانون: رؤية قرآنية. دمشق: دار الفكر، 2001.

سعيد، جودت. رياح التغيير: قضايا الإنسان والعلم والتأويل. بيروت: دار الفكر المعاصر، 1995.

سعيد، جودت. العمل قدرة وإرادة: أبحاث في سنن تغيير النفس والمجتمع. طبعة رقمية، 2023.

سعيد، جودت. فقدان التوازن الاجتماعي. ط 4. دمشق: دار الهجرة، 1987.

سعيد، جودت. لا إكراه في الدين: دراسات وأبحاث في الفكر الإسلامي. دمشق: مركز العلم والسلام للدراسات والنشر، 1997.

سعيد، جودت. مذهب ابن آدم الأول: مشكلة العنف في العمل الإسلامي. ط 5. بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، 1993.

سعيد، جودت. مفهوم التغيير. بيروت: دار الفكر المعاصر، 2001.

عثمان، عبد الكريم. نظرية التكليف: آراء القاضي عبد الجبار الكلامية. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1971.

الغزالي، أبو حامد. ميزان العمل. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، 1964.

القادري، غطفان. «جودت سعيد: السيرة الذاتية». مجلة الجديد في عالم الكتب والمكتبات، عدد 9 (شتاء 30–22 :1996).

كامل، مجدي. جين شارب: مهندس ثورات اللاعنف. القاهرة: دار الكتاب العربي، 2014.

لابويسيه، أتين دي. العبودية المختارة. ترجمة مصطفى صفوان. دمشق: مركز العلم والسلام، 2000.

ناشر النعم، محمد أمير. «صورة الشيخ في شبابه». مجلة رواق ميسلون، عدد 12 (ديسمبر 2023): 198–203.

نفيسة، محمد. «البعد الآخر في فكر داعية اللاعنف جودت سعيد». مجلة رواق ميسلون، عدد 12 (ديسمبر 2023): 205–212.

نفيسة، محمود. مبدأ السببية في الفكر الإسلامي. بيروت: دار النوادر، 2010.

ثانياً: المراجع باللغات الأجنبية

Çelik, Murat. “Cevdet Said’de Toplumsal Değişim ve Şiddet İlişkisi.” Master’s thesis, Sakarya Üniversitesi, 2017.

Ertürk, Elif. “Modern İslam Düşüncesinin Evrilmesinde Cevdet Said Örneği.” Master’s thesis, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019.

Göksel, Ayşegül. “Cevdet Said’in Perspektifinden İslam’ın Okumaya ve İlme Verdiği Değer.” İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi 9, no. 2 (2023): 858–870.

İnce, Abdullah, and Murat Çelik. “Cevdet Said’de Toplumsal Değişme ve Şiddet Olgusu.” PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 3, no. 2 (2017): 36–45.

Said, Cevdet. Düşüncede Yenilenme. Translated by Asım Öz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2013.

## Kaynakça

### A. Arapça Kaynaklar

Bedevî, Abdurrahmân. el-Ahlâk inde Kant. [Kant’ta Ahlak]. Kuveyt: Vekâletü’l-Matbûât, 1979.

ed-Debbî, İbrâhîm - Nefîse, Mahmûd. Dirâsât fî İlmi’l-Kelâm. [Kelâm İlmi Üzerine Çalışmalar]. Beyrut: Dâru Taybe, 2021.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. Mîzânü’l-Amel. [Amel Ölçeği]. thk. Süleyman Dünyâ. Kahire: Dâru’l-Maârif, 1964.

Ibn Nebî, Mâlik. Müşkilâtü’l-Efkâr fi’l-Âlemi’l-İslâmî. [İslam Dünyasında Fikir Problemi]. Beyrut: Dârü’l-Fikri’l-Muâsır, 2002.

Kâmil, Mecdi. Gene Sharp: Mühendisu Sevrâti’l-Lâ-unf. [Gene Sharp: Şiddetsiz Devrimlerin Mühendisi]. Kahire: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 2014.

La Boétie, Etienne de. el-Ubûdiyyetü’l-Muhtâra. [Gönüllü Kulluk]. trc. Mustafa Safvân. Dımaşk: Merkezü’l-İlmi ve’s-Selâm, 2000.

Nâşirünnia’m, Muhammed Emîr. “Sûratü’ş-Şeyh fî Şebâbihî”. [Gençliğinde Şeyhin Sureti]. Rivâku Meyselûn 12 (Aralık 2023): 198-203.

Nefîse, Mahmûd. “el-Bu’dü’l-Âhar fî Fikri Dâiyeti’l-Lâ-unf Cevdet Saîd”. [Şiddetsizlik Davetçisi Cevdet Said’in Düşüncesinde Öteki Boyutu]. Rivâku Meyselûn 12 (Aralık 2023): 205-212.

Nefîse, Mahmûd. Mebdeü’s-Sebebiyye fi’l-Fikri’l-İslâmî. [İslam Düşüncesinde Nedensellik İlkesi]. Beyrut: Dârü’n-Nevâdir, 2010.

Osmân, Abdülkerîm. Nazarîyetü’t-Teklîf: Ârâu’l-Kâdî Abdülcebbâr el-Kelâmî. [Yükümlülük Teorisi: Kelamcı Kadı Abdülcebbar’ın Görüşleri]. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1971.

el-Kaderî, Gatafân. “Cevdet Saîd: es-Sîretü’z-Zâtiyye”. [Cevdet Said: Otobiyografi]. Âlemü’l-Kütüb ve’l-Mektebât 9 (Kış 1996): 22-30.

er-Rifâî, Abdülcebbâr. Müfârakât ve Addâd fî Tavzîfi’d-Dîn ve’t-Turâs. [Din ve Mirasın İstihdamında Paradokslar ve Karşıtlıklar]. Windsor: Müessesetü Hindâvî, 2025.

Saîd, Cevdet. el-Amel Kudretün ve İrâdetün: Abhâs fî Süneni Tagyîri'n-Nefsi ve'l-Müctema. [Amel Güç ve İradedir: Nefis ve Toplumun Değişim Yasaları Üzerine Araştırmalar]. Dijital Baskı, 2023.

Saîd, Cevdet. Fakdânü't-Tevâzüni'l-İctimâî. [Toplumsal Dengenin Kayboluşu]. 4. Baskı. Dımaşk: Dârü'l-Hicre, 1987.

Saîd, Cevdet. Hattâ Yüğayyirû Mâ bi-Enfüsihim. [Nefislerindekini Değiştirmedikçe]. Kahire: Müessesetü'l-Ehrâm, 1989.

Saîd, Cevdet. el-İnsân Hîne Yekûn Küllen ve Hîne Yekûn Adlen. [Bütün Olarak İnsan ve Adalet Olarak İnsan]. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsır, 1993.

Saîd, Cevdet. İkra' ve Rabbüke'l-Ekrem. [Oku! Rabbin En Kerem Sahibi Olandır]. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsır, 1993.

Saîd, Cevdet. Lâ İkrâhe fi'd-Dîn: Dirâsât ve Abhâs fi'l-Fikri'l-İslâmî. [Dinde Zorlama Yoktur: İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar]. Dımaşk: Merkezü'l-İlmi ve's-Selâm, 1997.

Saîd, Cevdet. el-Mezheb ve'l-Kânûn: Ru'yetün Kur'âniyye. [Mezhep ve Kanun: Kur'ânî Bir Bakış]. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 2001.

Saîd, Cevdet. Mezhebü İbni Âdeme'l-Evvel: Müşkilâtü'l-Unf fi'l-Ameli'l-İslâmî. [Adem'in İlk Oğlunun Yolu: İslami Çalışmada Şiddet Sorunu]. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsır, 1993.

Saîd, Cevdet. Mefhûmü't-Tagyîr. [Değişim Kavramı]. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsır, 2001.

Saîd, Cevdet. Riyâhu't-Tagyîr: Kadâyâ'l-İnsân ve'l-İlm ve't-Te'vîl. [Değişim Rüzgarları: İnsan, İlim ve Tevil Meseleleri]. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsır, 1995.

Saîd, Cevdet. "Ta'kîb". [Yorum]. el-Ubûdiyyetü'l-Muhtâra içinde. trc. Mustafa Safvân. Dımaşk: Merkezü'l-İlmi ve's-Selâm, 2000.

et-Tell, Âdil. Nakdu Kitâbâti Cevdet Saîd ve Muhammed İkbâl ve Muhammed Şahrûr: en-Nez'atü'l-Mâddiyye fi'l-Âlemi'l-İslâmî. [Cevdet Said, Muhammed İkbal ve Muhammed Şahrur'un Yazılarının Eleştirisi: İslam Dünyasında Maddeci Eğilim]. Amman: Dârü'l-Beyyine, 1995.

B. Yabancı Dildeki Kaynaklar

Çelik, Murat. Cevdet Said'de Toplumsal Değişim ve Şiddet İlişkisi. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2017.

Ertürk, Elif. Modern İslam Düşüncesinin Evrilmesinde Cevdet Said Örneği. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019.

Göksel, Ayşegül. "Cevdet Said'in Perspektifinden İslam'ın Okumaya ve İlme Verdiği Değer". İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi 9/2 (2023): 858–870.

İnce, Abdullah - Çelik, Murat. "Cevdet Said'de Toplumsal Değişme ve Şiddet Olgusu". PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 3/2 (2017): 36–45.

Said, Cevdet. Düşüncede Yenilenme. trc. Asım Öz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2013.