ISSN: 2149-3979

مجلة

الإلهيات الأكاديمية

مجلة بحوث إسلامية دولية محكمة نصف سنوية العام: 2019 العدد: 9
جامعة غازي عنتاب - كلية الإلهيات - تركيا

الأخلاق

- أنطولوجيا الكذب والتواضع - جوربوز دنيز
- ديناميات الأخلاق المهنية: ميتافيزيقيا الفتوة والأخوة - مفيد سليم صاروخان
- الضمير والرادع الأخلاقي في فلسفة الأخلاق لدى أحمد حمدي آقسكي - جلال بويوك
- مسألة الأخلاق الحميدة والسيئة عند الجويني - أحمد كامل جيهان
- مفهوم الشفقة معنى وفعلا - رجب أرطوغاي
- الجانب الأخلاقي من علاقة الإله بالإنسان عند الغزالي - حسن آيك
- أخلاقيات مهنة الطب من خلال منظومة الأخلاقيات العملية وواجباتها - نجدت دوراك
- القيادة الأخلاقية في المدارس - ماجد يلماز
- مشكلة تأسيس الأخلاق في الفكر التركي الحديث - حسين قارامان

ISSN: 2149-3979

مجلة

الإلهيات الأكاديمية

مجلة بحوث إسلامية دولية محكمة نصف سنوية العام: 2019 العدد: 9
جامعة غازي عنتاب - كلية الإلهيات - تركيا

الأخلاق

The Journal of Theologic Academy

year: 2019 issue: 9 a bi-annual international journal of academic research

معلومات النشر
لمجلة «الإلهيات الأكاديمية» بجامعة غازي عنتاب
«مجلة بحوث إسلامية دولية محكمة نصف سنوية»

كل ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي الباحث، ويتحمل مسؤولية مضمونه، ولا يعبر بالضرورة عن رأي جامعة غازي عنتاب أو كلية الإلهيات، ولا يحق نشر هذه المقالات جزئياً أو كلياً بدون إذن خطي من الناشر

رئيس تحرير المجلة

أ.د. شيخ موسى دمير (عميد الكلية)

تحرير

أ.م.د. مصطفى أونفردي

عضو هيئة التدريس د. محي الدين إيده

محررالعدد

أ.د. أيوب بكيريازيجي

مساعد المحرر

الباحثة: طوبا أركوت

هيئة التحرير

أ.د. شيخ موسى دمير (رئيس)

أ.د. دريد عبد القادر نور الشيخ

أ.د. أيوب بكيريازيجي

أ.د. محفوظ سوليامز

أ.د. محمد آقباش

أ.د. محمد داغ

أ.م.د. إيرول أركان

أ.م.د. خليل آلدمير

أ.م.د. محمود تشينار

أ.م.د. رجب أصلان

أ.م.د. رجب طوزجو

عضو هيئة التدريس د. عدنان آلجول

عضو هيئة التدريس د. محمد الخلف

عضو هيئة التدريس د. عبد الحميد ماميتوف

عضو هيئة التدريس د. أيهان أردوغان

عضو هيئة التدريس د. عائشة إر أوغلو

عضو هيئة التدريس د. ديلارا تيناس

عضو هيئة التدريس د. فهمي صوغوق أوغلو

عضو هيئة التدريس د. حبيب دمير

عضو هيئة التدريس د. خليل حاجي مفتو أوغلو

عضو هيئة التدريس د. إبراهيم سلقيني

عضو هيئة التدريس د. محمد أولوكوتوك
عضو هيئة التدريس د. محمد النجار
عضو هيئة التدريس د. محمد راشد آقبينار
عضو هيئة التدريس د. مصطفى كسكين
عضو هيئة التدريس د. أوكان باغجي
عضو هيئة التدريس د. سمير عمر سيد
عضو هيئة التدريس د. زاميرا أحمدوفا

المجلس الاستشاري للنشر (حسب الترتيب الأبجدي)

أ. د. عبد العزيز الخطيب (كلية الإلهيات بجامعة مرمرة)
أ. د. عبد الله قهرمان (كلية الإلهيات بجامعة مرمرة)
أ. د. عدنان دميرجان (كلية الإلهيات بجامعة إسطنبول)
أ.م. د. أحمد محمد أحمد الأسيري (جامعة الملك خالد)
أ. د. أحمد يلدريم (كلية العلوم الإسلامية بجامعة يلدريم بايزيد)
أ. د. علي عبد الحق محمد الأغبري (كلية الآداب بجامعة تعز)
أ. د. علي آقبينار (كلية الإلهيات بجامعة نجم الدين أربكان)
أ. د. علي عثمان آتش (كلية الإلهيات بجامعة تشوكور أوفا)
أ. د. عاصم يابيجي (كلية الإلهيات بجامعة تشوكور أوفا)
أ. د. بنيامين إرول (كلية الإلهيات بجامعة أنقرة)
أ.م. د. حسن يلماز (كلية الإلهيات بجامعة أتاتورك)
أ. د. إحسان ثريا صيرما (كلية العلوم الإسلامية بجامعة سيرت)
أ. د. إلياس شلبي (كلية العلوم الدينية والإسلامية الدولية بجامعة ٢٩ مايو)
د. قيس رشيد علي (كلية التربية بجامعة الموصل)
أ. د. لطف الله جبجي (كلية الإلهيات بجامعة أرجيس)
أ. د. م. دوغان قراجوشكون (كلية الإلهيات بجامعة ٧ ديسمبر في كيليس)
أ. د. م. خليل تشيتشك (كلية العلوم الإسلامية بجامعة يلدريم بايزيد)
د. إبراهيم الحق الحسن (كلية التربية بجامعة إفريقيا العالمية)
أ. د. محمد علي بويوك قارا (كلية العلوم الإسلامية بجامعة إسطنبول شهير)
أ. د. محمد إفكوران (كلية الإلهيات بجامعة هيتيت)
أ. د. محمد زكي إيشجان (كلية الإلهيات بجامعة أتاتورك)
د. محمد شيخ أحمد محمد (كلية الشريعة والقانون بجامعة بنادر)
أ. د. موسى بيلجيز (كلية الإلهيات بجامعة أتاتورك)
أ. د. متين يورداجور (كلية الإلهيات بجامعة مرمرة)
أ. د. مصطفى أغيرمان (كلية الإلهيات بجامعة أتاتورك)
أ. د. نصر الله حاجي مفتو أوغلو (كلية الإلهيات بجامعة بايبورت)
أ. د. عثمان تورير (كلية الإلهيات بجامعة ٧ ديسمبر في كيليس)
أ. د. صادق قيليتش (كلية الإلهيات بجامعة أتاتورك)
أ. د. شعبان علي دوزجون (كلية الإلهيات بجامعة أنقرة)
أ. د. ويسل جوللوجه (كلية الإلهيات بجامعة أتاتورك)
أ. د. يوسف ضياء كسكين (كلية الإلهيات بجامعة حران)

محكمو العدد

أ. د. جلال توریر (كلية الإلهيات بجامعة أنقرة)

أ. د. جوربوز دنيز (كلية الإلهيات بجامعة أنقرة)

أ. د. حسن آيك (كلية العلوم الإسلامية بجامعة يلدريم بايزيد في أنقرة)

أ. د. إبراهيم ماراش (كلية الإلهيات بجامعة أنقرة)

أ. د. مفيد سليم صاروخان (كلية الإلهيات بجامعة أنقرة)

أ. د. صباح الدين تشفيكباش (كلية الآداب بجامعة صدقي كوتشمان في موغلا)

أ. د. ياووز كوكطاش (كلية الإلهيات بجامعة رجب طيب أردوغان)

أ.م. د. أيوب شيمشك (كلية الإلهيات بجامعة أنقرة)

أ.م. د. أيوب شاهين (كلية الإلهيات بجامعة أنقرة)

أ.م. د. حسن دام (كلية الإلهيات بجامعة ١٩ مايو)

أ.م. د. حسن ميدان (كلية الإلهيات بجامعة بولنت أجاويد في زونجولداق)

أ.م. د. إسماعيل أريجي (كلية الإلهيات بجامعة أتاتورك)

أ.م. د. ماجد يلماز (كلية الإلهيات بجامعة هيتيت)

أ.م. د. نوري آديجوزل (كلية العلوم الإسلامية بجامعة يلدريم بايزيد في أنقرة)

عضو هيئة التدريس د. عيسى آقالين (كلية الإلهيات بجامعة آكدنيز)

عضو هيئة التدريس د. محمود آفجي (كلية الإلهيات بجامعة أوشاق)

عضو هيئة التدريس د. محمد جانر إيلجار أوغلو (كلية الإلهيات بجامعة آديامان)

عضو هيئة التدريس د. أوكان باغجي (كلية الإلهيات بجامعة غازي عنتاب)

عضو هيئة التدريس د. صالح يالين (كلية الإلهيات بجامعة أرجيس)

التصحيح

الباحث: أديب يلماز

الباحث: إسرا ديلين

الباحث: هاجر جنرال

الباحث: حسين تشيتشك

الباحث: إيسليم جوموشتكين

الباحث: كوثر أوزتورك

تحرير المقالات

الباحثة: طوبا أركوت

تصميم الجرافيك

حليمة صاريقايا

التوزيع

الباحث: قاسم أردن

مقر الإدارة

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şehitkâmil/Gaziantep-TÜRKİYE

كلية الإلهيات بجامعة غازي عنتاب، الشهيد كامل/ غازي عنتاب – تركيا

طباعة
مطبعة جامعة غازي عنتاب
مكان الطبع وتاريخه
غازي عنتاب، ٢٠١٩ Gaziantep; 2019
المجلية الأكاديمية لكلية الإلهيات İlahiyat Akademi Dergisi
SIS و ARAŞTIRMAX, ASOS INDEX, BASE, ERIH PLUS, İSAM, İDEALONLİNE, SOBIAD
مسحت ضوئياً في قواعد بيانات.

عنوان المراسلات
Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), Şehitkâmil/Gaziantep-TÜRKİYE
كلية الإلهيات بجامعة غازي عنتاب (المجلة)، الشهيد كامل/ غازي عنتاب – تركيا

Tel:	+90 342 360 69 65	**هاتف:**
Faks:	+90 342 360 21 36	**فاكس:**
E-mail:	ilahiyatakademi@gantep.edu.tr	**البريد الإلكتروني:**
Web:	http: / /ilahiyat.gantep.edu.tr /dergi	**الموقع:**

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Akademi Dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar, yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

The Journal of Theological Academia of Gaziantep University is a peer-reviewed academic journal which is published twice per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors and does not express the official view of the faculty.

Copyright ©: Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media.

المجلية الأكاديمية لكلية الإلهيات هي مجلة علمية دورية محكَّمة. تنشر المجلة عددين سنويا. يتحمل كتاب المقالات المنشورة في المجلة المسؤولية الكاملة عن مضمونها الذي لا يعكس وجهة النظر المؤسسية لكليتنا. لا يمكن نشر المقالات بشكل جزئي أو كلي في أي مكان آخر دون الحصول على إذن المؤسسة الناشرة.

حقوق النشر: لا يمكن نشر المقالات بشكل جزئي أو كلي في أي مكان آخر دون الحصول على إذن المؤسسة الناشرة.

الفهرس

الكلمة الافتتاحية

أ.د. أيوب بكيريازيجي – كلمة المحرر

المقالات

أنطولوجيا الكذب والتواضع

أ.د. جوربوز دنيز

ديناميات الأخلاق المهنية: ميتافيزيقيا الفتوة والأخوة

أ.د. مفيد سليم صاروخان

الضمير والرادع الأخلاقي في فلسفة الأخلاق لدى أحمد حمدي آقسكي

أ.د. جلال بويوك....

مسألة الأخلاق الحميدة والسيئة عند الجويني

أ.د. أحمد كامل جيهان

مفهوم الشفقة معنى وفعلا

د. رجب أرطوغاي

الجانب الأخلاقي من علاقة الإله بالإنسان عند الغزالي

أ.د. حسن آيك

أخلاقيات مهنة الطب من خلال منظومة الأخلاقيات العملية وواجباتها

أ.د. نجدت دوراك

القيادة الأخلاقية في المدارس

د. ماجد يلماز

مشكلة أسس الأخلاق في الفكر التركي الحديث

أ.د. حسين قاراما‌ن

ضوابط النشر في المجلة

الكلمة الافتتاحية

لقد خصصنا عددنا هذا من «المجلة الأكاديمية» لكلية الإلهيات لموضوعات خاصة بـ«الأخلاق». إن أهم سبب لاهتمامنا بهذا المجال هو أن الإنسان يعد كيانا أخلاقيا، يعيش حياته وهو يمارس الأخلاق. وفي هذا السياق فإن الأهمية التي تتمتع بها الأخلاق من حيث إضفائها معنى على وجود الإنسان في هذا العالم تجعلنا ندرجها ضمن الموضوعات التي نتناولها من زوايا عدة. ولقد جمعنا مقالات كتبها أكاديميون متخصصون في مجالهم في مختلف الموضوعات. وعندما نفكر في الخبرات الثرية لمجال الأخلاق، سنجد أن الموضوعات التي تمت مناقشتها في هذا المجال لا تزال قاصرة. لكن ينبغي لنا أن نوضح أن هذا العدد سيكون بمثابة مقدمة لمجال الأخلاق، وأننا نأمل في أن نطل عليكم مجددا بملف أشمل عن هذا المجال.

وكما هو معلوم فهناك إرث عظيم خاص بالعملية الأخلاقية بدأ وتشكل مع بدء الإنسانية، فهذا الإرث هو إرث ينقسم إلى أقسام منها الشفهي والكتابي والديني والأيدولوجي والأسطوري والصوفي والرسمي والتقليدي. وستستمر هذه الخبرات في التراكم طالما ظل الإنسان حيا في هذا الكون. ذلك أن علاقة بني البشر بالأخلاق هي علاقة فطرية / وجودية. ولهذا السبب فمن الطبيعي للغاية أن يكون هناك اهتمام خاص اليوم وعلى مر التاريخ كذلك بكل محاولات الإنسان من أجل الاهتمام بهذا المجال من خلال مشاعره وأفكاره وأفعاله التي تعد جميعا حتمية ضرورية لوجوده في هذه الحياة. ولهذا فإن هذا المجال سيحافظ على واقعيته الآن كذلك، كما كان في كل زمان، من خلال المفاهيم ذاتها لكن بواسطة تفسيرات ومقاربات مختلفة، كما أنه سيكون موضوعا يتناوله الأكاديميون من خلال دراسات متنوعة خاصة بالفحص والتدقيق والبحث والنقد الذي سيجري من أجله.

إن كون الأخلاق شيئا لا غنى عنه لوجود الإنسان يتضمن كذلك العديد من المفاهيم المختلفة عن بعضها بعض في هذا المجال. ويعلَم أن هناك العديد من الأسباب والمصادر الطبيعية والإلزامية والفائقة الخاصة بهذه المقاربات المختلفة. وفي هذا السياق فقد أقدم الإنسان على العديد من المحاولات في مختلف العصور والمجتمعات من أجل التصالح على المستوى الأخلاقي لتحقيق مبدأ العيش سويا في ظل أجواء من السعادة والطمأنينة. ولقد حقق الإنسان أكبر منفعة خلال هذه المحاولات من خلال دين/ الأديان (السماوية – البشرية) التي تعد تجليا لحاجته الفطرية. وعلينا أن نعلم أن البشر كانت لديهم كذلك مفاهيم مختلفة مستقلة عن الأديان في رحلتهم الخاصة بالأخلاق. ذلك أن الطمّاعين الذين يتحركون فطريا من خلال مشاعر الجشع والرغبة في القوة والمال وما إلى ذلك يلحقون ضررا كبيرا بالمصالحات المجتمعية المراد صياغتها في المجال الأخلاقي، لكنهم في الوقت ذاته يصوغون مفاهيم أخلاقية بديلة.

إن الإمكانيات التي يقدمها الإسلام للإنسان، الذي يحتاج إلى المبادئ الأخلاقية العالمية، ليست شيئا يدركه الناس عامة والمسلمون خاصة اليوم بشكل كاف. إن شروط العيش سويا التي يجب وضعها من خلال القيم التي تراعي حقوق الإنسان الأساسية المتوافقة مع التجانس الرائع بين الكائنات يتم تحديدها – للأسف – من خلال أمور دنيوية ورغبات نفسية، وهو ما لا يساعد على بث الطمأنينة ولو بالحد الأدنى بين البشر.

تحتاج الإنسانية اليوم إلى الأخلاق عموما والأخلاق الإسلامية خصوصا لما تقدمه من فضائل يحتاج إليها البشر لمواجهة الحروب وأحداث الظلم التي يتعرضون لها، غير أن هذه الوتيرة تحتاج هي الأخرى لما تمثله من حل بديل يجب اللجوء إليه كطوق نجاة أخير قبل الغرق. لن يستطيع أحد أن يعيش في عالم محروم من العدل، ينتهك فيه كل حق، ينتشر فيه الظلم والمظلومون ولا يسمع أحد أصواتهم، يستهان فيه بشرف الإنسانية، تستهلك فيه بإفراط النعم الضرورية التي يجب أن نتركها للأجيال التي ستأتي بعدنا ليعيشوا في هذا العالم الذي يعد العالم الوحيد الذي يمكننا أن نحيا به في الوقت الراهن. ولهذا علينا أن نعيد من جديد حجز مكان للفضائل الأخلاقية، التي تحتاج إليها أرواحنا كما تحتاج أبداننا إلى الخبز والماء والهواء، داخل حياتنا الفردية والأسرية والاجتماعية كما يجب أن تكون، وأن نعيد رسم ملامح مبادئنا التعليمية دون تأخر بالطريقة التي تجعل القيم الأخلاقية أساسا لحياتنا. ونأمل أن تقدم الدراسات العلمية التي سنطلعكم عليها هنا مساهمة كبيرة في هذا المجال.

لقد أردنا في هذا العدد لفت الانتباه، من خلال عملية تقييم جزئية، إلى أهمية ترسيخ الوعي في هذا المجال وإلى ضرورة تناول هذه المسألة باستمرار واهتمام بكل أبعادها النظرية والعملية. إننا نطلق دعوة جديدة من أجل الأخلاق دون أي تأخر لكي نعرف المسؤوليات الملقاة على عاتقنا لنكون محترمين وأقوياء داخليا ولنكون أفرادا مسالمين لا يقتتلون بسبب المشكلات المادية مع سائر أفراد المجتمع ونستخدم حقوقنا في إطار قواعد الاحترام في كل مكان في العالم بصفتنا جزءا مهما ومبجلا من عالم الإنسانية، وذلك بالرغم من كل الاختلافات القائمة بيننا في حياتنا الفردية والأسرية والاجتماعية والدينية. نترككم الآن مع مقالاتنا التي نأمل أن تكون بمثابة خطوة صغيرة نقدم عليها في هذا المجال وأن تشجع إصدار أعمال جديدة.

لقد سعينا في عددنا هذا لتقديم مساهمة ضئيلة على المستوى الأكاديمي من وجهات نظر مختلفة للمكتسبات الأخلاقية في بلادنا، وذلك من خلال دراسات تجرى تحت عناوين فرعية مختلفة لكنها خاصة بمجال الأخلاق بالمفهوم العام، على ألا نختزل مقالاتنا في واحد من الموضوعات الأخلاقية النظرية أو العملية أو نركز على مشكلة أخلاقية واحدة بعينها.

أتوجه بجزيل الشكر والعرفان للدكتور شيخ موسى دمير الذي لم يبخل بأي جهد لصدور هذا العدد، وكذلك لكل زملائنا الأعزاء في الفريق الفني والمترجم وخبراء النشر والعاملين في قسم التحرير والتصحيح ومساعد المحرر، كما أعرب عن خالص شكري وتقديري للعلماء الأفاضل الذين كتبوا هذه المقالات التي تعد كل واحدة منها قيمة في حد ذاتها.

أ.د. أيوب بكيريازيجي
كلية الإلهيات بجامعة أتاتورك
محرر العدد

أنطولوجيا الكذب والتواضع*

أ.د. جوربوز دنيز**

ملخص:

تتبلور في هذا المقال الصورة التي يتحول بها الكذب والتواضع، بصفتهما خصلتين مرتبطتين بعلم الأخلاق، إلى موضوع لعلم الوجود (الأنطولوجيا). ولقد أشرنا في هذا السياق إلى مقابل مصطلحي الكذب والتواضع في الأدبيات الدينية والأخلاقية. وفي الوقت ذاته شددنا بشكل نسبي على المعاني والتغيرات التي اكتسبها هذان المصطلحان على مر العصور. كما تناولنا عواقب الكذب والتواضع لدى الفرد والمجتمع. ولقد شكلنا، بشكل عام، نموذجا نصيا استنادا إلى القرآن الكريم، والأحاديث النبوية، وكتب الفلسفة الأخلاقية وكذلك تفسيراتنا الخاصة.

الكلمات المفتاحية: الكذب، التواضع، الأخلاق، الأنطولوجيا، الاستغلال

Yalan ve Tevâzunun Ontolojisi

Gürbüz DENİZ

Özet

Bu makalede, ahlâkın konusu olan yalan ve tevâzunun ne manada ontolojinin konusu olduğu hususu belirginleşmektedir. Bu bağlamda yalan ve tevâzunun ahlâk ve dini literatürdeki karşılıklarına değinildi. Aynı zamanda tarihî süreç içinde bu kavramların aldıkları anlamlar ve değişimlere de nispeten vurgu yapıldı. Ayrıca yalanın ve tevâzunun birey ve toplum hayatındaki neticeleri söz konusu edildi. Tümel manada; Kur'an'a, hadise, ahlâk felsefesine konu kitaplara ve kendi yorumlarımızdan hareketle metin örgüsü oluşturuldu.

Anahtar Kelimeler: Yalan, tevazu, ahlak, ontoloji, istismar

Ontology of Lie and Humility

Abstract

In this article, it is clarified that to what extent the subject of morality, lie and humility, are the subject of ontology. In this context, lie and humility were addressed in the ethics and religious literature. At the same time, the meanings and changes taken by these concepts were also relatively emphasized in the historical process. In addition, the consequences of lying and humility in individual and public life were also mentioned. In the sense of general; This article formed and shaped on The Quran, the hadith and moral philosophy as well as our own interpretations.

Keywords: Lie, humility, moral, ontology

* هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Yalan ve Tevâzunun Ontolojisi" التي نشرت في العدد التاسع من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (جوربوز دنيز، أنطولوجيا الكذب والتواضع، الإلهيات الأكاديمية، يو نيو ٢٠١٩، العدد: ٩، ص ١-١٠).

** عضو هيئة التدريس بقسم الفلسفة والعلوم الدينية بكلية الإلهيات جامعة أنقرة، deniz@divinity.ankara.edu.tr.

*** من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

الكذب:

إن الكذب يعني الشيء المحرف عن موضعه الأصلي إلى موضع آخر[1]. وبهذا المعنى يعد الكذب مضادا تاما للعدل. وفي الوقت ذاته فإن الكذب، بالمعنى العام، هو الانتقال من الحق للباطل ومن الصدق إلى الكذب في الحديث وأما في الفعل فيعني الانتقال من الحسن للقبيح[2]. كما أن الكذب هو الخبر الذي ينقله ناقله بشكل مخالف للحقيقة. وفي اللغة العربية الكذب يعني في الأساس التقصير. أما الإفك فهو قول الكذب الفاحش والقبيح[3]. وتعد الحقيقة الوحيدة للكذب هي بطلانه. وأما الباطل فهو الانحراف عن الأشياء التي تعود بمنفعة دنيوية أو أخروية إلى اتجاه آخر[4].

إن الكذب هو أسوأ أفعال الفجور. ولعل ما وضحه نبينا صلى الله عليه وسلم عندما قال إن المسلم قد يرتكب الذنوب، لكنه لا يمكن أبدا أن يكذب، يحمل أهمية كبيرة في هذا الشأن[5]. لقد شكل هذا التحذير النبوي وتأكيدات القرآن الكريم في هذا الشأن حساسية كبيرة لدى المجتمعات المسلمة. لكن للأسف فإن هذه الحساسية تضررت بمرور الوقت! (القرآن الكريم: الأحزاب، ٧٠). وأما في رواية أخرى من الحديث الوارد أعلاه نرى النبي عليه الصلاة والسلام وهو يوضح إلى أي مدى الكذب خلق سيئ من خلال العبارات التالية. سأل عبد الله بن الجراد النبي "أيزني المؤمن؟"، فرد النبي "ربما"، فسأله "أيكذب المؤمن؟"، فرد النبي "لا"، ثم تلا الآية التي تشير إلى أن الكافرين فقط هم من يكذبون[6].

إن عدم قول الكذب هو عدم ارتكاب ذنب عمدا. سأل أحد الصحابة أو الأعراب الرسول عليه الصلاة والسلام قائلا "يا رسول الله، انصحني بنصيحة أفعلها لأدخل بها الجنة". فنصحه الرسول "لا تكذب". لقد شعر ذلك الصحابي بأنه مجبر على أداء كل العبادات في الإسلام بسبب وعده للنبي بأنه لن يكذب أبدا. ذلك أن النبي عندما يسأله "هل فعلت كذا؟"، فإنه مضطر لتجنب هذه الأسئلة إما بالكذب أو إنه سيضطر لفعل ما يقع على عاتقه من مسؤوليات. ولهذا فإن ذلك الصحابي شعر بأنه مسؤول عن أداء كل التكاليف الواقعة على عاتقه كيلا يضطر للكذب[7]. وما نفهمه من هذه الروايات هو أن الشخص الصادق الذي لا يكذب تتوافق

(١) الراغب الأصفهاني، المفردات، ترجمه للتركية: يوسف توركر، إسطنبول، ٢٠١٧، ص: ١٢٦٨.

(٢) الراغب الأصفهاني، المرجع السابق، ص: ١٢٥.

(٣) أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، ترجمه للتركية: ويسل آقدوغان، إسطنبول، ٢٠١٧، ص: ٤١, ٤٠.

(٤) الراغب الأصفهاني، المرجع المشار إليه، ص: ٢٠٩.

(٥) علي المتقي الهندي، كنز العمال، المجلد الثالث/ ٨٧٤، رقم: ٨٩٩٤؛ الغزالي، إحياء علوم الدين، ترجمه للتركية: صدقي جوله، إسطنبول، ٢٠٠٨: المجلد الرابع، ص: ٢٢٥.

(٦) أبو حامد الغزالي، كيمياء السعادة، ترجمه للتركية: علي أرسلان، الطبعة الثانية ٢٠١٧، إسطنبول. ﴿ إِنَّمَا يَفْتَرِي ٱلْكَذِبَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ ۖ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰذِبُونَ ﴿١٠٥﴾ ﴾ [النحل].

(٧) راجع. الغزالي، المرجع السابق، ص: ٢٢٥.

أفعاله مع أقواله وظاهره مع باطنه. وأما الكذب فإنه يعد أخطر مجال لانعدام الثقة سواء في الإيمان أو الفعل.

وأما سبب ذم المنافق لهذه الدرجة فإنه بسبب جرأته على الكذب قولا وفعلا. ﴿وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ١﴾ [المنافقون، ١]. هذا في حين أن الله يعرّف المؤمنين بعكس ما وصف به المنافقين: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ٧٠ يُصۡلِحۡ لَكُمۡ أَعۡمَٰلَكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۗ﴾... [الأحزاب] ولنوضح أن معظم الناس يكذبون أو يستغلون الكذب لتيسير أمورهم وتحقيق منافع دنيوية. بيد أن أمور الكاذب لا تسير بشكل جيد أبدا، ذلك أن الكذب يتسبب في حدوث حالة من عدم الثقة.

ولا تشتمل العقيدة الإسلامية على أي رأي مبشر حول عاقبة أو مستقبل المنافق. إن المنافق والكاذب يكون، بالضبط كما هو الحال بالنسبة لأكاذيبه، في حكم الكذب في نظر الأشخاص الذين كذب عليهم. ليس هناك أي معنى لوجوده أو عدمه. بل على العكس تماما، فإن الشخص الذي لا يعلم كذب الكاذب فإنه أصبح في حكم الكذب بسبب فعل الكاذب وقوله.

وهذا هو أنطولوجيا (علم وجود) الكذب في جوهره. بحيث إن الكذب يعبر عن إرادة وقدرة معاكسة للحقيقة ترى أن شيئا لم يُقَل قد قيل، وأن فعلا لم يحدث قد حدث، وأن شيئا غير موجود موجودا. ويستند الكذب، بشكل مغاير للحقيقة، إلى حقيقة (وهم) مفادها أن الكلمة الموجودة غير موجودة، وأن الفعل المرتكب لم يحدث، وأن الشيء الموجود غير موجود. (القرآن الكريم: ٦٣/ ١-٢). وفي هذه الحالة فإن كل شيء يقلب على عقبيه، **ولم يحظ أي شيء بقيمة تتناسب مع موقع وجوده**. وبشكل يتناسب مع التعريف الذي أشرنا إليه في البداية، فإن ظهور حالة فعلية يكون قد تأسس في صورة كذب.

إن الإشارة إلى عدم وجود كلمة وهي في حقيقة الأمر موجودة، أو إلى وجودها بشكل مغاير للحقيقة فهذا يعني أن شخصا آخر قد ألغى نية صاحب الكلام وقيمته. وهو ما يطلق عليه الافتراء القولي/ الشفهي. فالافتراء هو أن يختلق المرء شيئا غير موجود. إن إلغاء فعل قائم أو اعتبار فعل غير موجود قائما يعد تعطيلا لإمكانيات المرء، وهو ما يعني الافتراء وتدمير السلام المجتمعي وظهور الصراعات فعليا جراء هذه الاحتمالية أو تلك.

كما أن اعتبار وجود شيء غير موجود وإلغاء وجود شيء موجود يعد ادعاء للألوهية. ذلك أن الخلق (الكون) والقتل (الفساد) لا يتحققان إلى بإرادة وقدرة إلهية. ومن يعد أن ما خلقه الله غير موجود وما لم يخلقه الله موجود يكون قد ألّه نفسه. ومن العجيب أن القرآن الكريم كذلك يشير إلى الكذب على أنه خلْق. "إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا ۚ إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا" (العنكبوت، ١٧). وإن هذا النوع من الكذب هو أشد أنواعها وأقبحها. ولعلنا نفهم من هذه الآية أنه جرى الحديث عن منح صفة الرزاق التي اختص بها الله لغيره كذبا وزورا.

إن سبب تغليظ عقوبة الكاذب هي أن توجيه الاتهامات إلى الآخرين يفضي إلى انتزاع الحقوق من بين يدي أصحابها. ولهذا فإن الكذب هو أكبر تعدٍ على حقوق العباد. والله سبحانه وتعالى لا يغفر أبدا في حقوق العباد. ذلك أن حقوق العباد هي أكثر الحقوق المكرمة في العقيدة الإسلامية. ولهذا السبب فإن القرآن الكريم والنبي عليه الصلاة والسلام أمرا برعاية حقوق العباد. ومن مات ولم يؤد حقوق العباد في هذه الدنيا، فإنه لا شك يعاقب على ذلك في الآخرة. وهذا الشخص هو الذي تحدث عنه النبي عليه الصلاة والسلام بوصفه "التاجر المفلس".

إذا قدم شخص ما للآخرين كلمة أو فعلا أو شيئا غير موجود في الواقع وكأنه موجود حقا، فإن هذا الشخص الكاذب يستحق أشد العذاب بسبب تعكيره صفو أذهان هؤلاء الأشخاص. فهذه الوضعية تتسبب في تضليل العقول وخلق حالة من انعدام الثقة في المجتمع وتكوين هويات عديمة الشخصية لدى الأفراد، وهو يتسبب في ظهور الخوف والظلم بين أفراد المجتمع. وإن الكذب ليس فقط إلغاء الحقيقة، بل إن لانعكاساته تأثيرات على الفرد والمجتمع. ولهذا السبب فإنه لا يليق بأي مسلم أن يكذب متعمدا، ذلك أن الكذب يتسبب في فساد تعاهد المسلمين على العيش معا أولا، ثم بعد ذلك يفضي إلى ضياع حقوقهم فيما بينهم.

وعندما يتحول الكذب إلى حالة عملية لدى شخص ما، يظهر لديه شيئان سيئان. أحدهما يكون نفسيا، وأما الآخر فعقليا. فأما النفسي فيكون موجها للمتع والملذات، وأما العقلي فموجه نحو فساد العقيدة. المتعة مقيدة. غير أن التصور العقلي يدخل ضمن تصنيف الذنوب الشديدة لأنه يشكل لدى الفرد خيالاً ظالماً حول الإنسان والوجود. وإن أكثر المجالات التي ينشط بها الشيطان فهو تلقين الناس الكذب أو التسبب في انحراف شيء ما عن مقصده من خلال عقد مقارنات باطلة. (القرآن الكريم: الأعراف، ٢٠-٢٢).

١. التواضع:

١,١. معنى التواضع اشتقاقا:

لقد اكتسب مصطلح التواضع معانٍ مختلفة على مر التاريخ في المؤلفات التي تتناول اللغة والأخلاق. فأهمِل بعض هذه المعاني أو حرفت عن معانيها الأصلية بمرور الوقت. وسنحاول في هذا المقال أن نوضح معنى التواضع وأن نؤصل لكيف يجب أن يكون من خلال محاولة لفت الانتباه إلى القرآن الكريم والسنة النبوية والمؤلفات اللغوية والتاريخية.

إن جذر كلمة تواضع *"وضع"* هو ضد أصل كلمة *"رفع"*[٨]. وبالرغم من أن هذا المعنى يحظى

(٨) راجع. أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري تهذيب اللغة عبد السلام محمد هارون، مكتبة مصر العامة، القاهرة، ١٩٦٤، ٣/ ٧٤؛ أبو الحسين أحمد بن فارس، معجم مقياس اللغة، تحـ: شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر، بيروت ، د.ت، ص: ١٠٩٤، أبو

بقبول عام وأنه يفسَّر على أنه مضاد للجذر "ر ف ع"، فإن هذا التفسير فسر وسُمي بمعنى التذلل الذي يعني "التواجد في مرتبة أدنى"[٩]. بيد أن سياق التذلل فُسر بآيات قرآنية أخرى في صورة تراحم المؤمنين وشفقتهم وحمايتهم لبعضهم بعضاً. ورغم أن التواضع "و ض ع" فسر على أنه ضد الرفع "ر ف ع"، فإننا نعتقد أنه من الأنسب تفسير التواضع على أنه مضاد للتكبر. وإذا عرّفنا التواضع بهذه الطريقة، أي على أنه ضد التكبر، فسيتضح لنا أنه بهذا المعنى ليس بمعنى المسكنة والضعف الذي يفهمه الناس عندما نتحدث عن التذلل[١٠].

لقد اكتسب التواضع مفهوما آخر بمعنى أحمال الأشخاص المنضمين للقافلة[١١]، وقد أصّل التهانوي هذا المفهوم على النحو التالي: "يعد التواضع حسب سالكه هو الاحتياج للقلّة وتحمل حِمل أهل الملّة"[١٢]. وبهذا المعنى يعني التواضع الرضا بالقليل ومحاولة معالجة آلام الأمة الإسلامية. ويفسر التهانوي التواضع بشكل عجيب استنادا إلى أهل الإشارة على النحو التالي: فيقول "التواضع هو احتقار النفس قصدا وتكبيرها احتراما للتوحيد"[١٣]. وأن يحتقر المرء نفسه قصدا يعني أنه عرفها ويعرف حدودها جيدا. وبالرغم من أن النفس البشرية دائما ما توسوس للإنسان بالكبر، فإنه على كل إنسان ألا ينسى أبدا أن يدرك أنه إنسان عادي مثل بقية البشر. وهكذا يتحقق تواضع ذلك الشخص عند مستوى الحد الأدنى. إن إدراك الإنسان لنفسه لا يعني اعتبار نفسه في مكانة أعلى أو أقل، بل معرفة قدر نفسه الحقيقي دون زيادة أو نقصان. أي أنه يعطي نفسه قيمة بقدر مهاراته وقدراته. لكن هذا يعني في الوقت ذاته أن الإنسان يعرف أنه عبد لله ولا يعبد أي إنسان مثله باسم التواضع. وكذلك فإنه عندما ينظر إلى الأشخاص الآخرين فإنه يدرك أنه لا يوجد أي إنسان يتفوق على البشر، كما لا يضفي صبغة القدسية على أي شخص أو يؤلهه.

٢ ,١. التواضع ومكتسباتنا الفلسفية:

ونعتقد أن من أشار إليهم التهانوي بوصفهم أهل الإشارات في السياق المذكور أعلاه يلفتون الانتباه إلى الكلام الذي أورده ابن سينا حول هذا الموضوع في كتابه "الإشارات والتنبيهات" وتفسيرات من ألفوا شروحا حول هذا الكلام. ويعرّف ابن سينا العارف كالتالي: «هو الزاهد الذي يشتري متاع الآخرة بمتاع الدنيا.

الفضل محمد بن مكرم بن منظور لسان العرب، يوسف البقاعي، إبراهيم شمس الدين، نادال علي، مشاورة المؤسسة العلمية، بيروت ٢٠٠٥، Iالمجلد الرابع/ ٤٣٠٣.

(٩) الأزهري، المرجع السابق، ص:. ٣/ ٧٤؛ الجوهري، المرجع السابق، ص: ١٣٠٠؛ ابن منظور، المرجع السابق، ص: ٤٣٠٤؛ أبو الفيض محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحـ: علي شيري، دار الفكر، بيروت ١٩٩٤، ١١/ ٥١٨.

(١٠) وما قاله النبي عليه الصلاة والسلام فما يلي دليل على هذا المعنى: "إن الله أوحى إليّ أن تواضعوا حتى لا يفخر أحد على أحد، ولا يبغي أحد على أحد" مسلم، وصف الجنة نعيمها، ٦٤.

(١١) الجوهري، المرجع السابق، ص: ١٣٠٠.

(١٢) محمد بن علي التهانوي، موسوعة كشاف إصلاحات الفنون والعلوم، تحـ: علي دحروج، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٩٦، ١/ ٥٢٣.

(١٣) التهانوي، المرجع السابق، ص: ١/ ٥٢٣.

والزهد لدى العارف هو التكبر على كل شيء بخلاف الحق والعبادة»[١٤]. وكما رأينا فإن الاحتياج للقلة يعني طلب الآخرة وليس الدنيا، وأما تبجيل التوحيد فيعني رفع قدره واحتقار كل شيء دونه مع جعله عمادا له. وعندما نضع أسسا للتواضع في هذا السياق، نجد أنه يعني عدم الحاجة لأحد أبدا وعدم الانحناء لأحد على الإطلاق.

إن تبني مرتبة أقل، والذي يعبر عن التواضع، يعد كما وصف ابن سينا في تفسيره هو أن ترى نفسك ضئيلا أمام الكون العظيم، وهو أمر متناسب مع الحق سبحانه وتعالى. وأما إظهار التواضع أمام الكائنات المخلوقة وتعبير المرء عن مهاراته كما هي دون زيادة أو نقصان يجب أن يكون في سياق محاولة الشخص المتواضع أن يجعل كيانه تجاه نفسه والمجتمع صالحا ذا معنى. وترد في القرآن الكريم الآية التالية لتعزيز هذا المفهوم: ﴿وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ ۝١٠﴾ [الرحمن] عندما نفسر هذا المعنى (وضعها) بالمقارنة بالإنسان، نفهم أنه يعني إتمام الإنسان لكيانه وإظهاره له، أي تحديده موقع وجوده. وهو ما يعني تعزيز الأشخاص مواقعهم وفق مهاراتهم. ولا يعني ما هو عكس ذلك، أي خفض المرء لموقعه أو إلغاؤه (الرضا بالذل)، أو رفعه (التكبر). ويمكننا دعم هذا المعنى بهذه الآية القرآنية: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ ... [النساء: ٤٦]. أي أنهم يفسدون المواضع الأصلية للكلمات. الأمر ذاته ينطبق على من يحرف شخصيته وكأنه يتواضع، بل إنه يقلل من شأنها أمام الآخرين، وبهذا فهو لا يعد متواضعا. وعلى عكس ذلك تماما فإن الذي يظهر ما ليس لديه وكأنه لديه (يتكبر) يعد مدمراً للشخصية.

لقد تناولت أعمال منظّري الأخلاق الإسلاميين، وفلسفة الأخلاق مصطلح التواضع ومضامين المعاني التي اكتسبها بصفتها موضوعا أخلاقيا يعد هوية فرعية للشجاعة[١٥].

يرى طاشكبري زاده أن التواضع هو اعتبار أصحاب الفضائل المتفوقين في المال والجاه من هم أقل منهم وكأنهم أعلى منهم قدرا. وأما شريطة هذا الأمر وإخلاصه فهو فعل هذه الفضيلة ليس رياء بل بمقتضى الأخلاق في سبيل إرضاء المولى عز وجل[١٦]. وأما موضوع التواضع وفق هذا التعريف فهو عدم استغلال المال والجاه كأداة للعجب أو طريقا وحجة للظلم. ولا يتم الحديث في هذا المعنى بشكل مباشر عن مسألة تخص الشخصية أو الهوية الذاتية للفرد، لكن يتم الحديث عن ضرورة عدم تقييم الشخص لذاته بأشياء غير موجودة

(١٤) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ترجمه للتركية: علي دوروصوي، أكرم دميرلي، رئاسة الهيئة التركية للمخطوطات، إسطنبول، ٢٠١٤، ص: ٦٤٤.

(١٥) راجع. نصير الدين الطوسي، أخلاق ناصري، ترجمه للتركية: أنار جافاروف، زاوف شكروف، ليتيرا، إسطنبول ٢٠٠٧، ص: ٩٤.

(١٦) طاشكبري زاده أحمد أفندي، شرح الأخلاق العضدية، ترجمه للتركية: مستحكم أريجي، طباعة المخطوطات التركية، إسطنبول ٢٠١٤، ص: ٧٦.

بها مخادعا لنفسه. وبالرغم من أنه لم يشر في هذا السياق بشكل مباشر لكيان الإنسان، فإن الناس أحيانا يعدون الأشياء غير المملوكة لهم وكأنها مملوكة لهم، ما يجعلهم يعيشون الكثير من الأوهام الخاطئة الكبيرة. ونرى أن الكبر والتواضع الشديد، أي التواضع الذي يصل إلى الذل، يحمل هذا المعنى.

يطلق على درجة الإفراط من التواضع التكبر، وأما التذلل والاحتقار فيطلق على درجة التفريط منه[١٧]. ويعرّف بعض المتصوفين التواضع على أنه يحمل المعنى ذاته الذي يحمله الاحتقار[١٨]. لكننا لا نحمل الرأي نفسه. «كما هو الحال مع كل فضيلة من الفضائل، يجب تجنب الإفراط والتفريط وكذلك الاستغلال. فإفراط التواضع هو التكبر. وأما تفريطه فهو النفس المتذللة. أي أنه يضر بوقاره عن طريق محاولة قبول كل شيء والاستماع لكل جهة دون تفريق. كما أن استغلال تعبير التواضع من أجل جلب منفعة ودفع ضرر لا يعد فضيلة حقيقية»[١٩]. وإذا كان الحديث في هذا المقام عن تضرر الوقار/ الشخصية، فإن الحالة الأنطولوجية للتواضع تصبح مساوية للكذب، وبالتالي، كما هو الحال بالنسبة للكذب، فإنه يظهر خطأ تصوير الشيء غير الموجود لدى الإنسان وكأنه موجود لخداع الآخرين (ربما يكون هو الشخص بنفسه أو شخصا آخر).

التواضع في وجهة نظرنا هو معاملة المؤمنين بعفو وصبر وكرم وحسن خلق دون تكبر ومعاملة الله عز وجل فقط باحتقار النفس[٢٠]. وعلى أي حال فإن التواضع بهذا المعنى يعني أن الشخص تكون لديه شخصية ووقار. وهو ما يعني أن العناصر الأساسية التي تشكل التواضع هي أن يعرف الإنسان حدوده والاكتفاء بما لديه وألا يحاول نسبة كل شيء لنفسه وألا يقلل من شأن عمله.

ولا يجوز التواضع لدرجة أن يرى المرء نفسه حقيرا أو لا يراها أصلا إلا تجاه الله سبحانه وتعالى[٢١]. بيد أن ما ورد بالآية ٥٤ من سورة المائدة ﴿أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ فيعني أن المؤمنين يتراحمون فيما بينهم بالضبط كما ورد في الآية ٢٩ من سورة الفتح ﴿أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾. وإلا فإنه ليس قبولا للذل ليتحول الإنسان إلى شخص مذلول. ونرى مفاد هذا الكلام فيما قاله الرسول عليه الصلاة والسلام "إن الله أوحى إليّ أن تواضعوا حتى لا يفخر أحد على أحد، ولا يبغي أحد على أحد"[٢٢]. كما يقول الرسول عليه

(١٧) الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، المجلد ٤٠، ص: ٤٨٥أنقرة. ٢٠١١.

(١٨) راجع. أدهم جبجي أوغلو، معجم مصطلحات التصوف، أوتو، ٢٠١٤، أنقرة، ص: ٤٩٣.

(١٩) علي أفندي قنالي أفندي، الأخلاق العليا، إعداد: حسين آلجول، ترجمان ١٠٠١ عمل، t.y. إسطنبول، ص: ١٠٢ , ١٠١.

(٢٠) "لا شك أن الله يرفع شرف وعزة العبد الذي يعفو. كما يرفع الله قدر العبد المتواضع (ما تواضع عبد)". الموطأ، الصدقة، ص: ٢.

(٢١) ويخبر النبي عليه الصلاة والسلام بعبارات الدعاء التالية كيف يجب أن يكون التواضع لله عز وجل: "اللهم اجعلني لك شاكرا، لك ذاكرا، لك راهبا، لك مِطواعا لك مخبتا، إليك أواها منيبا رب تقبل توبتي واغسل حوبتي وأجب دعوتي وثبت حجتي واهدِ قلبي وسدد لساني واسلل سخيمة صدري" ابن ماجة، الدعاء، ٢.

(٢٢) مسلم، الجنة، ٦٤، أبو داود، الأدب، ٤٠.

الصلاة والسلام "إن الله أوحى إليّ أن تواضعوا حتى لا يفخر أحد على أحد، ولا يبغي أحد على أحد"[٢٣]. وما نفهمه من هذه الآيات والأحاديث هو أنه على المؤمنين ألا يتكبروا على بعضهم وألا يظلموا بعضهم أو يسفهوا أحلامهم وتصرفاتهم وكلامهم.

كما نود التعبير عن هذه النقطة، ألا وهي أن علماء اللغة حددوا الفرق بين التواضع والتذلل على النحو التالي: "إن التذلل (الذل) هو إظهار العجز في مقاومة الشخص الذي يخضع له الشخص الآخر. وأما التواضع فهو إظهار قوة الطرف المتواضع سواء أكان قادرا أو غير قادر"[٢٤]. ولعل هذا الفرق يشير إلى مسألة مهمة، ألا وهي أن الذل يتضمن إلزاميا حالة من التذلل بغض النظر عما إذا كان هذا بتواضع أو غير ذلك. غير أن التواضع يظهر في صورة حالة إرادية.

إن طرق مخاطبة بعض الناس في الحياة الاجتماعية قد اكتسبت معانيَ منافية لمفهوم الوحدة والاتساق مع الميتافيزيقيا الإسلامية، وللأسف فإن طريقة المخاطبة بين المسلمين هذه قد تم استقبالها واستخدامها وكأنها مشروعة. ولعل من الملفت للانتباه رد فعل النبي عليه الصلاة والسلام لهذا النوع من الأساليب الموجهة له. وكما يروى عن مطرف فقد قال: قال أبي: لقد ذهبت إلى النبي عليه الصلاة والسلام وأنا بين بني عامر. فقال أعضاء الوفد مخاطبين النبي "أنت سيدنا". فقال النبي "السيد هو الله". فقالوا: "فأنت أكثرنا فضلا وإحسانا". فقال أبي عبد الله إن النبي قال: «قولوا ما تريدون (أي قولوا ما لديكم). لا تجعلوا الشيطان عليكم وكيلا (لا تسمحوا له بأن يجعلكم تقولوا كلاما فارغا بلا داعي)»[٢٥]. ونفهم من ذلك أن النبي كان ينزعج من الكلام والمديح غير الضروري المبالغ فيه. كما لم يرغب في أن يخاطبه أحد بكلمات مثل السيد التي تحمل معاني الكبر والعظمة.

ولقد شرح سيدنا علي رضي الله عنه بالعبارات الرائعة التالية كيف يجب أن يتواضع الناس: «ما أجمل أن يتواضع الأغنياء بجانب الفقراء منتظرين ثواب الآخرة! والأجمل من ذلك ألا يتكبر الفقراء أمام الأغنياء واثقين بإحسان الله»[٢٦]. ولقد عرّف علماء الأخلاق المسلمون التواضع كما يلي بالمعنى الذي قصده سيدنا علي رضي الله عنه كما ورد فيما نقلنا عن ابن سينا: "التواضع يعني أن النفس البشرية لا تدعي أي تفوق أو ميزة على الآخرين الذين هم أدنى منها في المكانة والمنصب والمال. ذلك أن كل فضيلة وجانب متفوق يتمتع به الإنسان فإنه هبة من الحق سبحانه وتعالى. فهذه السمة تتولد لدى العبد كنتيجة إدراكه لعظمة الحق تعالى واستصغار

(٢٣) أبو داود، الأدب، ٤٠؛ ابن ماجة، الزهد، ٢٣.

(٢٤) أبو هلال العسكري، المرجع السابق، ص: ٣٦٩.

(٢٥) البخاري، الأدب المفرد، ٨٣.

(٢٦) الغزالي، كيمياء السعادة، ترجمه للتركية: علي أرسلان، الطبعة الثانية إسطنبول، ٢٠١٧ ص: ٥٠٧.

نفسه»[٢٧]. وما نفهمه من هذه العبارات هو أن شكل التواضع لدى كل إنسان يتغير وفق المنصب والمكان الذي يتواجد به. ففي الوقت الذي يكون فيه تواضع الغني جميلا وميسرا، فإن إظهار الفقير للتكبر صعب وشاق. وهناك عبارة شائعة في ثقافتنا تقول "التكبر على المتكبر صدقة". وإن التواضع المثالي لا يعني عبادة العباد، بل تفضيل حياة يحياها المرء وهو محافظ على شخصيته وشرفه.

«لا تظهر فضيلة التواضع لدى من هم في المستويات الدونية. فهي تظهر فقط لدى الحكام والأشراف والعلماء وغيرهم من الذين يتمتعون بمكانة خاصة بين عامة الناس. ويمكن اعتبار التواضع كذلك نوعا من أنواع اللطف، ذلك أن المتواضع يتنازل عن جزء من حقه»[٢٨].

وعندما نضع أسسا للتواضع، سنرى أنه هو المكانة التي يحظى بها المتواضع نفسه والشخص الذي يتواضع عند التعامل معه. وكما تعلمون فإن كلمة تواضع تأتي على وزن كلمة تفاعل، وهو ما يستخدم كذلك بمعنى أداء الأعمال المشتركة بين فردين[٢٩]. ولهذا فإن التواضع يعني من ناحية تغلّب المرء على أنانيته، ومن ناحية أخرى منع نفسه بالعقل من ارتكاب أعمال لا عقلانية. وكذلك لا يخفى على أحد أنه لا يجوز أن يكون التواضع تجاه الله سبحانه وتعالى هو نفسه التواضع الموجه لعباده.

وهناك شائعة خاطئة تقول إن بعض الناس رحب بل ومدح بعض السمات التي يتصف بها الأشخاص مثل الجبن وعدم الاهتمام بالمظهر باعتبارهما تواضعا. بيد أن الإسلام يأمر دائما بأن يكون المرء فعالا وواعيا. يروى ما يلي "رأى الخليفة عمر رضي الله عنه رجلا مطأطئ الرأس، فقال له "ارفع رأسك، فالإسلام ليس مريضا" كما رأت السيدة عائشة رضي الله عنها رجلا كاد أن يموت بسبب خموله، فسألت: «ماذا يحدث لهذا الرجل؟» فأجابوها بأنه رجل من القرّاء. فردت عليهم السيدة عائشة: «كان عمر رضي الله عنه من أكابر القرّاء، لكنه كان إذا سار أسرع، وإذا تكلم أسمع، وإذا ضرب أوجع»[٣٠].

النتيجة:

إن الكذب يعني افتراء وجود شيء غير موجود وإنكار شيء موجود. ومن هذه الزاوية فإننا نرى أن الكذب يظهر به طابع أنطولوجي، ذلك أنه يعني منح الكيان وأخذه حتى وإن كان كذبا. كما أن الكذب يلغي قيمة أخلاقية، فإنه يتسبب كذلك في فساد العقيدة.

وأما التواضع فهو منح المهارة والقيمة الفعلية للمخلوق. وبهذا المعنى فإن التواضع يثمّن حقيقة الشيء

(٢٧) قنالي زاده، المرجع السابق، ص:. ١٠١; راجع أيضا حسام الدين أردم، فلسفة الأخلاق، حر-أر، ٢٠٠٣، قونيا، ص: ١٢١.
(٢٨) راغب الأصفهاني، الأخلاق، ترجمه للتركية: محرم تان، إسطنبول، ٢٠٠٩، ص: ٢٢٣.
(٢٩) كتاب البناء في الصرف (في جملة الصرف، دار صلاح بيليجي للنشر، إسطنبول، ، د.ت، ص: ٢١٩.
(٣٠) البخاري، الأدب المفرد، ١٩٥.

بشكل أنطولوجي، بقدر حقيقة الشيء حقا، ذلك أنه يعد تصرفا يحظى بالقبول المطلوب. وعندما يصل التواضع إلى الجانب المتطرف منه فإن ذلك يحتم تحويله إلى الضد الكامل للغرض المطلوب، وحينها يكون قد اكتسب معانيَ مساوية للكذب؛ إذ إنه يعني حينها إخفاء ما هو موجود وإيجاد ما هو مخفي. وهكذا لا يتحقق الغرض المقصود من التواضع. إن تجنب الكذب وأن يكون المرء نفسه عندما يتواضع يمثلان نموذج المؤمن الذي تقترحه ميتافيزيقيا الإسلام. ولقد ذُم الكذب والمسكنة لأنهما يعدان إنكارا للحقيقة أو الوجود في هذه الدنيا وفي الآخرة.

المصادر:

- أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، ترجمه للتركية: ويسل آقدوغان، إسطنبول، ٢٠١٧.
- أدهم جبجي أوغلو، معجم مصطلحات التصوف، أوتو، ٢٠١٤، أنقرة.
- أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري تهذيب اللغة عبد السلام محمد هارون، المكتبة المصرية العامة، القاهرة ١٩٦٤.
- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ترجمه للتركية: صدقي جوله، اسطنبول، ٢٠٠٨.
- الغزالي، كيمياء السعادة، ترجمه للتركية: علي أرسلان، الطبعة الثانية ٢٠١٧، إسطنبول.
- حسام الدين أردم، فلسفة الأخلاق، ٢٠٠٣، قونيا.
- أبو الحسين أحمد بن فارس، مجمع مقاييس اللغة، تح: ش. أبو عمرو، دار الفكر، بيروت ، د.ت.
- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ترجمها للتركية: علي دوروصوي، أكرم دميرلي، رئاسة الهيئة التركية للمخطوطات، إسطنبول، ٢٠١٤.
- راغب الأصفهاني، الأخلاق، ترجمه للتركية: محرم تان، إسطنبول، ٢٠٠٩.
- راغب الأصفهاني، المفردات، ترجمه للتركية: يوسف توركر، إسطنبول، ٢٠١٧.
- قنالي أفندي علي أفندي، الأخلاق العليا، إعداد: حسين آلجول، ترجمان ١٠٠١ عمل، إسطنبول ، د.ت.
- نضال علي، مشورة المؤسسة العلمية، بيروت ٢٠٠٥.
- طاشكبري زاده أحمد أفندي، شرح الأخلاق العضدية، ترجمه للتركية: مستحكم أريجي، طباعة المخطوطات التركية، إسطنبول ٢٠١٤.
- محمد بن علي التهانوي، موسوعة كشاف إصلاحات الفنون والعلوم،تحـ. علي دحروج، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٩٦.
- نصير الدين الطوسي، أخلاق ناصري، ترجمه للتركية: أنار جافاروف، زاوف شكروف، ليتيرا، إسطنبول ٢٠٠٧.
- أبو الفيض محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحـ علي شيري، دار الفكر، بيروت ١٩٩٤.

ديناميات الأخلاق المهنية؛ ميتافيزيقيا الفتوة والأخوة*

أ.د. مفيد سليم صاروخان **

ملخص:

إلى أي مدى تتحول النظرية إلى تطبيق عملي؟ يهدف هذا المقال إلى تناول أحد النماذج الملموسة لهذه الفكرة. وسنعيد خلال المقال قراءة فكرة كيف تجتمع النظرية والتطبيق العملي في مؤسسات مثل الفتوة والأخوة التي يندمج فيها التصوف والأخلاق والاقتصاد، كما سنركز على الحاجة لتحديث خصائصها الوظيفية. إن كل كيان من هذه الكيانات يمثل اتحادا لمنظمات المجتمع المدني وأصحاب المهن والفنانين، وقد حمل على عاتقه مهمة تدريبية معنوية تكسب الفنانين والحرفيين المهرة في أعمالهم مجموعة أخلاق مثالية بقدر تدريبهم على امتهان حرفهم. وتستمد الأخوة والفتوة مبادئهما من القرآن الكريم. ولقد تضمن هذا الكيان ديناميات التحول من الجانب النظري إلى العملي، فكان الشخص المرشح للانضمام إلى هذا الكيان يمر على المستوى المهني بمراحل مثل المبتدئ والمتقن والمحترف ليصبح صاحب مهنة، ثم يقدم وعدا بأنه سيتبنى بهويته البدنية والروحية مبادئ مثل الوفاء والصدق والثقة والكرم والتواضع والعفو وأنه سيطبقها عمليا. ولقد رسخ هذا الأمر في الفكر الإسلامي من خلال مبادئ الأخلاق المهنية والأخلاق الرفيعة. وثمة مسائل كانت تشكل الإطار العام لأخلاقيات العمل في الفكر الإسلامي مثل أخلاقيات صاحب العمل والموظفين، ورعاية التوازنات المادية والمعنوية في الحياة الاقتصادية، ومراعاة توازن المنافع الشخصية والاجتماعية.

وهذه المبادئ هي المعلومات الصحيحة والتصرف الصحيح والوعي بالمسؤوليات والإدراك والعدل. وعندما نعيد قراءة هذه المبادئ نرى أن تقليد الفتوة والأخوة يتضمن مفهوما ميتافيزيقيا حول مصطلحي الشباب والأخوة ويتطابق مع التصرف بحكمة. وحينما لا ننخدع بخدعة محسوسات الشاب/ الفتى ونتجه نحو عالم العقل، فإن ما يفعله الشباب في هذه الدنيا يتحول إلى قيم دائمة.

الكلمات المفتاحية: الفتوة، الأخوة، السليمي، الأخلاق التطبيقية، أخلاقيات العمل، الخلود

Meslek Etiğinin Dinamikleri: Fütüvvet ve Ahilik Metafiziği

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

ÖZET

Teori ne ölçüde pratiğe dönüşür? Bu makale, bunun somut örneklerinden birini ele almayı amaçlamaktadır. İktisat, ahlâk ve tasavvufun iç içe geçtiği ahilik ve fütüvvet gibi kurumlarda teori ile pratiğin nasıl bir arada bulunduğunu yeniden

* هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Meslek Etiğinin Dinamikleri: Fütüvvet ve Ahilik Metafiziği " التي نشرت في العدد التاسع من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (مفيد سليم صاروخان، ديناميات الأخلاق المهنية؛ ميتافيزيقيا الفتوة والأخية، الإلهيات الأكاديمية، يونيو ٢٠١٩، العدد: ٩، ص ١١-٢٥).

** أ.د.، عضو هيئة التدريس بشعبة الفلسفة الإسلامية بقسم الفلسفة والعلوم الدينية بكلية الإلهيات جامعة أنقرة: saruhan@ankara.edu.tr الصفحة على الأوركيد: orcid.org/0000-0001-8065-3156.

*** من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

okuyarak, işlevselliklerinin güncellenmesine olan ihtiyaç üzerinde durulacaktır. Birer sivil toplum ve esnaf ve sanatkârlar birliği niteliğini taşıyan bu organizasyonlar, işini iyi bilen mahir sanatkâr ve zanaatkârları yetiştirmek kadar onlara ideal bir ahlâk formasyonu kazandıracak manevî bir eğitim sürecini de göz önünde bulundurmuşlardır. Gerek ahilik ve gerekse fütüvvet, ilkelerini Kur'an'dan almaktadırlar. Teoriden pratiğe dönüşümün dinamiklerini barındıran bu oluşumun içine giren aday hem meslekte çırak, kalfa ve usta gibi aşamalardan geçip meslek ehli oluyor hem de vefa, doğruluk, emniyet, cömertlik, tevazu, bağışlayıcı olma gibi ahlâkî ilkeleri bedensel ve ruhsal kişiliğiyle benimseyip uygulayacağına dair söz veriyordu. İslâm düşüncesinde meslek ahlâkı ve yüksek ahlâk ilkeleri ile temellendirilmiştir. İslâm düşüncesinde işçi ve işveren ahlâkı, iktisadî hayatta maddî ve manevî dengelerin gözetilmesi, kişisel ve toplumsal menfaatler dengesinin gözetilmesi gibi hususlar iş ahlâkının genel çerçevesini teşkil etmekteydi**.**

Bu ilkeler doğru bilgi, doğru davranış, sorumluluk bilinci, farkındalık ve adalettir. Bu ilkeleri yeniden okuduğumuz da fütüvvete ahilik geleneğinde, gençlik ve kardeşlik kavramına metafiziksel bir anlam yüklendiğini ve bilgece davranmakla özdeşleştirildiğini görmekteyiz. Genç/feta mahsusatın aldatıcılığına aldanmayıp akıl âlemine yönelince yeryüzünde yapıp etmeleri de kalıcı değerler olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fütüvvet, ahilik, es-Sülemî, uygulamalı etik, meslek etiği, ölümsüzlük

Dynamics of Ethics of Professional: Metaphysics of Futuwwat and Akhism

Abstract

How does the theory become principled? This paper seeks to address one of its concrete examples. In this paper, we reexamined how theory and practice coexist in institutions such as ethics and sufism, where ethics and sufism are intertwined, and we will overcome the problem of updating their functionality from the present point of view. These organizations, which are a combination of civil society and artisans and craftsmen, have taken into consideration the spiritual education process which will give them an ideal morality formation as well as cultivating artisans and craftsmen who are well aware of their business. Both The idea of Akhism and Futuwwat emerged from the Qur'an. The candidate who entered into this formation which conceived the dynamics of the practice of the practice, was promised that he would adopt the moral principles such as loyalty, righteousness, safety, generosity, humility and forgiveness by means of physical and spiritual personality as well as passing through the stages such as apprenticeship, masters and masters. It is based on professional ethics and high ethical principles in Islamic thought. Considering the moral of the worker and the employer in terms of Islam, observing the material and spiritual balances in the economic life, observing the balance of personal and social interests constituted the general framework of business ethicsthis paper, The youth is not deceived by the deceptiveness of the five senses, but is directed towards the realm of mind and produces permanent values on earth.

Keywords: Futuwat, akhism, es-Sülemi, applyed ethics, professional ethics, immortality

المدخل:

يوجد إرث غني في أدبيَّات تاريخ الفكر التركي – الإسلامي حول الفتوة والأخوة. ولقد تناولت الكثير من الدراسات بشكل مفصل مضامين هذين المصطلحين ووظائفهما. وإذا ما نظرنا إلى النقاط المشتركة البارزة في هذه الدراسات، فسنجد ما يلي:

- التحليلات الاشتقاقية (فتى، فتوة، آخي، أخوة).
- الأدب الثري الذي تطور في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية بشأن التصوف والأخلاق: تقليد فتوتنامه (رسائل الفتوة).
- العمليات التعليمية المتشكلة من خلال قاسم الأخوة.
- تكامل التعليم الرسمي وغير الرسمي، علاقات الموظف وصاحب العمل والمرشد والمريد.
- مثالية تاريخ الأنبياء.
- دراسات في سياق الأخلاقيات العملية.
- الخلفية التاريخية لعلاقة الاقتصاد والأخلاق.
- أخلاقيات الإنتاج والاستهلاك.
- الدوافع الأساسية للتشكل والتنظيم الاجتماعي والمجموعات المهنية.
- تحديات الثورة الصناعية والإمكانيات والأزمات التي أَدَّتْ لظهورها[1].

عندما ننظر لهذه المسألة من واقع حياتنا المعاصرة، فإن مراجعة مصادر هذه الخبرات ومجالات تأثيرها سيساهم في تمكيننا من فتحنا مجالات حياتية جديدة لمواجهة الأزمات ومشاكل الهوية الناتجة عن الحياة العصرية. وتبرز في هذه المرحلة المسائل الواجب طرح سؤال حولها من أجل وتيرة تفكير صحية على النحو التالي:

(١) يوسف إكنجي، الآخية، أنقرة، ٢٠١١ (الطبعة الحادية عشر)، ص: ٥-٩؛ مصطفى آقداغ، تاريخ تركيا الاقتصادي والاجتماعي، أنقرة، ١٩٧٩؛ نشأت تشغطاي، الآخية بصفتها مؤسسة تركية، أنقرة، ١٩٧٤؛ صبري أورمان، ""نظرة عامة على علاقات الاقتصاد والآخية"، أخلاقيات العمل في المؤسسات، إسطنبول، ٢٠٠٩، ص: ١٢؛ أحمد طبق أوغلو، "تقليد أخلاقيات العمل في تركيا"، أخلاقيات العمل في المؤسسات، ص: ٢١٨؛ سليمان أولوداغ، "الفتوة"، منشورات رئاسة الشؤون الدينية التركية، إسطنبول ١٩٩٦، المجلد ١٣، ص: ٢٥٩؛ أحمد ياشار أوجاق، "تاريخ الفتوة"، منشورات رئاسة الشؤون الدينية التركية، إسطنبول ١٩٩٦، ص: ٢٦٠؛ أوجاق "فتوتنامه"، ص: ٢٦٤؛ أمينة ينيترزي، "نماذج فتوتنامه المنظومة في الأدب التركي"، بريد قونية، الصفحات الأكاديمية، ٢٠٠١، عام: ٣ المجلد: ٣، ملزمة ٤٠، العدد: ١٧٣، ص: ٣٢١-٣٢٣، كاظم جيلان، كيان الآخية وتأثيراته"، ص: ٣-٢٠، حسني يوجاقايا، "أفكار حول جذور الآخية"، ص: ٢٣-٣٩؛ أيفر شاهين، "الآخية وباجيان روم"، ص: ٤٣-٥٥، حسنية أورس، أول تطبيقات في التاريخ لمصطلح أخلاقيات التسويق: أخلاقيات التسويق في النظام الأخلاقي"، ص: ٦٣-٧٦؛ رمضان أديبيللي، "هل للآخية نصيب في دنيا المستهلكين؟"، ص: ٨٥-١٠٤؛ أورهان كورت أوغلو، "مبادئ وتطبيقات الآخية من وجهة نظر تدريب القيم"، ص: ١١١؛ ليفنت بيراقدار، "إعادة التفكير بالآخية في سياق فلسفة الحضارات"، ص: ١٢٩؛ فوليا بيراقدار، تشكيل خيال بشري: الآخية"، ص: ١٣٥، الآخية في عصر ما بعد الحداثة، (تحرير: حسنية أورس)، نقرة، ٢٠١٦.

فما الذي حدث ليتحول تأسيس الأخلاق، من خلال الشباب (الفتى/ الفتوة) والأخوة بين الرجال والنساء (آخى/ الإخوة/ الأخوات)، إلى تنظيم وديناميات اجتماعية قوية إلى هذه الدرجة؟

تعد فلسفة الأخلاق مجال قِيَمٍ. وأما ما يشكل القيم فإنه نوع من أنواع المعرفة مهما كان مصدرها. فلا يمكن تشكيل القيم بدون معرفة. إذ كلما زاد علم الإنسان صار قادرا على إفراز القيم وتطبيقها. وإن الإنسان صاحب المعرفة يرسخ وجوده وغايته على أساس متين ويدعمه بأسس عقلية وتجريبية وحسية، كما أنه يعلم كل ما هو جيد وصحيح وفاضل ويطبقه.

إن التمييز الأخلاقي الفطري المكتسب الخاص بالأخلاق في منظومة الأخلاق الإسلامية يظهر بشكل ما أن هناك جانبا من جوانب الإنسان يتغير ويتطور ويحصل على صفات جديدة. ربما يكون الإنسان يحمل سمات فطرية عديدة، ومن ناحية أخرى فإن قدرة الإنسان وحريته تضمنان له إمكانيات التطور واكتساب أشياء جديدة. فالإنسان ينشئ نفسه ويطورها في إطار تكامل المعلومات والأفعال. وأما ضمانة إنشاء الإنسان نفسه وتطويرها فكامنة في كونه مخلوقا وأسندت إليه مسؤوليات. وإن الأوامر والتوجيهات التي تلقاها الإنسان من خالقه هي معيار قوة الإنسان وإمكانياته. ولقد تطور على مر التاريخ الفكري مفهومان رئيسيان بالنسبة للمعرفة والتغيير والتطور التابعين لها. ولقد اعْتُقِدَ أن المعرفة، من ناحية، تعد تقدما باطنيا داخلنا، لكنها اعتبرت في أحيان أخرى صورة لزيادة قوتنا تجاه الأشياء. وفي الوقت الذي يرى فيه الفكر الأفلاطوني المعرفة وسيلة الوصول للكمال، فإن بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) وكونت (١٧٩٨-١٨٥٧) يريان أن غاية المعرفة ليست الكمال، بل إنها وسيلة للسيطرة على الأشياء[٢]. ومما قاله سقراط «لا يسيء أحد متعمدا»[٣]، وهو ما يوضح بطريقة ما أن صاحب المعرفة يتجنب ارتكاب السوء. وهو ما يبرهن على أن الإنسان يبدأ في تلقي المعلومات وإنتاج القيم بقدر معرفته عندما يواجه سؤال "ماذا عليّ أن أفعل؟" يعرّف أرسطو الرغبة في المعرفة كسمة فطرية لدى الإنسان، ويتناول المعرفة والتغير والتطور المرتبط بها في سياق صلة أزلية[٤]. وإن تأكيد الفكر الإسلامي على مبدأ "العمل بالعلم"[٥] على أن المعرفة تتكامل مع العمل، ويشدد على أن المعرفة تجعل الإنسان مسؤولا، وأن أصحاب المعرفة يكونون متميزين عن غيرهم[٦].

وكما قال أرسطو "... وأما الشيء الذي يميز الإنسان الذي لديه علم عن الذي ليس لديه علم بوجه عام هي قدرة الأول على التعلُّم"[٧].

(٢) تقي الدين منجوش أوغلو، مدخل للفلسفة، إسطنبول ١٩٦٨، ص:. ٤٠ vd.؛ إحسان تورجوت، مشكلة المعرفة في فلسفة الفترة الأخيرة من حياة أفلاطون، إزمير، ١٩٩٢، ص: ٥٦؛ فون أستر، المنطق ونظرية المعرفة، ترجمه للتركية: ماجد جوكبرك، إسطنبول ١٩٧٢، ص: ٦٥-٦٦؛ ألب أرسلان آتشيكجنتش، فلسفة المعرفة، إسطنبول ١٩٩٢، ص: ١٦-٢٥.

(٣) لازولو فيرسني، سقراط وحب الإنسان، ترجمه للتركية: أ. جفيزجي، أنقرة ١٩٨٨، ص: .٨.

(٤) أرسطو، الميتافيزيقيا، الكتاب الأول (A) الفصل الأول، a٩٨٠، ٢١-٢٥، ترجمه للتركية: أحمد أرسلان، إزمير ١٩٨٥، ص: .٧٩ آتشيكجنتش، المرجع السابق، ص: ١٦-٢٥.

(٥) سورة الزمر ٩؛ سورة فاطر ٢٨.

(٦) مفيد سليم صاروخان، المعرفة والحرية في الفلسفة الأخلاقية الإسلامية، أنقرة، ٢٠٠٥، ١٨vd.

(٧) أرسطو، الميتافيزيقيا، الكتاب الأول (A) الفصل الأول، ab٩٨١.

يشدد القرآن على المؤمنين الذين يعملون في إطار نظامهم الخاص، كما يخبرنا من ناحية بضرورة العمل ومن ناحية أخرى بأن الإنسان لديه قدرة على تحويل الفعل من النية إلى الفعل. تعد الحرية من وجهة نظر الأخلاق الإسلامية مسألة إرادة وقدرة عند ظهور التصرفات ووصولها إلى مرحلة القابلية للتطبيق، كما توصف بأنها سلامة العيش وحالة النضج الأخلاقي التي يصل إليها الإنسان نتيجة هذه التصرفات.

وحين يتعلق الأمر بأفعالنا نسأل أنفسنا "ماذا علينا أن نفعل ونختار؟"، نرد بإجابات من قبيل "علينا أن نفعل الشيء الذي نعتقد ونرى ونؤمن ونشعر بأنه حسن ونختبر ذلك بأنفسنا". فهذه الإجابات يمكن أن تطل علينا خلال عمليات التفكير الخاصة بالفلسفة الأخلاقية.

وعندما ننظر من النقطة التي نعرّف بها الفلسفة الإسلامية على أنها تبجيل للخالق عز وجل ورحمة للمخلوقات، فإن عمليات الإنتاج والاستهلاك تجعلها تلتقي مع عمليات التأثير والتأثر أكثر من عملية الأتمتة.

فيا ترى من أي مصدر تتغذى الأولويات والمبادئ الأساسية لأخلاقيات العمل[٨] لتحصل على قوة رادعة؟

إننا نرى من وجهة نظرنا أننا كمجتمع عاجزون عن التحديد الكامل للعلاقة بين التدين والأخلاق. وهناك نقاشات مثل مصدر الدين ومصدر الأخلاق يجري تناولها بكثرة في أوساط أخرى. وتتضمن أسئلة من قبيل "هل الدين هو مصدر الأخلاق، أم أن الدين مستقل عن الأخلاق؟"، وهناك العديد من الموضوعات المثيرة. ودون أن نتطرق إلى الحديث عما إذا كان الدين هو مصدر الأخلاق، أو ما إذا كانت الأخلاق مستقلة عن الدين، علينا التأكيد أن الدين هو أكثر المجالات التي تظهر بها الأخلاق بشكل مكثف. وبالرغم من ذلك فإن الأخلاق هي أبرز الكلمات

(٨) وتتناول أخلاقيات العمل كل المشاكل الأخلاقية التي تدخل ضمن نطاق أخلاقيتها التطبيقية ويقابلها المرء في حياته العملية. وتأتي على رأس هذه المشاكل أخلاقيات صاحب العمل والعاملين والقوانين الأخلاقية الواجبة الالتزام في العلاقة بين صاحب الرئيس والمرؤوس والطريقة الأخلاقية التي تدار بها المؤسسات العملية والأسس الأخلاقية التي تستند إليها الثقافة المؤسسية والقوانين الأخلاقية التي تحكم العلاقة بين المؤسسات بالإضافة إلى القوانين الأخلاقية التي تظهر من خلال المؤسسة والعملاء أو المؤسسة والبيئة المحيطة بها والتي تندرج تحت القواعد الأخلاقية للعمل. ولقد سبق المجتمع الصناعي أخلاق وأخلاقيات العمل في صورة المصطلحات والتطبيقات المبنية على القيم الدينية بواسطة مؤسسات مثل مختلف التقاليد والكيانات المهنية والنقابات. وأما الفترة التي تلت الثورة الصناعية فقد تحللت مبادئ الأخلاقيات العملية والمهنية التي كانت قد طورت، ليقلب الإنتاج الضخم التوازن الطبيعي وكذلك التوازن في العلاقات الاجتماعية. ولهذا فقد صار لزاما أن يظهر مثل هذه القواعد الانضباطية التي تلبي الحاجة لزيادة التوعية الأخلاقية في عالم الأعمال من أجل أن يعود هذا التوازن إلى وضعه الطبيعي. بيد أن أخلاقيات العمل لا تكتفي بإجراء بعض التحليلات الفلسفية وحسب، بل إنها – في الوقت نفسه – تقوم بوظيفة وضع معايير توجيهية لحل المشاكل الأخلاقية في الحياة العملية والمهنية. وتعد الأخلاق المهنية من زاوية أخرى دراسة لمعايير الأخلاق، ويمكن تعريفها بأنها تعد تطبيقا على الأشخاص العاملين في الأنظمة والمؤسسات التي تنتج وتوزع البضائع والخدمات في المجتمعات الحديثة." جودت قيليتش، "الأخلاقيات التطبيقية المعاصرة من وجهة نظر أخلاق الإسلام"،كتيب أسس وفلسفة الأخلاق الإسلامية، (تحرير: مفيد سليم صاروخان)، أنقرة، ٢٠١٦، ص: ٤٣٦.

المفتاحية التي يستند إليها أي دين من أجل زيادة مجال نفوذه[٩]. ولقد حملت مؤسستا: الفتوة والأخوة كذلك المبادئ الأخلاقية إلى مجال قابل للعيش والتطبيق على أرض الواقع عن طريق دعمها بالألوان الدينية والصوفية.

يقول جلال الدين الرومي: "... لا شك أننا نتمتع بالاختيار؛ إذ لا يمكنك أن تنكر المشاعر بالكلية. لا يمكن لأحد أن يطلب من الحجر أن يأتيه، كما لا يمكن لأحد أن ينتظر وفاء من قطعة آجُرّ. لا يمكن لأحد أن يطلب من الإنسان أن يطير أو يقول للأعمى "يأيها الأعمى، هيا انظر إليّ لتراني"، فالله قال "ليس على الأعمى حرج"، كما لا يكلف الله نفسا إلا وسعها. لا يمكن لأحد أن يخاطب الحجر بقوله "لقد تأخرت"، كما لا يدخل أحد في جدال مع العصا ليقول لها "يأيتها العصا، لقد ضربتني!" ولا يمكن لأحد أن يتوقع من شخص في موقف صعب شيئا كهذا؛ فهل يمكن لشخص أن يقول كلمات كهذه لشخص معذور أو يضربه؟ كما أن توجيه الأوامر والغضب وحسن الاستقبال والتوبيخ يكون فقط للشخص الذي يتمتع بحرية الاختيار. إن لدينا اختيارا في الظلم وكذلك في العتاب[١٠]. وهذا يوضح أن الإنسان لديه إرادة وقدرة على الاختيار من خلال ذكر نماذج على أنه لا ينتظر الوفاء من الجمادات ولا يحمل تجاهها أي مشاعر غضب أو حقد أو انتقام. وعلينا أن نوضح أنه صحيح أن الإنسان لا ينتظر الوفاء من الجمادات. غير أن الإنسان عليه أن ينظر ويتعامل بالوفاء مع أخيه الإنسان وكل الكائنات الحية. لا يمكن للإنسان أن يتوقع موقفا أخلاقيا من الجمادات، لكنه يتحمل مسؤولية أخلاقية تجاه الكون كله.

من ميتافيزيقيا الفتوة (الشباب) والأخوة إلى طبيعة الأخلاق، ومن تضليل الحواس إلى عالم العقل: التدبير، والفتوة، والسياسة:

تكمن في خلفية الفتوة والأخوة جهود المرء لمواجهة التأثير الصادم للموت من خلال الرغبة في الخلود وتشكيل كيانات ذات عمر أطول. وتعد الفتوة والأخوة واحدة من أبرز الأمثلة الملموسة في تاريخنا الفكري لجدلية الأخلاق من النظرية إلى التطبيق العملي ومن التطبيق العملي إلى النظرية. تعد الفتوة والأخوة مدرستين من مدارس الأخلاق والتصوف، ولقد أصبحتا مركزي عمل فعالين يهتمان بالإنتاج والمشاركة في خضم الحياة التي يعد العمل فيها عبادة، وذلك ما يعد أبعد بكثير من الأحكام المسبقة التي تقول "لقمة وقطعة ملابس" التي تحتقر كل ما هو دنيوي.

يعد الإنسان كيانا فعالا. ودائما ما يسعى للكشف عن مبادرات وحركات وأشياء جديدة. ونتيجة لتوجهه هذا ترى الإنسان يشتغل بالعلم والأدب والفن والفلسفة والسياسة. دائما ما يسعى الإنسان للوصول إلى غاية ما من

(٩) أيوب بكيريازيجي، "أهمية القيم الأخلاقية لتدعيم الاتحاد الاجتماعية"، أهمية الخطاب الديني لتدعيم الاتحاد الاجتماعي، إسطنبول، ٢٠١٦ (٣٣٥-٣٥١)؛ مفيد سليم صاروخان، «لماذا يستهان بالأخلاق الدينية؟»، مجلة Kutadgubilig للدراسات الفلسفية والعلمية، العدد: ١٩، مارس/ آذار ٢٠١١، إسطنبول، (٤٤٣-٤٤٩)، مفيد سليم صاروخان، "علم الأخلاق في الفكر الإسلامي"دار إسكي يني للنشر، العدد: ٢٨، أنقرة، ٢٠١٤، (٥٣-٥٧).

(١٠) المرجع السابق، المجلد الخامس، 2980-2908 .b.

خلال جهوده في كل المجالات. ويحتاج لخطة ونظام ليستطيع تحقيق كل هذه إنجازات. وإن كل هذه الأنشطة لا تبدأ في الوقت الراهن، كما أنها لا تنتهي خلال تلك "اللحظة". فأساس هذه البداية ليس في اليوم، بل في الأمس. وتمتد حتى البعد المستقبلي للزمان. يمتلك الإنسان من ناحية أحلاما وآمالا ليس لها نهاية، ومن ناحية أخرى بدنا كتب عليه الموت. وحينها يشعر الإنسان بالحاجة للاعتماد على شيء وبعض الأماكن. وربما يكون الاتحاد والكيان الاجتماعي هو ضمانه تحقيق الإنسان لرغباته اللامحدودة. وربما لا يرى أن كل أساس يضعه ينتهي، لكنه يتحرك معتقدا أنه سينتهي. يمكن أن تتحقق كل رغبات الإنسان ومساعيه بفضل الصبغة الاجتماعية والمؤسسية. فعمر الإنسان قصير ومحدود ولا يمكنه أن يحقق هذه الإنجازات بمفرده، ولكنه يستطيع تحقيق هذه الإنجازات ضمن الاتحاد الاجتماعي والمنظمات المختلفة والكيانات الأطول عمرا[١١].

إن مؤسستي الفتوة والأخوة تعنيان التخلص من مخاوف الحياة العادية، بدرجة ما، وحمل قيمة الوجود باحترام إلى ما هو أبعد من العصور. ولقد تحولت مؤسستا الفتوة والأخوة إلى شيء ملموس من خلال الكيانات الوقفية. وإن "الوقف" يعني الوقوف أمام الزمن الذي يمر، والموت الذي اقترب. كما تعني كلمة "الوقف" في العربية الوقوف والانتظار. وفي مقابل كونها فانية ومؤقتة، فإن إيقاف القيم المادية بالأحاسيس المعنوية هو إذابتها داخل بوتقة الغايات المعنوية حتى النهاية. ويمكن لكيان مادي موقوف أن يتضرر في مواجهة قسوة الزمان، غير أن الهدف من تأسيسه يتخطى كل العصور، ذلك أنه بني مراعاة للإنسانية. ولقد ارتبط اسم الفتوة والأخوة بالأوقاف على مر تاريخنا الحضاري.

والإنسان، في الوقت نفسه، كيان لديه الكثير من الاحتياجات. لذلك ينبغي للإنسان ألا يهلك نفسه بالقدر الذي يلبي به احتياجاته، بل عليه أن يقدم قيمة ولا يخسر قيمته هذه أبدا. وتعد الفتوة والأخوة كيانين يرتكزان على القيم خلال مراحل الإنتاج وعلاقة صاحب العمل بالموظفين وأصحاب الحرف والفنانين. كما أنهما تعدان كيانين اجتماعيين يجسدان فكرة عدم الاغتراب في أثناء الإنتاج وعدم الانكفاء على الأنانية والجشع في ضوء نماذج القدوة والمبادئ الدينية والأخلاقية. وبينما تعد الاحتياجات حتمية وجزءا من طبيعتنا، فإنها تعد أولوية أخرى كيلا نصبح غرباء على طبيعتنا.

يربط الفارابي (توفي سنة ٩٥٠ م) بين كيان "المدينة" والاحتياج. حيث *"يحتاج كل إنسان لمجموعة من الأشياء في خلقه لكي يحيا ويصل إلى أوجه الكمال العليا، لكنه لا يستطيع الحصول على هذه الأشياء كافة بمفرده. فكل إنسان يحتاج اجتماع الكثير من الأشخاص من أجل تحقيق هذا الهدف. ويلبي كل فرد فقط ما يقع على عاتقه من هذه الاحتياجات. وأما مواقف كل الأشخاص تجاه بعضهم بعضاً فلا تحدث سوى من خلال اجتماع مختلف*

(١١) تقي الدين منجوش أوغلو، فلسفة الإنسان، إسطنبول، ١٩٨٨، ص: ١٨٤.

البشر بغرض التضامن فيما بينهم"[١٢]. يشدد الفارابي على أن العالم الذي يصنعه كل البشر بالتعاون مع بعضهم البعض سيكون عالما سعيدا، فالتضامن والتشارك هما أساس السعادة.

يقول ابن مسكويه إن عيش الإنسان وسط مجتمع يكسبه الكثير من الفوائد، وهو يعارض كل أفكار التجرد والابتعاد عن المجتمع. فالإنسان عليه أن يعيش ضمن الحضارة وألا يبعد نفسه عن المجتمع أبدا. وإن التعاون والتضامن المتبادلين يعدان ضرورة حتمية وقانونا للحياة الاجتماعية. ولكي يصل الإنسان إلى السعادة الكاملة عليه أن يعيش في مدينة يسكنها الكثير من البشر. تصل السعادة إلى أعلى مستوياتها بالعيش وسط المجتمع. وأما الشخص الذي يعزل نفسه عن المجتمع ويختار حياة الكهوف يعجز عن الوصول للفضيلة وتطبيقها.

فاكتساب الفضائل لا يكون ممكنا سوى بمواجهة الآخرين داخل المجتمع. وفي الواقع فإن كلمة إنسان اشتقت من الجذر "أَنِسَ" التي تعني الصداقة والمحبة. فإذا كان الأمر كذلك، فإن سبب وجود الإنسان هو العيش داخل مجتمع واختباره الحب الطبيعي ومشاركته مع الآخرين[١٣]. وأما تقييم ابن مسكويه لهذه المسألة فيعبر عنها بعباراته التالية:

إن الإنسان ليس مخلوقا برّيا وجبانا، بل إنه مخلوق يتمتع بمشاعر اللياقة الاجتماعية. ولقد اشتقت كلمة الإنسان في اللغة العربية من هذا الجذر. ولقد جانب الصواب ذلك الشاعر الذي قال إن الإنسان سمي بهذا الاسم لأنه كثير النسيان. فذلك الشاعر يرى أن كلمة إنسان اشتقت من النسيان. وهو ما يعد خطأ. وعلينا أن نعلم أنه ينبغي لنا أن نحافظ باهتمام كبير ونكشف عن مشاعر التقارب هذه الموجودة لدى الإنسان بالفكر كيلا نقع في خطأ كبير في علاقاتنا البشرية. وهو ما يشكل مصدر كل أنواع الحب[١٤].

يُقَابل ابن مسكويه (توفي عام ١٠٣٠ م) بين حالة النضج التي تصل إليها النفس البشرية والسعادة، وبين نواقص النفس البشرية والتعاسة. وفي الوقت الذي يعد فيه النضج متعلقا بتعامل النفس مع العالم العقلي، فإن النقص مرتبط بميلها للعالم السفلي والعواطف والأحاسيس. ويقدم لنا ابن مسكويه تقييما مثيرا ويقول إن بعض علماء الدين ربطوا حركة الجسد بالاتجاه العلوي والسفلي باتجاهي "اليمين والشمال". فالتحرك نحو الأعلى يقرّب النفس من خالقها. وحينها تدرك وحدة الوجود وتحصل على الحياة الأبدية. وأما الحركة في الاتجاه الثاني فتجعل النفس تبتعد عن أصلها وتسقط في براثن الصعاب والمشكلات[١٥].

ويمكننا قول التالي في هذه المرحلة: إن الشخص الذي يرتقي إلى العالم العقلي يصبح شابا حتى لو كان كهلا. وأما من يرمي نفسه بين أحضان خداع عالم المشاعر فإنه يكون في الحقيقة كهلا حتى لو كان شابا. وعندما ننظر إلى

(١٢) الفارابي، المدينة الفاضلة، ترجمه للتركية: نافز دانشمان، إسطنبول ١٩٩٠، ص: ٧٩. ولمزيد من التقييمات الشاملة راجع: إيروين روزنثال، الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطى، ترجمه للتركية: أ. تشاكصو، دار إيز للنشر، إسطنبول ١٩٩٠، ص: ١٩٤.
(١٣) ابن مسكويه، T.A، ٩٧-٩٨، ١٠٨، ١١٢.
(١٤) ابن مسكويه، T.A (النسخة التركية)، ص: ١٢٦.
(١٥) ابن مسكويه، F.A.:90-92; T.A: 96-102.

رسائل الفتوة (فتوتنامه) نرى أنها تؤصل مفهوم الفتوة من خلال الإنسان المثالي/ الإنسان الكامل/ النبي[١٦]. لقد فسرت رسائل الفتوة، بطريقة ما، على أنها أمانة منقولة من رسول إلى رسول كتشبيه للفتوة ببعدها الخاص بأخلاق المروّة. ويجب أن يكون لدى الفتى/ الشاب توبة آدم عليه السلام، وثبات نوح عليه السلام، ووقار إبراهيم عليه السلام، وصدق إسماعيل عليه السلام، وإخلاص موسى عليه السلام، وصبر أيوب عليه السلام، وكرم محمد عليه الصلاة والسلام . ويعد آدم عليه السلام والرسل الذين أتوا من بعده ممثلين عن كل أمة يعرفونها بالخالق عز وجل وكذلك زعماء لمهنة ووظيفة معينة ضمن حدود العالم المرأي والمدرَك والذي يعيش البشر فيه. ولقد امتهن الأنبياء مهنا مثل: الحياكة وصناعة السفن والحدادة والطب والإدارة والرعي والعسكرية، كما دعوا البشرية لاتباع قواعد الأخلاق العامة. ويعد الأنبياء قادة ومبلغي الدين وكذلك أرباب المهن الوظيفية[١٧].

ومن هذا المنطلق فإننا بحاجة إلى قيادة الأنبياء من أجل إنتاج معرفة ووعي وعمل وقيم دائمة من أجل إعادة إنشاء المجتمع وإحيائه والتي سننقلها إلى حاضرنا. إن المصادر التي تدعم الفتوة والأخوة هي تجليات القيادة الملموسة للنبوة. ولعل العبارات التي استخدمها السليمي على وجه الخصوص تزيد من تفكرنا وتحمل مفاهيم بارزة حول أفكارنا الأخلاقية. إن مصطلح الفتوة الذي استخدمه السليمي يتطابق مع مصطلح «التدبير»[١٨] المستخدم في الأخلاق ومصطلح "السياسي" الذي استخدمه أحمد يسوي.

«لقد سألت عن الفتوة، وعليه فاعلم أن الفتوة هي اتباع أوامر الله وعبادته بحق وترك كل أنواع الإثم والتمسك بأجمل الأخلاق ظاهرا وباطنا. وهناك حاجة للفتوة في كل وقت وحال، فهناك فتوة تستعملها تجاه الله والنبي والصحابة والشخصيات التي في الماضي والمرشدين وأصحابك والملائكة الكتبة»[١٩].

(١٦) ابن الحسين السليمي، كتاب الفتوة، أنقرة، ١٩٩٧، ص: ٢٢-٢٤، (المترجم والناشر: سليمان آتش).

(١٧) للاطلاع على بعض الآيات ذات الصلة راجع: آل عمران ١٤٤؛ هود ٨٨؛ إبراهيم ١١؛ البقرة ٣١-٣٣-١٢٤-١٣٥ , ١٣٠ , ١٢٧ ,٢١١أ٢٤٦؛ النساء ١٦٣؛ النمل ٧٦؛ لقمان ١٣؛ الأنعام ٨٤؛ الأنبياء ٨٧-٨٨؛ ص ٣٠-٣٤.

(١٨) لقد قدم ابن باجة (١٠٧٧-١١٣٨) نموذج الفيلسوف والإنسان الحر في تاريخ الفلسفة الإسلامية، وهو يعرض شخصية الفيلسوف وصفاته مستخدما مصطلح "المتوحد" في كتاب "تدبير المتوحد". وهو الكتاب الذي يصف من إحدى الزوايا عملية تكوين الفيلسوف وأسلوبه. وقد اشتقت كلمة "المتوحد" من الجذر "واحد" وباب "توحد". وعندما ننظر إلى المعنى الوارد في القاموس، نرى أن مصطلح "تفرّد بها" أي أصبح وحيدا. وتستخدم لوصفه سبحانه وتعالى بأنه واحد لا مثيل له. وأما عندما تستخدم لوصف الإنسان فهي تعني أن يبقى الإنسان وحيدا وأن يكون له رأي مختلف عن الآخرين. ويعبر عن الإنسان المتوحد الذي وصفه ابن باجة بأنه الإنسان الوحيد في لغتنا التركية. ويعتبر الفرد نقطة ابن باجة من أجل تكوين مجتمع مثالي. فالمجتمعات التي يكون أفرادها على مستوى عال من النضج والمثالية تكون قادرة على الوصول لمستوى ناضج ومثالي. وأما الفرد (المتفرد عن المجتمع) حتى وإن كان داخل مجتمع فاسد فإنه يكون لديه ملكات النضج والتطور في فطرته الطبيعية. وعليه، فإن الشخص لا بد أن يكون مدبّر شؤون نفسه حتى في أكثر الظروف المحيطة سلبية. ولقد قصد ابن باجة بمصطلح "تدبر المتوحد" هو أن يرتب الفرد تصرفاته وفق غاية يستهدفها. مفيد سليم صاروخان، الفيلسوف في الفلسفة المشائية الإسلامية، أنقرة، ديوان للكتب، ٢٠١٧، ص: ٢٩.

(١٩) ابن الحسين السليمي، كتاب الفتوة، أنقرة، ١٩٩٧، ص: ٢٢-٢٤.

إن نظرية تدبير النفس وتدبير المنزل وتدبير المدن المؤلفة داخل نطاق الأخلاق الفلسفية تعد نتيجة تجلٍ لتصنيف قرآني بعين الحكمة. ويعد هذا التصنيف تعبيرا ملموسا وتدقيقا للجواب الذي نبحث عنه لسؤال "ما هو القرآن؟" في الأدب الأخلاقي بطريقة منهجية. تعنى كلمة التدبير معان مثل إدارة الأمور استنادا إلى الأفكار. فهناك الكثير من الآيات التي منها ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥] تدعونا لإدارة أنفسنا اعتمادا على وعي بالمسؤولية. ويبدو أن هذا الأمر الإلهي قد أدى إلى ظهور تصنيف تدبير النفس في الأدب الأخلاقي الكلاسيكي.

وهناك الكثير من الآيات التي منها ﴿قُوٓاْ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ [التحريم: ٦] تبدو وكأنها إلهاما لتصنيف *تدبير المنزل*. وإن الآيات التي تتحدث عن العدل[٢٠] والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والاعتماد على الشورى في الإدارة كان لها تأثير كبير[٢١] في ظهور فكرة تدبير المدن.

وفي الواقع فإن مصطلحات: الشخصية المرشدة، والقنوعة، والمهدية، والسياسية، وصاحبة الإرادة، والإجابة، والعناية، والإمامة، والولاية، الواردة في حِكَم أحمد يسوي والتي تشدد على الصفات الدينية والاجتماعية لنبينا عليه الصلاة والسلام، تحدد الإطار المشترك لأخلاق الفتوة من خلال فكرة التدبير والسياسة[٢٢].

العفة والقناعة والزهد في الأخلاق الاقتصادية والمهنية في الإسلام:

إن الأوامر والنواهي الواردة في الأخلاق الإسلامية تهدف لأن تسير الاتجاهات النفسية والاجتماعية والفسيولوجية والأخلاقية والجمالية للفرد في مجراها الطبيعي. كما أن فسلفتنا الأخلاقية التي تغذي مضمون الفلسفة الاقتصادية الإسلامية تشدد على أن الله سبحانه وتعالى هو الصاحب المطلق للسماء والأرض وما بينهما، وهي تدعو الناس إلى الاستخدام العادل والمتساوي لهذا الإرث الإلهي. وإن واحدة من أكبر الإسهامات التي قدمها الإسلام في تاريخ الحضارة الإنسانية هي تقديمه نموذجاً إنسانياً حراً في تشكيل تفضيلاته والعالم الذي يعيش فيه من خلال أفعاله.

ويرى الإسلام أن للحياة الدنيا قيمة أخلاقية. فهي ساحة للقيم التي يكسب من خلالها الإنسان آخرته. ونقابل في ساحة القيم هذه حرية الاختيار التي تعد واحدة من الاحتياجات الأساسية لحرية الإنسان وكونه مخلوقا أخلاقيا. ومن هذه الزاوية تعد الدنيا ساحة للمكاسب. لقد حدد الله عز وجل الليل[٢٣] للراحة والنهار للعمل والاجتهاد. ويدعو الله المؤمنين في سورة الجمعة لأداء عباداتهم بجد واجتهاد، وعقب انقضاء الصلاة أن ينتشروا في الأرض ويبتغوا من فضل الله. (سورة الجمعة، ٩). ومن هذه الزاوية يؤكد القرآن الكريم أن هذه الحياة الدنيا إنما هي حياة لعب ولهو (سورة الحديد، ٢٠-٢١)، وأن الإمكانات التي تقدمها مؤقتة وزائلة. وإن كل شيء يتمسك به

(٢٠) سورة النحل، ٩٠.
(٢١) سورة آل عمران، ١٠٠-١٠٤.
(٢٢) أحمد يسوي، ديوان الحكمة، (إعداد: حياتي بيجه)، ٤٠. الحكمة.
(٢٣) سورة النبأ، ١٠-١١.

الإنسان من أجل السعادة يزول على المستوى الدنيوي. وإن الحقيقة التي يعبَّر عنها على لسان سيدنا إبراهيم عليه السلام في القرآن الكريم. "حينما قال ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾﴾ [الأنعام] هي أننا لن نحصل على معارف كافية حول: أي الأشياء صحيح؟ وأيها خاطئ؟ وما هو قدر القيمة التي يجب أن نمنحها للأشياء على المستوى الدنيوي دون أن نمر بعملية تدريب ربانية أخروية؟ ولعل آية ﴿فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا﴾ [فاطر: ٥] تبرهن على أن الإنسان كائن معرض للانخداع طالما لم ينظر للأمور بعقل وحكمة. والحكمة يهبها الله لمن يشاء. ومن وجهة نظر قرآنية: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَٰلَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ ﴿١٥﴾﴾ [هود] يتمتع كل فرد بحقوق اقتصادية بقدر تمتعه بحقوق معنوية واجتماعية. وعليه، فإن لكل فرد حق أساسي أكيد في كسب المال والمتاع ومشاركته. وإن حق كل فرد في كسب المال والمتاع يعني أن لديه الحرية في ذلك. ويلفت الدين الإسلامي انتباهنا كثيرا إلى طبيعة كسب المال الموجودة في فطرة الإنسان، وينصح بوجوب ألا تؤثر هذه المشاعر على الصفات الأخلاقية لدى الإنسان.

يعد امتلاك العفة والقناعة أبرز مبادئ الأخلاق المهنية في الإسلام. ويعرف الكندي العفة بأنها فضيلة فعل ما يجب فعله وتجنب ما يجب تجنبه وتجاهل التوافه من أجل حماية الروح والبدن وتطويرهما. وكذلك فإن العفة توضح لنا من ناحية أخلاقية الاعتدال وعدم الإفراط. تعد العفة هي الجانب المعتدل من قوة الشهوة، من بين قوى العقل والشهوة والغضب، وغيابها يؤدي إلى الشره الشديد، أما تفريطها فيؤدي إلى الخمود. وأما النفس البهيمية، أو بعبارة أخرى القوة الشهوانية، فتؤدي إلى الجهل والشهوات والإفراط والتفريط من خلال الخنوع. بيد أن الإنسان لو أخضع نواقصه وإفراطه لتمييز وتميز "النفس الذكية" فإنه يتعرف إلى فضيلة العفة(٢٤).

يعد الحياء أحد خصال العفة، وهو يمنح الإنسان إمكانية أن يكون صاحب وعي حي. وأما كبح جماح الشهوات فيرشد الإنسان إلى تحقيق الموازنة بين العفة وقوة الشهوة. كما يدلنا على المحافظة على أنفسنا مع علمنا بما هو دائم وباق دون الانخداع بالمظهر الخارجي للشهوات.

وأما الوقار فهو فضيلة من فضائل العفة ويعني أن يكون الإنسان رصينا. وهو ضد الخفة وانعدام الشخصية. فالشخص الذي يعرف نفسه وحدوده ومسؤولياته يعد إنسانا رصينا. فهو لا يخسر نفسه لعلمه بالماهية الحقيقية للإقبال والإدبار وبوعيه بمسؤولياته في المواقف التي يواجهها.

وأمَّا القناعة فهي أن يرضى الإنسان بطريقة ما بنصيبه وأن يلجم جماح شهواته وأطماعه، وأن يكتفي بما بين يديه ويقنع به. وأما الشخص غير القنوع فهو الشخص الذي لا يقنع بما لديه. فالشخص الذي لا يقنع بما لديه من إمكانيات فهو يظل أسيرا للأنانية والحسد والطمع، ومن ثم يبدأ يضر نفسه ومن حوله. إن القناعة هي أن يمتلك الإنسان العفة.

وبينما كان الراغب الأصفهاني يشرح مصطلحي القناعة والزهد ويتناول القناعة على مستوى معنوي أكثر،

(٢٤) أبو رضا الكندى، ص: ٢٧٦-٢٧٨؛ ابن مكسويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص: ٣٨-٣٩.

كان يقول إن الزهد عبارة عن تحول هذه الحالة المعنوية إلى فعل على أرض الواقع. إذ يعد الزهد نتيجة للقناعة؛ وهو ما يعرفه الأدب الصوفي على أنه التخلي عن الاهتمام والرغبة في الدنيا. كما يحمل الزهد في الحياة الصوفية معنى مساويا للحرية. إذ إن المرء لا يتمتع بحريته الكاملة بقدر ارتباطه بالدنيا ونعيمها. فالحرية هي حالة الاستغناء عن الدنيا والنعم التي تقدمها للإنسان(٢٥).

ويختلف مفهوم الحرية في الإسلام عن مفهوم الحرية الذي وضعه فلاسفة اجتماعيون أمثال آدم سميث وجون ستيوارت. ويحمل هذان الفيلسوفان رأيا مشتركا مفاده أن حق الملكية الخاصة الذي يتمتع به الفرد يشكل مجموعة المؤسسات التي يمكن المساهمة فيها بالحد الأقصى للمصلحة المجتمعية(٢٦). إن الملكية الفردية في الإسلام محدودة. إن الملك إلا لله. يخرج الإنسان من كونه صاحبا طبيعيا بصفته "خليفة". وعندما نتناول الاقتصاد الإسلامي بالتقييم من الناحية الأخلاقية، نجده يستلهم مبادئه من القرآن والسنة، ويحمل خصائص المرونة بحسب الزمان والمكان، ويتخذ من الجهود المبذولة أساسا له، ويضع نصب عينيه احتياجات المجتمع، ويهدف لزيادة الإنتاج، بل ويشجع على مشاركة المال مع "الآخر" عند اللزوم، ويعد أن هذه المشاركة عبادة ومسؤولية نحملها تجاه الخالق وتجاه أنفسنا.

النتيجة:

تبرز الفتوة والأخوة على مر التاريخ كقوتين رادعتين تجعلان المبادئ الأخلاقية أكثر قابلية للتطبيق من خلال مظاهرهما الدينية والأخلاقية والصوفية. ويعد أساس هذا النجاح على المستوى الطبيعي هو قوة التأصيل الغيبية ومعرفة الفرد. وتبقى النظرية دائما حبرا على ورق طالما أهملت هذه البنية الأساسية الميتافيزيقية. وعندما ننظر إلى تاريخها الفكري نرى أن الفتوة والأخوة، اللتين تعدان من أهم النماذج الملموسة للتناغم بين النظرية والتطبيق العملي، كانتا عمليتين تعلميتين تستندان إلى أسس متينة.

ولو كنا سنشير إلى مقترحات عصرية ملموسة؛ فيجب إقرار مواد نظرية وتطبيقية حول الفتوة والأخوة كذلك في المدارس لا سيما المهنية منها. كما يجب تأسيس شُعب للأخوة والفتوة. وعلاوة على ذلك يجب إقامة علاقة بين وعي العضوية الاجتماعية في المدارس وبين فضائل الحكمة والعفة والعدل والشجاعة بوصفها هويات وقيماً ملموسةً. ويجب الاسترشاد بها لدى الشباب بصفتهم ممثلين لإحدى الفضائل بعمقها الميتافيزيقي. ومن ناحية أخرى يجب إقامة أماكن تمارس بها المهن التقليدية بدعم عام في سياق الشارع الثقافي في كل مدينة. كما يجب أن يكون هناك مساحات لتطوير أخلاقيات العمل في كل شركة ومؤسسة. ومثلما انتشر مصطلح الصحة والسلامة المهنية في الشركات، يجب تأسيس مكاتب للأخوة تساعد على معالجة المخاوف. يجب أن تجمع هذه الأماكن بين الاسترخاء

(٢٥) تشاغرجي، "القناعة"، وقف الديانة التركي، المجلد ٢٤، ص:. ٢٩٠؛ صاروخان، المعرفة والحرية في فلسفة الأخلاق الإسلامية، ص: ١٢٣ vd.

(٢٦) حيدر النقلي، الأخلاق والاقتصاد، إسطنبول، ١٩٨٥، ص: ٦٠-٦٤؛ صبري أورمان، الفلسفة الاقتصادية عند الغزالي، إسطنبول ١٩٨٤؛ م.أ. مانان، الإسلام والمسائل الاقتصادية المعاصرة، ترجمه للتركية: علي زنجين، إسطنبول ١٩٨٤؛ مرتضى مطهري، فلسفة الاقتصاد الإسلامي، ترجمه للتركية: علي تشامورجو، إسطنبول ١٩٩٣؛ ص: ٧.

والتفكر، وأن تستعرض بها مبادئ الأخوة والفتوة بشكل مرئي، وأن يرشد بها الشباب بشكل تطبيقي عملي.

المصادر:

المصادر المستعان بها حول الفتوة والأخوة:

- رمضان أديبيللي، "هل للأخية نصيب في دنيا المستهلكين؟"، الأخوة في عصر ما بعد الحداثة، (تحرير: حسنية أورس)، أنقرة، ٢٠١٦، ص: ٨٥-١٠٤
- مصطفى آقداغ، تاريخ تركيا الاقتصادي والاجتماعي، أنقرة، ١٩٧٩.
- ليفنت بايراقدار، "إعادة التفكير بالأهية في سياق فلسفة الحضارات"، الأخوة في عصر ما بعد الحداثة، (تحرير: حسنية أورس)، أنقرة، ٢٠١٦، ص: ١٢٩-١٣٤.
- فوليا بايراقدار، "تشكل خيال إنساني: الأخوة"،الأخوة في عصر ما بعد الحداثة، (تحرير: حسنية أورس)، أنقرة، ٢٠١٦، ص: ١٣٥-١٤٩
- كاظم جيلان، كيان الأخوة وتأثيراته"، الأخوة في عصر ما بعد الحداثة، (تحرير: حسنية أورس)، أنقرة، ٢٠١٦، ص: ٣-٢٠
- نشأت تشغاطاي، الأخوة بصفتها مؤسسة تركية، أنقرة، ١٩٧٤.
- يوسف إكنجي، الأخوة، الطبعة ١١، أنقرة، ٢٠١١ .
- أورهان كورت أوغلو، "مبادئ وتطبيقات الأخوة من وجهة نظر تدريب القيم"، الأخوة في عصر ما بعد الحداثة، (تحرير: حسنية أورس)، أنقرة، ٢٠١٦، ص: ١١١-١٢٧.
- أحمد ياشار أوجاق، "تاريخ الفتوة"، DİA، إسطنبول ١٩٩٦، المجلد ١٣، ص: ٢٦٠-٢٦٣
- أحمد ياشار أوجاق، "فتوتنامه"، منشورات رئاسة الشؤون الدينية التركية، إسطنبول، ١٩٩٦ المجلد ١٣، ص: ٢٦٤-٢٦٥
- صبري أورمان، "نظرة عامة على علاقة الأخلاق بالاقتصاد"، أخلاقيات العمل في المؤسسات، إسطنبول، ٢٠٠٩.
- حسنية أورس، أول تطبيقات في التاريخ لمصطلح أخلاقيات التسويق: أخلاقيات التسويق في النظام الأخلاقي"، الأخوة في عصر ما بعد الحداثة، (تحرير: حسنية أورس)، أنقرة، ٢٠١٦، ص: ٦٣-٧٦.
- أيفر شاهين، "الأخوة وباجيان روم"، الأخوة في عصر ما بعد الحداثة، (تحرير: حسنية أورس)، أنقرة، ٢٠١٦، ص: ٤٣-٥٥.
- أحمد طبق أوغلو، "تقليد أخلاقيات العمل في تركيا"، أخلاقيات العمل في المؤسسات، إسطنبول، ٢٠٠٩.
- سليمان أولوداغ، "الفتوة"، منشورات رئاسة الشؤون الدينية التركية، إسطنبول المجلد ١٣، ص: ٢٥٩-٢٦١
- أمينة ينيترزي، "نماذج فتوتنامه المنظومة في الأدب التركي"، بريد قونية، الصفحات الأكاديمية، ٢٠٠١، العام: ٣، المجلد ٣، ملزمة ٤٠، العدد: ١٧٣، ص: ٣٢١-٣٢٣
- حسني يوجاقايا، "أفكار حول جذور الأخوة"، الأخوة في عصر ما بعد الحداثة، (حسنية أورس)، أنقرة، ٢٠١٦، ص: ٢٣-٣٩.

المصادر العامة والقراءات المتقدمة:

- ألب أرسلان آتشيكجنتش، فلسفة المعرفة، إسطنبول ١٩٩٢.
- أحمد يسوي، ديوان الحكمة، (إعداد: حياتي بيجه)، أنقرة، ٢٠١٠.
- أرسطو، أخلاقيات نيكوماشي، (تعليق متأخر)، H.H. يوخايم، أوكسفورد، مطبوعات كلارينـدون، ١٩٥١.
- محمود أرسلان، أخلاقيات العمل والمهنية، دار نشر السياسيات، أنقرة، ٢٠٠٥.
- آيجون آقيول، "تعليم القيم في الفلسفة الأخلاقية الإسلامية - قراءة تركز على ابن مسكويه"، مجلة الأفكار المحافظة - عدد خاص بالقيم- ، العدد: ٣٦، أبريل/نيسان، مايو/أيار، يونيو/حزيران ٢٠١٣، ص: ٤٢-٦٦
- زيجمونت باومان، أخلاقيات ما بعد الحداثة، (ترجمه للتركية: ألاف توركر)، إسطنبول، ١٩٩٨.
- أيوب بكيريازيجي - محمد داغ "أهمية القيم الأخلاقية لتدعيم الاتحاد الاجتماعية"، مؤتمر علمي لمناقشة أهمية الخطاب الديني لتدعيم الاتحاد الاجتماعي (١٦-١٨ أكتوبر/تشرين الأول ٢٠١٥)، ٢٠١٦، ص: ٣٣٥-٣٥٠
- هنري بيرجسون، مصدرا الدين والأخلاق، (ترجمه للتركية: م. قره أرسلان)، أنقرة، ١٩٤٩.
- راي بيلينجتون، أن تعيش الفل، مدخل لفكرة الأخلاق (Living Philosophy)، (ترجمه للتركية: أ. يلماز)، إسطنبول، ١٩٩٧.
- ريتشارد برانوت، النظرية الأخلاقية، Englewood Cliffs, N.Y. 1959.
- مصطفى تشاغرجي، الأخلاق في الفكر الإسلامي، إسطنبول، ١٩٨٩.
- إحسان تشابجي أوغلو، م. آقين "فضيلة الإحسان في الإسلام بأبعادها الفردية والاجتماعية"، المجلة الدولية للثقافة والدراسات الاجتماعية (IntJCSS)، المجلد ٤، العدد: ٢، ٢٠١٨، ص: ٦٤٠-٦٤٩.
- جوربوز دنيز، الأسس الميتافيزيقية لحرية الإنسان، أنقرة، ٢٠١٧.
- م. دوايت دونالدسون، دراسات في الأخلاقيات الإسلامية، لندن، ١٩٥٣.
- محمد عبد الله دراز، أخلاق القرآن، (ترجمه للتركية: أمر الله يوكسل)، إسطنبول، ١٩٣٣.

- إميل دوركايم، أخلاقيات العمل، (ترجمه للتركية: م. قره أرسلان)، أنقرة، ١٩٤٩.
- الفارابي، تحصيل السعادة، (نشر: جعفر علي يس)، بيروت، ١٩٨٣.
- الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، دار المعرفة، حيدر آباد، ١٣٤٦.
- ج.ن. فايندلاي، القيم والنوايا: دراسة حول نظرية القيم والفلسفة العقلية، لندن، N.Y، ١٩٦١.
- مارتين جون فيشر، المسؤولية الأخلاقية، لندن، ١٩٨٦.
- الغزالي، إحياء علوم الدين، القاهرة، ١٩٦٢.
- إ. جيلسون، القيم الأخلاقية والحياة الأخلاقية، لدى لويس هيردر، ١٩٤١.
- إيرول جونجور، نفسية الأخلاق والنفسية الاجتماعية، إسطنبول، ١٩٩٥.
- إيرول جونجور، نفسية القيم، وقف الأكاديميين الأتراك في هولندا، هولندا ١٩٩٣.
- هينيمان، "الأخلاق" ضوابط الفلسفة العصرية، (ترجمه للتركية: أوزلم دوغان)، إسطنبول ١٩٩٠.
- ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، بيروت، ١٣٩٨.
- ابن مسكويه، الفوز الأصغر، (نشر: أ. ف. فؤاد)، بنغازي ١٩٧٤، صالح عظيمي، تونس ١٩٨٧؛ الترجمة الفرنسية Le Petit Salut, الترجمة الفرنسية. روجير أرنالدز؛ الترجمة الإنجليزية سويتمان، لاهوت الإسلام والمسيحية، لندن ١٩٤٧.
- ابن سينا، علم الأخلاق، ضمن مجموعة الرسائل، القاهرة، ١٣٢٨.
- ابن سينا، رسالة في العهد، تسع رسائل في الحكمة والطبيعة، المطبعة الهندية، مصر.
- ابن سينا، رسالة في السعادة، ضمن "مجموعة الرسائل"، حيدر آباد، ١٩٣٣.
- جودت قيليتش، "الأخلاقيات التطبيقية المعاصرة من وجهة نظر أخلاق الإسلام"، كتيب أسس وفلسفة الأخلاق الإسلامية، (تحرير: مفيد سليم صاروخان)، أنقرة، ٢٠١٦، ص: ٣٩١-٤٤٧.
- الكندي، الرسول الكندي، (نشر: أبو ريدة)، القاهرة، ١٩٥٠.
- المندي، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ضمن رسائل الكندي الفلسفية (نشر: أبو ريدة)، القاهرة، ١٩٥٠.
- م.أ. مانان، الإسلام والمسائل الاقتصادية المعاصرة، الترجمة الإنجليزية: علي زنجين، إسطنبول، ١٩٨٤.
- إبراهيم ماراش، "الأخلاق في تاريخ الفكر التركي الإسلامي ونماذج من النصوص"، أسس الأخلاق الإسلامية وفلسفتها، (تحرير: مفيد سليم صاروخان)، دار جرافيكر للنشر، الطبعة الثالثة، أنقرة، ٢٠١٦.
- تقي الدين منجوش أوغلو، مدخل للفلسفة، إسطنبول ١٩٦٨.
- تقي الدين منجوش أوغلو، فلسفة الإنسان، إسطنبول ١٩٨٨.
- مرتضى مطهري، فلسفة الاقتصاد الإسلامي، (ترجمه للتركية: كينان تشامورجي)، إسطنبول، ١٩٩٣.
- ن. حيدر نقوي، الاقتصاد والأخلاق، إسطنبول ١٩٨٥.
- جون نوتال، أسئلة أخلاقية، مقدمة للأخلاق، الأدب، بريس ١٩٩٥.
- صبري أورمان، فلسفة الاقتصاد لدى الغزالي، إسطنبول ١٩٨٤.
- س. ريتشارد بيترس، الدين والأخلاق، لندن ١٩٧٢.
- راندال ج. هـ ج. بوشلر جونيور، مدخل للفلسفة، (ترجمه للتركية: أحمد أرسلان، إزمير ١٩٨٢.
- إيروين روزنثال، الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطى، (ترجمه للتركية: أ. تشاكصو)، إسطنبول ١٩٩٠.
- مفيد سليم صاروخان، المعرفة والحرية في الفلسفة الأخلاقية الإسلامية، أنقرة، ٢٠٠٥.
- مفيد سليم صاروخان، الخالق والكون والإنسان في فكر ابن مسكويه فيلسوف التطور والأخلاق , دار إسكي يني للنشر، أنقرة ٢٠١٨.
- مفيد سليم صاروخان، "لماذا يستقل بالأخلاق الدينية؟" مجلة Kutadgubilig لدراسات الفلسفة والعلوم، العدد: ١٩، مارس/آذار ٢٠١١، إسطنبول، ص: ٤٤٣-٤٤٩.
- مفيد سليم صاروخان، "علم الأخلاق في الفكر الإسلامي"، دار إسكي يني للنشر، العدد: ٢٨، بهار، أنقرة، ٢٠١٤، ص: ٥٣-٥٧.
- مفيد سليم صاروخان، الفيلسوف في الفلسفة المشائية الإسلامية، أنقرة، ديوان للكتب، ٢٠١٧.
- إحسان توكر، الإسلام وعلم الاجتماع: المشكلات والمساعي، (تحرير: إحسان توكر، الإسلام وعلم الاجتماع، المساعي الإسلامية في العلوم الاجتماعية، دار إسكي يني للنشر، أنقرة، ٢٠١٢، ص: ١-١٠.
- إحسان تورجوت، مشكلة المعرفة في فلسفة الفترة الأخيرة من حياة أفلاطون، إزمير، ١٩٩٢.
- جلال توركر، من الأخلاق للفلسفة ومن الفلسفة للأخلاق، دار درجاه للنشر، إسطنبول، ٢٠١٧. مولود أويانيق، "البُعد الديني والفلسفي لمصطلح الأخوة"، مجلة كلية الإلهيات بجامعة أوش الحكومية في دولة قيرغيزستان، أوش ٢٠١٢، العدد: ١٦-١٧، ص: ٥٩-٦٦.
- حلمي ضياء أولكن، الأخلاق، إسطنبول، ١٩٤٦.
- حلمي ضياء أولكن، المعرفة والقيمة، الطبعة الثانية، إسطنبول، ٢٠٠١.
- فان رينسيلر بوتر/، أخلاقيات علم الأحياء: جسر نحو المستقبل
- Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.Y. 1971.

الضمير والرادع الأخلاقي في فلسفة الأخلاق لدى أحمد حمدي آقسكي*

أ.د. جلا بويوك**

ملخص:

تعد مسألة اكتشاف ماهية الضمير ومصدره ما إذا كان بشريا أم إلهيا؟ وما إذا كان يضلل الإنسان أم لا؟ من بين المسائل الجدلية التي تناولها الدين والفلسفة بقدر تناولها في مجال الأخلاق.

ويرى أحمد حمدي آقسكي أن علم الأخلاق هو علم وظيفي يتعلم فيه الإنسان الجوهر الحقيقي للسعادة. ويتناول هذا العلم أفعال الإنسان وسلوكياته كالفضائل والرذائل. ولهذا السبب فهناك علاقة حتمية بين الضمير والسلوك الأخلاقي. كما يرى أنه يجب الإجابة عن الأسئلة التالية قبل أي شيء لنتمكن من صياغة تقييم صحيح للأحكام والمسؤوليات التي يمليها الضمير: ما هو الضمير؟ ما هو مصدر الضمير؟ هل الضمير واحد لدى كل إنسان وفي كل زمان ومكان؟ وإذا لم يكن واحدا، فما سبب ذلك؟

بالرغم من أن للضمير عدة معان، فما نتحدث عنه في مقالنا هو الضمير الأخلاقي، أي القدرة على التمييز بين ما هو جيد وما هو سيئ. يدرك الضمير القانون ويطبقه. وإذا اعتبرنا أن الضمير لا يخطئ في إدراكه للقانون، لكن معلوما أنه يمكن أن يخطئ عند تطبيقه بتأثير بعض الأسباب. يجب أن يستند الضمير إلى مصدر مقدس حتى يكون مؤثرا ومسيطرا. وإلا فلا يستطيع الضمير التغلب وحده على المغالطات والنزوات الشخصية والأنانية التي تؤثر فيه.

لا يكون الحكم الذي يصدره الضمير واحدا بالنسبة لكل الأشخاص، كما أن النظام الأخلاقي الذي يبنى على هذا الحكم لا يمكن أن يكون، بطبيعة الحال، منظما لسلوكياتنا وأفعالنا. يقول آقسكي إن الرادع الأخلاقي الأقوى هو تقوى الله والتفكير في الآخرة. وفي حالة غياب الإيمان لا يؤثر الضمير ولا الطبيعة ولا حتى ضغط الرأي العام لتحسين ما نقوم به من أعمال.

ونركز في هذه الدراسة على تعريف الضمير في الفكر الأخلاقي لدى آقسكي ومصدره والعناصر التي تؤثر فيه وتأثيرات الرادع الأخلاقي على السلوك الأخلاقي للإنسان.

الكلمات المفتاحية: أحمد حمدي آقسكي، الأخلاق، الضمير، جوهر الضمير، الرادع

Ahmed Hamdi Akseki'nin Ahlak Felsefesinde Vicdan ve Ahlaki Müeyyide

Celal BÜYÜK

Özet

Vicdanın mahiyetinin ne olduğu, kaynağının insani mi yok¬sa ilahi mi olduğu, insanı yanıltıp yanıltmayacağı, ahlakın olduğu kadar din ve felsefenin de tartışma konuları arasındadır .

* هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان " Ahmed Hamdi Akseki'nin Ahlak Felsefesinde Vicdan ve Ahlaki Müeyyide " التي نشرت في العدد التاسع من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (أجدر أوقموش، الضمير والرادع الأخلاقي في فلسفة الأخلاق لدى أحمد حمدي آقسكي، الإلهيات الأكاديمية، يونيو ٢٠١٩، العدد: ٩، ص ٢٧-٥٢).

** أ.د. جلال بويوك، عضو هيئة التدريس بقسم الثقافة الدينية والمعرفة الأخلاقية بكلية الإلهيات جامعة أتاتورك: celal.buyuk@atauni.edu.tr ، وحساب الأوركيد: orcid.org /0000-0003-3282-8534.

*** من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

Ahmed Hamdi Akseki'ye göre ahlak ilmi, insanın, mutluluğun gerçek mahiyetini öğrendiği bir vazife ilmidir. Bu ilim, insanın iyi ve kötü, erdem ve erdemsizlik gibi eylem ve davranışlarını ele almaktadır. Dolayısıyla vicdan ile ahlaki davranış arasında zorunlu bir ilişki vardır. Ona göre vicdanın verdiği hükümler ve sorumlulukları konusunda doğru bir değerlendirme yapabilmek için her şeyden önce şu soruların cevabını bulmak gerekmektedir: Vicdan nedir? Vicdanın kaynağı nedir? Vicdan, her insanda, her zaman ve her yerde aynı mıdır? Aynı de¬ğilse bunun sebebi nedir?

Vicdanın birçok anlamı olmasına rağmen burada konu edinilen ahlaki vicdandır, yani iyi ile kötüyü birbirinden ayırma yetisidir. Vic¬dan, hem kanunu idrak eder hem de uygular. Vicdanın kanunu idrak hususunda hata yapmadığı kabul edilse de uygulama konusunda bazı sebeplerin etkisiyle hata yapabildiği bilinmektedir. Onun etkili ve hâkim olabilmesi için mukaddes bir kaynağa da dayanması gerekir. Aksi takdirde vicdan, tek başına kendisini etkileyen safsataların, kişisel ihtirasların, bencilliğin üstesinden gelemez.

Vicdanın vereceği hüküm herkes hakkında bir olmayacağı gibi yalnız bu hüküm üzerine kurulacak bir ahlak sistemi de, doğal olarak, eylem ve davranışlarımızın düzenleyicisi olamayacaktır. Akseki, ahlak için en kuvvetli müeyyidenin, Allah korkusu ve ahiret düşüncesi olduğunu ifade eder. Bu inanç bulunmadığı takdirde ne vicdan ne tabiat ne de kamuoyu baskısı yaptığımız işlerin iyi olmasında etkili bir unsur olurlar.

Bu çalışmada Akseki'nin ahlak düşüncesinde vicdanın ne olduğu, kaynağı, onu etkileyen unsurları ve ayrıca ahlaki müeyyidelerin insanın ahlaki davranmasına olan etkileri üzerinde durmayı amaçlamaktayız.

Anahtar Kelimeler: Ahmed Hamdi Akseki, ahlak, vicdan, vicdanın mahiyeti, müeyyide

Conscience and Moral Sanction in the Ethical Philosophy of Ahmed Hamdi Akseki

Abstract

What is the nature of the conscience, whether the source is human or divine, whether the person will be wrong, morality, as well as religion, philosophy, psychology and sociology are among the topics of discussion.

According to Ahmed Hamdi Akseki, morality is a task science in which man learns the true nature of happiness. This science deals with the actions and behaviors of human beings such as good and bad, virtue and depravity. Therefore, there is a compelling relationship between conscience and moral behavior. According to him, in order to make an accurate assessment of the provisions and responsibilities of conscience, first of all, it is necessary to find the answer to the following questions: What is conscience?, What is thesource of conscience?, Is conscience the same in every person, anytime, anywhere?, If not, what is the reason?

Although the conscience has many meanings, the moral conscience here is the ability to separate good and evil. Conscience, as well as the law to comprehend and apply. Although it is accepted that the law of conscience does not make any mistakes about cognition, it is known that it can make mistakes due to some reasons. The conscience must also be based on a sacred source in order to be effective and dominant. Otherwise, conscience cannot overcome nonsense, personal ambition, selfishness, which alone confuses itself.

A conscience will not be a provision for everyone, nor can a system of ethics that will be based on this provision, naturally, be the organizer of our actions and behaviors. Akseki says that the strongest sanction for morality is the fear of Allah and the Hereafter. In the absence of this belief, neither conscience nor natüre or public pressure can be an effective factor in the good work we do.

In this study, we aim to focus on Akseki's moral thinking about what is conscience, its source, the factors that affect it, and the effects of moral sanctions on human morality.

Keywords: Ahmed Hamdi Akseki, morality, conscience, the nature of conscience, sanction

المدخل:

١. ما هو الضمير؟

يعد الضمير من أبرز السمات الأساسية التي تجعل من الإنسان كائنا أخلاقيا. وإن مسائل البحث عن جوهر الضمير وما إذا كان يجب البحث عن مصدره لدى الإنسان أم لدى مرجع إلهي وما إذا كان صوت الضمير يقود الإنسان إلى الضلال تعد مسائل يتناولها علم الأخلاق، لكنها – في الوقت نفسه – من بين موضوعات النقاش التي تتناولها علوم مثل الدين والفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع(١).

يعرف الضمير في القاموس بعدة معان منها "إيجاد الشيء، رؤية الشيء بطريقة ما، الشعور به بالقلب والمشاعر"(٢)، كما يعرف بأنه "القوة التي تدفع المرء إلى الحكم على سلوكياته وتضمن محاكمته لقيمه الأخلاقية بشكل مباشر وتلقائي". وأما من الناحية الاصطلاحية فإن الضمير هو شعور خفي يولد في قلب الإنسان ويسعد بفعل الخير ويضطرب بفعل الشر ويفرق بين كل ما هو جيد وسيئ، بالإضافة إلى تميزه بطبيعة انتقائية(٣). كما يعكس الضمير السلطة الأخلاقية داخل الإنسان، ومهارة المحاكمة وإصدار الأحكام الخاصة بالقيم والأفعال الأخلاقية(٤). وأما التعريف الذي تبناه معظم منظري الأخلاق الإسلاميين فينص على أن الضمير هو القوة التي تميز الحق والباطل، والتي تدفعنا لفعل الخير وتجنب الشر(٥).

وباختصار، يعرّف الضمير أحوالنا وحركاتنا الداخلية ويصدر أحكام قيم بشأنها، وبالرغم من وجود العديد من المعاني للضمير، فإن ما نتحدث عنه هنا هو الضمير الأخلاقي، أي القدرة على التمييز بين الخير والشر.

وكما فهمنا من تعريفاته فإن الضمير يعد هو القوة الحاكمة التي تصدر حكمها حول ما إذا كانت أفعالنا خيرا أم شرا. فهذه القوة الحاكمة تصدر أحكاما حول سلوكياتنا وسلوكيات الآخرين. يحاكم الإنسان نفسه بالضمير. ولهذا يمكننا أن نصف الضمير بأنه "محكمة داخلية" تنعقد داخل الإنسان(٦).

تم تناول مصطلح الضمير للمرة الأولى بخلفية أخلاقية في المرحلة المبكرة من الرواقية في القرن الأول قبل الميلاد. ولقد تحدث على وجه الخصوص كل من سيسيرو (توفي ٤٣ ق.م) وسينيكا (توفي ٦٥ ق.م) عن

(١) لقمان تشيلينجير، مدخل لفلسفة الأخلاق (أنقرة: دار أليس للنشر، ٢٠٠٣) ص: ١٥.

(٢) مجمع اللغة التركية، مادة الضمير Vicdan، الوصول: ١٥ ديسمبر / كانون الأول ٢٠١٥ http: / /www.tdk.gov.tr /index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c1 77a9158e560.07636980; موسى بيلجيز، الضمير وقيمته من وجهة نظر القرآن، (إسطنبول: دار بيان للنشر، ٢٠٠٧)، ١١؛ زبير سالتكولو، الضمير (علاقة الأخلاق والدين والسياسة والقانون) (أرضروم: دار فينومن للنشر، ٢٠١٤) ص: ٢-٤.

(٣) فكرت قارامان وآخرون. "الضمير"، معجم المفاهيم الدينية (أنقرة: منشورات رئاسة الشؤون الدينية التركية، ٢٠٠٦)، ص: ٦٩٣.

(٤) عثمان دمير "الضمير"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، (إسطنبول: منشورات وقف الديانة التركي، ٢٠١٣)، ٤٣، ص: ١٠٠.

(٥) حسام الدين أردم، فلسفة الأخلاقً الطبعة الثانية (قونية: دار حر-أر، ٢٠٠٢)، ص: ٩٧.

(٦) زينب فازلا، تأثير أخلاق كانت على الأخلاق الإسلامية المعاصرة: نموذج أحمد حمدي آقسكي،(رسالة ماجستير، جامعة إسطنبول)، ص: ٦٠.

الضمير بوصفه "صوت داخلي" يتهم أو يدافع عن سلوكياتنا وفق السمات الأخلاقية[٧]. لقد عرف سقراط (توفي ٣٩٩ ق.م)[٨] خلال العصور القديمة للفلسفة اليونانية مصطلح الضمير بكلمة "daimonion" وبأنه آلة التحذير الأخلاقية داخل الإنسان، وأما الفترة التي تلت ذلك وفي الفكر المدارسي بالعصور الوسطى فقد عرف بأنه "الصوت الإلهي" الموجود داخل كل فرد، وفي عصر التنوير عرف بأنه "إحساس الأخلاق" و"المهارة العقلية" الخاصة بكل إنسان، أما في العصر الحديث فقد عرف بأنه "الضمير الإنساني" الذي يعني "الصوت الداخلي"[٩]. ونصادف للمرة الأولى في القرن الثالث عشر في الفكر الغربي كلمة conscientia (الضمير) ذات الأصل اللاتيني التي تتضمن بعدا أخلاقيا وكذلك معرفياً[١٠].

تعد اليهودية والمسيحية الضمير نعمة إلهية. ولقد عرفه بابوات الكنسية على مر التاريخ بأنه "صوت السلطة الإلهية الداخلي لدى الإنسان"[١١].

وبالرغم من أن مصطلح الضمير لا يرد صراحة في المصدرين الأساسيين في الإسلام، القرآن والسنة، إلا أن هذين المصدرين قد أشار إلى اشتمال طبيعة الإنسان على مهارة الشعور الأخلاقي، وشدّدا على وصف وظائف هذه القوة التي ذكرت بكلمات متنوعة. ويرد في هذين المصدرين عدد من المصطلحات التي يمكن ربطها بشكل مباشر أو غير مباشر بالضمير مثل الفطرة والنفس والروح والعقل واللب والبصيرة والقلب والتوبة والتقوى والعدل[١٢]. غير أن إطلاق كلمة "الضمير" على هذه المهارة وانتقال هذه الكلمة كمصطلح إلى الأدب الإسلامي لم يحدث سوى بتأثير ترجمة الأعمال المؤلفة في مجال فلسفة الأخلاق الغربية[١٣]. وقد استخدمت هذه الكلمة كمقابل لكلمة "moral consciousness" التي تعنى "الوعي الاخلاقي"[١٤].

وبعد هذه المعلومات العامة، يمكننا الآن الانتقال إلى رؤية أحمد حمدي آقسكي حول الضمير. سنفرد في هذا الجزء مساحة لتعريف الضمير وجوهره عند آقسكي وأهمية الضمير من وجهة نظر الإسلام والنقاشات

(٧) زينب هوميرا كوتش، الأسس الأخلاقية والدينية للضمير (رسالة ماجستير، جامعة أنقرة ٢٠١٥) ص: ١٥.

(٨) أفلاطون، يوثيفرو، ترجمه للتركية: فرقان آقدرين (إسطنبول: دار نشر صاي، ٢٠١١)، ص: ٣٩.

(٩) أنار جافارنوف، "أسس مصطلح الضمير في الفكر الأخلاقي عند نصير الدين الطوسي"، مصطلح الضمير في الفكر الإسلامي، تحرير: يونس جنكيز – سليمة تشينار، (أنقرة: دار نوبل للنشر، ٢٠١٨)، ص: ٢٣١؛ بيلجيز، الضمير وقيمته من وجهة نظر القرآن، ٢٤؛ هاكان بويراز، "الأخلاق بوصفها تطويرا للإنسان لنفسه"، تحرير: عمر توركر، أساس الأخلاق (أنقرة: دار نوبل للنشر، ٢٠١٦)، ص: ٥٥-٦٦أ٦٠.

(١٠) كوتش، أسس الضمير الدينية والأخلاقية، ص: ٢٠.

(١١) بيلجيز، الضمير وقيمته من وجهة نظر القرآن الكريم، ص: ٢١.

(١٢) جافاروف، "أسس مصطلح الضمير في الفكر الأخلاقي لدى نصير الدين الطوسي"، ٢٣٨-٢٤٦. ولمزيد من المعلومات والمصطلحات المتعلقة بكلمة الضمير الواردة في القرآن والسنة يرجى الاطلاع بيلجيز، الضمير وقيمته من وجهة نظر القرآن الكريم، ص: ٣١-٩٢؛ دمير، "الضمير"، ص: ١٠١-١٠٢.

(١٣) دمير، "الضمير"، ص: ١٠١.

(١٤) عمر توركر، "مصطلح الوجدانية في تقليد الأصول الحنفي: "الطبيعة الموضوعية للوعي الأخلاقي"، مصطلح الضمير في الفكر الإسلامي، تحرير: يونس جنكيز – سليمة تيشنار (أنقرة: دار نوبل للنشر، ٢٠١٨)، ص: ٣.

التي دارت حول جوهر الضمير ومصدره والانتقادات التي قام بها آقسكي حول هذه الآراء.

٢. مفهوم الضمير في فلسفة الأخلاق عند أحمد حمدي آقسكي:

يعد آقسكي واحدا من أبرز العلماء المسلمين في الفترة الأخيرة الذين حاولوا إعادة تفسير النظام الأخلاقي الإسلامي من خلال بنيته الأساسية الفلسفية والفكرية. وقد عرّف آقسكي الدين الإسلامي بأنه "دين الأخلاق"، مشيرا إلى أن الطريق الوحيد ليستطيع العالم الإسلامي التصدي للهجمات الفكرية التي يتعرض لها من داخله أو من الغرب هو تعريف المجتمع الإسلامي مجددا بتعاليم الأخلاق الإسلامية[١٥].

ويرى أحمد حمدي آقسكي أن علم الأخلاق هو علم وظيفي يتعلم فيه الإنسان الجوهر الحقيقي للسعادة. ويتناول هذا العلم أفعال الإنسان وسلوكياته كالفضائل والرذائل[١٦]. ويقرّ آقسكي بأن هناك علاقة قوية للغاية بين الدين والأخلاق، ويقول إن الفضائل الأخلاقية تتطور وتترسخ عندما يقوى الإيمان، وأما عندما يضعف الإيمان فإن الرذائل هي التي تنتشر[١٧].

يتناول آقسكي بشكل موسع آراءه المفصلة حول الضمير في كتابيه *"الإسلام دين فطري وطبيعي وعام"* و*"دروس الأخلاق"*. ويرى آقسكي أن هناك علاقة حتمية بين [١٨] الضمير والسلوك الأخلاقي. ذلك أن الشخص صاحب الضمير يكون في الوقت ذاته صاحب أخلاق. الضمير يجعل المرء يتصرف بسلوك أخلاقي. يعد السلوك الأخلاقي سلوكا يهدف لما هو "جيد"، وهو مجموعة السلوكيات المتشكلة من خلال أحكام الفرد نتيجة الظروف التي تشكل الضمير[١٩].

يرى آقسكي وجوب الإجابة عن الأسئلة التالية قبل أي شيء لنتمكن من صياغة تقييم صحيح للأحكام والمسؤوليات التي يمليها الضمير: ما هو الضمير؟ ما هو مصدر الضمير وأصل هذا الصوت الإلهي الذي نعتبره موجودا لدى الإنسان؟ هل الضمير واحد لدى كل إنسان وفي كل زمان ومكان؟ وإذا لم يكن واحدا، فما سبب ذلك؟

---

(١٥) فاتح طوبال أوغلو، "نقاش حول أساس الأخلاق: "أحمد حمدي آقسكي – إيمانويل كانت"، مجلة كلية الإلهيات جامعة أتاتورك، ٤٠، ٢٠١٣، ص: ٣٤٩-٣٦٤، ٣٥٠.

(١٦) أحمد حمدي آقسكي، دروس الأخلاق، (أنقرة: منشورات رئاسة الشؤون الدينية التركية ، ٢٠١٦)، ٣٤.

(١٧) نجدت دوراق، "علاقة السعادة بالفضيلة في فلسفة الأخلاق عند أحمد حمدي آقسكي"، مجلة كلية الإلهيات جامعة سليمان دميرل، ٣٣، ٢٠١٤/ ٢، ص: ٩٠..

(١٨) يطلق في الإسلام على الوعي الروحي "الضمير النفسي"، وعلى الضمير الحقيقي "الضمير الأخلاقي". ويميز آقسكي بين الوعي والضمير. ويسرد في الاقتباس الذي ينقله من العمل الذي يحمل عنوان "ترجمة علم النفس"الذي ترجمه عن بابان زاده أحمد نعيم عن جورج فونسجريف، الفروق بين الوعي والضمير كالتالي :

-يعتبر الوعي هو حدس الأشياء التي تحدث داخلنا من حيث مشاعرنا وعواطفنا وأفكارنا وليس أفعالنا وحسب. وأما الضمير فإنه يقيّم فقط أفعالنا وأفعال الآخرين. أي أن الوعي يهم الفرد وحسب، لكن الضمير يصدر أحكاما كذلك بشأن الآخرين.

- الوعي شاهد، أما الضمير فحاكم .

- يبدأ الوعي معنا بمجرد أن نبدأ الحياة ويستمر على مدار عمرنا، أما الضمير فلا يظهر في البداية، كما لا يعمل باستمرار. راجع جورج فونسجريف، ترجمة علم النفس، ترجمة: بابان زاده أحمد نعيم (إسطنبول: دار إيز للنشر، ٢٠١٨).

(١٩) إبراهيم حقي آيدن – أيوب بكير يازيجي، أسس وفلسفة الأخلاق الإسلامية (إسطنبول: دار يندا للنشر، ٢٠١١) ص: ٢٠١.

يحاول آقسكي في البداية الكشف عن جوهر الضمير كي يتمكن من الكشف عن جوهر الأخلاق المبنية على الضمير. وهو يرى أن الضمير قوة فطرية ونعمة إلهية[٢٠]. وكما يقول جورج فونسجريف، مؤلف كتاب "علم النفس" فإن "الضمير هو ملكة وهبت للإنسان ليفرق بين الحق والباطل. ونستخدم وصف "عديم الضمير" لوصف الأشخاص الذين يتصرفون بشكل مخالف للقوانين الأخلاقية. ولهذا فإن الضمير يعد ناصحا أمينا يخبرنا بما يجب علينا فعله، كما أنه قاض موثوق يصدر حكمه حول الأفعال التي فعلناها. وأحيانا يستخدم الضمير بمعاني الدين والإيمان"[٢١].

يقول آقسكي إن للضمير حُكْمَان، أحدهما يكون قبل الفعل، والآخر بعده؛ أي أن الأحكام التي يصدرها الضمير تكون إما موجهة لنوايا وأغراض قبل القيام بالفعل أو بعده. أولاً: يقرر الضمير ما إذا كان الفعل جيدا أو سيئا، ويحدد ما إذا كان القيام به جيدا أو سيئا. ثانياً: لو كان الفعل جيدا فإنه يعجب به ويقدره، ولو كان سيئا فينكره[٢٢]. وإذا كان حكم الضمير خاصا بالنوايا والأغراض، أي قبل القيام بالفعل، فإن هذا الحكم يولد لدينا شعورا بالحب أو الكره تجاه ذلك الفعل. وبعد القيام بالفعل، إذا كنا نحن الفاعلين، فإنه يتولد داخلنا شعور بالرغبة والراحة أو الأسى والضيق والندم؛ وأما إذا كان الفاعل شخصاً آخر فإننا نشعر بالتقدير واللوم والكراهية. ولهذا فإن الضمير يصدر أحكاما ويحاسبنا على أفكارنا وأفعالنا وكذلك ما يفعله الآخرون[٢٣]. ولو كانت أفعالنا متوافقة مع قوانين الأخلاق الحميدة، فإننا ننال المكافأة، وما كان غير ذلك فسيؤدي إلى تعرضنا للعقاب. وأما العقاب الذي يعاقبنا به الضمير فهو الندم والأسى والتوبيخ والعتاب والكراهية. تعود مشاعر التوبيخ والعتاب داخل ضميرنا كنتيجة إلينا في صورة ندم وكراهية وأسى. ويدخل ضمن هذا الإطار كذلك مشاعر مثل الكراهية والحب التي نشعر بها تجاه أفعال الآخرين. وأما مكافأة الضمير فتكون الرغبة والراحة والامتنان[٢٤]. أي أننا نستحق المكافأة أو العقاب بعد أن يقيم الضمير أفعالنا أيا كانت. وعليه فإن ضميرنا بالنسبة لنا يعد قاضيا أمينا.

غير أن آقسكي يرى أنه يجب أن تكون المحكمة معزولة عن العوامل الخارجية كي يمكن أن تصدر أحكاما متوافقة مع الحقيقة، ويشير إلى أنه يجب أن يكون الإنسان قد حافظ على فطرته سليمة لكي يمكنه أن يدعي أن أحكام ضميره صحيحة دائما[٢٥].

يقول آقسكي إن التجارب تثبت أن الضمير يظهر لدى الإنسان بالتدريب مثله مثل سائر الملكات والقوى الأخرى، وأنه يضعف عند إهماله. ومن أبرز الأدلة على ذلك الحالات التي ظهر فيها الضمير بشأن

(٢٠) آقسكي، دروس في الأخلاق، ص: ١١٠.
(٢١) فونسجريف، ترجمة علم النفس، أحمد حمدي آقسكي، الإسلام دين فطري وطبيعي وعام، (إسطنبول: دار سبيل للنشر، ٢٠٠٤)، ص: ١٣٠-١٣١.
(٢٢) آقسكي، دروس في الأخلاق، ص: ١١١; آقسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام، ص: ١٢٨.
(٢٣) آقسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام، ص: ١٢٨.
(٢٤) آقسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام، ص: ١٢٩-١٣٠؛ آقسكي، دروس في الأخلاق، ص: ١١٠.
(٢٥) آقسكي، الإسلام دين فطرى طبيعي وعام، ص: ١٢٨-١٢٩.

فعل الخير والشر في مختلف المجتمعات. يرى آقسكي أن إهمال الضمير أو التصرف بتمرد إزاء أوامره وأحكامه يضعفه أو يقتله تماما. فمثلا إذا كان هناك شخص ماهر بالموسيقى بشكل فطري، فإن تلك المهارة تضعف، بل وحتى تختفي بالكامل إذا أهملها. وعندما يتمرد شخص للمرة الأولى على أوامر ضميره، فإنه يشعر بندم داخلي كبير، لكن كلما تكررت حالة التمرد هذه، فإن تأثير عذاب الضمير يقل. وإذا استمر الإنسان على ذلك وجعل من الشر عادة له، فإنه لا يشعر بأي حزن أو ألم مهما قيل له أو تعرض للتوبيخ. ذلك أن صوت ضميره قد انخفض وضعفت قدرته[٢٦].

ومن ناحية أخرى ربما لا يستطيع جميع البشر المحافظة على هذه القوة الممنوحة لهم منذ ولادتهم. وبالتأكيد فإن الضمير يمكن أن يكون مقياسا للتفريق بين الجيد والسيئ لدى الأشخاص الذين لم يلوثوه. لكن كم عدد الأشخاص القادرين على المحافظة على هذه الفطرة؟ ويرى آقسكي أنه لا يوجد أحد يستطيع المحافظة على ضميره، أو أن عدد هؤلاء قليل للغاية. إذن، لماذا يعجز البشر عن المحافظة على هذه الفطرة؟

في البداية يعيش كل إنسان داخل مجتمع ومحيط اجتماعي. وتؤثر العادات والتقاليد والأعراف والبيئة السيئة تأثيرا كبيرا للغاية على الضمير. يتلقى الأشخاص تربية هناك سواء شاءوا أم أبوا، أي أنهم يتعرضون لعملية تغيير وتعديل. ومعظم الأشخاص لا يبدون الاهتمام والانتباه اللازمين للمحافظة على هذا الشعور الفطري. كما أنه يجب حماية الضمير من العوامل الخارجية والمحافظة على نقائه لكي تكون الأحكام التي يصدرها الضمير سليمة أخلاقيا. بيد أن هناك العديد من العوامل التي تؤثر في قرارات الضمير. *إن هذه الفطرة الطاهرة الممنوحة لبني البشر تنحرف عن مسارها الطبيعي بتأثير عدة عوامل مثل الجهل والرغبات الشهوانية والانفعالات والرغبات النفسية والمعتقدات الباطلة والنماذج السيئة والتربية والبيئة المحيطة وغير ذلك*[٢٧]. إذ إن الشخص الذي يعيش لفترة طويلة وسط بيئة سيئة، من الممكن أن يصبح عاجزا عن رؤية شرور تلك البيئة بمرور الوقت أو يعدها أمورا عادية. ولهذا فإن الضمير الذي ضعف وصار أعمى يصدر أحكاما خاطئة بشأن الحق والباطل، ولهذا فإن أحكامه لا تتناسب مع الحقيقة[٢٨]. وبالتعود على الشر يفقد الضمير قدراته وسيطرته فكما أن المخدرات تجعل جسد الإنسان عاجزا عن أداء وظائفه، فإن المفاسد والمنكرات تخدر الضمير وتجعله عاجزا عن الحركة[٢٩].

ويرى مفكرنا أن الضمائر تتغير باختلاف الزمان والمكان، وأنه ثابت بشهادة التاريخ أن بعض الأشياء التي لم يعدها الناس سيئة في الماضي اعتبرها من أتوا بعدهم في غاية السوء. وما كان عكس ذلك فيمكن أيضا أن يحدث[٣٠].

(٢٦) آقسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام، ص: ١٤٨-١٤٩.
(٢٧) آقسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام، ص:. ١٣٧؛ آقسكي، دروس في الأخلاق، ص: ١١٦-١٢٠،١١٧؛ أحمد حمدي آقسكي، الدين الإسلامي؛ العقيدة والعبادات والأخلاق (أنقرة: منشورات رئاسة الشؤون الدينية التركية، ١٩٧٧)، ص: ١٠.
(٢٨) آقسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام، ص: ١٢٩.
(٢٩) آقسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام، ص: ١٤٩.
(٣٠) آقسكي، الإسلام دين فطرى طبيعي وعام، ص: ١٢٩.

يرى آقسكي أن من الأدلة الدالة على ذلك اعتبار عدد من الوقائع السيئة التي ترعبنا اليوم فضيلة لدى سكان بعض المناطق حول العالم مثل السرقة وزواج المحارم وقتل الآباء والأمهات المسنين على يد أبنائهم وقتل الإخوة. كما أن المصريين القدماء كانوا يلقون في النيل فتاة بكرا من أجل أن تفيض مياهه وتحل به البركة، وكانوا يشعرون بمتعة كبيرة لأنهم نفذوا هذه المهمة المقدسة! وكذلك فإن بعض المجتمعات تشهد حرق الزوجات مع أزواجهن المتوفين! وهذا يأتي نتاج معتقدات باطلة[٣١]. لقد أفضت هذه المعتقدات الباطلة لتضليل الفطرة السليمة لهؤلاء الأشخاص، ليصاب ضميرهم بحالة تجعله عاجزا عن التمييز بين الحق والباطل والفضائل والرذائل.

فإذا كان الضمير ليس ضميرا واحدا لدى كل البشر وإذا كان يتغير من مجتمع لمجتمع آخر، فلا يمكن أن تحظى مشاعر الضمير وأحكامه بثقتنا المطلقة، وعليه يجب على البشر أن يكونوا حذرين غاية الحذر وهم يتبعون أحكام ضمائرهم. ولهذا السبب تحديدا فإن الدين الإسلامي يشير من ناحية إلى أن القدرة على التفريق بين الحق والباطل أمر فطري لدى الإنسان، لكنه يوضح من ناحية أخرى أن هذا الأمر يمكن أن يخدع الإنسان وأنه يمكن أن يفقده نقاءه الأول[٣٢]. هذا فضلا عن أن جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨) بينما كان يشير إلى هذه الحقيقية كان يقول إن هذا الشعور الموجود لدى كل إنسان يعد شعورا إلهيا لا يخطئ أبدا فيمجّده ويرفعه إلى السماء، **ثم يقول بعدها مباشرة إن هذا المرشد** لا يمكن أن يكون كافيا وحده مطلقا. **ذلك أن الضمير يتحدث بلغة القلب**؛لكن القلبَ لا يسمع صوته الجميع[٣٣].

١ , ٢. علاقة الدين والضمير عند آقسكي:

يرى آقسكي أنه لن يكون صحيحا أن نستنتج من فكرة أن لدى الإنسان ملكة وحكما كهذا أنهما سيحلان محل الدين وأن الإنسان قادر على التفريق بين الحق والباطل فقط بواسطة ضميره وأنه يمكن أن يخضع للحقيقة والواجب[٣٤].

يدرك الضمير القانون ويطبقه. ويمكن أن نقر بأن الضمير لا يخطئ عندما يدرك القانون، لكن من المعلوم أنه يمكن أن يخطئ عند تطبيقه. لذا يجب أن يستند هذا المرشد إلى مصدر مقدس حتى يكون مؤثرا ومسيطرا. وإلا فلا يستطيع الضمير التغلب على المغالطات والنزوات الشخصية والأنانية التي تضلله. ويرى آقسكي أن الدين وحده يمكن أن يكون هذا المرشد[٣٥]. وبعبارة أخرى، لا يمكن لشيء سوى ضمير يستند إلى كيان قدسي أن يكون معيارا كاملا للتمييز بين الحق والباطل وأن يكون رقيبا على المسؤولية الأخلاقية. ولو نظرنا إلى المسألة من زاوية أخرى، فإن الضمير القاسي الذي لا يستند إلى أساس قدسي والذي فقد نقاءه لعدة

(٣١) آقسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام، ص: ١٤٨.
(٣٢) آقسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام، ص: ١٤٧.
(٣٣) آقسكي، دروس في الأخلاق، ص: ١١٧؛ عبد الله أوزبك، "أحمد حمدي آقسكي والأخلاق"، التربية الأخلاقية وعلماؤها في العهد الأخير من الدولة العثمانية، (إسطنبول: دار أنصار للنشر، ٢٠١٥)، ص: ٢٩٩-٣٢٦، ٣٠٩-٣١٠.
(٣٤) آقسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام، ص: ١٣٠.
(٣٥) آقسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام، ص: ١٢٩، ١٥٦-١٥٧.

أسباب، لا يمكن أن يكون معيارا جازما للتفريق بين الحق والباطل. ولأن الحكم الذي يصدره ضمير كهذا لا يمكن أن يكون دائما ذا قيمة تذكر، فلا يمكن إقامة أساس أخلاقي عليه.

يؤمن مفكرنا أن الضمير الذي يتمتع بإيمان مخلص بالله والمسؤولية والحياة الأبدية (الآخرة) يمكنه أن يمنع الإنسان من أن يلهث وراء النزوات والرغبات الشريرة. فمن الصعب أن يخالف القوانين الأخلاقية إنسان يحمل في قلبه أفكار الله والواجب والأبدية والمسؤولية. فهذه الأفكار دائما ما تجعل الإنسان في كل زمان ومكان تحت رقابتها. عندما يجد شخص ما مبلغا ضخما من المال في مكان لا يراه فيه أحد فإنه يبحث عن صاحب المال ويسلمه له بدافع من ضميره المستند إلى إيمان بالحلال والحرام وأن الله يرى ويعلم كل شيء معلن وخفي وأنه سيسأل عن ذلك المال في الآخرة. وأما المحرومون من هذا الإيمان فإنهم يحرمون كذلك من القوة المعنوية التي تسمى الضمير، ولهذا فإنهم يمكن أن يهملوا مسؤولياتهم الأخلاقية في الأوقات والأماكن التي تكون فيها الظروف مواتية ولا يكون فيها القانون ساريا، كما أنهم يمكن أن يرتكبوا بعض أعمال الشر التي يرونها متوافقة مع أطماعهم ومنافعهم الشخصية. ولهذا السبب فقد اضطر حتى فولتير (١٦٩٤-١٧٧٨)، الذي انتقد الدين بشكل لاذع، أن يعترف بهذا الأمر بعبارة قال فيها "إن الشخص اللاديني يمكن أن يرتكب كل أنواع الشرور لو علم أنه سيفلت من العقاب"[٣٦].

ولا يفسد هذا الادعاء بوجود بعض الأشخاص الذين يتبعون القيم الأخلاقية في حين أنهم يدعون أنهم لا يعتنقون أي دين. ذلك أن آقسكي يرى أن كل شخص يتأثر دون وعي بأفكار وقواعد المجتمع الذي يعيش فيه، ذلك أنه يربى ويتعلم داخله وبين أفراده. وأما أصحاب الأخلاق من غير معتنقي أي دين فقد عاشوا منذ عصور جنبا إلى جنب مع الأشخاص المتدينين وتربوا في مجتمعات يغلب عليها التأثير الديني. فقد تلقوا تربيتهم في هذه المجتمعات وتبنوا بلا وعي الأحكام الخاصة بالخير والشر[٣٧]. ولهذا فإن آقسكي يرى أن الفضائل الأخلاقية التي يحملها هؤلاء إنما هي نتيجة التأثيرات الاجتماعية. فلو كان الناس قد تربوا في مجتمع لا يعرف الدين إطلاقا، فإنه كان يجب ألا يشيع بينهم أي فضائل أخلاقية بالضبط كما في مجتمعات آكلي لحوم البشر.

٢,٢. جوهرالضمير ومصدره:

يتحدث آقسكي عن ثلاث نظريات أساسية حول جوهر الضمير ومصدره:

١. الضمير فطري.
٢. الضمير صورة للعقل.
٣. الضمير نتيجة للخبرة أو التجربة.

والآن فلنتناول هذه النظريات بشكل أكثر تفصيلا.

١,٢,٢. الضمير فطري:

يرى المدافعون عن هذا الرأي أن الضمير، الذي يعد شعورا أخلاقيا، يمكن قياسه بالحواس الخارجية

(٣٦) آقسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام، ص: ١٤٩-١٥٠.
(٣٧) آقسكي، الإسلام دين فطرى طبيعي وعام، ص: ١٥٧.

تماما. وكما يتمتع الإنسان بمهارة (حاسة التذوق) للتمييز بين أطعم الطعام الذي يتناوله، فإن لديه حاسة تمكنه من التفريق بين الجيد والسيئ وبين الخير والشر، ويطلق على هذه الحاسة اسم "الحس الأخلاقي". وينقل آقكسي العبارات التالية عن الفيلسوف الإنجليزي شافتسبري (١٦٧١-١٧١٨) ليدعم بها أفكاره:

كما أننا ندرك لون الشيء الذي ننظر إليه بواسطة أعيننا وما إذا كان أبيض أو أسود، فإننا نحكم فورا على شيء ما إذا كان خيرا أو شرا من خلال قوة كامنة لدينا. ونحن نطلق حكمنا هذا دون أن نجد داع للتفكير في النتيجة التي سيسفر عنها. ذلك أن التفريق بين الخير والشر هو من سمات هذه القوة[٣٨].

يرى آقسكي أن الفلاسفة الذين يحصرون الضمير على الأخلاق يقولون إن الضمير فطري. يعد سقراط أن الضمير قانون وضعه الإله في قلوب البشر، وأما روسو فيعرف الضمير بقوله "الضمير هو غريزة إلهية". ويرى هذان الفيلسوفان أن الضمير وضعه الإله داخل قلوبنا، وأنه لا يتغير، وأنه قانون أبدي ومطلق. وإن هذا القانون يميز بين الخير والشر ويحثنا على الخير واجتناب الشر. كما يقدرنا هذا القانون إذا كان الفعل الذي قمنا به خيرا مما يجعلنا نشعر بالراحة. وأما إذا كان شرا فحينها يوبخنا ضميرنا. إن الضمير هو القانون الذي يحث الإنسان على المحافظة على الحقيقة والمسؤولية ويحول دون انتقال الأفكار والشهوات من القوة إلى الفعل عن طريق تهذيبها[٣٩]. ولهذا فإن أبرز قانون أخلاقي **بالنسبة للإنسان**، هو الانقياد لأوامر الضمير والاستسلام لأحكامه وتوجيه السلوكيات وفق الإرادة التي دائما ما تكون نابعة من الضمير.

وكما يدعي أصحاب هذه الفكرة بالضبط، فإن آقسكي يقول إن الضمير مهارة فطرية لدى الإنسان ويعده منحة إلهية. يرى آقسكي أن هذه المهارة تفهم الأحداث الأخلاقية، وكذلك تنقل للإنسان بشكل خاص بها ما إذا كانت هذه الأحداث جيدة أو سيئة من خلال التساؤل بشأنها. كما أن الضمير يحثنا دائما على الخير ويبعدنا عن الشر. ويسفر اتباع أوامر الضمير عن راحة معنوية ومكافأة كبيرة وطمأنينة داخلية. غير أننا لا يمكننا القول إن الأخلاقيات التي يطلق عليها الضمير لا تتغير أبدا، وأن الأفعال والسلوكيات التي تلهمها لا تتغير في كل زمان ومكان، وأن الحكم الذي ستصدره هذه المحكمة سيكون دائما متوافقا مع الحقيقة. كذلك فإن الضمير ينخدع في معظم الأحيان ويصيبه التناقض كما قلنا سابقا. ويرى مفكرنا أن لو كان الضمير لا يخطئ أبدا فلم تكن هناك حاجة لعلم الأخلاق[٤٠].

لا يكون الضمير، الموجود بشكل فطري عند كل إنسان، مستمرا على النقاوة والحساسية ذاتها. ففي الوقت الذي لا يشعر فيه شخص جاهل بأي حزن أمام شر يراه، فإن الشخص الذي تلقى تربية جيدة وذا روح مرهفة وفضيلة وعرفان يمكن أن يحزن كثيرا عندما يرى أي واقعة قسوة صغيرة. ومن ناحية أخرى يمكن لإنسان آخر أن يحاول بوقاحة استغلال طعام وفره الآخرون لإطعام شخص جائع على وشك أن يهلك جوعا. غير أننا نرى أشخاصا يمنحون طعامهم وملابسهم للمحتاجين. ونصادف هذا النوع من الأشخاص في

(٣٨) آقسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام، ص: ١٣٣.

(٣٩) آقسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام، ص: ١٣٢-١٣٣.

(٤٠) آقسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام، ص: ١٣٨؛ آقسكي، دروس في الأخلاق، ص: ١٠٩-١١٠.

المجتمعات المتحضرة أيضا. وطالما أن الضمير شعور فطري، فإنه موجود لدى جميع هؤلاء الأشخاص. لكن الأمر يختلف عند التطبيق. وعليه يجب بالنسبة لمن يعدون أن الضمير فطري أن يقبلوا ونقبل بأن نقاءه لا يمكن المحافظة عليه عند جميع الأشخاص، وأنه يمكن أن يتغير بحسب الزمان والمكان[٤١]. ويرى آقسكي أنه لم يفهم جوهر الضمير من ادعى بأنه يمكن الوصول بواسطة الضمير، الذي يعد عنصرا متغيرا لهذه الدرجة، إلى الخير والفضيلة والسعادة المادية والمعنوية واعتبره مرشدا لا يخطئ أبدا وقال "*ديني هو ضميري الذي يكفيني ويمنعني من ارتكاب الشرور ويراقب واجباتي الأخلاقية ويسألني على ما ارتكبته من آثام*"[٤٢].

وكما رأينا فإنه كما يرى آقسكي بالرغم من وجود الضمير الفطري الذي يجعلنا مسؤولين عند تحديد المسائل الأخلاقية وتدقيقها، فإن هذا الضمير ليس كافيا لتحديد ما إذا كانت أفعالنا جيدة أو سيئة. فالضمير يخسر أحيانا قدراته لاحقا بتأثير بعض الأسباب؛ بل حتى إنه يغير جوهره لدرجة أنه يمكن أن يعد الجيد سيئا والسيئ جيدا. ولهذا فلا يجب اعتبار هذا الشعور الذي نسميه الضمير رقيبا منفردا يمكنه في كل زمان ومكان أن يكون مرشدا أمينا مطلقا لا يهمل واجباته أبدا. وعليه، فهناك حاجة لوجود محكمة تكون أعلى من الضمير ولا تخطئ أبدا في أحكامها، وهذه المحكمة هي الأوامر والنواهي الدينية المتعلقة بالأفعال الجيدة والسيئة.

٢ , ٢ , ٢. الضمير صورة للعقل:

يرى المدافعون عن هذا الرأي أن العقل عادة ما يحكم على الحق والباطل تحت مسمى "الحكمة"، وأنه يكشف عن حكمه حول الخير والشر تحت مسمى "الضمير". يعد الضمير تطبيقا عمليا للعقل، كما أن النظرية والعمل العقلي هما العقل الذي يسعى لتنظيم الخبرات والأفكار[٤٣]. ويعد إيمانويل كانت (١٨٠٤-١٧٢٤) هو أهم ممثل لهذا الرأي.

يعرّف كانت الضمير بأنه[٤٤] "حالة الوعي التي تتضمن شعورا بالمسؤولية". يعد الضمير هو مصدر الحكم الذي يظهر نتيجة تحقيق الإنسان الحر ذاته، وهو يرشد الفرد بشأن المشكلات الأخلاقية المعقدة. وفي المرحلة التي يتحرك فيها الإنسان الحر الواعي بوعي المسؤولية وبشكل يتناسب مع قانون الأخلاق فإن العقل، وليس الضمير، هو الذي يقرر ما إذا كان الفعل صحيحا في الواقع أم خاطئا. لكنه لا يعتقد أن هذه العملية تتم من خلال السلوك العقلي. فالفرد لا يصدر فقط القرارات عند القيام بالفعل، بل إنه يريد أن يتأكد كذلك حسيا، على أقل تقدير، من أن هذا القرار ليس خاطئا. ولهذا فإن الضمير هو الذي يمنح هذه الحقيقة للفرد في الفكر الأخلاقي الذي يتبناه كانت. وهكذا يرى كانت أن الضمير عنصر لضمان تحديد ما إذا كان ذلك السلوك حسنا أم سيئا. وعليه يطلق الضمير حكما بأن الفعل المراد القيام به ليس خطأ[٤٥]. يرى كانت، من ناحية، أن الضمير

(٤١) آقسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام، ص: ١٣٩.

(٤٢) آقسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام، ص: ١٤٠-١٤١.

(٤٣) آقسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام، ص: ١٣٤.

(٤٤) إيمانويل كانت، الدين ضمن حدود العقل النقي، ترجمه للتركية: سعاد ب. تشغلان (قونية: دار ليتراتورك للنشر، ٢٠١٢)، ص: ٢٢٨.

(٤٥) كانت، الدين ضمن حدود العقل النقي، ص: ٢٢٩؛ إيمانويل كانت، دروس في الأخلاق ١، ترجمه للتركية: أوغوز أوزوجول (إسطنبول: دار قابالجي للنشر، ١٩٩٠)، ص: ٣١-٣٢، ٤٠؛ فاتح طوبال أوغلو، "نقاش حول أساس الأخلاق"، ص: ٣٦١.

مرشد حقيقي لا يحتاج إلى أي مرشد إضافي، ومن ناحية أخرى يصفه بأنه حالة من الشعور التي ليس لديها سلطة لإطلاق الأحكام على الساحة الأخلاقية، فيخضعه لقانون الأخلاق(٤٦).

بيد أن آقسكي يرى أنه بغض النظر عن طريقة التفكير، فإننا لو اعتبرنا أن الضمير صورة للعقل، فإنه لا يمكن أن يكون معيارا حقيقيا للتمييز بين الخير والشر. ولا يرفض آقسكي نجاح العقل في هذا المجال بالكامل، بل إنه يؤكد أن هذه الحالة ليست حالة مطلقة. فهو يقول إن هذا المفهوم الذي يساوي بين الضمير والعقل لن ينجح في التمييز بين الصواب والخطأ، وإنه غير كاف وفقا لطبيعة العقل في الكشف عن القيمة الأخلاقية لفعل ما. ذلك أن العقل وحده لا يمكنه التمييز بين الجمال والقبح، الفضيلة والرذيلة، الصواب والخطأ، والحلال والحرام في كل شيء. وربما عندما تصله هذه المعلومات يمكنه أن يدرك بعض السمات الجيدة والسيئة فيها(٤٧). فلو لم يكن الله قد أبلغنا بوجوده والمسؤوليات التي كلفنا بها تجاهه بواسطة الرسل والأنبياء، فهل يا ترى كان الناس سيقدرون على إدراك هذه الأمور بعقولهم؟(٤٨) وينقل عمر نصوحي بيلمن هذه الحقيقة بالكلمات التالية:

ينبغي للضمير أن يستفيد من نور إلهي نابع من مصدر نبوي كي يستطيع أن يستنير ويكشف عن نقائه بطريقة صحيحة(٤٩).

ويسوق آقسكي عن ادعاءه هذا كذلك بمقارنة واقتباس عن أليكسيس برتراند (١٨٥٢-١٩١٢):

- *يجب فعل الخير وتجنب الشر.*
- *لقد أُقر أن العمل الفلاني عمل جيد.*
- *وعليه، يجب القيام بهذا العمل*(٥٠).

يرى آقسكي أن الفرضية الكبرى في هذه المقارنة هي الحكم الذي يمكنه أن يطلقه العقل، الذي يعلم ماذا يعني الصواب والخطأ، دون الوقوع في الخطأ. غير أن الفرضية الصغرى تقول إن العقل يمكن أن يقع في الخطأ في اتخاذ قرار بضرورة فعل هذا الأمر. فالعقل يمكن عند اتخاذ هذا القرار أن يتأثر بعدة عناصر مثل المصالح والملذات والتعليم والبيئة المحيطة إلخ. وهو ما يعني أن حالة الاستنتاج هذه لا تتضمن يقينا. ذلك أنه لا يمكن القول إن حكما أخلاقيا يصدره العقل بطريقة خاطئة يجب أن ينفذ(٥١).

نرى أن الضمير ليس مقياسا للتمييز بين الصواب والخطأ، كما أنه لا يتمتع بالصلاحية الكاملة على أفعال المرء وسلوكياته ونواياه وأهدافه. إذ يرى المفكر أنه "لا يمكن أن يكون الضمير الذي لا يستند إلى أساس مقدس ولم ينجل بتربية صالحة أن يكون مقياسا أكيدا للتمييز بين الصواب والخطأ. ولأن الحكم الذي يصدره ضمير

(٤٦) فاتح طوبال أوغلو، "نقاش حول أساس الأخلاق"، ص: ٣٦٣.

(٤٧) آقسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام، ص: ١٣٦.

(٤٨) آقسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام، ص: ١٣٨.

(٤٩) عمر نصوحي بيلمن، الأخلاق الإسلامية السامية، (إسطنبول: دار تيماش للنشر، ٢٠٠٧) ص: ٢٢.

(٥٠) أليكسيس برتراند، فلسفة الأخلاق، ترجمه للتركية: صالح ذكي، هيراني آلتنطاش، (أنقرة: دار آقتشاغ للنشر، ٢٠٠١)، ص: ٢٢.

(٥١) آقسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام، ص: ١٣٦-١٣٧.

كهذا لا يمكن الاعتماد عليه أبدا، فلا يمكن إقامة أساس أخلاقي عليه"[٥٢]. وبعبارة أخرى، لا يرفض آقسكي إمكانية اتخاذ الضمير قراراً صحيحاً من الناحية الوجودية، غير أنه يشير إلى أن احتمالية الوقوع في الخطأ مرتفعة بسبب مختلف العوامل، وإنه يجب إنارة هذا الطريق بنور إلهي مقدس من أجل تقليل هذه الاحتمالية وكي يكون الضمير مرشدا صحيحا[٥٣].

٣,٢,٢. الضمير نتيجة للنضج والخبرة:

تدعي النظرية الثالثة أن الضمير ليس فطريا، بل إنه يتكون لاحقا نتيجة النضج والخبرة. ويرى متبنو هذه النظرية أن الإنسان كائن أناني. إن الأخلاق الأولى والأولية ليست سوى عبارة عن أنانية. وإن صاحب هذه الأخلاق يضع في المقام الأول سعادته ونفسه فقط. غير أن الخبرات التي يكتسبها طوال حياته تكشف كذلك عن مشاعره الدفينة. وفي هذه الحالة فإن حب كل ما هو جيد المزروع داخل الإنسان والشعور بكراهية الشر ليس فطريا، بل إنه مكتسب[٥٤]. وعلى سبيل المثال فإن الإيثار (تفضيل الإنسان الآخرين على نفسه) والعديد من المصطلحات الأخلاقية الأخرى ظهرت لاحقا. ليس للضمير جوهر معنوي استثنائي. وبعبارة أخرى، لا يعد الضمير معتقدا اجتماعيا باطلا، ولا هو صوت داخلي يجعل أوامره المطلقة تتجلى بصراحة. بل على العكس تماما، فإنه، كما يدافع عن هذه الفكرة هربرت سبنسر (١٨٢٠-١٩٠٣)، قد ظهر نتيجة أسباب مثل البيئة الاجتماعية والخبرة الشخصية والعادات والتقاليد. ينتقل الضمير من جيل إلى جيل عبر الوراثة. أي أنه معتقد[٥٥] يتشكل لدى الأشخاص من خلال النضج التدريجي. ولهذا السبب فإن الضمير يتغير بتغير هذه الأسباب. وعليه فإن المشاعر والأحكام الضميرية تتغير باستمرار وفق البيئة والزمان والمكان بل وحتى الأشخاص[٥٦].

يوجه آقسكي هذه الأسئلة أولا لمتبنّي هذا الفكر: هل يمكن تأسيس أخلاق وتحميل مسؤولية أخلاقية على ضمير كهذا؟ هل يمكن قبول أحكام هذا الضمير كحقيقة؟ أليس من غير المعقول اعتبار هذه الأحكام معيارا لا يخطئ للتمييز بين الصواب والخطأ ورقيبا على أفعالنا وحركاتنا وواجباتنا الأخلاقية؟ وهل يمكن أن يكون ضمير حكم عليه بأن يتغير دائما مصدرا للحقيقة والمسؤولية ومعيارا للصواب والخطأ؟

يرى آقسكي أن الإيثار موجود لدى مختلف المجتمعات إذا ما عدنا لأي حقبة من حقب التاريخ الإنساني. ولهذا السبب ليس من الصحيح أن نقول إن الضمير لم يكن موجودا في البداية وتشكل لاحقا نتيجة

(٥٢) آقسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام، ص: ١٤٨.

(٥٣) فاتح طوبال أوغلو، "نقاش حول أساس الأخلاق"، ص: ٣٦٠-٣٦١.

(٥٤) آقسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام، ص: ١٣٤.

(٥٥) يدافع سبنسر عن الفكرة التي تقول إن الإنسان يكتسب الكثير من المفاهيم نتيجة التجارب المستمرة لآلاف السنين من خلال نظرية النضج، وإن النتائج المكتسبة تنتقل للأشخاص بواسطة الوراثة. عثمان بازارلي، الأخلاق في الإسلام،(إسطنبول: دار رمزي للنشر، ١٩٧٢)، ص: ٩٨-٩٩; أردم، فلسفة الأخلاق، ص: ٩٨؛ سالتكولو، الضمير، ص: ٢٩-٣٠.

(٥٦) آقسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام، ص: ١٣٥.

مجموعة من الأسباب والعوامل. وحتى إن قبلنا ذلك، فلا يمكن اعتبار ضمير يغير قراراته باستمرار أن يكون معيارا للصواب والخطأ(٥٧).

وباختصار فإن آقسكي يرى أنه بغض النظر عن قبول أي من هذه الأفكار المطروحة لوصف جوهر الضمير والمعنى المقصود بها، فإن الضمير لا يمكن أبدا أن يكون معيارا كاملا لا يخطئ للتمييز بين الصواب والخطأ بالنسبة لكل الأشخاص وفي كل زمان. لا يكون الحكم الذي يصدره الضمير واحدا بالنسبة لكل الأشخاص، كما أن النظام الأخلاقي الذي يبنى على هذا الحكم لا يمكن أن يكون، بطبيعة الحال، منظما لسلوكياتنا وأفعالنا.

٢,٣. مكانة الضمير في الإسلام بحسب آراء آقسكي:

بعد أن يوضح آقسكي أفكاره الفلسفية حول الضمير ويحللها، فإنه يحاول كشف طريقة تناول الضمير في الإسلام. ويرى أن الإسلام يقبل الضمير والمسؤولية الضميرية والثواب والعقاب(٥٨). إن الأحاديث النبوية التالية تكشف مكانة وأهمية الضمير والمسؤولية الضميرية في الإسلام:

- *" الْبِرُّ مَا سَكَنَتْ إِلَيْهِ النَّفْسُ وَاطْمَأَنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ ، وَالْإِثْمُ مَا لَمْ تَسْكُنْ إِلَيْهِ النَّفْسُ وَلَمْ يَطْمَئِنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ ، وَإِنْ أَفْتَاكَ الْمُفْتُونَ"*(٥٩).

-"استفت قلبك ولو أفتاك الناس"(٦٠).

-"دَعْ مَا يَرِيبُكَ إِلَى مَا لَا يَرِيبُكَ ، فَإِنَّ الصِّدْقَ طُمَأْنِينَةٌ ، وَإِنَّ الْكَذِبَ رِيبَةٌ"(٦١).

-*"دع ما يريبك"*(٦٢).

توضح لنا الأحاديث التي ذكرناها محتوى الصواب والخطأ، وتؤكد أن هناك سمة تفرّق بينهما، وأننا سنتعرض للوقوف أمام مسؤوليتنا الضميرية جراء سلوكياتنا المخالفة للقوانين الأخلاقية، وكيف تتحقق عملية المكافأة والعقاب التي يقوم بها الضمير(٦٣).

ونجد في القرآن الكريم كذلك آيتي؛

- ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨﴾ [الشمس]،

- ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ۝١٠﴾ [البلد]، وهما الآيتان اللتان تخبرانا بمصدر الضمير، وأن القدرة على التمييز

(٥٧) آقسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام، ص: ١٣٥-١٣٦؛ برتنارد، فلسفة الأخلاق، ص: ٢٩.

(٥٨) آقسكي، دروس في الأخلاق، ، ص: ١١٣-١١٤.

(٥٩) أحمد بن حنبل المسند، نشر، شعيب الأرنؤوط وآخرون. (بيروت، ١٩٩٥)، ٢٩/ ٥٢٧.

(٦٠) أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل الدارمي، سنن الدارمي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٢)، "البيوع" مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، صحيح مسلم (القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٦)، "البِر"، ١٤-١٥؛ أحمد بن حنبل المسند، المجلد الرابع: ١٨٢، ٢٢٧-٢٢٨.

(٦١) أحمد بن حنبل، المسند، I، ٢٠٠; محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري (القاهرة: الأدب المفرد، ١٩٧٩)، "البيوع"، ٣، ٤.

(٦٢) أحمد بن حنبل، المسند، ٣٦/ ٤٩٧.

(٦٣) آقسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام، ص: ١٤٤-١٤٥؛ آقسكي، دروس في الأخلاق، ص: ١١٥.

بين الصواب والخطأ موجودة فطريا لدى الإنسان في صورة شعور إلهي. وتوضح هذه الآيات أسباب أن الشعور بالراحة والتعاسة الذي يلي الأفعال والسلوكيات التي يقوم بها الإنسان ليست متطابقة لدى كل البشر. كما تخبرنا بأن هذا الصوت الداخلي يمكن أن يخبو داخل بعض البشر ليحل مكانه دافع نفساني شيطاني[٦٤]. وبناء عليه يرى آقسكي أنه من أجل أن يكون كل أمر يصدر عن ضميرنا جيدا وصائبا لا بد أن يكون ذلك الشعور الإلهي لم يفقد نقاءه، ولم تخنقه جملة من المغالطات.

كما أن روسو، الذي يعد الضمير غريزة إلهية ومرشدا لا يخطئ أبدا، يعد أن وجود هذا المرشد غير كاف، ويقول إنه يجب معرفته واتباعه. ويضيف أنه بالرغم من أن هذا المرشد يوجّه قلب كل إنسان، لكن مختلف العوامل تجعل الناس ينسون هذه اللغة[٦٥]، مشيرا إلى أن الضمير لا يمكن أن يكون وحده معيارا للتمييز بين الصواب والخطأ بالنسبة لكل إنسان.

يرى الإسلام أن الإنسان مسؤول عن أفعاله لأن لديه العقل والإرادة والاختيار والقدرة على التمييز بين الخير والشر[٦٦]. ولهذا فإن هذه المسؤولية تحتم أن يفرق الإنسان بين الخير والشر ويختار الخير ويفعله. إن المسؤولية الأخلاقية عبارة عن الخضوع للمحاسبة عن الأعمال التي يقوم بها الإنسان بعلمه وإرادته ليكافأ أو يعاقب حسب جوهر هذه الأعمال. كما أن المسؤولية الأخلاقية هي العقاب الواجب فرضه نتيجة عدم تأدية الواجبات وكون أفعالنا منافية لقانون الأخلاق. إذن، ما هي حدود هذه المسؤولية؟ ومن أين تبدأ وأين تنتهي؟

وعندما نضع باعتبارنا مكانة الإنسان بين سائر المخلوقات، نرى أنه يختلف عنهم بأن لديه القدرة على التعبير عن نفسه وتطويرها. ويعد الإسلام الإنسان من حيث المكانة أشرف المخلوقات، ومن بين أهم المسؤوليات الواقعة على عاتقه هي أن يسعى لفهم غاية الخلق وأن يبحث ليجد الهدف المخصص له. وإذا ما ابتعد عن هذه المسؤولية فإنه لا يمكن قبول أن يدعي الجهل حجة لذلك. فالإنسان مكلف بمعرفة حقوقه وواجباته[٦٧]. فأما عدم معرفة الإنسان لواجباته والهدف المحدد له والطريق الذي سيوصله لهذا الهدف يعد خطأ كبير، وأما إعراضه عن هذا الطريق مع علمه به فيعد ذنبا عظيما. وفي كلتا الحالتين لا ينسلخ الإنسان من المسؤولية الواقعة على عاتقه. ولهذا فإن الأشخاص الذين لا يعرفون شيئا عن غاية الخلق أو الذين يبتعدون عن هذه الغاية مسؤولون أخلاقيا مهما كانت الظروف[٦٨].

يرى الإسلام أن المسؤولية الناتجة عن فعل يقوم به شخص لديه شروط المسؤولية مثل العقل والحرية والعزيمة تعد "مسؤولية كاملة". وأما مسؤولية الأفعال التي تتم بتحريض أو إجبار شخص آخر فيطلق عليها

(٦٤) آقسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام، ١٤٣، آقسكي، دروس في الأخلاق، ص: ١١٥.
(٦٥) آقسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام، ١٤٧، آقسكي، دروس في الأخلاق، ص: ١١٦-١١٧.
(٦٦) آقسكي، دروس في الأخلاق، ص: ٩١، ٩٣.
(٦٧) ماهدة بولاط، مقارنة المفاهيم الأخلاقية عند نصير الدين الطوسي وأحمد حمدي آقسكي (في ضوء كتابي الأخلاق النصيرية ودروس في الأخلاق) (رسالة ماجستير، جامعة أرجيس، ٢٠١٦)، ص: ٥٣.
(٦٨) صالح يالين، "المسؤولية الأخلاقية عند أحمد حمدي آقسكي"، مجلة معهد العلوم الاجتماعية بجامعة أرجيس، ٣٨، ٢٠١٥/ ١، ص: ٢١٢-٢١٣; بولاط، مقارنة المفاهيم الأخلاقية عند نصير الدين الطوسي وأحمد حمدى آقسكي، ص: ٥٣-٥٤.

"المسؤولية المشتركة" لأنها تشمل مرتكب الفعل والمحرض عليه[٦٩]. لكن آقسكي يرى أن ليس كل فعل يستلزم مسؤولية أخلاقية. تظهر المسؤولية بأشكال مختلفة. ولو تناولنا الأفعال كما قلنا سابقا في جزأين، سنرى أن الجزء الأول يتناول الأفعال التي يقوم بها الفرد وهو يحمل غاية وقصداً، وأما الجزء الثاني فيتناول الأفعال التي تحدث بدون قصد وبشكل تلقائي. وعليه، يجب أن نقسم المسؤولية كذلك إلى جزأين. أحدهما الجزء الخاص بالقصد والنية، والآخر خاص بالفعل الذي يكون نتيجة القصد والنية. وإن النية والقصد هما الشيئان اللذان يعتد بهما في الأفعال من الناحية الأخلاقية[٧٠].

يرى آقسكي أنه ليس من الصواب أن نقول إن المسؤولية الضميرية تكتمل بالمسؤولية التي تظهر إزاء الأشخاص الآخرين. إن الإنسان الذي يقوم بأعمال الخير يكسب تقدير الآخرين، وأما عندما يقوم بعكس ذلك فإنه يتعرض للتوبيخ والعتاب. وهو ما لا يعد كافيا لمراعاة القوانين الأخلاقية وعدم إهمالها. لا يعد الإسلام المسؤولية التي يفرضها الضمير أو البشر سببا كافيا لعدم انتهاك قوانين الأخلاق، لكنه يشدد على تقوى الله والمسؤولية الأخروية. وفي الواقع فإن المسؤوليات الأخرى لن تكون رادعة بشكل كبير بالنسبة لشخص ليس لديه تقوى الله وإيمان بالآخرة[٧١].

٣. الرادع الأخلاقي عند آقسكي:

تعد المجتمعات الإنسانية مثل الجسد الذي يدير مجموعة من العلاقات. وأما الأسس المنظمة لهذه العلاقات فهي القوانين الأخلاقية. ولا يمكن أن يعيش المجتمع في تناغم إلا باتباع هذه القوانين. لا يعد كون أي قانون جيد أو يلبي كل الاحتياجات المطلوبة كافيا لضمان طاعة ذلك الفعل، ذلك أن أفضل الأشياء يمكن أن تستغل بشكل خاطئ. وثمة حاجة لرادع كيلا تنتهك القوانين الأخلاقية على يد شخص لديه أهواء ومشاعر شهوانية إلى جانب العقل. وأما القوانين والأحكام التي لا تتمتع بقوة رادعة فإنها تفقد تأثيرها في البشر، وحتى لو كان لها تأثير فإنه يختفي بعد فترة[٧٢]. وأما الشيء الذي يضمن اتباع هذا القانون بنسبة كبيرة هو القوة الرادعة لذلك القانون. يعد الرادع الأخلاقي هو قوة قانون الأخلاق التي تجبر الإنسان، فاعل الأخلاق، على تأدية مسؤولياته[٧٣]. وعندما يؤدي الإنسان واجباته بشكل واع فإنه يكون هناك معنى للرادع. وأما عندما يؤدي واجباته خوفا من العقاب أو بالإجبار، فإن الواجب يفقد قيمته.

يتناول آقسكي الروادع الخاصة بالأخلاق تحت خمسة عناوين. والآن سنتناول التقييمات والانتقادات التي قام بها آقسكي بشأن الروادع الأخلاقية.

---

(٦٩) آقسكي، دروس في الأخلاق، ص: ٩٤-٩٥؛ يالين، "المسؤولية الأخلاقية عند أحمد حمدي آقسكي"، ص: ٢١٥; بولاط، مقارنة المفاهيم الأخلاقية عند نصير الدين الطوسي وأحمد حمدي آقسكي، ص: ٥٤.

(٧٠) آقسكي، دروس في الأخلاق، ص: ٩٣| ١١١; بولاط، مقارنة المفاهيم الأخلاقية عند نصير الدين الطوسي وأحمد حمدي آقسكي، ص: ٥٤.

(٧١) آقسكي، دروس في الأخلاق، ص: ١١٨-١١٩.

(٧٢) آقسكي، دروس في الأخلاق، ص: ١٤٥.

(٧٣) مصطفى تشاغرجي، أخلاق الإسلام بمفاتيحها (إسطنبول: دار أنصار للنشر، ١٩٨٥)، ص: ١٦٣.

١ , ٣. الرادع الضميري:

يعد الضمير هو أقوى رادع يبعد الإنسان عن ارتكاب الأفعال غير الأخلاقية. وكما قلنا في السابق، فإن الضمير يعد مرشدا غريزيا لدى الإنسان. فهو يرى أغراضنا وأفعالنا الجيدة أو السيئة، ويوبخنا بسبب أفكارنا وحركاتنا الخاطئة. إن ما يؤدي إلى ظهور الرادع الضميري هو الطمأنينة والسرور الذي يبثه فعل الخير في قلب الإنسان والألم والندم الذي يبثه فعل الشر(٧٤). وتشكل الروادع الضميرية البعد الداخلي للروادع الأخلاقية، وهو ما يظهر مع قيام الشخص بالأفعال سواء من خلال الطمأنينة المعنوية؛ أو الانزعاج الضميري(٧٥).

يرى آقسكي أن الضمير لا يضمن رادعا كافيا لأنه لا يعمل بالطريقة ذاتها عند كل الأشخاص وأن جوهر المشاعر الأخلاقية وشدتها تختلف من شخص لآخر(٧٦). وهل يحدث هذا الرضا والندم لدى شخص حرم تماما من المشاعر الدينية ولم يتلق تربية كهذه حتى في طفولته؟ وحتى لو ضمن ذلك، فهل يكون هذا الوضع كافيا لكي يكون القانون الأخلاقي مؤثرا ودائما؟

يرى آقسكي أن أفعال وسلوكيات القبائل الوحشية تعد دليلا قويا على أن مظاهر المتعة والندم الأخلاقي ليست موجودة لدى شخص محروم من المشاعر الدينية. ويواصل كلامه كما يلي:

ومن الغريب للغاية أن نبحث عن روادع الاستمتاع والندم الأخلاقية لدى آكلي لحوم البشر ممن يتلذذون بأكل اللحم. ولهذا السبب تحديدا فقد توصل معظم علماء الأخلاق إلى نتيجة مفادها أن *"الأخلاق معدومة لدى المجتمعات الهجمية"*. غير أن المجتمعات الحضرية نجد أنها شهدت تشكل حساسية أخلاقية. لكن هل يمكن أن نقول إن هذه الحساسية غير نابعة من كون أولئك الأشخاص قد تربوا في مجتمعات متدينة ومتحضرة؟ هناك في المجتمعات المتحضرة بعض الأشخاص الذين يرون أن الذنب العظيم لا يختلف عن الخطأ الصغير. بل حتى هناك من أصحاب الضمير الحساس الذين يعدون أي قصور صغير وكأنه ذنب عظيم. ونرى الندم يتناقص بمرور الوقت لدى الأشخاص الذين اعتادوا ارتكاب الذنوب. حتى إن هناك بعض الأشخاص الذين يتلذذون بارتكاب الذنوب، ناهيكم أصلا عن الندم على ارتكابها. يفقد الإنسان قدرته على أن يعذبه ضميره ويندم بسبب استمراره في فعل الشر(٧٧).

ويسرد نور الدين طوبجي وجهات نظر مشابهة في هذا الموضوع:

يمكن أن تتسبب العادات التي أفضت إليها التصرفات السيئة في تضليل الضمير. ولا يشعر بتأنيب الضمير ذلك الموظف الذي اعتاد تلقي الرشاوي مقابل ما يقدمه من خدمات، والطالب الذي اعتاد ارتكاب أفعال وقحة أمام من يكبره سنا. وعليهم التفكير في تأثير ما يفعلونه على الآخرين ليصلوا إلى حقيقة الضمير(٧٨).

(٧٤) آقسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام، ص: ١٥٨; أردم، فلسفة الأخلاق، ص: ٩١.

(٧٥) آيدن – بكيريازيجي، فلسفة وأسس الأخلاق في الإسلام، ص ٢٠٠.

(٧٦) آقسكي، دروس في الأخلاق، ص: ١٤٦.

(٧٧) آقسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام، ص: ١٥٨-١٥٩; آقسكي، دروس في الأخلاق ص: ١١٣.

(٧٨) نور الدين طوبجي، الأخلاق(إسطنبول: دار درجاه للنشر، ٢٠٠٥)، ص: ١٤٣.

ويلاحظ أن حساسية الضمير، التي تعد شعورا ضميريا، تضعف ويصيبها العمى بمرور الوقت كلما ارتكب الإنسان المزيد من الذنوب.

كما يرى آقسكي أن وضع نتائج اللادينية بالاعتبار يجبر المرء على الاعتراف بأن الدين يعد احتياجا ضروريا للنظام الاجتماعي. إن اللادينية تؤدي أولا إلى اختفاء أفكار الأخلاق ثم أفكار القانون. ذلك أنه عندما يغيب الدين لا يبقى هناك أي رادع، وهو ما يجعل اللادينية سببا في انتشار كل أنواع الشر وانهيار المجتمع من خلال اختفاء فكرة الأخلاق(٧٩). ويرى آقسكي أن التلذذ وتأنيب الضمير لدى الذين حرموا المشاعر الدينية لا يمكن أن يكون أبدا رادعا بالنسبة للقوانين الأخلاقية. وعليه فإنه يرى أن هناك حاجة لخضوع الضمير لتأثير الدين كي يكون رادعا وأن ينبّه ويربّى دئما من خلال هذا التأثير.

٢ ,٣. القانون والمجتمع (الرادع الاجتماعي أو الضغط العام):

إن الضمير العام (الضغط العام)، الذي يعد رادع الواجبات الأخلاقية، يعد أكثر تأثيرا من الرادع الضميري الشخصي. فالمجتمع يعد رقيبا جيدا على أفعالنا. إن أخلاق الفرد لا تخصه وحده بل تخص كذلك المجتمع. فالإنسان، بحكم طبيعته، يتجنب أن يوبخه الآخرون، بل يريد كسب تقديرهم وإعجابهم. ولهذا فإنه يحاول الابتعاد عن السلوكيات التي يعيبها المجتمع. يتضمن جزء صغير أو كبير من سلوكياتنا الرغبة في نيل إعجاب الآخرين أو الخوف من توبيخهم(٨٠). ومن هذه الزاوية يعد الضغط الاجتماعي قوة رادعة مهمة تضمن سيادة الحياة الأخلاقية.

يوجه آقسكي بعض الأسئلة للمدافعين عن هذا الرادع رغبة منه في أن يجيبوا عليها: *"يحظى من يتبعون القوانين الأخلاقية في أي مجتمع بتقدير المجتمع، وأما من يتركونها فإنهم يتعرضون لتوبيخه. ولهذا فإن الجميع مجبر على اتباع القوانين الأخلاقية"*. فهل هذا الادعاء متوافق مع الحقائق؟ هل تستطيع المجتمعات مكافأة الأفراد أو معاقبتهم بسبب سلوكياتهم الأخلاقية؟

يرى آقسكي أننا حتى لو اعتبرنا أن الجميع يمكنه اتباع القواعد الأخلاقية كيلا يتعرض للتوبيخ من المجتمع، فإن ذلك يبدو غير صحيح. ذلك أننا لطالما رأينا المجتمع يعاقب من يتصرفون بخلاف الأخلاق والقانون، لكنه لا يكافئ من يعيشون وفقا للفضائل(٨١).

غير أنه يمكن لكل فرد أن يلتزم بالقوانين الأخلاقية إلى درجة معينة كيلا يتعرض لعقاب المجتمع، لكن هذا ليس كافيا بمعنى الكلمة. إن الغرض الذي يسعى إليه المجتمع والقوانين المدنية أو البشرية هو المحافظة على التناغم والسلام العام وعدم فساد النظام الاجتماعي. أي أن الأفعال السيئة أخلاقيا ستبقى دون عقاب طالما لم تفسد النظام. وحتى إن عوقب من يتصرفون بشكل مخالف صراحة لهذه الغاية، فإن الذين ينتهكون

(٧٩) آقسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام، ص: ١٦٢; آقسكي، الدين الإسلامي، ص: ٩.

(٨٠) تشاغرجي، الأخلاق الإسلامية بمفاتيحها، ص: ١٧٧; فازلا، تأثير أخلاق كانت على الأخلاق الإسلامية المعاصرة، ص: ٦٢.

(٨١) آقسكي، دروس في الأخلاق، ص: ١٤٨-١٤٩; آقسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام، ص: ١٦٠.

القوانين خلسة لا يتعرضون لملاحقة المجتمع وعقابه. وبوجه عام فإن معظم الرذائل الكبرى ترتكب بشكل سري. وعليه فإن المجتمع لا يعلم عن هذه الرذائل شيئا. وباختصار، إن الضمير العام لا يمكن أن يكون موضوعا للمسؤولية بالنسبة لمن يستثنون من ملاحقته وسلطته، ذلك أنه لا يمكنه متابعة كل فرد في كل زمان ومكان[٨٢]. ولهذا السبب يمكن أن يبقى فعل أو سلوك سيئ أو محظور دون عقاب في نظر المجتمع. وكما قال نور الدين طوبجي؛ فهناك الكثير من المنكرات التي نحسبها أمورا صائبة نفخر بها لأن المجتمع يرحب بها. فعندما يضرب شخص قوي شخصا ضعيفا وعاجزا لا يحبه المجتمع فإن المجتمع يصفق له، ولهذا فهو يفخر بما فعل ويشعر بالفرح. كما يشعر ضميره بالراحة لأنه لا يعلم أن ما فعله يعد ظلما. فالمجتمع قد ضلل ضمير ذلك الشخص. وأما ما ينقذ الضمير من هذا الخطأ فهو أن يجتهد العقل بعمق[٨٣].

كما أنه لا يمكن محاسبة البشر على جميع أخطائهم من خلال القوانين المدنية. ذلك أن العقوبات التي يحددها المجتمع والقوانين المدنية تكون موجهة للفعل المرتكب، كما أنها تستلزم أن يتم هذا الفعل بشكل صريح. فالقانون لا ينظر إلى النوايا. بيد أن الأخلاق تنظر للنوايا أكثر من الأفعال[٨٤].

ومن ناحية أخرى، يمكن أن يعد الرأي العام بعض الفضائل غير مهمة. هذا فضلا عن أنه ليس ممكنا أن يستطيع الضمير العام إصدار أحكام حول الفضائل الخفية. هذا في حين أن أنقى الفضائل أفعال الخير التي تفعل سرا. إن الرأي العام في معظم الأحيان يخطئ في أحكامه لأنه يصدرها وفقا للظاهر.

إذن يرى آقسكي أن الضمير العام، بالضبط مثل ضميرنا الشخصي، لا يمكن أن يكون رقيبا ورادعا كاملا لواجبتنا الأخلاقية. ذلك أن هذا الرادع لا يمكنه منع أحد من أن يلهث خلف رغباته الشهوانية ومصالحه الشخصية[٨٥]. وانطلاقا من وجهات النظر هذه يرى مفكرنا أن تفعيل القوانين الأخلاقية وسيادة التناغم الاجتماعي لا يمكن القيام بهما سوى من خلال رادع علوي.

٣,٣. الطبيعة:

يرى آقسكي أن الادعاء الآخر الذي يمكن أن يكون رادعا أخلاقيا هو فكرة الطبيعة. فالطبيعة لا تدع دون عقاب من يخالف قوانينها الخاصة. غير أن ردها يكون إزاء انتهاك قوانينها فقط، لكنها وهي تقوم بذلك لا تنظر إلى كون ذلك أخلاقيا أو إلى نوايا أصحابها. فمثلا عندما يحاول شخص أن ينزل من قطار يتحرك بسرعة عالية، فإنه يعاقب على الفور لأنه تصرف بشكل مخالف لقانون السكون. بيد أن الشخص الذي لا يساعد الفقراء الذين يقفون أمام بابه يتضورون جوعا حتى الموت، بل وينغمس في ملذاته، لا يعاقب على الفور على هذا السلوك الذي نعتبره نحن غير أخلاقي. يرى آقسكي أن الطبيعة تعد لامبالية وبكماء إزاء انحراف البعض

(٨٢) آقسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام، ص: ١٥٠.
(٨٣) طوبجي، الأخلاق، ص: ١٤٣.
(٨٤) آقسكي، دروس في الأخلاق، ، ص: ١٤٩.
(٨٥) آقسكي، دروس في الأخلاق، ص: ١٥٠-١٥١; آقسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام، ص: ١٦١.

عن قوانين الأخلاق[٨٦]. ولهذا فإن فكرة الطبيعة لا تضمن لنا رادعا كافيا لضمان الالتزام بقوانين الأخلاق. ولهذا فهناك حاجة لرادع لا يتغير بالزمان والمكان من أجل تحديد المبادئ الأخلاقية وانعكاسها على الحياة الاجتماعية من أجل تهذيب الصفات الروحية التي يتمتع بها الإنسان غريزيا كي يستطيع الوصول إلى الكفاءة الأخلاقية[٨٧].

٤ , ٣. تقوى الله وفكرة الآخرة (الرادع الديني):

إن الروادع التي ذكرناها حتى هذه اللحظة لها تأثير إلى درجة معينة، لكنها لا تضمن رادعا كاملا وكافيا على الدوام. يقول آقسكي إن الرادع الأخلاقي الأقوى هو تقوى الله والتفكير في الآخرة. ليس هناك شيء بخلاف إيمان قوي بأن الله سينعم على عباده أو سيعذبهم يوم القيامة يمكنه أن يضمن أن يمتثل البشر للقوانين الأخلاقية. وفي حالة غياب هذا الإيمان لا يمكن للطبيعة أو الضغط العام أن يكون عنصرا مؤثرا في توجيه أفعالنا نحو الخير. غير أن هذا الإيمان يكون له فضل في ظهور ضمير يقظ وقوة محاكمة صحيحة لدينا[٨٨].

يرى مفكرنا أنه لا يمكن التفكير في أي مفهوم بشأن تحول الشخص الذي لا يرى شيئا مقدسا في هذه الحياة سوى المصلحة الشخصية إلى شخص صاحب فضيلة يتحمل العبء الثقيل المتمثل في الرسالة. وإن أكبر رسالة بالنسبة لشخص كهذا هي تنفيذ نزواته والاستفادة القصوى من المتع النفسية. يرى الأشخاص الذين يتبنون هذه الفكرة أن الرسالة وفكرة الحق هي أن يكون المرء بلا معنى. ولهذا فإن أكثر روادع الواجب والقوانين الأخلاقية هو تقوى الله وفكرة الآخرة. وهو يرى أن القلوب القاسية المحرومة من تقوى الله تسقط سريعا في الضلال وتضل الطريق. وعندما تزول الأسباب الظاهرية أو المخاوف التي تدفع الذين لا يتقون الله ولا يؤمنون بالآخرة لأداء واجباتهم، فإنه لا يبقى هناك أي سبب معقول كيلا يرتكبوا الآثام والذنوب. ولهذا فإنه عندما تغيب تقوى الله وفكرة الآخرة فإن الروادع الأخرى لا تمثل شيئا لذلك الإنسان[٨٩]. أي أن هؤلاء الأشخاص يمكنهم ارتكاب كل أنواع الموبقات عندما تسنح أمامهم أصغر فرصة. يرى آقسكي أن الدين هو الذي يبث تقوى الله في الإنسان أكثر من العقل. وهي الحقيقة التي تظهر فيما قاله فولتير *"إن الشخص اللادديني يمكن أن يرتكب كل أنواع الشرور لو علم أنه سيفلت من العقاب"*[٩٠]. ويعبر محمد عاكف أرصوي عن هذه الحقيقة كالتالي:

لا العرفان ولا الضمير يرفعان الأخلاق،

(٨٦) آقسكي، دروس في الأخلاق، ص: ١٤٦-١٤٧.

(٨٧) آقسكي، دروس في الأخلاق، ص: ١٤٧-١٤٨أ١٥٦-١٥٧; آقسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام، ص: ١٥٩؛ نجدت دوراق، "علاقة الفضيلة بالأخلاق في فلسفة الأخلاق عند أحمد حمدي آقسكي"، مجلة كلية الإلهيات جامعة سليمان دميرل، ٣٣، ٢٠١٤/ ٢، ص: ١١٠؛ بيلجيز، الضمير وقيمته من وجهة نظر القرآن الكريم، ص: ١٥٤.

(٨٨) آقسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام، ص: ٣٨٠؛ آقسكي، دروس في الأخلاق، ص: ١٥٢-١٥٣; فازلا، تأثير أخلاق كانت على الأخلاق الإسلامية المعاصرة، ص: ٦٣.

(٨٩) آقسكي، دروس في الأخلاق، ص: ١٥٤-١٥٥.

(٩٠) آقسكي، دروس في الأخلاق، ص: ١١٩.

فشعور الفضيلة لدى البشر مصدره تقوى الله.
ولو افترضنا أن القلوب خلت من تقوى الله،
لما بقى تأثير قطعا للعرفان ولا الضمير
لتصبح الحياة بهيمية... لا، بل تكون أحقر من ذلك[٩١].

لا يرى آقسكي أن فكرة الآخرة وحدها كافية كرادع أخلاقي. ويقول إن الإسلام لم يخوف الناس فقط بعذاب الآخرة للقضاء على الفساد وحفظ نظام المجتمع. ولقد وضع حدودا وعقوبات دنيوية، ولم يعتمد على العقوبات الأخروية فقط، لمعاقبة مرتكبي الذنوب المحظورة شرعا مثل الزنا وقتل النفس والسرقة. ولهذا السبب فإن الأخلاق المستندة إلى الدين تكون أقوى وأكثر تأثيرا من تلك المبنية على الأسس العقلية المحضة. وبدون ذلك فإن سائر الروادع الأخرى تكون باطلة وقاصرة. في الوقت الذي عجزت فيه مفاهيم الأخلاق الفلسفية عن العبور إلى قلوب جميع البشر، فإن الأخلاق الدينية لاقت ترحيبا وكانت مؤثرة لدى الأفراد من جميع الطبقات[٩٢].

٣,٥. فكرة المستقبل والخوف من التاريخ:

هناك من يزعمون أن الأخلاق ليست نابعة من الدين، فهم يحاولون إلغاء تقوى الله وفكرة الآخرة، ويدعون أن الرادع الأخلاقي هو فكرة التاريخ. إنهم يرون أن "الخوف من التاريخ" هو الرادع الذي سيضمن التزام الناس بقوانين الأخلاق وجعلهم يعملون من أجل مصلحة المجتمع. وإن الناس الذين لا يحملون في قلوبهم خوفا من التاريخ لا يسعون لتحقيق المصلحة الاجتماعية من خلال حب الوطن والشعب، بل إنهم يفعلون كل شيء من أجل مصالحهم الشخصية. كما أن أصحاب هذا الرأي يرون أن مصطلحات مثل حب الآخرين وحب الوطن والرسالة والحق والفائدة الاجتماعية والخوف من التاريخ والمجتمع والضمير كلها مصطلحات مضحكة. كما يعدون أن كل المقدسات إنما هي كلمات بلا معنى اختلقها البشر. ولا يرون أن هناك شيئا سوى المصالح الشخصية[٩٣].

يرى آقسكي أن الرادع الذي نطلق عليه مصطلح الخوف من التاريخ لن يكون سوى عبارة عن وهم ما لم نقبل بفكرة الآخرة وخلود الروح[٩٤]. فكيف لإنسان لا يؤمن بالمقدسات والرسالة ولا يعيش لشيء سوى هذه الحياة الدنيا أن يلتزم بالقوانين الأخلاقية فقط بسبب الخوف من التاريخ؟ وكيف له ألا يتبنى هدف السعي وراء رغباته النفسية؟ ولهذا يَعُدُّ آقسكي أن هذا الرادع أضعف بكثير من سائر الروادع الأخرى.

إن الأشخاص الذين لا يحلمون في قلوبهم تقوى الله لا يخافون أي شيء آخر، كما أن القانون والضغط

(٩١) محمد عاكف أرصوي، الصفحات، إعداد: أرطغرول دوزداغ، (إسطنبول: منشورات وزارة الثقافة والسياحة التركية، ١٩٨٧)، ص: ٢٤٩.
(٩٢) آقسكي، دروس في الأخلاق، ص: ١٥٥-١٥٦؛ آقسكي، الدين الإسلامي، ص: ١٠.
(٩٣) آقسكي، دروس في الأخلاق، ص: ١٥٢.
(٩٤) آقسكي، دروس في الأخلاق، ص: ١٥٧-١٥٨.

العام لا يحملان أية أهمية بالنسبة لهؤلاء. يرى آقسكي أن الأشخاص الذين لا يؤمنون بالله ولا يتحملون المسؤولية يلهثون وراء مصالحهم ورغباتهم الشخصية ليصبحوا عناصر مضرة في هذا العالم، ولهذا يمكن توقع أن يصدر عنهم كل الموبقات. كما يرى أن وجود هؤلاء الأشخاص داخل المجتمع لا يعبر عن شيء سوى أنهم أشخاص مدمرون ومستلهكون[٩٥].

كما يرى آقسكي أن من أهم البراهين على هذه النقطة هو أن الفضائل التي يعجب بها البشر انتشرت في الأوقات التي انتشر فيها الإيمان والعقيدة بشكل جميل، وأن الرذائل والموبقات والآثام انتشرت في المجتمع في الأوقات التي فسد فيها الإيمان وزادت فيها الذنوب[٩٦].

النتيجة:

على الرغم من أن العلماء المسلمين اعترفوا بأن للضمير مكانة مهمة في التمييز بين الخير والشر، إلا أنهم لم يعدوه كافيا للوصول للحقيقة. لأنه بالرغم من أن الضمير يعد مَلَكة إلهية داخل الإنسان، إلا أنه يمكن أن يتغير بمرور الوقت بتأثير الأسرة والبيئة والمعتقدات والفرضيات الأخلاقية[٩٧]. وفي هذه الحالة سيصوغ كل فرد أحكام الخير والشر الخاصة به ليصدر وفقها أحكامه. وإذا ما قبلنا بأن الإنسان هو مصدر الخير والشر، فإننا رأينا أن معايير البشر حول الصواب والخطأ تتغير من عصر لعصر ومن مجتمع لمجتمع. وعليه، يمكن لسلوك أن يعد أخلاقيا ويؤمر به في مكان ما، بينما يعد غير أخلاقي ويحظر في مكان آخر، وحينها تتعرض الحياة الأخلاقية لصدمة كبيرة. ولهذا السبب سيكون من الصعب للغاية صياغة إطار أخلاقي موضوعي. وتعد هذه الوضعية واحدة من أكبر العوائق التي تقف في طريق القيم الأخلاقية والعيش المشترك. ولهذا السبب نحتاج إلى مرشد للوصول إلى الحقيقة بمعناها الكامل ولتتوافق أفعالنا مع القواعد الأخلاقية ولكي يرشد الضمير في مرحلة التطبيق. يرى آقسكي أن الدين وحده يمكن أن يكون هذا المرشد.

كان آقسكي واحدا من العلماء الذين أيدوا هذه الآراء، وهو يعرف الضمير بأنه مَلَكة إلهية وهبها الله للإنسان وقوة معنوية تفرق بين الحق والباطل وتدفع الإنسان نحو الخير. وقد عبر آقسكي عن الجانب المعرفي والعاطفي للضمير، كما لفت الانتباه إلى مصدره الوجودي. كما أن الربط بين انعكاسات سلوكياتنا على المستوى العاطفي وبين الضمير يعد أمرا مثيرا للانتباه على اعتبار أنه تحدث في الوقت نفسه عن الفكرة التي تقول إنه هو الدافع الأساسي الذي يدفع الإنسان لفعل الخير وتجنب الشر[٩٨]. وفي ختام هذه الدراسة يمكننا القول إن الضمير هو مهارة إصدار الأحكام والقرارات التي نلجأ إليها عندما نقوم بأفعالنا، وإنه يعد كذلك نوعا من أنواع الإرادة التي تضمن لنا تطبيق القرارات التي اتخذناها.

لكن آقسكي يرى أن الضمير لا يمكنه وحده أن يخبر الإنسان بغاية خلقه أو يرشده للطريق الذي سيسير

(٩٥) آقسكي، دروس في الأخلاق، ص: ١٥٢.

(٩٦) آقسكي، دروس في الأخلاق، ، ص: ١٥٣.

(٩٧) بيلجيز، الضمير وقيمته من وجهة نظر القرآن الكريم، ص: ١٥٤.

(٩٨) جافاروف، "أسس مصطلح الضمير في الفكر الأخلاقي لدى نصير الدين الطوسي"، ص: ٢٣٥.

فيه أو يساعده على التمييز بين الخير والشر. فهو يرى أن الروادع مثل الضمير والطبيعة والرادع الاجتماعي والضغط العام والخوف من التاريخ لا يمكنها أن تضمن لنا رادعا كاملا يفيد الواجبات والأخلاق. يمكن لهذه الروادع أن تكون مؤثرة في البشر، لكنها ليست كافية وحدها. لا يمكن لهذه الروادع أن تمنع أي شخص من أن يلهث وراء رغباته الشهوانية ومصالحه الشخصية. لا يمكن التفكير في أي مفهوم بشأن تحول الشخص الذي لا يرى شيئا مقدسا في هذه الحياة سوى المصلحة الشخصية إلى شخص صاحب فضيلة يتحمل العبء الثقيل المتمثل في الرسالة. وإن أكبر هدف يحمله شخص كهذا هو تنفيذ نزواته والاستفادة القصوى من المتع النفسية. هذا فضلا عن أن القوانين والالتزام بها والمسؤولية والروادع تعد أشياء لا معنى لها بالنسبة لهؤلاء الراغبين في أن يستغلوا حريتهم بشكل لا حدود له. أي باختصار فإن العناصر الأساسية للأخلاق لا تتشكل. وهو ما يعد أكبر عائق يقف في طريق السكينة الاجتماعية وضمان السعادة. ولهذا فإن أكثر روادع الواجب والقوانين الأخلاقية تأثيرا هي تقوى الله وفكرة الآخرة، أي الرادع الديني. ولأن الرادع الديني يتضمن أحكاما إلهية ومقدسة، فإن أسس الدين هي أبرز وأهم ركيزة وعنصر أساسي للأخلاق. ولهذا السبب فإنه في حالة عدم وضع الدين في الحسبان، فإن تأثير هذه الروادع المتعلقة بالأخلاق سيكون محدودا للغاية على الأفراد.

ويعترف الفيلسوف الملحد برتراند راسل (١٨٧٢-١٩٧٠) بالحقيقة التالية في نقاش مع الفيلسوف الآخر فريدريك كوبلستون (١٩٠٧-١٩٩٤):

أعتقد لو أن هناك نظاما أخلاقيا يؤثر في ضمير الإنسان، فإنه لا يمكن أن يفسر دون الحديث عن وجود إله[٩٩].

المصادر:

- أحمد بن حنبل (أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن الشيباني المروزي) المسند نشر: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت، ١٩٩٥.
- أحمد حمدي آقسكي دروس في الأخلاق. أنقرة: منشورات رئاسة الشؤون الدينية التركية، ٢٠١٦.
- أحمد حمدي آقسكي، الدين الإسلامي؛ العقيدة والعبادة والأخلاق. أنقرة: منشورات رئاسة الشؤون الدينية التركية، ١٩٧٧.
- أحمد حمدي آقسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام. إسطنبول: دار سبيل للنشر، ٢٠٠٤.
- إبراهيم حقي آيدن - أيوب بكيريازيجي فلسفة وأسس الأخلاق في الإسلام إسطنبول: دار يندا للنشر، ٢٠١١.
- ألكسيس برتراند فلسفة الأخلاق، ترجمة: صالح ذكي، هيراني التنطاش أنقرة: دار آقتشاغ للنشر، ٢٠٠١.
- موسى بيلجيسز الضمير وقيمته من وجهة نظر القرآن الكريم. إسطنبول: دار بيان للنشر، ٢٠٠٧.
- عمر نصوحي بيلمن. الأخلاق الإسلامية السامية. إسطنبول: دار تيماش للنشر، ٢٠٠٧.
- محمد بن إسماعيل البخاري. صحيح البخاري. دمشق: دار ابن كثير،١٩٩٠.
- مصطفى تشاغريجي. الأخلاق الإسلامية بمفاتيحها. إسطنبول: دار أنصار للنشر، ١٩٨٥.
- شنجول تشليك. الضمير بخطوطه العريضة في تاريخ الفلسفة الغربية". مصطلح الضمير في الفكر الإسلامي. تحرير: يونس جنكيز، سليمة تشينار. أنقرة: دار نوبل للنشر، ٢٠١٨.
- لقمان تشيلينجير. مقدمة لفلسفة الأخلاق. أنقرة: دار أليس للنشر، ٢٠٠٣.
- أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل الدارمي سنن الدارمي. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٢ .
- عثمان دمير. "الضمير". الموسوعة الإسلامية برئاسة الشؤون الدينية التركية. ٤٣ (٢٠١٣): ١٠٠-١٠٢.

(٩٩) برتراند راسل، لماذا لستُ مسيحيا؟، ترجمه للتركية: إمره أوزكان، (إسطنبول: دار التحول الاجتماعي للنشر، بلا تاريخ)، ص: ١٥٦.

- نجدت دوراك. "علاقة الفضيلة والسعادة في فلسفة أخلاق أحمد حمدي آقسكي". مجلة كلية الإلهيات بجامعة سليمان دميرل. ٣٣ (٢/٢٠١٤): ٨٧-١١٤.
- حسام الدين أردم. فلسفة الأخلاق. الطبعة الثانية قونية: دار حر-أر للنشر، ٢٠٠٢.
- محمد عاكف أرصوي. الصفحات إعداد: أرطغرول دوزداغ إسطنبول: منشورات وزارة الثقافة والسياحة التركية، ١٩٨٧.
- زينب فازلا. تأثير أخلاق كانت على الأخلاق الإسلامية المعاصرة: نموذج أحمد حمدي آقسكي. رسالة ماجستير، جامعة إسطنبول، ٢٠١٠.
- جورج فونسجريف، .ترجمة علم النفس. ترجمة أحمد نعيم بابانزاده إسطنبول: دار إيز للنشر، ٢٠١٨.
- أنار جافاروف. "أسس مصطلح الضمير في الفكر الأخلاقي لدى نصير الدين الطوسي" مصطلح الضمير في الفكر الإسلامي تحرير: يونس جنكيز، سليمة تشينار. أنقرة: دار نوبل للنشر، ٢٠١٨.
- إلهامي جولر "انعدام الضمير بصفته حالات خداع الضمير نفسه" إسكي يني. ١٩ (٢٠١٠): ١٠١-١٠٨.
- إيمانويل كانت. دروس في الأخلاق ١. ترجمة أوغوز أوزوجول. إسطنبول: دار قابالجي للنشر، ١٩٩٠.
- إيمانويل كانت. الدين ضمن حدود العقل النقي ترجمة سعاد ب. تشغلان قونية: دار ليتراتورك للنشر، ٢٠١٢.
- فكرت قارامان وآخرون معجم المفاهيم الدينية أنقرة: منشورات رئاسة الشؤون الدينية التركية، ٢٠٠٦.
- حسين قارامان مشكلة تأصيل الأخلاق وفق رأي أحمد حمدي آقسكي وعمر نصوحي بيلمن". المجلة الأكاديمية لوقف أرزنجان للثقافة والتعليم ١٠ /٢٨ (٢٠٠٦): ٨١-٩٨.
- زينب هوميرا كوتش أسس الضمير الدينية والأخلاقية. رسالة ماجستير، جامعة أنقرة، ٢٠١٥ .
- مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم. القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٦.
- عبد الله أوزبك "أحمد حمدي آقسكي والأخلاق" التربية الأخلاقية وعلماؤها في العهد الأخير من الدولة العثمانية إسطنبول: دار أنصار للنشر (٢٠١٥), ٢٩٩-٣٢٦.
- عثمان بازارلي الأخلاق في الإسلام إسطنبول: دار رمزي للنشر، ١٩٧٢.
- أفلاطون، يوثيفرو ترجمة فرقان آقدرين إسطنبول: دار صاي للنشر، ٢٠١١
- ماهدة بولاط مقارنة المفاهيم الأخلاقية عند نصير الدين الطوسي وأحمد حمدي آقسكي (في ضوء كتابي الأخلاق النصيرية ودروس في الأخلاق) رسالة ماجستير، جامعة أرجيس، ٢٠١٦
- هاكان بويراز "الأخلاق بوصفها تطويرا للإنسان لنفسه" تحرير: عمر توركر أساس الأخلاق أنقرة: دار نوبل للنشر (٢٠١٦): ٥٥-٦٦.
- بيرتراند راسل لماذا لست مسيحيا؟ ترجمة إمره أوزكان إسطنبول: دار التحول الاجتماعي للنشر، بلا تاريخ
- زبير سالتكولو الضمير (علاقة الأخلاق والدين والسياسة والقانون). أرضروم: دار نشر فينومن للنشر، ٢٠١٤.
- عبد الرحمن شرف علم الأخلاق صاد م. أويانيق - أ. آقيول أنقرة: دار أليس للنشر، ٢٠١٢ .
- فاتح طوبال أوغلو "نقاش حول أساس الأخلاق: أحمد حمدي آقسكي - إيمانويل كانت". مجلة كلية الإلهيات بجامعة أتاتورك. ٤٠ (٢٠١٣): ٣٤٩-٣٦٤.
- نور الدين طوبجي الأخلاق. إسطنبول: دار درجاه للنشر، ٢٠٠٥.
- مجمع اللغة التركية مادة "الضمير ."Vicdan الوصول: ١٥ ديسمبر / كانون الأول ٢٠١٥ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c177a9158e560.07636980
- عمر توركر "مصطلح الوجدانية في تقليد الأصول الحنفي: الطبيعة الموضوعية للوعي الأخلاقي". مصطلح الضمير في الفكر الإسلامي. تحرير: يونس جنكيز، سليمة تشينار. أنقرة: دار نوبل للنشر، ٢٠١٨.
- صالح ياللين. "المسؤولية الأخلاقية عند أحمد حمدي آقسكي"، مجلة معهد العلوم الاجتماعية بجامعة أرجيس، ٣٨، ١/٢٠١٥، ص: ٢٠٩-٢٢٥.

مسألة الأخلاق الحميدة والسيئة عند الجويني*

أ. د. أحمد كامل جيهان**

ملخص:

لقد أعطى أبو المعالي الجويني الدروس وخرّج الطلاب وألّف الكتب وفق مبادئ المذهب الأشعري الذي انتسب له. وهو يرى أننا بحاجة للشريعة لمعرفة الحسن والقبيح من الأخلاق، ذلك أن طبيعة الأخلاق محرومة من القيمة، وكل فعل لا يعد حسنا أو سيئا بنفسه أو بالوصف الذي يحمله. ولهذا فإن الجيد من الأخلاق هو الفعل الذي تمدح الشريعة صاحبه. إذ إن الفعل ذاته لو أتاه طفل صغير فيمكنه ألا يعد قبيحا، لكنه يكون كذلك عندما يقوم به شخص بالغ. ولو كان القبح هو الفعل ذاته أو أحد أوصافه، فإنه يكون قبيحا في كلتا الحالتين. ولهذا فإن تحديد حسن الأخلاق أو قبحها ليس متعلقا بالأفعال ذاتها، بل على العكس تماما، فإنها خاضعة لسلطة مستقلة عن الإنسان، أي الإرادة الإلهية. هذا فضلا عن أن معرفة جزء من حسن الأخلاق وقبيحها لا يمكن أن يكون ضروريا وواضحا كما ادعت المعتزلة. ذلك أنه لا يمكن الجدال بشأن شيء ضروري وواضح، بيد أن الضرورية والوضوح هما موضوع نقاش بين الأشاعرة والمعتزلة. وفي النهاية أوضح الجويني أن تحديد الخير والشر مرتبط بإرادة الله.

الكلمات المفتاحية: الجويني، الأخلاق، الحسن والقبيح، العقل، الإرادة الإلهية

Cüveynî'de Ahlakî İyi ve Kötü Meselesi

Ahmet Kamil CİHAN

Özet

Cüveynî, mensup olduğu Eş'ari geleneğe bağlı olarak ders vermiş, öğrenci yetiştirmiş ve eser yazmıştır. Ona göre şeyler, kendi tabiatları açısından değerden yoksun olduğu için ahlakî iyi ve kötünün (hüsun ve kubh) bilinmesinde şeriata gerek vardır. Zira bir eylem ne kendinden ne de taşıdığı bir vasıftan dolayı iyi veya kötüdür. Dolayısıyla ahlakî iyi, failinin şeriat tarafından övüldüğü eylemdir. Şöyle ki aynı eylem, eylem olması itibariyle bir çocuk tarafından işlendiğinde kötü olmazken yetişkin biri tarafından işlendiğinde kötü olmaktadır. Eğer kötülük eylemin kendisi veya eylemin bir vasfı olsaydı her iki durumda da kötü olurdu.

* قُدم هذا المقال في صورة بيان في المؤتمر العلمي الدولي "نظام الملك في ذكراه الألف" الذي عقد بمدينة قونية التركية فيما بين ٦-٧ أبريل/ نيسان ٢٠١٨، ثم نقح لاحقا ليصل إلى هذه الصيغة النهائية. وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان " Cüveynî'de Ahlakî İyi ve Kötü Meselesi " التي نشرت في العدد التاسع من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (أحمد كامل جيهان، مسألة الأخلاق الحميدة والسيئة عند الجويني، الإلهيات الأكاديمية، يونيو ٢٠١٩، العدد: ٩، ص ٥٣-٦٥).

** عضو هيئة التدريس بشعبة الفلسفة الإسلامية بقسم الفلسفة والعلوم الإسلامية بكلية الإلهيات جامعة أرجيس: akcihan@erciyes.edu.tr.

*** من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

Dolayısıyla ahlakî iyi ve kötünün belirlenmesi, eylemlerin kendisine dönük değil, bilakis insandan bağımsız bir yetkeye, yani ilahi iradeye tabidir. Ayrıca, ahlakî iyi ve kötünün bir kısmının bilinmesi, Mutezile'nin iddia ettiği gibi, zaruri ve apaçık olamaz. Çünkü zaruri ve apaçık olan bir şeyde tartışma söz konusu olmaz. Oysa zarurilik ve apaçıklık hususu Eş'ariyye ile Mu'tezile arasında münakaşa konusudur. Sonuç olarak Cüveynî iyi ve kötünün belirlenmesinin, Tanrı'nın iradesine bağlı olduğu şeklinde bir anlayış ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: Cüveynî, ahlak, iyi ve kötü, akıl, ilahi irade

The Issue of Moral Good and Evil According to al-Juwaini

Abstract

Al-Juwaini has taught, educated, and written works based on Esh'aritien tradition throughout his lifetime. For him, moral good and evil only can be known by religion because there is no value in the essence of things. An action is neither good nor bad because of its nature or its any qualification. So if something is good, it is because God praises the person who did it. For instance, the same action is not bad when it is handled by a child and bad when it is handled by an adult person. If the action has been evil for itself or its any qualification, it would be bad in both cases. Therefore, the determination of moral good and evil is subject to the divine will, not the actions themselves. On the other hand, knowing some moral goodness and badness are not necessary and obvious, as the Mu'tazilah claims. Because there is no debate in something that is necessary and self-evident. This matter, however, is being debated. As a result Al-Juwaini has put forth an understanding of good and evil which depends on the will of God.

Keywords: Al-Juwaini, moral, good and evil, reason, divine will

١. حياته:

كان عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (٤١٩-٤٧٨هـ/ ١٠٢٨-١٠٨٥م) ابنا لأب عرف بشيخ الشافعية، وعقب وفاة والده يجلس الجويني مكانه ويبدأ إلقاء الدروس وإصدار الفتاوى، وتصل الصراعات المذهبية في حياته إلى ذروتها لدرجة أن الوزير في تلك الحقبة عميد الملك الكندري (توفي ١٠٦٤م) يستصدر فرمانا من طغرول بك من أجل لعن المبتدعين على المنابر، ويستخدمه ضد علماء الأشاعرة، ويحظر حلقاتهم وإلقاءهم الدروس، ويقرر حبس بعضهم. دفعت تلك التطورات الجويني ليصطحب مجموعة العلماء المعروفين من بينهم البيهقي (توفي ١٠٦٦م) والقشيري (توفي ١٠٧٢م) ليغادروا نيسابور إلى بغداد، ثم يتعرف الجويني إلى أبرز علماء المنطقة ويكشف النقاب عن علمه وحكمته خلال الجلسات العلمية. ثم ينتقل إلى الحجاز (٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م) ويقيم في مكة والمدينة لأربعة أعوام. يتابع الجويني هناك دراساته العلمية وتزداد شهرته، ثم يعزل السلطان ألب أرسلان الكندري ويعين مكانه نظام الملك، فيعود الجويني إلى نيسابور (١٠٦٣م) ويُعَيَّن مدرسا في المدرسة النظامية، ثم يواصل التدريس هناك حتى وفاته (١٠٨٥م). منح الجويني عدة ألقاب منها أبو المعالي لتعمقه في العلم، وإمام الحرمين لتدريسه وإصداره الفتاوى في مكة والمدينة، وفخر الإسلام لدفاعه عن العقيدة السنية في مواجهة الفرق الأخرى[١].

(١) مراد سردار، "أبو الملك الجويني: حياته وشخصيته العلمية وأعماله"، في لمع الأدلة قيصري ٢٠١٧، ١٢-١٧؛ عبد العظيم الديب، "الجويني"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، المجلد الثامن، إسطنبول ١٩٩٣، ص: ١٤١.

كان توجه الجويني الكلامي أكثر بروزا في حياته العلمية. وإلى جانب ما تعلمه من والده فإنه تأثر كثيرا بكل من الباقلاني (توفي ١٠١٣م) وأبي إسحاق الإسفراييني (توفي ١٠٢٧م). غير أنه رفض المبدأ الذي تبناه الباقلاني والذي كان يقول "إن خطأ الدليل يبرهن على خطأ الادعاء". كما فتح أبواب علم الكلام على الفلسفة ولو بشكل محدود، ومال لنظرية الأحوال وزعم أنه لا يوجد حتمية في القوانين الطبيعية، وكان مع الغزالي من بين الذين مهدوا الطريق أمام بداية عهد المتأخرين في علم الكلام[٢].

٢. مسألة الأخلاق الحميدة والسيئة:

تعد مسألة الأخلاق الحميدة معضلة تتناول ما إذا كانت الأفعال تحمل قيمة في حد ذاتها، وماهية جوهر وإدراك هذه القيمة إن وجدت، وما إذا كانت هذه المعرفة تحمّل الإنسان مسؤولية أم لا. ولقد تناول المفكرون المهتمون بالأخلاق هذه المعضلة منذ قديم الأزل. لقد زعم السفسطائيون في العصور القديمة أن الأخلاق الحميدة تتغير من شخص لآخر، فسقراط قال إنها موجودة، وبعد ذلك أعرب كل من أفلاطون وأرسطو عن فكرته تلك في صورة "فكرة الخير العقلاني"[٣]. فمثلا يجيب أفلاطون على سؤال بشأن معيار كون فعل ما مقدسا في حوار يوثيفرو من خلال تعبير يوثيفرو: "إن ما يرضي الآلهة هو الشيء المقدس، أما ما يغضبهم فهو الشيء غير المقدس". تبدو هذه المشكلة وكأنها متعلقة بالعصر القديم، لكننا عندما نتناولها كذلك في إطار ديني نرى أنها تكون سببا في نشوب جدالات كبرى حول علاقة الإله – الأخلاق. يمكن التعبير عن معضلة يوثيفرو بطرق مختلفة، كما يمكن إيضاحها بسؤال يقول: "هل شيء ما يكون خيرا لأن الإله يأمر به؟ أم الإله يأمر به لأنه خير؟" أو بسؤال يقول "هل شيء ما يكون أخلاقيا بالضرورة لأن الإله يأمر به؟ أم الإله يأمر به لأنه أخلاقي بالضرورة؟"[٤].

كان الفلاسفة قبل الجويني يدعون، انطلاقا من أسس مختلفة، أن العقل هو الذي يكتشف محاسن الأخلاق. وتحت عنوان محاسن الأخلاق والخير والشر في الفكر الديني تناقش هذه المسألة من خلال ٣ محاور: ١- في علم الكلام من حيث ما إذا كان يمكن وصف أفعال الله سبحانه وتعالى بالأفعال الحسنة وما إذا كانت الأفعال السيئة تكون بإرادة الله وخلقه ومشيئته؛ ٢- وأما في أصول الفقه فمن حيث كون الحكم الثابت بالأمر حسنا والحكم الثابت بالنهي سيئا. ٣- وأما في علم الفقه فمن حيث رجوع أفعال كل المسائل الفقهية إلى موضوع الخير والشر.

تستخدم كلمتا الخير والشر بثلاثة معانٍ:

١. صفة بمعنى الكمال والنقصان. مثال "العلم حسن" و"الجهل قبيح".

(٢) سردار، "أبو الملك الجويني: حياته وشخصيته العلمية وأعماله"، ص: ٢١-٢٢.
(٣) إلياس شلبي، "الحسن والقبح"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، المجلد ١٩، إسطنبول ١٩٩٩، ص: ٥٩.
(٤) م. سعيد ريتشر، "الإله والتزام الحقائق الأخلاقية"، مجلة كلية الإلهيات جامعة أتاتورك، المجلد XIIV (أنقرة ٢٠٠٣)، العدد ١، ص: ١٣٦.

٢. تستخدمان بمعنى ما إذا كان الفعل متوافقا مع غرض فاعله. ويطلق على ذلك أيضا المصلحة والمفسدة. وليس هناك خلاف حول أن هذا المعنى يعد ثابتا بالنسبة للصفات الموجودة لدى الأشخاص وأن العقل هو مصدرها وأنها تختلف من شخص لآخر. فعلى سبيل المثال فإن مقتل زيد يعد مصلحة/ جيدا من وجهة نظر أعدائه حيث يصب في مصلحتهم، بينما يعد مفسدة/ سيئا من وجهة نظر أنصاره حيث يعارض أهدافهم.

٣. بمعنى أن الفعل يجلب لصاحبه المدح والذم في الدنيا والثواب والعقاب في الآخرة. ويرى الشرواني الذي نقل هذه المعلومات أن هناك اختلافا بين المذاهب في هذه النقطة(٥).

ولنفهم المكان الذي يقف فيه الجويني في مسألة الأخلاق الحميدة والسيئة ينبغي أولا أن نتكلم باختصار عن الآراء الأساسية في علم الكلام. يرى الأشاعرة أن مصدر الخير والشر في هذا الموضوع هو الشريعة. ذلك أن كل الأفعال متساوية من حيث الخير والشر، ولا تحتم في حد ذاتها المدح والذم أو الثواب والعقاب. ولكي يستلزم فعل ما المدح والذم أو الثواب والعقاب يجب أن يكون ذلك بأمر واضع الشريعة أو نهيه، بل حتى لو كان الوضع مغايرا لذلك الأمر، أي لو أن شيئا مقبول الحسن قيل عنه أنه قبيح، فإن الحكم يكون في هذا الاتجاه.

وأما المعتزلة فيرون أن الخير والشر إنما قضية عقلية. ويقولون إنه حتى ولو صرف النظر عن الشريعة، فإن للأفعال جانبا حسنا وقبيحا يستلزم حصول الفعل على المدح والثواب أو الذم والعقاب. وأحيانا يعرف هذا الجانب ١. بأنه ضروري. ويكون حسن الصدق وسوء الكذب على هذا النحو. ٢. وأحيانا يعرف عن طريق البحث/ النظر. فمثلا يعرف أن الكذب سيئا بالنظر حتى وإن تضمن منفعة. ٣. وأحيانا يعرف من خلال ما تخبرنا به الشريعة. ومثال ذلك نذكر أن صيام آخر أيام شهر رمضان يكون حسنا، أما صيام أول أيام عيد الفطر يكون مذموما. وفي هذا الجزء الأخير يشار إلى أن كون أي شيء حسنا أو قبيحا يكون مرتبطا بتعبير الشريعة عنه في صورة أمر أو نهي. لكن بما أنه في أول حالتين يمكن أن نعرف عن طريق العقل ما إذا كان الشيء حسنا أو قبيحا، فإن أوامر الشريعة ونواهيها في هذه الأمور تؤيد الحكم الذي توصل إليه العقل، وإلا فإن ذلك الحكم ليس مرتبطا بظهور الشريعة.

وهناك احتمال آخر في مسألة الحسن والقبح بحسب ما يراه أكابر علماء الحنفية: يمكن أن يعرف العقل ما إذا كان بعض أفعال العباد حسنة أو قبيحة. فمثلا وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم يعد مثالا على ذلك. ذلك أنه إذا كانت هذه الفكرة مرتبطة بالشريعة فإننا نكون أمام عملية تحويل/ حشو كلام. إن هذا الرأي المنسوب لبعض الأحناف يعد رأيا وسطا بين الأشاعرة والمعتزلة، لكنه في الوقت نفسه مخالفا لكليهما. ولأن المعتزلة يرون أن العقل يعد حاكما مطلقا، فإنه يعلم ما هو حسن وما هو قبيح بشأن الله والإنسان. كما يرون أن

(٥) محمد أمين الشرواني، الفوائد الخاقانية، مكتبة راشد أفندي قيصري، رقم: ٦٠٠أ39a–38b. vr.

فعل الإنسان من الناحية العقلية يعد واجبا في حق الله. وأما بالنسبة للإنسان فإن العقل يستلزم الإقدام على فعل أو يحرمه. بينما يرى الماتريديون أن الله هو الذي يحكم على الشيء ما إذا كان حسنا أو قبيحا. وليس هناك شيء واجب بالنسبة له. فهو الذي خلق أفعال العباد وجعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا. وهناك فرق آخر ألا وهو: يرى المعتزلة أن العقل يقتضي معرفة الخير والشر عن طريق السبب. وأما الماتريديون فيقولون إن العقل يعد أداة لمعرفة جزء من الخير والشر. وربما لا يكون العقل مطلعا على الكثير من الأشياء التي يحكم عليها بأنها حسنة وقبيحة. ومعرفة هذه الأمور تستند إلى ما يبلغه الأنبياء. وأما الفرق الذي يختلف به الماتريديون عن الأشاعرة فهو: يرى الأشاعرة أن تصنيف الأفعال ما بين حسن وقبيح يكون بإخبار واضع الشريعة. وهذه الأمور تعرف بعد الكتاب والنبي. وأما الماتريديون فيرون ما يلي:

١. يعلم العقل هذه الأمور بدون وجود كسب، وتصديق النبي يكون حسنا بهذه الطريقة أو يكون من خلال الكسب، وأما الخير والشر المستخرجان من الدليل والنظر فيكونان على هذا النحو.

٢. أحيانا يعرفها العقل بعد الكتاب والنبي، وهذا هو حال معظم الأحكام الشرعية[٦].

٣. تناول الجويني لمسألة الأخلاق الحميدة:

يتناول الجويني مسألة جوهر الأخلاق الحميدة في صورة فصل في باب التعديل والتجويز. ويقصر مسألة التعديل على مقدمتين. فأما المقدمة الأولى فهي دحض لمن يقبلون بأن العقل يرى الشيء ما إذا كان حسنا أو قبيحا. وأما المقدمة الثانية فهي بشأن أن الشيء الذي يرشد إليه العقل لا يوجب شيئا على الخالق سبحانه وتعالى[٧].

ولا يربط الجويني كون الفعل واجبا بالعقل. ويرى أن هذا لا يعرف بالعقل. بل على العكس فإن وجوب الأحكام المتعلقة بالتكليف فيؤخذ من الفرضيات الشرعية التي تستوجب السمع [٨]. ذلك أن جوهر محاسن الأخلاق ليس وجوديا. وفيما يلي نسرد الادعاء الأساسي الذي يسوقه الجويني في هذا الأمر: لا يكون أي شيء قبيحا ١. من نفسه أو ٢. من جنسه أو ٣. من صفة ضرورية فيه[٩]. وأما حقيقة الواجب فهي ورود التهديد والتوبيخ لتاركها. ولهذا فإنه لا يوجد شيء واجب بالنسبة لله عز وجل. ذلك أنه لا يمكن أن يوجه له اللوم

(٦) الشرواني، الفوائد، vr. 39a-b. ويمكن الرجوع للمصادر التالية للاطلاع على المقالات الأخرى التي تناولت هذه المعلومات التي أوردناها: إلياس شلبي، "مشكلة كلامية كلاسيكية: الخير والشر، مجلة كلية الإلهيات جامعة مرمرة، ١٦-١٧ (١٩٩٨-١٩٩٧)، ٦٠ vd؛ رضا قورقماز جوز، "مسألة الخير والشر عند الغزالي"، مجلة كلية الإلهيات جامعة ١٩ أيار ٣٩ (٢٠١٥)؛ ٣٣ vd؛ وهاب أوفاجي، "الخير والشر في منهج المصطفى"، مجلة كلية الإلهيات جامعة بوزوك، ٣، ٣ (٢٠١٣/ ٣) ١٢٣ - vd. ماجد فخري، النظريات الأخلاقية في الإسلام، ترجمه للتركية: معمر إسكندر أوغلو - أتيلا أركان، دار ليترا للنشر، إسطنبول ٢٠٠٤، ٥٥-٥٧.

(٧) الجويني، كتاب الإرشاد، القاهرة ١٩٥٠، ص: ١٧-١٨.

(٨) الجويني، الإرشاد، ص: ٢٥٨؛ الجويني، لمع الأدلة، إعداد: مراد سردار، قيصري ٢٠١٢، ص: ٧٦.

(٩) الجويني، الإرشاد، ص: ٢٥٨.

أبدا[١٠]. ومن ناحية أخرى فإن الخير والشر يعدان ساريين بالنسبة للكائن الذي يتحقق له الفائدة والضرر. وأما الخالق فهو منزّه عن هذا الأمر[١١]. يقول الجويني في هذا المقام بصراحة إن القبح هنا ليس له جانب موضوعي متجرد، كما لفت الانتباه إلى وجود الالتزام والمسؤولية من وجهة نظر البشر، واعتبر الطبيعة الإلهية مخالفة لذلك الأمر. أي أن الله ليس مكلفا بفعل شيء. وبعبارة أخرى، فإن وجوب شيء على شيء يعني أن هناك شخصا يستقبل الأوامر، ولهذا "لا يمكن استخدام هذا المبدأ مع الله الذي يملك أعلى سلطة لتوجيه الأوامر. وبما أن ترك الواجب يحتم عقوبة، فإن نسبة ذلك إلى الله ليس أمرا صائبا، ذلك أنه لا يمكن الحديث عن أي فائدة أو ضرر بشأنه سبحانه"[١٢].

غير أن الجويني يرى أن وصف الشيء بأنه قبيح يعود لسببين:

١. يكون الشيء قبيحا لسبب خاص به أو بصفته.
٢. يكون الشيء قبيحا لسبب ليس خاصاً به ولا بصفته.

وأما السبب الأول فيعد باطلا بالأمثلة التالية:

أ. لو أن هناك شيئا قبيحا بسبب نفسه أو إحدى صفاته، فعلى سبيل المثال هناك فعلان متشابهان مثل "قتل إنسان ظلما" و"قتل إنسان عن طريق القصاص". فالشخص الذي يرفض أن يقول إن الفعلين متساويان وإن حالتي القتل متشابهتان يكون قد رفض شيئا لا يمكن رفضه. ونرى أن الجويني لا يركز هنا على الظروف والنوايا التي مهدت لحدوث الفعل، بل إنه يأخذ بالاعتبار الفعل ذاته بشكل مباشر. ولهذا فينظر إلى فعل القتل في كلتا الحالتين بشكل متساو بغض النظر عن من ارتكبه وبأي غرض وفي أي ظروف وما النتائج التي أسفر عنها. بيد أن لكل فعل طرفا فاعلا وطرفا مفعولا به. ولهذا فإن تجريد هذين الطرفين وتناول الفعل فقط لا يعبر عن شيء سوى محاولة لتبرير الادعاء.

ب. إن الفعل القبيح الصادر من شخص بالغ ذكي لا يعد قبيحا إذا صدر من طفل غير مكلف. وإذا ما جادل أحدهم وادعى أن ذلك الفعل قبيح، فإن ادعاءه يرفض كذلك استنادا إلى الحجة الأولى. وفي رأينا فهناك في المثال الثاني جانب مشابه للمثال الأول. فهناك تجاهل لوضع الفاعل وقصده ونيته وظروف ارتكاب الفعل وما يتبعه من استحقاق الفاعل المدح أو الذم.

وبالرغم من ذلك فإن الجويني يرى أن هذين المثالين يبطلان كون الشيء قبيحا لذاته. وفي هذه الحالة فإن كون شيء ما قبيحا نابع من تحريم الشرع له، وما يكون صوابا في هذه المسألة يكون وفقا لذلك. وحسبما فهمنا

(١٠) الجويني، لمع الأدلة، ص: ٧٦.
(١١) الجويني، العقيدة النظامية، ترجمه للتركية: محي الدين باغتشاجي، أنقرة ٢٠١٦، ص: ٤٢-٤٣.
(١٢) زبير بولوط، "تحليل مسألة الخير والشر من حيث تشكيلها أساس للنظريات الأخلاقية"، مجلة دراسات الكلام، (١٣/ ٢) ٢٠١٥؛ ٦٤٣.

فإن قيمة أي فعل لا تكون نابعة من الفعل نفسه، بل من الإرادة الإلهية التي جعلت هذا الفعل ذات قيمة.

وأما السبب الثاني فهو كالتالي: إذا كان هناك شيء لا يعد قبيحا لذاته أو لأمر وارد عنه، بل على العكس يعد قبيحا بسبب صفة به، فمن المستحيل أن يكون هناك شيئا كهذا. ذلك أنه لم يبق شيء يجعله قبيحا[١٣].

٣,١. الحسن والقبح ليسا صفتين ذاتيتين:

تعد الفكرة الأساسية التي يدعيها الجويني هي أن حسن الأشياء وقبحها ليس ذاتيا. أي أن الحكم الخاص بشيء ما ليس ذاتيا بالنسبة لذلك الشيء. فمثلا شرب الخمر حرام بالاختيار وليس للضرورة. فكيفية التحريم الواردة في هذا الحكم ليست صفة ذاتية لفعل الشرب. ذلك أن معنى تحريم فعل ما مرتبط بالنهي عنه. وهنا ليس هناك أي صفة حقيقية. أي أن التحريم ليس صفة خاصة بالفعل. وإن شرح هذه المسألة من خلال مثال يشبه أن يكون شيء موجود معلوما. وإن كون الشيء معلوما ليس صفة حقيقية لشيء موجود[١٤]. أي أن الشيء الموجود يكون موجودا ولو لم يعرف. فمعرفته لا تضيف له شيئا. غير أن الوضع يختلف بالنسبة لصاحب المعرفة. بيد أن المسألة ليست متعلقة بمن يعرف.

يدعي الجويني أن الأخلاق الحميدة أو الأحكام الخاصة بها تؤخذ عن الشريعة كما هي، ويقول إنه ليس هناك حكم يصدره العقل في هذا الموضوع قبل الشريعة[١٥]. وهو يرى أن "الخير والشر يدركان بالشريعة". لكن يجب ألا تتسبب هذه العبارة في ظن مفاده أن "كون الشيء جيدا أو قبيحا يعد شيئا إضافيا على الشريعة". ذلك أنه ليس هناك في هذا المقام صفة ليكون الخير صفة تدرك بالشريعة. لأنه لو كانت هناك صفة كهذه، لكانت صفة حقيقية. ولهذا فإن الخير عبارة عما ورد في الشريعة بمدح فاعله. وإذا كان هناك فعل يوصف بأنه "واجب" أو "محظور"، فلا يمكن أن يقصد بذلك صفة تضمن وجوبه. بل على العكس فالشيء المقصود بالواجب يعد فعلا أسسته الشريعة على ضرورة بسبب أمرها به. وأما الشيء المقصود بالمحظور فإنه الفعل الذي حظرته الشريعة بناء على التحريم والتحذير منه[١٦]. وما نفهمه هو أن أي صفة من صفات أي فعل لا تكشف عن حسنه أو قبحه. فالأساس في هذه النقطة هو وروده في الشريعة. يضع الجويني في هذا المقام في حسبانه أن العالم هو ملك لله، ويعتقد أن المالك لديه صلاحية التصرف في ملكه كيفما يشاء. وفي الواقع فليس هناك أي شيء واجب عليه سبحانه. ولهذا فلا يمكن لأحد أن يحاسبه على أفعاله.

٣,٢. خطأ المعتزلة في معرفة محاسن الأخلاق وفق رأي الجويني:

تناول الجويني بالتقييم مزاعم المعتزلة بشأن معرفة محاسن الأخلاق ليكشف عن رأيه من خلال هذه

(١٣) الجويني، الإرشاد، ص: ١٦٦-٧.
(١٤) الجويني، البرهان في أصول الفقه، بيروت ١٩٩٧، ص: ٨.
(١٥) الجويني، البرهان، ص: ١٣-٤.
(١٦) الجويني، الإرشاد، ص: ٢٥٩.

المزاعم. وبحسب ما نقله الجويني، يرى المعتزلة أن معرفة ما إذا كان الشيء حسنا أو قبيحا تحدث بثلاث طرق:

١. بالعقل. هذه المعرفة تكون ضرورية وبديهية.
٢. تعرف معرفة جزء منها من خلال طريقة تجمع بين الضروري والنظر. فمثلا يرون أن الكذب المفيد لا يختلف عن الكذب غير المفيد. لكن هذا يعرف من خلال النظر/ البحث.
٣. يعرف بالشريعة. ولا يدركه العقل. تكون التفاصيل الشرعية محصورة في هذه النقاط. ولقد أمر بها صاحب الشريعة لأنها تدعو لمواصلة فعل الأشياء التي يراها العقل حسنة[١٧].

يشير الجويني في هذا الشأن إلى الباقلاني ويقول إن الاعتراض على ما قاله المعتزلة سيتم بطريقتين.

يرى الاعتراض الأول أنه لا يمكن الجدال بشأن شيء يدرك بشكل ضروري وبديهي. وإذا كان هناك من يعارضون هذا الادعاء، فكيف يمكن الزعم بأن معرفة كون الشيء حسنا أو قبيحا أمر ضروري وبديهي؟ هذا فضلا عن أن علماء الأشاعرة لا يقبلون ادعاء المعرفة الضرورية في هذه المسألة. ولهذا فليس هناك إدراك ضروري في المسائل الأخلاقية. يعتقد المعتزلة أن اختلاف طريقة معرفة حسن الشيء أو قبحه، أي معرفة ذلك عن طريق الشريعة، يدعم ادعاءاتهم. لكن هذا لا يعد مقبولا بالنسبة للجويني. ذلك أن الخير والشر ليس بسبب صفة الشيء. إن معنى كليهما، أي معنى الخير والشر مرتبط بورود الأمر والنهي.

وأما الاعتراض الثاني فهو كالتالي: هناك بعض الأكاذيب التي تنقذ الكثير من البشر. ولو تجنب هؤلاء الكذب لكان ذلك سببا في هلاكهم. إذن ما هو الجانب القبيح في هذا الكذب؟ ما المانع في قول الكذب من أجل تحقيق فائدة كأن يسبب الألم لجسد إنسان بتدخل طبي لو كان ذلك نافعا؟[١٨]

نرى أن الجويني يأخذ الفعل المطلق بعين الاعتبار ويغفل تعارض الواجبات في الأمثلة التي سردها. لدرجة أنه عندما يتعارض واجبان، فإن ما يرجح هو الواجب الأقوى/ الأشمل/ صاحب الأولوية الأهم. وهكذا هو الدفاع عن النفس على سبيل المثال.

يقول الجويني أن ما يلي هو الرأي الصائب الذي سيجمع بين ادعاء المعتزلة في هذا الأمر وجوانب الجمال في اعتراض الباقلاني عليهم: يقتضي العقل تجنب ما يهلك الإنسان وفعل ما يجلب له المنافع الممكنة. وإن عدم قبول ذلك يعد أمرا غير معقول. **غير أن المسألة التي يدور حولها النقاش لا تعد حكما بشريا، بل إنها الخير والشر في حكم الله**. وإذا لم يلحق ضرر بالإنسان بسبب هذا الحكم أو لم يفوّت مصلحة بسببه، فإن العقل لا يسمح بتركه أبدا. ونفهم شر شيء كهذا من خلال أن الله سبحانه وتعالى سيعاقب/ سيعذب المرء، وأما خيره فنفهمه من إحسانه عز وجل للمرء عندما يؤدي الفعل. وإن لم يرد إخبار بهذا، فإن هذا الأمر يعد أمرا غيبيا بالنسبة للإنسان. ومن ناحية أخرى، لا يتأثر الخالق بتضرر الإنسان أو نفعه. وإذا كان الأمر كذلك، فمن المستحيل

(١٧) الجويني، البرهان، ص: ٩؛ راجع: الإرشاد، ص: ٢٦٢.
(١٨) الجويني، البرهان، ص: ١٠.

الحكم على حسن أو قبح شيء يتضمنه حكم الله. يتحقق وصف الفائدة والضرر لدينا عندما يحدث ضرر أو نفع شريطة ألا يسند هذا لله أو عدم وجوب مكافأته وعقابه. ويضيف الجويني كملاحظة مكملة في هذا المقام: لو كان هناك حكم أكيد لا يقع التهديد عند تركه قد ورد من لدن الله سبحانه وتعالى، لما كان يمكن الحكم بوجوب معنى معقول في حقنا[١٩]. وفي هذه الحالة فإن الخير أو الشر هو الفعل الذي يقع به التهديد على تاركه. كما أن أصول الفقه عبارة عن توضيح كلما هو غير موضح في المسائل التي لم يحددها واضع الشريعة بشكل يتناسب مع مقصده.

ولقد ادعى المعتزلة[٢٠].. أنهم محقون في مسألة محاسن الأخلاق بتحججهم بالبراهمة، غير أن الجويني يزعم في هذه المسألة أن موقف البراهمة لا يختلف عن المعتزلة. ويضيف المعتزلة ما يلي إلى ادعاءاتهم وهم يقولون "الخير والشر عقلي": يعلم من ينكرون الشريعة والنبوة أن الظلم وكفر النعمة قبيحان، وأن الشكر حسن. فلو كانت هذه الأشياء تستند إلى الشريعة فما كان منكرو الشريعة قد علموها.

ويرد الجويني على هذه المسألة كالتالي: لا يكشف البراهمة بكلامهم هذا عن شيء. بل والأدهى من ذلك أن قولهم بضرورة معرفة هذه الأمور نفسه يستند إلى أساس جدلي. فما يروجون له ليس سوى ادعاء. إذ إن معرفة البراهمة لما هو حسن هو أمر جدلي في الأساس. ولا يمكن أن تثبت صحة ادعاء المعتزلة من خلال شيء جدلي. وربما يكون هناك إصرار كذلك في "المعتقدات" التي يتبناها البراهمة[٢١]. ولهذا فإن جهلهم لا يختلف عن جهل المعتزلة. هذا فضلا عن أنهم يرجعون الخير والشر إلى الشريعة لا إلى الله[٢٢]. وإن زعم الجويني في الأساس هو استناد معرفة الخير والشر إلى الشريعة.

يرى الجويني أن المعتزلة ابتعدوا عن الحق من خلال رأي إدراك الضروري. يقول المعتزلة إنه إذا كان لدى الإنسان العاقل إمكانية تلبية احتياجه بشكل صائب أو خاطئ، فإنه إن لم يكن لأحدهما امتياز على الآخر فيما يتعلق بالفائدة أو الضرر وكانا في نظره متساويين للوصول إلى هدفه؛ فإن هذا الشخص يختار الصواب ويبتعد عن الخطأ. وهو ما يثبت أن الصواب حسن من الناحية العقلية.

وأما رد الجويني على ذلك فكما يلي: ما يجعلهم مخطئين هو أنهم يحاولون إثبات دليل في حين أنهم يقولون إن هناك ضرورة. فإذا كان ضروريا فما الداعي للدليل؟ كما أن الحدث المصور متناقض. ذلك أنهم يقبلون الخير والشر لعينه وكذلك يقبلون المساواة. وهو ما يعد متناقضا[٢٣].

(١٩) الجويني، البرهان، ص: ١٠.

(٢٠) وأما سبب إيراد الجويني البراهمة في كلامه أنهم ينكرون النبوة. تعرف معظم المصادر البراهمة بأنهم فرقة تنكر النبوة تماما. ولمزيد من المعلومات راجع: أورهان ش. كولو أوغلو، "البراهمة في أدب تاريخ الكلام والمذاهب": مجلة كلية الإلهيات بجامعة أولوداغ (١٣/ ١)، ٢٠٠٤ ص: ١٥٩.

(٢١) الجويني، الإرشاد، ص: ٢٦٢-٣.

(٢٢) الجويني، البرهان، ص: ١١.

(٢٣) الجويني، الإرشاد، ص: ٢٦٣-٤.

٣,٣. هل يرشدنا العقل لضرورة فعل الخير؟

هل شكر من أنعم علينا واجب يحملنا مسؤوليته العقل؟ يرى المعتزلة أن ذلك يدرك بالعقل. كما يرون أن الإنسان العاقل بعد أن يعلم أن له ربا فإذا كان يرى أنه من الممكن أن يطلب منه الرب أن يشكره، وأنه إذا شكر فإنه سيمنحه الثواب، وأنه إن كفر فإنه سيعاقبه ويصليه جهنم؛ فحينها يتذكر هذا الإنسان إحدى هاتين الإمكانيتين، أي الثواب والعذاب، ويحثه العقل على ترجيح الشيء الذي يؤمّنه من العذاب ويدعوه لكسب الثواب. فمثلا لو كان أمام شخص سيسافر طريقان أحدهما بعيد عن الخوف والآخر مليء باللصوص، فإن العقل سيدعوه لاختيار الطريق الآمن[٢٤].

ويعترض الجويني على هذا الرأي بالمثال التالي: لا يستطيع العبد أن يمتلك شيئا لو اشتغل دون إذن مولاه. فلو كان يتعب نفسه من أجل عمل دون إذن مولاه فهذا المجهود هباء. وإن الرب المنعم غني عن شكر من يشكر. وهو قادر على منح الثواب حتى لو لم يستحق العبد. وعندما نضع المثالين في كفة واحدة فإن العقل يتوقف في هذه المسألة. بل والأدهى من ذلك لو أحسن ملك لعبده ومدح هذا العبد الملك في كل مكان، فهذا الشيء لا يعد حسنا للغاية. ذلك أن إحسان الملك للعبد قليل جدا وعديم القيمة. وهكذا هي النعم مقارنة بقدرة الله. يرى المعتزلة أن الذين يغفلون عن الله قد خسروا الشكر والطريق الموصل لمعرفة الوجوب. وعليهم تذكر الله في أول كمال لعقولهم. وأما الجويني فيعارض بشدة الفكرة التي يدافع عنها المعتزلة بشأن لزوم الفعل عن طريق الإدراك العقلي، ويقول إن ذلك يعني اللعب بالدين. ويرى أن الكثير من الأشخاص الأذكياء لا يزالون يرتكبون الذنوب. يسخر الجويني من الأمر بقوله إن الأمور التي يوردها المعتزلة[٢٥] لا ترد على عقولهم لسبب ما.

بالإضافة إلى أن الشكر يعد إرهاقا بالنسبة لمن يشكر، لكنه لا يعني شيئا بالنسبة لمن يشكَر. ولهذا فكيف يمكن للعقل أن يحكم بأن ذلك واجب؟ يرى الجويني أن الشخص المعارض يمكن أن يرد بما يلي: إن هذا يكسب من يشكر ثوابا كبيرا في الآخرة. يحكم العقل بأن الإنسان يحقق منفعة في الآخرة مقابل الصعاب التي واجهها في الدنيا. لكن هذا الرد ليس مقنعا بالنسبة للجويني. إذ كيف يمكن أن يدرك هذا بالعقل؟ فمن أين سيعرف العقل هذا الأمر؟ ويمكن أن يقول من يشكَر، أي الله، ما يلي: من حيث المبدأ فإن مصلحتك ليست واجبة عليّ وبما أنه لا يعود علي بفائدة فأنا لست مضطرا لأن أكافئك على ذلك.

ويمكن لمن يعترض أن يواصل اعتراضه قائلا "يمكن أن يعرف من يشكر العقاب الذي يفرض على من يترك الشكر من خلال الشكر ذاته". والرد عليه كما يلي: كيف يمكننا معرفة ذلك؟ يعد الشكر والكفر متساويين بالنسبة لمن يشكَر. ويمكن الرد على من يقول "لو لم يحكم بالعقاب فإنه لا يمكن أن يكون في أمان" كالتالي:

(٢٤) الجويني، الإرشاد، ص: ٢٦٨-٩.

(٢٥) الجويني، الإرشاد، ص: ٢٧٠.

وإذا كان هناك تساو بين شيئين، لا يكون هناك فرق بين معاقبة من يترك الشكر ومعاقبة من يشكر. يرى الجويني أن المعارضين يختارون السير في طريقين في هذا المقام. أولهما الأشياء التي يكشف عنها أصحاب العقول في الظاهر؛ إذ إنهم يظنون أن الشكر الذي يقومون به في الظاهر واجب، ثم يطبقونه على الغيب. وهو أمر باطل. ذلك أن من يشكر في الظاهر يحقق فائدة، بيد أن الله سبحانه وتعالى منزّه عن ذلك. وأما الآخر فهو تحقق العقاب. والرد على هذه النقطة ورد أعلاه[٢٦].

٤. النتيجة:

لقد قدم الجويني خدمات في سبيل تطور الكلام عند الأشاعرة وانتشاره بفضل الدروس التي درّسها والمؤلفات التي كتبها. لقد أوصل الطلاب الذين رباهم في المدارس النظامية، لا سيما الغزالي، آراءه والاتجاه الفكري الذي يتبعه إلى مستوى متقدم. ولقد زعم أن الأفعال ليست لها قيمة لذاتها، واستند إلى خطاب واضع المحرمات/ الشارع كطريق للقضاء على الخلاف في هذا المقام.

وتتشكل الادعاءات الأساسية للجويني حول مسألة حسن وقبيح الأخلاق كالتالي:

ليس هناك حسن أو قبيح في الأفعال من ناحية الذات أو الصفات. فالشيء الحسن هو ما تأمر به الشريعة، والشيء القبيح هو الذي تنهى عنه. وإذا وصفت الشريعة شيئا بالخير أو الشر، فإن ذلك ليس نابعا من ذات ذلك الشيء أو وصفه. وعليه، فإن الخير والشر يخضعان للإرادة الإلهية. يكون الشيء حسنا أو قبيحا في حالة كونه بيانا شرعيا. تعد الأفعال متشابهة من حيث الجوهر. وما يجعل هذه الأفعال حسنة أو قبيحة فهو الأمر أو النهي الإلهي الوارد بشأنها. وإن الخير هو الفعل الذي تمدح الشريعة فاعله. ولهذا فإنه من المستحيل أن يعرف الإنسان الخير أو الشر دون وجود بيان شرعي. وأما اليوم فبالنسبة للأفعال التي لم يتحدث عنها المشرّع، يمكن الوصول إلى حكم متوافق مع مقصدها من خلال أصول الفقه.

وأما الادعاء بأن بعض ما هو حسن يعرف بالضرورة فهو أمر غير ذي جدوى. ذلك أنه لو كان من الضروري معرفة أن شيئا ما حسن أو قبيح، فما كان قد حدث نقاش في هذه المسألة. ومن ناحية أخرى، فإن من يترك الأخلاق الحسنة يتعرض للوم والعتاب. وهو ما يثبت قيمة الأخلاق الحسنة عند الناس. وفي هذا السياق لا يمكن تقييم أفعال الخالق سبحانه. أي أنه لو ورد أن شيئا حكم عليه بأنه حسن على أنه قبيح لكان قبيحا حقا. ومن ناحية أخرى، فإن ميل الإنسان للملذات وتجنبه الألم، بحكم طبيعته، يعد أمرا معروفا ولا يمكن إنكاره.

يعتقد الجويني أنه – في الواقع – لا يوجد شيء يعد واجبا في حق الله لأن هذا يعني تقييد إرادة الله. ولهذا فإن الحكم الذي يتناول فعله ويقول "ينبغي له فعل ذلك" يعني تقييد المالك في ملكه. وهو ما يعد أمرا إشكاليا

(٢٦) الجويني، البرهان، ص: ١١-١٢.

من ناحية العقيدة. لأنه يجعل إرادته "محدودة" بطبيعة الأشياء، كما يجعل الآمر المطلق "محاسبا" عما يفعل[٢٧].

وإلى جانب ذلك لا ينكر الجويني اهتمام الإنسان بمصلحته وتجنبه للآلام. وهو يقترب بهذا الرأي إلى المعتزلة. لكنه يبتعد عنهم بقوله إن هذا ليس كافيا لمعرفة الحسن والقبيح. وبينما يتناول الجويني هذه المسألة فإنه يركز على جانبيها الكلامية والأصولية أكثر من جانبها الأخلاقي. ولهذا فإنه يصل إلى النتيجة وفق ضابطين يرد اسمهما ويتحركان بشكل مرتبط بالدين وليس وفق إطار فلسفة الأخلاق. فهو لا يتعامل مع المسألة بنظرة تأخذ بعين الاعتبار دور النية في الأخلاق والظروف المحيطة بالفاعل مثل تعارض الواجبات وكذلك نتائج الفعل. ويقول أوزدمير بتعبيره "عندما ننظر إلى ما فعله علماء الدين والكلام بوجه عام سنرى أنهم لم يستطيعوا التخلص من تحويل مسألة القبح الطبيعي والأخلاقي إلى قضية ميتافيزيقية"[٢٨].

المصادر:

- زبير بولوط، "تحليل مسألة الحسن والقبح من حيث تشكيلها أساس للنظريات الأخلاقية"، مجلة دراسات الكلام، ٢/١٣، (٢٠١٥) ٦٣٤-٦٥٤.
- الجويني، إمام الحرمين، كتاب الإرشاد، تحقيق: محمد يوسف - علي عبد المنعم، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٥٠.
- محمد يوسف - علي عبد المنعم، البرهان في أصول الفقه، إعداد: صلاح بن محمد، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٧.
- صلاح بن محمد، لمع الأدلة، إعداد: مراد سردار، قيصري ٢٠١٧.
- صلاح بن محمد، العقيدة النظامية، ترجمه للتركية: محي الدين باغتشاجي، دار كتابة للنشر، أنقرة ٢٠١٦.
- إلياس شلبي، "الحسن والقبح"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، إسطنبول ١٩٩٩.
- إلياس شلبي، "مشكلة كلامية كلاسيكية: الحسن والقبح"، مجلة كلية الإلهيات بجامعة مرمرة، ١٦-١٧-1998) 1997).
- عبد العظيم الديب، "الجويني"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، إسطنبول ١٩٩٣.
- ماجد فخري، النظريات الأخلاقية في الإسلام، ترجمه للتركية: معمر إسكندر أوغلو - أتيلا أركان، دار ليترا للنشر، إسطنبول ٢٠٠٤.
- أورهان ش. كولو أوغلو "البراهمة في أدب تاريخ الكلام والمذاهب": مجلة كلية الإلهيات بجامعة أولوداغ (١/١٣)، ٢٠٠٤ ص: ١٥٩-١٩٣
- رضا قورقمازجوز، "مسألة الحسن والقبح عند الغزالي"، مجلة كلية الإلهيات جامعة ١٩ أيار ٣٩ (٢٠١٥)؛ ٣١-٦٩.
- م. سعيد ريتشبر، "الإله والتزام الحقائق الأخلاقية"، مجلة كلية الإلهيات جامعة أتاتورك-135 ;(2003) XLIV/1 160.
- مراد سردار، "أبو الملك الجويني: حياته وشخصيته العلمية وأعماله"، في لمع الأدلة قيصري ٢٠١٧ .
- محمد أمين الشرواني، الفوائد الخاقانية، مكتبة راشد أفندي قيصري، رقم: ٦٠٠،
- وهاب أوفاجي، "الحسن والقبح في منهج المصطفى"، مجلة كلية الإلهيات جامعة بوزوك، ٣،٣ (٣/٢٠١٣) ١٢٣-١٣١.
- متين أوزدمير، "تناول مقارن من الناحية الفلسفية والكلامية لمشكلة الشر"، مجلة البحوث الإسلامية ٢٠١٦;٢ ٧(٣) ٢٣٥-٢٥٠.

(٢٧) ويقول أوزدمير ما يلي بشأن الإرادة: "إن تحديد الله للحسن والقبيح وفقا للعقل يعني تقييد إرادته سبحانه بالمعايير العقلية. بيد أنهم يرون (الأشاعرة) أن الإرادة الإلهية مطلقة، ولهذا لا يمكن تقييدها بأي شكل. ولهذا فإن سلطة تحديد الأمور الحسنة والقبيحة والأمر بها والنهي عنها ليست بيد أحد إلا الله". راجع مراد أوزدمير، "تناول مقارن من الناحية الفلسفية والكلامية لمشكلة الشر"، مجلة البحوث الإسلامية ٢٠١٦;٢ ٧(٣) ٢٤٩.

(٢٨) أوزدمير، "تناول مقارن من الناحية الفلسفية والكلامية لمشكلة الشر"، ٢٥٠.

مفهوم الشفقة معنى وفعلا*

د. رجب أرطوغاي **

الخلاصة:

يعد المفهوم هو كيان الشيء المستقل عن اللغة. ويوجد هذا الكيان، حسب الظروف، في العالم الخارجي وفي العقل. لا تعد الأخلاق الإسلامية، التي هي نظام سلوكي، نظاما طرحت مفاهيمه ومصطلحاته نظريا ثم تم تطبيقها لاحقا. ولقد تجسد الوحي أولا في شخص النبي محمد صلى الله عليه وسلم، ثم شكلت الآيات التي نزلت في أوقات مختلفة ولأسباب متعددة كيانا متناغما في حياته. ولقد شهد من عاشوا حول النبي الوحي في صورة متكاملة بلسان الحال (القرآن الكريم) والحياة الفعلية النموذجية (السنة النبوية)، ليتبنوه كطريقة حياة يعيشون بها. وهكذا تجسد المفهوم/ المعنى/ المراد، المعبر عنه بشكل مستقل عن اللغة والفعل، في صورة تحول إلى قول وفعل. وعندما نفكر في مفهوم الشفقة، فإننا نرى ما يلي: لقد أوحى الله لنبيه أن يكون "مشفقا"، فحوّل النبي هذا الأمر إلى سنة/ أسلوب حياة من أجل تنفيذ ما فرض وتطبيقه عمليا، ليسمى هذا المفهوم بـ"الشفقة" ولقد تابع الصحابة الكرام الرسول على نفس المنوال.

وعندما تدرَس مراحل هذه التسمية، معنى مفهوم الشفقة وتحول هذا المعنى إلى مصطلح، يمكن الوصول إلى نتيجة صائبة من خلال تناول استخدام هذا المفهوم في اللغة العربية والقرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة. ولهذا فإننا سنتناول مصطلح الشفقة من وجهة نظر اللغة العربية. وسنتطرق إلى مفهوم الشفقة في القرآن لأمره بها وكونه مصدرا لتعليمها وتعلمها. كما سنتناول انتقال المفهوم إلى ساحة التطبيق وانعكاسه على الحياة وطريقة تناولها في الأحاديث النبوية من خلال فهم النبي وتفسيرها.

الكلمات المفتاحية: السنّة، الشفقة، مفهوم، معنى، فعل

Anlam ve Eylem Olarak Şefkat Kavramı

Recep ERTUĞAY

Özet

Kavram, bir şeyin dilden bağımsız varlığıdır. Bu varlık duruma göre dış dünyada ve ona bağlı olarak zihinde bulunmaktadır. Bir davranış düzeni olarak İslâm Ahlâkı, kavramları ve ıstılahlarıyla birlikte teorik olarak, ortaya konulup sonra uygulanmış bir sistem değildir. Vahiy önce Hz. Peygamberin şahsında etkin olmuş; çeşitli zamanlarda değişik vesilelerle nazil olan ayetler onun hayatında insicamlı bir bütün teşkil etmiştir. Hz. Peygamberin etrafındaki insanlar vahye; hem lisanı haliyle (Kur'an-ı Kerim) hem de bilfiil hayat/rol model (Sünnet-i Nebî) olarak bu bütünlük içerisinde şahit olmuşlar ve bunu da bir hayat tarzı olarak üstlenmişlerdir. Böylece dilden ve fiilden bağımsız olduğu ifade edilen kavram/anlam/murat, eyleme ve

* هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Anlam ve Eylem Olarak Şefkat Kavramı " التي نشرت في العدد التاسع من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (رجب أرطوغاي، مفهوم الشفقة معنى وفعلا، الإلهيات الأكاديمية، يونيو ٢٠١٩، العدد: ٩، ص ٦٧-٨٠).

** عضو هيئة التدريس بشعبة الحديث قسم أساسيات العلوم الإسلامية، كلية الإلهيات جامعة أتاتورك: recep.ertugay@atauni.edu.tr.

***من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

söyleme dönüşmek suretiyle somutlaşmıştır. Şefkat kavramı ile ilgili olarak düşündüğümüzde durum şu minvaldedir. Allah, 'Müşfik' olunmasını vahyetmiş, Hz. Peygamber bu emri, gereğini yerine getirmek ve tatbikatını göstermek üzere yaşama/sünnete dönüştürmüş, Sahabe-i Kiramın da aynı minval üzere Rasûlullâh'a ittiba etmesiyle bu içerik 'şefkat' olarak isimlendirilmiştir .

Bu isimlendirmenin süreçleri, -şefkat kavramının anlamı ve bu anlamın ıstılah/terim haline dönüşmesi- irdelenirken; kavramın, Arap Dilinde, Kur'an'ı Kerim'de ve Hadislerdeki kullanımı ele alınmak suretiyle isabetli bir sonuca varılabilir. Bu nedenle, şefkat kavramını Arap dili açısından inceleyeceğiz. Şefkati emretmesi, öğretimi ve eğitimine kaynaklık etmesi nedeniyle de Kur'an'daki ifadesine bakacağız. Uygulama sahasına inişi, hayata aksedişi Hz. Peygamberin anlayıp anlamlandırması yönüyle de Hadislerde yer alış biçimini ele alarak kavramı tanımaya/tanıtmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, şefkat, kavram, anlam, eylem

The Concept of Compassion as a Meaning and Action

Abstract

A concept is the existence of something independent of language. This being is present in the external world and in the mind depending on the situation. Islamic Morality as a system of behavior is not a system which has been put forward and applied together with its concepts and perspectives. Revelation initially became effective in the person of the Prophet; the verses, which were used for various occasions at various times, constituted a coherent whole in his life. The people around the Prophet witnessed the revelation both as their language (Quran) and as a real life / role model (Sunnah) in this integrity and adoptedit as a life style. Thus, the concept/meaning/aim, which is stated to be independent of language and verb, was embodied by being transformed into action and discourse. When we think about the concept of compassion, the situation is as follows. Allah ordered man to be affectionate, the Prophet implemented this order in life / sunnah to fulfill the necessity and to demonstrate his practice, and this content was named as 'compassion'as the Companionsof the Prophet obeyed Him.

When the processes of this nomenclature - the meaning of the concept of compassion and the transformation of this meaning into a term- are examined, it can be possible to reach an accurate conclusion by studying the use of the concept in the Arabic language, the Qur'an and the hadiths. Therefore, we will examine the concept of compassion in terms of the Arabic language. We will also studyit in the Qur'an as It commands compassion, and is a source of teaching and training. We will try to recognize / introduce the concept by considering the way of its taking place in the hadiths in terms of its reflection in life and the Prophet's understanding and meaning.

Keywords: Sunnah, compassion, concept, meaning, action

الشفقة معنى:

"الشفقة" هي كلمة عربية مشتقة من الجذر "شفق". وللكلمة شكلان شهيران أحدهما مجرد/ بسيط"شفِقَ، يَشفَق، شَفَقًا، فهو شفِيق، والمفعول مَشْفوق " والآخر مزيد " أَشفَقَ، يُشْفِقُ، اِشْفَاقٌ، مُشفِق، "مُشفَق" وعندما نتناول الكلمة كاسم سنجد أن صيغ إفرادها وجمعها هي "شَفِيقٌ"، "الشفقَة"، "شَفيقَةٌ"، "شُفقاءُ"، "شَفيقات".

وتستخدم الكلمة للتعبير عن عدة معان، ألا وهي "الخوف"، "الاجتناب"، "الشعور بالضيق من مواجهة سلبيات شخص آخر"[١]، "القلق"[٢]، "الرحمة"، "العفو"، "الصفح"[٣]، "الخوف من تراجع مستوى الممتلكات"، "الحب الباعث على الخوف"، "الحماية"، "الحزن"، "رقة القلب"، "النسيج المتفرق"، "النسيج الدقيق"[٤]، "هبوب الرياح بقوة"[٥].

وهناك معان أخرى للكلمة منها "التجنب بالخوف"، "حماية شخص بالحب خوفا من تضرره"، اجتماع الخوف والحماية أو انفصالهما"، "السعي باجتهاد لإصلاح شخص"[٦]، "ما تبقى من ضوء الشمس"، الحمرة المتكونة مع غروب الشمس"، "الفجر"، "الصبح"، "النهار"[٧]، "صبغ الملابس بلون أحمر"[٨].

كما أن الكلمة تحمل معان عديدة أخرى منها "الإشفاق" والذي يعني حب الآخرين مع الإشفاق عليهم والحزن على الكوارث التي تصيبهم والعمل على إنقاذ الجميع مما يعانون من مشاكل[٩]، وكذلك الحب مع الحماية[١٠]، والمساعدة دون انتظار مقابل، والحب من القلب[١١]، والتعاطف المختلط بمشاعر الإشفاق والحماية[١٢]، مشاعر الإشفاق والرحمة تجاه المخلوقات[١٣].

(١) أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت ١٩٥٦، العاشر، ١٧٠.
(٢) أحمد رضا، معجم متن اللغة، دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ، الثالث، ٣٤٤.
(٣) سردار موتشالي، معجم التركية – العربية، دار أرالك للنشر، إسطنبول ١٩٩٥، ٤٥٠.
(٤) مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ١٩٦٥، ٢٥. ٥٠٩.
(٥) وهيب بن أحمد دياب، تكملة معجم تاج العروس، دمشق، ١٩٩٢، ١٧٠.
(٦) "شفق" تطلق على الشيء الرديء وعديم الأهمية؛ فيقال: "شيء شفق أي رديء" كما تطلق على النهار. وتعني الخوف والاحتراز والحب والرحمة. ويستخدم هذان المعنيان بشكل مشترك، وهو ما يعني أن يتصرف الإنسان بحب ورقّة لحماية شخص ما خوفا وحذرا من حلول مكروه به. وباختصار فهي العناية المختلطة بالخوف. وهي بمعنى "اختلاط الضوء بسواد الليل" . فكلمة "شفقة" تحمل هذا المعنى. وتقول: "لي عليه شفق وشفقة أي خوف ورحمة ورقة" وأحيانا تستخدم بمعنى الخوف فقط وأحيانا بمعنى الحب والرقة فقط. تقول: أخذني منه شفق أي "خوف ولي عليه شفق وشفقة أي رحمة شفق وهو ما يستخدم بمعنى النهي والتجنب. والجمع "أشفاق". وهي كذلك المصدر. وتأتي بمعنى حرص وإقدام من ينصح على إصلاح من ينصحه: يقول: شفيق الناصح عليه شفقا من الباب الرائع إذا حرص على إصلاحه وهو مشفق وشفيق"أ "إشفاق يكون بهذا المعنى. الإشفاق (بكسر الهمزة) بمعنى التجنب. يقول: " شفق منه و عليه شفقا من الباب الثاني وأشفق اشفاقا إذا حاذر" وهناك قول يقول إنه لا يستخدم من الثلاثي. وبحسب بيان الشارحفإذا اقترنت بحرف "من" تكون بمعنى الخوف، وأما إذا اقترنت بحرف "على" فتكون بمعنى الحب والرعاية. عاصم أفندي سيد أحمد، ترجمة القاموس، منشورات TYEKB، إسطنبول ٢٠١٣، ٤، ٤٠٤٤؛ فيروز آبادي، القاموس المحيط، إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٩١.
(٧) خير الدين قارامان، مصطفى تشاغرجي، إبراهيم كافي دونمز، صدر الدين جوموش، تفسير طريق القرآن باللغة التركية، منشورات رئاسة الشؤون الدينية التركية، أنقرة ٢٠٠٧، ٢، ٥٥٦.
(٨) ابن منظور، لسان العرب، ٥. ٤٥؛ الزبيدي، تاج العروس، ١٠، ١٧٩.
(٩) مصطفى نهاد أوزون، معجم عثماني-تركي، دار انقلاب للنشر، أنقرة ١٩٧٩أ٤٧٨٧.
(١٠) محمد دوغان، المعجم التركي الكبير، دار وادي للنشر، أنقرة ٢٠٠١، ١٢٣٠؛ شمس الدين سامي، القاموس التركي، دار تشاغري للنشر، إسطنبول ٢٠٠١؛ فكرت قارامان، إسماعيل قراجوز، إبراهيم باتشاجي، محمد جانبولاط، أحمد جاليشجن، إبراهيم أورال، معجم المصطلحات الدينية، منشورات رئاسة الشؤون الدينية التركية، أنقرة ٢٠١٠، ٦١٤.
(١١) حسن أقاي، معجم المصطلحات الإسلامية، دار إشارت للنشر، أنقرة ١٩٩٥.
(١٢) سلجوق بوداك، قاموس علم النفس، دار العلم والفن للنشر، أنقرة ٢٠٠٣أ٧٠٨أ٧٠٩.
(١٣) فكرت قارامان وآخرون، معجم المصطلحات الدينية، ٦١٤.

ترد الكلمة في ١١ آية في القرآن الكريم بقوالب مختلفة من المصدر نفسه وإن لم ترد في شكل كلمة الشفقة. ولقد أخذت الكلمة معنى "الخوف" عندما نقلت إلى اللغة التركية. ولقد تحدثت هذه الكلمة عن حالة الدهشة التي ستصيب المؤمنين يوم القيامة وخوفهم من الوقوع في العصيان الذي يمكن أن يؤدي إلى غضب الله[١٤]، وشعورهم بهذا الخوف من أجل أنفسهم وأفراد الأسرة الذين يتحملون مسؤوليتهم[١٥]، وكذلك الخوف من التعرض للفقر[١٦]. وأشير لمعناها في آية كريمة على أنه خوف الملائكة من عظمة الله[١٧]، كما أشير في آية أخرى على أنه خوف السماوات والأرض من تحمل التكليف الإلهي[١٨]. وإضافة إلى الآيات التي تشدد على حالة الخوف التي سيعيشها الظالمون والكافرون والمجرمون عندما يواجهون عاقبتهم في الآخرة[١٩]، فقد كان في سورة القيامة مقصودا الشفق بصفته جزءا زمنيا من اليوم[٢٠].

ويرد مصطلح "شفق"، كذلك في الأحاديث النبوية الشريفة بشكل يتوافق مع استخدامه في الآيات القرآنية الكريمة[٢١]،[٢٢] بمعنى "الحُمرة الظاهرة في الأفق عقب غروب الشمس"[٢٣]، "النور الذي يسبق شروق الشمس"[٢٤]، "أن يكون المرء مشفقا"، و"الخوف من مواجهة عاقبة السوء".

---

(١٤) ... ﴿ وَهُم مِّنَ ٱلسَّاعَةِ مُشۡفِقُونَ ﴿٤٩﴾ ﴾ ٢١. سورة الأنبياء: ٤٩; ... ﴿ يَسۡتَعۡجِلُ بِهَا ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِهَاۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مُشۡفِقُونَ مِنۡهَا ﴾ ٤٢. سورة الشورى: ١٨; ... ﴿ وَٱلَّذِينَ هُم مِّنۡ عَذَابِ رَبِّهِم مُّشۡفِقُونَ ﴿٢٧﴾ ﴾ ٧٠. سورة المعارج: ٦٧; ... ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ هُم مِّنۡ خَشۡيَةِ رَبِّهِم مُّشۡفِقُونَ ﴿٥٧﴾ ﴾ ٢٣. سورة المؤمنون: ٥٧.

(١٥) ... ﴿ قَالُوٓاْ إِنَّا كُنَّا قَبۡلُ فِيٓ أَهۡلِنَا مُشۡفِقِينَ ﴿٢٦﴾ ﴾ ٥٢. سورة الطور: ٢٦.

(١٦) ... ﴿ ءَأَشۡفَقۡتُمۡ أَن تُقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوَىٰكُمۡ صَدَقَٰتٖۚ ﴾ ... ٥٧. سورة المجادلة: ١٣.

(١٧) ... ﴿ وَهُم مِّنۡ خَشۡيَتِهِۦ مُشۡفِقُونَ ﴿٢٨﴾ ﴾ ٢١. سورة الأنبياء: ٢٨.

(١٨) فَأَبَيۡنَ أَنۡ يَحۡمِلۡنَهَا وَأَشۡفَقۡنَ مِنۡهَا وَحَمَلَهَا ٱلۡإِنسَٰنُ..." ٣٣. سورة الأحزاب: ٧٢.

(١٩) ... ﴿ تَرَى ٱلظَّٰلِمِينَ مُشۡفِقِينَ ﴾... ٤٢. سورة الشورى: ٢٢; ... ﴿ وَوُضِعَ ٱلۡكِتَٰبُ فَتَرَى ٱلۡمُجۡرِمِينَ مُشۡفِقِينَ مِمَّا فِيهِ ﴾... ١٨. سورة الكهف: ٤٩.

(٢٠) ﴿ فَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلشَّفَقِ ﴿١٦﴾ ﴾ ٤٨. سورة الانشقاق: ١٦.

(٢١) "... .والمغرب إذا غربت الشمس والعشاء إذا غاب الشفق إلى ثلث الليل أبو عبد الله مالك بن أنس الأصبحي الحميري، الموطأ للإمام مالك، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، مصر، ١٩٩٩. أوقات الصلاة، ٦، ٢٣ "وَصَلَّى بِيَ الْعِشَاءَ حِينَ غَابَ الشَّفَقُ" أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، السنن، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، دار ابن حزم، بيروت ٢٠٠٥. الصلاة ٢، ٣، ٥، ١٠؛ أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، السنن، تحقيق: بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٦. الصلاة، ١١٣، ١١٥، ٣٩٤؛ أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، السنن، تحقيق، دار تشاغري للنشر، إسطنبول ١٩٨١، الأوقات، ٧، ١٠، ١٢، ١٥، ٢١، ٢٩، ٤٥؛ أبو عبد الله محمد بن ماجة، السنن، تحقيق: محمد بن صالح رجائي، بيت الأفكار الدولية، الرياض، غير مؤرخ. الصلاة، ١؛ أحمد محمد بن حنبل، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ١٩، ٣٢٢، عادل مرشد، دار مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٥ – ١٤١٦.

(٢٢) "...يوم الجمعة من حين تصبح حتى تطلع الشمس شفقا..." الموطأ، الجمعة، ١٦؛ أبو داود، الصلاة، ٢٠١؛ النسائي، الجمعة، ٤٥.

(٢٣) "...وَأَشْفَقُ عَلَيْهِ... مِنْ غَيْرِهَا.." «الأم أكثر شفقة على ولدها من غيرها» أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار تشاغري للنشر، إسطنبول، ١،١٩٨. النفقة، ٤؛ "...وشفقة على الوالدين..."الترمذي، القيامة، ٤٨،"...شفقة المسلم على المسلم..." الترمذي، البر، ١٧؛ "...فَأَشْفَقَ النَّاسُ عَلَى عُثْمَانَ فَلَمَّا مَاتَتْ زَيْنَبُ..." أحمد بن حنبل المسند، المجلد الرابع، ٣١.

(٢٤) قال عمرو بن العاص رضي الله عنه: "...احتلمت ذات ليلة باردة في غزوة ذات السلاسل فأشفقت إن اغتسلت أن أهلك، فتيممت..." أبو داود، الطهارة، ١٢٤، "فيقول الله تعالى لملائكته انظروا إلى عبدي رجع رغبة فيما عندي وشفقة مما عندي حتى أهريق دمه..." أبو داود، الجهاد، ٣٦، الخراج، ٣٣; "...فأكلوا منه فأشفقوا..." "... أشفقنا منها.." النسائي، تحريم الدم، ٢؛ "...فأشفقت أن يكون معصية..." النسائي، الاستعاذة، ١. "...ولا أرض ولا رياح ولا جبال ولا بحر إلا وهن يشفقن من يوم الجمعة..."ابن ماجة، الإقامة، ٧٩؛ أحمد بن حنبل، المسند، ٢٤، ٣١٥.

ويمكن وضع تصنيف من ٤ مجموعات من حيث العلاقات بين المعاني التي سردناها.

١. "الخوف"، "القلق"، "الميل بالخوف"، "الحماية".
٢. "الحب"، "الميل للإصلاح"، "الميل بالحب"، "الحماية".
٣. "الحزن"، "رقة القلب"، "التصرف برفق".
٤. "الحُمرة المتشكلة في السماء بعد غروب الشمس"، "الحُمرة المتشكلة في السماء قبل شروق الشمس"، "الشفق"، "الصبح/ النهار".

الشفقة فعلا:

نعتقد أن الكلمات الواردة في التصنيف الذي قمنا به في مجال المعاني تعد درجات ترفع المرء إلى مستوى فعل الشفقة. تبدأ الخطوة الأولى من خلال جانب المشاعر، ثم ينتقل المرء إلى مستوى أعلى، لتتحقق "الشفقة" في الدرجة الأخيرة كفعل. تعد الدرجة الأولى هي بداية الشفقة، وأما الدرجة الأخيرة فهي منتهاها. وثمة علاقة مشابهة للعلاقة بين الكلمات الواردة في المجموعة كذلك بين المواد. فكل مادة تشكل درجة من درجات السلم الموصل للفعل. فبالمادة الأولى يرتفع الضغط داخل الإنسان[٢٥]، وفي المجموعة الأخيرة يخرج إلى الخارج ويهفو نحو الضغط المنخفض كالنسمة ليحصل الترطيب. تتم المقدمة من خلال المادة الأولى، وأما المادة الرابعة فتصل بنا إلى الخاتمة.

وفي المجموعة الأولى التي تضم "الخوف"، "القلق"، "الميل بالخوف"، "الحماية" يبرز مصطلح "الخوف" كأكثر المصطلحات التي يشدّد على أهميته. ونرى في الآيات والأحاديث أن هذا المصطلح يستخدم بكثرة على هذا النحو.

إن الخوف هو الشعور بالقلق الذي يحس به الإنسان عندما يكون هناك احتمال أن يواجه خطر أو فكرة خطيرة أو عاقبة سوء[٢٦]. وربما يتبادر إلى الذهن في الوهلة الأولى سؤال "ما علاقة الخوف بالشفقة؟" وعندما نفكر قليلا نرى أنه ليس من الصعب رصد هذه العلاقة؛ ذلك أن الإنسان يشعر بالقلق تجاه نفسه ومن حوله وكل شيء يملكه ويعرف قيمته. ولهذا فهو يكون متيقظا دائما، ويتخذ التدابير الاحتياطية لمواجهة الاحتمالات السلبية. فمثلا عندما يذهب مريض للخضوع للفحص في المستشفى فإنه أو أحد أقاربه ينتظر نتائج التحليلات وهو خائف. الأمر ذاته ينطبق على القلق الذي يشعر به من ينتظرون أمام غرفة العمليات، كما أن المتهم أو الشخص الذي أسندت إليه تهمة عندما يعرض أمام القاضي في المحكمة يرتعد خوفا من أن ينال عقوبة، وينتبه الشخص في سيره خشية أن تغرس شوكة في قدمه. إن احتمالية التعرض للشوك في رحلة الحياة يتسبب في بث مشاعر الخوف في قلوب البشر، وهو الخوف الذي يدفع المرء ليسير بحذر شديد خشية أن يقع فيما يخشاه.

(٢٥) ولقد نسب معنى "هبوب الريح" على كلمة"شفق" التي هي جذر الفعل الذي يستند إليه مصطلح الشفقة. وهيب، ١٧٠.
(٢٦) مجمع اللغة التركية، المعجم التركي الكبير، تاريخ الوصول: ١٧,٠٢,٢٠١٦ http: //www.tdk.gov.tr.

إن الحياة بالنسبة للإنسان المؤمن ليست قاصرة على الحياة الدنيا وحسب. بل يضيف إلى حسابه الجانب الأخروي. ولهذا فهو يحاسب نفسه قبل أن يحاسَب[٢٧] *"... وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ..."*[٢٨] فيخشى عذاب الآخرة ويهتم بأمور نفسه وأسرته ومن حوله لتأدية ما يقع على عاتقه من مسؤولية. وينبع هذا الاهتمام من اجتماع الخوف والعناية ووعي *"كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته"*[٢٩]. ويخشى المسؤولون أن يتعرض من يتحملون مسؤوليتهم لعاقبة السوء. فالمؤمن لا يمكنه أن يقف موقف المتفرج أمام العين التي تنظر له واليد التي تمد له والبكاء الذي يسمعه. كما أنه يشعر بالخوف بسبب القلق من حساب الآخرة وإمكانية وقوعه في هذه العاقبة. وهو الأمر الذي يدفع المرء إلى أن يشفق على نفسه في سياق *"حالة الإشفاق على النفس والخوف من العذاب ومحاولة اتقائه"*[٣٠].

ويمكن تعريف الشفقة من هذا الجانب بأنها تدابير الحماية التي تتخذ بعدما تشتد مشاعر الخوف والقلق.

ولنتناول معاني مصطلحات "الحب" و"الميل للإصلاح" و"الميل بالحب" و"الحماية" التي تأتي ضمن المجموعة **الثانية** وعلاقتها بالشفقة.

إن الحب هو اسم الشعور الذي يدفع الإنسان للتعبير عن اهتمامه وارتباطه بشخص أو شيء[٣١]. وعندما يزيد الشعور بالحب ليتحول إلى فعل فإنه يدفع المرء إلى حماية المحبوب واتخاذ التدابير اللازمة لإصلاح جوانبه السلبية. "وفي الواقع تعد الشفقة هي الوصول إلى أبعد حدود الحب"[٣٢]. فهي نابعة مباشرة من الحب وموجودة في كل أشكال الحب[٣٣].

وأما "الحزن" فهو – في الواقع – الشعور الذي يولد لدى المرء عندما يفقد الأشياء التي يحبها ويتعلق بها[٣٤]. فالنبي صلى الله عليه وسلم حزن كثيرا لوفاة زوجته خديجة وعمه أبو طالب اللذين أحبهما كثيرا، ليسمى ذلك العام في التاريخ الإسلامي بـ"عام الحزن".

ولا يبخل الإنسان ببذل كل ما بوسعه من جهد كيلا يعيش حالة الحزن الذي يمكن أن يصيبه بسبب أي سوء يصيب أحبابه. إن مشاعر الشفقة هي الشكل غير المشروط من الحب. وهي تجعل المرء يقبل الآخرين

(٢٧) عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن بالأحاديث، ترجمه للتركية: بكير قارليغا، بدر الدين تشتين أر، دار تشاغري للنشر، إسطنبول ١٩٩١، ١٤، ٧٨٢١.

(٢٨) ٥٩. سورة الحشر: ١٨.

(٢٩) "كُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ" البخاري، الجمعة، ١١، الاقتراض، ٢٠؛ الجنائز، ٣٢.

(٣٠) محمد حمدي إلمالي يازير، دين الحق، لغة القرآن، دار أسر للنشر، إسطنبول ١٩٧٠، ٨، ٥٣٥٩.

(٣١) أحمد فيدان، نيفين قارداش، صالح أونين، سفجي جوكدمير، حنيفي أرقيران، حسن كوتش، ناميه باشبوغ، المعجم التركي، دار التعليم الوطني، أنقرة ١٩٧٩، ٤، ٢٥١٣.

(٣٢) نوزاد طارهان، دليل التواصل داخل الأسرة بحلول معقولة، دار تيماش للنشر، إسطنبول ٢٠٠٧، ٢٦.

(٣٣) بول فولكيه، معجم علم التربية، ترجمه للتركية: جناب قراقايا، دار سوسيال للنشر، إسطنبول ١٩٩٤، ٤٧٦.

(٣٤) إلهان قورتلو أر، "المودة"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، إسطنبول ٢٠٠٥، ٣٠، ٣٨٨.

بمزاياهم وعيوبهم. وهي الحب الصافي الخالي من أي نوايا خبيثة. فيشعر المرء باحتياجات من أمامه ويعامله معاملة خاصة[٣٥]. ولو قيل له "تقمص دور الشخص المشفق والمتفهم للآخرين" لا يمكن للمرء أن يتظاهر بهذه المشاعر. فلا يمكن أن يكون هناك شفقة مصطنعة[٣٦]. ذلك أن الشفقة أصلها يكون مبني على حب يأتي من أعماق الفرد.

وتظهر الشفقة في سياق هذه المادة في صورة الحماية التي تتحقق والميل الذي يتكون لدى المرء من خلال وجود الحب والاهتمام.

وتتشكل الشفقة أحيانا من خلال وجود الحب، وأحيانا تظهر بطرد الخوف، وأحيانا تنشأ من وجود الحب والخوف معا. كما أنها تتشكل أحيانا بالحب، وأحيانا بالخوف، وأحيانا باجتماعهما معا. فالشخص يحب نفسه وأحبابه، لكنه يخشى في الوقت ذاته أن يصابوا بأذى. ويبحث عن طرق الحماية والمحافظة من خلال الحب والخوف. وأما مصطلح "الحزن" فيبرهن على أن هناك علاقة بين الحب والخوف. وكما أن خسارة من تحب يكون سببا في حزنك، فإن الخوف والقلق كذلك يكونان سببا في الحزن. كان سيدنا أبو بكر رضي الله عنه قد شعر بالخوف عندما اقترب المشركون من باب غار ثور. وكان سبب خوفه هو حبه للنبي صلى الله عليه وسلم. فبادر النبي لتطمينه بقوله: "لا تحزن"[٣٧]. فهذه الواقعة تثبت أن الحالة الروحية التي يتسبب بها وقوع ما يخشاه الإنسان وخسارة المحبوب واحدة في كلتا الحالتين. وأما كلمة "إِشْفَاقٌ" فتتضمن معنى العناية أو الإحسان المختلطة بالخوف. وهي تشبه الحالة التي تفرد فيها الأم أجنحة الرحمة على ولدها خوفا من أي شيء سلبي يمكن أن يصيبه. ذلك أن الشخص الذي يظهر الشفقة يحب الشخص الذي يشفق عليه ويخشى أن يصيبه مكروه[٣٨]. وعندما تستخدم الكلمة بالمعنى المتعدي مع حرف "من"تكون بمعنى الخوف، وأما عندما تستخدم بالمعنى المتعدي مع الحرف "في" فإنها تعنى العناية بشكل أكبر[٣٩].

وفي هذا المقام يظهر أمامنا مصطلح الشفقة في صورة الحماية والرعاية التي اكتسبت المزيد من القوة مقارنة بسابقاتها والتي تشكلت من خلال اندماج مشاعر الحب والخوف.

ويمكن تأصيل الشفقة من خلال الحب والخوف من حيث أنها تحمل سمات الدعم والمنع. ذلك أن الغرض من فعل الشفقة هو المحافظة على المحبوب والمطلوب والمرغوب وتبديد المخاوف. وهي نوع من أنواع فتح الخير ودفع الشر.

وأما معاني "الحزن" و"رقة القلب" و"التصرف برفق" التي جمعناها في المجموعة **الثالثة** فهي تعني التأثر

(٣٥) ٥٢. سورة الطور: ٢٦؛ أبو داود، الصلاة، ٢٠١؛ النسائي، الجمعة، ٤٥؛ الترمذي، البر، ١٧.
(٣٦) نوزاد طارهان، علم نفس المشاعر، دار تيماش للنشر، إسطنبول ٢٠١٣، ٩٨.
(٣٧) ...﴿ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا ﴾... ٩. سورة التوبة: ٤٠. أحمد بن حنبل، المسند، ١، ١٨١.
(٣٨) راغب الأصفهاني، المفردات، ترجمه للتركية: عبد الباقي جونش، محمد يولجو، دار تشيرا للنشر، إسطنبول ٢٠١٢/٥٥٦.
(٣٩) الأصفهاني، ٥٥٦.

مع ظهور مشاعر الحزن والإشفاق عند رؤية شخص ما أو شيء ما وتحول هذا التأثر إلى تصرف رقيق. تعني رقة القلب أنه عندما يرى الإنسان شخصا عاجزا مسكينا يحتاج للمساعدة، أو حتى كائنا أو نباتا بل وربما جمادا، يشعر بأنين داخله ويرق قلبه وتتنامى لديه مشاعر الرغبة في المساعدة. إن هذا الجانب من الشفقة يقابل المجال الذي تزيد فيه علاقته بالرحمة. فهذه الحالة هي تحول الرحمة إلى شفقة وانتهاء مشاعر الإشفاق إلى فعل[٤٠]. وكما قال شاعر الاستقلال التركي محمد عاكف أرصوي بقوله البليغ، فإن الشفقة هي أن يشعر الإنسان بالألم عندما يرى جرحا ينزف، فيهتم ويبادر إلى تضميده مهما كان الثمن[٤١]. وهي أن يشعر المرء بالألم في داخله ويبادر إلى التدخل لرفعه برقة قلبه. وتكسب مجموعة المعاني هذه فعل الشفقة بُعدا جماليا. ولو حاولنا التعبير عن هذا الأمر من خلال مصطلحات علم التجويد، فسنرى أن الشفقة هي إدغام مشاعر الحب والخوف التي تتفق معها في المخرج وتختلف معها في الصفة، وأما مشاعر الإشفاق فهي غُنة هذا الإدغام[٤٢].

ولنحاول الآن توضيح علاقة الفعل بعبارات "الحُمرة المتشكلة في السماء بعد غروب الشمس"، "الحُمرة المتشكلة في السماء قبل شروق الشمس"، "الشفق"، "الصبح/ النهار" التي ذكرناها في المجموعة **الرابعة**.

إن الحُمرة المتشكلة في الأفق بعد غروب الشمس في المساء هي لمسة حساسة. وهي تعني في الواقع الرقة مثل رقة القماش الخفيف الشفاف[٤٣]. وأما الشفقة فتتطلب لمسة مدللة. ولهذا فقد عبر الشاعر محمد عاكف أرصوي عن شفقته تجاه شهداء جاناق قلعة في البيت الذي قال فيه "لو لففت جرحك بالمغرب والليل الرقيق". فهو أراد أن يلف جرح الشهيد بـ"المغرب الرقيق"[٤٤] أي الشفق/ الشفقة بعدما أيقن أنه أرق من الحرير، خشية أن يؤلم الشهيد.

ولو نظرنا من زاوية أخرى، سنرى أن الشفق الذي يغطي السماء وقت المغرب يكون رقيقا ودقيقا لدرجة أن أحدا لا يستطيع إدراكه[٤٥]. وهذا هو حال الأشخاص المشفقين. فهم لا يتحملون أن يقفوا متفرجين أمام أي مشهد يتطلب الحماية. بل تتغير أحوالهم القائمة. فيسقط على قلوبهم وأذهانهم شفق كما يسقط الشفق على الأفق. وتشبه حالة المظلوم الذي نزعت عنه يد الشفقة الليل الذي يأتي بعد انسحاب الشفق من الأفق. وحينها يحكم عليه بالبقاء في الظلمة والبرودة بعدما يزول الضوء والحرارة. يختفي الشفق ليلف الليل الذي نستعيذ بالله من شره الأرجاء[٤٦]. وعندما تختفي الشفقة كذلك فإن الظلام يحل على عالم المظلوم. فهذا هو الشفق في قلوب

(٤٠) وسنتحدث لاحقا بالتفصيل عن علاقة الرحمة بالشفقة.

(٤١) لو رأيت جرحا داميا تحرقت حتى كبدي / ولا أبالي إن تعرضت لأي عذاب من أجل تضميده / لا يمكن أن أقول لا تبالي يا رجل بل أنا أبالي. محمد عاكف أرصوي، الصفحات، منشورات وقف الديانة التركي، أنقرة ٢٠١٠، ٣٥٨.

(٤٢) لقد وصف يازير حرف "ن" الذي يعتبر أول حرف في سورة القلم بأنه "أبرز ممثل للبشر والطبيعة". يازير، ٨، ٦٨.

(٤٣) يازير، ٨، ٥٦٧٨.

(٤٤) لو لففت جرحك بالمغرب والليل الرقيق.. فما يمكنني أن أقول إنني فعلت شيئا من أجلك... الصفحات، ٣٨٧.

(٤٥) يازير، ٨، ٥٦٧٨.

(٤٦) ولقد فُسرت كلمة "غسق" في الآية "ومن شر غاسق إذا وقب" على أنها الظلمة والبرودة اللتان تأتيان بعد تبدد الشفق. ١١٣. سورة الفلق: ٣.

وعقول من يتعاملون مع الوضع بتعاطف كبير. إن هذه الحالة هي حالة التركيز على الوضع الذي يمكن أن يصبح عليه من نحبهم وأولئك الذين يحتاجون إلى الدعم، ومشاركة المشاعر والآلام نفسها، وخوف المرء من أن يقع في المصيبة ذاتها، والوقوع في براثن سجن الضمير إذا ما تهرب المرء من تحمل المسؤولية، فضلا عما سيلاقيه في الآخرة، وهو ما يحاصر الإنسان من كل جانب، مما يرفع من مستوى الآلام ويزيد الخوف ويعمّق مشاعر الحب. ولهذا فإن هذه المشاعر الفياضة تقذف في قلب الإنسان رغبة في التحرك من أجل من يحتاجون إلى الشفقة. وحينها يولد شفق جديد. وهي الوتيرة التي تبدأ أولا داخل الإنسان. وعندما تقوى مشاعر الإشفاق والحميمية والنور تتبدد مشاعر الأنانية والبرودة والظلمة. وتنتشر حالة الإشباع هذه من العالم الداخلي إلى العالم الخارجي. وتبدأ حركة تستمد دفعتها من الرقّة. وحينها تحدث حالة تشبه بالضبط قدوم الشفق بعد الليل وانتهاء الظلمة بانتشار النور بشكل رقيق في صورة أمواج. وبهذا المعنى يعد الشفق هو تحول الليل إلى نهار، وأما الشفقة فهي انقلاب المخاوف إلى أفراح. عندما يولد الشفق تتبدد الظلمة، وعندما تحل الشفقة ينتهي الظلم.

إن التوضيحات التي جمعناها في المجموعة **الرابعة** تشكل وتيرة الشفقة داخل نفسها بالطريقة التي سردناها في الأمثلة، كما أنها تعد شاملة لكل أوجه المواد السابقة عليها. وكما تولد الطاقة والنور من اختلاط قطبين بتأثير قوة الجاذبية الموجودة لدى كل قطب يعد مضادا من حيث الطاقة الكهربائية[٤٧]، فإنه عندما يمتزج الحب بالخوف يتولد الشفق/ الشفقة[٤٨]. ويصل هذا الشعور إلى الكمال من خلال تطبيقه بواسطة الرفق. وأما مشاعر الإشفاق فتشبه الخط الأرضي الذي يضمن التناغم بين تياري الحب والخوف.

مثال:

الشفق ما قبل الليل: رقة القلب، القلق.

الليل: زيادة القلق، الخوف.

الشفق ما قبل الشروق: الاتجاه نحو الحدث.

شروق الشمس: تقديم الدعم اللازم.

مقابلة الفقير: الشفق ما قبل الليل

التركيز على العاقبة السلبية التي يمكن أن يتعرض لها الفقر: الليل

الاتجاه نحو الفقير: الشفق ما قبل الشروق

إمساك الفقير من يده: شروق الشمس

مواجهة اليتيم وجها لوجه: الشفق ما قبل الليل.

التعاطف مع اليتيم: الليل

التوجه نحو اليتيم بالحب: الشفق ما قبل الشروق.

مداعبة اليتيم وحمايته: شروق الشمس

(٤٧) صفت كوسه، المصطلحات المتلاعب بجيناتها ونهاية الحضارة الأسرية، دار وقف مهير، قونية، ٢٠١٥. ١٣٨.

(٤٨) ﴿ فَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلشَّفَقِ ١٦ ﴾ ٤٨. سورة الانشقاق: ١٦.

نلاحظ أن الوحدة بين الشفقة–الشفق تنعكس بشكل كبير على لغة الحديث. مثال: نستخدم مصطلح "حياتي سجن" لوصف حالة الألم والاضطراب والفقر التي نعيشها. كما يوصف من يضعون الأمور السلبية في المقدمة بوصف "المتشائم". ويستخدم التعبير "ميت الضمير" لوصف أصحاب القلوب القاسية المحرومة من الشفقة. وعندما يقع المرء في وضعية غير مرغوب بها، يعبر عن نفسه بقول "لقد اسودت حياتي". وأما حالة التخلص من الوضعية الصعبة فيقال لها "الخروج إلى النور". وعندما يمسك المرء أحدهم من يده ويوصله إلى بر الأمان، فإن ذلك الذي حصل على الإحسان يدعي قائلا: "لقد أخرجني إلى النور، أخرجه الله هو الآخر إلى النور".

ولشاعرنا العظيم نجيب فاضل قيصاكورك، هو الآخر أبيات شعر قال فيها "الظلمة متضاعفة في الأعين المليئة بالزفت لكن ثمة شفقة في صوف مصليتي"[٤٩]. وهو يؤكد بهذه العبارات أن مصطلح الشفقة يعبر عن لمسة حانية، كما يلمح إلى معنى الضياء.

﴿ هُوَ ٱلَّذِى يُنَزِّلُ عَلَىٰ عَبْدِهِۦٓ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ لِّيُخْرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ بِكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ۝٩ ﴾[٥٠] وهي الآية التي يمكننا من خلالها الحديث عن وجود علاقة بين الشفقة والشفق. وتشتمل الآية على ثلاثة عناصر أساسية: هدف الإخراج من الظلمات إلى النور، وإرسال النبي محمد صلى الله عليه وسلم لتحقيق هذا الهدف، والتعبير عن شفقة الله ورحمته بأنها سبب للأمرين الأولين.

لقد أرسل الله سبحانه وتعالى مزيدا من الرسل بعد الرسل الأوائل الذين كان قد أرسلهم، وذلك لكي يرشدوا من بقوا في الظلمات ممن ضلوا الطريق على طرق الهداية والسعادة. وكانت البشرية قد سارت في طريق مظلم على مدار ٦ قرون منذ أن رفع الله عيسى عليه السلام. ولأن الله ذو رحمة واسعة على عباده، فقد أرسل سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم نورا مبينا ليخرج البشرية من الظلمات التي وقعت فيها إلى النور ويقودها إلى طريق الهداية[٥١].ولقد استخدم الله سبحانه وتعالى لوصف نبيه عليه الصلاة والسلام[٥٢] مصطلحي "السراج" و"المنير" اللذين يستخدمان لوصف الشمس والقمر[٥٣].

إن سورة الضحى هي سورة أنزلت بعد فترة انقطاع الوحي. وكان النبي قد عاش فترة عصيبة وتأثر كثيرا بعدما انقطع الوحي خلال الفترة التي سبقت نزول سورة الضحى عندما سخر منه المشركون بقولهم "لقد

(٤٩) نجيب فاضيل قيصاكورك، المحنة، دار الشرق الكبير للنشر، إسطنبول ١٩٩٢، ٤٢٠.

(٥٠) ٥٧. سورة الحديد: ٩. وعندما ننظر للنبي عليه الصلاة والسلام من هذا الجانب نستطيع القول إنه أرسل في صورة شفقة/ شفق للعالمين ليحول الظلمات إلى نور والليل إلى نهار.

(٥١) ﴿ هُوَ ٱلَّذِى يُنَزِّلُ عَلَىٰ عَبْدِهِۦٓ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ لِّيُخْرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ بِكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ۝٩ ﴾ ٥٧. سورة الحديد: ٩؛ ﴿ ٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ۝٢٥٧ ﴾ ٢. سورة البقرة: ٢٥٧.

(٥٢) ٢٥. سورة الفرقان: ٦١؛ ٧١. سورة نوح: ١٦؛ ٧٨. سورة النبأ: ١٣.

(٥٣) ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ۝٤٥ وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا ۝٤٦ ﴾ ٣٣. سورة الأحزاب: ٤٥، ٤٦.

تُركت"[٥٤].[٥٥] وقد تبدل هذا الحزن إلى فرح باستمرار نزول الوحي. وقد ذكّر الله سبحانه وتعالى نبيه في هذه السورة بأنه أشفق عليه قبل نبوّته قائلا ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ ۝٦ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ ۝٧﴾ [٩٣. سورة الضحي: ٣-٨]، ليؤكد أنه لم يتخلّ، وأنه سيتابع إنزال الوحي، وأنه سيعطيه ما يرضيه وسيواصل شفقته تجاهه ليجعل أيامه المقبلة أفضل، وأنه لن يحرمه من الوحي الإلهي.

ولو دققنا في الأمر سنجد أن الوحي هو اسم الشفقة التي أنعم الله سبحانه وتعالى على نبيه بها بعد البعثة. وأما قبلها فقد أشفق الله عليه ورعاه بينما كان يتيما فقيرا، وهو الآن يشفق عليه مجددا بمواصلة إنزال الوحي. ولقد أقسم الله مستخدما كلمة "الضحى" التي نعتقد أنها تتطابق مع فعل الشفقة في بداية السورة. "وكما تسطع الشمس في الأرجاء ليبدد ضياؤها عتمة الليل، فإن الوحي الإلهي[٥٦] يخرج من "الأفق المحمدي" لينزل تدريجيا وينتشر في صورة موجات فيبدد الظلمات بالضبط مثلما يفعل الشفق/ الشفقة.

وباختصار، فإن التعريفات التي وضعت لوصف الشفقة هي العناصر المشكّلة لها. ويمكننا جمع كل جزء من التفسيرات التي قسمناها إلى ٤ مجموعات في كلمة واحدة تعبر عن كل مجموعة على النحو التالي: الخوف، الحب، الحزن/ الرفق، الشفق. إن المعاني التي تحملها هذه الكلمات، كل معنى على حدة أو بشكل متكامل، تعد قوى ديناميكية تشكل فعل الشفقة ذا التأثير الكبير عن طريق الظهور في العالم الداخلي للفرد ومركز الأسرة وهيكل المجتمع. إن الحب والإشفاق والخوف هو المصدر الذي تستمد منه الشفقة قوتها، كما أنه يرمز إلى قاعدة القلب والمشاعر والعقل والفكر، وأما الشفق فيرمز إلى تحول المشاعر إلى فعل، فيما يرمز الرفق إلى تنفيذ الفعل برقة.

ومعلوم أن النبي كان يستعين بالعديد من الأمثلة لضمان أن يفهمه من يخاطبهم. ومن الملفت للانتباه أنه عرّف الشفقة في العديد من الأحاديث من خلال نموذج الأم[٥٧] بواسطة العديد من الطرق المختلفة مثلما رأينا في مثال إرضاع أنثى الحصان مولودها. وهو الاختيار الذي يبرهن لنا أن الشفقة تعد لمسة حانية في نموذج الأم.

ولو أردنا تصوير الشفقة من وجهة نظر من يراها ومن يظهرها، فسنقول إنها الروح التي أوجدها الله وطاقة الحياة التي تمنح الحماس والحيوية للسماوات التي تعانق هذا الكون. وهي اللمسة الحانية للمخلوقات دون إيذاء والتربع على عرش القلوب بابتسامة مخلصة. كما أنها اللطف والذوق والفرحة بالسمو بفضل التواضع. الشفقة هي الشعور بالآخرين ومشاركتهم أحوالهم وآلامهم ومعالجة جروحهم. وهي مساندة الجميع في محنهم وتحدي العجز والصعاب والمساعدة والمساندة دون انتظار مقابل. والشفقة هي الطاقة التي

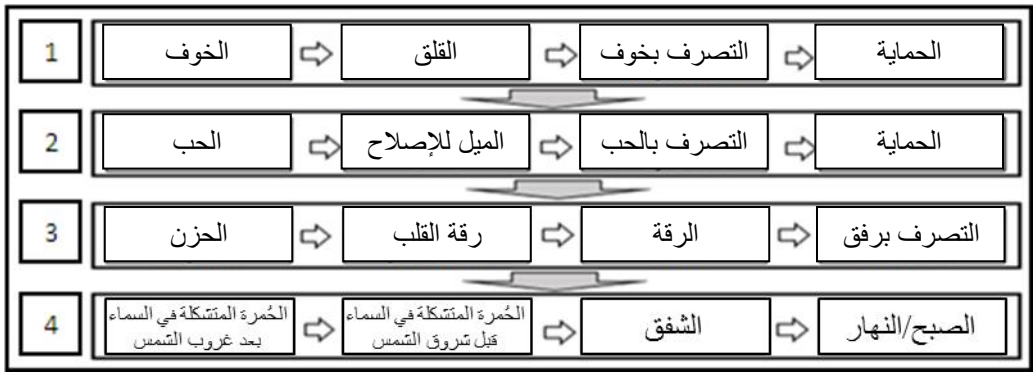
(٥٤) خير الدين قارامان وآخرون، تفسير طريق القرآن باللغة التركية، ٥، ٦٣٦، ٥٥٦.
(٥٥) يازير، ٨، ٥٨٨٣-٥٨٨٥.
(٥٦) يازير، ٨، ٥٨٧.
(٥٧) عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي، المصنف، تحقيق: محمد عوامة، دار القبلة، بيروت، لبنان ٢٠٠٦، ١٩، ١٦٣؛ البخاري، الأدب، ١٩؛ مسلم، التوبة، ١٧، ١٩، ٢٢؛ ابن ماجة، الزهد، ٣٥؛ الدارمي، الرقائق، ٦٩؛ أبو داود، الجهاد، ١١٢، الأدب، ١٦٤.

يمكن أن يمتلكها كل من امتزجت مشاعره بالحب والآلام وشعر بالتوتر والخوف ووضع قلبه دائما في المقدمة أمام عقله(٥٨).

إنه من الصعب تعريف بعض المفاهيم. فتعريف الشيء يعني، بطريقة ما، رسم الحدود. وإن ضغط عمق المعنى ووضعه في قوالب التعبير يعد نوعا من أنواع القبض والتضييق. وهو ما يمكن أن يضعف قوة المعنى. إن الشفقة مفهوم عميق بقدر عمق مياه البحار. ولا يمكننا أن نستمد شيئا من هذا العمق سوى القدر الذي يسمح به لنا عمق عقولنا أو ضحالتها.

النتيجة:

لقد رسمت خريطة مصطلحات أفقية ورأسية من المعاني التي تحملها كلمة شفقة.



١. الشفقة هي عملية الحماية التي تتحقق من خلال طرد الخوف والقلق.

٢. الشفقة هي عملية التوجه نحو الإصلاح من خلال تكثيف الحب والاهتمام.

٣. الشفقة هي لمسة حساسة تأتي من خلال تكثيف مشاعر الحزن والإشفاق.

٤. الشفقة هي تحول السلبيات إلى إيجابيات والظلام إلى النور والليل إلى النهار.

الشفقة هي توجيه لمسة حانية إلى إنسان أو كائن أو حتى جماد من خلال طرد الخوف وجذب الحب وتأثير اللمسة المشفقة، كما أنها تحويل الليل إلى نهار والشتاء إلى ربيع والحزن إلى سرور من خلال المعاملة بالرفق.

يتشكل هيكل معنى المصطلح من خلال أربعة أسطر و١٦ كلمة/ عمود. ولهيكل الشفقة خمسة أحجار/ كلمات/ مصطلحات أساسية هي "الخوف" و"الحب" و"الإشفاق" و"الرفق" و"الشفق". إن المعاني التي تحملها هذه المصطلحات، كل معنى على حدة أو بشكل متكامل، تعد قوى ديناميكية تشكل فعل الشفقة ذا التأثير الكبير عن طريق الظهور في العالم الداخلي للفرد ومركز الأسرة وهيكل المجتمع. تستمد الشفقة قوتها من الخوف والحب والإشفاق وترمز لقاعدة المشاعر/ القلب والأفكار/ العقل، وأما الرفق فيرمز إلى تنفيذ الفعل برقة، وأما الشفق فيرمز إلى الوصول إلى الهدف وتحقيقه.

(٥٨) صفوت كوسه، ١٩٠.

للشفقة أربع وظائف أساسية، هي الحماية والتطوير والتعامل برفق والوصول للنتيجة. وأما جانب الحماية فيستمد قوته من الخوف، وأما جانب التطوير يستمد قوته من الحب. تلف مشاعر الإشفاق وظيفة الحماية والتطوير، وأما تحول الآلام/ الظلمات إلى فرح/ نور فيظهر في صورة الشفق. الشفقة هي الحماية من الأضرار والخسران والعذاب وجهنم والآلام والأحزان والبكاء، والإيصال إلى النعمة والمكافأة والنجاح والصحة والعافية والرفاهية والطمأنينة، وتقديم الدعم القولي والفعلي دون إيلام، مساعدة أصحاب الحياة الكئيبة ليصلوا إلى الشفق، وبالتالي إسعادهم.

إن واحدة من أبرز انتهاكات حقوق الإنسان المتسارعة التي نعيشها في عصرنا الحالي هو حرمان الإنسان والحيوان والطبيعة من الشفقة، بيد أن هذا الانتهاك يعد الأقل ملاحظة بين سائر الانتهاكات الأخرى.

وينبغي المحافظة على استمرارية الفضائل الأخلاقية، لا سيما الشفقة التي تناولناها في مقالنا هذا، كما يجب أن تبقى دائما على قيد الحياة في صورة كلام قولي له معنى، وحال عملي فعل. فهذا الأمر يعد مهما وضروريا كي تؤدي الشفقة وظائفها.

المصادر:

- أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق، شعيب الأرنؤوط ، عادل مرشد، دار مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٥-١٤١٦، XXII، ٤٦٣، ٥٠٦.
- حسن أقاي، معجم المصطلحات الإسلامية، دار إشارت للنشر، أنقرة ١٩٩٥.
- عاصم أفندي، سيد أحمد، ترجمة قاموس، دار TYEKB للنشر، إسطنبول، ٢٠١٣ .
- سلجوق بوداك، قاموس علم النفس، دار العلم والفن للنشر، أنقرة ٢٠٠٣.
- أبو عبد الله محمد البخاري، صحيح البخاري، دار تشاغري للنشر، إسطنبول، ١٩٨١.
- فريد دفلي أوغلو، المعجم الموسوعي تركي-عثماني، دار آيدن للنشر، أنقرة ٢٠٠٧، ١١٢١.
- محمد دوغان، المعجم التركي الكبير، دار وادي للنشر، أنقرة ٢٠٠١.
- محمد حمدي إلمالي يازير، دين الحق، لغة القرآن، دار أسر للنشر، إسطنبول ١٩٧٠.
- أحمد فيدان، نيفين قارداش، صالح أونين، سفجي جوكدمير، حنيفي أرقيران، حسن كوتش، ناميه باشبوغ، المعجم التركي، دار التعليم الوطني، أنقرة ١٩٧٩.
- عبادي فيروز، القاموس المحيط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩١.
- بول فولكيه، معجم علم التربية، ترجمه للتركية: جناب قراقايا، دار سوسيال للنشر، إسطنبول ١٩٩٤ .
- تحسين جورجون، جعفر الصادق ياران، علية تشنار، أنور أويصال، الأسس الأخلاقية في الإسلام، منشوراتANÜ ، ٢٠١٥.
- عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير ، تفسير القرآن بالأحاديث، ترجمه للتركية: بكير قارليغا، بدر الدين تشتين أر، دار تشاغري للنشر، إسطنبول ١٩٩١.
- أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، بيروت ١٩٥٦ .
- فكرت قارامان، إسماعيل قراجوز، إبراهيم باتشاجي، محمد جانبولاط، أحمد جاليشجن، إبراهيم أورال، معجم المصطلحات الدينية، منشورات رئاسة الشؤون الدينية التركية، أنقرة ٢٠١٠.
- خير الدين قارامان، مصطفى دونمز تشاغرجي، إبراهيم كافي، صدر الدين جوموش، تفسير طريق القرآن باللغة التركية، منشورات رئاسة الشؤون الدينية التركية، أنقرة ٢٠٠٧.
- نجيب فاضيل قيصاكورك، المحنة، دار الشرق الكبير للنشر، إسطنبول ١٩٩٢.
- إلهان قورتلو أر، "المودة"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، إسطنبول ٢٠٠٥.
- صفت كوسه، المفاهيم المتلاعب بجيناتها ونهاية الحضارة الأسرية، دار وقف مهير، قونية، ٢٠١٥.

- إبراهيم مصطفى، المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية، بدون تاريخ.
- سردار موتشالي، معجم التركية – العربية، دار أرالك للنشر، إسطنبول ١٩٩٥.
- أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق، الشيخ خليل شيحا، دار المعرفة، لبنان، ٢٠٠٥.
- أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، سنن النسائي، تحقيق.، دار تشاغري للنشر، إسطنبول ١٩٨١ .
- مصطفى نهاد أوزون، معجم عثماني–تركي، دار انقلاب للنشر، أنقرة ١٩٧٩.
- راغب الأصفهاني، المفردات، ترجمه للتركية: عبد الباقي جونش، محمد يولجو، دار تشيرا للنشر، إسطنبول ٢٠١٢.
- أحمد رضا، معجم متن اللغة، دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ .
- محمد عاكف أرصوي، الصفحات، أنقرة ٢٠١٠.
- أحمد سرينصو، نديم سورمالي، محمد ألكان، عارف آقيورك، عمر دليسر، بلال باشتورك، أيهن تشنار، علي يوسف، معجم المصطلحات الدينية، منشورات وزارة التربية والتعليم التركية، ٢٠٠٨، ١٣٧.
- شمس الدين سامي، القاموس التركي، دار تشاغري للنشر، إسطنبول، ٢٠٠١.
- نوزاد طارهان، علم نفس المشاعر، دار تيماش للنشر، إسطنبول ٢٠١٣.
- نوزاد طارهان، دليل التواصل داخل الأسرة بحلول معقولة، دار تيماش للنشر، إسطنبول ٢٠٠٧.
- أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق.، بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٦.
- مجمع اللغة التركية، المعجم التركي الكبير، تاريخ الوصول: ١٧, ٠٢, ٢٠١٦ http://www.tdk.gov.tr.
- سليمان أولوداغ، معجم مصطلحات التصوف، دار كاباك للنشر، إسطنبول ٢٠٠١.
- عبد الله ين، عبد القادر باديللي، إسماعيل حكيم أوغلو، إلهام تشام، المعجم العثماني – التركي الكبير، دار ضياء أوفيست للنشر، إسطنبول ١٩٩٣.
- مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ١٩٦٥.

الجانب الأخلاقي من علاقة الإنسان بخالقه عند الغزالي*

أ.د. حسن أيك**

ملخص:

نتناول في هذا المقال أولا الجانب المعرفي والأخلاقي من علاقة الإنسان بخالقه. ثم سنقارن بعد ذلك الموقف المعرفي والأخلاقي الذي يظهر في الفكر الإسلامي في مقابل أسماء الله وصفاته التي تجعل هذه العلاقة ممكنة. تُعدُّ العلاقة الأخلاقية واحدة من أشكال العلاقتين اللتين تظهران في إطار علاقة الله والإنسان، ويتم تقييمها في سياق طريقة تفسير الغزالي لأسماء الله الحسنى.

الكلمات المفتاحية: الأخلاق، نظرية المعرفة، أسماء الله الحسنى، التصوف، المعتزلة

Gazzâli'de Tanrı İnsan İlişkisinin Ahlaki Boyutu

Hasan AYIK

Özet

Bu makalede, önce Tanrı insan ilişkisinin epistemolojik ve ahlaki boyutu ele alınmaktadır. Daha sonra bu ilişkiyi mümkün kılan Allah'ın sıfat ve isimleri karşısında İslam düşüncesinde ortaya çıkan epistemolojik ve ahlaki tavır karşılaştırılmaktadır. Allah insan ilişkisi çerçevesine ortaya çıkan söz konusu iki ilişki biçiminden biri olan ahlaki ilişki, Gazzâlî'nin, Allah'ın En Güzel İsimlerini yorumlama biçimi çerçevesinde değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, epistemoloji, Allah'ın en güzel isimleri, tasavvuf, Mutezile

Moral Dimension of the Relationship Between God and Man According to Gazzali

Abstract

In this article, first, the epistemological and moral dimension of the relationship between God and man is discussed. Then, the epistemological and moral attitudes that emerged in Islamic thought against the adjectives and names of Allah, which make this relationship possible, are compared. One of these two forms of relationship, which emerges in the framework of God's human relationship, is the moral relationship, which is evaluated within the framework of Gazzâlî's interpretation of God's Most Beautiful Names.

Keywords: Morality, epistemology, God's most beautiful names, sufism, Mutezile

مدخل:

لقد تم تناول علاقة الإنسان بربه بوجه عام إما من خلال إنكارها أو الإيمان بها، غير أن الإنسان – مع غض النظر عن الإيمان بالله أو إنكاره – أراد دائماً معرفته ومعرفة صفاته. لقد تحدث بعض البشر عن آلهتهم من

* هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Gazzâli'de Tanrı İnsan İlişkisinin Ahlaki Boyutu" التي نشرت في العدد التاسع من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (حسن أيك، الجانب الأخلاقي من علاقة الإنسان بخالقه عند الغزالي، الإلهيات الأكاديمية، يونيو ٢٠١٩، العدد: ٩، ص ٨١-١٠٢).

** أ.د.، عضو هيئة التدريس بشعبة الفلسفة الإسلامية قسم الفلسفة والعلوم الدينية كلية العلوم الإسلامية بجامعة يلدريم بايزيد في أنقرة: hayik@ybu.edu.tr.

*** من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

خلال الأساطير والخرافات، وحاولوا معرفتهم بواسطة مخيلاتهم، وأما بعضهم الآخر فقد سعوا لمعرفة آلهتهم في حدود عقلهم الإنساني.

وأما الذين رأوا أن الإله كيان ميتافيزيقي (غيبي) فقد نظروا إليه بشكل ميتافيزيقي عقلاني في صورة جوهر، بينما الذين اعتقدوا أنه يتخطى حدود العقل فقد سعوا لوصفه بلغة الخرافات التي هي بدورها نتاج للخيال. غير أنه بغض النظر عن إن كان الناس قد اعتبروا إلههم أو آلهتهم عنصرا ميتافيزيقيا وحاولوا معرفته داخل حدود العقل أو عدُّوه خارجا عن حدود العقل بالكامل وعرفوه في سياق الخرافات التي أنتجتها خيالاتهم، فإن كلتا الحالتين قد شكلتا موانع لا تقهر في العلاقة بين الإله والإنسان. ونتيجة لذلك فإن الإله قد استسلم للناس أو زادت أعداده ليختفي بعدما يتبخر في عالم الخيال. مما لا شك فيه أن هناك طريقة أخرى لمعرفة الإله، ألا وهي معرفته كما عرّف هو نفسه، أي معرفته عن طريق الكتب المقدسة التي أرسلها إلى أنبيائه. بيد أن تعرف الناس إلى الإله بواسطة كتبه المقدسة يتم كذلك بواسطة العقل. وفي هذه الحالة ظهرت اختلافات في طريقة تفسير صفات الإله (أسمائه وصفاته).

ولقد أفضت محاولات البشر في التعرف إلى إلههم في إطار حدود العقل إلى ظهور العديد من التكهنات الميتافيزيقية بدءاً من إثبات وجوده وحتى صفاته. ولا ريب في أن هذه الأفكار الميتافيزيقية من ناحية وضعت الإله داخل حدود فهم العقل البشري وجعلت منه شيئاً معقولاً، ومن ناحية أخرى فقد عدَّ العقل البشري ذلك الإله كائناً، وهو ما جعل علاقة الإله والإنسان علاقة محدودة ومحسوبة وآلية محرومة من كل القيم.

إن الذين تناولوا علاقة الإنسان بالإله في إطار خيالي نسبوا لآلهتهم الصفات السيئة الموجودة فيهم، كما عبر عن ذلك كزينوفانيس[1]، وحولوهم إلى أبطال حكايات خرافية أقوياء يتمتعون بأسوأ الصفات. ويمكن أن نصادف أبرز الأمثلة التقليدية على ذلك في تعريف الإله في الأساطير اليونانية. لقد وصفت الأساطير اليونانية القديمة آلهة اليونان بأنها قوية قوة مطلقة، وكذلك وصفتها بأنها كائنات ذات أسوأ صفات، كما صورهم بأنهم آلهة تتقاتل فيما بينها، وكذلك تقاتل البشر. ولقد جر أولئك الآلهة كل مكان وجدوا به إلى حالة من الفوضى من خلال قوتهم المطلقة وأسوأ الصفات التي اتصفوا بها. لدرجة أن الأساطير اليونانية قالت إن المكان الذي توجد به الآلهة تنتشر به "الفوضى" وليس النظام والقانون، مشيرة إلى ضرورة تدخل العقل البشري لتحويل الفوضى المنتشرة في العالم إلى كون كبير. وفي هذا السياق عدَّت اليونان القديمة أن العلم والفلسفة لم يبدأ إلا بعد طرد الآلهة من العالم[2].

لقد عرّفت التوراة الكتاب المقدس للدين اليهودي الإله «يهوه»، كما وضع الإنجيل الكتاب المقدس للنصارى فكرة الإله في إطار عقيدة التثليث. وأخيراً يعرّف القرآن الكريم الكتاب المقدس في الإسلام الله

(١) كاموران بيراند، تاريخ فلسفة العصور القديمة، نشريات كلية الإلهيات جامعة أنقرة، أنقرة ١٩٨٧، ص: ١٧.
(٢) بول نيزان، ماديو العصور القديمة، ترجمه للتركية: أفشار تيموتشين، دار تيلوس للنشر، إسطنبول ١٩٩٨، ص: ٢٢.

بأسمائه وصفاته وأفعاله. غير أن أهم نقطة لمعرفة الإله على هذا النحو هي معضلة: "إلى أي درجة تعد هذه النصوص المقدسة وحيا إلهيا"؟ ولا شك في أن قضيتنا ليست قضية التساؤل إلى أي درجة تُعدُّ الكتب المقدسة الموجودة وحياً إلهياً؟ بيد أننا يمكن أن نفهم معنى مفهوم الإله الذي وضعه كل نص من تلك النصوص المقدسة عن طريق قراءته من خلال المؤمنين به؛ ذلك أن الإنسان يكوِّن مفهوم الإله بقدر إدراكه.

وعلى سبيل المثال، تم تحويل الدين اليهودي على مرّ التاريخ إلى دين خاص بالعرق اليهودي، وعليه عُدَّ الإله «يهوه» إلهاً خاصاً لِعِرق بعينه، لتتحدد صفاته في هذا السياق. فيما جرت مسألة معرفة الإله في النصرانية أكثر من خلال معضلة صفاته، وهو ما أسفر عن ظهور خبرة لاهوتية عقلانية ضخمة للغاية. ولهذا السبب فإن الخبرة العلمية للنصرانية هي علم اللاهوت الذي يعني "علم الإله". وأما في القرآن الكريم (كتاب المسلمين المقدس)[٣] فقد سردت صفات الله تفصيلا، كما صنفها الفكر الإسلامي في صورة الأسماء والصفات والأفعال. غير أن طريقة معرفة المسلمين إلههم تختلف بشكل مرتبط بتفسيرهم لكيفة أسماء الله وصفاته وأفعاله.

فمثلا هناك تفسيرات في الدين الإسلامي حول صفات الله جاءت بصورة دينية عقلانية، كما أن هناك من قَبِلَ هذه الأسماء والصفات بمعناها الحرفي. وأما التفسيرات العقلانية التي عَدَّت أسماء الله وصفاته عناصر معرفية فقد شكلت جانباً دينياً عقلانياً ضخماً للغاية كما هو الحال في النصرانية. كما أنَّ هناك من قَبِلَ أسماءَ الله وصفاته كما هي دون إخضاعها لأي معالجة إدراكية.

لقد فسر الغزالي أسماء الله وصفاته بشكل أخلاقي، وحاول إيجاد حل مختلف لمسألة الأسماء والصفات التي نوقشت كثيراً على مدار التاريخ الإسلامي. ونرى أن هذا التفسير الذي وضعه الغزالي يجعل العلاقة بين الله والإنسان عملية وحي بالدرجة الأولى، كما أنه يمنح الإنسان المؤمن بالله إمكانية تشكيل نفسه وشخصيته وفقاً لذلك بعد حصوله على نصيبه من صفات الإله الذي يؤمن به.

إن المسألة التي سنركز عليها في هذا المقال هي كيفية إقامة علاقة أخلاقية بين الله والإنسان من خلال تفسير أسماء الله وصفاته بطريقة أخلاقية. في الواقع إن العلاقة الأخلاقية التي يمكن تأسيسها بين الله والإنسان هي العلاقة التي أسسها الأنبياء بأنفسهم وكانت مثالاً تحتذي به الإنسانية. غير أنه عندما أهملت الأخلاق في بعض فترات التاريخ الإسلامي فإن أهمية هذه العلاقة تراجعت إلى مرتبة ثانوية.

ويمكن القول: إنه كان هناك محاولة لإقامة هذه العلاقة وفق التقليد الصوفي بخطوطه العريضة بسبب موقف التصوف الإسلامي –لا سيما في مراحله الأولى– الذي وضع الأخلاق في المقام الأول. ولقد حاول الغزالي هو الآخر الكشف عن العلاقة الأخلاقية بين الله والإنسان وفق هذا التقليد من خلال تفسير أسماء الله الحسنى.

(٣) لقد استخدمنا كلمة الإله منذ بداية المقال. غير أننا نفضل أن نستخدم كلمة "الله" عند الحديث عن الإله الذي يتكلم عنه الدين الإسلامي وكتابه المقدس القرآن. ذلك أنه يسمي نفسه بـ"الله" في القرآن.

وسنتناول في هذا المقال إمكانية العلاقة الأخلاقية التي يمكن إقامتها بين الله والإنسان، وذلك انطلاقا من طريقة تفسير الغزالي لأسماء الله الحسنى.

علاقة الله بالإنسان على أساس أخلاقي، وإمكانية التخلّق بأخلاق الله:

علينا أولاً أن نفهم علاقة الله بالإنسان بناء على أساس معرفي لنستطيع أن نفهم بشكل أفضل علاقة الله بالإنسان على أساس أخلاقي والتي يسندها الغزالي إلى أسماء الله الحسنى. إن واحدة من أهم النقاط الأساسية في علاقة الله والإنسان المبنية على الأخلاق هي، كما قلنا آنفا، معرفة الله بصفاته الواردة في كتابه المقدس. وأما النقطة الثانية فهي تناول صفاته الكاملة كنماذج أخلاقية مثالية. وأما علاقة الله والإنسان المبنية على المعرفة فهي تتناول أسماء الله وصفاته بوصف كل واحدة منها موضوعاً معرفياً، كما تحدد من خلال فهمها في سياق المبادئ العقلية.

إن الغرض في العلاقة المعرفية بين الله والإنسان هو تقييم أسمائه وصفاته في سياق مبادئ العقل النقي، ثم جمعها مع شبيهاتها أولاً، وبعد ذلك الوصول إلى تعريف واضح من خلال تمييزها عن شبيهاتها من خلال سماتها المختلفة. فعلى سبيل المثال عندما نقول "الله عليم" و"الإنسان عليم" فإن صفة "عليم" في كلا العبارتين تحملان صوتاً ومعنىً واحداً. وعندما تكون صفة "عليم" صفة لله والإنسان كذلك، فإنها تشكل معضلة من الناحية المعرفية. ذلك أن الصفة لا يمكن أن تلحق في آن واحد بموضوعين منفصلين ليسا متطابقين. فهذه الصفة يمكن أن تطلق إما على الله وإما على الإنسان. ولهذا فإن صفة "عليم" في عبارة "الله عليم" وصفة "عليم" في عبارة "الإنسان عليم" يجب فصلهما عن بعضهما كصفتين مستقلتين.

لقد حاولت المعتزلة تعيين صفات الله بطريقة منطقية، ولكيلا يشبهوه بالإنسان (ليتجنبوا التجسيم) والانحراف نحو مفهوم يمكن أن يفسد التوحيد، فإنهم إما حصروا الأسماء والصفات على الله فقط، أو أبعدوا أسماءه وصفاته عن تلك الموجودة لدى البشر مستخدمين لغة منفية. ولأن الحياة والعلم والإرادة وغيرها من الصفات الأخرى يمكن أن توجد لدى الإنسان كذلك، فإن هذه الصفات يجري شرحها من خلال لغة منفية. أي أن "الله عليم" لكنه ليس كالإنسان، كما أن "الله صاحب إرادة"، لكن إرادته ليست كإرادة الإنسان، وهو ما يرسم حدوداً واضحة بين صفات الله والسمات المشابهة لها لدى الإنسان.

ولا شك في أن هذه الحدود إنما هي إحدى ضرورات العلاقة المعرفية التي لا مفر منها. عندما يريد الإنسان تقييم ذات الله وصفاته، التي تُعدُّ مسألة ميتافيزيقية، في سياق حدود العقل النقي، فإن عليه أن يفعل ذلك كيلا يقع في التشبيه والتجسيم، كما أوضحنا ذلك أعلاه. لكن عندما ننظر إلى الآيات القرآنية يمكن أن نرى أن الصفات المستخدمة لوصف الله استخدمت كذلك لوصف الإنسان. فالقرآن الكريم فيه آيات تصف الله بأنه "عليم، سميع، بصير، صاحب إرادة، متكلم، حي"، وهي صفات مستخدمة كذلك في وصف الإنسان.

ونرى أن التعارض بين العبارات الواردة في آيات القرآن والموقف المنطقي في الفكر الإسلامي إنما هو نابع من تناول أسماء الله وصفاته بوصف كل واحدة منها عنصراً معرفياً فقط. وعندما نتناول الصفات المشتركة بين الله والبشر من الناحية المعرفية، يمكننا الوصول لمفهوم توحيد متين من خلال اعتبار أن صفات الله منفصلة عن الإنسان وخاصة به سبحانه وتعالى وحده. غير أن هذا الأمر يمكن أن يضع الله والإنسان في نقطتين معرفيتين مختلفتين ويجر العلاقة بينهما إلى نقطة الانقطاع. وفي مقابل ذلك، فإن تشبيه صفات الله بسمات مشابهة لدى البشر يتسبب في انتشار المخلوقات القديمة مع الله (تعدد القدماء) وتأسيس علاقة تشابه وظهور مفهوم الإله المجسَّم، وهما الحالتان اللتان تهددان عقيدة التوحيد.

يتناول الفلاسفة المشّاؤون والمعتزلة في التقليد الفكري الإسلامي علاقة الله-الإنسان بوجه عام على أساس معرفي، وهو ما يجعلهم يقصرون صفات الله عليه وحده بمقتضى مبدأ التوحيد، وهم بذلك يقتربون من مفهوم الإله في مذهب المعطلة. وفي مقابل ذلك نجد المشبّهة يوافقون على أن أسماء الله وصفاته تعدُّ صفات مشتركة بين الله والبشر، وهو ما يجعلهم يختزلون الله في عالم البشر ويقعون في التشبيه، الذي يوصلهم إلى مفهوم الإله المجسَّد. ولقد ناقش القساوسة النصارى طول العصور الوسطى علاقة الله والإنسان بناء على أساس معرفي، لكنهم لم يصلوا إلى حل أكيد حول هذه المسألة، كما أنهم دخلوا في حلقة من المشكلات اللاهوتية التي فشلوا في الخروج منها.

ولقد رفض الغزالي(٤) المعرفة الميتافيزيقية بحجة أنها عبارة عن حلقة من المشكلات التي لا يمكن الخروج منها، ولهذا فقد تناول في علاقة الله بالإنسان العلاقة الأخلاقية لا المعرفية. وكما نعلم فإن صفات الله الذاتية خاصة به وحده ولا يمكن أن يتصف بها أحد من خلقه. فمثلاً نقول "الله أزلي وأبدي"، لكن لا يمكن أن نستخدم هذه العبارة لأحد غيره. وفي مقابل هذا الوضع الخاص بالصفات الذاتية، فهناك الصفات الثبوتية المشتركة التي يمكن أن يتصف به الله والبشر كذلك. ولهذا فكما يمكننا القول "الله عليم"، يمكن أن نقول "الإنسان عليم". وإلى جانب ذلك فإن أسماء الله الحسنى هي صفات يجب أن تكون موجودة لدى الإنسان كذلك بوصف كل واحدة منها صفة مطلقة وجميلة. وهنا تبدأ المشكلة؛ إذ إن استخدام الأسماء والصفات الثبوتية لله وكذلك للبشر تجعلنا نفكر في إمكانية حدوث عملية تشبيه. فأما الذين أرادوا أن يتجنبوا التشبيه فقد قصروا تلك الأسماء والصفات على الله فقط أو جعلوا بعضها غير موجود. وأما الغزالي فإنه يرى، بصفته عالم منطق، أنه يمكن استخدام تلك الأسماء والصفات كصفات جوهرية بالنسبة لله، وكصفات مقرونة لدى البشر(٥).

(٤) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ترجمه للتركية: محمود قايا حسين صاري أوغلو، دار كلاسيك للنشر، إسطنبول ٢٠٠٩، ص: ١٨.

(٥) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٣، ص: ٤٨؛ الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ترجمه للتركية: عثمان دمير، دار كلاسيك للنشر، إسطنبول ٢٠١٢، ص: ٢١٢.

ومن ناحية علم المنطق فإن الصفات الجوهرية هي الصفات الخاصة بنوع واحد، وهي تشكل قوام الكيان الذي تصفه. وعندما تلغى تلك الصفات فإن من وصف بها يفقد قوامه. وعندما نفكر في صفة "عليم" بالنسبة لله، فإننا نراها صفة جوهرية خاصة به. وعندما تلغى تلك الصفة فإن الموصوف يفقد قوامه، أي: ماهية وجوده. وفي مقابل ذلك فإن الصفات المقرونة ليست مقصورة بنوع واحد فقط، كما أنها لا تشكل قوام الموصوف. أي أنه عندما تختفي الصفة المقرونة فإن الموصوف لا يفقد قوامه (ماهية وجوده). كما أن الصفات المقرونة يمكن ألا توجد دائماً لدى الموصوف، فأحياناً تكون موجودة وأحياناً أخرى لا تكون موجودة. ولهذا فإن صفة "عليم" عندما تمنح للإنسان بطريقة مقرونة، فإنها لا تكون خاصة به فقط، كما لا تشكل قوامه. ذلك أن الإنسان يمكن أن يكون جاهلاً أحياناً. بيد أن صفة "عليم" هي صفة جوهرية من صفات الله. فلا يمكن التفكير في الله بدون صفته "عليم". وإن لم يوجد لدى الله هذه وغيرها من الصفات المطلقة والكاملة، فإن كيان الله المطلق والكامل يفقد قوامه.

ويرى الغزالي أن الجانب المشترك بين هذين الشيئين يظهر في النوع والجوهر. فمثلاً مهما كان "الحصان" يمتلك ذكاء، فإنه لا يساوي ذكاء الإنسان. ذلك أن نوع ذكائه مختلف. غير أن الحصان يشبه الإنسان في الذكاء الذي يعد صفة مقرونة بخلاف الجوهر الذي يشكل أساسه[٦]. وبالرغم من أن الإنسان والحصان كائنان من جنس المخلوقات، فإن نوعيهما مختلفان. ولهذا فإنهما ليسا متشابهين حتى وإن اشتركا في وصف أنهما مخلوقان. إن الصفة الجوهرية لنوع من الجنس ذاته يمكن أن تكون صفة مقرونة لنوع آخر من الجنس نفسه. وكما أوضح الغزالي أعلاه، فإن الذكاء صفة جوهرية لدى الإنسان. لكننا يمكن أن نصف الحصان كذلك بأنه ذكي إذا ما تصرف تصرفات بعينها. لكن لا شك في أن ذكاء الإنسان مختلف عن ذكاء الحصان، ولهذا عندما نصفهما بالذكاء فإنهما لا يكونان متشابهين. إلى جانب ذلك فإن الصفات المقرونة لنوع ما يمكن أن توجد لدى أنواع أخرى مختلفة بالطريقة ذاتها. إن عبارة "مخلوق صحيح" الواردة في جملة "الإنسان مخلوق صحيح" هي ليست مطابقة لمصطلح الإنسان. بل يمكن استخدام العبارة ذاتها لوصف مخلوق آخر، فمثلاً يمكن القول "الحصان مخلوق صحيح". وإن عبارة "مخلوق صحيح" الواردة في هذه الجملة ليست مطابقة لمصطلح "الحصان". أي أنها يمكن أن تطلق كذلك على سائر المخلوقات الأخرى بخلاف الحصان.

تُعدُّ الصفات التي تشكل جوهر نوع ما صفات مجردة ومستقلة عن الزمان في علم المنطق، فيما تُعدُّ الصفات المقرونة التي لا تعد عناصر أصلية للجوهر صفات مرتبطة بالزمان وفق معايير محددة. ويمكن أن

(٦) أبو حامد الغزالي، المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى، نشر: بسام عبد الوهاب الجابي، الجفان والجابي للطباعة والنشر، ليماسول ١٩٨٧، ص: ٤٨.

تزيد وتنقص. إن الصفات المقرونة بالنسبة للإنسان مثل "المرض" و"الصحة" و"الغنى" و"الشيخوخة" يمكن أن توجد لدى الإنسان أو لا توجد لديه، فهي تُعدُّ صفات تزيد وتنقص بشكل مرتبط بالزمان.

وكما هو الحال في مثال "الحصان" الذي أورده الغزالي أعلاه، فإننا عندما نستخدم صفة "الكلام"، التي تُعدُّ صفة جوهرية بالنسبة لله، وكذلك للإنسان، فإن هذا لا يعني أن الله يتساوى مع الإنسان. ذلك أن كيفية الكلام مختلفة في كلتا الحالتين. ونرى أن الغزالي يفتح الباب قليلاً، انطلاقاً من هذه النقطة، لمجال تكويني، أي لمجال المفاهيم المرتبطة بالزمان والمتغيرة بعض الشيء، مقارنة بمجال الجوهر الذي تشكله المصطلحات المستقلة عن الزمان وغير المتغيرة. كما أن الفلاسفة المشائين الذين ركزوا على فكرة الجوهر بشكل أساس ركزوا على الموجودات المادية أكثر من فعل الوجود ذاته[٧]. وفي مقابل ذلك فقد ركز المتصوفة على الوجود. وفي هذا السياق أطلق على الفلاسفة المشائين الذين استندوا في تحليلهم إلى الجوهر لقب "أصالة الماهية"، فيما أطلق على المتصوفة الذين استندوا في تحليلهم إلى الوجود لقب "أصالة الوجود"[٨]. ويمكن القول إن الغزالي يركز في الأساس فيما يتعلق بمسألة أسماء الله وصفاته التي يعدُّها مسألة قيم على الكينونة، وليس على الماهية، التي لا تتغير لما هو موجود، أو ما هو مستقل عن الزمن.

إن أسماء الله وصفاته تعد في الوقت ذاته مفاهيم تحمل قيما. ولهذا فإن هذه الصفات تدخل في سياق العقل العملي أكثر من العقل النظري. ويرى العقل النظري أن الإنسان إما أن يكون جيداً أو سيئاً، ولا يمكن أن يكون جيداً وسيئاً معاً. غير أن العقل العملي الذي يحقق القيم يرى أن الإنسان يمكن أن يكون جيدا وسيئا في آن واحد. في الوقت الذي تحرّك فيه العبارات الإنشائية في القرآن الكريم العقل العملي لمن تخاطبه بشكل أكبر بوصفها عبارات تعبر عن القيم، فإن العبارات الإخبارية تحرّك العقل النظري. فمثلا عبارة "فرضت الصلاة على المؤمنين في أوقات محددة" [٩] تحرك أولاً العقل النظري لمخاطبها بوصفها عبارة إخبارية؛ إذ تتناول هذه العبارة كيفية كون الصلاة فرضاً أكثر من جانبها الإنشائي. وفي مقابل ذلك، فإن عبارات من قبيل "اعدلوا" و"زنوا بالقسطاس المستقيم" تحرّك العقل العملي لمخاطبها أكثر من عقله النظري.

وربما يرد إلى الذهن السؤال التالي في هذا المقام: كيف يمكن للإنسان أن يكون عادلاً دون أن يعرف ماذا يعني العدل وفق قواعد العقل النظري؟ لكن الإنسان إذا حاول أن يعرف حتى جوهر مفهوم يعبر عن قيمة كالعدل فقط فإنه سيرى أنه من الصعب للغاية تحديد جوهر هذا الأمر بخطوطه الأكيدة. ذلك أن تلك المفاهيم تعدّ اسماً وفعلاً، وكذلك تعدّ معرفة وأفعالاً. حتى إننا يمكننا أن نقول: إن عدم وجود جوهر غير متغير

(٧) توشيهيكو إيزوتسو، فكرة الوجود في الإسلام، ترجمه للتركية: إبراهيم قالين، دار إنسان للنشر، إسطنبول ١٩٩٥، ص: ٦٣-٦٦.

(٨) راجع توشيهيكو إيزوتسو، فكرة الوجود في الإسلام، ص: ٦٦أ٦٧.

(٩) سورة النساء، الآية ١٠٣.

للفضائل يعد أمراً ضرورياً من أجل قابلية تطبيقها. ذلك أن القيم لا تظهر إلا في البُعد العملي. إن النقاش حول قيمة بالبعد النظري، وتعريف قيمة تم ربطها بقرار في هذه النقطة يمكن كذلك أن يقتل الجانب المكوِّن لهذه القيمة؛ ذلك أن تعريف شيء ما يعني امتلاكه بعد رسم حدوده بطريقة ما.

إن حكماً كأن يقول المرء "أرى أن هذا هو العدل" يعني امتلاك العدل وهو ما يمكن أن يكون عائقا أمام كون المرء عادلا. لكن عبارة "أسعى لأن أكون عادلا" فهي تظهر محاولة أن يكون المرء عادلا، وهنا لا يكون العدل شيئا مملوكا لأحد. بل على العكس، فإننا نكون أمام حالة قابلة للتطبيق وفق طريقة محددة، كما يمكن الرجوع عنها في حالة وجود أخطاء، وهي كذلك تجعل من يطبقها ومن تطبق عليه شخصين ناضجين[١٠].

إن أسماء الله وصفاته كذلك تعد معاني إنشائية أكثر من كونها إخبارية بوصفها مصطلحات تحمل قيماً. فهي لا تخبر عن شيء وحسب، بل إنها في الوقت ذاته تحرّك من تخاطبه. كما أنها تبني الشخصية وسماتها، وتدخل مخاطبها في عملية التكوين. وإذا كانت الكلمات التي تعبر عن القيمة لا تحرّك مخاطبها نحو التكوين، فإنها إما لم تُفهم وإما لم يتبنَّها أحد. ومثلاً عندما يسمع أحدهم اسم الله "الرحمن"، فإذا أراد رسم إطار ذلك الاسم وتكوين جوهره، فهذا يعني أنه وضعه ضمن نطاق معايير عقله وتملكه. وفي مقابل ذلك، فإذا فهم الإنسان من مصطلح "الرحمن" فعل الرحمة، فإنه يمكن أن يتحرك بنفسه من أجل تحقيق هذه الرحمة.

ينص علم المنطق على أن للأسماء، لا للأفعال، جواهر. والاسم هو الكلمة التي يمكن تعريفها بشكل تام. وإن الناس يمتلكون الأشياء التي يمكنهم تعريفها، لكنهم لا يمتلكون الأفعال التي تذهب وتختفي. وعليه فإن الأفعال لا يمكن تملكها، لكن يمكن معايشتها[١١].

وهناك حكم أطلقه الغزالي قال فيه "إن صفات الله ليست نفسه ولا غيره"[١٢]، وهو الحكم الذي يمكن فهمه بشكل أفضل في سياق التقييمات التي سردناها آنفا. كما أن الغزالي يقول إنه يمكن استخدام أسماء الله وصفاته، انطلاقاً من هذه الفكرة، لوصف الله ووصف الإنسان بوصف كل واحدة منها فضيلة عملية تتحقق في المجال الذي تطلق فيه[١٣]. ويقول الغزالي إن أسماء الله وصفاته يمكن استخدامها لوصف الله ووصف الإنسان ليكون قد فتح الباب أمام تخلُّق الإنسان بأخلاق الله. وهو يبرز ذلك من خلال تفسير صفات الله وأسمائه الحسنى على وجه التحديد. وبينما يحلل الغزالي أسماء الله وصفاته فإنه يتناولها أولاً على أن كل واحدة منها تعد فضيلة من الفضائل. وانطلاقاً من هذه الفكرة، فإنه يوضح ماذا يعني كل اسم بالنسبة لله، ويكشف

(١٠) راجع: إريك فروم، أن تكون أو تملك، ترجمه للتركية: آيدن أريتان، دار ساي للنشر، أنقرة ٢٠١٥.

(١١) إريك فروم، أن تكون أو تملك، ص: ٤١.

(١٢) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٣، ص: ٨٩؛ الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ترجمه للتركية: عثمان دمير، دار كلاسيك للنشر، إسطنبول ٢٠١٢، ص: ١٢١.

(١٣) الغزالي، المقصد الأسنى، ص: ٤٨- ٤٩.

بعد ذلك كيف يمكن للإنسان أن يحظى بنصيبه هو الآخر من هذه الفضائل. وهكذا يمكن استخدام أسماء الله وصفاته لوصف الله وكذلك الإنسان، وتكون كل واحدة منها صفة على هيئة: "ليس الله ذاته ولا غيره". وهو ما يمهد الطريق أمام التخلّق بأخلاق الله.

يعد العقل في العلاقة الأخلاقية بين الله والإنسان هو الأداة المحوّلة التي تنقل القيم الكاملة والمطلقة التي يستلهمها من الله إلى حياة الإنسان بصفته العقل العملي. وإن هذا العقل ليس هو العقل الذي يقسم ويصنّف ويعرّف الأشياء عن طريق وضع مصطلحات لها، بل إنه العقل الذي يفهم القيم ويعرفها كما هي في صورة كيان متكامل. وهو في الوضع الذي يسمح له بالأخذ من الحق والنقل إلى الخلق، بالضبط كما هو الحال في رقصة المولوية.

إمكانية التخلّق بأخلاق الله عند الغزالي:

إن الشيء الذي يجعل العلاقة الأخلاقية بين الله والإنسان في نظام الغزالي ممكنة هو الجواب المتناقض الذي صاغه في عبارة "ليس ذاته وليس غيره"[١٤] رداً على سؤال "هل هو ذاته أو غيره؟" الخاص بصفات الله والذي نوقش كثيراً في علم الكلام. وإن هذا الجواب الذي ساقه الغزالي يبرهن على إمكانية استخدام أسماء الله وصفاته لوصف الله والإنسان. ولقد أوضح الغزالي أعلاه كيف يمكن أن يكون هذا ممكناً استناداً إلى معلومات علم المنطق.

وإلى جانب ذلك، عندما نفكر في أن أسماء الله وصفاته ليست أسماء وحسب، بل إنها في الوقت نفسه أسماء أفعال، أي: صفات مشبهة، نرى أن اسم "الرحمن" مثلاً لا يكون مصطلحاً مجرداً نحمله على موضوع النقاش كما هو الحال في العبارة المقترحة في علم المنطق، بل إنه يمكن أن يكون أيضاً فعلاً يقوم به الفاعل. وأما الأفعال فيمكن أن تكون أفعالاً لفاعلين مستقلين لأنها يمكن أن تكون أعمالاً مرتبطة بالزمان بشكل مختلف عن المصطلحات المجردة.

تعد صفة "الرحيم"، إحدى أسماء الله الحسنى، صفة مشبهة باسم الفاعل أو المبالغة. إن اسم الرحمن ليس صفة غالبة (كلمة تستخدم كصفة بوجه عام) واسماً خاصاً، بل يمكن أن تستخدم لمن هم دون الله، وكذلك فإنها تقوم بعمل الفعل[١٥]. وكما أوردنا أمثلة مماثلة أعلاه، فمثلا صفة "الحي" هي صفة مجردة يمكن استخدامها لوصف الله والإنسان أيضاً، وهو ما يعد مشكلة من وجه نظر العقل النقي، وكحل لهذه المشكلة تستخدم لغة منفية للفصل بين كيفية أن يحيا الله بشكل مختلف عن حياة الإنسان. غير أن المشكلة ذاتها لا تظهر على السطح عندما نحمّل كلمة "يحيا" كفعل للفاعلين. ذلك أن كل فاعل يحقق الحياة بنسبة قوته وقدرته.

(١٤) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص: ٨٩.

(١٥) حمدي يازير، دين الحق، لغة القرآن، دار أسر للنشر، إسطنبول ١٩٧١، المجلد ١، ص: ٣٣.

إن القوام المطلق والكامل للفضائل الأخلاقية عند الله. وأما تلك الفضائل الأخلاقية لدى الإنسان فهي في وضع يمكن أن يزيد وينقص. وإذا حاولنا شرح هذا الأمر من خلال مصطلحات علم المنطق فيمكننا القول: إن أسماء الله وصفاته تشكل الجوهر الكامل والمطلق للفضائل الأخلاقية، كما يمكننا ملاحظة حقيقة هذه الفضائل في حياة الإنسان.

ولكل مفهوم في المنطق: جوهر وحقيقة وهوية. وإن جوهر أي شيء يتشكل عندما نأخذ بعين النظر فقط الأفراد الذين في الذهن (الأفراد المثاليين). وأما حقيقة المفهوم فتشكلها الكائنات المادية التي تمثل ذلك المفهوم في العالم الخارجي، وأما هويته فيشكلها الفرد المفرد الذي ينضم إلى حقيقة ذلك المفهوم. ويمكن توضيح هذا الأمر من خلال مفهوم الطالب: فيمكن أن نشكل ماهية الطالب من خلال الأخذ بعين النظر الطلاب الذين هم في الذهن (الطلاب المثاليين): إن الطالب هو الشخص الذي "يطلب العلم" و"يداوم على الذهاب للمدرسة" و"يذاكر دروسه بانتظام" و"يستمع لدروسه بانتباه". إن هذه الصفات ومثيلاتها تشكل جوهر الطالب وقوامه. أي أنه عندما يسأل أحدهم "من هو الطالب؟"، فإن الرد يكون على هذا النحو. وأما حقيقة الطالب فيشكلها الطلاب الذين يعدون الشخصيات المادية الموجودة في العالم كله. إن بعض أو معظم هؤلاء الطلاب الموجودين في العالم الواقعي يحملون جوهر مفهوم الطالب، لكنهم يمكن ألا يؤدوا جزءاً كبيراً من الصفات التي أوردناها أعلاه. غير أن هذا الأمر لا ينفي ماهية الطالب، كما أنه لا يزيل حقيقته. أي حتى لو كان الطلاب في العالم الواقعي يحملون صفات سلبية مثل أنهم "لا يطلبون العلم" و"لا يداومون على الذهاب للمدرسة" و"لا يذاكرون دروسهم بانتظام" و"لا يستمعون لدروسهم بانتباه"، فإنه لا يمكن إلغاء الصفات الإيجابية في جوهر الطالب. ولو كان جوهر مفهوم الطالب سيشكل من خلال النظر إلى ممثليه في الواقع، فإن مفهوم الطالب يفقد كذلك أساسه الوجودي. أو بالأحرى فإنه يفقد قوام وجوده. وفي مقابل ذلك، فإننا لو بادرنا إلى تقييم الطلاب في العالم الواقعي بناء على أساس الصفات الكاملة الواردة في مفهوم الطالب، فإنه ربما لا يبقى أمامنا شيء اسمه الطالب. وما يجب فعله في هذا الإطار هو عدم فقدان الصفات التي تشكل قوام مفهوم الطالب، حتى لو وجد في هذا العالم عدد قليل جداً من الأشخاص الذين يستحقون بأن يلقبوا بالطلاب، هذا فضلاً عن عدم التغافل عن الطلاب الكسالى المشاغبين الموجودين في العالم الواقعي بالنظر إلى الصفات الكاملة التي تشكل قوام مفهوم الطالب. بل إن ما يجب فعله هو المحافظة في صورة نموذجية على الصفات الكاملة التي تشكل قوام مفهوم الطالب ومحاولة تغيير الطلاب في العالم الواقعي وفق هذه الصورة.

ويمكن قول ما يلي: إذا كنا سنطبق هذا الوضع الوارد في مفهوم الطالب على الفضائل الأخلاقية بقدر المتاح من إمكانيات التشبيه: تجد الفضائل الأخلاقية قوامها عند الله. وعليه فإن أكمل الفضائل الأخلاقية هي أسماء الله وصفاته. أي أننا سنأخذ بعين النظر الفضائل الكامل والمطلقة التي يتصف بها الله لإيجاد رد على سؤال:

ما الفضائل الأخلاقية مثل "الرحمة، والعدل، والأمن، والإخلاص، والولاء، والحق" في الواقع؟ وفي هذه الحالة فإن أسماء الله وصفاته تشكل ماهية الفضائل الأخلاقية أو أساسها الوجودي. أي أنها عندما تزول فإن الفضائل تفقد أساسها الوجودي.

وأما حقيقة الفضائل الأخلاقية فهي الفضائل الموجودة بشكل ناقص لدى البشر في هذا العالم، كما أنها تزيد وتنقص بين الحين والآخر. وفي هذه الحالة يمكن أن يكون الإنسان عادلاً ورحيماً ومخلصاً وموثوقاً وصادقاً. لكن هذه الفضائل الموجودة لدى البشر يمكن أن تنخفض أحياناً لدرجة تجعلها تكاد تختفي. حتى إن البشر يمكن أن يقولوا أحياناً انطلاقاً مما رأوه في حياتهم "ليس هناك في الواقع عدل ولا حق ولا وفاء ولا إخلاص"، "كل هذه المعاني إنما هي أشياء مضللة". لو حاول الناس تكوين ماهية الفضائل انطلاقاً من الحياة الواقعية فإنه لن يبقى شيء اسمه فضيلة. وفي مقابل ذلك، لو قيّمنا من حرموا الفضائل الأخلاقية وفق الفضائل الكاملة والمطلقة، فإنه لن يبقى هناك إنسان يمكن الثقة به والاعتماد عليه.

وأما الحل الوحيد لهذا الأمر فهو التحرك وفق الحكم الذي أطلقه الغزالي وقال فيه عن صفات الله "ليست ذاته وليست غيره" وجعل أسماء الله وصفاته صفات خاصة به وحده ونفيها عن الناس. بل على العكس، فإنه بالرغم من كل النواقص التي يعانيها الإنسان في مسألة الفضائل، فإن ذلك يمهد الطريق أمام إمكانية اتصاف الإنسان بالفضائل الكاملة لأسماء الله وصفاته على قدر قوته. وفي الواقع فإن الله لم يترك الإنسان لحاله بالرغم من كل نواقصه، بل أرسل عدداً كبيراً من الرسل كنماذج للإنسان كي يستطيع الاتصاف بالفضائل الكاملة الموجودة لديه. وانطلاقاً من هذه النقطة يمكننا القول: إن الله أراد أن تكون الفضائل الكاملة والمطلقة الموجودة في أسمائه وصفاته موجودة كذلك لدى البشر، فلم يجعلها خاصة به وحده سبحانه.

ويمكننا أن نقول في هذا المقام تأكيدا لما قاله الغزالي إن أسماء الله وصفاته "ليست هي ذاته وليست غيره". أي لكي تكون الفضائل موجودة ويستطيع المرء أن يعيشها يجب ألا تعد صفات خاصة فقط بجوهر الفضائل أو يحكم عليها بالعدم عن طريق اختزالها في الفضائل الناقصة الموجودة في العالم الواقعي. ولكي تتواجد الفضائل الأخلاقية ولا تفقد قوامها يجب أن تكون مطلقة وكاملة كما هي عند الله سبحانه وتعالى. وفي مقابل ذلك، يجب أن تكون لدى الإنسان لتنير درب حياته وتُحييه في الواقع. أي يجب أن تنزل الفضائل الكاملة الموجودة في أسماء الله وصفاته إلى عالم البشر وتنتقل إلى مرحلة التكوين. ولهذا يجب ألا تكون هذه الفضائل "هي ذات الله ولا غيره" حتى يمكن مواصلة العلاقة الأخلاقية بين الجوهر الكامل للفضائل الأخلاقية وحقيقة النقص عند الإنسان.

يرى الغزالي أن "علم معرفة الله" هو العنصر الأساس الذي يساعد على تخلّق الإنسان بأخلاق الله[١٦]. ويعرّف هذا العلم الله بصفته مصدراً للقيم وليس عنصراً للمعرفة. ولا يهدف هذا العلم إلى تعريف الله وإنما يضمن التعرّف إلى الله كما عرّف هو نفسه. وعليه، فإن علم معرفة الله ليس علماً إخبارياً، بل علم إنشائي. أي

(١٦) الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت ١٣٣٤، المجلد الأول، ص: ٥١.

أن هذا العلم هو الذي يشكل شخصية الإنسان وسماته في صورة أكمل نموذج من نماذج القيم الأخلاقية.

إن جذر كلمة المعرفة هو "ع ر ف" الذي يعني المعرفة والاقتناع والقبول[١٧]، وأما كلمة المعرفة ذاتها المشتقة منه فتحمل معانيَ مثل: "العلم العميق، والاطلاع، والمهارة". وأما المعرفة بمفهومها الصوفي فهي الإحاطة بشيء كما هو[١٨].

وفي مقابل ذلك فإن الجذر "ع ل م" يحمل معانيَ مثل: "معرفة شيء، امتلاك معلومات عنه تميزه"[١٩]. يحتم العلم على الإنسان المعرفة، أما العلم بالمعنى العلمي فيتطلب معرفة ما هو معروف. وأما "التعريف" فهو تحديد الصفات المعنوية لشيء ما وجمعها مع مثيلاتها (تحديد نوعها)؛ وفصلها عن شبيهاتها من خلال صفاتها المميزة[٢٠]. وعليه، فإن اكتساب معلومات حول شيء ما يعني تعريف هذا الشيء، وهو ما يشكل أساس النشاط العلمي كنتاج للعقل النظري. وفي مقابل ذلك يعد "التعرّف" اكتساب أفعال الإنسان جوهراً أخلاقياً أكثر من الموقف العلمي ذاته، وهو الشيء الذي يقوم به العقل العملي.

وعلى هذا النحو فإن أي دولتين مستقلتين لا تصفان بعضهما بعضاً، بل تعترفان ببعضهما. وإن كل دولة تعترف بالدولة الأخرى عليها الاعتراف بوحدة أراضيها واستقلالها ونظامها السياسي والاجتماعي والثقافي بل حتى نظامها في الحكم حتى وإن لم يوافق نظامها الخاص بها. وفي مقابل ذلك، فإن الوصف يعني أن ترسم الدولة ملامح الدولة الأخرى على حسب هواها. وعلى سبيل المثال فإن الدول الإمبريالية اليوم لا تعترف بالدول الأقل قوة، وتريد أن تصفها وترسم ملامحها. فهذه الدول القوية تريد رسم حدود الدول الأخرى وتغيير أنظمتها الحاكمة وإعادة هيكلة كيانها السياسي والاجتماعي حسب رغبتها. الأمر ذاته ينطبق على العلاقات الإنسانية. فإذا كان هناك شخص لا يعترف بالأشخاص الآخرين الموجودين في محيطه، أي أنه لا يقبلهم كما هم بل يحاول تشكيلهم حسب رغبته، فإن هذا يعني أنه يريد أن يرسم ملامح كل شيء خاص بأولئك الأشخاص حسب هواه بدءاً من معتقداتهم وطريقة حياتهم وصولاً إلى ملابسهم وهندامهم. إن الاعتراف بالأشخاص يعني أن تكون مع من تعرفهم، وتقبلهم كما هم، وتصادقهم على هذا النحو. وأما الوصف فهو رسم حدود للآخرين وتحديد ملامح حياتهم ومحاولة امتلاكهم. إن علاقة الله بالإنسان في علم معرفة الله لا تستند إلى رسم الحدود وتحديدها ومحاولة الامتلاك، بل تتطور في سياق علاقة صداقة ومحبة. ويعرّف الغزالي كذلك علم معرفة الله بأنه مصدر أسماء الله وصفاته والفضائل الكاملة والمطلقة، وهو ما يمهد الطريق أمام معرفته سبحانه وتعالى كما هو. ولهذا فإن الغزالي يطلق على هذا العلم اسم "أشرف العلوم"[٢١].

يعد الغزالي علم معرفة الله فرض عين على كل مسلم؛ لأنه يبني أخلاق المسلمين، كما يضعه على رأس

(١٧) سردار موتشالي، معجم التركية – العربية، إسطنبول ١٩٩٥، ص: ٥٦٣.
(١٨) عبد الله الأنصاري الهروي، ١٠٠ درجة في التصوف، ترجمه للتركية: عبد الرزاق تك، بورصا ٢٠٠٨، ص: ١٤١.
(١٩) سردار موتشالي، معجم التركية – العربية، إسطنبول ١٩٩٥، ص: ٥٩٠.
(٢٠) نجاتي أونر، المنطق، منشورات كلية الإلهيات بجامعة أنقرة، أنقرة ١٩٧٨، ص: ٣٢.
(٢١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ص: ٥١.

قائمة العلوم. يقول الغزالي: إن علماء الدين طرحوا آراء مختلفة حول العلوم المفروضة فرض عين على كل مسلم، فبادر كل عالم إلى القول: إن علمه فرض عين على المسلمين[٢٢]. كما يرى الغزالي أنه لا يوجد أي علم بخلاف علم معرفة الله يستحق أن يكون أشرف علم، حتى وإن كان ذلك العلم هو علم الدين نفسه.

يرى الغزالي أن علماء الكلام قالوا: إن علم الكلام فرض عين؛ لأنه يخبر عن توحيد الله وذاته وصفاته، وأما الفقهاء فقد قالوا: إن الفقه فرض عين؛ لأن العبادات والحلال والحرام في المعاملات (كالزواج والبيوع إلخ) يعرف بعلم الفقه. كما قال علماء التفسير والحديث: إن هذين العلمين هما فرض عين على كل مسلم؛ لأنهما يخبران عن الكتاب والسنة[٢٣]. وأما الغزالي فيرى أنه ليس هناك أي علم من هذه العلوم فرض عين يجب على كل مسلم معرفته. ويقول: إنكم لو سألتم فقيهاً لقال إن الفقه هو فرض عين. بيد أن معرفة الإنسان لله وتخلّقه بخلق حسن ليس مرتبطاً بعلم الفقه الذي يهتم فقط بالمسائل الدنيوية. ولو سئل أحد الفقهاء عن الإخلاص أو التوكل أو الرياء فلا يمكنه أن يقول: إن هذه الأمور فرض عين في حين أنه يعلم أن إهمالها يعد كارثة أخروية بالنسبة للمسلم[٢٤]. وفي مقابل ذلك فإن الفقهاء ربما يؤلفون المجلدات لو سألهم أحد عن الظهار أو الرهن التي تجلب لهم منافع دنيوية. بيد أن الفقه لا يحتاج لأي من هذه التفاصيل الصغيرة. غير أن الفقهاء يكرسون أوقاتهم للتركيز على هذه المعلومات وينسون المسائل الأخلاقية التي هي أهم من ذلك بكثير[٢٥]. يرى الغزالي أن الفقيه يخدع بهذا التصرف نفسه وكذلك الآخرين. ذلك أن المرء يعلم أن الفرض الذي يجب أداؤه أولاً هو فرض العين وليس فرض الكفاية. فمثلاً هناك الكثير من بلاد الإسلام التي لا يخدم بها سوى الأطباء من غير المسلمين. بيد أن هؤلاء الفقهاء لا يعطون غير المسلمين من الأطباء حق الشهادة في الدعاوى المتعلقة بعلم الطب[٢٦].

يوضح الغزالي بالمثال التالي اهتمام الفقهاء بهذه المعاملات التي هي فرض كفاية وإهمالهم للأصل، أي: ما هو أخلاقي: فمثلاً هناك عدد ضئيل من الأشخاص الذين يتعلمون علم الطب ويهتمون به في الوقت الذي يعد فيه علماً في غاية الأهمية للمحافظة على صحة الناس اليوم. وفي مقابل ذلك فإن معظم الناس يتجهون لعلم الفقه ليتنافسوا فيما بينهم لتعلم الأحكام الفقهية الخاصة بالمسائل النادرة. فهؤلاء العلماء يركزون على المسائل الخلافية والجدلية ويضعون الفتاوى الخاصة بها. وبلاد المسلمين مليئة بالفقهاء المشتغلين بفتاوى هذا النوع من المسائل والرد على المسائل الفرعية التي لا تهم حياة المسلمين[٢٧]!

ويقول الغزالي بعد كل هذا الكلام متحسراً "يا ليتني أعلم ذلك؛ كيف لفقهاء الدين أن يسمحوا

(٢٢) الغزالي، المرجع السابق، ص: ١٤، ١٥.
(٢٣) الغزالي، المرجع السابق، ص: ١٥.
(٢٤) الغزالي، المرجع السابق، ص: ٢٠.
(٢٥) الغزالي، المرجع السابق، ص: ٢١.
(٢٦) الغزالي، المرجع السابق، ص: ٢١.
(٢٧) الغزالي، إحياء علوم الدين، ص: ٢٢.

بالاشتغال بمسائل فرض الكفاية التي هي تفاصيل لا يهتم بها معظم الناس، في حين أنهم يهملون المسائل الأصلية التي تهم جميعهم؟[٢٨]

ويرى الغزالي أن السبب الوحيد لهذا الأمر هو المنفعة الشخصية. فمثلاً يهتم معظم الناس بعلم الفقه وليس الطب. ذلك أن علم الطب لا يساعد على إخضاع الأوقاف تحت تصرف مجلس الفقهاء ولا التدخل في ممتلكات الأشخاص بالوصية عقب موتهم، والسيطرة على أموال اليتامى، وتقلد مناصب في القضاء والإدارة وفتح الطريق أمام الأقران. يقول الغزالي: إن العلم الديني الحقيقي (معرفة الله) قد تعرض للضياع بسبب هذه الأعمال الفوضوية التي أقدم عليها المسيئون من العلماء الذين وضعوا مصالحهم الشخصية في المقام الأول[٢٩].

يعرّف علم معرفة الله الخالق سبحانه وتعالى بأفضل أسمائه، كما أنه يشكل القيم الكونية الموجودة في تلك الأسماء، وكذلك السمات والهويات التي تشكل أساس تصرفات البشر. وعندما يشكل البشر سماتهم وشخصياتهم في إطار القيم الأخلاقية الكونية الموجودة في أسماء الله الحسنى، فإنهم يبدؤون السير في طريقهم ليكونوا أناسا يفضلون الحق، لا مصالحهم الشخصية، ولا يحيدون عن العدل، حتى لو كان ذلك يتوافق مع مصالحهم، ويفون بوعودهم، ويتقنون عملهم، ويصبحون أشخاصاً مخلصين وموثوقين.

إن الطريقة التي اتبعها الغزالي في تفسير أسماء الله الحسنى التي تشكل بدورها محتوى علم معرفة الله تعرّف الخالق عز وجل من خلال هذه الأسماء، كما أنها تمهد الطريق ليستطيع الإنسان جعل هذه الأسماء نماذج كاملة خلال عملية تشكيل أخلاقه.

طريقة الغزالي في تفسير أسماء الله الحسنى:

تحفل الثقافة الإسلامية بعدد لا محدود من التفسيرات الخاصة بأسماء الله الحسنى. غير أن معظم مفسريها فسروا معانيها الخاصة بالله وحسب، ولم يتطرقوا للحديث عن جانبها الذي ينير درب حياة البشر. وأما الغزالي فقد فسر أولاً معاني هذه الأسماء الخاصة بالله، ثم شرح كيف يمكن للإنسان أن يستخرج لنفسه نموذج فضائل من هذه الأسماء.

ويقسم الغزالي المسلمين إلى ثلاثة أصناف من حيث أسماء الله الحسنى. الصنف الأول هم من يسمعون أسماء الله الحسنى لفظاً وحسب، والصنف الثاني هم من يفهمون المعنى اللفظي وتفسيره، أما الصنف الثالث فهم من يفعلون ما يفعله الصنفان الأول والثاني، لكنهم مع ذلك يؤمنون بأن معاني هذه الأسماء موجودة عند الله. يرى الغزالي أن هؤلاء هم من قليلي الحظ من أصحاب المستوى المتدني الذين لا يستحقون الاعتزاز بما نالوه[٣٠].

(٢٨) الغزالي، المرجع السابق، ص: ١٩.
(٢٩) الغزالي، المرجع السابق، ص: ١٩.
(٣٠) الغزالي، المقصد الأسنى، ص: ٤٥.

ويشرح الغزالي سلوك الصنف الأول كالتالي: فَإِن سَماع اللَّفْظ [دون علم معناها] لَا يَسْتَدْعِي إِلَّا سَلامَة حاسة السّمع الَّتِي بهَا تدْرك الْأَصْوَات وَهَذِه رُتْبَة تشارك الْبَهِيمَة فِيهَا[٣١]. ولا شك أن هذا الأمر أبرز السلوكيات السطحية عند التعامل مع أسماء الله.

يوضح الغزالي أن السلوك الثاني عند التعامل مع أسماء الله هو فهمها وليس سماعها فحسب. فهو يرى أن فهم أسماء الله يتطلب معرفة اللغة العربية. وهذه خاصية مشتركة بين الأديب والشخص البدوي متقن اللغة لكنه قليل الذكاء[٣٢]. يقول الغزالي إن هذا السلوك ليس كافيا للتخلّق بأخلاق الله، ثم يوضح السلوك الثالث.

وأما السلوك الثالث فهو الإيمان بأن معاني هذه الأسماء إنما هي موجودة فقط في ذات الله دون استيعاب داخلي. يرى الغزالي أن هذه السمة إنما هي خاصية يحملها العوام من الناس والأطفال. وفي الواقع فإنه عندما يصل الأطفال إلى سن تجعلهم قادرين على استيعاب معاني الكلمات، إذا ما شُرحت لهم معاني أسماء الله، فإنهم يستوعبونها ويؤمنون بها قلبا وقالبا ويقبلونها دون أدنى شك. ويرى الغزالي أن سلوك العلماء عند التعامل مع أسماء الله لا يختلف عن سلوك الأطفال. وأما نصيب العلماء من هذه الأسماء فهو سماعها لفظيا فقط ومعرفة معانيها في اللغة والإيمان بثبوتها في ذات الله عز وجل[٣٣].

يرى الغزالي أن من حصلوا حقا على نصيبهم من أسماء الله الحسنى هم من استطاعوا اكتساب الفضائل الممكنة منها قدر المستطاع ونجحوا في التخلّق بها وتزيين تصرفاتهم وسلوكياتهم بجمالها[٣٤].

ويمكننا من خلال الاستعانة بأمثلة على بعض الأسماء سرد كيف كشف الغزالي عن طريقة الحصول على نصيب من أسماء الله الحسنى واكتساب الفضائل الممكنة منها قدر المستطاع والتخلّق بها. فمثلا يقول الغزالي ما يلي للكشف عن معنى اسمي "الرحمن" و"الرحيم" بالنسبة لله وهو يفسرهما: إن رحمة الله تامة وكاملة. فالرحمة الكاملة هي الإحسان إلى المحتاجين عن طريق رعايتهم بشكل إرادي. وأما الرحمة الشاملة فهي الرحمة التي تشمل من يستحقها ومن لا يستحقها. وإن رحمة الله كاملة وشاملة. إن تمام الرحمة يكون بالرغبة في تلبية احتياجات المحتاجين وتلبيتها بالفعل. وأما شمولها فيكون بشمول من يستحق ومن لا يستحق، وهو ما يتضمن الدنيا والآخرة. وعليه، فإن الله هو الرحيم المطلق والحقيقي[٣٥].

يوضح الغزالي فيما يلي كيف يمكن للبشر أن يستخرجوا نموذج فضائل من اسمي الله "الرحمن" و"الرحيم": إن النصيب الذي سيحصل عليه الإنسان من اسم الرحمن هو الإشفاق على عباد الله الغافلين

(٣١) الغزالي، المقصد الأسنى، ص: ٤٥.
(٣٢) الغزالي، المرجع السابق، ص: ٤٥.
(٣٣) الغزالي، المرجع السابق، ص: ٤٥.
(٣٤) الغزالي، المرجع السابق، ص: ٤٥.
(٣٥) الغزالي، المرجع السابق، ص: ٦٢.

وهدايتهم من طريق الغفلة إلى طريق الله بالنصح والإرشاد اللطيف دون اللجوء للعنف. كما أن نظرة الإنسان لتعرُّض المذنب لعذاب الله وابتعاده عن طريقه بعين الرحمة، لا الكراهية، بفضل رحمته، ورؤيته لكل الذنوب المرتكبة في العالم وكأنه هو الذي ارتكبها، وعدم تقاعسه عن محاولة القضاء عليها قدر استطاعته، كل ذلك يعد نابعا من نصيبه الذي أخذه من اسم الله الرحمن[٣٦].

ويوضح الغزالي اسم الله "القدوس" بالطريقة ذاتها على النحو التالي: بمقتضى هذا الاسم يكون الله منزه عن كل الصفات التي تدركها الحواس وتصورات الخيال ووهم القدرة على التخيل وتشويشات القلب وكل حكم يصدره الفكر. وأنا هنا لا أقول إنه بعيد ومنزه عن العيوب والنقصان، ذلك أن قول هذا يعد أمرا أقرب إلى إساءة الأدب. فأن يقول أحدهم إن "حاكم الدولة ليس نسّاجا وحجّاما" يعد أمرا خارجا عن حدود الأدب. ذلك أن نفي الوجود (الصفات المذكورة) عن الحاكم يجعل الأمر وكأنه يوهم بوجود الوجود، وهو الظن الذي يتطلب وجود نقص[٣٧].

وانطلاقاً من النتيجة التي تقول: إن تنزيه الله من صفات النقصان يؤدي إلى أنه لا يبقى شيء سوى ذات الله سبحانه وتعالى، يقول الغزالي إن معرفة الله عن طريق تنزيهه من كل نقص يشبه معرفة الشمس بشعاعها. فإذا قال أحدهم "رأيت الشمس"، فإنه في الواقع قد رأى أشعتها[٣٨]. ذلك أن الشمس لا تعرف إلا بشعاعها. وكما في هذا المثال، فإن الله يعرف فقط بأسمائه وصفاته.

يقول الغزالي انطلاقاً من هذه النقطة: إن تقديس البشر لله باسمه "القدوس" سيكون ممكنا فقط بتقديس أسمائه وصفاته. ويؤدي الغزالي التقديس بهذا الشكل من خلال طريق تفسير أسماء الله الحسنى. ويعد تفسيره لاسمي الرحمن والرحيم اللذين أوردناهما أعلاه هو أحد الأمثلة على ذلك، فإنه يفسر بهذه الطريقة سائر الأسماء الحسنى الأخرى مثل "السلام" و"المؤمن" و"المهيمن" و"العزيز" و"الجبار" و"المتكبر". وعلى سبيل المثال فإن الغزالي يشرح اسم الله "السلام" كالآتي: "السلام" هو أن ذات الله تسلم من كل عيب وصفاته تسلم من كل نقص وأفعاله تسلم من كل سوء. وعليه، فإن كل ما هو موجود من أمن وسلام إنما هو راجع له ويأتي منه[٣٩]. يوضح الغزالي فيما يلي كيف يمكن للبشر أن يستخرجوا نموذج فضائل من هذا الاسم: إن سليم القلب من الغش والحسد والحقد والسوء وسليم الجوارح من الحرام والآثام هو الشخص الذي يأتي بقلب سليم إلى الله المنزهة صفاته عن كل تعارض. فالشخص الذي يحمل هذه الصفات هو الشخص القادر على التقرب بهذا الاسم إلى الله الذي يتصف بصفة السلام بالمعنى المطلق[٤٠].

يرى الغزالي أن المقصود من التعارض في السمات (الصفات) الشخصية التي يحملها الإنسان هو أن يقع

(٣٦) الغزالي، المقصد الأسنى، ص: ٦٤.
(٣٧) الغزالي، المرجع السابق، ص: ٦٨.
(٣٨) الغزالي، المرجع السابق، ص: ٥٨.
(٣٩) الغزالي، المرجع السابق، ص: ٦٩.
(٤٠) الغزالي، المرجع السابق، ص: ٧٠.

عقل الإنسان أسيرا لشهوته وغضبه. ذلك أن الحقيقة عكس ذلك. أي أن الشهوة والغضب إنما هما أسيران وخادمان للعقل. وإلا فإن الأمور تسير في عكس الاتجاه. لا يتحقق الأمن في أي مكان يكون فيه الآمر هو المأمور والملك هو التابع. ولا يمكن أن تمنح صفة "السلام" و"الإسلام" لشخص لا يسلم المسلمون من لسانه ويده. فكيف يمكن لشخص لا يأمن نفسه أن يتصف بصفة كهذه![٤١]

يشرح الغزالي اسم الله "المؤمن" كالتالي: إن الله منزه عن كل نقص في ذاته وصفاته وأسمائه وأفعاله، كما أنه مصدر الأمن والأمان بالمعنى المطلق ومن يغلق كل طرق الخوف. وعليه، لا يمكن التفكير في الأمن والأمان سوى في مكان لا يوجد به الخوف. وقد يحدث انهيار في المكان الذي يوجد فيه نقص وغياب في العناصر التي تشكل الأمن والأمان. وأما في المكان الذي يكون فيه انهيار فلا يستتب الأمن والأمن، بل يشيع الخوف. فالله هو المؤمن المطلق الذي يحمل في ذاته كل عناصر الأمن والأمان، ولا يستمد الأمن والثقة إلا منه[٤٢].

يزيد الغزالي من خلال المثال التالي شرح نقطة أن يكون الله مصدر الأمن والأمان: يخشى الشخص الذي لا ترى عيناه من أن يأتيه الدمار والانهيار من المكان الذي لا يراه. إذ إن قدرة عينيه على الرؤية تمثل أمانا بالنسبة له. كما أن المحروم من اليدين لا يخاف سوى من الكارثة التي لا يستطيع دفعها سوى بيديه. إذ إن يديه السليمتين تمثلا أمانا بالنسبة له. الأمر ذاته ينطبق على كل الحواس والأعضاء. وأما الله فهو منزه عن كل نقص، ولهذا فإنه خالق الأمن ومشكّله والداعم به باسمه "المؤمن" المطلق[٤٣].

يقول الغزالي إن الإنسان ضعيف بفطرته، فهو معرض لآفات تصيب جسده من الداخل مثل المرض والجوع والعطش، وآفات خارجية مثل الحريق والغرق والإصابات والكسور. ولا يمكن أن تأمنه من هذه المخاوف سوى الأدوية المفيدة التي تعالج المرض والأطعمة التي تذهب الجوع والمشروبات التي تذهب العطش والأعضاء التي تحمي البدن والحواس التي تخبر عن اقتراب الخطر. وأما عقيدة التوحيد فهي ما يحمي المرء من عاقبة السوء في الآخرة التي تعد أكبر هم يحمله الإنسان. وإن الله هو الذي يوجهه لعقيدة التوحيد ويشجعه عليها. ذلك أن الله يقول: إن عبارة "لا إله إلا الله" هي حصني. فمن تحصن بحصني فإنه يأمن عذابي[٤٤].

ويقول الغزالي إن تمكن البشر من الحصول على نصيبهم من اسم الله "المؤمن" يعد ممكنا على النحو التالي: إن النصيب الذي يمكن للإنسان أن يحصل عليه من هذا الاسم هو أن يأمنه من يشاركونه مصيره. وقد قال

(٤١) الغزالي، المقصد الأسنى، ص: ٧٠.
(٤٢) الغزالي، المرجع السابق، ص: ٧٠.
(٤٣) الغزالي، المرجع السابق، ص: ٧٠.
(٤٤) الغزالي، المرجع السابق، ص: ٧١.

النبي صلى الله عليه وسلم "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذي جاره". يقول الغزالي: إن أكثر من يستحق من البشر الاتصاف باسم الله "المؤمن" هو الذي يرشد الناس إلى طريق الله ويريهم طريق النجاة ويكون سبباً في أمنهم عذاب الله. وهذه هي مهمة الأنبياء والعلماء. وفي هذا السياق يقول النبي عليه الصلاة والسلام "إنما مثلي ومثل أمتي كمثل رجل استوقد ناراً فجعلت الدواب والفراش يقعن فيه فأنا آخذ بحجزكم عن النار وهم يقتحمون فيها"[٤٥].

تعد أسماء الله الحسنى قيماً أخلاقية كاملة ومطلقة، كما أنها كونية؛ لأنها فضائل تشمل المخلوقات كلها وليس عرقا أو مجموعة معينة من الناس. وإضافة إلى هاتين السمتين فإن أسماء الله الحسنى شاملة تتضمن كل جوانب حياة الإنسان، وكذلك تشمل معظم النظريات الأخلاقية الموجودة.

إن شمولية أسماء الله الحسنى ليست كقوانين الطبيعة. فالجميع مجبرون على الخضوع لقوانين الطبيعة؛ لأن شموليتها نابعة من حتمية خارجية. فمثلاً: قوة رفع الماء أو قانون الجاذبية قانونان ينبغي للجميع قبولهما والخضوع لهما طوعاً أو كرهاً. بيد أن شمولية الفضائل لا تأتي نتيجة لحتمية أو إجبار خارجي. ذلك أن السلوكيات الأخلاقية هي السلوكيات التي يمكن للشخص إتيانها بعد قبولها بإرادته الحرة نتيجة الحتمية الداخلية. كما أن شمولية الفضائل هي قدرة فضائل كالعدل والرحمة والأمن والأمان والحق على شمول كل البشر.

يجب أن تكون الفضائل متاحة للإنسانية جمعاء، بل وحتى كل المخلوقات، وليس من أجل عرق أو جماعة بعينها. وعليه، فإن عدل الله ورحمته وأمنه لا يشمل جماعة بعينها وحسب، بل يشمل الخلائق كافة. وفي مقابل ذلك، يعد معظم البشر أن الفضائل مثل: العدل والرحمة والأمن تشمل جماعة بعينها فقط. ولهذا فإن هذه الفضائل تفقد صفتها الشمولية.

تعد شمولية الفضائل الأخلاقية واحدة من أبرز صفات الفعل الأخلاقي التي لا غنى عنها. ولهذا فأخلاقيات أي فعل لا يحمل هذه الصفة تكون قابلة للجدال. ذلك أن الفضائل الأخلاقية إن لم تكن شاملة فإنها يمكن أن تفقد سمة الفضيلة التي تتمتع بها. وإذا كانت فضائل كالعدل والرحمة والوفاء والثقة والأمن وحب الخير والصدق غير متاحة لكل البشر لكنها متاحة لفئة معينة من الناس، فإن كل هذه الفضائل يمكن أن تتحول إلى رذائل. وفي الواقع فإن الناس يقبلون بوجه عام وجود الفضائل، لكنهم عند تطبيقها يجعلونها متاحة فقط لمجموعة منهم. إن شمولية فضائل أسماء الله الحسنى ليس أن يقبلها الجميع عنوة، بل أن يطبقها من يطبقها من المؤمنين بهذه الفضائل ليس على محيطه وحسب، بل بطريقة تشمل كل البشر.

(٤٥) الغزالي، المرجع السابق، ص: ٧١.

كنا قد قلنا إن إحدى سمات أسماء الله الحسنى هي أنها تعد شاملة تتضمن كل جوانب حياة الإنسان، وكذلك تشمل معظم النظريات الأخلاقية الموجودة. وكما هو معلوم فإن النظريات الأخلاقية الكلاسيكية تركز بوجه عام على أربع فضائل. وهذه الفضائل هي العدل، والحكمة، والشجاعة، والعفة. وأما أسماء الله الحسنى فإنها ٩٩ فضيلة تقابل كل القوى الداخلية التي تتحكم بتصرفات الإنسان. فعلى سبيل المثال فأسماء "الرحمن" و"الرحيم" و"الودود" و"الغفور" فضائل مبنية على الحب والشفقة، فيما أن أسماء "الملك" و"المتكبر" و"العزيز" و"الجبار" و"المنتقم" فضائل مبنية على القوة. وفي الوقت الذي تكون فيه أسماء مثل "السلام" و"المؤمن" و"المهيمن" فضائل تمنح المرء الأمان والثقة، فإن أسماء مثل "الخالق" و"البارئ" و"المصور" فضائل تشكل نموذجاً لأخلاق العمل لدى الإنسان.

تشمل أسماء الله الحسنى كل أنواع الأخلاق الرسمية مثل الأخلاق الواجبة والغائية وفي مقدمتها أخلاق الفضائل. وكما هو معلوم فإن الأخلاق الواجبة ترتكز على المبادئ لا الفضائل. وفي مقابل ذلك، فإن أخلاق الفضائل تعتمد فقط على الفضائل. إن بعض أسماء الله الحسنى تعد فضائل بالمعنى الخالص، أما البعض الآخر فهو مصدر للمبادئ التي تضمن تطبيق هذه الفضائل. وعلى سبيل المثال فإن أسماء "الملك" و"الجبار" و"الحكيم" و"العزيز" هي أسماء تخدم هذا الغرض. ويمكننا مصادفة هذا الأمر في تفسير الغزالي لاسمي الله "الملك" و"الجبار".

وكما هو معلوم فإن واحداً من أهم مبادئ الأخلاق هو "قانون الأخلاق" الذي ينبغي للإنسان أن يضعه في حياته. ويشرح الغزالي اسم الله "الملك" في السطور التالية بطريقة تجعله فضيلة نموذجية قادرة على جعل الإنسان يدخل ذلك القانون الأخلاقي إلى حياته. يقول الغزالي: إن الله هو الملك المطلق لعالم الوجود. وهو سبحانه وتعالى القادر على تنفيذ حكمه بشكل كامل وتام في عالم الوجود الذي هو ملك له. ذلك أن وجود الكون كله مستمر بفضل قدرته على الخلق ويواصل وجوده في إطار القوانين التي وضعها[٤٦].

يقول الغزالي إن إنفاذ الله حكمه في ملكه باسمه "الملك" يمكن أن يكون نموذجاً أخلاقياً للإنسان. فهو يرى أن ملك الله هو عالم الوجود كله، وأما ملك البشر فهو أبدانهم[٤٧]. يسير الكون -الذي هو ملك لله- بشكل ممنهج ومنتظم في إطار القوانين التي وضعها، وأما البدن الذي هو ملك للإنسان فيمكن أن يحيا حياة صالحة ومنتظمة مبنية في سياق الفضائل بفضل القوانين الأخلاقية. ليس هناك حاجة لأي إجبار لكي يكون الإنسان كاذباً ومخادعاً وكسولاً وغير مرتب. لكن لكي يكون الإنسان صالحاً ويحيا حياة منظمة ومرتبة ويكون عادلاً في أفكاره وكلامه وأفعاله يجب أن يجبر نفسه على ذلك ويكون جباراً عليها.

(٤٦) الغزالي، المقصد الأسنى، ص: ٦٦.

(٤٧) الغزالي، المرجع السابق، ص: ٦٦.

يقول الغزالي: إن أسماء الله "الخالق" و"البارئ" و"المصور" تمثل نموذجاً لأخلاق العمل لدى المرء المسلم.

يرى الغزالي أن أسماء الله "الخالق" و"البارئ" و"المصور" هي أسماء ذات معان مترادفة، ويظَن أنها تدل على الخلق والإيجاد. بيد أن الأمر في الواقع ليس كذلك. بل على العكس، فإن كل شيء يأتي من العدم إلى الوجود يحتاج أولاً لقرار، وثانياً إلى عملية إيجاد تتناسب مع هذا القرار، وثالثا إلى تشكيل بعد الإيجاد. إن الله "خالق" من حيث التقرير والتقدير، و"بارئ" من حيث الإيجاد دون وجود مثيل، و"مصور" من حيث تصوير المخلوقات في أحسن تقويم(٤٨).

ويشرح الغزالي أسماء الله "الخالق والبارئ والمصور" بنموذج البناء كالتالي: عندما يقررون تشييد بناء فإنهم يحتاجون أولاً لتصميم بعض الأشياء الضرورية للبناء. وهذه الأشياء تكون عبارة عن توفير الأخشاب والطوب والأرض وتحديد عدد الغرف وطول المبنى وعرضه وما إلى ذلك، وهو عمل ينجزه المهندس الذي يضع مخططاً للمبنى ويرسمه. وبعد ذلك يكون هناك حاجة لشخص محترف في البناء ليتولى الأعمال اللازمة لتشييد المبنى. وفي النهاية يحتاج صاحب المبني لشخص متخصص في مجال الزينة لتجميل الهيكل المعماري للمبنى وتزيينه من الخارج. فهذه هي الطريقة المتبعة عند تخطيط أي مبنى وتشييده وتنفيذ تصميمه الخارجي. لا تنطبق هذه الوتيرة المرتبة من التخطيط ثم التشييد وأخيراً التجميل، بشكل كامل على أفعال الله. ذلك أن الله عز وجل هو في الوقت ذاته هو الذي يقرر ويوجِد ويشكّل. وبناء عليه فإن الله هو كذلك "الخالق" و"البارئ" و"المصور"(٤٩).

وانطلاقاً من تفسير الغزالي هذا يمكننا القول: إن الإنسان يستطيع التأسّي قدر قوته بأفعال الله بمقتضى أسمائه الخالق والبارئ والمصور. يستطيع الإنسان أن يضع تصوراً للعمل الذي يقوم به بشكل مفصل أولاً من خلال معايير رياضية كما في مثال اسم الله "الخالق". ثم بعد ذلك يمكنه إنجاز عمله بشكل متقن متخذا نموذج اسم الله "البارئ". وأخيراً يمكن للإنسان أن يضفي لمسة جمالية على عمله كما في نموذج اسم الله "المصور". إن أسماء الله الحسنى الثلاثة هذه تعد نموذجاً أخلاقياً رائعاً بالنسبة لأخلاق العمل في حياة الإنسان. يرى الغزالي أن الإنسان بحاجة إلى المعرفة الرياضية والمهارة الفنية كي يستطيع التخلّق بمعاني أجمل الأخلاق الواردة في هذه الأسماء الثلاثة. وإلى جانب هذا يجب أن يتمتع الإنسان بوعي جمالي ليستطيع إنجاز عمله وفق المعنى الوارد في اسم الله "المصور" الذي يعد هو مصدر تكوين هذا الوعي؛ إذ يعني تنظيم الله للأمور بأجمل طريقة وتشكيلها بأجمل شكل(٥٠).

(٤٨) الغزالي، المرجع السابق، ص: ٧٥.
(٤٩) الغزالي، المقصد الأسنى، ص: ٧٦.
(٥٠) الغزالي، المرجع السابق، ص: ٧٩.

ولكي يصيغ الإنسان أخلاقه في العمل بها يتناسب مع المعاني الواردة في الأسماء الحسنى الثلاثة هذه فعليه أن ينظر نظرة تدبر إلى ترتيب الأشياء والأحداث في الكون الذي خلقه الله سبحانه وتعالى وإتقانها وكيانها الجمالي. ذلك أن الله عز وجل نظم العناصر الأساسية للكون من سماوات وأراض ونجوم وما بينها من ماء وهواء وما خلاف ذلك من أشياء أخرى بإتقان وجمال وطريقة رياضية متقنة. لدرجة أنه إذا ما تغير جزء صغير للغاية من هذا التصميم فإن النظام بالكامل يكون معرضاً للانهيار. وكما أن تغيير أماكن العناصر الأساسية في مبنى متقن البناء سيؤدي إلى انهيار المبنى، فإن العناصر الأساسية بالكون إنما وضعت في أماكنها بحكمة لا محض صدفة، وهو ما يجعل تغيير مكان أصغر عنصر في هذه المنظومة يمكن أن يؤدي إلى انهيار البناء بالكامل.

إن تفسير الغزالي لأسماء الله الحسنى يعد واحداً من نماذج العلاقة الأخلاقية التي يمكن إقامتها بين الله والإنسان. ويشير الغزالي إلى الأنبياء بصفتهم شخصيات يحتذى بها في تحقيق هذا النموذج، ويذكر بعدهم مباشرة أولياء الله الصالحين. وعليه، فإن تفسير الغزالي لأسماء الله الحسنى يتضمن لمحة صوفية. لكن هذا الطريق الذي رسمه الغزالي يعد قابلاً لإعادة التفسير في إطار مشكلات عصرنا الحالي. فمثلا بينما يفسر الغزالي اسم الله الفتاح يقول: إنه يعني فتح كل الأبواب وحل كل مشكلات بعون الله. ويضيف أن الفضيلة الأخلاقية الواردة في هذا الاسم إنما يحققها الأنبياء أولا ثم أولياء الله الصالحون، وأنه لكي يستطيع الإنسان أن يحصل لنفسه على نصيب من هذا الاسم فعليه الاجتهاد للوصول إلى مرتبة الكاملين من البشر(٥١).

يربط الغزالي القدرة على الحصول على نصيب من أسماء الله الحسنى في تفسيراته التي أوردنا بعضها عادة بشرط أن يكون الإنسان كاملاً، وعليه يمكننا الدخول للمسألة من هذا الباب ونقول: إن كل إنسان يستطيع الحصول على نصيبه من أسماء الله الحسنى قدر قوته واستطاعته. وانطلاقا من نموذج اسم "الفتاح" الذي سردنا آنفاً تفسير الغزالي له يمكن أن نقول: إن كل إنسان يمكنه أن يكون "فتاحاً" إذا ما استطاع حل أي مشكلة في بيئته بفضل أقواله وأفعاله. فمثلا يمكن للأب أن يكون "فتاح" البيت إذا ما دخل على أهله بوجه باسم وكلمات منمقة يذهب بها حزنهم وينشر بينهم الفرحة. كما أن أي شخص يمكنه أن يكون "فتاح" الحي الذي يعيشه فيه إذا استطاع أن يكون إنساناً نموذجياً قادراً على حل المشكلات المعنوية التي يعاني بسببها جيرانه بفضل سلوكياته الصالحة. وعلى عكس ذلك، إذا دخل أب البيت على أهله بسلوكيات غاضبة وكلمات تكسر القلوب وخوف يبثه بين أهله، فإنه بذلك يتسبب في حالة عميقة من الاضطراب بين أفراد أسرته، ليكون بذلك كابوس البيت لا "فتاحه" مما يعني أن هذا الإنسان لم يحصل على نصيبه من اسم الله "الفتاح".

النتيجة:

يستخدم الغزالي مفردات علم المنطق لينتقل من العلاقة المعرفية بين الله والإنسان إلى العلاقة الأخلاقية بينهما. ولقد تناول التصوف كثيراً هذه العلاقة التي تمنح الإنسان إمكانية "التخلّق بأخلاق الله" أو "التصبغ بصبغة الله".

(٥١) الغزالي، المرجع السابق، ص: ٨٦.

إن المفهوم الأخلاقي الذي يطرحه الغزالي من خلال أسماء الله الحسنى يجعل الفضائل الأخلاقية الواردة في القرآن الكريم المليء بالقيم من الناحية الجوهرية، وكذلك نموذج الأنبياء في هذه المسألة مطروحا على أجندة الإنسان. وهكذا تصطبغ بحقيقة ملموسة في مصطلحات مثل الاستسلام لله والامتناع عن فتح القلب لأحد سواه ومعيّته في كل لحظة واتباع سير الأنبياء وسنّنهم. كما يقول الغزالي: إن أهم وظيفة لعلم معرفة الله هو تأسيس الأخلاق، ويضفي طابعاً ملموساً على مفهوم العرفان. ذلك أن هذا المصطلح عندما يبتعد عن مجال العقل العملي فإنه يبتعد كذلك عن وظيفته الأخلاقية ويصبح وسيطاً للعالم الخارج عن إدراك الإنسان (عالم الغيب) والعلم الميتافيزيقي، وهو ما يدمر بدوره مكانة المعلومات العلمية، كما أنه يضعف القوة المعرفية للعقل النظري.

يضع الغزالي الفضائل الأخلاقية الواردة في أسماء الله الحسنى ضمن أجندة الإنسان، ويدخل في هذه العملية كذلك وظيفتها المشكلة للشخصية والسمات، وهو الأمر الذي يتمتع بالقدرة على تقليص الهوّة بين الحياة التي تعيشها المجتمعات المسلمة وبين الدين الذي تؤمن به. ذلك أنه طالما لم تصطبغ الشخصية، التي تعد القوة الدافعة لأفعال الإنسان، بصبغة الله، فإنه لا يمكن الحديث عن جودة الفضائل بين جنباتها.

المصادر:

- إريك فروم، أن تكون أو تملك، ترجمه للتركية: آيدن أريتان، دار ساي للنشر، أنقرة ٢٠١٥ .
- الغزالي، تهافت الفلاسفة، ترجمه للتركية: محمود قايا حسين صاري أوغلو، دار كلاسيك للنشر، إسطنبول ٢٠٠٩.
- الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٣.
- الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ترجمه للتركية: عثمان دمير، دار كلاسيك للنشر، إسطنبول ٢٠١٢.
- الغزالي، المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى، نشر: بسام عبد الوهاب الجابي، الجفان والجابي للطباعة والنشر، ليماسول ١٩٨٧.
- الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت ١٣٣٤.
- عبد الله الأنصاري الهروي، ١٠٠ درجة في التصوف، ترجمه للتركية: عبد الرزاق تك، بورصة ٢٠٠٨ .
- حمدي يازير، دين الحق، لغة القرآن، دار أسر للنشر، إسطنبول ١٩٧١.
- كاموران بيراند، تاريخ فلسفة العصور القديمة، نشريات كلية الإلهيات جامعة أنقرة، أنقرة ١٩٨٧.
- نجاتي أونر، المنطق، نشريات كلية الإلهيات جامعة أنقرة، أنقرة ١٩٧٨.
- بول نيزان، ماديو العصور القديمة، ترجمه للتركية: أفشار تيموتشين، دار تيلوس للنشر، إسطنبول ١٩٩٨.
- سردار موتشالي، معجم التركية – العربية، إسطنبول ١٩٩٥.
- توشيهيكو إيزوتسو، فكرة الوجود في الإسلام، ترجمه للتركية: إبراهيم قالين، دار إنسان للنشر، إسطنبول ١٩٩٥.

أخلاقيات مهنة الطب من خلال منظومة الأخلاقيات العملية وواجباتها*

أ.د. نجدت دوراك **

ملخص:

تعد الأخلاق على مدار التطور التاريخي من بين الموضوعات النظرية والعملية لعلم الفلسفة. كما تعد الأخلاق إحدى أهم قيم الفلسفة وكذلك الأديان والقانون والمجتمع. وتعد فلسفة الأخلاق هي نظام فلسفي يتناول هذه القيم. وعليه يعد علم الأخلاق فلسفة أخلاقية. تحافظ الأخلاق على أهميتها دون أن تفقد أي شيء من فعاليتها ضمن ضوابط الفلسفة اليوم. وهناك حاجة اليوم للرموز والمبادئ الأخلاقية لنتمكن من إيجاد حلول للمشكلات الأخلاقية التي تظهر في الحياة العملية.

تحدد رموز الأخلاقيات العملية المثل والمعايير المهنية ومعايير الأداء المهني، والعقوبات التي يمكن تطبيقها في حالة انتهاك تلك المعايير.

تهدف أخلاقيات مهنة الطب إلى تحديد المعايير المهنية في مجال الطب والصحة، وتقييم الدراسات العلمية والعملية والسلوكيات والتصرفات من حيث صوابها وخطأها والجانب الأخلاقي، وحل المعضلات الأخلاقية. كما تعد أخلاقيات الطب واحدة من أهم الموضوعات البحثية التي تتناولها الأخلاق التطبيقية.

نهدف في هذه الدراسة إلى التشديد على أهمية الأخلاقيات الطبية في سياق الإمكانيات والحدود التي تقدمها معايير أخلاقيات المهنة، كما نسعى لتناول أخلاقيات الطب في إطار نظريات الأخلاق. وسنتناول في هذا السياق المشكلات الأخلاقية والمعرفية الأساسية من خلال مفاهيم مثل "الأخلاق" و"أخلاقيات الطب" و"الأخلاق الواجبة" و"الأخلاق البيولوجية" والمبادرات الرامية لحل هذه المشكلات والمبادئ والقواعد وأحكام القيم من قبيل "مبدأ المنفعة" و"مبدأ عدم الضرر" و"مبدأ الحرية والموافقة المسبقة" و"مبدأ العدل".

الكلمات المفتاحية: علم الأخلاق، الأخلاق، الأخلاقيات المهنية، أخلاقيات مهنة الطب، الأخلاق الواجبة، الفضيلة

Meslek Etiği İmkân ve İşlevi Açısından Tıp Etiği

Prof. Dr. Nejdet DURAK

Özet

Ahlâk, tarihi gelişim süreci içerisinde, felsefenin hem teorik, hem pratik konuları arasında yer almaktadır. Ahlâk, aynı zamanda felsefenin yanı sıra dinlerin, hukukun ve toplumun en önemli değerlerinden biridir. Ahlâk felsefesi kendisine bu değerleri konu edinen felsefe disiplinidir. Etik, ahlâk felsefesidir. Etik, günümüz felsefe disiplinleri içerisinde güncelliğinden hiçbir şey kaybetmeksizin önemini korumaktadır. Günümüzde çalışma hayatı içerisinde ortaya çıkan etik sorunlara çözüm üretebilmek için etik ilke ve kodlara gereksinim vardır. Meslek etiği kodları mesleki idealleri, normları, mesleki uygulama standartlarını ve bunların ihlal edilmesi durumunda ne gibi yaptırımlar uygulanabileceğini belirlemektedir. Tıp etiği, tıp ve sağlık alanındaki mesleki normların belirlenmesini; bilimsel ve pratik çalışmaların, tutum ve davranışların iyi ve kötü yönünden, etik açısından değerlendirilmesini

* هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Meslek Etiği İmkân ve İşlevi Açısından Tıp Etiği" التي نشرت في العدد التاسع من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (نجدت دوراك، أخلاقيات مهنة الطب من حيث إمكانيات ووظائف الأخلاقيات العملية، الإلهيات الأكاديمية، يونيو ٢٠١٩، العدد: ٩، ص ١٠٣-١٢٨).

** عضو هيئة التدريس بشعبة تاريخ الفلسفة قسم الفلسفة والعلوم الدينية بكلية الإلهيات جامعة سليمان دميرل: nejdetdurak@sdu.edu.tr.

*** من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

ve ahlâkî ikilemlerin çözüme kavuşturulmasını hedeflemektedir. Uygulamalı etiğin ele aldığı en önemli araştırma konularından biri tıp etiğidir. Bu çalışmada meslek etiği normlarının imkân ve sınırları bağlamında tıp etiğinin önemini vurgulamak ve tıp etiğini, etik kuramlar çerçevesinde incelemek amaçlanmaktadır. Bu bağlamda "etik", "tıp etiği", "deontoloji" ve "biyoetik" gibi kavramlar üzerinden başlıca etik ve epistemolojik problemlerin neler olduğu, bu problemlerin çözümüne yönelik yaklaşımlar; "yarar ilkesi", "zarar vermeme ilkesi", "özerklik ve aydınlatılmış onam ilkesi" ve "adalet ilkesi" gibi ilke kural ve değer yargıları ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Etik, ahlâk, meslek etiği, tıp etiği, deontoloji, erdem

Medical Ethics in Terms of the Possibilities and Functions of Professional Ethics

Abstract

Moral, within the process of historical development, take part among both theoretic and practical subjects of philosophy. Moral, at the same time, is one of the most prominent values of religions, law and society without the philosophy. Moral philosophy is a philosophical discipline which examines these values. Ethics is the philosophy of moral. Ethics remains important without losing its currency within the present philosophical disciplines. In order to find a solution for ethic problems which arose within the present labor life, ethic principles and codes are needed. Professional ethic codes determines professional ideals, norms, professional execution standards and what kind of sanctions might be imposed in case of violation of these codes. Medical ethics is a discipline which aims to determine the professional norms in the fields of medicine and health, to evaluate the scientific and practical studies, manners and behaviors with respect to good and bad in terms of ethics and to find solutions for the moral dilemmas. One of the most prominent research subjects which practical ethics deal with is medical ethics. In this study, to emphasize the importance of medical ethics in context of ethic possibilities and boundaries of professional ethic norms and to examine the medical ethics within the framework of ethic theories are aimed. In this context, via the concepts like "ethic", "medical ethics", "deontology" and "bioethics", the entity of primal ethic and epistemological problems, approaches to the solutions of these problems, and the principals, rules and value judgments like "principal of benefit", "principal of not to harm", "autonomy and principle of Informed consent" and "principal of justice" are dealt with.

Keywords: Ethics, moral, professional ethics, medical ethics, deontology, virtue

مدخل:

تعد أخلاقيات العمل (business ethics) فرعاً من فروع الأخلاقيات التطبيقية. وفي الوقت الذي دُرس فيه هذا المفهوم في السابق تحت عنوان "المسؤولية الاجتماعية للشركات"، فقد تحول في الفترة التي تلت عام ١٩٦٠ على وجه الخصوص إلى نظام انضباط مستقل بذاته تحت عنوان "أخلاقيات العمل" مع وجود مساع تهدف لصياغة "المبادئ الأخلاقية" (code of ethics) و"اللجان الأخلاقية" و"التدريب الأخلاقي من أجل الخدمة" في الشركات المتوسطة والكبرى. ولا شك أن مما يلعب دوراً مهماً في هذا التطور هو تأثير وصول الشركات إلى مكانة مهمة داخل الهيكل المجتمعي واهتمامها بأخلاقيات العمل. وفي هذا السياق تتناول أخلاقيات العمل القيم والمبادئ والمعايير الأخلاقية التي ينبغي للشركة اتباعها على المستوى الاجتماعي والاقتصادي الذي تزاول فيه أعمالها. ويجري في هذا السياق دراسة الواجبات والمسؤوليات الأخلاقية التي تلتزم بها الشركة تجاه موظفيها وعملائها ومساهميها والبيئة الطبيعية[1]. ويرى عالم الاجتماع والاقتصاد التركي

(١) سليمان أوزدمير، "نظرة عامة على دراسات أخلاقيات العمل الأكاديمي في تركيا اليوم"، أخلاقيات العمل داخل المؤسسات، تحرير: صبرى أورمان – ذكي بارلاك، منشورات سوسيال، إسطنبول ٢٠٠٩، ص: ٣٠١-٣٣٦، ص: ٣٠٦.

الراحل صبري أولجنر أن مصطلح "الأخلاق الاقتصادية" يحدد المعايير والقيم والعقائد التي يجب اتباعها، فيما يعبر مصطلح "العقلية الاقتصادية" عن إجمالي قواعد التحرك[٢].

تعد أخلاقيات العمل ظاهرة ظهرت عن طريق تطبيق النظريات والمبادئ الأخلاقية على أنشطة إدارة الأعمال. و"تهتم أخلاقيات العمل بالأبعاد الأخلاقية للسلوكيات على مستوى الفرد/ العامل أو المؤسسة في مراحل إنتاج المنتج أو الخدمة وتوزيعها ضمن فعاليات المؤسسة، وتشمل هذه الأخلاقيات: القواعد الإرشادية الدالة على هذه السلوكيات. يطلق على أخلاقيات العمل مصطلح الأخلاقيات التطبيقية، كما تسمى أحيانا باسم أخلاقيات المؤسسة أو الشركة أو أخلاق التجارة"[٣].

يشتمل مفهوم أخلاقيات العمل بصفته مفهوما شاملا على ثلاثة مجالات بحثية أساسية، ألا وهي: "الأخلاقيات المهنية" (professional ethics)، و"أخلاقيات العمل" (work ethics)، و"أخلاقيات إدارة الأعمال" (business organizations ethics)[٤].

تتضمن "أخلاقيات العمل" في سياق هذا التصنيف عملية دراسة مواقف وتصرفات الأشخاص، الذين يعيشون ضمن حياة اجتماعية في مجالي "العمل" و"الوظيفة". وأما "أخلاقيات إدارة الأعمال" فتشمل مجموعة المبادئ الأخلاقية التي تتبناها المؤسسة ككل أكبر من تبني فرد لها. وعليه فإن لكل مؤسسة عاملة في القطاع الاقتصادي المبادئ والقيم والمعايير الأخلاقية الخاصة بها[٥].

وتضم فلسفة الأخلاق إجمالي المجالات البحثية في هذا المجال والتي يعبر عنها بمصطلحات من قبيل أخلاقيات العمل، والأخلاقيات المهنية، وأخلاقيات إدارة الأعمال، وأخلاقيات الاقتصاد، وأخلاقيات التجارة، وأخلاقيات صاحب العمل، وأخلاقيات أصحاب الحرف. إن هؤلاء الأشخاص يبلورون المبادئ والمسؤوليات الأخلاقية في مجال العمل في صورة كيان واحد.

تقول آنماري بيبر: تعد أخلاقيات العمل مجالاً فرعياً من مجالات الأخلاقيات التطبيقية، وهي تحاول دمج المبادئ الأخلاقية لحياة جيدة مع مطالب الأعمال الاقتصادية مثل: الإنتاجية والاستفادة ورفع القيم. وتسلط أخلاقيات العمل الضوء على طريقة تفكير تتضمن التقييم الأخلاقي والأهمية الشديدة للسلوك الاقتصادي الذي يضع في أولويته المصلحة الاجتماعية فوق مصالح الفرد في سياق هذه المقاربة[٦].

تنص أخلاقيات العمل بشكل عام على تحديد تفاصيل التصرفات الحميدة والمشينة في أماكن العمل والتركيز على فعل الحميد منها. كما تتناول مسائل مثل طريقة إدارة الشركات وفق الأخلاقيات، وترسيخ دعائم الإدارة، وضمان مشاركة العاملين في اتخاذ القرارات، وتقييم أداء العاملين، والوفاء بالمسؤوليات تجاه العملاء،

(٢) صبري أولجنر، عالم الأخلاق والأفكار للتفكك الاقتصادي، دار در للنشر، إسطنبول ١٩٨١ص: ٢١.
(٣) برّين فيليزوز، "الأخلاق ومصطلحات أساسية متعلقة بها"، أخلاقيات العمل، تحرير: زيات صبونجو أوغلو، دار بيتا للنشر، إسطنبول ٢٠١١، ص: ١-٣٨، ص: ١٩.
(٤) سليمان دمير، المرجع السابق، ص: ٣٠٤.
(٥) سليمان دمير، المرجع السابق، ص: ٣٠٥.
(٦) آنماري بيبر، مدخل للأخلاق، دار آيرنتي للنشر، إسطنبول ١٩٩٩. ٩٠-٩١.

ووضع شروط منافسة عادلة مع الشركات المنافسة، واتباع سلوكيات تراعي التلوث البيئي وتحدّ منه. تهدف مبادئ أخلاقيات العمل لصياغة وعي بالقيم التي تساهم في حل مثل هذه المشكلات. كما تهدف لحل المشكلات والمعضلات الناجمة عن تطبيقات الحياة العملية[٧].

ويمكن القول في هذا السياق: إن مسألة أخلاقيات العمل تعد مسألة مهمة تهم الأفراد والمؤسسات وتجعلهم يهتمون بها لما لها من أهمية تختلف باختلاف العصر الذي نعيش فيه. وعلينا أن نقول: إنه مع زيادة أعداد المهن الاحترافية في يومنا هذا فإن أهمية الأخلاقيات المهنية في عالم الأعمال، والمشكلات التي تتناولها تتضاعف بمرور الوقت.

وترى د. عنايت آيدن أن رموز أخلاقيات مهنة ما تعد لازمة من أجل المحافظة على احترام هذه المهنة وتطويرها والاستمرار في مزاولتها. هذا فضلاً عن أن المبادئ الأخلاقية تكسب الممارسات المهنية القانونية والشرعية. وهناك جانب آخر مهم يمكن إضافته إلى كل هذه الجوانب، ألا وهو أن الرموز الأخلاقية تحدد معايير الممارسات المهنية وترسم ملامح الالتزام تجاه المجتمع. وهكذا نفهم أن رموز الأخلاقيات المهنية تحمل أهمية حيوية لتوفير ورعاية شرف تلك المجموعة المهنية وفعاليتها[٨]. ومن هذه الزاوية تعد الرموز الأخلاقية تعبيراً عن المثل الأخلاقية المتوقع أن يتبعها من يعمل في أي مهنة وهو يزاولها.

يرى دوركايم: أن الأخلاقيات المهنية هي نتاج مجموعة من الأفراد. ولا يمكن أن تحافظ هذه الأخلاق على كيانها إلا عندما تحافظ عليها هذه المجموعة. كما يرى أن الأخلاق المهنية هي قواعد ترسم ملامح النزعات الشخصية وتجبر الأشخاص على تبني سلوكيات محددة. وهكذا تعمل المبادئ الأخلاقية الخاصة بكل مهنة على التخلص من اختلافات الفهم والإدراك والسلوك بين أصحاب تلك المهنة وترسيخ دعائم معايير محددة بينهم. وفي هذا السياق تصبح الأخلاقيات المهنية إطاراً ضيقاً خاصاً بأصحاب تلك المهنة فقط[٩]. ومن هذه الزاوية يتحمل الناس واجبات ومسؤوليات جراء الصفات الخاصة بمهنهم.

ولقد رأينا الرموز الأخلاقية لأي ممارسة مهنية على مر التاريخ في صورة وثائق مكتوبة أو أدعية أو أيمان وغير ذلك من الممارسات الأخرى. تعبر الأدعية عن مشاعر الشكر وطلب العون من الله ليتمكن الإنسان من تطوير مهاراته المهنية وأداء المسؤوليات الواقعة على عاتقه على أكمل وجه، فيما تتضمن الأيمان تقديم وعد بأداء المسؤوليات المهنية المحددة[١٠]. وفي هذا السياق يعد "قَسم أبقراط الطبي" هو أقدم نص قسم مهني في التاريخ.

كما أن هناك بعض الطقوس المهنية لتلك المهنة والتي تعرَّف بأنها مؤشرات لامتلاك المواصفات الأخلاقية التي يتطلبها ذلك الفرع المهني. فعلى سبيل المثال فإن تقليد الشدّ في الأخوة يعد رمزاً على نضج أصحاب المهنة من الناحية الأخلاقية، وتعلمهم فن حرفتهم على الوجه الكامل، وتحولهم إلى أصحاب إجازة في مجالهم. وهناك اعتقاد بأن كل من يشدّ ذلك الحزام يكون بعيداً عن المساوئ الأخلاقية وقريباً من الفضائل

(٧) بيبر، المرجع السابق، ص: ٩١-٩٢.
(٨) عنايت آيدن، الأخلاقيات الأكاديمية، دار بيجم للنشر، أنقرة ٢٠١٦، ص: ٥٦.
(٩) إميل دوركايم، أخلاقيات العمل، ترجمه للتركية: محمد كاراسان، دار نشر وزارة التربية والتعليم، إسطنبول ١٩٨٦، ص: ١١-١٢.
(١٠) آيدن، المرجع السابق، ص: ٥٦.

الأخلاقية[١١]. يقول أوجلنر "...ولو حتى بدا أي نظام أخلاقي في أي عصر من العصور منغلقا على نفسه أمام كل المؤثرات الخارجية، فإنه لا يمكن أن يضع معاييره الداخلية بنفسه ليوجدها من العدم؛ بل ربما يضع أسسه على مجموعة من القيم والمثل التي يستلهمها من الماضي أو يجدها جاهزة في بيئته... إنه يدمج هذه القيم مع بعضها في بوتقة نظام واسع، ليغير اتجاهاته كلما صادف بعض هذه القيم التي تحتاج للتقويم في محاولة لدمجها مع طموحاته، والتخلص مما يمكن أن يكون ضاراً منها ليضع مكانها قيماً جديدة، وهو ما يضع أسس الجانب المهم والصعب الرئيس لهذه المسؤولية. ولهذا السبب تحديداً فإن عملية صياغة الأنظمة الأخلاقية تظهر في صورة جمع القيم والمثل بمرور الوقت، لكنها تمثل في الوقت ذاته عملية دمج صعبة للغاية"[١٢].

وكما فهمنا من العبارات الواردة أعلاه، فإنه يمكن تناول مهام رموز الأخلاق المهنية في اتجاهين. الاتجاه الأول هو الاتجاه الخاص بتوفر القدر الكافي من المعارف والأدوات الخاصة بالمهنة لدى من يزاولونها. ويبلور هذا الموضوع في الوقت ذاته جانباً تنفصل فيه الأخلاق المهنية عن قواعد الأخلاق العامة؛ ذلك أن المعرفة والخبرة الخاصة بمهنة معينة تعبر كذلك عن مسؤولية إضافية يتحملها من يزاولون هذه المهنة؛ لإن الرموز الأخلاقية موجهة لترسيخ دعائم الكفاءات المهنية والظروف التدريبية الضرورية، إلى جانب حماية المعارف المهنية المتاحة وتطويرها والمحافظة عليها محدَّثة. وبهذه الطريقة يمكن حماية وتطوير أوضاع المجال المهني وجودة الخدمة المقدمة للمجتمع. تقود هذه الظاهرة كذلك عملية تطوير الممارسات القياسية بين أعضاء المهنة[١٣].

وأما الجانب الثاني من جوانب وظيفة الرموز الأخلاقية فهو متعلق بالقيم والواجبات والمسؤوليات والفضائل الواجب اتباعها أثناء الممارسات المهنية، حيث تعمل الرموز الأخلاقية على الإسهام في تطوير الوعي الأخلاقي الشخصي لأعضاء المهنة. إن القيم الخاصة بالأخلاق المهنية تؤثر في الوعي الأخلاقي الداخلي للإنسان من خلال تأثير خارجي فتحثه على التحرك. وعليه، فإن الرموز الأخلاقية تلعب دور المرشد في حل المشكلات التي يواجهها المرء في الممارسات المهنية والواجبات والفضائل[١٤]. وأما أهم جانب من الجوانب الخاصة بالرموز الأخلاقية في هذا السياق فهو وجود معايير وقواعد تحدد "ما يجب أن يكون".

يعيش الإنسان الذي هو في الأساس كائن أخلاقي، حالة من التناقض بين "ما هو موجود" و"ما يجب أن يكون موجوداً"، لتتبلور الفضيلة أو الرذيلة وفق هذا التناقض والتوتر والتفضيلات التي يقدم عليها الفرد. ومن هذا المنطلق يمكن القول: إن الأخلاق تعد نجاحاً بشرياً. ويمكن أن نتناول رموز الأخلاق المهنية بوصفها "معايير" تسهم في التطور الأخلاقي للإنسان.

وهناك ثلاثة أبعاد تلفت انتباهنا عندما نتحدث عن الأخلاق المهنية. أولها متعلق بالصفات الشخصية التي يجب أن يتصف بها صاحب المهنة بصفته إنساناً. وثانيهما اتباع من يزاول المهنةَ الطريقةَ السليمة المتوافقة مع

(١١) عمر أوزدن، الآخية وأرضروم، منشورات بيلجه للثقافة والفنون، إسطنبول ٢٠١٧، ص: ٤٣.
(١٢) أوجلنر، المرجع السابق، ص: ٥٢.
(١٣) آيدن، المرجع السابق، ص: ٥٧.
(١٤) آيدن، المرجع السابق، ص: ٥٨.

السلوك التقليدي، أي: مبادئ التعلم التي تحتمها هذه المهنة في أثناء تعلمها. وفي هذا السياق يستوعب المرء المبادئ التقليدية والمعايير الأخلاقية التي تتطلبها المهنة. كما يكتسب خلال ممارسته لمهنته الميل للعمل بشكل متوافق مع المبادئ السلوكية المقترحة لأعضاء هذه المهنة. وثالث الأخلاق المهنية هو تقابل القيم الشخصية والمهنية للمرء مع القيم المجتمعية بشكل يتجاوز هذه الصفات الشخصية والجماعية معاً.

إن هذه المرحلة هي المرحلة التي يستخدم فيها الشخص الذي يتبع المبادئ المهنية هذه المبادئ لصالح المجتمع، ويشارك فيها المجتمع بمهنته وصفاته الذاتية معاً. ولا شك أن هذه المرحلة تحمل أرضية تندمج من خلالها مبادئ الأخلاق المهنية بالمجتمع(١٥). وباختصار، فإن هذه المرحلة هي "التي تتحول فيها المهارات التي تشكل أساس مهنة الشخص إلى ما يشبه المهارة الاجتماعية".

يجري تناول النظريات والممارسات الخاصة بالأخلاقيات المهنية اليوم ضمن الانضباط الأخلاقي التطبيقي. إن الأخلاق التطبيقية هي نظام انضباطي يسعى لحل المشكلات والمعضلات الأخلاقية التي يقابلها المرء في حياته اليومية في سياق نظريات ومعايير أخلاقية معينة.

تُجري الأخلاق التطبيقية دراسات حول مجال مهني معين مثل: الأخلاق الطبية، كما أنها تعد مجالاً بحثياً يتضمن اتجاهات وأساسات مختلفة وكذلك مجالات بحثية أوسع مثل الأخلاق البيئية. ولقد شهد القرن العشرون ظهور العديد من المشكلات والمعضلات الأخلاقية التي يجب حلها مثل التغيرات الكبيرة التي أتت بها الحياة العصرية، والحروب التي وقعت، والتطورات العلمية والتكنولوجية والتحول الصناعي وارتفاع مستوى تدفق المعلومات والمخاوف التي صار البشر يحملونها تجاه المجتمع والبيئة الطبيعية. كما أنه مع الانتقال من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحداثي وما بعد الحداثي برزت أكثر الانعكاسات الملموسة من قبيل أزمة الهوية والتغريب وانخفاض القيمة، الأمر الذي حتّم تناول هذه الانعكاسات في سياق العلاقة بين الإنسان والأفعال والقيم(١٦). وثمة حالات اتضح فيها أن المعايير الأخلاقية عاجزة عن تقديم تعاليم الإرشاد الكامل، وذلك نتيجة الصراع القائم بين الإشكاليات الأخلاقية والقيم والحقوق. لقد لعبت هذه النظرية دوراً مؤثراً في تجلي الأخلاق التطبيقية في صورة نظام انضباطي مستقل(١٧).

يرى جويزجي أن أحد أهم العناصر المؤثرة في تطور الأخلاق التطبيقية بوصفها نظاماً انضباطياً هو ظهور قطاعات خدمية ومجالات مهنية جديدة على المستويين الاقتصادي والسوسيولوجي في القرن العشرين.

ولقد ظهرت مجالات مهنية وتخصصية جديدة، سواء من ناحية الكم أو الكيف، مع وتيرة التحول الصناعي في القرن التاسع عشر، وهو الأمر الذي كان له تأثير عظيم في الأهمية التي حظيت بها الأخلاقيات المهنية بوصفها موضوعاً للأخلاقيات التطبيقية. ولهذا فإن الأخلاقيات المهنية تعد من بين أهم وأبرز موضوعات الأخلاق التطبيقية(١٨).

(١٥) أ. جلنهال كوكن، "الثورة الصناعية وأخلاقيات العمل ما قبل الثورة الصناعية"، عالم الفلسفة، العدد: ٢٣، شتاء ١٩٩٧، ص: ١٨٧-١٩٩، ص: ١٨٨.

(١٦) نجدت دوراك - محمد إيرغات، "الإنسان وأخلاقيات الاستهلاك في إطار انخفاض القيمة والتغريب"، مجلة الإلهيات الأكاديمية، العام: ٢٠١٦، المجلد: ٢، العدد: ٣، ص: ٧٥-٨٨، ص: ٧٧.

(١٧) أحمد جويزجي، الأخلاق التطبيقية، دار سراي للنشر، إسطنبول ٢٠١٣، ص: ١٨.

(١٨) جويزجي، المرجع السابق، ص: ٢٢.

ولقد غيرت هذه الوتيرة في الوقت ذاته أطر ومفاهيم مهن يمكن وصفها بالمهن التقليدية كالتدريس والطب. فمثلا في الوقت الذي يعود فيه تطور الطب إلى القرن التاسع عشر، فإن تطور الخدمات الصحية والتعليمية كقطاع حقوق خدمي يمكن لجميع فئات المجتمع الاستفادة منه لم يحدث إلا في مطلع القرن العشرين[١٩].

يرى جورنبرج: "إن الأخلاق التطبيقية هي من ناحيةٍ فنٌ يعلم المرء كيف يطبق ممارسات أخلاقية ناجحة، ومن ناحيةٍ أخرى هو علم أو تعاليم تُدَرِّسُ الممارسات الأخلاقية بشكل نظري"[٢٠]. ومن هذا المنطق تنقسم الأخلاقيات التطبيقية إلى قسمين رئيسين. أولهما تشكله الأخلاقيات المهنية، وأما الثاني فهو النقاشات الأخلاقية الدائرة حول المشكلات الأخلاقية الملموسة التي يمكن أن نسميها "أخلاقيات المشكلات"[٢١].

إن التطورات العلمية والتكنولوجية في عصرنا الحالي وانعكاسها على الممارسات المهنية لا تثمّن فقط من خلال نتائج الإنتاج الموضوعي. فإلى جانب ذلك فإن هذه المجموعات والممارسات المهنية تدرَس وتراجَع من خلال الأحكام والتحليلات الأخلاقية.

وباختصار، فإن مجموع المبادئ والقواعد الواجب اتباعها من جانب الأفراد الذين يقومون بالممارسات المهنية تشكِّل أخلاقيات المهنة. وبناء عليه، يبدو أنه لا يمكن دراسة الأخلاقيات المهنية بشكل مستقل عن الأخلاقيات والنظريات الأخلاقية.

١ - الأخلاقيات والنظريات الأخلاقية:

تعد الأخلاقيات واحدة من أقدم أنظمة الفلسفة، وهي لا تزال تحتفظ اليوم كذلك بمكانتها كواحدة من أشهر فروع الفلسفة. ولقد كان هذا المجال في السابق يعد نظاماً فرعياً من أنظمة الفلسفة، لكنه سرعان ما اكتسب اليوم اهتماماً أكبر من سائر العلوم الأخرى بمرور الوقت.

وبعبارة عامة، تعد الأخلاقيات هي عملية التفكير في الأخلاق. وهي فرع من فروع علم الفلسفة يهتم بدراسة المشكلات المتعلقة بالسلوكيات الأخلاقية في حياة الإنسان الفردية والاجتماعية[٢٢]. ويرى بيير أن الأخلاقيات لا تفرز قواعد أخلاقية، بل تطلق حواراً ودراسة ونقاشاً فلسفياً حول الأخلاق. كما أنها تقوم بتحليلات متعلقة بالأحكام والعبارات الأخلاقية لتفسر كيفية تشكُّل هذه الأحكام من خلال نظرة علوية. تدرس فلسفة الأخلاق (الأخلاقيات) أصل الأخلاق وجوهرها ومصطلحاتها الأساسية ومقترحاتها وأحكامها وأهميتها في الحياة الاجتماعية، كما تميل لتحليل القيم الإنسانية والاجتماعية بطريقة نظرية[٢٣].

لقد اشتق مصطلح الأخلاقيات في اللغة اليونانية القديمة من مصطلح "ethos" المستخدم بمعنى "الخُلُق" و"العادة". تتجاوز الأخلاقيات كونها مقابلاً تاماً للأخلاق إلى القدرة على التفكير في الأخلاق. ويمكن تعريفها من هذه الزاوية بأنها النظام الذي يهتم بتحديد السلوكيات الجيدة والسيئة بشكل نظري،

(١٩) جويزجي، المرجع السابق، ص: ٢٢.
(٢٠) ديفيد جرونبرج، "الأخلاق التطبيقية وعلاقة الأخلاق - البلاغة عند أرسطو"، المؤتمر الوطني الأول للأخلاقيات التطبيقية، قسم الفلسفة بجامعة الشرق الأوسط التقنية، أنقرة ٢٠٠٣، ص: ٢٠٧-٢١٠، ص: ٢٠٧.
(٢١) جويزجي، المرجع السابق، ص: ٢٥.
(٢٢) معجم كامبريدج للفلسفة، تحرير: روبرت أودي، دار نشر جامعة كامبريدج، ١٩٩٩، ص: ٢٨٤-٢٨٥.
(٢٣) بيير، المرجع السابق، ص: ٢٩.

ودراسة الأفعال الأخلاقية في ضوء مبادئ المنطق. وفي هذا السياق لا تهتم الأخلاقيات فقط بالقواعد الأخلاقية التي تظهر عند مستوى اجتماعي أو توقيت زمني محدد، بل إنها – في الوقت ذاته – تتناول مسائل مثل: ما هي المبادئ الأخلاقية المعمول بها دون التقيد بمجتمع أو توقيت زمني ما، وماذا يمكن أن تكون المبادئ والمعايير التي تحدد اختياراتنا بين المبادئ الأخلاقية المختلفة؟

وهناك مصطلح آخر يستخدم لوصف الأخلاق، ألا وهو "المعنويات". ويشتق هذا المصطلح من مصطلح "mores" الذي يعني في اللاتينية "العادة". كما تستخدم العادة التي تحدد الجيد والسيئ بمعنى "التقاليد" و"الأحكام الأخلاقية". وعندما نتناول هذا المصطلح من الناحية الاشتقاقية نرى أنه لا يوجد فرق في المعنى بين ethos (الأخلاقيات) وmos (المعنويات). لكن عندما ننظر إلى مجال استخدام كلتا الكلمتين، نلاحظ أنه بالإضافة إلى جوانبهما المشتركة في الاستخدام فإنهما تستخدمان كذلك لوصف ظواهر مختلفة[٢٤]. تستخدم كلمة المعنويات في لغتنا اليوم –كما نعلم– كذلك بمعنى التفاؤل والتشاؤم وكون الإنسان في حالة نفسية جيدة أو لا. وفي الوقت الذي تستخدم فيه اللغات الغربية كلمة المعنويات كمقابل للأفعال والممارسات الأخلاقية، فإن كلمة الأخلاقيات تستخدم كمقابل للأخلاق النظرية وفلسفة الأخلاق. تحمل كلمة "Moralis" معاني: العادة، والتقليد، والسجية، والحال، وطريقة التصرف[٢٥]. وبناء عليه فإن الأخلاقيات بطريقة ما هي فلسفة المعنويات[٢٦].

وأما مصطلح "الأخلاق" الذي نستخدمه في اللغة التركية فقد دخلها من اللغة العربية. "تعرّف المعاجم التقليدية الأخلاق بمفهومها العام بأنها "الفطرة المتأصلة لدى الإنسان بشكل غريزي"، وتوضح من خلال السمات الشخصية الخاصة بكل فرد والتي يعبر عنها بكلمات من قبيل الطبيعة والفطرة والمزاج والطباع والشخصية والسجية. وتستعرض الأخلاق بجانبها هذا هوية فردية وليست اجتماعية"[٢٧]. يقول هايمسوث: "إن الأخلاق (المعنويات) موجودة في كل جانب من جوانب حياتنا. وإن الفلاسفة ليسوا هم من أوجدوا الأخلاق، بل إن الأخلاق كانت موجودة قبل ما تكون الفلسفة موجودة... وأما "فلسفة الأخلاق" (الأخلاقيات) فإنها تقوم بممارسات فلسفية حول ما نسميه الأخلاق"[٢٨]. وكما هو واضح من هذه التعريفات، فإن الأخلاقيات تشكل البعد المفهومي والنظري للأخلاق. وبعبارة أكثر اختلافاً يمكننا القول: إن كلمة الأخلاقيات تطلق على التفكير الفلسفي في الأخلاق. كما أن الأخلاق تركز على ظاهرة الشخصية بمعناها

(٢٤) بيبر، المرجع السابق، ص: ٣٠ vd؛ هارون تبه، الأخلاقيات والأخلاقيات الفوقية، منشورات الجمعية الفلسفية التركية أنقرة، ١٩٩٢، ص: ٤–٨؛ شفق أورال، "القيم والأخلاق من زاوية معرفية"، مجلة الفكر الشرقي والغربي، العدد: ٤، أنقرة ١٩٩٨، ص: ٤١–٤٩، ص: ٤٣.

(٢٥) بيبر، المرجع السابق، ص: ٣١–٣٢.

(٢٦) نهاد كاكليك، مبادئ الفلسفة من وجهة نظر الفلسفة التركية–الإسلامية، إسطنبول ١٩٨٧. ٢٣١.

(٢٧) سعاد قوجا، "دراسة اشتقاقية ودلالية حول مصطلح الأخلاق"، مجلة كلية الإلهيات جامعة أنقرة ٢:٥٧ (٢٠١٦)، ص: ١٢١–١٣٥، ص: ١٣٢.

(٢٨) هاينز هايمسوث، اللغز المسمى الأخلاق، ترجمه للتركية: نرمي أويجور، إسطنبول ١٩٧٨، ص: ١٤.

الاصطلاحي في القاموس بشكل مختلف عن مصطلح الأخلاقيات، وكذلك فإنها تضع في المقام الأول مفهوم الأخلاق التقليدي المبني على تعاليم الفضائل.

وعندما ننظر إلى التعريفات التي وُضعت في هذا المجال، سنجد أن الأخلاقيات تعد شعبة من شعب الفلسفة تركز على مصطلحات مثل: الواجب، والمسؤولية، والفضيلة، وتحللها لتركز على الأحكام الأخلاقية المتعلقة بالصواب والخطأ، والخير والشر وتدرس بنية الفعل الأخلاقية محاولة تفسير جوهر الحياة الفاضلة. وبعبارة أخرى، يمكن عدها "فلسفة عملية" يرسم ملامحها مفهومان مهمان مثل: الخير والصواب وتتشكّل من خلال الدارسات الخاصة بما هو خير وصواب وماذا يمكن أن نطلق عليه هذين المفهومين(٢٩).

تعد القيم والأخلاقيات نوعاً من أنواع المعلومات الخاصة التي تؤثر في سلوكياتنا الفردية والاجتماعية، بل وتؤثر كذلك في نظرتنا لعالم الأشياء المادية. لا تركز الأخلاقيات على الأفعال، بل تركز على الأسباب والحجج الكامنة وراءها.

تعد القيم والأخلاقيات مفهومين قريبين تربطهما ببعضهما علاقة مشتركة. تعد الأخلاقيات، بأحد جوانبها، جزءاً من عالم القيم. ويعد الإنسان كياناً متكاملاً من الناحيتين المادية والمعنوية. ولهذا السبب تحديداً يجب تقييم سلوكياته وأفعاله في نفس السياق المتكامل. وعلى مدار الفترة الماضية أُثريت الأخلاقيات بصفتها نظاماً فلسفياً من خلال محتوى يتضمن موضوعات ومشكلات جديدة. ولقد توصل الفلاسفة إلى ردود عديدة في إطار فلسفتهم لمثل هذه من القضايا الأخلاقية. كما كشفوا النقاب عن آرائهم من خلال أسس مختلفة متعلقة بمفاهيم مثل الخير والشر والمتعة والألم والفضيلة... إلخ.

وهناك نقطة يعلمها الجميع ألا وهي أن التاريخ الفكري شهد ظهور العديد من الأسس المختلفة في مجال فلسفة الأخلاق. وهناك اليوم في مجال أخلاقيات الطب والأخلاقيات البيولوجية تياران أساسيان تدور حولهما النقاشات في هذا المجال، ألا وهما تيار أخلاق الواجب الذي وضع منهجه إيمانويل كانت (ت: ١٨٠٤م)، وتعاليم الأخلاق النفعية التي وضعها جيرمي بنتام (ت: ١٨٣٢م) وجون ستوارت ميل (ت: ١٨٧٣م)(٣٠). تتضمن النظريات الأخلاقية في يومنا هذا العديد من الأسس والفروق المختلفة. وتبلور كل واحدة من هذه النظريات الأخلاقية مقارباتها الخاصة بها انطلاقاً من المواصفات التي تعرفها بأنها ناقلة القيمة الأخلاقية.

يرى جويزجي أنه يمكن تقسيم النظريات الأخلاقية التي نلجأ إليها للتفريق بين ما هو خير وشر، أوجيد وسيئ من الناحية الأخلاقية إلى تصنيفين اثنين. أول هذين التصنيفين هو الأخلاق الغائية التي تقول: إن المعيار الوحيد الذي يحدد قيمة الفعل الأخلاقي وصوابه هو غاية ذلك الفعل ونتائجه. وأما معيار الفعل الأخلاقي هنا فيحدَّد بناء على مصطلح القيمة. وأما نظريات الأخلاق الواجبة غير الغائية، التي تأتي في المركز الثاني في تصنيف النظريات الأخلاقية، فإنها تضع مفاهيم "الواجب" في المقام الأول أمام هذه المقاربة وتدافع عن أن معيار الفعل الأخلاقي هو صواب الفعل وتوافقه مع الواجب(٣١).

(٢٩) معجم الأديان والأخلاقيات، تحرير: شالير ماثيوس – جيرالد بيرني سميث، لندن ١٩٢١، ص: ١٥٢.

(٣٠) يامان أورس، "أخلاقيات الطب البيولوجي وحدود الفلسفة"، في إطار الأخلاق والأخلاقيات المهنية، إعداد: هارون تبه، أنقرة ٢٠٠٠، ص: ٦١.

(٣١) أحمد جويزجي، مدخل للأخلاق، دار باراديجما للنشر، إسطنبول ٢٠٠٢، ص: ١٦.

وبعبارة أخرى، فإنه في الوقت الذي تهتم فيه الأخلاق الغائية بتقييم نتائج الأفعال أولاً، فإن الأخلاق الواجبة تدعي ضرورة القيام بالفعل وفق مجموعة من المبادئ المحددة لكونها صحيحة في الأساس. ووفق هذه المقاربة فإنه في الوقت الذي تهتم فيه نظريات الأخلاق الواجبة بمعايير رسمية كالمساواة والحياد والشمولية كمعيار للفعل الأخلاقي، فإن نظريات الأخلاق الغائية تتحرك من منطلق معايير مثل: السعادة أو المتعة. وفي الوقت الذي تركز فيه نظريات الأخلاق الواجبة على معيار واحد أو عدة معايير، فإن نظريات الأخلاق الغائية تهتم في المقام الأول بهدف تحقيق أكبر عدد من البشر أعلى مستوى من السعادة(٣٢).

وإلى جانب هذا التصنيف، يمكننا دراسة النظريات الأخلاقية التقليدية المعيارية تحت أربعة عناوين رئيسة(٣٣):

أ- **الغائية أو العاقبية**: تتناول هذه المجموعة مشكلة "الأفضل على الإطلاق" وتدعي أنه يمكن فهم حياة الإنسان الأخلاقية من خلال هدف نهائي. وتركز هذه النوعية من النظريات الأخلاقية على نتيجة الحياة والفعل الأخلاقي.

ب- **الأخلاق الواجبة**: تركز النظريات الأخلاقية التي تضمها هذه المجموعة على مشكلة "الفعل الصائب" وتعرّف الأخلاق من خلال بعض الواجبات والمسؤوليات. وفي الوقت الذي يوجد فيه "علم أخلاق" خاص بكل مهنة، فإن هذا المصطلح اقترن بمفهوم "علم الأخلاق الطبية" الذي يحدد المسؤوليات القانونية والأخلاقية التي ينبغي للأطباء أداؤها خلال ممارستهم مهنتهم.

ت- **أخلاقيات الفضيلة**: تركز نظريات هذه المجموعة على "شخصية سوية" وتقول: إن الأفعال الأخلاقية لا يمكن فهمها سوى من خلال الشخصية.

ث- **أخلاقيات الحقوق**: تتضمن المقاربات التي تركز على مصطلح الحق في ضوء التطورات التي يشهدها مجال حقوق الإنسان.

نرى أن الأخلاقيات ظهرت في فلسفة العصور القديمة خلال عملية التطور التاريخي في شخصية وجودية كونية. وأما في فلسفة العصور الوسطى فإن الأخلاق جرى تناولها في سياق بُعد لاهوتي. وأما فلسفة العصر الحديث فقد تناولت الأخلاق بوجه عام في إطار معرفي. فيما وضعت أُسس الأخلاق في الفترة الممتدة إلى يومنا هذا في سياق علاقة اللغة والمعنى لا سيما في العالم الأنجلو ساكسوني.

تعرّف الأخلاق في هذه المقاربة التي يطلق عليها "الأخلاقيات الفوقية" بأنها لغة فوقية تتفوق على الأحكام الأخلاقية المعيارية، كما تعرّف بأنها طريقة تحليلية تدرس معاني الأطروحات الخاصة بالآداب الأخلاقية وحيثيات الأحكام الأخلاقية والوصايا المعيارية.

لقد عرّف الأسلوب الأخلاقي الفوقي والتحليلي الغاية الأساسية لفلسفة الأخلاق بأنها يجب أن تركز على التحليلات المنطقية للمصطلحات والمفاهيم والأطروحات الأخلاقية. والهدف من هذه الخطوة هو إظهار

(٣٢) جويزجي، المرجع السابق، ص: ١٧.

(٣٣) جويزجي، مدخل للأخلاق، ص: ١١ vd.، جويزجي، الأخلاق التطبيقية، ص: ٤٢-٤٣، ٥٠، ٥٦vd.

كيان أحكامنا ومفاهيمنا الأخلاقية الخاصة بالأخلاق عن طريق تحليل العبارات الأخلاقية من خلال طرق منطقية ودلالية[٣٤]. يشير وجود أسس مختلفة في مسألة الأخلاقيات إلى ضرورة تشكيل نموذج أخلاقي خاص بالمجتمعات من وجهة نظر الأخلاقيات الطبية دون إغفال القيم والأساليب الموجودة به.

لقد نتج عن التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتكنولوجية الجديدة التي أحدثها أسلوب الحياة الحداثية وما بعد الحداثية، على مدار الحقبة التاريخية الممتدة حتى يومنا هذا، ظهور تقييمات أخلاقية جديدة للمشكلات الأخلاقية الجديدة والمختلفة مقارنة بما كان في الماضي. لقد أُثري مجال دراسة الأخلاقيات بفضل هذه النقاشات والتحليلات العصرية. لكن مما لا شك فيه أنه بغض النظر عن العصر الذي يعيش فيه الإنسان، فإن الصفات الوجودية المادية والمعنوية التي تحدد سماته بصفته إنسانا لم تحقق تطوراً متوازياً مع التطور الذي حققته الإمكانيات التكنولوجية.

إن الإنسان دائماً ملتزم بالكشف عن إرادته ومسؤوليته وفضائله بصفته كائناً أخلاقياً، وذلك ضمن كيانه وإمكانياته وحدوده. ومن هذا المنطلق فإن عالم القيم الذي يكشف عنه الإنسان، الذي يواجه مشكلات عصره، هو – في الواقع – فضيلته ونجاحه. وانطلاقاً من كون الأخلاق نجاحاً بشرياً علينا القول: إن كل إنسان يفسر القيم ويجسدها في ضوء ضميره وثقافته وقدراته بالضبط كما يضيف الفنان لمسته الخاصة إلى عمله. ومن هذا الجانب يمكن القول: إن ثمة تصوراً إنسانياً لكل تصور أخلاقي يكون له صفاته الخاصة بذلك الإنسان. يعد الإنسان كياناً مليئاً بالقيم يضع كل كيان يقيم معه علاقة في عالم القيم ويحوّله إلى كيان ذي قيمة.

هناك سؤال يخص الأطباء مفاده "من يقرر ما هو الشيء الأخلاقي؟"، وهو السؤال الذي طالما كان موضوع مختلف الأسس الأخلاقية على مر التاريخ. وفي هذا السياق يجب دراسة علاقة الأخلاقيات بالأخلاق الطبية في ضوء النظريات الأخلاقية.

٢- أخلاقيات الطب بوصفها أخلاقيات مهنية:

تعد أخلاقيات الطب واحدة من أهم الموضوعات البحثية التي تتناولها الأخلاق التطبيقية. تركز أخلاقيات الطب، التي تعد أخلاقيات مهنية، على المسؤوليات والواجبات التي يلتزم بها الطبيب تجاه المرضى. تهدف أخلاقيات الطب كذلك إلى دراسة الخدمات الصحية من وجهة نظر أخلاقية وعقلانية في ضوء نظرة شمولية، وفي سياق علاقة الطبيب بالمريض والمجتمع، إضافة إلى أخلاقيات المرضى والأخلاق الاجتماعية[٣٥].

تعد أخلاقيات الطب دراسةً للسلوكيات والممارسات والأحداث الموجودة في المجال الطبي من وجهة نظر القيم الأخلاقية. ومن هذه الزاوية فهذا النوع من الأخلاقيات يجري تقييمات للتمييز بين الخير والشر، والحسن والقبيح، والمقبول وغير المقبول لحل المشكلات الأخلاقية التي تظهر في مجال الصحة. كما يُصدر هذا النوع التقييمات الأخلاقية من خلال مفاهيم مثل "الحق" و"الفضيلة" و"الواجب" و"الخير والشر" و"الفائدة والضرر".

(٣٤) الأخلاق: الأخلاق الفوقية، الأخلاق المعيارية، الأخلاق التطبيقية"، موسوعة الإنترنت للفلسفة، الصفحة ١/ ٩، http: / /www.utm.edu /research /iep /e /ethics.html e.t. 15.07.2018.

(٣٥) جويزجي، الأخلاق التطبيقية، ص: ٧١-٧٢.

تتمتع الأخلاقيات بأهمية كبيرة في المجال الطبي كما هو الحال في كل المجالات الخاصة بحياة الإنسان. وبناء على هذه الأهمية، هناك العديد من الأسس والنظريات المختلفة من أجل حل المشكلات الأخلاقية التي يواجهها الإنسان. وفي هذا السياق فقد ظهر العديد من النظريات الرامية لتحليل المشكلات الأخلاقية وإيجاد حلول لها. ويشكل أساس هذه النقاشات ومساعي البحث عن الحلول العديد من النظريات مثل براجماتية جون ستيوارت ميل والأخلاق المعيارية التي وضعها كانت، هذا إلى جانب التعاليم الأخرى مثل أخلاقيات الفضيلة وأخلاق السعادة وغيرها من التعاليم التقليدية الأخرى.

يقول جويزجي: "يمكن القول: إن أول وأهم شيء يجعل من أخلاقيات الطب أمراً ممكناً بصفتها أخلاقيات مهنية هو أن الطب يعد نظاماً أو مجالاً مهنياً خاصاً بنفسه وخليطاً من العلم والفن يهتم بشكل مباشر بحياة الإنسان[٣٦]. كما تشكل عملية تحديد المبادئ الأخلاقية والنقاشات الدائرة حول شمولية هذه المبادئ الجانب الآخر من هذه المسألة. وبالرغم من وجود العديد من النقاط المشتركة بين أخلاقيات الطب والأخلاقيات البيولوجية، فإنه لا يمكن اختزال كلا النظامين في بعضهما.

تعد أخلاق العمل فرعاً متعلقاً من قريب بالأخلاقيات البيولوجية بوصفها أخلاقيات مهنية، لكنها ليست مرادفةً لها.

يمكن القول إن الأخلاقيات البيولوجية تستمد طاقتها من مصدرين، ألا وهما: أخلاقيات الطب، وفلسفة الأخلاق. تعد الأخلاقيات البيولوجية مجالاً أخلاقياً تطبيقياً. وبخلاف أن الأخلاقيات البيولوجية تعد أخلاقيات مهنية، فهي تركز في المجال العلمي والطبي على الإشكاليات الأخلاقية وتعمل على طرح التساؤلات والبحث عن حلول[٣٧]. تهتم دراسات الأخلاقيات البيولوجية في المقام الأول وبشكل عام بالأبحاث الأخلاقية المتعلقة بحياة الإنسان وصحته، وتتجه لتحديد المبادئ التي ترسم ملامح صواب الأفعال وشرعيتها. ولهذا فإن مجالها البحثي أكبر وأوسع مقارنة بأخلاق الطب. تحمل كلمة "الأخلاقيات البيولوجية" معنى "أخلاقيات الكائنات الحية"، وتتضمن الدراسات التي تتناول سلوكيات الإنسان وتصرفاته تجاه سائر الكائنات من ناحية أخلاقية[٣٨]. ولقد ظهرت تطورات جديدة خاصة بالكائنات الحية في العالم كله مع بدء وتيرة العولمة، وهو ما جعل التقييمات والتحليلات الأخلاقية واتخاذ القرارات الخاصة بهذه المسألة أمراً حتمياً. تطور الأخلاقيات البيولوجية باستمرار مجالها من خلال المشكلات الأخلاقية التي تظهر نتيجة تطور مجال الطب الحديث ودراساته. ويشتمل مجال هذه الأخلاقيات تقريباً على كل المسائل الخاصة بحياة الإنسان منذ ولادته إلى وفاته. وعندما نطالع الكتب التي أُلفت في مجال الأخلاقيات البيولوجية يمكن أن نرى أن عدد المشكلات الأخلاقية في هذا المجال ونطاقها واسع النطاق بشكل كبير. ومن هذه الزاوية نرى أنه بجانب كون دراسات الأخلاقيات البيولوجية تعد دراسات أخلاقيات مهنية، فإنها تشمل كذلك عملية دراسة البعد الأخلاقي للسلوكيات والتصرفات الأخلاقية والاحتمالات في إطار التطورات في مجالي الطب والأحياء. بيد أن أخلاق الطب تركز، بوصفها أخلاقيات مهنية، على المسؤوليات التي يتحملها العاملون في المجال الطبي تجاه المرضى والمجتمع

(٣٦) جويزجي، المرجع السابق، ص: ٧٢.
(٣٧) جون هاريس، أخلاقيات علم الأحياء، دار نشر جامعة أكسفورد، نيويورك ٢٠٠١، ص: ١ vd.
(٣٨) بيير، المرجع السابق، ص: ٨٨-٨٩.

وزملائهم في العمل. وبهذا المعنى نرى أن هذا المجال يتناول المشكلات والقيم والاحتمالات والإشكاليات التي يواجهها العاملون بمجال الصحة خلال ممارسة مهنتهم. وباختصار فإن أخلاقيات الطب تدرس المشكلات المتعلقة بالقيم التي يواجهها العاملون في مجال الصحة في أثناء أداء مهام عملهم. وفي هذا السياق فإن هذا المجال لا يفرض مفهوماً أخلاقياً معيناً، بل يبحث كيفية الوصول إلى إجابات من خلال أسئلة مفتوحة. ومن هذه الزاوية يعد طريقة تحليلية عقلانية.

وهناك مصطلح آخر يستخدم في هذا المجال، ألا وهو الأخلاق الواجبة. يتكون مصطلح الأخلاق الواجبة في اللغة اليونانية القديمة من كلمتي "Deontos" و"Logos". تعد الأخلاقيات المهنية، كما أشرنا في القسم الأول من دراستنا، هي أشكال السلوك الخاص بكل مهنة. وتستخدم بمعنى "معرفة الواجبات"، وهو المصطلح الذي طرحه الفيلسوف الإنجليزي جيرمي بنتام في القرن التاسع عشر. تركز أخلاق الطب الواجبة على المشكلات الأخلاقية والقانونية المتمخضة عن الممارسات والمقاربات الطبية[٣٩]. وفي الوقت الذي تركز فيه الأخلاق الواجبة على عملية نقل قواعد محددة وأداء أفعال متوافقة معها، فإن أخلاقيات الطب تشتمل على دراسة ظواهر مجال الصحة في الممارسات المهنية من وجهة نظر فلسفة الأخلاق[٤٠]. وإلى جانب هذه النقطة فإن الأخلاق الواجبة، بمفهومها الأوسع، تعد نظاماً يشمل دراسة الواجبات، أي: المسؤوليات والقواعد والقيم الأخلاقية الواجب اتباعها خلال ممارسة المهنة، *وتحاول الإجابة عن أسئلة من قبيل "ما يجب القيام به؟"* و"ما لا يجب القيام به؟". ولهذا فإن المعايير التي تحددها هي الواجبات الإلزامية التي يجب على جميع ممارسي المهنة قبولها دون نقاش، ويمكن تحديد ملامح هذه المعايير في صورة مجموعة من المبادئ المهنية المكتوبة، كما يمكن أن تتكون من المبادئ والقواعد المتأصلة التقليدية التي يتبناها ممارسو تلك المهنة، حتى وإن لم تكن مكتوبة. وعلى أي حال فإن هذه المبادئ هي المعلومات المعيارية التي يتوقع أن يتبعها ويطبقها أصحاب تلك المبادئ. وباختصار، *يعبر مصطلح "أخلاق الطب الواجبة"* عن مجموع المعايير والقواعد والسلوكيات والتصرفات التي ينبغي للطبيب اتباعها وتطبيقها خلال ممارسته مهنته.

تسعى أخلاقيات الطب لتحديد كيفية التعامل مع مشكلات القيم التي يواجهها الأفراد في الممارسات الطبية على المستويين المحلي والدولي. ويدخل ضمن نطاق المسائل التي تهتم بها أخلاقيات الطب عدة مسائل مثل: رسم حدود للدراسات والتطبيقات ووضع المعايير والتدريب عليها، وذلك في سياق إشكالية ما إذا كان ضرورياً عدم السماح بتنفيذ كل ما يمكن تنفيذه في الدراسات والممارسات الطبية.

ولقد ظهرت المسائل التي تشكل موضوع نقاش أخلاقيات الطب نتيجة التطورات التكنولوجيا التي شهدها العالم خصوصاً بين عامي ١٩٤٥-١٩٦٥. تلك الفترة التي شهدت استخداماً واسعاً للاكتشافات الجديدة مثل المضادات الحيوية وخافضات الضغط ومضادات الذهان وأدوية السرطان. كما أن عمليات القلب والمخ الناجحة، وعمليات زراعة الأعضاء هي الأخرى تطورت خلال هذه الفترة. هذا فضلا عن تفعيل إجراءات مثل: خدمات دعم المعيشة، وعلاج غسيل الكلى، وأجهزة تنظيم ضربات القلب، والتنفس

(٣٩) أ. دميرهان أردمير، علم الأخلاق الطبية وتاريخ الطب العام، بورصا ١٩٩٦، ص: ٥.
(٤٠) خسرو حاتمي، "الأخلاقيات، الأخلاقيات الطبية، الأخلاق الواجبة"، الأخلاق الطبية، إسطنبول ٢٠٠١، ص: ٢-٣.

الصناعي. ولقد أدت هذه الظواهر إلى ظهور التكنولوجيا الطبية على الساحة بكل ثقلها وتقديم الدراسات العلمية نتائج ناجحة من خلال التقنيات الحديثة. وفي الوقت الذي أسهمت فيه هذه التطورات في أن يعمل الأطباء بفعالية أكبر، فإنها جلبت معها كذلك بعض النقاشات الأخلاقية الجديدة لم تكن موجودة في السابق. إن علاقة الطب بالأخلاق تتبلور في سياق هذه الفكرة بالتحديد. ذلك أن التقييمات الأخلاقية تفسر النتائج التي توصل إليها علم الطب عن طريق تناولها خارج المستشفى أو المختبر، مما يساعد على التخلص من الظاهرة التي نطلق عليها مصطلح عمى الخبراء. كما تساهم في إكساب وجهات نظر جديدة لعلم الطب وطرح التساؤلات حول النشاط العلمي في سياق نظري.

وهناك جانب آخر من المسألة يجب الوقوف عنده، ألا وهو مجالات العمل الجديدة التي أفرزتها هذه العلاقة. إن العلوم بوجه عام -والطب بوجه خاص- تكسب الفلسفة مجالات بحث جديدة من خلال التطورات العلمية والإشكاليات التي تفرزها. لقد أكسب التطور التكنولوجي مفهوم مصطلح الموت وجوهره بُعداً جديداً، كما فتحت تكنولوجيا الجينات الباب أمام نقاش مسائل وإشكاليات أخلاقية جديدة. ويجب التأكيد على أن تطور علم الطب والعلوم الأخرى يثري الأجندة العلمية نتيجة للمسائل الجديدة التي يتم تناولها، ولا يمكن أن تبتعد عنها الفلسفة والأخلاق. ومن هذه الزاوية فإن المعلومات العلمية تحدد كذلك مضمون النشاط الفلسفي. وبعبارة أخرى، فإن النتائج التي يكشف عنها العلم تحدد نموذجاً جديداً لا يمكن للفلسفة أن تكون بمعزل عنه.

وهناك ظاهرة أخرى علينا ألا نغفلها من أجل فهم علاقة الطب بالأخلاقيات، ألا وهي: أن الاستناد إلى مجموعة من النظريات العلمية ليس كافيا من أجل فهم فعالية العلم، بل يجب إلى جانب ذلك، كما أكد توماس كون، الاعتماد على مقاربات المجتمع العلمي المكون من العلماء. وأما أعضاء ذلك المجتمع العلمي فلهم لغة وقيم وطريقة علمية مشتركة. ولهذا يجب وضعهم كذلك بعين الاعتبار عند محاولة فهم العلم وعلاقته بالفلسفة وعلاقة الطب بالأخلاقيات.

٣- لماذا "الأخلاقيات" ضرورية للطبيب؟

تعد الأخلاق جزءاً متمماً للإنسان في كل مكان تواجد به. ولهذا فإن مهنة الطب ليست فقط عبارة عن تأدية المهارات التي تتطلبها المهنة على أكمل وجه واستخدام الإمكانيات التي توفرها التكنولوجيا بأفضل طريقة، بل إن الأمر يستند كذلك إلى تكامل المعرفة والأفعال الخاصة بالقيم الأخلاقية التي تتبلور في العلاقة بين الأفراد. وكما أوضحنا سابقاً فإن الإنسان يعد كيانا أخلاقيا. ولهذا فإن كل أمر سينفذ بطريقة مرتبطة به يتضمن كذلك بُعداً أخلاقياً. ومن هذه الزاوية فإن الطب والأخلاقيات، وبعبارة أخرى الطب والفلسفة، يجسدان أرضية يندمجان بها في علاقة مشتركة[٤١].

وكان لأبقراط (٤٦٠-٣٧٧ قبل الميلاد) وجالينوس (١٣٠ - ٢١٠ ميلادية) آراء حول مسألة

(٤١) بيتر كوسلوفيسكي، "الأخلاق وفن الطب"، في إطار الأخلاق والأخلاقيات المهنية، دار نشر إعداد: هارون تبه، أنقرة ٢٠٠٠، ص: ٣٥؛ نيل صاري، "أزمة الثقة في علاقة الطبيب بالمريض وأهمية أخلاقيات الفضائل المهملة" كتاب المؤتمر الدولي الثالث لأخلاقيات الطب، المجلد ١، بورصة ٢٠٠٣، ص: ٣-١٣، ص: ١٢-١٣.

أخلاقيات الطب، وهي الآراء التي كان لها تأثير كبير لقرون سواء في العالم الإسلامي أو الغربي. يقول جالينوس: إن الأطباء يحتاجون للفلسفة والأخلاق ليمارسوا مهنتهم كما يجب. يتناول جالينوس في كتابه "يجب أن يكون الطبيب الفاضل حكيماً" (Ho ti Aristos Hiatros Filosofos) الطب والأخلاق والفلسفة من خلال وجهة نظر شمولية، حيث يرى أن الشخص الذي يريد أن يكون طبيباً عليه أن يتعلم الفلسفة أولاً. وإن الطبيب هو الشخص الذي يعرف عن كثب مسائل فلسفية مثل المنطق والطبيعة والأخلاق. كما يركز جالينوس بشكل كبير على القيم الأخلاقية التي يجب أن تكون لدى من يدرسون الطب. ويرى أن الطبيب هو الشخص الذي يستطيع السيطرة على نفسه ولا يميل للمتع وحب المال والملك، كما أنه الشخص العادل صاحب الفضائل الأخلاقية. ويعرف جالينوس، في ضوء هذا الرأي العلاقة بين الطب والفلسفة من خلال الأخلاق. ويرى أن الطب ليس عملا يتم بشكل منفصل عن القيم.

ويقول إن الطبيب عليه معرفة فن المنطق وأن تكون له خبرة في هذا المجال. ذلك أن معلومات المنطق ستوفر للطبيب المعرفة التي يحتاج إليها للتمييز بين أنواع الأمراض واتخاذ القرارات الصحيحة من أجل علاج المرضى. وإن الطبيب الذي يتمتع بمعرفة منطقية ويستطيع استغلالها بشكل صحيح سيكون قادراً على وضع التقييمات والمقارنات الصحيحة في مجال صحة الإنسان. ويرى أن الطبيب الذي يعلم طبيعة الجسد وتصنيف الأمراض ويقوم بالاستدلالات اللازمة من أجل علاج المرضى يستحق أن يطلق عليه لقب الفيلسوف إذا ما لم يتصرف من خلال مشاعر المصلحة وتحقيق الكسب المادي، بل جعل القيم الأخلاقية جزءاً من حياته لتكون لديه روح ذات معنويات عالية. ويركز جالينوس بشكل خاص في أعماله على فضيلة العدل. ويرى أن من تكون لديه هذه الفضيلة تكون لديه سائر الفضائل الأخرى. ويظهر هذا الرأي كذلك أن لديه مفهوماً يشير إلى أن الفضائل تشكل كياناً متكاملاً[٤٢].

ويوصي جالينوس بأن يخضع الأشخاص الذين يرغبون في تلقي تعليم طبي أولاً قبل أن يكتسبوا الخبرة والمهارات المهنية لدراسة فلسفية ليكونوا فلاسفة. ويرى أن الأشخاص الذين يتلقون تعليماً بهذه الطريقة سيستخدمون التفكير المنطقي والنظرة الفلسفية بينما يؤدون متطلبات مهنتهم. وأما أكبر مكسب يحصل عليه الشخص من تعليم كهذا فهو -إلى جانب المعلومات المهنية- القيم الأخلاقية مثل التحكم بالذات وعدم اللهث خلف المكسب المادي إلخ. وبهذه الطريقة يكون الشخص المرشح لكسب المعرفة والمهارة الخاصة بفن الطب لديه أولوية أخرى، ألا وهي تبني بُعد أخلاقي في سلوكياته وتصرفاته[٤٣]. ومن هذه الزاوية يعرّف جالينوس اندماج الطب والأخلاق والفلسفة، وهو يشرح القيم الواجب توافرها لدى الطبيب بينما يؤدي عمله، انطلاقاً من مفهوم أن يكون الطبيب فيلسوفا. يرى جالينوس أن الطبيب شخص يمثل نموذجاً أخلاقياً[٤٤].

(٤٢) مباهات توركر كويل، "جالينوس كرمز وجهة النظر القائلة إن العلم يستند إلى الفلسفة"، مجلة كلية اللغات والتاريخ والجغرافيا بجامعة أنقرة، المجلد: ٣٢، العدد: ١٢، أنقرة ١٩٨٨، ص: ٦٧-٧٥، ص: ٧١.

(٤٣) كويل، المرجع السابق، ص: ٧٢.

(٤٤) كويل، المرجع السابق، ص: ٧٠-٧١.

يبني جالينوس، برأيه هذا، حجته على الشخصية الأخلاقية بشكل يتوافق مع التعريفات الاشتقاقية الواردة أعلاه بدلاً من فكرة الأخلاق الواجبة التي تستند إليها الأخلاقيات المهنية اليوم. ويشدد على مفهوم الأخلاق المستند إلى تعاليم الفضائل الكلاسيكية. ومن خلال هذا الرأي فإن جالينوس يضع المنظور النفسي في مركز الأخلاق كما هو الحال في تعاليم الأخلاق الإسلامية[٤٥].

لقد اكتسب مفهوم أخلاقيات الطب الذي وضعه جالينوس بواسطة شخصية الطبيب أبعاداً جديدة على مر التاريخ. ولقد كان من بين الأمور التي أدت إلى هذا التغير ظهور مشكلات وموضوعات نقاش جديدة متعلقة بتطورات علم الطب والتطورات التي شهدتها العلوم القريبة من الطب مثل علم الأحياء وأخلاقيات الطب والأخلاقيات البيولوجية. إن العناصر الأساسية التي أدت إلى ظهور المعضلات الأخلاقية هي المساعي الجاهدة لكي يواصل الإنسان حياته بطريقة صحية وكذلك الأبحاث العلمية والتكنولوجية الرامية لتحقيق هذا الهدف.

ولقد أكسبت بعض التطورات التي شهدها المجال الطبي العلاقات بين الطب والأخلاق بعداً جديداً. ويشهد الوقت الحالي نقاشات أخلاقية حول المشكلات العملية بشكل أكبر مما كان عليه في الماضي، لتتحول كل مشكلة يقابلها الإنسان في حياته اليومية وتتضمن بعدا أخلاقيا إلى مسألة تتناولها الأخلاقيات العملية.

٤- "القَسم الطبي" كوثيقة أخلاقية:

نصادف مبادئ أخلاقيات مهنة الطب التي تحدد السلوكيات المتوافقة مع أخلاقيات الطب في مجال الصحة في قوانين حمورابي في بلاد الرافدين. لكن لا شك أن أبقراط هو من أكسب هذا الأمر معياراً خاصاً بالأخلاقيات المهنية[٤٦].

وبالرغم من أنه لا يوجد اليوم من هذه القوانين سوى اسمها، فإنها لا تزال تحافظ على معناها وقيمتها بصفتها وثيقة الأخلاقيات المهنية[٤٧]. يعد القَسم الطبي قديماً في منزلة تقدَّر بقدر تاريخ الطب ذاته، وهو يشكل بطريقة ما أساس أخلاقيات الطب. ويعبر هذا القَسم عن القيم الأخلاقية المقبولة لدى المجتمع الذي يعيش الطبيب في عصره. ولا يزال يؤثر في الأفراد والمجتمعات في يومنا هذا بفضل مضمونه الأخلاقي. كما يعد مؤشراً على الأهمية التي يوليها الأطباء للقيم الأخلاقية. ولقد حدد أبقراط ما هي الواجبات الأخلاقية للأطباء، وذلك في إطار ظروف العصر الذي عاش به. ومثلاً: فالطبيب قبل أي شيء يجب ألا يضر بمريضه، أو يطلع أحداً على أسراره، أو يصف له دواء يؤدي لوفاته، كما يلتزم بألا يجري أي عملية إجهاض، وبأن يترك عملية استخراج حصوات المثانة للمتخصصين وما إلى ذلك[٤٨].

(٤٥) إلهان كوتلور، "جالينوس"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، المجلد ٧، إسطنبول ١٩٩٣، ص: ٣٢-٣٤، ص: ٣٣.
(٤٦) م. جميل أوغورلو، "أبقراط"، دورية كلية الطب جامعة أنقرة، المجلد ٥٠، العدد: ٢، العدد: ٢ ١٩٩٧، ص: ٦٧-٧٨، ص: ٧٧.
(٤٧) سراب شاهين أوغلو بلين، "تطور قسم الطبيب"، مجلة أخلاقيات-قانون-تاريخ طب العيادات في تركيا، المجلد ٢، العدد: ١، ١٩٩٤، ص: ٣-٧، ص: ٦.
(٤٨) أوغورلو، المرجع السابق، ص: ٧٧.

يعد الطب مهنة تتخذ من الإنسان مركزاً لها. ولا يمكن اتباع هذه السلوكيات والتصرفات بشكل متوافق مع المبادئ والمعايير المهنية في علاقة الطبيب بالمريض إلا من خلال تحمل هذه المسؤولية مع الوعي أنها واجب على المرء. ولقد حُددت المسؤوليات الأخلاقية التي اقترحها أبقراط على الأطباء في اليونان الإغريقية ضمن ظروف العصر الذي عاش فيه. ولا ريب أن أكثر هذه المبادئ شهرة هو مبدأ "primum non nocere" (قبل أي شيء: لا تضر). ولقد أصبح هذا المبدأ في العصور اللاحقة أهم المبادئ الأخلاقية التي يجب أن يلتزم بها أصحاب هذه المهنة(٤٩).

اكتسب تدريس الطب شكلاً ممنهجاً مع تأسيس مؤسسات التعليم الأكاديمي في أوروبا بدءاً من القرن الثاني عشر. ونتيجة لجهود البحث عن آلية رقابية تعمل خلال ممارسات الأطباء المهنية في تلك الفترة، فقد ظهر قَسم أبقراط كوثيقة أخلاقية لتوافقه مع التوجه العام لفلسفة النهضة في تلك الفترة. وفي ضوء المفاهيم الاجتماعية والاقتصادية والعلمية الجديدة التي تطورت في العالم الغربي بدءاً من القرن التاسع عشر، فقد وضعت نصوص جديدة، انطلاقاً من قَسم أبقراط، ترسم ملامح المسؤوليات الأخلاقية للأطباء في سياق ظروف ذلك العصر.

وكان أبقراط قد حدد في عصره المسؤوليات الأخلاقية الأساسية للأطباء وما ينبغي لهم فعله وما لا ينبغي لهم فعله إزاء المرضى. وكما أشرنا آنفاً، فإن الطبيب يجب أن يلتزم أولاً بألا يضر بالمريض، وألا يطلع أحداً على أسراره، وألا يفعل أي شيء يؤدي إلى وفاته، وأن يترك كل صاحب مهنة يؤدي عمله. ولهذا فإن كل طبيب يؤدي مهام عمله في ضوء هذه المبادئ يكون قد أدى عمله بشكل متوافق مع المعايير والمسؤولية الأخلاقية التي تحتمها مهنته. وعليه فإن هذه المبادئ والمعايير تنظم النموذج الأخلاقي لعلاقة الطبيب بالمريض.

٥- التطورات الجديدة وأهمية الأخلاق في علم الطب:

تقع الأخلاق في قلب العديد من النقاشات الدائرة اليوم. ونرى اليوم أن الأخلاق تبرز بزيادة مطردة بوصفها مجالاً تخصصياً ضمن فروع علمية مختلفة بخلاف الفلسفة. ولقد كان للتقدم العلمي والتطورات الجديدة التي ظهرت في المجتمعات العصرية مقابلا كذلك في النظام الأخلاقي. وهناك العديد من المسائل الأخلاقية التي لا يشير إليها الأدب الأخلاقي الكلاسيكي أو يشير إليها بشكل مختصر للغاية، وهي المسائل التي أصبحت ذات مكانة كبيرة في النظام الأخلاقي المعاصر.

وهناك اختلافات بين العلم والأخلاق من الناحية البنوية. ويختلف الاثنان من حيث إن العلوم تتمتع ببنية موجهة للتعريفات والتفسيرات الخاصة بالظواهر، بينما الأخلاق تهتم بالتقييم وتحديد القيم والإخبار عن الواجبات. ولهذا ينبغي البحث عن شكل وجوهر العلاقة بين الظاهرة والقيمة. ذلك أن أبرز إشكالية في فلسفة الأخلاق هي علاقة الظاهرة والنظرية ومشكلة القيم الأخلاقية. يبادر الإنسان إلى وضع كل كيان يبني معه علاقة، من حيث بنيته في عالم من القيم. يعد الإنسان كائناً منتجاً للقيم باستمرار. وتشمل عملية إنتاج القيم

(٤٩) أردم آيدن، أخلاقيات مهنة الطب، دار جونش للطب، أنقرة ٢٠٠٦.، ص: ١٣.

هذه كل مجالات الكائنات التي يهتم بها الإنسان. يدور الحديث في العصر الحالي عن العديد من المسائل مثل الأخلاقيات البيئية، والطبية، والسياسية، والرياضية وغيرها، كما تركز الدراسات الأخلاقية على المشكلات العصرية أكثر مما كانت تفعل في الماضي. ولهذا فقد تحولت الأخلاقيات حاليا، بطريقة ما، إلى مجال بحثي متعدد التخصصات. وعليه فإن أي دراسة ستتم حالياً في مجال الأخلاق يجب أن تتناول علاقة الإنسان بمحيطه المادي والمعنوي بشكل أوسع مقارنة بالدراسات التي أجريت في الماضي.

ولقد اتسع نطاق مجال الأخلاق بفضل التطورات التي شهدتها التكنولوجيا الطبية والوضع الجديد الذي أفرزته التكنولوجيا المتطورة المستخدمة في هذا المجال. ونلاحظ أن هذه المشكلات ازدادت في مجال الأخلاقيات البيولوجية على وجه الخصوص في ضوء التطورات التكنولوجية. وعلى سبيل المثال أي المعايير التي يمكن أن تمنح في إطارها تصريح بتنفيذ إجراءات تعطي الحق للتدخلات الجينية وتضفي عليها الصبغة الشرعية أو تحظرها أو حتى تؤسس للقيام بها. وانطلاقاً من الممارسات السيئة التي رأينا أمثلة لها على مدار التاريخ، فكيف يمكن حظر المبادرات الرامية لوضع خريطة جينية لعِرق بعينه من أجل تنشئة جيل من البشر المتطابقين؟ ولأنه في حالة حظر هذا الأمر كلياً سيكون مستحيلاً القضاء على بعض الأمراض، فأي الظروف التي يجب فيها السماح بالفحص والتدخل الجيني؟ هل زراعة الأعضاء إجراء أخلاقي؟ وما هي الظروف التي يمكن من خلالها السماح بذلك؟ وهل يمكن استئصال أعضاء شخص صحيح بالرغم من وجود احتمالات بتضرره بذلك حتى لو كان برضاه؟ وبالطريقة ذاتها، إذا كان هناك آلاف المرضى الذين ينتظرون دورهم لتلقي علاج غسيل الكلى الذي يكلف مبالغ طائلة، فمَن يجب منحه الأولوية وبأي معايير؟ كما أن من بين المسائل التي تحمل أهمية كبيرة في هذا المجال: مسائل نحو ما هي الظروف التي تسمح بها إذا كان يمكن استمرار المرضى الذين يخضعون للرعاية الصحية في وحدات الرعاية المركزة؟ إن مسؤولية تحديد المدة التي سيتلقى خلالها المريض العلاج من أجل دعم بقائه على قيد الحياة تضع الأطباء تحت ضغط كبير. كما أن مسألة القتل الرحيم تعد من بين المسائل التي تدور حولها النقاشات من الناحيتين الأخلاقية والقانونية. ولهذا فإن العلاقة بين أخلاقيات الطب والقانون تطورت كثيرا مقارنة بما كانت عليه في الماضي. هذا فضلا عن أن الحاجة للعقوبات القانونية فرضت ضرورة تحويل المبادئ الأخلاقية إلى معايير قانونية. ولقد أكسبت العناصر التي كانت التكنولوجيات الطبية المتطورة سببا في ظهورها أبعادا جديدة للمعنى الكلاسيكي لمصطلح الموت. وهي التطورات التي أفرزت العديد من النقاشات الدينية والأخلاقية. كما أدى تشريع عمليات الإجهاض إلى نقاشات من قبيل: متى تبدأ حياة الطفل؟ وبأي الأسباب المشروعة؟ ومَن يحق له إنهاء حياة جنين في بطن أمه؟

هل من الأخلاقي صناعة جنين في طبق بتري في المختبر بدلاً من رحم الأم؟ وهل من الأخلاق أن يصدر قرار تخصيب بويضة وولادة طفل برغبة الأم فقط خارج نطاق الأسرة؟ وإلى أي مدى يمكن أن تكون طرق تخصيب الأجنة أخلاقية مثل الأم المستأجرة وبنك الحيوانات المنوية، الذي تحول من كونه طريقة تقليدية ضمن علاقات المصلحة المادية إلى سلعة تجارية؟ ما هي التدابير التي يجب اتخاذها للتخلص من عمليات إساءة الاستخدام؟ كيف يمكن التغلب على أزمة سهولة تنفيذ بعض العمليات في دول ما رغم أنها محظورة قانونياً في

دول أخرى مما ينتج عنها سهولة الوصول إلى مثل هذه العمليات في ظل العولمة؟ وكيف يمكن تحقيق إجماع على المستويين الإقليمي والدولي لاتخاذ قرارات كهذه؟ كما أدى تطور الإمكانيات التكنولوجية إلى حفظ بيانات المرضى وأدويتهم إلكترونيا وعرض هذه المعلومات للمشاركة، وهو ما أدى إلى نقاشات أخلاقية كما في المسائل التي ذكرناها آنفا.

وكما سنرى فإن هذه المشكلات لا تشكل فحسب مشكلات علمية يمكن لتكنولوجيا الطب المتطورة حلها، بل إنها تمثل مجال نقاش يتناول الإنسان وتوجهه الأخلاقي. إن معظم المشكلات التي تشهدها العلاقة بين العلم والأخلاق إنما هي متعلقة بالتطورات العلمية والتكنولوجية في عالم الطب. فالإمكانيات التكنولوجية المتطورة أفسحت المجال لظهور بعض التطورات الجديدة. كما يمكن أن نرى الكثير من الانعكاسات الإيجابية لهذه التطورات في حياتنا اليومية. ولا شك أن التطورات في مجال تكنولوجيا الجينات وطرق العلاج الجديدة تؤثر بشكل كبير في حياة البشر بفضل التطورات الإيجابية التي انعكست على حياتهم. لكن كما رأينا في مثال استنساخ الجينات فإنه لكي يكون من الممكن تحديد الحد الفاصل في العلم بين "*ما يمكن فعله من الناحية الفنية*" و"*ما يمكن السماح بفعله*" ينبغي التحرك من خلال *مشاعر المسؤولية الأخلاقية* بلا أدنى شك.

يرى تبه أنه يوجد رأيان إزاء التطورات العلمية والتكنولوجية. أولهما يرى أن "القاعدة الوحيدة التي يجب اتباعها في العلم هي فعل ما يمكن فعله". ويمثل هذا الرأي الفكرة التي تُصَور الأخلاق بسدٍّ منيعٍ أمام العلم، وهو رأي يضع العلم في المقام الأول. وأما الرأي الثاني فهو رأي يعرّف عملية استخدام الإمكانيات التكنولوجية مثل "استنساخ البشر" بأنها عملية مخالفة لحياة الإنسان وقيمته؛ إذ تضع في المقام الأول الحساسية الأخلاقية وتطالب بوضع النوايا الأخلاقية الكامنة وراء مثل هذه الأفعال بعين الاعتبار. كما يرى تبه أنه في هذا النقاش وأمثاله من النقاشات الأخرى والتدخلات الجينية لا يمكن تقديم رد عام على أسئلة من قبيل "*إلى أي مدى هناك إذن لفعل هذا الأمر أو ذاك*؟" ويقول إن ما يجب فعله هو دراسة هذه المشكلات كلاً على حدة من خلال ملابسات مادية وبوجود المعلومات الكافية. وإلا فسنكون قد فتحنا المجال أمام نقاش فكري عقيم لا يفضي إلى أي نتيجة[٥٠]. ونحن نرى أن هذا الموقف، الذي يضع في المقام الأول علاقة المعرفة بالأفعال، سيسمح كذلك بمواصلة التقييمات الأخلاقية في ظل ظروف أفضل.

يجب التأكيد في ضوء هذه التقييمات على أن قطاع الخدمات الطبية والصحية ليس له جانب تقني – علمي وحسب، بل إنه يعبر عن قطاع خدمي له جانب اجتماعي – أخلاقي يحمل أهمية كبرى. وإن هذه الظاهرة تبرهن على ضرورة أن يمتلك العاملون في القطاع الطبي قيما ومفهوما أخلاقيا بمستوى أعلى من المستوى المتوسط. ولتأسيس علاقات بين الأشخاص تكون بعيدة عن أي شكل من أشكال الفوضى، يجب أن تكون الأخلاقيات هي السمة الأساسية في كل مجالات الحياة.

إن المشكلات التي تولدت بفعل تطور التكنولوجيا والتقنيات اليوم والإشكاليات المتعددة التي تمخض عنها العصر الذي نعيش فيه جلبت معها مجالات بحثية مشتركة جديدة بين الفلسفة والطب وكذلك أوجه التعاون بينهما من أجل حل تلك المشكلات.

(٥٠) هارون تبه، "الأخلاق"، تحرير: إ. كوتشورادى – د. طاشدلن، منشورات جامعة الأناضول، إسكيشهير ٢٠١١، ص: ٩٦.

إن أخلاقيات الطب تتحرك من خلال مجموعة من المبادئ الأخلاقية فيما يتعلق بعلاقة الطبيب بالمريض والظواهر التي يقابلها خلال ممارسته مهنة الطب واتخاذه للقرارات المتعلقة بهذه الوتيرة. وفيما يلي نورد المبادئ الأساسية الأربعة المستخدمة في المنهجية المعتبرة اليوم[٥١]:

أ- **مبدأ المنفعة** (Benefience): ينص هذا المبدأ، الذي يعبر عنه شعار "كن مفيدا" (utilis esse)، على أن الطب يعد مهنة مقدسة تقوم على أساس مصلحة المريض. وفي سياق هذه الفكرة يكون الطبيب هو الشخص الذي كرس حياته لصالح الآخرين وصحتهم. ويتضمن هذا المبدأ بُعدين أساسيين، ألا وهما تحقيق أكبر فائدة والموازنة بين الفائدة والضرر. وأما الهدف الأساسي فهو المعالجة وشفاء المرضى ومراعاة مصلحة المريض والاهتمام به عن قرب.

ب- **مبدأ عدم الضرر** (**Non-maleffience**): يعد مبدأ عدم الضرر (primum non nocere) أقدم مبادئ الأخلاق الطبية المعروفة. يحظى قَسم أبقراط منذ صدوره حتى اليوم بأهمية مركزية في أخلاقيات الطب. ويتضمن هذا المبدأ إجراءات مثل: عدم التدخل الطبي بدون داع وعدم تطبيق طرق علاجية لم يثبت نجاحها.

ت- **مبدأ الحرية والموافقة المسبقة** (**Autonomi**): تعد الحرية هي التصرف الأبوي الذي يهدف لاحترام حقوق الآخرين وعدم الإضرار بأحد في إطار علاقة الطبيب بالمريض. تهدف الموافقة المسبقة إلى إبداء الاحترام لحرية الفرد وتوضيح الإجراء الطبي الذي سيتم للمريض وتزويده بمعلومات حول فوائد العلاج والأضرار والمخاطر المحتملة وتحذيره منها، وبهذه الطريقة نضمن أن يقدم المريض على اتخاذ قرار مناسب لحالته.

ث- **مبدأ العدل** (**Justice**): ينص مبدأ العدل على تمكين كل الأفراد بشكل عادل من الاستفادة من الموارد الطبية دون تفرقة.

لا شك أن القَسم الطبي هو أحد المسائل التي يجب الاهتمام بها في مجال أخلاقيات الطب. ذلك أنه يعد لائحة مهنية تحدد العلاقة بين الطبيب والمريض وبين الطالب والأستاذ، كما أنه تعبير عن المبادئ الأخلاقية المهنية. ويعلم الجميع أن هذا القسم اكتسب مضامين متعددة على مر التاريخ. وإلى جانب التطور الطبي، فقد لعبت التطورات الاجتماعية والاقتصادية والدينية في مختلف المجالات دورا مهما في رسم ملامح مضمون ذلك القسم[٥٢]. ولهذا السبب يشكل هذا القسم واحدا من الاتجاهات المهمة لأخلاقيات الطب في يومنا هذا، وعليه فإنه يجب تحديث هذا القسم ومراجعته من أجل مواجهة وحل المشكلات الأخلاقية الجديدة التي ظهرت على الساحة العالمية.

يعد أهم عناصر أخلاقيات الطب كونها تهدف لتطوير الحساسية الأخلاقية لدى الإنسان. ولهذا فإنها

(٥١) جويزجي، الأخلاق التطبيقية، ص: ٨٠-٨٦.

(٥٢) سراب شاهين أوغلو بلين - يامان أورس، "الثورة الطبية وقسم الطبيب"، المؤتمر الثالث لتاريخ الطب التركي، در نشر مجمع التاريخ التركي، إسطنبول ١٩٩٣، ص: ١٦٨.

تختلف عن مجالات الأخلاقيات المهنية الأخرى. وتهدف لتغيير السلوكيات لدى البشر (*character transformation*) . وتركز على ما يجب أن يفعله المرء وما يجب ألا يفعله[٥٣]. وأما في المجالات الفلسفية الأخرى، كالفلسفة السياسية على سبيل المثال، يبرز عنصر تقديم المعلومات مع عدم الوضع بعين الاعتبار أهداف عملية مثل ضمان أن يكون المرء مواطناً أفضل أو يشارك في الفعاليات الاجتماعية. وكما أشرنا إليه آنفا، فإن التطورات الطبية الحديثة تهدف لتطوير قدرة الفرد على اختيار الاختيار الصحيح بينما يصدر الأحكام الأخلاقية. ومن هذه الزاوية فإن أخلاقيات الطب تتضمن ظاهرة شمول كل العلاقات القائمة في مجال الطب.

تشكل إمكانية تطبيق النظريات الأخلاقية بناء على الظواهر الموجودة على الساحة الطبية مشكلة مستقلة بحد ذاتها. ذلك أن هناك، كما أشرنا آنفاً، العديد من النظريات المختلفة في مجال الأخلاقيات. وتتضمن النظريات الأخلاقية وجهات نظر وأسس مختلفة. ويظهر هذا الأمر بأوضح صوره في دراسات الأخلاقيات السريرية التي تعد واحدة من التخصصات الفرعية في أخلاقيات الطب. وتتناول الأخلاقيات السريرية العلاقة المباشرة بين الطبيب والمريض وتدرس القواعد والمبادئ. ويتطرق الكاتب الأمريكي مارك سوليفان إلى الموضوع ويدافع عن الفكرة التي تقول: إن الممارسات الأخلاقية البيولوجية السريرية في القرن العشرين لا يمكن أن تستمر مع التزامها بنظرية أخلاقية واحدة. فهو يرى أنه يجب إفساح المجال في ممارسات الأخلاقيات السريرية لتفضيلات أخلاقية مختلفة تستلزمها الحالات المادية[٥٤]. لكن في الوقت الذي لا تسفر فيه الابتكارات التكنولوجية في الطب عن أي مشاكل، فإن عملية تطبيق النظريات المختلفة الأخلاقية في مختلف البيئات الاجتماعية غير ناجحة بالقدر ذاته. إن النظريات الأخلاقية المختلفة والمشكلات التي تظهر عند تطبيقها تحتم على الطبيب أن يكون لديه معرفة وحساسية أخلاقية كافية. ذلك أنه لا يخفى على أحد أن لكل مجتمع قيمه الثقافية والدينية والأخلاقية المختلفة. ولا شك أن تناقضات القيم والتوترات بين العالمية والمحلية تحتم على الطبيب، بصفته شخصية أخلاقية، أن يتحرك من خلال مشاعر المسؤولية عند تطبيقه القيم التي يتبناها في الحياة الواقعية.

إن المبادئ الأخلاقية الخاصة بأخلاقيات الطب، والتي وضعتها الرابطة الطبية العالمية وتم تحديثها في المؤتمرات التي عقدت في أزمنة مختلفة لا سيما من خلال التعديلات التي أدخلت على وثيقة هلسنكي لعام ١٩٦٤، تعد مؤشراً مهماً على الجهود المبذولة في سبيل تشكيل وعي أخلاقي على المستوى الدولي. لكن كما أكدنا آنفا، فإن التطورات التي شهدتها المسائل المتعلقة بالطب والأخلاقيات البيولوجية جعلت لزاماً على المتخصصين في مختلف الأنظمة أن يسهموا بشكل أكبر في هذا المجال. كما يبدو أن هذه المبادرات يجب أن تقدم إسهامات تضع قيمنا الخاصة في المقام الأول. ذلك أن أفكار مختلف البيئات الثقافية والديانات يمكن أن تكون مختلفة تماما فيما يتعلق بمسألة الأخلاق. فمثلا هناك وجهات نظر مختلفة تماما بين الكاثوليك والبروتستانت في مسائل مثل: تحديد النسل والإجهاض. ولهذا السبب فإن حل القضايا الأخلاقية التي ستظهر أمامنا في هذا

(٥٣) مايكل ل. جروس، "تعليم الأخلاقيات الطبية؟"، مجلة التقييم في الممارسة السريرية، ٧، ٤، ص: ٣٨٧-٣٩٧.
(٥٤) مارك د. سوليفان، "المبادئ الأخلاقية في إدارة الآلام"،طب الألم، المجلد ١، رقم ٣، ٢٠٠٠،ص: ٢٧٤-٢٧٨.

المجال يحتم علينا الإسهام من خلال قيم خاصة بأخلاقنا وهويتنا الثقافية. ومن هذه الزاوية يجب أن تكون معايير أخلاقيات الطب وثائق تتجسد بها قيمنا الأخلاقية.

النتيجة:

إن الأخلاقيات المهنية هي وثائق الأخلاقيات التي تتضمن الرموز الأخلاقية الخاصة بممارسة المهنة. وهي تتمتع بأهمية قصوى من حيث إيجادها حلولاً للقضايا والإشكاليات الأخلاقية التي تظهر في الحياة العملية. تلعب الأخلاقيات المهنية دوراً مؤثراً في وضع مبادئ قياسية للممارسات المهنية من خلال معايير محددة وكذلك المحافظة على شرف المهنة. تسمح الأخلاقيات المهنية بتقييم الممارسات المهنية من ناحية أخلاقية.

تتجسد القيم الأخلاقية في أفعال الإنسان، وتشكل المبادئ الأخلاقية حجج الأفعال وشكلها وطريقتها. يعد الإنسان كائناً عقلانياً، وذلك إلى جانب كونه كائناً له مشاعر وأحاسيس ورغبات، ولهذا فإن الإنسان يواجه في أفعاله تناقض هذين الاتجاهين وتوترهما.

يغادر الإنسان إلى خارج حدود تركيبه البيولوجي من خلال عالم القيم، ولهذا فإن الأخلاق تعد نجاحاً بشرياً. وإن كل مقاربة تغفل هذين الاتجاهين لدى الإنسان وشموليته ستكون قد مزقت وحدة المعنى لدى الإنسان. وإن وجهة النظر الشاملة التي لا تكون ممزقة بين الكيان والمعرفة والقيم ستساعدنا على الفهم الصحيح للإنسان وعالمه المليء بالمعاني. ومن هذه الزاوية فإن مبادئ الأخلاقيات المهنية تعد منظومة القيم التي تحاول فهم الإنسان بشموليته وعالم مفاهيمه وتحاول في الوقت ذاته ترسيخ أسس ذلك العالم وتلك المفاهيم.

لا يعد الإنسان مخلوقاً عقلانياً يفكر وحسب؛ بل إنه في الوقت ذاته كائن لديه مشاعر وإرادة وعقيدة تساعده على الإتيان بأفعاله. وإن الاتجاه من الكيان ذي المعرفى والقيم إلى الكيان ذي المعرفة والقيم والفعل يمر من خلال فهم الإنسان بشموليته تلك.

إن المبادئ والقيم الأخلاقية هي مصدر أفعال الإنسان. ومن هذه الزاوية، فإن أصحاب أي مهنة من الذين استوعبوا وتبنوا المبادئ الأخلاقية لمهنتهم يبرزون المظاهر المادية لهذه المبادئ سواء بنواياهم أو أفعالهم بداية. إن الأولوية التي يتمتع بها تكامل النية والفعل لهي إشارة على أن هذه المبادئ لا تشكل معيارا قانونيا فقط.

تعد مبادئ الأخلاقيات المهنية مبادئ السلوك المهني الموضوعة من أجل انعكاس فضائل كالصدق والأمانة والعدل والاحترام والتسامح على الحياة الاجتماعية والمحافظة عليها. إن مبادئ الأخلاقيات المهنية تنظم طريقة الفرد في التفكير وعلاقته بالبيئة المحيطة به. وفي هذا السياق تعد مبادئ الأخلاقيات المهنية هي تحويل البيئة الطبيعية للإنسان إلى بيئة أخلاقية. وبعبارة أخرى، هي محاولة إنشاء العالم الذي يعيش فيه الإنسان في إطار من القيم الأخلاقية.

تعد المبادئ عاملاً مؤثراً في تشكل السلوكيات الأخلاقية، ويمكن أن نقول: إن هناك العديد من المصادر المختلفة التي تلعب دوراً مهماً في تبلور هذه المبادئ. وفي هذا السياق يمكننا القول: إن مما يلعب دورا مؤثرا في تشكل هذه المبادئ نذكر مثلاً: القيم الثقافية والقانون والعادات الأخلاقية والمعتقدات والضمير ومشاعر المسؤولية. وإن التقدم المعرفي لا يحتم بالضرورة التقدم الأخلاقي. ومثلاً لو كان هناك شخص يمتلك المعرفة الكاملة التي تحتمها مهنته، كالطب على سبيل المثال، ويؤدي هذا العمل بحثاً فقط عن المصالح المادية، فيمكننا

القول: إن هناك أشياء لا تتوافق مع روح تلك المهنة. ومن هذه الزاوية فإن الأخلاقيات المهنية تحدد الرموز الأخلاقية الأساسية التي يجب اتباعها عند ممارسة مهنة ما ويجب أن تكون موجودة في العلاقات بين الأفراد. ويجب ألا نغفل الرأي الذي ساقه أفلاطون في هذا السياق عندما قال "ليس هناك أي معنى لأي معرفة لم تثبت علاقتها بما هو جيد".

وفي هذا السياق تكتسب أخلاقيات الطب مضموناً وأبعاداً جديدة، بصفتها أخلاقيات مهنية، في ظل التطورات المذهلة التي تحدث في يومنا هذا. إن الأبعاد التي اكتسبتها أخلاقيات الطب، بصفتها فرعاً من فروع الأخلاقيات التطبيقية، سواء من ناحية الإطار أو التنوع؛ تبرهن على أنها لم تفقد شيئا من أهميتها على مدار التاريخ من الماضي إلى يومنا هذا. ويكفي في هذا السياق التذكير بأهمية "قسم أبقراط" في مجال مهنة الطب.

وهناك نقطة أخرى يجب التطرق إليها في هذا السياق، ألا وهي إن الإشكاليات الأخلاقية في مجال الطب لا تشكل عائقا أمام تطور الطب. بل على العكس من ذلك، فإن التطورات الجديدة توسع نطاق أخلاقيات الطب وتحافظ عليها حيوية. وتعد المبادئ والمعايير الأخلاقية مرشدا وموجها في هذا السياق. إن أهم المبادئ التي يجب المحافظة عليها في علاقة الطب بالأخلاق هي عدم الإضرار بصحة الإنسان ونشر العدل والحيلولة دون الإجراءات الاستغلالية.

ويمكن فقط من خلال دراسات شاملة في هذا المجال وضع تقييمات أخلاقية صحيحة في مجال أخلاقيات الطب التي تعد موضوعاً لتقييمات ونظريات مختلفة عن بعضها البعض. وأما مسألة إقحامنا النظريات الأخلاقية على تركيبتنا الأخلاقية، كما نفعل عندما نستورد التكنولوجيات الطبية، فهي تمهد الطريق أمام ظهور العديد من المشكلات الجديدة. ومن هذا المنطلق فإن عدم اهتمام الطبيب بالحساسيات الدينية والأخلاقية يمكن أن يفضي إلى ظهور مشكلات خطيرة.

يمكن أن يختلف الأشخاص المنحدرون من عوالم ثقافية متباينة عن بعضهم فيما يتعلق بنظرتهم للحياة وأفكارهم حول الحياة والموت والدين والأخلاق. ولهذا السبب من الضروري أن يرسم كل مجتمع أخلاقيات الطب الخاصة به وتجري اللجان الأخلاقية الدراسات اللازمة في هذا الصدد.

إن دراسة الأفعال البشرية من خلال القيم المهنية تمكّننا من تحليل قيمنا من وجهة نظر مختلفة. ومن هذا الزاوية تمثل مبادئ الأخلاقيات المهنية مجال نقاش مهم من وجهة نظر قيمنا، وتسهم بشكل كبير في رسم ملامح تراث يثري المجال الأخلاقي من خلال المشكلات المتعلقة بتلك المهنة. كما أن التطورات العلمية والتكنولوجية تراجَع من خلال النظريات الأخلاقية من حيث توافقها مع القيم أو كونها مقبولة أو غير ذلك، كما يعاد النظر بها بشكل شامل من خلال الأحكام والتحليلات الأخلاقية. وفي هذا السياق تتجسد الأخلاقيات من خلال السلوكيات وفكرة المساءلة في إطار الأخلاقيات المهنية.

وأخيرا فإن تناول مهن بعينها من خلال وجهة نظر أخلاقية ومحاولة تشكيل مبادئ أخلاقية خاصة بهذه المهن يعد ظاهرة تُعَزِّز هوية تلك المهن وفعاليتها.

المصادر:

- شايلار ماثيو، جيرالد بيرني سميث، معجم الدين والأخلاق، تحرير: شايلار ماثيو، لندن، ١٩٢١.
- أردم آيدن، أخلاقيات مهنة الطب، دار جونش للطب، أنقرة ٢٠٠٦.

- عنايت آيدن، الأخلاقيات الأكاديمية، دار بيجم للنشر، أنقرة ٢٠١٦.
- علي حيدر بايات، تاريخ الطب، إزمير ٢٠٠٣.
- أحمد جويزجي، مدخل للأخلاق، دار باراديجما للنشر، إسطنبول ٢٠٠٢.
- أحمد جويزجي، الأخلاق التطبيقية، دار ساي للنشر، إسطنبول ٢٠١٣.
- نجدت دوراك – محمد إيرغات، "الإنسان وأخلاقيات الاستهلاك في إطار انخفاض القيمة والتغريب"، المجلة الأكاديمية لكلية الإلهيات، ٢٠١٦، المجلد ٢، العدد: ٣.
- إميل دوركايم،أخلاقيات العمل، (ترجمه للتركية: محمد كاراسان، دار نشر وزارة التربية والتعليم، إسطنبول ١٩٨٦.
- أ. دميرهان أردمير، علم الأخلاق الطبية وتاريخ الطب العام، بورصا ١٩٩٦.
- الأخلاق: الأخلاق الفوقية، الأخلاق المعيارية، الأخلاق التطبيقية"، موسوعة الإنترنت للفلسفة، http: / /www.utm.edu /research /iep /e /ethics.html e.t. 15.07.2018.
- برّين فيليزوز، "الأخلاق ومصطلحات أساسية متعلقة بها"، أخلاقيات العمل، تحرير: زيات صبونجو أوغلو، دار بيتا للنشر، إسطنبول ٢٠١١.
- جالينوس، "يجب أن يكون الحكيم الصالح فيلسوفا"، ترجمه للتركية: مباهات توركر كويل؛ الفضيلة، ٤/ ١، أنقرة ١٩٨٨.
- مايكل ل. جروس،"تعليم الأخلاقيات الطبية؟"، مجلة التقييم في الممارسة السريرية، ٧، ٤.
- ديفيد جرونبرج، "الأخلاق التطبيقية وعلاقة الأخلاق – البلاغة عند أرسطو"، المؤتمر الوطني الأول للأخلاقيات التطبيقية، قسم الفلسفة بجامعة الشرق الأوسط التقنية، أنقرة ٢٠٠٣.
- جون هاريس، أخلاقيات علم الأحياء، دار نشر جامعة أكسفورد، نيويورك ٢٠٠١.
- خسرو حاتمي، "الأخلاقيات، الأخلاقيات الطبية، الأخلاق الواجبة"، الأخلاق الطبية، إسطنبول ٢٠٠١.
- هاينز هايمسوث، اللغز المسمى الأخلاق، ترجمه للتركية: نرمي أويجور، إسطنبول ١٩٧٨
- نهاد كاكليك، مبادئ الفلسفة من وجهة نظر الفلسفة التركية–الإسلامية، إسطنبول ١٩٨٧.
- يحيى قياق، محاضرات حول الأخلاق الطبية، إسطنبول ١٩٨٧.
- سعاد قوجا، "دراسة اشتقاقية ودلالية حول مصطلح الأخلاق"، مجلة كلية الإلهيات جامعة أنقرة ٢:٥٧ (٢٠١٦).
- بيتر كوسلوفيسكي، "الأخلاق وفن الطب"، في إطار الأخلاق والأخلاقيات المهنية، دار نشر إعداد: هارون تبه، أنقرة ٢٠٠٠.
- إلهان كوتلور، "جالينوس"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، المجلد ٧، إسطنبول ١٩٩٣.
- أ. جلنهال كوكن، "الثورة الصناعية وأخلاقيات العمل ما قبل الثورة الصناعية"، عالم الفلسفة، العدد: ٢٣، شتاء ١٩٩٧.
- مباهات توركر كويل، "جالينوس كرمز وجهة النظر القائلة إن العلم يستند إلى الفلسفة"، مجلة كلية اللغات والتاريخ والجغرافيا بجامعة أنقرة، المجلد: ٣٢، العدد: ١٢، ص: ٦٧–٧٥، أنقرة ١٩٨٨.
- يامان أورس، "أخلاقيات الطب البيولوجي وحدود الفلسفة"، في إطار الأخلاق والأخلاقيات المهنية، إعداد: هارون تبه، أنقرة ٢٠٠٠.
- سليمان أوزدمير، "نظرة عامة على دراسات أخلاقيات العمل الأكاديمي في تركيا اليوم"، أخلاقيات العمل داخل المؤسسات، تحرير: صبري أورمان – ذكي بارلاك، منشورات سوسيال، إسطنبول ٢٠٠٩.
- عمر أوزدن، الأخوة وأرضروم، منشورات بيلجه للثقافة والفنون، إسطنبول ٢٠١٧.
- سراب شاهين أوغلو بلين – يامان أورس، "التطور الطبي وقسم الطبيب"، المؤتمر الثالث لتاريخ الطب التركي، دار نشر مجمع التاريخ التركي، إسطنبول ١٩٩٣.
- سراب شاهين أوغلو بلين، "تطور قسم الطبيب"، مجلة أخلاقيات–قانون–تاريخ طب العيادات في تركيا، المجلد ٢، العدد: ١، ١٩٩٤.
- آنماري بيبر، مدخل للأخلاق، دار آيرنتي للنشر، إسطنبول ١٩٩٤.
- نيل صاري، "أزمة الثقة في علاقة الطبيب بالمريض وأهمية أخلاقيات الفضائل المهملة"، كتاب المؤتمر الدولي الثالث لأخلاقيات الطب، المجلد ١، بورصا ٢٠٠٣.
- مارك د.، سوليفان، "المبادئ الأخلاقية في إدارة الآلام"، طب الألم، المجلد ١، رقم ٣، ٢٠٠٠.
- هارون تبه، الأخلاق والأخلاق الفوقية، منشورات جمعية الفلسفة التركية، أنقرة ١٩٩٢.
- هارون تبه، "الأخلاق"، تحرير: أ. كوتواردي–د. طاشدلن، منشورات جامعة الأناضول، إسكيشهير ٢٠١١.
- معجم كامبريدج للفلسفة، تحرير: روبرت أودي، دار نشر جامعة كامبريدج، ١٩٩٦.
- م. جميل أوغورلو، "أبقراط"، دورية كلية الطب جامعة أنقرة، المجلد ٥٠، العدد: ٢، ١٩٩٧.
- شفق أورال، "القيم والأخلاق من زاوية معرفية"، مجلة الفكر الشرقي والغربي، العدد: ٤، أنقرة ١٩٩٨.
- صبري ف. أولجنر، عالم الأخلاق والأفكار للتفكك الاقتصادي، دار در للنشر، إسطنبول ١٩٨١.

القيادة الأخلاقية في المدارس*

أ.م.د. ماجد يلماز **

ملخص:

تشهد مختلف المجتمعات اليوم تغيرات وتحولات سريعة بفضل العولمة وتكنولوجيا المعلومات، وهو ما يجبرنا على تغيير آرائنا التعليمية الخاصة بالدين والأخلاق في المدارس. إن هذا الأمر يحتم على العاملين في مؤسساتنا التعليمية وسائر المؤسسات الأخرى، لا سيما المسؤولين عن الجانب الإداري، أن يلعبوا أدوارا جديدة من أجل مواكبة هذا التغيير. ولهذا فقد أصبح مصطلح "القيادة الأخلاقية"، الذي يمكن أن يكون ضمن مبادرات قيادية بديلة، يحتل مساحة أكبر على أجندة العاملين بالحقل التعليمي. ولكي نكسب أولا روحا جديدة إلى إدارة العملية التعليمية في المدارس المتوسطة والثانوية في تركيا ونتغلب على المشكلات الفردية والاجتماعية ونحول المدارس إلى كيانات تجذب الطلاب إليها، يجب أن نفرد مكانا في أجندتنا إلى مصطلح القيادة الأخلاقية وممارساتها في العملية التعليمية جنبا إلى جنب مع نظرياتها وتطبيقها العملي. سنحاول في هذه الدراسة الحديث عن القيادة وأنواعها باختصار وشرح ما هي القيادة الأخلاقية والتربوية. كما سنناقش كيف يمكن أن تكون أنشطة العاملين في المدارس، من مدرسين وإداريين، في مجال القيادة الأخلاقية ومساهماتهم في التطور الأخلاقي للطلاب والمناخ الدراسي.

الكلمات المفتاحية: القيادة، القائد الأخلاقي، التربية الأخلاقية، الإدارة التعليمية

Moral Leadership at Schools

Macid YILMAZ

Özet

Bilgi teknolojileri ve küreselleşme sayesinde günümüz toplumlarında meydana gelen hızlı değişim ve dönüşüm, din ve ahlak eğitiminde okullardaki eğitim yaklaşımlarımızı değişime zorlamaktadır. Bu durum, değişime uyum sağlamak için başta eğitim kurumlarımız olmak üzere diğer kurumlardaki çalışanların ve özellikle de yöneticilerin yeni roller kazanmalarını zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle alternatif liderlik yaklaşımları içerisinde yer alabilecek okullarda "ahlaki liderlik" kavramı, eğitimcilerin gündemine artık daha fazla girmeye başlamıştır. Türkiye'de öncelikle ortaokul ve liselerde eğitim yönetimine yeni bir soluk kazandırmak, bireysel ve sosyal içerikli sorunların üstesinden gelmek, ayrıca okulları cazip kurumlar haline getirmek için eğitimde ahlaki liderlik kavramı ve uygulamaları, teorisi ve pratiği ile gündemde yer almak durumundadır. Bu çalışmada liderlik ve türleri kısaca açıklanarak, ahlaki ve eğitsel liderliğin ne olduğu ortaya konulacaktır. Ayrıca okullarda yönetici ve öğretmen olarak çalışanların ahlaki liderlik faaliyetleriyle, öğrencilerin ahlaki gelişimleri ve okul iklimine katkılarının neler olabileceği tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Liderlik, ahlaki lider, ahlak eğitimi, eğitim yönetimi

* هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Moral Leadership at Schools" التي نشرت في العدد التاسع من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (ماجد يلماز، القيادة الأخلاقية في المدارس، الإلهيات الأكاديمية، يونيو ٢٠١٩، العدد: ٩، ص ١٢٩-١٤٤).

** عضو هيئة التدريس بشعبة التربية الدينية قسم الفلسفة والعلوم الدينية بكلية الإلهيات جامعة هيتيت:
macidyilmaz@hitit.edu.tr, (364) 234-6358 / 1187.

*** من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

Moral Leadership at Schools

Abstract

Thanks to information technologies and globalization, rapid change and transformation in today's societies forces our educational approaches in religious and moral education to a change. This change necessitates adopting new roles primarily for our educational institutions and the employees of the other institutions in addition to the employers in particular. For this reason, the concept of "moral leadership" in schools that can take part in alternative leadership approaches has begun to enter the agenda of educators more. In Turkey, the concept of moral leadership in education and its applications, with its theory and practices, have to be put on the agenda to bring a new breath to education management in secondary and high schools, overcome individual and social problems and transform our schools into attractive institutions. In this study, leadership and its types will be explained briefly then moral and educational leadership will be explained. In addition, what will be the contributions of those who work as administrators and teachers with moral leadership activities to the students' moral development and school climate will be discussed.

Keywords: Leadership, moral leader, morals education, educational administration

أ. مدخل

إن أحد أهم أغراض التعليم هو القدرة على تكوين مجتمع مثالي من أفراد قد استوعبوا القيم الدينية والوطنية والأخلاقية للمجتمع الذي يعيشون فيه وتصالحوا مع المجتمع ومع أنفسهم. وإن هذه القيم والسلوكيات والتصرفات تنقل إلى الأجيال الجديدة التي تتربى من خلال التعلم في الوسط الأسري. وإن عملية التعلم هذه تتشكل في الأوساط التعليمية مثل المدرسة التي يقضي فيها الفرد جزءا كبيرا من حياته بعد الوقت الذي يقضيه مع أسرته. ولهذا فإن المؤسسات التعليمية مثل المدارس تحتاج إلى سياسات تثري أو تطور القيم التي تزرعها الأسرة من خلال المدرسين والإداريين العاملين بها. ومن ناحية أخرى، فإن وزارة التربية والتعليم في تركيا تولي اهتماما خاصا في كل المؤسسات التعليمية بتدريس القيم من أجل المساهمة من خلال الجانب التعليمي في عملية الهيكلة الاجتماعية والتغيير الذي تشهده البلاد خلال السنوات الأخيرة. غير أن أنشطة المدارس الخاصة بتدريس القيم تنفذ في صورة مهام "إجبارية" على المدرسين والإداريين في معظم الأحيان مع إغفال مبدأ التطوع[1]، وعليه لا تتحقق النتائج المرجوة. ذلك أن العملية التدريبية التي تستهدف تحقيق مكاسب عاطفية من المفترض أن يشارك بها كل الأفراد من المخططين إلى المشاركين بشكل واع رغبة منهم في كل الممارسات.

وعندما نتناول هذا الموضوع من وجهة نظر القيادة والقيادة التربوية، سندرك الحاجة لتدريس القيم في حياتنا الاجتماعية من أجل استيعابها وجعلها أكثر ظهورا داخل المجتمع. ذلك أن الكيانات الاجتماعية تتعرض دائما للتغير والتطور، ولهذا فإن الظروف البيئية تتغير هي الأخرى مع تغير البشر، كما تفقد أشكال القيادة وسلوكياتها التي كان يبحث عنها البشر في الماضي حيويتها ليحل محلها أنواع جديدة من القيادة[2]. وعندما ننظر

(١) رمزية إيجه، "التطوع والدين والتعليم الديني"، مجلة الدراسات الدينية، ٢٠١١، المجلد: ١٤، العدد: ٣٨، ص: ٥-١٦.
(٢) إيرول إيرن، علم نفس الإدارة، دار بيتا للطباعة والنشر، إسطنبول ١٩٩٣، ص: ٢٨٦.

إلى النظريات المتعلقة بالقيادة في الماضي سنلاحظ أن نوع القيادة ومبادراتها تختلف من خلال أشكال متعددة مثل السمات الشخصية والنظريات السلوكية والموضعية والعصرية ومبادرات القيادة البديلة، وذلك بشكل مرتبط بسمات الفترة التاريخية. ولهذا هناك حاجة لدراسات أكاديمية عميقة بجوانبها النظرية والعملية لتناول إمكانية القيادة الأخلاقية وكيف يمكن أن تتحقق في الأوساط التعليمية.

يشعر الناس اعتبارا من فترة التطور خلال مرحلة الطفولة بالحاجة الماسة للتقليد والاقتداء بالآخرين. وتظهر الحاجة للاقتداء بالآخرين بشكل أكبر في مرحلتي الطفولة والمراهقة التي تكون فيها الشخصية لم تتشكل بشكل كامل بعد(٣). ومن ناحية أخرى، يشعر الطلاب بالحاجة إلى نموذج "جيد" لأنفسهم لا سيما خلال مرحلتي الطفولة والمراهقة اللتين تعدان مرحلتي تطور، ولهذا فإن هناك نماذج قادة أخلاقيين يدركون وتيرة التطور السريع هذه داخل الكيان الاجتماعي ليوجهوا الأفراد من أجل تلبية احتياجاتهم الدينية والأخلاقية، كما أنهم في الوقت ذاته يلبون احتياجات الطلاب في المدرسة لتقليد الآخرين ليجعلوهم ينظرون إلى الحياة بمعنى أوضح.

بالرغم من أن أنشطة التربية والتعليم في المدارس تتمتع بأهمية كبيرة دائما في سبيل إكساب الطالب القيم الدينية والأخلاقية، إلا أننا عندما نتناولها من وجهة نظر القيادة ومقارباتها التي تعد واحدة من الموضوعات الأساسية لعلم الإدارة، سنجد أن تعليم القيم يمكن أن ينتقل إلى بُعد آخر. ذلك أن ظاهرة القيادة تطرَح للنقاش تقريبا في كل بيئة يعيش بها البشر، ليتحول تدريس القيم من كونه موضوعا نظريا إلى مسألة عملية بفضل القادة من المعلمين الذين يخرجون من رحم تلك الحياة، لتجد تلك القيم لنفسها مكانا في أعين الطلاب إن جاز التعبير. لأن ما يتوقعه الناس من القائد اليوم هو أن يستطيع توجيه المجموعات التي تشكل محيطه لتحقيق الأهداف، وأن يحسن إدارة الموارد التي بين يديه مثل القوة البشرية ورأس المال، وأن يتمكن من إكساب الأجيال الصاعدة رؤية واضحة.

ونلاحظ أن ميل الأطفال لتقليد الأشخاص الذين يقتدون بهم في بيئتهم يلعب دورا مهما في تشكيل شخصيتهم وتطورها. يمكن للمعلمين والإداريين العاملين في الحقل التعليمي بفضل سماتهم الشخصية القيادية أن يستفيدوا من الشخصيات الدينية والقومية والتاريخية في سبيل تعريف الطلاب بالنماذج الطيبة، كما يمكن أن يساهم المعلمون من القادة أصحاب السمات الأخلاقية النموذجية والناجحين الذين يعيشون بيننا في زيادة أعداد الشباب الذين يتبنون القيم الفاضلة من خلال فعالياتهم القيادية ذات التأثير القوي. ذلك أن كل عنصر من عناصر مثلث الفرد والبيئة والسلوك يؤثر بشكل متبادل في العنصرين الآخرين. ولزيادة هذا التفاعل يجب أن ندرج مفهوم القيادة على أجندتنا وأن ندعمه من خلال الدراسات النظرية والعملية. يعد المدرسون وأعضاء الكادر الإداري في المدارس هم أول من يخطر على البال من أجل تمثيل نموذج للطلاب.

(٣) راجع دوغان جوجل أوغلو، الإنسان وسلكوه، دار رمزي للنشر، ٢٠٠٦، ص: ٤٢٦؛ نرمين تشلن، علم نفس التعلم، دار إيمجه للنشر، ص: ١١٤-١١٦؛ عبد الرحمن قصاب أوغلو، "مفهوم الأسوة الحسنة في القرآن الكريم والتعلم عن طريق الاقتداء"، المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية، ١١٤-١١٦، المجلد: ٤٢، العدد: ٣، ص: ٣٣-٤٨.

ويمكن تلخيص المعضلة الأساسية التي تتناولها هذه الدراسة على النحو التالي "ما التأثير المحتمل لمبادرة القيادة الأخلاقية التي يمكن تطبيقها في المدارس التابعة لوزارة التربية والتعليم في الحيلولة دون انتشار المشكلات الفردية والاجتماعية القائمة حاليا؟" ولهذا سنحاول أن نوضح لماذا هناك حاجة للقيادة الأخلاقية في المدارس.

ب. القيادة وأنواعها:

يمكن تعريف مصطلح القائد بمعناه الواسع كالآتي: "القائد هو الشخص الذي يؤثر في أعضاء المجموعة التي يوجد بها أكثر من الأشخاص الآخرين ويحثهم من أجل تحقيق أهداف المجموعة"(٤). ومن ناحية أخرى فإن القائد يسير في المقدمة ليرشد الأشخاص الذين يسيرون معه. ومن أبرز سمات القيادة هي التفكير خارج الصندوق. كما يمكن تعريف مهارة القيادة على أنها معرفة المسائل التنظيمية واستعراض المهارات(٥).

ولقد دفع سؤال "من القائد؟" الخبراء على مدار التاريخ ليحددوا سمات القادة من خلال التوضيحات والتفسيرات التي يقومون بها. وفي هذا السياق يمكن تقديم العديد من نماذج القادة الاستثنائيين من بين القادة الذين عاشوا على مر التاريخ. لكن إذا طرحنا سؤالا حول من هما أشهر قائدين في العالم في القرن العشرين، فسنجد أنهما المهاتما غاندي في الهند، ونيلسون مانديلا في جنوب أفريقيا لما حملاه من سلطة روحية وسمات زعامة سلمية. وأما من حيث القيادة الأخلاقية والدينية على مر التاريخ فنذكر نبي الإسلام محمد صلى الله عليه وسلم. والأنبياء الذين كانوا قبله من الذين يقدمون لنا نماذج قيادية يحتذى بها من خلال تصرفاتهم وسلوكياتهم(٦).

وفي هذا السياق يجب القول إن مفهومي القائد والمدير يختلفان عن بعضهما. ففي الوقت الذي تعد فيه الإدارة سلوكا مهنيا، فإن القيادة متعلقة بالقدرة على التأثير في الآخرين وحثهم على التحرك في اتجاه معين(٧). كما أنه في الوقت الذي نَعْرِفُ فيه أن المدير هو من يقوم بالأعمال بشكل صحيح، فإن القائد هو من يقوم بترجيح القيام بتلك الأعمال؛ فإذا كان المدير يهتم بتنفيذ القواعد الموجودة فإن القائد هو الشخص الذي يعيد قراءة ورسم ملامح تلك القواعد.

لقد أجريت بعض الدراسات حول السمات التي يجب وجودها لدى القادة، ليتم التوصل إلى النتائج الآتية(٨). السمات العامة للقادة:

١. أن يكون أذكى وأنشط وأكثر حكمة ودقة في عمله.

٢. لديه قدرة عالية على الانسجام ويستطيع التواصل والتعاون مع المحيطين به بشكل جيد.

(٤) محمد تيفور وأمينة تيفور، "القيادة"، داخل التعليم والتنظيم والقيادة، دار أيتيم للنشر، قونية، ٢٠١٨، ص: ٢٣٠.
(٥) بولاط تونتشر، "القيادة والتغير التنظيمي"، مجلة ديوان المحاسبة، العدد ٨٠، ص: ٦٠.
(٦) شبنم أصلان ومصطفى قاراباجاك، الإدارة والقيادة في الفكر الإسلامي، دار أيتيم للنشر، قونية ٢٠١٦، ص: ١٤٦.
(٧) تامر كوتشل، إدارة المؤسسات، دار بيتا للطباعة والنشر، إسطنبول ٢٠١١، ص: ٥٧٣-٥٧٥.
(٨) رجب سرت أوغلو، القيادة الاستراتيجية، دار إيتاب للنشر، إسطنبول ٢٠١٠، ص: ٥٧، ٥٨؛ وهبي تشليك، الزعامة التربوية، دار بيجم للنشر، أنقرة، ٢٠١٣، ص: ٩.

٣. لديه القدرة والجرأة على أداء المهام المستهدفة والمخاطرة.

٤. لديه حيوية ودافع داخلي قوي وقدرة على إيجاد الفرص.

٥. لديه القدرة على إحسان استغلال قدرات المحيطين به.

٦. لديه القدرة على إدراك ملابسات الأوضاع من نظرة واحدة ومواكبة التغيرات بفضل مهارة إصدار الأحكام بشكل سريع وصحيح، كما أنه منفتح على كل ما هو جديد.

ونلاحظ أن السمات الإبداعية تأتي في المقام الأول لدى القادة. فالقادة يحبون الإقدام على تنفيذ مهام لم يقدم عليها أحد قبلهم. كما أنهم لا يشعرون بالعجز أمام مشاكل العصر والمجتمعات التي يعيشون بها، بل إنهم يحيون حياة تركز على إيجاد الحلول. يكونون أصحاب الكلمة العليا فيما يتعلق بالتغير والتحول. كما أن القادة لا يصدرون القرارات فقط خلال العملية التعليمية، بل يعبرون عن إرادة قوية كذلك عند تنفيذ هذه القرارات. ينظر هؤلاء الأشخاص من وجهة نظر واسعة للغاية إلى الأفراد والمؤسسات التي يعملون معها، كما يتخذون قرارات استراتيجية ليتركوا بصمة مهمة في بيئتهم(٩).

وبعد أن وضحنا ما هي القيادة وبأي سمات يختلف القائد عن المدير، حان الوقت الآن للحديث عن بعض أنواع القيادة.

١. القيادة التربوية:

تعد القيادة التربوية مجال تفاعل قوي مرتبط بالسمات الشخصية للمدرّس. ويمكن تعريفها بأنها نجاح في التأثير في وجهات نظر المحيطين وأفعالهم وميولهم وتوجيهها وإدارتها(١٠).

ويعد من الموضوعات التي يتم التركز عليها بقوة عندما نعيد رسم ملامح المفاهيم التربوية موضوع لعب مدير المدرسة دور القائد التربوي التعليمي. هناك بعض الكيانات التنظيمية والمعايير والفعاليات التي تؤثر في نجاح أي مدرسة. تشير الدراسات إلى أن ما يلعب دورا مؤثراً في نجاح الطلاب بالمدرسة هو مهاراتهم الفردية وكذلك السمات التنظيمية بالمدرسة. وتعد القيادة التربوية لمدير المدرسة سمة تنظيمية ومهارة فردية مهمة في نجاح المدرسة(١١). وعندما نتناول القيادة التربوية من حيث الأفراد الذين تؤثر فيهم، فسنجد أنها نوع من أنواع القيادة التي لا غنى عنها في حياتنا الاجتماعية. ذلك أن إحصائيات العام الدراسي ٢٠١٦-٢٠١٧ تشير إلى أن هناك أكثر من مليون مدرّس يعملون في مدارس تركيا، فيما يبلغ عدد الطلاب نحو ١٨ مليون

(٩) وارن بنيس، القدرة على القيادة، (ترجمه للتركية: تكسوز أوتكو) دار سيستم للنشر، إسطنبول ١٩٩٩، ٢٩.

(١٠) تشليك، القيادة التربوية، ص: ١-٢.

(١١) ثروت أوزدمير وفريدون سزجين، "القيادة المؤثرة في المدارس والعملية التعليمية"، مجلة العلوم الاجتماعية بجامعة ماناس، ٣، ص: ٢٧١.

طالب[١٢]. ولا شك أن هذا العدد من الطلاب، الذي يعادل إجمالي سكان بعض الدول، يحتاج إلى أنواع ناجحة من أنواع القيادة لتنمية إمكانياتهم وتطوير قدراتهم العقلية. ويسعى الجميع في مبادرة القيادة هذه إلى أن تكون المدرسة مثمرة ومستجيبة مع بيئتها القريبة والبعيدة وأن تكون عنصرا أساسياً في نهضة الدولة من خلال عملية تعليمية مؤثرة.

يتمتع الإداريون في المدارس الفعالة بقوة كبيرة في المسائل التعليمية. ففي هذه المدارس يراجع مستوى أداء المدرسين باستمرار. ويعد مدير المدرسة بمثابة القائد. ولقد طُورت مهمة واضحة تشمل المدرسة بالكامل وترسم ملامح الغرض من العملية التعليمية وأهميتها ونقاط التركيز بها وترشد المعلمين إلى الطريق الصحيح. وهكذا يسود مناخ دراسي إيجابي يركز على علم الطلاب ويساعدهم في ذلك. تعد من أهم خصائص المدارس الفعالة مشاركة مسؤولي المدرسة بشكل فعال في الأنشطة التعليمية للفصول الدراسية[١٣].

يمكن أن تساعد القيادة التعليمية على تحقيق أهداف مختلف المدارس بشكل فعال. ومن خلالها يشدّد على أهمية القيادة التعليمية في المدارس، كما تهدف إلى رفع مستوى جودة العملية التعليمية. وعليه، يجب التركيز على كيفية تطوير المدارس إلى الوضعية المثلى المطلوبة والمستهدفة بدلا من إدارتها بوضعها الحالي[١٤]. ذلك أن المدارس تعد أكثر المؤسسات الاجتماعية انتشارا بالدولة، ولهذا فهي تجمع عددا كبيرا من الطلاب والأشخاص البالغين تحت سقف واحد في أكثر ساعات اليوم إنتاجية وحيوية. وإن هذا التجمع لا يجعل الأفراد يأتون فقط بأجسادهم ومهاراتهم الفكرية، بل يجلبون معهم في الوقت ذاته قيمهم ومهاراتهم الاجتماعية وقدراتهم على إدارة مشاعرهم[١٥]. ولهذا فإن القادة التربويين هم الأشخاص الذين يوجهون قيم الطلاب ومهاراتهم ويطورونها.

٢. القيادة التفاعلية-التحويلية:

تعرف القيادة التفاعلية بأنها القيادة التي تضمن التغيرات المفاجئة والمؤثرة داخل المؤسسات. تعد القدرة على اتخاذ القرارات بشكل سريع أمرا صعبا، كما أنه يحمل في طياته العديد من المخاطر. وأما الأشخاص القادرون على إحداث هذا التغيير المفاجئ خلال عملية اتخاذ القرارات الخطيرة فهم القادة التحويليون[١٦].

يعمل القائد التفاعلي على ضمان تفاعل قوي وتعاون مشترك بين القائد والآخرين لتحقيق هدف ما. إن العلاقة القائمة بين القائد والمحيطين به مبنية على تأثير كلا الطرفين في بعضهما البعض بشكل إيجابي. وينير القائد

(١٢) راجع: http://www.meb.gov.tr/2016-2017-egitim-ve-ogretim-donemi-istatistikleri-yayimlandi/haber/14443/tr.

(١٣) سزجين وأوزدمير، "المدارس الفعالة والقيادة التعليمية"، ص: ٢٧٤.

(١٤) المرجع السابق، ص: ٢٧١.

(١٥) عباس تورنوكلو، "التعلم الاجتماعي والعاطفي في المدارس"، إدارة التعليم نظريا وتطبيقيا، ٢٠٠٤، العدد: ٣٧، ص: ١٣٨.

(١٦) تيفور وتيفور، "القيادة"، ص: ٢٢٥.

الدرب أمام التغير، كما يلاحظ الحاجة الماسة للانتعاش من جديد. ويؤسس القائد نظامه على مكافأة المحيطين به للوصول للهدف لحثهم على الظهور بأداء أفضل. وأما في الحالات التي لا يتحقق فيها النجاح تكون هناك عقوبة.

تعد القيادة التفاعلية أو التحولية نوعا من أنواع القيادة المرتبطة بالماضي والتقليد والتي تعمل على تشجيع الأتباع من خلال تلبية احتياجاتهم الفردية، وذلك في مقابل الأداء القوي الذي يستهدف تحقيق الأهداف التنظيمية. وتهدف القيادة التفاعلية بوجه عام لأداء المهام الروتينية بإنتاجية أكبر. وعليه، فإن السمة العامة للقيادة التفاعلية التحولية تنطوي على مبادرات إدارية تستهدف المستقبل والإبداع والتغيير والإصلاح؛ إذ تركز هذه القيادة على الجوانب الإبداعية عند الموظفين[١٧].

٣. القيادة الكاريزمية:

إن القيادة الكاريزمية هي نوع من أنواع القيادة التي تتسم بالاحترام والثقة والإخلاص، كما تكون لديها رؤية ومهمة واضحة. يعرف القادة الكاريزميون بأنهم يجعلون المحيطين بهم يقتدون بشخصيتهم ويتركون لديهم انطباعات عاطفية قوية[١٨]. يلفت القائد الكاريزمي انتباه المحيطين به عند تقديم الحلول البديلة. وعليه، فإن القيادة الكاريزمية تتمتع بقوة شخصية عالية. يقتدي الأتباع بشخصية القائد الكاريزمية ويشعرون بثقة كبيرة تجاهه. ينفذ القائد الكاريزمي أفكار الأتباع ويلهمهم[١٩].

وباختصار، فإن القيادة الكاريزمية مبنية على إحداث التغيير وأخذ زمام المبادرة وتنفيذ المهام والتركيز على النتائج والثقة بالنفس والتأثير القوي في المحيطين[٢٠]. ويظهر هذا النوع من القيادة لدى الأشخاص الذين يتمتعون بسمات شخصية قوية وصفات استثنائية؛ إذ يظهرون بشكل أكبر كمنقذين في أوقات الأزمات[٢١].

٤. القيادة الأصلية:

تعد القيادة الأصلية نوعا من أنواع القيادة التي تستخدم وتطور في الوقت ذاته القدرة النفسية الإيجابية والمناخ الأخلاقي لترفع مستوى الوعي الذاتي وتعمل على زيادة استيعاب المنظور الأخلاقي. ومن ناحية أخرى، يشير هذا النوع من القيادة إلى سلوك قيادي يعالج المعلومات بشكل متوازن ويحافظ على الشفافية خلال عملية التواصل بين المحيطين ويعزز التطور الشخصي الإيجابي[٢٢]. ويبرز القادة الأصليون في بيئاتهم من خلال أمانتهم ويبذلون ما بوسهم من أجل ترسيخ القيم الأخلاقية السامية والعميقة ويطورون شخصيات المحيطين

(١٧) إسماعيل باقان وطوبا بويوكبشه، مقارنة بين الوضع الحالي والمستقبلي بشأن أنواع القيادة ومصادر القوة"، مجلة الدراسات الاجتماعية والاقتصادية بجامعة قارامان أوغلو محمد بك، ٢٠١٠، ص: ٧٥.

(١٨) تشليك، القيادة التربوية، ص: ١٥٥ vd.

(١٩) ويسل أوكتشو، "القيادة التحولية والمعالجة"، مسائل حديثة وعصرية في الإدارة (تحرير: إسماعيل باقان)، أنقرة، دار غازي للنشر، ٢٠١١، ص: ٤٤٠.

(٢٠) إمره جان دميرجي أوغلو، "تقييم القيادة الكارزمية من وجهة نظر إدارية"، مجلة الإدارة الأكاديمية الدولية، ٢٠١٥، المجلد ١، العدد ١، ص: ٥٤.

(٢١) باقان، بويوكبشه، "أنواع القيادة" وحول "مصادر القوة"...، ص: ٧٥.

(٢٢) عفت كسيملي، "أنواع سلوكيات القيادة"، مجلة كلية العلوم الاقتصادية والإدارية بجامعة قيرقلار إيلي، المجلد: ٢، العدد: ١، ٢٠١٣، ص: ٨.

بهم. ومن أبرز جوانب شخصياتهم نذكر المواقف والسلوكيات التي تتضمن رسائل قوية. يحافظ القادة الأصليون على جوانبهم التي تميزهم عن الآخرين، كما يحسنون استخدام آلياتهم الداخلية من أجل إحسان استغلال الثقافات المهيمنة التي ينتمون لها[٢٣].

يتمتع القادة الأصليون بوعي ذاتي عال، ويرشدون الأفراد بهدف تطويرهم بشكل دائم، كما أنهم يتسمون بالتواضع. وعلاوة على ذلك فهم يرسخون بيئة عملية أخلاقية مرتبطة بالقيم، ويظهرون بمظهر ينشر الثقة بين الآخرين ليضمن لهم النجاح[٢٤].

ج. القيادة الأخلاقية في التعليم:

يؤكد علماء التربية أن التعليم يعد نظاما وظاهرة اجتماعية. ويجب التحليل الصحيح للمتغيرات التي توجِد هذه الظاهرة وتحولها إلى نظام. تتزايد حاجة الأفراد الناشئين في المدارس للتعليم الأخلاقي بمرور الوقت في عصر ما بعد الحداثة. ولقد وصلت هذه المسألة إلى مستوى الوعي، ولهذا فهي تهم عن كثب كل المؤسسات التعليمية في تركيا لا سيما مدارس الأئمة والخطباء التي تقدم تعليما دينيا مهنيا. إن مصطلح "القيادة الأخلاقية" يكسب التربية الأخلاقية بُعدا مختلفا، ولهذا السبب فإنه يلفت انتباه العاملين في المجال الأكاديمي. إن ما نقصده في هذه الدراسة بمصطلح القيادة الأخلاقية هو مفهوم القيادة الذي يتبنى في المقام الأول المبادئ والقيم الأخلاقية التي تتضمن القيم الأساسية في الإسلام ويعمل على مساعدة المعلمين والطلاب في استيعاب هذه القيم. تعد القيادة الأخلاقية نوعا مختلفا وخاصا من أنواع القيادة التي يمكننا إضافتها إلى أنواع القيادة المذكورة آنِفاً، وتتضمن سمات مثل تكامل الشخصية الأخلاقية والميل للتغيير وأخذ زمام المبادرة والقدرة العالية على الإقناع وبث روح الفريق دون إقصاء أحد والإرشاد من الناحيتين الأخلاقية والإنسانية.

ولكي يجري تطوير القيادة الأخلاقية لتلعب دورا حيويا في حياتنا يجب أن تكون الظروف مواتية وأن يتبني المحيطون بالقائد الأخلاقي المبادئ والقيم ذاتها.

ومن ناحية أخرى، تواجه تركيا، مثل بقية دول العالم، العديد من المشكلات التي يعاني منها الإنسان العصري مثل العنف والاستغلال والمعدلات العالية من الجريمة والطلاق والجرائم والإصابات والانتحار والاكتئاب والإدمان وما إلى ذلك. وإن هذه المشكلات تزيد من الاضطرابات الروحية في حياة الأفراد وعدم ثقتهم بالبيئة المحيطة. إن ابتعاد الطلاب عن الحياة والقيم الأخلاقية، بغض النظر عن نوعية التعليم الذي يتلقونه، يعد مشكلة خطيرة يجب التصدي لها. ذلك أن حياة الطلاب المحرومة من القيم الدينية والأخلاقية والمشاعر العاطفية القوية التي يتعرضون لها يمكن أن تجعلهم يشعرون بعدم الانتماء العاطفي للمدرسة والكيان

(٢٣) مقدس تشيتشك، "نهج مختلف في القيادة: شكل القيادة الحقيقية ومقارنتها بشكل القيادة التحولية"، مجلة كلية العلوم الاقتصادية والإدارية بجامعة بارتين، عام: ٢٠١١، المجلد: ٢، العدد: ٣، ص: ٦١.

(٢٤) بنجو هيرلاك ومصطفى طاشليان، "دراسة القيادة الحقيقية من حيث سماتها الديموغرافية"، مجلة الدراسات الاجتماعية الدولية، العدد: ٨أ ٢٠١٥، ص: ١٠٨٤.

التعليمي بالكامل. ومن ناحية أخرى، تعد توقعات الأفراد من المدرسة والعملية التعليمية أبرز نقطة تميز الكيان التنظيمي للمؤسسات التعليمية عن المؤسسات الأخرى. ولهذا يتوقع الجميع من المدرسة أن تنتج حلولا وتقدم الدعم تقريبا في كل مسألة يشعر المجتمع بنقص فيها. ذلك أن الجميع بحاجة لأن تكون هذه المؤسسات أماكن تطور الأفراد وتثري قدراتهم وتضيف إليهم القيم بكل جوانبها. وفي هذا السياق لا يمكن أن ننكر أن هناك حاجة لنماذج القادة الأخلاقيين من أجل حل المشكلات التي يواجهها الإنسان في العصر الحديث. كما يجب اعتبار الخدمات متعددة الجوانب التي سيقدمها الزعماء الأخلاقيون للفرد والمجتمع استثمارا في مستقبل الأجيال الحالية والقادمة.

وهناك نقطة أخرى تجعلنا نناقش القيادة الأخلاقية، ألا وهي مشكلة عدم اهتمام المعلمين بالطلاب خارج الفصل الدراسي. فإهمال الطلاب خارج المدرسة يمكن أن يتسبب في ظهور العديد من المشكلات على المستوى الاجتماعي. وعليه، ينبغي للمعلمين أن يؤدوا مهام أعمالهم بإخلاص وتفانٍ ووعي بقدسية مهنتهم[٢٥]. وتتضمن القدسية التي ننسبها إلى مهنتي التدريس وإدارة المدارس، اللتين نصفهما بالمهنة العلوية، جوانب تتطابق مع مصطلح القيادة الأخلاقية، ذلك أنها تفرض مسؤولية تتخطى حدود الفصل والمدرسة. بل إن القادة الأخلاقيين سيعملون على جعل الطلاب أكثر إخلاصا وتطوعا في الأوساط غير الرسمية، وذلك بفضل الأنشطة الخارجية التي يقومون بها خارج المدرسة. ومن بين هذه الأنشطة التي يمكن ممارستها خارج المدرسة على سبيل المثال زيارة المزارات الوطنية والمعنوية المهمة بعد تزويد الطلاب بمعلومات عنها قبل زيارتها، والمشاريع التي يشارك بها مجموعات صغيرة أو كبيرة (مثل مشروعات المؤاخاة مع الأطفال اليتامى، والتضامن، ومشاريع حماية البيئة وغيرها)، ومشاريع قراءة الكتب وتقييم موضوعاتها.

ويجب أن نتحدث في هذا المقام عن إمكانية تطبيق القيادة الأخلاقية في بلدنا تركيا. فهل يا ترى يمكن نشر فكرة القيادة الأخلاقية وتطبيقها بفعالية في المدارس الحكومية ضمن النظام التعليمي القائم حاليا؟ وهو السؤال الذي سنجيب عنه بقولنا "بكل تأكيد" لنوضح أسباب ذلك في السطور الآتية. علينا أولا أن نقول إن هناك عددا لا يستهان به من النماذج المشرفة اليوم، كما كان في السابق، بين المدرسين والكادر الإداري العامل بوزارة التربية والتعليم في تركيا. وعلينا ألا ننسى أن هناك الكثير من كوادر الحقل التعليمي من العاملين في مختلف الكيان المؤسسي لهذا المجال في مختلف الولايات التركية من الذين يقدمون تضحيات كبيرة بفضل وعيهم بالمسؤولية الملقاة على أعتاقهم ويعملون ليل نهار لإنتاج مشاريع دائمة للمعلمين أو الطلاب المحيطين بهم لأسباب دينية وأخلاقية وإنسانية ليفيدوهم ويقدموا لهم نموذجاً يحتذون به خلال حياتهم. ولهذا يجب استغلال هذه الإمكانيات على وجه الخصوص في ممارسات القيادة الأخلاقية. وكما أشرنا آنفا، فإن وزارة التربية والتعليم في تركيا تتمتع بكيان قوي بفضل مليون معلم ونحو ١٨ مليون طالب، وهو ما يمكن أن يحقق نجاحات جديرة

(٢٥) سليمان صارياش وجونجا باباداغ، "المشاكل الأساسية في التعليم الأساسي"، مجلة الأناضول للقيادة التعليمية والتعلم ٢٠١٥، ٣(١)، ص: ٢٤.

بالملاحظة في حل كل المشكلات التي تحدثنا عنها. وعليه، لا يمكن أن تتغاضى النهضة الحالية التي تشهدها تركيا عن المشكلات الفردية والاجتماعية المذكورة آنِفا.

ولقد أظهرت وزارة التربية والتعليم في تركيا في السنوات الأخيرة اهتماما ملحوظا في مجال تدريس القيم الأخلاقية، وهو ما ظهر في صورة دروس المواطنة والمواد الدينية الإلزامية والاختيارية في المدارس، وإن كانت تلك القيم تدرس على هيئة وحدات داخل بعض المواد الدراسية لا كمواد قائمة بذاتها. كما أننا نرى أن السياسيين هم كذلك واعون للمشكلات الفردية والاجتماعية ويحاولون إيجاد حلول لها. ولهذا فإننا عندما نضع الإمكانيات التي تمتلكها الوزارة في حساباتنا نرى أنه يمكن تطبيق فكرة القيادة الأخلاقية في المدارس عن طريق التخطيط لها بشكل جيد على أيدي الخبراء المتخصصين. وباختصار، فإن بعضا من المتطوعين من المعلمين والإداريين العاملين ضمن هيكل الوزارة يمكنهم أن يلعبوا دورا مؤثرا في فعاليات القيادة الأخلاقية المخطط القيام بها في جميع الولايات التركية الإحدى والثمانين. ويمكن أن نقول إن القيادة الأخلاقية ستجد صدى أكبر في تركيا كلما عاش الناس سعادة أن يكونوا جزءا من الحل.

وهناك نقطة أخرى متعلقة بهذا الموضوع، ألا وهي نوعية مصادر التأثير التي سيتمتع بها القادة الأخلاقيون الذين سيعملون في هذا المجال. وثمة سؤال أساسي: ما هي مصادر التأثير التي يجب أن تكون لدى القائد الأخلاقي في المدرسة عندما يحاول تغيير ملامح الطلاب والعملية التعليمية؟ أولا، يجب أن يكون البُعد القانوني لدى هؤلاء القادة مبنيا على أسس متينة. ذلك أنه لا شك أن هناك حاجة ضرورية للأبعاد الرسمية والقانونية بشأن وضع وزارة التربية والتعليم تعريفات لهذه الوظائف وتدريب هؤلاء المعلمين من القادة الروحيين وتعيينهم ودعمهم. ثانيا، تتمتع قوة تخصص القائد بتأثير مهم سيساعده على أداء مهام عمله. لا ريب أن المعلم صاحب الخبرة والمعرفة في مجاله والذي يعيش القيم الدينية والأخلاقية وبفضل سماته الشخصية الإيجابية يمكنه أن يترك أثرا إيجابيا على طلابه. ثالثا، تحقق السمات الشخصية القوية للقائد الكثير من التسهيلات عن طريق زيادة تأثيره على طلابه في طريقه ليكون قائدا أخلاقيا. ونرى أن أهم عناصر هذه المبادرة هو اختيار هؤلاء القادة من الأشخاص المنصفين والمجتهدين أصحاب الأخلاق الحميدة والحضور الاجتماعي القوي.

وأما بالنسبة لتطبيق نموذج القيادة الأخلاقية، يجب أولا تحديد المدارس والمدن التي سيجري بها تجربة المشروع ومن ثم إعلان النماذج الجيدة في هذا المجال في عموم البلاد. ذلك أن الكوادر التعليمية، التي يتم اختيارها بواسطة بحث وتصفية دقيقة، يخضعون لتدريبات خاصة بالقيادة الأخلاقية داخل تركيا وخارجها ليساعدهم ذلك على أن تتسم خصائصهم الشخصية الإيجابية بصفة القيادة. وأرى من وجهة نظري الشخصية أنه يجب تحديد ثلاث ولايات على الأقل في كل منطقة جغرافية لتبدأ هذه المهمة في ثلاث مدارس تُختار في كل ولاية. وبقدر النجاح الذي يتحقق في إطار هذا المشروع يمكن إطلاق مبادرات جديدة من أجل نشره. ونعتقد أن الفئة المستهدفة في المرحلة الأولية يمكن أن تكون طلاب المرحلتين المتوسطة والثانوية.

إذن، ما هي المسائل التي يمكن للقادة الأخلاقيين التركيز عليها؟ يمكن بدء هذه المهمة أولا من خلال زيادة عدد الفعاليات التي تجرى داخل المدرسة وخارجها في سبيل توصيل وإكساب القيم المهمة مثل: العدل والصداقة والصدق وضبط النفس والصبر والاحترام وتحمل المسؤولية وحب الوطن ومساعدة الآخرين التي تأتي ضمن البرامج التعليمية بوصفها قيما أساسية. ذلك أن هذه القيم تعد من بين أكثر القيم التي يحتاج لها المجتمع اليوم. وكمثال على ذلك نذكر الدروس التي تدرّس لمجموعة من الطلاب في مجال قوة الإرادة وتعليمها؛ إذ يمكن عقب هذه الدروس تنظيم بعض الأنشطة التي تجعل الطلاب يكتشفون إرادتهم ويعملون على تطويرها، وذلك في سبيل تأكيد مساهمة الإرادة القوية في الحياة اليومية للفرد. ولهذا يجب التخطيط للفعاليات بالتعاون مع الطلاب. ولاكتساب هذه القيمة على مستوى طلاب المرحلة الثانوية، يمكن للطلاب أن يؤدون بعض أعمال التطوع لمدد محددة في أماكن مثل مطاعم الفقراء ودور المسنين وغيرها. كما يمكن اقتراح بعض الأعمال الأخرى التي تهدف لتقوية الإرادة على المستوى الشخصي مثل ممارسة الرياضة وتقليل تناول الطعام والقيام بالأشياء التي تكون صعبة على الشخص لكنها مفيدة له مثل مشاركة مصروفه أو مساعدة المرضى والأيتام. ويمكن زيادة هذه النماذج، لكنها تعد خارج نطاق المشكلة التي تتناولها دراستنا.

يعد القائد الأخلاقي هو الشخص الذي يجري البحث عنه من حيث سماته الشخصية. وخلال نموذج القيادة هذا الذي يكون مثالا يحتذي به المحيطون يتصرف القائد بشكل يتوافق مع الرؤية الموضوعة من خلال التصرفات والسلوكيات النموذجية. وهو لا يكتفي بكسب حب وثقة الأشخاص الذين يخاطبهم، بل إنه يشجعهم عن طريق تزويدهم بما يحفزهم ويلهمهم. كما يناقش أهداف الحياة والعملية التعليمية من خلال وعي المسؤولية الأخلاقية. ولتحقيق هذا الهدف يكون القائد الأخلاقي صاحب مبادرة وإبداع عند استخدام المصادر الدينية الصحيحة والأماكن والرموز عند الحاجة. كما أن القادة الأخلاقيين يضعون تصورا لفعاليات يمكن لكل فرد في المدرسة أن يتعرف خلالها على المشاعر والأفكار والمهارات التي تجعله يدرك قدراته وإمكانياته، ويلعبون كذلك دورا مهما في وصول المدرسة لأهدافها. ويسعى هؤلاء القادة، الذين يمتلكون رؤية واضحة، إلى أن يفهم الجميع الأهداف الموضوعة. يجتهد هؤلاء القادة لتحقيق الأهداف، كما يفحصون باستمرار آليات المناهج الدراسية والعملية التعليمية ويقيمونها.

يكون القادة الأخلاقيون مدركين الجوانب القوية من التقاليد التاريخية والدينية، كما أنَّ أهم أولوية بالنسبة لهم هي إعادة التفكير بأهداف وقيم المدرسة في الأوساط التي يعملون بها ومراعاة أساس الإخلاص في كل مراحل العملية التعليمية التي يطبقونها بها. إن تشخيص هذا النوع من القادة لتلك المشكلات يكون مهما بقدر الحل على أقل تقدير. إن وضع الأهداف الأخلاقية للمدرسة، التي تعد مؤسسة للتربية والتعليم، والإفصاح عنها والتشديد على المسؤوليات الفردية يعد بُعدا آخر يعزز تأثير القائد على الآخرين. وهناك مسؤولية أساسية أخرى، ألا وهي التخطيط للبرامج الأخلاقية التي تهدف لتطوير القدرات التعليمية لدى المدرسين والطلاب وتنفيذ تلك البرامج.

يجب أن تضع المؤسسات التعريفات الوظيفية للقادة الأخلاقيين الذين يكون لهم تأثير قوي في أكثر الأوقات الحرجة التي يحتاج إليهم فيها المجتمع، وألا يغفل أحد الدعم المؤسسي لهم من الجانبين النظري والمالي. ويلزم أن يؤدي القائد الأخلاقي، الذي يجد في نفسه هذه القدرة، المهام الآتية لتكتسب المدرسة والعملية التعليمية بُعدا جديدا:

- إعادة تعريف الهدف من العملية التعليمية مستخدما سمات القيادة الأخلاقية لديه بالتعاون مع الأطراف المعنية، وتوضيح هدف وجود المدرسة.
- التركيز على النجاح من خلال تطوير الاستراتيجيات.
- أن يكون صادقا ومحترما ومقنعا[٢٦].

وعندما ننظر إلى المناهج الدراسية بوجه عام، نرى أنها تركز بشكل أكبر على تعلم المعرفة، أي المهارات المعرفية. وعلى النقيض من ذلك فإنها لا تركز على المهارات الاجتماعية ومهارات إدارة المشاعر بشكل كاف وممنهج، لتغفل أو تنسى تماما المكاسب الحسية للطالب. وفي الوقت الذي تركز فيه المناهج التعليمية بشكل مكثف على النجاح الأكاديمي للطلاب، فإنها لم تهتم بالقدر اللازم بالمهارات الخاصة بتطوير قدراتهم العاطفية والاجتماعية[٢٧]. وأما المسؤولية الواقعة على عاتق القادة الأخلاقيين داخل المؤسسة هي المشاركة في أعمال طويلة الأمد تعزز المشاعر النفسية لدى المدرسين والطلاب من أجل القضاء على الجوانب السلبية للبرامج والمناهج التعليمية.

لقد أجرى شيشمان دراسات تحليلية حول مكانة المدرسة وفعاليتها لدى المجتمع، كما يوضح بعض النقاط التي يمكننا الحديث عنها حول القائد الأخلاقي[٢٨]. ينبغي للقائد الأخلاقي استغلال الأنشطة داخل المدرسة وخارجها من أجل:

١. رفع مستوى النجاح الأكاديمي والاجتماعي بالمدرسة.
٢. التطوير المستمر لكادر الموظفين.
٣. المساهمة في تبني الآخرين أدوارا جديدة خاصة بتحمل المسؤوليات والمشاركة في صنع القرار.
٤. متابعة وتقييم الأداء عقب كل فعالية.
٥. الانفتاح الدائم على التغيير والتجديد.
٦. إيجاد فرص جديدة تكون منفتحة على التعلم.

(٢٦) يوكسل أوزدن، تحول في تدريس القيم الجديدة في التعليم، دار أكاديمي بيجم، أنقرة ٢٠١٠، ص: ١١٠-١١١.
(٢٧) تورنوكلو، "التعلم الاجتماعي والعاطفي في المدارس"، ص: ١٣٨.
(٢٨) محمد شيشمان، المدارس المؤثرة في البحث عن الكمال في التعليم، دار أكاديمي بيجم، أنقرة ٢٠٠٢، ص: ٢٣ vd.

لقد رأينا أن القادة الأخلاقيين القادرين على تحويل الرؤية الأخلاقية المحددة إلى سلوك بشري يتبنون فكرة العمل الجماعي، كما أنهم دائما ما يشددون على أهمية أهداف المدرسة وتطلعاتها. هذا فضلا عن أنهم يضعون أسس بيئة داعمة للطلاب. ويطورون مناخا دراسيا منتظما ومتوافقاً مع الأهداف وتكون فيه المهارات الأكاديمية هي الأساس. كما أنهم مدركون لسير الأمور في المدرسة. ويتابعون ما فعله المدرسون والطلاب ولأي درجة يحسنون فعله. يحفزون على نشر المعرفة الأخلاقية ويرفعون مستوى نجاح العملية التعليمية.

د. الأسس الدينية للقيادة الأخلاقية:

إن نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم يعد نبيا قائدا اختاره الله، كما هو الحال بالنسبة للأديان الحقة السابقة، لتبليغ أحكامه للبشر وشرحها وتقديم نماذج حياتية لهم. ولقد تحدث الرسول صلى الله عليه وسلم عن نفسه بقوله *"لقد أرسلت إليكم معلما"*[٢٩] ليشدد على الجانب التعليمي للبشر. ومن ناحية أخرى، يلفت الانتباه إلى أهمية القيادة في الحياة اليومية من خلال الحديث الذي حث فيه أصحابه بقوله "إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم"[٣٠].

لقد كان لدى الأنبياء الكثير من العلم والحكمة والمعرفة بشكل أكبر بكثير من الزمان الذي عاشوا فيه، ولهذا فقد جمعوا حولهم المؤمنين وأناروا لهم الدرب في كل مسألة تقريبا. ويعد الرسول صلى الله عليم وسلم بمثابة القائد الديني والأخلاقي الأعلى بالنسبة للمسلمين بفضل جانبه هذا. ذلك أنه مثل نموذجا في العديد من القيم كالعدل والصدق وحب الخير والصبر والتسامح والرحمة ليحتذي به من عاصروه بعدما أصبح قائدا لهم يطبق ما يعلمهم إياه أمام أعينهم.

وعندما ننظر إلى الدراسات التي تتناول موضوع القيادة، سنجد أن هناك العديد من الدراسات التي تناولت بالفعل العناصر الأساسية الخاصة بالقيادة مثل السمات الشخصية والذكاء العاطفي والنوع الاجتماعي والثقافة، لكنها جميعا أغفلت العنصر الديني للموضوع. بيد أنه معروف أن الدين يلعب دورا مهما في توجيه طاقة الفرد نحو الأهداف العامة من أجل تحقيقها في حياته[٣١]. ولهذا يجب تأكيد أهمية عنصر الدين الذي يشكل السمات الشخصية للقائد الأخلاقي ويؤثر بشكل أساسي في نظرته للإنسان والحياة.

ويرد في القرآن الكريم آية تتحدث عن أن النبي محمداً صلى الله عليه وسلم يعد نموذجا يحتذي به جميع الناس على النحو التالي: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴿٢١﴾﴾ [الأحزاب]، وهي الآية التي تفيد بأن الرسول عليه الصلاة والسلام يقدم نموذجا رائعا للتدين، وأنه سيبقى أبد الدهر القائد المتكامل الذي يحتذي به أفراد أمته في كل زمان ومكان[٣٢]. وتعني كلمة "أسوة" في

(٢٩) ابن ماجة، المقدمة، ١٧.
(٣٠) مسلم، المساجد ٢٨٩.
(٣١) شبنم أصلان، الإدارة والقيادة في الفكر الإسلامي، ص: ١٤٣.
(٣٢) حسين جرتل، "صفات النبي محمد صلى الله عليه وسلم من حيث القيادة والتواصل الديني"، الندوة السابعة لمراسم المولد النبوي، ٢٠٠٦، ص: ٢٤٧.

الآية القرآنية القائد النموذج الذي يحتذى به ويتبع. ولهذا فإن الشخص الذي يحتذي بشخص آخر يختار حياة تشبه حياة ذلك الشخص ويتبنى ويطبق سلوكياته وتصرفاته. وإن هذا الجانب من حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، الذي يعد أسوة في الخير، يكشف أهمية سنته بالنسبة للمسلمين. ولهذا فإن القرآن الكريم يوضح في هذه الآيات ومثيلاتها أنَّ عيش الإنسان حياة طيبة وامتلاكه شخصية خيّرة يتضمن سمات يمكن أن تكون نموذجا تحتذي به الفئة المستهدفة.

ويرد في سورة البقرة الآية الآتية: ﴿ كَمَآ أَرۡسَلۡنَا فِيكُمۡ رَسُولٗا مِّنكُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمۡ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمۡ تَكُونُواْ تَعۡلَمُونَ ١٥١ ﴾ [البقرة]. وهي الآية التي يؤكد فيها الله سبحانه وتعالى أنه أرسل النبي محمدا صلى الله عليه وسلم ليكون قائدا وأسوة للمؤمنين بأسلوب حياته، قبل أي شيء، وهو يؤدي مهام النبوة التي كلفه بها.

يمكن تناول نجاح النبي عليه الصلاة والسلام من عدة جوانب كنموذج للقيادة الأخلاقية. يحلل النبي صلى الله عليه وسلم بشكل جيد نفسية الفرد والمجتمع على وجه الخصوص ليتبنى سلوكيات متوافقة معها، ولهذا فقد نجح في التأثير على المجتمع العربي في عصره من خلال مبادرات اجتماعية وثقافية بفضل إبداع رسالة القرآن وتميزها، ليؤسس لنموذج مجتمع جديد في الجزيرة العربية[٣٣].

قال النبي صلى الله عليه وسلم في إحدى خطبه *"أما بعدُ فإنَّ أصدقَ الحديثِ كتابُ الله، وإنَّ أفضلَ الهدي هديُ محمدٍ"*[٣٤]. غير أن القرآن يؤكد في أكثر من موضع أن هذا الهدي لا يحمل سمات إلهية فوق إنسانية، بل إن لها جانبا بشريا، وأن عبوديته لله تمثل نموذجا للمؤمنين في الحياة الواقعية[٣٥]. ويوضح القرآن الكريم والوقائع المروية هدي النبي وكونه قائدا للبشرية. كما أن هناك إجماعا بين المسلمين على هذه النقطة. لكن علينا القول إنه ليس من الصحيح أن نختزل هدي النبي وقيادته في مجال وزمان بعينه، ذلك أنه يشمل كل نواحي الحياة.

النتيجة:

تتمتع سمات القيادة الأخلاقية التي يحملها المدرسون والكوادر الإدارية المستقبلية بالمدارس بأهمية كبيرة من حيث جودة ونجاح التعليم الأخلاقي الذي يعد احتياجا اجتماعيا مهما. وإن القادة الأخلاقيين الذين تلقوا تدريبا جيدا يمكن أن ينقلوا أجيال اليوم إلى مجتمع المعرفة بعد تبنيهم القيم السامية؛ ولهذا فإن النظام التعليمي اليوم يحتاج إلى القادة الأخلاقيين الذين يلبون الاحتياجات الروحية للمعلمين والطلاب، ضمن وتيرة تغير ديناميكي، ويساعدونهم على تعلم وتبني القيم المهملة في الحياة الاجتماعية. إن هذا الأمر يجعل من الضروري

(٣٣) آدم أفه، "النبي محمد صلى الله عليه وسلم بصفته قائدا كارزميا وبعض التغييرات الاجتماعية والثقافية التي قام بها"، الندوة السادسة لمراسم المولد النبوي، ٢٠٠٦، ص: ٣٦٧.

(٣٤) النسائي، صلاة العيدين، ٢٢.

(٣٥) سورة القلم، الآية ٤.

ترسيخ مسألة القيادة الأخلاقية على أسس قانونية وتنشئة قادة أخلاقيين لديهم رؤية قادرة على تقديم الحلول الواقعية من نافذة القيم والأخلاق لحل مشكلاتنا. ويمكن أن نبدأ تنفيذ هذه المهمة من خلال زيادة نماذج القيادة الأخلاقية في مدارسنا من خلال هذا التطبيق والمبادرات التعليمية من أجل إكساب طلابنا السلوكيات والعادات المتوافقة مع القيم الأخلاقية التي يحتاج إليها المجتمع. ويجب مراعاة أن يمثل القادة الأخلاقيون في المجتمع نماذج فكرية واعية بدلا من أن يكونوا أمثلة من السلوك التلقائي يقلدها طلابنا.

ويتوقع الجميع من القادة الأخلاقيين أن تكون لديهم روح مبادرة لا تخشى تحمل المسؤولية. ومع ذلك فإنهم يستطيعون إعادة رسم ملامح مهمة المدرسة في أعين الطلاب وتطوير بيئة التعلم الإيجابي. ولتحقيق هذا الغرض يستطيع القادة الأخلاقيون تقديم إسهامات قيّمة لهذه الخطة عن طريق توجيه دفة العملية التعليمية خلال مرحلة التخطيط. كما أن بمقدورهم إنجاز أعمال تساعد على التطور المعنوي للطلاب على المستوى المحلي أو القومي عن طريق التركيز على ما يجب فعله وليس ما يريدون هم فعله.

ويتوقع الناس من القادة في العصر الحالي أن يتبنوا أشكالا متنوعة من القيادة، عند الحاجة، لتتناسب مع الاحتياجات الفردية والاجتماعية المتغيرة، وذلك بدلا من تبني أسلوب القيادة المعروف لدى الجميع. وعليه، فإن نموذج القيادة الأخلاقية يمكن أن يضيف قيمة إلى مؤسساتنا التعليمية.

مقترحات:

١. ينبغي تعريف مصطلح القيادة الأخلاقية بوصفها مهمة داخل هيكل وزارة التربية والتعليم، ليطبق في الولايات والمدارس التجريبية ويجري التعريف بـ"النماذج الحسنة".
٢. كما يجب إطلاق برامج دراسات عليا في الجامعات ليتمكن الطلاب من دراسة كل ما يتعلق بالقيادة الأخلاقية.

ويجب كذلك أن ينضم القادة الأخلاقيون إلى فريق يعمل على تطوير برامج تهدف للتعريف بكيفية تطبيق القيم الدينية والأخلاقية على أرض الواقع ضمن برنامج تعليمي تضعه وزارة التربية والتعليم، كما يجب أن يشعروا أنهم يحظون بالدعم المؤسسي.

المصادر:

- ش‌بنم أصلان ومصطفى قاراباجاك، الإدارة والقيادة في الفكر الإسلامي، دار أيتيم للنشر، قونية ٢٠١٦.
- إسماعيل باقان وطوبا بويوكبشه، مقارنة بين الوضع الحالي والمستقبلي بشأن أنواع القيادة ومصادر القوة"، مجلة الدراسات الاجتماعية والاقتصادية بجامعة قارامان أوغلو محمد بك، ٢٠١٠، ٧٣-٨٤.
- وارن بنيس، القدرة على القيادة، (ترجمه للتركية: تكسوز أوتكو) دار سيستم للنشر، إسطنبول ١٩٩٩.
- مايكل ت. بوخانان، الزعامة والمدارس الدينية: تقديم بعض وجهات النظر والتحديات المعاصرة، دار بلومسبري للنشر، ٢٠١٣، الولايات المتحدة الأمريكية.
- حسين جرتل، صفات النبي محمد صلى الله عليه وسلم من حيث القيادة والتواصل الديني"، الندوة السابعة لمراسم المولد النبوي:

التبليغات، منشورات كلية الإلهيات جامعة سليمان دميرل، ٢٠٠٦، ص: ٢٤٥-٢٥٨ .
- دوغان جوجل أوغلو، الإنسان وسلكوه، دار رمزي للنشر، ٢٠٠٦.
- نرمين تشلن، علم نفس التعلم، دار إيمجه للنشر، ١٩٩٩.
- وهبي تشليك، الزعامة التربوية، دار بيجم للنشر، أنقرة ٢٠١٣.
- مقدس تشيتشك، "نهج مختلف في القيادة: شكل القيادة الحقيقية ومقارنتها بشكل القيادة التحولية"، مجلة كلية العلوم الاقتصادية والإدارية بجامعة بارتين، عام: ٢٠١١، المجلد: ٢، العدد: ٣، ١-١٠ .
- إمره جان دميرجي أوغلو، "تقييم القيادة الكارزمية من وجهة نظر إدارية"، مجلة الإدارة الأكاديمية الدولية، ٢٠١٥، المجلد ١، العدد ١، ٥٢-٦٩ .
- آدم أفه، "النبي محمد صلى الله عليه وسلم بصفته قائدا كارزميا وبعض التغييرات الاجتماعية والثقافية التي قام بها"، الندوة السادسة لمراسم المولد النبوي: التبليغات، منشورات كلية الإلهيات جامعة سليمان دميرل، ٢٠٠٢، ص: ٣٤٩-٣٦٧ .
- رمزية أجه، "التطوع والدين والتعليم الديني"، الدراسات الدينية، ٢٠١١، المجلد: ١٤، العدد: ٣٨، ص: ٥-١٦ .
- إيرول إيرن، علم نفس الإدارة، دار بيتا للطباعة والنشر، إسطنبول ١٩٩٣.
- بنجو هيرلاك ومصطفى طاشليان، "دراسة القيادة الحقيقية من حيث سماتها الديموغرافية"، مجلة الدراسات الاجتماعية الدولية، العدد: ٨أ ٢٠١٥، ص: ١٠٨٤.
- عبد الرحمن قصاب أوغلو، "مفهوم الأسوة الحسنة في القرآن الكريم والتعلم عن طريق الاقتداء"، المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية، ٢٠٠٦، المجلد: ٤٢، العدد: ٣، ٣٣-٤٨.
- عفت كسيملي، "أنواع سلوكيات القيادة"، مجلة كلية العلوم الاقتصادية والإدارية بجامعة قيرقلار إيلي، المجلد: ٢، العدد: ١، ٢٠١٣.
- تامر كوتشل، إدارة المؤسسات، دار بيتا للطباعة والنشر، إسطنبول ٢٠١١.
- ويسل أوكتشو، "القيادة التحولية والمعالجة"، مسائل حديثة وعصرية في الإدارة (تحرير: إسماعيل باقان)، أنقرة، دار غازي للنشر، ٢٠١١، ٤٢٧-٤٥٦.
- ثروت أوزدمير وفريدون سزجين، "القيادة المؤثرة في المدارس والعملية التعليمية"، مجلة العلوم الاجتماعية بجامعة ماناس، ٢٠٠٢، ٣، ٢٦٦-٢٨٢ .
- يوكسل أوزدن، تحول في تدريس القيم الجديدة في التعليم، دار أكاديمي بيجم، أنقرة ٢٠١٠.
- سليمان صارياش وجونجا باباداغ، "المشكلات الأساسية في التعليم الأساسي"، ٢٠١٥، ٣(١)، ١٨-٣٤.
- محمد شيشمان، المدارس المؤثرة في البحث عن الكمال في التعليم، دار أكاديمي بيجم، أنقرة ٢٠٠٢.
- محمد تيفور وأمينة تيفور، "القيادة"، داخل التعليم والتنظيم والقيادة، دار أيتيتيم للنشر، قونية، ٢٠١٨.
- بولاط تونتشر، "القيادة والتغير التنظيمي"، مجلة ديوان المحاسبة، العدد ٨٠، ٢٠١٠، ٥٧-٨٣.
- عباس تورنوكلو، "التعلم الاجتماعي والعاطفي في المدارس"، إدارة التعليم نظريا وتطبيقيا، ٢٠٠٤، العدد: ٣٧، ١٣٦-١٥٢.
- http://www.meb.gov.tr/2016-2017-egitim-ve-ogretim-donemi-istatistikleri-yayimlandi/haber/14443/tr.

معضلة تأصيل الأخلاق في الفكر التركي المعاصر*

أ.د. حسين قارامان**

ملخص:

لقد شهدت تركيا خلال القرن العشرين العديد من التغيرات والتطورات المهمة على المستويين السياسي والفكري؛ إذ حدثت في تلك الفترة العديد من الأحداث وظهرت مجموعة من التيارات المختلفة. ولقد شهدت الحياة الفكرية في تلك الفترة ظهور أربعة تيارات كان لها التأثير الأكبر، ألا وهي العثمانية والتتريك والتغريب والأسلمة، كما شهدت بزوغ نجم عدد من المفكرين الأتراك البارزين مثل عمر نصوحي بيلمن وحلمي ضياء أولكن ونور الدين طوبجي وإيرول جونجور. وسأحاول في مقالي هذا توضيح كيفية تأصيل الأخلاق في الفكر التركي المعاصر انطلاقا من أفكار المفكرين الذين ذكرتهم.

يعلم جميعنا أن الفلاسفة على مر تاريخ فلسفة الأخلاق أرجعوا الأخلاق إلى أسس مختلفة مثل اللذة والفائدة والمشاعر والواجب والعقل والدين وغيرها وفقا لمناهجهم الفلسفية التي تبنوها. ولقد انقسمت المفاهيم الأخلاقية بناء على المصادر التي أسست مجال الأخلاق إلى تيارات مثل الأخلاق التلذذية، والأخلاق الانتفاعية، والأخلاق التخصصية، والأخلاق الواجبة، والأخلاق اللاهوتية.

أهدف في هذا المقال إلى توضيح كيف أُسس في الفكر التركي المعاصر للأخلاق التي تعد حقيقة واقعية لا يمكن لأي إنسان أن ينسلخ منها، وأن أقارن النتيجة التي سأصل إليها مع المسلّمات في تاريخ فلسفة الأخلاق بوجه عام وفلسفة الأخلاق الإسلامية بوجه خاص لألفت الانتباه إلى التغير الذي شهدته فلسفة الأخلاق الإسلامية منذ القرنين الثامن والتاسع والعاشر، التي كانت فيها في أوجها، وحتى يومنا هذا. لكني سأحاول أن أستعرض العالم الفكري للفترات التي عاش بها المفكرون الذين اخترناهم للإشارة إليهم كنماذج على ما سنقول.

الكلمات المفتاحية: تأصيل الأخلاق، الفكر التركي، عمر نصوحي بيلمن، حلمي ضياء أولكن، نور الدين طوبجي، إيرول جونجور

Çağdaş Türk Düşüncesinde Ahlâkın Temellendirilmesi Problemi

Hüseyin KARAMAN

Özet

XX. yüzyıl Türkiye için hem siyasi alanda, hem de düşünce hayatında önemli değişim ve gelişmelerin yaşandığı, birtakım hareketliliklerin olduğu, çeşitli akımların ortaya çıktığı bir devir olmuştur. Bu dönemin düşünce hayatında Osmanlıcılık, Türkçülük, Batıcılık ve İslâmcılık gibi dört önemli akım etkili olmuş ve Ömer Nasuhi Bilmen, Hilmi Ziya Ülken, Nurettin Topçu ve Erol Güngör gibi düşünürler yetişmiştir. Makalede Çağdaş Türk Düşüncesinde ahlâkın nasıl temellendirildiğini söz konusu düşünürlerden hareketle ortaya koymaya çalışacağım.

Ahlâk felsefesi tarihinde filozofların kendi felsefi sistemlerine göre ahlâkı, haz, fayda, duygu, vazife, akıl ve din gibi farklı temellere dayandırmış oldukları bilinmektedir. Ahlâkın temellendirildiği bu kaynaklara bağlı olarak da ahlâk anlayışları, lezzetçi ahlâk, menfaatçi ahlâk, ihtisasçı ahlâk, vâzife ahlâkı ve teolojik ahlâk şeklinde gruplara ayrılmıştır.

---

* هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Çağdaş Türk Düşüncesinde Ahlâkın Temellendirilmesi Problemi" التي نشرت في العدد التاسع من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (حسين قارامان، معضلة تأصيل الأخلاق في الفكر التركي المعاصر، الإلهيات الأكاديمية، يونيو ٢٠١٩، العدد: ٩، ص ١٤٥-١٥٨).

** عضو هيئة التدريس بشعبة الفلسفة الإسلامية بقسم الفلسفة والعلوم الدينية كلية الإلهيات بجامعة رجب طيب أردوغان: huseyin.karaman@erdogan.edu.tr

*** من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

Makalede, insanın hiçbir an sıyrılıp çıkamayacağı bir gerçeklik olan ahlâkın çağdaş Türk düşüncesinde nasıl temellendirildiğini tespit etmeyi ve ulaştığım sonucu genel anlamda ahlâk felsefesi tarihi, özelde ise İslam ahlâk felsefesindeki kabullerle karşılaştırarak İslâm ahlâk felsefesinin, üretken olduğu VIII, IX ve X. yüzyıldan günümüze gelinceye kadarki süreçteki değişime dikkat çekmeyi hedeflemekteyim. Ancak bu noktada örnekleme yaparken seçtiğimiz düşünürlerin dönemin düşünce dünyasının bir panoramasını vermesine dikkat edeceğim.

Anahtar Kelimeler: Ahlakın temellendirilmesi, Türk düşüncesi, Ömer Nasuhi Bilmen, Hilmi Ziya Ülken, Nurettin Topçu, Erol Güngör

The Grounds of Morality in Contemporary Turkish Thought

Abstract

20th century was a period when significant changes and developments both in political life and thought were experienced, some mobilities took place, and several new currents emerged in Turkey. Four important movements, namely Ottomanism, Turkism, Westernism and Islamism, were influential in the thought life of this period and thinkers such as Ömer Nasuhi Bilmen, Hilmi Ziya Ülken, Nurettin Topçu and Erol Güngör lived in this period. In this paper, I will try to show how moral is grounded in Contemporary Turkish Thought focusing on these thinkers.

It is known that in the history of moral philosophy, philosophers have based their ethics on different foundations such as pleasure, benefit, emotion, duty, reason and religion. Based on these sources, ethics are divided into groups such as taste ethics, beneficiary ethics, specialized ethics, duty ethics and theological ethics.

In this article, my aim is to determine how the moral, which is a reality human beings cannotelude any moment, is justified in contemporary Turkish thought and draw attention to the changes in the process from the 8th, 9th and 10th centuries to today by comparing the results I got with the philosophy of ethics in general and Islamic Philosophy of Ethics in particular. At this point, however, I will make sure that the selected thinkers give a panorama of the thought world of the period.

Keywords: Basis of morality, Turkish thought, Omer Nasuhi Bilmen, Hilmi Ziya Ulken, Nurettin Topcu, Erol Gungor

مدخل:

أعتقد أنه كي نتمكن من عرض مشكلة تأصيل الأخلاق في الفكر التركي المعاصر بشكل كامل وصحيح، يجب أولا توضيح ماذا يعني مفهوما الأخلاق وتأصيلها؟ وما هي المصادر التي استندت إليها الأخلاق في تاريخ الفكر؟ وكيف تم تأصيلها؟ وإذا ما اتبعنا طريقة كهذه، حينها فقط يمكن فهم وجهات نظر المفكرين الذين نتناولهم حول مصدر الأخلاق والكشف عن مكانتهم في تاريخ الفكر بطريقة صحيحة.

تعرّف المعاجم كلمة "أخلاق" بأنها جمع كلمة "خلق" التي تعني "*السمة والصفة الشخصية وطريقة التصرف*"(١) لكن الفلاسفة وضعوا تعريفات متعدِّدة لهذه الكلمة. وعندما نقيّم التعريفات التي وضعها الفلاسفة لمصطلح الأخلاق، سنرى أنهم عرفوها اصطلاحا بأنها "*طريقة حياة*" أو "*القانون الأخلاقي أو مجموع المبادئ الواجب اتباعها*" أو "*دراسة فكرية حول أسلوب الحياة وقانون الأخلاق*"(٢).

وأما مصطلح "التأصيل" فيرد في المعاجم بمعان مختلفة نذكر منها "*الترسيخ، التأسيس على أساس متين، التأسيس؛ إسناد مقترح أو قاعدة أو حاجة إلى أي شيء يؤكدها؛ الكشف عن أسباب مبدأ أو قاعدة وحججها*

(١) ابن منظور، لسان العرب، دار التراث العربي، بيروت ١٩٩٥، المجلد الرابع، ١٩٤، مادة "خُلق"؛ راغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، دار المعرفة، بيروت، .ts، ١٥٨، مادة "خُلق".

(٢) راجع رازيل أبيلسون-كاي نيلسن، "تاريخ الأخلاقيات"، تحرير: بول إدوارز، موسوعة الفلسفة (متضمن)، دار ماكميلان للنشر، نيويورك ١٩٧٢، ٣، ٨١-٨٢.

في ضوء الاتساق المنطقي"[٣]. وعندما يكون حديثنا عن الأخلاق، يمكن التعبير عن مفهوم "التأصيل"، في معظم الأحيان، بوصفه عملية البحث عن قوة أو بؤرة تكون خلف المعيار الأخلاقي لتضمن صلاحيته وتقضي على أي شك يوجّه لهذه الصلاحية. ولهذا السبب يقصد بمصطلح "*تأصيل الأخلاق*" بعض النقاط مثل دراسة الأسس التي تستند إليها مبادئ الأخلاق وقواعدها وأحكامها والسلوكيات والأفكار الأخلاقية، وبحث مصدر أو معيار معرفتنا حول مصطلحي "الخير" و"الشر" اللذين يعدان المصطلحين الأساسيين لفكرة الأخلاق، والأساس الذي يستند إليه حكمنا ونحن نحكم على شيء بأنه "خير" أو "شر"[٤]. إن مصطلح "تأصيل الأخلاق" الذي يعبَّر عنه بهذه الطريقة لا يعد معضلة تخص فلاسفة الأخلاق أو المفكرين المهتمين بالأخلاق وحدهم. بل إنه مشكلة يتعرض أو سيتعرض لها تقريبا كل شخص في حياته اليومية بهذه الطريقة أو تلك.

عندما ننظر إلى التاريخ الفكري نرى أن النظم الأخلاقية أُصّلت بطرق مختلفة وفق معايير متغيرة. ولقد كانت الغالبية العظمى من محاولات التأصيل هذه مستندة إلى ثلاثة مصادر، ألا وهي الإله والكون والإنسان، في سياق موقف كوني شمولي. يمكننا تقسيم التأصيلات التي وضعت استنادا إلى هذه المصادر على النحو الآتي: التأصيل الكوني الذي يتناول ظاهرة الأخلاق من ناحية كونية ولا يفرق أبدا بين حياة الإنسان الأخلاقية والكون وبين النظام الأخلاقي والنظام الكوني؛ والتأصيل الديني الذي يتعامل مع ظاهرة الأخلاق أو مسألة القيم من خلال أي وجهة نظر دينية؛ والتأصيل الأنثروبولوجي الذي يؤصّل للحياة الأخلاقية انطلاقا من الإنسان[٥]. وهناك من يضيف إلى هذه التأصيلات الثلاثة تأصيلا رابعا في صورة التأصيل السوسيولوجي الذي يرسخ العقد الاجتماعي على مصدر الأخلاق أو أساسها[٦]. يمكن أن نتناول التأصيلات التي وضعها المفكرون حول الأخلاق بعد تقسيمها إلى قسمين، القسم الأول يتضمن التأصيلات المبنية على الدين بوجه عام، والقسم الثاني يشمل التأصيلات المستندة إلى مصادر غير دينية. ولقد أورد الفلاسفة المصادر الخارجة عن الدين في صورة العقل والحدس والمشاعر، وذلك بشكل مرتبط بكيفية فهم مفهومي "الخير" و"الشر". ويمكن أن نقسم المفاهيم الأخلاقية المؤصّلة من خلال هذه المصادر إلى أربعة أقسام، ألا وهي الأخلاق الفردية (أخلاق السعادة، وأخلاق الواجب، والأخلاق الوجودية، وأخلاق الفجور)، والأخلاق السوسيولوجية، والأخلاق النفسية، والأخلاق البيولوجية[٧].

وإلى جانب ذلك فقد أُصّلت الآراء الأخلاقية بشكل يرتكز إلى ثلاثي الإله والكون والإنسان الذي لجأ إليه الفلاسفة للتعبير عن الأسباب الأساسية لظاهرة الأخلاق وتفسيرها انطلاقا من هذه الأسباب. ويمكننا

(٣) معجم نظريات ومصطلحات الفلسفة، دار آقجاغ للنشر، أنقرة ١٩٩٩، ص: ٤٤٥-٤٤٦؛ بديعة أكارصو، معجم مصطلحات الفلسفة، دار انقلاب للنشر، إسطنبول ١٩٩٤، ص: ١٧٥.

(٤) رجب قيليتش، الأساس الديني للأخلاق، منشورات وقف الديانة التركي، أنقرة ١٩٩٢، ص: ١٤؛ amlf.، "مشكلة تأصيل الأخلاق"، عالم الفلسفة، العدد: ٨، يوليو/ تموز ١٩٩٣، ص: ٦٩؛ لقمان تشيلينجير، مدخل لفلسفة الأخلاق، دار أليس للنشر، أنقرة ٢٠٠٣، ص: ٢٤.

(٥) دوغان أوزلم، الأخلاقيات-فلسفة الأخلاق، دار انقلاب للنشر، أنقرة ٢٠٠٤، ص: ٢٤-٢٨.

(٦) أحمد جويزجي، مدخل للأخلاق، دار باراديجما للنشر، إسطنبول ٢٠٠٢، ص: ١٧-٢٠.

(٧) رجب قيليتش، الأساس الديني للأخلاق، ص: ١-١٦؛ amlf.، "مشكلة تأصيل الأخلاق"، ص: ٦٩؛ بعض مسائل الفلسفة، قونية ٢٠٠٩، ص: ١٥٢-١٦٣. ولمزيد من المعلومات حول هذه النقطة راجع: أوزلم، الأخلاقيات-فلسفة الأخلاق، ص: ٢٤-١٢٦.

التعبير عنها على النحو الآتي: التأصيل الكوني الذي يتناول ظاهرة الأخلاق من ناحية كونية ولا يفرق أبدا بين حياة الإنسان الأخلاقية والكون وبين النظام الأخلاقي والنظام الكوني، والتأصيل الديني الذي يتعامل مع ظاهرة الأخلاق أو مسألة القيم من خلال أي وجهة نظر دينية، والتأصيل الأنثروبولوجي الذي يؤصّل للحياة الأخلاقية انطلاقا من الإنسان(٨).

وبعد أن تحدثت عن المصادر التي تستند إليها الأخلاق في تاريخ الفكر من خلال مفهومي "الأخلاق" و"تأصيل الأخلاق"، سأحاول الآن توضيح كيف أُصّل للأخلاق في الفكر التركي المعاصر. لكن يجب أن نضع بعض الحدود حول هذا الموضوع، ذلك أنه لا يمكن تناول كل المفكرين الأتراك المعاصرين وتقييمهم في مقال واحد. ولهذا فسأتناول الموضوع انطلاقا من أفكار مفكرين أتراك توفوا في النصف الثاني من القرن العشرين مثل عمر نصوحي بيلمن (١٨٨٢-١٩٧١) وحلمي ضياء أولكن (١٩٠١-١٩٧٤) ونور الدين طوبجي (١٩٠٩-١٩٧٥) وإيرول جونجور (١٩٣٨-١٩٨٣). ولقد اهتممنا ونحن نختار هؤلاء المفكرين بأن يكونوا قد توفوا في عقد السبعينيات، وأن يكونوا قد اهتموا عن كثب بمشكلة الأخلاق، وكذلك أن يكونوا قد ارتبطوا بتيارات مختلفة مثل التتريك والتغريب والأسلمة التي كان لها تأثير كبير في الفكر التركي في عهد الجمهورية من أجل الكشف عن بانوراما عالم الفكر في تلك الفترة.

وسأتناول موضوع تأصيل الأخلاق في الفكر التركي المعاصر عن طريق تقسيمه إلى جزأين، التأصيل المستند إلى مصادر دينية والتأصيل المستند إلى مصادر غير دينية.

تأصيل الأخلاق بمصادر غير دينية:

لقد تناول عمر نصوحي بيلمن، الرئيس الخامس لرئاسة الشؤون الدينية في الجمهورية التركية، في كتابه الذي حمل عنوان "الأخلاق الإسلامية السامية" المفاهيم الأخلاقية المؤصلة من خلال مبادئ مثل اللذة والفائدة والمشاعر والواجب، ليتوصل في نهاية المطاف أن أيا من هذه المبادئ يمكن أن يكون أساسا للأخلاق(٩).

لقد تناول بيلمن وقيّم تأصيل الأخلاق من خلال اللذة في نموذجي أريستبوس (٤٣٥-٣٥٥ قبل الميلاد) وإبيقور (٣٤١-٢٧٠ قبل الميلاد). ولقد عارض بيلمن فكرة تأصيل الأخلاق من خلال اللذة، ذلك أن مصطلح اللذة يعد مصطلحا مبهما ويدفع الإنسان إلى المتع غير المشروعة والأفعال الشريرة ليجعله يلهث خلف المتع واللهو، وهو ما يفضي إلى تلاشي الجوانب الأخلاقية الجميلة وفساد الأخلاق واختفائها بالكلية(١٠).

كما عارض بيلمن مفهوم الأخلاق النفعية الذي مثله الفيلسوف الإنجليزي جيرمي بنتام (١٤٧٨-١٨٣٢)، والذي يؤصل الأخلاق استنادا إلى المشاعر ويرى المصلحة الشخصية للإنسان أهم من أي شيء؛ إذ لا يمكن تأصيل الأخلاق على العواطف التي توقع بين الناس وتتسبب في حدوث المعارك الدامية بينهم. وهو يرى أن الإقدام على أي فعل فقط من أجل تحقيق مصلحة مادية يعد "رفضا للأخلاق"(١١).

(٨) أوزلم، الأخلاقيات-فلسفة الأخلاق، ص: ٢٤-٢٨.

(٩) عمر نصوحي بيلمن، الأخلاق الإسلامية السامية، دار بيلمن للنشر، إسطنبول ١٩٦٤، ٣٩؛ amlf.، دليل العلوم الإسلامية الكبير (sad. علي فكري ياووز)، دار بيرلاشيك، إسطنبول، ts، ص: ٤٣٩.

(١٠) بيلمن، الأخلاق الإسلامية السامية، ص: ٣٩-٤٠.

(١١) بيلمن، الأخلاق الإسلامية السامية، ص: ٤٠، ٥٦، ٥٧.

يرى بيلمن أن هناك العديد من الأضرار والجوانب الخطيرة لتأصيل الأخلاق على العواطف. وقبل أي شيء، لو كانت المفاهيم الأخلاقية المستندة إلى المشاعر كافية كما زعموا ليتمتع الإنسان بأخلاق خاصة، فكان لزاما أن يكون كل البشر أصحاب فضيلة. بيد أن الأمر في الواقع ليس كذلك. كما أنه كيف يتسنَّى لنا أن نكتشف الاختلافات بين قدرات البشر وكياناتهم الروحية لكي نستطيع أن نتحرك بشكل يوافقهم؟ فبسبب هذه الاختلافات يمكن أن يبدو فعل حسنا بالنسبة للبعض، فيما يبدو سيئا بالنسبة للبعض الآخر ليتسبب بإثارة مشاعر الكراهية لديهم. وهو الأمر الذي قد يؤدي، في النهاية، إلى الرياء والحرمان من الأخلاق الحسنة. كما أن ميل أي جماعة من البشر لفعل ما وتبنيهم إياه لا يعد مقياسا بالنسبة للمسائل الأخلاقية. ذلك أن هذه التوجهات يمكن أن تكون صوب اتجاه سيئ نتيجة لبعض الأسباب كالخداع أو الغفلة. كما لا يمكن أن تكون المشاعر مصدرا كافيا بالنسبة للأخلاق؛ لأنها لا تخضع للحكم العقلي وتحمل احتمال أن تخطئ في تقديراتها[١٢].

وبالرغم من أن بيلمن يرى أنه من المقبول إسناد الأخلاق إلى مفهوم الواجب، كما تناول في نموذج إيمانويل كانت (١٧٢٤-١٨٠٤) وغوتفريد لايبنتس (١٦٤٦-١٧١٦) مقارنة بإسنادها إلى مبادئ مثل اللذة والفائدة والمشاعر، فإنه انتقدها بقوله إنها هي الأخرى تعد غير كافية. وينتقد بيلمن أخلاق الواجب لدى كانت لأنه يقول إن الأشخاص الذين يؤدونها فقط؛ لأنها واجبة دون البحث عن أي مصلحة قليلون للغاية في هذا العالم، وإن الفيلسوف كانت يوضح من ناحية أنه ينبغي للإنسان أن يؤدي واجبه دون انتظار أي منفعة، ومن ناحية أخرى يقع في تضارب لما قاله عن طريق طرح سؤال مفاده كيف سيكون شعور الثقة بين الناس عندما يهمَل الواجب، أي عندما لا تراعى الأمانة على سبيل المثال[١٣].

يعد نور الدين طوبجي (١٩٠٩-١٩٧٥) أول شخص في تركيا يكتب رسالته في الدكتوراه في مجال الأخلاق؛ إذ إنه كرس حياته لقضية الأخلاق. وقد قسم طوبجي الأنظمة الأخلاقية التي تناولها تاريخ الفلسفة، وفق المبادئ التي تستند إليها، إلى أربعة أقسام: الأخلاق المستندة إلى التجربة (الأخلاق التجريبية، والأخلاق الأنانية، والأخلاق المؤْثِرة، والأخلاق البيولوجية)، الأخلاق المستندة إلى العقل (الأخلاق الميتافيزيقية والأخلاق الواجبة)، وأخلاق المشاعر، والأخلاق الدينية. وقد أوضح طوبجي، كما قال بيلمن، أن الأخلاق لا يمكن تأصيلها من خلال مصادر خارجة عن نطاق الدين مثل التجربة والعقل والمشاعر[١٤].

كان للفيلسوف وعالم الاجتماع حلمي ضياء أولكن تأثير كبير في الفكر التركي وتشكل التقاليد الفلسفية في تركيا، ويتفق أولكن مع كل من بيلمن وطوبجي حول أن الأخلاق لا يمكن تأصيلها بمبادئ توصف بأنها مصادر غير دينية مثل المشاعر والميول والأحاسيس والحب واللذة والفائدة والعقل وغيرها. إن الأخلاق المؤصّلة على اللذة ستفقد معناها عندما يجب التضحية بهذه اللذة؛ إذ إن الأخلاق المبنية على الفائدة ستهدم عندما تتعارض المصالح مع بعضها، وهو ما يجعل الأخلاق نسبية، ذلك أنه من المستحيل الجمع بين مصالح

(١٢) بيلمن، الأخلاق الإسلامية السامية، ص: ٤١، ٤٢، ٤٣.
(١٣) بيلمن، الأخلاق الإسلامية السامية، ص: ٤٣-٤٤.
(١٤) نور الدين طوبجي، الأخلاق، دار درجاه للنشر، إسطنبول ٢٠٠٥، ص: ١٤٢-١٥٤.

الأفراد داخل أي مجتمع، والزُمر داخل أي جماعة، والأمم داخل أي حضارة تحت سقف واحد، ولهذا فهو يرى أنه لا يمكن تأصيل الأخلاق من خلال مصادر خارجة عن نطاق الدين مثل اللذة والفائدة والمشاعر والعقل؛ لأنها لا تقدم المحتوى الذي بداخل الإنسان بالرغم من أنها تهيّئه – بطريقة ما – لاستقبال كل الأوامر الأخلاقية، ذلك أنه كلما زاد عدد الأشخاص زاد حجم المشاعر، وهو ما يجعل الأخلاق المؤصَّلة على المشاعر غير موضوعية ومتغيرة، كما أن العقل لا يعد قوة ثابتة لا تتغير أبدا[١٥].

يرى أولكن أن نقص أو خطأ النظريات التي تريد إسناد الأخلاق إلى الاتجاهات والأحاسيس والمعلومات التي ترد للإنسان من خلال الحواس نابع من رغبة تلك النظريات لتجريد الأخلاق من كل الصيغ والأشكال وفشلها في الفصل بين الحياة الحيوانية والقيم الإنسانية والانتقال من الأنانية إلى إيثار الآخرين. لا يمكن تأصيل الأخلاق على أي شعور بمفرده. ولهذا فقد فشل من أرادوا تأصيل الأخلاق على اللذة والألم مهما كانت طريقتهم لذلك. ولنرى أو نعرض فشل المفاهيم الأخلاقية التي حاولت تأصيل الأخلاق من خلال اللذة والألم ليس هناك داع للرجوع إلى الانتقادات التي وجهت إلى هذه المفاهيم على امتداد تاريخ فلسفة الأخلاق. ولقد فشلت هذه المفاهيم الأخلاقية في الفصل بين الحياة الحيوانية والقيم الإنسانية والانتقال من الأنانية إلى إيثار الآخرين. ولا يخفى على أحد أن الانتقادات الموجهة لمفاهيم الأخلاق التي وضعها كانت وأصّل لها استنادا إلى المشاعر والتعاطف في محلها. فأن يكون الإنسان سعيدا ولديه ملذات كثيرة لا يعني بالضرورة أن يكون صاحب أخلاق.

كما أن المشاعر عندما يتم تناولها بمفردها تكون خارج نطاق الأخلاق. بل أحيانا تكون غير أخلاقية بالمرة. إن معيار أخلاقيات المشاعر ليس فقط قوتها أو ضعفها، اتساعها أو ضيقها، طولها أو قصرها. كما أن تفضيل المشاعر ليس كافيا لتكون أخلاقية. فمثلا العشق شعور، لكنه لا يكون أخلاقيا على الدوام. كما أن الأمومة شعور غريزي، لكنه أحيانا يكون أخلاقيا وأحيانا غير أخلاقي. فعلى سبيل المثال في الوقت الذي يكون فيه الأمر أخلاقيا عندما تُقْدِمُ أم أو أب على إلقاء نفسها أو نفسه في النار لإنقاذ ولدها أو ولده، فإن ما تفعله الأم لتجعل ابنها يتهرب من الواجب المدرسي أو الخدمة العسكرية الوطنية بحجة حبه يعد أمرا غير أخلاقي. ولو تنول الأمر بشكل عام ومطلق، فإن تصرفا كهذا مرتبطا بالمشاعر يكون خارجا عن نطاق الأخلاق[١٦].

كما يضيف أولكن أنه لا يمكن تأصيل الأخلاق كذلك على الخوف والأمل والكبر:

لا يمكن أن تصمد أي أخلاق بنيت على الخوف. فإذا كان الخوف من جهنم والسيف والخوف من الله والقانون سيصلح حالنا، فأرى أنه لا قيمة ولا أخلاق إنسانية لهذا الأمر.

فلا يمكن تأصيل أخلاق تكون مبنية على الانصياع لأمر من خارجنا والارتباط به. كما لا يمكن أن نبني أخلاقا على أمر وارد من مكان مجهول سري لا نعرفه.

ذلك أن هذا يعني أن يخسر الإنسان هويته ويشعر بالتبجيل المخلوط بالخوف تجاه الأسرار والألغاز كما يفعل الأطفال تجاه الحيوانات المتوحشة.

(١٥) حلمي ضياء أولكن، أخلاق العشق، دار دميرباش للنشر، أنقرة ١٩٧١، ص: ٨٧-٨٩.
(١٦) حلمي ضياء أولكن، الأخلاق، منشورات كلية الآداب جامعة إسطنبول، إسطنبول ١٩٤٦، ص: ١٨٠-١٨١.

لا يمكن أن تصمد أي أخلاق بنيت على الأمل. وإذا كان الأمل في المستقبل والشهرة ستجعلنا أشخاصا فضلاء بواسطة حالة الرضا والنفع التي تعدنا بها، فإن الفضيلة ستتلاشى عندما ندرك أن هذه الوعود ليست سوى خيالا وفخّا. أو عندما تحقق هذه الآمال الارتياح وتصل بالمرء إلى السعادة المزيفة وتضمن له الشهرة، فإنه يكون هناك حاجة للأخلاق.

لا يمكن أن تصمد أي أخلاق استندت إلى الأنانية وبنيت على الكبر. إن من يدَّعي أن شيئاً ما سيبقى له بعد فناء كل شيء إنما هو خطأ محض؛ لأن أي فعل يتم من خلال الكبر، أو من أجله ربما يعتبر هجوماً على الأخلاق الإنسانية، ناهيكم أصلا عن أن يكون خدمة للأخلاق[١٧].

ويرى أولكن أن هذه المبادئ تجعل لدى الإنسان مشاعر مؤقتة لا دائمة، ولهذا فهي لا تجعل من الإنسان فردا خلوقا، وبناء على ذلك لا يمكن تأصيل الأخلاق عليها. ولقد أوضح أولكن بهذه الطريقة ما لا يمكن أن تؤصَّل الأخلاق عليه، وبعدها ركز على ما يمكن أن تؤصَّل الأخلاق عليه، وقال إنه سيؤصِّل الأخلاق على الطموح والحب الخالِيَين من مشاعر كالخوف والأمل والوهم والكبر[١٨].

وأما العالم النفسي الاجتماعي إيرول جونجور فيقول: إن الأخلاق والقانون والاقتصاد كانت قد استندت إلى الدين في حياة البشر الأوائل ولم يكن لهم أي كيان منفصل عن الدين، لكن في العصور اللاحقة أصّل الفلاسفة الأخلاق استنادا إلى مصادر مختلفة. ويضيف أن الفلسفة كانت في اليونان القديمة حتى سقراط تهتم بعلوم الطبيعة وما ورائها، ولهذا كانت الآراء الخاصة بالأخلاق خارجة عن نطاق الفلسفة، مشيرا إلى أن سقراط أدرج الأخلاق ضمن المسائل الفلسفية وعمل على اهتمام الفلسفة بالإنسان والأخلاق. وأوضح أنه في الفترة التي تلت سقراط حتى ظهور كانت ارتبطت الأخلاق فيها بالميتافيزيقيا من جهة وبالدين من جهة أخرى، فيما ربط كانت الأخلاق والتزاماتها بالضمير الذي أسماه بالعقل العملي.

ولقد قسم جونجور المحاولات التي شهدها التاريخ منذ العصور القديمة من أجل تأصيل الأخلاق دون الرجوع إلى الميتافيزيقيا إلى ثلاث مجموعات: فريق من يقولون إنه لا داعي للبحث عن مصدر إلهي خارق للطبيعة من أجل الأخلاق وإن مشاهدة الطبيعة واتباعها يعد كافيا. ومنهم أبيقور وآدم سميث: من سعوا لإسناد الأخلاق إلى أحداث اجتماعية مثل ليفي-بريل، ومن وصفوا الأخلاق بأنها تناغم ولد من رحم تجارب الحياة، كما وصفوا المثل الأخلاقية بأنها ثمرة تنميها الخبرة ذاتها، ومنهم فريدريك رو وفري[١٩].

ويرى هو كذلك مثل المفكرين السابقين أنه لا يمكن تأصيل الأخلاق من خلال مصادر خارجة عن نطاق الدين، ليقسم المحاولات التي شهدها تاريخ الفلسفة من أجل تأصيل الأخلاق دون الرجوع إلى الميتافيزيقيا إلى ثلاث مجموعات: من يقولون إنه لا داعٍ للبحث عن مصدر إلهي خارق للطبيعة من أجل الأخلاق وإن مشاهدة الطبيعة واتباعها يعد كافيا، وهناك من سعوا لإسناد الأخلاق إلى أحداث اجتماعية، وهناك من وصفوا

(١٧) أولكن، أخلاق العشق، ص: ٧٢.
(١٨) أولكن، أخلاق العشق، ص: ٧٧.
(١٩) إيرول جونجور وآخرون، الأخلاق الصف الثالث الثانوي، منشورات وزارة التربية والتعليم، ts، ص: ٥-٦.

الأخلاق بأنها تناغم ولد من رحم تجارب الحياة، كما وصفوا المثل الأخلاقية بأنها ثمرة تنميها الخبرة ذاتها[٢٠].

تأصيل الأخلاق بواسطة الدين:

إن السمة الأساسية للنظريات الأخلاقية المؤصّلة بواسطة الدين هي أنها جاءت انطلاقا من حقيقة وجود الإله ووحيه للبشر. غير أن هذه المفاهيم الأخلاقية تختلف فيما يتعلق بتحديد مبادئ الأخلاق الأساسية وفق الأهمية التي توليها للوحي.

ويرى العالم عمر نصوحي بيلمن أن البشرية تحتاج إلى أخلاق نابعة من أوامر الله سبحانه وتعالى بمبادئه وأوامره ونواهيه. ولا يمكن الوصول إلى مثل هذه الأخلاق إلا من خلال دين إلهي[٢١]. وبالرغم من أن المفكر يرى أن الدين هو مصدر الواجبات وأن الأخلاق يجب أن تستند إلى الدين، فإنه لم يستبعد تماما العقل في مجال الأخلاق.

«... بالرغم من أن الدين هو المصدر الحقيقي للتكاليف، فإن قيمة العقل لا تتضاءل. ذلك أن العقل هو مدار التكليف. فالذين حرموا نعمة العقل ليسوا مكلفين بأي واجب. لقد أدرك البشر حقيقة وسَمَوْا بالواجبات التي كَلَّفَهم بها خالقهم من خلال دلالة النور اللطيف لعقولهم»[٢٢].

ليوضح أن البشرية تحتاج إلى وجهة نظر أخلاقية يقبل العقل وكذلك القلب واجباتها ولا تهمل العقل أبدا بالرغم من استنادها إلى الدين، ذلك أن الدين يكتسب قيمته من خلال العقل وأن الذين حرموا نعمة العقل ليسوا مكلفين بأي واجب؛ لأن العقل هو العنصر الأساسي للثقافة والحضارة الإنسانية.

وأما نور الدين طوبجي، الذي أعد رسالة الدكتورة في فرنسا بعنوان "*أخلاق التمرد*" وقال "ليس هناك شيء في العالم أجمل وأكثر واقعا من الأخلاق"، فيرى أن فصل الدين عن الأخلاق أو فصل الأخلاق عن الدين يساوي فصل الإنسان عن عالمه الداخلي. ذلك أنه يرى أن الأخلاق ما هي إلا نضج ديني. وهي الارتقاء من الحياة البهيمية إلى الحياة الإنسانية. ولأن مبادئ الأخلاق تستند إلى قواعد دينية، فلكل مبدأ أخلاق مستند ديني. ولهذا فقد ظهر الدين جنبا إلى جنب مع الأخلاق. إن تاريخ الأخلاق لدى البشرية هو في الوقت ذاته تاريخ الأديان[٢٣].

كما يوضح طوبجي في كتابه "*الإنسان والإسلام*" العلاقة بين الدين والأخلاق كالتالي:

"وما الدين بالنسبة لعامة الناس إلا عبارة عن الأخلاق. وأما بالنسبة للأرواح العظيمة فهو الأخلاق بلا شك، لكنها في الوقت ذاته محاولة تجاوز الفكر البشري والوصول إلى الإرادة الإلهية التي هي مصدر الأخلاق. فهي تشتمل على الأخلاق، بل وتتخطى حدودها. وإذا كانت الأخلاق أن يحافظ الإنسان على إنسانيته، فإن الدين هو إرادة السمو والارتقاء فوق إنسانيتنا"[٢٤].

(٢٠) إيرول جونجور وآخرون، الأخلاق الصف الثالث الثانوي، منشورات وزارة التربية والتعليم، ts، ص: ٥-٦.

(٢١) بيلمن، الأخلاق الإسلامية السامية، ص: ٤١أ٦٥.

(٢٢) بيلمن، الأخلاق الإسلامية السامية، ص: ١٥-١٦.

(٢٣) نور الدين طوبجي، "أسس الأخلاق الإسلامية"، مجلة حركت، العدد ٣٦ (ديسمبر/ كانون الأول ١٩٦٨)، ص: ٨؛ amlf.، الإنسان والإسلام، دار درجاه للنشر، إسطنبول ١٩٩٨، ص: ٨٦؛ amlf، علم الاجتماع، دار درجاه للنشر، إسطنبول ٢٠٠١، ص: ١٠٦.

(٢٤) طوبجي، الإنسان والإسلام، ص: ٨٦.

يرى حلمي ضياء أولكن أنه يمكن أن يكون هناك بعض النقاط المشتركة بين الدين والأخلاق، لو استطعنا انطلاقا من هذه النقاط تشكيل صور على هيئة "الدين الأخلاق" أو "نظرية الأخلاق" و"الأخلاق الدينية" أو "الأخلاق النظرية، فإن أسس الدين والأخلاق مختلفة عن بعضهما. وفي الواقع فإن وجود هذا الاقتران بين الدين والأخلاق يبرهن على أن أسسهما مختلفة عن بعضها البعض. ذلك أن هذا الاقتران ليس موجودا على الدوام. وكما أن كل الأديان ليست أخلاقية، فإن كل الأخلاق ليست دينية. فمثلا الإيمان بأكثر من إله يعد نظاما غير أخلاقي. ذلك أن ما يريده إله يمكن أن يرفضه إله آخر، فتختلف القواعد بين الآلهة، وهو ما يمكن الفرد من أن يفعل ما يشاء ويتهرب من التكاليف على حسب هواه. كما أنه يمكن أن يلجأ إلى المساومة على المكسب والحيلة تجاه الآلهة. كما أن النظم الأخلاقية التي وضعها أبيقور وأتباع المدرسة الكلبية تفتقد إلى الأسس الدينية.

وبالرغم من ذلك فإنه في الديانات التوحيدية على وجه الخصوص يكون هناك تناغم أكبر بين القيم الأخلاقية والقيم الدينية لوجود انسجام متكامل بين الناس وأسلوب الحياة وتحول الإله إلى حارس ضمير المجتمع. وهناك بعض الحالات التي تثبت أن التناغم بين الدين والأخلاق لا يستمر على الدوام، ومن بين تلك الحالات نجد ظهور العديد من الخلافات بين الجماعات الدينية وتحول الأشخاص الملتزمين دينيا إلى أدوات ضغط على المجتمع لأنهم يمثلون طبقة رفيعة[٢٥].

يرى أولكن أن نقاط الاختلاف الرئيسة بين أسس الدين والأخلاق هي كالآتي:

تشتمل أسس الأخلاق على بعض المبادئ التي منها الإخلاص والوعي الأخلاقي، أي الضمير، لمبادئه وحرية الإرادة، والاهتمام بالجانب الذي يؤدي الفعل الأخلاقي، والإيمان بأن الجهد الإنساني في هذه الدنيا ذو قيمة. وأما أسس الدين فمستندة إلى مبادئ مثل احتقار الدنيا وربط السعادة والقدرة بعالم فوق طبيعي وكذلك ربط إرادة الإنسان بالإرادة الإلهية واعتبار المبادئ الإلهية مبادئ خارجة عن القدرة العقلية للإنسان. إن أبرز نقطة من نقاط الخلاف في هذه المقارنة هي **استقلالية الوعي الأخلاقي وتبعية الوعي الديني**[٢٦].

أوضح حلمي ضياء أولكن، على عكس ما قاله كل من بيلمن وطوبجي وجونجور، أن التأصيل للأخلاق يتمُّ بواسطة الدين، ثم أضاف في كتابه "*أخلاق العشق*" أنه يمكن التأصيل للأخلاق بواسطة مصطلح "الطموح" أو "الشغف" الذي عرّفه بأنه "*الرغبة التي لا تنتهي عند هدف محدد ولا ترضى بأي شيء ولا تبحث عن المصلحة والمنفعة*" أو مصطلح "العشق" الذي عرّفه بأنه "نضج الروح، والبعد عن الوصال، والطموح الذي يرى العالم في نفسه"[٢٧].[٢٨] ويوضح هذا الرأي كالآتي:

(٢٥) أولكن، الأخلاق، ص: ٤٤-٤٥، ٤٦. راجع أيضا حلمي ضياء أولكن، المعرفة والقيمة، دار كورسو للنشر، أنقرة، ts، ص: ٤١٩-٤٢٠.

(٢٦) أولكن، الأخلاق، ص: ٤٦.

(٢٧) أولكن، أخلاق العشق، ص: ٧٠-٧١.

(٢٨) أولكن، أخلاق العشق، ص: ٨٩-٩٠.

إذا كانت الأخلاق تعني التخلص من الأنانية والتوجه نحو الشمولية، فيمكن بناء الأخلاق فقط على الحب والعشق، فبناء هذه الأخلاق يكون الإنسانية.

ذلك أنه لا يمكن تأسيس أي مُثل على رغبات الجسد الفاني ذي القدرات المحدودة. كما لا يمكن تأسيس أي أخلاق ثابتة على القيم الجمعية المتغيرة والنسبية. ولقد استمدت الديانات الكبرى قوتها فقط من الطموح، وأما الأخلاق الإنسانية فقد بنيت فقط على العشق(٢٩).

يمكن أن تؤسس الأخلاق فقط على الطموح والحب. إذا كنا نفعل ما نفعل دون أن ننتظر من وراء ذلك أي فائدة أو مقابل نفسي، بل نفعله بحماس لانهائي قادم نابع من داخلنا، فيمكن أن يكون هذا الفعل أخلاقيا حقا(٣٠).

ويطلق أولكن على هذه الأخلاق اسم *"أخلاق العشق"*. وهو لا يقصد بأخلاق العشق أخلاق العشق، بل إنه يقصد علاقة الأخلاق بالعشق أو الأخلاق المؤصَّلة بالعشق. إنها الأخلاق التي لا ترتبط بالأعراف والعادات ولا تتغير بتغير الزمان والمكان ولا تخضع للمصالح وتكون مرتبطة بقدرة الروح(٣١).

وعليّ أن أوضح في هذا الصدد أنه بالرغم من أن المفكر أولكن أصّل الأخلاق على مفهومي "العشق" و"الطموح"، لكنه لم يجب بشكل واف عن سؤال "ما هو مصدر الأخلاق؟" ذلك أننا نرى أن العشق هو قوة مؤثرة تدفع الإنسان للتحرك، لكنه ليس مصدر الأخلاق. كما أن العشق الذي يقصده أولكن إنما هو حالة حماس روحية أكثر من كونه شغفاً بكيان ما. بيد أن الحماس هو رغبة قوية يشعر بها المرء داخله تجاه الفعل الذي يؤمن بضرورة فعله نتيجة لأسباب مادية أو معنوية. غير أنه ليس سببا أصليا للسلوك الأخلاقي على النحو الذي أوضحه أولكن. ولهذا السبب تحديدا لم يجب أولكن بشكل كامل عن سؤال "ما هو مصدر الأخلاق أو ماذا يجب أن يكون؟"

وأما إيرول جونجور الذي تناول مسألة الأخلاق بشكل أكبر في كتابيه *"علم نفس الأخلاق"* و*"الأخلاق الاجتماعية"* فقد تطرق إلى موضوع تأصيل الأخلاق من خلال الدين من وجهة نظر نفسية اجتماعية من خلال علم النفس التجريبي. ويقول إن هناك العديد من الكيانات الاجتماعية التي تحيط بالإنسان وتنظم سلوكياته مثل القانون والاقتصاد والمؤسسات المهنية والحكومية، ويضيف أن الدين يعد أحد هذه الكيانات، وأن معظم أسس السلوك الأخلاقي نابعة من الدين. لقد وضعت كل الأديان الأوامر والنواهي المتعلقة بالأخلاق ولم يهمل أي دين مسألة أداء الواجبات الأخلاقية. يعد الدين هو أهم مصدر لحياتنا الأخلاقية، لكنه ليس المصدر الوحيد. فللأخلاق مصادر أخرى بخلاف الدين. ومن بين هذه المصادر نذكر العادات والتقاليد التي تعد القواعد التي تنظم سلوكيات الأشخاص اليومية وحركاتهم وأساليب حياتهم(٣٢).

وإضافة إلى ذلك نلاحظ في أعمال جونجور ورود عبارات تترك لدينا انطباعا مفاده أنه يرى، مثل

(٢٩) أولكن، أخلاق العشق، ص: ٧١.

(٣٠) أولكن، أخلاق العشق، ص: ٧٢-٧٣.

(٣١) أولكن، أخلاق العشق، ص: ١٣٩.

(٣٢) إيرول جونجور، علم نفس الأخلاق والأخلاق الاجتماعية، دار أوتوكن للنشر، إسطنبول ١٩٩٥، ص: ١١٥-١١٧، ١٣٨-١٤٢.

الفيلسوف الألماني كانت، أن الدين يؤصّل بالأخلاق وليست الأخلاق هي التي تؤصّل بالدين[٣٣]:

"إن الأخلاق هي نظام عقيدة وفكر ليس له كيان مادي مثل ملابسنا أو قبعاتنا التي نرتديها فوق رؤوسنا. وربما يكون هذا سببا لأن يقول بعضهم إنه ليس صحيحا أن يهتم المرء بمعتقدات كهذه في الوقت الذي يوجد فيه كيانات مادية يمكن أن يراها المرء ويمسكها بيده. لكن علينا ألا ننسى أن الروابط المعنوية هي التي تحافظ على وحدة البشر أكثر من المصالح المادية. فاللغة التي نستخدمها كوسيلة للتفاهم إنما هي نظام معنوي بالكامل. وإنه حتى الأموال، التي تعد أكبر مثال على المنفعة المادية، ليس لها قيمة بسبب كيانها المادي، بل بفضل القيمة التي يمنحها إياها الناس.

... وإننا نحافظ دائما على القيم الأخلاقية في المقام الأول؛ لأنها تعد أهم القيم المعنوية في حياتنا. وإنه حتى الأديان، التي تعد أكثر الأنظمة المعنوية تقدما، هي أنظمة أخلاقية بشكل كبير. وهي نظام ينظم علاقة الأشخاص بالخالق وبالأشخاص الآخرين ويخبرهم بما هو جيد وما هو سيئ في هذه العلاقات. وإن ذلك هو السبب الأكبر لأن نرى الكثير من تأثيرات الدين في المجتمعات البشرية، أي أن هذا هو سبب تنظيم الأديان للحياة الأخلاقية. وبما أنه لا يمكن لأي جماعة من البشر أن تعيش بعيدا عن الأخلاق، فلا يمكن التفكير كذلك بأنها يمكن أن تعيش بعيدا عن الدين. غير أنه حتى من يعدون أن المعتقدات ما فوق الطبيعية للأديان خاطئة من وجهة نظرهم أو يقولون إن الدين يعد مسألة وجدانية تخص الأفراد كلا على حدة، لا يمكنهم إنكار أهمية الأخلاق وضرورتها"[٣٤].

وكما رأينا فيما سبق فإن جونجور يبني علاقة مشتركة بين الدين والأخلاق. ويشعر الإنسان بالحاجة إلى الدين بصفته كائنا أخلاقيا لما لديه من بنية سوسيولوجية ونفسية. وفي هذا السياق يؤصَّل للدين من خلال الأخلاق التي تعد سببا في وجوده. ومن ناحية أخرى فإن الدين يعد مصدرا للأخلاق، فهو يكسبها المبادئ الأخلاقية الكونية ويضمن لها قوة العقوبات المعنوية[٣٥].

النتيجة والتقييم:

يمكننا القول في نهاية مقالنا: إن المفكرين الثلاثة الذين تناولنا أفكارهم كمثال من أجل توضيح كيف أُصّلت الأخلاق في الفكر التركي المعاصر؟ وهم عالم الدين عمر نصوحي بيلمن وفيلسوف الأخلاق نور الدين طوبجي وعالم النفس الاجتماعي إيرول جونجور، عارضوا تأصيل الأخلاق من خلال مصادر خارجة عن نطاق الدين مثل العقل والحدس والمشاعر واللذة والواجب، حتى وإن كان ذلك بواسطة حجج مختلفة، ليؤصّلوا الأخلاق من خلال الدين. بيد أن بيلمن أفرد مكانا للعقل بجانب الدين، بينما أفرد جونجور مكانا للعادات والتقاليد بجانب الدين.

وأما حلمي ضياء أولكن فقد أوضح أنه لا يمكن تأصيل الأخلاق من خلال المصادر الخارجة عن نطاق الدين مثل المشاعر والميول والحب واللذة والفائدة والعقل، وكذلك لا يمكن تأصيلها بالدين؛ ليؤصّلها من خلال مصطلحي "العشق" و"الطموح".

(٣٣) مقارنة رجب قيليتش، "مفهوم الأخلاق عند إيرول جونجور"، عالم الفلسفة، العدد: ٢٧، يوليو/ تموز ١٩٩٨-١، ص: ٤٩.
(٣٤) إيرول جونجور، علم نفس الأخلاق والأخلاق الاجتماعية، ص: ١٩-٢٠.
(٣٥) مقارنة، رجب قيليتش، "مفهوم الأخلاق عند إيرول جونجور"، ص: ٤٩.

يبدو أن المشكلة الأساسية التي نقابلها عند محاولة تأصيل الأخلاق بأي مصدر غير الدين هي النسبية الأخلاقية والتشكيك. وهناك حاجة إلى المبادئ الأخلاقية الكونية للتخلص من النسبية الأخلاقية والتشكيك. وأما تحول المبادئ الأخلاقية إلى مبادئ كونية فيمكن أن يحدث من خلال كون القيم الأخلاقية مطلقة. ذلك أن كل مبدأ أخلاقي يظهر بشكل مرتبط بقيمة ما. ويمكن للقيم أن تكون مطلقة عندما ترتبط بكيان مطلق.

لقد رمت الغالبية العظمى من المحاولات الراغبة في إثبات أن الأخلاق تستند إلى أساس ديني المحافظة على الفكرة التي تقول إن هناك برودة سارية وفتوراً بين الفضائل الأخلاقية والعقلانية. وانطلاقا من الفرضية التي تزعم أنه بقدر تحرك الإنسان بشكل متوافق مع الأخلاق سيقل احتياجه للعقل، فقد توصلوا إلى حكم وكأنهم يقولون "إن الأخلاق المحرومة من العقل هي أكثر أنواع التدين قوة"!

إن نموذج التدين الذي ينكر العقل والرأي الأخلاقي الذي يقصي الدين يتعارضان مع بعضهما تعارضا كبيرا. وإذا بحثنا عن إجابة لسؤال "أيهما محق أو أيهما صحيح؟"، فإننا لن نصل إلى نتيجة مُرضية من الناحية الفلسفية. فنحن نرى أنه بدلا من ذلك ينبغي التوضيح أن وجهة النظر التي تنكر العقل لصالح تدين أكثر صلابة وتقصي المذهب العقلي والإنساني، ووجهة النظر الأخرى التي تقصي الدين والأخلاق المستندة إلى الدين من أجل فكرة أكثر علمانية تعدان فكرتين متطرفتين للغاية. وكما رأينا في نموذج عمر نصوحي بيلمن، الذي رأس رئاسة الشؤون الدينية التركية، والذي يعد أحد نماذج الفكر التركي المعاصر، فإنه تناول هاتين الفكرتين بالتقييم جنبا إلى جنب وليس من خلال فكرة أنهما فكرتان متضادتان، وذلك فيما يتعلق بمسألة أن يكون الوحي والعقل مصدرا للأخلاق.

المصادر:

- بديعة أكارصو. معجم مصطلحات الفلسفة، دار انقلاب للنشر، إسطنبول ١٩٩٤.
- عمر نصوحي بيلمن. الأخلاق الإسلامية السامية (sad. علي فكري ياووز)، دار بيرلاشيك، إسطنبول، ts.
- الأخلاق الإسلامية السامية، عمر نصوحي بيلمن. أخلاق الإسلام السامية، دار بيلمن للنشر، إسطنبول ١٩٦٤.
- سليمان خيري بولاي. معجم نظريات ومصطلحات الفلسفة، دار آقجاغ للنشر، أنقرة ١٩٩٩.
- أحمد جويزجي. مدخل للأخلاق، دار باراديجما للنشر، إسطنبول ٢٠٠٢.
- لقمان تشيلينجير. مدخل لفلسفة الأخلاق، دار أليس للنشر، أنقرة ٢٠٠٣.
- حسام الدين أردم. بعض مسائل الفلسفة، قونية ٢٠٠٩.
- إيرول جونجور وآخرون، الأخلاق الصف الثالث الثانوي، منشورات وزارة التربية والتعليم، ts.
- إيرول جونجور. علم نفس الأخلاق والأخلاق الاجتماعية، دار أوتوكن للنشر، إسطنبول ١٩٩٥.
- راغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، دار المعرفة، بيروت، ts.
- ابن المنظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٩٥.
- رجب قيليتش. "مشكلة تأصيل الأخلاق"، عالم الفلسفة، العدد: ٨ (يوليو/ تموز ١٩٩٣).
- رجب قيليتش، "مفهوم الأخلاق عند إيرول جونجور"، عالم الفلسفة، العدد: ٢٧، يوليو/ تموز ١٩٩٨.
- رجب قيليتش، الأساس الديني للأخلاق، منشورات وقف الديانة التركي، أنقرة ١٩٩٢.
- أوزلم دوغان. الأخلاقيات-فلسفة الأخلاق، دار انقلاب للنشر، أنقرة ٢٠٠٤.
- رازيل أبيلسون-كاي نيلسن، "تاريخ الأخلاقيات"، تحرير: بول إدوارز، موسوعة الفلسفة (متضمن)، دار ماكميلان للنشر، نيويورك ١٩٧٢، ٣.
- نور الدين طوبجي. "أسس الأخلاق الإسلامية"، مجلة حركت، العدد ٣٦ (ديسمبر/ كانون الأول ١٩٦٨).
- نور الدين طوبجي، الأخلاق، دار درجاه للنشر، إسطنبول ٢٠٠٥.
- نور الدين طوبجي، الإنسان والإسلام، دار درجاه للنشر، إسطنبول ١٩٩٨.
- نور الدين طوبجي، علم الاجتماع، دار درجاه للنشر، إسطنبول ٢٠٠١.
- حلمي ضياء أولكن. الأخلاق، منشورات كلية الآداب جامعة إسطنبول، إسطنبول ١٩٤٦.
- حلمي ضياء أولكن، أخلاق العشق، دار دميرباش للنشر، أنقرة ١٩٧١.
- حلمي ضياء أولكن، المعرفة والقيمة، دار كورسو للنشر، أنقرة، ts.

ISSN: 2149-3979
ilahiyat akademi
yıl: 2019 sayı: 9 altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

ضوابط النشر في المجلة

مبادئ النشر:

١. تهدف المجلة الأكاديمية لكلية الإلهيات بجامعة غازي عنتاب إلى المساهمة في مجال العلوم الدينية والاجتماعية عن طريق نشر دراسات علمية على المستويين الوطني والدولي.

٢. إن المجلة الأكاديمية لكلية الإلهيات بجامعة غازي عنتاب مجلة علمية محكمة تنشر بشكل مطبوع وإلكتروني مرتين في العام (في شهري يونيو/ حزيران وديسمبر/ كانون الأول).

٣. إن اللغة التركية هي لغة نشر مجلتنا. كما تترجم هيئة تحرير المجلة المقالات المنشورة بها إلى اللغتين العربية والإنجليزية لتنشر نسختين من المجلة بهاتين اللغتين .

٤. إن حقوق نشر المقالات المرسلة إلى المجلة مملوكة لهيئة تحرير المجلة الأكاديمية لكلية الإلهيات بجامعة غازي عنتاب.

٥. إن حقوق تأليف المقالات المنشورة في المجلة محفوظة ولا يمكن الاقتباس منها جزئيا أو كليا دون الإشارة إلى مرجعية المقالات.

٦. ينبغي للمقالات التي ستنشر في المجلة أن تكون، قبل أي شيء، دراسات أكاديمية إبداعية أعدت باستخدام طرق البحث المتوافقة مع مجالها. كما تقبل المجلة اللقاءات الصحفية والترجمات وتعريفات الكتب وانتقادات الكتب والمقالات والتقييمات التي تساهم في المجال العلمي.

٧. ينبغي لمن أراد نشر مقال في المجلة أن يرسله عبر موقع DergiPark التالي: (http://dergipark.gov.tr/ilak).

٨. يجب ألا تكون الدراسات المرسلة للمجلة لنشرها قد نشرت أو قد أرسلت لتنشر في مكان آخر. كما يجب ألا ترسل مقالات أرسلت إلى مجلة أخرى لكن منحها الحكّام تقييما سلبيا. وأما بيانات الندوات فيمكن نشرها شريطة أن يشار إلى الأمر ضمن المقال.

٩. إن هيئة تحرير المجلة الأكاديمية لكلية الإلهيات بجامعة غازي عنتاب هي المسؤولة عن المراجعة المبدئية للمقالات المرسلة إليها لنشرها من ناحية الشكل والمضمون. وعقب هذه المراجعة تقرر الهيئة ما إذا كانت المقالات ستحكّم أو لن تحكّم. فترفض الهيئة المقالات التي لا ترى حاجة إلى تحكيمها. وأما المقالات التي تقرر تقديمها للحكّام ليقيموها، فتعرض في المرحلة الأولى على حكمين للنظر فيها. (ترسل الترجمات مع نصوصها الأصلية إلى الحكام).

أ- لا ينشر المقال إذا أصدر حكمان تقريرا يوصي بعدم نشره.

ب- وأما إن أصدر أحد الحكمين فقط توصية بنشر المقال أو اعتبرت هيئة التحرير تقريري الحكمين غير كافيين، تلجأ الهيئة إلى الاستماع لرأي حكم ثالث. على أن تصدر هيئة التحرير القرار النهائي وفق التقرير الصادر. (تمتلك هيئة تحرير المجلة الأكاديمية لكلية الإلهيات بجامعة غازي عنتاب حق إصدار القرار النهائي، عند الحاجة، دون الرجوع إلى رأي حكم ثالث).

ت- وإذا أصدر أحد الحكمين أو كلاهما تقريرا يوصي بالنشر بعد التعديل، يرسل المقال مجددا إلى الكاتب لإدخال التعديلات اللازمة، ثم يعرض - عند الحاجة - مرة أخرى على الحكم أو الحكام المعنيين للحصول على تقرير نهائي.

ث- ترسل المقالات الموافق على نشرها إلى الكاتب لتحرّر وفق الصيغة الخاصة بالمجلة الأكاديمية لكلية الإلهيات جامعة غازي عنتاب.

ج- تمتلك هيئة تحرير المجلة الحق في إدخال التعديلات البسيطة على المقال مثل تلك المتعلقة بقواعد الإملاء وما إلى ذلك بهدف المحافظة على شكل المجلة ووحدة أسلوبها.

ح- تخضع النسخ النهائية من المقالات لعملية القراءة الأخيرة لتعدّ للنشر.

١٠. يصدر قرار نشر أو عدم نشر المقالات المرسلة للمجلة خلال ٣ثلاثة أشهر على أقصى تقدير، ويبلّغ كاتب المقال بالتطورات حول هذا الأمر.

١١. ترد أسماء حكّام عدد المجلة في العدد ذي الصلة.

١٢. يمكن أن ينشر في العدد الواحد مقالان على الأكثر (مؤلف أو مترجم) لكل كاتب من الكتاب.

١٣. لا يدفع أجر التأليف للكاتب على مقالاته المنشورة.

إن الكاتب (أو الكُتَّاب) يتحملون المسؤولية العلمية والقانونية الكاملة عن العمل المنشور من حيث اللغة والأسلوب والمضمون ولا تتحمل هيئة التحرير أي مسؤولية في هذا الصدد.

١٤. إن سلطة إصدار القرارات في المسائل غير الواردة هنا مملوكة لهيئة تحرير المجلة الأكاديمية لكلية الإلهيات بجامعة غازي عنتاب.

مبادئ وقواعد الكتابة:

إن القواعد الإملائية الخاصة بالموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي هي الأساس المعتبر به في مجلتنا. وبناء عليه:

١. يجب أن تكون المقالات المرسلة للمجلة مكتوبة على برنامج مايكروسوفت وورد (نسخة ٢٠٠٣ على الأقل) أو أن ترسل بعد ضبطها لتتوافق مع صيغة البرنامج.

٢. يجب إضافة نسخ النصوص الأصلية إلى المقالات المترجمة والمبسطة والمستنسخة. كما يجب إضافة صورة مصادر الكتب إلى تعريفاتها وتقييماتها بصيغة JPEG.

٣. تنسيق الصفحة: يجب تنسيق الصفحة لتكون أبعادها ١٧,٥× ٢٥سم، والمساحة الفارغة من اليمين ٢,٥ سم، ومن اليسار ٢ سم، ومن الأعلى ٢,٥ سم، ومن الأسفل ١,٨ سم.

٤. تنسيق النص: Palatino Linotype (النص الأساسي: ١٠، الهوامش: ٨ punto، الملخص: ٩ punto)؛ المسافة بين الأسطر: أحادية، المسافة بين الفقرات: قبل: ٦ nk; بعد: ٦ nk; . خط Traditional Arabic في النصوص المكتوبة باللغة العربية: (النص الأساسي: ١٤punto ، الملخص والهوامش: ١٢ punto).

٥. وإذا كان بالمقال جدول أو رسم جرافيكي أو صورة وما إلى ذلك يجب ألا تتخطى أبعادها ١٢ سم الذي يعد عرض تنسيق الصفحة.

٦. يجب ألا تتضمن المقالات تفاصيل مثل أرقام الصفحات الترويسات العلوية والسفلية. كما يجب ألا تحتوي المقالات على معلومات تكشف عن اسم الكاتب أو هويته.

٧. ينبغي ترتيب المصادر ترتيبا أبجديّاً حسب لقب الكاتب.

٨. إن طريقة مجلتنا في عرض المراجع هي نظام İSNAD ودليل أسلوب شيكاغو ونظام APA.