

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

yıl: 2019 sayı: 9 altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

AHLÂK

- Yalan ve Tevâzunun Ontolojisi- Gürbüz DENİZ
- Meslek Etiğinin Dinamikleri: Fütüvvet ve Ahilik Metafiziği - Müfit Selim SARUHAN
- Ahmed Hamdi Akseki'nin Ahlâk Felsefesinde Vicdan ve Ahlâkî Müeyyide - Celal BÜYÜK
- Cüveynî'de Ahlâkî İyi ve Kötü Meselesi - Ahmet Kamil CİHAN
- Anlam ve Eylem Olarak Şefkat Kavramı - Recep ERTUĞAY
- Gazzâli'de Tanrı İnsan İlişkisinin Ahlâkî Boyutu - Hasan AYIK
- Meslek Etiği İmkân ve İşlevi Açısından Tıp Etiği - Nejdet DURAK
- Okullarda Ahlâkî Liderlik - Macid YILMAZ
- Çağdaş Türk Düşüncesinde Ahlâkın Temellendirilmesi Problemi - Hüseyin KARAMAN

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

yl: 2019 sayı: 9

altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

AHLÂK



The Journal of Theological Academia

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

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

yıl: 2019 sayı: 9

Gaziantep Ü. İlahiyat Fakültesi Resmi Dergisi | The Official Journal of the Faculty of Divinity
Gaziantep University

Genel Yayın Yönetmeni | Editor in Chief

Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Dekan | Dean)

Editör | Editor

Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ

Dr. Öğr. Üyesi Muhyettin İÇDE

Sayı Editörü | Editor of This Issue

Prof. Dr. Eyüp BEKİR YAZICI

Editör Yardımcısı | Editorial Assistants

Arş. Gör. Tuba ERKUT

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Başkan | President)

Prof. Dr. Dorayd Abdulkader N. Noor el-SHEİK

Prof. Dr. Eyüp BEKİR YAZICI

Prof. Dr. Mahfuz SÖYLEMEZ

Prof. Dr. Mehmet AKBAŞ

Prof. Dr. Mehmet DAĞ

Doç. Dr. Erol ERKAN

Doç. Dr. Halil ALDEMİR

Doç. Dr. Mahmut ÇINAR

Doç. Dr. Recep ASLAN

Doç. Dr. Recep TUZCU

Dr. Öğr. Üyesi Adnan ALGÜL

Dr. Öğr. Üyesi A. Muhammed el-HALEF

Dr. Öğr. Üyesi Abdimuhamet MAMYTOV

Dr. Öğr. Üyesi Ayhan ERDOĞAN

Dr. Öğr. Üyesi Ayşe EROĞLU

Dr. Öğr. Üyesi Dilara TINAS

Dr. Öğr. Üyesi Fehmi SOĞUKOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi Habip DEMİR

Dr. Öğr. Üyesi Halil HACİMÜFTÜOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim SALKİNİ

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ULUKÜTÜK

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed EL-NECCAR

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Raşit AKPINAR

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KESKİN

Dr. Öğr. Üyesi Okan BAĞCI

Dr. Öğr. Üyesi Samir Omar K. H. SAYED

Dr. Öğr. Üyesi Zamira AHMEDOVA

Yayın Danışma Kurulu (Alfabetik Sıraya Göre) | Publishing Advisory Board (Inalphabeticalorder)

Prof. Dr. Abdulaziz HATİP (Marmara Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Ü. İlahiyat F.)

Doç. Dr. Ahmed Muhammed Ahmed EL-ASİRÎ (Melik Halid Ü.)

Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM (Yıldırım Beyazıt Ü. İslami ilimler F.)

Prof. Dr. Ali Abdulkhak Muhammed EL-EĞBERÎ (Ta'z Ü. Edebiyat F.)

Prof. Dr. Ali AKPINAR (Necmettin Erbakan Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ (Çukurova Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Asım YAPICI (Çukurova Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Bünyamin ERUL (Ankara Ü. İlahiyat F.)

Doç. Dr. Hasan YILMAZ (Atatürk Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. İhsan Süreyya SİRMA (Siirt Ü. İslami İlimler F.)

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (29 Mayıs Ü. Uluslararası İslam ve Din Bilimleri F.)

Dr. Keis Reşid ALİ (Musul Ü. Eğitim F.)

Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ (Erciyes Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN (Kilis 7 Aralık Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK (Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler F.)

Dr. İbrahim el-Hakk EL-HASEN (Uluslararası Afrika Ü. Eğitim F.)

Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA (İstanbul Şehir Ü. İslami İlimler F.)

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Hitit Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN (Atatürk Ü. İlahiyat F.)

Dr. Muhammed Şeyh Ahmed MUHAMMED (Benadır Ü. Faculty of Shariah & Law)

Prof. Dr. Musa BİLGİZ (Atatürk Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Metin YURDAGÜR (Marmara Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Atatürk Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Bayburt Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Sadık KILIÇ (Atatürk Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Veysel GÜLLÜCE (Atatürk Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran Ü. İlahiyat F.)

Sayı Hakemleri | Rewiwers of the Issue

Prof. Dr. Celal TÜRER (Ankara Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ (Ankara Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Hasan AYIK (Ankara Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler F.)

Prof. Dr. İbrahim MARAŞ (Ankara Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN (Ankara Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ (Muğla Sıtkı Koçman Ü. Fen Edebiyat F.)

Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ (Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat F.)

Doç. Dr. Eyup ŞİMŞEK (Atatürk Ü. İlahiyat F.)

Doç. Dr. Eyüp ŞAHİN (Ankara Ü. İlahiyat F.)

Doç. Dr. Hasan DAM (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat F.)

Doç. Dr. Hasan MEYDAN (Zonguldak Bülent Ecevit Ü. İlahiyat F.)

Doç. Dr. İsmail ARICI (Atatürk Ü. İlahiyat F.)

Doç. Dr. Macit YILMAZ (Hitit Ü. İlahiyat F.)

Doç. Dr. Nuri ADIGÜZEL (Ankara Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler F.)

Dr. Öğr. Üyesi İsa AKALIN (Akdeniz Ü. İlahiyat F.)
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut AVCI (Uşak Ü. İlahiyat F.)
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Caner ILGAROĞLU (Adıyaman Ü. İlahiyat F.)
Dr. Öğr. Üyesi Okan BAĞCI (Gaziantep Ü. İlahiyat F.)
Dr. Öğr. Üyesi Salih YALIN (Erciyes Ü. İlahiyat F.)

Düzeltili | Redaction

Arş. Gör. Edip YILMAZ

Arş. Gör. Esra DELEN

Arş. Gör. Hacer GENERAL

Arş. Gör. Hüseyin ÇİÇEK

Arş. Gör. İslim GÜMÜŞTEKİN

Arş. Gör. Kevser ÖZTÜRK

Makale Düzenleme | Editing Articles

Arş. Gör. Tuba ERKUT

Grafik-Tasarım | Graphics Design

Halime SARIKAYA

Dağıtım | Distribution

Arş. Gör. M. Kasım ERDEN

Yönetim Yeri | Head Office

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şehitkâmil/Gaziantep-TÜRKİYE

Baskı | Printing by

Gaziantep Üniversitesi Matbaası

Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date

Gaziantep; 2019

İlahiyat Akademi Dergisi

ARAŞTIRMAX, ASOS INDEX, BASE, ERIH PLUS, İSAM, İDEALONLİNE, SOBIAD ve SIS
veri tabanlarında taranmaktadır.

Yazışma Adresi | Contact Adress

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), Şehitkâmil/Gaziantep-TÜRKİYE

Tel: +90 342 360 69 65; Faks: +90 342 360 21 36

E-mail: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr; Web: <http://ilahiyat.gantep.edu.tr/dergi>

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Akademi Dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan 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.

İçindekiler

Editörden

Eyüp BEKİR YAZICI IX

Makaleler

Yalan ve Tevâzunun Ontolojisi- Gürbüz DENİZ 1

Meslek Etiğinin Dinamikleri: Fütüvvet ve Ahilik Metafiziği-

Müfit Selim SARUHAN 11

Ahmed Hamdi Akseki'nin Ahlak Felsefesinde Vicdan ve Ahlaki Müeyyide-

Celal BÜYÜK 27

Cüveynî'de Ahlakî İyi ve Kötü Meselesi- Ahmet Kamil CİHAN 53

Anlam ve Eylem Olarak Şefkat Kavramı- Recep ERTUĞAY 67

Gazzâlî'de Tanrı İnsan İlişkisinin Ahlaki Boyutu- Hasan AYIK 81

Meslek Etiği İmkân Ve İşlevi Açısından Tıp Etiği- Nejdet DURAK 103

Okullarda Ahlaki Liderlik- Macid YILMAZ 129

Çağdaş Türk Düşüncesinde Ahlâkın Temellendirilmesi Problemi-

Hüseyin KARAMAN 145

Yayın İlkeleri 159

Editörden/Editorial

İlahiyat Akademi Dergisi olarak bu sayımızı “ahlak”a ilişkin konulara ayırdık. İnsanın bir ahlak varlığı olması ve varlığını ahlaki özne olarak sürdürmesi bu alana yönelmemizin başlıca nedenidir. Bu bağlamda ahlakın, insanın alemdeki varoluşunu anlamlandırması hasebiyle sahip olduğu ehemmiyet onu çeşitli açılardan gündeme almamızı gerektirmektedir. Farklı alt başlıklarda her biri alanında uzman akademisyenlerce hazırlanmış makaleleri bir araya getirdik. Ahlak alanının zengin birikimi düşünüldüğünde ele alınan konular eksik görülebilir. Ancak bu sayıyı ahlak alanına bir giriş olarak düşünüp daha kapsamlı bir ahlak dosyasıyla tekrar karşınızda olabilmeyi umduğumuzu da ifade etmeliyiz.

Malum olduğu üzere insanlıkla başlayan ahlaki sürece ilişkin oluşmuş; sözlü, yazılı, dini, ideolojik, mitik, mistik, formel ya da geleneksel muazzam bir miras bulunmaktadır. Yeryüzünde insan varolduğu müddetçe bu birikim artmaya devam edecektir. Zira insanoğlunun ahlakla ilişkisi fitri/ontolojik zorunlu bir ilişkidir. Bu nedenle varoluşunun tabii bir gereği duygu, düşünce ve eylemleriyle insanın, bu alana ilişkin her türlü yönelişinin tarihsel süreçte ve şimdi ilgiye mazhar olması son derece doğaldır. Dolayısıyla her zaman diliminde olduğu gibi şimdi de aynı konu ve sorunlar çerçevesinde aynı kavramlar ve fakat farklı yorum ve yaklaşımlarla bu alan güncelliğini koruyacak ve yapılacak incelemeye, kurgulamaya, araştırmaya, eleştiriye ait farklı çalışmalarla akademinin de gündeminde olmaya devam edecektir.

Ahlakın insan varlığının vazgeçilmezi olması bu alanda birbirinden farklı birçok anlayışı da beraberinde getirmiştir. Oluşan bu farklı yaklaşımların tabii, zorunlu, aşkın birçok sebep ve kaynağının bulunduğu bilinmektedir. Bu bağlamda insanoğlu birlikte yaşamın huzur, saadet ve devamı ve ahlaki anlamda bir uzlaşma için, çeşitli toplumlarda, farklı dönemlerde birçok teşebbüslerde bulunmuştur. İnsanoğlunun bu gayretinde en büyük katkıyı da, fitri ihtiyacının tezahürü olan dinden/dinlerden (beşeri-semavi) elde etmiştir. İnsanlığın ahlaka ilişkin yolculuğunda dinlerden bağımsız farklı anlayışlara sahip olduğu da bilinmelidir. Zira fitri olarak hürs, iktidar, güç, mal, vs. arzusuyla hareket eden muhterislerin ahlaki alanda oluşturulmak istenen toplumsal mutabakatlara büyük zararı verdikleri bununla birlikte alternatif ahlak anlayışları oluşturdukları da bir vakiadır.

Evrensel ahlak ilkelerine ihtiyacı olan insana İslam’ın sunduğu imkanlar bugün için insanlığın ve özelde de Müslümanların tam anlamıyla farkına varabildikleri bir şey değildir. Kainattaki muazzam ahenkle uyumlu temel insan haklarının gözetildiği değerlerle kurulması gereken birlikte yaşam koşulları maalesef dünyevileşme ve nefsi arzularla belirlenmekte bu da asgari düzeyde de olsa insanlığın huzuruna yardım etmemektedir. Bugün bütün insanlığın, savaş,

zulüm, ve bilumum haksızlıklar karşısında muhtaç olduğu erdemleri kendilerine sunan bir alan olarak genelde ahlaka özelde İslam ahlakına yönelme, çöküşten önceki kurtuluşa dair bir alternatif ve müracaat edilmesi gereken bir çözüm olarak kendisine yönelecek ilgiyi beklemektedir. Adaletin olmadığı, hakkın ihlal edildiği, mazlum ve mağdurların çoğalıp seslerinin duyulmadığı, insanlık onurunun hiçe sayıldığı, şimdilik evrende yaşayabileceğimiz tek yuva konumunda olan dünyamızın bizden sonraki nesiller için de zaruri olan nimetlerinin bugünden aşırı bir hırsla tüketildiği bir dünya hiç kimse için yaşanılır bir dünya olmayacaktır. Dolayısıyla ekmeğe, suya, havaya, bedenimizin duyduğu ihtiyaç gibi ruhumuzun ihtiyacı olan ahlaki erdemlere de ferdi, ailevi, toplumsal ve çevresel yaşantımızda olması gerektiği gibi yeniden yer açmamız ve eğitim ilkelerimizi ahlaki değerleri tesis edecek tarzda yeniden ve geç kalmadan şekillendirmemiz gerekmektedir. Burada sizlerle paylaştığımız ilmi çalışmaların bu yönde bir katkısının olması en büyük temennimizdir.

Bu sayıda biz kısmi bir değerlendirmeye alana ilişkin bir farkındalık oluşturmaya, nazari ve ameli tüm boyutlarıyla devamlı ve ehemmiyetle ele alınmasının zaruretine dikkat çekmek istedik. Ferdi, ailevi, sosyal ve dini hayatında sahip oldukları farklılıklara rağmen insanlık aleminin saygıdeğer bir paydaşı olarak dünyanın her yerinde saygın ve haklarını kullanmada sorunsuz bir fert ve toplum için maddi sorunlarla boğuşan değil, manen güçlü ve saygıdeğer olmak için üstleneceğimiz ve vazifemiz olan sorumlulukları bilmek ve uygulamak için yeniden ve geç kalmadan ahlaka dair bir çağrı yapıyoruz. Kendi çapında bu küçük adımımızı içeren ve yeni çalışmalara teşvik olmasını umduğumuz makalelerimizle sizleri baş başa bırakıyoruz.

Bu sayımızdaki makaleleri teorik ya da pratik ahlak konularından herhangi biriyle sınırlandırmadan, ya da sadece bir ahlak problemi üzerinden planlamadan, genel anlamda ahlaka ilişkin birbirinden farklı alt başlıklarda yapılan çalışmalardan oluşturarak, ülkemizdeki ahlak müktesebatına değişik perspektiflerden akademik anlamda küçük bir katkıda bulunmayı hedefledik.

Bu sayının elinizde olmasını imkan sağlayan sayın Şehmus DEMİR başta olmak üzere bütün teknik ekipteki arkadaşlarıma, mütercim, yayın uzmanları, redaksiyondaki çalışma arkadaşlarımız ve editör yardımcısı araştırmacımıza, tabi ki birbirinden değerli makaleleri kaleme alan değerli bilim insanlarına kalbi teşekkürlerimi arz ediyor ve siz değerli okuyucularımızı da saygı ve muhabbetle selamlıyorum.

Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İlahiyat Akademi Dergisi Sayı Editörü

ISSN: 2149-3979



The Journal of Theological Academia

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

MORALITY

- Ontology of Lie and Humility- Gürbüz DENİZ
- Dynamics of Ethics of Professional: Metaphysics of Futuwat and Akhism - Müfit Selim SARUHAN
- Conscience and Moral Sanction in the Ethical Philosophy of Ahmed Hamdi Akseki - Celal BÜYÜK
- The Issue of Moral Good and Evil According to Al-Juwaini - Ahmet Kamil CİHAN
- The Concept of Compassion as a Meaning and Action - Recep ERTUĞAY
- Moral Dimension of the Relationship Between God and Man According to Al-Ghazali- Hasan AYIK
- Medical Ethics in Terms of the Possibilities and Functions of Professional Ethics - Nejdet DURAK
- Moral Leadership at Schools- Macid YILMAZ
- The Grounds of Morality in Contemporary Turkish Thought - Hüseyin KARAMAN



ISSN: 2149-3979

The Journal of Theological Academia

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

MORALITY



ilahiyat akademi

yıl: 2019

sayı: 9

altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

ISSN: 2149-3979



The Journal of Theological Academia

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

The Official Journal of the Faculty of Divinity, Gaziantep University

Editor in Chief

Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Dean)

Editor

Assoc. Prof. Dr. Mustafa ÜNVERDİ

Dr. Lecturer, Muhyettin İÇDE

Editor of This Issue

Prof. Dr. Eyüp BEKİR YAZICI

Editorial Assistants

Res. Asst. Tuba ERKUT

Editorial Board

Prof. Dr. Şehmus DEMİR (President)

Prof. Dr. Dorayd Abdulkader N. Noor el-SHEİK

Prof. Dr. Eyüp BEKİR YAZICI

Prof. Dr. Mahfuz SÖYLEMEZ

Prof. Dr. Mehmet AKBAŞ

Prof. Dr. Mehmet DAĞ

Assoc. Prof. Dr. Erol ERKAN

Assoc. Prof. Dr. Halil ALDEMİR

Assoc. Prof. Dr. Mahmut ÇINAR

Assoc. Prof. Dr. Recep ASLAN

Assoc. Prof. Dr. Recep TUZCU

Dr. Lecturer, Adnan ALGÜL

Dr. Lecturer, A. Muhammed el-HALEF

Dr. Lecturer, Abdimuhamet MAMYTOV

Dr. Lecturer, Ayhan ERDOĞAN

Dr. Lecturer, Ayşe EROĞLU

Dr. Lecturer, Dilara TINAS

Dr. Lecturer, Fehmi SOĞUKOĞLU

Dr. Lecturer, Habip DEMİR

Dr. Lecturer, Halil HACİMÜFTÜOĞLU

Dr. Lecturer, İbrahim SALKİNİ

Dr. Lecturer, Mehmet ULUKÜTÜK

Dr. Lecturer, Muhammed EL-NECCAR

Dr. Lecturer, Muhammed Raşit AKPINAR

Dr. Lecturer, Mustafa KESKİN

Dr. Lecturer, Okan BAĞCI

Dr. Lecturer, Samir Omar K. H. SAYED

Dr. Lecturer, Zamira AHMEDOVA

Publishing Advisory Board (In Alphabetical Order)

- Prof. Dr. Abdulaziz HATİP (Faculty of Divinity, Marmara University)
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Faculty of Divinity, Marmara University)
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (Faculty of Divinity, Istanbul University)
Assoc. Prof. Dr. Ahmed Muhammed Ahmed EL-ASIRI (Melik Halid University)
Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM (Faculty of Islamic Sciences, Yıldırım Beyazıt University)
Prof. Dr. Ali Abdulhak Muhammed EL-EĞBERI (Faculty of Letters, Ta'z University)
Prof. Dr. Ali AKPINAR (Faculty of Divinity, Necmettin Erbakan University)
Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ (Faculty of Divinity, Çukurova University)
Prof. Dr. Asum YAPICI (Faculty of Divinity, Çukurova University)
Prof. Dr. Bünyamin ERUL (Faculty of Divinity, Ankara University)
Assoc. Prof. Dr. Hasan YILMAZ (Faculty of Divinity, Ataturk University)
Prof. Dr. İhsan Süreyya SIRMA (Faculty of Islamic Sciences, Siirt University)
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (Faculty of International Islamic and Religious Studies, 29 Mayıs University)
Dr. Keis Reşid ALİ (Faculty of Education Musul University)
Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ (Faculty of Divinity, Erciyes University)
Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN (Faculty of Divinity, Kilis 7 Aralık University)
Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK (Faculty of Islamic Sciences, Yıldırım Beyazıt University)
Dr. İbrahim el-Hakk EL-HASEN (Faculty of Education, International University of Africa)
Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA (Faculty of Islamic Sciences, Istanbul Şehir University)
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Faculty of Divinity, Hitit University)
Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN (Faculty of Divinity, Atatürk University)
Dr. Muhammed Şeyh Ahmed MUHAMMED (Faculty of Shariah and Law, Benadir University)
Prof. Dr. Musa BİLGİZ (Faculty of Divinity, Atatürk University)
Prof. Dr. Metin YURDAGÜR (Faculty of Divinity, Marmara University)
Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Faculty of Divinity, Ataturk University)
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Faculty of Divinity, Bayburt University)
Prof. Dr. Osman TÜRER (Faculty of Divinity, Kilis 7 Aralık University)
Prof. Dr. Sadık KILIÇ (Faculty of Divinity, Atatürk University)
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Faculty of Divinity, Ankara University)
Prof. Dr. Veysel GÜLLÜCE (Faculty of Divinity, Atatürk University)
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Faculty of Divinity, Harran University)
Sayı Hakemleri | Reviewers of the Issue
Prof. Dr. Celal TÜRER (Faculty of Divinity, Ankara University)
Prof. Dr. Gürbüz DENİZ (Faculty of Divinity, Ankara University)
Prof. Dr. Hasan AYIK (Faculty of Islamic Sciences, Yıldırım Beyazıt University)
Prof. Dr. İbrahim MARAŞ (Faculty of Divinity, Ankara University)
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN (Faculty of Divinity, Ankara University)
Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ (Faculty of Science and Letters, Muğla Sıtkı Koçman University)
Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ (Faculty of Divinity, Recep Tayyip Erdoğan University)
Assoc. Prof. Dr. Eyup ŞİMŞEK (Faculty of Divinity, Ataturk University)
Assoc. Prof. Dr. Eyüp ŞAHİN (Faculty of Divinity, Ankara University)
Assoc. Prof. Dr. Hasan DAM (Faculty of Divinity, Ondokuz Mayıs University)
Assoc. Prof. Dr. Hasan MEYDAN (Faculty of Divinity, Zonguldak Bülent Ecevit University)
Assoc. Prof. Dr. İsmail ARICI (Faculty of Divinity, Atatürk University)
Assoc. Prof. Dr. Macit YILMAZ (Faculty of Divinity, Hitit University)
Assoc. Prof. Dr. Nuri ADIGÜZEL (Faculty of Islamic Sciences, Yıldırım Beyazıt University)
Dr. Lecturer, İsa AKALIN (Faculty of Divinity, Akdeniz University)

Dr. Lecturer, Mahmut AVCI (Faculty of Divinity, Uşak University)
Dr. Lecturer, Muhammet Caner ILGAROĞLU (Faculty of Divinity, Adıyaman University)
Dr. Lecturer, Okan BAĞCI (Faculty of Divinity, Gaziantep University)
Dr. Lecturer, Salih YALIN (Faculty of Divinity, Erciyes University)

Redaction

Res. Asst. Edip YILMAZ
Res. Asst. Esra DELEN
Res. Asst. Hacer GENERAL
Res. Asst. Hüseyin ÇIÇEK
Res. Asst. İslim GÜMÜŞTEKİN
Res. Asst. Kevser ÖZTÜRK

Editing Articles

Res. Asst. Tuba ERKUT

Graphics Design

Halime SARIKAYA

Distribution

Res. Asst. M. Kasım ERDEN

Head Office

Faculty of Divinity, Gaziantep University, Şehitkâmil/Gaziantep, TURKEY

Printing by

Gaziantep University Press

Publication Place and Date

Gaziantep, 2019

The Journal of Theological Academia

Scanned in ARAŞTIRMAX, ASOS INDEX, BASE, ERIH PLUS, İSAM, İDEALONLİNE, SOBIAD and SIS
databases.

Contact Address

Faculty of Divinity, Gaziantep University (Journal), Şehitkâmil/Gaziantep, TURKEY

Tel: +90 342 360 69 65; Fax: +90 342 360 21 36

E-mail: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr; Web: <http://ilahiyat.gantep.edu.tr/dergi>

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.

Table of Contents

Editorial/Eyüp BEKİR YAZICI

Papers

Ontology of Lies and Humility/Gürbüz DENİZ

Dynamics of Professional Ethics: Metaphysics of Futuwwat and Akhism/Müfit Selim SARUHAN

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

The Issue of Being Morally Good and Evil According to al-Juwayni/Ahmet Kamil CİHAN

The Concept of Compassion as a Meaning and Action/Recep ERTUĞAY

Moral Dimension of the Relationship Between God and Man According to al-Ghazali/Hasan AYIK

Medical Ethics in Terms of the Possibilities and Functions of Professional Ethics/Nejdet DURAK

Moral Leadership at Schools/Macid YILMAZ

The Grounds of Morality in Contemporary Turkish Thought/Hüseyin KARAMAN

Publication Principles

Editorial

As the Journal of Theological Academia, we dedicated this issue to the “moral” issues. The fact that humans are moral creatures that maintain their presence as moral subjects is the main reason we chose this field. Therefore, as ethics makes the presence of humans in the universe more meaningful, its importance requires us to review ethics from many aspects. We collected articles from different sub-topics prepared by the academicians who are experts in these topics. Considering the rich content of the field of ethics, the topics reviewed may seem insufficient. However, we should state that we hope this issue is regarded as an introduction to ethics and we can offer a more extensive ethical study next time.

As known to all, there is a great verbal, written, religious, ideological, mythical, mystical, formal, or traditional heritage regarding ethics which has started with the birth of the first human. This ethical accumulation will continue to grow bigger as long as people live on earth. The relationship between humans and ethics is naturally/ontologically obligatory. Therefore, it is totally natural for people’s various orientations with emotions, opinions, and actions to receive attention in the past and present time, which is a natural result of existence. In addition, this field will continue being up to date with the same concepts but different interpretations and approaches as seen in every period up to now, and it will be reviewed by different literatures with the studies of different reviews, structures, researches, and criticisms.

The fact that ethics is imperative for humans has brought up many different perceptions in this regard. It is known that these different perceptions have many natural, obligatory or other related reasons and sources. People of different societies have made many attempts in different periods for collectively living in peace, wellness, and ethical understanding. Mankind has received the greatest support in this regard from religion/religions (anthropic-celestial), which is essentially the reflection of natural needs. It should be noted that people’s journey into ethics may be related to non-religious perceptions. It is a fact that people acting in greed and desires of authority, power, wealth, and so on, do harm to the social agreements to be formed in the society, and they have formed alternative moral perceptions in this regard.

The opportunities provided by Islam to all humans who need universal ethical principles are not thoroughly understood by people, especially by Muslims. Life conditions to be set with the values which observe the basic human rights in accordance with the unique universal harmony are unfortunately determined through profanation and sensual desires, which do not help the social peace even at the minimum level. Humans focus on ethical approaches based on their religions as fields that provide the merits needed against wars, torment, and all sorts of unfair

actions, and they expect attention as an alternative of salvation before downfall and as a solution. The opportunities and resources of the world, where justice is absent, rights are not executed, oppressed people and victims increase while finding no solution, human dignity is neglected, and which is the only universal place we can live in, are rapidly and greedily consumed although these opportunities and resources are necessary for next generations. Such a world will not be livable. Thus, just like our bodies needing food, water, and air, the merits our spirits need should be included in our personal, familial, social, and environmental lives, and we should pave the way for these merits and form ethical principles to organize the ethical values once again without losing time. Our greatest wish is to provide contribution in this regard with the Islamic science-based studies we have shared with you.

Performing a partial evaluation, we aimed to raise awareness regarding this field and draw attention to the obligation of continuously and significantly reviewing the theoretical and practical aspects in this issue. Despite the personal, familial, social, and religious differences, we as an esteemed shareholder among all creatures call for ethical aspects once again and without losing time for learning and implementing the responsibilities which we will undertake to be spiritually strong and esteemed instead of suffering from material problems in becoming those who use their rights in every place of the world. We present you this study containing our humble efforts in this regard and serving the purpose of paving the way for new studies.

We organized ethical articles with different sub-headings in this study without limiting to any theoretical or practical moral issues or without performing any plans solely on a moral issue, and we aimed to make an academic contribution to the ethical acquis in Turkey from various perspectives.

I extend my sincere gratitude to all members of the technical staff, especially Şehmus DEMİR who has made it possible for us to deliver this issue to you, and to translators, publication experts, proofreaders, the researcher who is also the assistant editor, and of course the scientists who have produced priceless studies. I also greet you, our esteemed readers, with respect and sincerity.

Prof. Dr. Eyüp BEKİR YA ZICI

Faculty of Divinity, Atatürk University

Issue Editor of The Journal of Theological Academia



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 والرداع الأخلاقي في فلسفة الأخلاق لدى أحمد حمدي آفسكي - 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
مجلة «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 دمبر (عميد الكلية)

تحرير

أ.م.د. مصطفى أونفردي

عضو هيئة التدريس د. محي الدين إيده

محرر العدد

أ.د. أيوب بكيريازيجي

مساعد المحرر

الباحثة: طوبا أركوت

هيئة التحرير

أ.د. شيخ موسى دمبر (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. إيرون أركان

أ.م.د. خليل آلمير

أ.م.د. محمود تشينار

أ.م.د. رجب أصلان

أ.م.د. رجب طوزجو

عضو هيئة التدريس د. عدنان آجول

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. فهيمي صوغوق أوغلو

عضو هيئة التدريس د. حبيب دمبر

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 مرمره)
 أ. د. عبد الله قهرمان (كلية الإلهيات بجامعة مرمره)
 أ. د. عدنان دمرجان (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 أؤفا)
 أ. د. عاصم ياييجي (كلية الإلهيات بجامعة تشوكور أؤفا)
 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 جيجي (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 شهر)
 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 مرمره)
 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 تورير (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 كوتشان في موغلا)
 أ. د. ياوز 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. إسما عيل أريجبي (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 أقالين (كلية الإلهيات بجامعة أكدينز)
 عضو هيئة التدريس د. محمود أفجي (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: أدب يلماز

الباحث: إسرا ديلين

الباحث: هاجر جنرال

الباحث: حسين تشيتشك

الباحث: إيسليم جوموشتيكين

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، 2019

المجلة الأكاديمية لكلية الإلهيات İlahiyat Akademi Dergisi

ARAŞTIRMAX, ASOS INDEX, BASE, ERIH PLUS, İSAM, İDEALONLINE, SOBIAD و SIS

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 yayımlanamaz.

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.

المجلة الأكاديمية لكلية الإلهيات هي مجلة علمية دورية محكمة. تنشر المجلة عددين سنوياً. 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 أقسكي

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 إضافتها 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. ويعلم أن هناك العديد من الأسباب والمصادر الطبيعية والإلزامية والفاثقة 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 (الساوية - 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 الطمأنين 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 عموماً والأخلاق الإسلامية خصوصاً 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 أساساً 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 داخلياً ولنكون أفراداً مسالمين لا يقتتلون بسبب المشكلات المادية مع سائر أفراد المجتمع ونستخدم حقوقنا في إطار قواعد الاحترام في كل مكان في العالم بصفتنا جزءاً مهماً ومبجلاً 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 نخترل مقالاتنا في واحد من الموضوعات الأخلاقية النظرية أو العملية أو نركز على مشكلة أخلاقية واحدة بعينها.

أتوجه بجزيل الشكر والعرفان للدكتور شيخ موسى ديمير 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

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 Sözcükler: 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

Yalan

Yalan; bulunması gereken yerden başka cihete çevrilmiş her şey demektir.¹ Bu anlamıyla adaletin tam zıddı manasına gelmektedir. Aynı zamanda yalan, tümel manada; haktan batıla, sözde doğrudan yalana; fiil de ise güzelden çirkine çevrilmektir.² Yine yalan, haber verenin gerçeğe uygun olmayarak verdiği haberdır.

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi, deniz@divinity.ankara.edu.tr.

¹ Ragıp el-İsfehânî, *Müfredat*, Çev: Yusuf Türker, İstanbul, 2017, s. 1268

² Ragıp el-İsfehânî, *Age*, s. 125

Arap dilinde, asli itibariyle yalan, taqsîr (eksik yapmak) anlamına gelir. İfk (iftira) ise fahiş ve kabih/çirkin yalan demektir.³ Yalanın tek gerçekliği, batıllığıdır. Batıl da dünyevî ya da uhrevî fayda getirecek şeylerden başka tarafa çevrilmiş olmaktır.⁴

Fücur fiillerin en kötüsü, yalandır. Hz. Peygamberin, bir müslümanın günah işlemesinin mümkün olabileceğini, fakat bir müslümanın yalan söylemesinin asla caiz olmadığını beyan etmesi büyük öneme sahiptir.⁵ Hz. Peygamberin bu uyarısı ve Kur'an'ın vurguları Müslüman toplumlarında ciddi bir hassasiyet oluşturmuştu. Zamanla bu hassasiyet, ne yazık ki, zedelendi! (Kur'an: 33/70). Yukarıdaki rivayetin başka bir versiyonunda ise yalanın ne derece kötü olduğu Hz. Peygamberin şu ifadelerinde ortaya çıkmaktadır. Abdullah b. Cerad, Hz. Peygambere; "Mümin kimse zina eder mi? Dedi. Hz. Peygamber, Belki, buyurdu. (Peki mü'min kimse) yalan söyler mi? Dedi, Hz. Peygamber; Hayır söylemez. Buyurdu. Ve "Ancak iman etmeyenler yalan söyler" ayetini okudu.⁶

Yalan söylememek, kasten günah işlememek demektir. Hz. Peygambere sahabe veya bedevinin biri; "ya Resulullah, bana öyle bir nasihatte bulun ki, onu yapayım ve Cennete girebileyim." Rasulullah da ona; "Yalan söyleme" diye nasihatte bulunur. Bu sahabe; Hz. Peygambere yalan söylememe vadinden dolayı İslâmî olan her ibadeti yapmaya kendisini mecbur hisseder. Çünkü Hz. Peygamberin o sahabiye," şunu-bunu yaptın mı? Şeklindeki sorularını ya yalanla geçiştirecek ya da üzerine düşeni yapmak zorunda kalacaktır. Bu sebeple o sahabi, yalan söylememek adına bütün mükellefiyetlerini yerine getirmede kendisini sorumlu hissetmiştir.⁷ rivayetlerden çıkan sonuçtan da anlaşılacağı üzere; yalan söylemeyen bir kimsenin özü ve sözü birdir. Yalan ise hem eylemde ve hem de inançta güvensizliğin en tehlikeli zeminidir.

Münafığın çokça zemmedilmesinin nedeni; onun yalan söylemesi ve yalan fiilde bulunmasıdır. "Allah şahadet eder ki, doğrusu münafıklar katiyen yalancıdırlar." (Kur'an, Munafikûn/1) Halbuki iman edenleri Allah, tam da münafıkların aksi şekilde tanımlamaktadır: "Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve doğru söz söyleyin ki, Allah sizin işlerinizi düzeltsin ve günahlarınızı bağışlasın..."⁸ Şu hususu belirtelim ki, çoğu insan güya yalanı işlerinin iyi gitmesi, dünyevi menfaatler elde etmek için söyler ya da aracı olarak kullanmak ister. Halbuki yalan, güvensizlik doğurduğu için yalancının işi hiçbir zaman iyi gitmez.

³ Ebu Hilâl el-Askerî, *el-Furûğ fi'l-Lûga/Farklar sözlüğü*, Çev: Veysel Akdoğan, İstanbul, 2017, s. 40,41,

⁴ Ragıp el-İsfehanî Age. s. 209

⁵ Ali el-Muttaki el-Hindî, *Kenzu'l-Ummal*, III/874, nu: 8994; Gazzalî, *İhya'u Ulum'id-Din*, Çev: Sıtkı Güllü, İstanbul, 2008: IV/, s. 225-

⁶ Ebû Hamid Gazzalî, *Kimya-yı Saadet*, Çev. Ali Arslan, 2.bsk. 2017, İstanbul. "Yalan uyduranlar, Allah'ın ayetlerine inanmayanlardır..." Nahl/105

⁷ Bkz. Gazzalî, Age. s. 225

⁸ Ahzâb 33/70, 71

İslâm akaidinde, münafığın akibeti/geleceği hakkında hiçbir ümit verici aydınlık yoktur. Münafık ve yalan söyleyen kimseyi eğer kendilerine yalan söyledikleri kimseler, yalan söyleyenin bu özelliğini biliyorlarsa, yalan sahibi sözü ve fiili gibi o kimselerin nazarında yalan hükmündedir. Varlığı ile yokluğunun bir anlamı yoktur. Tam bunun aksine yalancının yalanını bilmeyen kimse ise yalancının eylemi ve fiili münasebetiyle yalan hükmüne sokulmuştur.

İşte yalanın öz olarak ontolojisi budur. Şöyle ki, yalan; söylenmeyen sözün söylendiğini, olmayan fiilin varlığını ve olmayan varlığın varlığına yönelik, tersten, gerçekliğin zıddına bir irade ve kudrettir. Yine gerçekliğin aksi olarak da yalan, olan sözün olmadığı, yapılan fiilin yapılmadığı ve var olan varlığın var olmadığı gerçekliğine (vehmine) dayanmaktadır. (Kur'an: 63/1-2). Böyle bir durumda her şey ters yüz edilmiş ve **hiçbir şeye kendi varlık konumuna uygun değer verilmemiş** demektir. En başta ifade edilen tanıma uygun, bir fiili durumun ortaya çıkması yalan olarak temellenmiş olmaktadır.

Bir söz var iken yok, yok iken var ise; sözün sahibinin niyet ve kıymetinin bir başkası tarafından ilga edilmesi söz konusu edilmiş demektir. Buna kavli/sözsözsel iftira denir. İftira, olmayanı oldurmaktır. Bir fiilin varlığını yok saymak, yokluğunu da var saymak, bir kimsenin kudretini tatil etmektir ki, bu da hem iftira ve hem de toplumsal barışın bozulması; kavganın öyle veya böyle potansiyelden fiili olarak varlığa çıkması manasına gelmektedir.

Var olmayan bir varlığı var saymak ve var olan varlığı yok saymak, ilahlık iddiasında bulunmaktır. Çünkü yaratmak (kevn) ve öldürmek (fesad), ancak ilahî bir irade ve kudretle gerçekleşir. Bir kimse Allah'ın yarattığını yok hükmüne sokuyorsa ve Allah'ın yaratmadığı bir varlığı da var statüsüne çıkarıyorsa kendisini ilahlaştırıyor demektir. Çok ilginçtir ki, Kur'an da yalanı yaratma olarak ifade etmektedir. "Siz Allah'tan başka putlara tapıyorsunuz, yalan yaratıp duruyorsunuz (tehluküne-ifke). Sizin Allah'tan başka taptıklarınız, size rızık vermezler." (Kur'an: 29/17) Bu türden yalan, yalanların en şiddetlisi, en kabihidir/çirkinidir ki bu ayette anlaşılan Allah'ın rezzaklığını bile yalanla başkasına vermek söz konusu edilmiştir.

Yalancının cezasının şiddetinin sebebi; başka insanları itham altında tutmak, insanların hak ettikleri haklarının ellerinden alınmasına sebep olmaktır. Bu cihetiyle yalan, en büyük kul hakkıdır. Yüce Allah, kul hakkını asla affetmemektedir. Çünkü kul hakkı, İslam inancında en mükerrem haktır. Bu sebeple de kul hakkına riayet etmeği hem Kur'an ve hem de Hz. Peygamber emretmiştir. Kul hakkı; bu dünyada iken ödenmediği zaman, kul hakkı ile ölen o kimse öte dünyaya göç etmişse cezasını mutlaka çekecektir. Hz Peygamberin; "müflis tüccar dediği" bu kimselerdir.

Hakikatte bir söz, herhangi bir fiil ve bir varlık; olmadığı halde var gibi birisi tarafından başkalarına sunuluyorsa, bu, başkalarının zihinsel safiyetlerini bulandırması nedeniyle yalancı büyük acı ve azaba müstehak olacak demektir. Bu durum zihinsel bulanıklıkla beraber toplumda güvensizlik, bireyler için de

şahsiyetsiz kimlikler oluşturmaktadır ki, bu da toplumda korku ve zulmün oluşmasının nedenidir. Yalan yalnızca gerçekliğin ilgası değildir. Yansımaları hem bireysel ve hem de toplumsaldır. Bu sebeple yalan, öncelikle insanların beraber yaşama ahidlerinin bozulmasına ve sonra da kul hakkının yenmesine sebep olduğundan hiçbir müslümana kasıtlı yalan söylemek yakışmaz.

Yalanın bir insanda fiili hale gelmesi neticesinde insanda iki kötülük zuhur eder. Birisi nefsanî diğeri ise aklîlikdir. Nefsanilik hazza, aklilik ise akaidin fesadına yöneliktir. Haz mukayyettir. Ancak akli tasavvur, insan ve varlık hakkında haksız muhayyile oluşturmaktan dolayı ağır günah kategorisine girmektedir. Şeytanın en çok at oynattığı alan; insanlara yalan telkin etmesi veya bir işi batıl kıyaslar yaptırarak maksadından saptırmasıdır. (Kur'an: 7/20-22)

1. Tevazu

1.1. Etimolojik Açıdan Tevâzuyu Konumlandırma

Tevâzu kavramı -lügat ve ahlâka ait eserlerde- tarihi süreç içinde farklı anlamlar kazanmıştır. Bu anlamlardan bazıları, sonraki dönemlerde gözden kaçmış ya da asıl anlamından koparılmış ve saptırılmıştır. Bu metinde, lügat, ahlâk kitapları, Kur'an ve sünnet bağlamına dikkat çekmeye gayret göstererek tevâzunun ne olduğunu ve nasıl olması gerektiğini temellendirmeye çalışacağız.

Tevâzu *v.d.a.* kökünden *r.f.e'*'nin zıddı⁹ olarak konumlandırılmıştır. Bu anlam, umumi kabul görmekle beraber, tevâzu; *r.f.e'*'nin zıddı olarak konumlanırsa da bu konumlanma; 'daha aşağıda bulunma' anlamında olan tezellül manasına yorumlanmış ve anlamlandırılmıştır.¹⁰ Ancak tezellül bağlamı, Kur'an-ı Kerim'de müminlerin birbirlerine olan merhametleri, şefkatleri ve birbirlerini korumaları şeklinde Kur'an'ın başka ayetleriyle tefsir edilmiştir. Her ne kadar *v.d.e.* (tevâzu), *r.f.e.* (yükselmenin) nin zıddı olarak konumlandırılırsa da aslında *v.d.e.* yani tevâzunun tekebbürün zıddı olarak anlaşılmasının daha uygun olduğunu/olacağını düşünmekteyiz. Eğer tevâzuyu, böyle yani tekebbürün zıddı olarak konumlandırırsak bu bağlamıyla tezellül olarak algılanan tevâzunun miskinleşmek, sıradanlaşmak olmadığı ortaya çıkmış olur.¹¹

⁹ Bkz. Ezherî, Ebu Mansûr Muhammed b. Ahmet, *Tehzîbu'l Luga*, Haz. A.Selam Muhammed Harun, M. Mısıriyyeti'l-Amme, Kahire, 1964, III/74; İbn Faris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, Mucemu *Mekâyisu'l-Luga*, thk. Ş. Ebu Amr, Daru'l-Fikr Beyrut (t.y.), s. 1094, İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mûkerrem, *Lisanu'l -Arap*, Haz. Yusuf el- Bukaî, İbrahim Şemseddin, Nadâl Ali, *Mevşûrâtu Müesseseti'l-A'lemî*, Beyrut 2005, IV/4303.

¹⁰ Ezherî, Age, s. III/74; Gevherî, Age, s. 1300; İbn Manzûr, Age, s.4304; Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtaza, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kamus*, thk. Ali Şiri, Daru'l-Fikr, Beyrut 1994, XI/518

¹¹ Bu anlamı Hz. Peygamberin şu sözü delildir: "Şüphesiz ki Allah bana sizin tevazu göstermenizi bildirdi. Tâki, kimse kimseye karşı böbürlenmesin" Müslim, *Cennet ve Sfat'u Naimiha*, 64

Tevâzu, kervana katılan insanların yükleri anlamında¹² da anlam kazanmış olup, bu anlam Tehânevî'de, "salikine göre tevâzu; killet'e muhtaçlık ve ehl-i mille'nin yükünü yüklenmek"¹³ olarak temellendirilmiştir. Bu manasıyla tevâzu az ile yetinmek ve Müslüman ümmetinin (mille) derdine deva olmaya gayret etmek şeklinde anlaşılabilir. Yine Tehânevî ilginç bir şekilde tevâzuyu, Ehlû'l- İşârât'a atfen şu şekilde de anlamlandırmaktadır. O da; "Tevâzu; nefsini bilerek onu küçültmek, tevhid hürmetine de onu büyütmektir."¹⁴ der. Nefsini bilerek kendini küçültmek demek, insanın haddini, bilmesi demektir. Nefs her ne kadar insana kibri telkin etse de her bir insan, neticede, kendisinin diğer insanlar gibi bir insan olduğunun farkında olduğunu hiçbir zaman aklından çıkarmamalıdır. Böylece o insanın mütevazi olması asgari düzeyde gerçekleşmiş olur. İnsanın bu şekilde kendi kendisinin farkında olması; kendini büyük ya da aşağıda görmek olmayıp kişinin ne ise o şekilde kendisini hayata karşı konumlandırmasıdır. Yani kendisine yetenekleri kadar değer vermesidir. Ancak Allah karşısında kul olduğunu bilip, hiç kimseye de tevâzu adına kulluk yapmamasıdır. Yine bu bağlamda diğer insanlara bakıldığında da hiçbir insanın beşer üstü olmadığını fark eder ve kimseye kudsîyet atfedip onu tanrılaştırılmaz.

1.2. Felsefi Müktesebatımız ve Tevâzu

Yukarıda zikri geçen bağlamda Tehânevî'nin Ehlû'l- İşârât olarak işaret ettiklerinin ise İbn Sina'nın el- İşârât ve't- Tenbihât adlı eserinde bu mevzu ile ilgili sarf ettiği sözleri ve o sözlere şerh yapanların yorumları olduğuna bir atfa işarete bulunduğu düşünmekteyiz. İbn Sina, arifi şöyle tanımlar: "zahit; dünya metâna karşılık ahiret metânı satın almaktadır. Arif nezdinde zûhd; Hakk'tan ve ibadetten başka her şeye karşı büyüklemedir (tekebbür)."¹⁵ Görüldüğü üzere killete (aza) muhtaçlık, dünyayı değil ahireti istemek, tevhid'e hürmet ise onu yüceltmek ve onun dışındaki her şeyi, yalnızca O'nu kendisine dayanak yaparak küçük görmektir. Bu bağlamda tevâzuyu temellendirdiğimizde tevâzu; hiç kimseye muhtaçlık duymamak ve bu nedenle de kimseye boyun eğmemek anlamına gelmektedir.

Tevâzu hakkında ifade edilen aşağı mertebede bulunma; İbn Sina'nın yorumunda da ifade dildiği üzere, Yüce Varlık karşısında kendini küçük görmek olup bu durum Hakk'a nispetlidir. Yaratılmış olanlara karşı tevâzu göstermek ise yeteneklerini olduğu gibi ortaya koymak; tevâzu gösteren bireyin topluma ve kendisine karşı varoluşunu anlamlı ve erdemli kılma uğraşısı olmalıdır. Kur'an'da

¹² Cevheri, *Age*, s. 1300

¹³ Tehânevî, Muhammed Alâ b. Ali, *Mevsûatu Keşşâfi Istilâhâtî'l-Funûn*, thk. Ali Dehruç, Mektebetu Lübnan, Beyrut, 1996, I/523

¹⁴ Tehânevî, *Age*, s. I/523

¹⁵ İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, Çev: Ali Durusoy, Ekrem Demirli, Türkiye Yazma Eserler Kurumu başkanlığı, İstanbul, 2014, s. 644

bu anlamı takviye edecek ayet şu şekildedir: “Allah yeri yaratıklar için var etti (vedeaha).”¹⁶ Bu anlamı (vedeaha) insana nispetle yorumladığımızda insanın varoluşunu tamamlaması, onu ortaya koyması yani varoluş konumunu belirlemiş olması olarak anlamaktayız. Bu, insanların yeteneklerine göre mevzilerini takviye etmeleridir. Bunun aksine konumunu aşağı düşürmesi (zillete rıza), yok etmesi ya da yükseltmesi (tekebbür) demek değildir. Bu anlamı da Kur’an’da ki şu ayet ile destekleyebiliriz. “...Kelimeleri mevzilerinden (konumlarından/mevazi’) tahrif ediyorlar (bozuyorlar).”¹⁷ Yani kelimenin konumunu (mevazi’), orijinal makamını bozuyorlar. Buna benzer şekilde şahsiyetini güya tevâzu yapıyorum diye tahrif eden, kendisini başkası karşısında sıradanlaştıran, tevâzu göstermiş değildir ve yine tam bunun zıddına kendinde olmayanı varmış gibi göstermek (tekebbür) de şahsiyetin tahrividir.

Tevâzu kavramı ve kazandığı anlam içerikleri İslâm Ahlâkçılarının eserleriyle beraber ahlâk felsefesinde şecaatin alt kimliği olarak ahlâka mevzu olmuştur.¹⁸

Taşköprüzâdeye göre tevâzu; fazilet sahipleri ile mal ve mevki bakımından (üstün olanların) kendilerinden aşağıda olanları kendinden üstün bilmektir. Bunun şartı ya da samimiyeti ise riyâ için değil, Allah rızası için bu erdemi ahlâkın gereği yapmaktır.¹⁹ Bu tanımda tevâzuya konu; malı ve mevkiyi üstünlük aracı ya da zulmün yolu ve gerekçesi yapmamaktır. Bu tanımda doğrudan kişiliği ya da bireyin zati kimliğini ilgilendiren bir husus söz konusu edilmemektedir. Ancak bir kimsenin kendisini kandırarak kendi zatında olmayan şeyler nedeniyle kendisine pay biçmemesi gerektiği ifade edilmiş olunmaktadır. Her ne kadar burada doğrudan insan varlığına atıf yapılmamışsa da insanlar bazen kendi varlıkları dışında olan mülkiyetlerini kendi varlıklarının gereği saydıklarından dolayı büyük yanlış yanılgılar yaşamaktadırlar. Kibir ve aşırı tevazu yani zillete kadar vardırılan tevazu kanaatimizce bu anlamdadır.

Tevâzunun ifrat derecesine tekebbür, tefrit derecesine tehâsus (hakirlik, alçaklılık) ve mezzellet/zillet/tezellül denir.²⁰ Tevâzu; bazı sufilerin literatüründe tehâsûs/tezellül ile eş anlamlı olarak anlaşılmıştır.²¹ Ancak biz aynı kanaati taşımamaktayız. “Her fazilette olduğu gibi, bunun da itidaline riayet edip ifrat ve tefritten ve bir de istismardan kaçınmak lazımdır. İfradı tekebbürdür (büyüklenmektir). Tefrid-i ise tezellülü nefstir. Yani her şeyi kabule, her ciheti tefrik etmeksizin –dinlemeye yeltenerek- vakârını zedelemektir. Bir faydayı celp ve bir

¹⁶ Rahman/10

¹⁷ Nisa 4/46

¹⁸ Bk. Nasiruddin Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, Çev. Anar Gafarov, Zauv Şükürov, Litera, İstanbul, 2007, s. 94

¹⁹ Taşköprüzâde Ahmet Efendi, *Şerhu'l Ahlakî'l- Adudiyye*, Çev: Müstahkim Arıcı, Türkiye Yazma Eserler Bsk., İstanbul, 2014, s. 76

²⁰ DİA, c. 40, s. 485, Ank. 2011

²¹ Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Otto, 2014, Ankara, s. 493

zararı def' için tevâzu tabirini alet etmek istismardır ve hakiki fazilet sayılmaz."²² Burada vakârın/şahsiyetin zedelenmesi söz konusu ise o zaman tevâzunun ontolojik statüsü yalan ile eş anlamlı hale gelmektedir ki, o da yalanda olduğu gibi kandırmak için (bu şahsın kendisi ya da başkası olabilir), olmayanı varmış gibi gösterme yanlışını ortaya çıkarmaktadır.

Bize göre tevâzu; müminlere karşı affedici, sabırlı, cömert, zarif, gösterişsiz olmak ve yalnızca Allah'a karşı tehâsûs sahibi olmaktır.²³ Neticede tevâzu bu manasıyla vakâr ve şahsiyet sahibi olmak demek olur. Yani yetinmeyi ve sınırlarını bilmek; her şeyi kendisine mal etmemek, yaptığını başa kakmamak tevâzunun oluşmasındaki ana amellerdir.

Tevâzu, kendisini küçük ya da hiç görme manasında yalnızca Allah'a karşı yapıldığında caizdir.²⁴ Ancak Maide 5/54'de ifade edilen "müminlerin müminlere karşı alçak gönüllü (zillet içinde) olmaları ve kâfirlere karşı şiddetli olmaları" şeklindeki ifade, Fetih 48/29 da ifade edildiği üzere müminlerin birbirlerine karşı olan merhametleri manasındadır. Yoksa zelil ve zilleti kabul etmek değildir. Hz. Peygamberin; "Allah bana birbirinize karşı mütevazı olmanızı, kimsenin kimseye üstünlük taslamamasını emretti."²⁵ İfadesi de bu manaya tekabül etmektedir. Yine Hz. Peygamber; "Yüce Allah bana; mütevazı olunuz da kimse kimseye zulmetmesin ve büyüklük taslamasın! Diye vahyetti."²⁶ Buyurmaktadır. Bu hadislerde anlaşılan, ayette anlaşılması gerekenin ne olduğunu yani müminlerin birbirlerine karşı kibirli olmamaları ve birbirlerine halleriyle, tavırlarıyla ve sözleriyle zulmedip tahkir etmemeleridir.

Ayrıca şu hususu da ifade etmek isteriz ki; tevâzu ve tezellül arasındaki ayrımı lügatçılar şu şekilde de ortaya koymuşlar. "Tezellül (zillet) boyun eğilen kimseye direnme konusunda acziyet göstermektir. Tevâzu ise tevâzu gösterene gücü yetsin ya da yetmesin tevâzu gösteren tarafın gücünü izhâr etmek/ortaya koymaktır." ²⁷ Bu ayrım önemli bir hususa işaret etmektedir ki, o da zillette; alçak gönüllülük olsun veya olmasın tezellül halinin zorunlu olduğudur. Ancak tevâzuda alçak gönüllülük iradî bir durum olarak ortaya çıkmaktadır.

Toplumsal hayatta bazı insanlara yapılan hitap tarzları, İslam Metafiziğinin bütünlük ve tutarlılık anlayışına aykırı anlamlar kazanmış ve ne yazık ki, Müslümanlar arasında da bu hitap tarzı meşru imiş gibi algılanmış ve kullanılmaktadır. Hz. Peygambere karşı yapılan şu hitaplara ve Peygamberimizin

²² Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlak-i Alâi*, Haz. Hüseyin Algül, Tercüman 1001Eser, t.y. İstanbul, s. 101,102

²³ "Affeden kulun şeref ve izzetini, Allah elbette yükseltir. Alçak gönüllü olan kulu (ma tevadæe abdun) da Allah yüceltir." *Muvatta, Sadaka*, s. 2.

²⁴ Hz. Peygamber tevazunun Allah için yapılması gerektiğini şu duasıyla şu şekilde ifade etmektedir: "Ey Rabbim! Beni sana çok şükreden çok zikreden, senden çok korkan, sana çok itaat eden, sana çok boyun eğip tevazu eden, sana çok yalvarıp ağlayarak tevbekâr eyle" *İbn Mace, Duâ*, 2

²⁵ Müslim, *Cenmet*, 64, Ebu Davud; *Edeb*, 40

²⁶ Ebu Davud, *Edeb*, 40; İbn Mace, *Zühhd*, 23.

²⁷ Ebu Hilâl el-Askerî, *Age*, s. 369

tepkisi calib-i dikkattir. “Mutarrif’den rivayet edildiğine göre, şöyle dedi: Babam dedi ki; ‘Ben Amrî Oğulları içinde iken Hz. Peygambere gittim. Heyette bulunanlar Hz. Peygambere hitaben; Sen bizim seyyidimizsin (ente seyyidina/efendimizsin) dediler. Hz. Peygamber: Seyyid, Allah’tır. Buyurdu. Onlar: Fazilet yönünden en ziyâde faziletlimiz ve ihsan bakımından en büyüğümüzsün. Dediler. (Babam Abdullah) dedi ki, Peygamber şöyle buyurdu: Sözüünüzü söyleyin (ne diyecekseniz onu deyin). Şeytan sizi vekil tutmasın (size lüzumsuz ve boşuna söz söyletmesin).”²⁸ Anlaşılmaktadır ki, Hz. Peygamber abartılı ve gereksiz söz ve övmelerden rahatsızlık duymaktaydı. Yine o, büyüklük ve ululuk manasına gelen seyyid gibi kelimelerle kendisine hitap edilmesini istememiştir.

Hz. Ali; kimin kime nasıl ve ne şekilde tevâzuda bulunması gerektiğini şu muhteşem ifadeleri ile izhar etmiştir: “Zenginlerin ahiret sevabını bekleyerek, fakirler yanında tevâzu yapmaları ne güzeldir. Bundan daha güzeli ise fakirlerin, Hakk Teala’nın ihsanına güvenerek zenginlere karşı kibirlilik yapmalarıdır.”²⁹ Müslüman ahlakçılar, özellikle de İbn Sina’dan yaptığımız alıntıda da ifade edildiği üzere Hz. Ali’nin kast ettiği manada tevâzuyu şu şekilde tanımlamışlardır: “Tevâzu; nefsin mevki, makam ve malca kendinden edna (aşağıda) olan kimselere karşı kendisine bir üstünlük ve bir meziyyet iddia etmemesi (demektir). Çünkü insanın kendisinde her ne fazilet, her ne türlü üstünlük varsa Hakk’ın vergisidir. Bu haslet, Canab-ı Hakk’ın büyüklüğünü ve kendisinin küçüklüğünü idrakin neticesi (olarak) kulda doğar.”³⁰ Bu ifadelerden anlaşılır; her bir insanın tevâzusunun tarzının o kimsenin bulunduğu konum ve yere göre değiştiğidir. Zenginlin ifade edilen tevâzusu hoş ve güzel iken fakirin tekebbür göstermesi ise zor ve meşakkatlidir. Kültürümüzde de ifade edildiği üzere; “mütekebbire kibir sadakadır.” Özdeyişi tevâzunun kula kulluk değil, şahsiyetli ve şerefli bir hayatı tercih etmek olduğu manasındadır.

“Tevâzunun fazileti, aşağı seviyede olanlarda ortaya çıkmaz. Ancak yönetenler, eşraf ve ulema gibi halk içinde belli bir yere sahip olan insanlarda açığa çıkar. Tevâzu, mütevâzinin hakkının bir bölümünden feragat etmesinden dolayı bir lütuf türü olarak görülebilir.”³¹

Netice olarak tevâzuyu temellendirdiğimizde, tevâzunun mütevâzinin kendisini ve tevâzu gösterdiği kimseyi konumlandırmasıdır. Bilindiği üzere tevâzu, tefaül vezninde olmak üzere karşılıklı iş yapma (el-müşareke beyne’l-isneyn) anlamında da kullanılmaktadır.³² Bu sebeple tevâzu; bir taraftan insanın bencilliğini yenmesi diğer taraftan nefsin akıldışı işler yapmasını akıl ile önlemektir. Aynı zamanda Rabbe gösterilen tevâzu ile kullarına gösterilen tevâzunun aynı olmasının caiz olmadığı da aşikârdır.

²⁸ Buhari, *Edebü’l-Müfred*, 83.

²⁹ Gazzalî, *Kimyay-ı Saadet*, Çev: Ali Arslan, II. Bsk. 2017, İstanbul, s. 507

³⁰ Kınalızâda, *Age*, s. 101; Ayrıca bk. Hüsameddin Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, Hü-Er, 2003, Konya, s. 121

³¹ Ragıp el-İsfehâni, *Erdemli Yol*, Çev: Muharrem Tan, İstanbul, 2009, s. 223.

³² *Kitâbu’l-Binâ fi’s-Sarf* (Sarf Cümlesi İçinde Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, (t.y.) s. 219

Galatı meşhurdur ki, insanların pısrıklığı, pasaklılığı vb. durumları kimileri tarafından tevâzu diye kabul görmüş ve hatta övülmüştür. Halbuki İslam; insanların dinamik ve şuurlu olmalarını her zaman telkin etmektedir. Mervidir ki; “Hz. Ömer başı eğik bir adam görür ve ona; ‘başını kaldır İslam hasta değildir. Der. Hz. Aişe uyuşukluğundan neredeyse ölecek bir adam gördü: Buna ne oluyor? Diye sordu. Bu kurradan biridir diye cevap verildi. Bunun üzerine Hz. Aişe şöyle buyurdu: Hz. Ömer kıraat üstadlarının başı idi, yürüdüğü zaman hızlı yürürdü, konuştuğu zaman duyururdu, dövdüğü zaman da acıttırdı.”³³

Sonuç

Yalan; olmayanı oldurmak, olanı yok saymaktır. Bu açıdan yalandan da olsa varlık vermek ve varlık almak manasına geldiğinden ontolojik bir karakter taşıdığı izlenimi yalanda ortaya çıkmaktadır. Yalan; ahlâkî bir değer ilgası yanında akaidin fesadına da sebep olmaktadır.

Tevazu; bir varlığa yeteneği ve fiili kadar değer vermek, değer biçmektir. Bu anlamıyla tevazu; istenen kabul gören bir davranış olduğu için ontolojik olarak varlığın gerçekliğini, varlığının gerçekliği kadar değerlendirmektir. Tevazu aşırılığa vardırıldığında, istenen maksadın tam zıddına dönüşünü gerektirir ki, bu; var olanı gizlemek yok olanı var kılma anlamında yalanla eş değer bir mana kazanmış olur. Böylece de tevazudan kast edilen maksat gerçekleşmemiş olur. Yalandan sakınmak, tevazuda da kendi gibi olmak İslam metafiziğinin öngördüğü mümin örnekliğidir. Yalan ve miskinlik hem bu dünyada ve hem de öte dünyada gerçekliğin ya da varlığın inkârı olduğu için zemmedilmiştir.

KAYNAKÇA

- Askerî, Ebu Hilâl, *el-Furûğ fi'l-Lûga/Farklar sözlüğü*, Çev: Veysel Akdoğan, İstanbul 2017.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Otto, Ankara 2014.
- Ezherî, Ebu Mansûr Muhammed b. Ahmet, *Tehzîbu'l Luga*, Haz. A.Selam Muhammed Harun, M.Misriyyeti'l-Amme, Kahire 1964.
- Gazzali, Ebû Hamid, *İhya'u Ulum'id-Din*, Çev: Sıtkı Güllü, İstanbul, 2008.
- _____, *Kimya-yı Saadet*, Çev. Ali Arslan, 2. bsk. İstanbul 2017.
- Hüsameddin Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, Konya 2003.

³³ Buhari, *Edebü'l-Müfred*, 195

-
- İbn Faris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, Mucemu *Mekâyisu'l-Luga*, thk. .Ş.Ebu Amr, Daru'l-Fikr Beyrut (t.y.).
 - İbn Sina, *el-İşarât ve't-Tenbihât*, Çev: Ali Durusoy, Ekrem Demirli, Türkiye Yazma Eserler Kurumu başkanlığı, İstanbul 2014.
 - İsfehâni, Ragıp, *Erdemli Yol*, Çev: Muharrem Tan, İstanbul 2009.
 - _____, *Müfredat*, Çev: Yusuf Türker, İstanbul 2017.
 - Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlak-i Alâi*, Haz. Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Eser, İstanbul (t.y.)
 - Nadâl Ali, *Mevşûrâtu Müesseseti'l-A'lemî*, Beyrut 2005.
 - Taşköprüzâde Ahmet Efendi, *Şerhu'l Ahlaki'l- Adudiyye*, Çev: Müstahkim Arıcı, Türkiye Yazma Eserler Bsk., İstanbul 2014.
 - Tehânevî, Muhammed Alâ b. Ali, *Mevsûatu Keşşâfi Istilâhâti'l-Funûn*, thk. Ali Dehruç, Mektebetu Lübnan, Beyrut, 1996.
 - Tusî, Nasiruddin, *Ahlâk-ı Nâsirî*, Çev. Anar Gafarov, Zauv Şükürov, Litera, İstanbul 2007.
 - Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtaza, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kamus*, thk. Ali Şiri, Daru'l-Fikr, Beyrut 1994.

Ontology of Lie and Humility*

Gürbüz DENİZ**

Abstract

In this article, it is clarified that to what extent the subject of morality, lying, and humility, are the subject of ontology. In this context, lying 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 of The Quran, the hadith and moral philosophy as well as our own interpretations.

Keywords: Lie, humility, moral, ontology

Yalan ve Tevâzunun Ontolojisi

Özet

Bu makalede, ahlâkın konusu olan yalan ve tevâzunun ne manada ontolojinin konusu olduğu hususu belirlenmektedir. 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 Sözcükler: Yalan, tevazu, ahlak, ontoloji, istismar

Dishonesty

Dishonesty means everything that indicates what it is not supposed to indicate.¹ It is the opposite of justice in this regard. In addition, dishonesty reflects focusing on superstitions rather than the truth, and considering the so-called truth.

* This paper is the English translation of the study titled "Yalan ve Tevâzunun Ontolojisi" published in the 9th issue of *İlahiyat Akademi*. (Gürbüz Deniz, "Yalan ve Tevâzunun Ontolojisi", *İlahiyat Akademi*, sayı: 9, Haziran 2019, s. 1-10.)

** Prof. Dr., Ankara University, Faculty of Divinity, School of Philosophy and Sciences of Religion, Academic Member, deniz@divinity.ankara.edu.tr.

¹ Ragip al-Isfahani, *Mufradat*, trans.: Yusuf Türker, İstanbul 2017, p. 1268.

*** The paper in Turkish should be referred to for citations.

In this context, beauty turns into ugliness.² Dishonesty is also the false khabar reported incorrectly. Yalan (lie) means doing an action deficiently in Arabic. Ifk (slander), on the other hand, means an extortionate and disgraceful/awful lie.³ The only truth in a lie is its superstitious aspect. Superstitions indicate focusing upon anything other than those that would provide material or ethereal benefits.⁴

Lying is the worst among the deadly sins. The Prophet stated that a Muslim may commit a sin, but he/she cannot lie, which is significant in this regard.⁵ The Prophet's warnings in this regard and the Quran's emphases caused a great sensitivity among the Muslim societies. However, this sensitivity got distorted in time! (Quran: 33/70). The malevolence of lying can be understood with the statement of the Prophet in another version of the narrative above. Abdallah ibn Jarad asked the Prophet: "Can a believer fornicate? The Prophet said maybe. (Well), can a believer lie? The Prophet said no. Then the Prophet read this verse loudly: "They only invent falsehood who do not believe in the verses of Allah, and it is those who are the liars."⁶

Lying means committing a sin deliberately. The Prophet was asked once by a sahabah or Bedouin "O Prophet! Give me such a recommendation that I will do and achieve Jannah". The Prophet recommended him not to lie. This sahabah feels obliged to perform all prayers due to his promise (not to lie at all) he gave to the Prophet because this person would either lie or do what is necessary when the Prophet asks him "Did you do this or that?" Therefore, that sahabah felt responsible in fulfilling all his liabilities in order not to lie.⁷ This narrative indicates that any person who does not lie has a straightforward personality. Lying is the most dangerous basis for both actions and belief.

The reason hypocrites are denigrated the most is that they lie and perform false actions. "Allah testifies that hypocrites are liars." (Quran, Munafikun/1) However, God defines believers in the opposite way of hypocrites: "O you who have believed, fear Allah and speak words of appropriate justice. He will [then] amend your deeds and forgive you your sins..."⁸ It should be noted that many people lie or plan lying as a means to ensure that their operations are perfect and to achieve material benefits. However, as lying causes distrust, a liar cannot perform perfect actions.

² Ragip al-Isfahani, *ibid.* p. 125.

³ Abu Hilal, *al-Furug fi al-Luga/Farklar sözlüğü*, trans.: Veysel Akdoğan, Istanbul 2017, p. 40,41.

⁴ Ragip al-Isfahani, *ibid.* p. 209.

⁵ Ali al-Muttaki al-Hindi, *Kanzu al-Ummal*, III/874, no: 8994; Al-Ghazali, *Ihya al-Ulum ad-Din*, trans.: Sitki Güllü, Istanbul 2008: IV/p. 225.

⁶ Abu Hamid Ghazali, *Kimya al-Saadat*, trans.: Ali Arslan, 2nd edition, 2017, Istanbul. "They only invent falsehood who do not believe in the verses of Allah..." An-Nahl/105

⁷ See. Al-Ghazali, *ibid.* p. 225

⁸ al-Ahzab 33/70, 71.

In Islamic approach, a hypocrite cannot have a promising future. If people continue having relationships with hypocrites and liars despite knowing them as so, their statements and actions are also regarded as lies. There would be no difference between their presence and absence. Anybody who does not know about the lies of liars may be liable for certain states due to the lies and acts of liars.

This is the essential ontology of lying. In other words, lying reflects that an untold word has been told, an unperformed action has been actually performed, an absent object or fact is actually present, all of which are the opposite of truth. Lying itself is the opposite of truth in its essence. (Quran: 63/1-2. In this case, it means everything is reversed, **and nothing is naturally valued as how it is supposed to be**. In accordance with the definition provided above, the emergence of an actual situation is based on its lie-related aspects.

If a word is present or absent when it is absent or present, it means the intention and importance of the speaker of that word has been distorted by another person. This is called verbal slander. Slander means blaming for nothing. Disregarding the presence of an action or accepting an absent action as present means suspending the credibility and authority of a person, which is a slander and distortion of the social peace. It is also the performance of a potential fight among the members of society.

Accepting an absent object as present and vice versa means claiming to be God. Creating or killing can only be performed upon a divine authority and power. If a person considers God's creation as absent and what God has not created as present, that means this person claims to be God. Quran reflects lying as creation, which is quite interesting. "You only worship, besides Allah, idols, and you produce a falsehood (tahlukuna-ifka). Indeed, those you worship besides Allah do not possess for you [the power of] provision." (Quran: 29/17). Such a lie is the worst and most awful among all lies. This verse indicates that God's characteristic of blessing creatures is associated with idols.

The reason for the severity of the punishment for the liar is blaming people for nothing and causing people to lose their already-deserved rights. Accordingly, lying is the greatest rightful due. God Almighty never forgives a rightful due as it is the most reverend right in the Islamic approach. Therefore, God and the Prophet ordered people to observe the rightful due. If the rightful due is not remunerated in this world, the punishment is due in the eternal world. These people are called "bankrupt merchant" by the Prophet.

If any statement, action or object are reflected as present to people despite being absent, the liar deserves a great wrath in this case as he/she distorts the rational purity of other people. This causes confusions, distrust, and characterless identities among people, which is the reason for the formation of fear and torture in the society. Lying is not solely the opposite of saying the truth. Its reflections are both personal and social. Therefore, Muslims should not lie as lying distorts the

agreement of living collectively between them and causes them to have a rightful due of other people.

Two malevolent actions take place if lying becomes a habit for a person. One of them is related to the self while the other is rational. Self-related aspect evokes pleasures while rationalism indicates the corruption of doctrines in this regard. Pleasures are conditional. However, as rational contemplation forms an unfair imagination about people and presence, it is reviewed under the category of deadly sins. The place where the devil is active the most is where it recommends people to lie or deviates people from their goals by making them compare facts with superstitions. (Quran: 7/20-22)

1. Humility

1.1. Etymologically Positioning Humility

The concept of humility has gained various meanings in linguistic and ethical works. Some of these meanings have been missed or deviated from their original states in the next periods. This paper aims to indicate what humility is regarding language, ethical books, Quran and Sunnah, and to detail how humility should be.

Tawazu (humility) is reflected as the opposite of *r.f.e.* from the base of *v.d.a.*⁹ This meaning is publicly accepted but even if humility is positioned as the opposite of *r.f.e.*, this position has been interpreted and regarded as *tazallul* meaning “ranking and being positioned lower”.¹⁰ However, the context of *tazallul* is interpreted as believers’ mercy, compassion, and protection toward one another in certain verses of Quran. Although *v.d.a.* (*tawazu*) is reflected as the opposite of *r.f.e.* (rising), we are of the belief that humility should be understood as the opposite of *takabbur* (patronizing). If we position humility as the opposite of *takabbur*, it would be understood that humility, which is perceived as *tazallul* in this regard, does not actually mean becoming lazy or regular.¹¹

Humility also means the loads of the people collectively travelling,¹² and this meaning has been based by Tahanawi as “humility by advice, need for the few and

⁹ See. Azhari, Abu Mansur Muhammad ibn Ahmad, *Tahzib al Luga*, prep. A. Salam Muhammad Kharoon, M. Misriyyet al-Amma, Cairo, 1964, III/74; Ibn Faris, Abu al-Husein Ahmad, *Mujamu Makayis al-Luga*, ed. S. Abu Amr, Dar al-Fiqr Beirut (n.d.), p. 1094, Ibn Manzur, Abu al-Fadl Muhammad ibn Mukarram, *Lisan al -Arap*, prep. Yossef al- Bukai, Abraham Shamsaddin, Nadal Ali, *Mawshuratu Muassasata al-A'lami*, Beirut 2005, IV/4303.

¹⁰ Azhari, *ibid.*, p. III/74; Gawhari, *ibid.*, p. 1300; Ibn Manzur, *ibid.*, p. 4304; Zabidi, Abu al-Faiz Muhammad al-Murtaza, *Taju al-Arus min Jawahiri al-Qamus*, ed. Ali Shiri, Dar al-Fiqr, Beirut 1994, XI/518

¹¹ This statement by the Prophet is an evidence in this regard: “It is without a doubt that God ordered me to tell you that you should display humility. Nobody should boast to one another” Muslim, *Jannat wa Sifat al-Naimiha*, 64.

¹² Al-Jawhari, *ibid.* p. 1300.

overtaking the load of ahl al-milla"¹³. In this regard humility can be regarded as being satisfied with the few and making efforts to solve the issues of Muslim ummah. Similarly, Tahanawi interestingly defines humility by referring Ahl al-Isharat as follows: "Humility is to know and minimize self, while increasing amalgamation in this regard."¹⁴ Minimizing personal pleasures and realizing self, means being aware of personal borders. Although self, advises arrogance to people, one should never forget that they are humans like anybody else. Therefore, people can be humble even at the minimum level. The fact that people are aware of themselves in this regard means neither patronizing nor feeling valueless. Instead, it means being positioned as is in the life. In other words, it indicates attributing value in line with personal skills. However, this context reflects acting humbly as servants solely before God. Other people's actions indicate that nobody is trans-human or have supernatural powers. Nobody is deemed divine and worshipped.

1.2. Our Philosophical Body of Knowledge and Humility

Considering the context noted above, we believe that what Tahanawi indicated as Ahl al-Isharat are Avicenna's statements in the work named al-Isharat wa't Tanbihat and a reference to the interpretations of the people making comments to this statement. Avicenna defines sagacity as follows: "praying is buying the goods of the eternal world rather than the material world. Asceticism for sagacious people is to patronize against anybody other than God and praying (takabbur)."¹⁵ It is clear that asceticism is the need for the few and desiring the eternal world instead of this world while paying respect to oneness is to glorify the presence of God and patronizing anything other than God by solely considering the divine authority of God. Thus, the grounds for humility indicate that humility means no need for anybody and thus succumbing to nobody or nothing.

The following position regarding humility is the self-underestimation before God which can be clearly understood from Avicenna's interpretation. Humility toward the created subjects or objects means presenting the skills as is. This should be the efforts to make the presence of a humble person toward himself/herself and society more meaningful and virtuous. The verse to support this subject is as follows: "And the earth He laid [out] for the creatures."¹⁶ The evaluation of this verse in regard to humans means the completion of presence, presenting the existence or determining the position of presence. This is the humans' support for their positions by their skills. However, the same context does not mean lowering,

¹³ Tahanawi, Muhammad Ala ibn Ali, *Mawsuatu Kashshafi Istilahat al-Funun*, ed. Ali Dahruj, Maktabat al-Lubnan, Beirut 1996, I/523.

¹⁴ Tahanawi, *ibid*, p. I/523

¹⁵ Avicenna, *al-Isharat wa at-Tanbihat*, trans.: Ali Durusoy, Ekrem Demirli, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Istanbul 2014, p. 644

¹⁶ Ar-Rahman/10

terminating or rising (takabbur) the position (consent to derogation). This can be supported with the following verse in Quran. "...Among the Jews are those who distort words from their [proper] usages..."¹⁷ In other words, they distort the meaning and original position of words. Similarly, anybody who distorts their personality stating that they show humility and who banalizes themselves before other people does not actually display humility. Moreover, takabbur, meaning showing anything absent as present, is also the distortion of personality.

The concept of humility and the content of its meaning has been subject to ethics as the sub-identity of heroism in the philosophy of ethics along with the works of Islamic ethics authorities.¹⁸

According to Tashkopruzadah, humility means regarding the virtuous people and those who are financially and positionally lower as higher in order. The condition or sincerity in this regard is to act like this not for hypocrisy but for the consent of God as ethically required.¹⁹ The issue of humility in this definition is not to accept goods and positions as an indicator of superiority or a way or reason for torture. No aspect directly regarding the personality or personal identity of people is present in this definition. However, the point is that nobody should trick themselves and display any attitudes in relation to the characteristics or goods which they do not possess. Although no direct reference to humans' presence is made here, people sometimes make a great mistake as they consider the goods or belongings they do not have as their possession. Therefore, we believe that humility is occasionally considered as arrogance and over-humility in this regard.

Over-humility is called takabbur, understatement in this regard is named "tahasus (worthlessness, lowness)" and mazzalat/zillat/tazallul.²⁰ Humility has been perceived as synonymous with tahasus/tazallul by certain Sufism followers.²¹ However, we disagree. "Like in every merit, moderation should be observed, and extravagance, understatement and abuse should be avoided. The extravagance is takabbur (patronizing) in this context. While understatement is undermining and degrading self. In other words, it is the distortion of dignity by attempting to accept anything and listening to any statements without distinguishing every aspect. Displaying humility for evoking a benefit and terminating a loss is actually an abuse that cannot be accepted as sagacity."²² If the personality can be harmed here, the ontological status of humility becomes synonymous with lying. In this case,

¹⁷ An-Nisa, 4/46.

¹⁸ See. Nasiraddin Tusi, *Ahlak al-Nasiri*, trans. Anar Gafarov, Zauv Shukurov, Litera, Istanbul 2007. p. 94

¹⁹ Tashkopruzadah Ahmad Efendi, *Sharhu al-Ahlaki al-Adudiyah*, trans.: Müstahkim Arıcı, Türkiye Yazma Eserler Bsk., Istanbul 2014, p. 76.

²⁰ DİA, v. 40, p. 485, Ank. 2011.

²¹ See. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Otto, 2014, Ankara, p. 493.

²² Kinalizadah Ali Efendi, *Ahlak al-Alai*, prep. Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Eser, n.d. Istanbul, p. 101, 102.

anything absent is reflected as present as seen in the action of lying to trick anybody (even the liar himself/herself).

We are of the belief that humility means being forgiving, patient, generous, kind, and natural to the believers and showing affection solely to God.²³ Therefore, humility means being serious and having personality in this regard. In other words, being content, knowing personal borders, aversion from relating everything to self, and boasting about any action or fact are the main practices in the formation of humility.

Humility is permissible when performed before God to undermine the self or regard the self as valueless.²⁴ However, as al-Maidah 5/54 indicates "Allah will bring forth [in place of them] a people He will love and who will love Him [who are] humble toward the believers, powerful against the disbelievers" and as al-Fath 48/29 reflects, humility means the mercy of believers toward each other. It does not mean accepting servile people or derogation. The Prophet's statement "God ordered me to tell you to be tolerant toward one another and abstain from patronizing over anybody."²⁵ reflects the same. Again, the Prophet indicated as follows: "God Almighty told me to be humble so that nobody would torture or patronize anybody!"²⁶ . These hadiths indicate that believers should not be arrogant and insult each other with their states, attitudes, and statements, which is also ordered with the relevant verses.

In addition, we should note that linguists have presented the differentiation between humility and tazallul as follows: "Tazallul (derogation) means showing helplessness in resisting to anybody who has been patronizing. Humility, on the other hand, means explaining or displaying the power of the one showing humility regardless of whether the receiver of humility is more powerful or not. ²⁷ This differentiation reflects a significant point which is that tazallul to derogation is obligatory regardless of whether modesty is present. However, modesty is understood as voluntary in humility.

The styles of addressing certain people in social life have gained meanings that are against the Islamic conceptions of integrity and consistency, and unfortunately, Muslims have understood and used these styles as lawful. The addresses toward the Prophet and Prophet's reaction to these are interesting. "As narrated from Mutarrif, the following was stated: "My father said 'I went to the Prophet when I was among the sons of Amri. The people in the delegation said to

²³ "God certainly increases the honor and excellence of a forgiving person. A modest person (ma tawadae abdun) is blessed by God." *Muwatta, Sadaka*, p. 2.

²⁴ The Prophet describes that humility should be displayed for God with the following prayer: "O! My God! Make me one of those who appreciate, mention, fear, obey, and abide you the most, who display humility to you the most, and who abjure the most seeking forgiveness from you *Ibn Majah, Dua*, 2.

²⁵ Muslim, *Jannat*, 64, Abu Dawud; *Adab*, 40.

²⁶ Abu Dawud, *Adab*, 40; Ibn Majah, *Zuhd*, 23.

²⁷ Abu Hilal al-Askari, *ibid*, p. 369.

the Prophet 'You are our master (anta sayyidina). The Prophet said 'God is the Master. They answered: You are the most wise and greatest regarding sagacity. (My father Abdallah) said the Prophet stated the following: Tell your words (say what you are planning to say). So that the devil cannot trick you (so that it cannot make you say unnecessary and nonsense words)."²⁸ The Prophet did not approve telling flamboyant and unnecessary words and compliments. He also did not want to be called with the titles such as sayyid meaning great and divine.

The following great statements by Ali (p.b.u.h) indicate who should display humility and how that person should display it: "How great it is for the rich people to expect good deed while displaying humility next to poor people. However, the more beautiful aspect is that poor people show arrogance to the rich people by trusting upon the blessings of God."²⁹ Muslim authorities of ethics have defined humility in the manner Ali (p.b.u.h) meant as reflected from Avicenna's narration as follows: "Humility means avoiding from patronizing or claiming to be greater against the people who have a positionally or financially lower status. All sagacity and superiority of humans are granted by God. This state is experienced by humans as a result of recognizing the glory of God and valueless of self."³⁰ It is understood from these statements that humility of every people changes by the location of these people. The humility of rich people is nice and proper but displaying humility is difficult and effortful for the poor. As indicated in our culture, "arrogance is a relief for the poor." This statement means that living a life while showing character should be the focus instead of abiding by a person.

"The merit of humility cannot be seen in people with lower status. However, this merit shows itself in people such as administrators, the rich or ulama, who have a certain status among the people. Humility can be regarded as a sort of blessing as humble people disclaim a certain part of their rights."³¹

In conclusion, the basis of humility means that humble people position both themselves and the receiver of humility. As known to all, *tawazu* is also used to mean mutual performance of jobs (*al-musharaka bayna al-isnayn*) in the metre of *tafaul*.³² Therefore, humility means beating selfishness and rationally preventing irrational actions of self. Similarly, it is not permissible to regard the humility shown toward God and people as the same.

It is a popular misconception among people that faint-heartedness and slipshodness of people is sometimes regarded and praised as humility. However, Islam always orders people to be dynamic and conscious. Marwi says "Omar sees an unhappy person and says 'keep your head up. Islam is safe and sound.' Aisha

²⁸ Al-Bukhari, *Adab al-Mufrad*, 83.

²⁹ Al-Ghazali, *Kimya al-Saadat*, trans.: Ali Arslan, 2nd Edition 2017, Istanbul, p. 507.

³⁰ Kinalizadah, *ibid.* p. 101; Also see Hüsameddin Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, Hü-Er, 2003, Konya, p. 121.

³¹ Ragip al-Isfahani, *Erdemli Yol*, trans.: Muharrem Tan, Istanbul, 2009, p. 223.

³² *Kitab al-Bina fi as-Sarf* (Sarf Cümlesi İçinde Salah Bilici Kitabevi, Istanbul, (n.d.) p. 219.

(p.b.u.h) sees a person who almost falls down acting lazily: She asks, "What is happening to him?" She was answered as "He is a leading hafiz." Then she stated the following: Omar was the pioneer of recitation. He walked fast, he spoke loud, and he hurt when he beat."³³

Conclusion

Lying is creating what is absent or regarding what is present as absent. Therefore, lying has an ontological aspect as it means granting or taking life in a sense. Lying causes the termination of an ethical value and distortion of social agreement.

Humility means attributing value to a subject or object as much as its' skills and actions. Thus, as humility is a behavior that is desired and accepted, it is the ontological evaluation the reality of a presence as much as the reality of existence. When humility reaches excessive levels, it requires the absolute opposite of what is intended in the beginning, which is hiding the present and which is lying in this regard. Thus, the intention in humility does not actually take place. Abstaining from lying and acting naturally in humility is the exemplary characteristic of a Muslim as reflected in Islamic metaphysics. Lying and laziness has been denigrated in this and eternal world as it indicates the denial of truth or presence.

REFERENCES

- Askari, Abu Hilal, *al-Furug fi al-Luga/Farklar sözlüğü*, trans.: Veysel Akdoğan, Istanbul 2017.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Otto, Ankara 2014.
- Azhari, Abu Mansur Muhammad ibn Ahmad, *Tahzib al Luga*, prep. A. Salam Muhammad Kharon, M. Misriyyat al-Amma, Cairo 1964.
- Al-Ghazali, Abu Hamid, *Ihya al-Ulum ad-Din*, trans.: Sıtkı Gülle, Istanbul 2008.
- _____, *Kimya al-Saadat*, trans.: Ali Arslan, 2nd Edition, Istanbul 2017.
- Hüsameddin Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, Konya 2003.
- Ibn Faris, Abu al-Huseyn Ahmad, *Mujamu Makayis al-Luga*, ed. Ş. Abu Amr, Dar al-Fiqr, Beirut (n.d.).

³³ Al-Bukhari, *Adab al-Mufrad*, 195.

- Avicenna, *al-Isharat wa at-Tanbihat*, trans.: Ali Durusoy, Ekrem Demirli, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014.
- Isfahani, Ragip, *Erdemli Yol*, trans.: Muharrem Tan, İstanbul 2009.
- _____, *Müfredat*, trans.: Yusuf Türker, İstanbul 2017.
- Kinalizadah Ali Efendi, *Ahlak al-Alai*, prep. Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Eser, İstanbul (n.d.)
- Nadal Ali, *Mawshuratu Muassasata al-A'lami*, Beirut 2005.
- Tashkopruzadah Ahmad Efendi, *Sharhu al Ahlaki al- Adudiyyah*, trans.: Müstahkim Arıcı, Türkiye Yazma Eserler Bsk., İstanbul 2014.
- Tahanawi, Muhammad Ala ibn Ali, *Mawsuatu Kashshafi Istilahat al-Funun*, ed. Ali Dahruj, Maktabat al-Lubnan, Beirut 1996.
- Tusi, Nasiraddin, *Ahlak al-Nasiri*, trans. Anar Gafarov, Zauv Shukurov, Litera, İstanbul 2007.
- Zabidi, Abu al-Fayz Muhammad al-Murtaza, *Taju al-Arus min Jawahiri al-Kamus*, ed. Ali Shiri, Dar al-Fiqr, Beirut 1994.

أنطولوجيا الكذب والتواضع*

أ.د. جوربوز دنيز**

ملخص:

تتلور 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، يونيو ٢٠١٩، العدد: ٩، ص ١٠-١).
** عضو هيئة التدريس بقسم الفلسفة والعلوم الدينية بكلية الإلهيات جامعة أنقرة، deniz@divinity.ankara.edu.tr.
*** من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

الكذب:

إن الكذب يعني الشيء المحرف عن موضعه الأصلي إلى موضع آخر^(١). 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 للقبیح^(٢). 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 والقبیح^(٣). وتعد الحقيقة الوحيدة للكذب هي بطلانه. وأما الباطل فهو الانحراف عن الأشياء التي تعود بمنفعة دنيوية أو أخروية إلى اتجاه آخر^(٤).

إن الكذب هو أسوأ أفعال الفجور. ولعل ما وضعه نبينا صلى الله عليه وسلم عندما قال إن المسلم قد يرتكب الذنوب، لكنه لا يمكن أبدا أن يكذب، يحمل أهمية كبيرة في هذا الشأن^(٥). 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^(٦).

إن عدم قول الكذب هو عدم ارتكاب ذنب عمدا. سأل أحد الصحابة أو الأعراب الرسول عليه الصلاة والسلام قائلا "يا رسول الله، انصحنى 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 التكالييف الواقعة على عاتقه كيلا يضطر للكذب^(٧). 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 المنقي 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 يَقْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾ [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 هذه الدرجة فإنه بسبب جرأته على الكذب قولاً وفعلاً. ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ كَذِبُونَ﴾ [المنافقون، ١]. هذا في حين أن الله يعرّف المؤمنين بعكس ما وصف به المنافقين: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾... [الأحزاب] ولنوضح أن معظم الناس يكذبون أو يستغلون الكذب لتيسير أمورهم وتحقيق منافع دنيوية. بيد أن أمور الكاذب لا تسير بشكل جيد أبداً، 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 لأكاذبيه، في حكم الكذب في نظر الأشخاص الذين كذب عليهم. ليس هناك أي معنى لوجوده أو عدمه. بل على العكس تماماً، 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 شيئاً لم يُقَلْ قد قيل، وأن فعلاً لم يحدث قد حدث، وأن شيئاً غير موجود موجوداً. 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 يقرب 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 شخصاً آخر قد ألغى نية صاحب الكلام وقيمته. وهو ما يطلق عليه الافتراء القولي/ الشفهي. فالافتراء هو أن يختلق المرء شيئاً غير موجود. إن إلغاء فعل قائم أو اعتبار فعل غير موجود قائماً يعد تعطيلاً لإمكانات المرء، وهو ما يعني الافتراء وتدمير السلام المجتمعي وظهور الصراعات فعلياً جراء هذه الاحتمالية أو تلك.

كما أن اعتبار وجود شيء غير موجود وإلغاء وجود شيء موجود يعد ادعاءً 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 ألغى نفسه. ومن العجيب أن القرآن الكريم كذلك يشير إلى الكذب على أنه خلق. "إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا ۚ إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ 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 أبداً 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 فعلاً أو شيئاً غير موجود في الواقع وكأنه موجود حقاً، 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 متعمداً، ذلك أن الكذب يتسبب في فساد تعاهد المسلمين على العيش معاً أولاً، ثم بعد ذلك يفضي إلى ضياع حقوقهم فيما بينهم. وعندما يتحول الكذب إلى حالة عملية لدى شخص ما، يظهر لديه شيئان سيئان. أحدهما يكون نفسياً، وأما الآخر فعقلياً. فأما النفسي فيكون موجهاً للمتعمد والمكذوب، وأما العقلي فموجه نحو فساد العقيدة. المتعمد مقيده. غير أن التصور العقلي يدخل ضمن تصنيف الذنوب الشديدة لأنه يشكل لدى الفرد خيلاً 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 اشتقاقاً:

لقد اكتسب مصطلح التواضع معانٍ مختلفة على مر التاريخ في المؤلفات التي تتناول اللغة والأخلاق. فأهمل 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 "وض ع" هو ضد أصل كلمة "رف ع"^(٨). وبالرغم من أن هذا المعنى يحظى

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

بقبول عام وأنه يفسَّر على أنه مضاد للجذر "رفع"، فإن هذا التفسير فسر وُسِّمى بمعنى التذلل الذي يعني "التواجد في مرتبة أدنى"^(٩). بيد أن سياق التذلل فُسر بآيات قرآنية أخرى في صورة تراحم المؤمنين وشفقتهم وحميتهم لبعضهم بعضاً. ورغم أن التواضع "وضع" فسر على أنه ضد الرفع "رفع"، فإننا نعتقد أنه من الأنسب تفسير التواضع على أنه مضاد للتكبر. وإذا عرّفنا التواضع بهذه الطريقة، أي على أنه ضد التكبر، فسيوضح لنا أنه بهذا المعنى ليس بمعنى المسكنة والضعف الذي يفهمه الناس عندما نتحدث عن التذلل^(١٠).

لقد اكتسب التواضع مفهوماً آخر بمعنى أحمال الأشخاص المنضمين للقفلة^(١١)، وقد أصَّل التهانوي هذا المفهوم على النحو التالي: "يعد التواضع حسب سالكه هو الاحتياج للقلّة وتحمل حمل أهل الملة"^(١٢). وبهذا المعنى يعني التواضع الرضا بالقليل ومحاولة معالجة آلام الأمة الإسلامية. ويفسر التهانوي التواضع بشكل عجيب استناداً إلى أهل الإشارة على النحو التالي: فيقول "التواضع هو احتقار النفس قصداً وتكبيرها احتراماً للتوحيد"^(١٣). وأن يحترق المرء نفسه قصداً يعني أنه عرفها ويعرف حدودها جيداً. وبالرغم من أن النفس البشرية دائماً ما توسوس للإنسان بالكبر، فإنه على كل إنسان ألا ينسى أبداً 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 يضيف صبغة القدسية على أي شخص أو يؤله.

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 يشترى متاع الآخرة بمتاع الدنيا.

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

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

(١٠) وما قاله النبي عليه الصلاة والسلام فما يلي دليل على هذا المعنى: "إن الله أوحى إلي 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، تح: علي دحروج، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٩٦، ١/٥٢٣.

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

والزهدي 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: ﴿وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾ [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 الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ ... [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 مدمرا للشخصية.

لقد تناولت أعمال منظري الأخلاق الإسلاميين، وفلسفة الأخلاق مصطلح التواضع ومضامين المعاني التي اكتسبها بصفاتها 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 للعبج 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 العنصرية، ترجمه للتركية: مستحکم أريججي، 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. إفراط التواضع هو التكبر. وأما تفريطه فهو النفس المتذلة. أي أنه يضر بوقاره عن طريق محاولة قبول كل شيء والاستماع لكل جهة دون تفریق. 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 بعبقروهم 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 ٤٥ من سورة المائدة ﴿أَذِلَّةً عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةً عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ فيعني أن المؤمنين يتراحمون فيما بينهم بالضبط كما ورد في الآية ٢٩ من سورة الفتح ﴿أَشِدَّةً عَلَى الْكُفَّارِ رَحِمَةً 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: ٤٨٥ أنقرة. ٢٠١١.

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

(١٩) علي أفندي قتالي أفندي، الأخلاق العلية، 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 مطواعا لك محببا، إليك أواها منيبا رب تقبل توبتي واغسل حوبتي وأجب دعوتي وثبت حجتي واهد قلبي وسدد لساني واسلل سخيمة صدري" ابن ماجه، 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" (٣٣). وما نفهمه من هذه الآيات والأحاديث هو أنه على المؤمنين ألا يتكبروا على بعضهم وألا يظلموا بعضهم أو يسفها 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 قادراً أو غير قادر" (٣٤). ولعل هذا الفرق يشير إلى مسألة مهمة، ألا وهي أن الذل يتضمن إلزامياً 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 معاني منافية لمفهوم الوحدة والاتساق مع الميافيزيقيا 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 فضلاً وإحساناً". فقال أبي عبد الله إن النبي قال: «قولوا ما تريدون (أي قولوا ما لديكم). لا تجعلوا الشيطان عليكم وكيلاً (لا تسمحوا له بأن يجعلكم تقولوا كلاماً فارغاً بلا داعي)» (٣٥). 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» (٣٦). 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 ماجه، 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»^(٣٧). 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»^(٣٨).

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^(٣٩). ولهذا فإن التواضع يعني من ناحية تغلب 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 القراء. فردت عليهم السيدة عائشة: «كان عمر رضي الله عنه من أكابر القراء، لكنه كان إذا سار أسرع، وإذا تكلم أسمع، وإذا ضرب أوجع»^(٤٠).

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 يثمن حقيقة الشيء

(٢٧) قتالي 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 معاني 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 ذم الكذب والمسكنة لأنها 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 الأزهرى تهذيب اللغة عبد السلام محمد هارون، المكتبة المصرية العامة، القاهرة ١٩٦٤.
- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ترجمه للتركية: صدقي جول، إسطنبول، 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، ترجمه 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.
- قتالي أفندي علي أفندي، الأخلاق العليا، إعداد: حسين أوجل، ترجمان ١٠٠١ عمل، إسطنبول، د.ت.
- نضال علي، مشورة المؤسسة العلمية، بيروت ٢٠٠٥.
- طاشكبري زاده أحمد أفندي، شرح الأخلاق العنصرية، ترجمه للتركية: مستحكم أريجي، طباعة المخطوطات التركية، إسطنبول، ٢٠١٤.
- محمد بن علي التهانوي، موسوعة كشاف إصلاحات الفنون والعلوم، تح: 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، تح: علي شيري، دار الفكر، بيروت ١٩٩٤.

Meslek Etiğinin Dinamikleri: Fütüvvet ve Ahilik Metafizigi

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 okuyarak, işlevselliklerinin güncellenmesine olan ihtiyaç üzerinde durulacaktır. Birer sivil toplum ve esnaf ve sanatkârlar birliğı 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 kişiliğıyle 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 yüklediğini ve bilgece davranmakla özdeşleştirildiğini görmekteyiz. Genç/feta mahsusatın aldaticılığına aldanmayıp akıl âlemine yönelince yeryüzünde yapıp etmeleri de kalıcı değerler olmaktadır.

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

Dynamics of Ethics of Professional: Metaphysics of Futuwat 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

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslâm Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, saruhan@ankara.edu.tr, orcid.org/0000-0001-8065-3156

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 Futuwat 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, applied ethics, professional ethics, immortality

Giriş

Fütüvvet ve ahilik üzerine Türk-İslâm Düşünce Tarihinde zengin bir literatür bulunmaktadır. Bu kavramların içeriği ve işlevi birçok çalışmada detaylı olarak ortaya konulmuştur. Bu çalışmalarda göze çarpan ortak noktalara baktığımızda şu başlıkları tespit edebiliriz:

- Etimolojik tahliller (Feta, fütüvvet, ahi-akı),
- Kur'an ve Sünnet ışığında tasavvuf ve ahlâk özelinde gelişen zengin literatür: Fütüvvetnâme geleneği,
- Ahilik paydasıyla oluşan eğitim süreçleri, örgün ve yaygın eğitim bütünleşmesi, işçi-işveren, müşid-mürid ilişkileri,
- Peygamberler tarihinin idealizasyonu,
- Meslek ahlâki bağlamında incelemeler,
- İktisad ve ahlâk ilişkisinin tarihsel arka planı,
- Üretim ve tüketim etiği,
- Teşekkül ve sosyal organizma ve meslek gruplarının temel motivasyonları,
- Sanayi devriminin meydan okumaları ve yol açtığı imkan ve buhranlar.¹

¹ Ekinci, Yusuf, *Ahilik*, Ankara, 2011 (11.baskı) s.5-9; Akdağ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, Ankara, 1979; Çağatay, Neşet, *Bir Türk Kurumu olarak Ahilik*, Ankara, 1974; Orman Sabri, "İktisad ve Ahlak ilişkilerine Genel Bakış", *İşletmelerde İş Etiği*, İstanbul, 2009, s. 12; Tabakoğlu Ahmet, "Türkiye'de İş Ahlakı Geleneği", *İşletmelerde İş Etiği*, s. 218; Uludağ, Süleyman, "Fütüvvet", *DİA*, İstanbul 1996, c. 13, s. 259; Ocak, Ahmet Yaşar, "Fütüvvet (Tarih)" *DİA*, İstanbul, 1996, s. 260; Ocak, "Fütüvvetnâme", s. 264; Yeniterzi, Emine, "Türk Edebiyatında Manzum Fütüvvetnâmeler", *Konya Postası*, Akademik Sayfalar, 2001, Yıl: 3 cilt: 3, fasikül 40, sayı:173, s. 321-323; Ceylan Kazım, "Ahiliğin Oluşumu ve Etkileri", s. 3-20; Yücekaya Hüsnü, "Ahiliğin Kökenine Dair Düşünceler", s. 23-39; Şahin, Ayfer, "Ahilik ve Bacıyan-ı Rum", s. 43-55; Örs, Hüsnüye, "Pazarlamada Etik Kavramının Tarihteki ilk Uygulamaları: Ahlak Sisteminde Pazarlama

Günümüzden bakıldığında bu birikimin kaynağı ve etki alanını bir kez daha sorgulamak ve gözden geçirmek modern dünyanın getirdiği buhranlar ve kimlik krizleri karşısında yeni yaşam alanları açmamıza katkı sağlayabilecektir. Bu aşama da sağlıklı bir tefekkür süreci için sorulması gerekli hususlar şöylece öne çıkmaktadır.

Nasıl oldu da ahlâkın gençlik (feta/fütüvvet) ve kardeşlik/kızkardeşlik (ahi/uhuvvet/bacıyan) üzerinden bir temellendirmesi bu kadar güçlü bir sosyal organizma ve dinamizme dönüşebilmiştir?

Ahlâk felsefesi bir değerler alanıdır. Değerleri oluşturan ise, kaynağı ne olursa olsun bir bilgi çeşididir. Değer, bilgisiz oluşmaz. İnsan, bildikçe değer üretir ve uygular. Bilen insan, varlığını, var oluş gayesini bir temele oturtarak *aklî*, *tecrübî* ve *sezgisel* esaslarla besleyerek, iyiyi, doğruyu erdemi bilir ve onu uygular.

İslâm ahlâkında, ahlâk ile ilgili doğuştan ve kazanılmış (fitrî-müktesep) ahlâk ayırımı bir anlamda insanın değişen, gelişen, elde eden bir yönünün de bulunduğunu göstermektedir. İnsan doğuştan çeşitli özellikler getirmiş olabilir. Öte tarafta insanın kudret ve hürriyeti kendisine yeni şeyler kazanma ve gelişme imkânları da sağlayabilmektedir. İnsan bilgi ve eylem bütünlüğü çerçevesinde kendini inşa eder ve geliştirir. Bu inşa etme ve geliştirme potansiyelinin güvencesi insanın yaratılmış olması ve sorumlulukla yüklenmiş olmasındadır. İnsanın Tanrı'dan aldığı emir ve yönlendirmeler, insanın gücünün ve potansiyelinin göstergesidir. Düşünce tarihinde bilgi ve buna bağlı olarak değişim ve gelişim için farklı iki anlayış olagelmıştır. Bilgi bir yandan kendi derunumuzda bir ilerleme olarak düşünülmüş, bazen de eşya üzerindeki gücümüzün artması olarak görülmüştür. Platon çizgisinde bilgi, kemâl için vasıta olarak görülürken, Bacon (1561-1626) ve Comte (1798-1857)'ta bilginin gayesi kemâlde değil eşyaya egemen olmak için bir vesiledir². Sokrates'in "Hiç kimse bilerek kötülük etmez"³ ifadesi bir anlamda bilgilenen kişinin kötülükten uzak duracağını belirtir. İnsan "ne yapmalıyım?" sorusu karşısında bilgilendiği ve bildiği ölçüde değer üretmeye başladığını göstermektedir. Aristoteles, bilme isteğini doğuştan gelen bir özellik olarak değerlendirirken bilgi ve buna bağlı olarak değişme ve gelişimi ezeli bir irtibat içinde ele almaktadır.⁴ İslâm düşüncesinde yer alan "ilmiyle amel" vurgusu⁵

Etiği", s. 63-76; Adıbelli, Ramazan, "Ahiliğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?" s. 85-104; Kurtoğlu Orhan, "Değer Eğitimi Açısından Ahilik İlke ve Uygulamaları", s. 111; Bayraktar, Levent, "Medeniyet Felsefesi Bağlamında Ahiliği Yeniden Düşünmek", s.129; Bayraktar, Fulya, "Bir İnsanlık Tahayyülünün Teşekkülü: Ahilik", s.135, *Postmodern Çağda Ahilik*, (ed: Hüsniye Örs), Ankara, 2016.

² Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 1968, s. 40 vd.; Turgut, İhsan, *Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu*, İzmir 1992, s. 56; Aster, Von, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. Macit Gökberk, İstanbul 1972, s. 65-66; Açıkgöç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul 1992, s. 16-25.

³ Versenyi, Laszlo, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. A. Cevizci, Ankara 1988, s. 8.

⁴ Aristoteles, *Metafizik*, I. Kitap (A) I. Bölüm, 980a, 21-25, çev. Ahmet Arslan, İzmir 1985, s. 79. Açıkgöç, a.g.e., s. 16-25;

⁵ Zümer, 39/9; Fâtır, 35/28.

bilginin eylemle bütünselliğini gösterirken, bilginin insanı sorumlu kıldığını, bilenlerin ayrıcalıklı olduğunu vurgulamaktadır.⁶

Aristoteles'in ifadeleriyle "...ve genel olarak bilen insanı bilmeyen insandan ayırt eden şey, birincinin öğretebilme yeteneğidir."⁷

Kur'an, kendi sistematığı içinde inanan ve amel eden (uygulayan) vurgusunu yaparken, bir anlamda eylemin gerekliliğini bir yandan da eylemin kuvveden fiile dönüştürülebilme kapasitesinin insanda var olduğunu bildirmektedir. İslâm ahlâkı açısından hürriyet, hem davranışların ortaya çıkışında, onların uygulanabilirlik noktasında bir irade ve kudret meselesi olarak tezahür ettiği gibi, hem de bu davranışların neticesinde insanın ulaştığı ahlâki olgunluk hali ve yaşayış bütünlüğü olarak da nitelenmektedir.

Eylemlerimiz söz konusu olduğunda, "Ne yapmalıyız ve neyi seçmeliyiz?" sorusu karşısında; "İyiliğini aklettiğimiz, gördüğümüz, inandığımız, hissettiğimiz, tecrübe ettiğimiz şeyi yapmalıyız" gibi cevapları veririz. Bu cevaplar ahlâk felsefesinde fikir yürütme süreçlerinde karşımıza çıkabilmektedir.

İslâm ahlâkını, Yüce Yaratıcı'ya hürmet ve bütün mahlûkata şefkat olarak tanımladığımız noktadan bakınca üretim ve tüketim süreçleri bir otomasyon sürecinden çok etki ve etkilenme süreçlerinin duyarlılığıyla buluşturacaktır.

Meslek ahlâkının⁸ temel öncelikleri ve ilkeleri acaba hangi kaynaktan beslendiğinde yaptırım gücü bulabilmektedir?

Kanaatimizce, toplum olarak dindarlık ahlâk ilişkisini tam olarak konumlandıramamaktayız. Dinin kaynağı veya ahlâkın kaynağı gibi tartışmalar başka ortamlarda sıklıkla ele alına gelmektedir. "Ahlâkın kaynağı din midir veya din ahlâktan bağımsız mıdır?" soruları ilginç hususları barındırır. Ahlâkın

⁶ Saruhan, Müfit Selim, *İslâm Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, Ankara, 2005,18 vd.

⁷ Aristoteles, *Metafizik*, I. Kitap (A) I. Bölüm, 981ab.

⁸ İş ahlâkı, uygulamalı etik alanına giren ve iş hayatındaki karşılaşılan tüm etik sorunları kendisine konu edindir. Bu sorunlar başta işverenin ahlâki olmak üzere, çalışanın ahlâki, işçi-işveren arası ilişkilerde uyulması gereken ahlâki kurallar, işyerinin kurumsal yapısının ahlâki işleyiş tarzı, kurumsal kültürün dayandığı ahlâki esaslar, müesseseler arası ilişkilerde etik kurallar, işletme ile alışverişte bulunanların veya işletme ile çevre arasındaki ilişkilerde ortaya konan etik kuralları iş etiğinin kapsamına girer. Endüstri toplumu öncesinde iş etiğı ve iş ahlâki, çeşitli gelenekler, mesleki teşekküller ve loncalar gibi kurumlar aracılığıyla dini değerler üzerine kurulu kavramlar ve uygulamalar olarak ortaya çıkmıştı. Sanayi devriminden sonra ise geliştirilmiş bulunan iş ve meslek ahlâki ilkeleri çözülmüş, kitle üretimi hem toplumsal ilişkilerdeki dengeyi hem de doğal dengeyi alt üst etmiştir. Bu yüzden bozulan bu dengenin tekrar yerini bulması için iş ve meslek dünyasında ahlâki duyarlılığın artırılması için bir ihtiyaçtan dolayı böyle bir disiplinin ortaya çıkması zaruri olmuştur. Ancak iş ahlâki sadece felsefi bazı analizler yapmakla kalmamakta iş ve meslek hayatındaki ahlâki sorunların çözümünde yol gösterici normlar ortaya koyma işlevini de görmektedir. Bir başka açıdan iş ahlâki, bir ahlâk standartları çalışması olup, bunların modern toplumlarda mal ve hizmetleri üreten ve dağıtan organizasyonlar ve sistemler ile organizasyonlarda çalışan insanlara uygulanması şeklinde tanımlanabilir." Kılıç, Cevdet, "İslâm Ahlâki Açısından Modern Uygulamalı Etik", *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi El Kitabı*,(ed.Müfit Selim Saruhan) Ankara, 2016, s. 436.

kaynağının din olup olmadığına veya dinden bağımsız bir alanı niteleyip nitelemediğine girmeksizin vurgulamak gerekir ki, ahlâkın kendisini en etkin hissettirdiği alan dindir. Buna karşın herhangi bir dininde kendi etki alanını artırmada dayandığı en anahtar kelime ahlâktır. ⁹ Fütüvvet ve ahilik kurumları da ahlakî ilkeleri, dinî ve tasavvufî renklerle destekleyerek pratikte yaşanabilir ve uygulanabilir bir çizgiye taşımıştır.

Mevlana “...Şüphe yok ki, bizde ihtiyar var; duyguyu apaçık inkâr edemezsin ya. Taşa hiç kimse, gel buraya demez; bir kerpiç parçasından kimse vefa beklemez. İnsanoğluna hiç kimse hadi uç demez, yahut da köre, ey kör, beni gör demez, Tanrı “köre vebâl yok” dedi, güçlükleri açan Tanrı, kimseyi güce koşmaz. Hiç kimse taşa geç kaldın demez, hiç kimse sopaya a sopa, niye bana vurdun diye çıkışmaz. Hiç kimse zorda kalandan böyle bir şey isteyemez; birisi mazur olan kişiye böyle sözler söyler, yahut da onu döver mi? A, yeni yakası temiz kişi, yap yapma demek öfkelenmek, ağırlamak, azarlamak, ihtiyarı olan kişiyedir ancak. Zulümde de ihtiyarımız vardır, sitemde de.¹⁰ derken, insanın cansız varlıklardan vefa beklemediğini, onlara karşı kızgınlık, kin ve intikam gibi duygular beslemediğini örnekendirerek insanın irade ve seçme gücüne sahip oluşunu açıklamaktadır. Şunu ifade edelim ki, insanın cansız varlıklardan vefa beklemediği doğrudur. Bununla birlikte, insan gerçek anlamda insan ve yaşayan olarak bütün kainata vefa ile bakmak ve davranmak durumundadır. İnsan cansız varlıklardan ahlaki tutum bekleyemez. Ama insan bütün varlığa karşı ahlak ile sorumludur.

Gençlik (Fütüvvet) ve Kardeşlik (Ahilik) Metafizikinden Ahlâkın Fiziğine: Duyuların Yanıltıcılığından Akıl Alemine: Tedbir, Fütüvvet, Siyaset

Fütüvvet ve ahiliğin arka planında bireyin ölümün sarsıcı etkisi karşısında ölümsüzlük arzusuyla buluşması ve daha uzun ömürlü teşekküller oluşturması çabası yer almaktadır. Fütüvvet ve ahilik düşünce tarihimizde teoriden pratiğe, pratikten teoriye ahlâkın diyalektiğinin en somut örneklerinden biridir. Birer ahlak ve tasavvuf okulları olarak görebileceğimiz fütüvvet ve ahilik dünyevi olanın küçümsendiği “bir lokma bir hırka” önyargılarının ötesinde, hayatın içinde çalışmanın ibadet olduğu üretmeyi ve paylaşmayı önceleyen aktif eylem merkezleri olmuşlardır.

İnsan, fâal bir varlıktır. Sürekli bir atılım, hareket ve yeni şeyler ortaya koymanın çabası içindedir. Bu yönünün müşahedesi sonucu, insanın bilimle, edebiyatla, sanatla, felsefeyle, teknikle, siyasetle uğraştığı görülür. İnsan, tüm

⁹ Bekiryazıcı, Eyüp, “Toplumsal Birliğin Güçlendirilmesinde Ahlâkî Değerlerin Önemi”, *Toplumsal Birliğin Güçlendirilmesinde Dinî Söylemin Önemi*, İstanbul, 2016 (335-351); Saruhan, Müfit Selim, “Dinî Ahlak Neden Küçümsenir?”, *Kutadgubilig Felsefe- Bilim Araştırmaları Dergisi*, sayı:19, Mart 2011, İstanbul, (443-449); Saruhan, Müfit Selim, “İslâm Düşüncesinde Ahlak İlmi” *EskiYeni*, sayı: 28, Ankara, 2014, (53-57).

¹⁰ A.g.e., c. V, b. 2908-2980.

alanlardaki çalışmasıyla bir gayeye ulaşabilmenin çabası içindedir. Tüm bunları gerçekleştirebilmesi için, bir plan, düzen ve sisteme ihtiyaç duyar. İşte tüm bu faaliyetler, zamanın şimdisi içinde başlamadığı gibi, yine o “an” içinde sona ermez. Bu başlangıcın temeli, bugünde değil, dündedir. Zamanın gelecek boyutuna kadar uzanır. Bir yanda insanın sona ermeyen, son bulmayan sonu gelmeyen, arzu ve emelleri, öte yanda ölümle sınırlanmış bir bedene sahip olmak. Bu noktada insan, bir şeye ve bir yerlere dayanmak ihtiyacı gösterir. Sosyal birlik ve yapılanma, insanın sınırsız isteklerinin gerçekleşmesinin güvencesi olabilir. Attığı her temelin bittiğini görmeyebilir. Ama onun biteceği düşüncesiyle hareket eder. Sosyalleşme ve kurumsallaşma sayesinde, insanın tüm arzu ve çabalarının gerçekleşmesi sağlanabilir. İnsan, kısa ömürlü, gelip geçici, tek başına olarak bu yapıp etmeleri gerçekleştiremez. Fakat insan, onları çeşitli sosyal birlik ve organizasyonlarda daha uzun ömürlü yapılarda gerçekleştirebilir.¹¹

Fütüvvet ve ahilik kurumları, bir ölçüde sıradan hayatın endişelerinden kurtuluş ve varlığın kıymetini, çağlar ötesine saygınlıkla taşımının ifadesidir. Fütüvvet ve ahilik kurumları vakıflarla somutlaşmışlardır. “Vakıf” akıp giden zamana karşı, yaklaşan ölüme karşı durmaktır. “Vakıf” Arapça durmak, beklemek anlamına da gelir. Tüm geçiciliğine, fâniliğine karşı, maddî değerlerin manevî duygularla durdurulması, sonsuza dek manevî gayeler içinde eritilmesidir. Vakfedilen bir maddî yapı, zamanın acımasızlığı karşısında yıpranabilir. Fakat yapılış amacı, insanlık gözetilerek yapıldığı için tüm çağları aşar. Fütüvvet ve ahilik uygarlık tarihimiz açısından vakfiyelerle özdeşleşmişlerdir.

İnsan aynı zamanda bir ihtiyaçlar varlığıdır. İnsan ihtiyaçlarını giderdiği ölçüde kendisini tüketmemeli ve değer üretmeli değersizleşmemelidir. Fütüvvet ve ahilik üretim süreçlerinde, işçi işveren esnaf sanatkar iletişimlerinde değer merkezli oluşumlardır. Üretirken yabancılaşmamayı, bencilliğe, hürsa kapılmamayı rol modeller, dini ve ahlakî ilkeler ışığında somutlaştıran sosyal yapılarıdır. İhtiyaçlar kaçınılmaz ve doğamızın gereği iken doğamıza yabancılaşmamakta ayrı bir öncelik olarak ortaya çıkmaktadır.

Farabî, (ö.950) “Medine”nin oluşumunu ihtiyaçla ilişkilendirir. *“Her insan, yaşamak ve üstün mükemmeliyetlere ulaşmak için, yaratılıştan birçok şeylere muhtaç olup, bunların hepsini tek başına sağlayamaz. Her insan, bunun için çok kimselerin bir araya gelmesine muhtaçtır. Her fert, bu ihtiyaçlardan ancak üzerine düşeni yapar. Bütün insanların birbirleri karşısındaki durumları da, ancak muhtelif insanların, yardımlaşma maksadıyla bir araya gelmesiyle elde edilebilir.”*¹² Farabî, bütün insanların yardımlaşarak meydana getirdiği bir dünyanın, mutlu bir dünya olacağını vurgulamaktadır. Mutluluğun temelinde, sosyalleşme ve paylaşma yer almaktadır.

¹¹ Mengüsoğlu, Takyeddin, *İnsan Felsefesi*, İstanbul, 198,8 s. 184.

¹² Farabî, *el-Medinetü'l-Fadıla*, çev. Nafiz Danışman, İstanbul 1990,s.79. Ayrıca geniş değerlendirmeler için bkz. Rosenthal, Erwin I. *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. A. Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul 1990, s. 194.

İbn Miskeveyh, toplumla beraber yaşamanın insana büyük faydalar sağladığını ifade ederek, her türlü toplumdan soyutlanmaya karşı çıkar. İnsan, medeniyet içerisinde yaşamalı ve kendini hiçbir şekilde toplumdan soyutlamamalıdır. Karşılıklı işbirliği ve dayanışma sosyal hayatın kanunu ve vazgeçilmez bir gereğidir. İnsanın kusursuz bir mutluluğu idrak etmesi için nüfusu çok bir şehirde yaşaması gereklidir. Mutluluk, toplumla birlikte, en üst seviyeye ulaşır. Kendini toplumdan soyutlayan kişi, mağarada yaşamı seçen kişi, erdemi bulamaz ve uygulayamaz.

Erdemlerin kazanımı ancak toplum içinde insanlarla yüzleşerek olabilir. Zaten insan kelimesi de arkadaşlık ve sevgi anlamlarına gelen 'üns' kökünden türemiştir. İnsanın öyleyse varlık sebebi sosyalleşme ve doğal sevgiyi yaşamak ve paylaşmasındadır.¹³ İbn Miskeveyh'in değerlendirmesi kendi ifadesiyle şöyledir:

*İnsan yaratılışı itibarıyla, yabani ve ürkek değil, sosyal yatkınlık duygusuna sahip bir varlıktır. Arapçadaki insan kelimesi de bu kökten türemiştir. İnsan unutkan olduğu için bu adı aldı diyen şair doğru söylememiştir. Bu şaire göre, insan kelimesi, unutma-nisyan kökünden türetilmiştir. Bu ise yanlıştır. Bilmemiz gerekir ki insanda yaratılıştan gelen bu yakınlık duygusunu, beşeri ilişkilerimizde hataya düşmemek için büyük bir titizlikle korumamız ve ortaya koymamız gerekir. Bütün sevgilerin kaynağını o oluşturur.*¹⁴

İbn Miskeveyh (ö.1030), nefsin elde ettiği olgunluk durumunu mutlulukla nefsin eksikliğiyle de mutsuzlukla özdeşleştirir. Olgunluk, nefsin aklî âleme olan yaklaşımı ile ilgili olduğu gibi eksiklik de nefsin duyusal ve aşağı âleme olan eğilimiyle irtibatlıdır. İbn Miskeveyh ilginç bir değerlendirmede bulunarak cismin ulvî ve süflî yönde yani yüksek ve aşağı yöndeki hareketini kimi din bilginlerinin "Yemin ve Şimal" yönleriyle ilişkilendirdiklerini kaydetmektedir. Yukarı doğru olan hareket nefsi, Yaraticı'sına yaklaştırır. Varlığın birliğini kavrar, ebedî bir hayata kavuşur. İkinci yönde olan harekette ise nefis, kendi özünden uzaklaşır, güçlük ve sıkıntılara doğru düşüşe geçer.¹⁵

Bu aşama da şunu ifade edebiliriz: Akıl âlemine yükselen yaşlı da olsa gençtir. Duyusal âlemin aldaticılığına kendini kaptıran zahiren genç olsada gerçekte yaşlıdır. Fütüvvetnamelere bakıldığında fütüvvet kavramının ideal insan/kâmil insan/peygamber ile temellendirildiğini görürüz.¹⁶ Fütüvvetnâmeler bir anlamda, mürüvvet ahlâkı boyutuyla fütüvvetin teşbihi olarak, peygamberden peygambere aktarılan bir emanet gibi yorumlandığıdır. Feta/genç da Hz. Adem (a.s.)'in tövbesi, Hz. Nuh (a.s.)'un sebatı, Hz. İbrahim (a.s.)'in vakarı, Hz. İsmail (a.s.)'in doğruluğu, Hz. Musa (a.s.)'nın ihlası, Hz. Eyyüb'ün sabrı, Hz. Muhammed (s.a.s.)'in cömertliği bulunmalıdır. Hz. Adem (a.s.) ve ondan sonra gelen

¹³ İbn Miskeveyh, T.A., 97-98, 108, 112.

¹⁴ İbn Miskeveyh, T.A. (Türkçe çeviri), s. 126.

¹⁵ Miskeveyh, T.A.,: 96-102; F.A.,:90-92.

¹⁶ es-Sülemî, İbn el Hüseyin, *Kitabu'l Fütüvve*, Ankara, 1997, s. 22-24, (neşreden ve çeviren Süleyman Ateş).

peygamberler de, hem Yüce Yaratıcı'yı insanlara anlatan birer temsilci olarak ve hem de görünen, algılanan, içinde bulunulan dünyanın sınırları içinde belli bir islevin, mesleğin öncüsü olarak görülmektedir. Terzilik, gemicilik, demircilik, doktorluk, yöneticilik, çobanlık, askerlik gibi uğraşlar içinde görülmekte olan "haberciler", "peygamberler" insanlığı genel ahlâk kurallarına çağırılmaktadırlar: Peygamberler, hem dinin hem de mesleklerin öncüsü ve habercisidirler.¹⁷

Bu açıdan günümüze taşıyacağımız ve toplumu yeniden inşa ve ihya etmek için bilgi, farkındalık, çalışma ve kalıcı değerler üretmek için peygamberlerin rehberliğine ihtiyacımız vardır. Fütüvvet ve ahilik beslendiği kaynaklar açısından peygamberliğin somut rehberliğinin tezahürleridir. Özellikle es-Sülemî'nin şu ifadeleri tefekkürü artıran ve ahlâk düşüncemiz açısından çağrışımlar taşıyan açıklamalardır. Onun kullandığı fütüvvet kavramı felsefi ahlâkta kullanılan "tedbir¹⁸ ve Ahmed Yesevî'nin kullandığı "siyasetli" kavramlarıyla örtüşmektedir.

*"Fütüvvetten sordun, öyle ise bil ki fütüvvet; Allah'ın emirlerine uymak, güzel ibadet, her kötülüğü bırakma, zahiren ve batınen, gizli ve açık ahlâkın en güzeline sarılmadır. Her hal ve vakit senden bir fütüvvet ister, Rabbe, Peygambere, ashaba, geçmişlere, müşhidlere, dostlarına, yazı meleklerine karşı kullanacağın fütüvvet var."*¹⁹

Felsefi ahlâk çizgisinde oluşan *Tedbirü'n-Nefs*, *Tedbirü'l-Menzil* ve *Tedbirü'l-Mudun* kurgusu, Kur'an'ın hikmet gözüyle bir tasnifinin tezahürünün sonucu olsa gerektir. Bu tasnif, Kur'an nedir? sorusuna aranmış bir cevabın sistematik halde ahlâk literatüründe incelenişinin somut bir ifadesidir. Tedbir kelimesi, düşünceye dayalı yönetim, idare etme ve çekip çevirme anlamlarını havidir. Birçok âyetin yanı sıra "Aleyküm enfüsekum"²⁰ âyeti bizi, nefsimizi sorumluluk bilinciyle idare etmeye çağırılmaktadır. Bu ilâhî emir, klasik ahlâk literatürümüzün *Tedbir'ün-Nefs* tasnifine sebep olmuş gibidir.

¹⁷ İlgili âyetlerden bazıları için bkz.: Âl-i İmran 144; Hud, 88; İbrahim 11; Bakara, 31-33-124-127,130,135,140, 211, 246; Nisa, 163; Neml 76; Lokman, 13; En'âm, 84; Enbiyâ, 87-88; Sâd, 30-34.

¹⁸ İslam Felsefesi Tarihinde özgür bir insan ve filozof modelini sunan İbn Bacce, (1077-1138) yazdığı, *Kitabu Tedbirü'l Mütevahhid*'te, filozofu ve niteliklerini "mütevahhid" kavramıyla açıklar. Bu, bir açıdan filozof olma süreci ve metodunu niteleyen bir eserdir. Mütevahhid, kelimesi "vahide" kökünden "tevehhede"den öznedir. Sözlük anlamına bakıldığında, *tefferede biha*, tek kalmak, tek olmak anlamını taşımaktadır. Allah için O'nun tek olması anlamında kullanılır. İnsan için kullanıldığında tek başına kalmak,ve başkalarından görüş (re'y) açısından farklı olmak anlamlarını içerir. İbn Bacce'nin mütevahhid insanı daha çok yalnız insan olarak Türkçemizde ifade edile gelmektedir. İbn Bacce, ideal bir toplum oluşması için bireyden hareket eder. Bireylerin olgun ve ideal bir düzlemde olduğu toplumlar ideal ve olgun bir düzeyi yakalarlar. Bozuk bir toplumun içinde bile olsa, birey veya ferd (toplumdan teferüd eden) zaten doğal yapısında olgunluk ve gelişme yetilerine sahiptir. Böylece, birey en olumsuz ortamlarda bile kendi kendinin yöneticisi (müdebbir) olmalıdır. İbn Bacce, *tedbirü'l mütevahhid* derken ferdin, davranışlarının hedeflenmiş bir gayeye doğru düzenlenmesini kasteder. Saruhan, Müfit Selim, İslam Meşşai Felsefesinde Filozof, Ankara, Divan Kitap, 2017, s. 29.

¹⁹ es-Sülemî, İbn el-Hüseyn, *Kitabu'l Fütüvve*, Ankara, 1997, s.22-24.

²⁰ Mâide, 5/105.

“Ey inananlar, kendinizi ve ailenizi ateşten koruyunuz”²¹ âyeti, yine birçok âyet gibi *Tedbirü'l-Menzil* tasnifinin ilhamı olmuştur. Adalete,²² iyiliği emredip kötülükten sakındırmaya ve yönetimin şûrâya dayanmasına ilişkin âyetler²³ *Tedbirü'l-Mudun* düşüncesini geliştirilmesinde etken olduğu düşünülebilir.

Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinde geçen ve Peygamberimizin dinî ve toplumsal niteliklerine vurgu yapan *rehber, kanaatli, hidâyetli, siyasetli, iradeli, icabetli, inâyetli, imametli ve velâyetli* kavramları aslında fütüvvet ahlâkının tedbir ve siyaset düşüncesiyle ortak çerçevesini belirler.²⁴

İslâm İktisad ve Meslek Ahlâkında İffet Kanaat ve Zühd

İslâm ahlâkında yer alan emir ve yasaklar bireyin psikolojik, sosyolojik, fizyolojik, etik, estetik yönlerini doğal mecrasında akıtmayı hedeflemektedir. İslâm iktisad felsefesinin içeriğini besleyen ahlâk felsefemiz yer ve gökte ve bunların arasında bulunan kaynakların mutlak sahibinin Allah olduğunu vurgulayarak, insanlardan bu ilâhî mirası eşit ölçüler içinde kullanmalarını ister. İslâm'ın dünya uygarlık tarihindeki en önemli katkılarından biri de yapıp etmeleriyle tercihi ve dünyayı şekillendirmesiyle özgür bir insan modeli sunmasıdır.

İslâm açısından dünya hayatının etik bir değeri söz konusudur. Dünya hayatı insanın ahiretini kazanacağı bir değerler alanıdır. Bu değerler alanında insanın özgürlüğünün ve ahlaki bir varlık oluşunun temel gereklerinden biri olan seçme özgürlüğü ile karşılaşırız. Dünya bir açıdan da kazanımlar alanıdır. Kur'an'da Allah, geceyi istirahat, gündüzü çalışma²⁵ alanı olarak tayin etmiştir. Cuma sûresinde Allah, müminleri *çoşkulu adımlarla* ibadete davet ettiği gibi namaz bitiminde yeryüzüne dağılarak Allah'ın bağışladığı sonsuz ikramları kazanıp paylaşımlarına davet etmektedir (62/9). Bu açıdan Kur'an'da dünya hayatının bir oyun ve oyalanma (Hadid, 20-21) olduğuna dair yapılan vurgu, dünyanın sunduğu imkanların gelip geçici olduğuna dairdir. İnsan, mutluluk adına neye sarılıyorsa dünyasal planda o,zeval bulmaktadır. Kur'an'da Hz. İbrahim'in diliyle ifade edilen “Batıp giden, geçici şeyleri sevmem”²⁶ gerçeği *uhrevî, Rabbanî bir eğitim sürecinden geçmeden dünyevî planda neyin doğru neyin yanlış olduğuna neye ne kadar değer verileceğine hakkıyla bilgi sahibi olamayacağımızdır. “Dünya hayatı sizi aldatmasın”*²⁷ âyeti açıkça insanın akıl ve hikmet gözüyle bakmadığı sürece aldanmaya kanmaya elverişli bir varlık olduğunu göstermektedir. Kur'an açısından Yüce Yaratıcı dileyene verir: “Her kim dünya hayatını ve onun ziynetini isterse (sağlık, otorite,

²¹ Tahrîm, 66/6.

²² Nahl, 16/90.

²³ Ali İmran,3/100-104.

²⁴ Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, (haz. Hayati Bice), 40. Hikmet.

²⁵ Nebe, 10-11.

²⁶ Enbiyâ, 87.

²⁷ Fatır, 5

rızık, evlat ve mal) onlara dünyada iken çalışmalarının karşılıklarını tam olarak veririz.”²⁸ Her bireyin manevî ve sosyal hakları kadar ekonomik hakları da bulunmaktadır. Buna göre, her bireyin mal edinme üretme ve paylaşma temel hakkı, yani vazgeçilmezi vardır. Mal edinme hakkı her bireyin mal edinme özgürlüğü anlamına gelmektedir. İslâm dini, *insanın doğasında bulunan mal edinme duygusuna* sık sık dikkatleri çekerek bu duygunun insanın ahlaki özelliklerini yıpratmamasını öğütlemektedir.

İslâm meslek etiğinin ilkelerinin başında iffet ve kanaat sahibi olmak gelir. Kindî, iffeti, beden ve ruhun korunması, geliştirilmesi için, gerekeni yapmak ve ortadan kaldırılması gerekeni kaldırmak ve gereksiz olanlara da ilgisiz kalma erdemi olarak tanımlar. Ahlâkî açıdan iffet, ifrata kaçmamayı, itidali gösterir. Akıl, şehvet ve öfke kuvvetlerinden, şehvet kuvvetinin itidali olan iffetin, eksikliği, ifratı şereh (bayağı haslara düşkünlük) aşırılığı, tefriti ise humudtur. (Haz duyarsızlığı) behimi nefis, diğer bir ifadeyle şehvî güç, bilgisizliğe, ihtiraslara, boyun eğmesiyle ifrat ve tefrite kaçır. Oysa eksiklik ve aşırılıklarını “akıllı nefsin” bilgi temyizine ve ayrıcalığına tabi kılarısa iffet erdemi ile tanışır²⁹.

Haya, iffetin türlerinden olup, insana hay, diri bir bilinç sahibi olma imkanı verir. Arzuları dizginlemek, iffetin, şehvet gücünün dengelenmesi yönünü gösterir. Arzuların dış görünüşüne aldanmadan kalıcı olanın, daimî olanın bilgisine sahip olarak kendimizi muhafaza etmeyi gösterir.

Vakar, iffet türlerinden olan ve ağırbaşlılık anlamına gelen bir erdemdir. Hafifliğin ve şahsiyetsizliğin karşıtıdır. Kendisini bilen, haddini ve sorumluluğunu bilen kimse ağırbaşlı olur. Karşılaşmış olduğu durumlarda sorumluluğunun bilinciyle, ikbal ve idbarın gerçek mahiyetini bildiğinden kendisini kaybetmez.

Kanaat, insanın bir açıdan payına düşene razı olması ve hırs ve tutkularını dizginleyerek elindekilerle yetinmesi ve ikna olmasıdır. Kanaatkâr olmayan kişi tatminsiz olandır. İmkanlarıyla ikna olmayan bir kimse, bencilliğin kıskançlığın tutsağında hırsa ve tamaha kapılarak hem kendine hem de başkalarına zarar vermeye başlar. Kanaatkârlık iffet sahibi olmaktır. Ragıb el-İsfahanî kanaat ve zühd kavramlarını açıklarken kanaati daha manevî bir düzlemde ele alırken zühdün bu manevî halin eyleme dönüşmesinden ibaret olduğunu açıklar. Zühd, kanaatin bir sonucudur; zühd tasavvufî edebiyatta, dünyaya olan ilgi, istek ve arzunun terk edilmesi olarak tanımlanır. Zühd, tasavvufî hayatta hürriyetle aynı anlamı havî görülmektedir. Kişi, dünyaya ve nimetlerine bağlı olduğu ölçüde, hürriyet açısından yetersiz sayılmıştır. Hürriyet, dünya ve onun sunduğu nimetlerden müstağni olma durumu olarak görülmektedir.³⁰

²⁸ Hud, 15.

²⁹ Ebû Rîde, *Kindî s. 276-278*; İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-Ahlâk ve Tathirü'l-A'rak*, s. 38-39.

³⁰ Çağrıncı, “Kanaat” TDV, 24.c .s. 290; Saruhan, *İslâm Ahlâk Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, s. 123 vd.

İslâmî özgürlük anlayışı Adam Smith, John Stuart Mill gibi toplum filozoflarının özgürlük kavramından ayrılır. Onların ortak anlayışında bireyin özel mülkiyet hakkı, toplumsal çıkarlara maksimum katkıda bulunabilecek kurumlar dizisini oluşturur.³¹ İslâm'da bireysel mülkiyet sınırlanır. Mülk, Allah'ındır. İnsan "halife" sıfatıyla doğal bir sahip olmaktan çıkar. İslâm iktisadını ahlâkla ilişkili olarak değerlendirdiğimizde onun ilkelerini Kur'an ve Sünnet'ten aldığını, zaman ve zemine göre esneklik özellikleri taşıdığını, emeği esas aldığını, toplumun ihtiyaçlarını göz önünde bulundurduğunu, üretimin arttırılmasını hedeflediğini ve hepsinin ötesinde gerektiğinde "öteki" ile malı paylaşmayı özendirdiğini ve bu paylaşımın bir ibadet olarak hem Yaratıcı'ya hem de kendimize karşı bir sorumluluk olduğunu bulmaktayız.

Sonuç

Fütüvvet ve ahiliğin teoljik, etik ve mistik görünümüyle tarihi süreç içinde ahlaki ilkeleri daha uygulanabilir kılan bir yaptırım gücü olduğu görülmektedir. Fizik plandaki bu başarının kaynağında metafiziksel temellendirmenin gücü ve bireyi tanımak yer almaktadır. Bu metafiziksel altyapı ihmal edildiği sürece teori hep teori kalacaktır. Düşünce tarihimize baktığımızda teori ve pratik uyumunun en somut örneklerinden biri olan fütüvvet ve ahilik sağlam temellere dayalı bir eğitim süreci gerçekleştirmiştir.

Günümüz açısından somut önerilere değinecek olursak; okullarda, özellikle meslek liselerin de Fütüvvet ve ahilikle ilgili teorik ve pratik dersler konulmalı. Ahilik ve fütüvvet kolları kurulmalıdır. Hikmet, iffet ve adalet ve cesaret erdemleri somut kimlikler ve değerler olarak okullarda sosyal üyelik bilinciyle ilişkilendirilmelidir. Metafizik derinliğiyle gençlere erdemlerin birinin temsilcisi olarak rehberlik edilmelidir. Her şehirde, kültürel sokak bağlamında kamu desteğiyle geleneksel mesleklerin icra edildiği alanlar oluşturulmalıdır. Her şirketin ve kuruluşun iş yerlerinde meslek etiği geliştirme ortamları bulunmalıdır. İş güvenliği kavramının yaygınlaştığı gibi işyerlerinde etik kaygılar temelinde ahilik ofisleri açılmalıdır. Bu ortam dinlenme ve düşünmeyi buluşturarak, Ahilik ve fütüvvet ilkeleri bu dinlenme ortamlarında görsel olarak sergilenmeli ve pratik anlamda gençlere rehberlik edilmelidir.

³¹ Nakli, Haydar, *Ekonomi ve Ahlâk*, İstanbul 1985, s. 60-64;; Orman, Sabri, *Gazzâlî'nin İktisat Felsefesi*, İstanbul 1984; Mannan, M.A., *İslâm ve Çağdaş Ekonomik Konular*, İngilizce çev. Ali Zengin, İstanbul 1984; Mutahharî, Murtaza, *İslâmî İktisadın Felsefesi*, çev. Kenan Çamurcu, İstanbul 1993, s. 7.

KAYNAKÇA

Fütüvvet ve Ahilik İle İlgili Başvurulan Kaynakça

- Adıbelli, Ramazan, "Ahiliğın Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?", *Postmodern Çağda Ahilik*, (ed. Hüsniye Örs), Ankara, 2016, ss. 85-104.
- Akdağ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, Ankara, 1979.
- Bayraktar Levent, "Medeniyet Felsefesi Bağlamında Ahiliği Yeniden Düşünmek", *Postmodern Çağda Ahilik*, (ed. Hüsniye Örs), Ankara, 2016, ss.129-134.
- Bayraktar, Fulya, "Bir İnsanlık Tahayyülünün Teşekkülü: Ahilik", *Postmodern Çağda Ahilik*, (ed. Hüsniye Örs), Ankara, 2016, ss. 135-149.
- Ceylan Kazım, "Ahiliğın Oluşumu ve Etkileri", *Postmodern Çağda Ahilik*, (ed. Hüsniye Örs), Ankara, 2016, ss. 3-20.
- Çağatay, Neşet, *Bir Türk Kurumu olarak Ahilik*, Ankara, 1974.
- Ekinci, Yusuf, *Ahilik*, 11. Baskı, Ankara, 2011.
- Kurtoğlu Orhan, "Değer Eğitimi Açısından Ahilik İlke ve Uygulamaları", *Postmodern Çağda Ahilik*, (ed. Hüsniye Örs), Ankara, 2016, ss.111-127.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Fütüvvet (Tarih)", *DİA.*, İstanbul 1996, c.13, ss. 260-263.
- _____, "Fütüvvetnâme", *DİA.*, İstanbul 1996, c.13, ss. 264-265.
- Orman Sabri, "İktisad ve Ahlâk İlişkilerine Genel Bakış", *İşletmelerde İş Etiği*, İstanbul, 2009.
- Örs, Hüsniye, "Pazarlamada Etik Kavramının Tarihteki İlk Uygulamaları: Ahlâk Sisteminde Pazarlama Etiği", *Postmodern Çağda Ahilik*, (ed. Hüsniye Örs), Ankara, 2016, ss.63-76.
- Şahin, Ayfer, "Ahilik ve Bacıyan-ı Rum", *Postmodern Çağda Ahilik*, (ed. Hüsniye Örs), Ankara, 2016, ss.43-55.
- Tabakoğlu Ahmet, "Türkiye'de İş Ahlâkı Geleneği", *İşletmelerde İş Etiği*, İstanbul, 2009.
- Uludağ, Süleyman, "Fütüvvet", *DİA.*, İstanbul 1996, c.13, ss .259-261.
- Yeniterzi, Emine, "Türk Edebiyatında Manzum Fütüvvetnameler", *Konya Postası*, Akademik Sayfalar, 2001,Yıl: 3, c. 3, Fasikül 40, sayı: 173, ss. 321-323.
- Yücekaya, Hüsnü, "Ahiliğın Kökenine Dair Düşünceler", *Postmodern Çağda Ahilik*, (Hüsniye Örs), Ankara, 2016, ss.23-39.

Genel Kaynakça ve İleri Okumalar

- Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul 1992.
- Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, (haz. Hayati Bice), Ankara, 2010.
- Aristoteles, *The Nichomachean Ethics*, (A Commentary by the Late), H.H. Joachim, Oxford, The Clarendon Press, 1951.
- Arslan, Mahmut, *İş ve Meslek Ahlâkı*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2005.
- Akyol, Aygün, "İslam Ahlak Felsefesinde Değerler Eğitimi –İbn Miskeveyh Merkezli Bir Okuma", *Muhafazakar Düşünce Dergisi –Değerler Özel Sayısı-*, Sayı: 36, Nisan, Mayıs, Haziran 2013, ss. 42-66.
- Bauman, Zygmunt, *Postmodern Etik*, (çev: Alev Türker), İstanbul, 1998.
- Bekiryazıcı, Eyüp - Mehmet Dağ, "Toplumsal Birliğin Güçlendirilmesinde Ahlakî Değerlerin Önemi", *Toplumsal Birliğin Güçlendirilmesi Dinî Söylemin Önemi Tartışmalı İlmî Toplantı (16-18 Ekim 2015)*, 2016, ss. 335-350.
- Bergson, Henri, *Ahlâk ve Dinin İki Kaynağı*, (çev. M. Karaslan), Ankara, 1949
- Billington, Ray, *Felsefeyi Yaşamak, Ahlâk Düşüncesine Giriş (Living Philosophy)* (çev. A.Yılmaz), İstanbul, 1997.
- Branot, Richard, *Ethical Theory*, Englewood Cliffs, N.Y. 1959.
- Çağrıncı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul, 1989.
- Çapcıoğlu, İhsan, M. Akın "Bireysel ve Toplumsal Boyutlarıyla İslâm'da 'İhsan' Erdemi", *International Journal of Culture and Social Studies (IntJCSS)*, cilt 4, sayı: 2, 2018, ss. 640-649.
- Deniz, Gürbüz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, Ankara, 2017.
- Donaldson, Dwight, M, *Studies in Muslim Ethics*, London, 1953.
- Draz, Muhammed Abdullah, *La Morale du Koran/Kur'an Ahlâkı*, (çev. Emrullah Yüksel), İstanbul, 1933.
- Durkheim, Emile, *Meslek Ahlâkı*, (çev. M. Karaslan), Ankara 1949.
- Farabî, *Tahsilu's-Saâde*, (nşr. Cafer Ali Yasin), Beyrut, 1983.
- _____, *Tenbih ala Sebili's-Saâde*, Dairetü'l Maarif, Haydarabad, 1346.
- Findlay, J. N., *Values and Intentions: A Study in Value-theory and Philosophy of Mind*, London, N.Y., 1961.
- Fisher, Martin John, *Moral Responsibility*, London, 1986.
- Gazali, *İhyau Ulumi'd Din*, Kahire, 1962.
- Gilson, E. *Moral Values and the Moral Life*, at Louis Herder, 1941.

-
- Güngör, Erol, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Psikoloji*, İstanbul, 1995.
 - _____, *Değerler Psikolojisi*, Hollanda Türk Akademisyenler Vakfı, Hollanda 1993.
 - Heineman, “Etik” *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, (çev: Doğan Özlem), İstanbul 1990.
 - İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmet b. Muhammed, *Tehzibü'l Ahlâk ve Tathirü'l A'rak*, Beyrut, 1398.
 - _____, *el-Fevzu'l-Asgar*, (nşr. A. F. Fuad), Bingazi 1974, Salih Uzeyme, Tunus 1987; Fransızca çev. *Le Petit Salut*, Fransızcaya çev. Roger Arnaldez; İngilizce çev. Sweetman, *Islam and Christian Theology*, London 1947.
 - İbn Sina, *İlmü'l Ahlâk, Mecmuatu'r-Resail İçinde*, Kahire, 1328
 - _____, *Risâle fi'l Ahd, Tisa Resail-i fi'l Hikme ve't Tabiiyyat*, Matbaatü Hindiye, Mısır.
 - _____, *Risâle fi's Saâde*, “Mecmuatı Resail” içinde, Haydarabat, 1933
 - Kılıç, Cevdet, “İslâm Ahlâkı Açısından Modern Uygulamalı Etik”, *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi El Kitabı*, (ed. Müfit Selim Saruhan) Ankara, 2016, ss. 391-447.
 - Kindî, *er-Resailü'l Kindî*, (nşr. Ebû Ride), Kahire, 1950.
 - _____, *Risâle fi Hududi'l Eşya ve Rusumiha*, Resailü'l Kindî el Felsefiye içinde (nşr. Ebû Ride), Kahire, 1950.
 - Mannan, M. A., *İslâm ve Çağdaş Ekonomik Konular*, İngilizce çev. Ali Zengin, İstanbul 1984.
 - Maraş, İbrahim, “Türk İslâm Düşünce Tarihinde Ahlâk ve Örnek Metinler”, *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, (ed. Müfit Selim Saruhan), Grafiker Yay., 3. baskı, Ankara, 2016.
 - Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, İstanbul, 1968.
 - _____, *İnsan Felsefesi*, İstanbul, 1988.
 - Mutahharî, Murtaza, *İslâmî İktisadın Felsefesi*, (çev. Kenan Çamurcu), İstanbul, 1993.
 - Nakvi, N. Haydar, *Ekonomi ve Ahlâk*, İstanbul 1985.
 - Nuttall, John, *Moral Questions, An Introduction to Ethics*, Polity, Pres, 1995.
 - Orman, Sabri, *Gazzâlî'nin İktisat Felsefesi*, İstanbul 1984.
 - Peters, S. Richard, *Reason, Morality and Religion*, London, 1972.
 - Randall, J. H. Jr- Buchler, J., *Felsefeye Giriş*, (çev. Ahmet Arslan), İzmir, 1982.

-
- Rosenthal, Erwin I. *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, (çev. A. Çaksu), İstanbul 1990.
 - Saruhan, Müfit Selim *İslâm Ahlâk Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, Ankara, 2005.
 - _____, *Evrîm ve Ahlâk Filozofu İbn Miskeveyyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan*, EskiYeni Yay., Ankara 2018.
 - Saruhan, Müfit Selim, "Dinî Ahlak Neden Küçümsenir?", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, sayı: 19, Mart 2011, İstanbul, ss. 443-449.
 - _____, "İslâm Düşüncesinde Ahlak İlmi", *EskiYeni*, sayı: 28, Bahar, Ankara, 2014, ss. 53-57.
 - _____, *İslam Meşşai Felsefesinde Filozof*, Ankara, Divan Kitap, 2017.
 - Toker, İhsan, "İslâm ve Sosyoloji: Sorunlar ve Arayışlar", (ed. İhsan Toker), *İslâm ve Sosyoloji, Sosyal Bilimlerde İslâmi Arayışlar*, EskiYeni Yay., Ankara, 2012, ss.1-10.
 - Turgut, İhsan, *Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu*, İzmir 1992.
 - Türer, Celal, *Ahlâktan Felsefeye Felsefeden Ahlâka*, Dergâh Yay., İstanbul, 2017. Uyanık, Mevlüt, "Kardeşlik Kavramının Dinî ve Felsefî Boyutu", *Kırgızistan Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Oş.2012, sayı.16-17, ss.59-66.
 - Ülken, Hilmi Ziya, *Ahlâk*, İstanbul,1946.
 - _____, *Bilgi ve Değer*, 2. baskı, İstanbul, 2001.
 - Van Rensselaer Potter, *Bioethics: Bridge to the Future*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.Y. 1971.

Dynamics of Professional Ethics: Metaphysics of Futuwat and Akhism*

Müfit Selim SARUHAN**

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 aware of their business. Both The idea of Akhism and Futuwat emerged from the Quran. ecThe candidate who entered into this formation which conceived the dynamics of the practice, was promised that he would adopt moral principles such as loyalty, righteousness, safety, generosity, humility, and forgiveness by means of physical and spiritual personality as well as passing through stages such as apprenticeship 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 economic life, observing the balance of personal and social interests constituted the general framework of business ethics, 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, applied ethics, professional ethics, immortality

* This paper is the English translation of the study titled "Meslek Etiğinin Dinamikleri: Fütüvvet ve Ahilik Metafiziği" published in the 9th issue of *İlahiyat Akademi*. (Müfit Selim Saruhan, "Meslek Etiğinin Dinamikleri: Fütüvvet ve Ahilik Metafiziği", *İlahiyat Akademi*, sayı: 9, Haziran 2019, s. 11-25.)

** Prof. Dr., Ankara University, Faculty of Divinity, School of Philosophy and Sciences of Religion, Dep. of Islamic Philosophy, Academic Member, saruhan@ankara.edu.tr, orcid.org/0000-0001-8065-3156

*** The paper in Turkish should be referred to for citations.

Meslek Etiğinin Dinamikleri: Fütüvvet ve Ahilik Metafizigi

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 okuyarak, işlevselliklerinin güncellenmesine olan ihtiyaç üzerinde durulacaktır. Birer sivil toplum ve esnaf ve sanatkârlar birliğı 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 bulundurmışlardır. 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 yüklediğini ve bilgece davranmakla özdeşleştirildiğini görmekteyiz. Genç/feta mahsusatın aldaticılığına aldanmayıp akıl âlemine yönelince yeryüzünde yapıp etmeleri de kalıcı değerler olmaktadır.

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

Introduction

The History of Turkish-Islamic Ideology has a rich literature regarding futuwwat and akhism. The content and function of these concepts have been thoroughly reviewed by many studies. The common aspects of these studies include the following:

- Etymological analyses (fata, futuwwat, akhism follower etc.),
- A rich literature developed in line with Quran and Sunnah and particularly in regard to Sufism and ethics, Tradition of Futuwwatnama,
- The educational processes based on Akhism, formal and common educational integration, employer-employee, guide-follower relationships,
- Idealization of prophetic history,
- Revisions in regard to professional ethics,
- The historical background of financial and ethical relationship,

- Production and consumption ethics,
- Organization and social organism, and basic motivations of professional groups,
- Challenges of industrial revolution and opportunities and crises in this regard.¹

Questioning and revising the source and impact area of this accumulation in the present time will contribute to our efforts to open new life areas against the crises and identity-related issues caused by the modern world. The primary points to be asked for a proper contemplation process are as follows:

How could the basis of ethics regarding youth (*fata/futuwwat*) and brotherhood/sisterhood (*akhism* follower/*ukhuwwat/bajjiyan*) be transformed into such a powerful social organism and dynamism?

Philosophy of ethics is a field of values. What forms the values is a sort of information regardless of the source. Value cannot be formed without information. Humans generate and apply values as much as they have knowledge. A knowledgeable person bases his/her presence or existential purpose upon a certain basic concept and uses *rational, experimental, and intuitive* factors to learn and apply good and correct merit.

The differentiation between natural and acquired ethics in Islamic ethics indicates that humans have characteristics that change, develop, and obtain anything desired. On the one hand, people may develop various characteristics naturally. On the other hand, their strength and independence may enable them to acquire new things and develop themselves in this regard. People form and improve their identities in regard to the integrity between information and actions. The guarantee regarding the potential of forming and improving these identities is that people are created with certain responsibilities. The orders and directions of God toward humans are the indicators of humans' strength and potential. The ideological history has witnessed two different perceptions for information and change and development in this regard. Information has been regarded as a

¹ Ekinci, Yusuf, *Ahilik*, Ankara, 2011 (11th Edition), p. 5-9; Akdağ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, Ankara 1979; Çağatay, Neşet, *Bir Türk Kurumu olarak Ahilik*, Ankara 1974; Orman, Sabri, "İktisad ve Ahlak ilişkilerine Genel Bakış", *İşletmelerde İş Etiği*, İstanbul 2009, p. 12; Tabakoğlu, Ahmet, "Türkiye'de İş Ahlakı Geleneği", *İşletmelerde İş Etiği*, p. 218; Uludağ, Süleyman, "Fütüvvet", *DİA.*, İstanbul 1996, v. 13, p. 259; Ocak, Ahmet Yaşar, "Fütüvvet (Tarih)" *DİA.*, İstanbul 1996, p. 260; Ocak, "Fütüvvetnâme", p. 264; Yeniterzi, Emine, "Türk Edebiyatında Manzum Fütüvvetnâmeler", *Konya Postası*, Akademik Sayfalar, 2001, year: 3 volume: 3, booklet: 40, issue:173, p. 321-323; Ceylan, Kazım, "Ahiliğin Oluşumu ve Etkileri", p. 3-20; Yücekaya, Hüsnü, "Ahiliğin Kökenine Dair Düşünceler", p. 23-39; Şahin, Ayfer, "Ahilik ve Bacıyan-ı Rum", p. 43-55; Örs, Hüsnüye, "Pazarlamada Etik Kavramının Tarihteki ilk Uygulamaları: Ahlak Sisteminde Pazarlama Etiği", p. 63-76; Adıbelli, Ramazan, "Ahiliğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?", p. 85-104; Kurtuluş, Orhan, "Değer Eğitimi Açısından Ahilik İlke ve Uygulamaları", p. 111; Bayraktar, Levent, "Medeniyet Felsefesi Bağlamında Ahiliği Yeniden Düşünmek", p. 129; Bayraktar, Fulya, "Bir İnsanlık Tahayyülünün Teşekkülü: Ahilik", p. 135, *Postmodern Çağda Ahilik*, (ed: Hüsnüye Örs), Ankara 2016.

development for our spirits and as an increase in our strength over the materials. According to the ideology of Plato, information is the means of achieving perfection while Bacon (1561-1626) and Comte (1798-1857) stated that the purpose of information is a matter of displaying dominance over materials rather than achieving perfection². Socrates' statement "No one does anything malevolent on purpose"³ indicates that a person with knowledge would abstain from malevolence. This statement reflects that humans gain information upon the question of "what should I do?" and start to generate values as much as they are informed. Aristotle defines the desire of learning as a natural characteristic and reviews information and changing-development in an eternal relationship.⁴ The emphasis of "known for his/her Islamic works"⁵ in Islamic ideology indicates the integrity between information and actions and shows that information makes people responsible and that knowledgeable people are privileged.⁶

In Aristotle's statement "...and what generally separates knowledgeable people from those who do not know much is the ability of teaching."⁷

The Quran indicates those who accept and practice Islam in the religious systematics and reflects the necessity of actions. The Quran also reports that humans have the capacity of putting actions into effect. According to Islamic ethics, independence appears as a will and authority-related issue in the emergence of behaviors. Independence is also regarded as the integrity between ethical maturity and life which is achieved as a result of these behaviors.

We give answers to the question regarding our actions such as "What should we do and select?" as "We should do what we accept, see, believe, feel, and known as benevolent." Considering these answers, philosophy may appear in the process of expressing opinion in ethical philosophy.

It is understood from the perspective in which we define Islamic ethics as an indication of respect to God Almighty and compassion to all creatures that production and consumption will relate the processes to the sensitivity toward the effects and processes of affection rather than an automation process.

What sort of source⁸ is effective for assigning authority to the basic priorities and principles of professional ethics?

² Mengüšoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Istanbul 1968, p. 40 et al.; Turgut, İhsan, *Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu*, Izmir 1992, p. 56; Aster, Von, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, trans. Macit Gökberk, Istanbul 1972, p. 65-66; Açıkgeç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, Istanbul 1992, p. 16-25.

³ Versenyi, Laszlo, *Sokrates ve İnsan Sevğisi*, trans. A. Cevizci, Ankara 1988, p. 8.

⁴ Aristotle, *Metafizik*, Book I (A), Chapter I, 980a, 21-25, trans. Ahmet Arslan, Izmir 1985, p. 79. Açıkgeç, ibid., p. 16-25;

⁵ az-Zümer, 39/9; al-Fatir, 35/28.

⁶ Saruhan, Müfit Selim, *İslâm Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, Ankara 2005, p. 18 et al.

⁷ Aristotle, *Metafizik*, Book I (A), Chapter I, 981ab.

⁸ Professional ethics focuses on all ethical issues in the field of applied ethics and business life. These issues, in regard to the ethical characteristics of employers particularly, and morals of employees, ethical

We are of the opinion that we as the Turkish society cannot precisely specify the relationship between religiousness and ethics. The discussions regarding the sources of religion or ethics are often performed in other environments. The questions "Is the source of ethics religion or is religion independent from ethics?" contain interesting aspects. It should be noted without explaining whether the source of ethics is religion or whether it defines a field that is independent from religion that ethics is felt in religion at the highest degree. However, ethics is the keyword for a religion in increasing the impact area.⁹ Concepts of futuwwat and akhism support the ethical principles with religious and Sufism-related approaches and transform these approaches into a practically livable state.

Mavlana states "...it is without doubt that we have free will. One cannot simply deny emotions. Nobody tells a stone to come or expects fidelity from an adobe. Nobody tells a human to fly or a blind person to look at themselves. God exempts blind people from responsibilities. God does not put anybody in a harsh situation despite creating challenges for creatures. Nobody tells a stone that it is late or gets angry with a stick asking, "Why did you hit me?" Nobody asks for anything from a person in a difficult situation. Would anybody reprimand an excused person or beat this person? Only the people with free will can be told to do something or reprimanded for anything wrong they do. The statement "We have free will in torturing and complaining"¹⁰ means that humans do not expect fidelity from objects or display any emotions related to anger, grudge or revenge to these objects, and that humans have free will and authority to select anything they desire. It should be noted that the statement "Humans do not expect fidelity from objects" is true. In

rules to be followed in the relationships between the employers and employee, the ethical aspect in the corporate structure of workplace, ethical grounds on which the corporate culture is based, ethical rules in the relationships between the businesses, ethical rules set for the relationships with those who have contact with the businesses or for the relationships between the businesses and environment are reviewed under business ethics. Before industrial society, business ethics and morals were reflected as the concepts and practices based on religious values through various traditions and certain entities such as professional organizations and chambers. The principles of business and professional ethics developed after the industrial revolution were transformed, and mass production distorted both the balance in the social relationships and the natural balance itself. Therefore, it was obligatory for such a discipline to emerge for reestablishing these balances and increasing ethical sensitivity in business and the professional world. However, business ethics does not only perform certain philosophical analyses, but it also offers instructive norms in solving the ethical problems in business and professional life. From another point of view, business ethics reflects the efforts related to ethical standards, and it can be defined as implementing these standards to the organizations and systems producing and delivering goods and services in modern societies and to the people working in these organizations. Kılıç, Cevdet, "İslâm Ahlâkı Açısından Modern Uygulamalı Etik", *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi El Kitabı*, (ed. Müfit Selim Saruhan) Ankara 2016, p. 436.

⁹ Bekiryazıcı, Eyüp, "Toplumsal Birliğin Güçlendirilmesinde Ahlâkî Değerlerin Önemi", *Toplumsal Birliğin Güçlendirilmesinde Dinî Söylemin Önemi*, İstanbul 2016 (335-351); Saruhan, Müfit Selim, "Dinî Ahlak Neden Küçümsenir?", *Kutadgubilig Felsefe- Bilim Araştırmaları Dergisi*, issue:19, March 2011, İstanbul, (443-449); Saruhan, Müfit Selim, "İslâm Düşüncesinde Ahlak İlmi" *EskiYeni*, issue: 28, Ankara 2014, (53-57).

¹⁰ Ibid., v. V, sec. 2908-2980.

addition, humans must treat the entire universe with fidelity as a conscious creature. One cannot expect an ethical attitude from objects. However, humans are responsible for ethically treating all creatures.

From Youth (Futuwwat) and Brotherhood (Akhism) Metaphysics to Ethical Physics: From the Speciousness of Emotions to the Rational World: Tadbir (Precaution), Futuwwat and Siyasat (Politics)

Futuwwat and akhism are based on one's desire to achieve immortality against the shocking effect of death and efforts to establish long-term organizations. Futuwwat and akhism are among the most concrete examples of ethical dialectics from theory to practice or practice to theory in our ideological history. Futuwwat and akhism, which can be regarded as Sufism-related ethical schools, have become the active actual centers where material actions and facts are underestimated, working in real life is regarded as a way of praying against the concept of "one piece of food - one sweater". These centers attribute priority to sharing.

Humans are active creatures. They always make efforts to be active or perform new actions. As a result of this, they become interested in science, literature, art, philosophy, technical fields, and politics. They achieve a goal with their works in all fields. However, they need a plan, structure and system for that purpose. These activities do not begin or end in the present time. The basis of this beginning is related to the past instead of the present, and it reaches through the future dimension of time. Eternal and numerous desires and goals on one hand, and a body that will experience death in the end on the other hand. In this case, one needs to lean against a subject or object. Social integrity and organization may be a guarantee for one to realize their numerous desires. People may not realize that the steps they take are not endless. However, they sometimes act otherwise. Due to socialization and institutionalization, people may realize all their desires and efforts in this regard. Humans, the creatures with a limited period of life, cannot conduct this process all by themselves. However, they can realize their wishes in various social associations, organizations and structures with a longer period of life.¹¹

The organizations of Futuwwat and akhism are the reflections of escaping from the concerns of daily life to an extent and conveying the value of existence to upcoming times. These organizations have been made concrete with the foundations (waqif). The Arabic term "waqif" reflects resistance to time elapsing and death approaching. This term also means staying or waiting. Despite its temporariness, it indicates stopping the material values with spiritual emotions and melting these values in spiritual goals. A material structure in this regard can be worn against the harsh structure of time. However, the purpose goes beyond all

¹¹ Mengüsoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, İstanbul 1988, p. 184.

periods as humanity is observed in this context. Futuwwat and akhism have been related to endowments throughout the history.

Humans are creatures with needs. People should not have stress as long as they meet their needs, and they should generate values instead of trivializing. Futuwwat and akhism are the centers of value in production processes while workers, employers, shopkeepers, and artists act for that purpose in their relationships. These concepts are the social structures that enable avoidance from being alienated and becoming selfish and greedy, and they make this process more concrete in accordance with religious and ethical principles. Needs are the inevitable components of our nature, and avoidance from being alienated from our nature appears as a separate priority.

Al-Farabi (d. 950) relates the formation of Madinah with the concept of needs. *“Everybody needs many extra characteristics by nature to live and achieve extra goals, but they cannot achieve these characteristics by themselves. They need the assistance of many people in this regard. Each person solely does whatever they are responsible in this context. This process between all people can only be conducted when various people gather for assisting each other.”*¹² Al-Farabi stresses that a world formed by all people helping one another will be a happy place. Happiness is based on socialization and sharing.

Ibn Miskawayh states that living with society provides great benefits and objects to all sorts of social isolation. People should live socially and never isolate themselves from society. Cooperation and solidarity is a rule and a necessity of social life. Humans need to live in a populated place to recognize flawless happiness. Happiness reaches to the highest level with society. Anybody isolating themselves from society or preferring to live in a cave cannot find and implement merits.

The process of acquiring merits can only be achieved by facing people in society. The Arabic term “insan”, meaning human, is derived from the base “üns” meaning friendship and love. Accordingly, the reason people exist is related to socialization and living and sharing natural love.¹³ Ibn Miskawayh’s assessment in this regard is as follows:

Humans are not wild or shy considering their nature. Instead, they are socially active creatures. The term “insan” is derived from that base. The poet stating that humans are called, “insan” as they are forgetful has not said anything correct. According to this poet, the term “insan” is derived from the base “unutma (forgetting)-nisyan (oblivion)”. This is wrong. It should be noted that humans’ natural act of getting closer should be

¹² Al-Farabi, *al-Madinat al-Fadila*, trans. Nafiz Danışman, Istanbul 1990, p. 79. For more detailed evaluations, see. Rosenthal, Erwin I. *Ortaçağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi*, trans. A. Çaksu, İz Pub., Istanbul 1990, p. 194.

¹³ Ibn Miskawayh, *T.A.*, 97-98, 108, 112.

*carefully observed and presented not to make any mistakes in our relationships. This is the basis of all love-based actions.*¹⁴

Ibn Miskawayh (d. 1030) relates the maturity of one's self with happiness while he associates the lack of this self with unhappiness. As maturity is related to self's closeness to the rational world, lack of maturity is related to the orientation of self to the sensory and relevant worlds. Ibn Miskawayh makes an interesting evaluation and states that certain religious authorities relate the spiritual and material aspect of an object to "Yamin (Oath) and Shimal (North)". An upward movement brings the self closer to God. Self recognizes the unity of presence and achieves an eternal life. Another aspect in this regard is that self may move away from its essence and gets stuck in difficulties and problems.¹⁵

The following can be stated in this regard: Anyone reaching the rational world would be young even if they are old. However, anyone getting too interested in the speciousness of the sensory world would be old even if they appear as young. Futuwwatnamas indicate that the concept of futuwwat is based on ideal human/perfect man/prophet.¹⁶ Futuwwatnamas are interpreted as a similitude of futuwwat in regard to the muruwwat (courage) ethics and a deposit transferred from some prophets to others. A young person should possess the repentance of Adam (p.b.u.h), perseverance of Noah (p.b.u.h), dignity of Abraham (p.b.u.h), rightness of Ismael (p.b.u.h), commitment of Moses (p.b.u.h), patience of Eyyub (p.b.u.h), and generosity of Muhammad (s.a.w). Adam (p.b.u.h) and following prophets are regarded as a representative who has notified people about the God Almighty and the pioneer of a certain function or profession seen, perceived, and understood in the material world. "Khabar" authorities or prophets who are regarded among the members of professions such as tailoring, sailing, medicine, administration, shepherding, and military report the general ethical rules to humanity. Prophets are the pioneers and reporters of both religion and professions.¹⁷

Accordingly, we need the guidance of the prophets to reconstruct and improve society with the knowledge of the past and to generate works and permanent values. Futuwwat and akhism are the reflections of prophetic guidance in terms of their sources. In addition, as-Sulami's expressions are the remarks that increase the consideration in this regard and reflect the thoughts for our ethical

¹⁴ Ibn Miskawayh, *T.A.* (Turkish translation), p. 126.

¹⁵ Miskawayh, *T.A.*, 96-102; *F.A.*:90-92.

¹⁶ as-Sulami, Ibn al Hussain, *Kitab al Futuwwah*, Ankara 1997, p. 22-24, (published and translated by Süleyman Ateş).

¹⁷ Some of the relevant verses are as follows: Surah Ali 'Imran 144; Hud, 88; İbrahim 11; al-Baqarah, 31-33-124-127,130,135,140, 211, 246; an-Nisa, 163; an-Naml 76; Luqman, 13; al- An'am, 84; al-Anbiya, 87-88; Sad, 30-34.

world. The concept of *futuwwat* used by him matches the concept of “*tadbir*”¹⁸ used in philosophical ethics and “*siyasatli*” (political) used by Ahmad Yasawi.

*“You asked about futuwwat. Futuwwat means following God’s orders, praying properly, leaving all sorts of malevolence, and externally and internally adopting the best open and hidden ethical approach. Every state and time require a futuwwat from you. There is a futuwwat you should use before God, the Prophet, companions, ancestors, mentors, friends, and Munkar and Nakir.”*¹⁹

The concepts of *Tadbir an-Nafs*, *Tadbir al-Manzil* and *Tadbir al-Mudun* should be the reflection of classifying Quran from a wisdom-related aspect. This classification is the concrete expression of the systematic review regarding the answer to the question “What is Quran?” in ethical literature. The concept of *tadbir* means ideological administration, managing, and masterminding. In addition to many verses, the verse “*Alaykum anfusakum*”²⁰ invites us to manage our self in a responsible manner. This divine order seems to be the reason for *Tadbir un-Nafs* classification in our classical ethical literature.

The verse “O you who have believed, protect yourselves and your families from a Fire...”²¹ has been the inspiration for *Tadbir al-Manzil* classification like many verses. The verses ordering justice²² and benevolence while prohibiting malevolence and regarding the managements based on councils²³ may be effective in developing the concept of *Tadbir al-Mudun*.

The concepts of *rehber*, *kanaatli*, *hidayetli*, *siyasetli*, *iradeli*, *icabetli*, *inayetli*, *imametli* and *velayetli* (those who guide, have opinions, act on the right path, are political, have will, acceptance, mercy, administrative skills and authority) determine the common point of *futuwwat* ethics in line with precautions and politics.²⁴

¹⁸ Ibn Bajjah (1077–1138), who has offered the model of a free person and philosopher in the history of Islamic Philosophy, explains the concept of philosopher and a philosopher’s characteristics through the concept of “*mutawahhid*” in *Kitab al-Tadbir al-Mutawahhid*. This work defines the process and method of becoming a philosopher. The concept of “*mutawahhid*” is derived from the base “*wahidah*” and subject “*tawahhadah*”. In addition, the concept of *tafarradah biha* means remaining as one or being one. This concept is intended to mean oneness for God. However, it means staying alone or disagreeing with other people in regard to certain ideas (*ra’y*). Ibn Bajjah’s concept of *mutawahhid* human is generally reflected as a lonely person in Turkish. Ibn Bajjah considers people to form an ideal society. Societies where people are mature and on an ideal plane achieve the same level. Even in a corrupted society, a person isolated from that society naturally has the skills of maturing and developing. Accordingly, a person should manage himself/herself even in the most difficult states. While stating *tadbir al-mutawahhid*, Ibn Bajjah means revising personal behaviors in line with a determined goal. Saruhan, Müfit Selim, *İslam Meşşai Felsefesinde Filozof*, Ankara, Divan Kitap, 2017, p. 29.

¹⁹ as-Sulami, Ibn al Hussain, *Kitab al Futuwwah*, Ankara 1997, p. 22-24.

²⁰ al-Ma’idah, 5/105.

²¹ at-Tahrim, 66/6.

²² an-Nahl, 16/90.

²³ Ali ‘Imran, 3/100-104.

²⁴ Ahmad Yasawi, *Divan al-Hikmat*, (prep. Hayati Bice), 40. Hikmet.

Honor, Opinion, and Asceticism in Islamic Economy and Professional Ethics

The orders in Islamic ethics aim to ensure that people reflect their psychological, sociological, physiological, ethical and aesthetical aspects to their natural environments. Our ethical philosophy supporting the content of Islamic economic philosophy stresses that all sources on Earth in sky and between these two solely belong to God and that people should use these equally. One of the most important contributions of Islam in the history of civilization is the presentation of a free person who can do or prefer anything they like in the formation of the world.

For Islam, the material life has an ethical value. The material life reflects the field of values where people will succeed on the Last Day. We face the freedom of choice, one of the basic requirements for a person in his/her freedom and efforts to be an ethical subject in this field of values. The world is a field of outcomes in a sense. God declared night as the resting time while indicating day as the working time²⁵. In the Surah al-Jumu'ah, God orders Muslims to pray *enthusiastically* and to share the endless blessings God grants to the Muslims at the end of the prayer (62/9). The stress in the Quran is that the material life is nothing but a game and amusement (al-Hadid 20-21) means the material opportunities are temporary. Whatever people embrace for achieving happiness perishes in the material world. Abraham's statement in the Quran, (p.b.u.h) "I do not like temporary things or actions"²⁶ indicates that *we cannot have knowledge in terms of deciding what is correct or wrong, or what should be valued at which degree without going through a religious education*. The verse "This material world should not trick you"²⁷ indicates that humans are inclined to get tempted as long as they do not regard the actions or facts without intelligence or wisdom. The Quran states that the Almighty God will give anything to those who ask. "Whoever desires the life of this world and its adornments - We fully repay them for their deeds therein, and they therein will not be deprived."²⁸ Each person has economic rights as much as they have spiritual and social rights. Accordingly, everybody has the right to gain, produce or share goods, which may be irrevocable for them. The right to gain goods means the same for everybody. Islam often draws attention to *the natural feeling of gaining goods* and advises that this emotion should not distort the ethical characteristics of one.

Possessing honor and displaying opinions is the primary principle of Islamic professional ethics. Kindi defines honor as doing what is necessary to protect and develop the body and spirit, and the merit of annihilating or disregarding what is unnecessary. Honor means avoidance from extravagance and displaying moderation. Intelligence indicates adopting honor while abstaining from lust and

²⁵ an-Naba, 10-11.

²⁶ al-Anbiya, 87.

²⁷ Fatir, 5

²⁸ Hud, 15.

anger while the lack of intelligence reflects extravagance and certain pleasures. Insensitivity to pleasures or lustful power means extravagance and understatement after submitting to ignorance and ambition. However, absence and extravagance meet with the merit of honor if the “intelligent self” is subject to informational appeal and privilege²⁹.

Modesty is an outcome of honor that provides a solid consciousness to people. Restraining the desires reflects balancing the lustful aspects. It is protecting ourselves by having the knowledge of permanent facts without falling for the appearance of desires.

Dignity is a merit that is a sort of honor and that means seriousness. It is the contrary of frivolousness and having no character. People who know themselves, their borders, and responsibilities would be serious. They do not lose their self-control as they are responsible for the states they are in and as they know the nature of unfortunate situations.

Opinions indicate that people accept what they have been granted or control their lusts and content themselves with what they have. People that are not content are dissatisfied. A person that is not satisfied with what he/she has, gets stuck in selfishness, jealousy, greed, and cupidity starts to harm himself/herself and others. Being content means possessing honor. Ragib al-Isfahani states that asceticism is the transformation of this spiritual state to actions while explaining the concepts of opinion and asceticism and reviewing the concept of opinion on a more spiritual plane. Asceticism is the outcome of opinions. Asceticism is defined as abandoning the material interests, wills, and desires. Asceticism has the same meaning with freedom in the Sufism movement. People are deemed incompetent in terms of freedom as long as they focus on the world and material blessings. Freedom is regarded as being content with the world and its blessings.³⁰

The concept of Islamic freedom is separated from the freedom concepts of social philosophers such as Adam Smith or John Stuart Mill. Right of private property, according to their common ideas, constitute the series of institutions that can contribute to the social benefits at the maximum degree.³¹ The personal ownership is limited in Islam. Everything belongs to God. Humans naturally have belongings with the title of “caliph”. The evaluation of Islamic economy in relation to ethics indicates that the principles of Islamic economy are derived from the Quran and Sunnah, have the characteristics of flexibility based on time and ground, focus on efforts, observe the social needs, aim to increase the capacity of generation

²⁹ Abu Rida, *Kindi* p. 276-278; Ibn Miskawayh, *Tahzib al-Ahlak wa Tathir al-A'rak*, p. 38-39.

³⁰ Çağrı, “Kanaat” TDV, v. 24, i. 290; Saruhan, *İslâm Ahlâk Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, p. 123 et al.

³¹ Nakli, Haydar, *Ekonomi ve Ahlâk*, İstanbul 1985, p. 60-64; Orman, Sabri, *Gazzâlî'nin İktisat Felsefesi*, İstanbul 1984; Mannan, M.A., *İslâm ve Çağdaş Ekonomik Konular*, English trans. Ali Zengin, İstanbul 1984; Mutahharî, Murtaza, *İslâmî İktisadın Felsefesi*, trans. Kenan Çamurcu, İstanbul 1993, p. 7.

and particularly encourage people to share goods with “others,” and this sharing process is a responsibility of us before God and ourselves as a prayer.

Conclusion

The theological, ethical, and mystical aspects of futuwwat and akhism indicate that these concepts have the sanction authority that makes the ethical principles more practical. The power of metaphysical grounding and getting to know somebody is in the source of this success of the physical plan. A theory will remain as a theory as long as this metaphysical infrastructure is neglected. Regarding our ideological history, futuwwat and akhism, one of the most concrete examples of accordance between theory and practice, paved the way for an educational process based on solid grounds.

Regarding the concrete examples in the present time, schools, especially the vocational high schools, should offer theoretical and practical courses regarding Futuwwat and akhism. Akhism and futuwwat branches should be formed. The merits of wisdom, honor, justice, and bravery should be related to the awareness of social membership as concrete identities and values. Using the metaphysics depth, young people should be guided as the representative of merits. The areas where traditional professions are performed with the support of public should be established in regard to cultural streets in each city. Each company and establishment should have the environments of developing professional ethics in workplaces. Akhism offices should be opened based on ethical concerns in workplaces just like the concept of business ethics that has become common. This environment associates resting with thinking, and the principles of akhism and futuwwat should be visually displayed in these resting environments. Moreover, young people should be practically guided.

REFERENCES

References Regarding Futuwwat and Akhism

- Adıbelli, Ramazan, “Ahiliğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?”, *Postmodern Çağda Ahilik*, (ed. Hüsniye Örs), Ankara 2016, pp. 85-104.
- Akdağ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, Ankara 1979.
- Bayraktar Levent, “Medeniyet Felsefesi Bağlamında Ahiliği Yeniden Düşünmek”, *Postmodern Çağda Ahilik*, (ed. Hüsniye Örs), Ankara 2016, pp.129-134.
- Bayraktar, Fulya, “Bir İnsanlık Tahayyülünün Teşekkülü: Ahilik”, *Postmodern Çağda Ahilik*, (ed. Hüsniye Örs), Ankara 2016, pp. 135-149.
- Ceylan Kazım, “Ahiliğin Oluşumu ve Etkileri”, *Postmodern Çağda Ahilik*, (ed. Hüsniye Örs), Ankara 2016, pp. 3-20.

- Çağatay, Neşet, *Bir Türk Kurumu olarak Ahilik*, Ankara 1974.
- Ekinci, Yusuf, *Ahilik*, 11. Baskı, Ankara 2011.
- Kurtoğlu Orhan, “Değer Eğitimi Açısından Ahilik İlke ve Uygulamaları”, *Postmodern Çağda Ahilik*, (ed. Hüsniye Örs), Ankara 2016, pp. 111-127.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “Fütüvvet (Tarih)”, *DİA.*, İstanbul 1996, v. 13, pp. 260-263.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “Fütüvvetnâme”, *DİA.*, İstanbul 1996, v. 13, pp. 264-265.
- Orman Sabri, “İktisad ve Ahlâk İlişkilerine Genel Bakış”, *İşletmelerde İş Etiği*, İstanbul 2009.
- Örs, Hüsniye, “Pazarlamada Etik Kavramının Tarihteki İlk Uygulamaları: Ahlâk Sisteminde Pazarlama Etiği”, *Postmodern Çağda Ahilik*, (ed. Hüsniye Örs), Ankara 2016, pp. 63-76.
- Şahin, Ayfer, “Ahilik ve Bacıyan-ı Rum”, *Postmodern Çağda Ahilik*, (ed. Hüsniye Örs), Ankara 2016, pp. 43-55.
- Tabakoğlu Ahmet, “Türkiye’de İş Ahlâkı Geleneği”, *İşletmelerde İş Etiği*, İstanbul 2009.
- Uludağ, Süleyman, “Fütüvvet”, *DİA.*, İstanbul 1996, v.13, p. 259-261.
- Yeniterzi, Emine, “Türk Edebiyatında Manzum Fütüvvetnameler”, *Konya Postası*, Akademik Sayfalar, 2001, year: 3, v. 3, booklet: 40, issue: 173, pp. 321-323.
- Yücekaya, Hüsniye, “Ahiliğin Kökenine Dair Düşünceler”, *Postmodern Çağda Ahilik*, (Hüsniye Örs), Ankara 2016, pp. 23-39.

General References and Advanced Assessments

- Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul 1992.
- Ahmad Yasawi, *Diwan al-Hikmat*, (prep. Hayati Bice), Ankara 2010.
- Aristotle, *The Nichomachean Ethics*, (A Commentary by the Late), H.H. Joachim, Oxford, The Clarendon Press, 1951.
- Arslan, Mahmut, *İş ve Meslek Ahlâkı*, Siyasal Kitabevi, Ankara 2005.
- Akyol, Aygün, “İslam Ahlak Felsefesinde Değerler Eğitimi –İbn Miskeveyh Merkezli Bir Okuma”, *Muhafazakar Düşünce Dergisi –Değerler Özel Sayısı-*, issue: 36, April, May, June 2013, pp. 42-66.
- Bauman, Zygmunt, *Postmodern Etik*, (trans.: Alev Türker), İstanbul 1998.

- Bekiryazıcı, Eyüp - Mehmet Dağ, "Toplumsal Birliğin Güçlendirilmesinde Ahlakî Değerlerin Önemi", *Toplumsal Birliğin Güçlendirilmesi Dinî Söylemin Önemi Tartışmalı İlmî Toplantı (16-18 Ekim 2015)*, 2016, p. 335-350.
- Bergson, Henri, *Ahlâk ve Dinin İki Kaynağı*, (trans.: M. Karasan), Ankara 1949.
- Billington, Ray, *Felsefeyi Yaşamak, Ahlâk Düşüncesine Giriş (Living Philosophy)* (trans.: A. Yılmaz), İstanbul, 1997.
- Branot, Richard, *Ethical Theory*, Englewood Cliffs, N.Y. 1959.
- Çağrı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 1989.
- Çapcıoğlu, İhsan, M. Akın "Bireysel ve Toplumsal Boyutlarıyla İslâm'da 'İhsan' Erdemi", *International Journal of Culture and Social Studies (IntJCSS)*, volume: 4, issue: 2, 2018, pp. 640-649.
- Deniz, Gürbüz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, Ankara 2017.
- Donaldson, Dwight, M, *Studies in Muslim Ethics*, London 1953.
- Draz, Muhammed Abdullah, *La Morale du Koran/Kur'an Ahlâkı*, (trans. Emrullah Yüksel), İstanbul 1933.
- Durkheim, Emile, *Meslek Ahlâkı*, (trans.: M. Karasan), Ankara 1949.
- Al-Farabi, *Tahsil as-Saadah*, (published by Cafer Ali Yasin), Beirut 1983.
- Al-Farabi, *Tanbih ala Sabili as-Saadah*, Dairet al Maarif, Hyderabad 1346.
- Findlay, J. N., *Values and Intentions: A Study in Value-theory and Philosophy of Mind*, London, N.Y. 1961.
- Fisher, Martin John, *Moral Responsibility*, London 1986.
- Al-Ghazali, *Ihya al-Ulum ad Din*, Cairo 1962.
- Gilson, E. *Moral Values and the Moral Life, at Louis Herder*, 1941.
- Güngör, Erol, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Psikoloji*, İstanbul, 1995.
- Güngör, Erol, *Değerler Psikolojisi*, Hollanda Türk Akademisyenler Vakfı, Netherlands 1993.
- Heinemann, "Etik" *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, (trans.: Doğan Özlem), İstanbul 1990.
- Ibn Miskawayh, Abu Ali Ahmad ibn Muhammad, *Tahzib al-Ahlâk ve Tathir al-Arak*, Beirut 1398.
- Ibn Miskawayh, *al-Fawz al-Asgar*, (published by A. F. Fuad), Bingazi 1974, Salih Uzeyme, Tunisia 1987; French translator *Le Petit Salut*, translation to French by

Roger Arnaldez; English translator Sweetman, *Islam and Christian Theology*, London 1947.

- Avicenna, *Ilm al Ahlak*, In *Majmuat ar-Rasail*, Cairo 1328.
- Avicenna, *Risalah fi al Ahd*, *Tisa Rasail-i fi al Hikma wa't Tabiiyyat*, Matbaatü Hindiye, Egypt.
- Avicenna, *Risalah fi as Saadah*, "In Majmuatı Rasail", Hyderabad 1933.
- Kılıç, Cevdet, "İslâm Ahlâkı Açısından Modern Uygulamalı Etik", *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi El Kitabı*, (ed. Müfit Selim Saruhan) Ankara 2016, pp. 391-447.
- Kindi, *ar-Rasail al Kindi*, (published by Abu Ridah), Cairo 1950.
- Kindi, *Risalah fi Hudud al Ashya wa Rusumiha*, In *Rasai al Kindi al Felsefiyyah* (published by Abu Ridah), Cairo 1950.
- Mannan, M. A., *İslâm ve Çağdaş Ekonomik Konular*, English translator Ali Zengin, Istanbul 1984.
- Maraş, İbrahim, "Türk İslâm Düşünce Tarihinde Ahlâk ve Örnek Metinler", *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, (ed. Müfit Selim Saruhan), Grafiker Pub., 3rd Edition, Ankara 2016.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Istanbul 1968.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, Istanbul 1988.
- Mutahhari, Murtaza, *İslâmî İktisadın Felsefesi*, (trans.: Kenan Çamurcu), Istanbul 1993.
- Nakvi, N. Haydar, *Ekonomi ve Ahlâk*, Istanbul 1985.
- Nuttall, John, *Moral Questions, An Introduction to Ethics*, Polity Press, 1995.
- Orman, Sabri, *Gazzâlî'nin İktisat Felsefesi*, Istanbul 1984.
- Peters, S. Richard, *Reason, Morality and Religion*, London 1972.
- Randall, J. H. Jr- Buchler, J., *Felsefeye Giriş*, (trans.: Ahmet Arslan), Izmir 1982.
- Rosenthal, Erwin, I. *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, (trans.: A. Çaksu), Istanbul 1990.
- Saruhan, Müfit Selim, *İslâm Ahlâk Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, Ankara 2005.
- Saruhan, Müfit Selim, *Evrım ve Ahlâk Filozofu İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan*, Eskiyeni Pub., Ankara 2018.
- Saruhan, Müfit Selim, "Dinî Ahlak Neden Küçümsenir?", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, issue: 19 March 2011, Istanbul, pp. 443-449.

- Saruhan, Müfit Selim, "İslâm Düşüncesinde Ahlak İlmi", *EskiYeni*, issue: 28, Bahar, Ankara, 2014, pp. 53-57.
- Saruhan, Müfit Selim, *İslam Meşşai Felsefesinde Filozof*, Ankara, Divan Kitap, 2017.
- Toker, İhsan, "İslâm ve Sosyoloji: Sorunlar ve Arayışlar", (ed. İhsan Toker), *İslâm ve Sosyoloji, Sosyal Bilimlerde İslâmi Arayışlar*, EskiYeni Pub., Ankara 2012, pp. 1-10.
- Turgut, İhsan, *Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu*, Izmir 1992.
- Türer, Celal, *Ahlâktan Felsefeye Felsefeden Ahlâka*, Dergâh Yay., Istanbul, 2017. Uyanık, Mevlüt, "Kardeşlik Kavramının Dinî ve Felsefî Boyutu", *Kırgızistan Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Osh 2012, issue: 16-17, pp. 59-66.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Ahlâk*, Istanbul, 1946.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, 2nd Edition, Istanbul 2001.
- Van Rensselaer Potter, *Bioethics: Bridge to the Future*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.Y. 1971.

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 مبادئها 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 هويته 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 Metafizigi

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 Metafizigi" التي نشرت في العدد التاسع من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (مفيد سليم صاروخان، ديناميات الأخلاق المهنية؛ ميتافيزيقيا الفتوة والأخوة، 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: 3156-8065-0001-0000.orcid.org

*** 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 ahlâkî ve yüksek ahlâk ilkeleri ile temellendirilmiştir. İslâm düşüncesinde işçi ve işveren ahlâkî, 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 yüklediğini ve bilgece davranmakla özdeşleştirildiğini görmekteyiz. Genç/feta mahsusatın aldaticılığına 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: Futuwwat, akhism, es-Sülemi, applied ethics, professional ethics, immortality

المدخل:

يوجد إرث غني في أدبيات 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 فتوتاناه (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 والإمكانات والأزمات التي أدت لظهورها^(١).

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، الأخية، أنقرة، ٢٠١١ (الطبعة الحادية عشر)، ص: ٥-٩؛ مصطفى آقداغ، تاريخ تركيا الاقتصادي والاجتماعي، أنقرة، ١٩٧٩؛ نشأت تشغطاي، الأخية بصفحتها مؤسسة تركية، أنقرة، ١٩٧٤؛ صبري أورمان، "نظرة عامة على علاقات الاقتصاد والأخية"، 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 "فتوتاناه"، ص: ٢٦٤؛ أمينة نيتريزي، "نماذج فتوتاناه المنظومة في الأدب التركي"، بريد قونية، الصفحات الأكاديمية، ٢٠٠١، عام: ٣ المجلد: ٣، ملزمة ٤٠، العدد: ١٧٣، ص: ٣٢١-٣٢٣، كاظم جيلان، كيان الأخية وتأثيراته"، ص: ٣-٢٠، حسني يوجاقبا، "أفكار حول جذور الأخية"، ص: ٢٣-٣٩؛ أيفر شاهين، "الأخية وباجيان روم"، ص: ٤٣-٥٥، حسنية أورش، أول تطبيقات في التاريخ لمصطلح أخلاقيات التسويق: أخلاقيات التسويق في النظام الأخلاقي"، ص: ٦٣-٧٦؛ رمضان أدبيللي، "هل للأخية نصيب في دنيا المستهلكين؟"، ص: ٨٥-١٠٤؛ أورهان كورت أوغلو، "مبادئ وتطبيقات الأخية من وجهة نظر تدريب القيم"، ص: ١١١؛ ليفنت بيراقدار، "إعادة التفكير بالأخية في سياق فلسفة الحضارات"، ص: ١٢٩؛ فوليا بيراقدار، تشكيل خيال بشري: الأخية"، ص: ١٣٥، الأخية في عصر ما بعد الحدائة، (تحرير: حسنية أورش)، نقرة، ٢٠١٦.

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

تعد فلسفة الأخلاق مجال قِيمٍ. 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 إفراد 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 وحرية 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 مفهوم رئيسيان بالنسبة للمعرفة والتغيير والتطور التابعين لها. ولقد اعتُقد 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 يبني 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؟" يعرف أرسطو الرغبة في المعرفة كسمة فطرية لدى الإنسان، ويتناول المعرفة والتغيير 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 التعلم"^(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 آتشيكجتش، فلسفة المعرفة، إسطنبول ١٩٩٢، ص: ١٦-٢٥.

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

(٤) أرسطو، الميثافيزيقيا، الكتاب الأول (A) الفصل الأول، ١٩٨٠، ٢١-٢٥، ترجمه للتركية: أحمد أرسلان، إزمير ١٩٨٥، ص: ٧٩. آتشيكجتش، المرجع السابق، ص: ١٦-٢٥.

(٥) سورة الزمر ٩؛ سورة فاطر ٢٨.

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

(٧) أرسطو، الميثافيزيقيا، الكتاب الأول (A) الفصل الأول، ١٩٨١. ab.

يشدد القرآن على المؤمنين الذين يعملون في إطار نظامهم الخاص، كما نخبرنا 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 نعرف 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 والعلاء 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، ليقبل الإنتاج الضخم التوازن الطبيعي وكذلك التوازن في العلاقات الاجتماعية. ولهذا فقد صار لزاماً أن يظهر مثل هذه القواعد الانضباطية التي تلي 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 تطبيقاً 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.

الفتاحية 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 آجر. لا يمكن لأحد أن يطلب من الإنسان أن يطير أو يقول للأعمى "يا أيها 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 "يايتها 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 يضره؟ 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 ميثافيزيقيا 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 بكر يازيجي، "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 بني للنشر، العدد: ٢٨، أنقرة، ٢٠١٤، (٥٣-٥٧).

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

خلال جهوده في كل المجالات. ويحتاج لخطه 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 أحلاماً وآمالاً ليس لها نهاية، ومن ناحية أخرى بدناً كتب عليه الموت. وحينها يشعر الإنسان بالحاجة للاعتماد على شيء وبعض الأماكن. وربما يكون الاتحاد والكيان الاجتماعي هو ضمانه لتحقيق الإنسان لرغباته اللامحدودة. وربما لا يرى أن كل أساس يضعه ينتهي، لكنه يتحرك معقداً أنه سينتهي. يمكن أن تتحقق كل رغبات الإنسان ومساعدته 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 عمراً^(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 يليه به احتياجاته، بل عليه أن يقدم قيمة ولا يخسر قيمته هذه أبداً. 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 وجزءاً 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"^(١٧). 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 "أَسَس" التي تعني الصداقة والمحبة. فإذا كان الأمر كذلك، فإن سبب وجود الإنسان هو العيش داخل مجتمع واختباره الحب الطبيعي ومشاركته مع الآخرين"^(١٨). وأما تقييم ابن مسكويه لهذه المسألة فيعبر عنها بعباراته التالية:

إن الإنسان ليس مخلوقا برّيا وجباناً، 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 تقع في خطأ كبير في علاقاتنا البشرية. وهو ما يشكل مصدر كل أنواع الحب"^(١٩).

يقابل 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 يقرب النفس من خالقها. وحينها تدرك وحدة الوجود وتحصل على الحياة الأبدية. وأما الحركة في الاتجاه الثاني فتجعل النفس تبتعد عن أصلها وتسقط في برائن الصعاب والمشكلات"^(٢٠).

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 دانشان، إسطنبول ١٩٩٠، ص: ٧٩. ولزيد من التقييمات الشاملة راجع: إيروين روزنثال، الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطى، ترجمه للتركية: أ. تشاكسو، 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 توصل 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 المرؤة. 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 والرسول الذين أتوا من بعده ممثلين عن كل أمة يعرفونها بالخالق عز وجل وكذلك زعماء المهنة ووظيفة معينة ضمن حدود العالم المرأي والمدرك والذي يعيش البشر فيه. ولقد امتنهن 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، ٢٤٦، ٢١١، ١٤٠؛ 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» و«باب» «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 والثبات تكون قادرة على الوصول لمستوى واضح ومثالي. وأما الفرد (المتفرّد 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 «تدبير 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 تعبيراً ملموساً وتدقيقاً للجواب الذي نبحت عنه لسؤال "ما هو القرآن؟" في الأدب الأخلاقي بطريقة منهجية. تعنى كلمة التدبير معانٍ مثل إدارة الأمور استناداً إلى الأفكار. فهناك الكثير من الآيات التي منها ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥] تدعوننا لإدارة أنفسنا اعتماداً 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 ﴿فَوَافِسُكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ [التحریم: ٦] تبدو وكأنها إلهاماً 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 حكم أحمد يسوي والتي تشدد على الصفات الدينية والاجتماعية لبنيينا 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 تسيّر الاتجاهات النفسية والاجتماعية والفيولوجية والأخلاقية والجمالية للفرد في مجراها الطبيعي. كما أن فلسفتنا الأخلاقية التي تغذي مضمون الفلسفة الاقتصادية الإسلامية تشدد على أن الله سبحانه وتعالى هو صاحب المطلق للساء 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. وتقابل في ساحة القيم هذه حرية الاختيار التي تعد واحدة من الاحتياجات الأساسية لحرية الإنسان وكونه مخلوقاً أخلاقياً. 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 ويتغوا من فضل الله. (سورة الجمعة، ٩). ومن هذه الزاوية يؤكد القرآن الكريم أن هذه الحياة الدنيا إنما هي حياة لعب وهو (سورة الحديد، ٢٠-٢١)، وأن الإمكانيات 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 يعبر عنها على لسان سيدنا إبراهيم عليه السلام في القرآن الكريم. "حينما قال ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٦٦] 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 تَعْرُوكُمْ أَلْحِيَةُ الدُّنْيَا﴾ [فاطر: ٥] تبرهن على أن الإنسان كائن معرض للانخداع طالما لم ينظر للأمور بعقل وحكمة. والحكمة يهبها الله لمن يشاء. ومن وجهة نظر قرآنية: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوفِ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ﴾ [هود: ١٥] 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، وغياها يؤدي إلى الشره الشديد، أما تفریطها فيؤدي إلى الخمود. وأما النفس البهيمية، أو عبارة 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 وبقا 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 يجسر نفسه لعلمه بالماهية الحقيقية للإقبال والإدبار وبوعيه بمسؤولياته في المواقف التي يواجهها.

وأما 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 للأناية 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 الكندي، 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 للفتوة؛ 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 ستوارت. 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 صاحباً طبيعياً بصفته "خليفة". وعندما نتناول الاقتصاد الإسلامي بالتقييم من الناحية الأخلاقية، نجد أنه يستلهم مبادئه من القرآن والسنة، ويحمل خصائص المرونة بحسب الزمان والمكان، ويتخذ من الجهود المبذولة أساساً له، ويضع نصب عينيه احتياجات المجتمع، ويهدف لزيادة الإنتاج، بل ويشجع على مشاركة المال مع "الأخر" 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 مظاهرها الدينية والأخلاقية والصوفية. ويعد أساس هذا النجاح على المستوى الطبيعي هو قوة التأصيل الغيبية ومعرفة الفرد. وتبقى النظرية دائماً حبراً على ورق طالما أهملت هذه البنية الأساسية الميثاقية. وعندما ننظر إلى تاريخها الفكري نرى أن الفتوة والأخوة، اللتين تعدان من أهم النماذج الملموسة للتناغم بين النظرية والتطبيق العملي، كانتا عمليتين تعليميتين 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 شعب للأخوة والفتوة. وعلاوة على ذلك يجب إقامة علاقة بين وعي العضوية الاجتماعية في المدارس وبين فضائل الحكمة والعفة والعدل والشجاعة بوصفها هويات وقيماً ملموسة. ويجب الاسترشاد بها لدى الشباب بصفته ممثلين لإحدى الفضائل بعمقها الميثاقية. 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، "الفتوة"، 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.

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

المصادر:

المصادر المستعان بها حول الفتوة والأخوة:

- رمضان أديبيلي، "هل للأخوة نصيب في دنيا المستهلكين؟"، الأخوة في عصر ما بعد الحداثة، (تحرير: حسنية أورس)، أنقرة، ٢٠١٦، ص: ٨٥-١٠٤
- مصطفى أقداغ، تاريخ تركيا الاقتصادي والاجتماعي، أنقرة، ١٩٧٩.
- ليفنت بايراقدار، "إعادة التفكير بالأخوة 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 وواجب روم"، الأخوة في عصر ما بعد الحداثة، (تحرير: حسنية أورس)، أنقرة، ٢٠١٦، ص: ٤٣-٥٥.
- أحمد طبع 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 نيتريزي، "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 آتشيكتش، فلسفة المعرفة، إسطنبول ١٩٩٢.
- أحمد يسوي، ديوان الحكمة، (إعداد: حياتي بيجه)، أنقرة، ٢٠١٠.
- أرسطو، أخلاقيات نيكوماشي، (تعليق متأخر)، H.H. يوخايم، أوكسفورد، مطبوعات كلارندون، ١٩٥١.
- محمود أرسلان، أخلاقيات العمل والمهنية، دار نشر السياسيات، أنقرة، ٢٠٠٥.
- أيجون أقيول، "تعليم القيم في الفلسفة الأخلاقية الإسلامية - قراءة تركز على ابن مسكويه"، مجلة الأفكار المحافظة - عدد خاص بالقيم - العدد: ٣٦، أبريل/نيسان، مايو/يونيو/حزيران ٢٠١٣، ص: ٤٢-٦٦
- زيجمونت باومان، أخلاقيات ما بعد الحداثة، (ترجمة للتركية: ألاف توركر)، إسطنبول، ١٩٩٨.
- أيوب بكيرياجي - محمد داغ "أهمية القيم الأخلاقية لتدعيم الاتحاد الاجتماعية"، مؤتمر علي لمناقشة أهمية الخطاب الديني لتدعيم الاتحاد الاجتماعي (١٦-١٨ أكتوبر/تشرين الأول ٢٠١٥)، ٢٠١٦، ص: ٣٣٥-٣٥٠
- هنري بيرجسون، مصدر الدين والأخلاق، (ترجمة للتركية: م. قره أرسلان)، أنقرة، ١٩٤٩.
- راي بيلينجتون، أن تعيش الفل، مدخل لفكرة الأخلاق (Living Philosophy)، (ترجمة للتركية: أ. يلماز)، إسطنبول، ١٩٩٧.
- ريتشارد برانوث، النظرية الأخلاقية، Englewood Cliffs, N.Y. 1959.
- مصطفى تشاغري، الأخلاق في الفكر الإسلامي، إسطنبول، ١٩٨٩.
- إحسان تشابجي أوغلو، م. آقبن "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، (ترجمة 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 أرنالز؛ 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 ورسموها، 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 جرافيك 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 بيتريس، الدين والأخلاق، لندن ١٩٧٢.
- راندال ج. ه. ج. بوشلر جونيور، مدخل للفلسفة، (ترجمه للتركية: أحمد أرسلان، إزمير ١٩٨٢).
- إيرون روزنتال، الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطى، (ترجمه للتركية: أ. تشاكسو)، 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 بني 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 بني 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 بني للنشر، أنقرة، ٢٠١٢، ص: ١-١٠).
- إحسان تورجوت، مشكلة المعرفة في فلسفة الفترة الأخيرة من حياة أفلاطون، إزمير، ١٩٩٢.
- جلال توكر، 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 فيرغيزستان، أوش ٢٠١٢، العدد: ١٦-١٧، ص: ٥٩-٦٦.
- حلي ضياء أولكن، الأخلاق، إسطنبول، ١٩٤٦.
- حلي ضياء أولكن، المعرفة والقيمة، الطبعة الثانية، إسطنبول، ٢٠٠١.
- فان رينسيلر بوتز، أخلاقيات علم الأحياء: جسر نحو المستقبل
- Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.Y. 1971.

Ahmed Hamdi Akseki'nin Ahlak Felsefesinde Vicdan ve Ahlaki Müeyyide

Celal BÜYÜK*

Özet

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

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 değilse bunun sebebi nedir?

Vicdanın birçok anlamı olmasına rağmen burada konu edinilen ahlaki vicdandır, yani iyi ile kötüyü birbirinden ayırma yetisidir. Vicdan, 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

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İDKAB Bölümü Öğretim Üyesi, celal.buyuk@atauni.edu.tr, orcid.org/0000-0003-3282-8534

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 the source 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 nature 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

GİRİŞ

1. Vicdan Nedir?

İnsanı ahlaki bir varlık kılan en temel özelliklerinden biri de vicdandır. Vicdanın mahiyetinin ne olduğu, kaynağının insanda mı yoksa ilahi bir mercide mi aranması gerektiği, vicdanın sesinin insanı yanılığa sürükleyip sürüklemeyeceği ahlakın olduğu kadar din, felsefe, psikoloji ve sosyoloji gibi bilimlerin de tartışma konuları arasındadır.¹

Sözlükte “bulma, bir şeyi bir halde görme, duygu ve kalp ile hissetme” gibi anlamlara gelen vicdan; “kişiyi kendi davranışları hakkında bir yargıda bulunmaya iten, kişinin kendi ahlak değerleri üzerine dolaysız ve kendiliğinden yargılama yapmasını sağlayan güç”², şeklinde tanımlanmaktadır. Terim olarak vicdan, insanın kalbine doğan gizli bir duygu olup, iyilik yapmaktan hoşlanan, kötülük etmekten huzursuz olan, iyiyi kötüden ayıran ve seçici bir yapıya sahip olan duygudur.³ Yine vicdan insanın içinde bulunan ahlaki otorite, ahlaki değerler ve eylemler hakkında hüküm verme ve yargılama yeteneğini ifade eder.⁴ İslam ahlakçılarının birçoğunun benimsediği tanıma göre ise vicdan, iyiyi kötüden ayıran, bizi iyiye sevk eden ve kötüden uzaklaştıran hâkim bir kuvvettir.⁵

Kıscacası iç hallerimizi ve hareketlerimizi tanımlayan ve onlar hakkında değer hükümleri veren vicdanın birçok anlamı olmasına rağmen burada konu edinilen ahlaki vicdan, yani iyi ile kötüyü birbirinden ayırma yetisidir.

Tanımlardan da anlaşılacağı üzere vicdan, yaptığımız herhangi bir eylemin doğru mu yanlış mı olduğuna hükmeden hâkim bir güç olarak kabul edilmektedir. Bu hâkim güç, hem bizim hem de başka insanların ahlaki davranışları hakkında hükümler verir. İnsan kendini vicdan ile yargılar. Bu sebeple vicdana insanın içinde kurulan bir ‘iç mahkeme’ de diyebiliriz.⁶

Vicdan kavramının ahlaki bir zeminde ele alınması ilk olarak M.Ö. I. yüzyılda erken dönem Stoacılık’ta görülmüştür. Özellikle Cicero (ö. M.Ö. 43) ve Seneca (ö. M.S. 65), vicdandan, davranışımızı ahlaki niteliklerine göre suçlayan ya

¹ Lokman Çilingir, *Ahlak Felsefesine Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2003), s. 15.

² Türk Dil Kurumu, “Vicdan” maddesi, erişim: 15 Aralık 2018,

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c177a9158e560.07636980; Musa Bilgiz, *Kur’an Açısından Vicdan ve Değeri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2007), 11; Zübeyir Saltuklu, *Vicdan (Ahlak-Din-Siyaset-Hukuk İlişkisi)* (Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2014), s. 2-4.

³ Fikret Karaman ve diğer. “Vicdan”, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: DİB Yayınları, 2006), s. 693.

⁴ Osman Demir, “Vicdan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43, s. 100

⁵ Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 2. Baskı (Konya: Hü-Er Yayınları, 2002), s. 97.

⁶ Zeynep Fazla, *Kant Etiğinin Çağdaş İslam Ahlakı Üzerindeki Etkisi: Ahmet Hamdi Akseki Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2010), s. 60.

da savunan bir 'iç ses' olarak söz etmişlerdir.⁷ İlkçağ Yunan felsefesinde Sokrates'in (ö. M.Ö. 399) 'daimonion'⁸ dediği ve insanın içindeki ahlaki uyarıcı olarak tanımladığı vicdan kavramının, daha sonraki dönemlerde ve Ortaçağ Skolastik Düşüncesi'nde her bireyin içinde var olan 'ilahi ses'; Aydınlanma Çağı'nda insana özgü 'ahlak duygusu' ve 'akli yetenek'; modern dönemde ise 'iç ses' anlamına gelen 'humanitar vicdan' olarak nitelendirilmiştir.⁹ İçinde hem ahlaki hem de bilgisel boyut barındıran bir sözcük olan Latince kökenli conscientia (vicdan) ifadesine ise Batı düşüncesinde ilk kez 13. yüzyılda rastlanılmıştır.¹⁰

Vicdan, Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta Allah'ın bir lütfu olarak kabul edilmektedir. Vicdan, tarihsel süreçte kilise babaları tarafından da 'ilahi otoritenin insandaki iç sesi' olarak tanımlanmıştır.¹¹

İslam'ın temel kaynakları Kur'an'da ve hadislerde doğrudan vicdan kavramı geçmemekle birlikte insan tabiatında ahlaki şuura sahip bir yeteneğin bulunduğu kaydedilmiş, farklı kelimelerle anılan bu gücün niteliği ve işlevleri üzerinde durulmuştur. Bu kaynaklarda vicdanla doğrudan veya dolaylı olarak ilişkilendirilebilecek fıtrat, nefis, ruh, akıl, lübb, basiret, kalb, tövbe, takva ve adalet gibi kavramlar geçmektedir.¹² Ancak söz konusu yeteneğe 'vicdan' denilmesi ve kelimenin terim olarak İslami literatüre girmesi modern dönemde Batı ahlak felsefesi eserlerinden yapılan çevirilerin etkisiyle mümkün olmuştur.¹³ Kelime, 'ahlaki bilinç' anlamına gelen 'moral consciousness' ifadesinin karşılığı olarak kullanılmıştır.¹⁴

Bu genel bilgilerden sonra şimdi Ahmet Hamdi Akseki'nin vicdan ile ilgili görüşlerine geçebiliriz. Bu bölümde Akseki'nin yapmış olduğu vicdanın tanımı ve mahiyetine, İslam açısından vicdanın önemine, vicdanın mahiyeti ve kaynağı hakkındaki tartışmalara ve onun bu görüşlere yapmış olduğu eleştirilere yer verilecektir.

⁷ Zeynep Hümeysra Koç, *Vicdanın Ahlaki ve Teolojik Temelleri* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015), s. 15.

⁸ Platon, *Euthyphron*, Trc. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2011), s. 39.

⁹ Anar Gafarov, "Vicdan Kavramının NasiruddinTusi'nin Ahlak Düşüncesindeki Temelleri", *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*, Ed. Yunus Cengiz- Selime Çınar, (Ankara: Nobel Yayınları, 2018), s. 231; Bilgiz, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*, 24; Hakan Poyraz, "İnsanın Kendini Gerçekleştirilmesi Olarak Ahlak", Ed. Ömer Türker, *Ahlakın Temeli* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016), s. 55-66, 60.

¹⁰ Koç, *Vicdanın Ahlaki ve Teolojik Temelleri*, s. 20.

¹¹ Bilgiz, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*, s. 21.

¹² Gafarov, "Vicdan Kavramının NasiruddinTusi'nin Ahlak Düşüncesindeki Temelleri", 238-246. Kur'an ve hadislerde geçen vicdan ile ilgili kavramlar ve detaylı bilgi için ayrıca bk. Bilgiz, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*, s. 31-92; Demir, "Vicdan", s. 101-102.

¹³ Demir, "Vicdan", s. 101.

¹⁴ Ömer Türker, "Hanefi Usul Geleneğinde Vicdaniyyat Kavramı: Ahlaki Bilincin Nesnel Doğası", *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*, Ed. Yunus Cengiz-Selime Çınar (Ankara: Nobel Yayınları, 2018), s. 3.

2. Ahmet Hamdi Akseki'nin Ahlak Felsefesinde Vicdan Kavramı

Akseki, İslam ahlak sistemini sahip olduğu felsefi ve fikri altyapısıyla yeniden yorumlamaya çalışan son dönemin önemli İslam âlimlerinden biridir. İslam dinini bir 'ahlak dini' olarak tanımlayan Akseki, İslam dünyasının gerek Batı'dan gerekse kendi içinden gelen fikri saldırılara karşı durabilmesinin tek yolunun, İslam toplumunu yeniden İslam ahlak öğretisiyle buluşturmak olduğunu ifade etmiştir.¹⁵

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 almıştır.¹⁶ Din ve ahlak arasında çok sıkı bir ilişki olduğunu kabul eden Akseki, imanın kuvvetli olduğu zamanlarda ahlaki erdemlerin gelişip yerleşeceğini; imanın zayıfladığı zaman ise erdemsizliklerin öne çıkacağını belirtmektedir.¹⁷

Akseki vicdan ile ilgili detaylı görüşlerini *İslam Fitri, Tabii ve Umumi Bir Dindir* ve *Ahlak Dersleri* adlı eserlerinde geniş bir şekilde ele almaktadır. Ona göre vicdan¹⁸ ile ahlaki davranış arasında zorunlu bir ilişki vardır. Zira vicdanlı biri aynı zamanda ahlaklıdır. Vicdan, kişinin ahlaklı davranışta bulunmasını sağlar. Ahlaki davranış, 'iyi'yi hedefleyen bir davranış olup, vicdanı oluşturan koşulların sonucunda bireyin yargılarıyla oluşan davranışlarıdır.¹⁹

Akseki'ye göre vicdanın verdiği hükümler ve sorumlulukları konusunda doğru bir değerlendirme yapabilmek için her şeyden önce şu soruların cevabını bulmak gerekmektedir: Vicdan nedir? Vicdanın kaynağı, insanda var olduğunu kabul ettiğimiz bu ilahi sesin aslı nedir? Vicdan, her insanda, her zaman ve her yerdeymi midir? Aynı değilse bunun sebebi nedir?

¹⁵ Fatih Topaloğlu, "Ahlakın Temeli Üzerine Bir Tartışma: Ahmet Hamdi Akseki-Immanuel Kant", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40, 2013, s. 349-364, 350.

¹⁶ Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlak Dersleri*, (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 34.

¹⁷ Nejdet Durak, "Ahmet Hamdi Akseki'nin Ahlak Felsefesinde Erdem-Mutluluk İlişkisi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33, 2014/2, s. 90.

¹⁸ İslam'da ruhsal şuura 'nefsi vicdan', asıl vicdana ise 'ahlaki vicdan' denilmektedir. Akseki, şuur ile vicdanı birbirinden ayırmaktadır. O, Babanzade Ahmed Naim'in Georges Fonsegrive'den tercüme ettiği *İlmü'n-Nefs Tercümesi* adlı çalışmadan yaptığı alıntıda şuur ile vicdan arasındaki farkları şöyle sıralamaktadır:

- Şuur, sadece eylemlerimiz değil duygularımız, heyecanlarımız ve fikirlerimiz itibariyle de nefsimizde meydana gelen şeylerin sezgisidir; vicdan ise yalnız bizim eylemlerimizle başkalarının eylemlerini değerlendirir. Yani şuur, bireyi ilgilendirir; vicdan ise diğer insanlar hakkında da hüküm verir.

- Şuur, şahit; vicdan ise, hâkimdir.

- Şuur, bizde hayat ile başlar, yaşadıkça da devam eder; vicdan ise başlangıçta ortaya çıkmadığı gibi, sürekli olarak çalışmaz. Bk. Georges Fonsegrive, *İlmü'n-Nefs Tercümesi*, Trc. Babanzade Ahmed Naim (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018).

¹⁹ İbrahim Hakkı Aydın-Eyüp Bekiryazıcı, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi* (İstanbul: Yenda Yayınevi, 2011), s. 201.

Akseki, vicdan üzerine kurulu bir ahlakın mahiyetini ortaya koyabilmek için, öncelikle vicdanın ne olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre vicdan, fitri bir kuvvet, ilahi bir ihsandır.²⁰ *İlmü'n-Nefs* adlı eserin yazarı Georges Fonsegrive'in de ifade ettiği gibi "vicdan, iyi ile kötüyü birbirinden ayırmak için insana verilmiş bir yetenektir. Ahlaki kanunlara aykırı hareket eden kimselere 'vicdansız' ifadesini kullanırız. Bu anlamda vicdan, yapılması gereken eylemleri bize bildiren güvenilir bir nasihatçı, yapmış olduğumuz eylemler hakkında hükmünü veren güvenilir bir hâkimdir. Vicdan, bazen din ve inanç anlamlarında da kullanılmaktadır."²¹

Akseki, vicdanın eylemden önce ve eylemden sonra olmak üzere iki tür hükmü olduğunu ifade eder. Yani vicdanın verdiği hükümler ya eylemi gerçekleştirmenin öncesindeki niyet ve amaçlara yöneliktir ya da eylem gerçekleşikten sonradır. Birincisinde vicdan, ortaya çıkan eylemin iyi veya kötü olduğuna karar verir ve onu yapmanın da iyi veya kötü olacağını belirler. İkincisinde eylem iyi ise beğenir ve takdir eder, kötü ise kınar.²² Vicdanın hükmü niyet ve amaçlara ait ise, yani eylemden önce ise, o hüküm bizde eyleme karşı bir sevgi ya da nefret duygusu meydana getirmektedir. Eğer eylemden sonra ise faili biz olduğumuzda içimizde bir istek, bir rahatlama ya da ıstırap, sıkıntı ve pişmanlık; başkası olduğunda da takdir, azar ve nefret hissederiz. Dolayısıyla vicdan, hem kendi düşünce ve eylemlerimiz, hem de başkalarının yaptıkları hakkında hüküm vermekte ve bizi hesaba çekmektedir.²³ Eylemlerimiz iyi ahlaki kanunlara uygun olursa mükâfata; aksi takdirde ise cezaya nail oluruz. Vicdanın vereceği ceza; pişmanlık, ıstırap, kınama, ayıplama ve nefret şeklinde ortaya çıkmaktadır. Vicdanımızda kınama ve ayıplama şeklindeki duygular sonuç olarak yine kendimize pişmanlık, nefret ve ızdırap olarak geri döner. Bir başka insanın eylemlerine duyulan nefret, sevgi gibi duygular da bu kapsama girmektedir. Vicdanın mükâfatı ise istek, rahatlama ve memnuniyet şeklinde görülür.²⁴ Yani eylemlerimiz ne olursa olsun vicdan tarafından değerlendirildikten sonra mükâfat veya cezayı hak ederiz. Bu anlamda vicdanımız bizim için güvenilir bir hâkim konumundadır.

Bununla birlikte Akseki'ye göre bir mahkemedan çıkan hükümlerin hakikate uygun olabilmesi için o mahkemenin dış etkilerden uzak olması gerektiği gibi, vicdanın hükümlerinin her zaman doğru olduğunu iddia edebilmek için de insanın fitratını muhafaza etmiş olması gerekir.²⁵

²⁰ Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 110.

²¹ Fonsegrive, *İlmü'n-Nefs Tercümesi*; Ahmet Hamdi Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir* (İstanbul: Sebil Yayınları, 2004), s. 130-131.

²² Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 111; Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 128.

²³ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 128.

²⁴ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 129-130; Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 110.

²⁵ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 128-129.

Akseki'ye göre insanda bulunan diğer meleke ve kuvvetler gibi vicdanın da terbiye ile ortaya çıkması ve ihmal edildiğinde zayıflaması tecrübe ile sabittir. Farklı toplumlarda iyilik ve kötülüğü gerçekleştirme hususunda vicdanın ortaya koyduğu durumlar bunun en açık delillerindedir. Ona göre vicdanı ihmal etmek ya da onun emirlerine ve hükümlerine karşı isyankâr davranmak vicdanı zayıf düşürmekte ya da tamamen öldürmektedir. Mesela, doğuştan musiki yeteneği olan bir kişi uzun süre musikiyi ihmal ederse o duygu zayıflamakta ve hatta tamamen kaybolmaktadır. Vicdanın emrine ilk kez isyan eden kimse bu isyanından dolayı, içinde büyük bir pişmanlık hisseder. Fakat bu isyan tekrarlandıkça vicdan azabının etkisi azalmaya başlar ve nihayetinde kötülüğü alışkanlık haline getiren insan, artık kendisine ne söylenirse söylensin, ne kadar kınanırsa kınansın üzüntü duymaz. Çünkü artık onun vicdanının sesi kısalmış, kudret ve kuvveti zayıflamıştır.²⁶

Diğer yandan herkes, kendisine yaratılıştan verilen böyle bir kuvveti iyi muhafaza edemeyebilir. Elbette vicdan, onu kirletmeyen insanlarda iyi ve kötüyü birbirinden ayırmak için bir ölçüt olabilir. Fakat bu fıtrata kaç kişi koruyabilmektedir? Akseki'ye göre mâlesef onu koruyabilen ya hiç yoktur ya da çok azdır. Peki, insanlar bu fıtrata neden koruyamamaktadırlar?

Başta her insan bir toplum ve sosyal bir çevrede yaşamaktadır. Örf ve âdetin, alışkanlığın, kötü çevrenin de vicdan üzerinde çok büyük etkisi vardır. İnsanlar ister istemez orada terbiye görmekte, yani bir değiştirme ve düzeltme işlemine tâbi tutulmaktadır. Çoğu insan bu fitri duyguyu koruyabilmek için gereken dikkat ve özeni göstermemektedir. Ayrıca vicdan tarafından verilen hükümlerin ahlaken sâlim olabilmesi için, vicdanın dış etkilerden uzak olması ve saflığını muhafaza etmesi gerekmektedir. Hâlbuki birçok etken vicdanın vereceği kararları etkilemektedir. Cahillik, şehve arzular, infialler, nefsanî istekler, batıl inançlar, kötü örnekler, terbiye ve çevre gibi faktörlerin etkisiyle insanlara verilen bu temiz fıtrat doğal istikametinden sapmaktadır.²⁷ Kötü bir çevrede uzun süre yaşayan iyi bir insan zamanla oradaki kötülüğü göremeyecek bir hale gelebilmekte ya da kötülüğü normal karşılamaktadır. Dolayısıyla zayıflayan ve körleşen vicdan, hak ve bâtil hakkında yanlış hükümler vermekte, bu yüzden verdiği hükümler hakikate uygun düşmemektedir.²⁸ Kötülüğü alışkanlık edinmekle de vicdan kudretini, nüfuzunu kaybetmektedir. Uyuşturucu ilaçların bedeni işlevsiz hale getirdiği gibi kötülükler de vicdanı uyuşturmakta ve hareketsiz kılmaktadır.²⁹

Düşünürümüze göre ayrıca zamanın ve mekânın değişmesiyle vicdanların değiştiği, bir zamanlar insanlar tarafından kötü görülmeyen şeylerin sonraları çok kötü kabul edildiği de tarihin şehadetiyle sabittir. Bunun aksi de söz konusu

²⁶ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 148-149.

²⁷ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 137; Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 116-117, 120; Ahmet Hamdi Akseki, *İslam Dini; İtikat, İbadet ve Ahlak* (Ankara: DİB Yayınları, 1977), s. 10.

²⁸ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 129.

²⁹ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 149.

olabilmektedir.³⁰

Akseki'ye göre bazı bölgelerde bazen hırsızlık, yasak evlilik, yaşlı anne babaların evladı tarafından öldürülmesi, kardeş katli gibi kötü ve bugün tüy-lerimizi ürperten olayların fazilet sayılması buna bir delildir. Nitekim eski Mısırlıların Nil'in feyz ve bereketi için Nil'e bâkir bir kız atmaları ve böylece kutsi bir görevi yerine getirmiş gibi zevk duymaları, yine bazı toplumlarda kadınların ölen kocaları ile beraber yakılmaları bâtil bir inancın ürünüdür.³¹ Bu batıl inançlar ile bu insanların temiz fitratları körelmiş, vicdanları iyiyi kötüden, fazileti rezilletten ayıramayacak bir hale gelmiştir.

O halde vicdan herkeste aynı olmadığına ve toplumdan topluma değişebildiğine göre vicdani duygu ve hükümlere de mutlak anlamda güvenilemez. Bu yüzden insanlar vicdanlarının hükümlerini takip ederken çok dikkatli olmalıdırlar. Bunun içindir ki İslam dini, bir taraftan iyi ile kötüyü birbirinden ayırma yetisinin insanda fitri olduğunu ortaya koyarken diğer taraftan da bunun aldanabileceğine, ilk saflığını kaybedebileceğine işaret etmektedir.³² Nitekim Jean Jacques Rousseau (1712-1778) da bu gerçeğe işaret ederken, herkeste olan bu duygunun ilahi ve yanılmaz olduğunu söyleyerek önce vicdanı göklere çıkarmakta, ancak peşinden de bu rehberin tek başına yeterli olmadığını ifade etmektedir. Çünkü vicdan kalp diliyle konuşur; ama onun sesini herkes duyamaz.³³

2.1. Akseki'de Din-Vicdan İlişkisi

Akseki'ye göre insanda böyle bir yeteneğin ve hükmün var olmasından bunun din yerine geçeceği ve insanın yalnız kendi vicdanı ile iyi ve kötüyü idrak edeceği, hakikate ve vazifeye tâbi olabileceği sonucunu çıkarmak doğru değildir.³⁴

Vicdan, hem kanunu idrak eder, hem de uygular. Vicdanın kanunu idrak hususunda hata yapmadığı kabul edilse de uygulama konusunda hata yapabildiği bilinmektedir. Bu rehberin etkili ve hâkim olabilmesi için mukaddes bir kaynağa da dayanması gerekir. Aksi takdirde vicdan, kendisini şaşkırtan safsataların, şahsi ihtirasların, bencilliğin üstesinden gelemez. Akseki'ye göre bu rehber ancak din olabilir.³⁵ Başka bir ifadeyle ancak kutsi bir varlığa dayanan vicdan iyilik ve kötülüğün tam bir ölçütü, ahlaki vazifenin denetçisi olabilir. Ya da olaya başka bir açıdan bakarsak kutsi esasa dayanmayan ve birçok sebeple saflığını kaybetmiş katı bir vicdan, iyi ve kötü hakkında kesin bir ölçüt olamaz. Böyle bir vicdanın vereceği

³⁰ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 129.

³¹ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 148.

³² Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 147.

³³ Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 117; Abdullah Özbek, "Ahmet Hamdi Akseki ve Ahlak", *Son Dönem Osmanlı Ahlak Terbiyecileri ve Ahlak Terbiyesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), s. 299-326, 309-310.

³⁴ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s.130.

³⁵ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 129, 156-157.

hüküm, her zaman dikkate değer olamayacağından bunun üzerine bir ahlak da inşa edilemez.

Düşünürümüze göre ancak Allah'a, sorumluluğa ve ebedi bir hayata (ahirete) dair, samimi bir imana sahip bir vicdan insanı ihtiras ve kötü arzularının peşinde koşmaktan alıkoynabilir. Allah, vazife, ebediyet ve sorumluluk fikirleri kalbinde yer eden bir insanın, ahlak kanunları dışına çıkması zordur. Bu fikirler insanı her zaman ve her yerde gözetimi altında bulundurmaktadır. Kimsenin görmediği bir yerde yüklü bir miktar para bulan bir kimse, onu ancak haram ve helal ile ilgili kuvvetli imanı; Allah'ın gizli ve açık her şeyi gördüğüne ve bildiğine, ahirette bundan sorumlu olacağına dair dini inancı ve bu inanca dayanan vicdanın sevkiyle paranın sahibini arar ve malını ona teslim eder. Böyle bir imandan mahrum olanlar, vicdan denilen manevi kuvvetten de mahrum olacaklarından şartların müsait olduğu, kanunun nüfuz edemediği zaman ve mekânda ahlaki görevlerini ihmal edebilir, şahsi ihtiras ve menfaatine uygun gördüğü bir kötülüğü de gerçekleştirebilir. Bunun içindir ki, dini şiddetli bir şekilde eleştiren Voltaire (1694-1778) bile, "Dinsiz biri, cezasız kalacağını bilse her türlü kötülüğü yapar." sözleri ile bunu itiraf etmek zorunda kalmıştır.³⁶

Hiçbir dine bağlı olmadıklarını iddia ettikleri halde ahlaki değerlere uyan bazı kimselerin varlığı bu iddiayı çürütmez. Çünkü Akseki'ye göre her fert, içinde bulunduğu toplumda eğitim aldığı ve yetiştiği için, farkında olmadan o toplumun düşüncelerinden ve kurallarından etkilenmektedir. Ahlaklı olduğunu gördüğümüz dinsizler, asırlardan beri dindar insanlarla iç içe yaşamış, dinin etkisinin ağırlıkta olduğu toplumlarda büyümüşlerdir. Onlar bu toplumların terbiyesini almış, iyi ve kötü ile ilgili hükümleri bilinçsiz bir şekilde benimsemişlerdir.³⁷ İşte Akseki'ye göre onlarda görülen bu ahlaki erdemler, toplumsal etkilerin bir sonucudur. Eğer insanlar tamamen dinsiz bir toplum içinde yetişmiş olsalardı, yamyamlarda olduğu gibi onlarda da hiçbir ahlaki erdem olmaması gerekirdi.

2.2. Vicdanın Mahiyeti ve Kaynağı

Akseki, vicdanın mahiyeti ve kaynağı hakkında başlıca üç nazariyeden bahsetmektedir:

1. Vicdan, fitridir.
2. Vicdan, aklın bir suretidir.
3. Vicdan, tecrübenin sonucudur.

Şimdi bunları daha detaylı olarak ele alalım.

³⁶ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 149-150.

³⁷ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 157.

2.2.1. Vicdan fitridir:

Bu görüşü savunanlara göre ahlaki bir duygu olan vicdan, tamamen dış duyularla kıyaslanabilir. Mesela insanda yediği şeylerin tatlarını ayırmak için bir yetenek (tatma duyusu) olduğu gibi, güzel veya çirkin, iyi veya kötü olan şeyleri birbirinden ayırmak için de bir duygu vardır ki buna 'ahlaki duygu' denir. Akseki, İngiliz filozof Shaftesbury'un (1671-1718) şu sözünü bu düşüncelerini destekler mahiyette nakletmektedir:

Göz vasıtası ile bir şeyi görür görmez onun siyah ya da beyaz olduğunu anladığımız gibi bizde var olan bir kuvvetle bir işin iyi veya kötü olduğuna hemen hükmederiz. Onun vereceği sonucu düşünmeye gerek görmeden bu hükmümüzü veririz. Çünkü iyi veya kötüyü anlamak, o kuvvetin özelliklerindedir.³⁸

Akseki'ye göre vicdanı ahlaka özgü kılan filozoflar, onun fitri olduğunu söylemektedirler. Sokrates, vicdana Tanrı tarafından insanların kalblerine ilham edilen bir kanun olarak baktığı gibi, Rousseau da, "Vicdan, ilahi bir içgüdüdür." tanımını yapmaktadır. Bu filozoflara göre vicdan, bizzat Tanrı tarafından kalblerimize yerleştirilmiş, değişmez, ebedi ve mutlak bir kanundur. Bu kanun, iyiliği kötülükten ayırarak bizi iyiliğe yöneltir ve kötülükten de alıkoyar. Yaptığımız iş, iyi olursa bizi takdir eder ve böylece bizde bir rahatlama meydana gelir. Yaptığımız iş kötü ise o zaman da vicdanımız bizi kınar. İnsanı hakikatin ve vazifenin muhafazasına sevkeden, yine düşünce ve ihtiraslarını düzeltmekle bunların kuvveden eyleme çıkmasına engel olan kanun, vicdandır.³⁹ Dolayısıyla insan için en büyük ahlaki kanun, vicdanın emirlerine itaat etmek, verdiği hükümlere teslim olmak, davranışlarını daima vicdanından çıkan iradeye göre yönlendirmektir.

Bu düşünce sahiplerinin iddia ettikleri gibi Akseki de vicdanın insanda fitri bir yetenek olduğunu ve onun ilahi bir ihsan olduğunu kabul etmektedir. Ona göre de bu yetenek, ahlaki olayları hem anlamakta hem de sorgulayarak onların iyi veya kötü olduklarını kendisine has bir şekilde ortaya koymaktadır. Bizi daima iyiliğe teşvik etmekte, kötülükten de uzaklaştırmaktadır. Vicdanın emirlerine uymak büyük bir mükâfat ile manevi bir rahatlama ile ve iç huzuru ile sonuçlanmaktadır. Bununla birlikte vicdan denilen bu ahlakîyetinin değişmez olduğu, ilham ettiği eylem ve davranışların her zaman ve her yerde aynı olduğu ve bu mahkemenin vereceği hükmün hakikate her zaman uygun olduğu söylenemez. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi vicdanın çoğu kez aldandığı ve çelişkiye düştüğü görülmektedir. Düşünürümüze göre eğer vicdan hata etmeyen bir şey olsaydı ahlak ilmine gerek kalmazdı.⁴⁰

Yine her insanda fitri olarak var olan vicdan, aynı safvet ve hassasiyet üzere devam etmemektedir. Cahil bir insan bir kötülük karşısında üzüntü duymadığı

³⁸ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 133.

³⁹ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 132-133.

⁴⁰ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 138; Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 109-110.

halde sağlam bir terbiye almış, narin ruhlu, irfan ve fazilet sahibi bir insan gördüğü küçük bir merhametsizlik karşısında fazlasıyla üzülebilmektedir. Yine başka bir insan, açlıktan ölmek üzere olan bir insan için başkaları tarafından tedarik edilen yiyeceklerden pervasızca istifade etmeye çalışabilmektedir. Bunun yanında kendi yiyeceğini ve sırtındaki elbiselerini ihtiyacı olan insanlara veren kimseleri de görmekteyiz. Bu tür insanlara medeni toplumlarda da rastlanılmaktadır. Mademki vicdan fitri bir duygudur, o halde bu insanların hepsinde de vicdan vardır. Fakat uygulama aşamasında iş değişmektedir. Şu halde vicdanın fitri olduğunu kabul edenler için bunun herkeste saflığını koruyamayacağını, zaman ve mekâna göre değişebileceğini de kabul etmemiz gerekmektedir.⁴¹ Akseki'ye göre bu derece değişken olan vicdan ile iyi ve fazilete, maddi ve manevi mutluluğa ulaşılacağını iddia etmek, bunu yanılmaz bir mürşit olarak kabul etmek, "*Dinim, vicdanumdur, bana vicdanım yeter. Vicdanım beni kötülükten alıkoyar, ahlaki görevlerimi denetler ve yaptığım kötülükten dolayı beni sorumlu tutar.*" demek vicdanın mahiyetini anlamamak demektir.⁴²

Görüldüğü üzere Akseki'ye göre ahlaki konuları tespit ve tetkik etmede bizi sorumlu kılan fitri bir vicdan varsa da, eylemlerimizin iyi mi kötü mü olduğunu belirlemede vicdan yeterli olmamaktadır. Vicdan, bazı sebeplerin etkisiyle sonradan hassasiyetini kaybederek körelmekte; hatta mahiyetini değiştirip iyiyi kötü, kötüyü de iyi olarak kabul edebilmektedir. Dolayısıyla vicdan dediğimiz bu duygu, yalnız başına, her zaman ve her yerde, mutlak olarak emin bir mürşit, görevini ihmal etmeyen bir denetçi sayılmaz. O halde onun üstünde olan, hükümlerinde asla hata etmeyen bir mahkemeye daha ihtiyaç vardır ki o da iyi ve kötü ile ilgili dini emirler ve nehiylerdir.

2.2.2. Vicdan aklın bir suretidir:

Bu görüşü savunanlara göre akıl, 'sağduyu' adı altında genellikle hak ile bâtıla hükmettiği gibi, 'vicdan' adı altında da yine iyi ve kötüye dair hükmünü ortaya koymaktadır. Vicdan, aklın pratik uygulamasından başka bir şey olmadığı gibi, nazariya da ameli akıl da, tecrübeye, düşünceye düzen vermeye çalışan akıldan başka bir şey değildir.⁴³ Bu görüşünen önemli temsilcisi Immanuel Kant'tır (1804-1724).

Kant, vicdanı (bilinci), "kendinde ödev duygusu barındıran bir bilinç hali"⁴⁴ olarak tanımlamaktadır. Özgür bireyin kendini gerçekleştirme sonucu ortaya çıkan yargının kaynağı olan vicdan, karmaşık ahlak problemleri konusunda bireye

⁴¹ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 139.

⁴² Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 140-141.

⁴³ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 134.

⁴⁴ Immanuel Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, Trc. Suat B. Çağlan (Konya: Literatürk Yayınları, 2012), s. 228.

rehberlik yapmaktadır. Özgür ve bilinçli bireyin ahlak yasasına uygun bir şekilde vazife bilinciyle hareket ettiği aşamada bir eylemin gerçekte doğru mu yoksa yanlış mı olduğuna karar veren, vicdan değil akıldır. Ancak o, bu sürecin aklın faaliyetiyle tamamlandığını düşünmemektedir. Birey eylemde bulunurken sadece karar vermez, bunun yanında bu kararın yanlış olmadığından en azından duygusal anlamda emin olmak istemektedir. İşte Kant ahlakında, bireye bu gerekçeyi veren, vicdandır. Böylece Kant vicdanı, o davranışın doğru ya da yanlış olduğunun belirlenmesinde bir garanti unsuru olarak görmektedir. Dolayısıyla vicdan, yapılması istenen şeyin yanlış olmadığından kararını vermektedir.⁴⁵ Kant, bir yandan vicdanı rehber ihtiyacı duymayan, gerçek bir yol gösterici olarak görürken, diğer yandan onu ahlaki sahada hüküm verme yetkisi olmayan bir bilinç hali olarak nitelendirmekte ve ahlak yasasına tâbi kılmaktadır.⁴⁶

Hâlbuki Akseki'ye göre ne şekilde düşünülürse düşünülün, aklın bir sureti olarak kabul edilecek bir vicdan, iyi veya kötünün gerçek bir ölçütü olamaz. Aklın bu konudaki başarısını tamamen reddetmeyen Akseki, ancak bu durumun mutlak olmadığı altını da çizmektedir. O, vicdanı akıl ile eşdeğer gören bu anlayışın, doğru ile yanlış belirleme konusunda başarılı olamayacağını, bir eylemin ahlaki değerini ortaya koymada aklın doğası gereği yetersiz olduğunu ifade etmektedir. Çünkü akıl, her şeydeki güzellik ve çirkinliği, fazilet ve rezileti, iyi ve kötüyü, helal ve haramı bizzat kendisi belirleyemez. Belki bunlar kendisine haber verilince onlarda olan iyi ve kötü özelliklerden bazılarını kavrayabilir.⁴⁷ Eğer Allah kendi varlığını ve kendisine karşı mükellef olduğumuz görevleri peygamberler vasıtasıyla bildirmemiş olsaydı acaba insanlar kendi akılları ile bunları kavrayabilecekler miydi?⁴⁸ Ömer Nasuhi Bilmen de bu hakikati şu ifadelerle dile getirmektedir:

Vicdan, bir nübüvvet kaynağından fıskıran ilahi bir nurdan faydalanmalıdır ki, adam akıllı aydınlanarak saflığını gösterebilsin.⁴⁹

Akseki ayrıca bu iddiasını Alexis Bertrand'dan (1852-1912) alıntı yaptığı bir kıyasla da ortaya koymaktadır:

-*İyilik yapmak ve kötülükten kaçınmak gerekir.*

-*Filan iş iyi olarak emredilmiştir.*

-*Öyleyse bu iş yapılmalıdır.*⁵⁰

Akseki'ye göre bu kıyasta büyük önerme, iyi ve kötünün ne demek ol-

⁴⁵ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, s. 229; Immanuel Kant, *Etik Üzerine Dersler I*, Trc. Oğuz Özügül (İstanbul: Kabaalcı Yayınevi, 1990), s. 31-32, 40; Topaloğlu, "Ahlakın Temeli Üzerine Bir Tartışma", s. 361.

⁴⁶ Topaloğlu, "Ahlakın Temeli Üzerine Bir Tartışma", s. 363.

⁴⁷ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 136.

⁴⁸ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 138.

⁴⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Yüksek İslam Ahlakı*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2007), s. 22.

⁵⁰ Alexis Bertrand, *Ahlâk Felsefesi*, Trc. Salih Zeki, Sad. Hayrani Altıntaş (Ankara: Akçağ Yayınları, 2001), s. 22.

duğunu bilen aklın hataya düşmeksizin verebileceği bir hükümdür. Hâlbuki küçük önerme, yani bir işin yapılmasının gerekliliğine karar vermede akıl hata yapabilir. Bu kararı verirken o, menfaatler, zevkler, eğitim, çevre vb. gibi unsurlar tarafından etkilenebilir. Bu durum çıkarımın kesinlik içermeyeceği anlamına gelmektedir. Zira akıl tarafından yanlış bir şekilde verilen ahlaki bir hükmün yerine getirilmesi gerektiği söylenemez.⁵¹

Görülüyor ki vicdan, iyi ile kötü için bir ölçüt olmadığı gibi insanın eylem ve davranışları, niyet ve amaçları üzerinde tam bir denetime de sahip değildir. Ona göre, "kutsi esasa dayanmayan ve iyi bir terbiye ile inkişaf etmeyen bir vicdan, iyi ve kötü hakkında kesin bir ölçüt olamaz. Böyle bir vicdanın vereceği hüküm, hiçbir zaman itimada layık olamayacağından, onun üzerine bir ahlak da inşa edilemez."⁵² Başka bir ifadeyle Akseki, vicdanın ontolojik olarak doğru karar verebilme imkânını reddetmemekle birlikte, çeşitli etkenlerden dolayı yanılma ihtimalinin yüksek olduğunu, bu ihtimalin azaltılarak doğru bir rehber olabilmesi için, yolunun kutsi ve ilahi bir nur ile aydınlatılması gerektiğini ifade etmektedir.⁵³

2.2.3. Vicdan, tekâmül ve tecrübe neticesidir:

Üçüncü nazariye vicdanın, fitri olmayıp tekaâmül ve tecrübe sonucu sonradan oluştuğu iddiasıdır. Bu görüşü benimseyenlere göre insan bencil bir varlıktır. İlk ve ilkel ahlak sadece bencillikten ibarettir. Böyle bir ahlaka sahip insan sadece kendi mutluluğunu, kendi nefsinin göz önünde tutar. Fakat yaşamla birlikte elde ettiği tecrübeler, içindeki saklı duyguları da ortaya çıkarmıştır. Bu durumda insanda var olan iyi olana sevgi, kötülükten nefret duygusu fitri değil sonradan meydana gelmiştir.⁵⁴ Mesela diğergamlık (başkalarını kendi nefesine tercih etme duygusu) ve daha birçok ahlaki kavram sonradan meydana gelmiştir. Vicdanın manevi ve olağanüstü bir mahiyeti yoktur. Başka bir ifadeyle vicdan, ne sosyal ve bâtil bir inançtır ne de mutlak emirlerini açıkça tecelli ettiren bir iç sestir. Aksine o, Herbert Spencer'in (1820-1903) savunduğu gibi, sosyal çevre, bireysel tecrübe, alışkanlık ve gelenek gibi sebeplerin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Vicdan, soyaçekim yoluyla nesilden nesile intikal etmektedir. Yani tedrici bir tekâmül⁵⁵ yoluyla insanlarda oluşan bir inançtır. Bu yüzden bu sebeplerin değişmesiyle vicdan da değişir. Dolayısıyla, vicdani duygu ve hükümler; çevreye, zaman ve mekâna ve hatta kişilere göre sürekli değişerek şekilden şekile girmektedir.⁵⁶

⁵¹ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 136-137.

⁵² Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 148.

⁵³ Topaloğlu, "Ahlakın Temeli Üzerine Bir Tartışma", s. 360-361.

⁵⁴ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 134.

⁵⁵ Herbert Spencer, tekâmül teorisi ile insanın binlerce yıl süren deneyleri sonunda birçok kavram kazandığını ve kazanılan sonuçların soyaçekimle bireylere geçtiğini savunur. Osman Pazarlı, *İslam'da Ahlak* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972), s. 98-99; Erdem, *Ahlak Felsefesi*, s. 98; Saltuklu, *Vicdan*, s. 29-30.

⁵⁶ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 135.

Akseki, bu anlayışı benimseyenlere karşı öncelikle şu soruları yöneltmektedir: Böyle bir vicdan üzerine bir ahlak inşa etmek, ahlaki sorumluluk yüklemek mümkün müdür?, Böyle bir vicdanın vereceği hükümler hakikat olarak kabul edilebilir mi?, Bu hükümleri iyi ve kötünün şaşmaz bir ölçütü, eylem ve hareketlerimiz, ahlaki görevlerimiz üzerinde bir denetçi kabul etmek anlamsız değil midir?, Daima değişmeye mahkûm olan bir vicdan, hakikat ile vazifenin kaynağı, iyi ve kötünün ölçütü olabilir mi?

Akseki'ye göre insanlık tarihinde ne kadar geriye gidilirse gidilsin farklı toplumlarda diğergamlığı görmek mümkündür. Dolayısıyla vicdanın başlangıçta olmayıp sonradan birtakım sebep ve etkiler sonucu oluştuğu fikri doğru değildir. Bunu kabul etsek bile sürekli karar değiştiren bir vicdan, iyi ve kötünün ölçütü olarak kabul edilemez.⁵⁷

Kısaca ifade etmek gerekirse Akseki'ye göre vicdanın mahiyeti hakkında ileri sürülen bu fikirlerin hangisi kabul edilirse edilsin, hangi anlam kast edilirse edilsin vicdan, her zaman ve herkes için, iyi ve kötünün tam ve şaşmaz bir ölçütü olamaz. Vicdanın vereceği hüküm herkes hakkında bir olmayacağı gibi yalnız bu hüküm üzerine inşa edilecek bir ahlak sistemi de, doğal olarak, eylem ve davranışlarımızın düzenleyicisi olamayacaktır.

2.3. Akseki'ye Göre İslam'da Vicdanın Yeri

Akseki, vicdan hakkındaki felsefi görüşleri açıklayıp tahlil ettikten sonra İslam'da vicdanın nasıl ele alındığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre İslam hem vicdanı, hem de vicdani sorumluluğu, mükâfat ve mücazatını kabul etmektedir.⁵⁸ Hz. Peygamberin aşağıda zikredilen sözleri İslam'da vicdanın ve vicdani sorumluluğun yerini ve önemini ortaya koymaktadır:

-“İyi, nefsin kendisine ısındığı, kalbin rahatladığı, yüreğin oturduğu şeydir. Kötü de, nefsin kendisine ısınmadığı, kalbin mutmain olmadığı, içinde tereddüt ve ıstırap meydana getiren şeydir. Aksine fetva verseler de aldırma.”⁵⁹

-“Sana her ne kadar fetva verseler de bir kere de kalbinden fetva al.”⁶⁰

-“Seni işkillendiren şeyi bırak, işkillendirmeyene geç, çünkü doğruluk kalbin ısındığı ve sükûn bulduğu şeydir; yalan da kalbezdırıp ve darlık veren şeydir.”⁶¹

-“Nefsini tahriş edip seni rahat bırakmayan şeyi terket.”⁶²

⁵⁷ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 135-136; Bertrand, *Ahlak Felsefesi*, s. 29.

⁵⁸ Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 113-114.

⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, neşr. Şuayb el-Arnâvût.dğr. (Beyrut, 1995), 29/527.

⁶⁰ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahman b. el-Fazled-Dârimî, *Süneni'd-Dârimî* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), “Buyu’”, 2; Müslim bin Haccâc bin Müslim el-Kuşeyrî en-Nişâbüri, *Sahihu'l-Müslim* (Kahire: Daru'l-Hadis, 1996), “Birr”, 14-15; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV: 182, 227-228.

⁶¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 200; Muhammed bin İsmail el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhari* (Kahire: el-Edebü'l-Müfred, 1979), “Buyu’”, III, 4.

Yukarıda geçen hadisler, hem iyi ve kötünün muhtevasını, hem bunları birbirinden ayıran bir özelliğin var olduğunu, hem de ahlak kanunlarına aykırı davranışlarımızdan dolayı vicdani sorumluluğa maruz kalacağımızı ve vicdanın mükâfat ve mücazatının nasıl gerçekleşeceğini açıkça ortaya koymaktadırlar.⁶³

Yine Kur'an'ı Kerim'de yer alan;

-“Sonra da o insana kötü ile iyiyi, doğruluk ile sapıklığı birbirinden ayıracak özellik ve ölçüyü öğretene veya insanlara iyi ile kötüyü, itaat ve isyanı ilham ile öğreten Allah'a (andolsun).” (Şems 91/8)

-“Biz insana iki yol (iyi ve kötü yollarını) gösterdik.” (Beled 90/10) meallerindeki ayetler, vicdanın kaynağını ve iyi ile kötüyü birbirinden ayırma yetisinin ilahi bir duygu olarak insanda fıtraten var olduğunu haber vermektedir. Bu ayetlerde eylem ve davranışları takip eden rahatlama ve ıstırabın her insanda aynı olmadığını sebeplerini açıklamaktadır. Ayrıca bu iç sesin bazı insanlarda sönerek yerine şeytani ve nefsanî bir güdünün yerleşeceğini bildirmektedir.⁶⁴ O halde Akseki'ye göre vicdanımızın her emrinin iyi olabilmesi için o ilahi duygunun saflığını kaybetmemiş ve birtakım safsatalarla boğulmamış olması gerekir.

Nitekim vicdanı ilahi bir içgüdü ve yanılmaz bir rehber olarak kabul eden Rousseau da bu rehberin var olmasını yeterli görmemekte, onun tanınması ve takip edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu rehber, her kalbe yön verdiği halde çeşitli etkenlerin insanlara bu dili unutturduğunu⁶⁵ belirterek vicdanın yalnız başına her insan için iyi ve kötünün ölçütü olamayacağını ifade etmektedir.

İslam dininde insanın akıl, irade ve ihtiyarının bulunduğu, iyi ile kötüyü birbirinden ayırma yeteneğine sahip olduğu için davranışlarından sorumlu olduğu kabul edilir.⁶⁶ Dolayısıyla bu sorumluluk insanın iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etmesini ve sonrasında doğru olanı tercih edip hayata geçirmesini gerekli kılmaktadır. Ahlaki sorumluluk, bilerek ve isteyerek yapılan amellerin hesabını vermekten, bunların mahiyetine göre mükâfat veya ceza görmekten ibarettir. Ahlaki sorumluluk, vazifenin yapılmaması, eylemlerimizin ahlaki kanuna aykırı olması sonucu gereken bir cezadır. Peki, bu sorumluluğun sınırı nedir? Nerede başlayıp, nerede bitmektedir?

İnsanın diğer varlıklar arasındaki konumu dikkate alındığında, onlardan farklı olarak kendisini gerçekleştirebilme, geliştirebilme ve ilerletebilme özelliklerine sahip olduğu görülür. İslam'a göre konumu itibarıyla yaratılmışların en şerefli olan insanın yaratılış gayesini anlamaya çalışması, kendisi için belirlenen yetkinlik hedefini arayıp bulması en önemli vazifesidir. Bu vazifeden

⁶² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36/497.

⁶³ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 144-145; Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 115.

⁶⁴ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, 143; Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 115.

⁶⁵ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, 147; Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 116-117.

⁶⁶ Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 91, 93.

uzaklaştığında bilgisizliği mazeret olarak öne sürmesi kabul edilemez. İnsan, hem vazifelerini, hem de haklarını bilmekle yükümlüdür.⁶⁷ Kendi vazifelerini, kendisi için belirlenmiş olan yetkinliğin amacını ve bu amaca ulaştıracak olan yolu bilmemesi büyük hata, bildiği halde o yoldan dönmesi ise büyük bir günahdır. Her iki durumda da insan sorumluluktan kurtulamaz. Dolayısıyla yaratılış gayesinden haberdar olmayan ya da bu gayeden uzaklaşan insanlar, sebebi ne olursa olsun ahlaken sorumlu olurlar.⁶⁸

İslam'a göre akıl, hürriyet, azim ve kast gibi sorumluluk şartlarına sahip birinin işlediği eylem sonucu ortaya çıkan sorumluluk, 'tam sorumluluk'tur. Başkasının teşviki ya da birinin zorlaması ile yapılan işlerin sorumluluğu, o işi yapan faille birlikte teşvik eden için de sorumluluk gerektirir ki buna da 'ortak sorumluluk' denilmektedir.⁶⁹ Fakat Akseki'ye göre her eylem ahlaki sorumluluğu gerektirmez. Sorumluluk çeşitli şekillerde ortaya çıkar. Daha öncede belirtildiği gibi eylemleri iki kısımda ele alacak olursak birinci kısımda bir maksat ve gaye düşünülerek gerçekleşen eylemler; ikinci kısımda ise kasıtsız ve ani bir şekilde gerçekleşen eylemler yer alır. Bu durumda sorumluluğu da iki kısma ayırmamız gerekir. Biri kast ve niyet için, diğeri de kast ve niyetin sonucu olan eylem içindir. Ahlak bakımından eylemlerde geçerli olan ise kast ve niyettir.⁷⁰

Akseki'ye göre vicdani sorumluluk, diğer insanlara karşı meydana gelecek sorumluluk ile tamamlanır demek de doğru değildir. İyi amelleri yerine getiren bir insan diğer insanların takdirini kazanır, aksi davranışında ise kınamalarına ve azarlarına maruz kalır. Bu ise ahlaki kanunları ihmal etmemek için yeterli değildir. Gerek vicdan, gerek insanlar tarafından verilecek sorumluluğu, ahlak kanunlarının ihlal edilmemesi için yeterli görmeyen İslam dini, Allah korkusuna ve uhrevi sorumluluğa, yani ahirete vurgu yapmaktadır. Aslında Allah korkusu ve ahiret inancı olmayan bir kimse için diğer sorumluluklar çok da caydırıcı olmayacaklardır.⁷¹

3. Akseki'ye Göre Ahlaki Müeyyide

İnsan toplulukları, birtakım ilişkileri gerçekleştiren bir beden gibidir. Bu ilişkileri düzenleyen esaslar ise, ahlaki kanunlardır. Toplumun uyum içinde olabilmesi, ancak bu kanunlara uyması ile mümkündür. Bir kanunun iyi olması

⁶⁷ Mahide Polat, *Nasreddin Tusi ve Ahmet Hamdi Akseki'nin Ahlak Anlayışlarının Karşılaştırılması (Ahlaki Nasiri ve Ahlak Dersleri Adlı Eserler Işığında)* (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2016), s. 53.

⁶⁸ Salih Yalın, "Ahmet Hamdi Akseki'de Ahlaki Sorumluluk", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 38, 2015/1, s. 212-213; Polat, *Nasreddin Tusi ve Ahmet Hamdi Akseki'nin Ahlak Anlayışlarının Karşılaştırılması*, s. 53-54.

⁶⁹ Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 94-95; Yalın, "Ahmet Hamdi Akseki'de Ahlaki Sorumluluk", s. 215; Polat, *Nasreddin Tusi ve Ahmet Hamdi Akseki'nin Ahlak Anlayışlarının Karşılaştırılması*, s. 54.

⁷⁰ Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 93, 111; Polat, *Nasreddin Tusi ve Ahmet Hamdi Akseki'nin Ahlak Anlayışlarının Karşılaştırılması*, s. 54.

⁷¹ Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 118-119.

veya her türlü ihtiyacı karşılaması -en iyi şeyin bile kötüye kullanılması söz konusu olabileceğinden- o eyleme itaati sağlamak için yeterli değildir. Aklın yanında ihtiras ve şehvi duygulara sahip olan insanın ahlaki kanunları ihlal etmemesi için bir müeyyideye ihtiyacı vardır. Müeyyide kuvvetine sahip olmayan kanun ve hükümler insanlar üzerinde etkili olmamakta, olsalar bile bir süre sonra etkisini yitirmektedirler.⁷²Bu kanuna büyük oranda uymayı sağlayacak olan ise o kanunun müeyyide kuvvetidir. İşte ahlaki müeyyide, ahlak kanununun, ahlaki faili olan insanı, vazifelerini yerine getirmeye zorlayan gücü demektir.⁷³ İnsan vazifelerini şuurlu bir şekilde yaptığında, müeyyidenin bir anlamı olmaktadır. Vazifesini ceza korkusu veya zorlama ile yaptığında ise vazifenin bir değeri kalmamaktadır.

Akseki, ahlak ile ilgili müeyyideleri beş başlık altında ele almaktadır. Şimdi onun ahlaki müeyyideler hakkındaki değerlendirmelerini ve yapmış olduğu eleştirileri ele alacağız.

3.1. Vicdani Müeyyide

Vicdan, insanı ahlaki olmayan hareketlerden uzak tutan en kuvvetli müeyyide olarak görülmektedir. Daha önce de bahsedildiği gibi vicdan, insanda bulunan fitri bir yön vericidir. İyi veya kötü olan amaç ve eylemlerimizi görür; kötü düşünce ve hareketlerden dolayı bizi kınar. İnsanın gönlünde iyiliğin meydana getirdiği huzur ve memnuniyet, kötülüğün meydana getirdiği ıstırap ve pişmanlık, vicdani müeyyideyi meydana getirmektedir.⁷⁴Vicdani müeyyideler ahlaki müeyyidelerin içsel boyutunu oluşturmakta ve kişinin eylemler karşısındaki manevi tatmini ile ya da vicdani rahatsızlığıyla kendini göstermektedir.⁷⁵

Akseki'ye göre her insanda aynı şekilde işlev görmediği ve ahlaki duyguların mahiyeti ve şiddeti kişiden kişiye değiştiği için vicdan, yeterli bir müeyyide sağlamamaktadır.⁷⁶Dini duygudan tamamen mahrum olan, çocukluğunda bile böyle bir terbiye almayan bir kimsede bu hoşlanma ve pişmanlık meydana gelir mi? Gelse bile, bu durum ahlaki kanunun etkili ve kalıcı olabilmesi için yeterli midir?

Akseki'ye göre din duygusundan mahrum kimsede ahlaki bir haz ve pişmanlık emaresi bulunmayacağına, vahşi kabilelerin eylem ve davranışları kuvvetli bir delildir. O, sözlerine şöyle devam etmektedir:

İnsan eti yemekten hoşlanan bir yamyamda ahlaktaki haz alma ve pişman olma müeyyidelerini aramak çok tuhaftır. İşte ahlak âlimlerinin önemli bir kısmı "*Vahşi*

⁷² Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 145.

⁷³ Mustafa Çağrıncı, *Anahatlarıyla İslam Ahlakı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1985), s. 163.

⁷⁴ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 158; Erdem, *Ahlak Felsefesi*, s. 91.

⁷⁵ Aydın-Bekiryazıcı, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, s. 200.

⁷⁶ Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 146.

toplumlarda ahlak yoktur." yargısına bunun sonucunda varmışlardır. Medeni toplumlarda ise artık ahlaki bir hassasiyetin oluştuğu görülmektedir. Fakat bu hassasiyetin o insanların dindar ve medeni bir toplumda yetişmiş olmalarından kaynaklanmadığını söyleyebilir miyiz? Medeni toplumlarda öyle insanlar vardır ki onlara göre büyük bir günah küçük bir hatadan farklı değildir. Hatta küçük bir kusuru, büyük bir günah derecesinde kabul eden hassas vicdan sahipleri vardır. Yine günah işlemeyi alışkanlık edinen insanlarda pişmanlığın gitgide azaldığını görmekteyiz. Hatta günahattan pişman olmak şöyle dursun, onu zevk haline getiren insanlar bile bulunmaktadır. İnsan kötülük yapa yapa vicdan azabı ve pişmanlık duymayacak bir hale gelmektedir.⁷⁷

Nurettin Topçu da bu konuda benzer tespitlere yer vermektedir:

Kötü hareketlerin yarattığı alışkanlıklar da vicdanı şaşırtabilirler. Yaptığı göreve karşılık halktan rüşvet almaya alışan memur, büyüklerine karşı saygısız davranışlarını alışkanlık haline getiren öğrenci bu hareketlerinden vicdan azabı duymamaktadır. Vicdanın hakikatine kavuşmak için bu yaptıklarının başkaları üzerindeki etkisini düşünmeleri gerekmektedir.⁷⁸

Bir duygu olan vicdani hassasiyetin, kötülük işleye işleye, zamanla zayıfladığı ve köreldiği görülmektedir.

Ayrıca Akseki'ye göre dinsizliğin sonuçlarını dikkate almak da, insanı dinin sosyal düzen açısından bir ihtiyaç olduğunu itirafa zorlar. Dinsizlik öncelikle ahlak, sonra hukuk fikirlerinin ortadan kalkmasına yol açar. Çünkü din olmadığı takdirde, ahlak için bir müeyyide kalmadığından dinsizlik her türlü kötülüğün yayılmasına ve sonuçta ahlak fikrinin ortadan kalkması ile toplumun dağılmasına ve çökmesine sebep olur.⁷⁹ Akseki'ye göre dini duygulardan mahrum kimselerde var olan haz almanın ve vicdan azabının, ahlaki kanunlar için hiçbir zaman bir müeyyide olmayacağı görülmektedir. O halde ona göre vicdanın bir müeyyide olabilmesi için dinin etkisinde bulunmasına, bu etkiyle daima ikaz ve terbiye edilmesine ihtiyaç vardır.

3.2. Toplum ve Kanun (Sosyal Müeyyide/Kamuoyu Baskısı)

Ahlaki vazifelerin müeyyidesi olarak kamu vicdanı (kamuoyu baskısı) kişisel vicdani müeyyideden daha etkilidir. Toplum, eylemlerimizin üzerinde iyi bir gözeticidir. Bir insanın ahlaki sadece kendisini değil toplumu da ilgilendirir. İnsan doğası gereği diğer insanlar tarafından kınanmaktan çekinir, onların takdir ve beğenisini kazanmak ister. Bu sebeple toplumun kınayacağı, ayıplayacağı davranışlardan uzak durmaya çalışır. Davranışlarımızın az veya çok bir kısmında insanlar tarafından beğenilme arzusu, kınanma korkusu vardır.⁸⁰ Bu açıdan sosyal baskı, ahlaki hayatın gerçekleşmesini sağlayan önemli bir müeyyide kuvvetidir.

⁷⁷ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 158-159; Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 113.

⁷⁸ Nurettin Topçu, *Ahlâk* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), s. 143.

⁷⁹ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 162; Akseki, *İslam Dini*, s. 9.

⁸⁰ Çağrıncı, *Anahatlarıyla İslam Ahlakı*, s. 177; Fazla, *Kant Etiğinin Çağdaş İslam Ahlakı Üzerindeki Etkisi*, s. 62.

Akseki bu müeyyideyi savunanların şu soruları cevaplamasını ister: "Herhangi bir toplumda ahlaki kanunlara uyanlartoplumun takdirine, terk edenler ise kınanmasına maruz kalırlar. Dolayısıyla, herkes ahlaki kanunlara itaate mecbur kalır." iddiasıgerçeklere uygun mudur? Yine toplumlar insanları ahlaki hareketlerinden dolayı mükâfatlandırabilir veya cezalandırabilir mi?

Akseki'ye göre toplum tarafından kınanmamak için herkesin ahlaki kurallara uyabileceği kabul edilse de bunun doğru olmadığı görülmektedir. Çünkü toplum, ahlaka ve kanuna aykırı harekette bulunanları cezalandırdığı halde erdemli yaşayanlar için mükâfat verdiği pek görülmemiştir.⁸¹

Ayrıca toplumun vereceği cezaya maruz kalmamak için her ferдин ahlaki kanunlara uyması belli bir dereceye kadar mümkün olabilir, fakat tam anlamıyla yeterli değildir. Toplumun, medeni kanunların ya da beşerî kanunların takip ettiği amaç, genel ahenk ve huzurun korunması, toplum düzeninin bozulmamasıdır. Yani düzeni bozmadığı sürece yapılan ahlaken kötü eylemler cezasız kalacaktır. Bu gayeye açıkça aykırı hareket edenler görüldüğü takdirde cezalandırılrsa da gizli ihlal edenler toplumun takibine ve cezalandırmasına maruz kalmamaktadır. Çoğunlukla en büyük reziletler, gizli bir şekilde yapılmaktadır. Dolayısıyla kamuoyu bunlardan da haberdar olmamaktadır. Kısacası kamu vicdanı, herkesi, her an, her yerde takip edemeyeceğinden onun takip ve nüfuzu dışında kalanlar için sorumluluk söz konusu olmayacaktır.⁸²Bu yüzden kötü ve yasak olan bir eylem ve davranış, toplum nazarında cezasız kalabilir. Yine Nurettin Topçu'nun da ifade ettiği gibi,

Pek çok kötülükler vardır ki toplum onları alkışladığı için iyilik zanneder, onlarla övünürüz. Bir toplumun hoşlanmadığı zayıf ve aciz bir insanı döven bir kuvvetli bir kimse, toplum tarafından alkışlanınca, yaptığı işle övünmekte ve sevinç duymaktadır. Yaptığının zulüm olduğunu bilmediğinden vicdanı da rahattır. Toplum onun vicdanını şaşırtmıştır. Bu yanılmadan vicdanı kurtaracak olan, aklın derinlemesine çalışmasıdır.⁸³

Üstelik insanın hatalarının tamamını medeni kanunlar ile cezalandırmak mümkün değildir. Çünkü toplum ve medeni kanunların belirleyeceği cezalar gerçekleştirileneyleme yöneliktir ve o eylemin açıkça yapılmasını da gerektirir. Kanun, niyete bakmaz. Hâlbuki ahlak, eylemden ziyade niyete bakmaktadır.⁸⁴

Diğer yandan bazı faziletler kamuoyu nazarında önemsiz görülebilmektedir. Bunun dışında gizli faziletler hakkında kamu vicdanının bir hüküm verebilmesi mümkün değildir. Hâlbuki faziletin en saf ve hâlisi, iyiliklerin gizli yapılmasıdır. Kamuoyu zahire göre hüküm verdiğiinden hükümlerinde çoğunlukla yanılır.

⁸¹ Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 148-149; Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 160.

⁸² Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 150.

⁸³ Topçu, *Ahlak*, s. 143.

⁸⁴ Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 149.

Şu halde Akseki'ye göre kişisel vicdanımız gibi kamu vicdanı da ahlaki vazifelerimizin tek başına tam bir denetleyicisi ve müeyyidesi olamaz. Çünkü böyle bir müeyyide hiç kimseyi şehvi arzuları ve şahsi yararı peşinde koştuktan alıkoymaz.⁸⁵Bu görüşlerden hareketle düşünürümüze göre ahlaki kanunların gerçekleştirilmesinin ve toplumsal uyumun sağlanmasında ulvi bir müeyyide ile sağlanabileceği anlaşılmaktadır.

3.3. Tabiat

Akseki'ye göre ahlakın müeyyidesi olabilecek bir diğer iddia, tabiat düşüncesidir. Tabiat, kendi kanunlarına karşı gelenleri cezasız bırakmaz. Ancak o, yalnız kendi kanunlarının bozulmasına böyle bir karşılık vermekte fakat bunu yaparken ahlaki olup olmadığına ve niyete bakmamaktadır. Mesela süratle giden bir trenden inmek isteyen bir kimse hareketsizlik kanununa aykırı hareket ettiği için hemen bunun cezasını görür. Hâlbuki kapısının önünde aklıktan ölmek üzere olan fakirlere yardım etmeyen ve zevki safaya dalan bir kişi, ahlak dışı kabul ettiğimiz bu davranışının cezasını hemen görmez. Akseki'ye göre ahlak kanunlarının saptırılmasına karşı tabiat tamamen kayıtsız ve vedsizdir.⁸⁶Bu yüzden ahlaki kanunların yerine getirilmesini sağlamak için tabiat düşüncesi de yeterli bir müeyyide sağlamamakta, insanın yaradılışı gereği sahip olduğu ruhi meziyetlerini terbiye etmek ve ahlaki yetkinliğe ulaşabilmek için ahlak ilkelerinin belirlenmesinde, sosyal hayata yansımada zaman ve zemine göre değişmeyen bir müeyyideye ihtiyaç duymaktadır.⁸⁷

3.4. Allah Korkusu ve Ahiret Düşüncesi (Dini Müeyyide)

Buraya kadar açıklanan müeyyideler bir yere kadar etkili olmakta ancak tam ve yeterli bir müeyyide sağlayamamaktadırlar. Akseki, ahlak için en kuvvetli müeyyidenin, Allah korkusu ve ahiret düşüncesi olduğunu ifade eder. Sadece Allah'ın kıyamet günü kullarına nimet veya azap vereceğine dair kuvvetli iman, insanların ahlaki kanunlara uymalarını sağlayabilir. Bu inanç bulunmadığı zaman ne vicdan ne tabiat ne de kamuoyu baskısı yaptığımız işlerin iyi ve hayra yönelik olmasında etkili bir unsur olamazlar. Ancak bu iman ve inanç sayesinde bizde uyanık bir vicdan ve doğru bir muhakeme gücü meydana gelebilir.⁸⁸

⁸⁵ Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 150-151; Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 161.

⁸⁶ Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 146-147.

⁸⁷ Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 147-148, 156-157; Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 159; Nejdî Durak, "Ahmet Hamdi Akseki'nin Ahlâk Felsefesinde Erdem-Mutluluk İlişkisi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33, 2014/2, s. 110; Bilgiz, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*, s. 154.

⁸⁸ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, s. 380; Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 152-153; Fazla, *Kant Etiğinin Çağdaş İslam Ahlakı Üzerindeki Etkisi*, s. 63.

Düşünürümüze göre dünyada kişisel menfaatten başka mukaddes kabul etmeyen bir insanın fazilet sahibi olmasında, vazife denilen ağır yükü taşımasında hiç bir anlam düşünülemez. Böyle bir insan için en büyük vazife, ihtiraslarını gerçekleştirmek, nefsanî hazlardan mümkün olduğu kadar çok yararlanmaktır. Bu düşüncedeki insanlar göre vazife ve hak düşüncesi anlamsız olmaktadır. Bu yüzden vazifenin ve ahlaki kanunların en etkili müeyyidesi, Allah korkusu ve ahiret düşüncesidir. Ona göre Allah korkusundan mahrum olan katı kalpler çok çabuk dalalete düşmekte ve yolunu kaybetmektedir. Kalbinde Allah korkusu ve ahirete iman olmayan kimselerin kendilerini vazifelerini yapmaya sevk eden zahiri sebepler veya korkuları ortadan kalkınca kötülüğü yapmamaları için hiçbir makul sebep kalmamaktadır. Dolayısıyla Allah korkusu ve ahiret düşüncesi olmadıkça diğer müeyyideler onun için bir anlam ifade etmeyecektir.⁸⁹ Yani bu kimseler en küçük fırsat bulduklarında her türlü kötülüğü işleyebilirler. Akseki'ye göre Allah korkusunu telkin eden ise akıldan ziyade dindir. Voltaire'in "*Dinsiz, bir kimse cezasız kalacağını bilse, her türlü kötülüğü işler.*"⁹⁰ sözünde bu hakikati ortaya koymaktadır. Mehmet Akif Ersoy ise bu hakikati şöyle ifade etmektedir:

Ne irfandır veren ahlaka yükseklik, ne vicdandır,

Fazilet hissi insanlarda Allah korkusundandır.

Yüreklerden çekilmiş farz edilsin havfı Yazdan'ın,

Ne irfan kalır tesiri katiyyen, ne vicdanın.

*Hayat artık behimidir... Hayır, ondan da alçaktır.*⁹¹

Akseki, ahlak için müeyyide olarak ahiret düşüncesinin tek başına yeterli olduğu kanaatinde değildir. Ona göre İslam, fesadın kalkması ve toplumsaldüzenin korunması için insanları sadece ahiret azabı ile korkutmamıştır. Zina yapmak, adam öldürmek, hırsızlık yapmak gibi dinen yasaklanan eylemlerin cezası için sadece ahirete yönelik değil bu dünyada da bir sınır ve ceza belirlemiştir. Dolayısıyla dine dayanan ahlak; sırf akli esaslar üzerine bina edilmiş olan ahlaki anlayışlardan daha sağlam ve daha etkilidir. Bu olmadan diğer müeyyideler hükümsüzdürler ve sınırlıdır. Felsefi ahlak anlayışları halkın kalbine nüfuz edemezken dini ahlak her tabakadan insanın üzerinde etkili ve herkesin gözünde makbul olmuştur.⁹²

⁸⁹ Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 154-155.

⁹⁰ Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 119.

⁹¹ Mehmed Akif Ersoy, *Safahat*, Haz. Ertuğrul Düzdağ, (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), s. 249.

⁹² Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 155-156; Akseki, *İslam Dini*, s. 10.

3.5. Gelecek Düşüncesi ve Tarih Korkusu

Ahlakın dinden kaynaklanmadığını iddia edenler, Allah korkusu ve ahiret düşüncesini ortadan kaldırmaya çalışanlar, ahlakın müeyyidesi olarak tarih fikrini ileri sürmektedirler. Onlara göre insanların ahlak kanunlarına uymalarını sağlayacak ve toplumun menfaati için çalıştıracak olan müeyyide, 'tarih korkusu'dur. Tarih korkusu taşımayan insanlar, ne vatan ne de millet sevgisiyle toplumsal menfaatigözetmektedirler; aksine hepsini kişisel menfaatleriini yapmaktadırlar. Ayrıca bu görüşü benimseyenlere göre insan sevgisi, vatan sevgisi, vazife, hak, toplumsal fayda, tarih korkusu, toplum, vicdan gibi kavramlar sadece gülünç ifadelerdir. Mukaddesata dair ne varsa hepsi insanlar tarafından uydurulmuş anlamsız sözlerdir. Ortada kişisel menfaatten başka bir şey yoktur.⁹³

Akseki'ye göre ahiret düşüncesi ve ruhun ölümsüzlüğü kabul edilmedikçe tarih korkusu denilen müeyyide sadece bir kuruntudan ibaret kalacaktır.⁹⁴ Mukaddesat ve vazifeye iman olmayan, yalnızca bu dünya için yaşayan bir insan nasıl olur da yalnız tarih korkusu ile ahlaki kanunlara uyabilir? Nasıl olur da nefsi arzularının peşinde dolaşmayı kendisi için bir amaç kabul etmez? Dolayısıyla Akseki'ye göre bu müeyyide, diğerlerinden çok daha zayıf bir konumda bulunmaktadır.

Kalbinde Allah korkusu olmayanlar hiç bir şeyden korkmadıkları gibi kanun ve kamuoyu baskısının da bu insanlar için bir önemi yoktur. Akseki'ye göre Allah inancı ve sorumluluk düşüncesi bulunmayan kimseler menfaat ve kişisel arzularının peşinde koşarak âlemde zararlı bir unsur oldukları gibi bu insanlardan her türlü kötülüğün gelmesi de beklenebilir. Ona göre bu insanların toplumdaki varlığı, yıkıcı ve tüketici olmaktan başka bir anlam ifade etmemektedir.⁹⁵

Ayrıca ona göre insanların hoşlarına giden faziletlerin daima inanç ve imanın güzel bir şekilde yaşandığı dönemlerde olması ve inançların bozulduğu, günahların arttığı dönemlerde toplumda rezilliklerin, kötülüklerin ve günahların yayılması da bu iddianın en önemli ispatıdır.⁹⁶

SONUÇ

İslam âlimleri, insanın iyi ile kötüyü ayırt etmesinde vicdanın önemli bir yeri olduğunu kabul etmekle birlikte, hakikati bulmada, sadece vicdanı yeterli görmemişlerdir. Çünkü vicdan, insanın içindeki ilahi bir yetenek olmasına rağmen, zaman içinde aile, çevre, inanç ve ahlaki kabullerin etkisi ile kişiye göre

⁹³ Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 152.

⁹⁴ Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 157-158.

⁹⁵ Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 152.

⁹⁶ Akseki, *Ahlak Dersleri*, s. 153.

değişebilmektedir.⁹⁷Bu durumda her insanın kendi iyi ve kötü yargılarını oluşturması ve buna göre hüküm vermesi söz konusu olacaktır. İyi ve kötünün kaynağı olarak insan kabul edildiğinde, insanların doğru ve yanlış hakkındaki ölçütlerinin çağdan çağa olduğu gibi toplumdaki topluma değiştiği görülmektedir. Şu halde, bir yerde ahlaki kabul edilip emredilen bir davranış, başka bir yerde ahlak dışı görülüp yasaklanabilecek, bunun sonucu olarak da ahlaki yaşam büyük bir yara alacaktır. Dolayısıyla nesnel bir ahlak oluşturmak son derece güçleşecektir. Bu durum ortak ahlaki değerlerin ve birlikte yaşamın önündeki en büyük engellerden biri durumundadır. Bu nedenle hakikate tam anlamıyla ulaşabilmek, eylemlerimizin ahlak kurallarına uygunluğu ve uygulama aşamasında vicdana yol gösterecek bir rehber ihtiyacı bulunmaktadır. İslam âlimlerine göre bu rehber ancak din olabilir.

Bu görüşleri paylaşan âlimlerden biri olan Ahmed Hamdi Akseki vicdanı Allah'ın insana ihsan ettiği ilahi bir yetenek, iyi ile kötüyü birbirinden ayırarak insanı doğru yola sevk eden manevi bir güç olarak tanımlamaktadır. Akseki, vicdanın bilişsel ve duygusal yönünü dile getirmesinin yanında ontolojik kaynağına da dikkat çekmiştir. Yine burada davranışlarımızın duygusal boyuttaki yansımalarının vicdan ile ilişkilendirilmesi; aynı zamanda insanoğlunu iyiyi yapmaya sevk eden, kötüolandan kaçındıran temel saik olduğu düşüncesini dile getirmesi açısından dikkate değerdir.⁹⁸Bu çalışma sonunda vicdanın eylemlerimizi gerçekleştirme esnasında başvurduğumuz yargılama ve karar verme yetisi olmanın yanı sıra, verilen kararların uygulamasını sağlayacak bir tür irade olduğunu da söyleyebiliriz.

Ancak Akseki'ye göre tek başına vicdan, insana, ne yaratılış gayesini bildirebilir, ne gideceği yolu gösterebilir, ne de iyi ile kötüyü birbirinden ayırt edebilir. Ona göre vicdan, tabiat, sosyal müeyyide, kamuoyu baskısı, tarih korkusu gibi müeyyidelerden hiç biri, vazife ve ahlak için tam bir müeyyide sağlayamamaktadır. Bumüeyyideler de insanlara etkide bulunabilirler ancak bunlar tek başına yeterli değildirler. Bu müeyyideler hiç kimseyi şehvi arzuları ve kişisel menfaati peşinde koşturmadan alıkoymaz. Dünyada kişisel menfaatten başka mukaddes kabul etmeyen bir insanın fazilet sahibi olmasının ve vazife denilen yükü taşımasının hiç bir anlamı yoktur. Böyle bir insanın en büyük amacı, ihtiraslarını gerçekleştirmek, nefsanî hazlardan mümkün olduğu kadar çok yararlanmaktır. Ayrıca özgürlüğünü sınırsız bir şekilde kullanmak isteyen bu kimseler için yasa ve yasaya uyma, sorumluluk ve müeyyide de anlamsız olmakta, kısacası ahlakın temel unsurları oluşmamaktadır. Bu da toplumsal huzur ve mutluluğun sağlanmasının önündeki en büyük engel olmaktadır. Bu yüzden vazifenin ve ahlaki kanunların etkili müeyyidesi, Allah korkusu ve ahiret düşüncesi yani dini müeyyidedir. Dini müeyyide, ilahi ve kutsi hükümleri

⁹⁷ Bilgiz, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*, s. 154.

⁹⁸ Gafarov, "Vicdan Kavramının NasiruddinTusi'nin Ahlak Düşüncesindeki Temelleri", s. 235.

içerdiğinden, dinin temeli olan esaslar, ahlakın da en açık, en mükemmel dayanağı ve temel unsuru durumunda olmaktadır. Dolayısıyla din hesaba katılmadığı takdirde ahlak için gösterilen bu müeyyidelerin insanlar üzerindeki etkisi son derece sınırlı olacaktır.

Nitekim ateist Bertrand Russell (1872-1970), Frederick Copleston (1907-1994) ile yaptığı bir tartışmada bu gerçeği şöyle itiraf etmektedir:

Bana öyle geliyor ki, insan vicdanını etkileyen bir ahlak düzeni var ise, Tanrı'nın varlığı olmaksızın açıklanamaz.⁹⁹

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel (Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. eş-Şeybâni el-Mervezî), *el-Müsned*, Neşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr., Beyrut, 1995.
- Akseki, Ahmet Hamdi. *Ahlak Dersleri*. Ankara: DİB Yayınları, 2016.
- _____, *İslam Dini; İtikat, İbadet ve Ahlak*. Ankara: DİB Yayınları, 1977.
- _____, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*. İstanbul: Sebül Yayınları, 2004.
- Aydın, İbrahim Hakkı-Bekiryazıcı, Eyüp. *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*. İstanbul: Yenda Yayınevi, 2011.
- Bertrand, Alexis. *Ahlâk Felsefesi*. Trc. Salih Zeki, Sad. Hayrani Altıntaş. Ankara: Akçağ Yayınları, 2001.
- Bilgiz, Musa. *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2007.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Yüksek İslam Ahlakı*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2007.
- Buhari, Muhammed bin İsmail. *Sahihu'l-Buhari*. Şam: Daru'l-İbn'l-Kesir, 1990.
- Çağrı, Mustafa. *Anahatlarıyla İslam Ahlakı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1985.
- Çelik, Şengül. "Batı Felsefesi Tarihinde Genel Hatlarıyla Vicdan". *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*. Ed. Yunus Cengiz, Selime Çınar. Ankara: Nobel Yayınları, 2018.
- Çilingir, Lokman. *Ahlak Felsefesine Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman b. el-Fazl. *Süneni'dDârimî*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012.
- Demir, Osman. "Vicdan". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 43 (2013): 100-102.
- Durak, Nejdet. "Ahmet Hamdi Akseki'nin Ahlâk Felsefesinde Erdem-Mutluluk İlişkisi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 33 (2014/2): 87-114.
- Erdem, Hüsameddin. *Ahlak Felsefesi*. 2. Baskı. Konya: Hü-Er Yayınları, 2002.

⁹⁹ Bertrand Russell, *Neden Hıristiyan Değilim?*, Trc. Emre Özkan, (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, Tarihsiz), s. 156.

- Ersoy, Mehmed Akif. *Safahat*. Haz. Ertuğrul Düzdağ. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Fazla, Zeynep. *Kant Etiğinin Çağdaş İslam Ahlakı Üzerindeki Etkisi: Ahmet Hamdi Akseki Örneğii*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2010.
- Fonsegrivre, Georges. *İlmü'n-Nefs Tercümesi*. Trc. Babanzade Ahmed Naim. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Gafarov, Anar. "Vicdan Kavramının NasıruddinTusi'nin Ahlak Düşüncesindeki Temelleri". *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*. Ed. Yunus Cengiz-Selime Çınar. Ankara: Nobel Yayınları, 2018.
- Güler, İlhami. "Vicdanın Kendini Kandırma Halleri Olarak Vicdansızlık". *Eskiyeni*. 19 (2010): 101-108.
- Kant, Immanuel. *Etik Üzerine Dersler I*. Trc. Oğuz Özügöl. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1990.
- Kant, Immanuel. *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*. Trc. Suat B. Çağlan. Konya: Literatürk Yayınları, 2012.
- Karaman, Fikret v.dğr. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları, 2006.
- Karaman, Hüseyin. "Ahmet Hamdi Akseki ve Ömer Nasuhi Bilmen'e Göre Ahlakın Temellendirilmesi Problemi". *EKEV Akademi Dergisi*. 10 /28 (2006): 81-98.
- Koç, Zeynep Hümevra. *Vicdanın Ahlakı ve Teolojik Temelleri*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015.
- Müslim bin Haccâc bin Müslim el-Kuşeyrî en-Nişâbûrî, *Sahihu'l-Müslim*. Kahire: Daru'l Hadis, 1996.
- Özbek, Abdullah. "Ahmet Hamdi Akseki ve Ahlak". *Son Dönem Osmanlı Ahlak Terbiyecileri ve Ahlak Terbiyesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat. (2015), 299-326.
- Pazarlı, Osman. *İslam'da Ahlak*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972.
- Platon, *Euthyphron*. Trc. Furkan Akderin. İstanbul: Say yayınları, 2011.
- Polat, Mahide. *Nasreddin Tusi ve Ahmet Hamdi Akseki'nin Ahlak Anlayışlarının Karşılaştırılması (Ahlakı Nasırı ve Ahlak Dersleri Adlı Eserler Işığında)*. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2016.
- Poyraz, Hakan. "İnsanın Kendini Gerçekleştirilmesi Olarak Ahlak". Ed. Ömer Türker. *Ahlakın Temeli*. Ankara: Nobel Yayıncılık. (2016): 55-66.
- Russell, Bertrand. *Neden Hıristiyan Değilim?* Trc. Emre Özkan. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, Tarihsiz.
- Saltuklu, Zübeyir. *Vicdan (Ahlak-Din-Siyaset-Hukuk İlişkisi)*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2014.
- Şeref, Abdurrahman. *Ahlak İlmi*. Sad. M. Uyanık-A. Akyol. Ankara: Elis Yayınları, 2012.
- Topaloğlu, Fatih. "Ahlakın Temeli Üzerine Bir Tartışma: Ahmet Hamdi Akseki-Immanuel Kant". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 40 (2013): 349-364.
- Topçu, Nurettin. *Ahlâk*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.

• Türk Dil Kurumu. "Vicdan" maddesi.Erişim: 15 Aralık 2018.
http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c177a9158e560.07636980.

• Türker, Ömer. "Hanefi Usul Geleneğinde Vicdaniyyat Kavramı: Ahlaki Bilincin Nesnel Doğası". *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*. Ed. Yunus Cengiz-Selime Çınar. Ankara: Nobel Yayınları, 2018.

• Yalın, Salih. "Ahmet Hamdi Akseki'de Ahlaki Sorumluluk". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*.38 (2015/1): 209-225.

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

Celal BÜYÜK**

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 the conscience and moral behavior. According to him, in order to make an accurate assessment of the provisions and responsibilities of the conscience, first of all, it is necessary to find the answer to the following questions: What is the conscience?, What is the source of the conscience?, Is the 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. The 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. A conscience must also be based on a sacred source in order to be effective and dominant. Otherwise, the 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 the conscience nor nature 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 the conscience is, 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

* This paper is the English translation of the study titled " Ahmed Hamdi Akseki'nin Ahlak Felsefesinde Vicdan ve Ahlaki Müeyyide" published in the 9th issue of *İlahiyat Akademi*. (Celal Büyük, "Ahmed Hamdi Akseki'nin Ahlak Felsefesinde Vicdan ve Ahlaki Müeyyide", *İlahiyat Akademi*, sayı: 9, Haziran 2019, s. 27-52.)

** Assoc. Dr., Atatürk University, Faculty of Divinity, Department of Elementary Religious Culture and Moral Knowledge Teaching, celal.buyuk@atauni.edu.tr, orcid.org/0000-0003-3282-8534

*** The paper in Turkish should be referred to for citations.

Ahmed Hamdi Akseki'nin Ahlak Felsefesinde Vicdan ve Ahlaki Müeyyide

Özet

Vicdanın mahiyetinin ne olduğu, kaynağının insani mi yoksa ilahi mi olduğu, insanı yanılıp yanılmayacağı, ahlakın olduğu kadar din ve felsefenin de tartışma konuları arasındadır.

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 değilse bunun sebebi nedir?

Vicdanın birçok anlamı olmasına rağmen burada konu edinilen ahlaki vicdandır, yani iyi ile kötüyü birbirinden ayırma yetisidir. Vicdan, 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

Introduction

1. What is conscience?

One of the most basic characteristics that makes a person a moral being is conscience. What the nature of conscience is, whether its source should be sought in human or divine resources, whether it can mislead people, are among the topics discussed by morality, religion, philosophy, and social sciences.¹

¹ Lokman Çilingir, *Ahlak Felsefesine Giriş* (Ankara: Elis Pub., 2003), p. 15.

In its literal meaning, the term conscience refers to “an inner feeling or voice viewed as acting as a guide to the rightness or wrongness of one's behavior”, it is defined as “a power that drives people to make direct and spontaneous judgments about their own behavior.”² Conscience as a term is a hidden feeling born into the heart of man, who likes to do good, feels restless from doing evil, distinguishes good from bad and has a selective structure.³ Again, conscience refers to the ability to judge about the moral authority, moral values, and actions that exist within man.⁴ According to the definition adopted by many Islamic moralists, conscience is the dominant force that separates good from bad, drives us to good, and drives us away from bad.⁵

In short, although conscience, which defines our internal states and actions and gives value provisions about them, has many meanings, the subject mentioned here is the moral conscience, that is, the ability to distinguish between good and evil.

As can be understood from the definitions, conscience is regarded as a dominant force that judges whether any action we take is right or wrong. This prevailing power makes judgments about the moral conduct of both us and other people. A man judges himself through conscience. For this reason, we can also call conscience an ‘internal court’ established in man.⁶

The concept of conscience was first considered on a moral basis in the first century BC, during the early-period Stoicism. Especially Cicero (d. BC 43) and Seneca (d. AD 65), spoke of conscience as an ‘inner voice’ who blames or defends our conduct according to its moral qualities.⁷ In ancient Greek philosophy, Socrates (d. BC 399) defined ‘daimonion’⁸ as the moral conscience in man, which has later been defined as the stimulus and the complementary ‘divine voice’ that exists within each individual during the subsequent period and the Scholastic of the Middle Ages; human ‘moral sense’ and ‘mental ability’ in the age of enlightenment; and as the ‘humanitarian conscience’ in the modern period, which means ‘inner voice’.⁹ For the first time in Western thought, the Latin origin of conscience, a word

² Turkish Language Society, “Vicdan” (Conscience), accessed at: December 15, 2018, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c177a9158e560.07636980; Musa Bilgiz, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri* (Istanbul: Beyan Pub., 2007), 11; Zübeyir Saltuklu, *Vicdan (Ahlak-Din-Siyaset-Hukuk İlişkisi)* (Erzurum: Fenomen Pub., 2014), p. 2-4.

³ Fikret Karaman et al. “Vicdan”, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: DİB Pub., 2006), p. 693.

⁴ Osman Demir, “Vicdan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Pub., 2013), 43, p. 100.

⁵ Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 2nd Edition (Konya: Hü-Er Pub., 2002), p. 97.

⁶ Zeynep Fazla, *Kant Etiğinin Çağdaş İslam Ahlakı Üzerindeki Etkisi: Ahmet Hamdi Akseki Örneği* (Master's Thesis, İstanbul Üniversitesi, 2010), p. 60.

⁷ Zeynep Hümeýra Koç, *Vicdanın Ahlaki ve Teolojik Temelleri* (Master's Thesis, Ankara Üniversitesi, 2015), p. 15.

⁸ Platon, *Euthyphron*, trans. Furkan Akderin (Istanbul: Say Pub., 2011), p. 39.

⁹ Anar Gafarov, “Vicdan Kavramının NasiruddinTusi'nin Ahlak Düşüncesindeki Temelleri”, *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*, Ed. Yunus Cengiz- Selime Çınar, (Ankara: Nobel Pub., 2018), p. 231; Bilgiz,

that contains both dimensions of morality and cognition, was defined in the 13th century.¹⁰

Conscience is regarded as a blessing from God in Judaism and Christianity. Conscience has also been described by church fathers in the historical process as 'the inner voice of divine authority in man'.¹¹

Although the basic sources of Islam, the Quran and Hadith, do not directly mention the concept of conscience, they all emphasize that there is an ability of moral consciousness in human nature, and the nature and functions of this power, which is referred to in different words. In these sources, concepts such as fitrat, nafs, soul, mind, cognition, clairvoyance, heart, repentance, taqwa, and justice that can be directly or indirectly associated with conscience are mentioned.¹² However, it was only possible to refer to this ability as 'conscience' and to introduce the word into Islamic literature as a term by the influence of translations from the works of Western moral philosophy in the modern period. The term ¹³was used as the equivalent of the phrase 'moral consciousness'.¹⁴

After this overview, we can now move on to Ahmet Hamdi Akseki's views on conscience. In this section, the definition and nature of conscience that Akseki has made, the importance of conscience for Islam, discussions about the nature and source of conscience and his criticism of these views will be discussed.

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

Akseki is one of the most important Islamic scholars of the last period who tried to reinterpret the Islamic moral system with his philosophical and intellectual background. Describing Islam as a 'moral religion', Akseki states that the only way for the Islamic world to stand up against intellectual attacks from both the West and within itself is to bring the Islamic Society back together with the teaching of Islamic morality.¹⁵

Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri, 24; Hakan Poyraz, "İnsanın Kendini Gerçekleştirme Olarak Ahlak", Ed. Ömer Türker, *Ahlakın Temeli* (Ankara: Nobel Pub., 2016), p. 55-66, 60.

¹⁰ Koç, *Vicdanın Ahlakî ve Teolojik Temelleri*, p. 20.

¹¹ Bilgiz, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*, p. 21.

¹² Gafarov, "Vicdan Kavramının Nasiruddin Tusi'nin Ahlak Düşüncesindeki Temelleri", 238-246. For detailed information and concepts related to conscience mentioned in the Quran and Hadith, see also Bilgiz, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*, p. 31-92; Demir, "Vicdan", p. 101-102.

¹³ Demir, "Vicdan", p. 101.

¹⁴ Ömer Türker, "Hanefi Usul Geleneğinde Vicdaniyyat Kavramı: Ahlakî Bilincin Nesnel Doğası", *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*, Ed. Yunus Cengiz-Selime Çınar (Ankara: Nobel Pub., 2018), p. 3.

¹⁵ Fatih Topaloğlu, "Ahlakın Temeli Üzerine Bir Tartışma: Ahmet Hamdi Akseki-Immanuel Kant", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40, 2013, p. 349-364, 350.

According to Akseki, moral science is a science of a duty in which man learns the true nature of happiness. This science has dealt with the actions and behaviors of human beings, such as good and bad behaviors, or virtuousness and corruption.¹⁶ Acknowledging that there is a very close relationship between religion and morality, Akseki states that when faith is strong, moral virtues will develop and settle, and when faith is weakened, corruption will rise to prominence.¹⁷

Akseki discusses his detailed views on conscience in his work entitled *İslam Fitri, Tabii ve Umumi Bir Dindir ve Ahlak Dersleri*. According to him, there is an obligatory relationship between conscience¹⁸ and moral behavior because a man of conscience is also moral. Conscience allows one to engage in moral behavior. Moral behavior is a behavior that targets 'good' and is formed by the judgments of the individual as a result of the circumstances that constitute the conscience.¹⁹

According to Akseki, in order to make an accurate assessment of the provisions and responsibilities of conscience, first of all, it is necessary to find the answers to the following questions: What is conscience? What is the origin of conscience, the origin of this divine voice that we accept exists in man? Is conscience the same in every person, always and everywhere? If it's not the same, what's the reason?

Akseki tries to reveal what conscience is first in order to reveal the nature of a morality based on conscience. According to him, conscience is a natural force, a divine gift.²⁰ As the author of the book *İlmü'n-Nefs*, Georges Fonsegrive states that "conscience is an ability given to man to distinguish between good and evil. We use the phrase 'unscrupulous' to anyone who acts contrary to moral law. In this sense, conscience is a reliable sermonizer who informs us of the actions that need to be

¹⁶ Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlak Dersleri*, (Ankara: DİB Pub., 2016), 34.

¹⁷ Nejdet Durak, "Ahmet Hamdi Akseki'nin Ahlâk Felsefesinde Erdem-Mutluluk İlişkisi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33, 2014/2, p. 90.

¹⁸ In Islam, spiritual consciousness is called 'self-conscience' and the true conscience is called 'moral conscience'. Akseki distinguishes consciousness from conscience. He lists the differences between consciousness and conscience in his excerpt from the work translated by Babanzade Ahmed Naim from Georges Fonsegrive as follows:

- Consciousness is the intuition of what happens in our souls, not only in our actions, but also in our emotions, enthusiasm and ideas; conscience, on the other hand, evaluates the actions of others only through our actions. That is, consciousness concerns the individual, whereas conscience judges about other people.

- Consciousness is witness; conscience is judge.

- Consciousness starts with life within us and continues as long as we live; conscience does not work continuously as it does not appear at the beginning. See. Georges Fonsegrive, *İlmü'n-Nefs Tercümesi*, trans. Babanzade Ahmed Naim (Istanbul: İz Pub., 2018).

¹⁹ İbrahim Hakkı Aydın-Eyüp Bekiryazıcı, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi* (Istanbul: Yenda Pub., 2011), p. 201.

²⁰ Akseki, *Ahlak Dersleri*, p. 110.

done, and a reliable judge who judges about the actions that we have done. Conscience is also sometimes used in the meanings of religion and belief."²¹

Akseki states that conscience has two types of judgments, before the action and after the action. In other words, the judgments of conscience are either intended for the intention and purpose before the action or after the action has taken place. In terms of the former, conscience decides that the resulting action is good or bad and determines that doing it will also be good or bad. In the latter it likes and appreciates the action if it is good, and it condemns it if it is bad.²² If the judgment of conscience belongs to intention and purpose, that is, before the action, that judgment causes a feeling of love or hatred towards the action in us. When we are the perpetrators, we feel a desire, and a relief, or anguish, distress, and regret; when the perpetrator is someone else, we feel appreciation, scolding, and hatred. Therefore, our conscience judges and holds us to account both for our own thoughts and actions and the actions of others.²³ If our actions are in accordance with good moral laws, we will be awarded; otherwise we will be punished. The punishment that conscience will inflict is in the form of remorse, suffering, condemnation, reproach, and hatred. As a result, feelings of condemnation and reproach in our conscience return to ourselves again as regret, hatred, and anguish. Feelings of hatred and love for the actions of another person fall within this scope. The reward of conscience is seen as desire, relief and satisfaction.²⁴ So whatever our actions are, we deserve reward or punishment after being judged by conscience. In this sense, our conscience is a reliable judge for us.

However, for the judgments of a court to be appropriate to the truth, the court must be free from external influences and must maintain human nature to claim that the judgments of conscience are always fair²⁵

According to Akseki, like other powers and forces that exist in man, conscience is fixed with experience to emerge with discipline and weaken when neglected. The most obvious evidence of this is the circumstances of conscience regarding the realization of good and evil in different societies. According to him, neglecting the conscience or acting rebelliously against its orders and judgments weakens the conscience or kills it completely. For example, if a person who has a natural talent for music neglects music for a long time, that feeling becomes weak and even disappears completely. Whoever disobeys the order of their conscience for the first time feels a great deal of remorse for his rebellion. However, as this rebellion is repeated, the effect of remorse begins to diminish, and ultimately the person who habituates evil will no longer feel sorry, no matter what is said to him,

²¹ Fonsegrive, *İlmü'n-Nefs Tercümesi*; Ahmet Hamdi Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir* (Istanbul: Sebil Pub., 2004), p. 130-131.

²² Akseki, *Ahlak Dersleri*, p. 111; Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 128.

²³ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 128.

²⁴ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 129-130; Akseki, *Ahlak Dersleri*, p. 110.

²⁵ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 128-129.

no matter how much he is condemned because now his conscience has been silenced and its strength and power have been weakened.²⁶

Everyone, on the other hand, may not be able to maintain such a force given by creation. Of course, conscience can be a criterion to distinguish between good and evil in people who do not corrupt it. But how many people can protect this nature? Unfortunately, for Akseki, there are no or very few who can protect this nature. So why can't people maintain this state of mind?

At first, every person lives in a community and a social environment. Customs and traditions, habits and bad environment also have a great impact on conscience. People are being treated there, that is, they are being subjected to a change and correction process. Most people do not pay attention and care to maintain this feeling. Moreover, for the decisions made by conscience to be morally sound, our conscience must be free from external influences and maintain its purity. However, many factors influence the decisions made by conscience. Due to factors such as ignorance, lustful desires, infusions, personal desires, superstitions, bad examples, decency, and environment, this clean nature given to people deviates from its natural direction.²⁷ A good person who lives in a bad environment for a long time can become unable to see the evil there, or take the evil as normal. Therefore, the weakened and blinded conscience makes false judgments about truth and falsehood, so its judgments do not conform to the truth.²⁸ By habituating evil, conscience loses its power and influence. Just as drugs make the body dysfunctional, evil also numbs and immobilizes the conscience.²⁹

According to the scholar we discuss, it is also fixed by the testimony of history that conscience changes with the change of time and space, and that things that were not once considered bad by humans may later be considered evil. The opposite may be also the case.³⁰

According to Akseki, in some regions, sometimes theft, forbidden marriage, murders of elderly parents by their children, murders of siblings, which are considered bad and shuddery today, have ever been considered as virtue. This fact is an evidence of this idea. Indeed, the fact that ancient Egyptians threw a virgin girl into the Nile for blessings and gifts of the Nile, and thus enjoyed it as if they had fulfilled a sacred duty, and in some societies the burning of women with their dead husbands was the result of superstitions.³¹ With these superstitions, the pure

²⁶ Akseki, *İslam Fıtrî Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 148-149.

²⁷ Akseki, *İslam Fıtrî Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 137; Akseki, *Ahlak Dersleri*, p. 116-117, 120; Ahmet Hamdi Akseki, *İslam Dini; İtikat, İbadet ve Ahlak* (Ankara: DİB Pub., 1977), p. 10.

²⁸ Akseki, *İslam Fıtrî Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 129.

²⁹ Akseki, *İslam Fıtrî Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 149.

³⁰ Akseki, *İslam Fıtrî Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 129.

³¹ Akseki, *İslam Fıtrî Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 148.

nature of these people has become blunted, and their conscience cannot separate good from evil and virtue from disgrace.

Therefore, since conscience is not the same in everyone and can change from society to society, conscientious feelings and judgments cannot be trusted in absolute terms. That's why people should be very careful when following the judgments of their conscience. That is why Islam, on the one hand, reveals that the ability to distinguish between good and evil is natural in man. However, it may still be deceived and may lose its initial purity.³² Accordingly, Jean Jacques Rousseau (1712-1778) also points out this fact, saying that this feeling in everyone is divine and infallible, first raising the conscience, but then stating that this guide alone is not sufficient because the conscience speaks in the language of the heart, but not everyone can hear its voice.³³

2.1. Relationship between Religion and Conscience According to Akseki

According to Akseki, it is not right to deduce that from the existence of such an ability and judgment in man, it will take the place of religion, and that man will only comprehend good and evil with his own conscience, and that he may be subject to truth and duty.³⁴

Conscience understands and applies the law. Although it is accepted that the conscience does not make mistakes in terms of understanding the law, it is known that it can make mistakes in terms of practices. For this guide to be effective and dominant, it must also be based on a sacred source. Otherwise, the conscience cannot overcome the nonsense that surprises it, the personal desires, and the selfishness. According to Akseki, this guide can only be religion.³⁵ In other words, a conscience based only on a sacred being can be a full measure of good and evil and an overseer of moral duty. Or, if we look at it from another perspective, a firm conscience, which is not based on a sacred basis and has lost its purity for many reasons, cannot be an exact measure of good and evil. Since the judgment of such a conscience cannot always be remarkable, a morality cannot be built on it.

According to our scholar, only a conscience with sincere faith in Allah, responsibility and eternal life (the last day) can prevent a person from pursuing his desires and bad intentions. It is difficult for a person whose ideas of Allah, duty, eternity, and responsibility are at his heart to fall outside the laws of morality. These ideas keep people under surveillance at all times and everywhere. A person who finds a large amount of money in a place where no one can see it, seeks the

³² Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 147.

³³ Akseki, *Ahlak Dersleri*, p. 117; Abdullah Özbek, "Ahmet Hamdi Akseki ve Ahlak", *Son Dönem Osmanlı Ahlak Terbiyecileri ve Ahlak Terbiyesi* (Istanbul: Ensar Pub., 2015), p. 299-326, 309-310.

³⁴ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 130.

³⁵ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 129, 156-157.

owner of the money only through his strong belief in the sacred and the lawful, his religious belief that Allah sees and knows everything hidden and open, that he will be responsible for it in the hereafter, and by the referral of a conscience based on this belief. Those who are deprived of such faith may neglect their moral duties at a time and place where conditions are available and where the law is not able to have an influence, and may perform an evil which they deem appropriate to their personal desires and interests, since they are also deprived of the spiritual force called conscience. That is why, even Voltaire (1694-1778), who was fiercely critical of religion, said, "A heathen would do all kinds of evil if he knew that he would go unpunished." and had to admit it with his words.³⁶

The existence of some people who adhere to moral values even though they claim to be not affiliated with any religion does not refute this claim because, according to Akseki, every individual is influenced by the thoughts and rules of the society he/she lives in, as he/she is raised and educated therein. The heathens, whom we see as moral, have lived together with religious people for centuries and have grown up in societies where the influence of religion is heavy. They have taken the decency of these societies and unconsciously adopted provisions concerning good and evil.³⁷ According to Akseki, these moral virtues seen in them are the result of social influences. If people were brought up in a completely heathen society, there should be no moral virtue in them as seen among cannibals.

2.2. Nature and Source of Conscience

Akseki mentions three main theories about the nature and source of conscience:

1. Conscience is natural.
2. Conscience is a form of reason.
3. Conscience is the result of experience.

Now let's consider these in more detail.

2.2.1. Conscience is natural:

According to those who support this view, conscience, a moral feeling, is completely comparable to external senses. For example, a person has an ability to separate the tastes of the things he eats, as well as an emotion to separate the things that are beautiful or ugly, good or bad, which is called the 'moral feeling'. Akseki

³⁶ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 149-150.

³⁷ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 157.

quotes the English philosopher Shaftesbury (1671-1718) as saying in support of these thoughts:

As soon as we see something through the eye, we know that it is black or white, and with a force that we have, we immediately rule that an act is good or bad. We'll make that decision without thinking about the outcome it will lead to because distinguishing good and evil is one of the characteristics of that force.³⁸

According to Akseki, philosophers who make conscience unique to morality say that it is natural. Just as Socrates looked at conscience as a law inspired by God into the hearts of people, Rousseau says, "conscience is a divine instinct" and defines it this way. According to these philosophers, conscience is an immutable, eternal and absolute law placed in our hearts by God himself. By separating good from evil, this law leads us to good and prevents us from evil. If the act we do is good, it appreciates us, and we get relief. If what we do is bad, then our conscience will condemn us. The law that leads people to the protection of truth and duty, and also prevents them from going from force to action by correcting their thoughts and desires, is from the conscience.³⁹ Hence the greatest moral law for man is to obey the orders of the conscience, to surrender to the provisions it gives, to guide his behavior always according to the will that comes out of this conscience.

As these scholars claim, Akseki accepts that conscience is a natural talent in man and that it is a divine gift. According to him, this ability reveals itself to be good or bad by both understanding and questioning moral occasions. It always encourages us to do good, and it drives us away from evil. Following the orders of a conscience results in a great reward, spiritual relief, and inner peace. However, it cannot be said that this morality, called a conscience, is immutable, that the actions and behaviors it inspires are always and everywhere the same, and that the judgment of this court is always in accordance with the truth because, as we have mentioned before, it is seen that the conscience is often deceived and contradicted. According to our scholar, if a conscience was something that was not wrong, there would be no need for the science of morality.⁴⁰

Again, the conscience that exists in every human being does not continue based on the same purity and sensitivity. A person who is illiterate may not be saddened in the face of evil, but someone who has received a good education, has a delicate spirit, has wisdom and virtue can grieve greatly against a small brutality he sees. Yet another human may recklessly exploit food supplied by others for a starving human. However, we also see people who give their own food and clothes to people in need. Such people are also found in civilized societies. Since the conscience is a natural emotion, thus there is a conscience in all these people. But the case is different when it comes to practicing. In this case, for those who accept

³⁸ Akseki, *İslam Fıtrî Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 133.

³⁹ Akseki, *İslam Fıtrî Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 132-133.

⁴⁰ Akseki, *İslam Fıtrî Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 138; Akseki, *Ahlak Dersleri*, p. 109-110.

that a conscience is natural, we have to accept that it cannot maintain its purity in everyone and it can change according to time and place.⁴¹ According to Akseki, to claim that good and virtue, and material and spiritual happiness can be achieved with this highly variable conscience and to accept this as an infallible mentor, saying that “*my religion is my conscience, my conscience is enough for me. My conscience deters me from evil, oversees my moral duties, and holds me accountable for the evil I do.*” means not understanding the nature of conscience.⁴²

As is seen, according to Akseki, although there is a pure conscience that makes us responsible for identifying and investigating moral issues, a conscience is not sufficient to determine whether our actions are good or bad. A conscience, due to some reasons, later loses its sensitivity and becomes atrophied, and even can accept the good as the bad and the bad as the good by changing its nature. Therefore, this feeling of a conscience, alone, always and everywhere, is not considered an absolute mentor and an auditor who does not neglect its duty. Then there is a need for another court that is above it, which is never wrong in its judgments, which are religious orders and decrees concerning good and evil.

2.2.2. Conscience is a form of reason:

According to the proponents of this view, reason, under the name of ‘common sense’, prevails the right and falsehood, reveals its judgment about the good and evil under the name of ‘conscience’. Just as conscience is nothing but the practical application of reason, theories and the practical mind are nothing but the mind that tries to give an order to experience and thought.⁴³ The most notable representative of this view is Immanuel Kant (1804-1724).

Kant describes conscience (consciousness) as “a state of consciousness with a sense of duty in itself”⁴⁴. Conscience, which is the source of the judgment that arises as a result of the self-realization of the free individual, guides the individual on complex moral problems. It is the mind, not the conscience, that decides whether an action is right or wrong at a stage where the free and conscious individual acts with a sense of duty, in accordance with the law of morality. However, he does not think that this process is completed by the activity of the mind. The individual does not only make decisions when acting, but also wants to make sure that this decision is not wrong, at least emotionally. In Kant’s morality, it is the conscience that provides this justification to the individual. Thus, Kant’s conscience sees it as an element of guarantee in determining whether that behavior is right or wrong. Therefore, the

⁴¹ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 139.

⁴² Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 140-141.

⁴³ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 134.

⁴⁴ Immanuel Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, trans.: Suat B. Çağlan (Konya: Literatürk Pub., 2012), p. 228.

conscience makes the decision that what is requested to be done is not wrong.⁴⁵ On the one hand, Kant sees the conscience as a true guide, which does not need guidance, on the other hand, he describes it as a state of consciousness, which does not have the authority to judge in the moral field, and makes it subject to the law of morality.⁴⁶

However, according to Akseki, no matter how it is considered, a conscience to be accepted as a form of reason cannot be a true measure of good or evil. Akseki, who does not completely reject the success of the mind in this regard, underlines that this situation is not absolute. He states that this understanding, which considers conscience equivalent to reason, cannot succeed in determining right and wrong and that reason is inherently inadequate in demonstrating the moral value of an act because reason cannot determine the beauty and the ugliness, the virtue and the disgrace, the good and the bad, the lawful and the unlawful. Perhaps it will be able to grasp some of the good and bad qualities that they have when they are informed.⁴⁷ If Allah had not revealed His existence and the duties to which we are obliged to him by means of the prophets, would people have understood them with their own minds?⁴⁸ Ömer Nasuhi Bilmen expresses this fact in the following statements:

Conscience should benefit from a divine light that sprays from a source of prophethood so that it can show its purity through proper enlightenment.⁴⁹

Akseki also puts forward a claim in a comparison he quotes from Alexis Bertrand (1852-1912):

-One must do good and avoid evil.

-Some acts are ordered as the good.

-Thus, they must be practiced.⁵⁰

According to Akseki, this great proposition in the mentioned comparison is a judgment that the mind that knows what good and bad means can make mistakes. However, the mind can make mistakes in the small proposition, that is, deciding the necessity of doing an act. In making this decision, it can be influenced by the interests, tastes, education, environment, etc. This means that inference will not ensure certainty because it cannot be said that a moral judgment wrongly given by

⁴⁵ Kant, *Saf Aklın Smırları Dâhilinde Din*, p. 229; Immanuel Kant, *Etik Üzerine Dersler I*, trans.: Oğuz Özügül (İstanbul: Kabalıcı Pub., 1990), p. 31-32, 40; Topaloğlu, "Ahlakın Temeli Üzerine Bir Tartışma", p. 361.

⁴⁶ Topaloğlu, "Ahlakın Temeli Üzerine Bir Tartışma", p. 363.

⁴⁷ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 136.

⁴⁸ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 138.

⁴⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Yüksek İslam Ahlakı*, (İstanbul: Timaş Pub., 2007), p. 22.

⁵⁰ Alexis Bertrand, *Ahlâk Felsefesi*, trans. Salih Zeki, Abbr. Hayrani Altıntaş (Ankara: Akçağ Pub., 2001), p. 22.

reason must be fulfilled.⁵¹

It is seen that a conscience is not a criterion for good and evil, nor does it have full control over man's actions and behaviors, as well as intentions and goals. According to it, "a conscience that is not based on a sacred basis and does not develop with good manners cannot be a definite criterion about good and bad. Since the judgment of such a conscience cannot always be remarkable, a morality cannot be built on it."⁵² In other words, Akseki does not reject the possibility of conscience to make correct decisions ontologically, but states that there is a high probability of error due to various factors and that the path must be illuminated with a holy and divine light in order to be a correct guide by reducing this possibility.⁵³

2.2.3. Conscience is the result of evolution and experience:

The third theory is the claim that conscience is not natural but formed later as a result of evolution and experience. According to those who adopt this view, man is a selfish being. The first and primal morality is just selfishness. A man with such morality only considers his own happiness and his own self. But his experiences with life have also revealed the hidden feelings within him. In this case, the feeling of love for what is good and hatred for evil is not natural, but has emerged within time.⁵⁴ For example, generosity (the feeling of choosing others over you own self) and many more moral concepts came into being later. Conscience has no spiritual and extraordinary nature. In other words, conscience is neither a social and superstitious belief nor an inner voice that manifests its absolute commandments clearly. Rather it is, as Herbert Spencer (1820-1903) argues, the social environment originated as the result of causes, such as individual experience, habit, and tradition. Conscience is passed down from generation to generation through inheritance. In other words, it is a belief formed in humans through a gradual evolution⁵⁵. That's why the conscience changes when these reasons change. Therefore, conscientious feelings and judgments are constantly changing according to the environment, time and place and even people.⁵⁶

Akseki first raises the following questions against those who adopt this understanding: Is it possible to build morality on such a conscience or encumber a

⁵¹ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 136-137.

⁵² Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 148.

⁵³ Topaloğlu, "Ahlakın Temeli Üzerine Bir Tartışma", p. 360-361.

⁵⁴ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 134.

⁵⁵ Herbert Spencer argues that with evolution theory, human beings acquire many concepts after thousands of years of experimentation and that the results gained are passed on to individuals through inheritance. Osman Pazarlı, *İslam'da Ahlak* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972), p. 98-99; Erdem, *Ahlak Felsefesi*, p. 98; Saltuklu, *Vicdan*, p. 29-30.

⁵⁶ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 135.

moral responsibility? Can such a conscience be regarded as the truth? Is it not pointless to accept these provisions as an unswerving measure of good and evil, an auditor over our actions and behaviors, our moral duties? Can a conscience, always doomed to change, be the source of truth and duty, the measure of good and evil?

According to Akseki, no matter how far back in human history, it is possible to see generosity in different societies. Therefore, the idea that a conscience is not formed initially but later as a result of some causes and effects is not true. Even if we accept this, a conscience that constantly changes decisions cannot be regarded as a measure of good and evil.⁵⁷

In short, according to Akseki, no matter which of these ideas about the nature of the conscience are accepted, no matter what is meant, conscience cannot always be a perfect and unswerving measure of good and evil for all. Just as the judgment of conscience cannot be one about everyone, a moral system that will be built on this judgment will not, naturally, be the regulator of our actions and behaviors.

2.3. The Place of Conscience in Islam According to Akseki

Akseki, after explaining and analyzing philosophical views about conscience, tries to reveal how conscience is handled in Islam. According to him, Islam accepts both conscience and conscientious responsibility, and reward and struggle.⁵⁸ The following words of the Prophet reveal the place and importance of conscience and conscientious responsibility in Islam:

- *"Good is what the soul warms to itself, the heart relaxes, the heart sits. The evil is that the soul does not warm to itself, the heart does not be satisfied and that causes hesitation and suffering. Even if they issue a fatwa opposite to this, never mind."*⁵⁹

- *"No matter how many fatwas they issue to you, take it once but take it from your heart."*⁶⁰

- *"Leave that which confuses you, and move on to that which does not arouse suspicions, for truth is that which warms the heart, and that which makes the heart feel calm; and falsehood is that which causes suffering and distress for the heart."*⁶¹

- *"Abandon what irritates your soul and does not leave you alone."*⁶²

⁵⁷ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 135-136; Bertrand, *Ahlak Felsefesi*, p. 29.

⁵⁸ Akseki, *Ahlak Dersleri*, p. 113-114.

⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Published by Şuayb el-Arnâvût et al. (Beirut 1995), 29/527.

⁶⁰ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahman b. el-Fazled-Dârimî, *Süneni'd-Dârimî* (Beirut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), "Buyu", 2; Müslim bin Haccâc bin Müslim el-Kuşeyrî en-Nişâbü'rî, *Sahihu'l-Müslim* (Cairo: Daru'l-Hadis, 1996), "Birr", 14-15; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV: 182, 227-228.

⁶¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 200; Muhammed bin İsmail el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhari* (Cairo: el-Edebü'l-Müfred, 1979), "Buyu", III, 4.

The hadiths above clearly reveal both the nature of good and evil, and the existence of a characteristic that distinguishes them, and that we will be subjected to conscientious responsibility for our conduct contrary to the moral laws, and how the reward and struggle of conscience will be realized.⁶³

Similarly, the Quran says;

- *“And inspired it [with discernment of] its wickedness and its righteousness.” (Ash-Shams, 91/8)*

- *“And have shown him the two ways?” (Al-Balad, 90/10)* These verses tell us that the source of conscience and the ability to distinguish between good and evil exist naturally in man as a divine feeling. These verses explain the reasons why the relief and suffering that follows actions and behaviors are not the same in every person. They also state that this inner voice will fade away in some people and be replaced by a demonic and sensual motive.⁶⁴ Therefore, according to Akseki, for every command of our conscience to be good, it must not have lost the purity of the divine feeling and be drowned in some nonsense.

Accordingly, Rousseau, who accepts the conscience as a divine instinct and an infallible guide, does not consider the existence of this guide enough and states that it must also be recognized and followed. This guide shows that the conscience alone cannot be the measure of good and evil for every person, stating that although it guides each heart, various factors make people forget this language.⁶⁵

In Islam, man is considered to be responsible for his behavior because he has reason, volition and freewill and has the ability to distinguish between good and evil.⁶⁶ Therefore, this responsibility makes it necessary for man to distinguish between good and evil and to choose and implement the right one afterwards. Moral responsibility is nothing but giving an account of the deeds done knowingly and willingly and receiving reward or punishment according to their nature. Moral responsibility is a punishment that is required as a result of failure to do the duty and when our actions are contrary to moral law. So, what's the limit on that responsibility? Where does it start and end?

When the position of man among other beings is considered, it is seen that unlike them he has the ability to realize, develop, and advance himself. According to Islam, it is the most important duty of the man, who is the most honorable of the created by his position, to try to understand the purpose of creation and to seek the goal of competence he is destined to. It is unacceptable for him to use ignorance as an excuse when he walks away from this task. Man is obliged to know both his

⁶² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36/497.

⁶³ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 144-145; Akseki, *Ahlak Dersleri*, p. 115.

⁶⁴ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 143; Akseki, *Ahlak Dersleri*, p. 115.

⁶⁵ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 147; Akseki, *Ahlak Dersleri*, p. 116-117.

⁶⁶ Akseki, *Ahlak Dersleri*, p. 91, 93.

duties and his rights.⁶⁷ It is a great mistake that he does not know his own duties, the purpose of the competence determined for him, and the way that he will achieve this goal, and it is a great sin that he should turn away from that path even though he is aware of it. Either way, he cannot escape responsibility. Therefore, people who are not aware of the purpose of creation, or who walk away from it, are morally responsible for whatever the reason.⁶⁸

According to Islam, the responsibility that arises as a result of an action committed by someone who has the conditions of responsibility such as reason, freedom, perseverance, and caste is the 'full responsibility'. The responsibility for practices done with the encouragement or coercion of someone else also requires responsibility for the perpetrator, which is called 'joint responsibility'.⁶⁹ But according to Akseki, not every action requires moral responsibility. Responsibility arises in a variety of ways. As mentioned earlier, if we consider the actions in two parts, in the first part there are actions that take place with a purpose and intention in mind; in the second part there are actions that take place unintentionally and in a sudden manner. Therefore, we need to divide the responsibility into two parts. One is for intent and will, and the other is for action, which is the result of intent and will. However, it is intent and will that apply to actions in terms of morality.⁷⁰

According to Akseki, it is not true to say that conscientious responsibility is complemented by responsibility towards other people. A man who does good deeds gains the appreciation of other people, while he is subjected to reprimands and rebuke for his conduct otherwise. However, this is not enough to ignore the moral law. The religion of Islam, which does not regard the responsibility to be given by either conscience or people as sufficient to ensure that moral laws are not violated, emphasizes the fear of Allah and the otherworldly responsibility, that is, the hereafter. In fact, fear of Allah and other responsibilities will not be much of a deterrent to a person who does not have faith in the hereafter.⁷¹

3. Moral Sanction According to Akseki

Human societies are like a body that performs certain relationships. The principles governing these relationships are moral laws. It is only possible for society to be in harmony with these laws. The fact that a law is good or meets any

⁶⁷ Mahide Polat, *Nasreddin Tusi ve Ahmet Hamdi Akseki'nin Ahlak Anlayışlarının Karşılaştırılması (Ahlaki Nasiri ve Ahlak Dersleri Adlı Eserler Işığında)* (Master's Thesis, Erciyes Üniversitesi, 2016), p. 53.

⁶⁸ Salih Yalın, "Ahmet Hamdi Akseki'de Ahlaki Sorumluluk", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 38, 2015/1, p. 212-213; Polat, *Nasreddin Tusi ve Ahmet Hamdi Akseki'nin Ahlak Anlayışlarının Karşılaştırılması*, p. 53-54.

⁶⁹ Akseki, *Ahlak Dersleri*, p. 94-95; Yalın, "Ahmet Hamdi Akseki'de Ahlaki Sorumluluk", p. 215; Polat, *Nasreddin Tusi ve Ahmet Hamdi Akseki'nin Ahlak Anlayışlarının Karşılaştırılması*, p. 54.

⁷⁰ Akseki, *Ahlak Dersleri*, p. 93, 111; Polat, *Nasreddin Tusi ve Ahmet Hamdi Akseki'nin Ahlak Anlayışlarının Karşılaştırılması*, p. 54.

⁷¹ Akseki, *Ahlak Dersleri*, p. 118-119.

need -since it is possible that even the best thing can be abused- is not enough to ensure obedience to that action. The person who has passion and sensual feelings beside the mind needs a sanction so that he does not violate moral laws. Laws and provisions that do not have the power of sanctions do not influence people. Even if they do, they lose their effect after a while.⁷² It is the sanctioning force of that law that will ensure a great deal of compliance with this law. Accordingly, moral sanction means the power of the moral code that forces the person who is the moral perpetrator to carry out his duties.⁷³ When a man does his duties in a conscious manner, then the sanction becomes meaningful. When he does his duty by fear of punishment or coercion, the duty will have no value.

Akseki deals with moral sanctions under five headings. We will now discuss his assessment of moral values, as well as his criticisms.

3.1. Conscientious Sanction

Conscience is seen as the strongest sanction that keeps people away from unethical acts. As mentioned before, conscience is a natural guide found in man. It sees our goals and actions, which are good or bad and condemns us for bad thoughts and actions. The peace and contentment caused by good in the heart of man and the suffering and remorse caused by evil constitute conscientious sanctions.⁷⁴ Conscientious sanctions emerges within the internal dimension of moral sanctions and are manifested by the person's spiritual satisfaction with actions or by his/her conscientious objection.⁷⁵

According to Akseki, the conscience does not provide any sufficient sanction because it does not function in the same way in every person and the nature and severity of moral emotions vary from person to person.⁷⁶ Does this liking and regret occur in a person who is completely deprived of religious feeling and has never had such decency, even in his childhood? Even if it does, is this enough for moral law to be effective and lasting?

According to Akseki, the actions and behavior of wild tribes are strong evidence that no one without a sense of religion will have any moral signs of indulgence and regret. And he adds that:

It's very strange to look for moral pleasure and regret in a cannibal who likes to eat human flesh. Here is a significant proportion of moral scholars which reaches to the judgment that "*morals do not exist in wild societies.*" In civilized societies, however, a moral is

⁷² Akseki, *Ahlak Dersleri*, p. 145.

⁷³ Mustafa Çağrıncı, *Anahatlarıyla İslam Ahlakı* (Istanbul: Ensar Pub., 1985), p. 163.

⁷⁴ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 158; Erdem, *Ahlak Felsefesi*, p. 91.

⁷⁵ Aydın-Bekiryazıcı, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, p. 200.

⁷⁶ Akseki, *Ahlak Dersleri*, p. 146.

seen to have formed. But can we say that this sensitivity is not because these people have been brought up in a religious and civilized society? In civilized societies there are such people for whom a great sin is not different than a small mistake. There are even righteous people who identify a minor flaw with a sin of high degree. Again, we see a decrease in remorse in people who have the habit of sinning. There are even people who make it a pleasure, let alone regret it. As people do evil times and again, they turn into creatures that have no feeling of remorse and regret.⁷⁷

Nurettin Topçu also suggests similar ideas in this regard:

Habits caused by bad actions can also confuse the conscience. An officer, who is used to taking bribes from people in return for his duties, or a student, who has the habit of disrespectful behavior towards his elders, does not feel remorse for these actions. In order to get the truth of the conscience, they need to think about the impact of these actions on others.⁷⁸

The feeling of conscientious sensitivity is seen to weaken and dull over time, as the person commits evil again and again.

Moreover, according to Akseki, considering the consequences of irreligion forces people to admit that religion is a need for social order. Irreligion first leads to the elimination of moral and then legal ideas because, if there is no religion, there is no sanction for morality, irreligion will lead to the spread of all kinds of evil and ultimately the dissolution and collapse of society with the disappearance of the idea of morality.⁷⁹ According to Akseki, it is seen that the pleasure and remorse of people who are deprived of religious feelings will never be a sanction for moral Law. Therefore, for the conscience to be a sanction, it is necessary to be under the influence of religion and to be warned and nurtured by this effect.

3.2. Society and Law (Social Sanctions/Public Pressure)

As a sanction of moral duties, the public conscience (public pressure) is more effective than the personal conscientious sanction. Society is a good supervisor over our actions. A man's morality concerns not only himself but also society. Human nature avoids being condemned by other people and wants to earn their appreciation and applause. For this reason, it tries to avoid the behavior that society will reproach and condemn. More or less part of our behavior is the desire to be liked by people and the fear of being condemned.⁸⁰ In this respect, social pressure is an important sanctioning force that enables the realization of moral life.

Akseki asks those who support this sanction to answer the following questions: is the claim that "*those who obey moral laws in any society are subject to the*

⁷⁷ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 158-159; Akseki, *Ahlak Dersleri*, p. 113.

⁷⁸ Nurettin Topçu, *Ahlâk* (İstanbul: Dergâh Pub., 2005), p. 143.

⁷⁹ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 162; Akseki, *İslam Dini*, p. 9.

⁸⁰ Çağrı, *Anahatlarıyla İslam Ahlakı*, p. 177; Fazla, *Kant Etiğinin Çağdaş İslam Ahlakı Üzerindeki Etkisi*, p. 62.

discretion of the community, and those who leave are subject to the condemnation of the community. Therefore, everyone is obliged to obey moral laws." realistic? Again, can societies reward or punish people for their moral actions?

According to Akseki, although it is accepted that everyone can obey moral rules in order not to be condemned by society, it is seen that this claim is not true. That is because society punishes those who commit acts contrary to morality and law, but it has not been seen that it rewards those who live virtuously.⁸¹

In addition, it may be possible to a certain extent for each individual to comply with moral laws in order not to be subjected to the punishment of society, but it is not quite enough. The aim of society, civil laws or human laws, is to maintain general harmony and peace, not to disrupt the order of society. So as long as it doesn't break the order, morally bad actions will go unpunished. While those who act explicitly contrary to this purpose will be punished, those who violate it secretly will not be subjected to the follow-up and punishment of the society. Most of the biggest humiliations are done in secret. Therefore, the public is not aware of them. In short, because the public conscience cannot follow everyone at anytime and anywhere, there will be no responsibility for those who are out of its impact.⁸² Therefore, a bad and forbidden act can go unpunished in the eyes of society. Again, as Nurettin Topçu states,

There are many evils which we think are good because the people applaud them, and we boast about them. A strong person who beats up a weak and helpless person whom a society dislikes, when applauded by society, prides himself on his act and feels happiness. His conscience is clear, as he does not know what he is doing is wrong. Society has misguided his conscience. It is the deep functioning of the mind that will save the conscience from this misguidance.⁸³

Moreover, it is not possible to punish all of man's mistakes with civil laws because the punishments determined by social and civil laws are directed at the action being carried out and require that action to be done openly. The law doesn't care about intentions. However, morality is more about intention than action.⁸⁴

On the other hand, some virtues may be considered insignificant in the eyes of the public. In addition, it is not possible for the public conscience to make a judgment on the hidden virtues. However, the most pure and true version of virtue is that goodness is done in secret. Public opinion is often mistaken in its judgments because it judges according to the law.

Thus, according to Akseki, like our personal conscience, the public conscience also cannot alone be a full controller and sanction of our moral duties

⁸¹ Akseki, *Ahlak Dersleri*, p. 148-149; Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 160.

⁸² Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 150.

⁸³ Topçu, *Ahlak*, p. 143.

⁸⁴ Akseki, *Ahlak Dersleri*, p. 149.

because such a sanction cannot prevent anyone from pursuing sensual desires and personal benefits.⁸⁵ Based on these views, it is understood that the realization of moral laws and the provision of social harmony can be achieved with a higher sanction.

3.3. Naturalism

According to Akseki, another claim that could be the sanction of morality is the idea of naturalism. Nature does not leave those who break its laws unpunished. However, it only responds to the corruption of his own laws, but in doing so does not look whether it is moral or not and whatever the intent is. For example, a person who wants to get off a speeding train will be punished immediately for violating the law of inactivity. However, a person who does not help the starving poor on his doorstep and who acts voluptuously does not immediately see the punishment for his conduct, which we consider immoral. According to Akseki, nature is completely indifferent and speechless against the perversion of moral laws.⁸⁶ Therefore, the idea of naturalism does not provide a sufficient sanction to ensure the fulfillment of moral laws. It needs a sanction that does not change according to time and ground in the determination of moral principles and reflection of social life in order to educate the spiritual virtues that human beings possess due to their nature and to achieve moral competence.⁸⁷

3.4. Fear of Allah and the Thought of the Hereafter (Religious Sanction)

The sanctions described so far are effective to a certain extent, but they do not provide a full and sufficient sanction. Akseki states that the strongest sanction for morality is the fear of Allah and the thought of the hereafter. The strong belief that only Allah will give blessing or punishment to his servants on the day of resurrection can encourage people to abide by moral laws. In the absence of this belief, neither conscience nor nature nor public pressure can be an effective factor in guiding the acts to be good and auspicious. But thanks to this faith and belief, we can have an awake conscience and a right power of reasoning.⁸⁸

According to our scholar, there is no sense in the fact that a person who does not accept sanctity other than personal benefit in the world has virtue and carries the heavy burden called duty. The greatest duty for such a person is to realize his

⁸⁵ Akseki, *Ahlak Dersleri*, p. 150-151; Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 161.

⁸⁶ Akseki, *Ahlak Dersleri*, p. 146-147.

⁸⁷ Akseki, *Ahlak Dersleri*, p. 147-148, 156-157; Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 159; Nejdî Durak, "Ahmet Hamdi Akseki'nin Ahlâk Felsefesinde Erdem-Mutluluk İlişkisi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33, 2014/2, p. 110; Bilgiz, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*, p. 154.

⁸⁸ Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, p. 380; Akseki, *Ahlak Dersleri*, p. 152-153; Fazla, *Kant Etiğinin Çağdaş İslam Ahlakı Üzerindeki Etkisi*, p. 63.

desires and to make as much use of his personal pleasures as possible. The idea of duty and rights is meaningless to people with such a mindset. Therefore, the most effective sanction of duty and moral laws is the fear of Allah and the thought of the hereafter. According to him, unfeeling people that are deprived of the fear of Allah fall into mistakes very quickly and lose their way. When the explicit reasons or fears of those who do not have the feeling of fear of Allah and faith in the hereafter fade away, there will be no acceptable reason for them to avoid doing the evil. Therefore, other sanctions will be meaningless to them unless there is fear of Allah and the thought of the hereafter.⁸⁹ So these people can commit all kinds of evil when they get even the smallest opportunity. According to Akseki, it is the religion rather than the reason that induces the fear of Allah. Voltaire reveals this truth saying, "If a heathen knows that he will go unpunished, he may commit all kinds of evil."⁹⁰ Mehmet Akif Ersoy expresses this fact as follows:

It is neither the wisdom nor conscience that gives the holiness to the manners,

The feeling of virtue in man is due to the fear of Allah.

Assume that the light of God has been drawn from the hearts,

Neither wisdom nor conscience may have effect.

Life is something brutal from then on... No, it's even lower than that.⁹¹

Akseki does not believe that the idea of the hereafter alone is sufficient as a sanction for morality. According to him, Islam does not frighten people with only the punishment of the hereafter in order to abolish corruption and preserve the social order. He has set a limit and a penalty in this world, not only for the hereafter, but also for the punishment of acts that are prohibited by religion, such as adultery, killing, and theft. Therefore, morality based on religion is stronger and more effective than the moral understandings built solely on mental principles. Without this, other sanctions are null and void. While philosophical morality cannot penetrate the hearts of the people, religious morality has been effective on people of all levels and accepted in the eyes of everyone.⁹²

3.5. Concern for the Future and the Fear of History

Those who claim that morality does not originate from religion and those who try to eliminate the fear of Allah and the thought of the hereafter assert the idea of history as a sanction of morality. According to them, the sanction that will

⁸⁹ Akseki, *Ahlak Dersleri*, p. 154-155.

⁹⁰ Akseki, *Ahlak Dersleri*, p. 119.

⁹¹ Mehmed Akif Ersoy, *Safahat*, Ed. Ertuğrul Düzdağ, (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Pub., 1987), p. 249.

⁹² Akseki, *Ahlak Dersleri*, p. 155-156; Akseki, *İslam Dini*, p. 10.

encourage people to obey the moral laws and to work for the benefit of society is the 'fear of history'. People who have no fear of history do not regard social interests with the love of the country or the nation; on the contrary, they do it all for their personal interests. Moreover, according to those who adopt this view, concepts such as human love, love for homeland, duty, right, social benefit, fear of history, society, and conscience are just ridiculous expressions. All that is sacred is meaningless words made up by men. There is nothing but self-interest in the world.⁹³

According to Akseki, unless the thought of the hereafter and the immortality of the soul are accepted, the sanction called fear of history will remain only a delusion.⁹⁴ How can a person who has no faith in the sacred or the duty and lives only for this world obey the moral laws only in fear of history? How can he not accept a purpose for himself to pursue his own desires? Therefore, according to Akseki, this sanction is in a much weaker position than the others.

Those who have no fear of Allah at heart are not afraid of anything and law and public pressure are of no importance to such people. According to Akseki, people who do not have the belief in Allah and the idea of responsibility become harmful creatures in the world by pursuing their interests and personal desires. Moreover, all kinds of evil can be expected to come from these people. According to him, the existence of these people in society means nothing but being destructive and consumers.⁹⁵

Again, according to him, it is the most important proof of this claim that the virtues that people like always emerge in periods when belief and faith are lived in a good way and that the infamy, evil and sin spread in societies during periods when beliefs are broken and sins are increased.⁹⁶

Conclusion

Although Islamic scholars acknowledge that the conscience has an important role in distinguishing between good and evil, they did not see only the conscience as sufficient in finding the truth because the conscience, despite being a divine talent within man, can change according to the person through the influence of family, environment, beliefs, and moral acceptances over time.⁹⁷ In this case, each person will have to make up his own good and bad judgment and judge accordingly. When humanity is accepted as the source of good and evil, it is seen that the criteria of people about right and wrong vary from society to society, as

⁹³ Akseki, *Ahlak Dersleri*, p. 152.

⁹⁴ Akseki, *Ahlak Dersleri*, p. 157-158.

⁹⁵ Akseki, *Ahlak Dersleri*, p. 152.

⁹⁶ Akseki, *Ahlak Dersleri*, p. 153.

⁹⁷ Bilgiz, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*, p. 154.

they do from age to age. In this case, a behavior that is considered moral and ordered in one place may be considered immoral and prohibited in another place, and as a result, moral life will be wounded seriously. Therefore, creating an objective morality will become extremely difficult. This is one of the biggest obstacles to common moral values and co-existence. For this reason, we need to be able to reach the truth completely, to guide our actions in compliance with the moral code and to show the way to the conscience in the implementation phase. According to Islamic scholars, this guide can only be religion.

Ahmad Hamdi Akseki, one of the scholars who support these views, describes the conscience as a divine gift bestowed on man by Allah and a spiritual power that separates good and evil from one another and guides man to the right path. In addition to expressing the cognitive and emotional aspect of conscience, Akseki also draws attention to its ontological source. Again, it is remarkable that the emotional repercussions of our behaviors are associated with the conscience, and that it also expresses the idea that it is the fundamental motive that drives mankind to do good and to avoid evil.⁹⁸ In conclusion of this study, we can say that the conscience is not only the ability to judge and make decisions that we apply to during our actions, but also a kind of will to enable the implementation of the decisions we made.

However, according to Akseki, the conscience alone can neither inform man of the purpose of creation, nor show the path to which he is going, nor distinguish between good and evil. According to him, none of the sanctions such as conscience, nature, social sanctions, public pressure, or fear of history can provide a full sanction for duty and morality. These can also affect people, but these alone are not enough. They cannot prevent anyone from pursuing sensual desires and personal interests. There is no sense in the fact that a person who does not accept sanctity other than personal benefit in the world has virtue and carries the burden called duty. The greatest duty for such a person is to realize his desires and to make as much use of his personal pleasures as possible. In addition, for those who want to exercise their freedom in an unlimited way, the law and compliance with the law and responsibility and sanctions are meaningless. In short, the basic elements of morality do not emerge. This is the biggest obstacle to achieving social peace and happiness. Therefore, the most effective sanction of duty and moral laws is the fear of Allah and the thought of the hereafter, which is the religious sanction. Since the religious sanctity includes divine and sacred provisions, the principles that are the foundation of religion are also the most clear, perfect basis and fundamental element of morality. Therefore, if religion is not taken into account, the effect of these sanctions for morality on people will be very limited.

⁹⁸ Gafarov, "Vicdan Kavramının NasıruddinTusi'nin Ahlak Düşüncesindeki Temelleri", p. 235.

Accordingly, the atheist scholar Bertrand Russell (1872-1970) admits this fact in a discussion with Frederick Copleston (1907-1994):

It seems to me that if there is a moral order affecting the human conscience, it cannot be explained without the presence of God.⁹⁹

REFERENCES

- Ahmed b. Hanbel (Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. eş-Şeybâni el-Mervezî) *el-Müsned*, Published by Şuayb el-Arnaût et al., Beirut 1995.
- Akseki, Ahmet Hamdi. *Ahlak Dersleri*. Ankara: DİB Pub., 2016.
- Akseki, Ahmet Hamdi. *İslam Dini; İtikat, İbadet ve Ahlak*. Ankara: DİB Pub., 1977.
- Akseki, Ahmet Hamdi. *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*. Istanbul: Sebil Pub., 2004.
- Aydın, İbrahim Hakkı-Bekiryazıcı, Eyüp. *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*. Istanbul: Yenda Pub., 2011.
- Bertrand, Alexis. *Ahlâk Felsefesi*. Trans.: Salih Zeki, Abbr. Hayrani Altıntaş. Ankara: Akçağ Pub., 2001.
- Bilgiz, Musa. *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*. Istanbul: Beyan Pub., 2007.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Yüksek İslam Ahlakı*. Istanbul: Timaş Pub., 2007.
- Buhari, Muhammed bin İsmail. *Sahihu'l-Buhari*. Damascus: Daru'l-İbn'l-Kesir, 1990.
- Çağrıncı, Mustafa. *Anahatlarıyla İslam Ahlakı*. Istanbul: Ensar Pub., 1985.
- Çelik, Şengül. "Batı Felsefesi Tarihinde Genel Hatlarıyla Vicdan", *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*. Ed. Yunus Cengiz, Selime Çınar. Ankara: Nobel Pub., 2018.
- Çilingir, Lokman. *Ahlak Felsefesine Giriş*. Ankara: Elis Pub., 2003.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman b. el-Fazl. *Süneni'd-Dârimî*. Beirut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Demir, Osman. "Vicdan", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 43 (2013): 100-102.
- Durak, Nejdet. "Ahmet Hamdi Akseki'nin Ahlâk Felsefesinde Erdem-Mutluluk İlişkisi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 33 (2014/2): 87-114.
- Erdem, Hüsameddin. *Ahlak Felsefesi*. 2. Edition. Konya: Hü-Er Pub., 2002.
- Ersoy, Mehmed Akif. *Safahat*. Ed. Ertuğrul Düzdağ. Istanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Pub., 1987.
- Fazla, Zeynep. *Kant Etiğinin Çağdaş İslam Ahlakı Üzerindeki Etkisi: Ahmet Hamdi Akseki Örneği*. Master's Thesis, İstanbul Üniversitesi, 2010.

⁹⁹ BertrandRussell, *Neden Hristiyan Değilim?*, trans.: Emre Özkan, (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Pub., nd.), p. 156.

- Fonsegrivve, Georges. *İlmü'n-Nefs Tercümesi*. Trans.: Babanzade Ahmed Naim. İstanbul: İz Pub., 2018.
- Gafarov, Anar. "Vicdan Kavramının Nasıruddin Tusi'nin Ahlak Düşüncesindeki Temelleri". *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*. Ed. Yunus Cengiz-Selime Çınar. Ankara: Nobel Pub., 2018.
- Güler, İlhami. "Vicdanın Kendini Kandırma Halleri Olarak Vicdansızlık". *Eskiyeni*. 19 (2010): 101-108.
- Kant, Immanuel. *Etik Üzerine Dersler I*. Trans.: Oğuz Özügül. İstanbul: Kabalıcı Pub., 1990.
- Kant, Immanuel. *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*. Trans. Suat B. Çağlan. Konya: Literatürk Pub., 2012.
- Karaman, Fikret et al. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Pub., 2006.
- Karaman, Hüseyin. "Ahmet Hamdi Akseki ve Ömer Nasuhi Bilmen'e Göre Ahlakın Temellendirilmesi Problemi". *EKEV Akademi Dergisi*. 10 /28 (2006): 81-98.
- Koç, Zeynep Hümeysra. *Vicdanın Ahlaki ve Teolojik Temelleri*. Master's Thesis, Ankara Üniversitesi, 2015.
- Müslim bin Haccâc bin Müslim el-Kuşeyrî en-Nişâbü'rî, *Sahihu'l-Müslim*. Cairo: Daru'l Hadis, 1996.
- Özbek, Abdullah. "Ahmet Hamdi Akseki ve Ahlak". *Son Dönem Osmanlı Ahlak Terbiyecileri ve Ahlak Terbiyesi*. İstanbul: Ensar Pub., (2015), 299-326.
- Pazarlı, Osman. *İslam'da Ahlak*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972.
- Platon, *Euthyphron*. Trans.: Furkan Akderin. İstanbul: Say Pub., 2011.
- Polat, Mahide. *Nasreddin Tusi ve Ahmet Hamdi Akseki'nin Ahlak Anlayışlarının Karşılaştırılması (Ahlaki Nasiri ve Ahlak Dersleri Adlı Eserler Işığında)*. Master's Thesis, Erciyes Üniversitesi, 2016.
- Poyraz, Hakan. "İnsanın Kendini Gerçekleştirmesi Olarak Ahlak". Ed. Ömer Türker. *Ahlakın Temeli*. Ankara: Nobel Pub., (2016): 55-66.
- Russell, Bertrand. *Neden Hıristiyan Değilim?* Trans.: Emre Özkan. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Pub., nd.
- Saltuklu, Zübeyir. *Vicdan (Ahlak-Din-Siyaset-Hukuk İlişkisi)*. Erzurum: Fenomen Pub., 2014.
- Şeref, Abdurrahman. *Ahlak İlmi*. Abbr. M. Uyanık-A. Akyol. Ankara: Elis Pub., 2012.
- Topaloğlu, Fatih. "Ahlakın Temeli Üzerine Bir Tartışma: Ahmet Hamdi Akseki-Immanuel Kant". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 40 (2013): 349-364.
- Topçu, Nurettin. *Ahlâk*. İstanbul: Dergâh Pub., 2005.
- Türk Dil Kurumu. "Vicdan". Accessed at December 15, 2018. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c177a9158e560.07636980.

- Türker, Ömer. "Hanefi Usul Geleneğinde Vicdaniyyat Kavramı: Ahlaki Bilincin Nesnel Doğası". *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*. Ed. Yunus Cengiz-Selime Çınar. Ankara: Nobel Pub., 2018.
- Yalın, Salih. "Ahmet Hamdi Akseki'de Ahlaki Sorumluluk", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 38 (2015/1): 209-225.

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 تناو لها الدين والفلسفة بقدر تناو لها 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 والردائل. ولهذا السبب فهناك علاقة حتمية بين الضمير والسلوك الأخلاقي. كما يرى أنه يجب الإجابة عن الأسئلة التالية قبل أي شيء لتتمكن من صياغة تقييم صحيح للأحكام والمسؤوليات التي يملها 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 سيء. 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 ومسيطرًا. 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 yoksa 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. (أصدر 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: 0000-0003-3282-8534.orcid.org

***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 değilse bunun sebebi nedir?

Vicdanın birçok anlamı olmasına rağmen burada konu edinilen ahlaki vicdandır, yani iyi ile kötüyü birbirinden ayırma yetisidir. Vicdan, hem kanunu idrak eder hem de uygular. Vicdanın kanunu idrak hususunda hata yapmadığı kabul edilse de uygulamada 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 the source 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 nature 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 كائناً أخلاقياً. 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 معانٍ 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 وسيء، 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، يعرف الضمير أحوالنا وحركاتنا الداخلية ويصدر أحكاماً 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 خيراً أم شراً. فهذه القوة الحاكمة تصدر أحكاماً حول سلوكياتنا وسلوكيات الآخرين. يحاكم الإنسان نفسه بالضمير. ولهذا يمكننا أن نصف الضمير بأنه "محكمة داخلية" نتعقد داخل الإنسان^(٦).

تم تناول مصطلح الضمير للمرة الأولى بخلفية أخلاقية في المرحلة المبكرة من الرواية 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: ١٥٠.

(٢) مجمع اللغة التركية، مادة الضمير Vidan، 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 وقيمه من وجهة نظر القرآن، (إسطنبول: دار بيان للنشر، ٢٠٠٧)، ١١؛ زبير سالتكولو، الضمير (علاقة الأخلاق والدين والسياسة والقانون) (أرضروم: دار فينونم للنشر، ٢٠١٤) ص: ٤-٢. (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 الأخلاق [الطبعة الثانية (قونية: دار حر-أر، ٢٠٠٢)، ص: ٩٧.

(٦) زينب فازلا، تأثير أخلاق كانت على الأخلاق الإسلامية المعاصرة: نموذج أحمد حمدي آفسكي، (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 المدرسي 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 بعداً أخلاقياً وكذلك معرّفياً^(١٠).

تعد اليهودية والمسيحية الضمير نعمة إلهية. ولقد عرفه بابوات الكنيسة 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 اشتغال طبيعة الإنسان على مهارة الشعور الأخلاقي، وشددوا 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 والنفوس 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 تعني "الوعي الأخلاقي"^(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: ١٥٠.

(٨) أفلاطون، يوثيفرو، ترجمه للتركية: فرقان أقدرين (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 وقيمه من وجهة نظر القرآن، ٢٤؛ هاكان بويراز، "الأخلاق بوصفها تطويراً للإنسان لنفسه"، تحرير: عمر توركر، أساس الأخلاق (أنقرة: دار نوبل للنشر، ٢٠١٦)، ص: ٥٥-٦٦.

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

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

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

(١٣) دمير، "الضمير"، ص: ١٠١.

(١٤) عمر توركر، "مصطلح الوجديانية في تقليد الأصول الحنفي: الطبيعة الموضوعية للوعي الأخلاقي"، مصطلح الضمير في الفكر الإسلامي، تحرير: يونس جنكيز - سليمة تشينار (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 والردائل^(١٦). ويقرّ آقسكي بأن هناك علاقة قوية للغاية بين الدين والأخلاق، ويقول إن الفضائل الأخلاقية تتطور وترسخ عندما يقوى الإيمان، وأما عندما يضعف الإيمان فإن الردائل هي التي تنتشر^(١٧).

يتناول آقسكي بشكل موسع آراءه المفصلة حول الضمير في كتابه "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 لتتمكن من صياغة تقييم صحيح للأحكام والمسؤوليات التي يملئها 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 - إيبانويل 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 دوران، "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 يهتم 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 بكر 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 ناصحاً أميناً يخبرنا بما يجب علينا فعله، كما أنه قاض موثوق يصدر حكمه حول الأفعال التي فعلناها. وأحياناً 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 جيداً أو سيئاً، ويحدد ما إذا كان القيام به جيداً أو سيئاً. ثانياً: لو كان الفعل جيداً فإنه يعجب به ويقدره، ولو كان سيئاً فينكره^(٢٢). وإذا كان حكم الضمير خاصاً بالنوايا والأغراض، أي قبل القيام بالفعل، فإن هذا الحكم يولد لدينا شعوراً 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 والكرهية. ولهذا فإن الضمير يصدر أحكاماً 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 والكرهية. تعود مشاعر التوبيخ والعتاب داخل ضميرنا كنتيجة إلينا في صورة ندم وكرهية 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 أي كانت. وعليه فإن ضميرنا بالنسبة لنا يعد قاضياً أميناً.

غير أن آقسكي يرى أنه يجب أن تكون المحكمة معزولة عن العوامل الخارجية كي يمكن أن تصدر أحكاماً متوافقة مع الحقيقة، ويشير إلى أنه يجب أن يكون الإنسان قد حافظ على فطرته سليمة لكي يمكنه أن يدعي أن أحكام ضميره صحيحة دائماً^(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 وطبيعي وعام، ص: ١٢٨.

(٢٣) آقسكي، الإسلام دين فطري وطبيعي وعام، ص: ١٢٨.

(٢٤) آقسكي، الإسلام دين فطري وطبيعي وعام، ص: ١٢٩-١٣٠؛ آقسكي، دروس في الأخلاق، ص: ١١٠.

(٢٥) آقسكي، الإسلام دين فطري وطبيعي 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 والنهائج السيئة والتربية والبيئة المحيطة وغير ذلك^(٢٧). إذ إن الشخص الذي يعيش لفترة طويلة وسط بيئة سيئة، من الممكن أن يصبح عاجزا عن رؤية شرو تلك البيئة بمرور الوقت أو بعدها 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 فطري 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 والردائل.

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 يندع الإنسان وأنه يمكن أن يفقده نقاء الأول^(٣٢). هذا فضلا عن أن جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨) بينا كان يشير إلى هذه الحقيقة كان يقول إن هذا الشعور الموجود لدى كل إنسان يعد شعورا إلهيا لا يخطئ أبدا فيمجدّه ويرفعه إلى السماء، ثم يقول بعدها مباشرة إن هذا المرشد لا يمكن أن يكون كافيا وحده مطلقا. ذلك أن الضمير يتحدث بلغة القلب؛ لكن القلب 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 أنها 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 رقبيا 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 يمنح 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 بالحلل والحرام وأن الله يرى ويعلم كل شيء معلن وخفي وأنه سيسأل عن ذلك المال في الآخرة. وأما المحرومون من هذا الإيمان فإنهم يجرمون 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 يعتقدون أي دين. ذلك أن آقسكي يرى أن كل شخص يتأثر دون وعي بأفكار وقواعد المجتمع الذي يعيش فيه، ذلك أنه يربى ويتعلم داخله وبين أفراد. 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. جوهر الضمير 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 فطري 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 آقسكي العبارات التالية عن الفيلسوف الإنجليزي شافيتسبري (١٦٧١-١٧١٨) ليدعم بها أفكاره:

كما أننا ندرك لون الشيء الذي ننظر إليه بواسطة أعيننا وما إذا كان أبيض أو أسود، فإننا نحكم فوراً على شيء ما إذا كان خيراً أو شراً من خلال قوة كامنة لدينا. ونحن نطلق حكماً هذا دون أن نجد داع للتفكير في النتيجة التي سيسفر عنها. ذلك أن التفريق بين الخير والشر هو من سيات هذه القوة^(٣٨).

يرى آقسكي أن الفلاسفة الذين يحدرون 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 خيراً مما يجعلنا نشعر بالراحة. وأما إذا كان شراً 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 دائماً 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 تقبل للإنسان بشكل خاص بها ما إذا كانت هذه الأحداث جيدة أو سيئة من خلال التساؤل بشأنها. كما أن الضمير يحثنا دائماً 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 أبداً، وأن الأفعال والسلوكيات التي تلمها لا تتغير في كل زمان ومكان، وأن الحكم الذي تصدره هذه المحكمة سيكون دائماً متوافقاً مع الحقيقة. كذلك فإن الضمير ينخدع في معظم الأحيان ويصيبه التناقض كما قلنا سابقاً. ويرى مفكرنا أن لو كان الضمير لا يخطئ أبداً فلم تكن هناك حاجة لعلم الأخلاق^(٤٠).

لا يكون الضمير، الموجود بشكل فطري عند كل إنسان، مستمراً على النقاوة والحساسية ذاتها. ففي الوقت الذي لا يشعر فيه شخص جاهل بأي حزن أمام شرباه، فإن الشخص الذي تلقى تربية جيدة وذاروح مرهفة وفضيلة وعرافان يمكن أن يجزن كثيراً 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 جوعاً. غير أننا نرى أشخاصاً 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 آفسكي 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 ويمعني من ارتكاب الشرور ويراقب واجباتي الأخلاقية ويسألني على ما ارتكبتة من آثام"^(٤٢).

وكما رأينا فإنه كما يرى آفسكي 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 ينحسر 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 رقبيا منفردا يمكنه في كل زمان ومكان أن يكون مرشدا أمينًا 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 (١٧٢٤-١٨٠٤) هو أهم ممثل لهذا الرأي.

يعرف 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) آفسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام، ص: ١٣٩.

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

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

(٤٤) إيمانويل كانت، الدين ضمن حدود العقل النقي، ترجمه للتركية: سعاد ب. تشغلان (قونية: دار ليرتاتورك 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 معياراً حقيقياً 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 وفقاً 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 تتصله 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 ادعاء هذا كذلك بمقارنة واقتباس عن أليكسيس برتراند (١٨٥٢-١٩١٢):

- يجب فعل الخير وتجنب الشر.
- لقد أقر 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 والملاذات والتعليم والبيئة المحيطة إلخ. وهو ما يعني أن حالة الاستنتاج هذه لا تتضمن يقيناً. ذلك أنه لا يمكن القول إن حكماً أخلاقياً يصدره العقل بطريقة خاطئة يجب أن ينفذ^(٥١).

نرى أن الضمير ليس مقياساً 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 مقياساً أكيداً 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 تباش للنشر، ٢٠٠٧) ص: ٢٢.

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

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

كهذا لا يمكن الاعتماد عليه أبداً، 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 مرشداً صحيحاً^(٥٣).

٣، ٢، ٢. الضمير نتيجة للنضج والخبرة:

تدعي النظرية الثالثة أن الضمير ليس فطرياً، بل إنه يتكون لاحقاً نتيجة النضج والخبرة. ويرى متبني 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 بكرهية الشر ليس فطرياً، بل إنه مكتسب^(٥٤). وعلى سبيل المثال فإن الإيثار (تفضيل الإنسان الآخرين على نفسه) والعديد من المصطلحات الأخلاقية الأخرى ظهرت لاحقاً. ليس للضمير جوهر معنوي استثنائي. وبعبارة أخرى، لا يعد الضمير معتقداً اجتماعياً باطلاً، ولا هو صوت داخلي يجعل أوامره المطلقة تتجلى بصراحة. بل على العكس تماماً، 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 أولاً لمتبني 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 معياراً لا يخطئ للتمييز بين الصواب والخطأ ورقبياً على أفعالنا وحركاتنا وواجباتنا الأخلاقية؟ وهل يمكن أن يكون ضمير حكم عليه بأن يتغير دائماً مصدراً للحقيقة والمسؤولية ومعياراً 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 موجوداً في البداية وتشكل لاحقاً 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 معياراً 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 أبداً أن يكون معياراً كاملاً لا يخطئ للتمييز بين الصواب والخطأ بالنسبة لكل الأشخاص وفي كل زمان. لا يكون الحكم الذي يصدره الضمير واحداً بالنسبة لكل الأشخاص، كما أن النظام الأخلاقي الذي يبنى على هذا الحكم لا يمكن أن يكون، بطبيعة الحال، منظماً لسلوكياتنا وأفعالنا.

٣, ٢. 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:

- "الرُّبُّ مَا سَكَنَتْ إِلَيْهِ النَّفْسُ وَأَطْمَأَنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ، وَالْإِثْمُ مَا لَمْ تَسْكُنْ إِلَيْهِ النَّفْسُ وَلَمْ يَطْمَئِنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ، وَإِنْ أَفْتَاكَ الْمُفْتُونَ"^(٥٩).

- "استفت قلبك ولو أفْتَاكَ الناس"^(٦٠).

- "دَعْ مَا يَرِيكَ إِلَى مَا لَا يَرِيكَ، فَإِنَّ الصِّدْقَ طُمَأْنِينَةٌ، وَإِنَّ الكَذِبَ رِيبةٌ"^(٦١).

- "دع ما يريك"^(٦٢).

توضح لنا الأحاديث التي ذكرناها محتوى الصواب والخطأ، وتؤكد أن هناك سمة تفرق بينهما، وأنا ستعرض 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؛

- ﴿فَالْهَمَّهَا فُجُورُهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس]،

- ﴿وَهَدْيُهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [البلد]، وهما الأيتان اللتان تجربانا بمصدر الضمير، وأن القدرة على التمييز

(٥٧) آقسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعام، ص: ١٣٥-١٣٦؛ برتارد، 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)، "اليبوع" مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، صحيح مسلم (القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٦)، "الرُّبُّ"، ١٤-١٥؛ أحمد بن حنبل المسند، المجلد الرابع: ٢٢٧-٢٢٨.

(٦١) أحمد بن حنبل، المسند، ٢٠٠؛ محمد بن إساعيل البخاري، صحيح البخاري (القاهرة: الأدب المفرد، ١٩٧٩)، "اليبوع"، 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 يجبو 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 يوجه 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 كبيرا، 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 يتعدون 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 بولا، 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، ١٥/٢٠١٥، ص: ٢١٢-٢١٣؛ بولا، مقارنة المفاهيم الأخلاقية عند نصير الدين الطوسي وأحمد حمدي 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 سابقاً في جزأين، سنرى أن الجزء الأول يتناول الأفعال التي يقوم بها الفرد وهو يحمل غاية وقصدًا، 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 الشيطان 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 كافياً لمراعاة القوانين الأخلاقية وعدم إهمالها. لا يعد الإسلام المسؤولية التي يفرضها الضمير أو البشر سبباً كافياً 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. الرداع 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 يلبى كل الاحتياجات المطلوبة كافياً لضمان طاعة ذلك الفعل، ذلك أن أفضل الأشياء يمكن أن تستغل بشكل خاطئ. وثمة حاجة لرداع 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 الرداع الأخلاقي هو قوة قانون الأخلاق التي تجبر الإنسان، فاعل الأخلاق، على تادية مسؤولياته^(٧٣). وعندما يؤدي الإنسان واجباته بشكل واع فإنه يكون هناك معنى للرداع. وأما عندما يؤدي واجباته خوفاً من العقاب أو بالإجبار، فإن الواجب يفقد قيمته.

يتناول آقسكي الرداع الخاصة بالأخلاق تحت خمسة عناوين. والآن سنتناول التقييمات والانتقادات التي قام بها آقسكي بشأن الرداع 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: 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 تشاغري، 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 مرشداً 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 يثبه فعل الخير في قلب الإنسان والألم والندم الذي يثبه 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 درجاء 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 وانهار 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 ينبه ويربّي 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 يعيها 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) تشاغر جي، الأخلاق الإسلامية بمفاتيحها، ص: ١٧٧؛ فازلا، تأثير أخلاق كانت على الأخلاق الإسلامية المعاصرة، ص:

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

القوانين خلصة لا يتعرضون لملاحقة المجتمع وعقابه. وبوجه عام فإن معظم الرذائل الكبرى ترتكب بشكل سري. وعليه فإن المجتمع لا يعلم عن هذه الرذائل شيئاً. وباختصار، إن الضمير العام لا يمكن أن يكون موضوعاً للمسؤولية بالنسبة لمن يستنون من ملاحظته 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 أموراً صائبة نفخر بها لأن المجتمع يرحب بها. فعندما يضرب شخص قوي شخصاً ضعيفاً وعاجزاً 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 ظلماً. 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 فضلاً عن أنه ليس ممكناً 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 وفقاً للظاهر. إذن يرى آفسكي أن الضمير العام، بالضبط مثل ضميرنا الشخصي، لا يمكن أن يكون رقيباً وراذعاً كاملاً لواجبتنا الأخلاقية. ذلك أن هذا الرادع لا يمكنه منع أحد من أن يلهث خلف رغباته الشهوانية ومصالحه الشخصية^(٨٥). وانطلاقاً 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 آفسكي أن الادعاء الآخر الذي يمكن أن يكون رادعاً أخلاقياً 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 أخلاقياً أو إلى نوايا أصحابها. فمثلاً 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 جوعاً حتى الموت، بل وينغمس في ملذاته، لا يعاقب على الفور على هذا السلوك الذي نعتبره نحن غير أخلاقي. يرى آفسكي أن الطبيعة تعد لامبالية وبكفاءة إزاء انحراف البعض

(٨٢) آفسكي، الإسلام دين فطري طبيعي و عام، ص: ١٥٠.

(٨٣) طوبجي، الأخلاق، ص: ١٤٣.

(٨٤) آفسكي، دروس في الأخلاق، ص: ١٤٩.

(٨٥) آفسكي، دروس في الأخلاق، ص: ١٥٠-١٥١؛ آفسكي، الإسلام دين فطري طبيعي و عام، ص: ١٦١.

عن قوانين الأخلاق^(٨٦). ولهذا فإن فكرة الطبيعة لا تضمن لنا رادعا كافيا لضمان الالتزام بقوانين الأخلاق. ولهذا فهناك حاجة لرداع 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 (الرداع الديني):

إن الروادع التي ذكرناها حتى هذه اللحظة لها تأثير إلى درجة معينة، لكنها لا تضمن رادعا كاملا وكافيا على الدوام. يقول آقسكي إن الرداع 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 يمثل 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 يبيث تقوى الله في الإنسان أكثر من العقل. وهي الحقيقة التي تظهر فيما قاله فولتير "إن الشخص اللا ديني يمكن أن يرتكب كل أنواع الشرور لو علم أنه سيفلت من العقاب"^(٩٠). ويعبر محمد عاكف أرسوي عن هذه الحقيقة كالتالي:

لا العرفان ولا الضمير يرفعان الأخلاق،

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

(٨٧) آقسكي، دروس في الأخلاق، ص: ١٤٧-١٤٨، ١٥٦، 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 وقيمتها 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 بقي تأثير قطعاً 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 حدوداً وعقوبات دنيوية، ولم يعتمد على العقوبات الأخروية فقط، لمعاقبة مرتكبي الذنوب المحظورة شرعاً مثل الزنا وقتل النفس والسرقعة. ولهذا السبب فإن الأخلاق المستندة إلى الدين تكون أقوى وأكثر تأثيراً من تلك المبنية على الأسس العقلية المحضمة. 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 ترحيباً وكانت مؤثرة لدى الأفراد من جميع الطبقات^(٩٢).

٥، ٣. 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 خوفاً 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 شيئاً 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 يُعدُّ آقسكي أن هذا الرادع أضعف بكثير من سائر الروادع الأخرى. إن الأشخاص الذين لا يحملون في قلوبهم تقوى الله لا يخافون أي شيء آخر، كما أن القانون والضغط

(٩١) محمد عاكف أرسوي، 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 يميلان أية أهمية بالنسبة لهؤلاء. يرى آقسكي أن الأشخاص الذين لا يؤمنون بالله ولا يتحملون المسؤولية يلهثون وراء مصالحهم ورغباتهم الشخصية ليصبحوا عناصر مضرّة 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 ومستهلكون^(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 كافياً للوصول للحقيقة. لأنه بالرغم من أن الضمير يعد ملكة 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 لسلك أن يعد أخلاقياً 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 واحداً من العلماء الذين أيدوا هذه الآراء، وهو يعرف الضمير بأنه ملكة 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 أمراً مثيراً 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 نوعاً 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 وقيمه 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 والرداع 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 أفسكي دروس في الأخلاق. أنقرة: منشورات رئاسة الشؤون الدينية التركية، ٢٠١٦.
- أحمد حمدي أفسكي، الدين الإسلامي؛ العقيدة والعبادة والأخلاق. أنقرة: منشورات رئاسة الشؤون الدينية التركية، ١٩٧٧.
- أحمد حمدي أفسكي، الإسلام دين فطري طبيعي وعمام. إسطنبول: دار سبيل للنشر، ٢٠٠٤.
- إبراهيم حقي آيدن - أيوب بكير يازيحي فلسفة وأسس الأخلاق في الإسلام إسطنبول: دار بندا للنشر، ٢٠١١.
- ألكسيس برتراند فلسفة الأخلاق، ترجمة: صالح ذكي، هيراني التنتاش أنقرة: دار أقتشاش للنشر، ٢٠٠١.
- موسى بيلجيسز الضمير وقيمه 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 العربية 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 لست مسيحيا؟، ترجمه للتركية: إمرة أوزكان، (إسطنبول: دار التحول الاجتماعي للنشر، بلا تاريخ)، ص:

- نجدت دوراك. "علاقة الفضيلة والسعادة في فلسفة أخلاق أحمد حمدي آسكي". مجلة كلية الإلهيات بجامعة سليمان دميرل، ٣٣ (٢/٢٠١٤): ٨٧-١١٤.
- حسام الدين أرم. فلسفة الأخلاق. الطبعة الثانية قونية: دار حر-أر للنشر، ٢٠٠٢.
- محمد عاكف أرسوي. الصفحات إعداد: أرطغرول دوزداغ إسطنبول: منشورات وزارة الثقافة والسياحة التركية، ١٩٨٧.
- زينب فازلا. تأثير أخلاق كانت على الأخلاق الإسلامية المعاصرة: نموذج أحمد حمدي آسكي. 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 ليتر أتورك للنشر، ٢٠١٢.
- فكرت قارامان وآخرون معجم المفاهيم الدينية أنقرة: منشورات رئاسة الشؤون الدينية التركية، ٢٠٠٦.
- حسين قارامان مشكلة تأصيل الأخلاق وفق رأي أحمد حمدي آسكي 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 آسكي والأخلاق" التربية الأخلاقية وعلمائها 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 أقرين إسطنبول: دار صاي للنشر، ٢٠١١.
- ماهدة بولاظ مقارنة المفاهيم الأخلاقية عند نصير الدين الطوسي وأحمد حمدي آسكي (في ضوء كتابي الأخلاق النصيرية ودروس في الأخلاق) رسالة ماجستير، جامعة أرجيس، ٢٠١٦.
- هاكان بويراز "الأخلاق بوصفها تطورا للإنسان لنفسه" تحرير: عمر توركر أساس الأخلاق أنقرة: دار نوبل للنشر (٢٠١٦): ٥٥-٦٦.
- بيرتراند راسل لماذا لست مسيحياً؟ ترجمة إمره أوزكان إسطنبول: دار التحول الاجتماعي للنشر، بلا تاريخ.
- زبير سالتكولو الضمير (علاقة الأخلاق والدين والسياسة والقانون). أضرورم: دار نشر فينومن للنشر، ٢٠١٤.
- عبد الرحمن شرف علم الأخلاق صاد م. أويانيق - أ. أقبول أنقرة: دار أليس للنشر، ٢٠١٢.
- فاتح طوبال أوغلو "نقاش حول أساس الأخلاق: أحمد حمدي آسكي - 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 بالين. "المسؤولية الأخلاقية عند أحمد حمدي آسكي"، مجلة معهد العلوم الاجتماعية بجامعة أرجيس، ٣٨، ٢٠١٥، ص: ٢٠٩-٢٢٥.

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 itibarıyla 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. 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'ariten 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

* Bu yazı: "1000. Yılında Nizamülmülk" Uluslararası İlmî Toplantı, Konya 6-7 Nisan 2018'de bildiri olarak sunulmuş; daha sonra tekrar gözden geçirilmiş halidir.

** Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, akcihan@erciyes.edu.tr.

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

1. Hayatı

Abdumelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî (419-478/1028-1085) Şafiîlerin şeyhi olarak bilinen bir babanın oğludur. Babasının vefatından sonra onun yerine geçer, ders ve fetva vermeye başlar. Dönemindeki mezhep çatışmaları had safhaya ulaşır, hatta dönemin Veziri Amidülmülk el-Kündürî (ö. 1064) bid'atçılara minberlerden lanet okunması için Tuğrul Bey'den ferman çıkartarak bunu Eş'ariyye alimlerinin aleyhine kullanır ve onların vaaz verme ve ders okutma faaliyetlerini yasaklar, bir kısmının da hapsedilmesine karar verir. Bu gelişmeler üzerine Cüveynî, beraberinde Beyhakî (ö.1066) ve Kuşeyrî (ö. 1072) gibi meşhur kişilerin de bulunduğu bir grup âlimle birlikte Nişabur'dan ayrılarak Bağdat'a gider. Bölgenin ileri gelen âlimleriyle tanışıp, ilmî sohbetlerde dirayetini ortaya koyar. Daha sonra Hicaz'a geçip (450/1058) dört yıl kadar Mekke ve Medine'de kalır. Orada da ilmî çalışmalarına devam eden Cüveynî'nin şöhreti daha da artar. Alparslan'ın, Kündürî'yi azledip yerine Nizamülmülk'ü getirmesi üzerine Cüveynî, Nişabur'a döner (1063) ve Nizamiye Medresesi müderrisliğine tayin edilir. Orada (ö. 1085) vefatına kadar öğretim faaliyetine devam eder. İlimdeki derinliği nedeniyle kendisine Ebul-meâlî, Mekke ve Medine'de ders ve fetva vermesinden dolayı İmâmul-haremeyn, fırkalara karşı Sünnî inancı savunduğu için Fahrul-islam gibi lakaplar verilmiştir.¹

Cüveynî'nin ilmî hayatında kelamcı yönü daha ön plandadır. Babasından aldığı eğitimin yanı sıra Bakıllanî'den (ö. 1013) ve Ebu İshak İsferyânî'den (ö. 1027) hayli etkilenmiştir. Bununla birlikte Bakıllanî'nin benimsediği "delilin yanlışlığı iddianın yanlışlığını gösterir" prensibini reddetmiş, sınırlı da olsa kelam ilminin kapılarını felsefeye açmış, ahval nazariyesine meyletmiş, tabiat kanunlarında determinizm bulunmadığını ileri sürmüş ve kelam ilminde Gazali ile birlikte müteahhirun devrinin başlamasına zemin hazırlamıştır.²

¹ Murat Serdar, "Abdumelik el-Cüveynî: Hayatı, İlmi şahsiyeti ve Eserleri" *Lumaul-Edille* içinde Kayseri 2017, 12-17; Abdulazim ed-dib, "Cüveynî", *DİA*, c. VIII, İstanbul 1993, s. 141.

² Serdar, "Abdumelik el-Cüveynî: Hayatı, İlmi şahsiyeti ve Eserleri" s. 21-22.

2. Ahlakî İyi ve Kötü Meselesi

Ahlakî iyi meselesi, eylemlerin kendiliğinden bir değer taşıyıp taşımadığı, taşıyorsa bunun mahiyetinin ve bilinirliğinin nasıl olduğu, bu bilginin yükümlülük yükleyip yüklemeyeceğine ilişkin bir sorun olarak görülebilir. Ahlakla ilgilenen düşünürler çok eskiden beri bu soruna temas etmişlerdir. Antikçağ'da sofistler ahlakî iyinin, kişiye göre değiştiğini ileri sürerken Sokrates ahlakî iyinin mevcut olduğunu söylemiş, daha sonra onun bu görüşü Eflatun ve Aristo tarafından "rasyonel iyi düşüncesi" tarzında ifade edilmiştir.³ Sözelimi Eflatun, Euthyphron diyalogunda bir eylemin kutsal olmasının ölçütüne ilişkin bir soruyu Euthyphro'nun ifadesiyle şöyle yanıtlar: "Tanrılarını memnun eden şey, kutsaldır, onları memnun etmeyen şey ise kutsal olmayandır". Antik döneme ilişkin gibi görünen bu sorun, dinî bir çerçevede de ele alındığında Tanrı-ahlak ilişkisi bağlamında büyük tartışmalara kaynaklık etmektedir. Değişik şekillerde ifade edilebilecek Euthyphro ikilemi "Bir şey Tanrı emrettiği için mi iyidir, yoksa iyi olduğu için mi Tanrı emretmektedir?" veya "Tanrı bir eylemi emrettiği için mi ahlakî olarak zorunludur, yoksa ahlakî olarak zorunlu olduğu için mi Tanrı onu emretmektedir?" biçiminde ortaya konulabilir.⁴

Cüveynî öncesinde filozoflar ahlakî iyinin akıl tarafından bilineceği iddiasını çeşitli temellerden hareketle ileri sürmekteydi. Dinî düşüncede ise ahlakî iyi, hüsn ve kubuh başlığı altında 1- Kelam ilminde, Allah Teâlâ'nın fiillerinin iyi olarak nitelenip nitelenemeyeceği, kötü şeylerin Allah Teâlâ'nın iradesi, yaratması ve dilemesi ile olup olmadığı açısından; 2- Fıkıh usulünde ise emir ile sabit olmuş hükmün iyi, hakkında nehiy bulunan hükmün kötü olması açısından. 3- Fıkıh ilminde de fikhî bütün meselelerin yüklemelerinin hüsn kubuh konusuna dönmesi açısından incelenmektedir.

Hüsn ve kubuh kelimeleri üç anlamda kullanılır:

1. Kemal ve noksan anlamında sıfat. Örneğin "İlim iyidir" ve "Cehalet kötüdür." gibi.

2. Yapan kişinin amacına uygun olup olmaması anlamında kullanılır. Buna maslahat ve mefset de denilmektedir. Bu anlamın şahısların kendilerinde bulunan sıfatlar için sabit olduğu ve kaynağının akıl olup, kişiden kişiye değiştiği hususunda bir ihtilaf söz konusu değildir. Mesela Zeyd'in öldürülmesi düşmanları açısından maslahat/iyi olup düşmanlarının amaçlarına uygunken, sevenleri açısından mefsetet/kötü olup, amaçlarına aykırıdır.

³ İlyas Çelebi, "Hüsn ve Kubuh", *DİA*, c. IXX, İstanbul 1999, s. 59.

⁴ M. Sait Reçber, "Tanrı ve Ahlaki Doğruların Zorunluluğu", *AÜİFD* c. XIIIV (Ankara 2003) Sayı 1 s.136.

3. Yapan kişiye bu dünyada övgü ve yergi, ahirette ise sevap ve ceza gerektiren anlamında. Bu bilgileri nakleden Şirvanî'ye göre mezhepler arasındaki ihtilaf noktası burada ortaya çıkmaktadır.⁵

Ahlakî iyi ve kötü meselesinde Cüveynî'nin durduğu yerin anlaşılması için kelimada ortaya çıkan temel görüşleri de kısaca vermek uygun olur. Eş'arîlere göre bu anlamdaki iyilik ve kötülüğün kaynağı şeriattır. Çünkü bütün fiiller, iyi ve kötü olmak bakımından eşit olup, bizatihi hiçbiri övgü-yergi, sevap-ceza gerektirmez. Bir fiilin övgü-yergi, sevap-ceza gerektirmesi ancak şeriati vaz edenin emretmesi veya nehyetmesi sebebiyledir, hatta durum aksine olsaydı yani güzel olarak kabul edilen bir şeyin çirkin olduğu söylenmiş olsaydı hüküm bu yönde olurdu.

Mutezileye göre ise iyilik ve kötülük aklî bir konudur. Onlara göre, şeriattan sarf-ı nazar edilse bile, fiillerin, faile övgü ve sevap veyahut yergi ve cezayı gerektirecek iyi ve kötü yönü vardır. Bu yön; 1. Bazen zarurî olarak bilinir. Doğruluğun iyi oluşu, yalanın kötü oluşu böyledir. 2. Bazen de araştırma/nazar yoluyla bilinir. Mesela yarar da içerse bir yalanın kötü olması nazar yoluyla bilinir. 3. Bazen de şeriatin bildirimi ile bilinir. Örneğin Ramazan ayının son gününde oruç tutmanın iyi oluşu ve Ramazan bayramının birinci gününde oruç tutmanın kötü oluşu bunun gibidir. Bu son kısımda bir şeyin iyi veya kötü olması, şeriatin bunu emir veya nehiy olarak ortaya koymasına bağlıdır. Ancak ilk iki durumda bir şeyin iyi veya kötü olduğu akıl ile bilinebildiği için, şeriatin bu konulardaki emir ve nehiyleri aklın ortaya koymuş olduğu hükmü teyit etmektedir, yoksa aklın koymuş olduğu hüküm, şeriatin gelmesine bağlı değildir.

Hüsün kubuh meselesinde bazı Hanefî büyüklerine göre başka bir ihtimal daha vardır: Kulların bazı fiillerinin iyi veya kötü olduğu akıl tarafından da bilinebilir. Mesela Hz. Peygamberi tasdik etmenin vacip oluşu buna örnektir. Çünkü bunun şeriata bağlı olması durumunda devir/totoloji söz konusu olur. Bazı Hanefîlere ait bu görüş, Eş'arîler ile Mutezile arasında yer alan, fakat ikisine de muhalif bir görüştür. Şöyle ki, Mutezile için akıl mutlak hâkim olduğundan, Allah ve insan hakkında neyin iyi ve neyin kötü olduğunu bilir. Akıl açısından en uygun olanı yapmak onlara göre Allah hakkında vaciptir. İnsan için ise akıl bir fiili gerektirir veya yasak kılar. Maturidîler için iyiye veya kötüye hükmeden Allah'tır. Hiçbir şey ona vacip değildir. Kulların fiillerini yaratan, bir kısmını iyi bir kısmını kötü kılan odur. Bir diğer fark da şudur: Mutezileye göre akıl tevlit yoluyla iyinin ve kötünün bilgisini gerektirir. Maturidîlere göre ise akıl bir iyinin ve kötünün bir kısmını bilmede alettir. İyi ve kötü diye hükmedilen pek çok şeye akıl muttali olmayabilir. Bunların bilgisi peygamberin onları bildirmesine dayanır.

⁵ Mehmet Emin Şirvani, *el-Fevaidu'l-hakaniyye*, Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, no: 600, vr. 38b-39a.

Maturidîlerin Eş'arilerden farkı da şudur: Eş'arilere göre iyi ve kötü şeriatı vaz edenin belirlemesi ile olur. Bunlar kitap ve nebiden sonra bilinir. Maturidîlere göre ise

1. Bazen akıl, kesb olmadan onları bilir, peygamberin tasdik edilmesinin iyi olması böyledir veya kesb ile beraber olur, delil ve nazardan çıkarılan iyi ve kötü böyledir.

2. Bazen akıl onları kitap ve peygamberden sonra bilir, şer'î hükümlerin çoğu böyledir.⁶

3. Cüveynî'de Ahlakî İyinin Ele Alınışı

Cüveynî ahlakî iyinin mahiyeti konusunu tadil ve tecviz babında bir fasıl olarak inceler. Tadil konusunu iki mukaddime ile sınırlandırır. Bunlardan birinci mukaddime, aklın bir şeyi iyi ve kötü görmesini kabul edenlere bir reddiyedir. İkinci mukaddime ise aklın gösterdiği bir şeyin Allah'a vücûp yüklemeyeceği üzerinedir.⁷

Cüveynî bir fiilin zorunlu oluşunu akla bağlamaz. Ona göre bu, akılla bilinmez. Bilakis yükümlülük ile ilgili hükümlerin vacip oluşu, şer'i kaziyelerden ve sem'in gereğinden alınır.⁸ Zira ahlakî iyinin mahiyeti, ontolojik değildir. Cüveynî'nin bu meseledeki temel iddiası şudur: Bir şey 1. kendinden, 2. cinsinden veya 3. lazimesi olan bir sıfattan dolayı kötü olmaz.⁹ Vacibin hakikati, onu terk eden için tehdit ve kınamanın varit olmasıdır. Bu sebeple Allah için hiçbir şey vacip değildir. Zira onun hakkında kınama söz konusu olmaz.¹⁰ Bir başka yönden iyi ve kötü, üzerinde fayda ve zararın gerçekleştiği varlık hakkında geçerlidir. Tanrı ise bundan münezzehtir.¹¹ Cüveynî, burada kötülüğün nesnel bir yönü olmadığını açıkça ifade ettiği gibi, yükümlülüğün insan açısından olduğuna dikkat çekmiş ve ilahi tabiatı bunun dışında görmüştür. Yani Allah bir şeyi yapmakla yükümlü değildir. Bir başka ifadeyle bir şeyin bir şeye vacip olması, bir kimsenin emre muhatap olmasını ifade edeceği için, "en yüksek emretme makamındaki Allah hakkında kullanılamaz. Vâcibin terkinin bir müeyyideyi gerektirdiği

⁶ Şirvani, *Fevaid*, vr. 39a-b. Verilen bu bilgilere temas eden diğer yazılar için şunlara bakılabilir: İlyas Çelebi, "Klasik Bir kelim problem: Hüsün-Kubuh", MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 16-17 (1998-1997), 60 vd; Rıza Korkmazgöz, *Gazâlî'de Hüsün-Kubuh Meselesi*", OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 39 (2015); 33 vd; Vahap Ovacı, "El-Mustasfa Sistematiğinde Hüsün-Kubuh", Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3,3 (2013/3) 123- vd. Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, Çev.Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera yayıncılık, İstanbul 2004, 55-57.

⁷ Cüveynî, *Kitabu'l-irşad*, Kahire 1950, s.17-18.

⁸ Cüveynî, *İrşad*, s. 258; Cüveynî, *Luma'ul-edille*, Hazırlayan: Murat Serdar, Kayseri 2012, s. 76.

⁹ Cüveynî, *İrşad*, s. 258.

¹⁰ Cüveynî, *Luma'*, s. 76.

¹¹ Cüveynî, *el-Akidetü'n-nizamiyye*, Tercüme: Muhittin Bağçeci, Ankara 2016, s. 42-43.

ortadayken hakkında yarar ve zarardan söz edilemeyecek olan Allah’a nispeti doğru değildir.”¹²

Bununla birlikte Cüveynî’ye göre bir şey kötü olmakla niteleniyorsa bu durumda iki sebep söz konusu olur:

1. Bir şey, kendisine veya sıfatına dönük bir sebepten dolayı kötüdür.

2. Bir şey, ne kendisine ne de kendisinin sıfatına dönük bir sebepten dolayı kötüdür.

Birinci sebep şu örneklerle geçersizdir:

a. Eğer bir şey kendisinden veya bir sıfatından dolayı kötü olsa, mesela “zulmen birini öldürmek” ile “kıyas yoluyla birini öldürmek” benzer bir fiildir. İki fiilin eşit ve iki ölümün de benzer olduğunu reddeden biri, reddedilmeyecek bir şeyi reddetmiş olur. Kanaatimizce Cüveynî burada eylemi hazırlayan şartlar ve niyetler üzerinde durmuyor, doğrudan eylemin kendisini dikkate alıyor. Bu sebeple öldürme fiili, kimden, hangi maksatla ve hangi şartlarda ortaya çıktığı ve nasıl sonuç doğurduğu fark etmeksizin eşit görülüyor. Oysa bir fiilin fail tarafı olduğu gibi meful tarafı da var. Onları soyutlayarak sadece fiili dikkate almak iddiasını haklı kılma teşebbüsünden başka bir şey değildir.

b. Akıllı birinden kaynaklanan kötü bir fiil, mükellef olmayan bir çocuktan kaynaklansa bu fiil kötü olarak nitelenmez. Şayet birisi tartışmaya girişerek bunun kötü olduğunu iddia ederse birinci gerekçeye dayanarak o da reddedilir. Kanaatimizce ikinci örnekte de birinciye benzer durum var. Failin durumu, kasit ve niyeti, eylemin şartları ve buna bağlı olarak övgü veya yergiyi hak edip etmeyeceği hususu görmezlikten gelinmektedir.

Bununla birlikte bu iki örnek Cüveynî’ye göre bir şeyin özü gereği/lizatihi kötü olmasını geçersiz kılar. Bu durumda bir şeyin kötü olması şer’in onu yasaklamasıdır ve bu hususta doğru olan ona göre budur. Anlaşıldığı kadarıyla bir fiilin değeri, kendisinden değil onu değerli kılan ilahî iradedden kaynaklanmaktadır.

İkinci sebebi ise şöyledir: Eğer bir şey ne özü gereği ne de hakkında varit olan bir emirden dolayı kötü olmuyor aksine başka bir sıfattan dolayı kötü oluyor ise böyle bir şeyin olması imkânsızdır. Zira geriye onu kötü kılacak hiçbir şey kalmamıştır.¹³

¹² Zübeyir Bulut, “Hüsün Ve Kubuh Meselesinin Ahlak Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi” Kelâm Araştırmaları Dergisi Journal of Kalâm Researches, (13/ 2) 2015; 643.

¹³ Cüveynî, *İrşad*, s. 166-7.

3.1. İyilik ve Kötülük Zatî Bir Sıfat Değildir

Cüveynî için temel iddia fiillerdeki iyilik ve kötülüğün, zatî olmadığıdır. Şöyle ki bir şeye ilişkin bir hüküm, şey için zatî değildir. Mesela zaruret halinde değil de ihtiyar/seçime dayalı olarak alkol almak haramdır. Bu hükümdeki haram kılma keyfiyeti, içme fiilinin zatî bir sıfatı değildir. Zira bir fiilin haram olmasının manası onun nehye konu olmasıdır. Burada hakikî bir sıfat yoktur. Yani haramlık, fiilin kendine ait bir vasıf değildir. Bir örnekle bu husus, mevcut bir şeyin malum olmasına benzer. Bir şeyin malum olması mevcut bir şeyin hakikî bir sıfatı değildir.¹⁴ Yani, mevcut bilinmese de olur. Onun bilinmesi ona bir şey eklemesiz. Fakat bilen açısından durum böyle değildir. Fakat mesele bilenle ilgili değildir.

Cüveynî ahlakî iyinin ya da ona ilişkin hükümlerin olduğu gibi şeriatan alındığını ileri sürerek şeriatan önce bu hususta aklın vereceği bir hüküm olmayacağını iddia eder.¹⁵ Ona göre “iyi ve kötü ancak şeriatla idrak edilir.” Fakat bu söz, “İyi ve kötü olmak şeriatla ilave bir şeydir.” şeklinde bir zanna da yol açmamalıdır. Zira burada bir sıfat yoktur ki, iyilik şeriatla idrak edilen bir sıfat olsun. Zira böyle bir sıfat olsaydı hakikî bir vasıf olurdu. Bu nedenle iyilik şeriatın failini överek varit olmasından ibarettir. Bir fiil, “vacip” veya “mahzurlu” diye niteleniyorsa bununla, vacip olmasını sağlayan bir sıfat kast edilmez. Bilakis vacip ile kast edilen şey, şeriatın emretmesi sebebiyle zorunluluk üzere ortaya koyduğu fiildir. Mahzurlu ile kast edilen şey de şeriatın haram kılma ve sakındırma üzere yasaklamış olduğu fiildir.¹⁶ Anlaşılacağı üzere bir fiilin hiçbir sıfatı onun iyiliğini veya kötülüğünü ortaya koymaz. Bu hususta şeriatın varit olması esastır. Cüveynî burada âlemin Allah’ın mülkü olduğunu dikkate alıyor ve mâlikin mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunma yetkisine sahip olduğunu düşünüyor. Esasen hiçbir şey O’na vacip değildir. Bu nedenle fiilinden dolayı kimse ona hesap soramaz.

3.2. Cüveynî’ye Göre Ahlakî İyinin Bilinmesi Hususunda Mutezile’nin Hatası

Cüveynî, ahlakî iyinin bilinmesi hususunda Mutezile’nin iddialarını da değerlendirmeye alır ve onlar üzerinden de görüşünü açıklar. Cüveynî’nin aktardığı nakle göre Mutezile açısından bir şeyin iyi ve kötüyü oluşunu bilmek üç şekilde gerçekleşir:

1. Akılla olur. Bu bilgi, zarurî ve bedihîdir.

¹⁴ Cüveynî *el-Burhan fi usulî’l-fikh*, Beyrut 1997, s. 8.

¹⁵ Cüveynî, *Burhan*, s. 13-4.

¹⁶ Cüveynî, *İrşad*, s. 259.

2. Bir kısmının bilgisi de zaruriyi ve nazarı birleştiren bir yolla bilinir. Mesela faydalı yalan, onlara göre faydasız yalandan farksızdır. Ancak bu nazar/araştırmakla bilinir.

3. Şeriat ile bilinir. Bunları akıl idrak etmez. Şer'î ayrıntılar bunlara münhasırdır. Bunlar aklen iyi görülen şeyleri yapmaya devam etmeye sevkedeceği için şeriatı koyan onları emretmiştir.¹⁷

Cüveynî bu hususta Bakıllanî'ye atıfta bulunarak Mutezile'ye yapılacak itirazın, iki şekilde olacağını söyler.

Birinci itiraza göre, zarurî ve bedihî olarak idrak edilen bir şeyde tartışma olmaz. Mademki bu iddiaya muhalefet edenler var, o halde bir şeyin iyi veya kötü oluşunun bilinmesinin zaruri ve bedihi olduğu nasıl ileri sürülebilir? Nitekim Eş'arî âlimler bu hususta zarurî bilgi iddiasını kabul etmemektedir. Dolayısıyla ahlakî meselelerde zarurî idrak yoktur. Mutezile, bir şeyin iyi veya kötü oluşunu bilme yolunun farklı olmasını, yani bunların şeriat yoluyla bilinmesini, kendi iddialarını desteklediğini düşünür. Fakat bu, Cüveynî için kabul edilemez. Zira iyi ve kötü, bir şeyin vasfından dolayı değildir. Her ikisinin, yani iyi ve kötünün manası emrin ve nehyin varit olmasıdır.

İkinci itiraz ise şöyledir: Öyle yalanlar vardır ki, birçok insanı kurtarır. Eğer yalandan uzak durulur ise onların helakine sebep olunur. Şu halde bu yalanın kötülük yönü nedir? Eğer bir faydadan dolayı, mesela tıbbî bir müdahale ile bedene elem vermek iyi görülüyorsa bir faydadan dolayı yalan söylemede buna engel olan şey nedir?¹⁸

Kanaatimizce Cüveynî yine salt eylemi dikkate almakta ve verdiği örneklerdeki ödev çatışmasını gözden kaçırmaktadır. Şöyle ki iki ödev birbiriyle çatıştığında daha öncelikli/kapsamlı/güçlü olan ödev tercih edilir. Mesela nefsi müdafaa böyledir.

Cüveynî, Mutezile'nin bu husustaki iddiası ile Bakıllanî'nin onlara olan itirazındaki güzellikleri bir araya getirecek doğru görüşün şu olduğunu ileri sürer: Akıl, sahibini, helake götürecek şeyden sakınmayı ve mümkün menfaatleri yerine getirmeyi iktiza eder. Bunu kabul etmemek makulün dışına çıkmaktır. Fakat tartışılan konu insanın hükmü değil Allah'ın hükmündeki iyi ve kötüdür. Bu hükümden dolayı insana bir zarar gelmesi veya insan bir menfaati kaçırmasa da akıl bu hükmün terk edilmesine ruhsat vermez. Böyle olan bir şeyin kötülüğü, Allah'ın insana ikap/azap edecek olmasından; iyiliği de eylemi yerine getirdiğinde insana ihsan etmesinden anlaşılır. Böyle bir bildirim olmazsa bu, insan açısından gaybî bir durum

¹⁷ Cüveynî, *Burhan*, s. 9; bk. *İrşad*, s. 262.

¹⁸ Cüveynî, *Burhan*, s. 10.

arzeder. Diğer taraftan, Yaratıcı insanın zararından veya menfaatinden etkilenmez. İş böyleyken Allah'ın hükmünde yer alan bir şeyin iyiliğine veya kötülüğüne hükmetmek imkânsızdır. Allah'a isnat edilmemesi veya ödül ve ceza vermesi ona vacip olmaması şartıyla, bir zarar gerçekleştiğinde veya bir menfaat mümkün olduğunda fayda ve zarar vasfının bizde icrası mümkündür. Cüveynî bu noktada tamamlayıcı bir not olarak şunu da ekler: Terkinde tehdidin vâki olmadığı kesin bir hüküm, Allah'tan varit olsaydı makul bir mananın hakkımızda vücubuna hükmetmek söz konusu olmazdı.¹⁹ Şu halde iyi veya kötü, terk edeni için tehdidin vâki olduğu fiildir. Nitekim usul-u fıkıh şeriati vaz edenin belirlemediği konularda, onun maksadına uygun olarak belirlenmeyenleri belirlemekten ibarettir.

Berahimeyi²⁰ gerekçe göstererek ahlakî iyi konusunda haklı olduklarını ileri süren Mutezile için Cüveynî, Berahime'nin pozisyonunun Mutezile'den farklı olmadığını ileri sürer. Şöyle ki, Mutezile "iyi ve kötü aklîdir" derken iddialarına şunu da eklemektedir: Şeriati ve nübüvveti inkar edenler, zulmün ve nankörlüğün kötü olduğunu, teşekkür etmenin iyi olduğunu bilirler. Eğer bunlar şeriata dayansaydı şeriati inkar edenler bunları bilemezlerdi.

Cüveynî'nin buna cevabı şudur: Berahime bu sözlerle bir şey ortaya koymamaktadır. Dahası onlar bunu bilmenin zarurî olduğunu söylerken bile tartışmalı bir esasa dayanmaktadır. Onları iddiadan öte bir şey değildir. Berahime'nin iyiyi bildiği iddiası zaten tartışılan bir husustur. Tartışılan bir şeyle Mutezile'nin iddiası sabit olmaz. Berahime'nin yaptığı "inanç"larındaki bir ısrar da olabilir.²¹ Dolayısıyla Berahime'nin cehaleti, Mutezileninkinden farklı değildir. Üstelik onlar iyi ve kötüyü Allah'a değil şeriata iade ederler.²² Zaten Cüveynî'nin iddiası da iyinin ve kötünün bilinmesinin şeriata dayanmasıdır.

Cüveynî'ye göre, Mutezile zarurî idrak görüşü ile doğrudan uzaklaşmıştır. Şöyle ki, Mutezile'ye göre akıllı biri, ihtiyacını hem doğru hem de yanlış bir şekilde karşılama imkânına sahip olduğu bir durumda; eğer fayda veya zarar hususunda birinin diğerine bir imtiyazı olmaz, ikisi onun nazarında eşit olur ve amaca ulaşmada ikisini eşit görürse bu kişi doğru olanı seçer ve yanlıştan uzak durur. Bu da doğrunun aklen iyi olduğunu gösterir.

¹⁹ Cüveynî, *Burhan*, s. 10.

²⁰Cüveynî'nin Berâhime'yi gündeme getirmesinin sebebi, nübüvveti reddetmeleridir. Kaynakların tamamına yakını Berâhime'yi nübüvveti kesin olarak reddeden bir fırka olarak tanımlar. Tafsilat için bk. Orhan Ş. Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime": *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* (13/1), 2004 s. 159.

²¹ Cüveynî, *İrşad*, s. 262-3.

²² Cüveynî, *Burhan*, s. 11.

Cüveynî için buna verilecek cevap şudur: Zaruret var dedikleri halde delil getirmeye çabalamaları onları yanlışlar. Eğer zarurî ise delile ne gerek vardır? Ayrıca tasvir edilen olay çelişiktir. Zira hem liaynihi iyi ve kötüyü kabul ediyorlar hem de eşitliği kabul ediyorlar. Bu ise çelişiktir.²³

3.3. Akıl İyiyi Yapmanın Zorunluluğunu Gösterir mi?

Aklî bir yükümlülük olarak nimet verene teşekkür etmek gerekir mi? Mutezile’ye göre bu aklen idrak edilir. Onlara göre akıllı biri, Rabbi olduğunu bildikten sonra nimet veren Rabbin, kendisine teşekkür etmesini ondan istemesini; şayet ona şükrederse sevap vereceğini ve ona meadda ikramda bulunacağını, şayet nankörlük ederse onu cezalandırıp cehenneme atacağını mümkün görüyorsa işte bu durumda o, bu iki imkândan yani azap ve sevaptan birini hatırlar ve akılı onu azaptan emniyete ve sevabı kazanmaya yönelten şeyi tercih etmeye sevkeder. Mesela yolculuğa çıkan birinin önünde iki yol mevcut olsa biri korkudan uzak diğeri de hırsızlarla dolu olsa akıl onu güvenilir yola girmeye davet eder.²⁴

Cüveynî buna şu örnekle karşı çıkar: Bir köle efendisinin izni olmadan iş yaparsa hiçbir şeye sahip olamaz. Efendisinin izni olmadan kendisini bir iş için yorarsa bu boşunadır. Nimet veren Rab, şükreden kişiyi şükründen müstağnidir. Kul hak etmeden de O sevap verebilir. İki örnek yan yana geldiğinde akıl bu hususta tevakkuf eder. Dahası büyük bir kral kölesine ihsanda bulursa ve bu köle de sağda solda kralı övse bu, çok iyi görülen bir şey değildir. Zira kralın ona yaptığı ihsan çok az miktarda olup, kıymetsizdir. Allah’ın kudretine nispetle nimetler de böyledir. Mutezile’ye göre Allah’tan gafil olanlar, vücubu bilmeye giden yolu ve şükürü kaybetmiştir. Akıllarının ilk kemalinde onların Allah’ı hatırlaması gerekir. Cüveynî ise Mutezile’nin aklî idrak yoluyla fiilin gerekliliğine dair görüşüne şiddetle karşı çıkar ve bunun dinle oyun oynama anlamına geldiğini söyler. Ona göre nice akıllı kişi günaha devam etmektedir. Mutezilenin belirttiği şeyler nedense onların akıllarına gelmiyor,²⁵ diyerek ironide bulunur.

Dahası şükür, şükreden için bir yorgunluk olduğu gibi, şükredilen için de bir şey ifade etmez. Dolayısıyla akıl onun vacip olduğuna nasıl hükmeder? Cüveynî’ye göre bir muhalif bu soruya şöyle cevap verebilir: Bu, şükredene ahirette bol sevap kazandırır. Akıl, bu dünyadaki zorluğa karşılık olarak ahirette fayda kazanacağına hükmeder. Fakat Cüveynî için bu cevap, doyurucu değildir. Zira bu akılla nasıl idrak edilebilir? Akıl bunu nereden bilecek? Kendisine şükredilen, yani Allah şöyle diyebilir: İlke olarak senin

²³ Cüveynî *İrşad*, s. 263-4.

²⁴ Cüveynî, *İrşad*, s. 268-9.

²⁵ Cüveynî, *İrşad*, s. 270.

menfaatin bana vacip değildir. Bunun bana faydası yok ki, ben sana karşılığını vereyim.

Muhالیf, “Şükreden, şükür vasıtasıyla şükürü terk edene verilecek cezayı bilebilir.” şeklinde itirazını devam ettirebilir. Bunun da cevabı şudur: Bu nasıl bilinsin ki? Şükür ve küfür şükredilen hakkında eşittir. Şayet “Cezaya hükmetmezse emniyet içinde olamaz.” denirse bunun cevabı şudur: İki şeyin eşitliği tahakkuk ediyorsa şükürü terk edene cezayı vermek onu yapana cezayı vermekten farksız olur. Cüveynî’ye göre muhalifler burada iki yola girmektedir. İlki şahitte akıllıların ortaya koyduğu şeyler ki, onların şahitte yaptıkları şükürü vacip sanıyorlar sonra da bunu gaibe uyguluyorlar. Bu geçersizdir. Zira şahitte şükredilen bundan faydalanıyor oysa Rab Teâlâ bundan münezzehtir. Diğeri de cezanın gerçekleşmesidir. Bunun da cevabı yukarıda geçti.²⁶

4. Sonuç

Cüveynî, verdiği dersler ve yazdığı eserler vasıtasıyla Eş’arî kelamının gelişmesine ve yayılmasına hizmet etmiştir. Bilhassa Gazalî gibi, Nizamiye medreselerinde yetiştirdiği öğrenciler onun görüşlerini ve mensubu olduğu geleneği daha da ileri bir seviyeye ulaştırmıştır. O, fiillerin kendiliğinden bir değeri olmadığını ileri sürerek bundaki ihtilafı gidermenin bir yolu olarak yasa koyucunun/şâri’in hitabını esas almıştır.

Cüveynî’nin, ahlakî iyi ve kötü meselesindeki ana iddiaları şöyle şekillenmektedir:

Fiiller hususunda zat veya vasıf bakımından iyi ve kötü yoktur. İyi, şeriatın emrettiği, kötü de yasakladığı şeydir. Şeriat bir şey hakkında iyi veya kötü demişse bu, o şeyin ne zatından ne de bir vasfından ileri gelir. Dolayısıyla iyi ve kötü, ilahi iradeye tabidir. Bir şey, şer’î bildirim olduğu takdirde iyi veya kötü olur. Fiiller özleri bakımından aynıdır. Onları iyi veya kötü yapan, hakkında varit olan ilahî emir veya yasaktır. İyi, şeriatın failini övdüğü bir fiildir. Dolayısıyla insanın iyi veya kötüyü şer’î bildirim olmadan bilmesi imkânsızdır. Bugün için ise hakkında şeriatı vaz edenin hitabı olmayan fiillerde ise usul-u fıkıh yoluyla onun maksadına uygun olarak hükme ulaşmak mümkündür.

Bazı iyinin zarurî olarak bilindiğini iddia etmek de sonuçsuzdur. Zira bir şeyin iyi veya kötü olduğunu bilmek zarurî olsaydı bu konuda tartışma olmazdı. Diğeri taraftan, ahlakî iyiyi terk eden kınanır. Bu, ahlakî iyinin insanlar nezdindeki değerini gösterir. Bu anlamda Tanrı’nın fiilleri, değerlendirme dışıdır. Yani onun iyi diye hükmettiği bir şey, kötü olarak

²⁶ Cüveynî, *Burhan*, s. 11-12.

varit olsaydı bu sefer kötü olurdu. Diğer taraftan insanın, doğası gereği lezzete meyiletmesi ve elemenden kaçınması bilinen ve inkârı mümkün olmayan bir şeydir.

Cüveynî, esasında Allah’ın iradesini kayıt altına almak anlamına geleceği için hiçbir şeyin onun hakkında vacip olmadığını düşünür. Bu sebeple onun fiili hakkında “şunu yapmak ona gerekir”, şeklinde bir hüküm, maliki mülkünde kısıtlamak demektir. Bu da inanç açısından sorunludur. Şöyle ki, hem iradesi şeylerin tabiatı ile “sınırlanmış” hem de Mutlak âmîri yaptığından “hesap veren” konumuna sokar.²⁷

Bunun yanı sıra Cüveynî, insanın menfaatine yönelmesini, elemenden kaçınmasını da inkâr etmez. Bu yönüyle Mutezile’ye yaklaşır. Fakat bunun iyinin ve kötünün bilinmesinde yeterli olmayacağını söyleyerek onlardan uzaklaşır. Cüveynî, meseleye yaklaşırken onun ahlakî yönü üzerinde değil daha çok kelâmî ve usulî boyutları üzerinde durmaktadır. Bu sebeple o, ahlak felsefesinin çerçevesine göre değil ismi geçen ve dine bağlı olarak hareket eden iki disipline göre sonuca gitmektedir. Ahlakta niyetin rolünü, ödev çatışması vb. failin içinde bulunduğu şartları, eylemin sonuçlarını da dikkate alan bakışla meseleye yaklaşmamaktadır. Özdemir’in ifadesiyle “kelamcılar ve teologlar ise genel olarak bakıldığında hem tabî hem de ahlakî kötülük meselesini metafiziksel bir sorun haline dönüştürmekten kurtulamamışlardır.”²⁸

KAYNAKÇA

- Bulut, Zübeyir, “Hüsün Ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi” *Kelâm Araştırmaları Dergisi Journal of Kalâm Researches*, 13/2, (2015) 634-654.
- el-Cüveynî, İmamü’l-haremeyn, *Kitabu’l-irşad*, Tahkik: Muhammed Yusuf-Ali Abdulmun’im, Mektebetü’l-Hanci, Kahire 1950.
- _____, *el-Burhan fi usuli’l-fıkh*, Haz. Salah b. Muhammed, Darul-Kutubi’l-ilmîye, Beyrut 1997
- _____, *Lumaul-edille*, Haz. Murat Serdar, Kayseri 2017.

²⁷ Özdemir iradeye dönük hususu şöyle ifade eder. “Allah’ın iyi ve kötüyü akla göre belirlemesi, Onun iradesinin aklın ölçüleriyle kayıtlanması anlamına gelir. Halbuki onlar [Eş’ariler] açısından ilahi irade mutlak, dolayısıyla onun hiçbir şekilde sınırlandırılması mümkün değildir. O halde hem iyi ve kötüyü tespit etme hem de onları emredip yasaklama yetkisi tamamen Allah’a aittir”. Bk. Murat Özdemir, “Kötülük Problemine Felsefi Ve Kelâmî Açıdan Mukayeseli Bir Yaklaşım”, *Journal of Islamic Research* 2016;2 7(3) 249.

²⁸ Özdemir, “Kötülük Problemine Felsefi Ve Kelâmî Açıdan Mukayeseli Bir Yaklaşım”, 250.

-
- _____ , *el-Akidetü'n-nizamiyye*, Tercüme: Muhittin Bağçeci, Kitabe yayınevi, Ankara 2016.
 - Çelebi, İlyas, "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, İstanbul 1999.
 - _____ , "Klasik Bir kelim problemi: Hüsün-Kubuh", *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16-17 (1998-1997),
 - ed-Dib, Abdulazim, "Cüveynî", *DİA*, İstanbul 1993.
 - Fahri, Macid, *İslam Ahlak Teorileri*, Çev.Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera yayıncılık, İstanbul 2004
 - Koloğlu, Orhan Ş. "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime": *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* (13/1), 2004 s. 159-193
 - Korkmazgöz, Rıza, Gazâlî'de Hüsün-Kubuh Meselesi", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015); 31-69.
 - Reçber, M. Sait, "Tanrı ve Ahlakî Doğruların Zorunluluğu", *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIV/1 (2003); 135-160.
 - Serdar, Murat, "Abdumelik el-Cüveynî: Hayatı, İlmi şahsiyeti ve Eserleri" *Lumaul-edille* içinde Kayseri 2017.
 - Şirvani, Mehmet Emin, *el-Fevaidu'l-hakaniyye*, Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, no:600,
 - Ovacı, Vahap, "El-Mustasfa Sistematiğinde Hüsün-Kubuh", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3,3 (2013/3) 123-131.
 - Özdemir, Metin, "Kötülük Problemine Felsefi Ve Kelâmî Açından Mukayeseli Bir Yaklaşım", *Journal of Islamic Research* 2016;2 7(3) 235-250.

The Issue of Being Morally Good and Evil According to al-Juwaini*

Ahmet Kamil CİHAN**

Abstract

Al-Juwaini has taught, educated, and written works based on Esh'ariten 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 is bad when it is handled by an adult. 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

Cüveynî'de Ahlakî İyi ve Kötü Meselesi

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 itibarıyla bir çocuk tarafından işlendiğinde kötü olmazken

* This paper was presented as a memorandum in the International Scientific Meeting named "Nizam al-Mulk after 1000 years" and conducted in Konya between April 6 and 7, 2018, and it was revised later.

This paper is the English translation of the study titled "Cüveynî'de Ahlakî İyi ve Kötü Meselesi" published in the 9th issue of *İlahiyat Akademi*. (Ahmet Kamil Cihan, "Cüveynî'de Ahlakî İyi ve Kötü Meselesi", *İlahiyat Akademi*, sayı: 9, Haziran 2019, s. 53-65.)

** Prof. Dr., Erciyes University, Faculty of Divinity, School of Philosophy and Sciences of Religion, Dep. of Islamic Philosophy, Academic Member, akcihan@erciyes.edu.tr.

*** The paper in Turkish should be referred to for citations.

yetişkin biri tarafından işlendiğinde kötü olmaktadır. Eğer kötülük eylemin kendisi veya eylemin bir vasfı olsaydı her iki durumda da kötü olurdu. 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

1. His Life

Abd al-Malik Abdallah ibn (419-478/1028-1085) is the son of a father known as the sheikh of Shafi people. Following the death of his father, he replaced him and began to lecture and issue fatwas. Sectarian clashes occurred frequently during his life. Moreover, Amid al-Mulk al-Kunduri (d. 1064), the vizier of the era, requested order from Tughrul Bey to curse the innovation supporters from pulpits, used this order to the detriment of Ashari scholars, prohibited their activities of issuing fatwa and lecturing, and ordered some of them to be sentenced to imprisonment. Upon these, al-Juwayni left Nishabur and went to Baghdad with a group of scholars including well-known people such as Bayhaki (d. 1066) and al-Qushayri (d. 1072). He got to know significant scholars of region and proved his wisdom in religious conversations. He went to Hijaz later (450/1058) and stayed in Mecca and Madinah for nearly four years. He continued to conduct religious studies there, and his popularity grew day by day. Al-Juwayni returned to Nishabur (1063) after Alparslan dismissed al-Kunduri and assigned Nizam al-Mulk to al-Kunduri's office, and Al Juwayni was assigned as the professor of Nizamiyya Madrasa. He continued to lecture there until his death (d. 1085). Due to his competence in religious studies, he was assigned the title of Abu al-Maali. As he lectured and issued fatwas in Mecca and Madinah, he was called Imam al-Haramayn, and Fahr al-Islam as he defended Sunni ideology against the sects.¹

Al-Juwayni displayed more kalam-related aspects in his religious life. In addition to the education he received from his father, he was significantly influenced by al-Baqillani (d. 1013) and Abu Ishaq al-Isfaraini (d. 1027). However, he rejected the principle "Incorrectness of evidences indicates the incorrectness of claims" adopted by al-Baqillani, related the activities of kalam discipline to philosophy, had a tendency toward the situational

¹ Murat Serdar, "Abdumelik el-Cüveynî: Hayatı, İlmi şahsiyeti ve Eserleri" in *Luma al-Adila*, Kayseri 2017, 12-17; Abd al-Azim ad-dib, "Cüveynî", *DİA*, v. VIII, İstanbul 1993, p. 141.

theory, claimed that natural laws do not include determinism, and paved the way for the initiation of muteahhirun period (the period for the followers) for kalam discipline along with al-Ghazali.²

2. Issue of Being Morally Good and Evil

The issue of being morally good and evil can be regarded as a problem regarding whether the actions are valuable themselves, how the characteristics and popularity of these values are, and whether these details assign responsibilities to the people. Philosophers interested in morals have been studying this problem for a long time. Sophists of the ancient times claimed that being morally good changes from person to person while Socrates stated that the concept of being morally good actually exists. His statement was interpreted by Plato and Aristotle as "the idea of being rationally good" later.³ For example, in Euthyphro dialog, Plato answers a question regarding the criterion of being sacred for an action in Euthyphro's statement as follows: "What makes Gods satisfied is sacred, while the actions and things that do not make Gods satisfied are not sacred". This issue that seems to be related to the ancient times serves as the source for significant discussions regarding the God-morals relationship when it is reviewed from a religious aspect. Euthyphro dilemma, which can be expressed in various manners, can be presented with the following questions: "Is an action or fact good due to being ordered by God or is it ordered by God due to being good?" or "Is an action morally obligatory due to being ordered by God or does God order it due to being morally obligatory?"⁴

Before al-Juwayni, philosophers claimed that being morally good can be recognized by reasoning considering various grounds. Regarding the religious context, the concept of being morally good is reviewed under the title of husun and qubuh in relation to 1- whether God's actions can be regarded as good in Kalam discipline or whether malevolent actions or things are related to God's will, order of creation or wish; 2- the ideology in Fiqh discipline that any provisions stated upon an order are good while the prohibited ones are evil, and 3- the approach that attributions to all fiqh-based issues are associated to the concept of being good and evil.

The terms of "husun" and "qubuh" have three meanings:

1. A title meaning complete and deficient. For example, "Religious studies are good" and "Ignorance is evil."

² Serdar, "Abdalmelik el-Cüveynî: Hayatı, İlmi şahsiyeti ve Eserleri" p. 21-22.

³ İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, v. IXX, İstanbul 1999, p. 59.

⁴ M. Sait Reçber, "Tanrı ve Ahlaki Doğruların Zorunluluğu", *AÜİFD*, v. XIV (Ankara 2003) Issue no. 1, p. 136.

2. These terms are used to reflect whether an individual acts in accordance to his/her objective. This is also called “*maslahat*” (goodness) and “*mafsadat*” (malevolence). There is no controversy regarding the statement that this meaning does not change for the titles of the individuals and that the source of the meaning is actually the mind which changes from one to one. For example, the killing of Zaid is *maslahat*/good for his enemies and fits their objectives, but it is *mafsadat*/bad for his acquaintances and contradicts with their objectives.

3. A person receives compliments or criticism for what he/she has done in the mortal world, while he/she is rewarded or punished in the eternal world. According to Shirwani who conveyed this information, the controversies between the sects begin to be distinctive at this point.⁵

The basics of kalam discipline should be stated to better understand the perspective of al-Juwayni in the issue of being morally good or evil. According to Ashari followers, the source of goodness or malevolence in this regard is sharia because all actions are equal regardless of being good or evil, and no compliment or criticism requires award or punishment. An action requires compliment or criticism, or award or punishment only upon the order of sharia authority. If the contrary was the case, in other words, if anything deemed good would be stated to be bad, then sharia authorities would make a decision accordingly.

According to Mu'tazila, goodness and malevolence are rational issues. Mu'tazila followers claim that all actions have good or evil aspects requiring compliment or criticism, or award or punishment even if the sharia is neglected. These aspects are occasionally regarded as; 1. obligatory. This is how the truth is good and lies are evil. 2. They are sometimes learned through studying or various opinions. For example, a lie is known to be evil through opinions even if this lie has benefits. 3. These aspects are sometimes learned through the notification of sharia. For example, the goodness in fasting on the last day of Ramadan and malevolence in fasting on the first of Eid is related to this notification. This statement indicates that goodness or malevolence in an action is related to the relevant orders of sharia. However, as the goodness or malevolence in an action can be learned through reasoning, the orders of sharia confirm the rational provisions. In addition, rational provisions do not depend on the orders of sharia.

According to certain well-known Hanafi scholars, there is another possibility in the issue of *husun* and *qubuh*: Goodness or malevolence in certain actions can be rationally known. For example, it is obligatory to

⁵ Mehmet Emin Şirvani, *al-Fawa'id al-hakaniyya*, Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, no: 600, vr. 38b-39a.

confirm the actions and statements of the Prophet because the dependence upon sharia is associated with conveyance/tautology. According to certain Hanafi followers, this belief is equally close to Ashari and Mu'tazila while objecting to both. In other words, as rational ideology is solely dominant for Mu'tazila, it indicates which is good and evil about humans and God. According to Mu'tazila followers, performing the most rational action is obligatory considering God's orders. For humans, reasoning requires or prohibits an action. According to Maturidi followers, God decides whether an action is good or evil. Nothing is obligatory for God. God creates the actions of humans while making some of these actions good or evil. Another difference is that according to Mu'tazila followers, reasoning requires the details of good and evil through generation. Maturidi followers state that reasoning serves as an instrument for learning a certain aspect of good and evil. However, many actions or facts regarded as good or evil may not be learned by reasoning. These can be learned via the notifications of the Prophet. What makes Maturidi's followers different than those of Ashari is that the good and evil actions or facts are determined through the statement of sharia authorities. These are known to have priority after Quran and the Prophet. According to Maturidi's followers,

1. Reasoning occasionally makes it possible to learn about goodness or malevolence without certain orientations. This is how the confirmation of the Prophet is good with relevant inclinations or how the meanings learned from evidences and ideas are good or evil.

2. Reasoning considers these characteristics (based on goodness or malevolence) to be significant after Quran and Prophet. Most of canon provisions have this feature.⁶

3. Al-Juwayni's Review of Being Morally Good

Al-Juwayni reviews the characteristic of being morally good as an article related to modification and approval. He limits the subject of modification with two introductions. The first of these is an objection to those who accept an action as morally good or evil through reasoning. The second

⁶ Shirwani, *Fawaid*, vr. 39a-b. For other references regarding this subject, see: İlyas Çelebi, "Klasik Bir kelam problemi: Hüsün-Kubuh", *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16-17 (1998-1997), 60 et al.; Rıza Korkmazgöz, *Gazâlî'de Hüsün-Kubuh Meselesi*", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015); 33 et al.; Vahap Ovacı, "El-Mustasfa Sistematiğinde Hüsün-Kubuh", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3,3 (2013/3) 123- et al. Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, trans.: Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera Pub., İstanbul 2004, 55-57.

introduction indicates that a reasonable action or fact cannot be obligatory for God.⁷

Al-Juwayni does not relate the obligation in an action to reasoning. According to him, such an information cannot be learned through reasoning. On the contrary, obligation in responsibilities is related to canon hypotheses or what has been conveyed from the Prophet.⁸ Nature of being morally good is not ontological. Al-Juwayni's basic claim in this issue is as follows: An action or fact cannot be worse than 1. itself, 2. other actions or facts of the same kind or 3. a title serving as a reason.⁹ The truth in obligation is related to being threatened or condemned for anyone abandoning the truth. Therefore, there is no obligation for God because God cannot be condemned.¹⁰ Goodness or malevolence is also valid for the creature which experiences a benefit or loss. However, this is not the case for God.¹¹ Al-Juwayni clearly stated that malevolence does not have an objective aspect and noted that responsibilities could be assigned to humans, which is not valid for God. In other words, God is not obliged to perform an action. An obligation to perform an action indicates being subject to an order, and this cannot be the case for God, the one that has the highest degree in order. Abandoning an obligation requires a disciplinary action, and this cannot be attributed to God that has no benefits or losses."¹²

However, according to al-Juwayni, there are two reasons for claiming an action to be evil:

1. An action or fact is evil due to a reason related to itself or its title.

2. An action or fact is not evil due to a reason related to itself or its title.

The first reason is invalid considering the following examples:

a. If an action or fact is evil due to itself or its title, then "killing by tormenting" and "killing by retaliation" is similar. An individual rejecting that these killings are equal or similar would reject an approach that cannot be rejected. We are of the opinion that al-Juwayni did not point out the conditions and intentions paving the way for the actions. Instead, he solely indicated the actions. Therefore, the action of killing is regarded to be the same in all cases regardless of the perpetrators, purposes, conditions and

⁷ Cüveynî, *Kitab al-irshad*, Cairo 1950, p. 17-18.

⁸ Al-Juwayni, *Irshad*, p. 258; Al-Juwayni, *Luma al-adila*, Prepared by: Murat Serdar, Kayseri 2012, p. 76.

⁹ Al-Juwayni, *Irshad*, p. 258.

¹⁰ Al-Juwayni, *Luma'*, p. 76.

¹¹ Al-Juwayni, *al-Akidat an-nizamiyya*, Translated by: Muhittin Bağçeci, Ankara 2016, p. 42-43.

¹² Zübeyir Bulut, "Hüsün Ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi" *Kelâm Araştırmaları Dergisi Journal of Kalâm Researches*, (13/ 2) 2015; 643.

results. In addition to the perpetrators, there are also the victims of such an action. Considering the action solely by disregarding these factors is nothing but the attempt to justify a claim.

b. An evil action arising from a smart person cannot be regarded as malevolent if it is performed by a child. If a person claims in a discussion that this is a malevolent act, this is rejected considering the first reason. We believe that there is a similar situation in the second example. The state, intention, and purpose of the perpetrator, the conditions of the action, and the issue of whether that person deserves compliments or criticism are neglected.

In addition, according to al-Juwayni, these examples invalidate the characteristic of being naturally/fundamentally evil. In this case, being morally evil is related to being prohibited by sharia while being morally good is the contrary. The value of an action arises from the divine will, rather than its own nature, which makes it significant.

The second reason is as follows: If an action or fact is not evil due to an order regarding its nature but malevolent due to another title, that action or fact is actually impossible to be performed or exist because there is nothing left that can make this action or fact evil.¹³

3.1. Goodness and Malevolence is not a Subjective Title

Al-Juwayni's basic claim is that the goodness and malevolence in actions are not subjective. In other words, a provision on a certain subject is not subjective in its essence. For example, it is unlawful to consume alcohol due to desire rather than an obligation. The unlawful aspect of this action is not essentially a subjective title because an unlawful action can be regarded as an action prohibited for anyone. There is no such concept as authentic title in this context. In other words, unlawfulness is not to be regarded as an actual characteristic. This statement is similar to the premonition of an action or fact. Such premonition is not the authentic title of an existence.¹⁴ Thus, there is no need to know this existence. Learning this existence does not add anything to its value. However, this is not the case for the learner. This issue is not related to the learner.

Al-Juwayni claimed that the provision of being morally good or related provisions have been directly conveyed from the sharia and that there is no prioritized rational provision on this issue compared to the sharia.¹⁵

¹³ Al-Juwayni, *Irshad*, p. 166-7.

¹⁴ Al-Juwayni *al-Burkhan fi usul al-fiqh*, Beirut 1997, p. 8.

¹⁵ Al-Juwayni, *Burkhan*, p. 13-4.

According to him, goodness and malevolence can be recognized through sharia. However, this statement should not be interpreted as “Being good or evil is an addition to the sharia,” because no title to indicate goodness through sharia is present in this context. If such a title existed, it would be authentic. Therefore, goodness is related to the compliments to the performer of sharia. If an action is indicated as obligatory or wrong, a title reflecting obligation is not meant. On the contrary, obligation indicates the obligatory action ordered by the sharia in this context. However, the term “wrong” reflects the actions prohibited by sharia as unlawful acts to be avoided.¹⁶ It is clear that no actual title reflects the goodness or malevolence of the action. It is essential for sharia to be implemented in this context. Al-Juwayni considered the fact that the entire universe belongs to God, and that the owner of a property can handle it however he/she desires. Nothing is essentially obligatory for God. Therefore, nobody can hold God responsible for what God has done.

3.2. Mu’tazila’s Fault in Learning Being Morally Good According to al-Juwayni

Al-Juwayni considers the claims of Mu’tazila in learning being morally good and expresses his ideas on these claims. According to what al-Juwayni conveyed, whether an action or fact is good or evil can be learned in three ways:

1. Rationally. The information that is obvious and required is learned rationally.
2. However, certain facts can be learned through a method combining the obvious details and opinions. For example, a beneficial lie is no different than a useless lie in this case. However, this can be learned through various opinions or researches.
3. Via sharia. This cannot be realized rationally. Canon details are exclusive in this case. As these details direct people to keep on performing the actions that are rationally deemed good, sharia authorities have given orders accordingly.¹⁷

Al-Juwayni refers to al-Baqillani in this matter and states that an objection to Mu’tazila can be made in two ways:

According to the first objection method, a fact or action recognized obviously cannot be discussed. If there are people objecting to this claim,

¹⁶ Al-Juwayni, *Irshad*, p. 259.

¹⁷ Al-Juwayni, *Burkhan*, p. 9; see: *Irshad*, s. 262.

then how is it possible to claim that it is obvious to learn about whether an action or fact is good or evil? However, Ashari scholars do not accept the claim of obvious information. Therefore, there is no such ideology as obvious recognition in moral issues. Mu'tazila indicates that the difference in learning about whether an action or fact is good or evil through sharia supports their claims, which is not the case for al-Juwayni. Goodness or malevolence is not related to the characteristics. The essential meaning in these two concepts is related to the presence of a possible order.

The second objection is as follows: There are such lies that could save many people. If these lies are avoided, many people would perish. In this case, what is so evil about these lies? If a person is to be distressed due to a beneficial medical procedure, what prevents people from lying to ensure this beneficial procedure?¹⁸

We are of the belief that al-Juwayni takes the action itself in account and misses the essential purposes in his examples. When purposes contradict one another, the more prioritized/extensive/effective one is preferred. This is how self-defense is applied.

According to al-Juwayni, the correct belief that will combine the positive aspects in Mu'tazila's claims and Baqillani's objection to them is as follows: The action of reasoning necessitates avoiding from anything that would annihilate the mankind, and observing the possible interests. Rejecting this is not reasonable. However, what is discussed in this context is the concepts of good and evil in the divine provision instead of humans' acts. Even if a person is not harmed or does not miss an opportunity due to this provision, the act of reasoning does not permit abandoning this provision. The malevolence in actions can be understood from the fact that God will punish/torment the sinners while goodness can be realized from that a person who does a favor will be rewarded. If such notification is not present, then the eternal world is indicated for mankind. On the other hand, God is not affected from the loss or interests of people. Therefore, it is impossible to determine the goodness or malevolence in God's provisions. On the condition that no attribution is made to God or the divine punishment or rewarding is not obligatory for God, actions related to interests or losses can be performed when a loss or advantage is probable. Al-Juwayni indicates the following as a complementary note: If a precise provision that cancellation of a previous order is not to be intimidated is conveyed by God, a reasonable meaning in this context would not be obligatory for us.¹⁹ In this case, goodness or malevolence reflects the action that contains intimidation for those who decline performing that action. Moreover, *usul al-fiqh* is

¹⁸ Al-Juwayni, *Burkhan*, p. 10.

¹⁹ Al-Juwayni, *Burkhan*, p. 10.

determining the concepts that have not been specified in the issues, within which the sharia authorities have not indicated these concepts, accordingly.

Al-Juwayni²⁰ states that al-Barahima's position is no different than Mu'tazila followers who claim that they are right in the issue of being morally good by reflecting al-Barahima's ideology. In other words, Mu'tazila followers add the following to their claims in the statement that "goodness and malevolence is rational": Those rejecting the sharia and prophecy know that tormenting and ungratefulness is evil while gratefulness is good. If these facts were based on sharia, then those rejecting it would not know have such information.

Al-Juwayni responds as follows: Al-Barahima proves nothing with these words. Moreover, their statement that learning is necessary is based on a controversial approach. Their statements are nothing but claims. The claim that al-Barahima knows the goodness has already been discussed. Mu'tazila's claim cannot be presented with a discussed matter. What al-Barahima did might be an insistence in "beliefs".²¹ Therefore, al-Barahima's ignorance is no different than that of Mu'tazila. Al-Barahima followers attribute goodness and malevolence to sharia rather than God.²² Al-Juwayni's claim is that learning goodness and malevolence is based on sharia.

According to al-Juwayni, Mu'tazila directly abandoned the idea of necessary recognition. In other words, according to Mu'tazila, if an intelligent person is in a position to meet his/her needs correctly or improperly, that person will have no privileges in terms of benefits and losses, approach to these concepts equally, and choose the correct way for reaching the goal and abstain from the improper manner, which indicates that goodness is rationally correct.

The following is the approach to be presented in this case according to al-Juwayni: Attempting to provide evidences despite mentioning about necessities proves them wrong. If necessity is in question, then why are the evidences needed? Moreover, the case described by them is contradictory in itself because they accept the concepts of both "liaynihi (unlawful in essence)" goodness and malevolence, and equality. This is contradictory.²³

²⁰ The reason al-Juwayni mentioned al-Barahima is the rejection of prophecy. Approximately all sources describe al-Barahima as a sub-sect totally rejecting the prophecy. For details, see: Orhan Ş. Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime": *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* (13/1), 2004 p. 159.

²¹ Al-Juwayni, *Irshad*, p. 262-3.

²² Al-Juwayni, *Burkhan*, p. 11.

²³ Al-Juwayni, *Irshad*, p. 263-4.

3.3. Does Reasoning Indicate the Difficulty in Performing the Good Action?

Should the creator of the universe be appreciated as a result of a rational responsibility? This is rationally recognized and decided according to al-Mu'tazila. According to them, an intelligent person would know that God, the creator of all material and non-material existences, order the creatures to appreciate for doing a good deed and being rewarded, and in an opposite case, the creatures would be punished and sent to Jahannam. The same person would remember the awards or torments, and his/her reasoning would direct him/her to abstain from torments and acquire good deed. For example, if a person on journey has two routes, and if one is filled with thieves while the other is safe from all fears, that person rationally chooses the safe route.²⁴

Al-Juwayni objects to this claim with the following example: If a slave does work without the permission of his master, that slave cannot have anything. If that slave tires himself/herself for a work without the permission of the master, that would be futile. God becomes satisfied with the appreciation of the creatures. God may reward the creatures even if they do not deserve it. These two examples would limit the rational borders. Moreover, if a great king grants benefits to his slaves and if these slaves compliment their king at different environments, that will not be accepted as proper. In this case, king's favors are generally too few and valueless. Blessings are similar to this example when compared to the power of God. According to Mu'tazila, those neglecting the presence of God have lost the appreciation and path to learning the obligations. They need to remember God when they are able to understand their environment. Al-Juwayni strictly objects to the belief of Mu'tazila that action is needed through the rational recognition, which, he says, means playing with Islam. According to him, the intelligent person in this case keeps on committing sins. Al-Juwayni ironically states that what Mu'tazila indicated is not considered²⁵ by these intelligent people.

Moreover, appreciation is tiresome for the exerciser while meaning nothing for the appreciated. Therefore, how could the action of reasoning determine the obligation? According to al-Juwayni, an opponent can answer this question as follows: This would provide a good deed to the person appreciating. The action of reasoning indicates that difficulties in the material world will result in being rewarded in the eternal world. However, this is not satisfactory for al-Juwayni. How can this be recognized through reasoning? How is it possible to learn this through reasoning? God, the appreciated, can

²⁴ Al-Juwayni, *Irshad*, p. 268-9.

²⁵ Al-Juwayni, *Irshad*, p. 270.

state the following: Your benefits are not obligatory for me. This has no benefits for me to requite.

The opponent may continue rejecting as follows: "The person appreciating may know the punishment to the person that neglects appreciating." This is answered as follows: How can this be known? Appreciation and sacrilege are equal before the appreciated. The statement that safety cannot be ensured if punishment is not performed is answered as follows: If two concepts are deemed equal, punishing those abandoning the action of appreciating would be no different than punishing those who appreciate. According to al-Juwayni, opponents adopt two methods in this case. The first is related to the actions or facts presented rationally. In this method, people believe appreciating is obligatory and adopt this belief in accordance to their religious ideas. This is invalid because if the appreciated authority benefits from this process, then this case is not valid for God. The other method is the emergence of punishment, which has been clarified above.²⁶

4. Conclusion

Al-Juwayni served to develop and spread Ashari movement through his lectures and works. His students from Nizamiya madrasas, especially al-Ghazali, brought his ideas and traditions to another level. He claimed that actions do not have values in their essences, and he based his claims on the address of canon authority for eliminating the relevant controversies.

Al-Juwayni's main claims in the issue of morally being good and evil are as follows:

There is no concept of good or evil for people or their characteristics. Good is what is ordered by the sharia whereas evil is what is prohibited. If sharia classifies an action or fact as good or evil, this process is not related to the people or their characteristics. Therefore, the concepts of good and evil are associated with the divine will. An action or fact is classified as good or evil when it is a canon notification. Actions are the same by their essences. What makes actions good or evil is the divine orders about these actions. Exerciser of a good action is complimented by sharia. Therefore, it is impossible for people to know good or evil without the canon notification. Regarding the actions on which sharia authority has no comments, it is possible to achieve the final provision in accordance with *usul al-fiqh*.

It is futile to claim that certain good actions or facts are obviously known. On one hand, if regarding a certain action or fact as good or evil was

²⁶ Al-Juwayni, *Burkhan*, p. 11-12.

obvious, then no discussions would take place in this case. On the other hand, those abandoning moral good is condemned. This reflects the value of moral good for people. God's actions are excluded from evaluation in this case. In other words, a concept reflected as good by God would be good and vice versa. In addition, the fact that people are keen on joyful things and avoid from sorrow is an undeniable fact.

Al-Juwayni believes that nothing is obligatory for God as obligation in this case means controlling the divine will. Thus, a statement that "God needs this/that" would mean limiting God's will, which is impossible. This statement would be problematic for Islamic practices. In other words, God's will would be limited for natural reasons, and God would be in a position to make explanation.²⁷

Moreover, al-Juwayni does not reject the fact that people observe their benefits and avoid from sorrow. He gets close to Mu'tazila ideology in this case. However, he also disapproves this ideology stating that this will not be sufficient in learning the good and evil. Al-Juwayni considers the kalam and usul dimensions of an issue instead of moral aspects. Therefore, he achieves his results based on two religious disciplines mentioned rather than the concepts based on ethics philosophy. But he does not approach the subject by considering the moral role of intention, general state of the perpetrator, and results of the action. According to Özdemir's statement, "kalam and theology authorities had no chance but to make the issue of natural and moral malevolence into a metaphysical issue."²⁸

REFERENCES

- Bulut, Zübeyir, "Hüsün Ve Kubuh Meselesinin Ahlâk Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi" *Kelâm Araştırmaları Dergisi* Journal of Kalâm Researches, 13/2, (2015) 634-654.
- al-Juwayni, Imam al-haramayn, *Kitab al-irshad*, Tahkik: Muhammad Yusuf-Ali Abd al-mun'im, Maktabat al-Hanci, Cairo 1950.
- al-Juwayni, Imam al-haramayn, *al-Burkhan fi usul al-fiqh*, Prep. Salah ibn Muhammad, Daral-Kutub al-ilmiyya, Beirut 1997

²⁷ Özdemir explains the issue on divine will as follows: "Rational determination of good and evil by God means limiting God's will with rational factors. However, divine will is absolute for Ashari followers. Therefore, limiting the divine will is impossible in any ways. In this case, the authority of determining good and evil and giving orders in this regard solely belongs to God. See. Murat Özdemir, "Kötülük Problemine Felsefi Ve Kelâmî Açıdan Mukayeseli Bir Yaklaşım", *Journal of Islamic Research* 2016; 2 7(3) 249.

²⁸ Özdemir, "Kötülük Problemine Felsefi Ve Kelâmî Açıdan Mukayeseli Bir Yaklaşım", 250.

- al-Juwayni, Imam al-haramayn, *Lumaul-adila*, Prep. Murat Serdar, Kayseri 2017.
- al-Juwayni, Imam al-haramayn, *al-Akidat an-nizamiyya*, trans.: Muhittin Bağçeci, Kitabe Pub., Ankara 2016.
- Çelebi, İlyas, "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, Istanbul 1999.
- Çelebi, İlyas, "Klasik Bir kelim problemi: Hüsün-Kubuh", *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16-17 (1998-1997),.
- ad-Dib, Abd al-azim, "Juwayni", *DİA*, Istanbul 1993.
- Fahri, Macid, *İslam Ahlak Teorileri*, trans.: Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera Pub., Istanbul 2004
- Koloğlu, Orhan Ş. "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime": *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* (13/1), 2004 p. 159-193
- Korkmazgöz, Rıza, "Gazâlî'de Hüsün-Kubuh Meselesi", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015); 31-69.
- Reçber, M. Sait, "Tanrı ve Ahlakî Doğruların Zorunluluğu", *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIV/1 (2003); 135-160.
- Serdar, Murat, "Abd al-malik al-Juwayni: Hayatı, İlmi şahsiyeti ve Eserleri" *Luma al-adila* içinde Kayseri 2017.
- Shirwani, Mehmet Emin, *al-Fawaid al-hakaniyya*, Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, no: 600.
- Ovacı, Vahap, "El-Mustasfa Sistematiğinde Hüsün-Kubuh", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3,3 (2013/3) 123-131.
- Özdemir, Metin, "Kötülük Problemine Felsefi Ve Kelâmî Açından Mukayeseli Bir Yaklaşım", *Journal of Islamic Research* 2016; 2 7(3) 235-250.

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 والقيح من الأخلاق، ذلك أن طبيعة الأخلاق محرومة من القيمة، وكل فعل لا يعد حسناً أو سيئاً 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 قبيحاً، لكنه يكون كذلك عندما يقوم به شخص بالغ. ولو كان القبح هو الفعل ذاته أو أحد أوصافه، فإنه يكون قبيحاً في كلتا الحالتين. ولهذا فإن تحديد حسن الأخلاق أو قبحها ليس متعلقاً بالأفعال ذاتها، بل على العكس تماماً، فإنها خاضعة لسلطة مستقلة عن الإنسان، أي الإرادة الإلهية. هذا فضلاً عن أن معرفة جزء من حسن الأخلاق وقبيحها لا يمكن أن يكون ضرورياً وواضحاً 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 والقيح، 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 şeriate 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 itibarıyla 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 فيها بين 6-7 أبريل/ نيسان 2018، ثم نصح لاحقاً 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 2019، العدد: 9، ص 53-65).

** 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'ariten 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 (٤١٩-٤٧٨ هـ / ١٠٢٨-١٠٨٥ م) ابناً 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 ١٠٦٤ م) يستصدر فرماناً من طغول 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 ١٠٦٦ م) والقشيري (توفي ١٠٧٢ م) ليغادروا نيسابور إلى بغداد، ثم يتعرف الجويني إلى أبرز علماء المنطقة ويكشف النقاب عن علمه وحكمته خلال الجلسات العلمية. ثم ينتقل إلى الحجاز (٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م) ويقوم 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 (١٠٦٣ م) ويُعيّن مدرسا في المدرسة النظامية، ثم يواصل التدريس هناك حتى وفاته (١٠٨٥ م). منح الجويني عدة ألقاب منها أبو المعالي لتعمقه في العلم، وإمام الحرمین 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 مع الأدلة قيصرى ٢٠١٧، ١٢-١٧؛ عبد العظيم الديب، "الجويني"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، المجلد الثامن، إسطنبول ١٩٩٣، ص: ١٤١.

كان توجه الجويني الكلامي أكثر بروزاً في حياته العلمية. وإلى جانب ما تعلمه من والده فإنه تأثر كثيراً 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). فمثلاً يجب أفلاطون على سؤال بشأن معيار كون فعل ما مقدساً 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 سبباً في نشوب جدالات كبرى حول علاقة الإله - الأخلاق. يمكن التعبير عن معضلة يوثيفرو بطرق مختلفة، كما يمكن إيضاحها بسؤال يقول: "هل شيء ما يكون خيراً لأن الإله يأمر به؟ أم الإله يأمر به لأنه خير؟" أو بسؤال يقول "هل شيء ما يكون أخلاقياً بالضرورة لأن الإله يأمر به؟ أم الإله يأمر به لأنه أخلاقي بالضرورة؟"^(٤).

كان الفلاسفة قبل الجويني يدعون، انطلاقاً 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 حسناً والحكم الثابت بالنهي سيئاً. 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 أناتورك، المجلد XIV (أنقرة ٢٠٠٣)، العدد ١، ص: ١٣٦.

٢. تستخدمان بمعنى ما إذا كان الفعل متوافقاً مع غرض فاعله. ويطلق على ذلك أيضاً المصلحة والمفسدة. وليس هناك خلاف حول أن هذا المعنى يعد ثابتاً بالنسبة للصفات الموجودة لدى الأشخاص وأن العقل هو مصدرها وأنها تختلف من شخص لآخر. فعلى سبيل المثال فإن مقتل زيد يعد مصلحة/ جيداً من وجهة نظر أعدائه حيث يصب في مصلحتهم، بينما يعد مفسدة/ سيئاً 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 اختلافاً بين المذاهب في هذه النقطة^(٥).

ولنفهم المكان الذي يقف فيه الجويني في مسألة الأخلاق الحميدة والسيئة ينبغي أولاً 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 واضح الشريعة أو نهي، بل حتى لو كان الوضع مغايراً لذلك الأمر، أي لو أن شيئاً 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 جانباً حسناً وقبيحاً يستلزم حصول الفعل على المدح والثواب أو الذم والعقاب. وأحياناً يعرف هذا الجانب ١. بأنه ضروري. ويكون حسن الصدق وسوء الكذب على هذا النحو. ٢. وأحياناً يعرف عن طريق البحث/ النظر. فمثلاً يعرف أن الكذب سيئاً بالنظر حتى وإن تضمن منفعة. ٣. وأحياناً يعرف من خلال ما تخبرنا به الشريعة. ومثال ذلك نذكر أن صيام آخر أيام شهر رمضان يكون حسناً، أما صيام أول أيام عيد الفطر يكون مذموماً. وفي هذا الجزء الأخير يشار إلى أن كون أي شيء حسناً أو قبيحاً يكون مرتبطاً بتعبير الشريعة عنه في صورة أمر أو نهي. لكن بما أنه في أول حالتين يمكن أن نعرف عن طريق العقل ما إذا كان الشيء حسناً أو قبيحاً، فإن أوامر الشريعة ونواهيها في هذه الأمور تؤيد الحكم الذي توصل إليه العقل، وإلا فإن ذلك الحكم ليس مرتبطاً 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. فمثلاً وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم يعد مثلاً على ذلك. ذلك أنه إذا كانت هذه الفكرة مرتبطة بالشريعة فإننا نكون أمام عملية تحويل/ حشو كلام. إن هذا الرأي المنسوب لبعض الأحناف يعد رأياً وسطاً بين الأشاعرة والمعتزلة، لكنه في الوقت نفسه مخالفاً لكلية. ولأن المعتزلة يرون أن العقل يعد حاكماً مطلقاً، 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: 39a-38b-39a.vr.

فعل الإنسان من الناحية العقلية يعد واجبا في حق الله. وأما بالنسبة للإنسان فإن العقل يستلزم الإقدام على فعل أو مجرمه. 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 مطلعاً 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 واضح الشريعة. وهذه الأمور تعرف بعد الكتاب والنبى. وأما الماتريديون فيرون ما يلي:

١. يعلم العقل هذه الأمور بدون وجود كسب، وتصديق النبى 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 والنبى، وهذا هو حال معظم الأحكام الشرعية^(٦).

٣. تناول الجوينى مسألة الأخلاق الحميدة:

يتناول الجوينى مسألة جوهر الأخلاق الحميدة في صورة فصل في باب التعديل والتجوز. 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 الجوينى 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 نسرّد الادعاء الأساسى الذي يسوقه الجوينى 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) الشروانى، 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 قورقازجوز، "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) vd - ١٢٣. ماجد فخري، النظريات الأخلاقية في الإسلام، ترجمه للتركية: معمر إسكندر أوغلو - أتيل أركان، دار ليترا للنشر، إسطنبول ٢٠٠٤، ٥٥-٥٥.

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

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

(٩) الجوينى، الإرشاد، ص: ٢٥٨.

أبدأ^(١٠). ومن ناحية أخرى فإن الخير والشر يعدان سارين 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 خاصا 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 فعلا متشابهان مثل "قتل إنسان ظلما" و"قتل إنسان عن طريق القصاص". فالشخص الذي يرفض أن يقول إن الفعلين متساويان وإن حالي القتل متشابهان 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 ونيتة 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 أساسا للنظريات الأخلاقية"، مجلة دراسات الكلام، (١٣ / ٢)

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 بالنهاي 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. فمعرفة 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 حضرته 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 حسبانته 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 يجاسبه 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 حسناً أو قبيحاً تحدث بثلاث طرق:

١. بالعقل. هذه المعرفة تكون ضرورية وبديهية.
٢. تعرف معرفة جزء منها من خلال طريقة تجمع بين الضروري والنظر. فمثلاً يرون أن الكذب المفيد لا يختلف عن الكذب غير المفيد. لكن هذا يعرف من خلال النظر/ البحث.
٣. يعرف بالشرعية. ولا يدركه العقل. تكون التفاصيل الشرعية محصورة في هذه النقاط. ولقد أمر بها صاحب الشرعية 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 الجدل بشأن شيء يدرك بشكل ضروري وبديهي. وإذا كان هناك من يعارضون هذا الادعاء، فكيف يمكن الزعم بأن معرفة كون الشيء حسناً أو قبيحاً أمر ضروري وبديهي؟ هذا فضلاً 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 الشرعية، يدعم ادعاءاتهم. لكن هذا لا يعد مقبولاً 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 سبباً 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 نافعاً؟^(١٨)

نرى أن الجويني يأخذ الفعل المطلق بعين الاعتبار ويغفل تعارض الواجبات في الأمثلة التي سردها. لدرجة أنه عندما يتعارض واجب، 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 أمراً غير معقول. غير أن المسألة التي يدور حولها النقاش لا تعد حكماً بشرياً، بل إنها الخير والشر في حكم الله. وإذا لم يلحق ضرر بالإنسان بسبب هذا الحكم أو لم يفوت مصلحة بسببه، فإن العقل لا يسمح بتركه أبداً. 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 أمراً غيبياً بالنسبة للإنسان. ومن ناحية أخرى، لا يتأثر الخالق بتضرر الإنسان أو نفعه. وإذا كان الأمر كذلك، فمن المستحيل

(١٧) الجويني، البرهان، ص: ٩٩؛ 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 الله 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 بوجود معنى معقول في حقنا^(١٩). وفي هذه الحالة فإن الخير أو الشر هو الفعل الذي يقع به التهديد على تاركة. 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 ويتعد 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. ولزيد من المعلومات راجع: أورهان ش. كولو أوغلو، "البراهمة في أدب تاريخ الكلام والمذاهب": مجلة كلية الإلهيات بجامعة أولوداغ (١/١٣)، 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 يؤمنه من العذاب ويدعوه لكسب الثواب. فمثلا لو كان أمام شخص سياتر 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 بقدرته 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 يشكر. ولهذا فكيف يمكن للعقل أن يحكم بأن ذلك واجب؟ يرى الجويني أن الشخص المعارض يمكن أن يرد بما يلي: إن هذا يكسب من يشكر ثوبا 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 يشكر، أي الله، ما يلي: من حيث المبدأ فإن مصلحتك ليست واجبة عليّ وبما أنه لا يعود عليّ 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 يشكر. 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 معاينة من يترك الشكر ومعاينة من يشكر. يرى الجويني أن المعارضين يختارون السير في طريقتين 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^(٣٦).

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/ الشارح كطريق للقضاء على الخلاف في هذا المقام.

وتتشكل الادعاءات الأساسية للجويني حول مسألة حسن وقيح 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 شيئاً 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 شيئاً 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 شيئاً حكم عليه بأنه حسن على أنه قبيح لكان قبيحا حقا. ومن ناحية أخرى، فإن ميل الإنسان للملذات وتجنبه الألم، بحكم طبيعته، يعد أمراً معروفاً 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 أمراً إشكالياً

من ناحية العقيدة. لأنه يجعل إرادته "محدودة" بطبيعة الأشياء، كما يجعل الأمر المطلق "محاسبا" عما يفعل^(٣٧).

وإلى جانب ذلك لا ينكر الجويني اهتمام الإنسان بمصلحته وتجنبه للآلام. وهو يقترب بهذا الرأي إلى المعتزلة. لكنه يتعد عنهم بقوله إن هذا ليس كافيا لمعرفة الحسن والقيح. وبينما يتناول الجويني هذه المسألة فإنه يركز على جانبها الكلامية والأصولية أكثر من جانبها الأخلاقي. ولهذا فإنه يصل إلى النتيجة وفق ضابطين يرد اسمها 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"^(٣٨).

المصادر:

- زبير بولوط، "تحليل مسألة الحسن والقبح من حيث تشكيلها أساس للنظريات الأخلاقية"، مجلة دراسات الكلام، ٢٠١٣، (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 كتابه 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 مرمره، ١٦-١٧-١٩٩٨ (1997).
- عبد العظيم الديب، "الجويني"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، إسطنبول ١٩٩٣.
- ماجد فخري، النظريات الأخلاقية في الإسلام، ترجمه للتركية: معمر إسكندر أوغلو - أتيل 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 قورقماز جوز، "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 (٢٠١٣) ١٢٣-١٣١.
- متين أوزدمير، "تناول مقارن من الناحية الفلسفية والكلامية لمشكلة الشر"، مجلة البحوث الإسلامية ٢٠١٦؛ ٢: ٢٠٣-٢٥٠.

(٢٧) ويقول أوزدمير ما يلي بشأن الإرادة: "إن تحديد الله للحسن والقيح 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 والقيحة 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: ٢٤٩ (٣).

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

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 istihlalarıyla 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.¹ Böylece dilden ve fiilden bağımsız olduğu ifade edilen kavram/anlam/murat, eyleme ve 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 istihl/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 adopted it as a life style. Thus, the concept/meaning/aim, which is stated to be independent of language and verb, was embodied

* Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, recep.ertugay@atauni.edu.tr.

¹ Tahsin Görgün, Cafer Sadık Yaran, Aliye Çınar, Enver Uysal, *İslam Ahlak Esasları*, ANÜ, Yay., 2015. 66.

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 Companion of 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 study it 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

ANLAM OLARAK ŞEFKAT

"Şefkat" sözcüğü, 'ş-f-k'/"شفق" kökünden türemiş, Arapça bir kelimedir. Kelimenin, "أَشْفَقَ،" "شَفِقَ، يَشْفُقُ، شَفَقًا، فهو شَفِيقٌ، والمفعول مَشْفُوقٌ" "شَفِيقٌ" mücerret/basit ve "أَشْفَقَ،" "شَفِقَ، يَشْفُقُ، شَفَقًا، فهو شَفِيقٌ، والمفعول مَشْفُوقٌ" olarak da mezîd/türemiş olmak üzere yaygın iki formu bulunmaktadır. İsim olarak ele alındığında müfret ve cemi sığıları "الشَّفِيقَةُ"، "شَفِيقٌ" "شَفِيقٌ" "شَفِيقَاتٌ"، "شَفِيقَةٌ"، "شَفِيقَاءٌ" şeklindedir.

Sözcük olarak; 'korkma,' 'sakinme,' 'birinin olumsuzluklarla karşı karşıya gelmesinden rahatsız olma,'² 'endişelenme,'³ 'merhamet etme,' 'bağışlama,' 'cezasını affetme,' 'tasalanma,'⁴ 'mal varlığının azalmasından korkma,' 'korkuya ileten sevgi,' 'koruma,' himaye,' 'hüzünlenme,' 'ince kalpli olma,' 'seyrek örgü,' 'narın dokuma,'⁵ 'rüzgârın şiddetli esmesi,'⁶ manalarında kullanılır.

'Korkuyla sakinme,' 'bir kimseyi bir zarar dokunması korkusuyla severek himaye etme,' 'korku ve himayenin bir arada veya ayrı ayrı olması,' 'kişinin ıslahını gerçekleştirmek için hırsıyla çaba gösterme,'⁷ 'Güneşin aydınlığından kalanlar,'

² İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, Dâr Sâdir, Beyrut 1956, X, 170.

³ Ahmet Rıza, *Mucemi Metni'l-Luğa*, Dar-ı Mektebi'l-Hayat, Beyrut tsz., III, 344.

⁴ Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, Aralık Yay., İstanbul 1995, 450.

⁵ Zebîdi Ebu'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed, *Tacü'l-Arus Min Cevahiri'l-Kamus*, thk., Abdu's-Settar Ahmet Ferac, Daru'l-İhya'i-Türasi'l-Arabiyye, Lübnan, 1965, XXV. 509.

⁶ Vühayb b. Ahmed Diyab, *Tekmiletü Mucemi Tacü'l-Arus*, Dimeşk, 1992, 170.

⁷ "شفق" (şefak) Kötü ve kemter şeye itlak olunur; yukâlu: "شيء شفق اي رديء" Ve gündüze itlak olunur, nehâr manasına. Havf, ihtiraz, mihr ve merhamet manalarıdır. Bu iki mana müttehit olarak istimal olunur ki bir kimseye bir kerihle hululünden havf ve hazer ederek onu esirgeyip mihr ve rikkat eylemekten ibarettir. Mülâhhası havfa muhtelid inayettir. "اختلاط الضوء بسواد الليل" manasıdır. "شفقة" dahi bu manayadır. Fetahatle tekülü: "لي عليه شفق و شفقة اي خوف ورحمة ورقة" ve gâh olur ki yalnız havf manasında ve yalnız mihr ve rikkat

'Güneşin gurûba girmesi ile oluşan kızılık,' 'fecd,' 'sabah,' 'gündüz,'⁸ 'elbiseyi kırmızımsı renge boyama,'⁹ kelimenin diğer anlamlarıdır.

Bunlara ilaveten, 'acımak, acıyarak sevmek, başkalarına gelen derin felakete üzülmek, herkesin sıkıntıdan kurtulmasını sağlamak,'¹⁰ 'esirgeyerek sevmek,'¹¹ 'karşılık beklemeksizin yardım etmek, 'yürekten muhabbet beslemek,'¹² 'acıma koruma duygusuyla karışık olan sevecenlik,'¹³ 'canlılara karşı acıma merhamet etme duygusu'¹⁴ gibi çeşitli anlamlar taşımaktadır.

Kelime, Kur'an'ı Kerim'de şefkat şeklinde olmasa da aynı kökten değişik kalıplarda on bir ayrı ayeti kerimede geçmektedir. Türkçeye aktarılırken genellikle 'korku' anlamı verilmiştir. Müminlerin, kıyamet gününün dehşetinden ve Allah'ın azabına sebep olabilecek *isyana* düşmekten korkup sakınmalarından,¹⁵ kendileri ile birlikte sorumlu oldukları aile fertleri için de bu endişeyi taşımalarından¹⁶ ve fakirliğe düşme korkusundan¹⁷ bahsedilmiştir. Bir ayeti kerime ile Allah'ın azameti karşısında meleklerin korkularına;¹⁸ bir diğer ayette semavat ve arzın sorumluluk yüklenme korkusuna¹⁹ işaret edilmiştir. Zalimlerin, kâfirlerin ve mücrimlerin

manasında isti'mal olunur. Tekûlü: "خوف ولي عليه شفق و شفقة اي رحمة شفق Nâhiye ve cânib manasına muste'meldir. Cem'î "اشفاق" (eşfâk) tr. Ve mastar olur. Pend ve nush eden kimse nasihat verdiği adamın islahı babında hırs ve ikdâm eylemek mansına: Yukâlû: "شفق الناصح عليه شفقا من الباب الرابع اذا حرص علي اصلا حه وهو مشفق وشفيف" "شفق منه و عليه" dahi bu manaya olmuş olur. الاشفاق (hemzenin kesriyle) sakınmak manasınadır; yukâlû: "شفق منه و عليه" ile silalanırsa havf manasına olup "علي" ile olursa mihr ve inâyet manasına olur. Asım Efendi Seyyid Ahmet, *Kamus Tercümesi*, TYEKB, Yay., İstanbul 2013, IV, 4044; Firûz Âbâdî, *el-Kamûsu'l-Muhit*, İhya'u-Türası'l-Arabî, Beyrut 1991.

⁸ Hayrettin Karaman, Mustafa Çağırıcı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadarettin Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, DİB Yay., Ankara 2007, II, 556.

⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V. 45; Zebîdî, *Tacü'l-Arus*, X, 179.

¹⁰ Mustafa Nihat Özön, *Osmanlıca Türkçe Sözlük*, İnkılap Yay., Ankara 1979, 4787.

¹¹ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Vadi Yay., Ankara 2001, 1230; Şemseddin Sâmî, *Kamus-i Türkî*, Çağrı Yay., İstanbul, 2001; Fikret Karaman, İsmail, Karagöz, İbrahim Paçacı, Mehmet Canbulat, Ahmet Gelişgen, İbrahim Ural, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yay., Ankara 2010, 614.

¹² Hasan Akay, *İslami Terimler sözlüğü*, İşaret Yay., Ankara 1995.

¹³ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2003, 708, 709.

¹⁴ Karaman Fikret, vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 614.

¹⁵ "... يَسْتَعْجَلُ بِمَا آذَيْنَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ بِمَا وَالَّذِينَ... " 21. Enbiya: 49; "Onlar kıyametten ürperti duymaktadırlar." 21. Enbiya: 49; "...وَهُمْ مِّنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ" "...Ona inananmayanlar onun çabuk gelmesini isterler. İnananlar ise ondan korkarlar ve onun gerçek olduğunu bilirler..." 42. Şura: 18; "...وَالَّذِينَ هُمْ مِنْ عَذَابٍ رَّجِيمٍ مُّشْفِقُونَ" "...İnananlar Allah'ın azabından korkarlar." 70. Mearic: 67; "...إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُّشْفِقُونَ" 23. Mümin: 57.

¹⁶ "...فَالرَّابِعُ إِذَا كُنَّا قَبْلَ بِي أَهْلِنَا مُشْفِقِينَ" 52. Tûr: 26.

¹⁷ "...أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُفْلِتُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ..." "...Gizli konuşmanızdan önce sadaka vermektten korktunuz mu? ..." 57. Mücadele: 13.

¹⁸ "...هَٰؤُلَاءِ هُمْ الَّذِينَ هُمْ مِنْ عَذَابٍ رَّجِيمٍ مُّشْفِقُونَ" 21. Enbiya: 28.

¹⁹ "...فَأَتَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ..." "Şüphesiz biz emaneti göklere, yere dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler..." 33. Ahzap: 72.

ahiretteki akıbetleriyle yüzleştikleri an yaşayacakları korkularına²⁰ vurgu yapan ayetlere ilaveten, Kıyame Suresinde de zamanın bir kesiti olarak şafak kastedilmiştir.²¹

Ayeti kerimelerde kullanımına uygun olarak, 'ş-f-k'/'شفق' kavramı, hadislerde de 'güneşin batışı ardından oluşan kızılık',²² 'güneşin doğuşundan önceki aydınlık'²³ 'şefkatli olmak'²⁴ 'olumsuz bir akıbetle yüz yüze kalmaktan korkmak, çekinmek'²⁵ anlamında geçmektedir.

Verilen anlamları birbirleri ile ilişkileri açısından dört grup halinde tasnif etmek mümkündür.

1. 'Korkma', 'endişelenme', 'korku ile meyletme, 'koruma'.
2. 'Sevme', 'ıslahına düşkün olma', 'sevgi ile meyletme', 'himaye etme'.
3. 'Hüzünlenme, 'yufka yürekli' ve 'narin olma', 'yumuşak davranma'.
4. 'Güneşin batışı sonrası oluşan kızılık', 'güneşin doğuşu öncesi oluşan kızılık', 'şafak', 'sabah'/'gündüz'.

20 "...وَوَضِعَ الْكِتَابَ فَتَرَى الْمُخْرِمِينَ مُشْفِقِينَ 22: سُورَةُ 42: "...zalımlerin korkudan titrediklerini görürsün..." 42. Şura: 22; "...تَرَى الظَّالِمِينَ مُشْفِقِينَ... 49: كَهْف: 49: "... Artık günahkârları, onda olanlardan dolayı korkar kimseler görürsün..." 18. Kehf: 49.

21 "فَلَا أَقْسِمُ بِالشَّفَقِ" 48. İnşikak: 16.

22 "...والمغرب إذا غربت الشمس والعشاء إذا غاب الشفق إلى ثلث الليل . . ." "Akşam, güneş batınca, Yatsı, kırmızılığın (akşam şafağının) kaybolmasından itibaren gecenin üçte birine . . ." Malik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyârî, *Muvatta-i Mâlik*, Thk., Muhammed Fuad Abdülhâk, Dâru'l-Hadîs, Mısır, 1999. Vukûtu's-Salât, 6, 23; "وَصَلَّى بِي الْعِشَاءَ" Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, Thk. Muhammed Nasiruddin Elbânî, Dâr'u İbnü'l-Hazm, Beyrut 2005. Salât, 2, 3, 5, 10; Ebû İsâ Muhammed bin İsâ, et-Tirmizî, *Sünen*, thk., Beşâr b. Avâd, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1996. Salaât, 113, 115, 394; Nesâî, Ebû Abdurrahman b. Şuayb, *Sünen*, thk., Çağrı Yay., İstanbul 1981, Vakitler, 7, 10, 12, 15, 21, 29, 45; İbni Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed bin Yezîd, el-Kazvînî, *Sünen*, thk., Muhammed b. Salih Râcî, Beyt'il-Efkâri'd-Düvelîyye, Riyâd, tsz. Salat, 1; Ahmed Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, thk XIX, 322, Şuayb el-Arnaûdî, Âdil Mürşîd, Müessesetü'r-Risâle Yay., Beyrut, 1995-1416, XIX, 322.

23 "...Cuma günü, şafaktan güneş doğuncaya kadar ..." Muvatta, Cuma, 16; Ebû Dâvûd, Salât, 201; Nesâî, Cuma, 45.

24 "...وَأَشْفَقُ عَلَيْهِ... مِنْ غَيْرِهَا..." "Annesi çocuğa başkasından daha şefkatlidir." Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil,

Sahîhu'l-Buhârî, Çağrı Yay., İstanbul, 1981. Nafaka, 4;

"...مُسلِمَانِ... شَفَقَةُ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ..." "Anne babaya şefkatli..." Tirmizî, Kıyamet, 48, "...شَفَقَةُ عَلَى الْوَالِدِينَ..." "Müslümanın Müslümana şefkati..." Tirmizî, Birr, 17; "...فَأَشْفَقُ الثَّامِرُ عَلَى عُثْمَانَ فَلَمَّا مَاتَتْ زَيْنَبُ..." "Zeynep öldüğünde İnsanlar Osman'a acıdı..." Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, IV, 31.

25 "...Amr b. el-Âs (r.a.)den demiştir ki; "Zâtü's-selâsil gazvesinde iken soğuk bir gecede ihtilâm oldum. Gusledersem helak olacağımdan korkup teyemmüm ettim..." Ebû Dâvûd, Taharet, 124, "...فَيَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى مَلَائِكَتُهُ انظُرُوا إِلَى عَبْدِي رَجَعَ رَغْبَةً فِيمَا عِنْدِي وَشَفَقَةً مِمَّا عِنْدِي حَتَّى أَهْرَقَ دَمَهُ..." "(Şu) Kuluma bakınız! Benim yanındaki sevaba rağbet edip yanındaki (âzabdan) korkarak (tek başına düşmanla savaşmak için) geri döndü..." Ebû Dâvûd, Cihat, 36, Haraç, 33; "...فَاكُلُوا مِنْهُ فَاشْفَقُوا..." "Ondan (haremden av eti) yediler fakat çekindiler..." "Aşafca menha..." "Bundan korktuk..." Nesâî, Tahrimü'd-Dem, 2; "...فَأَشْفَقْتُ أَنْ يَكُونَ مَعْصِيَةً..." "Saygısızlık etmekten korktum..." Nesâî, İstiaze, 1. "...ولا أرض ولا رباح ولا جبال ولا بحر إلا وهن يشفقن من يوم الجمعة..." "Yer, dağlar, rüzgâr ve deniz korkarlar..." İbni Mâce, İkâme, 79; Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, XXIV, 315.

EYLEM OLARAK ŞEFKAT

Anlam alanında yaptığımız tasnifte bir grupta yer alan kelimelerin, kişiyi şefkat eylemine yükselten basamaklar olduğunu düşünmekteyiz. İlk basamakta duygu yönüyle ilk adım atılıp ardından gelenlerle bir üst seviyeye geçilir ve son basamakta 'şefkat', eylem olarak gerçekleşir. Birinci basamak şefkatin mübtedası, son basamak müntehasıdır. Grupta yer alan kelimeler arasındakine benzer bir ilişki maddeler arasında da oluşmaktadır. Her bir madde eyleme gidişin bir aşamasını meydana getirmektedir. İlk madde ile insanın derununda basıncın yükselmesi, son grupta da dışa taşarak alçak basınca doğru meltem kıvamında esmek suretiyle²⁶ serinliğin sağlanmasıdır. Birinci madde ile mukaddime yapılmakta dördüncü madde ile sonuca ulaşılmaktadır

İlk grupta yer alan, 'korkma', 'endişe taşıma', 'koru ile meyletme', 'koruma' tariflerinde 'koru' vurgusu ön plana çıkmaktadır. Ayet ve hadislerde de aynı minval üzere yaygın bir kullanımı olduğunu görmekteyiz.

Korku, bir tehlike veya tehlike düşüncesi ve olumsuz bir akıbetle yüz yüze gelme ihtimali karşısında duyulan kaygıdır.²⁷ İlk bakışta 'korkunun şefkatle ne ilişkisi olabilir?' sorusu zihinlerde belirlemektedir. Biraz düşünüldüğünde ilişkiyi tespit etmenin zor olmadığı görülür. Zira insan; kendisi, çevresi, sahip olduğu ve değer verdiği her bir varlık için endişe taşır. Bu nedenle müteyakkız olur. Olumsuz ihtimallere karşı tedbir alır. Örneğin, hastaneye muayene için giden hasta ya da onun yakını tahlil sonuçlarını korku içerisinde bekler. Ameliyathane önünde bekleyenlerin kaygısı da böyledir. Hâkimin huzuruna çıkan suçlu ya da suç isnat edilmiş kimse ceza alma endişesi ile titrer. Kişi ayağına diken batır korkusuyla yürüyüşüne dikkat eder. Hayat yolculuğunda dikenlere maruz kalma ihtimali korkuya sebep olur. Bu korku, kişiyi korktukları adına, adım atmaya ve adımını dikkatle atmaya iter.

Mümin için hayat, dünya ile sınırlı da değildir. Ahiret tarafı da hesaba katılır. Hesaba çekilmeden önce kendini hesaba çekmek suretiyle²⁸ "...yarım için hazırladıklarına bakar..."²⁹ Ahiret azabından korkarak sorumluluğunun gereğini yerine getirmek üzere nefesine, ailesine ve çevresine sahip çıkar. Bu sahip çıkış, korku ve inayetin birlikteliğinden, "*çoban olma ve riayetindekilerden mesul olma*"³⁰ bilincinden neşet eder. Sorumluluk konumunda olanlar, sorumlulukları altında bulunan kesimlerin olumsuz akıbetle düşmesi korkusunu içinde barındırır. Bir Mümin kendine bakan gözlere, uzanan ellere, ahu efgâna bigâne kalamaz. Ahiret hesabı endişesi ve kendinin de bu akıbetle düşebilme ihtimali onu korkutur. Bu durum

²⁶ Şefkatin kök olarak dayandığı fiil olan "شَفَقَ", kelimesine 'rüzgâr esintisi' anlamı da verilmiştir. Vüheyb, 170.

²⁷ Türk Dil Kurumu, Büyük Türkçe Sözlük, Erişim Tarihi: 17.02.2016, <http://www.tdk.gov.tr>.

²⁸ İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdü'd-Dîn, İsmail b. Ömer, *Hadislerle Kur'an Tefsiri*, trc., Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner, Çağrı Yay., İstanbul 1991, XIV, 7821.

²⁹ 59. Haşr: 18.

³⁰ "كُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ" Buhârî, Cuma, 11, İstikrâz, 20; Cenâiz, 32.

kişinin, "...nefsine acıyarak azaptan korku ve sakınma üzere bulunma hali"³¹ kapsamında kendine de şefkat etmesidir.

Bu kısımıyla şefkat, korku, kaygı ve endişenin yoğunlaşmasıyla oluşan koruma tedbirleri olarak tarif edilebilir.

İkinci grupta yer alan 'sevme', 'ıslahına düşkün olma', 'sevgi ile meyletme', 'himaye etme' anlamlarının birbiriyle ve şefkatle ilişkisini irdeleyelim.

Sevgi, insanı bir nesneye bir canlıya veya bir kişiye yakın ilgi ve bağlılık göstermeye iten duygunun adıdır.³² Sevgi, duygununun yoğunlaşmış eyleme dönüşmesi sevilen kişiyi himaye etmeye, kanatları altına almaya, olumsuz davranışlarının ıslahını sağlayacak tedbirlere yönlendirir. "Haddi zatında şefkat, sevginin en ileri boyuta ulaşmasıdır."³³ O, doğrudan doğruya sevgiden kaynaklanır ve sevginin bütün şekillerinde mevcuttur.³⁴

'Hüzün' denilen duygu da esas itibari ile kişinin sevdiği ve bağlandığı şeyleri kaybetmesi ayrı kalması ile oluşan bir histir.³⁵ Hz. Peygamber, çok sevdiği eşi Hz. Hatice ve amcası Ebû Talip'in vefatlarına çok üzülmüş, o yıl, İslâm Tarihinde 'Senetü'l-Hüzün'/'Hüzün Yılı' olarak adlandırılmıştı.

İnsan sevdiklerinin başına gelebilecek bir olumsuzluğun oluşturacağı hüznü yaşamamak için elinden gelen gayreti koşulsuz olarak sarf eder. Şefkat duygusu sevginin şartsız koşulsuz halidir. İnsanları olumlu ve olumsuz özellikleri ile kabul etmeyi sağlar. Art niyetsiz, saf sevgidir. Muhatabın ihtiyaçlarını hissederek ona özel muamele söz konusudur.³⁶ 'Hayatta müşfik, anlayışlı bir insan rolünü oynayın' deseler bu duygunun role dökülmesi söz konusu değildir. Yapmacık şefkat olamaz.³⁷ Çünkü şefkatın, temelinde içten gelen bir sevgi bulunmaktadır.

Bu madde kapsamında şefkat; sevgi ve ilginin sevk etmesiyle oluşan eğilim ve gerçekleşen himâye olarak belirmektedir.

Şefkat bazen sevginin celp etmesi ile oluşur; bazen korkunun sevk etmesiyle meydana çıkar; bazen de sevgi ve korkunun birlikteliğinden neşet eder. Sevgi, korku, bazen de sevgi ve korkunun her ikisinin birlikteliği ile mayalanır. Kişi, canını cananı ve değerlerini sever bir taraftan da başına bir bela gelecek diye korkar. Sevgi ve korkuyla, muhafaza olma ve muhafaza etme yollarına başvurur. 'Hüzün' kavramı da sevgi ile korku arasında bir ilişki olduğunu göstermektedir. Sevdiklerini kaybetme hüznüne sebep olduğu gibi korku ve endişe de hüznüne sebep olmaktadır. Sevr

³¹ Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yay., İstanbul 1970, VIII, 5359.

³² Ahmet Fidan, Nevin Kardeş, Salih Önen, Sevgi Gökdemir, Hanifi Erkıran, Hasan Koç, Namiye Başbuğ, *Türkçe Sözlük*, Millî Eğitim Basımevi, Yay., Ankara 1979, IV, 2513.

³³ Nevzat Tarhan, *Makul Çözümler Aile İçi İletişim Rehberi*, Timaş Yay., İstanbul, 2007, 26.

³⁴ Paul Foulque, *Pedagoji Sözlüğü*, terc., Cenap Karakaya, Sosyal Yay., İstanbul 1994, 476.

³⁵ İlhan Kutluer, "Muhabet", *DİA*, T.D.V. Yay., İstanbul 2005, XXX, 388.

³⁶ 52. Tûr: 26; Ebû Dâvûd, Salât, 201; Nesâî, Cuma, 45; Tirmîzî, Birr, 17.

³⁷ Nevzat Tarhan, *Duyguların Psikolojisi*, Timaş Yay., İstanbul 2013., 98.

mağarasında müşriklerin kapıya kadar gelmeleri Hz. Ebubekir'i korkutmuştu. Hz. Ebubekir'in korkusu, Hz. Muhammed (s.a.v.)'e sevgisinden kaynaklanıyordu. Peygamberimiz bu durumda arkadaşını "Hüzünlenmelüzülme"³⁸ diyerek teskin etmişti. Bu olay korkulanan başa gelmesi ile sevilenin elden gitmesinin oluşturduğu halet-i ruhiyenin aynı olduğunu göstermektedir. "اشْفَاقٌ" korkuyla karışık inayet/iyilik anlamını ihtiva eder. Annenin, yavrusunun muhtemel olumsuzluklarla karşılaşabilecek olmasından korkup şefkat kanatlarını üzerine açması durumuna benzer. Çünkü şefkat gösteren kişi, şefkat gösterdiği kişiyi sever ve onun başına gelecek şeylerden de endişe duyar.³⁹ Kelimenin, "من" edatıyla müteaddi/geçişli olduğunda havf/korku anlamı; "في" edatıyla müteaddi olduğunda ise inayet anlamı daha fazla belirginleşir.⁴⁰

Bu noktada şefkat, sevgi ve korku duygularının meczî ile meydana gelen ve öncekilere göre bir derece daha güç kazanmış koruma ve himaye etme eylemi olarak ortaya çıkmaktadır.

Şefkat, destek olma ve engel olma özelliklerini taşıması yönüyle de sevgi ve korkuyla ilişkilendirilmektedir. Zira şefkat eyleminde amaç, sevileni, istenileni, rağbet edileni var etmek, korkuları ve korkulanı yok etmektir. Bir nevi hayırları feth, şerleri def eylemidir.

Üçüncü sırada topladığımız; 'hüzünlenme', 'yufka yürekli', 'narin olma' ve 'yumuşak davranma' anlamlarının, görülen kişi ya da nesne karşısında hüzün ve acıma duygusunun kabarmasıyla etkilenme ve bu etkinin yumuşak bir davranışla sonuçlanmasıdır. Yüreğin yufkalığı ve incilmesi demek; insanın; aciz, zavallı, yardıma muhtaç bir kişiyi; bir canlıyı, bir bitkiyi, belki de bir nesneyi gördüğünde bir inilti duyduğunda, içinin sızlaması yardım etme duygularının kabarmasıdır. Şefkatin bu yönü, merhametle ilişkisinin yoğunluk kazandığı alana tekabül etmektedir. Bu hal, rahmetin şefkate evrilmesi, acıma duygusunun eylemle sonuçlanmasıdır.⁴¹ İstiklâl şairimizin beliğ ifadesi ile kanayan bir yara görünce ciğerin yanması onu dindirmek için aldırma edemeyip, ciğnenme pahasına yaraların dikkatle sarılmasıdır.⁴² Acıyı ciğerinde hissedip kalp yumuşaklığı kıvamında müdahale etme sürecidir. Bu anlam gurubu şefkat eylemine estetik boyut kazandırmaktadır. Tecvid terminolojisi ile ifade edecek olursak şefkat; mahreçleri aynı sıfatları farklı olan korku ve sevgi duygusunun idğamı, acıma duygusu ise bu idğamın ğunnesi⁴³ konumundadır.

³⁸ " ... لَا تَحْزَنُ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا..." 9. Tevbe: 40. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 181.

³⁹ Rağıb, el-İsfahanî, *Müfredat*, Trc., Abdulkaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yay., İstanbul, 2012, 556.

⁴⁰ İsfahanî, 556.

⁴¹ Merhamet şefkat ilişkisinden ileride genişçe bahsedilecektir.

⁴² Kanayan bir yara gördüm mü yanar tââ ciğerim / Onu dindirmek için kamçı yerim çifte yerim. / Adam aldırma da geç git diyemem aldırırım. Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, T.D.V. Yay., Ankara 2010, 358.

⁴³ Yazır, Kalem Sûresinin ilk harfi olan "ن" harfini, 'enini beşerin ve tanini hilkatın en ziyâde mümessili' olarak vasfetmiştir. Yazır, VIII, 68.

Dördüncü grupta yer verdiğimiz ‘güneşin batışı sonrası oluşan kızılık’, ‘güneşin doğuşu öncesi oluşan kızılık’, ‘şafak’, ‘sabah’, ifadelerinin eylemle ilişkisini açmaya çalışalım.

Akşam güneş battıktan sonra ufka düşen kızılık hassas bir dokunuştur. Esasen tül gibi rikkat ve incelik manasına gelir.⁴⁴ Şefkat de nazenin dokunuş gerektirir. O nedenle Akif, Çanakkale Şehitlerine olan şefkatini, ‘Tüllenen mağribi akşamları sarsam yarana’ dizesinde dile getirmiş. Şehidin yarasını, incitirim korkusuyla ipekten daha narin olduğunu düşündüğü ‘tüllenen mağriple⁴⁵ yani şafakla/şefkatle sarmak istemiştir.

Bir başka açıdan bakılırsa; mağripteki şafak, tutunamayacak kadar incedir ve narindir.⁴⁶ Müşfik insanların durumu da böyledir. Himaye gerektiren bir görüntü karşısında tutunamazlar. Mevcut halleri değişir. Şafağın ufka düştüğü gibi onların da kalbine ve zihnine bir şafak düşer. Üzerinden şefkat eli çekilen mazlumun hali; şafağın çekilmesinin ardından oluşan geceyle benzerlik göstermektedir. Işıksız ve ıssız kalmak suretiyle karanlığa ve soğuğa mahkûmiyet vardır. Şafak, kaybolur ve şerrinden Allah’a sığınmamız gereken gece kaplar etrafı.⁴⁷ Şefkat kaybolur, bu defa da mazlumun dünyasını karanlık kaplar. Empati ile olaya yaklaşan kalplerde ve zihinlerdeki şafak da böyledir. Bu hal, sevdiklerimizin ve desteğe muhtaç olanların düşebileceği durumun üzerine yoğunlaşmanın, hemdert olmak suretiyle aynı duyguları yaşamamanın, benzer akıbete ben de düşebilirim değerlendirmesinin, sorumluluktan kaçıldığı takdirde vicdanın zindanına mahkûmiyetin ve ahirette yüzleşilecek akibetin, insanı çepeçevre kuşatması, acının yükselmesi, korkunun yoğunlaşması ve sevginin derinleşmesi halidir. Bu yoğunluk, insanda şefkate muhtaç kesimler adına bir kıpırdanışı başlatır. Yeni bir şafağın doğuşu gerçekleşir. Bu süreç önce insanın içinde başlar. Müşfik/sıcak/aydınlık duyguların güçlenmesi ile egoist/soğuk/karanlık duygular geri çekilir. İç dünyadaki doyumluk dış dünyaya taşar. İvmesi rikkat olan bir hareket başlar. Tıpkı gecenin ardından şafağın sökmesi aydınlığın dalga dalga ve tatlı tatlı yayılması ile karanlığın son bulması gibi bir hal vuku bulur. Bu manada şafak gecenin gündüze dönüşmesi; şefkat de korkuların sevince inkılap etmesidir. Şafak doğunca zulumat, şefkat olunca zulüm yok olur.

Dördüncü grupta topladığımız açıklamalar, örneklerde verdiğimiz şekliyle kendi içerisinde şefkat süreci oluşturduğu gibi kendinden önceki maddelerin bütün vecihlerini de kapsayıcı niteliktedir. ‘Elektrik enerjisi açısından zıt kutupların, birbiri için oluşturduğu çekim gücünün etkisi ile iki kutbun karşılaşması sonucunda enerji

⁴⁴ Yazır, VIII, 5678.

⁴⁵ Tüllenen mağribi, akşamları sarsam yarana... / Yine bir şey yapabildim diyemem hâtrana... Safahat, 387.

⁴⁶ Yazır, VIII, 5678.

⁴⁷ “Bastırdığı zaman karanlığın şerrinden” ayeti kerimesinde geçen ‘ğ-s-k’ kelimesi şafağın kaybolması ardından oluşan karanlık ve soğuk olarak tarif edilmiştir. 113. Felak: 3.

ve ışığın doğması gibi,⁴⁸ sevgi ve korkunun mezc olması ile de şafak/şefkat⁴⁹ eylemi gerçekleşir. Bu eylem, rıfk ile tatbik edilmek suretiyle kemâle ermiş olur. Acıma duygusu da sevgi ve korku akımları arasında kıvamı temin eden toprak hattı gibidir.

Örneğin:

Gece öncesi şafak: Yüreğin yufkalaşması kaygılanma.

Gece: Kaygının yoğunlaşması, korkma.

Güneş öncesi şafak: Olaya yönelme.

Güneşin doğuşu: Gereken desteği sağlama.

Fakirle karşılaşma: Gece öncesi şafak

Fakirin düşebileceği olumsuz akıbete yoğunlaşma: Gece

Fakire yönelme: Güneş öncesi şafak

Fakirin elinden tutma: Güneşin doğuşu

Yetimle yüz yüze gelme: Gece öncesi şafak.

Yetimle empati kurma: Gece

Yetime sevgi ile yönelme: Güneş öncesi şafak.

Yetimin başını okşama himaye etme: Güneşin doğuşu

Şefkat-şafak birlikteliğinin konuşma diline yaygın bir şekilde yansıdığını izlemektediriz. Örneğin; acı, ıstırap ve fakru zaruret de olma durumunu açıklamak için 'hayatım zindan' deyimini kullanılır. Olumsuz değerlendirmeleri ön plana çıkaranlar 'karamsar' kavramı ile tasvir edilir. Şefkatten yoksun katı kalpli kişiler için 'kara vicdanlı' tabiri kullanılır. İstenmedik hale düşenler, 'hayatım karardı' ifadesi ile kendilerini izah ederler. Acınacak durumdan kurtulma hali 'ışığa çıkmak' olarak değerlendirilir. Elinden tutulup selâmete çıkarılanlar aynen şöyle dua ederler: 'Beni ışığa çıkardı, Allah da onu ışığa çıkarsın.'

Edebiyatımızın mahir kalemlerinden Necip Fazıl Kısakürek de "Zift dolu gözlerde karanlık kat kat... Yalnız seccademün yününde şefkat"⁵⁰ dizelerinde şefkat kavramının yumuşak dokunuş olmasını vurgulamasının yanında aydınlık anlamına da telmihte bulunmuştur.

*Sizi karanlıktan aydınlığa çıkarmak için Muhammed'i apaçık ayetlerle gönderen O dur. Şüphesiz Allah sizlere karşı çok şefkatli, çok merhametlidir.*⁵¹ Ayeti kerimesinde şefkat-şafak ilişkisinin varlığından söz edebiliriz. Ayette üç temel unsur

⁴⁸ Saffet Köse, *Genetiği ile oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, Mehir Vakıf Yay., Konya 2015, 138.

⁴⁹ "فَلَا تُقْسِمُ بِاللَّعْنَةِ" "Kasem ederim o şafaka" 48. İnşikak: 16.

⁵⁰ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, Büyük Doğu Yay., İstanbul 1992, 420.

⁵¹ 57. Hadid: 9

bulunmaktadır: Karanlıktan aydınlığa çıkarma amacı, amacın gerçekleşmesi için Hz. Peygamberin gönderilmesi, üçüncü olarak da ilk iki girişimin sebebi mahiyetinde Allah'ın şefkatinin ve merhametinin belirtilmesi.

Hz. Allah, peygamberlerinin dünyadan çekilmesinin ardından karanlıkta kalan ve yolunu kaybeden insanlara tekrar tekrar peygamberler göndererek hidayetin ve saadetin yollarını göstermiştir. Hz. İsa'nın yeryüzünden çekilmesi sonrasında geçen altı asırlık sürede insanlık koyu bir karanlığın girdabına düşmüştü. Kullarına rahmeti pek yüce olan Hz. Allah, insanlığı düşmüş olduğu bu karanlıktan aydınlığa çıkarma ilkelerini tebliğ etmek ve öncülüğünü yapmak üzere son peygamberi, Hz. Muhammed (s.a.v.)'i nur saçan bir kandil⁵² olarak gönderdi. Güneş ve ay için kullanılan 'sırac' ve 'münir' kavramları⁵³ Hz. Peygamber için de kullanılmıştır.⁵⁴ Bu yönüyle bakıldığında Hz. Peygamberin, karanlığın aydınlığa, gecenin gündüze dönüşümünü gerçekleştirmek üzere alemlere şefkat/şafak olarak gönderildiğini ifade edebiliriz.

Duha Suresi, vahyin fetreti ardından nazil olmuş bir suredir. Hz. Peygamber, Duha Suresi öncesine kadar devam eden inkıtai vahiy sürecinde, müşriklerin; 'sen, artık terkedildin'⁵⁵ şeklindeki serzenişlerinden ciddi şekilde etkilenmiş, sıkıntılı bir süreç yaşamıştı.⁵⁶ Bu hüznü süreç, vahyin devamı ile yerini sevince bıraktı. Surede; Hz. Peygamber'e, risaleti öncesinde; "...yetimken barındırmak, fakirken zengin kılmak, yol bilmezken yol öğretmek..." suretiyle şefkat ettiği gibi, vahyini devam ettirerek de terk etmeyip, razı olacaklarını vereceği, yarınlarını bu günlerinden güzel kılarak şefkatini sürdüreceği, vahyi ilahiden yoksun bırakmayacağı⁵⁷ mesajı verilmektedir.

Dikkat edilirse, Hz. Allah'ın, Resulüne; Peygamberlikten sonraki şefkatinin adı vahiydir. Daha önce yetimken, fakirken şefkat edip himaye ettiği elçisine şimdi de vahyini devam ettirerek şefkat etmektedir. Surenin başlangıcında da şefkat eylemi ile birebir örtüştüğünü düşündüğümüz 'duha' terimi üzerine yemin edilmiştir. "Güneşin ışığının karanlıkları arkada bırakarak yeryüzüne dalga dalga yayıldığı gibi, Allah'ın vahyi de, 'Ufkî Muhammedî'den'⁵⁸ doğup, peyderpey inmeye devam ederek, şafak/şefkat misali bütün karanlıkların/bütün olumsuzlukların üzerine dalga dalga yayılacaktır.

Özetlemek gerekirse şefkat için yapılan tanımlamalar, şefkati oluşturan unsurlardır. Dört kısma ayırdığımız açıklamaların her bir kısmını 'korku', 'sevgi',

⁵² "O, sizi karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için kulu Muhammed'e apaçık âyetler indirendir. Şüphesiz Allah, size karşı çok esirgeyici, çok merhametlidir." 2. Bakara: 257; "Allah, iman edenlerin dostudur. Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. Kâfirlerin velileri ise tâğûttur. (O da) onları aydınlıktan karanlıklara (sürükleyip) çıkarır. Onlar cehennemliklerdir. Orada ebedî kalırlar." 57. Hadid: 9

⁵³ 25. Furkan: 61; 71. Nûh: 16; 78. Nebe: 13.

⁵⁴ "Ey Peygamber biz seni... nur saçan bir kandil olarak gönderdik." 33. Ahzap: 45, 46.

⁵⁵ Karaman Hayrettin, vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, V. 636, 556.

⁵⁶ Yazır, VIII; 5883-5885.

⁵⁷ 93. Duha: 3-8.

⁵⁸ Yazır, VIII, 587.

'hüzün'/'rıkf', ve 'şafak' şeklinde birer kelimedede toparlayabiliriz. Bu kelimelerin taşıdıkları anlamlar tek başlarına veya bir bütün olarak ferdin iç dünyasında, ailenin merkezinde ve toplumun bünyesinde meydana gelmek suretiyle etkili bir şefkat eylemini oluşturan dinamik kuvvetlerdir. Sevgi, acıma ve korku şefkatin beslendiği, duygu/kalp ve düşünce/beyin tabanını; şafak, duygunun eyleme dönüşmesini; rıkf ise eylemin yumuşaklıkla tatbik edilmesini simgelemektedir.

Hız. Peygamber'in, maksadının muhataplar tarafından anlaşılması için çeşitli örneklere sıkça başvurduğu bilinmektedir. Atın yavrusunu emzirmesi örneğinde olduğu gibi farklı tariklerden⁵⁹ gelen birçok hadiste, şefkat tanımlamalarını anne üzerinden yapmış olması dikkat çekicidir. Bu tercih de bize, şefkatin anne kıvamında bir dokunuş olduğunu göstermektedir.

Hem gören hem de gösteren açısından tasvir etmek gerekirse; şefkat, Allah'ın var ettiği can, evreni kucaklayan feleklere coşku veren hayat enerjisidir. İncitmeksizin varlığa sevgiyle dokunuş, içten gelen bir tebessümle gönül tahtına kuruluşur. Nezakettir, zarafettir, tevazu ile yücelmenin sevincidir. Şefkat, diğerini hissediş, haliyle hemhal olma, dertlenme, derdi olma, derde derman olurken derman bulmadır. Zorluğu omuzlamak, aciyete meydan okumak, çaresizliğe çare olmak, karşılık beklemeden tutup kaldırmaktır. Şefkat, sevgi ile yoğrulanların, acı ile kıvrananların, korku ile tedirgin olanların, kalbini aklının önüne geçirmiş olanların, sahip olabileceği bir enerjidir.⁶⁰

Bazı kavramların tarifi zordur. Tarif etmek bir açıdan da sınırlar çizmektir. Anlam enginliğini tarif kalıplarına sıkıştırmak bir tür daraltmadır. Bu da anlam gücünü zayıflatabilir. Şefkat de denizler kadar engin bir kavramdır. Bu enginlikten ancak akıl kâsemizin sığılığı/derinliği kadarını alabildiğimizi söylemek isteriz.

⁵⁹ İbnî Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhamme el-Abbâsî el-Kûfî, *Musannef*, Thk. Muhammed Avvâme, Dâru'l-Kible, Yay., Beyrut, Lübnân 2006, XIX, 163; Buhârî, Edeb, 19; Müslim, Tevbe, 17, 19, 22; İbni Mâce, zühd, 35; Dârîmî, Rikâk, 69; Ebû Dâvûd, Cihât, 112, Edeb, 164.

⁶⁰ Köse, Saffet, 190.

SONUÇ

Şefkat sözcüğün taşıdığı anlamlardan yatay ve dikey şekilde dörtlü bir kavram haritası belirginleşmiştir.



1. Şefkat, korku ve endişenin sevk etmesi ile gerçekleşen koruma eylemidir.
2. Şefkat, sevgi ve ilginin yoğunlaşması ile ıslaha yönelme eylemidir.
3. Şefkat, hüznün ve acıma duygusunun yoğunlaşması ile meydana gelen hassas bir dokunuştur.
4. Şefkat, olumsuzlukların olumluya, karanlığın aydınlığa, gecenin gündüze dönüşmesidir.

Şefkat, korkunun sevk etmesi, sevginin cezp etmesi ve acıma duygusunun etkilemesi ile bir insana bir canlıya ve bir nesneye nazıkçe dokunmak ve rıfk ile muamele etmek suretiyle leyli nehara, kışı bahara, hüznüleri sürûra çevirmektir.

Kavramın anlam binası dört hat/satır ve on altı kelime/sütun üzerinde şekillenmektedir. Şefkat binasının 'korku', 'sevgi', 'acıma', 'rıfk', ve 'şafak' olan beş temel taşı/kelimesi/kavramı/terimi bulunmaktadır. Bu ıstılahların, taşıdıkları anlamlar, tek başlarına veya bir bütün olarak; ferdin iç dünyasında, ailenin merkezinde ve toplumun bünyesinde meydana gelmek suretiyle etkili bir şefkat eylemini oluşturan dinamik kuvvetlerdir. Korku, sevgi ve acıma, şefkatin beslendiği, duygu/kalp ve düşünce/beyin tabanını; rıfk, eylemin yumuşaklıkla tatbik edilmesini şafak, arzu edilene ulaşılmasını ve amacın gerçekleşmesini simgelemektedir.

Şefkatin; koruma, geliştirme, yumuşak davranma ve sonuca ulaşma olmak üzere dört temel işlevi bulunmaktadır. Şefkatin koruma yönü korkudan, geliştirme yönü sevgiden beslenmektedir. Acıma duygusu, koruma ve geliştirme fonksiyonunun ambalaj olmakta, acıların/karanlıkların sevince/aydınlığa evrilmesi de şafak olarak tezahür etmektedir. Şefkat, zarardan ziyandan, hüsrandan, azaptan, cehennemden, acıdan, elemenden, kederden, ağlamaktan korumak; nimete, mükâfata, başarıya, ödüle, sıhhate, afiyete, feraha, huzura, kavuşturmak; sözlü/fiili

müdahaleleri/destekleri incitmeden sunmak kararmaya yüz tutmuş hayatları şafakla buluşturmak böylece yüzleri güldürmektir.

Yaşadığımız çağda ivme kazanmış hak ihlallerinden birisi ve de en az fark edileni tabiatın, hayvanların ve insanların şefkatten mahrum bırakılmasıdır.

Ahlaki erdemler, konumuz itibari ile şefkat, sürekli güncel tutulmalı yeniden ve yeniden kal/söz/anlam ve hal/fiil/eylem olarak hayatta kalmalıdır. Bu durum şefkatin işlevsel olması açısından önemlidir ve gereklidir.

KAYNAKÇA

- Ahmed Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, thk, Şuayb el-Arnaûdî, Âdil Mürşîd, Müessesetü'r-Risâle Yay., Beyrut, 1995-1416, XXII, 463, 506.
- Akay, Hasan, *İslamî Terimler Sözlüğü*, İşaret Yay., Ankara 1995.
- Asım Efendi, Seyyid Ahmet, *Kamus Tercümesi*, TYEKB. Yay., İstanbul, 2013.
- Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve San'at Yay., Ankara 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1981.
- Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgât*, Aydın Kitabevi Yay., Ankara 2007, 1121.
- Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Vadi Yay., Ankara 2001.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi, Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yay., İstanbul, 1970.
- Fidan Ahmet, Kardaş, Nevin, Önen, Salih, Gökdemir, Sevgi, Erkıran, Hanifi, Koç, Hasan, Başbuğ, Namiye, *Türkçe Sözlük*, Millî Eğitim Basımevi, Yay., Ankara 1979.
- Fîrûz, Âbâdî, *el-Kamûsu'l-Muhît*, İhya'u-Türasi'l-Arabî, Yay., Beyrut, 1991.
- Foulque, Paul, *Pedagoji Sözlüğü*, Terc. Cenap Karakaya, Sosyal Yay., İstanbul 1994.
- Görgün, Tahsin, Cafer, Sadık, Yaran, Aliye, Çınar, Enver, Uysal, *İslam Ahlak Esasları*, ANÜ, Yay., 2015.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdü'd-Dîn, İsmail b. Ömer, *Hadislerle Kur'an Tefsiri*, trc., Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner, Çağrı Yay., İstanbul 1991.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab* Beyrut 1956.
- Karaman, Fikret, Karagöz, İsmail, Paçacı, İbrahim, Canbulat, Mehmet, Gelişgen, Ahmet, Ural, İbrahim, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yay., Ankara, 2010.
- Karaman, Hayrettin, Çağırıcı, Mustafa Dönmez, İbrahim Kâfi, Gümüş, Sadretin, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, DİB Yay., Ankara 2007.
- Kısakürek, Necip Fazıl, *Çile*, Büyük Doğu Yay., İstanbul, 1992.
- Kutluer, İlhan, "Muhabbet", *DİA*, İstanbul, 2005.
- Köse, Saffet, *Genetiği ile oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, Mehir Vakıf Yay., Konya 2015.

-
- Mustafa, İbrahîm, *Mu'cemu'l-Vesîd*, Mektebetül-İslâmiyye Yay., tsz., yy.
 - Mutçalı, Serdar, *Arapça Türkçe Sözlük*, Aralık Yay., İstanbul 1995.
 - Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el- el-Haccâc, el-Kuşeyri en-Nisâbûrî *Sahîhu Müslim*, Thk., Halîl, Memûn Şeyhâ, Dâru'l-Marife, Lübnan, 2005.
 - Nesâî, Ebû Abdurrahman b. Şuayb, *Sünen*, thk., Çağrı Yay., İstanbul 1981.
 - Özön, Mustafa Nihat, *Osmanlıca Türkçe Sözlük*, İnkılap Yay., Ankara 1979.
 - İsfahanî, Râgıp, *Müfredat*, Trc., Abdalbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yay., İstanbul, 2012.
 - Rıza, Ahmet, *Mucemi Metni'l-Luğa*, Dar-ı Mektebi'l-Hayat, yay., Beyrut tsz.
 - Ersoy, Mehmet Akif, *Safahat*, Ankara 2010.
 - Serinsu, Ahmet, Sürmeli, Nedim, Alkan, Mehmet, Akyürek, Arif, Deliser, Ömer, Baştürk, Bilal, Çınar, Ayhan, Yusuf, Ali, *Dîni Terimler Sözlüğü*, MEB, Yay., 2008, 137.
 - Şemseddin Sâmi, *Kamus-i Türkî*, Çağrı Yay., İstanbul, 2001.
 - Tarhan. Nevzat, *Duyguların Psikolojisi*, Timaş Yay., İstanbul 2013.
 - _____, *Makul Çözümler Aile İçi İletişim Rehberi*, Timaş Yay., İstanbul, 2007.
 - Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed bin İsâ, *Sünen*, thk., Beşâr b. Avâd, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1996.
 - Türk Dil Kurumu, Büyük Türkçe Sözlük, Erişim Tarihi: 17.02.2016, <http://www.tdk.gov.tr>.
 - Uludağ, Süleyman, *Tasavvufî Terimler Sözlüğü*, Kabak Yay., İstanbul 2001.
 - Yeğîn, Abdullah, Badıllı, Abdulkadir, Hekimoğlu, İsmail, Çam, İlham, *Osmanlıca Türkçe Büyük Lügat*, Ziya Ofset, Yay., İstanbul 1993.
 - Zebîdi, Ebu'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed, *Tacü'l-Arus Min Cevahiri'l-Kamus*, thk., Abdu's-Settar Ahmet Ferac, Daru'l-İhya'i-Türası'l-Arabiyye, Lübnan, 1965.

The Concept of Compassion as a Meaning and Action*

Recep ERTUĞAY**

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 adopted it 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 Companions of 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 study it 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

* This paper is the English translation of the study titled "Anlam ve Eylem Olarak Şefkat Kavramı" published in the 9th issue of *İlahiyat Akademi*. (Recep Ertuğay, "Anlam ve Eylem Olarak Şefkat Kavramı", *İlahiyat Akademi*, sayı: 9, Haziran 2019, s. 67-80.)

** Dr. Lecturer, Academic Member of the Department of Hadith, Basic Islamic Studies, Faculty of Divinity, Atatürk University, recep.ertugay@atauni.edu.tr.

*** The paper in Turkish should be referred to for citations.

Anlam ve Eylem Olarak Şefkat Kavramı

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 istihlalarıyla 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.¹ Böylece dilden ve fiilden bağımsız olduğu ifade edilen kavram/anlam/murat, eyleme ve 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 istihlak/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 tanımayaya/tanıtılmaya çalışacağız.

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

Compassion as a Meaning

The term, "Şefkat (shafkat)", is an Arabic word generated from the letters of 'ş-f-k'/ "شَفَقَ". This term has two common forms meaning "شَفَقَ، يَشْفُقُ، شَفَقًا، فَهُوَ" (abstract/simple) and "أَشْفَقَ، يُشْفِقُ، إِشْفَاقًا، مُشْفِقًا" (increase/derivative). The singular and plural forms of this term are "شَفَقًا", "شَفَقَاتٌ", "شَفَقَاءٌ", "شَفَقِيَّةٌ", "الشَّفَقَةُ", "شَفَقِيٌّ".

It also means 'fearing,' 'avoiding,' 'worrying about an individual's experience of negative incidents,'² 'worrying,'³ 'pitying,' 'forgiving,' 'forgiving a punishment,'⁴ 'fearing about the possibility of a decrease in wealth,' 'love resulting

¹ Tahsin Görgün, Cafer Sadık Yaran, Aliye Çınar, Enver Uysal, *İslam Ahlak Esasları*, ANÜ Pub., 2015. 66.

² Ibn Manzur, Abu al-Fadl Muhammad ibn Mukarram ibn Ali al-Ansari, *Lisan al-Arab*, Dar Sadir, Beirut 1956, X, 170.

³ Ahmet Rıza, *Mujami Matni al-Lugha*, Dar al-Maktabi al-Hayat, Beirut nd., III, 344.

⁴ Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, Aralık Pub., İstanbul 1995, 450.

in fear,' 'protection,' 'guardianship,' 'grieving,' 'being soft-hearted,' 'sparse knitting,' 'delicate weaving,'⁵ and 'strong wind'⁶.

Other meanings of this term include 'avoidance upon fear,' 'protecting somebody by love with the fear of any possible threats against the loved,' 'fear and protecting being together and separate,' 'making efforts greedily to fulfill the targets,'⁷ 'those remaining from the sunlight,' 'redness arising from the sunset,' 'dawn,' 'morning,' 'day,'⁸ and 'painting a cloth in a reddish color.'⁹

In addition, this term means 'showing mercy, loving with mercy, getting upset at the disasters suffered by other people, ensuring that people with issues solve their problems,'¹⁰ 'loving while protecting,'¹¹ 'helping without expecting anything,' 'loving sincerely,'¹² 'loving while showing mercy and emotion of protection,'¹³ and 'pitying the creatures'¹⁴.

This term is indicated in different patterns with the same base in eleven different verses in the Quran despite not being mentioned as compassion. However, the meaning of fear has been added to this term when reflected in Turkish. Verses in the Quran indicate that Muslims should understand the frightfulness of judgment day and avoid the *uprising* that may result in divine

⁵ Zabidi, Abu al-Faiz Murtaza Muhammad ibn Muhammad, *Tacu al-Arus Min Jawahiri al-Kamus*, inv. Abdu as-Sattar Ahmat Faraj, Daru al-Ihya al-Turasi al-Arabiyya, Lebanon, 1965. 509.

⁶ Vuhaib b. Ahmad Diyab, *Takmilatu Mujam Taji al-Arus*, Damascus, 1992, 170.

⁷ شيء شفق اي "شفق" (shafak) means generalizing the evil and worthless actions and facts while yukalu: "الي عليه شفق و شففة اي خوف ورحمة ورقة" in Arabic. The Arabic term "شفقة" even has the same meaning. Regarding these terms, the singular form is "الي عليه شفق و شففة اي خوف ورحمة ورقة" and these terms are used to indicate fear and kindness and compassion. Another meaning of the singular form is "خوف ولي عليه شفق و شففة اي رحمة شفق" district and side. The plural form is also reflected as "اشفاق" ashfak (very compassionate). It is also used as a verb. A person who gives recommendations to another person may have the ambition and purposes of changing the addressee. Even the term Yukalu: شقيق الناصح عليه شفقا من الباب الرابع اذا حرص علي اصلاحه وهو مشفق وشفيف means the same. الاشفاق means avoidance (in hiatus). Yukâlû: "شفق منه و عليه شفقا من الباب الثاني و اشفق اشفاقا اذا حازر" has three syllables that are not used today. According to the statement of the commentator, the term means fear if given with "من" and bride wealth and mercy if given with "علي". Asım Efendi Seyyid Ahmet, *Kamus Tercümesi*, TYEKB Pub., Istanbul 2013, IV, 4044; Firuz Abadi, *al-Kamusu al-Muhit*, Ihya al-Turasi al-Arabi, Beirut 1991.

⁸ Hayrettin Karaman, Mustafa Çağırıcı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadarettin Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, DİB Pub., Ankara 2007, II, 556.

⁹ Ibn Manzur, *Lisan al-Arab*, V. 45; Zabidi, *Taju al-Arus*, X, 179.

¹⁰ Mustafa Nihat Özön, *Osmanlıca Türkçe Sözlük*, İnkılap Pub., Ankara 1979, 4787.

¹¹ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Vadi Pub., Ankara 2001, 1230; Shamsaddin Sami, *Kamus al-Turki*, Çağrı Yay., Istanbul, 2001; Fikret Karaman, İsmail, Karagöz, İbrahim Paçacı, Mehmet Canbulat, Ahmet Gelişgen, İbrahim Ural, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Pub., Ankara 2010, 614.

¹² Hasan Akay, *İslami Terimler sözlüğü*, İşaret Pub., Ankara 1995.

¹³ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Pub., Ankara 2003, 708, 709.

¹⁴ Karaman Fikret, et al., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 614.

wrath,¹⁵ and they should carry the same concerns for the members of their families¹⁶ while mentioning the possibility of becoming poor¹⁷. One verse indicates the fears of angels due to God's magnificence¹⁸ while another one reflects the fears of heaven and earth in regard to responsibility¹⁹. In addition to the verses indicating the fears to be experienced by tyrants, non-believers, and criminals while facing with the consequences of what they did in the afterlife,²⁰ the day is meant as a section of day in Surah Al-Qiyamah.²¹

The letters 'ṣ-f-k' / "شفق" are mentioned in verses and hadiths to reflect 'the redness following the sunset',²² 'daylight before the sunrise',²³ 'being compassionate',²⁴ and 'fear of or avoidance from facing a negative incident.'²⁵

¹⁵ "Who fear their Lord unseen, while they are of the Hour apprehensive." 21. al-Anbya: 49; "Those who do not believe in it are impatient for it, but those who believe are fearful of it and know that it is the truth..." 42. ash-Shuraa: 18; "...And those who are fearful of the punishment of their Lord." 70. al-Ma'arij: 67; "Indeed, they who are apprehensive from fear of their Lord." 23. al-Mu'minun: 57.

¹⁶ "They will say, "Indeed, we were previously among our people fearful [of displeasing Allah]." 52. at-Tur: 26.

¹⁷ "Have you feared to present before your consultation charities? ..." 57. al-Mujadalah: 13.

¹⁸ "And they, from fear of Him, are apprehensive." 21. al-Anbya: 28.

¹⁹ "...Indeed, we offered the Trust to the heavens and the earth and the mountains, and they declined to bear it and feared it..." 33. al-Ahzab: 72.

²⁰ "You will see the wrongdoers fearful of what they have earned..." 42. ash-Shuraa: 22; "...and you will see the criminals fearful of that within it..." 18. al-Kahf: 49.

²¹ "So I swear by the twilight glow" 48. al-Inshiqaq: 16.

²² "...In the evening, after the sunset, nighttime, one-third of the night following the disappearance of the redness (of sunset)..." Malik ibn Anas, Abu Abdullah al-Asbahi al-Himyari, *Muwatta al-Malik*, inv., Muhammad Fuad Abdulbak, Dar al-Hadith, Egypt, 1999. Wukutu as-Salat, 6, 23; "وصلّى بن العشاء حين غاب الشفق" Abu Dawud, Suleiman ibn al-Ash'as as-Sijistani, *Sunan*, Ed. Muhammad Nasiruddin al-Albani, Dar'u Ibn al-Hazm, Beirut 2005. Salat, 2, 3, 5, 10; Abu Isa Muhammad ibn Isa, at-Tirmidhi, *Sunan*, inv., Bashar ibn Awad, Dar al-Gharbi al-Islami, Beirut 1996. Salaat, 113, 115, 394; Nasai, Abu Abdurrahman ibn Shuaib, *Sunan*, Çağrı Pub., Istanbul 1981, Vakitlet, 7, 10, 12, 15, 21, 29, 45; Ibni Majah, Abu Abdillah Muhammad ibn Yazid, al-Kazwini, *Sunan*, inv., Muhammad ibn Salih Raji, Bayt al-Afkari ad-Duwaliya, Riyad, nd., Salat, 1; Ahmad Muhammad ibn Hanbal, *Musnad*, ed. XIX, 322, Shuaib al-Arnaudi, Adil Murshid, Muassat ar-Risala Pub., Beirut, 1995-1416, XIX, 322.

²³ "...On Friday, from the dawn to the sunrise ...", *Muwatta*, Juma, 16; Abu Dawud, Salat, 201; Nasai, Juma, 45.

²⁴ "A mother is more compassionate to a child more than anybody." Bukhari, Abu Abdillah Muhammad ibn Ismael, *Sahih al-Bukhari*, Çağrı Pub., Istanbul, 1981. Nafaka, 4; "شفقة على شفقة المسلم على ..." at-Tirmidhi, Kiyamat, 48; "Compassion toward the mother and father..." at-Tirmidhi, Birr, 17; "فأشفق الناس على عثمان فلما ..." at-Tirmidhi, Birr, 17; "People have pitied Uthman when Zeyneb died..." Ahmet ibn Hanbal, *Musnad*, IV, 31.

²⁵ "...Amr ibn al-As (r.a.) stated: "I had a nocturnal emission in a cold night during the military campaign of zat as-salasil. I feared of getting killed if I wash my whole body to be clean religiously, so I performed dry ablution..." Abu Dawud, Taharat, 124; "رجع رغبة فيما عندي وشفقة مما عندي حتى أهريق دمه فبقول الله تعالى لملائكته انظروا إلى عبيدي ..." Look at (this) seroant of mine! He took the good deed in account, feared my wrath and returned back (to fight against the enemy by himself)..." Abu Dawud, Jihad, 36, Haraj, 33;

It is possible to classify all the attributed meanings in four groups in terms of their relationships with one another.

1. 'Fearing', 'worrying', 'acting in fear', 'protecting'.
2. 'Loving', 'being keen on improvements', 'acting in love', 'guarding'.
3. 'Grieving', 'being softhearted' and 'sensitive', 'acting sensitively'.
4. 'Redness after the sunset', 'redness before the sunrise', 'dawn', 'morning'/'day'.

Compassion as an Action

We are of the opinion that the terms in a group formed during the classification in the field of meaning are the steps that encourage a person to perform an action of compassion. The first emotional step is taken in the first phase, and the next level is achieved with the following steps. The concept of compassion is applied as an action in the last phase. The first step is the beginning of compassion action while the last step is the end. A relationship similar to the one between the words in the group is also established between the items. Each item constitutes a stage of performing an action. The first item indicates a coolness ensured with the breeze blown after the pressure in the humans' soul increases and overflows in the last group toward the low²⁶ pressure zone. An introduction is made with the first item while the last item indicates the conclusion.

The emphasis on 'fear' in the concepts of 'fearing', 'having concerns', 'acting in fear', and 'protection' is distinctive. It is clear from the verses and hadiths that a common use takes place on the same concept.

Fear is the feeling experienced due to a danger or relevant ideas and possibility of facing a negative incident.²⁷ The question, "how fear can be related to compassion", may come to mind. Considering this, it can be understood that it is easy to determine such a relationship because people are concerned about themselves, their environments, and everything they love and value. Therefore, they are alerted about these concerns. They also take measures against the negative possibilities. For example, a patient going to a hospital or the relatives of that patient await the results of tests in fear. This is also the case for the people waiting

أشفقنا ... "أشفقنا ... فأكلوا منه فأشفقوا..." "...They ate (game meat) in a religious place but they were quite shy doing so..."; "I feared disrespecting..."; "أشفقنا أن يكون معصية..." "We feared that..." Nasai, Tahrir ad-Dam, 2; "ولا أرض ولا رباح ولا جبال ولا بحر إلا وهن يشفقن من يوم الجمعة..." "The earth, mountains, wind and sea all fear..." Ibn Majah, Ikama, 79; Ahmet ibn Hanbal, *Musnad*, XXIV, 315.

²⁶ The Arabic verb "شفق", the base of the term "shafkat" meaning compassion, also means 'breeze'. Vuhaib, 170.

²⁷ Turkish Language Society, Büyük Türkçe Sözlük (Grand Turkish Dictionary), Date Accessed: 17.02.2016, <http://www.tdk.gov.tr>.

in front of an operating room. A criminal or a convicted felon tremble before the judge. People pay attention to their environment while walking due to the fear of stepping on a sharp object. The possibility of facing troubles in life cause people to have fears. This fear drives people to take a step with great attention.

For Muslims, life is not limited with the material world. They also consider the eternal life. Due to the fears of the afterlife, they do what is necessary for themselves, for their essences, families, and environment by questioning themselves before getting questioned, by fearing the wrath in the afterlife, and by fulfilling their responsibilities as also reflected in the statement²⁸ "...they consider what they do for tomorrow..."²⁹. This attitude arises from the conscious approach "guarding the people they are responsible for"³⁰ formed with the combination of fear and mercy. People with responsibilities fear the idea that those under their responsibilities face negative incidents. A Muslim cannot neglect the helpless eyes he/she sees, helpless hands he/she holds, and the calls for help he/she receives. The concerns for the afterlife and the possibility for Muslim to experience these incidents frighten him/her. In this case, the person shows compassion to self under the context "...pitying the self and fearing and abstaining from the wrath."³¹

Compassion can also be described as the protective measures formed with the combination of fear, concern, and distress.

The relationship between the concepts of 'loving,' 'being fond of improvement,' 'acting in love,' and 'guarding,' and the concept of compassion will be reviewed here.

Love is the emotion that drives people to show attention and commitment to an object or a living creature.³² Love ensures that the emotional state intensifies and gets reflected as actions. In addition, this state helps loved ones be guarded and protected and people improve negative incidents. "In this context, compassion is the last stage of love."³³ It directly arises from love and can be found in all types of love.³⁴

The emotion 'sadness' is developed when somebody loses or gets separated from what that person loves or has already attached themselves to.³⁵ The Prophet got very upset upon the death of his beloved wife Aisha and uncle Abu Talib, and that year was named, 'Sanat al-Huzun'/'Year of Sorrow'.

²⁸ Ibn Kasir, Abu al-Fida Imadu ad-Din, Ismail ibn Umar, *Hadislerle Kur'an Tefsiri*, trans.: Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner, Çağrı Pub., Istanbul 1991. XIV, 7821.

²⁹ 59. al-Hashr: 18.

³⁰ "كُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ" al-Bukhari, Juma, 11, Istikraz, 20; Janaiz, 32.

³¹ Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Pub., Istanbul 1970, VIII, 5359.

³² Ahmet Fidan, Nevin Kardaş, Salih Önen, Sevgi Gökdemir, Hanifi Erkıran, Hasan Koç, Namiye Başbuğ, *Türkçe Sözlük*, Millî Eğitim Basımevi, Ankara 1979, IV, 2513.

³³ Nevzat Tarhan, *Makul Çözümler Aile İçi İletişim Rehberi*, Timaş Pub., Istanbul, 2007, 26.

³⁴ Paul Foulque, *Pedagoji Sözlüğü*, trans., Cenap Karakaya, Sosyal Pub., Istanbul 1994, 476.

³⁵ İlhan Kutluer, "Muhabbet", *DİA*, T.D.V. Pub., Istanbul 2005, XXX, 388.

People unconditionally make every possible effort they can to prevent the sorrow that arises from the negative incidents against their loved ones. Compassion is the unconditional form of love. It makes people accept others with both positive and negative characteristics. It is pure with no bad intentions. Compassion ensures that the needs of loved ones are felt and treated accordingly.³⁶ If one is asked to play a role reflecting an 'affectionate, understanding person,' that would be impossible because compassion cannot be artificial.³⁷ Compassion include a sincere love in its essence.

Compassion is also understood as the orientation and guardianship formed upon love and attention.

Compassion is occasionally formed upon the evocation of love and formation of fear. It sometimes arises from the combination of love and fear. Love reaches another level with fear or combination of love and fear. People love themselves and their loved ones, and fear the possibility of any negative incidents against themselves. They attempt to protect themselves and others due to love and fear. On the other hand, the concept of 'sorrow' indicates a relationship between love and fear. Losing loved ones causes sorrow as well as fear and concerns. For example, Abu Bakr feared seeing that the polytheists came as close as the entry of Cave of Thawr. Abu Bakr's fear arose from his love toward the Prophet Muhammad (p.b.u.h). The Prophet soothed his friend saying "Do not worry/get upset"³⁸, which indicates that experiencing fears and the mood formed after losing a beloved one is the same. "اشْفَاقٌ" means mercy/goodness mixed with fear. This is similar to the case where a mother compassionately protects her children against all sorts of negativity because the one showing compassion loves the one receiving compassion and therefore gets worried about the possibility of negative actions in this regard.³⁹ When the preposition of "من" is added to compassion in Arabic, the term means concern/fear and when combined with "في", it means mercy.⁴⁰

Compassion arises from the combination of love and fear, and it is reflected as the action of protection and guarding that is much more effective than the love itself.

Compassion is associated with love and fear considering other evidence that it carries the characteristics of supporting and preventing actions or facts when necessary. The purpose in compassion is to protect the loved and desired one while eliminating the fears and feared ones. In other words, it means welcoming benevolence while expelling the malevolence.

³⁶ 52. at-Tur: 26; Abu Dawud, Salat, 201; Nasai, Juma, 45; At-Tirmidhi, Birr, 17.

³⁷ Nevzat Tarhan, *Duyguların Psikolojisi*, Timaş Pub., Istanbul 2013, 98.

³⁸ "...لَا تُخْرَبُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا..." 9. at-Tawbah: 40. Ahmed b. Hanbal, *Musnad*, I, 181.

³⁹ Raghıb, al-Isfahani, *Müfredat*, trans., Abdalbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Pub., Istanbul 2012, 556.

⁴⁰ Isfahani, 556.

The third stage reflects the effects of sorrow and pity toward a person over the meaning of 'grieving,' 'being softhearted and sensitive,' and 'approaching sensitively,' and it indicates the conclusion of these effects as a sensitive behavior. Softness or sensitivity of heart means the stimulation of the desire to help the helpless, a miserable person, a creature, a plant, or even an object. This aspect of compassion indicates the field where its relationship with mercy intensifies. This is the evolution of mercy into compassion and conclusion of the feeling of pitying as an action,⁴¹ which can be seen in another example that M. Akif Ersoy, the poet of the Turkish National Anthem, shows empathy toward the pain and suffering of a person and does everything without considering the possibility of getting hurt in his poem.⁴² The state he was in was the process of acting with a softness and sensitivity in heart while showing empathy toward the pain. This meaning group provides an aesthetic meaning to compassionate actions. If we are to use the tajwid terminology, compassion is the repetition of fear and love with the same indications and different adjectives while pitying is like the twang arising from this repetition⁴³.

In the fourth group, the aim will be to explain the relationship between the statements of 'redness following the sunset,' 'redness before the sunrise,' 'dawn' and 'morning,' and actions.

Th redness over the horizon following the sunset is a sensitive touch. This statement essentially evokes compassion and sensitivity like tulle.⁴⁴ Compassion requires a tender touch. Therefore, Akif showed his compassion to the martyrs of Gallipoli with the following statement: "Wish I could heal your wounds in the evenings using the maghreb (compassion) as a tulle." He aimed to cover the wounds of the martyr with 'a tulle of compassion'⁴⁵, softer than silk, thinking that silk might hurt the martyr.

The dawn in the compassion is too delicate and thin to be held.⁴⁶ This is the case for softhearted people. They cannot hold themselves against a case of guardianship. Their moods change in that case. As dawn shows itself over the horizon, a dawn just shows itself in their hearts and minds. The state of a suffering person seems like the night before the dawn. Creatures are exposed to darkness and cold at night. After the dawn disappears, nighttime, malevolence of which we

⁴¹ The relationship between mercy and compassion will be thoroughly detailed later.

⁴² My heart bleeds when I see a bleeding wound / I take all risks to do everything to heal however I could / I cannot pass neglecting, because I care. Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, T.D.V. Pub., Ankara 2010, 358.

⁴³ Yazır described the letter "و", the first letter of Surah Al-Qalam, as the particular representative of the creation. Yazır, VIII, 68.

⁴⁴ Yazır, VIII, 5678.

⁴⁵ Wish I could heal your wounds in the evenings using the maghreb... / I could still do nothing to your memories... Safahat, 387.

⁴⁶ Yazır, VIII, 5678.

should avoid and seek help from God in this regard, covers all around.⁴⁷ After the dawn disappears, the world of the suffering becomes darker. This is how the dawn is for the hearts and minds that show empathy in different situations. This is the state of focusing upon the possible situations our beloved ones and those in need may experience, feeling the same emotions by showing empathy stating that I may experience the same situation, and recognizing the facts that the conscience may suffer if responsibility is neglected, that the incidents to be experienced in the afterlife concerns people in the mortal world, and that the pains, fears, and love all deepen in this regard. This intense case makes people show empathy toward the people in need of compassion. The birth of a new dawn takes place. This process initially starts in the essence of people. With the domination of malevolent/sincere/warm emotions, egoist/cold/dark feelings lose their positions. The satisfaction of the inner world is reflected to the outer world. A movement of compassion starts then. A state like the appearance of dawn following night and spreading of light slowly in waves, putting an end to darkness, occurs. In this case, dawn is the transformation of night into a morning, and compassion is the transformation of fears into happiness. Darkness disappears when dawn shows itself while mercilessness is eliminated thanks to compassion.

The explanations we collected in the **fourth** group form a compassion process in the manner shown in the examples, and they cover all aspects of all previous descriptions. Just like the formation of electric energy and light following the contact of two opposite poles upon the convergence between them,⁴⁸ dawn/compassion-related actions take place upon the combination of love and fear⁴⁹. This action is completed by being sensitive. The feeling of pitying is like the ground line setting the consistency between love and fear trends.

E.g.:

Dawn before the night : Being softhearted, getting worried.

Night: Intense concerns, fearing.

Dawn before the sunrise: Dealing with a case.

Sunrise: Providing the necessary support:

Encountering with a poor person: Dawn before the night

Focusing on the negative state this poor person may experience: Night

Focusing on the poor: Dawn before the sunrise

Helping the poor: Sunrise

Facing with the orphans: Dawn before the night.

Showing empathy to the orphans: Night

Approaching to the orphans with love: Dawn before the sunrise.

⁴⁷ The letters of 'ğ-s-k' in the verse "And from the evil of darkness when it settles" are described as the darkness and cold following the disappearance of dawn. 113. al-Falaq: 3.

⁴⁸ Saffet Köse, *Genetiği ile oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, Mehîr Vakıf Pub., Konya 2015, s. 138.

⁴⁹ "فَلَا أُقْسِمُ بِالنُّفُوسِ" "So I swear by the twilight glow" 48. al-Inshiqaq: 16.

Caressing and guarding the orphans: Sunrise

The combination of compassion and dawn is commonly seen in the spoken language. For example, the idiom “my life is in a prison” is used to describe the state of suffering from pain, agony, and extreme poverty. Those indicating the negative statements are called ‘pessimistic’. Those who are not compassionate are named ‘remorseless’. People who experience undesired situations state that their lives just got worse than ever. Reaching a better situation than the undesired one is called ‘seeing the light’. Those who are assisted by somebody in the path to peace pray as follows: ‘He/She helped me have peace. May God increase his/her peace.’

Necip Fazıl Kısakürek, one of the great figures of Turkish literature, indicated that the concept of compassion is like a soft touch, and he also referred the concept of daylight with the following verses: “Darkness is too much in the eyes full of tar... Compassion is nowhere but on the wool of my prayer rug.”⁵⁰

*It is He who sends down upon His Servant [Muhammad] verses of clear evidence that He may bring you out from darkness into the light. And indeed, Allah is to you Kind and Merciful.”*⁵¹ We can mention the presence of the relationship between the concepts of compassion and dawn. There are three basic aspects in the verse. The purpose of reaching the daylight from the darkness, assigning the Prophet Muhammad for this purpose, and expressing the compassion and mercy of God considering the first two aspects.

After the prophets left the mortal world, God kept on sending prophets to the people who stayed in the dark and lost their paths, and God showed the path to trueness and happiness. Humanity was stuck in a dark whirlpool for six centuries following the ascension of Jesus. God, the one who has great mercy toward the creatures, sent the Prophet Muhammad (p.b.u.h) as a bright candle to ensure that humanity sees the daylight again with the divine orders and that Muhammad leads this process.⁵² The concepts of light and bright used for sun and moon⁵³ were also used for the Prophet Muhammad.⁵⁴ Accordingly, it is fair to state that the Prophet Muhammad was sent as compassion/dawn to the world for transforming the darkness into light and night into day.

Surah Ad-Duha was revealed following a pause in revelations. The Prophet was seriously affected by the statements of the polytheists “You are abandoned by

⁵⁰ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, Büyük Doğu Pub., İstanbul 1992, 420.

⁵¹ 57. al-Hadid: 9

⁵² “It is He who sends down upon His Servant [Muhammad] verses of clear evidence that He may bring you out from darkness into the light. And indeed, Allah is to you Kind and Merciful.” 2. al-Baqarah: 257; “Allah is the ally of those who believe. He brings them out from darkneses into the light. And those who disbelieve - their allies are Taghut. They take them out of the light into darkneses. Those are the companions of the Fire. They will abide eternally therein.” 57. al-Hadid: 9

⁵³ 25. al-Furqan: 61; 71. Nuh: 16; 78. an-Naba: 13.

⁵⁴ “O Prophet, indeed We have sent you as a witness and a bringer of good tidings and a warner.” 33. al-Ahzab: 45, 46.

God⁵⁵ during the period when revelation did not take place, and he underwent a problematic period.⁵⁶ This sorrowful period turned into a joy after revelations continued. God indicates in the surah that the divine compassion continues for the Prophet through “...*helping orphans accommodate, making the poor people rich, teaching the true path to those who do not know...*” , that revelations will continue with the divine blessings, that tomorrow will be better than today, that divine compassion will continue upon the creatures, and that the Prophet will not be deprived of the revelations.⁵⁷

The divine compassion toward the Prophet is revelations following the Prophecy. God showed compassion and guarded the Prophet when he was an orphan child, and kept on sending the revelations and showing compassion to the Prophet. The concept of ‘duha’, which we believe to match the action of compassion, was sworn at the beginning of the surah. “Like sunlight spreading through darkness and over the earth in waves, God’s revelations will arise from the sky of Muhammad⁵⁸ and be sent gradually. These revelations will cover all darkness/negativities just like dawn/compassion.

In conclusion, the definitions made for the concept of compassion actually constitute it. Each of four explanation groups in this study can be indicated as ‘fear,’ ‘love,’ ‘sorrow/softness’ and ‘dawn’. The meaning of these words are the dynamic forces that separately or collectively form an effective compassion-related activity by arising in the inner world of a person or in the center of families or societies. Love feeds the actions of pitying and fearing and forms the basis of emotions and ideas while dawn indicates the transformation of emotions to actions, and softness reflects performing actions gently.

The Prophet used various examples to ensure that his purpose is understood well by his addressee. As seen in the example where a horse breastfeeds her foal, the definitions of compassion seen in many hadiths from different passages⁵⁹ have been made through the concept of motherhood. This trend indicates that compassion is like a maternal touch.

From the perspectives of recognizer and indicator, compassion is the life granted by God or the life energy providing joy to the destiny affecting the whole universe. It is contact with people without hurting them and leaving a sincere impression with a sincere smile. Compassion is kindness, elegance and joy of achieving a higher status with modesty. It is understanding the value of self and other people, showing empathy toward them, sharing grief, and finding solutions

⁵⁵ Karaman Hayrettin, et al., *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, V. 636, 556.

⁵⁶ Yazır, VIII, 5883-5885.

⁵⁷ 93. Ad-Duha: 3-8.

⁵⁸ Yazır, VIII, 587.

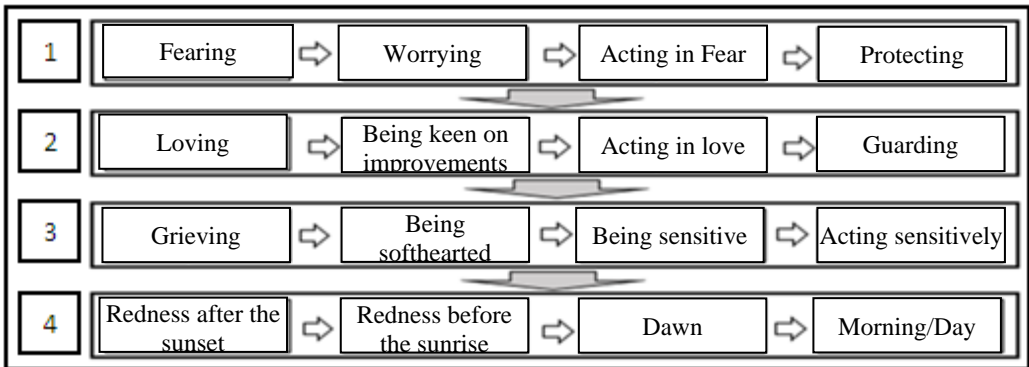
⁵⁹ İbni Abi Şaiba, Abdullah ibn Muhammad al-Abbasi al-Kufi, *Musannaf*, inv. Muhammad Awamah, Dar al-Qibla Pub., Beirut, Lebanon 2006, XIX, 163; al-Bukhari, Adab, 19; Muslim, at-Tawbah, 17, 19, 22; İbni Majah, zuhd, 35; al-Darimi, Rıqaq, 69; Abu Dawud, Jihad, 112, Adab, 164.

while helping those in need. Undertaking difficulties, challenging weakness, providing a solution to desperation, and helping people without expecting anything in return. Compassion is the energy that can be possessed by those who have love in their essence, worry for their loved ones with fear, and act according to their hearts instead of their minds.⁶⁰

Some concepts are hard to describe. In addition, description means setting borders. Limiting the borders of broad meanings is a type of restriction, which may weaken the essence of meanings. Compassion is a concept that is as broad as seas. We can benefit from this broadness as much as our minds can grasp.

Conclusion

A quadruple concept map was horizontally and vertically achieved from the meanings of compassion.



1. Compassion is the act of protection driven by fears and concerns.
2. It is the action of improving the addressee with intense love and attention.
3. It is also a sensitive touch formed with intense emotions of sorrow and mercy.
4. It is the transformation of negatives into positives, darkness into daylight, and night into day.

Compassion is the transformation of nighttime to daytime, winter to spring, and sorrow to happiness due to fears, attractive aspect of love and influence of the feeling of pity by a gentle touch upon a person, creature or object and treat them with goodness.

The meaning of the concept is formed on four lines and sixteen words/columns. The building of compassion has five main cornerstones/words/concepts/terms which are 'fear,' 'love,' 'pitying,' 'goodness,'

⁶⁰ Köse, Saffet, 190.

and 'dawn.' The meanings of these terms are the dynamic forces that separately or collectively form an effective compassion-related activity by arising in the inner world of a person or in the center of families or societies. Fear, love, and pity reflects the emotions/heart and ideas/mindset while softness indicates performing an action gently and dawn means achieving the desired and fulfilling the target.

Compassion has four basic functions; protection, improvement, gentle treatment, and achieving the result. Protection-related aspect of compassion arises from fears while improvement is directly related to love. The feeling of pity covers the function of protection and improvement, and dawn represents the transformation of pains/darkness into happiness/daylight. Compassion is protecting from losses, sorrow, torment, Jahannam, pain, grief, sadness, and crying; granting blessings, achievements, awards, health, wellness, wealth and peace; providing the verbal/actual interventions/supports without hurting anybody; shedding light to the dark lives; and making people smile.

One of the most common and least recognized violations of rights in this time is the deprivation of compassion for nature, animals, and people.

The moral merits, or compassion in this case, should always be kept up-to-date, and they should be referred to as manners/words/meanings and states/actions/acts. This is important for the concept of compassion in regard to being functional.

REFERENCES

- Ahmad Muhammad ibn Hanbal, *Musnad*, ed., Shuayb al-Arnaudi, Adil Murshid, Muassat ar-Risala Pub., Beirut, 1995-1416, XXII, 463, 506.
- Akay, Hasan, *İslamî Terimler Sözlüğü*, İşaret Pub., Ankara 1995.
- Asım Efendi, Seyyid Ahmet, *Kamus Tercümesi*, TYEKB Pub., Istanbul 2013.
- Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve San'at Yay., Ankara 2003.
- Bukhari, Abu Abdillan Muhammad ibn Ismael, *Sahih al-Bukhari*, Çağrı Pub., Istanbul, 1981.
- Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgât*, Aydın Kitabevi, Ankara 2007, 1121.
- Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Vadi Pub., Ankara 2001.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi, Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Pub., Istanbul, 1970.
- Fidan Ahmet, Kardaş, Nevin, Önen, Salih, Gökdemir, Sevgi, Erkıran, Hanifi, Koç, Hasan, Başbuğ, Namiye, *Türkçe Sözlük*, Millî Eğitim Basımevi, Ankara 1979.
- Firuz, Abadi, *al-Kamus al-Muhit*, Ihyā al-Turasi al-Arabi, Beirut, 1991.
- Foulque, Paul, *Pedagoji Sözlüğü*, Trans. Cenap Karakaya, Sosyal Pub., Istanbul 1994.

- Görgün, Tahsin, Cafer, Sadık, Yaran, Aliye, Çınar, Enver, Uysal, *İslam Ahlak Esasları*, ANÜ Pub., 2015.
- Ibn Kasir, Abu al-Fida Imadu ad-Din, Ismail ibn Umar, *Hadislerle Kur'an Tefsiri*, trans.: Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner, Çağrı Pub., İstanbul 1991.
- Ibn Manzur, Abu al-Fadl Muhammad ibn Mukarram ibn Ali al-Ansari, *Lisan al-Arab*, Beirut 1956.
- Karaman, Fikret, Karagöz, İsmail, Paçacı, İbrahim, Canbulat, Mehmet, Gelişgen, Ahmet, Ural, İbrahim, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Pub., Ankara, 2010.
- Karaman, Hayrettin, Çağırıcı, Mustafa Dönmez, İbrahim Kâfi, Gümüş, Sadretin, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, DİB Pub., Ankara 2007.
- Kısakürek, Necip Fazıl, *Çile*, Büyük Doğu Pub., İstanbul, 1992.
- Kutluer, İlhan, "Muhabbet", *DİA*, İstanbul, 2005.
- Köse, Saffet, *Genetiği ile oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, Mehir Vakıf Pub., Konya 2015.
- Mustafa, İbrahîm, *Mujamu al-Vasid*, Mektebetü'l-İslâmiyye Pub., nd., sl.
- Mutçalı, Serdar, *Arapça Türkçe Sözlük*, Aralık Pub., İstanbul 1995.
- Muslim, Abu al-Husein ibn al- al-Hajjaj, al-Kushayri an-Nisaburi *Sahihu Muslim*, Ed., Halil, Mamun Shaiha, Dar al-Marifa, Lebanon, 2005.
- Nasai, Abu Abd ar-Rahman ibn Shuayb, *Sunan*, Çağrı Pub., İstanbul 1981.
- Özön, Mustafa Nihat, *Osmanlıca Türkçe Sözlük*, İnkılap Pub., Ankara 1979.
- Isfahani, Ragıp, *Müfredat*, trans.: Abdulbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Pub., İstanbul, 2012.
- Riza, Ahmet, *Mujami Matni al-Lugha*, Dar al-Maktabi al-Hayat, Beirut nd.
- Ersoy, Mehmet Akif, *Safahat*, Ankara 2010.
- Serinsu, Ahmet, Sürmeli, Nedim, Alkan, Mehmet, Akyürek, Arif, Deliser, Ömer, Baştürk, Bilal, Çınar, Ayhan, Yusuf, Ali, *Dini Terimler Sözlüğü*, MEB Pub., 2008, 137.
- Shamsaddin Sami, *Kamus al-Turki*, Çağrı Pub., İstanbul, 2001.
- Tarhan, Nevzat, *Duyguların Psikolojisi*, Timaş Pub., İstanbul 2013.
- Tarhan, Nevzat, *Makul Çözümler Aile İçi İletişim Rehberi*, Timaş Pub., İstanbul 2007.
- Tirmidhi, Abu Isa Muhammad ibn Isa, *Sunan*, ed., Bashar ibn Awad, Dar al-Gharbi al-Islami, Beirut 1996.
- Turkish Language Society, *Büyük Türkçe Sözlük (Grand Turkish Dictionary)*, Date Accessed: 17.02.2016, <http://www.tdk.gov.tr>.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvufi Terimler Sözlüğü*, Kabak Pub., İstanbul 2001.
- Yeğîn, Abdullah, Badıllı, Abdulkadir, Hekimoğlu, İsmail, Çam, İlham, *Osmanlıca Türkçe Büyük Lügat*, Ziya Ofset Pub., İstanbul 1993.
- Zabidi, Abu al-Faiz Murtaza Muhammad ibn Muhammad, *Tacu al-Arus Min Jawahiri al-Kamus*, inv. Abdu as-Sattar Ahmat Faraj, Daru al-Ihya al-Turasi al-Arabiyya, Lebanon 1965.

مفهوم الشفقة معنى وفعلاً*

د. رجب أرتوغاي**

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، نظاماً طرحت مفاهيمه ومصطلحاته نظرياً ثم تم تطبيقها لاحقاً. ولقد تجسد الوحي أولاً في شخص النبي محمد صلى الله عليه وسلم، ثم شكلت الآيات التي نزلت في أوقات مختلفة ولأسباب متعددة كيانا متناغماً 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 "مشفقاً"، فحوّل النبي هذا الأمر إلى سنة/ أسلوب حياة من أجل تنفيذ ما فرض وتطبيقه عملياً، ليسمى هذا المفهوم بـ"الشفقة" ولقد تابع الصحابة الكرام الرسول على نفس المنوال.

وعندما تدرّس 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. وستتطرق إلى مفهوم الشفقة في القرآن لأمره بها وكونه مصدراً لتعليمها وتعلمها. كما سنتناول انتقال المفهوم إلى ساحة التطبيق وانعكاسه على الحياة وطريقة تناولها في الأحاديث النبوية من خلال فهم النبي وتفسيرها.

الكلمات المفتاحية: السنة، 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 أرتوغاي، مفهوم الشفقة معنى وفعلاً، 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 التركيبية.

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 eğitime kaynaklık etmesi nedeniyle de Kur'an'daki ifadesine bakacağız. Uygulama sahasına inışı, 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 adopted it 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 Companion of 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 study it 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". وللکلمة شكلان شهيران أحدهما مجرد/ بسيط "شَفِقَ، يَشْفِقُ، شَفَقًا، فهو شَفِيقٌ، والمفعول مَشْفُوقٌ" والآخر مزيد "أَشْفَقَ، يُشْفِقُ، إِشْفَاقٌ، مُشْفِقٌ، "مُشْفَقٌ" وعندما تناولت الكلمة كاسم سنجد أن صيغ أفرادها وجمعها هي "شَفِيقٌ"، "الشفقة"، "شَفِيقَةٌ"، "شَفِيقَاتٌ"، "شَفِيقَاتٌ".

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"، "حمية 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 أراك للنشر، إسطنبول ١٩٩٥، ٤٥٠.
- (٤) مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ١٩٦٥، ٥٠٩.٢٥.
- (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 والاحترار والحب والرحمة. ويستخدم هذان المعنيان بشكل مشترك، وهو ما يعني أن يتصرف الإنسان بحب ورقة 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 والرفقة فقط. تقول: أخذني منه شفق أي "خوف ولي عليه شفق وشفقة أي رحمة شفق وهو ما يستخدم بمعنى النهي والتجنب. والجمع "اشفاق". 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 "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 الشارح إذا اقتربت بحرف "من" تكون بمعنى الخوف، وأما إذا اقتربت 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، ٥٥٦.
- (٨) ابن منظور، لسان العرب، ٤٥٠.٥؛ الزبيدي، تاج العروس، ١٠، ١٧٩.
- (٩) مصطفى نهاد أوزون، معجم عثماني-تركي، دار انقلاب للنشر، أنقرة ١٩٧٩، ٤٧٨٧.
- (١٠) محمد دوغان، المعجم التركي الكبير، دار وادي للنشر، أنقرة ٢٠٠١، ١٢٣٠؛ شمس الدين سامي، القاموس التركي، دار تشاغرجي للنشر، إسطنبول ٢٠٠١؛ فكرت قارامان، إسما عيل قراجوز، إبراهيم باتشاجي، محمد جانبولا، أحمد جاليشجن، إبراهيم أورال، معجم المصطلحات الدينية، منشورات رئاسة الشؤون الدينية التركية، أنقرة ٢٠١٠، ٦١٤.
- (١١) حسن آقاي، معجم المصطلحات الإسلامية، دار إشارات للنشر، أنقرة ١٩٩٥.
- (١٢) سلجوق بوداك، قاموس علم النفس، دار العلم والفن للنشر، أنقرة ٢٠٠٣، ٧٠٩٧٠٨٢٠٠٣.
- (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). وأشار لعناها 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)، بمعنى "الحمرة الظاهرة في الأفق عقب غروب الشمس"^(٢٢)، "النور الذي يسبق شروق الشمس"^(٢٣)، "أن يكون المرء مشفقا"، و"الخوف من مواجهة عاقبة السوء".

- (١٤) ... ﴿وَهُرِّمْنَ السَّلَاطَةَ مُشْفِقُونَ﴾ ٢١. سورة الأنبياء: ٤٩؛ ... ﴿يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا﴾ ٤٢. سورة الشورى: ١٨؛ ... ﴿وَالَّذِينَ هُمْ مِنَ عَذَابٍ فِيهِمْ مُشْفِقُونَ﴾ ٧٠. سورة المعارج: ٦٧؛ ... ﴿إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ حَشِيَّةٍ بِهِمْ مُشْفِقُونَ﴾ ٢٣. سورة المؤمنون: ٥٧.
- (١٥) ... ﴿قَالُوا إِنَّمَا كُنَّا قَبْلَ فِي أَهْلِنَا مُشْفِقِينَ﴾ ٥٢. سورة الطور: ٢٦.
- (١٦) ... ﴿ءَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ جُنُودِكُمْ صَدَقَاتٍ﴾ ٥٧. سورة المجادلة: ١٣.
- (١٧) ... ﴿وَهُمْ مِنْ حَشِيَّتِهِ مُشْفِقُونَ﴾ ٢١. سورة الأنبياء: ٢٨.
- (١٨) فَأَيِّنَ أَنْ تَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ... ٣٣. سورة الأحزاب: ٧٢.
- (١٩) ... ﴿تَرَى الظَّالِمِينَ مُشْفِقِينَ﴾ ٤٢. سورة الشورى: ٢٢؛ ... ﴿وَوَضَعَ الْكِتَابَ فَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ﴾ ١٨. سورة الكهف: ٤٩.

(٢٠) ... ﴿فَلَا أَسْأَلُكُمْ بِالْشَّفَقِ﴾ ٤٨. سورة الانشقاق: ١٦.

(٢١) ... "والغرب 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 بِي الْعِشَاءَ حِينَ غَابَ الشَّفَقُ" أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، السنن، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، دار ابن حزم، بيروت ٢٠٠٥. الصلاة ٢، ٥٣، 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 ماجه، 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 شققا... الموطأ، الجمعة، ١٦؛ أبو داود، الصلاة، ٢٠١؛ النسائي، الجمعة، ٤٥.

(٢٣) ... "وَأَشْفَقْتُ عَلَيْهِ... مِنْ غَيْرِهَا...". «الأم أكثر شفقة على ولدها من غيرها» أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار تشاغري للنشر، إسطنبول، ١٩٨١، النفقة، ٤؛ "...وشفقة على الوالدين..." الترمذي، القيامة، ٤٨، "...شفقة المسلم على المسلم..." الترمذي، البر، ١٧؛ "...فَأَشْفَقَ النَّاسُ عَلَى عُثْمَانَ فَلَمَّا مَاتَتْ رَبِّتُ...". 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، فتيمنت...". أبو داود، الطهارة، ١٢٤، "فيقول الله تعالى لملائكته انظروا إلى عبدي رجع رغبة فيها عندي وشفقة مما عندي حتى أهرق 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 ماجه، 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. "الحمرة المتشكلة في السماء بعد غروب الشمس"، "الحمرة 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، لتحقيق "الشفقة" في الدرجة الأخيرة كفعل. تعد الدرجة الأولى هي بداية الشفقة، وأما الدرجة الأخيرة فهي منتهىها. 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 يشدد 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، ويتنبه الشخص في سيره خشية أن تعرس شوكة في قدمه. إن احتمالية التعرض للشوك في رحلة الحياة يتسبب في بث مشاعر الخوف في قلوب البشر، وهو الخوف الذي يدفع المرء ليسيير بحذر شديد خشية أن يقع فيها 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: ٢٠١٦، ٠٢، ١٧، <http://www.tdk.gov.tr>.

إن الحياة بالنسبة للإنسان المؤمن ليست قاصرة على الحياة الدنيا وحسب. بل يضيف إلى حسابه الجانب الأخرى. ولهذا فهو يحاسب نفسه قبل أن يحاسب^(٢٧) "... وَتَنْتَظِرُ 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 ومحاولته اتقائه"^(٣٠).

ويمكن تعريف الشفقة من هذا الجانب بأنها تدابير الحماية التي تتخذ بعدما تشتد مشاعر الخوف والقلق. ولتتناول 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 "الحنن" 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) سورة الحشر: ١٨.

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

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

(٣١) أحمد فيدان، نيفين قارداش، صالح أونين، سفجي جوكدميز، 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 تيباش للنشر، إسطنبول ٢٠٠٧، ٢٦.

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

(٣٤) إلهان قوتلور، "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 يجب نفسه وأحبابه، لكنه يخشى في الوقت ذاته أن يصابوا بأذى. ويبحث عن طرق الحماية والمحافظة من خلال الحب والخوف. وأما مصطلح "الحنن" 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 يتسببها وقوع ما يخشاه الإنسان وخسارة المحبوب واحدة في كلتا الحالتين. وأما كلمة "إشفاق" 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 يجب 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 تعني العناية بشكل أكبر^(٣٩).

وفي هذا المقام يظهر أماننا 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 "الحنن" و"رقة القلب" و"التصرف برفق" التي جمعناها في المجموعة الثالثة فهي تعني التأثير

(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.

مع ظهور مشاعر الحزن والإشفاق عند رؤية شخص ما أو شيء ما وتحول هذا التأثير 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 مها 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 غنة 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 شففته 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 يقن 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 نزعته 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 نستعيد بالله من شره الأرجاء^(٤٦). وعندما تختفي الشفقة كذلك فإن الظلام يحل على عالم المظلوم. فهذا هو الشفق في قلوب

(٤٠) وستحدث لاحقا بالتفصيل عن علاقة الرحمة بالشفقة.

(٤١) لو رأيت جرحا داميا تحورت 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، ٦٨، ٨.

(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 فسرت كلمة "عسق" 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 سيلاقه في الآخرة، وهو ما يحاصر الإنسان من كل جانب، مما يرفع من مستوى الآلام ويزيد الخوف ويعمق 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 الرقة. 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 تيارَي 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 الفقير: 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) ﴿فَلَا أَسْأَلُ بِالشَّقِيقِ﴾ 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 قائلاً: "لقد أخرجني إلى النور، أخرجني 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 الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَى عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَإِنَّ اللَّهَ بِكُمْ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾^(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 مزيداً 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 ذورحمة واسعة على عباده، فقد أرسل سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم نوراً مبيناً 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 كثيراً بعدما انقطع الوحي خلال الفترة التي سبقت نزول سورة الضحى عندما سخر منه المشركون بقولهم "لقد

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

(٥٠) سورة الحديد: ٩. وعندما نظر 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 الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَى عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ فَلَمَّا أَنَّهُ بِكُمْ رُؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾^(٥٢) سورة الحديد: ٩. ﴿اللَّهُ وَكَانَ الَّذِي أَسْمَاؤُا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^(٥٣) سورة البقرة: ٢٥٧.

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

(٥٣) ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا أَرْسَلْتَهُ شَهِيدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾^(٥٤) وَدَاعِبًا إِلَى اللَّهِ بِآيَاتِهِ وَيَصِرَ لَهَا مُنِيرًا﴾^(٥٥) 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 نبوته قائلاً ﴿الْمُرْجِدُكَ بَيْتِي مَا فَاقُوا ۖ وَوَجَدَكَ صَبًا لًّا فَهَدَىٰ ۗ﴾ [سورة الضحى: ٣-٨]، ليؤكد أنه لم يتخلّ، وأنه سيتابع إنزال الوحي، وأنه سيعطيه ما يرضيه وسيواصل شفقتة تجاهه ليجعل أيامه المقبلة أفضل، وأنه لن يجرمه 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 يتيماً فقيراً، وهو الآن يشفق عليه مجدداً بمواصلته إنزال الوحي. ولقد أقسم الله مستخدماً كلمة "الضحى" التي نعتقد أنها تتطابق مع فعل الشفقة في بداية السورة. "وكما تسطع الشمس في الأرجاء لبيد ضياؤها عتمة الليل، فإن الوحي الإلهي (٥٦) يخرج من "الأفق المحمدي" لينزل تدريجياً ويتشر 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 بركة.

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، فسنعلم إنها الروح التي أوجدها الله وطاقة الحياة التي تمنح الحماس والحيوية للسموات التي تعانق هذا الكون. وهي اللمسة الحانية للمخلوقات دون إيذاء والتربع على عرش القلوب بابتسامة مخلصمة. كما أنها اللطف والذوق والفرحة بالسمو بفضل التواضع. الشفقة هي الشعور بالآخرين ومشاركتهم أحواشهم وآلامهم ومعالجة جروحهم. وهي مساندة الجميع في محنتهم 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.

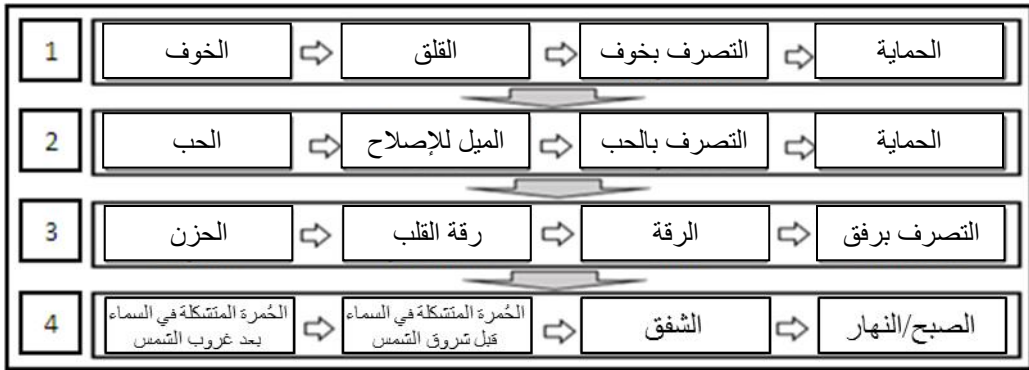
(٥٧) عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العسبي، المصنف، تحقيق: محمد عوامة، دار القبلة، بيروت، لبنان، ٢٠٠٦، ١٩، ١٦٣؛ البخاري، الأدب، ١٩؛ مسلم، التوبة، ١٧، ١٩، ٢٢؛ ابن ماجة، الزهد، ٣٥؛ الدارمي، الرقاق، ٦٩؛ أبو داود، الجهاد، ١١٢، الأدب، ١٦٤.

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 ووضع 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.

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 ووظيفة 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 القوي والفعلي دون إيلاء، 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 إشارات 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 دغلي أوغلو، المعجم الموسوعي تركي-عثماني، دار آيدن للنشر، أنقرة ٢٠٠٧، ١١٢١.
- محمد دوغان، المعجم التركي الكبير، دار وادي للنشر، أنقرة ٢٠٠١.
- محمد حمدي الماللي بايزير، 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، عليّة تشنار، أنور أوصلال، الأسس الأخلاقية في الإسلام، منشورات ANÜ، ٢٠١٥.
- عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن بالأحاديث، ترجمه للتركية: بكر قارليغا، بدر الدين تشتين آر، دار تشاغري للنشر، إسطنبول ١٩٩١.
- أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، بيروت ١٩٥٦.
- فكريت 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 تشاغري، 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 قوتلو آر، "المودة"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، إسطنبول ٢٠٠٥.
- صفت كوسه، المفاهيم المتلاعب بجنائنها ونهاية الحضارة الأسرية، دار وقف مهير، قونية، ٢٠١٥.

- إبراهيم مصطفى، المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية، بدون تاريخ.
- سردار موتشالي، معجم التركية - العربية، دار أزالك 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 أرسوي، 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: ٢٠١٦، ٠٢، ١٧، <http://www.tdk.gov.tr>.
- ساليان أولوداغ، معجم مصطلحات التصوف، دار كاباك للنشر، إسطنبول ٢٠٠١.
- عبد الله بين، 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.

Gazzâlî'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

Abstrac

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

Giriş

Tanrı-insan ilişkisi, en genel kategoride ya inkâr etmek ya da inanmak şeklinde olmuştur. Ancak insan, Tanrı'yı inkâr ya da kabul etsin, O'nu tanımak, ne olduğunu ya da olmadığını bilmek istemiştir. Bir kısım insanlar Tanrı'larını mitolojiler ve hurafelerle anlatmış, onları muhayyileleri aracılığı ile tanımaya çalışmış; bir kısım insanlar ise Tanrı'larını aklın ölçüleri içerisinde tanımaya çalışmışlardır.

Tanrı'yı metafizik bir varlık olarak görenler, O'nu bir töz (cevher) gibi rasyonel metafizik çerçevesinde değerlendirirken, aklı aştağını düşünenler, O'nu muhayyilenin ürünü olan hurafelerin dilinde anlamaya çalışmışlardır. Ancak insanlar, Tanrı ya da Tanrı'larını, ister metafizik bir unsur olarak görüp aklın

sınırları içerisinde tanımlamaya çalışsınlar isterse tamamen aklın sınırları dışında görerek muhayyilenin ürettiği hurafeler çerçevesinde tanısınlar, her iki durum da Tanrı ile insan arasında aşılmaz engeller oluşturmuştur. Sonuçta Tanrı ya insanlar tarafından teslim alınmış ya da sayıları artarak hayaller âleminde buharlaşıp gitmiştir. Kuşkusuz Tanrı’yı tanımanın bir başka yolu da O’nu, kendisini tanıttığı gibi tanımak; yani peygamberlerine gönderdiği kutsal kitaplar aracılığı ile tanımdır. Ancak insanların Tanrı’yı kendi kutsal kitapları aracılığı ile tanıması da yine aklın aracılığı ile olmaktadır. Bu durumda ise Tanrı’nın niteliklerini (sıfat ve isimlerini) yorumlama biçiminde farklılıklar ortaya çıkmıştır.

İnsanların, Tanrılarını aklın sınırları içerisinde tanıma çabaları, O’nun varlığının ispatından sıfatlarına kadar birçok metafizik spekülasyonu da ortaya çıkarmıştır. Kuşkusuz bu metafizik düşünceler, bir yandan Tanrı’yı insan aklının kavrama alanı içerisine koyarak makul hale getirmişken diğer yandan O, insan aklı için bir nesne olarak kabul edilmiş, Tanrı-insan ilişkisi sınırlı, hesaplı, değerlerden yoksun mekanik bir hal almıştır.

Tanrı-insan ilişkisini muhayyile çerçevesinde değerlendirenler, Xenophanes’in deyimi ile kendilerinde bulunan kötü nitelikleri Tanrılarına yükleyerek onları en kötü niteliklerle donatılmış¹ güçlü birer masal kahramanına dönüştürmüşlerdir. Bunun en tipik örneğini Yunan mitolojisindeki Tanrı telakkisinde görebiliriz. Kadim Yunan muhayyilesi, Tanrılarını hem mutlak anlamda güçlü hem de en kötü niteliklerle donatılmış varlıklar olarak tasarlamış, onları hem kendi aralarında hem de insanlarla savaşan Tanrılar olarak tasavvur etmiştir. Söz konusu Tanrılar, ellerindeki mutlak güç ve kuşandıkları en kötü niteliklerle buldukları her yeri kaosa sürüklemişlerdir. Öyle ki Yunan muhayyilesi, Tanrılarının olduğu yerde sistem ve yasa değil sistemsizlik ve “kaos” olur demiş ve evrendeki kaosu kozmosa dönüştürmek için insan aklının devreye girmesi gerektiğini söylemiştir. Bu anlamda Kadim Yunan’da bilim ve felsefe, ancak Tanrılar dünyadan sürüldükten sonra başlayabilmiştir.²

Musevilik dininin kutsal kitabı Tevrat, Tanrı Yahova’yı tanıttığı gibi Hıristiyanlığın kutsal kitabı İncil teslis inancı çerçevesinde bir Tanrı telakkisi ortaya koymaktadır. Nihayet Müslümanlığın kutsal kitabı olan Kur’an, Tanrı’yı sıfat, isim ve fiilleri ile tanıtmaktadır. Ancak bu şekilde Tanrı’yı tanıma durumunda en önemli husus, söz konusu kutsal metinlerin “ne ölçüde Tanrı’nın vahyi olduğu” sorunudur. Kuşkusuz bizim meselemiz, var olan kutsal kitapların ne ölçüde vahiy olup olmadığını sorgulamak değildir. Ancak, söz konusu kutsal metinlerin her birinde ortaya konulan Tanrı telakkisinin ne anlama geldiğini, inananlar üzerinden okuyarak anlamak da mümkündür. Çünkü insan Tanrı’sı kadardır.

* Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim üyesi, hayik@ybu.edu.tr.

¹ Kamuran Birand, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, AÜİF Yayınlar, Ankara 1987, s. 17.

² Paul Nizan, *Eskiçağ Maddecileri*, Çev: Avşar Timuçin, Telos Yayınları, İstanbul, 1998, s. 22.

Örneğin Musevilik dini, tarihsel süreçte sadece Yahudi ırkına özgü din haline getirilmiş, buna bağlı olarak Tanrı Yahova da bir ırka özgü ilah olarak kabul edilmiş ve nitelikleri bu çerçevede belirlenmiştir. Bunun yanında Hristiyanlıkta Tanrı'yı tanıma çabası, daha çok O'nun sıfatları sorunu üzerinden ortaya konulmuş; bunun sonucunda oldukça kabarıklık bir rasyonel teoloji birikimi ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı Hristiyanlığın bilimsel birikimi "Tanrı Bilim" anlamında teolojidir. İslam dininin kutsal kitabı olan Kur'an'da ise Allah'ın³ nitelikleri ayrıntılı bir şekilde verilmiş; ayrıca bunlar İslam düşüncesi içerisinde sıfat, isim ve fiiller olarak tasnif edilmiştir. Ancak Müslümanların ilahlarını tanıma biçimleri, Allah'ın sıfat, isim ve fiillerinin nasıl yorumlandıklarına bağlı olarak farklılaşmaktadır.

Örneğin İslam dininde de Tanrı'nın nitelikleri üzerine yapılan, rasyonel teoloji niteliğinde yorumlar olduğu gibi, söz konusu sıfat ve isimleri literal anlamıyla olduğu gibi kabul edenler de mevcuttur. Allah'ın sıfat ve isimlerini birer bilgi unsuru olarak gören rasyonel yorumlar, Hristiyanlıkta olduğu gibi oldukça kabarıklık bir rasyonel teoloji oluşturmuştur. Bunun yanında Allah'ın sıfat ve isimlerini hiçbir algısal işleme tabi tutmadan olduğu gibi kabul edenler de olmuştur.

Gazzâlî, Allah'ın sıfat ve isimlerini ahlaki tarzda yorumlayarak, İslam tarihi boyunca tartışılan sıfat ve isim meselesine farklı bir çözüm getirmeye çalışmıştır. Kanaatimizce Gazzâlî'nin söz konusu yorumu, Allah-insan ilişkisini daha canlı ve işlevsel bir konuma getirirken, Allah'a inanan insana, inandığı ilahın niteliklerinden pay alarak benlik ve şahsiyetini buna göre oluşturma imkânı da vermektedir.

Bu makalede bizim üzerinde duracağımız konu, Allah ile insan arasında kurulması mümkün olan ahlâkî ilişkinin, O'nun isim ve sıfatlarının ahlaki tarzda yorumlanmasıyla nasıl mümkün olabileceği meselesidir. Aslında Allah ile insan arasında kurulması muhtemel olan ahlâkî ilişki, bizzat peygamberlerin kurarak insanlığa örnek olarak bıraktığı ilişkidir. Ancak İslam tarihinin belli dönemlerinde ahlak ihmal edilince bu ilişki de ikincil plana atılmıştır.

İslam tasavvufunun, özellikle kuruluş döneminde ahlaki merkeze koyan tavrı nedeniyle söz konusu ilişkinin, genel hatları ile Tasavvuf geleneğinde kurulmaya çalışıldığını söylemek mümkündür. Gazzâlî de bu gelenek içerisinde Allah ile insan arasındaki ahlaki ilişkiyi, Allah'ın en güzel isimlerinin (Esmâü'l Hüsnâ'nın) yorumuyla ortaya koymaya çalışmıştır.

Bu makalede, Gazzâlî'nin "Allah'ın en güzel isimlerini yorumlama yönteminden hareketle, Allah ile insan arasında kurulması muhtemel ahlaki ilişkinin imkânı ele alınacaktır.

³ Makalenin başından beri Tanrı ismini kullandık. Ancak İslam dini ve onun kutsal kitabı Kur'an'da söz konusu olan ilahı bahsederken "Allah" ismini tercih ediyoruz. Çünkü Kur'an'da O, kendisine "Allah" ismini vermektedir.

Ahlak Temelli Allah-İnsan İlişkisi ve Allah'ın Ahlakı İle Ahlaklanma İmkânı

Gazzâlî'nin, Allah'ın en güzel isimlerine dayandırdığı ahlak temelli Allah-insan ilişkisini daha iyi anlayabilmek için epistemolojik temelli Allah-insan ilişkisini anlamak gerekmektedir. Ahlak temelli Allah-insan ilişkisinde temel noktalardan biri, yukarıda da belirttiğimiz gibi Allah'ı kendi kutsal kitabındaki nitelikleriyle olduğu gibi tanımak; ikincisi O'nun mükemmel niteliklerini ideal ahlaki modeller olarak ele almaktır. Epistemolojik temelli Allah-insan ilişkisinde ise Allah'ın sıfat ve isimleri birer bilgi konusu olarak ele alınmakta, aklın ilkeleri çerçevesinde kavranarak sınırlanmaktadır.

Allah ile insan arasındaki epistemolojik ilişkide amaç, O'nun isim ve sıfatlarını saf aklın ilkeleri çerçevesinde değerlendirerek, önce onları aynı cinsten olanlarla bir araya getirmek sonra da farklı özellikleriyle onlardan ayırarak belli bir tanıma ulaşmaktır. Örneğin "Allah, âlimdir", önermesi ile "İnsan âlimdir" önermesindeki "âlim" olma niteliği, hem eş sesli hem de eşanlamlı sözcüklerdir. Bu anlamda "âlim" niteliği, aynı anda hem Allah hem de insan için yüklem olduğunda, epistemolojik açıdan sorun olmaktadır. Çünkü bir nitelik, özdeş olmayan iki ayrı konuya aynı anda yüklem olamaz. Söz konusu nitelik, ya sadece Allah için ya da insan için söz konusu olabilir. Bunun için "Allah âlimdir." önermesindeki "âlim" niteliği ile "İnsan âlimdir." önermesindeki "âlim" niteliği iki ayrı özellik olarak birbirinden ayrılması gerekmektedir.

Mutezile, Allah'ın sıfatlarını rasyonel bir şekilde belirlemeye çalışarak, O'nu insana benzetmemek (antropomorfizmden kaçınmak) ve tevhidi bozabilecek bir anlayışa sapmamak için isim ve sıfatları ya Allah'a özgü kılmakta ya da selbi dil kullanarak, O'nun sıfat ve isimlerini insandaki benzerlerinden uzaklaştırmaktadır. Bu anlamda hayat, ilim, irade ve benzeri sıfatlar, aynı zamanda insanda da olabilecek niteliklerden olduğu için söz konusu sıfatlar selbi bir dille açıklanmaktadır. Yani, "Allah âlimdir", ancak insan gibi değildir; "Allah irade sahibidir" ancak O'nun iradesi insanın iradesi gibi değildir, ifadeleri ile Allah'ın sıfatları ile insandaki benzer nitelikler arasına belli bir sınır çizilmektedir.

Kuşkusuz bu sınır, epistemolojik ilişkinin gereği ve kaçınılmaz sonucudur. İnsan, metafizik bir konu olan Allah'ın zat ve sıfatlarını saf aklın ölçüleri içerisinde değerlendirmek istediğinde, yukarıda da belirttiğimiz gibi teşbih ve tecsime düşmemek için böyle yapmak zorundadır. Ancak Kur'an ayetlerine baktığımızda Allah için söz konusu sıfatların insan için de kullanıldığını görmek mümkündür. Kur'an'da "Allah bilendir, işitendir, görendir, irade sahibidir, konuşandır, canlıdır" denilirken, insan için de aynı nitelikler kullanılmaktadır.

Kanaatimizce Kur'an ayetlerindeki ifadelerle İslam düşüncesindeki rasyonel tutum arasındaki çelişki, Allah'ın isim ve sıfatlarının sadece birer bilgi unsuru olarak değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Allah ile insanların ortak niteliklerini epistemolojik açıdan ele aldığımızda Allah'ın sıfatlarını insandan ayrı

ve tamamen O'na özgü kabul ederek, tıkHz bir tevhit anlayışına ulaşabiliriz. Ancak bu durum, insan ile Allah'ı iki ayrı epistemolojik alana koyarak aralarındaki ilişkiyi koparma noktasına doğru sürükleyebilir. Buna karşılık Allah'ın sıfatlarını insanda bulunan benzer niteliklerle özdeşleştirmek, Allah ile birlikte kadim olan varlıkların çoğalmasına (taaddüdü kudemâ), benzerlik ilişkisini kurmak antropomorfik Tanrı anlayışının ortaya çıkmasına neden olmaktadır ki her iki durum da tevhit inancını tehdit etmektedir.

İslam düşüncesi geleneğinde Meşşâî filozoflar ve Mutezile, Allah insan ilişkisini genel olarak epistemolojik temelde ele aldıkları için tevhit ilkesi gereği Allah'ın sıfatlarını O'na özgü kılarak Muattıla mezhebinin Tanrı anlayışına yaklaşmaktadırlar. Buna karşılık Müşebbihe Allah'ın isim ve sıfatlarını, hem Allah hem de insan için ortak nitelikler olarak kabul ettiği için Allah'ı insanın dünyasına indirgeyerek teşbihe neden olmakta, antropomorfik Tanrı anlayışına ulaşmaktadır. Nitekim Hristiyan papazlar, Ortaçağ boyunca Allah-insan ilişkisini epistemolojik temelde tartışmış, bu konuda kesin bir çözüme ulaşamadıkları gibi içinden çıkılmaz teolojik sorunlar yumağı oluşturmuşlardır.

Metafizik bilgiyi, içinden çıkılmaz sorunlar yumağı olduğu gerekçesiyle reddeden Gazzâlî⁴, Allah-insan ilişkisinde de epistemolojik değil, ahlaki ilişkiyi gündeme getirmiştir. Bilindiği gibi, Allah'ın zâtî sıfatları sadece O'na özgü olup, O'ndan başkası için söz konusu olamaz. Örneğin, "Allah, ezeli ve ebedidir." diyebiliriz; ancak bu sıfatları Allah'tan başkası için düşünemeyiz. Zâtî sıfatlardaki bu duruma karşılık sübûtî sıfatlar, hem Allah'ta hem de insanda olabilen ortak niteliklerdir. Bu nedenle "Allah âlimdir" denildiği gibi, "İnsan âlimdir" de denilmektedir. Bunun yanında Allah'ın en güzel isimleri ise mutlak ve mükemmel anlamda birer erdem olarak insanda da olması gereken niteliklerdir. İşte sorun bu noktada başlamakta, sübûtî sıfatlar ve isimlerin hem Allah hem de insan için kullanılmasının da teşbihe neden olabileceği düşünülmektedir. Teşbihten kaçınmak isteyenler ise söz konusu sıfat ve isimleri, ya sadece Allah'a özgü kılmakta ya da bir kısmını yok saymaktadırlar. Gazzâlî, bir mantıkçı olarak söz konusu sıfat ve isimlerin Allah için özsel, insan için ise ilintisel nitelikler olarak kullanılabileceği kanaatindedir.⁵

Mantık ilmi açısından özsel nitelikler sadece bir türe ait olan niteliklerdir; niteledikleri varlığın kıvamını oluştururlar. Söz konusu nitelikler kalktığında o nitelikle nitelenen de kıvamını kaybetmektedir. Bu anlamda "âlim" niteliği, Allah için düşünüldüğünde, O'nun özsel niteliğidir. Söz konusu nitelik kaldırıldığında nitelenen kıvamını (var olma keyfiyetini) kaybeder. Buna karşılık ilintisel nitelikler, sadece bir türe özgü değildir; nitelenenin kıvamını da oluşturmazlar. Yani ilintisel nitelik ortadan kalktığında onunla nitelenen kıvamını (var olma keyfiyetini)

⁴ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, Çev.: Mahmut Kaya Hüseyin Sarıoğlu, Klasik yay., İstanbul 2009, s. 18.

⁵ Gazzâlî, *el- İktisat fi'l İ'tikat*, Darü'l Kitabü'l İlmîyye, Beyrut 1983, s. 48; Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, Çeviren, Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2012, s. 212.

kaybetmez. Ayrıca ilintisel nitelikler, nitelenende sürekli bulunmayabilir; bazen olur bazen olmayabilirler. Bu anlamda “âlim” niteliği, ilintisel olarak insana verildiğinde sadece insana özgü olmaz; onun kıvamını da oluşturmaz. Çünkü insan bazen cahil de olabilir. Ancak “âlim” niteliği Allah’ın özsel niteliğidir. Allah “âlim” niteliği olmadan düşünülemez. Allah’ta mutlak ve mükemmel anlamda bulunan bu ve bunun gibi nitelikler olmazsa, Allah’ın mutlak ve mükemmel olan varlığı kıvamını kaybeder.

Gazzâlî’ye göre iki şey arasındaki ortaklık, tür ve mahiyette ortaya çıkar. Örneğin “At”, belli bir zekâya sahip olsa bile insana eşdeğer değildir. Çünkü onun türü farklıdır. Ancak at insana, onun özünü oluşturan mahiyetin dışındaki ilintisel bir nitelik olan zekâda benzemektedir.⁶ At ile insan canlı cinsinden varlıklar olduğu halde türleri farklıdır. Bu nedenle “canlılık” niteliğinde ortak olsalar bile özdeş değildirler. Aynı cinsten olan bir türün özsel niteliği, yine aynı cinsten olan diğer bir tür için ilintisel nitelik olabilmektedir. Nitekim yukarıda Gazzâlî’nin de belirttiği gibi, akıllı olmak insanın özsel niteliğidir. Ancak belli davranışlarından dolayı at için de akıllı diyebiliriz. Kuşkusuz atın akıllı olması ile insanın akıllı olması aynı olmadığı gibi, ikisine de akıllı denildiğinde özdeş olmazlar. Bunun yanında bir türün ilintisel nitelikleri, aynı şekilde farklı türlerde de bulunabilmektedir. “İnsan, sağlıklı bir canlıdır.”, önermesindeki “sağlıklı canlı” ifadesi, insan terimine özdeş değildir. Bir başka canlı için de aynı ifadeyi kullanarak, örneğin, “At, sağlıklı canlıdır.”, denilebilir. Bu önermedeki “sağlıklı canlı” ifadesi “at” terimi ile de özdeş değildir. Yani atın dışındakilere de yüklem olabilir.

Bir türün mahiyetini oluşturan nitelikler, mantık ilminde zamandan bağımsız soyut nitelikler iken, mahiyetin aslî unsuru olmayan ilintisel nitelikler belli ölçülerde zamana bağlı olan ve artıp eksilebilen niteliklerdir. İnsan türü için “hastalık”, “sağlık”, “zenginlik”, “yaşlılık” gibi ilintisel nitelikler, söz konusu türde bazen bulunan bazen bulunmayan, zamana bağlı olarak artıp eksilebilen niteliklerdir.

Gazzâlî’nin yukarıda verdiği “At” örneğinde olduğu gibi Allah için özsel bir nitelik olan “kelam” sıfatı insan için kullanıldığında Allah ile insan özdeş olmamaktadır. Çünkü kelamın keyfiyeti her iki durumda da birbirinden farklıdır. Kanaatimizce Gazzâlî, bu noktadan hareketle zamandan bağımsız, değişmez kavramların oluşturduğu mahiyet alanından kısmen zamana bağlı ve değişken olan anlamların alanına, yani oluş alanına bir çeşit kapı aralamaktadır. Nitekim mahiyet fikrini temele alan Meşşâî filozoflar da var olma fiilinden (vücûd) çok var olan somut nesnelere (mevcûdu) merkeze koymuştur.⁷ Buna karşılık mutasavvıflar,

⁶ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Maksadu’l-esnâ fi şerhi meani’l-esmaillahi’l-hüsna*, nşr.: Bessam Abdurahman el-Câbî, el-Ceffan ve’l-Câbî li’-t-taba ve’n-neşr, Limassol 1987, s. 48.

⁷ Toshîhiko İzutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, Çeviren: İbrahim Kalın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 63-66.

varoluşu temele almışlardır. Bu anlamda Meşşâî filozoflar mahiyeti temele alanlar olarak “asaletü'l mahiye” taraftarı, mutasavvıflar ise varoluşu temele alanlar olarak “asaletü'l vücûd” taraftarı olarak isimlendirilmektedir.⁸ Denilebilir ki Gazzâlî de değerler alanı olarak gördüğü Allah’ın isim ve sıfatları konusunda mevcut olanın ya da zamandan bağımsız olanın değişmez mahiyetini değil, oluşu temel almaktadır.

Allah’ın isim ve sıfatları, aynı zamanda birer değer yüklü kavramlardır. Bu nedenle söz konusu nitelikler, teorik akıldan çok pratik aklın alanına girmektedir. Teorik akıl açısından bir insan ya iyi ya da kötüdür; hem iyi hem de kötü olamaz. Ancak değerleri gerçekleştiren pratik akıl açısından insan, aynı zamanda hem iyi hem de kötü olabilir. Kur’an’da inşa cümleleri değer ifade eden cümleler olarak, daha çok muhatabının pratik aklını harekete geçirirken, ihbar cümleleri teorik aklı harekete geçirmektedir. Örneğin “Namaz, Mü’minlere belirli vakitlere bağlı olarak farz kılınmıştır”⁹ cümlesi, ihbar cümlesi olarak muhatabın öncelikle teorik aklını harekete geçirmekte, bu cümlede namazın inşa edici yönünden çok farz olma keyfiyeti ele alınmaktadır. Buna karşılık, “Adil olunuz”, “Ölçüde ve tartıda hile yapmayınız”, gibi ifadeler muhatabın teorik aklından çok pratik aklını harekete geçirmektedir.

Bu noktada söyle bir soru akla gelebilir: İnsan adaletin ne olduğunu teorik aklın kurallarına göre bilmeden nasıl âdil olabilir? Ancak insan, sadece adalet gibi değer ifade eden bir kavramın bile mahiyetini bilmeye çalışsa görecektir ki, onun mahiyetini kesin hatları ile belirlemek oldukça zordur. Çünkü söz konusu kavramlar, hem isim hem de fiildir; hem bilgi hem de eylemdir. Hatta denilebilir ki erdemlerin değişmez mahiyetinin olmaması, uygulanabilirliği açısından elzemdir. Çünkü değerler, ancak eylem boyutunda ortaya çıkarlar. Teorik boyutta bir değer tartışması ve bu konuda karara bağlanmış bir değer tanımı söz konusu değer inşa edici (oluşturucu) yönünü de öldürebilir. Çünkü bir şeyi tanımlamak, bir şekilde sınırını çizerek sahip olmak, temellük etmek demektir.

“Bana göre adalet şudur” gibi bir yargı, adaleti sahiplenmektir ve adil olma eyleminin önünde engel olabilir. Ancak “Ben adil olmaya çalışıyorum” cümlesi, adil olma sürecini gösterir ki burada adalet sahip olunan bir şey değildir. Aksine belli bir süreçte uygulanabilen, hatalar varsa dönülebilen, uygulayanı ve uygulananı olgunlaştıran bir durumdur.¹⁰

Allah’ın isim ve sıfatları da değer yüklü kavramlar olarak ihbârî olmaktan çok inşa edici anlamlardır. Onlar sadece bir şeyden haber vermezler, aynı zamanda muhatabı harekete geçirirler. Karakter ve kişilik inşa eder, muhatabı oluş sürecine sokarlar. Değer ifade eden sözcükler muhatabı oluşa doğru harekete geçirmiyorsa, ya anlaşılmamış ya da sahiplenilmiştir. Örneğin Allah’ın “Rahman” ismini duyan

⁸ Bkz: Toshihiko İzutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, s. 66, 67.

⁹ Nisa, 103.

¹⁰ Bakınız: Erich Fromm, *Sahip Olmak Ya da Olmak*, Çev: Aydın Arıtan, Say Yayınları, Ankara 2015.

birisi, söz konusu ismin çerçevesini çizerek mahiyetini oluşturmak isterse onu kendi zihin ölçüleri içerisine almış ve temellük etmiş demektir. Buna karşılık “Rahman” teriminden merhamet eylemini anlarsa kendisi de söz konusu merhameti gerçekleştirmek için harekete geçebilir.

Mantık ilminde fiillerin değil isimlerin mahiyeti olur. İsim, tam olarak tanımlanabilen sözcüktür. İnsanlar, tanımlayabildikleri şeylere sahip olurlar; sürüp giden eylemelere sahip olamazlar. Bu anlamda eylemler, temellük edilemezler ancak yaşanabilirler.¹¹

Gazzâlî’nin “Allah’ın sıfatları O’nun ne aynı ne de gayrısıdır”¹² şeklindeki hükmü, yukarıdaki değerlendirmeleri doğrultusunda daha iyi anlaşılacaktır. Nitekim Gazzâlî, bu düşünceden hareketle Allah’ın isim ve sıfatlarının, yüklendiği konuda gerçekleşen pratik birer erdem olarak, hem Allah hem de insan için kullanılabilmesini düşünmektedir.¹³ Gazzâlî, Allah’ın sıfat ve isimlerinin hem Allah hem de insan için kullanılabilmesini söyleyerek, insanın Allah’ın ahlakı ile ahlaklanmasının önünü açmaktadır. Bunu da özellikle Allah’ın en güzel isimleri ve sıfatlarının yorumu ile ortaya koymaktadır. Gazzâlî, Allah’ın sıfat ve isimlerini yorumlarken öncelikle onları birer erdem olarak ele almaktadır. Bundan hareketle her ismin önce Allah için ne anlama geldiğini açıklamakta, daha sonra insanın bu erdemlerden nasıl bir pay alabileceğini ortaya koymaktadır. Böylece Allah’ın isim ve sıfatları hem Allah hem de insan için kullanılabilirken onlar birer nitelik olarak, “Allah’ın ne aynı ne de gayrısı” olmaktadır. Bu durum, Allah’ın ahlakı ile ahlaklanabilmenin yolunu da açmaktadır.

Allah ile insan arasındaki ahlaki ilişkide akıl, pratik-amelî akıl olarak, Allah’tan aldığı mutlak ve mükemmel değerleri insan hayatına aktaran transformatör durumundadır. Bu akıl bölen, sınıflayan, kavramsallaştırarak tanımlayan akıl değil, değerleri bir bütün olarak anlayan ve olduğu gibi tanıyan akıldır. Mevlana’nın semazeninde olduğu gibi Hak’tan alıp halka veren konumundadır.

Gazzâlî’de Allah’ın Ahlakı ile Ahlaklanmanın İmkânı

Gazzâlî’nin sisteminde Allah ile insan arasındaki ahlaki ilişkiyi mümkün kılan şey, yukarıda da belirttiğimiz gibi onun, kelim ilminde sıkça tartışılan, Allah’ın sıfatları “O’nun aynı mıdır, gayrı mıdır?” sorusuna karşılık verdiği, “Ne aynıdır ne de gayrıdır”¹⁴ şeklindeki paradoksal cevaptır. Onun verdiği bu cevap, Allah’ın isim ve sıfatlarının hem Allah hem de insan için söz konusu olabileceğini

¹¹ Erich Fromm, *Sahip Olmak Ya da Olmak*, s. 41

¹² Gazzâlî, *el-İktisad fi’l İ’tikad*, Darü’l Kitabü’l İlmiyye, Beyrut 1983, s. 89; Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, Çeviren, Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2012, s. 121.

¹³ Gazzâlî, *Maksadü’l-Esna*, s. 48- 49.

¹⁴ Gazzâlî, *el-İktisad fi’l İ’tikad*, s. 89.

göstermektedir. Gazzâlî, bu durumun nasıl mümkün olacağını, mantık ilminin verilerine dayanarak yukarıda ortaya koymuştu.

Bunun yanında Allah'ın isim ve sıfatların sadece isim değil aynı zamanda isim fiil (sıfat-ı müşebbehe) olduğunu düşündüğümüzde, örneğin "Rahman" ismi, mantık ilmindeki önermede olduğu gibi konuya yüklenen soyut bir kavram değil, özne tarafından gerçekleştirilen fiil de olabilmektedir. Fiiller ise soyut kavramlardan farklı olarak zamana bağlı eylemler olduğu için ayrı özneler için yüklem olabilmektedirler.

Allah'ın en güzel isimlerinden biri olan "Rahîm" ve Rahim", sıfat-ı müşebbehe veya mübalağa ile ism-i fâildir. Rahmân ismi, sıfât-ı gâlibe (genellikle sıfat olarak kullanılan kelime) ve özel isim olmayıp Allah'tan başkası için de kullanılabilir ve fiil işlevi de yapar.¹⁵ Yukarıda da benzer örneklerini verdiğimiz gibi, örneğin "canlılık" soyut bir nitelik olarak hem Allah hem de insan için kullanıldığında saf aklın ilkeleri açısından sorun olmakta; çözüm olarak Allah'ın canlı olma keyfiyetini insandan ayırmak için selbî dil kullanılmaktadır. Ancak "canlılık" bir fiil olarak öznelere yüklendiğinde aynı sorun ortaya çıkmamaktadır. Çünkü her özne kendi güç ve kabiliyeti oranında canlılığı gerçekleştirmektedir.

Ahlaki erdemlerin mutlak ve mükemmel kıvamı Allah'tadır. Söz konusu ahlaki erdemler insanda ise artıp eksilebilen bir durumdadır. Bu durum, mantık ilminin terimleri ile izah edilecek olursa denilebilir ki Allah'ın isim ve sıfatları, ahlaki erdemlerin mutlak ve mükemmel mahiyetini oluştururken, bu erdemlerin gerçekliğini (hakikatini) insan hayatında görmek mümkündür.

Mantıkta bir kavramın mahiyeti, gerçekliği (hakikati) ve kimliği (hüviyeti) vardır. Herhangi bir şeyin mahiyeti sadece zihindeki fertleri (ideal bireyleri) dikkate alındığında oluşmaktadır. Kavramın gerçekliğini, söz konusu kavramı dış dünyada temsil eden somut varlıklar oluştururken, kimliğini ise söz konusu kavramın gerçekliğine dâhil olan tekil birey oluşturmaktadır. Bu durum, öğrenci kavramı üzerinden şöyle açıklanabilir: Öğrencinin mahiyeti, zihindeki öğrenciler (ideal öğrenciler) dikkate alınarak şöyle oluşturulabilir: Öğrenci, "bilgiyi talep eden", "okula devam eden", "derslerine muntazaman çalışan", "derslerini dikkatle dinleyen" insandır. Bu ve bunun gibi nitelikler öğrencinin mahiyetini ve mahiyetinin kıvamını oluştururlar. Yani birisi, "Aslında öğrenci nedir?" diye sorduğunda verilecek cevap bu mahiyette olacaktır. Öğrencinin gerçekliğini (hakikatini) ise bütün dünyada var olan somut şahsiyetler olan öğrenciler oluşturmaktadır. Gerçek dünyadaki bu öğrencilerin bir kısmı ya da çoğunluğu, öğrenci kavramının mahiyetinde olan, yukarıda saydığımız niteliklerin büyük bir kısmını yerine getiremeyebilir. Ancak bu durum, öğrencinin mahiyetini ortadan kaldırmadığı gibi, gerçekliğini de yok edemez. Yani gerçek dünyadaki öğrenciler "okula düzenli bir şekilde devam etmeyen", "derslerini dikkatle dinlemeyen",

¹⁵ Hamdi Yazır, *Hak Dini, Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul 1971, C. I., s. 33.

“bilgiyi talep etmeyen” gibi olumsuz niteliklerde olsalar bile öğrencinin mahiyetinde bulunan olumlu nitelikler ortadan kaldırılamaz. Eğer öğrenci kavramının mahiyeti, gerçeklikteki temsilcilerine bakılarak oluşturulacak olursa öğrenci kavramı ontolojik temelini de kaybeder. Daha doğrusu öğrenci varlığının kıvamını kaybeder. Buna karşılık, öğrenci kavramının mahiyetindeki mükemmel nitelikleri temele alarak gerçek dünyadaki öğrencileri değerlendirecek olursak ortada öğrenci diye bir şey kalmayabilir. Bu konuda olması gereken şey, yeryüzünde öğrenci demeye layık çok az kimse kalsa bile öğrenci kavramının kıvamını oluşturan nitelikleri kaybetmemek; bunun yanında öğrenci kavramının kıvamını oluşturan mükemmel niteliklere bakarak gerçek dünyada var olan yaramaz, tembel ve haylaz öğrencileri de yok saymamaktır. Aksine olması gereken şey, öğrenci kavramının kıvamını oluşturan mükemmel nitelikleri model olarak muhafaza edip, gerçek dünyadaki öğrencileri ona göre dönüştürmeye çalışmaktır.

Öğrenci kavramındaki bu durum, benzetmenin imkânları ölçüsünde ahlaki erdemlere uygulanacak olursa şöyle denilebilir: Ahlaki erdemler kıvamını Allah’ta bulmaktadır. Bu anlamda en mükemmel ahlaki erdemler, Allah’ın isim ve sıfatlarıdır. Yani haddi zatında, “merhamet, adalet, emniyet, sadakat, samimiyet ve hakkaniyet” gibi ahlaki erdemler nedir?, sorusunun cevabı için Allah’ta mutlak ve mükemmel anlamda bulunan erdemler dikkate alınacaktır. Bu anlamda Allah’ın isim ve sıfatları, ahlaki erdemlerin mahiyetini ya da ontolojik temelini oluşturmaktadır. Yani bunlar ortadan kalkarsa erdemler ontolojik temelini kaybeder.

Ahlaki erdemlerin gerçekliği ise dünyadaki insanlarda eksik bir şekilde bulunan, zaman zaman artan ve eksilen erdemlerdir. Bu anlamda insan da adil, merhametli, samimi, güvenilir ve sadık olabilir. Ancak insanlarda bulunan söz konusu erdemler bazen o kadar azalır ki nerdeyse yok olurlar. Hatta bazen insanlar, yaşadığı hayatta gördüklerinden hareketle “aslında adalet, hakkaniyet, vefa ve samimiyet yok”; “bunlar birer aldatmacadan ibarettir” de diyebilirler. Eğer insanlar, erdemlerin mahiyetini gerçek hayattan hareketle oluşturmaya kalkıştırlarsa ortada erdem diye bir şey kalmaz. Buna karşılık, ahlaki erdemlerden yoksun olan insanları, mutlak ve mükemmel erdemlere göre değerlendirecek olursak, dayanılacak ve güvenilecek insan da kalmaz.

Bunun çaresi, Gazzâlî’nin Allah’ın sıfatları “O’nun ne aynısı, ne gayridir” hükmüne göre hareket ederek, Allah’ın isim ve sıfatlarını sadece O’na özgü nitelikler olarak kabul edip, insanı bunlardan uzaklaştırmamaktır. Aksine insanın, erdemler konusundaki bütün eksikliği ve yoksunluğuna rağmen, Allah’ın isim ve sıfatlarındaki mükemmel erdemleri gücü nispetinde kuşanabilmesinin yolunu açmaktır. Zaten Allah, bütün eksiliklerine rağmen insanoğlunu kendi haline bırakmamış, kendisinde bulunan mükemmel erdemleri insanlar da kuşanabilsin diye sayısız peygamberleri rol-model olarak göndermiştir. Bundan hareketle diyebiliriz ki Allah, isim ve sıfatlarındaki mutlak ve mükemmel erdemlerin insanlarda da bulunmasını istemiş, tamamen kendine özgü kılmamıştır.

Bu noktada Gazzâlî'ye katılarak diyebiliriz ki Allah'ın isim ve sıfatları "O'nun ne aynıdır ne de gayrıdır". Yani erdemlerin var olması ve yaşayabilmesi için onlar, ne sadece erdemlerin mahiyetine özgü nitelikler olarak kabul edilmeli; ne de gerçek dünyadaki eksik erdemlere indirgenerek yokluğa mahkûm edilmelidir. Ahlaki erdemlerin var olabilmesi ve kıvamını kaybetmemesi için Allah'ta olduğu gibi mutlak ve mükemmel olması gerekmektedir. Buna karşılık insan hayatına ışık tutabilmesi ve gerçeklikte ihya edilebilmesi için insanda da olmalıdır. Yani Allah'ın isim ve sıfatlarındaki mükemmel erdemler insanın dünyasına inmeli ve oluşa geçmelidir. Bunun için onlar, "ne Allah'ın aynısı ne de gayrısı" olmalıdır ki ahlaki erdemlerin mükemmel mahiyeti ile eksik gerçekliği arasındaki ahlaki ilişki sürdürülebilsin.

Gazzâlî'ye göre, insanın Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmasını sağlayan temel unsur "marifetullah ilmi"dir.¹⁶ Söz konusu ilim, öncelikle Allah'ı bir bilgi unsuru olarak değil değer kaynağı olarak tanıtmaktadır. Ayrıca bu ilim Allah'ı tanımlamayı değil, kendisini tanıttığı gibi tanımayı da mümkün kılmaktadır. Bu anlamda marifetullah ilmi, ihbârî değil inşâî bir ilimdir. Yani bu ilim, insanın karakter ve kişiliğini, en mükemmel ahlaki değerler modelinde oluşturan ilimdir.

Marifet kavramını kökü olan "a-r-f" "tanımak, kanaat getirmek, kabul etmek" gibi anlamlara gelirken,¹⁷ bundan türeyen "marifet" ise "derin bilgi, vukûfiyyet ve maharet" gibi anlamlara gelmektedir. Tasavvufî anlamıyla marifet, bir şeyi olduğu gibi ihata etmektir.¹⁸

Buna karşılık "a-l-m" "bir şeyi bilmek, hakkında bilgi sahibi olmak ve ayırt etmek" gibi anlamlara gelmektedir.¹⁹ İlim bilmeyi gerektirirken, bilimsel anlamda bilmek, bilinenin tanımını gerektirmektedir. "Tanımlamak" ise bir şeyin soyut niteliklerini belirleyerek, benzerleri ile bir araya getirmek (cinsini belirlemek); ayırıcı nitelikleri ile benzerlerinden ayırmaktır.²⁰ Bu anlamda bir şey hakkında bilgi elde etmek, o şeyin tanımını yapmaktır ki bu da teorik aklın ürünü olarak bilimsel faaliyetin temelini oluşturmaktadır. Buna karşılık "tanımak" bir bilimsel tutumdan çok insan eylemlerinin ahlaki mahiyet kazanmasıdır ki bu da pratik-amelî aklın yapacağı bir şeydir.

Nitekim bağımsız iki devlet birbirini tanımlamaz, tanırlar. Birbirini tanıyan devletlerden her biri diğersinin toprak bütünlüğünü, bağımsızlığını, siyasi, sosyal ve kültürel yapısını, hatta kendi yönetim biçimine uymasa da yönetim şeklini olduğu gibi tanımak durumundadır. Buna karşılık, tanımlamak, karşı devleti kendine göre biçimlendirmek demektir. Örneğin günümüzde emperyalist devletler,

¹⁶ Gazzâlî, *İhyau Ulûmi'd-Din*, Beyrut 1334, C. I s, 51.

¹⁷Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, İstanbul 1995, s. 563.

¹⁸ Hacı Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak*, Tercüme: Abdurrezzak Tek, Bursa 2008, s. 141.

¹⁹ Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, İstanbul 1995, s. 590.

²⁰ Necati Öner, *Manlık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978, s. 32.

kendilerinden güçsüz olan devletleri, tanımak yerine tanımlamaktadırlar. Onların rejimlerini değiştirerek, sınırlarını istedikleri gibi çizmek; böylece sosyal ve siyasi yapılarını kendilerine göre yapılandırmak istemektedirler. İnsani ilişkiler de böyledir. Eğer bir insan teşrik-i mesaide bulunduğu insanları tanımıyor; yani olduğu gibi kabul etmiyor da tanımlıyorsa, muhatabının inancını, yaşama biçimini, giyin kuşam şeklini velhasıl onu o yapan her şeyini kendine göre belirlemek istiyor demektir. Tanımak, tanıdığınla beraber olmak, onu olduğu gibi kabul etmek, onunla birlikte dost olarak yürümektir. Tanımlamak ise tanımladığına sınır çizmek, onu belirlemek ve ona sahip olmaktır. Marifetullah ilminde Allah-insan ilişkisi, sınır çizmek, belirlemek ve sahip olmak değil, dost ve yoldaş olmak şeklinde gelişmektedir. Aynı zamanda Gazzâlî, marifetullah ilmini, Allah'ı sıfat ve isimleri ile mutlak ve mükemmel erdemlerin kaynağı olarak tanıttığı, O'nu olduğu gibi tanımının yolunu açtığı için Eşrefü'l-ulûm (ilimlerin en şerefli) olarak isimlendirmektedir.²¹

Gazzâlî, marifetullah ilmini, Müslümanların ahlakını inşa ettiğinden dolayı, her Müslüman için gerekli olan (farz-ı ayn) ilim olarak kabul etmekte ve ilimler tasnifinin başına koymaktadır. Gazzâlî der ki, din bilginleri, her Müslümana farz olan ilim hakkında farklı görüşler ileri sürmüş, herkes kendi ilminin farz-ı ayn ilim olduğunu söylemiştir.²² Ayrıca Gazzâlî, Marifetullah ilmi dışında, din bilimi dahi olsa hiçbir ilmin en şerefli ilim olmaya hak kazamayacağı kanaatindedir.

Gazzâlî'ye göre kelimciler, kelamın Yüce Allah'ın birliği (tevhit), zatı ve sıfatlarını bildirdiği için farz-ı ayn ilim olduğunu söylemişler; Fakihler, ibadetler, helal ve haram, (alış veriş ve evlenme gibi) muamelelerde haram ve helal kılınanlar fıkıhla bilindiği için farz-ı ayn olan ilmin fıkıh ilmi olduğunu söylemişlerdir. Aynı şekilde tefsir ve hadis âlimleri de Kitabı ve sünneti bildirdiği için herkese farz-ı ayn olan ilmin tefsir ve hadis olduğunu söylemişlerdir.²³ Gazzâlî'ye göre, söz konusu din bilimlerinin hiç biri, her Müslüman'ın bilmesi gereken farz-ı ayn ilim değildir. Gazzâlî der ki, örneğin fıkıhçıya sorsanız, farz-ı ayn ilim fıkıh ilmidir. Hâlbuki insanın Allah'ı bilmesi ve güzel ahlak sahibi olması, sadece dünyevi meselelerle ilgilenen fıkıh ilmine bağlı değildir. Şayet bir fıkıhçıya ihlas, tevekkül veya riyadan sorulursa, bunların ihmal edilmesinin ahiret için felaket olduğunu bildiği halde bütün bunların farz-ı ayn olduğunu söyleyemez.²⁴ Buna karşılık fıkıhçılar, kendilerine dünyevi çıkar sağlayan zihar, yarışma ve atıcılıkla (bahis) ilgili soru sorulacak olsa ciltler dolusu malumat verirler. Oysa fıkıh, bu ince ayrıntıların hiç birine muhtaç değildir. Ancak fakihler kendilerini bu malumata vermekte, önemli olan (ahlaki) meseleleri unutmaktadırlar.²⁵ Gazzâlî'ye göre, fıkıhçı bu tutumu ile hem kendisini hem de başkalarını aldatmaktadır. Çünkü insan bilir ki öncelikle

²¹ Gazzâlî, *İhyau Ulûmi'd-Din*, s, 51.

²² Gazzâlî, *age*, s. 14, 15.

²³ Gazzâlî, *age*, s. 15.

²⁴ Gazzâlî, *age*, s. 20.

²⁵ Gazzâlî, *age*, s. 21.

yerine getirilmesi gereken farz, farz-ı kifâye değil, farz-ı ayndır. Örneğin nice İslam beldeleri vardır ki oralarda sadece gayr-ı Müslim doktorlar hizmet vermektedir. Oysa (fıkıh açısından) Müslüman olmayan doktorların tıp ilmi ile ilgili davalarda şahitlik yapma hakları bile yoktur.²⁶

Gazzâlî, fıkıhçıların farz-ı kifâye olan bu malumata yönelip asıl olanı (ahlaki olanı) ihmal etmelerini bir örnekle şöyle açıklamaktadır: Örneğin günümüzde insanların sağlıkları açısından çok önemli olan tıp ilmi ile ilgilenen, bu ilmi öğrenen insanların sayısı oldukça azdır. Buna karşılık insanların çoğu fıkıh ilmine yönelerek nadirattan olan konularla ilgili fikhî hükümleri öğrenmek için yarışmaktadırlar. Söz Konusu bilginler, özellikle ihtilafı meselelere (hilafiyât) ve cedel konularına yönelmekte, bunlarla ilgili fetvalar hazırlamaktadırlar. Hâlbuki memleket bu tip meselelerin fetvası ile meşgul olan; insanların başına gelecek olan fer'î meselelere cevap verecek olan fakihlerle doludur.²⁷

Bütün bu ifadelerden sonra Gazzâlî hayıflanarak der ki, ah şunu bir bilseydim; nasıl oluyor da dinin fakihleri, birçok kimsenin yerine getirdiği ayrıntı sayılabilecek olan meselelerle (farz-ı kifâye) ile meşgul olmaya ruhsat veriyorlar da kimsenin yapmadığı asıl meseleleri ihmal ediyorlar?²⁸

Gazzâlî'ye göre bunun tek sebebi, kişisel çıkarıdır. Örneğin insanların çoğu tıp ilmine değil fıkıh ilmine yöneliyorlar. Çünkü tıp ilmi ile vakıfların mütevellî heyetine girebilmek, insanların öldükten sonra vasiyetle bıraktıkları mallara müdahil olmak, yetimlerin malını elde tutmak, kadı ve idareci olmak, akranlarının önüne geçmek mümkün değildir. Gazzâlî der ki, kişisel çıkarlarını öne çıkaran kötü âlimlerin bu karışık işleri yüzünden gerçek din ilmi (marifetullah) kayboldu.²⁹

Marifetullah ilmi Allah'ı en güzel isimleri ile tanıtırken, söz konusu isimlerde bulunan evrensel değerleri, insanların davranışlarına temel oluşturan karakter ve kişiliklerini de oluşturmaktadır. İnsanlar karakter ve kişiliklerini Allah'ın en güzel isimlerindeki evrensel ahlaki değerler çerçevesinde oluşturulduğunda kişisel çıkarlarını değil hakkı tercih edebilen, kendi çıkarlarına uygun olsa bile adaletten ayrılmayan, sözünde duran, işini sağlam yapan, güvenilir ve sadık insan olabilmeye yoluna gireceklerdir.

Gazzâlî'nin Marifetullah ilminin içeriğini oluşturan Allah'ın en güzel isimlerini yorumlama biçimi, hem Allah'ı söz konusu isimleri ile tanıtmakta hem de insanın bu isimleri ahlakının oluşumunda mükemmel model olarak görebilmesinin yolunu açmaktadır.

²⁶ Gazzâlî, *age*, s. 21.

²⁷ Gazzâlî, *İhyau Ulûmi'd-Din*, s. 22.

²⁸ Gazzâlî, *age*, s. 19.

²⁹ Gazzâlî, *age*, s. 19.

Gazzâlî’nin Allah’ın En Güzel İsimlerini Yorumlama Yöntemi

İslam kültüründe Allah’ın en güzel isimleri üzerine sayısız yorumlar yapılmıştır. Ancak Allah’ın en güzel isimlerini yorumlayanların çoğunluğu, söz konusu isimlerin sadece Allah için ne anlama geldiğini ortaya koymuşlar, insan hayatına ışık tutacak tarafını boş bırakmışlardır. Gazzâlî ise Allah’ın en güzel isimlerinin önce Allah için ne anlama geldiğini, daha sonra insanın bu isimlerden nasıl bir erdem modeli çıkarabileceğini ortaya koymuştur.

Gazzâlî, Allah’ın en güzel isimleri karşısında Müslümanları üç sınıfa ayırmaktadır. Bunlardan birincisi, Allah’ın en güzel isimlerini sadece lafız olarak işitenler, ikincisi onların lafzî anlam ve açıklamasını anlayanlar, üçüncüsü ise ilk iki sınıfın yaptığı ile birlikte söz konusu isimlerin anlamlarının Allah’ta olduğuna inanan kimselerdir. Gazzâlî’ye göre, bunlar nasibi kıt, seviyesi düşük ve nail olduğu şey ile öğünmeye hakkı olmayan kimselerdir.³⁰

Gazzâlî birinci sınıfın tavrını şöyle açıklamaktadır: Bir kelimeyi işiten (ama anlamını bilmeyen) kişinin, sadece sesleri algılayan duyma özelliği sağlamdır. Bu, insanın hayvanlarla ortak olduğu bir özelliktir.³¹ Kuşkusuz bu durum, Allah’ın isimleri karşısındaki en sığ tavidir.

Gazzâlî, isimler karşısındaki ikinci tavrı, söz konusu isimleri sadece işitmek değil aynı zamanda anlamak olarak açıklamaktadır. Gazzâlî’ye göre Allah’ın isimlerini anlamak, Arapçayı bilmeyi gerektirir. Yine bu da bir edebiyatçı ile zekâsı kıt, dil bilen bedevinin ortak olduğu bir özelliktir.³² Gazzâlî, bu tavrın da Allah’ın ahlakı ile ahlaklanmak için yeterli olmadığını söyleyerek üçüncü tavrı açıklamaktadır.

Üçüncü tavrı ise bu isimlerin anlamlarını içselleştirmeden sadece Allah’ın zatında bulunduğuna inanmaktır. Gazzâlî’ye göre bu da sıradan insanlarla (avamla) çocukların taşıdıkları bir özelliktir. Gerçekten çocuklar sözcüklerin anlamlarını kavrayabilecek yaşa geldiğinde Allah’ın isimlerinin anlamları anlatılırsa söz konusu isimleri anlar, kalben inanır ve şeksiz şüphesiz kabul ederler. Gazzâlî’ye göre, Allah’ın isimleri karşısında âlimlerin tavrı da bunun gibidir. Âlimlerin bu isimlerden nasipleri de onları sadece lafız olarak işitmek, ait oldukları dildeki anlamlarını bilmek ve onların anlamlarının Allah’ın zatında sabit olduğuna inanmaktır.³³

Gazzâlî’ye göre Allah’ın en güzel isimlerinden gerçek anlamda nasipleneler, onlardan elde edilebilecek erdemleri imkân ölçüsünde elde edebilenler, onlarla ahlaklanabilenler ve davranışlarını onların ziyetleri ile süsleyebilenlerdir.³⁴

³⁰ Gazzâlî, *Maksadü'l-Esna*, s. 45.

³¹ Gazzâlî, *Maksadü'l-Esna*, s. 45.

³² Gazzâlî, *age*, s. 45.

³³ Gazzâlî, *age*, s. 45.

³⁴ Gazzâlî, *age*, s. 45.

Gazzâlî'nin, Allah'ın en güzel isimlerinden gerçek anlamda nasiplenmenin, onlardan elde edilebilecek erdemleri imkânlar ölçüsünde elde edebilmenin ve onlarla ahlaklanmanın yolunu nasıl gösterdiğini, bazı isimler örneğinde ortaya koyabiliriz. Örneğin Gazzâlî, "Rahman" ve "Rahim" isimlerini yorumlarken önce onların Allah için ne anlama geldiğini ortaya koyarak şöyle demektedir: Allah'ın rahmeti tam ve mükemmeldir. Tam rahmet, iyiliğin ihtiyaç sahiplerine irade ederek ve onları gözeterek verilmesidir. Kuşatıcı rahmetse hak eden ve etmeyi kapsayan merhamettir. Allah'ın merhameti tam ve kuşatıcıdır. Rahmetin tamlığı, ihtiyaç sahiplerinin ihtiyacını gidermeyi istemesi ve gidermesi ile olmaktadır. Kuşatıcılığı ise hak eden ve etmeyi kapsamasıyla olmaktadır ki bu dünyayı ve ahireti de içerisine almaktadır. Bu anlamda Allah, mutlak ve hakiki rahimdir.³⁵

Gazzâlî, Allah'ın "Rahman" ve "Rahim" isminden insanların nasıl bir erdem modeli çıkarabileceğini şöyle açıklamaktadır: Rahman isminden insanın elde edeceği nasip, onun gafil kullarına acıması ve onları gaflet yolundan şiddete başvurmadan nazik bir şekilde vaaz ve nasihat ederek Allah yoluna sevk etmesidir. Ayrıca insanın, günahkârın Allah'ın gazabına uğraması ve Allah yolundan uzaklaşmasına, merhametinden dolayı nefret değil rahmet nazarıyla bakması, âlemde işlenen bütün günahları kendisi işlemiş gibi görerek bunları gücü nispetince gidermekten geri durmaması Rahman isminden aldığı paydan kaynaklanmaktadır.³⁶

Gazzâlî, Allah'ın isimlerinden olan "Kuddûs" ismini de aynı yöntemle şöyle açıklamaktadır: Bu isim gereği Allah, duyuların idrak ettiği bütün niteliklerden, muhayyilenin tasavvurlarından, vehim yetisinin vehminden, kalbin karıştırmalarından ve müfekkirenin hükmettiği her şeyden uzaktır. Burada ben ayıp ve noksanlıklardan uzaktır demiyorum; çünkü böyle söylemek, edepsizliğe yakın bir durumdur. Bir kimsenin, "ülkenin hükümdarının dokumacı ve hacamatçı olmadığı" söylemesi edep dışıdır. Çünkü burada (söz konusu niteliklerin) varlığının hükümdardan kaldırılması, sanki onların varlığının imkânını vehmettirmektedir ki bu zan, bir eksikliği gerektirir.³⁷

Gazzâlî, Allah'ı noksan sıfatlardan arındırmakla geriye bizzat Allah'ın zatı kalacağı sonucundan hareketle der ki, Allah'ı her türlü eksiklikten arındırarak tanımak, güneşi ışıkları ile tanımak gibidir. Bir kimse "güneşi gördüm" diyorsa aslında o, güneş ışınlarını görmüştür.³⁸ Çünkü güneş ancak ışığı ile tanınabilir. Bu misalde olduğu gibi Allah da ancak isim ve sıfatlarıyla tanınabilir.

Gazzâlî buradan hareketle, insanların Allah'ı "Kuddûs" ismi ile takdis etmelerinin ancak isim ve sıfatlarını takdis etmekle mümkün olacağını söylemektedir. Gazzâlî bu şekilde takdisi, zaten Allah'ın en güzel isimlerini

³⁵ Gazzâlî, *age*, s. 62.

³⁶ Gazzâlî, *Maksadü'l-Esnâ*, s. 64.

³⁷ Gazzâlî, *age*, s. 68.

³⁸ Gazzâlî, *age*, s. 58.

yorumlama yöntemi ile yapmaktadır. Yukarıda verdiğimiz Rahman ve Rahim isimlerini yorumlama biçimi bunun örneklerinden olduğu gibi, “Selam”, “Mü’min”, “Müheymin”, “Aziz”, “Cebbar” ve “Mütekebbir” diye devam eden bütün isimleri de bu şekilde yorumlamaktadır. Örneğin Gazzâlî, “Selam” ismini şöyle açıklamaktadır: “Selam”, Allah’ın zatının ayıptan, sıfatlarının noksanlıktan, fiillerinin kötülükten salim olmasıdır. Bu anlamda var olan bütün güvenlik ve barış O’na ait olur ve ondan yayılır.³⁹ Gazzâlî, bu isimden insanın nasıl bir erdem modeli çıkarabileceğini şöyle açıklamaktadır: Hileden, hasetten, kinden ve kötülüğü istemekten kalbi salim olan, uzuvları haramdan ve günahlardan beri olan, sıfatları çelişkiden uzak olan Allah’a salim bir kalple gelen kimsedir. Bu nitelikte olan kimse, mutlak anlamda selam niteliğine sahip olan Allah’a, söz konusu isimde yaklaşabilen kimsedir.⁴⁰

Gazzâlî’ye göre, insanın taşıdığı karakteristik özelliklerdeki (sıfatlardaki) çelişkiden kasıt, kişinin aklının, şehvetinin ve gazabının esiri olmasıdır. Zira hakikat bunun zıddıdır. Yani şehvet ve gazap, aklın esiri ve hizmetçisidir. Aksi halde durum tersine döner. Emreden emredilen, kralın da tebaa olduğu yerde güvenlik olmaz. Elinden ve dilinden Müslümanların emin olmadığı bir kimseye “selam” ve “İslam” niteliği verilemez. Kendi nefsinden emin olmayan bir kimse, nasıl böyle bir nitelikle nitelendirilebilir!⁴¹

Gazzâlî, “Mü’min” ismini ise şöyle açıklamaktadır: Zat, sıfat, isim ve fiillerinde hiçbir eksiklik olmayan Allah, mutlak anlamda güven ve güvenliğin kaynağıdır ve O, bütün korku yollarını kapatandır. Bu anlamda güven ve güvenlik, ancak korkunun olmadığı yerde düşünülebilir. Güven ve güvenliği ortaya çıkaran unsurlarda eksikliğin ve yokluğun olduğu yerde yıkım olur. Yıkımın olduğu yerde ise emniyet ve güven değil korku olur. Allah, emniyet ve güveninin bütün unsurlarını kendisinde taşıyan mutlak Mü’min’dir; güven ve emniyet ancak O’ndan alınır.⁴²

Gazzâlî, Allah’ın emniyet ve güvenin kaynağı olması durumunu şöyle bir örnekle biraz daha açmaktadır: Gözü görmeyen kimse yıkımın görmediği bir yerden gelmesinden korkar. Gözünün görmesi, onun için bir güvenliktir. Eli kesik olan, ancak eliyle savabileceği afetten korkar. Sağlam el onun için bir güvenliktir. Bütün duyu organları ve uzuvlar böyledir. Allah ise bütün noksanlıklardan uzak olduğu için mutlak “Mü’min” olarak güvenin yaratıcısı, şekillendiricisi ve destekleyicisidir.⁴³

Gazzâlî der ki, fıtrati gereği zayıf olan insan, bedeninde hastalık, açlık ve susuzluk; bedeninde dışarıda yanma, boğulma, yaralanma ve kırılma gibi afetlere

³⁹ Gazzâlî, *age*, s. 69.

⁴⁰ Gazzâlî, *age*, s. 70.

⁴¹ Gazzâlî, *Maksadü'l-Esnâ*, s. 70.

⁴² Gazzâlî, *age*, s. 70.

⁴³ Gazzâlî, *age*, s. 70.

maruz kalabilir. Onu bu korkulardan ancak hastalığı iyileştiren faydalı ilaçlar, açlığı gideren yiyecekler, susuzluğu gideren içecekler, bedeni koruyan uzuvlar ve yaklaşan tehlikeyi haber veren duyular güvence altına alabilir. Kişiyi en büyük korku olan ahiretteki kötü akıbetten ise tevhit inancı korur. Onu tevhit inancına yönlendiren ve teşvik eden Allah'tır. Çünkü Allah şöyle demektedir: "La ilahe illallah" benim kalemdir. Kim kaleme girerse azabıma karşı güvende olur.⁴⁴

Gazzâlî, Allah'ın "Mü'min" isminden insanların pay alabilmesinin şöyle mümkün olabileceğini söyler: Bu isimden insanın alabileceği pay, teşrik-i mesai içinde olduğu insanların ondan emin olmalarıdır. Hz. Peygamberin ifade ettiği gibi, "kim Allah'a ve ahiret gününe inanırsa komşusu onun zararlarından emin olur". Gazzâlî der ki, "Mü'min" ismine en çok layık olan kişi, insanları Allah'ın yoluna doğru yönlendirerek, onlara kurtuluş yolunu gösterip Allah'ın azabından güvende olmalarına sebep olan kimsedir. İşte bu, peygamber ve âlimlerin mesleğidir. Bu bağlamda Hz. Peygamber buyurmuştur ki, "siz kelebekler gibi ateşin etrafını sarıyorsunuz, ben sizi bu ateşe düşmekten engelleyen kimseyim"⁴⁵

Allah'ın en güzel isimleri, mutlak ve mükemmel ahlaki değerler olmalarının yanında, bir ırkı ya da bir kısım insanları değil bütün varlığı kuşatan erdemler olarak evrenseldirler. Bu iki özelliğe ek olarak bir de Allah'ın en güzel isimleri, hem insan hayatının bütün yönlerini kapsayacak kadar kuşatıcı hem de var olan ahlak teorilerinin birçoğunu içinde barındıracak kapsamlı olmasıdır.

Allah'ın en güzel isimlerinin evrenselliği, doğa kanunları gibi değildir. Doğa kanunlarının evrenselliği, dış determinizmden kaynaklandığı için herkes onlara boyun eğmek zorundadır. Örneğin suyun kaldırma kuvveti ya da yer çekimi yasası, istese de istemese de herkesin kabul edip uymak zorunda olduğu yasalardır. Ancak erdemlerin evrenselliği herhangi bir dış zorlama sonucu değildir. Çünkü ahlaki davranışlar, iç determinizm sonucunda, kişinin özgür iradesiyle kabul ederek ortaya koyabileceği davranışlardır. Ayrıca erdemlerin evrenselliği, adalet, merhamet, emniyet, güven ve hakkaniyet gibi erdemlerin herkese teşmil edilebilmesidir.

Erdemler, doğası gereği bir ırk ya da belli bir zümre için değil bütün insanlık hatta bütün varlıklar için geçerli olmalıdır. Bu anlamda Allah'ın adaleti, merhamet ve emniyeti sadece belli bir kesimi değil bütün varlıkları kuşatmaktadır. Buna karşılık insanların çoğunluğu adalet, merhamet ve emniyet gibi erdemlerin sadece belli bir kesim için geçerli olduğunu kabul ederler. Bu nedenle söz konusu erdemler evrensellik niteliğini kaybeder.

Ahlaki erdemlerin evrenselliği, ahlaki eylemin vazgeçilmez niteliklerinden biridir. Bu niteliği taşımayan bir eylemin ahlakiliği tartışmalıdır. Çünkü ahlaki erdemler evrensel olmazsa erdem olmaktan çıkabilirler. Adalet, merhamet, vefa,

⁴⁴ Gazzâlî, *age*, s. 71.

⁴⁵ Gazzâlî, *age*, s. 71.

güven ve emniyet, yardımseverlik ve doğru sözlü olmak gibi erdemler, bütün insanlar için geçerli kılınmaz da belli insanlar için geçerli olursa, bu erdemlerin tümü erdemsizliğe dönüşebilir. Zaten insanlar erdemlerin varlığını çoğunlukla kabul ederler; ancak uygulamada onları belli zümreler için geçerli kılarlar. Allah'ın en güzel isimlerindeki erdemlerin evrenselliği, onların herkes tarafından zorla kabul edilmesi değil, bu erdemlere inanan kimselerin, onları uygularken, sadece kendi çevreleri için değil bütün insanlar için geçerli olacak şekilde uygulamalarıdır.

Allah'ın en güzel isimlerinin bir özelliğinin de hem insan hayatının bütün yönlerini kapsayacak kadar kuşatıcı hem de var olan ahlak teorilerinin birçoğunu içinde barındıracak kadar kapsamlı olmasıdır, demiştik. Bilindiği gibi klasik ahlak teorileri genelde dört erdem üzerinde dururlar. Bunlar, başta adalet olmak üzere, hikmet, şecaat ve iffettir. Allah'ın en güzel isimleri ise doksan dokuz erdem olarak insan davranışlarını harekete geçiren bütün deruni güçlere karşılık gelmektedir. Örneğin "Rahman", "Rahim", "Vedûd", "Gafur" gibi isimler, sevgi ve şefkat temelli erdemler iken, "Melik", "Mütekebbir", "Aziz", "Cebbar", "Müntakîm" gibi isimler güç temelli erdemlerdir. "Selam", "Mü'min", "Müheymîn" gibi isimler, güven veren erdemler iken "Halik", "Bari" ve "Musavvir" isimler, insanın iş ahlakına model olan erdemlerdir.

Allah'ın en güzel isimleri, başta erdem ahlakı olmak üzere deontolojik ve teleolojik gibi bütün formel ahlak türlerini kapsamaktadırlar. Bilindiği gibi, deontolojik ahlak, erdemlere değil ilkelere dayanmaktadır. Buna karşılık erdem ahlakı, sadece erdemleri merkeze almaktadır. Allah'ın en güzel isimlerinin bir kısmı saf anlamda erdem, bir kısmı ise bu erdemleri uygulanabilmesini sağlayan ilkelerin kaynağıdır. Örneğin Allah'ın "Melik", "Cebbar", "Hakîm" ve "Aziz" isimleri bu amaca yönelik isimlerdir. Bu durumu Gazzâlî'nin Allah'ın en güzel isimlerinden olan "Melik" ve "Cebbar" isimlerinin yorumunda bulabiliriz.

Bilindiği gibi, ahlakın temel prensiplerinden biri de insanın hayatına koyması gereken "ahlak yasası"dır. Gazzâlî, Allah'ın en güzel isimlerinden biri olan "Melik" ismini, insanın söz konusu ahlak yasasını hayatına koyabilmesini sağlayabilecek model erdem olacak şekilde, şöyle açıklamaktadır. Gazzâlî der ki, Allah varlık âleminin mutlak anlamda melikidir. O, mülkü olan varlık âleminde hükümünü tam ve mükemmel olarak yürütebilir. Çünkü bütün evren O'nun yaratması ile varlığını devam ettirmekte ve O'nun koyduğu yasalar çerçevesinde varlığını sürdürmektedir.⁴⁶

Gazzâlî, Allah'ın "Melik" ismi ile mülkünde hükümünü yürütmesinin insana ahlaki model olabileceğini söylemektedir. Ona göre, Allah'ın mülkü bütün varlık âlemi, insanların mülkü ise bedenleridir.⁴⁷ Allah'ın mülkü olan evren, O'nun koyduğu yasalar çerçevesinde sistemli ve düzenli işlerken; insanın mülkü olan bedeni de insan tarafından konulan ahlaki yasalar sayesinde erdemler çerçevesinde

⁴⁶ Gazzâlî, *Maksadü'l-Esnâ*, s. 66.

⁴⁷ Gazzâlî, *age*, s. 66.

kurulmuş, sistemli ve düzenli bir erdemli bir hayata kavuşabilir. Bir insanın yalancı, sahtekâr, tembel, düzensiz olması için ayrıca bir zorlamaya gerek yoktur. Ancak bir insanın erdemli olması, tertipli, düzenli bir hayat sürebilmesi; düşünce, söz ve eylemlerinde adil olabilmesi için kendini zorlaması, kendisinin cebbarı olması gerekmektedir.

Gazzâlî, Allah'ın en güzel isimlerinden "Halik", "Bari" ve "Musavvir" isimlerinin Müslüman'ın iş ahlakına model olduğunu söylemektedir. Gazzâlî'ye göre, Allah'ın "Hâlik, Bârî ve Musavvir" isimleri, eşanlamlı sözcükler olup, icat etme ve yaratmaya delalet ettiği zannedilebilir. Hâlbuki aslında durum böyle değildir. Bilakis yokluktan varlığa gelen her şey ilk olarak bir kararlaştırmaya, ikinci olarak bu karara uygun bir şekilde var etmeye, üçüncü olarak var ettikten sonra da şekillendirmeye ihtiyaç duyar. Kararlaştırma ve takdir etme açısından Allah "Hâlik", örneği olmaksızın var etme açısından "Bârî", var edilenlerin en güzel biçimde şekillendirilmesi açısından da "Musavvir" dir.⁴⁸

Gazzâlî, Allah'ın "Hâlik, Bârî ve Musavvir" isimlerini bina örneği ile şöyle açıklamaktadır: Bir bina yapılacağı zaman önce bina için gerekli olan şeylerin tasarlanmasına ihtiyaç duyulur. Bunlar da kereste, tuğla, arsa, oda sayısı, binanın uzunluk ve genişliği gibi durumlardır ki bunlar binayı planlayarak çizimini gerçekleştiren mühendisin üstlendiği bir iştir. Bundan sonra binanın yapılması için gerekli işleri üstlenen bir ustaya ihtiyaç duyulur. Son olarak binanın mimari yapısını güzelleştirmek ve dışını süslemek için bir süslemeciye ihtiyaç duyulur. İşte bu, bir binanın planlanması, yapılması ve dış tasarımının gerçekleştirilmesinde izlenen yoldur. Bu durum, yani belli bir sıra içerisinde önce planlamak, sonra yapmak son olarak da estetik kazandırmak gibi bir süreç Allah'ın fiillerine tam olarak uymaz. Çünkü Allah aynı zamanda (eşzamanlı olarak) kararlaştıran, var eden ve şekil verendir. Buna göre O, aynı zamanda hem "Hâlik" hem "Bârî" hem de "Musavvir" dir.⁴⁹

Gazzâlî'nin bu yorumundan hareketle diyebiliriz ki insan, Allah'ın Hâlik, Bârî ve Musavvir isimleri gereğince yaptıklarını, gücü nispetinde model olarak alabilir. İnsan da yaptığı işi, Allah'ın "Hâlik" ismi örneğinde, önce matematiksel ölçülerle, ayrıntılı bir şekilde tasarlayabilir. Bundan sonra insan, Allah'ın "Bârî" ismini model alarak, yaptığı işi sağlam bir şekilde yapabilir. Son olarak insan, Allah'ın "Musavvir" ismi örneğinde yaptığı işe estetik bir şekil verebilir. Allah'ın bu üç güzel ismi, insanın iş ahlakı için mükemmel bir ahlaki model durumundadır. Gazzâlî, insanın bu üç isimdeki en güzel ahlaki anlamları kuşanabilmesi için matematiksel bilgi ve teknik beceriyle donanması gerekmektedir. Bunun yanında insanın, yaptığı işi Allah'ın "Musavvir" ismindeki anlama uygun olarak güzel bir biçimde yapabilmesi için estetik bilince sahip olması gerekmektedir ki böyle bir

⁴⁸ Gazzâlî, *age*, s. 75.

⁴⁹ Gazzâlî, *Maksadü'l-Esnâ*, s. 76.

bilincin oluşmasındaki kaynak da Allah’ın eşyayı en güzel şekilde düzenlemesi ve en güzel biçimde şekillendirmesine karşılık gelen “Musavvir” ismidir.⁵⁰

İnsanın iş ahlakını Allah’ın bu üç güzel isimindeki anlamlara uygun olarak oluşturması için O’nun yarattığı evrendeki eşya ve olayların tertibine, sağlamlığına ve estetik yapısına tefekkür nazarı ile bakması gerekmektedir. Çünkü Allah, evrenin temel unsurları olan gökler, yerler, yıldızlar ve ikisi arasında olan su, hava ve bunların dışındaki şeyleri matematiksel olarak, sağlam ve estetik bir yapıda düzenlenmiştir. Öyle ki bu yapının en küçük bir parçası değiştirildiğinde bütün düzen çökebilir. Tıpkı sağlam bir binadaki temel unsurların yerlerinin değiştirilmesi o binanın çökmesine neden olacağı gibi evrenin temel unsurları da tesadüfen değil bir hikmete uygun olarak yerleştirildiğinden dolayı burada da en ufak bir unsurun yer değiştirmesi, bütün yapının çökmesine neden olabilir.

Gazzâlî’nin Allah’ın en güzel isimlerini yorumu, Allah ile insan arasında kurulması mümkün olan ahlaki ilişki modellerinden bir modeldir. Gazzâlî, bu modelin gerçekleşmesinde peygamberleri örnek şahsiyetler olarak gösterirken onlardan sonra Allah’ın veli kullarını zikretmektedir. Bu anlamda Gazzâlî’nin Allah’ın en güzel isimlerini yorumu, tasavvufi bir ton arz etmektedir. Ancak onun ortaya koyduğu bu yol, çağımızın sorunları bağlamında yeniden yorumlanabilir. Örneğin Gazzâlî, Fettah ismini yorumlarken, bu ismin Allah’ın yardımı ile bütün kapıları açmak, düğümlemiş sorunların düğümlerini çözmek anlamına geldiğini söyledikten sonra bu isimdeki ahlaki erdemi önce peygamberlerin daha sonra da Allah’ın veli kullarının gerçekleştirebileceğini, insanın ise bu isimden pay alabilmesi için çok çalışarak kâmil insanlar mertebesine çıkmasının gerektiğini söylemektedir.⁵¹

Gazzâlî, söz konusu yorumlarında Allah’ın en güzel isimlerinden pay alabilmeyi, çoğunlukla kâmil insan olabilme şartına bağlarken, biz bu kapıdan girerek, aslında her insanın Allah’ın en güzel isimlerinden gücü nispetinden pay alabileceğini söyleyebiliriz. Yukarıda Gazzâlî’nin yorumunu verdiğimiz “Fettah” ismi örneğinden hareketle diyebiliriz ki, her insan tutum ve davranışları, söz ve eylemleri ile bulunduğu yerdeki bir sorunu çözebilirse “Fettah” olabilir. Örneğin bir baba evine girdiğinde güler yüzü ve tatlı sözleriyle ev halkındaki moral bozukluğunu giderebilirse, evinin “Fettah”ı olabilir. Ayrıca birisi, yaşadığı mahallede erdemli davranışları ile insanların manevi sorunlarını çözebilecek bir model olabilirse yaşadığı mahallenin “Fettah”ı olabilir. Bu durumun aksine bir baba evine girdiğinde kızgın tavırları, kırıcı sözleri ve etrafa saldırdığı korku ile ev halkını derin bir huzursuzluğa sürüklerse, evinin “Fettah”ı değil karabasanı olur. Böyle bir insan, Allah’ın “Fettah” isminden nasibini almamış demektir.

⁵⁰ Gazzâlî, , age, s. 79.

⁵¹ Gazzâlî, age, s. 86.

Sonuç

Gazzâlî, mantık ilminin verilerini kullanarak, Allah ile insan arasındaki epistemolojik ilişki alanından ahlaki ilişki alanına geçmektedir. Bu ilişki, tasavvufta sıkça dillendirildiği gibi, insana “Allah’ın ahlakı ile ahlaklanma” ya da “Allah’ın boyası ile boyanma” imkânı vermektedir.

Gazzâlî’nin, Allah’ın en güzel isimleri üzerinden ortaya koyduğu ahlak anlayışı, hem mahiyeti itibariyle değer yüklü bir kitap olan Kur’an’daki ahlaki erdemleri hem de peygamberimizin bu konudaki örnekliğini insanın gündemine sokmaktadır. Böylece Allah teslimiyet, kalbi O’ndan başkasına açmamak, her an Allah ile beraber olmak, peygamberin sîret ve sünnetine uymak gibi kavramlarda somut bir gerçekliğe kavuşmaktadır. Ayrıca Gazzâlî, marifetullah ilminin temel işlevinin ahlakı inşa etmek olduğunu söyleyerek, irfan kavramını da somut bir içeriğe kavuşturmaktadır. Çünkü bu kavram pratik aklın alanından uzaklaştığında ahlaki işlevinden de uzaklaşarak, insanın idrak alanı dışındaki âlemle (ğayb âlemi ile) ilgili metafizik bilginin aracı haline gelmektedir ki bu, bir yandan bilimsel bilginin itibarını sıfırlarken diğer yandan teorik aklın bilişsel iktidarını zaafa uğratmaktadır.

Gazzâlî, Allah’ın en güzel isimlerindeki ahlaki erdemleri insanın gündemine sokarak, onların karakter ve kişilik oluşturucu fonksiyonunu da devreye sokmaktadır ki bu durum, Müslüman toplumların yaşadığı hayat ile inandıkları din arasındaki uçurumu da kaldıracak niteliktedir. Çünkü insan eylemlerinin itici gücü olan karakter, Allah’ın boyası ile boyanmadıkça eylemleri de kalitesinden söz edilemez.

KAYNAKÇA

- Erich Fromm, *Sahip Olmak Ya da Olmak*, Çev.: Aydın Arıtan, Say Yayınları, Ankara 2015.
- Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, Çev.: Mahmut Kaya Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2009.
- _____, *el- İktisat fi'l İ'tikat*, Darü'l Kitabü'l İlmiyye, Beyrut 1983.
- _____, *İtikatta Orta Yol*, Çeviren, Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2012.
- _____, *el-Maksadu'l-Esnâ fi şerhi meani'l-esmaillahi'l-hüsnâ*, nşr.: Bessam Abdurahman el-Câbî, el-Ceffan ve'l-Câbî li't-tiba ve'n-neşr, Limassol 1987.
- _____, *İhyau Ulûmi'd- Din*, Beyrut 1334.
- Hace Abdullah el- Ensârî el- Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak*, Tercüme: Abdurrezzak Tek, Bursa 2008.
- Hamdi Yazır, *Hak Dini, Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul 1971.
- Kamuran Birand, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, AÜİF Yayınları, Ankara 1987.
- Necati Öner, *Mantık*, AÜİF Yayınları, Ankara 1978.
- Paul Nızan, *Eskiçağ Maddecileri*, Çev: Avşar Timuçin, Telos Yayınları, İstanbul, 1998.
- Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, İstanbul 1995.
- Toshihiko İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, Çeviren: İbrahim Kalın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

Moral Dimension of the Relationship Between God and Man According to al-Ghazali*

Hasan AYIK**

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 al-Ghazâlî's interpretation of God's Most Beautiful Names.

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

Gazzâli'de Tanrı İnsan İlişkisinin Ahlaki Boyutu

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, Gazzâli'nin, Allah'ın En Güzel İsimlerini yorumlama biçimi çerçevesinde değerlendirilmektedir.

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

Introduction

The relationship between God and man is either disbelieving or believing in the general sense. However, humans have desired to get to know God or decide whether God is present or not regardless of whether they believe or refuse to

* This paper is the English translation of the study titled "Gazzâli'de Tanrı İnsan İlişkisinin Ahlaki Boyutu" published in the 9th issue of *İlahiyat Akademi*. (Hasan Ayık, "Gazzâli'de Tanrı İnsan İlişkisinin Ahlaki Boyutu", *İlahiyat Akademi*, sayı: 9, Haziran 2019, s. 81-102.)

** Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, School of Philosophy and Sciences of Religion, Dep. of Islamic Philosophy, Academic Member, hayik@ybu.edu.tr.

*** The paper in Turkish should be referred to for citations.

believe. Some people have described their Gods through myths and tales and aimed to get to know these Gods through their imagination, and some have made efforts to get to know their Gods within rational borders.

Those who see God as a metaphysical being have evaluated God as an ore within the metaphysical context while some who believe that this subject exceeds rational capabilities have aimed to describe God in the language of myths, which is a result of imagination. However, regardless of whether people aim to define their Gods as metaphysical or physical, rational beings, or whether they know their Gods in line with the imagination-based myths outside the borders of rational ideology, both approaches have formed insurmountable obstacles between God and man. These approaches have been either secured by God or people, or they have got lost, despite their increasing numbers, in the world of imaginations. It is beyond doubt that another way of getting to know God is to recognize God through divine statements, in other words the divine books sent to Prophets. However, people employ the rational ideology to learn about God through the divine books. In addition, there have been differences regarding the methods of interpreting God's qualities (titles and names).

People's efforts to get to know God within rational borders have caused the emergence of many metaphysical speculations covering the demonstration of God's presence and God's titles. These metaphysical ideas have made religious ideologies more reasonable by positioning God within the perception-related area of the human mind. Moreover, God has been accepted as an object by the human mind, and the relationship between God and man has gained a limited and measured mechanic state without the relevant values.

Those evaluating the relationship between God and man through the imagination have associated their bad characteristics with their Gods, as stated by Xenophanes, and they have transformed their Gods¹ into influential fairy tale characters with the worst characteristics. The most typical example in this regard can be seen in the concept of God in Greek mythology. The imagination of ancient Greek people has described the Gods as beings that are absolutely powerful while being equipped with the worst characteristics, and this imagination has reflected Gods as the beings that have been fighting with one another and humans. These Gods have caused chaos wherever they have been present, according to their believers, with their absolute powers and worst characteristics. In other words, the imagination of Greek people has stated that there is irregularity and chaos rather than system and laws at where Gods are present and claimed that human mind needs to be employed to transform the universal chaos into a cosmos. In this regard, the scientific and philosophical studies in Ancient Greece started after Gods were exiled from the world.²

¹ Kamuran Birand, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, AÜİF Pub., Ankara 1987, p. 17.

² Paul Nizan, *Eskiçağ Maddecileri*, trans.: Avşar Timuçin, Telos Pub., İstanbul, 1998, p. 22.

The Torah, the holy book of Judaism, describes the God, Jehovah, and presents a concept of God within the trinity concept in the Bible, the holy book of Christianity. In addition, the Quran, the holy book of Islam, describes God with titles, names and actions. However, the most important aspect of getting to know God in this way is the problem of "how much God has been revealed". It is without a doubt that our aim in this regard is not to question to what extent the current holy books have been revealed. However, it is possible to understand the concept of God in each holy book by making evaluations on their believers because humans are as broad as their Gods.

For example, Judaism has been made a religion specific to the Jewish people, and therefore Jehovah has been accepted as a God specific to Jewish people, and Jehovah's characteristics have been determined in this regard. In addition, the efforts to get to know God in Christianity have been made based on the issue of God's titles, and an accumulation of rational theological approaches have been formed as a result. Therefore, Christian people's accumulation of scientific knowledge has been theology in regard to "Theodicy". Regarding the Quran³, God's characteristics have been provided in detail, and these characteristics have been classified as titles, names, and actions in line with the Islamic ideology. However, the way Muslim people define their God differs based on how they interpret God's titles, names, and actions.

For example, Islam has rational theological comments regarding the characteristics of God, but there are people who accept these titles and names with their literal meanings. The rational comments regarding Allah's titles and names as the sources of information have formed an extensive rational theology, which is also the case in Christianity. In addition, there are people who accept Allah's titles and names as is without performing any sort of perceptual actions.

Al-Ghazali interpreted Allah's titles and names in a moral manner and made efforts to bring a different solution to the issue of divine titles and names, which has been discussed throughout Islamic history. We are of the opinion that al-Ghazali's comments have made the relationship between Allah and people more active and functional and granted the possibility of forming an identity and personality based on Allah's characteristics to the believers.

The subject to be examined in this study is how the moral relationship that can be established between Allah and people can exist by morally interpreting the divine names and titles. Essentially, the moral relationship to be established between Allah and people is the one that was once established by the Prophets and reflected to people in this regard. However, this relationship was not regarded as necessarily important when morals were neglected in certain Islamic periods.

³ We preferred to use the term, God, since the beginning of this study. However, Islam and the Quran refers to God as "Allah", and that is why we prefer to use the term Allah. God mentions the divine name as "Allah" in the Quran.

It is fair to state that efforts have been made to establish this relationship in Sufism-related traditions due to the attitude of Islamic Sufism positioning morals to the center during the establishment period. Al-Ghazali aimed to present the relationship between Allah and people through the interpretation of Allah's most beautiful names (Asma al-Husna).

This study examines the possibility of the relationship to be established between Allah and people based on al-Ghazali's method of interpreting God's most beautiful names.

Morals-Based Relationship between Allah and People, and Possibility of Gaining Morals Based on Allah's Morals

The epistemological relationship between Allah and people should be understood to better comprehend the morals-based relationship between Allah and people which is related to al-Ghazali's interpretation of Allah's most beautiful names. One of the main aspects of the morals-based relationship between Allah and people is to get to know Allah with the characteristics reflected in the Quran, and to regard Allah's perfect characteristics as the models of ideal morals. Allah's titles and names are reviewed as a subject of knowledge in the epistemological relationship between Allah and people, and they are perceived and limited in regard to rational principles.

The purpose in the epistemological relationship between Allah and people is to combine the equivalent names and titles of Allah and separate the ones with different characteristics by evaluating these in line with the principles of pure mind. For example, the concept of alim (knowing everything) in the statement "Allah is alim" and "Humans are alim" are both homonymic and synonymous. As the characteristics of being alim reflect an action for both Allah and people, an epistemological issue emerges because a characteristic cannot reflect an action for two separate subjects. This characteristic can be valid for either Allah or people. Therefore, the characteristic of being alim in the statements of "Allah is alim" and "Humans are alim" should be separated as two different concepts.

Mu'tazila aims to hold the divine names and titles separate from those of humans by making efforts to rationally determine Allah's titles and to avoid making Allah similar to humans (avoiding anthropomorphism), and by making these names and titles specific to Allah or using a language specific to religious context. Therefore, the concepts of life, Islamic approaches, will, and similar titles are explained in a religious language as these may also be possessed by humans. In other words, with the statements "'Allah is alim' but not like the humans and 'Allah has will' but Allah's will is different than that of humans", a certain border is set between Allah's titles and people with similar characteristics.

This border is certainly the inevitable result of the epistemological relationship. Humans have to consider the above-noted aspects in order not to perform comparisons and embodiment when they aim to evaluate the names and titles of Allah, which is a metaphysical subject, within the borders of pure mind. However, the verses in the Quran indicate that the titles of Allah are also used for humans. The Quran states that "Allah is the one that knows, hears, sees, has will, speaks and is alive," which is also the case for humans.

We are of the belief that the contradiction between the statements in the Quran verses and rational attitude in Islamic ideology arises from the evaluation of Allah's names and titles solely as the subjects of information. The epistemological examination of the common characteristics of Allah and humans indicates that we can achieve a compact tawhid ideology by regarding Allah's titles separately from those of humans and as specific to Allah. However, this may position humans and Allah in two different epistemological fields and distort the relationship between them. In addition, identifying Allah's titles with the similar characteristics of humans causes increase in the number of ancient creatures (taaddud ad-kudamah), and establishing a similarity-based relationship may emerge an anthropomorphic God concept, both of which may threaten the tawhid belief.

On the one hand, as Mashai and Mu'tazila philosophers have reviewed the relationship between Allah and humans on an epistemological basis, they make the Muattilah sect closer to the perception of God by making the divine titles specific to Allah as per the principle of tawhid. On the other hand, as Mushabbiha regards Allah's names and titles as the common characteristics for both Allah and humans, followers of this sect make comparisons as they lower Allah's status to the level of humans, and they achieve an anthropomorphic God concept. Christian priests discussed the relationship between Allah and humans on an epistemological basis during the Medieval period, and they formed an unsolvable accumulation of issues as they could not achieve an absolute solution in this regard.

Al-Ghazali, who refused the metaphysical knowledge stating that this knowledge brings nothing but unsolvable problems⁴, stressed the moral relationship rather than the epistemological one for the relationship between Allah and humans. As known to all, Allah's titles are specific to Allah, and thus cannot be used for anyone else. For example, we can state that Allah is eternal and forever, but this cannot be stated for anyone other than Allah. The titles other than these can be both mentioned for Allah and humans. Therefore, the statement "Humans are alim" can be made along with the one "Allah is alim". In addition, the most beautiful names of Allah should be possessed by humans as absolutely perfect references and merits. However, a problem emerges at this point. As certain titles and names can be used for both Allah and humans, this may cause comparisons

⁴ Al-Ghazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, trans.: Mahmut Kaya Hüseyin Sarioğlu, Klasik Pub., İstanbul 2009, p. 18.

between them. Those who aim to avoid comparisons either make these titles and names specific to Allah or disregard some of these. As a philosopher of logic, al-Ghazali believed that these titles and names can be essentially used for Allah and materially for humans.⁵

Essential characteristics in regard to the field of logic only belong to a certain type. They constitute the characteristics of the being they describe. After these characteristics disappear, the qualities of the concept being described also disappear. The quality of being “alim” reflects Allah’s essential characteristics in this regard. After this quality disappears, the characteristics of the described subject/object (quality of being present) also disappear. However, the relation-based characteristics are not specific to a type, and they do not constitute the quality of the described subject/object. In other words, after these characteristics disappear, the subject/object described with these characteristics do not lose its quality (of being present). Moreover, relation-based characteristics may not be constantly possessed by the one described. These characteristics may be present or absent from time to time. Therefore, the quality of being “alim” is not specific to humans when presented to people in a relation-based regard, and this quality does not constitute the characteristics of humans. People may sometimes be ignorant. However, the quality of being “alim” is an essential characteristic of Allah. Allah cannot be regarded without the quality of being “alim”. The absolute and perfect presence of Allah loses its nature if this and similar perfect divine qualities are not possessed by Allah.

According to al-Ghazali, common aspects between two concepts are based on the type and nature. For example, a “horse” cannot be deemed equal to a human even if it has a certain level of intelligence, because it is a different species. However, a horse resembles a human in terms of intelligence, a relation-based quality that is not included in the nature forming the essence of humans.⁶ Although a horse and a human are both creatures, they are of different species. Therefore, they are not identical despite having common characteristics as biological creatures. The essential quality of creatures of the same species can be a relation-based characteristic for another identical species. As al-Ghazali states above, being intelligent is an essential characteristic of humans. However, we may regard horses intelligent considering certain behaviors. It is without doubt that the concept of intelligence is not the same for horses and humans, and they cannot be identical when they are regarded as intelligent. In addition, the relation-based characteristics of a species can be possessed by other species. The concepts of healthy creatures in the statement “Humans are healthy creatures” are not identical to the concept of

⁵ Al-Ghazali, *al-Iktisat fi al-I'tikat*, Dar al-Kitab al-Ilmiyya, Beirut 1983, p. 48; Al-Ghazali, *Itikatta Orta Yol*, trans.: Osman Demir, Klasik Pub., Istanbul 2012, p. 212.

⁶ Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali, *al-Maksad al-asna fi sharhi mean al-asmaillah al-husna*, Published by: Bassam Abduwahhab al-Jabi, al-Jaffan wal-Jabi li at-tiba wan-nashr, Limassol 1987, p. 48.

humans. In other words, the same statement can be made for another species (e.g. "Horses are healthy creatures"). The concept of "healthy creature" is not equivalent to the concept of horse in this statement. It might reflect creatures other than horses.

Characteristics forming the nature of a creature are the abstract qualities that are independent from time in the field of logic, whereas the relation-based characteristics that are not the essential component of nature depend on time to a degree, and these characteristics may increase and decrease. Relation-based concepts such as "disease," "health," "richness," and "elderliness" for humans are the characteristics that are present or absent and that increase or decrease from time to time.

As seen in the example of horse al-Ghazali noted above, the title of "kalam", an essential title of Allah, does not mean that Allah and humans are identical when this title is used for humans because the nature of kalam is different in both cases. We are of the belief that al-Ghazali opens a door from the field of nature constituted by unchangeable concepts, which are independent from time, to the field of changeable meanings that partially depend on time, in other words the field of presence. Moreover, the Mashai philosophers who have centered their focus on the idea of nature have stressed the concrete objects (existence) more than the action of being present (presence).⁷ However, Sufism followers have focused on existence. Accordingly, Mashai philosophers are regarded as the supporters of "asalat al mahiyya" who focus on the nature, while Sufism followers are named as the "asalat al vujud" supporters who focus on the existence.⁸ Regarding the names and titles of Allah which al-Ghazali considers as the field of values, it is fair to state that al-Ghazali focuses on presence rather than the unchangeable nature of the object/subject that are present and independent of time.

Allah's names and titles are the concepts full of values. Therefore, these characteristics are included in the field of practical intelligence rather than the theoretical intelligence. One is either good or bad in terms of theoretical intelligence; it is impossible to be good and bad at the same time. However, regarding the practical intelligence materializing the values, a human can be both good and bad. The verses of construction in the Quran reflect values and rather trigger the practical intelligence of the addressee while the verses warning people trigger the theoretical intelligence. For example, the verse "Indeed, prayer has been decreed upon the believers a decree of specified times"⁹ triggers the theoretical intelligence of the addressee as a warning sentence, and the obligatory nature of prayer is reflected instead of the construction-related characteristics. The verses "Be just", "Woe to those who give less [than due]" trigger the practical intelligence of the addressee.

⁷ Toshihiko İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, trans.: İbrahim Kalın, İnsan Pub., İstanbul 1995, p. 63- 66.

⁸ See: Toshihiko İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, p. 66, 67.

⁹ an-Nisa, 103.

A question may come to mind at this point: How can a human be fair without knowing what justice is based on the rules of theoretical intelligence? If one makes efforts to learn the nature of a concept such as justice, that person will realize that it is quite difficult to determine the lines and borders of that concept because these concepts are both names and verbs, and both information and actions. It is fair to state that the absence of merits' unchangeable nature is necessary for the practicability because values only appear as actions. A theoretical value-based discussion and a definition of value that has been decided before may exterminate the constructive aspect of this value because Defining something or possessing something by specifying the borders means appropriating.

A statement such as "Justice is this or that to me" means appropriating the justice, which may prevent the action of being fair. However, the statement "I make efforts to be fair" reflects the process of being fair, in which justice is not a concept to be possessed. On the contrary, this process reflects a state where errors (if present) can be corrected, and performer and performed can be improved.¹⁰

Allah's names and titles are rather constructive as the concepts full of values. These names and titles do not only refer to an action or fact. They also trigger the addressee. They form a character and personality, and they direct the addressee to the process of presence. If the terms reflecting values do not trigger the addressee in regard to presence, these terms are either not understood or they are appropriated. For example, if one who has heard one of Allah's titles "Rahman (the compassionate)" aims to determine the nature of this title by determining the borders of this title, it means that this person has employed his/her own intelligent capabilities and appropriated the title. However, if that person understands the action of pitying from the concept of "Rahman", that person may act to realize this process.

Names, rather than the actions, have a nature in the discipline of logic. Name is a concept that can be fully defined. People possess the elements they can explain, but they cannot have the ongoing actions. Accordingly, actions cannot be appropriated but they can be experienced.¹¹

Al-Ghazali's statement "Allah's titles are neither visible nor invisible"¹² can be understood better in line with the evaluations above. Considering this aspect, al-Ghazali states that Allah's names and titles can be used for both Allah and humans as the practical merits that occur in the relevant fields.¹³ Al-Ghazali indicates that Allah's names and titles can be used for both Allah and humans, and by doing so, he paves the way for people who aim to gain morals based on Allah's morals. In

¹⁰ See: Erich Fromm, *Sahip Olmak Ya da Olmak*, trans.: Aydın Arıtan, Say Pub., Ankara 2015.

¹¹ Erich Fromm, *Sahip Olmak Ya da Olmak*, p. 41

¹² Al-Ghazali, *al- Iktisat fi al I'tikat*, Dar al Kitab al Ilmiyya, Beirut 1983, p. 89; Al-Ghazali, *İtikatta Orta Yol*, trans.: Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2012, p. 121.

¹³ Al-Ghazali, *Maksad al-Asna*, p. 48- 49.

this process, he uses his interpretation of the most beautiful names and titles of Allah. Al-Ghazali examines Allah's titles and names as merits first. Accordingly, he explains what these names and titles mean for Allah, and how humans can benefit from the merits in Allah's names and titles. Therefore, Allah's names and titles can be used for both Allah and humans, and these are "neither visible nor invisible" as qualities. This paves the way for gaining morals based on those of Allah.

Intelligence serves as the transformer transiting the absolute and perfect values of Allah to human life as the practical intelligence in the moral relationship between Allah and humans. This intelligence does not divide, classify and conceptualize the concepts. Instead, it perceives the values holistically and as is. As seen in Mawlana's whirling, it receives from Allah and distributes these to the people.

The Possibility of Gaining Morals Based on Allah's Morals According to al-Ghazali

The fact that makes the moral relationship between Allah and humans possible in al-Ghazali's system is the paradoxical answer "Neither visible nor invisible"¹⁴ to the question "Are Allah's titles are visible or invisible regarding his characteristics?" which is commonly discussed in kalam discipline. This answer by him indicates that Allah's names and titles can be used for both Allah and humans. Al-Ghazali reflected how this is possible based on the data of logic discipline.

In addition, considering the fact that Allah's names and titles are also the verbal nouns (*sifat al-mushabbaha*), the title of Rahman is not only an abstract concept seen in the statement regarding the discipline of logic; it is also the action conducted by the subject in this regard. As verbs are the actions depending on time contrary to abstract concepts, they may be performed by separate subjects.

"Rahim (Merciful)" and Rahman (Compassionate)," some of Allah's most beautiful titles, indicates the present participle with *sifat al-mushabbaha* or exaggeration. The title of Rahman is generally *sifat al-galibah* (the term used as adjective), and not a proper noun. Therefore, it can be used for anyone other than Allah, and it can serve as a verb.¹⁵ As seen in the similar examples above, "aliveness" becomes problematic when used as an abstract quality for both Allah and humans, and a religious language is used to separate Allah's aliveness from that of humans in this regard. However, the same problem does not occur when aliveness is related to subjects as actions because all subjects maintain aliveness in line with their strengths and capabilities.

¹⁴ Al-Ghazali, *al-Iktisad fi al-I'tikad*, p. 89.

¹⁵ Hamdi Yazır, *Hak Dini, Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, Istanbul 1971, v. I., p. 33.

The absolute and perfect structure of moral values belongs to Allah. However, these moral merits can increase or decrease for humans. If this case is to be explained with the concepts of the discipline of logic, then it is fair to state that Allah's names and titles constitute the absolute and perfect nature of moral merits, and it is possible to see the reality of these merits in human life.

A concept has a nature, reality, and identity in the field of logic. Nature of anything is formed considering the people in mind (ideal people). Reality of a concept is ensured by the concrete elements representing this concept is the outer world, and its identity is formed by the singular person who is included in the reality of this concept, which can be explained through the concept of student as follows: Students' nature can be formed considering the students in mind (ideal students) as follows: Students are people who "seek information," "attend classes," "study properly," and "listen to their instructors carefully." This and similar qualities form the nature of students and their characteristics in this regard. In other words, the answer to the question "What does the concept of student mean?" would be like this. The reality of students is formed by the students themselves who physically live all over the globe. Some or many of these students may not meet majority of the qualities, which are related to the concept of student, indicated above. However, this cannot terminate students' nature or the reality in this regard. In other words, even if the students of the real world have negative characteristics such as "he/she does not attend the classes regularly," "he/she does not carefully listen to the courses," or "he/she does not request information," students' positive characteristics cannot be terminated. If the nature of the student concept is formed by looking at its representatives in reality, the student concept loses its ontological basis. In other words, the nature of this concept would be lost. However, there may be no such concept as a student if we are to evaluate students in the real world by considering perfect characteristics in the nature of a student concept. What should be done in this case is to keep the characteristics of the concept of a student even if there are a few people left to be called students, and to consider the naughty, lazy, and impish students of the real world by taking the perfect nature of the characteristics constituting the concept of a student. Another action to be performed here is to preserve the perfect nature of this concept as a model and to change the students in this regard.

The following statements can be regarded if the case in the concept of student is to be applied to the moral merits to the degree of assimilation. Moral merits are based on the nature of Allah. Therefore, the most perfect moral merits are the names and titles of Allah. In other words, Allah's absolute and perfect merits will be considered for the question "What are the moral merits such as 'mercy, justice, reliability, faith, sincerity and equity'?" Accordingly, Allah's names and titles constitute the nature and ontological basis of moral merits. In other words, merits will lose their ontological basis if these characteristics disappear.

The reality regarding moral merits reflects the merits that are limited in people and increase or decrease from time to time. Therefore, humans can be fair, merciful, sincere, reliable, and faithful. However, the merits of people are sometimes so scarce that they almost become extinct. In some cases, people may state the following considering their lives: "There is no such thing as justice, equity, fidelity, or sincerity" or "These are nothing but tricks". If people make efforts to form the nature of actions based on the real life, there can be no such thing as merits. In addition, if we assess people with no moral merits based on absolute and perfect merits, there would be no people to trust.

The solution to be followed here is to accept Allah's names and titles as specific to the divine presence by acting in line with al-Ghazali's statement "Allah's titles are neither visible nor invisible," and to make sure people do not abstain from these titles. Another way is to pave the way for using the perfect merits in Allah's names and titles despite humans' insufficiencies and deprivation regarding the merits. Allah has not left humankind to its own despite humans' insufficiencies in this regard, and Allah has sent numerous Prophets as role models to enable humans to gain the perfect divine merits. Accordingly, it is fair to state that Allah wants absolute and perfect merits in the divine names and titles to be possessed by people, too, thus making these merits open to creatures.

We can state in agreement with al-Ghazali that Allah's names and titles are neither visible and specific nor invisible and separate from the divine authority. In other words, divine merits should not be regarded as the qualities specific to the divine authority or reduced to the level of insufficient merits or the real world to ensure that divine perfect merits are still present for the humans. Moral merits should be gained as absolute and perfect as displayed by Allah to ensure that they are present, and they keep their nature. However, these should also be possessed by people to shed light on human life and improved with reality. In other words, the perfect merits in Allah's names and titles should be reflected to the world of humans and exist in this regard. Therefore, these merits should be neither visible and specific nor invisible and separate so that the relationship between the perfect nature of moral merits and insufficient reality can be maintained.

Al-Ghazali states that the main factor enabling people to gain morals based on those of Allah is the doctrine of "Marifatallah" which¹⁶ reflects Allah as a source of value primarily rather than as a source of information. Moreover, this doctrine enables people to get to know Allah as in the Quran rather than defining Allah by mortal facts. Accordingly, the doctrine of Marifatallah is constructive instead of acting as warning. In other words, this doctrine establishes the characteristics and personality of people based on the most perfect moral values.

¹⁶ Al-Ghazali, *Ihya al-Ulum ad-Din*, Beirut 1334, v. I s, 51.

“A-r-f”, the base of the concept of marifat, means “getting to know, deciding, and accepting”¹⁷, while “marifat” means “deep knowledge, being competent and skills”. In Sufism, marifat means embracing anything as is.¹⁸

Moreover, “a-l-m” means “knowing something, having knowledge in something and recognizing”.¹⁹ Islamic science requires learning while the scientific state of knowing requires the definition of known. “Describing,” on the other hand, means combining similar concepts (specifying the type) or separating concepts based on their distinctive qualities by determining the abstract characteristics of an action or fact.²⁰ Accordingly, obtaining information about something means performing all related actions, which constitutes the basis of scientific activities as the output of theoretical intelligence. However, “getting to know” means the moral nature of human actions rather than being a scientific approach, which can be performed by practical intelligence.

For example, two independent states do not define but recognize one another. Each of the states recognizing one another has to recognize the territorial integrity, independence, political, social, and cultural structure, and even the administrative system of the other country even if these do not match its own values. Defining, however, means shaping the other country by a specific set of rules. For example, modern imperialist states define the less powerful countries instead of recognizing them. They aim to change these countries’ regimes, determine their borders however they desire, and organize their social and political structures according to how they plan, which is also the case for the relationships between the humans. If a person does not recognize or accept the other person, he/she cooperates with as is, that means this person aims to determine the beliefs, lifestyle, dressing style, and other qualities of the addressee according to what he/she desires. Getting to know somebody, meeting with an acquaintance and accepting these people as is means regarding them as friends. Defining means setting or defining the borders of defined and possessing it. In Marifatallah doctrine, the relationship between Allah and humans is developed as being friends and companions rather than setting or determining the borders. Similarly, al-Ghazali is referred to as Ashraf al-ulum (the most honorable among the scholars) as he introduced the doctrine of Marifatallah as the names and titles of Allah and source of Allah’s perfect merits, thus enabling people to get to know Allah.²¹

Al-Ghazali considers the doctrine of Marifatallah as the concept obligatory (farz al-ayn) for all Muslims as it constructs the morals of Muslims, and he positions it to the top among all Islamic sciences. According to al-Ghazali, scholars proposed

¹⁷ Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, Istanbul 1995, p. 563.

¹⁸ Haja Abdullah al-Ansari al-Harawi, *Tasavvufta Yüz Basamak*, trans.: Abdurrezzak Tek, Bursa 2008, p. 141.

¹⁹ Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, Istanbul 1995, p. 590.

²⁰ Necati Öner, *Mantık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Pub., Ankara 1978, p. 32.

²¹ Al-Ghazali, *Ihya al-Ulum ad-Din*, p. 51.

different ideas regarding Islamic science, which is obligatory for all Muslims, and they all claimed that their Islamic studies are separately obligatory for all Muslims.²² In addition, al-Ghazali believes that no Islamic doctrine other than Marifatallah can be the most honorable one among all doctrines.

According to al-Ghazali, kalam authorities stated that the discipline of kalam is obligatory for all Muslims as it reports the oneness (tawhid) and nature and titles of Allah the Almighty while canonists claimed that fiqh is actually the obligatory doctrine for all Muslims as it is used to determine the prayers, lawful and unlawful actions or facts (such as trading or marrying), or acts in attitudes toward others. Similarly, tafsir and hadith scholars stated that the doctrine that is obligatory for everybody is actually tafsir and hadith as these reflect the Quran and sunnah.²³ Al-Ghazali states that none of these scientific fields is obligatory for Muslims who should have knowledge about these. He claims that the obligatory discipline varies by the members of different disciplines. However, knowing Allah and possessing benevolent morals does not solely depend on the discipline of fiqh that deals with the mortal matters. If a fiqh authority is asked about sincere commitment, submission or hypocrisy, that person cannot say that these are obligatory although he/she knows that neglecting these means punishment in the eternal world.²⁴ However, canonists can present numerous answers to the questions regarding resembling a part of a spouse to that of others, competition or betting, which would grant them certain benefits. Fiqh does not require any of these details. Canonists dedicate themselves to these answers, and they neglect the significant (moral) matters.²⁵ According to al-Ghazali, canonists deceive themselves and others with that attitude because people know that the obligation, they should care about is not specific but general to all. For example, there are many Islamic places where only non-Muslim doctors serve. However, according to fiqh, non-Muslim doctors cannot even act as a witness regarding the medical cases.²⁶

Al-Ghazali explains the orientation of canonists in adopting the specific obligations and neglecting the essential (moral) obligations as follows: For example, the number of people interested in the field of medicine, which is critical for humans, is quite limited in the present time. However, people compete with one another to learn the doctrine of fiqh and fiqh-based provisions regarding the scarce actions or facts. These people particularly deal with controversial matters and disputes and prepare fatwas in this regard. However, the Muslim world is full of canonists who are already busy with the fatwa on these issues and with solving the secondary issues that can be experienced by people.²⁷

²² Al-Ghazali, *ibid.*, p. 14, 15.

²³ Al-Ghazali, *ibid.*, p. 15.

²⁴ Al-Ghazali, *ibid.*, p. 20.

²⁵ Al-Ghazali, *ibid.*, p. 21.

²⁶ Al-Ghazali, *ibid.*, p. 21.

²⁷ Al-Ghazali, *Ihya al-Ulum ad-Din*, p. 22.

Considering these statements, al-Ghazali complains as follows: "I wish I knew how the canonists could be busy with the matters (farz al-kifayya), which are just details, that have already been examined by many people but still neglect the matters that no one deals with?"²⁸

He states that the reason behind this case is the personal interests. For example, most of the people are interested in fiqh rather than medicine because medicine does not enable them to join the board of trustees, to claim anything from the goods people leave upon their wills after passing away, to hold the goods of orphans, to serve as qadi and administrative, and to surpass the peers. Al-Ghazali states that the doctrine of Marifatallah was lost due to the complicated actions of malevolent scholars focusing on personal interests.²⁹

The doctrine of Marifatallah introduces Allah with the most beautiful names and titles, and the universal values in these names also constitute the characteristics and personalities serving as basis to the behaviors of people. Humans will be able to act as fair, trustworthy, regularly-working, reliable, and faithful people who do not focus on their interests all the time and who prefer the general benefits rather than the personal ones when they establish their characteristics and personalities in line with the universal moral values in Allah's most beautiful names.

Al-Ghazali's style of interpreting Allah's most beautiful names, which constitutes the content of the doctrine of Marifatallah, introduces Allah with these names and paves the way for recognizing these names as the perfect models in the formation of morals.

Al-Ghazali's Method of Interpreting Allah's Most Beautiful Names

There have been numerous interpretations of Allah's most beautiful names in Islamic culture. However, most of the people who interpret Allah's most beautiful names have indicated solely what these names mean for Allah, and they left the aspects to shed light on humans' life unanswered. Al-Ghazali reflected what Allah's most beautiful names meant for Allah first, and how people can achieve a model of merit from these names later.

Al-Ghazali divides Muslims into three groups regarding the most beautiful names of Allah. The first reflects those who only hear Allah's most beautiful names, the second indicates those who understand the wording-based meanings and explanations regarding these names, and the third covers those who believe that the meanings of these words are attributed to Allah along with what the first two

²⁸ Al-Ghazali, *ibid.*, p. 19.

²⁹ Al-Ghazali, *ibid.*, p. 19.

groups do. According to al-Ghazali, there are people whose blessings are limited, and statuses are low, and who do not deserve boasting about what they have.³⁰

Al-Ghazali explains the attitude of the first class as follows: A person who hears a word (but fails to grasp the meaning) only has developed hearing skills. This is what humans have in common with animals.³¹ It is beyond doubt that this is the most depthless aspect regarding Allah's names.

Al-Ghazali explains the second attitude regarding the names as not only hearing but also understanding. According to him, understanding Allah's names requires understanding Arabic. This is what a literature expert and a Bedouin with a limited intelligence and language skills have in common.³² Al-Ghazali states that this attitude is not sufficient for gaining morals based on those of Allah, and he proceeds with explaining the third attitude.

The third attitude indicates that these names can only be possessed by the divine authority rather than anybody else interiorizing the meanings. According to al-Ghazali, this is what ordinary people (the public) and children have in common. Children can unconditionally and sincerely learn, believe, and accept the meanings of Allah's names when they are old enough to grasp the meanings of words. Al-Ghazali states that this is how scholars act in the case of Allah's names. What scholars do in the case of divine names and titles is hearing these names, knowing their meanings in their languages, and believing that Allah possesses the characteristics which are the meanings of these names and titles.³³

According to al-Ghazali, those who can fully benefit from Allah's most beautiful names are the people who can obtain the possible merits from these names, gain morals based on these, and improve their behaviors accordingly.³⁴

We can provide certain names as examples to show how one can fully benefit from Allah's most beautiful names and gain morals and merits based on these as much as possible according to al-Ghazali. For example, al-Ghazali makes the following statement while interpreting what Rahman and Rahim means for Allah: Allah's mercy is absolute and perfect. The complete mercy of Allah is performing good actions while determining and observing those in need. Comprehensive mercy covers those who deserve or do not deserve. Allah's mercy is complete and comprehensive. The completeness of mercy is formed when those in need aim to meet their needs and do so. In addition, comprehensive mercy is formed by

³⁰ Al-Ghazali, *Maksad al-Asna*, p. 45.

³¹ Al-Ghazali, *Maksad al-Asna*, p. 45.

³² Al-Ghazali, *ibid.*, p. 45.

³³ Al-Ghazali, *ibid.*, p. 45.

³⁴ Al-Ghazali, *ibid.*, p. 45.

covering those who deserve or do not deserve, which is valid for the mortal and eternal world. Accordingly, Allah is absolutely and genuinely Rahim.³⁵

Al-Ghazali explains how people can achieve a merit model based on the titles of Rahman and Rahim as follows: What humans can benefit from the title of Rahman is pitying careless people and gently directing them to the path of Allah with advice and guidance and without applying violence. Moreover, suffering of sinners from Allah's wrath, Allah's merciful approach toward those who drift away from the divine path, and Muslims' efforts to eliminate their sins as if they committed all sins mankind has ever committed results from the benefits gained from the title of Rahman.³⁶

Al-Ghazali explains "Kuddus", one of Allah's names, similarly as follows: The title of Kuddus indicates that Allah is exempt from all qualities sensed through senses, from the depictions in imaginations, from the speculations in the fantasies people make up, from all delusions, and from all actions and facts of people. I do not say people do not have any faults and insufficiencies, as this is close to being impudent. It is disgraceful for someone to say "The leader of the country is not a weaver or a person performing cupping." The idea that these characteristics are not possessed by the leader means having doubts about the presence of these characteristics, which already indicates an insufficiency.³⁷

Considering that holding Allah exempt from the insufficient titles means that only the presence of Allah will be left in this case, al-Ghazali states that getting to know Allah as exempt from all sorts of insufficiencies is like getting to know the sun with its light. When one says, "I saw the sun," that person actually means the sunlight.³⁸ The sun can only be realized with its light. Similarly, Allah can only be known with divine names and titles.

Accordingly, al-Ghazali states that canonizing Allah with the title of "Kuddus" is possible only by canonizing Allah's names and titles. In this way, he already canonizes Allah by interpreting the most beautiful names of Allah. The style of interpreting the titles of Rahman and Rahim, and all names continuing with "Salam," "Mu'min," "Muhaymin," "Aziz," "Jabbar," and "Mutakabbir" is achieved like this. For example, al-Ghazali explains the name "Salam" as follows: "Salam" is the exemption of Allah's presence from all faults, insufficiencies and malevolence of actions. Accordingly, all security and peace belongs to Allah and spreads from the divine authority.³⁹ Al-Ghazali explains how people can achieve a merit model based on these titles as follows: Those whose hearts are pure from all sorts of tricks, jealousy, grudge and malevolence, whole limbs are free from lawful actions and

³⁵ Al-Ghazali, *ibid.*, p. 62.

³⁶ Al-Ghazali, *Maksad al-Asna*, p. 64.

³⁷ Al-Ghazali, *ibid.*, p. 68.

³⁸ Al-Ghazali, *ibid.*, p. 58.

³⁹ Al-Ghazali, *ibid.*, p. 69.

sins, and whose titles are far from contradictions approach to Allah with a benevolent heart. People with these characteristics are those who can get close to Allah, the one that is absolutely "salam".⁴⁰

According to al-Ghazali, the meaning in the contradictory characteristics (titles) of people is the indication that people are just controlled by their minds and lust. However, the truth is the contrary. In other words, lust and wrath is the captive and servant of mind. Otherwise, the case would be different. There would be no such thing as safety where the one giving orders receives order, and where kings become commoners. Any people whose actions and words are not trusted by Muslims cannot be "salam" and reflect Islam. How can a person that does not trust his/her self be regarded with such a quality!⁴¹

Al-Ghazali makes the following statement in his work entitled "Mu'min": Allah, the one that has no insufficiencies in the divine characteristics, titles, names and actions, is the absolute source of trust and safety, and Allah closes all sources of fear. Accordingly, trust and safety can exist where no fear is present. Destruction takes place where the elements arising from trust and safety is missing or absent, and fear appears, instead of safety and trust, where destruction occurs. Allah is the absolute Muslim carrying all elements of safety and trust; trust and safety can only be obtained from Allah.⁴²

Al-Ghazali explains the fact that Allah is the source of safety and trust with the following example: A person with no strong senses fears thinking that destruction may occur where he/she does not expect. Being able to sense is a source of safety for that person. A person with an injured hand fears thinking about a movement he/she can prevent only by using hands. Having a healthy hand is a source of safety for that person. This is the case for all sensory organs and limbs. Allah is the creator, shaper, and supporter of trust as the absolute Muslim as Allah is exempt from all insufficiencies.⁴³

Al-Ghazali states that a person with poor qualities may be exposed to certain internal issues such as diseases, hunger and thirst, and external accidents such as burning, drowning, getting injured or having a limb broken. Only the beneficial drugs that can heal the diseases, foods that can appease hunger, beverages that can quench the thirst, limbs that can protect the body, and senses that can warn against any possible dangers may relieve this person against the fears. Suffering in the eternal world, which is the worst fear, can be prevented through the tawhid belief. Allah is the one who encourages and directs one to the belief of tawhid because

⁴⁰ Al-Ghazali, *ibid.*, p. 70.

⁴¹ Al-Ghazali, *Maksad al-Asna*, p. 70.

⁴² Al-Ghazali, *ibid.*, p. 70.

⁴³ Al-Ghazali, *ibid.*, p. 70.

Allah makes the following statement: “La ilaha illallah” is my castle. Whoever enters my castle will be safe from my wrath.⁴⁴

Al-Ghazali states that people can benefit from Allah’s title “Mu’min” only through the following way: The benefits people can achieve from this name is the trust of people who are in cooperation. As stated by the Prophet, “Whoever believes in Allah and the judgment day is supported and trusted by their neighbors for their losses.” According to al-Ghazali, the person who deserves the title of Mu’min the most is the one who directs people to the path of Allah, guides them in regard to exemption from Allah’s wrath, and ensures that these people are safe from Allah’s wrath. This is essentially what Prophets and scholars did in the past. The Prophet made the following statement in this regard: “You are just surrounding the fire like butterflies, and I am the one who saves you from falling into the fire.”⁴⁵

Allah’s most beautiful names are the universal merits surrounding all creatures, rather than only a certain group of people, along with being the absolute and perfect moral values. In addition to these characteristics, Allah’s most beautiful names are comprehensive in a sense to cover all aspects of humans’ lives and extensive in a way to include many of current moral theories.

Universality of Allah’s most beautiful names are not like the natural laws. Universality of natural laws applies to everybody as these laws arise from external determinism. For example, buoyancy of water or law of gravitation obligatorily applies to everybody regardless of whether they desire it or not. However, universality of merits is not based on any sort of external forcing because moral behaviors are the attitudes that can be displayed with the free will of people due to internal determinism. Moreover, universality of merits means applicability of merits such as justice, mercy, safety, trust, and equity for everybody.

Merits should be valid for all mankind or even for all creatures, nor for a single race or group, considering their nature. Accordingly, Allah’s justice, mercy and safety covers all creatures instead of a certain group. However, most of the people believe that merits such as justice, mercy and safety are only present for a certain section. Therefore, the merits in question lose their universality according to them.

Universality of moral merits is one of the integral characteristics of moral actions. The morality of an action without this characteristic is controversial as moral merits may not be a merit if they are not universal. Merits such as justice, mercy, fidelity, trust, safety, benevolence and honesty may not be regarded as merits if they are valid for a certain group of people instead of all people. People generally accept the presence of merits, but they validate these merits only for

⁴⁴ Al-Ghazali, *ibid.*, p. 71.

⁴⁵ Al-Ghazali, *ibid.*, p. 71.

certain groups. The universality of the merits in Allah's most beautiful names is not that they are obligatorily accepted by everybody. Instead, it is the practices of people believing in these merits in a way to make sure that these merits are valid for all people rather than their own acquaintances.

In addition to these characteristics, another aspect of Allah's most beautiful names is that they are comprehensive in a sense to cover all aspects of humans' lives and extensive in a way to include many of current moral theories. As known to all, classical moral theories generally focus on four merits: justice, wisdom, bravery and honor. Allah's most beautiful names, as 99 merits, reflect all internal powers triggering the benevolent behaviors. For example, names like "Rahman", "Rahim", "Vadud" and "Gafoor" are the love and compassion-based merits while "Malik", "Mutakabbir", "Aziz", "Jabbar" and "Muntakim" are strength-based merits. Names like "Salam", "Mu'min" and "Muhaymin" are the merits reflecting trust while "Khalik", "Bari" and "Musawwir" are the merits serving as model to people's professional ethics.

Allah's most beautiful names cover all sorts of formal moral types, particularly the ethics of merit and deontological and theological ethics. As known to all, deontological ethics is based on principles rather than the merits. However, the ethics of merits should only focus on merits. Some of Allah's most beautiful names are purely merits, and some of these are the sources of the principles enabling people to apply these. For example, Allah's titles "Malik", "Jabbar", "Khakim" and "Aziz" serve for that purpose. We can understand this case in al-Ghazali's interpretation of "Malik" and "Jabbar", two of Allah's most beautiful titles.

As known to all, one of the main principles of ethics is the ethical laws people should follow. Al-Ghazali explains the divine name "Malik" as a model merit in a way to ensure that humans can adopt the ethical law as follows: Al-Ghazali says Allah is the absolute possessor of the universe of creatures. Allah is the one that can execute the divine authority perfectly and fully because the whole universe exists upon Allah's ability to create and set of rules.⁴⁶

Al-Ghazali states that Allah's execution of the divine authority with name of "Malik" may be a moral model for humans. According to him, Allah's property is the whole universe while humans only own their bodies.⁴⁷ The universe, which is Allah's property, exists systematically and regularly in line with the divine rules, and human body may be able to live a life full of merits with the systematic rules established in accordance with the merits based on moral laws. There is no extra need for making efforts to make a person a liar, fraud, lazy and irregular one. However, one needs to force and control oneself to have merits, live a regular and organized life, and be fair in one's opinions, statements, and actions.

⁴⁶ Al-Ghazali, *Maksud al-Asna*, p. 66.

⁴⁷ Al-Ghazali, *ibid.*, p. 66.

Al-Ghazali states that “Khalik”, “Bari” and “Musawwir,” some of Allah’s most beautiful names, serve as models for Muslims’ business ethics. According to al-Ghazali, Allah’s names of “Khalik, Bari, and Musawwir” are synonymous and believed to indicate inventing and creating. However, this is not the case because anything that is created needs being compared first, existing in accordance with this comparison, and having a shape after being created. Allah is “Khalik” for making decision and assessing, “Bari” for creating unprecedentedly, and “Musawwir” for shaping the created in the best way possible.⁴⁸

Al-Ghazali explains Allah’s names “Khalik, Bari and Musawwir” with the example of building as follows: People need to design the materials needed for construction when a building is to be constructed. These are timber, bricks, land, number of rooms, and height and width of the building, which are investigated and supplied by the engineer planning and drawing the building. Afterwards, a mason is needed for the physical aspect of the construction. Then, a decorator is needed to beautify and ornate the architectural structure and external facade of the building. This is the path followed for planning, constructing and externally designing a building. This case, which includes planning first and then constructing and giving an aesthetical shape, does not fully match Allah’s actions because Allah simultaneously makes decisions, creates, and gives shape. Accordingly, Allah is simultaneously “Khalik”, “Bari” and “Musawwir”.⁴⁹

Considering al-Ghazali’s statement, it is fair to state that humans can regard what Allah has done in line with the divine titles of Khalik, Bari, and Musawwir as a model in their professional lives. Humans can mathematically design their actions in detail as reflected by Allah’s title “Khalik”. Moreover, they can perform their actions properly considering Allah’s title “Bari”, and they can give an aesthetic shape taking Allah’s title “Musawwir” into account. These three beautiful titles of Allah are the perfect moral models for humans’ professional ethics. According to al-Ghazali, people need to gain mathematical knowledge and technical skills to grasp and adopt the moral meanings in these names. In addition, for people to perform their jobs properly as the divine title Musawwir indicates, they need to have an aesthetic awareness. In this case, the title of Musawwir means Allah’s organization of everything in the best way possible and formation of everything in the best style possible.⁵⁰

Humans need to consider the aesthetical structure, robustness, and organization of the materials and events in this world created by Allah in order to develop their professional ethics in line with the meanings in these three beautiful names. Allah organized the sky, earth, start, seas, air, and other things, which are the basic elements of the universe, as mathematically robust and aesthetic. The

⁴⁸ Al-Ghazali, *ibid.*, p. 75.

⁴⁹ Al-Ghazali, *Maksad al-Asna*, p. 76.

⁵⁰ Al-Ghazali, *ibid.*, p. 79.

entire organization may be distorted if even the smallest piece of these is replaced. As the main components of the universe were located by an authority with wisdom, rather than due to a coincidence, even the replacement of the smallest unit may cause demolition as seen in the buildings which fall down due to the replacement of basic components.

Al-Ghazali's statement regarding Allah's most beautiful names is one of the moral relationship models that can be formed between Allah and humans. He indicates Prophets as the exemplary people for fulfilling this model, and he mentions the saints after the Prophets. Accordingly, al-Ghazali's comments regarding Allah's most beautiful names reflect a Sufism-related tone. However, this path reflected by him can be reinterpreted in regard to the modern problems. For example, after al-Ghazali states that the name "Fattah" means opening all doors and solving complicated problems with the help of Allah, he mentions that the moral merit in this name can be gained by the Prophets and Allah's special servants, and humans need to work hard and achieve the status of perfect human beings in order to benefit from the merit of this name.⁵¹

Al-Ghazali relates benefiting from Allah's most beautiful names with being a perfect person in his comments, and considering this statement, it is fair to state that all people can benefit from Allah's most beautiful names as much as they can. We can also state considering the name "Fattah" with al-Ghazali's comments that attitudes and behaviors of all people can be "Fattah" if these can solve a problem with the statements and actions. For example, a father can be the "Fattah" of the house if he can solve the despondency of the household with a smiling face and kind words. In addition, a person can be the "Fattah" of his/her neighborhood if that person can be a model by solving the spiritual problems of people with his/her virtuous behavior. However, if a father causes uneasiness and fear with an angry behavior and rude statements toward the household, he would be the nightmare of the house rather than the "Fattah," which means such a person could not have benefited from Allah's name "Fattah".

Conclusion

Al-Ghazali passes from the field of an epistemological relationship between Allah and humans to the field of a moral relationship using the data of logical discipline. This relationship provides the ability to gain morals based on those of Allah or to have the merits in Allah's names and titles which is often mentioned in Sufism.

Al-Ghazali's concept of morals based on Allah's most beautiful names brings both the moral merits in the Quran, which is full of values in its nature, and

⁵¹ Al-Ghazali, *ibid.*, p. 86.

Prophet's exemplary characteristics in this regard to the interest of people. Therefore, Allah gains a concrete reality with the concepts such as submission, opening the secrets anyone other than Allah, being with Allah all the time, and following the Prophet's morals and sunnah. In addition, al-Ghazali states that the main function of Marifatallah doctrine is to form morals, and he provides a concrete content to the concept of knowledge. This concept becomes the means of metaphysical information regarding the world (eternal world) that human minds cannot grasp when it drifts away from the field of practical intelligence, which harms the reputation of scientific information and debilitates the cognitive structure of theoretical intelligence.

Al-Ghazali reflects the moral merits in Allah's most beautiful names to the interest of people and triggers their function of forming characteristics and personality, which can eliminate the gap between Muslims' lives and the religion they believe in. The characteristics, the driving force of humans' actions, cannot be regarded as possessing actual quality unless they are equipped with Allah's merits.

REFERENCES

- Erich Fromm, *Sahip Olmak Ya da Olmak*, trans.: Aydın Arıtan, Say Pub., Ankara 2015.
- Al-Ghazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, Trans.: Mahmut Kaya Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Pub., Istanbul 2009.
- Al-Ghazali, *al-Iktisat fi al I'tikat*, Dar al Kitab al Ilmiyya, Beirut 1983.
- Al-Ghazali, *İtikatta Orta Yol*, trans.: Osman Demir, Klasik Pub., Istanbul 2012.
- Al-Ghazali, *al-Maksad al-asna fi sharhi mean al-asmaillah al-husna*, Published by: Bassam Abduwahhab al-Jabi, al-Jaffan wal-Jabi li at-tiba wan-nashr, Limassol 1987.
- Al-Ghazali, *Ihya al-Ulum ad- Din*, Beirut 1334.
- Haja Abdullah al-Ansari al-Harawi, *Tasavvufta Yüz Basamak*, trans.: Abdurrezzak Tek, Bursa 2008.
- Hamdi Yazır, *Hak Dini, Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, Istanbul 1971.
- Kamuran Birand, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, AÜİF Pub., Ankara 1987.
- Necati Öner, *Mantık*, AÜİF Pub., Ankara 1978.
- Paul Nizan, *Eskiçağ Maddecileri*, trans.: Avşar Timuçin, Telos Pub., Istanbul 1998.
- Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, Istanbul 1995.
- Toshihiko İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, trans.: İbrahim Kalın, İnsan Pub., Istanbul 1995.

الجانب الأخلاقي من علاقة الإنسان بخالقه عند الغزالي*

أ.د. حسن أيك**

ملخص:

تتناول في هذا المقال أولاً 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 العلاقات 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

Gazzâlî'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 "Gazzâlî'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 تخيلاتهم، وأما بعضهم الآخر فقد سعوا لمعرفة ألفتهم في حدود عقلهم الإنساني.

وأما الذين رأوا أن الإله كيان ميتافيزيقي (غيبى) 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 ألفتهم عنصراً ميتافيزيقياً وحاولوا معرفته داخل حدود العقل أو عدّوه خارجاً 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 يتبحر 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 عدّ 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 لألفتهم الصفات السيئة الموجودة فيهم، كما عبر عن ذلك كزنيوفانيس^(١)، وحولهم إلى أبطال حكايات خرافية أقوىاء 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 عدّت اليونان القديمة أن العلم والفلسفة لم يبدأ إلا بعد طرد الآلهة من العالم^(٢).

لقد عرّف 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، نشرات كلية الإلهيات جامعة أنقرة، أنقرة ١٩٨٧، ص: ١٧.

(٢) بول نيزان، ماديو العصور القديمة، ترجمه للتركية: أفاشار تيموتشين، دار تيلوس للنشر، إسطنبول ١٩٩٨، ص: ٢٢.

بأسماؤه وصفاته وأفعاله. غير أن أهم نقطة لمعرفة الإله على هذا النحو هي معضلة: "إلى أي درجة تعد هذه النصوص المقدسة وحياً إلهياً؟" 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 يكون مفهوم الإله بقدر إدراكه.

وعلى سبيل المثال، تم تحويل الدين اليهودي على مر التاريخ إلى دين خاص بالعرق اليهودي، وعليه عُدَّ الإله «يهوه» لهاً خاصاً لعرق 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 تفصيلاً، كما صنفها الفكر الإسلامي في صورة الأسماء والصفات والأفعال. غير أن طريقة معرفة المسلمين إلههم تختلف بشكل مرتبط بتفسيرهم لكيفية أسماء الله وصفاته وأفعاله.

فمثلاً 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 عَدَّتْ أسماء الله وصفاته عناصر معرفية فقد شككت جانباً دينياً عقلانياً ضخماً للغاية كما هو الحال في النصرانية. كما أن هناك من قَبِلَ أسماء 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 مثلاً 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 مراحل 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 يسمى نفسه بـ"الله" في القرآن.

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

علاقة الله بالإنسان على أساس أخلاقي، وإمكانية التخلُّق 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 آنفاً، معرفة الله بصفاته الواردة في كتابه المقدس. وأما النقطة الثانية فهي تناول صفاته الكاملة كنهاج 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 ومعنى 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 أبعدها عن أسمائه 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 مسألةً 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 بسماوات مشابهة لدى البشر يتسبب في انتشار المخلوقات القديمة مع الله (تعدد القدماء) وتأسيس علاقة تشابه وظهور مفهوم الإله المجسّم، وهما الحالتان اللتان تهددان عقيدة التوحيد.

يتناول الفلاسفة المشاؤون 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 المعتزلة. وفي مقابل ذلك نجد المشبهة يوافقون على أن أسماء الله وصفاته تعدّ صفات مشتركة بين الله والبشر، وهو ما يجعلهم يحتزلون الله في عالم البشر ويقعون في التشبيه، الذي يوصلهم إلى مفهوم الإله المجسّد. 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 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 منطقي، 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 فإنها 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 نصفها بالذكاء فإنها 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 الجاي، الجفان والجاي للطباعة والنشر، لبياسول 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 قيماً. 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 جيداً وسيئاً في آن واحد. في الوقت الذي تحرك فيه العبارات الإنشائية في القرآن الكريم العقل العملي لمن تحاطبه بشكل أكبر بوصفها عبارات تعبر عن القيم، فإن العبارات الإخبارية تحرك العقل النظري. فمثلاً 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" تحرك 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 تعدُّ اسماً وفعلاً، وكذلك تعدُّ معرفة وأفعلاً. 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-

(٨) راجع توشيهيكو إيزوتسو، فكرة الوجود في الإسلام، ص: ٦٦-٦٧.

(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 البعد النظري، وتعريف قيمة تم ربطها بقرار في هذه النقطة يمكن كذلك أن يقتل الجانب المكوّن 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 عائقاً أمام كون المرء عادلاً. لكن عبارة "أسعى لأن أكون عادلاً" فهي تظهر محاولة أن يكون المرء عادلاً، وهنا لا يكون العدل شيئاً مملوكاً 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 تحرك من تخاطبه. كما أنها تبني الشخصية وسماتها، وتدخل مخاطبتها في عملية التكوين. وإذا كانت الكلمات التي تعبر عن القيمة لا تحرك مخاطبها نحو التكوين، فإنها إما لم تُفهم وإما لم يتبنها 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 معاشتها^(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 آنفاً. 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 الحسنی 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 ديمير، 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 التخلُّق بأخلاق الله.

يعد العقل في العلاقة الأخلاقية بين الله والإنسان هو الأداة المحوِّلة 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 التخلُّق 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 غالبية (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، فمثلاً 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 نحمل 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"يذاوم على الذهاب للمدرسة" و"يذاكر دروسه بانتظام" و"يستمتع 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 يؤديوا 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 مثليه في الواقع، فإن مفهوم الطالب يفقد كذلك أساسه الوجودي. أو بالأحرى فإنه يفقد قوام وجوده. وفي مقابل ذلك، فإننا لو بادرننا 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: تجذ 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 أساء 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 وتقص 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 يعانها الإنسان في مسألة الفضائل، فإن ذلك يمهّد الطريق أمام إمكانية اتصاف الإنسان بالفضائل الكاملة لأساء 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 أسائه وصفاته موجودة كذلك لدى البشر، فلم يجعلها خاصة به وحده سبحانه.

ويمكننا أن نقول في هذا المقام تأكيداً لما قاله الغزالي إن أساء 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 لتتبرر حياته وتُحييه في الواقع. أي يجب أن تنزل الفضائل الكاملة الموجودة في أساء 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 تحلّق الإنسان بأخلاق الله^(١٦). ويعرّف هذا العلم الله بصفته مصدرراً 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 والافتناع والقبول^(١٧)، وأما كلمة المعرفة ذاتها المشتقة منه فتحمل معاني مثل: "العلم العميق، والاطلاع، والمهارة". وأما المعرفة بمفهومها الصوفي فهي الإحاطة بشيء كما هو^(١٨).

وفي مقابل ذلك فإن الجذر "ع ل م" يحمل معاني 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 كتحتاج للعقل النظري. وفي مقابل ذلك يعد "التعريف" اكتساب أفعال الإنسان جوهرًا أخلاقيًا 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 هيكلتها 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 وتحديداتها ومحاولة الامتلاك، بل تتطور في سياق علاقة صداقة ومحبة. ويعرف 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 يبيّن 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 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 يجبر عن توحيد الله وذاته وصفاته، وأما الفقهاء فقد قالوا: إن الفقه فرض عين؛ لأن العبادات والحلال والحرام في المعاملات (كالزواج والبيع إلخ) يعرف بعلم الفقه. كما قال علماء التفسير والحديث: إن هذين العلمين هما فرض عين على كل مسلم؛ لأنهما يجبران 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 وتحلقه 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 يندع بهذا التصرف نفسه وكذلك الآخرين. ذلك أن المرء يعلم أن الفرض الذي يجب أدائه 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 يهتمون بالمسائل 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). يعرف 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 يبدوون السير في طريقهم ليكونوا أناساً يفضلون الحق، لا مصالحهم الشخصية، ولا يجيدون عن العدل، حتى لو كان ذلك يتوافق مع مصالحهم، ويفنون بعودهم، ويتقنون عملهم، ويصبحون أشخاصاً مخلصين وموثوقين.

إن الطريقة التي اتبعها الغزالي في تفسير أسماء الله الحسنى التي تشكل بدورها محتوى علم معرفة الله تعرف 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: فَإِنْ سَمِعَ اللَّفْظَ [دون علم معناها] لَا يَسْتَدْعِي إِلَّا سَلَامَةً حَاسَةً السَّمْعِ الَّتِي بِهَا تَدْرِكُ الْأَصْوَاتَ وَهَذِهِ رُتْبَةٌ تَشَارِكُ الْبَهِيمَةَ 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 كافياً للتخلُّق بأخلاق الله، ثم يوضح السلوك الثالث. وأما السلوك الثالث فهو الإيذان 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 قلباً 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 لفظياً فقط ومعرفة معانيها في اللغة والإيذان بثبوتها في ذات الله عز وجل^(٣٣).

يرى الغزالي أن من حصلوا حقاً على نصيبهم من أسماء الله الحسنى هم من استطاعوا اكتساب الفضائل الممكنة منها قدر المستطاع ونجحوا في التخلُّق بها وتزوين تصرفاتهم وسلوكياتهم بجماها^(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 والتخلُّق بها. فمثلاً 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 وتليبيتها 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 لتعرض 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 نساجا 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 ممكناً 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"العزیز" و"الجبار" و"المتكبر". وعلى سبيل المثال فإن الغزالي يشرح اسم الله "السلام" كالاتي: "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 الأمر هو المأمور والملوك 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 اليبدين 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 تحب 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 ومثلي أممي كمثلي رجل استوقد ناراً فجعلت الدواب والفراش يقعن فيه فأنا أخذ بحجزكم عن النار وهم يقتحمون فيها"^(٤٥).

تعد أسماء الله الحسنى قيماً أخلاقية كاملة ومطلقة، كما أنها كونية؛ لأنها فضائل تشمل المخلوقات كلها وليس عرقاً 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 حتمية أو إجبار خارجي. ذلك أن السلوكيات الأخلاقية هي السلوكيات التي يمكن للشخص إتقانها 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"العزیز" 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 والغائبة وفي مقدمتها أخلاق الفضائل. وكما هو معلوم فإن الأخلاق الواجبة تركز 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"العزیز" 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 منتظمة 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، ويظن 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، وثالثاً 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 المبنى 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 ويوجد ويشكل. وبناء عليه فإن الله هو كذلك "الخالق" و"البارئ" و"المصور"^(٤٩).

وانطلاقاً من تفسير الغزالي هذا يمكننا القول: إن الإنسان يستطيع التأسي 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 متخذاً نموذج اسم الله "البارئ". وأخيراً يمكن للإنسان أن يضيف لمسة جمالية على عمله كما في نموذج اسم الله "المصور". إن أسماء الله الحسنی 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 للأمر 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 بما يتناسب مع المعاني الواردة في الأسماء الحسنی الثلاثة هذه فعليه أن ينظر نظرة تدبر إلى ترتيب الأشياء والأحداث في الكون الذي خلقه الله سبحانه وتعالى وإتقانها وکیانها الجمالی. 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 للانهار. 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 الحسنی يعد واحداً من نماذج العلاقة الأخلاقية التي يمكن إقامتها بين الله والإنسان. ويشير الغزالي إلى الأنبياء بصفاتهم شخصيات يجتذى بها في تحقيق هذا النموذج، ويذكر بعدهم مباشرة أولياء الله الصالحين. وعليه، فإن تفسير الغزالي لأسماء الله الحسنی يتضمن لمحة صوفية. لكن هذا الطريق الذي رسمه الغزالي يعد قابلاً لإعادة التفسير في إطار مشكلات عصرنا الحالي. فمثلاً بينما يفسر الغزالي اسم الله الفتاح بقول: إنه يعني فتح كل الأبواب وحل كل مشكلات بعون الله. ويضيف أن الفضيلة الأخلاقية الواردة في هذا الاسم إنما يحققها الأنبياء أولاً 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 الحسنی 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 الحسنی قدر قوته واستطاعته. وانطلاقاً 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. فمثلاً 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 يعيش 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 يئته 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 بينها. ولقد تناول التصوف كثيراً هذه العلاقة التي تمنح الإنسان إمكانية "التخلُّق بأخلاق الله" أو "التصبغ بصبغة الله".

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 مطروحاً على أجندة الإنسان. وهكذا تصطبغ بحقيقة ملموسة في مصطلحات مثل الاستسلام لله والامتناع عن فتح القلب لأحد سواه ومعنيته في كل لحظة واتباع سير الأنبياء وسنتهم. 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 المشككة للشخصية والسمات، وهو الأمر الذي يتمتع بالقدرة على تقليص الهوة 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، لياسول 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، نشرات كلية الإلهيات جامعة أنقرة، أنقرة ١٩٨٧.
- نجاتي أونر، المنطق، نشرات 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.

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 disiplindir. 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 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

* Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Felsefe Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, nejdetdurak@sdu.edu.tr.

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

Giriş

İş etiği (business ethics), uygulamalı etiğin bir dalıdır. Bu kavram önceleri "şirketlerin sosyal sorumluluğu" başlığı altında incelenirken; özellikle 1960 yılından sonra orta ve büyük şirketlerde "etik ilkeleri" (code of ethics), "etik komiteleri", "hizmet içi etik eğitim" oluşturmaya yönelik çabalarla birlikte "iş etiği" başlı başına bir disiplin haline gelmiştir. Şüphesiz bu gelişmede, sosyal yapı içerisinde, işletmelerin önemli bir konuma gelmesinin ve iş ahlâkına önem verilmesinin de etkisi bulunmaktadır. Bu bağlamda iş etiği, işletmenin faaliyet gösterdiği ekonomik ve sosyal çevrede, işletmenin uyması gereken ahlâkî değerleri, ilkeleri ve normları ele almaktadır. İşletmelerin çalışanlarına, müşterilerine, paydaşlarına ve doğal çevreye karşı ahlâkî yükümlülükleri, sorumlulukları bu bağlamda incelenmektedir.¹ Ülgener'e göre "iktisat ahlâkı" ve "iktisat zihniyeti" terimlerinden birincisi uyulması gereken normları, değerleri, inançları belirlerken, diğeri hareket kurallarının toplamını ifade etmektedir.²

İş etiği, ahlâkî teorilerin ve ilkelerin işletmecilik faaliyetine uygulanmasıyla ortaya çıkan bir olgudur. "İş etiği, işletmelerin ürün/hizmet üretim ve dağıtım aşamalarında gerek örgüt, gerekse birey/çalışan düzeyinde davranışların etik boyutları ile ilgilenmekte ve bu davranışlara yol gösteren kuralları kapsamaktadır. Uygulamalı etik olarak belirtilen iş etiği, zaman zaman işletme etiği, firma etiği veya ticaret ahlâkı olarak da adlandırılmaktadır."³

¹ Süleyman Özdemir, "Günümüz Türkiye'sinde Akademik İş Ahlâkı Çalışmalarına Genel Bakış", İşletmelerde İş Etiği, Ed. Sabri Orman-Zeki Parlak, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2009, ss.301-336, s. 306.

² Sabri F. Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*, Der Yayınları, İstanbul 1981, s. 21.

³ Berrin Filizöz, "Etik ve Etiğe İlişkin Temel Kavramlar", İşletme Etiği, Ed. Zeyyat Sabuncuoğlu, Beta Basım Yayım, İstanbul 2011, ss. 1-38, s. 19.

İş etiği, çerçeve bir kavram olarak altında; “meslek etiği” (professional ethics), “çalışma etiği” (work ethics), “işletmecilik etiği” (business organizations ethics) gibi üç temel araştırma alanını barındırmaktadır. ⁴

Bu tasnif bağlamında, “çalışma etiği”, varlığını toplumsal bir yaşam içerisinde sürdüren insanların, “çalışma” ve “iş” konusundaki davranış ve tutumlarının incelenmesini kapsamaktadır. “İşletmecilik etiği” ise bireysel olmaktan ziyade bir kurumun, işletme olarak sahip olduğu ahlâkî ilkelerin bütünüdür. Bu bağlamda ekonomi alanında faaliyette bulunan her işletmenin kendine özgü ahlâkî ilkeleri, değerleri ve normları bulunmaktadır.⁵

İş etiği, meslek etiği, işletmecilik etiği, çalışma etiği ve buna benzer ekonomi etiği, ticaret ahlâkı, işveren ahlâkı esnaf ahlâkı, gibi kavramlarla ifade edilen bu araştırma alanlarının bütünü, ahlâk felsefesi içerisinde yer almaktadır. Bu sahalar, bir bütün olarak, çalışma hayatındaki etik ilkeleri ve ahlâkî sorumlulukları belirginleştirmektedir.

Pieper’e göre: İş etiği, uygulamalı etiğin bir alt alanını oluşturmaktadır ve iyi bir hayatın etik ilkelerini, verimlilik, yararlılık ve değer yükseltme gibi ekonomik eylemlerin talepleriyle birleştirmeye çalışmaktadır. Bu yaklaşım doğrultusunda kişisel çıkarların ötesinde toplumsal faydayı önceleyen bir perspektif içerisinde ekonomik davranışın etik değerlendirilmesini ve kritiğini içerecek bir düşünme tarzını öne çıkarmaktadır.⁶

İş etiği, genel bir ifadeyle, iş yerlerinde doğru ve yanlış eylemin ne olduğunun bilgisini belirlemek ve doğru olan eylemin yapılmasını sağlamak üzerinde durmaktadır. Ayrıca işletmelerde iş etiğine uygun olarak yönetim biçimi, idarecilik tesisi, çalışanların alınan kararlara katılımının sağlanması, çalışanların performanslarının değerlendirilmesi, müşterilere karşı yükümlülüklerin yerine getirilmesi, rakip firmalarla adil rekabet koşullarının tesisi, çevre kirliliğine karşı duyarlı davranışlar geliştirilmesi gibi konuları da incelemektedir. İş etiği ilkeleri, bu gibi sorunların çözümünde katkı sağlayacak bir değer bilinci oluşturulmasına yöneliktir. İş hayatındaki uygulamalardan doğan sorunları ve açmazları çözüme kavuşturmayı hedeflemektedir.⁷

Bu bağlamda, iş etiğinin her dönemde farklı bir ehemmiyete sahip olarak, insanları, organizasyonları ilgilendiren ve uğraştıran önemli bir konu olduğunu ifade etmek mümkündür. Günümüzde profesyonel olarak gerçekleştirilen meslek sayılarının artışıyla birlikte, iş dünyasında meslek etiğinin önemini ve ele aldığı problemlerin arttığını da belirtmeliyiz.

⁴ Süleyman Özdemir, a.g.e., s. 304.

⁵ Süleyman Özdemir, a.g.e., s. 305.

⁶ Annemarie Pieper, *Etiğe Giriş*, Ayrintı Yayınları, İstanbul 1999, s. 90-91.

⁷ Pieper, a.g.e., s. 91-92.

Aydın'a göre, bir mesleğin etik kodları, o mesleğin saygınlığını korumak, geliştirmek ve sürdürmek için gereklidir. Bunun yanı sıra etik ilkeler, meslekî uygulamalara yasallık ve meşruluk kazandırır. Bütün bunlara ilave edilebilecek bir diğer önemli yön ise etik kodlar, meslekî uygulamalara ilişkin standartları belirleyerek, topluma yönelik bir taahhüdü belirginleştirmektedir. Böylelikle o meslek grubunun onurunun ve etkinliğinin sağlanması ve korunmasında, meslek etiği kodlarının büyük önem arz ettiği anlaşılmaktadır.⁸ Bu açıdan etik kodlar, bir meslek üyesinin mesleğini gerçekleştirirken uyması beklenen etik ideallerin bir ifadesidir.

Durkheim'e göre, meslek ahlâkı; bir grubun eseridir. Bu ahlâk, ancak bu grup tarafından korunduğu sürece yürürlükte kalabilmektedir. Ona göre, meslek ahlâkı, şahsi temayülleri sınırlandırarak, insanları belirli davranış tarzlarına zorlayan kurallardır. Böylelikle bir mesleğe ilişkin ahlâkı ilkeleri, meslek mensupları arasındaki anlama, algılama ve davranış farklılıklarını ortadan kaldırarak, mensupları arasında standardizasyonu sağlamaktadır. Bu bağlamda meslek ahlâkı sadece o meslek üyelerine özgü dar bir çerçevede kalmaktadır.⁹ Bu açıdan insanlara, mesleklerine özgü niteliklerinden dolayı ödevler ve sorumluluklar yüklenmektedir.

Tarihi gelişim süreci içerisinde, bir mesleki uygulamanın etik kodları, ya yazılı belgeler veya dua, yemin gibi uygulamalarla kendini göstermektedir. Dualar kişinin mesleki becerilerinin gelişmesi ve sorumluluklarını layıkıyla yerine getirmesi için Tanrı'ya şükran ve yardım duygularının bir ifadesi iken; yeminler belirli mesleki sorumlulukları yerine getirmeye söz verilmesini içerir.¹⁰ Bu bağlamda "*Hipokrat Andı*" bilinen en eski mesleki yemin metnidir.

Bazı mesleki ritüeller de o mesleğe aidiyeti, o meslek dalının gerektirdiği ahlâkî niteliklere sahip olmanın bir göstergesi olarak tanımlanmaktadır. Mesela Ahîlikte şed, yani kuşak bağlamak ritüeli, meslek erbabının ahlâkî açıdan yetkinleşmesinin ve sanatını kâmil manada öğrenmesinin, icazet sahibi olmasının bir nişanesi olarak gösterilmektedir. Şed kuşanan kişinin her türlü ahlâkî kötülüklerden uzak kalacağına ve erdemlere yöneleceğine inanılmaktadır.¹¹ Ülgener'e göre: "...her hangi bir devrin ahlâk sistemi dışarıya doğru ne kadar kapalı görünürse görünsün, normlarını yalnız kendi içinde hazırlayıp yoktan var eder gibi meydana koymaz; belki geçmişten devraldığı veya çevresinde hazır bulduğu bir sıra kıymet ve ideal üzerine temellendirir... Onları geniş bir sistem içinde renk farklarını eritircesine yoğurmak ve düzeltmeğe muhtaç taraflarına rastladıkça yönlerini değiştirip kendi iddialarına uydurmak ve zararlı olabilenlerini söküp yerine yenilerini koymak yüklenilen işin asıl zor ve ehemmiyetli tarafını

⁸ İnalet Aydın, *Akademik Etik*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2016, s. 56.

⁹ Emile Durkheim, *Meslek Ahlâkı*, Çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986, s. 11-12.

¹⁰ Aydın, a.g.e., s. 56.

¹¹ Ömer Özden, *Ahîlik ve Erzurum*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2017, s. 43.

meydana getirir. Bunun içindir ki ahlâk sistemlerinin oluşu, bir bakıma, kıymet ve ideal unsurlarında zamanla üst üste birikip yığılma, fakat bir o kadar da çetin ve zorlu bir yoğunlaşma manzarası gösterir.”¹²

Yukarıda yer alan ifadelerden anlaşılacağı üzere, meslek etik kodlarının işlevini iki yönde ele almak mümkündür. Bunlardan birincisi, belirli bir mesleği gerçekleştiren kişilerin o mesleğe özgü bilgi ve donanım yeterliliğinin sağlanmasına ilişkindir. Bu husus aynı zamanda meslek etiğinin, genel ahlâk kurallarından ayrıldığı bir yönü de belirginleştirmektedir. Çünkü belirli bir mesleğe ilişkin bilgi ve uzmanlık, aynı zamanda o mesleği uygulayanlara yönelik ek bir sorumluluğu da ifade etmektedir. Etik kodlar, mesleki yeterliliklerin, gerekli eğitim koşullarının tesisinin yanı sıra var olan mesleki bilgilerin korunmasına, geliştirilmesine ve güncelliğinin sağlanmasına yöneliktir. Böylelikle bir mesleki alanın statüsü ve topluma yönelik hizmet kalitesi korunup geliştirilebilecektir. Bu olgu aynı zamanda meslek üyeleri arasında standart uygulamaların geliştirilmesine de rehberlik etmektedir.¹³

Etik kodların işlevi noktasında ikinci husus ise mesleki uygulamalara ilişkin uyulması gereken değerler, ödevler, yükümlülükler ve erdemlere ilişkindir. Etik kodlar, meslek üyelerinin kişisel ahlâkî bilincini geliştirmesinde katkı sağlamaktadır. Meslek etiğine ilişkin değerler, dıştan bir etkiyle, kişinin içsel etik bilincini etkiler, harekete geçirir. Bu bağlamda etik kodlar, ödev ve erdemlerle, mesleki uygulamalarda karşılaşılan sorunların çözümünde rehberlik eder.¹⁴ Bu bağlamda etik kodlara ilişkin en önemli yön, “olması gerekeni” belirleyen normlar ve kurallar olmasıdır. Bu bağlamda bir ahlâk varlığı olarak insanın, “olanla”, “olması gereken” arasında yaşadığı çatışkı, gerilim ve tercihleri sonucunda, erdem veya erdemsizliği belirginleşir. Bu yönüyle ahlâk bir insan başarısıdır. Mesleki etik kodlarını, bu yönüyle, insanın ahlâkî gelişimine katkı sağlayan “normlar” olarak değerlendirmek mümkündür.

Meslek ahlâkının söz konusu olduğu yerde üç boyut dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi meslek erbabının insan olarak taşıması gereken karakter niteliklerine ilişkindir. İkinci husus ise mesleği yapan insanın, bu mesleği öğrenirken, bu mesleğin gerektirdiği geleneksel davranış/öğretim ilkelerine uygun bir süreci takip etmesidir. Bu bağlamda, kişi mesleğin gerektirdiği geleneksel ilkeleri, ahlâkî normları içselleştirir. Mesleğini gerçekleştirirken, bu mesleğin üyeleri için öngörülen davranış ilkelerine uygun olarak eyleme temayülü kazanır. Meslek ahlâkı için söz konusu olan üçüncü yön ise bu bireysel ve grupsal niteliklerin ötesinde insanın kendi kişisel ve mesleki değerlerinin toplumsal değerlerle karşılaşmasıdır. Bu aşama mesleki ilkelerini yerine getiren insanın bu

¹² Ülgener, a.g.e., s. 52.

¹³ Aydın, a.g.e., s. 57.

¹⁴ Aydın, a.g.e., s. 58.

ilkeleri toplumun iyiliği ve faydası yönünde kullandığı, mesleğinin ve kişisel niteliklerinin toplumla paylaştığı aşamadır. Bu aşama şüphesiz meslek ahlâkı ilkelerini toplumla bütünleştiği bir zemine taşımaktadır.¹⁵ Kısaca ifade etmek gerekirse bu aşama kişinin “mesleğinin özünü oluşturan hünelerinin adeta bir toplumsal hünere dönüşmesi halidir.”

Günümüzde meslek etiğine ilişkin kuram ve uygulamalar uygulamalı etik disiplini içerisinde ele alınmaktadır. Uygulamalı etik, günlük yaşamda karşılaşılan ahlâkî sorun ve ikilemleri, belirli ahlâk kuramları ve normları bağlamında çözüme kavuşturmaya çalışan bir disiplindir. Uygulamalı etik, tıp, etiği gibi belirli bir meslek alanı üzerinde incelemelerde bulunduğu gibi çevre etiği gibi daha geniş araştırma alanlarını da kapsayan, farklı yönelişleri, temellendirmeleri içeren bir araştırma sahasıdır. 20. yüzyılda, modern hayatın getirdiği büyük değişimler ve yaşanan savaşlar, bilimsel ve teknolojik gelişmeler, sanayileşme, enformasyonun artması, sosyal ve doğal çevreye yönelik kaygılar, beraberinde çözüme kavuşturulması getiren etik ikilemleri ve problemleri gündeme taşımıştır. Ayrıca geleneksel toplum yapısından, modern ve postmodern topluma geçişle birlikte belirginlik kazanan kimlik bunalımı, yabancılaşma ve değersizleşme türünden somut yansımaların, insan-eylem-değer ilişkisi bağlamında incelenmesini gerekli kılmıştır.¹⁶ Etik ikilemler, değerler ve haklar arasında yaşanan çatışma sonucunda, etik normların yeterli rehberlik edemediği durumlarda ortaya çıkmaktadır. Bu olgu uygulamalı etiğin müstakil bir disiplin olarak belirginlik kazanmasında etkili olmuştur.¹⁷

Cevizci'ye göre, uygulamalı etiğin bir disiplin olarak gelişiminde etkili olan unsurların en önemlilerinden biri 20. yüzyılda ekonomik ve sosyolojik anlamda yeni hizmet sektörlerinin ve meslek dallarının ortaya çıkmasıdır. Gerek nicelik, gerekse nitelik olarak yeni meslek dallarının, uzmanlık alanlarının 19. yüzyıldaki sanayileşme süreci bağlamında ortaya çıkması, meslek etiklerinin de uygulamalı etiğin konusu olarak ağırlık kazanmasında etkili olmuştur. Dolayısıyla meslek etikleri, uygulamalı etiğin en önemli ve başat konuları arasındadır.¹⁸

Bu süreç aynı zamanda geleneksel meslek dalları olarak nitelenebilecek öğretmenlik ve hekimlik gibi mesleklerin anlam ve kapsamını da değiştirmiştir. Mesela modern tıbbın gelişimi 19. yüzyıla uzanırken, sağlık ve eğitim hizmetlerinin toplumun bütün kesimlerinin faydalanabileceği bir hak ve hizmet sektörü olarak gelişimi ve etkinliği ancak 20. yüzyılın başlarında gerçekleşmiştir.¹⁹

¹⁵ A. Gülnihal Küken, “Endüstri Devrimi Öncesinde Çalışma Ahlâkı ve Endüstri Devrimi”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 23, Kış 1997, ss. 187-199, s.188.

¹⁶ Nejdet Durak-Muhammet İrgat, “Değersizleşme ve Yabancılaşma Bağlamında Tüketim Ahlâkı ve İnsan”, *İlahiyat Akademi Dergisi*, Yıl: 2016, C. 2, S. 3, ss. 75-88, s. 77

¹⁷ Ahmet Cevizci, *Uygulamalı Etik*, Say Yayınları, İstanbul 2013, s. 18.

¹⁸ Cevizci, a.g.e., s. 22.

¹⁹ Cevizci, a.g.e., s. 22.

Grünberg'e göre: "Uygulamalı etik, bir yandan başarılı etik uygulamalar yapmasını öğreten sanat öbür yandan etik uygulamalarını kuramsal olarak inceleyen bilim veya öğreti demektir."²⁰ Bu açıdan uygulamalı etik iki ana bölüme ayrılmaktadır. Bunlardan birincisini meslek etiği oluştururken ikincisi "problemler etiği" olarak adlandırabileceğimiz somut ahlâkî problemlere ilişkin etik tartışmalardır.²¹

Çağımızda bilimsel ve teknolojik gelişmeler ve bunun meslekî uygulamalara yansması sadece nesnel üretim sonuçları ile değerlendirilmemektedir. Bunun yanı sıra bu meslek gurupları ve meslekî uygulamalar, etik yargı ve analizlerle incelenmekte, gözden geçirilmektedir.

Kısaca ifade etmek gerekirse mesleki uygulamaları icra eden kişilerin uyması gereken kuralların ve ilkelerin bütünü meslek etiklerini oluşturmaktadır. Buna göre meslek etiğini, etik ve etik teorilerden bağımsız incelemek mümkün gözükmemektedir.

1- Etik ve Etik Teoriler

Felsefenin en eski disiplinlerinden biri olan etik, günümüzde de felsefenin en popüler dallarından biri olarak güncelliğini sürdürmektedir. Geçmişte sadece felsefenin bir alt disiplini olan bu sahaya, günümüzde diğer ilim dalları da giderek artan bir ilgi göstermektedir.

Genel bir ifadeyle, etik, ahlâk üzerine düşünme etkinliğidir. İnsanın, bireysel ve toplum içerisindeki hayatında, ahlâkî davranışları ile ilgili sorunları inceleyen felsefenin bir dalıdır.²² Pieper'e göre, etik, ahlâkî kurallar üretmez, ahlâk üzerine, konuşma, araştırma ve felsefî tartışma yaratır. Ahlâkî yargılara ve ifadelere ilişkin analizlerde bulunup, bu yargıların nasıl oluştuğunu üst bir bakış açısıyla yorumlar. Ahlâk felsefesi (etik), ahlâkın özünü, kökenini, temel kavramlarını, önermelerini, yargılarını, toplumsal yaşantıdaki önemini araştırarak, insan ve toplum değerlerini teorik olarak incelemeye yönelir.²³

Etik kavramı Grekçe, "karakter", "adet", "alışkanlık" anlamında kullanılan "*ethos*" teriminden türetilmiştir. Etik, aslında ahlâkın tam bir karşılığı olmaktan ziyade ahlâk üzerine düşünebilme etkinliğidir. Bu açıdan etik, teorik olarak iyi ve kötü olan davranışların belirlenmesiyle, ahlâkî eylemlerin mantık ilkeleri doğrultusunda incelenmesiyle ilgilenen bir disiplin olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamda etik, belli bir toplum düzleminde veya belli bir zaman sürecinde ortaya

²⁰ David Grünberg, "Uygulamalı Etik ve Aristoteles'te Etik-Retorik İlişkisi", I. Ulusal Uygulamalı Etik Kongresi Kitabı, ODTÜ Felsefe Bölümü, Ankara 2003, s. 207-210, s. 207

²¹ Cevizci, a.g.e., s. 25.

²² *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi, Cambridge University Press, 1999, p. 284-285.

²³ Pieper, a.g.e., s. 29.

çıkmuş ahlâk kurallarıyla ilgilenmenin ötesinde, ahlâkın belirli bir toplum ve zaman sürecine bağlı olmadan geçerli ilkelerinin neler olduğunu, farklı ahlâkî ilkeler arasında tercihte bulunmamızı belirleyen ilke ve ölçütlerin neler olabileceği gibi meseleleri incelemektedir.

Ahlâk için kullanılan bir diğer kavram “moral”dir. Bu kavram Latince “adet” anlamına gelen *mores* teriminden gelmektedir ve doğruyu yanlış belirleyen adet, gelenek, ahlâkî yargılar anlamına kullanılmaktadır. Etimolojik olarak ele aldığımızda *ethos* (Etik) ile *mos* (moral) terimleri arasında bir anlam farkı bulunmamaktadır. Fakat her iki sözcüğün kullanımına baktığımızda, onların örtüşen, ortak kullanıma sahip yanlarının yanı sıra farklı olguları nitelendirmek için kullanıldığını tespit etmekteyiz.²⁴ Moral sözcüğü, bilindiği gibi günlük dilimizde iyimserlik-kötümserlik, keyfinin yerinde olup olmaması gibi anlamlarda da kullanılmaktadır. Batı dillerinde ahlâkî eylemlerin, pratiğin karşılığında moral kelimesi kullanılırken, etik, teorik ahlâkın, ahlâk felsefesinin karşılığında kullanılmaktadır. “*Moralis*”, adet, gelenek, alışkanlık, seciye, hal ve hareket tarzı anlamlarına gelmektedir.²⁵ Buna göre etik, bir bakıma moral’in felsefesidir.²⁶

Türkçe’de kullandığımız ahlâk tabiri ise Arapça’dan dilimize girmiştir. “Klasik sözlüklerde ahlâk, en genel anlamıyla ‘insanın yaratılıştan gelen kökleşmiş tabiatı’ olarak kavranmakta ve her bir insan tekine ait tabiat, fıtrat, mizaç, cibilliyet, şahsiyet, seciye ve huy gibi kelimelerle ifade edilen kişilik ve karakter özellikleriyle açıklanmaktadır. Ahlâk bu yönüyle toplumsal değil de bireysel (ferdî) bir mahiyet arz etmektedir.”²⁷ Heimsoeth’a göre: “Ahlâk (moral) her yanda yaşayışımızın içindedir. Ahlâkı bulmuş olan filozoflar değildir; daha felsefe yokken ahlâk vardı... ‘ahlâk felsefesi’ (etik) ise ahlâk dediğimiz bu olay üzerinde felsefe yapmaktır.”²⁸ Bu tanımlardan da anlaşılacağı üzere etik, ahlâkın kavramsal ve teorik boyutunu oluşturmaktadır. Daha farklı bir ifadeyle ahlâk üzerinde felsefi olarak düşünmeye etik adı verilmektedir. Ayrıca ahlâk, etik kavramından farklı olarak sözlük ve terim anlamıyla karakter olgusunu temel almakta ve erdemlilik öğretisine dayalı klasik ahlâk anlayışını öne çıkarmaktadır.

Bu konuda yapılan tanımlamalara baktığımızda etik; *ödev*, *yükümlülük*, *sorumluluk*, *erdem*, gibi kavramlar üzerinde durarak onları analiz eden, *doğruluk* veya *yanlışlıkla*; *iyi* ve *kötüyle* ilgili ahlâkî yargılar üzerinde duran, ahlâkî eylemin yapısını araştıran, iyi bir hayatın mahiyetini açıklamaya çalışan felsefenin bir dalı olarak tanımlanmaktadır. Bir başka ifadeyle, *iyi* ve *doğru* gibi iki önemli kavram

²⁴ Pieper, a.g.e., s. 30 vd.; Harun Tepe, *Etik ve Metaetik*, T.F.K. Yayınları, Ankara 1992, s. 4-8; Şafak Ural, “Epistemolojik açıdan Değerler ve Ahlâk”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, S. 4, Ankara 1998, ss. 41-49, s. 43.

²⁵ Pieper, a.g.e., s. 31-32.

²⁶ Nihat Keklik, *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, İstanbul 1987, s. 231.

²⁷ Suat Koca, “Ahlâk Kavramı Üzerine Etimolojik ve Semantik Bir Araştırma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 57:2 (2016), ss.121-135, s. 132.

²⁸ Heinz Heimsoeth, *Ahlâk Denen Bilmece*, Çev. Nermi Uygur, İstanbul 1978, s. 14.

tarafından belirlenen ve iyi ve doğru olana, neyin iyi ve doğru olduğuna ilişkin araştırmalarla şekillenen “pratik felsefe” olarak değerlendirilmektedir.²⁹

Etik ve değerler, düşüncelerimizi, toplumsal ve bireysel davranışlarımızı etkileyen, hatta fizik nesnelere dünyasına bakışımıza da tesir eden özel bir bilgi türüdür. Etik, eylemlerin değil, onların arkasındaki gerekçe ve nedenlerin üzerinde durur. Değerler ve etik, birbiriyle yakın ilgisi olan iki kavramdır. Etik bir yönüyle değerler dünyasının parçasıdır. İnsan, maddî ve manevî yönüyle bir bütündür. Bundan dolayı onun davranışları ve eylemleri de bu bütünlük içerisinde değerlendirilmelidir. Ayrıca günümüze uzanan süreçte etik bir felsefe disiplini olarak yeni konu ve problemlerle muhteva olarak zenginleşmiştir. Bu gibi etik sorunlara filozoflar kendi felsefeleri doğrultusunda çeşitli cevaplar getirmişlerdir. Ayrıca iyi, kötü, haz, elem, erdem, v.b. kavramlara ilişkin farklı temellendirmeler üzerinden görüş bildirmişlerdir.

Ahlâk felsefesi konusunda düşünce tarihinde farklı temellendirmelerin yapıldığı bilinen bir husustur. Günümüzde tıp etiği ve biyoetik alanında; Immanuel Kant (öl. 1804)'ın sistemleştirdiği ödev ahlâkı ve Jeremy Bentham (öl. 1832) ile John Stuart Mill (öl. 1873)'in Faydacı (ütilitarizm) ahlâk öğretisi, üzerinde tartışmaların yapıldığı, öne çıkmış iki ana yaklaşımı oluşturmaktadır.³⁰ Günümüz etik teorileri birbirinden farklı temellendirmeler ve ayrımlar içermektedir. Bu ahlâk teorilerinin her biri etik değerlerin taşıyıcısı olarak tanımladıkları nitelikler üzerinden hareketle kendi yaklaşımlarını belirginleştirmektedirler.

Cevizci'ye göre, ahlâken neyin iyi -kötü/doğru-yanlış olduğunu birbirinden ayırt etmek için kendisine başvurduğumuz ahlâk teorilerini iki genel kategoriye ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisi olan teleolojik (gayeci) etik, ahlâkî fiilin değerini ve doğruluğunu belirleyen yegâne ölçütün, o fiilin sonuçları ve gayesi olduğunu ileri sürmektedir. Burada ahlâkî eylemin ölçütü değer kavramı temele alınarak belirlenmektedir. Etik teorileri sınıflandırılmasında ikinci olarak yer alan deontolojik (gayeci olmayan) etik teoriler ise bu yaklaşımın karşısına, “deontik” kavramları önceleyerek ahlâkî eylemin ölçütünün eylemin doğruluğu ve ödev uygunluk olduğunu savunmaktadırlar.³¹

Farklı bir ifadeyle, teleolojik etik, eylemlerin sonuçlarını değerlendirmeyi öncelerken, deontolojik yaklaşım eylemlerin asli olarak doğru oldukları için belli birtakım ilkelere göre yapılması gerektiğini öne sürer. Bu yaklaşıma göre deontolojik teoriler ahlâkî eylemin ölçütü olarak eşitlik, tarafsızlık, evrenselleştirilebilirlik gibi formel ölçütleri öne çıkarırken, teleolojik etik teorileri mutluluk veya haz gibi ölçütlerden hareket ederler. Deontolojik teorilerin bir veya

²⁹ *A Dictionary of Religion and Ethics*, ed. by. Shalier Mathews-Gerald Birney Simith, London 1921, p. 152.

³⁰ Yaman Örs, “Biyotıp Etiği ve Felsefenin Sınırları”, *Etik ve Meslek Etikleri* içinde, Haz. Harun Tepe, Ankara 2000, s. 61

³¹ Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 16.

birçok ölçütü esas aldığı noktada teleolojik teoriler en çok sayıda insanın en yüksek mutluluğu gibi bir hedefi öne çıkarırlar.³²

Bu sınıflandırmanın yanı sıra klasik, normatif etik teorileri başlıca dört başlık içerisinde incelememiz mümkündür:³³

a) **Teleolojizm** veya **Sonuççuluk**: Bu grupta “en yüksek iyi” problemi ele alınmakta, insanın ahlâkî hayatının ancak bir nihai amaç üzerinden anlaşılacağını ileri sürmektedir. Bu tür etik teorilerde ahlâkî eylem ve hayatın sonucu üzerinde durulmaktadır.

b) **Deontolojizm** veya **Ödev Etiği**: Bu grupta yer alan etik teoriler “doğru eylem” problemi üzerinde odaklanmakta, ahlâkî birtakım ödev ve yükümlülükler üzerinden tanımlanmaktadır. Her meslek için bir “deontoloji” söz konusu iken bu terim, hekimlerin mesleki uygulamalarında, uyması gereken yasal ve ahlâkî yükümlülüklerini belirleyen “tıbbi deontoloji” kavramıyla özdeşleşmiştir.

c) **Erdem Etiği**: Bu grupta yer alan teoriler, “sağlam bir karakter” üzerinde durmakta, ahlâkî eylemlerin ancak karakter üzerinden anlaşılacağı ileri sürülmektedir.

d) **Haklar Etiği**: İnsan hakları konusundaki gelişmeler doğrultusunda *hak* kavramını temele alan yaklaşımları içermektedir.

Tarihi gelişim sürecinde ilkçağ felsefesinde etiğin ontolojik, kozmolojik bir karakterde ortaya konulduğunu görüyoruz. Ortaçağ felsefesinde etik teolojik bir boyutta ele alınmaktaydı. Yeniçağ Felsefesinde ise etik genellikle epistemolojik bir çerçevede incelenmiştir. Günümüze uzanan süreçte ise etik özellikle Anglosakson dünyasında, dil ve anlam ilişkisi bağlamında temellendirilmiştir. Metaetik adı verilen bu yaklaşımda etik, normatif etik yargılar üzerine bir üst dil olarak tanımlanmakta ve etik ahlâka ilişkin önermelerin anlamlarını, ahlâk yargılarının ve normatif buyrukların dayanaklarını inceleyen bir çözümleme yöntemi olarak tanımlanmaktadır. Metaetik ve analitik yaklaşım, ahlâk felsefesinin temel gayesini ahlâkî kavramların, terim ve önermelerin mantıksal analizleri üzerinde durulması olarak tanımlamışlardır. Burada hedeflenen etik ifadelerin mantıksal ve semantik yollardan çözümlenmesi metoduyla ahlâka ilişkin yargılarımızın ve ahlâk kavramlarımızın yapısının ortaya konulmasıdır.³⁴ Etik konusundaki farklı temellendirmelerin varoluşu, tıp etiği açısından toplumların kendine özgü bir etik paradigması oluşturmasının, bunu da var olan değer ve yaklaşımları göz ardı etmeden yapmasının gerekliliğine işaret etmektedir.

³² Cevizci, a.g.e., s. 17.

³³ Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 11 vd., Cevizci, *Uygulamalı Etik*, s. 42-43, 50, 56.vd.

³⁴ “Ethics: Metaethics, Normative Ethics, Applied Ethics”, The Internet Encyclopedia of Philosophy, Page 1/9, <http://www.utm.edu/research/iep/e/ethics.html>, e.t. 15.07.2018.

Günümüze uzanan süreçte, modern ve postmodern hayat tarzının ortaya çıkardığı yeni toplumsal, ekonomik, siyasal ve teknolojik gelişmeler; geçmişe nazaran, yeni ve farklı ahlâkî sorunları etik değerlendirmeleri doğurmuştur. Etiğin çalışma alanı bu güncel tartışma ve analizlerle zenginleşmiştir. Fakat şüphesiz insan hangi çağda ve dönemde yaşarsa yaşasın, kişi olarak onu belirleyen maddî ve manevî varoluşsal nitelikleri teknolojik imkânların gelişimine paralel bir ilerleme sergilememektedir.

İnsan her zaman kendi varlık, imkân ve sınırlarının içerisinde, bir ahlak varlığı olarak, iradesini, sorumluluğunu ve erdemini, sergilemek durumundadır. Bu açıdan çağının sorunlarıyla yüzleşen insanın ortaya çıkardığı değerler dünyası aslında onun erdemidir, başarısıdır. Ahlâkın bir insan başarısı olmasından hareketle şunu da ifade etmeliyiz ki her insan kendi vicdanı, kültürü, yetisi doğrultusunda tıpkı bir sanatkârın eserine kendi yorumunu katması gibi değerleri yorumlamakta, somutlaştırmaktadır. Bu yönüyle, her ahlâkî tasavvurun öne çıkardığı kendine özgü nitelikleri olan bir insan tasavvuru bulunmaktadır. İnsan bir değer varlığıdır ve ilişki kurduğu her varlığı bir değer dünyasına yerleştirir ve bir değer varlığına dönüştürür.

Bir hekim için “*neyin ahlâkî olduğuna kim karar verir?*” sorusu tarihi gelişim süreci içerisinde farklı etik temellendirmelerin konusu olmuştur. Bu bağlamda etik-tıp etiği ilişkisini etik teoriler bağlamında incelemek gereklidir.

2- Bir Meslek Etiği Olarak Tıp Etiği

Uygulamalı etiğin ele aldığı en önemli araştırma konularından biri tıp etiğidir. Bir meslek etiği olarak tıp etiği, hekimin hastaya karşı olan yükümlülükleri ve sorumlulukları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Tıp etiği bunun yanı sıra hekim, hasta ve toplum ilişkileri bağlamında, hasta etiği ve sosyal etik ile birlikte, sağlık hizmetlerinin bütüncül bir bakış içerisinde ahlâkî ve rasyonel açıdan incelenmesini hedefler.³⁵

Tıp etiği, tıp sahasındaki davranışların, uygulamaların, olayların etik değerler açısından incelenmesidir. Bu açıdan sağlık alanında ortaya çıkan etik problemlerin çözüme kavuşturulmasında iyi-kötü, doğru-yanlış, onaylanabilir-onaylanamaz gibi değerlendirmelerde bulunur. Etik değerlendirmeleri “hak”, “erdem”, “ödev”, “iyi-kötü” ve “fayda-zarar” gibi kavramlar üzerinden gerçekleştirir.

Etik insan hayatını kuşatan birçok alanda olduğu gibi tıbbi uygulamalarda da başat bir öneme sahiptir. Bu öneme binaen karşılaşılan etik sorunların çözümünde farklı temellendirmeler ve teoriler söz konusudur. Bu bağlamda etik

³⁵ Cevizci, *Uygulamalı Etik*, s. 71-72.

sorunların incelenmesi ve çözüme kavuşturulması noktasında birçok teori ortaya atılmıştır. Geleneksel erdem etiği, mutluluk ahlâkı gibi öğretilerin yanı sıra John Stuart Mill'in pragmatizmi, Kant'ın normatif etiği gibi teoriler bu tartışmaların ve çözüm arayışının odağını oluşturmaktadır.

Cevizci'ye göre: "Tıp etiğini bir meslek etiği olarak mümkün kılan ilk ve en önemli şeyin, tıbbın kendine özgü, bilim ve sanat karışımı, doğrudan doğruya insan hayatıyla ilgili bir disiplin ya da meslek alanı olması olduğu söylenebilir."³⁶ Bunun yanı sıra etik ilkeleri belirleme ve bu ilkelerin evrenselliği üzerindeki tartışmalar konunun bir diğer yönünü oluşturmaktadır. Tıp etiği ile biyoetik arasında birçok ortak ve benzer noktalar bulunmasına rağmen her iki disiplin birbirine indirgenemez. Tıp Etiği, bir meslek etiği olarak biyoetik'le yakından ilişkilidir, fakat eşanlımlı değildir. Biyoetiğin iki kaynaktan beslendiğini ifade edebiliriz; tıp etiği ve ahlâk felsefesi. Biyoetik, bir uygulamalı etik alanıdır. Biyoetik mesleki bir etik olmanın ötesinde tıpta ve bilimdeki etik ikilemler üzerinde durarak bir sorgulama, çözüm arama alanına işaret etmektedir.³⁷ Biyoetik çalışmalar, genellikle insan hayatı ve sağlığı açısından etik incelemeleri önceleyerek, eylemlerin doğruluğunu ve geçerliliğini belirleyen ilkeleri tespate yönelmiştir. Dolayısıyla araştırma alanı tıp etiğine göre daha geniştir. "Biyoetik" kelimesi "canlı etiği" karşılığına gelmekte ve canlılar üzerindeki insan tutum ve davranışlarını ahlâkî açıdan değerlendiren çalışmaları içermektedir.³⁸ Küreselleşme süreciyle, bütün dünya üzerinde canlılarla ilgili ortaya çıkan yeni gelişmeler, etik değerlendirmeleri, analizleri, kararlar vermeyi zorunlu kılmaktadır. Biyoetik modern tıp gelişiminin ve araştırmalarının sonucunda ortaya çıkan etik problemlerle sahasını sürekli geliştirmektedir. İnsanın hayatının doğumdan ölüme kadar bütün konuları neredeyse ilgi alanı içerisine girmektedir. Biyoetik üzerine yazılan kitaplara baktığımızda bu alandaki etik problemlerin sayısı ve kapsamının oldukça geniş boyutlu olduğunu gözlemlememiz mümkün. Bu açıdan biyoetik incelemeler bir meslek etiği olmanın ötesinde, biyoloji ve tıptaki gelişmeler bağlamında ahlâkî tutum ve davranışların, olasılıkların etik boyutta incelenmesini kapsamaktadır. Oysa tıp etiği bir meslek etiği olarak, sağlık çalışanlarının hastalara, topluma ve meslektaşlarına karşı olan yükümlülükleri üzerinde durmaktadır. Bu yönüyle sağlık çalışanlarının mesleki uygulamalarında karşı karşıya kaldığı sorunları, değerleri, olasılıkları, ikilemleri kendisine konu almaktadır. Kısacası tıbbi etik, sağlık profesyonellerinin meslekî uygulamalarındaki değer sorunlarını incelemektedir. Bu bağlamda yerleşik bir etik anlayışı dayatmaz; açık uçlu sorular üzerinden cevaba nasıl ulaşılacağını araştırır. Bu açıdan rasyonel bir analiz yöntemidir.

Bu konuda kullanılan bir diğer kavram deontolojidir. Görev etiği anlamına gelen Deontoloji, Grekçe görev anlamına gelen "Deontos" ve "Logos" terimlerinden

³⁶ Cevizci, a.g.e., s. 72.

³⁷ John Harris, *Bioethics*, Oxford University Press, New York 2001, s. 1 vd.

³⁸ Pieper, a.g.e., s. 88-89.

oluşmaktadır. Meslek ahlâkı, ilk bölümde işaret edildiği gibi, mesleğin kendine özgü davranış biçimleridir. 19. yy.'da Bentham tarafından ortaya atılan, "yükümlülükler bilgisi" anlamında kullanılmaktadır. Tıbbi Deontoloji, tıbbi uygulama ve yaklaşımlarından doğan ahlâkî ve hukuki sorunlar üzerinde durmaktadır.³⁹ Deontoloji, belirli kuralların aktarılması ve onlara uygun eylemler içinde bulunulması üzerinde dururken; tıp etiği, mesleki uygulamalarda, sağlık alanındaki olguların etik felsefesi açısından incelenmesini içermektedir.⁴⁰ Bunların yanı sıra geniş anlamıyla deontoloji, mesleki uygulamalarda uyulması gereken ödev/sorumlulukların bilgisini, ahlâkî değer ve etik kuralların incelenmesini kapsayan bir disiplindir. "Ne yapmalı", "ne yapmamalı" gibi sorulara çözüm getirilmeye çalışılır. Bu açıdan belirlediği normlar, meslek gurubu üyelerince tartışmasız kabul edilecek zorlayıcı yükümlülüklerdir. Bu normlar, yazılı bir takım meslekî ilkeler olarak tespit edilebildiği gibi yazılı olmasa da, o meslek grubunun benimsediği gelenekselleşmiş, yerleşik ilke ve kurallardan oluşabilir. Her halükarda bu ilkeler mensuplarından uyulması ve uygulanması beklenen normatif bir bilgi alanıdır. Kısaca "Tıbbi Deontoloji", kavramı hekimin mesleki uygulamaları süresince uymak ve uygulamak zorunda oldukları normlar, kurallar, tutum ve davranışların bütünüdür ifade etmektedir.

Tıp etiği, yerel ve evrensel boyutta, tıbbi uygulamalarda karşılaşılan değer sorunlarına nasıl yaklaşılacağını belirlemeye çalışır. Tıbbi araştırmalarda ve uygulamalarda, her yapılması olanaklı olanın gerçekleştirilmesine izin verilmemesi gerekip gerekmeyeceği sorunsalı bağlamında, araştırmalara ve uygulamalara sınırlar çizmek, norm oluşturmak ve bunun eğitimini yapmak, gibi hususlar tıp etiğinin konusu içerisinde yer alır.

Tıp etiği konusunu oluşturan meseleler, özellikle 1945-1965 yılları arasındaki yaşanan teknolojik gelişmeler sonucunda ortaya çıkmıştır. Antibiyotikler, antihipertansifler, antipsikotikler ve kanser ilaçları gibi yeni keşifler bu dönemde yaygın olarak kullanıma girmiştir. Ayrıca başarılı kalp ve beyin ameliyatları, organ nakilleri bu süreç içerisinde gelişmiştir. Ayrıca yaşam destek hizmetleri, diyaliz tedavileri, kalp pilleri ve ventilasyon desteği gibi uygulamalar hayata geçirilmiştir. Bu olgular tıp teknolojisinin bütün ağırlığıyla öne çıkmasına, bilimsel araştırmaların yeni tekniklerle başarılı sonuçlar ortaya koymasına neden olmuştur. Bu gelişmeler hekimlerin daha etkili çalışmasını sağlarken diğer taraftan daha önceki dönemlerde olmayan bazı yeni etik tartışmaları gündeme taşımıştır. Etik-tıp ilişkisi tam bu noktada belirginlik kazanmaktadır. Çünkü etik değerlendirmeler tıp biliminin ulaştığı sonuçları, hastane/laboratuvar dışında ele alarak, yorumlamaktadır. Böylelikle uzman körlüğü dediğimiz olgunun ortadan kalkmasına olanak sağlamaktadır. Tıp bilimine yeni bakış açılarının

³⁹ A. Demirhan Erdemir, *Tıbbi Deontoloji ve Genel Tıp Tarihi*, Bursa 1996, s. 5.

⁴⁰ Hüsrev Hatemi, "Etik, Tıbbi Etik ve Deontoloji", *Medikal Etik*, İstanbul 2001, s. 2-3.

kazandırılmasına, bilim etkinliğinin teorik bir çerçevede sorgulanmasına olanak sağlamaktadır.

Konunun üzerinde durulması gereken bir diğer önemli yönünü de bu birlikteliğin ortaya çıkardığı yeni çalışma alanları oluşturmaktadır. Genelde bilimler, özelde ise tıp bilimi ortaya koyduğu bilimsel gelişmeler, problemlerle felsefeye yeni araştırma konuları kazandırmaktadır. Gelişen teknolojiler, ölüm kavramının anlam ve mahiyetine yeni bir boyut kazandırmış, gen teknolojileri yeni tartışma alanlarını, etik problemleri gündeme taşımıştır. Vurgulamak gerekirse, bilimler ve tıp bilimi ele aldığı yeni konularla felsefenin ve etiğin kendisinden uzak kalamayacağı bir gündemi geliştirmekte ve konularını zenginleştirmektedir. Bilimsel veriler, bu açıdan felsefe etkinliğinin içeriğini de belirlemektedir. Farklı bir ifadeyle, bilimin ortaya koyduğu sonuçlar felsefenin de kendisinden uzak kalamayacağı yeni bir paradigmayı belirlemektedir.

Etik-tıp ilişkisini anlamada gözden kaçırmamız gereken bir diğer olgu da, bilim etkinliğini anlamada sadece bir takım bilimsel kuramlara bağlı kalmanın yeterli olmadığı, bunun yanı sıra Thomas Kuhn'un da vurguladığı gibi, bilim adamlarından oluşan bilim topluluğunun yaklaşımlarının da esas alınması gerekliliğidir. Söz konusu bilim topluluğundaki üyelerin ise, ortak bir dilleri, belli değerleri ve eğitim tarzları vardır. Dolayısıyla bilimi, bilim-felsefe ilişkisini, tıp-etik ilişkisini anlamada bunları da dikkate almak zarureti bulunmaktadır.

3- Hekim İçin Neden “Etik” Gereklidir?

Ahlâk, insanın olduğu her yerde onun mütemmim cüzü olarak yer almaktadır. Bundan dolayı hekimlik sanatı sadece mesleğinde, sanatının gerektirdiği maharetleri en iyi şekilde yerine getirmek, teknolojinin sağladığı imkânların en iyi şekilde uygulamak değildir. Bunların yanı sıra, insanlar arası ilişkide belirginlik kazanan ahlâkî değerlere yönelik bilgi ve eylem bütünleşmesidir. İnsan yukarıda da vurgulandığı gibi bir ahlâk varlığıdır. Dolayısıyla onunla ilgili, onun üzerinde gerçekleştirilecek her etkinlik ahlâkî bir boyutu barındırmaktadır. Bu yönüyle tıp ile etik, daha farklı bir ifadeyle felsefe ile tıbbın örtüştüğü bir zemini belirginleştirmektedir.⁴¹

Hipokrat (Hippokrates) (M.Ö. 460-377) ve Galen (Galenos) (M.S. 130-210) tıp etiği konusunda ortaya koydukları görüşleriyle yüzyıllarca gerek İslam dünyasında gerekse Batı dünyasında etkili olmuşlardır. Galen, hekimlerin sanatlarını gerektiği gibi icra etmek için felsefeye ve ahlâka ihtiyaç duyduklarını belirtir. O, *Erdemli Bir Hekimin Filozof Olması Gerekir* (*Ho ti Aristos Hiatros Filozofos*) isimli eserinde tıp,

⁴¹ Peter Koslovski, “Etik ve Hekimlik Sanatı”, *Etik ve Meslek Etikleri* içinde, Yay. Haz. Harun Tepe, Ankara 2000, s. 35; Nil Sarı, “Hekim-Hasta İlişkilerinde Güven Bunalımı ve İhmal Edilen Erdemler Ahlâkının / Etiğinin Önemi”, *Uluslararası Katılımlı 3. Ulusal Tıp Etiği Kongresi Kongre Kitabı*, C. 1, Bursa 2003, ss. 3-13, s. 12-13.

ahlâk ve felsefeyi bütüncül bir bakış açısıyla inceler. Galen'e göre hekim olmak isteyen bir kişi öncelikle felsefe öğrenmelidir. Bu yaklaşıma göre hekim olmak için öncelikle filozof olmak gereklidir. Hekim, mantık, tabiiyat ve ahlâk gibi felsefî meseleleri yakından bilen kişidir. Galen ayrıca, tıp eğitimi görececek kişilerin sahip olması gereken ahlâkî değerler üzerinde önemle durmaktadır. Ona göre hekim, nefesine hâkim olan, iffetli, hazlara ve mala mülke düşkünlük göstermeyen, adaletli davranan, ahlâkî erdemlerle donanmış bir kişidir. Galen, bu yaklaşım doğrultusunda tıp ve felsefe arasındaki ilişkiyi ahlâk üzerinden tanımlamaktadır. Tıp, ona göre değerlerden yoksun olarak gerçekleştirilecek bir etkinlik değildir.

Galen'e göre, hekimin mantık sanatını bilmesi ve bu konuda tecrübe sahibi olması gereklidir. Çünkü mantık bilgisi, hekimin hastalık türlerini birbirinden ayırmasında, uygulanacak tedavi için doğru tespitler ortaya koymasında gereksinim duyacağı bilgiyi sağlayacaktır. Mantık bilgisine sahip olan ve bunu doğru kullanan hekim beden ve sağlık konusunda doğru değerlendirmelerde, kıyaslarda bulunacaktır. Ona göre bedenin tabiatını, hastalıkların sınıflandırmasını, tedavisi için gerekli çıkarımları yapan hekim, bunlara ek olarak maddi kazanç ve çıkar duygusu ile hareket etmeyip, ahlâkî değerleri hayatına dâhil edip, ruh yetkinliğini kazandığı zaman, filozof olarak da adlandırılmayı hak edecektir. Galen, eserlerinde özellikle adalet erdemi üzerinde ısrarla durmaktadır. Ona göre, bu erdeme sahip olan kişi, diğer erdemlerin de tamamına sahiptir. Bu yaklaşım aynı zamanda onun erdemlerin bir bütün teşkil ettiği anlayışına da sahip olduğunu göstermektedir.⁴²

Galen tıp eğitimi almak isteyen kimselerin meslekî tecrübe ve maharet kazanmadan önce felsefe eğitiminden geçirilmelerini, filozof olmalarını önermektedir. Galen'e göre böyle bir eğitim gören kişiler mantıki düşünmeyi, felsefî bakışı kendi mesleklerinin gereklerini yerine getirirken kullanacaklardır. Böyle bir eğitimin kişiye getireceği en büyük kazanım ise mesleki bilgilerin yanı sıra nefesine hâkim olmak, maddi kazanç peşinde koşmamak gibi ahlâkî değerlerdir. Böylelikle hekimlik sanatının bilgi ve maharetini kazanan aday, aynı zamanda tutum ve davranışlarında etik bir boyutu öncelemiş olacaklardır.⁴³ Bu açıdan Galen bir hekimin mesleğini uygularken sahip olması gereken değerleri ifade ederken tıp, ahlâk ve felsefe birlikteliğini, bizzat filozof olan bir hekim anlayışından hareketle tanımlamaktadır. Galen'e göre hekim, ahlâk örneği olan bir kişidir.⁴⁴

Galen, bu yaklaşımıyla günümüz meslek etiklerinin dayandığı deontolojik yaklaşım yerine, yukarıda yer alan etimolojik tanımlara uygun olarak ahlâkî karakteri temel almaktadır. Klasik erdem öğretisine dayalı bir ahlâk anlayışına

⁴² Mübahat Türker-Küyel, "Bilimin Felsefeye Dayandığı Görüşünün Bir Timsali Olarak Galenos", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt: 32, Sayı: 12, Ankara 1988, ss. 67-75, s. 71.

⁴³ Küyel, a.g.m., s. 72.

⁴⁴ Küyel, a.g.m., s. 70-71.

vurgu yapmaktadır. Bu yaklaşım doğrultusunda, İslam ahlâk öğretilerinde olduğu gibi ahlâkın merkezine psikolojik perspektifi yerleştirmektedir.⁴⁵

Galen'in hekimin karakteri üzerinden belirlediği tıp etiği anlayışı tarihi gelişim süreci içerisinde yeni boyutlar kazanmıştır. Tıp bilimindeki gelişmeler ve bunun yanı sıra tıp bilimiyle yakından ilgili biyoloji gibi disiplinlerdeki sağlanan ilerlemeler tıp etiği ve biyoetik ile ilgili yeni problemlerin, tartışma alanlarının ortaya çıkması bu değişimi getirmiştir. İnsanın sağlıklı bir hayat sürdürmesi için ortaya konulan çabalar, bu doğrultuda gerçekleştirilen teknolojik ve bilimsel araştırmalar etik ikilemlerin ortaya çıkmasındaki ana etkeni oluşturmaktadır.

Tıp alanında yaşanan bazı gelişmeler tıp ve etik arasındaki ilişkileri yeni bir boyut kazandırmıştır. Günümüzde etik tartışmalar geçmişte olduğu çok daha fazla oranda pratik sorunlar üzerinde gerçekleşmekte, günlük hayatın içerisinde karşılaşılan ve etik bir boyut içerdiği düşünülen her sorun pratik etiğin bir konusu haline dönüşmektedir.

4- Etik Bir Belge Olarak "Hekimlik Andı"

Sağlık alanında, tıp etiğine uygun davranışları belirleyen meslek etiği ilkelerine tarihi süreçte Mezopotamya'da, Hammurabi Kanunlarında rastlamaktayız. Fakat buna bir meslek etiği normu kazandıran şüphesiz Hipokrat olmuştur.⁴⁶

Günümüzde eski metinle sadece bir isim bağlantısı kalmış olmasına rağmen, bir meslek etiği belgesi olarak anlam ve değerini korumaktadır.⁴⁷ Hekimlik tarihi kadar eski olan Hekimlik andı bir bakıma tıp etiğinin temelini oluşturmaktadır. Hekimlik andı bir bakıma kendi çağında içinde yer aldığı toplumun geçerli olan etik değerleri ifade etmektedir. Günümüzde de insanları ve toplumları içerdiği etik muhtevasıyla hala etkilemektedir. Bu ant, aynı zamanda hekimlerin etik değerlere verdikleri önemin bir göstergesidir. Hipokrat, kendi yaşadığı dönemin şartları dâhilinde, hekimlerin etik ödevlerinin neler olduğunu tespit etmiştir. Mesela; hekim, öncelikle hastasına zarar vermeyecek; sırlarını paylaşmayacak, hastasının ölümüne neden olacak ilaç vermeyecek, düşük yaptırmayacak, mesaneden taş almayı uzmanına bırakacaktır vb.⁴⁸

Hekimlik, insanı merkeze alan bir uğraştır. Hekim-hasta ilişkisinde meslekî ilke ve normlara uygun tutum ve davranışların sergilenebilmesi ancak bu sorumluluğu bir ödev bilinciyle üstlenmekle gerçekleşebilecektir. Antik Yunan'da

⁴⁵ İlhan Kutluer, "Câlinûs", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 7, İstanbul 1993, ss.32-34, s. 33.

⁴⁶ M. Cemil Uğurlu, "Hipokrat", *Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası*, C. 50, S. 2, 1997, ss. 67-78, s. 77.

⁴⁷ Serap Ş. Pelin, "Hekim Andının Evrimi", *Türkiye Klinikleri Tıp Etiği-Hukuku-Tarihi Dergisi*, C. 2, S. 1, 1994, ss. 3-7, s. 6.

⁴⁸ Uğurlu, a.g.m., s. 77.

Hipokrat'ın hekimler için öngördüğü etik sorumluluklar, kendi döneminin şartları dâhilinde belirlenmiştir. Şüphesiz bu ilkelerin en bilineni "*primum non nocere*" (öncelikle zarar verme) ifadesidir. Bu ilke daha sonraki dönemlerde bu mesleğin en öncelikli hayata geçirilmesi gereken etik ilkesi olarak tanımlanmıştır.⁴⁹

Avrupa'da 12. yy.dan itibaren akademik eğitim kurumlarının kurulmasıyla birlikte tıp eğitimi sistemli bir yapı kazanmıştır. Bu süreçte hekimlerin mesleki uygulamalarında bir denetim mekanizması arayışları neticesinde, dönemin Rönesans felsefesinin ana eğilimine uygun olarak Hipokrat Andı'nın bir etik belge olarak öne çıkmasını sağlamıştır. Batı dünyasında 19. yy.dan itibaren gelişen yeni sosyo-ekonomik ve bilimsel anlayış doğrultusunda, Hipokrat Andı'ndan hareketle, dönemin kendi şartları doğrultusunda, hekimlerin etik sorumluluklarını belirleyen yeni metinler üretilmiştir.

Hipokrat kendi döneminde hekimlerin belli başlı etik yükümlülüklerini, hasta karşısında neler yapmaları veya yapmamaları gerektiğini belirlemiştir. Yukarıda işaret edildiği gibi, hekim; öncelikle hastasına zarar vermeyecek, hastasının sırlarını kimseyle paylaşmayacak, onun ölümüne neden olacak bir uygulamanın içerisinde bulunmayacak, her işi kendi meslek erbabının yapmasına özen gösterecektir. Bu yönüyle bu ilkeler doğrultusunda eylemde bulunan bir hekim kendi mesleğinin gerektirdiği etik sorumluluğa, normlara uygun davranmış olacaktır. Dolayısıyla bu ilke ve normlar hekim-hasta ilişkisinin etik paradigmasını düzenlemektedir.

5- Yeni Gelişmeler ve Etiğin Tıp Bilimindeki Önemi

Etik, günümüzde pek çok tartışmanın öbeğinde yer almaktadır. Günümüzde etiğin artan bir hızla felsefe dışında farklı ilim dalları içerisinde bir uzmanlık alanı olarak belirginlik kazandığını görmekteyiz. Bilimin ilerlemesi, modern toplumlarda ortaya çıkan yeni gelişmeler etik disiplininde de karşılığını bulmuştur. Klasik ahlâk literatürünün içerisinde yer almayan veya çok kısa değinilen pek çok etik konu, günümüzde etik disiplininin içerisinde ağırlıklı olarak yer almaktadır.

Bilim ve etik ilişkisinde her iki alan arasında yapı itibariyle bir farklılık söz konusudur. Bilimlerin olgulara yönelik tespit, tarif ve açıklamaya yönelik yapısına karşın, etik; değerlendirme, değer biçme, ödev bildirme gibi yaklaşımıyla ayrılmaktadır. Bundan dolayı olgu ile değer arasındaki ilişkinin niteliği ve mahiyeti sorgulanmalıdır. Çünkü etik felsefesinin en önemli problemi olgu değer ilişkisi, ahlâkî değerler problemidir. İnsan yapısı itibariyle bağlantı kurduğu her varlığı bir değer dünyasına yerleştirmektedir. İnsan sürekli değerler üreten bir varlıktır. Bu değer üretme insanın ilgili olduğu tüm varlık sahalarını kapsamaktadır. Günümüzde çevre etiğinden, tıp etiğinden, siyasi etikten, spor etiğinden, vb. birçok

⁴⁹ Erdem Aydın, *Tıp Etiği*, Güneş Tıp Kitabevi, Ankara 2006, s. 13.

konulardan söz edilmekte ve etik incelemeler, güncel sorunlar üzerinde geçmişte olduğundan daha fazla durmaktadır. Bundan dolayı etik, günümüzde bir bakıma multi disipliner bir araştırma sahası haline gelmiştir. Dolayısıyla günümüz etik alanında yapılacak herhangi bir çalışma, insanın maddî ve manevî çevresiyle olan ilişkilerini eski çalışmalara oranla daha geniş bir boyutta ele almak durumundadır.

Tıp teknolojisinde yaşanan gelişmeler, kullanılan ileri teknolojinin ortaya çıkardığı yeni durum etiğin alanını da genişletmiştir. Özellikle biyoetik sahasında, sağlanan teknolojik gelişmeler bağlamında bu problemlerin arttığı gözlemlenmektedir. Mesela genetik müdahaleyi haklı kılacak, meşruiyetini sağlayacak, yasaklanmasını veya uygulanmasını tesis edecek uygulamalara hangi ölçütler içerisinde izin verilebilir. Tarihi süreçte örneklerini gördüğümüz kötü uygulamalardan hareketle, belli bir ırkın gen haritasının çıkarılması, tek tip insan yetiştirmeye yönelik girişimler nasıl engellenebilir? Bunun kökten yasaklanması durumunda bazı hastalıkların önlenmesi ortadan kalkacağı için hangi koşullarda genetik taramaya ve müdahaleye izin verilmelidir? Organ nakli etik midir? Hangi koşullar içerisinde izin verilebilir? Sağlıklı bir insanın organları kendi rızası ile de olsa zarar verme ihtimaline rağmen alınabilir mi? Benzer şekilde, büyük masraf gerektiren hemodiyaliz Tedavisi için sıra bekleyen binlerce hasta bulunurken önceliği kime, hangi ölçütler içerisinde vermek gerekir? Ayrıca yaşam destek ünitelerine bağlı olarak, yoğun bakım uygulanan hastalara yaşam desteğinin hangi koşullar içerisinde sürdürülüp sürdürülemeyeceği gibi konular bu bağlamda önem taşımaktadır. Yaşam destek tedavilerinin ne kadar süre ile devam edeceğine karar verme sorumluluğu hekimleri baskı altına almaktadır. Ayrıca ötenazi, etik ve hukuk açısından üzerinde tartışmaların yoğun olarak yaşandığı bir konudur. Dolayısıyla bu süreçte tıp etiğinin, hukuk ile olan ilişkisini ve bağlantısını geçmişe göre daha da geliştirmiştir. Yasal yaptırımlara duyulan ihtiyaç, etik ilkelerin birer hukuk normuna dönüştürülmesini gerekli kılmıştır. Gelişen tıbbi teknolojilerin ortaya çıkardığı unsurlar, ölüm kavramının klasik anlamına yeni boyutlar kazandırmıştır. Bu gelişmeler dinî ve etik pek çok tartışmaları doğurmuştur. Kürtajın yasallaşması beraberinde hayatın ne zaman başladığı, anne karnındaki bir çocuğun hayatını kimin, hangi meşru sebepler içerisinde sonlandırmaya karar vereceği gibi tartışmaları ortaya çıkarmıştır.

Anne rahmi yerine, laboratuarda petri kabında çocuk yapmak etik midir? Bir çocuğu dünyaya getirme kararının aile ortamı dışında sadece annenin isteğiyle gerçekleşmesi etik midir? Kiralık anne, sperm bankası gibi maddî çıkar ilişkileri içerisinde geleneksel yapısından koparılıp bir ticari meta haline dönüşen çocuk sahibi olma yolları ne kadar etik olabilir? Suiistimallerin önüne geçmek için ne türden tedbirler almak gereklidir. Bir ülkede geçerli yasal düzenlemelere, engellemelere rağmen küreselleşen dünyada bir başka ülkede kolayca ulaşılabilir olmanın önüne nasıl geçilebilir. Bu türden kararlarda bölgesel ve evrensellik düzeyinde nasıl ortak bir konsensüs tesis edilebilir? Ayrıca gelişen teknolojik imkânlarla birlikte hasta kayıtlarının ve ilaç bilgilerinin elektronik ortamda

tutulması ve bunun paylaşımına açılması yine yukarıda zikredilen meselelerde olduğu gibi etik tartışmaları doğurmuştur.

Görülebileceği üzere bu sorunlar sadece gelişen tıp teknolojisinin cevap getirebileceği bir bilimsel sorun olmanın ötesinde, insanı, onun etik yönünü vurgulayan bir tartışma alanını belirginleştirmektedir. Etik ve bilim ilişkisindeki yaşanan sorunların büyük bir kısmı tıp dünyasında ortaya çıkan bilimsel ve teknolojik gelişmelerle ilgilidir. Gelişen teknolojik imkânlar bazı yeni gelişmelere kapı açmıştır. Bu gelişmelerin günlük hayatımızda olumlu pek çok yansımalarını görmemiz mümkündür. Gen teknolojilerinde yaşanan gelişmeler, yeni tedavi metotları şüphesiz hayata yansıyan olumlu gelişmelerle insanları derinden etkilemektedir. Fakat gen kopyalanması örneğinde olduğu gibi bilimde “*teknik olarak yapılması imkân dâhilinde olanlar*” ile “*izin verilebilir olanlar*” arasındaki sınırı net olarak ortaya koyabilmek şüphesiz *ahlâkî sorumluluk* duygusu ile hareket etmeyi zaruri kılmaktadır.

Tepe’ye göre bilimsel ve teknolojik gelişmeler karşısında iki tür yaklaşım öne çıkmaktadır. Bunlardan birincisine göre “Bilimde uyulması gereken tek kural, yapılabilir olanın yapılmasıdır.” Bu yaklaşım etik kaygıların bilime set çekmesini istemeyen, bilimi önceleyen bir yaklaşımı belirginleştirmektedir. İkinci yaklaşım ise “insan kopyalama” gibi teknolojik imkânların kullanımını insan yaşamına ve değerine karşı bir eylem olarak tanımlayarak, bu gibi eylemlerin arkasındaki ahlâkî niyetlerin de göz önüne alınmasını talep eden, etik duyarlılığı önceleyen yaklaşımdır. Tepe’ye göre bu ve benzeri tartışmalarda ve genetik müdahalelerde ‘*neyi nereye kadar yapmaya izin vardır?*’ türünden sorulara genel bir yanıt verilemez. Ona göre yapılması gereken tek tek, somut durumlarda, bu sorunun yeterli bilgiye sahip olarak incelenmesidir. Aksi halde sonuç alınamayacak bir entelektüel tartışmaya zemin açılmış olacaktır.⁵⁰ Kanaatimizce bilgi eylem ilişkisini önceleyen böylesi bir tutum etik değerlendirmelerin daha sağlıklı bir zeminde sürdürülmesine de olanak verecektir.

Bu değerlendirmeler ışığında vurgulanmalıdır ki tıp ve sağlık hizmetleri sadece teknik-bilimsel bir yönü değil, aynı zamanda ve daha önemli olarak sosyal, etik yönü olan bir hizmet alanını ifade etmektedir. Bu olgu tıp sahasında çalışan insanların ortalamanın üzerinde bir etik ve ahlâkî-değer yargısı anlayışına sahip olması zarureti göstermektedir. İnsanlar arasındaki ilişkilerin kaotik bir yapıdan uzak inşası ancak etiğin, hayatın her alanında öne çıkması ile sağlanabilecektir.

Günümüzde gelişen teknolojiler ve tekniklerin ortaya çıkardığı problemler, çağın getirdiği çeşitli sorunlar felsefe-tıp arasında yeni ortak araştırma sahalarını, problemleri çözüme işbirliği yapmaları sürecini de beraberinde getirmiştir.

⁵⁰ Harun Tepe, “Etik”, ed. İ. Kuçuradi - D. Taşdelen, Anadolu Üniversitesi Yay., Eskişehir 2011, s. 96.

Tıp etiği, hekimin hastayla olan ilişkisinde ve tıbbi uygulamalarda karşı karşıya kalacağı olgular karşısında, karar almada, bir takım etik ilkeler üzerinden hareket eder. Bugün kabul gören Metodolojide kullanılan 4 temel ilke ise şunlardır:⁵¹

a) **Yarar İlkesi** (Beneficence): Faydalı ol (utilis esse) mottosuyla ifade edilen bu ilkeye göre tıp bilimi, hastanın iyiliğini, yararını temele alan kutsal bir meslektir. Bu yaklaşım doğrultusunda, hekim kendisini insanların iyiliğine ve faydasına, sağlığına kendisini adanmış bir kişidir. Bu ilke en yüksek faydayı sağlama ve yarar ve zararın dengelenmesi olarak iki boyutu içermektedir. Tek amaç, tedavi ve hastaların iyileşmesi, hastanın yararını göz etme, hastaya yakın ilgi göstermedir.

b) **Zarar Vermeme İlkesi** (Non-maleficence): Öncelikle zarar verme (primum non nocere), bilinen en eski tıp etiği ilkesidir. Hipokrat yemininden bugüne tıp etiğın merkezinde yer alır. Bu ilke hastaya gereksiz müdahalede bulunmama, başarısı kanıtlanmamış tedavi yöntemlerini uygulamamayı içermektedir.

c) **Özerklik ve Aydınlatılmış Onam İlkesi** (Autonomi): Özerklik, başkalarının haklarına saygılı olmayı, hekim-hasta ilişkisinde zarar vermemeyi amaçlayan paternalist bir tutum içinde olmaktır. Aydınlatılmış onam, bireyin özerkliğine saygıyı duymayı, hastaya kendisine uygulanacak işlemi açıklamayı, tedavinin yararları ile muhtemel zararları ve tehlikeleri hakkında bilgi vererek uyarmayı ve böylelikle hastanın makul bir tercih gerçekleştirmesini sağlamayı amaçlamaktadır.

d) **Adalet İlkesi** (Justice): Adalet ilkesi, tıpta kaynakların herhangi bir ayrımcılığa gitmeden bütün insanların eşit biçimde yararlanabilmesidir.

Tıp etiği konusunda önem verilmesi gereken hususlardan biri de hiç şüphesiz yukarıda değindiğimiz hekim andıdır. Çünkü hekim andı, hekim-hasta, hoca-öğrenci ilişkisini belirleyen mesleki bir düzenleme olmasının yanı sıra, mesleki etik ilkelerin de bir ifadesidir. Bu andın tarih içerisinde farklı muhtevalar kazandığı bilinmektedir. Tıbbın kendi gelişiminin yanı sıra farklı sahalardaki toplumsal, dinî, ekonomik gelişmelerde andın muhtevasının şekillenmesinde önemli rol oynamıştır.⁵² Bundan dolayı günümüz tıp etiğinin önemli yönlerinden birini oluşturan bu andın küresel süreçte ortaya çıkan yeni etik problemler karşısında güncellenmesi, gözden geçirilmesi kaçınılmaz bir zorunluluktur.

Tıp etiğinin en önemli unsuru insanın ahlâki duyarlılığını geliştirmeyi hedeflemesidir. Bu yönüyle diğer meslek etiği alanlardan ayrılmaktadır. İnsanlarda bir davranış değişimini (*character transformation*) gerçekleştirmeyi hedeflemektedir.

⁵¹ Cevizci, *Uygulamalı Etik*, s. 80-86.

⁵² Serap Şahinoğlu Pelin-Yaman Örs, "Tıp Evrimi ve Hekim Andı", *Türk Tıp Tarihi Kongresi III.*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, İstanbul 1993, s. 168.

Onun neyi yapıp neyi yapmaması gerektiği üzerinde durmaktadır.⁵³ Diğer felsefe alanlarında, mesela siyaset felsefesinde insanın daha iyi vatandaş olmasını veya sosyal organizelere katılmasını sağlamak gibi pratik gayeler göz önünde tutulmayıp, bilgilendirme unsuru öne çıkmaktadır. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi modern tıbbi gelişmeler insanın ahlâkî yargılarda bulunurken doğru tercihte bulunmasının imkânını geliştirmeyi hedeflemektedir. Bu açıdan tıp etiği, tıp sahasında yer alan bütün ilişkileri kuşatıcı bir olguyu kendi içerisinde barındırmaktadır.

Etik teorilerin tıp sahasındaki olgulara uygulanabilirliği ayrı bir problem alanını oluşturmaktadır. Çünkü yukarıda işaret edildiği gibi etik sahasında birbirinden farklı pek çok kuram söz konusudur. Etik kuramlar, farklı perspektifleri ve temellendirmeleri içermektedir. Bu husus kendisini en açık biçimde tıp etiğinin alt dallarından biri olan, klinik etik araştırmalarında göstermektedir. Klinik etik, doğrudan doktor-hasta ilişkilerindeki sorunlara eğilmekte ve kuralları, ilkeleri incelemektedir. Konuya işaret eden Mark Sullivan, XX. yüzyıldaki klinik biyoetik uygulamaların tek bir etik teoriye bağlı kalmakla sürdürülemeyeceğini savunmaktadır. Ona göre klinik etik uygulamalarda somut durumların gerektirdiği farklı etik tercihlere yer verilmelidir.⁵⁴ Fakat tıpta teknolojik yeniliklerin transfer edilmesi bir sorun doğurmazken farklı etik teorilerin farklı toplumsal zeminlerdeki uygulanma pratiği aynı ölçüde başarılı olamamaktadır. Farklı etik teoriler ve uygulamadaki sorunlar hekimin etik bilgisini ve duyarlılığını gerekli kılmaktadır. Çünkü her toplumun birbirinden farklı kültürel, dini, ahlâkî değerlere sahip olduğu açık bir husustur. Evrensellik ve yerellik arasındaki değer çatışmaları ve gerilim şüphesiz ahlak kişisi olarak hekimin benimsediği değerleri hayata geçirmesinde sorumluluk duygusuyla hareketini zaruri kılmaktadır.

Tıp etiği konusunda, özellikle Dünya Tıp Birliğinin (DTB) hazırladığı ve farklı tarihlerde gerçekleştirilen toplantılar, özellikle 1964 Helsinki Bildirisinin üzerinde yapılan değişikliklerle güncellenen etik ilkeler, uluslararası düzeyde bir etik bilincinin oluşumu doğrultusunda yürütülen çabaların önemli bir göstergesidir. Fakat yukarıda vurguladığımız gibi tıp bilimi ve biyoetik ile ilgili meselelerde yaşanan gelişmeler, farklı disiplinlerdeki uzmanların, geniş bir boyutta artan katkısını zorunlu kılmaktadır. Ayrıca bu çalışmaların kendi özgün değerlerimizi öne çıkaracak katkılar getirmesi de zorunlu gözükmektedir. Çünkü etik konusunda farklı kültürel ortamların, dinlerin yaklaşımları birbirinden çok ayrı olabilmektedir. Mesela Katolikler ile Protestanların arasında doğum kontrolü, kürtaj gibi meselelerde birbirinden ayrı görüşler ortaya koyulabilmektedir. Bunun

⁵³ Michael L. Gross, "Medical ethics education: to what ends?", *Journal of Evaluation in Clinical Practice*, 7, 4, p. 387-397.

⁵⁴ Mark D. Sullivan, "Ethical Principles in Pain Management", *Pain Medicine*, Volume 1, Number 3, 2000, s. 274-278.

için bu süreçte ortaya çıkan etik sorunların çözümü, kendi kültürel kimliğimize, ahlâkımıza ait değerlerle sağlanacak katkıyı zorunlu kılmaktadır. Bu açıdan tıp etiği normları, üzerinde kendi ahlâkî değerlerimizin de somutlaştığı belgeler olmalıdır.

Sonuç

Meslek etikleri, bir mesleğin uygulanmasındaki etik kodları içeren etik belgelerdir. İş hayatında ortaya çıkan ahlâkî problemleri ve etik ikilemleri çözüme kavuşturmak açısından büyük öneme sahiptir. Meslek etikleri, mesleki uygulamaların belirli normlar üzerinden standart ilkelere kavuşturulmasında ve meslek onurunun muhafazasında etkin bir rol üstlenmektedir. Meslek etikleri, mesleki pratiklerin, uygulamaların ahlâk açısından değerlendirilmesine olanak sağlamaktadır.

Etik değerler insan eylemlerinde somutlaşırlar. Etik ilkeler, eylemlerin gerekçelerini, biçimini, formunu oluştururlar. İnsan rasyonel bir varlık olmasının yanı sıra duyguları, hisleri, arzuları olan bir varlıktır. Dolayısıyla insan eylemlerinde bu iki yönünün çatışması ve gerilimiyle eylemektedir. İnsan, değer dünyasıyla biyolojik yapısının sınırlarının dışına çıkmaktadır. Bundan dolayı ahlâk bir insan başarısıdır. İnsanın bu iki yönünü, bütüncülüğünü göz ardı eden her yaklaşım insanın anlam bütünlüğünü parçalamış olacaktır. Varlık-bilgi-değer arasında parçalayıcı olmayan bütüncül bir bakış açısı insanı ve onun anlam dünyasını doğru kavramaya götürecektir. Bu açıdan meslek etiği ilkeleri, insanı kendi bütüncüllüğü ve anlam dünyası ile kavramaya ve inşa etmeye çalışan değerler manzumesidir. İnsan sadece düşünen, bir akıl varlığı değildir. İnsan, aynı zamanda duyguları, iradesi, inancı olan bunlarla eyleme yönelen bir varlıktır. Varlık-bilgi-değer'den, bilgi-değer-eylem'e yönelik insanı bu bütüncüllüğü ile kavramaktan geçmektedir.

Etik değerler ve ilkeler kişinin eylemlerine kaynaklık eder. Bu açıdan meslek etiğinin ilkelerini içselleştirmiş meslek mensupları gerek niyetlerinde gerekse eylemlerinde bu ilkelerin somut tezahürlerini hayata geçirirler. Niyet ve eylem bütünlüğünün öne çıkması bu ilkelerin sadece bir hukuk normu olmadığının göstergesidir. Meslek etiği ilkeleri, doğruluk, dürüstlük, adalet, saygı, hoşgörü vb erdemlerin toplumsal hayata yansıtılması ve korunması için ortaya konulan meslekî davranış ilkeleridir. Meslek etiği ilkeleri, kişinin düşünme tarzını ve etkileşimde bulunduğu çevreyle olan ilişkilerini düzenlemektedir. Bu bağlamda meslek etiği ilkeleri insanın doğal çevresini bir ahlâkî çevreye dönüştürmesidir. Bir başka ifadeyle yaşadığı dünyayı etik değerler bağlamında inşasıdır.

Etik davranışların şekillenmesinde etkili olan ilkelerin belirginlik kazanmasında farklı kaynakların etkili olduğunu belirtebiliriz. Bu bağlamda kültürel değerlerin, hukukun, ahlâkî geleneklerin yanı sıra; inançların, vicdanun,

sorumluluk duygusunun, vb. unsurların bu ilkelerin şekillenmesinde etkili olduğunu ifade edebiliriz. Bilgi bakımından ilerleme, ahlâkî ilerlemeyi asla zorunlu kılmaz. Mesela mesleğinin gerektirdiği bütün bilgi donanımına sahip olan bir kişi, mesela bir hekim, bu uzmanlığını sadece maddi kaygıları gözeterek gerçekleştiriyorsa burada mesleğin ruhuna uymayan bir şeylerin bulunduğunu ifade edebiliriz. Bu açıdan meslek etiği bir mesleğin uygulanırken hayata geçirilmesi, insanlar arası ilişkilerde bulunması gereken temel etik kodları belirlemektedir. Bu konuda Platon'un "iyiyle ilgisi kurulmamış bir bilginin bir anlamı olamayacağı" görüşünü hatırdan çıkarmamak gereklidir.

Bu bağlamda tıp etiği, bir meslek etiği olarak, günümüzde yaşanan baş döndürücü gelişmelerle yeni muhteva ve boyutlar kazanmaktadır. Uygulamalı etiğin bir dalı olarak tıp etiğinin gerek kapsam gerekse çeşitlilik olarak kazandığı boyutlar, geçmişten günümüze uzanan çizgide öneminden bir şey kaybetmediğini göstermektedir. Bu bağlamda "Hipokrat Andı"nın hekimlik mesleğindeki önemini hatırlamak yeterlidir.

Bu konuda üzerinde durulması gereken önemli bir husus da tıp alanında ortaya çıkan etik ikilemlerin tıp ilerleyişinin önünde bir engel teşkil etmemesidir. Aksine yeni gelişmeler tıp etiğinin kapsamını genişletmekte ve canlı tutmaktadır. Etik ilkeler ve normlar bu bağlamda yol göstericidir. Tıp-etik ilişkisinde korunması gereken en önemli ilkenin insan sağlığına zarar vermeme, adalet ve suiistimallere engel olunmasının olduğu belirlenebilir.

Birbirinden farklı değerlendirmelerin, teorilerin söz konusu olduğu tıp etiği alanında doğru etik değerlendirmelerde bulunmak ancak bu konudaki kapsamlı çalışmalarla mümkün olabilecektir. Tıp teknolojilerini ithal ettiğimiz gibi etik teorilerin kendi bünyemize dâhil edilmesi yeni pek çok problemin oluşumuna zemin hazırlayabilecektir. Bu açıdan bir hekimin dini ve ahlâkî hassasiyetleri dikkate almaması ciddi sorunların ortaya çıkmasına neden olabilir. Farklı kültür dünyalarına mensup olan insanların hayata bakışları, hayat ve ölüm telakkileri, sahip oldukları din ve etik telakkileri doğrultusunda birbirinden ayrı olabilir. Bundan dolayı her toplumun kendi tıp etiğini şekillendirmesi ve etik kurullarının bu doğrultuda çalışmalarda bulunması bir zaruret olarak görülebilir.

İnsan eylemlerinin, mesleki değerler üzerinden incelenmesi, değerlerimizin farklı bir bakış açısıyla analizine imkân sağlamaktadır. Bu açıdan meslek etiği ilkeleri, değerlerimiz açısından önemli bir tartışma alanının oluşturmakta ve o mesleğe ilişkin problemler üzerinden etik alanını zenginleştirici bir literatürün oluşturulmasına katkı sağlamaktadır. Ayrıca bilimsel ve teknolojik gelişmeler, etik teoriler üzerinden, değerlerle uygunluk veya kabul edilebilirlik açısından gözden geçirilerek etik yargı ve analizlerle kapsamlı bir şekilde gözden geçirilmektedir. Bu bağlamda etik, meslek etikleri bağlamında hesap verebilirlik ve davranış üzerinden somutluk kazanmaktadır.

Sonuç olarak, belirli meslek dallarının etik bakış açısıyla ele alınması, meslek dalına yönelik etik ilkeler oluşturulması çabası, o meslek dalının kimliğini ve etkinliğini güçlendiren bir olgudur.

KAYNAKÇA

- MATHEW, S- SİMİTH, Gerald Birney, *A Dictionary of Religion and Ethics*, Ed. by. Shalier s-, London, 1921.
- AYDIN, Erdem, *Tıp Etiği*, Güneş Tıp Kitabevi, Ankara 2006.
- AYDIN, İnayet, *Akademik Etik*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2016.
- BAYAT, Ali Haydar, *Tıp Tarihi*, İzmir 2003.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Uygulamalı Etik*, Say Yayınları, İstanbul 2013.
- DURAK, Nejdet- İrğat, Muhammet, “Değersizleşme ve Yabancılaşma Bağlamında Tüketim Ahlakı ve İnsan”, *İlahiyat Akademi Dergisi*, 2016, C. 2, S. 3, s. 75-88.
- DURKHEIM, Emile, *Meslek Ahlakı*, Çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986.
- ERDEMİR, A. Demirhan, *Tıbbi Deontoloji ve Genel Tıp Tarihi*, Bursa 1996.
- “Ethics: Metaethics, Normative Ethics, Applied Ethics”, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, Page 1/9, <http://www.utm.edu/research/iep/e/ethics.html>, e.t. 15.07.2018.
- FİLİZÖZ, Berrin, “Etik ve Etiğe İlişkin Temel Kavramlar”, *İşletme Etiği*, Ed. Zeyyat Sabuncuoğlu, Beta Basım Yayım, İstanbul 2011, ss. 1-38.
- GALENOS, “Erdemli bir Hekimin Filozof Olması Gerekir”, Çev. Mübahat Türker Küyel; Erdem, 4/1, Ankara 1988, ss. 501-524.
- GROSS, Michael L., “Medical Ethics Education: to what Ends?”, *Journal of Evaluation in Clinical Practice*, 7, 4, p. 387-397.
- GRÜNBERG, David, “Uygulamalı Etik ve Aristoteles’te Etik-Retorik İlişkisi”, *I. Ulusal Uygulamalı Etik Kongresi Kitabı*, ODTÜ Felsefe Bölümü, Ankara 2003, s. 207-210.
- HARRİS, John, *Bioethics*, Oxford University Press, New York 2001.
- HATEMİ, Hüsrev, “Etik, Tıbbi Etik ve Deontoloji”, *Medikal Etik*, İstanbul 2001.
- HEİMSOETH, Heinz, *Ahlâk Denen Bilmece*, Çev. Nermi Uygur, İstanbul 1978.

-
- KEKLİK, Nihat, *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, İstanbul 1987.
 - KIYAK, Yahya, *Lectures on Medical Ethics*, İstanbul 1987.
 - KOCA, Suat, "Ahlâk Kavramı Üzerine Etimolojik ve Semantik Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57:2 (2016), ss.121-135.
 - KOSLOVSKİ, Peter, "Etik ve Hekimlik Sanatı", *Etik ve Meslek Etikleri* içinde, Yay. Haz. Harun Tepe, Ankara 2000.
 - KUTLUER, İlhan, "Câlinûs," *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 7, İstanbul 1993, ss.32-34.
 - KÜKEN, A.Gülnehal, "Endüstri Devrimi Öncesinde Çalışma Ahlâkı ve Endüstri Devrimi", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 23, Kış 1997, ss. 187-199.
 - KÜYEL, Mübahat Türker, "Bilimin Felsefeye Dayandığı Görüşünün Bir Timsali Olarak Galenos", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt: 32, Sayı: 12, ss. 67-75, Ankara 1988.
 - ÖRS, Yaman, "Biyotıp Etiği ve Felsefenin Sınırları", *Etik ve Meslek Etikleri* içinde, Haz. Harun Tepe, Ankara 2000.
 - ÖZDEMİR, Süleyman, "Günümüz Türkiye'sinde Akademik İş Ahlâkı Çalışmalarına Genel Bakış", *İşletmelerde İş Etiği*, Ed. Sabri Orman-Zeki Parlak, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2009, ss.301-336.
 - ÖZDEN, Ömer, *Ahîlik ve Erzurum*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2017.
 - PELİN, Serap Şahinoğlu - Örs, Yaman, "Tıp Evrimi ve Hekim Andı", *Türk Tıp Tarihi Kongresi III.*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, İstanbul 1993.
 - PELİN, Serap Ş., "Hekim Andının Evrimi", *Türkiye Klinikleri Tıp Etiği-Hukuku-Tarihi Dergisi*, C. 2, S. 1, 1994, ss. 3-7.
 - PİEPER, Annemarie, *Etiğe Giriş*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1994.
 - SARI, Nil, "Hekim-Hasta İlişkilerinde Güven Bunalımı ve İhmal Edilen Erdemler Ahlâkının / Etiğinin Önemi", *Uluslararası Katılımlı 3. Ulusal Tıp Etiği Kongresi Kongre Kitabı*, C. 1, Bursa 2003, ss. 3-13.
 - SULLIVAN, Mark D., "Ethical Principles in Pain Management", *Pain Medicine*, Volume 1, Number 3, 2000, s. 274-278.
 - TEPE, Harun, *Etik ve Metaetik*, T.F.K.Y., Ankara 1992.
 - TEPE, Harun, "Etik", ed. İ. Kuçuradi-D. Taşdelen, *Anadolu Üniversitesi Yay.*, Eskişehir 2011.

-
- *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Ed. Robert Audi, Cambridge University Press, 1996.
 - UĞURLU, M. Cemil, "Hipokrat", *Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası*, C. 50, S. 2, 1997, ss. 67-78.
 - URAL, Şafak, "Epistemolojik açıdan Değerler ve Ahlâk", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, S. 4, Ankara 1998, ss. 41-49.
 - ÜLGENER, Sabri F., *İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*, Der Yayınları, İstanbul 1981.

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

Nejdet DURAK**

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

Meslek Etiği İmkân ve İşlevi Açısından Tıp Etiği

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 disiplindir. Etik, ahlâk felsefesidir. Etik, günümüz felsefe disiplinleri

* This paper is the English translation of the study titled "Meslek Etiği İmkân ve İşlevi Açısından Tıp Etiği" published in the 9th issue of *İlahiyat Akademi*. (Nejdet Durak, "Meslek Etiği İmkân ve İşlevi Açısından Tıp Etiği", *İlahiyat Akademi*, sayı: 9, Haziran 2019, p. 103-128.)

** Prof. Dr., Süleyman Demirel, Faculty of Divinity, School of Philosophy and Sciences of Religion, Dep. of Philosophy History, Academic Member, nejdetdurak@sdu.edu.tr.

*** The paper in Turkish should be referred to for citations.

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 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

Introduction

Business ethics is a branch of applied ethics. This concept was reviewed under the title of “social responsibilities of companies” before, but business ethics was regarded as a separate discipline with the efforts made to form “code of ethics,” “ethics committee,” and “in-service ethics training” in mid-tier and large-scale companies particularly after 1960. This process has been significantly affected by the significant positions of businesses in the social structure and attributing importance to business ethics. Accordingly, business ethics reviews the moral values, principles and norms to be followed by businesses in their environments where they operate financially and socially. Moral liabilities and responsibilities of businesses toward their employees, customers, shareholders, and natural environment are reviewed in this regard.¹ According to Ülgener, “*economic ethics*” reflect the norms, values, and beliefs to be followed while “*economic ideology*” indicates the total of movement rules.²

Business ethics is a concept that arises from the implementation of moral theories and principles to business activities. “Business ethics reviews the ethical aspects of behaviors in product/service production and distribution phases and on organizational and personal/employee levels, and it covers the rules guiding these behaviors. Business ethics, also referred to applied ethics, is also called company ethics, firm ethics or commercial ethics.”³

¹ Süleyman Özdemir, “Günümüz Türkiye’sinde Akademik İş Ahlâkî Çalışmalarına Genel Bakış”, *İşletmelerde İş Etiği*, Ed. Sabri Orman-Zeki Parlak, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2009, pp.301-336, p. 306.

² Sabri F. Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*, Der Pub., İstanbul 1981, p. 21.

³ Berrin Filizöz, “Etik ve Etiğe İlişkin Temel Kavramlar”, *İşletme Etiği*, Ed. Zeyyat Sabuncuoğlu, Beta Pub., İstanbul 2011, pp. 1-38, p. 19.

Business ethics covers three basic research fields; “professional ethics,” “work ethics,” “business organizations ethics”.⁴

Considering this classification, “business ethics” covers reviewing the working and business-related behaviors and attitudes of people who live in a social structure. “Business organizations ethics” covers the entire ethical principles of an institution rather than the personal aspects. Therefore, all businesses performing activities in economy have their specific moral principles, values and norms.⁵

This research field defined certain concepts such as business ethics, professional ethics, working ethics, similar economy ethics, commercial ethics, employers’ morals, and craftsman's ethics is reviewed under the philosophy of ethics. These fields holistically make the ethical principles and responsibilities in professional life more distinctive.

According to Pieper: Business ethics constitutes a sub-field of applied ethics, and it aims to combine the ethical principles of a good life with the demands of economic actions such as efficiency, usefulness, and revaluation. Accordingly, business ethics presents an ideology including ethical evaluation and criticism of an economic attitude in a perspective prioritizing the social benefits instead of personal interests.⁶

Business ethics generally focuses on determining the correct and wrong actions at workplaces and performing the correct actions. Moreover, it reviews the management manner, establishment of management, encouragement of employees in participating in decision-making process, evaluating employees’ performances, fulfilling the responsibilities regarding the customers, establishing the conditions for fair competition with rival companies, and developing behaviors sensitive to environment pollution in accordance with business ethics. Principles of business ethics serve the purpose of forming a value-based awareness that would help solve such issues. Another aim is to solve the issues and dilemmas in the professional life.⁷

Thus, it is possible to state that business ethics is a topic that has had different meanings and importance throughout history and that has concerned people and organizations. It should be noted that the importance of business ethics and problems examined in this field have increased with the increase in the number of occupations performed professionally.

According to Aydın, ethical codes of a profession are sufficient to preserve, develop, and maintain the prestige of that profession. In addition, ethical principles

⁴ Süleyman Özdemir, *ibid.*, p. 304.

⁵ Süleyman Özdemir, *ibid.*, p. 305.

⁶ Annemarie Pieper, *Etiğe Giriş*, Ayrıntı Pub., İstanbul 1999, p. 90-91.

⁷ Pieper, *ibid.*, p. 91-92.

provide legality and legitimacy to professional practices. Another significant aspect to be added to these is to determine a promise regarding the society by specifying the ethical codes and standards regarding the professional practices. Therefore, it is understood that business ethical codes are quite significant for ensuring and protecting honor and effectivity of these professional practices.⁸ Ethical codes can be defined as the ethical ideals that should be followed by the members of a profession while performing their jobs.

According to Durkheim, professional ethics is the result achieved by a certain group. This sort of ethics can exist as long as it is protected by this group. Durkheim states that business ethics limits personal bias and forces people to abide by certain behavioral manners. Therefore, business ethics ensures standardization between the members of a professional group by eliminating differences regarding understanding, perception, and behaviors toward moral principles of that profession. Thus, professional ethics is limited with the members of the profession in a narrower sense.⁹ People are assigned duties and responsibilities due to their characteristics fitting their professions.

Ethical codes of a professional practice are presented either through written documents or prayers and oaths in the historical development process. While prayers are the expressions of gratitude to or assistance from God, which are related to performing duties properly and developing professional skills, oaths are the promises made to fulfill certain professional responsibilities.¹⁰ "*Hippocratic Oath*" is the oldest known oath.

Certain professional rituals are defined as the indicator of adapting to professions or possessing the moral characteristics of these professions. For example, the ritual of "shed," which means tying a belt in Ahi tradition, is indicated as becoming professionally competent in a certain profession or learning a profession thoroughly. It is believed that the person who has embraced shed will stay away from all kinds of moral evils and will turn to virtues.¹¹ Ülgener states the following: "...the moral system of any period does not present its norms as if they are prepared in the system itself no matter how closed this moral system is to the outer world; this system may base these norms on a set of values and ideas from the past or from the current environment... Combining these norms in a broad system while eliminating the differences, improving the aspects that need revisions, making the new structure fit the claims, and replacing harmful norms with the new ones constitute the difficult and significant aspect of any jobs undertaken.

⁸ İnalet Aydın, *Akademik Etik*, Pegem Akademi Pub., Ankara 2016, p. 56.

⁹ Emile Durkheim, *Meslek Ahlakı*, trans.: Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986, p. 11-12.

¹⁰ Aydın, *ibid.*, p. 56.

¹¹ Ömer Özden, *Ahîlik ve Erzurum*, Bilge Kültür Sanat Pub., İstanbul 2017, p. 43.

Therefore, the presence of moral systems indicates that values and ideal elements are accumulated in time and combined in a difficult manner."¹²

As understood from the statements above, it is possible to review the functions of professional ethical codes from two aspects. The first of these is ensuring that people of a certain professional group have knowledge and competencies regarding that profession. This also makes the aspect, which differentiates the professional ethics from the general moral rules, distinctive. Knowledge and competency regarding a certain profession represents an additional responsibility regarding the performers of that profession. Ethical codes serve the purpose of preserving, developing and ensuring the currency of current professional knowledge as well as establishing the professional competencies and necessary educational conditions. The status of such a professional field and service quality regarding the society can be preserved and developed in this way. This fact also guides the individuals in developing standard practices among the members of a professional group.¹³

The second point regarding the function of ethical codes includes the values, duties, responsibilities, and merits regarding the professional practices. Ethical codes help professionals develop personal moral awareness. Values regarding the professional ethics influence and trigger the internal awareness of an individual with an external force. Ethical codes guide people in solving the issues seen in professional practices with duties and merits.¹⁴ The most significant aspect of ethical codes is the presence of norms and rules determining "what should exist." The contradiction between the "present" and "to be present" an individual experiences as a moral creature makes the merit or non-goodness as a result of tensions and preferences. From that perspective, ethics is a humanly achievement. It is possible to evaluate professional ethical codes as the norms contributing to the moral development of people in this regard.

Three dimensions catch attention in the environment where professional ethics is present. The first of these is related to the characteristics which should be possessed by the members of a certain professional group. The second is following the traditional behaviors/teaching principles required by a certain profession while learning about that profession. An individual of a certain profession group adapts to the traditional principles and ethical norms required by that profession. While performing his profession, this individual obtains bias in accordance with the behavioral principles set for the relevant professionals. The third aspect regarding the professional ethics is the contact between the personal and professional values, and social values, which is beyond the personal and professional values. This is the

¹² Ülgener, *ibid.*, p. 52.

¹³ Aydın, *ibid.*, p. 57.

¹⁴ Aydın, *ibid.*, p. 58.

stage where people fulfilling the professional principles use these for the benefit of society and share their professional and personal characteristics with society. This stage brings professional ethical principles to the ground where these principles are integrated with society.¹⁵ To sum up, it is “the transformation of skills forming the essence of a profession into a social skill set.”

Theories and practices regarding professional ethics are reviewed under the applied ethical discipline in the present time. Applied ethics is a discipline that aims to solve the moral issues and dilemmas seen in daily life within a certain set of moral theories and norms. Applied ethics is a field of research that includes different orientations and foundations, including investigations on a specific profession such as medicine and ethics, as well as broader research areas such as environmental ethics. Great changes in modern life and wars, scientific and technologic developments, industrialization, increase in information and concerns regarding the social and natural environment brought up the ethical dilemmas and issues to be solved into agenda in the 20th century. In addition, the concept of an identity crisis catching attention with the transition from traditional social structure to modern and postmodern society made it necessary to review the concrete reflections based on alienation and depreciation in regard to human-action-value relationship.¹⁶ Ethical dilemmas are seen in cases where ethical norms cannot provide adequate guidance due to the conflicts between values and rights. This fact has been effective for ensuring that applied ethics becomes distinctive as a separate discipline.¹⁷

According to Cevizci, one of the most effective factors for the development of applied ethics as a discipline is the economic and sociological development of new service sectors and professional branches in the 20th century. The qualitative and quantitative development of new professional branches and fields of expertise in the industrialization period of the 19th century has been effective in the transformation of business ethics as the subject of applied ethics. Therefore, professional ethics is among the most important and prioritized subjects of applied ethics.¹⁸

This process has changed the meaning and context of professional fields such as teaching or medicine which can be regarded as the fields of traditional professions. For example, the development of modern medicine dates back to the 19th century, but the development and activities of health and education services as

¹⁵ A. Gülnihal Küken, “Endüstri Devrimi Öncesinde Çalışma Ahlâkı ve Endüstri Devrimi”, *Felsefe Dünyası*, issue: 23, Winter 1997, pp. 187-199, p. 188.

¹⁶ Nejdet Durak-Muhammet İrgat, “Değersizleşme ve Yabancılaşma Bağlamında Tüketim Ahlâkı ve İnsan”, *İlahiyat Akademi Dergisi*, Year: 2016, V. 2, I. 3, pp. 75-88, p. 77

¹⁷ Ahmet Cevizci, *Uygulamalı Etik*, Say Pub., İstanbul 2013, p. 18.

¹⁸ Cevizci, *ibid.*, p. 22.

the fields which can benefit all sections of the society date back to the early 20th century.¹⁹

According to Grünberg: "Applied ethics is an art teaching how to perform successful ethical practices, and it is the science or discipline theoretically reviewing ethical practices."²⁰ Accordingly, applied ethics is divided into two main sections. The first of these constitutes professional ethics while the second reflects ethical discussions regarding concrete moral problems which are called "ethics of problems".²¹

Modern scientific and technological developments and reflection of these to professional practices should not be reviewed solely with objective production-related results. Moreover, these professional groups and practices are reviewed and revised through ethical decisions and analyses.

To sum up, the rules and principles to be followed by the people performing the professional practices constitute the professional ethics. Accordingly, it is not possible to review professional ethics separately from ethics and ethical theories.

1- Ethics and Ethical Theories

Ethics, one of the oldest philosophical disciplines, is still discussed as one of the most popular field of philosophy in the present time. Other scientific fields increasingly cooperate with this discipline, which was only a subfield of philosophy in the past.

Ethics is generally the ideological movement regarding the field of morals. It is a field of philosophy examining the issues related to the ethical behaviors in personal and social lives.²² According to Pieper, ethics does not generate moral rules. Instead, it creates speeches, research, and philosophical discussions regarding the morals. It is included in the analyses regarding the ethical decisions and statements, and it interprets how these decisions are formed through a different point of view. Philosophy of ethics examines the essence, roots, basic concepts, suggestions, decisions, and social significance of ethics, and it theoretically reviews the values of people and society.²³

The concept of ethics is derived from the Greek term "*ethos*" meaning "*character*" "*quantity*" and "*habit*" Ethics is the activity of thinking over morals without serving as an exact definition of morals. From that point of view, ethics is

¹⁹ Cevizci, *ibid.*, p. 22.

²⁰ David Grünberg, "Uygulamalı Etik ve Aristoteles'te Etik-Retorik İlişkisi", I. Ulusal Uygulamalı Etik Kongresi Kitabı, METU Department of Philosophy, Ankara 2003, p. 207-210, p. 207

²¹ Cevizci, *ibid.*, p. 25.

²² *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi, Cambridge University Press, 1999, p. 284-285.

²³ Pieper, *ibid.*, p. 29.

defined as a discipline reviewing the moral actions in accordance with logical principles of moral actions by determining the benevolent and malevolent behaviors. Therefore, in addition to reviewing the moral rules that have been formed in a certain social set or time, ethics examines what ethical principles are without depending on a certain social concept and process and what the principles and criteria enabling us to choose one among different ethical principles could be.

Another term used for ethics is "moral". This term arises from the Latin term *mores* meaning quantity, and it is used to reflect the customs, traditions, and moral decisions determining benevolent and malevolent actions or facts. There is no etymological difference between the concepts of *ethos* (ethics) and *mos* (morals). However, use of both terms indicates that they have common characteristics, and they are used to reflect different facts.²⁴ However, the Turkish term "moral" is used to mean optimism, pessimism or whether one is in a good mood. The concept of moral is used to indicate the moral actions and practices while ethics means theoretical morals or philosophy of ethics. "*Moralis*" means customs, traditions, habits, moral quality, acts and actions.²⁵ Accordingly, ethics is the philosophy of morals in that sense.²⁶

The Turkish term "ahlâk (morals)" is derived from Arabic. "*Moralis* in classic terms and broadest sense is understood as 'humans' natal nature with deep roots', and it is defined as separate personality and characteristics of different people expressed with different terms such as nature, characteristics, humor, personality, quality of morals, and characteristics. Morals is personal, rather than being social, in this sense."²⁷ According to Heimsoeth, "Morals can be found in all aspects of our lives. Philosophers were not the ones who found morals; morals were present when philosophy was not even present... 'philosophy of ethics' is having philosophical approaches toward the concept of morals."²⁸ As understood from these definitions, ethics constitutes the conceptual and theoretical dimensions of morals. In different terms, the action of philosophically thinking over the concept of morals is named as ethics. Moreover, morals are based on the concept of characteristics from a linguistic point of view, which is different compared to ethics, and morals indicate the classic ethical ideology based on virtuousness more clearly.

Definitions in this subject indicate that ethics is defined as a sub-branch of philosophy which analyses certain concepts such as *duty*, *liability*, *responsibility*, and *merit*, stresses the moral statements regarding *goodness* or *fallaciousness*, or *good* and *bad*, examines the structure of moral actions, and aims to explain the nature of a

²⁴ Pieper, *ibid.*, p. 30 et al.; Harun Tepe, *Etik ve Metaetik*, T.F.K. Pub., Ankara, 1992, p. 4-8; Şafak Ural, "Epistemolojik açıdan Değerler ve Ahlâk", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, I. 4, Ankara 1998, pp. 41-49, p. 43.

²⁵ Pieper, *ibid.*, p. 31-32.

²⁶ Nihat Keklik, *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, İstanbul 1987, p. 231.

²⁷ Suat Koca, "Ahlâk Kavramı Üzerine Etimolojik ve Semantik Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 57:2 (2016), pp.121-135, p. 132.

²⁸ Heinz Heimsoeth, *Ahlâk Denen Bilmece*, trans.: Nermi Uygur, İstanbul 1978, p. 14.

good life. In other words, it is evaluated as the "practical philosophy" determined with two significant concepts such as *good* and *correct*, and it is formed through the researches regarding the concepts of good and correct and what is good and correct.²⁹

Ethics and values are the particular information affecting our thoughts as well as social and personal behaviors, and influencing our perception toward the physical objects. Ethics focus upon the reasons and related factors regarding the actions. Values and ethics are two concepts that are closely related to one another. Ethics is among the parts in the world of values. People have integrated material and spiritual aspects. Therefore, their behaviors and actions should be evaluated in this integrity. Moreover, ethics have been enriched with new subjects and issues as an ethical philosophical discipline in the present time. Philosophers have brought different solutions based on their own ideologies to these ethical issues. In addition, they have stated their ideas over various grounds regarding different concepts such as good, bad, satisfaction, sorrow, merit etc.

Regarding the philosophy of ethics, it is a well-known fact that different groundings have been performed in the history of thought. Ethics of duty systematized by Immanuel Kant (d. 1804) and Utilitarianism Theory by Jeremy Bentham (d. 1832) and John Stuart Mill (d. 1873) are the two main modern medical ethics and bioethics subjects which have been discussed over time.³⁰ The ethical theories of the present time contain various groundings and differentiations. All of these ethical theories make their own approaches more distinctive considering the characteristics defined as the indicators of ethical values.

According to Cevizci, it is possible to divide the ethical theories, which we use to determine what is morally good-bad/correct-wrong, in two general categories. The first of these is theological ethics which claims that the primary criterion determining the value and correctness of moral actions is the results and purposes of these actions. The criterion of moral actions is determined based on the concept of value. The second of these theories is the deontological ethical theory which prioritizes the "*deontic*" concepts and claims that the criterion of moral actions is the correctness of actions and suitability to duties.³¹

In other words, theological ethics gives priority to evaluating the results of actions while the deontological approach claims that actions should be conducted based on certain principles as they are essentially correct. According to this approach, deontological theories make the formal criteria such as equality, objectivity, and universalizability more distinctive as the criteria of moral actions

²⁹ *A Dictionary of Religion and Ethics*, ed. by. Shalier Mathews-Gerald Birney Simith, London 1921, p. 152.

³⁰ Yaman Örs, "Biyotıp Etiği ve Felsefenin Sınırları", in *Etik ve Meslek Etikleri*, Ed. Harun Tepe, Ankara 2000, p. 61

³¹ Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, Paradigma Pub., Istanbul 2002, p. 16.

while theological ethical theories serve based on the criteria such as happiness or satisfaction. Theological theories give priority to a purpose such as ensuring the greatest happiness for the most people at the point where deontological theories are based on one criterion or many criteria.³²

In addition to this classification, we can examine the classic normative ethical theories under four main titles:³³

a) **Teleologism or Consequentialism:** The issue of “good at the highest degree” is reviewed in this group, and it is claimed that moral life of a person can only be understood through a final purpose. Results of moral actions and life are stressed in these ethical theories.

b) **Deontologism or Ethics of Duty:** Ethical theories in this group focus upon the issue of “correct action”, and they are defined through certain duties and responsibilities. A deontology is present for every profession, and this term has been identified with the concept of “medical deontology” determining the legal and moral responsibilities to be followed in professional medical practices.

c) **Virtue Ethics:** Theories in this group are based on a “concrete characteristic,” and it is claimed that moral actions can only be understood through personal characteristics.

d) **Rights-Based Ethics:** These include the approaches based on the concept of *right* in accordance with the developments regarding the human rights.

Evidences indicate that ethics were presented in an ontological and cosmological manner in the Ancient Philosophy. Ethics were examined in a theological manner in Medieval Philosophy. Regarding Modern Philosophy, ethics were generally reviewed in an epistemological frame. Ethics have been based on the relationship between language and meaning particularly in the Anglo-Saxon world in a period covering the present time. Ethics in this approach called meta-ethics is defined as a metalanguage over normative ethical statements. Meta-ethics is defined as an analysis method examining the meanings of suggestions regarding the ethics and grounds of moral statements and normative orders. Meta-ethics and analytic approach defines the basic purpose in the philosophy of ethics as stressing the logical analyses of moral concepts, terms and suggestions. The purpose here is to indicate the structure of our moral statements and concepts through the logical and semantic analysis of ethical statements.³⁴ The presence of different groundings

³² Cevizci, *ibid.*, p. 17.

³³ Cevizci, *Etiğe Giriş*, p. 11 et al., Cevizci, *Uygulamalı Etik*, p. 42-43, 50, 56. et al.

³⁴ “*Ethics: Metaethics, Normative Ethics, Applied Ethics*”, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, Page 1/9, [Http://www.utm.edu/research/iep/e/ethics.html](http://www.utm.edu/research/iep/e/ethics.html), e.t. 15.07.2018.

regarding ethics reflects the necessity of forming a social ethical paradigm in regard to medical ethics without neglecting the current values and approaches.

The new social, economic, political, and technological developments formed by modern and postmodern lifestyle constituted ethical evaluations of new and different moral issues compared to the past. The field of ethics has been enriched with these current discussions and analyzes. However, regardless of the period or time people live in, the material and spiritual existential characteristics determining the personality of an individual do not improve in parallel to the technological developments.

People have to reflect their own wills, responsibilities and merits as a moral creature in regard to their presences, abilities, and limits. The world of values formed by the issues of the present time is actually the merits and achievements of people. Considering the fact that morals is the achievement of people, it should be noted that each person interprets and materializes the values in accordance with their own consciences, cultures, and capabilities just like an artist adding his/her own style to his/her work. Accordingly, a humanly thought with specific characteristics that is dominantly indicated by all moral thoughts is present. Humans are the creatures observing values. They position every relevant subjects or objects in a world of values and transform them into a valuable subject or object.

The question "*who would decide what is moral?*" has been subject to different ethical groundings for doctors in the historical process of development. Therefore, the relationship between ethics and medicine should be reviewed in regard to ethical theories.

2- Medical Ethics as Professional Ethics

Uygulamalı etiğin ele aldığı en önemli araştırma konularından biri tıp etiğidir. It focuses on the liabilities and responsibilities of doctors toward the patients. Medical ethics aims to review the medical services along with patient ethics and social ethics from a moral and rational point of view based on the relationship between the doctors, patients and society.³⁵

Medical ethics review medical behaviors, practices, and events from an ethical point of view. Therefore, evaluations such as good-bad, correct-wrong and approvable-non-approvable are present in solving the ethical issues seen in the medical field. Ethical evaluations are conducted through certain concepts such as "rights," "merit," "duty," "good-bad," and "benefits-losses."

As seen in many fields concerning people's lives, ethics is also significant for the medical practices. Accordingly, different grounding and theories are used to

³⁵ Cevizci, *Uygulamalı Etik*, p. 71-72.

solve ethical problems. Therefore, many theories have been proposed for examining and solving the ethical issues. In addition to the traditional merit ethics and happiness ethics, the pragmatic approach by John Stuart Mill and theories like Kant's normative ethics constitute the focus point of these discussions and searches for solutions.

Cevizci states the following: "The first and most significant concept making medical ethics a concept of business ethics can be regarded as medicine being a discipline or professional branch that includes science and art and that is directly related to human life."³⁶ In addition, determining the ethical principles and conducting discussions on the universality of these principles constitutes another aspect of the subject. Although there are many common aspects and similar points between medical ethics and bioethics, these disciplines cannot be degraded to one another. Medical ethics is closely related to bioethics as business ethics, but they are not synonymous. It is fair to state that bioethics is supported by two resources: medical ethics and the philosophy of ethics. Bioethics is an applied field of ethics. In addition to being a field of professional ethics, bioethics indicates a field of questioning or solution-seeking by focusing on the ethical dilemmas in medicine and science.³⁷ Bioethical studies give priority to ethical examinations regarding human life and health, and determine the principles determining the correctness and validity of the actions. Therefore, its field of research is broader than that of medical ethics. The concept of "bioethics" means "the ethics of living," and it contains the studies morally evaluating the human attitudes and behaviors toward the creatures.³⁸ New developments regarding the creatures all over the world obligate the ethical evaluations, analyses, and decision-making with the process of globalization. Bioethics expands its field of research with the issues that arise as a result of the developments and researches in modern medicine. All issues of humans from birth to death are included in the field of interest of bioethics. The books on bioethics indicate that the number and context of ethical problems in this field is quite high and broad. Therefore, bioethical reviews cover the ethical review of moral attitudes and behaviors and possibilities in regard to biological and medical developments rather than serving as a business ethics. However, medical ethics focus on the responsibilities of medical personnel toward the patients, society, and colleagues as a business ethics. It examines the issues, values, possibilities, and dilemmas experienced by the medical personnel in professional practices. In short, medical ethics examine the value-related issues for medical professionals. It does not impose an integrated ethical concept. Instead, it examines how the answer can be found through open-ended questions. Accordingly, it is a method of rational analysis.

³⁶ Cevizci, *ibid.*, p. 72.

³⁷ John Harris, *Bioethics*, Oxford University Press, New York 2001, p. 1 et al.

³⁸ Pieper, *ibid.*, p. 88-89.

Another concept used in this field is deontology. Deontology meaning the ethics of duty consists of the Greek terms “*Deontos*” and “*Logos*” meaning duty. Professional ethics consists of the behaviors specific to professions as indicated in the first chapter. It indicates the “information on responsibilities” proposed by Bentham in the 19th century. Medical deontology focuses on the moral and legal issues arising from medical practices and approaches.³⁹ Deontology focuses on conveying a certain set of rules and performing actions in that regard while medical ethics contains the reviews toward the medical facts in regard to the philosophy of ethics.⁴⁰ In addition, deontology in a broader sense is a discipline covering the examinations toward the duty/responsibility-related information to be considered in professional practices and moral values and ethical rules. The aim is to answer questions such as “*what should be done?*” or “*what should not be done?*”. Norms determined in this regard are the compulsory responsibilities to be unconditionally accepted by the members of professional groups. These norms can be determined as a set of written professional principles or traditional integrated non-written principles and rules adopted by these professional groups. These principles are, in any cases, the normative fields of information to be followed and applied by these members. To sum up, the concept of “*Medical Deontology*” reflects the norms, rules, attitudes and behaviors doctors have to follow in their professional practices.

Medical ethics aim to determine how the value-related issues in the medical practices are reviewed on the local and universal level. Regarding the problem of whether there is a necessity to permit any performable actions in the medical researches and practices, medical ethics cover certain processes such as limiting the research and practices, forming norms and giving education in this regard.

Matters constituting the medical ethics arose from the technological developments that occurred between 1945 and 1965. Discoveries such as antibiotics, antihypertensives, antipsychotics, and cancer drugs were commonly used in this era. Moreover, successful cardiac and neurological operations and organ transplant operations were developed in this period. In addition, practices such as life support services, dialysis treatments, cardiac pacemakers, and ventilation support were put into effect. These facts caused medical technology to be dominantly distinctive and ensured that scientific studies yielded successful results through new methods. These developments ensured that doctors worked more effectively, and brought new ethical discussions that were not seen in previous periods to the agenda. The relationship between ethics and medicine becomes clear at this point because ethical evaluations interpret the results achieved by medicine outside the borders of hospitals and laboratories. Therefore, it becomes possible to eliminate the issue called expert blindness. Moreover, providing new insights to medicine and questioning the scientific effectiveness in a theoretical frame also becomes possible.

³⁹ A. Demirhan Erdemir, *Tıbbi Deontoloji ve Genel Tıp Tarihi*, Bursa 1996, p. 5.

⁴⁰ Hüsrev Hatemi, “Etik, Tıbbi Etik ve Deontoloji”, *Medikal Etik*, İstanbul 2001, p. 2-3.

Another significant aspect of the issue to be considered is formed by the new working fields formed by this combination. Science or particularly the field of medicine provides new fields of research to philosophy with the specific scientific developments and problems. New technologies provided a new dimension to the meaning and nature of the concept of death, and gene technologies brought new fields of discussion and ethical problems into agenda. In other words, the field of medicine has developed an agenda in which new medical subjects cannot be regarded separately from philosophy and ethics, and subjects have been enriched in this regard. Scientific data determine the content of philosophical activities. In other terms, results yielded by science determine a new paradigm which cannot be separate from philosophy.

Other aspects to be considered in the relationship between ethics and medicine indicate that using only certain scientific theories is not sufficient in understanding the effectiveness of science, and that the approaches of the scientific society formed by scientists should be considered as also stressed by Thomas Kuhn. The members of this society have a common language, values, and educational backgrounds. Therefore, these should be considered in understanding science, science-philosophy relationship and medicine-ethics relationship.

3- Why are "Ethics" Necessary for Doctors?

Morals are essential for wherever people are. Therefore, being a medical expert does not only refer performing the professional actions in the best way possible but also benefiting from the technological developments in the best manner possible. It also indicates the combination of information and actions regarding moral values which become clear in the relationships between people. Humans are moral creatures as noted above. Therefore, any actions including humans contain a moral aspect. In other terms, medicine and ethics clarifies the ground where philosophy and medicine match.⁴¹

Hippocrates (460-377 BC) and Galen (130-210 AC) have been referred by the Islamic and Western world for centuries due to their ideas regarding medical ethics. Galen states that doctors need philosophy and morals to perform their jobs effectively. In his work named *Ho ti Aristos Hiatros Filosofos (A Virtuous Doctor Should be a Philosopher)*, he holistically examines medicine, morals and philosophy. Galen states that any person planning to be a doctor should learn philosophy first. According to this approach, one should be a philosopher first to be a doctor. Doctors closely know the philosophical matters such as logic, nature, and morals. Galen also emphasizes the moral values that people should have for medical

⁴¹ Peter Koslovski, "Etik ve Hekimlik Sanatı", in *Etik ve Meslek Etikleri*, Ed. Harun Tepe, Ankara 2000, p. 35; Nil Sarı, "Hekim-Hasta İlişkilerinde Güven Bunalımı ve İhmal Edilen Erdemler Ahlâkının / Etiğinin Önemi", *Uluslararası Katılımlı 3. Ulusal Tıp Etiği Kongresi Kongre Kitabı*, v. 1, Bursa 2003, pp. 3-13, p. 12-13.

education. According to him, a doctor is a person who can control himself/herself, who has honor, who does not indulge in pleasures and property, who is fair, and who is equipped with moral merits. Galen defines the relationship between medicine and philosophy over the concept of morals. Medicine, according to him, is not a field that is conducted without certain moral values.

He also states that doctors should know the field of logic and be experienced in this regard because logic provides doctors the information to be used in separating the disease types and selecting the correct treatments to be used against these diseases. Doctors who have logic-based capabilities and use these capabilities correctly can conduct proper evaluations and comparisons in medical issues. According to Galen, doctors who make necessary assumptions for the classification and treatment of diseases can be named as philosophers when they do not act without seeking material benefits while adding moral values to their lives and acquiring a spiritual competency. Galen strictly stresses the merit of justice in his works. According to him, a person possessing this merit also has all merits. This approach indicates that he also had the understanding that merits represent a unity.⁴²

Galen advises those who plan to receive medical education to learn philosophy and be a philosopher before acquiring professional experiences and skills. According to Galen, people receiving such an education will employ logical thinking and philosophical ideology while fulfilling the requirements of their professions. The greatest gain from such an education would be moral values, such as controlling the self and refusing to focus on material gains, along with the professional experiences. Therefore, the person gaining expertise in medicine would give priority to the ethical dimensions of his/her attitudes and behaviors.⁴³ Accordingly, Galen defines the combination of morals and philosophy from the perspective of a doctor, who is also a philosopher, while expressing the values a doctor should possess to perform his/her job. Galen states that doctors are the people who are morally role models.⁴⁴

Galen considers the moral characteristics suiting the above-mentioned etymological definitions instead of the deontological approaches on which the modern professional ethics is based. He stresses a moral concept based on classic merit doctrine. He positions the psychological perspective to the center of morals as seen in the Islamic moral doctrines.⁴⁵

⁴² Mübahat Türker-Küyel, "Bilimin Felsefeye Dayandığı Görüşünün Bir Timsali Olarak Galenos", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, v. 32, issue: 12, Ankara 1988, pp. 67-75, p. 71.

⁴³ Küyel, *ibid.*, p. 72.

⁴⁴ Küyel, *ibid.*, p. 70-71.

⁴⁵ İlhan Kutluer, "Câlnûs", *TDV İslam Ansiklopedisi*, v. 7, İstanbul 1993, pp. 32-34, p. 33.

The history of medical ethics defined by Galen over the characteristics of doctors has gained new dimensions throughout history. The developments in medicine and developments seen in closely-related disciplines such as biology, and emergence of new problems and discussion subjects regarding the medical ethics and bioethics have caused such a transformation. The efforts and technologic and scientific studies conducted for people to live a healthy life have constituted the main factor for the emergence of ethical dilemmas.

Certain developments in the field of medicine have provided a dimension to the relationships between medicine and ethics. Ethical discussions of the present time occur in relation to practice-related issues more, and each issue seen in daily life and is considered to include an ethical dimension turns into a subject of practice-related ethics.

4- "Hippocratic Oath" as an Ethical Document

The principles of business ethics determining behaviors suiting medical ethics have been seen in Mesopotamia and Codes of Hammurabi. However, Hippocrates was the person who turned medical ethics into a business ethics norm.⁴⁶

Although it is only related to the name of the old text in the present time, it preserves its meaning and value as a professional ethics document.⁴⁷ Hippocratic Oath, which is as old as the history of medicine, constitutes the basis for the medical ethics. The Hippocratic Oath represents the valid ethical values of society, where this oath is present, in a sense during its era. It still affects people and societies with its ethical content in the present time. This oath is also the indicator of the significance doctors attribute to ethical values. Hippocrates determined what the ethical duties of doctors are considering the conditions of the era he lived. For example, doctors should not harm their patients, share patients' secrets, prescribe drugs that would cause the patients to pass away and perform any procedures that would cause miscarriage, and they should leave the procedure of removing stones from the bladder to the experts.⁴⁸

Medicine focuses on people. The responsibility in the field of medicine should be undertaken by considering it as a duty in order to display attitudes and behaviors suiting the professional principles and norms in the relationship between doctors and patients. The ethical responsibilities set by Hippocrates for the doctors in Ancient Greece were determined in accordance with the conditions of the era.

⁴⁶ M. Cemil Uğurlu, "Hipokrat", *Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası*, v. 50, I. 2, 1997, pp. 67-78, p. 77.

⁴⁷ Serap Ş. Pelin, "Hekim Andının Evrimi", *Türkiye Klinikleri Tıp Etiği-Hukuku-Tarihi Dergisi*, v. 2, issue: 1, 1994, pp. 3-7, p. 6.

⁴⁸ Uğurlu, *ibid.*, p. 77.

The most popular one of these principles is certainly “*primum non nocere*” (first, do not harm). This professional principle was defined as the prioritized ethical principle to be fulfilled later in the next periods.⁴⁹

Medical education has gained a systematized structure with the establishment of academic educational institutions since the 12th century. In this process, as a result of the search for a control mechanism in the professional practices of physicians, it has made the Hippocratic Oath stand out as an ethical document in accordance with the main tendency of the Renaissance philosophy of the era. New texts determining the ethical responsibilities of doctors were generated in accordance with the new socio-economic and scientific perceptions developed in the Western world after the 19th century and in line with the Hippocratic Oath and conditions of the era.

Hippocrates determined certain ethical principles for doctors and what they should do or avoid regarding patients in his era. As noted above, doctors should not harm their patients first, share patients’ secrets, or do anything that could cause the patients to pass away, and they should make every effort to leave a procedure to its expert. A doctor performing actions in line with these principles would act in accordance with the ethical responsibility and norms of his/her profession. Therefore, these principles and norms organize the ethical paradigm of the relationship between doctors and patients.

5- New Developments and Importance of Ethics in the Field of Medicine

Ethics is in the core of many modern discussions. It is clear that ethics has been rapidly reviewed as a field of expertise in the scientific fields other than philosophy. Development of science and new developments seen in modern societies have their equivalents in the discipline of ethics. Many ethical issues that are not included in the classic moral literature or that are briefly assessed are generally presented in the ethical discipline of the present time.

There is a difference between the structure of both fields in the relationship between science and ethics. Ethics has certain aspects such as evaluation, valuation, and duty notification whereas other scientific fields have structures for determining, describing, and explaining the facts. Therefore, the quality and nature of the relationship between facts and values should be questioned because the most significant issue of ethical philosophy is the problem regarding the relationship between the facts and values, and regarding the moral values. Humans position any subjects or objects they contact in a world of values. Humans are the creatures that always generate values. This value generation process covers all fields present where people are active. Many subjects including environmental ethics, medical

⁴⁹ Erdem Aydın, *Tıp Etiği*, Güneş Tıp Kitabevi, Ankara 2006, p. 13.

ethics, political ethics, and sports ethics are mentioned today, and ethical reviews focus upon the modern issues more compared to the past. Thus, ethics has turned into a multi-disciplinary research field in the present time. Any study to be performed in the ethical field has to review humans' relationships with material and spiritual environment in a broader sense compared to previous studies.

The developments in medical technology and the new phase formed by advanced technology used expanded the borders of ethics. These problems seem to have increased in the field of bioethics in line with the technologic developments. For example, which criteria can be considered for the practices that will justify the genetic interventions, ensure their legitimacy, and prohibit or permit these practices? Considering the bad practices we saw in the past, how can the practices for preparing the gene map of a certain race or interventions toward raising a single human type be prevented? In the event that these criteria are totally prohibited, under what conditions should genetic scanning and interventions be permitted as certain diseases will continue existing? Is organ transplant procedure ethical? Under what conditions can this procedure be permitted? Can the organs of a healthy person be removed for transplant procedure even upon that person's approval despite the possibility of mismatch? Similarly, who should have the priority in receiving the hemodialysis treatment, which is quite expensive, and under what conditions should this priority be attributed? Another important aspect in this context is whether and under which conditions life support will continue to be provided to the patients supported with life support units in intensive care units. Doctors feel the pressure of the responsibility regarding how long the life support treatments will continue. Moreover, the issue of euthanasia is a subject where harsh discussions regarding the ethical and legal aspects take place. Thus, this process has developed the relationship between medical ethics and law more than the past. The need for legal sanctions necessitated the transformation of ethical principles into legal norms. The elements arose from the developed medical technologies provided new dimensions to the classical meaning of the concept of death. These developments have generated many religious and ethical discussions. The legalization of abortion has generated discussions such as when life starts, who can decide to end the life of a baby in the womb, and which legitimate conditions and reasons that person can end the life of a baby.

Is it ethical to ensure a baby's growth in a petri dish rather than a mother's womb? Is it ethical that a child is born outside the family environment only through the mother's request? How ethical are the ways of having a baby such as surrogate motherhood or sperm banks which are transformed into a commercial meta within commercial relationships compared to the traditional structure? What kind of measures should be taken to prevent the abuses? How can the state of being easily accessed by a globalized country be prevented despite the legal regulations or preventions in force? How can a consensus at the regional and universal level be established for these decisions? With the new technological developments, keeping

patients' records and drug records in the electronic environment and opening this environment to access caused the emergence of ethical discussions as seen in the above-mentioned matters.

These issues clarify a field of discussion stressing the ethical aspect of people rather than acting as the scientific issues that can only be solved with the developing medical technology. Most issues experienced in the relationship between ethics and science are related to scientific and technologic developments. These developments have paved the way for new developments. They have many clear reflections to our daily lives. The developments in gene technologies and new treatment methods deeply affect human life with positive developments. However, as seen in the case of gene cloning, setting the clear border between "*those which are technically performable/generatable*" and "*those which are permissible*" makes it obligatory to act in line with the moral responsibility.

According to Tepe, two approaches are employed for scientific and technological developments. The first of these is "The only rule to be followed in science is to perform what is performable". This approach clarifies another approach that does not foresee ethical concerns setting the border of science and that gives priority to science. The second approach is the one that defines the use of technological developments such as "human cloning" as an action objecting to human life and values, that requires the moral intentions behind these actions to be considered, and that prioritizes the ethical awareness. According to Tepe, questions like '*what can be performed and how long can this action take?*' cannot be replied to with a general answer in these or similar discussions and genetic interventions. Tepe states that what should be done is to meticulously review whether this issue has sufficient details in concrete cases. Otherwise, an intellectual decision that could yield no results would emerge.⁵⁰ We are of the opinion that such an attitude prioritizing the relationship between information and actions will ensure conducting ethical evaluations on a more proper ground.

In the light of these evaluations, it should be emphasized that medical and health services are not only a technical - scientific aspect, but also more importantly a social, ethical aspect. This case indicates that people working in the field of medicine have to have the an above-average ethical and moral value judgment. The establishment of relationships between people far from a chaotic structure can only be ensured as ethics dominantly influences each area of human life.

The issues arising from the technologies and methods of the present time, and the issues of the modern time have generated new fields of research between philosophy and medicine and process of cooperation for solving these modern issues.

⁵⁰ Harun Tepe, "Etik", ed. I. Kuçuradi - D. Taşdelen, Anadolu Üniversitesi Pub., Eskişehir 2011, p. 96.

Medical ethics act in line with certain ethical principles in making decisions regarding the cases doctors may experience in their relationships with the patients and in medical practices. The four basic principles used in the methodology accepted today are as follows:⁵¹

a) **Principle of Beneficence:** According to this principle in which the motto *utilis esse (be beneficial)* is employed, the field of medicine reflects a special profession which focuses on patients' well being and benefits. In line with this approach, the physician is committed to the health and well-being of people. This principle consists of two dimensions: ensuring the greatest benefit and balancing the benefits and losses. The only purpose here is to heal the patients through correct treatments, to observe the patients' benefits, and provide them with care.

b) **Principle of Non-Maleficence:** *Primum non nocere* (non-maleficence) is the oldest known principle of medical ethics. It is at the core of medical ethics since the emergence of Hippocratic Oath. This principle includes avoidance from unnecessary interventions or treatment methods with no proven success.

c) **Principle of Autonomy and Informed Consent** (Autonomy): Autonomy is to have a paternalistic attitude that aims to respect the rights of others and not to harm the physician-patient relationship. Informed consent aims to respect the autonomy of the individual, to explain the procedure to be applied to the patient, to inform the patient about the benefits and possible harms and dangers of the treatment and thus to make the patient make a reasonable choice.

d) **Principle of Justice:** The principle of justice is the concept for all people to equally benefit from medical sources without any sort of discrimination.

One of the issues to be considered in medical ethics is definitely the Hippocratic Oath we mentioned above because the Hippocratic Oath is the professional regulation regulating the relationships between the patients and doctors, and medical professors and students, and it is the indicator of professional ethical principles. It is known that this oath has had different content in time. In addition to the developments in medicine, the social, religious, and economic developments have played a key role in shaping the content of this oath.⁵² Therefore, it is obligatory to update or revise this oath, which constitutes one of the important aspects of modern medical ethics, considering the new ethical problems in the global process.

The most important aspect of medical ethics is aiming to improve people's moral awareness. Medical ethics differ from other professional ethics in this regard. It aims to ensure a transformation in people's characteristics. It also focuses on

⁵¹ Cevizci, *Uygulamalı Etik*, p. 80-86.

⁵² Serap Şahinoğlu Pelin-Yaman Örs, "Tıp Evrimi ve Hekim Andı", *Türk Tıp Tarihi Kongresi III.*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, İstanbul 1993, p. 168.

what people should do or avoid doing.⁵³ Regarding the other fields of philosophy, e.g. the political ethics, practice-based purposes such as ensuring that people are better citizens or they participate in social organizations are neglected, and the concept of information becomes distinctive in this regard. As noted above, modern medical developments aim to improve the possibility of making moral decisions and correct selections. Accordingly, medical ethics contains a fact that covers all sorts of relationships in the field of medicine.

The applicability of ethical theories to the cases in the field of medicine is a separate field of issue because as noted above, the field of ethics has many different theories. Ethical theories includes different perspectives and groundings, which can be seen in the research of clinical ethics, one of the sub-branches of medical ethics. Clinical ethics directly examines the issues in the relationships between doctors and patients, and it reviews the rules and principles. Mark Sullivan states that the clinical bioethical practices of the 20th century cannot be maintained by depending on a single ethical theory. According to him, different ethical practices required by the concrete cases of clinical ethical practices should be used.⁵⁴ However, transferring the technological innovations in medicine causes no issue while the practice of applying different ethical theories on different social grounds is not as successful. Different ethical theories and issues in practice necessitate ethical knowledge and awareness for doctors because it is clear that each society has its own cultural, religious, and moral values. Value-based conflicts and tension between universality and locality make it obligatory for doctors to act responsibly in actualizing the values they accept as ethical people.

The meetings regarding medical ethics, which have been conducted by the World Medical Association at different dates, and the ethical principles updated with the alterations on the Declaration of Helsinki (1964) are the significant indicators of the efforts made to form an ethics-based awareness at the international level. However, as stressed above, developments experienced in the matters related to medicine and bioethics obligate an increasing contribution from the experts of other disciplines. Moreover, another obligation is that these developments provide contributions that would clarify our own unique values because approaches of cultural environments and religions regarding ethics may be different. For example, there may be different opinions regarding the issues such as birth control and abortion among the Catholic and Protestant people. The solution of ethical issues obligates the contribution, which is to be achieved with our moral values, to our own national identity. Norms of medical ethics should be the documents which contain our concrete moral values.

⁵³ Michael L. Gross, "Medical ethics education: to what ends?", *Journal of Evaluation in Clinical Practice*, 7, 4, p. 387-397.

⁵⁴ Mark D. Sullivan, "Ethical Principles in Pain Management", *Pain Medicine*, v. 1, number: 3, 2000, p. 274-278.

Conclusion

Professional ethics reflects the documents including the ethical codes for performing a job. It is of great importance in terms of solving the ethical problems and ethical dilemmas that arise in business life. Professional ethics have an active role in transforming the professional practices into standard principles through certain norms and preserving the professional honor. Professional ethics make it possible to evaluate the professional practices in regard to morals.

Ethical values become concrete in people's actions. Ethical principles form reasons, manners, and form of actions. In addition to being a rational creature, humans also have emotions, feelings, and desires. Therefore, the contradiction and tension between these aspects are clear in humans' actions. Humans go out of their biologic borders through the world of values. Therefore, morals is a human achievement. Any approaches neglecting these aspects and integrity for people would distort the significant integrity of people. A holistic perspective toward creatures, information, and values would direct people to correctly perceive the others and their semantic world. Accordingly, the principles of professional ethics are the compilation of values aiming to understand people with their semantic world and build such a world. Humans are not the creatures that just think over matters. They also have emotions, feelings, will and beliefs, and they reflect these in their actions. Transition from presence-information-value to information-value-action can be achieved through perceiving people with such holism.

Ethical values and principles serve as the source of one's actions. Professionals who adopted the principles of professional ethics actualize the concrete manifestations of these principles in their intentions and actions. The distinctive combination of intentions and actions indicates that these principles are not just legal norms. Principles of business ethics are the reflections of certain merits such as trueness, honesty, justice, respect, toleration etc. to the social life and professional behavioral concepts formed to preserve these merits. Principles of professional ethics regulate the ideology of people and their relationships with the environment with which they also interact. Accordingly, the principles of professional ethics reflect the transformation of one's natural environment to a mora environment. In other words, these principles indicate the construction of a world in line with ethical values.

With the principles shaping the ethical behaviors and being distinctive in this regard, it is fair to state that different resources have been effective in this process. In addition to cultural values and legal and moral traditions; beliefs, conscience, feeling of responsibility, and similar concepts have also been effective in shaping these principles. Informational development never obligates moral development. For example, if a person, e.g. a doctor, who has all the necessary professional knowledge, performs his/her job only considering his/her material benefits, it is clear that there is something that does not fit the essence of the profession in this

case. Professional ethics determines the ethical codes to be followed while performing a job and to be included in the relationships between people. Plato's statement "the information that is not related to goodness cannot have a meaning" should be remembered in this case.

Therefore, medical ethics gain new contents and dimensions with the outstanding developments experienced today. Context and variety-based dimensions of medical ethics as a branch of applied ethics have not lost their importance throughout history. Thus, it is sufficient to stress the importance of "Hippocratic Oath" for the field of medicine.

Another significant issue to be emphasized here is the fact that ethical dilemmas in the field of medicine do not constitute an obstacle before the advancement of medicine. On the contrary, new developments broaden the context of medical ethics and keep it alive. Ethical principles and norms guide people in this regard. It is clear to state that the most significant principles to be preserved in the relationship between medicine and ethics are avoiding harm against human health, ensuring justice, and preventing abuses.

Performing correct ethical evaluations in the field of medical ethics where different evaluations and theories are present is possible only through the extensive studies on this subject. Inclusion of ethical theories to our structures just like the importation of medical technologies will pave the way for the formation of many new problems. Failure of a doctor in considering the sensitive religious and moral issues which may cause the emergence of serious problems. Perceptions of people from different cultural environments toward the life may differ in accordance with their views regarding life, death, religion, and ethics. Therefore, every societies' formation regarding their own medical ethics and operations of ethical boards in this regard can be considered obligations.

Examination of people's actions based on professional values enables us to analyze our values with a different point of view. Therefore, principles of professional ethics constitute a significant field of discussion regarding our values and contribute to the efforts to form a literature that enriches the field of ethics based on professional problems. In addition, scientific and technologic developments are revised in terms of acceptability and suitability to values through the ethical theories, and they are thoroughly checked with ethical statements and analyses. Accordingly, ethics gains concreteness through the concepts of accountability and behaviors in terms of professional ethics.

In conclusion, review of certain professional branches with an ethical point of view and efforts to form ethical principles regarding these branches are the elements that strengthen the identity and effectiveness of these branches.

REFERENCES

- MATHEW, S- SMITH, Gerald Birney, *A Dictionary of Religion and Ethics*, Ed. by. Shalier s-, London, 1921.
- AYDIN, Erdem, *Tıp Etiği*, Güneş Tıp Kitabevi, Ankara 2006.
- AYDIN, İnayet, *Akademik Etik*, Pegem Akademi Pub., Ankara 2016.
- BAYAT, Ali Haydar, *Tıp Tarihi*, Izmir 2003.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma Pub., Istanbul 2002.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Uygulamalı Etik*, Say Pub., Istanbul 2013.
- DURAK, Nejdet- İrgat, Muhammet, “Değersizleşme ve Yabancılaşma Bağlamında Tüketim Ahlakı ve İnsan”, *İlahiyat Akademi Dergisi*, 2016, v. 2, issue: 3, p. 75-88.
- DURKHEIM, Emile, *Meslek Ahlâkı*, trans.: Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, Istanbul 1986.
- ERDEMİR, A. Demirhan, *Tıbbi Deontoloji ve Genel Tıp Tarihi*, Bursa 1996.
- “Ethics: Metaethics, Normative Ethics, Applied Ethics”, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, Page 1/9, <http://www.utm.edu/research/iep/e/ethics.html>, e.t. 15.07.2018.
- FİLİZÖZ, Berrin, “Etik ve Etiğe İlişkin Temel Kavramlar”, *İşletme Etiği*, Ed. Zeyyat Sabuncuoğlu, Beta Pub., Istanbul 2011, pp. 1-38.
- GALENOS, “Erdemli bir Hekimin Filozof Olması Gerekir”, trans.: Mübahat Türker Küyel; Erdem, 4/1, Ankara 1988, pp. 501-524.
- GROSS, Michael L., “Medical Ethics Education: to what Ends?”, *Journal of Evaluation in Clinical Practice*, 7, 4, p. 387-397.
- GRÜNBERG, David, “Uygulamalı Etik ve Aristoteles’te Etik-Retorik İlişkisi”, *I. Ulusal Uygulamalı Etik Kongresi Kitabı*, METU, Department of Philosophy, Ankara 2003, p. 207-210.
- HARRIS, John, *Bioethics*, Oxford University Press, New York 2001.
- HATEMİ, Hüsrev, “Etik, Tıbbi Etik ve Deontoloji”, *Medikal Etik*, Istanbul 2001.
- HEİMSOETH, Heinz, *Ahlâk Denen Bilmece*, trans.: Nermi Uygur, Istanbul 1978.
- KEKLİK, Nihat, *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, Istanbul 1987.
- KIYAK, Yahya, *Lectures on Medical Ethics*, Istanbul 1987.

- KOCA, Suat, "Ahlâk Kavramı Üzerine Etimolojik ve Semantik Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57: 2 (2016), pp. 121-135.
- KOSLOVSKİ, Peter, "Etik ve Hekimlik Sanatı", in *Etik ve Meslek Etikleri*, Ed. Harun Tepe, Ankara 2000.
- KUTLUER, İlhan, "Câlmûs," *TDV İslam Ansiklopedisi*, v. 7, İstanbul 1993, pp. 32-34.
- KÜKEN, A.Gülnehal, "Endüstri Devrimi Öncesinde Çalışma Ahlâkı ve Endüstri Devrimi", *Felsefe Dünyası*, issue: 23, Winter 1997, pp. 187-199.
- KÜYEL, Mübahat Türker, "Bilimin Felsefeye Dayandığı Görüşünün Bir Timsali Olarak Galenos", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, v. 32, issue: 12, pp. 67-75, Ankara 1988.
- ÖRS, Yaman, "Biyotıp Etiği ve Felsefenin Sınırları", in *Etik ve Meslek Etikleri*, Ed. Harun Tepe, Ankara 2000.
- ÖZDEMİR, Süleyman, "Günümüz Türkiye'sinde Akademik İş Ahlâkı Çalışmalarına Genel Bakış", *İşletmelerde İş Etiği*, Ed. Sabri Orman-Zeki Parlak, Sosyal Pub., İstanbul 2009, pp. 301-336.
- ÖZDEN, Ömer, *Ahîlik ve Erzurum*, Bilge Kültür Sanat Pub., İstanbul 2017.
- PELİN, Serap Şahinoğlu - Örs, Yaman, "Tıp Evrimi ve Hekim Andı", *Türk Tıp Tarihi Kongresi III.*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, İstanbul 1993.
- PELİN, Serap Ş., "Hekim Andının Evrimi", *Türkiye Klinikleri Tıp Etiği-Hukuku-Tarihi Dergisi*, v. 2, issue: 1, 1994, pp. 3-7.
- PİEPER, Annemarie, *Etiğe Giriş*, Ayrıntı Pub., İstanbul 1994.
- SARI, Nil, "Hekim-Hasta İlişkilerinde Güven Bunalımı ve İhmal Edilen Erdemler Ahlâkının / Etiğinin Önemi", *Uluslararası Katılımlı 3. Ulusal Tıp Etiği Kongresi Kongre Kitabı*, v. 1, Bursa 2003, pp. 3-13.
- SULLIVAN, Mark D., "Ethical Principles in Pain Management", *Pain Medicine*, v. 1, number: 3, 2000, p. 274-278.
- TEPE, Harun, *Etik ve Metaetik*, T.F.K.Y., Ankara 1992.
- TEPE, Harun, "Etik", ed. I. Kuçuradi-D. Taşdelen, *Anadolu Üniversitesi Pub.*, Eskişehir 2011.
- *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Ed. Robert Audi, Cambridge University Press, 1996.
- UĞURLU, M. Cemil, "Hipokrat", *Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası*, v. 50, issue: 2, 1997, pp. 67-78.

▪ URAL, Şafak, "Epistemolojik açıdan Değerler ve Ahlâk", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, I. 4, Ankara 1998, pp. 41-49.

▪ ÜLGENER, Sabri F., *İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*, Der Pub., İstanbul 1981.

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 لتتمكن 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. وستتناول 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 disiplini. 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 çözümü 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 دُرِس 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 تزاوَل فيه أعمالها. ويجري في هذا السياق دراسة الواجبات والمسؤوليات الأخلاقية التي تلتزم بها الشركة تجاه موظفيها وعملائها ومساهميها والبيئة الطبيعية^(١). ويرى عالم الاجتماع والاقتصاد التركي

(١) 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، 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 أحياناً باسم أخلاقيات المؤسسة أو الشركة أو أخلاق التجارة"^(٣).

يشتمل مفهوم أخلاقيات العمل بصفته مفهوماً شاملاً 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 آنهاري 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 للتفكير الاقتصادي، دار در للنشر، إسطنبول ١٩٨١ ص: ٢١.

(٣) برين 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) آنهاري بيبر، مدخل للأخلاق، دار آيرنتي للنشر، إسطنبول ١٩٩٩. ٩٠-٩١.

ووضع شروط منافسة عادلة مع الشركات المنافسة، واتباع سلوكيات تراعي التلوث البيئي وتحذ 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. عنيات 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 يزاؤها.

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 بمهنتهم.

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 "قسَم أبقراط الطبي" هو أقدم نص قسم مهني في التاريخ. كما أن هناك بعض الطقوس المهنية لتلك المهنة والتي تعرّف 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، وتحويلهم إلى أصحاب إجازة في مجالهم. وهناك اعتقاد بأن كل من يشدّ ذلك الحزام يكون بعيداً عن المساوئ الأخلاقية وقريباً من الفضائل

(٧) بيير، المرجع السابق، ص: ٩١-٩٢.

(٨) عنيات 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 أولجنر "...ولو حتى بدأ أي نظام أخلاقي في أي عصر من العصور منغلقة على نفسه أمام كل المؤثرات الخارجية، فإنه لا يمكن أن يضع معاييره الداخلية بنفسه ليوصلها 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؛ لأن الرموز الأخلاقية موجهة لترسيخ دعائم الكفاءات المهنية والظروف التدريبية الضرورية، إلى جانب حماية المعارف المهنية المتاحة وتطويرها والمحافظة عليها محدثة. 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 فتحته 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"، لتبلور 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. وثانيها اتباع من يزاول المهنة الطريقة السليمة المتوافقة مع

(١١) عمر أوزدن، الأخية وأضرورم، منشورات بيلجه للثقافة والفنون، إسطنبول ٢٠١٧، ص: ٤٣.

(١٢) أولجنر، 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 الحديث وما بعد الحداثي برزت أكثر الانعكاسات الملموسة من قبيل أزمة الهوية والتغريب وانخفاض القيمة، الأمر الذي حتمّ 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 ناحية فن يعلم المرء كيف يطبق ممارسات أخلاقية ناجحة، ومن ناحية أخرى هو علم أو تعاليم تُدرّس الممارسات الأخلاقية بشكل نظري"^(٢٠). ومن هذا المنطق تنقسم الأخلاقيات التطبيقية إلى قسمين رئيسيين. 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 تثمن فقط من خلال نتائج الإنتاج الموضوعي. فإلى جانب ذلك فإن هذه المجموعات والممارسات المهنية تدرّس وتراجع من خلال الأحكام والتحليلات الأخلاقية.

وباختصار، فإن مجموع المبادئ والقواعد الواجب اتباعها من جانب الأفراد الذين يقومون بالممارسات المهنية تشكل 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 بيبر أن الأخلاقيات لا تفرز قواعد أخلاقية، بل تطلق حواراً ودراسة ونقاشاً فلسفياً حول الأخلاق. كما أنها تقوم بتحليلات متعلقة بالأحكام والعبارات الأخلاقية لتفسر كيفية تشكّل 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 جورنبرج، "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) بيبر، 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". ويشق 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 جوانبها المشتركة في الاستخدام فإنها 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. "تعرف 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. وتعرض 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) بيير، 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) بيير، 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 ٥٧:٢ (٢٠١٦)، ص: ١٢١-١٣٥، ص: ١٣٢.

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

الاصطلاح 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 ملاحظتها مفهومان مهمان مثل: الخير والصواب وتشكل من خلال الدراسات 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 متكاملًا من الناحيتين المادية والمعنوية. ولهذا السبب تحديداً يجب تقييم سلوكياته وأفعاله في نفس السياق المتكامل. وعلى مدار الفترة الماضية أثرت الأخلاقيات بصفتها نظاماً فلسفياً من خلال محتوى يتضمن موضوعات ومشكلات جديدة. ولقد توصل الفلاسفة إلى ردود عديدة في إطار فلسفتهم لمثل هذه 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 الموصفات التي تعرفها بأنها ناقلة القيمة الأخلاقية.

يرى جوزي جي أنه يمكن تقسيم النظريات الأخلاقية التي نلجأ إليها للتفريق بين ما هو خير وشر، أو جيد 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 فيحدد 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 أورش، "أخلاقيات الطب البيولوجي وحدود الفلسفة"، في إطار الأخلاق والأخلاقيات المهنية، إعداد: هارون تبه، أنقرة ٢٠٠٠، ص: ٦١.

(٣١) أحمد جوزي جي، 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

رئيسية^(٣٣):

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

ب- الأخلاق الواجبة: تركز النظريات الأخلاقية التي تضمها هذه المجموعة على مشكلة "الفعل الصائب" وتعرف 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. فيها وضعت أسس الأخلاق في الفترة الممتدة إلى يومنا هذا في سياق علاقة اللغة والمعنى لا سيما في العالم الأنجلو ساكسوني.

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

لقد عرف 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، ٥٦ vd.

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 أحدثتها أسلوب الحياة الحديثة وما بعد الحديثة، على مدار الحقبة التاريخية الممتدة حتى يومنا هذا، ظهور تقييمات أخلاقية جديدة للمشكلات الأخلاقية الجديدة والمختلفة مقارنة بما كان في الماضي. لقد أثري 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 إنساناً لم تتحقق تطوراً متوازياً مع التطور الذي حققته الإمكانيات التكنولوجية.

إن الإنسان دائماً ملترم 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 ويجوِّله 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 بالمرضى 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 والقبیح، 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 ٩/١، 15.07.2018 <http://www.utm.edu/research/iep/e/ethics.html>

(٣٥) جويجي، 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 ومسامي 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 مهنيّاً 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 مرادفة 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) بير، 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 ويطبّقها 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 التكنولوجية التي شهدها العالم خصوصاً بين عامي ١٩٤٥-١٩٦٥. تلك الفترة التي شهدت استخداماً واسعاً للاكتشافات الجديدة مثل المضادات الحيوية وخافضات الضغط ومضادات الالتهاب وأدوية السرطان. كما أن عمليات القلب والمخ الناجحة، وعمليات زراعة الأعضاء هي الأخرى تطورت خلال هذه الفترة. هذا فضلاً عن تفعيل إجراءات مثل: خدمات دعم المعيشة، وعلاج غسيل الكلى، وأجهزة تنظيم ضربات القلب، والتنفس

(٣٩) أ. دميهران 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 تناوُلها 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 تناوُلها، 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 كافياً 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 بالتقييم الأخلاقية التي تتبلور في العلاقة بين الأفراد. وكما أوضحنا سابقاً فإن الإنسان يعد كياناً أخلاقياً. 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 كوسلوفسكي، "الأخلاق وفن الطب"، في إطار الأخلاق والأخلاقيات المهنية، دار نشر إعداد: هارون تبه، أنقرة ٢٠٠٠، ص: ٣٥؛ نيل صاري، "أزمة الثقة في علاقة الطبيب بالمرضى 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 كثر 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 للمتعة 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 عملاً 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 متكاملًا^(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. وهذه 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 يعرف جالينوس اندماج الطب والأخلاق والفلسفة، وهو يشرح القيم الواجب توافرها لدى الطبيب بينما يؤدي عمله، انطلاقاً من مفهوم أن يكون الطبيب فيلسوفاً. يرى جالينوس أن الطبيب شخص يمثل نموذجاً أخلاقياً^(٤٤).

(٤٢) مباحث 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.

يبنى 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 شهدتها 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 بعداً أخلاقياً إلى مسألة تتناولها الأخلاقيات العملية.

٤- "القسم 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 أبقرات 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 القسم الطبي قديماً في منزلة تقدّر بقدر تاريخ الطب ذاته، وهو يشكل بطريقة ما أساس أخلاقيات الطب. ويعبر هذا القسم 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 أبقرات ما هي الواجبات الأخلاقية للأطباء، وذلك في إطار ظروف العصر الذي عاش به. ومثلاً: فالطبيب قبل أي شيء يجب ألا يضر بمرضه، أو يطلع أحداً على أسرار، أو يصف له دواء يؤدي لوفاته، كما يلتزم بالأمر بأي 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، "أبقرات"، دورية كلية الطب جامعة أنقرة، المجلد ٥٠، العدد: ٢، العدد: ١٩٩٧، ص: ٦٧-٧٨، ص: ٧٧.

(٤٧) سراج شاهين أوغورلو، "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 قسّم 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 قسّم 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 بالأبلا 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 مقابلاً 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 البنيوية. 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 وجوه 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 بنيتها 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 حالياً، 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 لعرق بعينه من أجل تنشئة جيل من البشر المتطابقين؟ ولأنه في حالة حظر هذا الأمر كلياً سيكون مستحيلاً القضاء على بعض الأمراض، فأى 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، فمن 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 بقاءه 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 كثيراً مقارنة بما كانت عليه في الماضي. هذا فضلاً عن أن الحاجة للعقوبات القانونية فرضت ضرورة تحويل المبادئ الأخلاقية إلى معايير قانونية. ولقد أكسبت العناصر التي كانت التكنولوجيات الطبية المتطورة سبباً في ظهورها أبعاداً 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؟ ومن 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 إلكترونياً وعرض هذه المعلومات للمشاركة، وهو ما أدى إلى نقاشات أخلاقية كما في المسائل التي ذكرناها آنفاً.

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 تُصوّر الأخلاق بسدٍّ منيع 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 وقيمه؛ 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 ملاسبات 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 قيماً ومفهوماً أخلاقياً 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 بينها من أجل حل تلك المشكلات.

(٥٠) هارون تبه، "الأخلاق"، تحرير: إ. كوتشورادي - د. طاشدلن، منشورات جامعة الأناضول، إسكيشهر 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 واتخاذها للقرارات المتعلقة بهذه الوتيرة. وفيما يلي نورد المبادئ الأساسية الأربعة المستخدمة في المنهجية المعتمدة اليوم^(٥١):

أ- مبدأ المنفعة (Beneficence): ينص هذا المبدأ، الذي يعبر عنه شعار "كن مفيداً" (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-maleficence): يعد مبدأ عدم الضرر (primum non nocere) أقدم مبادئ الأخلاق الطبية المعروفة. يحظى قسماً بأبسط 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 الإجراءات 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 القسم 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 دوراً مهماً في رسم ملامح مضمون ذلك القسم^(٥٢). ولهذا السبب يشكل هذا القسم واحداً 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 أورش، "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*). وترتكز 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 آنفاً، 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 آنفاً، 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 قيماً الخاصة في المقام الأول. ذلك أن أفكار مختلف البيئات الثقافية والديانات يمكن أن تكون مختلفة تماماً فيما يتعلق بمسألة الأخلاق. فمثلاً هناك وجهات نظر مختلفة تماماً 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 وثنائق تتجسد بها قيمنا الأخلاقية.

النتيجة:

إن الأخلاقيات المهنية هي وثنائق 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 عقلياً، 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 مقارنة 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 عقلياً يفكر وحسب؛ بل إنه في الوقت ذاته كائن لديه مشاعر وإرادة وعقيدة تساعد على الإتيان بأفعاله. وإن الاتجاه من الكيان ذي المعرفي 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 لها إشارة على أن هذه المبادئ لا تشكل معياراً قانونياً فقط. تعد مبادئ الأخلاقيات المهنية مبادئ السلوك المهني الموضوعية 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 دوراً مؤثراً 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 شيئاً 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 عائقاً أمام تطور الطب. بل على العكس من ذلك، فإن التطورات الجديدة توسع نطاق أخلاقيات الطب وتحافظ عليها حيوية. وتعد المبادئ والمعايير الأخلاقية مرشداً وموجهاً 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 تراجع 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.

وأخيراً فإن تناول مهن بعينها من خلال وجهة نظر أخلاقية ومحاولة تشكيل مبادئ أخلاقية خاصة بهذه المهن يعد ظاهرة تُعزّز هوية تلك المهن وفعاليتها.

المصادر:

- شايلار ماثيو، جيرالد برني سميث، معجم الدين والأخلاق، تحرير: شايلار ماثيو، لندن، ١٩٢١.
- أروم آيدن، أخلاقيات مهنة الطب، دار جونش للطب، أنقرة ٢٠٠٦.

- عنایت آیدن، 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 دوركاييم، أخلاقيات العمل، (ترجمة للتركية: محمد كاراسان، دار نشر وزارة التربية والتعليم، إسطنبول ١٩٨٦).
- أ. ديميرهان 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.
- بّرين فيليوز، "الأخلاق ومصطلحات أساسية متعلقة بها"، أخلاقيات العمل، تحرير: زيات صبونجو أوغلو، دار بيتا للنشر، إسطنبول ٢٠١١.
- جالينوس، "يجب أن يكون الحكيم الصالح فيلسوفاً"، ترجمه للتركية: مباهات تورركر كويل، الفضيلة، ١/٤، 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، الغر المسمى الأخلاق، ترجمه للتركية: نومي 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 ٥٧:٢ (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 تورركر 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 أورش، "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 أورش، "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.
- آنهاري بيير، مدخل للأخلاق، دار آيرنتي للنشر، إسطنبول ١٩٩٤.
- نيل صاري، "أزمة الثقة في علاقة الطبيب بالمريض وأهمية أخلاقيات الفضائل المهمة"، 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. كوتورادي-د. طاشدلل، 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.

Okullarda Ahlaki Liderlik

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

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

* Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, macidyilmaz@hitit.edu.tr, (364) 234-6358 / 1187.

leadership activities to the students' moral development and school climate will be discussed.

Keywords: Leadership, moral leader, morals education, educational administration

A. Giriş

Eğitimin öncelikli amaçlarından birisi kendisiyle barışık ve içinde yaşadığı toplumun dini, milli ve ahlaki değerlerini içselleştirmiş bireylerden oluşan ideal bir toplum oluşturabilmektir. Bu değerler, tutumlar ve davranışlar, öğrenme yoluyla yetişmekte olan nesillere aile ortamında aktarılmaktadır. Bu öğrenme süreci aileden sonra zamanının büyük bir kısmını geçirdiği okul vb. eğitim ortamlarında biçimlenmektedir. Dolayısıyla okul gibi eğitim kurumları, sahip oldukları öğretmen ve okul yöneticileri ile ailenin temellerini attığı değerleri zenginleştirerek/geliştirecek politikalara ihtiyaç duymaktadırlar. Diğer taraftan Milli Eğitim Bakanlığı da son yıllardaki toplumsal yapılanma ve değişimin yönüne eğitim boyutuyla katkıda bulunmak için değerler eğitime bütün kurumlarında özel bir önem vermektedir. Fakat değerler eğitimi ile ilgili okulların faaliyetleri gönüllük esasına¹ dikkate alınmadan, çoğu zaman idareci ve öğretmenler için "zorunlu" birer görev olarak uygulanmakta ve arzu edilen verim elde edilememektedir. Zira duyuşsal kazanıma yönelik uygulanan eğitimlerde, planlayıcılardan katılımcılara kadar herkesin bilinçli ve istekli bir şekilde uygulamalarda yer alması beklenmektedir.

Bu konu liderlik ve eğitsel liderlik açısından ele alındığında, sosyal hayatta değerlerin öğretimi ve içselleştirilmesinin yanı sıra toplumda daha görünür kılmaya olan ihtiyaç karşımıza çıkmaktadır. Zira toplumsal yapılar, sürekli bir değişim ve gelişim sürecinde olmalarından dolayı, insanlarla birlikte çevre koşulları da değişmekte, geçmişte aranan liderlik tarzı ve davranışları zamanla geçerliliğini kaybederek yeni lider tiplerini ortaya çıkarmaktadır.² Geçmişte liderlik konusundaki kuramlara bakıldığında, tarihi süreçteki dönemin özelliklerine bağlı olarak liderlik türü ve yaklaşımlarının kişisel özellikler, davranışsal, durumsal, çağdaş teoriler ve alternatif liderlik yaklaşımları gibi temalarla farklılaştığı gözlenmektedir. Bu doğrultuda eğitim ortamlarında ahlaki liderliğin imkanı ve nasıl gerçekleşebileceği konusunda derinlemesine teorik ve pratik yönleriyle akademik çalışmalar gerekmektedir.

İnsanlar gelişim sürecinde çocukluk döneminden itibaren öykünme, model alma konusunda zorunlu bir ihtiyaç duyarlar. Model almaya yönelik bu ihtiyaç, karakter ve kişiliğin henüz tam olarak oluşmadığı çocukluk ve ergenlik döneminde

¹ Remziye Ege, "Gönüllülük, Din ve Din Eğitimi", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 2011, cilt: 14, sayı: 38, s. 5-16.

² Erol Eren, *Yönetim Psikolojisi*, Beta Yayıncılık, İstanbul 1993, s. 286.

daha çok karşımıza çıkmaktadır³ Öte yandan gelişimsel süreçte özellikle çocukluk ve ergenlik döneminde öğrenciler kendilerine “iyi” örnek olacak kişilere ihtiyaç duyarlar. Dolayısıyla toplumsal yapıdaki bu hızlı değişim sürecinin farkında olan ve aynı zamanda bireyin dini/ahlaki ihtiyaçlarını gözeterek yönlendiren ahlaki lider örnekleri, okul ortamlarında öğrencilerin özdeşleşme ihtiyaçlarını karşılayarak, hayata daha anlamlı bakmalarını sağlayabilecektir.

Ahlaki ve dini değerlerin okulda öğrenciyeye kazandırılması hususunda eğitim ve öğretim faaliyetleri her zaman önemli bir yere sahip olmakla beraber, yönetim bilimin en temel konularından birisi olan liderlik ve liderlik yaklaşımları açısından ele alındığında değerler eğitimi farklı bir boyuta taşınabilir. Çünkü insanların birlikte yaşadıkları hemen her ortamda liderlik olgusu gündeme gelmekte ve değerlerin öğretimi, yaşanan hayatın içinden çıkan önder öğretmenler sayesinde teorik konular olmaktan çıkıp pratiğe dönüşmekte, deyim yerindeyse öğrencilerin gözünde hayat bulabilmektedir. Çünkü bugün liderden beklenen, hedeflerin başarıya ulaşması konusunda çevresini oluşturan grupları yönlendirebilmek; elindeki sermaye ve insan gücü gibi kaynakları etkili yöneterek yetişen nesle vizyon kazandırabilmektir.

Görülüyor ki çocukların çevrelerinde model aldıkları kişilerle özdeşim kurma eğilimleri, onların kişilik oluşumu ve gelişiminde model alma konusu önemli bir etkiye sahiptir. Örnek kişilik özellikleriyle eğitim ortamlarında görev yapan idareci ve öğretmenler, çocukları doğru modellerle buluşturmada dini, milli ve tarihi şahsiyetlerden yararlanılabileceği gibi günümüzde yaşayan ve başarılı, iyi ahlaki özelliklere sahip lider öğretmenlerin etkili liderlik çalışmalarıyla da değerleri benimsemiş gençlerin sayısı artırılabilir. Zira birey, çevre ve davranış üçgeninde her bir unsur birbirini karşılıklı etkiler. Bu etkileşimi artırmak için ahlaki liderlik kavramının gündemimize girmesine, teorik ve pratik çalışmalarla desteklenmesi gerekmektedir. Okullarda idareci veya öğretmenler, öğrenciler için rol model olmada akla ilk gelen kişilerdir.

Bu araştırmanın temel problemi, “Milli Eğitim Bakanlığına bağlı okullarda uygulanabilecek ahlaki liderlik yaklaşımının günümüzün mevcut bireysel ve sosyal sorunlarının önlenmesinde etkisi ne olabilir?” şeklinde ifade edilebilir. Bu sebeple okullarda ahlaki liderliğe niçin ihtiyaç duyulduğu açıklanmaya çalışılacaktır.

B. Liderlik ve Liderlik Türleri

Lider kavramını en geniş anlamda “içinde bulunduğu grup üyelerini diğer kişilerden daha fazla etkileyen ve onları grup amaçlarına motive eden kişi”

³ Bkz. Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, 2006, s. 426; Nermin Çelen, *Öğrenme Psikolojisi*, İmge Kitabevi, 1999, s. 114-116; Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur'an'da "Üsve-i Hasene" Kavramı -Model Alma Yoluyla Öğrenme”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2006, cilt: XLII, sayı: 3, s. 33-48.

şeklinde tanımlamak mümkündür.⁴ Öte yandan lider önde yürüyerek birlikte yol aldığı insanlara yol gösteren kişidir. Etkin liderliğin başlıca özelliği, alışılmışın dışında düşündürmektir. Ayrıca liderlik becerisi, örgütsel konularla ilgili bilgi ve yeteneğin sergilenmesi olarak da tanımlanabilir.⁵

“Lider kimdir?” sorusu, uzmanları tarihi süreçte liderlik özelliklerinin belirlenerek açıklamalar/yorumlar yapmaya yöneltmiştir. Bu kapsamda tarihte yer alan liderler içerisinde pek çok sıra dışı lider örneği verilebilir. Ancak son yüzyılda dünyada en çok tanınan iki liderin hangisi olduğu sorulursa; bunların manevi otorite özelliği taşıyan, barışçıl liderlikleriyle öne çıkan, Hindistan’da Mahatma Gandhi ve Afrika’da Nelson Mandela olduğu söylenebilir. Tarihi süreçte ahlaki ve dini liderlik açısından ise İslam peygamberi Hz. Muhammed ve ondan önceki peygamberler örnek lider olmadaki, tutum davranışlarıyla bizlere birçok örnekler sunmaktadır.⁶

Bu noktada lider ile yönetici kavramlarının birbirlerinden ayrı olduğunu belirtmek gerekir. Yöneticilik bir meslek uygulamasıyken liderlik ise, insanları etkileyebilme ve harekete geçirebilme işidir.⁷ Ayrıca yönetici, işleri doğru yapması ile bilinirken; liderin doğru işleri yaptığı/tercih ettiği gözlenir. Yönetici olarak tanımlanan kişi, var olan kuralları yürütmekle ilgilenirken lider ise, kuralları yeniden okuyan ve biçimlendiren kişidir.

Liderlerde olması gereken özellikler konusunda bazı araştırmalar yapılmış ve şu sonuçlara ulaşılmıştır.⁸ Liderlerin en genel özellikleri:

1. Daha zeki, çalışkan, sağduyulu ve görevinde titiz olmak,
2. Uyum kabiliyeti yüksek, çevresiyle iyi iletişim ve işbirliği kurabilmek,
3. Hedeflenen görevlerde daha yeterli olma, risk alabilme, cesaret sahibi olmak,
4. Enerjik ve içten gelen güçlü bir motivasyona sahip olma ve fırsatlar yaratabilmek,
5. Çevresindeki insanların gücünü daha iyi değerlendirerek, yerli yerinde kullanabilmek,
6. Bir bakışta durumu kavrayabilme, hızlı ve doğru muhakeme yeteneği ile değişime ayak uydurabilmek, yeniliklere açık olmaktır.

⁴ Mehmet Teyfur, Emine Teyfur, “Liderlik”, *Eğitim, Örgüt ve Liderlik* içinde, Eğitim Kitabevi, Konya 2018, s. 230.

⁵ Polat Tunçer, “Örgütsel Değişim ve Liderlik”, *Sayıştay Dergisi* (80), s. 60.

⁶ Şebnem Aslan, Mustafa Karabacak, *İslam Düşüncesinde Yönetim ve Liderlik*, Eğitim Kitabevi, Konya 2016, s. 146.

⁷ Tamer Koçel, *İşletme Yöneticiliği*, Beta Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 573-575.

⁸ Recep Sertoğlu, *Stratejik Liderlik*, Etap Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 57, 58; Vehbi Çelik, *Eğitimsel Liderlik*, Pegem Yayıncılık, Ankara, 2013, s. 9.

Lider insanların yenilikçi özelliklerinin ön planda olduğu görülür. Başkalarının daha önce yapmadığı işlere girişmeyi severler. Yaşadığı çağın ve toplumların sorunları karşısında aciz değil, aksine çözüm merkezli bir yaşam sürdürürler. Değişim ve dönüşüm konusunda söz sahibi olurlar. Ayrıca eğitimde liderler sadece karar vermezler, uygulamada da güçlü bir irade koyarlar. Bu kişiler çalıştığı kurum ve insanlara çok geniş açıdan bakar ve stratejik kararlar vererek çevrelerinde büyük etki bırakırlar.⁹

Liderliğin ne olduğu, yöneticiden hangi yönleri ile ayrıldığını kısaca ortaya koyduktan sonra, şimdi de bazı liderlik türlerini açıklamak yerinde olacaktır.

1. Eğitsel Liderlik

Eğitsel liderlik öğretmenin kişisel özelliklere bağlı olan güçlü bir etkileşimdir. Çevresindeki görüşleri, eylemleri ve eğilimleri etkileme, yönlendirme ve yönetme başarısı olarak tanımlanır.¹⁰

Eğitim anlayışları yeniden kurgulanırken üzerinde önemle durulan konulardan biri de okul yöneticisinin eğitsel/öğretimsel liderliği rolünü üstlenmesi konusudur. Bir okulun başarısını etkileyen bazı örgütsel yapı, norm ve etkinlikler vardır. Araştırmalara göre, bir okuldaki öğrencilerin başarısında hem bireysel yetenekler hem de kurumun örgütsel özellikleri etkili olmaktadır. Okul yöneticisinin eğitsel liderliği, okulun başarısında, bireysel bir yetenek ve örgütsel bir özellik olarak önemlidir.¹¹ Etkilediği kitle açısından ele aldığımızda eğitsel liderlik, sosyal yaşamımızda vazgeçilmez bir liderlik türüdür. Zira 2016-2017 öğretim yılı resmi istatistiklerine göre Türkiye’de bir milyonu aşkın öğretmen görev yaparken, yaklaşık 18 milyon öğrenci ise eğitim kurumlarında öğrenim görmektedir.¹² Neredeyse bazı ülkelerin nüfusuna denk olan bu sayılar, sahip oldukları imkanlar ve beyin gücü açısından elbette başarılı liderlik türlerine ihtiyaç duyarlar. Bu liderlik yaklaşımında, okulun yakın ve uzak çevresiyle üretken olması ve etkili öğretimle ülke kalkınmasının başat unsuru olmasına çalışılır.

Etkili okullarda, okul yöneticileri, öğretimsel konularda güçlüdürler. Bu okullarda, öğretmenlerin performansları, sürekli gözden geçirilir. Okul yöneticisi, bir lider konumundadır. Okulun tamamını kapsayacak şekilde, öğretimin amacını ve önemini, odak noktasını belirten ve öğretmenlere yol gösterici niteliği olan açık bir misyon geliştirilmiştir. Böylece, öğrencilerin öğrenmelerine odaklanan ve öğrenmeye yardımcı olan pozitif bir okul iklimi oluşturulur. Etkili okulların en

⁹ Warren Bennis, *Bir Lider Olabilmek*, (Çev. Teksöz Utku), Sistem Yayıncılık, İstanbul 1999, 29.

¹⁰ Çelik, *Eğitimsel Liderlik*, s. 1-2.

¹¹ Servet Özdemir, Ferudun Sezgin, “Etkili Okullar ve Öğretim Liderliği”, *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3, s. 271.

¹²Bkz.

<http://www.meb.gov.tr/2016-2017-egitim-ve-ogretim-donemi-istatistikleri-yayimlandi/haber/14443/tr>.

önemli özelliklerinden biri, okul yöneticilerinin, sınıfın öğretimsel etkinliklerine, aktif bir şekilde katılmalarıdır.¹³

Öğretim liderliği, farklı türlerdeki okulların hedeflerini etkili bir şekilde gerçekleştirmesine yardımcı olabilir. Okullarda, öğretim liderliğinin gerekliliği vurgulanarak, eğitim-öğretimin kalitesinin artırılması amaçlanır. Şu durumda, okulların mevcut durumu idare etmekten öte, hedeflenen/arzu edilen ideal duruma nasıl getirilebileceğine karar vermek gerekir.¹⁴ Çünkü okullar, devletin en yaygın toplumsal kurumu olmalarından dolayı, çok sayıda öğrenciyi ve yetişkin insanı, günün en verimli saatlerinde bir araya getirmektedir. İnsanlar bu birlikteliğe sadece entelektüel becerileri ve fiziksel varlıklarını değil, aynı zamanda değerlerini, sosyal becerilerini ve duygu yönetim becerilerini de getirmektedirler.¹⁵ İşte eğitsel liderler öğrencilerin değerlerini ve becerilerini yönlendirip onları geliştiren kişidir.

2. Etkileşimci-Dönüşümcü Liderlik

Kurumlarda etkileyici ve ani değişiklikleri sağlayabilen liderlik türü olarak bilinir. Hızlı karar alabilmek zor bir iş olmakla beraber aynı zamanda bir risk taşır. Bu riskli karar alma sürecindeki ani değişimi sağlayan kişiler de dönüşümcü liderlerdir.¹⁶

Etkileşimci lider, bir amaca ulaşmak için lider ve çevresindekiler arasındaki güçlü bir etkileşim, karşılıklı iş birliği sağlar. Lider ve beraberindeki insanlar arasındaki ilişki her iki tarafın da birbirini olumlu yönde etkilemesi üzerine kuruludur. Lider dönüşüme yol gösterir, gerekli olan yeniden canlanma ihtiyacını fark eder. Lider, amaca ulaşmak için beraberindekileri ödüllendirerek daha yüksek performans göstermelerini sağlamak üzerine sistemini kurmaktadır. Bununla birlikte başarı sağlanamayan durumlarda ise ceza söz konusudur.

Etkileşimci ya da diğer adıyla dönüşümcü liderlik, örgütsel hedeflere yönelik yüksek performans karşılığında, bireysel ihtiyaçların giderilmesi yoluyla takipçilerin motive edilmelerini içeren, geleneklere ve geçmişe bağlı bir liderlik tarzıdır. Etkileşimci liderlikte çoğunlukla rutin faaliyetlerin daha etkin ve verimli yapılması hedeflenmektedir. Şu halde etkileşimci/dönüşümcü liderliğin genel karakteri geleceğe, yeniliğe, değişime ve reforma dönük yönetsel yaklaşımlar

¹³ Sezgin ve Özdemir, "Etkili Okullar ve Öğretim Liderliği", s. 274.

¹⁴ Aynı yer: s. 271.

¹⁵ Abbas Türnüklü, "Okullarda Sosyal ve Duygusal Öğrenme", *Kuram ve Uygulamada Eğitimi Yönetimi*, 2004, sayı: 37, s. 138.

¹⁶ Teyfur ve Teyfur, "Liderlik", s. 225.

içermekte ve bu tip liderlikte, çalışanların yaratıcı ve yenilikçi yönleri üzerinde durulur.¹⁷

3. Karizmatik Liderlik

Karizmatik liderlik, saygı, güven ve sadakat özelliği taşıyan, bir vizyon ve misyon duygusuna sahip liderlik türüdür. Karizmatik liderler, etrafındaki bireylerin kendi kişiliği ile çok güçlü özdeşim kurmasını sağlaması ve onlar üzerinde yoğun duygusal izlenimler bırakmasıyla tanınırlar.¹⁸ Karizmatik lider, alternatif çözümler sunmada çevresinin dikkatini çekerler. Bu bağlamda karizmatik liderlik yüksek bir kişisel güce sahiptir. Takipçiler karizmatik liderin kişiliği ile özdeşim kurar ve yüksek düzeyde güven duyarlar. Karizmatik lider izleyenlerin fikirlerini hayata geçirir ve onlara ilham verir.¹⁹

Kısaca karizmatik liderlik, çevresinde değişime, inisiyatif almaya, girişimciliğe, aksiyona, sonuç odaklılığa, kendine güvene, güçlü etkiye dayalı liderlik anlayışıdır.²⁰ Bu liderlik türü, daha çok kriz ortamlarında ortaya çıkan, kurtarıcı ve sıra dışı niteliklere ve güçlü kişilik özelliklerine sahip kişilerde görülen bir liderlik tarzıdır.²¹

4. Otantik Liderlik

Otantik liderlik, pozitif psikolojik kapasiteyi ve etik iklimi hem kullanarak hem ilerleterek, bu yolla daha fazla kendi farkındalığını artıran, ahlaki perspektifi içselleştiren liderlik türüdür. Diğer taraftan enformasyonu dengeli biçimde işleyen, çevresindekilerle arasındaki iletişimde şeffaflığı sağlayan ve pozitif kişisel gelişimi kuvvetlendiren liderlik davranışına işaret eder.²² Otantik liderler buldukları ortamlarda dürüstlükleri ile öne çıkıp derin ve yüksek ahlaki değerlerin oluşması için çabalarlar ve beraberindeki insanların kimliklerini geliştirirler. Güçlü mesajlar içeren tutum ve davranışları onların belirgin yönleridir. Otantik liderler

¹⁷ İsmail Bakan, Tuba Büyükbeşe, "Liderlik "Türleri" ve "Güç Kaynakları"na İlişkin Mevcut-Gelecek Durum Karşılaştırması", *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 2010, s. 75.

¹⁸ Çelik, *Eğitimsel Liderlik*, s. 155 vd.

¹⁹ Veysel Okçu, "Dönüşümcü ve İşlemci Liderlik", *Yönetimde Çağdaş ve Güncel Konular* (Ed. İsmail Bakan), Ankara, Gazi Kitabevi, 2011, s.440.

²⁰ E. Can Demircioğlu, "Karizmatik Liderliğin Yönetimsel Açısından Değerlendirilmesi", *Uluslararası Akademik Yönetim Bilimleri Dergisi*, 2015, cilt 1, sayı 1, s. 54.

²¹ Bakan, Büyükbeşe, "Liderlik "Türleri" ve "Güç Kaynakları"na İlişkin ...", s. 75.

²² İffet Kesimli, "Liderlik Davranış Türleri", *Kırklareli Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 1, 2013, s. 8.

başkalarından ayrılan yönlerini koruyarak içinde buldukları baskın kültürleri etkin kullanmada onların içsel mekanizmalarını doğru yönde kullanırlar.²³

Öz bilinci yüksek olan otantik liderler, rehberlik yaparak bireylerin daima gelişimini hedefler ve alçak gönüllüdür. Ayrıca değerlere bağlı bir şekilde etik bir çalışma ortamı yaratarak güven aşıl原因, başarıyı garanti eden bir yapı sergiler.²⁴

C. Eğitimde Ahlaki Liderlik

Eğitim bilimciler eğitimin bir sistem ve toplumsal bir olgu olduğuna vurgu yaparlar. Bu olguyu meydana getiren, onu bir sistem haline dönüştüren değişkenler doğru bir şekilde analiz edilmelidir. Modernizm sonrasında okullarda yetişmekte olan bireylerin ahlak eğitimine ihtiyaç ve beklentileri artarak sürmektedir. Farkındalık düzeyine çıkan bu mesele ülkemizdeki bütün eğitim kurumlarını ve özellikle de mesleki din eğitimi veren İmam Hatip okullarını yakından ilgilendirmektedir. Ahlak eğitimine farklı bir boyut kazandıracak olan "ahlaki liderlik" kavramı bu yüzden akademik çalışmacıların dikkatini çekmektedir. Bu çalışmada ahlaki liderlikle kastedilen, İslam'ın kök değerlerini içine alan ahlaki ilke ve değerleri önceleyen, çevresindeki öğretmen ve öğrencilerin bu değerleri içselleştirmesine yardımcı olmaya dayalı bir liderlik anlayışıdır. Yukarıda sayılan liderlik türlerine ekleyebileceğimiz farklı ve özel bir liderlik türü olan ahlaki liderlik; ahlaki karakter bütünlüğüne sahip, değişimi başlatan, inisiyatif alan, ikna gücü yüksek, kimseyi dışarıda bırakmadan ekip ruhu oluşturabilen, ahlaki ve insani açıdan rehberlik yapabilen özellikleri içerir.

Ahlaki liderlik fikrinin geliştirilebilmesi ve aktif rol oynanabilmesi için, ortamın uygun olması ve ahlaki liderin çevresinde bulunan insanların da aynı değerleri ve ilkeleri benimsemesi gereklidir.

Diğer taraftan tüm dünya gibi ülkemiz de modern insanın baş etmeye çalıştığı şiddet, istismar, artan suç ve boşanma oranları, cinayet, yaralama, intihar, depresyon, bağımlılık vb. birçok problem bulunmaktadır. Bu sorunlar insanların ruhsal yaşamda tatminsizliği ve çevreye güvensizliğini artırmaktadır. Alınan eğitim türü ve düzeyi ne olursa olsun öğrencilerin ahlaki yaşam ve değerlerden uzak olması, baş edilmesi gereken önemli bir sorundur. Çünkü öğrencilerin dini/ahlaki değerlerden yoksun bir yaşam sürdürmesi, yaşadıkları şiddetli duyuşsal sorunlar onlarda okul ve eğitime karşı duygusal aidiyetsizlik yaşatabilir. Diğer taraftan eğitim kurumlarının örgütsel yapısını diğer kurumlardan ayıran en temel boyut, halkın okuldan ve eğitimden beklentileridir. Bu yüzden okulun, toplumda eksikliği hissedilen hemen her konuda çözüm üretmesi, desteklemesi beklenir. Çünkü bu

²³ Mukaddes Çiçek, "Liderlikte Farklı Bir Yaklaşım: Otantik Liderlik Tarzı ve Transformasyonel Liderlik Biçimi ile Karşılaştırılması", *Bartın Üniversitesi İİBF Dergisi*, Yıl: 2011, Cilt: 2, Sayı: 3, s. 61

²⁴ Bengü Hırlak-Mustafa Taşlıyan, "Otantik Liderliğin Demografik Özellikler Açısından İncelenmesi", *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, sayı: 8, 2015, s. 1084.

kurumların, bütün yönleriyle bireyleri geliştiren zenginleştiren, onlara değer katan ortamlar olmasına ihtiyaç vardır. Bu noktada modern zamanın problemlerini çözmek için ahlaki lider örneklerine olan ihtiyaç yadsınamaz. Ahlaki liderlerin birey ve topluma yapacağı çok yönlü hizmetlerin, şimdiki ve sonraki nesillerin geleceğine yatırım olarak algılanması gerekir.

Ahlaki liderliği gündemimize taşıyan bir başka neden ise öğretmenlerin öğrenci ile ders dışında ilgilenmemeleri sorunudur. Okul dışında öğrenciye karşı ilgisiz ve kayıtsız kalma, toplumda çeşitli sıkıntıları da beraberinde getirmektedir. Bu anlamda öğretmenlerin işlerini özveriyle ve mesleklerinin kutsallığının bilincinde olarak yapmaları gerekmektedir.²⁵ Ulvi bir görev olarak nitelendirdiğimiz öğretmenlik ve okul idareciliği mesleğine atfedilen kutsallık gereği sınıf ve okul dışına taşan bir sorumluluk gerektirdiği için ahlaki liderlik kavramıyla da örtüşen yönleri vardır. Hatta ahlaki liderler daha çok okul dışı etkinliklerle, öğrencilerin gayr-ı resmi ortamlarda daha içten ve gönüllü olmalarını sağlayacaktır. Okul dışı bu etkinliklere örnek olarak; milli ve manevi açıdan önemli mekanların önceden bilgisini kazandırarak yapılan geziler, küçük ya da büyük öğrenci gruplarının katılacağı projeler (yetim ve öksüzlerle kardeşlik projeleri, yardımlaşma projeleri, sevgi ve kardeşlik üzerine kurgulanan projeler, çevre koruma projeleri vs. gibi), kitap okuma ve değerlendirme projeleri sayılabilir.

Bu noktada ahlaki liderliğin ülkemizde uygulanmasının imkanından bahsetmek gerekir. Acaba mevcut milli eğitim yapılanması içerisinde devlet okullarında ahlaki liderlik olgusunun yerleşmesi ve aktif olarak uygulanması mümkün müdür? Bu soruya “elbette” diyerek nedenlerini açıklayalım. Öncelikle Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde çalışan eğitim yöneticileri ve öğretmenleri arasında, geçmişte olduğu gibi bugün de iyi örneklerin azımsanmayacak sayıda olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü hemen her ildeki kurumsal yapılanmanın farklı kademelerinde, sorumluluk bilinci ile fedakarca çalışan, gecesini gündüzüne katan dini/ahlaki/insani saiklerle çevresindeki öğretmen ya da öğrencilere daima projeler üreterek faydalı olan ve yaşantısıyla onlara örnek sunan birçok eğitimcimiz olduğunu unutmamak gerekir. Ahlaki liderlik uygulamalarında özellikle bu potansiyel mutlaka değerlendirilmelidir. Ayrıca yukarıda söylendiği gibi güçlü kurumsal yapısı ile Milli Eğitim Bakanlığı bir milyon öğretmen ve yaklaşık 18 milyon öğrencisi ile bahsedilen problemlerin çözümünde çok ciddi işler başarabilir. Şu halde tüm yurt sathındaki hali hazır bu yapılanma yukarıdaki bireysel ve sosyal sorunları görmezlikten gelemez.

Milli Eğitim Bakanlığının son yıllardaki değerler eğitimi konusundaki hassasiyeti, ayrı bir ders olmasa da bazı dersler içerisinde yer alan vatandaşlık eğitimi ve okullarda verilen zorunlu ve seçmeli din dersleri şeklinde yaygınlık kazanmıştır. Ayrıca politika üreticilerin bireysel ve sosyal sorunların farkında

²⁵ Süleyman Sarıbaş, Gonca Babadağ, “Temel Eğitimin Temel Sorunları”, *Anadolu Eğitim Liderliği ve Öğretim Dergisi*, 2015, 3 (1), s. 24.

oldukları ve çözüm arayışı içerisinde oldukları görülmektedir. Dolayısıyla bakanlığın sahip olduğu imkan ve potansiyel dikkate alındığında, uzmanlar tarafından iyi planlanmak suretiyle ahlaki liderlik konusunun okullarda uygulanmasını mümkün olduğu görülmektedir. Kısacası zaten çalışmakta olan idareci ve öğretmenlerden gönüllü olacak bir kesim il bazında tüm yurttan planlanan ahlaki liderlik çalışmalarında etkin rol alabilir. Çözümün bir parçası olma hazzını ve mutluluğunu yaşadıkça ülkemizde ahlaki liderliğin daha çok karşılık bulacağı düşünülebilir.

Konuyla ilgili diğer bir husus, alanda görev yapacak ahlaki liderlerin etki kaynaklarının ne olduğudur. Temel soru şudur: Acaba ahlaki lider öğrencileri ve eğitimi şekillendirmeye çalışırken okullarda hangi etki kaynaklarına sahip olmalıdır? Öncelikle bu liderlerin yasal boyutunun sağlam temellere sahip olması gerekecektir. Zira MEB tarafından görev tanımlarının yapılmış olması ve bu tür lider ruhlu öğretmenlerin yetiştirilmesi, atanması ve desteklenmesi hususunda resmi ve yasal boyutlara olan ihtiyaç elbette zorunludur. İkinci olarak liderin uzmanlık gücü, görevinde kendisine yardımcı olacak önemli bir etkiye sahiptir. Alanında bilgili, olumlu kişilik özellikleri sayesinde dini/ahlaki değerleri yaşayan uzman bir öğretmenin öğrencileri üzerinde bırakacağı olumlu etki söz konusudur. Üçüncü olarak liderin güçlü kişilik ve karakter özellikleri sayesinde, ahlaki lider/önder olma konusunda öğrencilerinin üzerinde saygınlığını ve çekiciliğini artırarak kendisine birçok kolaylık sağlayacaktır. Görülüyor ki liderlerin sahip oldukları güzel ahlak, hakkaniyetli, çalışkan ve sosyal etkili iletişim gücü yüksek personellerden seçilmesi bu yaklaşımın en önemli boyutunu oluşturmaktadır.

Ahlaki liderlik modelinin uygulanmasına gelince, öncelikle pilot uygulama yapılacak okul ve şehirlerin belirlenmesi ve bu konuda iyi örneklerin bütün ülkede duyulmasını sağlamak gerekmektedir. Zira dikkatli bir araştırma ve eleme süreciyle seçilen eğitimcilere, yurt içi ve yurt dışında ahlaki liderlik ile ilgili eğitim verilerek olumlu kişilik özelliklerinin liderlik vasfıyla donatılması sağlanır. Benim kişisel önerim her coğrafi bölgede en az üç il belirlenmeli ve her ilde seçilen üç okulla bu işe başlanmalıdır. Başarı sağlandıkça yaygınlaştırmak için yeni girişimlerde bulunulabilir. Hedef kitlenin ilk planda ortaokul ve lise öğrencileri olabileceğini düşünebiliriz.

Öyleyse ahlaki liderler hangi konular üzerinde yoğunlaşmalı? Özellikle öğretim programlarında yer alan ve kök değerler olarak açıklanan adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik, yardımseverlik gibi önemli değerlerin hem iyi anlaşılmasında, hem de nasıl kazanılacağı konusunda okul içi ve dışında yapılacak etkinlikler artırılarak işe başlanılabilir. Zira bu değerler günümüzde toplumda en çok ihtiyaç duyulan değerler arasında öne çıkmaktadır. Örnek olarak irade gücü ve eğitimi konusunda bir grup öğrenciyle yapılan dersler sonrasında öğrencilerimizin iradelerini fark etmelerini sağlayan ve geliştiren bazı etkinlikler planlanarak günlük hayatta sağlam iradeli olmanın bireye katkısı vurgulanmalıdır. Bu nedenle öğrencilerle etkinlikler

planlanmalıdır. Lise düzeyinde işlenen böyle bir değer kazanılması için örneğin öğrencilerin aşevi gibi bir yardım kuruluşunda, yaşlı bakımevi, sevgi evi vs. gibi ortamlarda belirli sürelerde gönüllü çalışmasına yönelik işler yapılabilir. Yahut iradenin kişisel boyutta güçlendirilmesine yönelik spor yapma, yemek yemeyi azaltma, kişiye zor gelen ama kişinin faydasına olacak (harçlığını paylaşma, hasta ve kimsesizlere yardım etme) şeyler yapma bir dizi faaliyet şeklinde tasarlanabilir. Bu örneklerin artırılması mümkündür fakat çalışmamızın problemi dışındadır.

Ahlaki lider, kişilik özellikleri açısından aranan insandır. Çevresindekilere iyi örnek olan bu liderlikte, örnek ahlaki tutum ve davranışlarla planlanan vizyona uygun davranır. Çevresindeki hitap ettiği kesimin sevgi ve güveni kazanmakla kalmaz, onlara ilham verecek motivasyonlar sunarak onları teşvik eder. Ahlaki sorumluluk bilinci ile hayatın ve eğitimin hedeflerini tartışır. Bu amaçla sahîh dini kaynakları, mekanları ve sembolleri yeri geldikçe kullanma konusunda girişimci ve yenilikçidir. Ayrıca okuldaki her bireyin ahlaki yeteneklerini kendisine fark ettiren duygu, düşünce ve becerilerle tanışacağı ortamlar tasarlayan ahlaki lider, okulun hedeflerine ulaşmada önemli roller oynarlar. Bir vizyona sahip olan bu liderler, hedeflerin herkes tarafından anlaşılmasına çalışır. Hedeflerin başarılması için çaba sarf eder, müfredatı, öğretimi ve değerlendirme mekanizmasını sık sık kontrol eder.

Tarihi ve dini geleneklerin güçlü yanlarından haberdar olan ahlaki liderlerin öncelikli işi, çalıştığı ortamlarda okulun hedeflerini, değerlerini yeniden düşünmek, uygulayacağı bütün eğitimlerde samimiyet esasını gözetebilmektir. Sorunların bu tip liderler tarafından teşhis edilmesi, en az çözümü kadar önemlidir. Eğitim ve öğretim kurumu olarak okulun ahlaki amaçlarının ortaya konması, açıklanması ve bireysel sorumluluklarının vurgulanması ise, liderin insanların üzerindeki etkinliğini pekiştiren diğer bir boyuttur. Bir diğer temel sorumluluk konusu ise, öğretmen ve öğrencinin öğrenmesini geliştirmeye yönelik etkin programlar, projelerin tasarlanması ve hayata geçirilmesidir.

Toplumun en ihtiyaç duyulan sıkıntılı zamanlarında öne çıkan ahlaki liderlerin kurumları tarafından görev tanımları yapılmalı, teorik ve finansal açıdan kurumsal destek mutlaka göz ardı edilmemelidir. Bu gücü kendinde bulan ahlaki liderin, okulun ve eğitimin yeni bir boyut kazanması için aşağıdaki görevleri yerine getirmesi beklenir:

- Ahlaki liderlik özelliklerini kullanarak eğitimin amacını paydaşları ile beraber yeniden tanımlamak ve okulun varlık nedenini ortaya koymak.
- Strateji geliştirerek başarıya odaklanmak.
- Dürüst, saygılı ve ikna edici olmak.²⁶

Okul müfredatlarının geneline bakıldığında, zamanın önemli bölümü bilgi öğrenmeye yani bilişsel becerilere odaklanmıştır. Bunun aksine sosyal beceriler ile duygu yönetim becerileri üzerine programlı ve sistematik biçimde yeterince

²⁶ Yüksel Özden, *Eğitimde Yeni Değerler Eğitimde Dönüşüm*, Pegem Yayınevi, Ankara 2010, s. 110-111.

durulmamış, duyuşsal kazanımlar göz ardı edilmiş ya da unutulmuştur. Öğrencilerin akademik başarıları üzerine, ciddi biçimde durulurken duygusal ve sosyal gelişimlerine ilişkin yeterlilikler alanına gerektiği kadar ilgi gösterilmemiştir.²⁷ Ahlaki liderlerin kurumdaki fonksiyonları bu anlamda öğretim programlarının dezavantajlarını ortadan kaldırmak için öğretmen ve öğrencilerle manevi duyguları güçlendiren uzun soluklu ortak işler yapmak olacaktır.

Okulun toplumdaki yeri ve etkinliği ile ilgili analizler yapan Şişman, ahlaki lider için de konu edinebileceğimiz bazı hususları şu şekilde açıklar²⁸: Ahlaki lider okul içi ve dışı faaliyetleriyle:

1. Okulun akademik ve sosyal başarı çitasını yükseltmeli
2. Çalışan kadroyu sürekli geliştirmeli
3. Karara katılma ve sorumluluk üstlenmede çevresindekilere yeni roller benimsetmeli
4. Çalışmalar sonrasında performansı izlemeli ve değerlendirmeli
5. Değişime ve yenileşmeye daima açık olmalı
6. Yeni ve eğlenceli öğrenme fırsatları oluşturabilmelidir.

Görülüyor ki belirlenmiş ahlaki vizyonu davranışa dönüştürebilen ahlaki liderler, grup çalışmasını önemser, okulun hedeflerini ve beklentileri daima vurgularlar. Öğrenciler için destekleyici bir ortam oluşturur. Akademik becerilerin temel alındığı, düzenli ve amaca uygun bir okul iklimi geliştirir. Ayrıca okulda işleyişin farkındadır. Öğretmenlerin ve öğrencilerin neyi, ne derece iyi yaptıklarını görür. Ahlaki bilgiyi harekete geçirerek eğitim öğretimin başarısını yükseltirler.

D. Ahlaki Liderliğin Dini Temelleri

İslam dini önceki hak dinlerde olduğu gibi Allah'ın hükümlerini insanlara tebliğ etmesi, açıklaması ve yaşam örnekleri sunması için önder bir peygambere sahiptir. *"Ben sizlere ancak bir muallim olarak gönderildim."*²⁹ diye kendisinden bahseden Hz. Muhammed, insanları eğitici yönüne vurgu yapmaktadır. Öte yandan Hz. Peygamber bir hadisinde ise ashaba; *"Yolculuk yaparken üç kişi de olsanız birini lider yapın"*³⁰, uyarısıyla günlük hayatta liderliğin önemine dikkat çekmektedir.

Yaşadıkları zamanın çok ötesinde ilim, hikmet ve bilgi anlayışları sergileyen peygamberler, zamanla etrafında birçok mümin toplayarak hemen her konuda onları aydınlatmışlardır. İslam peygamberi olan Hz. Muhammed, bu yönüyle Müslümanlar için üst düzeyde dini/ahlaki lider konumundadır. Zira o adalet,

²⁷ Türnüklü, "Okullarda Sosyal ve Duygusal Öğrenme", s. 138.

²⁸ Mehmet Şişman, *Eğitimde Mükemmellik Arayışı Etkili Okullar*, Pegem Yayıncılık, Ankara 2002, s. 23 vd.

²⁹ İbn Mace, Mukaddime, 17.

³⁰ Müslim, Mesâcid 289.

doğruluk, yardımseverlik, sabır, hoşgörü ve merhamet gibi birçok değeri zamanındaki insanlara yaşayarak ve önderlik yaparak örnek olmuştur.

Literatürdeki liderlik konulu araştırmalara bakıldığında liderlikle ilgili kişisel özellikler, duygusal zekâ, cinsiyet, kültür gibi temel etkenlerin pek çok çalışmada işlendiği ancak bunlardan din faktörünün göz ardı edildiği görülmektedir. Hâlbuki dinin, bireyin hayatında genel hedefler kazandırmada ve enerjisini bu hedeflere doğru yönlendirmede önemli bir role sahip olduğu bilinen bir gerçektir.³¹ Bu nedenle ahlaki liderin kişisel özelliklerini oluşturan, hayata ve insana bakışını temelden etkileyen din faktörü mutlaka vurgulanmalıdır.

Kuran'ı Kerim'de Hz. Peygamber'in insanlara örnek bir model/lider olduğuna dair *"Andolsun, Allah'ın Resulünde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır"*³² mealindeki ayetle Hz. Peygamberin örnek alınacak mükemmel dindarlık modeli sunduğu ve böylece ümmeti için onun, tüm zamanlarda örnek alınması gereken kâmil bir lider olmaya devam edeceği bildirilmektedir.³³ Ayette geçen "üsve" yani "örnek" kelimesi, uyulacak, taklit edilecek örnek, model, bir anlamda ise lider anlamına gelir. Dolayısıyla bir insanı örnek alan kimse, örnek aldığı kişiye benzer bir yaşam seçer ve onun tutum ve davranışlarını uygulayarak benimser. İyilik, hayır ve güzellikte örnek gösterilen Hz. Peygamberin bu yönü sünnetinin Müslümanlar açısından önemini de ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Kuran bu ve benzeri ayetlerde, doğru bir yaşantı ve güzel bir karaktere sahip olmanın muhatap olunan hedef kitle açısından örnek alınacak özellikler içerdiğini açıklamaktadır.

Bakara suresinde *"Nitekim aranızdan size bir peygamber gönderdik: O size ayetlerimizi okuyor, sizi arıtıp temizliyor, size kitabı ve hikmeti öğretiyor; yine size daha önce bilmediğinizi öğretiyor."*³⁴ mealindeki ayetle, Kuranın ilk muhatabı olan Hz Muhammedin, peygamberlik görevini ifa ederken her şeyden önce vahyin sunduğu hayat ve kişilik tarzını, bizzat kendi şahsında yaşayarak tüm inananlara örnek bir liderlik sergilediği vurgulanmaktadır.

Ahlaki liderliğe örnek olması açısından Hz. Muhammedin liderlik başarısı çeşitli açılardan ele alınabilir. Özellikle insan ve toplum psikolojisini iyi analiz eden ve ona uygun tutumlar benimseyen Hz. Peygamber, Kur'an'ın mesajının yeniliği ve dikkat çekiciliği sayesinde dönemindeki Arap toplumunu sosyal ve kültürel yaklaşımlarla etkileyebilmiş, yeni bir toplum modelinin oluşmasına neden olmuştur.³⁵

³¹ Aslan, Şebnem, *İslam Düşüncesinde Yönetim ve Liderlik*, s.143.

³² Ahzâb: 33/21.

³³ Hüseyin Certel, "Dinî İletişim ve Liderlik Açısından Hz. Peygamber'in Sıfatları", VII. Kutlu Doğum Sempozyumu: Tebliğler, 2006, s. 247.

³⁴ Bakara Suresi, 2/ 151.

³⁵ Adem Efe, "Karizmatik Bir Lider Olarak Hz. Peygamber ve O'nun Gerçekleştirdiği Bazı Sosyal ve Kültürel Değişmeler", IV. Kutlu Doğum Sempozyumu: Tebliğler, 2002, s. 367.

Hz. Peygamber bir hutbesinde ise *“Sözlerin en doğrusu, Allah’ın kelâmı; rehberliğin en güzeli ise Muhammed’in rehberliğidir,”*³⁶ buyurmuştur. Fakat bu rehberliğin ilahi ve insanüstü özellikler taşımadığı, insani yönünün olduğu, aslında Hz. Peygamberin Allah’a kulluğu pratik hayatta gösteren örnekliği Kuran da birçok kere vurgulanmaktadır.³⁷ Onun insanlara rehberliği ve lider oluşu Kuran ve hadislerle açıklanmaktadır. Ayrıca bu konuda Müslümanlar arasında fikir birliği bulunmaktadır. Fakat Hz. Peygamberin liderliği, rehberliği bütün hayatı kapsadığı için sadece bir alana ve zamana hasretmenin doğru olmayacağını söylemeliyiz.

E. Sonuç

Geleceğin okul yöneticileri ve öğretmenlerinin taşıdıkları ahlaki liderlik özellikleri, toplumun önemli bir ihtiyacı olan ahlak eğitiminin başarısı ve kalitesi açısından büyük önem taşımaktadır. İyi yetişmiş ahlaki liderler, bugünün kuşaklarını değerleri özümsemiş şekilde bilgi toplumuna taşıyacaktır. Bu nedenle günümüz eğitim sistemi, dinamik bir değişim sürecine dahil olarak öğretmen ve öğrencileri ruhsal ihtiyaçlarını gözetken ve toplumsal yaşamda ihmal edilen değerlerin öğrenilebilmesi, benimsenmesi için ahlaki liderlere ihtiyaç duymaktadır. Ahlaki liderlik uygulamasının yasal zemine oturtulması ve sorunlarımıza ahlak ve değer penceresinden gerçekçi çözümler üretebilen vizyon sahibi ahlaki liderlerin yetiştirilebilmesini zorunlu kılmaktadır. Bu uygulama ve eğitim yaklaşımları ile öğrencilerimize toplumun ihtiyaç duyduğu ahlaki değerlere uygun tutum ve davranışlar edinme, alışkanlıkların kazandırılması için okullarımızda ahlaki liderlik örneklerini artırmakla işe başlanabilir. Toplumda ahlaki liderlerin öğrencilerimiz için rehberliği birer taklit ya da otomatik davranış oluşturma şeklinde değil, aksine bilinçli düşünce ürünü olmasına dikkat edilir.

Ahlaki liderlerin, sorumluluk almaktan çekinmeyen ve girişimci bir ruha sahip olmaları beklenmektedir. Bununla beraber öğrencilerin gözünde okul misyonunu yeniden oluşturabilir; pozitif öğrenme ortamı geliştirebilirler. Bu amaçla ahlaki liderler öğretimin planlaması aşamasında da öğretim programına ve eğitim sürecine yön vererek bu sürece değer katabilirler. Ayrıca onlar ne istediklerini değil, ne yapılması gerektiğini sorgulayarak yerel veya ulusal çapta öğrencilerin manevi gelişimlerini destekleyen işlere imza atarlar.

Modern zamanda liderlerden, herkesçe bilinen standart bir liderlik tarzı yerine; değişen bireysel ve sosyal ihtiyaçlara uyumlu olabilecek farklı liderlik tarzlarını da gerektiğinde benimsemesi beklenmektedir. Bu doğrultuda ahlaki liderlik modeli, eğitim kurumlarımıza değer katabilir.

³⁶ Nesâî, Salâtü'l-ıdeyn, 22.

³⁷ Kalem Sûresi, 68/4.

Öneriler:

1.Ahlaki liderlik kavramı bir görev olarak MEB bünyesinde tanımlanmalı ve pilot il ve okullarda uygulanarak “iyi örnekler” tanıtılmalıdır.

2.Ahlaki liderliğin özellikle liderlik boyutuna dair üniversitelerde lisansüstü eğitim alabilecekleri programlar açılmalıdır.

3.Ahlaki liderler, MEB öğretim programında yer alan dini ve ahlaki değerlerin nasıl hayata geçirilebileceğine dair projeler geliştiren bir ekibin içerisinde yer almalı ve arkalarında kurum desteğini mutlaka hissetmelidirler.

KAYNAKÇA

• Aslan, Şebnem ve Karabacak, Mustafa; *İslam Düşüncesinde Yönetim ve Liderlik*, Eğitim Kitabevi, Konya 2016.

• Bakan, İsmail ve Büyükbeşe, Tuba; "Liderlik 'Türleri' ve 'Güç Kaynakları'na İlişkin Mevcut-Gelecek Durum Karşılaştırması", *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 2010, 73-84.

• Bennis, Warren; *Bir Lider Olabilmek*, (Çev. Teksöz Utku) Sistem Yayıncılık, İstanbul 1999.

• Buchanan, Michael T.; *Leadership and Religious Schools: Introducing Some Contemporary Perspectives and Challenges*, Bloomsbury Publishing, 2013, USA.

• Certel, Hüseyin; "Dinî İletişim ve Liderlik Açısından Hz. Peygamber'in Sıfatları", *VII. Kutlu Doğum Sempozyumu: Tebliğler*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2006, s. 245-258.

• Cüceloğlu, Doğan; *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, 2006.

• Çelen, Nermin; *Öğrenme Psikolojisi*, İmge Kitabevi, 1999.

• Çelik, Vehbi; *Eğitimsel Liderlik*, Pegem Yayıncılık, Ankara 2013.

• Çiçek, Mukaddes; "Liderlikte Farklı Bir Yaklaşım: Otantik Liderlik Tarzı ve Transformasyonel Liderlik Biçimi ile Karşılaştırılması", *Bartın Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi*, Yıl: 2011, Cilt: 2, Sayı: 3, 1-10.

• Demircioğlu, Emre Can; "Karizmatik Liderliğin Yönetimsel Açısından Değerlendirilmesi", *Uluslararası Akademik Yönetim Bilimleri Dergisi*, 2015, cilt 1, sayı 1, 52-69.

• Efe, Adem; "Karizmatik Bir Lider Olarak Hz. Peygamber ve O'nun Gerçekleştirdiği Bazı Sosyal ve Kültürel Değişmeler", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu: Tebliğler*, Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, 2002, 349-367

• Ege, Remziye; "Gönüllülük, Din ve Din Eğitimi", *Dinî Araştırmalar*, 2011, cilt: XIV, sayı: 38, s. 5-16.

• Eren, Erol; *Yönetim Psikolojisi*, Beta Basım Yayım, İstanbul 1993.

-
- Hırlak, Bengü ve Taşlıyan, Mustafa; "Otantik Liderliğin Demografik Özellikler Açısından İncelenmesi", *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, sayı: 8, 2015, s. 1084.
 - Kasapoğlu, Abdurrahman; "Kur'an'da "Üsve-i Hasene" Kavramı -Model Alma Yoluyla Öğrenme-", *Diyanet İlmî Dergi*, 2006, cilt: 42, sayı: 3, 33-48.
 - Kesimli, İffet; "Liderlik Davranış Türleri", *Kırklareli Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, cilt: 2, sayı: 1, 2013.
 - Koçel, Tamer; *İşletme Yöneticiliği*, Beta Yayıncılık, İstanbul 2011.
 - Okçu, Veysel; "Dönüşümcü ve İşlemci Liderlik", *Yönetimde Çağdaş ve Güncel Konular* (Ed. İsmail Bakan), Ankara, Gazi Kitabevi, 2011, 427-456.
 - Özdemir, Servet ve Sezgin, Ferudun; "Etkili Okullar ve Öğretim Liderliği", *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2002, 3, 266-282.
 - Özden, Yüksel; *Eğitimde Yeni Değerler Eğitimde Dönüşüm*, Pegem Akademi Yayınevi, Ankara 2010.
 - Sarıbaş, Süleyman ve Babadağ, Gonca; "Temel Eğitimin Temel Sorunları", 2015, 3 (1), 18-34.
 - Şişman, Mehmet; *Eğitimde Mükemmellik Arayışı Etkili Okullar*, Pegem Akademi Yayınevi, Ankara 2002.
 - Teyfur Mehmet ve Teyfur Emine; "Liderlik", *Eğitim, Örgüt ve Liderlik* içinde, Eğitim Yayınevi, Konya 2018.
 - Tunçer, Polat, "Örgütsel Değişim ve Liderlik", *Sayıştay Dergisi*, sayı 80, 2010, 57-83.
 - Tüknüklü, Abbas; "Okullarda Sosyal ve Duygusal öğrenme", *Kuram ve Uygulamada Eğitimi Yönetimi*, 2004, sayı: 37, 136-152.
 - <http://www.meb.gov.tr/2016-2017-egitim-ve-ogretim-donemi-istatistikleri-yayimlandi/haber/14443/tr>.

Moral Leadership at Schools*

Macid YILMAZ**

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 change. This change necessitates adopting new roles primarily for our educational institutions and the employees of 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

Okullarda Ahlaki Liderlik

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

* This paper is the English translation of the study titled "Okullarda Ahlaki Liderlik" published in the 9th issue of *İlahiyat Akademi*. (Macid Yılmaz, "Okullarda Ahlaki Liderlik", *İlahiyat Akademi*, sayı: 9, Haziran 2019, s. 129-144.)

** Assoc. Prof., Academic Member in Hitit University, Faculty of Divinity, Dep. of Philosophy and Religious Sciences, Religious Education Program, macidyilmaz@hitit.edu.tr, (364) 234-6358 / 1187.

*** The paper in Turkish should be referred to for citations

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

A. Introduction

One of the fundamental purposes of education is to create an ideal society, by raising individuals who are at peace with themselves and who have internalized religious, national, and ethical values of their nation. These values, attributes and behaviors are transferred to new generations, which grow by learning, in the family environment. This learning process is shaped in environments of education, i.e. schools, which are typically the place where students spend most of their times. Therefore, education institutions such as schools need policies to enrich/improve the values, which families are built upon, through their teachers and school managers. On the other hand, the Ministry of Education intends to contribute to the recent re-structuring and change in society in the dimension of education, therefore the Ministry has been paying special attention to values education in all its institutions. However, school activities regarding values education is not volunteer based¹, therefore values education is mostly a "must" for school managers and teachers, which hinders its productivity. That is, in educations aimed at emotional development, every shareholder from planners to participants are expected to take their roles in a conscious and willing manner.

Approaching the subject from a leadership and educational leadership point of view, we encounter the needs to teach values in social life and get these values to be internalized, as well as render these values more visible in social daily life. The reason being, that social structures are constantly in a process of change and improvement, therefore environmental conditions are changing in sync with human beings, which gradually obsoletes the style and inherent behaviors sought from a leader in the past and creates a new style of leadership.² Looking at historical hypotheses on leadership, it can be observed that types of and approaches to leadership varied according to themes such as personal attributes, behavioral, situational, modern theories, and alternative leadership approaches according to the situation at hand. In this sense, in-depth theoretical and practical academic studies are needed on the premise of the possibility of moral leadership in education settings.

A human being feels a need to imitate and take ideals as models and this need starts at childhood. This need for models is more prominent in years of childhood and adolescence, when a person's character and personality is not yet

¹ Remziye Ege, "Gönüllülük, Din ve Din Eğitimi", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 2011, v. 14, issue: 38, p. 5-16.

² Erol Eren, *Yönetim Psikolojisi*, Beta Pub., İstanbul 1993, p. 286.

defined.³On the other hand, children and adolescents need persons for "good" examples to take as models. Therefore, examples of moral leaders, who are aware of the fast-paced change in the society and also direct this change according to the religious/moral needs of individuals, will be able to become the role models in needed in schools, which would instill more meaning to students' lives.

At the point of instilling moral and religious values to students in schools, education, and teaching will always have their importance. Nevertheless, in terms of leadership and leadership approaches, which are among the most fundamental subjects in the science of administration, values education can be brought to a different level because, in every setting where people live and interact with one another, the notion of leadership is eventually needed in order to create awareness to implement and embody our values which might have previously been mere theories, thanks to leaders with vast experiences from life. Today, what is expected from a leader are the ability to direct the groups which form their surrounding circles and create a visionary generation by effectively managing the resources in their hand, such as capital and manpower.

Obviously, the tendency of children to identify with the individuals whom they take as models has a tremendous effect on their personality development. With their exemplary personality feats and success-oriented mindset, managers and teachers can become role models for children to learn and adopt moral values, while also helping them learn about important individuals in religion, national history, and world history because in the triangle of individual, environment, and behavior, each element influences the other two. In order to increase this influence, the notion of morality should be given more priority and supported by theoretical and practical studies. In schools, managers and teachers are the most likely group of people as models for students.

The fundamental problem which this study tackles can be summarized as "In what way the model leadership approach that is applicable in the schools affiliated to the Ministry of National Education can influence the prevention of current individual and social problems in society?". The study will discuss the grounds which require moral leadership in schools.

B. Leadership and Types of Leadership

In its widest sense, the notion of a "leader" is a person who influences the members of their group more than anybody in the group does, and motivates that

³ See Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, 2006, p. 426; Nermin Çelen, *Öğrenme Psikolojisi*, İmge Kitabevi, 1999, p. 114-116; Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'da "Üsve-i Hasene" Kavramı -Model Alma Yoluyla Öğrenme", *Diyanet İlmî Dergi*, 2006, v. XLII, issue: 3, p. 33-48.

group for certain objectives.⁴ On the other hand, a leader is someone who leads and directs other people in their respective ways. The primary feat of an effective leader is the ability to think outside the box. In addition, the skill of leadership can be defined as the exhibiting of organizational knowledge and skills.⁵

The question of "Who is a leader?" led experts to define the attributes of leadership throughout the history. In this sense, there are many unorthodox leaders in history to regard as examples. However, two of the most acclaimed leaders in the last hundred years are arguably Mahatma Gandhi of India and Nelson Mandela of Africa, who were primarily spiritual leaders and came forward with peaceful intentions. Historically and in terms of moral and religious leadership, Islam's Prophet Mohamad and the prophets before him are examples of leadership attributes and behaviors.⁶

At this point, we should clarify that the notions of "leader" and "manager" are different from one another. Management is a professional practice; however, leadership is the practice of influencing and prompting people.⁷ Moreover, a manager is known by doing the right things, while a leader typically does/prefers the right things. A manager implements a certain set of rules, while a leader re-interprets and re-shapes rules.

Some studies were carried out regarding the typical attributes of leaders. The studies yielded the following results.⁸ The most general attributes of leaders are:

1. Being more intelligent, hardworking, prudent and meticulous in one's practices
2. Highly adaptable and cooperative with good social communication
3. More capable for tasks, ability to take risks, more courageous
4. Energetic nature, inherent strong motivation and ability to create opportunities,
5. Ability to incorporate the strengths of the individuals around them for specific purposes
6. Quick comprehension, adapting to change through rapid and correct judgement, being open to innovation.

⁴ Mehmet Teyfur, Emine Teyfur, "Liderlik", *Eğitim, Örgüt ve Liderlik* içinde, Eğitim Kitabevi, Konya 2018, p. 230.

⁵ Polat Tunçer, "Örgütsel Değişim ve Liderlik", *Sayıştay Dergisi* (80), p. 60.

⁶ Şebnem Aslan, Mustafa Karabacak, *İslam Düşüncesinde Yönetim ve Liderlik*, Eğitim Kitabevi, Konya 2016, p. 146.

⁷ Tamer Koçel, *İşletme Yöneticiliği*, Beta Pub., İstanbul 2011, p. 573-575.

⁸ Recep Sertoğlu, *Stratejik Liderlik*, Etap Pub., İstanbul 2010, p. 57, 58; Vehbi Çelik, *Eğitimsel Liderlik*, Pegem Pub., Ankara 2013, p. 9.

Leaders are typically innovative individuals. They like to venture into things that have never been done before. Against the problems of their time, they are not helpless, but rather solution oriented. They have a voice in change and transformation. A leader not only decides during training, but they also make sure to implement what they teach is put into practice. These individuals have a very wide view of the institutions they work at and the people they work with, which help them make strategic decisions and greatly influence their circles.⁹

So far, we have established what a leader is and how a leader is different from a manager. It would be in place now to explain some types of leadership.

1. Educational Leadership

Educational leadership is a strong interaction which is shaped according to the personal attributes of the teacher. It is defined as the ability to influence, direct, and manage views, actions, and tendencies in one's social circles.¹⁰

One of the notions prioritized when re-establishing the approaches to education is that school managers assume the role of the educational leader. There are certain organizational structures, norms, and activities which affect a school's success. According to research, a school's success is affected by both individual abilities and the school's organizational attributes. The educational leadership of a school's manager is important as an individual feat and an organizational asset for the school's success.¹¹ In terms of the target mass of influence, educational leadership is an indispensable type of leadership in social life. According to official statistics from the 2016-2017 academic year, there were more than one million teachers on duty for approximately 18 million students in Turkey.¹² These figures almost equal the population of some countries, and they sure need effective leading, as required by their intellectual potential and the means at hand. In this leadership approach, the purpose is to make the school more productive with its close and peripheral social circles in order to contribute to the country's development through effective learning.

In effective schools, school managers are skillful in educational matters. These schools constantly evaluate their teachers' performances. School managers are also leaders. Schools have a school-wide mission which sets the purpose and therefore, importance, of education as well as its focal point, and lead the way for their teachers. Therefore, there is a positive school climate which focuses on the education of its students and helps learning. One of the most important

⁹ Warren Bennis, *Bir Lider Olabilmek*, (trans.: Teksöz Utku), Sistem Pub., İstanbul 1999, 29.

¹⁰ Çelik, *Eğitimsel Liderlik*, p. 1-2.

¹¹ Servet Özdemir, Ferudun Sezgin, "Etkili Okullar ve Öğretim Liderliği", *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3, p. 271.

¹² See:

<http://www.meb.gov.tr/2016-2017-egitim-ve-ogretim-donemi-istatistikleri-yayimlandi/haber/14443/tr>.

characteristics of effective schools is active participation of school managers to educational organizations.¹³

Educational leadership can help to target different types of schools to perform effectively. In schools, the necessity of teaching leadership is highlighted in attempts to increase education quality. In this situation, the focus should be on how to elevate schools to the desired level rather than settling with preserving the current situation¹⁴ because schools are the most widespread social institutions of the state and therefore, they bring together many students and adults during the most productive hours of the day. People not only contribute their intellectual skills and physical assets into this association, but also their values, social, and emotion management abilities.¹⁵ It is exactly in this setting where educational leaders direct and improve students' values and skills.

2. Interactionist-Transformational Leadership

This is known as the influential type of leadership which can realize immediate changes in institutions. Fast decision-making is difficult and inherently risky. The individuals who make possible the instant change in this risky decision-making process are transformational leaders.¹⁶

A transformational leader creates a strong interaction, a cooperation between the leader and the individuals surrounding this leader, in order to attain a purpose. The relationship between the leader and the accompanying people are established on the premise that both sides positively affect each other. A leader leads the way for transformation as they realize the need for energy refreshment. They establish a system which prompts the other individuals to higher performance by awarding them, in order to realize a purpose. However, there is a penalty for failure.

Interactionist leadership, that is, transformational leadership, is built upon traditions and history, which intends to motivate followers by fulfilling personal needs in return for high performance in order to realize organizational objectives. Interactionist leadership mostly aims to more effectively and productively conduct routine activities. In the current state, the general characteristics of interactionist/transformational leadership involves approaches towards future,

¹³ Sezgin and Özdemir, "Etkili Okullar ve Öğretim Liderliği", p. 274.

¹⁴ Ibid., p. 271.

¹⁵ Abbas Tümnüklü, "Okullarda Sosyal ve Duygusal Öğrenme", *Kuram ve Uygulamada Eğitimi Yönetimi*, 2004, issue: 37, p. 138.

¹⁶ Teyfur and Teyfur, "Liderlik", p. 225.

innovation, change and reform and the focal point of this kind of leadership is the creative and innovative skills of personnel.¹⁷

3. Charismatic Leadership

Charismatic leadership carries a mission and a vision and is built upon respect, trust, and loyalty. Charismatic leaders are known as very ideal individuals to identify oneself with and they leave significant emotional footprints in people.¹⁸ A charismatic leader draws attention from surrounding individuals in presenting alternative solutions. In this sense, a charismatic leader carries an immense individual power. The followers of this kind of leader identify with the personality of this leader, which is followed by immense trust. A charismatic leader realizes the ideas of their followers and inspires them.¹⁹

In short, the pillars of charismatic leadership are creating changes in one's environment, entrepreneurship, acting, being result-oriented, self-confidence and strong influence.²⁰ This type of leadership mostly emerges in states of crisis in the form of a "rescuer" with extraordinary and strong personal assets.²¹

4. Authentic Leadership

An authentic leader aims to increase their own awareness by both utilizing and improving positive psychological capacity and ethical climate, at the same time internalizing a moral perspective. Authentic leadership also implies a balanced processing of information, creating transparency in relations to others and empowering positive self-development.²² Authentic leaders are prominent in their environment by their honesty; they strive to put in effect deep and high moral values and enhance the identities of the people that surround them. Their characteristics are their attitudes and behaviors which envelop strong messages. Authentic leaders preserve their feat which separate them from other people, and effectively utilize the dominant culture by using inner mechanisms of culture.²³

¹⁷ İsmail Bakan, Tuba Büyükbeşe, "Liderlik "Türleri" ve "Güç Kaynakları"na İlişkin Mevcut-Gelecek Durum Karşılaştırması", *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 2010, p. 75.

¹⁸ Çelik, *Eğitimsel Liderlik*, p. 155 et al.

¹⁹ Veysel Okçu, "Dönüşümcü ve İşlemci Liderlik", *Yönetimde Çağdaş ve Güncel Konular* (Ed. İsmail Bakan), Ankara, Gazi Kitabevi, 2011, p.440.

²⁰ E. Can Demircioğlu, "Karizmatik Liderliğin Yönetimsel Açısından Değerlendirilmesi", *Uluslararası Akademik Yönetim Bilimleri Dergisi*, 2015, v. 1, issue: 1, p. 54.

²¹ Bakan, Büyükbeşe, "Liderlik "Türleri" ve "Güç Kaynakları"na İlişkin ...", p. 75.

²² İffet Kesimli, "Liderlik Davranış Türleri", *Kırklareli Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, v. 2, issue: 1, 2013, p. 8.

²³ Mukaddes Çiçek, "Liderlikte Farklı Bir Yaklaşım: Otantik Liderlik Tarzı ve Transformasyonel Liderlik Biçimi ile Karşılaştırılması", *Bartın Üniversitesi İİBF Dergisi*, v. 2, issue: 3, 2011, p. 61

With a strong self-consciousness, and down-to-earth personality, authentic leaders are guides for individuals in their paths to success. Moreover, they can create a working environment where values and ethics are respected, trust is instilled, all in efforts to guarantee success.²⁴

C. Moral Leadership in Education

Pedagogues tend to stress that education is a system and a social notion. The components which constitute this notion and transform it into a system should be correctly analyzed. After modernism, individuals in schools have increasingly needed and anticipated moral education. Now an aspect of awareness, this premise concerns every education institution in our country, and especially Imam Hatip (Islamic Divinity) Schools, which provide professional religious education. The notion of "moral leadership", which will bring a new dimension to moral education, is the focal point of academicians for this reason. What is referred to by "moral leadership" in this study is an understanding of leadership which prioritizes the moral principles and values that envelop root Islamic values and helps the teachers and students in a school to internalize these values. Moral leadership is a different and specific kind of leadership which we can add to the leadership types explained above and it is home to feats such as character integrity, instilling change, taking initiative, high persuasiveness, creating an inclusive team spirit and moral and humane guidance.

For the idea of moral leadership to develop and become active, there must be a suitable environment where the people adopt the same values and principles as the moral leader.

On the other hand, our country is home to many problems which plague the rest of the world too, such as physical violence, abuse, increasing crime and divorce rates, murder, bodily injury, suicide, depression, substance abuse, etc. These problems increase the mental dissatisfaction with life along distrust to others. Regardless of the type and level of the education being taken, students' distance from a moral life and moral values is a problem to be tackled because life without religious/moral values, coupled with severe emotional problems might lead to lack of enthusiasm towards school and education. On the other hand, the most fundamental dimension which separates the organizational structure of education institutions from that of others is the expectations of the public from schools and education. For this reason, schools are expected to produce solutions, or at least support the efforts aimed at the same purpose, for all kinds of shortcomings in society because these institutions are supposed to be the places which improve individuals in multiple ways and add value to their personalities. At this point,

²⁴ Bengü Hırlak-Mustafa Taşlıyan, "Otantik Liderliğin Demografik Özellikler Açısından İncelenmesi", *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, issue: 8, 2015, p. 1084.

there is an undeniable need for moral leaders to solve the problems of modern times. The multi directional services moral leaders can provide to individuals and society should be interpreted as an investment to the futures of the present and future generations.

Another reason which prompted us to focus on moral leadership is the problem of lack of interest of teachers towards students outside class hours. Indifference towards students during off-school times brings along a variety of social problems. In this sense, teachers should practice their profession with devotion, and with an awareness on how crucial their practices are.²⁵ As required by the sacredness which we attribute to school management and teaching professions, this responsibility reaches beyond the enclosure of the classroom and the school, and therefore it has some aspects overlapping with those of moral leadership. Moral leaders are rather supposed to grow students into more sincere and sociable individuals through off-school activities. Examples to these off-school activities can be expeditions -with previously gained knowledge- to locations which are nationally or spiritually important, projects to be worked by small or large student groups (fellowship projects with orphaned children, mutual contribution projects, projects based on love and fellowship, environment protection projects, etc.), reading and evaluation projects.

At this point, we need to discuss the possibility to practice moral leadership in our country. Is it at all possible to put in place and actively practice moral leadership in state schools of the national education system? "Of course" and here is why. First, we need to emphasize that among the education managers and teachers working in national education institutions, there is a considerable number of individuals whom can be accepted as "good examples". We shall not forget that we have many teachers and educators at various levels of institutional organizations in every city, working with utmost responsibility and with self-sacrifice, putting in all efforts humanly possible to produce projects with their students and fellow teachers with religious, moral and humane motives, as well as setting examples for them with their own lives. This potential should be taken into consideration especially in moral leadership practices. In addition, as explained above, with its strong institutional structure, home to one million teachers and almost 18 million students, the Ministry of National Education can take great strides in the resolution of the problems. In the current state of national education, the abovementioned individual and social problems cannot possibly be overlooked.

The sensitive approach by the Ministry of National Education to values education has recently manifested itself in practices of citizenship education as part of various classes -although not a separate class by itself- and mandatory and elective religious education in schools. In addition, policy makers are seen to be

²⁵ Süleyman Sarıbaşı, Gonca Babadağ, "Temel Eğitimin Temel Sorunları", *Anadolu Eğitim Liderliği ve Öğretim Dergisi*, 2015, 3 (1), p. 24.

aware of individual and social problems and working for solutions for the same. Therefore, considering the means and the potential at hand for the Ministry, it looks possible to implement moral leadership practices in schools, on the condition of good planning by experts. In short, out of the school managers and teachers already at work, a volunteering group can take part in planning works for implementation of country-wide moral leadership. The satisfaction and happiness from being part of the solution can prompt even more of a positive response towards moral leadership in the country.

Another aspect of the subject is to clearly define the sources of influence for the moral leaders to be put in duty. Here lies the fundamental question: While working to characterize the students and education in schools, what should the moral leader utilize as influence sources? Firstly, there should be a concrete legal and official basis for these leaders, as required for the Ministry of National Education to define their duties, to grow, assign and support this kind of teachers. Secondly, the specialty level of the leader is another source of influence which they utilize in their duty. Thanks to their expertise in their respective field and positive personal feats, a specialist teacher who lives by religious/moral values will no doubt leave a positive influence on their students. Thirdly, strong personal and characteristic attributes of a leader will increase the dignity and attractiveness of their image in the eyes of their students as a moral leader/pioneer, which can go a long way in getting their messages across. As obvious, the most important dimension of this approach is that morally conscious, just, hardworking people who are also effective social communicators be chosen as leaders.

As for the implementation of moral leadership practice, the first step should be determining schools for pilot schemes, and then disseminate country-wide information about good practices. The educators chosen after careful procedures of research and elimination should be given domestic and abroad training for moral leadership, so their positive personal feats are now accompanied with leadership skills. My personal suggestion would be to define three cities in every geographical segment and three schools in each of these cities to start pilot schemes. New initiatives can be taken as per positive results. First target audiences can be middle school and high school students.

So, what values should the moral leaders focus on? The starting point could be to increase school and field activities aimed at comprehending and acquiring root values of education programs such as justice, friendship, honesty, self-control, patience, respect, love, responsibility, patriotism, and helpfulness because these values are among the most needed ones today. As an example, activities could be planned after class hours, with a group of students, which activities will enable students to realize and improve their willpower. Therefore, students should be practicing together. Another example activity aimed at gaining the students' such values could be working at charity institutions such as soup kitchens, nurseries, etc. voluntarily. Another line of possible activities is that directed to increasing

willpower, such as doing sports, eating less, forcing oneself to do things one would normally avoid such as sharing daily allowance with another person, helping elderly and homeless people, etc. It is possible to increase these examples, but this is currently outside the universe of our study.

A moral leader is a reference in terms of personal feats. This leader sets examples for the people around them and acts in line with a planned vision in terms of moral attribute and behaviors. Gains the love and trust of their social circles and inspires, motivates, and promotes them to good deeds. Discusses life and education goals in a moral responsibility context. Is of an entrepreneur and innovative nature in terms of utilizing religious resources, premises, and symbols. In addition, moral leaders who design environments where every individual in a school could experience and meet feelings, thoughts, and skills which would help them realize their moral capabilities. These leaders act with a vision and try to get this vision across to as many people as possible. They spend efforts so that their goals are attained and frequently check curriculums, teaching activities, and evaluation mechanisms for this purpose.

These leaders are also very aware of historical and religious traditions, and their purpose of priority is to re-evaluate the objectives and values of the school of their office, while implementing the understanding of sincerity in all of their training practices. Determination of problems by these leaders is as important as resolving them. It is another dimension that reinforces the leadership's effectiveness on people as it sets forth, explains and emphasizes the individual responsibilities of the school's moral goals as an educational and training institution. Another subject of fundamental responsibility covers designing and realizing active programs and projects which aim to improve learning for teachers and students.

The institutions, where the moral leaders, saviors of the society in times of distress, are affiliated to, should clearly define the duties of these leaders and these institutions should be well supported theoretically and financially. A moral leader, who finds in themselves the strength for this, is also expected to fulfill below duties so that their school and the education in that school can gain a new dimension:

- Through their personal feats of moral leadership, re-define the purpose of education together with all shareholders and establishing their school's reason of existence.
- Developing strategies and focusing on success.
- Being an honest, respectful and a convincing person.²⁶

When we look at school curriculums in general, they mostly focus on cognitive abilities, that is, learning. However, social skills and emotion management are not approached systematically and within the context of any program, where affective achievements are overlooked or forgotten about. While

²⁶ Yüksel Özden, *Eğitimde Yeni Değerler Eğitimde Dönüşüm*, Pegem Pub., Ankara 2010, p. 110-111.

the academic achievements of students are given much weight, competences regarding emotions and social developments are not attached importance as required.²⁷ The functions of moral leaders in their institutions would, in this context, be to practice long-term operations together with teachers and students in order to eradicate the disadvantages of academic programs.

Carrying out analyses regarding the place of schools in society, Şişman also lists some aspects that we can expect from moral leaders²⁸: In school and field activities, a moral leader should

1. Increase their school's academic and social success
2. Make it so that school staff is in continuous personal development
3. Should instill the people around them with awareness of responsibility in terms of taking part in decision-making processes and assuming responsibility
4. Monitor and evaluate during and after activities
5. Be ready for change and innovation
6. Be able to draw up new and entertaining learning opportunities.

As can be observed, moral leaders, who can transform a pre-set vision of morality into behaviors, attach importance to group work and always consider the purposes of and expectations from their school. They form a supportive environment for students. They form an orderly and fit-for-purpose school climate where academic skills are of primary concern. They are also aware how a school operates; in that they are able to monitor how well teachers and students do in fulfilling their responsibilities. They utilize moral information in a way that will increase academic success.

D. Religious Fundamentals of Moral Leadership

As in the true religions before itself, Islam had a prophet to convey Allah's messages to people and teach people examples of life. Speaking of himself as "*I was sent to you a mere teacher.*"²⁹, Prophet Mohamad emphasized his educating side. On the other hand, according to a hadith Prophet Mohamad once told his companions "*In a journey, even if you are only three people, make one a leader*"³⁰ which is a clear indication of leadership in daily life.

Prophets were in possession of scientific knowledge, wisdom, and general information which far exceeded what was known to humanity at the time, so they usually gathered believers around them and enlightened them about every subject possible. Prophet Mohamad, the prophet of Islam, is in this sense, the religious/moral leader of the highest order for Muslims because he taught many

²⁷ Türnüklü, "Okullarda Sosyal ve Duygusal Öğrenme", p. 138.

²⁸ Mehmet Şişman, *Eğitimde Mükemmellik Arayışı Etkili Okullar*, Pegem Pub., Ankara 2002, p. 23 et al.

²⁹ İbn Mace, *Mukaddime*, 17.

³⁰ Müslim, *Mesâcid* 289.

values such as justice, truthfulness, helpfulness, patience, tolerance and mercy to people by setting real life examples for them as a leader.

Studies in literature which focus on the notion of leadership can be seen to break down leadership to basic elements of personal feats, emotional intelligence, gender, and culture, but they generally leave out religion. However, it is a known fact that religion has an important role in gaining a person general objectives in their life and helping them to direct their energy to achieving these objectives.³¹ For this reason, the factor of religion, which forms personal feats of a moral leader and fundamentally shapes their perspective towards life and human beings, should be included in studies of this kind.

The verse *"There has certainly been for you in the Messenger of Allah an excellent pattern for anyone whose hope is in Allah and the Last Day and [who] remembers Allah often."*³² which indicates that Prophet Mohamad is a model/leader that is an example for us human beings, means that Prophet Mohamad sets a flawless model of religiousness as an example for human beings, and that he will continue to be a perfect leader for the mankind in all times to look up to.³³ The word *"usve"* in the verse, which means "example", means a model to go by, or imitate, which in a sense means a leader. Therefore, a person who takes another person as an example chooses a similar lifestyle and implements and adopts their attributes and behaviors. Accepted as an example in terms of truthfulness, benevolence and kindness, Prophet Mohamad sets another important example for Muslims with this attribute. Therefore, Quran and verses of this kind indicate that leading a truthful life and having a kind nature would set an example in terms of your target audience.

In Al-Baqarah the verse *"Just as We have sent among you a messenger from yourselves reciting to you Our verses and purifying you and teaching you the Book and wisdom and teaching you that which you did not know."*³⁴ indicates that Prophet Mohamad, the first receiver of Quran, while practicing his duties of prophecy, adopted the lifestyle and personality brought by Quran first by himself, only to set an example of leadership for all mankind to behold after.

As an example to moral leadership, Prophet Mohamad's success in leadership can be approached from several directions. Prophet Mohamad correctly analyzed personal and social psychology and set his attributes accordingly. Thanks to the new and striking messages of Quran, Prophet Mohamad was able to

³¹ Aslan, Şebnem, *İslam Düşüncesinde Yönetim ve Liderlik*, p.143.

³² Al-Ahzab: 33/21.

³³ Hüseyin Certel, "Dinî İletişim ve Liderlik Açısından Hz. Peygamber'in Sıfatları", *VII. Kutlu Doğum Sempozyumu: Tebliğler*, 2006, p. 247.

³⁴ Al-Baqara, 2/151.

influence the term's Arabic community with social and cultural approaches, which helped mold a new model of society.³⁵

In one of his sermons, Prophet Mohamad said, "*The truest of the words is that of Allah; the fairest of the guidance is of Mohamad's.*"³⁶ However, Quran points out many times that this guidance does not bear divine or superhuman attributes, and fundamentally is of human nature, and that Prophet Mohamad basically set a practical example of how to be a subject to Allah³⁷. His guidance and leadership for the people is explained in Quran and hadiths. In this sense, there is also a consensus among the Muslim community. However, Prophet Mohamed's leadership and guidance spans a whole life, so it would be wrong to devote oneself to just one area or time period.

E. Conclusion

The moral leadership attributes carried by school managers and teachers of the future are critically important in terms of the success and quality to be attained in moral education, which has become an important requirement of today's society. Well-educated moral leaders would be able to carry today's generations into the information age, but with internalized moral values. For this reason, the present education system needs moral leaders who, in a dynamic process of change and with inherent awareness of spiritual needs of teachers and students, can teach and internalize the moral values which are being neglected in social life. Such a process necessitates a legal ground for moral leadership, as well as growing visionary moral leaders who can produce realistic solutions, in terms of morality and values, to our problems. These implementation and education approaches can be commenced by teaching our students the moral values and behaviors currently needed by the society, which can be possible by increasing examples of moral leadership in our schools. In society, care must be taken to provide that students do not merely and automatically imitate their guides but internalize what they learn.

Moral leaders are expected to be of entrepreneur nature, and they shouldn't shy from taking responsibility. Moreover, they can re-form the school's mission in the eyes of the students and develop a positive learning environment. In this sense, moral leaders can add value to education planning by directing academic programs in this way. In addition, moral leaders focus on what is required rather than what is expected, therefore supporting students' spiritual development in local and national scales.

³⁵ Adem Efe, "Karizmatik Bir Lider Olarak Hz. Peygamber ve O'nun Gerçekleştirdiği Bazı Sosyal ve Kültürel Değişmeler", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu: Tebliğler*, 2002, p. 367.

³⁶ Nesâî, *Salâtü'l-îdeyn*, 22.

³⁷ al-Qalam, 68/4.

Leaders of modern times are expected to develop different types of leadership to cater to evolving individual and social needs, rather than adopt a classic approach to leadership. In this sense, moral leadership model can add value to our education institutions.

Recommendations:

1.The concept of “moral leadership” should be defined as a duty that is part of Ministry of National Education operations, then put into practice in schools, following which “good practices” should be documented.

2.Post-graduate programs for moral leadership emphasizing leadership qualities should be opened at the universities.

3.Moral leaders should be in a team which develops projects aimed at implementation of religious and moral values in the teaching programs of the Ministry of National Education, and the process should be well supported by the Ministry through relevant institutions.

REFERENCES

• Aslan, Şebnem ve Karabacak, Mustafa; *İslam Düşüncesinde Yönetim ve Liderlik*, Eğitim Kitabevi, Konya 2016.

• Bakan, İsmail ve Büyükbeşe, Tuba; "Liderlik 'Türleri' ve 'Güç Kaynakları'na İlişkin Mevcut-Gelecek Durum Karşılaştırması", *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 2010, 73-84.

• Bennis, Warren; *Bir Lider Olabilmek*, (Trans. Teksöz Utku) Sistem Pub., İstanbul 1999.

• Buchanan, Michael T.; *Leadership and Religious Schools: Introducing Some Contemporary Perspectives and Challenges*, Bloomsbury Publishing, 2013, USA.

• Certel, Hüseyin; "Dinî İletişim ve Liderlik Açısından Hz. Peygamber'in Sıfatları", *VII. Kutlu Doğum Sempozyumu: Tebliğler*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Pub., 2006, p. 245-258.

• Cüceloğlu, Doğan; *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, 2006.

• Çelen, Nermin; *Öğrenme Psikolojisi*, İmge Kitabevi, 1999.

• Çelik, Vehbi; *Eğitimsel Liderlik*, Pegem Pub., Ankara 2013.

• Çiçek, Mukaddes; "Liderlikte Farklı Bir Yaklaşım: Otantik Liderlik Tarzı ve Transformasyonel Liderlik Biçimi ile Karşılaştırılması", *Bartın Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi*, 2011, v. 2, issue: 3, 1-10.

• Demircioğlu, Emre Can; "Karizmatik Liderliğin Yönetimsel Açısından Değerlendirilmesi", *Uluslararası Akademik Yönetim Bilimleri Dergisi*, 2015, v. 1, issue 1, 52-69.

- Efe, Adem; “Karizmatik Bir Lider Olarak Hz. Peygamber ve O'nun Gerçekleştirdiği Bazı Sosyal ve Kültürel Değişmeler”, *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu: Tebliğler*, Süleyman Demirel Üniversitesi Pub., 2002, 349-367
- Ege, Remziye; “Gönüllülük, Din ve Din Eğitimi”, *Dinî Araştırmalar*, 2011, v. XIV, issue: 38, p. 5-16.
- Eren, Erol; *Yönetim Psikolojisi*, Beta Basım Yayım, İstanbul 1993.
- Hırlak, Bengü ve Taşlıyan, Mustafa; “Otantik Liderliğin Demografik Özellikler Açısından İncelenmesi”, *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, issue: 8, 2015, p. 1084.
- Kasapoğlu, Abdurrahman; “Kur'an'da "Üsve-i Hasene" Kavramı -Model Alma Yoluyla Öğrenme-“, *Diyanet İlmî Dergi*, 2006, vol: 42, issue: 3, 33-48.
- Kesimli, İffet; “Liderlik Davranış Türleri”, *Kırklareli Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, v. 2, issue: 1, 2013.
- Koçel, Tamer; *İşletme Yöneticiliği*, Beta Pub., İstanbul 2011.
- Okçu, Veysel; “Dönüşümcü ve İşlemci Liderlik”, *Yönetimde Çağdaş ve Güncel Konular* (Ed. İsmail Bakan), Ankara, Gazi Kitabevi, 2011, 427-456.
- Özdemir, Servet ve Sezgin, Ferudun; “Etkili Okullar ve Öğretim Liderliği”, *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2002, 3, 266-282.
- Özden, Yüksel; *Eğitimde Yeni Değerler Eğitimde Dönüşüm*, Pegem Akademi Pub., Ankara 2010.
- Sarıbaş, Süleyman ve Babadağ, Gonca; “Temel Eğitimin Temel Sorunları”, 2015, 3 (1), 18-34.
- Şişman, Mehmet; *Eğitimde Mükemmellik Arayışı Etkili Okullar*, Pegem Akademi Pub., Ankara 2002.
- Teyfur Mehmet ve Teyfur Emine; “Liderlik”, *Eğitim, Örgüt ve Liderlik* içinde, Eğitim Pub., Konya 2018.
- Tunçer, Polat, “Örgütsel Değişim ve Liderlik”, *Sayıştay Dergisi*, issue: 80, 2010, 57-83.
- Türnüklü, Abbas; “Okullarda Sosyal ve Duygusal öğrenme”, *Kuram ve Uygulamada Eğitimi Yönetimi*, 2004, issue: 37, 136-152.
- <http://www.meb.gov.tr/2016-2017-egitim-ve-ogretim-donemi-istatistikleri-yayimlandi/haber/14443/tr>.

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 أدواراً 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 بالحقول التعليمي. ولكي نكسب أرواحاً 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 نفرّد مكاناً في أجندتنا إلى مصطلح القيادة الأخلاقية وممارساتها في العملية التعليمية جنباً 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 değiştirmeye 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: .1187 / 6358-234 (364). macidyilmaz@hitit.edu.tr

*** 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 وتصالحوها مع المجتمع ومع أنفسهم. وإن هذه القيم والسلوكيات والتصرفات تنقل إلى الأجيال الجديدة التي تترى من خلال التعلم في الوسط الأسري. وإن عملية التعلم هذه تشكل 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 تثرى 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^(١)، وعليه لا تتحقق النتائج المرجوة. ذلك أن العملية التدريسية التي تستهدف تحقيق مكاسب عاطفية من المفترض أن يشارك بها كل الأفراد من المخططين إلى المشاركين بشكل واع رغبة منهم في كل الممارسات.

وعندما تتناول 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 للتغيير 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^(٢). وعندما نظر

(١) رمزية إيجه، "التطوع والدين والتعليم الديني"، مجلة الدراسات الدينية، ٢٠١١، المجلد: ١٤، العدد: ٣٨، ص: ١٦-٥.

(٢) إيرول إيرين، 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 اعتباراً من فترة التطور خلال مرحلة الطفولة بالحاجة الماسة للتقليد والافتداء بالآخرين. وتظهر الحاجة للافتداء بالآخرين بشكل أكبر في مرحلتَي الطفولة والمراهقة التي تكون فيها الشخصية لم تشكل بشكل كامل بعد^(٣). ومن ناحية أخرى، يشعر الطلاب بالحاجة إلى نموذج "جيد" لأنفسهم لا سيما خلال مرحلتَي الطفولة والمراهقة اللتين تعدان مرحلتَي تطور، ولهذا فإن هناك نماذج قادة أخلاقيين يدركون وتيرة التطور السريع هذه داخل الكيان الاجتماعي ليوجهاوا 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 دائماً 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 تطرح للنقاش تقريباً في كل بيئة يعيش بها البشر، ليتحول تدريس القيم من كونه موضوعاً نظرياً إلى مسألة عملية بفضل القادة من المعلمين الذين يخرجون من رحم تلك الحياة، لتجد تلك القيم لنفسها مكاناً 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 دوراً مهماً 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 فعاليتهم 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 جوجلو وأوغلو، الإنسان وسلوكه، دار رمزي للنشر، ٢٠٠٦، ص: ٤٢٦؛ نرمن تشلن، علم نفس التعلم، دار إيمجه للنشر، ص: ١١٤-١١٦؛ عبد الرحمن قصاب أوغلو، "مفهوم الأسوة الحسنة في القرآن الكريم والتعلم عن طريق الافتداء"، المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية، ١١٤-١١٦، المجلد: ٤٢، العدد: ٣، ص: ٤٨-٣٣.

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 حالياً؟" 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 يسرون 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 سؤالاً حول من هما أشهر قائدين في العالم في القرن العشرين، فسنجد أنها 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 سلوكاً مهنيًا، فإن القيادة متعلقة بالقدرة على التأثير في الآخرين وحثهم على التحرك في اتجاه معين^(٧). كما أنه في الوقت الذي نعرف 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، ل يتم 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) بولا 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 ملاسبات 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 يجوبون الإقدام على تنفيذ مهام لم يقدم عليها أحد قبلهم. كما أنهم لا يشعرون بالعجز أمام مشاكل العصر والمجتمعات التي يعيشون بها، بل إنهم يجيئون حياة تركز على إيجاد الحلول. يكونون أصحاب الكلمة العليا فيما يتعلق بالتغير والتحول. كما أن القادة لا يصدرن 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 وضعنا 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 التركيز 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 دوراً 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، فنسجد 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،

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 عنصراً 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 يشدد 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 بدلاً من إدارتها بوضعها الحالي^(١٤). ذلك أن المدارس تعد أكثر المؤسسات الاجتماعية انتشاراً بالدولة، ولهذا فهي تجمع عدداً كبيراً 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 أمراً صعباً، 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 نظرياً وتطبيقياً، ٢٠٠٤، العدد: ٣٧، ص: ١٣٨.

(١٦) تيفور وتيفور، "القيادة"، ص: ٢٢٥.

الدرب أمام التغيير، 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 نوعاً 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 نوعاً من أنواع القيادة التي تستخدم وتطور في الوقت ذاته القدرة النفسية الإيجابية والمناخ الأخلاقي لرفع 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 وبيدولون ما بوسهم من أجل ترسيخ القيم الأخلاقية السامية والعميقة ويطورون شخصيات المحيطين

(١٧) إساعيل باقان وطوبا بويوكشه، 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: إساعيل باقان)، أنقرة، دار غازي للنشر، ٢٠١١، ص: ٤٤٠.

(٢٠) إميره جان دميرجي أوغلو، "تقييم القيادة الكاريزمية من وجهة نظر إدارية"، مجلة الإدارة الأكاديمية الدولية، ٢٠١٥، المجلد ١، العدد ١، ص: ٥٤.

(٢١) باقان، بويوكشه، "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.

هم. 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 نظاماً وظاهرة اجتماعية. ويجب التحليل الصحيح للمتغيرات التي توجد هذه الظاهرة وتحوّلها 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 تعليماً دينياً مهنيًا. إن مصطلح "القيادة الأخلاقية" يكسب التربية الأخلاقية بُعداً مختلفاً، 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 نوعاً مختلفاً وخصوصاً من أنواع القيادة التي يمكننا إضافتها إلى أنواع القيادة المذكورة آنفاً، 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 دوراً حيويًا في حياتنا يجب أن تكون الظروف مواتية وأن يتبنى 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 والاكنتاب 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: 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 حلولاً وتقدم الدعم تقريباً 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 استثماراً 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 بقضية 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 إخلاصاً وتطوعاً 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 حالياً؟ وهو السؤال الذي سنجيب عنه بقولنا "بكل تأكيد" لنوضح أسباب ذلك في السطور الآتية. علينا أولاً أن نقول إن هناك عدداً 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 آنفاً، فإن وزارة التربية والتعليم في تركيا تتمتع بكيان قوي بفضل مليون معلم ونحو ١٨ مليون طالب، وهو ما يمكن أن يحقق نجاحات جديدة

(٢٥) سليمان صاريباش 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 آنفاً.

ولقد أظهرت وزارة التربية والتعليم في تركيا في السنوات الأخيرة اهتماماً ملحوظاً 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 كمواضيع 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 بعضاً من المتطوعين من المعلمين والإداريين العاملين ضمن هيكل الوزارة يمكنهم أن يلعبوا دوراً مؤثراً 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 جزءاً 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 القادة الأخلاقيين في المدرسة عندما يحاول تغيير ملامح الطلاب والعملية التعليمية؟ أولاً، يجب أن يكون البعد القانوني لدى هؤلاء القادة مبنياً 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 الروحانيين وتعيينهم ودعمهم. ثانياً، تتمتع قوة تخصص القادة 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 أثراً إيجابياً على طلابه. ثالثاً، تحقق السمات الشخصية القوية للقائد الكثير من التسهيلات عن طريق زيادة تأثيره على طلابه في طريقه ليكون قائداً أخلاقياً. 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 أولاً 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، يُخضعون 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 الفترة 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 أولاً من خلال زيادة عدد الفعاليات التي تجرى داخل المدرسة وخارجها في سبيل توصيل وإكساب القيم المهمة مثل: العدل والصدقة والصدق وضبط النفس والصبر والاحترام وتحمل المسؤولية وحب الوطن ومساعدة الآخرين التي تأتي ضمن البرامج التعليمية بوصفها قيماً 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 يؤدوا بعض أعمال التطوع مدد 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 سببته الشخصية. وخلال نموذج القيادة هذا الذي يكون مثالا يحتذى به المحيطون يتصرف القائد بشكل يتوافق مع الرؤية الموضوعية 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 للفعاليات يمكن لكل فرد في المدرسة أن يتعرف خلالها على المشاعر والأفكار والمهارات التي تجعله يدرك قدراته وإمكاناته، ويلعبون كذلك دورا مهما في وصول المدرسة لأهدافها. ويسعى هؤلاء القادة، الذين يمتلكون رؤية واضحة، إلى أن يفهم الجميع الأهداف الموضوعية. يجتهد هؤلاء القادة لتحقيق الأهداف، كما يفحصون باستمرار آليات المناهج الدراسية والعملية التعليمية وقيمونها.

يكون القادة الأخلاقيون مدركين للجوانب القوية من التقاليد التاريخية والدينية، كما أن 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 بعداً 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 بُعداً جديداً:

- إعادة تعريف الهدف من العملية التعليمية مستخدماً سمات القيادة الأخلاقية لديه بالتعاون مع الأطراف المعنية، وتوضيح هدف وجود المدرسة.
- التركيز على النجاح من خلال تطوير الاستراتيجيات.
- أن يكون صادقاً ومحترماً ومقنعاً^(٣٧).

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 كافٍ وممنهج، لتغفل أو تنسى تماماً المكاسب الحسية للطلاب. وفي الوقت الذي تركز فيه المناهج التعليمية بشكل مكثف على النجاح الأكاديمي للطلاب، فإنها لم تهتم بالقدر اللازم بالمهارات الخاصة بتطوير قدراتهم العاطفية والاجتماعية^(٣٨). 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^(٣٩). 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 أدواراً 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 دائماً ما يشددون على أهمية أهداف المدرسة وتطلعاتها. هذا فضلاً عن أنهم يضعون أسس بيئة داعمة للطلاب. ويطورون مناخاً دراسياً منتظماً 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 نبياً قائداً 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 معلماً"^(٣٩) 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"^(٤٠).

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 تقريباً. ويعد الرسول صلى الله عليه وسلم بمثابة القائد الديني والأخلاقي الأعلى بالنسبة للمسلمين بفضل جانبه هذا. ذلك أنه مثل نموذجاً في العديد من القيم كالعدل والصدق وحب الخير والصبر والتسامح والرحمة ليحتذي به من عاصروه بعدما أصبح قائداً 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 جميعاً أغفلت العنصر الديني للموضوع. بيد أنه معروف أن الدين يلعب دوراً مهماً في توجيه طاقة الفرد نحو الأهداف العامة من أجل تحقيقها في حياته^(٤١). ولهذا يجب تأكيد أهمية عنصر الدين الذي يشكل السمات الشخصية للقائد الأخلاقي ويؤثر بشكل أساسي في نظرتة للإنسان والحياة.

ويرد في القرآن الكريم آية تتحدث عن أن النبي محمداً صلى الله عليه وسلم يعد نموذجاً يحتذي به جميع الناس على النحو التالي: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: ٥]، وهي الآية التي تفيد بأن الرسول عليه الصلاة والسلام يقدم نموذجاً رائعاً للتدين، وأنه سيبقى أبداً الدهر القائد المتكامل الذي يحتذي به أفراد أمته في كل زمان ومكان^(٤٢). وتعني كلمة "أسوة" في

(٢٩) ابن ماجه، 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 يحتذى 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 أن عيش الإنسان حياة طيبة وامتلاكه شخصية خيرة يتضمن سمات يمكن أن تكون نموذجا تحتذى به الفئة المستهدفة.

ويرد في سورة البقرة الآية الآتية: ﴿ كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ﴾ [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 بعد فإن أصدق الحديث كتاب الله، وإن أفضل الهدى هدى محمد"^(٣٤). غير أن القرآن يؤكد في أكثر من موضع أن هذا الهدى 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 المهمة في الحياة الاجتماعية. إن هذا الأمر يجعل من الضروري

(٣٣) آدم أفه، "النبي محمد صلى الله عليه وسلم بصفته قائدا كارزمية 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 قيمة 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:

1. ينبغي تعريف مصطلح القيادة الأخلاقية بوصفها مهمة داخل هيكل وزارة التربية والتعليم، ليطبق في الولايات والمدارس التجريبية ويجري التعريف بـ "النماذج الحسنة".
2. 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:

- شينم أصلان ومصطفى قاراباجاك، الإدارة والقيادة في الفكر الإسلامي، دار أيتيم للنشر، قونية ٢٠١٦.
- إساعيل 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. بوخنانان، 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 الإهيات جامعة سليمان دميرل، ٢٠٠٦، ص: ٢٤٥-٢٥٨ .
- دوغان جوجل أوغلو، الإنسان وسلوكه، دار رمزي للنشر، ٢٠٠٦.
 - نرمين تشلن، علم نفس التعلم، دار إيمجه للنشر، ١٩٩٩.
 - وهبي تشليك، الزعامة التربوية، دار بيجم للنشر، أنقرة ٢٠١٣.
 - مقدس تشيتشك، "منهج 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 كارزمية وبعض التغييرات الاجتماعية والثقافية التي قام بها"، الندوة السادسة لمراسم المولد النبوي: التبليغات، منشورات كلية الإهيات 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 سياتها الديموغرافية"، مجلة الدراسات الاجتماعية الدولية، العدد: 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: إساعيل باقان)، أنقرة، دار غازي للنشر، ٤٥٦-٤٢٧، ٢٠١١ .
 - ثروت أوزدمير وفريدون سزجين، "القيادة المؤثرة في المدارس والعملية التعليمية"، مجلة العلوم الاجتماعية بجامعة ماناس، ٢٠٠٢، ٢٨٢-٢٦٦، ٣ .
 - يوكسل أوزدن، تحول في تدريس القيم الجديدة في التعليم، دار أكاديمي بيجم، أنقرة ٢٠١٠ .
 - سليمان صاريباش وجونجا باباداغ، "المشكلات الأساسية في التعليم الأساسي"، ٢٠١٥، ٣(١)، ١٨-٣٤ .
 - محمد شيشان، المدارس المؤثرة في البحث عن الكمال في التعليم، دار أكاديمي بيجم، أنقرة ٢٠٠٢ .
 - محمد تيفور وأمينة تيفور، "القيادة"، داخل التعليم والتنظيم والقيادة، دار آيتيم للنشر، قونية، ٢٠١٨ .
 - بولاظ تونشتر، "القيادة والتغير التنظيمي"، مجلة ديوان المحاسبة، العدد ٨٠، ٢٠١٠، ٥٧-٨٣ .
 - عباس تورنوكلو، "التعلم الاجتماعي والعاطفي في المدارس"، إدارة التعليم نظريا وتطبيقا، ٢٠٠٤، العدد: ٣٧، ١٣٦-١٥٢ .
- <http://www.meb.gov.tr/2016-2017-egitim-ve-ogretim-donemi-istatistikleri-yayimlandi/haber/14443/tr>.

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, ihtisâsçı ahlâk, vazife ahlâkı ve teolojik ahlâk şeklinde gruplara ayrılmıştır.

Makalede, insanın hiçbir an sınırlıp çıkamayacağı bir gerçeklik olan ahlâkın çağdaş Türk düşüncesinde nasıl temellendirildiğini tespit etmeyi ve ulaştığım sonucu genel anlamda ahlâk felsefesi tarihi, özelden 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

* Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, huseyin.karaman@erdogan.edu.tr.

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 cannot elude 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

Giriş

Çağdaş Türk Düşüncesinde ahlâkın temellendirilmesi probleminin tam ve doğru bir şekilde ortaya konabilmesi için, öncelikle ahlâk ve temellendirme kavramlarının ne anlama geldiğini ve düşünce tarihinde ahlâkın hangi kaynaklara dayandırıldığını, nasıl temellendirilmiş olduğunu açıklamak gerektiğini düşünüyorum. Ancak bu şekilde bir metot takip edildiğinde ele aldığımız düşünürlerin ahlâkın kaynağı konusundaki görüşleri anlaşılabilir ve düşünce tarihindeki yerleri doğru bir şekilde ortaya konabilir.

Sözlüklerde, 'hulk' veya 'huluk' kelimelerinin çoğulu olarak, "huy, karakter, yaratılış, hal ve hareket tarzı"¹ gibi anlamlara gelen 'ahlâk' kelimesi, filozoflar tarafından değişik şekillerde tanımlanmıştır. Yapılmış olan tanımları değerlendirdiğimizde, terim olarak ahlâkın, ya 'bir hayat şekli', ya 'ahlâkî kanun veya uyulması gereken ilkeler bütünü', ya da, 'hayat tarzı ile ahlâk kanunu hakkında yapılan fikrî bir araştırma' olarak tanımlanmış olduğunu görmekteyiz.²

"Temellendirme" kavramı ise sözlüklerde; yerleştirmek; sağlam bir dayanak koymak, temel koymak; bir önermeyi, bir kuralı, bir gerekliliği, kendisini doğrulayacak herhangi bir şey üzerine dayamak; bir ilkenin, bir kuralın sebeplerini ve gerekçelerini mantıkî tutarlılık içinde ortaya koymak³ gibi farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Ahlâk söz konusu olduğunda ise "temellendirme" kavramı, çoğu kez, ahlâkî normun arkasında, onun geçerli olmasını sağlayan ve böylece de bu geçerliliğe karşı

¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrut 1995, IV, 194, "Hulk" md; Ragıb el-İsfahânî, *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'an*, Daru'l-maarife, Beyrut, ts., 158, "Hulk" md.

² Bkz. Razi el-Abelson-Kai Nielsen, "Ethics, History of", ed. Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy* (içinde), Macmillan Publications, New York 1972, III, 81-82.

³ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999, s. 445-446; Bedia Akarsu, *Felsefî Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1994, s. 175.

yöneltilmiş ve yöneltilebilecek olan her türlü şüpheyi bertaraf eden bir güç veya odak arama faaliyeti olarak ifade edilebilir. Dolayısıyla da ‘ahlâkın temellendirilmesi’ ile ahlâk ilke ve kurallarının, yargılarının, ahlâkî tavır ve düşüncelerin neye dayanılarak tespit edildiğinin araştırılması, ahlâkın iki temel kavramı olan ‘iyi’ ve ‘kötü’ hakkındaki bilginin kaynağının veya kriterinin sorgulanması, bir şeye ‘iyi’ veya ‘kötü’ derken ki yargımızı hangi esasa dayandırdığımız gibi konular kastedilmektedir.⁴ Bu şekilde ifade edilen ‘ahlâkın temellendirilmesi’ konusu, sadece ahlâk felsefecilerinin veya ahlâkla ilgilenen düşünürlerin problemi değildir. Günlük yaşantı içerisinde hemen hemen herkesin şu veya bu şekilde karşı karşıya kaldığı, ya da kalacağı bir sorundur.

Düşünce tarihine baktığımızda ahlâk sistemlerinin değişik kriterlere göre farklı şekillerde temellendirilmiş olduklarını görmekteyiz. Bu temellendirme girişimlerinin büyük çoğunluğu, evrenselci bir tutum doğrultusunda olmak üzere, Tanrı, evren ve insan şeklinde ifade edilen üç kaynağa dayanılarak gerçekleştirilmiştir. Bu kaynaklardan hareketle yapılmış olan temellendirmeleri: insanın ahlâksal yaşamı ile evren, ahlâk düzeni ile varlık düzeni arasında herhangi bir ayırım yapmayarak ahlâk fenomenini kozmolojik yönden ele alan *kozmojik temellendirme*; ahlâklılık olgusuna veya değer konusuna herhangi bir dinin bakış açısıyla yaklaşan *teolojik temellendirme* ve insandan hareketle ahlâksal yaşamı temellendiren *antropolojik temellendirme* olarak ifade edebiliriz.⁵ Bunlara dördüncü bir temellendirme şekli olarak, ahlâkın kaynağı, ya da temeline toplum sözleşmesini yerleştiren *sosyolojik temellendirmeyi* ilave edenler de vardır.⁶ Ahlâkla ilgili olarak yapılmış olan temellendirmeleri en genel anlamda din ile yapılan temellendirmeler ve din dışı kaynaklara dayanılarak yapılan temellendirmeler şeklinde iki kısma ayırarak da ele alabiliriz. Din dışı kaynaklar, ‘iyi’ ve ‘kötü’ kavramlarının nasıl algılandıklarına bağlı olarak, filozoflar tarafından akıl, sezgi ve duygu şeklinde ifade edilmiştir. Bu kaynaklarla temellendirilen ahlak anlayışları; ferdiyetçi ahlak (mutluluk ahlakı, vazife ahlakı, varoluşçuluk/existencialisme ahlakı, ahlaksızlık/immoralisme ahlakı), sosyolojik ahlak, psikolojik ahlak ve biyolojik ahlak şeklinde dört kısma ayırmak mümkündür.⁷

Bunun yanında, ahlâk fenomeninin ilkesel nedenlerini göstermek ve bu nedenlerden hareketle açıklamasını yapmak noktasında müracaat edilmiş olan Tanrı, insan ve evren merkezli olarak da ahlâk görüşleri temellendirilmiştir. Bunları; insanın ahlâksal yaşamı ile evren, ahlâk düzeni ile varlık düzeni arasında herhangi bir ayırım yapmayarak ahlâk fenomenini kozmolojik yönden ele alan kozmolojik temellendirme; ahlâklılık olgusuna veya değer konusuna herhangi bir

⁴ Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992, s. 14; amlf., “Ahlâkı Temellendirme Problemi”, *Felsefe Dünyası*, sy. 8 (Temmuz 1993), s. 69; Lokman Çilingir, *Ahlâk Felsefesine Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2003, s. 24.

⁵ Doğan Özlem, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, İnkılap Kitabevi, Ankara 2004, s. 24-28.

⁶ Ahmet Cevizci, *Etîğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 17-20.

⁷ Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, s. 1-16; amlf., “Ahlâkı Temellendirme Problemi”, s. 69; Hüsameddin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Konya 2009, s. 152-163. Ayrıca bilgi için bk. Özlem, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, s. 24-126.

dinin bakış açısıyla yaklaşan teolojik temellendirme ve insandan hareketle ahlâksal yaşamı temellendiren antropolojik temellendirme olarak ifade edebiliriz.⁸

“Ahlak” ve “ahlâkın temellendirilmesi” kavramları ile düşünce tarihinde ahlâkın hangi kaynaklara dayandırılmış olduğundan bahsettikten sonra şimdi Çağdaş Türk Düşüncesinde ahlâkın nasıl temellendirilmiş olduğunu ortaya koymaya çalışacağım. Ancak Çağdaş Türk Düşüncesi içerisinde değerlendirilen düşünürlerin tamamını bir makalenin sınırları içerisinde ele alıp değerlendirmek mümkün olmadığı için belli sınırlandırmalar yapmak gerekmektedir. Dolayısıyla ben de XX. yüzyılın ikinci yarısında vefat etmiş olan Ömer Nasuhi Bilmen (1882 - 1971), Hilmi Ziya Ülken (1901-1974), Nurettin Topçu (1909-1975) ve Erol Güngör (1938-1983) gibi düşünürlerden hareketle konuyu ele alacağım. Bu düşünürleri belirlerken, hem 1950, hatta 1970 sonrasında vefat etmiş olmalarına, hem ahlak problemiyle yakından ilgilenmiş olmalarına, hem de dönemin düşünce dünyasının bir panoramasının ortaya çıkması için Cumhuriyet Dönemi Türk Düşüncesinde etkili olmuş Türkcülük, Batıcılık ve İslamcılık gibi akımlarla ilişkilendirilmiş olmalarına dikkat ettik.

Çağdaş Türk Düşüncesinde ahlâkın temellendirilmesi konusunu din dışı kaynaklar ve din ile yapılan temellendirme şeklinde iki gruba ayırarak ele alacağım.

Ahlâkın Din Dışı Kaynaklar İle Temellendirilmesi

Türkiye Cumhuriyetinin Beşinci Diyanet İşleri Başkanı olan Fatih Dersiâmlarından Ömer Nasuhi Bilmen, *Yüksek İslâm Ahlâkı* isimli eserinde, haz, fayda, duygu ve vazife gibi ilkeler ile temellendirilmiş ahlâk anlayışlarını tek tek ele alıp incelemiş ve sonunda onların hiçbirinin ahlâka temel olamayacağı sonucuna varmıştır.⁹

Bilmen, ahlâkın haz ile temellendirilmesini Aristippos (m. ö. 435-355) ile Epiküros (m. ö. 341-270) örneğinde ele alarak değerlendirmiştir. Haz kavramının müphem ve değişken olması, insanı meşru olmayan zevklere ve kötü eylemlere yöneltmesi, zevk ve eğlence düşkünlüğünü gündeme getirmesi ve sonuçta da ahlâki güzelliklerden eser kalmayarak ahlâkın bozulmasına ve ortadan kalkmasına neden olması gibi nedenlerden dolayı ahlâkın haz ile temellendirilmesine karşı çıkmıştır.¹⁰

Bilmen, Jeremy Bentham (1478-1832) tarafından temsil edilen faydacı ahlak anlayışına, insanın şahsi menfaatini her şeyden üstün gördüğü ve bütün ahlâki faaliyeti fayda gibi insanları birbirine düşüren ve çeşitli kanlı savaşların ortaya

⁸ Özlem, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, s. 24-28.

⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Yüksek İslâm Ahlâkı*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1964, 39; amlf., *Büyük İslâm İlmihali* (sad. Ali Fikri Yavuz), Birleşik Yayıncılık, İstanbul, ts., s. 439.

¹⁰ Bilmen, *Yüksek İslâm Ahlâkı*, s. 39-40.

çıkmasına neden olan bir duygu ile temellendirdiği için karşı çıkmıştır. Ona göre herhangi bir eylemi sadece maddi bir menfaat elde etmek amacıyla yapmak, “ahlâki ret” demektir.¹¹

Ömer Nasuhi Bilmen’e göre ahlâkın duygu ile temellendirilmesinin de birçok tehlikeli yönleri ve zararları vardır. Her şeyden önce, eğer duyguya dayalı ahlâk anlayışlarının iddia ettikleri gibi, “hasa-i ahlâkiye” yeterli olsaydı o zaman bütün insanların erdemli olmaları gerekirdi. Hâlbuki mevcut durum böyle değildir. Ayrıca insanların kabiliyetlerindeki ve ruhsal yapılarındaki farklılıkları nasıl keşfedeceğiz ki onlara uygun bir şekilde hareket edebilelim? İnsanlar arasındaki bu farklılıklar dolayısıyla bazı insanlara iyi ve güzel görünen bir eylem, başka insanlara kötü görünebilir ve onlarda nefret uyandırabilir. Bu durum da, sonuç itibarıyla, riyakârlığa ve ahlâk güzelliğinden mahrum olmaya neden olabilir. Ayrıca halkın herhangi bir eyleme meyletmesi, onu benimsemesi ahlâk için ölçü olamaz. Zira bu tür yönelimler, kandırma ve gaflet gibi nedenler dolayısıyla kötü bir yöne doğru da olabilir. Yine duygu, akli muhakemeye tabi olmamasından, hata ve yanılma ihtimali taşımasından dolayı da ahlâk için yeterli bir kaynak olamaz.¹²

Bilmen, Immanuel Kant (1724-1804) ile Leibniz (1646-1716) örneğinde ele aldığı ahlâkın vazife kavramına dayandırılmasını haz, fayda ve duygu gibi ilkelere dayandırılmasına göre daha kabul edilebilir bulmakla birlikte yine de yetersiz olduğunu belirterek eleştirmiştir. Kant’ın ödev ahlâkını; herhangi bir menfaat, fayda gözetmeksizin sadece vazife olduğu için eylemde bulunacak insanların bu dünyada yok denecek kadar az olması ve bir de Kant’ın bir taraftan insanın herhangi bir menfaat gözetmeksizin vazifesini yapması gerektiğini belirtirken bir taraftan da vazifeye dikkat edilmediği, örneğin emanete riayet edilmediği zaman insanlar arasındaki güven duygusunun ne olacağını sormak suretiyle kendi içinde çelişkiye düşmüş olmasından dolayı eleştirmektedir.¹³

Türkiye’de ahlâk alanında doktora çalışması yapan ilk kişi olan ve aynı zamanda ahlaka davasına adanmış bir hayat yaşamış olan Nurettin Topçu (1909-1975) ise felsefe tarihinde yer alan ahlâk sistemlerini dayandıkları ilkelere göre, deneye dayanan (ampirist) ahlaklar (egoist (bencil) ahlak, özgeci (alturiste) ahlak ve biyolojik ahlak), akla dayanan ahlaklar (metafizik ahlak ve ödev ahlakı), duygu ahlakı ve dini ahlak olmak üzere dört kısma ayırmış ve aynen Bilmen gibi ahlâkın deney, akıl ve duygu gibi din dışı kaynaklar ile temellendirilemeyeceğini belirtmiştir.¹⁴

Türk düşünce yaşamında ve Türkiye’de bir felsefe geleneğinin oluşmasında büyük etkisi olmuş felsefeci ve sosyolog Hilmi Ziya Ülken de ahlâkın duygu, temayül, his, sevgi, haz, fayda ve akıl gibi din dışı kaynaklar olarak ifade edilen

¹¹ Bilmen, *Yüksek İslâm Ahlâkı*, s. 40, 56, 57.

¹² Bilmen, *Yüksek İslâm Ahlâkı*, s. 41, 42, 43.

¹³ Bilmen, *Yüksek İslâm Ahlâkı*, s. 43-44.

¹⁴ Nurettin Topçu, *Ahlâk*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005, s. 142-154.

ilkelerle temellendirilemeyeceği noktasında Bilmen ve Topçu ile aynı görüştedir. Ona göre; haz üzerine kurulan ahlâkın, hazı feda etmek gerektiği zaman anlamını yitireceğinden; fayda üzerine kurulan ahlâkın, fayda ve çıkarlar çarpıştığı anda yıkılacak ve bir de herhangi bir topluluk içinde fertlerin, bir cemiyet içinde zümrelerin ve bir medeniyet içinde de milletlerin faydasını birleştirmenin imkânsız olmasına bağlı olarak göreceli olmasından; ne kadar insan varsa o kadar da duygunun olmasından dolayı duygu üzerine kurulan ahlâkın sübjektif ve değişik olması ve bir de aklın her zaman aynı kalan ve değişmeyen bir güç olmaması, ahlâkın bütün emirlerine bir şekil hazırlamasına rağmen içindeki muhtevayı vermemesi dolayısıyla ahlâk haz, fayda, duygu ve akıl gibi din dışı kaynaklarla temellendirilemez.¹⁵

Ülken'e göre, ahlâkı duyu verileri ile temayül ve hislere dayandırmak isteyen teorilerin eksikliği veya yanlışlığı ahlâkı her türlü şekilden tecrit etmek istemelerinden, hayvani hayatla insani değerleri ayırmayı ve bencillikten başkacılığa geçmeyi başaramamalarından ileri gelmektedir. Yalnız başına hiçbir duygu üzerine ahlâk kurulamaz. Haz ve elem üzerine ahlak kurmak isteyenler hangi tarzda olursa olsun, bu yüzden başarısızlığa uğramışlardır. Ahlakı haz ve elem ile temellendiren ahlak anlayışlarının başarısızlığını görmek veya göstermek için ahlak felsefesi tarihinde onlarla ilgili olarak yapılmış olan eleştirilere müracaat etmeye gerek yoktur. Söz konusu ahlak anlayışları hayvani hayatla yüksek insani değerleri ayırmayı, bencillikten başkacılığa geçmeyi başaramamışlardır. Kant'ın duyu ve sempati ile temellendirilen ahlak anlayışlarına yönelmiş olduğu eleştiriler yerindedir. Mutlu olmak ve yüksek hazza sahip olmak her zaman ahlâklı olmak demek değildir.

Ayrıca duygular, yalnız başına alındıklarında ahlâk dışıdır. Hatta bazen ahlâksız da olabilirler. Duyguların ahlâkiliğinin ölçüsü, sadece onların şiddeti veya sönüklüğü, darlığı veya genişliği, uzun veya kısa oluşları değildir. Yine duyguların tercih ediliyor olmaları da ahlâki olmaları için yeterli değildir. Örneğin aşk bir duygu olmasına rağmen her zaman ahlâki değildir. Analık içgüdüğü bir duygudur, fakat bazen ahlâki, bazen de ahlâkdışıdır. Örneğin çocuğunu ölümden kurtarmak için kendisini ateşe atan bir ananın veya babanın durumu ahlaki iken evlat sevgisi bahanesiyle çocuğunu ödevden kaçırın veya asker kaçaklığı yaptıran ananın durumu ahlaksızdır. Mutlak olarak alınırsa duygulara bağlı olan böyle bir hareket ahlak dışıdır.¹⁶

Bunlara ilaveten ahlakın korku, ümit ve gurur üzerine de kurulamayacağını belirtmektedir:

Korku üzerine kurulmuş ahlak olamaz. Cehennem korkusu ve kılıç korkusu, Allah korkusu, kanun korkusu bizi düzelterekse, bu

¹⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Aşk Ahlâkı*, Demirbaş Yayınları, Ankara 1971, s. 87-89.

¹⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Ahlâk*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1946, s. 180-181.

düzelmenin gözümde hiçbir değeri ve insani ahlak ile bir münasebeti yoktur.

Dışımızdan gelen bir emre boyun eğmek ve bağlanmak üzerine kurulmuş ahlak olamaz. Bilmediğimiz bir yerden, bilinmezden ve sırlardan gelen bir emre baş eğmek ahlak olamaz.

Çünkü bu, kişiliğini kaybetmek; sırlara ve bilmeceye karşı, vahşiler ve çocuklar gibi, korku ile karışık saygı ve çekinme duymaktır.

Ümid üzerine kurulmuş ahlak olamaz. Uçmak ve gelecek ümidi, mağfirek ümidi ve şöhret ümidi; eğer vaad ettikleri tatmin ve menfaatle bizi faziletli yapacaklarsa; bu vaadlerin bir hayal ve bir tuzak olduğu anlaşıldığı vakit fazilet bitecektir. Veya bu ümitler tatmin edildiği, sahte mutluluğa varıldığı ve şöhret temin edildiği zaman ahlaka lüzum kalmayacaktır.

Benlik iddiasına dayanan ve gurur üzerine kurulan ahlak olamaz. Hey şey bendedir diyen, hakikaten her şey eski sahiplerine iade edildiği zaman bomboş kalacaktır. ... Gururu ile ve gurur için yapılan bir hareket, ahlaka hizmet etmek şöyle dursun, belki de insani ahlaka tecavüzdür.¹⁷

Ülken'e göre bu ilkeler insanda kalıcı değil, geçici bir ahlaki duygu oluşturdukları, dolayısıyla da insanın ahlaklı bir birey olmasını sağlayamadıkları için ahlak onlar üzerine bina edilemez. Ahlakın neler üzerine kurulamayacağını veya temellendirilemeyeceğini bu şekilde açıkladıktan sonra ahlakın ne üzerine kurulabileceği üzerinde de durmuş ve ahlakı, korku, ümit, vehim, kuruntu, gurur gibi duygulardan kurtulmuş ihtiras ve sevgi üzerine kuracağını belirtmiştir.¹⁸

Sosyal psikolog Erol Güngör ise, ilk insanların hayatlarında ahlâk, hukuk ve iktisadın dine dayandığını, dinden ayrı bir varlıklarının bulunmadığını, ancak sonraki dönemlerde filozofların ahlâkı farklı şekillerde temellendirdiklerini belirtmektedir. Eski Yunan'da Sokrat'a kadarki dönemde felsefenin tabiat ilimleriyle, tabiat ötesi bilgilerle ilgilendiğini, dolayısıyla da ahlakla ilgili görüşlerin felsefenin dışında bulunduğunu; Sokrat'ın ahlakı felsefenin konuları arasına alarak felsefenin insana ve ahlaka yönelmesini sağladığını; Sokrat'tan Kant'a kadarki dönemde ahlakın bir tarafıyla metafiziğe, diğer tarafıyla dine bağlılığını sürdürdüğünü, Kant'ın ise ahlakı ve ondaki mecburiliği pratik akıl dediği vicdana bağladığını ifade etmektedir.

Güngör ahlakı metafiziğe başvurmadan kurmak için eski çağlardan beri yapılan girişimleri üç gruba ayırmıştır: Epicure ve Adam Smith gibi ahlak için

¹⁷ Ülken, Aşk Ahlakı, s. 72.

¹⁸ Ülken, Aşk Ahlakı, s. 77.

tabiatüstü ve Tanrısal kaynak aramaya gerek olmadığını, tabiatı izlemenin ve ona uymanın yeterli olduğunu söyleyenler: Levi Brühl gibi, ahlaki sosyal olaylara dayandırmaya çalışanlar; Rauh ve Free gibi, ahlaki hayat tecrübelerinden doğmuş bir uyum, ahlaki ideali de aynı tecrübenin beslediği bir meyve olarak niteleyenler.¹⁹

O da önceki düşünürler gibi ahlâkın din dışı kaynaklarla temellendirilemeyeceği görüşünde olup felsefe tarihinde ahlâkı metafiziğe başvurmadan kurmak için yapılan girişimleri üç gruba ayırmıştır: Ahlâk için tabiatüstü ve Tanrısal kaynak aramaya gerek olmadığını, tabiatı izlemenin ve ona uymanın yeterli olduğunu söyleyenler: ahlâkı sosyal olaylara dayandırmaya çalışanlar; ahlâkı hayat tecrübelerinden doğmuş bir uyum, ahlâki ideali de aynı tecrübenin beslediği bir meyve olarak niteleyenler.²⁰

Ahlâkın Din İle Temellendirilmesi

Din ile temellendirilen ahlâk teorilerinin temel özellikleri, Tanrı'nın varlığı ile vahiy gerçeğinden hareket etmiş olmalarıdır. Ancak bu ahlâk anlayışları, temel ahlâk ilkelerinin belirlenmesi noktasında vahye verdikleri öneme göre farklılık arz etmektedirler.

Ulemadan Ömer Nasuhi Bilmen'e göre insanlık, ilkeleri ile emir ve yasakları Allah'ın azametinden sudûr eden bir ahlâka muhtaçtır. Bu şekildeki bir ahlaka da ancak ilahi din sayesinde ulaşabilir.²¹ Düşünür vazifenin kaynağının din olduğu ve ahlâkın dine dayanması gerektiği görüşünde olmakla birlikte ahlâk sahasında akli tamamen devre dışı bırakmamış,

“... vazifenin hakiki menşei, din olmakla aklın kıymeti eksilmiş olmuyor. Çünkü esasen medarı teklif olan akıldır. Akıldan mahrum olanlar hiçbir vazife ile mükellef değildirler. İnsanlar tarafı ilahiden mükellef oldukları vazifelerin hakikatini, ulviyetini kendi akıllarının latif pertevi delaletiyle anlamışlardır.”²²

diyerek dinin, akılla değer kazanmasından, akıldan mahrum olanların hiçbir vazife ile mükellef olmamalarından ve aklın, insanî kültür ve uygarlığın temel ögesi olmasından dolayı insanlığın, dine dayanmakla birlikte akli da devre dışı bırakmayan, vazifeleri hem akıl, hem de kalp tarafından kabul edilen bir ahlâk görüşüne muhtaç olduğunu ifade etmiştir.

Fransa'da *İsyan Ahlakı* isimli bir doktora çalışması yapmış ve “alemden ahlaktan daha güzel, daha gerçek bir şey yoktur” diyen Nurettin Topçu ise, dini ahlaktan veya ahlâkı dinden ayırmanın insanın iç dünyasını kendisinden ayırmakla

¹⁹ Erol Güngör ve diğerleri, *Ahlak Lise III*, MEB Yayınları, ts., s. 5-6.

²⁰ Erol Güngör ve diğerleri, *Ahlâk Lise III*, MEB Yayınları, ts., s. 5-6.

²¹ Bilmen, *Yüksek İslâm Ahlâkı*, s. 41, 65.

²² Bilmen, *Yüksek İslâm Ahlâkı*, s. 15-16.

eşdeğer olduğu görüşündedir. Çünkü ona göre ahlâk, aslında dinî olgunluktan başka bir şey değildir. Hayvanî hayattan insanî hayata yükseliştir. Ahlâkın ilke ve prensipleri dinî kurallara dayandığı için her ahlâkî prensibin dinî bir dayanağı vardır. Dolayısıyla da ahlâkla din birlikte ortaya çıkmıştır. İnsanlığın ahlâk tarihi aynı zamanda dinlerin de tarihidir.²³

Ayrıca Topçu, *İslam ve İnsan* isimli eserinde din ile ahlâk arasındaki ilişkiyi şu şekilde ifade etmektedir:

“Halk için din, ahlâktan başka bir şey değildir. Büyük ruhlar içinse yine şüphesiz ahlâktır, lakin aynı zamanda insanlığın da üstüne, adeta ahlâkın kaynağı olan ilahi iradeye tırmanış cehdidir. Ahlâkı içerisine alır, onun da ötesine geçer. Ahlâk insanlaşmaksa, din insanlığımızın da üstüne yükselme iradesidir.”²⁴

Hilmi Ziya Ülken’e göre din ile ahlâk arasında bazı birleşme noktaları bulunabilir ve bu noktalardan hareket edilmek suretiyle ‘ahlâkî din’ veya ‘ahlâk teolojisi’ ile ‘dini ahlâk’ veya ‘teolojik ahlâk’ şekilleri oluşturulabilirse de din ile ahlâkın temelleri birbirinden farklıdır. Aslında din ile ahlâk arasında söz konusu birleşikliğinin varlığı bile temellerinin birbirinden ayrı olduğunu göstermektedir. Çünkü bu birleşme her zaman mevcut değildir. Bütün dinler ahlâkî olmadığı gibi, bütün ahlâklar da dini değildir. Örneğin Çok Tanrıcılık/Politeizm gayri ahlaki bir sistemdir. Çünkü bir Tanrının istediğini diğer Tanrı reddeder ve kullar da Tanrılar arasındaki bu farklılık dolayısıyla istediğini yapabilir, her türlü kaçamaklara müracaat edebilir. Tanrılara karşı kâr pazarlığına ve hileye başvurabilir. Ayrıca Epikür ve Cyniklerin ahlak sistemleri de dinsizdir.

Bununla birlikte özellikle tek tanrı dinlerde toplumsal hayatın düzeniyle insanlar arasında tam bir ahenk olduğu ve Tanrı toplum vicdanının bekçisi haline geldiği için dini değerlerle ahlâkî değerler birbirleriyle daha çok uyuşmaktadırlar. Böyle durumlarda bile dini cemaatlerin birbirleri arasında çeşitli ayrılıkların ortaya çıkması, dini ödevleri yerine getirenlerin üstün bir sınıf olmaları dolayısıyla toplumda bir baskı vasıtası haline gelmeleri gibi durumlar din ile ahlâk arasındaki uyuşmanın sürekli olmadığını göstermektedir.²⁵

Hilmi Ziya Ülken’e göre din ile ahlâkın temelleri arasındaki başlıca ayrılık noktaları şunlardır:

Ahlâkın temellerinde ahlaki şuurun yani vicdanın kendi prensiplerine sadıklığı, iradenin muhtarlığı, ahlaki eylemi gerçekleştiren sujeye değer verilmesi ve insanın gayretinin bu

²³ Nurettin Topçu, "İslâm Ahlâkının Esasları", *Hareket Dergisi*, sy.36 (Aralık 1968), s.8; amlf., *İslâm ve İnsan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998, s. 86; amlf., *Sosyoloji*, Dergah Yayınları, İstanbul 2001, s. 106.

²⁴ Topçu, *İslam ve İnsan*, s. 86.

²⁵ Ülken, *Ahlâk*, s. 44-45, 46. Ayrıca bk. Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yayınları, Ankara, ts., s. 419-420.

dünyada etkin olduğuna inanma gibi ilkeler vardır. Dinin temellerinde ise, dünyanın hor görülmesi, bütün saadet ve yetkinliği tabiatüstü bir âleme bağlamak, insanın iradesini Tanrı'nın iradesine bağlamak ve Tanrısal prensipleri akıl dışı olarak almak vardır. Bu karşılaştırmadaki en açık ayrılık noktası ahlaki şuurun otonomisi ve dini şuurun heteronomisidir.²⁶

Hilmi Ziya Ülken, Bilmen, Topçu ve Güngör'den farklı olarak ahlâkın din ile temellendirilemeyeceğini açıkladıktan sonra *Aşk Ahlâkı* isimli eserinde, ahlâkın sadece "bir hedefte sona ermeyen, tatmin edilemeyen, çıkar ve fayda aramayan arzu" olarak tanımladığı "ihtiras" veya "tutku" ile "ruhun olgunluğu, vuslattan uzak olmak ve âlemi kendinde gören ihtiras"²⁷ olarak tanımladığı "aşk" kavramı ile temellendirilebileceğini belirtmektedir.²⁸ Bu görüşünü şu şekilde ifade etmektedir:

Ahlak eğer benliğinden geçmek, bencilliği aşarak bütüne ve evrensele yönelmek demekse, yalnız sevgi ve yalnız aşk üzerine kurulan bir ahlak olabilir, bu ahlakın binası insanlıktır.

Çünkü uzviyetin sonlu, sınırlı ve ölümlü olan arzuları üzerine hiçbir ideal kurulamaz. Ve cemiyetin değişik, izafi ve indi değerleri üzerine hiçbir sabit ahlak kurulamaz. Büyük dinler, ancak ihtirastan kuvvet almışlar; insani ahlaklar yalnız aşk üzerinde kurulmuşlardır.²⁹

Yalnız ihtiras, yalnız sevgi üzerine kurulmuş bir ahlak olabilir. Eğer yaptığımız hareketi ondan hiçbir fayda ve hiçbir tatmin beklemeden yapıyorsak; yaptığımız hareketi yalnız içimizden gelen sonsuz bir şevkin kudretiyle icra ediyorsak, bu hareket gerçekten ahlaki olabilir.³⁰

Ülken bu ahlâka "*aşk ahlâkı*" ismini vermektedir. Aşk ahlâkından kastı aşkın ahlâkı değil, ahlâkın aşkla olan bağı veya aşk ile temellendirilen ahlâktır. Örf ve âdete bağlı olmayan, zaman ve mekânla değişmeyen, menfaate köle olmayan, ruhun kudretine bağlı olan ahlâktır.³¹

Bu noktada şunu da ifade etmeliyim ki, Hilmi Ziya Ülken ahlâkı "aşk" ve "ihtiras" kavramları üzerine dayandırmış olmakla "ahlâkın kaynağı nedir?" sorusunu tam olarak cevaplandırmış olmamaktadır. Çünkü bize göre aşk, insanı harekete geçiren etkin bir kuvvettir, ancak ahlâkın kaynağı değildir. Ayrıca Ülken'in kastettiği aşk, bir varlığa duyulan tutkudan ziyade ruhi bir coşku halidir. Oysaki coşku, maddi ya da manevi sebepler neticesinde, kişinin yapması gerektiğine inandığı harekete karşı içinde duyduğu güçlü bir istektir. Yoksa

²⁶ Ülken, *Ahlak*, s. 46.

²⁷ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, s. 70-71.

²⁸ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, s. 89-90.

²⁹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 71.

³⁰ Ülken, *Aşk Ahlakı*, s. 72-73.

³¹ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, s. 139.

Ülken'in ifade ettiği şekilde ahlâki davranışın bizzat sebebi değildir. İşte bütün bunlardan dolayıdır ki Ülken, "ahlâkın kaynağı nedir veya ne olmalıdır?" sorusunu tam anlamıyla cevaplandırmış olmamaktadır.

Ahlâk konusunu daha ziyade *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk* isimli eserlerinde ele almış olan Erol Güngör ise, ahlâkın din ile temellendirilmesi konusuna tecrübî psikoloji ile sosyal psikoloji açısından yaklaşmıştır. O, insanın etrafını çeviren ve onun davranışlarını düzenleyen hukuk, ekonomi, mesleki kuruluşlar ve devlet gibi birçok sosyal kurum olduğunu, bunlardan birinin de din olduğunu, ahlâki davranışın esaslarından pek çoğunun dinden geldiğini belirtmektedir. Bütün dinler ahlâkla ilgili emir ve yasaklar ortaya koymuş ve hiçbir din ahlâkla ilgili görevlerin yerine getirilmesine ilgisiz kalmamıştır. Din ahlâki hayatımızın en önemli ve en etkili kaynağıdır, ancak yegâne kaynağı değildir. Ahlâkın dinden başka kaynakları da vardır. İnsanların gündelik tavır, hareket ve yaşam tarzlarını düzenleyen kaideler olan örf ve adetler bu kaynaklardan bazılarıdır.³²

Buna ilaveten Erol Güngör'ün eserlerinde, Alman filozof Kant gibi ahlâki din ile değil dini ahlâk ile temellendirdiği intibamı veren ifadelerinin olduğu da görülmektedir:³³

"Ahlâk bir inanç ve düşünce sistemidir; üzerimizdeki elbise ve başımızdaki şapka gibi maddî bir varlığı yoktur. Belki de bu yüzdendir ki, bazı kimseler elle tutulur gözle görülür varlıklar ve cisimler dururken, böyle inançlara önem vermenin doğru olmadığını söylerler. Fakat unutmamalıyız ki, insanları bir arada tutan şeyler maddî menfaatler veya pazarlıklardan çok manevi bağlardır. Anlaşma vasıtası olarak kullandığımız dil, tamamıyla manevi bir sistemdir. Maddi menfaatin en büyük örneği diye bilinen para bile, maddi varlığı dolayısıyla değil, ancak insanların ona verdikleri kıymet sayesinde geçerli olmaktadır..."

... İşte ahlaki değerler, manevi değerlerin en önemlileri oldukları için, onları daima ön planda tutuyoruz. Manevi sistemlerin en ilerisi olan dinler bile, büyük ölçüde birer ahlak sistemidirler: İnsanların Tanrı ile ve öbür insanlarla ilişkilerini düzenleyen, bu ilişkilerde neyin iyi neyin kötü olduğunu anlatan bir sistem. İnsan topluluklarında dinin çok büyük etkilerinin görülmesi daha çok bu yüzden, yani dinlerin ahlak hayatını düzenleyişi yüzündendir. Hiçbir cemiyet, ahlaktan uzak yaşayamayacağına göre, dinden uzak yaşaması da düşünülemezdi. Fakat dinlerin tabiat-üstü inançlarını kendine

³² Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1995, s. 115-117, 138-142.

³³ Krş. Recep Kılıç, "Erol Güngör'ün Ahlâk Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, sy. 27, Temmuz 1998-1, s. 49.

göre yanlış bulan veya dinin sadece tek tek fertleri ilgilendiren bir vicdan meselesi olduğunu söyleyenler bile ahlâkın önemini ve gerekliliğini inkâr edemezler.”³⁴

Bu ifadelerde görüldüğü üzere Güngör, din ile ahlâk arasında karşılıklı bir ilişki kurmaktadır. İnsanoğlu, sahip olduğu sosyolojik ve psikolojik yapısı dolayısıyla ahlâki bir varlık olarak dine ihtiyaç duymaktadır. Bu noktada dinin varlık sebebi ahlâk ile temellendirilmektedir. Diğer taraftan din de ahlâka kaynaklık etmekte, ona evrensel ahlâk ilkeleri kazandırmakta ve manevi bir yaptırım gücü sağlamaktadır.³⁵

Sonuç ve Değerlendirme

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, Çağdaş Türk Düşüncesi’nde ahlâkın nasıl temellendirildiğini ortaya koymak için örnekleme yapmak üzere ele aldığımız düşünürlerden ulemeden Ömer Nasuhi Bilmen, ahlak felsefecisi Nurettin Topçu ve sosyal psikolog Erol Güngör, farklı gerekçelerle de olsa, ahlâkın akıl, sezgi, duygu, haz ve vazife gibi din dışı kaynaklarla temellendirilmesine karşı çıkmışlar ve ahlâki din ile temellendirmişlerdir. Yalnız Ömer Nasuhi Bilmen dinin yanında akla, Erol Güngör de örf ve âdetlere yer vermiştir.

Hilmi Ziya Ülken ise ahlâkın hem duygu, temayül, his, sevgi, haz, fayda ve akıl gibi din dışı kaynaklarla, hem de din ile temellendirilemeyeceğini belirtmiş olup ahlâki “aşk” ve “ihtiras” kavramlarıyla temellendirmiştir.

Ahlâkla ilgili olarak dinin dışında yapılan herhangi bir temellendirme teşebbüsünde karşılaşılan esas problem, ahlâki rölativizm ve şüphecilik gibi gözükmektedir. Ahlâki rölativizm ve şüphecilikten kurtulabilmek için evrensel ahlâk ilkelerine ihtiyaç duyulur. Ahlâk ilkelerinin evrensel olabilmesi ise, ahlâki değerlerin mutlak olmasıyla mümkün olabilir. Çünkü her ahlâki ilke bir değere bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Değerlerin mutlak olabilmesi de Mutlak bir varlık ile irtibatlandırıldıklarında söz konusu olabilir.

Ahlâkın dini bir temele dayandığını kanıtlamak üzere yola çıkan görüşlerin büyük çoğunluğu, ahlâklılıkla aklilik arasında gizli bir soğukluk olduğu kanaatini korumaya çalışmışlardır. Ne kadar fazla ahlâka uygun hareket edilirse o kadar az akla ve akliliğe ihtiyaç olur sözde-postülasından hareketle, adeta “aklı olmayan bir ahlâk, en sağlam bir dindarlık” demektir yargısına ulaşmışlardır.

Aklı yadsıyan bir dindarlık modeli ile dini yadsıyan bir ahlâki görüş, birbiriyle keskin bir yol ayırımına girmektedir. Hangisi haklı, ya da doğrudur gibi bir soruya cevap aramak felsefi açıdan doyurucu bir sonuç vermeyecektir. Bizce bunun yerine, daha yoğun dindarlık uğruna akli dışlayıp, akliliği ve insaniliği

³⁴ Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, s. 19-20.

³⁵ Kırş, Kılıç, “Erol Güngör’ün Ahlâk Anlayışı”, s. 49

yadsıyan görüş ile daha fazla profanlık adına, dini ve din temelli ahlâkı dışlayan görüş ve bakış açılarının, oldukça uç noktalarda yer aldıkları tespitini yapmak gerekir. Zaten Çağdaş Türk Düşüncesinde de, Diyanet İşleri Başkanlığı yapmış Ömer Nasuhi Bilmen örneğinde görüldüğü gibi, vahiy ve akıl ahlaka kaynaklık etme noktasında birbirinin karşısında değil yanında değerlendirilmiştir.

KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1994.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslâm İlmihali* (sad. Ali Fikri Yavuz), Birleşik Yayıncılık, İstanbul, ts.
- _____, Ömer Nasuhi. *Yüksek İslâm Ahlâkı*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1964.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999.
- Cevizci, Ahmet. *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.
- Çilingir, Lokman. *Ahlâk Felsefesine Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2003.
- Erdem, Hüsameddin. *Bazı Felsefe Meseleleri*, Konya 2009.
- Güngör, Erol ve diğerleri, Ahlak Lise III, MEB Yayınları, ts.
- _____, Erol. *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1995.
- İsfahâni, Rağıb. *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, Daru'l-maarife, Beyrut, ts.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrut 1995.
- Kılıç, Recep. "Ahlâkı Temellendirme Problemi", *Felsefe Dünyası*, sy. 8 (Temmuz 1993).
- _____, "Erol Güngör'ün Ahlâk Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, sy. 27, Temmuz 1998.
- _____, *Ahlâkın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992.
- Özlem, Doğan. *Etik-Ahlâk Felsefesi*, İnkılâp Kitabevi, Ankara 2004.
- Raziell Abelson-Kai Nielsen, "Ethics, History of", ed. Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy* (içinde), Macmillan Publications, New York 1972, III.
- Topçu, Nurettin. "İslâm Ahlâkının Esasları", *Hareket Dergisi*, sy.36 (Aralık 1968).
- _____, *Ahlâk*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005.

-
- _____, *İslâm ve İnsan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998.
 - _____, *Sosyoloji*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2001.
 - Ülken, Hilmi Ziya. *Ahlâk*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1946.
 - _____, *Aşk Ahlâkı*, Demirbaş Yayınları, Ankara 1971.
 - _____, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yayınları, Ankara, ts.

The Grounds of Morality in Contemporary Turkish Thought*

Hüseyin KARAMAN**

Abstract

The 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 cannot elude 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 selected thinkers give a panoramic thought of the world period.

Keywords: Basis of morality, Turkish thought, Omer Nasuhi Bilmen, Hilmi Ziya Ülken, Nurettin Topcu, Erol Gungor

* This paper is the English translation of the study titled "Çağdaş Türk Düşüncesinde Ahlâkın Temellendirilmesi Problemi" published in the 9th issue of *İlahiyat Akademisi*. (Hüseyin Karaman, "Çağdaş Türk Düşüncesinde Ahlâkın Temellendirilmesi Problemi", *İlahiyat Akademisi*, sayı: 9, Haziran 2019, s. 145-158.)

** Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, huseyin.karaman@erdogan.edu.tr.

*** The paper in Turkish should be referred to for citations.

Çağdaş Türk Düşüncesinde Ahlâkın Temellendirilmesi Problemi

Özet

XX. yüzyıl Türkiye için hem siyasi alanda, hem de düşünce hayatında önemli değişim ve gelişmeler 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, ihtisâsçı ahlâk, vazife ahlâkı ve teolojik ahlâk şeklinde gruplara ayrılmıştır.

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, özeldede ise İslâm 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

Introduction

I think it is necessary to explain first what the concepts of morality and foundation mean and what sources of morality are based on and how they are based in the history of thought in order to put the problem of foundation (ground) of morality in contemporary Turkish thought exactly and accurately. It is only when such a method is followed that the opinions of the scholars, we are discussing regarding the source of morality can be understood and their place in the history of thought can be accurately revealed.

In dictionaries, the term 'morality' (ahlak), which refers to different meanings such as "attitude, character, creation, state and style of movement"¹, has been defined by philosophers in various ways. When we evaluate the definitions made, we see that morality as a term is defined as either 'a way of life,' 'a moral law or a whole of

¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, Beirut 1995, IV, 194, "Hulk"; Ragib el-İsfahâni, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, Daru'l-maarife, Beirut, nd., 158, "Hulk".

*principles to be adhered to,' or 'an intellectual research on the way of life and the code of ethics.'*²

The lexical meaning of the concept of “foundation” (grounding), on the other hand, is defined as *placing, putting on a firm foothold, basing a proposition, a rule, a necessity on something to corroborate it, revealing justifications, and logical reasons of a principle or a rule within consistency*³. In the case of morality, the concept of “foundation” can often be expressed as a search for power or focus behind the moral norm, which ensures its validity and thus eliminates any doubts that may be directed and have been directed against this validity. Therefore, the ‘*foundation of morality*’ means the investigation of moral principles and rules, judgments, moral attitudes, and thoughts based on what they are determined, the questioning of the source or criteria of our knowledge about the two basic concepts of morality, ‘good’ and ‘bad’, and on what basis we base our judgment when we talk regard something as ‘good’ or ‘bad’.⁴ The issue of ‘foundation of morality’, as expressed in this way, is not just the problem of philosophers of morality or thinkers who are interested in the field. It is a problem that almost everyone faces one way or another in daily life or will certainly face in the future.

When we look at the history of thought, we see that moral systems are founded in different ways according to different criteria. Most of these founding attempts have been made based on three sources, expressed in the form of God, the universe, and man, in line with a universalist attitude. Types of foundation that are put forward based on the resources can be listed as *the cosmological foundation* that deals with the phenomenon of morality from a cosmological perspective, which does not make any distinction between the moral life of man and the universe, the moral order and the order of being; the *theological foundation* that approaches the phenomenon of morality or the subject of value from the point of view of any religion; and the *anthropological foundation*.⁵ There are also those who add to these a fourth form of foundation, the *sociological foundation* which is the source of morality or puts social contract in its basis.⁶ In the most general sense, the foundations made about religion can be divided in two parts, namely, the religious foundations and those suggested based on non-religious sources. Non-religious sources have been expressed by philosophers as reason, intuition, and emotion, depending on how the concepts of ‘good’ and ‘bad’ are perceived. It is possible to divide the concepts of morality into four parts based on these sources: individualistic morality (ethics of

² See Raziel Abelson-Kai Nielsen, “Ethics, History of”, ed. Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy* (içinde), Macmillan Publications, New York 1972, III, 81-82.

³ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999, p. 445-446; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1994, p. 175.

⁴ Recep Kılıç, *Ahlâkım Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Pub., Ankara 1992, p. 14; id., “Ahlâkı Temellendirme Problemi”, *Felsefe Dünyası*, vol. 8 (Temmuz 1993), p. 69; Lokman Çilingir, *Ahlâk Felsefesine Giriş*, Elis Pub., Ankara 2003, p. 24.

⁵ Doğan Özlem, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, İnkılâp Kitabevi, Ankara 2004, p. 24-28.

⁶ Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, Paradigma Pub., İstanbul 2002, p. 17-20.

happiness, duty ethics, existentialism/ethics of existentialisme, immorality/ethics of immoralisme), sociological morality, psychological morality, and biological morality.⁷

In addition, moral views are based on God, man, and the universe, which have been applied to show the principled causes of the phenomenon of morality and to explain it based on these reasons. We can express these as the cosmological foundation that deals with the phenomenon of morality from a cosmological perspective by not making any distinction between the moral life of man and the universe, the moral order and the order of being; the theological foundation that approaches the phenomenon of morality or the subject of value from the point of view of any religion; and the anthropological foundation⁸.

After talking about the sources of morality in the history of thought with the concepts of "morality" and "the foundation of morality," I will now try to show how morality is based in contemporary Turkish thought. However, as it is not possible to consider and evaluate all the scholars considered in contemporary Turkish thought within the boundaries of an article, certain limitations are necessary for the study. Hence, I will discuss this topic based on the ideas of Ömer Nasuhi Bilmen (1882 -1971), Hilmi Ziya Ülken (1901-1974), Nurettin Topçu (1909-1975), and Erol Güngör (1938-1983), who died in the second half of the 20th century. When choosing these scholars to discuss, we took into consideration the facts that they lived in the 1950s and died after 1970, they were concerned with moral problems, and that they associated their ideas with movements like Turkism, Westernization, and Islamism, which have been influential in the Republican period Turkish thought, contributing to the emergence of a panorama belonging to the world of thought.

I will address the issue of the foundation of morality in contemporary Turkish thought by dividing it into two groups, namely, non-religious sources and the foundation made on religion.

Foundation of Morality on Non-Religious Sources

In his work titled *Yüksek İslam Ahlâkı*, Ömer Nasuhi Bilmen, one of the scholars of Fatih who is the fifth head of the Presidency of Religious Affairs of the Republic of Turkey, examined the moral juniors based on principles such as

⁷ Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, p. 1-16; id., "Ahlâkı Temellendirme Problemi", p. 69; Hüsameddin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Konya 2009, p. 152-163. For more information, see: Özlem, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, p. 24-126.

⁸ Özlem, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, p. 24-28.

pleasure, benefit, feeling, and duty, and finally concluded that none of them could be fundamental to morality.⁹

Bilmen examined the foundation of moral values with examples of Aristippus (BC. 435-355) and Epicurus (BC. 341-270). As the concept of pleasure is vague and variable and it diverts people toward illegitimate pleasures and evil actions, at the same time bringing sensualism to the question and eventually leading to the disappearance of morality and moral beauty, he opposed the idea that grounds morality on pleasure.¹⁰

Bilmen also opposed the utilitarian morality represented by Jeremy Bentham (1478-1832) because he regarded the personal benefit of man as superior to everything else and based all moral activity on a feeling that, like pragmatism, made people fall apart and caused various bloody wars to ensue. According to him, doing any action solely for the purpose of obtaining a material benefit means "moral rejection".¹¹

According to Ömer Nasuhi Bilmen, basing of morality on emotions also has many dangerous aspects and harms. First, if "virtue of morality" was sufficient, as their sense of moral values claim, then all people would be virtuous. However, this is not the case. And how can we discover the differences in people's abilities and spiritual structures so that we can act in a way that suits them? Because of these differences between people, an act that looks good and right to some people can look bad to others and provoke hatred in them, this may, as a result, lead to hypocrisy and a lack of morality. Moreover, the tendency of people to take an action and to adopt it cannot be a measure for morality because such a tendency can also be in a bad direction due to reasons such as deception and neglect. Again, emotion cannot be a sufficient resource for morality, as it is not subject to mental reasoning and has the possibility of failure and error.¹²

Bilmen finds the idea that bases morality, as in cases of Immanuel Kant (1724-1804) and Leibniz (1646-1716), on the concept of pleasure, acceptable compared to those grounded on benefit and feeling. However, he still does not find it sufficient. He criticizes Kant's morality of duty as there are almost no people in this world who commit acts only because there are duties assigned to them and the fact that Kant, on the one hand, claims that people should do their duty without looking for any interest, but, on the other hand, does not take the duties into consideration. Kant also conflicts within himself by asking about, for example, the position of the feeling of trust among people in case of inappropriate acts.¹³

⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Yüksek İslâm Ahlâkı*, Bilmen Pub., İstanbul 1964, 39; id., *Büyük İslâm İlmihali* (abbr. Ali Fikri Yavuz), Birleşik Pub., İstanbul, nd., p. 439.

¹⁰ Bilmen, *Yüksek İslâm Ahlâkı*, p. 39-40.

¹¹ Bilmen, *Yüksek İslâm Ahlâkı*, p. 40, 56, 57.

¹² Bilmen, *Yüksek İslâm Ahlâkı*, p. 41, 42, 43.

¹³ Bilmen, *Yüksek İslâm Ahlâkı*, p. 43-44.

Nurettin Topçu (1909-1975), who was the first person to complete a PhD in ethics in Turkey and also lived a life dedicated to the cause of morality, divided the moral systems in the history of philosophy into four parts: empirical morality (egoistic (selfish) morality, altruist morality and biological morality), moral values based on reason (metaphysical ethics and duty ethics), emotional morality, and religious morality. Just as Bilmen does, he also states that morality cannot be founded on non-religious sources, such as experiments, reason, and emotion.¹⁴

Hilmi Ziya Ülken, a philosopher and sociologist who has had a great influence in Turkish thought life and in the formation of a philosophical tradition in Turkey, agrees with Bilmen and Topçu that morality cannot be based on principles expressed as non-religious sources such as emotion, desire, feeling, love, pleasure, benefit, and reason. According to him, as the morality grounded on pleasure will be meaningless if the pleasure should be sacrificed; the morality built on benefit is relative as it is impossible to gather benefits and interests of individuals and groups within any community; the morality based on emotions is subjective and variable as there are as many emotions as people living on earth; and the reason is not a power that always remains the same and does not change and prepares a shape for each order of morality but lacks in revealing the content in it, the morality cannot be grounded on utility, emotion and reason, which are regarded as non-religious sources.¹⁵

According to Ülken, the lack or fallacy of theories that want to base morality on sense data and feelings is due to their desire to isolate morality in all forms, their inability to separate animal life and human values and to switch from selfishness to otherness. The morality can be established on no emotion alone. Those who want to establish morality on pleasure and pain, no matter what style they tried, have failed for this reason. In order to see or show the failure of the moral understandings that base morality on pleasure and suffering, there is no need to apply the criticisms made in the history of moral philosophy regarding them. These moral understandings have failed to distinguish between animal life and high human values and to switch from selfishness to otherness. Kant's criticisms of morality, which is based on sense and sympathy, are in place. Being happy and having high pleasure doesn't always mean being moral.

Also, emotions are immoral when taken alone. Sometimes they can even be corrupt. The measure of the morality of emotions is not just their intensity or dimness, their shortness or breadth, or their being long or short. Again, the fact that emotions are preferred to others is not enough for them to be moral. Love, for example, is not always moral, even though it is an emotion. Maternal instinct is an emotion, but it's sometimes moral and sometimes immoral. For example, the situation of a mother or a father who sets herself on fire to save her child from

¹⁴ Nurettin Topçu, *Ahlâk*, Dergâh Pub., İstanbul 2005, p. 142-154.

¹⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Aşk Ahlâkı*, Demirbaş Pub., Ankara 1971, p. 87-89.

death is moral, while the situation of the mother who kidnaps her child on the pretext of love for the child or makes him escape from military duty is immoral. Such an act, which, if taken as absolute, depends on emotion, is immoral.¹⁶

In addition to these, he states that morality cannot be based on fear, hope, and pride:

There can be no morality built on fear. If the fear of hell and the fear of swords, the fear of Allah and the fear of the law may correct us, this improvement has no value in my eyes and has no relation to human morality.

There can be no morality built on submission and commitment to an order from outside us. It is not moral to bow to an order from an unfamiliar source, the unknown, and secrets

because that is to lose your personality; to have respect and hesitation mixed with fear, like savages and children, against secrets and riddles.

There can be no morality built on hope. The hope of paradise and the hope of the future, the hope of forgiveness and the hope of fame; if they will make us virtuous with the satisfaction and benefit they have promised, then virtue will cease when it becomes clear that these promises are a dream and a trap. Or, when these hopes are satisfied, false happiness is achieved and fame is satisfied, there will be no need for morality.

There can be no morality based on self-assertion and based on pride. The one who says I have everything will be empty when everything is returned to its real owners... An act of pride and for pride, let alone serving morality, is perhaps an encroachment on human morality.¹⁷

According to Ülken, morality cannot be built on them because these principles create a moral feeling that is not permanent, but temporary, and therefore cannot ensure that man is a moral individual. After explaining in this way what morality cannot be founded on or based on, he also focuses on what morality can be founded on and states that morality can be based on passion and love freed from certain feelings such as fear, hope, suspicion, delusion, and pride.¹⁸

Social psychologist Erol Güngör, on the other hand, states that ethics, law and economics in the lives of ancient people were based on religion, that there were no entities separate from religion, but in later periods philosophers have based

¹⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Ahlâk*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Pub., İstanbul 1946, p. 180-181.

¹⁷ Ülken, *Aşk Ahlakı*, p. 72.

¹⁸ Ülken, *Aşk Ahlakı*, p. 77.

morality in different ways. He states that in the period up to Socrates in ancient Greece, philosophy was interested in natural sciences and beyond natural knowledge, and therefore the views on morality were outside of philosophy; Socrates took morality as a matter of philosophy and made philosophy turn towards man and morality; in the period from Socrates to Kant, morality continued to be devoted to metaphysics and to religion, and Kant connected morality and the obligations within it to conscience, which he calls practical reason.

Güngör has divided into three groups the attempts made since ancient times to establish morality without resorting to metaphysics: Those who say that there is no need to seek supernatural and divine resources for morality, such as Epicure and Adam Smith, and that it is sufficient to follow nature and obey its rules: Like Levi Brühl, those who try to base morality on social events; like Rauh and Free, those who characterize morality as a harmony born of life experiences, and moral ideal as a fruit of the same experience.¹⁹

He, like previous thinkers, believes that morality cannot be based on non-religious sources, and has divided the attempts made in the history of philosophy to establish morality without recourse to metaphysics into three groups: Those who say that there is no need to seek a supernatural and divine source for morality, that it is sufficient to follow nature: those who try to base morality on social events; those who attribute morality as a harmony born from life experiences and the moral ideal as the fruit of the same experience.²⁰

Foundation of Morality on Religious Sources

The basic characteristic of moral theories based on religion is that they take the truth of revelation and the existence of God as fundamental sources. However, these moral understandings differ according to the importance they attach to revelations in determining basic moral principles.

According to Ömer Nasuhi Bilmen, who was an honorable scholar, humanity needs a morality of which principles, orders, and prohibitions emerge from the greatness of Allah. This kind of morality can only be achieved through divine religion.²¹ Although the scholar believes that religion is the source of duty and that morality should be based on religion, he has not eliminated the mind from the field of morality, saying:

"...the value of reason does not reduce when the true origin of duty is religion because it is reason that is essentially offered. Those who are deprived of reason are not obliged to do anything. People

¹⁹ Erol Güngör et al., *Ahlak Lise III*, MEB Pub., nd., p. 5-6.

²⁰ Erol Güngör et al., *Ahlak Lise III*, MEB Pub., nd., p. 5-6.

²¹ Bilmen, *Yüksek İslâm Ahlakı*, p. 41, 65.

have understood the truth of their duties and their divinity through the subtle evidence of their own minds."²²

Through these words, he expressed that because religion is valued by reason, those who are deprived of reason are not obliged with any duty, and because reason is the fundamental element of human culture and civilization, humanity is in need of a moral view that, although based on religion, does not disable the mind, and whose duties are accepted by both the mind and the heart.

"There is nothing more beautiful, more real than morality in the world," said Nurettin Topçu, who has completed a Ph. D. in the *ethics of rebellion* in France, and is of the opinion that separating religion from morality or morality from religion is equivalent to separating the inner world of man from himself because, according to him, morality is nothing more than religious maturity. It is an ascension from animal life to human life. Since the principles of morality are based on religious rules, every moral principle has a religious basis. Therefore, morality and religion emerged together. The moral history of humanity is also the history of religions.²³

In addition, Topçu refers to the relationship between religion and morality in his work called *İslam ve İnsan* as follows:

"For people, religion is nothing but morality. For the great souls, it is again undoubtedly morality, but at the same time on top of humanity, the effort to climb to the divine will, which is almost the source of morality. It embraces morality and goes beyond that. If morality is to be humanized, religion is the will to rise above our humanity."²⁴

According to Hilmi Ziya Ülken, there can be some connection between religion and morality and from this point of view, 'moral religion' or 'moral theology' and 'religious ethics' or 'theological ethics' can be put forward although their foundations of religion and morality are different from each other. In fact, even the existence of this unity between religion and morality shows that their foundations are separate because this unity doesn't always exist. Not all religions are moral, not all morals are religious. Polytheism, for example, is an unethical system because the other God rejects what one God wants, and because of this difference between the Gods, the servants can do whatever they want and resort to all kinds of evasions. They can resort to profit bargaining and trickery against the gods. The moral systems of Epicureans and Cynics are also irreligious.

Moreover, especially in monotheistic religions, because there is a complete harmony between the order of social life and people and because God has become

²² Bilmen, *Yüksek İslâm Ahlâkı*, p. 15-16.

²³ Nurettin Topçu, "İslâm Ahlâkının Esasları", *Hareket Dergisi*, v. 36 (Aralık 1968), p. 8; id., *İslâm ve İnsan*, Dergâh Pub., İstanbul 1998, p. 86; id., *Sosyoloji*, Dergâh Pub., İstanbul 2001, p. 106.

²⁴ Topçu, *İslam ve İnsan*, p. 86.

the custodian of the conscience of society, religious values and moral values are more compatible with each other. Even in such cases, the emergence of various divisions among religious communities and the fact that those who perform religious duties become a means of oppression in society because they are a superior class shows that the harmony between religion and morality is not continuous.²⁵

According to Hilmi Ziya Ülken, the main points of separation between the foundations of religion and morality are as follows:

In the foundations of morality there are principles such as the loyalty of moral consciousness, the guidance of the will, the appreciation of subject who performs the moral action and the belief that human effort is effective in this world. The foundations of religion, on the other hand, are the contempt of the world, the attachment of all happiness and competence to a supernatural realm, the attachment of the will of man to the will of God, and the taking of divine principles as irrational. The clearest point of separation in this comparison is the autonomy of moral consciousness and the heteronomy of religious consciousness.²⁶

Hilmi Ziya Ülken states that morality cannot be based on religion, as opposed to Bilmen, Topçu and Güngör, and in his work titled *Aşk Ahlâkı* (*Love Morality*), morality can only be based on “desire” or “passion”, which he describes as “*desire that does not end in a goal, cannot be satisfied, does not seek interests and benefits*”²⁷, and the concept of “love”, which he defines as “*maturity of the soul, to be away from the beloved and the passion that sees the universe in itself*”.²⁸ He expresses this opinion of his as follows:

If morality means to abandon the self, to move towards the whole and the universal by transcending selfishness, it can be a morality founded on only affection and only love and humanity becomes the building of this morality

because no ideal can be established on the desires of an organism that is finite, limited and mortal. And no fixed morality can be established on the different, relative and arbitrary values of the society. Great religions have only gained strength from passion; human morals have only been founded on love.²⁹

²⁵ Ülken, *Ahlâk*, p. 44-45, 46. Also see: Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Pub., Ankara, nd., p. 419-420.

²⁶ Ülken, *Ahlak*, p. 46.

²⁷ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, p. 70-71.

²⁸ Ülken, *Aşk Ahlâkı*, p. 89-90.

²⁹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, p. 71.

There can be a morality that is based on only passion and only love. If we move without expecting any benefit and satisfaction; if we perform only with the power of an infinite enthusiasm from within, this movement can be truly moral.³⁰

Ülken calls this morality "love morality". He doesn't mean "the morality of love" here but the connection between morality and love or a morality that can be based on love. It is morality that does not depend on tradition and custom, does not change within time and space, is not a slave to profit and is dependent on the power of the soul.³¹

At this point, I must also express that Hilmi Ziya Ülken doesn't fully answer the question, "what is the source of morality?", by founding it on "love" and "passion" because to us, love is an effective force that drives people, but it is not the source of morality. Moreover, the love that Ülken refers to is a state of spiritual enthusiasm rather than a passion for being. However, enthusiasm is a strong desire for action, which one believes should be done due to material or spiritual reasons. Otherwise, it is not the cause of moral behavior in the way that Ülken expresses it. That is why Ülken doesn't truly answer the question, "what is or should be the source of morality?"

Erol Güngör, who addresses the concept of morality in his work entitled *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk (Moral Psychology and Social Morality)*, approaches the issue of basing morality on religion in terms of experimental psychology and social psychology. He states that there are many social institutions, such as law, economics, professional organizations, and the state, which surround man and regulate his behavior, and that one of them is religion, and that many of the principles of moral behavior come from religion. All religions have imposed orders and prohibitions on morality and no religion has been indifferent to the performance of moral duties. Religion is the most important and most effective source of our moral lives, but it is not the only one. Morality has sources other than religion. Some of these sources are traditions and customs, which are the bases that regulate people's daily attitudes, movements, and lifestyles.³²

In addition, the German philosopher Kant, Erol Güngör's statements also give the impression that morality is based not on religion but on religious morality:³³

"Morality is a system of belief and thought; it has no material existence like the clothes on our bodies and the hat on our heads. Perhaps that is why some people say that it is not right to pay attention to such beliefs when there are tangible,

³⁰ Ülken, *Aşk Ahlakı*, p. 72-73.

³¹ Ülken, *Aşk Ahlakı*, p. 139.

³² Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, Ötüken Pub., İstanbul 1995, p. 115-117, 138-142.

³³ Cf. Recep Kılıç, "Erol Güngör'ün Ahlâk Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, v. 27, Temmuz 1998-1, p. 49.

visible beings and objects. But we must remember that the things that hold people together are more spiritual ties than financial interests or bargains. The language we use as a means of agreement is a purely spiritual system. Even money, known as the greatest example of material interest, is valid not because of its material existence, but because of the value people attach to it...

...because moral values are the most important one among spiritual values, we always put them in the forefront. Even religions, which are the most advanced of spiritual systems, are largely moral systems: It is a system that regulates the relations of people with God and with other people, telling them what is good and what is bad in these relationships. Therefore it is more important to see the great effects of religion in human societies, that is, because of the way religions regulate moral life. Since no community could live without morality, it was impossible to think that they could live without religion. However, even those who find the supernatural beliefs of religions wrong in their own way or say that religion is a matter of conscience that concerns individuals cannot deny the importance and necessity of morality."³⁴

As can be seen in these statements, Güngör establishes a mutual relationship between religion and morality. Humans need religion as a moral being because of its sociological and psychological structure. At this point, the reason for the existence of religion is based on morality. On the other hand, religion also sources morality, gives it universal moral principles and provides a spiritual sanction power.³⁵

Conclusion and Remarks

In conclusion, mer Nasuhi Bilmen, who is among the most respected scholars of religious sciences, Nurettin Topçu, a moral philosopher, and social psychologist Erol Güngör, who are the scholars we have discussed to sample how morality is based in Contemporary Turkish Thought, though on different grounds, oppose the basing of morality on non-religious sources, such as reason, intuition, emotion, pleasure, and duties, and they base morality on religion. Only mer Nasuhi Bilmen has given place to reason besides religion and Erol Güngör has given place to traditions and customs.

³⁴ Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, p. 19-20.

³⁵ Cf. Kılıç, "Erol Güngör'n Ahlk Anlayışı", p. 49

Hilmi Ziya Ülken, on the other hand, states that morality cannot be based both on non-religious sources, such as emotion, desire, feeling, love, pleasure, benefit, and reason, and on religion at the same time. He bases morality on the concepts of “love” and “passion”.

Moral relativism and skepticism seem to be the main problem encountered in any attempt to base morality outside of religion. To get rid of moral relativism and skepticism, universal moral principles are needed. Moral principles can be universal, but only with absolute moral values because every moral principle arises based on a value. Values can also be absolute when they are connected to an absolute entity.

Most of the opinions that set out to prove that morality is based on religion have sought to maintain the belief that there is a hidden coldness between morality and reason. According to the so-called postulate that the more behaviors in accordance with the morality are performed, the less reason and rationalism will be needed, they have reached the conclusion that “a morality without a mind is the soundest religiosity”.

A model of religiosity that denies sanity and a moral view that denies religion enter a sharp divide against each other. Searching for answers to the question about which is right or true, will not yield a philosophically satisfying outcome. In our opinion, instead, it is necessary to establish that views that exclude reason, deny reason and humanity for the sake of more intense piety, and viewpoints that exclude religion and religion-based morality, in the name of more profanities, take place at very extreme points. Already in Contemporary Turkish Thought, as seen in the example of Ömer Nasuhi Bilmen, who was the head of the Presidency of Religious Affairs of the Republic of Turkey, revelation and reason are considered together at the point of being the source of morality, not opposite to each other.

REFERENCES

- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1994.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslâm İlmihali* (abbr. Ali Fikri Yavuz), Birleşik Pub., İstanbul, nd.
- _____, Ömer Nasuhi. *Yüksek İslâm Ahlâkı*, Bilmen Pub., İstanbul 1964.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Pub., Ankara 1999.
- Cevizci, Ahmet. *Etiğe Giriş*, Paradigma Pub., İstanbul 2002.
- Çilingir, Lokman. *Ahlâk Felsefesine Giriş*, Elis Pub., Ankara 2003.

- Erdem, Hüsameddin. *Bazı Felsefe Meseleleri*, Konya 2009.
- Güngör, Erol et al., *Ahlak Lise III*, MEB Pub., nd.
- _____, Erol. *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, Ötüken Pub., İstanbul 1995.
- Isfahâni, Rağib. *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, Daru'l-maarife, Beyrut, nd.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, Beirut 1995.
- Kılıç, Recep. "Ahlâkı Temellendirme Problemi", *Felsefe Dünyası*, v. 8 (Temmuz 1993).
- Kılıç, Recep. "Erol Güngör'ün Ahlâk Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, v.. 27, Temmuz 1998.
- Kılıç, Recep. *Ahlâkın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Pub., Ankara 1992.
- Özlem, Doğan. *Etik-Ahlâk Felsefesi*, İnkılap Kitabevi, Ankara 2004.
- Raziel Abelson-Kai Nielsen, "Ethics, History of", ed. Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy* (içinde), Macmillan Publications, New York 1972, III.
- Topçu, Nurettin. "İslâm Ahlâkının Esasları", *Hareket Dergisi*, v. 36 (Aralık 1968).
- Topçu, Nurettin. *Ahlâk*, Dergâh Pub., İstanbul 2005.
- Topçu, Nurettin. *İslâm ve İnsan*, Dergâh Pub., İstanbul 1998.
- Topçu, Nurettin., *Sosyoloji*, Dergâh Pub., İstanbul 2001.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Ahlâk*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Pub., İstanbul 1946.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Aşk Ahlâkı*, Demirbaş Pub., Ankara 1971.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Bilgi ve Değer*, Kürsü Pub., Ankara, nd.

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 وإيروول جونجور. وسأحاول في مقالي هذا توضيح كيفية تأصيل الأخلاق في الفكر التركي المعاصر انطلاقاً 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 وفقاً لمناهجهم الفلسفية التي تبناها. 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 أسس في الفكر التركي المعاصر للأخلاق التي تعد حقيقة واقعية لا يمكن لأي إنسان أن ينسلخ منها، وأن أفران النتيجة التي سأصل إليها مع المسلمات 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. لكنني سأحاول أن أستعرض العالم الفكري للفترات التي عاش بها المفكرون الذين اخترناهم للإشارة إليهم كمنادج على ما سنقول.

الكلمات المفتاحية: تأصيل الأخلاق، الفكر التركي، عمر نصوحي بيلمن، حلمي ضياء أولكن، نور الدين طوبجي، إيروول 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 yetirmiştir. 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, duyu, 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, vazife 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 cannot elude 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 تتمكن من عرض مشكلة تأصيل الأخلاق في الفكر التركي المعاصر بشكل كامل وصحيح، يجب أولاً توضيح ماذا يعني مفهوم 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 تناولهم حول مصدر الأخلاق والكشف عن مكانتهم في تاريخ الفكر بطريقة صحيحة.

تعرف المعاجم كلمة "أخلاق" بأنها جمع كلمة "خلق" التي تعني "السمّة والصفة الشخصية وطريقة التصرف"^(١) لكن الفلاسفة وضعوا تعريفات متعدّدة لهذه الكلمة. وعندما نقيّم التعريفات التي وضعها الفلاسفة لمصطلح الأخلاق، سنرى أنهم عرفوها اصطلاحاً 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 بمعانٍ مختلفة نذكر منها "الترسيخ، التأسيس على أساس متين، التأسيس؛ إسناد مقترح أو قاعدة أو حاجة إلى أي شيء يؤكد لها؛ الكشف عن أسباب مبدأ أو قاعدة وحججها

(١) ابن منظور، لسان العرب، دار التراث العربي، بيروت ١٩٩٥، المجلد الرابع، ١٩٤، مادة "خلق"؛ راغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، دار المعرفة، بيروت، ts، ١٥٨، مادة "خلق".

(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 يعبر 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 أصّلت 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 يؤصل للحياة الأخلاقية انطلاقا من الإنسان^(٥). وهناك من يضيف إلى هذه التأصيلات الثلاثة تأصيلا رابعا في صورة التأصيل السوسولوجي 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 المؤصلة من خلال هذه المصادر إلى أربعة أقسام، ألا وهي الأخلاق الفردية (أخلاق السعادة، وأخلاق الواجب، والأخلاق الوجودية، وأخلاق الفجور)، والأخلاق السوسولوجية، والأخلاق النفسية، والأخلاق البيولوجية^(٧).

وإلى جانب ذلك فقد أصّلت الآراء الأخلاقية بشكل يركز 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 آقباغ 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 أبداً 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 الأثروبولوجي الذي يؤصل للحياة الأخلاقية انطلاقاً 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 أُصل 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 انطلاقاً من أفكار مفكرين أترك 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 اهتمنا 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 أيًا من هذه المبادئ يمكن أن يكون أساساً للأخلاق^(٩). لقد تناول بيلمن وقيم تأصيل الأخلاق من خلال اللذة في نموذجي أريستوبوس (٤٣٥-٣٥٥ قبل الميلاد) وإبيقور (٣٤١-٢٧٠ قبل الميلاد). ولقد عارض بيلمن فكرة تأصيل الأخلاق من خلال اللذة، ذلك أن مصطلح اللذة يعد مصطلحاً مبهماً 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 استناداً 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 الدائمة بينهم. وهو يرى أن الإقدام على أي فعل فقط من أجل تحقيق مصلحة مادية يعد "رفضاً 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 ياوز، 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 ل يتمتع الإنسان بأخلاق خاصة، فكان لزاماً أن يكون كل البشر أصحاب فضيلة. بيد أن الأمر في الواقع ليس كذلك. كما أنه كيف يتسنى لنا أن نكتشف الاختلافات بين قدرات البشر وكياناتهم الروحية لكي نستطيع أن نتحرك بشكل يوافقهم؟ فبسبب هذه الاختلافات يمكن أن يبدو فعل حسناً بالنسبة للبعض، فيما يبدو سيئاً 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 مقياساً بالنسبة للمسائل الأخلاقية. ذلك أن هذه التوجهات يمكن أن تكون صوب اتجاه سيء نتيجة لبعض الأسباب كالخداع أو الغفلة. كما لا يمكن أن تكون المشاعر مصدراً كافياً 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. ويتقد 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 يهمل 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 المؤثرة، 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 أول لكن 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 المؤصلة 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، والرُّم 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 تهيئه - بطريقة ما - لاستقبال كل الأوامر الأخلاقية، ذلك أنه كلما زاد عدد الأشخاص زاد حجم المشاعر، وهو ما يجعل الأخلاق المؤصلة على المشاعر غير موضوعية ومتغيرة، كما أن العقل لا يعد قوة ثابتة لا تتغير أبداً^(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 وأصل 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 بالمرّة. 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 تُقدّم 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 والسيوف 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 وفتخا. 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 يدعي أن شيئا ما سيقى 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 تؤصل الأخلاق عليه، وبعدها ركز على ما يمكن أن تؤصل الأخلاق عليه، وقال إنه سيؤصل الأخلاق على الطموح والحب الخاليين 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 أصل 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 بالميثافيزيقيا 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 الميثافيزيقيا 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 و آدم 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 تنميتها 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 الميثافيزيقيا إلى ثلاث مجموعات: من يقولون إنه لا داع 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 تنميتها الخبرة ذاتها^(٢٠).
تأصيل الأخلاق بواسطة الدين:

إن السمة الأساسية للنظريات الأخلاقية المؤصلة بواسطة الدين هي أنها جاءت انطلاقاً 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 تماماً 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 وسموا بالواجبات التي كلفهم 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 الدكتوراة في فرنسا بعنوان "أخلاق/التمرد" وقال "ليس هناك شيء في العالم أجهل 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 جنباً 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 تتجاوز 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: ٦٥٤١.

(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: amf، الإنسان والإسلام، دار درجه للنشر، إسطنبول ١٩٩٨، ص: ٨٦: amf، علم الاجتماع، دار درجه 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 انطلاقاً من هذه النقاط تشكيل صور على هيئة "الدين الأخلاق" أو "نظرية الأخلاق" و"الأخلاق الدينية" أو "الأخلاق النظرية، فإن أسس الدين والأخلاق مختلفة عن بعضها. وفي الواقع فإن وجود هذا الاقتران بين الدين والأخلاق يبرهن على أن أسسها مختلفة عن بعضها البعض. ذلك أن هذا الاقتران ليس موجوداً على الدوام. وكما أن كل الأديان ليست أخلاقية، فإن كل الأخلاق ليست دينية. فمثلاً الإيمان بأكثر من إله يعد نظاماً 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 الكليبية 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 دينياً إلى أدوات ضغط على المجتمع لأنهم يمثلون طبقة رقيقة^(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 يتم 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 أيضاً 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 مثل 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 نتنظر من وراء ذلك أي فائدة أو مقابل نفسي، بل نفعله بحماس لانهاضي قادم نابع من داخلنا، فيمكن أن يكون هذا الفعل أخلاقياً حقاً^(٣٠). ويطلق أولكن على هذه الأخلاق اسم "أخلاق العشق". وهو لا يقصد بأخلاق العشق أخلاق العشق، بل إنه يقصد علاقة الأخلاق بالعشق أو الأخلاق المؤصلة بالعشق. إنها الأخلاق التي لا ترتبط بالأعراف والعادات ولا تتغير بتغير الزمان والمكان ولا تخضع للمصالح وتكون مرتبطة بقدرة الروح^(٣١).

وعلياً أن أوضح في هذا الصدد أنه بالرغم من أن المفكر أولكن أصل 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 بضروره فعله نتيجة لأسباب مادية أو معنوية. غير أنه ليس سبباً أصلياً للسلوك الأخلاقي على النحو الذي أوضحه أولكن. ولهذا السبب تحديداً 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 كتابه "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. فلأخلاق 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 انطباعاً 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 يؤصل بالأخلاق وليست الأخلاق هي التي تؤصل 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 سوسولوجية ونفسية. وفي هذا السياق يؤصل 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 أصلت 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، ليؤصلوا 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؛ ليؤصلها 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. وانطلاقاً من الفرضية التي تزعم أنه بقدر تحرك الإنسان بشكل متوافق مع الأخلاق سيقبل احتياجه للعقل، فقد توصلوا إلى حكم وكأنهم يقولون "إن الأخلاق المحرومة من العقل هي أكثر أنواع التدنين قوة!"

إن نموذج التدنين الذي ينكر العقل والرأي الأخلاقي الذي يقضي الدين يتعارض مع بعضها تعارضاً كبيراً. وإذا بحثنا عن إجابة لسؤال "أيها محق أو أيها صحيح؟"، فإننا لن نصل إلى نتيجة مُرضية من الناحية الفلسفية. فنحن نرى أنه بدلاً من ذلك ينبغي التوضيح أن وجهة النظر التي تنكر العقل لصالح تدنين 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 جنباً إلى جنب وليس من خلال فكرة أنها فكرتان متضادتان، وذلك فيما يتعلق بمسألة أن يكون الوحي والعقل مصدراً للأخلاق.

المصادر:

- بديعة أكار صو. معجم مصطلحات الفلسفة، دار انقلاب للنشر، إسطنبول ١٩٩٤.
- عمر نصوحي بيلمن. الأخلاق الإسلامية السامية (Sad). علي فكري ياوز، دار بيرلاشيك، إسطنبول، ts.
- الأخلاق الإسلامية السامية، عمر نصوحي بيلمن. أخلاق الإسلام السامية، دار بيلمن للنشر، إسطنبول ١٩٦٤.
- سليمان خيرى بولاي. معجم نظريات ومصطلحات الفلسفة، دار أقباج للنشر، أنقرة ١٩٩٩.
- أحمد جويزجي. مدخل للأخلاق، دار باراديجا 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 أيلسون-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

Yayın İlkeleri

1. Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlamak suretiyle ilahiyat ve sosyal bilimler alanına katkı sağlamayı hedefler.
2. Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi, yılda iki kez (Haziran ve Aralık) basılı ve elektronik olarak yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Dergimizin yayın dili Türkçedir. Ayrıca dergimizde yer alan makaleler dergi editörlüğü tarafından Arapçaya ve İngilizceye tercüme edilerek Arapça ve İngilizce edisyon olarak yayımlanmaktadır.
4. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanma hakkı Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.
5. Dergide yer alan yazıların telif hakkı saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
6. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki röportajlar, çeviriler, kitap tanıtımları, kitap ve makale eleştirileri ile değerlendirmeleri de kabul edilir.
7. Dergide yayımlanması istenen makalelerin DergiPark üzerinden (<http://dergipark.gov.tr/ilak>) gönderilmesi gerekmektedir.
8. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış veya yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Ayrıca başka bir dergiye gönderilmiş ve hakemler tarafından olumsuz rapor almış yazılar da olmamalıdır. Sempozyum bildirileri ise durumun makale içinde belirtilmesi koşuluyla yayımlanabilir.
9. Yayımlanması talebiyle *dergiye* teslim edilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kurulu tarafından yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemlenip hakemlenmeyeceği konusunda karar verir. Hakemlenmesine gerek görülmeyen yazılar, kurul tarafından reddedilir. Hakemin değerlendirmesine sunulması yönünde karar verilen yazılar ise ilk aşamada seçilen iki hakemin görüşüne arz edilir. (Çeviriler, orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir).
 - a) Her iki hakem de "yayımlanamaz" raporu verirse, yazı yayımlanmaz.
 - b) İki hakemden sadece biri "yayımlanır" raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur.

Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde, Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kurulu, üçüncü hakeme başvurmaksızın nihâi kararı verme hakkına sahiptir).

c) Hakemlerden biri veya ikisi, “düzeltmelerden sonra yayınlanabilir” raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle makale, gerekirse, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.

d) Onaylanan makaleler, Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.

e) Yayın Kurulu, derginin görünüm ve üslûp bütünlüğünü temin amacıyla yazılarda imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.

f) Nihâi versiyonlar son okumaya tâbi tutulur ve yayına hazırlanır.

10. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağına en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi konu hakkında bilgilendirilir.

11. Sayı hakemlerinin ismi derginin ilgili sayısında yer alır.

12. Bir sayıda aynı yazara ait (teelif/çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.

13. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yayımlanan çalışmanın dil, üslûp ve muhteva yönünden bilimsel ve hukûkî her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına ait olup Yayın Kurulunu bağlamaz.

14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kuruluna aittir.

Yazım İlke ve Kuralları

Dergimizde *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nin (*DİA*) imlâ kaideleri esas alınır. Buna bağlı olarak;

1. Dergiye gönderilen yazılar, PC Microsoft Word (en az office 2003 sürüm) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir.

2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kaynak resmi JPEG formatında eklenmelidir.

3. Sayfa düzeni: 17.5x25 boyutunda, kenar boşlukları soldan 2,5 cm, sağdan 2 cm, üstten 2,5 cm alttan 1,8 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

4. Yazı biçimi: Palatino Linotype (ana metin: 10, dipnot: 8 punto, Özet ve Abstract: 9 punto); satır aralığı: Tek; paragraf aralığı: önce: 6 nk; sonra: 6 nk; Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi (ana metin: 14 punto, özet ve dipnot: 12 punto) kullanılmalıdır.

5. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını aşmamalıdır.

6. Yazılarda sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir. Ayrıca yazıların içine isim ya da yazarın kimliğini deşifre edici bilgiler de konulmamalıdır.

7. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.

8. Dergimizde referans gösterme yöntemleri İSNAD Atıf sistemi, Chicago of Manual Style (CMS) ve APA sistemidir



The Journal of Theological Academia

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

Publication Principles

1. Gaziantep University Journal of *Theological Academia* aims to contribute to the field of theology and social sciences by publishing works that have scientific qualifications at national and international levels.
2. Gaziantep University Journal of *Theological Academia* is a peer-reviewed journal published twice a year (June and December) in print and electronic form.
3. The publication language of our journal is Turkish. Besides, the publications in our journal are translated and edited in Arabic and English by a team of editors.
4. The right to publish the articles submitted to the journal belongs to the Editorial Board of Gaziantep University Journal of *Theological Academia*.
5. The articles in the journal are copyrighted and cannot be quoted in whole or in part without reference.
6. The articles to be published in the journal must first be original and academic studies prepared using research methods appropriate to their respective fields. In addition, interviews, translations, book introductions, and reviews of books and articles, which are considered as contributions to the scientific field, are also accepted.
7. The articles requested to be published in the journal should be submitted through the DergiPark (<http://dergipark.gov.tr/ilak>) platform.
8. The works submitted to the journal must not be published or submitted for publication elsewhere. There should also be no articles that have been sent to another journal and received negative reports by referees. Symposium papers can be published on condition that the situation is stated in the article.
9. The preliminary examination of the articles submitted to the *journal* is conducted by the Editorial Board of Gaziantep University Journal of *Theological Academia*. As a result of this examination, the board decides whether the articles should be refereed or not. Articles that do not need to be refereed are rejected by the board. The papers that are decided to be submitted for the evaluation of the referee are presented to the opinion of two referees selected in the first stage. (Translations are sent to referees along with the original texts).
 - a) If both referees report "cannot be published", the post will not be published.

b) If only one of the two referees gives a “publishable” report or if the Editorial Board does not see the referee reports as sufficient, the opinion of a third referee is appealed. According to the report, the Editorial Board makes the final decision. (If deemed necessary, the Editorial Board of Gaziantep University Journal of *Theological Academy* has the right to make the final decision without recourse to the third referee).

c) If one or two of the referees submit a report stating that it “may be published after corrections”, the article is returned to the author to make the necessary corrections and the corrected version is submitted again for the opinion of the relevant referee/referees, if necessary, to receive a final evaluation.

d) Approved articles are sent to the author in order to be adapted to the format of Gaziantep University Journal of *Theological Academy*.

e) In order to ensure the appearance and style integrity of the journal, the Editorial Board has the right to make minor changes in terms of spelling.

f) The final versions are subject to final reading and are prepared for publication.

10. Whether or not the articles submitted to the journal will be published is decided within three months at the latest and the author of the study will be informed of the decision.

11. Names of the referees appear in the corresponding issue of the journal.

12. A maximum of two pieces of work by the same author (copyright/translation) can be published in a single issue.

13. No royalties are paid to the author for published articles. All scientific and legal responsibility for the language, style and content of the published work belongs to the author(s) and does not bind the editorial board.

14. In matters not mentioned here, the decision authority belongs to the Editorial Board of Gaziantep University Journal of *Theological Academy*.

Writing Principles and Rules

Our journal is written based on the spelling rules of the *TDV Islamic Encyclopedia* (DIA). Accordingly;

1. Articles submitted to the journal must be written or adapted to the PC Microsoft Word (at least office 2003 edition) software.

2. Copies of the original texts should be added to the translation, simplification and transcription texts. In addition, the book source picture should be included in JPEG format for book introductions and reviews.

3. Page format: 17.5x25 size, the margins should be set to 2.5 cm from the left, 2 cm from the right, 2.5 cm from the top and 1.8 cm from the bottom.

4. Typeface: Palatino Linotype (main text: 10, footnotes: 8 points, Abstract: 9 points); line spacing: Single; paragraph spacing: before: 6 pts; after: 6 pts;

Traditional Arabic font (main text) in Arabic texts: 14 points, abstract and footnotes: 12 points) should be used.

5. If any, tables, graphics, pictures, etc. in texts should not exceed 12 cm in width, which is the standard page width value.

6. Details such as page numbers, headers and footers should not be included in the articles. In addition, any information that may disclose the author's identity or name should not be included in the manuscript.

7. The bibliography must be arranged alphabetically by the last name of the authors.

8. The methods of reference used by our journal are ISNAD citation system, Chicago of Manual Style (CMS) and APA system.



ISSN: 2149-3979

ilahiyyat 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 جزئياً أو كلياً 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 الحكماء تقييماً سلبياً. 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 ستحكمم أو لن تحكمم. فترفض الهيئة المقالات التي لا ترى حاجة إلى تحكيمها. وأما المقالات التي تقرر تقديمها للحكماء لقيموها، فتعرض في المرحلة الأولى على حكمين للنظر فيها. (ترسل الترجمات مع نصوصها الأصلية إلى الحكماء).

- أ- لا ينشر المقال إذا أصدر حكمان تقريراً يوصي بعدم نشره.
- ب- وأما إن أصدر أحد الحكمين فقط توصية بنشر المقال أو اعتبرت هيئة التحرير تقريرى الحكمين غير كافيين، تلجأ الهيئة إلى الاستماع لرأى حكم ثالث. على أن تصدر هيئة التحرير القرار النهائى وفق التقرير الصادر. (تمتلك هيئة تحرير المجلة الأكاديمية لكلية الإلهيات بجامعة غازى عنتاب حق إصدار القرار النهائى، عند الحاجة، دون الرجوع إلى رأى حكم ثالث).
- ت- وإذا أصدر أحد الحكمين أو كلاهما تقريراً يوصي بالنشر بعد التعديل، يرسل المقال مجدداً إلى الكاتب لإدخال التعديلات اللازمة، ثم يعرض - عند الحاجة - مرة أخرى على الحكم أو الحكام المعنيين للحصول على تقرير نهائى.
- ث- ترسل المقالات الموافقة على نشرها إلى الكاتب لتحرّر وفق الصيغة الخاصة بالمجلة الأكاديمية لكلية الإلهيات جامعة غازى 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 لتعدّد للنشر.
١٠. يصدر قرار نشر أو عدم نشر المقالات المرسلة للمجلة خلال ٣٠ ثلاثة أشهر على أقصى تقدير، ويبلغ كاتب المقال بالتطورات حول هذا الأمر.
١١. ترد أسماء حكماء عدد المجلة في العدد ذى 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 الكُتّاب) يتحملون المسؤولية العلمية والقانونية الكاملة عن العمل المنشور من حيث اللغة والأسلوب والمضمون ولا تتحمل هيئة التحرير أى مسؤولية في هذا الصدد.
١٤. إن سلطة إصدار القرارات في المسائل غير الواردة هنا مملوكة هيئة تحرير المجلة الأكاديمية لكلية الإلهيات بجامعة غازى عنتاب.

مبادئ وقواعد الكتابة:

- إن القواعد الإملائية الخاصة بالموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركى هي الأساس المعترف 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 × ٢٥ سم، 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: ١٤ punto، الملخص والهوامش: ١٢ punto).
٥. وإذا كان بالمقال جدول أو رسم جرافيك 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 ترتيباً أبجدياً حسب لقب الكاتب.
٨. إن طريقة مجلتنا في عرض المراجع هي نظام ISNAD ودليل أسلوب شيكاغو ونظام APA.