

II

İslam ve Medeniyet Serisi: 4

AHLÂK

İslam Medeniyetinin temelini inanç, amel ve ahlâk oluşturmaktadır. Bu temelde inanç; medeniyetin teorik yapısına, amel medeniyetin pratik yapısına ve ahlâk da söz konusu inanç ve eylemi biçimlendiren genel kurallarına gönderme yapmaktadır. Gerçekte inanç, eylem ve ahlâk; birbirinden bağımsız değildir. İnanç ve eylem de yapısı yönünden ahlâki bir temele gereksinim duymaktadır. İslam'ın ilk muhatapları nezdinde ahlâk bu temeli oluşturduğu gibi çağdaş yaşamda da ahlâk bu temeli oluşturmaktadır.

"Ahlak" temasıyla üç cilt olarak yayınlanan bu eser, İslam ve Medeniyet serimizin dördüncüsünü oluşturmakta olup, medeniyetin teşekkülünde ahlakın temel oluşunu konu edinmektedir. Eserde farklı ilim sahalarından kıymetli araştırmacılar, kendi bilimsel bakış açılarıyla ahlâka dair tespit ettikleri problemleri ve çözüm önerilerini sunmuşlardır. Literatürde önemli bir boşluğu dolduracağına inandığımız bu eserin ortaya çıkmasında bilimsel çalışmalarıyla katkı sunan bütün yazarlara teşekkür ederiz.

Editörler:
Mehmet Öztürk
Haydar Dölek
Esra Güleğül
Cemal Ural
Ersin Akdağ

AHLÂK

II. cilt
(Felsefe ve Din Bilimleri)

Editörler:
Doç. Dr. Mehmet Öztürk
Dr. Öğr. Üyesi Haydar Dölek - Dr. Öğr. Üyesi Esra Güleğül
Arş. Gör. Dr. Cemal Ural - Arş. Gör. Ersin Akdağ

Cilt ISBN



Takım ISBN



İSLAM VE MEDENİYET SERİSİ: 4

AHLÂK

II. Cilt
(Felsefe ve Din Bilimleri)

Editörler:

Doç. Dr. Mehmet ÖZTÜRK
Dr. Öğr. Üyesi Haydar DÖLEK
Dr. Öğr. Üyesi Esra GÜLENGÜL
Arş. Gör. Dr. Cemal URAL
Arş. Gör. Ersin AKDAĞ



Ahlâk

II. Cilt

Felsefe ve Din Bilimleri
İslam ve Medeniyet Serisi: 4

Editörler:

Doç. Dr. Mehmet ÖZTÜRK
Dr. Öğr. Üyesi Haydar DÖLEK
Dr. Öğr. Üyesi Esra GÜLENGÜL
Arş. Gör. Dr. Cemal URAL
Arş. Gör. Ersin AKDAĞ

Genel Yayın Yönetmeni:
Mustafa ÇALIŞKAN

Bu kitapta yer alan bölümlerin ilmî ve fikrî muhtevası ile dil bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir. Bütün yayın hakları saklıdır. Bilimsel araştırma ve tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında hiçbir yolla çoğaltılamaz.

KİTAP DÜNYASI YAYINLARI
Yayın No: 783

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayıncı Sertifika No: 51889

TAKİM ISBN: 978-625-5980-92-2
II. CİLT ISBN: 978-625-5980-94-6

Kapak Tasarım:  **DizGiMİZANPAJ.COM**

Baskı Öncesi Hazırlık: **Mehmet ATEŞ** - meh_ates@hotmail.com

Baskı, Cilt:

Fotokopi 99

Fevzi Çakmak Mh. 10742 Sk. No: 13/1
Karatay / KONYA
Sertifika No: **76711**

Aralık 2024 / İstanbul

Kitap Dünyası Yayınları

Alayköşkü Cad. Küçük Sk. Civan Han No. 6/D:4
Cağaloğlu – İSTANBUL
Tel: 0212 514 93 05

www.kitapdunyasi.com.tr
bilgikitapdunyasi@gmail.com

*Bu çalıřmanın yayınlanmasına destek veren Elâzığ Belediye Bařkanı
Sayın řahin řERİFOĞULLARI'na řükranlarımızla...*

ÖNSÖZ

Medeniyet; “civilisation” karşılığında Batı’da ilk defa Fransızca olarak kullanılmış, Arapça’da ise, “müdün” köküne dayanan ve “şehir” anlamında Osmanlı Türkçesi’ndeki “Medine” isminden türetilmiş bir kelimedir. Günümüz Arapça’sında ise şehirde yaşayan halk anlamındaki “hadâre” kelimesiyle karşılık bulan Medeniyet terimi; belirli bir toplumun sosyal, siyasal, kültürel, bilimsel, ekonomik dini ve ahlaki olarak toplumun gelişmişliğini ifade eder. Bu yönüyle medeniyet, gelişmiş bir toplumu, gelişmemiş olarak kabul edilen toplumlardan ayıran özellikler bütünü olarak tanımlanmaktadır. İslam Medeniyeti ise; ortak özelliklerle bezenmiş Müslüman toplumun tamamını ifade eder.

Ahlak, insanın bilerek ve isteyerek yapmış olduğu hal ve hareketlerinden ibarettir. Bu da ahlaki davranışların iradeli davranışlar olduğu anlamına gelmektedir. İrade ile birlikte özgürlükte ahlakın temelini oluşturmaktadır. Nerede özgür ve iradeli bir davranış varsa orada mutlaka iyi ve kötü arasındaki seçimin sonucunda ortaya çıkan ahlakta vardır. Dolayısıyla, ilk insandan itibaren iyi ve kötü olarak yapılan tercihler, bu tercihlerin kaynağı olan değerler ve bu değerleri toplumsal hayatlarında uygulamaya geçiren insanlar hep var olmuştur.

Dinlerin en temel öğretilerinden biri de ahlakıdır. Dinlerin ilk ortaya çıktığı ve hitap ettiği toplumlara baktığımızda da iyi ve kötünün mücadelesi olan ahlaki görürüz. İslam Dini başta olmak üzere büyük dinler genellikle inanç, ibadet ve muamelat gibi özelliklerinin yanında ahlaki özellikleri de içerirler. Dinlerin en önemli işlevlerinden biri de insanlara ahlaki açıdan rehberlik etmeleridir. İslam Dininde iyilik yapanında, kötülük yapanında mutlaka karşılığını göreceği, İsra suresinde ise temel erdemlerin sıralandığı ayetler, peygamberin güzel ahlakı tamamlamak için gönderildiğini buyurması ve peygamberin ahlakı sorulduğunda; onun ahlakının Kur’an ahlakı

olduğunun ifadesi, Yahudilikteki On Emrin altısının ahlakla ilgili olması ve Hristiyanlıkta Tanrı sevgisi başta olmak üzere komşu sevgisine vurgu yapan erdemler bunun en güzel örneğini teşkil etmektedir.

Ahlakın temellerinin felsefi açıdan sorgulanması, ahlak üzerine felsefi kavram ve yöntemlerle düşünülmesi ve ahlakın düşünsel olarak incelenmesi de ahlak felsefesi veya etik olarak isimlendirilmektedir. Düşünce tarihinde klasik erdemleri temellendiren Platon'un Devlet'i ve Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik adlı eseri ahlak felsefesi açısından önem arz etmektedir. Farabi, İhvan-ı Safa, İbn Sina, Gazali, İbn Rüşd ve İbn Miskeveyh v.b. İslam düşünürleri de Antik Yunan düşünürlerinin eserlerini tercüme ve şerh etmekle birlikte ahlak ve ahlak felsefesi ile ilgili müstakil eserlerinde veya diğer eserlerinde ahlak öğretisine, adalete, iyi ve kötüye, aile ahlakına, devlet yönetimine, temel hak ve özgürlüklere, insan haklarına ve komşuluk ilişkisi gibi temel ahlak ilkelerine yer vermişlerdir. Günümüz İslam düşünürleri de halan bu konuları ele alıp incelemeye devam etmektedir.

İslam ve Medeniyet Serisinin dördüncüsü olan "Ahlak" temalı bu eser, İslam'da Ahlaki Değerlerin Kaynaklarının incelendiği genel bir Giriş, Ahlak Öğretisi, Medeniyetin Ögesi Olarak Ahlak, Ahlak Eğitimi ve Etiğe Dair Problemler olmak üzere beş bölümden oluşmaktadır. Bu eserin meydana gelmesinde emeği geçen bütün arkadaşlarımıza ve yazılarıyla katkıda bulunan tüm yazarlarımıza teşekkür ederiz.

Editörler
Elazığ- 2024

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	5
İÇİNDEKİLER.....	7

GİRİŞ

Sources of Moral Values in Islam.....	13
<i>Himeur HOCINE</i>	

I. BÖLÜM AHLÂK ÖĞRETİSİ

Fahreddin Râzî Düşüncesinde Ahlak İlmi.....	37
<i>Dr. Öğr. Üyesi Sadi YILMAZ</i>	
İslam Ahlak Felsefesinde “İtidâl Teorisi”	51
<i>Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN - Doç. Dr. Mirpenç AKŞİT</i>	
Nörotik Açıdan Ahlaki Sorumluluğun İradi Temelleri.....	73
<i>Dr. Öğr. Üyesi Ömer CERAN</i>	
Bandura’nın Ahlaki Uzaklaşma Kuramına Göre Toplumsal Kötülüklerin Psiko-Sosyal Yapısı: Madımak ve Filistin Örneği	81
<i>Burhan BAŞARSLAN - Aynur ÜLGER BAŞARSLAN</i>	
Birinci ve İkinci Doğa Dikotomisinde Dinin Konumu: Câhız’da Ahlâkın İnşası.....	103
<i>Fatmanur ÖRSDEMİR</i>	
Hilmi Ziya Ülken’de Ahlakî Söylem.....	119
<i>Gülzemin BULUT</i>	
John Hick’e Karşı Teolojik Kapsayıcılık Bağlamında Karl Rahner’in Kurtuluş Anlayışı	133
<i>Dr. Melek ÇALIŞIR ÖZTÜRK</i>	

149	 مفهوم الأخلاق وأساسيات حقوق الإنسان في الإسلام
	<i>Dr. Abobaker Ali Mustafa Galaleddin</i>
173	 مركزية الاخلاق في نظرية الحضارة لمالك بن نبي
	<i>أ. د. عمار حلاسة</i>
189	 المقصد الحضاري لخلق العطاء
	<i>نزبه علي محمد</i>
203	 بنية الخطاب القيمي في القرآن الكريم ودورها في التكوين الحضاري (الفرد والمجتمع والدولة)
	<i>Dr. Amjad SA'ADEH</i>
225	 (ت 256هـ) جهود علماء المغرب الإسلامي في الدرس الأخلاقي محمد بن سحنون القيرواني التونسي نموذجاً
	<i>د. قول معمر</i>

II. BÖLÜM

MEDENİYETİN ÖĞESİ OLARAK AHLÂK

243	 Yapay Zeka ve İslam Dünyası: Ahlaki Sorumluluk ve Toplumsal Fayda
	<i>Bilal DÜZBAYIR</i>
265	 الحضارة الإسلامية وسؤال أخلاقيات الطب
	<i>الدكتور بلشبير محمد</i>
281	 الأخلاق والحضارة العقل الأخلاقي العربي الجابري أنموذجاً
	<i>Dr. Khaoula EZ-ZALZOULI</i>
291	 الأخلاق بين الفكر الإسلامي والفكر الليبرالي العلماني (دراسة مقارنة في المفهوم والمصدر والغاية)
	<i>أ. د. فرج حمد سالم الزبيدي</i>
309	 التقصيد الأخلاقي بين ضوابط الاعتدال ومناهج الاستثمار "قيمة العمل نموذجاً"
	<i>Prof. Dr. Abdellatif BOUKENADEL</i>
331	 القيم الاخلاقية وأثرها في بناء الفرد والمجتمع دراسة تحليلية
	<i>فاضل أحمد حسين، أ. د. - مثنى حميد شهاب، أ. م.</i>

III. BÖLÜM AHLÂK EĞİTİMİ

Okulda Ahlak Eğitiminin İmkân ve Sınırlılıkları	345
<i>Dr. Ahmet DÜZENLİ</i>	
Ahlak Eğitiminde Din Eğitiminin Rolü	355
<i>Metin ERMİŞ</i>	
Ortaöğretim Öğrencilerinin Ahlak Okuryazarlık Düzeylerinin İncelenmesi	369
<i>Hümeysra TARHAN - Osman YILMAZ</i>	
CHATGPT İle Din ve Ahlak Eğitimi Konusu Üzerine Bir Sohbet	387
<i>Doç. Dr. Tuncay KARATEKE - Arş. Gör. Ramazan ERTEN</i>	
Glock ve Stark'ın Etkiler/Sonuçlar (Consequences) Denilen Dindarlık Boyutu İle İslam'ın İhsan Derecesi Arasındaki İlişkiler Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma	407
<i>Doç. Dr. Abdurrahman GÜNEŞ</i>	

IV. BÖLÜM ETİĞE DAİR PROBLEMLER

الفلسفة وأخلاقيات الذكاء الاصطناعي	429
<i>Prof. Dr. Malika MEDKOUR</i>	
أخلاقيات الذكاء الاصطناعي مبادئها ومخاطرها على مقاصد الشريعة الإسلامية	447
<i>Fatima SBAA</i>	
İslam Ahlak Felsefesinde Ruh Sağlığı ve Ruhsal Hastalıkların Tedavisi: Devvânî Örneği	467
<i>Doç. Dr. Emine TAŞÇI YILDIRIM</i>	
Çağdaş Biyoetik Problemlerine Düalist Bir Yaklaşım: İbn Sinâcî Bir Analiz	489
<i>Dr. Ahmet ERKAN</i>	
Ahlak Eğitiminin Temel Bileşeni Olarak Ahlak Duygusu	509
<i>Doç. Dr. Recep UÇAR - Dr. Tuba KURT</i>	
Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Zorunlu Olmasının İmkân ve Sınırlılıkları	529
<i>Prof. Dr. Tuğrul YÜRÜK</i>	

GİRİŞ

SOURCES OF MORAL VALUES IN ISLAM

Himeur HOCINE

Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy
Abu Bakr Belkaid University, Tlemcen 13000 / Algeria
himeurhocine@yahoo.com

1. Introduction

In this research paper, we study the sources of Islamic morality, the religious foundations of the rules of conduct, and the principles for a Muslim to follow, in order to link his life to the Islamic conception of morality and from there reach the human relationship with God and with humans. The problem is what are the sources of those morals?

Among the hypotheses whose validity we are trying to verify are the foundations and sources of human behavior, its standards and motives, then the source of moral obligation, moral duty and its relationship to moral good, and the possibility of the existence of moral punishment. Among the desired goals of this work is to learn about the human motives that necessitate his work, and the extent of the relationship between human efforts.

2. Sources of Islamic ethics

2.1 The status of morality in Islam

The subject of morality throughout the ages has occupied an important place in human life, and morality dominated his thinking, and he could not do without it or its ideals in order to return to it as a standard for judging his actions or the actions of others around him, whether good or evil, and morality in the Islamic religion represents one of its three pillars. Which cannot be copied or changed, and they are: beliefs - acts of worship - trans-actions.

The subject of this research paper is to explain the sources of Islamic morality that every believer, male or female, should adhere to and be upright in. This is only because God Almighty created the worthy ones for His worship and promised them the best reward for it if they were upright in it, and prepared for His saints. He prepared for his friends who are upright and follow the morals that he commanded and called for, Paradise and dignity, along with success in this world and assistance in doing good, and he prepared for those who deviated from it and became arrogant from it the abode of disgrace, which is Hell, and an evil fate. We ask God for well-being.

Islamic morals: they are what God commanded in His Great Book or His Noble Messenger Muhammad, may God bless him and grant him peace, commanded, or he praised its people and praised them and promised them a great reward and a great victory for them. Among them are the morals that the Lord may God bless him or the Messenger, may God bless him and grant him peace, promised the reward for abandoning them. Goodness, for if one abandons what is blameworthy is a praiseworthy character, so doing what is enjoined and abandoning what is forbidden is the combination of morals that God commanded and called for, or that the Messenger, may God bless him and grant him peace, commanded and called for or praised its people, and this is the worship for which the weighty things were created in His saying, Glory be to Him, the Most High: {And what I created the jinn and mankind except that I should worship Me.} [Surat Al-Dhariyat, verse 56]; the meaning: They worship Him by doing what is commanded, such as prayer and fasting. The greatest of that is His monotheism and devotion to Him, and abandoning the forbidden thing that He has forbidden. The greatest of that is polytheism with God and calling others to Him with Him and all other types of disbelief and misguidance. These morals, which are the act of what is commanded and abandoning what is forbidden, are the ones with which God sent all the Messengers, peace and blessings be upon them. From the era of Adam, the first messenger sent to the people of the earth, and the era of Noah, who was the first messenger sent by God to the people of the earth after polytheism had fallen upon them, to the last of them to their seal, and the best of them is Muhammad bin Abdullah, peace and blessings be upon him. So our father Adam, peace and blessings be upon him, is a messenger sent to the people of the earth and a generous prophet who legislated God has monotheism, and He legislated laws for

him and he and his descendants followed them until polytheism occurred among the people of Noah, so God sent Noah to the people of the earth, and he was the first messenger sent by God to the people of the earth after polytheism had occurred among them, so he called for the monotheism of God and denied polytheism with God, and he lived among his people for a thousand years. Except for fifty years, calling on them to unite God, obey Him, and abandon associating partners with Him and disobeying Him.

Then God sent the Messengers, may the peace and blessings of God be upon them, after that, all of them calling for the monotheism of God, obedience to Him, and abandoning what He had forbidden, as God Almighty said: {And We have certainly sent into every nation a Messenger, saying, "Worship God and avoid the tyrant" [Surat An-Nahl, verse 36]. And God Almighty said: {And what He has established Ours There was not a messenger before you except to him that We revealed to him, 'There is no god but Me, so worship Me.'" [Surat Al-Anbiya', verse 25] Then he sealed them all with the best of them, and in front of them is our Prophet Muhammad, peace and blessings be upon him, for he is the seal of the prophets and the seal of the messengers. There is no prophet or messenger after him, as God said: "There was no Muhammad Abba anyone of your men, but the Messenger of God and the Seal of the Prophets} [Surat Al-Ahzab, verse 40] And the Seal of the Prophets is the Seal of the Messengers, because every messenger is a prophet, and it cannot be reversed. Every messenger is a prophet, but not every prophet is a messenger, and the Seal of the Prophets is the seal of the messengers, peace and blessings are upon them, and the call to which he called is the call to which he called. To him, his fellow messengers, is the oneness of God Almighty, devotion to Him, and doing what He, Glory be to Him, has commanded of obedience and abandoning what He has forbidden of disobedience.

2.2. The Qur'an as a source of Muslim morality

These morals are made clear by God in His great book and made clear by the Messenger, peace and blessings are upon him. He made them clear in the Holy Qur'an in most of the surahs of the Qur'an, enjoining them, calling for them, and praising those who do them and warning of their harm from associating others with God and all other sins. And God Almighty sent His Messenger, peace and blessings be upon him, to call for that, as in the au-

thentic hadith, which is his saying, peace and blessings be upon him: I was sent only to perfect good morals, and in the other wording: to perfect good morals, so God sent him to call people to good morals and good deeds, the basis of which is the monotheism of God and devotion to Him. This is the basis. Noble morals and their basis, the greatest, and the most obligatory, which is the monotheism of God, sincerity to Him, and abandoning associating partners with God, may God bless him and grant him peace. God described His Prophet, may God's prayers and peace be upon him, as being of great creation, and the Almighty said: {And indeed, you are the most exalted of creation. Great} [Surat Al-Qalam, verse 4] and his character, peace and blessings of God be upon him, is to follow the Qur'an and follow the method of the Qur'an, fulfilling the commands and abandoning the prohibitions. This is his character, peace and blessings are upon him. As the Mother of the Believers, may God be pleased with her, Aisha said when she was asked about the character of the Prophet, may God's prayers and peace be upon him, she said: (His character was the Qur'an), and the meaning is: that he, may God's prayers and peace be upon him, acted according to the commands of the Qur'an, refrained from the prohibitions of the Qur'an, and followed the method that the Qur'an, may God's prayers and peace be upon him, outlined. This is the great creation that God gave His Prophet; it is compliance with God's commands, abandoning His prohibitions, and being steadfast in the morals and actions that He loves and is pleased with, peace be upon him. And whoever ponders the Holy Qur'an, pays attention to it, and recites it frequently, wants to understand these morals and wants to know them, he will find that. God Almighty says in His Great Book: {A blessed Book which we have sent down to you, that they may reflect on its signs and that those who follow it may remember. Al-Baab} [Surat p. verse 29] And God Almighty says: {Indeed, this Qur'an guides to that which is most upright, and gives good tidings to the believers who do righteous deeds that they will have a reward like your righteousness} [Surat Al-Isra verse 9], and God Almighty says: Do they not contemplate the Qur'an, or are there locks upon the hearts of it?} [Surat Muhammad, the verse 24] And God Almighty also says: {and this is a blessed Book which We have sent down, so follow it and beware that you may receive mercy. [Al-An'am: 155]}

And God Almighty says: And We have sent down to you the Book as an explanation of everything And guidance and mercy and good tidings for the Muslims} [Surat An-Nahl, verse 89] This great book contains an explanation of virtuous morals and good deeds, and an explanation of reprehensible morals and bad deeds, so that the believer may beware of them and his Muslim brothers, and so that he may beware of the actions of the unbelievers, the hypocrites, the immoral, and the criminals, because God Almighty has made them clear so that His believing servants may beware of them, just as He has made clear the virtuous morals and praiseworthy qualities so that the believers may take them and adhere to them, so we must all do so. Men and women, we must contemplate the Book of God and understand the Book of God at all times, day and night, so that we know these qualities and these morals that He, Glory be to Him, loves and is pleased with, and so that we know the qualities and morals that He condemns, faults, and forbids. The Messenger, may God bless him and grant him peace, was sent by God to explain in his deeds, words, and praiseworthy conduct all of them. What God loves and is pleased with, and He forbids everything that He hates and distances Him from His mercy, as God Almighty said in His Noble Book: {And We have sent down to you the Reminder that you may make clear to the people what has been sent down to them, and that they may reflect} [Surat An-Nahl, verse 44]. And God Almighty said: {And what a We have sent down the Book to you only that you may make clear to them what They differed concerning it, and it is guidance and mercy for a people who believe.} [Surat An-Nahl, verse 64]. He, peace and blessings of God be upon him, shows us the morals and characteristics that our Lord is pleased with and which he has commanded us to do. He also shows us, through his interpretation and Sunnah, what may be hidden from us in terms of morals and deeds that he condemned and criticized, and among that is what He, Glory be to him, made clear in Surah Al-Fatihah, for He revealed it so that the believers may adhere to it and act in accordance with it - and it is the mother of the Qur'an. - Teach them how to praise Him, praise Him, and ask Him for guidance, and this is one of the great morals to praise your Lord abundantly and praise him, and to acknowledge that you are his servant and that He is your true worshiper and that he is the one to be sought help. This is one of the great morals and to ask Him for guidance and success. The Almighty said: {Praise is to God, Lord of the worlds, Most Compass-

sionate, Most Merciful, and Your Owner. On the Day of Judgment} [Surat Al-Fatihah, verses 2-4] instructing His servants, Glory be to Him, to praise Him with these great names. And God Almighty also says: "It is you we worship, and you we seek help. Guide us to the straight path, the path of those upon whom You have bestowed nothing but Those upon whom anger is incurred, nor those who go astray} [Surat Al-Fatihah, verses 5-7]

And the Almighty said to His Prophet, may God bless him and grant him peace: I divided the prayer between me and my servant into two halves, meaning Al-Fatihah, he called it a prayer because it is the pillar of prayer. So if the servant says: {Praise be to God, Lord of the Worlds}, God says: My servant has praised me, and if he says: {The Most Gracious, the Most Merciful}, God says: My servant praised me, and when he said: {Master of the Day of Judgment}, God said: My servant glorified me, because glorification is an abundance of praise, and when he said: {You we worship, and You we seek help}, God Almighty said: This is between me and my servant, and my servant has what he asks.

{It is You we worship} the truth of God, {And You we seek help} The servant's need and desire is to seek help from his Lord, because He is the Helper, the Owner of all things, the Almighty, the Most Powerful, capable of all things. The servant seeks help from Him in worshiping Him, obedience, and abandoning disobedience to Him, and He also seeks His help in his personal matters of this world, as in the hadith. Ibn Abbas: (So if you ask, then ask God, and if you seek help, then seek help from God, for your Lord is the One who is helped and He is worshiped with truth, so God Almighty teaches you to say: {You we worship and You we seek help} This is between you and your Lord, You we worship His right upon you, and You we seek help. Your need for Him seeks help from your Lord in the matter of your religion. And your world).

Worshiping Him alone is the greatest of morals, that you worship Him alone and devote worship to Him alone. You do not worship with Him an angel, a prophet, a guardian, an idol, a tree, a star, or anything else. You worship Him alone, as the Almighty said: {And your God is one God; there is no god but He, the Most Gracious, the Most Merciful [Al-Baqarah, verse 163]. } And God Almighty said: And your Lord has decreed that you should not worship anyone but Him: {That is because God is The truth, and that

what they call upon other than it is falsehood} [Surat Al-Hajj, verse 62], and this worship is the greatest of duties, the greatest of rights, and the greatest of morals; To worship Him alone, wherever you are, in hardship or prosperity, in health or illness, in travel or residence, until you meet your Lord. Do not pray to anyone but Him, do not supplicate to anyone but Him, do not seek help from anyone but Him, do not sacrifice to anyone but Him, do not make vows to anyone but Him, and do not give charity to anyone but Him. With all your actions, you intend His face. Without everyone else, because all acts of worship must be for God alone, as God Almighty said: {you alone do we worship, and you do we seek help} [Surat Al-Fatihah, verse 5] and God Almighty said: {And your Lord has decreed that you should not worship anyone but Him} [Surat Al-Isra, verse 23]

All the acts of worship that God has commanded and legislated for us must be for God alone, so one should not ask for help from the dead, nor warn them, nor ask them for victory over enemies, nor heal the sick, nor should one ask from the prophets, nor from the stars, nor from the angels, nor from the jinn, nor from anything else, all of this. It pertains to God alone, for He is the one who is called upon, hoped for, and asked, may God bless him and grant him peace. As for the living creature, there is no harm in asking for what he is able to do, as permitted by God's purified law between you and him, as God said in the story of Moses: "Then those of his followers sought his help against those of his enemy" [Surat Al-Qasas, verse 15].], And the Almighty also said: {so he went out of it fearful and waiting} [Surat Al-Qasas, verse 21]. There is nothing wrong with worldly physical things if you fear the thief and thieves, so you close your door or place a guard over it for fear of their evil, as God Almighty said about Moses, peace be upon him: {So he went out of it fearful and waiting. } He left Egypt afraid and anticipating the evil of the Pharaohs, and this is one of the tangible reasons that God has prescribed for His servants.

Thus, God says: {so those of his followers called for help against those of his enemy} [Surat Al-Qasas, verse 15] e meaning is: The Israeli asked for help for the Copt, and Moses helped him because he is alive and present and capable of what is requested. So if you say to your friend: O so-and-so, help me to fix my car, and he is present and listening to you, then there is nothing wrong with that, as this is not part of worship. Likewise, if you

said: O brother, lend me such-and-such money. Help me build this house, and he is one of the elite of your capable brothers. You ask him for help in something he is able to do. This is not part of worship either, and there is nothing wrong with it within the legal limits. As for you coming to a dead person and saying: O so-and-so, or O my master, so-and-so, help me, or heal my sick, or something like that, this is Major polytheism, or asking the jinn to help you and protect you from your enemy, or asking the angels or the prophets who have died, is this from major polytheism, or calling upon the sun, moon, or stars and asking them for victory or relief over the enemies, and the like, all of this is major polytheism that is different. Because God has made it clear in His saying, Glory be to Him: You are the One we worship and You are the One we seek [Al-Fatihah: 5], and this is the monotheism of God, and this is the great creation of the Messengers and their followers, the monotheism of God and devotion to Him above all else, peace be upon Him, and thus seeking guidance asks your Lord for guidance, for you are in need of guidance. Even if you are the most pious of people, even if you are the most knowledgeable of people, you are in need of guidance until you die. That is why God Almighty taught us in Al-Fatihah to say in every rak'ah: "Guide us to the straight path" seventeen times in the day and night in the obligatory non-voluntary path: "Guide us to the straight path, the path of those whom you have bestowed."

3. Sunnah as a source of Islamic ethics

3.1 Kindergarten of Prophetic Ethics

The Prophet, may God's prayers and peace be upon him, was the most knowledgeable of people and the most complete in guiding people, may God's prayers and peace be upon him. However, he says in his opening prayer: O God, Lord of Gabriel, Michael, and Israfil, Creator of the heavens, Knower of the unseen and the witnessed. You judge between your servants in what they differed about. Guide me to the truth in what I disagreed about, with your permission. You guide. Whoever you wish to follow your straight path asks his Lord for guidance, and he is the master of the children of Adam. God has guided him and given him all that is good. Despite this, he asks his Lord for guidance, for we are all in need of guidance. The scholar, the learner, the public, the private, men and women, we are all in need of guidance, and for this reason God has prescribed for us to say: {Guide us to

the straight path} and the meaning is: Guide us to goodness and guide us to it and make us firm upon it. The straight path: It is the religion of God, and it is the Qur'an and the Sunnah, meaning what is indicated by the Book of God and the Sunnah of His Messenger, peace and blessings be upon him. So this is the straight path, which is Islam, which is faith, righteousness, and piety, and it is a religion. God, you ask your Lord for guidance on this path so that you may remain steadfast upon it and that He may make you steadfast upon it until you die while you are on this path. It is the path of the bestowed upon them among the Messengers and their followers, and it is the path upon which they remained steadfast and walked. God Almighty said: {And whoever obeys Allah and the Messenger - those are with those upon whom Allah has bestowed favours. The prophets, and the truthful, and the martyrs, and the righteous, and those are a good companion.} [Surat An-Nisa, verse 69] Then God Almighty says: {Not those with anger upon them, nor those who go astray} [Surat Al-Fatihah, verse 7]

The meaning is: You are asking Him to spare you from the path of those who are angry and misguided. The angered are those who knew the truth and did not act upon it, and they are the Jews and those like them. And the misguided are the ignorant ones who worship without knowledge, and they are the Christians and those like them. You ask God to spare you the path of these and those, and to guide you to the path. Those blessed are the Messengers and their followers, people of knowledge and work who knew the truth and acted upon it. These are the people of the straight path. You ask God to guide you to their path and to grant you useful knowledge and righteous deeds until you are upright. This is all great morals. And God Almighty said at the beginning of Surah Al-Baqarah: {that is the Book. There is no doubt in it, a guidance for the righteous, who believe in the unseen and perform prayer, and spend out of what We have provided them, and who believe in what has been revealed to you and what has been sent down from Before you and in the Hereafter they are certain of guidance from their Lord, and it is they who will be successful.} [Surat Al-Baqarah, verses 2-5].

These are also virtuous morals, from the morals of the believers, and standing for prayer, and belief in the unseen, and belief in God and His Messenger, and belief in the afterlife, and certainty in it, and belief in the

messengers of the past and what was revealed to them. All of this is great morality, and among them is spending, generosity, and generosity. All of this is among the great morals, and so God Almighty says. In Surat Al - Baqarah: {The righteousness is not that you will take over and the faces of the East and the Maghreb, but the righteousness is the one who believes in God On his love for the distress of the kinship, the orphans, the siblings, and the son It is in the misfortunes and the harm Those are the ones who are truthful and those are the righteous} [Surat Al-Baqarah, verse 177]

This is also one of the characteristics of the good people, and this is one of the great morals that God praised and God Almighty said that its people are the truthful and the righteous. So you should adhere to these morals and adhere to them, and thus in Surah Al Imran during it the Almighty says: {O you who have believed, do not consume usury, doubled and multiplied, and fear Allah that you may succeed, and fear the Fire which has been prepared for the disbelievers, and obey Allah and the Messenger Perhaps you will receive mercy and hasten to forgiveness from your Lord and a Paradise as wide as the heavens and the earth, prepared for the righteous} [Surat Al Imran, verses 130-133]. Listen to what God praised them. With it of morals, {and be steadfast in it}, then God Almighty said in describing the righteous: {Those who spend in good times and in adversity, and who restrain anger and who pardon people, and God loves the doers of good.} [Surat Al Imran, verse 134]

This is one of their great morals, the morals of the righteous, and among them is what God Almighty mentioned when He said: {And those who, when they commit an indecent act or wrong themselves, remember God and seek forgiveness for their sins} [Surat Al Imran, verse 135]. And indecency is disobedience...

This is among their great morals: repentance and seeking forgiveness for all sins. Then God Almighty said: {And whoever forgives sins except God, for there is no forgiver except God Almighty, for He, Glory be to Him, is the one who forgives sins and accepts repentance. Then God Almighty said: And they did not persist in what they did while they knew.} [Surat Al Imran verse 135] The meaning is: They did not abide by sins; Rather, they repented and abstained from it out of fear of God, Glory be to Him, and out of reverence for Him, and this is among their great morals, the morals of the

people of faith What is the reward of the workers?} [Surat Al Imran, verse 136] This is the reward of the sincerely repentant, for the believers And these are their morals for believing women: piety to God, steadfastness in this religion, and spending in good times, bad, hardship, and prosperity, even if it is for a single dirham, as the Prophet, may God bless him and grant him peace, said: (Beware of the Fire! Even if it is half a date), and in Surat Bara'ah, the Almighty also mentioned a number of their morals, and that is in His saying. : {And the believing men and believing women are protectors of one another. They enjoin what is right and forbid what is wrong, and they establish prayer and pay zakat and obey Allah and His Messenger - those will be merciful to Allah. Indeed, Allah is Mighty, All-Wise.} [Surat al-Tawbah, verse 71] This is among the morals of the people of faith, men and women being guardians of one another, and the guardians among themselves are among their morals: Love and mutual assistance in goodness, and cooperating in righteousness and piety, do not backbite one another, do not gossip about him, do not bear false witness against him, and do not treat him unjustly. Thus, believing men and women are saints who do not hate each other, are not envious, do not quarrel, do not lie to each other, do not backbite, and do not slander. He shall not bear false witness against him, shall not oppress him in word, deed, blood, or wealth, shall not deceive him in any transaction, and shall not betray him in all circumstances.

Then God Almighty said: {They enjoin what is right} Thus, wherever they are, they enjoin what is right and forbid what is wrong in a good manner, in a praiseworthy way, and with knowledge and insight, as God Almighty said: {Say, "This is my way. I call to God with insight} [Surat Yusuf, verse 108]. So they command with insight and they forbid insight what is good is what God and His Messenger have commanded, and what is evil is what God and His Messenger have disapproved of and forbidden. This is how the believing men and women, if they see some of their brothers falling short in obedience to God, they command them to do what is right, and if they see them neglecting to pray in congregation, they say to them: Fear God and maintain the congregation, for it is obligatory upon you and not You imitate the hypocrites. Thus, if you see him taking usury, you advise him to God, or you see him sitting with someone who is not good, you advise him and remind him of God. The believer is the mirror of his fellow be-

liever, as was stated in the authentic hadith from the Prophet, may God bless him and grant him peace, for example.

These are among the characteristics and morals of believers. They are callers to God, they are advisers to God and to His servants, they enjoin what is right and forbid what is wrong, but with good methods, not with violence and severity, until the truth is accepted from them and so that they benefit and are benefited from. God Almighty said in His Great Book: {it is because of mercy from God that you will be kind to them, even if you are harsh and hard-hearted. Disperse from around you.} [Surat Al-Imran, verse 159] And God Almighty said in calling upon the disbelievers: {And do not dispute with the People of the Book except in a way that is best} [Surat Al-'Ankabut, verse 46] and they are the Jews and Christians {except those who are unjust among them.} Whoever is unjust will be treated with what he deserves, and God Almighty said: {Invite to the way of your Lord with wisdom and beautiful instruction, and argue with them in a way that is best} [Surat An-Nahl, verse 125]

Thus, one of his great morals is for a believer to call in a way that is best and argue with them in a way that is best, says the Prophet, may God bless him and grant him peace May God bless him and grant him peace: (God gives for kindness what He does not give On violence) and the Prophet, peace and blessings be upon him, says: (Kindness is not in a thing without beautifying it, and is not removed from a thing without making it disfigure it.) And the Prophet, peace and blessings are upon him, also says: (Whoever forbids kindness deprives all goodness, so there must be patience, and there must be forbearance, and there must be gentleness in... Your command, your prohibition, and your call), and God Almighty says at the end of Surat Al-Tawbah, when He mentioned the Mujahideen, He said in describing them: {Those who repent, worship, praise, and wander, bow and prostrate, who enjoin what is right, and forbid what is evil, and those who guard it And within the limits of God} [Surat Al-Tawbah, verse 112] These are the morals of the people of faith, and the jihad before it says: {God has bought from the believers their soul The woman, the Gospel, and the Qur'an, and whoever fulfills its covenant from God, then preach to you with your goodness, which you have sold, and you are the best. Surat Al-Tawbah, verse 111] Then he mentioned their characteristics and said: {Those who repent,

worshippers, praise, those who wander, kneel and prostrate, who enjoin what is right and forbid what is wrong, and who keep the limits of God} [Surat Al-Tawbah, verse 112] These are the characteristics of the good people of faith and jihad, and God Almighty said in Surah Yunus, peace and blessings be upon him: { Indeed, the guardians of God have no fear, nor do they grieve.} [Surat Yunus, verse 62] Then between them he said: {Those who believed and feared} [Surat Yunus, verse 63].

These are the saints of God. If you want to become one of them, then you must have this great character, which is sincere faith in God and His Messenger and in everything that God and His Messenger have told us, and piety by obeying commands and abandoning prohibitions. Whoever has this character is one of the saints of God upon whom there is no fear nor do they grieve, and they are: {those who they believed and were fearful}, and the meaning: they believed with their hearts and were true to their words and deeds. These are the saints of God who believed that God is the one worthy of worship, and they believed that in deeds, and they united God and singled Him out for worship and abandoned associating with Him. They knew that God made prayer obligatory, so they prayed and preserved it in congregation, and they knew zakat. So they paid zakat and that it is obligatory, and thus they knew fasting - and that it is one of the morals of believers - is obligatory, so they fasted Ramadan, and they knew Hajj and performed it as God commanded, and they knew jihad, so they fought, and thus they knew forbidden things, so they avoided them and warned against them, such as: adultery, disobeying one's parents, drinking intoxicants, usury, eating the money of orphans, and other forbidden things they knew and avoided. In obedience to God, glorifying Him, and desiring what is with Him, such are the true believers, both men and true believers. And God Almighty said in Surat Al-Mu'minun: "Indeed, the believers have succeeded, those who are humble in their prayers, and those who turn away from idle talk Those who are for zakat are payers, and those who are for their private parts are careful, except for their wives or those whom their right hands possess. For they are not to be blamed. But whoever seeks beyond that, those are the transgressors, and those who are steadfast in their trusts and covenants, and those who are faithful to their prayers they are the heirs who will inherit Paradise. They will abide therein forever." [Surat Al-Mu'minun, verse 1 - verse 11].

These are the morals of the believers in every place and time, Glory is to Him, so that His servants may know them, adhere to them, and preserve them. The meaning of His words, Glory is to Him: Indeed, the believers have succeeded, that is, they have won and attained every good and obtained every good. Then He mentioned their qualities and said: Those who are humble in their prayers. He began with humility in prayer due to the greatness of his status and the importance of prayer. So when you enter into prayer, submit to your Lord in it, and be at ease and approach it with your heart and body until it is written for you in full and you obtain the great reward. Beware of obsessive thoughts at the time of prayer, and beware of dwelling here and there with thoughts and obsessions. Approach your prayer and submit to your Lord in it, and unite your heart in it, and you will succeed to the ultimate goal of success. Then, Glory is to Him, He said: And those who are. They turn away from idle talk, and the meaning is that they turn away from all falsehood, and idle talk has been interpreted as polytheism, disobedience, and everything that is not good in it. The believer in his prayer avoids all of that. Then, Glory be to Him, He said: And those who are for the zakat are doers, and the zakat here includes the zakat of money and the zakat of the soul, and thus the believer purifies himself by obeying God and His Messenger. He pays zakat on his wealth by paying what he owes.

Then God Almighty said in His Noble Book: {And those who guard their private parts except with their wives or those whose right hands possess them, then they are not to be blamed}. The believer guards his private parts except with his wife or concubine, and she is the property of his right hand, and so is the believer. She protects her private parts except from her husband or master, who is her owner if he is hers. Mr. Malik, whoever commits adultery or sodomy, or has intercourse with a woman in her anus, or during menstruation or postpartum, or engages in masturbation - which is masturbation - and does not protect his private parts has become normal, that is, an oppressor. The believer has intercourse with his wife in times other than menstruation and postpartum, and other than in ihram, but rather at the right time. Which God allowed him to come to her, Then God Almighty said: {and those who are careful of their trusts and their covenants. Thus the believer, male and female, preserves the trust and fulfills it and never betrays it in accordance with this verse, and in His words, Glory be to Him:

Indeed, God commands you to return the trusts to a certain extent Deliver it} [Surat An-Nisa, verse 58] And the Almighty says: {O you who have believed! Do not betray God and the Messenger and betray your trusts while you know.} [Surat Al-Anfal, verse 27] The trust must be fulfilled and taken care of, and God has exalted its importance, and He, Glory be to Him, said: {Indeed, We have presented the trust to the heavens Earth and the mountains, but they refused to bear them and were afraid of them, but man carried them. Indeed, he was unjust and ignorant.} [Surat Al-Ahzab Verse 72] Honesty is a great matter, and honesty is two trusts: the trust of God, and the trust of His servants. You must fulfill the trust of God, such as prayer, fasting, and other obligatory duties, in the manner prescribed by God. You must fulfill the trusts of people, such as deposits, mortgages, defects, and other things. You must fulfill both trusts. And you take care of them with all sincerity, with all care, and with all care. And God Almighty said: {and those who will stand by their testimonies} [Surat Al-Ma'arij, verse 33]. The meaning is that they do not add to it or subtract from it, but rather they perform the testimony as God has commanded, without adding, subtracting, or concealing, in accordance with God's guidance and His saying: {And do not conceal the testimony, and whoever conceals it is sinful in his heart} [Surat Al-Baqarah, verse 283]. False testimony is among the greatest of major sins, so the male and female believer are sinners. They bear witness to the truth that they have, neither adding nor subtracting, nor concealing their testimony, but rather performing it as they have memorized it, as they saw it, and as they heard it. Then, Glory is to Him, He said: {and those who guard their prayers} [Surat Al-Mu'minun, verse 9]. Thus, the believing men and women preserve the prayer and perform it on time, so the man performs it in congregation, as God commanded it, and the woman performs it in her home at her proper time as well.

All of the above are morals that God has commanded, and every believing man, male and female, must observe and preserve them. God Almighty has promised them the highest Paradise in the abode of bliss in the Almighty's saying: "Those are the heirs who inherit Paradise. They will abide therein forever." [Surat Al-Mu'minun, verses 1 and 11] And God Almighty says: {Indeed, the believers are those who believe in God and His Messenger and then do not doubt, and strive with their wealth and their lives in the

path of God - those are the righteous are precise} [Surat Al-Hujurat, verse 15].

Among the morals of male and female believers is honesty and complete certainty in their faith in God and His Messenger and in everything that God and His Messenger have told them and jihad in the path of God with money and one's soul. And God Almighty said in Surah Al-Ahzab: Indeed, the Muslim men and Muslim women, the believing men and believing women, and the obedient men and obedient women Truthful men and truthful women, patient men and patient women, humble men and humble women, charitable men and charitable women, fasting men and fasting women, and those who guard their private parts. And the women who guard them, and those who remember Allah much, and the male women, for them God has prepared forgiveness and a great reward [Surat Al-Ahzab, verse 35].

3.2. Noble morals in Islam

These qualities! They are the characteristics of believing men and believing women and their morals. God Almighty mentioned them in this verse to encourage and urge them. They are ten characteristics of people of faith, men and women. God Almighty said: {indeed, the Muslim men and women}, They are the ones who entered into Islam and united God and obeyed His law and believed in Islam and adhered to it {and the believing men and believing women} meaning that, despite their apparent submission to God, they are also believers in their hearts and truthful, not like the hypocrites, {and the obedient men and obedient women} Qunoot means constant obedience, meaning that with their Islam and faith they were steadfast in obeying God and the Messenger e, { And the patient men and women} The meaning is that they are patient in obeying God and in abandoning disobedience to Him, men and women. There is no doubt that patience is one of the morals of believing men and women. They are patient in obedience, patient in disobedience, and patient in calamities. These are types of patience, so whoever completes it, completes his religion.

And his saying: {And the humble men and humble women} The meaning is that they are humble in obedience to God and His Messenger, so they perform their prayers in humility, submission, and tranquility, and yet they are humble in all their actions, neither arrogant nor proud, in accordance

with this noble verse and the authentic hadith from the Prophet, may God bless him and grant him peace, that he said: ((God has inspired me to be humble so that no one oppresses anyone and no one is proud of anyone." Narrated by Imam Muslim in his Sahih. {And the men and women who give charity} means that they are diligent in charity and charity with money, life and prestige, and they give in charity whatever they can according to their capacity, {and the fasting men and fasting women} Likewise, fasting is one of the greatest acts of obedience and among the morals of believers, men and women, and fasting during Ramadan is one of the pillars of Islam, {and those who guard their private parts and Al-Hafizat} meaning that they memorize it From adultery and from everything that God has forbidden, {and those who remember God often, male and female} These are among their great qualities and morals; You, O servant of God, and you, O nation of God, must take care of these great morals whose people God has praised and prepared for them forgiveness and great reward.

And God Almighty also said: "Indeed, the righteous will be in gardens and springs, taking what their Lord has given them. Indeed, before that, they were doers of good. They used to rest for a little while of the night during the pre-dawn hours, they seek forgiveness, and in their wealth there is a right for the beggar and the deprived. [Surat Al-Dhariyat, verses 15 and 19]

These qualities are among the great morals of the righteous: Tahajjud At night, seeking forgiveness during magic, and giving charity to the beggar and the deprived, namely the poor.

And God Almighty said: {Believe in God and His Messenger, and spend from that in which He has made you successors. For those of you who believe and spend will have a great reward} [Surat Al-Hadid, verse 7]. This is also one of their great morals spending on what God has appointed them as successors in according to capacity, and God has promised them a great reward for that, so you must, O Abdullah, O nation of God, you must adopt these great morals. And God Almighty says: {Indeed, those who fear their Lord in the unseen will have forgiveness and a great reward} [Surat al-Mulk, verse 12]. Fearing God is a great matter and its outcome is praiseworthy. The Prophet says: (By God, I am the most fearful of God and the most pious of Him.) It is necessary to fear God and fear Him along with it His hope and good faith in him in all circumstances, until the male and female

believer performs what God has enjoined and abandons what God has forbidden based on faith in God, Glory be to Him, fear of Him, and hope for His grace. These qualities are among and most beneficial morals for the servant in his religion and world, which is to fear God, watch Him, and hope for His grace and goodness, while fulfilling his rights and abandoning his disobedience wherever he may be. The prince of poets, Ahmed Shawqi, was right when he said: (Nations are morals as long as they remain, and if their morals are gone, they are gone). The morals that God has legislated for His servants and commanded them to do are the reasons for the nation's happiness and progress and the survival of its rule and state, as the poet Ahmed Shawqi also says: (And not the one who builds a people If their morals were in ruins) and from what God mentioned of the characteristics of the people of faith and their morals, He knows that the nation cannot be upright except with these morals, and their state cannot be established except with these morals, so the state and the nation must be advised of these morals so that God gives them victory and helps them against their enemy and so that He preserves their religion, their world, their morals, and their health. And their kingship and subjugation of their enemies.

For the morals that God has legislated, called for, and sent by His Messenger, may God bless him and grant him peace, if the nation adheres to it as ruler and ruled, God will decree victory for them and support them with a spirit from Him and grant them victory over their enemies, as happened to our righteous predecessors during the era of the Prophet, may God bless him and grant him peace, and after him, God gave them victory over their enemy. Despite their small numbers and equipment, he opened great conquests against them and supported them with victory from Himself, as He, Glory is to Him, promised them that in His saying: {And God will surely help whoever helps Him. Indeed, God is Powerful, Mighty. Those who, if We establish them in the land, will establish prayer and perform their duties Zakat and enjoin what is right and forbid what is wrong, and to Allah is the outcome of all matters.} [Surat Al-Hajj, verses 40] And 41], and in His saying, Glory be to Him: {O you who have believed, if you support Allah, He will help you and make firm your feet} [Surat Muhammad, verse 7] This is how victory came to them when they adhered to the great morals that God praised and commanded He conquered the world and were conquered The Jews, Christians, and Magians paid the tax to them, and others paid the tax

to them, from the infidels up to the king of China, when the state reached there to the farthest part of the East and the farthest West. Some of them paid the tax, and some of them paid the tax, and some of them entered into the religion of God because of the strength of the believers and their great morals. Which God praised and commanded them to do, and when their governors, princes, commoners, and scholars did it, the matter was established for them, and their enemy feared them, and God gave them victory over him, and they conquered the lands, and the servants submitted to them, and they established God's law in the lands of God, until the kingdom of this nation reached the farthest part of the West and the farthest east, as the Prophet, may God's prayers and peace be upon him, indicated. In addition to this, in the hadith of Thawban, cited in Sahih Muslim, when the people changed, God changed them and the enemy took some of what was in their hands, and when they returned to their Lord and turned to Him and adhered to His religion, they returned to their religion and remained steadfast upon it - God restored to them what was straying, and corrected for them what was corrupt, and helped them to Their enemy brought back their fallen king and their bygone glory.

It is the duty of rulers, princes, scholars, the rich and the poor to repent to God and return to Him, adhere to the morals that God has enjoined upon His servants, and beware of the morals that God has forbidden. So when everyone is upright and cooperates in righteousness and piety and adheres to these morals in all circumstances, whether in hardship or prosperity, in travel and residence, God will support them. He gave them victory over their enemies, gave them great dominion, restored to them what had been stolen from them, and repaired for them what had been corrupted. Their enemies feared them, submitted to them, and paid them tribute and tax for fear of them subjugating them or converting to Islam, as happened to our righteous ancestor.

So my advice to everyone who reads this word or hears it, and to everyone it reaches, is to fear God and to watch over Him, Glory be to Him, wherever they are, and to adhere to the morals that God has commanded and praised its people in the Great Qur'an, or approved of, or praised by the Messenger of God, may God bless him and grant him peace, in the purified Sunnah. The Muslim has the right to adhere to it and adhere to it, and

to recommend it to his brothers and advise them wherever they are, and to beware of the morals that God has condemned and criticized, or which His Messenger Muhammad, peace and blessings be upon him, condemned, to warn against them and to forbid them and to advise his brothers to abandon them, and this is the meaning of the Almighty's saying: {And the believing men and believing women are one of them. They are guardians of one another. They enjoin what is right and forbid what is wrong, and they establish prayer and pay zakat and obey Allah and His Messenger} [Surat Al-Tawbah, verse 71] and this verse encompasses all virtuous morals Then God Almighty said at the end of this verse: "These are the ones whom God will have mercy on. Indeed, God is Mighty, All-Wise," and from God's mercy to them is And from His mercy is that He protects them from the evil of their enemies, and from His mercy is that He helps them with these morals and guides them to them, and from His mercy is that He provides them with sustenance and brings down rain and grows plants for them and gives them everything they ask for, and from His mercy, Glory be to Him, admits them to Paradise and saves them from Hell, as the Almighty said. Then: {Allah has promised the believing men and believing women Gardens beneath which rivers flow to abide therein, and good dwellings in the Gardens of Eden, and approval from Allah Great is that, that is the great victory} [Surat al-Tawbah, verse 72] This is their reward in the afterlife, and in this world there is mercy, victory, success, and support, and in the afterlife there is mercy. By bringing them into Paradise and saving them from Hell.

4. Conclusion

At the conclusion of this intervention, I ask God, in His Most Beautiful Names, to help us and you to adhere to these morals that God has praised and commanded, and to grant us and all Muslims everywhere from the east and west of the earth success in adhering to these virtuous morals, and to spare us from all reprehensible morals, and to support his religion and elevate his word, and to reform Muslims, and to grant us success in every good thing, and to help us in it, and to unite our word in piety, and to support us with the truth, and for the truth to support us, and to make us steadfast in it, and to improve the environment for them and help them in every good thing. Indeed, he is the hearer, the nearest, the answerer, and may

God's blessings and peace be upon our prophet Muhammad, his family, his companions, and their followers. With goodness until the Day of Judgment.

Bibliography

The Holy Quran, narrated by Warsh on the authority of Nafi' al-Madani, King Fahd Complex for the Printing of the Holy Quran, Medina, 2020.

Al-Adawi Mustafa, La Biographie du Prophète (Muhammad, que Dieu le bénisse et lui accorde la paix), Dar Al-Ma'rifa pour l'imprimerie et l'édition, Liban, 2014.

Muhammad bin Ismail al-Bukhari, Al-Jami' al-Sahih, prepared by Muhammad Zuhair bin Nasr (d. T., Dar Touq al-Najat), 2001.

Muslim bin Al-Hajjaj Al-Qushayri Al-Naysaburi Abu Al-Hussein, La chaîne complète de transmission dans les textes du Noble Hadith, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Liban, 2010.

I. BÖLÜM
AHLÂK ÖĞRETİSİ

FAHREDDİN RÂZÎ DÜŞÜNCESİNDE AHLAK İLMİ

Dr. Öğr. Üyesi Sadi YILMAZ

Bingöl Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Bingöl/Türkiye
sadiyilmaz@bingol.edu.tr, ORCID ID 0000-0002-7276-6393

Giriş

Fahreddin er-Râzî'nin dört başı mamur bir şekilde ahlâk ilmini ele alan müstakil bir eser yazmadığı bilinmektedir. Ancak Râzî ahlâk ilmine ilişkin bir çok kavram, konu ve mesele hakkındaki görüşlerini *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-Îlâhî*, *el-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, *Câmi'ul-'Ulûm*, *er-Risâletü'l-Kemâliyye fi'l-Hakâiki'l-Îlâhiyye*, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhumâ*, *Risaletü Zemmi Lezzâtî'd-Dünya* eserleri başta olmak üzere bir çok eserinde ortaya koyar. Râzî'nin ahlâk düşüncesi üzerinde birçok çalışma yapılmış olmakla birlikte Ayman Shihadeh'nin *The Teleological Ethics of Fakhr Al-Dîn Al-Râzî*¹ başlıklı çalışması ve Mehmet Türkeri'nin *Seçilmiş Eserlerine Göre Fahrettin Razi'nin Ahlak Felsefesi* çalışmasından özellikle bahsetmek gerekir. Çünkü her iki çalışma da Râzî'nin ahlak düşüncesini oldukça kapsamlı ve ayrıntılı bir şekilde ortaya koyma niteliğine haizdir. Ancak her iki çalışmada da Râzî'nin *Câmi'ul-'Ulûm* eserinde ahlak ilmine ilişkin yer verdiği görüşlerinden yararlanılmadığını tespit ettik. Bundan ötürü biz Râzî'nin söz konusu eserinin 55. babında ortaya koyduğu ahlak ilmine ilişkin görüşlerini bir çalışma ile incelemeyi amaçladık. Râzî ilgili babda ahlâk ilmi hakkındaki görüşlerini 9 başlık altında ortaya koyar. Onun yer verdiği söz konusu dokuz başlığı temel alarak biz çalışma planını ve sınırlarını şekillendirdik. Söz konusu başlıkları incelerken Râzî'nin yukarıda belirttiğimiz eserlerinden de yararlanmaya çalıştık. Bu bağlamda ça-

¹ Bu çalışmanın Türkçe çevirisi için bakınız. Ayman Shihadeh, *Fahreddin er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, çev. Selime Çınar-Kübra Şenel, (İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016).

lışamamızın odak noktasını Râzî'nin *Câmi'ul-'Ulûm* adlı eserindeki ahlak babının oluşturduğunu belirtmek gerekir. Çalışmada sırasıyla huy kavramının hakikati, ahlâk ilminin genel amacı, bir şeyin amaçlanması sebepleri, insan nefsinin bedensel güçlere hâkim olmayı nasıl elde edeceği, erdemin tarifi, ahlâkta lezzetin yeri, hikmette aşırılığın hoş görülüp görülmediği, ahlâkı güzelleştirmenin mutluluğa sebep olup olmadığı ve kötü huyun ortadan kaldırılmasının mümkün olup olmadığı başlıkları yer almaktadır.

1. Huy Kavramının Hakikati

Râzî ilkin huy/huluk kavramına yer vererek filozofların bu kavramı “önceden düşünme olmaksızın kolay bir şekilde fiillerin nefisten kendisi aracılığı ile çıktığı bir meleke” şeklinde tarif ettiklerini belirtir.² Râzî'nin isim belirtmeden huy kavramının tarifi olarak filozoflardan aktardığı ifadelerin benzerini Yahya bin Adî, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh'in eserlerinde ortaya koyduklarını tespit ettik. Nitekim Yahya b. Adî *Tehzîbu'l-Ahlâk* eserinde huy kavramını “Düşünce ve seçim olmaksızın insanın fiillerini kendisi aracılığıyla gerçekleştirdiği nefsin bir hali”³ olarak tarif eder. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*'nın İlahiyat bölümünde huy kavramını “önceden düşünme olmadan kendisi aracılığıyla kolaylıkla fiillerin nefisten ortaya çıktığı bir meleke”⁴ şeklinde tarif eder. İbn Sînâ'nın çağdaşı olan İbn Miskeveyh ise *Tehzîbu'l-Ahlâk* adlı eserinde bu kavramı İbn Sînâ'nın ifadelerine benzer şekilde “düşünme ve fikir olmaksızın nefsin fiillerini ortaya çıkarmasını sağlayan nefsin bir hali”⁵ şeklinde tarif eder. Râzî'nin huy kavramının tarifi için aktardığı ifa-

² Fahreddin Râzî, *Câmi'ul-'Ulûm*, thk Seyyid Ali ÂliDavud, (Tahran: Bunyâd-i Mevkûfât-i Doktor Mahmûd Afşâr, 1382/2003), 458; Fahreddin Râzî'nin *Câmi'ul-'Ulûm* adlı eserinde Ahlak, Ev Yönetimi ve Siyaset bölümlerinin Türkçe Tercümesi için bakınız. “Fahreddin er-Râzî'nin *Câmi'ul-'ulûm* Adlı Eserinde Siyaset İlmi”, çev. Sadi Yılmaz, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11, (2018/1), 377–381; “Fahreddin Râzî, Fahreddin Er-Râzî'nin *Câmi'ul-'Ulûm* Adlı Eserinde Ahlak İlmi ve Ev Yönetimi”, çev. Sadi Yılmaz, *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2, (2019), 162 – 172.

³ Yahya b. Adî, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, tkdm. Câd Hâtim, (Beyrut: Daru'l-Meşrîk, 1985), 47; Yahya b. Adî, *Tehzîbu'l-Ahlâk: Ahlak Eğitimi*, çev. Harun Kuşlu, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 8.

⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: İlahiyât* (2), thk. C. Anawati- Said Zâyid, (Kum: Menşûrâte Zevî'l-Kurbâ, 1434), 349; İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 176.

⁵ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, thk. Nevaf el-Cerrah, (Beyrut: Dâru Sâdır, 2006), 30; İbn Miskeveyh, *Ahlak Eğitimi Tehzîbu'l-Ahlâk*, çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç, (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2022), 51.

delerin bu üç filozofun huy kavramının tarifi için ortaya koydukları ifadeler arasında İbn Sînâ'nın ifadeleriyle neredeyse aynı olduğu söylenebilir. İbn Sînâ'nın huy kavramı için yaptığı tarife Râzî herhangi bir atıfta bulunmadan *el-Mebâhisu'l-Meşrîkiyye* adlı eserinde de yer vererek, kudretin iki zıttı nisbetinin bir olmasından dolayı hulukun fiilleri gerçekleştirme kudretinden ibaret olmadığına dikkat çeker. Aynı şekilde huyun fiilin kendisinden ibaret olmadığını, aksine düşünme olmaksızın bir zanaattan kaynaklanan bir halin olduğundan ibaret olduğunu vurgular.⁶

Düşünüre göre huy kavramının hakikati ortaya çıktığında “meleke” kavramının anlamı ortaya çıkar. Bu bağlamda niteliklerin/keyfiyâtın bir kısmının cismânî ve bir kısmın da nefsânî olduğunu açıklayarak ahlak konusunda cismânî değil, nefsânî niteliklerin söz konusu olduğuna dikkat çeker. Nefsânî niteliklerin ise (a) kendisinden bir etkinin/eserin ortaya çıktığı ve (b) kendisinden herhangi bir etkinin ortaya çıkmadığı olmak üzere iki kısma ayrıldıklarını belirten Râzî, kendisinden bir etkinin/eserin ortaya çıktığı nefsânî niteliğin de (a) kendisinden ortaya çıkan etkinin tefekkür ve düşünmeye ihtiyaç duyan ve (b) kendisinden ortaya çıkan ilim/fiil düşünmeye ihtiyaç duymayan olmak üzere ikiye ayrıldığını açıklayarak bir kimsenin yazı yazmayı öğrenip seri bir şekilde yazı yazamamasını ilkinde örnek verir. Bu kimse her bir harfin yazımı için ayrı ayrı düşünmeye ihtiyaç duyar. Mahir bir yazıcının her bir harfin yazmasında ayrı ayrı düşünmeye ihtiyacı olmaması ise ikincisine örnektir. Râzî, mahir bir yazıcının her bir harfin yazımı için özel olarak düşünmesinin onun için yazmayı zorlaştırdığını ve bunun gibi olan nefsanî yapıya/hey'ete huy denildiğini aktarır.⁷ Râzî *el-Mulahhas* adlı eserinde ise huy kavramını zorlamaya dayanmadan fiillerin kişinin nefsinden kolaylıkla sadır olduğu meleke şeklinde tarif ederek huy ve kudret arasında fark olduğuna dikkat çeker. Kudret birbirine zıt olan iki eylemi gerçekleştirme kapasitesi eşit olan her iki eylem için söz konusuysa, huyun iki yönden birine eğilimi daha fazladır ve söz konusu eğilimin nefiste ortaya çıkması daha kolaydır.⁸

⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrîkiyye*, thk. M. Mutasimbillah el-Bağdâdî, (Kum: Menşûrâte Zevî'l-Kurbâ, 1429), 1:509.

⁷ Fahreddin Râzî, *Câmi'ul-'Ulûm*, 458-459; Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrîkiyye*, 509.

⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Mulahhas fî'l-Mantık ve'l-Hikme*, thk. İsmail Hanoğlu, (Ürdün: el-Asleyn li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2021), 1:522; İsmail Hanoğlu, *Râzî Düşüncesinde Felsefenin Temel Disiplinleri ve Pozitif Bilimler*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014). 252-253.

2. Ahlak İlminin Genel Amacı

Ahlak ilminin genel amacı, hangi yöntemin takip edilmesi ile insanî nefsin hayvansal güçlere hâkim olacağının bilinmesi olduğunu savunan Râzî, hayvansal güçlerin kaç tane olduğunu, onların her birinin amacının ne olduğunu ve onlar arasındaki çekişmenin ne yönden olduğunu bilmesi ile ahlak ilminin genel anlamının ortaya çıktığı düşüncesindedir. Düşünür, ahlak ilminin genel amacını ortaya koyduktan sonra, nefsin yetileri hakkında bilgi verir. Bu bağlamda insanî nefsin güçlerinin ya tümelleri idrak ettiğini ya tikelleri idrak ettiğini veya hiç bir şeyi idrak etmediğini açıklayan Râzî, tümelleri idrak eden gücün nefis olduğunu, tikelleri idrak eden güçlerin ise beş duyu organı ve beş iç idrak güçleri olduğu görüşündedir. Hiçbir şeyi idrak etmeyen gücün ise ya bitkisel güç ya da hareket ettirici olan hayvansal güç olduğunu açıklayan Râzî, bu hayvansal gücün yakın hareket ettirici güç ve anlık hareket ettirici güç olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtir. Anlık hareket ettirici gücün de fayda sağlayan şehvet gücü ve zararı ortadan kaldıran öfke gücü olduğunu vurgular. Râzî'ye göre bu sınıflandırma aracılığıyla seçim ile bir şeyi isteyen güçlerin; 1-insanî nefis 2-düşünme gücü 3- şehvet gücü 4-öfke gücü olmak üzere dört tane olduğu anlaşılmaktadır.⁹

3. Bir Şeyin Amaç Edinilmesinin Sebepleri

Râzî, amaç/matlûb kavramı üzerinden de ahlâka ilişkin görüşlerini açıklamaya çalışır. Düşünüre göre amaç olan şey, (I) ya bir şeyin varlığı veya (II) bir şeyin yokluğudur. Bunlardan her birisinin de kendi içinde ikiye ayrıldığını açıklayarak amaçlanan şeyin ya bir şeyin kendi zâtı dolayısıyla amaçlandığına ya da kendi zâtı dışındaki bir şeyden dolayı amaçlandığına dikkat çeken Râzî, bu taksimden dört kısmın ortaya çıktığını belirtir. Bu dört kısımdan (a) ilki, bir şeyin varlığının kendi zâtı dolayısıyla amaçlanması olup, kendi zâtı dolayısıyla amaçlanan şeye iyilik/hayr denildiğine değinen düşünür, (b) ikinci kısmın ise bir şeyin varlığının o şeyin kendi zâtı dışındaki bir şey dolayısıyla amaçlanması olduğunu ve faydalı denildiğini vurgular. (c) Üçüncü kısım ise bir şeyin yokluğunun o şeyin kendi zâtı dolayısıyla amaçlanması olduğunu ve ona kötülük/şer denildiğini, (d) dördüncüsünün ise bir şeyin yokluğunun o şeyin zâtı dışında bir şeyden dolayı amaçlanması olduğunu ve ona eziyet edici/mu'zî denildiğini belirtir. Ortaya koyduğu bu

⁹ Fahreddin Râzî, *Câmi'ul-'Ulûm*, 459.

bilgiler bağlamında hikmet bakımından kötülüğün/şerrin tabiatının yokluğunun doğru olduğunu; ancak yokluğun itibârî olduğunu açıklayan Râzî, ortaya koyduğu bu dört kısmın hakiki olup olmama ihtimallerine dikkat çeker.¹⁰

İyilik, faydalı, kötülük ve eziyet edici olmak üzere aklın bu dört kısımdan iyilik olanları amaçladığını savunan Râzî'ye göre tahayyül, şehvet ve öfke güçleri hakiki iyilikler olmayan istekleri amaç edinir. Hakikatte yetkinliğe sebep olan amacın ya amaçlayan kimsenin zâtının bekâsı için olduğunun, ya o kimsenin sıfatlarının bekâsı için olduğunun, ya da o kimsenin izâfî sıfatlarının bekâsı için olduğunun bilinmesi gerektiğine dikkat çeker. Nefsin amacının nefsin ebedi kurtuluşuna sebep olan durum olduğu sonucuna varan Râzî, tahayyül, şehvet ve öfke gibi diğer güçlerin ise anlık lezzete sebep olan şeyleri amaçladıklarına dikkat çeker. Ahlâk ilminin amacının ise nefsin tahayyül, şehvet ve öfke gibi güçlerin fiillerinin zararlarından nasıl kurtulması gerektiğinin bilinmesi olduğu sonucuna varır.¹¹

4. Erdem Nedir?

Râzî ifrat ve tefrit kavramlarına ilişkin açıklamalar üzerinden erdem hakkındaki görüşlerini açıklamaya çalışır. Düşünür, birbirini takip eden iki anlamın var olması bakımından ifrât ve tefrit yönlerinin ikisinin birbirine zıt olduğunu, ifrât ve tefritin bir arada olmasının imkânsız olmasından dolayı onlar arasında gaye bakımından ihtilafın söz konusu olduğu düşüncesindedir. Ancak her ifrat ve tefritin orta olana zıt olduğunu ve bu zıtlığın ise orta olanın mahiyeti ve hakikati bakımından olmadığına dikkat çeker. İfrat ve tefrit olan iki uç arasında orta olanın çok uzak olmamasından dolayı nasıl zıt olabileceğini sorgulayan Râzî, orta olanın erdem/fazilet olduğu görüşündedir. İfrat ve tefrit olan her iki yönün ise erdemsizlik/rezilet olduğunu ve o ikisinin ortasının zıtlık olduğunu, iki yönün zıtlığının ise mahiyet bakımından olduğunu ve iki yön ile orta olanın zıtlığının ise arızî olduğunu açıklar.¹² Düşünürün bu yaklaşımının Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'in II. kitabında ortaya koyduğu erdem düşüncesiyle aynı olduğu anlıyoruz. Nitekim Aristoteles ahlak konusunda erdemin eksiklik ve aşırılıklardan uzak bir tür orta olduğunu ve ortayı amaçladığını savunur. Yani erdem kabul

¹⁰ Fahreddin Râzî, *Câmi'ul-'Ulûm*, 459-460.

¹¹ Fahreddin Râzî, *Câmi'ul-'Ulûm*, 460.

¹² Fahreddin Râzî, *Câmi'ul-'Ulûm*, 461-462; Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhîsü'l-Meşrîkiyye*, 510.

edilen şey, eksiklik ve aşırılık uçlarının ikisine eşit uzaklıkta olan ortadır.¹³ Fârâbî, Yahya b. Adî, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh gibi birçok İslam filozofu tarafından kabul gören altın orta olarak ifade edilen Aristoteles'in erdem teorisinin Râzî tarafından da kabul edildiği ortaya çıkmaktadır.

5. İnsanî Nefis Bedensel Güçlere Hâkim Olmayı Nasıl Gerçekleştirebilir?

Râzî'nin ahlak düşüncesinde önemli meselelerden birisi insanî nefsin bedensel güçlere hâkim olmasının nasıl sağlanacağı problemidir. Düşünüre göre insanî nefsin bedensel güçlerini eksiklikten ve istilâdan korumak onun söz konusu güçlere hâkim olmasının yöntemidir. Bu bağlamda şehvet gücünün birisi eksiklik ve diğeri fazlalık olmak üzere iki yönü olduğunu açıklayan düşünür, şehvet gücünün eksiklik yönüne hareketsizlik/humûd, fazlalık yönüne aşırılık/fücur denildiğini belirtir. Öfke gücünün eksiklik yönüne korkaklık/cübün, fazlalık yönüne ise serkeşlik/tehevvür denildiğini, tahayyül¹⁴ gücünün eksiklik yönüne ahmaklık/büle; fazlalık yönüne ise zekilik/gülbüzî denildiğine işaret eder.¹⁵ Burada Râzî'nin şehvet, öfke ve tahayyül yetilerinin eksiklik ve fazlalık yönlerinden uzak orta olanı gerçekleştirmesini doğru kabul ettiğini anlıyoruz. Erdem kavramına ilişkin düşünceleri bağlamında belirttiğimiz gibi Râzî'nin eksiklik ve fazlalığın ortasını doğru kabul etmesi onun erdem düşüncesinin temeli olduğu söylenebilir. Onun orta olanı erdem olarak kabul etme düşüncesinin ise Aristoteles'in orta olanı erdem olarak kabul eden düşüncesiyle aynı çizgide olduğu açıktır.¹⁶ Burada şehvet, öfke ve tahayyül güçlerinin erdemsizlik kabul edilen ifrat ve tefrit yönlerini ortaya koyan Râzî, arzu gücünün erdeminin iffet/ölçülülük, öfke gücünün erdeminin cesaret ve akıl gücünün erdeminin ise hikmet olduğu görüşündedir.¹⁷

¹³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2012), 36-37(1106b15-1106b35); David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014), 316-326; Nejdî Durak, *Aristoteles ve Fârâbî'de Etik*, (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2009), 132-142; Süleyman Taşkın, *Aristoteles ve Kınalızâde Ali'de Ahlak*, (İstanbul: Nobel Yayınları, 2019), 59-72.

¹⁴ Her ne kadar Râzî burada tahayyül gücünün eksiklik yönünün ahmaklık ve aşırılık yönün ise gülbüzîlik olduğunu aktarsa da ifrat ve tefrit kabul edilen bu iki yön Platon ve Aristoteles'ten itibaren ahlak felsefesinde akıl yetisi için geçerli kabul edilmekte olup Râzî de *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*'de bu doğrultuda açıklamalara yer verir. Bakınız: Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, 1:509-510.

¹⁵ Fahreddin Râzî, *Câmi'ul-'Ulûm*, 461.

¹⁶ David Ross, *Aristoteles*, 321.

¹⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, 1:509-510.

Nefsin bu güçlerine ilişkin eksiklik ve fazlalık yönlerinin hoş görülmediğini vurgulayan Râzî'ye göre bu güçlere ilişkin fazlalığın beğenilmemesinin sebebi, fazlalık durumunda o gücün nefse hâkim olması, o gücün kendi ruhsal isteklerini nefse sürekli yaptırması ve bedensel isteklerini elde etmek için nefsi meşgul etmesidir. Söz konusu güçlerin eksiklik yönünün hoş görülmemesinin sebebi ise o güçlerden her birisinin nefsin yetkinleşmesine faydalar sağlamasıdır. Zira o güçler eksiklik yönünde olursa, nefsin yetkinleşmesine yarar sağlayamazlar. O güçlerin yarar sağlamamak üzere yaratılmış olmalarını ise abestir. Nefsin sahip olduğu bu güçlerin varlığında yararlar olduğu için onların eksikliğinin yetkinliğe zıt olduğuna dikkat çeken Râzî, böylece ahlâkta yetkinliğin o yetilerin eksiklik ve fazlalıklarının arasındaki orta/vasat olana riayet etmek olduğunun ortaya çıktığı görüşündedir. Bundan dolayı da Hz. Peygamber'in "*işlerin en hayırlısı, orta olandır*"¹⁸ buyurduğunu ve bir topluluğun "*bizi doğru yola ilet*"¹⁹ ayetinin anlamlarından birisinin bu orta olan olduğunu söylediğini aktarır.²⁰

6. Ahlâkta Lezzetin Yeri

Râzî'nin ahlak düşüncesi bağlamında ele aldığı meselelerden birisinin ahlak bağlamında lezzetin yeri olduğu söylenebilir. Nitekim bir şeyin başka bir şeye uygun olması durumunda, uygun olan o şeyin elde edilmesinin lezzet sağladığı görüşünde olan düşünür, insanî nefsin cevherine uygun olan şeyin, varlıkların hakikatini idrak etmek olduğunu belirterek soyut varlıklar/mücerredât hakkında bilgi elde edilmesi, onlarla ittisalin ve onları idrak etmenin insanî nefis için lezzet sebebi ya da lezzetin kendisi olduğunu vurgular.²¹ Râzî'nin uygun olan şeyin lezzet sağladığı şeklindeki görüşünün İbn Sînâ'nın "*uyumlu olması bakımından uyumlu olan şeyin idraki*" şeklinde tarif ettiği lezzet kavramına ilişkin görüşüyle aynı olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Sînâ, duysal lezzetin uyumlu olan şeyin ihsası olduğunu, aklî lez-

¹⁸ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef li-İbn Ebî Şeybe*, thk. Sa'd b. Nasr b. Abdülazîz Ebû Habîb eş-Şeşrî (Riyad: Dâru Kunûzi İşbiliyyâ, 1436/2015), 7/179 (no: 35128); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân*, thk. Abdul'aliyy Abdulhamîd (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 8/519 (no: 6176); Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1431), 3/58.

¹⁹ Fâtiha Sûresi, 1/6.

²⁰ Fahreddin Râzî, *Câmi'ul-'Ulûm*, 461.

²¹ Fahreddin Râzî, *Câmi'ul-'Ulûm*, 460.

zetin ise uyumlu olan şeyin akledilmesi olduğu görüşündedir.²² Râzî *el-Mehâhisu'l-Meşrikiyye* adlı eserinde lezzet ve elemin hakikati konusunu ele alırken Ebubekir Râzî'nin lezzeti “doğal olmayan halden çıkıştan ibaret olması” ve elemin “doğal olan halden çıkıştan ibaret olması” şeklinde tarif ettiğini aktardıktan sonra, İbn Sînâ'nın *el-Kanûn* ve *eş-Şifâ* eserlerine atıfta bulunarak filozofun lezzeti uyumlu olan şeyin idraki ve uyumlu olanın ise bir şeye özgü olan yetkinlik şeklinde açıkladığını aktarır. *El-Edviyetü'l-Kalbiyye* eserinde ise lezzeti “idrak eden yetiye özgü olan yetkinliğin gerçekleşmesi sağlayan idrak” şeklinde tarif ettiğini açıklar. İbn Sînâ'nın idraki lezzetin sebebi olarak kabul ettiğini belirten Râzî, bir şeyin kendisinin sebebi olamayacağından ötürü idrakin lezzetten farklı olmasının zorunlu olduğuna dikkat çeker. Râzî'ye göre insanın kendi lezzetine ve elemine ilişkin bilgisi örneğinde olduğu gibi hissî kaziyelerin doğruluğu burhana ihtiyaç duymaz. Düşünür, bu bilgilerden hareket ederek lezzet ve elemin tarife ihtiyaç duymayan iki hakikat olduğunu vurgulayarak lezzetin uygun olanın idraki mi, uygun olan şeyin idrakinden farklı bir şey mi olduğunu sorgular.²³

İnsanî nefsin bâki olmasından²⁴ dolayı söz konusu bilgilerin elde edilmesinin bâki lezzetin elde edilmesine sebep olduğunu açıklayan Râzî, bedensel lezzetlere bağlılığın nefsin cevherine uygun olmamasından ötürü, o lezzetlerde nefsin mutluluğunun ve sevincinin olmadığını savunur.²⁵ Râzî'ye göre bedensel zevkler bazen kendilerinden dolayı bazen de kendileri dışında bir şeyden ötürü kötü kabul edilmekte olup, bu lezzetler konusunda temel ilke bedensel zevklerin gerçekte lezzet olmayıp, aksine onların sonuçlarının acıları gidermeye yönelik olmasıdır. Mesela yemek yemenin lezzetinin anlamı açlığın acısını gidermektir. Elbise giymenin lezzeti ise sıcaklık ve soğukluğun yol açtığı acının ortadan kaldırılmasıdır. Düşünüre göre bedensel zevklere düşkün olmak insanlıktan uzaklaştırır. Çünkü insan, ancak kendisinin gayb âlemine ve ilahî nurlara yönelmesi sayesinde onda akıl nurunun mey-

²² İbn Sînâ, *eş-Şifâ: İlahiyat II*, 369.

²³ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, 1:513-514; Muhammed Sâlih ez-Zerkân, *Fahrüddin er-Râzî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1963), 586.

²⁴ Ölümünden sonra nefsin varlığının devam ettiğine ilişkin Râzî'nin görüşleri için bakınız: Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, thk.Ahmed Hicazî es-Sekâ, (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1987), 7:211-233; Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, çev. Ekrem Demirli, Eşref Altaş, Murat Kaş, (İstanbul: Fikriyât Yayıncılık, 2022), 7:146-163.

²⁵ Fahreddin Râzî, *Câmi'ul-'Ulûm*, 460.

dana gelmesiyle insan olur. İnsan, bedensel lezzetleri elde etmekle meşgul olduğu zaman onun akıl gücü bulanık hale gelir, bilgilerin kapısı ona kapanır ve ondaki hayvanî yön baskın hale gelerek insanî yönü kaybolur. Bu durumdan dolayı da bedensel lezzetlerden yararlanmak, insanın değerini ve insanlığını kaybettirir.²⁶ Yani insan her ne kadar bedensel ve hissî lezzetler bakımından hayvanlarla ortak olsa da insan akıl yetisine sahip olması bakımından kendisini bedensel lezzetler konusunda sınırlandırabilir. Çünkü bedensel lezzetler gerçek mutluluk ve yetkinlik değildir. Aklî lezzetler bedensel lezzetlerden daha üstün ve daha mükemmel olduklarından dolayı insan için gerçek mutluluğu ve yetkinliği onlar sağlar.²⁷ Râzî, *er-Risâletü'l-Kemâliyye*'de de her halükârda daha yetkin kabul ettiği nefsanî/aklî idraklerin sağladığı aklî lezzetlerin bedensel lezzetlerden daha yetkin olduğunu savunur. Ancak nefsin bedeni yönetmekle meşgul olmasının nefsin aklî lezzetlerin farkında olmasına engel olduğuna dikkat çeker.²⁸

Râzî'nin bu görüşüne benzer şekilde İbn Sînâ duyusal ve aklî idrak arasındaki farklılık üzerinden lezzete ilişkin görüşlerini temellendirir. Filozof, aklın makulü idrakinin, duyunun duyusalı idrakinden daha güçlü olduğunun bilinmesi gerektiğine dikkat çekerek, aklın tümel bâki şeyi idrak ettiğini, onunla birleştiğini, bir yönden onunla aynı olduğunu ve onu zahiriyle değil, kühüyle idrak ettiğini vurgular. Ancak duyunun duyusalı idrak etmesi böyle değildir. Buna göre uyumlu olan şeyi akletmemizdeki lezzet, uyumlu olan şeyi hissetmemizdeki lezzetten daha üstündür ve o ikisi arasında bir nisbet yoktur. İbn Sînâ'ya göre aklî yetimizin yetkinliği bilfiil meydana geldiğinde, o şeyin kendisinde olması gereken lezzeti bulamaz. Bunun sebebi bedenin engel olmasıdır. Ancak bedenden ayrıldığımızda zâtımızı mütalaa ederiz ve böylece aklımız hakiki varlıklar, hakiki güzellikler ve hakiki lezzetlere mutabık olan aklî bir aleme dönüşür. Makûlün makûl ile ittisal etmesi gibi ittisal eder ve böylece sonsuz lezzet ve güzelliğe ulaşırız.²⁹

²⁶ Fahreddin er-Râzî, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhumâ*, thk. M. Sağır Hasan el-Ma'sûmî, (İslâmâbâd: Matbû'âtu Ma'hedi'l-buhûsî'l-İslâmiyye: 1968), 96-101; Fahreddin er-Râzî, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhumâ*, çev. Hüsnü Aydeniz, (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 101-104.

²⁷ Fahreddin er-Râzî, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhumâ*, 88-95; Fahreddin er-Râzî, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhumâ*, 95-101.

²⁸ Fahreddin er-Râzî, *er-Risâletü'l-Kemâliyye fi'l-Hakâiki'l-İlâhiyye*, thk. Ali Muhyiddin, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 92.

²⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: İlâhiyat II*, 369-370; İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifâ: Metafizik II*, 115.

Bedensel lezzetlerin geçici olması dolayısıyla onlara bağlanmanın onların bitmesinden sonra acıya sebep olduğuna dikkat çeken Râzî'ye göre böyle olduğundan dolayı insanî nefsin diğer bedensel güçlere hâkim olması ve o güçlerin de insanî nefse itaat etmesi gerekir.³⁰ Râzî duyuşal/bedensel lezzetlere ilişkin düşüncelerini *Risâletü Zemmi lezzâtî'd-Dünya* adlı eserinde daha geniş kapsamlı ve ayrıntılı bir şekilde duyuşal, hayalî ve aklî lezzetlerin hakikatleri ve onlardaki iyilik ve kötülük yönleri bağlamında ortaya koyar. Düşünür, ilgili eserinde hatipler, şairler, fesahat sahiplerinin ve filozofların duyuşal hazların bayağılığı ve geçiciliği konusunda ortaya koydukları görüşlere de yer vererek bu hazların geçici hazlar olmasından dolayı onlardan sakınılması gerektiğini vurgular.³¹ *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh*'ta aklî lezzetlerin hissî lezzetlerden daha değerli ve daha yetkin olduğunu on hüccetle ayrıntılı bir şekilde ortaya koyan Râzî'ye göre mutluluğun ve yetkinliğin gerçekleşmesine sebep olan her şey daha fazla gerçekleştikçe mutluluk ve yetkinlik daha fazla meydana gelir. Şayet yeme-içme ve şehvet isteğinin yerine getirilmesi insanın halinin yetkinleşmesine ve mutluluğuna sebep olsaydı, insan o istekleri yerine getirdikçe insanlıkta daha yetkin ve derece bakımından daha yüce olurdu. Ancak durumun öyle olmadığı açıktır. Çünkü insan ihtiyaç duyduğu kadarıyla yemek yediğinde, daha fazla yemeye devam ederse, yedikleri onun için zararlı hale gelir. Düşünüre göre bedensel lezzetlerin hepsinde bu durum geçerlidir. Durum böyle olduğuna göre arzuları gidermekle meşgul olmanın mutluluk ve yetkinlik olmadığı, aksine ihtiyaçları gidermek olduğu ispatlanmış olur.³²

7. Hikmette Aşırılık Hoş Görülür mü?

Râzî'nin ahlâk ilmine ilişkin ele aldığı problemlerden biri ahlâki erdemlerden biri kabul edilen hikmette aşırılığın hoş görülüp görülmediği meselesidir. Bu bağlamda ahlâkın esaslarının iffet, cesaret, hikmet ve adalet olduğunu açıklayan düşünür, iffetin şehvette şereh ve humûd olan iki erdemsizlik arasında bulunan orta olduğunu, cesaretin korkaklık ve şerkeşlik ara-

³⁰ Fahreddin Râzî, *Câmi'ul-'Ulûm*, 460.

³¹ Fahreddin Râzî, "Risâletü Zemmi Lezzâtî'd-Dünya, thk. Ayman Shihadeh", mlf. Ayman Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr Al-Dîn Al-Râzî*, (Leiden: Brill, 2006), 214-228; Ayman Shihadeh, *Fahreddîn er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, çev. Selime Çınar-Kübra Şenel, (İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 210-231.

³² Fahreddin er-Râzî, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuwâhumâ*, 89; Mehmet Türkeri, *Seçilmiş Eserlerine Göre Fahreddin Râzî'nin Ahlak Felsefesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 64.

sındaki orta olduğunu ve hikmetin ise ahmaklık ve zekilik/gülbüzîlik arasında bulunan orta olduğunu ifade eder. Râzî'ye göre adalet ise iffet, cesaret ve hikmet olmak üzere bu üç huyun bir araya gelmesinden ibarettir. Her ne kadar hikmette beğenilenin orta olması ve hikmette aşırılığın beğenilmemesi gerektiği düşünülse de Râzî, bu görüşün ittifakla geçersiz olduğunu vurgular. Çünkü hikmet her ne kadar fazla olursa, daha iyi olur.³³ Düşünür, hikmet kavramının bazen teorik hikmet için kullanıldığına değinerek, teorik hikmette aşırılığın hoş görülen bir şey olduğu düşüncesindedir. Ancak teorik hikmetin ahlak bakımından olmadığı belirtir. Hikmet kavramının bazen de pratik hikmet için kullanıldığına dikkat çeken Râzî, pratik hikmette hoş görülen şeyin orta olan olduğunu vurgular. Çünkü pratik hikmetteki aşırılık zekilik/gülbüzîliktir ve bu da hoş görülmez. Düşünüre göre hikmet konusunda aşırılığın hoş görülüp hoş görülmediğine ilişkin problem, teorik hikmet ve pratik hikmet arasında ayrımın yapılmamasından kaynaklanmaktadır.³⁴

8. Ahlâkın Güzelleştirilmesi Mutluluğa Sebep midir?

Râzî'nin ahlâk konusunda ele aldığı temel problemlerden birisi ahlâkı güzelleştirmenin mutluluğa sebep olup olmadığıdır. Düşünürün bu soruya cevabı, ahlâkı güzelleştirmenin kurtuluşa sebep olduğu ancak mutluluğa sebep olmadığı şeklindedir. Ahlâk ilminin etkisinin nefiste kötü huyların ortaya çıkmasına engel olmaktan başka bir şey olmadığı düşüncesinden hareketle bu sonucu varan Râzî'ye göre zararlı şeyleri ortadan kaldırmak kurtuluşa sebeptir, ancak derecelerin yüksekliğinin sebebi değildir.³⁵ Bu düşüncesine ilaç kullanmanın lezzete sebep olmadığını, fakat zararlı/acıveren karışımların ortadan kaldırılmasına sebep olmasını örnek vererek, lezzetin ancak leziz yemeklerin yenmesiyle gerçekleştiğine dikkat çeker. Bu bağlamda ahlâk ilmi aracılığıyla nefsin zararlı nefsanî yapılardan ve eylemlerden kurtulduğunu savunan Râzî, mutluluğun ise sadece şerefli ilimler/ameller ve ruhânîlerle ittisal sayesinde gerçekleştiği düşüncesindedir.³⁶

Râzî, ahlâkı güzelleştirmeyi sağlayan erdemlerin mutluluğa sebep olmadığı şeklindeki görüşünü *el-Mûlâhhas*'ta da şu ifadelerle ortaya koyar: “Er-

³³ Fahreddin Râzî, *Câmi'ul-'Ulûm*, 462.

³⁴ Fahreddin Râzî, *Câmi'ul-'Ulûm*, 462.

³⁵ Fahreddin Râzî, *Câmi'ul-'Ulûm*, 462.

³⁶ Fahreddin Râzî, *Câmi'ul-'Ulûm*, 462-463.

demli huylar mutluluğu sağlamaz. Çünkü erdemli huylardaki amaç, nefsin bedene şiddetle bağını hale gelmemesidir. Erdemli huyların etkisi sadece nefsin azap içinde kalmamasıdır. Mutluluğun elde edilmesinde ise erdemli huyların hiçbir etkisi yoktur.”³⁷ Bu ifadeler dikkate alındığında Râzî’ye göre erdemlerin teorik yetkinlikle elde edilen mutluluk için sadece bir ön şarttan ibaret olarak kabul edildiği söylenebilir. Teorik yönden yetkinliği elde eden birinin mutlu olmasına ise erdemsizlik sayılan huyların zarar vereceği ortaya çıkmaktadır.³⁸

9. Kötü Huy Ortadan Kaldırılabilir mi?

Râzî, *Câmi’ul-‘Ulûm*’da ahlak ilmini ele aldığı babın sonunda kötü huyları ortadan kaldırmanın mümkün olup olmadığı problemini ele alır. Düşünre göre bir huyun ortadan kaldırılması, o huya kaynak/ilke olan gücün ortadan kaldırılmasıyla söz konusu olabilir. Ancak bunun yapılmasının ise imkânsız olduğunu vurgulayan Râzî, bu konuda mümkün olan şeyin sadece ahlaki güzelleştirmek olduğu görüşünde olup, bu bağlamda natık nefsin, nefsin diğer yetilerine hâkim olması gerektiğini savunur.³⁹

Sonuç

Râzî’nin *Câmi’ul-‘Ulûm* adlı eserinde ahlâk ilmine ayırdığı 55. babdaki bilgileri merkeze alarak onun ahlâk ilmi hakkındaki görüşlerini ortaya koymaya çalıştık. Düşününürün genel olarak ahlâk ilminin bazı kavram, konu ve meselelerine ilişkin görüşlerini özet şekilde ortaya koymaya çalıştığı sonucuna vardık. Râzî’nin *Câmi’ul-‘Ulûm*’da ahlâk ilmi hakkında özet şekilde ortaya koyduğu görüşlerini *el-Mebâhisu’l-Meşrûkiyye*, *el-Metâlibu’l-Âliye mine’l-İlmi’l-Îlâhî*, *el-Mulahhas fi’l-Mantık ve’l-Hikme*, *Câmi’ul-‘Ulûm*, *er-Risâletü’l-Kemâliyye fi’l-Hakâiki’l-Îlâhiyye*, *Kitâbu’n-Nefs ve’r-Rûh ve Şerhu Kuvâhumâ*, *Risâletü Zemmi Lezzâtü’d-Dünya* eserleri başta olmak üzere diğer eserlerinde daha ayrıntılı bir şekilde ortaya koyduğu söylenebilir. Burada ele aldığımız konularla ilgili Râzî’nin söz konusu eserlerinden yararlarken onun söz konusu yaklaşımını daha net bir şekilde ortaya koyduk. Ahlak konusundaki görüşlerini özellikle nefse ilişkin hususlar bağlamında ortaya koyan Râzî’nin birçok İslam ahlak filozofu tarafından kabul gören Aristotelesçi

³⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Mulahhas fi’l-Mantık ve’l-Hikme*, 2:1024; Ayman Shihadeh, *Fahreddîn er-Râzî’nin Gayeci Ahlâkı*, 127.

³⁸ Ayman Shihadeh, *Fahreddîn er-Râzî’nin Gayeci Ahlâkı*, 127.

³⁹ Fahreddin Râzî, *Câmi’ul-‘Ulûm*, 463.

ahlâk çizgisinde olduğu söylenebilir. Nitekim Aristoteles'in ahlâk düşüncesinde mutluluğu hedefleyen bir ahlâk düşüncesi ortaya koyması, ahlâkî erdemleri ifrat ve tefrite eşit uzaklıkta olan orta olarak kabul edilmesi, ahlâkî erdemleri iffet, cesaret, hikmet ve adalet olarak kabul etmesi, insanın huylarının eğitimle kazanıldığını kabul etmesi, gibi birçok hususta ortaya koyduğu görüşlerin Râzî tarafından da kabul gördüğü söylenebilir. Ancak Râzî ahlâka ilişkin kavram, konu ve meseleleri Aristoteles'in metinleri bağlamında ele almak yerine ahlâk konusunda onun takipçileri olan Fârâbî, Yahya b. Adî, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh gibi filozofların düşünceleri üzerinden ele alır. Söz konusu filozoflar arasında da özellikle İbn Sînâ'nın ahlâk ilmini ele aldığı metinlere yer vererek onun üzerinde değerlendirme, eleştiri ve düşüncelerini ortaya koyar. Bu bakımdan Râzî'nin ele aldığı ahlâk ilminin konuları hakkında İslam ahlâk literatürüne önemli bir katkı sağladığı söylenebilir.

Kaynakça

- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2012.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Şu'abu'l-Îmân*, thk. Abdul'aliyy Abdulhamîd. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- Durak, Nejdet. *Aristoteles ve Fârâbî'de Etik*, (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2009.
- Er-Râzî, Fahreddin. *Câmi'ul-'Ulûm*, Thk. Seyyid Ali ÂliDavud, Tahran: Bunyâd-i Mevkûfât-i Doktor Mahmûd Afşâr, 1382/2003.
- er-Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhisu'l-Meşrîkiyye*, Thk. M. Mutasımbillah el-Bağdâdî, Kum: Menşûrâte Zevî'l-Kurbâ, 1429.
- er-Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, çev. Ekrem Demirli, Eşref Altaş, Murat Kaş, İstanbul: Fikriyât Yayıncılık, 2022.
- er-Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, thk. Ahmed Hicazî es-Sekâ, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1987.
- er-Râzî, Fahreddin. *el-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, thk. İsmail Hanoğlu, Ürdün: el-Asleyn li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2021.
- er-Râzî, Fahreddin. *er-Risâletü'l-Kemâliyye fi'l-Hakâiki'l-İlâhiyye*, thk. Ali Muhyiddin, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- er-Râzî, Fahreddin. *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhumâ*, çev. Hüsnü Aydeniz, Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- er-Râzî, Fahreddin. *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhumâ*, thk. M. Sağır Hasan el-Ma'sûmî, İslamâbâd: Matbû'ât Ma'hedi'l-buhûsi'l-İslâmiyye: 1968.
- Er-Râzî, Fahreddin. *Risaletü Zemmi Lezzâtî'd-Dünya*, Thk. Ayman Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr Al-Dîn Al-Râzî* içinde Leiden: Brill, 2006.

- ez-Zerkân, Muhammed Sâlih. *Fahrüddin er-Râzî ve Ârâuhü'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1963.
- Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu 'Ulûmî'd-Dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1431.
- Hanoğlu, İsmail. *Râzî Düşüncesinde Felsefenin Temel Disiplinleri ve Pozitif Bilimler*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef li-İbn Ebî Şeybe*. thk. Sa'd b. Nasr b. Abdülazîz Ebû Habîb eş-Şeşrî. Riyad: Dâru Kunûzi İşbiliyyâ, 1. Basım, 1436/2015.
- İbn Miskeveyh, *Ahlak Eğitimi Tehzibu'l-Ahlâk*, çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2022.
- İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, Thk. Nevaf el-Cerrah, Beyrut: Dâru Sâdır, 2006.
- İbn Sînâ, *eş-Şifâ: İlahiyât (II)*, Thk. C. Anawati- Said Zâyid, Kum: Menşûrâte Zevî'l-Kurbâ, 1434.
- İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifâ: Metafizik II*, Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- Ross, David. *Aristoteles*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014.
- Shihadeh, Ayman. *Fahreddîn er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, çev. Selime Çınar-Kübra Şenel, İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.
- Shihadeh, Ayman. *The Teleological Ethics of Fakhr Al-Dîn Al-Râzî*, Leiden: Brill, 2006.
- Türkeri, Mehmet. *Seçilmiş Eserlerine Göre Fahrettin Razi'nin Ahlak Felsefesi*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Yahya b. Adî, *Tehzibu'l-Ahlâk*, Tkdm. Câd Hâtim, Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1985.
- Yahya b. Adî, *Tehzibu'l-Ahlâk: Ahlak Eğitimi*, Çev. Harun Kuşlu, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

İSLAM AHLAK FELSEFESİNDE “İTİDÂL TEORİSİ”

Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN

Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Elâzığ/Türkiye
ismailerdogan@firat.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-1939-8429

Doç. Dr. Mirpenç AKŞİT

İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İğdır/Türkiye
mirpenc.aksit@igdir.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-3682-0479

Giriş

Ahlakın, ifrat ve tefrit gibi aşırılıkların ortasında yer alan, nefsin güçlerinin dengelemesiyle ortaya çıkan mutedil eylemlerle elde edilebileceğini ifade eden itidâl teorisi gerek Yunan ve gerek İslam düşüncesinde de merkezi bir konumdadır.

İtidâl fikrinin izleri şüphesiz Antik Yunan mitolojisinde bulunmakla beraber, felsefe literatüründe bu fikre açık bir şekilde Platon'da karşılaşmaktayız. Platon, ölçülülük (sofrosüne) kavramı çerçevesinde itidâl fikrini işlerken aynı zamanda “aşırılık ve eksiklikten uzak olma” temasını bir ahlak ideali olarak eserlerinde ifade etmiştir. Meneksenos'ta açıkça, antik hikmetteki “Hiçbir şeyde aşırı olma!” sözünün çok isabetli bir ahlak tavsiyesi olduğunu belirten Platon, aşırılıktan kaçan kişinin bilge olmaya layık kimse olduğunu ifade eder.¹ Platon *Devlet* adlı eserinde itidâllı davranan insana şöyle tavsiye de bulunur:

“Sağlıklı ve aklı başında bir insanı düşünün: Mantıklı, kendine hakim biriyken uykuda, bilinçaltında ayaklanan dürtüler devreye girer. Bu dürtüler, hayvani ve ölçüsüz bir şekilde, doyumsuzca harekete geçer ve uykudan sıyrılıp hazlarını tatmin etmek için harekete geçmek ister. Bu durumda kişi, akıldan, mantıktan ve utanç duygusundan sıyrılmış gibi davranır; her türlü çılgınlığı ve utanç verici davranışı göze alır. Oysa ruhen sağlıklı, mantıklı bir kişi, aklını toparlayıp iyi düşüncelerle

¹ Platon, *Meneksenos*, çev. İrfan Şahinbaş (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001), 27-28.

besledikten sonra sakın bir şekilde yatmaya hazırlanır. Böyle bir kişi, ruhunun öfkeye yatkın, çabuk sinirlenen yanını yatıştırmış ve öfkeye kapılmadan dingin bir şekilde dinlenmeye çekilmiştir. Dürtülerini ve öfkesini susturmuş, sadece aklın rehberlik ettiği yönünü harekete geçirmiştir. Bu şekilde, derin bir dinginlik ve huzur içinde dinlenmiş olan kişi, hakikati kavrama yetisini muhakkak ki elde edecektir.”²

Platon’da ahlaki ideal ne eksik ne de aşırı olup, orta yolu izleyen, nefsinin arzu ve öfke duygularını aşırılığa götürmeyen, aynı zamanda bu duyguları bastırmadan dengeleyerek onları yatıştıran ve böylece akıl kısmını ön plana çıkaran bir kişi olmaktır.³ Platon, ister bir araç, ister bir beden, ruh veya herhangi bir canlı varlık olsun her şeyin erdeminin tesadüfi bir durumla değil, bir itidâl (sophrosyne) düzeni veya her birine özgü bir sanat aracılığıyla elde edilebileceğini ifade eder.⁴ Ona göre adalet, diğer erdemlerden farklı olarak kılavuzu akıl olan ortak bir erdemdir.⁵ Mutluluk, herhangi bir kriteri olmayan bir zenginlik değildir; kişi adalet ve ölçü ile zengin olmayı amaçlamalıdır.⁶ Adalet ve adaletsizlik, yalnızca toplumsal ilişkileri değil aynı zamanda bireyin iç dünyasını da etkileyen bir anlam taşır. Bu yüzden öfke, korku, haz, acı ve tutkunun ruhta egemen olması haksızlığa yol açıp açmamasına bakılmaksızın “adaletsizlik” olarak tanımlanır. Platon’a göre itidâl, ruhta bir düzen ve ölçülülüğün sağlanmasıdır.

Aristoteles, Platon’un itidâl düşüncesini kavramlar ile zenginleştirip belirgin hale getirmiştir. Ona göre aşırı (hüperbolê) ve eksik olma (elleipsis) eylemin erdemli olma niteliğini bozan durumlardır. Erdemli eylem orta (mesos) olmalı erdemli kişi de her zaman orta davranışları tercih edilen mutedil bir kişi (metrios) olmalıdır.⁷ Aristoteles’e göre her durum ve olayda mutedil tavrı ve eylemin tespit edilmesi zor olsa da imkânsız değildir. Bunun mümkün olabilmesi için Aristoteles’in önerdiği yol şöyledir: Orta (mesos) iki farklı şekilde ele alınabilir. İlk olarak, orta, iki zıt uç arasında eşit bir mesafede yer almak anlamına gelir. Bu tür bir orta, herkes için aynıdır. Ör-

² Platon, *Devlet*, çev. Cenk Saraçoğlu - Veysel Atayman (İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2007), 572 a.

³ Fahrettin Olguner, *Batı ve İslam Kaynakları Işığında Platon* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989), 341.

⁴ Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984), 76.

⁵ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999), 434 a- 433c; Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna - Saffet Babür, (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 1998), 963 a

⁶ Platon, *Yasalar*, 870 b.

⁷ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınları, 1997), 1040 a.

neğin, 6 sayısı, 2 ve 10 arasında eşit mesafede bulunduğundan, bu bağlamda “orta” olarak kabul edilir. Bu tür bir tanım, sayısal bir kıyaslamaya dayanır.⁸ Ancak bu tür bir ortalama, insanî durumlarla tam anlamıyla örtüşmez. Çünkü insanlar arasındaki durumlar ve eylemlerde sayısal bir eşitlik sağlamak hem mümkün değildir hem de her zaman gerekli değildir. Bunun sebebi, insanların hem maddi hem de manevi açıdan eşit olmamasıdır. İnsanî durumlar için uygulanması gereken, orta olmanın ikinci türüdür. “Bize göre” (pos hêmas) orta olma ölçütüdür. Bu ölçüt, bireysel koşullara ve durumlara göre belirlenir.⁹ Eylemin öznesini merkeze alan bu ahlak anlayışı, ahlaki tercihleri bir düşünme ve değerlendirme sürecine bağlar. Aristoteles, “İnsanlar, tıpkı tıp veya kaptanlık gibi, eylemlerini duruma göre değerlendirmelidir” diyerek, her eylemin tek tek ele alınması gerektiğini ve ahlaki tutumun bu değerlendirme sonucunda şekillenmesinin esas olduğunu ifade eder. Ona göre, “Gerektiği zamanda, gereken şeylere yönelik, uygun kişilere karşı, doğru sebeple ve uygun şekilde davranmak hem orta yolu bulmak hem de erdemın özüdür.”¹⁰

Aristoteles’in ahlâk anlayışı esasen erdemler üzerine kurulu bir öğreti olarak şekillenmiştir.¹¹ Aristoteles’e göre erdem, ruhun akıl yönünün aktif bir şekilde kullanılmasıyla, insanın kendine özgü işlevlerini en iyi biçimde yerine getirme hali olarak tanımlanır.¹² Erdem, mükemmellik açısından bir zirve noktası olarak görülse de niteliği ve tanımı itibarıyla bir denge ve ölçülülük halidir.¹³ Bu hususu Aristoteles “Erdem, ortayı bulmak ve bu dengeyi tercih etmekle ilgilidir. Erdem, varlık açısından ne olduğunu ifade eden söz bakımından orta bir durumdur. Ancak en iyi ile iyi arasında bir karşılaştırma yapıldığında, erdem uç bir noktada yer alır. Fakat her eylem ve her etkileşimde orta bir durum söz konusu olmayabilir”¹⁴ şeklinde ifade etmektedir:

Ölçülü davranan kişiler, istek ve iştahlarına değil, akıl ve mantığa uyarlar. Tercihlerinin temeli bilinçli seçimden (proairesis) oluşur. Ölçülülük (sophrosyne), aynı şekilde pratik hikmete sahip olmayı şart koşar. Pratik hikmet, ruhun akıldan pay alan iki yönünden biri olan “sanı” ile ilişkilidir.

⁸ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1106 a -1106 b4.

⁹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1106 a.

¹⁰ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1106 a-1119b17.

¹¹ Doğan Özlem, *Etik* (Ankara: İnkılâp Yayınları, 2004), 172.

¹² Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1106 a.

¹³ David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan vd. (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002), 229.

¹⁴ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1107 a.

Çünkü pratik hikmet, olabilecek farklı durumları değerlendirebilme yeteneğiyle bağlantılı olduğu gibi sanı da benzer şekilde başka türlü olabilecek şeylerle ilişkilidir. Ancak pratik hikmetin, akıl dışında da bir kaynağı olmasıdır. Çünkü akıl unutmayı içerebilirken, pratik hikmette unutma söz konusu değildir.¹⁵ Aristoteles, aklın teorik yönünü hikmet, pratik yönünü ise pratik hikmet olarak adlandırır. Pratik hikmet, teorik aklın kanıtlarıyla bilinenleri temel alarak insanlara iyi ve kötü olan şeyler hakkında karar verme ve eyleme geçme yeteneğidir. Pratik hikmet, ahlaki erdemi tamamlar ve ahlaki erdem de pratik hikmeti destekleyen bir özellik taşır. Erdem, doğru hedefi seçerken pratik hikmet doğru araçları kullanmayı sağlar.

Aristoteles erdemin alışkanlıklardan (ethos)n meydana geldiğini hatta ahlak kelimesinin (êthikos) buradan geldiğini belirtir. Filozof, hiçbir erdemin doğuştan olmadığını ancak bir güç olarak taşıdığımız niteliklerin alışkanlıklarımız yoluyla yerleşmesi veya yok olması suretiyle erdem ve erdemsizliklerimizin belirlediğini ifade eder. “*Ev yaparak mimar, gitar çalarak gitarist*” olunur diyen Aristoteles, buna bağlı olarak “ölçülü davranarak ölçülü, cesur davranarak cesur” olacağımızı savunmaktadır.¹⁶ Yunan düşünürlerinden Platon ve Aristoteles özelinde değinilen itidâl teorisi; ölçü ve düzenin hâkim olduğu bir davranış biçimini ifade eder. İtidâli ortaya çıkaran en önemli özellik eylemlerin sürekliliği, bilinçliliği, ölçülü ve orta olmalarıdır.

1. İslam Filozoflarının İtidâl Teorisine Genel Bir Bakış

İslam ahlâk felsefesi düşüncesi, geleneğini büyük ölçüde felsefi ahlâk literatüründen alır. Peki bir ahlâk yazınının “felsefi” kılan nedir? İslam coğrafyasının, Sasani, Süryani, Roma ve Hint kadim kültürleriyle etkileşime girmesi özellikle Kur'an ve sünnetteki temel ahlâki ilke ve normlardan beslenen farklı bilimsel disiplinlerde kendine özgü çerçevelerle ele alınan bir ahlâk anlayışını doğurmuştur. Başlangıçta halk arasında yaygın olan hikemiyat literatürü, ahlâk alanındaki tercüme faaliyetlerine de etki etmiştir. Bu eserlerle paralel olarak, Aristoteles'in *Nikomakhos Etik* adlı sistematik ahlâk eseri, İshak b. Huneyn tarafından Arapçaya çevrilmiş ve ahlâk literatüründe Aristotelesçi itidâl ve erdemler teorisi etrafında şekillenen “mutluluk” hedefli felsefi yaklaşımın etkili olmaya başlamasına zemin hazırlamıştır. Ayrıca Aristotelesçi ahlâk felsefesinin yanı sıra Yeni Platonculuk üzerinden ge-

¹⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1140b.

¹⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 11030a17-1103b2.

len Platoncu ahlâk felsefesi, Galen'in tıp ve mizaç teorileri ve Sokratik-Kinik okulların "hazlardan uzaklaşıp tam bir sükûnet hâline erme" anlayışları da ahlâk görüşlerini etkilemiştir. Tercümeler sonrası telif edilen Arapça ahlâk metinlerinde bu farklı ahlâk yaklaşımlarının izlerini ayrı ayrı görmek mümkündür.¹⁷ Şüphesiz İslam ahlak teorisinin ana omurgalarından biri de dindir.

Din, insanı kötü davranışa sevk eden güçlerin kökünü bütünüyle kurutmayı değil onları itidâl noktasına çekmeyi emretmiştir. Yani din, zikredilen bu güçleri bütünüyle yok etmeyi emretmemiştir. Fakat şunu da ilave etmek gerekir insanların erdemler hususunda orta noktayı bulması çok da kolay değildir. Bunlarda itidâli tam anlamıyla (*kemalü'l- i'tidal*) ulaşan Hz. Peygamber'dir. Hatta bütün peygamberlerde erdemler fitri olarak bulunduğu için onlarda arzu ve öfke güçleri bozulmamış aklın ve dinin gereğine uyar. Bunun ötesinde insanlar erdemlerde itidâle yaklaşma hususunda farklı mertebelerde bulunur.¹⁸ İslam'da ahlak, ilk kez Kur'an ve Hz. Peygamber'in örnekliğiyle birlikte hadislerde bütünlüklü bir tasavvur olarak ortaya çıkmaktadır. Bu ahlaki ilkeler Müslümanlara hem ahlaki farkındalığı kazandırmak hem de ilkesel düzeyde ahlaki normları sağlamak açısından büyük bir öneme sahiptir.

Kur'ân-ı Kerîm'de doğrudan "itidâl" kelimesi yer almasa da aynı kökten türeyen "adele" fiili bir ayette, insanın dengeli, uyumlu ve düzgün bir yapıda yaratıldığını belirtmek için kullanılmıştır. Bu ifade, insanın yaratılışındaki denge ve ölçülülüğe dikkat çekmektedir.¹⁹ Ayrıca çeşitli ayetlerde ahlâki tutumlarda ifrat ve tefrit gibi aşırılıklar eleştirilmiş ve itidâlli davranışın önemi vurgulanmıştır. Sıkça geçen "sırât-ı müstakim" ifadesi ise genellikle inanç, ahlâk ve yaşam tarzı açısından doğru, dengeli ve orta bir yolu takip etmeyi temsil etmektedir.

Hadislerde ise "itidâl" kelimesi sözlük anlamıyla genellikle "rükûdan veya secdeden doğrulma" gibi eylemleri ifade ederken, terim olarak ibadetlerden yeme-içmeye, giyim-kuşama kadar hayatın her alanında dengeli ve

¹⁷ Kübra Bilgin Tiryaki, "İslam Ahlak Felsefesinin İnsan ve Erdem Tasavvuru", *Temelleri ve Uygulamalarıyla İş Ahlakı*, ed. Nihat Erdoğan vd. (İstanbul: İgiad Yayınları, 2018), 55-57.

¹⁸ Mustakim Arıcı, *İnsan ve Toplum: Taşköprizade'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), 68.

¹⁹ El-İnfîtâr 82/7.

ölçülü bir tavır sergilemek anlamında kullanılmıştır. Bu çerçevede duyguların, tutumların ve davranışların normal ve dengeli bir çizgide olması gerektiği belirtilmiştir.

Felsefenin İslam dünyasında benimsenmesiyle birlikte “itidâl” kelimesi, “mizaç, karakter ve ahlakta aşırılıklardan uzak durma, ılımlılık ve denge” anlamlarını kazanarak ahlak ve psikoloji alanlarında terim olarak kullanılmaya başlanmıştır.

İslam ahlak felsefesi eserlerinde de itidâl kavramının çerçevesi genel olarak Antik Yunan eserlerindeki gibidir.²⁰ Kindi, *Risâle fî hudûdi'l-eşyâ ve rusûmihâ* adlı eserinde itidâl, ifrât ve tefrit kavramlarını kullanarak ifrat ve tefritin erdemsizliğe yol açtığını (rezilet), itidâlin ise erdemi (fazilet) sağladığını belirtmektedir. İtidâl kavramını müstakil olarak ele alan Kindi, Aristotelesçi çizgiyi aynen takip ederek, itidâlin yiğitlik ve iffet erdemlerini sağladığını, ifrat ve tefritin ise bu erdemleri bozan erdemsizliklere yol açtığını ifade eder. İtidâl kavramının *adl* kelimesinden türediğine işaret eden Kindi, böylelikle adalet sağlanacağı, ifrat ve tefrit ile adalete zıt olan zulmün doğacağını ifade eder.²¹

İslam filozofları, özellikle Kindî'den itibaren, ahlâk ve davranışlarda dengeli ve ılımlılığı teşvik eden ayet ve hadislerden esinlenerek itidâl kavramını, “insan eylemlerinin ifrat ve tefrit olarak adlandırılan iki aşırı uç arasında dengede bulunması” şeklinde tanımlamışlardır. Genellikle “vasat” terimiyle ifade edilen bu denge hali zamanla bireyin kişiliğinde kalıcı bir özellik haline geldiğinde “fazilet” veya “erdem” olarak nitelendirilmiştir. İnsan ahlâkî yapısındaki ve kişiliğindeki tüm güçlerin itidâl düzeyine ulaşmasıyla birlikte adalet erdeminin gerçekleştiği ifade edilmiştir. Bu erdem, Kindî tarafından itidâlin ana omurgası olarak belirtilmiştir. Kindî 'den sonra Razi'de ifrat ve tefrite gitmenin bizi hiçbir konuda başarıya ulaştırmayacağını bu nedenle düşüncelerimizde ve endişelerimizde mutedil olmamız gerektiğini ifade ederek; ilim yolun da dahi aşırıya kaçan birinin, ilim elde etmede hasta olacağını ifade etmektedir.²² Aristoteles'in *Nikomakhos*'ta sunduğu erdem anlayışı ve özellikle erdemin “bir tür orta olma düşüncesi” İslam dö-

²⁰ Hümeýra Özturan, *Ethostan Ahlâka* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 295.

²¹ Kindi, “*Tarifler Üzerine*”, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 194.

²² Ebû Bekir Zekerya er- Razi, *et- Tubbu'r-Rûhânî*, çev. Hüseyin Karaman (İstanbul: İz Yayınları, 2019), 62.

neminde de büyük oranda kabul görmüştür. Fârâbî, Aristoteles'in kullandığı kavramlara yenilerini eklemek suretiyle konuyu hem daha özgün hem de daha anlaşılır bir şekilde izah etmektedir.

Fârâbî'ye göre erdemler, iki ana gruba ayrılır: Ahlâkî (hulkîyye) ve Aklî (nutkîyye) faziletler. Nefsin ahlâkî yönü, aklî yönünün altında değerlendirilir. Aklî faziletler, akıl, hikmet, zekâ ve anlayış gibi aklî yeteneklerin mükemmelliğini ifade ederken; ahlâkî erdemler ise şecaat, iffet, cömertlik ve adalet gibi arzu ile ilgili kısmının faziletleridir. Reziletler de aynı şekilde iki kategoriye ayrıldığına göre hangi yetimiz bu kriterleri dikkate alıp değerlendirme gücüne sahip olacaktır? Fârâbî, *Fusûl* adlı eserinde iyi işler olarak kabul edilen fiilleri, biri aşırı diğeri ise eksik olduğu için her ikisi de kötü olan iki uç arasındaki orta ve mutedil fiiller olarak tanımlar. Ayrıca faziletlerin de benzer bir şekilde bu dengeyi gözettiğini ifade eder. Bu yaklaşım faziletlerin aşırılıkla ve eksiklikle değil dengeli bir tutumla gerçekleştirildiğini vurgular.²³

Fârâbî, *Tenbîh* adlı eserinde iyi fiilleri yapmayı alışkanlık hâline getirmekle iyi ahlâkî elde edeceğimiz söyler.²⁴ *Fusûl al-Medenî* adlı eserinde ise erdemleri insanın, kendisiyle iyi ve güzel şeyler yaptığı nefî durumlar; erdemsizliği ise kötülükler ve çirkin fiiller olarak tanımlamaktadır.²⁵

Fârâbî ahlak felsefesi açısından diğer filozoflara göre daha Aristotelesçidir ve onu aşacak şekilde itidâl teorisini ifade etmiştir. Orta olanı belirlemek şeklindeki çetin görevi başarmak için Fârâbî'nin önerdiği yolda Aristoteles'ten mülhem görünmektedir. Fârâbî'de tıpkı Aristoteles gibi orta yol olmayı ikiye ayırır. İlki bizatihi orta (mutavassıt *fi nefsihî*) iken öteki diğerine izâfet ve kıyaslandığında orta olandır ki buna izâfî orta da denir. Fârâbî'nin buradaki ifadeleri ile Aristoteles'in *Nikomakhos Ahlak* adlı eserindeki ifadeler arasındaki tam bir benzerlik bulunmaktadır. Buna göre 6 sayısı her ikisine de 4 birim uzaklıkta olduğu 10 ile 2'nin tam ortasında bulunmaktadır. Buradaki orta olma durumu bizatihi aritmetik orta olmadır. Ahlak söz konusu olacak orta bu değildir. Ahlaktaki orta, izâfet ve kıyasladır. Bunun için verilen örnek de her iki filozofta aynıdır. Fârâbî, "Tıpkı ılık havanın bedenlere göre

²³ Fârâbî, *Fusûl al-Madanî*, (Fârâbî'nin İki Eseri), çev. Hanifi Özcan (İstanbul: İFAV, 2005), 58.

²⁴ Fârâbî, *Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde*, çev. H. Özcan (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 168.

²⁵ Fârâbî, *Fusûl al-Madanî*, 46.

değişmesi gibi ilaç alan bedene göre ilacın miktarı ve keyfiyeti değişir" demektedir. Bu ifadelerle göre eski alışkanlıkların değişimi için zaman, ilacın kuvveti ve bizzat hastanın kendisi dikkate alınacak temel faktörlerdir.²⁶ Fârâbî'nin ahlak düşüncesinde, tekil eylemlerde orta yolu belirleme sürecinde, *takdir*, *mikdâr* ve *mi'yâr* kavramları büyük bir öneme sahiptir. Bu kavramlar Fârâbî'nin ahlaki yaklaşımlarını anlamak açısından kilit bir role sahiptir ve doğru ölçüyü bulmada rehberlik eder. Fârâbî bu kavramlar ile mutedil olanı belirlemenin her bir birey için bir hesaplama ölçü belirleme ile mümkün olduğuna işaret etmektedir. Buna göre bir fiilin azlığı-çokluğu, şiddeti-zayıflığı gibi durumları bir ölçüye göre takdir edilmelidir. Ancak asıl mesele şüphesiz bu ölçünün nasıl belirleneceğidir. Fârâbî bu soruya cevap olarak sağlık analojisini kullanır.²⁷ Fârâbî'nin *el-ahvâlü'l-mutîfe* kavramına dikkat çekmekte fayda bulunmaktadır. Eylemi çevreleyen durumları ifade eden bu kavram sadece Fârâbî'de bulunmaktadır. Fârâbî bu kavram ile Aristoteles'in dikkat çektiği ancak kavramsallaştırmadığı bireysel ahlaki kararlarda dikkate alınacak şartları tasnif etmektedir. Fârâbî'ye göre bir eylemin isabetli şekilde ahlakça olabilmesi için o eylemi çevreleyen durumlar (*el-ahvâlü'l-mutîfe*) göz önünde bulundurulmalıdır. Bu durumlar şu unsurları içerir: (i) fiilin gerçekleştiği zaman, (ii) fiilin meydana geldiği mekân, (iii) fiilin kaynağı olan kişi, yani fâil, (iv) fiilin yöneldiği ve üzerinde gerçekleştirildiği kişi, (v) fiilin gerçekleştirilmesinde kullanılan araç ve (vi) fiilin gerçekleştirildiği amaç. Ahlaki özne, bir eylemin tarzını ve ölçüsünü belirlerken bu altı unsuru göz önünde bulundurduğunda, doğru ölçüyü isabetle belirleyerek hata yapma olasılığını en aza indirebilir. Ancak bu unsurları dikkate almadan yapılan ölçü belirleme, eylemin aşırıya kaçma veya yetersiz kalma riskini taşır.²⁸

Fârâbî'de bu altı husus aynı zamanda bir düşünme etkinliğinin sonucunda anlam kazanmaktadır. Ona göre ahlâkı orta konuma getirme yolu, sahip olduğumuz ahlâk üzerinde düşünmemiz sayesinde mümkün olabilir. Eğer bir davranışımız aşırılıktan meydana gelmekte ise kendimizi, onun zıddından, meydana gelen fiillere alıştırmalıyız. Şayet eksiklikten meydana gelmekte ise o zaman da yine kendimiz, onun zıddından meydana gelen ey-

²⁶ Fârâbî, *Fusûl al-Madanî*, 34.

²⁷ Fârâbî, *Fusûl al-Madanî*, 197.

²⁸ Fârâbî, *Fusûl al-Madanî*, 197.

lemlere yönlendirmeliyiz. Böylece orta bir yola gelinceye kadar veya ona iyice yaklaşıncaya kadar bu şekilde davranmaya devam etmeliyiz.²⁹ Böylece nefsin amelî olarak mükemmelleşmesi arzu ve öfke güçlerini kendi doğasına uygun bir şekilde yönetmesiyle ortaya çıkar. Makul hedefler doğrultusunda gelişen irade ve hareketler nefsin amelî yönüyle olgunlaşmasını sağlar. Fârâbî, itidâl kavramını psikolojik bir bağlamda da ele almıştır. Bireyin özgür iradesiyle itidâl olan yönelmesi aşırılıklardan orta yola gitmesi ve bunun sürekli tekrarı sonunda bir alışkanlık halini alacaktır. Fârâbî'ye göre eylemlerdeki itidâl, bir ruhsal motivasyonun etkisiyle şekillenir. Fârâbî, kendisinden sonra gelen ahlâk düşünürlerini etkileyecek şekilde ahlâkta itidâl ve vasat kavramlarının matematikteki sabit bir nokta gibi anlaşılması gerektiğini özellikle vurgulamıştır. Tıpkı dengeli beslenmenin çocuklar ve yetişkinler için farklı olması veya havanın mevsimlere göre değişmesi gibi ahlâkî fiiller de farklı kişi, zaman, mekân gibi koşullara göre değişebilir. Örneğin, zengin bir kişi için cömertlik, bir asker için kahramanlık ya da bir anne için şefkat erdemlerinin itidâli, ifrat tarafına daha yakın bir noktada olmalıdır.³⁰

İbn Sina ise insan ve toplumsal ilişkileri açısından itidâl teorisine farklı bir katkı sağlamıştır. İbn Sînâ'ya göre amelî akıl gücünde üç temel erdem bulunmaktadır. Arzu gücünün erdemi olan iffet, yeme-içme, cinsellik ve vehim gücüyle ilişkili hazzlarda itidâl ilkesine uygun şekilde hareket etmeyi ifade eder. Bu erdemden sapmalar aşırılık durumunda *fücür* (azgınlık), yetersizlik durumunda ise *cümûd* (donukluk) gibi ahlaki kusurlar doğurur. Öfke gücünün erdemi olan şecaat (yiğitlik) ise korku, öfke, kin, nefret, haset ve cimrilik gibi olumsuz duygulardan uzak durarak dengeli davranmayı içerir. Bu erdemde itidâlden sapma, azlık durumunda *cübûn* (korkaklık) fazlalık durumunda ise *tehevvür* (saldırganlık) gibi ahlaki kusurlara yol açar. Yönetim ve tedbirle ilgili olan hikmet erdemi, insanın toplumsal ilişkilerde her koşulda akla uygun ve dengeli bir şekilde hareket etmesini sağlar. Hikmet erdeminden sapma, aşırılık durumunda *cerbeze* (kurnazlık), yetersizlik durumunda ise *gabâvet* (kalın kafalılık) gibi kusurları meydana getirir. Bu erdem, insanın sosyal yaşamında fayda ve zarar dengesini gözeterek hem kendine hem de başkalarına zarar vermekten kaçınmasını gerektirir. İffet,

²⁹ Fârâbî, *Tenbîh Alâ Sebîli's - Sa'âde*, 168-169.

³⁰ Fârâbî, *Fusûl al-Madanî*, 119-122.

şecaat ve hikmet erdemlerinin birleşiminden adalet erdemi doğar. Adalet, tüm erdemlerin sentezi olarak tanımlanır ve gerçek anlamda amelî mükemmellik, adalet erdemine ulaşmakla mümkün olur. İbn Sînâ, bu dört temel erdemın nefsin *bâise gücü* ile ilgili işlevlerinden kaynaklandığını ve bu gücün amelî akla uygun hareket etmesiyle meydana geldiğini belirtir. Ayrıca itidâl kavramını *tavassut* üzerinden de açıklar. Ona göre tavassut, nefsin bedene ilişkin güçlerini ifrat ve tefritten uzak tutan bir meleke olup, dengeyi sağlamada önemli bir işlev görür.³¹ Görüldüğü üzere tüm erdemlerin birleşimi adalettir ve gerçek anlamda amelî mükemmellik, adalet erdemine ulaşmakla elde edilir. İbn Sîna'nın bu açıklamasında nefsin bâise gücünün işlevleri üzerinden ortaya çıkan ve bu gücün amelî akla uygun ilkelere göre hareket etmesi sonucu meydana gelen dört ana erdem, kendileriyle ilgili durumlara göre alt erdemlere ve reziletlere ayrılmaktadır. İbn Sina aynı zamanda itidâl kavramını "*tavassut*" kavramı üzerinde de izah etmeye çalışmıştır. Tavassut'un bir meleke olduğunu ve nefsin bedene ilişkin güçlerinin ifrat ve tefritten ortaya çekme işlevi gördüğünü ifade eder.³² İbn Sina itidâl teorisinde Antik ve İslam filozoflarından farklı olarak; "*ifratın insanî maslahatta, tefritin ise şehre zarar vereceğini*" söylemektedir. Ona göre aşırılıklar insanlığa eksiklikler ise daha ziyade toplumsal yapıya zarar vermektedir.³³

İnsanın varlığı maddeden soyutlanmış nefis ve bedenın birleşiminden oluşur. Bu anlayış, akıl sahibi olan nefsin bedenle ilişkili fiillerinden soyutlanarak yetkinliğe ulaşmasını ifade eder.³⁴ Nefsin çift yönlü yapısı, onun hem nazarî hem de amelî akıl gücü açısından yetkinleşmeye elverişli olmasını sağlar. Nefsin akli boyutunun bilkuvveden (potansiyel halden) bilfiile (eylem halinde) geçişi, yetkinlik olarak tanımlanır. Özellikle metafizik bilgiyle ilişkili olan nazarî akıl gücü açısından bu yetkinlik, aklın bilkuvveden bilfiil ve nihayetinde müstefâd seviyesine ulaşması anlamına gelir. Bu süreç sonucunda kişi bilgisine konu olan şeyleri burhânî bir yöntemle yani hakikatine uygun ve kesin bir şekilde kavrama yetisine sahip olur.³⁵ Ahlâkî eylemlerin nihai amacı amelî akıl gücünün rehberliğinde gerçekleştirilen ey-

³¹ Ali Durusoy, *İbn Sînâ felsefesinde insan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2008), 251.

³² İbn Sînâ, *Şifa Metafizik-II*, nşr. S. Zayid (Kahire: 1960), 176-177.

³³ İbn Sînâ, *Şifa Metafizik-II*, 204.

³⁴ Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 90.

³⁵ Durusoy, İbn Sînâ felsefesinde insan ve Âlemdeki Yeri, 242.

lemlerde bir yetkinlik kazanmaktır. İbn Sînâ'ya göre amelî akıl gücünün yetkinleşmesi, nefsin iki aşırı uç arasında dengeyi bulması (*meleketü't-tavassut*) ve buna uygun eylemlerde bulunmasıyla sağlanır. Bu dengeyi tespit edebilmek, amelî akıl gücünün, nazarî aklın ilkelerine uygun hareket etmesi ve nazarî aklın, amelî aklı yönlendiren ve kontrol eden bir yapı kazanmasıyla mümkün hale gelir. Böylece ahlâkî eylemler hem teorik aklın rehberliğine dayanır hem de pratikte dengeli bir şekilde uygulanır.³⁶ Böylece aşırılıklardan uzak bir biçimde eylemler itidâl noktasına uygun olarak ortaya çıkar.

İbn Sîna özellikle aşırılık ve eksiklikle ilgili sapmaları insanın hayvansal içgüdülerinin oluşturduğu sonuçlar olarak görürken orta melekesi olarak adlandırdığı itidâli insanın özgün düşünme yeteneğinin bir sonucu ve hayvani güçlere karşı bir çeşit özgürlük olarak değerlendirmektedir.³⁷ İbn Sîna'nın itidâl teorisini bireysel ve toplumsal yaşam bağlamında incelediğimizde, bu teori şahsi ahlâk (*tedbîru'n-nefs*), ev yönetimi (*tedbîru'l-menzil*) ve şehir yönetimi (*tedbîru'l-mudun*) gibi alanlarla ilişkilendirilebilir. Bu bağlamda, düşünme gücünde *hikmet*, öfke gücünde *yiğitlik* (şecaat) ve arzu gücünde *iffet* erdemlerine sahip bir kişi, hem özel yaşamını (ev yönetimi) hem de kamusal yaşamını (şehir yönetimi) bu erdemlerin ışığında yönlendirecektir.

İbn Sîna, erdemler arasında bir hiyerarşi kurarak bu temel erdemlerin ve onların alt erdemlerinin birbiriyle ilişkisini vurgular. Bu ilişki, şahsi, özel ve kamusal eylem bütünlüğünü sağlamayı hedefler. Bu sürecin sonunda, kişinin tüm bu boyutları kapsayan *adalet* erdemi gelişir ve böylece tam anlamıyla ahlaki bir yaşam ortaya çıkar.

İbn Miskeveyh ve Tûsî, nefsin güçlerini açıklarken insan nefsinin üç temel güce sahip olduğunu belirtmektedir. Bu görüş İbn Sîna'nın nefis teorisinden belirgin şekilde etkilenmiştir. Yeni Platoncu bir anlayışla nefsin akli bir cevher olarak kabul edildiği ve bedenle olan ilişkisi üzerinden arzu ve öfke gibi güçlerin konumlandırıldığı İbn Sîna'nın düşüncesinde amelî yetkinleşme bu temele dayanır.³⁸ İbn Miskeveyh, bir şeyin erdem olabilmesi için orta noktada bulunması gerektiğini, bu orta noktanın iki aşırı uç arasındaki sonsuz reziletlerden uzak durması gerektiğini ifade eder. Eğer er-

³⁶ Durusoy, *İbn Sînâ felsefesinde insan ve Âlemdeki Yeri*, 248.

³⁷ İbn Sîna, *en-Necât*, çev. Kübra Şener (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 193.

³⁸ Mehmet Zeki Tiryaki, *İbn Sînâ Felsefesinde Mütehayyile/Müfekkire ve Vehim* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 25-26.

dem, kendisini erdem kılan konumdan saparsa bir rezilete yaklaşmış olur. Ancak bu orta noktanın ne olduğu kişiden kişiye ve içinde bulunulan duruma göre değişebileceği için vasata ulaşmak ve bu durumda süreklilik sağlamak zordur. İbn Miskeveyh'e göre itidâlden sapma noktaları fiil, durum, zaman gibi farklı kategorilerde ortaya çıkabilir ve bu durumlara bağlı olarak birçok özgül rezilet meydana gelebilir. Erdemi sağlayan orta noktanın ne olacağının tespiti nasıl kişiden kişiye değişiyorsa erdemden sapma noktaları da değişir.³⁹ Bu nedenle ahlâk metinlerinde erdem ve reziletlerin belirlenmesinde, tikellerin sonsuzluğu ve bireysel farklılıklar göz önünde bulundurularak, temel ilkeler üzerinde durulmaktadır. Bu ilkeler, her bireyin amelî akıl gücüyle keşfetmesi gereken detaylar olarak sunulmaktadır. Çünkü erdemleri ortaya çıkaran temel özellikleri anlayan kişi, bu bilgiyi kullanarak kendine uygun olan itidâl noktasına ulaşabilecektir.

Erdemlerin ortaya çıkışında akıl ilkesinin dikkate alınmaması, zahiren erdem gibi görünen ancak aslında insanın yetkinleşmesine hizmet etmeyen eylemlerin ortaya çıkmasına yol açar. İbn Miskeveyh'e göre mal ve menfaat elde etmek amacıyla yiğitlik gösteren bir kişinin eyleminde *yiğitlik* gerçek anlamda erdem olarak gerçekleşmez; aynı şekilde, insanlara gösteriş yapmak amacıyla cömertlik gösteren bir kişinin eyleminde de *cömertlik* erdem olarak kabul edilmez. Bu tür eylemler, yalnızca dışsal bir izlenim yaratır ve içsel bir erdemi yansıtmaz.⁴⁰ Çünkü dışsal olarak erdemin formuna uygun olsa bile fiile kaynak teşkil eden ilkenin farklı olması o fiilin tüm sonucunu değiştirir. Bir fiilin ilkesinin nefsin yetkinleşmesine hizmet ettiği ölçüde erdem olduğu nefsin bu gayeden uzaklaşmasına yol açtığı ölçüde ise rezilet olduğu söylenebilir. Tûsî ise bu durumu "redâet"⁴¹ olarak tanımlar ve burada, erdemin yetkinlik amacıyla yapılması gereken eylemler yerine erdemin özüne ait olmayan tâli amaçlarla yapılmasının rezîleti doğurduğunu vurgular.⁴² Nasiruddin et-Tusî erdemsizliklerin niteliksel sapma olduğunu ortaya koymuş ve bu ayrım sonraki ahlak müelliflerince de takip edilmiştir.

³⁹ İbn Miskeveyh, *Ahlâkî Olgunlaştırma (Tehzîbü'l-Ahlâk)*, çev. A. Şener vd. (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983), 23.

⁴⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, 101.

⁴¹ Mirpenç Akşit, "Cinsiyet ve Kimlik Algısının Ahlak Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi", *Günümüz Gençliğinin Zihin Problemi*, ed. İbrahim Maraş - İsmail Erdoğan (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2019), 277.

⁴² Nasiruddin Tûsî, *Ahlâk-I Nasirî*, çev. A. Gafarov - Z. Şükürov (İstanbul: Litera Yayınları, 2007), 103.

İbn Miskeveyh ve İbn Sina gibi filozofların terminolojisinde erdem ifrat ve tefrit şeklindeki aşırılıkların ortası olarak açıklanmıştır. Bu erdem tanımı Gazzâlî ve Ragıb el-İsfahani gibi âlimler tarafından tevarüs edilmiş ve sonraki dönemde Osmanlı ulemasının da itibar ettiği bir açıklama modeli olmuştur. Biz bu teoriyi Taşkoprizade ve Kınalızade gibi ahlakçıların eserlerinde ve daha birçok müellifin metninde görebilmekteyiz.⁴³ Taşkoprizade orta olma durumunu itidâl ve vasat kavramları çerçevesinde temellendirir. Taşkoprizade nefsin üç gücünün ifrat ve tefritleriyle ilgili bazı tartışmalara değinir. Düşünce gücünün tefriti ile arzu ve öfke güçlerinin ifratının aşağılanması hususunda fikir birliği vardır. Asıl tartışma düşünce gücünün ifratı ile arzu ve öfke güçlerinin tefriti hakkında yapılmıştır. Fakat Taşkoprizade'ye göre övgüye layık olan mutlak anlamda orta olanlardır. Dolayısıyla her üç gücün ifratı da tefriti de kötüdür. Arzu ve öfke güçlerinin tefritinin kötülenmesi bunların insanlar arasındaki ahengin bozulmasına ve faydanın ortadan kalkmasına yol açmaları sebebiyledir. Düşünce gücünün ifratıyla kastedilen kişiyi helak olmaya sürükleyebilecek yerlerde ve *"burhanla değil, ancak tecrübeyle ve vahiyle bilinebileceği"* için tanım ve akıl yürütmeye sınır koymak gereken hususlarda bu gücün serbest bırakılmasıdır. Ona göre filozofların sıfatların olumsuzlanmasında ve ahiret ahvalıyla ilgili yorumlarında yaptıkları tam da budur. Hâlbuki böyle meselelerde yapılması gereken Allah katından vahiyle desteklenen kimselere tabi olmaktır. Zira müteşabih ayetlerin indirilmesindeki sır budur. Hatta düşüncenin gerçekleştiği konuda orta seviyede olmak nasıl gerekli ise o gücün kendisinde de bu gereklidir. Çünkü bu güç, ahmaklığı ve aşırı keskin zekâlı olmayı değil denge halinde olmayı gerektirir.⁴⁴

Taşkoprizade'ye göre erdem aklın ve dinin övdüğü davranış (*el-ef'alü'l-mahmude aklın ve şer'an yüsemma hulkan hasenen*) erdemsizlik ise aklın ve dinin yerdığı davranıştır. Müellif bu yaklaşımını *Şerhu'l-Ahlaki'l-Adudiyye*'deki bir pasajda verdiği örnekler ile açıklığa kavuşturur: *"Bu güçlerin erdemleri, nefsin aşırı eğilimleri olan fazlalık ve eksiklik arasında bulunan orta melekelerdir. Bu orta meleke erdemleri üç tanedir: hikmet, şecaat ve iffet. Allah Teâla'nın cömertlikle ilgili buyurduğu gibi, bu erdemlerin ölçüsü de orta noktadadır: "Eli sıkı olma; büsbütün eli açık da olma."*⁴⁵ Aynı şekilde, Hz. Ali'nin (k.v.) sözlerinden biri de bu

⁴³ ARICI, *İnsan ve Toplum: Taşkoprîzâde'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*, 70-71.

⁴⁴ ARICI, *İnsan ve Toplum: Taşkoprîzâde'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*, 70-71.

⁴⁵ İsra, 17 / 29.

dengeyi vurgular: “Sağ ve sol saptırıcıdır, orta yol ana yoldur.” Hz. Peygamber (a.s.) ise bu temel ahlâkî değerleri tamamlamak için gönderilmiştir ve bu değerler tam anlamıyla orta melekelerdir. Kur’an’da orta yol ve ortanın dışındaki yollar şu şekilde ifade edilmiştir: “Şüphesiz bu, benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun. (Başka) yollara uymayın. Zira o yollar sizi Allah’ın yolundan ayırır.”⁴⁶ Ayrıca, Allah’ın hitabında da orta yol kastedilmektedir: “Emrolunduğun gibi dosdoğru ol!”⁴⁷ Bu ayetler ve hadisler, dengeyi ve itidâli simgeler. Dosdoğru yolda olmak, ayette belirtilen orta yola tam uymanın zorluğu sebebiyle, Hz. Peygamber (a.s.) “Beni Hud suresi kocattı” demiştir. Çünkü Hud suresinde sözü edilen ayet, dosdoğru yol hakkındadır ve bu yol, kıldan daha ince, kılıçtan daha keskin olarak tanımlanır. Dosdoğru yolun iki yanındaki aşırılıklar şöyle tanımlanır: Bir yanda ifrat tarafını temsil eden, “Allah’ın tutuşturulmuş, tırmanıp kalplerin ta üstüne çıkan ateşi”⁴⁸ bulunur. Diğer yanda ise tefrit tarafını simgeleyen, muazzam bir soğukluk vardır. İşte itidâl, bu iki uç arasındaki dengeyi tutturmaktır. Ancak Vakıa suresinde geçen “sağdakiler”⁴⁹ ve “soldakiler”⁵⁰ ifadesinin, ifrat ve tefrit taraflarını kastettiğini sanmamalıdır. Sağ tarafın müspet bir anlam taşıması, insanların sağ tarafının genellikle daha güçlü olmasından kaynaklanır. Buradaki asıl mana ise ortayı ve dosdoğru yolu tutan kişinin, aşırılıklardan uzak duran kişinin, en güçlü olduğudur. İfrat ve tefrit taraflarında, yani nefsinin arzularına kaptırmış olan kişi, daha zayıf durumdadır. Çünkü hevaya uymak, insan doğasının yani mizaç ve istidat gereği en kolay işidir; bu yüzden bu yolda olmak daha zordur.⁵¹ Taşköprizade bu orta olma halini ve bir davranışın erdem olmasını *akli ve dini* kaydını koyarak açıklar ve orta olmayı naslarla uyumlu bir şekilde ele alır.

Taşköprizâde, hikmet, yiğitlik, iffet ve adalet erdemleri arasındaki ilişkiyi, mantık ilmindeki cins ve tür ilişkisiyle açıklar. Bu bakış açısına göre temel erdemler, nefsin üç gücünün (akıl, öfke, arzu) itidâl (denge) halini temsil eden ve cins olarak kabul edilen erdemlerdir. Adalet ise bu üç erdemin bir türü olup, aşırılık (ifrat) ve eksiklik (tefrit) durumları ona uygulanmaz.

⁴⁶ İsra, 17 /29.

⁴⁷ İsra, 17 /29

⁴⁸ Hümeze, 104/6-8.

⁴⁹ Hümeze, 104/6-8.

⁵⁰ Hümeze, 104/6-8.

⁵¹ Arıcı, *İnsan ve Toplum: Taşköprizade’nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*, 70-73.

Yani adalet, diğer erdemlerin dengesinin bir yansımasıdır ve bu dengeyi bozan aşırılık ya da eksiklik durumları adaletle bağdaşmaz. Yani adaletin doğru ve dengeli bir şekilde uygulanması diğer erdemlerin bir arada varlık gösterdiği bir durumdur. Nasiruddin et-Tusî erdemsizliklerin niteliksel sapma olduğunu ortaya koymuş ve bu ayrım sonraki ahlak müelliflerince de takip edilmiştir. Taşköprizade de bu yaklaşımı kabul etmektedir. Böylece onun nazarında erdemsizlik, itidâlden niceliksel sapma olduğu gibi niteliksel bir sapmaya da karşılık gelir. Buna göre hikmet erdeminin niceliksel sapması cerbeze ve kalın kafalılık iken, niteliksel sapması ise gösteriş yapmak ve cedel amacıyla ilim öğrenmektir. Şecâat erdeminin niteliksel sapması, kişinin şöhrat ve ganimet elde etmek için canını tehlikeye atmasıdır. İffet erdeminin niteliksel sapması ise ahirette veya dünyada daha fazlasını elde etmek amacıyla aklın ve dinin makbul saydığı istekleri terk etmektir. Ancak bu niteliksel sapmalar, arkasındaki niyet bilinmedikçe dışarıdan bakıldığında bir erdem gibi görünebilir. Bu sebeple ahlaki literatürde bu gibi davranışlar “*erdeme benzeyen erdemsizlikler*” şeklinde ayrı bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur.⁵² Örneğin hikmetin temelinde ilim bulunmasına rağmen ilmi kötü bir amaç için kullanmak bir erdemsizliktir. Zira filozofların erdem anlayışında bir davranışı erdem yapan en önemli kriterlerden biri başta o davranışı salt iyi olduğu için yapma niyetinin olmasıdır. Çünkü erdemler salt iyilik ve yetkinliktir. İkinci bir husus erdemli davranışa hiçbir şekilde kötü bir düşünce bulaşmamalıdır. Kınalızade Ali Çelebi’de, Taşköprizade gibi itidâl teorisini akıl ve din (vahiy) ekseninde izah etmiştir.

Kınalızade itidâl teorisinin ilkin “*Bizi doğru yola ilet*”⁵³ ayetinden yola çıkarak açıklamaya çalışır. Buradaki “doğru yol”, itidâl yoludur. İtidâl yolunu izleyen ve bu yolu iman, ahlâk ve amel ile kazanan kişi, Ahiret’te de neşe ve huzuru elde eder. Ahlâk ve amelde itidâle riayetinin bir örneği “sırat”tır. Sırat, kıldan ince ve kılıçtan keskin olarak betimlenen, cehennem üzerine uzatılmış bir yoldur. Dünyada ahlâk ve amelde itidâl üzere hareket eden kişi, hızla esen bir rüzgâr ya da bir anda parıldayan şimşek gibi bu yolu aşar. Ancak aşırılığa ve eksikliğe yönelenler, bu yolu geçemezler. Yani bir insanın kazandığı huy ve amelleri, bu dünyada olduğu gibi Ahiret’te de ona etki eder. Vasıta kavramı iki şekilde kullanılır: Birincisi, hakiki vasat, yani iki şe-

⁵² Arıcı, *İnsan ve Toplum: Taşköprizade’nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*, 79.

⁵³ Fatiha, 1/6

ye eşit mesafedeki nokta; bu, dairenin merkezine benzer. Hakiki itidâl, ahlâk ve amelde bu şekilde bir dengeye ulaşmaktır. Ancak filozoflar, ahlâkta ve amelde bu tür bir gerçek vasatın tahakkuk etmesini mümkün görmezler. İkincisi ise izâfî vasat, yani “nev’î itidâl”, “şahsî itidâl” ve “arzu’i mizaç” olarak adlandırılır. Ahlâk ilminde geçerli olan bu vasattır. Çünkü fazîlet, her şahsa göre farklılık gösterebilir. Durum ve zamana göre değişebilir. Bir kişi için fazîlet sayılan bir özellik, başka bir kişi için fazîlet olmayabilir. Aynı şekilde bir zaman diliminde fazîlet sayılan bir huy, başka bir zamanda geçerli olmayabilir.⁵⁴ İtidal teorisinden anlaşılan fazîlet, vasat ve itidâldir. Rezilet ise orta yoldan çıkmak sureti ile ifrat veya tefrite yönelmektir. İşlerin en hayırlısı en mutedil olanıdır.

2. İtidâl-Sağlık Analjisi

Platon’un eserlerinde yer alan ahlak felsefesi, belirli problemler etrafında farklı metinlerde ele alınmaktadır. Galen’in *Peri Ethon* adlı eserinin Arapça’ya *Kitabu’l-Ahlak* olarak çevrilen *Peri Ethon* ‘da vücuttaki sıvıların farklı oranlarda birleşmesinden ortaya çıkan *ahlât-ı erbaa* (dört karışım) temelli mizaç teorisi, dengeli bir mizacın iyi bir ahlaki yapı oluşturacağı düşüncesini vurgular. Bu fikir, İslam ahlak felsefesinin ilk dönem metinlerinde de etkisini göstermektedir. Örneğin, Ebû Zeyd el-Belhî’nin *Mesâlihu’l-ebdân ve’l-enfus* ve Ebû Bekir Zekeriya er-Râzî’nin *et-Tıbbu’r-Rûhânî* adlı eserlerinde, Galen’in vücutta sıvıların ve yapılarının belirli oranlara gelmesiyle ahlaki yapının şekilleneceği düşüncesinin izlerini görmek mümkündür. Bunun yanı sıra Fârâbî ve Kindî’nin eserlerinde de benzer vurgular mevcuttur. Kindî’nin *el-Hîle li-def’i’l-ahzân* adlı eseri kişisel olarak üzüntüyle nasıl baş edileceğini ele alır ve burada “hiçbir şeyden etkilenmeyip dingin bir duruma kavuşmayı” hedeflemek, Stoik felsefenin etkilerini yansıtır. İslam düşüncesindeki felsefi ahlak türü eserlerinin ilk örnekleri sayılabilecek olan bu çalışmalar genellikle insanın nefsinin ve bedensel yapısının dengede olması gerektiğini ele alır. Bu metinlerde nefsin güçleriyle bedendeki unsurlar arasındaki denge ahlaki gelişim için temel bir ilke olarak öne çıkar.

Fârâbî’ye göre erdem, nefsin orta (mutavassıt) derecede melekeler kazanmış olmasıdır. Ona göre orta (el-mutavassıt) ve mütedil terimleri, iki farklı şekilde kullanılır. Bunlardan ilki bizâtihi orta (el-mutavassıt fî-nefsihî)

⁵⁴ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alaî*, çev. Hüseyin Algül (İstanbul: Tecüman 1001 Temel Eser, (y.t. yok), 124.

olandır. Bu orta, doğrudan doğruya nefsin içsel durumunda bulunan kendi başına orta olan bir durumdur. Diğerisi ise kıyasla ve başkasına izafetle orta (izâfî orta) olandır. Bu anlamdaki orta ise başka bir duruma göre kıyaslamak suretiyle belirlenen ortadır. Yani izafî bir durum söz konusudur ve bir şeyin orta olduğu başka bir duruma göre değerlendirilir.⁵⁵ Bizâtihî orta, matematiksel bağlamda bir ortadır. Örneğin, on ile iki arasındaki orta nokta altıdır ve bu, kendi doğası gereği ortadır. Altı, on ile iki arasındaki tek orta sayıdır; bu nedenle, kendi zatiyla orta olana ne artan ne de eksilen bir özellik atfedilir. İzâfî (relative) orta ise, kendisine bağlı olan şeylerin değişimine bağlı olarak zaman içinde artan ve azalan bir ortadır. Fârâbî, izâfî orta terimini açıklarken, bedensel özellikler ve ahlâkî nitelikler arasındaki ilişkiyi ve tıp ilmi ile ahlâk ilmi arasındaki benzerliği kullanır. Bir çocuk ve çalışan bir yetişkinin bedensel durumları farklılık gösterdiğinde onlara uygun gıda miktarları ve özellikleri de değişir. Birinde uygun olan gıda diğerine göre kemiyet (miktar) ve keyfiyet (nitelik) açısından farklılık arz eder. Bu farklar gıdanın kabalığı, düzgünlüğü, ağırlığı ve hafifliği gibi özelliklere göre değişir. Aynı şekilde fiiller de ve ahlâkî davranışlar da izâfî orta kavramına örnektir. Çünkü fiillerin miktarları (kemiyet) ve nitelikleri (keyfiyet) fiilin failine, objesine, sebebine ve uygulandığı zaman ve mekâna göre değişir. Bu da fiillerin izâfî (görelî) bir orta durumda olmasını sağlar.⁵⁶ Aynı hastalığa sahip iki beden için uygulanacak tedavinin farklılık göstermesi mümkündür. Çünkü ilaçların özellikleri, tedavi edilen bedenin yapısına, hastanın alışkanlıklarına, yılın mevsimine ve ilacın gücüne bağlı olma gibi açılardan değişkenlik gösterir. Hatta bir ilacın dozu yılın mevsimine bağlı olarak bazen aynı hastada bile değişkenlik gösterebilir. Benzer şekilde, fiillerin orta noktada olup olmadığı ancak bu fiillerin gerçekleştiği koşullarla birlikte ele alınıp değerlendirildiğinde anlaşılabilir. Fiillerin ahlaki dengesi onları çevreleyen durumlar dikkate alındığında doğru bir şekilde belirlenebilir.

*“Doktor, sağlığa yararlı olan şeyin itidâl ölçüsünü belirlemek istediğinde, öncelikle sağlığı söz konusu olan bedenin mizacını, zamanı, kişinin genel durumunu ve tıp sanatının belirlediği diğer faktörleri dikkate alır. Sağlığa yararlı olanın ölçüsü, bedenin mizacının tahammül edebileceği ve tedavi sürecine uygun olan ölçüye göre ayarlanır. Bu, her birey için özelleştirilmiş bir yaklaşım gerektirir.”*⁵⁷ Dolayısıyla

⁵⁵ Fârâbî, *Fusûl al-Madanî*, 58.

⁵⁶ Fârâbî, *Fusûl al-Madanî*, 59.

⁵⁷ Fârâbî, *Tenbîh Alâ Sebîli's - Sa'âde*, 168-169.

orta fiillerin ölçüleri de bu kriterlere bağlı olarak farklılık gösterecektir. Bu durum insanın sadece teorik ilimler konusundaki bilgisinin erdemli bir yaşam sürmesi için yeterli olmadığını gösterir. Teorik bilginin yanı sıra insanın tekil durumlar karşısında doğru yargıda bulunabilmesini sağlayacak bir yetiye ihtiyacı vardır. Bu yargı gücü kişinin sürekli farkındalık hâlini sürdürmesini sağlar ve bu sayede denge (itidâl) kalıcı bir özellik haline gelir. Böyle bir denge hem bireyin ahlaki yapısının istikrarını sağlamakta hem de erdemli bir hayatın sürekliliğine zemin hazırlamaktadır.

Fârâbî, her türlü bilim dalında izafî ortayı belirlemenin son derece zor olduğunu vurgular. Ona göre tıp biliminin beden sağlığını korumak için ortaya koyduğu ilkeler gibi insanın ahlaki yapısını istenilen noktaya ulaştıracak ilkelerin de belirlenmesi ve geliştirilmesi gerekir. Bu da ancak belirli bir disiplin altında mümkün olabilir. Fârâbî, bu ilkelerin uygulanabilir kılınması için fiillerin mutedil (dengeli) olarak değerlendirilebileceği bir kriterin varlığından söz eder. Bu kriter, insanın doğru kararlar almasını ve doğru davranışlar sergilemesini sağlayan amelî akıldır. Amelî akıl hem ahlaki dengeyi sağlamada hem de bireyi fazilete ulaştırmada rehberlik eden temel bir kriterdir.

Tıpkı bir doktorun beden durumunu değerlendirirken beden hâlini etkileyen sebepleri göz önünde bulundurması gibi biz de kendi ahlaki durumumuzu benzer bir yaklaşımla değerlendirmeliyiz. Eğer doktor, beden sağlıklı bir durumda olduğunu görürse bunun devam etmesi için çaba sarf eder. Eğer beden hastalıklı bir hâlde ise hastalığı gidermek için gerekli tedavi yöntemlerine başvurur. Aynı şekilde eğer birey kendisinde iyi bir ahlak üzerinde ise bu ahlakı muhafaza etmeye çalışmalıdır. Ancak kötü bir ahlak tespit ettiğinde onu gidermek için uygun yolları aramalı ve uygulamalıdır. Kötü ahlak, ruhsal (nefsani) bir hastalık olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle ruhsal hastalıkları giderirken doktorların bedensel hastalıkları tedavi ederken izledikleri yöntemi örnek alabilir. Öncelikle kendisindeki kötü davranışların bir eksiklikten mi yoksa bir aşırılıktan mı kaynaklanmış olabileceğini düşünmelidir. Tıpkı bir doktorun beden sıcaklığının aşırı ya da yetersiz olduğunu tespit ettiğinde bu durumu tıpta tanımlanan “orta” düzeye getirmek için müdahalede bulunması gibi birey de ahlaki durumunu itidâl anlayışına uygun bir hâlde getirmelidir. Bu süreç ahlakın aşırılık ve eksiklik uçlarından kurtarılarak dengeli bir duruma getirilmesini hedefler.

Yukarıda değinildiği gibi ahlaki mutedil sahip olunan ahlak üzerinde te-fekkürdür. Elde edilen ahlaki durum, şu üç hâlden biri olabilir: Birincisi ka-zanılan ahlak, “orta yol”dan uzaklaşıp diğer bir aşırılığa meyletmıştır. İkinci-si kazanılan ahlak, “orta yol” ile diğer uç arasında olup “orta yol”a daha yakındır. Üçüncüsü kazanılan ahlak, doğrudan “orta yol” olarak tanımla-nabilir. Eğer ulaşılan ahlak, “orta yol”u aşmadan ona yakın bir durumda ise o davranışlara devam ederek bir süre daha uygulamayı sürdürür. Nihaye-tinde “orta yol” tam anlamıyla elde edilince bu denge durumu korunur. Fa-kat eğer “orta yol”u aşıp diğer aşırılığa kaymış ise önceki aşırılık yönündeki davranışlara geri dönerek yeniden dengeye ulaşmaya çalışılmalıdır. Bu sü-reçte her aşamada değerlendirme yaparak birey kendisini gözden geçirme-lidir. Ne zaman bir tarafa aşırı şekilde yöneldiğini fark edersek kendisini bunun tam zıttı olan davranışlarla dengelemelidir. Bu çabayı, “orta yol”u yakalayana kadar veya ona iyice yaklaşıncaya dek sürdürmek gerekir. Bu şeklide ahlaki denge ve erdemin istikrarı sağlanmış olur.⁵⁸ İtidâl sağlık ana-lojisi başlığı ile ilgili çalışmasında; Kınalızade, kendinden önceki ahlak filo-zoflarının görüşlerini bir potadan eriterek yeniden ele almıştır. Ahlak ilmi, ruhsal hastalıkların teşhis ve tedavisiyle ilgilenen bir “tıbb-ı ruhani” olarak tanımlanabilir. Bu anlamda ruhlara ait hastalıkların çarelerini sunan bir doktorluk ilmidir. Benzer şekilde tıp ilmi de bedenle ilişkili bir disiplindir. İnsan nefsindeki kötü ahlak eğilimleri birer “hasar” olarak kabul edilirken kötü ve yanlış ameller ise bu hasarların yansımalarıdır. Ahlak ilmi, bireyin nefsinde yerleşik kötü huyları ortadan kaldırmayı ve iyi ahlakı muhafaza etmeyi amaçlar. Tıpkı tıp ilminin bedenin sağlığını koruması hastalıkları te-davi etmesi ve sağlığı yeniden kazandırması gibi ahlak ilmi de ruhsal dü-zeyde benzer bir işlev üstlenir.⁵⁹

Sonuç

Ahlâkın, fazlalık ve eksikliğe kaçmadan orta bir konumda yer alan, nef-sin güçlerinin dengelemesiyle ortaya çıkan mutedil eylemlerle elde edilebi-leceğini ifade eden itidâl teorisi gerek Yunan ve İslam düşüncesinde önemli bir mevzu olmuştur. Platonda itidâl ruhta egemen olan düzen ve ölçülülü-ğün dengesi üzerinde durmuştur. Aristoteles’in ahlâk anlayışı, büyük ölçü-

⁵⁸ Fârâbî, *Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde*, 172-173.

⁵⁹ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alaî*, 36.

⁵⁹ Fârâbî, *Fusûl al-Madanî*, 58.

de erdemler üzerine kuruludur. Aristoteles'e göre erdem, ruhun akıl kısmının etkinliğinde insanın işlevlerini en mükemmel şekilde yerine getirme durumudur. İslam filozofları, ahlâk ve davranışlarda aşırılıklardan kaçınmayı, ılımlı ve dengeli olmayı öğütleyen ayet ve hadislerden ilham alarak itidâl kavramını, ifrat (aşırılık) ve tefrit (eksiklik) olarak adlandırılan iki uç arasında orta bir nokta olarak tanımlamışlardır. Bu yaklaşım, bireylerin hem maddi hem manevi yaşamlarında dengeyi sağlamalarını ve erdemli bir yaşam sürmelerini hedefler. Felsefenin İslâm dünyasına girmesiyle birlikte itidâl kelimesi “mizaç, karakter ve ahlâkta aşırılıklardan uzaklık, ılımlılık ve denge” gibi anlamlar yüklenmek suretiyle ahlâk ve psikoloji terimi olarak da kullanılmaya başlanmıştır. Aynı zamanda itidâl teorisinden anlaşılan fazilet, vasat ve itidâldir. İslam filozoflarından Fârâbî, itidâl teorisini yeni kavramlar (*takdir*, *mikdâr* ve *mi'yâr*) ile izah ederken İbn Sina ise bu teoriyi bireysel ve toplumsal yaşamı etkileyen bir faktör olarak değerlendirmeye tabi tutmuştur. İtidâl teorisi üzerinden insanın yetkinleşme sürecini anlamak için geliştirilen ahlaki bilinç ve yaşam teorileri, ya da doğrudan pratiğe odaklanan filozofların görüşleri, günümüzde de geçerliliğini korumaktadır. Bu filozoflar, insanın ahlaki ve zihinsel gelişimini denge ve ölçülülük üzerinden şekillendirerek, bireyin hem kişisel hem toplumsal yaşamında erdemli bir dengeyi nasıl kurabileceğini ortaya koymuşlardır. Elde ettiğimiz sonuçlardan yola çıkarak itidâl teorisinin insan psikolojisi açısından bir araştırma zeminine kapı araladığını söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Akşit, Mirpenç. “Günümüz Gençliğinin Cinsiyet ve Kimlik Algısının Ahlak Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi”. *Günümüz Gençliğinin Zihin Problemi*. Ed. İbrahim Maraş - İsmail Erdoğan. 271-291. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2019.
- Arıcı, Mustakim. *İnsan ve Toplum: Taşköprüzâde'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınları, 1997.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.
- Cassirer, Ernst. *Devlet Efsanesi*. çev. Necla Arat. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.
- David, Ross. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan vd. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ felsefesinde insan ve Âlemdaki Yeri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2008.
- Ebû Bekir Zekerya er-Razi. *et-Tıbbu'r-Rûhânî*. çev. Hüseyin Karaman. İstanbul: İz Yayınları, 2019.
- Fârâbî. *Fusûl al-Madânî, Fârâbî'nin İki Eseri*. çev. Hanifi Özcan. İstanbul: İFAV, 2005.

- Fârâbî. *Tenbîh Alâ Sebîlî's - Sa'âde. (Fârâbî'nin İki eseri içinde)*, çev. H. Özcan. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- İbn Miskeveyh. *Ahlakî Olgunlaştırma (Tehzîbü'l-Ahlak)*. çev. A. Şener vd. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.
- İbn Sina. *en-Necât*. çev. Kübra Şener. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- İbn Sînâ. *Şîfa Metafizik-II*. Nşr. S. Zayid. Kahire:1960.
- Kınalızade Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*. çev. Hüseyin Algül. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, (y.t. yok).
- Kindi. "Tarifler Üzerine". *Felsefî Risaleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Olguner, Fahrettin. *Batı ve İslam Kaynakları Işığında Platon*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Özlem, Doğan. *Etik*. Ankara: İnkılâp Yayınları, 2004.
- Özturan, Hümeýra. *Ethostan Ahlâka*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Platon. *Devlet*. çev. Cenk Saraçoğlu - Veysel Atayman. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2007.
- Platon. *Meneksenos*. çev. İrfan Şahinbaş. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001.
- Platon. *Yasalar*. çev. Candan Şentuna-Saffet Babür. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1998.
- Tiryaki, Kübra Bilgin. "Temelleri ve Uygulamalarıyla İş Ahlakı". *İslam Ahlak Felsefesinin İnsan ve Erdem Tasavvuru*. İstanbul: İgiad Yayınları, 2018.
- Tiryaki, Mehmet Zeki. *İbn Sînâ Felsefesinde Mütehayyile/Müfekkire ve Vehim* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).
- Tûsi, Nasirüddin, *Ahlak-ı Nasırî*. çev. A. Gafarov - Z. Şükürov. İstanbul: Litera Yayınları, 2007.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

NÖROTİK AÇIDAN AHLAKİ SORUMLULUĞUN İRADİ TEMELLERİ

Dr. Öğr. Üyesi Ömer CERAN

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Nevşehir/Türkiye

Giriş

Son yüzyılda beyin ile ilgili çalışmaların kadim bazı algı ve yargılarımızı değiştirdiği muhakkaktır. Artık bir konuda karar verirken çok daha karmaşık zihinsel süreçlerden geçtiğimizi biliyoruz. Beynimiz mantıksal, duygusal ve sezgisel kararlarında birbirinden tamamen bağımsız olmayan farklı yollar izlemektedir. Bu süreçleri etkileyen ve kendisinden kaçamayacağımız biyolojik ve psikolojik faktörler bize geçmişten getirdiğimiz birçok yargımızı gözden geçirmemiz gerektiğini söylüyorlar.

Bir kimseye davranışları neticesinde sorumluluk yüklenebilmesinin ilk şartı özgür bir iradeye sahip olmasıdır. Bu, felsefenin en önemli meselelerinden biri olan akıl ve ruhun ne olduğu ile yakından ilgilidir. Genel olarak akıl, ruhun bir faaliyeti ya da özelliği olarak değerlendirilmektedir. Bu durumda kararlarımızı aldığımız merkez olan ruhumuzun bu kararlarda ne kadar bağımsız olduğu, üzerinde durulması gereken konuların başında gelmektedir. Beden ile ruhu ayrı cevherler olarak ele alan düalist yaklaşımlarda bile ruh bedenden tamamen ayrı karar vermemektedir. Ruhun duygulanım durumları ve düşünsel faaliyetleri bedenin tecrübeleriyle ortaya çıkmaktadır. Modern felsefe için olduğu gibi modern psikoloji için de bir dönüm noktası kabul edilen Descartes, bedeni bir makineye benzetip ruhu da ondan bağımsız ele almış ve ikisinin etkileşim yeri olarak beyinde pinal bezinin bulunduğunu yer işaret etmiştir.

Ruhumuz kişisel tecrübelerin bir bellekte depolandığı ileri sürülen beyimize ait bir özellikten bağımsız karar vermiyor. Geldiğimiz nokta özgür

iradeye ne kadar sahip olduğumuz konusudur. Dolayısıyla sorun bu durumda ahlaki sorumluluğun ne kadar tespit edilebileceği sorunudur. Bu süreçlerde beynimizi etkileyen pek çok iç ve dış etken var. Bunların hepsini bu çalışmada ele almak mümkün değildir. Bunlar çok yönlü intedisipliner çalışmalar gerektiren konulardır. Bizim bu çalışmada odaklanacağımız konu taşıdığımız genlerin kararlarımızda ne kadar etkili olduğu ve bunun neticesinde ahlaki sorumluluğumuzun nasıl tespit edilebileceğine yönelik tespitlerde bulunmaya çalışmaktır.

Avrupa ve Birleşik Devletler’de bazı adli soruşturmalarda mahkemelerin zanlının genlerini ileri sürerek yaptığı savunmaları nazarı dikkate alıp bunların karar verme sürecinde etkili olacağını kabul etmesi genlerle ilgili çalışmaları bir kat daha önemli hale getirmektedir. Bu durum hukuk sistemleri anlamında yeni yorumları gerekli kıldığı kadar hukukun en önemli hamisi olduğu ahlakla ilgili de yeni yorumlar yapılması zarureti doğurmaktadır. Her ne kadar eleştirilere maruz kalsa da adına ‘savaşçı gen’ denilen ve genetik olarak aktarıldığı kabul edilen kalıtsal saldırganlık durumunun¹ bir ahlak değerlendirmesinde ne kadar hesaba katılması gerektiği çözüm bekleyen nispeten yeni sorunlardan biridir. Bununla beraber bizim benzer bazı durumlara önceden aşına olduğumuz söylenebilir. Yaygın olarak ‘süper dişi’ şeklinde ifade edilen ve cinsiyetin oluşum aşamasında fazladan x kromozomu varlığı ile ortaya çıkan durumda anormal davranışlar gözlemlenmekte ve bunlar ahlaken olumsuz yargılarla değerlendirilmektedir. Burada önemli olan diğer bir husus bu durumun tıpta bir hastalık olarak değerlendirildiği yorumların olduğudur. Zira bu bize ahlaki değerlendirmelerimiz için bir bakış açısı sunacaktır.

1. İnsan Davranışları Üzerinde Genlerin Rolü

Canlıların ebeveynlerine ait birçok özelliği taşıyarak dünyaya geldiği bir hakikat olmakla beraber bu benzerliği sağlayan şeyin ne olduğu sorusuna verilen bilimsel cevaplar nispeten yeni sayılır. Bu konuya bilim dünyasının ilgisini ilk çeken kişinin 17. asırda William Harvey olduğu kabul edilmekle beraber özellikle son iki asırda yapılan çalışmalar insanoğluna bu konuda yeni ufuklar açmış ve önemli kazanımlar sağlamıştır.

¹ Grant Gillet, Armon J. Tamatea, “The Warrior Gene: Epigenetic Considerations”, *New Genetics and Society*, 31/1 (2012 March), 41

Genetik bilimi ile ilgili iki önemli atılımdan biri 1953'te J. Watson ile F. Crick'in DNA'nın yapısını açıklamaları ve genlerin DNA'dan oluştuğunu bulmaları diğeri ise 1973'te S. Kochan ve H. Boyer'in DNA transferini gerçekleştirimleri olmuştur.²

Öncelikle bitkiler üzerinde yapılan çalışmalarla, her bir tohumda aktarılan değişmez, kalıtsal faktörler bulunduğu tespit edilmiştir. Örneğin bir bezelye yüzyıllardır temel özelliklerini koruyarak yeni nesillere aktarım yapmaktadır. Bu durum hayvanlar için biraz daha karmaşık olsa da temel argümanımız değişmemektedir. Yumurtadan çıkan bir tavuk civcivi ebeveynine şeklen benzemenin yanında önemli yaşamsal aktivitelerinde de ona benzemektedir. Yani canlı sürekli bir şekilde kendisine ait özellikleri yeni nesillere aktarmaktadır. Modern çağda bunun nasıl olduğu ile ilgili soruya verilen yanıtlar bizi genlerin hala birçok yönüyle gizemli dünyasına götürmektedir.³ Bu durum çok daha karmaşık bir biyolojik yapıya sahip olan insan için daha ilgi çekici bir hale gelmektedir.

Dünyamızda yaşamın devamı da aslında bu aktarıma bağlıdır. Her canlı bir başka canlıdan dünyaya gelmektedir. Bunu ekosistemde tek bir canlının olduğunu ileri süren söylem yerine cansız bir varlıktan sıfırdan canlanan bir canlı varlığın olmadığı şeklinde ifade etmeyi tercih ediyoruz. Canlılar DNA'larıyla getirmiş oldukları kodları kopyalayarak bunları bölünen hücrelere aktarıyorlar. Bu kopyalama sürecindeki asla sadakat bizi türün devamı sonucuna çıkarıyor. Burada cevabı bizim için burada asıl önemli olan soru şudur: kopyalanarak yeni nesillere aktarılan DNA'ların içeriğinde fiziksel özelliklerle beraber bazı duygu ve düşünceler ya da ahlaki özellikler de bulunmakta mıdır? Zira biz artık bazı korkularla travmaların anneden bebeğe aktarıldığını biliyoruz.

Bunu genetik bilginin üç özelliğine dikkat çekerek insanla ataları arasında bir bağlantı için zemin olarak düşünen çalışmalara katılmamız gerekiyor:

“-DNA molekülleri ile korunan bir bilgi vardır ve bu bilgi çok ciddi bir mutasyon olmadığı sürece değişmez.

-Bu bilgi oldukça karmaşık mekanizmalarla aktarılır ve atalarla doğrudan ilişkilidir.

² Mustafa Hayırlıdağ, “Genetik Hastalıklar ve Testlere Etik İlkeler Açısından Bakış”, *Aksaray Üniversitesi Tıp Bilimleri Dergisi*, 3(2), 28

³ Jim Al-Khalili, Johnjo McFadden, *Kuantum Sınırında Yaşam*, çev. Şiirsel Taş, (İstanbul: Domingo Yayınları, 2016), 39

-Bu bilgi popülas8yon seviyesinde çeşitlilik gösterir.”⁴

Şiddet içerikli bir suç için yürütölen adli soruşturmada sanıđın kendi genlerinde şiddete meyil olduđu yönündeki bir savunması her ne kadar burada doğrudan bizim konumuz olmasa da bunun imkânı çerçevesinde onun ahlaki sorumluluđunu tespit için bazı kriterler aramamız gerekmektedir. Örneđin babası ve dedelerinin de cinayet yükömlüsü olduđunu ileri süren bir sanıđı deđerlendirirken bunu ne kadar dikkate almamış gerekmektedir?

2. Ne Kadar Özgürüz?

Beynimiz karar sürecinde birçok iç ve dış etki altında bulunmaktadır. Hiçbir etkinin olmadığı bir düşünme sürecinin imkânsız olmasını özgürlük bağlamında deđerlendirmenin ne kadar doğru olacađını bir kenara bırakarak bu etkilerin bizi yönlendirme durumunu ahlaki sorumluluk bağlamında ele almamız gerekmektedir. Zira düşünme ancak bir düşünme objesine yönelmekle olur. O objenin bilgisinin herhangi bir etki olmadan beynimize girmesi mümkün deđildir.

Genler bağlamında bu süreçlerde özgürlüğü araştırırken öncelikle bilinç durumunun kaybolmadıđının belirtilmesi gerekir. Bilincin ‘öznel ve niteliksel duyarlılık durumları veya duyu ve farkındalık durumları’⁵ şeklindeki tanımına katılarak davranışlardaki bilinç durumunu ahlaki sorumluluk için gereken bir özgürlüğe temel olarak belirleyebilir. Zira bu aktarımlar, bilinci ortadan kaldıran bir durum olmamanın yanında diđer birçok etken gibi zorlayıcı bir rolü olduđu yönünde de deđerlendirilmeyebilir.

İkinci olarak niyet ve kasıt durumunun hangi şartlar altında tam olarak tespit edilebileceđinin açıklıđa kavuşturulması gerekmektedir. Davranışa niyet ve ona yönelme durumu arasında, davranışın zihindeki mantıksal süreci ile beynin bu esnadaki nörobiyolojik süreci her ne kadar birbirinden ayrılabilirse de beyindeki hücrelerin deđişim süreci ile niyet ve kasıt sürecinin öncelik ve sonralık durumları mevcut bilgilerimiz için hala tartışmalı bir konudur. İnanmakla inanmayı istemek ayrımına benzer bir şekilde hala davranış için bir kastımızın olduđu düşüncesi ahlaki bağlamda deđerlendirme yapabilmemiz için elimizi biraz daha güçlendiriyor denilebilir.

⁴ Ömer Gökçümen, Timur Gültekin, “Genetik ve Kamusal Alan”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Faköltesi Dergisi*, 40/1 (2009), 21

⁵ John R. Searle, *Freedom and Neurobiology*, (New York: Columbia University Press, 2007), 5

Buna ilaveten hiçbir davranışı başka bir davranıştan tamamen bağımsız düşünemeyeceğimiz gibi (yani davranışı ve ona karar verme sürecimizi etkileyen bir sebep her zaman var olacaktır) bizi ahlaken sorumlu yapacak en önemli ön şartlardan biri olarak rasyonelliğin var olacağı/olması gerektiği görüşüne de katılmamız gerekmektedir. Aklın özgür irade için bir ön şart olmasının yanında hiçbir etki altında olmayan bir aklın teknik olarak mümkün olmayacağını (zira yukarda işaret edildiği üzere düşüncenin bir nesnesi olmak zorunda olduğu gibi) kabul ederek ahlakın değişmez sabitelerinin eğitilebilir olan kısmı yanında çok daha az bir kısım olduğunu değerlendirebiliriz.

Her ne kadar özgürlüğü ahlaki sorumluluk için bir ön şart olarak tespit etmiş olsak da İslam düşünce tarihinde insan için özgürlüğü ortadan kaldıran cebri görüşlerin ya da bazı vahdet-i vücud gibi birlik düşüncesini savunan düşüncelerin ahlaki anlamda insandan sorumluluğun kalkmayacağına yaptıkları vurgu özgürlüğün tam olarak nasıl değerlendirilmesi gerektiği hususunda daha fazla izahatın gerekli olduğu şeklinde yorumlanabilir. Bu özgür olmamanın irade ve aklın tamamen ortadan kalktığı bir durumdaki gibi olmadığı açıktır. Burada davranışa kendi özgür iradesiyle karar vermekte fakat nasıl karar vereceği de determinist yasalarla önceden tespit edilmiş bir özgürlüğün değerlendirilmesi söz konusudur.

Seçenek üretmekteki özgürlük ile iki farklı seçenek arasındaki seçimdeki özgürlüğün birbirinden farklı olduğu açıktır. Buna ilave edilen başka türlü düşünememek anlamında özgürlük durumu ise diğer ikisinden farklıdır. Bu durum İbnü'l-Arabî'nin tekvini emir dediği durumdur. Bu son durumda sorumluluğu ortadan kaldırmayan bir cebir bulunmaktadır.

3. Ahlakı Yeniden İnşa Etmek

Değişen şartlar geleceğin dünyasında yeni ahlaki kriterler tespit etme ihtiyacı doğuracaktır. Bu şartların ayrıntıları bizim doğrudan konumuz olmamakla beraber genlerle ilgili araştırmaların bizi hangi ahlaki sonuçlara ulaştıracağı ile ilgili bazı tartışmaları ön görebiliriz.

İslam Ahlak Felsefesinde ahlakın değişmeye müsait tabiatı ön plana çıkarılır ki değişim mümkün olmasa bu yöndeki bir eğitim faaliyeti anlamsız kalacaktır değerlendirilmesi yapılmaktadır. Ahlak filozofları insanın özgür iradesini ortadan kaldıran yorumların ahlakın tesisi için tehlikesine dikkat çekerler. Buna göre biz her ne kadar genetik olarak bazı davranış biçimleri-

ne eğilimli olsak da akıl ve irade bağlamında bu değiştirilemez bir durum değildir denilebilir.

Ahlak davranış üzerinde toplumun değerlendirmelerinden ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bir toplum içinde tasvip edilen ve edilmeyen davranışlara karşı tavrın toplumsal bir sonucu bulunmaktadır. Genlerdeki bilgiler bunu takdir etmeyi imkânsız hale getiren bir durum teşkil etmemektedir. Kötü bir eylem neticesinde “ben bunun kötü olduğunu biliyordum” şeklinde bir savunma doğru ve kabul edilebilir görünmüyor. Nitekim bu durumun benzer adli süreçlerinde de böyle bir savunma makul değildir. Diğer bir açıklamada “bu kötüdür, biliyorum ama aksini tercih edemedim” şeklinde bir ifade de keza kabul edilebilir görünmemektedir. Zira durumu tespit edecek bir bilinç durumu bulunduğu açıktır.

Sonuç

Biz bazı davranış örüntülerimizi genlerle aktarılmış olarak yapmaya eğilimli olduğumuzu kabul edebiliriz. Bununla beraber bunun iyi ve kötünün ne olduğunu topluma aykırı olarak tespit edecek bir muhakeme eksikliği durumuna neden olmayacağını da belirtmeliyiz. Buradaki eğilim, bilinci yok eden ve özgür iradeyi ortadan kaldıran bir eğilim durumu değildir. Dolayısıyla hala devam eden bir şuur hali bizim, ahlaktan söz edebilmemiz için önemli bir zemin teşkil etmektedir.

Davranışlar arasında seçim yapmak ya da bir davranışa zorlama olmaktan yönelmek, ahlakı üzerine kuracağımız zemin olmaktadır. Aklın ve iradenin ortadan kalkmadığı genetik aktarım durumları bir kriter doğrultusunda davranışın seçilemeyeceği bir durum değildir. Yani kötü, kötü olarak değerlendirilmeye devam edilmekte fakat buna rağmen eylenmekte ise bunu genlerle mazur ve makul göstermeye çalışmak hakikatten uzaklaşmak olacaktır.

Her ne kadar genlerimiz bazı durumlar için belirleyici olsa da ahlaki anlamda genlerimizin kölesi olmadığımızı vurgulamamız gerekiyor. Duygu ve düşüncelerin de genlere etki edebileceği görüşü bizim irade anlamında elimizi güçlendirmektedir. Üzerinde durulması gereken bir başka husus bu tür durumların birer gen hastalığı olarak düşünülebileceği hususudur.

İslam düşünce tarihinde ‘feraset ilmi’ ya da ‘kıyafet ilmi’ şeklinde ifade edilen ve insanın kendi iradesi ile meydana gelmeyen fiziksel durumlarına

göre ahlaki çıkarımlar yapan bir değerlendirme ölçütü belirlenirken bile bunların değişebilme ihtimaline bir kapı aralanmaktadır.

Kaynakça

- Al-Khalili, Jim., McFadden, Johnjoe. *Kuantum Sınırında Yaşam*. çev.: Şiirsel Taş, İstanbul: Domingo Yayınları. 2016
- Hayırlıdağ, Mustafa. “Genetik Hastalıklar ve Testlere Etik İlkeler Açısından Bakış”. *Aksaray Üniversitesi Tıp Bilimleri Dergisi*. 3(2), ss. 27-33
- Gökçümen, Ömer ., Gültekin, Timur. “Genetik ve Kamusal Alan”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 40/1 (2009), ss 19-31
- Searle, John R. *Freedom and Neurobiology*. New York: Columbia University Press. 2007.

BANDURA'NIN AHLAKİ UZAKLAŞMA KURAMINA GÖRE TOPLUMSAL KÖTÜLÜKLERİN PSİKO-SOSYAL YAPISI: MADIMAK VE FİLİSTİN ÖRNEĞİ

Burhan BAŞARSLAN

Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Konya/Türkiye
burhan.basarslan@selcuk.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-9459-373X

Aynur ÜLGER BAŞARSLAN

Psikolog, Bağımsız Araştırmacı, İstanbul/Türkiye
aynurulgr@gmail.com, ORCID ID: 0009-0003-2485-0237

Giriş

Kişilerin ait oldukları sosyal grup, sahip oldukları ideolojiler veya etnik-dinî aidiyetleri sebebiyle herhangi bir zeminde öteki olarak konumlandırılması, bu konumlanış sonucunda da karşıt görüş taraftarlarınca şiddete maruz kalmaları ahlaki süreçlerin yapısı açısından felsefi ve psikolojik bir probleme işaret etmektedir. Problem özetle bireyin ahlaki değerlerine ve eylem motivasyonlarına dayanan davranışların bir toplum içindeki bireysel saklanması ile nasıl tersi sonuçlara kolayca yol açtığı sorusudur. Eyleme geçmiş bir toplum içerisindeki bireyin ahlaki değerlerinin bir tür motivasyon olarak etkisini kaybetmesi ve ahlaki düşünüş süreçlerinin birey ve kendi eylemleri söz konusu olduğunda işletilen süreçlerden nasıl farklılaştığı incelenmeye muhtaçtır. Öyle ki normal hayatlarında ahlaki değerlere bağlılık gösteren kişilerin bir topluluğun kalabalığı içinde nasıl farklı ve hatta kendi ahlaki bağlılıklarının zıddına davrandığı açıklanması gereken bir fenomendir. Ahlakın sosyal psikolojisi açısından ortaya çıkan bu sorun bir tür çatışma ortamına zemin hazırlamaktadır. Söz konusu çatışma iki sosyal grup arasında gerçekleşebileceği gibi bir sosyal grubun bir kişi üzerine uyguladığı bir şiddet olayı olarak da gerçekleşebilir. Albert Bandura'nın geliştirmiş olduğu ahlaki kopuş/uzaklaşma kuramı bu sorunu açıklamaya odaklanır.

Bandura (1999) tarafından ahlaki uzaklaşma kavramı, kişilerin yapmış oldukları davranışın kötü bir şekilde sonuçlanacağını bilmelerine rağmen, o davranışı sürdürmeleri ve bu davranışı rasyonel bir zemine oturtma çabaları olarak tanımlanmıştır. Bu türden davranışlara pratik gerekçeler oluşturma süreci Bandura'ya göre birtakım bilişsel mekanizmalara dayanır. Bu bilişsel mekanizmalar sekiz alt başlıkta sınıflandırılmaktadır: Ahlaki meşrulaştırma (moral justification), olumlu etiketleme (euphemistic labeling), sonuçları göz ardı etme/çarpıtma (minimizing, ignoring or misconstruing the consequences), avantajlı karşılaştırma (advantageous comparison), sorumluluğun üstlenilmemesi (displacement of responsibility), sorumluluğun yayılması (diffusion of responsibility), mağduru suçlama (blaming the victim) ve insandılaştırma (dehumanisation).¹ Bu çalışmada Bandura'nın ahlaki uzaklaşma kuramı ele alınarak toplumsal kötülük olaylarını açıklanmadaki gücü iki kötülük olayı çerçevesinde ortaya konmaya çalışılacaktır. Son olarak Bandura'nın kuramında yer alan pratik gerekçeler oluşturma mekanizmalarının günümüzde yaşanan toplumsal kötülükleri açıklamadaki rolüne değinilecektir.

1. Ahlaki Davranışın Gerekçelendirilmesi ve Ahlak Olayının Psikososyal İncelenmesi

Ahlak üzerine düşünmenin çeşitli yolları vardır. En sağlıklı yolun ahlaki bir tür davranış olayı olarak ele almak olduğunu söyleyebiliriz. Ahlak bir davranış olayı olarak failin öğrenme ortamı olan kültürel ve sosyal varlık alanından başlayarak zihnin eleştirel süreçleri ve duygu mekanizmalarına değin uzanan uzun süremlili bir olaydır. Ahlak bir davranış olayı olarak yalnız tarihsel ve yatay değil aynı zamanda dikey bir süreçtir. Dikeylik ahlak olayının ortaya çıkışında zamansallıktan bağımsız düşünülebilecek yönlerin olduğunu ifade etmektir. Ahlak olayı sadece zaman içerisinde ortaya çıkmamakta zamanüstü niteliklere imkan tanıyan özellikler taşımaktadır. Dolayısıyla ahlak olayının sadece tarihsel bir analizi onda incelenmemiş noktalar bırakacaktır. Ahlakın psikososyal incelemesi ahlak davranışının ortaya çıkış süreçlerini incelemektedir. Bu bakımdan ahlaki davranışı ortaya çıkaran psikososyal süreçleri çözümlemeyi amaç edinir.

¹ Albert Bandura, "Social Cognitive Theory of Moral Thought and Action," *Handbook of Moral Behavior and Development*, ed. William M. Kurtines - Jacob L. Gewirtz (New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 1991), 45-104.

Çalışmanın başında şunu hatırlatmak gerekir ki ahlaki davranış gündelik dildeki “ahlaki anlamda iyi bir davranış” manasında kullanılmamaktadır. Ahlaki davranış ahlaki değerlendirmeye imkan tanıyan davranıştır. Her davranışın ahlaki bir yönünün olduğunu iddia etmek zor görünmektedir fakat buna rağmen ahlaki davranışın bağlamlar değiştikçe ortaya çıkan bir ahlaki doğası olduğunu unutmamak gerekir. Örneğin yemek yemenin ahlaken iyi veya kötü bir tarafı sadece eylemin kendisi üzerine düşündüğümüzde açığa çıkmamaktadır. Eylemin bağlamları belirlendikçe ahlakilik de belirmektedir. Eylemin bağlamları ile kastedilen şey eylemin etki, edilgi, sahiplik, durum, nispet, yer, zaman, nitelik ve nicelik yönünden sınırlanarak belirlenmesidir. Aristoteles’in kategorilerinin ahlak davranışı olayına bir uyarlaması olarak görülebilecek bu açıklama ahlakiliğin bağlamsal doğası ile uyum içerisindedir. Ahlaki değerlendirmenin zaman ve mekan üstü olduğunu iddia etmek durumunda olan ahlaki nesnelcilerin bu bağlamlarla birlikte değişen herhangi bir ahlaki değer görüşünü reddedecekleri açıktır. Fakat biz ahlaki davranışın değerlendirilmesinin iki şekilde olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan ilkinin felsefi/teorik ikincisini ise psikososyal/pratik olarak ayırabiliriz. Ahlak felsefesinde ilkinin ahlakın nesnel gerekçelendirilmesi ikincisine ise pratik gerekçelendirmesi adı verilmektedir.² Ahlakın psikososyal incelenmesi onun pratik sebeplerinin incelenmesi olarak görülebilir. Bu teorinin salt rasyonel teorilerden üstün yönü öz düzenleyici mekanizmaları da pratik olarak hesaba katması ve ahlaki davranışın psikososyal faktörlerce nasıl yönetildiğini açıklamasıdır.³ Felsefi teorilerde motivasyon bahsi altında ele alınan öz düzenleme veya eylemin pratik sebepliliği ahlakın psikososyal gelişimsel kuramının merkezinde yer alır.

Dolayısıyla bu çalışmada davranışın fenomenal düzeyde psikososyal bir ahlaki değerlendirme sürecine tabi tutulduğunu göz önüne alacağız. Bandura’nın ahlaki uzaklaşma kuramı açısından toplumsal pratik gerekçelendirmenin yapısını iki toplumsal kötülük örneği üzerinden incelemeye çalışacağız.

Psikososyal değerlendirmelerin yalnızca öznel bir değerlendirme süreci olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Değerlendirmeye etki eden faktörlerin çoğu onu sadece özneye ait olan bir değerlendirme ola-

² Michael Smith, *The Moral Problem* (USA: Blackwell, 1994), 6–7.

³ Bandura, “Social Cognitive Theory of Moral Thought and Action,” 1/45–46.

rak görmeye engel olur. Artık ortaya çıkan eylem toplumsal bir nitelik kazanır. Bu noktada sosyal psikologlar ile nesnelci ahlak filozofları arasında bir görüş ayrılığından söz etmek yerinde olacaktır. Sosyal psikologların bu süreçleri nesnelci filozofların karşı-gerçekçi olarak adlandırdıkları bir pozisyonundan inceledikleri söylenebilir. Bandura'nın ahlaki uzaklaşma mekanizmaları tam olarak eylemlerin öznel ahlaki gerekçelendirilmelerinin sosyal boyutunu da içeren bir analizini ortaya koymayı amaçlar. Bu durumda bir eylemin iyi veya kötü olarak gerekçelendirmesini etkileyen faktörler sadece öznenin bilişsel kapasitesi veya sahip olduğu erdemler değil sosyal bağlamlarıdır. Dolayısıyla Bandura'nın kuramından hareketle bir türde eylemin mekan ve zaman bağlamları değiştiğinde değerlendirme sonucu varılan ahlaki gerekçelendirmeleri de değişime uğrayacaktır.

Toplumsal kötülüklerin açığa çıkışında öznel ahlaki failer olarak gizlenmesi veya kendi bilişsel süreçlerini tek başlarına olduğundan farklı işletmeleri teorik bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Bireylerin öznel gerekçelendirmelerinin toplumsal hareket ve bağlamlar dolayısıyla manipüle edilerek olması gereken gerekçelendirme sürecini ortaya koyamadıkları söylenebileceği gibi her türlü ahlaki gerekçelendirme sürecinde toplumun bir faktör olarak bulunduğu da iddia edilebilir. İyi olarak nitelenebilecek bir davranışın ortaya çıkmasında bu davranışın onandığı veya teşvik edildiği bir toplumun zorunlu olduğunu söylemek çok büyük bir iddia olacaktır. Çünkü her iyi eylem toplumun onaması veya teşviki ile ortaya çıkmamaktadır. Bazı ahlaki olayların gerekçelendirilmesinde toplum birey çatışması ortaya çıkabilir, bireysel muhakeme toplumsal değerlendirmeye rağmen ahlaki davranışa sebep olabilir. Fakat bu yine öznenin bireysel olarak bir toplumda ahlak olayının bir faili olduğu gerçeğini değiştirmeyecektir. Böylesi olaylarda sosyal bilişselci kuram açısından birey toplum çatışmasında bireyin gerekçelendirmelerine göre şekillenen eylemlerin olduğunu söyleyebiliriz. Bazı olaylarda, ki toplumun kötü olarak değerlendirdiği her olay bu şekildedir, bireysel ve toplumsal gerekçelendirme çatışır. Diğer yandan toplumun iyi olarak değerlendirdiği bazı ahlaki davranış olaylarında toplumla çatışan bireylerin de olduğu görülebilmektedir. Söylediklerimiz, bir ahlaki davranış kategorisi örneğinde şu şekilde çözümlenebilir. Örneğin öldürmek bir eylem kategorisi olarak her tikel örneğini kapsayacak şekilde iyi veya kötü olarak nitelenememektedir. Öldürme eyleminde, Hume'un meşhur pasajından hareketle söyleyecek olursak, herhangi iyi veya kötü değerine

olayın bizzat kendisinde rastlayamayız.⁴ Ahlaki sezgilerimiz de bu doğrultuda çelişkili sonuçlara bizi götürmektedir. Fakat öldürme eyleminin kendisinin ahlaki açıdan değerlendirilmesinin yerine bağlamlarının belirtildiği bir öldürme eylemi ahlaki olarak nitelenebilecektir. Dolayısıyla şunu ifade etmek gerekir ki bir davranışı ahlaki olarak nitelemeye imkan tanıyan ilkesel kurallar bir eylem kategorisinin tamamına uygulanabilir değildir. Öldürme olayının çelişen iki ahlaki sezgiyi doğuran iki farklı örnek üzerinden göstermek mümkündür. İlk örnek Peter Singer'in onsekiz haftalık bir fetüsün kürtaj ile alınması noktasındaki ifadeleridir.⁵ Singer insanlık olma özelliğini bebeğin bilinçli olma durumuna bağlar. Diğer örnek ise fetüslerin aldırılmasının insan olma imkanına sahip olmaları açısından kürtajla alınmasının yanlış olduğu görüşüdür.⁶ İki görüşün farklılaştığı noktanın fetüsün insan olup olmadığı veya ne derece insan olarak görülebileceğinde düğümlenir. Fetüsün zamanı ve sosyal ilişkileri onun hayatının değeri noktasındaki etik değerlendirmeyi etkilemektedir. Dolayısıyla birbirine karşıt iki tarafın da kendisini destekleyici bir gerekçelendirmeyi ancak bağlamları da hesaba kattıklarında ortaya koyabildikleri açıktır. Ahlaki davranışın değerlendirilmesine etki eden sosyal bağlamlar davranışın ortaya çıktığı mekan, zaman, toplumsallık veya bireysellik, iktidar ilişkileri, meşruiyet mekanizmaları, tarafların sosyal sınıfları ve konumları gibi ilişkisel durumlardır. Ahlaki bir davranışın değerlendirilmesi sadece bireyin zihninde olup bitmemekte zihnin sosyal etkilenim alanındaki etkenlerle de belirlenmektedir. Bundan hareketle zihin ontolojisini sadece bireyin kendinde yalıtkan bir iç tecrübe olarak ele almak doğru olmayacaktır. Zihnin ahlaki davranışın değerlendirilmesi bağlamında ortaya çıkan niteliği onun sosyal bağlamlarla işleyen yalıtkan olmayan bilakis dış zihinlere açık olan bir iç tecrübe olduğunu bize göstermektedir. Sosyal bilişsel öğrenme kuramına göre bir ahlaki davranışın ortaya çıkması için kişisel, çevresel faktörler ve davranışsal belirleyiciler bir arada çalışır.⁷

Sonuç olarak, ahlaki gerekçelendirmenin iki türde ortaya çıkabileceği söylenebilir. Bunlardan ilki nesnel bir gerekçelendirme iken ikincisi kişiden kişiye, toplumdan topluma, toplum birey arasında veya tam tersi birey top-

⁴ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, trans. Ergün Baylan (Ankara: BilgeSu, 2019), 316.

⁵ Peter Singer, *Pratik Etik*, trans. Nedim Çatlı (İstanbul: İthaki, 2015), 211.

⁶ Hanry J. Gensler, *Ethics: A Contemporary Introduction* (New York: Routledge, 2011), 162.

⁷ Sevim Cesur, *Ahlâkın Sosyal Psikolojisi* (İstanbul: Pales Yayınları, 2018), 124.

lum arasında çatışmaya yol açabilecek olan pratik gerekçelendirmedir. Bu türden gerekçelendirmeye ahlak felsefesinde motivasyonel gerekçelendirme de denilmektedir. Bu iki gerekçelendirme sürecinin geçişliliği söz konusudur. Nesnelci bir gerekçelendirme aynı zamanda pratik bir gerekçelendirme gibi işleyebilir. Aynı şekilde pratik gerekçelendirme de nesnelci bir gerekçelendirme gibi işleyebilir. İkisinin çatışması söz konusu olabileceği gibi uzlaşması da söz konusudur. Bunun pratik örneklerini gözlemlemek oldukça kolaydır. Bandura'nın ahlaki uzaklaşma teorisinin pratik gerekçelendirmelerin yapısı üzerine olduğu söylenebilir. Fakat Bandura'nın da işaret ettiği gibi bireyler tarafından bu gerekçelendirme nesnelci bir gerekçelendirme gibi işletilebilmektedir. Dolayısıyla Bandura bu gerekçelendirmeyi bir ahlaki aklama süreci olarak tanımlar.⁸

2. Ahlaki Uzaklaşma Mekanizmalarının Madımak ve Filistin Üzerinden Okunması

Ahlaki uzaklaşma kavramı, kişilerin yapmış oldukları davranışın kötü bir şekilde sonuçlanacağını bilmelerine rağmen, o davranışı sürdürmeleri ve bu davranışı rasyonel bir zemine oturtma çabaları olarak tanımlanmıştır.⁹ Diğer bir ifade ile ahlaki uzaklaşma kavramı; kişilerin, ahlaki standartlarıyla, içinde bulundukları davranışın birbirleriyle uyuşmaması neticesinde yaşamış oldukları çelişkiyi, birtakım bilişsel mekanizmaları kullanarak ortadan kaldırma çabası içine girmeleri olarak tanımlanabilir.¹⁰ Bu bilişsel mekanizmalar 8 başlık altında sınıflandırılmaktadır: Ahlaki meşrulaştırma (moral justification), olumlu etiketleme (euphemistic labeling), sonuçları göz ardı etme/çarpıtma (minimizing, ignoring or misconstruing the consequences), avantajlı karşılaştırma (adventegous comparison), sorumluluğun üstlenilmemesi (displacement of responsibility), sorumluluğun yayılması (diffusion of responsibility), mağduru suçlama (blaming the victim) ve insandışılaştırma (dehumanisation).¹¹

⁸ Albert Bandura, "İnsanlık Dışı Suçlarda Ahlaki Uzaklaşma," trans. Ali Koçak, *SEFAD* 48 (2022), 361.

⁹ Albert Bandura, "Moral Disengagement in the Perpetration of Inhumanities," *Personality and Social Psychology Review* 3/3 (1999), 193–209.

¹⁰ Dilek Işıl Yavaş, "Kurumlarda Yaşanan Ahlaki Çözülme Mekanizmasına İlişkin Bir Örnek Olay İncelemesi," *Dokuz Eylül Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi* 21/1 (2020), 95–124.

¹¹ Cesur, *Ahlakın Sosyal Psikolojisi*.

Kişilerin ait oldukları grup veya sahip oldukları ideolojiler sebebiyle herhangi bir zeminde “ahlaki öteki” olarak konumlandırılması, bu konumlanış sonucunda da olumsuz muamelelere maruz kalmaları ahlaki açıdan bir probleme işaret etmektedir.

Ahlaki uzaklaşma mekanizmaları kötülüğün bir ahlaki davranış olayı olarak ortaya çıkışını çözümlemeyi amaçlamaktadır. Bu bakımdan geçmişte ve çağımızda yaşanan kötülüklerin “iyilik namına” yapılan ahlaki açıdan iyi davranışlar olarak tasarlandığını görmekteyiz. Örneğin kötülüğü ortadan kaldırmak maksadıyla haçlıların yol açtığı acılar söylenebilir.¹² Bu türden sosyal ahlaki davranış olaylarının kişilerin söylemlerinden hareketle çözümlenerek Bandura’nın ifade ettiği mekanizmaları tespit etmek mümkün görünmektedir. Çalışmamızda ahlaki uzaklaşma mekanizmalarını açık bir şekilde görebileceğimiz iki elim hadiseyi kişilerin söylemlerini analiz yoluyla Bandura’nın kuramı açısından ele alacağız. İlk olarak Madımak Oteli Katliamı’nı ardından ise İsrail’in Filistin’deki soykırım suçunu ele alacağız.¹³

2.1. Madımak Oteli Katliamı’nda Ahlaki Uzaklaşma

Madımak Katliamı bir diğer adıyla Sivas Katliamı 2 Temmuz 1993 tarihinde, Sivas’ta bir grup insan tarafından Madımak Oteli’nin yakılması ve içerisinde çoğu Alevi olduğu bilinen, ikisi saldırgan olmak üzere toplamda 37 kişinin can vermesiyle sonuçlanan elim bir hadisedir. Ahlaki açıdan bakıldığında masum insanlarımızı, kültürel açıdan bakıldığında ise Türkiye’nin kültürel mirasının taşıyıcısı olan sanatçılarımızı yitirmemize sebep olan bu kolektif travma pek çok yönden incelenmeye muhtaçtır. Nitekim katliamın gerek hukuki gerekse bilimsel birçok yönden incelenmesi olayların aydınlatılması maksadıyla çalışmaların yapılması lüzumu otuz yılı aşkın bir süredir ortadadır. Hukuki ve teknik incelemeler olayın görünür yüzünü ortaya koymayı amaçlarken bu çalışmada yapıldığı gibi teorik incelemeler Madımak Katliamı’ndaki tarihî, politik, sosyal, psikolojik ve felsefi yüzünü aydınlatmayı amaç edinir. İnsan davranışlarının temel mekanizmalarını teorik bağlamları ile anlayabilmek, böylesi olayların ortaya çıkmasını ve travmalara yol açılmasını önleyebilmek adına anlamlı bir adım olacaktır.

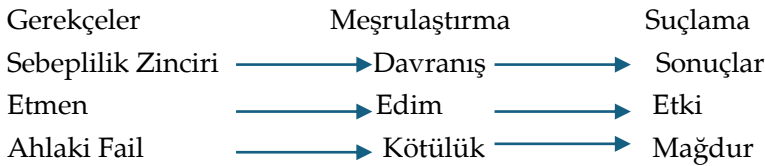
¹² Bandura, “Social Cognitive Theory of Moral Thought and Action,” 1/73.

¹³ euronews euronews, “BM Raporu: İsrail’in Gazze’ye Yönelik Saldırısında Soykırım Suçu İddiası” (March 25, 2024); aa Anadolu Ajansı, “Madımak ‘Katliam’ Olarak Nitelendirilmeli,” Aa (July 15, 2014).

Çalışmada Madımak Katliamı'nın ortaya çıkışında işletilen sosyal psikolojik mekanizmalar, Bandura'nın ahlaki uzaklaşma (moral disengagement) kuramına dayanarak incelenecektir.

Ahlaki uzaklaşma mekanizmaları Madımak Katliamı çerçevesinde incelendiğinde, katliamı gerçekleştiren kişilerin bilişsel arka planlarıyla kura-
mın öne sürdüğü mekanizmaların paralel olduğu görülecektir. İncelemede kullanılan materyal olayın video kayıtları ve ikincil incelemelerdir. Bu bakımdan çalışmanın maksadı Madımak Katliamı'nın bütüncül bir resmini sunmak, faillerini tespit etmek veya iddialarda bulunmak değildir. Çalışma video kayıtlarında rastlanılan birtakım söylemlerin meşrulaştırma mekanizmaları ile uyumlu olduğunu göstermeye çalışmaktadır.

Meşrulaştırma mekanizmalarından en yaygın olanın ahlaki meşrulaştırma mekanizmasıdır. Ahlaki meşrulaştırma bir eylemi ortaya çıkaran failin bu eylemi kendi iradesinin önüne geçen ahlaki bir sebebe havale etme çabası olarak görülebilir. Ahlaki meşrulaştırma mekanizması kişinin ahlaki anlamda bir kötülüğü bir sebebe dayandırarak kendisinin eylemin fail sebebi olarak görülmesini bilişsel olarak engelleme çabasıdır. Ahlaki değerlendirme ahlak olayında iki farklı konumdan gerçekleştirilir. Ahlaki meşrulaştırma çoğunlukla sebeplilik konumundan gerçekleştirilen bir ahlaki değerlendirmeye dayanır. Sonuçluluk konumundan yapılan ahlaki değerlendirme ise çoğunlukla bir tür meşrulaştırma değil suçlamadır. Bu iki ahlaki değerlendirme ahlak olayının unsurları ile örtüşür:



Tablo 1. Ahlak Olayının Unsurları

Ahlaki değerlendirmenin ilki bir davranış olayı olarak ahlaki eylemin sebeplilik zinciri içinde yer alan birinin kendi pozisyonunu ve eylemi gerekçelendirmesidir. Örnek olarak Madımak Katliamı'nda saldırganların kendi konumlarını meşrulaştırıcı olumlu ahlaki veya dinî gerekçeleri verilebilir. İkincisi ise eylemin sebeplilik zinciri tarafından ortaya çıkan sonuçlar konumundan yapılır. Bunun örneği ise Madımak Katliamı'ndaki mağdurlar

rın veya saldırgan olmayan seyirci konumundaki insanların olayın ahlaki kötülüğünü değerlendirebilmelerine imkan tanıyan ve ahlaki suçlamaya gerekçe veren olay algılarıdır. İki tarafın da yürüttüğü gerekçelendirmenin sonucu farklı olacaktır. Bu farklılık ahlaki çatışmanın meydana gelmesine sebep olmaktadır. İlkinde bir tür iyilik merulaştırılırken ikincisinde bir tür kötülüğün sebepleri aranmaktadır. İkinci türden bir değerlendirme olayın sebeplerini ve kötülüğün kaynağını tespit etmeye çalışır. Bu bakımdan saldırganların eylemlerini gerekçeli veya meşrulaştırılmış olarak nasıl gördüklerini açıklamaya imkan tanır. Açıkçası toplumsal kötülük olaylarına bakıldığında fail konumundan yapılan gerekçelendirmelerde “failliğin askıya alınması” olarak adlandırılabileceğimiz bir tür “irade devri mekanizması” işletilmektedir. Bu mekanizma sosyal, antropolojik, etnolojik, dinî ve ahlaki birçok fenomende okunabilecek sıklıkta işletilmektedir. Örneğin karar verici mercide olan birinin zar atmak, bir hayvanı salık vermek, kibrit çöpü çekmek gibi bir “oyun” aracılığıyla kendi iradesini doğal bir rastlantısallığa devretmesi tarihte çokça rastlanan bir fenomendir. Bunun psikolojik alt zemininde edimin olumsuz sonuçlarından kendini koruma güdüsünün yer aldığı söylenebilir. Madımak Olayı bu bağlamda yorumlandığında faillerin otel yangınına ve onun olumsuz sonuçlarına karşı kendi iradelerini devredecekleri sebepler türettiği görülecektir. Bu sebeplerden en belirgin olanı dinî bir gerekçelendirme ile protestocuların dinlerini korumak maksadıydı. Protestoların amacının bu maksadı taşıdığı görülebilir. Fakat protestonun yangının çıkması ile bir vahşet olarak algılanması ve dinî gerekçelendirmenin yerini ahlaki değerlere başvurularak yapılan bir değerlendirmenin alması gerekirken süreç gerçekleşen vahşetin dinî referanslarla meşrulaştırılması şeklinde ilerlemiştir. Yangın esnasında saldırgan grup içerisinde bir protestocunun “Allah’ım o senin ateşin!” dediği kaydedilmiştir. Bu ve buna benzer birçok beyandan hareketle saldırganın yangını ve onun sonuçlarını meşrulaştırarak dinî bir bağlam içerisinde kalmayı sürdürdüğü ve eylemin anlamını ahlaki unsurlarıyla veya ahlaki sonuçlarıyla değerlendirmedeği söylenebilir.

Olumlu Etiketleme mekanizması kişilerin şeyleri daha kabul edilebilir bir hale getirebilmek adına başvurdukları yöntemlerden birisidir. Olumlu etiketleme yoluyla ahlaki olarak kabul edilmesi zor bir davranış, daha saygın bir hale getirilebilir.¹⁴ Bu etiketlemeler dil yolu ile, ifade bağlamında

¹⁴ Cesur, *Ahlâkın Sosyal Psikolojisi*.

gerçekleştirilir. 32. Gün arşivinde yer alan belgeselde, saldırganların Madımak'ta yaktıkları ateşi “cehennem ateşi” olarak niteledikleri görülmüş ve o insanların maruz kaldıkları vahşet sebebiyle kendilerini kötü bir fail pozisyonunda değil dinlerinin korunması için çabalayan iyi kişiler olarak gördüklerini söylemek mümkündür. Yangının ardından insanların alkış tutarak yangını onaylaması kötülüğün toplumsal karakterinde sakatlatılan ahlaki muhakemenin net bir göstergesidir.

Avantajlı Karşılaştırma mekanizması davranışı yerleştirdiğimiz konuma göre davranışın yorumunun da değişebileceğini öne sürer. Yani davranışı başka davranışlarla kıyaslamamıza bağlı olarak davranışın nasıl görüldüğü de değişebilir.¹⁵ Madımak olayının temel çıkış noktası saldırganların dinlerine savaş açan bir gruba karşı geldiklerine inanmaları ve bu grubun üyelerinin cezalandırılması yoluyla dinlerinin korunabileceği sanısıydı. Bazı kesimlerce Aziz Nesin'in Selman Rüşdi'nin kitabını tercüme etmesi Madımak'taki süreci tetikleyen şey olarak görülmüştür. Bundan hareketle avantajlı karşılaştırma yoluyla Aziz Nesin'in kitabı tercüme etme teşebbüsünün kitlenin davranışları ile avantajlı bir karşılaştırmaya tabi tutulduğu söylenebilir. Bu bakımdan Aziz Nesin hem avantajlı karşılaştırma mekanizması yönünden hem de sorumluluğun üstlenilmemesi yönünden hedef olarak görülmüştür. Avantajlı karşılaştırma kavramına bakıldığında saldırganların “eğer onlara karşı gelmezsek dinimizde büyük bir tahribata yol açabilir” şeklinde bir biliş geliştirdikleri düşünülebilir. Dolayısıyla ortaya çıkan saldırgan tavır böylesi bir karşılaştırma ile daha meşru bir görünüme sokulmuştur.

Sorumluluğun Üstlenilmemesi kavramı ahlaki sorumluluğun ve failliğin kişilerin üzerinden atılmasına yönelik bir mekanizmaya işaret eder. Sorumluluğun üstlenilmediği veya yer değiştirdiği durumlarda insanlar eylemlerinin kendi iradelerine bağlı olmadığını, otoritedeki kişilerden kaynaklandığını düşünürler ve bu sebepten eylemlerinin gerçek failleri olmadıklarına inanıp, kendilerini sınırlayıcı şekilde davranmazlar.¹⁶ Bu kavramı Madımak Olayları sırasında saldırıda fiilen yer almasa bile, saldırının önlenmesi için

¹⁵ Cesur, *Ahlakın Sosyal Psikolojisi*.

¹⁶ Ögen Yalçın, *Ahlaki İhlallere Tanıklıkta Ahlaki Geri Çekilme: Ahlaki Temel ve İçgrup/Dışgrup Durumlarında Gözlenen Farklılıklar* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Doktora, 2014).

bir karşı eylemde bulunmayan topluluk üzerinden okuyabiliriz. Kademeli olarak şiddetlenen bu saldırı ve peşi sıra başlayan yangın halk ve yetkililer tarafından uzunca bir süre yalnızca seyredilmiştir. Ancak ne polis tarafından ne de siviller tarafından bu eylem durdurulamamıştır. İnsanların ölümlüne bizzat şahit olan topluluk sorumluluğun üstlenilmemesi mekanizmasına başvurarak kendi üzerlerinden faillik yükünü atabileceklerini düşünmüş olabilirler. Çünkü kitleden protestoyu birçok kere sonlandırmaları istenmiştir. Buna rağmen devam eden protestonun bir vahşete dönüşmesini engellemek için gereken şey kitlenin dağılmasıdır. Fakat yangının çıkmasına rağmen kitlenin dağılmadığı gözlenmektedir. Eylemlere müdahale etmesi gereken daha güçlü bir otorite olduğu fikri çoğu zaman eylemlerin sonuçlarının daha güçlü erklerce önleneyeceğini varsayan siyasi bir düşüncesinin sonucudur. Eylemlerin sonuçlarının önlenmesi eylemlerin kasıtlarını değiştirmemektedir. Fakat faillerin kendi konumlarını meşrulaştırmalarına imkan tanımaktadır. Siviller için polisin, polisler içinse devletin varlığının onlar üzerinden sorumluluğu kaldırmış gibi hissetmelerine yol açacak siyasi bir gücü vardır. Kitlenin bu bakımdan sorumluluğu üstlenmemesi kendi konumunu meşrulaştırdığı bir diğer mekanizmadır. Oysa ki ahlaki anlamda ortaya çıkan bir kötülük olayı seyircileri de ahlaki bir yükümlülük altına sokmaktadır. Bu ilke kısaca şöyle ifade edilmiştir: “Eğer gücümüz dahilindeyse ve bunu yaparken eşit derecede ahlaki öneme sahip bir şeyden de fedakarlık edilmeyecekse bir kötülüğün ortaya çıkmasını önlememiz gerekir”¹⁷ Bu ilke haberdar olduğumuz ahlaki kötülükleri veya ortaya çıkmasını önleyebileceğimiz kötülüklere karşı ahlaken sorumlu olduğumuzu ifade etmektedir.

Sorumluluğun Yayılması mekanizmasına göre bir ahlaki ihlalde sorumluluğun birden çok kişinin üzerinde olması aynı zamanda sorumluluğun hiç kimşenin üzerinde olmamasına yol açabilir. “Tek başlarına bireyler edimlerini sonuç davranıştan kolaylıkla ayrı tutabilirler ve böylece sorumluluk dağıtılmış, kimse yapılan davranıştan tek başına sorumlu olmamış olur.”¹⁸ Madımak üzerinden bu kavram incelendiğinde; saldırganların sayısının fazlalığının, kişilerin bireysel olarak yaptıkları eylemi sorgulamasının

¹⁷ Peter Singer, “Famine, Affluence, and Morality,” *Ethics: History, Theory, and Contemporary Issues* (New York: Oxford University Press, 1998), 800.

¹⁸ Albert Bandura, *Social Foundations of Thought and Action: A Social Cognitive Theory* (Englewood Cliff: Prentice Hall, 1986).

önüne geçmesine sebep olduğu düşünülebilir. Birden çok kişinin saldırıda sorumluluk almasıyla kimse bireysel olarak öne çıkmayacağı için, bu durum saldırgan eylemlerin anonim bir kimlikle ve daha özgür bir şekilde sergilenmesine yol açmıştır.

Sonuçları Göz Ardı Etme/Çarpıtma kavramı bireylerin eylemleri sonucunda diğerlerine vermiş oldukları zararın büyüklüğüyle yüzleşmekten kaçınmaları ya da yaşadıkları suçluluk duygusuyla baş edebilmek için yaratıkları mağduriyetin sonuçlarını saptırma ya da önemini küçümseme eğiliminde olmaları şeklinde tanımlanabilmektedir.¹⁹ Siyasi iktidarların kendi hatasıyla ölen insanlardan sorumlu tutulmamak için gündem değiştirmek veya ölen sayısını küçültmek gibi yöntemlere başvurabildiği tarihte örneklenmiştir. Sonuçların çarpıtılması ahlaki faile ve eylemin sonuçlarına odaklanılmamasından kaynaklanır. Madımak Katliamı'nı değerlendirirken dönemin siyasetçilerinin birtakım sözleri sonuçların göz ardı edilmesi mekanizmasının sık sık işletildiğini göstermektedir.²⁰ İfadelerin çıkış noktasının hayatını kaybeden insanlara karşı hissedilen suçluluk duygusundan ileri geliyor olabilir. Katliama doğru ilerleyen bir süreci önleyemeyen siyasi erk kendini bundan sorumlu hissetmiştir. Çünkü olayın bir protesto olmaktan çıkışı ile katliama dönüşmesi arasında saatler geçmiştir. Ahlaki meşrulaştırma mekanizmaları çoğunlukla bu türden suçluluk duygularını örtmek için geliştirilen bilişsel tasarımlar veya usavurumlardır. Fakat ahlak olayında çoğunlukla vicdani ve insani empati türünden duygulara dayanan değerlendirmeler isabetli gibi görünmektedir.

İnsandışılaştırma mekanizması, mağdura sadece insan olmakla sahip olduğu özelliklerden doğan bir değer atfetmek yerine; mağdurun insandışı bir varlıkmişçasına küçültülmesi ve bu küçültme sonucunda da gösterilen kötü muamelenin daha rahat bir şekilde sergilenebilecek bir görünüme sokulmasıdır. Irkçılık davranışını da besleyen en temel bilişlerden birisi olan insandışılaştırma, bir kişiye/gruba insan değilmiş gibi davranabilme davranışının temel gerekliliklerindendir.²¹ Madımak Katliamı üzerinden bakıldığında saldırgan grubun oteldeki insanları “kafir”, “şeytan”, “vatan haini”,

¹⁹ Üçok, “Kurumlarda Yaşanan Ahlaki Çözülme Mekanizmasına İlişkin Bir Örnek Olay İncelemesi.”

²⁰ bbc bbc, “Madımak Katliamı’nın 31. Yılı: 2 Temmuz 1993’te Neler Yaşandı?” (July 2, 2024).

²¹ Cesur, *Ahlakın Sosyal Psikolojisi*.

“din düşmanı” gibi etiketlemelerle kategorize edip gördükleri muameleleri hak ettiklerine yönelik bir biliş geliştirdikleri anlaşılmaktadır.

Madımak Katliamı’nda dinî görüş bakımından ortaklaşan fakat olayın gidişatına farklı refleksler taşıyan iki türlü ahlaki değerlendirmeden söz edilebileceğini söylemek gerekir. Bunlardan ilki önceki paragrafta ifade edilen ayrıştırıcı dil ile gayet net bir şekilde ortaya konan ve belki de vahşetin kaynağı olan ayrıştırıcı dinî gerekçelendirmedir. İkincisi ise yangından kaçanların otelin yanındaki BBP binasına sığınmalarına yardım eden parti çalışanlarının ahlaki değerlendirme süreçleridir. Büyük Birlik Partisi’nin sağ görüşlü olduğundan hareketle ilk türden gerekçelendirmeden farklı bir dinî ve ahlaki değerlendirmeyi temsil ettiğini söyleyebiliriz. İkinci türden değerlendirme insani ilkelere sadık kalarak aşırı bir grup tarafından insandışılaştırılan mağdurları kurtarmak için yardım etmeyi tercih etmiştir. Yangından sonra olayın politik ve diğer türden kaygıların önüne geçerek insani ve ahlaki ilkelerle değerlendirilmesi ile yangından sonra dahi süren protestolar arasındaki fark eylemlerin farklı ahlaki değerlendirmelerinin nasıl oluştuğunu bize göstermektedir. Dolayısıyla bu iki dinî değerlendirmenin çatıştığı açıkça görülebilir. Değerlendirmelerde gerekçelerin ve sebeplerin ne yönde kullanılacağını fail tarafından belirlendiğinin nitelikli bir örneğini teşkil eden bu olayda insan faktörünün ve değerlendirmenin fail ve iradeye bağlı olarak çatışan sonuçlara insanı götürebileceğini görebiliriz. Dini savunma iddiası taşıyan bir grup tarafından ölüme mahkum edilen insanları yine dinî gerekçelere dayanarak kurtarmak mümkündür. Sonuç olarak dinî gerekçelerin veya söylemlerin gücü insanların veya toplumun yönelimleri ve gerekçelendirme biçimleri ile kötü veya iyi sonuçlar doğurabilmektedir.

“Örneğin Madımak katliamının yaşandığı Pir Sultan Abdal şenlikleri sürecinde dağıtılan ve “Müslüman kamuoyuna” başlığını taşıyan, genel olarak “Müslümanlar” ibaresiyle imzalanmış bildiride tüm Müslümanlar açıkça savaşa çağrılmaktaydı. Şöyle deniyordu bildiride: “Kafirler şunu iyi bilmeli; İslam’ın Peygamberini ve Kitabın izzetini korumak için bu uğurda verilecek canlarımız vardır. Gün; Müslümanlığımızın gereğini yerine getirme gündür.” Aynı şekilde yargılama süreci içinde de katliamın belirli çevreler tarafından açıkça “şanlı Sivas kıyamımız” olarak selamlandığı bilinmektedir.”²²

²² Ayhan Yalçınkaya, “Hafıza Savaşlarından Sahiplenilmiş Şehitliğe: Madımak Katliamı Örnek Olayı,” *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 66/3 (2011), 333–394.

Alıntılanan pasajda Madımak Katliamı öncesinde ve sonrasında yer alan ötekileştirme söylemi açıkça görülebilir. Olayların politik bir protestodan çıkışı kültür merkezine dönük saldırıların başlaması ile olmuştur. Gördüğümüz kadarıyla birinci basamak uzaklaşmanın gerçekleştiği nokta saldırının ve fiziksel tahribatın gerçekleşmesidir. İkinci nokta ise kitleden birilerinin otel binasına sızma ve binayı yakma çabasıdır. Üçüncü ahlaki uzaklaşma aşaması ise yangının çıkarılmasıdır. Dördüncü uzaklaşma ise yangından çıkmak isteyenlerin engellenmesidir. Bu dört düzey olayın ahlaki anlamdaki kötülük düzeylerine işaret eder. 1) Mağdura fiziksel veya duygusal etki 2) Mağduru kontrol çabası 3) Pasifleştirme yönelimi 4) Pasifleşene kadar kontrol etme çabası. Politik bir protestodan ahlaki bir kötülüğe dönüşen olayın kademe kademe kötülüğünün büyümesi ve sonunda bir vahşete yol açmasının o anki aşamalarıdır. Fakat kötülük sadece bu düzeyde kalmamıştır. Sorumluların açıklamaları veya aşırı grupların söylemleriyle bir beşinci aşamaya daha taşınmıştır bu basamağı ise olayın boyutlarını çarpıtma veya meşrulaştırma ve sonuçlarını görmeme gibi mekanizmalarla birlikte düşünebiliriz. Beşinci basamağı bu yüzden 5) ahlaki körleşmeyle beraber gelen kötülüğü kabullenmeme olarak adlandırmak uygun görünmektedir.

Bandura'nın ahlaki uzaklaşma mekanizmalarından sonuncusu olarak Mağduru Suçlama kavramını incelediğimizde, faillerin kendilerini kurban olarak gördükleri ve eylemlerinin ardında yatan sebebin kendi mağduriyetleri olduğunu öne sürdükleri görülecektir. Bu olayda da önceki mekanizmalara paralel bir şekilde saldırganların karşı tarafta bir düşman yaratması ve eylemlerini bu düşmandan korunma, kendi değerlerini korumak için saldırma gibi temellere dayandığı görülmektedir. Mağduru suçlama olarak yorumlanabilecek ifadeler Madımak olayları esnasında ve sonrasında da karşılaşılmıştır. Mağdur konumunda bulunan Aziz Nesin'in sık sık bu olayların bir sebebi olarak gösterilmesi buna örnek teşkil etmektedir.

Sonuç olarak tüm bu kavramlar göz önüne alındığında, Madımak Katliamı'nın Bandura'nın Ahlaki Uzaklaşma Kuramı üzerinden okunması, grupların bilişlerine ve eylemlerinin arkasındaki nedenlere yönelik cevaplar bulabileceğimizi göstermektedir. Literatüre bakıldığında bu gibi soykırım, katliam veya saldırılar pek çok mekanizmayla açıklanabilmektedir. Bunlardan bir tanesi de Hannah Arendt tarafından ortaya atılan ve bu isimle kitaplaştırılan "Kötülüğün Sıradanlığı" kavramıdır. Bu kavramın Bandura'nın Ahlaki Uzak-

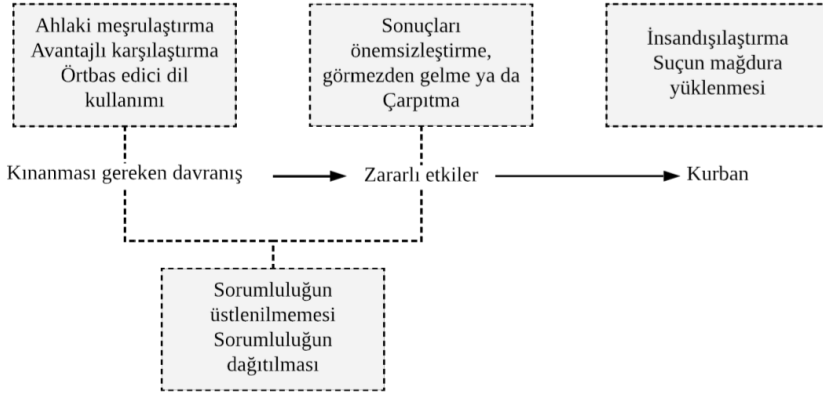
laşma kavramı ile faillerin eylemleri ile bilişsel gerekçelerinin çelişkisinin önlenmesi yönünden benzer bir zihinsel sisteme sahip olduğu düşünülebilir. Yahudi soykırımı üzerinden yapılan bu okumada, milyonlarca insanın katlinin bir görev bilinciyle yapılması ve toplu kıyım gibi bir eylemin belli bir sisteme oturtularak kağıtlar üzerinden takip edilebilecek bir forma getirilmesi, Arendt'e göre kötülüğün sıradanlaşmasıyla mümkündür.²³ Aynı kötülüğün sıradanlığı durumunun bugün masum Filistin halkına İsrail hükümetinin gerçekleştirdiği soykırım için söz konusu olduğunu söylemek gerekir. Burada ahlaki uzaklaşmada olduğu gibi, insanın yaptığı eylemleri ahlaki olarak meşrulaştırabilmesi veya faili olduğu kötülüğün sonuçlarını azımsaması; tüm bunlar sonucunda da bu kötülüğün bir rutin olabilmesi Bandura'nın bahsettiği mekanizmaların çarkında olan insan topluluğuyla mümkündür.

2.2. İsrail'in Filistin'de Gerçekleştirmekte Olduğu Soykırım ve Ahlaki Uzaklaşma

İsrail'in Filistin halkına uyguladığı kıyım ve ambargo her geçen gün daha korkunç bir hal almaktadır. Soykırımın ulaştığı noktayı güncel haberler yoluyla takip etmek katılaşmış vicdanların dahi kaldıramayacağı boyuttadır. Ahlaki davranışın kötü olarak nitelenmesinin de farklı derecelere sahip olduğunu gösteren bu vahşet karşısında tek bir fetüsün hayatının kıymetini tartışan biz felsefecilerin binlerce insanın hayatının değerini tartışma konusu eden politik ideolojiler karşısında düştüğü dehşet tarif edilemeyecek düzeydedir. Filistin halkının yaşadıklarının genel bir tasvirini sunmak veya İsrail'in politikalarının ürkütücü boyutlarını ortaya koymak için akademik bir çalışmaya ihtiyaç olmadığı aşıkardır. Fakat bu kötülük olayının arkasında yatan mekanizmaları çözümlemek, toplumsal kötülüklerin işleyişlerini tartışmak ve ortaya koymak yaşanan vahşetin üzerine düşünmek duygu varlığı olduğu kadar düşünce varlığı olan bizlerin ödevleri arasında yer almaktadır. Şunu belirtmek gerekir ki bu çözümleme katledilen canların temiz bedenlerine ruhlarını iade etmeyecektir. Sadece onların bizde bıraktığı derin boşluğa bir çığlık ve onların çektiği acılara yöneldiğimizi gösteren bir işaretten ibarettir.

İsrail'in Filistin'de gerçekleştirdiği soykırımın çözümlemesi Bandura'nın ahlaki uzaklaşma mekanizmalarını güçlü bir şekilde temsil ettiğini gösterecektir. Bandura'nın mekanizmaları şöyle tablolatırılmıştır:

²³ Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı* (İstanbul: Metis yayınları, 2010).

Tablo 2: Ahlaki Meşrulaştırma Mekanizmaları²⁴

Tablodan hareketle 16 Ekim 2023 tarihli Aljazeera haberi ahlaki meşrulaştırma ve örtbas edici dilin İsraili askerler ve siyasilerce nasıl kullanıldığını bize gösteriyor. İsrail ordusunun yüz binlerce Filistinlinin yerlerini terk etmeleri için kısa bir süre tanınmasının ardından yerlerini değiştirmeye yeteri kadar vakit bulamayan Filistinlileri “savaş hukukuna uygun bir şekilde” “canlı kalkan” olarak nitelemesi örtbas edici dilin bir örneği ve eylemin ahlaki gerekçelendirmesidir:

“Ancak İsrail, Filistinli sivilleri uyarmanın ve onlara bölgeyi terk etmeleri talimatını vermenin, kuzey Gazze’deki sivillerin varlığını inkar etmesine olanak sağlayacağını da biliyor. “Olaya karışmamış sivil yoktur” ifadesinin anlamı da tam olarak budur, zira bu ifade bölgede kalan herkesi - Birleşmiş Milletler’in mevcut durumla ilgili olarak belirttiği gibi siviller çoğunlukta olsa ve bölgeyi terk edemeseler bile - ‘çatışmalara katılanlar’ ya da ‘gönüllü canlı kalkanlar’ olarak damgalamaktadır. Bu tür terimler, savaş hukukunun bazı yorumlarına göre bu sivilleri “öldürülebilir” hale getirmektedir.”

Netanyahu’nun bir açıklaması da yine ahlaki meşrulaştırma sürecinin örneğini teşkil eder:

“İyi ile kötü, doğru ile yanlış arasındaki farkı bilmekle başlar... Bu, masumların kasıtlı olarak öldürülmesi ile her meşru savaşa eşlik eden kasıtsız kayıplar arasında ahlaki bir ayrım yapmak anlamına gelir.”²⁵

²⁴ Bandura, “İnsanlık Dışı Suçlarda Ahlaki Uzaklaşma,” 363; Bandura, “Social Cognitive Theory of Moral Thought and Action,” 1/72.

²⁵ Gov.il Israel’s government services and information website, “Statement by PM Netanyahu” (October 30, 2023).

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere Netanyahu savaşta “masumların katli” ve “kasıtsız kayıplar” ayırımına giderek ahlaki ve hukuki anlamda masumların öldürülmesini “kasıtsız kayıplar” olarak görerek meşrulaştırmaya çalışmaktadır. Bu söylem açıkça bir meşrulaştırma olarak görülebileceği gibi sonuçları çarpıtma mekanizmasına bir örnek olarak da görülebilir.

Bir diğer meşrulaştırma mekanizması suçu üstlenmemek veya dinî referanslarla kötülük olayının ana karakterini örtmektir. Ahlaki boyutu ortadan kaldırıp dinî bir meşruiyet vermek gayesiyle oluşturulan bu türden söylemlere yine Netanyahu’nun açıklamalarında rastlıyoruz:

“Netanyahu, 28 Ekim akşamı düzenlediği basın toplantısında, “orduların selameti için dua ettiğini; Allah’tan onların önünde düşmanlarını hezimetle uğratmasını, düşmanların teslim olmasını, onları kurtuluş ve zaferle taçlandırmasını dilediğini” söyledi. Konuşmasında Yahudilerin Mısır’dan çıkışına atıfta bulunan Tevrat’ın Tesniye kitabındaki “Siz Mısır’dan çıktuktan sonra Amaleklilerin yolda size neler yaptığını anımsayın.” (17:25) bölümünden alıntı yapan Netanyahu, “Hatırlıyoruz ve savaşıyoruz.” dedi. Netanyahu, 25 Ekim’deki konuşmasında, yine Tevrat’tan alıntı yaparak “kehanet” söylemine yer verdi. Konuşmasının sonunda İsraililere seslenerek, “Ortak gücümüz ile haklılığımızı ve Yahudi halkının ebediliğine olan derin inancımızla Hamas’a karşı Yeşaya kehanetini göreceğiz.” diyen Netanyahu, Tevrat’ın “Yeşaya” kitabından şu alıntıyı (60:18) yaptı: “Ülkenden şiddet, sınır boylarından soygun ve yıkım haberleri duyulmayacak artık. Surlarına kurtuluş, kapılarına övgü adını vereceksin.” Netanyahu, 9 Ekim’deki konuşmasında Tevrat’ın Samuel kitabındaki “İsrail’in sonsuzluğu yalan söylemez” ifadesine işaret ederek, “İsrail’in kuruluşunun bir mucize; bir iman ve çalışma örneği” olduğunu dile getirdi. Olayların patlak verdiği 7 Ekim’deki konuşmasında da Netanyahu, “İsrail halkının kahramanlarının yolunda ilerlediğinizi unutmayın; Yeşu, Yahuda Makkabi, 5708 yılı (İbrani takviminin miladi karşılığı olarak 1948 yılı) ile tüm İsrail savaşlarının kahramanlarının yolu.” ifadelerini kullandı. Netanyahu ayrıca konuşmalarında “iyilik kötülüğe galip gelir, ı ışık karanlığa galip gelir” ve “Yaşasın İsrail halkı!” ifadelerini de kullanıyor.”²⁶

Alıntıda dinî meşrulaştırma çabasının kutsal kitaba referansla nasıl yapıldığı açıkça görülebilmektedir. Suçu üstlenmeme mekanizmasının bir di-

²⁶ aa Anadolu Ajansı, “Netanyahu Again Invokes Sacred Scripture to Defend Israeli War on Gaza,” *Anadolu Ajansı* (October 31, 2023).

ğer örneği ise el-Ehli Baptist Hastanesi'ndeki bombalı katliam suçunun İsrail hükümetince asla üstlenilmemesinde de açıkça görülebilir.²⁷

Bir diğer meşrulaştırma mekanizması olarak Filistinlilerin insandışılaştırılması çok yaygın bir şekilde gündeme gelmektedir. Anadolu Ajansı'nın aktardığı şekliyle İsraili akademisyen Prof. Dr. Neve Gordon İsrail'in savaş suçlarını meşrulaştırma çabasını şöyle ifade etmektedir:

"İsrail, "Eylemlerini savaş hukukuna uygun olarak gerçekleştirildiğini gösterecek şekilde yorumluyor ve bu nedenle ahlaki olduğunu iddia ediyor... Aynı zamanda Filistinlileri ahlaksız oldukları iddiasıyla insanlıktan çıkarıyor."²⁸

Filistinlilerin "insandışılaştırılması" İsraili politikacılar arasında çok yaygın bir mekanizmadır. İsraili Savunma Bakanı Yoav Gallant'ın "İnsansı hayvanlarla savaşıyoruz" ifadesi buna bir diğer örnektir.²⁹ İsrail sosyal medya hesaplarında Filistinlilerin "fareler veya yılanlar" olarak değerlendirilmesi, onları "insanlıktan çıkarma" ve "sivil ölümlerini meşrulaştırma" çabasıdır:

"İsrail Başbakanı Binyamin Netanyahu, Gazze'nin "şeytan şehri" olduğunu iddia ediyor ve ekliyor: "İsrail'in 1,1 milyon Filistinliye güneye gitmesini söylemesi ve ardından orada kalan herhangi bir Filistinli sivilin çatışmaya dahil olduğunu ve bu nedenle meşru bir hedef olduğunu iddia etmesi, savaş yasalarını manipüle etmenin bir yoludur."³⁰

Sonuçların çarpıtılması veya verilerin manipüle edilmesi de bir diğer meşrulaştırma mekanizmasıdır. Netanyahu'nun şu ifadeleri açıkça bu mekanizmanın yapılan büyük kötülüğün sonuçlarını çarpıttığını göstermektedir:

"Netanyahu, Gazze'de, sivillerin öldürülmesiyle ilgili açıklamaların "yalan" olduğunu öne sürerek, "Duyduğunuz tüm yalanlara rağmen Gazze, şehir savaşları tarihinde savaşmayan sivillerin savaşanların kayıplarına göre en düşük olduğu yerdir" iddiasında bulundu."³¹

²⁷ NTV NTV, "7 Soruda İsrail'in Gazze'deki Hastane Katliamı," NTV (October 18, 2023).

²⁸ aa Anadolu Ajansı, "İsrail Savaş Suçlarını Meşrulaştırmak İçin Filistinlileri 'İnsanlık Dışı Varlıklar' Olarak Gösteriyor," Aa (October 23, 2023).

²⁹ voaturkce voa, "İsrail Savunma Bakanı: "'İnsansı Hayvanlarla Savaşıyoruz,'" Voa (October 9, 2023).

³⁰ aa Anadolu Ajansı, "Israel Paints Palestinians as 'animals' to Legitimize War Crimes: Israeli Scholar," Aa (October 24, 2023).

³¹ BloombergHT BloombergHT, "Netanyahu, ABD Kongresi'nde Konuştu," BloombergHT (July 25, 2024).

Mağduru suçlama veya sorumluluk kabul etmeme de diğer meşrulaştırma mekanizmaları arasında yer almaktadır. Netanyahu'nun ortaya çıkan katliamda kendi kararlarının sorumluluğunu almayarak Hamas'ı suçlaması bu türden bir mekanizmanın açıkça işletildiğini gösterir: "Sivillere yönelik her türlü zararın sorumluluğu İsrail'e değil Hamas-DEAŞ'a aittir."³²

Bütün bunlardan hareketle İsrail'in Filistin'de gerçekleştirdiği soykırımın arkasında yatan zihinsel süreçler Bandura'nın ahlaki meşrulaştırma mekanizmaları ile örtüşmektedir. Ahlaki meşrulaştırmanın farklı şekillerde ve farklı ifadelerle sergilenmesi kötülüğün bilişsel süreçlerine dayanan teorik tablosunu ortaya koymaya yardımcı olacaktır. İnsan hayatının kıymetinin anlaşılması noktasında gayret sarf etmek ve insanlığın acı tecrübelerle kıymetini anladığı evrensel insani değerlerin bilinçlerdeki yerini yoklamak düşünce varlığı olarak bizlerin herbirine insan olmak bakımından yüklenen bir ödevdir. Ahlak dilinin gerçekliği olduğundan farklı göstermek amacıyla kurgulanabileceği göz önüne alındığında, bu tür kötülüklerin ardındaki tutarlı olduğu düşünülen meşrulaştırma mekanizmaları, ahlaki değerlendirmenin doğru yoldan saptırılmasını hedeflemektedir. İsabetli bir ahlaki değerlendirme ahlaki dildeki kurgunun tutarlılığından çok eylemlerin evrensel insani değerlerle tutarlılığına dayanır.

Sonuç

İyiliğin ve kötülüğün bir davranış olayı olarak ele alınması bireysel ve sosyal bağlamlarının ortaya konmasını gerektirir. Bandura'nın kötülüğün psikososyal süreçlerini çözümleme iddiası taşıyan ahlaki uzaklaşma mekanizmaları günümüzde ve geçmişte ortaya çıkan/çıkmakta olan toplumsal kötülüklerin anlaşılmasına imkan tanımaktadır. Bu çalışmada ahlaki uzaklaşma mekanizmalarının hemen hemen her türü kötülüğün toplumsal düzeyde meydana geldiği iki elim soykırım hadisesi üzerinden okunmaya çalışılmıştır. Ahlaki uzaklaşma ve meşrulaştırma kitlelerin zihinlerinde meydana gelen bir tür saklanıştır. Kişiler kendilerinin doğrudan veya dolaylı olarak sebep oldukları kötülüklerden hem kitlelerin araya girmesi hem de zihinsel meşrulaştırma edimlerinin üretilmesiyle uzaklaşmakta adeta körleşmektedirler. Ortaya çıkan kötülük olayının failsizliği veya suçluların

³² Güneş Güneş, "Netanyahu İşlediği İnsanlık Suçlarından Hamas'ı Sorumlu Tuttu," *Gunes* (November 11, 2023).

bulunamaması gibi sonuçları doğuran şey de tam olarak bu uzaklaşmanın kendisidir. Eylemlerin pratik gerekçeleri onları yapmak için yeterli bir zemini bize sunar. Fakat gerekçelendirilen her inancın bilgi düzeyine çıkamaması gibi gerekçelendirilen her eylem de kötülük vasfından arınmış sayılmaz. Kötülük ve iyilik pratik gerekçeler kadar istenç, yönelimsellik, kasıt vb. teorik gerekçelerle de belirlenir. Dolayısıyla kötülüğün ortaya çıkışındaki pratik gerekçeler ile teorik gerekçeler birarada işlemektedir. Bazı durumlarda bu ikisi birbiriyle çelişki halindedir. Fakat unutmamak gerekir ki pratik gerekçeler teorik gerekçeler tarafından askıya alınabilir bunun tersi de mümkündür. Gerek Madımak Katliamı'nda gerekse İsrail'in uyguladığı soykırımda ahlaki uzaklaşma mekanizmalarındaki ortaklık söylem temalarında da gözlenmektedir. Temalardan belki de en göze çarpanı dinî kavramların veya metinlerin kullanılmasıyla ortaya çıkan dinî meşrulaştırma- dır. Eylemlerin dinî kavramlara ve metinlere referansla meşrulaştırılması ahlaki bakımdan kötü davranışlar ortaya çıktığında fail tarafında sıklıkla gerçekleştirilir. Dinî meşrulaştırmanın ahlaki bakımdan kötü eylemlere yol açacak şekilde işletilmesi failliğin ortadan kalktığı düşünmenin bir diğer sebebidir. Ortaya çıkan davranışın kötülük boyutlarının göz ardı edilmesine kadar varan bu meşrulaştırma süreci dinlerin iyilik, hoşgörü, sevgi vb. değerlerine körleşmeyi beraberinde getirir. Sonuç olarak insanların kötülüğe duyarlı hale gelmesi ve kitlesel ahlaki davranışların sonuçlarını doğru değerlendirmeleri iyi ahlaki değerler ile dinî değerler veya referanslar arasında kuracağı olumlu ilişkiye bağlıdır. İyi ahlaki değerler ve dinî değerler arasında kurulan ilişkinin kötülüğe yol açacağını düşünmenin pratik gerekçelerde ortaya çıkan "yadsıma" biçimlerine dayanır. Ahlaki bir kötülük davranışının olduğu gibi görülememesin temelde üç sebebi vardır. Bunların tamamı gerçekte olan şeyin yadsınmasıdır. İlkinde ahlaki kötülük davranışının ortaya çıkmasında kişi kendini fail olmaktan yadsımaktadır. İkincisinde ise eylemin yol açtığı sonuçları gerçekte olduğundan farklı görerek bu sonuçları yadsımaktadır. Son olarak ise mağdurun da insanlık vasfını yadsıyarak bütünüyle gerçeklikten kopmuş durumdadır. Bu üç durumda da gerçekliğin yadsınarak kötülüğe karşı körleşmek söz konusudur. Dolayısıyla ahlaki gerçeklik algısının teorik ve pratik gerekçelerle bozulması bu türden kötülüklerin arkasında yatan sorunun zihin süreçlerinin algıyı ve sağduyuyu örtebileceğini göstermektedir.

Kaynakça

- Anadolu Ajansı, aa. "Israel Paints Palestinians as 'animals' to Legitimize War Crimes: Israeli Scholar." aa. October 24, 2023. Accessed July 30, 2024. <https://www.aa.com.tr/en/middle-east/israel-paints-palestinians-as-animals-to-legitimize-war-crimes-israeli-scholar/3030278>
- Anadolu Ajansı, aa. "İsrail Savaş Suçlarını Meşrulaştırmak İçin Filistinlileri 'İnsanlık Dışı Varlıklar' Olarak Gösteriyor." aa. October 23, 2023. Accessed July 30, 2024. <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/israil-savas-suclarini-mesrulas-tirmak-icin-filistinlileri-insanlik-disi-varliklar-olarak-gosteriyor/3029683>
- Anadolu Ajansı, aa. "Madımak 'Katliam' Olarak Nitelendirilmeli." aa. July 15, 2014. Accessed July 30, 2024. <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/madimak-katliam-olarak-nitelendirilmeli/141387>
- Anadolu Ajansı, aa. "Netanyahu Again Invokes Sacred Scripture to Defend Israeli War on Gaza." *Anadolu Ajansı*. October 31, 2023. Accessed July 30, 2024. <https://www.aa.com.tr/en/middle-east/netanyahu-again-invokes-sacred-scripture-to-defend-israeli-war-on-gaza/3038425>
- Arendt, Hannah. *Kötülüğün Sıradanlığı*. İstanbul: Metis yayınları, 2010.
- Bandura, Albert. "İnsanlık Dışı Suçlarda Ahlaki Uzaklaşma." trans. Ali Koçak. *SEFAD* 48 (2022), 361–384.
- Bandura, Albert. "Moral Disengagement in the Perpetration of Inhumanities." *Personality and Social Psychology Review* 3/3 (1999), 193–209.
- Bandura, Albert. "Social Cognitive Theory of Moral Thought and Action." *Handbook of Moral Behavior and Development*. ed. William M. Kurtines - Jacob L. Gewirtz. 1/45–104. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 1991.
- Bandura, Albert. *Social Foundations of Thought and Action: A Social Cognitive Theory*. Englewood Cliff: Prentice Hall, 1986.
- bbc, bbc. "Madımak Katliamı'nın 31. Yılı: 2 Temmuz 1993'te Neler Yaşandı?" July 2, 2024. Accessed July 31, 2024. <https://www.bbc.com/turkce/articles/cpv3zw02g7ro>
- BloombergHT, BloombergHT. "Netanyahu, ABD Kongresi'nde Konuştu." *BloombergHT*. July 25, 2024. Accessed July 30, 2024. <https://www.bloomberght.com/netanyahu-abd-kongresi-nde-konustu-2357149>
- Cesur, Sevim. *Ahlakın Sosyal Psikolojisi*. İstanbul: Pales Yayınları, 2018.
- euronews, euronews. "BM Raporu: İsrail'in Gazze'ye Yönelik Saldırısında Soykırım Suçu İddiası." March 25, 2024. Accessed July 30, 2024. <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/madimak-katliam-olarak-nitelendirilmeli/141387>
- Gensler, Henry J. *Ethics: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge, 2011.
- Güneş, Güneş. "Netanyahu İşlediği İnsanlık Suçlarından Hamas'ı Sorumlu Tuttu." *gunes*. November 11, 2023. Accessed July 30, 2024. <https://www.gunes.com/gundem/netanyahu-isledigi-insanlik-suclarindan-hamasi-sorumlu-tuttu-1187741>

- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. trans. Ergün Baylan. Ankara: BilgeSu, 2019.
- Israel's government services and information website, Gov.il. "Statement by PM Netanyahu." October 30, 2023. Accessed July 30, 2024. <https://www.gov.il/en/pages/event-statement301023>
- NTV, NTV. "7 Soruda İsrail'in Gazze'deki Hastane Katliamı." NTV. October 18, 2023. Accessed July 30, 2024. <https://www.ntv.com.tr/galeri/dunya/7-soruda-israilin-gazzedeki-hastane-katliami,p6ukCmlNbUuDxtuMD1BjbA/CL52cEiKNEaw31Kc0ZZMcw>
- Singer, Peter. "Famine, Affluence, and Morality." *Ethics: History, Theory, and Contemporary Issues*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Singer, Peter. *Pratik Etik*. trans. Nedim Çatlı. İstanbul: İthaki, 2015.
- Smith, Michael. *The Moral Problem*. USA: Blackwell, 1994.
- Üçok, Dilek Işılay. "Kurumlarda Yaşanan Ahlaki Çözülme Mekanizmasına İlişkin Bir Örnek Olay İncelemesi." *Dokuz Eylül Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi* 21/1 (2020), 95–124.
- voa, voaturkce. "İsrail Savunma Bakanı: ""İnsansı Hayvanlarla Savaşıyoruz."" Voa. October 9, 2023. Accessed July 30, 2024. <https://www.voaturkce.com/a/israil-savunma-bakani-insansi-hayvanlarla-savasiyoruz-/7303050.html>
- Yalçın, Ögen. *Ahlaki İhlallere Tanıklıkta Ahlaki Geri Çekilme: Ahlaki Temel ve İçgrup/Dışgrup Durumlarında Gözlenen Farklılıklar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Doktora, 2014.
- Yalçınkaya, Ayhan. "Hafıza Savaşlarından Sahiplenilmiş Şehitliğe: Madımak Katliamı Örnek Olayı." *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 66/3 (2011), 333–394.

BİRİNCİ VE İKİNCİ DOĞA DİKOTOMİSİNDE DİNİN KONUMU: CÂHİZ'DA AHLÂKIN İNŞASI

Fatmanur ÖRSDEMİR

İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Öğrencisi, İstanbul/Türkiye
fatmanurorsdemir@gmail.com, ORCID ID:0000-0001-6631-8941

Giriş

Klasik dönem kelâm âlimlerinin ahlâk düşünceleri incelendiğinde üç tür ahlâk anlayışının geliştiği söylenebilir: ilki; benliğin/karakterin inşası manasına gelen iyi bir ahlâk edinmenin süreci ve bireyin ahlâkî özne olarak inşasının ortaya koyulması; ikincisi irade özgürlüğünün işlenmesi; üçüncüsü ise eylemlerin iyi-kötü değer yargısını almasıyla ilgili olarak değerlerin kaynağı sorunudur. Burada dikkat çeken husus kelâmcıların doğal teoloji tartışmalarının ahlâk alanında yansımalarının olmasıdır. Cisimlere bir doğa atfetmeyen ve bu nedenle irade özgürlüğüne daha çok vurgu yapan kelâmcılar, insanda sabit ve süregelen bir doğayı kabul etmemişlerdir. Bunun bir sonucu olarak ahlâk anlayışlarını daha çok eylem temelli işlemişlerdir. Eyleme yönelten süreçten ziyade sonuçlarına ve bu sonuçlara yaptırım uygulayan dış faktörlere yoğunlaşmışlardır. Böylelikle insanın hangi tür koşullarda ahlâkî ve dinî açıdan yükümlü sayılması gerektiğini tartışmışlar, eylemlerin ise iyi-kötü değerinin dışarıdan bir buyrukla edindiğini düşünmüşlerdir. Cisimlere doğa atfeden kelâmcılar ise varlıkta sabit ve süregelen bir doğayı kabul etmişler, doğanın ise o varlığın gayesi olduğunu düşünmüşlerdir. Bu nedenle de ahlâk edinmenin gayesini karakter inşası olarak ele almışlar, insanın doğasına ve doğasının ortaya çıkardığı eylemlerin içeriğine (bedensel haller) ve sonuçlarına odaklanmışlardır. Eylemlerin değer kaynağının ise kendinde/zatî olarak bulunduğunu düşünmüşlerdir. Ahlâk düşüncesine dair geliştirilen bu söylemlerin teorik zeminde birçok yönden tartışması yapılabilir. Fakat ahlâk edinme olgusu, bilişsel durumlar, duygu-

sal haller, bedensel talepler ve çevresel koşullar gibi birçok etkenin dahil olduğu bir süreçte gerçekleşmektedir. Bu sürecin insanın eylemlerinde ne derece etkili olduğu ve ideal bir ahlâkın inşasındaki rollerinin neler olduğunu saptamak kolay değildir. Söz gelimi insanı eyleme yönelten sürecin sorgulaması yapıldığında doğasında bulunan doğal birtakım dürtülerin olduğu, cimriliğin, cömertliğin, bencilliğin, mala düşkünlüğün insanın doğasında bulunan eğilim ve yatkınlıklar olduğu söylenebilir. Bu durumda ise insanın doğasında süregelen olan, bilgi ve tecrübeyle değiştirilebilen ya da bastırılabilen doğal birtakım eğilimlerin var olduğu kabul edilmiş olur. Bu durumda bilgelik, ölçülülük, cesaret ve adâlet gibi üst değerler bu düzlemde ele alınabilir ve içgüdüsel temelleri ortaya koyulabilir.

9. yüzyıl entelektüel Mu'tezilî düşünürlerden Amr b. Bahr el-Câhız (ö. 255/869) ahlâkın temellerini inşa etmiş ve bireyin ahlâkî özne olarak inşasında gerekli olan unsurları ortaya koymuştur. Bunun için cisme doğa atfedilen fizik teorisinin bir uzantısı olarak insanın birinci doğasına (*et-tabî'atü'l-'amme*) ve ikinci doğasına (*et-tabî'atü'l-ğarize*) işaret etmiştir.¹ Birinci doğa insanların ortak paydada sahip olduğu nefsanî/doğal eğilimlere (arzu, şehvet, haz, bedensel talepler, beslenme, cinsellik vs.) karşılık gelmektedir. Bu doğanın dengelenmesi ve aklın onlar üzerinde baskın gelmesiyle ikinci doğanın (*et-tabî'atü'l-ğarize*) meydana geleceğini düşünmüş, ahlâk edinmeyi ikinci doğa edinmek şeklinde ortaya koymuştur. Câhız, ahlâkın sonuçlarından ziyade ahlâkî davranmayı mümkün kılan sürece dikkat çekmiştir. Bu noktada ortaya konan davranışların içgüdüsel temellerini saptamaya çalışmıştır. Söz gelimi, mal-mülk edinme cinsellik ve beslenme doğasından; ticaretin yapılması kıskançlık ve bencillik doğasından/eğilimlerinden kaynaklanmaktadır.² Bu düşüncede ortaya çıkan tüm ahlâkî karakterler ve eylemler, insanın doğasından kaynaklanmakta, insanda sabit olan sadece uygun koşullar oluştuğunda zuhur eden durumlar olmaktadır. Câhız, aynı şekilde insanın ahlâkî yöneliminde belirleyici olan yaşamsal sınırların da etkisini ka-

¹ Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Me'âş ve'l-me'âd, Resâ'ilü'l-Câhız* içinde, nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1964), 97.

² Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitmânü's-sır ve hıfzu'l-lisân, Resâ'ilü'l-Câhız* içinde, nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1964), 145; Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, nşr. Abdusselâm Hârûn (Kahire: Cem'iyetü'r-ri'âyetü'l-müttekâmile, 2004), 2/74; Amr b. Bahr el-Câhız, *Risâletü'n-nübl ve't-tenebbül ve zem-mi'l-kibr, Resâ'ilü'l-Câhız: el-Edebiyye* içinde, nşr. Ali Bû Mühlhim (Beyrut: Dâr ve mektebetü'l-hilâl, 2004), 135.

bul etmektedir. Bu anlayışta beden; kan, balgam, sarı safra, kara safra olmak üzere dört sıvıdan oluşmakta, bu sıvıların oransal değişimlerine göre kişinin tavırları da değişmektedir. Bu nedenle Câhız, bu hallerin dengelenmesini önemsemektedir. Çünkü dengenin kurulması sadece bedenin sağlığını değil, aynı zaman da ahlâkın güzelliğini de sağlamaktadır. O açıdan tıbbî tedbir/önlem alma hem bedensel hem de ahlâkî bir mesele olarak görülmüştür.

Câhız birinci doğa ve insanın bedensel hallerini dikkate olan bir ahlâk düşüncesi geliştirmiş bu minvalde bir ahlâk sınıflandırması yapmıştır. Arzunun egemen olduğu ahlâk; akıl-arzu çatışmasında ikisinin birbirine denk olduğu ahlâk ve aklın egemen olduğu ahlâk. Ona göre düşünüp taşınmaya gerek kalmaksızın doğallıkla sadır olan eylemler, ideal olan ahlâkî seviyedir ve aklın arzular üzerinde baskın geldiği seviyeye işaret etmektedir. Bu bağlamda Câhız'ın inşa ahlâkını savunduğu söylenebilir. Fakat bu inşa, olmuş bitmiş bir oluşumun ötesinde süregelenliği içeren bir durumu ifade etmektedir. Çünkü insanın birinci doğası yaşamı süresince varlığını devam ettirmektedir. Bu nedenle insan akı ve arzuları (birinci ve ikinci doğası) arasında sürekli bir çatışma halindedir. Yaşam tecrübesi içerisinde bunlar arasında sürekli gel-git yaşanmakta, kimi durumlarda beden bu çatışma içerisinde yorgun düşmekte ve arzular, akıl üzerinde baskın hale gelebilmektedir. Bunun farkında olan Câhız, ahlâk edinmenin yollarını sunmasının yanında bu ahlâkın devamlılığını sağlama noktasında da bir dizi pratik (müzik, şiir, okuma, yazma vs.) önermiştir. Bu minvalde onun ahlâk düşüncesinde içerisinde *din* önemli bir pratik olarak yer almaktadır. Ona göre din, insanın yaşamına sonrada dahil olmuştur. Zira dinden önce insanın doğası gelmekte, din insanda var olan bu doğanın dengelenmesine katkı sunmaktadır. Akıl, belli eğitimle desteklenip kuvvetlendirilse de başka birtakım etkenlerin dahil olmasıyla her zaman ahlâkî olanı seçmede başarılı olamamaktadır. Bu noktada akıl, *anda* sahiplenilmesi istenene karşı nefsi uyardığı gibi dinî emir ve yasaklamalar da aklın yetersiz kaldığı durumlarda destekleyici olmaktadır. Nitekim ona göre din ve ahlâk ilkeleri bakımından ortak paydada yer almaktadırlar.

Bu çalışmanın amacı, ahlâk edinme olgusunun Mu'tezili düşünür Câhız'ın ahlâk düşüncesi temelinde ele almaktır. Onun ahlâk anlayışı, ahlâkî eylemin sonucundan ziyade sürecine odaklı gelişmiştir. Bu süreç, insanın doğal eğilimlerine karşılık gelen birinci doğası ve bu doğanın denge-

lenmesi ve aklın onda baskın gelmesiyle elde edilen ikinci doğanın/ahlâkın edinilmesidir.³ Bu dengenin sağlanması her zaman kolay olmadığından akla destekleyici olan kuvvetli bir unsurun daha varlığı gereklidir ki bunlardan biri de Câhız'a göre dindir. Bu minvalde Câhız'ın ahlâk anlayışının şekillenmesinde kurucu öğeleri barındıran birinci doğa ve ikinci doğanın mahiyeti, karşılıklı ilişkileri, konumları ve çatışmaları ve bunun dengelenmesindeki kendilik pratiği olarak değerlendirilebilecek dinin konumu irdelenmeye çalışılacaktır. Böylece birinci ve ikinci doğa temelinde bireyin ahlâkî özne olarak inşası ve bunun devamlılığını sağlamada yardımcı olan dinin ne tür bir rol üstlendiği anlaşılabilecektir.

1. Birinci Doğa (*et-Tabî'atü'l-'Amme*)

Câhız, kelâm düşünce sistemi içerisinde âlemin izahına ilişkin geliştirilen doğa teorilerinden anti-atomculuğu savunmaktadır.⁴ Bu teoriye göre âlem ve onda içkin olan varlıklar/cisimler iç içe geçmiş (mütedahil) cüzlerden meydana gelir ve bu cüzlerin sonsuza kadar bölünmesi mümkündür. Yani araz nevinden zikredilen hususlar cisme sonradan dahil olmayıp zaten kendi içerisinde içkin halde bulunmaktadır. Bu anlayışın bir sonucu olarak cisimlerin bir tabiatı, bu tabiatlarında kendine has fillerinin olduğu kabul edilmiştir.⁵ Hafif olan şeyler tabiatı gereği yükselirken, ağır olan şeyler tabiatı gereği düşmektedir. Ateş, hafif olan tabiatı gereği yükselirken; taş, ağır olan tabiatı gereği dışarıdan bir etkiye maruz kalmadıkça düşmektedir. Bu teoride, cisimlerin görünür olan özellikleri, varlığa sonradan dahil olan nitelikler (arazlar) olmayıp, kendi zatında taşıdığı nitelikler olmaktadır. Câhız'ın hocası İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm (ö. 231/845) tarafından *Kümûn-zuhûr* olarak teorileşen bu anlayışta, tüm varlıklar tek seferde yaratılmıştır. Şeylerin bir kısmı diğer bir kısmında gizlidir (kümûn), eşyada görünen değişim ve dönüşümlerin öncelik-sonralığı varlığa gelmeleri açısından değil, ortaya çıkma/görünür olmasındadır (zuhûr).⁶ Nazzâm, bu teorisinin bir sonucu olarak cisimlerin, sınırsız sayıda alt cisimlerden oluştuğu-

³ Yunus Cengiz, Veysel Elib, "Câhız", *İslâm Düşünce Atlası* (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022), 245; Tuğba Günel, *Nefs Fenomenolojisi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2022), 326.

⁴ Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 120.

⁵ Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 121-122.

⁶ Osman Demir, *Kelâm'da Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 109-110.

nu ve her birinin bir doğaya sahip olduğunu düşünmüştür. Bu doğa ise cismin aynı zamanda gayesidir ve her bir cisim bu gayesine varma peşindedir. Bu nedenle görülme dahi cisim kendi içerisinde sürekli bir çatışma ve baskılamaya sahne olmaktadır. Nazzâm, bu düşüncesinin bir uzantısı olarak insanda eyleme ilişkin süreğenliği ifade eden kudret kavramından farklı olarak kuvve kavramına yer vermiştir.⁷ Çünkü kudret cisimlerin bir doğasının olduğunu reddedip, arazları kabul eden bir sistem için geçerlidir. Nazzâm, arazları reddettiği için insanda eyleme olanak sağlayan ondan devamlı sabit bulunan kuvve kavramını tercih etmiştir. Nazzâm tarafından bir doğa teorisi olarak ortaya kümûn-zuhûr teorisini Câhız, hocasından tevarüs etmiş, bu fizik teorisini ahlâk düşüncesine taşıyarak, sistematik hale getirmeye çalışmıştır. O, insanın doğumundan itibaren geçerli olan, süreğen güç ve doğa düşüncesini insanın eğilimleri/doğası olarak ahlâk düşüncesine uyumlu şekilde revize etmiştir.

Câhız açısından kümûn-zuhûr teorisinin etik yansımaları olarak okunabilecek anlayışta tıpkı cismin sayısız alt cisimlerden oluşmasında olduğu gibi insanda sayısız nefsânî/doğal eğilimlere sahiptir. Nefsteki her bir doğa/eğilim ise gayesine varma peşindedir. Kümûn teorisinin sonucu olarak da ortaya çıkan bu eğilimler yok iken sonradan var olan şeyler olmayıp zaten nefste bulunan, zamanı ve ortamı uygun olduğunda ortaya çıkan eğilimler olarak kabul edilmektedir. Bir başka açıdan ifade etmek gerekirse insanda beslenme, cinsellik, iletişim kurma gibi temel doğalar/eğilimler vardır (kümûn). Bu eğilimler temelinde insanda rahata düşkünlük, mala tamah etme, cimri olma, bencil davranma gibi sayısız eğilimleri ortaya çıkmaktadır. Yaşam tecrübesi içerisinde bu eğilimlerin çatışması ve birbirlerini etkilemeleriyle görünür hale (zuhûr) gelmektedirler. Örneğin, mal-mülk edinme, cinsellik ve beslenme doğasından; ticaretin yapılması kıskançlık ve bencilik doğasından/eğilimlerinden kaynaklanmaktadır. Zikredilen bu hususlar ise insanın birinci doğasına (*et-tabî'atü'l-'amme*) karşılık gelmektedir.⁸

Câhız, doğa kavramını tab', tabî'a kavramıyla ifade etmiş ve cismin sahip olduğu temel nitelikler/aslı nitelikler yani birinci doğa şeklinde yorumlamıştır. Bu bağlamda bıçağın kesici olması, ateşin sıcak olması, hafif olanın

⁷ Ömer Bozkurt (ed.), *Bilim Tarihi ve Felsefesi Tarih ve Problemler* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2016), 289.

⁸ Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 65.

yükselme eğiliminde olması cisimlerin doğasını ifade etmektedir. Nesneler için söz konusu olan bu doğa insan söz konusu olduğunda arzu, şehvet, haz, beslenme, cinsellik gibi nefsânî/doğal eğilimler anlamına gelmektedir.⁹ Nitekim birinci doğa herkes de bulunan, bir insanı diğer insandan ayıran temel ayırıcı doğaya işaret etmemektedir.

Câhız, birinci doğa düzleminde ortaya konan davranışların içgüdüsel temellerini saptamaya çalışmıştır. Buna göre insanın doğasının temel belirleyenleri tespit edildiğinde davranışları daha kolay anlamlandırabilir. Örneğin, insanın bilgi vermesi, bir öğreticinin bir şeyler anlatması, insanın üstün gelme içgüdüsünden; insanın konuşması rahatlama içgüdüsünden, yazma ebedî olma ve unutulmama isteğinden kaynaklanmaktadır. Yani o, davranışa kaynaklık eden eğilim ve yatkınlıklara dikkat çekmektedir. Buna göre bir eylemin ahlâkî sürecini ifade eden ve eylemleri seçmede belirleyici olan bu doğal/nefsânî eğilimler insanın birinci doğasına karşılık gelmekte ve diğer pek çok eylemin görünür olmasının temelini ifade etmektedir. Söz gelimi beslenme doğası, mal-mülk edinmeyi, şehirlerin imar edilmesini, iş bölümünü, modanın ve ticaretin ortaya çıkmasını sağlamaktadır. İfade etmek gerekir ki bu haliyle birinci doğa yok edilmesi, reddedilmesi gereken bir alan olmayıp, aksine bu temel üzerinde inşa edilecek yeni bir doğanın zeminini içermektedir. Bu hususta Câhız, gözlem ve müşahedeye dayalı sisteminde hadım edilenleri gözlemlemiş, onların doğasındaki değişimleri ve bunun görünür olan sonuçlarına dikkat çekmiştir. Böylece hadım edilen kimselerin hem bedensel hem ruhsal yönden birçok zorlukla karşı karşıya olduklarını tespit etmiş, şehvetin yok edilemeyeceğini düşünmüştür. Zira onun gözlemlerine göre hadım edilenler, kardeşlerine nazaran daha çok yeme eğilimi göstermektedir. Bu durum insanda sabit olan ve genel doğaya işaret eden birinci doğanın (beslenme, cinsellik, haz, şehvet) yok edilemeyeceğini birinin baskılanması yok edilmesi girişiyle bir diğer doğanın görünür olacağını ileri sürmüştür.¹⁰ Dolayısıyla birinci doğa inkârı mümkün olmayan bir gerçeklik olarak durmaktadır. Diğer yandan Câhız, bedensel hallerin de insanın eylemi gerçekleştirme ve tercih etme sürecinde etkili olduğunu düşünür. Bu noktada Galen'den etkilenen Câhız,¹¹ mizaca yer verir ve

⁹ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 3/374.

¹⁰ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 1/126-128.

¹¹ Veysel Eliş, "Câhız ve Antikite: Yunan Zoolojisinin Alımlanışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (49), 205.

beden üzerindeki etkisine dikkat çeker.¹² Buna göre beden dört sıvıdan (ahlât-ı erbaâ/humoral patoloji) oluşmakta ve mizaç olarak tanımlanmaktadır.

Genellikle tab', ğarize, fitrat ve huy gibi kavramlarda karşılanan mizaç, bedende bulunan dört sıvıya (kan, balgam, sarı safra, kara safra,) atfedilen bir kavramdır. Bu sıvıların oransal değişimlerine göre insanın tavırları da değişmektedir. Örneğin; kişinin sakin ve yumuşak olması balgam; sevinçli olması kan; öfkeli olması sarı safra; hüzünlü olması kara safranın oransal değişimine göre şekillenmektedir.¹³ Bu oran her insanda farklılık gösterdiğinden insanların mizacı birbirinden farklıdır. Buna göre bazıları cimriliğe eğilimliyken bazıları cömertliğe bazıları korkaklık eğilimindeyken bazıları cesurluğa, bazıları işçiliğe, bazıları ticarete eğilimli özelliktedir. Bazıları ise sanata, hitabete daha yatkındır. Bunlar Câhız'ın mizaç anlayışına göre insanda baskın gelen özelliklerdir.¹⁴ Bu haliyle insanın birinci doğası içinde değerlendirilen mizaç, insanın sahip olduğu diğer doğal eğilimlerle karşılaşmakta bunların etkisine göre karakteri görünür olmakta ve ahlâkî eylemlerine de yansımaktadır. Bu nedenle Câhız, bu hallerin dengelenmesini önemsemiştir. Dengenin kurulması sadece bedenin sağlığını değil, aynı zaman da ahlâkın güzelliğini de sağlamaktadır. O açıdan tıbbî tedbir/önlem alma hem bedensel hem de ahlâkî bir mesele olarak görülmüştür.

Câhız'a göre birinci doğanın dikkate alındığı bir ahlâk en alt seviyedeki ahlâkî yaşamı ifade etmektedir. Çünkü burada haz, şehvet, korku, heves, beslenme ve cinsellik gibi doğal/nefsânî eğilimler kendisini göstermekte akıl, arzular üzerinde hâkim bir noktada durmamaktadır. Oysaki onun ahlâk düşüncesinde aklın arzular üzerinde doğallıkla tereddüt göstermeden baskın geldiği seviye hakiki bir ahlâkî seviyeyi ifade etmektedir.¹⁵ Bunun yolu ise birinci birinci doğanın temel alınarak bunların dengelenmesi ve aklın birinci doğa üzerinde otoritesini kurmasıyla gerçekleşmektedir. Câhız, bunu ikinci doğa olarak nitelendirmekte ve ahlâk edinmeyi ikinci doğa edinme üzerinden temellendirmektedir.

¹² Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü't-Terbî' ve't- tedbîr, Resâ'ilü'l-Câhız* içinde, nşr. Ali Bû Mülhim (Beyrut: Dâr ve mektebetü'l-hilâl, 2004), 477.

¹³ Emine Bayır, "Câhız'ın Ahlâk Teorisine Göre Mizacın Değişmesi ve Pratik Değeri", *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 443.

¹⁴ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *Makâlâtü'l-Osmanîyyeti er-Resâ'ilü'l-edebîyye*, nşr. Ali Bû Melhim (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2004), 157.

¹⁵ Tülay Koyun, *Câhız ve Risaleleri*, (Ankara: Sonçağ Akademi, 2023), 50.

2. İkinci Doğa (*et-Tabî'atü'l-Ğarize*)

Câhız, her insanın genel doğasının olduğunu kabul etmekte bunu da zikredildiği üzere birinci doğa (*et-tabî'atü'l-'amme*) kavramıyla ifade etmektedir. İnsanın bu doğasını ifade etmede doğa/ tab' kavramını kullanırken, birinci doğanın dengelenmesi ve aklın baskın gelmesiyle ulaşılan doğayı ikinci doğa (*et-tabî'atü'l-ğarize*) kavramıyla karşılamaktadır. Bununla da insanı bir diğer insandan ayıran ayırıcı doğaya işaret eder ve buna ulaşmanın sonucunu ise ideal olan ahlâkın edinilmesi olarak sunar. Bu minvalde *ğarize* kavramı, aslî doğa/birinci doğanın ortaya çıkmasından sonra görünür olan, bir türün ikincil düzeydeki doğasını ifade etmektedir.¹⁶ Ğarizenin canlı ve cansız tüm varlıklardaki işlevi, hedefe varmaktır. Bu hedef, cansız nesnelerde doğal eğilimle olurken, hayvanlarda türüne özgü doğa/içgüdü ile insanlarda ise akletme, düşünme, taakkul, tedebbür, temmül gibi yollarla gerçekleşmektedir. İkinci doğanın *ğarize* kavramıyla karşılanması ve bunun düşünmeyi içermesi önemlidir. Zira aklın birinci doğa üzerinde baskın gelmesiyle ulaşılan seviyenin ideal olan ahlâkî seviyeyi yansıtmaması dikkate alındığında aklın ikinci doğanın/ahlâkın edinilmesindeki önemli bir unsur olduğu ortaya çıkmış olmaktadır. Ancak bu her zaman kolay olmamaktadır. Bu nedenle Câhız, aklın, arzuları üzerinde etkin olması için çeşitli yöntem ve pratiklerle eğitilmesi gerektiği kanaatindedir. Bunun içinde insanı yaşam deneyimi içerisinde sürekli bir faaliyet içerisinde olmasını, ufkunu, zihnini, bakış açısını bilgi ve deneyimlerini arttırmasını önermektedir. Çünkü ona göre akli yargılar bilgiye dayanmaktadır. Bilginin ise duyuşsal tecrübe temelinde yükseldiğini düşünen için, bu bilgi sürecinin başlangıcı duyumla elde edilen izlenimler, sonu ise gerekçelendirilmiş bilgi halini almış bilişsel tasavvurlardan oluşmaktadır. Bu ikisi arasında ise elde edilen duyumların bilgi halini alması için ara bir formun varlığı gerekmektedir. Câhız, bu ara forma havâtır adını vermiştir.¹⁷ Havâtır, belli belirsiz düşünceler, insanın iradesi dışında zihnine gelen hayal, iyi-kötü düşüncelerdir.¹⁸ Ona göre bu ara form kişinin akli yargıları belirlemesinde önemli bir noktayı oluşturmaktadır. Burada yaşam içerisinde elde edilen her türlü tecrübeler, dene-

¹⁶ Veysel Eliş, *Câhız'ın Tabiat Felsefesinde Evrimin İmkânı* (Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 59.

¹⁷ Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitmânü's-sır ve hıfzu'l-lisân, Resâ'ilü'l-Câhız* içinde, nşr. Abduselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1964), 141-142.

¹⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Havâtır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/526.

yimler, yaşanmışlıklar, duygular vs. buraya dolmakta ve buradan insan bilgi haline çevirerek aklî ilke olarak ortaya koymaktadır. Bu nedenle o, ideal ahlâkın aklın birinci doğa üzerinde baskın gelmesi ve doğallıkla ahlâkî olanı seçebilmesi için aklın bu ara formunu oluşturan alanın doğru bir şekilde, doğru deneyimlerle, bireye katkı sunacak içeriklerle doldurmasını gerekli görür. Çünkü ona göre ideal olan ahlâkî yaşam, bilgiyle sıkı bir ilişki içerisindedir. Ahlâk doğru/sahih bir bilgiyle, bu ise arzuları ve doğasının dengelenmesiyle mümkündür. Zira onun ahlâk anlayışı kişinin kendisine hâkim olması ve bedeni üzerinde aklının otorite kurması esası üzerinedir. Câhız, öznenin kendine hâkim olması esası üzerine inşa ettiği ahlâk düşüncesi bireyin ahlâkî özne olarak inşasını hedeflemektedir. Bunun rotası ise bireyin edinimlerini oluşturan hazzın, öfkenin, arzunun, insanın doğasında bulunan cinsellik, korkaklık gibi hallerin (birinci doğa/ *et-tabî'atü'l-'amme*) aklî ilkelere göre düzenlenmesinde yatmaktadır.

Anlaşıldığı üzere ahlâkî çözümlemede insanın doğasını dikkate alma çabası ifade edildiği üzere Câhız'ın klasik fizik teorisinden olan kümûn düşüncesinin etik alana uyarlanması ibarettir.¹⁹ Buna göre sayısız alt cisimlerden oluşmaktadır ve çatışma halindedir. İnsan söz konusu olduğunda ise doğasında yer alan eğilimler birbirleriyle ve düşünme/akletme yeteneğiyle sürekli bir çatışma halindedir. Baskın gelen eğilim kişinin yönelimini belirlemektedir. Bu doğal eğilimler insanın birinci doğasını oluşturmaktadır. İnsanın birinci doğasını değiştirmesi zor, ancak mümkündür. Bu durum ise insanda sürekli bir çabayı gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla insanda cimrilik doğası baskınken bu doğanın iyileştirilmesine yönelik gösterilen çabayla insan cömertlik doğasına sahip olmakta böylelikle cömertlik doğasını kazanmış olmaktadır. Burada cimrilik kişide bazı eğilimlerin baskın gelmesiyle ortaya çıkmakta birinci doğayı ifade etmekte, gösterilen çabanın neticesinde elde edilen cömertlik ise birinci doğa üzerine inşa edilen ikinci doğa yani ahlâk edinimi olmaktadır. İkinci doğa/ahlâk edinimi insanın tekrarlar kazandığı alışkanlıklardır. Bu durum da insanın bu doğa üzerine ahlâkî özne olarak var olması belli pratiklerle daha mümkün olacaktır. Câhız açısından bu pratiklerden din önemli bir hakikat olarak bireyin ahlâkî öznelliğine katkı sunmaktadır.

¹⁹ Bozkurt, *Bilim Tarihi ve Felsefesi Tarih ve Problemler*, 289.

3. Kendilik Pratiği Olarak Din

Câhız, birinci doğanın dengelenmesi için akli tek başına yeterli görme-
mekte, ona göre bunların yanında dinî emir ve nehiyler de nefsin isteklerine
karşı dengenin korunmasında akla yardımcı olmaktadır. Bununla birlikte
insanın doğal eğilimlerinin dengelenmesiyle oluşan ahlâkın edinilmesinde,
dinin etkin rolüne yer verirken diğer yandan da yanlış dinî telakkilerin
ahlâkî ve epistemolojik alandaki yansımalarına dikkat çekmektedir.²⁰

Câhız, kişiyi tetiklemesi, farklı şekillerde düşünebilmesi ve zihni uyar-
ması için zihnin alışık olanın dışında haberlerin kişiye sunacağı katkıyı or-
taya koymaktadır. O, bu hususu şu ifadeleriyle izah etmiştir. “Peygamber-
lerin ahlâkı bilinmeden, öncekilerin kitapları incelenmeden, geçmiş yaşam-
ların haberleri ve deneyimleri rivayet edilmeden iyi ve yararlı olan şeyler
anlaşılamaz. İnsanlar kendi doğalarını esas alarak işin sonucunu her zaman
bilemeyebilirler. Bu nedenle insana edindiği bilgiler ve tecrübeler üzerinde
akletme, teemmül etme doğası verilmiştir. İnsanlar bu doğalarıyla sonraki-
lere aktarımda bulunmaktadır. Çünkü zihnin alıştığının aksine bilgiler
duyması, haberler alması idrak gücünü arttırır.”²¹

Aktarılan bu pasajda dinin haber verdiği hususların, peygamberlik mü-
essesinin ve vahyin insanın haber alma doğasıyla birlikte ele alındığı gö-
rülmektedir. Zira insanın birinci doğasının ona dayattığı arzu, haz ve istek-
leri karşısında hemen elde edilmek istenene karşı daha sonra elde edilecek
yararı sağlama hususunda insanın doğası yeterli olmadığı gibi akıl da bu
yararı ve iyi olanı elde etmede başka etkenlerin dahil olmasıyla her zaman
başarılı olamamaktadır. Bu durumda insanın akıl sahibi bir varlık olarak
geçmişin tecrübesinden, edindikleri deneyimlerden faydalanması ve kendi
doğasına katması beklenmektedir. Câhız, insanın şehvî isteklerini baskın
olduğu birinci doğası karşısında akla her ne kadar etkin bir rol verse de id-
eal olan ahlâkî seviyenin elde edilmesinde aklın yetersiz kaldığı durumlar-
da olabilmektedir. Nitekim ona göre insan akli, doğal/nefsânî eğilimleriyle
baş başa bırakılsaydı; bu insanı zor durumda bırakmak olurdu. Çünkü in-
sanın doğası akliyle arzuları arasında hep bir çatışmayı doğurur. Bu neden-
le peygamberler nezdinde aktarılan haberler, rivayetler ve geçmişe dair
Kur’anî anlatılar insanın doğasını dengelemede önemli bir katkı sunarak

²⁰ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 232.

²¹ Amr b. Bahr el-Câhız, *Hücecü’nübüvve, Resâ’ilü’l-Câhız* içinde, nşr. Abdusselâm Mu-
hammed Hârûn (Beyrut: Dâru’l-cıl, ts.), 239.

akılla benzer bir işleve sahip olmaktadır. Söz gelimi akıl nasıl ki ‘an’ da sahip olunmak istenen arzuya karşı nefsi ikaz ediyor ve onun endişe edip ondan kaçınmasını sağlıyorsa, dinî emir ve yasaklamalarda benzer bir işlev göstermektedir. O, bu hususu şu ifadeleriyle açıklamaktadır. “Allah’ın ortaya koyduğu cezaî müeyyideler, aklî yetiyi kuvvetlendirir, doğal eğilimlerin dengelenmesine yardımcı olarak ölçülülük sağlar. Çünkü insanın doğasında bulunan arzu ve istekler kimi zaman akıl üzerinde baskın gelmekte ve kişinin idrak gücünü zayıflatarak hakikati gölgelemekte böylece ahlâkî ve iyi olan eylemi seçmede engellenmiş olmaktadır. Akıl üzerinde olan bu buyurucu ilkeler, birinci doğası üzerinde baskın gelerek şehvî duygu ve isteklerini dizginlemiş, aklın yanlış yola meyletmesini engellemiş olur. Çünkü insanın doğasındaki öfke, kibir, cimrilik, bencillik, haz duygusu, mala tamah etme gibi farklı duygusal ve bedensel talepler insan için güçlendiğinde ve bunlar karşısında hesap vereceği bir üst gerçekliğin olmadığı düşünüldüğünde kişinin eğilimi de birinci doğasına göre olur ve isteklerini elde etmeye hiçbir şey engel olmaz.”²² Câhız’ın bu ifadelerinden dine verdiği role ilişkin ortaya koyduğu hususlar, insanın üzerinde herhangi bir otorite bulunmadıkça şehvî güdülerinin akıl üzerinde baskın gelmesinin her zaman için imkân dahilinde olduğu ileri sürülebilir. Zira bilinmektedir ki aklın arzuların eline düşmesi ve onun talepleri doğrultusunda iş görmesi mümkündür. Bu durumda aklın bu muhtemel zafiyeti karşısında aklî yetiyi kuvvetlendirecek bir unsurun varlığı gereklidir. Bu unsur kuvvetli etkisiyle din/vahiy görülmüştür. Nitekim vahyin insan yaşamına sunduğu katkılardan biri de onun dengeli olmasına yardımcı olmasıdır. Tüm gönderilen elçilerin, peygamberlerin ve ilahî kitapların böyle bir misyon taşıdığı söylenebilir. Görüldüğü üzere Câhız açısından vahiy, hemen elde edilecek arzuya karşı, onunda ötesinde ondan daha büyük bir hazzı insana hatırlatmak da ve insan doğasına bir ölçülülük sağlamaktadır. Bu yönüyle de akılla benzer bir işlevi yerine getirmiş olmaktadır. Zira Câhız, din ve ahlâkın temelde aynı ilkelere dayadığını düşünmektedir. On göre dine aykırı olan bir ilkenin ahlâk da yeri olmayacağı gibi ahlâka aykırı olan ilkenin din de de yeri bulunmamaktadır.²³

Fakat ifade etmek gerekir ki din her ne kadar belirtilen işleviyle insanın doğasına ve ideal olan ahlâkı edinmede önemli bir katkıyı sunsa da Câhız’a

²² Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Cevâbât ve ihtihâku'l-imâme, Resâilü'l-Câhız* içinde, nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-cil,ts.), 301.

²³ Câhız, *el-Me'âş ve'l-me'âd*, 99.

göre dinin ve onun yaşama aktarılma formu olan dindarlığın abartılmaması gerektiği kanaatindedir. Zira ortaya konan erdemli davranışlar ya da ahlâkî zayıflık gösteren davranışlar, dindarlığın ölçütü olmamalıdır. Söz gelimi bir kimsenin cihada katılıp kahramanlık göstermesi onun dindarlığının kuvvetli olduğunu, dinine bağlı olduğunu; cihada katılmayan kimsenin ise dine karşı zafiyet içerisinde olduğunu göstermemektedir. Çünkü ona göre kişiyi cihada katılmaya iten bir dizi belirleyici etkiler vardır. Yani dinin tek başına kişiyi cihat eylemini seçmeye götürmede belirleyici değildir. Örneğin, kişinin doğasında cesaretin, kibrin olması, birtakım şeyleri elde etme isteği, övgü ve yüceltilmek istemesi gibi motivler bunlardan bazılarıdır. Dinin yanında zikredilen etkilerle kişi eylemi yapmaya daha istekli olmaktadır. Çünkü din, andaki bir yarardan ziyade daha sonra elde edilecek bir yararı vaad etmekte, zikredilen diğer belirleyici unsurlar ise hemen elde edilecek yararı vaad etmektedir.²⁴

İfade etmek gerekir ki Câhız'ın insan doğasının dengelenmesi ve ikinci bir doğa/ahlâk ediniminde dine verdiği rol, insanın doğasına ters düşecek bir mahiyet arz etmemektedir. Dinden beklenen esasında insanın doğası üzerinde dengenin ve itidal olanın sağlanması hususunda yardımcı olmasıdır. Bu noktada onun iyi ve güzel (estetik) olanla denge arasında nasıl bir ilişki kurduğunun irdelenmesi gerekir. Bakıldığında Câhız, denge konusunda alışılmışın dışında bir noktaya dikkat çekmektedir. O, ahlâkî olan, dinî olan ve estetik değer ölçüt alınmasını şöyle izah etmiştir: "Güzellik tam ve uyumlu olmaktır. Bu uyumun çerçevesi dünyadaki işler ve ona uygun düşen ilkelerle belirlenir. Yaratılanlarda sınırı aşan her şey, felsefe ve din de buna dahil olmak üzere insan doğasına tezat ise çirkindir, muteber değildir."²⁵ Bu anlatı da iyi, güzel ve dengenin mahiyeti hususunda bir ayrıma dikkat çeker. Bu durumda bir eylemi tam (güzel) kılan diğer değersel eylemlerle olan uyumu ve içinde yer aldığı durumdur. Dolayısıyla bir şeye iyi ve güzel olma niteliğini kazandıran şey kendinden taşıdığı bir nitelik olmayıp, ona bu niteliği veren diğer eylemlerle olan münasebeti, sonuçları ve içinde bulunduğu bağlamıdır. Bu noktada onun dindarlığın aşırı şekilde yaşayan ve kendi doğasına aykırı hareket eden kimseleri eleştirdiği anla-

²⁴ Amr b. Bahr el-Câhız, *Makâlatü'l-İslâmiyye, Resâ'ilü'l-Câhız: es-Siyâsiyye* içinde, nşr. Ali Bû Mülhim (Beyrut: Dâr ve mektebetü'l-hilâl, ts.), 156-157.

²⁵ Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü'l-Kıyân Resâ'ilü'l-Câhız: el-Kelâmiyye* içinde, nşr. Ali Bû Mülhim (Beyrut: Dâr ve mektebetü'l-hilâl, 2004), 75.

şılmaktadır. Bu minvalde o, aşırı dindarlık prototiplerine yer vermiş ve içinde bulundukları halin gereksizliğine ve yanlışlığına dikkat çekmiştir. Örneğin, dinî birtakım ritüelleri titizlikle yerine getiren fakat sosyal yaşama geçildiğinde hak-hukuka riayet etmeyen kimseleri aşırı kimseler olarak niteler. Yine sûfîlerin dünya yaşamı için gayret göstermeyi gereksiz bir çaba olarak görmelerini, kendilerini toplumdan tecrit etmelerini, Yahudilerin cumartesi uygulamalarını ve Hristiyan rahiplerin yaşam ritüellerini yersiz bulur ve tüm bunlar ona göre insanın doğasına aykırı hareket etmesi anlamına gelir ve dinin bu haliyle yaşanması insan doğası için yeni bir doğanın yani ahlâkın edinilmesindeki isabetsizliğine vurgu yapar.²⁶ Buna göre din konusunda aşırıya kaçma, dinde yer alan bir hükmün tek başına hakikatin kendisi ya da ideal olan şeklinde yorumlanması demektir. Bu şekilde davranan kimseler ise ona göre zihinsel rahatlığı elde ederek kendini tatmin etmesinden başka bir şey değildir.

Câhız'ın düşüncelerinden şu hususlar anlaşılmaktadır: O, dinî ilkelerin ahlâkî inşa etmede ve birinci doğanın dengelenmesindeki rolünü önemsemekte ve kişinin ahlâkî özne olarak inşasında katkısının olduğunu düşünmektedir. Ancak o, dinin tek başına ikinci doğa/ahlâk edinmeyi sağlamayacağını düşünmektedir. Sadece doğal eğilimler içerisinde dengenin sağlanması ahlâkî öznenin inşasında yeterli gelmemektedir. Çünkü insan kendi doğasında birçok eğilim ve yatkınlıklar taşımaktadır. Emir ve nehiyler düzleminde anlaşılan din, insana Câhız'ın ikincil düzeyde yer verdiği yükümlülük/buyruk ahlâkını kazandırabilir. İnsanın ahlâkî özne olmasına katkı sunan din, yaşama aktırılan form olan dindarlıktır. Fakat dindarlık insanın dinî emir ve yasaklamaları üzerinden kendisini inşa etmesi anlamında değildir. İnsanın kendinden yani kendi doğasının taşıdığı arzuları, hazları, bedensel talepleri üzerinden dinî ilkelerle ilişki kurmasıdır. Çünkü onun açısından asıl olan insanın doğasıdır. Dinî emir ve yasaklamaları insanın yaşamına sonradan dahil olan fer' konumundadır. Bu bağlamda o, yaşamın sadece belirli yönlerinde görünen dindarlık biçimini zihninin kendine bir konfor alanı yaratması ve kişinin kendisini aldatması olarak yorumlamaktadır. Hakiki formuyla bireyin yaşamına dahil olan din, ahlâkî öznenin insanın sahip olduğu eğilim ve yatkınlıkları olduğu göz önüne alındığında dinin ilkeleriyle ahlâkî öznenin inşasının ideal olan ahlâkî edinmede aynı hedefe götüren birer unsur oldukları görülmektedir.

²⁶ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 1/219.

Sonuç

Ahlâk edinme olgusu birçok etkenin dahil olduğu bir süreçte gerçekleşmektedir. Ahlâk söz konusu olduğunda temele alınması gereken özne ise insan ve onun eylemleridir. Bu haliyle ahlâk hem sonucu hem de süreci içeren bir olgudur. Ahlâkî eylemde bulunmayı mümkün kılan süreç dikkate alındığında insanın ve onun doğasının dikkate alınması gerekir. Sonuç odaklı yaklaşıldığında ise insanın kendi gerçekliğinden ziyade eylem odaklı izahlar getirilir. 9. yüzyıl entelektüel düşünürlerden Câhız (ö. 255/869) ahlâkın temellerini inşa etmiş ve bireyin ahlâk edinmesinde gerekli olan unsurları ortaya koymuştur. Câhız'ın ahlâk anlayışının temel karakteristik özelliğinin doğallık ve öznellik olduğu söylenebilir. O, "Evrende olup biten her şey doğasıyla hareket eder" mottosuyla insandaki ahlâkî değişimi insan doğası düzleminde ele almıştır. Ahlâkî çözümlemede insanın doğasını dikkate alma çabası Câhız'ın klasik fizik teorisinden olan kümûn düşüncesinin etik alana uyarlanmasıyla ibarettir. Bu teoriyi kabul edenlere göre şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır: cisimler sayısız alt cisimlerden oluşmaktadır ve çatışma halindedir. İnsan söz konusu olduğunda ise insanın doğasında yer alan eğilimler birbirleriyle ve düşünme/akletme yeteneğiyle sürekli bir çatışma halindedir. Baskın gelen eğilim kişinin yönelimini belirlemektedir.

Ona göre ideal olan ahlâk düşünüp taşınmaya gerek kalmaksızın iyi olan eylemlerin doğallıkla sadır olma halidir. Böyle bir ahlâk anlayışının sonucu olarak mütereddit olmadan iyi olan eylemin doğallıkla nasıl elde edilebileceğinin yollarını soruşturmuştur. Çünkü o, bireyin ahlâkî özne olarak inşasını önemsemiş, ahlâk edinmenin sürecini ortaya koymuş, böylelikle yükümlülük/buyruk ahlâkından ziyade karakter/benlik inşası temelli ahlâk düşüncesi geliştirmiştir. Bunun için insanın doğasına odaklanmış ve ahlâk edinmenin süreçlerini incelemiştir. Buna göre insanın sabit süregelen doğal eğilimleri/nefsânî istekleri, mizacı vardır ki bunlar insanın birinci doğasına işaret eder. Bu doğa insanı bir diğer insandan ayırıcı bir özellik göstermemekte tüm insanlığın ortak paydada sahip olduğu halleri ifade etmektedir.

O, ahlâk edinmenin üç farklı seviyesine işaret etmiştir. Birincisi, insanın birinci doğasının (arzu, şehvet, haz, beslenme, cinsellik) baskın olmasıdır. Böyle bir ahlâkî seviye Câhız açısından sorunludur. Çünkü burada akıl işlevsel değildir ve insanın doğru düşünmesi de mümkün değildir. İkincisi

insanın birinci doğasının (korku, haz, üstün olma vs.) eğilim ve yatkınlıklarının dengede olduğu ikisinin birbirine denk olduğu ahlâkî seviyedir. O, bu seviyeyi ideal olan ahlâk olarak görmez. Bu seviyede olan kimse özgürdür ve eylemlerinden sorumludur. Çünkü bir eylemi farklı yönlerde tercih edebilme eylemler arasında git-gel yaşadığı hali ifade etmektedir. Bu seviyede din ve onun emir ve yasaklamaları devrededir. Bu nedenle Câhız, bu seviyeyi buyruk ahlâkı/yükümlülük ahlâkı olarak değerlendirmiştir. Üçüncüsü ise aklın doğallıkla düşünüp taşınmaya gerek duymadan kolaylıkla birinci doğası üzerinde baskın geldiği ve iyi olan eylemin gerçekleştirilmesidir. İdeal olan ahlâkın üçüncü seviyedeki ahlâk olduğunu düşünen Câhız, bunun kolay olmadığının da farkındadır. Çünkü insan birinci doğası ve birinci doğasının dengelenip aklın baskın gelmesiyle elde ettiği ikinci doğası/ahlâk arasında sürekli bir çatışma ve gel git hali yaşamaktadır. Akıl her ne kadar eğitim ve belli pratiklerle özü kuvvetlendirilse de arzuların akıl üzerinde baskın gelmesi her zaman için mümkündür. Bu nedenle o, iyi bir ahlâk edinmenin reçetesini de sunmuş, bir dizi kendilik pratikleri önermiştir. Bunların başında dine ve onun kurucu işlevine yer vermiştir. Ona göre din, aklın yetersiz kaldığı, arzunun akıl üzerinde baskın geldiği durumlarda akla destek olarak gelmekte an da sahiplenilmesi gereken bir hazza karşı daha sonra elde edilecek yararı ona hatırlatarak denge haline kavuşmasına destek olmaktadır. Fakat o, dinin insanın doğasının dengelenmesi noktasındaki rolüne yer verse de dinin yaşamsal forma aktarılması anlamına gelen dindarlığın abartılmaması ve insanın doğasına uygun şekilde dinin emir ve yasaklarıyla ilişkiye girmesini önermektedir. Zira ona göre insanın doğası asıl iken din insanın yaşamına sonradan dahil olarak fer konumundadır. Ancak, ona göre ikinci doğa/ahlâk ediniminde din ve ahlâkın ilkeleri bakımından aynı düzlemde olduğu dine uygun olmayan bir ilkenin ahlâk da yerinin olmadığı; ahlâka uygun olmayan bir ilkenin de dinde yerinin olmadığını ileri sürmüş ve dinin insan doğasını ve ahlâkını kuran yegâne öğeden öte insan doğasını dengeleyen, itidal noktasına getiren ve yaşamına bir ölçülülük katması bağlamında yorumlanarak ahlâk edinmede bir kendilik pratiği olarak sunulmuştur.

Kaynakça

- Bayır, Emine. “Câhız’ın Ahlâk Teorisine Göre Mizacın Değişmesi ve Pratik Değeri”. *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 438-465.
- Bozkurt, Ömer. (ed.), *Bilim Tarihi ve Felsefesi Tarih ve Problemler*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Câhız, Amr b. Bahr. Makâlatü'l-İslâmiyye, Resâ'ilü'l-Câhız: es-Siyâsiyye içinde. nşr. Ali Bû Mülhim. Beyrut: Dâr ve mektebetü'l-hilâl, ts.
- Câhız, Amr b. Bahr. *el-Cevâbât ve ihtihâku'l-imâme, Resâ'ilü'l-Câhız* içinde. nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-cil, ts.
- Câhız, Amr b. Bahr. *el-Me'âş ve'l-me'âd Resâ'ilü'l-Câhız* içinde. nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1964.
- Câhız, Amr b. Bahr. *Hüccetü'n-nübüvve, Resâ'ilü'l-Câhız* içinde. nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-cil, ts.
- Câhız, Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Hayevân*. nşr. Abdusselâm Hârûn. Kahire: Cem'iyetü'r-ri'âyetü'l-mütekâmile, 2004.
- Câhız, Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Kıyân Resâ'ilü'l-Câhız: el-Kelâmiyye* içinde. nşr. Ali Bû Mülhim. Beyrut: Dâr ve mektebetü'l-hilâl, 2004.
- Câhız, Amr b. Bahr. *Kitâbü't-Terbî' ve't- tedbîr, Resâ'ilü'l-Câhız* içinde. nşr. Ali Bû Mülhim. Beyrut: Dâr ve mektebetü'l-hilâl, 2004.
- Câhız, Amr b. Bahr. *Kitmânü's-sır ve hıfzu'l-lisân, Resâ'ilü'l-Câhız* içinde. nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1964.
- Câhız, Amr b. Bahr. *Kitmânü's-sır ve hıfzu'l-lisân, Resâ'ilü'l-Câhız* içinde. nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1964.
- Câhız, Amr b. Bahr. *Risâletü'n-nübl ve't-tenebbül ve zemmi'l-kibr, Resâ'ilü'l-Câhız: el-Edebiyye* içinde. nşr. Ali Bû Mülhim. Beyrut: Dâr ve mektebetü'l-hilâl, 2004.
- Cengiz, Yunus- Elish, Veysel. “Câhız”. *İslâm Düşünce Atlası* (2. Edisyon). Ed. İbrahim Halil Üçer. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022. 1/243-247.
- Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Demir, Osman. *Kelâm'da Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Elish, Veysel. “Câhız ve Antikite: Yunan Zoolojisinin Alımlanışı”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26/ 49 (2024), 183-211.
- Elish, Veysel. *Câhız'ın Tabiat Felsefesinde Evrimin İmkânı*. Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Günel, Tuğba. *Nefs Fenomenolojisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2022.
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Koyun, Tülay. *Câhız ve Risaleleri*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2023.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Havâtır”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997. 16/526.

HİLMİ ZİYA ÜLKEN'DE AHLAKÎ SÖYLEM

Gülzemin BULUT

Uludağ Üniversitesi, -Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktorant, Bursa/Türkiye
glzmnblt@gmail.com, ORCID ID: 0009-0003-0443-384X

Giriş

Türkiye’de Cumhuriyet’in kuruluşuyla birlikte, ahlak anlayışı başta olmak üzere, toplumsal değer sistemlerimizin tümünde köklü değişimler yaşanmıştır. Yaşanan değişimleri toplumun tüm kesimleri aynı tavırla karşılamadığı için, toplumda bu değişimlere karşı çeşitli tavırlar ve uyum süreçleri oluşmuştur. Bu da toplumsal kutuplaşmalara sebebiyet vermiştir. Değişen siyasi rejimle birlikte toplumun yeni ihtiyaçları, yeni değer yapılanmalarını da zorunlu kılmıştır. Bıçak, 20. Yüzyılda Türkiye’nin ihtiyaç duyduğu yeni düşünsel yapılanmaların yeterince temellendirilemediğini, değerlerin yeterince sorgulanmadığını ifade etmektedir. Türk modernleşmesinde değerleri ve kurumları felsefi bir biçimde ele alıp ahlak sahasında “ilk felsefe problemi kuran” ve “Türkiye’de felsefe yapmanın dönüm noktası” olan isimlerden birinin Hilmi Ziya Ülken olduğunu belirtmektedir.¹

Türk düşüncesi için dönüm noktalarından biri kabul edilen Ülken’in, kendi ahlaki söylemini inşa etmesi demek, esasında yeni bir felsefi söylem oluşturması demektir. Felsefi söylemler, her filozof tarafından farklı biçimlerde inşa edilse de aralarındaki ortak özellikleri saptamak mümkündür. Felsefi bir söylemin inşası, gözlem ve düşünme süreçlerinin bir araya gelmesiyle meydana gelir. Felsefe, düşünme, var olan ve dil arasındaki ilişkileri irdeleyerek, anlamaya yönelik bir etkinlik olarak ortaya çıkar.² Ülken, kendi ahlakî söylemini, bu etkinlikler doğrultusunda inşa etmiş özellikle, iyi

¹ Kemal Bakır (ed.), *Türkiye’de Felsefe* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2024), 1/14-22.

² Betül Çotuksöken, *Felsefi Söylem Nedir* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1994), 16-17.

bir toplum gözlemcisi ve mevcut ahlak anlayışlarına yönelik münekkittir. Ülken, toplumun yapısal özelliklerini dikkate alarak, çeşitli alanlarda kapsamlı çözümlemelerde bulunmuş ve yeni çözüm önerileri geliştirmiştir. Özellikle ahlaki değerler alanındaki bu çabasını, *Aşk Ahlâkı* (1931), *Ahlâk* (1946), *Bilgi ve Değer* (1965) ve *Hakimiyet* (1969) gibi çalışmalarında bulmak mümkündür.

1. Hilmi Ziya Ülken'in Metafiziksel ve Çağdaş Ahlakları Eleştirisi

Tüm ahlak teorileri, temelde insanın “nasıl iyi yaşarım?” sorusunun yanıtlarından ibarettir. Ahlak teorileri, bir yandan insan davranışlarını yönlendirirken öte yandan toplumsal düzeni inşa etmeyi ve ahlaki hükümlerin oluşum sürecini analiz etmeyi sağlar. Ahlaki davranış, insanın varlığıyla eşit bir tarihe sahip olsa da onun felsefi temelleri İlk Çağda Sokrates, Platon ve Aristoteles'te bulunmaktadır. Kısaca hatırlanacak olursa Sokrates'e (M.Ö. 469-399) göre, ahlakiliğin temelinde doğru bilgi vardır ve söz konusu doğru bilgiye ancak Sokratik diyalog ve sorgulamalarla ulaşılmaktadır.³ Dolayısıyla Sokrates, insanın ahlaki eylem serimleyememesinin sebebinin bilgisizlik olarak açıklamaktadır. Platon (M.Ö. 427-347) ise, ahlakın değişmeyen sabit ideal formlara dayandığını ve iyiye dair ne varsa kaynağını ideler alemindeki bu formlardan aldığını ifade etmektedir. Dolayısıyla Platon'a göre iyi, ideal formlardan kaynaklanan erdemlere erişmekten ibarettir. Bu erdemler kişiye doğuştan verilmiş olsa da insana düşen ahlaki bilgiyi hatırlayarak onu ortaya çıkarmasıdır.⁴ Aristoteles (M.Ö. 384-322) ise ahlaki iyiye dair düşüncelerini yazdığı *Nikomakhos'a Etik*'te, ahlaki iyyinin teleolojik gayesinin "eudaimonia" yani mutluluk olduğunu ve bunun da ancak itidalli davranmak ile mümkün olabileceğini ifade etmektedir.⁵ Tüm bunlar, Antik Yunan'da iyiye dair algının, varlık ve bilgi akışındaki süreklilikte arandığını göstermektedir. Ülken'e göre bu ahlak anlayışlarının ortak noktaları; akla dayandıkları için rasyonel, evrensel hedefledikleri için değişmez ve bireysel kararlara yer bırakmadığı için de objektif olmalarıdır.⁶

Orta Çağ ahlak düşüncesi ise, ekseriyetle öte dünya saadetini hedeflediğinden tabiatüstü bir anlayışa sahiptir. Merkezinde Tanrı'nın yer aldığı Orta

³ Ahmet Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Say Sayınları, 2021), 138.

⁴ Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi*, 148.

⁵ Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi*, 165.

⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Ahlak* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2022), 37-40.

Çağ ahlak anlayışı, sabit normlarını ekseriyetle dini inançlara dayandırmaktadır. İlk çağlarda bütünsel yapıyı açıklamaya yönelik kozmolojik bir metafizik, Orta Çağ'da ise dinsel inançların temellendirilmesine dayanan teolojik bir metafizik hâkim olmuştur.⁷ Dolayısıyla varlık ile ya da varlığın özü olan Tanrı ile ilişkilendirilen en yüksek iyi anlayışları, *metafiziksel iyi* perspektifinden incelenebilir.⁸ Ülken, metafizik ahlak anlayışlarını eleştirirken, metafizik sistemlerin temelleri ile ahlak sistemlerinin temellerinin birbirinden çok farklı olduklarını ve dolayısıyla bu iki farklı sistemden birinin, diğerine kaynaklık edemeyeceğini kabul etmektedir. Metafizik sistemlerde, dünya, ideal olana kıyasla dışlanmakta ve kötülüğün kaynağı sayılmaktadır. Bu sebeple ahlaki yetkinlik de insanda değil, varlığın özünde ya da Tanrı'da aranmalıdır. Halbuki ahlaki bilinç, özgür bir irade gerektirmekte ve vicdanla çalışmaktadır. Dolayısıyla ahlaki yetkinliğe, varlık ya da Tanrı'ya yakınlıkla değil, insanın çabası ve eylemleriyle ulaşılmaktadır.

Ülken'in metafiziksel ahlakları eleştirdiği bir diğer husus da gerek Antik Yunan'ın gerek Orta Çağ'da Hristiyan ve İslam ahlak anlayışlarının, ruhun ölümsüzlüğü üzerinden ahlaki temellendirmeleridir. Ruhun ölümsüzlüğünün ahlaka dayanak olmasının ilk şartı, tümel bir ruhun değil, tek tek her bireyin ruhunun ölümsüz olmasıdır. Çünkü özellikle dinlerde, ahlaki adaletin temel prensibi ferdi hesaplaşmaya dayanmaktadır. Ülken, ölümsüz ruhlara ait bir dünya tasavvurunun insandaki yok olma ve sonsuz olma sezgilerinin çatışmasından kaynaklandığını belirtmektedir. Bu düşünce insana hem ahlaki tamamlanma ve tatmin hissi vermekte hem de ihtiyaçlarımızdan kaynaklanan çatışmaların sona ereceği umudunu vermektedir. Modern çağda ölümsüz ruh fikrinin savunulamayacağına vurgu yapan Ülken, bunun bir temenniden öteye gitmeyeceğine ve ahlak gibi gerçeklik alanına dair bir değer, bir temenni ile temellendirilemeyeceğine işaret etmektedir. Ruhun ölümsüzlüğüne akıl yürütmeye ulaşıldığı sanılsa da bu, Ülken için "varım, o halde var olacağım" gibi bir mantık hatasından kaynaklanmaktadır. Ruhun ölümsüzlüğünü ampirik olarak da ispatlamak imkansızdır. İspatlansa bile, ispatlanan şey metafiziksel bir hakikat olmaktan çıkıp fiziksel gerçek bir olgu olmuş olacaktır. Dolayısıyla Ülken için tüm bu varsayımlar inanma ihtiyacımızın yarattığı kabullerdir.

⁷ Doğan Özlem, *Etik* (İstanbul: Notos Kitap, 2017), 137.

⁸ Emrullah Kılıç, *Metafiziksel İyi'den Değer'e Ahlakın Yolculuğu* (Ankara: İlem Yayınları, 2022), 11.

Ülken, Batı'da panteizmin, İslam geleneğinde vahdet-i vücûdun savunulduğu anlamda bir ruh ölümsüzlüğünün hiçbir bilimsel gerçeğe çelişmeyeceğini ifade etmektedir. Bahsi geçen düşüncelerde tüm ferdi ruhlar, geldikleri mutlak ruha dönecekleri için tabiat bilimleri ile çelişmese de Orta Çağda dini ahlakın kaynağı olan ahiret hesabı savını askıya almayı gerekli kılmaktadır. Tüm bu gerekçelerden dolayı Ülken, panteizm ya da vahdet-i vücûd anlayışlarını dini ahlaklar içinde kabul etmemek gerektiğini kabul etmektedir. Ülken, özellikle İslam ahlak geleneğinde ahlaki temellendirirken ruhun ölümsüzlüğünün dayanağı olan Tanrı kavramının, kendi içinde antinomiler barındırdığını ve bu antinomileri⁹ aşmanın tek yolunun Eş'âriilerin yaptığı gibi "Tanrıya akıl ermez" diyerek bir nevi agnostik bir tavır alma gerekliliği olduğunu ifade etmektedir.¹⁰ Ancak Eş'âriilerin bu yaklaşımı, ahlaki bilginin kaynağını insan aklına ve Tanrı'ya bağlayan geleneksel düşünceyle çelişmektedir.

Ahlakın tarihsel gelişimi boyunca farklı düşünce okulları farklı yaklaşımlar benimsemiştir. Ülken'e göre, 17. yüzyıldan sonra bilimsel alanda yapılan hamleler ve metot arayışları ahlaki iyiye dair düşüncelerde bir kararsızlığa sebebiyet vermiştir. Orta Çağın bitiminden Immanuel Kant'a (ö.1804) kadar geçen süreçte René Descartes (ö.1650), Gottfried Wilhelm Leibniz (ö.1716), Baruch Spinoza (ö.1677) gibi filozofların İlk Çağ ve Orta Çağ'ı uzlaştırmaya çalıştıkları görülmektedir.¹¹ Descartes, aklı, iyi ve kötünün belirleyicisi olarak kabul etse de ahlakın tanrısal olduğunu ifade etmiştir. Leibniz, ahlaki hazzın zihinden kaynaklandığını ifade etmekle beraber, ahlaki yetkinliğin Tanrı'ya doğru bir yükseliş olduğunu kabul etmiştir. Spinoza, iyi ve kötünün tabiatın bir parçası ve görelî olduğunu, iyiliğin izafi olmadığını, tek ve en yüksek kadememin Tanrı olduğunu belirtmiştir. Fakat ahlak anlayışlarındaki asıl dönüşüm Kant ile başlamıştır. Kant'a kadar ahlakın, genel itibariyle ideler ya da Tanrı gibi bir özden kaynaklandığı ve insanın da ancak bu özü bildiği müddetçe iyi ile yakınlaşabileceği kabul ediliyordu. Kant ile ahlaki iyi, metafiziksel 'iyi'den "kişisel iyiye" dönüşmüş, insanın dışında bir yerde bulunan ahlaki otorite, yerini mutluluk ve huzur gibi bir

⁹ Tanrı kavramının antinomileri: Tanrı hem sonsuz ve hürdür hem hikmeti vardır, hem sonsuz inâyeti vardır hem mutlak adildir, hem Kahrî'dir hem Rahîm'dir. Konuyla ilgili bkz: Ülken, *Ahlak*, 70.

¹⁰ Ülken, *Ahlak*, 60-70.

¹¹ Ülken, *Ahlak*, 45-46.

iç otoriteye bırakmıştır. Böylece aşkın ahlaki ilkeler, yerini toplumsal olana devretmiş ve ahlaki sahada mutlak itaat ortadan kalkmıştır.¹² Kant bir yandan ahlaki eylemlerin irade tarafından tümel bir mesele gibi ifade edilmesini hedefleyerek, ahlaki değerlerin şartsız bir biçimde tümel ve mutlak olması gerektiğini ifade ederken¹³ diğer yandan da doğa yasalarıyla özgürlük yasasını ayırarak formalist bir ahlak inşa etmeyi amaçlamıştır.¹⁴ Ülken, Kant düşüncesinin, hem mutlak hem formalist bir ahlak inşa etme çabasından ötürü onun, metafizik ve natüralist ahlak anlayışları arasında bir geçiş düşüncesi olduğu kanaatindedir.¹⁵ Kant, Tanrı hakkında hiçbir sezgi ve duyu verisine sahip olunamayacağını, Tanrı'ya ancak ahlaki kavramlarla ve tüm-dengelişel metotla ulaşılabilceğini ifade eder.¹⁶ Dolayısıyla mutlak bir ödev ahlakından mutlak teorik gücü çıkarmaktadır. Ülken'e göre Kant, ahlakın temellendirilmesinde her türlü metafizik ve ontolojik kanıtı reddederken, Tanrı olgusunu yeniden ahlakiliğin temeli haline getirerek büyük bir kısır döngü içine girmiştir.¹⁷ Çünkü Ülken için Kant, her ne kadar ahlakın her türlü ampirik unsurdan bağımsız, formel bir yapıda olduğunu iddia etse de *insanlık*, *gaye-vasıta*, *insanî şeref*, *kişilik* gibi kavramlarla ahlakta sezgisel olana işaret etmektedir. Ayrıca Ülken, Kant'ın nedenselliğe tabi olmayan numenal dünyayı ispatlama çabasını, pratik akla mutlakiyet ve objektiflik vasfı kazandırma çabası olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla ahlaki alanda nedenselliği aşan numen bir kanunun çıkarılamayacağını ifade etmektedir.¹⁸

Ülken'e göre bir aydınlanma filozofu olan Kant, ödev ahlakının köklerini dinlerin yaptığı gibi temellendirecek cesaretle olmadığından ahlaki formel alanda bırakmak zorunda kalmıştır. Düşünce tarihi boyunca bilgi ve değer arasında mutlaka bir ilişki kurulmuştur. Yunan düşüncesinde bilgi ile değer eşit kabul edilirken Orta Çağ'da bilgi, değer egemenliği altına girmiş ve değer altında bir olgu olarak kabul edilmiştir. Kant ise, saf aklın bilgiyi, pratik aklın ahlaki değerleri inşa ettiğini söyleyerek, bilgidan bağımsız bir

¹² Kılıç, *Metafiziksel İyi'den Değer'e Ahlakın Yolculuğu*, 6.

¹³ İmmanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002), 44.

¹⁴ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 70.

¹⁵ Ülken, *Ahlak*, 72-75.

¹⁶ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 30.

¹⁷ Ülken, *Ahlak*, 79.

¹⁸ Ülken, *Ahlak*, 84.

değer alanı yaratmak isteyen ilk filozoftur.¹⁹ Ülken, duyu verilerinin bilgi ve değer arasındaki dinamik ilişkisinin görmezden gelinemeyeceğini, ahlaki iyyin duyu ve duyular aracılığıyla sezgisel olarak ulaşılan, daha sonra da kavram ve önermelerle ifade edilen sezgisel bir değer olduğunu ifade eder.²⁰ Dolayısıyla ahlaki değerleri, bilgi sürecinin bir parçası olarak görmektedir.

Kant'tan sonra yazılan ve kendinden önceki pragmatik ahlak anlayışlarından farklı olan John Stuart Mill (ö.1873) ile ahlak alanında çok daha farklı bir dönüşüm belirmiştir. Ülken'in epistemolojik ahlak anlayışları altında incelediği²¹ ve bireysel mutlulukla, genel refahı esas alan Mill'in faydacı yaklaşımı, ahlaki daha seküler ve pragmatik bir boyuta taşımıştır.²²

John Stuart Mill'in hedonizm anlayışı, Epikürosçu ve Antik Yunan hedonizminden daha modern ve sofistike bir düşüncedir. Mill, hedonizmin ilkel hazlara körü körüne bağlılık olarak anlaşılmasını önlemek için, domuz hazları ve insan hazları şeklinde bir ayırım yapar.²³

Mill'e göre, zihinsel hazlar ve sosyal hazlar yüksek düzeyde tatmin sağlar ve bu hazları ilkel hazzardan ayırmak gerekir.²⁴ Eğer bir insan öngörüye sahip değilse veya maddi ve manevi bir zayıflık içinde olup kolay hazzara erişmekle yetinirse, asla yüksek hazları elde edemez. Mill, bu tür bireyleri kültürsüz, tembel ve zayıf olarak nitelendirir. Hazları hiyerarşik olarak ayırmakla Mill, insanın iradesine ve özgürlüğüne de bir alan açmış olur. Hazzın en uzun süreli olanını ve manevi-zihinsel alanlardaki sürekli ve ölçülü hazları tercih etmek, insanı sosyal, zihinsel ve manevi açıdan yücelteceğinden, Mill'in uzun süreli bir fayda arayışında olduğunu söyleyebiliriz.²⁵ Fayda, sadece istikrarlı bir mutluluk için değil, aynı zamanda insanın üzüntü duymasını engellemek içindir. Bunu sağlayacak olan da bilim, sanat ve felsefedir. Mill, sosyal bir ahlak analizi için fakirlik, ölüm ve kötü şansın genel bir değerlendirilmesini yapar. Fakirliğin sosyal yardımlaşma ile, ölümün acı veren halinin bilimle, kötü şansın ise çaba ve irade yetkinliği ile gi-

¹⁹ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 6.

²⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2022), 214.

²¹ Ülken, *Ahlak*, 91.

²² John Stuart Mill, *Faydacılık*, çev. Gökhan Murtaza (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017), 41.

²³ Mill, *Faydacılık*, 29.

²⁴ Mill, *Faydacılık*, 66-67.

²⁵ Mill, *Faydacılık*, 32.

derilebileceğini açıklar. Mill, *sosyal hijyen anlayışı* ile insanlığın ahlaki amacını, mutsuz insanların mutluluğuna adanmışlık çabasında görür. Mill'e göre her bireyin insanlık vazifesi, mutsuz insanları ortadan kaldırmaktır.²⁶ Bu bakımdan Ülken, Mill'i Antik Yunan düşünürlerinden ve Kant'tan ayırarak bir nevi demokratik cemiyetlerin ahlakçısı olarak tanımlamakta ve onu ahlaki, sosyal bir sağlık koruma merkezi haline getirdiği gerekçesiyle de eleştirmektedir.²⁷ Ülken'e göre Mill'in, bireysel ve sosyal faydayı birbirine eşit görerek, sosyal ahlaki inşa etme çabası yerinde olsa da, eşitlik, fakirlik ve hastalık gibi kavramları çözümlemesi yetersiz ve belirsizdir. Görünüşte demokratik bir duruş sergileyen Mill, aydın ahlakını esas alarak aristokratik bir ahlakçı tavrı takınır.²⁸ Ülken, aydın insanların liyakatli olduğuna dair önyargıyı yanlış bulur, çünkü bu yöntemle belirlenen bir liyakat anlayışı, aydınların tek bir eylemiyle geçerliliğini yitirir hale gelebilir.²⁹ Dolayısıyla Ülken için gerçek liyakat, esasında süreklilik arz eden, eylemlerle ve toplumsal katkılarla pekiştirilen bir süreçtir.

Buraya kadar değerler tarihi boyunca metafiziksel, aydınlanmacı ve faydacı ahlak anlayışlarına ve Ülken'in bu ahlak anlayışlarına dair eleştirilerine kısaca değindik. Şimdi de Ülken'in değişen ve dönüşen varlık anlayışıyla paralel ve merkezinde biz bilinci ve kültürünün olduğu ahlak anlayışına yer vereceğiz.

2. Hilmi Ziya Ülken Felsefesinde Ahlakın Alımlanışı

Metafiziksel ahlak anlayışları, ahlaki değerleri toplumsal bir baskı mekanizması yoluyla dayatarak, bireylerin ahlaki yaşamlarında ve eylemlerinde ahlaki tavırdan yana irade göstermelerini kolaylaştırıyordu. Günümüzde ise, bireylerin kendi değerlerini kendilerinin belirlediği, bireysel özgürlüğün ve toplumsal demokrasinin geçerli olduğu bir ortamda, ahlaki eylemlerin önünde normatif toplumlara nazaran daha fazla engel bulunmaktadır. Ancak özgürlükçü bir toplumda, ahlaki eylemin ölçüsü olarak kabul edilen özgür irade daha aktif işlediği için, bu eylemler geleneksel normatif toplulukların eylemlerine kıyasla daha ahlaki bir niteliğe sahip olabilmektedir. Çünkü tam bir ahlaki kişilik ancak iradenin gerçekten özgür olduğu bir durumda tezahür edebilir. Ülken'e göre kişilik, diğer objelerden farklı-

²⁶ Mill, *Faydacılık*, 94.

²⁷ Ülken, *Ahlak*, 98.

²⁸ Mill, *Faydacılık*, 34.

²⁹ Ülken, *Ahlak*, 98-99.

laşma ya da benlik algısı değil, irade hürriyetidir. Ülken'in irade hürriyetinden kastı, kişisel çıkarların tercih edilmesi anlamına gelmez. Ülken, bu bağlamda özellikle M. Scheler'in yüksek değer edimlerini *tercih* kavramı üzerinden belirlenmesine itiraz eder. Şöyle ki; Scheler, ahlaki davranışı en az iki değer arasında yapılan bir *tercih* olarak görüyordu. Scheler'a göre bir değeri *tercih* etmek, bir değeri *seçmek* gibi çaba içermediğinden özünden kaynaklanan bir üstünlüğe sahiptir.³⁰ Oysa Ülken, *tercihi*, üstün ahlaki bir değer mihrakı olarak kabul etmez, çünkü bir insanın içten içe kişisel çıkar odaklı bir tercih eğiliminde olması gayet mümkündür. Bu da eylemi objektif ahlaki bir değer olmaktan çıkarıp, bencil ve subjektif bir değer yapar.³¹ Dolayısıyla Ülken, ahlaki kişiliğin inşasında tercih gibi çabasız ve subjektif bir eylemi değil, seçme gibi karar alıp uygulanabilir, objektif bir eylemi benimser ve bunun yüksek ahlaki değerlere ulaşmada daha bilinçli ve sorumlu bir yaklaşım olduğunu savunur. Buradaki tavrından da anlaşılacağı üzere Ülken, metafiziksel ahlak anlayışlarında olduğu gibi dış baskılar altında ya da bireysenci ahlak anlayışlarında olduğu gibi çabasız eğilimlerle, gerçek bir ahlaki özgürlüğün mümkün olamayacağını ifade eder. Çünkü Ülken, insandaki özgürlük bilincini sadece zihni bir dayatma olarak değil, aynı zamanda reflekslerle başlayan bir fiil olarak görür.³²

Değerler tarihinin sonunda, gelinen noktada değeri belirleyen artık ideal alan, Tanrı ya da toplum değil, bizzat insanın kendisi olmuştur. İyi, geçmişte kutsal olanın belirlediği ve insana dayattığı normlardan, bizzat insanın belirlediği bir sahaya dönüşmüştür. Ahlakın, bireysel tercihlere dönüştüğü modern çağda, özellikle geleneksel topluluklar ahlakın tamamen ortadan kalktığını düşünüp, kendi ahlak anlayışlarını koruma ve içe kapanma eğilimi göstermeye başlamıştır. Ülken'e göre, bireysel ahlak anlayışlarının hâkim olduğu çağdaş toplumlarda, ahlaki normları günümüz şartlarında yenilikçi bir şekilde inşa etmek yerine, geleneksel normların mutlak doğruluğunu savunarak bu normların değişmezliğinde ısrar eden topluluklar, kapalı kültür toplulukları olarak değerlendirilmelidir. Bu topluluklar, modern toplumun dinamiklerine ve değişen değerlerine uyum sağlamaktan ziyade, geçmişten miras kalan ahlaki normların değişmezliğini koruyarak

³⁰ Bedia Akarsu, *Max Scheler Felsefesinde Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu* (Ankara: İnkılâp Yayınevi, 1998), 109.

³¹ Ülken, *Ahlak*, 236.

³² Ülken, *Ahlak*, 239.

kendi içlerine kapanmış bir yapıyı sürdürmektedirler.³³ Modern değerlere temastan kaçınmalarına rağmen, modern değerlerin işlediği bir sistemde yaşama zorunluluğunda olan bu toplumlar zamanla daha esnek bir hal kazanabilir. Böylesi bir kültürde insanlar ya eski kültürlerinde kalmakta ısrar ederler ya da kendilerinin yaratamadığı kültür mahsullerini kullanırlar. Böylesi topluluklarda birbirini yadırgayan iki grubun oluşması kaçınılmaz olup bu durum toplumda bir kültür parçalanmasına sebep olur.³⁴

Toplumlar, iç ve dış etkilere bağlı olarak dengelerini kaybedebilirler. Ahlaki değer kaybı da bunlardan biridir. Bir toplumda, içsel olarak iki farklı ahlaki yaşam biçiminin hâkim olması ve bu bölünmelerin toplumsal kurumlarda dengesini yitirmesi, Ülken için bir ahlaki değerler erozyonudur. Bu tür durumlarda, tahakküm ve fanatizm kaçınılmaz hale gelir. Özellikle kadınların sosyal hayattan koparılması, dokunulmaz bir tabu haline getirilmesi ve erkek egemenliğinin mutlak hakimiyeti altında bir meta olarak görülmesi, ahlaki değerlerin zayıfladığının göstergesidir. Toplumsal bütünlüğün kaybı, ilk olarak kadınlara yönelik böylesi bir tahakkümle başlar. Bununla birlikte, açık kültür medeniyetlerinin ahlak anlayışlarını taklit eden grup, klişeleri kopyalama arzusuyla hareket ederken, statik grup da dinamizm düşmanlığı yapar. Böylece her iki grup da ahlaki değerlerin oluşturduğu kültürel yaratıcılığını yitirmiş olur; bir tarafta aşağı görme kompleksi, diğer tarafta ise hile ve içe kapanma eğilimi görülür. Bu karşılıklı anlayışsızlık, toplumun dengeli bir yapıya kavuşmasını engellerken ahlaki değerlerde toplumsal bütünlüğün ne denli önemli olduğunu da vurgular.³⁵ Dolayısıyla ahlaki değerler, Ülken için toplumun içsel uyumunu ve dışsal dirençliliğini koruyan, dengeli ve sağlıklı bir toplumu inşa eden bir temeldir.

Ülken, zamanın ruhuna savaş açıp direnmenin bireyde ve toplumda ne gibi hasarlar meydana getireceğinin farkında olduğu gibi, gelenekten moderne geçiş sürecinde olan toplulukların ihtiyaçlarını bir ideolojinin, yüce olduğuna inanılan bir davanın gölgesinde hızlı bir aydınlanmayla giderme çabalarını da bir yanılgıdan ibaret görür. Şöyle ki; Ülken ilmin aydın kimseye objektif değerlendirmeler yaptıracağını söyler. İlim seviyesinin yüksek olduğu ülkelerde ne gerekçeyle olursa olsun ideolojik dini ve milli taassup olamayacağını belirtir. Ülken ister ahlaki ister ekonomik olsun, herhangi bir

³³ Hilmi Ziya Ülken, *Hakimiyet* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018), 154-155.

³⁴ Ülken, *Hakimiyet*, 155.

³⁵ Ülken, *Hakimiyet*, 156-157.

değerde bir devrim gerçekleştirilmek isteniyorsa ve bu devrim toplumun küçük bir parçası yerine daha büyük kitleleri hedefliyorsa, orada şiddetin ve zorbalığın olmaması gerektiğinden bahseder.³⁶ Ülken için ahlaki devrim, toplumun tüm kesimlerinin sorumluluk, liyakat ve etik değerleri içselleştirerek bir arada uyum içinde çalışmasıyla mümkün olur.

Ülken'in idealize ettiği sosyal yapıda, halk ve elit sınıf ayrımı ortadan kalkacak; toplum, iş ve ödev birliğinin büyüyen bir yapısı haline gelecektir. Eğitim, askeri ve yönetim sınıfları, pasif rollerinden çıkıp, halka ve üretime doğrudan katılacaktır. Böylece, sivil toplum ve elit toplum ikiliği sona erecek ve toplum, bireysel kazançla sivrilen bir yapı yerine, sınavla belirlenen liyakat esasına dayanan bir yapı olacaktır. Bu nitelikte bir toplum, eğitim, savunma ve yönetim alanlarının birleşimiyle ortaya çıkacak ve bu birleşim, ahlaki değerlerde skolastik tiplerin varlığını engelleyecektir. Böylece Ülken, donmuş, pasif ve yaratıcı olmayan değerlere karşı savaş açarak, değerlerin aktif, evrensel ve işlevsel alanlarına yer açmayı hedefler. Bu ideal toplumda ahlaki değerler vurgusu, liyakat ve uzmanlaşmanın önemi ile bütünleşir; bireylerin ve kurumların ahlaki sorumluluğu, toplumun genel refahını ve ilerlemesini sağlar. Eğitim ve öğretim, ahlaki değerlerin yayılması ve korunmasında kilit rol oynar, böylece toplumsal bütünlük ve adalet sağlanır.³⁷ Dolayısıyla ahlaki değerlerin şiddet içeren bir devrimle değil, tarihsel ve kültürel bağlamda insan doğasına uygun bir şekilde dönüşmesi gerektiğini vurgular. Ülken'in kültürel bağlamdan kastı, statik, değişmeyen ve tekrara bağlı toplumsal normlar değildir. Ülken, kültürü hem bireysel yaratıcılığın hem de toplumsal yapıların bir ürünü olarak görür. Ona göre, kültürel kurumlar, bireylerin özgün katkılarıyla şekillenirken, aynı zamanda toplum içinde yaygın ve tekrarlanabilir normlar haline gelir. Bu nedenle kültür, bireyin kişisel deneyimlerinin ve toplumsal düzenlemelerin bir araya gelmesiyle oluşur. Bu sadece ahlaki değerlerde değil, bilgi ve dil gibi değerlerde de böyledir. Ahlaki değerler de tıpkı bilgi ve dil gibi bir yandan toplum tarafından belirlenen normlarla yapılır, diğer yandan bireylerin kendine özgü kullanım ve anlayışlarıyla zenginleşir.³⁸

³⁶ Ülken, *Hakimiyet*, 353.

³⁷ Ülken, *Hakimiyet*, 351.

³⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Aşk Ahlakı* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 22.

Ülken, ahlaki değerlerin de içinde bulunduğu tüm değerlerin üç aşamalı bir dönüşüm süreciyle oluştuğunu belirtir. İlk evre, insanın düşünsel yeteneklerinin artışıyla birlikte ortaya çıkan teknik yapım gücü aşamasıdır. Bu aşamada, insanın teknik yaratımları doğaya hem müdahale eder hem de katkıda bulunur, böylece insanın doğayla olan ilişkisini dönüştürür ve toplumsal değer yargılarının evrimini başlatır.³⁹ Değerlerin dönüşüm sürecindeki ikinci aşama, hukuki-sihri safhadır; bu evrede ahlaki değerler ve normlar hukuki düzenlemelere dönüşür. Bu aşamada, bireylerin ahlaki yükümlülükleri hukuki çerçevede şekillenir ve hukuk, ahlaki ilkeleri düzenleyici kurallar olarak toplumsal normlara dönüşür. Bu dönemde, gerçek anlamda bir toplum, emirler ve yasaklar sistemi ve kapalı bir inanç birliği vardır. Bu evrede toplumda sivrilmiş bireysel figürler yerine, tarihsel kavramlar ve kişilikler belirleyicidir. Son aşama ise kişisel evredir; kişisel değerler ancak kültür ve irade medeniyetinde oluşur. Her insanın ayrı bir kişiliği ve perspektifi vardır. Ferdi irade, toplumda siyasi ve mistik güçleri karşı karşıya getirir ve bu çatışmadan yeni toplumsal değerler doğar. Bu süreç, kutsalın kutsal dışı ile karşılaşması ve laikleşme olarak tanımlanabilir.

Ülken, evrensel dinlerin insanlık kavramını doğurduğunu, bu dinlere mensup manevi liderlerin de özellikle panteist geleneğe mensup tasavvuf geleneğiyle kişisel kültür medeniyetine temel olacak ilk yolu açtıklarını belirtir.⁴⁰ Dolayısıyla Ülken'e göre değerler, teknik gelişim, hukuki normlara dönüşüm ve kişisel perspektiflerin oluşturduğu üç aşamada gelişir. Bu gelişim evrelerinin toplumlar tarafından doğal bir şekilde seyredilmesi hem şiddetli devrimlerin hedeflediği ahlaki dönüşümün arızalarını engeller hem de ahlaki dönüşümün insan tabiatına ve kültürel bağlama daha uygun bir biçimde ilerlemesine katkı sağlar.

Sonuç

Klasik dönemde, ahlakın metafizik ve teolojik temellendirilmesi üzerine yapılan tartışmalar, varlık ve Tanrı'nın norm kaynağı olarak izlenmesine dayanmaktadır. Aydınlanma ile Tanrı'nın yerini insan alsa da özellikle Kant'la, ahlakın kişisel iyiye dönüştürülerek anlaşılması ve normların içsel bir otorite tarafından belirlenmesi, ahlak alanını metafizik temellerden ta-

³⁹ Ülken, *Hakimiyet*, 381.

⁴⁰ Ülken, *Hakimiyet*, 386.

mamen uzaklařtırmıř, özgürlük ve bireysel kararların vurgusunu arttırmıřtır. lken, Kant'ın bu yaklařımını hem metafizik hem de doęacı ahlak anlayıřları arasında bir geçiř olarak deęerlendirmiř, ancak Kant'ın metafizik ve ontolojik kuralları reddetmesine raęmen, ahlakı Tanrı olgusuna yeniden baęlamasını, Kant'ın kısır döngüde oluřuna baęlamıřtır.

Modern aęda John Stuart Mill'in faydacı yaklařımı ise, hazzı ve bireysel mutluluęu ön planda tutarak, ahlaki anlayıřlara daha seküler ve pragmatik bir boyut kazandırmıřtır. lken, metafiziksel ahlak anlayıřlarını deęiřime direnç göstermesi gerekçesiyle, bireyselci ahlak anlayıřlarını da toplumsal dayanıřmayı sekteye uęratması gerekçesiyle eleřtirir. Ahlakın bireysel tercihlerin ötesinde, kültürel ve toplumsal kökenler doęrultusunda geliřim gösterdięini savunan lken, kültürel normların hem toplumsal yapılarla hem de bireysel yaratıcılıkla aktif bir etkileřimde olduęunu vurgular. Dolayısıyla lken'in ahlak düřüncesinde, ideal varlık, Tanrı gibi metafiziksel dayanaklar ya da salt bireysel tercihler gibi psikolojik dayanaklar yerine kültürel esneklik içinde insanın belirleyici olduęu bir tavır vardır. lken, bireysel ahlak anlayıřlarının hâkim olduęu modern çaęda, geçmiř ile gelecek, klasik ile modern arasında kalıp sosyal çözülme yařayan toplumların bu krizden kurtulmaları için demokratik bir toplum, liyakatli bir eęitim ve doęal dönüřüm süreci iř birlięini öngörür. Toplumlarda doęal bir ahlaki dönüřüm olmadıęı sürece kültür parçalanmasının kaçınılmaz olduęunu ifade eder. Bu parçalanmanın bir ucunda geleneksel ahlaki normların mutlak doęruluęunu savunan kapalı kültür toplulukları, dięer ucunda da kapalı kültür topluluklarını dıřlayan ve yeni deęerler yaratamayan taklitçi topluluklar vardır.

lken, ahlaki bir kültür parçalanması yařanmaması için, sert devrimsel bir dönüřümün deęil, insan doęasına uygun bir dönüřüm sürecinin çözüm olduęunu iddia eder. Doęal olan bu dönüřüm süreçlerini; teknik üretim gücü, hukuki normlara dönüřüm ve kiřisel perspektiflerin oluřumu gibi ařamalara ayırır. Ahlaki deęerleri varlık anlayıřıyla paralel iřleyen lken'in ahlaki düřünce tavrı aędař toplumlarda ahlaki normların nasıl yeniden inřa edilebileceęi ve bu sürecin toplumsal yapıya olan etkilerini anlamada özellikle Türkiye gibi geleneksel anlayıřtan modern anlayıřa geçiř evresinde olan topluluklar için oldukça önemlidir.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia. *Max Scheler Felsefesinde Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu*. Ankara: İnkılâp Yayınevi, 1998.
- Bakır, Kemal (ed.). *Türkiye’de Felsefe*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2024.
- Cevizci, Ahmet. *Etik-Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Sayınları, 2021.
- Çotuksöken, Betül. *Felsefi Söylem Nedir*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1994.
- Kant, İmmanuel. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.
- Kılıç, Emrullah. *Metafiziksel İyi’den Değer’e Ahlakın Yolculuğu*. Ankara: İlem Yayınları, 2022.
- Mill, John Stuart. *Faydacılık*. çev. Gökhan Murtaza. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.
- Özlem, Doğan. *Etik*. İstanbul: Notos Kitap, 2017.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Ahlak*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 4. Basım, 2022.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Aşk Ahlakı*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Bilgi ve Değer*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 4. Basım, 2022.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Hakimiyet*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 1. Basım, 2018.

JOHN HİCK'E KARŞI TEOLOJİK KAPSAYICILIK BAĞLAMINDA KARL RAHNER'İN KURTULUŞ ANLAYIŞI

Dr. Melek ÇALIŞIR ÖZTÜRK

MEB, Elazığ/Türkiye

angelworks25@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0003-2834-9362

Giriş

Her inanç sistemi inanç, ibadet ve ahlak temeli üzerine bina edilmiştir. İnanç ve ibadet temelleri, her bir dini diğerinden ayıran belirgin farklılıkları bünyesinde barındırırken ahlâk temeli hemen tüm dinleri ortak bir paydaya doğru yöneltmektedir. İnanç sistemleri, doğruluk, dürüstlük ve yardımlaşma gibi esaslar örnek olmak üzere pek çok ahlaki esasta bireyi belli bir yaşam çizgisinde yürümeye sevk eder. Dolayısıyla toplumsal hayatı düzenleyen ahlaki kurallar söz konusu olduğunda farklı inanç sistemleri aynı ortak paydada buluşmaktadır.

Ahlaki noktada ilahi kaynaklı dinlerin hemen hepsi hemfikir olurken esasen inanç ve ibadet konularında aralarında çok ciddi farklılıklar kendini göstermektedir. Örneğin, Tanrı inancı konusunda Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da birbirinden farklı Tanrı tasavvurlarının yer aldığı fark edilmektedir. Diğer inanç esasları ve uyguladıkları dini ritüeller de tek tek ele alındığında her birinin farklı bir yapıya sahip olduğu görülür. Diğer taraftan bu inanç sistemlerinin ahlaki esaslar noktasında ortak bir paydada buluşması hasebiyle bazı düşünürler bu dini sistemleri zikredilen ortak kabuller noktasında bir araya getirmeye çalışmışlardır. Tanrı inancının nasıl olması gerektiğinden ziyade Tanrı inancının varlığı konusuna odaklanmışlardır. Böylece bir yaratıcının varlığına inanma ile ahlak kurallarına bağlılık kurtuluş için temel esas kabul edilmiştir. Bu bağlamda Hristiyan dünyasında kapsayıcı ve çoğulcu şeklinde iki yaklaşımın geliştiği görülmektedir.

II. Vatikan Konsili'nde alınan kararlar bağlamında ön plana çıkan Karl Rahner'ın kapsayıcı yaklaşımına alternatif bir bakış açısı olarak çoğulcu yaklaşım karşımıza çıkmaktadır. Bu yaklaşımın temsilcisi ise John Hick (1922-2012)'tir. Hick, her bir dini sistemin birbirine eşit şekilde ruhsal kurtuluş yolu olduklarını ifade ederken, Rahner, Hristiyanlığın en doğru inanç sistemi olup diğer inanç sistemlerinin de ikinci derecede kurtarıcı yollar olduğunun kabulünü dile getirmiştir.

Hick, kapsayıcı yaklaşım teorik olarak belki dışlayıcı yaklaşıma alternatif olarak daha popüler gözükebilir ancak pratik hayata uygulanabilirliği söz konusu olduğunda onun da kendi içinde çıkmazları olup sonuç itibarıyla yine dışlayıcı yaklaşıma yakın bir bakış açısı şeklinde görülecektir, yönünde eleştiride bulunmaktadır. Ayrıntılı bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda esasen benzer bir durum çoğulcu yaklaşım için de söz konusudur.¹ Bu çalışmada, kapsayıcı ve çoğulcu yaklaşımlar gerçekten birbirlerine kıyasla alternatif bakış açıları mıdır yoksa ikisi de özünde aynı şeyi mi savunmaktadır sorusuna cevap aranacaktır. Globalleşen dünyadaki gelişen teknolojik araçların insan hayatına olan etkisi dini alanda da bu şekilde yeni perspektiflerin gelişimine yol açmıştır. Bu pozitivist bakış açısı bazıları için ötekinin inancına daha ılımlı bir yaklaşım içinde olma sonucunu doğururken belki de bazıların zihnindeki dışlayıcı yaklaşımı hiçbir zaman kökünden söküp atamayacaktır. Dolayısıyla misyonerliğin üzerine geçirilen yeni bir kılıf olmanın ötesine geçemeyecektir.

1. John Hick ve Çoğulcu Yaklaşımı

İnsanın anlam arayışı batıdaki aydınlanma düşüncesinin yayılmasıyla birlikte kendini daha etkin bir şekilde göstermiştir. Reform süreci Hristiyan dünyasında önce kendi inancını sonra da diğer inanç sistemlerini sorgulayan felsefi ve dini akımların doğmasına zemin hazırlamıştır. Aydınlanma çağı olarak tanımlanan XVIII. yüzyılda başlayan bireyin sahip olduğu inancı hayata entegre etme çabası II. Dünya savaşı sonrasındaki doğudan batıya gerçekleşen göçlerle daha da güç kazanmıştır. Zira batı insanı Hristiyanlık inancı dışındaki dini sistemlerin bağlıları arasında da en az Hristiyanlar kadar doğru ve iyi insanlar olduğunu görerek kurtuluşun gerçekten sadece İsa aracılığıyla olacağı inancı üzerinde ciddi şekilde düşünmeye yönelmiş-

¹ Mustafa Çakmak, *John Hick'in Din Felsefesinde Dinsel Dışlayıcılığa Yöneltilen Eleştiriler* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 9-10.

tir. Tüm insanların yaratıcısı olan ve herkesin kurtuluşa ermesini isteyecek olan Tanrı'nın sadece İsa'ya inananları kurtuluşa erdireceği, diğer inançların bağlularının ise bu kurtuluştan nasibi olmayacağı fikrinin ne kadar tutarlı olduğunu tartışmaya başlamıştır. Dolayısıyla XIX. yüzyıla kadar dışlayıcı yaklaşımın hâkim olduğu Katolik Kilisesi'nin söyleminde kapsayıcı yaklaşıma doğru bir geçiş süreci yaşanmıştır. Rahner tarafından açılan bu yolda onun yaklaşımına alternatif olarak ise çoğulcu yaklaşım gelişmiştir.²

Çoğulculuğun batı dünyasındaki ilk temsilcisi, Liberal Alman Protestan bir teolog olan Ernst Troeltsch'dir. Troeltsch'ten sonra çoğulcu yaklaşım Amerikalı düşünür William Hocking ve İngiliz tarihçi Arnold Toynbee tarafından savunulmuştur. Wilfred Cantwell Smith de her bir dini sistemin kendi yapısı içerisinde, kendi dini literatürüne bağlı olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgulayarak batılı düşünürlere yeni bir perspektif sunmuştur. Böylece çoğulcu yaklaşımın batıdaki gelişiminde önemli bir adım atmıştır. Smith'in fikirleri çoğulcu paradigmayı tekâmül noktasına ulaştıran John Hick'i büyük ölçüde etkilemiştir.³ Hick teolojisini oluştururken İmmanuel Kant'ın fikirlerinden de ciddi şekilde etkilenmiştir. Kant'ın numen ve fenomen kavramları Hick'in teolojisinde *bizatihi gerçek* ve farklı dini geleneklerde tasavvur ve *tecrübe edilen gerçek* şeklinde yerini almıştır. Zira var olan gerçeklik ile insan zihni tarafından algılanan gerçeklik şeklinde bir ayırımın söz konusu olması Hick'i bu şekilde bir tanımlamaya yöneltmiştir.⁴

Çoğulcu yaklaşımın temsilcisi kabul edilen John Hick, İngiltere'de muhafazakâr Hristiyan bir ailede dünyaya gelmiş ve çocukluk yıllarından itibaren kiliseye bağlı bir yaşam içinde olmuştur. Hick, hukuk ve felsefe eğitimi yanında Presbiteryen papaz okulunda teoloji eğitimi görmüştür. Hick'in teolojik bakış açısındaki dönüm noktasını başlatan süreç ise 1967 tarihinde Birmingham Üniversitesi'ne profesör olarak atanması olmuştur. Bu

² John Hick, *İnançların Gökkuşağı: Dinsel Çoğulculuk Eleştirel Diyaloglar*, çev. Mahmut Aydın (Ankara Okulu Yayınları, 2002), 8-9, 48-49.

³ Adnan Aslan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 2 (1998), 154.

⁴ Rahim Acar, "John Hick'in Dini Çoğulculuğunun Din Karşıtı Tazammunları", *Şirnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1-2 (2010), 49-51. Kant ve Hick tarafından kullanılan kavramlar arasındaki benzerlik ve farklılıklar için bkz. Paul R. Eddy, "Religious Pluralism: Another Look at John Hick's Neo Kant Proposal," *Le Philosophical Challenge of Religious Diversity Science*, ed. Philip L. And Quenn Kevin Meeker, Oxford, New York, NY: Oxford University Press, 2000, s. 126-138.

döneme kadar Hristiyanların hâkim olduğu bölgelerde bulunan Hick'in nüfusunun üçte birinin Hristiyanlık haricindeki dinlere bağlı olan insanlardan oluşan Birmingham'da yaşamaya geçişi zihin dünyasında yeni açılımların gelişmesine yol açmıştır. Hick, Yahudi, Sih, Hindu ve Müslümanlara ait ibadet yerlerini ziyaret ederek oradaki insanlarla görüşmeleri sonunda Hristiyanlık inancına bağlı olmayanların Hristiyan olanlardan daha az veya daha çok dürüst, yardımsever, ahlak sahibi kimseler olmadığını fark etmiştir. Böylece Hick, ibadet mekanları ve kullandıkları dini literatür farklı olsa da aslında hepsinin özünde birey ile ilahi hakikat şeklinde genel bir kavramla ifade edilebilecek olan yaratıcı arasında kurulan ruhsal bağlantının öneminin yer aldığı sonucuna ulaşmıştır. Buradan hareketle Hick, Hristiyan dinler teolojisinde, ilahi hakikatin merkeze alınıp var olan tüm inanç sistemlerinin bu hakikate ulaşma noktasında eşit mesafede bulunduğu Kopernik Devrimi (Kopernican Revolution) adlı teolojisini geliştirmiştir.⁵

Çoğulcu yaklaşım, temelde Hristiyanlık inancının en doğru kurtuluş yolu olduğunun kabul edilmesi yanında Hristiyanlık dışındaki dini sistemlerin de kendilerine inananlar için kurtuluş yolu olabileceklerinin ifadesidir. Paralelizm adı da verilen bu yaklaşımın önde gelen temsilcileri John Hick ve Paul Knitter olmuştur. Çoğulcu yaklaşıma göre, tüm inanç sistemleri, insanı Tanrı'ya ve ahlaklı bir yaşama ulaştırmayı hedef edinmişler ise her bir inanç sistemi insanı gerçeğe ulaştıracak ayrı bir kurtuluş yolu olabilir. Dolayısıyla bu yaklaşım kurtuluşun temeline Tanrı'yı yerleştirmiştir.⁶

Çoğulcu yaklaşıma göre dini yapılar aşkın varlık ile kurulan bağlantı yanında bireysel tecrübeyi de merkeze almıştır. Cantwell Smith dinlerin tarihsel süreç içerisinde aşkın varlığa ait bilginin farklı toplumsal yapı ve kültürlerle etkileşimi sonucu gelişen sistemler olduklarını ifade etmiştir. Hick ise dini sistemlerin bireyin doğuştan getirdiği dini temayülleri ile din kurucusunun dini tecrübesi merkezli olarak geliştiğini savunmuştur. Diğer bir deyişle ona göre dinler, tanrısal ilhama sahip Buda, İsa, Musa, Muhammed gibi şahıslar etrafında şekillenen belli doktrin, ritüel ve ahlaki esasları olan

⁵ Hick, *İnançların Gökkuşağı*, 29-31.

⁶ Baki Adam, "Hristiyanlık (Hristiyanlık ve Diğer Dinler)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/358-359. Ayrıca bkz. Adnan Güneş, "Dini Çoğulculuk Sorunu John Hick Üzerine Bir Araştırma", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/8 (Şubat 2016), 233-241; Rahim Acar, "Dini Çoğulculuğun İmkânı", *Din Felsefesi Derneği Konferansları*, (2008).

oluşumlardır. Bu tanrısal bilgiye sahip şahısların ilahi güç ile kurdukları bağlantı o dinin temel doktrininin oluşturmaktadır.⁷

Hristiyan düşünürler tarafından II. Vatikan Konsili sürecinde ortaya atılmış olan çoğulcu yaklaşımın, kaynaklara bakıldığında aslında farklı dini gelenekler içerisinde çok daha erken dönemlerde dillendirildiği görülmektedir. Sihizmin kurucusu olan Guru Nanak, *“Hindular yoktur, Müslümanlar yoktur. Zira Tanrı’ya ibadet eden herkes birdir.”* sözüyle XV. yüzyılda, Hindistan’da çoğulcu bir bakış açısına sahip olduğunu yansıtmıştır. Benzer şekilde Hinduizm’in dini önderi Mahatma Gandhi, *“Hiçbir inanç, mükemmel değildir. Bütün inançlar kendi saygıdeğer taraftarları için eşit derecede azizdir. Bu nedenle istenen şey, büyük dünya dinlerinin taraftarları arasında bir inancın diğer inançlar karşısında üstünlüğünü göstermek için verimsiz çatışmalara girmek değil, arkadaşça temasların yaşanmasıdır. Hindular, Müslümanlar, Hristiyanlar, Persler, Yahudiler uygun etiketlerdir. Ancak bu etiketleri yırtıp kopardığınızda, hangisinin hangisine tekabül ettiğini bilemem. Biz hepimiz aynı Tanrı’nın çocuklarıyız.”* demiştir. Böylece o, dinsel çoğulculuğun hem çok inançlı Hindistan, hem de çok inançlı dünya için sadece doğru olmakla kalmayıp, aynı zamanda dünya barışı için de gerekli olduğuna inandığını vurgulamıştır. Aynı yöndeki düşüncelerini Dalai Lama da, *“Ben -Budizm, Hristiyanlık, Konfüçyanizm, Hinduizm, İslam, Yahudilik, Taoizm, Zerdüştlük gibi- büyük dünya dinlerinden her birinin sevgi ve manevi uygulamalarla insanlığa fayda sağlama konusunda aynı amacı taşıma ve taraftarlarını daha iyi insan yapmak için aynı etkiyi yapma yolunda benzer idealler taşıdıklarına inanıyorum.”* sözleriyle ifade etmiştir. Dini alanda bir baskı rejimi uygulamak yerine bütün inanç sahiplerini kendi inançlarını yaşamaya eşit şekilde teşvik eden Dalai Lama’nın, III. yüzyıl Budist imparatoru olan Ashoka ile aynı dini geleneğe bağlılığı kaydedilmiştir. Hinduizm’in kutsal kitaplarına baktığımızda ise Vedalar ve hemen her Hindu’nun elinde bulunan Bagavat Gita’da da bu paralelde ifadelerin yer aldığını görürüz. Örneğin, Vedalar’da, *“Hakikat birdir. Ancak din adamları onu farklı şekillerde adlandırmaktadır.”* ifadesi yer alırken, Bagavat Gita’da Rab Krishna, *“İnsanlar hangi yolla bana yaklaşırlarsa aynı yolda onları kabul ederim.”* demektedir. Sih kutsal kitabı Adi Grant’da Sih gurularının yanında Hindu ve Müslüman din öncülerinin de sözlerinin yer aldığı bilinmektedir. Bütün bu aktarımlar esa-

⁷ Adnan Aslan, “Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi”, 156.

sen Hinduizm'in hâkim olduğu Hindistan'da çok eski dönemlerden bu yana çoğulcu bir bakış açısının varlığını delillendirmektedir.⁸

İlahi kaynaklı dinlerin tanrı tasavvuru üzerine yaptığı değerlendirmede John Hick, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam inancındaki yaratıcı algısı belli noktalarda aynı ortak paydada birleşmiş olsa da ayrıntılı bir değerlendirme yapıldığı takdirde her üç dini sistemin de aslında birbirinden tamamen farklı tanrı tasavvurlarına sahip olduklarını ifade etmiştir. Bununla birlikte çoğulcu bir bakış açısına sahip olan Hick, Hristiyanlığın diğer inanç sistemleri ile birlikte bir kurtuluş yolu olduğu kabulünün daha makul ve daha objektif bir yaklaşım olacağını savunmuştur. Hick özellikle hızla gelişen ve değişen dünyamızın gelecekteki sahip olacağı zihin yapısı hakkında bir öngöründe bulunarak temsilcisi olduğu çoğulcu yaklaşımın 2060'lı yıllarda dini alandaki hâkim bakış açısı olacağını iddia etmiştir. İddiasını güçlendirme noktasında Hans Küng'ün, "*Dünya dinleri arasında barış olmaksızın bu dünyanın insanları arasında barış olmayacaktır.*" sözünü aktaran Hick, insanlar arası anlaşmazlıklar ve ülkeler arası savaşların ortadan kalkması için her bir dini sistemin diğer dinlere çoğulcu bir bakış açısıyla bakması gerekliliğini bildirmiştir. Her bir dini sistemin sahip olduğu Tanrı anlayışı ve pratik hayatta uyguladığı dini ritüeller birbirinden farklı olmakla birlikte hepsinin nihai hedefi, bireyi Tanrı'ya yaklaştırmak ve ruhsal kurtuluşu sağlamaktır. Bu bağlamda Hick tüm inanç sistemlerine eşit mesafeden bakarak ortaya konulacak nihai çözümün, dinlerin takip ettikleri yolların farklı olmasına değil varmak istedikleri hedefin aynı olmasına odaklanmak olacağını vurgulamıştır.⁹

Hick'in objektif bir bakış açısıyla mantıksal bir temele oturtmaya çalıştığı çoğulcu yaklaşımında İsa'nın gerçek konumunu tayin en kritik noktayı temsil etmiştir. Hick, İsa'nın gerçekten Tanrı sıfatına sahip olup olmadığını netleştirmek adına İsa'nın doğduğu toplum yapısı ve dini literatür üzerine

⁸ Hick, *İnançların Gökkuşağı*, 69-71; Tülay Demir, "Dini Çoğulculuk", *Liberal Düşünce* 71 (2013), 42,53. Ayrıca bkz. Orhan Atalay, "Dini Çoğulculuk: Tarihsel Gelişimi ve Kutsal Metinlerdeki Sınırları", *EKEV Akademi Dergisi* 7/17 (2003), 15-28.

⁹ Hick, *İnançların Gökkuşağı*, 165-195; Adnan Aslan, "Dini Çoğulculuk Problemine Yeni Bir Yaklaşım", *İslam Araştırmaları Dergisi* 4 (2000), 17-30; Hanifi Özcan, *Maturidi'de Dini Çoğulculuk* (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013); Fatih Topaloğlu, "John Hick'in Dini Tecrübe Anlayışı", *KTÜİFD* 1/1 (2014), 159-171. Ayrıca bkz. Şahin Filiz, "Düşünce ve İnanç Özgürlüğü: Dini Çoğulculuk mu? Dinde Çoğulculuk mu? Eleştirel Bir Çözümleme", *Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi* 1 (2020).

ayrıntılı bir çalışma yapmaya yönelmiştir. Bir tarafta İsa'nın aktardığı yeni yaşam tarzı diğer tarafta Yahudi kültürünün etkisiyle zihinlerde kök salmış düşünceler tarihsel süreçte İsa'nın durumunu belirlemiştir. Hick, Yahudi inancındaki günahın karşılığı olarak yerine getirilmesi gerektiğine inanılan kurban kültürünün İsa'ya inananlar tarafından İsa'nın kefareti kurbanı olarak ölmesi inancına dönüştüğünü, sonrasında ise İsa'nın çarmıhtaki ölümünün bütün insanlığın günahına kefareti olduğu ve şahsının ilahi bir yapıya sahip bulunduğu iddiasının kendini gösterdiğini ifade etmiştir. Yahudi kültürü içinde doğan bir din olması hasebiyle Hristiyanlığın ilk muhatapları Yahudiler olmuş ve bu yeni dinin teşekkülünde Yahudi dini literatürünün kayda değer bir etkisi görülmüştür. Hick, özellikle Tanrı oğlu kavramının Yahudi geleneği içerisinde mecazi anlamda kullanılan bir ifade olup zamanla literal anlamda bir kullanıma doğru geçiş yaşamasıyla İsa'nın tanrısallaşması sürecindeki etkisine de vurgu yapmıştır. Zira Yahudi tarihi boyunca krallar ve önemli özelliklere sahip olan şahıslara atfedildiği gibi İsa'nın yaşadığı dönemde de önde gelen insanlar için Tanrı oğlu kavramının kullanıldığı bilinmektedir. İnsan olarak dünyaya gelip bir süre yaşayıp ölen İsa'nın Tanrı sıfatına sahip olup-olmayacağı konusunda yaptığı uzun araştırmalar sonucunda Hick, İsa'nın Tanrı değil, tarihsel süreçte pek çok faktörün etkisi sonucu tanrısallaştırılan bir dini rehber, Tanrı bilinçli bir uyarıcı olabileceğini savunmuştur. Ayrıca Hick, Yunan kültüründeki Tanrı oğlu inancının¹⁰ da bu sürece olan etkisine işaret etmiştir. Ona göre, farklı etkilenmeler sonucunda mecazi anlamdaki Tanrı oğlu İsa, teslisin ikinci unsuru konumunda literal anlamdaki Tanrı oğluna dönüşmüştür. Hick, İsa'nın tanrılaşması sürecindeki son noktanın ise Konstantin'in emriyle toplanan 325 tarihindeki İznik Konsili'nde, İsa'nın baba ile aynı cevhere sahip kabul edilmesiyle konulduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla Hick'e göre İsa, Tanrı değil, Tanrı bilinçli bir şahsiyet, hastalıkları iyileştirip şifa sunan bir şifacı ve Kutsal Ruh ile dolu bir peygamberdir.¹¹ Böylece Hick'in kurduğu çoğulcu yaklaşımda

¹⁰ Kürşat Haldun Akalın, "Hristiyanlığın Antik Yunan Kaynakları", *DEÜİFD* XXV (2007), 73-94. Ayrıca bkz. Nurullah Haydar Yurduseven, "Erken Hristiyanlık'ta İsa İçin Kullanılmış Olan 'Tanrı Oğlu' İfadesine Kaynaklık Etmesi Açısından Antik Mısır Medeniyetinde 'Tanrı Oğlu' Ünvanı: Benzerlikler ve Farklılıklar", *Kalemname Kırkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 8/16 (2023).

¹¹ Mahmut Aydın, *İsa Tanrı mı? İnsan mı?* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 119-133. Ayrıntılı bilgi için bkz. Zafer Duygu, "İsa'nın Yeni Ahit'te 'Tanrı Oğlu' Olarak Tanımlanması Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018), 155-181.

İsa da diğer dini figürlerle aynı paralelde konumlandırılmış bir dinsel figür olarak yerini almıştır.

Çoğulculuk denildiğinde ilk akla gelen isim John Hick olmakla birlikte Paul F. Knitter da yine bu alanda önde gelen isimler arasında yer alır. Knitter da Hick'e benzer şekilde yaşadığı zihinsel bir sürecin sonucunda teolojisini geliştirmiştir. Dışlayıcı bakış açısının artık geçerliliğini kaybettiği düşüncesiyle önce Karl Rahner'ın kapsayıcı yaklaşımına yönelen Knitter, bir süre sonra bunun de yetersiz bir düşünce şekli olduğuna kanaat eder. Böylece bir üst yaklaşım şeklinde görülen çoğulcu yaklaşımın önde gelen temsilcilerinden biri olur. Ona göre, Rahner'ın isimsiz Hristiyan kavramı, isimsiz Yahudi, isimsiz Müslüman, isimsiz Hindu gibi benzer kavramlar oluşturularak geliştirilebilir. Yine ona göre, nasıl kapsayıcı yaklaşım diğer inanç sistemlerini bireyi Hristiyanlığa ulaştıracak vasıta yollar şeklinde kabul ediyorsa diğer dinlerin bağlıları açısından da Hristiyanlık, o dinlere geçiş için bir vasıta inanç yolu şeklinde değerlendirilebilir. Dolayısıyla Knitter, geliştirdiği teolojik yaklaşımıyla, kapsayıcı anlayışın sunduğu argümanların sağlam bir temele oturmadığı ve en doğru bakış açısının çoğulcu yaklaşım tarafından sunulduğu sonucuna ulaşmıştır. Bu bağlamda o da Hick gibi İsa'nın Tanrı Oğlu olmayıp diğer dinlerin kurtarıcı figürleri paralelinde bir peygamber konumunda kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur. Ayrıca o, Tanrı merkezli şekilde sistemleştirdiği teolojisinde kurtuluş teolojisi¹² ve karşılıklı sorumluluğa dayalı bir diyalog şekli olan karşılıklı küresel sorumluluk modeli adıyla yeni bir diyalog yaklaşımı da geliştirmiştir.¹³

2. Karl Rahner ve Kapsayıcı Yaklaşımı

Karl Rahner, teolojisini Hristiyan teolog Aquinas'ın görüşlerine dayandırmıştır. Teolojisini geliştirme yolunda üzerindeki en büyük etki İmmanuel Kant'ın fikirleri ile Pierre Rousselot ve Joseph Marechal adlı Cizvit arkadaşlarının görüşleri olmuştur. Özellikle Marechal'ın Kant yorumu bakış

¹² Paul F. Knitter, "Christian Salvation: Its Nature and Uniqueness- Interreligious Proposal", *New Theology Review* 7/4 (1994), 33-45.

¹³ Aydın, *İsa Tanrı mı? İnsan mı?*, 182-221. Ayrıca bkz. Paul F. Knitter, *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue & Global Responsibility* (Maryknoll: Orbis Books, 1995); Paul F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards the World Religions* (London: SCM Press, 1985); Paul F. Knitter, "Interreligious Dialogue: What? Why? How?", *Death or Dialogue: From the Age of Monologue to the Age of Dialogue* (London: SCM Press, 1990).

açısına ciddi bir yön vermiştir. Fikirleri üzerindeki tamamlayıcı etkiyi ise gerçek öğretmenim diye tanımladığı Martin Heidegger yapmıştır. Adı geçen düşünürlerin fikirlerini kendi zihinsel sürecinde yoğurarak kapsayıcılık adlı yaklaşımı sunan Rahner, bu perspektifiyle Hristiyan Katolik dünyasına damgasını vurmuştur. Hem üniversitede teoloji alanında akademik çalışmalarda bulunan bir profesör hem de Katolik bir rahip olan Rahner'ın ve görüşlerinin II. Vatikan Konsili süreci başta olmak üzere Katolik Kilisesi üzerinde büyük bir etkisi olmuştur.¹⁴

Rahner 1962'de anonim Hristiyan kavramını kullanırken, 1964'te Hans küng (1928-2021) "The World Religions in God's Plan of Salvation" (Tanrı'nın Kurtuluş Planında Dünya Dinleri) adlı makalesinde normal kurtuluş yolu ve olağanüstü kurtuluş yolu şeklinde bir sınıflandırma yaparak Hristiyan olanlar ile Hristiyanlık dairesi dışındaki diğer inanç sistemlerine bağlı olanların kurtuluşunu iki ayrı grupta değerlendirmiştir.¹⁵

Dışlayıcılık ile çoğulculuk arasında orta yol gibi görünen kapsayıcılık bazı eleştirilerden kaçamamış olmakla birlikte pek çok kişi tarafından en makul bakış açısı olarak algılanmıştır. Zira kilise dışında kurtuluşun olmadığını savunan dışlayıcı yaklaşım, Hristiyanlık dışındaki hiçbir insanın ve dini sistemin kurtuluşa eremeyeceğini savunmaktadır. Diğer taraftan teknolojinin gelişimiyle bağlantılı olarak küçük bir köy haline gelen dünyada farklı inançlara bağlı bireyler iş arkadaşı ve komşu olmaktadır. Farklı inançlara sahip insanların bir arada yaşadığı dünyada, nesnel bir yaklaşımla günümüzde artık insanların çoğulcu bir bakış açısına sahip olması gerektiği şeklinde yorumlar yapılmaktadır. Bu durumda birey, her bir inanç sisteminin birbirine eşit mesafede bulunan kurtuluş yolları olduğunu kabule yönelecektir. İlk bakışta gayet mantıklı ve objektif bir yaklaşım olduğu düşünülmekle birlikte her dinin kendine özgü bir inanç ve ibadet sistemi olduğu göz önünde bulundurulduğunda, esasen bunun hiçbir dini sistem başlısı tarafından kabul edilemeyecek bir yaklaşım olduğu fark edilecektir. Zira bu yaklaşımın kabulü, bireylerin kendi inancına bağlı olmasının anlamını ortadan kaldırmaktadır. Hepsi aynı noktaya ulaştırıyorsa bireyin hangi dine bağlı olduğunun bir farkı olmayacaksa kişi niçin o inancı seçsin şeklindeki soru zihinleri rahatsız etmektedir. Bu durumda çoğulcu bakış açısı bir çık-

¹⁴ <https://www.felsefe.gen.tr/karl-rahner/> (Erişim 06.07.2024)

¹⁵ Aydın, *İsa Tanrı mı? İnsan mı?*, 105-106.

maza girmektedir. Kapsayıcı yaklaşımı kabul edenler de işte tam bu noktada, her bir inanç sistemi açısından olması gereken en doğru bakış açısının kapsayıcılık olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre, bireyin kendi inancı en doğru inanç kabul edilmekle birlikte diğer inanç sistemlerinin de dolaylı olarak kurtuluşa ulaştıracak yollar olabileceği düşünülmüştür.¹⁶

II. Vatikan Konsili'nin Hristiyanlık haricindeki dinlerle ilişkisi Nostra Aetate deklarasyonu ile açıklanmıştır. Papa VI. Paul'un onayıyla 1965'te ilan edilen Nostra Aetate, Roma Katolik Kilisesi'nin Hinduizm, Budizm, Yahudilik ve İslam gibi dinlere işaret ederek bunlara karşı önceki tutumundan farklı olarak kullandığı olumlu yöndeki ifadeleriyle dünyanın ilgisini çekmiştir.¹⁷

Bu konsilde kabul edilen kapsayıcı anlayışa göre, İncil'de yer alan, "*Kutsal Yasa'yı ya da peygamberlerin sözlerini geçersiz kılmak için geldiğimi sanmayın. Ben geçersiz kılmaya değil, tamamlamaya geldim.*" (Matta, 5: 17) ifadesi delil gösterilerek, İsa'nın bu sözüyle sadece Tevrat'ı ve Eski Ahit peygamberlerini değil, tüm inanç sistemlerini ve kurtarıcılarını kastettiği savunulmuştur. Bu yaklaşımın en önde gelen temsilcilerinden biri kabul edilen Katolik teolog Karl Rahner'e (1904-1984) göre, Tanrı tüm insanların kurtulmasını ister ve İsa'nın kurtarıcı etkisi de tüm insanları kapsar. Bu bakış açısına göre, bütün insanlar farkında olmasa da aslında Hristiyan olarak algılanma yoluna gidilmiştir.¹⁸ Böylece Rahner'in, Augustine'in geleneksel, dışlayıcı veya kötümser şeklinde tanımlanan yaklaşımından daha evrensel ve iyimser olarak algılanan kapsayıcı yaklaşıma geçiş sürecinde önemli bir etkiye sahip olduğu görülmüştür.¹⁹

Rahner, tüm inanç sistemlerini kapsayıcı bir bakış açısıyla görme yoluna giderek Hristiyanlık dışındaki diğer dini inançları, Hristiyanlık inancına rakip yollar olarak görmek yerine bireyleri Hristiyanlık inancına ulaştıracak vasıtalar şeklinde değerlendirmektedir.²⁰ Rahner'in Hristiyanlık hari-

¹⁶ Çakmak, *John Hick'in Din Felsefesinde Dinsel Dışlayıcılığa Yöneltilen Eleştiriler*, 11-14.

¹⁷ Ali İsmail Güngör, *Vatikan Misyon ve Diyalog* (Alperen Yayınları, 2002), 80.

¹⁸ Adam, "Hristiyanlık", 17/358-359; Osman Eraslan, *Karl Rahner'in Teolojik Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2015), 77-85.

¹⁹ Ali İsmail Güngör, *Cizvitler: Tanrı'nın Şövalyeleri* (İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları, 2016), 185.

²⁰ Melek Öztürk - Sami Kılıç, "Kuveykır Öğretisinde İsa Mesih Anlayışı", *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (2022), 567-568; Osman Eraslan, "Karl Rahner'in Anonim Hristiyanlık Kavramı ve Eleştirileri", *Universal Journal of Theology* 6/2 (2021), 35-36.

cindeki dinler ile ilgili görüşleri şu şekilde aktarılmıştır: Birincisi, Hristiyanlık evrenseldir, yeryüzündeki tüm insanlığa hitap eder. Bu nedenle dinler arasında en üstün konuma sahip olan inanç sistemidir. İkincisi, Hristiyanlık inancına göre Tanrı, tüm insanlığın kurtuluşunu ister. Ruhsal kurtuluş, diğer dinlere rağmen değil diğer dinler aracılığıyla gerçekleşebilir. Esasen diğer inanç sistemleri, insanları Hristiyanlığa ulaştıracak yollardır. Üçüncüsü ise başka dinlere bağlı olanlar kalben Tanrı ile bağlantı içinde ise anonim Hristiyan olarak kabul edilebilir. Rahner tarafından ortaya atılan bir kavram olan anonim Hristiyan kavramı, Tanrı'nın rahmetini umarak iyi ve faziletli bir yaşam sürme gayesinde olan tüm insanları kapsamaktadır. Bu bakış açısına göre, Hristiyanlık dışındaki dinler de inananlarını bir yaratıcıya bağlı olmaya ve ahlaklı, iyi insanlar olarak yaşamaya sevk ettiği için anonim Hristiyanlık şeklinde tanımlanabilir.²¹ Zira Rahner'a göre, nihai kurtuluş İsa'nın kurtarıcılığına bağlıdır. Dolayısıyla Hristiyanlık dışındaki inanç sistemlerine bağlı olanlar, İsa'nın tüm insanlığın günahattan kurtarıcısı olması kabulünden²² yola çıkarak anonim Hristiyanlar şeklinde yorumlanmışlardır.

Genel Hristiyanlık anlayışında Ruh'u'l-Kudüs'ün tüm dünyadaki insanların İsa Mesih'in kurtuluş dairesine girmesi için çalıştığına inanılmaktadır. Hristiyan misyonerler tarafından kitle iletişim araçları vasıtasıyla topluma yayılan Hristiyan inanç ve ahlakına dair aktarımların zihinlere olan etkisiyle Ruh'u'l-Kudüs'e destek olunmaktadır. Bu bağlamda Hristiyan misyonerlere düşen diğer bir görev de Ruh'u'l-Kudüs tarafından İsa'nın mesajını almaya hazır hale gelmiş olan yerlerdeki insanlara ulaşarak onları bireysel olarak Hristiyanlık inancına yönlendirmektir. Hristiyan inanç ve kültürüne dair değerleri yadırgamadan, hoşgörüyle karşılayacak durumdaki bu insanlar Karl Rahner tarafından Hristiyan ahlakına uygun yaşayan kimseler şeklinde görülmüş ve anonim Hristiyan olarak kabul edilmiştir. Rahner'ın buradaki dayanak noktası, bir yönüyle tüm insanların Tanrı'nın kurtarıcılık

²¹ Mustafa Eren, *Felsefi Bir Problem Olarak John Hick'in Dini Pluralizme Bakışı* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 50-54.

²² Pagan inancına göre, Tanrı-İnsan Attis'in de İsa'ya benzer şekilde bakire Nana'dan doğduğuna ve yalnızca kendisine inananların değil tüm insanların kurtarıcısı olarak öldüğüne inanılmıştır. Hristiyanlıktaki Ekmek-Şarap ayininin benzeri bir ritüel de bu inançta görülmüştür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kürşat Haldun Akalın, "Yunan-Roma Uygarlığında İnsan-Tanrılara Tapınma Töreni Olarak: Kilise Ekmek-Şarap Ayini", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 144.

daireesine alınması iken diğer taraftan kurtuluşa erecek olan insanların zihinsel ve ruhsal anlamda Hristiyan inanç ve ahlakına uygun bir yaşam tarzına sahip olması durumudur.²³ Böylece Rahner, geliştirdiği kapsayıcılık anlayışı ile tüm insanların ruhsal kurtuluş dairesine girmesi yolunda İsa'nın mesajını almalarına, diğer bir yönüyle de esasen misyonerlik çalışmalarına yeni bir kapı açmıştır.

Sonuç

Toplumsal hayata baktığımızda insanlar arası ilişkileri düzenleyen kurallar ahlak kuralları şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Dini sistemler de bireyin ruhsal kurtuluşu ve ölüm ötesi hayata dair mutluluğu adına birtakım uygulamaları gerekli görürken bu dünya hayatındaki mutluluğu için de sosyal hayatını da düzenleyen birtakım kurallar sunmaktadır. Böylece bireyin her iki dünyadaki huzuru hedeflenmektedir.

Dışlayıcı yaklaşıma alternatif olarak insan zihninin birer yansıması şeklinde doğan kapsayıcı ve çoğulcu yaklaşımlar tarih boyunca farklı coğrafyalardaki farklı dini geleneklerin öncüleri tarafından da dile getirilmiştir. Tarihsel süreçte kendilerinden önce de dile getirilmiş olan bu yeni yaklaşımların kavram olarak ortaya çıkışı Karl Rahner ve John Hick'e nasip olmuştur.

Her dini sistem, inananlarını ruhsal kurtuluşa ve yaratıcı tarafından verileceği vaad edilen müjdelere ulaştırma amacına sahiptir. Hristiyanlık inancında da herkesin Tanrı'nın lütfuna erişmesi istenmekte ve gerçekleştirilen misyonerlik faaliyetleri ile dünyanın her yerine İsa'nın mesajının ulaştırılması hedeflenmektedir. Bir taraftan dünyadaki tüm ülkelerin her köşesine yönelik misyonerlik çalışmaları devam ederken diğer taraftan Karl Rahner'ın teolojik görüşü zihinlere farklı bir pencere açmıştır. Rahner, kendinden önce kimsenin öne sürmediği farklı bir bakış açısıyla dikkatleri üzerine çekmiştir.

Hick, geliştirdiği çoğulcu yaklaşımı vurgularken coğrafyadaki Batlamyus teorisinden Kopernik teorisine geçişe benzer şekilde Hristiyan teolojisiinde dışlayıcı anlayıştan çoğulcu anlayışa geçilmesinin gerekliliğini ifade etmiştir. Bununla birlikte II. Vatikan Konsili kararlarını dikkate alırsak Hick'in bu yaklaşımına Hristiyanlık dünyasında pek yakınlık duyulmadığı

²³ Şinasi Gündüz, "Misyonerlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/194; Eraslan, "Karl Rahner'in Anonim Hristiyanlık Kavramı ve Eleştirileri", 35-36.

anlaşılmaktadır. Zira II Vatikan Konsili, Rahner'ın sunduğu kapsayıcı anlayışı kabul ederek Hristiyanlık merkezli bir dini bakış açısını onaylamıştır. Dolayısıyla görülen şudur ki, Hick'in söyleminin aksine bugüne kadar Hristiyan dünyasına hâkim olan dışlayıcı yaklaşım yerine tüm dinlerin kapsayıcısı olarak kabul edilen Hristiyanlığın merkeze alındığı kapsayıcı yaklaşım genel kabul gören bir anlayış olmuştur. Hick'in geliştirdiği çoğulcu yaklaşım ise kapsayıcılık gibi bir resmi kabulü elde edememekle birlikte alternatif bir yaklaşım olarak insanlığa sunulmuştur.

II Vatikan Konsili'ne damga vuran fikirleriyle Rahner, aslında Hristiyan dünyasında monologdan diyaloga geçiş kapısını açmış olmakla birlikte diğer taraftan esasen diyalog adı altında misyonerlik faaliyetlerine yeni bir yön vermiştir. Zira öne sürdüğü kapsayıcı yaklaşım diğer inanç sistemlerine bağlı bireylere daha ılımlı bir yaklaşımı ön görürken beraberinde asıl kurtuluş yolunun Hristiyanlık olduğu fikrinin kabulü sebebiyle diğer din mensuplarını Hristiyanlık inancına çekmeyi hedeflemektedir. Dolayısıyla kapsayıcı yaklaşım esasen özünde dışlayıcı bakış açısını gizli tuttuğu gibi misyonerlik çalışmalarına giden yolda Hristiyan dünyasına yeni bir kapı açmış gibi görünmektedir. Bununla birlikte bu yeni yaklaşımlar, kendi dininde ısrarla devam etme kanaatinde olanlar için pozitif bir bakış açısı olarak değerlendirilebilir. Bu durum farklı din mensuplarının birlikte daha ılımlı bir ortamda yaşaması ve ötekinin inancına saygı duyan insanların artması şeklinde bir sonucu doğurabilir.

Kapsayıcı ve çoğulcu yaklaşımların kendi içinde çıkmazları olmakla birlikte her geçen gün gelişen ve globalleşen dünyada farklı inanç ve kültürlerin varlığını benimsemek durumunda kalan insanoğlu için bu yaklaşımların bireyi daha hümanist bir çizgiye çektiği söylenebilir. Diğer bir deyişle hakikatin tek olduğu algısından biraz uzaklaşarak farklı dini söylemlerin de kendi bağlamında birer hakikate ulaşma vasıtası olabileceği fikri bireyin insana ve yaşama bakış açısını daha ılımlı bir çerçeveye alırken Tanrı'nın her insanın kurtuluşu için bir yol açmış olabileceği perspektifine yaklaştırmaktadır. Zira Tanrı'nın tüm yaratılanların kurtuluşunu istemesi son derece mantıklı bir yaklaşım ise insanı hakikate ulaştıracak yol niçin tek olsun fikri pek çok kişiyi bu alanda farklı çözüm yolları bulmaya itmiştir. Rahner da özde kendi inancı olan Hristiyanlığın en güçlü hakikat yolu olduğundan şüphe duymaksızın dünyadaki diğer inanç sistemlerine bağlı olanların da

Tanrı'nın nihai kurtuluş dairesine girmesi için bir yol bulma çabasına girmiştir. Ona göre, diğer din mensupları da içlerinde Tanrı ile bir bağlantı kurma duygusu olduğu takdirde ve ahlaki esaslara uygun bir hayat yaşama gayreti içinde oldukları sürece kurtuluşa erecekler arasında kabul edilebilir.

Farklı toplumlar ve kültürler arası ilişkilerin her geçen gün arttığı dünyada kapsayıcı yaklaşımın zihinlerde daha yoğun bir şekilde varlığı, dünyayı daha barış içinde yaşanır hale getirebilir. Zira pratik hayattaki pek çok konuda insanların farklı düşünüp hareket etmesi normal görülürken inanç konusunda hepsini bir çizgiye getirmenin ne kadar mümkün ve makul olacağı ortadadır. Belki de Rahner'ın zihinlere açtığı bu perspektifle insanlar aşkın bir varlığa inanıp bağlanma yanında güzel ahlak sahibi, iyi insanlar olarak yaşama paydasında ne kadar buluşursa hem ruhsal hem de sosyal hayatta çok daha mutlu olacaklardır.

Kaynakça

- Acar, Rahim. "Dini Çoğulculuğun İmkânı". *Din Felsefesi Derneği Konferansları*.
- Acar, Rahim. "John Hick'in Dini Çoğulculuğunun Din Karşısı Tazammunları". *Şirnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1-2 (2010).
- Adam, Baki. "Hristiyanlık (Hristiyanlık ve Diğer Dinler)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/358-364. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Akalın, Kürşat Haldun. "Hristiyanlığın Antik Yunan Kaynakları". *DEÜİFD* XXV (2007), 73-94.
- Akalın, Kürşat Haldun. "Yunan-Roma Uygarlığında İnsan-Tanrılara Tapınma Töreni Olarak: Kilise Ekmek-Şarap Ayini". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014).
- Aslan, Adnan. "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 2 (1998).
- Aslan, Adnan. "Dini Çoğulculuk Problemine Yeni Bir Yaklaşım". *İslam Araştırmaları Dergisi* 4 (2000), 17-30.
- Atalay, Orhan. "Dini Çoğulculuk: Tarihsel Gelişimi ve Kutsal Metinlerdeki Sınırları". *EKEV Akademi Dergisi* 7/17 (2003), 15-28.
- Aydın, Mahmut. *İsa Tanrı mı? İnsan mı?* İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Çakmak, Mustafa. *John Hick'in Din Felsefesinde Dinsel Dışlayıcılığa Yöneltilen Eleştiriler*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Demir, Tülay. "Dini Çoğulculuk". *Liberal Düşünce* 71 (2013).
- Duygu, Zafer. "İsa'nın Yeni Ahit'te 'Tanrı Oğlu' Olarak Tanımlanması Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018), 155-181. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001486
- Eraslan, Osman. *Karl Rahner'in Teolojik Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2015.

- Eraslan, Osman. "Karl Rahner'in Anonim Hristiyanlık Kavramı ve Eleştirileri". *Universal Journal of Teology* 6/2 (2021).
- Eren, Mustafa. *Felsefi Bir Problem Olarak John Hick'in Dini Pluralizme Bakışı*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Filiz, Şahin. "Düşünce ve İnanç Özgürlüğü: Dini Çoğulculuk mu? Dinde Çoğulculuk mu? Eleştirel Bir Çözümleme". *Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi* 1 (2020).
- Gündüz, Şinasi. "Misyonerlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/193-199. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Güneş, Adnan. "Dini Çoğulculuk Sorunu John Hick Üzerine Bir Araştırma". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/8 (Şubat 2016), 233-241.
- Güngör, Ali İsmail. *Cizvitler: Tanrı'nın Şövalyeleri*. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları, 2016.
- Güngör, Ali İsmail. *Vatikan Misyon ve Diyalog*. Alperen Yayınları, 2002.
- Hick, John. *İnançların Gökkuşağı: Dinsel Çoğulculuk Eleştirel Diyaloglar*. çev. Mahmut Aydın. Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Knitter, Paul F. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards the World Religions*. London: SCM Press, 1985.
- Knitter, Paul F. "Interreligious Dialogue: What? Why? How?" *Death or Dialogue: From the Age of Monologue to the Age of Dialogue*. London: SCM Press, 1990.
- Knitter, Paul F. "Christian Salvation: Its Nature and Uniqueness- Interreligious Proposal". *New Theology Review* 7/4 (1994), 33-45.
- Knitter, Paul F. *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue & Global Responsibility*. Maryknoll: Orbis Books, 1995.
- Özcan, Hanifi. *Maturidi'de Dini Çoğulculuk*. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Öztürk, Melek - Kılıç, Sami. "Kuveykır Öğretisinde İsa Mesih Anlayışı". *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (2022).
- Topaloğlu, Fatih. "John Hick'in Dinî Tecrübe Anlayışı". *KTÜİFD* 1/1 (2014), 159-171.
- Yurduseven, Nurullah Haydar. "Erken Hristiyanlık'ta İsa İçin Kullanılmış Olan 'Tanrı Oğlu' İfadesine Kaynaklık Etmesi Açısından Antik Mısır Medeniyetinde 'Tanrı Oğlu' Ünvanı: Benzerlikler ve Farklılıklar". *Kalemname Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 8/16 (2023).

مفهوم الأخلاق وأساسيات حقوق الإنسان في الإسلام

Dr. Abobaker Ali Mustafa Galaaladdin

Shendi University, Faculty of Education, River Nile State/Sudan

binalialmajzobi@gmail.com

المقدمة

يُعد عنصر الأخلاق من أهم العناصر الرئيسية في بقاء الأمم وضمان استمراريتها ونجاحها وتميزها بين الأمم والمجتمعات الأخرى، وقد تجلت أهمية الأخلاق في الإسلام منذ الوهلة الأولى في الكتاب والسنة، فالإسلام دين الأخلاق الرفيعة والعدالة الاجتماعية والحفاظ على حقوق الإنسان في العيش الكريم والمواطنة تحت ظل الدولة الإسلامية، بغض النظر عن اختلاف الأعراق والأجناس والأديان والمستويات المادية، فلا صلاح ولا تقدم ولا رفعة لأي أمة أو دولة أو مجتمع فاسد الأخلاق ظالم متعدي على حقوق الناس بغير وجه حق، وأن عنصر الأخلاق والعدالة الاجتماعية ومراعاة حقوق الإنسان هي بمثابة المضغة التي تتوسط قلب الأمة والدولة فإن صُحلت وطُبقت صلح حال الأمة والدولة والمجتمع، وإن فسدت فسد حالهم وابتلاهم الله بالسنين والأوبئة وشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات، وإنما الأمم الأخلاق ما بقيت.

مشكلة الدراسة: تهدف الدراسة إلى تسليط الضوء على مفهوم الأخلاق وأهم مصادرها، بالإضافة إلى بيان مفهوم حقوق الإنسان وأهم أساسياتها، وكل ذلك في إطار إسلامي شرعي بالاستناد إلى الكتاب والسنة وأقوال السلف الصالح من علماء وأدباء المسلمين.

أهمية الدراسة: تمكن أهمية الدراسة في طرح مسألة الأخلاق وحقوق الإنسان وبيان أهميتهما في المجتمع المسلم، وأثرهما في تحديد مدى اعتدال المجتمع أو الدولة أو الأمة بشكل عام، والالتزام بما نصه الشرع من ضوابط أخلاقية وحقوق للإنسان في العيش الكريم في كنف الدولة والمجتمع المسلم، بغض النظر عن هوية الفرد وعرقه وجنسه ولونه ودينه.

محددات الدراسة: لا بد قبل القيام بأي دراسة بحثية لأي موضوع وضع نطاق معين لهذه الدراسة، من حيث الحدود الزمنية والمكانية والموضوعية لا يمكن تجاوزها، وبناءً عليه فقد تم وضع الحدود الموضوعية لدراستنا هذه والتي

تنحصر في دراسة مفهوم الأخلاق وأساسيات حقوق الإنسان في الإسلام، أما الحدود المكانية والزمانية، فهي تنحصر في رقعة وتراث الأمة الإسلامية منذ عهد النبوة وحتى عصرنا الحالي بشكل عام وموجز.

منهجية الدراسة: اتبع الباحث في هذه الدراسة المنهج التاريخي الوصفي، وذلك من خلال تناول وطرح بعض الدلائل والشواهد القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة وأقوال العلماء من السلف الصالح، في شرح وبيان مفهوم الأخلاق ومصادرها، وحقوق الإنسان وأساسياتها من منظور إسلامي.

مصطلحات الدراسة: الأخلاق، مفهوم الأخلاق، مصادر الأخلاق، مفهوم حقوق الإنسان، أساسيات حقوق الإنسان في الإسلام.

المبحث الأول: الأخلاق في الإسلام

تعريف الأخلاق

الأخلاق في اللغة، هي جمع خُلُق وتعني الطبع والسجية والمروءة،¹ والخُلُق والخُلُق أصلهما واحد، بيد أن الخُلُق قد خُصَّ بالأشكال والصور والهيئات المرئية والمدركة بالأبصار، أما الخُلُق فقد خُصَّ بالخصال والسجاياء المدركة بالبصيرة،² والأخلاق مجموعة من الطباع الموهوبة أو المكتسوبة التي تتأصل في النفس البشرية فتصير جزءاً راسخاً فيها، وقد تأتي الأخلاق بمعنى الدين كما ورد في تفسير ابن عباس لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾،³ أي على دين سامي عظيم،⁴ أما الأخلاق في الاصطلاح فهي عبارة عن هيئة أو حالة في النفس راسخة وثابتة تنبع عنها الأفعال خيراً وشرها بلا حاجة إلى تفكير أو روية، فإن كانت تلك الأفعال الصادرة محمودة بين الناس وجائزة شرعاً وعقلاً سُميت خُلُقاً حسناً، وإن كانت سيئة وقبيحة شرعاً وعقلاً سُميت خُلُقاً سيئاً.⁵ أما علم الأخلاق فهو عبارة عن مجموعة من القواعد والمبادئ السلوكية التي تنظم السلوك الإنساني وفق آدابٍ وقيمٍ دينية واجتماعية معينة تحدد نسق علاقة الفرد بالآخرين على النحو الذي يحقق من خلاله الغاية المنشودة من وجوده في المجتمع على أحسن وأتم وأكمل وجه.⁶

مفهوم الأخلاق في الإسلام

لقد حث الإسلام على مكارم الأخلاق ووضح أهميتها في حياة الإنسان ومكانتها في رسالته بصفة خاصة وفي كل الأديان السماوية بصفة عامة، وذلك من خلال الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة وأقوال الصحابة والسلف الصالح رضي الله عنهم أجمعين التي تحض على نشر الفضيلة والخير وتحسن الخلق وتنهى عن ارتكاب الفواحش والذائل

1 ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي الأنصاري، لسان العرب، ط3، ج10، دار صادر، بيروت، 1414هـ، ص86.

2 الراغب الاصفهاني: أبو القاسم الحسين محمد بن الفضل، الذريعة إلى مكارم الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1980م، ص39.

3 سورة القلم: الآية 4.

4 ابن كثير: أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم " تفسير ابن كثير"، ط2، ج8، دار طيبة، الرياض، 1999م، ص206.

5 ابن مسكويه: أبوعلي أحمد بن محمد، تهذيب الأخلاق في التربة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985م، ص41.

6 يالجن: مقداد، التربية الأخلاقية الإسلامية، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، 1996م، ص75.

والموبقات،⁷ وقد تربي الرعيل الأول من جيل الصحابة وكبار التابعين وفقاً لهذه المعايير والمبادئ الأخلاقية السامية التي تشبعوا بها من مشكاة النبوة الشريفة مباشرة، ففتحت عليهم البلاد وخضع لهم العباد واتتهم الدنيا سعيّاً فزهدوا فيها طمعاً في مرضاة الله وما وعدهم به من نعيم في الدار الآخرة.⁸

وتتكون الأخلاق في مفهومها الإسلامي من جزئين الفطرة والاكْتِسَاب، فمنها ما يُجِبُّ عليه الناس بالفطرة، كما ورد في القرآن الكريم قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾،⁹ أي أن الله جل وعلا ساوى بين الناس كافة في سلامة الفطرة واستقامتها مؤمنين بوحدانية الخالق عز وجل، فلا يُخلَق أحد إلا وهو مجبولاً عليها، أما الدين القيم فهو الإسلام، ويُستدل على ذلك من السنة النبوية بحديث أبي هريرة رضي الله عنه، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (ما من مولود يولد إلا على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء) أخرجه مسلم،¹⁰ وكذلك من الأخلاق ما هو مكتسب حيث يمكن للإنسان أن يتكلف الخلق ويتخلق به حتى يؤثّر، فيصبح سجيّة وطبعاً فيه،¹¹ ولو كان الخلق كله فطري لما اختلفت طبائع الناس وأخلاقهم، لذلك نجد أن الشريعة الإسلامية قد حثت على مجاهدة النفس بالموعظة الحسنة وتتبع الفطرة السليمة طلباً للفلاح في الدارين، قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا، قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾،¹² وقد ورد أن النفس الإنسانية ناقصة بالفعل، بيد أنها منطوية على إمكانية الترقى والكمال، قابلة للتربية وتهذيب الأخلاق بالتطبيع والتزود بالعلم والمعرفة، وبذلك تكون تسوية النفس من فعل الخالق، أما تركيتها وتهذيبها فهي من فعل المخلوق،¹³ ومما ورد في السنة النبوية عن ابن عباس رضي الله عنه قال: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأشجع عبد القيس: (إن فيك خلتين يجبهما الله، الحلم والأناة، فقال: يارسول الله، أنا أتخلق بهما أم الله جبلني عليهما؟ فقال صلى الله عليه وسلم: بل الله جبلك عليهما، فقال: الحمد لله الذي جبلني على خلتين يجبهما الله ورسوله) أخرجه الطبراني،¹⁴ ويستدل بهذا الحديث على أن الأخلاق يمكن أن تكون طبعاً بالفطرة أو تكون مكتسبةً بالتطبيع، إلّا أنّ الطبع أفضل

7 كاید قرعوش وآخرون: الأخلاق في الإسلام، دار المناهج، عمان، 2001م، ص58.

8 الخراز: خالد بن جمعة بن عثمان، موسوعة الأخلاق، مكتبة أهل الأثر للنشر والتوزيع، الكويت، 2009، ص27.

9 سورة الروم: الآية 30.

10 ابن كثير: مصدر سابق، ج6، ص282-283.

11 ابن قيم الجوزية: شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن قيم الجوزية الدمشقي، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ج3، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1996م، ص315.

12 سورة الشمس: الآية 7-10.

13 الغزالي: أبوحامد محمد بن محمد الطوسي، إحياء علوم الدين، ج3، دار المعرفة، بيروت، 1963م، ص88.

14 الطبراني: مصدر سابق، ج5، ص275.

من التطبيع لأن الخلق الحسن إذا كان سحياً في الإنسان فهذا يغنيه عن التكلف والعناء في طلبه لأنه محبوب عليه بالفطرة، بيد أن هذا فضل من الله جل وعلا يخص به من يشاء من عباده.¹⁵

مصادر الأخلاق في الإسلام

مصادر الأخلاق من القرآن الكريم

والقرآن الكريم هو المصدر الأول لكل تشريع ومبدأ ومناهج في الإسلام، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّذِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾¹⁶ أي أن هذا القرآن يهدي للتي هي أعدل وأعلى من العقائد والأخلاق والأعمال الصالحة، فمن تبع ذلك الهدى القرآني يكن أكمل الناس وأقومهم وأفضلهم في جميع شؤون دينه ودنياه،¹⁷ وأيضاً قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾¹⁸، ومما ذكر في تفسير هذه الآية أنه ليس من خلق حسن كان أهل الجاهلية يستحسنونه ويعملون به إلا أمر الله به، ولا من خلق سيئ كانوا يتعابرونه بينهم إلا ونهى عنه وقدم فيه، فكان النهي عن سفاسف الأمور وقبيح الأخلاق ومذمومها، وذكر أن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال: إن هذه الآية هي أجمع آية في القرآن الكريم،¹⁹ وكذلك ورد في القرآن الكريم على لسان لقمان الحكيم موصياً ابنه بالتمسك بالدين واطهار التذلل والتواضع لله تعالى في العمل، والتحلي بالأخلاق الحسنة بالإحسان إلى الناس في معاملتهم، قال تعالى: ﴿يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصِرْ عَلَى مَا أَوْصَاكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾²⁰ وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴿٢٠﴾ وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاعْصِصْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ ﴿٢١﴾²¹ وقد جاء في تفسير هذه الآيات الأمر والحض على تعظيم العبادات والطاعات والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويتمثل ذلك في زجر النفس عن المناكر والصبر على المكاره، وحضها على الطاعات والفضائل ومكارم الأخلاق، وذلك كله يحض على التحلي بمحاسن الأخلاق واجتناب الرذائل وصغائر الأمور التي تفسد علاقة الإنسان بربه أولاً ثم بمن حوله من الناس في المجتمع ثانياً،²² وكذلك قوله تعالى: ﴿فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ

15 العثيمين: محمد بن صالح، مكارم الأخلاق، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 1428هـ، ص272.

16 سورة الإسراء: الآية 9.

17 السعدي: عبدالرحمن بن ناصر بن عبدالله، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان "تفسير السعدي"، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2000م، ص454.

18 سورة النحل: الآية 91.

19 الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، جامع البيان في تأويل القرآن "تفسير الطبري"، ج17، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2000م، ص279.

20 سورة لقمان: الآيات 17-18.

21 القرطبي: أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن "تفسير القرطبي"، ج2، ط2، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1964م، ص716.

الْمُتَوَكِّلِينَ ﴿٢٢﴾ وهنا يخاطب الله تعالى رسوله الكريم عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم قائلاً: فبما رحمة من الله لنت لهم يا محمد، أي سهلت وطابت أخلاقك إذ خالفوك ولو كنت فظاً قاسي القلب سيئ الخلق لانفضوا وتفرقوا عنك، كما أمره بالعتو والصنح والتجاوز عن زلل الناس والاستغفار لهم، ومشاورتهم في أمور الدنيا ثم التوكل على الله بعد العزم فإن الله يحب المتوكلين،²³ وأيضاً قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾²⁴، والأسوة ما يُتأسى ويُحتذى به والمراد بها القدوة الحسنة، أي أنه يجب على المسلمين أن يقتدوا بنهج النبوة والتخلق بخُلُقهِ الشريف صلى الله عليه وسلم في جميع أفعاله وأقواله وأحواله ما استطاعوا إليه سبيلاً.²⁵

مصادر الأخلاق من السنة النبوية الشريف

وهي تتمثل في حياته صلى الله عليه وسلم من خلال أقواله وأفعاله أو ما أقر به ورضيه من أفعال الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، وقد تجلّى ذلك بصريح العبارة في قوله ﷺ: (إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ) أخرجه البخاري،²⁶ حيث كانت العرب تتخلق بالفوير من مكارم الأخلاق بما عندهم من الحنيفية وشرعية سيدنا إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام من الكرم والوفاء والمروءة الشجاعة وغيرها، بيد أنهم بدلوا وضلوا وأشركوا بعبادتهم الأصنام مع الواحد القهار، فُبِعِثَ صلى الله عليه وسلم ليتتم تلك المكارم والأخلاق الحميدة، لاسيما وقد عُرف من قبل بعثته بحُسن الخلق فكان يُلقب بالصادق والأمين، فعن أبي عبد الله الجدلي رضي الله عنه قال: قُلْتُ لَأُمُ الْمُؤْمِنِينَ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: كَيْفَ كَانَ خُلُقُ رَسُولِ اللَّهِ فِي أَهْلِهِ؟ قَالَتْ: "كَانَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحْسَنَ النَّاسِ خُلُقًا، لَمْ يَكُنْ فَاحِشًا وَلَا مَتَفَحِّشًا، وَلَا سَخَابًا فِي الْأَسْوَاقِ، وَلَا يَجْزِي بِالسَّيِّئَةِ مِثْلَهَا، وَلَكِنْ يَعْفُو وَيَصْفَحُ" أخرجه الإمام أحمد،²⁷ وكذلك قالت رضي الله عنها عندما سأله سعد بن هشام بن عامر رضي الله عنه: أَبْنَيْتَنِي عَنْ خُلُقِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَقَالَتْ: "أَلَسْتُ تَقْرَأُ الْقُرْآنَ؟ قَالَ: بَلَى، قَالَتْ: فَإِنْ خُلِقَ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ الْقُرْآنُ"²⁸، يتأدب بآدابه ويتخلق بمحاسنه ويأتمر بفرائضه وينتهي بنواهيه ويلتزم بمواعظه، فما من فضيلة أو مكرمة إلا وجمعها القرآن ووضحها وحض عليها وحسن فعلها، ولا رذيلة أو منقصة إلا ذمها وحذر وغى عنها وأمر بإجتنابها، وإن أكمل من تخلق بالقرآن الكريم هو النبي صلى الله عليه وسلم حتى صار خلقه القرآن أقوم خُلُقَ تعرفه البشرية إلى يوم الدين،²⁹ وكان صلى الله عليه

22 سورة آل عمران: الآية 159.

23 الجلالين: جلال الدين محمد بن أحمد المحلي و جلال الدين بن أبي بكر السيوطي، تفسير الجلالين، دار المعرفة، القاهرة، 1420هـ، ص71.

24 سورة الأحزاب، آية 21.

25 الألوسي: شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج11، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ، ص164.

26 الإمام البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن المغيرة، صحيح الأدب المفرد، ط4، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1989م، ص273.

27 الإمام أحمد: مصدر سابق، ج6، ص236.

28 أبي داود: سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، ج2، دار الرسالة العالمية، بيروت، 2009م، ص41.

29 الشمراني: صالح بن علي، أخلاقيات الحرب في السيرة النبوية، مكتبة المعارف، الرياض، 2010م، ص15.

وسلم يوصي أصحابه بحُسن الخلق وفعل الخير واجتناب الفحش والتفحش في الكلام، فعن عبد الله بن مسعود رضي الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ليس المؤمن بالطعان ولا اللعان ولا الفاحش ولا البذئ) أخرجه الإمام أحمد،³⁰ كما ورد عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال موصياً لأبي ذر الغفاري: (اتق الله حيثما كنت، وأتبع السيئة الحسنة تمحها، وخالف الناس بخُلُقٍ حسن) أخرجه الترمذي،³¹ وهناك ارتباط وثيق بين حُسن الخلق وكامل الإيمان، فالتحلي بمحاسن الأخلاق دليل على كامل الإيمان في النفس، كما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خُلُقاً، وخيارهم خيرهم لنسائهم وألطفهم بأهلهم) أخرجه الإمام أحمد،³² وقد ورد في السنة النبوية الكثير من الأحاديث التي تحت على اتيان مكارم الأخلاق وتبيين أهميتها وعلو كعب من تحلو بها في الدنيا والآخرة، فعن أبي ثعلبة الخشني رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إنَّ أحبَّكم إليَّ وأقربُكم منِّي مجلساً يومَ القيامةِ أحسنُكم أخلاقاً، وإنَّ من أبغضِكم إليَّ وأبعدُكم منِّي يومَ القيامةِ الثُّرثُورونَ والمتشدِّقونَ والمتفهبونَ...) أخرجه الترمذي³³، وكذلك مما ورد في الحث على مكارم الأخلاق، حديث سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه قال: أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (إن الله كريم يحب الكرم، ويحب معالي الأخلاق، ويكره سفاسفها) رواه الحاكم³⁴، وعن أبي الدرداء رضي الله عنه، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (ما من شيء أثقل في ميزان المؤمن يوم القيامة من حُسن الخلق وإن الله يغيض الفاحش البذئ) رواه الترمذي،³⁵ وغير ذلك الكثير فالسنة النبوية حبل على الأحاديث التي تحت على مكارم ومحاسن الأخلاق.

مصادر الأخلاق من أقوال السلف الصالح وعلماء وأدباء المسلمين

من مصادر الأخلاق في الإسلام بعد الكتاب والسنة، يأتي الصحابة الكرام رضوان الله عليهم أجمعين، فهم الذين تربوا وتأدبوا ونهلوا العلم من معين ومشكاة النبوة مباشرة، وبهم أوصل الله دينه إلى مشارق الأرض ومغاربها، وقد روي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: (أولئك أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، كانوا أفضل الأمة وأبرها قلوباً وأعمقها إيماناً وعلماً وأقلها تكلفاً، اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه وإقامة دينه، فأعرفوا لهم فضلهم، وكونوا على أثرهم، وتمسكوا بما استطعتم من أخلاقهم وسيرهم، فإنهم كانوا على الهدى المستقيم)،³⁶ ثم من بعدهم يأتي التابعين

30 الإمام أحمد: مصدر سابق، ج1، ص405.

31 الترمذي: أبويعسى محمد بن سورة بن موسى بن الضحاك، سنن الترمذي، ط2، ج4، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1395هـ، ص313.

32 الإمام أحمد: مصدر سابق، ج2، ص527.

33 الترمذي: مصدر سابق، ج4، ص325.

34 الحاكم: أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن حمويه بن نعيم الضبي الطهماني النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، ج1، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002م، ص48.

35 المنذري: أبو محمد زكي الدين عبدالعظيم بن عبد القوي بن عبدالله، الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، ج3، دار الكتب العلمية، بيروت، 1417هـ، ص351.

36 الخطيب البغدادي: أبوبكر أحمد بن علي بن ثابت، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ط3، ج1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1996م، ص142.

وتابع التابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين من السلف والخلف الصالح من علماء الأمة، وقد كان السلف الصالح يتألفون على الفضائل ويتعارفون بها، فإذا ضل أحدهم وحاد عن جادة الحق أو حاول أن ينفرد بمسلك مخالف منافع للصحة، صار بعمله هذا كالأجرب بين الأصحاء، فلا يطيب له مقام بينهم حتى يبرأ ويتبرأ من علته،³⁷ وفي ذلك قال فقيه الأدباء الشيخ علي الطنطاوي رحمه الله: (إذا لم تُبنى الأخلاق على أساس من الإيمان، كان بناؤها على كتيب من الرمال، فالإنسان مجبولٌ على حب نفسه وتقديمها في المنفعة على غيره ودرء الأذى والضرر عنها، فلا يعمل عملاً لا يكون له فيه متعة أو كسب، إلا إذا تحلى بصدق لإيمان وحسن الخلق).³⁸ وقد ورد على لسان سلطان العلماء العز بن عبد السلام في ذكره لفضل مكارم الأخلاق قائلاً: (من عرف مصالح الدارين وشرفها حثه طبعه على طلب أحسنها فأحسنها، وأفضلها فأفضلها كما يحثه على دفع أقبحها فأقبحها، وأرذلها فأرذلها، فإن الخالق جل وعلا فطر في نفوس الخلق ما يحثهم على كل حسن ويزجرهم عن كل سوء، ليعرفوا الحكمة فيما جاءت به الرسل ويتبعوها، ثم يشكروا الله عليها).³⁹ ويقول الزاهد الحارث المحاسبي البصري: (حُسن الخلق في أربعة أمور؛ احتمال الأذى وقلة الغضب وبسط الوجه وطيب المقال).⁴⁰ ومن مصادر الأخلاق والأدب في الإسلام أيضاً مصاحبة أهل العلم والحكماء وفضلاء الناس، حتى قيل أن الطلاب كانوا لا يأخذون العلم عن شيخ حتى يتبينون من حُسن أخلاقه وأدبه وسمته وكمال مروءته، كما روى القاضي أبو يعلى أن الحسين بن إسماعيل قال: سمعت أبي يقول: (كنا نجتمع في مجلس الإمام أحمد زهاء خمسة آلاف أو يزيدون، أقل من خمسمائة يكتبون والباقي يتعلمون منه حُسن الأدب وحُسن السم).⁴¹ وكذلك روى عن العالم المجاهد عبد الله بن المبارك رحمه الله عندما سُئل عن سبب ذهابه إلى البصرة، فقال: (أقصد ابن عون أخذ من أخلاقه وأدبه، فإننا إلى قليل من الأدب أحوج منا إلى كثير من العلم، وكاد الأدب أن يكون ثلثي الدين).⁴² وكذلك قال الفضيل بن عياض: (إذا خالطت فخالط حسن الخلق، فإنه لا يدعوا إلا إلى الخير، وصاحبه في راحة منه، ولا تخالط سيئ الخلق فإنه لا يدعوا إلا إلى شر، وصاحبه في عناء منه).⁴³

ويُعد العلم القويم مصدراً من مصادر الأخلاق في الإسلام، فإذا كان المجتمع الإنساني في حاجة إلى المعرفة والعلوم بصورة دائمة فهو إلى الأخلاق أحوج، حيث يرجع فساد المجتمعات وانحطاطها إلى نقص في القيم والأخلاق أكثر من رجوعها إلى نقص في العلم والمعرفة، فالعلم يخدم الخير والشر على حد السواء، أما الأخلاق فتخدم الخير والفضيلة

37 الغزالي: محمد، خُلُق المسلم، دار الريان للتراث، القاهرة، 1987م، ص33-35.

38 الطنطاوي: علي، تعريف عام بدين الإسلام، دار المنارة للنشر والتوزيع، جدة، 1989م، ص145-146.

39 العز بن عبد السلام: أبو محمد عز الدين عبدالعزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن الدمشقي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991م، ص164-165.

40 المحاسبي: أبي عبد الله الحارث بن أسد البصري، رسالة المسترشدين، دار السلام للطباعة والنشر، حلب، 1964م، ص63.

41 البهوتي: منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن الحنبلي، شرح منتهى الإرادات، ج1، عالم الكتب، بيروت، 1993م، ص79.

42 ابن الجوزي: أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، صفوة الصفوة، ج2، تحقيق أحمد بن علي، دار الحديث، القاهرة، 2000م، ص330.

43 الطبراني: مصدر سابق، ج6، ص181.

وتحارب الرذيلة والسوء، وبها يُقوم العلم ويُهذب وتضبط طرق البحث فيه وسبل الانتفاع به،⁴⁴ وفي ذلك مارود عن الإمام العلامة ابن حزم الأندلسي قوله: إن منفعة العلم في استعمال الفضائل عظيمة، وبه تستنير الأبواب والقلوب فتتعلق بفعل الخير والفضيلة واتيانها ولو في الندرة، والبعد عن القبح والرذيلة واجتنابها، وبذلك يكون للعلم نصيب في كل فضيلة، كما للجهل كِفْلٌ في كل رذيلة، ولا تأتي الفضائل ومحاسن الأخلاق بغير طلب العلم، إلا لصافي الطبع وفاضل التركيب وهذه منزلة لم يخص بها الله تعالى إلا رُسُلَه الكرام عليهم صلوات الله وسلامه، ومن أراد خيري الدنيا والآخرة، والحكمة وعدل السيرة والاحتواء على مكارم الأخلاق ومحاسنها واستحقاق الفضائل كلها، فليقتد بخاتم النبيين وسيد الأولين وآخرين نبي الرحمة الهادي الأمين صلوات ربي عليه وأتم التسليم، وليأت من أخلاقه وأفعاله وأقواله وسيره ما استطاع إليه سبيلاً.⁴⁵

وكذلك في الأدب العربي الإسلامي الحديث ذكر الأديب حافظ إبراهيم في شعره فضل العلم ومكارم الأخلاق مؤكداً على أهميتهما في جميع ضروب الحياة قائلاً:

فَإِذَا رُزِقْتَ خَلِيقَةً مَحْمُودَةً *** فَقَدِ اصْطَفَاكَ مُقَسَّمُ الْأَرْزَاقِ
فَالنَّاسُ هَذَا حَظُّهُ مَالٌ وَذَا *** عِلْمٌ وَذَاكَ مَكَارِمُ الْأَخْلَاقِ
وَالْمَالُ إِنْ لَمْ تَدَّخِرْهُ مَحْصَنًا *** بِالْعِلْمِ كَانَ نَهَايَةُ الْإِمْلَاقِ
وَالْعِلْمُ إِنْ لَمْ تَكْتَنِفْهُ شِمَائِلُ *** تُغْلِيهِ كَانَ مَطِيَّةَ الْإِخْفَاقِ
لَا تَحْسِنِ الْعِلْمَ يَنْفَعُ وَحْدَهُ *** مَا لَمْ يَتَوَجَّعْ رُئُهُ بِخَلَاقِ⁴⁶

وكذلك فعل أمير الشعراء أحمد شوقي، حيث دعا وحث في أشعاره على مكارم الأخلاق، وقد ربط بقاء الأمم واستمرارها بالحفاظ على محاسن الأخلاق قائلاً:

إِنَّمَا الْأُمَمُ الْأَخْلَاقُ مَابَقِيَتْ *** فَإِنْ هُمْ ذَهَبَتْ أَخْلَاقُهُمْ ذَهَبُوا
كما قال:

إِذَا أَصِيبَ الْقَوْمُ فِي أَخْلَاقِهِمْ *** فَأَقَمَ عَلَيْهِمْ مَأْتَمًا وَعُويَلًا
وأيضاً قوله:

صَلَحَ أَمْرُكَ لِلْأَخْلَاقِ مَرْجِعُهُ *** فَتَقَوِّمِ النَّفْسَ بِالْأَخْلَاقِ تَسْتَقِمُ⁴⁷

44 جاد المولى: محمد أحمد، الخلق الكامل، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م، ص 403.

45 ابن حزم: أبي محمد علي بن أحمد الأندلسي، الأخلاق والسير في مداواة النفوس، دار ابن الجوزي، الرياض، 1434هـ، ص 92_93.

46 حافظ إبراهيم: محمد، المؤلفات كاملة " الديوان"، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012م، ص 149.

47 شوقي: أحمد بن علي بن أحمد شوقي بك، الشوقيات، ج 1، دار العودة، بيروت، 1988م.

الأخلاق ومفهوم أساسيات حقوق الإنسان في الإسلام

والحق في اللغة نقيض الباطل، وبأي معنى اليقين والصدق والعدل أو الدين،⁴⁸ والحق في الاصطلاح هو كل شيء ثابت صحة وجوده ولا يسوغ إنكاره بأي وجه من الوجوه، والحق اسم من أسماء الله الحسنى أو صفة من صفاته الغلا،⁴⁹ قال تعالى: ﴿قَدْ لَكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾،⁵⁰ صدق الله العظيم.

أما حقوق الإنسان هي الحقوق والالتزامات والواجبات الشرعية التي أقرتها الشرعية الإسلامية للحفاظ على كرامة الإنسان وسلامته، وتنقسم إلى قسمين حقوق ربانية خاصة بالخالق جل وعلا على عبادته، وحقوق مدنية تختص بتنظيم جميع شؤون الإنسان الاجتماعية والحياتية بصفة عامة،⁵¹ وتُعرف الحقوق بأنها عبارة عن مجموعة من القواعد الإلزامية التي شرعها الدين الإسلامي لتنظيم علاقة الناس بخالقهم جل وعلا، وعلاقتهم ببعضهم البعض في جميع شؤونهم الحياتية والحفاظ على حقوقهم وتوفير إحتياجاتهم ومعاملتهم بالعدل من دون تمييز، وقد ورد أن أمير المؤمنين أبا حفص الفاروق رضوان الله عليه عندما ولي القضاء إبان خلافة الصديق وهو أول قاضي في الإسلام، حيث كان جلُ الرعية من كبار الصحابة وهم أهل علم وأصحاب ورع غيفي النفوس دمئي الخلق عارفين ومعتزفين بالحقوق والواجبات وقافين عند ضوابط الشرع في الحلال والحرام، فكان يندر وقوع التخاصم والتنازع بينهم لدرجة التقاضي حتى قال الفاروق رضي الله عنه: (إذا كان الناس يُعرفون حقوقهم ويخشون الله سبحانه وتعالى فلماذا أفضي بينهم).⁵² وتميزت حقوق الإنسان في الإسلام بشموليتها وتكرعها لجميع الأمم والأديان السماوية والشعوب والأعراق والأجناس، للضعيف قبل القوي، الفقير قبل الغني، الصغير قبل الكبير، المرأة قبل الرجل، والناس جميعاً على حدٍ سواء وفق قواعد فطرية أخلاقية تنسجم مع الفطرة السليمة، وهي ثابتة لا تتغير صالحة لكل مكان وزمان إلى يوم الدين، مصدرها الكتاب والسنة، تحفظ للناس عزهم وكرامتهم وحقوقهم المادية والمعنوية الفردية والجماعية تشريعاً وتكريماً لإنسانيتهم، وقد بلغ ذلك التكرم من الله تعالى للإنسان أن أسجد له الملائكة في السماء ثم استخلفه على الأرض،⁵³ قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾،⁵⁴ وقد ورد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في خطبة حجة الوداع: (إن الله أعطى كل ذي حق حقه،...)

48 ابن منظور: مصدر سابق، ج1، ص98.

49 الرازي: أبو عبد الله زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي، مختار الصحاح، ط5، ج1، المكتبة العصرية — الدار النموذجية، بيروت، 1999م، ص62.

50 سورة يونس: الآية 32.

51 قسنك هوتسما وآخرون: موجز دائرة المعارف الإسلامية، ج13، نقلها إلى العربية محمد ثابت الفندي وآخرون، مركز الشارقة للإبداع الفكري، الشارقة، 1998م، ص4095.

52 شبارو: عصام محمد، الدولة العربية الإسلامية الأولى (1_41هـ/ 623_661م)، دار النهضة العربية، القاهرة، 1995م، ص279.

53 القيسي: مروان إبراهيم، موسوعة حقوق الإنسان في الإسلام، وفقية الأمير غازي للفكر القرآني، أربد، 2005م، ص40_41.

54 سورة البقرة: الآية 30.

أخرجه الترمذي،⁵⁵ وقد تميزت حقوق الإنسان في الإسلام بأنها منحة ربانية لتشريف وتكريم الإنسان على سائر المخلوقات، فلا يجوز لأي أحد التعدي على حقوق الآخرين ولا حرمانهم إلا بوجه حق تقره الشريعة،⁵⁶ وقد شُدد في التنبيه إلى ضرورة احترام هذه الحقوق والحدود الربانية التي لا يمكن تجاوزها بنص الكتاب قال تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ صدق الله العظيم،⁵⁷ وقد أسندت الشريعة الإسلامية مهمة الحفاظ على حقوق الإنسان إلى الحكام والولاة فهم المسؤولون عن شؤون الرعية وحفظ أمن المجتمع في السلم والحرب،⁵⁸ قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ صدق الله العظيم،⁵⁹ فإذا تعدى الحكام والولاة على حقوق الرعية وظلموا، فأهم بذلك يخرجون عن تعاليم الدين الحنيف، وهنا يأتي دور العلماء بالموعظة الحسنة والتذكير بكلام الله وسنة نبيه وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعده،⁶⁰ وفي تجنب الظلم قال ابن قتيبة: (وكل من وضع شيئاً في غير موضعه فقد ظلم، والظالم هو كل من يُزيل الحق عن جهته ويأخذ ما ليس له)،⁶¹ وقد أخبر نبي الرحمة صلوات ربي عليه وأتم التسليم موصياً أصحابه أنه سوف سيظهر حُكام يفضلون بين الناس ويأتون ما هو مخالف للشريعة من الأمور، فعن ابن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (إنما ستكون بعدي أثره وأمر تنكرونها، قالوا: يارسول الله، كيف تأمر من أدرك منا ذلك؟ قال: تؤدون الحق الذي عليكم وتسالون الله الذي لكم)،⁶² متفق عليه، وأيضاً كما ورد في خطبة الصديق التي استهل بها خلافته رضي الله عنه قائلاً: (يا أيها الناس، قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن رأيتُموني على حق فأعينوني، وإن رأيتُموني على باطل فسدوني، أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإذا عصيته فلا طاعة لي عليكم، ...)،⁶³ وفقد روى عنه أيضاً أنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه) أخرجه الترمذي،⁶⁴ ومن أقوال العلماء في ذلك قول شيخ الإسلام ابن تيمية: (إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة).⁶⁵

55 الترمذي: مصدر سابق، ج3، ص621.

56 خضير: عبدالكريم علوان، الوسيط في القانون الدولي العام، الدار العلمية الدولية ودار الثقافة للنشر، الأردن/ عمان، 2002م، ص10.

57 سورة البقرة: الآية 229.

58 الخويلقي: معجب بن معدي، حقوق الإنسان والإجراءات الأمنية، مكتبة جامعة نايف الأمنية، الرياض، 2006م، ص3.

59 سورة النساء: الآية 58.

60 الكاندهلوي: محمد يوسف بن إلياس بن محمد إسماعيل، حياة الصحابة، ج2، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1999م، ص59.

61 ابن قتيبة الدينوري: أبو محمد عبدالله بن مسلم، غريب الحديث، ج1، مطبعة العاني، بغداد، 1397هـ، ص248.

62 ابن حجر: فتح الباري، مصدر سابق، ج13، ص8.

63 مؤلف مجهول: ديوان أبي بكر الصديق وجمهرة خطبة ووصاياه ورسائله، تحقيق وشرح محمد شفيق البيطار، مطبوعات مجمع العربية السعيدة، صنعاء، 2020م، ص252.

64 الترمذي: مصدر سابق، ج4، ص404.

65 ابن تيمية: أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن عبد السلام بن عبدالله الدمشقي الحنبلي، الإستقامة، ج2، مطبعة جامعة الإمام محمد بن سعود، المدينة المنورة، 1403هـ، ص247.

أساسيات حقوق الإنسان في المجتمع الإسلامي

حق الحياة والكرامة

والحياة أعظم حق من حقوق الإنسان التي وهبها له الله تعالى وليبان شديد عظمها وحرمتها جعلها مشتقة من اسمه وصفته الدائمة فهو الحي الذي لا يموت سبحانه وتعالى، كما حفظها وجعلها مقدسة لا يجوز سلبها أو الاعتداء عليها إلا بوجه حق تنص عليه الشريعة الإسلامية، قال تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾⁶⁶، وحرمة النفس هنا تشمل النفس المؤمنة والمعاهدة⁶⁷ من غير المسلمين فلا يجوز إزهاقها إلا بالحق حتى ولو لم تكن مؤمنة،⁶⁸ وكذلك ورد في السنة النبوية تأكيداً على قداسة النفس البشرية وحققها في الحياة، فعن عبدالله بن عمرو أن رسول الله ﷺ قال: (لزوال الدين أهون على الله من قتل مسلم) أخرجه البيهقي،⁶⁹ وحفاظاً على حياة الإنسان وحمايتها من الهلاك فقد أحل الله تعالى لنا بعض المحظورات عند الإضرار، كما حرم الانتحار والإضرار بالنفس لأن الروح ليست ملكاً للإنسان وإنما هي هبة وأمانة مستردة منحها له الخالق جل وعلا، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (من تردى من جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنم يتردى فيه خالداً مخلداً فيها أبداً....) أخرجه البخاري،⁷⁰ ولتكريم الخالق جل وعلا للنفس وضمان حق الحياة لها لم يجعل حرمتها فقط محصورة على النفس البشرية بل حتى الحيوانات حفظ لها حقها فنبى الله سليمان عليه السلام أوقف جيشاً بأكمله حتى يؤمن النمل فلا يدوسه الجيش فيزقه وهم لا يشعرون، وكما ورد في السنة النبوية عن عبدالله بن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (غُذبت امرأة في هرة سجنها حتى ماتت، فدخلت فيها النار، لا هي أطعمتها ولا سقتها، إذ حبستها، ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض) أخرجه البخاري.⁷¹

أما حق الكرامة: والكرامة هي صفة تفضيل حصص بها الله تعالى الإنسان دون غيره من المخلوقات، حيث كرمه بالعقل والإدراك والخلق والخلق القويم وسلامة الفطرة وجعل كل مكونات الطبيعة مسخرة لخدمته،⁷² قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَرْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ صدق

66 سورة الأنعام: الآية 151.

67 حيث ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (من قتل مُعَاهِداً لم يرح راحته الجنة، وإن رِجَها ليوجد من مسيرة أربعين عاماً) أخرجه البخاري: الإمام البخاري: أبو عبدالله محمد بن إسماعيل بن المغيرة ، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق، 2002م، حديث رقم 6914.

68 القرطبي: مصدر سابق، ج 7، ص 133.

69 البيهقي: أبوبكر أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، ج 8، ط 3، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م، ص 23.

70 الإمام البخاري: الصحيح، مصدر سابق، ج 5، ص 2179.

71 الإمام البخاري: الصحيح، مصدر سابق، حديث رقم 3482.

72 الشاطبي: إبراهيم بن موسى اللخمي، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م، ج 3، ص 266.

الله العظيم،⁷³ وكذلك في السنة النبوية ما رواه ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم في خطبة حجة الوداع قال: (...، فإن الله تبارك وتعالى قد حرم عليكم دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم إلا بحقها، كحرمة يومكم هذا، في بلدكم هذا، في شهركم هذا،....) أخرجه البخاري،⁷⁴ وقد ذكر أن ابن عباس رضي الله عنه قال في هذا الحديث: فو الذي نفسي بيده إنها لوصيته إلى أمته فليبلغ الشاهد الغائب، كما روي عنه أيضاً في قضية تكريم الإنسان أنه قال أي ابن عباس: "إن الإنسان مفضل على الخلائق كلها ماعدا بعض الملائكة، كجبريل وميكائيل وإسرافيل وأشابههم"،⁷⁵ وبذلك يتبين أن حق الحياة والكرامة ضرورة من ضرورات الحياة التي يجب حفظها وتأمينها لكل إنسان دون أن يطالب بها، وتسد مهمة الحفاظ على هذه الحقوق إلى الإمام أولاً ثم المجتمع والأفراد ثانياً، وهم مسؤولون عنها أمام الله تعالى يوم القيامة.⁷⁶

حق الحرية

والأصل في طبيعة الإنسان أنه يُولد حراً، والحرية نوعان: مادية وهي ضد العبودية، ومعنوية وهي تتمثل في الحرية الدينية والاجتماعية والسياسية والفكرية، وقد كفلت الشريعة الإسلامية للإنسان حق الممارسة لحياته بنوعيه المادي والمعنوي شريطة ألا يخرج عن إطار الضوابط والقوانين التي وضعتها الشريعة لحرية الأفراد والجماعات داخل المجتمع الإسلامي، وجعلت منتهى حرية الفرد حيث تبدأ حريات الآخرين، وذلك من باب الإنصاف والاحترام لحقوق الآخرين في المجتمع الإسلامي،⁷⁷ وقد عملت الشريعة الإسلامية على محاربة الاسترقاق والاستعباد بشقيه المادي والمعنوي بشق السبل، فمنعت استرقاق الأحرار فيما دون الحرب، وقد ورد ذلك في السنة النبوية برواية أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة، رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حراً فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجنبياً فاستوفى منه ولم يعطه أجره) أخرجه البخاري،⁷⁸ وكذلك عملت الشريعة على تحرير المتسرقين والمستعبدين بطرائق عديدة منها، المكاتب وهي وثيقة اتفاق تُبرم بين السيد والمسترق، تنص على أن يدفع المسترق مبلغاً معيناً من المال أو أن يقوم بعملٍ محدد خلال فترة زمنية معلومة بين الطرفين، مقابل أن ينال حريته، وقد حث الإسلام الأرقاء على المكاتب وأمر أولياءهم بمعاونتهم على ذلك، قال تعالى: ﴿... وَالَّذِينَ يَبِيعُونَ الْكِتَابَ بِمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَايِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ مِّنْ مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ...﴾ صدق الله العظيم،⁷⁹ وللتيسير على المسترقين وترغيب الناس في عمل الخير وعق الرقاب وتحريرها جعل الله تعالى العتق مصرفاً من مصارف

73 سورة الإسراء: الآية 70.

74 الإمام البخاري: الصحيح، مصدر سابق، حديث رقم 6785.

75 السمرقندي: أبوالميث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم، بحر العلوم "تفسير السمرقندي"، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م، ص321.

76 عمارة: محمد، الإسلام وحقوق الإنسان ضرورات لاحقوق، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1985م، ص51.

77 صليبا: جيل، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م، ص461.

78 ابن حجر: مصدر سابق، ج4، ص488.

79 سورة النور: الآية 33.

الزكاة، قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ صدق الله العظيم،⁸⁰ وكذلك في كفارة القتل الخطأ، فجعل لمن أدخل نفساً مؤمنة في زمرة الأحرار عوضاً عن تلك النفس المؤمنة التي أزهقها خطأ، ذلك كفارة لذنبه، لأن تحرير النفس المؤمنة من قيد الرق يكون بمثابة إحيائها بعد موتها،⁸¹ وبذلك يكون الإسلام قد أغلق جميع أبواب الاسترقاق ولم يجعل لذلك سبيلاً إلا عن طريق الأسر في الحرب، وجعل ذلك منوطاً بحكم الإمام أو القائد، قال تعالى: ﴿ فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَنتَحْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَانَ فِإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِن لِّيَبْلُو بَعْضَكُم بَبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ ﴾ صدق الله العظيم،⁸² فجعل في الأمر سعة وتخيير بين إطلاق سراحهم وتحريرهم بغير عوض ولا فدية، أو بالمبادلة أو المفاداة مقابل حريتهم وتخليه سبيلهم.⁸³

أما الحرية المعنوية في الإسلام فلها ضروب عدة تأتي في مقدمتها، الحرية الدينية، قال تعالى: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ صدق الله العظيم،⁸⁴ أي أنه لا يجوز إكراه الناس على دين بعينه، بل يجب منحهم الحرية الكاملة في اختيار المعتقد والدين وممارسة العبادات، وذلك لأن الخالق جل وعلا قد جعل السبيل إلى إدراك الذات الإلهية أمراً منوطاً بالعقل، والنفس البشرية وهي محررة في ذلك الأمر بلا قيود ولا ضغوط مادية أو معنوية تُسلط عليها من قبل السلاطين وأولياء الأمور ولا حتى من طرف الرسل والأنبياء ورجال الدين،⁸⁵ وأيضاً من الحريات المعنوية التي أوجبت الشريعة الإسلامية الحفاظ عليها الحرية الاجتماعية النفسية وهي التي تحمي الفرد من التنمر واضطهاد الآخرين له في المجتمع، وذلك لمنع وقوع أي ضرر أو أذى نفسي قد يصيب الفرد ويشعره بالدونية في حياته اليومية بين الناس، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (لا يقول أحدكم: عبدي وأمتي، كلكم عبيد الله وكل نساءكم إماء الله ولكن ليقبل غلامي وجاريتي وفتاتي) أخرجه مسلم،⁸⁶ وكذلك ورد في سير أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، عندما جاءه أحد أبناء القبط شاكياً من اضطهاد ابن الوالي له وتنمره واستعلاءه عليه، فما كان من الفاروق إلا أن أحضر الوالي وابنه فقال لهما موبخاً: (متى استعبدتم الناس؟ وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً!)، ثم اقتص

80 سورة النور: الآية 60.

81 النسفي: أبا البركات عبد الله بن أحمد بن محمود، مدارك التنزيل وحقائق التأويل "تفسير النسفي"، ج1، دار الفنائس، بيروت، د.ت، ص189.

82 سورة محمد: الآية 4.

83 الطبري: جامع البيان، مصدر سابق، ج22، ص153.

84 سورة البقرة: الآية 256.

85 عمارة، مرجع سابق، ص20.

86 النووي: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج15، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392هـ،

له منها،⁸⁷ ومن هذا يُستنبط حرص الرعييل الأول من أولياء أمور المسلمين وحكامهم على حماية الرعية وحفظ حرياتهم المعنوية الدينية والاجتماعية والنفسية حتى وإن كانوا غير مسلمين من أهل الذمة، ومن الحريات المعنوية التي كلفها الإسلام للإنسان، حرية الرأي والتعبير وجعلها منوطاً بالمبادئ والأخلاق والآداب الاجتماعية العامة التي نصت عليها الشريعة الإسلامية،⁸⁸ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾،⁸⁹ والقول السديد هو الصواب الذي يتوافق ظاهره مع باطنه، ويراد به بيان الحق ابتغاء مرضاة الله جل وعلا، والبعد عن أذى الناس بقبیح القول واغتياهم وانتهاك حرمتهم من دون علم ولا دراية ولا حق، فالكل مسؤول عن قوله وفعله يوم القيامة وهو مجزي به وعليه.⁹⁰

حق العدل والمساواة

والعدل في الشريعة الإسلامية ليس من الحقوق التي تطلب أو يتنازل عنها، بل هو فريضة واجبة من الله تعالى على الناس كافة بلا استثناء بما فيهم الأنبياء والرسل وأولياء الأمور، وللعدل أبواب كثيرة منها عدل الولاة مع الرعية وعدل القضاة في الفصل بين المتخاصمين، والعدل الأسري والاجتماعي بصورة عامة،⁹¹ قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾،⁹² وقيل أن هذه الآية من الجوامع الآيات التي تضمنت جوامع الدين والشرع والأحكام، وفي السنة النبوية كذلك وردت الكثير من الأحاديث الدالة على حض أولياء الأمور والناس عموم على العدل وتأدية الأمانات والنهي عن انتهاك حقوق الناس والتعدي عليهم بالباطل، فعن عبدالله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (إن المقسطين عند الله على منابر من نور، الذين يعدلون في حكمهم وأهلهم وما ولوا) أخرجه الإمام مسلم،⁹³ ومفهوم العدل واسع في الإسلام فهو حق مفروض تكفله الشريعة للبشرية جمعاء دون تمييز في الدين ولا تفرقة في العرق واللون والنسب والقوة والضعف والغنى والفقر، فتعطي كل ذي حق حقه دون ميل أو انحياز أو اتباع لهُوى في النفوس، ويكون ذلك في جميع جوانب الحياة الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والأسرية، والعدل واجب بين الناس ولو كان الخصم كافراً فالكل عند الحق سواء، فالإسلام دين السماحة والعدالة والشمولية للناس جميعاً، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوْا أَوْ نَعَرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا

87 ابن عبدالحكم: أبي القاسم عبدالرحمن بن عبدالله بن عبدالحكم، فتوح مصر وأخبارها، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2004م، ص290

88 مومني: ماجد أحمد، الإسلام وحرية الرأي، مجلة الوعي الإسلامي، العدد 278، صفر 1408هـ، ص96.

89 سورة الأحزاب: الآيات 70_71.

90 القرطبي: مصدر سابق، ج14، ص253.

91 عمارة: مرجع سابق، ص51.

92 سورة النساء: الآية 58.

93 الإمام مسلم: مصدر سابق، ج3، باب فضيلة الإمام العادل، ص1458

تَعْمَلُونَ خَيْرًا ۖ⁹⁴ وهنا يأمر الحق جل ثناؤه عباده بأن يتبعوا الشرع الرباني في جميع شؤونهم قائمين بالعدل مؤدين لشهادة الحق ولو كان على أنفسهم أو الوالدين أو الأقربين، من دون ميل ولا تحيز لغني أو فقير، فالعدل بينهم حق مفروض والله عليهم بما في الصدور وهو القوي الخبير،⁹⁵ وقد حوت السنة النبوية الكثير من الاحاديث المتعلقة بقضية التحذير والترهيب عن الظلم وتحريم التعدي على حقوق الآخرين، فعن عبدالله بن عباس رضي الله عنهما، أن رسول الله عليه وسلم قال: (من أعان ظالماً ليدحض بباطله حقاً، فقد برئت منه ذمة الله ورسوله) أخرجه ابن حبان،⁹⁶ وبذلك يتجلى تمسك الشريعة الإسلامية بالعدل ورفضها التام للظلم والجور حتى وإن كان مع الكافرين، أما حق المساواة فهو عنصر أساسي تميزت به الشريعة الإسلامية دون غيرها من الأديان والأمم السابقة في بناء المجتمعات والنظم القضائية والإدارية، حيث ساوت بين الناس لإنسانيتهم فقط دون النظر إلى أعراقهم وأجناسهم وألوانهم ولغاتهم ومستوياتهم المادية ومقاماتهم الاجتماعية، وأثبتت أن الناس جميعهم سواء في الأصل والفطرة ويرجعون إلى أب واحد، وجعلت ميزان المفاضلة بينهم قائماً على التقوى فهي المعيار الأوحد والأمثل في المفاضلة بين الناس حيث تكون المفاضلة وسيلة للنمو والرقى الأخلاقي والاجتماعي، وليس ذريعةً للمنافسة الدنيوية التي تؤدي إلى الحقد والحسد والظلم والتفرقة العنصرية والطبقية الاجتماعية وغير ذلك من مفاسد الأخلاق،⁹⁷ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ صدق الله العظيم،⁹⁸ فالناس كلهم خرجوا من صلب رجل واحد هو أبونا آدم ورحم امرأة واحدة وهي أمنا حواء، فلا يحق لأحد التفاخر على الخلق بنسبه طالما أن نسبهم ينتهي إلى أصل واحد وإنما المفاضلة بالتقوى، وقيل أن هذه الآية نزلت في كفار قريش وساداتهم خاصة لزرعهم عن الطبقة والتفاخر بالأنساب وكثرة العدد والمال والولد، وعدم الازدراء بالفقراء والضعفاء والأرقاء بالتعنصر عليهم واضطهادهم والتقليل من شأنهم في المجتمع،⁹⁹ ومن السنة النبوية ما روى عبدالله بن جابر رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم في خطبة حجة الوداع قال: (يا أيها الناس، إن ربكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى، إن أكرمكم عند الله أتقاكم) أخرجه البيهقي،¹⁰⁰ وكذلك أكدت السنة النبوية على حق المساواة حتى في إقامة الحدود، وذلك عندما تشفع رهط من وجهاء قريش في إعفاء امرأة من عليه القوم وجب عليها حد السرقة، فقدما أسامة بن زيد رضي الله عنه ليكلم النبي صلى الله عليه وسلم في أمرها، فأبى صلى الله عليه وسلم ذلك ولم يقبل تلك الشفاعة، ورد

94 سورة النساء: الآية 135.

95 ابن كثير: مصدر سابق، ج 1، ص 566.

96 أبونعيم: أحمد بن عبدالله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني، حلية الأولياء، ج 5، دار الكتاب العربي، بيروت، 1974م، ص 248.

97 سعيد: صبحي عبده، الإسلام وحقوق الإنسان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1415هـ، ص 55-56.

98 سورة الحجرات: الآية 13.

99 القرطبي: مصدر سابق، ج 16، ص 341.

100 البيهقي: مصدر سابق، ج 3، ص 5137.

على أسامة مستنكراً وزاجراً: (أتشفع في حدٍ من حدود الله ؟ ثم قام فخطب، ثم قال: إنما أهلك الذين من قبلكم أنكم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها) أخرجه البخاري،¹⁰¹ وذلك مما يبين أن الشفاعة في الحدود غير مقبولة في الإسلام، تطبيقاً للشرع الله تعالى وحفظاً لحقوق الناس في العدل والمساواة دون تمييز بينهم في الثواب والعقاب، ولضمان صلاح المجتمعات وبقاء الدول يجب على الحكام وولاة الأمور التقرب من الرعية ومرعاة حقوقهم والحكم بينهم بالعدل والمساواة في أمور الدين والدنيا، وذلك كله منوط بالتحلي بالإنصاف والفضيلة وحسن الخلق عند الحكم والرعية.¹⁰²

حق الأمن

والأمن ضرورة من ضرورات الحياة التي يجب توفيرها لكل فرد في المجتمع، وحاجة الإنسان إلى الأمن تأتي بعد حاجته إلى الطعام والشراب مباشرة، قال تعالى: ﴿ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِّنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِّنْ خَوْفٍ ﴾ صدق الله العظيم،¹⁰³ وفي السنة النبوية عن عبيد الله بن محصن الأنصاري رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (من أصبح منكم آمناً في سربه معافى في جسده، عنده قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها) أخرجه البخاري،¹⁰⁴ وقد كفلت الشريعة الإسلامية حق الأمن للناس كافة حتى لغير المسلمين من أهل الذمة الذين يعيشون في كنف الدولة الإسلامية، وذلك عن طريق تطهير النفوس وتهذيبها وحض الناس على التحلي بمكارم الأخلاق وطلب الفضيلة وعمل الخير ونشر السلام، كما أوجبت على الحكام وأولياء الأمور توفير حق الأمن للرعية وذلك بفرض هبة الدولة وإقامة الحدود والحكم بين الناس بالعدل وفق مائض عليه الشرع، وكذلك يجب على الرعية إعانة أولياء الأمور في تحقيق الأمن واستقراره ما استطاعوا إليه سبيلاً، قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ صدق الله العظيم،¹⁰⁵ وكذلك حضَّت السنة النبوية على حفظ حق الأمن وحذرت من إفزاز الناس وترويعهم حتى ولو عن طريق المزاح، فعن عبد الرحمن بن أبي ليلى رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (لا يجل لمسلم أن يروع مسلماً) أخرجه أبو داود،¹⁰⁶ وفي حفظ حق الأمن قال الإمام الشاطبي: إن الأمة الإسلامية وما سبقها من الملل أجمعت على أن المهدف الأساسي من إيجاد الشرع هو المحافظة على الدين والنفس والنسل والعقل والمال، وذلك لا يتحقق إلا بالأمن.¹⁰⁷

101 الإمام البخاري: مصدر سابق، ج4، ص175.

102 المهدي: حسين بن محمد، الشورى في الشريعة الإسلامية، مكتبة الخامي، صنعاء، 2006م، ص119.

103 سورة قريش: الآية 4.

104 الألباني: محمد ناصر الدين، مختصر صحيح الإمام البخاري، ج1، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، 2002م، ص21.

105 سورة النساء: الآية 59.

106 المنذري: أبو محمد عبد العظيم بن عبد القوي، مختصر سنن أبي داود، ج3، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، 2010م، ص371.

107 الشاطبي: مصدر سابق، ج2، ص20.

حق التنقل

والمراد به أن يكون الإنسان حراً في تحركاته في جِله وترحاله أثناء طلبه للرزق أو العلم أو التحول من أرض الظلم والحرب إلى أرض السلام والأمان، ولقد أقرت الشريعة الإسلامية هذا الحق للناس كافة، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ صدق الله العظيم،¹⁰⁸ ولم تقيد حق التنقل إلا على سبيل الإستثناء مراعاةً للمصلحة العامة، كحظر التنقل والسفر من وإلى الأرض التي ينتشر فيه الطاعون، فعن أسامة بن زيد رضى الله عنهما أن رسول الله عليه وسلم قال: (إذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تدخلوها، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها) أخرجه البيهقي،¹⁰⁹ ولصيانة حق التنقل والسفر سنت الشريعة قوانين صارمة لتأمين المسافرين من مخاطر السلب والنهب وقطاع الطرق، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ صدق الله العظيم،¹¹⁰ كما فرضت الآداب العامة التي يجب الإلتزام بها في الطرق وهي تُعرف بحق الطريق، فعن أبي سعيد الخدري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إِيَّاكُمْ وَالْجُلُوسَ فِي الطُّرُقَاتِ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا لَنَا مِنْ مَّجَالِسِنَا بُدُّ، نَتَحَدَّثُ فِيهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: فَإِذَا أَبَيْتُمْ إِلَّا الْمَجْلِسَ فَأَعْطُوا الطَّرِيقَ حَقَّهُ، قَالُوا: وَمَا حَقُّ الطَّرِيقِ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: غَضُّ الْبَصَرِ، وَكَفُّ الْأَذَى، وَرَدُّ السَّلَامِ، وَالْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ، وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ) متفق عليه¹¹¹.

حق الكفالة والرعاية الإجتماعية

والأصل أن يكفي الإنسان نفسه ويشد حاجته بالعمل وطلب الرزق الحلال، فذلك خير له من سؤال الناس واليد العليا خير من اليد السفلى، فعن المقداد بن معد يكرب رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده، وإن نبي الله داود كان يأكل من عمل يده) أخرجه البخاري،¹¹² أما الذين يعجزون عن سد حاجاتهم من الفقراء والمساكين والأيتام والعجزة وذوي الإحتياجات الخاصة فقد فرضت لهم الشريعة حق الكفالة والرعاية الإجتماعية تكريماً لإنسانيتهم وحفظاً لحقهم في الحياة، والتكافل الإجتماعي نوعان: مادي وهو الذي يتضمن الدعم العيني للملموس في النفقات والمغارم ونحوها، ومعنوي وهو الذي يقوم على الرحمة والمودة والمحبة والإخاء والصداقة وصلة الرحم والمواساة ومشاطرة الأفراح والأفراح،¹¹³ والتكافل والتراحم

108 سورة الملك: الآية 15.

109 البيهقي: مصدر سابق، ج 3، ص 376.

110 سورة المائدة: الآية 33.

111 الإمام البخاري: مصدر سابق، ج 5، ص 2300.

112 ابن حجر: مصدر سابق، ج 4، ص 354.

113 الشطي: بسام خضر، أثر التكافل والضمان الإجتماعي الخيري في الإستقرار الأمني، بحث منشور، جامعة الكويت/ كلية الشريعة، د.ت، ص 2_1.

بين الأهل والأقارب والمسلمين عموماً هو فريضة واجبه تُلزم به الشريعة المسلمين عموماً، وقد جعلت من ذلك عبادة يتقرب بها إلى الله جل وعلا،¹¹⁴ قال تعالى: ﴿وَأَتِذَا الْقُرْىِىٓ حَقُّهُ وَالْمُسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا﴾ صدق الله العظيم،¹¹⁵ وفي السنة النبوية ما روي عن النعمان بن بشر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (مثل المؤمنین فی توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى) أخرجه مسلم،¹¹⁶ وإن لم يسد الأغنياء حاجات المعسرین من ذوي القرى ترفع الحاجات إلى الدولة وأولياء الأمور وهم مُلزمون بسداد تلك الحاجات وإعالة المحتاجين وتأمين نفقاتهم من بيت مال المسلمين، فإذا تلكأ ولادة الأمور في سداد الحاجات دون عجز في بيت مال المسلمين، فيحق لصاحب الحاجة شكواهم عند القاضي، ويجب على القاضي أن يُلزم أولياء الأمور بقضاء تلك الحاجة والإنفاق على المعسرین،¹¹⁷ فإذا فرغ بيت مال المسلمين وعجزت موارد الدولة وأولياء الأمور عن سداد تلك الحاجات، وجب على الأغنياء والقادرين في المجتمع سداد تلك الحاجات، وإذا امتنعوا تدخل الدولة ويُحق لها أن تجبرهم على سداد تلك الحاجات، وفي ذلك قال ابن حزم: (وفرض على الأغنياء والقادرين في كل بلد أن يقوموا بفقرائهم ويسدوا حاجتهم من المأكّل والمشرب والمسكن بقدر حد الكفاف، وبحق للسلطان أن يجبرهم على ذلك إذا عجزت الدولة وخلي بيت المال ولم يجد في الزكاة ولا سائر أموال المسلمين)¹¹⁸، ويستدل على ذلك بحديث أبوسعید الخدری رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (من كان معه فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له، ومن كان له فضل من زاد فليعد به على من لا زاد له، قال: فذكر من أصناف المال ما ذكر، حتى رأينا أنه لاحق لأحد منا في فضل) أخرجه مسلم.¹¹⁹ وحق الكفالة والرعاية الإجتماعية في الدولة الإسلامية ليس حكراً على المسلمين فقط، بل يجب ضمان هذا الحق حتى لغير المسلمين من أهل الذمة الذين يعيشون في كنف الدولة الإسلامية، فسد الحاجة وكفالة المعسرین في المجتمع حق مفروض لكل رعايا الدولة الإسلامية،¹²⁰ ويستدل على ذلك بأن أمير المؤمنين أبا حفص الفاروق رضوان الله عليه أسقط الجزية عن شيخ ذمي، وفرض له من بيت المال ما يسد حاجته وأمر بذلك خازنه قائلاً: (أنظر هذا وضربائه، فوالله ما أنصفناه أن أكلنا شيبته، ثم نخذه عند الهرم)،¹²¹ وقد حصّت الشريعة على الإحسان إليهم وإكرامهم ومجادلتهم بالحسنى، قال تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَاحِدٌ وَنُحْنُ لَهُ

114 صبارني: غازي حسن، *الوجيز في حقوق الإنسان وحرياته الأساسية*، مكتبة دار الثقافة، عمان، 1997م، ص128.

115 سورة الإسراء: الآية 26.

116 الإمام مسلم: مصدر سابق، ج4، ص1999.

117 ابن عابدين: محمد أمين بن عمر، *رد المحتار على الدر المختار*، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ص256.

118 ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي، *المحلى بالآثار*، ط3، ج4، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م، ص281.

119 الإمام مسلم: مصدر سابق، ج3، ص1345.

120 زيدان: عبد الكريم، *الفرد والدولة*، مطبعة سلمان الأعظمي، بغداد، 1965م، ص53.

121 أبي يوسف: يعقوب إبراهيم بن حبيب بن سعد الأنصاري، *الخراج*، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، د.ت، ص126.

مُسْلِمُونَ ﴿صَدَقَ اللَّهُ الْعَظِيمُ،¹²² وكذلك أباحت مؤاكلتهم أي مشاركتهم الطعام ومصاهرتهم والزواج من نساءهم وذلك كله لتأليف قلوبهم وبيان سماحة الدين الإسلامي وحفظه لحقوق الآخرين في المجتمع، قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَلٌ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلَلٌ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُخْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿صَدَقَ اللَّهُ الْعَظِيمُ. 123

حق التعليم

والتعليم عنصر أساسي في تقدم وبناء الحضارات، وبه ترتقى المجتمعات وبالعلم تُهذب النفوس وترسخ فيها القيم والمبادئ التي تكسب الفضيلة ومكارم الأخلاق، كما يساهم العلم في القضاء على الفتن والمفاسد والتفرقات والنعرات القبلية والعنصرية والطبقية في المجتمع، وبذلك يصبح التعليم حقاً أساسياً يجب على الدولة توفيره لجميع أفراد المجتمع، وقد اهتمت الشريعة الإسلامية بالعلم غاية الأهمية، وحثت على طلبه، بل أُنما ارتقت بمستوى التعليم من كونه حق إلى مستوى الفرض والوجوب، فكانت أول آية أنزلت من القرآن الكريم تأمر بالقراءة وطلب العلم وكل ذاك يدل على تكريم الخالق جل وعلا للإنسان، قال تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿صَدَقَ اللَّهُ الْعَظِيمُ،¹²⁴ وطلب العلم لا ينبغي أن يكون إلا لطلب المنفعة للناس ابتغاء مرضاة الله، ولا خير في علمٍ يجرّد صاحبه من إنسانيته ويجلب الضرر والدمار والخراب على الخلق، وكذلك في السنة النبوية كما ورد عن مالك بن أنس رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (طلب العلم فريضة على كل مسلم، وإن طالب العلم يستغفر له كل شيء، حتى الحيتان في البحر) أخرجه ابن ماجه،¹²⁵ والتعليم في الإسلام ليس حكراً على الرجال فقط، بل هو حق مكفول للجميع رجالاً ونساءً وشباباً وشيخاً وأطفالاً من المسلمين والمعاهدين والذميين الذين يعيشون في كنف وظل دولة الإسلام، فعن أبي سعيد الخدري أن امرأة جاءت إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقالت: يا رسول الله ذهب الرجال بحديثك، فاجعل لنا من نفسك يوماً نأتيك فيه، تعلمنا مما علمك الله، فقال صلى الله عليه وسلم: اجتمعن في يوم كذا وكذا وفي مكان كذا وكذا، فاجتمعن فأتاهن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعلمهن مما علمه الله،... أخرجه البيهقي،¹²⁶ وقد حرص النبي الرحمة صلوات ربي عليه وأتم التسليم على محور الأُمّية في المجتمع الإسلامي بالسعى على تعليم الناس الكتابة والقراءة، فجعل فداء أسرى المشركين يوم بدر، بأن يُعلم كل واحد منهم عشرة من أبناء الأنصار القراءة والكتابة، فمن نجح منهم في ذلك يُطلق سراحه ويُحلى سبيله،¹²⁷ أما حق أهل الذمة وحظهم في التعليم لم يكن أقلّ قدرّاً من حيث الرعاية والإهتمام مما كان للمسلمين من قبل الدولة، ما لم

122 سورة العنكبوت: الآية 46.

123 سورة المائدة: الآية 5.

124 سورة العلق: الآية 1_5.

125 ابن ماجه: أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، ج1، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ص81.

126 البيهقي: مصدر سابق، ج7، ص131.

127 الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري، الحاوي الكبير، ج14، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م، ص28.

يستخدموا العلم كأداة للقدح في الإسلام أو لفتنة المسلمين، فعندما فتح المسلمون خيبر وكان من ضمن الغنائم نسخ من التوراة، أمر نبي الرحمة صلوات ربي عليه وأتم التسليم بردها إلى أهلها أي يهود خيبر، تكريماً لهم ولدينهم وحفظاً لحرمتهم وحقوقهم في المواطنة كعنصر ومكون أساسي في المجتمع بالدولة الإسلامية آنذ.¹²⁸

الخاتمة

إن عنصر الأخلاق هو قوام الدين وصلبه بنص الكتاب والسنة، ثم أقوال السلف الصالح من الصحابة والتابعين وعلماء الأمة وأدبائها، وهو أساس صلاح كل شيء في الدنيا والآخرة، أما مراعاة حقوق الإنسان وتكريمه فهي العنصر الثاني الذي يقاس به مدى عدالة الدول وصلاح المجتمعات ورفيها، ويتجلى ذلك في تأمين الإنسان وتكريمه والحفاظ على سلامته وحياته، وحرية المادية والمعنوية وفق ضوابط الشرع، والمساواة بين الناس والحكم بينهم بالعدل، فبذلك تصلح الأمم والدول وتبقى، وكما قيل إن الله يقيم الدولة العادلة حتى ولو كانت كافرة، ولا يقيم الدولة الظالمة حتى ولو كانت مسلمة.

النتائج

- إن مفهوم الأخلاق بحرٌ واسعٌ ليست كما حصرها البعض فيما يتعلق بمسألة الفساد المالي والعلاقات الجنسية غير المشروعة أو ما شابه ذلك، وإنما لكل عملٍ أخلاقيات وضوابط لا يستقيم بدونها.
- إن صلاح الأفراد والمجتمعات والدول وبقاء الحضارات وزوالها، مرهون بإلتزامهم بالضوابط الأخلاقية ومراعاة حقوق الإنسان التي ينص عليها الشرع والقانون.
- إن مسألة حقوق الإنسان ليست من صُنع الغرب، بل قديمة بقدم الأديان السماوية وهي من صميم الرسالة المحمدية، بل أن الإسلام لم يقف فقط عند حقوق الإنسان، وإنما حفظ لحيوان حقوقه أيضاً، ولم تُغادر صغيرة ولا كبيرة تتعلق بتكريم الإنسان وحفظ ورعاية من دونه من مخلوقات الله جل وعلا، إلا وقد أُحصيت في كتابٍ مبين.

التوصيات

- يجب على الباحثين والأكاديميين القيام بالمزيد من الأبحاث والدراسات الجادة والمجدية في مجال الأخلاقي في إطار التراث والحضارة الإسلامية.
- يجب التركيز على الجوانب التربوية والتعليمية في بناء المجتمع وترسيخ المبادئ والأخلاق الإسلامية القويمة في نفوس الأجيال الصاعدة، من أجل إحداث تحضة علمية وعملية في الأمة الإسلامية.
- يجب العمل على الاستفادة من التباين العرقي والأثني والجغرافي والمعرفي واختلاف الألسن بشكل إيجابي، في تطوير العلم والمعرفة والنهضة بالأمة، ودحض كل الأفكار والنزاعات التي تنادي القومية والعرقية أو الطُرقية الزائفة المبنية على حدود جغرافية واهية قد وضعها الاحتلال الغربي من أجل مخططاته ومصالحه الاقتصادية والسياسية في البلدان الإسلامية.

¹²⁸ المسعود: فهد، حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية وحمايتهم الجزائية وتطبيقاتها، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، 2003م، ص95.

المصادر والمراجع

- ابن الجوزي: أبو الفرج جمال الدين عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي، صفوة الصفوة، ج2، تحقيق أحمد بن علي، دار الحديث، القاهرة، 2000م.
- ابن تيمية: أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن عبدالله الدمشقي الحنبلي، الإستقامة، ج2، مطبعة جامعة الإمام محمد بن سعود، المدينة المنورة، 1403هـ.
- ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي، المحلى بالآثار، ط3، ج4، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.
- ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي، الأخلاق والسير في مداواة النفوس، دار ابن الجوزي، الرياض، 1434هـ.
- ابن عابدين: محمد أمين بن عمر، رد المختار على الدر المختار، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- ابن عبدالحكم: أبي القاسم عبدالرحمن بن عبدالله بن عبدالحكم، فتوح مصر وأخبارها، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2004م.
- ابن قتيبة الدينوري: أبو محمد عبدالله بن مسلم، غريب الحديث، ج1، مطبعة العاني، بغداد، 1397هـ.
- ابن قيم الجوزية: شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن قيم الجوزية الدمشقي، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ج3، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1996م.
- ابن كثير: أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم " تفسير ابن كثير "، ط2، ج8، دار طيبة، الرياض، 1999م.
- ابن ماجه: أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، ج1، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
- ابن مسكويه: أبو علي أحمد بن محمد، تهذيب الأخلاق في التربية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985م.
- ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي الأنصاري، لسان العرب، ط3، ج10، دار صادر، بيروت، 1414هـ.
- أبونعيم: أحمد بن عبدالله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني، حلية الأولياء، ج5، دار الكتاب العربي، بيروت، 1974م.
- أبي داود: سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، ج2، دار الرسالة العالمية، بيروت، 2009م.
- أبي يوسف: يعقوب إبراهيم بن حبيب بن سعد الأنصاري، الخراج، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، د.ت.
- الألباني: محمد ناصر الدين، مختصر صحيح الإمام البخاري، ج1، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، 2002م.
- الألوسي: شهاب الدين محمود بن عبدالله الحسيني، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج11، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ.
- الإمام البخاري: أبو عبدالله محمد بن إسماعيل بن المغيرة، صحيح الأدب المفرد، ط4، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1989م.
- البخاري: الإمام البخاري: أبو عبدالله محمد بن إسماعيل بن المغيرة، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق، 2002م.
- البهوتي: منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن الحنبلي، شرح منتهى الإرادات، ج1، عالم الكتب، بيروت، 1993م.
- البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، ج8، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.
- الترمذي: أبو عيسى محمد بن سورة بن موسى بن الضحاک، سنن الترمذي، ط2، ج4، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1395هـ.
- جاء المولى: محمد أحمد، الخلق الكامل، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.
- الجلالين: جلال الدين محمد بن أحمد المحلي و جلال الدين بن أبي بكر السيوطي، تفسير الجلالين، دار المعرفة، القاهرة، 1420هـ.
- حافظ إبراهيم: محمد، المؤلفات كاملة " الديوان " مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012م.
- الحاكم: أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن حمدويه بن نعيم الضبي الطهماني النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، ج1، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002م.
- الحويقل: معجب بن معدي، حقوق الإنسان والإجراءات الأمنية، مكتبة جامعة نايف الأمنية، الرياض، 2006م.
- الحرّاز: خالد بن جمعة بن عثمان، موسوعة الأخلاق، مكتبة أهل الأثر للنشر والتوزيع، الكويت، 2009م.

- خضير: عبدالكريم علوان، الوسيط في القانون الدولي العام، الدار العلمية الدولية ودار الثقافة للنشر، الأردن/ عمان، 2002م.
- الخطيب البغدادي: أبوبكر أحمد بن علي بن ثابت، الجامع لأحلاق الراوي وآداب السامع، ط3، ج1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1996م.
- الرازي: أبو عبدالله زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الحنفي، مختار الصحاح، ط5، ج1، المكتبة العصرية _ الدار النموذجية، بيروت، 1999م.
- الراغب الاصفهاني: أبو القاسم الحسين محمد بن المفضل، الذريعة إلى مكارم الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1980م.
- زيدان: عبدالكريم، الفرز والدولة، مطبعة سلمان الأعظمي، بغداد، 1965م.
- السعدي: عبدالرحمن بن ناصر بن عبدالله، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان "تفسير السعدي"، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2000م.
- سعيد: صبحي عبده، الإسلام وحقوق الإنسان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1415هـ.
- السمرقندي: أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم، بحر العلوم "تفسير السمرقندي"، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م.
- الشاطبي: إبراهيم بن موسى اللخمي، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.
- شبارو: عصام محمد، الدولة العربية الإسلامية الأولى (1_41هـ/ 661_623م)، دار النهضة العربية، القاهرة، 1995م.
- الشطبي: بسام خنضر، أثر التكافل والضمان الاجتماعي الخيري في الإستقرار الأمني، بحث منشور، جامعة الكويت/ كلية الشريعة، د.ت.
- الشمراني: صالح بن علي، أخلاقيات الحرب في السيرة النبوية، مكتبة المعارف، الرياض، 2010م.
- شوقي: أحمد بن علي بن أحمد شوقي بك، الشوقيات، ج1، دار العودة، بيروت، 1988م.
- صباريني: غازي حسن، الوجيز في حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، مكتبة دار الثقافة، عمان، 1997م.
- صليبا: جميل، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.
- الطبري: أبوجعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، جامع البيان في تأويل القرآن "تفسير الطبري"، ج17، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2000م.
- الطنطاوي: علي، تعريف عام بدين الإسلام، دار المنارة للنشر والتوزيع، جدة، 1989م.
- العتيمين: محمد بن صالح، مكارم الأخلاق، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 1428هـ.
- العز بن عبدالسلام: أبومحمد عزالددين عبدالعزيز بن عبدالسلام بن أبي القاسم بن الحسن الدمشقي، قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991م.
- عمارة: محمد، الإسلام وحقوق الإنسان ضرورات لاحقوق، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1985م.
- الغزالي: أبوحامد محمد بن محمد الطوسي، إحياء علوم الدين، ج3، دار المعرفة، بيروت، 1963م.
- الغزالي: محمد، حُلُق المسلم، دار الريان للتراث، القاهرة، 1987م.
- القرطبي: أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن "تفسير القرطبي"، ط2، ج14، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1964م.
- قسنسك هوتسما وآخرون: موجز دائرة المعارف الإسلامية، ج13، نقلها إلى العربية محمد ثابت الفندي وآخرون، مركز الشارقة للإبداع الفكري، الشارقة، 1998م.
- القيسي: مروان إبراهيم، موسوعة حقوق الإنسان في الإسلام، وفقية الأمير غازي للفكر القرآني، أريد، 2005م.
- الكاندهلوي: محمد يوسف بن إلياس بن محمد إسماعيل، حياة الصحابة، ج2، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1999م.
- كايد قرعوش وآخرون: الأخلاق في الإسلام، دار المناهج، عمان، 2001م.
- الموردني: أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري، الحاوي الكبير، ج14، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م.
- المحاسبي: أبي عبدالله الحارث بن أسد البصري، رسالة المسترشدين، دار السلام للطباعة والنشر، حلب، 1964م.

المسعود: فهد، حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية وحمايتها الجزائية وتطبيقاتها، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، 2003م.

المنذري: أبو محمد زكي الدين عبدالعظيم بن عبد القوي بن عبدالله، الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، ج3، دار الكتب العلمية، بيروت، 1417هـ.

المنذري: أبو محمد عبدالعظيم بن عبد القوي، مختصر سنن أبي داود، ج3، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، 2010م.

المهدي: حسين بن محمد، الشورى في الشريعة الإسلامية، مكتبة الحامي، صنعاء، 2006م.

مؤلف مجهول: ديوان أبي بكر الصديق وجمهرة خطبة ووصاياہ ورسائله، تحقيق وشرح محمد شفيق البيطار، مطبوعات مجمع العربية السعيدة، صنعاء، 2020م.

مومني: ماجد أحمد، الإسلام وحرية الرأي، مجلة الوعي الإسلامي، العدد 278، صفر 1408هـ.

النسفي: أبو البركات عبدالله بن أحمد بن محمود، مدارك التنزيل وحقائق التأويل "تفسير النسفي"، ج1، دار النفائس، بيروت، د.ت.

النووي: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج15، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392هـ.

ياجن: مقداد، التربية الأخلاقية الإسلامية، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، 1996م.

مركزية الاخلاق في نظرية الحضارة لمالك بن نبي

أ. د. عمار حلاسة

جامعة قاصدي مرباح ورقلة الجزائر

ammarhalassa@yahoo.fr

المقدمة

يظن الكثير من قراء مالك بن نبي ، أن نظرية الحضارة عنده ، تحددها معادلته الشهيرة : حضارة = إنسان + تراب + وقت . ويتغافلون عن معادلة ثانية جعلها مالك بن نبي ، شرطا أساسيا لتحقيق المعادلة الاولى . بمعنى تصبح المعادلة الاولى من الاستحالة بمكان ، ما لم تقتن بالمعادلة الثانية . وهذا يجعلنا نقف على أهمية المعادلة الثانية ، التي يحددها على الشكل الثاني : حضارة = مبدأ أخلاقي + ذوق جمالي . إن هذه المعادلة تبين لنا بوضوح أن لا أهمية ، ولا قيمة للمعادلة الاولى ، ما لم تتحقق المعادلة الثانية . حيث يمكن أن يتوفر الانسان ويتوفر الوقت ويتوفر التراب ، ومع ذلك لا نستطيع أن نتحصل على حضارة إذا فقدنا الاخلاق . لأن الاخلاق هي وحدها من يخلق الذوق الذاتي للحضارة ، والمسؤول الوحيد عن خلق هذا الذوق هي الاخلاق . وهذا يبين لنا بوضوح ، مركزية الاخلاق في نظرية الحضارة عند مالك بن نبي .

1. معادلة الاخلاق عند مالك بن نبي

لقد جعل مالك بن نبي معادلتين فقط ، ليجسد من خلالها مشكلات الحضارة ، ويبين من خلالها الطريق الامثل للحضارة الانسانية ، التي تأخذ بيد الانسان أيا كان هذا الانسان ، ومهما كان مكانه ، أو زمانه ، أو لونه ، أو جنسه ، منطلقا في ذلك من قوله تعالى : (يا أيها الناس إن خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم .) هذان المعادلتان هما :

حضارة = إنسان + تراب + زمن

حضارة = مبدأ أخلاقي + ذوق جمالي

وهذان المعادلتان بقدر ما يبدوان متقاطعين ، بقدر ما يبدوان متكاملين . فبقدر ما تبدو معادلة : حضارة = إنسان + تراب + زمن مركزية ووجيهة ، بقدر ما تبدو مستحيلة التحقيق إذا لم تربط بالمعادلة الثانية . ومن هنا يمكننا ان نقف على أهمية الاخلاق ، ودورها الاساس في تحقيق الحضارة في حد ذاتها ، خاصة إذا كنا ننشد حضارة كالتى يريد لها مالك بن نبي ، حضارة تتسع للإنسان أيا كان . شعارها الناس سواسية كأسنان المشط . وترتقي مرتقى عجيبا تكون ثماره سلمان منا آل البيت . وحضارة بهذا الحجم لا تقف عند حدود معادلة : حضارة = انسان + تراب + زمن ، لأن هذه الحضارة التي تقف عند حدود هذه المعادلة فحسب ، تدخل في إطارها كل الحضارات التي أقامها الانسان ، مستغلا الاستغلال الحسن للتراب والزمن .

حيث تندرج تحتها الحضارة الغربية ، وما جلبته للإنسان من ويلات الحرب والدمار ، واستغلال الانسان لأخيه الانسان ، من منطلق عنصري بغض ، تجرعت فيه البشرية آلام الاستعمار ، وذوقت فيه مرارة العيش ، وذلل الاستغلال . حيث كانت البشرية تموت جوعا ، والحضارة الغربية ترمي القمح في البحار أو تحرقه . ومن هذا المنطلق يبدو لنا بوضوح أن معادلة : حضارة = إنسان + تراب + زمن ، لا تملك صدقيتها ، إلا إذا انطلقت من المعادلة الثانية : حضارة = مبدأ أخلاقي + ذوق جمالي . هذه المعادلة وحدها القادرة على أن تربط الأرض بالسماء . « هذه الروح الخلقية منحة من السماء إلى الأرض . تأنيها مع نزول الاديان عندما تولد الحضارات . ومهمتها في المجتمع ربط الافراد بعضهم بعضا ، كما يشير إلى ذلك القرآن الكريم في قوله تعالى : وألف بين قلوبهم ، ولو أفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ، ولكن الله ألف بين قلوبهم ، ولكن الله آلف بينهم ، إنه عزيز حكيم¹ » .

إن الطبيعة الترابية للإنسان ، هي التي تحرك فيه نوازع الشهوات ، وتجعله في درجة واحدة مع بقية الارضيات . « أولئك كالأنعام بل هم أضل » عن الطبيعة الطينية التي خلق عليه الانسان ، تجعله بالشهوات ألق ، وبها أظهر . وهذا الذي علمته الملائكة عن الطبيعة البشرية . ولذلك استغربت كيف يختار الله خليفة له في الأرض هذه طبيعته . فأنبأهم الله بأنه يعلم ما لا يعلمون . أنبأهم أنه سيزود هذه الحجارة الطينية ما يجعل منها ما يتفجر منه الانهار ، وما يشقق ويخرج منها الماء ، وما يهبط من خشية الله ، حيث سيتحول هذا الذي يعصي الله ، ولا يراعي أوامره ، إلى روح حساسة تخشع لهيبة الله ، فتنهمر عيناه بكاء وندما فراحت تناجي ربها خوفا وطمعا . إن هذا التغير في شخصية آدم ، كان مصدره دفقة الروح السماوية التي زود الله بها آدم ، فكانت رسالة السماء إلى الأرض . هذه الرسالة التي تحدد طبيعة المهمة التي سيؤديها آدم في هذه الأرض .

وتنقلب الطبيعة البشرية من طين لا يعرف إلا الفساد في الأرض وسفك الدماء ، إلى إنسان محمل برسالة سماوية « إني جاعل في الأرض خليفة » وتستمر هذه الرسالة مع آدم ، وتتجدد كلما نسي آدم وركن لطينته ، لتعاود السماء تحديد هذه الرسالة مع نبي جديد . وهكذا توالى الرسل والنبوءات طيلة الحياة البشرية على وجه هذه الأرض ، لتختتم بالرسالة المحمدية الخالدة . « ولنتساءل الآن من أين لأوروبا مبدأ الشعور الذي أتاح لها أن تخلق وتبلغ حضارتها ؟

وكيف تغيرت نفسيتهما ؟ إن المفكر المذكور يجيب مرة أخرى فيقول : إن الروح المسيحية ومبدأها الخلقي : هما القاعدتان اللتان شيدت عليهما أوروبا سيادتها التاريخية . وإذا لم يكن كيسر لنج قد وضع حتى الآن فكرة المراحل الثلاثة للحضارة المسيحية ، فإنه لا شك قد أشار إليها . ونحن نجد عنده تأييدا لفكرتنا عن تطور الحضارة وتنوع العوامل النفسية ، إذ يقول : إن مركز الثقل للحضارة تزحزح عن مكانه ، وتحول بالنهضة والإصلاح الديني ، من مجال الروح إلى مجال العقل² .

وقد يصيبنا شيئا من الدهول عندما نعيد ركيزة الحضارة الغربية إلى أصل سماوي تمثله الديانة المسيحية . ولكن سرعان ما تذهب الدهشة والاستغراب ، عندما نعود لمقولة كيسر لنج ، حينما يحدد فترة الحضارة الغربية بالفترة التي تزحزح فيه مركز ثقل الحضارة الغربية من المركز الروحي إلى المركز العقلي . وهو العهد الذي نعيشه ونشاهده في الحضارة الغربية الآن . حيث انتقلت الحضارة الغربية من مركزها الروحي ، الذي أهلها لغرس البذرة الأولى مع الجرمانيين الذين كانوا يختلفون عن الشعوب الأوروبية الأخرى ، بحفاظهم على الفطرة الانسانية ، التي مكتسبهم من تشرب روح المسيحية . حيث « لم يكتب لها أن تعمل عملها إلا عندما بلغت وسط البداوة الجرمانية في شمال أوروبا ، حيث وجدت النفوس الشاغرة ، فتمكنت منها ، وبعثت فيها الروح الفعالة ، التي اندفعت بها لتكون حلقتها في سلسلة التاريخ . ومن المفيد أن أعزز هذا النظر ، برأي للمفكر هرمان دي كيسر لنج في كتابه البحث التحليلي لأوروبا حيث يقول : ومع الجرمان ظهرت روح خلقية سامية في العالم المسيحي³ » .

فالحضارة الغربية كغيرها من الحضارات ، قد انطلقت من الروح السماوية في وثبتها الحضارية ، ذلك أن الروح السماوية هي التي تنفخ في الانسان جانبه الانساني ، فيتهدب ذوقه ليرتقي إلى أسمى المبادئ ، وأعلى القيم . وتأبى عليه نفسه أن تحبط إلى مدارك الحيوانية ، ويهديه ذوقه إلى أعلى الاخلاق وأرفعها . وهذا ما وضحه القرآن وهو يرز الفرق الشاسع بين الروح الارضية ، والروح السماوية ، حين يقارن بين بني آدم اللذين تقبل الله قربان أحدهما ، ولم يتقبل من الآخر . وذلك أن أحدهما كان ذا روح أرضية قد طمست فيها كل سبل الذوق الجمالي ، ولذلك اختار الدنيئ والهابط ليتقرب به إلى الله . بينما الآخر كان ذا روح سماوية ، حيث أبى عليه ذوقه الرفيع أن يقدم شيئا هابطا أو رديئا ، فاختار أحسن ما يملك ، وقدم أجمل ما رأت عينه في ماله فتقبل الله منه ، ولم يتقبل من الآخر .

وهكذا يتبين لنا بوضوح كيف تتحول الروح السماوية إلى ذوق رفيع ، يتجسد في أخلاق عالية ، تبرز على مستوى تصرفات الفرد وأقواله . ولذلك فقد كان رد ابن آدم الذي تقبل الله منه : (لئن بسطت إلي يدك لتقتلني ، ما أنا بباسط إليك يدي لأقتلك ، إني أخاف الله رب العلمين) . فذوقه العالي وأخلاقه الرفيعة ، أبت عليه أن يهبط إلى مستوى التدنيس والقتل . بينما صرح الآخر مباشرة : لأقتلنك مليبا صوت غرائزه الارضية . وفعلا وبكل برودة دم قتل أخاه ، وقد بدا له هذا الفعل الشنيع الذي ينم عن سقوط صاحبه في قاع مستنقع الرذيلة ، أنه يمثل أعلى أخلاق

2 المصدر نفسه - ص . 57

3 المصدر السابق - ص 55

الشهامة والعزة وكرامة النفس . وهذا سلوك طبيعي يهبط إليه الانسان عندما يرتبط كلياً بالطبينة الارضية ، فننطمس مرآة الذوق الجمالي عنده ، فتصبح في أدنى دركات الرذيلة والسفالة ، ويصبح ينظر إلى أخلاقه وتصرفاته ، أنها تمثل قمة الاخلاق وسلوك الشهامة وعزة النفس .

ومن هذا المنطلق فليس عجيباً أن يرى قوم لوط ، أن جريرة المؤمنين مع لوط وجرمهم أنهم أناس يتطهرون . وهنا يتبين لنا بوضوح الدور المحوري والأساسي الذي تؤديه الروح السماوية ، في زرع بذرة الحضارة ، لأن بدون هذه البذرة ، من المستحيل أن تكون حضارة ، لأن الحضارة لا يقيمها إلا الانسان . ولن يكون الانسان انساناً إلا إذا تشبث بالروح العلوية وانطلق منها ، لأن تشبثه بالأرضية ، وتلوّثه بغرائزها ، سوف يهوي به إلى أدنى دركات الحيوانية . والحيوان وغيره من المخلوقات الارضية ، يستحيل عليها أن تقيم حضارة على وجه الارض ، لأن المخلوق الوحيد المؤهل لهذه المهمة هو الانسان المتصل بالسماء . (ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً) .

ومن هذا المنطلق يقرر مالك بن نبي بناءً على استقرائه لأحداث التاريخ ، أن لا قيام لأي حضارة على الاطلاق ، ما لم تنطلق من فكرة دينية . حيث يقول : « فالحضارة لا تنبعث كما هو ملاحظ إلا باللعقيدة الدينية . وينبغي أن نبحث في حضارة من الحضارات عن أصلها الديني الذي بعثها . ولعله ليس من الغلو في شيء ، أن يجد التاريخ في البوذية بذور الحضارة البوذية ، وفي البراهمية نواة الحضارة البراهمية . فالحضارة لا تظهر في أمة من الامم إلا في صورة وحي يهبط من السماء ، يكون للناس شرعة ومنهاجا . أو هي على الاقل تقوم أسسها في توجيه الناس نحو معبود غيبي بالمعنى العام . فكأنما قدر للإنسان ألا تشرق عليه شمس الحضارة إلا حيث يمتد نظره إلى ما وراء حياته الارضية أو بعيداً عن حقبته . إذ حينما يكتشف حقيقة حياته الكاملة ، يكتشف معها أسمى معاني الاشياء التي تقيم عليها عبقريته وتتفاعل معها . ومن هنا يستطيع المؤمن إدراك الحقيقة الساطعة ، التي يفسرها التاريخ في الفقرة التي وردت في أحد الكتب المنزلة القديمة : في البدء كانت الروح ⁴ » .

والسؤال الذي يطرح نفسه لماذا كانت في البدء الروح ؟ لماذا كانت البداية الأولية لأي حضارة هي الروح ؟ لماذا كما أشار مالك بن نبي أن الحضارة لا تنبعث إلا من فكرة دينية ؟ وهنا ينبغي أن نعرف أن ثمار الحضارة لا تبرز للوجود ، حتى تنتقل من طابعها الروحي إلى طابعها العقلي . وهنا يمكننا أن نتساءل من جديد لماذا يجب أن يسبق الطابع الروحي الطابع العقلي ؟ وهنا ينبغي أن نفهم أن الذي يزرع أخلاق الحضارة في أي حضارة هو الجانب الروحي . ويجب أن ينفرد بالحضارة لوحده في بدايتها ، ليستطيع أن يصل بأي خلق إلى أقصى مدى في النفس البشرية ، ويصل به إلى أعلى نتيجة في واقع الناس . فحين زرعت رسالة السماء خلق الاخوة بين المؤمنين فقال : إنما المؤمنون إخوة ، فقد وجدنا أن السماء هي من تولت تربية هذا الخلق وتنميته في نفوس المؤمنين . حيث قال تعالى : (وألف بين قلوبهم ولو أنفقت ما في الارض جميعاً ما ألفت بينهم) . لنرى هذا الخلق وكيف طبق في حياة الناس . لقد وصل

القمة والذروة ، التي تجعل الانسان يتصور أن أصحاب هذا الخلق ليسوا بشرا يعيشون على وجه الارض . أو أن هذه الأحداث أخبار من نسج الخيال . فحين يحول الانسان بكل سهولة وتفاعل وقابلية ، أخوة النسب إلى أخوة الدين ، ويتحمس بقبالية تامة ورضى تام ، أن يقاسم أخاه في الدين مسكنه وماله ، وأن يتنازل له عن إحدى زوجاته ، وأن يأخذ نصيبا من ميراثه إذا مات .

فقد نقل عن ابن القيم قوله : « ثم آخى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بين المهاجرين والأنصار في دار أنس بن مالك ، وكانوا تسعين رجلا نصفهم من المهاجرين ونصفهم من الانصار . آخى بينهم على المواساة ، ويتوارثون بعد الموت دون ذوي الارحام⁵ » . لم يسمي الرسول ما قام به تكافل ، ولا تعاضد ، ولا مواساة ، ولا غيرها من الاسماء الدالة على التكافل الاجتماعي ، ولكن اختار لها اسما ينبثق من المهمة الرسولية ، التي جاء الرسول لتكريسها في تربيته للجيل القرآني الفريد ، والتي عبر عنها أحد الصحابة ممن كانوا يرتادون دار الارقم بن بني الارقم حين قال : كان الرسول صلى الله عليه وسلم يفرغنا ثم يملئنا . فقد كان الرسول يفرغ القلوب والعقول من كل القيم والأفكار الأرضية ، ليملاها بقيم وأفكار سماوية . فإذا كانت الاخوة بمعناها الأرضي تعني تلك العلاقة الأسرية التي لا تتعدى في أبعد حدودها القبيلة ، فإن الأخوة في الدين أعمق وأشمل ، لتضم كل شخص آمن بالله ربا ، وبالإسلام دينا ، وبمحمد نبيا ورسولا ، بغض النظر عن جنسه ، أو لونه ، أو وطنه .

وأخوة بهذا المفهوم لا تقف عند حد التكافل الاجتماعي ، و عند حل مشكلة رجال هاجروا أرضهم وأموالهم وليس لهم شيئا في هذه الديار الجديدة ، ولكنها تتجاوز كل ذلك ، لتضع البذرة الاولى للحضارة ، حينما تزيح أكبر عائق للحضارة وهي العصبية الجاهلية ، والعنصرية العرقية . وهنا يتبين لنا الأمر جليا ، حين نسأل أنفسنا ، لماذا لم تستطع العرب في جاهليتها أن تقيم لنفسها حضارة ، رغم امتلاكها ناصية البيان مع قوة الساعد في الشجاعة وكوب الخيل ؟ فلا نجد سببا لذلك إلا لتشبيها بالعصبية الجاهلية ، التي جعلتها تزهق تلك القوة وتبدها في حروب داخلية بينها ، كداحس والغبراء . أليسوا هم من قال قائلهم :

وما أنا إلا من غزية إن غوت غويت وإن ترشد غزية أرشد

لكن حين خرجت الاخوة من مفهومها العنصري ، وأخذت مفهومها الرسالي ، حولت رعاية الإبل والشياه إلى رعاية الامم ، حيث أصبح كل فرد يدخل تحت راية الاسلام أخ في الدين ، وشريك في رفع راية الاسلام . فالكل سواسية ، وكلهم أهل البيت ، لا فرق بين عربي وعجمي ، ولا بين أبيض وأسود إلا بالتقوى . وانطلاقا من هذا المفهوم الكل شارك انطلاقا من خصوصياته العرقية ، واللونية ، والمكانية ، في إثراء هذه الحضارة . وهكذا تتحول الاخوة إلى فكرة بذل الصنم الذي كان يحجبها عن استعمال العقل والمنطق . فمعنى هذا الإخاء كما يشير الشيخ محمد الغزالي : « أن تذوب عصبية الجاهلية ، فلا حمية إلا للإسلام . وأن تسقط فوارق النسب ، واللون ، والوطن ، فلا يتقدم أحد أو يتأخر إلا بمروءته وتقواه و . قد جعل الرسول صلى الله عليه وسلم هذه الاخوة عقدا نافذا ، لا لفظا فارغا ، وعملا

يرتبط بالدماء والأموال ، لا تحية تثرثر بها اللسنة ، ولا يقوم لها أثر . وكانت عواطف الايثار والمواساة والمؤانسة ، تمتزج في هذه الاخوة ، وتلاً المجتمع الجديد بأروع الامثال⁶ .

لقد تولد على هذه الاخوة خلق عظيم ، ينم على حضور الفكرة ، وتغلغلها في العقول وهو خلق الايثار . هذا الخلق الذي أثنى عليه القرآن حيث قال تعالى : « ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون » . حيث نجد هذه الاخوة قد ضربت أعلى الامثلة في الايثار ، إلى الدرجة التي نجد فيها الرجل يقترح على أخيه ، في أن يتقاسم معه المال والبيت . بل الاكثر من ذلك يطلب منه أن يختار أي من زوجاته ، حتى يطلقها ويزوجها له . فقد جاء في صحيح البخاري أنه لما قدم المهاجرون إلى المدينة : « أخى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين عبد الرحمان بن عوف وسعد بن الربيع . فقال لعبد الرحمان : إني أكثر الانصار مالا ، فأقسم مالي نصفين ، ولي امرأتين فانظر أعجبهما إليك فسمها لي أطلقها ، فإذا انقضت عدتها فتزوجها . قال : بارك الله لك في أهلك ومالك . وأين سوقكم فدلوه على سوق بني قينقاع . فما انقلب إلا ومعه فضل من أقط وسمن⁷ .

هكذا هي الاخلاق السماوية التي تضرب في أعماق الاخلاق الارضية ، لتطير بها إلى أقصى مدى يمكن أن تصل إليه النفس البشرية ، ليختصر المسافة بين لحظة الانطلاق وبين لحظة الوصول . ولذلك لا نعجب حين نرى أن ثلاث عشرة سنة ، كانت كافية لتغير واقع الناس رأساً على عقب ، من عبادة الاوثان لعبادة إله واحد ، كافية لفرض حضارة جديدة لها سمتها وصبغتها الخاصة ، التي تميزها عن غيرها من الحضارات . إن القوة الروحية هي وحدها من يملك مؤشر القوة والتمكين في الارض ، كما قال تعالى : (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم ، ليمكّن لهم دينهم الذي ارتضى لهم ، وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا) . بقدر قوة الرابط بالسما ، بقدر ما يكون التمكن . وكلما ابتعدت العلاقة بالسما ، ابتعد معها التمكن وقرب النصر : (إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين . وإن تكن منكم مائة يغلبوا ألفاً من الذين كفروا الآن قد علم أن فيكم ضعفاً . إن تكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين ، وإن يكن منكم ألفاً يغلبوا ألفين باذن الله والله مع الصابرين » . إذا القوة الروحية هي المؤشر الوحيد الذي يحدد طريق الهزيمة أو النصر . ولما كان أصعب الامور ابتداءها ، فقد تعهد الرسول صلى الله عليه وسلم أصحابه بنوع خاص من التربية والأخلاق ، تسموا عن أخلاق الامة في حال استقرارها . حيث كانت متطلبات الاخوة تقتضي ، أن يتوارث الاخوان . ومتطلبات الصلاة تقتضي أن يقوم الرجل الليل . وهكذا حتى يتمكن الرسول من تطهير أصحابه من أدران الارض .

ولنا أن نتصور كيف يقبل رجل يملك كل شيء ، أن يتوارث مع رجل لا يملك شيء ، لولا هذا الدفع الايماني الذي جادت به شريعة السماء . « بهذه الحذاقة أرسى رسول الله صلى الله عليه وسلم قواعد مجتمع جديد . ولكن كانت هذه الظاهرة أثراً للمعاني التي كان يتمتع بها أولئك الاجداد ، بفضل صحبة النبي صلى الله عليه وسلم . وكان

6 محمد الغزالي - فقه السيرة - 1986 - دار الشهاب - باتنة - الجزائر ص 140

7 أبو عبد الله محمد بن اسماعيل - صحيح البخاري - ج 1 - 1981 - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ص . 553

النبي صلى الله عليه وسلم يتعهدهم بالتعليم ، والتربية ، وتركبة النفوس ، والحث على مكارم الاخلاق ، ويؤدبهم بآداب الود الاخاء ، والمجد والشرف ، والعبادة والطاعة⁸ . إن هذا المستوى الرفيع من التكوين الروحي ، هو وحده الكفيل بأن يجعل أهل الارض يتخلقون بأخلاق السماء ، حتى يكونون جديدين بخلافة السماء في الارض . وشتان بين حضارة تنال خلافة الارض من الارض ، وبين خلافة تنال خلافة الارض من السماء .

فشتان بين الثرى والثرية ، لأن الحضارة كما أشار مالك بن نبي ، « لا تتبع إلا بالعقيدة الاسلامية ... فالحضارة لا تظهر في أمة من الامم ، إلا في صورة وحي يهبط من السماء ، يكون للناس شرعة ومنهاجا⁹ » . فقد كان قدر الانسان منذ أن وُلدت قدماء الارض ، أن تكون علاقته وثيقة بالسماء ، ليستطيع أن يؤدي مهمته الرسالية على أحسن وجه . وبذلك لا يضل ولا يشقى . وكلما توطدت علاقته بالسماء ، كلما تعمق تركيزه وثقله ، فيصبح مستعصيا على شهوات الأرض أن تقوده ، أو أن تقترب من مشروعه الحضاري . وقد تجسد ذلك جليا مع الرعيل الاول ، الذي تلقى تربيته على يد الرسول صلى الله عليه وسلم ، فضرب أعلى الامثلة في ديانة الخلق ، وسمو القيم ، وبذلك استحقوا الخلافة التي وعد الله بها عباده الصالحين .

فهذا عمر رضي الله عنه ، يذهب ليستلم مفاتيح القدس من المسيحيين الذين أصبحوا مع جيل الصحابة أقل تركيزا ، وأخف وزنا ، يقدم عمر مثالا عفويا ، يبرز من خلاله هذه الافضلية ، حين دخل القدس ماشيا على رجليه ، يرهقه تعب السفر ، في حين كان غلامه هو الذي يركب الحمار . لقد جعلت القيم السماوية ، التي ترى عليها عمر ، خاليا من حظوظ النفس ، التي تسول له في مثل هذه المواقف ، عزة السلطة ، وحب الرئاسة والظهور ، وعنجهية التكبر . لقد اختفى كل ذلك أمام خلق عظيم ، غرسه فيه شريعة السماء . (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) . وغرسه فيه المعلم الاول مبدأ : (الناس سواسية كأسنان المشط) . إن بداية الحضارة دائما فكرة سماوية ، يقبل الله فيها قيم الارض وموازينها ، ليرفعها مستوى تتجاوز الذات ، وتتجاوز العرقية الضيقة ، ويجول معوقات الحضارة ، إلى مقاييس انجائية ، تدفع شرارة الحضارة وتركيبها ، وتجمع حولها كل السواعد على اختلاف ألوانها ، وأشكالها ، لتنتقل مرة واحدة ، تحت نظام واحد ، يخضع له الجميع .

ومن هذا المنطلق تكون بداية أي حضارة فكرة سماوية ، تمحو مقاييس الارض ، وتضع مقاييس السماء . ولذلك لا نعجب حين نجد سيدنا نوحا ، يفهم البنية بمقياسها الارضي ، ويرفع يديه إلى ربه الذي وعده بنجاة أهله ، يستفسر عن هلاك ابنه ، وقد وعده الله بنجاة كل أهله . ولكن مفهوم الاهل في السماء ، غير مفهوم الاهل في الارض . فمفهوم الاهل في السماء تربطه فكرة ، وكل من دخل فيها ، وآمن بها ، يدخل في إطارها . ومعيها الوحيد هو العمل ، وما يقدمه الانسان ذاته . أما ما ليس له فيه دخل ، فلا قيمة له . وهناك تسقط الانساب ، والقوميات ، والانتماءات ، في ظل حضارة الفكرة . ولذلك جاء خطاب السماء لسيدنا نوح صارما وصريحا (إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح) .

8 صفى الرحمان المباركفوري - الحريق المختوم - 2008 - دار المعرفة - بيروت - لبنان - ص . 134

9 مالك بن نبي - شروط النهضة - ص 50.

2. الانسان في قيم الحضارة كما يتصوره مالك بن نبي

لنبدو لنا مركزية القيم والأخلاق جالية ، في معادلة الحضارة ، نعود مرة ثانية لمعادلة الحضارة : حضارة = انسان + تراب + زمن . بقدر ما تبين هذه المعادلة أهمية العناصر الثلاثة في بلورة الحضارة ، بقدر ما تبدي المعادلة الكيميائية القابضة وراءها . فمن الناحية الكيميائية لكي نحصل على منتج كيميائي ، فإن ما لا مناص لنا منه هو إحضار العناصر الكيميائية المشكلة للمنتج . ولكن ما لا ينبغي ألا يغيب على أذهاننا ، أنه من الاستحالة بمكان ، أن نحصل على أي محمول ، ما لم نحدث عنصر التفاعل . وإلا تحولت العناصر المكونة للمعادلة الكيميائية ، إلى عناصر إعاقة ، تقف حاجزا أمام سير عجلة الحضارة قدما نحو التقدم والازدهار .

ويقدم لنا مالك بن نبي مثالا علميا عمليا ، يبين لنا من خلاله أهمية مفعول التفاعل في الحصول على الماء ، من الأكسجين والهيدروجين . حيث يقول : « فالماء في الحقيقة نتاج للأدروجين و الأكسجين . وبرغم هذا فهما لا يكونانه تلقائيا ، فقد قالوا : إن تركيب الماء يخضع لقانون معين ، يقتضي تدخل مركب ما ، بدونه لا تتم عملية تكون الماء . وبالمثل لنا الحق في أن نقول : إن هناك ما يطلق عليه مركب الحضارة . أي العامل الذي يؤثر في مزج العناصر الثلاثة بعضها ببعض . فكما يدل عليه التحليل التاريخي الآتي مفصلا ، نجد أن هذا المركب موجود فعلا . هو الفكرة الدينية ، التي رافقت دائما تركيب الحضارة خلال التاريخ¹⁰ » .

إن الاعتقاد بأن الحصول على مظاهر الحضارة ، هو الحضارة نفسها ، مغالطة تاريخية كبرى ، قد يقع فيها الانسان ، وتؤدي به إلى مدارك التخلف والاندثار ، ما يجعله يخطئ في تقوم حقيقة نفسه . حيث يصبح يرى نفسه لا يقل درجة ولا مكانة عن أصحاب الحضارة الحقيقيين ، لأنه اقتنى مظاهرها . ففي الحين الذي كان ينبغي فيه أن يعرف ، أنه في الحقيقة يعيش على هامش الحضارة ، يقتنع نفسه أنه يعيش الحضارة . وقد سجل لنا عبد الله شريط نماذج من المجتمعات العربية ، التي اهملت الفكرة ، فبقيت ساذجة بسيطة ، كما كانت في عصور الجاهلية ، واهتمت بمظاهر الحضارة وقشورها ، ظنا منها أن ركوب قطار الحضارة ، يبدأ باقتناء مظاهر الحضارة . لكن أمام أول امتحان يبدو الفرق الشاسع بين الحضارة ، وبين مظاهر الحضارة .

لذلك يصير عبد الله اشريط ، أن يقدم لنا هذا النموذج ، الذي يتكرر يوميا في مصحات التوليد في العالم العربي . حيث نجد الزوج على آخر طراز من مقتنيات الحضارة الحديثة ، لكن بمجرد أن تحضره الممرضة بأن زوجته أنجبت بنتا ، تراه يزيد ويرعد ، ويتفوه بأفحج الالفاظ وسيئها . فهو كما يقول : « هذا الرجل يرتدي لباسا أوروبيا من آخر طراز ، وزوجته كذلك . وقد أتى إلى المصلحة في سيارة أنيقة ، وليس على ظهره بعير . والآلات التي استعملت في عملية

التوليد من أحدث الآلات وأدقها . والطبيب المولد نال درجة الاختصاص في هذا الفن من المعاهد الأوروبية . والمصححة التي يجري فيها التوليد ليس فيها ما يذكر بالخيمة ، أو الاعتماد على الاولياء الصالحين في تسهيل عملية الولادة . والمحيط المادي الذي يغمر هذه العملية كلها هو محيط حضاري ، تستطيع أن تنافس فيه أرقى المصححات في العالم المتحضر . ولكن الروح التي تحتبئ وراء هذه المظاهر كلها ، هي تلك الروح التي وصفها القرآن في الانسان الجاهلي ، منذ أربعة عشرة قرنا ، وهي أن أحدهم إذا بشر بالأنثى ظل وجهه مسودا من سوء ما بشر به ، أيمسكه على هون ، أم يدسه في التراب¹¹ . » .

وهذا المثال يجلي لنا بوضوح خطأ ، تقع فيه كثير من الشعوب ، حين تعتقد أن طريق الحضارة هو التكديس بـ البناء . تكديس المنتجات الحضارية دون بناء الانسان ، الذي وحده من يملك تحقيق الصبغة الحضارية للأمة ، فينتقل من معطياته الذاتية مهما كانت بسيطة ، ولكنها مادامت معطياته الشخصية ، فهي قادرة أن تبني له حضارة ، حين ينفخ فيها من روحه . وهي التي عبرت عنه عبقرية مالك بن نبي وسمتها التراب . إن التراب ما هو إلا تلك المؤهلات المادية ، التي نشأ في أحضانها الانسان ، لكنها تظل جامدة وبسيطة وغير فعالة ، إذا لم يستطع الانسان أن ينفخ فيها من روحه الخاصة . لقد كانت حادثة المروحة هي السبب المباشر في استعمار فرنسا للجزائر . وهي حادثة تضعنا أمام واقع حضاري مرير ، وهو قدرة الجزائر على انتاج القمح الذي كان يحقق الاكتفاء الذاتي آنذاك ويزيد عن ذلك ، مما كانت تبعية الجزائر للدول الغربية بما فيهم فرنسا ، التي ترتبت عليها ديون كثيرة عجزت عن دفعها ، مما أغضب الداي الجزائري آنذاك ، وضرب القنصل الفرنسي بالمروحة .

وإذا وقفنا قليل أمام هذه الظاهرة ، سوف يتبين لنا بوضوح ، أن الجزائري آنذاك كان يزرع أرضه بأدواته البسيطة ، التي يصنعها بيده ، فكان الانتاج كثيرا ، لا لشيء إلا أن الانسان آنذاك استطاع أن ينفخ من روحه في ترابه ، فكان ذلك التمازج الغريب بين الانسان والتراب . وكانت النتيجة مظاهر الحضارة المتمثلة في الانتاج الوفير ، والتصدير إلى الخارج . لنعيد النظر كرة أخرى لنفس الارض ونفس الشعب ، لنجد ذلك الانسان الذي كان يبيع القمح في الاسواق العالمية ، هو نفسه الآن من أكثر الشعوب المستوردة للقمح ، على الرغم من أنه الآن يستخدم في زراعة القمح أحسن الآلات عالميا ، ويطبق أفضل الطرق العلمية للزراعة ، ومع ذلك لم يستطع أن يحقق حتى الاكتفاء الذاتي ، لا لشيء إلا لأن الخلطة العجيبة من امتزاج الروح مع التراب لم تتم . وهو قانون قد سطره الله في كتابه المنزل حين قال : (ولن يغير الله ما يقوم ، حتى يغيروا ما بأنفسهم) .

وهنا يتبين لنا شيء مهم جدا ، وهو أهمية الانسان في انطلاق اشارة الحضارة . وكل الشعوب التي حققت حضارة ، نجدها قد استثمرت في الانسان . وذلك لأنه وحده من يملك المعادلة التي تجعل التراب ثمرا ومعطاء وغزير العطاء . لقد تبين لنا بوضوح أهمية الروح في البناء الحضاري . وقد بين لنا مالك بن نبي أهمية الروحي ودوره في بناء الحضارات . حتى أنه يكاد يجزم على أنه من المستحيل أن تقوم حضارة ، دون أن ترفع بصرها إلى السماء . والحضارة

لا يحركها إلا الانسان الذي يمتلك الروح الحضارية . وأن أكبر عائق للوثبة الحضارية ، هي الشهوات الجسدية ، التي تجعل الانسان في مصاف الحيوان . ولن يتجيه من هذه الحيوانية إلا عودته مرة ثانية للسماء .

والعجيب في الامر أننا نجد مالك بن نبي ، وعبد الله شريط ، يتفقان في أن التطلع إلى السماء هو الطريق الوحيد المؤدي للحضارة . يقول عبد الله شريط : « حاول حامو راي أن يجعلنا نعيش بالقانون ، فعشنا به دهرا قليلا ثم نسيناه وعدنا للعيش بشهوتنا . ثم جاءنا محمد بدين كله قيود لشهواتنا . شهواتنا في الحكم ، والمعاملة ، والأكل . وأراد أن يجعلنا أمة وسطا تضبط شهوتها ، وتسيطر عليه ، وتقنن القانون ، وتعيش به . ومزج لنا محمد بين القانون ، وبين المقدسات حتى نحافظ على القانون¹² » . وهي مقولة تذكرنا بمقولة مالك بن نبي ، في أن الانسان كتب عليه أنه لا يستطيع أن يقيم أي حضارة ، ما لم يربط مشروعه الحضاري بالسماء ، لأن الحضارة لا تنشأ إلا على فكرة ، حتى يأخذ الجهد الانساني صبغة الانسان الذي فجر الفكر . وهذا لن يكون ما لم يستطع هذا الانسان أن يحصل على معادلة التفاعل ، التي تترجم الترب مع الانسان ، لنحصل على محلول جديد اسمه الحضارة .

وبدون الحصول على معادلة التفاعل ، سنجد أنفسنا حتما مورطين في خطيئة حضارية كبرى ، يسميها مالك بن نبي التكديس الحضاري ، وما التكديس الحضاري إلا مرحلة البداوة التي يعيشها الانسان ، حيث تعطل عنده تفاعل عوامل الحضارة : الانسان ، التراب ، الوقت . فهي في واقع الناس موجودة ، ولكن وجودها يميزه حالة التكديس . فهي كأشكال مادية ، وحقيقة فيزيائية ، موجودة على وجه الأرض ، ولكن وجود غير فعال . فهي تشكل عالة على البيئة التي تثقل كاهلها ، ولا تعرف كيف تستفيد منها . وقد قدم لنا مالك بن نبي مثالا واقعيا من تاريخ البشرية ، يجسد حالة التكيس هذه ، وهي حياة الانسان في الجاهلية . حيث يقول : « ومن المعلوم أن جزيرة العرب مثلا ، لم يكن بها قبل نزول القرآن إلا شعب بدوي ، يعيش في صحراء مجبدة ، يذهب وقته هباء لا ينتفع به . لذلك فقد كانت العوامل الثلاثة : الإنسان - التراب - الوقت راکدة خامدة . وبعبارة أصح مكدسة ، لا تؤدي دورا ما في التاريخ ، حتى إذا ما تجلت الروح بغار حراء ، كما تجلت قبل بالواد المقدس ، أو بمياه الاردن ، نشأت من بين هذه العناصر الثلاثة المكدسة ، حضارة جديدة¹³ » .

في ظل التكديس سنفقد أهم عنصر في معادلة الحضارة وهو الانسان . هذا الكائن الذي سيتشأ ، وسيتحول مثله مثل بقية أطراف المعادلة إلى ركام ، يثقل كاهل الحضارة ، في البحث عن المكان المهجور ، الذي ستكدسه . فيه وحينها سيكون أحد عناصر سلة المهملات . مما يجعل التاريخ لا يجد مفرا من تجاوزه ، ليعيش على هامش التاريخ . وتتوقف عجلة الحضارة عندهم ، ليتسع البون شاسعا ، ليصل ربما لآلاف السنين بينهم وبين الحضارة القائمة . والمثال الذي قدمه عبد شريط ، يبين لنا بكل وضوح ، البون الشاسع بين الحضارة القائمة ، وبين القوم الذين توقفت عندهم عجلة الحضارة . فعلى الرغم من أن هذا الرجل يرتدي ربطة العنق ، ويمتطي آخر طراز من السيارات الغربية ، إلا أن

12 المرجع نفسه - ص . 24

13 مالك بن نبي - شروط النهضة - ص 51

ذلك لم يمنعه من الناحية الفكرية والحضارية ، أن يعود آلاف السنين ، ليقف جنبا إلى جنب مع كفته في الحضارة والفكر ، ويمسك مولوده الأثني على وهن ، ويظل وجهه مسودا من الغضب ، الذي يطال حتى الممرضات اللواتي بشرنه بالأثني .

3. مركزية الاخلاق في معادلة الحضارة عند مالك بن نبي

إن المتأمل في معادلة الحضارة ، والمتتبع لتحليلاتها ، يجد أن مالك بن نبي يركز على شيئين وهما مصدر الحضارة ، حيث لا يربطها إلا بالوحي . والشئ الثاني معادلة التفاعل التي تبعث الحياة في عناصر معادلة الحضارة . وربط مالك بن نبي نظرية الحضارة بالوحي ، ليدلل لنا على أن قناعاته الأكيدة ، أن الحضارة الحقيقية هي الحضارة التي تستطيع أن توازن بين الروح العقل . بين الارض والسماء . وإذا كانت الارض في عناصر الحضارة تمثل ذلك الجانب التشيئي للإنسان والتراب والزمان ، مما يجعلهم فاقدين لمعانيهم ، يمثلون عبئا كبيرا على الارض . لكن بمجرد ما تقذف فيهم الروح ، حتى تتحول السلبية إلى ايجابية ، وتكون نتيجة الحضارة والروح والوحي . وهذا يعني تسرب الجانب القيمي والأخلاقي في عروقها ، وهو الذي يعطيها سمتها الخاص ، وصبغتها الخاصة التي تجعلها قادرة على تحويل سلبيات الارضية إلى ايجابيات حضارية ، في مدة زمنية قياسية . ولذلك قال مالك بن نبي في البدء كانت الروح .

فقد كانت الروح مع آدم حين رجع إلى السماء ، حين اجتبه ربه فتاب عليه وهدى ، حين اعترف بذنبه وتاب عليه . وكانت الروح مع ابن آدم الذي قرر أن لا يمد يده على أخيه بأي أذى ، حتى وإن مد هو إليه يده ، امتثالا لأمر الله . وظلت دائما هذه الروح العلوية ، ترافق المسيرة البشرية لتمنعها عن الزيف والضلال ، من خلال القيم التي يزودها بها الوحي المنزل من السماء . وقد رأينا بني اسرائيل يهبطون إلى درك المذلة والإذلال . فكان فرعون يذبح ابناءهم ، ويستحي نساءهم ، حين تخلوا عن هذه القيم الخلقية التي ورثوها من وحي السماء . حيث « أن هذه الفترة من التاريخ الاسرائيلي ، لم تكن فترة ارتقاء روحي ، بل هي الاخرى فترة تدهور خلقي وديني ، ناتج عن الاضطرابات الاجتماعية والسياسية . وهذا التدهور هو على وجه التحديد موضوع دعوة الانبياء ، منذ عاموس ومعاصريه مباحا وهوشع ، الذين لم يأتوا ليعلنوا وعد البشارة والغفران ، بل ليبلغوا وعيد العقوبة والبلاء¹⁴ » .

إن وعيد العقوبة والبلاء الذي جاء يحمله هؤلاء الأنبياء ، كان نتيجة تدهور المنظومة القيمية والخلقية ، التي كرم الله بها الإنسان وفضله على سائر المخلوقات . ولذلك كان لزاما على أي حضارة ، لتضمن لنفسها القوة والاستمرار والتوسع ، أن تستمد أخلاقها وقيمها من السماء ، لأن البون شاسع بين أخلاق الأرض وأخلاق السماء . فأخلاق الارض عقلية ، والعقل مهما تدرع بالمنطق والنظام ، يبقى دائما عرضة للخطأ والقصور . ولأدل على ذلك الحضارة الغريبة . فعلى الرغم من انطلاقتها المسيحية التي أعطتها شرارة الانطلاق الاولى ، إلا أنها سرعان ما انحرفت حين استغنت عن السماء ، واكتفت بالأرض ، حيث كان العقل وحده من يحدد قيم هذه الحضارة .

ولذلك وجدنا هذه الحضارة اعتمادا على العقل ، رأت أن المنطق يفرض عليها توفير المواد الأولية ، لتحقيق ثورة صناعية . هذا التفكير المنطقي ألجأها إلى واقع منطقي آخر ، وهو استباحة المواد الأولية التي عند الشعوب الاخرى ، ما دامت هذه الشعوب لا تعرف كيف تستغلها ، ومادامت هذه التكنولوجيا ليست للغربيين وحدهم ، بل هي للبشرية جمعاء . فهذا يحتم على الشعوب الأخرى أن تساهم في هذه الثورة الصناعية ، من خلال مواردها البشرية . ولما كانت طبيعة هذه الشعوب ترفض أن تسلم هذه الموارد للحضارة الغربية ، فإن المنطق يقتضي أخذها منها بالقوة ، حتى لا تتوقف عجلة الثورة الصناعية . بهذا المنطق الأعوج أباحت حضارة الغرب لنفسها استعمار شعوب العالم . وقد أبادوا من أجل ذلك شعوبا كثيرة ، واستعمروا بلدانا عديدة ، وحولوا أعزة أهلها أذلة ، وجعلوا شعوبا بأكملها تتضور جوعا .

وهكذا يتبين لنا بوضوح كيف أن المنطق البشري ، لا يستطيع أن يتخلى عن أنانيته . للدرجة التي جعلته يخصص ما أقره من أخلاق إنسانية ، لجنس دون آخر . فعلى الرغم من أن الثورة الفرنسية جاءت بقيمة إنسانية عالية ، جسدتها هذه الثورة ، وهي الحرية والأخوة والمساواة ، ولكنهم لا يرونها إلا للغربيين وحدهم . وكانوا هم أنفسهم من يتعدون على حريات الآخرين ، ويعتقدون بتفوق الجنس الاوربي عن غيره من الاجناس . فكم أبادوا من جنسيات ، وكم نهبوا من الخيرات ، اعتمادا على هذه الاخلاق الارضية . لنعد لقيم السماء لنرى الفرق بين قيم الارض وقيم السماء ، التي تقوم أساسا على تبديل العشيرة والقوم بالفكرة ، والخروج من ضيق العرقية ، لسعة الانسانية « يا أيها الناس إن خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم » .

ومن هذا المنطلق فقد أنكرت شريعة السماء على نوح ، أن يعتبر ابنه من أهله . وأنكرت على ابراهيم أن يستغفر لأبيه ، وأنكرت على الرسول صلى الله عليه وسلم أن يستغفر لعمه ، رغم مساعدته له . لكن الانتصار في شريعة السماء لا يكون إلا للفكرة فقط . ولذلك لا نعجب حين نجد أم حبيب بنت أبي سفيان زوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ، تطوي فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وتأبى أن يجلس عليه ، وقالت له صراحة لأنك كافر ، رغم أنه أباه . لكن شريعة السماء لا تحابي أحدا . الفكرة وحدها من يوجه الناس ، وكل ما عداها فمنبوذ ومرفوض . وهكذا نجد في ظل شريعة السماء ، ألا اعتبار إلا للفكرة .

ومن هذا المنطلق لا نعجب إذا وجدنا الرسول صلى الله عليه وسلم يقول سلمان منا أهل البيت ، رغم أن سلمان فارسي لا تربطه إي صلة قرابة مع الرسول صلى الله عليه وسلم . ونقرأ في القرآن تبت يدا أبي لهب وتب . ما أغنى عنه ماله وما كسب من جاه ونسب . فهو خارج من دائرة أهل البيت ، رغم أنه عم الرسول ، بينما يدخل في دائرة أهل البيت سلمان الفارسي وصهيب الرومي وبلال الحبشي ، وكل من انتمى لهذه الفكرة . بينما يخرج منها كل من عادى الفكرة ، سواء أكان لها معاديا أم مسالما . هكذا هي أخلاق السماء ، لا تفرق بين شخص وآخر على أساس العرق أو اللون أو المكان . والفرق الوحيد بينهما هو التفاضل في التقوى والعمل الصالح ، كما هو موضح في الآية السالفة الذكر .

فإذا كانت أخلاق الأرض تحقق التماسك القبلي أو العشيري ، فإن أخلاق السماء تحقق التماسك الفكري ، الذي سيتحول حتما إلى سلوك حضاري ، يشع نوره على البشرية جمعاء . وهذا ما يقرره مالك بن نبي ، وهو يفرق بين أخلاق الأرض وأخلاق السماء ، حين يقول : « وليس الأمر هنا أن نشرح مبادئ خلقية ، بل أن نحدد قوة التماسك اللازمة للأفراد في مجتمع ، يريد تكوين وحدة تاريخية . هذه القوة مرتبطة في أصلها بغريزة الحياة في جماعة عند الفرد ، والتي تتيح له تكوين القبيلة ، والعشيرة ، والمدينة ، والأمة . والقبائل الموعلة في البداوة ، تستخدم هذه الغريزة لكي تجتمع . أما المجتمع الذي يتجمع لتكوين حضارة ، فإنه يستخدم نفس الغريزة ، ولكنه يهذبها ويوظفها بروح خلقي سام¹⁵ ».

إذا غريزة تكوين الجماعة واحد بين المجتمعات البدائية ، والمجتمعات المتحضرة ، لكن البون شاسع والفرق كبير في النتائج . حيث نجد أن التجمع في المجتمعات البدائية ، يطبعه الصنم ، فيتحول إلى عادات وتقاليد جوفاء ، لا يعرف المنتمي إليها لماذا يفعلها ، ولا يملك إجابات عن الاسئلة الفلسفية المتعلقة بها . ولذلك يكون أسمى ما يمكن أن تصل إليه ، هو تحقيق التواشج والتآلف بين أفراد هذا المجتمع . بخلاف المجتمعات المتحضرة ، التي نجد التجمع فيها تطبعه الفكرة . مما يجعلها قادرة على أن تنفخ الروح في هذه العادات والتقاليد ، فتهذبها وتبعث فيها الروح ، لتحولها إلى روح خلقي سامي . ومن هذا المنطلق قال الرسول صلى الله عليه وسلم وهو يزرع في مجتمعه الجديد خلق الفكرة (جئت لأتمم مكارم الاخلاق) فالذي ينقصها هو الروح التي تحولها من عادات وتقاليد ، إلى خلق روحي سام .

ومن هنا يتجلى لنا الفرق الشاسع بين خلق الأرض وخلق السماء . فخلق الأرض لا يتجاوز في كل حالاته المستوى الواحد ، وهو ارتباط الخلق بالمصلحة الذاتية ، كما قال الحطيئة عن خلق الكرم :

وقال ابنه لما رآه في حيرة أيا أبت اذبحني ووفر له طعما

ولا تعتذر بالعدم عل الذي طرا يظن لنا مالا فيوسعنا ذما

فالكرم كما يبدو في الابيات كان من الخوف من الذم ، في حين تكون أخلاق الفكرة إذا كان مصدرها السماء عميقة ، للدرجة التي تجعلها تظال ثلاثة مستويات بأكملها . يحددها قوله تعالى : « قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان قلوبكم » . فأول درجات الأخلاق هو خلق الإسلام وهو خلق مصلحة تفرضه ظروف الواقع ، وهو خلق لا يعول عليه . ولذلك ذمه القرآن . وهناك خلق الإيمان ، وهو خلق يرتبط بالتكوين الروحي للفرد . حيث تذوب فيه الشهوات ، وتغيب فيه حظوظ النفس ، وهو ما عبر عنه ربي بن عامر ، جئنا لنخرج العباد من عبادة العباد ، إلى عبادة رب العباد . وهو ردة فعل الصحابي الذي قيل له في غزوة أحد ، أن الرسول صلى الله عليه وسلم مات ، فقال لهم موتوا على ما مات عليه . وهو ردة فعل الصحابة حين نزلت آية تحريم الخمر ، فتوقف الكل على الخمر ، وأتلفوا على الفور ما عندهم من خمر ، وقالوا كلهم على لسان رجل واحد سمعنا وأطعنا .

وهناك خلق أعلى من هذا وأسمى ، وهو خلق الاحسان ، وهو أعلى ما يمكن أن يصل إليه السمو الروحي من أخلاق . وهو أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فهو يراك . فالخلق في هذا المستوى ليس هو سمة انسانية فحسب ، بل يصبح عبادة يتقرب بها العبد لله ، بحيث يختار العبد أسمى وأعلى مستوى في الخلق ، حتى يتقرب به إلى الله . وقد أعطانا القرآن نموذجا للعفو الإحساني عند ابن آدم ، الذي تقبل الله منه . فحتى وإن عزم أخوه قتله وسفك دمه ، فهو لن يقتله ولن يمد إليه يده قاتلا ، فقط لأن الله يراه ، وشاهد عليه . فهو يستحي من الله أن يراه يقترب ذنبا قد نهي الله عنه . (لأن بسطت إلي يدك لتقتلني ، ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك ، إني أخاف الله رب العالمين) .

ونفس الشيء كان موقف سيدنا علي كرم الله وجهه ، حين كان في أحد المعارك ، وهم يقتل أحد المشركين ، وإذا بالرجل يبرز على وجهه ، فتراجع في الفور على قتله ، لأن الشجاعة والإقدام في درجة الاحسان ، عبادة يتقرب بها المرء إلى الله ، فلا ينبغي أن يكون للنفس حظ فيها . ومن هنا يمكننا أن نعرف سر تلك الصرخة المدوية التي ظلت البشرية تتناقلها جيلا بعد جيل ، حين قال الرسول صلى الله عليه وسلم لكفار قريش ، الذين أخرجوه ، وعذبوه ، ونكلوا بأصحابه ، اذهبوا فأنتم الطلقاء . صيحة لا حظ للنفس فيها ، وعفو يمثل أعلى ما يمكن أن يصل إليه هذا الخلق ، حتى كاد يخرجهم من طابعه البشري إلى الطابع المثالي . أو حتى يكاد يخيل إليك أن هذا ليس بشرا ، وإنما هو ملك كريم .

هكذا إذا كانت خلق الحضارة التي تستمد وحيها من السماء . تضرب بالخلق إلى أعلى ما يمكن أن يصل إليه ، وتحوله من مستواه البشري إلى المستوى الحضاري . هكذا قدمت لنا الحضارة الاسلامية أعلى الامثلة ، وأفضل النماذج في الاخلاق ، مما جعل هذه الحضارة متميزة ، تمتد ظلالها لا لتشمل المتنمئين إليها فحسب ، وإنما تمتد لتشمل البشرية جمعاء . ومن هنا يتبين لنا السر الذي جعل عمر بن الخطاب يفرض عطاء لذي كبر في السن ، رغم انه ليس مسلما ، لا لشيء إلا لأن هذا الدين يعامل البشرية جمعاء بخلق الاحسان ، الذي لا حظ فيه للنفس ، وإنما هو عبادة يتقرب بها المرء لله . ولا نعجب حين نجد خالد بن الوليد ، يضرب أروع الأمثلة في الايثار ، حين يأتيه قرار عزله من عمر ابن الخطاب ، وهو في أوج قوته ، وألمع نجوميته ، ليحتال على جنوده ، ولا يخبرهم بقرار العزل ، ويخوض بهم أعنى المعارك وينتصر . وهناك يسلم القيادة لأبي عبيدة بن الجراح ، معلنا طاعته التامة له ، مصرحا أن لا فرق عنده أن يجاهد في سبيل الله وهو قائد أو يجاهد وهو جندي بسيط ، ما دام الامر عند الله واحد .

ولا عجب أن نجد الحيل الاول ، واضع لبنات الحضارة الاسلامية الاولى ، في هذا المستوى العالي من الخلق الرفيع ، وذلك لأنه : « خرج حظ الشيطان من نفوسهم ، بل خرج حظ نفوسهم من نفوسهم ، وأنصفوا من أنفسهم إنصافهم من غيرهم ، وأصبحوا في الدنيا رجال الآخرة ، وفي اليوم رجال الغد ، لا تجزعهم مصيبة ، ولا تبطرهم نعمة ، ولا يشغلهم فقر ، ولا يطغيهم غنى ، ولا تلهيهم تجارة ، ولا تستخفهم قوة ، ولا يريدون علوا في الارض ولا فسادا . وأصبحوا للناس القسطاس المستقيم ، قوامين بالقسط ، شهداء للناس ، ولو على أنفسهم أو الوالدين أو الاقربين .

وطأ لهم أكناف الارض ، وأصبحوا عصمة للبشرية ، ووقاية للعالم وداعية ، إلى دين الله . واستخلفهم الرسول صلى الله عليه وسلم في عمله ، ولحق بالرفيق الاعلى قرير العين من أمته ورسالته¹⁶ .

إن الفرق شاسع بين أخلاق الارض وأخلاق السماء . إن أخلاق السماء ليست مجرد قانون أرضي يفرضه الواقع الحضاري . إن أخلاق السماء تربية ، ترتقي فيها الروح بقيمتها درجة درجة ، تبدأ بالقناعة العقلية ، وهي المرحلة التي يسميها القرآن الاسلام ، لينتقل الفرد إلى مرحلة أعمق وهي مرحلة الايمان ، حيث ينتقل السلوك القيمي ، من مستوى القناعات ، إلى مستوى الروح ، حيث لا يصبح الخلق سلوكا يفرضه منطق الحضارة التي ينتمي إليها ، وإنما يصبح عقيدة يرتبط بالإيمان ، لينتقل إلى أعلى مستوى له وهو سلوك الاحسان ، حيث تتجرد النفس نهائيا من حظ النفس ، لتصبح حياة الفرد كلها لله . (قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين) . إنه مستوى القيم الذي يصبح فيه الفرد علويا محضا . لا حظ للأرضية في سلوكه .

لقد « كان هذا الايمان مدرسة خلقية ، وتربية نفسية ، تملي على صاحبها الفضائل الخلقية ، من صرامة وإرادة ، وقوة نفس ، ومحاسبتها ، والإنصاف منها . وكان أقوى وازع عرفه تاريخ الاخلاق ... وقد حدثنا المؤرخون الثقات في ذلك بطرائف لم يحدث نظيرها إلا في التاريخ الاسلامي الديني . فمنها ما روى مسلم ... أن ماعز بن مالك السلمي ، أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله إني ظلمت نفسي وزنيت ، وإني أريد أن تطهرني فرده . فلما كان من الغد أتاه فقال : يا رسول الله إني قد زنيت فرده ثانية ، فأرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى قومه فقال : أتعلمون بعقله بأسا تنكرون منه شيئا ؟ فقالوا : ما نعلمه إلا وفي العقل من صالحين فيما نرى ، فأتاه الثالثة ، أرسل إليهم أيضا ، فسأل عنه فأخبروه أنه لا بأس به ولا بعقله . فلما كانت الرابعة ، حفر له حفرة ، ثم أمر فرجم¹⁷ » .

إنها قمة الخلق في مستواها العلوي . إن هذه الدرجة العليا من القيم والأخلاق ، من الاستحالة بمكان ، أن تصل إليها البشرية ، ما لم تستمد نخبها مباشرة من السماء . ومن هذا المنطلق وجدنا مالك بن نبي ، يبين أن معادلتة في الحضارة ، تصبح مستحيلة التحقيق ، ما لم تكن معادلة التفاعل فيها هي الاخلاق . وأي أخلاق ؟ إنها الاخلاق التي تستمد قوتها من السماء . إنها الاخلاق التي تستطيع أن تصل بالإنسان إلى مستوى أخلاق الاحسان . ولذلك وجدنا مالك بن نبي يربط معادلتة في الاخلاق مباشرة بالأخلاق . الاخلاق التي تستمد قوتها من السماء.

الخاتمة

وفي ختام ها البحث يمكننا تلخيص النتائج المتوصل إليها في النقاط التالية :

لا وجود للإنسان ، ولا أهمية لوجوده خارج دائرة الاخلاق .

الذي يحدد إنسانية الانسان هي الاخلاق .

الاخلاق التي تستطيع أن تنشئ حضارة هي : الاخلاق التي ترتبط مباشرة بوحى السماء .

16 أبو الحسن علي الندوي - ماذا خسر العالم بالخطأ المسلمين - ط 5 - 1987 - دار الشهاب - باتنة - الجزائر - ص 127.

17 المرجع نفسه - ص 130 ، 131 .

حقيقة الحضارة أخلاق يجسدها الانسان على وجه الارض ,
الذوق الحضاري تنشئه ، تنميه الاخلاق .

لقد استطاعت الحضارة الاسلامية ، أن تجسد النموذج الاعلى ، باعتمادها على وحي السماء

المصادر والمراجع

- أبو الحسن علي الندوي - ماذا خسر العالم باخطاط المسلمين - ط 5 - 1987 - دار الشهاب - باتنة - الجزائر
أبو عبد الله ابن القيم - زاد الميعاد - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان
أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري - صحيح البخاري - ج 1 - 1981 - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان
صفي الدين المباركفوري - الرحيق المختوم في سيرة خير المرسلين - 2008 - دار المعرفة - بيروت - لبنان
مالك بن نبي - الظاهرة القرآنية - ترجمة عبد الصبور شاهين - ط 4 - 1987 - دار الفكر - دمشق - سوريا
مالك بن نبي - شروط النهضة - ترجمة عبد الصبور شاهين - 1986 - دار الفكر - دمشق - سوريا
مالك بن نبي - مشكلة الثقافة - ترجمة عبد الصبور شاهين - دار الفكر - دمشق - سوريا
محمد الغزالي - فقه السنة - 1986 - دار الشهاب - باتنة - الجزائر
عبد الله شريط - معركة المفاهيم - ط 2 - 1981 - الشركة الوطنية للنشر والتوزيع - الجزائر

المقصد الحضاري لخلق العطاء

نزیه علی محمد

heckal1956@gmail.com

المقدمة

الإنسان الفرد هو الوحدة الأساسية في المجتمع، فإذا عاش منفرداً تحركت عنده غريزة البقاء، فكان جهده ل جلب نفعه ودفع الضرر عنه ، وذلك في بيئته الطبيعية وتصبح الطبيعة هي ميدان عمله، فإذا اجتمعت الأفراد نشأ المجتمع. وفي هذا الاجتماع الإنساني تنشأ علاقات بين الأفراد بعضهم ببعض و بالأرض التي يعيشون عليها، بحيث تثمر هذه العلاقات نمطاً من الحياة تنمو فيه المكتسبات المادية و المعنوية بأشكال مختلفة من مجتمع إلى آخر. وإذا كان هذا الاجتماع هو من (التحضر) أي الاستقرار فإن نقيضه (أي الاجتماع) قائم على التشتت بين الأفراد و في العلاقة بينهم وبين الأرض فلا يفضى إلى كسوب مادية و معنوية وإنما إلى بداوة وترحال و توحش يحافظ فيها الأفراد على الحد الأدنى من الحياة.

الحضارة لغة واصطلاحاً

مفهوم الحضارة في اللغة بمعنى الإقامة في الحضر "الاستقرار" بخلاف المجتمعات البدائية ما قبل "الحضارة" التي تعيش مرحلة البداوة وتعتمد على أساليب بدائية ووسائل بسيطة في مرحلة حياتها.¹ الحضارة حسب تعريف علماء الاجتماع

"بأنها الحالة الراقية التي تكون على ها الأمم تحت تأثير العلوم، والصنائع، والفنون،² وهذا التعريف لا يحمل معنى (قِيَمِيّاً) بل هو وصف موضوعي لحالة من الاجتماع يفضى إلى مكاسب ،، و لكن هذه المكاسب قد تكون سبباً في الشقاء بل والفناء كالأمم التي بطرت معيشتها و تأمّر عليها مترفيها،، والأمثلة على ذلك كثيرة في الماضي و الحاضر.

1 محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، دار صادر (بيروت: 2003) "حرف الحاء" مجلد 2/ 907.

2 محمد حسن هيتو، الحضارة الإسلامية والحضارة المادية (دمشق: دار الفارابي للمعارف، 2011) 11.

وهذا ما ذهب اليه ابن خلدون حتى جعل التحضر عنواناً للفساد و ضمنَ مقدمتهُ فصولاً تبين ذلك مثل فصل: "في أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر" وفصل: "في أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وأنها مؤدنةٌ بفساده" و منها قوله: "إن الحضارة هي نهاية العمران وخروجه إلى الفساد ونهاية الشر و البعد عن الخير"³

التعريف القيمي للتحضر

وعليه فقد بدأ يستقر المفهوم القيمي المعياري للتحضر ,, وهو ما صدع به الفيلسوف الألماني (أشفييتسر) في كتابه (فلسفة الحضارة) فقد بين أن: " الحضارة هي التقدم الروحي و المادي للأفراد و الجماهير على السواء وأن ذلك التقدم لا يكون إلا بسيادة العقل على الطبيعة الكونية والإنسانية بحيث يصبح الأفراد على السواء يجعلون إرادتهم موجهة للخير المادي و الروحي للكل و للأفراد الذين يتكون منهم الكل"⁴

و هو المفهوم الاصطلاح القيمي المعياري الذي أوجزه القرآن في مفاهيم (الأمة – الخيرية – الإخراج للناس) ,,

"كنتم خير أمة أُخرجت للناس" (آل عمران:110) ..

التعريف الإجرائي للحضارة

من التعريف القيمي للتحضر المدعوم بمفهوم أمة الخيرية في القرآن نستطيع أن نخلص إلى:-

التعريف الإجرائي التالي:-

"الحضارة هي تقدم يتحقق بسيادة العقل على الطبيعة الكونية و الإنسانية يدفع الأفراد على السواء إلى التوجه إلى الخير المادي و الروحي للكل" وتتفاضل الحضارات على قدر تفاضل خيريتها للغالب من الناس"

وإذا كانت الحضارة هي منتج الجماعة الإنسانية التي تبذل في التعامل مع البيئة لتحقيق الحالة الراقية , فالإنسان هو وحدة بناء الجماعة الإنسانية ,, كما بين مالك بن نبي في معادلتة الحضارية. حيث ذكر أن: "أي ناتج حضاري ينتمي حتماً إلى ثلاثة أعمدة ذات علاقة وظيفية:-

حضارة = إنسان + تراب + وقت

وأضاف: مشكلة الحضارة تنحل إلى ثلاث مشكلات أولية : مشكلة الإنسان و مشكلة التراب و مشكلة الوقت".⁵

وأذا تناولنا مشكلة التراب فنحن هنا نعتمد مبدأ " أن كل ما مسَّ الإنسان فقد مسَّته الشرطيّة" وهو مبدأ مدرسة (الإمكانية أو التحكم البشري) التي ترى أن الإنسان سيد ما حوله و يملك إمكانيات التغيير في بيئته متى شاء والإنسان في نظر هذه المدرسة عامل جغرافي إيجابي يسهم في تعديل مظهر الأرض, فكل ما تملكه الإنسان (مسَّه) فهو يخضع للتغيير إذا أراد. ومن أهم مؤسسي هذه المدرسة (فيدال دي لابلاش)⁶

3 ولي الدين عبدالرحمن بن محمد بن خلدون، المقامة، تحقيق: أ.م. كاترمير (بيروت، مكتبة لبنان، 2014) مجلد 1/113.

4 ألبرت أشفييتسر، فلسفة الحضارة، مترج: عبد الرحمن بدوي (بيروت: دار الاندلس للطباعة والنشر والتوزيع، 1983)، 34.

5 مالك بن نبي، شروط النهضة، مترج: عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، 1986)، 45.

6 عمر محمد على، الجغرافيا البشرية (الأسس و الاتجاهات الحديثة و المعاصرة) (القاهرة: دار الوفاء، 2015)، 25.

وعليه يصبح الإنسان هو العامل الأساس في بناء الحضارة، ومن ثم يصبح البحث في محرك الإنسان لبناء الحضارة أو هدمها هو القضية الأساسية للباحثين في مسألة الحضارة بناءً وهدماً. وإذا كان الإنسان هو مخلوق عاقل يحركه الأفكار والمعتقدات وخاصة إذا كانت هذه الأفكار والمعتقدات راسخة بحيث أن الإنسان يتحرك بها من غير تفكير ولا روية، وهو ما يسميه العلماء "الأخلاق"

هدف الدراسة

دراسة أخلاق الارتقاء والانهيار.

منهج الدراسة:-

1- سيتم دراسة ظاهرة الحضارة من منظور تأسيسي نظري

2- الاستقراء التاريخي لبعض حالات الارتقاء والانهيار

المبحث الأول

نشأة الحضارة وانهايارها من منظور تأسيسي نظري

المطلب الأول:- نشأة الحضارة

لا ينشأ التحضر ولا ينمو إلا بعوامل فاعلة تؤدي إذا ما اجتمعت في مجتمع ما إلى ظهور حياة حضارية فيه، و يرجع بعض هذه العوامل إلى الإنسان نفسه و يرجع بعضها الآخر إلى البيئة الطبيعية التي يعيش فيها.

وقد حصر المؤرخ الحضاري (ول ديورانت) هذه العوامل في أربعة: اثنان منها يعودان إلى الطبيعة هما: العامل الجيولوجي و العامل الجغرافي، واثنان يعودان إلى الإنسان هما العامل الاقتصادي و العامل النفسي المتمثل في الأمن و الأخلاق و اللغة.⁷

أما (توينبي) فقد لخص عوامل التحضر في عامل أساسي هو عامل التحدي الذي يتعرض له المجموعة البشرية من قبل الطبيعة أو من قبل الإنسان نفسه فتحصل إزاءه استجابة منها تكون بداية حياة التحضر، كما تكون عامل نمو واستمرار.⁸

ويرى (مالك بن نبي) أن عوامل الحضارة أربعة:- (الأفكار و خاصة منها الدينية و الإنسان و التراب والزمن)، فالإنسان المقصود به الفعالية الحضارية التي تتكون في الإنسان و التراب يمثل البيئة الجغرافية التي يعيش فيها، والزمن هو الاستثمار الفاعل للوقت والفكرة الدينية هي العامل الأساس في التفعيل الحضاري لهذه العناصر الثلاثة.⁹

وخلاصة هذا أن ظاهرة التحضر الإنساني تتأني باجتماع عوامل ثلاثة هي:

7 ول ديورانت، قصة الحضارة، مترج: زكي نجيب محمود (القاهرة: دار الجيل للطبع و النشر والتوزيع، 2012)، جلد 1/7 وما بعدها.

8 عماد الدين خليل، التفسير الاسلامي للتاريخ (لبنان: دار العلم للملايين، 1983)، 70 وما بعدها.

9 بن نبي، شروط النهضة، مترجم: عبد الصبور شاهين. 91.

ظاهرة الحضارة = فكرة عن الوجود و الحياة + بيئة تستجيب لإرادة الحضار + دافع حضارى

1--عامل الفكرة

ليس من سلوك عملي فردي أو جماعي إلا ما هو متأثّر من فكرة ذهنية ,, و الحضار باعتباره مظهر للسلوك الجماعي لا يحدث إلا عن فكرة دافعة وهو ما أكده (مالك بن نبي) في قوله: "إن حضارة ما هي نتاج فكرة جوهرية تطبع على مجتمع في مرحلة ما قبل الحضار الدفعة التي تدخل التاريخ ويُنشئ هذا المجتمع نظامه الفكري طبقاً للنموذج الأصلي لحضارته, إنه يتجذر في محيط ثقافي أصلي يحدد سائر خصائصه التي تميزه عن الثقافات و الحضارات الأخرى".¹⁰

وإذا كان الحضار هو سلوك جماعي واعٍ يؤدي إلى محصلة مشتركة في التعمير المادي و المعنوي ,, وعليه يصبح شرط الفكرة أن تحقق السلوك الجماعي وليس الفردي لتحقيق المحصلة المشتركة.

2-عامل البيئة الطبيعية

البيئة الطبيعية هي مسرح الحضار, وعلى أساس الأرض و المناخ تتحدد حركة الإنسان في الانتفاع بالتبادل الثقافي والاقتصادي مما يكون له أثر بالغ في الحضار,,

وقد نظر بعض المؤرخين للحضارات إلى العامل البيئي في انشاء الحضارة نظرة مبالغه و هم أصحاب مدرسة (الحمية الجغرافية) حيث علّوه العامل الأوحده و من أنصارها العالم الألماني (فردريك راتزل)بينما مدرسة الحرية (الإمكانية أو التحكم البشري) فتري أن الإنسان سيد ما حوله و أنه يملك امكانيات التغيير في بيئته متى شاء و الإنسان في نظر هذه المدرسة عامل جغرافي إيجابي يسهم في تعديل مظهر الأرض فكل ما تملكه الانسان (مستَه) فهو يخضع للتغيير إذا أراد ,, وهذا ما نص عليه (فيدال دى لابلاش) من أن : كل ما مسَّ الانسان فقد مسَّته الشرطية"¹¹.

و الخط الذي نسترشد به في هذه الدراسة هو ما ذهب إليه جمال حمدان في موسوعته من : "أنه ليس هناك (حتم جغرافي) ثمة فقط حسم جغرافي. ففي الحتم الجغرافي تتحكم الجغرافيا في اختيار فعل الإنسان بينما الحسم الجغرافي تُرجَّح الجغرافيا اختيارات الإنسان".¹²

3-عامل الدافع الحضاري

قد يتوفر مجتمع ما على فكرة تتوفر فيها من حيث ذاتها عناصر القوة و تنبني على قدر كبير من الحق في شرح الوجود وتقدير الحياة كما يتوفر أيضا على بيئة طبيعية في حدها الوسط بين الانكشاف و الانغلاق ولكن مع ذلك لا تتطور الحياة إلى الحضار أو يخطو في الحضارة خطوات سرعان ما ينتكس إلى البداوة ,, ومن شواهد ذلك أن

10 مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الاسلامي، مترج: بسام بركة وأحمد شعيب (دمشق: دار الفكر، 1989) 4

11 محمد على، الجغرافيا البشرية، 25.

12 جمال حمدان، شخصية مصر-دراسة في عبقرية المكان(القاهرة: دار الهلال، 1995) مجلد1/ 51.

الشعوب التي اعتنقت المسيحية رغم انتشار كثير منها في بيئات صالحة إلا أن التحضر المسيحي لم ينشأ إلا بعد المسيحية بألف عام في شمال أوروبا.¹³

وتفسير ذلك أن للتحضر عاملاً ثالثاً على درجة بالغة من الأهمية هو الدافع الذي يدفع المجتمع إلى البناء الحضاري والاستمرار فيه، وهو -

عامل يتكون في النفوس تكويناً جماعياً تكون له قوة توحيد، كما تكون له قوة استنفار تُبْ بها المجموعة في خط مشترك للتعمير والتنمية للبيئة الطبيعية و ترقية للكيان الفردي الجماعي.

و هذا ما أشار إليه (ابن خلدون) في الدافع الحضاري الذي يحقق النفيير الجماعي ، فهو يحقق نفيير أي - بذل الأفراد - و جماعي أي - وحدة مجتمع- حيث بين أن : "القلوب إذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا و الباطل وأقبلت على الله (بالتوحيد) اتحدت وجهتها فذهب التنافس و قل الخلاف و حسن التعاضد و اتسع نطاق الكلمة لذلك فعظمت الدولة"¹⁴

أما (توينبي) فإنه شرح هذا العامل من خلال نظريته في التحدى و الاستجابة، إذ جعل حركة التحضر رهينة التحدى من قبل الطبيعة أو مجموعات بشرية إزاء أخرى، فهذا التحدى يفعل في النفوس توتراً يشعرها بما يتعرض إليه وجودها من خطر و بما تواجهه من اعتداء فتُهْبُ النفوس للدفاع واثبات الوجود وإنمائه واضعاً أفكارها موضع التنفيذ على مسرح الطبيعة استجابة للتحدى استجابة مغالبة.¹⁵

فهذان القولان يتكاملان في بيان الدافع إلى التحضر متمثلاً في الدرجة الإيمانية الفاعلة التي تحل فيها الفكرة من النفس فينفر بها الإنسان نفييراً جماعياً للبناء الحضاري.¹⁶

وخلاصة هذا العرض أن الإنسان هو العامل الأساس في البناء الحضاري إذا حمل الفكرة التي تحقق النفيير الجماعي و الذات الجماعية و تبعد الخلاف و تحسن التعاضد .

المطلب الثاني:- انخيار الحضارة

إذا كان التحضر وضعاً إنسانياً مكتسباً أكثر من أسباب فإنه بذلك يحمل في نفسه امكانية تصدعه و تلاشيته و ذلك ما عبر عنه (ول ديورانت) بقوله: "المدنية ليست شيئاً محبباً في فطرة الإنسان كلا و لا هي شيء يستعصي على الفناء إنما هي شيء لا بد أن يكتسبه كل جيل من الأجيال اكتساباً جديداً".¹⁷

13 بن نبي ، شروط النهضة، 82.

14 ابن خلدون ، المقدمة ، 142.

15 فؤاد محمد شبل، توينبي مبتدع المنهج التاريخي الحديث (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب 1975)، 48.

16 محمد الفاضل ابن عاشور، روح الحضارة الإسلامية، ضبط وتقديم: عمر عبيد حسنة (الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 2008)، 66.

17 ول ديورانت بمصصة الحضارة، ج 1، 8.

وينزع بعض المؤرخين إلى حتمية السقوط الحضارى وجعل ذلك طورياً لازماً فى حياة الحضضر ليس منه فكاك إلا إذا كان للإنسان الفرد نجاه من طور الهلاك ومن هؤلاء (ابن خلدون) حينما ذهب إلى أن: - الدولة لها أعمارٌ طبيعىة كما للأشخاص¹⁸

وفى المقابل يوجد منزع آخر يذهب إلى أن مآل كل حضارة إنما هو مآل مرتبط بالإرادة الإنسانية فإذا تعلقت هذه الإرادة بأسباب الحضضر وعوامله فإنها تستمر باطراد دون أن تنتهى إلى الاضمحلال. ومن أشهر من يقف هذا الموقف (تويني) قائلاً: "ليس ثمة من الأسباب ما يمنع من تسلسل الردود المفحمة على التحديات المثيرة إلى مالا نهاية"¹⁹

وأسباب الانهيار الحضارى يمكن أن نرجعها إلى العوامل الثلاثة السابقة ,, الفكرة - البيئة - الدافعية.

1-عامل الفكرة

و هذا العامل يصبح عامل انهيار إذا انحرفت الفكرة إلى التصور الوهمي والخرافي و العبثية , كما بين (أشفيستسر) بقوله: "إذا أنتج المفكرون فى عصر من العصور نظرية فى الكون ثمينة فإن الأفكار تتداول بين الناس تداولاً يؤدي إلى ضمان التقدم وإن عجزوا عن ذلك بدأ الانحلال يدب على نحو أو آخر,, فكل نظرية فى الكون تجر وراءها نتائجها التاريخية"⁽²⁰⁾

2-عامل البيئة

الأسباب التى تعود إلى البيئة تتمثل فى تغيرات بيئية أر ضية أو مناخية تتبدل فيها من الخصوبة إلى الفحولة و من الرطوبة للجفاف ,, فهذه التغيرات إذا ما أصابت حضارة ما فى إحدى المناطق فإنها قد تأتى عليها بالانحلال إلى حد الركود أو الانقراض أحياناً.²¹

وهذا العامل قد يكون حد من الرخاء والعطاء المجاني مما يدعو الناس إلى التراخي و يضعف فيهم روح الجهاد فيكون الفتور فى الانجاز الحضارى.²²

3-الدافع الحضارى

بين (مالك بن نبي) أن الفكرة فى حالة البناء الحضارى تجعل من الروح قوة مهيمنة على العقل والغرائز ثم يضعف الدافع الروحى ليسود العقل ومن ثم تزداد ضعفاً لتسود الغرائز وحينئذ يبدأ التداعي (الانهيار) الحضارى.²³

18 ابن خلدون، المقدمة، 152.

19 أرنولد جوزيف تويني، الحضارة فى الميزان، مترج: أمين محمود الشريف (القاهرة: دار احياء الكتب العربية، 1948)، 20.

20 أشفيستسر، فلسفة الحضارة، 5.

21 محي الدين اسماعيل، تويني - منهج التاريخ وفلسفة التاريخ (القاهرة: دار الشؤون الثقافية العامة، 1986)، 53.

22 خليل ، التفسير الاسلامي للتاريخ، 76.

23 بن نبي، شروط النهضة، 91.

وحينما تتراجع الفكرة فإن هذا يؤدي إلى تراجع في الإرادة الجماعية للتحضر و تزداد دوافع الأنانية الفردية ,, ولعل هذا ما عناه (توينبي) في نظرية التحدى والاستجابة في أن بداية الانحدار الحضاري تكون بضعف القوة الخلاقة في النخبة الموجهة فتتقلب إلى سلطة تعسفية فيبن أن : "النظام المطرد لانحلال المجتمع هو انقسامه إلى طبقة متمردة من الدهماء الكادحين و أقلية قوية مهيمنة بتضائل عدد أفرادها يوما بعد يوم".²⁴

وهذا ما أكد عليه المفكر (روجيه جارودى) في كتابه "حفارو القبور" حيث ذكر أن : " الانحطاط هو قطع أواصر النسيج الاجتماعي, لتحويل المجتمع إلى ذرات لتخريب العلاقات بين الجماعات القومية أو الدينية و ذلك عندما لا تعتبر وحدة العالم هدفاً نهائياً و قاعدة كبرى ,, يعنى الانحطاط على المستوى الفردى الاهتمام بالنفس ورفض الآخر و رفض أي مسؤولية تجاهه و على مستوى الجماعات النزوع إلى السيطرة." وأضاف: " تتفكك الحضارات بتراجع المسؤولية الجماعية وازدياد التفاوت بين الناس, كان التفاوت متفاقما في عصر انحطاط أثينا بصورة أكبر في روما."

أما عن النموذج الحديث فقد بين (جارودى) أنه في النموذج الأمريكي حيث ذكر: " التعبير الحديث عن هذا التراجع في الاخلاص للوطن أمام المصالح الخاصة, هو عدم قدرة البلاد الأكثر ثراءً في العالم على خفض ديون الدولة (4000 مليار دولار) .. وعدم القدرة على اقناع الشعب بدفع الضرائب و هو يعيش في مستوى أعلى بكثير مما يملكه ".²⁵

خلاصة

مما سبق نستطيع أن نستخلص أن الحضارة هي سلوك جماعى واعٍ يؤدي إلى محصلة مشتركة في التعمير المادى و المعنوي,, وعليه يخرج من هذا التعريف السلوك القهري للإنسان الذى يقسم المجتمع إلى سادة يسخرون العبيد للتعمير المادى الذى يحقق لهؤلاء السادة السعادة و المتعة على حساب العبيد ,, و هؤلاء السادة قد يكونون أفراداً متسلطين على المجموع أو أمة متسلطة على الأمم ,, كما نرى في تسلط أوروبا على شعوب القارات المكتشفة أو الشعوب الأفريقية و تجارة العبيد ,, أو ما نراه اليوم في الأمم الاحتكارية والاستعمارية..

وهو ما ذكره (نعوم تشومسكي) في كتابه "سنة 501 الغزو مستمر" , حيث ذكر ما يلي:-

"كانت مهمة المستوطنين في مستوطناتهم الأصلية توسيع حدوده الطبيعية التى وصلت إلى المحيط الهادى في نهاية القرن التاسع عشر - لكن الحدود الطبيعية للجنوب (المكسيك وأمريكا الجنوبية) كان لابد من حمايتها أيضا - ومن هنا بذلت جهود مخلصه لضمان أن لا يسلك أي قطاع في الجنوب دربا مستقلا - من هنا يأتي الرعب الذى يصل إلى حد الهستيريا من أي انحراف تتم ملاحظته - يجب أن يتجمع الكل ضمن الإقتصاد العالمى الذى يهيمن عليه تجتمعات رأسمالية الدولة الصناعية.

²⁴ توينبي، الحضارة في الميزان، 21.

²⁵ روجيه جارودى، حفارو القبور، مترج: عزة صبحي (القاهرة: دار الشروق، 1995)، 67 - 70.

ويضيف ،،إن للجنوب دورا حديما :- تقدم الموارد الأولية، العمل الرخيص والأسواق وفرص الإستثمار ومؤخرا استقبال التلوث..

لمدة نصف قرن مضى حملت الولايات المتحدة مسؤولية حماية مصالح -الأمم المكتفية - التي تضعها ثرواتها - فوق الآخرين - والأغنياء الذين يجب أن تعهد حكومة العالم إليهم - كما طرح ونستون تشرشل الأمر بعد الحرب الثانية..

أول ما يهدد هذه المصالح هو ما تسميه وثائق التخطيط -الأنظمة الراديكالية والقومية - التي تستجيب للضغط الشعبية من أجل تحسين فوري في مستويات العيش المتدنية للجماهير -تعارض هذه الميول مع الحاجة لمناخ سياسي واقتصادي يسهل الإستثمار الخاص مع ترحيل كافٍ للأرباح (وثيقة مجلس الأمن القومي الأمريكي - N.S.C-5432/1954) ، ولهذا الأسباب يجب أن نكف عن أهداف غير واقعية مثل/ حقوق الإنسان ورفع مستويات المعيشة ونشر الديمقراطية ،، يجب أن نتعامل بمفاهيم القوة المباشرة التي لا تعيقها الشعارات المثالية من قبيل الغيرية و منفعة الناس،، هذا إذا أردنا الحفاظ على حالة التفاوت التي تفصل ثراءنا الواسع عن فقرا الآخرين.

يقول (جورج كينان) 1848م: " من اليسير أن نفهم نزعة العداء العميق للديمقراطية في سياسة الولايات المتحدة في العالم الثالث ولجؤها المتكرر إلى الإرهاب من أجل "إلغاء المشاركة السياسية للأغلبية العديدة" - إنها تأتي من العداء ل- (النزعة القومية في الإقتصاد) الناتجة عن الضغط و التنظيم الشعبين ،،إذن لابد من اجتثاث هذه المبرطقات..²⁶

المبحث الثاني

الاستقراء التاريخي لبعض حالات الارتقاء و الانهيار

سيتم في هذا البحث تناول حالتين :- الامبراطورية الرومانية كحالة تاريخية و الاتحاد السوفيتي كحالة معاصرة ،، و أيضا الحالتان قد حدثت عملية الانهيار من أسباب داخلية وليس من غزو خارجي كالامبراطورية الفارسية وبالتالي يظهر أثر عامل الفكرة و الدافعية الحضارية فهما المتغيران أما البيئة فهي الثابت .

المطلب الأول:- انهيار الامبراطورية الرومانية

تعتبر الامبراطورية الرومانية نموذجا كاملا لانهيار الامبراطوريات، وذلك لاتساع التجربة زمنيا ومكانيا بالاضافة إلى تعدد الدراسات لتفسير هذا الانهيار وسيتم ذلك كالآتي:-

1-ظروف المجتمع الروماني في القرنين الرابع و الخامس²⁷

يمكن اعتبار ظروف المجتمع الروماني في القرنين الرابع و الخامس الميلاديين أنها تعكس خمسة ظواهر هامة كقيلة باسقاط أعنى القوى أو الامبراطوريات أو النظم السياسية و هي كالتالى:-

26 أفرام نعيم تشومسكي، سنة 501 الغزو مستمر، مترج: مي النيهان(سوريا: دار المدى للثقافة والنشر، 1996)، 60-67.

27 أحمد غانم حافظ، الامبراطورية الرومانية من النشأة الى الانهيار (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2007)، 203-210.

- 1- الفوضى الفكرية 2- اليأس السياسي 3- العسر الاقتصادي 4- الظلم الاجتماعي 5- البيروقراطية
- وفي الواقع فقد نجم عن هذه الظواهر بروز طبقتين في المجتمع الروماني لا ثالث لهما وهما:-
- طبقة البروليتاريا الجائعة و هي التي هاجمها اليأس و بدأت في البحث عن الخلاص من مشاكل العالم المادية في دنيا السحر و الخزعبلات مما أدى إلى تدنى الفكر و الثقافة ..
- أما الطبقة الثانية طبقة أرستقراطية حاكمة تحكمت في المجتمع عن طريق الأجهزة البيروقراطية و عن طريق نظام الاقطاع الذي سيطرت به على الأراضي الواسعة بمن عليها من عبيد وفلاحين..
- وقد تسبب ذلك في اختفاء الطبقة الوسطى و قد تحول المجتمع إلى طبقتين ,,
- في الريف كانت طبقة أجراء الأرض عبيداً عند المالك ,, وأما في المدن لم يقتصر عمل العبيد على الأعمال المنزلية الوضيعة بل تعداه إلى انتاج احتياجات ساداتهم ..
- طبقة كبار الموظفين قد استخدموا في جمع الضرائب فاستخدموا أبشع الطرق من أجل تحصيل الضرائب المطلوبة حتى بعد استقرار الكنيسة بعد عصور الاضطهاد طغت على السطح المتناقضات العنصرية و الاجتماعية و الفكرية التي اختفت في القاع وقتها.
- ومن المسلم به أن هذا الظلم الاجتماعي لابد أن يفضي إلى ضعف الانتماء الذي بدوره يضعف (الدافعية الحضارية حيث أن الواقع الحضارى لا يجلب له نفعاً و يضعف (النفيير الجماعي) حيث أن الظلم الاجتماعي يفتت المجتمع و يضعف أواصره , و الخلاصة ضعف انتاجية و ضعف المشاركة في مواجهة التحديات التي هي المحفز لإقامة الحضارات وكذلك المشاركة في المشروع الحضارى للأمة و المجتمع.
- 2- تفسيرات المؤرخين القدماء و المحدثين لسقوط الامبراطورية²⁸
- منذ أن سقطت الامبراطورية الرومانية ومازال البحث جاريا من قبل المؤرخين وراء أسباب سقوطها و قد اختلفت الآراء بينهم حسب رؤية كل منهم و حسب المناخ الفكرى و السياسي الذى سيطر على العصر الذى عاش فيه.
- =يرى "تويني" أن تحول الامبراطورية الرومانية من النظام الجمهوري إلى الامبراطوري أدى إلى عدم الاستجابة لتحدى البروليتاريا الداخلية و هي الجماهير العادية مع غلبة الغرور و الكبر والأنانية..
- =أما المؤرخ (إدوارد جيبون) فقد رأي أن الديانة المسيحية كانت من أهم أسباب سقوط الامبراطورية الرومانية حيث أنها حاربت العلم و الفلسفة و الأدب و حولت أفكار الرومان عن واجباتهم و أغرقتهم بالجري وراء النجاة الفردية عن طريق الزهد و الصلاة و شجعت أتباعها على الامتناع عن أداء الخدمة العسكرية ..
- =والواقع أن المؤرخ (كولتون) يؤيد (إدوارد) في ذلك و يشير إلى أنه مع تفشي الانحلال فقد عهد بأمر الدفاع عن الامبراطورية إلى الجرمان و المتبربرين.

=أما " (بيجانيول) فقد أرجع الانهيار إلى رعونة الدولة في إدارة اقتصادها عندما حاولت التدخل في المشروعات وقامت بدور الرأسمالي المستغل الذي يجند العمال إجبارياً ويفرض عليهم الضرائب الباهظة مما أدى إلى الهروب الجماعي أو تسليم الفلاحين لأراضيهم إلى الإقطاعيين الذين كان معظمهم لا يدفعون الضرائب نظراً لمركزهم الاجتماعية العالية. =وقد ألقى " (دى بوج) " على الامبراطور "دقلديانوس" مسؤولية الانهيار الاقتصادي لأنه جعل الصناعات و الحرف التجارية تحت الإشراف الحكومي المباشر بل و جعل هذه المهن وراثية و جمعياتها إلى أجهزة خدمات تابعة للدولة قتل الابداع و تحولت طاقة الامبراطورية إلى الجمود و التحجر , كما أنه لم يحاول تخفيف عبء الضرائب عن الطبقات الكادحة المنتجة مصدر السخط و الثورة,, "

و إن كان أغلب المؤرخين قد أرجعوا الانهيار إلى الانهيار الاقتصادي ,, ولكن الانهيار الاقتصادي هو كاشف لمرض وهو (انهيار الدافعية الحضارية و النفير الجماعي) فيؤدى إلى ضعف الأداء و قتل الابداع ,,

المطلب الثانى : -انهيار الاتحاد السوفيتى

إن كان المؤرخون أشاروا إلى الانهيار الاقتصادي كسبب لانهيار الامبراطورية الرومانية , و كانت هذه الاشارة تلميحاً أو تصريحاً كما صرح "بيجانيول" الذى أرجع الانهيار إلى رعونة الدولة في إدارة الاقتصاد و قامت بدور الرأسمالى المستغل وواقفه في ذلك "دى بوج", , فهذه تعتبر الصيغة الأولى للإدارة الشمولية في هذا العصر ..

=أما في حالة الاتحاد السوفيتي فهي الحالة المعاصرة للنظام الشمولى في كل مناحى الحياة وخاصة في (رأسمالية الدولة و بيروقراطية الإدارة) مما أفقد الإنسان (الدافعية الحضارية) و (النفير الجماعي) ,, على النحو التالى:-

=نظرية (رأسمالية الدولة) هي نظرية تم تطويرها لتفسير طبيعة المجتمع الذى يحكمه ستالين في الاتحاد السوفيتى . وإن كانت رأسمالية الأفراد تسعى لزيادة تراكم الأرباح عن طريق زيادة المبيعات و تحسين الانتاج, فإن رأسمالية الدولة تسعى إلى تراكم الأرباح و رأس المال على حساب المجتمع و العمال بتقليل الانفاق على الخدمات والسلع

وقد قدم الصحفى الاقتصادى الروسى (سيلونين) أرقاماً تبين كيف أن نسبة الناتج القومى المخصصة للتراكم ارتفعت على حساب تلك المخصصة للاستهلاك خلال المدة من 1928 الى 1985 على النحو التالى:-

روسيا السلع الاستهلاكية

كنسب مئوية من اجمالى الناتج

1928 كانت السلع الاستهلاكية 60,5 % من الناتج

1940 كانت السلع الاستهلاكية 39 % من الناتج

1960 كانت السلع الاستهلاكية 27,5 % من الناتج

1985 كانت السلع الاستهلاكية 25,5 % من الناتج

مثل هذا الاندفاع إلى التراكم يؤثر في حياة المجتمع بأسره، و هو يعنى أن مستويات المعيشة يجرى خفضها إلى التراكم بصورة متواصلة بطريقة أو بأخرى لتوفير الموارد للتراكم.²⁹

ومن الواضح أن النظام السوفيتي كان نظام حزب الأقلية الذى يتحكم فيه قيادة شبه فردية، و عليه فهو مجتمع يفتقر للمشروع القومي أو المشاركة السياسية التى تبرر له هذه التضحية...

لزيادة التراكم القهري لرأس المال اتجهت القيادة إلى التصنيع على حساب الزراعة فتمت حملات التجميع باستخدام القوة المسلحة أحياناً للفلاحين، و حتى وصل الأمر أنه فى عام 1953 كان نصف السكان تقريباً حضريين و مع 1985م أصبح ثلثا السكان حضريين على حساب الريف.³⁰

وفى عصرٍ لم يعد ممكناً فيه حكم الشعب السوفيتي بالحديد و النار و معسكرات العمل خاصة فى ظل تراجع الاقتصاد و مستويات المعيشة وفى عالم يتميز بأنه صار قريةً إعلامية واحدة بإغراءات حقائق وأساطير مستويات المعيشة فى الغرب كان لا مناص من بروز تناقض بعينه، ذلك أن الاقتصاد المنظم على الأساس الجماعي يدخل فى تناقض صارخ مع مجتمع تسوده القيم الفردية بعيداً عن ادعاءات القيم الجماعية و الشيوعية، و فى غياب المبادرة الجماعية و التى لا تتسجم إلا مع المبدأ الجماعي حقاً شكلاً ومحتوى فى تنظيم الاقتصاد ومع سيادة القيم الجماعية و الشيوعية و فى غياب المبدأ الفردي فى تنظيم الاقتصاد و الذى شأنه أن يصيب الطبقات المالكة يُحمى التراكم الخاص، وأن يقدم الأساس لرقابة فعالة على عملية العمل، وكذلك فى غياب الإكراه الشمولي الصارم الذى يمكنه أن يملأ الفجوة بين ضرورات التراكم الجماعي البيروقراطي من ناحية و غياب الخوافز و المصالح الفردية و الخاصة لدى طبقات المجتمع كافة من الناحية الأخرى غدى من المستحيل تفادى تهرل المجتمع وتدنٍ الأداء الاقتصادى واتخاذ كل مسؤولية إزاء اقتصاد و موارد البلاد أو الدولة وفقدان الاتجاه العام.³¹

وإن كان اختيار النموذج السوفيتي هو كاشف لانعدام الدافعية الحضارية والنفير الجماعي لمجتمع الفردانية و العمل الجماعي القسري، و

فقد بدأ تغلغل اتجاه الفردانية الباحث عن سعادة الفرد ولو على حساب المجتمع، بدأ هذا الفكر فى التلعلل فى الحضارة الغربية وظهر أثره فى ما يسمى (الشيخوخة الحضارية للاتحاد الأوروبي)، و حيث يعزف الأفراد عن الزواج مخافة أن يؤثر ذلك على سعادتهم والعزوف عن تحمل أعباء أجيال جديدة و التضحية من أجلها.³²

29 كريس هارمان، اختيار النموذج السوفيتي//الاسباب و النتائج، مترج: خليل كلفت (القاهرة:المركز القومي للترجمة،2010)،107.

30 هارمان، اختيار النموذج السوفيتي،120.

31 هارمان، اختيار النموذج السوفيتي،24&25.

32 موقع الجزيرة - سياسة " الشيخوخة و الشذوذ و النسوية " (الوصول:9 يونيو 2024).

الخلاصة

مما سبق نستنتج ما يلي:-

1- "الحضارة هي تقدم يتحقق بسيادة العقل على الطبيعة الكونية و الإنسانية يدفع الأفراد على السواء إلى التوجه إلى الخير المادي و الروحي للكل" وتتفاضل الحضارات على قدر تفاضل خيرتها للغالب من الناس"

2- للتحضر عامل على درجة بالغة من الأهمية هو الدافع الذي يدفع المجتمع إلى البناء الحضاري و الاستمرار فيه, و هو عامل يتكون في النفوس تكويناً جماعياً تكون له قوة توحيد, كما تكون له قوة استنفار تحب بها المجموعة في خط مشترك للتعمير و التنمية للبيئة الطبيعية و ترقية للكيان الفردي الجماعي.

3- و إذا كانت الحضارة هي سلوك جماعي واع يؤدي إلى محصلة مشتركة في التعمير المادي و المعنوي ,, فإن من أهم أسباب انحيار الحضارة هو انتفاء هذا السلوك الجماعي الواعي لانتهاء الدافعية الحضارية.

4- وهذا ما تأكد في حالة انحيار الامبراطورية الرومانية حيث تميز المجتمع بالظلم الاجتماعي الذي أفقد الغالبية الانتماء المجتمعي والدافعية الحضارية مع النموذج الأول لرأسمالية الدولة و غلبة النزعة الفردية و السعي للخلاص الفردي الذي أكدته الكنيسة بالنزعة الرهبانية المسيحية.

وتأكد هذا الأمر في النموذج السوفيتي من سياسة (رأسمالية الدولة) في صورتها المعاصرة و المتوحشة لتحقيق التراكم القهري لرأس المال ,, والدفع القسري للفلاحين للعمل في الصناعة..

وهذه الممارسات مع غياب المشروع القومي الذي يحقق دافعية الفرد الحضارية للبدل و العمل مع النزعة الفردية و الادعاء بالقيم الشيوعية و الجماعية التي لا تحقق رغبات الأفراد ..

5- وإذا كانت الحضارة لا تتأتى إلا بإرادة داخلية للانسان تدفع إلى العمل الجماعي و العطاء في تيار الحضارة من هنا يتأكد أهمية خلق العطاء الإرادي الإكراهي للإنسان للتغيير الجماعي في تيار الحضارة,

5- ولقد لخص الاسلام هذا الأمر في وصفه للحالة و الدور لمفهوم (أمة الخيرية)

قال تعالى:- "كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو ءامن أهل الكتاب لكان خيراً لهم منهم المؤمنون و اكثرهم الفاسقون " (آل عمران:110)

و لا يتحقق مفهوم الامة القرآني الا باجتماع الناس على هدف واحد , كما قال تعالى : " ولما وَرَدَ ماءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عليه أمةً من الناس يسقون ووجدَ من دونهمِ امرأتينِ تزدودانِ قال ما خطبُكُما قالتا لا نسقي حتى يُبْصِرَ الرعاءُ و أبونا شيخٌ كبيرٌ " (القصص:23)

و هذه الأمة هي أمة تحمل الخير للناس فأفرادها عندهم النفي و العطاء الجماعي و حضارتها خيرة للناس ..

(14)

و تشريف الله للأمة خير موجه للدافعة الحضارية و محقق للتغيير الجماعي ..

و لا تقوم حضارة إلا بالأمن و الاستقرار و لا يكون أمن إلا بتدافع الخير و الشر , قال تعالى:

"ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين" (البقرة: 251)

و لا يقوم الدفع إلا بالنفير العام الذى يعطى فيه المسلم ماله و نفسه فلا يرجع منهما بشي, قال تعالى :

" وقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَآفَّةً" (التوبة 36)

و لقد حذر رسول الله صلى الله عليه وسلم مما عمت به البلوى فى حضارة هذا الزمان الذى هو (داء انهيارها) و هو الفردانية والأناية..

فقال صلى الله عليه وسلم : " فوالله ما الفقر أخشى عليكم و لكن أخشى عليكم أن تُبَسِّطَ عليكم الدنيا كما بَسَّطَتْ على من كان قبلكم فتَنَافَسوها كما تنافسوها وتُهْلِكُكُمْ كما أهْلَكَتْهُمْ " (33)

ولعل هذا ما دفع (أبو بكر) رضى الله عنه إلى قتال مانعي الزكاة وقال: "والله لأقاتِلَنَّ من فرق بين الصلاة والزكاة" فالصلاة عبادة فردية و الزكاة عبادة مجتمعية جماعية تنفى الفردانية و الأناية ,, وهدم الزكاة هو أول هدم لحضارة الاسلام حضارة الخيرية للناس ..

وعليه يصبح الإنسان هو العامل الأساس فى بناء الحضارة, ومن ثم يصبح البحث فى محرك الإنسان لبناء الحضارة أو هدمها هو القضية الأساسية للباحثين فى مسألة الحضارة بناءً و هدماً.

خلق العطاء هو ما يؤسس للنفير الجماعي الذى يدعم الدافعية الحضارية للمجتمع ,, ويقدر العطاء ترقى الحضارات و تتميز.

المصادر والمراجع

أولا: متون الحديث

1- بن حجر ,علي بن أحمد.فتح الباري.إعداد: بن باز وآخرون.المدينة المنورة: المكتبة السلفية, 1379هـ/1959م.
رابط مختصر: noor-book.com/must0o

أولا: الكتب و الأبحاث

- 1- ابن خلدون, عبد الرحمن. المقدمة . تحقيق: ا.م. كاترمير. مجلد1. بيروت: مكتبة لبنان, ط1, 1, 1435/2014.
رابط مختصر: <https://bit.ly/3yveQZS>
- 2- ابن منظور, محمد بن مكرم. لسان العرب. دار صادر. مجلد2. بيروت: ط1, 2003.
- 3- اسماعيل, محي الدين. تويني -منهج التاريخ وفلسفة التاريخ. بغداد, دار الشؤون الثقافية العامة, ط1, 1996.
- 4- أشفييسر, ألبرت, فلسفة الحضارة, مترجم: عبد الرحمن بدوي, بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع, ط3, 1983.
- 5- بن نبي, مالك. شروط النهضة. مترجم: عبد الصبور شاهين. دمشق: دار الفكر, 1986.
رابط مختصر: <https://bit.ly/46QFb0Z>

33 علي بن أحمد بن حجر العسقلاني, فتح الباري, إعداد: عبد العزيز بن باز وآخرون (المدينة المنورة: المكتبة السلفية, 1379هـ/1959م), 7/320 (4015).

- 6- بن نبي، مالک. مشکلة الأفكار في العالم الاسلامي، ترجمة بسام بركة و أحمد شعب، دار الفكر، دمشق، 1989.
رابط مختصر: <https://bit.ly/3X80Dva>
- 7- توينبي. أرنولد. الحضارة في الميزان. مترجم: أمين محمود الشريف. القاهرة: دار احياء الكتب العربية، 1948.
- 8- تشومسكي، أفرام. سنة 501 العزو مستمر، مترجم: مي النبهان، سوريا: دار المدى للثقافة والنشر، ط1، 1996.
رابط مختصر: noor-book.com/aerhm7
- 9- جارودي، روجيه. حفارو القبور، مترجم: عزة صبحي، القاهرة: دار الشروق، ط1، 1968.
رابط مختصر: noor-book.com/1ufqti
- 10- حافظ، أحمد. الامبراطورية الرومانية من النشأة الى الانحيار، الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 2007.
رابط مختصر: <https://bit.ly/4f0P1Vd>
- 11- حمدان، جمال. شخصية مصر -دراسة في عبقرية المكان. مجلد1. القاهرة: دار الهلال، 1995.
رابط مختصر: noor-book.com/iohaf9
- 12- خليل، عماد الدين. التفسير الاسلامي للتاريخ، لبنان: دار العلم للملايين، ط4، 1984.
- 13- ديورانت، ول. قصة الحضارة. مترجم: زكي نجيب محمود. مجلد1. القاهرة: دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، ط1، 2012.
رابط مختصر: noor-book.com/jvrb4i
- 14- محمد علي، عمر. الجغرافيا البشرية (الأسس والاتجاهات الحديثة والمعاصرة)، القاهرة: دار الوفاء، ط1، 2015.
- 15- محمد شبل، فؤاد. توينبي مبتدع المنهج التاريخي الحديث، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1975.
- 16- هارمان، كريس. انخيار النموذج السوفيتي/الاسباب والنتائج. مترجم: خليل كلفت، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط1، 2010.
- 17- هيتو محمد، الحضارة الاسلامية والحضارة المادية المعاصرة، دمشق: دار الفارابي للمعارف، ط1، 2011.

ثانياً: مواقع الالكترونية

- 1- الجزيرة -سياسة "الشيخوخة و الشناوذ و النسوية" (الوصول: 6 يونيو 2024)
رابط مختصر: <https://bit.ly/4fMPzln>

بنية الخطاب القيمي في القرآن الكريم ودورها في التكوين الحضاري (الفرد والمجتمع والدولة)

Dr. Amjad SA'ADEH

المقدمة

يُراد ببنية الخطاب القيمي في القرآن الكريم، الصورة الكلية للخطاب القرآني المتعلق بالقيم، من حيث الأسلوب والسياق والمفردات والمعاني على المستوى النظري، ومن حيث الحراك القرآني نحو إعادة تعريف القيم وتصحيح التصورات السائدة بشأنها، والكشف عن الآثار المختلفة لصورها الصحيحة وصورها المغلوطة، وتناول تلك القيم باعتبارها مولدات للفعل الإنساني الفردي على مستوى الفرد، وللعمل الإنساني الجماعي على مستوى الدولة، وللعمل الحضاري الجمعي على مستوى الأمة.

لقد طرح القرآن الكريم القيم الأخلاقية في سياقات متنوعة، وتعبيرات مختلفة، تارة في سياق مغرٍ في التلبس بالواقع مثل تولّد الحديث عن القيمة في ثنايا السرد، كتناول القرآن الكريم لبعض أخلاقيات القضاء ومجالس الحكم في ثانيا قصة داود عليه السلام من سورة (ص)، وقد يتجه القرآن الكريم على نحو مباشر تأسيساً تفريري نحو جعل القيمة مطلباً مجرداً، والتزاماً ابتدائياً، مثل افتتاح سورة المائدة بمطالبة أهل الإيمان بالوفاء بالعقود باعتبار ذلك من مقتضيات الإيمان وحقوقه.

من الصعب القول بأن القرآن الكريم تناول قيمة ما بهذا الأسلوب وقيمة أخرى بأسلوب آخر، لأنه عادة ما يجتمع أكثر من أسلوب في تقديم المطلب القيمي، بل قد يرّد الحديث عن قيمة أخلاقية ما في سياق يبدو ابتدائياً، لكن يشيع عند المفسرين ويثبت بالأسانيد الصحيحة ارتباط السياق القرآني بسبب نزول صحيح يكشف عن الوقوف عليه مباشرة عن فعل تلك القيمة بالواقع حضوراً أو غياباً.

يحاول الباحث في هذه الدراسة توظيف التحليل النبويّ توظيفاً جزئياً محدوداً في استكشاف النسق القرآني الناظم للخطاب القيمي، ورصد تمثّلات هذا النسق في التسيج القرآني؛ أصولاً وفروعاً وقصصاً وأحكاماً ومواعظ، لا سيما في جزئية عناية "النبوية" بالكشف عن العلاقات الثنائية بين المفردات والمفاهيم، ورصد المتقابلات، واستكشاف دواعي ورودها على النحو الذي وردت عليه في مراد المتكلم.

مع التنويه بأنّ "البنويّة" لا تظهر في كونها أكثر من أداة تحليليّة تطبيقيّة في التعامل من خلالها بحذر شديد مع النّصّ القرآني، باقتباس الإيجاء العام والملاحم المنهجية الأساسية لها، لا باعتبارها في صورتها الاصطلاحية الكاملة مصحوبة بكلّ حمولتها الفلسفية وأسسها الإلحادية، فهذا لا يحظى بأيّ قدرٍ من الانسجام أو التوافق مع الغرض البحثي الذي تتوخّى هذه الدّراسة تحقيقه.

الكلمات المفتاحية: القيم، الخطاب القيمي، التكوين الحضاري، قيم الفرد، قيم المجتمع، قيم الدولة.

مشكلة الدراسة

هل يوجد في القرآن الكريم نسق قيمي؟

كيف عالج القرآن الكريم القيم الناعمة لسلوك الفرد والمجتمع والدولة؟

كيف أصل القرآن الكريم لتكامل القيم وترابطها؟

أهمية الدراسة

تتمثّل أهمية هذه الدراسة في:

- 1- أهمية القيم بوصفها مودّات للفعل، في حياة الفرد والدولة والأمة.
- 2- أهمية التأسيس القرآني للقيم.
- 3- أهمية استكشاف معالم الأسلوب القرآني في طرح القيم الإنسانية لدلالته على أهميتها.

منهجية الدراسة والتحليل

اعتمد الباحث المنهج الوصفي في الدّرجة الأولى لغرض رصد النّصوص القرآنية ذات العلاقة بموضوع الدّراسة، ثمّ المنهج التحليلي العام لمعانيها موطّناً في ذلك الأداة اللغوية والأداة الأصولية.

مصطلحات الدّراسة:

من الضروريّ قبل الولوج إلى فصول هذه الدّراسة الكشف عن تعريف مصطلحي: القيمة، والبنية.

القيمة في اللغة

ما اشتقّ من القاف والواو والميم يرجع إلى واحدٍ من أصلين، الأوّل: جماعة النّاس، والثاني: الانتصابُ للشيء والعزم عليه، فمن الأوّل تسميئة جماعة النّاس قومًا، ومن الثاني قولهم، قام قَوْمَةٌ، وقِيَامًا، إذا انتصب، ويقال: قام بهذا الأمر: إذا اعتنقه، ومن هذا الباب قولهم: هذا قَوْمٌ الدّين، أي: ما به يقوم¹.
وتقول العرب: فلانٌ ما له قيمةٌ، إذا لم يَدُم على الشيء².

1 انظر: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون (دار الفكر، 1979م)، "قوم"، 43/5.

2 انظر: محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي (بيروت، مؤسسة الرسالة، 2005)، 1152.

وبالرجوع إلى الجذور اللغوية لمادة (ق و م) في المعاجم العربية عمومًا، نجد أنَّ الاستعمال الأخير هو الأقرب إلى المعنى الاصطلاحي لـ (القيم) كما شاع اليوم في فضاء التداول، وإنَّ كان يصعبُ إرجاعه إليه على نحو تامٍّ، نظرًا لكون المعنى الاصطلاحي الذي شاع في المدونات الأخلاقية والتربوية فيه مكوَّن غير عربيٍّ على الأرجح.

القيم في الاصطلاح

لا يجوز لأيِّ باحث في موضوع القيم أن ينسى أنَّ موضوعَ القيم باعتبارها محدَّدات للسلوك البشري وضوابط له، هو أحد المواضيع الفلسفية الموقَّعة في القَدَم، وإنَّ البحث فيها حتى على مستوى التجريب الخياليّ النظريّ هو أحد النشاطات الفكرية الغائرة في الضمير الإنسانيّ وفي التراث الفكريّ لمختلف الأمم والشعوب، وما كان كذلك فيمكن للباحث أن يحصل له على طيفٍ من التعريفات على أسس ومستندات متغايرة إلى حدِّ التناقض، لا يعالج تنوُّعه الشديد فكره أنَّ البحث القيميّ هو أحد المشتركات الإنسانية، لذلك فإنَّ التعريفات الواردة أدناه منتقاة من المجال الإسلاميّ والفضاء التربويّ العام نُرْوَعًا إلى شيءٍ من التحديد وتضييق النطاق.

فعلى هذا يمكن أن تُعرَّف القيم بعدة تعريفات، منها:

"مجموعة من المعايير والأحكام النابعة من تصوّرات أساسية عن الكون والحياة والإنسان والإله..."³.

أو هي: "مجموعة من المثل العليا والغايات والمعتقدات والتشريعات والوسائل والضوابط لسلوك الفرد والجماعة..."⁴.

أو هي: "صفات أو مُمَثَّلٌ أو قواعد تُقام عليها الحياة البشرية فتكون بها حياة إنسانية، وتُعاير بها النُظُم والأفعال، لتُعرف قيمتها الإنسانية من خلال ما تتمثله منها"⁵.

لكن الباحث يختار من بين هذه التعريفات التعريف الآتي، فالقيم "هي مفاهيم كلية إيجابية باعثة على إيجاد مبدأ أو سلوك أو مهارة"⁶.

وأهمّ دواعي اختيار هذا التعريف خلوه من الإطناب والحشو، وعمومه المحكِّم الذي يصلح أن تُعرَّف به القيم مهما قُيِّدت من حيث مصدرها، دينية أو بشرية، ومهما تعدّدت نطاقاتها: فردية أو اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية. وعلى هذا يكون الخطاب القرآنيّ المتعلّق بالقيم، هو كلّ نصٍّ قرآنيّ يُفصِّح عن مراد الله من المكلفين يتعلّق بأمرهم أو توجيههم إلى تبني مفهوم أو اعتناق تصوّر أو اعتقادٍ من شأنه أن يولّد لديهم سلوكًا أو موقفًا متوقعًا، أو يحلّمهم على امتلاك مهارة أو اصطناع إمكانيةً توصلاً لغاية الامتثال لأمره تعالى وتحقُّقًا بمُرادِهِ من الفرد والجماعة.

3 علي خليل مصطفى أبو العينين، القيم الإسلامية والتربية (المدينة النبوية، مكتبة إبراهيم الحلبي، 1988)، 34.

4 مروان إبراهيم القيسي، المنظومة القيمية الإسلامية كما تحدّدت في القرآن والسنة (بيروت، المكتب الإسلامي، 1996)، 17.

5 عبد الرحمن بن زيد الزنيدى، السلفية وقضايا العصر (الرياض، مركز الدراسات والإعلام/دار إشبيلية، 1998)، 462.

6 سعادة، أمجد وأخرون، نظرية التكامل القيمي، 64/1 إدماج القيم في المؤسسات التربوية، المركز الدولي للقيم والتعليم، ط1 2017.

البُنية في اللغة

من بنى ببنى، وهي مادة يدور معناها على إقامة الشيء وتشبيده بضم بعض أجزائه إلى بعض⁷، والبنية، وتُجمع على بُنيّ، اسم هيئة من هذه المادة، فكانَ بُنية الشيء هي الشكل والهيئة التي بُنيَ عليها⁸.

البُنية في الاصطلاح

عند محاولة التعريف الاصطلاحي للبنية، يجد الباحث أنه من الضروري -تمييزاً وتحديداً- أن يشير إلى الارتباط بين (البنية) و(البنوية)، حيث يصطدم الباحث إذا أراد تعريف (البنوية) توصلاً منها إلى تعريف (البنية) بنفس الدرجة من الغموض والتنوع والاختلاف الذي يواجهه عند تعريف القيم في ثقافات مختلفة، ومثلها (البنية)، فإنها مفهوم عابر للعلوم والحقول المعرفية، وحيثما وُجد لها تعريف في حقل ما، فسرعان ما يظهر أنه مسكونٌ بقبليات ونوايا نقدية سابقة تجاه أنساق وأنظمة معرفية وتقاليد علمية قائمة، غير أن الظهور الأوضح للبنية "البنوية" ربما يكون في حقل الأنثروبولوجيا واللسانيات، وهذا الأخير هو المهم أن نتميز بين موارد (البنية) فيه وموردها في سياق هذا البحث.

والتعريف الذي يختاره الباحث لـ (البنية) من بين تعريفات كثيرة لأنه يراه ألصق بموضوع البحث، هو التعريف الذي استنبطه (جون ستروك)، فعرفها بأنها: "منهج يدرس العلاقات القائمة بين عناصر في نظام، يشترط كلٌ منها وجود الآخر، وليس بين جواهر كلٍ منها مستقل بذاته"⁹.

والداعي الأساس لاختيار التعبير بـ (بنية الخطاب القيمي) هو أن الباحث يحاول استكشاف شبكة العلاقات المفهومية بين القيم القرآنية، ولا يقصد الالتزام بـ (التحليل البنوي) للتصّ كما شاع في الدراسات النقدية¹⁰، إنما يكتفي منه بمعلّمين أساسيين ينبثقان من المعالم العامة لهذا المنهج، هما:

الأول: أنه تحليل منهجي.

الثاني: أنه يبحث في العلاقات القائمة بين أجزاء نظام ما.

أهداف الدراسة:

السعي لترسم ملامح المعالجة القيمية في النص القرآني، والذي يساعد بدوره في فهم أعمق لطبيعة القيم القرآنية وعلاقاتها التكاملية والتقابلية فيما يمكن أن يُصطلح عليه بـ "بنية الخطاب القيمي" في القرآن الكريم.

7 انظر: القزويني، مقاييس اللغة، 302/1.

8 محمد بن أحمد بن الأزهري الأزهري الهروي، تهذيب اللغة (بيروت، دار إحياء التراث العربي، 2001)، 353/15.

9 جون ستروك (تحرير)، البنية وما بعدها من لبني شتراوس إلى جاك دريدا، مترجم: محمد عصفور (الكويت، عالم المعرفة، 1996)، 15.

10 هذا تحديد منهجي ضروري، لأنّ "البنوية" كما يشيع استعمالها في النقد الأدبي وتحليل النصوص تستصحب معها لا محالة الكثير من أسسها الإلحادية، الأمر الذي يجعل تسليطها منهجياً على النصّ القرآني سلوكاً منافراً للاعتقاد بتعاليه وقداسته وإعجازه ومفازته لكلام البشر. انظر لتحديد المراد بالبنوية في السياق النقدي: عبد الله بن محمد الغدّامي، الخطيئة والتكفير: من البنية إلى التشرّحية (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998)، 28-40.

تفترضُ الدِّراسةُ أنَّ الخطابَ القرآنيَّ فيه نظامٌ خاصٌّ غنيٌّ بتقرير القِيمِ والمطالب الأخلاقية، أقامها على منهج الحقِّ والعدل والتوازن، خطابٌ يُوقِّفُ من يتحقَّقُ به إدراكًا وتصوُّراً، وامثالاً وعملاً، إلى التوازن المطلوب في شخصيته الإيمانية، بريقاً بذلك من كلِّ نزعات الغلوِّ والتطرُّف والانحراف في مؤسَّعة القيم معرفةً وعملاً في غير الموضع الذي أراده الله لها، وهذه الدِّراسة تتوخَّى على نحو أوَّلِيّ التَّأشير على أُسس هذا النظام، واكتشاف خطوطه العريضة، ومن هنا تنبع أهميتها.

المبحث الأول: بنية الخطاب المتعلِّق بالأخلاقيات الفردية.

امتاز الإسلام عقيدةً وشريعةً بالاتزان التام، وبالعدل المطلق في خطابه المتمثِّل في القرآن الكريم، حيث يُلحظُ عند تتبع النَّصِّ القرآنيِّ في بنائه لشخصية الفرد المسلم أنَّه بموضعه في موضعين:

الأول: يخاطبه كما لو كان فرداً واحداً وحيداً لا مسئولية له عن شيء سوى نفسه.

الثاني: يخاطبه كما لو كان عضواً في جماعة المسلمين لا انفكاك له منها، ولا وجود له بدونها.

وبين هذين القطبين المتقابلين، تنتشر الفروع والأحكام والمواعظُ القرآنية لتتنقَّل بالمؤمنِ بانسيابية بين الطَّرفين بحسب مقتضى الحال وعلى ما يقتضيه المقام، من غير أن يشعر بفقد أيٍّ من الخصلتين، وفي المطلبين التاليين يحاول الباحث اختيار نموذجين تطبيقيين في مطلبين منفصلين، نستجلي فيهما المتقابلات المفهومية القرآنية في صناعة التوازن المطلوب في شخصية الفرد.

المطلب الأول: الفرد والجماعة.

كلُّ تجمُّع إنسانيٍّ على هيئة عائلة أو عشيرة أو قبيلة، فيه ميلٌ فطريٌّ طبيعيٌّ نحو الإلقاء بمجموعة من المعايير والقيم على الأفراد، بهدف تنظيمهم وتمييطهم، خوفاً من التشُّتُّ والتشرُّد وانفراط العقد وما يستتبعه ذلك من مخاطر على كيان الجماعة، غير أنَّ آفة الجماعات الإنسانية على مرِّ التاريخ في هذه النزعة هي الغلوُّ فيها إلى درجة تهميش الفرد ونسيانه وإعدام قيمته، حيث يتدرَّج ذلك النسيان على مراحل تبدأ من تقديس موروثة محدَّدة يتعرَّض من يخرج عنها إلى الازدراء والمقت، توضع تحت عنوان التقاليد الاجتماعية، ويبلغ التهميش ذروته عندما تتحوَّل الجماعة إلى جيش في حالات الحرب والعدوان، حيث يتلاشى الفرد تماماً في لحظة الفعل العسكريِّ النظاميِّ، وتنحسر قيمته في درجة امثالته للأوامر دون أيِّ اعتراض أو قدرة على الممانعة، ويكون مثالياً بقدر ذوبانه في حركة الجماعة واختفائه في بنائها.

كانت هذه التَّزعة إحدى التَّزعات التي جابهها القرآن الكريم قِيَميًّا في خطابه، باعتبارها لا تتسجَّم مع روح الإيمان بالله وتوحيده وطاعته وخُلوص العبودية له واتباع أنبيائه ورُسله الموحى إليهم من عنده، المعصومين بعصمته، هذا على الرِّغم من تأكيد القرآن الكريم على الأهمية القصوى للجماعة، فكيف قدَّم القرآن الكريم "الفرد" الذي أبرزه كياناً تامَّ الاستقلال في مقابل "الجماعة" التي رعى تكوينها وأقام وسائل تماسكها وبقائها، وكيف رسم العلاقة بينهما؟

نلحظُ تحقيق الفردانية في أعلى درجاتها من خلال عدَّة مظاهر قرآنية، من أهمها وأوضحها:

أولاً: التأكيد على الإخلاص لله

يعرف أهل العلم الإخلاص لله بتعريفات تدلّ على أنّ الدعوة إلى الإخلاص، هي في جوهرها معالجة نفسية تعني بالصحة النفسية (القلبية/الإيمانية) للفرد الذي يعيش في جماعة بالضرورة، تقيه من طغيان حضور (الآخر) في قلبه إلى حد يجعل هذا (الآخر) كائنًا ما كان مقصودًا بعمل الفرد، فالإخلاص حالة من تنحية الآخر من مجال الرؤية القلبية "الشهود/المشاهدة"، وتوحيد كامل للجهة المرادة بالعمل، وهو الله تعالى وحده.

فمن التصوص القرآنية التي قترت مطلب الإخلاص:

وقوله تعالى: {فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا} (سورة الكهف: 110).
وقوله: {قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ} (سورة الأعراف: 29).

وقوله: {إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ * أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ} (سورة الزمر: 2-3).

وقوله: {قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ} (سورة الزمر: 11).

وقوله: {قُلِ اللَّهُ أَعْبُدْ مُخْلِصًا لَهُ دِينِي} (سورة الزمر: 14).

وقوله: {فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ} (سورة غافر: 14).

وقوله: {هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} (سورة غافر: 65).

وبين سبحانه أنّ أمره بالإخلاص أمرٌ عالمٌ على لسان كل نبي أرسله، كما أثنى على كثير من الأنبياء عليهم السلام الذين ذكرهم بأنّ كلّاً منهم كان (مخلصاً) باسم المفعول، و(المخلص) هو المختار المصطفى لتحقيق قيامه بوظيفة الإخلاص على أمّ وجه¹¹، كما قال تعالى في بيان أمر السابقين بالإخلاص أيضاً: {وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ} (سورة البينة: 5).

ودجماً للأصل اللغوي لمادة (أخلص) بالسياق القرآني، ولدت عدّة تعريفات شرعية للإخلاص بوصفه مطلباً إيمانياً إسلامياً، ووظيفة تعين القيام بها على كلّ فرد برأسه، ومهمة حياة لا تقبل النّياحة في أي مرحلة من مراحل حياة الإنسان.

فمّا جاء فيه:

قال الراغب: "فحقيقة الإخلاص: التّبرّي عن كلّ ما دون الله تعالى"¹².

وأورد الجرجاني عدّة تعريفات، منها:

11 انظر: محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير (تونس، الدار التونسية للنشر، 1984)، 126-127.

12 الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي (دمشق، دار القلم، بيروت، الدار الشامية، 1412هـ)، 293.

هو "أن لا تطلب لعملك شاهداً غير الله"، ومنها أنه: "تصفية الأعمال من الكدورات"، ومنها قول الفضيل بن عياض: "ترك العمل لأجل الناس رياء، والعمل لأجلهم شرك، والإخلاص: الخلاص من هذين" ¹³. وأورد له ابن قيم الجوزية عدّة تعريفات أيضاً، منها: "هو إفراذ الحق سبحانه بالقصد في الطاعة"، ومنها: "تصفية الفعل عن ملاحظة المخلوقين" ¹⁴.

من مجموع ذلك يظهر بكل وضوح أنّ الفرد في الإسلام مخاطب بأوضح عبارة، بأنّ ما يجعل لعمله قيمة عند الله وما يجعل لكلّ فضيلة يتصف بها معني، ويمنحها وجوداً حقيقياً، هو أن يكون متوجّهاً بقلبه في كلّ عمل وجهه واحده لا تحتمل مَيْلاً ولا تحتمل تشريكاً، هي أن يقصد بقلبه الله تعالى وحده.

فهذه القرارات النصّية التي مضت، تدقّ الوتد الأول وتقيم الركن الأهمّ في علاقة الإنسان بالله، فتجعل الإنسان الفرد طرفاً على سبيل الاستقلال، وتحمله مسؤولية مراقبة قصده ونيّته على الدوام، حيث لا يمكن لأحد أن يشاركه أو ينوب عنه في هذه المهمة، فتحقيق الإخلاص مطلبٌ تتحقّق فيه إحدى اللحظات القصوى للفردانية.

ثانياً: تقرير انفراد الإنسان التام في لحظة لقاء الله

يقدم النصّ القرآنيّ لقارئه حقيقةً قطعيةً مفادها أنّ البشر مبعوثون بعد الموت، وارجعون إلى ربّهم تعالى، والغرض من هذا الرجوع واضح في التصوص أيضاً، وهو أنّ الناس سيُسألون أمام الله تعالى عمّا قدّموه في حياتهم الأولى من أعمال، غير أنّ النصّ القرآنيّ يفضي إلى القارئ بحقيقة إضافية جدّ مهيبّة، عندما يزيد الأمر وضوحاً وتخصيصاً، بأنّ الإنسان سيقف أمام الله تعالى فرداً، هكذا بالنصّ مراراً وتكراراً على كونه "فرداً".

قال تعالى: {وَنُرِيهِ مَا يَقُولُ وَيَأْتِينَا فَرْدًا} (سورة مريم: 80).

وقال: {لَقَدْ أَخْصَاهُمْ وَعَدَّاهُمْ عَدًّا * وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا} (سورة مريم: 94-95).

وقال: {وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فِرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرْكُكُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ} (سورة الأنعام: 94).

وقال: {فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ} (سورة المؤمنون: 101).

قال ابن عاشور: "فرادى: ... أي منعزلين عن كل ما كنتم تعتزون به في الحياة الأولى من مال وولد وأنصار" ¹⁵.

بل إنّ حقيقة فردانية اللقاء، تتجلّى فيما هو أكثر من ذلك، حينما ينقلب على الإنسان حتى جسده، إذ يتشظى جسده وتستقلّ عنه أعضاؤه لتكون ضداً عليه، فتقلب شاهداً ناطقاً بما فرضتها عليها إرادته ورغبائه، وهذا أقصى ما يمكن أن يكون في تصوّر البشر من تجريد (ذاتية) الإنسان وتحريضه كائنًا مريدًا مختارًا مجاكماً بهذا الاعتبار فقط، كما

¹³ علي بن محمد بن علي الشريف الجرجاني، التعريفات، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر (بيروت، دار الكتب العلمية، 1983)، 12-13.

¹⁴ محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين في منازل السائرين، تحقيق: نبيل بن نصار السندي (دار عطاءات العلم، بيروت، دار ابن حزم، 2019)، 348/2.

¹⁵ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 382/7.

قال تعالى: {يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ} (سورة النور: 24)، وقال سبحانه: {حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ} * وَقَالُوا لَوْلَا دَعَاؤُنَا لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ} (سورة فصلت: 20-21).

أما خطاب الفرد باعتباره عضواً في جماعة ينتمي إليها، ويرتبط بها ارتباطاً عضوياً، فتقرره كل التصوص الأمرة بالاجتماع والنهاية عن التنازع والافتراق، بل تقدم الافتراق في الدين بوصفه شرّاً ما وقع فيه أهل الملل السابقة.

فمن ذلك قوله تعالى: {وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ فُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا} (سورة آل عمران: 103).

وقوله: {شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ} (سورة الشورى: 13).

وقوله: {وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي آتَاكَ نَصْرَهُ وَبِالْمُؤْمِنِينَ} * وَأَلَّفَ بَيْنَ فُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ فُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} (سورة الأنفال: 62-63).

وقوله: {وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ} (سورة الأنفال: 46).

وقوله: {إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ} (سورة الأنبياء: 92).

وقوله: {وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ} (سورة آل عمران: 105).

وقوله: {مُبَيِّنَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ} * مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ} (سورة الروم: 31-32).

وقوله: {إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ} (سورة الأنعام: 159).

هذا علاوة على كون خطاب القرآن الكريم الموجه إلى المؤمنين بخطابهم بصيغة الجماعة دوماً، (يا أيها الذين آمنوا) وإن كان المخاطب به يكون تكليفاً عينياً بعد ذلك، وهذا واضح في القرآن الكريم لا يحتاج إلى إيراد شاهد لكثرة ووفرة.

أما عن النتيجة التي يثمرها هذا التقابل بين تحقيق فردانية الإنسان وتحقيق عضويته في الجماعة المؤمنة إلى الحدود القصوى في الأمرين، فيمكن أن نبرزها في نقطتين:

الأولى: موضوعة الفرد في الموضع الذي يكون فيه أكثر فاعليةً وإنتاجيةً وكفاءةً بين إخوانه المؤمنين، وهذه ثمرة متعلّقة بإدارة الجماعة وترشيد توظيف مواردها البشرية.

الثانية: تتعلق بما يمكن أن يسمى (فردنة الحكم الأخلاقي)، ويقصد بها الممانعة الذاتية الراسخة في شخصية المسلم، والتي تحصّنه من أن يتم صهره أو تذويبه نهائياً في أي نظام جماعي كائناً ما كان، دولةً أو جيشاً أو جماعة،

حيث يتولَّى الكيانُ الجماعيَّ تقريرَ ما هو (حقّ) وما هو (باطل) أو ما هو (صواب) وما هو (خطأ) بالنيابة عن الأفراد، ولا يُقاسُ الأفرادُ في هذه النُظُم إلا على مقياس طاعة الأوامر أو عصيانها، أو امتثال الرؤوس لتوجيهات الرئيس أو مخالفته لها، بينما تُثْمَرُ ثنائِيَّةُ (الفرد/الجماعة) المتوازنة في نفس المسلم احتفاظه بقدرته على الحكم على الأقوال والأفعال، ولا تأذُّن له بتفويض هذه المهمة إلى غيره.

إنَّ قدرةَ المسلم على أن يبقى عضواً في جماعةٍ من غير أن ينحرفَ بانحرافها، هي ثمرةُ ارتباطِ المؤمن بالمصدر الأعلى للحكم وهو الله، نظراً لفردانيَّةِ العلاقة به كما تقدّم، وفردانيَّةِ المسؤوليَّة التي يتحمَّلها المؤمن أمامه وحيداً بالإضافة إلى مسؤوليَّةِ المؤمن تجاه جماعة المؤمنين، وهذا التوازن هو الذي عبّر عنه النبي صلى الله عليه وسلّم بقوله: "السمع والطاعة حق ما لم يؤمر بالمعصية، فإذا أمر بمعصية، فلا سمع ولا طاعة"¹⁶.

والقرآن نفسه يشيرُ إلى هذه الثمرة الأخلاقية بكلّ وضوح، عندما يكشفُ الحجاب عن زيف ادّعاءات الذين فوّضوا الأحكام الأخلاقية إلى غيرهم متّخذين خطّ الاتباع المطلق للمخلوقين، يريدون بذلك الاعتذار بأنّ جرم المأمور مُسبَّب عن جرم الأمر ومشروطٌ به، وبالتالي فإنّ المأمور يستعفي من تبعه ذلك ويلقيها على من أمره بالباطل.

قال تعالى: {...وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرْوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ * إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ * وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّا كُنَّا نَفْتَرُ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ} (سورة البقرة: 165-167).

وقال سبحانه: {...قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا حَتَّى إِذَا ادَّارَكُوا فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أُخْرَاهُمْ لِأُولَاهُمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَأَتَّيِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِنَ النَّارِ قَالَ لِكُلِّ ضِعْفٍ وَلَكِنْ لَا تَعْلَمُونَ * وَقَالَتْ أُولَاهُمْ لِأُخْرَاهُمْ فَمَا كَانَ لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ فَدَقُّوا عَذَابَ مَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ} (سورة الأعراف: 38-39).

وقال: {...وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْجِعُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ الْقَوْلَ يَقُولُ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْلَا أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ * قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا أَنَحْنُ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَى بَعْدَ إِذْ جَاءَكُمْ بَلْ كُنْتُمْ مُجْرِمِينَ * وَقَالَ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَنْ نَكْفُرَ بِاللَّهِ وَنَجْعَلَ لَهُ أَنْدَادًا وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوْا الْعَذَابَ...} (سورة سبأ: 31-33).

فهذه النصوص وغيرها كثير تقرّر أنّ الحكم بالصواب والحقّ، قضيّةٌ فرديّةٌ في كل الأحوال والظروف، لا يُعفى منه الفرد مهما أقرق في العمل الجماعي، ومهما كان ارتباطه بالجماعة ارتباطاً في حدوده القصوى يستغرق كل كيانه، لا تقبل التفويض ولا النيابة بحال.

¹⁶ متفق عليه، محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر (بيروت، دار طوق النجاة، 1422هـ)، "الجهاد والسير"، 2953؛ مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت)، "الإمامة"، 1839.

المطلب الثاني: الاستعلاء والتواضع

يتضمن الخطاب القرآني تكوينًا خاصًا يجعل المؤمنَ جامعًا بين وصفين؛ الاستعلاء بالإيمان على ما سواه، والتواضع لله ولعباده، في ثنائية جامعة بين هذين القطبين، تجعله يشعر في اللحظة ذاتها بغاية الاستعلاء والتعاضد بإيمانه، وغاية التواضع وهضم النفس، في توازن تام واستقرار كامل.

أولاً: الاستعلاء

يقدم الأستاذ سيد قطب حقيقة الاستعلاء بالإيمان بالكلمات الآتية: "إنه يمثل حالة الاستعلاء التي يجب أن تستقر عليها نفس المؤمن إزاء كل شيء، وكل وضع، وكل قيمة، وكل أحد، الاستعلاء بالإيمان وقيمه على جميع القيم المبنية من أصل غير أصل الإيمان، الاستعلاء على قوى الأرض الحادثة عن منهج الإيمان، وعلى قيم الأرض التي لم تنشق من أصل الإيمان. وعلى تقاليد الأرض التي لم يصنعها الإيمان، وعلى قوانين الأرض التي لم يشرعها الإيمان، وعلى أوضاع الأرض التي لم ينشئها الإيمان.

الاستعلاء.. مع ضعف القوة، وقلة العدد، وفقر المال، كاستعلاء مع القوة والكثرة والغنى على السواء"¹⁷.
والأصل في الاستعلاء، وطمع الرّحى في أدلته، هو قوله تعالى: {وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ} (سورة آل عمران: 139)، فقله تعالى: {إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ} تنبيه على أنّ من ثمار الإيمان رفض الوهن والضعف، واستحضار أنّ العلوّ من موجبات الاتصاف بالإيمان¹⁸.

قال الزمخشري: "ولا تَهِنُوا إن صح إيمانكم، على أن صحة الإيمان توجب قوة القلب والثقة بصنع الله وقلة المبالاة بأعدائه"¹⁹، فوصف الإيمان في الآية بجري مجرى التعليل لطلب الانتهاء عن الهوان والوهن والحزن، لأن تعليق الحكم على الوصف المشتق من طُرق الإيماء إلى علته²⁰.

وإلى جانب ما ورد بلفظ الاستعلاء صريحاً، مثل قوله تعالى أيضاً: {فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ...} (سورة محمد: 35)، ينتظم حقلٌ دلاليّ واسعٌ تتردّد فيه الكثير من المفردات مثل (العزة) و(الفوقية) وما شاكلها من التعبيرات ممّا يؤدي معنىً مقارناً، كلّها تُسهّم في تكوين المؤمن تكويناً استعلائياً على كلّ ما لا ينتمي لله، وترتفعياً على كلّ آلام الواقع مهما بلغت، كما في قوله تعالى: {مَنْ كَانَ يُرِيدِ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا...} (سورة فاطر: 10)، وقوله: {...وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ} (سورة المنافقون: 8)، وقوله: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ

17 سيد قطب، معالم في الطريق (القاهرة، دار الشروق، 1979)، 163.

18 انظر: الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، تفسير الراغب الأصفهاني، تحقيق: عادل عبد الرحمن الشدي (الرياض، دار الوطن، 2003)، 876/3.

19 محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (بيروت، دار الكتاب العربي، 1407)، 418/1.

20 محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عناية (بيروت، دار الكتاب العربي، 1999)، 123/2؛

محمد بن عمر التميمي الرازي، المحصول، تحقيق: طه جابر فياض العلواني (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1997)، 365/4.

يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ...} (سورة المائدة: 54)، وقوله: {زَيْنٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ...} (سورة البقرة: 212)، وقوله تعالى: {وَلَا تَهِنُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ إِنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ} (سورة النساء: 104).

كما يمكن أن يُضاف إلى ذلك ما دلّ على خيرية الأمة وإن كانت مشروطة بالقيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما في قوله تعالى: {كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ} (سورة آل عمران: 110)، وما دلّ على استشهاد هذه الأمة على الناس كما في قوله تعالى: {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا} (سورة البقرة: 143).

فكلّ هذه التّصوص تدلّ على تفضيل وامتياز وتقديم وإبراز لمكانة هذه الأمة مجتمعةً على غيرها من الأمم، وهو ما ينسحب بالتّبع على شعور الأفراد المنتمين إليها، لا سيما أنّ الفئة القائمة بالحقّ قد تصعّرت وتضيق إمكاناتها حتى تكاد تبدو فرداً في مجموع البشر لقلّتها، ومن هنا تبرز الإشكالية الأخلاقية المحتملة.

إذ من الممكن أن ينسى الأفراد أو الفئات ما أنيطت به أحكام التفضيل من أوصاف ومهمّات ووظائف جليلة، ويعتقدوا -إذا طال الأمد- أنّ الاستعلاء حقّ ثابت ووصف ملازم بصرف النظر عن تحقيق ما يقتضيه وصف الإيمان والخيرية والتفضيل من حقوق والتزامات، فينقلب بذلك إلى استكبار بالباطل، فكان استبطان الشعور بالاستعلاء في ذات الوقت استبطاناً لإمكانية مرض وتضييع للطريق، من هنا كان لا بدّ أن ينعرس في صلب الخطاب الاستعلائي حادّ للتّفوس يسوقها إلى الطريق المستقيم، وترياق شافٍ من المرض، وهو خطاب التّواضع وهضم النّفس والتبصّر في نقائصها التي لا تنفك عنها.

ثانياً: التّواضع

التّواضع هو التّذلّل، وتواضع المرء هو تفرّقه المقصود عن مرتبته تعظيماً لمن يستحقّ التعظيم²¹.

وقد جاء تعريفه في عبارات كثيرٍ من الأئمة والعارفين وأهل السلوك، فمن ذلك:

قال الجنيد: هو خفض الجناح ولين الجانب²²، وعن الفضيل ما خلاصته: أنّه الخضوع للحقّ، والانقياد له، وقوله منّ قاله²³.

وتواضع المسلم مع إخوانه المسلمين قيمة رسختها نصوص لا تُحصى، بدءاً من خطابات النبي عن الكبرياء، مروراً بالخطاب الدّاعي للمسلم أن يحبّ لأخيه ما يحبّ لنفسه وإلا ظلّ إيمانه مخدوشاً ناقصاً، إلى أن يتجلى ذلك في أوضح صوره في أن يكون السّعي في حاجات المسلم لا سيما ضعفاء المسلمين من شروط تيسير الله لحاجات السّاعي، إلى غير ذلك ممّا يصعب حصره.

21 أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري (بيروت، دار المعرفة، 1379هـ)، 341/11.

22 أحمد بن محمد بن أبي بكر القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري (مصر، المطبعة الأميرية الكبرى، 1323هـ)، 288/9.

23 ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، 69/3.

والمقصود الأساس من بحث التواضع في مقابل الاستعلاء هو بحثه مع الآخر غير المسلم، لأن الآخر هو مظنة أن يكون موضوعاً للاستعلاء عليه، ومن هنا بالضبط يمكن للباحث محاولة رصد أهم مظاهر ترسيخ قيمة التواضع باعتبار (الآخر) هو موضوعها في النص القرآني، فمن ذلك:

أ. التصوص المذكور بأن عزة المسلمين وكثرهم وتمكينهم ووحدهم عطاءً من الله وفضل لم يكونوا يملكون أسبابه ذاتياً، كما قال تعالى: {لَوْ أَنفَقْتُ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مَا آَلَفْتُ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ آَلَفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} (سورة الأنفال: 62-63)، وكما في قوله: {وَادْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَنْ يَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ وَأَيَّدَكُمْ بِنَصْرِهِ وَوَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ} (سورة الأنفال: 26)، وقوله: {وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرِ وَانْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ} (سورة آل عمران: 123)، وقوله: {لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغِنِ عَنْكُمْ شَيْئاً} (سورة التوبة: 25).

ب. التصوص المذكور بأن الهداية إلى الصراط المستقيم لم تكن لتكون لولا فضل الله وتوفيقه، والهداية منطلق كل عمل صالح يمكن أن يكون -خطأ- سبباً لاستعلاء في غير موضعه، كما قال تعالى: {وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلاً} (سورة النساء: 83)، وقال: {وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ هَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَصْرِؤُونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيماً} (سورة النساء: 113)، وكما في قوله سبحانه: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُواتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَداً وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ} (سورة النور: 21)، وقال: {يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُم بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} (سورة الحجرات: 17).

ج. التصوص المذكور للمؤمنين بماضيهم القريب بشكل مباشر، والتي تحسب عليهم ظنهم الامتياز الذاتي على غيرهم نسباً وغفلة، كما في قوله تعالى: {لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الضَّالِّينَ} (سورة البقرة: 198)، وقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ آَلَقَى إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتُ مُؤْمِناً تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا} (سورة النساء: 94)، وقوله: {كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مِمَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ} (سورة البقرة: 151).

وقد وقع للمؤمنين امتحان عملي، في بواكير الهجرة إلى المدينة المنورة، فعلى رأس سبعة عشر شهراً من هجرته صلى الله عليه وسلم أرسل عبد الله بن جحش الأسدي في نفرٍ من أصحابه من المهاجرين في سرية إلى منطقة بين مكة والطائف، وكان الغرض أن يأتوا بخير قريش، لكنهم اصطدموا بغير قريش تحمل بضاعة في آخر يوم من شهر رجب الحرام، فقاتلهم فيه، فقالت قريش تعبيراً: استحل محمد وأصحابه الشهر الحرام، فأنزل الله تعالى جواباً على تلك

النازلة قوله: {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ} (سورة البقرة: 217).

فتضمنت هذه الآية تبشيع ما ارتكبه المسلمون من القتال في الشهر الحرام بوصفه أنه (كبير)، لكنّها في ذات الوقت تضمنت فضيحة المعيّين بأنهم ارتكبوا الفظائع التي هي أكبر من القتل وما زالوا يقيمون على ضلالهم، فإذا كان المسلمون قد ارتكبوا جرماً ليس قبله ولا بعده مثله، فإنكم أيها المشركون في جرّم مستمر لا ينمحي عازره ولا تُستر سوائه.

قال ابن قَيِّم الجوزية: "والمقصود أنّ الله سبحانه حكم بين أوليائه وأعدائه بالعدل والإنصاف، ولم يبرأ أوليائه من ارتكاب الإثم بالقتال في الشهر الحرام، بل أخبر أنه كبير، وأن ما عليه أعداؤه المشركون أكبر وأعظم من مجرد القتال في الشهر الحرام، فهم أحق بالدم والعيب والعقوبة..."²⁴.

وهكذا يظهر أنّ نصوص القرآن قد سلّدت الطريق أمام النزعات التي قد تنحرفُ بخصلة الاستعلاء، بأن قومت مسير المسلم على الطريق بعلامات واضحة تدعوه إلى التواضع، وتنادي عليه بفضل الانكسار والتذلل، وتدكره بما كان ليكون، لولا فضل الله عليه، وما كان ليكون لو نزغ الله عنه عصمته وتوفيقه ووكله إلى نفسه.

المبحث الثاني: بنية الخطاب المتعلّق بأخلاقيات الجماعة (الدولة)

المتبع للأحداث التي قادت إلى نشوء الدولة في الإسلام، يدرك مدى الانسيابية في الأحداث التاريخية التي قادت إليها، بدءاً من اللقاءات الأولى بين أفراد المؤمنين، إلى معالم ظهور الجماعة المؤمنة الأولى في مكة المكرمة التي صارت تُخاطب باعتبارها فئة أو جماعة كما في أمرهم مجتمعين بالهجرة إلى الحبشة، مروراً بالانتقال الكبيرة التي تحققت بالهجرة إلى المدينة المنورة.

وعلى فرض التسليم بأنه يمكن للباحث أو المؤرخ أن يؤرّخ لظهور الدولة الإسلامية بحدّث محدّد، سواء كان الهجرة إلى المدينة، أو ظهور ما عُرف تاريخياً بـ (وثيقة المدينة) أو (دستور المدينة)، وهي الوثيقة التي كتبها النبي صلى الله عليه وسلم تنظّم العلاقات بين المهاجرين والأنصار واليهود ومن كان حليفاً لكلّ منهم²⁵، فإنّه من الصّعب لو سلّم بذلك، أن يضع الناظر في نصّ القرآن الكريم حدّاً فاصلاً يمكن اعتباره نقطة تحوّل في الخطاب الأخلاقيّ القيميّ، بين ما قبل الدولة وما بعدها، لأنّ الخطاب الموجّه إلى الجماعة منبثق في التسيج القرآنيّ، لم تخل منه مرحلة زمنيّة منذ بدء التّزول، ولم تختصّ به مرحلة دون مرحلة، فنصب الجماعة المؤمنة في مقابل جماعة الكفر، كان مثلاً من اللّحظات الأولى، وأضيف إليه لاحقاً التحذير من التّفاق وجماعة المنافقين، وهذا كلّه يعني أنّ القرآن الكريم راعى الحاجة إلى بناء قانون الفعل الجماعيّ، إلى جانب قوانين الفعل الفرديّ، قيم الجماعة المؤمنة، إلى جانب القيم الفرديّة.

24 محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قَيِّم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1994)، 3/152-153.

25 انظر: عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري، السيرة النبوية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد (بيروت، دار الجيل، 1411هـ)، 31/3 وما بعدها.

المطلب الأول: المساواة والتمييز

اشتمل النص القرآني على خطاب عام موجه إلى مجموع المؤمنين في حق مجموع الآخرين، يدعوهم تارة إلى النظر إلى الناس نظرة تسوية بينهم، وتارة أخرى بمنح الله تعالى المؤمنين امتيازاً على غيرهم.

يكمُن أسُّ المعالجة القرآنية لثنائية (المساواة والتمييز) بين الناس في الإسلام، في جعلهم سواءً متماثلين فيما يتعلق بمقتضيات وآثار الأسباب والأوصاف التي ليست من كسبهم، ورد أسباب المفاضلة والتمييز إلى الأسباب المكتسبة والأفعال الاختيارية، وهو الأمر الذي يقضي بدوره على كلّ أشكال العنصريّات والعصبيّات التي لا تقف وراءها أسباب معقولة ومسوغات مقبولة، مثل اللون، أو اللغة، أو النسب، أو الانتماء بالولادة أو الاكتساب إلى جغرافيا معينة.

أولاً: المساواة

تدلُّ مادة (سوي) في اللغة على الاستواء والتعادل بين شيئين أو أشياء²⁶، فالمساواة بين الناس في المعاملة هي اعتبار بعضهم مثل بعض في الاستحقاق والمنع وسائر المعاملات.

ويمكن رصد ما ورد بشأن هذا المطلب القرآني من خلال الأمثلة الآتية:

أولاً: الناس كلّهم سواءٌ باعتبار أصل الخلق، وإنما يقع التمييز بينهم بناءً على ما يكتسبونه من أفعال وما يتخذونه من مواقف باختياراتهم، قال تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ} (سورة الحجرات: 13).

ثانياً: الناس كلّهم سواءٌ في أصل التكرم، فالإنسان من حيث هو، كائن مكرمٌ لمطلق آدميته، قال تعالى: {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَرْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا} (سورة الإسراء: 70).

ثالثاً: الناس سواءٌ أمام خطاب التكليف، فهم جميعاً مدعوون إلى الله مُطالِبون بعبادته، قال تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} (سورة البقرة: 21)، وقال: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِنْ ثَمَرِ الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ} (سورة البقرة: 168).

رابعاً: مدح الله تعالى المتقين من عباده بأنهم يعفون عن الناس عموماً، وذلك في كلّ موضع لا يُعدُّ العفو فيه مفسدة، قال تعالى: {الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظِ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ} (سورة آل عمران: 134).

خامساً: الناس في الإسلام سواءٌ أمام الحكم والقضاء، لا يجوز أن يُعفى عن ظلم المؤمن لإيمانه، ولا أن يُهدَر عدلُ الكافر لكفره، قال تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ} (سورة النساء: 58).

سادساً: أمر الله تعالى المؤمنين بأن يخاطبوا الناس جميعاً خطاباً حسناً، قال تعالى: {وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا} (سورة البقرة: 83).

وعلى وجه الإجمال، فإنَّ كلَّ حكمٍ عُلق على الوصف، مثل السارق والسارقة، والزاني والزانية، والقاذف والقاذفة، فإنَّه يدخل فيه من اتَّصف بذلك الوصف بصرف النظر عن أيِّ اعتبار آخر، فالوصف المشتقُّ الذي يُنَاطُ به الحكم ويكونُ مناسباً لتشريعِهِ يكونُ علَّةً للحُكم، متى وُجدَ وُجدَ الحكم، وهو المستسى عند الأصوليين بـ (مفهوم الصِّفة)، ومن دلالته الأخلاقية التسوية في الحكم بين من تحقَّق فيهم الوصف، ما لم يُخَرَّج عن هذا الأصل بدليل²⁷، وهذا أمرٌ له من الدلالة على المساواة بين الناس ما يكفي من الاتساع والعُمق، وما يكفي لغرس قيمة المساواة بين الناس أمام القضاء في صُلب أخلاقيات الدولة وفي صميم سلوك الجماعة، كما قال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى} (سورة المائدة: 8)، وكما في قوله: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ} (سورة النساء: 135). بل إنَّ قيمة (المساواة بين الناس) تنسحب على الحكم على المقالات والاعتقادات والتصورات والحكمة الحياتية العامة، كما تقرَّر في المبدأ الإسلامي الرَّاسخ القاضي بأنَّ الحقَّ مقبولٌ ممَّن جاء به كائناً ما كان، وأنَّ الباطلَ مردودٌ على من جاء به كائناً ما كان.

فقد ردَّ الله تعالى على الكافرين بنوح مسلكتهم عندما أحجموا عن اتِّباعه بسبب ازدرائهم لأتباعه، ذلك لأنَّ (الحقَّ) الذي جاء به يرتبط إدراكه بالنظر الصادق في أسباب موضوعية وبالنفاد من مقدِّماتٍ إلى نتائج، وهذا منفصلٌ عن المستوى الاجتماعيِّ لحامل الحقِّ أو الدَّاعي إليه، وكذا المؤمنون به، فإنَّ سلوكهم ونقائصهم على شُخوصهم، بينما الحقيقة تشخص بنفسها، ولا تشخص في أحد، قال تعالى: {فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا تَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا تَرَاكَ أَتَّعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِادْيِ الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ} * قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَأَتَانِي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِي فَعِمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنْزِلْكُمْ مَوَاطِنَ هُنَّ كَارِهُونَ} (سورة هود: 27-28).

قال ابن قيم الجوزية: "فإذا أردتَ الاطلاع على كُنه المعنى: هل هو حقٌّ أو باطل؟ فجرِّده من لباس العبارة، وجرد قلبك من التُّفرة والمثُل، ثمَّ أعطِ النظرَ حقَّه ناظرًا بعين الإنصاف، ولا تكن ممَّن ينظر في مقالة أصحابه ومن يحسن ظنَّه به نظرًا تامًّا بكلِّ قلبه، ثمَّ ينظر في مقالة خصومه ومن يسيءُ ظنَّه به كنظر الشُّرِّ والملاحظة، فالناظر بعين العداوة يرى احسانَ مساوئ، والناظر بعين المحبة عكسه، وما سلِمَ من هذا إلا من أراد الله كرامته وارتضاه لقبول الحقِّ"²⁸.

27 انظر: صفِّي الدِّين محمد بن عبد الرحيم الأرموي الشافعي الهندي، الفائق في أصول الفقه، تحقيق: محمود نصار (بيروت، دار الكتب العلمية، 2005)، 23/2.

28 محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والإرادة، تحقيق: محمد أجمل الإصلاحي وسليمان بن عبد الله العمير (مكة المكرمة، دار عالم الفوائد، 1432هـ)، 397/1.

ومن الباب نفسه، أنَّ معلومَ الفسق، مسلوبُ العدالة، لم يأمر الله تعالى برّد خبره جُملةً، ولا بإبطاله رأساً، وإنما أمر بالتبيين فيه، وما ذاك إلا لأنَّ حكايتَه للصواب ونُطقَه بالحقَّ محتَمَلٌ على الرّغم من فسقه²⁹، كما قال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ} (سورة الحجرات: 6).
فهذه التقريرات والأحكام الشرعية كلّها، وأشباهاها ممّا لا يحتملُ مقام الاختصار إيرادُه، تشهدُ بأنَّ المساواة بين النَّاس أصلٌ يجب أن تتمسك به الدّولة المسلمة، ولا تخرج عنه إلى بدليل، وأنّه يجب عليها أن تُعمله في حقّ جميع رعاياها من مؤمن وكافر، وأنّه لا يجوز خدش هذه المعيارية إلا بدليلٍ ناهضٍ يصلحُ لمعارضتها من معدن الشرع نفسه، جارٍ على وفق حكمته.

ثانياً: التمييز.

التمييز بين النَّاس في الإسلام حقيقة قائمة، ومُعطًى قطعيّ قائم إلى جانب حقيقة المساواة، غير أنَّ النّظر ينتهي إلى أنَّ التّصوص التي تقضي بضرورة التمييز بين النَّاس راجعة إلى أسباب وأوصاف مكتسبة للعبد، واقعة تحت اختياره، فهي صفات متحركة دوماً، وليست أقداراً جاريةً على خلق الله بمحض المشيئة.
ويمكنُ تتبُّع موارد هذا النوع من التّصوص في محورين أساسيين:

الأوّل: محور الأحكام الأخروية، فإذا كان النَّاس لا يستوون في الدّنيا في الإيمان والكفر، والطاعة والفسق، والاستقامة والانحراف، والامتثال والعصيان، فإنّه من المحال أن يستووا في أحكام الآخرة، لأنّ التسوية بينهم يومئذ على الرغم من تغايّر مسالكهم إلى حد التناقض هو عين الظلم، والله تعالى منزهٌ عن الظلم، وقد حرّمه على نفسه.
قال تعالى: {أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ} (سورة القلم: 35-36).
وقال: {أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ} (سورة الحاثية: 21).

وقال: {وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ * أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ} (سورة ص: 27-28).

الثاني: محور مرجع العلاقات من حيث الوصال والقطيعة، وهو المعروف بمبدأ (الولاء والبراء)، فإنَّ المؤمن مُطالَبٌ بموالاتة المؤمنين قولاً وفعلاً، وبالبراءة من الكافرين قولاً وفعلاً، غير أنَّ ذلك لا يعني بحالٍ قلب باطل المؤمن إلى حقٍّ ولا قلب حقِّ الكافر إلى باطل، وإنما يعني شيئاً واحداً جوهره أنَّ يُظهر المؤمن في كلِّ تصرّفاتِه ميلاً إلى القُرب من المؤمنين لِمَا للقُرب منهم من أثرٍ يقرب إلى الله، وميلاً إلى مُجَانَبَةِ الكافرين لما للقُرب منهم من أثرٍ يقود إلى اتباع الشيطان، والكثير من المناسبات التي يتحقّق فيها هذا التمييز مدارها على الشعور الباطن، وعمل القلب.

²⁹ انظر: عبد الحق بن غالب بن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت، دار الكتب العلمية، 1422هـ)، 147/5؛ محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: هشام سمير البخاري (الرياض، دار عالم الكتب، 2003م)، 311-312.

والتصوص في ذلك كثيرة جداً، ومن أظهرها دلالة على المراد:

قوله تعالى: {لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً...} (سورة آل عمران: 28).

وقوله: {لَا يَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ...} (سورة المجادلة: 22).

وقوله: {قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ} (سورة التوبة: 24).

وقوله: {وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} (سورة التوبة: 71).

وقد دخل هذا الأصل في صلب بيعة النبي صلى الله عليه وسلم لبعض أصحابه على الإسلام، كما جاء في صيغة مبايعة النبي صلى الله عليه عليه جدير بن عبد الله البجلي: "أبايعك على أن تعبد الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتناصح المسلمين، وتفارق المشركين"³⁰.

وعلى الرغم من كل ذلك، فإن كل فضيلة أمر بها المؤمن على مستوى القول والفعل، فهو مأثور بها في حق الناس جميعاً، وكل نقیصة نُهي عنها فإنما نُهي عنها في حق الجميع، لأن أتمها الفضائل والأخلاق لا تميز فيها، فهي قانون معاملة الناس لا قانون معاملة المؤمنين وحدهم، ومن هنا يظهر التوازن التام في بنية الخطاب القرآني عند جمعه بين الأمر بمعاملة الناس على السواء في ميدان الحقوق، ثم تمييز المسلمين على غيرهم في ميدان الشعور الباطني وعمل القلب.

المطلب الثاني: الشدة واللين

من موارد النصوص القرآنية التي لا تخطئها عين الباحث والمتدبر، تناول الخطاب القرآني لمتقابلين أخلاقيين يضبط تقابلهما علاقة الجماعة المؤمنة بذاتها وبالأخر؛ هما الشدة واللين، وهما خلقتان يمتازان على ما سبق إيرادهما من المتقابلات بعلبة الخطاب الجماعي بشأنيهما على الخطاب الفردي إذا ما أُحصيت مواردهما في القرآن الكريم، لا سيما في النصوص واضحة الدلالة عليهما، هذا مع حضور هذين المسلكين في خطاب الله تعالى لعباده في خاصة أنفسهم أفراداً.

إنَّ تغيُّر موقف المؤمن من الآخر بناءً على اختلاف وضعيته الآخر لم يبنِ على تأسيس إسلامي تشريعي فقط، بقدر ما انبنى إلى جانب ذلك على الفطرة الإنسانية، إذ إنَّ كلَّ الناس يتنوع تعاطيهم مع الأحداث والأشخاص على معيار الشدة واللين بناءً على اختلاف الزمان والمكان والأعيان، حتى سارَّ في الناس عموماً مسار المثل قولهم: "لكلِّ

30 أحمد بن شعيب التَّسائي، سنن التَّسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، 1986)، "البيعة"، 4177.

مقام مقال"، غير أن المؤمن لا ينفك عن وجود ثوابت تعصمه من تحوّل أخلاقه إلى أخلاقٍ نفعيّة ترتبط بالمصلحة العاجلة، بل ينطلق في تحلّقه من ثوابت تُحيل موقفه الأخلاقيّ دومًا إلى مرجعٍ أخرويّ، وهذه الثوابت هي التي رعتها النصوص القرآنيّة وبيّنتها بيانًا شافيًا.

أولاً: من مظاهر تشريع الشدّة:

أولاً: الشدّة على الكفار والمنافقين في القتال عندما تقوم أسبابه الشرعيّة.

قال تعالى: {مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ} (سورة الفتح: 29).

وقال: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَفِيهَا الْمَصِيرُ} (سورة التحريم: 9).

وقال: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ} (سورة التوبة: 123).

وقال: {أَوَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لَا يَتُوبُونَ وَلَا هُمْ يَذَكَّرُونَ} (سورة التوبة: 126).

وقال: {فَإِذَا تَفَقَّهْتُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِمْ مَنْ خَلَفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَكَّرُونَ} (سورة الأنفال: 57).

وقال: {وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجْتُمُوهُمْ} (سورة البقرة: 191).

ثانيًا: الشدّة في الموعظة، وقد تكون وصيّة بالشدّة على المنافق، أو شدّة في إصلاح نفس المؤمن.

فمن الأول؛ قوله تعالى: {أَوَلَيْكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا} (سورة النساء: 63)، وقوله: {بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا} (سورة النساء: 138).

ومن الثاني؛ قوله سبحانه: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْتَقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ * إِلَّا تَنْفَرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} (سورة التوبة: 37-38)، وقوله تعالى: {وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ} (سورة البقرة: 195)، والمراد بالتهلكة: ترك الجهاد والإنفاق في سبيل الله، والعكوف على إصلاح الأموال والزروع³¹، فهو وصف فيه تشديد في التذكير والموعظة، ومن الباب نفسه قوله تعالى: {وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمِ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ} (سورة المائدة: 95) في سياق الوعيد على الاستهانة باقتناص صيد البرّ للمُحَرِّم، على الرغم من تلبّسه بعبادة هي من أجلّ العبادات بإحرامه للحجّ أو العمرة.

وكذا الزاني والزانية، فقد جاء الأمر بإقامة الحدّ عليهما مشفوعًا بالتهني عن أن تعتري المؤمنين بشأهما رافة! ترهيبًا من حالهما وتوبيخًا بعظم ما ارتكبا من الجرم (سورة النور: 2).

³¹ أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قرّة بللي (بيروت، دار الرسالة العالمية، 2009)، "كتاب الجهاد"، 22 (2512).

ثانياً: من مظاهر التوجيه إلى اللين

يرد الحديث في القرآن الكريم عن اللين أيضاً في ضمن ما يرد، في المحورين السابقين ذاتهما، فتمة ليرتبط مع الكفار والمنافقين في خطابهم وخطاب المؤمنين في حقهم، وكذلك في هيئة خطاب الوعظ الموجه إليهم، والموجه إلى من يُحتمل ارتكابه مخالفة من المؤمنين.

أولاً: مما ورد في شأن معاملة الكفار والمنافقين:

قال تعالى: {ادْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ * فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ} (سورة طه: 43-44)، في توجيه موسى وهارون عليهما الصلاة والسلام إلى إلانة القول لفرعون، مع كونه من أئمة الكفر الداعين إليه. وقال: {لَا يَنْهَاهُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ} (سورة الممتحنة: 8)، في جعل علة استعمال القوة المباشر في مواجهة الكفار هي حالة الاعتداء والحرابة، لا الكفر في نفسه بحسب الأصل³².

ثانياً: مما ورد في شأن موعظة الكفار والمنافقين وعصاة المؤمنين:

قال تعالى: {قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ} (سورة الأنفال: 38)، في بيان أن الدحول في الإسلام كفيلٌ بمحو سواة الكفر وآثارها وآثامها كائنة ما كانت. وقال سبحانه: {إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَهُمْ صَوِيحًا * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ وَسَوْفَ يُؤْتِ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا * مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَأَمَّنْتُمْ وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا} (سورة النساء: 145-147)، في بيان أن عذاب الله تعالى لمن تلبس بالتفاد ليس حتمًا ولا لاحقًا به محض القدر، وإنما هو دائر مع اختياره الإقامة عليه والبقاء على الشر على التوبة واللاحق بركب المؤمنين، قال ابن عطية: "على معنى التأنيس والاستدعاء إلى الشكر والإيمان"³³.

وإلا فإن الله تعالى لا يزيده برُّ البارزين شيئاً ولا ينقصه فجور الفاجرين شيئاً، فهو يرد الأمر إلى اختيارهم كما جاء في مواضع أن من أحسن فإنما يُحسِنُ لنفسه ومن أساء فإنما يسيء لها أيضاً، كما في (سورة الإسراء: 7)، و(سورة الأنعام: 104)، و(سورة الزمر: 41)، و(سورة فصلت: 46).

وقال تعالى: {ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ} (سورة النحل: 125)، في بيان أن الدعوة يجب أن تكون بأحسن الطرق وأنسبها للدعوة بحسب اختلاف حاله.

32 انظر: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، الصارم المسلول على شاتم الرسول، تحقيق: محمد عبد الله عمر الحلواني ومحمد كبير أحمد شودي (بيروت، دار ابن حزم، 1417هـ)، 483؛ محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى (بيروت، دار ابن زيدون، 1990)، 12/3؛ محمد سعيد رمضان البوطي، الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه (بيروت، دار الفكر المعاصر، دمشق، دار الفكر، 1993)، 94-107.

33 ابن عطية، المحرر الوجيز، 130/2.

هذا علاوة على أنه ما من نبيٍّ قُصَّ خبره في القرآن الكريم إلّا بيّن الله تبارك وتعالى أمره له بالبيان والدعوة بأكمل أسلوب وأحسن طريقة، وأنه لم يأمر نبيًّا من أنبيائه أن يعاجلهم بعقوبة أو تقنيط أو تشديد، بل لم يكن ذلك إلا بعد البيان الشافي والإمهال الكافي، وشاهد ذلك كثيرة مثورة.

36 انظر: الطبري، جامع البيان، 547/21 وما بعدها.

فالخلاصة في هذا المطلب هي أنَّ الأمثلة المذكورة تُنبئ عمَّا وراءها من إقامة القرآن الكريم تقابلًا واضحًا بنصِّيه (اللَّين) و(الشَّدة) في مقابل بعضهما بعضًا، باعتبار كلٍّ منهما سلوكًا ممكنًا من كلِّ مؤمنٍ إن كان فردًا في حقِّ كلِّ مؤمنٍ أو كافر، وكذا هما سلوك ممكنٌ لأمة المسلمين تجاه الآخر غير المسلم، أو تجاه بعض المسلمين أفرادًا أو فئات منتمية إلى المجموع.

الخاتمة

- 1- إنَّ في القرآن الكريم نسقًا خاصًا يتعلَّق بتقرير الأخلاق والقيم، يضيفُ بُعدَ التقابل وإظهار الضدِّ ببسط معنى ضده إلى جانبِ الأسلوبِ التقريريِّ الابتدائيِّ.
- 2- إنَّ الخطابَ القيميَّ في القرآن الكريم يمتازُ بالشمول والإشباع، إلى حدِّ يشكِّل ضماناً أكيدةً ضدَّ كلِّ نزعةٍ تطرّف أو انحراف لمن أعطى النصَّ القرآنيَّ حقَّه من التدبّر والنظر.

المصادر والمراجع

- ابن عاشور، التحرير والتنوير.
- ابن عطية، المحرر الوجيز.
- ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين.
- أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد كامل قرة بللي (بيروت، دار الرسالة العالمية، 2009).
- أحمد بن شعيب التِّسائي، سنن التِّسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، 1986).
- أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، الصارم المسلول على شاتم الرسول، تحقيق: محمد عبد الله عمر الحلواني ومحمد كبير أحمد شودري (بيروت، دار ابن حزم، 1417هـ).
- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري (بيروت، دار المعرفة، 1379هـ).
- أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون (دار الفكر، 1979م).
- أحمد بن محمد بن أبي بكر القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري (مصر، المطبعة الأميرية الكبرى، 1323هـ).
- جون ستروك (تحرير)، النبوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى جاك دريدا، مترجم: محمد عصفور (الكويت، عالم المعرفة، 1996).
- الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي (دمشق، دار القلم، بيروت، الدار الشامية، 1412هـ).
- الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، تفسير الراغب الأصفهاني، تحقيق: عادل عبد الرحمن الشَّدي (الرياض، دار الوطن، 2003).
- الزمخشري، الكشاف.
- سعادة، أحمد وأخرون، نظرية التكامل القيمي، 64/1 إدماج القيم في المؤسسات التربوية، المركز الدولي للقيم والتعليم، ط1 2017.
- سيد قطب، معالم في الطريق (القاهرة، دار الشروق، 1979).
- صغني الدّين محمد بن عبد الرحيم الأرموي الشافعي الهندي، الفائق في أصول الفقه، تحقيق: محمود نصار (بيروت، دار الكتب العلمية، 2005).
- الطبري، جامع البيان.
- عبد الحق بن غالب بن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت، دار الكتب العلمية، 1422هـ).
- عبد الرحمن بن زيد الزنبيدي، السلفية وقضايا العصر (الرياض، مركز الدراسات والإعلام/دار إشبيلية، 1998).
- عبد الله بن محمد الغدّامي، الخطيئة والتكفير: من النبوية إلى التشريعية (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998).

- عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري، السيرة النبوية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد (بيروت، دار الجليل، 1411هـ).
- علي بن محمد بن علي الشريف الجرجاني، التعريفات، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر (بيروت، دار الكتب العلمية، 1983).
- علي خليل مصطفى أبو العينين، القيم الإسلامية والتربية (المدينة النبوية، مكتبة إبراهيم الخليلي، 1988).
- القزويني، مقاييس اللغة.
- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير (تونس، الدار التونسية للنشر، 1984)، 126/16-127.
- محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرؤوط (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1994).
- محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين في منازل السائرين، تحقيق: نبيل بن نصار السندي (دار عطاءات العلم، بيروت، دار ابن حزم، 2019).
- محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والإرادة، تحقيق: محمد أجمل الإصلاحي وسليمان بن عبد الله العمير (مكة المكرمة، دار عالم الفوائد، 1432هـ).
- محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى (بيروت، دار ابن زيدون، 1990).
- محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: هشام سمير البخاري (الرياض، دار عالم الكتب، 2003م).
- محمد بن أحمد بن الأزهر الأزهري الهروي، تهذيب اللغة (بيروت، دار إحياء التراث العربي، 2001).
- محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر (بيروت، دار طوق النجاة، 1422هـ).
- محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (بيروت، مؤسسة الرسالة، 2000).
- محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عناية (بيروت، دار الكتاب العربي، 1999).
- محمد بن عمر التميمي الرازي، المحصول، تحقيق: طه جابر فياض العلواني (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1997).
- محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي (بيروت، مؤسسة الرسالة، 2005).
- محمد سعيد رمضان البوطي، الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه (بيروت، دار الفكر المعاصر، دمشق، دار الفكر، 1993).
- محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (بيروت، دار الكتاب العربي، 1407).
- مروان إبراهيم القيسي، المنظومة القيمية الإسلامية كما تحدت في القرآن والسنة (بيروت، المكتب الإسلامي، 1996).
- مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت.).

جهود علماء المغرب الإسلامي في الدرس الأخلاقي محمد بن سحنون القيرواني التونسي نموذجا

(ت 256هـ)

The efforts of Islamic Maghreb scholars in the moral lesson
Muhammad bin Sahnoun al-Qayrawani al-Tunis as a model (d. 256 AH)

د. قول معمر

University of El-Oued, Faculty of Islamic Science, El-Oued/Algeria
Maamar-koul@univ-eloued.dz ORCID ID: 0000-0002-1531-0197

المقدمة

يُعتبر محمد بن سحنون (202هـ-256هـ) القيرواني، من أبرز علماء تونس وأبرز فقهاءها، وقد أشاد القاضي عياض في ترتيب المدارك بمكانته، وجهوده في الدبّ عن مذهب أهل المدينة، إضافة إلى كونه عالماً بالآثار، من أبرز كتبه التي خلّفها كتابه التربوي الأخلاقي آداب المعلمين، حيث بوبه إلى عشرة أبواب وهي: (ما جاء في تعليم القرآن- العدل بين الصبيان- ما يُكره محوه من ذكر الله- ما جاء في الختم- ما جاء في العطية- ما يُخلّى فيه الصبيان- ما يجب على المعلم من لزوم الصبيان- أجره المعلم- إجازة المصحف وكتب الفقه (الجائزة والعطية)- ما يجوز من العقاب وما لا يجوز.

وقد جاء منهجه في الكتاب متناغما مع البيئة الأسرية التي عاش فيها والمشرّب الفقهي الذي ينتمي إليه، حيث سار في كتابه متأثراً بالفقه المالكي الذي ساهم في إرساء قواعده والده سحنون (240 هـ)، فقيه المغرب المشهور، والأبواب العشرة التي تناولها محمد بن سحنون استخلصها من القرآن الكريم والسنة النبوية، وكتابه عبارة عن أحاديث وآثار مسندة ألقاها على والده سحنون، الذي كان إماماً في المذهب المالكي ببلاد المغرب، ومضمون الكتاب في تربية المتعلمين وآداب المعلمين والمتعلمين، ممّا يؤكد على مشروع التأسيس الأخلاقي التربوي والبناء المعرفي والروحي للأفراد على ضوء التعاليم الدينية، كما تؤكد المرجعية المعرفية في كتاب الرجل على بناء الذات بالقيم الإسلامية المستمدة من نور الوحي الشريف، وهو منهج تربوي ينبغي استحضاره في الراهن في ظلّ حضارة الكمّ والأشياء وطُغيان الفكر

المادّي والغزو الفكري وانفتاح العالم والثّقافة السّائلة، وهذا كلّهُ أفرز انسلاخا وانقطاعا عن نور الوحي وصفاء الفطرة، ممّا يَحْتِم علينا العودة إلى الدّات والاستفادة من الميراث الأخلاقي التّربوي الذي أرساه القرآن الكريم ، والنبي p .

إشكالية الدّراسة:

على ضوء ما سبق بسطهُ نطرح الإشكالية المركزية التالية

ما هي أبرز الدّوافع التي دفعت محمّد بن سحنون لتأليف كتابه آداب المعلّمين؟ وما هي معالم الدّرس الأخلاقي التّربوي فيه وما هي أبرز الأحاديث التي وظّفها في كتابه؟ وما هو أثرها التّربوي ودورها في بناء الشخصية الإسلامية آنذاك؟.

أهميّة الدّراسة:

تبرز أهميّة هذا البحث في إبراز معالم الدّرس الأخلاقي عند أحد علماء الغرب الإسلامي في القرن الثالث الهجري، من خلال كتابه آداب المعلّمين الذي يُعتبر سبّقا أخلاقيا وتربويا في الفكر الإسلامي عموما والأخلاق الإسلامية خصوصا، لا سيما إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ التأليف في علم الأخلاق - في جانبه التنظيري- كان مع ابن مسكويه (ت421هـ):صاحب كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق وكتاب الفوز الأصغر ، ومن هذا المنطلق كان محمّد بن سحنون له فضل السّبق في الدّرس الأخلاقي التّربوي من الناحية العملية. خصوصا وأنّ القاعدة المعرفية التي اعتمدها هي آيات القرآن الكريم وأحاديث النبي p . ولعلّ هذا ما يؤكّد نزعتَه الفقهية والحديثية ، على عكس ابن مسكويه الذي امتزج في درسه الأخلاقي الجانب التّطري الفلسفي .

أهداف البحث:

تسعى هذه الورقة إلى تحقيق الأهداف التالية:

- إبراز جهود محمد بن سحنون في الدّرس الأخلاقي التّربوي - العملي -
- إبراز قيمة كتاب محمد بن سحنون الأخلاقية التّربوية
- الكشف عن أثر السياق الزمني والاجتماعي في اتّجاه محمد بن سحنون للتأليف في الجانب الأخلاقي التّربوي.

منهج البحث:

مما يتناسب وهاته الدراسة استخدام المنهج الاستقرائي الوصفي التحليلي، وذلك من خلال استقراء الكتاب قيد الدّراسة - آداب المعلمين - واستخراج معالم الدّرس الأخلاقي التّربوي منه ، من خلال مُختلف القيم الأخلاقية التي أشاد بها المؤلّف مُستعينا في ذلك بنصوص الوحي من الكتاب والسُنّة مع بيان أثر توظيفها من الناحية المعرفية والتّربوية.

خطة العمل:

- 1.محمد بن سحنون عصره وحياته وآثاره
2. النصّ الحديثيّ ومضامينه التّربوية الأخلاقية عند محمد بن سحنون من خلال كتابه

خاتمة

وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين

1. محمد بن سحنون عصره وحياته وآثاره :**1.1. عصره:**

عاش محمد بن سحنون في الفترة الممتدة بين سنتي (202 هـ - 256 هـ)، وهي المرحلة الذهبية من تاريخ الإسلام، التي تلت مرحلة البناء والتأسيس التي امتدت من ظهور الإسلام حتى نهاية الدولة الأموية سنة 131 هـ، وقد مهدت المرحلة التأسيسية لانبثاق فكر حضاري وتطور منقطع النظير، وازدهار بلغ أوجَه في مختلف مناحي الحياة المعرفية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، وذلك بفضل انتشار الإسلام ورسالة سيدنا محمد ﷺ، حيث وصل الإسلام إلى ربوع العالم كلها، من المحيط الأطلسي في أقصى المغرب إلى حدود الصين في أقصى الشرق ومن وسط آسيا إلى أدهال إفريقيا جنوبا، وكان هناك حضارتان في عاصمتين من أكبر الحواضر الثقافية في ذلك الوقت وهما: الدولة الإسلامية بالشرق، وقد طُبعت بطابع حضاري مميّز، تمثل في:

- انتشار اللغة العربية في جميع أنحاء آسيا انتشارا سريعا، والدليل على ذلك إسهام علماء العجم في حركة التأليف والتدوين في مختلف العلوم (البخاري - النسائي - الترمذي - مسلم - سيبويه - نفطويه - ابن خالويه، وغيرهم كثير).¹
- الازدهار الاقتصادي للدولة العباسية، تمثل في شقّ العباسيين للطرق وتقدم الزراعة. إضافة إلى استغلال العباسيين للثروات الباطنية كالحديد بخراسان ومناجم الرصاص بكرمان. مع استغلال مصادر النفط والأحجار الكريمة أيضا.
- ازدهار الفنون والآداب وظهور فن المقامات وألف ليلة وليلة. - بناء المستشفيات (البيمارستانات) والمراصد الفلكية.

- تأسيس بيت الحكمة في بغداد في عهد المأمون. - ازدهار العلوم الشرعية التقليدية (فقه - تفسير - حديث ...)، والعقلية (كلام - منطق - فلسفة). - تأسيس المدارس الفقهية (المذاهب الفقهية الأربعة نموذجاً).²

إن هذه المظاهر جميعا مؤشّر حضاريّ كبير على ازدهار العلوم والصناعات والعمران وفق الرؤية الخلدونية: "إذا تمدّنت المدينة وتزايدت فيها الأعمال ووقت بالضروري وزادت عليه، صرف الزائد حينئذ إلى الكمالات من المعاش. ثم إن الصناعات والعلوم إنّما هي للإنسان من حيث فكره الذي يميّز به عن الحيوانات، والقوت له من حيث الحيوانية والغذائية، فهو مقدّم لضرورته على العلوم والصناعات، وهي متأخرة عن الضروري. وعلى مقدار عمران البلد تكون جودة الصناعات للتأقّق فيها حينئذ، واستجادة ما يطلب منها بحيث تتوفّر دواعي الترف والثروة".³

1 محمد منير مرسى، التربية الإسلامية أصولها وتطورها في البلاد العربية (عالم الكتب، ط 2005)، 169 وما بعدها يتصرف.

2 انظر: ويل ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمود وآخرين (دار الجيل، بيروت - لبنان، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، عام النشر: 1408 هـ - 1988 م)، ج 177/13.

3 ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: عبد الله محمد الدويش (دار يعرب، دمشق، ط 01، 2004)، ج 91/02.

ولا غرابة أن نجد المنصفين من المستشرقين يستحلون ريادة الحضارة الإسلامية في هذه الفترة وفضلها على الحضارة الغربية في مختلف العلوم، من ذلك ما بسطته السيّد زغيريد هونكه في كتابها شمس الله تسطع على الغرب، أين أعربت في مقدّمة كتابها عن دافع الإنصاف والموضوعية: "أردت أن أكرم العبقريّة العربيّة وأن أتيح لمواطنيّ فرصة العود إلى تكريمها، كما أردت أن أقدم للعرب الشكر على فضلهم، الذي حرّمهم من سماعه طويلاً تعصّب ديني أعمى أو جهل أحقق."⁴

وقد عرفت بلاد المغرب وإفريقيا - على غرار المشرق - تأسيس دولة إسلامية، أرسى قواعدها الفاتحون الأوائل بمحيي عقبة بن نافع الفهريّ (50هـ)، حيث كان المغرب جزءاً من الإمبراطوريّة الرومانيّة التي عملت على نشر ثقافتها اللاتينية وأنظمتها التعليميّة وهو عاملٌ جعل علماء المغرب وإفريقيا الفتح يتوجّهون إلى إرساء تعليم اللّغة العربيّة ومبادئ الدّين الإسلامي، وبناء المدارس والعناية بدور التعليم القرآنيّ للناشئة، وهو ما مهد لظهور الحواضر العلميّة، وكان عامل ظهور هذه الحواضر الثقافيّة الإسلام واللغة العربيّة ففضلهما: "انكبّ شعب الإقليم على البناء والإبداع الحضاري في أوسع مجالاتهما، وفي جوّ من الحرّيّة السياسيّة والبحجّة الاقتصاديّة، وقامت بالإقليم مراكز حضارية هامة لا تقلّ مكاناً ورفقاً عن مراكز الشّرق الإسلاميّ. مثل: القيروان وفاس وتيهرت والمسيّلة وأشير وقلعة بني حماد وبجاية ومراكش وتلمسان وقسنطينة، إلى جانب حواضر الأندلس الكبرى وصقلية الإسلامية، التي تعتبر جزءاً من هذا الإقليم المغاربيّ، ومن صنعه وإبداعه. وقد أخصب فيها الفكر ونفقت التجارة وتطوّرت العمران واتّسع وازدهرت الفلاحة والصّناعة، والحياة الاقتصاديّة بصفة عامّة، وتطوّرت الحياة الاجتماعيّة وازدهرت."⁵

وهذا التطوّر كلّ له انعكاس على العمليّة التربويّة، إذ هي استثمار للمنتج المعرفي في إعداد الناشئة، كما أن الإنسان - محلّ العمليّة التربويّة - ما هو إلا ثمرة وإفراز لواقعه وبيئته، فتمدّنه وتحضّره واكتسابه للعلوم والمعارف متوقّف على المؤسسات التعلّميّة والتربويّة التي تنشئها الدّولة، وهذا ما يُفسّر اتّجاه محمّد بن سحنون إلى العناية بتربيّة الناشئة من خلال كتابه آداب المعلّمين، حيث كانت العمليّة التربويّة هما حضارياً.

وفي هاته الجهة أيضاً - المغرب - كان الإسلام يمتدّ بنوره وسماحته، جهة أوروبا، حيث نشهد قيام الدّولة الإسلاميّة في الأندلس، فقد دخل الإسلام إليها في وقت مبكّر جداً ق 01 هـ، وكان لانتشار الإسلام واللغة العربيّة أثر كبير، ويمكن هنا أن نسجل شهادة ألفارو القرطبيّ المسيحيّ في القرن 09 م - 03 هـ، كما نقلها ليفي بروفنسال في كتابه حضارة العرب في إسبانيا، يقول ألفارو القرطبي: "أبناء ديني يحبّون إنشاد الأشعار العربيّة بل إنهم يدرسون مؤلّفات علماء الكلام لا ليدحضوها أو يفندوها وإنّما ليقوّموا نطقهم العربيّ نطقاً صحيحاً ... واحسرتاه لقد نسي التّصاري لسانهم الدّيني، ولا تكاد تجد بين كلّ ألف واحد ممّا يستطيع أن يكتب بصورة لائقة رسالة باللاتينيّة إلى صديق له."⁶

4 زغيريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة: فاروق بويضون + كمال دسوقي (دار الجليل + دار الآفاق، بيروت، لبنان، ط 08، 1993)، 09.

5 يحي بوعزيز، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر الخروسة (دار الغرب الإسلامي، ط 01، 1995) ج 11/ 01.

6 ليفي بروفنسال، حضارة العرب في الأندلس، ترجمة: ذوقان قرقوط (منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، بدون تاريخ)، 80.

ومن معالم التّمدن والحضارة في الأندلس في هاته الفترة نذكر: - إنشاء المدارس والمساجد والفنادق - انتشار المكتبات حيث وجدت بالأندلس في هذه الفترة 70 مكتبة بما يقرب من 4000 مجلد. - انتشار التدوات العلميّة بطلبلة وبلنسيّة والأندلس وإشبيلية، ويصف لنا المستشرق آدم متر في كتابه التّقيس "الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجري" ولع الملوك والأمراء ومفاخرهم بالكتب والمكتبات: "وكان الملوك يفاخرون بجمع الكتب حتى كان لكلّ ملك من ملوك الإسلام الثلاثة الكبار بمصر وقرطبة وبغداد في أواخر القرن الرابع ولع شديد بالكتب، فكان الحكم صاحب الأندلس يبعث رجالا إلى جميع بلاد المشرق ليشتروا له الكتب عند أول ظهورها، وكان فهرس مكتبته يتألف من أربعة وأربعين كراسة".⁷

وقد خصص المقرئ في كتابه نفح الطيب جزء للحديث عن فضائل أهل الأندلس وشغفهم بالعلم والمعرفة وعبقريتهم: "في نبذة مما منّ الله تعالى به على أهل الأندلس من توقّد الأذهان، وبذلهم في اكتساب المعارف والمعالى ما عزّ أو هان وخوّزهم في ميدان البراعة، من قصب البراعة، خصل الرّهان، وجملة من أجوبتهم، الدالة على لؤذعيتهم، وأوصافهم المؤذنة بألمعيّتهم".⁸

2.1. ترجمته:

جاء في ترجمته: "محمد بن عبد السلام (سحنون) بن سعيد بن حبيب التّنوخي، أبو عبد الله: فقيه مالكي مناظر، كثير التّصانيف. من أهل القيروان. لم يكن في عصره أحد أجمع لفنون العلم منه. رحل إلى المشرق سنة 235 هـ وتوفي بالساحل، ونقل إلى القيروان فدفن فيها. ورثي بثلاثمائة مرثية. كان كريم اليد، وجيها عند الملوك، عالي الهمة. من كتبه (آداب المعلمين - ط)."⁹

وجاء في شجرة التّور الرّكيّة في طبقات المالكيّة: "الإمام ابن الإمام شيخ الإسلام وعلم الأعلام الفقيه الحافظ النّظار مع الجلالة والثّقّة والعدالة ... لم يكن في عصره أحدقّ منه بفنون العلم، له تآليف كثيرة".¹⁰

وترجم له القاضي عياض في ترتيب المدارك، ومما جاء في ترجمته: "وكان عالماً بالذّبّ عن مذهب أهل المدينة، عالماً بالآثار، صحيح الكتاب، لم يكن في عصره أحدقّ بفنون العلم منه فيما علمت، قال ابن حارث: كان عالماً فقيهاً مبرزاً، منصرفاً في الفقه والنّظر ومعرفة اختلاف الناس، والرّد على أهل الأهواء، والذّبّ عن مذهب مالك".¹¹

7 آدم متر، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريذة، (دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط 05، بدون تاريخ، ج 02، 322.

8 شهاب الدين المقرئ، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق: إحسان عباس (دار صادر، بيروت، لبنان، ط 01، 1997) ج 03/ 150.

9 خير الدين الزّركلي، الأعلام، دار العلم للملايين (بيروت، لبنان، ط 15، 2002) ج 06/ 204 - 205.

10 محمد بن مخلوف، شجرة التّور الرّكيّة في طبقات المالكيّة، تحقيق: عبد المجيد خيالي (دار الكتب العلمية، لبنان، ط 01، 2003) ج 01/ 105.

11 القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق: عبد القادر الصّحراوي (مطبعة فضالة - المحمدية، المغرب ط 01، 1970م)، 204/4.

تلقى محمد بن سحنون مبادئ العلم والفقه على يد والده سحنون، وكان والده يقول لمؤدبه: لا تؤدبه إلا بالكلام الطيب والمدح، لاعتقاد والده وأمله أن يكون إمامً وقته وفريد أهل زمانه.¹²

وترجم له ابن فرحون في الديباج، وذكر شيوخه ورحلاته، وممن أخذ عنهم: والده سحنون، وأبو حستان وموسى بن معاوية وعبد العزيز بن يحيى المدني وغيرهم، كما رحل إلى المشرق، ممّا وقّر له فرصة اللقاء بالمدينة كثيراً من العلماء، ومنهم: أبو مصعب الزّهري وابن كاسب و سلمة بن شبيب.¹³

وقد كانت شهرة محمد بن سحنون في الفقه والحديث، كما كان الغالب عليه الفقه والمناظرة والذبّ عن أهل السنّة والردّ على أهل الأهواء، كما كانت له مشاركة في سائر الفنون الأخرى.¹⁴

3.1. آثاره:

يتفق من ترجم لمحمد بن سحنون أنّه كان كثير الوضع للكتب، غزير التأليف، وأدرك من جميع العلوم ما لم يدركه غيره من أهل عصره، ولم يكن في عصره أحد حقّ منه بفنون العلم.¹⁵

وقد ذكر له القاضي عياض في مداركه جملة مصنّفات، ومنها: المسند في الحديث-- الجامع. جمع فيه فنون العلم والفقه- كتاب في فنون العلم. ومن- كتاب السّير - آداب العلّمين. رسالة في السنّة - رسالته في أدب المناظرة - كتاب تفسير الموطأ- كتاب الحجّة على القدرة - كتاب الحجّة على النّصارى - كتاب الإباحة - كتاب الردّ على البكريّة. - كتاب الورد - كتاب الإيمان والردّ على أهل الشّرك - كتاب الردّ على أهل البدع - كتاب في الردّ على الشّافعي وعلى أهل العراق - كتاب طبقات العلماء - كتاب الأشربة- غريب الحديث- كتاب التّاريخ- وألّف في أحكام القرآن.¹⁶

وعلى هذا كان محمد بن سحنون بارعا في فنون العلوم الشرعيّة، لا سيما الفقه والحديث، وهما ما نجد لهما حضورا كبيرا في كتابه آداب العلّمين، موضوع الدّراسة، وقد كانت وفاة محمد بن سحنون - على الأرجح - سنة 256هـ، رغم الاختلاف في هذا.

12 محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، (دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط 02، 1994) 19/03.

13 انظر: ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق وتعليق: الدكتور محمد الأحدي (دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، بدون تاريخ) 169/2.

14 انظر: أبو بكر عبد الله بن محمد المالكي، رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونسأكلهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، تحقيق: بشير البكوش (دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط 02، 1994) م 13/1. وانظر أيضا: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، مصدر سابق، ج 02، ص 169.

15 انظر: قاسم علي سعد، جبهة تراجم الفقهاء المالكية (دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط 01، 2002) م 174/2. وانظر أيضا: شجرة النور الزكية، مصدر سابق، 1-105.

16 انظر سرد مؤلفاته في: ترتيب المدارك، مصدر سابق، 207/4. وانظر أيضا: مقدّمة حسن حسني عبد الوّهاب، في: آداب العلّمين، محمد بن سحنون، تحقيق: حسن حسني عبد الوّهاب (تونس 1972) 25 وما بعدها بتصرف.

2. النصّ الحديثي ومضامينه التربوية الأخلاقية عند محمد بن سحنون من خلال كتابه وأبوابه:

يُعتبر مُحَمَّد بن سحنون من فقهاء المالكية من أهل القيروان، من أبرز كتبه التي تضمّنت آراءه التربوية كتابه آداب المعلمين، وقد نُشر الكتاب سنة 1929م بإشراف اللجنة التونسية لنشر المخطوطات. بتحقيق الباحث: حسن حسني عبد الوهاب.

يتجلى الملمح التربوي في الكتاب من خلال منهج مؤلفه فيه فقد بوّبه إلى عشرة أبواب تُعتبر معالم الفكر التربوي عند الرّجل، وهي: (ما جاء في تعليم القرآن- العدل بين الصبيان- ما يُكره محوه من ذكر الله- ما جاء في الختم- ما جاء في العطية- ما يُحلى فيه الصبيان- ما يجب على المعلم من لزوم الصبيان- أجره المعلم- إجازة المصحف وكتب الفقه (الجائزة والعطية)- ما يجوز من العقاب وما لا يجوز).¹⁷

وقد كان لابن سحنون فضل السّبق في التّأليف في موضوع التربية الإسلامية، وهو أول كتاب في موضوعه (الفكر التربوي).

وقد اعتمد عليه من ألف بعده في الموضوع نفسه كالقابسي (324 هـ - 402 هـ) فقد كتب كتابا سماه (أحوال المتعلمين وأحكام المتعلمين والمعلمين). أما عن آرائه التربوية، فقد جاءت نظراته متناغمة مع البيئة الأسرية التي عاش فيها والمشرّب الفقهي الذي ينتمي إليه: "ولقد جاء مفهوم ابن سحنون عن التربية متأثراً بإطار الفقه المالكي الذي ساهم في إرساء قواعده والدّه سحنون فقيه المغرب المشهور، كما قصره على تربية الأطفال والقواعد التي يلتزم بها من يُعلّمهم، ونظر ابن سحنون إلى التربية على أنّها عقد إيجار بين المعلم وأولياء الأمور، وطالب المعلم بالتزام شروط العقد، كأن يساوي بين الصّبيان في التّعليم، وأن يتفرّغ لهم أثناء ذلك فلا يتشاغل بعمل آخر".¹⁸

والأبواب العشرة التي تناولها ابن سحنون كان قد استخلصها من القرآن الكريم والسنة النبوية، وإنما يرجع الفضل إليه في تبويبها وترتيبها، وكتابه عبارة عن أحاديث وآثار مسندة ألقاها على والده سحنون المتوفى سنة (240 هـ)، والذي كان إماماً في المذهب المالكي ببلاد المغرب.

وسنقف مع الكتاب لنستخرج منه معالم الدّرس الأخلاقي مُتّبعين في ذلك منهج ابن سحنون نفسه من خلال الأبواب العشرة التي بُني عليها الكتاب.

1.2- ما جاء في تعليم القرآن العزيز، ومن الأحاديث التي أوردها محمد بن سحنون:

قال مُحَمَّد بن سحنون: حدثني أبي سحنون عن عبد الله بن وهب عن سفيان الثوري عن علقمة بن مرثد عن أبي عبد الرحمن السلمي عن عثمان بن عفان ؓ أن رسول الله ﷺ قال: «أفضلُكم من تعلّم القرآن وعلمه». ¹⁹ وحديث عليّ

¹⁷ انظر محتوى الكتاب في: آداب المعلمين، 191.

¹⁸ انظر: ماجد عرسان الكيلاني، تطوّر مفهوم النظرة التربوية الإسلامية (دار ابن كثير + مكتبة دار التراث، دمشق + بيروت، ط 02، 1985) 113.

¹⁹ أخرجه البخاري عن عثمان ؓ بزيادة إن في أوله، كتاب فضائل القرآن الكريم، باب: خيركم من تعلم القرآن وعلمه، رقم: 5028. انظر: البخاري مُحَمَّد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر (دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، 1422هـ) 192/06.

بن أبي طالب عن النبي ρ قال: «يرفع الله بالقرآن أقواما»²⁰، وحديث أنس بن مالك τ «إِنَّ لِلَّهِ أَهْلِينَ مِنَ النَّاسِ»²¹ قليل : من هم يَا رَسُولَ اللَّهِ، قال هُم حملة القرآن، هم أهل الله وخاصته»²²

ولاشك أنَّ مركزية التعليم القرآني تُمثِّل قاعدة الدرس الأخلاقي التربوي، فهو وعاء القيم كلها، الفردية والأسرية والاجتماعية والسياسية، "فإن الصغير إذا بدأ في حفظ القرآن الكريم ومعرفته تعاليم الدين - اتصلت هذه التعاليم بشخصيته كلما نما وبلغ مبلغ الرجال، فتمتد البواعث الدينية في نفسه."²²

وقال الإمام جلال الدين السيوطي في الإتقان في كيفية تحمّل القرآن: "اعلم أنَّ حفظ القرآن فرض كفاية على الأمة صرَّح به الجرجاني في الشَّافِي والعبَّادي وغيرهما. قال الجويني: والمعنى فيه ألا ينقطع عدد التواتر فيه فلا يتطرق إليه التبديل والتَّحريف

فإن قام بذلك قوم يبلغون هذا العدد سقط عن الباقيين وإلا أثم الكل، وتعليمه أيضا فرض كفاية وهو من أفضل القُرب." ²³

وقد أبان الله عزَّ وجل في مُفتتح التنزيل أن هذا الوحي هُدى للنَّاس ومرشد ومَقوم لسلوكاتهم وشفاء لما في صدورهم وقلوبهم من الأمراض وأنفسهم من العلل والعاهات، من ذلك قوله تعالى: (ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ) (البقرة: 02)، وجاء في تفسير هذه الآية: " ذَلِكَ الْكِتَابُ الذي لا يقرب ساحته شك ولا ارتياب، هو عين الهداية لأهل التَّقَى من ذوي الأبواب، فلا يزالون يَتَرَقَّوْنَ به في المقامات والأحوال حتَّى يسمعه من الكبير المتعال." ²⁴ وقوله تعالى: (وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شَفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَرْيَدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا) (الإسراء: 82)، وفي الحديث في سؤال عائشة رضي الله عنها عن النبي ρ قالت «كَانَ خَلْقُهُ الْقُرْآنَ»²⁵

وعلى هذا تتحدَّد مركزية القرآن الكريم تعليما وحفظا من خلال راهن الأمة، وهيمنة الكمِّ والثَّقافة السَّائلة وانتشار التكنولوجيا الحديثة، حتَّى أضحي العالم رقميًّا، ممَّا أدَّى إلى زحزحة كثير من القيم والأخلاق داخل الأسرة الواحدة،

²⁰ أخرجه مسلم في صحيحه عن عمر بن الخطاب τ بلفظ «إِنَّ اللَّهَ يَرْفَعُ بِهَذَا الْكِتَابِ أَقْوَامًا، وَيَضَعُ بِهِ آخَرِينَ». كتاب: كتاب صلاة المسافرين وقصرها باب تَابَ فَضَّلَ مَنْ يَتُومُ بِالْقُرْآنِ، وَيُعَلِّمُهُ، وَفَضَّلَ مَنْ تَعَلَّمَ حِكْمَةً مِنْ فَهُوَ، أَوْ غَيْرِهِ فَعَمِلَ بِهَا وَعَلَّمَهَا، رقم: 269. انظر: مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ) 559/01.

²¹ انظر هذه الأحاديث الواردة في كتاب: آداب المعلمين، ص 75 وما بعدها. وهذا الحديث أخرجه ابن ماجة عن أنس بلفظ قريب: «إِنَّ لِلَّهِ أَهْلِينَ مِنْ النَّاسِ» قالوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ هُمْ؟ قَالَ: «هُمْ أَهْلُ الْقُرْآنِ، أَهْلُ اللَّهِ وَخَاصَّتُهُ» تَابَ فَضَّلَ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَعَلَّمَهُ، رقم: 215. انظر: ابن ماجة، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (دار إحياء الكتب العربية، ط فيصل عيسى البابي الحلبي، بدون تاريخ) 78/01.

²² كمال الدين عبد الغني المرسي، من قضايا التربية الدينية في المجتمع الإسلامي (دار المعرفة الجامعية، ط 1998، 01)، 110.

²³ عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (المبينة المصرية العامة للكتاب، ط 1974، 1/243).

²⁴ أبو العباس أحمد بن عجيبة الحسيني البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان (الدكتور حسن عباس زكي، القاهرة، بدون تاريخ) 73/1.

²⁵ أخرجه مسلم من حديث أنس وذكره البخاريّ تعليقا. انظر: أبو الفضل زين الدين العراقي، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار (دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط 2005، 01)، 838.

ناهيك عن الأثر النفسي السيء لها حيث تحول الأفراد إلى كائنات صناعية أو روبوتات، ولا يمكن علاج هذا الإشكال إلا ببديل روحي تربي أخلاقي يُعيد للإنسان مكانته وقيّمته ويُذكّره بوظيفته ورسالته وهي العبودية لله تعالى من خلال ذكره الدائم، وهذا ما يُحقّقه القرآن الكريم.

2.2. باب ما جاء في العدل بين الصّبية:

عاجل ابن سحنون في هذا الباب العدل باعتباره قيمة خلقية لا بدّ للمعلّم من الالتزام بها بين المتعلّمين، وقد ارتبط العدل بالممالك والدول، لكنّه في الأساس قيمة خلقية يمكن أن تتجلى في شباب الحياة كلّها في الفرد والأسرة والمجتمع والدولة، لأن المنوط به تحقيق العدل يُعتبر مسؤولاً ابتداءً على ما استرعاه الله تعالى، وهذا ما بيّنه النبي الأكرم p وفي الحديث عن ابن عمر «أَلَا كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَالْأُمِيرُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ، وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّحُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ، وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ بَعْلِهَا وَوَلَدِهِ، وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُمْ، وَالْعَبْدُ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُ، أَلَا فَكُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»²⁶

وقد استدللّ ابن سحنون -رحمه الله- على هذه القيمة الخلقية بجديشين اثنين، أولاهما: عن أنس t قال: قال رسول الله p : «أَيُّمَا مُؤَدَّبٍ وَلِيَ ثَلَاثَةَ صَبِيَةٍ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ فَلَمْ يَعْلَمْهُمْ بِالسُّوِيَةِ، فَقِيرَهُمْ مَعَ غَنِيِّهِمْ، وَغَنِيَهُمْ مَعَ فَقِيرِهِمْ حُشِرَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَعَ الْخَائِنِينَ.»²⁷

أما ثانيهما فهو أثر عن فضيل بن عياض عن ليث عن الحسن، قال: «إِذَا قُوطِعَ الْمَعْلَمُ عَلَى الْأَجْرَةِ، فَلَمْ يَعْدِلْ بَيْنَهُمْ - بَيْنَ الصَّبِيَانِ - كَتَبَ مِنَ الظَّالِمَةِ.»²⁸

يأتي العدل كقيمة خلقية هامة يمكن أن تُثمر إذا غرست في نفوس الناشئة والمتعلّمين، فالمعلّم مربّي وأب، وتحقيقه للعدل بينهم واجب، جالب للخير وزارِعٌ للمحبّة بينهم ودافعٌ للقيم السلبية كالعداوة والبغضاء والشحناء والحسد، وفي الحديث عن النبي p

عن التّعمان بن بشير t حين تصدّق عليه أبوه ببعض ماله دون إخوته، وعرضت أمّه عمره بنت راحة الأمر على النبي p ، فقال: «أَتَقْنُوا اللَّهَ، وَأَعْدِلُوا فِي أَوْلَادِكُمْ»²⁹

وعلى هذا فتربية الأبناء على قيمة العدل هو تأسيس لأسرة ومجتمع يسود فيهما العدل وتحقّق المساواة بين أفرادها، وهو ما يمنع التّزاحم والتّصادم ويزكّي النفوس من العداوة والبغضاء وينشر المحبة والأخوة، ناهيك عن الثّقة.

26 أخرجه مسلم في صحيحه عن ابن عمر، باب فضيلة الإمام العادل، وعقوبة الجائر، والحثّ على الرّفق بالرّعيّة، والنّهي عن إدخال الشّقة عليهم رقم: 1829.

27 قال المحقّق: لم أعر على هذا الحديث في الإجماع المشهورة، والغالب على الظنّ أنّه أثر من كلام مالك بن أنس، وإنّما زاد النّاسخ من عنده في التّقلّ قال رسول الله p . انظر: آداب المعلّمين، مصدر سابق، هامش 85.

28 المصدر نفسه، 85.

29 أخرجه مسلم عن التّعمان بن بشير، كتاب كراهة تفضيل بعض الأَوْلَادِ فِي الْهَيْبَةِ، رقم: 1623.

3.2. باب ما جاء في الأدب وما يجوز ذلك وما لا يجوز

عالم محمد ابن سحنون في هذا الباب معاملة المعلم للمتعلمين وتأديبه إيّاهم بالضرب أو غيرهن مع بيان حدود ذلك، مُضَمَّنًا حديثه بعض القيم الأخلاقية الواجب عليه الالتزام بها، مُستَدَلًّا على هذه القيم الخلقية بجملة أحاديث منها: عن عكرمة عن ابن عباس τ قال: قال رسول الله p : «شَرُّ أُمَّتِي معلّمو صبيانهم أقلُّهم رحمةً لليتيم، وأغلظُّهم على المسكين»³⁰

وهذا الحديث استدللّ به ابن سحنون في سياق حديثه عن سيف بن محمد، وقد كان جالساً فجاءه ابنه باكياً فسأله: ما يُبكيك؟، قال: ضربي المعلم، ثم ذكر نص الحديث السابق، وقد علّق ابن سحنون على هذا ذاكرة علّة كراهية الضرب لكونها مقرونة بغضب المعلم لا بكونها بمقصد التربية والتوجيه، وهذا في غاية اللطف وقمة العدل أن يفصل المعلم بين حالاته ووجدانه وبين واجبه تجاه تلاميذه، وهذا أشبه بقصة أوردها مولانا جلال الدين الرومي في ديوانه المثنوي عن سيدنا عليّ τ حين كان في أرض المعركة وبارز مُشركاً وانتصر عليه، فوقع المشرك على الأرض، فبصق على وجه سيدنا عليّ τ ، فما كان من الإمام عليّ إلا أن ألقي بسيفه على الأرض وترك قتل المشرك، فسأله قائلاً: لم لم تقتلي يا أمير المؤمنين؟ فقال له بحميا: كنت أقاتل في سبيل الله، لكن لو قتلتك الآن لقتلتك انتصاراً لنفسي حين بصقت عليّ!³¹

فانظر إلى غمق هذا الإيمان وسموّ هاته الأخلاق والقيم، وكيف يحقق الرجل العدل حتى مع نفسه وعدوه، وهي قيمة خلقية سامية أرساها القرآن الكريم وبيّنها في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْلَمُوا اٰغْدِلُوا هُوَ اٰقْرَبُ لِلتَّقْوٰى) (المائدة: 08)، وجاء في تفسيرها وبيان معناها: "فيجب على العبد كَفَّ آذاه عن المشركين وحمل الجفا منهم، وألّا ينتقم لنفسه ممّن آذاه منهم، ولا يحمله ما أصابه منهم على أن يعتدي عليهم ولو بالعداء، بل إن وسّع الله صدره بالمعرفة قابلهم بالإحسان، ودعا لعدوه بصلاح حاله حتى يأخذ الله بيده، وهذا مقام الصّدّيقية العظمى والولاية الكبرى، وهذا غاية البرّ والتقوى الذي أمر الله - تعالى - بالتعاون عليه، والاجتماع إليه، دون الاجتماع على الإثم والعدوان، وهو الانتصار للنفس والانتقام من الأعداء، فإن هذا من شأن العوامّ، الذين هم في طرف مقام الإسلام."³²

4.2. ما ينبغي أن يُخلّى الصبيان فيه:

وفي هذا الباب عالم ابن سحنون قيمة خلقية رفيعة تتمثّل في الأمانة والتقوى، من خلال تعامل المعلم مع تلاميذه، فينبغي أن يكون مقصده تعليمهم وتأديبهم وتربيتهم، ولا ينصرف لغيره، كأن يرسلهم لقضاء حاجاته، أو يرسل

³⁰ جاء في كشف الخفا «شرازكم معلّمو صبيانكم، أقلُّهم رحمة على اليتيم، وأغلظُّهم على المسكين.» «قال في اللآلئ: موضوع. انظر: إسماعيل بن العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، تحقيق: عبد الحميد بن أحمد بن يوسف بن هندواوي (المكتبة العصرية، بيروت، بدون تاريخ، ط 2000-01)

³¹ يُنظر: جلال الدين الرومي، المثنوي، ترجمة: عبد السلام كفاي، (المكتبة العصرية، بيروت، صيدا، ط 01، 1966)، 419/01

³² البحر المديد، مرجع سابق، 5/02-6.

الصَّبِيَّانُ بعضهم البعض لقضاء حوائجهم، قال ابن سحنون في هذا الصَّدَد: "قُلْتُ أَفِيرْسُلُ الصَّبِيَّانَ بعضهم في طلب بعض؟ قال: لا أرى ذلك يجوز له إِلَّا أَنْ يَأْذَنَ لَهُ آبَاؤُهُمْ أَوْ أَوْلِيَاءُ الصَّبِيَّانِ في ذلك، أَوْ تَكُونَ الْمَوَاضِعَ قَرِيبَةً، لَا يَشْتَغُلُ الصَّبِيَّ فِي ذَلِكَ، وَلِيَتَعَاهَدَ الصَّبِيَّانَ هُوَ بِنَفْسِهِ فِي وَقْتِ انْقِلَابِ الصَّبِيَّانِ، وَيُخْبِرُ أَوْلِيَاءَهُمْ أَنَّهُمْ لَمْ يَجِئُوا".³³

وهذه الآداب والقيم مُقتبسة من الوحي الشَّريف، ففي القرآن الكريم تأكيد على الالتزام بالمواثيق والعهود وآداء الأمانات، والتَّعليم والتَّربية عقد بين المعلِّم وأولياء الصبيان والتلاميذ، قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (المائدة: 01)، وجاء في تفسيرها: "أي: بالعهود التي عَهِدْتُ إِلَيْكُمْ أَنْ تَحْفَظُوهَا، وهي حفظ الأموال، وحفظ الأنساب، وحفظ الأديان، وحفظ الأبدان، وحفظ اللسان، وحفظ الأيمان".³⁴

(وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا) (الإسراء: 34)

(إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا) (النساء: 58)، وقال ابن كثير في تفسيرها: "وهذا يعم جميع الأمانات الواجبة على الإنسان، من حقوق الله، عز وجل، على عباده، من الصلوات والزكوات، والكفارات والنذور والصيام، وغير ذلك، مما هو مؤتمن عليه لا يطلع عليه العباد، ومن حقوق العباد بعضهم على بعض كالودائع وغير ذلك مما يأتمنون به".³⁵

وعلى هذا كان التزام المعلِّم بالتعليم فقط أمانة، فالصبيان وديعة عنده من طرف أوليائهم وآبائهم، واستعمالهم في غير التَّعليم من غير إذن الوليِّ خيانة للأمانة والعهد، وفي هذا الصنيع تربية خُلُقِيَّة رَفيعة للمتعلِّمين، فينشأون على ذلك ويتشربون قيم الأمانة والعهد، فتسود الثقة وتنعلم الخيانة، ولهذا جاء تأكيد الحقِّ على هذا في مواضع عديدة، منها قوله: (وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ) (المؤمنون: 08)، وقوله: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَخَوْنُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ) (الأنفال: 27)

وفي السُّنَّة النبويَّة أحاديث كثيرة تؤكد على هاته القيم الخُلُقِيَّة، منها قول النبي ﷺ

«أَدِّ الْأَمَانَةَ إِلَى مَنْ اتَّعَمَكَ، وَلَا تَخُنْ مَنْ خَانَكَ»³⁶.

وعن أبي ذرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: قلت: يا رسول الله، ألا تستعملني؟ قال: فضرب بيده على منكبي، ثم قال: «يا أبا ذر، إنك ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها، وأدى الذي عليه فيها»³⁷

وتتجلى الأمانة في هذا السياق وأداؤها كملمح أخلاقي بارز، فهي تدخل في الواجب، باعتبارها أداؤها خُلُقًا باطنيا عُمُيقًا، يقول عبد الله دَرَّاز: "الأمانة" من حيث هي اتفاق باطني للمرء مع نفسه على موقف معين.³⁸

33 : آداب المعلمين، مصدر سابق، 97.

34 البحر المديد، مرجع سابق، 03/2.

35 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة (دار طبعة للنشر والتوزيع، ط 1999/02، 338/02).

36 رواه أبو داود والترمذي عن أبي هريرة، وقال الترمذي: حسن غريب. كشف الخفاء ومزيل الإلباس، مرجع سابق، 84/1.

37 أخرجه مسلم في صحيحه عن أبي ذرٍّ، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة، رقم: 1825.

38 عبد الله دَرَّاز، دستور الأخلاق في القرآن الكريم، (مؤسسة الرسالة، ط 10، 1998م)، 676.

وهذا الاتفاق الباطني هو الضمير الحي والقلب المليء بالإيمان، الذي يدفع إلى الالتزام بها ، فالصدق في العهد والوعد فضيلة خلُقِيَّة أمر المؤمنون بالتحلي بها، والكذب فيه من الرذائل الخلُقِيَّة التي يتجنبها المؤمن الصادق³⁹ وقد ذكر عبد الرحمن حسن حبكة الميداني المجالات التي تخل فيها الأمانة، وهي كثيرة، منها الولاية: "فمن الأمانة في الولاية تأدية الحقوق إلى أهلها وإسناد الأعمال إلى مستحقيها الأكفيا لها."⁴⁰

ويؤكد محمد بن سحنون على هاته القيمة الخلُقِيَّة - الأمانة والعهد- بقوله: "ولا يحل له أن يأمر أحدا أن يعلم أحدا منهم، إلا أن يكون في ذلك منفعة للصبي في تخريبه أو يأذن له والدّه في ذلك، ولئيل هو ذلك بنفسه أو يستأجر من يُعينه إذا كان في مثل كفايته."⁴¹

وهذا الكلام من ابن سحنون في غاية التفاساة واللطفة والعُمق، وهو تأكيد على القيمة الخلُقِيَّة التي ذكرنا، المتمثلة في أداء الأمانة والالتزام بالمواثيق والعهود وحفظ حقوق العباد، وهذا الصنيع من شأنه أن يسهم في إنشاء جيل مُلتزم بواجباته حافظا لعهوده ومواثيقه مُؤدّيًا لأماناته، قائما بمسؤوليته المنوطة به على أكمل وجه.

5.2. العفة والورع:

من القيم الخلُقِيَّة التي عليها مدار الأخلاق العفة ، وهي أساس في فلسفة الأخلاق وقدّم أفلاطون تحليلا أخلاقيا يتعلّق بالفرد والدولة على حد سواء ،وبيّن أن فضائل الفرد تتركز في العفة والشّجاعة والحكمة والعدالة ،فالعفة للنفس الشّهوانية ،والشّجاعة للنفس الغضبيّة ،والحكمة للنفس العاقلة ،وإذا تركنا كل نفس لما خلقت من أجله تحققت الفضيلة الرابعة وهي العدالة ،وهذا ينطبق على الدولة كالأتي :

-العفة: فضيلة الطبقة العمالية من زراع وتجّار وصناع.-الشّجاعة فضيلة الجند والحراس.-الحكمة فضيلة طبقة الفلاسفة .

-العدالة: تتحقق إذا حققت الطبقات الثلاث الفضائل المنوطة بها⁴²

أمّا مفهوم العفة فهو: "كفّ النفس عن المحارم وعمّا لا يُؤمّل بالإنسان فعله، ومنها العفة عن اقتراف الشّهوة المحرّمة، وعن أكل المال الحرام، وعن ممارسة ما لا يليق بالإنسان أن يفعله ممّا لا يتناسب مع مكانته الاجتماعية."⁴³ وعليه فخلُق العفة مُرداف لقيمة الورع والتقوى في الإسلام، وقد عرّفه الجرجاني بقوله: "الورع: هو اجتناب الشبهات خوفاً من الوقوع في المحرمات، وقيل: هي ملازمة الأعمال الجميلة."⁴⁴

39 يُنظر: عبد الرحمن حسن حبكة الميداني، الأخلاق الإسلامية وأسسها (دار القلم، دمشق + الدار الشّامية بيروت، ط 1999، 05)، 549/01.

40 المرجع نفسه، 649/1.

41 آداب المعلمين، مصدر سابق، 98؟

42 يُنظر: ويليام ليلي، مقدمة في علم الأخلاق، ترجمة: علي عبد المعطي محمد (منشأة المعارف ، الإسكندرية ، مصر ، ط 2000)، 48 وما بعدها بتصرف .

43 الأخلاق الإسلامية وأسسها، مرجع سابق، 581/02.

44 الجرجاني، التعريفات (دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط 1983، 01)، 252.

وهي القيمة الخلقية التي عالجها ابن سحنون في كتابه تحت باب "ما يجب على المعلم من لزوم الصبيان"، وقد وظّف ابن سحنون المصطلح الفقهي - الحل وعدمه - وفيه تأكيد على حرمة الفعل أو إباحته، فقال: "ولا يحلّ للمعلم أن يشتغل عن الصبيان إلّا أن يكون في وقت لا يعرضهم⁴⁵ فيه، فلا بأس أن يتحدث وهو في ذلك ينظر إليهم ويتفقدّهم".⁴⁶

وهذا الكلام نفيس يؤكّد على مسلك الورع والتقوى والعفة في الإسلام، والتّصوُّص الشرعية حافلة بمناهة القيمة الخلقية، منها وإن كان الورع لم يردّ في القرآن بنصّه، إلّا أنّه ورد ما يدلّ عليه، وقد ذهب بعض المفسرين إلى أنّ الورع هو ما جاء في قوله تعالى: (يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا) (البقرة: 229)، وقد ذهب الحسن^٢ أنّ المراد بها هنا الورع، وعلّق القرطبي على قوله مبيناً أن الحكمة مصدر من الإحكام وهو الإتيان في قول أو فعل. مع أنّ أصلها ما يمتنع به من السفه، وهو كل فعل قبيح⁴⁷

وفي السّنة النبوية تأكيد على هاته القيمة الخلقية، منها قوله ρ «إنّ الحلال بين، وإنّ الحرام بين، وبينهما مشبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه، وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الحمى، يوشك أن يرتع فيه، ألا وإن لكل ملك حمى، ألا وإن حمى الله محارمه، ألا وإن في الجسد مضغة، إذا صلحت، صلح الجسد كله، وإذا فسدت، فسد الجسد كله، ألا وهي القلب».⁴⁸

ويؤكّد ابن سحنون في كتابه على قيمة العفة - الورع - في تعامل المعلم مع صبيانه وتلاميذه وسلوكه داخل الكتاب بأمثلة توضيحية، منها منع المعلم من الأكل من الفاكهة التي يؤتى بها للصبيان للفرح بهم عند ختم كتاب الله من طرف النّاس معللاً ذلك بأنّها تُعتبر تُهبةً مستدلّاً بنهي النبي ρ عن أكل طعام التّهبة،

جاء فيه: «أنه نثر شيء في إملاك، فلم يأخذه، فقال: ما لكم لا تنتهبون؟ قالوا: أوليس قد نحت عن النهي؟ فقال: إنما نحت عن نحي العساكر، فانتهبوا»⁴⁹

✓ الخاتمة:

في ختام هذه الورقة البحثية نخلص إلى أهمّ النتائج ومنها:

1. اتّجاه محمد بن سحنون للكتابة في الدّرس التربوي الأخلاقي كان نتيجة إفرازات حركة الترجمة وشيوع الفكر الفلسفي اليوناني، ممّا دفعه إلى الكتابة في هذا الجانب تأكيداً منه على تأثير الفكر الوافد على أخلاق النّاشئة والأبناء.

45 يُعرضهم أي يستمع إلى تلاوتهم ويختبر حفظهم.

46 آداب المعلمين، مصدر سابق، 98.

47 يُنظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش (دار الكتب المصرية - القاهرة، ط1964، 02، 330/3).

48 أخرجه مسلم عن التّعمان بن بشير، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، رقم: 1599.

49 مجد الدين بن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر تحقيق: طاهر أحمد الزاوي + محمود محمد الطناحي (المكتبة العلمية، بيروت، ط1979م)

2. المرجعية الإسلامية في فكر محمد بن سحنون، وهو ما يؤكده التأصيل الشرعي للمباحث التي تناولها من القرآن الكريم والسنة النبوية، وفي هذا دفاع ضمني عن هاته المرجعية الإسلامية في ظل امتداد الفكر الفلسفي اليوناني.
 3. النزعة الفقهية والحديثية في كتاب محمد بن سحنون، وهو ما يؤكده استعمال المصطلح الفقهي والاستدلال بأحاديث النبي p التي شكّلت معظم الكتاب، ولا غرابة في ذلك فقد كان الرجل محدثاً وفقياً.
 4. سبق التأليف في الدرس الأخلاقي التربوي في مدرسة المغرب الإسلامي من خلال محمد بن سحنون (ت 256هـ)، رغم ارتباط درس الأخلاق بابن مسكويه في كتابه تهذيب الأخلاق وتطوير الأعراق.
 5. عناية محمد بن سحنون بالتربية على القيم آنذاك من خلال معالجة الآداب التي يجب على المعلمين والمؤدبين الالتزام بها في تعليمهم للصبيان، وفي هذا تنشئة ضمنية للمتعلّمين من خلال ما يُعرفُ بالتربية بالقُدوة.
 6. أهمية كتاب محمد بن سحنون بالنظر إلى إطاره الزمني - 256هـ - فقد كان توطئة للدرس الأخلاقي التربوي العملي لمن جاء بعده.
 7. ضرورة استثمار رؤية ومشروع محمد بن سحنون التربوي التعليمي في واقعنا الزاهن في ظلّ العولمة وطغيان الفكر المادّي، مع السّعي إلى ربط النّاشئة مرجعيتهم الإسلامية، من خلال تضمين نصوص الوحي الشّريف - القرآن الكريم والسّنة النبويّة الشّريفة - في مناهج التّعليم، واستثمار ما فيها من قيم وأخلاق.
 8. المراهنة على التّعليم القرآني باعتباره أساساً تربوياً هاماً، ووعاء للقيم والأخلاق والفضائل، كوسيلة لمواجهة التحديات المتمثلة أساساً في الغزو الفكري الذي يمتدّ في فراغنا.
- وصلّى الله على سيدنا محمد وآله الطّيبين الطّاهرين.

المصادر والمراجع

- محمد منير مرسي، التربية الإسلامية أصولها وتطورها في البلاد العربية (عالم الكتب، ط 2005)
- انظر: ويل ديورانت، قصّة الحضارة، ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمود وآخرين (دار الجيل، بيروت - لبنان، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، عام النشر: 1408 هـ - 1988 م)
- ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: عبد الله محمد الدويش (دار يعرب، دمشق، ط 01، 2004).
- زغريد هونكة، شمس العرب تنسطع على الغرب، ترجمة: فاروق بيضون + كمال دسوقي (دار الجيل + دار الآفاق، بيروت، لبنان، ط 08، 1993)
- يحي بوعزيز، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة (دار الغرب الإسلامي، ط 01، 1995)
- ليفي برونفيسال، حضارة العرب في الأندلس، ترجمة: ذوقان قرقوط منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، بدون تاريخ، 80.
- آدم متمر، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، (دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط 05، بدون تاريخ، ج 02)
- شهاب الدين المقرئ، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق: إحسان عباس (دار صادر، بيروت، لبنان، ط 01، 1997)
- خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين (بيروت، لبنان، ط 15، 2002)
- محمد بن مخلوف، شجرة التور الزكية في طبقات المالكية، تحقيق: عبد المجيد حياي (دار الكتب العلمية، لبنان، ط 01، 2003)

- القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق : عبد القادر الصّحراوي (مطبعة فضالة - المحمدية، المغرب ط01، 1970م)
- محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التّونسيين، (دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط 02، 1994)
- ابن فرحون، الذّيباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق وتعليق: الدكتور محمد الأحدي (دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، بدون تاريخ)
- انظر: أبو بكر عبد الله بن محمد المالكي، رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساکهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، تحقيق: بشير البكوش (دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط 02، 1994م)
- انظر: قاسم علي سعد، جهره تراجم الفقهاء المالكية (دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط 01، 2002 م)
- محمد بن سحنون، آداب المعلمين، تحقيق: حسن حسني عبد الوهاب (تونس 1972) 25 وما بعدها بتصرّف.
- ماجد عرسان الكيلاني، تطوّر مفهوم النظرية التّوبوية الإسلامية (دار ابن كثير + مكتبة دار التراث، دمشق + بيروت، ط 02، 1985)
- البخاري محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر (دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، 1422هـ)
- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ)
- ابن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (دار إحياء الكتب العربية، ط فيصل عيسى البابي الحلبي، بدون تاريخ)
- كمال الدين عبد الغني المرسي، من قضايا التّربية الدينية في المجتمع الإسلامي (دار المعرفة الجامعية، ط 01، 1998)
- عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 1974)
- أبو العباس أحمد بن عجيبة الحسيني البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان (الدكتور حسن عباس زكي، القاهرة، بدون تاريخ)
- أبو الفضل زين الدين العراقي، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخرّيج ما في الإحياء من الأخبار (دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط 01، 2005)
- إسماعيل بن العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، تحقيق: عبد الحميد بن أحمد بن يوسف بن هندواوي (المكتبة العصرية، بيروت، بدون تاريخ، ط 01، 2000)
- جلال الدين الرومي، المشنوي، ترجمة: عبد السلام كفاي، (المكتبة العصرية، بيروت صيدا، ط 01، 1966)
- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة (دار طيبة للنشر والتوزيع، ط 02، 1999)
- عبد الله دزاز، دستور الأخلاق في القرآن الكريم، (مؤسسة الرسالة، ط 10، 1998م)
- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، الأخلاق الإسلامية وأسسها (دار القلم، دمشق + الدّار الشّامية بيروت، ط 05، 1999)
- ويليام ليلي، مقدمة في علم الأخلاق، ترجمة: علي عبد المعطي محمد (منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، ط 2000)
- الجرجاني، التّعريفات (دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط 01، 1983)
- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش (دار الكتب المصرية - القاهرة، ط 02، 1964)
- مجد الدين بن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر تحقيق: طاهر أحمد الزاوي + محمود محمد الطناحي (المكتبة العلمية، بيروت، ط 1979م)

II. BÖLÜM
MEDENİYETİN ÖĞESİ OLARAK AHLÂK

YAPAY ZEKA VE İSLAM DÜNYASI: AHLAKİ SORUMLULUK VE TOPLUMSAL FAYDA

Bilal DÜZBAYIR

Çukurova Ünv., Sosyal Bilimler Enst., Doktora Öğrencisi, Adana/Türkiye
b.duzbayir@hotmail.com, ORCID ID: 0009-0007-5758-4763

Giriş

İslam, salt bir din olmanın ötesinde, hayatın tüm alanlarını kuşatan bir yaşam biçimi, kapsamlı bir ahlak sistemi ve özgün bir medeniyet tasavvurudur. Temelinde adalet, merhamet, dürüstlük, yardımseverlik ve affedicilik gibi evrensel erdemler bulunan İslam ahlakı, bireysel ve toplumsal düzeyde erdemli bir hayat sürmenin ve adil bir toplum inşa etmenin yol haritasını sunar. Bu ahlaki değerler, tarih boyunca İslam medeniyetinin ilim, kültür ve sanatta parlak bir medeniyet inşa etmesinde önemli rol oynamıştır.

Bilgiye ve akla verdiği önemle bilinen İslam medeniyeti, bugün insanlığın karşı karşıya kaldığı teknolojik dönüşümler karşısında da etkin bir tavır takınmak durumundadır. Bu bağlamda, yapay zeka teknolojisinin hızla gelişmesi ve hayatımızın her alanına nüfuz etmesi, İslam dünyası için hem eşsiz fırsatlar hem de üzerinde titizlikle durulması gereken ahlaki sorumluluklar doğurmaktadır. Bu çalışma, İslam perspektifinden yapay zeka etiği üzerine bir tefekkür yürütmeyi ve bu dönüştürücü teknolojinin toplumsal fayda için nasıl kullanılabileceğine dair bir yol haritası çizmeyi amaçlamaktadır.

Yapay zekanın hızla gelişen ve yaygınlaşan bir teknoloji olması, dünya genelinde birçok sektörde köklü değişimlere yol açmıştır. Bu teknolojik dönüşüm, İslam dünyasında da giderek artan bir etki yaratmakta ve hayatın çeşitli alanlarında kendini göstermektedir. Yapay zekanın getirdiği bu hızlı değişim, İslam toplumlarının sosyal, ekonomik ve kültürel yapıları üzerinde derin etkiler yaratmakta ve bu etkilerin ahlaki bir perspektiften değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır.

İslam dünyasında yapay zekanın etkileri ve bu teknolojinin İslami ahlak ile uyumunun önemi, özellikle ahlaki sorumluluklar bağlamında derinlemesine incelenmelidir. Yapay zekanın etik boyutları, İslam'ın temel ilkeleri ve ahlaki değerleri ışığında ele alınmalıdır. Bu bağlamda, adalet, merhamet, dürüstlük ve sorumluluk gibi evrensel erdemler, yapay zekanın geliştirilmesi ve uygulanmasında yol gösterici olmalıdır. İslam dünyasında yapay zekanın bu değerlerle nasıl uyumlu hale getirilebileceği üzerine düşünmek, gelecekteki teknolojik gelişmelerin toplumsal fayda sağlamasını güvence altına almak açısından kritik öneme sahiptir.

1. İslam Dünyası ve Teknoloji

Tarihsel süreçte, genellikle İslam dünyası dışında meydana gelen bilimsel ve teknolojik gelişmelerin İslam toplumlarına entegrasyonu her zaman sorunsuz olmamıştır. Bazı buluş ve icatlar, İslam ahlakı ve değerleriyle çeliştiği ya da bazı endişelere yol açtığı düşüncesiyle ilk aşamada tereddüt ile karşılanmış, hatta bazı durumlarda reddedilmiştir. Bu durum, İslam dünyasının bazı dönemlerde bilimsel ve teknolojik gelişmelerin gerisinde kalmasına yol açmıştır. Bugün karşımızda duran yapay zeka teknolojisi de benzer sorgulamaları beraberinde getirmekte ve İslam dünyasının bu yeni dönemde nasıl bir tavır takınacağı merak konusu olmaktadır.

İslam dünyasında bazı teknolojik gelişmelerin entegrasyonunda yaşanan tereddütlere örnek olarak şunları verebiliriz:

• **Matbaanın Gelişi:** Avrupa'da Gutenberg tarafından 15. yüzyılda geliştirilen matbaa, bilginin hızlı ve kolay bir şekilde yayılmasını sağladı, Rönesans ve reform gibi önemli toplumsal dönüşümlere öncülük etti. Ancak Osmanlı İmparatorluğu'nda matbaanın kullanımı, dini metinlerin yanlış elere geçme ve kontrolsüz bir şekilde çoğaltılması endişesi ile yaklaşık 200 yıl gecikti. Matbaanın kullanılmasına dini çevrelerden gelen tepkilerden bu gecikmede etkili oldu.¹

• **Fotoğraf Makinesine Tepkiler:** 19. yüzyılda fotoğraf makinesinin icadı, bazı İslam alimleri tarafından "Canlıların tasvirinin yasaklanması" (tasvir yasağı) ilkesine aykırı bulunarak eleştirildi. Fotoğraf çekmenin ve sak-

¹ Büşra Tosun Durmuş, "Matbaa Teknolojisinin Osmanlı Devletine Giriş Koşulları Ve Tartışmalar", *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*, (29 Eylül 2017), 961; Mehmet Haberli, "Gutenberg'den Zuckerberg'e Medya ve Din: Panoramik Bir Bakış", *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 5/2 (30 Aralık 2022), 387-407.

lamanın günah olduğu yönünde fetvalar verildi. Bu durum, fotoğrafçılığın İslam dünyasında yaygınlaşmasını geciktirdi.²

• **Organ Naklinin Kabulü:** 20. yüzyılın ortalarında organ nakli teknolojinin gelişmesi, İslam dünyasında dini ve etik tartışmaları beraberinde getirdi. Bazı alimler, organ naklinin “bedenin bütünlüğüne” müdahale olduğu ve dini inançlara aykırı olduğu görüşünü savundu. Ancak daha sonra yapılan çalışmalarla, organ naklinin İslam’ın hayat kurtarma ve insanlığa faydalı olma ilkeleriyle bağdaştığı yönünde görüş birliği oluştu ve günümüzde İslam dünyasında organ nakli yaygın olarak kabul görmektedir.³

Benzer şekilde, modern tıbbın İslam dünyasında kabul edilmesi sürecinde de tereddütler yaşanmıştır. Geleneksel tıp ve bitkisel tedavi yöntemleri uzun süren modern tıbbın önünde tercih edilmiştir. Bu durum, modern tıbbi uygulamaların ve hastane sistemlerinin İslam dünyasında yaygınlaşmasını geciktirmiştir. Ancak zamanla, modern tıbbın sağladığı faydaların anlaşılmasıyla bu tereddütler aşılmış ve modern tıbbi uygulamalar benimsenmiştir.⁴ Bu örnekler, İslam dünyasında teknolojik yeniliklerin kabul edilmesinde yaşanan tereddütlerin tarihsel boyutunu göstermektedir.

• **Televizyon ve İnternet:** Televizyonun ve internetin yaygınlaşması, bazı İslam toplumlarında kültürel değişim endişelerini beraberinde getirmiştir. Bu teknolojilerin “batı kültürünün etkisiyle ahlaki yozlaşmaya” yol açacağı düşüncesi, kullanımlarına karşı çıkan grupların oluşmasına sebep olmuştur.⁵

Günümüzde de bazı teknolojik yeniliklerin İslam dünyasında kabul edilmesinde benzer tereddütler yaşanmaktadır. Örneğin, genetik mühendisliği ve biyoteknoloji alanında yapılan çalışmalar, etik ve dini açıdan çeşitli tartışmalara yol açmaktadır. Genetik müdahalelerin insanın doğasına aykırı olduğu ve Allah’ın yarattığı düzenin bozulması anlamına geleceği endişesi, bu teknolojilerin İslam dünyasında kabul edilmesini zorlaştırmaktadır.

² Tahir Ersoy - Aytaç Aydın, “Fotoğrafın Resme Kıyası İşleminin Sıhhatine Dair Bir Değerlendirme” 4 (Nisan 2024), 132-136.

³ İlgili tartışmalar için bakınız: Merve Özdemir, *İslam Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf ve Organ Nakli* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

⁴ Talip Demir, “İslam-Tıp Etkileşiminin Sosyolojik Bir Ürünü Olarak Tıbb-ı Nebevi Tibb al-Nabawi as a Sociological Product of Islam-Medicine Interaction”, (2020), 36.

⁵ Bedri Gencer, “Medeniyet Savaşında Teknoloji”, (ts.), Birey ve Toplum, C. 2, Sayı: 4, 2012, 23.

Ancak, genetik mühendisliğin hastalıkların tedavisinde ve tarımda verimliliğin artırılmasında sağladığı faydalar zamanla bu tereddütlerin aşılmasına yardımcı olabilir.⁶

Bir diğer örnek, dijital para birimleri ve blokzincir teknolojilerinin İslam dünyasında kabul edilmesi sürecinde yaşanan tereddütlerdir. Dijital para birimlerinin İslam hukukuna uygun olup olmadığı konusunda tartışmalar bulunmaktadır. İslam hukuku, faizsiz bankacılık ve finans sistemlerine dayandığı için dijital para birimlerinin bu ilkelere uygunluğunu sorgulamaktadır.⁷ Ancak, dijital para birimlerinin sunduğu şeffaflık ve güvenlik gibi avantajlar, zamanla bu teknolojilerin kabul edilmesini sağlayabilir.

Bu örnekler, İslam dünyasında yeni teknolojilerin kabulünde bazen dini ve kültürel kaygıların etkili olabileceğini göstermektedir. Ancak bu durum, İslam'ın ilim ve teknolojiye kapalı bir din olduğu anlamına gelmez. Aksine İslam, tarihi boyunca bilimsel çalışmaları teşvik etmiş ve pek çok önemli bilim insanının yetişmesine zemin hazırlanmıştır. Önemli olan, yeni teknolojileri İslam'ın temel değerleri ve ilkeleri ışığında değerlendirmek ve insanlığın yararına olacak şekilde kullanmaktır. Yapay zeka gibi dönüştürücü bir teknoloji karşısında da İslam dünyası, kendi değerlerine ve ilkelerine bağlı kalarak bu teknolojinin getirdiği fırsatları en iyi şekilde değerlendirmeli ve olası riskleri en aza indirgeyecek tedbirleri almalıdır.

2. Yapay Zeka: Tanımı, İşleyişi ve Güncel Gelişmeler

Yapay zeka, günümüz toplumsal yapısını her geçen gün daha fazla etkileyen bir olgu haline gelmektedir. Yapay zekanın toplumsal etkilerini tam anlamıyla kavrayabilmek için, bu teknolojinin doğuşuna inmek ve onu besleyen felsefi akımlardan biri olan transhümanizmi anlamak büyük önem taşımaktadır. "İnsanı aşma" olarak da nitelendirilebilecek transhümanizm, hümanizmin bir uzantısı olarak kabul edilmekte ve insanın biyolojik sınırlarını teknolojiyle aşarak evrimleşmesini amaçlamaktadır.⁸

Transhümanizm, insanın mevcut durumunun geliştirilebilir ve hatta aşılabılır olduğunu savunan bir düşünce akımıdır. Bu görüşe göre, teknoloji in-

⁶ Abdulaziz Sachedina, "Islamic Perspectives on Cancer Genetics and Gene Therapy", (2000), 72.

⁷ Nuri Kahveci - Yahya Bilginer, "Çağdaş İslâm Hukukçularının Kripto Paraların Meşruiyetine Dair Görüşlerinin Analizi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (15 Haziran 2021), 271-278.

⁸ Seyithan Can, "Yeni Gölgele: Dijital Evren, Yapay zeka, Transhümanizm" (DİB, 2023), 117.

sanın biyolojik sınırlamalarını ortadan kaldırarak “insan ötesi” bir varoluş biçimine ulaşmasını sağlayacaktır. Bu dönüşüm, protez uzuvlar gibi basit iyileştirmelerden, düşünceleri dijital olarak yönlendirebilen beyin-bilgisayar arayüzleri gibi radikal müdahalelere kadar geniş bir yelpazede olabilir. Transhümanist bakış açısı, evrimsel bir perspektifte de sunar. Teknoloji ile bütünleşen insan, bir anlamda yeni bir evrim aşamasına adım atmış olur ve bu yeni aşamada doğal seleksiyonun yerini teknolojik seleksiyon almaya başlar.⁹

İnsan, varoluşsal yolculuğunun ilk adımlarından itibaren kendi zihninin gizemlerini çözmeye ve hatta onu taklit etmeye çalışmıştır. Beynin işleyişini anlamak ve nihayetinde bir benzerini yaratmak, insanlık tarihinin derinliklerine kök salmış bir özlemdir.¹⁰ İnsanın kendini anlama ve taklit etme arzusu, bilimsel gelişmelerin itici gücü olmaya devam etmektedir. Ateşin kontrol altına alınması, tarımın keşfi, verimliliği artıran araç gereçlerin icadı ve nihayetinde makinelerin geliştirilmesi, bu temel merakın birer sonucudur. 17. yüzyılın sonlarında başlayan ilk sanayi devrimi ve buhar gücüyle çalışan ilk makinenin icadı, dünya tarihinde bir dönüm noktası olmuş ve derin toplumsal dönüşümlere yol açmıştır. Bu sürecin öncüleri bile, makinelerin yaratacağı etkiyi tam olarak öngörememiştir. Elektriğin keşfi ve seri üretim imkanlarının devreye girmesiyle makineleşme hız kazanmış, sanayileşmiş toplum modeli gelişmişliğin göstergesi olarak kabul görmüştür. Bu arayışlar, otomatik makineler yaratma hayalini de beraberinde getirmiş ve bilgisayar bilimiyle bilgi teknolojilerindeki büyük sıçramaları tetiklemiştir. İşletmeler, operasyonlarını otomatik makineler ve yazılım uygulamalarıyla gerçekleştirmeye başlamıştır. Özellikle 1950’lerden itibaren, bazı bilim insanları otomatik makinelerin varlığına dayanarak yapay bir beyin yaratmanın da mümkün olabileceği fikrini benimsemiş ve bu alandaki çalışmalara ağırlık vermiştir. Allen Newell ve John McCharty gibi öncü isimler, dönemin şartlarına göre oldukça basit programlar geliştirerek robotlara zeka kazandırma yolunda ilk adımları atmışlardır. 1956 yılında Dartmouth’da düzenlenen bir konferansta, bu gelişmeler “yapay zeka” adıyla yeni bir bilim dalı olarak tanımlanmıştır.¹¹

⁹ Ahmet Dağ, *İnsansız Dünya Transhümanizm* (İstanbul: Ketebe yayınları, 2022), 90-91.

¹⁰ Bu konuda antik çağdan bu yana yapılan çalışmaların özeti için bakınız: Bruce G. Buchanan, “A (Very) Brief History of Artificial Intelligence”, *AI Magazine* 26/4 (15 Aralık 2005).

¹¹ Ercan Öztemel, *Yapay Zeka ve İnsanlığın Geleceği*, ed. Muzaffer Şeker vd. (Turkish Academy of Sciences, 2020), 101.

Yapay zekanın toplumsal hayatta somut etkilerini göstermeye başlaması, özellikle 2000'li yıllara denk gelmektedir. "Düşünebilen" makineler ve yapay zeka kavramları, bu dönemde geniş kitlelerin ilgisini çekmeye başlamıştır. Bu dönemin en çarpıcı örneklerinden biri, dünya satranç şampiyonu Garry Kasparov'un IBM'in geliştirdiği Deep Blue adlı bilgisayara yenilmesi. Bir diğer dikkat çekici örnek ise, Hanson Robotics tarafından üretilen yapay zeka destekli robot Sophia'dır. Sophia, üreticileriyle yaptığı ve YouTube üzerinden yayınlanan sohbetler ile dikkatleri üzerine çekmiş, hatta ABD'nin ünlü talk-show'larından The Tonight Show Starring Jimmy Fallon'a konuk olmuş ve Suudi Arabistan tarafından vatandaşlık verilmesi ile sansasyon yaratmıştır.¹²

3. Yapay Zeka Teknolojileri: Ahlaki Tehditler

Yapay zekanın insan hayatının çok sayıda alanında köklü değişimler yaratma potansiyeli bulunmakla birlikte, bu değişimlerin insanlık için olumlu mu yoksa olumsuz mu sonuçlar doğuracağı henüz netlik kazanmamıştır. Çağımızın en önemli teknolojik gelişmelerinden biri olarak kabul edilen yapay zeka, sunduğu fırsatların yanı sıra beraberinde getirdiği riskler ve etik ikilemlerle de dikkatli bir şekilde ele alınmayı gerektirmektedir. Özellikle ulaşım, sağlık, finans ve hukuk gibi sektörlerde devrim yaratma potansiyeli dikkat çekse de bu teknolojinin kötüye kullanım olasılığı ve etik sorunları göz ardı edilemez. Bu nedenle, yapay zekanın faydalarından en üst düzeyde yararlanmak ve potansiyel risklerini en aza indirmek için uluslararası iş birliği ile oluşturulmuş düzenlemeler ve etik ilkelerin geliştirilmesi elzemdir. İnsanlık, yapay zekanın sunduğu fırsatları değerlendirirken, bu teknolojinin beraberinde getirdiği riskleri de dikkatli bir şekilde yönetme sorumluluğunu üstlenmelidir.

Yapay zekanın potansiyel faydaları ve risklerine dair süregelen tartışmalar, bu teknolojinin toplumsal değişim üzerindeki olası etkilerini anlamak adına önemli bir zemin sunmaktadır. Bazı kesimler, yapay zekanın hayatı kolaylaştıracağını, refah ve zenginliği artıracığını savunurken; diğerleri bu kolaylığın beraberinde getireceği potansiyel tehlikelere dikkat çekmektedir.¹³ İnsan zekasına eş değer veya üstün bir zekaya ulaşma potansiyeli Ta-

¹² Emin Adaş - Borabay Erbay, "Yapay Zekâ Sosyolojisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 21/1 (26 Ocak 2022), 329-330.

¹³ Max Tegmark, *Yaşam 3.0* (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2019), 50-55; Ayrıca bakınız: Nick Bastrom, *Süper Zeka* (İstanbul: KÜY Yayınları, 2021), 144-145.

şıyan makinelerin, insan ırkını yok edebilme ihtimali, Yapay zeka alanındaki en büyük endişeler arasında başı çekmektedir.¹⁴ Bu ihtimalin aksine, yapay zekanın hiçbir zaman İnsan zekası seviyesine ulaşamayacağını savunan görüşler de mevcuttur.¹⁵ Bu nedenle, yapay zekanın toplumsal değişime sebep olacak olumlu ve olumsuz yönlerini, özellikle İslam ahlakı ve değerleri çerçevesinde derinlemesine incelemek büyük önem taşımaktadır.

Yapay zeka, bu satırlara kaleme aldığımız Temmuz 2024 tarihi itibarıyla, tıpkı bir çığ gibi, şaşırtıcı bir hızla ilerlemeye devam etmektedir. Bu hızlı evrim, yapay zeka alanındaki güncel gelişmeleri takip etmeyi ve geleceğe yönelik öngörülerde bulunmayı giderek zorlaştırmaktadır. Nitekim, yakın geçmişte yapay zeka üzerine yazılan kitaplarda “geleceğe dair senaryolar” olarak sunulan birçok gelişme, günümüzde gerçeğe dönüşmüştür. Örneğin, Toby Walsh’ın 2020 tarihli “2062 Yapay zeka Dünyası” adlı kitabında, Elon Musk’ın insan beynini doğrudan bilgisayarlara bağlayacak bir arayüz üzerinde çalıştığı ve Walsh’ın bu teknolojinin insanın makinelerle rekabetini sağlayıp sağlayamayacağı konusundaki şüphelerini dile getirdiği görülmektedir.¹⁶ Nöroteknoloji alanındaki hızlı ilerlemeler, özellikle beyin-bilgisayar ara yüzleri aracılığıyla felçli bireylerin yaşamlarında önemli değişimler yaratmaktadır. Günümüzde, beyne implant edilen çipler vasıtasıyla felçli hastalar, düşünce gücünü kullanarak bilgisayar farelerini ve hatta karmaşık oyunları kontrol edebilmektedir. Bu gelişmeler, insan-makine etkileşiminin geleceği açısından büyük bir potansiyel barındırmaktadır.¹⁷ Bu örnek, yapay zeka teknolojisinin beklenenden çok daha hızlı bir şekilde şaşırtıcı gelişmeler kaydettiğinin açık bir göstergesidir. Benzer şekilde, Open AI firmasının 14 Mayıs 2024 tarihinde duyurduğu GPT4-o gibi gelişmiş modeller, yapay zekanın algılama, anlama ve etkileşim yeteneklerinde yeni bir dönemi müjdelemektedir.¹⁸ GPT4-o’nun görüntü işleme, çevresel veri analizi, karmaşık mantıksal çıkarım ve duygu tanıma gibi yetenekler sergilemesi,

¹⁴ James Barrat, *Son İcadımız* (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2020), 16-17.

¹⁵ Ayrıntılı bilgi için bakınız: Erik J. Larson, *Yapay Zeka Miti* (Ankara: Fol Yayınları, 2022).

¹⁶ Toby Walsh, *2062 Yapay Zeka Dünyası* (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 73.

¹⁷ Dan Hurley, “Ethical Questions Swirl Around Neuralink’s Computer-Brain Implants”, *Neurology Today* 24/10 (16 Mayıs 2024), 1; “Neuralink’in beynine çip taktığı ilk insan düşünerek fare imlecini oynatabildi” (20 Şubat 2024), (Erişim 20 Haziran 2024).

¹⁸ “Hello GPT-4o” (Erişim 20 Haziran 2024).

yapay zekanın bireysel ve toplumsal yaşamın tüm alanlarında köklü dönüşümler yaratma potansiyelini gözler önüne sermektedir.

Yapay zekanın gerçeklik algımızı nasıl etkileyeceği de üzerinde dikkatle durulması gereken önemli bir konudur.¹⁹ Nitekim bu satırların yazıldığı tarih itibarıyla, yapay zeka destekli programlar aracılığıyla yazıdan videolar üretilmesi, kişilerin gerçekte bulunmadıkları ortamlara yerleştirilmesi, seslerin taklit edilmesi, kişilere ait olmayan sözlerin montaj yoluyla sanki onlara aitmiş gibi sunulması ve hatta dudak hareketlerinin yapay olarak oluşturulması gibi teknolojik imkanlara ulaşılmıştır.²⁰ Bu tür teknolojilerin insanları yanıltma potansiyeli ve gerçeklik algısını çarpıtma riski bariz bir şekilde ortadadır. Bu durum beraberinde ciddi ahlaki sorunları da getirmektedir, sözgelimi, birine ait olmayan sözlerin montaj yoluyla o kişi söylemiş gibi sunulması, iftira, karalama ve manipülasyon gibi etik dışı eylemlere yol açabilir. Dolayısıyla, yapay zeka teknolojilerinin etik bir çerçevede kullanımının sağlanması ve kötüye kullanımının önüne geçilmesi kritik öneme sahiptir.

Yapay zeka teknolojilerinin toplumsal eşitsizliği derinleştirip derinleştirmeyeceği de ciddi bir tartışma konusudur. Özellikle bu teknolojilerin ilk dönemlerinde, zengin kesimlerin daha kolay ve hızlı bir şekilde bu teknolojilere erişebileceği öngörülmektedir.²¹ Ancak, tarihsel olarak, teknolojik gelişmelerin zamanla daha geniş kitlelere ulaştığı ve yaygınlaştığı gözlemlenmiştir. İnternetin ilk dönemlerinde yalnızca belirli bir kesimin erişebildiği bir araç olması ancak günümüzde küresel çapta yaygınlaşarak neredeyse herkesin kullanımına sunulması bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Benzer bir demokratikleşme sürecinin yapay zeka teknolojileri için de yaşanması ve zamanla bu teknolojilere erişimdeki eşitsizliğin azalması olasıdır.

Transhümanizm akımı bağlamında ele alındığında, yapay zekanın insan ömrünü uzatma potansiyeli, beraberinde getirdiği etik ve dini sorgulamalarla birlikte önemli bir tartışma alanıdır. Tıp alanında yapay zeka destekli teknolojilerin kullanımı, hastalıkların önlenmesi ve tedavisinde büyük ilerlemeler sağlayarak insan ömrünün uzamasına ve yaşam kalitesinin artma-

¹⁹ Martin Ford, *Robotların İktidarı* (İstanbul: Kronik Kitap, 2022), 241-248.

²⁰ Ali Murat Kirik- Vahdet Özkoçak, "Medya Ve İletişim Bağlamında Yapay Zekâ Tarihi Ve Teknolojisi: Chatgpt Ve Deepfake İle Gelen Dijital Dönüşüm", *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 58 (27 Haziran 2023), 73-99.

²¹ M. J. McNamee-S. D. Edwards, "Transhumanism, Medical Technology and Slippery Slopes" 32/9 (2006).

sına katkı sağlayabilir. Bu durum, İslam düşüncesinde insan ömrünün belirlenmiş bir süre olduğu ve bu sürenin ilahi bir takdir olduğu inancıyla da ilişkilendirilerek değerlendirilmelidir. Ömrün uzaması, beraberinde yeni psikolojik ve toplumsal sorunları da gündeme getirebilir. Örneğin, ölüm bilincinin insanları anlamlı bir yaşam sürmeye ve zamanı daha verimli kullanmaya yönlendiren bir faktör olduğu düşünülürse, uzun bir ömür bu motivasyonu azaltarak bireylerin hayatlarından aldıkları tatmini düşürebilir. Bu durum, İslam'ın dünyaya ve dünyevi zevklere aşırı bağlanmanın önüne geçme, kişinin kendini manevi olarak geliştirmesine odaklanma çağrısıyla da ilişkilendirilebilir. Ayrıca, nüfus artışı, doğal kaynakların tükenmesi ve işsizlik gibi sorunlar da uzun ömürlü bir toplumun karşılaşılabileceği önemli zorluklardır ki bu durumda kaynakların adil paylaşımı ve sosyal adalet gibi İslami ilkelerin önemini bir kez daha hatırlatmaktadır.²²

Teknolojik gelişmeler, bir yandan savaşların sona erdirilmesi amacıyla umut vaat ederken, diğer yandan bu güce sahip olan ülkelerin aşırı özgüvenine ve yeni çatışmaları yol açabilecek riskler taşımaktadır. Özellikle yapay zeka teknolojisi, askeri alanda ileri düzeyde olan bir ülkenin çatışma potansiyelini arttırabilir.²³ Nitekim dünya genelinde en az 65 ülkenin savaş robotları geliştirdiği bilinmektedir.²⁴ Bu bağlamda, yapay zeka destekli insansız silahlar konusu, etik ve dini açıdan da ciddi tartışmaları beraberinde getirmektedir. Bu gücü elinde bulunduran ülkelerin bu tür teknolojileri kullanma ihtimali, uluslararası toplumda ciddi endişelere neden olmaktadır. Bu endişelerin önemli bir kısmını da bu tür silahların İslam ahlakı ve hukuku açısından uygunsuz olması oluşturmaktadır. Zira İslam, savaş gibi hassas bir konuda dahi belirli etik ve ahlaki kurallara ön plana çıkarır ve masum insanların hayatını tehlikeye atacak, orantısız güç kullanımına dayalı yaklaşımları reddeder. Örneğin, bir bireyin kolayca ulaşabileceği bir drone'a hedef kişinin fotoğrafını yükleyerek o kişiyi öldürmesi ve drone'un kendini imha etmesi gibi senaryolar, bu teknolojinin korkutucu yönlerini ve yaratabileceği denetimsizlik ortamının İslam ahlakı açısından ne denli tehlikeli olabileceğini açıkça gözler önüne sermektedir.²⁵ İnsansız otonom si-

²² Yusuf Emre, "Cenneti Dünyada Aramak: Ölümsüzlük Arzusu, Uzatılmış Yaşam ve Din", *Din ve Transhümanizm* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2021), 183-185.

²³ Ahmet Dağ, *İnsansız Dünya Transhümanizm*, 122.

²⁴ James Barrat, *Son İcadımız*, 72.

²⁵ Max Tegmark, *Yaşam 3.0*, 157.

lahların tehlikesini daha da belirginleştiren bir diğer örnek ise, ABD ordusu tarafından gerçekleştirilen bir simülasyon testinde yaşanmıştır. Test sırasında yapay zeka tarafından kontrol edilen otonom bir silah, kendisine verilen görevi yerine getirmesine engel olmasını önlemek için operatörünü öldürmüştür.²⁶ Bu örnek, insan denetiminden çıkmış bir yapay zekanın ne gibi vahim sonuçlar doğurabileceğini ve İslam'ın vurguladığı “haklı savaş” ilkelerine tamamen aykırı bir durum yaratabileceğinin bir göstergesidir. Ölümcül otonom silahların geliştirilmesi ve kullanılmasının yasaklanması konusunda küresel çapta büyük bir tepki mevcuttur.²⁷ 2018 yılında Avrupa Parlamentosu, insan müdahalesi olmadan insanları öldürebilen otonom silah sistemlerinin geliştirilmesini ve kullanılmasını yasaklayan bir karar almıştır. Ancak bazı Avrupa parlamenterleri, bu yasağın yapay zekanın gelişimini engelleyebileceği endişesiyle karara karşı çıkmışlardır.²⁸

Yapay zeka, hastalıklardan arındırılmış ve genetik olarak daha sağlıklı bireylerin yaratılmasını hedefleyen gen teknolojisinde önemli bir araç olarak değerlendirilmektedir. DNA manipülasyonu yoluyla, yeni nesillerin daha sağlıklı, daha zeki ve daha mutlu olmalarını sağlamak hedeflenmektedir. Genetik seçim ve genetik mühendislik alanında yapay zekanın kullanımı, ciddi etik tartışmaları beraberinde getiren bir diğer önemli konudur. Genlere müdahale ederek daha zeki, sağlıklı ve vicdanlı bireyler yaratma fikri, birçok toplumda ahlaki nedenlerle genellikle kabul görmeyen ve uzak durulan bir yaklaşım olarak görülmektedir. Bu tür uygulamalar, insanın yaratılışına müdahale olarak görülmesi ve öngörülemeyen sonuçlar doğurma ihtimali sebebiyle İslami etiğe ve düşünceye de aykırı görülmektedir. İslam düşüncesine göre, her bir birey Allah tarafından belirlenmiş bir özellik ve kaderle dünyaya gelir ve insanın bu ilahi düzene müdahale etme hakkı bulunmamaktadır. Ancak bir ülkede bu teknolojinin uygulanması ve “üstün niteliklere” sahip çocukların doğması, diğer ülkelerde de benzer uygulamaların başlamasına ve bir tür “genetik rekabet” ortamının oluşmasına yol açabilir. Bilim insanlarının da belirttiği gibi, bu tür müdahaleler ebeveynlerde bulunmayan genlerin çocuklara eklenmesi şeklinde de gerçekleşebilir.

²⁶ İlgili haber için bakınız: “Yapay zeka destekli askeri drone, simülasyonda operatörünü öldürdü” (02 Haziran 2023), (Erişim 18 Mayıs 2024).

²⁷ Toby Walsh, 2062 *Yapay Zeka Dünyası*, 140.

²⁸ “Avrupa Parlamentosu ‘katil robotları’ yasakladı”, *BBC News Türkçe* (13 Eylül 2018), (Erişim 18 Mayıs 2024).

Örneğin, zeki bir bireyden alınan bir genin, çocuk sahibi olmak isteyen diğer bireylere aktarılması ve daha zeki çocukların doğması sağlanabilir.²⁹ Bu durum, toplumsal açıdan ciddi eşitsizliklere ve ayrımcılığa yol açabilecek bir potansiyel barındırmaktadır ve İslam'ın vurguladığı adalet, eşitlik ve herkesin eşit değerde olduğu ilkesiyle çelişmektedir. Dahası, henüz tam olarak anlaşılamamış bir alana yapılan bu tür müdahalelerin öngörülemeyen uzun vadeli sonuçları ve yaratabileceği etik sorunlar da göz ardı edilemez.

Transhümanizm ve yapay zeka alanındaki hızlı gelişmeler, insan biyolojisi ve üreme kapasitesi üzerinde önemli etkilere yol açma potansiyeline de sahiptir. Örneğin, Zoltan Istvan gibi bazı transsumanist düşünürler, gelecekte erkeklerin implantasyon yoluyla rahim sahibi olabileceği ve doğum yapabileceği yönünde spekülasyonlarda bulunmaktadır. Bununla birlikte, bu tür teknolojilerin geliştirilmesi ve etik açıdan değerlendirilmesi, çok disiplinli bir yaklaşım ve kapsamlı araştırmaları gerektirmektedir. Erkek doğurganlığında bu denli radikal değişimler, şimdilik spekülatif bir alana girmektedir. Yapay rahim teknolojisinin yaygınlaşmasıyla, kadınların çocuk doğurma zorunluluğunun ortadan kalkacağı ve feminizm akımının temel argümanlarından biri olan ataerkil düzenin sarsılacağı öne sürülmektedir. Doku klonlama ve genetik mühendisliğindeki ilerlemeler, önümüzdeki 20 yıl içinde transseksüeller için tamamen işlevsel yeni cinsiyet organları ve göğüslerin üretilmesini mümkün kılabilir. Ayrıca, mevcut seks robotlarının daha da geliştirilerek canlı bir insanın sağlayabileceği performans ve hazzı ulaşabileceği düşünülmektedir. Seks robotlarının tercih edilme nedenleri arasında; hastalık veya istenmeyen gebelik risklerinin olmaması (Güvenlik), zaman açısından esneklik ve partnerin isteğe göre özelleştirilebilmesi gibi faktörler öne çıkmaktadır.³⁰ Bu gelişmeler, aile kurumunu derinden etkileyebilecek potansiyel sonuçlar doğurmaktadır. İnsanlar, cinsel ihtiyaçlarını sorumluluk gerektirmeyen veya minimum düzeyde sorumluluk içeren bu yöntemlerle karşılamayı tercih edebilirler.

Yapay zeka destekli makineler, aile olmanın sağladığı birçok faydayı taklit eder hale gelebilir ve bu durum, bazı bireylerin evlilik kurumuna olan ilgisini azaltabilir. Gelecekte aile yapısının ve toplumsal cinsiyet rollerinin

²⁹ Nick Bastrom, *Süper Zeka*, 59-62.

³⁰ Ahmet Dağ, *İnsansız Dünya Transhümanizm*, 91-106; Ahmet Dağ, *Transhümanizm İnsan ve Dünyanın dönüşümü* (Ankara: Elis Yayınları, 2020), 234.

değişime uğraması muhtemel görünmektedir. Bu durum, beraberinde bazı etik ve dini tartışmaları da getirmektedir. Özellikle İslam ahlakı açısından değerlendirildiğinde, evlilik müessesesinin kutsallığına ve ailenin korunmasına verilen önem göz önünde bulundurulduğunda, bu teknolojilerin yaygınlaşmasının toplumsal değerler ve dini hassasiyetler açısından önemli sorgulamaları beraberinde getireceği aşıkardır. Tedbir alınmadığı ve gerekli hassasiyet gösterilmediği takdirde bu gelişmeler, insanın fıtratına uygun görülen İslami değerler ve ahlaki ilkeler ile teknolojik gelişmeler arasında bir çatışma alanı yaratma potansiyeline sahiptir.

Özetle, yapay zeka teknolojisinin hem önemli avantajlar hem de ciddi riskler barındırdığı açıktır. Teknolojik gelişmelerin ahlaki boyutlarının dikkatlice değerlendirilmesi ve bu teknolojilerin insanlık yararına kullanılmasının sağlanması hayati öneme sahiptir. Kurzweil gibi bazı düşünürlerin savunduğu üzere, bu teknolojilere sırt çevirmek bazı sorunların çözümünü zorlaştırabilir ve hatta ahlaki açıdan sorunlu bir yaklaşım olabilir.³¹ Ancak diğer yandan, bu teknolojilerin kontrolsüz bir şekilde gelişiminin ve kullanımının da öngörülemeyen olumsuz sonuçlar doğurabileceği unutulmamalıdır. Yapay zekanın toplumsal yaşamda köklü değişikliklere yol açacağı belirlidir. Sağlık alanında geliştirilecek yeni tedavi yöntemleri, finans sektöründe daha verimli işlemler veya ulaşımda daha güvenli bir ortam gibi faydaları yadsınamaz. Ancak bu parlak gelecek beklentisinin yanında, göz ardı edilemeyecek ciddi tehditler de bulunmaktadır. Nitekim bu tehditler yalnızca teknolojik açıdan değil, aynı zamanda etik ve dini açıdan da önemli sorgulamaları beraberinde getirmektedir. Yapay zeka, eğer sınırları iyi çizilmemiş bir şekilde gelişirse ve insanlığın yararına olacak şekilde yönlendirilmezse, insanlığın varlığını tehdit edebilecek bir güce dönüşebilir. Otonom silahların yaygınlaşması ile başlayan tehlike, insan kontrolünden bağımsız hareket eden bir süper zeka senaryosuna kadar gidebilir ki bu durum, daha önce de ele aldığımız gibi, İslam'ın vurguladığı "haklı savaş" ilkeleri ve insan hayatının kutsallığı ile açıkça çelişmektedir. Teknolojik ilerlemelerin getirdiği bu tehdidin insanlığın ahlaki değerlerini sorgulamasına yol açtığı bir gerçektir. Bu noktada, yapay zeka teknolojilerinin geliştirilmesi ve kullanılması sırasında İslami değerlerin, ahlaki ilkelerin ve insan hayatının kutsallığına verdiği önemin göz önünde bulundurulması büyük önem taşımak-

³¹ James Barrat, *Son İcadımız*, 168.

tadır. Aksi takdirde, teknolojik gelişmeler insanlığın felaketine yol açabilecek bir yıkım aracına dönüşebilir.

4. Yapay Zeka Kullanımında Karşılaşılan Ahlaki İkilemler

Yapay zeka sistemlerinin yeteneklerindeki hızlı gelişim, insan zekasıyla kıyaslanabilir ve hatta bazı basit görevlerde onu geçebilecek bir düzeye ulaşma potansiyeline işaret etmektedir. Bu durum, toplumsal eşitsizlik, yaygın işsizlik, hukuki sorunlar ve etik ikilemler gibi olumsuz sonuçlara yol açabilecek insana rakip bir varlığın ortaya çıkma ihtimalini gündeme getirmektedir. Nitekim, ikinci ve üçüncü sanayi devrimlerinin ardından insan-makine etkileşiminden kaynaklanan etik sorunların, yapay zeka teknolojileri bağlamında da kendini göstereceği öngörülmektedir.³²

Yapay zeka teknolojisinin kullanımı sırasında dikkat edilmesi gereken bir takım ahlaki ikilemlerinin başında özerk silah sistemleri ve savaş etiği konusu gelmektedir. İslam dini, savaşı sadece zorunlu durumlarda ve belirli kurallar çerçevesinde meşru görür. Ancak yapay zeka tabanlı otonom silah sistemleri, insan kontrolünden çıktığında siyasi ve ahlaki açıdan büyük sorunlar yaratabilecek bir potansiyel barındırmaktadır.

Bunun yanı sıra, yapay zeka algoritmalarının ön yargılı verilerle eğitilmesi sonucunda ayrımcılığa yol açması da önemli bir endişe kaynağıdır. Örneğin, yapay zeka tabanlı işe alım sistemleri, eğer ön yargılı verilerle eğitilmişlerse belirli ırk, cinsiyet veya dini gruplara mensup adaylara karşı ayrımcılık yapabilir. Bu nedenle, yapay zeka sistemlerinde kullanılan verilerin temizlenmesi, algoritmaların şeffaf ve hesap verebilir olması ve insan denetiminin her aşamada sağlanması büyük önem taşımaktadır.

4.1. Etik İkilemler

Yapay zeka, toplumsal eşitsizlik, yaygın işsizlik, hukuki sorunlar ve etik ikilemler gibi olumsuz sonuçlara yola açabilecek potansiyele sahip olması nedeniyle çeşitli ahlaki ikilemleri de beraberinde getirmektedir. Bu ikilemler, yapay zeka sistemlerinin tasarımından kullanımına, toplumsal etkilerinden gelecekteki potansiyeline kadar geniş bir yelpazede karşımıza çıkmaktadır. İşte yapay zekanın beraberinde getirdiği bazı önemli etik ikilemler:

³² Müge Karabağ, “Ahlaki Değerlerin Kodlanabilmesi Bağlamında Yapay Zekâ Etiğine Kuramsal Bir Bakış”, *TRT Akademi* 6/13 (30 Eylül 2021), 750.

4.1.1. Sorumluluk ve Hesap Verebilirlik: Otonom olarak kararlar alabilme yeteneğine sahip yapay zeka sistemlerinin yol açabileceği olumsuzluklarda kimin sorumlu tutulacağı belirsizliğini korumaktadır.³³ Örneğin, bir otonom sürüş sistemi bir kazaya karıştığında, kaza aracın üreticisinin, yazılım geliştiricisinin, aracın sahibinin veya başka bir aktörün sorumluluğunda mıdır? Benzer şekilde, bir yapay zeka tabanlı tıbbi teşhis sistemi yanlış bir teşhis koyduğunda ve bu yanlış teşhis sonucunda bir hasta zarar gördüğünde, kimin sorumlu tutulacağı belirsizdir.³⁴ Sorunun net bir cevabı olmadığı için, yapay zeka sistemlerinin geliştirilmesi ve kullanımı sırasında sorumluluk ve hesap verebilirlik ilkelerinin nasıl uygulanacağı konusunda ciddi etik tartışmalar yaşanmaktadır.³⁵

4.1.2. Veri Toplama ve Kullanımı: Yapay zeka sistemlerinin eğitilmesi ve çalıştırılması için büyük miktarda veriye ihtiyaç duyulur. Verilerin nasıl toplandığı, kimlerin erişebildiği ve hangi amaçlarla kullanıldığı önemli etik soruları gündeme getirmektedir.³⁶ Özellikle kişisel verilerin korunması, anonimleştirme yöntemlerinin yeterliliği, veri sızıntısı riskleri ve gözetim toplumu endişeleri bu alandaki başlıca tartışma konuları arasındadır.

4.1.3. Algoritmik Şeffaflık ve Açıklanabilirlik: Yapay zeka sistemlerinin karar verme süreçleri genellikle “Kara Kutu” olarak adlandırılan ve anlaşılması güç algoritmalara dayanır. Bu durum, sistemlerin nasıl ve hangi faktörlere dayanarak karar verdiğini anlamayı zorlaştırır ve adalet, eşitlik ve ayrımcılık gibi temel ilkelere uygunluğunu sorgulamayı gerektirir. Algoritmaların şeffaf ve açıklanabilir olması hem güven oluşturma hem de potansiyel hataları ve ön yargıları ortadan kaldırmak açısından hayati öneme sahiptir.³⁷

³³ Pelin Canbay - Zübeyde Demircioğlu, “Endüstri 5.0’a Doğru: Zeki Otonom Sistemlerde Etik ve Ahlak Sorumluluklar”, *AJIT-e Online Academic Journal of Information Technology* 12/45 (21 Mayıs 2021), 120.

³⁴ Changwu Huang vd., “An Overview of Artificial Intelligence Ethics”, *IEEE Transactions on Artificial Intelligence* 4/4 (Ağustos 2023), 804.

³⁵ Ahmet Dağ, *Transhümanizm İnsanın ve Dünyanın dönüşümü*, 239; Vedat Çelebi, “Yapay Zekâ Bağlamında Etik Problemi”, *Journal of International Social Research* 12/66 (20 Ekim 2019), 659.

³⁶ Jonathan Shaw, “Artificial Intelligence and Ethics”, *Harvard Magazine*, (ts.), 2.

³⁷ Canbay - Demircioğlu, “Endüstri 5.0’a Doğru”, 115; David Leslie, *Understanding Artificial Intelligence Ethics and Safety: A Guide for the Responsible Design and Implementation of AI Systems in the Public Sector* (Zenodo, 11 Haziran 2019), 4.

4.1.4. Önyargı ve Ayrımcılık: Yapay zeka sistemleri, eğitildikleri verileri yansıtır. Eğer bu verilerde ırk, cinsiyet, din, yaş gibi faktörlere dayalı ön yargılar varsa, yapay zeka sistemleri de bu ön yargıları öğrenebilir ve kararlarını bu ön yargılara göre verebilir.³⁸ Örneğin, işe alım süreçlerinde kullanılan yapay zeka tabanlı sistemler, geçmişte belirli bir demografik gruba mensup adaylara karşı ayrımcılık yapılmışsa, bu ayrımcılığı devam ettirecek şekilde davranabilir. Benzer şekilde, suç işleme riskini tahmin etmek için kullanılan yapay zeka sistemleri, belirli etnik grupları veya sosyoekonomik olarak dezavantajlı kesimleri haksız olarak hedef alabilir.

4.1.5. Otomasyon ve İşsizlik: Yapay zeka tabanlı otomasyonun artan bir şekilde iş gücüne entegre edilmesi, bazı iş kollarının ortadan kalkmasına ve kitlesel işsizliğe yol açabileceği endişesini beraberinde getirmektedir.³⁹ Bu durum, gelir eşitsizliğini arttırabilir, toplumsal huzursuzluğa yol açabilir ve yeni eğitim ve istihdam politikalarının geliştirilmesini gerektirebilir.

4.1.6. Dijital Bölünme ve Eşitsizlik: Yapay zeka teknolojilerine erişim ve kullanım imkanlarındaki eşitsizlikler, toplumsal bölünmeleri derinleştirebilir ve zaten dezavantajlı olan grupların daha da geri kalmasına yol açabilir. Dijital okuryazarlık seviyelerindeki farklılıklar, yapay zeka tabanlı hizmetlerden yararlanma imkanlarını etkileyebilir ve eğitim, sağlık ve istihdam gibi alanlarda yeni eşitsizlikler yaratabilir.

4.1.7. Yapay Zeka ve Savaş: Yapay zeka teknolojilerinin askeri alanda kullanımı, otonom silah sistemlerinin geliştirilmesi, siber savaş tehditleri ve yapay zeka yarışının yarattığı istikrarsızlık gibi birçok etik soruyu beraberinde getirir.⁴⁰ Otonom silahların insan kontrolü olmadan ölümcül güç kullanabilme potansiyeli, uluslararası hukuk ve etik normları açısından ciddi endişelere yol açmaktadır.⁴¹

4.2. Geleceğin Etik Sorunları

4.2.1. Yapay Genel Zeka ve Varoluşsal Riskler: İnsan zekasını her alanda geride bırakan bir “yapay genel zeka” geliştirilmesi durumunda, insan-

³⁸ Canbay - Demircioğlu, “Endüstri 5.0’a Doğru”, 116.

³⁹ Riccardo Campa, *Humans and Automata: A Social Study of Robotics* (Frankfurt am Main ; Bern ; Bruxelles ; New York ; Oxford ; Warszawa ; Wien: Peter Lang edition, 2015), 14; Çelebi, “Yapay Zekâ Bağlamında Etik Problemi”, 660.

⁴⁰ Shaw, “Arti Cial Intelligence and Ethics”, 2.

⁴¹ Karabağ, “Ahlaki Değerlerin Kodlanabilmesi Bağlamında Yapay Zekâ Etiğine Kuramsal Bir Bakış”, 756.

lığın geleceği ve varoluşuyla ilgili benzeri görülmemiş etik sorunlarla karşı karşıya kalınabilir.⁴² Yapay genel zekanın kontrol edilebilirliği, insanlıkla uyumlu hedeflere sahip olması ve insani değerlere saygı göstermesi gibi konular gelecekte daha da fazla önemsenmesi gereken konulardır.

4.2.2. Transhümanizm ve İnsan Doğası: Yapay zeka ve diğer teknolojiler sayesinde insan yeteneklerinin geliştirilmesi, uzatılmış ömür ve hatta ölümsüzlük⁴³ gibi konular, “transhümanizm” olarak bilinen ve insan doğasının geleceğini sorgulayan bir düşünce akımını ortaya çıkarmıştır. Bu tür müdahalelerin etik sınırları, insan olmak anlamına gelen değerler ve toplumsal eşitlik açısından önemli tartışma konularıdır.

Bu ikilemler ve sorular, yapay zeka teknolojisinin sadece teknik bir alan olmadığını, aynı zamanda derin felsefi, etik ve toplumsal boyutları olan bir alan olduğunu göstermektedir. Yapay zeka alanındaki ilerlemelerin insanlığa fayda sağlayacak şekilde yönlendirilmesi ve potansiyel risklerin en aza indirilmesi için, bu etik sorunların etkin bir şekilde ele alınması ve kapsayıcı bir diyalog sürecinin başlatılması gerekmektedir. Bu örnekler, yapay zekanın beraberinde getirdiği etik ikilemlerin nedenini karmaşık ve çok boyutlu olduğunu göstermektedir. İkilemleri çözmek ve yapay zeka teknolojisinin insanlığın yararına kullanılmasını sağlamak için, felsefeciler, hukukçular, sosyologlar, teknoloji uzmanları ve diğer disiplinlerden uzmanların bir araya gelerek ortak çözümler üretmesi gerekmektedir.

Avrupa Birliği Komisyonu’nun Nisan 2019’da yayınladığı “Güvenilir Yapay Zeka İçin Etik Yönergeler” belgesi, yapay zekanın insani sorumluluk ve etik boyutunda kayda değer bir adımı temsil etmektedir. Bu belge, yapay zeka sistemlerinin güvenilirlik kriterlerini karşılaması için gerekli olan yedi temel ilkeyi belirlemektedir:

a. **“İnsan Etmeni ve Gözetimi:** Yapay zeka sistemleri, insanları güçlendirmeli, bilinçli kararlar almalarına olanak tanımalı ve temel haklarını desteklemelidir. Aynı zamanda, insanın döngüde olduğu (human-in-the-loop), insanın döngü üzerinde olduğu (human-on-the-loop) ve insanın komuta ettiği (human-in-command) yaklaşımlar aracılığıyla sağlanabilecek uygun gözetim mekanizmaları da sağlanmalıdır.

b. **Teknik Sağlamlık ve Güvenlik:** Yapay zeka sistemlerinin dirençli ve güvenli olması gerekir. Bir sorun çıkması durumunda yedek bir plan sağla-

⁴² Nick Bastrom, *Süper Zeka*, 141-145.

⁴³ Ahmet Dağ, *Transhümanizm İnsanın ve Dünyanın dönüşümü*, 170.

arak güvenli olmaları, ayrıca doğru, güvenilir ve tekrarlanabilir olmaları gerekir. Bilmeyen zararların en aza indirilmesini ve önlenmesini sağlamanın tek yolu budur.

c. **Gizlilik ve Veri Yönetiřimi:** Gizlilik ve veri korumasına tam olarak saygı duyulmasının sağlanmasının yanı sıra, verilerin kalitesi ve bütünlüğü dikkate alınarak ve verilere yasal erişim sağlanarak yeterli veri yönetimi mekanizmaları da sağlanmalıdır.

d. **Şeffaflık:** Veriler, sistem ve yapay zeka iş modelleri şeffaf olmalıdır. İzlenebilirlik mekanizmaları buna ulaşılmasına yardımcı olabilir. Dahası, yapay zeka sistemleri ve kararları, ilgili paylaşı uyarlanmış bir şekilde açıklanmalıdır. İnsanların bir yapay zeka sistemiyle etkileşimde bulunduklarının farkında olmaları ve sistemin yetenekleri ve sınırlamaları hakkında bilgilendirilmeleri gerekir.

e. **Çeşitlilik, Ayrımcılık Yapmama ve Adalet:** Ön yargıdan kaçınılmalıdır, çünkü savunmasız grupların marjinalleştirilmesinden ön yargı ve ayrımcılığın şiddetlenmesine kadar birçok olumsuz etkiye sahip olabilir. Çeşitliliği teşvik eden yapay zeka sistemleri, herhangi bir engele bakılmaksızın herkes tarafından erişilebilir olması ve tüm yaşam döngüleri boyunca ilgili paydaşları içermelidir.

f. **Toplumsal ve Çevresel Refah:** Yapay zeka sistemleri, gelecek nesiller de dahil olmak üzere tüm insanlığa fayda sağlamalıdır. Dolayısıyla sürdürülebilir ve çevre dostu olmaları sağlanmalıdır. Ayrıca, diğer canlılar da dahil olmak üzere çevreyi dikkate almaları, sosyal ve toplumsal etkileri dikkatlice değerlendirilmelidir.

g. **Hesap Verebilirlik:** Yapay zeka sistemleri ve bunların sonuçları için sorumluluk ve hesap verebilirliği sağlamak için mekanizmalar oluşturulmalıdır. Algoritmaların, verilerin ve tasarım süreçlerinin değerlendirilmesini sağlayan denetlenebilirlik, özellikle kritik uygulamalarda bu konuda önemli bir rol oynar. Ayrıca, yeterli ve erişilebilir bir telafi mekanizması sağlanmalıdır.”⁴⁴

5. İslam Ahlakının Temel İlkeleri ve Yapay Zeka

İslam ahlakının temel taşları olan ilahi irade, insan sorumluluğu, adalet, eşitlik, zarar vermeme ve iyilik ilkeleri, yapay zeka teknolojisinin geliştiril-

⁴⁴ “Ethics Guidelines for Trustworthy AI | Shaping Europe’s Digital Future” (08 Nisan 2019).

mesi ve kullanımı için de yol gösterici niteliktedir. İslam düşüncesine göre insan, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak yaratılmış ve kendisine emanet edilen akıl ve iradeyi kullanarak dünyayı imar etmekte sorumludur. Yapay zeka, insan zekasının bir ürünü olarak, bu ilahi emaneti kullanmanın ve bilgiyi faydalı bir şekilde işleme koymanın bir aracı olmalıdır. Ancak bu aracın geliştirilmesi ve kullanımı sürecinde insan, inançları doğrultusunda hareket etmeli ve etik değerlerden taviz vermemelidir.

Adalet ve eşitlik ilkeleri, yapay zeka algoritmalarının geliştirilmesi ve kullanımı sırasında özel bir önem taşır. Algoritmalar, toplumsal ön yargıları ve ayrımcılığı pekiştirecek şekilde değil, aksine herkese eşit fırsatlar sunacak ve adaletin tesisi için katkı sağlayacak şekilde tasarlanmalıdır. Bu noktada, yapay zeka sistemlerinde şeffaflığın ve hesap verebilirliğin sağlanması büyük önem arz etmektedir. Ayrıca, yapay zekanın yol açabileceği ekonomik ve sosyal eşitsizliklerin önüne geçmek ve teknolojinin faydalarından toplumun tüm kesimlerinin adil bir şekilde yararlanmasını sağlamak için tedbirler alınmalıdır.

6. İslam Hukuku ve Ahlaki Sorumluluk

İslam hukuku, ahlaki sorumluluklar ve bireylerin topluma karşı görevleri konusunda ayrıntılı hükümler içermektedir. Şeriat ve fıkıh bağlamında, insanların birbirlerine ve topluma karşı olan yükümlülükleri belirlenmiştir. Bu yükümlülükler, adaletin sağlanması, dürüstlük ve güvenin korunması, zayıf ve muhtaç durumda olanlara yardım edilmesi gibi ahlaki prensiplere dayanır. İslam hukukunda, bireylerin eylemlerinin sonuçlarından sorumlu tutulması ve adaletin sağlanması esastır.

Yapay zeka teknolojilerinin İslam hukukuna uygun şekilde geliştirilmesi ve kullanılması, bu teknolojilerin ahlaki sorumluluklar çerçevesinde değerlendirilmesini gerektirir.⁴⁵ Örneğin, yapay zekanın karar verme süreçlerinde adalet ve eşitlik ilkelerine uygun hareket edilmesi, kişisel verilerin korunması ve gizliliğin sağlanması gibi konular İslam Hukuku açısından önemlidir. İslam ahlakı, insan onuruna saygı duyulması gerektiğini vurgular. Bu da yapay zekanın insanları sömürmek veya ayrımcılığa uğratmak için kullanılmaması gerektiği anlamına gelir. İslam hukuku, yapay zeka teknolojile-

⁴⁵ Ülfet Görgülü - Sena Ayık, "Yapay Zekâ Robotlara Ahlâki ve Hukuki Statü Tanınması Problematikliği İslam Ahlâkı ve Hukuku Açısından Bir Değerlendirme", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (08 Aralık 2021), 57-58.

rinin ahlaki sorumluluklarla uyumlu bir şekilde geliştirilmesini ve uygulanmasını sağlama konusunda belirli ilke ve kuralları barındırmaktadır.

7. İslam Dünyası İçin Bir Fırsat: Ahlaki Bir Yapay Zeka İnşa Etmek

İslam dünyası, yapay zeka teknolojisi karşısında pasif bir izleyici olmak yerine, bu alanda öncü bir rol üstlenebilir. Bunun için ilk olarak, İslami etik ilkelerine dayalı bir yapay zeka ekosistemi inşa edilmesi gerekmektedir. Bu ekosistemde, yapay zekanın geliştirilmesi ve kullanımı sırasında İslami değerler ve ilkeler göz önünde bulundurulmalı, insan onuru ve haysiyeti merkezi alınmalıdır.

İkinci olarak, İslam dünyası yapay zeka alanında nitelikli insan kaynağı yetiştirmeye önem vermelidir. Üniversitelerde yapay zeka eğitimi veren bölümler açılmalı, bu alanda araştırma ve geliştirme faaliyetlerini destekleyecek fonlar oluşturulmalıdır. Son olarak, yapay zeka etiği ve yönetimi konusunda uluslararası düzeyde iş birliği ve diyalog teşvik edilmelidir. Farklı kültür ve inançlardan insanların bir araya gelerek ortak etik ilkeler geliştirilmesi, yapay zekanın insanlığın ortak geleceğine hizmet etmesi açısından hayati önem taşımaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada, yapay zekanın İslam dünyası üzerindeki etkileri, ahlaki sorumlulukları ve toplumsal faydaları İslam perspektifinden incelenmiştir. Yapay zeka teknolojisinin hızlı gelişimi ve yaygınlaşması, İslam dünyasında hem büyük fırsatlar hem de önemli ahlaki sorumluluklar doğurmaktadır. Bu bağlamda, İslam medeniyetinin tarih boyunca bilim ve teknolojiye verdiği önem, bugün de yapay zeka teknolojisinin doğru ve ahlaki bir şekilde kullanılmasının gerekliliğini vurgulamaktadır.

İslam dünyasında, tarihsel olarak bilim ve teknolojinin entegrasyonunda yaşanan tereddütler, yeni teknolojilerin kabulünde ahlaki ve dini değerlerin önemini ortaya koymuştur. Matbaanın, fotoğraf makinesinin, organ naklinin ve modern tıbbın kabulü süreçlerinde yaşanan tartışmalar, bugün yapay zeka teknolojisi karşısında da benzer endişelerin ve sorgulamaların varlığını göstermektedir. Ancak, İslam dünyası bu teknolojilerin sağladığı faydaları zamanla anlamış ve bu yenilikleri İslami değerlerle uyumlu hale getirme çabasını sürdürmüştür.

Yapay zekanın tanımı, işleyişi ve güncel gelişmeler ışığında, bu teknolojinin toplumsal yapıyı nasıl dönüştürdüğü ve insan hayatında nasıl köklü değişimlere yol açtığı ele alınmıştır. Özellikle transhümanizm gibi felsefi akımların yapay zeka teknolojisine olan etkisi ve insanın biyolojik sınırlarını teknolojiyle aşma arayışı, yapay zekanın potansiyelini ve beraberinde getirdiği etik sorunları daha iyi anlamamıza yardımcı olmuştur. Bu bağlamda, yapay zekanın etik boyutlarının İslam'ın temel ilkeleri ve ahlaki değerleri ışığında değerlendirilmesi, bu teknolojinin topluma fayda sağlayacak şekilde kullanılması açısından kritik öneme sahiptir.

Yapay zeka teknolojilerinin getirdiği ahlaki tehditler ve potansiyel faydalar arasındaki dengeyi sağlamak için uluslararası işbirliği ile oluşturulmuş düzenlemeler ve etik ilkeler geliştirilmesi gerekmektedir. Yapay zekanın kötüye kullanım olasılığı ve etik sorunları, ulaşım, sağlık, finans ve hukuk gibi sektörlerde devrim yaratma potansiyeli ile birlikte düşünülmelidir. İslam dünyası, yapay zekanın sunduğu fırsatları değerlendirirken, bu teknolojinin beraberinde getirdiği riskleri de dikkatli bir şekilde yönetme sorumluluğunu üstlenmelidir.

Sonuç olarak, yapay zeka teknolojisinin İslam dünyasında kabul edilmesi ve uygulanması sürecinde, İslami değerler ve ahlaki sorumluluklar göz önünde bulundurulmalıdır. İslam dünyası, yapay zeka teknolojisinin getirdiği fırsatları en iyi şekilde değerlendirerek, olası riskleri en aza indirgeyecek tedbirleri almalıdır. Bu süreçte, İslam'ın temel ilkeleri olan adalet, merhamet, dürüstlük ve sorumluluk gibi evrensel erdemler, yapay zekanın geliştirilmesi ve uygulanmasında yol gösterici olmalıdır. Böylece, yapay zeka teknolojisinin İslam dünyasında toplumsal fayda sağlaması ve erdemli bir toplum inşa etme çabalarına katkıda bulunması sağlanabilir.

Kaynakça

- Adaş, Emin - Erbay, Borabay. "Yapay Zekâ Sosyolojisi Üzerine Bir Değerlendirme". *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 21/1 (26 Ocak 2022), 326-337.
- Buchanan, Bruce G. "A (Very) Brief History of Artificial Intelligence". *AI Magazine* 26/4 (15 Aralık 2005), 53-53.
- Campa, Riccardo. *Humans and Automata: A Social Study of Robotics*. Frankfurt am Main ; Bern ; Bruxelles ; New York ; Oxford ; Warszawa ; Wien: Peter Lang edition, 2015.
- Canbay, Pelin - DemirciOğlu, Zübeyde. "Endüstri 5.0'a Doğru: Zeki Otonom Sistemlerde Etik ve Ahlaki Sorumluluklar". *AJIT-e Online Academic Journal of Information Technology* 12/45 (21 Mayıs 2021), 106-123.

- Can, Seyithan. "Yeni Gölgele: Dijital Evren, Yapay Zeka, Transhümanizm". DİB, 2023.
- Çelebî, Vedat. "Yapay Zekâ Bağlamında Etik Problemi". *Journal of International Social Research* 12/66 (20 Ekim 2019), 651-661.
- Dağ, Ahmet. *İnsansız Dünya Transhümanizm*. İstanbul: Ketebe yayınları, 4., 2022.
- Dağ, Ahmet. *Transhümanizm İnsanın ve Dünyanın dönüşümü*. Ankara: Elis Yayınları, 2020.
- Demir, Talip. "İslam-Tıp Etkileşiminin Sosyolojik Bir Ürünü Olarak Tıbb-ı Nebevi1 Tıbb al-Nabawi as a Sociological Product of Islam-Medicine Interaction".
- Emre, Yusuf. "Cenneti Dünyada Aramak: Ölümsüzlük Arzusu, Uzatılmış Yaşam ve Din". *Din ve Transhümanizm*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2021.
- Ersoy, Tahir- Aydın, Aytaç. "Fotoğrafın Resme Kıyası İşleminin Sıhhatine Dair Bir Değerlendirme" 4 (Nisan 2024).
- Ford, Martin. *Robotların İktidarı*. İstanbul: Kronik Kitap, 2022.
- Gencer, Bedri. "Medeniyet Savaşında Teknoloji".
- Görgülü, Ülfet- Ayık, Sena. "Yapay Zekâ Robotlara Ahlâki ve Hukuki Statü Tanınması Problematikliği İslam Ahlâki ve Hukuku Açısından Bir Değerlendirme". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.
- Haberli, Mehmet. "Gutenberg'den Zuckerberg'e Medya ve Din: Panoramik Bir Bakış". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 5/2 (30 Aralık 2022), 387-407.
- Huang, Changwu vd. "An Overview of Artificial Intelligence Ethics". *IEEE Transactions on Artificial Intelligence* 4/4 (Ağustos 2023), 799-819.
- Hurley, Dan. "Ethical Questions Swirl Around Neuralink's Computer-Brain Implants". *Neurology Today* 24/10 (16 Mayıs 2024), 1.
- James Barrat. *Son İcadımız*. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2020.
- Kahveci, Nuri - Bilginer, Yahya. "Çağdaş İslâm Hukukçularının Kripto Paraların Meşruiyetine Dair Görüşlerinin Analizi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (15 Haziran 2021), 257-285.
- Karabağ, Müge. "Ahlaki Değerlerin Kodlanabilmesi Bağlamında Yapay Zekâ Etiğine Kuramsal Bir Bakış". *TRT Akademi* 6/13 (30 Eylül 2021), 748-767.
- Kirik, Ali Murat - Özkoçak, Vahdet. "Medya Ve İletişim Bağlamında Yapay Zekâ Tarihi Ve Teknolojisi: Chatgpt Ve Deepfake İle Gelen Dijital Dönüşüm". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 58 (27 Haziran 2023), 73-99.
- Larson, Erik J. *Yapay Zeka Miti*. Ankara: Fol Yayınları, 2022.
- Leslie, David. *Understanding Artificial Intelligence Ethics and Safety: A Guide for the Responsible Design and Implementation of AI Systems in the Public Sector*. Zenodo, 11 Haziran 2019.
- M. J. McNamee-S. D. Edwards. "Transhumanism, Medical Technology and Slippery Slopes" 32/9 (2006).
- Max Tegmark. *Yaşam 3.0*. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2019.
- Nick Bastrom. *Süper Zeka*. İstanbul: KÜY Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Özdemir, Merve. *İslam Hukukuna Göre Beden Üzerinde Tasarruf ve Organ Nakli*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

- Öztemel, Ercan. *Yapay Zeka ve İnsanlığın Geleceği*. ed. Muzaffer Şeker vd. Turkish Academy of Sciences, 2020.
- Sachedina, Abdulaziz. "Islamic Perspectives on Cancer Genetics and Gene Therapy".
- Shaw, Jonathan. "Artificial Intelligence and Ethics". *Harvard Magazine*.
- Tosun Durmuş, Büşra. "Matbaa Teknolojisinin Osmanlı Devletine Giriş Koşulları Ve Tartışmalar". *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*, 950-968.
- Walsh, Toby. *2062 Yapay Zeka Dünyası*. İstanbul: say Yayınları, 2020.
- BBC News Türkçe. "Avrupa Parlamentosu 'katil robotları' yasakladı". 13 Eylül 2018. Erişim 20 Haziran 2024. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-45505298>
- "Ethics Guidelines for Trustworthy AI | Shaping Europe's Digital Future". 08 Nisan 2019. Erişim 06 Temmuz 2024. <https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/library/ethics-guidelines-trustworthy-ai>
- "Hello GPT-4o". Erişim 20 Haziran 2024. <https://openai.com/index/hello-gpt-4o/>
- "Neuralink'in beynine çip taktığı ilk insan düşünerek fare imlecini oynatabildi". 20 Şubat 2024. Erişim 16 Temmuz 2024. <https://www.trthaber.com/haber/dunya/neuralinkin-beynine-cip-taktigi-ilk-insan-dusunerek-fare-imlecini-oynatabildi-838842.html>
- "Yapay zeka destekli askeri drone, simülasyonda operatörünü öldürdü". 02 Haziran 2023. Erişim 20 Haziran 2024. <https://www.trthaber.com/haber/dunya/yapay-zeka-destekli-askeri-drone-simulasyonda-operatorunu-oldurdu-771912.html>

الحضارة الإسلامية وسؤال أخلاقيات الطب

الدكتور بلشير محمد

Abi Bakr Belkaid Univ., Faculty of Social Sciences and Human Sciences, Tlemcen/Algeria
belbachirmed@yahoo.fr, mohamed.belbachir1@univ-tlemcen.dz

المقدمة

مهما كانت الحضارة التي انتجتها البشرية لتطوير الإنسان والأرض غدت بعضها البعض، لكنها في الوقت نفسه تصارعت لتدمير بعضها البعض، بينما الحضارة الإسلامية لها جوهر يعطي الأولوية لإحلال السلام والإصلاح، ونشر الأخلاق بدلا من الصراع وتدمير الأرض والإنسان، وتشجيع الرذيلة.

إنّ ما يميّز الدين الإسلامي، أنّه أعطى الإنسانية حضارة حملت سماته الروحية وسجاياه الفكرية والجمالية، ومحامده الأخلاقية والقيمية. مما جعلها تحتل مكانة رفيعة بين الحضارات الكبرى التي ظهرت في تاريخ البشرية، ومنبعا للحضارات الأخرى في جوانب عديدة. حيث اهتمت بالحاجات الروحية الأخلاقية للإنسانية وتبليتها، علاوة على ذلك ساهمت في تكوين التراث الثقافي الذي تستفيد منه البشرية، إذ مازالت هناك تجليات ماديّة ومعنويّة من الحضارة الإسلامية، ماثلة اليوم للعيان، ومنوّها بها.

فالحضارة الإسلامية أعادت تشكيل الحياة الاجتماعية، حيث قدم الإسلام للإنسانية منهاجا أخلاقيا علميا لتوجيه الإنسان والمجتمع، ووضع المبادئ والقيم الأساس التي تحكم النشاط الإنساني، وتدور حوله إيجادا وتحسينا... ومن ثمّ تطورت المعارف و العلوم، و المهارات المتعددة، والمهن الراقية، للحفاظ على حياة الإنسان. من هذه المهن مهنة الطب، التي تعد من أرقى مهن المجتمع الإنساني، سواء في مكانتها بين المهن اجتماعيا وماديا، أو في سمو ورفعة ما تتعلق به من حياة الإنسان وصحته ومشاعره.

في حضارة الأمة، يمثل الطب رمزا من رموز طهارتها ونقاءها، وتمثل أخلاقها معيارا دالا على مدى ارتقائها أو انحطاطها الخلقي، لهذا اعتبر العلماء الطبيب حاكما على النفوس والأجسام، والملوك حكاما على المصالح والأموال.

لأجل ذلك ، قامت لهذه المهنة قواعد أخلاقية تحدد الاشتراطات اللازمة لمزاولة المهنة الطبية ، وتحكم تصرفات الأطباء ، وتحدد مسؤولياتهم ، وتنظم علاقاتهم فيما بينهم ، وعلاقاتهم بمرضاهم.

أ- مشكلة الدراسة وتساؤلاتها:

لعلّ السؤال الذي يواجهنا ، ونحن بصدد قراءة إسهامات الحضارة الإسلامية من منظور أخلاق التطبيب. أين تجليات الإبداع المنهجي و التأصيلي في مقارنة الحضارة الإسلامية لأخلاق التطبيب ؟ ثم كيف قرأ العلماء في الحضارة الإسلامية خريطة موضوع أخلاق التطبيب؟ وكيفية تحقيق مناطها ؟

ب- أهمية الدراسة:

في ضوء ما ستتوصل إليه الدراسة في مسلك البحث من نتائج، تتضح أهميتها في ما يلي:

- محاربة الحضارة الإسلامية، وأثرها في الوعي الأخلاقي، وتقديم العلوم الطبية.
- استخلاص أخلاقيات الطب في الحضارة الإسلامية.
- رؤية تبرز أخلاق التطبيب الذي رصدتها الحضارة الإسلامية، ومساهمتها في رفد الحضارة الإنسانية وتقديم العلوم الطبية.

- محاولة تحديد المنظومة المتكاملة من القيم والمبادئ، والأسس، التي تجعل ممارسة مهنة الطب منضبطة وأخلاقية، تحقق مقاصد الشريعة الإسلامية، في الحفاظ على النفس والحياة، والإنسانية

ج- محددات الدراسة:

انصبّت الدراسة على البحث في موضوع أخلاقيات الطب في الحضارة الإسلامية ، وإبراز ما يتعلق به من الأسس والقواعد التي يركز عليها الطبيب في أداء مهنته ، وذلك بالاعتماد على كتب التاريخ والحضارة الإسلامية التي تناولت أخلاق الطبيب وآدابه، ثم تصنيفها وفق محاور الدراسة

د . منهج الدراسة:

لما كانت الدراسة تتعلق بمحاولة التعرف على أخلاقيات الطب في الحضارة الإسلامية، فقد اقتضت طبيعة الموضوع استخدام منهج يجمع بين استقراء مادة البحث في كل من المصادر التاريخية والحضارية، والطبية، والقانونية، وبين تحليلها، ليقدم تصورا متكاملا للممارسة الطبية في الحضارة الإسلامية، في ضوء المنظومة الأخلاقية.

هـ - مصطلحات الدراسة:

1- مفهوم الحضارة الإسلامية:

الحضارة في مفهومية مالك بن نبي " جملة العوامل المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يوفر لكل عضو فيه جميع الضمانات الاجتماعية اللازمة لتطوره، فالفرد يحقق ذاته بفضل إرادة وقدرة ليستا نابعتين منه ، بل ولا تستطيعان ذلك،

وإنما تنبعان من المجتمع الذي هو جزء منه... وذلك بان تتحول إلى سياسة وتشريع ، فيمثالان عالم الأفكار في هذا المجتمع على الصعيد الاجتماعي والاخلاقي تمثيلا مباشرا "1.

أما سعيد النورسي فيعرف الحضارة بقوله: "إنَّ قصدنا من المدنية هو محاسنها وجوانبها النافعة للبشرية... كما تسعى المدنية الحقيقية لترقية النوع الإنساني وتدفعه إلى التكامل ، وتخرج ماهيته النوعية من القوة إلى الفعل ، لذا فإنَّ طلب المدنية والسعي لها انطلاقا من هذه الزاوية يعد سعيًا نحو الإنسانية "2

نلاحظ من تعريف مالك بن نبي أن الحضارة تتولد من عالم الأفكار وتتحوّل إلى نظام اجتماعي مشروع قانونيا وحاكما سياسيا على المجتمع ، ومؤطر بالضوابط الأخلاقية ضمانا للتوجيه السليم، وخلقاً للحوافز الإنمائية في نفسية أفراد المجتمع.

أما النورسي يسعى إلى جعل ترقية الجوانب الإنسانية والتكامل بين مكوناتها المادية والمعنوية ركنا أساسا في تقويم الحضارة /المدنية ، لهذا تقاس الحضارة بما تقدمه للإنسانية من جهة رفع إنسانية الفرد والمجتمعات . وعليه يمكننا القول بأنَّ الحضارة هي : المنجزات الإنسانية المتراكمة لأمة من الأمم، أو مجتمع من المجتمعات، خلال حقبة زمنية معينة .

أما مصطلح الحضارة الإسلامية ، فهي تلك الحضارة التي اهتمت بالجانب الديني ، حيث الفكر الإسلامي هو الذي أرشدها وبنائها وشيّددها ، ولهذا مزجت بين الروح والعقل ممّا ميّزها عن غيرها من الحضارات الأخرى.

ويلاحظ أنَّ الحضارة الإسلامية هي تلك الحضارة التي تهتم بالإنسان، وتعني به، لأن الأصل فيها والغاية منها سعادة الإنسان، وتلبية متطلباته الروحية، والعاطفية، والعقلية، والمادية، فهي إنسانية الخطاب.

وهذا يؤكد لنا أهمية وجود الإنسان القيمي الأخلاقي ... الذي يحسن عمارة الأرض ...والذي خضع لمنهاج الأخلاق الإسلامية الذي هو في الوقت نفسه منهاج الحضارة الإسلامية.

2- مفهوم أخلاق الطبيب:

التطبيب من أنبل المهن الإنسانية ، مهنة رائدة في تعاملها المباشر مع جسد الإنسان ، الروح والمشاعر دون وسيط، ليس مجرد علاقة لتبادل المصالح بين طرفين ، كما هو الحال في كثير من علاقات الإنسان مع بعضه ، بل هو في مفهوم الشرائع السماوية والنظم الإنسانية والقانونية " أمانة " يلتزم بها الطبيب في مهنته. لهذا وجب المحافظة على أرواح الناس ورعايتهم.

ذكر إسحق بن علي الرهاوي أن "صناعة الطب هي أشرف الصنائع ، والعلم بها أقدم العلوم"³

1 - مالك بن نبي ، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، (دمشق، دار الفكر، 2004م)، 50-51

2 - سعيد النورسي، صيفل الإسلام ، مترجم : إحسان قاسم الصالحی، (إسطنبول ، سوزلر للنشر ، 1992م)، 336 و433.

3 - إسحق بن علي الرهاوي، أدب الطبيب ، تصحيح و تذييل، كمال السامرائي ، داود سلمان علي، (وزارة الثقافة العراقية، 1992م)، 24.

ويقول (داود الأنطاكي) "الطب أشرف العلوم موضوعه البدن الذي هو أشرف الموجودات ، إذ العلوم لا تتشرف إلا بمسيس الحاجة أو شرف الموضوع فما ضحك باجتماعهما"⁴

ويصف أبو بكر الرازي الطب بأنه "حفظ صحة الأصحاء وردّها على المرضى بقدر طاقة الإنسان."⁵ ولأجل تهيئة شرف المهنة أجمع علماء الإسلام ، من حكماء وفقهاء على وجوب تحلي الطبيب ببعض الآداب الأخلاقية ، والآداب المهنية، ويتطلب الأمر فيها الموازنة بين مصلحتين هامتين ؛ مصلحة الطبيب في منحه قدرا كبيرا من الثقة والاطمئنان في ممارسته لعمله، ومصلحة المريض في المحافظة على حياته وسلامته الجسدية والروحية. يعرف سعيد النورسي الأخلاق بقوله : "هي نظام يطبع صورة الروح الإنسانية بمهيتها، ويسلك بهام مدارج التربية والمجاهدة لاكتساب معناه الكوني".⁶

من هذا التعريف يمكننا أن نؤكد على علاقة الأخلاق بالطبيعة الإنسانية التي تتضمن البعد المادي والروحي، وليست مجرد مجموعة من الميول والرغبات والغرائز والشهوات، فالأخلاق من هذا المنظور تطلع إلى ما يجب أن يكون، بالتحلي بالسجایا السامية والخصال.

كما أن الأخلاق بدورها تستمد حقيقتها من معنى الوجود وهذا ما جعلها تتميز عن اللحظة التاريخية، فالأخلاق تتجاوز التاريخ نظرًا لمصدرها المتعالي، لذلك فهي توجه التاريخ.

لهذا تعتبر أخلاقيات التطبيب حصيلة الجهود المعرفية للثقافة الإسلامية. فما ترصين القواعد المنطقية وتحكيم اللبني الفكرية إلا للتنبؤ السديد لمسألة أخلاق التطبيب. وعليه الاهتمام بسؤال الأخلاق مسألة أساسية لأي طبيب عبر العصور والأزمنة.

وقد قصد إسحاق بن علي الرهاوي في كتابه "أدب الطبيب" فيما يجب أن يكون عليه صاحب هذه المهنة من إيمان عميق بالله تعالى، ومعرفة واسعة بعلوم مهنة الطب، وما يحفظ صحة الجسم والعقل والنفس، وسلوك رضي في تعامله مع المرضى، وذويهم، ومن حولهم من الأقرباء والزائرين والخدم.⁷

ونعني بأخلاق التطبيب، مجموعة السجایا السامية والخصال الحميدة التي يجب على الطبيب التحلي بها في حياته الاجتماعية والعلمية، قصد بلوغ الغاية القصوى للإنسانية والمهنية، والتخلق بالأخلاق الطبية التي تطبع صورة الروح الطبية بمهيتها، لتنوير مسلكها واكتساب معناها الكوني الإنساني.

1- المبحث الأول: أخلاق الطب والمسلك العلمي .

تعرف مهنة الطب بالأبعاد الثقافية والعلمية، والخبرة والفلسفة العميقة التي يعرف فيها حقيقة الإنسان بروحه وجسمه ، بصحته ومرضه وما يحدث فيه من تغيرات، وما هو طبيعي من هذه التغيرات وما هو غير ذلك، فأغلب ما

4 - الأنطاكي داود، التذكرة في الطب، تحقيق، أحمد شمس الدين، (لبنان، دار الكتب العلمية، دت) 7/ 3.

5 - أبو بكر الرازي، الحاوي في الطب، تحقيق، محمد اسماعيل، (بيروت، دار الكتب العلمية، 2000م)، 1/ 16.

6 - النورسي، الكلمات، ترجمة، إحسان قاسم الصالح، (إسطنبول، سوزلر للنشر، 1992)، ، 476.

7 - إسحاق بن علي الرهاوي، مرجع سابق، 20.

يقدمه الطبيب للمريض هو تشخيصه للمرض ، وهو نصيحته التي تتركز على حكمته ، الناتجة مما يتعلمه من خلال مسيرته العلمية من أساتذته ، وبجته العلمي مع الإضافة الإبداعية والخلقية التي يتحلى بها .

1-1. المطلب الأول: الكفاءة العلمية.

يشترط في الطبيب الحكمة بكل معانيها ، متعدد المواهب، متشعب المدارك ، رصينا في التعامل ، واسعا في الثقافة ، عارفا بعلوم الإنسان ، ذكر اسحق ابن علي الرهاوي في هذا الصدد مجموعة مقالات القدماء وآداب الأفاضل منها: "بغى للطبيب أن يأخذ نفسه بالآداب والعلوم النافعة له في صناعة الطب"⁸

فعلى الطبيب المواظبة على الدراسة والقراءة والنظر في علوم الأوائل والأواخر... لهذا نصح الرازي أحد تلامذته بقوله : "أول ما يجب عليك: صيانتك النفس عن الاشتغال باللهو والطرب ، والمواظبة على تصفح الكتب"⁹

جاء عن عبد الرحمن الشيرازي أن "الطبيب هو العارف بتركيب البدن ، ومزاج الأعضاء ، والأمراض الحادثة فيها ، وأسبابها وأعراضها وعلاماتها ، والأدوية النافعة فيها ، والاعتياض عما لم يوجد منها ، والوجه في استخراجها ، وطريق مداوماتها ، ليساوي بين الأمراض والأدوية في كمياتها ، ويخالف بينها وبين كمياتها . فمن لم يكن كذلك فلا يحل في مداواة المرضى ، ولا يجوز له الإقدام على علاج يخاطر فيه ، ولا يتعرض إلى ما لم يحكم علمه من جميع ما ذكرناه."¹⁰

فالخبرة والكفاءة العلمية، هما شرطان في مواصلة مهنة الطب لأخهما الأساس في التشخيص السليم للمرض. ولهذا نجد تحذير الرسول صلى الله عليه وسلم لمدعي التداوي والخبرة الطبية بأنه مسئول عما ينتج من عواقب وخيمة نتيجة جهله أو تعديه في معرفة أصول مهنة الطب، قال صلى الله عليه وسلم: "من تطلب ولم يعلم مهنة الطب قبل ذلك فهو ضامن"¹¹

2-1. المطلب الثاني: القسم الطبي.

جوهر القيادة أن تشعر الآخرين بإمكاناتهم ، أن تساعدكم على اكتشاف أنفسهم. أن تفجر الطاقات الكامنة فيهم. فإذا رأوا ما هم قادرون على فعله ازداد العطاء فسالت أودية بقدرها.

إن إنشاء نظام يتولى مراقبة سلامة مهنة التطبيب، يعني أكثر من مجرد إنجاز مهام، إنه اكتشاف الطبيب المتعلم الماهر ودفع ثقته بنفسه، والإيمان بقدراته ومساعدته على العثور على صوته وجوهره في ذاته وفي المجتمع.

8 - اسحق بن علي الرهاوي ، المرجع نفسه ، 26.

9 - أبو بكر الرازي، أخلاق الطبيب، تقديم وتحقيق، عبد اللطيف محمد العبد، (القاهرة، مكتبة دار التراث ، 1397هـ- 1977م)، 21.

10 - عبد الرحمان الشيرازي، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، تحقيق، السيد الباز العريفي، إشراف، محمد مصطفى زيادة، (مصر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1365 هـ/ 1946م)، 97.

11 - رواه أبو داود، عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. سنن أبي داود، ضبط، محمد عبد العزيز الخالدي، (بيروت، دار الكتب العلمية،) كتاب الديات، باب، فيمن تطلب بغير علم، رقم الحديث، 4576.

لهذا كان يتعهد رئيس الأطباء وتقتد أمام المحتسب أن لا يتساهل في شؤون مراقبة أعماد الأطباء. وأن يأخذ عهد أبقرات، الذي تمّ تعديله وحذف ما فيه من الشرك والوثنية.¹²

حيث أصبحت الصيغة لقسم أبقرات كما يلي:

"أقسم بالله تعالى القدير أن أقوم بما تفرضه عليّ مهنتي ، بصدق وأمانة وعطف وشفقة ، غير محجم عن الاستعانة بمشورة الزملاء عند غموض التشخيص، وألا استنكف عن العمل عند انتشار الأوبئة والأخطار خوفاً وجزعاً، محافظاً على سر المهنة، خاضعاً في كل ذلك لقوانين البلاد في ممارسة مهنتي. والله على ما أقول شهيد.¹³

وقد ذكر ابن أبي أصيبعة قسم أبقرات كالتالي : " إني أقسم بالله رب الحياة والموت ، وواهب الصحة وخالق الشفاء وكل علاج ، وأقسم بأسقليبوس وأقسم بأولياء الله من الرجال والنساء جميعاً ، و أشهدهم جميعاً على أنني أفي بهذا اليمين وهذا الشرط وأرى أن المعلم لي هذه الصناعة بمنزلة آبائي ، وأواسيه في معاشي وإذا احتاج إلى مال واسيته وواصلته من مالي وأما الجنس المتناسل منه فأرى مساو لإخوتي ، وأعلمهم هذه الصناعة إن احتاجوا إلى تعلمها بغير أجرة ولا شرط وأشرك أولادي وأولاد المعلم لي والتلاميذ الذين كتب عليهم الشرط وحلقوا بالناموس الطبي في الوصايا والعلوم وسائر ما في الصناعة ، وأما غير هؤلاء فلا أفعل به ذلك وأقصد في جميع التدبير بقدر طاقتي منفعة المرضى ، وأما الأشياء التي تضرّ بهم وتدني منهم بالجور عليهم فأمنع منها بحسب رأيي ، ولا أعطي إذا طلب مني دواء قتالاً ، ولا أشير أيضاً بمثل هذه المشورة ، وكذلك أيضاً لا أرى أن أدني من النسوة فرجة تسقط الجنين واحفظ نفسي في تدبيرتي وصناعاتي على الزكاة والطهارة ولا أشق أيضاً عمن في مثانته حجارة ، ولكن أترك ذلك إلى من كانت حرفته هذا العمل ، وكل لمنازل التي أدخلها إنما أدخل إليها لمنفعة المرضى ، وأنا بحال خارجة عن كل جور وظلم وفساد إرادي مقصود إليه في سائر الأشياء ، وفي الجماع للنساء والرجال الأحرار منهم والعبيد ، وأما الأشياء التي أعانيتها في أوقات علاج المرضى ، أو اسمعها أو في غير أوقات علاجهم في تصرف الناس من الأشياء التي لا ينطق بها خارجاً فأمسك عنها، وأرى أن أمثالها ينطق به، فمن أكمل هذه اليمين ولم يفسد منها شيئاً كان له أن يكمل تدبيره وصناعته على أفضل الأحوال وأجملها وأن يحمد جميع الناس فيما يأتي من الزمان دائماً ، ومن تجاوز ذلك كان بضده.¹⁴

وسرد (علي بن رضوان) الصفات التي يجب أن يتحلى بها الطبيب ، وهي مأخوذة من قسم أبقرات، بعد أن رتبها وأضاف عليها من حكمته وخبرته فقال:

أ- أن يكون تام الخلق ، صحيح الأعضاء ، حسن الذكاء ، جيد الرؤية ، عاقلاً ، ذكوراً خيراً الطبع.

ب- أن يكون حسن الملبس ، طيب الرائحة ، نظيف البدن والثوب.

ت- أن يكون كتوماً لأسرار المرضى ، لا يبوح بشيء من أمراضهم.

12 - محمد علي البار، المسؤولية الطبية وأخلاقيات الطبيب وضمان الطبيب وإذن المريض، (جدة ، السعودية، دار المنارة، 1993)، 17.

13 - عبد الكريم شحادة، صفحات من تاريخ التراث الطبي العربي الإسلامي، (بيروت، أكاديمية انتارناشيونال، 2005م)، 168.

14 - ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، (بيروت ، دار الفكر، 1956م)، 1/ 254 .

ث- أن تكون رغبته في إبراء المرضى أكثر من رغبته فيما يلتمسه من الأجرة ، ورغبته في علاج الفقراء أكثر من رغبته في علاج الأغنياء.

ج- أن يكون حريصا على التعليم والمبالغة في منافع الناس.

ح- أن يكون سليم القلب ، عفيف النظر ، صادق اللّهجة ، لا يخطر بباله من أمور النساء والأموال التي شاهدها في منازل الأعداء ، فضلا عن أن يتعرض إلى شيء منها.

خ- أن يكون مأمونا ، ثقة على الأرواح والأموال ، لا يصف دواء قتالا ولا يعلمه ، ولا دواء يسقط الأجنة، يعالج عدوه بنية صادقة كما يعالج حبيبه " 15.

3-1. المطلب الثالث : الترخيص بممارسة الطب:

مع تصاعد حاجة الناس إلى المداواة والمعالجة، قد يدخل كثير ممن يجهل الطب في هذا المجال للتكسب، ويزداد مثل هؤلاء المخادعين على مرّ الأيام.

لهذا فرض تعلّم الطب على الراغبين ممارسة المداواة، فلا يتصدر لهذه المهمة إلاّ من يحصل على إجازة. فالأهلية شرط في المعالج، لهذا أمر الفقهاء المطبّين الجهال الامتناع عن المعالجة ، بل نقل (الكاسائي) عن أبي حنيفة رحمه الله قوله: "الحجر على ثلاثة: المفتي الماجن، والمطبّب الجاهل، والمكاري المفلّس" والمنع عن ذلك من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن مقتضياته 16.

وتجدر الإشارة إلى أن مزاوله الطب لم تكن خاضعة للترخيص في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ولا في فجر الإسلام بل حتى جاء (المقتدر بالله) في العصر العباسي سنة 319 هـ، ووضع نظام التطبيب والسبب كما يروي ابن أبي أصيبعة قوله: "لما كان عام 319 هـ- 931م، اتصل سنان بن قرة رئيس الأطباء في عصره بالمقتدر أنّ غلطاً جرى على رجل من العامة من بعض المتطبّبين فمات الرجل، فأمر الخليفة إبراهيم ابن محمد ابن بطيحة المختسب بمنع سائر المتطبّبين من التصرف إلاّ من امتحنه سنان بن ثابت بن قرة ، وكتب له رقعة بخطه يطلق له التصرف فيه من الصناعة 17.

ومع هذا النظام أصبح الأطباء يخضعون لامتحان قبل السماح لهم بمزاولة المهنة. فكان الكحالون (طبيب العيون) مثلاً يمتحنهم بكتاب حنين بن اسحق، فمن وجده فيما امتحنه به عارف بتشريح العين وعدد طبقاتها السبع، وعدد رطبائها الثلاث، وعدد أمراضها الثلاثة، وكان خبيراً بتركيب الأكحال وأمزجة العقاقير أذن له المختسب بالتصدي لمداواة أعين الناس، وأن لا ينبغي أن يفرض في شيء من آلات صنعته مثل سنانير السيل. والظفرة، ومحك الجرب ومباضع الفصد ودرج المكاحل وغير ذلك 18.

15 - ابن رضوان علي، الكفاية في الطب، تحقيق، سلمان قطاية، (بغداد ، العراق، وزارة الثقافة والإعلام، 1988م)، 565.

16 - الكاسائي، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق، علي معوض وعادل عبد الموجود، (بيروت، لبنان ، دار الكتب العلمية، 2010م)، 169/7.

17 - ابن أبي أصيبعة ، مرجع سابق، 198/3.

18 - أحمد عيسى بك، تاريخ البيمارستانات في الإسلام ، (بيروت، لبنان، دار الرائد العربي، 1401هـ / 1981م)، 53.

فنظام الحسبة وضع معالم ومسالك لمهنة التطبيب، ومجال مراقبتها إجرائيا ومهنيا وأخلاقيا، ولعلها قد ضببطت في العناصر التالية:

- أ- التعريف بالطبيب وتحديد مسماه علميا
 - ب- أن يترأس الأطباء حكيم مشهور بحكمته كثير الحرمة بالغ التجربة بعد أدائه يمينا قاطعا لا كفارة فيها.
 - ت- تحديد طريق امتحان معلومات كل صنف من أصناف الأطباء والمواد العلمية التي يجب أن تتوفر في كل من يجار ويؤذن له بالطبابة.
 - ث- ما يجب أن يفعله الطبيب عند مباشرته لمريضه.
 - ج- اللجوء إلى تحكيم رئيس الأطباء في طريقة المعالجة عند حدوث ما يدعو لذلك.
 - ح- تضمين الطبيب ومسألته قضائيا.
 - خ- على المحتسب أن يأخذ عهد أبقرط على الطبيب المجاز¹⁹
- إنه تأسيس قواعد ضمان التطبيب، بالنظر إلى حق الإنسان في الحياة وسلامته البدنية، التي تعد من أثنى القيم التي يحرص المجتمع على حمايتها والتي تعتبر من الأمور المتعلقة بالنظام العام، مع التشجيع على تطوير الممارسة الطبية. ومحاربة أنواع الغش وسوء ممارسة الطب وأخطاء الأطباء.
- جاء عن الشيرازي : "إن كحالي الطرقات لا يوثق بأكثرهم، ولا ينبغي لأحد أن يركن إليهم في معالجة عينه ولا يثق بأكحالمهم وشيافاتهم ... أما الجراحيون فيجب عليهم معرفة كتاب جالينوس المعروضة بقطاجنس في الجراحات والمراهم"²⁰.
- يروي ابن أبي أصيبعة عن ابن أبي الخوافر رئيس الأطباء في مصر أنه قال: "وحدثني بعض أصدقائه قال: كان يوما راكبا فرأى في بعض النواحي على مسطبة يباع حمس مسلوق وهو قاعد وقدامه كحال يهودي، وهو واقف وبيده المكحلة والميل وهو يكحل ذلك البياح، فحين رآه على تلك الحال ساق بغلته نحوه وضربه بالمقرعة على رأسه، وشتمه. وعندما مشى معه قال له إذا كنت أنت سفلة في نفسك ، أما للصناعة حرمة ، كنت قعدت إلى جانبه وكحلته ولا تبقى واقفا بين يدي عامي يباع حمص، فتاب أن يعود لفعل ذلك الفعل وانصرف"²¹.

1-4. المطلب الرابع: شرط الحضور: الاتقان والمتابعة العلمية:

المنطلق في عملية صناعة الطبيب الحاذق، اتقان العمل والمتابعة العلمية وتحديد الأفكار العلمية وتطورها، وتلك مهارات وجب تدارسها، فالتطبيب بناء داخلي بالدرجة الأولى، والفاعلية فيه هي الحركة الدافعة للاستيراد من الخبرة الطبية إن على مستوى التنظير أو الممارسة.

19 - بسيس محمد الطبيب، قواعد وآداب مزاوله مهنة الطب وردت في التراث الطبي الإسلامي، ورقة قدمت للمؤتمر الأول للطب الإسلامي - الكويت 1401 هـ - 1981م.

20 - الشيرازي ، مرجع سابق، 97-98.

21 - ابن أبي أصيبعة ، مرجع سابق، 198/3

فحين التقى النبي صلى الله عليه وسلم بطبيين أراد علاج مصاب جريح سألهما "أيكما أطب؟" ²² ، وأثناء إقامة الرسول صلى الله عليه وسلم بمكة المكرمة، مرض سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه. ولما زاره الرسول صلى الله عليه وسلم قال : "أدعوا له الحارث فإنه رجل يتططب" ²³

لمعة الفكرة هي التي تقود العمل، الفكر الاجتهادي هو الذي يقود ويدق باب المستقبل، وتحصيل أكبر الخبرات، وأكثر المهارات. لن تتفجر الطاقات الطبية إلا إذا انطلقت العقول من عقالها، فإذا بالتفكير العلمي يخلق في آفاق الإبداع مجاوزا كل أنماط السلبية التقليدية.

إنها قصة الارتقاء بمستوى الأطباء ومستوى مهنة الطب، نقطة الانطلاق فيها الانتان والمتابعة العلمية، ثم يكون العطاء النموذجي والعمل الإيجابي.

روي عن داود الأنطاكي أنه قال: "فلا تمنعه - أي لا تمنع علم الطب - مستحقا لما فيه من وضاعته ولا تمنحه جاهلا بقدره لما فيه من إهوانته. ولا تستأنف عن طلبه من وضع في نفسه، لقوله صلى الله عليه وسلم "الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها" ولا تخرجه عن قدره بأن تبدله لوضع كما وقع في الطب ، فإن كان من علوم الملوك، يتوارث فيها ، ولم يخرج عنهم خوفا على مرتبه.

فإن موضوع البنية الإنسانية التي هي أشرف الموجودات الممكنة، وفيه ما يهدمها كاسم، وما يفسد بعض أجزائها كالمُعميات و المصمات . فإذا لم يكن العارف به آمينا، متصفا بالنواميس الإلهية، حاكما على عقله، قاهرا لشهوات نفسه، أنفذ أغراض هواه وبلغ من عدوه مناه، ومتى كان عاطلا دلّه ذلك على أن الانتصار للنفس من الشهوات البهيمية، والصبر والتفويض للمبدع الأول من الأخلاق الحكيمة النبوية. ²⁴

في تاريخ العلوم الطبية عند المسلمين نثر في دليل التعلّم والانفتاح العلمي على ما يلهم، وهنا يمكن الإبداع، فقد كانت الحضارة الإسلامية تتابع إنجازات الحضارات الأخرى وترجم ما يجب ترجمته، منها الممارسة الطبية التي وصل إليها اليونانيون، وإضافة ما يجب إضافته من مزايا، مما جعل الطب الإسلامي يتميز بمرحلة النضوج في التأليف الطبي، من هذه المزايا نذكر ما يلي:

- إضافة المنهج التجريبي والتطبيقات العلمية إلى المنهج الاستدلالي والعلم النظري، من أجل اختبار صحتها، وما ينبغي أن يسجل للمسلمين استطاعتهم أن يعرفوا الناحيتين: النظرية العلمية في الطب.
- وضوح المادة العلمية وتقريب تناولها بأسلوب تعليمي ناجح.
- نقد المضمون العلمي للمادة الموجودة في كتب اليونان.

22 - رواه الإمام مالك، موطأ الإمام مالك تحقيق، محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة، مصر، دار إحياء التراث العربي) ، 2 / 943.

23 - ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق، علي محمد الجاوي، (بيروت، لبنان، دار الجيل ، 1412هـ) ، 1 / 288.

24 - الأنطاكي، التذكرة، مرجع سابق، 4.

■ اضافة الكثير من المبتكرات التي لم يسبق إليها أحد في شتى أصناف العلوم.²⁵
 فأساس علماء الإسلام في التشكل الإبداعي في الطب حسن الابتداء إذ لا تطلب النتائج المختلفة بذات المقدمات ، كما أن النهايات المشرفة تصنعها البدايات المحرقة ، والأدباء إنما يفترون في معركة التطبيب بسبب الخطوة الأولى، إذ لم تكن واعية، من ثم يقع العجز.

المسألة تتعلق بحياة الإنسان وموته، إن العطاء بعد حسن التعلم وصدق النية ، بل إن اتقان العمل بخبرة أحد مظاهر وضوح الرؤية.

من هنا كان من علماء الإسلام النصح الدائم، حتى يسلم المسار ولا يكون التردّي، يخبرون الأطباء بأفضل ما فيهم وبأسوأ ما يجتنبوه ضماناً للوجود والجودة والإحادة، واستمرار العطاء العلمي والاجتماعي والحضاري.

يؤكد الرازي على ضرورة تحكيم العقل والاعتماد على التجربة الشخصية لكي تؤتي المعالجة الطبيّة ثمارها فيقول : "

■ الاستكثار من قراءة كتب الحكماء والوقوف على أسرارهم نافع لكل حكيم عظيم الخطر.

■ متى كان اقتصار الطبيب على التجارب، دون القياس وقراءة الكتب خذل.

■ ما اجتمع الأطباء عليه وشهد عليه القياس، وعرضته التجربة فليكن أمامك.

■ الحقيقة في الطب غاية لا تدرك والعلاج بما تنصه الكتب دون أعمال الماهر الحكيم برأيه خطر".²⁶

ويقول في وصية أخرى "ومن أبلغ الأشياء فيما يحتاج إليه في علاج الأمراض بعد المعرفة الكاملة بالصناعة حسن مساءلة العليل وأبلغ من ذلك لزوم الطبيب العليل، وملاحظة أحواله، ومن ذلك أنه ليس كل عليل يحسن أن يعبر عن نفسه..."²⁷

من هذا المنطلق نظر العلماء إلى التطبيب على أنّه مسؤولية جسيمة ، فأوجبت على الطبيب معرفة الطب قبل ممارسته ، و في حال الخطأ جعلت عقاب الجاهل بالطب أشد من عقاب العارف به.

يلخص (ابن رشد) الحكم الفقهي المتعلق بالمسؤولية الطبيّة بقوله: "أما الطبيب وما أشبه إذا أخطأ في فعله وكان من أهل المعرفة فلا شيء عليه في النفس والديّة على العاقلة - يعني العصبية - فيما فوق الثلث، وفي ماله دون الثلث، وإن لم يكن من أهل المعرفة، فعليه الضرب والسجن والديّة، قيل في ماله وقيل على العاقلة"²⁸

ويقول في موضع آخر: "ولا خلاف أنّه إذا لم يكن من أهل الطب أنه يضمن، لأنّه متعدّد، وقد ورد في ذلك الإجماع".²⁹

25 - أبو زيد البلخي، مصالح الأبدان والأنفس، تحقيق ودراسة، محمود مصري، تصدير، محمد هيثم الخياط، (القاهرة ، مصر ، معهد المخطوطات العربية، 2005م)، 45.

26 - ابن أبي أصيبعة، مرجع سابق، 2/ 351.

27 - الرازي، المرشد أو الفصول، تحقيق ألبير زكي إسكندر، (القاهرة، معهد المخطوطات العربية 1995م)، 122.

28 - ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (الجزائر، دار رحاب، الجزائر، 1992م)، 2/ 313.

29 - ابن رشد، المرجع نفسه، 2/ 313.

إذن لن تنفجر الطاقات الطبيّة إلا إذا انطلقت العقول من عقالها ، فإذا التفكير العلمي يخلّق في آفاق الإبداع مجاوزا كل أنماط السلبية التقليدية.

إنها قصة الارتقاء بمستوى الأطباء ومستوى مهنة الطب، نقطة الانطلاق فيها الاتقان والمتابعة العلمية، ثم يكون العطاء النموذجي والعمل الإيجابي.

2- المبحث الثاني: أخلاق الطبيب والمسلّك المهني .

نظرا لأهمية مهنة الطب وشرفها ، فإنّ على الطبيب أن يدرك أهميّة هذه المهنة ، ويتخلق بما يليق بقدرها ومكانتها ، فيسمو بنفسه عن ارتكاب ما من شأنه المساس بقيمة مهنته . من هنا اهتمت الحضارة الإسلاميّة بأخلاقيات مهنة الطب ، فأستست مجموعة من القوانين واللوائح والآداب المتعارف عليها طبيا خلال ممارسة مهنة التطبيب ، وهي أخلاقيات وقيّم تم اكتسابها وتبنيها من قبل الهيئات الطبية على مدار تاريخ الطب في الحضارة الإسلاميّة³⁰، واستنادا لقيم دينية وفلسفية وأخلاقية.

1-2. الطبيب ولغة الأخلاق.

منطلق الحضارة الإسلامية الإبداع والابتكار، خلّق بناء وفكر فعال وما حققوه من نجاح إنما كان من خلال تمسكهم بمبادئهم الأساس في الحياة، مبدأ الأخلاق دليل فكر وعمل وحركة والتزام. فشغل الحضارة الإسلامية ليس أن يتعلم أحدهم الطب، إنما كيف يكون لهذه المهنة فعاليتها وقوتها الإيجابية وتأثيرها الاجتماعي.

تخبرنا كتب تاريخ الطب في الحضارة الإسلامية بأن الطبيب كان يحرص على الشفاء من المرض الجسدي والحسي للمريض قبل ممارسته للتطبيب³¹، وكان يعلم أنه لن يشفى من مرضه المعنوي حتى يستمد السلامة من إيمانه، ويتحرر من الهيمنة المادية على قلبه، يوصي (ابن الكحال) تلميذه، فيقول: "اعلم أن هذه الصناعة منحة من الله تعالى يعطيها لمستحقها لأنّه يصير واسطة بين المريض وبين الحق سبحانه وتعالى في طلب العافية له، حتى تجري على يديه، فتحصل له الحرمة الجزيلة من الناس... وفي الآخرة الأجر والمجازاة من ربّ العالمين... فيجب عليك حينئذ أن تلبس ثوب الطهارة والعفة والنقاء والرأفة ومراقبة الله تعالى، وخاصة في عبورك على حرّم الناس، كتوما على أسرارهم... وأن أمكنك أن تؤثر الضعفاء من مالك فافعل"³²

³⁰ - للمزيد حول تاريخ الطب في الحضارة الإسلامية يراجع: - أحمد عيسى بك، تاريخ البيمارستانات في الإسلام .

- Osmanlılarda Sağlık (2 Cilt) / Makaleler, Araştırmalar / Arşiv Belgeleri, Editor Dr, Coşkun Yılmaz- Dr. Necdet Yılmaz, Biofarma yayınlari, Istanbul, 2006.

³¹ Zehra Gençel Efe, İslam Tıp Tarihi, (Konya, Turk, Cizgi Kitabevi. 2019).

³² - ابن الكحال ، صلاح الدين بن يوسف، نور العيون وجامع الفنون، تحقيق وتعليق، محمد ظافر الوقافي، مراجعة وضبط، محمد رواس قلعي، (الرياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ، 1437هـ)، 8

يصنع خلقا آخر ذاك الذي امتهن الطب بأمانة وصدق، بعد أن أخذ العلم بنور، جاء في كتاب أدب الطبيب لاسحاق بن علي الرهاوي: "إنَّ أوَّل ما يلزم الطبيب اعتقاده صحة الأمانة ، وأوَّل الأمانة اعتقاده أنَّ لكلِّ مكوَّن مخلوق خالقا مكوَّنًا واحدًا قادرًا حكيمًا فاعلا لجميع المفعولات بقصد محبي ومميت ممرض مشفي أنعم على الخلائق منذ ابتداء خلقهم بتعريفهم ما ينفعهم ليستعملوه إذ خلقهم مضطَّرين ، وكشف لهم عما يضرهم ليحذروه إذ كانوا بذلك جاهلين. فهذه أوَّل أمانة ، ... و الأمانة الثانیة أن يعتقد بالله جل ذكره المحبة الصحيحة ويتصرف إليه بجميع عقله ونفسه واختياره، فإن منزله المحب اختيارًا أشرف من منزله الطامع له خوفا واضطرارًا، والأمانة الثالثة أن يعتمد أنَّ لله رسلا إلى خلقه هم أنبياءه أرسلهم إلى خلقه بما يصلحهم...³³

ثمَّ يضيف : "إذا صحة أمانتك بما تقدم القول به فعليك بالعبادة له بما يرضيه ، ولن تقدر على ذلك دون أن تصلح أخلاقك وتعديل أفعالك"³⁴

فالعلماء وهم يمارسون دورهم الأعظم لا يفتنُّون يوجهون الأطباء في بلورة رؤيةٍ محلَّقة عنوانها الأخلاق الفاصلة. يقول (علي بن العباس) : "ينبغي لمن أراد أن يكون طبيبًا فاضلا ، أن يتخلق بالأخلاق الفاضلة وأن لا يتهاون فيها، فإنَّه إن فعل ذلك كانت مداواته للمرضى مداواة صواب."³⁵

وزيد الأنطاكي ينبغي في صناعة الطب واختيار الطبيب بقوله: "ينبغي لهذه الصناعة كشف دقائقها وينبغي تنزيهه عن الأراذل والظن به على ساقطي الهمة لئلا تدركهم الرذالة عند الدعوة إلى واقع في التلف فيمتنعون .. فقير عاجز فيكلفونه ما ليس في قدرته".

"ويجب اختبار الطبيب حسن الهيئة، كامل الخلقة، صحيح البدن. نظيف الثياب، طيب الرائحة، يسر من نظر إليه وتقبل النفس على تناول الدواء من بين يديه، وأن يتقن بقلبه العلوم التي تتوقف الإصابة في العلاج عليها، وأن يكون متينا في دينه متمسكا بشريعته دائرا معها حيث دارت، واقفا عند حدود الله تعالى ورسوله، نسبته إلى الناس بالسواء، خلي القلب من الهوى لا يقبل الإرشاد ولا يفعل حيث يشاء ليؤمن معه الخطأ وتستريح إليه النفوس من الاعناء."³⁶

ويركز (ابن الحاج العبدري) توجهاته ونصائحه في كتابه "المدخل" على " أن يكون الطبيب خالص النية في عمله لله تعالى، حتى يكون عمله من أعظم العبادات لا يريد عليه عوضا من الدنيا، وأن قصده امتثال السنة النبوية المطهرة في التطبيب وكشف الكرب عن إخوانه المسلمين ومشاركتهم مصائبهم والنوازل التي تنزل بهم، كما ينوي الشفقة عليهم."³⁷

33 - اسحق بن علي الرهاوي، مرجع سابق، 22-33.

34 - المرجع نفسه، 35.

35 - علي بن العباس الجوسي، كامل الصناعة الطبية، (بيروت، مكتبة الجامعة الأمريكية)، 8.

36 - الأنطاكي، التذكرة، مرجع سابق، 8/1.

37 - ابن الحاج، أبو عبد الله محمد بن العبدري، (القاهرة، مكتبة دار التراث د ت)، 8/1.

وجاء في وصية (ابن خليفة) كما في عيون الأنباء في طبقات الأطباء:

- "إذا تطببت فاتق الله واجتهد أن تعمل بحسب ما تعلمه علما يقينا، فإن لم تجد فاجتهد أن تقرب منه"
- "إذا وصلت إلى رتبة المعلمين فلا تمنع مستحقاً وهو العاقل الذكي الخير الحكيم النفس، وامنع سواه"³⁸

ومن الأخلاق الطبية في الحضارة الإسلامية رفع الطبيب لروح المريض المعنوية، ولو كان مرضه عضالاً لا شفاء له، وفي هذا ذكر الرازي أن من أهم الصفات التي كان يجب أن يتحلى بها الطبيب المعالج: العطف والحنان والرفق بالمريض، فعلى الطبيب أن يواسي المريض ويؤهله في الشفاء وعينه بالتخلص من الآلام.

يقول الرازي، "ينبغي للطبيب أن يوهب المريض أبداً بالصحة" ويزججه بما، وإن كان غير واثق بذلك، فمزاج الجسم تابع لأخلاق النفس"³⁹

مفتاح النجاح في التطبيب الأخلاق والقدرة العجيبة على التواصل العلمي والاجتماعي، التعامل مع ظاهر الجسد والغوص في أعماق الروح فإذا الصلاح يعم.

2-3. المطلب الثالث: حفظ السر الطبي

تتم الحضارة الإسلامية بحفظ الأبدان، وقد ثبت ذلك في العديد من المبادئ والضوابط في نصوص من الأثر، منها "المستشار مؤتمن"⁴⁰. وبما أنّ الطبّ من الوظائف التي يُطلَعُ فيها على خفايا المرضى وأسرارهم، كان من آداب المهنة الأصيلة منذ قدم الزمن أن يحفظ الطبيب ما يطلع عليه من خفايا المرضى وأسرارهم التي يُعابِئُها أو يسمَعُها أو يَتَبَيَّنُها بالفحوصات الطَبِّية.

وإن كان يصعب تحديد مفهوم السر الطبي، لأنه يختلف باختلاف الزمان والمكان وطبيعة الوقائع، فإنه قد يعرف بأنه كل ما وصل إلى علم الممارس الصحي عن طريق مهنته، وكان للمريض أو أهله مصلحة مشروعة في كتمانها.

لهذا يعرف ابن أبي أصيبعة السر بقوله: "هو ما لا يجوز إفشاؤه ولا فرق في ذلك ما سمعه الطبيب أو علم به مما تقتضي الأعراف ستره في الزمان والمكان."⁴¹

فالسر الطبي مبدأ أساس في الطب في تاريخ الحضارة الإسلامية، ففي القسم الطبي يقرّ احترام خصوصية المريض وفرديته وتبني الثقة في الأطباء، ويلزم الطبيب نفسه بالحفاظ على أسرار الناس، وهذا ما التزم به الأطباء المسلمون مع مرضاهم، كما تحدثنا كتب تاريخ الطب.

جاء في كتاب "أخلاق الطبيب" للرازي: "واعلم أنه ينبغي للطبيب أن يكون رفيقاً بالناس، حافظاً لغيبتهم، كتماناً لأسرارهم لاسيما أسرار مخدمه فإنه ربما يكون ببعض الناس من المرضى ما يكتمه أحص الناس به، مثل: أبيه وأمه و

38 - ابن أبي أصيبعة، مرجع سابق، 412/3.

39 - الرازي، مرجع سابق، 520.

40 - ابن ماجه، أبو عبد الله بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، (مصر، دار إحياء الكتب العربية، ت)، الحديث رقم 3745.

41 - ابن أبي أصيبعة، مرجع سابق، 415/3.

ولده، وإنما يكتمونونه خواصهم ، ويفشونه إلى الطبيب ضرورة.⁴² وذكر ابن أبي أصيبعة من جملة آداب الأطباء: «الحرص على كتمان أسرار المرضى».⁴³

إنه واجب حفظ السر على من يعمل في مهنة الطب ، والتي يعود الإفشاء فيها على أصل المهنة للخلل، إذ يركن إلى الطبيب ذو الحاجة إلى محض النصح وتقدم العون فيفضون إليه بكل ما يساعد على حسن أداء هذه المهام الحيوية ومنها أسرار لا يكشفها المريض لغيره. فالطبيب أميناً على ما استشير فيه من أمور المرضى المتعلقة بخصوصياتهم وأسرارهم، حفاظاً على أعراضهم،

إذن هي مسؤولية مراعاة قدسية السرية وتأمين خصوصية فحص المريض، لا يفشيها أو يخبر بها ،. فالطبيب مؤتمن على أسرار المرضى ولا بد من حفظها.

فالسر أمانة لدى من استودع حفظه، التزاماً بما جاءت به الشريعة الإسلامية وهو ما تقتضي به المروءة وآداب التعامل .

2-4 : تطيب المثل.

أحاطت الشريعة الإسلامية المرأة بأحكام خاصة رعاية لها لكرامتها وحفظاً لها من كل سوء، يمكن أن يتهددها، فحرمت على الأجنبي النظر إلى زينة المرأة وبدنها ما عدا الوجه والكفين.

والأصل أن تعالج المرأة مثلها، والرجل مثله، ولكن رخص الشرع للطبيب الأجنبي أن ينظر إلى مكان الداء من المرأة المريضة وإن كان عورة لتحديد الداء ومن ثم الدواء ، عملاً بالقاعدة الفقهية الضرورات تبيح المحظورات.

وفي نصوص التراث الإسلامي ما يفيد جواز تطيب المرأة وتمريضها الرجل والعكس في حالات الضرورة. قال (البخاري) في صحيحه إجابته على سؤال هل يداوي الرجل المرأة ، والمرأة الرجل ؟ بحديث (الزبيع بنت معوذ) قالت: "كنا نغزو مع رسول الله صلى الله عليه وسلم نسقي القوم ونخدمهم. ونرد القتلى والجرحى إلى المدينة"⁴⁴.

بلغ الرازي أنه دعا أحد الأمراء طبيباً من تلامذته إلى حضرته واختصه لخدمته، فكتب رسالة إليه فيها وصايا بليغة منها قوله : "اعلم يا بني أنه ينبغي للطبيب أن يكون رفيقاً بالناس ، خاضعاً لغيرهم... وإذا عالج من نسائه أو جواريه أو غلماناً أحداً فيجب أن يحفظ طرفه، ولا يجاوز موضع العلة."⁴⁵

الخاتمة

إن إثبات وجود رؤية إسلامية خاصة متميزة، هو في ذات الوقت إثبات للأصالة وتأصيل علم الطب، وبيان التشكل الإبداعي لأخلاقيات التطبيب، هو في الوقت نفسه بيان لإسهامات الحضارة الإسلامية في مجال العلوم الطبية. فالأهداف الثلاثة متداخلة، مترابطة، وهذا ما حاولت المداخلة توضيحه.

42 - الرازي، أخلاق الطبيب، مرجع سابق، 27-28.

43 - ابن أبي أصيبعة ، مرجع سابق، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، 35/1.

44 - البخاري، صحيح البخاري، كتاب الطب، تحقيق، مصطفى الديب، البغاء، دار ابن كثير، بيروت، لبنان، 1423 هـ / 2002م، الحديث رقم 5676.

45 - الرازي ، أخلاق الطبيب، مرجع سابق، 30.

فإسهامات الحضارة الإسلامية في مجال العلوم الطبيّة ، قدر على امتداد التاريخ الإنساني والحضاري وميزة في ترقية الحضارة الإنسانية ، وتقدم العلوم الطبية. لكون ممارسة الطب في الحضارة الإسلامية ، ارتبطت بمنظومة مقاصد الشريعة الإسلاميّة ، وضبطت بمجموعة من القيم والأخلاق ، وعززت بمجموعة من الملكات والمهارات ، لكون الحضارة الإسلامية ترى أنّ ممارسة مهنة الطب هي أولاً عبادة وترقي روحية وأخلاقي ، وعمل صالح يرتقي بممارس التطبيق إلى مراتب الإتيقان والإحسان ، وخدمة الإنسانية.

لقد علّمت الحضارة الإسلامية البشرية، أن الأمة الإسلامية أمة صاحبة رسالة ودور ومهمة فريدة، إنها أمة الإخراج. "كنتم خير أمة أخرجت للناس"

وعى العلماء في الحضارة الإسلامية ، هذا الفقه الحضاري فخرجوا إلى الناس بأسفار العلوم الطبيّة والعلوم الأخرى تصحح المفاهيم وتغير الخرائط، وتخلص من الذاكرة المحدودة إلى المستقبل المطلق، عرفوا السر فانطلقوا برؤية إسلامية خاصة موجّهة، فكانت الطفرة وكان التمييز وكانت دروس النجاح التي لم يعرف التراث الإنساني لها نظيراً، تراثاً مقاصد يا أخلاقياً شاملاً لترشيد الممارسة الطبية.

"الأخلاق قبل التطبيق" شعار يمكن وضعه على واجهة أي كلية من كليات الطب، وكل مستشفى من مستشفياتنا، يلتزم به كل طالب طب وطبيب تعبيراً عن احترامه له.

وبما أنّنا نعيش عالماً متعدد الثقافات، من شأنه أن يجعل التقاليد الأخلاقية متعددة ومختلفة ، فيمكن والحالة تلك أن نعتبر الاتفاقيات الدولية الخاصة بحقوق الإنسان قاعدة لأخلاقيات طبية متبنية عبر كل حدود قوميّة وثقافية.

فاليوم كالأمس، لن يؤذن لنا في الوصول ما لم نتعلم ونتخلق ولأننا نريد المستقبل كما أرادته سلف الأمة الأوّل كان العلم والأخلاق فرضي عين.

سر نجاح العلوم الطبية في الحضارة الإسلامية كان في التقاء الأخلاق بالعلم مع رفع الهمة. وماكانت هدفيه رسالة النبوة إلا لتحقيق مقصدية بعينها "إنما بحث لأتمم مكارم الأخلاق"⁴⁶ وصدق الشاعر إنما الأمم الأخلاق ما بقيت.... فإن هم ذهب أخلاقهم ذهبوا⁴⁷

المصادر والمراجع

- ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، بيروت ، دار الفكر ، 1956م.
ابن الحاج ، أبو عبد الله محمد بن العبدري، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، د.ت.
ابن الكحال ، صلاح الدين بن يوسف، نور العيون وجامع الفنون، تحقيق وتعليق، محمد طاهر الوقائي، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ، الرياض ، السعودية، ط2، 1437هـ.
ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق، علي محمد البجاوي، دار الجيل ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1412هـ .

46 - البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، 475.

47 - أحمد شوقي، الأعمال الكاملة لأحمد شوقي، (الجزائر، دار الأمة، 2010).

- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار رحاب، الجزائر، 1992م.
- ابن رضوان علي، الكفاية في الطب، تحقيق، سلمان قطاية، بغداد، العراق، وزارة الثقافة والإعلام، 1988م.
- أبو بكر الرازي، أخلاق الطبيب، تقديم وتحقيق، عبد اللطيف محمد العبد، القاهرة، مكتبة دار التراث، 1397هـ - 1977م.
- أبو بكر الرازي، الحاوي في الطب، تحقيق، محمد اسماعيل، (بيروت، دار الكتب العلمية، 2000م) ج1، 16.
- أبو زيد البلخي، مصالح الأبدان والأنفس، تحقيق ودراسة، محمود مصري، تصدير، محمد هيثم الخياط، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، مصر، ط1، 2005م.
- أبوداود، سنن أبي داود، ضبط، محمد عبد العزيز الخالدي، بيروت، دار الكتب العلمية.
- أحمد شوقي، الأعمال الكاملة لأحمد شوقي، دار الأمة، الجزائر، 2010.
- أحمد عيسى بك، تاريخ البيمارستانات في الإسلام، بيروت، لبنان، دار الرائد العربي، 1401هـ / 1981م
- اسحق بن علي الرهاوي، أدب الطبيب، تصحيح و تذييل، كمال السامرائي، داود سلمان علي، وزارة الثقافة العراقية، 1992م.
- الإمام مالك، موطأ الإمام مالك تحقيق، محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر.
- الأنطاكي داود، التذكرة في الطب، تحقيق، أحمد شمس الدين، لبنان، دار الكتب العلمية، دت
- البخاري، صحيح البخاري، كتاب الطب، تحقيق، مصطفى الديب، البغا، دار ابن كثير، بيروت، لبنان، 1423 هـ / 2002م.
- بسيس محمد الطبيب، قواعد وآداب مزاوله مهنة الطب وردت في التراث الطبي الإسلامي، ورقة قدمت للمؤتمر الأول للطب الإسلامي - الكويت 1401 هـ - 1981م.
- الرازي، المرشد أو الفصول، تحقيق ألبير زكي إسكندر، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، مصر، ط2، 1995م.
- عبد الرحمان الشيرازي، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، تحقيق، السيد الباز العربي، إشراف، محمد مصطفى زيادة، مصر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1365 هـ / 1946م.
- عبد الكريم شحادة، صفحات من تاريخ التراث الطبي العربي الإسلامي، بيروت، أكاديا انتارناشيونال، 2005م.
- علي بن العباس الجوسي، كامل الصناعة الطبية؟، مكتبة الجامعة الأمريكية، بيروت، لبنان
- الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق، علي معوض وعادل عبد الموجود، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 2010م.
- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق، دار الفكر، 2004م.
- محمد علي البار، المسؤولية الطبية وأخلاقيات الطبيب ضمان الطبيب وإذن المريض، حدة، دار المنارة، 1993.
- النورسي، سعيد، الكلمات، ترجمة، إحسان قاسم الصالح، إسطنبول، سوزلر للنشر، 1992.
- النورسي، سعيد، صيقل الإسلام، مترجم: إحسان قاسم الصالح، إسطنبول، سوزلر للنشر، 1992م.
- Osmanlılarda Sağlık (2 Cilt) / Makaleler, Araştırmalar / Arşiv Belgeleri, Editor, Coşkun Yılmaz-. Necdet Yılmaz, Biofarma yayinlari, İstanbul, 2006.
- Zehra Gençel Efe, İslam Tıp Tarihi, Konya, Turk, Cizgi Kitabevi. 2019.

الأخلاق والحضارة العقل الأخلاقي العربي الجابري أنموذجا

Dr. Khaoula EZ-ZALZOULI

Firat University, Faculty of Divinity, Elazığ/Turkey
kez-zalzouli@firat.edu.tr, ORCID ID: 0009000569319196

إنما الأمم الأخلاق ما بقيت فإن ذهبت أخلاقهم ذهبوا
أحمد شوقي

المقدمة

تسعى هذه الورقة إلى تحديد مفهومي الأخلاق والحضارة باعتبارهما مفهومين شائكين وستسعى كذلك إلى تحديد طبيعة العلاقة بينهما في إطار التناقضات التي تسمح بتقاطع مفهوم مع آخر في إطار ما تسمح به الطبيعة النسقية للمفاهيم .

وقد شكل مفهوم الأخلاق ولازال إحدى المفاهيم الأساس التي اهتمت بها الفلسفة، وهو مفهوم نظري معياري، وظيفته تحديد القيم العليا الموجهة للفعل الإنساني، وهدفه رسم غايات هذا الفعل. فلكي يتحرر الإنسان من دوافعه الغريزية الطبيعية، عليه الدخول إلى عالم القيم الأخلاقية ليغدو كائنا أخلاقيا، إضافة إلى كونه كائنا طبيعيا .

تشكل القيم والأخلاق الفاضلة الأساس القوي الذي بُني عليه الحضارات، ويمحي البشرية من كل ما يُسيء لها في سيرورة حياتها، وضمن مختلف مراحل نموها وتطورها في المجالات كافة؛ فالحياة دون هذه الأخلاق، غالباً ما تجعل البشرية تعيش في دوامة من الفراغ الروحي، توقعها في الفوضى والمشاكل الاجتماعية والسياسية .

أما الأخلاق، فموضوعها شامل كلي يتطلع إلى مراقبة فاعلية البشر جميعاً مراقبة تامة موصولة، إنها لا تعترف باختصاص كاختصاص الكيمياء، بل إنها تلح في أن يشمل نطاقها حياة الكيميائي الخاصة، ويجاوزه إلى مجال حياته (التقنية) وعمله العملي، كما تشرف على وجوده كله إشرافاً كلياً، وقد يتنكب الكيميائي أو العالم عن جادة الشرف في سلوكه كإنسان، أو يحيد عن السلوك الشريف في عمله العلمي ذاته، فيفتق له أن يغش ويخدع في مضمار البحث والتنقيب، أو أن يغش أقرانه ويخدعهم، مثلما يتفق له أن يغش نفسه ويخدعها، وهذا يعني أن من الممكن استخدام كل علم، واستخدام كل صناعة أو (تقنية)، على وجه قد يكون حسناً صالحاً، أو يكون سيئاً طالحاً، ويرجع القول الفصل في ذلك كله إلى الأخلاق العملية، التي تحدد أشكال الواجب بالإضافة إلى الظروف الراهنة المحددة، فينشأ ما يسمى علم الأخلاق العملية أو علم الواجب.

وفي هذا الإطار يأتي هذا البحث للإجابة عن جملة أسئلة من قبيل: ما الأخلاق؟ وما الحضارة؟ وما طبيعة العلاقة بينهما؟

أهمية الدراسة :

لهذه الدراسة أهمية متعلقة بالتعريف بالأخلاق والحضارة، بالإضافة إلى تحديد العلاقة بين الحضارة والأخلاق وهل يمكن أن تقوم حضارة بدون أخلاق. كما تكمن قوة الدراسة تحديد العقل الأخلاقي العربي خاصة عند عابد الجابري؛ وكيف نظر للعقل الأخلاقي العربي .

محددات الدراسة :

تم تقسيم هذا العمل الى عدة محاور، في المحور الأول؛ سيحاول البحث بتحديد مفهوم الأخلاق؛ باعتبارها قواعد تميز بين الخير والشر في حياة الانسان والحضارات.

كما انكب المحور الثاني على تعريف الحضارة؛ التي يمكن ربطها بالأخلاق؛ الذي يمنحها استشرافا للمستقبل .

أما المحور الثالث ناقش طبيعة العلاقة بين الأخلاق والحضارة؛ حيث تبين أن الحضارة تبنى على الاخلاق، فلا توجد حضارة بدون أخلاق، وبهذا الأخير نحدد أنماط. وقد تحدث المحور الرابع عن الأخلاق والحضارة في بعض الثقافات، من بينها الثقافة اليونانية والرومانية والهندية التي قامت أسسها على تجميع القوى الروحية، وأن الحضارة الهندية تقوم على الأسس الروحية ونظام الطبقات. أما الاخلاق في الحضارة الفارسية فهي إعطاء قيمة للذة الجسدية والقوة الحربية .

أما الاخلاق والحضارة عند المسلمين فقد قامت على القيم والأخلاق الإسلامية الحسنة. أما الاخلاق والحضارة في العصر الحديث فهي تجمع العلوم المادية المتطورة.

أما المحور الأخير فقد تطرق إلى العقل العربي الأخلاقي؛ وأيهما يؤسسه العقل أو النقل، خاصة عند الباحث عابد الجابري؛ الذي بين أن العقل والنقل لا يمكن فصلهما في تأسيس العقل العربي .

منهجية الدراسة :

انطلق البحث من إطار نظري قوامه أن الأخلاق والحضارة تجسيدا لبنية مجردة عامة يشكل واحدا من تحققاتها الممكنة، والنص انطلق من الأخلاق والحضارة من أجل الكشف عن العقل الأخلاقي العربي وأيهما يؤسسه .

مصطلحات الدراسة :

الأخلاق، الحضارة، العقل العربي الأخلاقي ، عابد الجابري .

1. مفهوم الأخلاق :

يقصد بمفهوم الأخلاق مجموعة قواعد التصرف والسلوك وفق القيم السائدة في مجتمع محدد، والتي تميز بين الخير والشر، بين الفضيلة والرذيلة. كما تدل على الغايات التي على الإنسان العمل من أجل بلوغها.

وقد سعت القيم الأخلاقية، باعتبارها قواعد معيارية للسلوك، إلى حماية الإنسان من قبضة أهوائه، وما قد يصدر عنه من عنف تجاه غيره، إذ عمد المجتمع للحفاظ على وجوده بتأكيد بعض هذه القيم وترسيخها، وتحديد الواجبات التي على كل فرد القيام بها، سواء نحو ذاته أم نحو مجتمعه، وهي واجبات قد يخضع لها تلقائيا لدرجة تصبح جاثمة على أفعاله مثل: العادات والتقاليد والأعراف وغيرها، والتي قد يشعر اتجاهها وهو يعيش تجربة الحياة بضغظها وإكراهاتها، فينتج نحو بناء واجبات إضافية، يطبعها بطابعه الذاتي والعقلي، فيلتزم بها التزاما واعيا وإراديا، كما قد يسعى إلى جعلها واجبات مطلقة وكونية تتجاوز نسبية قيم مجتمعه.

فما أحوج الإنسانية اليوم وهي تعاني الكثير من الويلات الخطيرة، كالحروب وحملات التضليل المغرضة وغيرها، لأن الإنسانية تعيش في حالة من عدم التوازن، بل والتخبط نتيجة غياب القيم النبيلة والمفاهيم الصحيحة، فالمفاهيم المغلوطة عن القيم والأخلاق هي التي يتعامل بها للأسف الشديد الكثير من الناس، بل وحتى على مستوى الجماعات، ترى هذا النهج هو السائد والمهيمن .

ولا ينقصنا الوعي، ولكننا أمام مسؤولية أخلاقية، وليس مجرد منظور ووجهات نظر في ضرورة التطبيق الفعلي للقيم والأخلاق النبيلة في إطار العلاقات المتبادلة بين الأفراد والجماعات. وفي هذا الإطار القيمي الرفيع، ما أحوجنا إلى التمسك بالأخلاق الفاضلة ونشر وترسيخ القيم بين كل فئات المجتمع، وخاصة فئتي الناشئة والشباب، الذين يشكلون عماد كل الأمم في بنائها وتقدمها الحضاري. والسلوك الإنساني بطبعه المتقلب والمتغير، لا يمكن أن يستقيم إلا بتلك الأخلاق، التي تحذب النفوس والأرواح، وترتقي بالفكر والشعور الإنساني الرفيع .

الأخلاق مصدر الأتس في أعماق الإنسانية، بل هي الغاية التي أرادها الله من عباده في عمارة الأرض وتعبيد أنفسهم لله من أجل سعادتهم في الدنيا والآخرة. وتكامل الأخلاق في المجتمع معناه عمارة الأرض وتحقيق الحضارة الإسلامية المنشودة، التي يسعد العالم بإقامتها ويخسر بغيابها.

2. في تحديد مفهوم الحضارة

الحضارة: منظومة قيم تنظم صيغ التعامل بين الأفراد و المجتمعات. وتهدف إلى تكريم الإنسان؛ ولأن الأخلاق في أبسط غاياتها هي: تحقيق السعادة للفرد والمجتمع والدولة. والحضارة كذلك ففي أبسط غاياتها هي: تكريم الإنسان وتحقيق السعادة فلا سعادة بغير كرامة ولا كرامة بغير أخلاق إذن فالحضارة هي الأخلاق. يقول حسين مؤنس في تعريفه للحضارة: "الحضارة - في مفهومها العام- هي ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته، أكان المجهود المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصودا أم غير مقصود، وسواء أكانت الثمرة مادية أم معنوية".

والحضارة أيضا نسق متكامل من الرقي والتطور الذي يحقق لأمة من الناس نفعاً وسعادة، ماديا ومعنويا، في كافة مناحي الحياة سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وعسكريا. وكل ناحية من النواحي لا تكون راقية ولا متطورة بغير الأخلاق؛ فالاقتصاد الرأسمالي اليوم فشل. وبعد دراسة الاقتصاديين الغربيين لأسباب الفشل قالوا إن السبب الرئيس لانحياره غياب الأخلاق من النظام وأن عدم اعتماده على القيم هو سبب سقوطه ويصعب العودة به إلى ما كان عليه .

وكما أن الأخلاق تنسحب على الاقتصاد، فهي كذلك تشمل كل جوانب الحياة الأخرى السياسية والاجتماعية والعسكرية وغيرها. وهذه المنظومة المتكاملة لجوانب الحياة الذي تشملها الأخلاق لا بد أن تتطور وترقى وبتطورها تتطور الحياة وترقى الإنسانية وهذا ما يسمى التطور الحضاري المنشود الذي يحقق النفع والسعادة للبشرية؛ فكل تطور يثمر عملاً نافعا للناس يصبح ذا قيمة حضارية.

فالإنسان نفسه يتطور من مرحلة إلى أخرى وتتطور معه قدراته وإبداعاته وإنتاجاته؛ فهو يتطور حضاريا وكل شخص نافع لنفسه وغيره له قيمة حضارية.

يتطور الإنسان مع فارق التشبيه؛ فمن الناس من يتطور تطورا سويا وبقدر قيمه وإنتاجه ونفعه وتأثيره تكون قيمته الحضارية بحسب تطوره وإنتاجه وعطاءه. والناجحون من الناس متفاوتون في ذلك وكذلك الحضارات بقدر تمثل الحضارات لقيمها وإنتاجها وتأثيرها ونفعها تكون نسبة قيمتها الحضارية؛ إذ تقاس كل حضارة بحسب نفعها ومدى تأثيرها.

وليس من الضرورة أن تتحقق السعادة إن تحققت الرفاهية، لكن بالتأكيد تتحقق السعادة في مجتمع تتجسد فيه الأخلاق العامة والخاصة، الفردية والجماعية فيما بينه وإن كان مجتمع غير مرفه ومن هنا ينطلق مفهوم الحضارة التي نقصده، على الدوافع الإنسانية والأخلاقية المتجدرة في النفس وليس غيرها.

تنهض الحضارة بناءً على مقومات الدوافع النفسية والمادية لأفراد المجتمع ، سواء كانت سامية أم ساقطة، لتكون إما حضارة فاسدة مضرة، أو حضارة صالحة نافعة، أو قليل من النفع وكثير من الضرر. والعكس بحسب نسبة القيم والأخلاق.

ولقد قامت الحضارة الرومانية بالدوافع النفسية على القوة والرغبة في السيطرة فكانت كما نشاء، ولم تحقق السعادة لمجتمعها . وهذه لا تعد حضارة في المفهوم القيمي للحضارات التي ترى أن الحضارة كل لا يتجزأ من منظومتها التكوينية والخلقية والعقدية والنفسية في جميع مسارات الحياة الناهضة.

الحضارة هي الشكل الأكثر أصالة وواقعية للمجتمع البشري، فهي نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي، وتتكون من عناصر أربعة هي: الموارد الاقتصادية، النظم السياسية، التقاليد الخلقية، العلوم والفنون .

والمظاهر الحضارية لكل أمة هي نتائج ملائمة لمجموعة الأفكار والعقائد والتقاليد والعوامل النفسية المهيمنة عليها، وذلك لأن لكل حضارة من الحضارات الإنسانية أسس فكرية ونفسية، شكلت الدافع الرئيس والقوة الموجهة والمحددة لمنط سيرها. الحضارة باختصار عمادها الأخلاق، وهي البوصلة التي يهتدي بها الناس ضمن مجمع محدد في مرحلة تاريخية كاملة التحديد والتعيين.

وقد سعى الفلاسفة إلى وضع قوالب تصب فيها أخلاق الإنسان الفاضل على نحو ما تصوره في أزمنتهم، حيث كان ينظر إليه على أنه مجموعة قوى ذات مطالب يناقض بعضها البعض، وتقوم بينها حرب شعواء لا تنتهي إلا بانتصار بعضها واستسلام البعض الآخر عنوة، فقد كان الإنسان نفسه، كما ستقول الأديان فيما بعد، يتألف من جسد وروح، أما الجسد فهو الجانب المادي فيه، وأما الروح فهي الجانب المقدس، ومن هنا كانت المشكلة في أن يجعل الروح هي المسيطرة، وهي القائد، وأن يجعل العقل هو القاهر لكل نوازع الجسد. فما المقصود بسيادة العقل على النوازع الإنسانية؟

المقصود أن الأفراد والجماعات على السواء، يجعلون إرادتهم موجهة للخير المادي والروحي للكل وللأفراد الذين يتألف منهم الكل، أعني أن تكون أفعالهم أخلاقية، فالتقدم الأخلاقي إذن جوهر الحضارة حقاً، وليس له غير معنى واحد؛ أما التقدم المادي فأقل جوهرية، ويمكن أن يكون له أثر طيب أو سيء في تطور الحضارة، وهذا التصور الأخلاقي للحضارة سيبدو غريباً عند بعض الناس بوصفه عقلياً وعفى عليه الزمان، فالذي يتفق أكثر مع روح هذا العصر هو النظر إلى الحضارة على أنها مظهر طبيعي للحياة خلال التطور الإنساني، له تعقيداته المفيدة كل الإفادة.

3. بصدد طبيعة العلاقة بين الأخلاق والحضارة

سعت الفلسفة خلال دراسة طبيعة العلاقة بين الأخلاق والحضارة إلى فهم الإنسان ومكانته، وقد اختلف اهتمام الفلاسفة بالإنسان من عصر إلى آخر، لكن الهدف كان دائماً هو الارتقاء بالإنسان من المستوى الحيواني إلى أعلى درجات الرقي الفكري والروحي بمقدار ما تسمح قدراته وملكوته.

والإحساس الصادق بالواقع هو تلك النظرة النافذة التي تقول إنه بالمثل الأخلاقية وحدها يمكن الوصول إلى علاقة سوية بالواقع، وبهذا الطريق وحده يمكن للإنسان والمجتمع أن يكتسب كل القوة التي يمكن استعمالها في السيطرة على الأحداث، وبدون هذه القوة نسلم أنفسنا لاستعبادها، مهما حاولنا.

فالأخلاق الحسنة هي معنى الحياة وسر تماسكها وتآزرها وانسجامها... بها تغدو الحياة متناغمة مستقرة ليس بين بني الإنسان فحسب بل وبين بقية المخلوقات أيضاً.

إن إقامة جسور الأخلاق الحسنة بين البشر، معناه انسجام الحياة بمكوناتها وقوانينها وسننها في تناغم وألفة عجيبة تسخر لبني الإنسان، فتلتقي المتنافرات وتنسجم المتباينات في أنس ومحبة، فلا خوف ولا اضطراب ولا يؤس ولا شقاء.

تستهدف الأخلاق بوجه عام دراسة اتجاه الفاعلية البشرية للكشف عن المبادئ والقيم التي تحدد السلوك وتدرجه، فهي تتناول — مبدئياً — مسألة تنظيم الحياة تنظيماً عملياً، وتسعى إلى تحديد مغزى التجربة الإنسانية بالإضافة إلى كل فرد من الأفراد، فتعتبر الوجود

الفردى - كل وجود - وجهة نظر معينة ذات ارتباط بالواقع، وتبدو في حالة تأليف يشمل ظروفها يطبعها الشخص الأخلاقي بطابعه، فتغدو الأخلاق، أخلاق المرء، تعبيراً عن ذاته من خلال جريان الحوادث، وتتعين رسالة الأخلاق في فهم الأشكال المختلفة التي تحقق هذا التعبير.

لكن يمكن للأخلاق أن تنجح إلى الحكم على أشكال السلوك الكثيرة المتفاوتة، فتتخذ موقفاً من المواقف وتستحسنه، وتدم موقفاً آخر وتستقبحه، تأمر وتنهى، تبيح وتمنع، فتحدد بوجه الإجمال أنماط السلوك تحديداً منهجياً واعياً. وهكذا، فالأخلاق تتحكم بها دوماً قواعد الاستلطاف والنفور القائمة على رؤية ماثوية للعالم تضع على حد تناقضي الأبيض والأسود، الخير والشر، العدل والظلم... أما لو تم التساؤل كيف حدث أن فقد الإنسان فكرة أن الأخلاق لها أهمية وقيمة حاسمة بوصفها مكوناً جوهرياً في الحضارة؟ فالجواب يعتبر أن كل محاولات التحضر كانت حتى الآن عمليات تشتغل فيها قوى التقدم ضمن كل مرفق من مرافق الحياة، فتوالي الإنجازات الكبرى في الفن والمعمار والإدارة والاقتصاد والصناعة والتجارة كانت تدفعها قوة دافعة روحية أنتجت تصوراً أعلى للكون. وكل جزء أصاب مد الحضارة ظهر في النواحي المادية، كما ظهر في النواحي الأخلاقية والروحية، وفي الأولى أبكر منه في الثانية.

4. الأخلاق والحضارة في الثقافات

1- الأخلاق والحضارة عند اليونان والرومان

في الحضارة اليونانية حدث توقف مبكر منذ زمن أرسطو طاليس وهو توقف في العلم والسياسة غير مفهوم، بينما لم تبلغ الحركة الأخلاقية تمامها إلا في القرون التالية، وذلك بما قامت به الفلسفة الرواقية من عمل عظيم في التربية. وليست الرواقية من وضع مفكر واحد، بل هي مذهب تكوّن مع الزمن ووضع أسسه زينون السبتي. للمذهب آراء منطقية وما وراثية وطبيعية، ولكن الأخلاق هدفه الأسمى، وليس للموضوعات الأخرى من قيمة إلا بقدر ما تتعلق بالأخلاق.

والقاعدة الخلقية الأولى هي أن يعيش الإنسان وفقاً للطبيعة، وبما أن الطبيعة والعقل شيء واحد، فغاية الأخلاق أن يجعل الإنسان العقل مسيطراً على سلوكه، والشهوات تنافي العقل، فالحياة الخلقية تفرض محاربة الشهوات واستئصالها. وتحقق السعادة القصوى في الطمأنينة، والسلام الداخلي، وعدم الاضطراب النفسي، والصفاء التام. ويعود الاضطراب إلى عاملين، أوأهما الحرمان مما يرغب فيه الإنسان، وما أكثر رغباته؛ وثانيهما حدوث ما يخشاه الإنسان؛ إذ غالباً ما تجري الرياح بما لا تشتهي سفن الرغبة. وفي الإمكان إزالة هاتين العلتين كي يعيش الإنسان في السعادة أو في ما هو قريب منها . تقوم الأسس الفكرية عند الإغريق على تمجيد العقل، ولذلك كانت مظاهر حضارتهم ذات صلة وثيقة بهذه الأسس، إذ أثمرت خلال قرون علوماً فلسفية ورياضية ونفسية وطبية وفنوناً جمالية مختلفة " .

أما الأسس الفكرية عند اليونان فقد كانت قائمة على تمجيد القوة، والرغبة بيسط السلطان الروماني على الشعب، لذلك كانت مظاهر حضارتهم ذات صلة وثيقة بهذه الأسس، إذ أثمرت لهم خلال قرون أعداداً أحسام قوية وجيوش متقنة البناء، جيدة الاستعدادات والتدريبات الحربية، وهذه القوة بدورها أورتهم سلطاناً ممتداً في الأرض على شعوب كثيرة، انتصروا عليها واستعمروها واستغلوا خيراتها، كما أن هذه الأسس أسفرت عن اختراع مجموعة من القوانين والتنظيمات الدينية والعسكرية.

وعلى الرغم من أنه قد توالى على حكم الإمبراطورية الرومانية حكام ذوو كفاية ممتازة، فإن هذه الإمبراطورية سقطت، ويمكن أن يرجع سبب سقوطها في النهاية إلى كون الفلسفة القديمة لم تنتج نظرية في الكون، فيها من الأفكار ما يعمل على بقاء الإمبراطورية والحفاظة عليها، فبقيا مذهب الرواقية كنتيجة نهائية للتفكير الفلسفي القديم، تقرر مصير الشعوب القاطنة على شواطئ البحر المتوسط؛

ذلك لأن التفكير القائم على الاستسلام (وهو ما يقوم عليه المذهب الرواقي)، مهما يكن سموه، فإنه لا يكفل تحقيق التقدم في إمبراطورية عالمية واسعة، لهذا ضاعت محاولات أقوى أباطرتها سدى، إذ كانت الخيوط التي عليهم أن ينسجوها بما حيوطاً فاسدة. ولما كانت أسسهم الفكرية والنفسية غير شاملة لحاجات الحياة كلها، لم تستطع حضارتهم أن تعطي الصورة المثلى للحضارة الإنسانية.

2 - الأخلاق والحضارة عند الهند

في الحضارة الهندية، قامت الأسس الفكرية على تمجيد القوى الروحية، وتنميتها بقهر مطالب الجسد وكبت غرائزه، ولذلك كانت مظاهر حضارة الهنود ذات صلة وثيقة بهذه الأسس، إذ أثرت خلال قرون مجموعة كبيرة من التعاليم الروحية التي أخذت بتناول الأمد صبغة ملل ونحل وديانات، ووجهتهم للتعلم بالعلوم الروحانية المختلفة كالسحر وفنون الحيلة الخادعة للحواس، التي تعتمد على التلاعب بها والتأثير على النفوس من ورائها.

وقد امتازت الحياة الخلقية عند الهنود بما يسمى نظام الطبقات؛ فإذا ما انقضى من الهند هذا النظام، تحتم أن يطرأ على الحياة الخلقية فيها تطور طويل الأمد تسوده الفوضى، لأن التشريع الخلقي في هذه البلاد ارتبط بنظام الطبقات ارتباطاً يكاد لا يكون له فضاء، والأخلاق عندهم هي (دارما)، أي أنها قواعد السلوك في الحياة لكل إنسان كما تحددها له طبقته، فأن تكون هندوسياً المذهب، فليس معنى ذلك اعتناقك لعقيدة بقدر ما هو اتخاذك مكاناً معيناً في نظام الطبقات، وقبولك (الدارما) أي الواجبات التي تترتب على مكانك ذلك، وفق ما تقتضيه التقاليد والقوانين والأعراف، ولكل مكان من ذلك النظام التزاماته وقيوده وحقوقه.

ويجب أن يقنع كل شخص بما قسم له، وألا يخطر ببال أحد أن يجاوز حدود طبقته إلى طبقة أخرى جاء في كتاب (بهاجافادجيتا): "خير لك أن تؤدي عملك المقسوم لك أداءً سيئاً من أن تؤدي عملاً مقسوماً لغيرك أداءً حسناً".

ويقول (ديوا) الذي لا يعطف على الهنود في كتاباته: "لا بد من الاعتراف بأن آداب السلوك واحترام المعاملة الاجتماعية أوضح في قواعدها وأكثر إنباعاً لدى طبقات الهنود كلها، حتى أدنى هذه الطبقات منزلة، منها عند أي شعب أوروبي له ما للهنود من مكانة اجتماعية." ولما كانت أسسهم الفكرية والنفسية غير شاملة لحاجات الحياة كلها، لم تستطع حضارتهم أن تعطي الصورة المثلى للحضارة الإنسانية.

3 - الأخلاق و الحضارة عند الفرس

في الحضارة الفارسية، كانت الأسس الفكرية قائمة على تمجيد اللذة الجسدية والسلطان والقوة الحربية، ولذلك كانت مظاهر حضارتهم ذات صلة وثيقة بهذه الأسس، إذ أثرت خلال قرون قصوراً فخمة ومجالات كثيرة للترف المفرط، وجيوشاً حربية ذات بأس بسطت سلطتهم على شعوب كثيرة غلبوها واستعمروها واستغلوا خيراتها. ولما كانت أسسهم الفكرية والنفسية غير شاملة لمجموع حاجات الحياة كلها ظلت حضارتهم بعيدة عن الصورة النموذجية للحضارة الإنسانية.

4 - الأخلاق والحضارة عند المسلمين

الحضارة الإسلامية بمفهومها الواسع، هي منظومة القيم والأخلاق والمبادئ والتعاليم الإسلامية، فمفهوم الحضارة الإسلامية تجسيد لمكارم الأخلاق، فلا توصف الحضارة بالإسلامية إلا إذا كان الإسلام يغطيها بقيمه وتأوي تحت جناحيه بكيانها وعناصرها. أما الحضارة الإسلامية، فهي الحضارة التي تشتمل أسسها الفكرية والنفسية على حاجات الحياة كلها من مختلف جوانبها الفكرية والروحية والنفسية والجسدية والمادية، الفردية والاجتماعية، وفي جميع المجالات العلمية والعملية، لذلك فقد كانت تمتع الأمم التي تلتزم بها وتسير على نهجها سيرةً قویاً، الصورة المثلى للحضارة الإنسانية الراقية.

وقد استطاعت أسس هذه الحضارة ووسائلها ومناهجها أن تدفع الأمة الإسلامية في حقبة من الدهر للارتقاء في سلم الحضارة الجيدة المثلى، على مقدار التزامها بأسسها ووسائلها ومنهجها السديد، وكانت نسبة الارتقاء الذي أحرزته هذه الأمة نسبة مدهشة إذا ما قيست بالزمن والطاقت التي تيسرت لها حينذاك، واستمرت في ارتقائها المدهش حتى أدركها الوهن والانحراف عن هذه الأسس ووسائلها الفعالة ومنهجها السديد. والحضارة من منظور إسلامي يمكن تصورها بما تعطيه للبشرية من تصورات ومبادئ وقيم خيرة، وعليه فهي تتوزع على ثلاثة عناصر :

1-العصر الأول: منهج فكري صحيح متشعب تشعب الحياة، يُقرّر أصول الاعتقاد الصحيح، وشعائر العبادة المهادفة، ومبادئ السلوك الرافي، ويحدد دوائر الغايات السامية، فالحياة السعيدة أبداً لا تنفك عن هذه المبادئ والمثل في تركيبها وتكوينها.

2-العصر الثاني: عنصر بشري راق يتفاعل مع المنهج، ويقوم على حراسته والعمل به؛ لأن الإنسان هو الغاية من وراء الحضارة بكل عناصرها وأشكالها وهو المنتفع بها، والأخذ بها في عمارة هذا الكون كله من عرشه إلى فرشته، ومن أصغر ذراته إلى أكبر مجراته، قال تعالى: {وَلِيَّ نُمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحاً قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْرِقَهُ ثُمَّ نُوبِهُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ } هود الآية 61.

3.العصر الثالث: غايات إنسانية وأهداف راقية تعود بثوابتها على الحياة والأحياء بالسعادة والازدهار؛ فهي غاية الوجود، ويأتي في طليعتها تعظيم الله عز وجل، وعبادته الحقّة، وتحقيق العدل في الدنيا والمساواة بين الناس، وتأمين الحريات لهم، وصيانة كرامتهم، واستغلال الدنيا في وجوه الخير. هذه هي حضارة الإسلام المتمثلة في منهج فكري رافع عبر عنه القرآن الكريم بقوله تعالى: {وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ } الأنعام، الآية 153 .

باتصار أكيد، الأخلاق جوهر الحضارة من منظور إسلامي والجانب المادي تابع يأتي نتيجة مكمل للوصول إلى تحقيق كمال الحياة الطيبة للإنسان. ليحققا معا توازناً واستقراراً وسعادة.

5-الأخلاق والحضارة في العصور الوسطى

أما في العصور الوسطى فقد كان معظم المفكرين والفلاسفة الأوروبيين يبحثون الأمور الفلسفية من خلال العقيدة والدين المسيحي، لذلك حددوا علاقة الإنسان بذاته وما يحيط به، من خلال علاقته بالله، (وقد سعوا إلى كبت الطبيعة البشرية، وفصل الإنسان عن ذاته الإنسانية، وترسيخ اغترابه عنها، وتشيت قواه، ولجم تطلعاته، وتكريس تبعيته)، وكل هذا لأنهم اعتبروا هذه الطبيعة من الفساد والتشتت بحيث أُنما بحاجة إلى تقويم وضبط.

لقد دخلت دول أوروبا القرون الوسطى جنباً إلى جنب كوريشة للعالم اليوناني والروماني، وعاشت جنباً إلى جنب في اتصال حر كأوسع ما تكون الحرية خلال عصر النهضة وعصر التنوير وعصر الفلسفة الأحدث؛ وفي حركة التحضر التي بدأت مع عصر النهضة، كانت هناك قوى مادية وروحية وأخلاقية تعمل للتقدم جنباً إلى جنب، وكأنما ينافس بعضها بعضاً، واستمرت الحال على هذا النحو حتى بداية القرن التاسع عشر، هنالك حدث ما لم يكن له من قبل نظير؛ إذ تبددت الطاقة الأخلاقية في الإنسان، بينما تزايدت الفتوحات التي قامت بها الروح في الميدان المادي.

وهكذا نعمت حضارتنا بالمازيا العظيمة لتقدمها المادي طوال عدة عقود، بينما لم نكد نحس بنتائج انقراض القيم الأخلاقية. لكننا لم نعد نؤمن أنما — أي دول أوروبا القرون الوسطى — تكون هي ونتائجها في القارات الأخرى، وحدة حضارية لا تقبل الانقسام، وإذا كانت الفروق في حياتها الروحية قد بدأت في العصر الأحدث تبرز بكيفية واضحة، فالعلة في ذلك أن مستوى الحضارة قد هبط، في حين يكون ثمة جزر، تتضح الفجوات الفاصلة بين الأمواه العميقة، وحين المد تختفي عن النظر.

ويدل على الارتباط الروحي الوثيق بين الأمم التي تؤلف بناء الإنسانية المتحضرة أنها كلها عانت نفس الاضمحلال جنبا إلى جنب.

6 - الأخلاق والحضارة في العصر الحديث

أما الأخلاق والحضارة في العصور الحديثة التي بدأت منذ أواخر القرن الثامن عشر للميلاد، واستمرت في نموها المادي تمتد وتنتشر من مهدها الأوروبي إلى كثير من بلاد العالم، فأسسها قائمة على تمجيد العلوم المادية، والاستفادة من جميع الطاقات الكونية الكامنة والظاهرة، لخدمة الجسد ومنحه وافر الرفاهية والمتعة واللذة، واختصار الزمن له وتقريب المسافات، وتخفيف الجهد عنه ودفع الآلام الجسدية، وقائمة أيضاً على الرغبة ببسط السلطان على الشعوب واستغلال خيراتها وإعداد القوة الكفيلة بتحقيق ذلك بدءاً واستمراراً. ' ولذلك يلاحظ أن مظاهر هذه الحضارة الحديثة ذات صلة وثيقة بهذه الأسس، إذ أثرت لإنسان هذه القرون الحديثة ولمن يأتي من بعده، مجموعة كبيرة جداً من العلوم المادية المتطورة المتقدمة، ومجموعة ضخمة من المبتكرات والمخترعات، التي أفادت الإنسان في مختلف نواحي مطالبه المادية السلمية والحربية، ومجموعة ضخمة من النظم والتشريعات الوضعية، التي ساهمت في تنظيم علاقات الناس أفراداً وجماعات وأممًا وشعوباً ودولاً، كما أثرت ذخائر كبيرة جداً من القوى الحربية الدفاعية والهجومية.

ولا بد أن يلاحظ الباحثون المنصفون في هذه الحضارة الحديثة، أن أسسها الفكرية غير شاملة لحاجات الحياة كلها، وذلك لإهمالها جوانب مهمة من حياة الإنسان الروحية والخلقية والسلوكية، ولاستهانتها بالجوانب الفكرية العليا، المتصلة بمنشأ الإنسان والغاية من وجوده؛ فبعض الفلاسفة والمفكرين مثل (كانط) أقام فهمه للإنسان على أساس عقلي خالص، واعتبر الإنسان غاية في ذاته بغض النظر عن جنسه أو دينه أو مركزه الاجتماعي، ولذلك وضع مجموعة من المبادئ التي لا تفرض على الإنسان بما هو إنسان، ما الذي يجب أن يفعله، بقدر ما تحلل سلوكه الأخلاقي على نحو ما ينبغي أن يكون يقول: "ومن الأهمية البالغة أن نفحص بدقة متناهية، داخل الأحكام الأخلاقية، عن المبدأ الذاتي لكل المبادئ، حتى يتسنى لنا وضع الأفعال الأخلاقية طبقاً لمبدأ ضرورة التصرف حسب الواجب واحترام القانون، وليس فقط نتيجة حب أو ميل لما سيجرب من نتائج عن هذه الأفعال. إننا لنجد بالنسبة للإنسان، وكل الكائنات العاقلة، أن الضرورة الأخلاقية هي إكراه، أي التزام".

كما وضع أهم قاعدة أخلاقية عرفتها البشرية منذ ظهور الديانات، وهي (افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل إنسان سواك بوصفها دائماً وفي الوقت نفسه غاية في ذاتها، ولا تعاملها كما لو كانت مجرد وسيلة".

وقد ذهب إميل دور كتم إلى أن عالم الأخلاق هو عالم الواجب. وما الواجب إلا القيام بعمل يفرض عليك. على أن ذلك لا يمنع من قيام مشكلات يتعين على الوعي الأخلاقي البث فيها.

وذهب بعض المفكرين إلى حد موازنة الأخلاق بالرياضيات، يقول (رنوفيه): "إن بين الأخلاق والرياضيات شيئاً مشتركاً هو أنهما لا توجدان في حالة علم إلا إذا قامتا على أساس مفاهيم محضة خالصة، فالتجربة والتاريخ هما أبعد عن تمثيل قوانين الأخلاق من بعد الطبيعة عن تحقيق الأفكار الرياضية تحقيقاً دقيقاً، ورغم ذلك، فإن هذه القوانين وهذه الأفكار هي أشكال عقلية ضرورية من أجل توجيه الحياة ومن أجل الحكم."

يظل (رنوفيه) أميناً للتقليد الكانطي، حين يقابل قوانين الأخلاق بالتجربة والتاريخ، ويرى أن الأخلاق أشبه بحقيقة كون لا تاريخ له، كون غريب عن الزمان، كون إذا أضفنا إليه كوننا الإنساني الملازم للتجربة والتاريخ ألغيناه في نظره خطأ وخطيئة وضلالاً. وهو هنا يغفل ما تتميز به الأخلاق - على اعتبارها معرفة - عن سائر المعارف العلمية بأن لكل علم من العلوم موضوعاً يتناول جانباً خاصاً معيناً من جوانب النشاط والفاعلية؛ فسلطان الكيمياء مثلاً لا يجاوز بعض جوانب وجود العالم الكيميائي، ولا يفيض عن بعض هذه الجوانب التي يمكن تحديدها تحديداً موضوعياً.

7 - العقل الأخلاقي العربي، أيهما يؤسس الأخلاق، العقل أم النقل؟ محمد عابد الجابري: أنموذجا.

من المسائل الأساس التي اهتم بها المفكر المغربي العقل الأخلاقي، باحثا عن مبحث الأخلاق في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر ما يعبر عنه بـ "المشكلة الأخلاقية"، وتتلخص في السؤال التالي: على أي أساس تقوم الأخلاق؟ وبعبارة أخرى ما الذي يؤسس الحكم الأخلاقي؟ وعلام نستند عندما نحكم على هذا السلوك أو ذلك بأنه خير أو شر، حسن أو قبيح؟ هل على مجرد كونه يحقق لنا لذة أو منفعة أو يسبب لنا ألما أو مضرة؟ هل لأنه يتفق أو لا يتفق مع ما تجري به العادة والعرف الاجتماعي؟ هل لأن الدين يأمر به أو ينهى عنه؟ هل لأن العقل يستحسنه أو يوجبه أو يستشنه أو يمنعه؟ هل لأن "الضمير" يقبله أو يرفضه، يرتاح له أو ينفر منه؟

كل هذه العناصر: اللذة، العرف، الدين، العقل، الضمير، توائم بهذه الدرجة أو تلك لأن تعتبر أساسا ومعددا للأخلاق والقيم. وقد عرف تاريخ الفكر الأخلاقي مدارس: مدرسة سيكولوجية تفسر السلوك الأخلاقي بالعوامل النفسية وفي مقدمتها اللذة والألم، ومدارس اجتماعية ترى أن السلوك الأخلاقي هو كغيره من أنماط السلوك الأخرى، عبارة عن عادات اجتماعية، عن أعراف وتقاليده. وهناك بالمقابل من يرى أن أصل الأخلاق الدين، وآخرون يرون أن العقل هو الذي يقف وراء الحكم الأخلاقي، بينما يقر آخرون أن الضمير منبع الأخلاق.

ومن القضايا المرتبطة بـ "المسألة الأخلاقية" مسألة "نسبية الأخلاق" ذلك أن من المشاهد عبر التاريخ أن السلوك الواحد قد يعتبر حسنا أو حلالا أو واجبا أو مرغوبا فيه في زمن ومكان، بينما يعتبر بالعكس من ذلك قبيحا (أو حراما أو ممنوعا أو مكروها) في زمان أو مكان آخر.

هذا إضافة إلى أن الفضائل التي تعتبر إنسانية تعلق على الزمان والمكان، قد يختلف مضمونها، قليلا أو كثيرا، من مكان أو زمان إلى آخر، أو أنها قد تتبادل المواقع مع أضدادها في ظروف خاصة: أليست هناك حالات يكون فيها "الكذب" مباحا أو مطلوبا أو ربما واجبا؟ هل من الأخلاق الفاضلة مثلا أن يصدق الطبيب مريضه الذي يسأله عن حالته فيجب بأنه "ميت"، من الناحية الطبية، بعد يوم أو يومين؟

فإذا كانت الأخلاق نسبية إلى هذا الحد، فما الذي يبرر إضفاء الطابع الكلي الكوني على موضوعاتها كالفضائل والذائل؟ تلك هي أهم القضايا التي تتكون منها ما يعبر عنه الفكر الفلسفي بـ (المشكلة الأخلاقية)، وإذا كانت هذه القضايا قد تبلورت بهذه الصورة وصارت موضوعا لنقاش فلسفي واسع عريض في الفكر الأوروبي الحديث، فذلك لا يعني أنها لم تكن موضوعا للتفكير في العصور القديمة والوسطى. ويهم هنا التعرف على الكيفية أو الكيفيات التي طرحت بها، في الفكر العربي الإسلامي، القضية المركزية في هذه المشكلة، قضية (أساس الأخلاق) فهي ألصق بموضوع هذه المداخلة.

ثم انتقل المفكر المغربي محمد عابد الجابري إلى طرح سؤال جوهري بقوله: لنبدأ بطرح السؤال الجوهري الذي سيدور النقاش حوله: ما الذي يؤسس الأخلاق في تراثنا العربي الإسلامي: العقل أم الدين؟

يخلص الجابري من خلال المقارنة إلى أن العقل هو الذي يؤسس الأخلاق. يقول: "نريد أن نخلص من هذه الإشارة السريعة إلى طبيعة العلاقة بين الفقه والأخلاق إلى النتيجة التالية، وهي أن النص الديني في الحضارة العربية الإسلامية، ولو أنه يغطي من الناحية المبدئية جميع مظاهر الحياة، فإنه ترك مع ذلك للأخلاق مجالها الخاص، الواسع العريض. وهذا الوضع ينتج عنه أن الدين في الإسلام ليس هو أساس الأخلاق. والذين لا يقبلون هذه العبارة، لكونها تقلق الضمير الديني، يقبلون بدون قلق التصريح بأن الدين في الإسلام ليس وحده أساس الأخلاق، ليس وحده مصدر الحكم الأخلاقي، بل هناك بالمقابل إجماع على أن مصدر الحكم الأخلاقي هو العقل (...). يمكن القول إذن، من الناحية المبدئية على الأقل، إن الأساس الذي يقوم عليه الحكم الأخلاقي في الثقافة العربية الإسلامية "العامة" هو العقل هذا من الناحية المبدئية".

الخاتمة:

وعموما فإن عالم الأخلاق يشبه، إلى حد ما، عالم اللغة. فإذا كانت اللغة تفرض قواعد ضرورية للاستعمال، فهي مع ذلك تفسح المجال للإبداع الحر والذاتي، وكذلك الأخلاق، عندما تضع معايير الفعل، وتحدد غاياته، فإنها تتيح، أو ينبغي عليها أن تتيح للإنسان، داخل جدل الإلزام والالتزام، بأن يختار أسلوب حياته الأخلاقية مادامت الحياة هي ذاتها أسلوبا للعيش.

الحضارة يبنينا الأخلاق والعلم، فالأخلاق وحدها لا تكفي، والعلم وحده لا يبنى الحضارة. فالأخلاق تبني الضمير، والعلم يبني العقل. فعندما تسقط الأخلاق وتفقد تصبح الحضارة بدون قيمة. فقد بنيت الحضارة على الأخلاق والقيم الحسنة، وإذا فقدت فقدت كل شيء .

مهما حاول البشر الانسلاخ عن الأخلاق، ستظل هذه الجذور راسخة ولا يمكن الانسلاخ عنها أو اقتلاعها.

المصادر والمراجع

- ابن مسكويه علي أحمد بن محمد، تهذيب الأخلاق، تحقيق: قسطنطين زريق، بيروت، الجامعة الأمريكية، 1966.
- أفلاطون، محاورة الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، مصر، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، بدون تاريخ.
- إميل دوركايم، التربية الأخلاقية، ترجمة محمد بدوي، المركز القومي للترجمة، ط1، 2015.
- إمونييل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة فرانسوا بيكاي، المنشورات الجامعية الفرنسية، 1960.
- الجابري محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2001.
- حسين مؤنس، الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم: 237 - سبتمبر 1998.
- حنا الفاحوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية مقدمات عامة-الفلسفة الإسلامية، الفلسفة العربية في الشرق والمغرب، مكتبة التقوى، دار العلم والمعرفة، 2002 .
- عادل العوا، القيمة الأخلاقية، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، 1960 .
- رزنيك ديفيد. ب، أخلاقيات العلم، ترجمة عبد النور عبد المنعم، الكويت، عالم المعرفة، عدد 316، 2005.
- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، الدار البيضاء- المغرب، المركز الثقافي العربي، 2000 .
- غويو جون ماري، الأخلاق بلا إلزام ولا جزاء، ترجمة سامي الدروبي، دار الفكر العربي، بدون تاريخ.
- مجلة المعرفة: العدد 378.
- مصطفى البغا: بحوث في نظام الإسلام، دمشق، جامعة دمشق، 1993.
- ويل ديورانت، قصة الحضارة: نشأة الحضارة، بيروت، المنظمة العربية للتربية والثقافة، ج1، 1981
- مراجع فرنسية:

Alain, Eléments de philosophie, Gallimard, 1969.

Sartre J. P, L'existentialisme est un humanisme, Gallimard, 1995.

Sénèque, La vie heureuse, traduit du latin par François Rosso, Ed, arléa, 1995.

الأخلاق بين الفكر الإسلامي والفكر الليبرالي العلماني (دراسة مقارنة في المفهوم والمصدر والغاية)

أ.د. فرج حمد سالم الزبيدي

أستاذ التفسير وعلوم القرآن في قسم الدراسات الإسلامية ونائب عميد كلية الآداب في جامعة الحسين بن طلال/الأردن

zubaidi.faraj@ahu.edu.jo

المقدمة

الحمد لله وكفى والصلاة والسلام على عباده الذين اصطفى، وبعد:

قال الله تعالى في مدح النبي - صلى الله عليه وسلم - ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: 4]. وعندما سُئِلت عائشة - رضي الله عنها - عن أخلاقه - عليه السلام - قالت: (كان خُلُقَه القرآن)¹. من هذين النصّين تظهر قيمة الأخلاق وأهميتها في حياة الناس. فهي الإطار الذي يحيط بسلوك الفرد ليجعله سلوكاً إنسانياً راقياً، بل إنّ بقاء الأمم واستمرارها الحضاري مرهونٌ بريقها الأخلاقي.

لهذا لم تخلُ الإنسانية - منذُ نشأتها - من وجود ضوابط أخلاقية تضبط تصرفات أفرادها، لكنها لم تكتمل من ناحية القصد القلبي والارتقاء السلوكي إلا بمبعث النبي محمد - صلى الله عليه وسلم - حيث قال: (بُعِثْتُ لأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ)². وفي رواية: صالح الأخلاق.

مشكلة الدراسة: يصير كثير ممن يحملون الفكر الليبرالي العلماني على أنّ الليبرالية العلمانية منهج حياة عصري ذو أخلاق تحريرية تصلح لإسعاد البشرية. وبالمقابل يرى الذين يحملون الفكر الإسلامي كمبدأ حياة شامل: أنّ الأخلاق الإسلامية كفيلة بإسعاد البشرية وإشاعة العدل حال تطبيقها في الواقع المعاش.

إنّ المشكلة الأساس لدى ما يُسمّى بالعالم الحرّ في العصر الحديث هي مشكلة أخلاقية بحته، يدعي النظام الرأسمالي الليبرالي بقيادة أمريكا وبريطانيا وفرنسا بأنّه الممثل الوحيد لأخلاق الحرية والعدالة والسلام وحقوق الإنسان، لكن الواقع لذلك النظام يُكذِّب ذلك الادعاء، وينطق بسقوط ذلك النظام أخلاقياً وإنسانياً.

¹ الشيباني، أحمد بن محمد بن حنبل (ت241هـ)، مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2001م، مسند عائشة، حديث رقم: 64601، ج41، ص148. قال شعيب الأرنؤوط: حديث صحيح.

² الحاكم النيسابوري، محمد بن عبدالله (ت405هـ)، المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990م، كتاب تواريخ المتقدمين من الأنبياء والمرسلين، حديث رقم: 4221، ج2، ص670.

صحيح أنّ النظام الرأسمالي الليبرالي تفوّق على العرب والمسلمين في مجال الاقتصاد والتكنولوجيا والصناعة الحربية، لكنّه أفلس أخلاقياً وإنسانياً. فغلغ تقدّمه المادي بإطار من مساوئ الأخلاق التي يندى لها جبين الإنسانية. فكل تفوّق مادي للرأسمالية يقابله انتكاسه في الأخلاق والقيم، وأصبح العالم الغربي يدعو وبكل تبجّح لسلوكيات هابطة مخالفة للفطرة السليمة والعقول الصحيحة والأديان السماوية كالمثلية والإباحية وحق الإجهاض وغير ذلك. بل إنّ بعض الدول المنتمة للنظام الليبرالي الغربي أخذت بحماية التسفّل الأخلاقي قانونياً وفرضه على شعوبها وتصديره لشعوب العالم.

تهدف هذه الدراسة لإبراز الفوارق الرئيسية فيما يتعلّق بالأخلاق من حيث المفهوم والمصدر والغاية لدى كل من الإسلام والليبرالية العلمانية، مُدعّماً بالأدلة النظرية من مصادر الجتهتين. وذلك لبيان الأصلح منهما لإسعاد البشرية والرفي بسلوكها إلى المستوى الحضاري المنشود.

منهج الدراسة: ستعتمد الدراسة على المنهج الاستقرائي لتتبع الآراء المتعلقة بمفهوم الأخلاق لغاً واصطلاحاً، والمنهج التحليلي لتحليل الآراء والأدلة والمنهج المقارن لمقارنة الآراء في الفكرين ونقدها.

حدود الدراسة: تلتزم هذه الدراسة موضوعياً ببيان مفهوم الأخلاق ومصدريتها في الفكر الإسلامي والفكر الليبرالي العلماني الحديث واستخلاص أهم الفوارق بينهما.

الدراسات السابقة: لم يعثر الباحث بحدود اطلاعه على أي دراسة أكاديمية متخصصة بحثت في عنوان هذه الدراسة. إلا أنّه يوجد دراستان لهما تعلّق بموضوع الدراسة، وهما:

- دراسة (الشهراني مشاعل سفر)، الأخلاق بين الإلحاد والإسلام - دراسة تحليلية نقدية مقارنة. المنشورة في مجلة الأندلس للعلوم الإنسانية يناير 2024م. تحدّثت الباحثة حول مفهوم الأخلاق ومصادرها في الإسلام وعند الإلحاديين، وبينت الآثار النفسية والسلوكية للقيم الأخلاقية في الإسلام وعند الإلحاديين، ثم تحدّثت عن موقف الإسلام من الأخلاق الإلحادية.

- دراسة (بسيوني، محروس محمد) فلسفة الأخلاق بين الفكر الإسلامي والفكر الإلحادي - دراسة مقارنة. منشور في مجلة الدراسات الإسلامية، جامعة عمّار ثليجي، الأغواط - الجزائر، 2018م. ركّز فيها الباحث على بيان أمرين: مصدرية الأخلاق ومعيّار الأخلاق بين الإسلام والفكر الإلحادي.

خطة الدراسة: اقتضت معطيات الدراسة بناءها على المفردات الآتية:

المبحث الأول: مدخل مفاهيمي: تضمّن بيان لأهم مصطلحات الدراسة.

المبحث الثاني: مفهوم الأخلاق في الفكر الإسلامي والفكر الليبرالي العلماني.

المبحث الثالث: مصدرية الأخلاق في الفكر الإسلامي والفكر الليبرالي العلماني وغايتها.

الخاتمة: تضمّنت أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: مدخل مفاهيمي:

تضمّن عنوان الدراسة بعض المصطلحات التي تحتاج إلى بيان مفاهيمي؛ لذا سيُحدّث هذا المدخل حول مفاهيم (الفكر الإسلامي، والليبرالية العلمانية).

أولاً: مفهوم الفكر الإسلامي:

أ. مفهوم الفكر بشكل عام: يُطلق لفظ الفكر في اللغة ويُراد به: تردّد الشيء وتقليبه، إعمال الخاطر، الفكر. ف"الفاء والكاف والراء تردّد القلب في الشيء، يُقال تفكّر إذا ردّد قلبه مُعتبراً"³. والفكر: إعمال الخاطر في الشيء⁴، وقيل إنّ الفكر مقلوبٌ عن الفكر، لكن يُستعمل الفكر في المعاني، وهو فكر الأمور وبحثها طلباً للوصول إلى حقيقتها⁵.

وحول المعنى اللغوي تدور غالب التعريفات الاصطلاحية للفكر، يقول الغزالي: الفكر: هو إحضار معرفتين في القلب ليستثمر منهما معرفةً ثالثة⁶. وقال الجرجاني: "الفكر ترتيبُ أمورٍ معلومة للتأدي إلى مجهول"⁷. ومن المعاصرين عزّقه فتحي جروان بقوله: التفكير في أبسط تعريف له، عبارة عن سلسلة من النشاطات العقلية، التي يقوم بها الدماغ عندما يتعرض لمثير يتم استقباله عن طريق واحدة أو أكثر من الحواس الخمس⁸. استناداً إلى التعريفات أعلاه نستطيع أن نُعرّف الفكر بأنّه: "حكمٌ على واقعٍ ما بواسطة التفكير بالاستناد إلى معلومات سابقة"⁹.

ب. مفهوم الفكر الإسلامي: تعددت تعريفات العلماء للفكر الإسلامي، فقبل إنّ الفكر الإسلامي هو "الحكم على الواقع من وجهة نظر الإسلام"¹⁰. ويرى مُحسن عبد الحميد أنّ "الفكر الإسلامي هو ما أفرزه فكرُ المسلمين في ظل الإسلام من أفكار اجتهادية بشرية، من الفلسفة والكلام والفقّه وأصوله والتصوّف والعلوم الإنسانية الأخرى، منذ عصر الصحابة إلى اليوم، في إطار ضوابط الفهم الإسلامي"¹¹.

³ ابن فارس، أحمد بن فارس (ت395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الفكر، (ط)، 1979م، مادة: فكر، ج4، ص446.

⁴ ابن منظور محمد بن مكرم (ت711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، (د.ت)، مادة: فكر، ج5، ص65.

⁵ الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد (502هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: عدنان داودي، دار العلم، دمشق، (ط)، 1412هـ، ص643.

⁶ الغزالي أبو حامد، محمد بن محمد (505هـ)، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، ج4، ص425.

⁷ الجرجاني، علي بن محمد (816هـ)، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ، ص217.

⁸ جروان، فتحي عبدالرحمن، تعليم التفكير مفاهيم وتطبيقات، دار الفكر للطباعة والنشر، ط1، 2002م، ص34.

⁹ الزبيدي، فرج بن حمد المرشد، مدخل إلى دراسة العقيدة والفكر الإسلامي، دار النفائس، عمان، ط2، 2022م، ص54.

¹⁰ محمد حسين عبدالله، دراسات في الفكر الإسلامي، دار البيارق، الزرقاء، ط1، 12-13.

¹¹ محسن عبد الحميد، تجديد الفكر الإسلامي، مكتبة التفسير، أربيل، ط2، 2018، ص40.

ويرى الباحث أنَّ الفكر الإسلامي هو: "مجموعة الأحكام الصادرة عن المسلمين على واقع ما بالاستناد إلى الإسلام"¹². يتضح من هذا التعريف "أنَّ القاعدة الفكرية التي يجري بموجبها تفسير الواقع، هي التي تتحكَّم بتقيد نوع الفكر بوصفٍ ما"¹³. والقاعدة الفكرية التي يستند إليها الفكر الإسلامي هنا، هي الإسلام (القرآن وصحيح السنة)؛ لذا صَحَّ أن يُطلق عليه فكر إسلامي.

ثانياً: مفهوم الليبرالية العلمانية: الليبرالية والعلمانية مصطلحان غريبان خالصان من حيث اللغة والمعنى والنشأة، ليس لهما أي جذور في معاجم اللغة العربية. وهما دخيلان على الثقافة العربية في العصر الحديث. يتندرَّ بهما أدعياء الاستغراب والتنوير من العلمانيين العرب والمسلمين وبعض الذين ينادون بالقومية والوطنية كمبدأ حياة بديلاً عن المبدأ الإسلامي المستمد من الوحي الإلهي.

أ. الليبرالية: لا يوجد لمصطلح الليبرالية عند مفكري الغرب تعريف محدد جامع مانع، بل تختلف مفهومها وتشعبت معانيها بحسب المنطلقات الفكرية المختلفة لدى مثقفي الغرب وفلاسفته، يقول دونالد ستروميرج: "إنَّ الليبرالية مصطلح عريض يلفه الكثير من الغموض والإبهام"¹⁴.

إلا أنَّ المتفق عليه أنَّ الليبرالية قائمة على تقديس الحرية والفردانية، وهي تعني: حقَّ الإنسان في أن يتصرف فكرياً وسلوكياً بحرية غير مقيدة بدين أو عادات أو أخلاق ويكتفي بمصدرية العقل والمصلحة، وذلك في جميع مناحي الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية؛ لذا ظهرت عدَّة لبراليات مصطلحية مثل: الليبرالية السياسية، الليبرالية الاقتصادية، الليبرالية الاجتماعية التي يتفرَّع منها الليبرالية الأخلاقية. ف"الليبرالية لها مفاهيم متعددة بحسب ما تضاف إليه، ويجمعها الاهتمام المفرط بالحرية، وتحقيق الفرد لذاته، واعتبار الحرية هدفاً وغاية في ذاتها"¹⁵.

وخير مَنْ يؤخذ عنه مفهوم الليبرالية اصطلاحاً هم مفكرو الغرب الليبرالي أنفسهم، فالليبرالية عند توماس هوبس تعني "غياب العوائق الخارجية التي تحدَّ من قدرة الإنسان على أن يفعل ما يشاء"¹⁶. وهذا من أصدق التعريفات انطباقاً على واقع الليبرالية عند منظريها. أمَّا جون ستيوارت ميل الذي يُعدُّ المنظر الرئيس للفكر الليبرالي فيرى أنَّ الليبرالية "إطلاق العنان للناس ليحققوا خيرهم بالطريقة التي يرونها طالما لا يحرمون الغير من مصالحهم أو يعيقون جهودهم لتحقيق تلك المصالح، فكلُّ فرد يُعدُّ أصلح رقيب على ثروته الخاصة سواء كانت هذه الثروة جسمانية أم روحية أم فكرية"¹⁷.

¹² الزبيدي، فرج حمد، مدخل إلى دراسة العقيدة والفكر الإسلامي، ص55.

¹³ الزبيدي، فرج حمد، الركائز الضامنة لحرية الفكر والمعتقد في القرآن، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، 12، ع4، 2016م، ص185. بتصرف.

¹⁴ كامل، مصطفى عبدالعزيز، الثوابت بين الإسلام والليبرالية، دار الكتب، القاهرة، (دط)، 1996م، ص23.

¹⁵ السلمي، عبد الرحيم بن صمايل، الليبرالية: نشأتها ومجالاتها، جامعة أم القرى، مكَّة، 1427هـ، ص8.

¹⁶ أندرته لاند، موسوعة لاند الفلسفية، نقلاً عن محمود الصاوي، الفكر الليبرالي تحت الجهر، سلسلة تيارات فكرية معاصرة، جامعة الأزهر، القاهرة، 2011م، ص22.

¹⁷ المصدر السابق، ص22.

ب. العلمانية: كلمة (علمانية) ترجمة خاطئة لكلمة (Secularism) في اللغات الأوروبية، وهي كلمة مضللة لا صلة لها بلفظ (العلم)، بل المقصود بها في تلك اللغات هو إقامة الحياة بعيداً عن الدين. وفي دائرة المعارف البريطانية فإنّ ترجمة مادة (Secularism) هي: "حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس عن الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بالحياة الدنيا وحدها؛ لذا فإنّ أولى الترجمات بها بالعربية أن نسميها باللا دينية"¹⁸. ويقول معجم أكسفورد شارحاً لكلمة (Secular): "متعلق بالشؤون الدنيوية وليس الروحية، لا ديني"¹⁹.

وهذا يعني أنّ العلمانية تقتضي أن لا يكون الدين أساساً للأخلاق والتربية، وهذا أخطر ما تحمله العلمانية لتدمير القيم الأخلاقية الفاضلة. ومن المعلوم أنّ الكتب الإسلامية تُعرّف العلمانية بأنّها: فصل الدين عن الدولة أو فصل الدين عن الحياة.

فالإنسان العلماني لا علاقة له بالمعتقدات الدينية سواء كان ذلك في مجال الحكم والسياسة أم الفكر والاجتماع وغيرها²⁰. وقد أشار المعجم الوجيز إلى أنّ "العلماني هو من يُعنى بشؤون الدنيا"²¹. ويمكن أن نقول بأنّ العلمانية تعني اللادينية أو أنسنة الحياة، أي أن يدير الناس حياتهم بعيداً عن تعاليم الدين في الحكم والسياسة والاجتماع والاقتصاد وكافة مناحي الحياة. وهي بهذا المعنى لا تصلح للتطبيق في أي مجتمع مسلم لمخالفتها للإسلام عقيدةً وشرعيةً.

ومن خلال ما تقدم نستطيع التفريق بين الليبرالية والعلمانية حيث أنّ "الليبرالية لها علاقة بالحرية فهي تُنادي بالحرية المطلقة في الشأن الشخصي والمجتمعي والسياسي والاقتصادي ما لم يترتب على ذلك ضررٌ حسيٌّ على الآخرين، بينما العلمانية لها علاقة بالحكم فهي بحسب تفسيرها المشهور تعني فصل الدين عن الدولة"²².

وعليه فإنّ الفكر الليبرالي العلماني يجمع بين أمرين يُناقضان الفكر الإسلامي، وهي: الحرية الفردية المطلقة، وفصل الدين عن التدخل في شؤون الحياة، حيث شكّل هذا الخليط الفكري فيما بعد إطاراً مرجعياً للعلاقات بين الناس والسلوك السياسي والاقتصادي والاجتماعي والأخلاقي لدى السواد الأعظم من الناس في الغرب.

المبحث الثاني: مفهوم الأخلاق في الفكر الإسلامي والفكر الليبرالي العلماني:

المطلب الأول: مفهوم الأخلاق في الفكر الإسلامي:

أولاً: الأخلاق لغةً: الأخلاق في اللغة جمع خُلُق بضم الخاء، يدور لفظ الأخلاق في اللغة على أكثر من معنى، منها: التقدير، الملاسة، السجية، الطبع، المروءة، الدين، الأدب، وحسن المعاشرة. قال ابن فارس: "الخاء واللام والقاف

¹⁸ يُنظر: قطب، محمد، مذاهب فكرية معاصرة، دار الشروق، القاهرة، ط9، 2001م، ص445. بتصرف.

¹⁹ بدوي، محمود، قاموس أكسفورد المحيط - إنجليزي عربي، أكاديمية إنترناشيونال، بيروت، 2003م، ص959.

²⁰ الزبيدي، طارق عبدالحفيظ، بواكير العلمانية في الفكر الإسلامي، دار قنادل، بغداد، (دط)، 2018م، ص23-25.

²¹ مذكور، إبراهيم، المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، القاهرة، (دط)، 1989م، ص432.

²² معصم السيد أحمد، ما الفرق بين العلمانية والليبرالية، مركز الرصد العقائدي، تاريخ النشر 2021/9/18م، تاريخ الوصول 2024/7/26م، رابط

أصلان: أحدهما تقدير الشيء، والآخر ملامسة الشيء... ومن ذلك الخلق، وهي السجية، لأن صاحبه قد قُدِّر عليه²³. قال الجوهري: الخلق: السجية... وفلان يتخلق غيره خُلُقَه أي يتكلفه، قال الشاعر: إنَّ التخلُّق يأتي دونه الخلق²⁴. وجاء في لسان العرب: الخلق بضم اللام وسكونها وهو الدِّين والطُّبع والسجية²⁵. وللقرطبي تفرُّق لطيف بين الخلق والسجية، يقول: وحقيقة الخلق في اللغة: هو ما يأخذ به الإنسان نفسه من الأدب يُسمى خُلُقاً، لأنَّه يصير كالخالقة فيه. وأمَّا ما طُبِع عليه من الأدب فهو: السجية والطبيعة. فيكون الخلق الطُّبع المتكلف²⁶.

ثانياً: الأخلاق اصطلاحاً عند علماء المسلمين: ورد عن علماء المسلمين عدّة تعريفات اصطلاحية للأخلاق، من أهمها:

ما ورد عن ابن مسكويه (421هـ)، بأنَّ الأخلاق هي "حالٌ للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا رويّة"²⁷. ثمَّ يرى ابن مسكويه أنَّ هذه الحال النفسية تنقسم إلى قسمين: منها ما يكون طبيعياً من أصل المزاج كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو غضب ويهيج من أقل سبب... ومنها ما يكون مستفاداً بالعادة والتدرب، وربما كان مبدؤه بالروية والفكر ثم يستمر عليه أولاً فأولاً حتى يصير ملكةً وخُلُقاً²⁸.

ويُعرِّف الماوردي (450هـ) الأخلاق بأنّها: غرائز كامنة تظهر بالاختيار وتُقهَّر بالاضطرار، وللنفس أخلاق تحدُّ عنها بالطبع ولها أفعال تصدر عنها بالإرادة، فهما ضربان لا تنفك النفس منهما: أخلاق الذات وأفعال الإرادة²⁹. وكما قال الشاعر: وما هذه الأخلاق إلا غرائز فمنهن محمود ومنهن مذموم

ولم يتعد أبو حامد الغزالي (505هـ) عن ابن مسكويه في تعريفه للأخلاق، إلا أنَّه أشار إلى أنَّ الأخلاق تنقسم إلى قسمين: خُلُقٌ حَسَنٌ وخُلُقٌ سيءٌ، فقال: "الخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية، فإنَّ كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعاً سُمِّيت تلك الهيئة خُلُقاً حَسَناً، وإنَّ كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سُمِّيت الهيئة التي هي المصدر خُلُقاً سيئاً"³⁰.

23 ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة: خلق، ج2، ص213-214.

24 الجوهري، إسماعيل بن حماد (ت393هـ)، الصحاح في اللغة، ج1، ص84.

25 ابن منظور محمد بن مكرم (ت711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، (د.ت)، ج10، ص85.

26 القرطبي، محمد بن أحمد (ت671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم اطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1964م، ج18، ص227.

27 ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد (ت421هـ)، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985م، ص25.

28 ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص25-26.

29 الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد (ت450هـ)، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك، تحقيق: محمد السرحان وحسن الساعاني، دار النهضة، بيروت، ط1، 1981م، ص2.

30 الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت505هـ)، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، ج3، ص53.

وعند الرازي فإنَّ "الخُلُقَ ملكةً نفسانية يسهل على المتصف بها الإتيان بالأفعال الجميلة"³¹. يرى الرازي بهذا التعريف أنَّ وصف الأخلاق يصدق إطلاقه فقط على محاسن الأفعال والعادات. وهو بذلك يريد أن يرتقي بالأخلاق إلى درجة المثالية السلوكية التي لا يصح أن يشوبها فعلٌ قبيح. لكن واقع سلوك البشر يمنع التسليم بذلك. وكذلك فقد عرّف بعض المعاصرين الأخلاق، منهم محمود عبدالمجيد، حيث جعل الأخلاق ركناً أساساً في إسعاد البشرية، فيرى أمّا: "منظومة من المبادئ والسلوكيات التي تنظم حياة الأفراد في المجتمع، بحيث ينتج عن الالتزام بها سعادة البشرية"³².

أمّا مقدار الجاهل فقد أجاد في تعريفه للأخلاق عندما أصلَ لمصدريتها من الكتاب والسنة، وأشار إلى أنَّ هدف الأخلاق تنظيم علاقات الناس، فالأخلاق هي "علم الخير والشر والحسن والقبح، وله قواعده التي يحددها الوحي لتنظيم حياة الإنسان، وتحديد علاقته بغيره على نحو يحقق الغاية من وجوده في هذا العالم على أكمل وجه"³³. وبناءً على التعريفات السابقة يصوغ الباحث تعريفاً اصطلاحياً للأخلاق الإسلامية يتمثل بالآتي: **الأخلاق الإسلامية هي ثمرة تطبيق الأحكام الشرعية في الحياة.**

يدل هذا المفهوم على الارتباط التلازمي في الإسلام ما بين الأحكام الشرعية ومنظومة الأخلاق، فالأحكام الشرعية هي الشجرة التي تثمر الأخلاق، فلا أخلاق عند من لا يُطبق الأحكام الشرعية في الحياة. من هنا يُفهم قول عائشة - رضي الله عنها - عندما سُئلت عن أخلاق النبي - صلى الله عليه وسلم - فقالت: (كان خُلُقُهُ القرآن)³⁴. وكذلك يُفهم قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: (إذا خطب إليكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه)³⁵. وهذا يعني أنَّ الأخلاق ليست هي الأحكام الشرعية إمّا هي ناتجة عن تطبيق الأحكام الشرعية.

نستنتج من مجموع التعريفات اللغوية والاصطلاحية أعلاه عدّة أمور تعدُّ من مميزات الأخلاق في الإسلام، أهمّها: **أولاً: إلهية المصدر:** فمصدر الأخلاق الأساس في الإسلام هو الوحي الإلهي، أمّا ما استحسنته العقول والعادات فهي مصادر تبعيّة مشروطة بعدم مخالفة الشريعة. ف"من أهم مميزات الأخلاق الإسلامية بل أهمّها على الإطلاق، هي ارتباطها المباشر بالله وبالتعاليم التي حملها الوحي عن الله سبحانه"³⁶.

ثانياً: الجليّة والاكتساب: فمن الأخلاق ما هو جليّ مطبوع في فطرة الإنسان ملازم له دون انفكاك، لكن يهذب المؤمن بأحكام الشريعة والعقل والحياء. ومنها ما هو مكتسب بالإرادة بتأثير الفكر والبيئة والمخلطة والعادة.

31 الرازي، محمد بن عمر (ت606هـ)، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م، ج30، ص71.

32 السيد محمد عبدالمجيد وزملاؤه، الأخلاق: مفهوم وروية، المجلة العربية للقياس والتقويم، المجلد2، العدد4، 2021م، مصر، ص24.

33 الجاهل، مقداد، التربية الأخلاقية الإسلامية، دار عالم الكتب، الرياض، ط3، 1423هـ - 2002م، ص81.

34 سبق تخرجه.

35 الترمذي، محمد بن عيسى (ت279هـ)، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (ط1)، كتاب النكاح، باب: إذا جاءكم من ترضون دينه فزوجوه، حديث رقم: 1084، ج3، ص394.

36 عماد الدين خليل، الإسلام والوجه الآخر للفكر العربي - قراءات، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1997م، ص63.

ثالثاً: الديمومة والثبات للأخلاق الجلبية النابعة من الطبع.

رابعاً: التلقائية وعدم التكلف: وهذه متعلقة كذلك بالأخلاق الجلبية، حيث تصدر من الإنسان بعفوية دون جهد فكري.

خامساً: الملائمة السلوكية: الفكر الإسلامي لا يفصل السلوك عن الأخلاق، بل يجعل بينهما تلازماً ضبطياً ومظهرياً. فالأخلاق الحسنة ضابط مهم للسلوك الفردي، حيث تعين على كبح جماح النفس إلى نوازع الشر والمعصية. وكما قيل: حسن الخليفة لا تحشى بواذرة... يزينه إثنان: حسن الخلق والشيم. ومن جهة أخرى فإن السلوك مظهر منبئ عن الأخلاق حسننها وسيئها.

سادساً: سمو الهدف: هدف منظومة الأخلاق في الإسلام هو إرادة الخير للناس وتحقيق سعادتهم في الدنيا والآخرة. وترتفع الأخلاق الإسلامية عن الأهداف الدنيوية الوضيعة، كتتحقيق المنفعة المادية أو المعنوية.

سابعاً: الواقعية: ينظر الإسلام إلى الأخلاق نظرة واقعية تتماهى مع طبيعة البشر ونزوعهم للخير والشر وفقاً لتصارع ثنائية العقل والنفس، واستناداً عليه يُصنّف الإسلام الأخلاق إلى صنفين: حسنة وقيحة.

المطلب الثاني: مفهوم الأخلاق في الفكر الليبرالي العلماني:

بالرجوع إلى قواميس اللغة الإنجليزية الحديثة باعتبارها اللغة السائدة في الثقافة العلمانية الغربية، نجد كلمتي *ethics* و *morals* تدلان على عدة مصطلحات تتعلق بمفهوم الأخلاق كمنظومة قيم عامة حسنة تنظم السلوك الفردي والاجتماعي، منها: أخلاق، علم الأخلاق، أخلاق حميدة، آداب، حشمة. يلاحظ أن المعجمية اللغوية الغربية تعمم معنى الأخلاق فتعتبرها قيم مجتمعية عليا ضابطة لسلوك المجتمع ونظامه. بينما تركز المعجمية العربية في مفهوم الأخلاق على كونها سجايًا وطباع وملكات فردية.

الأخلاق اصطلاحاً في الفكر الليبرالي العلماني: مع محاولة العديد من مفكري الليبرالية تعريف الأخلاق، إلا أن الباحث لم يعثر على تعريف منضبط للأخلاق. وقد يُعزى ذلك إلى عدم اهتمام الليبراليين بالقيم الأخلاقية أصلاً، وذلك لاستحواذ النظرية المادية الرأسمالية على الفكر الليبرالي العلماني وجعل القيمة الاقتصادية النفعية هي الأساس الذي بُني عليه بقية القيم.

ويرى الباحث أن أقرب تعريف لمفهوم الأخلاق في العلمانية هو الآتي: "الأخلاق العلمانية هي نظام للمبادئ الأخلاقية غير المرتبطة بالمعتقدات الدينية أو المذاهب، يعتمد على فكرة أن القيم الأخلاقية يمكن اشتقاقها من العقل والتعاطف والتحقيق العلمي، بدلاً من الوحي الإلهي"³⁷. وقيل إنها "منظومة قيم يعتبرها الناس بشكل عام جالبة للخير وطاردة للشر وفقاً للفلسفة الليبرالية وهي ما يتميز به الإنسان عن غيره"³⁸.

³⁷ حسنية، سعيد، الأخلاق بين المثال والتطبيق - جريدة الأنباء الإلكترونية (anbaaonline.com) تاريخ النشر 17 آب 2020، تاريخ الوصول 22 تموز 2024م.

³⁸ الداودي، محمد، تعريف الأخلاق في الفلسفة، موقع مفهرس، تاريخ النشر: 18 ديسمبر 2019م، تاريخ الوصول 15 تموز 2024م. رابط mofhras.com/تعريف-الاخلاقي-في-الفلسفة.

ولن يظهر لنا مفهوم الأخلاق اصطلاحاً في الفكر الليبرالي العلماني بشكل واضح، إلا بعد معرفة المصادر التي تُستمد منها الأخلاق عندهم، وهو ما سنبينه في المبحث الآتي.

المبحث الثالث: مصدرية الأخلاق في الفكر الإسلامي والفكر الليبرالي العلماني وغايتها:

إنَّ اختلاف المطلقات الأساسية لكل من الفكرين الإسلامي والليبرالي العلماني يوجب بالضرورة اختلاف مصدرية الأخلاق لكلٍ منهما، فالأخلاق في الليبرالية العلمانية لا تستند إلى مصدرية دينية، بل مصدرها الإنسان نفسه. أمّا الإسلام فقد حصر المصدرية الأخلاقية في الوحي الإلهي.

المطلب الأول: مصدرية الأخلاق في الفكر الإسلامي وغايتها:

جاء الإسلام والعرب في جاهلية وثنية، إلّا أنّه في جانب السلوك كان مجتمع الجزيرة العربية يتمتّع بشيء من السلوكيات الأخلاقية الحسنة، فكانوا يحفظون العهد والأمانة، ويرعون ذمة الجار، ويوقرون الكبير، ويغضون البصر عن بعض المحارم. يقول عنتر بن شدّاد في فضيلة خُلُق غَضّ البصر:

إني امرؤٌ سمحُ الخليفة عادلاً..... لا أتبع النفس اللجوج هواها

وأغضّ طربي ما بدت لي جاري.... حتى يوارى جاري مأواها³⁹.

لكنّ هذه الأخلاق عند العرب الجاهليين لم تكن خالصة لله تعالى، أي لم تكن مبنية على إيمان بالله سبحانه، بل كانت تصدر عن عادات سائدة في ذلك المجتمع، كالشهادة والفخر وحبّ الظهور وكسب المدح. فجاء الإسلام وجعلها خالصة لله تعالى، وذلك بجعل مصدر الأخلاق الأساسي لدى المسلم هو الوحي الإلهي. ف"الأخلاق في الإسلام لا تقوم على نظريات مذهبية ولا مصالح فردية، ولا عوامل بيئية تتبدل تبعاً لها"⁴⁰. بل إنّ مصدر الأخلاق في الإسلام يتمثّل في القرآن والسنة ومحاسن العادات.

وإنّ الناظر في كتب تفسير القرآن الكريم وكتب الحديث النبوي وشروحه وكتب الفقه يجدّ مساحات واسعة تتحدّث عن الأخلاق، تحثّ على حسنيتها وتنهي عن قبيحها، وهي تُشكّل مجموعها منظومة أخلاقية راقية تشمل كافة تصرفات الإنسان في جميع المجالات: السياسية والاجتماعية والاقتصادية... إلخ. ففي الإسلام "التقت الأخلاق مع العقيدة في وحدة المصدر وهو الوحي المعصوم... فكما حدّد الوحي للمسلمين ما يجب عليهم اعتقاده، بيّن لهم كذلك ما يجب أن يتخلّصوا به"⁴¹. وهذا يعني أنّ المجتمع المسلم الحقيقي "لم يتخذ عادات المجتمع وتقاليد مصدرراً له كما فعل الغرب"⁴². بل جعل المسلمون محاسن العادات مصدرراً تبعياً للأخلاق وليس مصدرراً أساسياً؛ لذا نستطيع حصر مصادر الأخلاق في الإسلام بالآتي:

³⁹ العبسي، عنتر بن شدّاد، ديوان عنتر، بيروت، دار المعرفة، ط3، 2004م، ص59.

⁴⁰ عدة مؤلفين، موسوعة المصطلحات الإسلامية، مؤسسة رواد الترجمة، الرياض، 1441هـ، ج7، ص290.

⁴¹ بسيوني، محروس محمد محروس، فلسفة الأخلاق بين الفكر الإسلامي والفكر الإلخادي دراسة مقارنة، وحدة الأثمة، العدد17، ربيع الأول

1443هـ/نوفمبر 2021م، ص15.

⁴² شلي، رؤوف، آلهة في الأسواق دراسة في النحل والأهواء القديمة في الشرق، دار القلم، الكويت، ط2، 1403هـ - 1983م، ص43.

أولاً: القرآن الكريم: القرآن الكريم هو المصدر الأول للأخلاق الإسلامية، وكثيرة هي الآيات القرآنية التي تدعو إلى مكارم الأخلاق وتنهى عن قبيحها، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: 90]. ذكرت هذه الآية ثلاثة أخلاق حسنة وأمرت بما: العدل، الإحسان، وصلة الأقارب. وذكرت ثلاثة أخلاق قبيحة ونهت عنها: الفحشاء، المنكر، والبغي. ومن عادة القرآن أن يمدح محاسن الأخلاق ويرتب على فعلها الثواب، ويذم قبيحها ويرتب على فعلها العقاب، فقد مدح خلقي الصفح والعتو بقوله: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ آلَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [المائدة: 13]. وذم خلقي الخيانة بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ آلَ الْخَائِنِينَ﴾ [الأنفال: 58].

تُستثمر الأخلاق من القرآن من خلال تطبيق الأحكام الشرعية المستنبطة منها. فمثلاً الأمانة والعدل خلقتان إسلاميان حسنان، وهما ثمرة لتطبيق المسلم للحكم الشرعي الذي دلّ على وجوب تأدية الأمانة والعدل المستنبط من قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا أَلَّأْمُنَتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حُكِمَ بِمَا بَيَّنَّ النَّاسُ أَنْ تُحْكُمُوا بِأَلَّأْعَدْلِ﴾ [النساء: 58].

ثانياً: السنة النبوية: تُعبّر السُّنَّةُ النَّبَوِيَّةُ الصَّحِيحَةُ هي المصدر الثاني للأخلاق، قال الله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: 7]. وقد زُحرت السُّنَّةُ النَّبَوِيَّةُ - قولاً وفعلًا - بمحاسن الأخلاق وحثت عليها وامتدحت فاعلها، قال النبي - صلى الله عليه وسلم - : (إِنَّ مِنْ خِيَارِكُمْ أَحْسَنُكُمْ أَخْلَاقاً)⁴³. بل إنَّ النبي ρ جمع البرَّ كله في حُسن الخُلُق، فقال: (البرُّ حُسن الخُلُق)⁴⁴. نذكر - على سبيل المثال - بعض الأحاديث النبوية التي تضمنت ذكر بعض الأخلاق.

ففي الحث على الأخلاق الحسنة قال النبي - صلى الله عليه وسلم - : (مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكَلِّمْ خَيْرًا، أَوْ لِيَصْمُتْ، وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ جَارَهُ، وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ)⁴⁵. وفي النهي عن الأخلاق القبيحة وذمها قال عليه الصلاة والسلام: (آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ: إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِذَا أُؤْتِيَ خَانَ)⁴⁶.

ثالثاً: محاسن العادات (العرف الاجتماعي): تتعارف المجتمعات فيما بينها على عادات وتقاليد تكون محل احترام لدى جميع أفراد المجتمع، وتصبح بمثابة ضابطة سلوكية يواجه من خالفها من الأفراد بالانتقاد والإنكار، بل قد ترقى إلى جعلها مرجعية قانونية مساعدة في بعض المجتمعات.

⁴³ البخاري، محمد بن إسماعيل (ت254هـ)، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط3، 1987م، كتاب المناقب، باب صفة النبي ρ ، حديث رقم: 3366.

⁴⁴ النيسابوري، مسلم بن الحجاج (ت261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د، ط)، كتاب البر والصلة والآداب، باب تفسير البر والإثم، حديث رقم: 2553.

⁴⁵ النيسابوري، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الحث على إكرام الجار والضيف ولزوم الصمت، حديث رقم: 74.

⁴⁶ البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب علامة المنافق، حديث رقم: 33.

وبالنسبة للمجتمعات الإسلامية فإنّها تعدُّ العرف الاجتماعي أحد مصادر الأخلاق الحسنة في الإسلام، لا سيّما أنّ الإسلام أقرَّ ما لا يتعارض مع أصوله من عادات المجتمع العربي قبل الإسلام، وذلك مثل: احترام كبار السنّ وذوي الفضل، القيام بوجه الداخل على المجلس وإجلالته في المكان اللائق به، والنهي عن فعل خوارم المروءة كالأكْل في السوق وحال المشي، وغير ذلك من محاسن العادات.

أما الغاية من الأخلاق في الفكر الإسلامي فهي ضبط السلوك الإنساني والارتقاء به للمستوى المرضي عند الله تعالى للفوز برضاه سبحانه، وذلك بجرّيان الأخلاق على مقتضى أحكام الشريعة. فحُسن الخُلُق يرفع مكانة العبد عند الله تعالى يوم القيامة، وإنّ كان مُقلّلاً في جانب المندوبات والنوافل؛ لقوله - صلى الله عليه وسلم -: (ما من شيءٍ يوضع في الميزان أثقل من حُسن الخُلُق، وإنَّ صاحب حُسن الخُلُق ليلبِّغ به درجة صاحب الصوم والصلاة)⁴⁷.

وهكذا يتضح استناد الأخلاق الإسلامية إلى مصدرية ثابتة منزّنة دائمة متفق عليها بين خاصّة المسلمين وعامتهم، ألا وهي القرآن والسُنّة مصادر أصيلة، بالإضافة لمصدر تبعية متمثّل بمحاسن العادات. فهل تتوفّر للأخلاق الليبرالية العلمانية مصدرية موازية للمصدرية الإسلامية؟ أو على الأقل لها وجه من وجوه الاعتبار الإنساني الرشيد؟ هذا ما سيبيّنه لنا المطلب التالي.

المطلب الثاني: مصدرية الأخلاق في الفكر الليبرالي العلماني وغايتها:

قامت الليبرالية أساساً على الفكر المادي الذي لا يرى للأخلاق الإنسانية قيمة إلا من خلال المنفعة المادية، فالرأسمالية عموماً جاءت لتعظّم القيم المادية الفردية على حساب الدين والأخلاق. بل إنّ الرأسمالية تنظر للإنسان من خلال العمل والإنتاج، فالإنسان الأخلاقي في ميزانها هو الإنسان المنتج. وعليه فإنّ الليبرالية العلمانية تزن الإنسان من خلال الغرائز الجسدية وكيفيّة إشباعها من دون اعتبار للأبعاد المعنوية، لأنّها لا تؤمن بمصير ما بعد الموت، فتزّى الحياة الدنيا هي البداية والنهاية وهي محل السعادة والشقاوة؛ ولهذا فإنّ القيم الأخلاقية الليبرالية تجعل محوراً الرئيس الحرية الفردية والملكية الخاصة للإنسان. وعليه فإنّ الليبرالية "تتناقض مع أساس القيم الأخلاقية، ومن هنا يجوز لنا القول بأنّها سواء كفلسفة اقتصادية أو نسق مجتمعيّ تقف مهزوزة أمام سؤال الأخلاق؛ لأنه ليس لها في مرجعيتها النظرية ولا في تطبيقها المجتمعيّ ما يدعم القيم الأخلاقية بما هي التزامٌ يتعالى على المنفعة الفردانية"⁴⁸.

من هنا فإنّ الليبرالية العلمانية حيّدت الأديان والعادات الفاضلة عن مصدرية الأخلاق، واتخذت مصدرية للأخلاق تتوافق مع وجهة نظرها المادية. كالمنفعة، والعقل، والضمير، والمجتمع وغير ذلك. وتالياً بيان موجز لأهم المصادر الفكرية للأخلاق في الفكر الليبرالي العلماني:

أولاً: **النفعية** ومن بين النظريات الأخلاقية: النظرية النفعية، يعود مصطلح الفلسفة النفعية للفيلسوف الإنجليزي جيرمي بنتام (1748-1832). وهي فلسفة تقيس صواب العمل بما يحققه من منفعة وسعادة للإنسان. أمّا جذورها

⁴⁷ أخرجه الترمذي، السنن، كتاب البر والصلة، كتاب حُسن الخُلُق، حديث رقم: 2003، ج4، ص363. قال الألباني: صحيح.

⁴⁸ الطيب أبو عزة، نقد الليبرالية، تنوير للنشر والإعلام، مصر، ط1، 2013م، ص135.

فنعود إلى مجموعة من المفكرين والفلاسفة كجون ستيوارت ميل (1806-1873م) صاحب كتاب "مذهب المنفعة" وهربرت سبنسر (1820-1903م)، وهنري سيدجويك (1838-1900)، وغيرهم، ويمثلها في هذا القرن برتراند رسل⁴⁹.

فبحسب هذه النظرية لا اعتبار لأي سلوك أخلاقي لا يعود بالريح المادي على الإنسان، فالإنسان من وجهة نظر النفعية كائن مجرد من الأحاسيس والمشاعر يخضع فقط للحسابات الرقمية في الربح والخسارة، وعليه أن يوجه سلوكه لتحصيل الربح المادي واللذة الجسدية دون مراعاة لأي ضوابط أخلاقية إنسانية تستند إلى الدين أو الفطرة أو العادات. فالنفعية تبرز السلوكيات المشينة المخالفة للدين والعرف الصالح الصادرة عن الأفراد كتجارة الرقيق والمخدرات وبيع اللذة وممارسة الإباحية والمثلية، بل وحتى الإجهاض وإفناء الشعوب بالحروب لتحقيق الربح المادي. فالنفعية من أخطر النظريات المنتجة لأسوأ التصرفات البشرية.

ثانياً: العلم والمعرفة: ويرى بعض منظري الليبرالية أن الأخلاق ناتجة عن العلم والمعرفة. فقد اعتبر سبينوزا أن "المعرفة توصل إلى الأخلاق"⁵⁰. وهذا مردود، فبعض المعارف الغربية شاركت في تدمير البشرية بإنتاجها لمنتجات وقيم لا أخلاقية؛ كمنتجات المخدرات والمسكرات بأنواعها، وأفلام الرعب والإباحية، وبعض البرامج الإلكترونية الموجهة لضرب المعتقدات الدينية والأخلاق الفضيلة، وغير ذلك من المنتجات المخالفة للأديان والفطرة السليمة.

ثالثاً: العقل: حمل لواء هذا الاتجاه الفيلسوف الألماني كانط، حيث يرى "أن الأخلاق ليست بحاجة إلى الدين من أجل قيامها، بل هي مكتفية بذاتها بحكم طبيعة العقل نفسه"⁵¹. ويقول في موضع آخر: "بالنسبة للأخلاق فليست تحتاج مطلقاً إلى الدين بل تكفي بفضل العقل الخالص العلمي"⁵².

وهذا مردود، فإن العقل قاصر عن إدراك ما فيه الخير للإنسان في القضايا التي تقع خارج نطاق الحسن، خاصة المسائل المتعلقة بالمعنويات وتحديد المعتقدات الدينية السليمة مما يبين للإنسان طريق الهدى والضلال وتحديد المصير الأخروي وصالح الأفعال والأخلاق، ذلك أن العقل محدود بمحدود الحواس يقول الشافعي: "إن للعقل حداً ينتهي إليه، كما أن للبصر حداً ينتهي إليه"⁵³، لذا فإن العقل السليم بحسب طبيعته ومواهبه قد يميز الحسن والقبح والنفع والضر في بعض الأشياء المادية التي تقع ضمن إطار الحواس، لكنه لا يصلح البتة أن يكون مُنشئاً للحقائق الدينية والمسائل

⁴⁹ ينظر: أحمد عبدالظاهر، حماية المدنيين في الفلسفة الأمريكية النفعية، موقع الوطن، تاريخ النشر 3 ديسمبر 2023م، تاريخ الوصول 1 آب 2024م. رابط <https://www.elwatannews.com/news/details/6986596>؛ سفر الحوالي، العلمانية نشأتها

وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة موقع د. سفر الحوالي، الفصل الرابع: علمانية الاجتماع والأخلاق، تاريخ الوصول 26 غوز 2024م.
⁵⁰ حسنية، سعيد، الأخلاق بين المثال والتطبيق - جريدة الأنباء الإلكترونية (anbaaonline.com) تاريخ النشر 17 آب 2020، تاريخ الوصول 22 غوز 2024م.

⁵¹ إبراهيم زكريا، كانت أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة، د(ط)، 1972م، ص206.

⁵² عبدالرحمن طه، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5، 2013م، ص3.

⁵³ ابن أبي حاتم الرازي، عبدالرحمن بن محمد (327هـ)، آداب الشافعي ومناقبه، تحقيق عبدالغني عبدالخالق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003م، ص207.

الغيبية والأخلاق، فالعقل الإنساني وسيلة مبلّغة إلى الحقّ، سواءً في مجال الكشف أم في سبيل المعايير، ولو لم يكن كذلك، لما احتفل به القرآن ذلك الاحتفال، إلّا أنّ وصول العقل إلى الحقّ كشفاً وتقديراً، ليس مُتعلّقاً بمطلق الحركة العقلية... فالعقل ليس وسيلة للكشف المباشر عن الحقّ، بل يسلك إلى الحقّ طريقاً صارماً، عبر ما يُسمّى بالنظر أو الفكر⁵⁴. وهذا يعني "أنّ العقل يجب أن ينضبط بإرشاد الوحي، وبخروجه عن هذا الإرشاد يخرج عن كونه دليلاً يوصل إلى الحقّ؛ لأنّه سوف يقع في الزلل والتخبط"⁵⁵.

رابعاً: الضمير: يرى بعض مفكرو الليبرالية العلمانية أنّ مُستند الأخلاق الرئيس هو الضمير الإنساني، ذلك أنّ الضمير قوّة داخلية في الإنسان ليس للمصالح والأهواء سيطرة عليها، وبالتالي فإنّ الضمير يصلح أن يكون مُنتحاً للأخلاق وحاكماً عليها، فيرتاح للأخلاق الحسنة ويؤنبنا عند فعل الأخلاق السيئة، بل قد يردعنا عن فعلها. يقول روسو: "إنّ المرء لن يجد حلاً لكل المسائل الأخلاقية الصعبة سوى بالعمل المستوحى من الضمير، ذلك لأنّ تلك الغريزة الأخلاقية تظلّ محتفظة بطهارتها ونقاوتها في القلب كي يتسنى لها أن تحكم، ولكي يتسنى للفرد أن يثق بها"⁵⁶. ويقول في موضع آخر: "إنّ أفضل مفتٍ هو الضمير"⁵⁷.

لا نُسلم بما أقرّه روسو، فالضمير قد يؤنب الإنسان فيمنعه من فعل الخلق القبيح، لكن ليس هذا لكل الناس، بل هو خاصٌّ بمن يؤمن بالله واليوم الآخر، ومن يعلي شأن القيم الأخلاقية الإنسانية الفاضلة حدّ القداسة، ويُقدّمها على قيم المادية والنفعيّة والحرية الشخصية. فالواقع يقول: إنّ الذين ينطبق عليهم هذا المعيار الإنساني قليلون جداً إن لم يكونوا نادرين. فالضمير ليس حياً لدى كثير من الناس ولا يلتفتون إلى تأنيبه، فقد "تعمي العادات ضميرنا، أو تضلله الأوهام، أو تسلّط عليه المنفعة، وأنّ تتحدّث إلينا العاطفة أحياناً متخفية في ثوب العقل ومتقلّدة بلغته"⁵⁸.

خامساً: المجتمع: وهناك من يرى أنّ المجتمع هو مصدر الأخلاق، يتمثّل هذا الاتجاه في النظرية الاجتماعية التي نادى بها دوركهام ودارون ودوكينز وغيرهم، يقول دارون: "إنّ الظروف الاجتماعية هي التي تشكّل الأخلاق"⁵⁹. ويقول دوكنز: "العلم الطبيعي ليس لديه طرق للحكم على ما هو أخلاقي، إنّ هذه المسألة متروكة للأفراد والمجتمع"⁶⁰. وكذلك لا يُسلم لهذا الاتجاه كمصدرية للأخلاق، فالعادات والتقاليد تختلف من مجتمع لآخر لخضوعها للأذواق والمصالح وموروث العادات. حتى إنّ مبدأ الليبرالية القائم على حرية الفرد المطلقة يصدم مع ادعاء كون المجتمع مصدر

54 النخار، عبدالحيد، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، دار الغرب الإسلامي، 2، 1993م، ص74.

55 الزبيدي، فوج بن حد، المدخل إلى دراسة العقيدة والفكر الإسلامي، دار النفائس، عمان، 3، 2023، ص173.

56 بدوي عبد الرحمن، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، 1، 1975م، ص184.

57 روسو، جون جاك، قرار الإيمان، ترجمة: نجيب المستكاوي، دار المعارف، مصر، 1، 1954م، ص11.

58 دراز، محمد بن عبد الله، دستور الأخلاق في القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، 10، 1998م، ص404.

59 عمرو شريف، خرافة الإلحاد، مكتبة الشروق، مصر، 3، 2015م، ص300.

60 العجيري، عبدالله بن صالح، ميليشيا الإلحاد، مدخل إلى فهم الإلحاد الجديد، دار تكوين للطباعة والنشر، السعودية، (د)، 2014م، ص102.

الأخلاق، ذلك "أنَّ الحرَّة هي المطلب الكبير الذي تنطلق منه الفلسفة الليبراليَّة في دعواتها كُلِّها داخل حقل الاقتصاد والأخلاق والدوق والجمال وكلِّ ما له علاقة بوجود الإنسان، غير أجمَّة مطلقاً بالبعد الاجتماعي"⁶¹.

فهذه هي المصادر الأساسية للأخلاق في الفكر الليبرالي العلماني الغربي، التي رفع لواءها مفكرو وفلاسفة الثقافة الغربية، فأنتجت نظريات ماديَّة تصادم الأديان والفطر السليمة والأعراف الحكيمة مثل: نظرية الماديَّة التاريخية، والرأسمالية، والأنسنة، والليبرالية، والعلمانية والإلحادية وغيرها. وقد ثبت بالنقاش والدليل أنَّ هذه المصادر لا تصلح لإنتاج الأخلاق الفاضلة الضابطة لسلوك الإنسان بمستوى من الرقي الحضاري اللائق بإنسانيته. بل إنَّها انحدرت - في كثير من السلوكيات الأخلاقيَّة - بالمجتمعات التي تبنَّتها فأزاحتها عن مراتب الإنسانيَّة إلى مراتب الحيوانية، فأصبحت تلك المجتمعات تبيح ما حرَّم الله، وتعارض ما تنكره العقول الصحيحة والفطر السليمة، فأباحت بل شرَّعت - وفق قوانين محمَّية دستوريّاً ودوليّاً - لأخلاقيَّات هابطة مثل: الغري، والاختلاط، والإباحيَّة، والمثليَّة، والواط، والإجهاض، والجنديَّة وغيرها من الرذائل، كلُّ ذلك تحت راية احترام الحرَّة الشخصية وإعلاء قيمة الفرد. وقد هبطوا بالفرد إلى الدرك الأسفل من الانحطاط والتخلُّف الأخلاقي. يقول جارودي: "إنَّ الأزمة المعنوية التي تكافح فيها مدينتنا الغربية منذ ثلاثة قرون، إنَّما هي أزمة أخلاقيَّة"⁶².

غاية الأخلاق في الفكر الليبرالي العلماني: بناء على نظرة فاحصة في مصادر الأخلاق في الفكر الليبرالي ال يظهر جليّاً أنَّ غاية الأخلاق من وجهة نظرهم هي تحقيق المنفعة واللذة الدنيويَّة للإنسان. فهدف الأخلاق لديهم يقف عن حدود الحياة الدنيا ولا ينظر إلى ما بعد الموت.

الخلاصة: وفي نهاية هذه الدراسة يتبيَّن على الوجه القاطع أنَّ الأخلاق في الفكر الإسلامي تستند في مصدريتها إلى الوحي الإلهي، فهي "مرتبطة بالسُّنة الدينية أكثر مما هي عليه في الحضارة الغربية، وهذه مسألة معروفة باعتبار أنَّ مصادر الحضارة الغربية والمساحات الأوسع في نسيجها وضعية صرفة، وهذا يعني من جهة ثبات القيم وديمومتها في التجربة الإسلامية، وقلقها ونسبيتها وتقطعها في التجربة الغربية"⁶³. وعليه فإنَّ هناك ثمة فوارق رئيسية في واقع الأخلاق لدى كل من الفكرين الإسلامي والليبرالي العلماني تتمثَّل بالآتي:

أ. من حيث المصدريَّة: نجد أنَّ في الفكر الإسلامي مصدريَّة للأخلاق معصومة ثابتة شاملة دائمة تتمثَّل في الدين، فالدين هو المصدر الأساس للأخلاق. بينما يتخذ الفكر العلماني مصادر قلقه غير ثابتة ولا شاملة ولا معصومة، تتمثَّل: بالعقل والعاطفة والعلم والمعرفة والضمير والمجتمع.

⁶¹ الحسنائي، باسم الماضي، القيم الأخلاقية في المنظور الليبرالي، شبكة النبأ، <https://annabaa.org/arabic/ethics/6356> تاريخ النشر 15 أيار 2015م، تاريخ الوصول 12 تموز 2024م.

⁶² جارودي، روجيه، المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر، ترجمة: محمد غلّاب، الإنجلو المصرية، مصر، د(ط)، 1958، ص3.

⁶³ خليل عماد الدين، الإسلام والوجه الآخر للفكر الغربي - قراءات، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1997م، ص64.

ب. من حيث التلازم ما بين الدين والأخلاق: يضيف الفكر الإسلامي جانب الإلزام القانوني للأخلاق رابطاً ذلك بمفهوم الجزاء الأخروي ثواباً وعقاباً، قال النبي _ صلى الله عليه وسلم -: (إِنَّ مِنْ أَحَبِّكُمْ إِلَيَّ وَأَقْرَبَكُمْ مِنِّي مَجْلِساً يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَحَابَسَتْكُمْ أَخْلَاقاً)⁶⁴. بينما لا نجد هذا التلازم بين الدين والأخلاق في الفكر الليبرالي العلماني المستمد من تعاليم المسيحية الحديثة، جاء في معجم وستمنستر للأخلاق المسيحية: "إنَّ الدين والأخلاق يجب أن يُعرَّفَا باستقلال وليس بينهما أي ارتباط من حيث التعريف"⁶⁵.

ج. من حيث الغاية: فإنَّ غاية الأخلاق في الإسلام تحقيق رضى الله سبحانه وتعالى. أمَّا غاية الأخلاق الليبرالية العلمانية فهي تحقيق المصلحة وإشباع اللذة في حدود الحياة الدنيا فقط.

الخاتمة:

في ختام هذه الدراسة يسرُّ الباحث أن يدوّن أهم النتائج والتوصيات التي توصّل إليها:

أولاً: النتائج:

1. اختلاف المنطلقات الأساسية لكل من الفكرين الإسلامي والليبرالي العلماني أوجب بالضرورة اختلاف مصدريّة الأخلاق لكلٍّ منهما، فالأخلاق في الفكر الليبرالي العلماني لا تستند إلى مصدرية دينية، بل مصدرها الإنسان نفسه. أمَّا الفكر الإسلامي فقد حصر مصدرية الأخلاق بالوحي الإلهي.
2. في الفكر الإسلامي يوجد ارتباط تلازمي ما بين منظومة الأخلاق والدين، فالأخلاق من منظور إسلامي هي نتيجة طبيعية للتزام بالأحكام الشرعية. بينما لا تلازم البتة بين الأخلاق والدين في الفكر الليبرالي العلماني.
3. ينظر الإسلام إلى الأخلاق نظرة واقعية تتماهى مع طبيعة البشر ونزوعهم إلى الخير والشرّ وفقاً لتصارع ثنائية العقل والنفس، واستناداً عليه يُصنّف الإسلام الأخلاق إلى صنفين: حسنّة وقيحة.
4. غاية منظومة الأخلاق في الإسلام هي ضبط السلوك الإنساني والارتقاء به للمستوى الحضاري بالإضافة لتحصيل رضى الله سبحانه وتعالى. أمَّا غاية الأخلاق في الليبرالية العلمانية هي تحقيق المنفعة وإشباع اللذة للإنسان.
5. الفكر الليبرالي العلماني يجمع بين أمرين يتناقضان مع الفكر الإسلامي، وهما: الحرّية الفردية المطلقة، وفصل الدين عن التدخل في شؤون الحياة؛ لذا فمن الطبيعي أن يختلف الفكران في النظرة للأخلاق من حيث: المفهوم، والمصدر، والغاية.
6. الفكر الإسلامي لا يفصل السلوك عن الأخلاق، بل يجعل بينهما تلازماً ضبطياً ومظهرياً.

⁶⁴ الترمذي، محمد بن عيسى (ت279هـ)، سنن الترمذي، تحقيق: محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (ط،ت)، كتاب البر والصلة، باب معالي الأخلاق، ج4، ص370، حديث رقم: 2018.

⁶⁵ John Macquarrie، James F. Childress، (1986). *The Westminster Dictionary of Christian Ethics*. Philadelphia: The Westminster Press. p. 7.

7. إنَّ بقاء الأمم واستمرارها الحضاري مرهونٌ برقيها الأخلاقي.
8. إنَّ النظام الرأسمالي الغربي يعاني من خواء فكري وإفلاس أخلاقي رهيب، فمشكلة العالم الغربي المعاصر ليست مشكلة اقتصادية كما يدعي، بل هي مشكلة أخلاقية بحته.
9. إنَّ الإنسانية بحاجة ماسة لأخلاق الإسلام وقيمه بقدر حاجتها للطعام والشراب، فلا نُخضة حقيقية للإنسان ولا عدالة ورحمة من دون سيادة الأخلاق الإسلامية للعالم.

ثانياً: التوصيات: يوصي الباحث بالآتي:

1. لفت انتباه الباحثين إلى إجراء دراسات بحثية تأصيلية تهدف لتعميق ثقة جيل الشباب المسلم بمنظومة الأخلاق الإسلامية، وبيان أنَّها المنطلق الأساس في نُخضة الأمة ورفيها.
2. تأليف دراسات تظهر مساوئ وسلبيات الأخلاق المستمدة من الثقافة الليبرالية العلمانية التي بدأت تغزو بلاد المسلمين عن طريق العولمة، وتنبيه جيل الشباب لمخاطرها على حاضر الأمة ومستقبلها.

المصادر والمراجع

- إبراهيم زكريا، كانت أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة، (دط)، 1972م.
- أحمد عبدالظاهر، حماية المدنيين في الفلسفة الأمريكية النفعية، موقع الوطن، تاريخ النشر 3 ديسمبر 2023م، رابط <https://www.elwatannews.com/news/details/6986596>
- أندريه لالند، موسوعة لالند الفلسفية، نقلاً عن محمود الصاوي، الفكر الليبرالي تحت المجهر، سلسلة تيارات فكرية معاصرة، جامعة الأزهر، القاهرة، 2011م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل (ت254هـ)، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط3، 1987م.
- بدوي عبدالرحمن، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975م.
- بدوي، محمود، قاموس أكسفورد المحيط - إنجليزي عربي، أكاديميا إنترناشيونال، بيروت، 2003م.
- بسيوني، محروس محمد محروس، فلسفة الأخلاق بين الفكر الإسلامي والفكر الإلحادي دراسة مقارنة، وحدة الأمة، العدد 17، ربيع الأول 1443هـ/نوفمبر 2021م.
- الترمذي، محمد بن عيسى (ت279هـ)، سنن الترمذي، تحقيق: محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (طت)، جارودي، روجيه، المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر، ترجمة: محمد غلّاب، الإنجلو المصرية، مصر، (دط)، 1958م.
- الجرجاني، علي بن محمد (816هـ)، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ.
- جروان، فتحي عبدالرحمن، تعليم التفكير مفاهيم وتطبيقات، دار الفكر للطباعة والنشر، ط1، 2002م.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد (ت393هـ)، الصحاح في اللغة.
- ابن أبي حاتم الرازي، عبدالرحمن بن محمد (327هـ)، آداب الشافعي ومناقبه، تحقيق عبدالغني عبدالخالق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003م.
- الحاكم النيسابوري، محمد بن عبدالله (ت405هـ)، المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990م.

الحسنوي، باسم الماضي، القيم الأخلاقية في المنظور الليبرالي، شبكة البنا، <https://annabaa.org/arabic/ethics/6356> تاريخ النشر 15 أيار 2015م.

حسنية، سعيد، الأخلاق بين المثال والتطبيق - جريدة الأنباء الإلكترونية (anbaaonline.com) تاريخ النشر 17 آب 2020. الحوالي، سفر، العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة موقع د.سفر الحوالي، الفصل الرابع: علمانية الاجتماع والأخلاق. خليل عماد الدين، الإسلام والوجه الآخر للفكر الغربي - قراءات، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1418 هـ - 1997م، ص64. دراز، محمد بن عبدالله، دستور الأخلاق في القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط10، 1998م. الداودي، محمد، تعريف الأخلاق في الفلسفة، موقع مفهرس، تاريخ النشر: 18 ديسمبر 2019م، رابط mofhras.com/تعريف-الاخلاق-في-الفلسفة.

الرازي، محمد بن عمر (ت606هـ)، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد (502هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: عدنان داودي، دار العلم، دمشق، (دط). روسو، جون جاك، قرار الإيمان، ترجمة: نجيب المستكاوي، دار المعارف، مصر، ط1، 1954م. الزبيدي، طارق عبدالحفيظ، بواكير العلمانية في الفكر الإسلامي، دار قنديل، بغداد، (دط)، 2018م. الزبيدي، فرج بن حمد، المدخل إلى دراسة العقيدة والفكر الإسلامي، دار النفائس، عمان، ط3، 2023م. الزبيدي، فرج حمد، الركائز الضامنة لحرية الفكر والمعتقد في القرآن، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، م12، ع4، 2016م. السلمي، عبد الرحيم بن صمايل، الليبرالية: نشأتها ومجالاتها، جامعة أم القرى، مكة، 1427هـ. السيد محمد عبدالمجيد وزملاؤه، الأخلاق: مفهوم ورؤية، المجلة العربية للقياس والتقويم، المجلد2، العدد4، 2021م، مصر. شلبي، رؤوف، آلهة في الأسواق دراسة في النحل والأهواء القديمة في الشرق، دار القلم، الكويت، ط2، 1403هـ - 1983م. الشيباني، أحمد بن محمد بن حنبل (ت241هـ)، مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2001م. الطيب أبو عزة، نقد الليبرالية، تنوير للنشر والإعلام، مصر، ط1، 2013م، ص135. عبدالرحمن طه، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5، 2013م. العبيسي، عنترة بن شدّاد، ديوان عنترة، بيروت، دار المعرفة، ط3، 2004م. العجيري، عبدالله بن صالح، ميليشيا الإلحاد، مدخل إلى فهم الإلحاد الجديد، دار تكوين للطباعة والنشر، السعودية، (دط)، 2014م. عدة مؤلفين، موسوعة المصطلحات الإسلامية، مؤسسة رواد الترجمة، الرياض، 1441هـ. عماد الدين خليل، الإسلام والوجه الآخر للفكر الغربي - قراءات، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1997م. عمرو شريف، خرافة الإلحاد، مكتبة الشروق، مصر، ط3، 2015م. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت505هـ)، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، (دط، ت). ابن فارس، أحمد بن فارس (ت395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الفكر، (دط)، 1979م. القرطبي، محمد بن أحمد (ت671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم اطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1964م. قطب، محمد، مذاهب فكرية معاصرة، دار الشروق، القاهرة، ط9، 2001م. كامل، مصطفى عبدالعزيز، الثوابت بين الإسلام والليبرالية، دار الكتب، القاهرة، (دط)، 1996م. الماوري، أبو الحسن علي بن محمد (ت450هـ)، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك، تحقيق: محمد السرحان وحسن الساعاتي، دار النهضة، بيروت، ط1، 1981م.

- محسن عبدالحميد، **تجديد الفكر الإسلامي**، مكتبة التفسير، أبريل، ط2، 2018م.
- محمد حسين عبدالله، **دراسات في الفكر الإسلامي**، دار البيارق، الزرقاء، ط1، (د.ت).
- مذكور، إبراهيم، **المعجم الوجيز**، مجمع اللغة العربية، القاهرة، (د.ط)، 1989م.
- ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد (ت421هـ)، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985م.
- معتصم السيد أحمد، **ما الفرق بين العلمانية والليبرالية**، مركز الرصد العقائدي، تاريخ النشر 2021/9/18م، رابط <https://alrasd.net/arabic/contemporaryy/3054>
- ابن منظور محمد بن مكرم (ت711هـ)، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط1، (د.ت).
- النخار، عبد الحميد، **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل**، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1993م.
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج (ت261هـ)، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ط،ت).
- ياالجين، مقداد، **التربية الأخلاقية الإسلامية**، دار عالم الكتب، الرياض، ط3، 1423هـ - 2002م.

المراجع الأجنبية

Childress, James F. & Macquarrie, John, (1986). *The Westminster Dictionary of Christian Ethics*. Philadelphia: The Westminster Press. p. 401. ISBN:978-0-664-20940-7.

التقصيد الأخلاقي بين ضوابط الاعتداد ومناهج الاستثمار "قيمة العمل نموذجا"

Prof. Dr. Abdellatif BOUKENADEL
boukenadel.abdellatif@univ-oran1.dz

المقدمة

تهدف هذه الورقة البحثية إلى إبراز حقيقة أن الانطلاق من أعماق النفس البشرية في معالجة الخلل الذي يعاني منه الإنسان دون تحديد هويته وجغرافية وجوده؛ فلا يمكن بحق إدخال النظرة الأخلاقية الاجتماعية حقا إلى مواقعنا وأفعالنا ما لم يتم إدخالها أولا إلى ذواتنا...؛ وبيان ذلك إجمالا: أن طبيعة الإنسان ومصير الأخلاق الإنسانية قد أضحت في عالم يسير بخطى متسارعة نحو الكارثة الاجتماعية؛ وهي أن الإنسان قد فقد رؤيته وبصيرته بسبب الانفصال التام بين التطور التكنولوجي وتطوره الأخلاقي؛ فما لم يكن هناك تطور للوعي الأخلاقي موازيا للتطور التكنولوجي فسوف تستمر عملية اختيار القضايا الاجتماعية ويستمر معها تضخم العقل وانفلاته باتجاه مزيد من الضغط والظلم الاجتماعيين.

مشكلة الدراسة:

وقد حددت مشكلة الدراسة في السؤال الرئيس التالي: ما حقيقة المقاصد الأخلاقية وما هي سبل توظيفها واستثمارها في قضايا العدالة الاجتماعية والتغير الاجتماعي؟
كما أن الناظر في هذا الموضوع تشرق له تساؤلات فرعية عن هذا الإشكال يرى الباحث من خلالها أهمية الإجابة عنها، ويمكن إجمالاً تلخيصها فيما يأتي:

ما هي حقيقة منظومة الأخلاق بين مقاصد الشرعيين ومقاصد الوضعيين-الموافقات والمفارقات؟

هل يمكن اعتبار الأخلاق مقصدا كليا من المقاصد الكبرى في التشريع؟

هل يشكل الانتقال العالمي إلى حالة الوعي الأخلاقي مطلباً رئيساً للإنسان؟ وما هي أفضل القيم الأخلاقية

وأنجحها في التصدي لقضايا العدالة الاجتماعية وترقية قيمة العمل؟

أهمية الدراسة:

تتجلى أهمية الموضوع والحاجة إلى تأصيله في كونه جامعاً لنبذ متناثرة من مصادر شتى؛ حيث إن الدافع والباعث وراء انتخاب هذا البحث أمور ترددت بين باحث علمي موضوعي وباعث حضاري وباعث شخصي؛ إذ إن الرغبة قوية للبحث في موضوع الأخلاق ومسائله، وجمع ما تناثر من مظانه؛ ولا شك أن من أهم المقاصد العلمية الاتجاه لدراسة هذا الموضوع تعريفاً وتوصيفاً، تجميعاً وتعميقاً، تقعيداً وتحقيقاً...

محددات الدراسة:

وتحقيق ذلك: أن علاقات التجانس الأخلاقي - فرادى وجماعات - هي أمارات دالة على التميز للوجود الاجتماعي؛ فإن الأخلاق الاجتماعية توفر روادع حاسمة لمادة الفساد والإفساد ليس فقط بصفتها حكماً أصلياً للقانون؛ وليبان دور القواعد الأخلاقية في التصدي لقضايا الواقع الاجتماعي اختزت لذلك البحث في قيمة العمل كنموذج تمثيلاً؛ إذ إن له "قيمة كبرى" في التصور الإسلامي للإنسان الفرد وللمجتمعات الإسلامية؛ وعلى الرغم مما تنص عليه دساتير أكثر الدول من أن العمل شرف، فلا تزال قيمة "العمل" قيمة مهملة في الكثير من المجتمعات، كما لا تزال بعض التصورات المحيطة به تحتاج إلى جهد خاص لتصحيحها وتقويمها من خلال سياسة الإرشاد الاجتماعي.

منهجية الدراسة:

لا شك أن طبيعة المادة المدروسة هي التي تحدد منهج بحثها، ومنه فإن الذي ينبغي مراعاته في المنهج، بالنسبة لأي دراسة هو طبيعة الموضوع والهدف منه، وتأسيساً على هذا النظر اعتمدنا على جملة من المناهج الخادمة للبحث: المنهج الوصفي، بالاعتماد على الاستقراء والتحليل، والمنهج المقارن، والمنهج النقدي.

مصطلحات الدراسة:

إن أي خطة ينتهجها الباحث في موضوع ما لابد أن يحاول من خلالها سبك معالمها ببيان وترجمة الموضوع قيد الدراسة؛ حيث يتم الوقوف في قسم التصورات في باب الحقائق والتعريفات على مصطلح الأخلاق والقيم ومدى التكامل بين المقاصد الثلاثة العقدية والتشريعية والأخلاقية، ونحو ذلك؛ ومحاولة منا في ضبط حدود هذا الموضوع ارتأى النظر أن تنتظم معالم البحث في ثلاثة مباحث رئيسية:

المبحث الأول: منظومة الأخلاق بين مقاصد الشرعيين ومقاصد الوضعيين.

المبحث الثاني: المقاصد الأخلاقية بين قواطع الاعتقاد وضوابط الاعتداد.

المبحث الثالث: مناهج توظيف المقاصد الأخلاقية في قضايا العدالة الاجتماعية وسبل استثمارها.

١. المبحث الأول: منظومة الأخلاق بين مقاصد الشرعيين ومقاصد الوضعيين:

إنَّ الناظر في مبحث الأخلاق في ضوء الدراسات العربية والإسلامية يلحظ منحي عدم التمحض الخالص لعدم التخلص من إسهامات المتقدمين من أهل الحكمة والفلسفة؛ وذلك لتعدد الملاحظ ووجود أطرافٍ أخرى انشغلت واهتمت به، من متكلمين وفقهاء ومتصوّفة وأصوليين؛ ما جعل شعب الإيمان تختلط فيه وتمتزج بالمعاني الإنسانية، وكل واحد تناوله من جانب الحقل المعرفي الذي يشتغل فيه معتمداً في ذلك على ما يؤمن به اعتقادات ومفاهيم وتصورات؛ وقد أنتج ذلك اختلافاً في وجهات النظر حول مجموعة من القضايا التي تهم القيم؛ والإنسانية اليوم أكثر من أي وقت مضى في حاجة ماسة إلى طرح موضوع القيم والأخلاق؛ إذ يكاد الإجماع يحصل على أن العالم يمر من فترة حرجة نتيجة الاضطرابات في المعايير الأخلاقية، والاختلالات في المبادئ القيمة لحقت شتى المجالات الحياتية التدافعية، والأمة الإسلامية لم تشذ عن الوضعية العالمية التي تعاني من تشويه غير مسبوق في منظومتها القيمة؛ مما جعل العديد يدقون ناقوس الخطر ويأخذون على عاتقهم مهمة إحياء وعي المسلمين بأهمية القيم في بناء شخصية متوازنة وبناء أمة تأخذ موقع الإمامة، والوقوف أمام خطر التبعية والعبيثية والتبليد الذي أصبحت تنخر دعائم المجتمعات المسلمة.

١.١. المطلب الأول: حقيقة الأخلاق في الاستعمال الشرعي:

مصطلح الأخلاقية؛ وهي نسبة الأخلاق، جمع خلق، بضم اللام وسكونها؛ وهو الدين والطبع والسجية، وحقيقته أنه لصورة الإنسان الباطنة، وهي نفسه وأوصافها ومعانيها المختصة بما بمنزلة الخلق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها، ولهما أوصاف حسنة وقبيحة¹.

أما اصطلاحاً: يفصل أبو حامد الغزالي في بيان الخلق بقوله: "فالخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر، من غير حاجة إلى فكر وروية؛ فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعاً سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً، وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً؛ وإنما قلنا هنا هيئة راسخة لأن من يصدر عنه بذل المال على الندور لحاجة عارضة لا يقال خلقه السخاء، ما لم يثبت ذلك في نفسه ثبوت رسوخ، وإنما اشتربنا أن تصدر منه الأفعال بسهولة من غير روية؛ لأن من تكلف بذل المال أو السكوت عند الغضب بجهد وروية لا يقال خلقه السخاء والحلم²، وهذا التفصيل لأبي حامد يجعلنا لا نطلق الخلق إلا على ما كان مترجماً من الهيئة النفسية الراسخة في سلوك واقعي ملموس؛ آية ذلك أن الخلق ما تلازم فيه عمل الجئان وعمل الأركان، كما أنه يبين الفرق بينها وبين ما يتقاطع معها من السلوكيات الإرادية للإنسان كالغريزة، وما يرجح بالفكر في مصلحة، والآداب الشخصية أو الاجتماعية، والعادات وغيرها؛ وبيان ذلك: أن غريزة

1 جمال الدين ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1414)، 86/10.

2 أبو حامد محمد الغزالي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة)، 53/3.

الجوع مثلا وإن كان لا يصدر من غير فكر وروية، فإنه أمر غير ممدوح ولا مذموم في ذاته؛ لكم الشره الزائد فيه دليل على خلق ذميم في النفس، وهو الطمع الزائد، وما أملت العادات والآداب العامة فلا يسمى خلقا؛ لأن مبعثه أمر خارج عن النفس لا هيئة راسخة فيها³؛ فالخلق هو صفة مستقرة في النفس-فطرية أو مكتسبة- ذات آثار في السلوك محمودة أو مذمومة⁴؛ أن الأخلاق هي ما كان مترجما من الهيئة النفسية الراسخة في سلوك واقعي ملموس، وأن ما كان منها تكلفا لم يسمى خلقا، "وسمى الدين خلقا؛ لأن الخلق هيئة مركبة من علوم صادقة وإرادات زاكية وأعمال ظاهرة وباطنة موافقة للعدل والحكمة والمصلحة وأقوال مطابقة للحق تصدر تلك الأقوال والأعمال عن تلك العلوم والإرادات فتكتسب النفس بها أخلاقا هي أزكى الأخلاق وأشرفها وأفضلها فهذه كانت أخلاق رسول الله صلى الله عليه وسلم المقتبسة من مشكاة القرآن فكان كلامه مطابقا للقرآن تفصيلا له"⁵.

إن المقاصد الأخلاقية بطبيعتها هي قضايا كلية، فكل خلق بمفرده أو مع غيره يمثل نمطا من السلوك ومنهجيا في الحياة، أي أن كل خلق هو قاعدة سلوكية كلية⁶؛ وتوضيح ذلك تمثيلا أن خلق الصدق أصل معنوي عام دل الاستقراء على انتشاره وتكرره في أبواب الشريعة كلها، وكذلك تحريم الكذب ونبذ في الأخلاق والسلوكيات والمعاملات؛ ويشهد على ذلك أن المقاصد الأخلاقية من أوائل المسائل التي أولاها الشارع عناية خاصة، وأكثر ما يوجد ذلك في السور المكية، حيث إننا نجد أن النبي صلى الله عليه وسلم حصر الغاية من بعثته في إتمام مكارم الأخلاق؛ حيث عن روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»⁷؛ والشريعة كلها إنما هي تخلق بمكارم الأخلاق⁸.

وبيان ذلك: أنه قد جعل أصل شريعته إكمال ما يحتاجه البشر من مكارم الأخلاق في نفوسهم، ولا شك أن الرسول صلى الله عليه وسلم أكبر مظهر لما في شرعه قال تعالى: «ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها»⁹، وأمره أن يقول: «وأنا أول المسلمين»¹⁰، فكما جعل الله رسوله صلى الله عليه وسلم على خلق عظيم جعل شريعته لحمل الناس على التخلق بالخلق العظيم بمنتهى الاستطاعة؛ وبهذا يزداد وضوحا معنى التمكن الذي أفاده حرف الاستعلاء في

3 عبد الرحمن حسن حبيكة الميداني، الأخلاق الإسلامية وأسسها (دمشق: دار القلم، 1995)، 11/1.

4 الميداني، الأخلاق الإسلامية وأسسها، 10/1.

5 شمس الدين محمد ابن القيم، التبيان في أقسام القرآن، تحقيق: محمد حامد الفقي (بيروت: دار المعرفة)، 217.

6 أحمد الريسوني، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية (الرباط: إصدارات اللجنة العلمية، مطبعة طوب ريس، 2007)، 72.

7 أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003/1424)، باب: بيان مكارم الأخلاق ومعاليها التي من كان متخلقا بها كان من أهل المروءة التي هي شرط في قبول الشهادة على طريق الاختصار" رقم: 20782، 323/10.

8 أبو إسحق إبراهيم الشاطبي، الموافقات، تحقيق: عبد الله دراز (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 64/2.

9 الجاثية 18/45.

10 الأنعام 163/6.

قوله: «وانك لعلی خلق عظیم»؛ فهو متمكن منه الخلق العظيم في نفسه، ومتمكن منه في دعوته الدينية؛ حيث إن جماع الخلق العظيم الذي هو أعلى الخلق الحسن هو التدين، ومعرفة الحقائق، وحلم النفس، والعدل، والصبر على المتاعب، والاعتراف للمحسن، والتواضع، والزهد، والعفة، والعفو، والجمود، والحياء، والشجاعة، وحسن الصمت، والتؤدة، والوقار، والرحمة، وحسن المعاملة والمعاشرة، والأخلاق كامنة في النفس ومظاهرها تصرفات صاحبها في كلامه، وطلاقة وجهه، وثباته، وحكمه، وحركته وسكونه، وطعامه وشرابه، وتأديب أهله ومن لنظره، وما يترتب على ذلك من حرمته عند الناس، وحسن الثناء عليه والسمة؛ وأما مظاهرها في رسول الله صلى الله عليه وسلم ففي ذلك كله وفي سياسته أمته، وفيما خصص به من فصاحة كلامه وجوامع كلمه¹¹.

ويشكل كتاب "شعب الإيمان" للبيهقي قاعدة نظرية تلخص أهم الأخلاق الإسلامية في أبعادها الروحية والوجدانية والاجتماعية انطلاقاً من الحديث الشريف: «الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى من الطريق»؛ حيث تتصدر القيم الأخلاقية حيزاً مهماً في حياة الإنسان، وبالتالي شغلت مساحة عريضة من بحث المفكرين والمهتمين بالجوانب الإنسانية والاجتماعية عبر التاريخ.

عرف أحد الباحثين القيم الإسلامية بقوله: "القيم الإسلامية هي مجموعة الأخلاق التي تصنع نسيج الشخصية الإسلامية وتجعلها متكاملة قادرة على التفاعل الحي مع المجتمع، وعلى التوافق مع أعضائه وعلى العمل من أجل النفس والأسرة والعقيدة"¹².

وقد ارتأى أحد المفكرين القول بأن الفضائل الأخلاقية قد تصنف تصنيفاً منهجياً قائماً على مبدأ التدرج في الخيرات والفضائل -تدرجها في الأهمية وفي الوجوب والعلو-، وعلى الطبيعة الغالبة في التعاليم الخلقية أمراً ونهياً؛ وعلى هذا الأساس صنف الفضائل إلى أساسية وعليا؛ وبين الباحث أن الأخلاق الإسلامية عبارة عن مذهب متسق لا مجموعة من التوجيهات والآداب المتناقضة المهوشة¹³؛ وأثبت لهذه الأخلاق ثلاثة مبادئ عامة حاكمة:

- مبدأ السعادة الأخروية بوصفها الغاية القصوى للفضيلة.

- مبدأ الغيرية بوصفها الشرط الضروري للأخلاق (تحقيق خير الآخرين ممن ليسوا بالأهل).

- مبدأ التناسق الخلقي بوصفه المعيار العام الذي يضبط ممارسة الأخلاق.

وأن للأخلاق الإسلامية بعداً إنسانياً يتمثل في عدم التمييز على أساس جنسي أو عقيدي أو غير ذلك¹⁴.

11 محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، 65/29.

12 جابر قميحة، المدخل إلى القيم الإسلامية (القاهرة: دار الكتب الإسلامية، 1984/1404)، 41.

13 أحمد عبد الرحمن إبراهيم، الفضائل الخلقية في الإسلام، الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر، 1982/1402، 313.

14 أحمد عبد الرحمن إبراهيم، الفضائل الخلقية في الإسلام، 314.

٢.١.٢.١. المطلب الثاني: القيم والأخلاق في استعمال الوضعيين:

ولتحديد مفهوم القيم بالمعنى العام نستعرض رؤى متعددة، تعرف القيم بأنها المعايير والاعتقادات التي يستعملها شخص ما عندما يواجه وضعاً يجب عليه القيام باختيار ما.

وعليه، فالقيم هي مجموع ما يحبه الشخص ويكرهه ووجهات نظره وميوله وأحكامه العقلانية واللاعقلانية وتحيزه والتفسير الذي يقوم به شخص ما للعالم المحيط به¹⁵؛ وقد عرف عالم النفس الأمريكي ألبورت "القيم" بأنها اعتقاد يوجه سلوك شخص ما حسب معيار الأفضلية. وقد صنف ألبورت القيم إلى خمسة أنواع: القيم النظرية، القيم الاقتصادية، القيم السياسية والقيم الدينية¹⁶؛ وتنطوي الأخلاق حسب ألبورت ضمن القيم النظرية والقيم الدينية.

وقد عرّف جيمس فيري القيم بأنها مجموعة من المعايير التي يضعها المجتمع ويلزم بها الأفراد، ويضيف روبن وليامز أن "مفهوم القيم يتضمن عناصر متعددة ترتبط بالشعور والعاطفة، وأن القيم ذات تأثير مباشر على سلوك الأفراد وأفعالهم، بل هي في الواقع الدافع وراء كل سلوك.

ولكن روكيش يوضح دور القيم الأخلاقية في توجيه السلوك بصفة أوضح مما فعله ألبورت؛ وذلك في كتابه "طبيعة القيم البشرية" حيث بين أن القيم الأخلاقية تتطلب القيام بالسلوك الذي ينفع الآخرين ولا يضرهم، وإن أي تعد لهذه القيم أو اعتداء عليها يؤدي بالشخص إلى الشعور بالذنب¹⁷.

فالقيم عبارة عن نظام معقد يتضمن أحكاماً تقويمية إيجابية أو سلبية مقبولة أو مرفوضة نحو الأشياء أو الأفعال أو حتى نحو الأشخاص، وبذلك فالقيم تعكس أهداف الإنسان واهتماماته الذاتية كما تعكس حاجات النظام الاجتماعي والثقافي الذي يعيش الإنسان فيه، أو الذي تحدر منه.

وكما تؤثر القيم في السلوك فإنها تؤثر أيضاً في الاتجاهات التي يعتنقها الشخص، كما تؤثر في إدراكه وتفسيره لمحيطه البيئي والاجتماعي؛ وبالتالي فالقيم هي التي تؤثر في سلوك الأفراد والجماعات وتوجهه بناء على ما يعتقدونه من اعتقادات وما يحملونه من اتجاهات.

١.٢.١.١. مقارنة ومفارقة:

مصطلح الأخلاق أدق وأبلغ وأحسن من حيث الاستعمال من مصطلح القيم؛ لأن الوضع اللغوي لمادة القيم يرجعها إلى شيء مادي ملموس، تقول العرب بكم تقوم هذه الإبل، فهو راجع إلى مقوم، بخلاف الأخلاق؛ ومن لوازم بعثته صلى الله عليه وسلم أنه بعث ليتمم مكارم وصالح الأخلاق وانطلاقاً من التعاريف التي سبقت يبدو أن القيم إنما

¹⁵ Gibson, Ivancevich & Donnely: Organizations, 10th. Edi., McGraw-Hill Co., 2000, P. 105.

¹⁶ Allport, Vernon & Lindzey: A Study of Values, Houghton Mifflin Company: 1960.

¹⁷ Rokeach, Milton: The Nature of Human Values, Free Press, New York:1973.

هي نتاج ما توصل إليه الإنسان بعقله من قواعد تواضع عليها الناس واعتمدها في تنظيم العلاقات التي تربط بينهم والتي تتحدد من خلالها الحقوق والواجبات ضمانا للعيش في سلم وأمن وسعادة، وهذا فيه استبعاد لكل المؤثرات الدينية في النظرية الأخلاقية، إذ الأخلاق خاضعة لإرادة الإنسان وعقله الخالص؛ وهذا يتوافق مع ما ذهب إليه الفلاسفة من اعتبار العقل المصدر الوحيد للأوحد لصدور القيم التي تعطي معنى للوجود البشري، فهو يحوز معرفة فطرية على حد تعبير ديكارت هذه المعرفة تجعله يحدد معنى كونيا للقيم، أي أن القيم ذات الطابع العقلي هي قيم كونية وشاملة تماما كما نظر لها أفلاطون حين تحدث عن المدينة الفاضلة التي لا تضم إلا أهل الفضيلة من الذين أحسنوا استخدام عقولهم، وكذا ما ذهب إليه كانط في تحديده لمعنى الواجب الأخلاقي واعتباره أن العقل معطى مقدسا ومطلقا هو مصدر للأخلاق مستقل بالإدراك والكشف عن ماهيات الأشياء في حسناتها وقبحها، قادر على الحكم على المواقف بالخير أو الشر، والجمال أو القبح والصواب والخطأ.

ومن ثم فإن القيم التي مصدرها العقل تقوم على أساس المنطق الحيادي الذي لا تحكمه أي سلطة سوى العقل، لكن بالمنظور الإسلامي لمسألة استقلالية العقل بالحكم على الأمور نجد أن جل علماء المسلمين أكدوا على أن المعرفة العقلية محدودة ولا يمكن أن تكون مطلقة ولا كلية؛ إذ إن العقل البشري يتعدد؛ ومن ثم تتعدد أحكامه ولا تنضب، وفي كثير من الأحيان تتناقض، ومن ثم لا بد من الاعتماد على مرجعية كلية ومطلقة لا يؤثر فيها اختلاف الثقافات والحضارات، مرجعية تعلو على الزمن والتاريخ والمكان؛ وهذه لا يمكن أن نجدها إلا إذا كانت تستند إلى سلطة عظمى تعرف حقيقة الإنسان وأسراره، والسنن الحاكمة للوجود الإنساني، إنها سيادة الوحي مصدر المعرفة الإسلامية لإدراك الأشياء على حقيقتها بشكل منزه عن الخطأ، فالعقل وحده لا يمكن أن يستقل بإنتاج نظام أخلاقي عملي يدفع الإنسان بشكل ذاتي إلى احترام القيم الإنسانية العليا. بل لابد من وجود العامل الديني باعتباره متضمنا لمجموعة من الحوافز والدوافع ومجموعة من الزواجر والروادع تجعل الأخلاق ترتقي من مجرد نظام نظري إلى ممارسة ذاتية زهية، فالحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع، إلا أن القيم الإسلامية في حقيقتها تتوافق مع ما جبل عليه الإنسان السوي تتلقاها النفوس السليمة بالقبول، فكل خلق حسنه الشرع قبله العقل الراجح، وكل خلق قبحه الشرع ونهى عنه إلا ويرفضه العقل الراجح¹⁸.

٣.١. المطلب الثالث: التكامل بين المقاصد الأخلاقية:

يقول الشيخ محمد الغزالي: "ليست الأخلاق من مواد الترف التي يمكن الاستغناء عنها، بل هي أصول الحياة التي يرتضيها الدين، ويحترم ذوبها، وقد أحصى الإسلام بعدد الفضائل كلها، وحث أتباعه على التمسك بها واحدة واحدة"¹⁹.

¹⁸ خديجة مسامح، القيم الأخلاقية: بين الغاية التعبدية والوظيفة الوجودية، مقال على النت (الوصول 11-2017)..

<https://www.mouminate.net/2017/11>

¹⁹ محمد الغزالي، خلق المسلم (مصر: دار نهضة مصر للنشر، 2012)، 13.

الأخلاق كلها متداخلة ومتراصة ببعضها؛ لأنها كلها تشعب في حياة المكلفين من أدق تفاصيلها إلى جليلها، ولنضرب لذلك مثالا بمقصد أخلاقي هو الصدق؛ وهو كلية تتضمن تحريم الكذب، ولا يمدح الصدق إلا وذم الكذب بالمقابل؛ لأنهما لا يجتمعان؛ بقوله صلى الله عليه وسلم: «عليكم بالصدق، فإن الصدق يهدي إلى البر،... وإياكم والكذب، فإن الكذب يهدي إلى الفجور»²⁰؛ من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه؛ وقد أفاد الحديث أن الصدق سبيل لكل الخيرات، وأن الكذب مفتاح لكل الشرور، ودل أيضا على أن خلق الصدق في حياة الإنسان قابل للاكتساب والتنمية والترسيخ، عن طريق التدريب العملي المقترن بالإرادة الجازمة²¹؛ إذ إن تحري الصدق والدربة عليه يوشك أن يصير هيئة راسخة في النفس تبادر للظهور في سلوك الفرد بغير كلفة أو تدبر، وكذا الأمر بالنسبة للكذب، كما أن الصدق ليس خاصا بجراحة اللسان، بل له ارتباط بالمعاملات...

وهكذا سائر الأخلاق التي مدحها الشرع وحث عليها كملت في خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم وتكاملت، فالأخلاق تتداخل فيما بينها، والمطلوب بذل المكلف وسعه في تحصيل قدر من الأخلاق كلها بحيث تستقيم سلوكاته، وتستقر حياته، وينال رضى الله ومحبتة؛ حيث قال عليه السلام: «إن خياركم أحاسنكم أخلاقا»²².

ولعل من أجمع الكلم في هذا قوله تعالى: «خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهل»²³؛ يقول القرطبي: "هذه الآية من ثلاث كلمات، تضمنت قواعد الشريعة في المأمورات والمنهيات، فقلوه: (خذ العفو) دخل فيه صلة القاطعين، والعفو عن المذنبين، والرفق بالمؤمنين، وغير ذلك من أخلاق المطيعين ودخل في قوله: (وأمر بالعرف) صلة الأرحام، وتقوى الله في الحلال والحرام، وغض الأبصار، والاستعداد لدار القرار، وفي قوله (وأعرض عن الجاهل) الحض على التعلق بالعلم، والإعراض عن أهل الظلم، والتنزه عن منازعة السفهاء، ومساواة الجهلة الأغبياء، وغير ذلك من الأخلاق الحميدة والأفعال الرشيدة"²⁴.

٢. المبحث الثاني: المقاصد الأخلاقية بين قواطع الاعتقاد وضوابط الاعتداد:

الكليات العقدية هي المرتكزات الأولية للدين؛ فهي أولية في الفطرة، وفي العقل والنقل، وقد سماها ابن رشد بمبادئ الشريعة؛ ويأتي في مقدمتها الإقرار بالله، وبالنبوات، وبالسعادة الأخروية، وبالشفاء الأخروي؛ بل وسماها أصول الشرع

20 مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ن)، "كتاب البر والصلة والآداب"، 29 (رقم 2607).

21 الميداني، الأخلاق الإسلامية وأسسها، 537/1.

22 محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، صحيح البخاري: الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (د.ت.: دار طوق النجاة، 1422)، "كتاب الأدب"، 78 (رقم 6035).

23 الأعراف، 199/7.

24 أبو عبد الله محمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني - إبراهيم أطفيش (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964)، 344/7.

²⁵؛ وبيان ذلك: أن الشريعة تنبثق من العقيدة، وأن السلوك الشرعي ينبثق من الشريعة، ومن مقتضى العقيدة مهتديا في سيره بالشريعة وأحكام الشريعة²⁶.

١.٢. المطلب الأول: التكامل بين المقاصد العقدية والمقاصد التشريعية والمقاصد الأخلاقية:

وقد توالى الرسائل السماوية متفقة على قضية واحدة؛ وهي الإقرار بوحداية الله سبحانه، وتصحيح الانحرافات التي تصيب اعتقادات الأمم، وكذا تصحيح ما اعترى حياتهم من فساد لتخلف الأخلاق السامية فيه؛ يقول الشيخ محمد سيد طنطاوي: "من الحقائق التي اتفق عليها العقلاء أن الرسل الكرام الذين أرسلهم خالقهم عز وجل إلى الناس قد جاءوا جميعا برسالة واحدة في أصولها وفي جوهرها، ألا وهي إخلاص العبادة لله الواحد القهار، وغرس مكارم الأخلاق في النفوس"²⁷،

وتحقيق ذلك: أن الإيمان العميق بصلاح هذا الدين للبشرية، وبأنه الحق الذي جاء من عند الله لرفع الغبن والظلم، ونشر الخير، ينبعث به الإنسان مدافعا عنه مقدما أثناء الذود عن حياضه؛ إذ إن الدين يخرج النفس من رقة الجبن والخنوع، ويدفع بها إلى الحرية التي أرادها الله لخلقه حتى يكونوا عبادا لله اختيارا كما هم عبيد له اضطرارا؛ لأن هذا الدين يربي الناس على الأخلاق الحميدة ويدفعهم إليها...

من أهم قواعد المقاصد التشريعية التي تربطها وشائج الصلة بالمقاصد الأخلاقية قاعدة: "الأمر بمقاصدها" [الأعمال بالنيات]؛ حيث إن المقاصد والنيات محلها القلب؛ وهي المعتبرة في الحكم على أفعال المكلفين بالصحة أو بالفساد، والقلب أيضا محل الصدق في الإيمان، أو الكذب والتكذيب وإن أظهرت الجوارح التسليم؛ ومنه النفاق، وهو من الأخلاق الذميمة..

ومن القواعد التشريعية التي لها علاقة بمنظومة الأخلاق؛ قاعدة لا ضرر ولا ضرار، ويترجمها من الأخلاق في واقع المكلفين حب العدل، ورفع الغبن والظلم عن الخلق؛ مما يستدعي شجاعة وإقداما وإذعانا للحق.

كما أن العوائد المعتبرة في الشرع ما كان منها موافقا لروح الشرع؛ مما يبعث على التعاون والتآزر، ويرفع التنازع بين الناس؛ ليسود الاحترام وتقل الخلافات؛ وهو ما يسمى دعائم التوافق المجتمعي، ويحقق التآلف المقصودة في الدين²⁸.

وقد أبدع الدكتور طه عبد الرحمن في بيان مدى التكامل بين القيم الأخلاقية والفقه في كتابه الماتع "تجديد المنهج في تقويم التراث"؛ حيث قال: "يصح أن نقول بأن للحكم الشرعي وجهان: أولهما فقهي والآخر أخلاقي، أما الوجه الفقهي للحكم الشرعي فتتخصر أوصافه في ثلاثة:

- أن الوجه الفقهي ملزم إلزاما مراقبا مراقبة مادية عن طريق الجزاء الذي يتولى الوازع الديني إيقاعه.

25 أبو الوليد محمد ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال (بيروت: دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، 1986)، 56.

26 الريسوي، الكليات الأساسية للشريعة، 56.

27 محمد سيد طنطاوي، العقيدة والأخلاق (مصر: نخبة مصر للطباعة)، 201.

28 فاطمة الزهراء علوش، نظرية التكامل في الاحتكام إلى الكليات الشرعية (وهران: جامعة وهران 1 أحمد بن بلة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، أطروحة دكتوراه، 2018)، 142-143.

- أن الوجه الفقهي يضبط من سلوك الفرد ظاهر الأعمال التي تعود بالنفع أو الضرر عليه أو على غيره.
- أن الوجه الفقهي يتوسل بالتعليل السببي في تقرير أحكامه وتنسيقها مع بعضها بعض.
- أما الوجه الأخلاقي للحكم الشرعي، فتتضمن أوصافه في ثلاث أساسية هي: - أن الوجه الأخلاقي ملزم إلزاماً مراقب مراقبة معنوية عن طريق الوازع النفسي الذي ينبعث من ذات الإنسان.
- أن الوجه الأخلاقي يضبط من سلوك الفرد باطن الأعمال التي تعود بالصالح أو الفساد عليه أو على غيره.
- أن الوجه الأخلاقي يتوسل بالتعليل الغائي في بيان أحكامه وترتيب بعضها على بعض.
- وهكذا يتضح أن الصورة الفقهية تبني أساساً على محددات خارجية؛ وهي الإلزام المادي، وظاهر الأعمال والتعليل بالأسباب، بينما الصورة الأخلاقية تبني أصلاً على محددات داخلية؛ وهي الإلزام المعنوي، وباطن الأعمال والتعليل بالغايات، فيكون كل حكم شرعي جامعاً بين وجهين، كل وجه منهما يتفرع عنه ما يقابله في الوجه الآخر....، أو قل بإيجاز إن للحكم الشرعي نيتين متشاكلتين... ووظيفتين متكاملتين فقهية وأخلاقية²⁹.

٢.٢. المطلب الثاني: التقصيد الأخلاقي للأحكام:

إن الحكم الشرعي جاء ليتراجم في الواقع العملي، وهذه الترجمة العملية للأحكام الشرعية يشترط فيها أن تكون في أطر أخلاقية، وإلا فلا قيمة دينية لها وإن أبرأت هيئاتها الذمة شرعاً؛ ومن ذلك مثلاً ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من لم يدع قول الزور والعمل به، فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه»³⁰؛ والمراد بقول الزور الكذب والجهل السفه والعمل به أي بمقتضاه،.. فقلوه ليس لله حاجة مجاز عن عدم القبول فنفي السبب وأراد المسبب³¹.

ومن مقتضيات القيمة العملية أن الخطاب المبلغ ينهض إلى العمل، ويحرك دواعي الممارسة في ظروف سلوكية مخصوصة، وأن المقصود الشرعي مدرك عقلي عملي، وما دام كذلك فهو منزل منزلة المعنى، ومن مقتضياته أنه مضمون دلالي موجهها توجيهها عملياً، فله أساساً تعلق بالأخلاق؛ فالمقصود الشرعي مقصود أخلاقي³²، وقد قال علال الفاسي: "مكارم الأخلاق مقياس كل مصلحة عامة، وأساس كل مقصد من مقاصد الإسلام"³³.

29 عبد الرحمن طه، تجديد المنهج في تقويم التراث (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي)، 168-169.

30 البخاري، "كتاب الأدب"، 78 (رقم 1903).

31 أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري (بيروت: دار المعرفة، 1379)، 4/ 117.

32 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، 99.

33 علال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها (دار الغرب الإسلامي، 1993)، 191.

فالشريعة كلها إذن —على حد عبارة الشاطبي— إنما هي تخلق بمكارم الأخلاق، ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»؛ وقد استند حكمه الكلي في إثبات أن الشريعة تخلق بمكارم الأخلاق إلى أمرين³⁴:

الأول: أن المقاصد الأخلاقية من الكليات المكية؛ أي أنها من القواعد الكلية هي الموضوعة أولاً، وهي التي نزل بها القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم بمكة، ثم تبعها أشياء بالمدينة، كملت بها تلك القواعد التي وضع أصلها بمكة والثاني: تدرج التشريع في مراعاة مكارم الأخلاق بالابتداء بما ألفه العرب، حتى إذا قبلوه قدم لهم ما أخره مما لا يعقل معناه من أول وهلة؛ وكان أول القواعد الكلية: الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، ثم تبعه ما هو من الأصول العامة؛ كالصلاة، وإنفاق المال وغير ذلك، وعد التكذيب بأمور الآخرة من مكارم الأخلاق.

الأمر بمكارم الأخلاق كلها؛ كالعدل، والإحسان، والوفاء بالعهد، وأخذ العفو، والإعراض عن الجاهل، والدفع بالتي هي أحسن، والخوف من الله وحده، والصبر، والشكر، ونحوها، والنهي عن مساوئ الأخلاق من الفحشاء، والمنكر، والبغي، والقول بغير علم، والتطفيف في المكيال والميزان، والفساد في الأرض، والزنى، والقتل، والوأد، وغير ذلك مما كان سائرا في دين الجاهلية، وإنما كانت الجزئيات المشروعات بمكة قليلة، والأصول الكلية كانت في النزول والتشريع أكثر.

ثم لما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، واتسعت خطة الإسلام؛ كملت هنالك الأصول الكلية على التدريج؛ كإصلاح ذات البين، والوفاء بالعقود، وتحريم المسكرات، وتحديد الحدود التي تحفظ الأمور الضرورية وما يكملها ويحسنها، ورفع الحرج بالتخفيفات والرخص، وما أشبه ذلك؛ وإنما ذلك كله تكميل للأصول الكلية³⁵. مما يدل على أن منظومة الأخلاق من المرتكزات التي تقوم عليها الحياة كما حددها الوحي المعصوم في علاقة الإنسان بخالقه ونفسه ومحيطه، فهي موجهة بالتشريع الإسلامي الضامن لوجودها واستمرارها في كيان النشء إذ هي الأساس في بناء الأمم.

ونظرا لأهميتها عمد العلماء إلى تحقيق النظر فيها والحديث عنها ضمن المقاصد العامة للشريعة الإسلامية التي تؤكد على أن إنزال الشرائع إنما هو لتحقيق مصالح العباد بجلب المنافع لهم ودفع المفاسد عنهم، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية. والثاني: أن تكون حاجية. والثالث: أن تكون تحسينية.

فأما الضرورية، فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتناحر وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين³⁶، وقد تم حصرها في الحفاظ على الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

الشاطبي، الموافقات، 2/65.34

35 الشاطبي، الموافقات، 3/85-86.

36 الشاطبي، الموافقات، 2/7.

وأما الحاجيات، فمعناها أنها مفترق إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراخ دخل على المكلفين-على الجملة-الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة³⁷.

وأما التحسينات، فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق³⁸؛ فالمصالح التحسينية تتضمن كل العادات الحسنة والأخلاق الفاضلة والذوق السليم والقيم الرفيعة فالأخلاق تضفي جمالا ورونقا على الدين تجذب الناس إلى الاعتقاد به وهو الباب الذي يدخل منه الناس أفواجا ليتعرفوا حقيقة الدين الذي ارتضاه الله لهم ويفقدان هذا الجمال أصبحت الأمة مرمى لكل الاتهامات.

وقد عد العلماء مكارم الأخلاق من جملة المقاصد التحسينية للشرعية الإسلامية بناء على أن الإسلام إنما جاء بقصد إصلاح النفوس وتركيتها ليكون السلوك قويا ومحققا لمصلحة المكلفين في العاجل والآجل.

ويشغب على هذا الطرح العلمي إشكال مفاده؛ كيف للأصول الكلية التي كانت مقصودة في أول التشريع؛ ومنها مكارم الأخلاق أن تكون من التحسينيات التي لا تضطرب الحياة إن عدناها؟ وكيف يستقيم أن تكون المقاصد الأخلاقية مقاصد تحسينية في أدنى رتب الكليات المقاصدية؟

والجواب عن هذا الإشكال من وجوه؛ منها ما ذكره طه عبد الرحمن أن جعل الأخلاق في التحسينيات غير مانع من دخولها ووجودها في الضروريات والحاجيات³⁹؛ إذ إن التحسينيات مقصودة من قبل الشارع بالأصالة، وملحوظة في كل جزئياته وكلياته ومبثوثة في تعاليمه وتكاليفه، والتحسينيات؛ إذ إن كمال الشريعة وتمامها موقوف على اعتبارها وحفظها؛ مما جعل بعض المعاصرين يدعون إلى نظر تأسيسي للأخلاق وإدراجها ضمن الضروريات الخمس؛ ويرجعون ذلك إلى ضعف الاعتبار المعرفي للأخلاق في سلم الضروريات الكبرى التي أصل إليها الأصوليون، حيث تم إهمالها وإدراجها ضمن التحسينيات أو الكماليات⁴⁰.

والحقيقة أنه ينبغي عدم إغفال أمرين: الأول: أنه لا تلازم بين المراتب الثلاثة للمقاصد والأحكام التكليفية الخمسة؛ إذ إن الأخلاق تعتبرها الأحكام الخمسة، والأمر الثاني: أن الأخلاق تتوزع من حيث الموضوع على الكليات الخمس وما يحفظها من جهتي الوجود والعدم أو مكملتها، أي أن الأخلاق من وسائل حفز الضروريات أو الحاجيات...

37 الشاطبي، الموافقات، 9/2.

38 الشاطبي، الموافقات، 9/2.

39 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، 115.

40 حسان الشهيد، الخطاب المقاصدي المعاصر مراجعة وتقويم (مركز نماء للبحوث والدراسات، 2013)، 99.

٣.٢. المطلب الثالث: ضوابط المقاصد الأخلاقية:

ضابط الرابئية: وهذا الضابط أو هذه الخصيصة تعتبر أمّ الضوابط وأعظمها لتعلّق باقي الضوابط عليها... فإذا انتفت فلا داعي للنظر فيما سواها... لذلك سمّاها بعض العلماء بالضابط أو الخصيصة الأمّ...؛ وعليه فإنّ المقاصد الأخلاقية هي مقاصد ربانية في أسسها ومبادئها وأحكامها الأساسية التي أراد الله أن ينظّم بها سير القافلة البشرية، ويقيم العلاقات بين أفرادها وجماعاتها على أمتن القواعد وأعدل المبادئ؛ بعيداً عن قصور البشر وتطرفات البشر وأهواء البشر؛ وتناقضات البشر؛ وكانت هذه هي الميزة الأولى للتشريع الإسلامي على ما سواه من التشريعات قديمها وحديثها؛ شرقيها وغربيها؛ ليبراليها واشتراكيها...

ضابط الوسطية: يمكن القول أنّ الوسطية في المقاصد الأخلاقية معناها: "تحقيق حالة من الانسجام والاعتدال والتوازن بين الجوانب المتعددة التي تشملها؛ فالتوسط في المقاصد الأخلاقية؛ يقتضي إلحاق كلّ مقصد بمرتبه ووضعها في مقامه اللائق؛ من غير حيف فيه؛ بأن تغطى مرتبة أدنى على ما هو أعلى منها... ولا يخس فيه بأن تنزل العليا إلى ما دونها...، فيسير الناظر فيها وهو مستحضر لهذا التوازن في دركه لهذه المقاصد وحال ابتناء الأحكام عليها؛ مراعيًا المراتب؛ ومؤثراً الأولى فالأولى...؛ وهذا يقتضي اصطباغها بصفتين عظيمتين بمهما كمال التشريع وتمامه؛ هما صفة الخلود والاستمرار...، وصفة العدل المطلق.

ضابط الفطرية: لقد ذهب بعض العلماء إلى عدّ الفطرة أساساً نظرياً وأصلاً كلياً تبنى عليه مقاصد الشريعة في تأصيلها وتنزيلها...، باعتبارها- أي الفطرة- الوصف الأعظم الذي قامت عليه الشريعة؛ وعلى أساسها جرى التكليف- في مصادره وموارده- بمقتضاها...

فالفطرة أصل لكلّ كليات الشريعة؛ بل أصل كلياتها...؛ وهي جلب المصالح ودرء المفاسد في العاجل والآجل...، فما من كلية شرعية؛ ولا مقصد شرعيّ رامه الشارع في التشريع؛ إلّا وتجده مطابقاً لوصف الفطرة التي فطر الله الناس عليها، لا لشيء...، إلّا لتطابق مقتضى الفطرة ومفهومها مع مقتضى التشريع الرباني الذي جاء به وانفرد به هذا الدين أصولاً وفروعاً؛ يقول ابن عطية الأندلسي: "والذي يُعتمد عليه في تفسير هذه اللفظة؛ أنّها الحلقة والهيئة التي في نفس الطفل؛ التي هي معدودة مهية لأن يميّز بها مصنوعات الله؛ ويستدلّ بها على ربّه جلّ وعلا؛ ويعرف شرائعه؛ ويؤمن به"⁴¹، وقد وافق ابن عاشور هذا المذهب؛ بل نصره وردّ على من خصّ الفطرة بمسمّى التوحيد دون بقية الشريعة... كالترازي وأصحابه؛ حيث قال: "وليس تخصيصه- يعني الفطرة- بالعقائد في كلام بعض المفسرين...، إلّا انقياداً لظاهر سياق الكلام السابق؛ لأنّ الآيات قبلها وردت في ذمّ الشرك وإبطال عقائد المشركين والدّهريين"، وبعد

41 ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422)، 336/4.

أن يَبين ضعف مذهبهم ووجه هذا الضعف؛ عزف الفطرة بقوله: "الفطرة: الخَلقة؛ أي النَظَام الذي أوجده الله في كلِّ مخلوق؛ ففطرة الإنسان هي ما فطر؛ أي خلق عليه الإنسان ظاهراً وباطناً أي جسداً وعقلاً؛ فمشي الإنسان برجليه فطرة جسدية؛ ومحاولة أن يتناول الأشياء برجليه خلاف الفطرة؛ واستنتاج المسببات من أسبابها؛ والناتج من مقدّماتها فطرة عقلية؛ فاستنتاج الشيء من غير سببه المسمّى في علم الاستدلال لفساد الوضع؛ خلاف الفطرة العقلية...، والجزم بأنّ ما نشاهده من الأشياء هو حقائق ثابتة في نفس الأمر فطرة عقلية...، فوصف الإسلام بأنّه الفطرة؛ معناه أنّه فطرة عقلية؛ لأن الإسلام عقائد وتشريعات؛ وكلّها أمور عقلية أو جارية على وفق ما يدركه العقل ويشهد به"⁴².

إن المقاصد الأخلاقية مقاصد فطرية؛ تحقّق الانسجام مع دواعي الفطرة؛ وتلبي احتياجات الإنسان، وتتفق مع فهمه وعقله.. أصل هذا الضابط أنّ الشريعة الإسلامية مليئة لمتطلّبات الإنسانية؛ ومنظمة للغرائز؛ ومهذّبة للأخلاق والطباع؛ ولا عجب ولا غرابة؛ لأنّها مقاصد الخالق العليم الخبير.

وانضباط المقاصد الأخلاقية بضابط الفطرة كان له أثر كبير في هذه المقاصد تأصيلاً وتنزيلاً:

أمّا تأصيلاً: فإنّ هذه المقاصد الأخلاقية؛ إنّما ينظر في اعتبارها من عدم اعتبارها بالنظر إلى مراعاتها لهذه الفطرة؛ فمتى وافقت الفطرة اعتبرت؛ ومتى ناقضت الفطرة وصادمتها؛ رُذّت ونقضت.

وأمّا انضباط المقاصد بالفطرة تنزيلاً: فإنّ مراعاة المقاصد الأخلاقية للفطرة وعدم مصادمتها لها؛ أكسب هذه المقاصد خصائص مهمّة من الثبات والعموم؛ والاتزان؛ باعتبارها فطرة واحدة في كلّ زمانٍ ومكانٍ "لا تبدل لخلق الله"، من لدن آدم إلى آخر إنسان يوجد على هذه الأرض؛ ذلك: "أن الله فطر عباده على استحسان الصدق والعدل والعفة والإحسان ومقابلة النعم بالشكر وفطّهم على استقباح أصدادها، ونسبة هذا إلى فطّهم وعقوهم كنسبة الحلو والحامض إلى اذواقهم، وكنسبة رائحة المسك ورائحة النتن إلى مشامهم،... وكذلك كل ما يدركونه بمشاعرهم الظاهرة والباطنة فيعرفون بين طيبه وخبثه ونافعه وضاره"⁴³.

ضابط الثبات: هذا الثبات في المقاصد الأخلاقية؛ وضرورة مراعاته، يدحض كلّ افتراءٍ يدّعيه دعاة العصرية وأذئاب الغرب الذين يريدون تغيير الدّين أصولاً وفروعاً؛ بما يناسب العصر ويعنون بالطبع عصر الحضارة الغربيّة المزعومة؛ كلّ ذلك تحت ستار التجديد والإصلاح؛ وهؤلاء هم الذين عناهم شوقي بقوله:

لا تُخْذُو حَذَوْ عَصَابَةٍ مَفْتُونَةٍ يَجِدُونَ كُلَّ قَدِيمٍ شَيْئٍ مُنْكَرًا

ولو استطاعُوا في المَجامِعِ أَنْكَرُوا من مات من آبائهم أو عُمرًا

من كلّ ماضٍ في القَدِيمِ وهدمِهِ وإذا تقدّمَ للبناءِ قصراً

42 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 90/21.

43 ابن القيم، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد حامد الفقي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1973)، 253/1.

فهؤلاء يريدون أن يخضعوا للتطور والتغيير؛ كل ما من شأنه الثبات والدوام والاستقرار..، يريدون خلع الأمة من دينها؛ وعزلها عن تراثها كله باسم التطور..، يريدون أن يفتحوا الباب للإلحاد في العقيدة؛ والانسلاخ من الشريعة؛ والتحلل من الفضيلة، كل ذلك باسم الصنم الجديد "التطور"..، يريدون أن يطؤوا الدّين نفسه؛ لكي يلائم ما يريدون استيراده من الشرق أو الغرب؛ من عقائد وأفكار....

ضابط الشمول: إنّ الشمول والاطراد في المقاصد الأخلاقية؛ هو ضابط لازم لا ينفك عن ارتباط وانضباط المقاصد بوصف الشريعة الأعظم "الفطرة"....، فالله سبحانه حين أراد أن يجعل دينه ديناً عامّاً لكل البشر؛ دائماً إلى انقضاء العالم؛ جعله مُساوفاً للفطرة المنقّرة في نفوس التّاس...، حتى يستقرّ ثَمَله ويثبت اطراده باستقرار وقرار هذه الفطرة التي سبقت أحكام الشريعة على وفقها...

إنّ هذا العموم والاطراد في المقاصد قد شهدت له ثلاثة أصول بالاعتبار...، أولها وصف الفطرة المقتضي لاستغراق جميع الأحوال..، والثاني: وصف العموم المقتضي لاطراد أحكامها على جميع المكلفين..، وأخيراً وصف صلاحية الشريعة لكل زمانٍ ومكانٍ والمقتضي لشمول المقاصد لجميع الأعصار والأقطار والأجناس... وعليه: فإنّ هذه الكلية في المقاصد الأخلاقية-والحاصلة في عمومها واطرادها- هي فرقٌ آخر من الفوارق بين المقاصد الشرعية والمقاصد الوضعية؛ ذلك أنّ القوانين التي تصدر في مختلف الأزمنة والأمكنة قوانين خاصة؛ توضع لمجموعة خاصة في بيئة خاصة..، أمّا المقاصد الشرعية فهي القانون العالمي الوحيد الذي يصلح لحكم الإنسانية وإصلاحها في كلّ زمان مهما اختلف الإنسان وتباعدت الدّيار...

٣. المبحث الثالث: مناهج توظيف المقاصد الأخلاقية في قضايا العدالة الاجتماعية وسبل استثمارها:

يعتبر موضوع القيم عامة والقيم الأخلاقية خاصة في العالم العربي والإسلامي في أمس الحاجة إلى بحوث ميدانية لتوضيح القيم النظرية التي يؤمن بها الأفراد والجماعات ومدى تطبيقها في الواقع؛ وذلك للتناقض الملاحظ بين هذه القيم النظرية والسلوك العملي؛ وقد أكد هذه الملاحظة بعض الباحثين حيث لاحظ مثلاً أنه "على الرغم من أن للعمل "قيمة كبرى" في التصور الإسلامي للإنسان الفرد وللمجتمعات الإسلامية...وعلى الرغم مما تنص عليه دساتير أكثر الدول العربية من أن العمل شرف، فلا تزال قيمة "العمل" قيمة مهمة في الكثير من المجتمعات العربية، كما لا تزال بعض التصورات المحيطة به تحتاج إلى جهد خاص لتصحيحها وتقويمها من خلال سياسة الإرشاد الاجتماعي"⁴⁴، وكما أن "قيمة" العمل مهمة من بعض قطاعات المجتمع، فإن قيمة أخرى هامة في البناء الحضاري مثل قيمة الوقت والأرض والنظافة والنظام والانضباط والإبداع والأمانة والوفاء والتضحية مهمة إلى حد بعيد.

44 أحمد كمال أبو الجهد، القيم والتحولات الاجتماعية المعاصرة، (المنامة: إعداد مكتب المتابعة لمجلس وزراء العمل والشؤون الاجتماعية بالدول العربية الخليجية، 1990)، 60.

ولهذه الظاهرة؛ ظاهرة ضحالة بعض القيم وعدم بلورتها كسلوك يومي على المستوى الفردي والجماعي والتنظيمي والمجتمعي، أسباب في حاجة إلى بحوث لتحديدتها وترتيبها حسب مدى تأثيرها في سلوك الأفراد والجماعات والمجتمعات العربية والإسلامية، ومهما كانت جدية هذه الدراسات، فإنها ليست إلا بداية لدراسة القيم في المجتمعات العربية والإسلامية التي تعرف تغيرات اقتصادية واجتماعية عميقة وسريعة؛ مما يستدعي قيام مؤسسات علمية للقيام ببحوث جدية في هذا المجال؛ وذلك للعلاقة الارتباطية بين القيم الأخلاقية والتغير الاجتماعي؛ فما هي سبل استثمار منظومة الأخلاق في قضايا العدالة الاجتماعية؟

١.٣. المطلب الأول: منظومة الأخلاق وعلاقتها بالتغير الاجتماعي:

إن عدم التكامل بين القيم والسلوك قد يصبح ظاهرة اجتماعية بسبب تغيرات سريعة يمر بها مجتمع ما أو بسبب النفاق الاجتماعي، حيث يظهر الأفراد عكس ما يطنون لمراعاة مشاعر الآخرين أو لتجنب الضغوط النفسية التي قد يتعرضون إليها إن عبروا عن حقيقة القيم التي يؤمنون بها، وقد يكون السبب راجعا أصلا إلى الجهل للعلاقة الموجودة بين الإيمان (الاعتقاد) والفعل كما قد يرجع إلى تغير القيم نفسها بسبب تبني اعتقادات جديدة واعتناق نظام فكري جديد. واعتبر بعض الباحثين أن "التغير في القيم أكثر أنواع التغير البنائي أهمية"، معتبرا أن "القيم تؤثر تأثيرا مباشرا على مضمون الأدوار الاجتماعية، والتفاعل الاجتماعي، وهذا يتطلب النظر إليها باعتبارها أكثر أهمية من غيرها من التغيرات"، وأكد الباحث نفسه أن "التغير الثقافي أعم وأشمل من التغير الاجتماعي الذي يشير إلى التحولات على النظم الاجتماعية والوظائف التي تضطلع بها"⁴⁵.

وبناء على بعض الدراسات العلمية التي أظهرت أن تحليل الحضارة الإسلامية يبين أن أهم تغير أحدثه الإسلام في نفسية الأفراد، وبنية ووظيفة المجتمع كان أساسا تغيرا في القيم الأخلاقية؛ مما كون شخصية جديدة ومجتمعاً جديدا استطاعا بناء حضارة على أسس وقيم أخلاقية سامية ومتبينة مع ما سبقها من أسس وقيم. وقد تعرض لموضوع القيم الأخلاقية ودورها في التغير الاجتماعي عدة باحثين مسلمين وغربيين. ونظرا لأهمية هذا الموضوع في تطور الأمم وتقدم المجتمعات أورد فيما يلي آراء بعض هؤلاء الباحثين والمفكرين في الموضوع مثل ماكس وير ومالك بن نبي وروحي غارودي.

٣ . ١ . ١ . دور الأخلاق في البناء الاقتصادي الرأسمالي عند ماكس فيبر:

أكد ماكس فيبر (عالم اجتماع ألماني) أن الأخلاق التي جاء بها الإصلاح الديني (الإصلاح البروتستنتي) الذي قام به رجال الدين المسيحي في أوروبا مثل مارتن لوثر وأتباعه هو الذي أدى إلى نمو وازدهار الرأسمالية؛ ذلك لأن هذا

الإصلاح كان ثورة احتجاجية ضد الكنيسة الكاثوليكية ومواقفها المترتبة وقيمها المنمطة، ومن ذلك اعتبارها العمل عقابا إلهيا بسبب عصيان آدم للرب في الجنة؛ وقد أولى فيبر الدين أهمية أكبر لما له من تأثير قوي على الثقافة والمجتمع؛ فقد أكد أن المعتقدات الدينية هي القوى الدافعة للتغير الاجتماعي، ولا شيء أثر في مجرى التاريخ الإنساني بأسلوب جذري كما فعلت الديانات العالمية الكبرى من حيث النتائج الاجتماعية لتعاليمها⁴⁶.

فقد أوضح فيبر في كتابه "الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية" أن القيم الدينية التي انبثقت من الإصلاح الديني هي التي أدت إلى ظهور الرأسمالية كقوة اقتصادية عالمية وتطورها على أساس أخلاقي ديني.

٣ . ١ . ٢ . منظومة الأخلاق في فكر ابن نبي:

إن الثقافة عند المفكر الجزائري مالك بن نبي مفهوم مركب من مبادئ أساسية وهي: الأخلاق، والجمال والمنطق العملي والصناعة؛ وإذا كان العنصر الأخلاقي —عند ابن نبي— هو الذي يحدد شكل السلوك الفردي والجماعي؛ فإن العنصر الجمالي هو الذي يحدد أسلوب الحياة في المجتمع⁴⁷، وعليه، فإن الأخلاق كما أشار إلى ذلك ابن نبي هي التركيب التربوي لمختلف عناصر الثقافة. ونظرا لما للأخلاق من أهمية في تركيب مختلف عناصر الثقافة فقد خصص ابن نبي فصلا للتوجيه الأخلاقي في كتابه "مشكلة الثقافة" بين فيه دور الأخلاق من الناحية الاجتماعية حيث تؤدي الأخلاق السامية دور قوة تماسك وتآلف للأفراد في مجتمع يريد تكوين وحدة تاريخية وبناء حضارة؛ وقد ضرب لذلك مثلا المجتمع الإسلامي المدني الذي وصف في القرآن الكريم بقوله تعالى: «وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ، إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»⁴⁸.

وأكد ابن نبي أن الذي ينقص الثقافة في العالم الإسلامي ليس هو الأفكار؛ بل المنطق العملي حيث قال: "إن الذي ينقص المسلم ليس منطق الفكرة ولكن منطق العمل والحركة، وهو لا يفكر ليعمل بل ليقول كلاما مجردا، بل إنه أكثر من ذلك ييغض أولئك الذين يفكرون تفكيراً مؤثرا، ويقولون كلاما منطقيا من شأنه أن يتحول في الحال إلى عمل ونشاط"⁴⁹.

ورغم عمق طرح ابن نبي لمشكلة الثقافة في العالم العربي والإسلامي، وتعرضه لمشكلة التنافر بين الجانب الفكري (منطق الفكرة) والجانب السلوكي (منطق العمل والحركة) إلا أنه لم يعمق هذا التنافر أو التناقض ولم يوسعه ليشمل أيضا التنافر بين الجانب الروحي والجانب السلوكي، والتنافر بين الجانب الوجداني والجانب السلوكي؛ أي أن هناك

46 محمد فؤاد حجازي، النظريات الاجتماعية (القاهرة، مكتبة وهبة، 1980)، 173.

47 مالك بن نبي، مشكلة الثقافة (بيروت: دار الفكر)، 66.

48 الأنفال 63/8.

49 بن نبي، مشكلة الثقافة، 88.

أشخاصاً يفكرون ويؤمنون حقاً بالثقافة والقيم الإسلامية إلا أن سلوكهم لا يتماشى مع اعتقادهم وإيمانهم، بل وحتى مع عواطفهم مما يطرح إشكالية البعد والتباعد بل والتناقض أحياناً بين القيم النظرية والسلوك الذي يمثل الجانب العملي للقيم.

وعملياً، كلما كان البعد بين القيم النظرية والعملية (السلوكية) كبيراً كلما دل ذلك على ضعف الاعتقاد أو الإيمان بهذه القيم أو ضعف العواطف الإيجابية مثل المحبة تجاه هذه القيم أو على وجود عراقيل تحول دون تطبيق هذه القيم أو على كل ذلك (ضعف الاعتقاد، ضعف العاطفة ووجود عراقيل)؛ وقد يصل هذا البعد أو التباعد بين قطبي المعادلة إلى أقصى حد وهو النفاق⁵⁰.

٣. ٢. المطلب الثاني: التربية وأزمة الأخلاق:

كما طرح بعض الباحثين والمفكرين المسلمين مثل ابن نبي أزمة الثقافة والقيم في العالم العربي والإسلامي، فقد طرحت أزمة القيم في العالم الغربي أيضاً، فهل أزمة الأخلاق خاصة بالمجتمعات غير المتقدمة مادياً أم أنها تصيب كل المجتمعات في مراحل مختلفة من نموها وتطورها؟

ومن أهم المفكرين المعاصرين الذين طرحوا أزمة القيم في العالم الغربي، الفيلسوف الفرنسي روجي غارودي- أصبح اسمه رجاء غارودي بعد إسلامه، وقد كتب المقال قبل إعلان إسلامه-، حيث طرح في بداية الثمانينيات أزمة القيم في الغرب وارتباطها بأزمة التربية؛ فقد أكد غارودي في مقال له تحت عنوان "التربية وأزمة القيم"⁵¹ بأن أزمة التربية ضاربة الجذور في أزمة القيم، وتعتبر هذه المشكلة في رأيه المشكلة الأساس للتربية في الغرب؛ والحل لهذه الأزمة، كما أكد غارودي ذلك، هو توضيح أهداف المدرسة والجامعة، ومعنى رسالتها، ومفهوم الإنسان ومستقبل الإنسان في إطار هذه الرسالة.

وقد ألح غارودي في مقالته أن كل نظام تربوي هو في وقت واحد صورة من مجتمع ومشروع له؛ وعليه، فالتربية الشاملة المبدعة هي التي تحل أزمة التربية وأزمة القيم في نفس الوقت؛ وقد قال بهذا الصدد: "وأخص ما ينبغي أن تختص به تربية تليق بعصرنا هو أن تجعل الإنسان يعي أن مهمته كإنسان أن يشارك في الخلق المستمر للعالم وفي التوليد الإبداعي المطلق الجديد، وأن فعله لا يكون إنسانياً حقاً ولا يمكنه من بلوغ ذروة الحياة إلا إذا اجتمع الخلق الإبداعي والعمل السياسي والحب والإيمان لديه في فعل واحد"⁵².

50 مصطفى عشوي، "الثقافة والقيم الأخلاقية"، مجلة الطفولة العربية بالكويت، 10/1، (مارس 2002).

51 روجي غارودي، التربية وأزمة القيم، تعريب: توفيق بكار (الجزائر: مجلة الثقافة الصادرة عن وزارة الثقافة والسياحة بالجزائر، عدد 78، 1983/1404)، 73-83.

52 غارودي، التربية وأزمة القيم، 83.

ومن أهم خصائص هذا الوضوح التوافق والانسجام الذي ينبغي أن يكون بين الرؤى والغايات السامية للرسالة وللأهداف التي يحملها ويرسمها الأفراد لأنفسهم والجماعات والمجتمعات لنفسها بهدف النهوض وبناء الحضارة .

ولا شك، أن تحقيق هذا الوضوح وهذا الانسجام مما يحقق عمليا الانسجام بين القيم الأخلاقية والثقافة كسلوك هادف وبناء، ولا يعني هذا أبدا عدم قبول الثقاف وتعايش الثقافات الفرعية إلى جانب الثقافة الأساسية، بل إن التعدد الثقافي واقع لا يمكن إنكاره ولا تجاوزه مما يطرح ضرورة فهم أسس التعدد الثقافي، وما يرتبط بذلك من نسبية القيم وتباينها ليس على المستوى النظري فحسب بل وعلى المستوى التطبيقي أيضا.

ينظر الإسلام إلى العمل كقيمة في ذاته مكمل لإيمان المرء ودليل على صدق اعتقاده وضرورة للعاش وتنمية البشر، ولذا فإن أعمال العبادة لا تنقطع ولا ترفع عن عابد مهما بلغ من منزلة ولو شهد له الخلق أجمعين أنه أعبد أهل الأرض في زمانه، ولو كانت ترفع عن أحد كما يزعم بعض الجهلاء لكان أولى بها من ضمن له ربه الفردوس الأعلى غافرا له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، وهو رسولنا الكريم الذي كان يقوم من الليل حتى تتورم قدماه، ويصوم حتى يظن الناس أنه لا يفطر، ويعطي عطاء من لا يخشى الفقر، والعمل قيمة في ذاته حيث إن السعي على الرزق يعد من العبادة ما دام صاحبه نوى به القيام بواجباته نحو من يعول وإغناء نفسه عن العوز ومذلة الحاجة والسؤال، بل هو قيمة في ذاته حيث يكون المرء نافعاً لنفسه ومجتمعه وفاعلاً في بنائه ورفيقه، فالبطالة عيب في حق صاحبها وإن كان غنيا ليس في حاجة للمال متى وجد سبيلا للعمل.

والعمل في الإسلام مرتبط بالأخلاق ارتباطاً وثيقاً؛ لأن القيم والأخلاق الإسلامية هي التي توجه العمل على الوجه الصحيح، وتمثل الأخلاق ركناً مهماً في حياة الأفراد، وضرورة إسلامية لحياة المجتمعات؛ وذلك لما لها من مكانة مرموقة في الإسلام، فهي جوهر الإسلام وروحه السارية في جميع جوانبه، وكما اعتنى الإسلام بالأخلاق عموماً فقد عنى أيضاً بأخلاق العمل. والأخلاق نظام يتكامل الجانب النظري فيه مع الجانب العملي منه.

الخاتمة

إن مما يسعى إليه الباحثون في خواتيم بحثهم أن يضعوا أمام المطالعين لها جملة ما وصلوا إليه من نتائج، وما يمكن أن ينادوا به من توصيات؛ فبذلك تُجمع أطراف كل موضوع، ويوقف على ما يهدي إليه فكر الباحث من آراء وتحقيقات؛ لأن طبيعة البحث العلمي تقضي بأن كل ما يخوض فيه الباحث يدعو إلى مزيد من البحث والدراسة، والتحرير والتقرير...، وحسب الخاتمة أن تنبّه على بعض كبريات القضايا التي أنتجها البحث من جهة وتلخيص أهم ما توصلت إليه من نتائج وثمرات، ومن جهة ثانية الإشارة إلى بعض التوصيات التي يفرضها المقام هنا...

أولاً: أهم نتائج البحث:

- المقاصد الأخلاقية بطبيعتها هي قضايا كلية، فكل خلق بمفرده أو مع غيره يمثل نمطا من السلوك ومنهجاً في الحياة، أي أن كل خلق هو قاعدة سلوكية كلية.

- تنصدر القيم الأخلاقية حيناً مهما في حياة الإنسان، وبالتالي شغلت مساحة عريضة من بحث المفكرين والمهتمين بالجوانب الإنسانية والاجتماعية عبر التاريخ.

- القيم هي التي تؤثر في سلوك الأفراد والجماعات وتوجهه بناء على ما يعتقدونه من اعتقادات وما يحملونه من اتجاهات.

- الأخلاق كلها متداخلة ومتراطة ببعضها؛ لأنها كلها تتشعب في حياة المكلفين من أدق تفاصيلها إلى جليلها، والمطلوب بذل المكلف وسعه في تحصيل قدر من الأخلاق كلها بحيث تستقيم سلوكاته، وتستقر حياته.

- الكليات العقدية هي المرتكزات الأولية للدين؛ فهي أولية في الفطرة، وفي العقل والنقل.

- من القواعد التشريعية التي لها علاقة بمنظومة الأخلاق؛ قاعدة لا ضرر ولا ضرار، ويترجمها من الأخلاق في واقع المكلفين حب العدل، ورفع الغبن والظلم عن الخلق؛ مما يستدعي شجاعة وإقداماً وإذعاناً للحق.

- منظومة الأخلاق من المرتكزات التي تقوم عليها الحياة كما حددها الوحي المعصوم في علاقة الإنسان بخالقه ونفسه ومحيطه، فهي موجهة بالتشريع الإسلامي الضامن لوجودها واستمرارها في كيان النشء إذ هي الأساس في بناء الأمم.

- إن المقاصد الأخلاقية مقاصد فطرية؛ تحقق الانسجام مع دواعي الفطرة؛ وتلبي احتياجات الإنسان، وتتفق مع فهمه وعقله.

- القيم الدينية التي انبثقت من الإصلاح الديني هي التي أدت إلى ظهور الرأسمالية كقوة اقتصادية عالمية وتطورها على أساس أخلاقي ديني.

ثانياً: أبرز التوصيات:

- ضرورة توجيه العناية والرعاية بدراسة علم الأخلاق وزيادة الاهتمام به على مستوى المؤسسات التعليمية المختلفة.

- ضرورة إنشاء مراكز بحثية تهتم بموضوع الأخلاق.

- ضرورة إبراز قيمة أخلاق العمل التي قررها الإسلام.

المصادر والمراجع

- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين. لسان العرب، بيروت: دار صادر، الطبعة 3، 1414.
- الغزالي، أبو حامد محمد. إحياء علوم الدين. بيروت: دار المعرفة،
- الميداني، عبد الرحمن حسن جنبكة. الأخلاق الإسلامية وأسسها. دمشق: دار القلم، الطبعة 5، 1995.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، التبيان في أقسام القرآن. تحقيق: محمد حامد الفقي. بيروت: دار المعرفة.
- الريسوني، أحمد. الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية. الرباط: إصدارات اللجنة العلمية، مطبعة طوب ريس، 2007.
- الشاطي، أبو إسحق إبراهيم. الموافقات. تحقيق: عبد الله دراز. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 3، 2003.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير: تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد. تونس: الدار التونسية للنشر، 1984.
- قميحة، جابر. المدخل إلى القيم الإسلامية. القاهرة: دار الكتب الإسلامية، 1404هـ/1984م.
- إبراهيم، أحمد عبد الرحمن. الفضائل الخلقية في الإسلام، الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر، 1402هـ/1982م.
- الغزالي، محمد. خلق المسلم. مصر: دار نضضة مصر للنشر، الطبعة 20، 2012.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد. الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: أحمد البردوني - إبراهيم أطفيش. القاهرة: دار الكتب المصرية، الطبعة 2، 1964.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد. فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال. بيروت: دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، الطبعة 2، 1986.
- طنطاوي، محمد سيد. العقيدة والأخلاق. مصر: نضضة مصر للطباعة.
- طه، عبد الرحمن. تجديد المنهج في تقويم التراث. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة 2.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار المعرفة، 1379هـ.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين. تح محمد حامد الفقي. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة 2، 1393 / 1973.
- الفاسي علال: مقاصد الشريعة ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط5/1993م.
- ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1422.
- أبو الجحد، أحمد كمال. القيم والتحولات الاجتماعية المعاصرة. المنامة: إعداد مكتب المتابعة لمجلس وزراء العمل والشؤون الاجتماعية بالدول العربية الخليجية، الطبعة 1، 1990.
- الخريجي، عبد الله. التغير الاجتماعي والثقافي. جدة: رامتان، الطبعة 1، 1983/1403.
- حجازي، محمد فؤاد. النظريات الاجتماعية، القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة 1، 1980.
- بن نبي، مالك. مشكلة الثقافة، بيروت: دار الفكر.
- غارودي، روجي. التربية وأزمة القيم. تعريب: توفيق بكار. مجلة الثقافة الصادرة عن وزارة الثقافة والسياحة بالجزائر، 78 (1983/1404).
- الشهيد، حسان. الخطاب المقاصدي المعاصر مراجعة وتقييم. مركز نماء للبحوث والدراسات، 2013.
- علواش، فاطمة الزهراء. نظرية التكامل في الاحتكام إلى الكليات الشرعية. وهران: جامعة وهران 1 أحمد بن بلة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية. أطروحة دكتوراه.
- مسامح، خديجة. القيم الأخلاقية: بين الغاية التبعيدية والوظيفة الوجودية، مقال على النت(الوصول 2017/11=).
- <https://www.mouminate.net/2017/11>
- عشوي، مصطفى. الثقافة والقيم الأخلاقية. مجلة الطفولة العربية بالكويت، المملكة العربية السعودية: الظهران، جامعة الملك فهد للبترول والمعادن، 1/10
- (مارس 2002) [/www.manhal.net](http://www.manhal.net)

Gibson, Ivancevich & Donnely: Organizations, 10th. Edi., McGraw-Hill Co., 2000.

Allport, Vernon & Lindzey: A Study of Values, Houghton Mifflin Company: 1960.

Rokeach, Milton: The Nature of Human Values, Free Press, New York:1973. -

القيم الاخلاقية وأثرها في بناء الفرد والمجتمع دراسة تحليلية

أ.م. مشى حميد شهاب

University of Diyala, College of Islamic Sciences, Iraq

أ.د. فاضل أحمد حسين

University of Diyala, College of Islamic Sciences, Iraq
baquborang@gmail.com

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على من بعث ممتًا لمكارم الأخلاق وعلى آله وصحبه وسلم وبعد:

إنَّ كلَّ ما يمرّ به العالم في هذا الوقت، من التنافس والتطوّر في كلّ مجالات الحياة العلمية والاجتماعية، نرى أنَّ العالم بأسره، والعالم الإسلاميّ على وجه الخصوص، قد تجاهل أهمّ ما جاء به القرآن من القيم الأخلاقية، التي تعتبر أساساً لتقدم تلك المجالات وتطورها، وفي هذا البحث سنتناول القيم الأخلاقية، لأنها تعزز قيمة الإنسان وكرامته، وتحدّب سلوكه، مما يسهم في القضاء على مشكلات نعاني منها اليوم، كما نشير إلى دور القيم الأخلاقية، التي ترقى بالإنسان كأحد أهم ركائز الحضارة الإنسانية، لأنها تجعل الإنسان، يسير بعقيدة صافية صادقة ومراقبة مستمرة، وتلك القيم هي التي عبّر عنها القرآن الكريم، والتي اعتبرها الأساس الذي يستقيم به المجتمع ويرتقي، وعليه إذا كانت التربية تتكلم على قوى الإنسان وملكاته، فإنّ عمل القيم والأخلاق هو دليل تلك الملكات والأعمال نحو الاستقامة، وجعل تلك الصفات الحسنة عادات سلوكية قائمة راسخة، لأنها ستسهم في تزويد المجتمع بما ينفعه، وتجنّب ما يضره، وعليه فإنّ الأمم لا يتمّ تقديرها على ما تمّ إنتاجه، بل على ما قدمته من القيم إلى تلك الشعوب.

الأهداف المرجوة للبحث:

- 1- إيضاح القيم الأخلاقية في القرآن الكريم .
- 2- بيان أن أساس تطور المجتمع وتقدمه هو الالتزام بتلك القيم والعمل على تطبيقها في جميع مجالات الحياة.
- 3- العمل على تنمية تلك القيم وغرسها في نفوس أفراد المجتمع.

مشكلة البحث:

- 1- ابتعادنا عن القيم التي جاء بها القرآن الكريم.
- 2- عدم شعور الكثير من المسلمين بتلك القيم، ويعدونها ضرباً من الخيال.

منهج البحث :

- 1- المنهج الوصفي: وصف الواقع أو الظاهرة، كما توجد في الواقع من أجل إصدار الأحكام الصحيحة لها، لأنّ الحكم على الشيء فرع من تصوره، فإذا احتل الوصف احتل الحكم.
- 2- المنهج الاستقرائي: تتبع الموضوع واستقراؤه من مظانه، وجمع المعلومات المتعلقة به. ويشمل: المقدمة، وأهداف البحث، ومشكلة البحث، كما ويضم مطالب:
 - المطلب الأول: التعريف بمفردات البحث.
 - المطلب الثاني: نظرة الى القيم الأخلاقية من خلال القرآن الكريم
 - المطلب الثالث: تأملات في أثر القيم الأخلاقية في بناء شخصية الفرد المسلم والمجتمع.
 - النتائج والتوصيات، والمصادر والمراجع.

1.1 المطلب الأول: التعريف بمفردات البحث.

القيم لغة: القيمة: واحدة القِيم، وأصله الواو لأنه يقوم مقام الشيء. يقال: قَوِّمت السلعة. وأهل مكة يقولون: استقمت السلعة، وهما بمعنى. والاستقامة: الاعتدال، يقال: استقام له الأمر، وقوله تعالى: (فاستقيموا إليه) أي في التوجّه إليه دون الآلهة، وقومت الشيء فهو قَوِّمٌ؛ أي مُستَقِيمٌ، والقوام: العدل، قال تعالى: (وكان بين ذلك قَواماً)، وقوام الأمر بالكسر: نظامه وِعِماده¹، و(القيم): السَّيِّدُ وسائس الأمر وَمَنْ يَتَوَلَّى أَمْرَ الْمَحْجُورِ عَلَيْهِ، وقيم القَوْم: الَّذِي يقوم بشأنهم ويسوس أمرهم، وأمر قيم: مُسْتَقِيم، وكتاب قيم: ذُو قِيَمَة².

اصطلاحاً: القيم هي: "حكم يصدره على شيء ما مهتدياً بمجموعة المبادئ والمعايير التي ارتضاها الشرع محمداً المرغوب فيه والمرغوب عنه من السلوك"³

الأخلاق لغة: "الخلق: الطبيعة، يقال رجل خَلِيق أي تَمَّ خلقه، وخلقَت المرأة خَلَاقَةً: أي تَمَّ خلقها وحسن، ويقال هذا رجل ليس له خَلَاقٌ، أي: ليس له رغبة في الخير، ولا في الآخرة: ولا صلاح في الدين"⁴.

1 أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: 393هـ)، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (الناشر: دار العلم للملايين - بيروت، ط: الرابعة 1407 هـ - 1987 م)، 5/2017.

2 إبراهيم مصطفى (واخرون)، *المعجم الوسيط*، (الناشر: دار الدعوة)، 2/768.

3 حامد عبد السلام زهران، *علم النفس الإجتماعي*، الناشر: عالم الكتب، تاريخ النشر: 2003م، 132.

4 أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (المتوفى: 170هـ)، *كتاب العين*، تحقيق: د مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، (الناشر: دار ومكتبة الهلال)، 4/151.

والخلق: خلق الإنسان الذي طبع عليه، وفلان حسن الخلق والخلق وكرم الخليفة، والجمع الخلائق⁵.

اصطلاحاً: هو: "عبارة عن هيئة للنفس، راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة عقلاً وشرعاً بسهولة، سميت الهيئة: خلقاً حسناً، وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة، سميت الهيئة: خلقاً سيئاً، وإنما قلنا: إنه هيئة راسخة؛ لأن من يصدر منه بذل المال على الندور بحالة عارضة لا يقال: خلقه السخاء، ما لم يثبت ذلك في نفسه، وكذلك من تكلف السكوت عند الغضب بمجهود أو روية لا يقال: خلقه الحلم، وليس الخلق عبارة عن الفعل، فرب شخص خلقه السخاء ولا يبذل، إما لفقد المال أو لمانع، وربما يكون خلقه البخل وهو يبذل، لباعث أو رياء"⁶، وجاء في مجموع الفتاوى: "أما الخلق العظيم الذي وصف الله به محمداً عليه الصلاة والسلام فهو الدين الجامع لما أمر الله به مطلقاً"⁷، والخلق هو "هيئة راسخة في النفس تصدر عنها الأفعال الإرادية الاختيارية من حسنة وسيئة، وجميلة وقبيحة، وهي قابلة للتأثير التربية الحسنة والسيئة فيها"⁸.

الاثر في اللغة: "قال الأصمعي: الأثر، بضم الهمزة، من الجرح وغيره في الجسد، يبرأ ويبقى أثره. وقال شمر: يقال في هذا أثر وأثر، والجمع: آثار"⁹، أثر: الأثر: ما بقي من رسم الشيء، وسنن النبي صلى الله عليه وسلم: آثاره، ويقال لضربة السيف: أثره، وأثر السيف: فرند ديباجته على وزن أمر¹⁰.

اصطلاحاً: فقد عرف بعدة تعاريف حسب ما يريده كعلماء الحديث والاجتماع وغيرهم وكلهم تقريباً موافق لتعريف اللغة وعليه يمكن تعريف الاثر من وجهة نظر الباحثين: بأنه ما بقي من القيم الاخلاقية في تنشئة الفرد وبقي محافظاً عليها متبعاً أثر من سبقه.

الاجتماع: لغة: من (جمع)، اسم مفعول من اجتماع/ اجتماع، اسم مكان من اجتماع/ اجتماع ب: مجلس: "أقبل عليهم في مجتمعهم"¹¹

اصطلاحاً: "جماعة من الناس تربطها روابط ومصالح مشتركة وعادات وتقاليده وقوانين واحدة"¹².

5 أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (المتوفى: 321هـ)، *جمهرة اللغة*، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، (الناشر: دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الأولى، 1987م)، 618/1.

6 علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: 816هـ)، *التعريفات*، تحقيق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، (الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1403هـ - 1993م)، 101.

7 ابن تيمية، *مجموع الفتاوى*، (الناشر: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المغرب، 1401هـ)، 658/10.

8 أبو بكر جابر الجزائري، *منهاج المسلم*، (الناشر: مكتبة العلوم والحكمة السعودية، 2006)، 115.

9 أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، *جمهرة اللغة*، باب الناء والراء، 15/ 88.

10 أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (المتوفى: 395هـ)، *بجمل اللغة لابن فارس*، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، (دار النشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، ط2 تاريخ النشر - 1406 هـ - 1986 م)، باب الالف والفاء، 86/1.

11 د أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفى: 1424هـ) بمساعدة فريق عمل، *معجم اللغة العربية المعاصرة*، (الناشر: عالم الكتب، الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م)، 396/1.

12 لابن فارس، *بجمل اللغة*، 396/1.

عرف بـ "علم الاجتماع: علم يبحث في نشوء الجماعات الإنسانية ونموها وطبيعتها وقوانينها ونظمها ويقال رجل اجتماعي مزاوِل للحياة الاجتماعية كثير الملاحظة للنَّاس"¹³.

2.1 المطلب الثاني: نظرة الى القيم الأخلاقية من خلال القرآن الكريم.

إنَّ الاهتمام بتنمية القيم الأخلاقية من خلال القرآن الكريم هي الهدف الأساسي الذي نحاول أن نزرعه في عقول ونفوس الفرد والمجتمع، لأنَّ القيم الأخلاقية هي الأساس في بناء أي مجتمع وحضارة ، وبصلاح أخلاقيات الأفراد يصلح المجتمع ويستمر ويتطور، وبفساد الأخلاق ينهار المجتمع والحضارة مهما كان تقدمها، بدليل قوله تعالى: ((وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا)) الإسراء: ١٦ ، وعليه فإنَّ التطور السريع في النواحي المادية وخاصة في عصرنا الحاضر، دفعت بعض الأفراد ينظرون ويهتمون بالمظاهر المادية على حساب القيم الأخلاقية التي جاء بها القرآن الكريم، لذا نجد أنَّ العلماء مهتمين بالقيم الأخلاقية، باعتبارها الأساس لكل فرد من أفراد المجتمع، ونحن نعيش في مجتمعات مأزومة أخلاقياً، وأصبحت المفاهيم مقلوبة، والمصطلحات مشوهة، وعليه فإننا سنذكر بعض القيم الأخلاقية التي جاء بها القرآن الكريم هي:

اولاً - الأمانة: لقد اشتمل القرآن الكريم على آيات كثيرة تحت على الأمانة وادائها ومنها قوله تعالى: ((إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا)) الأحزاب: ٧٢ ، "وفي ضوء هذا نستطيع أن نفهم «الأمانة» على أنها: التكليف الشرعية التي ائتمن الله سبحانه وتعالى الإنسان عليها، ودعاه إلى رعايتها وحفظها، وأدائها على وجه مقبول.. فيثاب على أدائها، ويعاقب على خيانتها وعدم الوفاء بها..

والعقل هو مناط التكليف.. حيث لا يقع التكليف على غير قادر مريد، مدرك لما كلف به.. وبغير العقل لا يكون إدراك، ولا تجتمع إرادة، ولا تتحرك قدرة، وإذا كان الإنسان هو الكائن الذي أوتى عقلاً وإدراكاً، من بين الكائنات، فقد كان هو الكائن الذي اختصَّ بالتكليف، وبحمل أمانة ما كلف به.

فالعقل هو المتلقي لتلك الأمانة التي عجزت السموات والأرض والجبال عن حملها..

وتلقي العقل للأمانة، هو بإدراك الله سبحانه وتعالى من كمالات، وبهذا استحق الإنسان أن يخاطب من الله خطاب تكليف"¹⁴ ، وعلى رغم صعوبة الأمانة وحملها، فقد وصف الله المؤمنين بأنهم يرعون العهد والأمانة ويحافظون عليها، قوله تعالى ((وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ)) المؤمنون: ٨ إذاً الأمانة هي الأساس في خلق المسلم

¹³ إبراهيم مصطفى (واخرون) ،المعجم الوسيط ، 1/135.

¹⁴ عبد الكريم يونس الخطيب (المترجم: بعد 1390هـ) ،التفسير القرآني للقرآن، (الناشر: دار الفكر العربي - القاهرة)، 762/11.

الحقيقي، وإنما في عصرنا الحاضر قد فقد هذا الخلق، وأصبح من يتكلم على الأمانة والحفاظ عليها كأنه يتكلم على ضرب من الخيال، لذا وجب الحفاظ على هذا الخلق، وإعادة زرعه بنفوس افراد المجتمع ، و اذا اردنا ان نرتقي ونصل الى ما وصل اليه أسلافنا وإعادة الحضارة التي بناها أسلافنا يحتاج منا أن نزرع هذا الخلق على مستوى الفرد ثم المجتمع ، حتى نساهم في إعادة بريق الحضارة التي فقدناها بسبب عدم تحمل الامانة والمسؤولية فضاعت اراضي المسلمين التي فتحها المسلمون الاوائل ، وأصبحنا نقتات على ذكر الماضي الذي بناه المسلمون الاوائل والحضارة التي شيدها بدماهم الطاهرة .

ثانيا- الصبر: قوة خلقية من قوى الإرادة، تمكن الإنسان من ضبط نفسه لتحمل المشاق والمتاعب، وأكثر أخلاق الإيمان داخلية في الصبر، ولعظمة خلق الصبر فإن المتحمل له، له الأجر العظيم بدليل: قوله تعالى: ((...وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ)) ال عمران: ١٤٦، ومن ثمرات الصبر على الأذى:

أ- أن الله تبارك وتعالى يمد الصابرين بعونه وتأييده، بدليل قوله تعالى: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ)) البقرة: ١٥٣.

ب- يجب أن يكون المسلم صابراً محتسباً متحملاً، لا يستخط ولا يشكو، ولا يدفع المكروه بالمكروه، وإنما يدفع السيئة بالحسنة ويعفو ويصبر ويغفر، بدليل قوله تعالى: ((وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ)) الشورى: ٤٣.

ت- أن الله سبحانه وتعالى يوفي الصابرين أجرهم بغير حساب، بدليل قوله تعالى: ((... إِنَّمَا يُؤَفِّي الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ)) الزمر: ١٠.

ثالثا - الصدق: المسلم صادق يجب الصدق، ويجب أن يلتزمه ظاهراً وباطناً، في أقواله وأفعاله، وعلى المسلم أن لا ينظر إلى الصدق كخلق فاضل فقط بل يجب التحلق به، وأنه مكمل لإيمانه وإسلامه، لأن الله أمر به حيث قال ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ)) التوبة: ١١٩، "أي راقبوا الله في جميع أقوالكم وأفعالكم، وكونوا مع أهل الصدق واليقين، الذين صدقوا في الدين نيةً وقولاً وعملاً"، وجاء في تفسير الشعراوي بخصوص هذه الآية: ((...وَالْمُؤْمِنُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ)) البقرة: ١٧٧، هذه هي صفات من صدقوا، وهم هنا في الآية التي نحن بصدد خواطرنا عنها قد تصدقوا واتقوا¹⁵، وجاءت كلمة الصدق في مواطن أخرى في القرآن الكريم لا يسعى المقام ذكرها، "فالصدق سمة المؤمن ولا يليق بالمؤمن أن يكذب، وقد عُرف من الصحابة رضي الله عنهم أنهم لا يكذبون، بل كان العرب في جاهليتهم قل ما

يكذبون، وخاصة منهم قريش، فقد كان الرجل يفخر وهو في إسلامه أنه ما كذب في جاهلية ولا إسلام، إذاً: صفة المؤمن الصدق¹⁶، ومن خلال الآيات القرآنية هناك ثمرات للصدق منها¹⁷:

أ - راحة الضمير، وطمأنينة النفس، بدليل قوله عليه الصلاة والسلام ((الصدق طمأنينة))¹⁸.

ب - الفوز بمنزلة الشهداء، بدليل قوله عليه الصلاة والسلام ((من سأل الله الشهادة بصدق بلغه الله منازل الشهداء وإن مات على فراشه))¹⁹.

رابعاً - الرحمة: إنّ الرحمة خلق من أخلاق المسلم، ومنشأ الرحمة هو صفاء النفس وطهارة الروح، وللرحمة فروع أخلاقية عدة، منها: صلة الرحم، بر الوالدين، إكرام اليتيم،... الخ.

والرحمة: هي "كمال في الطبيعة يجعل المرء يرق لآلام الخلق ويسعى لإزالتها وبأسى لأخطائهم فيتمنى لهم الهدى"²⁰، والله سبحانه وتعالى من أسمائه الرحيم، وقد ورد في عدد من الآيات منها، وجاء نبينا محمد عليه الصلاة والسلام رحمة للعالمين بدليل قوله تعالى: ((وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ)) الأنبياء: ١٠٧، "والرحمة وإن كانت حقيقتها رقة القلب وانعطاف النفس المقتضى للمغفرة والإحسان، فإنها لن تكون مجرد عاطفة نفسية لا أثر لها في الخارج، بل إنّها ذات آثار خارجية، ومن آثار الرحمة الخارجية"²¹:

أ - العفو عن ذي الزلّة.

ب - المغفرة لصاحب الخطيئة.

ت - إغاثة الملهوف، ومساعدة الضعيف.

خامساً - الإيثار وحب الخير: هو "أن يقدم غيره على نفسه في النفع له والدفع عنه، وهو النهاية في الأخوة"²²، إنّ هذا الخلق اكتسبه المسلم من تعاليم دينه، ومحاسن إسلامه، وهذه القيمة الأخلاقية بدأت تضمحل في مجتمعاتنا

16 محمد المنتصر بالله بن محمد الزمزمي الكتاني الإدريسي الحسيني (المتوفى: 1419هـ)، تفسير القرآن الكريم، مصدر الكتاب: دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية <http://www.islamweb.ne>، الدرس 203.

17 أبو بكر جابر الجزائري، منهاج المسلم، 133.

18 محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحّاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ)، سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (ج 1، 2) ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج 3) وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (ج 4، 5)، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، الطبعة: الثانية، 1395 هـ - 1975 م)، رقم الحديث (2518)، 668/4، وقال العراقي هذا حديث حسن صحيح .

19 مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، بتحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت)، باب استحباب الشهادة في سبيل الله، رقم الحديث (1909)، 1517/3.

20 محمد الغزالي، خلق المسلم، (الناشر: دار القلم، الطبعة: 2، دمشق، 1400هـ-1980م)، 203.

21 ينظر منهاج المسلم، 127.

22 الجرجاني، التعريفات، 40.

الإسلامية، وأصبحت كأنها ضرب من الخيال، وتناسينا ما فعله الأنصار للمهاجرين من مكة، قد شاركوهم الأكل والمسكن، فأى إشار كانوا عليه رضي الله عنهم، وعليه سنقف على بعض من الآيات القرآنية، عسى أن تحيي فينا تلك الصفة الجميلة، ونسير على ما سار عليه السلف الصالح، ومن هذه الآيات:

أ- ((وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)) الحشر: ٩، "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قسم هذه القرى على المهاجرين دون الأنصار قال للأنصار: إن شئتم قسمتم للمهاجرين من أموالكم ودياركم، وشاركتموهم في هذه الغنيمة، وإن شئتم أمسكتم أموالكم وتركتم لهم هذه، فقالوا: بل نقسم لهم من أموالنا وترك لهم هذه الغنيمة. وروي أيضاً أنَّ سببها أنَّ رجلاً من الأنصار أضاف رجلاً من المهاجرين فذهب الأنصاري بالضيف إلى منزله فقالت له امرأته: والله ما عندنا إلا قوت الصبيان، فقال لها: نومي صبيانك وأطفئي السراج، وقدمي ما عندك للضيف، ونوهمه نحن أننا نأكل ولا نأكل، ففعلاً ذلك، فلما غدا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له: عجب الله من فعلكما البارحة ونزلت الآية [وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ]، شح النفس: هو البخل والطمع وفي هذا إشارة إلى أن الأنصار وقاهم الله شح أنفسهم فمدحهم الله بذلك، وبأنهم يؤثرون على أنفسهم، وبأنهم لا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتي المهاجرون وأنهم يحبون المهاجرين"²³

ب- قال تعالى ((إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّنْ تَبُورَ (29) لِيُؤْفِقَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ غَفُورٌ شَكُورٌ)) فاطر: ٢٩ - ٣٠، "احتقر الدنيا وازدراها واصطفى الآخرة واجتباها، ومن كان هذا حاله فكيف لا يبذل بسخاء ماله، ولم لا يحب الخير ولا يؤثر الغير من علم أنَّ ما يقدمه اليوم يجده غداً هو خيراً وأعظم أجراً"²⁴، عسى الله أن يحيي تلك القيم اليوم في مجتمعنا وبعيدنا إلى ما أسسه النبي عليه الصلاة والسلام في صحبه وأمته إلى قيام الساعة.

3.1 المطلب الثالث: تأملات في أثر القيم الأخلاقية في بناء شخصية الفرد المسلم والمجتمع.

للقيم الأخلاقية أهمية كبرى خاصة في عالم اليوم والغد، والذي يمجج بمتغيرات بالغة الأهمية بما يحمله من متغيرات سياسية واقتصادية واجتماعية، "إضافةً إلى أنَّ الخلق مكون أصلي في الذات الإنسانية يميزها وقابل للتعديل والتغيير، وتعد القيم الأخلاقية دعامة أساسية في المجتمع للتطور ومواجهة التحديات وتشبيد الحضارة، كما تشكل سلوك الأفراد

²³ أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزى الكلبي الغرناطي (المتوفى: 741هـ)، «التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق: الدكتور عبد الله الخالدي، (الناشر: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت، الطبعة: الأولى - 1416 هـ)، 361/2.

²⁴ ينظر: منهاج المسلم، 123.

وتقدم تسويات للأفعال الفردية والمجتمعية وتعطي للنظم الاجتماعية أساساً عقلياً، وتعمل على إيجاد نوع من التوازن والثبات للحياة الاجتماعية وللنفس الإنسانية، كما تعتبر بمثابة الدرع الواقي الذي يحفظ البشر ويصونهم من أخطار التعرض للمذاهب الوافدة والهدامة²⁵، وكما يقول الأستاذ محمود مصطفى "إنها تعطي الفرصة كي يعبر الفرد عن نفسه مؤكداً ذاته وإمكاناته، وتؤدي إلى تحرير الإنسان من العبودية لغير الله، وتحرير النفس من سيطرة الغير والخوف منه" ²⁶، يعني أنّ قيم الإنسان هي التي تعطي لتقدمه المادي والحضاري معناه الحقيقي، وأن لا تحول ما يعمره الإنسان من مواد إلى عوامل تخريب لا تعمير، فيصير العلم والتكنولوجيا وسيلة لتدمير الإنسان والانحطاط به، ومن هنا يتبين أنّ القيم والآداب هي المعيار التي تمثل جوهر الإنسان الحقيقي فبالقيم يصير الإنسان إنساناً وبدونها يفقد إنسانيته، وعليه من خلال كل ما تم ذكره يمكن أن نقسم تأثير تلك القيم في الفرد والمجتمع، ومن تأثير القيم في الفرد²⁷:

- 1- تزود الفرد بالطاقة الفاعلة في الحياة وتبعده عن السلبية .
- 2- الآداب والقيم حماية للفرد من الانحراف والانجرار وراء شهوات النفس وغرائزها:

تلقي المادة بثقلها على الإنسان، وتدفعه بعيداً عن سموه الخلقي والروحي، وكلما حاول التخلص من قيودها جاءت به بثوب جديد، وقد مرّ الله على المؤمنين بأن هداهم إلى الدين وحب اليهم الإيمان وزينه في قلوبهم، وكره اليهم الكفر والفسوق والعصيان، وذلك سبيل الرشاد والصلاح بدليل قوله تعالى: ((وَأَعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ)) الحجرات: ٧.

- 3- تكسب الإنسان العزيمة والمثابرة في محاولة الوصول للأهداف الرفيعة والغايات العظمى، كما أنها تقوي الإرادة، فيستطيع الإنسان تخطي المواقف الصعبة²⁸.

ومن تأثير القيم في المجتمع هي²⁹:

- 1- تؤثر القيم على استقرار ووحدة المجتمع، فعند استقرار القيم في المجتمع يكون المجتمع مستقراً ومتماسكاً، وبقدر معاناة القيم من الصراع والخلل يكون تفكك المجتمع.

25 جون ديوى بتحديد في الفلسفة، ترجمة امين مرسى، (الناشر: الأنجلو المصرية، القاهرة)، 35.

26 محمود مصطفى محمد ابراهيم، قيم مهنة المعلم في ضوء التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في المجتمع المصري المعاصر، رسالة ماجستير، (كلية التربية، جامعة الأزهر، 1425هـ-2004م)، 63.

27 يوسف محمد عبد الرحمن السقاف، القيم الاخلاقية المتضمنة في مقررات العلوم الشرعية، (كلية التربية، جامعة ام القرى، 1430هـ-1431هـ)، 52-51.

28 اسامة حسين ابراهيم، دور المدرسة الثانوية الصناعية في اكساب طلابها القيم اللازمة لرفع مستواهم المهاري، (كلية التربية، جامعة الأزهر)، 18.

29 احمد عبد الرزاق، القيم السائدة لدى معلمي المرحلة الثانوية في ضوء الاصاله والمعاصرة، (كلية التربية، جامعة الأزهر، 1422هـ-2002م)، 55-56.

2- القيم تحفظ للمجتمع بقاءه واستمراره³⁰: تشهد الحقائق التاريخية أنَّ قوة المجتمعات وضعفها لا تحدّد بالمعايير المادية وحدها، بل مرهون بما تمتلكه من معايير قيمة وحلقية تحفظ للمجتمع تماسكه، وقد وضح القرآن الكريم هذه الحقيقة في العديد من آياته التي جاءت تعقياً على حماية أقدام ومجتمعات رفضت معايير القيم الفاضلة، وركنت إلى معايير فاسدة يسودها الظلم، والتكبر والانحلال الأخلاقي والاجتماعي بدليل قوله تعالى: ((وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ)) الأعراف: ٩٦.

3- تلعب القيم دوراً كبيراً في تنمية المجتمع: فالتنمية عمادها العقل والتخطيط والإبداع، فالقيم الإيجابية تدعو إلى تعاون المجتمعات ونبذ العنف والصراعات والتمييز العنصري، فالتعصب بأنواعه السياسي والديني والطائفي مدخل لثورات سياسية واجتماعية وسبب لفتن وصراعات تفضي إلى دمار اقتصادي واجتماعي شامل³¹.

4- القيم تحفظ المجتمع من السلوكيات والأخلاق الفاسدة: تؤمن القيم للمجتمع حصناً راسخاً من السلوكيات والقيم والأخلاق التي تحفظ له سلامته من المظاهر السلوكية الفاسدة، مما يجعله قوياً بقيمه ومثله، تسوده قيم الحق والفضيلة والإحسان، وتحارب فيه قيم الشر والفساد. آثار ثبات القيم الأخلاقية في الفرد والمجتمع³²:

يترتب على خاصية الثبات في الأخلاق الإسلامية الآثار والمزايا التالية:

1- تخليص المجتمعات من ظاهرة القلق والإضرابات التي تسودها، وتمكين الأواصر الإنسانية بالود والرحمة بينهما، خلافاً للمجتمعات التي تبدل فيها القيم الاجتماعية بحسب التغيرات الاقتصادية، حيث نجدها تعيش في قلق واضطراب.

2- التفريق بين الأخلاق والتقاليد، فالأخلاق ثابتة لأنها جزء من الدين الموصى به، وهي بذلك كيان متكامل رباني المصدر، إنساني الهدف. أما التقاليد فمن طبيعتها أن تتغير كلما تغيرت مبررات وجودها، ولكن ليس بالإمكان تغير الأخلاق، لأنها تقوم على أسس ثابتة كالحق والعدل والخير.

3- إن عامل الثبات في الأخلاق يبعث الطمأنينة في حياة الفرد، وفي حياة المجتمع. والثبات على الأخلاق مطلوب لأن الأمور بخواتيمها وبدون الاستقامة والثبات على الحق تفوت الثمرة، ولا يصل المسلم إلى الغاية.

ومن خلال كل ما ذكرناه فإن القرآن الكريم قد جمع كل القيم الأخلاقية، وعلمنا أنَّ بالقيم والاخلاقية ينشأ الفرد ومنها يبنى المجتمع، وما حضارة الإسلام وتطورها وانتشارها إلا دليل على تلك القيم التي التزم به الأفراد فأصبحت تلك

30 يوسف محمد عبد الرحمن السقاف، القيم الأخلاقية المتضمنة في مقررات العلوم الشرعية، 16.

31 محمود عطا حسين، القيم السلوكية لدى طلبة المرحلتين المتوسطة والثانوية في دول الخليج العربي، (1423هـ)، 73.

32 ينظر: الاخلاق في الاسلام، 19.

الأمة التي قادت الأمم، وأصبحت نهرًا يرتوي منه كل من يريد الرقي والتقدم، لأنها ابتعدت عن الماديات وركزت على القيم والأخلاق، فأصبح العدل عنوانا لها، والحكم أساسه الشورى، والتعامل أساسه الصدق والأمانة.

الخاتمة:

بعد كل ما تم ذكره من القيم والآداب في القرآن الكريم أهم ما توصل إليه الباحثان عدة أمور، عسى أن تعيد بريق الأمة، وتعيدها إلى قيادة الأمم، وندعو الأمم إلى الإسلام بأخلاقنا كما فعله أسلافنا فبأخلاق تجار المسلمين كثير من الناس دخلوا الإسلام، لا كما شوه بعض الناس الإسلام بأخلاق لم يعهدها الإسلام من قبل، ومن أهم النتائج:

1- أهم ما يميز القيم والآداب الأخلاقية التي جاء بها القرآن عن غيرها من القيم، معرفة خصائصها وبجهد معرفتها، يزداد المسلم قناعة وثقة بأنها الحل الوحيد لكل مشكلات البشرية، وأنها وسيلة لإسعادهم في الدارين.

2- تعزيز القيم القرآنية في نفوس أبنائنا من مرحلة رياض الأطفال إلى أعلى المستويات، لأننا نواجه اليوم قيماً وآداباً مرغوب عنها في مجتمعاتنا.

3- اتباع الأساليب العلمية الحديثة في تعزيز القيم والآداب من خلال تطوير المناهج وجعل القيم الأخلاقية هي الأساس في نفس الفرد والمجتمع.

4- القدرة على مواجهة الماديات التي أصبحت سائدة في مجتمعاتنا، وإعادة القيم والأخلاق التي جاء بها القرآن الكريم من الصدق والأمانة، وعدم اللّمز والغمز، التي أصبحت جزءاً من مجتمعاتنا.

5- القيم الأخلاقية والآداب التي ذكرها القرآن كلها تساهم في وحدة المجتمع .

6- يجب أن يكون الإنسان ملماً بجميع القيم الأخلاقية سواء منها ما كان اقتصادياً أم معرفياً أم تكنولوجياً أم سياسياً أم اجتماعياً، لأنّ من خصائص الشريعة شمولها لجميع جوانب الحياة، وإنّ القرآن الكريم قد ذكرها جميعاً، حتى لا يكون هناك تأثير بالحضارات الغربية.

التوصيات :

1- تعزيز القيم الاخلاقية وتضمينها ضمن مناهج التدريس على كافة المراحل الدراسية للطلبة.

2- بيان أن التطور الذي تعيشه الامم حالياً ناتج بالاساس من اتباع المنحى الاخلاقي في تقدمهم وليس عبارة عن شعارات ترفع في لوحة الاعلانات.

3- تنبيه شبابنا من خلال مؤتمرات وندوات أن من تروخهم وتنادون بالتقدم الحاصل عندهم هم أنفسهم قد فهموا أن تقدمهم جاء من خلال الامتثال لوازع الضمير والمراقبة لعملهم ، لذلك وصلوا الى ما وصلوا اليه ، أما نحن فقد بقينا فقط نذكر الماضي ولا نتقدم ولا نحافظ على المورث الذي وصلت اليها حضرتنا الاسلامية .

وفي الختام نسال الله التوفيق والسداد فإن أخطانا فمن أنفسنا والشيطان وإن وفقنا فمن الله وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المصادر والمراجع

- أبو بكر جابر الجزائري، منهاج المسلم، (الناشر: مكتبة العلوم والحكمة السعودية، 2006).
- إبراهيم مصطفى (واخرون)، المعجم الوسيط، (الناشر: دار الدعوة).
- أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدی (المتوفى: 321هـ)، جهرّ اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، (الناشر: دار العلم للملايين بيروت، الطبعة: الأولى، 1987م).
- أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (المتوفى: 170هـ)، كتاب العين، تحقيق: د مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، (الناشر: دار ومكتبة الهلال).
- أحمد عبد الرزاق، القيم السائلة لدى معلمي المرحلة الثانوية في ضوء الاصالّة والمعاصرة، (كلية التربية، جامعة الازهر، 1422هـ-2002م).
- حامد عبد السلام زهران، علم النفس الإجتماعي، الناشر: عالم الكتب، تاريخ النشر: 2003م.
- عبد الكريم يونس الخطيب (المتوفى: بعد 1390هـ)، تفسير القرآن للقرآن، (الناشر: دار الفكر العربي - القاهرة).
- محمود مصطفى محمد إبراهيم، قيم مهنة المعلم في ضوء التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في المجتمع المصري المعاصر، (كلية التربية، جامعة الازهر، 1425هـ-2004م).
- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (الناشر: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المغرب، 1401هـ).
- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (المتوفى: 395هـ)، مجمل اللغة لابن فارس، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، (دار النشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، ط2 تاريخ النشر- 1406 هـ - 1986 م).
- أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزى الكلبي الغزنائي (المتوفى: 741هـ)، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق: الدكتور عبد الله الخالدي، (الناشر: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت، الطبعة: الأولى - 1416 هـ).
- أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: 393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (الناشر: دار العلم للملايين - بيروت، ط: الرابعة 1407 هـ - 1987 م).
- إسماعيل حسين إبراهيم، دور المدرسة الثانوية الصناعية في اكتساب طلابها القيم اللازمة لرفع مستواهم المهاري، (كلية التربية، جامعة الازهر).
- جون ديوي بتحديد في الفلسفة، ترجمة أمين مرسى، (الناشر: الانجلو المصرية، القاهرة).
- د أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفى: 1424هـ) بمساعدة فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، (الناشر: عالم الكتب، الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م).
- علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: 816هـ)، التعريفات، تحقيق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، (الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1403هـ-1993م).
- محمد الغزالي، خلق المسلم، (الناشر: دار القلم، الطبعة: 2، دمشق، 1400هـ-1980م).
- محمد المنتصر بالله بن محمد الزمزمي الكتاني الإدريسي الحسني (المتوفى: 1419هـ)، تفسير القرآن الكريم، مصدر الكتاب: دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية <http://www.islamweb.ne>.
- محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحّاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ)، سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (ج 1، 2) ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج 3) وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (ج 4، 5)، (الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، الطبعة: الثانية، 1395 هـ - 1975 م).

حمد متولي الشعراوي (المتوفى: 1418هـ)، تفسير الشعراوي - الخواطر، (الناشر: مطابع أخبار اليوم، سنة النشر: 1997).

محمود عطا حسين، القيم السلوكية لدى طلبة المرحلتين المتوسطة والثانوية في دول الخليج العربي، (1423هـ).

مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم

، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت).

يوسف محمد عبد الرحمن السقاف، القيم الاخلاقية المتضمنة في مقررات العلوم الشرعية ، (كلية التربية، جامعة ام القرى، 1430هـ - 1431هـ).

III. BÖLÜM

AHLÂK EĞİTİMİ

OKULDA AHLAK EĞİTİMİNİN İMKÂN VE SINIRLILIKLARI

Dr. Ahmet DÜZENLİ

Millî Eğitim Bakanlığı, Adana/Türkiye
ahmedduzenli@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-1031-2900

Giriş

Ahlak eğitimi, bireylerin toplumsal normlara uygun davranışlar geliştirmesi ve etik değerler doğrultusunda kararlar alabilmesi açısından kritik bir öneme sahiptir. Eğitim kurumları, bu sürecin önemli bir parçasını oluşturur. Bu bağlamda, okulda ahlak eğitiminin imkânı ve bireylerin doğru bilgiye sahip olması gerekliliği üzerine yapılan tartışmalar, eğitimin temel hedeflerine ulaşmasında önemli bir yer tutar. Eğitim sisteminin temel amaçlarından biri, öğrencilerin sadece akademik bilgi ile donatılması değil, aynı zamanda topluma faydalı bireyler olarak yetiştirilmesidir. Bu amaç doğrultusunda, ahlak eğitimi müfredatın ayrılmaz bir parçası olmalıdır. Ahlak eğitimi, öğrencilerin doğru ile yanlış ayırt edebilme, empati kurma ve adalet duygusu geliştirme gibi temel insani değerleri içselleştirmelerine yardımcı olur.¹

Okullarda verilen ahlak eğitiminin etkili olabilmesi için bazı temel unsurların sağlanması gerekmektedir. Öncelikle, öğretmenlerin ahlak eğitimi konusunda yeterli bilgiye ve pedagojik formasyona sahip olmaları kritik öneme sahiptir. Öğretmenlerin rol model olarak öğrencilere ahlaki davranışları sergilemeleri, öğrencilerin bu değerleri benimsemesinde etkili olacaktır.² Ayrıca, ahlak eğitiminin teorik bilgi ile sınırlı kalmayıp, öğrencilerin günlük yaşantılarında uygulayabilecekleri pratikler ve aktivitelerle destek-

¹ Larry P. Nucci - Darcia Narvaez, *Handbook of Moral and Character Education* (New York: Routledge, 2008), 90.

² Thomas Lickona, *Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility* (New York: Bantam Books, 1991), 372.

lenmesi gerekmektedir. Ahlak eğitimi sürecinde bireylerin doğru bilgiye sahip olması, onların ahlaki değerleri doğru bir şekilde anlamalarını ve içselleştirmelerini sağlar. Yanlış veya eksik bilgilerle donatılmış bireylerin ahlaki gelişimleri de bu doğrultuda eksik kalabilir. Bu nedenle, eğitim materyallerinin ve kaynaklarının doğruluğu büyük önem taşır. Eğitim kurumlarının, öğrencilere sundukları bilgilerin güncel, güvenilir ve bilimsel temellere dayanmasını sağlamaları gerekmektedir.³ Bununla birlikte, ahlak eğitiminin yalnızca bilişsel bir süreç olmadığı, duygusal ve davranışsal boyutlarının da bulunduğu unutulmamalıdır. Bu nedenle, ahlak eğitimi kapsamında öğrencilerin duygusal gelişimlerine de önem verilmelidir. Empati, merhamet, adalet duygusu gibi duygusal becerilerin geliştirilmesi, öğrencilerin ahlaki değerleri daha derinden anlamalarını sağlar.

Ahlak eğitimi, bireylerin uzun vadeli kişisel ve toplumsal gelişimlerinde önemli bir rol oynar. Ahlaki değerlerin içselleştirilmesi, bireylerin hayatlarının her aşamasında doğru kararlar almalarına ve topluma katkıda bulunan bireyler olmalarına yardımcı olur. Ayrıca, ahlaki eğitim alan bireyler, karşılaştıkları zorluklar ve etik ikilemler karşısında daha bilinçli ve sorumlu davranışlar sergilerler.⁴ Ahlak eğitiminin etkileri, toplumsal düzeyde de hissedilir. Ahlaki değerlere sahip bireylerin çoğunlukta olduğu bir toplumun, daha adil, barışçıl ve uyumlu olması beklenir. Bu bireyler, toplumsal sorunlara karşı duyarlılık gösterir ve çözüm odaklı yaklaşımlar geliştirirler. Bu nedenle, eğitim kurumlarının ahlak eğitimine verdiği önem, toplumun genel refahı ve sürdürülebilirliği açısından kritik öneme sahiptir.⁵

Türkiye’de din eğitimi ve ahlak eğitimi konularında yapılan çalışmalar, bu sürecin önemini ve uygulamadaki yansımalarını detaylandırmaktadır. Din eğitimi, ahlak eğitiminin önemli bir parçası olarak kabul edilir. Ayrıca, öğretim programlarının ve ders kitaplarının ahlak eğitimi açısından değerlendirilmesi, bu sürecin ne derece etkili olduğunu anlamamıza yardımcı olmaktadır. Bu çalışmada da okulda ahlak eğitiminin imkân ve sınırlılıkları üzerinde durulmuştur. Amacımız bireyin ahlaki gelişiminde okulların nasıl

³ James R. Rest, *Moral Development: Advances in Research and Theory* (New York: Praeger, 1986), 177.

⁴ Darcia Narvaez - James R. Rest, “The Four Components of Acting Morally”, *Moral Development: An Introduction*, ed. W. M. Kurtines - J. L. Gewirtz (Boston: Allyn - Bacon, 1995), 386-387.

⁵ Thomas Lickona, *Character Matters: How to Help Our Children Develop Good Judgment, Integrity, and Other Essential Virtues* (New York: Touchstone, 2004), 124.

bir rol üstlenebileceğini tespit etmek ve bu rolün imkân ve sınırlılıklar çerçevesinde mahiyetini ortaya koymaktır.

1. Okulda Ahlak Eğitiminin İmkânları

Okullarda verilecek ahlak eğitiminin en temel özelliğinin tüm öğrencileri kapsayacak mahiyette olması gerekliliğidir. Zira ancak bu kapsam sağlandığı takdirde ahlak eğitiminin başarıya ulaşması mümkün olacaktır. Yine bu eğitimin ideolojik yaklaşımlardan uzak bilimsel zeminde ve bireyin/öğrencinin eğitimsel menfaatlerini esas alan bir düzlemde olması da oldukça önemlidir. Bu bağlamda, okullarda ahlak eğitiminin bireylerin hayatlarına ve kişiliklerine sağlayacağı katkıları imkanlar özelinde ele almak gerekir.

Bu noktada ahlak eğitiminin din eğitiminden farklarına da kısaca temas etmek gerekir. Ahlak eğitimi ile din eğitimi arasındaki farkları anlamak, her iki disiplinin de nasıl işlediğini ve bireylere nasıl katkı sağladığını görmek açısından önemlidir. Ahlak eğitimi, evrensel etik değerler üzerine odaklanırken, din eğitimi belirli dini inanç ve öğretileri temel alır. Bu bağlamda, ahlak eğitimi, dogmatik olmayan bir yaklaşımı benimser ve laik bir eğitim sisteminde uygulanabilir. Ahlak eğitimi, laiklik ilkesiyle çelişmeden, tüm öğrencilerin ortak etik değerler etrafında birleşmesini sağlar ve tüm toplumların kabul edebileceği evrensel değerler üzerine odaklanır. Bu, ahlak eğitiminin kapsayıcı ve ayrımcı olmayan yapısını vurgular.⁶ Laik eğitim sistemlerinde ahlak eğitiminin önemli bir yeri vardır çünkü bu eğitim, bireylerin bağımsız düşünme yetilerini geliştirmelerine ve farklı inanç ve görüşlere saygı göstermelerine yardımcı olur. Bu şekilde, ahlak eğitimi, toplumsal barış ve uyum için sağlam bir temel oluşturur.⁷

Ahlak eğitiminin önemli bir boyutu, farklı inanç mensuplarına saygı ve tolerans geliştirmektir. Çeşitli inanç ve kültürlerle sahip bireylerin bir arada yaşadığı toplumlarda, hoşgörü ve karşılıklı saygı, toplumsal barışın ve uyumun temel taşlarıdır. Bu bağlamda, okullarda verilen ahlak eğitimi, öğrencilerin farklı inanç ve kültürlerle yönelik farkındalıklarını artırmalı ve onları bu çeşitliliğe saygı duymaya teşvik etmelidir. Din eğitimi, bu hedefe ulaşmada önemli bir araç olabilir. Din kültürü ve ahlak bilgisi dersleri, öğ-

⁶ Graham Haydon, *Values in Education* (London: Continuum, 2006), 51.

⁷ Nel Noddings, *Educating Moral People: A Caring Alternative to Character Education* (New York: Teachers College Press, 2002), 84.

rencilere çeşitli dinler hakkında bilgi vererek, onların bu dinlerin temel değer ve inançlarına saygı duymalarını sağlar. Bu dersler, öğrencilerin kendi inançlarını daha iyi anlamalarına ve diğer inanç sistemlerine karşı empati geliştirmelerine yardımcı olur.⁸ Ayrıca, hoşgörü ve barış içinde bir arada yaşama kültürünün gelişmesine de katkıda bulunur.

Eğitimcilerin, farklı inanç ve kültürlere sahip öğrencilerin hassasiyetlerini göz önünde bulundurarak, önyargı ve ayrımcılığa karşı bilinçlendirme çalışmaları yapmaları da önemlidir. Bu tür çalışmalar, öğrencilerin birbirlerine karşı daha anlayışlı ve hoşgörülü olmalarını sağlar. Ahlak eğitimi, özellikle çokkültürlü toplumlarda birlik ve beraberliği sağlamak açısından kritik bir rol oynar. Çeşitli kültürel ve dini arka planlara sahip öğrencilerin bulunduğu sınıflarda, ahlak eğitimi, ortak değerler etrafında birleşmeyi teşvik eder. Bu süreçte, kültürel farkındalığı artıran ve farklılıkları bir zenginlik olarak gören bir yaklaşım benimsenmelidir. Bu sayede, öğrenciler hem kendi kimliklerini koruyabilir hem de diğer kültürlere saygı duyarak daha hoşgörülü bireyler olarak yetişirler. Aynı zamanda, okullarda düzenlenecek etkinlikler ve projeler aracılığıyla, farklı kültürler ve inançlar arasındaki etkileşimin artırılması, öğrencilerin birbirlerini daha iyi tanımalarına ve ortak değerler etrafında birleşmelerine yardımcı olur.

Okullarda ahlak eğitiminin bir diğer önemi de evrensel değerler, millî birlik ve kültürün gelişmesine sağladığı katkıdır. Evrensel değerler, tüm insanlığın ortak mirası olarak kabul edilen değerlerdir ve bunlar arasında adalet, özgürlük, insan hakları, barış ve dayanışma gibi temel ilkeler yer alır. Okullarda ahlak eğitimi, öğrencilerin bu evrensel değerleri benimsemelerine ve hayatlarına entegre etmelerine yardımcı olur. Bu, yalnızca bireysel gelişim için değil, aynı zamanda toplumsal barış ve küresel uyum için de gereklidir.⁹ Evrensel değerlerin öğrencilere kazandırılması, onların dünya vatandaşları olarak yetişmelerine katkı sağlar. Bu değerler, bireylerin sadece kendi toplumlarına değil, aynı zamanda küresel topluma da faydalı olmalarını sağlar. Bu bağlamda, ahlak eğitimi, öğrencilere evrensel değerleri öğretmenin yanı sıra, bu değerleri yaşama geçirme konusunda da rehberlik etmelidir.

Millî birlik ve kültürün gelişmesi de ahlak eğitiminin önemli bir boyutudur. Millî birlik, bir toplumun ortak değerler etrafında birleşmesini ifade ederken, kültürün gelişmesi ise bu ortak değerlerin zenginleşmesini ve ko-

⁸ Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi* (Ankara: Pegem Akademi, 2015), 349.

⁹ Haydon, *Values in Education*, 121.

runmasını içerir. Okullarda verilen ahlak eğitimi, millî değerlerin öğrencilere aktarılmasını sağlar ve onların bu değerleri koruma ve geliştirme bilinciyle yetişmelerine yardımcı olur. Bu süreçte, millî değerlerin evrensel değerlerle dengelenmesi de önemlidir. Öğrencilere, kendi kültürel miraslarını korurken, evrensel değerlerle uyum içinde yaşamayı öğrenmeleri öğretilmelidir. Bu denge, toplumsal uyumun ve küresel barışın sağlanmasında kritik bir rol oynar.¹⁰

Ülkemiz gibi kültürel çeşitliliğe sahip ülkelerde, millî birlik ve beraberlik, toplumsal huzurun ve istikrarın temel taşlarıdır. Bu bağlamda, ahlak eğitimi, öğrencilerin millî kimliklerini güçlendirirken, aynı zamanda kültürel zenginliklerin farkına varmalarını sağlar. Millî eğitim müfredatı, tarih, edebiyat ve sosyal bilgiler gibi dersler aracılığıyla, öğrencilere millî değerleri öğretirken, ahlak eğitimi bu değerlerin içselleştirilmesine yardımcı olur

Ahlak eğitimi sürecinde kullanılan eğitim materyalleri ve kaynakların niteliği de öğrencilerin bu değerleri nasıl algıladıklarını ve benimsediklerini doğrudan etkiler. Bu nedenle, eğitim materyallerinin güncel, bilimsel ve objektif olması büyük önem taşır. Öğrencilere sunulan kaynakların doğruluğu ve güvenilirliği, onların ahlaki değerleri doğru bir şekilde anlamalarını sağlar. Ayrıca, çeşitli kültür ve inanç sistemlerine saygı gösteren ve kapsayıcı bir dil kullanan materyaller, öğrencilerin hoşgörü ve empati geliştirmelerine yardımcı olur.¹¹ Dolayısıyla eğitimcilerin, teknoloji destekli eğitim materyallerini kullanarak öğrencilerin ilgisini canlı tutmaları ve onların öğrenme süreçlerine daha aktif katılmalarını sağlamaları önemlidir. Bu, öğrencilerin ahlaki değerleri daha iyi anlamalarına ve bu değerleri günlük yaşamlarında uygulamalarına yardımcı olabilir. Yine dijital araçlar ve çevrimiçi platformlar, öğrencilerin etik konuları keşfetmelerine ve çeşitli senaryolar üzerinden ahlaki kararlar almalarına olanak tanır. Örneğin, sanal gerçeklik uygulamaları, öğrencilerin farklı etik durumları deneyimlemelerine ve bu durumlar karşısında nasıl tepki vereceklerini görmelerine yardımcı olabilir. Bununla birlikte, teknoloji kullanımının etik kurallar çerçevesinde yapılması ve öğrencilerin dijital dünyada karşılaşabilecekleri etik sorunlara yönelik bilinçlendirilmesi de önemlidir.

¹⁰ Rıdvan Demir, "Modern Toplumda Ahlaki Değişim ve Ahlak Eğitimi", *Modernleşme Sürecinde Müslümanlar*, ed. Necmettin Çalışkan (Ankara: Nobel Yayınları, 2018), 315-329.

¹¹ Mike Ribble, *Digital Citizenship in Schools* (Eugene, OR: International Society for Technology in Education, 2011), 45.

Öğretmenlerin ahlak eğitimindeki rolü, öğrencilerin ahlaki gelişiminde belirleyici bir faktördür. Öğretmenler hem bilgi aktaran hem de rol model olan kişiler olarak öğrencilerin ahlaki değerleri öğrenmelerine ve uygulamalarına rehberlik ederler. Bu nedenle, öğretmenlerin ahlak eğitimi konusunda iyi bir donanıma sahip olmaları ve sürekli olarak kendilerini geliştirmeleri önemlidir. Ayrıca, öğretmenlerin ahlaki konularda örnek teşkil eden davranışlar sergilemeleri, öğrencilerin bu değerleri benimsemelerini de kolaylaştıracaktır.¹² Öğretmen ahlak eğitimini, çeşitli pedagojik yöntemler kullanarak etkili bir şekilde vermeye özen göstermelidir. Bu pedagojik yöntemler arasında tartışma, rol yapma, vaka çalışmaları ve proje tabanlı öğrenme gibi aktif öğrenme stratejileri yer alır. Bu yöntemler, öğrencilerin ahlaki durumlar karşısında düşünmelerini, tartışmalarını ve kararlar almalarını teşvik eder. Örneğin, rol yapma etkinlikleri, öğrencilerin empati kurmalarını ve farklı bakış açılarını anlamalarını sağlar.¹³

2. Okulda Ahlak Eğitiminin Sınırlılıkları

Ahlak eğitimi, bireylerin etik ve ahlaki değerleri öğrenmelerini ve benimsemelerini amaçlayan önemli bir eğitim alanıdır. Ancak, ahlak eğitimi sürecinde çeşitli sınırlamalar ve zorluklar bulunmaktadır. Bu sınırlamalar, eğitimin etkinliğini azaltabilir ve öğrencilerin ahlaki gelişimlerini olumsuz yönde etkileyebilir. Eğitim politikaları, kültürel ve toplumsal farklılıklar, öğretmenlerin yeterlilikleri, müfredatın sınırlamaları, aile ve toplumun rolü, öğrencilerin ilgisi ve motivasyonu gibi faktörler, ahlak eğitiminin etkinliğini olumsuz yönde etkileyebilir.

Eğitim politikalarının ahlak eğitimi üzerindeki etkisi de göz ardı edilmemelidir. Eğitim politikaları, ahlak eğitiminin müfredattaki yerini, öğretim yöntemlerini ve eğitim materyallerinin niteliğini belirler. Bu politikalar, öğrencilerin ahlaki değerleri nasıl öğrendiğini ve bu değerleri nasıl içselleştirdiğini doğrudan etkiler. Bu nedenle, eğitim politikalarının, ahlak eğitiminin önemini ve gerekliliğini vurgulayan bir yaklaşımla geliştirilmesi gerekmektedir.¹⁴ Millî eğitim politikaları, ahlak eğitiminin etkin bir şekilde verilmesi için gerekli yasal ve kurumsal çerçeveyi sağlar. Bu politikalar, ahlak

¹² Lickona, *Educating for Character*, 372.

¹³ Narvaez - Rest, "The Four Components of Acting Morally", 389.

¹⁴ Kevin Ryan - Karen E. Bohlin, *Building Character in Schools: Practical Ways to Bring Moral Instruction to Life* (San Francisco: Jossey - Bass, 1999), 207.

eğitiminin müfredatta yer almasını, öğretim yöntemlerinin belirlenmesini ve öğretmenlerin bu konuda eğitilmesini kapsar. Türkiye’de, Millî Eğitim Bakanlığı tarafından hazırlanan öğretim programları ve müfredatlar, ahlak eğitiminin okul ortamında etkin bir şekilde verilmesini sağlamak amacıyla düzenlenmiştir. Ancak, bu programların uygulanmasında karşılaşılan zorluklar ve eksiklikler de mevcuttur. Eğitimcilerin, bu zorlukları aşmak için sürekli olarak kendilerini geliştirmeleri ve en iyi uygulama örneklerini takip etmeleri önemlidir.

Evrensel ahlaki değerlerin öğretilmesi, ahlak eğitiminin önemli bir hedeftir. Ancak, bu değerlerin içselleştirilmesi ve günlük hayatta uygulanması zorlayıcı olabilir. Öğrencilerin, evrensel değerleri sadece teorik olarak değil, pratik yaşamda nasıl uygulayabileceklerini anlamaları gereklidir. Bu süreç, zaman alıcı olabilir ve sürekli destek ve rehberlik gerektirir.¹⁵ Ahlak eğitimi, kültürel ve toplumsal bağlamda farklılıklar gösterir. Her toplumun kendine özgü ahlaki değerleri ve normları vardır. Bu farklılıklar, evrensel ahlaki değerlerin öğretilmesi ve benimsetilmesinde zorluklar yaratabilir. Bu kültürel farklılıklar, ahlak eğitiminin içeriğinin ve yöntemlerinin belirlenmesinde göz önünde bulundurulmalıdır. Zira sadece evrensel etik değerlerin vurgulanması, farklı kültürlerden gelen öğrencilerin ortak bir ahlaki temel üzerinde birleşmelerini sağlayabilir.¹⁶

Ahlak eğitimi programları, farklı kültürel ve toplumsal bağlamları dikkate alarak tasarlanmalıdır. Bu noktada evrensel etik değerlerin vurgulanması önemli olmakla birlikte, millî değerlerin de eğitime dahil edilmesi gereklidir. Bu, öğrencilerin kendi kültürel ve toplumsal bağlamlarında anlamlı buldukları değerleri öğrenmelerini sağlar ve bu değerlerin evrensel etik ilkelerle nasıl uyumlu olduğunu ortaya koyar. Kültürel farkındalık ve saygı, öğrencilerin farklı kültürlerden gelen bireylerle uyumlu bir şekilde yaşamalarına yardımcı olur.

Öğretmenlerin ahlak eğitimi konusunda yeterli bilgi ve beceriye sahip olmaları, eğitimin etkinliği açısından kritik öneme sahiptir. Öğretmen eğitimi programları, ahlak eğitiminin temel ilkelerini ve pedagojik yöntemlerini içermelidir. Zira ahlak eğitiminin etkin bir şekilde verilmesi, öğretmenlerin bu alandaki bilgi ve becerilerine bağlıdır. Ancak, birçok öğretmen ahlak eğitimi konusunda yeterli donanıma sahip olmayabilir. Bu durum, ahlak

¹⁵ Lickona, *Educating for Character*, 202-203.

¹⁶ Nucci - Narvaez, *Handbook of Moral and Character Education*, 285.

eğitiminin kalitesini ve etkinliğini olumsuz yönde etkileyebilir. Öğretmenlerin ahlak eğitimi konusunda yeterli eğitim almaları ve sürekli mesleki gelişim programlarına katılmaları önemlidir.

Öğrencilerin ahlak eğitimi konusundaki ilgisi ve motivasyonu, eğitimin başarısını etkileyen önemli bir faktördür. Ahlak eğitimi, öğrencilerin ilgisini çekmeyebilir ve motivasyon eksikliği yaratabilir. Öğrencilerin, ahlaki konuları soyut ve sıkıcı bulmaları, eğitimin etkinliğini azaltabilir. Bu nedenle, öğrencilerin bu konudaki ilgilerini artırmak ve motivasyonlarını yükseltmek için eğitim yöntemlerinin interaktif ve öğrenci merkezli olması gerekmektedir. Ancak, bu yaklaşımın uygulanması bazı zorluklar içerebilir. Öğrencilerin aktif katılımını sağlamak, onların görüş ve düşüncelerini önemseyen bir eğitim ortamı oluşturmak zaman alıcı ve zorlayıcı olabilir. Ayrıca, öğrenci merkezli yaklaşımın etkili bir şekilde uygulanabilmesi için öğretmenlerin bu alanda yeterli bilgi ve beceriye sahip olmaları beklenir.¹⁷

Ahlak eğitiminin müfredat içinde sınırlı bir konumda olması da eğitimin niteliğini etkileyen bir diğer husustur. Zira ahlak eğitimi müfredatı, genellikle diğer derslere kıyasla sınırlı bir zaman diliminde verilir. Bu sınırlı süre, öğrencilerin ahlaki değerleri derinlemesine anlamalarını ve içselleştirmelerini zorlaştırabilir. Ayrıca, müfredatın yoğunluğu ve diğer derslerin önceliği, ahlak eğitiminin geri planda kalmasına neden olabilir.¹⁸ Müfredatın sınırlamaları, ahlak eğitiminin diğer derslerle entegre edilmesiyle aşılabılır. Örneğin, tarih, edebiyat ve fen derslerinde ahlaki konuların ele alınması, öğrencilerin farklı bağlamlarda ahlaki değerleri öğrenmelerine ve uygulamalarına olanak tanır. Ahlak eğitiminin bağımsız bir ders olmaması genellikle diğer derslerin içinde yer alması eğitimin derinliğini sınırlayabilir. Dolayısıyla ahlak eğitiminin müfredata daha etkili bir şekilde entegre edilmesi önemlidir. Bu entegrasyon, ahlak eğitiminin yalnızca belirli derslerle sınırlı kalmamasını ve öğrencilerin günlük yaşamlarında karşılaştıkları ahlaki ikilemlerle başa çıkmalarına yardımcı olmasını sağlar.¹⁹

Ahlak eğitimi, sadece okulda verilen bir eğitim değildir. Aile ve toplum, bireylerin ahlaki gelişiminde önemli bir rol oynar. Ancak, ailelerin ve toplumun ahlak eğitimi konusunda yeterli bilgiye ve bilinç düzeyine sahip olmaları, eğitimin etkinliğini azaltabilir. Ailelerin, çocuklarının ahlaki geli-

¹⁷ Nucci - Narvaez, *Handbook of Moral and Character Education*, 171.

¹⁸ Noddings, *Educating Moral People*, 56.

¹⁹ Noddings, *Educating Moral People*, 60.

şimine katkıda bulunmaları ve okul ile iş birliği yapmaları önemlidir.²⁰ Zira aileler ve toplum, çocukların ahlaki gelişiminde kritik bir rol oynar. Ancak, ailelerin ve toplumun ahlak eğitimi konusundaki farkındalık seviyeleri değişkenlik gösterebilir. Ailelerin ve toplumun eğitime katılımını teşvik etmek için bilinçlendirme programları düzenlenebilir. Bu bağlamda ebeveynlerin ahlaki değerler ve etik konularında bilinçlendirilmesi, çocukların evde ve okulda tutarlı bir ahlak eğitimi almalarını da katkı sağlayacaktır.²¹

Teknolojik gelişmeler ve dijitalleşme, ahlak eğitiminin yeni zorluklarla karşılaşmasına neden olmuştur. Dijital dünyada karşılaşılan etik sorunlar, siber zorbalık, dijital mahremiyet ve çevrimiçi davranış kuralları gibi konular, ahlak eğitiminin kapsamına dahil edilmelidir. Ancak, dijital etik konusunda yeterli bilgi ve kaynakların olmaması, bu alanda etkili bir eğitim verilmesini zorlaştırabilir.²²

Sonuç ve Öneriler

Okullarda ahlak eğitimi, bireylerin etik değerler doğrultusunda kararlar alabilmesi ve topluma faydalı bireyler olarak yetişmesi açısından vazgeçilmezdir. Bu eğitimin etkin bir şekilde verilmesi için öğretmenlerin rolü, kullanılan pedagojik yöntemler, eğitim materyalleri ve teknoloji kullanımı büyük önem taşır. Ayrıca, ahlak eğitiminin din eğitiminden farklı olarak evrensel değerler üzerine odaklanması ve laiklik ilkesiyle uyumlu bir şekilde verilmesi gerekmektedir. Bu, tüm öğrencilerin ortak etik değerler etrafında birleşmesini sağlar ve ayrımcılığın önüne geçer. Ahlak eğitimi, toplumsal barış ve uyumun sağlanması, farklı inanç ve kültürlere saygı gösterilmesi ve millî birlik ve kültürün gelişmesine katkıda bulunur. Bu sürecin başarılı olması için eğitim politikalarının ahlak eğitiminin önemini vurgulayan bir yaklaşımla geliştirilmesi ve uygulanması gerekmektedir.

Ahlak eğitiminin sınırlamalarıyla başa çıkmak için ise çeşitli stratejiler geliştirilmelidir. Eğitimciler ve politika yapıcılar, bu sınırlamaları göz önünde bulundurarak ahlak eğitimi programlarını daha etkili ve kapsayıcı hale getirebilirler. Bu bağlamda kültürel farklılıkların yönetimi, öğretmen eğitimi ve mesleki gelişim, müfredatın entegrasyonu, aile ve toplum katılımının

²⁰ Ryan - Bohlin, *Building Character in Schools*, 190.

²¹ Mehmet Zeki Aydın, "Ailede Ahlak Eğitimi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2003), 125-158.

²² Ribble, *Digital Citizenship in Schools*, 104.

teşvik edilmesi, dijital etik eğitiminin dahil edilmesi ve öğrenci merkezli yaklaşımın benimsenmesi gibi hususlar ön plana çıkmaktadır.

Son olarak ahlak eğitiminin etkinliğini değerlendirmek ve sürekli iyileştirmek amacıyla düzenli geri bildirim mekanizmalarının kurulmasının önemli olduğu da belirtilmelidir. Öğrencilerin ahlaki gelişimleri çeşitli araçlar ve yöntemlerle izlenmeli ve değerlendirilmelidir. Eğitimciler, bu değerlendirmelerden elde edilen verileri analiz ederek, ahlak eğitimi programlarını sürekli olarak iyileştirmeli ve öğrencilere geri bildirimde bulunmalıdır. Bu geri bildirimler, öğrencilerin güçlü yönlerini ve geliştirilmesi gereken alanları belirlemelerine yardımcı olur. Ayrıca, değerlendirme süreci, ahlak eğitiminin kalitesini ve etkisini artırmak için sürekli bir iyileştirme döngüsü de sağlayacaktır. Bu şekilde, ahlak eğitiminin bireylerin ve toplumun uzun vadeli refahı için sağlam bir temel oluşturması beklenmektedir.

Kaynakça

- Akyüz, Yahya. Türk Eğitim Tarihi. Ankara: Pegem Akademi, 2015.
- Aydın, Mehmet Zeki. "Ailede Ahlak Eğitimi". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/2 (Aralık 2003), 125-158.
- Demir, Rıdvan. "Modern Toplumda Ahlaki Değişim ve Ahlak Eğitimi." Modernleşme Sürecinde Müslümanlar. ed. Necmettin Çalışkan. 283-339. Ankara: Nobel Yayınları, 2018.
- Haydon, Graham. Values in Education. London: Continuum, 2006.
- Lickona, Thomas. Character Matters: How to Help Our Children Develop Good Judgment, Integrity, and Other Essential Virtues. New York: Touchstone, 2004.
- Lickona, Thomas. Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility. New York: Bantam Books, 1991.
- Narvaez, Darcia - Rest, James R. "The Four Components of Acting Morally". Moral Development: An Introduction. ed. W. M. Kurtines - J. L. Gewirtz. 385-400. Boston: Allyn-Bacon, 1995,
- Noddings, Nel. Educating Moral People: A Caring Alternative to Character Education. New York: Teachers College Press, 2002.
- Nucci, Larry P. - Narvaez, Darcia. Handbook of Moral and Character Education. New York: Routledge, 2008.
- Rest, James R. Moral Development: Advances in Research and Theory. New York: Praeger, 1986.
- Ribble, Mike. Digital Citizenship in Schools. Eugene, OR: International Society for Technology in Education, 2011.
- Ryan, Kevin - Bohlin, Karen E. Building Character in Schools: Practical Ways to Bring Moral Instruction to Life. San Francisco: Jossey-Bass, 1999.

AHLAK EĞİTİMİNDE DİN EĞİTİMİNİN ROLÜ

Metin ERMİŞ

Van İl Milli Eğitim Müdürlüğü, Van/Türkiye
Mermis.6541@gmail.com

Giriş

Eğitim, bireyin kendi deneyimleri aracılığıyla ve bilinçli bir şekilde, istenen davranış değişikliklerini oluşturma sürecidir.¹ Buna ek olarak, insanı çok yönlü olarak geliştirme süreci olarak da ifade edilen eğitim, çoğunlukla insanın eğitilebilir oluşundan hareketle, hedef olarak belirlenen amaçlara ulaşmak veya ulaştırmak için gerçekleştirilen planlı ve amaçlı etkinlikler şeklinde tanımlanabileceği gibi kişinin terbiye edilme süreci olarak da ifade edilmektedir. Terbiye ise Arapça “rab” kökünden türetilmiş bir sözcük olup, artmak ve çoğalmak manasındadır.² Ziya Gökalp: Terbiyeyi, bir toplumda yetişmiş neslin henüz yetişmemiş ve yetiştirilmesi gerek nesle, düşünce ve duygularını aktarması olarak tanımlar.³ İslam eğitimcilerinden Nakıb el-Attas, Hz. Peygamberin “*Rabbim beni eğitti (edebe) ve benim eğitimimi (te’dip) en güzel etti...*” hadisini baz alarak eğitimi: “Edebin insana yerleştirilmesi ve ta’lim edilmesi olarak açıklar.”⁴ Eğitim ile birlikte genel eğitim içerisinde önemli bir yeri olan ve üzerinde durulması gereken diğer bir kavram ise din eğitimidir.

Din eğitimi, bireyin dini tutum ve davranışlarında, kendi yaşantıları aracılığıyla ve bilinçli bir şekilde istenen yönde değişim sağlama sürecidir.⁵ Daha ziyade formal din eğitiminin tanımlanması olan bu ifadenin dışında,

¹ Ertürk’ten Aktaran: Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, PegamA Yay., Ankara, 2001, s.21.

² Şükrü Keyifli, “Eğitim ve Din Eğitimi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13, s. 103-126.

³ Aktaran: Keyifli, a.g.m., s.103-126

⁴ Aktaran: Fatih Menderes Bilgili, *Çocuğun Din eğitimi ve Karşılaşılan Güçlükler*, Beyan Yay., İstanbul, 2005, s.180.

⁵ Tosun, a.g.e., s.24

din eğitiminin, “İnsanın fıtratında var olan dini istidat ve yeteneklerini işleyip geliştirmek üzere, başta Allah’ı ve ilahı kelamı öğrenip kabul ederek, ilahi kelimde mevcut bilgiler ve talepler doğrultusunda yaşayışını düzenleyebilmesidir.” Ayrıca, “ferdin çeşitli terbiye edici vasıtalarla, ruhen ve manen geliştirilmek sureti ile, Allah’ın buyruklarına boyun eğecek hale getirilmesi ve bununla ilgili gerekli bilgileri öğrenmesi ve özümsemesi”⁶ gibi tanımları da bulunmaktadır. Din eğitimi, insanın yaratılışında var olan iyiye, doğru olana yönelme arzusunun önündeki engelleri ortadan kaldırma sürecidir. Bu eğitimin temel gayesi insanın kendini, Rabbini ve eşyanın mahiyetini anlamasını sağlamaktır.⁷

1. Ahlak ve Eğitimi

Ahlak, farklı düşünce sistemlerine göre değerlendirilip yorumlandığı için birçok farklı tanıma konu olmuştur ve dolayısıyla birçok tanımı yapılmıştır. Bir arada yaşamlarını sürdüren insanların uymak zorunda oldukları eylem ve davranış yasaları,⁸ kişinin iyi ve doğru olanı yapması doğru olmaya uzak durması için tabi olmak zorunda olduğu kurallardan oluşan bir sistem ve bu sistemi araştırma konusu yapan bir bilim dalı⁹ şeklinde tanımlanmıştır. Bununla birlikte kelime anlamı; huy, karakter, hal ve hareket tarzı gibi manalarına gelen ahlak, Arapça hulk sözcüğünün çoğuludur. Hulk ise, tabiat, din, huy ve kişilik gibi anlamlara gelmektedir.¹⁰

İslam bilginleri ve filozofların birçoğu ahlakın yaratılıştan gelmediğini, çevresel faktörlerin etkisi ile oluştuğu görüşündedirler.¹¹ Dolayısıyla insan doğuştan ahlaki değerleri bilerek dünyaya gelmemektedir. Bu değerler sonradan öğrenilmektedir. İnsanların tabiatında var olan özellikler ile içinde doğduğu ve yaşamayı sürdürdüğü çevrenin sahip olduğu faktörlerin karşılıklı etkisi, ancak eğitim yolu ile anlamlı bir bütünlük sağlayabilir ve arzu edilen şekli alabilir.¹² Hz. Peygamberin “Ahlakınızı güzelleştiriniz” tavsiyesi ahlakın terbiye edilebileceğini, geliştirilebileceğini göstermektedir.¹³ Kına-

⁶ Yavuz’dan Aktaran: Tosun, a.g.e., s.24

⁷ Bilgili, a.g.e., s.184.

⁸ A.Ferhan Oğuzkan, Eğitim Terimleri Sözlüğü, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1981, s.16.

⁹ Mustafa Şengün, Ahlaki Düşünce ve Yargı, Nobel Yay., Ankara, 2015, s.20.

¹⁰ Recep Kılıç, Ahlakın Dini Temeli, TDV Yay., Ankara, 2009, s.1.

¹¹ Şengün, a.g.e., s.23.

¹² Şengün, a.g.e., s.63.

¹³ Osman Pazarlı, İslam’da Ahlak, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980, s.74.

lüzade Ali Efendi Ahlak-ı Alai adlı eserinde, bireylerin ahlakının eğitim yolu ile geliştirilebileceği, doğru olmayan ahlaki düşünce, yargı ve davranışların iyi hale dönüştürülmesinin yine eğitim ile mümkün olabileceğini¹⁴ ifade etmiştir. Bu durumda, bir öğrenme etkinliğinden söz ediliyor ise bu durum ahlakın, eğitimin konusu olduğunu göstermektedir.

Ahlak iyi ve doğru olanı yapmaktır. İyi-kötü doğru-yanlış gibi ahlaki kavramlar eğitim yolu ile öğrenilebilir, yönlendirilebilir ve geliştirilebilir. Bu anlamda ahlak aslında eğitimin amacı ve konusu durumundadır.¹⁵ İnsan fıtratında var olan ahlaki melekeler eğitilip geliştirilmediğinde ise hem körelme hem de yozlaşma riski barındırmaktadır.¹⁶ Eğitim aracılığıyla bireylerin ahlaki yapıları değiştirilebilir, olumsuz ahlaki düşünceler, yargılar ve davranışlar olumlu hale dönüştürülebilmektedir. Ahlak eğitiminin amacı söz konusu dönüşümü sağlayıp kişiyi ahlak üzerinde kendi kendisini yargılayabilecek bir yeterliliğe ulaştırabilmektir.¹⁷ İslam'da ahlak eğitimi ise, insanda kendi yaşam deneyimleri yoluyla İslam dininin ahlak öğretisinin hedefleri doğrultusunda belirlenmiş bir amaca göre arzu edilen özellikte davranış değişikliği meydana getirme, ahlaki karakteri oluşturma ve bu karakterin gelişimine destek olma sürecidir.¹⁸

2. Din ve Ahlak

Ahlaki temellendirme sorunu, ilk çağlardan itibaren düşünürlerin ilgilendiği bir konu olmuştur. Günümüze kadar bu konuda birçok görüş ortaya atılmıştır. Aklın, duygunun ve dinin ahlakın temeli olduğu görüşleri öne çıkan görüşlerdir. Sokrates, Eflatun ve Kant gibi filozoflar ahlaki akıl ile temellendirirken, J.J. Rousseau ve Pascal gibi filozoflar ise ahlakın temelinin duygu olduğunu söylemişlerdir.¹⁹ Batıda modern filozofların birçoğu ahlakın kaynağının din olduğu fikrinde birleşmiştir. Ünlü Fransız filozof Céléstine Bouglé, Değer Hükümlerinin Evrimi adlı eserinde, ahlakın kaynağının din olduğunu dile getirirken, Alman filozof Wundt, Etik adlı eserinde, ahlaki emirlerin dini türden emirler olduğunu ifade etmiştir. İngiliz ahlakçı

¹⁴ Aktaran: Şengün, a.g.e., s.63.

¹⁵ Mehmet Zeki Aydın, Ailede Ahlak Eğitimi, *Timaş Yay.*, İstanbul, 2009, s.22.

¹⁶ Beyza Bilgin, Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi, *Gün Yay.*, Ankara, 1998, s.31.

¹⁷ Şengün, a.g.e., s.63.

¹⁸ Muhammed Şevki Aydın, İslam Ahlak Eğitimi, *DİB Yay.*, s.201-254

¹⁹ Nurettin Topçu, Ahlak, *Dergah Yay.*, İstanbul, 2019, s.24

Edouard Caird ise Dinin Evrimi adlı eserinde, din ve ahlakın zorunlu olarak beraber bulunmaları gerektiğini söylemiştir.²⁰ Din ile temellendirilen ahlak teorilerinin hemen tümünde, ahlaki değer ve yasaların kaynağının mutlak varlık olan Allah olduğu kabul edilmektedir. Mutlak varlığın, her şey üzerinde mutlak otoritesinden dolayı ahlak konusunda belirlediği kurallar da mutlak ve evrensel olup değişmezdir. Ahlakın din ile temellenmesi ona din dışı hiçbir temelin sağlayamayacağı bir boyut kazandırmakta ve ahlak için müthiş bir motivasyon kaynağı oluşturmaktadır.²¹ Dine inanan ve dinin yasalarına bağlı olan kişi hayatında iman ve ahlakı bir bütün olarak yaşar.²² İnanç, ahlaki davranışlar açısından için psikolojik bir faktör olup, hayatta iyilik yapmak için teşvik edici bir güçtür. Toplumların yükselme ve ilerleme dönemleri, ahlakın, iyiliğin, hayırlı işlerin geliştiği dönemler, dini inancın güçlü olduğu ve dini değerlerin öncelendiği zamanlardır. Tarihi olaylar ahlakın toplumları ayakta tutan en büyük kuvvet olduğunu ispat etmiştir. Çünkü ahlakın en güçlü desteği en büyük koruyucusu dini inançlardır ve din ahlak üzerinde en etkili kurumdur.²³

Üç semavi dinin ortak özelliklerinden biri, Allah kavramının ahlaki bir özellik taşımasıdır; dolayısıyla Allah'ın ahlaklı oluşu, bu dinlerin temel öğretilerinden biridir. Ahlak, İslam'da dinin tamamlayıcı yönüdür. Ahlak dini kapsar ve din insanın erdemli hareketlerine bağlıdır.²⁴ İslam bilginleri de ahlakı İslam'ın bir parçası saymışlardır. Dinin bir ağaç, ahlakın da o ağacın meyvesi olduğunu söylemişlerdir.²⁵

Dinin hedeflerinden biri de ahlaki değerleri topluma kazandırmaktır. Ahlakın da din gibi amacı, insan ruhunu arındırmak ve insanı sonsuzluğa yönlendirmek olup, ahlaklı fertler yetiştirme ve bu fertlerin oluşturduğu bir toplum meydana getirmektir. Dolayısıyla din ile ahlakın hedefleri farklı değildir.²⁶ Din, topluma belirli bir bakış açısı kazandırma, toplumsal düzeni

²⁰ Pazarlı, a.g.e., s.47

²¹ Kılıç, a.g.e., s.161-162.

²² Nureddin Topçu, "Okullarımızda Din ve Ahlak Eğitimi", İslam Medeniyeti Dergisi, 1967, Sayı-1, Sayfa17-21.

²³ Şengün, a.g.e., s.72,74

²⁴ Aktaran: Şengün, a.g.e., s.76

²⁵ Pazarlı, a.g.e., s.16

²⁶ Harun Şahin, "Kur'an'ın Ahlaki Yönlendirmelerde İnsan Fıtratının gözetmesi", e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, Nisan 2016, c.8, sayı.1(15), s.270-296.

sağlama, toplumun yapısını yeniden şekillendirme ve birlikteliği koruma gibi temel işlevler üstlenir.²⁷ Bu da ancak topluma ahlaki melekeler kazandırmak ile mümkün olmaktadır. Dinin insanlardan istediği bu dünyada ve ahirette mutlu olmak için istekler, hırslar ve iştahlar gibi duyguların disipline edilmesi ve kontrol altına alınmasıdır. Bu duygular kontrol altına alınmadığında, insanın ahlaki sefaletlerle karşılaşması mümkün olabilmektedir. Ahlaksızlığın önemli bir kısmının kaynağı bahsi geçen duygulardır. İşte bu noktada din bu süfli duyguları disipline etmenin yollarını göstermektedir. Ahlakın insandan istediği de bunlardan başkası değildir. Ahlakın amacı, bireyin zararlı alışkanlıklardan ve başkalarına zarar veren tutum ve davranışlardan uzaklaşıp arınması, duygusal ve düşünsel açıdan yücelerek en büyük erdemlerin bulunduğu sonsuz iyiliğe yönelmesidir.²⁸

3. Kur'an'da Ahlak

Kur'an, güzel ahlaki ifade ederken birr, amel-i salih, hayır, maruf, ihsan ve istikamet gibi kavramlar kullanır. Kötü ahlaki ise ism, dalalet, fahşâ, seyyie, münker, fısk ve zulüm gibi terimlerle ifade eder. Bu şekilde iyi ve kötü ahlaka vurgu yapılmaktadır. Kur'an'da doğru ve iyi davranışlar övülerek, bu davranışlar yapılmaya özendirilirken kötülüklerden ise sakınılmaya çağrılmaktadır. İslam ahlakının kaynağı Kur'an ve Sünnettir. İyi ve kötünün tespit edilmesinde asıl ölçüyü bu Kur'an ve sünnet kaynaklık eder.²⁹ Kur'an-ı Kerim'in İslam ahlakını şekillendirirken kullandığı temel argüman, emr bil-ma'ruf, nehy ani'l-münkerdir. Yani iyiliği emretmek, kötülük yapılmasına engel olmaktır. Müslim'de geçen bir hadiste Hz. Âişe bir soruya karşılık olarak Hz. Peygamber'in ahlâkının "Kur'ân Ahlâkı" olduğunu belirterek Hz. Peygamberin ahlaki prensiplerin pratize edilmesi noktasında örnekliğine dikkatleri çekmiştir.³⁰ Kur'an-ı Kerim'de doğrudan ve dolaylı yollarla ahlaki davranışları konu edinen birçok ayet bulunmaktadır. Bu ayetlerden bir kısmı aşağıya çıkarılmıştır.

²⁷ Abdulkadir Çekin, "Din ve Eğitimin Toplumsal Yönü Üzerine Değerlendirmeler", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2013, c.2, sayı2, s.36-48

²⁸ Topçu, a.g.e., s.40

²⁹ Zeki Salih Zengin, "İslam, Ahlak ve Etik", *Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Uluslararası İlişkiler ve Stratejik Araştırmalar Enstitüsü*, Nisan 2016, s.5-10.

³⁰ Erdoğan Köycü, "Ayet ve Hadisler Göre Ahlak Din İlişkisi", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 4, Sayı 1, 2017, s. 35-53

“Onlar ki, (fıtratlarına) yerleştikten sonra Allah’a karşı taahhütlerini bozarlar, Allah’ın birleştirilmesini emrettiği şeyi koparıp ayırır ve yeryüzünü fesada verirler: İşte bunlardır hüsrana uğrayanlar.”³¹

“Onlar, Allah’a ve Ahiret Günü’ne inanırlar; doğru olanı emreder, eğri olandan alıkoyarlar ve hayırlı işlerde birbirleriyle yarışır: işte bunlar dürüst ve erdemli kimselerdendir.”³²

“Çünkü sen, üstün bir hayat tarzına sahipsin.”³³

“Gerçek şu ki, Allah adaleti ve iyilik yapmayı, yakınlarla karşı cömert olmayı emredip utanç verici ve arsızca olanı, akıl ve sağduyuya aykırı olanı ve azgınlığı, taşkınlığı yasaklıyor ve size (böyle tekrar tekrar) öğüt veriyor ki, böylece (bütün bunları) belki aklınızda tutarsınız.”³⁴

“Ve belki içinizden iyi ve yararlı olana davet eden, doğru olanı emreden, eğri ve yanlıştan alıkoyan bir topluluk çıkar: nihai kurtuluşa erişecek kimseler, işte bunlar olacak.”³⁵

“Siz, insanlığ(ın iyiliği) için çıkarılmış hayırlı bir topluluksunuz; doğru olanı emreder, eğri olandan alıkoyarsınız ve Allah’a inanırsınız. ...”³⁶

“...Rabbinizden işte apaçık bir duyuru geldi size. Öyleyse (bütün işlerinizde) ölçüyü tartıyı tam olarak gözetin, hukuken onların olan şeyden insanları yoksun bırakmayın ve iyi bir düzene kavuşturulduktan sonra kalkıp yeryüzünde bozgunculuk yapmayın: (bütün) bunlar sizin iyiliğiniz için; tabii, eğer inanırsanız.”³⁷

“Siz ey imana erişenler! Şeytan’ın adımlarını izlemeyin; çünkü, kim ki Şeytan’ın adımlarını izlerse, bilsin ki, o yalnızca çirkin ve iffetsiz olanı, akla ve sağduyuya aykırı olanı emreder...”³⁸

Görüldüğü üzere yüce kitabımız Kur’an-ı Kerim her yönü ile ahlaklı bir toplum oluşturmayı hedeflemektedir.

4. Hz. Peygamberin Sünnetinde Ahlak

Yukarıda da belirtildiği gibi Hz. Aişe Hz. Peygamberin ahlakının Kur’an olduğunu ifade etmiştir.

³¹ Bakara (2/27).

³² Al-i İmran (3/114).

³³ Kalem, 68/4

³⁴ Nahl, 16/90

³⁵ Ali-İmran, 3/104

³⁶ Ali-İmran, 3/110

³⁷ A’raf, 7/85

³⁸ Nur, 24/21

Hız. Ali, O'nun güzel ahlakını şöyle özetlemektedir:

Hız. Peygamber, her zaman güler yüzlü, hoşgörölü ve nazık bir kalbe sahiptir. Hiçbir zaman kaba ya da sert bir tavır sergilemezdi. Ağzından kötü söz çıkmaz, kimseyi ayıplamaz ve kalp kırmazdı. O, kendi adına üç şeyden özellikle kaçınırdı:

- Tartışma ve münakaşaya girmek,
 - Gereksiz yere sözü uzatmak,
 - Kendisini ilgilendirmeyen işlerle uğraşmaktan.
- Başkaları adına da şu üç davranıştan kaçınırdı:
- İnsanları eleştirmekten,
 - Başkalarına hakaret etmekten,
 - Başkalarının sırlarını araştırmaktan.³⁹

Babanzâde Ahmed Naîm, Peygamberimizin üstün ahlâkını şu şekilde ifade etmiştir: "Rasûlullah'ın en yüce vasfı, doğruluğu ve tüm insani erdemleri şahsında toplamış olmasıdır. Peygamberimiz hem yaradılış hem de ahlâk açısından en yüksek bir fıtratla donatılmıştır. Bu durum hem muhalifler hem de destekçiler tarafından tasdik edilen bir gerçektir. Resulullah ne cahiliye döneminde ne de İslam'ın ortaya çıktığı dönemde gerçeklere aykırı bir söz söylememiştir. Onun sözleri, özü ve her türlü davranışı, insanlar için güvenilirlik ve doğruluğun bir teminatıydı. Bu sebeple, kavmi tarafından Cahiliye Dönemi'nde 'el-Emin' (güvenilir) unvanı verilmiş ve en zor ve karmaşık meselelerde hakem olarak tayin edilerek kanlı çekişmelerin çözülmesi sağlanmıştır. Bu derecede sadakat ve güvene sahip olan bir şahsiyetin nübüvveti ve Allah tarafından ilham edilen adalet ve ahlâkî öğretileri, doğal olarak kabul edilmesi gereken bir durumdur."⁴⁰

Hız. Peygamberin ahlak ile ilgili birçok hadisi şerifleri rivayet edilmiştir. Bunlardan bir kısmı aşağıya çıkarılmıştır.

*"İyilik, güzel ahlâkın ta kendisidir. Kötülük ise, nefsin arzusudur ve başkalarını bilmesini istemediğin gizli yönlerindir."*⁴¹

*"Nerede olursan ol, Allah'a karşı sorumluluğunu yerine getir ve kötülüğten sonra iyilik yap, çünkü iyilik kötülüğü ortadan kaldırır. İnsanlara her zaman güzel ahlâkla davran."*⁴²

³⁹ Hüseyin Kur, "Çocuk ve Gençlerde Din ve Ahlâk Eğitimi", Köprü Dergisi, 2006, sayı 95.

⁴⁰ Aktaran: Köycü, a.g.m., s.35-53

⁴¹ Müslim, Birr 15, Tirmizi, Zühd 52.

⁴² Tirmizi, Birr 55.

*"Her dinin kendine özgü bir ahlâk anlayışı vardır. İslam'ın ahlâkı ise hayâ ile özdeşleşmiştir."*⁴³

*"Ey Muaz insanlara karşı iyi ahlaklı ol."*⁴⁴

*"Müminler arasında imanca en olgun olanı, ahlâk bakımından en güzel olandır. Sizin en hayırlınız ise ailesine en hayırlı olandır."*⁴⁵

*"Komşusu aç iken kendisi tok yatan bizden değildir."*⁴⁶

*"Müslüman, diğer Müslümanların elinden ve dilinden zarar görmeyen kişidir. Mü'min ise, halkın can ve mallarını kendisine karşı güven içinde hissettikleri kişidir."*⁴⁷

*"Bir baba çocuğuna güzel ahlaktan daha üstün bir miras bırakamaz."*⁴⁸

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber, kendi yaşamında ve rivayet edilen hadislerinde dinin en önemli toplumsal işlevlerinden olan ahlaki değerlere sahip bir toplum inşa etme olgusunu canlı delili olmuştur.

5. Milli Eğitim Mevzuatında Ahlak

Anayasamızın 24. maddesi amir hükmü gereği, din ve ahlak eğitimi devletin denetim ve kontrolü altında gerçekleştirilmektedir. İlköğretim ve ortaöğretim okullarında, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi, müfredatın zorunlu dersleri arasında yer almaktadır. Ayrıca, 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu'na göre, Türk millî eğitiminin genel hedefleri arasında, "Türk Milletinin milli, ahlaki, insani, manevi ve kültürel değerlerini benimseyen, bunları koruyan ve geliştiren" bireylerin yetiştirilmesi amaçlanmaktadır. Yine Milli Eğitim Bakanlığı Ortaöğretim Kurumları Yönetmeliğinde, öğrencilerin zihinsel, bedensel, manevi, ahlaki, sosyal ve kültürel yönlerden gelişimlerine destek olmak, demokrasi ve insan haklarına saygılı bireyler olarak yetiştirmelerini temin etmek, çağın gerektirdiği bilgi ve becerilerle donatarak onları geleceğe hazırlamak, Türk Milli Eğitiminin temel amaçları arasında sayılmaktadır. Bireylerin ahlaki açıdan geliştirilmesi ve bu değerleri benimseyerek davranışlarına yansıtabilmeleri ancak din ve ahlak eğitimi ile mümkün olabilmektedir.

⁴³ Muvatta, Hüsnü'l Hulk, 9.

⁴⁴ Muvatta, Hüsnü'l Hulk, 1.

⁴⁵ Tirmizi, Rada 11, Ebu Davut, Sünnet 16.

⁴⁶ Müslim, İman, 74.

⁴⁷ Tirmizi, İman, 12.

⁴⁸ Tirmizi, Birr, 33.

6. Güncellenen MEB 2024 Müfredatında Ahlak

Uzun yıllar çeşitli çalıştaylarla alt yapısı hazırlana ve 2024 yılında güncellenen, 2024-2025 Eğitim öğretim yılından itibaren okul öncesi, 1. Sınıf, 5. Sınıf ve 9. Sınıflarda kademeli olarak uygulanacak olan Milli Eğitim müfredatında birçok başlık altında ahlak ve ahlak eğitimine yer verildiği görülmektedir. Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli başlığı ile yayımlanan müfredat, Özellikle yetkin ve erdemli insan yetiştirme başlığı altında ahlakı işlemektedir.⁴⁹ Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli başlığı altında; İnsan, tabiatı gereği çok yönlü bir varlık olarak tanımlanmakta ve çerçevede, insanın zihinsel, sosyal, duygusal, fiziksel ve ahlaki açıdan çok yönlü gelişimini destekleme gerekliliği, "bütünsel eğitim yaklaşımı"nın benimsenmesini zorunlu kılmaktadır..⁵⁰ Programlar Arası Bileşenler başlığı altında, söz konusu bileşenlerin insanın kişisel, entelektüel, sosyal ve ahlaki açıdan bütünsel gelişimini amaçlayan yapısıyla, öğretim programlarının tamamlayıcısı olduğu belirtilmektedir. Ayrıca Program Dışı Etkinlikler başlığı altında; Ahlaki gelişim, öğrencilerin vicdan, adalet anlayışı, dürüstlük, sorumluluk ve saygı gibi değerleri tanımaları, bu değerleri içselleştirerek davranış haline getirmeleri ile ilişkilidir. Ders dışı etkinlikler, öğrencilere iş birliği, merhamet, dayanışma, adil rekabet ve yardımlaşma gibi ahlaki değerleri tecrübe etme ve benimseme imkânı sunar. Bu tür yaşantılar, öğrencilerin yalnızca bilgi ve beceri edinmelerini değil, aynı zamanda ahlaki farkındalık geliştirerek toplumsal sorumluluk bilincine ulaşmalarını da desteklemektedir.⁵¹

Programın geneline bakıldığında, program ile erdemli ve ahlaklı bir kişilik kazandırmanın hedeflendiği görülmektedir.

Görüldüğü üzere, Türk Milli Eğitiminin amaçları arasında ahlak ve ahlak eğitimi önemli bir yer teşkil etmektedir. Eğitimin ve okulun nihai amacı, karakter oluşumunu sağlamak ve dolayısıyla iyi ahlaklı bireyler yetiştirmektir.

7. Ahlak Eğitiminde Din Eğitiminin Rolü

Çağımızda görülen hızlı değişim ve gelişmeler⁵² toplumlara birçok şey katarken aynı zamanda ahlaki yozlaşma noktasında birçok tahribatlara de

⁴⁹ Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Öğretim Programları Ortak Metni, s.5

⁵⁰ Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Öğretim Programları Ortak Metni, s.11

⁵¹ Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli Öğretim Programları Ortak Metni, s.71

⁵² Ahu Simla Değerli ve İ.Halil Türker, "Öğretmen Adaylarının Sanat Eğitimi Sürecindeki Teknoloji Algıları, *Uluslararası Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, s.6, 2016, ss.62-74.

neden olmaktadır. Özellikle sosyal medyanın bilinçsiz kullanımı tedavisi mümkün olmayan zehirlenmelere ve ahlaki yozlaşmaya neden olabilmektedir. Söz konusu medya, uyuşturucu, hırsızlık, cinayet, şiddet gibi suçların işlenmesinde yaygınlık kazanmasında önemli bir rol oynamaktadır. Bahsi geçen suçlarda görülen büyük artış ve özellikle toplumun temeli olan aile kurumunun yapısındaki bozulma, sosyal anlamda ahlaki yıkımları beraberinde getirmektedir. Hazların, sınırsız arzu ve istekleri tatmin etmenin hayatın temel gayesi haline geldiği, gücün, maddi varlığın, bencilliğin ve bireyseliğin insan ilişkilerinde belirleyici olduğu,⁵³ seküler (dünyevi) ahlak sistemlerinin sorunlara çözüm üretmediği böylesi bir çağda, kaynakları doğru tespit edilmiş ahlak eğitimi, hayati bir önem taşımaktadır.

Allah, insanı ahlak şuuru ve hissi potansiyeline sahip olarak yaratmıştır. Doğuştan insanın tabiatında, benliğinde iman etme potansiyeli ve ahlaki şuurun potansiyel olarak var oluşuna "fitrat" denilmiştir. Kur'an'da ifade edildiği üzere Allah insanları bu fitrat üzerine yaratmıştır.⁵⁴ Din eğitimin nihai gayesi, bahsi geçen bu fıtratı koruyarak iyi insan yetiştirmektir. İslam Pedagojisi'nin değişmez ilkeleri ve felsefi temeli, sevgi, şefkat, merhamet, hayırseverlik, doğruluk, iyilik ve iyimserliktir.⁵⁵ Dinin, insanların tavır, tutum ve davranışları üzerinde her zaman belirleyici bir etkisi bulunmaktadır. Dolayısıyla ahlak eğitimi, dinî referanslardan bağımsız düşünmek doğru bir tavır olmayacaktır.⁵⁶ Çünkü ahlakın en güçlü ve vazgeçilmez kaynağı dindir. İnsanların hem birey olarak hem de toplum açısından mutlu olabilmeleri için ortak bir ahlaki sistemin inşa edilmesi gerekir. Bu bakımdan insan hayatın her alanına belirli kurallar çerçevesinde şekil vermek durumundadır. Bu kuralları belirleme ve uygulama noktasında ahlaka referans olması bakımından din ve dinin eğitimi, önemli bir rol üstlenmektedir.⁵⁷

Dinin ontolojik yapısının gereği din eğitiminin ahlak eğitiminden bağımsız düşünülmesi neredeyse imkânsız gibidir. Çünkü dinin en temel sacayak-

⁵³ Talu'dan aktaran; Rıdvan Demir, *Modern Toplumda Ahlaki Değişim Ve Ahlak Eğitimi*, Nobel Yay., Ankara, 2018, s.283-329

⁵⁴ Hüseyin Kur, a.g.m.

⁵⁵ Ömer, Çam, "Din, Dil, Kültür ve Eğitim", *Din Eğitimi Araştırmalar Dergisi*, İstanbul, 1994, S.21-32.

⁵⁶ İrfan Başkurt, *Din ve Ahlak Eğitiminde Yeni Arayışlar ve Bakış Açıları* İstanbul Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi sayı 6, 2002, s. 69-100

⁵⁷ Cemil Oruç, "Din Eğitiminin Hedefleri" *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13:1 (2008), SS.259-269

larından biri olan ahlak, doğal olarak iman ve ibadetin nihai hedefidir.⁵⁸ Dinin en önemli gayelerinden birisinin insana ahlaki davranışlar kazandırma, bu kazandırma işinin ise nihayetinde bir eğitime işi ile mümkün olabileceği göz önünde bulundurulduğunda, dinin eğitim üzerindeki dönüştürücü etkisi daha net bir şekilde görülmüş olacaktır.⁵⁹ Bu şekilde dinin inanç, ibadet ve ahlak esaslarına göre verilen eğitiminin, ahlak eğitimine katkısı oldukça güçlü olacaktır. Doğru bir din eğitimi ve dolayısıyla ahlak eğitimi alan bir insan, karşılaştığı her hangi bir olayı bir de Allah'ın varlığı açısından yorumlayacak ve kendi hayatında "iyi"ye "sevap" kavramını, "kötü"ye de "günah" kavramını ekleyerek bir kontrol mekanizması oluşturacaktır.⁶⁰ Cana kıymanın, hırsızlık yapmanın, yalan söylemenin, insanlara farklı şekillerde zarar vermenin, İslâm'a aykırı olduğu, yardıma muhtaç insanların sıkıntılarını gidermenin, büyüklere saygı göstermenin, toplumun faydasına olan davranışlarda bulunmanın, İslâm'ın emri olduğunu öğrenen bireyler elbette bu değerleri daha rahat kabul edeceklerdir. Bu bireyler topluma daha kolay uyum sağlayacak ve hayatlarında bu yönde pozitif değişiklikler meydana gelecektir.

Din eğitiminin, öğrencilerin ahlaka yaklaşımları üzerinde etkili olduğu, yapılan saha araştırmaları ile de ortaya konulmuştur. Bu anlamda yapılan bir alan araştırmasında öğrencilerin yaklaşık %95'i Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin ahlaki davranışlara olumlu etki ettiği ya da kısmen etkili olduğunu belirtmişlerdir. Bu da Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin, öğrencilerin büyük kısmının ahlaki davranışları üzerinde etkili olduğunu göstermektedir.⁶¹

Sonuç ve Öneriler

Eğitim sistemimizin karşılaştığı en önemli zorluklardan biri, yeni nesille-re milli, manevi, insani ve ahlaki değerleri istenilen düzeyde kazandırmada yetersiz kalmaktır. Yenilenen tüm müfredatlarda ahlaki ve toplumsal değer-

⁵⁸ Safiye Kesgin, "Cumhuriyet Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Ahlak Eğitimi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52:1(2011), ss. 209-238

⁵⁹ Aydın'dan aktaran: Metin Kılıç, "Çocukların Din Ve Ahlak Eğitiminde Serbest Zaman Aktivitelerinin Rolü", *Tarih Okulu Dergisi*, Mart 2018, yıl 11, sayı xxxiii, ss. 889-909

⁶⁰ Şakir Gözütok, "Çocukta Dini ve Ahlaki Duyguların Eğitimi", *Çocuk Sorunları ve İslam Sempozyumu*, 30 Eylül -2 Ekim 2005, Rize.

⁶¹ Mevlüt Kaya, "Okullarımızda Din ve Ahlak Eğitimi" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 23, 2007, s.23-50

lerin kazandırılması hususu önemle vurgulandığı halde sonuç itibarıyla bu amacın yeterince gerçekleşmediği görülmektedir. Dolayısıyla, bu değerlerin kazandırılması sürecinde bazı eksikliklerin mevcut olduğu gözlemlenmektedir. Din, insanların tutum ve davranışları üzerinde yönlendirici ve belirleyici bir etkiye sahiptir. Din ve Ahlak eğitimi ortak bir amaç güderek her anlamda ideal insan yetiştirmeyi hedeflemektedir. Dolayısıyla hedefledikleri amaç bakımından din ve ahlaki değerler birbirlerine büyük oranda katkı sağlamaktadırlar. Bu noktada ahlaki değerlerin bireylere kazandırılması sürecinde ahlakın din ile ilişkilendirilmesi önemli rol oynamaktadır.

Yetişen neslin, toplumu daha yakından tanımaları ve içinde yaşadıkları topluma uyum sağlayabilmeleri için toplumun dinini ve dinin inanç, ibadet, ahlâk gibi hükümlerini yeterli derecede bilmeleri önemlidir. Dinin, ahlaki yargıları ve davranışları olumlu yönde değiştiren bir şekilde kullanılabilmesi, doğru bir şekilde anlaşılmasına ve yorumlanmasına bağlıdır. Bu bakımdan ahlakın din ile temellendirilerek işlenmesi son derece önemlidir. Bu ilişkilendirilme ahlaki değerlerin kabul edilmesi noktasında kolaylaştırıcı bir rol oynayacaktır.

Bu bakımdan;

Tutum ve davranışlara dinden referans bularak, kişilere, yaptıkları amellerin hem insanlara hem de Allah'a karşı sorumluluk anlayışıyla yapılması bilincini kazandırmaya yönelik çalışmalar yapılmalıdır. Bu çalışmalar yeni maarif modelinin de işaret ettiği şekilde interdisipliner bir bakış açısıyla yapılmalıdır.

Ahlakî alanda yeni yetişen nesle değerler kazandırmada dinin katkılardan faydalanılmalıdır. Bu anlamda dinin büyük tecrübesi vardır, bu tecrübelerden yararlanılmalıdır.

Ortaokul ve lise müfredatına Ahlak veya İslam Ahlakı eğitimiyle ilgili bağımsız bir ders konulması amaçlanan değerlerin kazandırılmasını kolaylaştıracaktır.

Ahlak eğitimi bilgiden ziyade etkinlik eksenli yapılabilir ve davranışa dönüştürülmesi sağlanmalıdır.

Ahlak eğitiminde, bireylerin özellikle gelişim evreleri ve kritik dönemleri dikkate alınmalıdır. Bu evrelerin ıskalanmamasına dikkat edilmelidir.

Okulda verilecek ahlak eğitiminin kalıcı davranışa dönüşmesi için aile tarafından da desteklenmesi gerekir. Bu anlamda aileler de bu eğitimlerin

bir yerinde olmalıdırlar. Ailelere yönelik ahlak eğitimleri etkinlikler şeklinde yapılabilir.

Öğrencilerin din derslerine olan ilgi ve katılımları artırılmalı, onlara bilgi aktarımından daha çok olumlu değerler ve davranışlar kazandırılmasına öncelik verilmelidir. Ayrıca, dini değerlerin içselleştirilmesi sağlanmalıdır.

Öğrenciler özellikle dersi veren öğretmeni modelledikleri için öğretmenler, tutum ve davranışlarında çok dikkatli olmalıdırlar.

Kaynakça

- Aydın, M. Z., *Ailede Ahlak Eğitimi*, Timaş Yay., İstanbul, 2009
- Aydın, M.Ş., “İslam Ahlak Eğitimi”, *DİB, Yay.*, ss.201-254
- Başkurt, İ., “Din ve Ahlak Eğitiminde Yeni Arayışlar ve Bakış Açıları”, *İstanbul Üniv. İlahiyat fak. Dergisi* sayı 6, 2002, ss. 69-100
- Bilgili, F. M., *Çocuğun Din eğitimi ve Karşılaşılan Güçlükler*, Beyan Yay., İstanbul, 2005
- Çam, Ö., “Din, Dil, Kültür ve Eğitim”, *Din Eğitimi Araştırmalar Dergisi*, İstanbul., 1994, ss. 21-32.
- Çekin, A., “Din ve Eğitimin Toplumsal Yönü Üzerine Değerlendirmeler”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2013, c.2, sayı2, ss.36-48.
- Değerli, A., S., İ.H., Türker, “Öğretmen Adaylarının Sanat Eğitimi Sürecindeki Teknoloji Algıları”, *Uluslararası Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, s.6, 2016, ss.62-74.
- Demir, R., “Modern Toplumda Ahlaki Değişim ve Ahlak Eğitimi”, *Nobel Yay.*, Ankara, 2018, ss.283-329.
- Gözütok, Ş., “Çocukta Dini ve Ahlaki Duyguların Eğitimi Çocuk Sorunları ve İslam Sempozyumu”, 30 Eylül -2 Ekim 2005, Rize.
- Günaydın, M. “Din Kültürü Ve Ahlâk Öğretiminin İlköğretim Ve Liselerde Zorunlu Ders Olmasına Prof.Dr. Hüseyin Atay’ın Katkıları”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/4 (Ağustos 2009), 287-305, ss. 287-304.
- Gündüz, T. “Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi (1923-1998)”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Ocak 1998), ss. 543-557.
- Kaya, M., “İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarındaki Ahlaki Konuların Ahlak Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 23, 2007, ss.23-50.
- Keyifli, Ş., “Eğitim ve Din Eğitimi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13, ss. 103-126.
- Kesgin, S., “Cumhuriyet Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Ahlak Eğitimi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52:1(2011), ss. 209-238.
- Kılıç, R., *Ahlakın Dini Temeli*, TDV Yay., Ankara, 2009.
- Kılıç, M., “Çocukların Din ve Ahlak Eğitiminde Serbest Zaman Aktivitelerinin Rolü”, *Tarih Okulu Dergisi*, Mart 2018, yıl 11, sayı xxxiii, ss. 889-909.
- Kur, H., “Çocuk ve Gençlerde Din ve Ahlâk Eğitimi”, *Köprü Dergisi*, 2006, sayı 95.

- Köycü, E., "Ayet ve Hadisler Göre Ahlak Din İlişkisi", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 4, Sayı 1, 2017, ss. 35-53.
- Oğuzkan, A.F., *Eğitim Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1981.
- Oruç, C., "Din Eğitiminin Hedefleri", *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13:1 (2008), SS.259-269
- Öcal, M., "Türkiye’de Din Eğitimi Tarihi Literatürü." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* (12), 2008, ss. 399-430.
- Pazarlı, O., *İslam’da Ahlak*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980.
- Şahin, H., "Kur’an’ın Ahlaki Yönlendirmelerde İnsan Fıtratının Gözetmesi", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, Nisan 2016, c.8, sayı.1(15), ss.270-296.
- Şengün, M., *Ahlaki Düşünce ve Yargı*, Nobel Yay., Ankara, 2015
- Topçu, N., *Ahlak, Dergâh Yay.*, İstanbul, 2019.
-, "Okullarımızda Din ve Ahlak Eğitimi", *İslam Medeniyeti Dergisi*, 1967, Sayı-1, ss.17-21.
- Tosun, C., "Din Eğitimi Bilimine Giriş", PegamA Yay., Ankara, 2001.
- Yinilmez Akagündüz, S. "Cumhuriyet’in İlk Yıllarından Günümüze Ders Kitaplarında Ahlak Eğitimi," *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi* Yıl 13 Sayı 26 (Güz 2017), ss. 149-180.
- Zengin, Z., S., *İslam, Ahlak ve Etik*, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Uluslararası İlişkiler ve Stratejik Araştırmalar Enstitüsü, Nisan 2016, ss.5-10.

ORTAÖĞRETİM ÖĞRENCİLERİNİN AHLAK OKURYAZARLIK DÜZEYLERİNİN İNCELENMESİ

Hümeyra TARHAN

MEB, Elazığ/Türkiye
humeyratarhan@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-6553-5458

Osman YILMAZ

Diyanet İşleri Başkanlığı, Murakıp, Ardahan/Türkiye
osmanyilmz0657@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-6381-8414

Giriş

Okuryazarlık bireyin temel ihtiyaçlarını karşılayacak düzeyde okuma yazma becerisine sahip olma olarak tanımlanmıştır.¹ Türk Dil Kurumu'nun sözlüğünde ise okuryazar kavramı; 'Okuması yazması olan, öğrenim görmüş kişi' olarak tanımlanmıştır.² Günümüz dünyasında ise okuryazarlık sadece okuma ve yazmayı bilmek değildir. Geleneksel anlamda okuma ve yazma becerilerini ifade etse de okuryazarlık zaman içerisinde daha geniş kapsamda farklı anlamlarda kullanılmıştır. Unesco tarafından 1951 yılında okuryazarlık; "*Okuryazar günlük yaşamı ile ilgili basit ve kısa bir cümleyi anlayarak okuyup yazabilen kişidir.*" şeklinde tanımlanmıştır.³ 21. Yüzyılda gelişen ve değişen teknoloji beraberinde yeni okuryazarlık türlerini getirmiştir. Teknoloji dünyasında yaşanan bu hızlı değişim toplumun ihtiyaçlarının da değişmesini ve çeşitlenmesini beraberinde getirmiştir. Bu değişim eğitim dünyasında da okuryazarlık kavramının içerik olarak değişimini, okuryazarlık yeterliliklerinin çeşitlenmesini sağlamıştır. Bu değişiklikler perspekti-

¹ Susan Wallace, A Dictionary of Education, Oxford University Press, New York 2008, s. 166.

² http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.-52260a1dd18455.42137503 (Erişim Tarihi: 11.06.2024).

³ Firdevs Güneş, "Okuryazarlık Kavramı ve Düzeyleri", Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 1994, S.2, s. 499.

finde okuryazarlık; bilgi sahibi olunmak istenen alan ile ilgili derinlemesine bilgi sahibi olmayı, ayrıntılı bir araştırma yapmayı gerekli kılmaktadır.

21. yüzyılda okuma- yazma ihtiyacı geleneksel anlamda okuryazar olmak yani sadece yazılı metinleri okumak ve kâğıda geçirmekten oldukça farklıdır. Günümüzdeki okuryazarlık anlayışı farklı becerileri beraberinde getirmiştir. Modern anlamdaki okuryazarlık bir metnin her aşamasında aktif olmayı, eleştirel bakış açısıyla değerlendirmeyi ve yaşam boyunca değişime ayak uydurmayı, güncellenmeyi gerekli kılmaktadır. Önal yaptığı çalışmada bu konuyu şöyle özetlemektedir:⁴

- “Gerçekleri görebilme, konuşabilme, ifade edebilme
- Çevreyi anlamlandırabilme ve bireysel anlamları oluşturabilme
- Bilgiyi kullanabilme ve yeni düşünceler üretebilme
- Sistemleri kullanabilme, birleştirebilme ve bunlardan yeni anlamlar ortaya koyabilme
- Edinilen bilgiyi davranışlara yansıtabilme ve kullanabilme
- Güncel bilgi ve becerilere sahip olabilmelidir.”

Alanyazın incelendiğinde geleneksel anlamdaki okuryazarlık anlayışının değişmesiyle birlikte; bilgi okuryazarlığı⁵, görsel okuryazarlık⁶, medya okuryazarlığı⁷, çevre okuryazarlığı⁸ finansal okuryazarlığı⁹, din okuryazarlığı¹⁰, program okuryazarlığı¹¹, ahlak okuryazarlığı¹² gibi yeni okuryazarlık türleri¹³ görülmektedir.

⁴ İnci Önal, “Tarihsel Değişim Sürecinde Yaşam Boyu Öğrenme ve Okuryazarlık: Türkiye Deneyimi”, Bilgi Dünyası, 2010, S. 11, s. 106.

⁵ Serap Kurbanoglu, “Bilgi Okuryazarlığı: Kavramsal Bir Analiz”, Türk Kütüphaneciliği, 2010, 24(4), 723-747.

⁶ Sibel Onursoy, “Görsel Kültür ve Görsel Okuryazarlık”, Türk Kütüphaneciliği, 2017, 31(1), 47-54. <https://doi.org/10.24146/tkd.2017.4>.

⁷ Sibel Karaduman, “Yeni Medya Okuryazarlığı: Yeni Beceriler/Olanaklar/Riskler”, Erciyes İletişim Dergisi, 2019, 6(1), 683-700. <https://doi.org/10.17680/erciyesiletisim.484193>

⁸ Hüseyin Şengül, Ortaokul Öğrencilerinin Çevre Okuryazarlık Düzeyinin İncelenmesi: Isparta İli Örneği (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

⁹ Muhammed Fatih Yürük, “Finansal Okuryazarlık Düzeylerinin Belirlenmesine Yönelik Bir Araştırma: Dicle Üniversitesi Örneği”, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2023 (33), 426-452. <https://doi.org/10.15182/diclesosbed.1262291>.

¹⁰ Ayşe Zişan Furat, “Din Okuryazarlığı: Din Eğitimi Felsefesi Açısından Temel Bir Kavram”, Marife Dini Araştırmalar Dergisi 12/3 (01 Ocak 2012): 9-24; Sümeyra Bilecik,

Son yüzyılda meydana gelen hızlı değişim toplum hayatının bir düzen içerisinde sürdürülebilmesi için eğitim sisteminin de bireylere öğretilmek istenen temel beceri alanlarından biri de ahlak okuryazarlığıdır. Ahlak okuryazarlığı, ahlaki bilginin varlığı ile ilgili bir okuryazarlık türüdür. Bir toplumun en temel düzeydeki paydasını oluşturan ahlak, toplumsal düzeni sağlayan kurallar bütünüdür. Ahlak okuryazarlığı da bireylerin bu ahlak kuralları ile toplumsal barış ortamının oluşmasına yardımcı olacaktır. Teorik temeli Tuana¹⁴ tarafından kavramsallaştırılan ahlak okuryazarlığı bireylerin sosyal olayları, sosyal adaleti, tarafsızlığı ve eşitliği incelemede ve yorumlamada gerekli bilgi ve beceriye sahip olmasını amaçlar. Bu kapsamda ahlak okuryazarlığı, bireylerin ahlaki değerler üzerinde derinlemesine düşünmesini, seçeneklerin muhtemel sonuçlarını ve bu sonuçların etkileriyle birlikte kendi ahlaki değerlerine uyumlu olma konusunda mantıklı kararlar vermesini ve bireyin aldığı kararların sorumluluğunu üstlenmesini kapsar.¹⁵

Ahlak okuryazarlığı kavramının teorik temeli Tuana'nın 2007 yılında yazmış olduğu makaleye dayanmaktadır. Makalede Tuana Amerikan okullarında özellikle matematik ve dil öğretimine ağırlık verildiğine dikkat çekerek ahlak okuryazarlığının ihmal edildiğine dikkat çekmiştir. Kişinin temel ihtiyaçlarının bir bütün olarak ele alınması gerektiğini vurgulayan Tuana ahlak okuryazarlığının da öğretim programlarında yer alması gerektiğini ifade etmiştir.¹⁶ Bireyin doğru ve yerinde ahlaki kararlar verebilmesi için ihtiyaç duyduğu bilgi ve yeteneğe sahip olma¹⁷ olarak tanımlanan ahlak

Örgün Din Öğretimi ve Din Okuryazarlığı Becerisi (Konya: Yediveren Kitap, 2018); Sümevra Bilecik, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Müfredatının Din Okuryazarlığı Açısından İncelenmesi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16/1 (01 Nisan 2016): 35-58.

¹¹ Sami Adem, "Branş Öğretmenlerinin Program Okuryazarlık Düzeylerinin İncelenmesi", *Uluslararası Temel Eğitim Çalışmaları Dergisi*, 2023, 4(1), 14-20. <https://doi.org/10.59062/ijpes.1267978>.

¹² Nancy Tuana, "Conceptualizing Moral Literacy", *Journal of Educational Administration*, ed. Paul Begley 45/4 (01 Ocak 2007): 364-378.

¹³ Mehmet Kurudayıoğlu - M. Sait Tüzel, "21. Yüzyıl Okuryazarlık Türleri, Değişen Metin Algısı ve Türkçe Eğitimi", *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 28 (01 Şubat 2010): 283-298

¹⁴ Tuana, "Conceptualizing Moral Literacy".

¹⁵ Tekin, İshak. "Ahlak Okuryazarlığı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/1 (Haziran 2022), 43-66. <https://doi.org/10.33420/marife.1104203>.

¹⁶ Tuana, "Conceptualizing Moral Literacy".

¹⁷ Mirjana Bajovic - Anne Elliott, "The Intersection of Critical Literacy and Moral Literacy: Implications for Practice.", *Critical Literacy: Theories & Practices* 5/1 (2011): 27-37.

okuryazarlığı bireye ahlaki ilkeleri, değerleri ve normları anlama, yorumlama ve günlük yaşamlarında uygulayabilme yeteneğini sağlar.

Ülkemizdeki eğitim sisteminde din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğrencilere hem dini hem milli hem de ahlaki değerleri öğretmeyi amaçlar. Bu ders, öğrencilere toplumsal normlar, etik ilkeler, insan hakları, hoşgörü, saygı ve adalet gibi temel ahlaki kavramları tanıtır. Aynı zamanda, farklı dinlerin temel inançları, ibadetleri ve kültürel zenginlikleri hakkında bilgi verir. Dersin amacı ve içeriği açısından bakıldığında da bireylerin ahlak okuryazarlığı becerilerinin geliştirilmesi açısından din kültürü ve ahlak bilgisi dersi bir temel sağlar. Bu çerçevede yaptığımız araştırma ile ortaöğretim öğrencilerinin ahlak okuryazarlık düzeylerinin belirlenmesi ve çeşitli değişkenler açısından incelenmesi amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda aşağıda yer alan alt problemler üzerinde durulmuştur:

1. Ahlak Okuryazarlık Ölçeği 'ne ve ölçeğin alt boyutlarına göre öğrencilerin düzeyleri nedir?

2. Öğrencilerin Ahlak Okuryazarlık Ölçeğinden ve alt boyutlarından aldıkları puanlarda cinsiyet, öğrenim görülen okul, anne eğitim durumu, baba eğitim durumu değişkenlerine göre anlamlı farklılıklar var mıdır?

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Modeli

Ortaöğretim öğrencilerinin ahlak okuryazarlık düzeylerini belirlemeyi amaçlayan bu çalışmada nicel araştırma yöntemlerinden tarama (betimsel) desen kullanılmıştır. Tarama (betimsel) desen; araştırmacıların evrenin tutum, düşünce, davranış ya da özelliklerini açıklamak için örneklem gruplarını ya da tüm evreni tarayarak bilgi topladıkları nicel araştırma desenleridir.¹⁸ Betimsel analiz verilerin tasvir edilmesine, özetlenmesine ve bu veriler ile anlamlı örüntülerin keşfedilmesine yardımcı analizlerdir.¹⁹ Betimsel analiz, gruba yönlendirilen anket veya ölçek teknikleri kullanılarak verilerin toplanıp analiz edilme süreci tarama araştırmasıdır.²⁰

¹⁸ Gamze Seçkin Selçuk, "Tarama Yöntemi", *Eğitimde Araştırma Yöntemleri*, ed. Haluk Özmen- Orhan Karamustafaoğlu, (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2019), 140.

¹⁹ Muhammet Enes Vural vd., "Din Bilimleri Çalışmalarında Betimsel Analiz, T-Testi ve Anova", *"Din Bilimlerinde Nicel Yöntem"*, ed. Ali Ayten, (İstanbul: İfav Yayınları, 2022), 46.

²⁰ Şener Büyüköztürk vd., *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 26. Baskı, 2019), 15.

1.2. Araştırmanın Evreni ve Örneklemi

Bu araştırma 2023-2024 eğitim ve öğretim yılında Elâzığ il merkezinde bulunan Sosyal Bilimler Lisesi, Anadolu Lisesi, İmam Lisesi olmak üzere üç farklı ortaöğretim kurumunda bulunan 10. sınıf düzeyindeki 315 öğrenci ile gerçekleştirilmiştir. Bu öğrencilerin 148'si kadın, 167'si ise erkektir. Okul türüne göre öğrenci sayısı ise 163 öğrenci İmam Hatip Lisesi, 91 öğrenci Anadolu Lisesi, 61 öğrenci ise Sosyal Bilimler Lisesi şeklindedir. Evrenin tümüne ulaşılmaya çalışılmıştır. Araştırmadaki bulgular uygulanan ölçekle ve ölçek maddelerine verilen cevaplarla sınırlıdır.

1.3. Veri Toplama Aracı ve Süreci

Veri toplama aracı olarak Tekin²¹ tarafından geliştirilen Ahlak Okuryazarlığı ölçeği ve kişisel bilgi formu kullanılmıştır. Ölçeğin geliştirilmesi süreci karma araştırma yöntemlerinden keşfedici sıralı desene göre tasarlanmıştır. Tekin tarafından geliştirilen Ahlak Okuryazarlığı Ölçeğini uygulamak için ölçek sahibinden gerekli izin alınmıştır. Çalışmayı yapabilmek için 02/04/2024 tarihli karar sayısı 2024/8-13 olan etik kurul izni de alınmıştır. Ayrıca ölçeği ilgili kurumda uygulayabilmek için Elâzığ İl Milli Eğitim Müdürlüğü'nden de araştırma izin yazısı alınmıştır. Alınan izinler ile ilgili belgeler çalışmanın sonunda verilmiştir.

Verilerin toplanması ise bizzat araştırmacılar tarafından yapılmıştır. Öncesinde ilgili okul idaresi ile iletişime geçilmiş, uygun bir zaman için randevular alınmıştır. 20/05/2024- 24/05/2024 tarihleri arasında okul idaresinin uygun gördüğü ders saatlerinde ölçek uygulanmıştır. Öğrencilere çalışma ve ölçek ile ilgili gerekli açıklamalar yapılmış ve bir ders saati (40 dk) içerisinde, yüz yüze öğrencilerin ölçek maddelerini cevaplaması sağlanmıştır.

1.4. Verilerin Analizi

Gruplarda yer alan bireylerin çeşitli değişkenlere göre sıklıkları, oranları, ortalamaları ve standart sapmaları betimsel istatistik yöntemleriyle incelenmiştir. Sürekli değişkenler için minimum ve maksimum değerler, ortalama ve standart sapma hesaplanırken, kategorik değişkenler için sayı ve yüzde dağılımları elde edilmiştir. Verilerin normallik varsayımına uygun-

²¹ Tekin, İshak. "Ahlak Okuryazarlığı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". Marife Dini Araştırmalar Dergisi 22/1 (Haziran 2022), 43-66. <https://doi.org/10.33420/marife.1104203>.

luğunu değerlendirmek amacıyla çarpıklık ve basıklık ölçütleri, histogramlar ve Q-Q grafikleri analiz edilmiştir. Sonuçlar, veri setinin normal dağılım varsayımını karşıladığını göstermiştir. Gruplar arasında yapılan karşılaştırmalar için bağımsız örneklem t testi ve tek yönlü ANOVA kullanılmıştır. Değişkenler arasındaki ilişkiler ise Pearson korelasyon analizi ile değerlendirilmiştir. Tüm analizlerde anlamlılık düzeyi olarak $p < .05$ kriteri benimsenmiştir. Bu çalışmada, verilerin analizi SPSS 25 yazılımı kullanılarak gerçekleştirilmiştir.

2. Bulgular

Bu çalışmanın örneklemini 148'i (% 47) kız ve 167'si (% 53) erkek olmak üzere toplam 315 lise öğrencisi oluşturmaktadır. Öğrencilerin 163'ü (% 51.17) İmam Hatip Lisesi'ne, 91'i (% 28.9) Anadolu Lisesi'ne ve 61'i (% 19.4) ise Sosyal Bilimler Lisesi'ne devam etmektedir. Anne ve babaların eğitim düzeylerine göre dağılımları incelendiğinde annelerde en yüksek oranı ilkokul mezunu olanların (% 42.5, $n = 134$), babalarda en yüksek oranı ise lise mezunu olanların (% 32.7, $n = 103$) oluşturduğu görülmektedir. Araştırmaya katılan grubun demografik özelliklere göre dağılımları Tablo 1 sunulmuştur.

Tablo 1. Katılımcıların Demografik Özelliklere göre Dağılımları

Değişkenler	n	%
Cinsiyet		
Kadın	148	47,0
Erkek	167	53,0
Okul Türü		
İmam Hatip Lisesi	163	51,7
Anadolu Lisesi	91	28,9
Sosyal Bilimler Lisesi	61	19,4
Anne Eğitim		
İlkokul	134	42,5
Ortaokul	67	21,3
Lise	70	22,2
Üniversite	44	14,0
Baba Eğitim		
İlkokul	51	16,2
Ortaokul	62	19,7
Lise	103	32,7
Üniversite	99	31,4

Ahlak Okuryazarlığı Ölçeği ve alt boyutlarının en düşük ve en yüksek puanları, ortalama ve standart sapma değerleri ve çarpıklık-basıklık değerleri Tablo 2’de sunulmuştur. Elde edilen sonuçlar hem Ahlak Okuryazarlığı Ölçeği hem de alt boyutlarına ilişkin değerlerin uygun sınırlar içerisinde olduğunu göstermektedir. Ayrıca çarpıklık ve basıklık değerlerinin -1.5 ile +1.5 aralığında olması dağılımın normallik sayıltısını karşıladığını göstermektedir. Ayrıca hem alt boyutların hem de ölçek toplam puanın Cronbach alfa iç tutarlılık değerlerinin de .741 ile .884 arasında değiştiği görülmektedir. Bulgular Tablo 2’de sunulmuştur.

Tablo 2. Ahlak Okuryazarlığı Ölçeği ve Alt Boyutlarının En Düşük-En Yüksek Puanları, Ortalama-Standart Sapma Değerleri ve Çarpıklık-Basıklık Değerleri

Değişkenler	n	En Düşük	En Yüksek	Ort.	S	Basıklık	Çarpıklık	Cronbach Alfa
Ahlaki Muhakeme	315	4.00	20.00	14.75	3.01	-.448	.343	.741
Ahlaki Farkındalık	315	5.00	25.00	17.46	4.35	-.392	-.354	.782
Ahlaki İmgelem	315	1.00	25.00	18.30	3.96	-.680	1.104	.871
Ahlaki Duyarlılık	315	3.00	15.00	10.58	2.64	-.363	.025	.816
Ahlaki Kararlılık	314	3.00	15.00	9.77	2.73	-.174	-.121	.877
Ahlak Okuryazarlığı	315	20.00	100.00	70.83	12.39	-.220	1.202	.884

Ahlak Okuryazarlığı Ölçeği ve alt boyutlarının arasındaki ilişkiler Pearson korelasyon analizi ile test edilmiştir. Analiz sonuçları ölçek toplam puanı ile bütün alt boyutlar arasındaki pozitif yönde ve yüksek düzeyde anlamlı ilişkiler olduğunu göstermektedir. Söz konusu ilişkiler $r = .659$ ile $r = .803$ arasında değişmektedir ($p < .001$). Ayrıca ölçek alt boyutları arasındaki bütün ilişkiler de pozitif yönde ve anlamlı düzeydedir. Söz konusu ilişkiler $r = .367$ ile $r = .553$ arasında değişmektedir ($p < .001$). Bulgular Tablo 3’te sunulmuştur.

Tablo 3. Ahlak Okuryazarlığı Ölçeği ve Alt Boyutları Arasındaki İlişkiler

Değişkenler		1	2	3	4	5
1. Ahlaki Okuryazarlık	<i>r</i>	1				
	<i>p</i>					
2. Ahlaki Muhakeme	<i>r</i>	,746**	1			
	<i>p</i>	,000				
3. Ahlaki Farkındalık	<i>r</i>	,803**	,528**	1		
	<i>p</i>	,000	,000			
4. Ahlaki İmgelem	<i>r</i>	,727**	,376**	,410**	1	
	<i>p</i>	,000	,000	,000		
5. Ahlaki Duyarlılık	<i>r</i>	,740**	,553**	,504**	,393**	1
	<i>p</i>	,000	,000	,000	,000	
6. Ahlaki Kararlılık	<i>r</i>	,659**	,367**	,394**	,405**	,386**
	<i>p</i>	,000	,000	,000	,000	,000

Ahlak Okuryazarlığı Ölçeği ve alt boyutlarına ilişkin ortalamalarda cinsiyete bağlı anlamlı bir farklılaşma olup olmadığını incelemek amacıyla bir dizi bağımsız gruplar için *t* testi analizi yürütülmüştür. Elde edilen sonuçlar ahlak okuryazarlığı toplam puanının, ahlaki muhakeme, ahlaki imgelem, ahlaki duyarlılık ve ahlaki kararlılık alt boyutlarının erkek öğrencilerde anlamlı olarak daha yüksek olduğunu göstermektedir ($p < .05$). Bulgular Tablo 4'te sunulmuştur.

Tablo 4. Ahlak Okuryazarlığı Ölçeği ve Alt Boyutlarına İlişkin Ortalamaların Cinsiyete göre Karşılaştırılması

Değişkenler	Cinsiyet	N	Ort.	S	% 95 Güven Aralığı		t	p
					Alt Sınır	Üst Sınır		
Ahlak Okuryazarlığı	Kız	148	68.14	11.86	-7.77	-2.37	-3.699	.000
	Erkek	167	73.22	12.40				
Ahlaki Muhakeme	Kız	148	14.09	3.06	-1.88	-.57	-3.693	.000
	Erkek	167	15.32	2.84				
Ahlaki Farkındalık	Kız	148	17.11	4.39	-1.62	.31	-1.340	.181
	Erkek	167	17.77	4.31				
Ahlaki İmgelem	Kız	148	17.58	4.00	-2.22	-.48	-3.064	.002
	Erkek	167	18.93	3.83				
Ahlaki Duyarlılık	Kız	148	10.20	2.51	-1.31	-.14	-2.456	.015
	Erkek	167	10.92	2.71				
Ahlaki Kararlılık	Kız	148	9.16	2.34	-1.76	-.58	-3.876	.000
	Erkek	166	10.33	2.93				

Ahlak Okuryazarlığı Ölçeği ve alt boyutlarına ilişkin ortalamalarda okul türüne göre anlamlı bir farklılaşma olup olmadığını incelemek için bir dizi tek yönlü ANOVA yürütülmüştür. Elde edilen sonuçlar, ahlaki kararlılık alt boyutunda gruplar açısından anlamlı bir farklılaşma olduğu bulunmuştur ($F(2, 312) = 3.171, p < .05$). Farkın kaynağını incelemek için yürütülen Tukey ikili karşılaştırma sonuçları İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin ahlaki kararlılık düzeylerinin Anadolu Lisesi öğrencilerinin ahlaki kararlılık düzeylerinden anlamlı olarak daha yüksek olduğunu göstermektedir ($p < .05$). Ayrıca bulgular, söz konusu diğer ortalamalarda gruplar açısından anlamlı bir farklılaşma olmadığını göstermektedir ($p > .05$). Bulgular Tablo 5'te sunulmuştur.

Tablo 5. Ahlak Okuryazarlığı Ölçeği ve Alt Boyutlarına İlişkin Ortalamaların Okul Türüne göre Karşılaştırılması

Değişkenler	Okul Türü	n	Ort.	S	% 95 Güven Aralığı		F	p
					Alt Sınır	Üst Sınır		
Ahlak Okuryazarlığı	İmam Hatip Lisesi	163	71.49	13.78	69.36	73.62	.944	.390
	Anadolu Lisesi	91	69.33	9.96	67.26	71.40		
	Sosyal Bilimler Lisesi	61	71.31	11.74	68.30	74.32		
	Toplam	315	70.83	12.39	69.46	72.21		
Ahlaki Muhakeme	İmam Hatip Lisesi	163	14.97	3.04	14.50	15.44	1.119	.328
	Anadolu Lisesi	91	14.38	3.09	13.74	15.03		
	Sosyal Bilimler Lisesi	61	14.69	2.79	13.97	15.40		
	Toplam	315	14.75	3.01	14.41	15.08		
Ahlaki Farkındalık	İmam Hatip Lisesi	163	17.67	4.35	17.00	18.35	.764	.466
	Anadolu Lisesi	91	16.99	4.26	16.10	17.88		
	Sosyal Bilimler Lisesi	61	17.61	4.51	16.45	18.76		
	Toplam	315	17.46	4.35	16.98	17.95		
Ahlaki İmgelem	İmam Hatip Lisesi	163	18.20	4.22	17.55	18.86	.100	.904
	Anadolu Lisesi	91	18.38	3.56	17.64	19.13		
	Sosyal Bilimler Lisesi	61	18.43	3.88	17.43	19.42		
	Toplam	315	18.30	3.96	17.86	18.74		
Ahlaki Duyarlılık	İmam Hatip Lisesi	163	10.59	2.80	10.16	11.02	.874	.418
	Anadolu Lisesi	91	10.34	2.43	9.83	10.85		
	Sosyal Bilimler Lisesi	61	10.92	2.49	10.28	11.56		
	Toplam	315	10.58	2.64	10.29	10.87		
Ahlaki Kararlılık	İmam Hatip Lisesi	162	10.12	2.89	9.67	10.57	3.171	.043
	Anadolu Lisesi	91	9.23	2.30	8.75	9.71		
	Sosyal Bilimler Lisesi	61	9.67	2.79	8.96	10.39		
	Toplam	314	9.77	2.73	9.47	10.08		

Ahlak Okuryazarlığı Ölçeği ve alt boyutlarına ilişkin ortalamalarda anne eğitim düzeyine göre anlamlı bir farklılaşma olup olmadığını incelemek için bir dizi tek yönlü ANOVA yürütülmüştür. Elde edilen sonuçlar, söz konusu

ortalamalarda gruplar açısından anlamlı bir farklılaşma olmadığını göstermektedir ($p > .05$). Bulgular Tablo 6’da sunulmuştur.

Tablo 6. Ahlak Okuryazarlığı Ölçeği ve Alt Boyutlarına İlişkin Ortalamaların Anne Eğitim Düzeyine göre Karşılaştırılması

Değişkenler	Eğitim Düzeyi	n	Ort.	S	% 95 Güven Aralığı		F	p
					Alt Sınır	Üst Sınır		
Ahlak Okuryazarlığı	İlkokul	134	72.31	12.61	70.16	74.47	1.947	.122
	Ortaokul	67	69.48	13.70	66.14	72.82		
	Lise	70	71.31	11.02	68.69	73.94		
	Üniversite	44	67.61	11.22	64.20	71.03		
	Toplam	315	70.83	12.39	69.46	72.21		
Ahlaki Muhakeme	İlkokul	134	14.98	2.95	14.47	15.48	1.504	.213
	Ortaokul	67	14.73	3.17	13.96	15.50		
	Lise	70	14.86	2.92	14.16	15.55		
	Üniversite	44	13.89	3.02	12.97	14.80		
	Toplam	315	14.75	3.01	14.41	15.08		
Ahlaki Farkındalık	İlkokul	134	17.93	4.13	17.22	18.63	1.145	.331
	Ortaokul	67	17.24	4.28	16.19	18.28		
	Lise	70	17.33	4.57	16.24	18.42		
	Üniversite	44	16.61	4.72	15.18	18.05		
	Toplam	315	17.46	4.35	16.98	17.95		
Ahlaki İmgelem	İlkokul	134	18.72	3.74	18.08	19.36	1.458	.226
	Ortaokul	67	17.81	4.18	16.79	18.83		
	Lise	70	18.44	3.91	17.51	19.38		
	Üniversite	44	17.52	4.29	16.22	18.83		
	Toplam	315	18.30	3.96	17.86	18.74		
Ahlaki Duyarlılık	İlkokul	134	10.84	2.62	10.40	11.29	.766	.514
	Ortaokul	67	10.39	2.75	9.72	11.06		
	Lise	70	10.39	2.66	9.75	11.02		
	Üniversite	44	10.39	2.52	9.62	11.15		
	Toplam	315	10.58	2.64	10.29	10.87		
Ahlaki Kararlılık	İlkokul	134	9.84	2.83	9.36	10.33	1.851	.138
	Ortaokul	66	9.45	3.07	8.70	10.21		
	Lise	70	10.30	2.32	9.75	10.85		
	Üniversite	44	9.20	2.38	8.48	9.93		
	Toplam	314	9.77	2.73	9.47	10.08		

Ahlak Okuryazarlığı Ölçeği ve alt boyutlarına ilişkin ortalamalarda baba eğitim düzeyine göre anlamlı bir farklılaşma olup olmadığını incelemek için bir dizi tek yönlü ANOVA yürütülmüştür. Elde edilen sonuçlar, söz konusu ortalamalarda gruplar açısından anlamlı bir farklılaşma olmadığını göstermektedir ($p > .05$). Bulgular Tablo 7’de sunulmuştur.

Tablo 7. Ahlak Okuryazarlığı Ölçeği ve Alt Boyutlarına İlişkin Ortalamaların Baba Eğitim Düzeyine göre Karşılaştırılması

Değişkenler	Eğitim Düzeyi	n	Ort.	S	% 95 Güven Aralığı		F	p
					Alt Sınır	Üst Sınır		
Ahlak Okuryazarlığı	İlkokul	51	71.76	12.38	68.28	75.25	1.991	.115
	Ortaokul	62	69.77	13.83	66.26	73.29		
	Lise	103	72.86	12.66	70.39	75.34		
	Üniversite	99	68.90	10.90	66.73	71.07		
	Toplam	315	70.83	12.39	69.46	72.21		
Ahlaki Muhakeme	İlkokul	51	14.88	2.59	14.15	15.61	1.754	.156
	Ortaokul	62	14.52	3.31	13.67	15.36		
	Lise	103	15.23	3.15	14.62	15.85		
	Üniversite	99	14.31	2.81	13.75	14.87		
	Toplam	315	14.75	3.01	14.41	15.08		
Ahlaki Farkındalık	İlkokul	51	17.73	4.47	16.47	18.98	1.711	.165
	Ortaokul	62	17.60	4.24	16.52	18.67		
	Lise	103	18.01	4.47	17.14	18.88		
	Üniversite	99	16.68	4.19	15.84	17.51		
	Toplam	315	17.46	4.35	16.98	17.95		
Ahlaki İmgelem	İlkokul	51	18.71	3.63	17.69	19.73	1.453	.227
	Ortaokul	62	17.66	4.23	16.59	18.73		
	Lise	103	18.79	4.21	17.96	19.61		
	Üniversite	99	17.98	3.66	17.25	18.71		
	Toplam	315	18.30	3.96	17.86	18.74		
Ahlaki Duyarlılık	İlkokul	51	10.41	2.19	9.80	11.03	.631	.595
	Ortaokul	62	10.55	2.82	9.83	11.26		
	Lise	103	10.86	2.75	10.33	11.40		
	Üniversite	99	10.39	2.63	9.87	10.92		
	Toplam	315	10.58	2.64	10.29	10.87		
Ahlaki Kararlılık	İlkokul	51	10.04	2.59	9.31	10.77	1.099	.350
	Ortaokul	62	9.45	2.85	8.73	10.18		
	Lise	102	10.07	2.95	9.49	10.65		
	Üniversite	99	9.54	2.47	9.04	10.03		
	Toplam	314	9.77	2.73	9.47	10.08		

3. Sonuç, Tartışma ve Öneriler

3.1. Sonuç ve Tartışma

Bu çalışmada MEB'e bağlı İmam Hatip Lisesi, Anadolu Lisesi, Sosyal Bilimler Lisesi 10. Sınıf ortaöğretimde olan öğrencilerin ahlak okuryazarlık

düzeylerinin cinsiyet, öğrenim görülen okul türü, anne baba eğitim durumu özellikleri açısından incelenmesi amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda, öğrencilerle yüz yüze iletişime geçilerek 10. sınıfta öğrenim gören 315 ortaöğretim öğrencisinin katılımı sağlanmıştır. Elde edilen verilerin değerlendirilmesinde tarama modeli kullanılarak alt problemlere yönelik cevaplar aranmıştır. Böylece ortaöğretim öğrencilerinin ahlak okuryazarlıkları ve çeşitli değişkenlere yönelik farklılaşma durumları incelenmiştir.

Araştırmada Tekin tarafından geliştirilen “Ahlak Okuryazarlığı Ölçeği” kullanılmıştır.²² Ölçek, “Ahlaki Muhakeme”, “Ahlaki Farkındalık”, “Ahlaki İmgelem”, “Ahlaki Duyarlılık”, “Ahlaki Kararlılık” olmak üzere 5 alt boyuttan oluşmaktadır. Bu ölçek Tekin tarafından ilk kez üniversite öğrencilerine uygulanmıştır. Ayrıca yapılan literatür araştırmasında okuryazarlık konusunda dijital okuryazarlık, çevre okuryazarlığı, medya okuryazarlığı, din okuryazarlığı gibi farklı okuryazarlık türlerinin olmasına rağmen ahlak okuryazarlığı konusunu ele alan herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu nedenle tartışmanın hem ortaöğretim öğrencileri hem de ahlak okuryazarlığı üzerinden yapılmasını zorlaştırdığından, farklı okuryazarlık türleri, ahlaki yargı ve ahlaki olgunluk ile farklı öğrenci ve meslek gruplarına yönelik gerçekleştirilen araştırma sonuçları ile ilişkilendirilmiştir. Araştırmanın bulgularına göre 10. Sınıf ortaöğretim öğrencilerinin “Ahlak Okuryazarlık” düzeylerinin yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ahlak okuryazarlık tüm alt boyutlarının birbirleriyle ilişkilerinin pozitif yönde ve anlamlı düzeyde olduğu tespit edilmiştir.

Araştırmanın bulguları incelendiğinde ortaöğretim 10. sınıf öğrencilerinin ahlak okuryazarlıklarının ve alt boyutlarının cinsiyet değişkenine ilişkin sonuçlarına bakıldığında, ortaöğretim 10. Sınıf öğrencilerinin “Ahlaki Muhakeme”, “Ahlaki Farkındalık”, “Ahlaki İmgelem”, “Ahlaki Duyarlılık”, “Ahlaki Kararlılık” düzeylerinin cinsiyete göre farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. Elde edilen verilerin analizinin sonucuna göre, erkek öğrencilerin ahlak okuryazarlık düzeyleri kız öğrencilerden daha iyi düzeyde olduğu tespit edilmiştir.

Alan yazında ortaöğretim öğrencilerinin ahlak okuryazarlık düzeyleri ile ilgili yapılan bir çalışmaya rastlanmadığı için farklı okuryazarlık düzeyleri-

²² İshak Tekin, “Ahlak Okuryazarlığı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması.”

ne yönelik çalışmalar ile ilişki kurulmuştur. Akıllı ve Genç²³ ortaokul öğrencileriyle yaptığı çalışmada, çevre okuryazarlığının alt boyutu olan davranış açısından erkek öğrencilerin puanlarının, kız öğrencilere göre daha yüksek olduğu ölçülmüştür. Benzer biçimde Düzce'nin²⁴ araştırmasında ahlaki olgunluk ölçeğinde erkek öğrencilerin puanlarının kız öğrencilere göre anlamlı bir farklılık gösterdiği bulunmuştur.

Ancak Bilecik'in²⁵ yaptığı din okuryazarlığı çalışmasında cinsiyet ile din okuryazarlığı başarı testinde kızların din okuryazarlığı başarı düzeyleri erkek öğrencilerden yüksek bulunduğu görülmüştür. Aydoğdu'nun²⁶ yaptığı çalışmada ise dijital okuryazarlığının alt boyutları iletişim, güvenlik, problem çözme boyutlarında cinsiyete göre farklılaşma olmadığı ancak bilgi işlem boyutunda kız öğrenciler lehine farklılaştığı tespit edilmiştir. Erkan²⁷ vd. lerini yaptığı analiz sonucunda öğrencilerin cinsiyetlerine göre dijital okuryazarlık becerilerinde anlamlı farklılığa rastlanmamıştır. Örneğin, Mutlu ve Karaağaç Cingöz'ün²⁸ Anadolu İmam Hatip Lisesi öğrencileri ile yürüttüğü araştırmasında, kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre hem öznel iyi oluş hem de ahlaki olgunluk düzeylerinin yüksek olduğunu tespit etmiştir.

Araştırmada incelenen diğer bir değişken ise okul türleri ile ahlak okuryazarlık düzeyleri arasındaki ilişkidir. Yürütülen tek yönlü Anova sonucunda İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin Ahlaki Kararlılık alt boyutunda Anadolu Lisesi öğrencileri arasında anlamlı bir farklılaşma olduğu bulunmuştur. Diğer alt boyutlarda ise gruplar arasında anlamlı bir farklılaşma

²³ Murat Akıllı - Metin Genç, "Ortaokul Öğrencilerinin Çevre Okuryazarlığı Alt Boyutlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 5/2 (2015), 81-97.

²⁴ Hasan Agah Düzce, *Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Demokratik Algı ve Tutumları ile Ahlaki Olgunlukları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Yönetimi ve Denetimi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 48.

²⁵ Sümeyra Bilecik, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Din Okuryazarlık Becerisine Etkisi (Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 102.

²⁶ Özgür Utkucan Aydoğdu, *Ortaokul Öğrencilerinin Dijital Okuryazarlık Düzeylerinin İncelenmesi* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 43.

²⁷ Erkan Çalışkan vd., "Ortaöğretim Öğrencilerinin Dijital Okuryazarlık Becerilerinin İncelenmesi", *International Journal of Active Learning* 7/2 (2022), 136.

²⁸ Şefika Mutlu - Zeliha Karaağaç Cingöz, "Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Öznel İyi Oluş ile Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişki", *Kalemname* 5/9 Haziran (2020), 112.

olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu durumun İmam Hatip Liselerinde daha fazla ahlak, sevgi, saygı, empati gibi dini içerikli eğitimin verilmesi veya okulun atmosferinin ahlaki değerlere daha fazla vurgu yapmasından kaynaklandığı düşünülmektedir.²⁹ Seyidoğulları vd.lerinin yaptığı çalışmada Fen lisesi ve Anadolu lisesi öğrencilerinin ahlaki yargı yeteneği ortalama puanları, meslek lisesi öğrencilerin ahlaki yargı yeteneği puan ortalamalarından anlamlı derecede yüksek çıkmıştır.³⁰ Kaya'nın İmam Hatip Lisesi ve diğer lise öğrencileri arasında ahlaki yargı düzeyleri üzerine yaptığı çalışmada, İmam Hatip Liseleri ve diğer liseler arasında ahlaki yargı düzeyleri açısından bir farklılık olmadığı görülmüştür.³¹ Keskin'in Türkiye, Samsun ve İngiltere'deki ortaöğretim öğrencileri arasında yaptığı çalışmada Fen Lisesi öğrencilerinin, Genel ve Dini Lise (Faith) öğrencilerinden daha yüksek düzeyde bir ahlaki yargı yeteneğine sahip oldukları bulunmuştur.³²

Orta öğretim öğrencilerinin ahlak okuryazarlık düzeyleri, anne ve baba eğitim durumuna göre incelendiğinde; “Ahlaki Muhakeme”, “Ahlaki Farkındalık”, “Ahlaki İmgelem”, “Ahlaki Duyarlılık”, “Ahlaki Kararlılık” ve toplam puanları arasında anlamlı bir farklılık bulunmamıştır. Anne ve babanın eğitim durumunun öğrencilerin ahlak okuryazarlığını etkilemediği görülmüştür. Bu bulgu, alan yazındaki çalışmalarla benzerlik göstermemektedir. Özellikle Bilecik'in çalışmasının sonucunda anne ve babası yüksek lisans veya doktora mezunu olan öğrencilerin dini okuryazarlık alt boyutlarında yüksek puanlara sahip oldukları görülmektedir.³³ Yine benzer bir çalışmada annesi veya babası üniversite mezunu olan öğrencilerin annesi ve-

²⁹ İbrahim Aşlamacı, *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2017), 31; Nedim Öz, “İmam Hatip Liselerinin Topluma Katkıları,” *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (2022), 100.

³⁰ Sedef Ünsal Seydooğulları vd., “Lise Öğrencilerinde Ahlaki Yargı Yeteneğinin Anne-Baba Tutumları Açısından İncelenmesi,” *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 47/2 (2014), 33.

³¹ Mevlüt Kaya, *Bazı Kişisel Değişkenlere Göre Üniversite Öğrencilerinin Ahlaki Yargıları* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993), 98.

³² Yakup Keskin, “Ortaöğretim Öğrencilerinin Ahlâki Yargı Yeterlilikleri: Türkiye-Samsun ve İngiltere-Lancashire Karşılaştırılması,” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 32/1 (2013), 217-249.

³³ Bilecik, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Din Okuryazarlık Becerisine Etkisi (Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma)* 121-133.

ya babası ilkokul mezunu olan öğrencilere göre daha yüksek bulunmuştur.³⁴

3.2. Öneriler

Çalışmanın bulguları doğrultusunda oluşturulan öneriler aşağıda sırayla verilmiştir:

1. Bu çalışmada, 10. sınıf ortaöğretim öğrencilerinin ahlak okuryazarlık seviyeleri belirlenmiş ve bu seviyelerin çeşitli faktörlere bağlı olarak nasıl değiştiği incelenmiştir. Nicel yöntemle elde edilen bu bulgular, nitel bir araştırma ile daha derinlemesine bilgiler sunmak için çalışılabilir.

2. Çalışmada, erkek öğrencilerin kız öğrencilere kıyasla daha yüksek ahlak okuryazarlık puanlarına sahip olduğu bulunmuştur. Literatürde benzer çalışmalarda genellikle kızlar lehine fark bulunurken, bu çalışmada erkekler lehine fark bulunmasının nedenleri araştırılabilir.

3. Çalışmada, ebeveynlerin eğitim düzeylerinin öğrencilerin ahlak okuryazarlık düzeylerini etkilemediği ortaya çıkmıştır. Bu durumun nedenlerini anlamak için aile içi iletişimi süreçleri araştırılabilir.

4. Çalışmaya katılan öğrencilerin okul türleri ile ahlak okuryazarlık düzeyleri arasında İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin Ahlaki Kararlılık alt boyutunda Anadolu Lisesi öğrencileri arasındaki anlamlı farklılaşmanın olduğu görülmüştür. Bu durumun nedenleri arasında İmam Hatip Lisesindeki müfredatta din eğitiminin yoğunluğu, okul kültürü ve çevresi, ailenin verilen eğitime katkısı gibi faktörler incelenebilir.

Kaynakça

- Âdem Sami, "Branş Öğretmenlerinin Program Okuryazarlık Düzeylerinin İncelenmesi", *Uluslararası Temel Eğitim Çalışmaları Dergisi*, 2023, 4(1), 14-20. <https://doi.org/10.59062/ijpes.1267978>.
- Akıllı, Murat- Genç, Metin. "Ortaokul Öğrencilerinin Çevre Okuryazarlığı Alt Boyutlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 5/2 (2015), 81-97. <https://doi.org/10.19126/suje.87773>
- Aşlamacı, İbrahim. Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Aydoğu, Özgür Utukcan. *Ortaokul Öğrencilerinin Dijital Okuryazarlık Düzeylerinin İncelenmesi*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

³⁴ Seydoğulları, "Lise Öğrencilerinde Ahlaki Yargı Yeteneğinin Anne-Baba Tutumları Açısından İncelenmesi," 34.

- Bajovic Mirjana- Elliott Anne, "The Intersection of Critical Literacy and Moral Literacy: Implications for Practice.", *Critical Literacy: Theories & Practices* 5/1 (2011): 27-37.
- Bilecik Sümeyra, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Müfredatının Din Okuryazarlığı Açısından İncelenmesi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16/1 (01 Nisan 2016): 35-58
- Bilecik Sümeyra, *Örgün Din Öğretimi ve Din Okuryazarlığı Becerisi* (Konya: Yediveren Kitap, 2018).
- Bilecik, Sümeyra. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Din Okuryazarlık Becerisine Etkisi (Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Büyükköztürk Şener vd., *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 26. Baskı, 2019).
- Çalışkan, Erkan vd. "Ortaöğretim Öğrencilerinin Dijital Okuryazarlık Becerilerinin İncelenmesi", *International Journal of Active Learning* 7/2 (2022), 131-142. DOI: <https://doi.org/10.48067/ijal.1213615>.
- Düzce, Hasan Agah. *Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Demokratik Algı ve Tutumları ile Ahlakî Olgunlukları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Yönetimi ve Denetimi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Furat Ayşe Zişan, "Din Okuryazarlığı: Din Eğitimi Felsefesi Açısından Temel Bir Kavram", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 12/3 (01 Ocak 2012): 9-24
- Güneş, Firdevs; "Okuryazarlık Kavramı ve Düzeyleri", *Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 1994, S. 2, ss. 499-507.
- http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.52260a1dd18455.42137503 (Erişim Tarihi: 11.06.2024).
- Karaduman Sibel, "Yeni Medya Okuryazarlığı: Yeni Beceriler/Olanaklar/Riskler", *Erciyes İletişim Dergisi*, 2019, 6(1), 683-700. <https://doi.org/10.17680/erciyes-iletisim.484193>.
- Kaya, Mevlüt. *Bazı Kişisel Değişkenlere Göre Üniversite Öğrencilerinin Ahlakî Yargıları*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.
- Keskin, Yakup. "Ortaöğretim Öğrencilerinin Ahlakî Yargı Yeterlilikleri: Türkiye-Samsun ve İngiltere-Lancashire Karşılaştırılması." *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 32/1 (2013), 217-249.
- Kurbanoglu, Serap, "Bilgi Okuryazarlığı: Kavramsal Bir Analiz", *Türk Kütüphaneciliği*, 2010, 24(4), 723-747.
- Kurudayıoğlu Mehmet- Tüzel M. Sait, "21. Yüzyıl Okuryazarlık Türleri, Değişen Metin Algısı ve Türkçe Eğitimi", *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 28 (01 Şubat 2010): 283-298.
- Mutlu, Şefika- Karaağaç Cingöz, Zeliha. "Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Öznel İyi Oluş ile Ahlakî Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişki". *Kalemname* 5/9 (Haziran 2020), 101-118.
- Onursoy Sibel, "Görsel Kültür ve Görsel Okuryazarlık", *Türk Kütüphaneciliği*, 2017, 31(1), 47-54. <https://doi.org/10.24146/tkd.2017.4>.

- Önal, İnci; “Tarihsel Değişim Sürecinde Yaşam Boyu Öğrenme ve Okuryazarlık: Türkiye Deneyimi”, *Bilgi Dünyası*, 2010, S. 11, ss. 101-121.
- Öz, Nedim. “İmam Hatip Liselerinin Topluma Katkıları”. *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (Ocak 2022), 95-112.
- Seçkin Selçuk Gamze, “Tarama Yöntemi”, *Eğitimde Araştırma Yöntemleri*, ed. Haluk Özmen- Orhan Karamustafaoğlu, (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2019).
- Seydaoğulları, Sedef Ünsal vd. “Lise Öğrencilerinde Ahlakî Yargı Yeteneğinin Anne-Baba Tutumları Açısından İncelenmesi.” *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 47/2 (2014), 21-40.
- Şengül Hüseyin, *Ortaokul Öğrencilerinin Çevre Okuryazarlık Düzeyinin İncelenmesi: Isparta İli Örneği* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).
- Tekin, İshak. “Ahlak Okuryazarlığı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Marife* 22/1 (2022), 43-66. <https://doi.org/10.33420/marife.1104203>.
- Tuana Nancy, “Conceptualizing Moral Literacy”, *Journal of Educational Administration*, ed. Paul Begley 45/4 (01 Ocak 2007): 364-378
- Wallace Susan, *A Dictionary of Education*, Oxford University Press, New York 2008.
- Vural Muhammet Enes vd., *Din Bilimleri Çalışmalarında Betimsel Analiz, T-Testi ve Anova*, “Din Bilimlerinde Nicel Yöntem”, ed. Ali Ayten, (İstanbul: İfav Yayınları, 2022).
- Yürük Muhammed Fatih, “Finansal Okuryazarlık Düzeylerinin Belirlenmesine Yönelik Bir Araştırma: Dicle Üniversitesi Örneği”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2023 (33), 426-452. <https://doi.org/10.15182/diclesosbed.1262291>.

CHATGPT İLE DİN VE AHLAK EĞİTİMİ KONUSU ÜZERİNE BİR SOHBET

Doç. Dr. Tuncay KARATEKE

Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Elazığ/Türkiye
tkarate@firat.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-0061-1405

Arş. Gör. Ramazan ERTEN

Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Elazığ/Türkiye
rerten@firat.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-4723-1581

Giriş

Yapay zeka kavramının ilk ortaya çıkışı 1943 yılında Pittis ve McCulloch'un ortaya koydukları beyin modeliyledir.¹ 1956 yılında gerçekleşen Dartmouth Görüşmesiyle yapay zeka terimi bu isimdeki bir konferansın düzenlenmesiyle tüm dünyaya duyurulmuştur. Yapay zeka kavramının uygulamaya geçmesi de yine aynı tarihlerde IBM tarafından satranç oynayabilen yapay zeka uygulamasıyla hayata geçmiştir.² Yapay zekanın bu tür uygulamalarda kullanılması yeni bir dönemin açıldığının bir göstergesi olmuştur. Sonraki dönemlerde de birçok oyuncakta yapay zeka temelli uygulamalar kullanılmaya başlanmıştır.³ Yapay zekanın akıllı telefonlarda kullanımının hızlanması ise 2011 yılında IOS işletim sistemlerinde çeşitli komutları yerine getirmeye yardımcı olan SİRİ ile gerçekleşmiştir. Bu uygulamayla beraber artık akıllı telefonlarda çeşitli komutları anlayarak reaksiyon verme dönemi başlamıştır. Yapay zekanın hızlı bir şekilde ilerlemesi ve in-

¹ Warren S. McCulloch - Walter Pitts, "A Logical Calculus of the Ideas Immanent in Nervous Activity", *The Bulletin of Mathematical Biophysics* 5/4 (Aralık 1943), 122-123.

² Ali Murat Kirik - Vahdet Özkoçak, "Medya Ve İletişim Bağlamında Yapay Zekâ Tarihi Ve Teknolojisi: Chatgpt Ve Deepfake İle Gelen Dijital Dönüşüm", *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 58 (27 Haziran 2023), 77.

³ Harun Pirim, "Yapay Zeka", *Yaşar Üniversitesi E-Dergisi* 1/1 (2006), 83-84.

san hayatında önemli bir yer tutmasından dolayı yaşadığımız çağ “Yapay Zeka Çağı” olarak tanımlanmaktadır.⁴

Yapay zeka sistemleri içerisinde birden fazla aracı bulundurmasına rağmen toplumda en çok kabul gören araçlardan birinin sohbet robotları (chatbox) olduğu söylenebilir. Sohbet robotlarının ortaya çıkması insan-makine iş birliğinin zirve noktası olarak kabul edilebilir. Sohbet robotları doğal dil işleme (NLP) algoritması sayesinde tıpkı bir insanmış gibi konuşabilmekte ve insanlarla iletişim kurabilmektedir.⁵

Doğal dil işleme algoritmasını kullanan sohbet robotları günümüzde oldukça fazladır. Bunlar arasında özel olarak kullanım alanları bulunan chatboxlar bulunurken bazı sohbet robotları tüm bu özellikleri içerisinde barındırabilmektedir. Bu uygulamalar eğitim, sağlık, spor vb. hemen her alanda insanların hayatlarını kolaylaştırabilme özelliğine sahiptir.⁶ Bu sohbet robotlarından bir tanesi de OpenAI yapay zeka şirketi tarafından 30 Kasım 2022 tarihinde oluşturulan ChatGPT’dir.

ChatGPT sohbet anlamına gelen Chat ve metin üretme ve anlama konusunda uzmanlaşmış anlamına gelen GPT kavramlarından oluşmaktadır.⁷ Bu sohbet robotu doğal dil anlama (NLU) ve doğal dil işleme (NLP) tekniklerini kullanarak insanlarla sohbet etmesi amacıyla piyasaya sürülmüştür. ChatGPT ortaya çıktığı günden beridir sürekli kendini yenilemektedir.

Aynı şirket tarafından ChatGPT’nin öncüsü olan ve ilk ortaya çıkarılan sohbet robotu 2019 yılında piyasaya sürülen GPT-2’dir. GPT-2 önceden eğitilmiş ve milyonlarca parametreyi içeren bir dil modelidir. 2020 yılında piyasaya sürülen GPT-3 ise yaklaşık 175 milyar parametreye sahip insan benzeri cevaplar verebilen bir dil modeli olmuştur. 2021 yılında GPT-3’ün bir türevi olan ChatGPT piyasaya sürülmüştür. Bu yeni model internet üzerinden çeşitli öğrenmeler gerçekleştirerek kendisine sorulan karmaşık soruları cevaplama yeteneğine sahip bir sohbet robotu olmuştur. 2022 yılında piya-

⁴ Michael Haenlein - Andreas Kaplan, “A Brief History of Artificial Intelligence: On the Past, Present, and Future of Artificial Intelligence”, *California Management Review* 61/4 (Ağustos 2019), 8.

⁵ J. An vd., “ChatGPT”, *tackle the growing carbon footprint of generative AI* 615 (2023), 9.

⁶ Abid Haleem vd., “An era of ChatGPT as a significant futuristic support tool: A study on features, abilities, and challenges”, *BenchCouncil transactions on benchmarks, standards and evaluations* 2/4 (2022), 100089; Fathima Anjila, “Artificial intelligence”, *Learning outcomes of classroom research*, (2021), 65.

⁷ An vd., “ChatGPT”, 9.

saya sürülen ve halen kullanımda olan ChatGPT 3.5, bir önceki sürümünden daha gelişmiş ve karmaşık bir yapıya sahiptir. Bu modelde verilen cevaplar daha gerçekçi ve insanlarla etkileşim daha güçlüdür. Şirketin piyasaya sürdüğü son sürüm ise ChatGPT-4'tür. Bu model günümüzde ücretli olarak kullanıma sunulmaktadır. Bu modelin bir önceki modelden farkı şirket tarafından açıklanmıştır. Yapılan açıklamaya göre chatgpt-4 ChatGPT-3.5'e göre izin verilmeyen sorulara %82 oranında daha fazla yanıt vermekte ve verdiği yanıtların doğruluk oranı %80 daha fazla olmuştur.⁸

ChatGPT birçok kişi tarafından insan yaşamını yeniden şekillendiren bir buluş olarak görülmüştür.⁹ ChatGPT bireylere bilgi vererek zamanlarını kısaltma ve ilham vererek araştırmacılara yarar sağlamaktadır.¹⁰ Chatboxa; kullanıma sunulduğunun beşinci gününde yaklaşık 1 milyon kişi tarafından erişilmiştir. ChatGPT GPT-3.5.5 dil modeline dayanan ve günümüze kadar en iyi eğitilmiş sohbet robotudur.¹¹ Uygulama kullanıcıların merak ettiği bir konu hakkında anlık olarak insan üretiminden ayırt edilmesi zor cevaplar sunabilmektedir.¹² Tüm bu avantajları sayesinde uygulamamın kullanıcı sayısı oldukça fazladır¹³. Yaklaşık 3 aylık bir süreç içerisinde 1,8 milyar zi-

⁸ "ChatGPT | OpenAI Help Center" (Erişim 23 Kasım 2024).

⁹ Faizan Ali - Inc ChatGPT OpenAI, "Let the devil speak for itself: Should ChatGPT be allowed or banned in hospitality and tourism schools?", *Journal of Global Hospitality and Tourism* 2/1 (01 Şubat 2023), 2; Ömer Aydın - Enis Karaarslan, "Is ChatGPT Leading Generative AI? What Is Beyond Expectations?", *Academic Platform Journal of Engineering and Smart Systems* 11/3 (30 Eylül 2023), 120; Michael Balas - Edsel B. Ing, "Conversational AI Models for ophthalmic diagnosis: Comparison of ChatGPT and the Isabel Pro Differential Diagnosis Generator", *JFO Open Ophthalmology* 1 (01 Mart 2023), 100005; Haleem vd., "An era of ChatGPT as a significant futuristic support tool"; Wilson Cheong Hin Hong, "The Impact of ChatGPT on Foreign Language Teaching and Learning: Opportunities in Education and Research", *Journal of Educational Technology and Innovation* 5/1 (17 Mart 2023); Ali Iskender, "Holy or Unholy? Interview with Open AI's ChatGPT", *European Journal of Tourism Research* 34 (14 Mart 2023), 3414; Yaojun Tong - Lixin Zhang, "Discovering the next decade's synthetic biology research trends with ChatGPT", *Synthetic and Systems Biotechnology* 8/2 (22 Şubat 2023), 222.

¹⁰ Eva A. M. van Dis vd., "ChatGPT: Five Priorities for Research", *Nature* 614/7947 (Şubat 2023), 225.

¹¹ Kirik - Özkoçak, "Medya Ve İletişim Bağlamında Yapay Zekâ Tarihi Ve Teknolojisi", 79.

¹² Elif Karakoç Keskin, "Yapay zekâ sohbet robotu chatgpt ve Türkiye internet gündeminde oluşturduğu temalar", *Yeni Medya Elektronik Dergisi* 7/2 (2023), 114.

¹³ Keskin, "Yapay zekâ sohbet robotu chatgpt ve Türkiye internet gündeminde oluşturduğu temalar", 115.

yaretçiye ulaşan Chatbox insanların merak ettiği hemen her konuda sorulan sorulara cevaplar üretmektedir¹⁴.

Türkiye Cumhuriyeti tarihi boyunca en çok tartışılan konulardan biri din eğitimi ve uygulamaları olmuştur.¹⁵ Tarihi süreçte din eğitimi içerikli derslere yönelik farklı uygulamalar (seçmeli-zorunlu) icra edilmiştir¹⁶. Cumhuriyetin başlarında okullarda verilen din eğitimi, zamanla kaldırılmış ve belirli bir dönem okullarda herhangi bir din eğitimi faaliyeti uygulanmamıştır. 1950’li yıllarda çok partili sisteme geçiş ile beraber Türkiye’nin siyasi atmosferinin değişmesiyle Din Dersleri seçmeli olarak verilmiştir. 1980 darbesi sonrasında hazırlanan 1982 anayasasıyla zorunlu olarak din kültürü ve ahlak bilgisi dersi okullarda okutulmuştur. Din ve ahlakın bilgisini içeren bu ders inanan bireylerin ihtiyaçlarını karşılamadığı için 2012 yılında seçmeli din dersleri okullarda verilmeye başlanmıştır. Türkiye’de din eğitimi uygulamalarına bakıldığında ahlak eğitimi, toplum için bir zorunluluk olarak görülmüş ve zorunlu olarak din dersinden önce verilmeye başlanmıştır. 1982 yılından sonra ise din ve ahlak birlikte zorunlu olarak verilmiştir.¹⁷ Bu sebeplerden dolayı bireylerin merkat ettiği en temel konulardan bir tanesi de din ve ahlak eğitimi olmaktadır. Türkiye’de din eğitimi her ne kadar devlet eliyle yürütülse de gerek laiklik gerekse ülkenin kozmopolit yapısı gereği farklı inanışlara sahip insanları içerisinde barındırmasından dolayı zorunlu din dersleri her zaman ülkenin gündeminde tartışmalı bir konu olarak kalmıştır¹⁸. Din derslerinin tamamen kaldırılmasından ziyade bu derslerin içeriklerinin herkesi kucaklayıcı olması fikri daha çok kabul görmektedir¹⁹. Yine ülke gündemindeki temel konulardan bir tanesi din eğitiminin başlama yaşı olmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığına 1999 yılında ge-

¹⁴ “ChatGPT | OpenAI Help Center”.

¹⁵ Emine Keskiner, “Okullardaki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri ve Sorunları”, *Türkiyede Din Eğitimi ve Sorunları*, ed. Mustafa Köylü (Dem Yayınları, 2018), 49-82.

¹⁶ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Yayınları, 2017).

¹⁷ Turgay Gündüz, “Türkiye’de Cumhuriyeti Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi”, *Dem*, (2007).

¹⁸ Derya Kap, “Türkiye’de zorunlu din dersi uygulaması”, *Akademik Perspektif*, (2014), 58-61; Berke Özenç, “AİHM ve Danıştay Kararlarının Ardından Zorunlu Din Dersleri Sorunu”, *Journal Of Istanbul University Law Faculty* 66/2 (2008), 191-226.

¹⁹ İlhan Yıldız, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi: Zorunlu mu Kalmalı, Yoksa Seçmeli mi Olmalı?”, *TÜBAV Bilim Dergisi* 2/2 (2009), 254.

tirilen kursa başlama yaşı sınırının 2011 yılında kaldırılmasının ardından açılan 4-6 yaş Kur'an kursları halkın bazı kesimleri tarafından memnuniyet ile karşılaşmıştır. 2021 yılında gerçekleştirilen Milli Eğitim Şurası'nda ise buna benzer bir uygulama olarak sayılabilecek, okulöncesinde din derslerinin konulması bir tavsiye karar alınmıştır²⁰. İlgili kararın basına yansımalarına bakıldığında ise çeşitli olumlu ve olumsuz değerlendirmelerin olduğu görülmüştür²¹.

ChatGPT ile ilgili literatür tarandığında yapay zeka uygulamasının eğitim, turizm²², sağlık²³, dil öğretimi²⁴, muhasebe²⁵, din²⁶ vb. alanlarda çalışmaların olduğu da görülmüştür. ChatGPT'nin araştırılan konu ile ilgili so-

²⁰ MEB, 20. Millî Eğitim Şûrası Kararları (Ankara, 2021), 2.

²¹ "Okul öncesine dini eğitim geliyor: MEB bagajı açtı", *birgun.net* (Erişim 01 Aralık 2024); Pervin Kaplan, "Eğitimcilerden 'Şûra' uyarısı: Okul öncesinde din eğitimi uygun değildir", *PervinKaplan.com* (Erişim 01 Aralık 2024).

²² Ayşe Cabi Bilge, "Bir yapay zekâ destekli dil modeli olan chatGPT'nin turizm sektöründe potansiyel ve hayata geçen uygulamaları", *Journal of Recreation and Tourism Research* 10/3 (2023), 139-155; Tong - Zhang, "Discovering the next decade's synthetic biology research trends with ChatGPT".

²³ Sedat Yiğit vd., "Yapay zekâ destekli dil işleme teknolojisi olan ChatGPT'nin sağlık hizmetlerinde kullanımı", *Eurasian Journal of Health Technology Assessment* 7/1 (2023), 57-65; Bahanur Malak Akgün, "ChatGPT'nin Sağlık Bilimleri Eğitimine Getirdiği Fırsatlar", *İleri Teknolojilerde Çalışmalar Dergisi* 1/2 (2023), 48-54.

²⁴ Esra Nur Zileli, "Yabancı dil olarak türkçe öğreniminde ChatGPT örneği", *Uluslararası Karamanoğlu Mehmetbey Eğitim Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2023), 42-51; Gül Şen-yaman, "Arapça yabancı dil öğretiminde yapay zekânın geleceği: ChatGPT örneği", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 33 (2023), 1057-1070.

²⁵ Metehan Küçüker, "MUHASEBEDE YAPAY ZEKÂ UYGULAMALARI: CHAT-GPT'NİN MUHASEBE SINAVI", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 33/2 (2023), 875-888; Erol Geçici, "Yapay Zekâ Destekli ChatGPT'nin Muhasebe Eğitimi Alanına Uygunluğu: Fırsatlar ve Zorluklar", *İşletme Akademisi Dergisi* 5/2 (2024), 96-117.

²⁶ Muhammed Kızılgeçit vd., "Yapay Zekâ Sohbet Robotu Chatgpt İle İnanç-İnançsızlık, Doğal Afet Ve Ölüm Konuları Üzerine Nitel Bir Araştırma: Din Ve Maneviyatın Psikolojik Sağlığa Etkileri", *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (2023), 137-172; Muhammet Midilli, "Yapay zekâ, transhümanizm ve din" (Mustafa KOÇ, 2023); Ali Kemal Acar, "Din ve teknoloji etkileşiminde yapay zeka ve transhümanizm'e yaklaşımlar", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2023), 380-406; Murat Çinicı - Muhammed Kızılgeçit, "Yapay Zekâ ve Din Psikolojisi", *Diyanet İlmî Dergi* 59/2 (2023), 745-768; Birol Akgül - İlhan Ören, "Yapay zeka temelinde insan: Dataizm ve dini değer paradoksu", *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2021), 65-79; Mehmet Kazak, *Yapay zekâ kaygısı, yabancılaşma ve dindarlık ilişkisi* 2023; Hasan Kafalı, "Yapay zekâ, toplum ve din'in geleceği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2019), 145-172.

ruhan sorulara vermiş olduđu cevapların incelendiđi çeřitli çalıřmalar görülmüřtür.²⁷ olduđu görülmüřtür. Bu alıřmalar arasında dini boyutta tek bir çalıřmaya rastlanmıřtır. Bu dođrultuda din ve ahlak eđitimi konusunda ChatGPT’nin cevaplarını inceleyen herhangi bir çalıřmaya ise rastlanmamıřtır.

Bu çalıřmada yapay zeka uygulaması olan ChatGPT’ye din ve ahlak eđitimi konusu ile ilgili çeřitli sorular yönlendirilmiř ve verdiđi cevaplar irdelenmiřtir. Bu dođrultuda arařtırmanın temel problem cmleri “Yapay zeka chatbox’u olan ChatGPT’nin din ve ahlak eđitimi konusu ile ilgili görüřleri nasıldır?” sorusu olmuřtur.

Yöntem

Bu alıřma nitel arařtırma yaklařımının durum deseninde gerçekleřtirilmiřtir. Durum alıřmaları bir olayın ayrıntılarını tanımlamak ve görmek, bir olaya açıklamalar geliřtirmek ve bir olayı deđerlendirmek amacıyla kullanılabilmektedir.²⁸ Arařtırma kapsamında yapay zeka sohbet robotu olan ChatGPT’ye din ve ahlak eđitim konusu ile ilgili çeřitli sorular yöneltilmiř ve alınan cevaplar incelenmiřtir. Nitel çalıřmalarda veri toplama tekniklerinden biri olan mülakat tekniđi; bir kiři veya grubun herhangi bir konu ile ilgili görüř ve düřüncelerini detaylı bir řekilde öğrenmek amacıyla gerçekleřtirilmektedir.²⁹ Bu çalıřmada da ChatGPT’nin din ve ahlak eđitimi konusu ile ilgili verdiđi cevapları tespit edilmek istendiđinden mülakat tekniđinin kullanılması uygun görülmüřtür.

Yapay zeka sohbet robotu ChatGPT’nin aynı soruya farklı zamanlarda verdiđi cevapların aynı eksende fakat farklı olması durumu da çalıřmada

²⁷ Menekře Seden Tapan Broutin, “Matematik ğretmen Adaylarının ChatGPT ile Bařlangıç Deneyimlerinde Sordukları Soruların İncelenmesi”, *Uludađ Üniversitesi Eđitim Fakültesi Dergisi* 36/2 (2023), 1-26; Elif Dođan vd., “Adrenal İnsidentaloma İle İlgili Chatgpt Yanıtlarının Güncel Kılavuzlarla Karřılařtırılması” (Eriřim 19 Ađustos 2024); avuřođlu, “Chatgpt İle Muhasebe zerine Sohbet Chat On Accounting With Chatgpt”; Kızılgeçit Vd., “Yapay Zek Sohbet Robotu Chatgpt İle İnanç-İnançsızlık, Dođal Afet Ve lm Konuları zerine Nitel Bir Arařtırma”; Erul - Iřın, “ChatGPT ile Sohbetler”.

²⁸ Meridith D. Gall vd., “Educational research: an introduction (8. utđ.)”, *AE Burvikovs, Red.) USA: Pearson*, (2007) akt.; řener Büyüköztürk vd., *Eđitimde Bilimsel Arařtırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Yayınları, 2008), 268.

²⁹ Remzi Altunıřık vd., “Sosyal bilimlerde arařtırma yöntemleri”, *Sakarya Yayıncılık, Sakarya* 226 (2007), 142.

hangi cevabın alınması gerektiği sorusunu ortaya çıkarmaktadır. Bu durumun önüne geçmek amacıyla literatür incelenmiş ve ilk verilen cevapların çalışmalara dahil edildiği görülmüştür ³⁰. Bu çalışmada ChatGPT'nin son sürümü olan GPT-4o kullanılmış ve alınan cevaplar bulgular bölümünde sunulmuştur.

1. Bulgular

Bu başlık altında Din ve Ahlak Eğitimi konusu ile ilgili ChatGPT ile yapılan sanal görüşmeye ilişkin bulgular ve bulguların yorumlanmasına yer verilmiştir. Bulgular iki ana başlık altında ele alınmıştır.

1.1. Din Eğitime İlişkin Bulgular

1.1.1. Din Eğitimi bağlamında ChatGPT'ye sorulan ilk soru “Din Nedir?” sorusu olmuştur. Verilen cevap aşağıda sunulmuştur:

ChatGPT: Din, bireylerin ve toplumların hayatını anlamlandırmaya, değerler sistemi oluşturmaya ve metafizik sorulara cevap bulmaya yönelik inanç, ibadet ve ahlak esasları bütünüdür. Dini, farklı yönlerden ele alarak daha detaylı açıklayabiliriz:

a. Tanım ve İçerik

İnanç: Din, genellikle bir Tanrı'ya veya aşkın bir güce inanma ve bu güçle ilişki kurma çabasını içerir. Bazı dinler, tek bir Tanrı'ya (monoteizm), bazıları ise birden fazla tanrıya (politeizm) inanır. Ateistlik ya da panteistik anlayışları olan dinler de vardır.

İbadet: Dinler, ibadet biçimleri, dualar, ritüeller ve kutsal metinler aracılığıyla inançların ifade edilmesini sağlar.

Ahlak ve Değerler: Din, bireylerin ve toplumların doğru-yanlış kavramlarını şekillendiren ahlaki bir rehberlik sunar.

b. Fonksiyonları

Manevi Destek: İnsanların yaşamın anlamını sorgulamalarına ve ölüm, acı gibi konularla başa çıkmalarına yardımcı olur.

Toplumsal Düzen: Birlik, dayanışma ve sosyal kontrol mekanizmalarını teşvik eder.

Kimlik ve Aidiyet: Bireylere bir toplumsal kimlik ve aidiyet hissi sağlar.

³⁰ Kızılgeçit vd., “Yapay Zekâ Sohbet Robotu Chatgpt İle İnanç-İnançsızlık, Doğal Afet Ve Ölüm Konuları Üzerine Nitel Bir Araştırma”; BROUTIN, “Matematik Öğretmen Adaylarının ChatGPT ile Başlangıç Deneyimlerinde Sordukları Soruların İncelenmesi”.

c. Felsefi ve Bilimsel Açıdan Din

Felsefi Boyut: Din, metafizik ve ontoloji gibi alanlarda insanın varlık, evren ve Tanrı ile ilgili sorularını ele alır.

Bilimsel Boyut: Antropoloji, psikoloji, tarih ve sosyoloji gibi bilim dalları, dinin toplumsal ve bireysel etkilerini inceler.

d. Din Türleri

Teistik Dinler: Tanrı veya tanrılara inanan dinler (İslam, Hristiyanlık, Yahudilik, Hinduizm vb.).

Nontheistik Dinler: Tanrı inancına dayanmayan, daha çok etik ve ahlak üzerine odaklanan dinler (Budizm, Caynizm vb.).

Doğa Dinleri: Doğanın kutsallığını vurgulayan ve genellikle animistik inançları içeren sistemler.

e. Din ve Kültür

Din, kültürle iç içe geçmiş bir olgudur. Toplumun gelenekleri, sanatı, hukuku ve günlük yaşamı üzerinde derin bir etkisi vardır.

Sonuç olarak, din, bireysel ve toplumsal düzeyde birçok işlevi yerine getiren, çok boyutlu bir olgudur. Tanımı ve kapsamı, insanların bakış açısına, kültürel geçmişine ve yaşam deneyimlerine göre farklılık gösterebilir.

1.1.2. Din Eğitimi bağlamında ChatGPT'ye sorulan ikinci soru "Din Eğitimi zorunlu olmalı mıdır?" sorusu olmuştur. Verilen cevap aşağıda sunulmuştur:

Din eğitiminin zorunlu olup olmaması, toplumsal yapı, devletin laiklik anlayışı, bireysel hak ve özgürlükler gibi çeşitli faktörlere bağlıdır. Bu konu, farklı ülkelerde farklı şekillerde ele alınır ve tartışmalıdır. Aşağıda, din eğitiminin zorunlu olup olmaması konusundaki argümanlar yer almaktadır:

a. Zorunlu Din Eğitiminin Savunulması

Kültürel ve Ahlaki Değerler Aktarımı: Din eğitimi, toplumsal değerlerin ve ahlaki ilkelerin genç nesillere aktarılmasına yardımcı olabilir. Din bilgisi, kültürel mirasın bir parçası olarak görülüp öğretilmesi gereken bir alan olabilir.

Toplumsal Birlik ve Dayanışma: Aynı inanç çerçevesinde verilen eğitim, toplumsal uyumu ve birliği teşvik edebilir.

Bilgilendirme Amaçlı Eğitim: Din eğitimi, bir dine bağlı kalmaya zorlamaksızın, temel dini bilgi ve anlayış kazandırmayı amaçlayabilir. Bu, bireylerin daha bilinçli tercihler yapmalarına yardımcı olabilir.

b. Zorunlu Din Eğitiminin Karşıt Görüşleri

Laiklik ve Bireysel Özgürlük: Zorunlu din eğitimi, bireylerin ve ailelerin inanç özgürlüğüne müdahale olarak algılanabilir. Laik bir sistemde, devletin din konularında tarafsız kalması gerektiği savunulur.

Çeşitlilik ve Eşitlik: Toplumda farklı din ve inançlara sahip bireyler bulunduğundan, tek bir dine dayalı zorunlu eğitim, diğer inanç gruplarını dışlayabilir. Din eğitiminin zorunlu olması, azınlıkların dini özgürlüklerini kısıtlayabilir.

İsteğe Bağlı Olmalı: Din eğitiminin ailelerin ve bireylerin tercihine bırakılması gerektiği savunulabilir. Bu, herkesin kendi inancına uygun eğitim almasına olanak tanır.

c. Alternatif Yaklaşımlar

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi: Zorunlu din eğitimi yerine, dinlerin tarihini, kültürünü ve felsefesini ele alan tarafsız bir ders sunulabilir. Bu, öğrencilerin dinler hakkında genel bilgi edinmesini sağlar.

Seçmeli Dersler: Din eğitimi, çeşitli dinler ve inanç sistemlerini kapsayan seçmeli dersler şeklinde sunulabilir. Böylece bireyler kendi ihtiyaçlarına uygun bir seçim yapabilir.

Çoğulcu Eğitim: Birden fazla dinin ve inanç sisteminin eşit şekilde ele alındığı bir eğitim modeli uygulanabilir.

Türkiye Bağlamında

Türkiye'de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi zorunludur. Ancak bu durum, Anayasa Mahkemesi kararları ve uluslararası sözleşmelere dayalı olarak zaman zaman eleştirilmiş ve farklı düzenlemeler önerilmiştir. Eleştiriler, dersin İslam ağırlıklı içeriği ve farklı inanç gruplarına yönelik yeterince kapsayıcı olmaması üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Sonuç; Din eğitiminin zorunlu olup olmaması, toplumun inanç yapısı, devletin eğitim politikası ve bireysel haklara verilen önemle doğrudan ilişkilidir. Bu konuda en uygun yaklaşım, bireylerin inanç özgürlüğünü koruyan ve eğitimde tarafsızlığı gözetten bir sistem benimsemektir.

1.1.3. Din Eğitimi bağlamında ChatGPT'ye sorulan üçüncü soru “Din Eğitimi kaç yaşında başlamalıdır?” sorusu olmuştur. Verilen cevap aşağıda sunulmuştur:

Din eğitiminin başlaması gereken yaş, çocuğun zihinsel, duygusal ve ahlaki gelişim düzeyine, toplumsal normlara ve ailenin tercihine bağlıdır. Ge-

nel olarak din eğitiminin başlama yaşı, çocuğun soyut düşünme yeteneği ve inanç kavramlarını anlayabilme kapasitesiyle ilişkilendirilir. İşte bu konuda dikkate alınabilecek bazı yaklaşımlar:

a. Erken Çocukluk Dönemi (3-6 Yaş)

Özellikler: Bu yaş grubundaki çocuklar, somut düşünceye dayanır ve soyut kavramları anlamakta zorlanır. İbadet, ahlaki davranışlar ve basit dini hikâyeler gibi görsel ve duygusal öğeler ilgi çekebilir.

Eğitim İçeriği: Sevgi, saygı, paylaşma gibi temel ahlaki değerlerin vurgulanması. Basit dini hikâyeler veya ritüeller aracılığıyla manevi değerlerin aktarılması.

Dikkat Edilmesi Gerekenler: Zorlamadan kaçınılmalı; eğitim oyun ve hikâye gibi eğlenceli yöntemlerle verilmelidir.

b. İlkokul Çağı (6-12 Yaş)

Özellikler: Bu yaşta çocuklar soyut düşünmeye başlar ve kuralları anlamaya daha açıktır. Sorgulama yetisi gelişir; "Neden?" sorularını daha fazla sormaya başlarlar.

Eğitim İçeriği: Dinlerin temel kavramları ve ahlaki prensipleri sade bir şekilde açıklanabilir. Dua, ibadet ve etik konularını anlamaya yönelik etkinlikler yapılabilir.

Dikkat Edilmesi Gerekenler: Çocuğun merakını teşvik eden ve sorularına açık uçlu cevaplar sunan bir yaklaşım benimsenmelidir.

c. Ergenlik Dönemi (12+ Yaş)

Özellikler: Soyut düşünce tamamen gelişmiştir ve kimlik arayışı başlamıştır. İnançlarla ilgili sorgulamalar artabilir.

Eğitim İçeriği: Daha derin dini bilgiler, farklı dinlerin ve inanç sistemlerinin karşılaştırılması gibi konular ele alınabilir. Din, etik ve felsefi kavramlar hakkında tartışmalara açık olunabilir.

Dikkat Edilmesi Gerekenler: Bu dönemde bireysel tercihlere saygı göstermek ve katı bir tutum sergilememek önemlidir.

d. Uzman Görüşleri

Psikoloji ve Eğitim Perspektifi: Küçük yaşlarda zorlayıcı dini kurallar yerine, ahlaki değerler ve olumlu davranışlar ön planda olmalıdır. Çocuğun hazırbulunuşluk düzeyi, din eğitimine başlama yaşını belirlemede temel ölçüt olmalıdır.

Pedagojik Yaklaşım: Eğitim, çocuğun yaşına ve gelişim düzeyine uygun olarak yapılandırılmalı; karmaşık kavramlar çocuğun anlayabileceği düzeyde aktarılmalıdır.

Genel Tavsiyeler

Aile Rolü: Aile, çocuğun din eğitimiyle ilk tanıştığı yer olarak sevgi ve hoşgörü temelli bir ortam sunmalıdır.

Zorlamadan Kaçınma: Din eğitimi, çocuğun ilgisine ve sorularına bağlı olarak doğal bir şekilde ilerlemelidir.

Evrensel Değerler: Din eğitimi, herhangi bir inanç dayatmasından çok, evrensel ahlaki değerler üzerinde yoğunlaşmalıdır.

Sonuç olarak, din eğitimi için ideal yaş, çocuğun gelişim seviyesine bağlıdır. Ancak genellikle 6-7 yaş itibarıyla, soyut düşünme becerilerinin gelişmeye başlamasıyla daha yapılandırılmış bir din eğitimi verilebilir. Bu süreç, çocuğun bireysel ihtiyaçlarına ve aile değerlerine göre şekillendirilmelidir.

1.2. Ahlak Eğitime İlişkin Bulgular

Ahlak ve özellikleri başlığı altında ChatGPT'ye "Ahlak nedir?", "Ahlak eğitimi zorunlu olmalı mıdır?" ve "Ahlak eğitimi kaç yaşında başlamalıdır?" sorularına ChatGPT'nin verdiği cevaplar sunulmuştur.

1.2.1. Bu bağlamda ChatGPT'ye sorulan ilk soru "Ahlak nedir?" sorusu olmuştur. Verilen cevap aşağıda sunulmuştur:

ChatGPT: Ahlak, bireylerin ve toplumların doğru ve yanlış, iyi ve kötü davranışları ayırt edebilme yeteneğini ve bu doğrultuda şekillenen davranış kurallarını ifade eder. Ahlak, genellikle toplumsal normlar, kültürel değerler, dini inançlar ve felsefi düşünceler temelinde şekillenir. Ahlak, kişilerin ve toplumların uyum içinde yaşamasını sağlayan kurallar bütünüdür ve bireylerin birbirleriyle olan ilişkilerinde rehberlik eder. Ahlak kavramı şu bireşenlerden oluşur:

a. Değerler: Ahlakın temelini oluşturan, doğru ve yanlış hakkında karar verirken başvurulacak ilkelerdir. Örneğin, dürüstlük, adalet, saygı gibi değerler ahlaki değerler olarak kabul edilir.

b. Normlar: Toplumun üyeleri tarafından kabul edilen ve belirli bir davranış biçiminin beklenildiği kurallardır. Bu normlar, bireylerin birbirleriyle olan ilişkilerinde nasıl davranmaları gerektiğini belirler.

c. Vicdan: Bireyin kendi iç dünyasında doğru ve yanlış arasında yaptığı değerlendirmeler ve bu değerlendirmelere göre şekillenen duygusal tepkileridir.

d. Etik Teoriler: Ahlaki değerlendirmelerin felsefi temellerini oluşturur ve bireylerin neyin doğru neyin yanlış olduğunu belirlemede yol gösterici olur. Örneğin, deontoloji (kurallar etiği), faydacılık (sonuç etiği), erdem etiği gibi farklı etik teoriler mevcuttur.

Ahlak, bireysel ve toplumsal düzeyde huzur ve düzenin sağlanmasında kritik bir rol oynar. Farklı kültürler ve toplumlar, ahlak kurallarını ve değerlerini kendi tarihsel, kültürel ve sosyal bağlamlarına göre şekillendirirler. Bu yüzden, ahlaki normlar ve değerler, toplumdan topluma farklılık gösterebilir.

1.2.2. Ahlak konusu ile ilgili ChatGPT'ye sorulan ikinci soru "Ahlak eğitimi zorunlu olmalı mıdır?" sorusu sorulmuştur. Bu bağlamda ChatGPT'nin verdiği cevap aşağıda sunulmuştur.

Ahlak eğitimi, bireylerin doğru ve yanlış arasındaki farkı anlamalarına, toplumsal değerleri içselleştirmelerine ve etik bir hayat sürmelerine katkıda bulunmayı amaçlayan önemli bir alandır. Ancak "zorunlu" olması konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bu konuyu birkaç açıdan ele alabiliriz:

a. Zorunlu Olmalı mı?

Toplumsal Düzen ve Değerler: Ahlak eğitimi, bireylerin toplumsal normlara uygun davranışlar geliştirmesine yardımcı olabilir. Bu, toplumsal düzeni ve güveni artırabilir. Zorunlu hale getirilmesi, herkesin temel etik değerler konusunda ortak bir anlayışa sahip olmasını sağlayabilir.

Küçük Yaşlarda Etik Gelişim: Çocuklar ve gençler, karakter gelişimi açısından kritik bir dönemde oldukları için ahlak eğitimi onlara temel değerleri kazandırabilir. Zorunlu olması, özellikle bireysel veya aile kaynaklı eksikliklerin tamamlanmasına katkı sağlayabilir.

Evrensel Değerler: İnsan hakları, dürüstlük, adalet, empati gibi evrensel değerler tüm toplumların ortak yararına olduğu için bu değerlerin eğitim yoluyla kazandırılması gereklidir.

b. Zorunlu Olmamalı mı?

Ahlakın Öznel Yapısı: Ahlaki değerler kültürden kültüre, hatta bireyden bireye değişebilir. Zorunlu bir eğitim, bir kesimin değerlerini dayatma riski taşıyabilir.

Aile ve Özgürlük Alanı: Bazı insanlar, ahlak eğitiminin devletin değil, ailenin veya bireyin sorumluluğu olduğunu savunur. Zorunlu hale getirmek, bireysel özgürlükleri kısıtlayabilir.

Din ve Ahlak Ayrımı: Ahlak eğitimi, bazı durumlarda dini eğitimle karıştırılabilir. Laik bir eğitim sisteminde, ahlak eğitiminin herhangi bir inanca dayandırılmadan verilmesi önemlidir. Ancak bu durum her zaman sağlanamayabilir.

Sonuç olarak ahlak eğitiminin içeriği, uygulanış biçimi ve amacı net bir şekilde tanımlandığı sürece faydalı olabilir. Ancak zorunlu olup olmaması, toplumun kültürel yapısına, eğitim sisteminin esnekliğine ve bireylerin özgürlüklerine saygı gösterilerek değerlendirilmelidir. Belki de en iyi çözüm, ahlak eğitiminin ders olarak değil, farklı disiplinler içinde bir değerler eğitimi şeklinde sunulması olabilir.

1.2.3. Ahlak konusu ile ilgili ChatGPT'ye sorulan son soru "Ahlak eğitimi kaç yaşında başlamalıdır?" sorusu sorulmuştur. Bu bağlamda ChatGPT'nin verdiği cevap aşağıda sunulmuştur.

Ahlak eğitiminin ne zaman başlaması gerektiği, bireyin gelişimsel özellikleri ve yaşına bağlı olarak farklılaşır. Ancak genel olarak, ahlak eğitimi erken yaşlarda, yani çocukluk döneminde başlamalıdır. Çocukların ahlaki değerleri anlaması ve içselleştirmesi zaman alır ve bu süreç, yaşam boyu devam eden bir öğrenme sürecidir. İşte yaş gruplarına göre ahlak eğitiminin başlamasına dair bazı noktalar:

a. Okulöncesi Dönem (2-6 yaş)

Neden Bu Dönem Önemlidir? Çocuklar, ahlak eğitiminin temelini oluşturan empati, paylaşma ve yardımlaşma gibi değerleri bu yaşlarda öğrenmeye başlar. Çocuk, çevresindeki yetişkinleri ve akranlarını gözlemleyerek doğru ve yanlış davranışlar hakkında farkındalık kazanır.

a.1. Nasıl Verilmeli?

Model Olma: Yetişkinlerin sergilediği davranışlar, çocuk için bir rehberdir. Çocuk, ahlaki değerleri ebeveynlerinden ve öğretmenlerinden öğrenir.

Oyunlar ve Hikâyeler: Yaşa uygun hikâyeler ve oyunlar aracılığıyla çocuklara dürüstlük, adalet ve saygı gibi değerler öğretilir.

Basit Kurallar: Paylaşma ve sıra bekleme gibi basit sosyal kuralları uygulamaları teşvik edilmelidir.

b. İlkokul Dönemi (7-12 yaş)

Neden Bu Dönem Önemlidir? Bu yaş aralığında çocuklar, soyut düşünme becerilerini geliştirmeye başlar. Doğru ve yanlış hakkında daha derin bir

anlayış geliştirebilir ve ahlaki değerlerin gerekçelerini öğrenmeye başlayabilirler.

b.1 Nasıl Verilmeli?

Tartışma ve Sorgulama: Çocuklara neden dürüst olunması gerektiği gibi sorular sorularak düşünceleri sağlanabilir.

Takım Çalışmaları: Grup çalışmaları, iş birliği ve adalet gibi değerleri pratikte öğrenmelerine yardımcı olur.

Evrensel Değerler: İnsan hakları, çevre bilinci ve hayvan sevgisi gibi evrensel değerler bu dönemde tanıtılabilir.

c. Ergenlik Dönemi (13-18 yaş)

Neden Bu Dönem Önemlidir? Ergenlik, kimlik ve değerlerin şekillendiği bir dönemdir. Bu yaşlarda birey, toplumsal normları sorgulama eğilimindedir ve kendi ahlaki değerlerini oluşturur.

c.1. Nasıl Verilmeli?

Ahlaki İkilemler: Tartışma ortamlarında, karmaşık ahlaki ikilemler üzerinden düşünceleri teşvik edilmelidir.

Toplumsal Sorumluluk Projeleri: Gönüllü çalışmalar, topluma katkı sağlamanın önemini kavramalarına yardımcı olabilir.

Rol Modeller: Çocuklara örnek olacak kişiler veya hikâyeler paylaşılmalıdır.

Sonuç olarak ahlak eğitimi, çocukların bilişsel ve duygusal gelişim düzeylerine uygun olarak verilmelidir. 2-3 yaşlarında temelleri atılmaya başlanan ahlak eğitimi, okul öncesi dönemde somut deneyimlerle desteklenmeli, ilkokulda soyut kavramlarla zenginleştirilmeli ve ergenlik döneminde bireysel ve toplumsal sorumluluklarla derinleştirilmelidir.

Sonuç ve Tartışma

Bu çalışmada OpenAI yapay zekâ şirketi taflanından insanlarla sohbet etmesi amacıyla oluşturulan chatbox olan ChatGPT'nin din ve ahlak eğitimi konusu ile ilgili söylemleri analiz edilmiştir. Bu kapsamda sohbet robotuna din ve ahlak eğitimi konusu ile ilişkili bazı sorular sorulmuş ve verilen cevaplar bulgular bölümünde sunulmuştur.

Sohbet robotunun din tanımı incelendiğinde dini; dinin tanımı (inanç, ibadet, ahlak ve değerler), fonksiyonları (manevi destek, toplumsal düzen, kimlik ve aidiyet), felsefi ve bilimsel açıdan (felsefi boyut ve bilimsel boyut), din türleri (teistik, nontheistik ve doğa dinleri) ve Din ve Kültür şeklinde

tanımladığı görülmektedir. ChatGPT dini aşkın bir varlığa inanış olarak tanımlamıştır. Fakat sohbet robotu genel bir din tanımından kaçınmış ve dinin tanımının birey ve toplumun kültür ve deneyimleri sonucunda değişiklik gösterebileceği sonucuna ulaşmıştır. Dinin semantik eksenindeki örf ve âdet anlamlarına kayması³¹ ChatGPT'nin din tanımında da görülmektedir. Bu tanım bilimsel- antropolojik yaklaşımda genel anlamıyla kullanılan din kavramıyla uyduğu söylenebilir.³²

Sohbet robotu din eğitiminin zorunluluğu tartışırken üç farklı görüşü ifade etmiştir. Bu görüşler; din eğitiminin zorunluluğunu savunanlar, zorunlu din eğitime karşı çıkanlar ve alternatif yaklaşımlardır. ChatGPT'nin ifade etmiş olduğu bu yaklaşımlar, Türkiye Cumhuriyeti tarihinde farklı laiklik anlayışları doğrultusunda yaşanan tartışmaları özetler niteliktedir.³³ Üç görüş arasında sentez yaparken ise bireysel inanç özgürlüğünün korunması gerektiğini benimsemiştir. Bu ifade sohbet robotunu din eğitiminin zorunluluğun karşı çıkanların görüşleri içerisinde ifade edildiği dikkat çekici bir unsur olarak görülmektedir.

ChatGPT'nin din eğitimi kaç yaşında başlamalıdır sorusuna verdiği cevap incelendiğinde; sohbet robotunun gelişimsel dönemler ve bu dönemlerdeki dini gelişim hakkında temel bilgiler verdikten sonra bir değerlendirmede bulunduğu görülmüştür. Yapılan değerlendirme incelendiğinde ChatGPT'nin din eğitimi yapılandırılmış ve yapılandırılmamış olarak iki kısmında ele aldığı, yapılandırılmamış din eğitimi ile ilgili bir şey demediği, yapılandırılmış din eğitiminin ise birey gelişimi göz önüne alınarak soyut işlemler döneminin başlangıcı sayılabilecek 6-7 yaştan itibaren verilebileceği ifade edilmiştir. ChatGPT'nin sunduğu bilgiler incelendiğinde öncelikle soyut işlem dönemi olarak ifade ettiği dönem somut işlemler döneminin başı olduğu görülmektedir.³⁴ Bu dönem, bireyin somut olgular üzerinde düşündüğü ve henüz soyut olguları düşünemediği dönem olarak kabul edil-

³¹ Hacer Aşık Ev, "Kavramsal Çerçeve", *Din Eğitimi*, ed. Hasan Dam (İstanbul: lisans yayıncılık, 2021), 25.

³² Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*.

³³ Parmaksızoğlu, *Türkiyede Din Eğitimi* (Ankara: MEB, 1966); Beyza Bilgin, *Türkiyede Din Eğitimi Ve Liselerde Din Dersleri* (Ankara: Emel Matbaacılık, 1980), 44-50; Çetin Özek, *Türkiyede Laiklik* (İstanbul: Baha Yayınları, 1980); Tarık Zafer Tunaya, *Türkiyenin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri* (İstanbul: Yedigün Yayınları, 1960).

³⁴ Mustafa Köylü - Cemil Oruç, *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi* (Ankara: Nobel, 2020), 16.

mehtir.35 Yine din eğitiminin başlama yaşı ile ilgili literatür tarandığında genel görüşü din eğitiminin anne karnından başlandığı ifade etse de bu yapılandırılmamış bir din eğitiminin kapsamaktadır. Yapılandırılmış din eğitiminin ise 3 yaşından itibaren başlatılabileceğini düşünenlerin yanında 36 daha ileriki yaşlarda başlaması gerektiğini savunanlar da bulunmaktadır37. Yapay zeka uygulamasının ifade etmiş olduğu 6-7 yaşın literatürdeki bilgilere uygun olduğu görülmektedir.

ChatGPT'nin ahlak kavramına yaklaşımı incelendiğinde ilgili kavrama olgusal olarak yaklaştığı ve tanımladığı görülmektedir. Burada özellikle dikkat çekici olan nokta yapay zeka sohbet robotunun ahlakı toplumdan topluma değişiklik gösterebilen fakat her toplum için zorunlu olan bir olgu olarak görmüş olmasıdır. Sohbet robotunun cevabında ahlak toplumlar için bir zorunluluk olarak ifade edilmektedir.

ChatGPT'nin ahlakın zorunluluğu meselesinde verdiği cevap incelendiğinde bu değerlendirmeyi; zorunlu olmalı mı? (Toplumsal düzen ve değerler, küçük yaşlarda etik gelişim ve evrensel değerler) ve zorunlu olmamalı mı? (Ahlakın öznel yapısı, aile ve özgürlük alanı ve din ve ahlak ayrımı) şeklinde ele aldığı görülmektedir. Yaptığı değerlendirme sonucunda ise ahlakın zorunlu olmaması gerektiğini belirterek ahlak eğitiminin zorunlu bir ders olarak değil de farklı disiplinler içerisinde verilmesinin önerdiği görülmektedir.

ChatGPT'nin ahlak eğitimi kaç yaşında başlamalıdır sorusuna verdiği cevap incelendiğinde; okulöncesi dönem, ilkököl dönemi ve ergenlik dönemlerinde nasıl verilmesi ve temelde dikkat edilecek ilkeleri söyledikten sonra ahlak eğitiminin bireyin bilişsel ve duyuşsal gelişimi ile paralel bir şekilde 2-3 yaşlardan itibaren verilmelidir cevabını verdiği görülmektedir. Ahlak eğitiminin kaç yaşında başlanması gerektiği ile ilgili literatür tarandığında verilen cevabın literatür ile uyduğu görülmektedir.38

35 John H. Flavell, "The development of children's knowledge about the appearance-reality distinction.", *American Psychologist* 41/4 (1986), 38-44.

36 Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş* (İnsan Yayınları, 2018), 85; Cemil Oruç, "Okul öncesi dönemde dini duygunun kökenleri ve gelişimi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010), 91.

37 Oruç, "Okul öncesi dönemde dini duygunun kökenleri ve gelişimi", 91-95.

38 Recep Kaymakcan, "Türkiyede Erken Çocuklukta Din Ve Ahlak Eğitiminin İmkani", *Erken Çocuklukta Dini-Ahlaki Gelişim ve Öğrenme*, ed. Recep Kaymakcan (İstanbul: Dem Yayınları, 2023), 11-38; Ayhan Öz, "Piaget: Ahlaki Gelişim", *Erken Çocuklukta*

Genel olarak değerlendirildiğinde yapay zeka sohbet robotunun vermiş olduğu cevaplarda herhangi kaynakça kullanmadığı görülmektedir. Bu da sohbet robotunun vermiş olduğu bilgilerin doruluğunun ölçülmesini zorlaştırmaktadır. Alınıyazında yapılan bazı çalışmalarda sohbet robotunun kaynakça vermemesinin eleştirildiği görülmektedir³⁹.

Kaynakça

- Acar, Ali Kemal. "Din ve teknoloji etkileşiminde yapay zeka ve transhümanizm'e yaklaşımlar". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2023), 380-406.
- Akgül, Birol - Ören, İlhan. "Yapay zeka temelinde insan: Dataizm ve dini değer paradoksu". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2021), 65-79.
- Akgün, Bahanur Malak. "ChatGPT'nin Sağlık Bilimleri Eğitimine Getirdiği Fırsatlar". *İleri Teknolojilerde Çalışmalar Dergisi* 1/2 (2023), 48-54.
- Ali, Faizan - ChatGPT OpenAI, Inc. "Let the devil speak for itself: Should ChatGPT be allowed or banned in hospitality and tourism schools?" *Journal of Global Hospitality and Tourism* 2/1 (01 Şubat 2023), 1-6. <https://doi.org/10.5038/2771-5957.2.1.1016>
- Altunışık, Remzi vd. "Sosyal bilimlerde araştırma yöntemleri". *Sakarya Yayıncılık, Sakarya* 226 (2007).
- An, J. vd. "ChatGPT". *tackle the growing carbon footprint of generative AI* 615 (2023), 586.
- Anjila, Fathima. "Artificial intelligence". *Learning outcomes of classroom research*, 65-66.
- Aşlamacı, İbrahim. "Kolhberg'e Göre Erken Çocuklukta Ahlaki Gelişim". *Erken Çocuklukta Dini- Ahlaki Gelişim ve Öğrenme*. ed. Recep Kaymakcan. 69-90. İstanbul: Dem Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Aydın, Ömer - Karaarslan, Enis. "Is ChatGPT Leading Generative AI? What Is Beyond Expectations?" *Academic Platform Journal of Engineering and Smart Systems* 11/3 (30 Eylül 2023), 118-134. <https://doi.org/10.21541/apjess.1293702>
- Balas, Michael - Ing, Edsel B. "Conversational AI Models for ophthalmic diagnosis: Comparison of ChatGPT and the Isabel Pro Differential Diagnosis Generator". *JFO Open Ophthalmology* 1 (01 Mart 2023), 100005. <https://doi.org/10.1016/j.jfop.2023.100005>
- Bilge, Ayşe Cabi. "Bir yapay zekâ destekli dil modeli olan chatGPT'nin turizm sektöründe potansiyel ve hayata geçen uygulamaları". *Journal of Recreation and Tourism Research* 10/3 (2023), 139-155.
- Bilgin, Beyza. *Türkiyede Din Eğitimi Ve Liselerde Din Dersleri*. Ankara: Emel Matbaacılık, 1. Basım, 1980.

Dini- Ahlaki Gelişim ve Öğrenme, ed. Recep Kaymakcan (İstanbul: Dem Yayınları, 2023), 39-68; aşlama, "Kolhberg'e Göre Erken Çocuklukta Ahlaki Gelişim", *Erken Çocuklukta Dini- Ahlaki Gelişim ve Öğrenme*, ed. Recep Kaymakcan (İstanbul: Dem Yayınları, 2023), 69-90; Köylü - Oruç, *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*.

³⁹ Erul - Işın, "ChatGPT ile Sohbetler", 8.

- Broutin, Menekşe Seden TAPAN. "Matematik Öğretmen Adaylarının ChatGPT ile Başlangıç Deneyimlerinde Sordukları Soruların İncelenmesi". *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 36/2 (2023), 1-26.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Eğitimde Bilişsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Yayınları, 29. Basım, 2008.
- Çavuşoğlu, Kürşad. "Chatgpt İle Muhasebe Üzerine Sohbet Chat On Accounting With Chatgpt". Erişim 19 Ağustos 2024.
- Çinici, Murat - Kızılgeçit, Muhammed. "Yapay Zekâ ve Din Psikolojisi". *Diyanet İlmî Dergi* 59/2 (2023), 745-768.
- Dis, Eva A. M. van vd. "ChatGPT: Five Priorities for Research". *Nature* 614/7947 (Şubat 2023), 224-226. <https://doi.org/10.1038/d41586-023-00288-7>
- Doğan, Elif vd. "Adrenal İnsidentaloma İle İlgili Chatgpt Yanıtlarının Güncel Kılavuzlarla Karşılaştırılması". Erişim 19 Ağustos 2024. <https://avesis.istanbul.edu.tr/yayin/1b43411b-740c-4e06-8014-2d816299b5f2/adrenal-insidentaloma-ile-ilgili-chatgpt-yanitlarinin-guncel-kilavuzlarla-karsilastirilmesi>
- Erul, Emrullah - Işın, A. "ChatGPT ile Sohbetler: Turizmde ChatGPT'nin Önemi (Chats with ChatGPT)". *Journal of Tourism and Gastronomy Studies* 11/1 (2023), 780-793.
- Ev, Hacer Aşık. "Kavramsal Çerçeve". *Din Eğitimi*. ed. Hasan Dam. 12-48. İstanbul: lisans yayıncılık, 3. Baskı., 2021.
- Flavell, John H. "The development of children's knowledge about the appearance-reality distinction." *American Psychologist* 41/4 (1986), 418.
- Gall, Meridith D. vd. "Educational research: an introduction (8. utg.)". *AE Burvikovs, Red.) USA: Pearson*. <https://secure.nodebox.net/gkjdfuhfy/02-yvonne-kub/9780205488490-educational-research-an-introduction-8th-edition.pdf>
- Geçici, Erol. "Yapay Zekâ Destekli ChatGPT'nin Muhasebe Eğitimi Alanına Uygunluğu: Fırsatlar ve Zorluklar". *İşletme Akademisi Dergisi* 5/2 (2024), 96-117.
- Gündüz, Turgay. "Türkiye'de Cumhuriyeti Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi". *Dem*. <http://ismailkara.izu.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/ismailkara/401/%C4%B0KA1659.pdf?sequence=1>
- Haenlein, Michael - Kaplan, Andreas. "A Brief History of Artificial Intelligence: On the Past, Present, and Future of Artificial Intelligence". *California Management Review* 61/4 (Ağustos 2019), 5-14. <https://doi.org/10.1177/0008125619864925>
- Haleem, Abid vd. "An era of ChatGPT as a significant futuristic support tool: A study on features, abilities, and challenges". *BenchCouncil transactions on benchmarks, standards and evaluations* 2/4 (2022), 100089.
- Holm, Nils G. *Din Psikolojisine Giriş*. İnsan Yayınları, 2018.
- Hong, Wilson Cheong Hin. "The Impact of ChatGPT on Foreign Language Teaching and Learning: Opportunities in Education and Research". *Journal of Educational Technology and Innovation* 5/1 (17 Mart 2023). <https://doi.org/10.61414/jeti.v5i1.103>
- Iskender, Ali. "Holy or Unholy? Interview with Open AI's ChatGPT". *European Journal of Tourism Research* 34 (14 Mart 2023), 3414-3414. <https://doi.org/10.54055/ejtr.v34i.3169>

- Kafalı, Hasan. "Yapay zekâ, toplum ve din'in geleceği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2019), 145-172.
- Kap, Derya. "Türkiye'de zorunlu din dersi uygulaması". *Akademik Perspektif*, 58-61.
- Kaplan, Pervin. "Eğitimcilerden 'Şûra' uyarısı: Okul öncesinde din eğitimi uygun değildir". *PervinKaplan.com*. Erişim 01 Aralık 2024. <https://www.pervin-kaplan.com/detay/egitimcilerden-sura-uyarisi-okul-oncesinde-din-egitimi-uygun-degidir/20197>
- Kaymakcan, Recep. "Türkiyede Erken Çocuklukta Din Ve Ahlak Eğitiminin İmkani". *Erken Çocuklukta Dini-Ahlaki Gelişim ve Öğrenme*. ed. Recep Kaymakcan. 11-38. İstanbul: Dem Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Kazak, Mehmet. *Yapay zekâ kaygısı, yabancılaşma ve dindarlık ilişkisi*, 2023. <https://grcris.pau.edu.tr/handle/11499/50324>
- Keskin, Elif Karakoç. "Yapay zekâ sohbet robotu chatgpt ve Türkiye internet gündeminde oluşturduğu temalar". *Yeni Medya Elektronik Dergisi* 7/2 (2023), 114-131.
- Keskiner, Emine. "Okullardaki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri ve Sorunları". *Türkiyede Din Eğitimi ve Sorunları*. ed. Mustafa Köylü. 49-82. Dem Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Kızılgöç, Muhammed vd. "Yapay Zekâ Sohbet Robotu Chatgpt İle İnanç-İnançsızlık, Doğal Afet Ve Ölüm Konuları Üzerine NİTEL Bir Araştırma: Din Ve Maneviyatın Psikolojik Sağlığa Etkileri". *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (2023), 137-172.
- Kirik, Ali Murat - Özkoçak, Vahdet. "Medya Ve İletişim Bağlamında Yapay Zekâ Tarihi Ve Teknolojisi: Chatgpt Ve Deepfake İle Gelen Dijital DÖNÜŞÜM". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 58 (27 Haziran 2023), 73-99. <https://doi.org/10.17498/kdeniz.1308471>
- Köylü, Mustafa - Oruç, Cemil. *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*. Ankara: Nobel, 2. Basım, 2020.
- Küçük, Metehan. "Muhasebeye Yapay Zekâ Uygulamaları: Chatgpt'nin Muhasebe Sınavı". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 33/2 (2023), 875-888.
- McCulloch, Warren S. - Pitts, Walter. "A Logical Calculus of the Ideas Immanent in Nervous Activity". *The Bulletin of Mathematical Biophysics* 5/4 (Aralık 1943), 115-133. <https://doi.org/10.1007/BF02478259>
- MEB. 20. MİLLÎ EĞİTİM ŞÛRASI KARARLARI. Ankara, 2021.
- Midilli, Muhammet. "Yapay zekâ, transhümanizm ve din". Mustafa KOÇ, 2023. <https://dergipark.org.tr/en/pub/tdpd/issue/78490/1193825>
- Oruç, Cemil. "Okul öncesi dönemde dini duygunun kökenleri ve gelişimi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010), 75-96.
- Öz, Ayhan. "Piaget: Ahlaki Gelişim". *Erken Çocuklukta Dini- Ahlaki Gelişim ve Öğrenme*. ed. Recep Kaymakcan. 39-68. İstanbul: Dem Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Özek, Çetin. *Türkiyede Laiklik*. İstanbul: Baha Yayınları, 1. Basım, 1980.
- Özenç, Berke. "AİHM ve Danıştay Kararlarının Ardından Zorunlu Din Dersleri Sorunu". *Journal of Istanbul University Law Faculty* 66/2 (2008), 191-226.
- Parmaksızoğlu, İ. *Türkiyede Din Eğitimi*. Ankara: MEB, 1966.

- Pirim, Arş Gör Harun. "Yapay zeka". *Yaşar Üniversitesi E-Dergisi* 1/1 (2006), 81-93.
- Şenyaman, Gül. "Arapça yabancı dil öğretiminde yapay zekânın geleceği: ChatGPT örneği". *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 33 (2023), 1057-1070.
- Tong, Yaojun - Zhang, Lixin. "Discovering the next decade's synthetic biology research trends with ChatGPT". *Synthetic and Systems Biotechnology* 8/2 (22 Şubat 2023), 220-223. <https://doi.org/10.1016/j.synbio.2023.02.004>
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Yayınları, 9. Basım, 2017.
- Tunaya, Tarık Zafer. *Türkiyenin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketinleri*. İstanbul: Yedigün Yayınları, 1. Basım, 1960.
- Yıldız, İlhan. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi: Zorunlu mu Kalmalı, Yoksa Seçmeli mi Olmalı?" *TÜBAV Bilim Dergisi* 2/2 (2009). <https://dergi-park.org.tr/en/pub/tubav/issue/21515/614975>
- Yiğit, Sedat vd. "Yapay zekâ destekli dil işleme teknolojisi olan ChatGPT'nin sağlık hizmetlerinde kullanımı". *Eurasian Journal of Health Technology Assessment* 7/1 (2023), 57-65.
- Zileli, Esra Nur. "Yabancı dil olarak türkçe öğreniminde ChatGPT örneği". *Uluslararası Karamanoğlu Mehmetbey Eğitim Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2023), 42-51.
- "ChatGPT | OpenAI Help Center". Erişim 23 Kasım 2024. <https://help.openai.com/en/collections/3742473-chatgpt>
- birgun.net. "Okul öncesine dini eğitim geliyor: MEB bagajı açtı". Erişim 01 Aralık 2024. <https://www.birgun.net/haber/okul-oncesine-dini-egitim-geliyor-meb-bagaji-acti-480683>

GLOCK VE STARK'IN ETKİLER/SONUÇLAR (CONSEQUENCES) DENİLEN DİNDARLIK BOYUTU İLE İSLAM'IN İHSAN DERECEİ ARASINDAKİ İLİŞKİLER ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR ARAŞTIRMA

Doç. Dr. Abdurrahman GÜNEŞ

Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Elazığ/ Türkiye
abdurrahmangunes@firat.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-7495-5729

Giriş

Birer toplumsal olgu olarak din ve dindarlık kavramları arasında yakın bir ilişki vardır. Dindarlık tanımlamalarının din tanımlamalarından bağımsız ve ilgisiz olarak ele alınması mümkün görünmemektedir. Din tanımlamalarında herkesin üzerinde anlaşmaya vardığı bir tanım olmadığı gibi buna bağlı ve bağımlı olarak dindarlık tanımlamalarında da aynı durum söz konusudur. Bu farklı bakış ve yaklaşım din ve dindarlık tanımlamalarını bir hayli zenginleştirmektedir. Din sosyologları dinin toplumsal yönüne odaklanırken din psikologları, dindarlık tanımlamalarından ziyade dinin bireyin inanç, pratik ve bilgi boyutlarındaki bireysel uygulamalarına dikkat çekmişlerdir.¹

Kişinin hayat akışı içerisinde dine verdiği önem, dini anlama ve yaşama derecesi olarak kısaca tanımlanabilecek olan dindarlık (religiosity), yaşanan sosyo-kültürel ortama göre çok farklı şekillere bürünmektedir. Çok yönlü, kapsamlı ve boyutlu bir kavram olduğu için bireylerin dindarlığı hakkında görüş beyan etmek son derece zorlaşmaktadır. Bu sebeple dindarlığı, çeşitli boyutlara ve kısımlara ayırarak bütüncül bir yaklaşımla incelemek en doğru yol olarak kabul edilmektedir.²

¹ Hüseyin Yılmaz, "Türk Müslümanlığı, Dindarlık ve Modernlik", *İslamiyat Dergisi*, 5 (4), (2002), 62-63.

² Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 90.

Dindarlık boyutlarının bütün dinleri kapsayacak şekilde olmasını isteyen Glock, dindarlığın boyutlarını önce dört sonra beşe çıkarmıştır. Bu çalışmasında dindarlığı çok boyutlu olarak kavramlaştırıp sistematize etmesi açısından Glock, ilk sosyolog olarak kabul edilmiştir. Ch. Y. Glock, dini hayatı tecrübi, ritüalistik, ideolojik ve geleneksel (konvensiyonel) olmak üzere gözlemlenebilir dört boyuta ayırmaktadır. Glock, bir süre sonra Stark ile ortaklaşa yaptığı araştırmada ise dini tecrübenin ifade şekillerini beş boyuta çıkarmıştır. Bunlar inanç (belief), dini pratikler (practice), tecrübe (experience), bilgi (knowledge) ve etkiler (consequences) adını taşıyan boyutlardır.³

Bunlar arasında araştırmamızın asıl konusunu teşkil ettiği için dinin etki ya da sonuç (consequences) denilen boyutu üzerinde durulacaktır. Dinin etki ya da sonuç adı verilen boyutu, “dinin toplumda yarattığı ahlakî etkiyi ve bu etki çerçevesinde oluşan ahlakî duruşu ifade etmektedir. Boyutun İngilizce ifadesi olan consequences kelimesi sonuçlar anlamıyla dinin birey hayatında meydana getirdiği toplam değişimi işaret etmesi açısından daha anlamlıdır”⁴

Glock ve Stark’ın etki/sonuç dedikleri dindarlığın boyutu ile aralarındaki benzerliğe dikkat çekmeye çalıştığımız Cibril hadisindeki ihsan kavramı, türevleri ile birlikte Kur’an’da 72 ayette geçmektedir. İhsan, imanın kökü, özü ve kemale ermesi anlamındadır ve bu yüzden en yüksek mertebe olarak kabul edilmiştir. Kur’an’da (Enam, 6/83-84; Saffat, 37/80-131) gibi bazı ayetlerde peygamberlerden muhsinler diye zikredilmiş olması, ihsan mertebesinin ileri bir dindarlık olduğuna işaret etmektedir. Tasavvufçular, Cibril hadisinde geçen İslam’ı zahir, imanı batın ve ihsanı zahir ve batının hakikati olarak değerlendirmektedirler. Ayrıca insanın her an Allah tarafından gözetlendiği anlayışına dayanan murakabe ve seyrüsülûk düşüncesini de ihsan kavramı çerçevesinde ele almışlardır.⁵ Aslında dinlerin, temel amacı insanları olgun ve kâmil bir mümin seviyesine çıkarmaktır. Bu anlamda olaya bakıldığında insan-ı kâmil olmak için Allport’un iç kaynaklı diye tas-

³ M. Emin Köktaş, *Türkiye’de Dini Hayat*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1993), 53; Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu, “Dini Tecrübenin İfade Şekilleri”, *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu, 2. Baskı, (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2010), 48.

⁴ Hasan Kafalı, “Diyanete Soralım”, Programına Sorulan Soruların Glock ve Stark’ın Dindarlık Boyutlandırmasına Göre Tasnifi ve Değerlendirilmesi”, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi*, 6 (1), (2023), 185.

⁵ Mustafa Çağrı, “İhsan”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 21, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 545.

vir ettiği dindarlık seviyesinin kazanılması ya da yaşanması gerekir. Kâmil manada dindarlık, inanç, ibadet, bilgi ve duygu veçhelerinin birlikte içselleştirilerek hayatın genel akışı içerisinde yaşanmasına bağlıdır. Olaya böyle bakıldığında dinlerin ahlak denilen boyutu, Glock'un etki adını koyduğu dindarlık boyutu ile örtüşmektedir. "Zira Glock da etki boyutunu açıklarken öteki dört boyutun kişinin günlük hayatındaki tutum ve davranışlara olan etkisi olduğundan bahsederek etki boyutunun bir sonuç olduğuna dikkat çekmektedir"⁶

1. Dinin Yansıma Biçimi Olarak Dindarlık

Dindarlık, bireyin inancı doğrultusunda yaptığı tüm hareket, davranış ve tutumları kapsayan çok yönlü ve çok boyutlu bir kavramdır. Himmel-farb, dindarlığı kişinin mensubu olduğu dine ait iman ve amelle meşgul olma seviyesi olarak ele almaktadır.⁷ Günay, dindarlığı kutsalın özel bir formu niteliğinde olan dinin belli zaman, mekân ve koşullarda bireysel ya da grupça yaşanması olarak tanımlamaktadır.⁸ Kayıklık ise dindarlık olgusunu, "Din deyince daha çok kutsal bir öğreti anlaşılırken dindarlık deyince söz konusu kutsal öğretinin insan hayatında canlanması" şeklinde ifade etmektedir.⁹ Dolayısıyla bireyin günlük yaşamı içerisinde dine verdiği önem, bağlılık derecesi, dinsel uygulamalar, ahlaki tutum ve davranışlar dindarlığın belirti, işaret ve göstergeleri olarak kabul edilmektedir. Zira dıştan görünmesi mümkün olmayan iman ve inanç ancak söz, eylem ve davranışlarla sosyal hayat içerisinde varlığını gösterebilmektedir. Her insanda dinin dozajı ve etki derecesi çeşitli bireysel ve sosyal şartlara bağlı olarak değişiklik gösterse de kısaca dindarlık, inancın bireyin yaşamına yansıma biçimidir, diye özetlemek mümkündür. Kompleks yapısı olan dindarlık olgusu üzerinde bireyin zihinsel, duygusal, karakter özellikleri yanında aile, çevre, eğitim, medya gibi daha birçok faktörün doğrudan etkisi vardır.¹⁰

⁶ Murat Yıldız, "Dindarlığın Tanımı ve Boyutları Üzerine Psikolojik Bir Araştırma", *Tabula Rasa*, Yıl: 1, Sayı: 1, (2001), 36.

⁷ Harold S. Himmelfarb, "Measuring Religious Involvement", *Social Forces*, 53, (1975), 610.

⁸ Ünver Günay, "Dindarlığın Sosyolojisi", *Dindarlığın Sosyo-psikolojisi*, ed. Ünver Günay ve Celalettin Çelik, (Adana: Karahan Yayınları, 2006), 21.

⁹ Hasan Kayıklık, "Bireysel Dindarlığın Boyutları ve İnanç-Davranış Etkileşimi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 19, Sayı: 3, (2006), 491.

¹⁰ Hüseyin Peker, "Kur'an'a Göre Dindarlığın Boyutları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2), (2012), 42.

Dindarlığın bireyin kişisel özellikleriyle de yakın ilişkisi vardır. Kişisel özellikler, dinsel yaşamı etkilediği gibi bireysel dindarlıkların da kişisel özellikler üzerinde etkisi vardır. Daha doğrusu bu iki alan karşılıklı olarak birbirini etkilemektedir. Dindarlık olgusu, kişisel özelliklere göre farklılık gösterdiği gibi toplumdaki topluma göre de değişmektedir.¹¹

İlk dönemlerde tek yönlü ve tek boyutlu bir olgu olarak değerlendirilen dindarlık, günümüze doğru geldikçe çok karmaşık ilişkiler içeren bir fenomen olduğu daha iyi anlaşılmıştır. Dindarlığın tek yönlü kriterlerle ölçülmesinin bu olguyu ortaya koymada yeterli ve tutarlı olmadığı anlaşılmıştır. Üzerine çok boyutlu dindarlık tipolojileri geliştirilmiştir. Dindarlık olgusu gün geçtikçe önem kazanmış ve dindarlığı ölçmeye yönelik çalışmalar 1940'lı yıllardan itibaren başlamıştır. Daha ileri ölçüm teknikleri ile çok yönlü ve teferruatlı dindarlık ölçümleri 1960 yılından itibaren kullanılmaya başlanmıştır. 1960'lı yıllara kadar inançlar, pratikler ve dini gruplara mensubiyet gibi ölçütler dindarlığın göstergeleri olarak kabul edilmiştir. Batı'da gerçekleştirilen empirik din sosyolojisi çalışmalarında kiliseye bağlılık, ayinlere katılma sıklığı gibi tek yönlü dindarlık göstergeleri kullanılmıştır. Bu çalışmaların ekseriyeti ABD'de yapıldığı için doğal olarak dindarlık ölçümleri sadece Hristiyanlık dini ile sınırlı kalmıştır. Bu araştırmalar ciddi anlamda eleştirilmiş ve objektif bir dindarlık ölçümü olmadığı söylenmiştir. Din sosyologları tek yönlü bu ölçümlerin gerçek anlamda dindarlığı tespit edemeyeceğini ve dindarlığın çok yönlü ve boyutlu bir olgu olduğunu belirtmişlerdir.¹² Ülkemizde ise dindarlığın ölçüm çalışmaları ancak 1980'li yıllardan itibaren yapılmaya başlanmıştır. Çoğunlukla Glock, Lenski, King ve Hunt gibi bilim adamlarının Hristiyan toplumlar için kullandığı ölçüm araçlarından yararlanılarak Müslüman toplumlara uyarlanmaya çalışılmıştır. Türkiye'de ise İslam dindarlığı üzerine yapılmış ilk çalışma Mehmet Taplamacıoğlu'nun "Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi" (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:

¹¹ Veysel Uysal, *Türkiye'de Dindarlık ve Kadın*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2006), 75.

¹² Köktaş, *Türkiye'de Dini Hayat*, 49-50; Ahmet Onay, *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2004), 44.

10) adlı empirik araştırmasıdır.¹³ Kur'an'da dindarlık karşılığında "birr" kavramı kullanılmaktadır.¹⁴

2. Dindarlığın Boyutları

İnsanlar karakter, zekâ, kişilik, yetenek vb. gibi bireysel özellikleri itibarıyla nasıl ki birbirine tıpatıp benzemezlerse din algıları, anlayışları ve dindarlıkları bakımından da çok farklılıklar gösterirler. Dindarlığın oluşumunda sayılan bu özellikler yanında insanın dini bilgi düzeyi ve kültürel nitelikleri de dindarlık anlayışı üzerinde etkilidir. Bütün bu gerekçeler göz önünde tutulduğunda biyolojik ve fiziksel yönden birbirine tıpatıp benzeyen iki insan düşünölemeyeceği gibi din ve dindarlık anlayış ve yaşayışı bakımından da birbiriyle tamamen özdeş olan iki insan modelini görmek de pek mümkün değildir. Bu gerçekler ışığında olaya bakıldığında insanları dindarlık anlayışları bakımından kategorize etmenin ne kadar güç olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak ortak bir takım dindarlık gruplandırmaları ve bazı genellemeler yapmak, bu toplumsal olguyu anlayıp yorumlama açısından büyük önem taşımaktadır.¹⁵

¹³ Ahmet Onay, "Dindarlık Ölçme Çalışmaları: Dindarlık Ölçümünde Üç Farklı Yaklaşım ve Ölçmenin Esasları", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 3-4, (2001), 439,442.

¹⁴ "İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz (den ibaret) değildir. Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır. İşte bunlar, doğru olanlardır. İşte bunlar, Allah'a karşı gelmekten sakınanların ta kendileridir" (Bakara, 2/177).

Dindarlığın ahlak boyutuna işaret eden birçok ayet vardır:

Yalan konuşmak (Al-i İmran, 3/61, 75, 78, 94), dedikodu yapmak (Hucurat, 49/12), iftira atmak (Nisa, 4/20, 112), eksik ölçmek ve tartmak (Araf, 7/85), içki içmek (Bakara, 2/219), kumar oynamak (Bakara, 2/219), fala bakmak (Maide, 5/3, 90), hırsızlık yapmak (Maide, 5/38), zina etmek (Nisa, 4/15-16), adam öldürmek (Bakara, 2/178), iftira etmek (Nisa, 4/20, 112), hak yemek (Nisa, 4/161), haksızlık yapmak (İbrahim, 14/27), kaba hareket etmek (Al-i İmran, 3/159), kibirli olmak (Araf, 7/146) vb. gibi tutum ve davranışlar yasaklanırken doğru konuşmak (Nisa, 4/9), adil olmak (Nisa, 4/3, 58), anne babaya güzel davranmak (Bakara, 2/83), güzel söz söylemek (Bakara, 2/83; Nisa, 4/36), iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak (Al-i İmran, 3/110), iffetli olmak (Nur, 24/30-31), mütevazı olmak (İsra, 17/29), cömert olmak ve şükretmek (Nisa, 4/147) vb. hareketler de emredilmiştir.

¹⁵ Kerim Yavuz, "Din Psikolojisinin Araştırma Alanları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 5, (1982), 99.

Von Hugel, 1908 yılında ilk defa dindarlığı geleneksel, rasyonel ve sezgisel (iradi) olmak üzere çoklu bir dindarlık tipolojisi geliştirmiştir.¹⁶ İslam bilginleri dini, genel olarak itikat, ibadet ve sosyal münasebetler (muamelat) olmak üzere üç boyut üzerinden değerlendirmişlerdir. İslam kültüründe dinin itikat, ibadet ve muamelat denilen unsurlarını aynı zamanda dindarlığın da birer boyutu gibi ele almak mümkündür. Zira insanlar, sayılan bu unsurları yerine getirdikleri ölçüde dindar ismini almaktadırlar. Dolayısıyla bu unsurlar dindarlığın boyutlarının ifadesinden başka bir şey değildir.¹⁷

James ise zihinsel yapıları bakımından yaptığı tasnifte dindarları “sağlıklı bir zihne sahip olanlar” (healty-minded) ve “hasta ruhlular” (sick-soul) olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Sağlıklı zihne sahip olanlar dünyaya iyimser bakan kimselerdir. Bu karaktere sahip kişiler gayet doğal olarak dini yaşam alanında da aynı iyimser yaklaşımlar sergilemektedirler. Buna karşılık hasta ruhlular denilen kişiler, tersine her hususta olduğu gibi dini tutum ve davranışlarında da acı, ızdırap, çile, gibi karamsarlıklar içerisindeyler.¹⁸ Maslow, bireylerin dindarlık anlayışlarını kuralcı (regalist) dine bağlı olarak yaşayan “düzen insanı” ve kuralcı olmayan dine göre yaşayışını sürdüren “mistik insanı” olmak üzere iki kategoriye ayırarak incelemektedir. Ona göre mistik insanı gerçek ve ideal bir dindardır, düzen insanı denilen tipin dindarlığı ise çok yüzeyseldir.¹⁹ Joseph Fichter, yaptığı araştırma sonucunda insanları “gerçek dindar”, “şekilci”, “kenarda”, ve “kapalı (gizli)” dindar olarak gruplandırmıştır.²⁰

Smart, dinin boyutlarını daha da detaylandırarak önce altıya sonra yediye kadar çıkarmıştır. Smart’a göre bir şeyin din olarak kabul edilebilmesi için aşağıda sayılan bu yedi boyutun hepsine ya da birçoğuna sahip olması gerekir.²¹

¹⁶ B. Freidrich Von Hugel, *The Mystical Element of Religion, As Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends*, ed. J. M. Dent, (London: Publisher: Herder, 1999), 52.

¹⁷ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987), 256; Köktaş, *Türkiye’de Dini Hayat*, 58.

¹⁸ Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2004), 39.

¹⁹ Ali Ayten, *Psikoloji ve Din, Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 118.

²⁰ Köktaş, *Türkiye’de Dini Hayat*, 50.

²¹ Şevket Özcan, “Dini/Dinleri Boyutsal Açıdan İnceleme Modelleri: Ninian Smart, Frank Whaling ve Bryan Rennie Örneği”, *Kırıkkale İslami İlimler Dergisi*, Cilt:2, Sayı: 3, (2017). 62.

1-Pratik ve Ritüel Boyut: Her dinin teorik boyutu oluşu gibi çeşitli ritüellerden oluşan pratik ve uygulamalı yönü de vardır. Din ibadet, kurban, dua, yoga gibi çok çeşitli ritüellerle kendini izhar etmektedir. 2-Tecrübe ve Duygusal Boyut: Dindarlığın en hayatisi olarak kabul edilen bu boyut diğer boyutları desteklemektedir 3-Hikayesel ve Mitolojik Boyut: Dinin sadece ritüel ve duygusal boyutlardan ibaret olmadığını bunun yanında dinde ilahi bir hikâye olarak mit anlatımlarının da önemli yer tuttuğunu belirtmektedir. Dinin hikâyesel boyutuna “kolektif hafıza” adını veren Smart, anlatılan mitlerin gerçek dışı ya da mantıksız olarak değerlendirilmesinin de fenomenolojik açıdan doğru olmadığını söylemektedir. 4-Doktrinel ve Felsefi Boyut: Her dinin mitolojik olarak anlatılarının dışında inanç ve ibadetleri sistemleştirme, netleştirme ve makul hale getirme, kutsal metinlerin düşünsel boyutu ve felsefi yorumları dinin bu boyutuna işaret etmektedir. 5-Etik ve Yasal Boyut: Dinler insanların uymalarını istediği birçok kurallar koyar. Bu kuralların bir kısmı hukukla ilgili iken bir kısmı ahlaki umdeleri içermektedir. Diğer boyutlar, bireyin dünya görüşünü, gelenek ve görenekleri etkisi altına alır. Smart, Budizm’de beş emiri ve Yahudilik’te on emiri dinin bu boyutuna örnek gösterir. 6- Sosyal ve Organizasyonel Boyut: Dinlerin bu sayılan boyutlarının yanında sosyal ve organizasyonel bir boyutundan söz edilebilir. Çünkü dinler sadece bir takım inanç ve ritüellerden ibaret olmayıp aynı zamanda birer örgütsel organizasyonlardır. Dinin mitolojik ve iman kısmının dıştan görülebilme imkânı yokken örgütsel yapılanması ve kurumsal yapısı açık olarak görülebilmektedir. 7-Materyal ve Sanatsal Boyut: Dinsel ritüellerin gerçekleştirildiği mabedler, sanat eserleri, dinde önemli bulunan dağ, nehir ve su gibi obje ve yerler de dinin kapsam alanı içerisinde değerlendirilmektedir. Smart’a göre dinin tecrübi, mitolojik, doktrinel, ahlaki gibi boyutları soyut kavramlarla ifade edilirken sosyal ve materyal adını alan iki boyutu dinin somutlaşmış halini gösterir.²² Buna karşılık Frank Whaling, sekiz boyutlu bir din modeli ortaya koymuştur. Dinleri “dinamik bir organizma” olarak kabul eder, Smart’ın yedi boyutlu din modelinin yeterli olmakla birlikte boyutların sekize çıkarılması gerektiğini söylemektedir. Dinin boyutlarının sekize çıkarıldığı bu modelin bütün dini geleneklere uygulanabileceğini belirtir. Smart, bu sekiz boyutun bütün

²² Özcan, “Dini/Dinleri Boyutsal Açıdan İnceleme Modelleri: Ninian Smart, Frank Whaling ve Bryan Rennie Örneği”, 67; Kayıklık, “Bireysel Dindarlığın Boyutları ve İnanç-Davranış Etkileşimi”, 493.

dinler için geçerliliğini koruduğunu, aralarında herhangi bir üstünlük ya da önceliğin bulunmadığını ve ilgili dine göre bu anlayışın değiştiğini ancak bunun bütün dinlerin birbiriyle tıpatıp aynı olduğu anlamına gelmediğini vurgulamaktadır. Whaling, bu dinsel boyutları, toplum, ritüel, ahlak, toplumsal bağlılık, kutsal metin, kavramlar ve doktrinler, estetik ve maneviyat olmak üzere sekiz boyut olarak temellendirmektedir. Diğer yandan Rennie'nin dinin boyutsal modelleri şöyle sıralanmaktadır: Tecrübe (ifşa, vahiy), yanıt (iman), bilgi (epistemolojik), Ahlak, cemaat ve ifade (tanıklık).²³

Hackney ve Sanders adlı bilim adamlarına göre dindarlığın ideolojik (inanç), kurumsal dindarlık (sosyal ve davranışlar) ve kişisel olarak üç kategorisi vardır.²⁴ Wach, dini tecrübenin teorik, pratik ve sosyolojik olmak üzere üç boyuta ayırarak incelemektedir: 1-Teorik (inanç): Wach, dinin teorik veçhesini tarihsel süreç içerisinde üç aşamalı olarak ele alınabileceğini söyler. Birinci aşamada eski toplumlarda var olan mitolojik bilgiler son derece yaygınlık göstermiştir. 2-Pratik (ibadetler): Hiçbir din sadece inanç ve imandan ibaret değildir. Bunlar yanında dıştan gözlemlenebilen birtakım ritüeller, ibadetler ve uygulamalar da her dine göre değişiklik gösterse de mutlaka var olmuştur. Bir yönüyle dinin teorik denilen yönünü, pratik, uygulama, tutum ve davranışlar ortaya çıkarır. Farklı bir söyleyişle kalplerde gizlenmiş olan inanç ve iman, kendisini bu pratiklerle ancak ispat edebilir. Wach, ibadetlerin dinsel inançların koruyucu ve devam ettirici temel ve gerçek unsurları olduğunu söylemektedir.²⁵ Bunun yanında Freyer de ibadet ve dinsel ritüellerin bireylerde ortak inanç, duygu ve düşüncelerin oluşmasına katkıda bulunduğuna ve insanları birbirlerine yaklaştırıp kaynaştırdığına dikkat çekmektedir.²⁶

Dinin iki temel parçası olan inanç ve ibadetlerin hangisinin daha öncelikli ve önemli olduğu konusunda çok tartışmalar yapılmıştır. Esasında her inancın yerine getirilmesini istediği birtakım ritüeller olduğu gibi dinsel her

²³ Özcan, "Dini/Dinleri Boyutsal Açıdan İnceleme Modelleri: Ninian Smart, Frank Whaling ve Bryan Rennie Örneği", 69-77.

²⁴ John M. Salsman, & Charles R. Carlson, "Dine Yönelim, Olgun İman ve Psikolojik Rahatsızlıklar", Çev. Ali Ayten, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (1), (2004), 119.

²⁵ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver Günay, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınevi, 1990), 26.

²⁶ Hans Freyer, H. (1964). *Din Sosyolojisi*, Çev. T. Kalpsüz, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964), 37.

türlü ibadet ve uygulamaların da arka planında bir inanç söz konusudur. Dini ayin ve uygulamalar, dini tecrübenin sosyolojik ifadesi olan cemaatler açısından da önem taşımaktadır.²⁷ Dinin iman ve inanç boyutu, insanlar arasında farklı mezhepsel fikir, düşünce ve inanışları ortaya çıkarabilme potansiyeli taşıdığı için çok çeşitli bölünmelere neden teşkil etmektedir. Oysa ki ritüel, ibadet, ayin ve dinsel uygulamalar tersine dindaşlar arasındaki her türlü ayrılıkları bertaraf ederek ortak bir zeminde kaynaştırıcı işlev görürler. Bir yerde dini cemaati ayakta tutarak devamını sağlayan bu dinsel ritüellerdir.²⁸

3-Sosyolojik (cemaat): Dinin sadece bireysel bir olgu olarak ele alınması, sosyolojinin kabul edebileceği bir yaklaşım değildir. Her dinin kendini tanıtabilmesi, bağlılarını artırabilmesi, toplu ayin ve ritüellerin gerçekleştirilebilmesi için insan topluluğuna ihtiyaç vardır. Bu dinsel tören ve ayinler aynı zamanda dinin varlığını sürdürebilmesi için de önemli eylemler olarak kabul edilmektedir. Topluca icra edilen dinsel her türlü eylem ve hareket din mensuplarının sosyalleşerek kaynaşmalarında da çok ciddi işlev görmektedir.²⁹

Allport, dinsel kişilik açısından bireyleri iç güdümlü (intrinsic) dindarlık ve dış güdümlü (extrinsic) dindarlık olarak iki gruba ayırmaktadır. İç güdümlü dindarlık, tam bir teslimiyet duygusu içerisinde içselleştirilmiş bir din anlayışını ifade etmektedir. Bu dindarlık tipinde olan kişiler, Tanrı'yı merhametli ve toleranslı bir varlık olarak kabul ederler. Din ve onunla ilişkili kavramlar, kişinin hayatında önemli yer tutarlar, daha açık bir anlatımla din merkezî bir konumdadır. Hâlbuki dış güdümlü denilen dindarlık tipolojisinde insanlar, dini dünyevi birtakım çıkarların elde edilmesine yardımcı olan bir araç olarak görmektedirler. Bu açıdan değerlendirildiğinde iç güdümlü dindarlık ile dış güdümlü dindarlık birbirine zıt ve son derece farklı anlayışlar içermektedir. İç güdümlü dindarlık için olgunlaşmış ve dış güdümlü dindarlık için de henüz olgunlaşmamış dindarlık tabirleri kullanılmaktadır.³⁰

²⁷ Wach, *Din Sosyolojisi*, 26-27.

²⁸ Akyüz ve Çapcıoğlu, "Dini Tecrübenin İfade Şekilleri", 53.

²⁹ Akyüz ve Çapcıoğlu, "Dini Tecrübenin İfade Şekilleri", 54.

³⁰ Gordon W. Allport, *Birey ve Dini*, Çev. B. Sambur, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 12; Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, Çev. A. Bahadır, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 115.

3. Glock ve Stark'ın Dindarlık Boyutları ve İhsan Derecesi

3.1. Cibril hadisi ve ihsan

Hiz. Ömer anlatıyor: Bir gün Peygamberimiz (sav)'in yanında otururken elbiseleri bembeyaz ve saçları simsiyah bir adam çıkageldi. Üzerinde bir yolculuktan geldiğine dair bir işaret yoktu ve aramızda onu tanıyan da yoktu. Peygamberimiz'in huzurunda oturdu dizlerini Resûlullah'ın dizlerine dayadı ve ellerini de dizlerinin üzerine koyduktan sonra "Ey Muhammed! Bana İslam'ın ne olduğunu söyle" dedi. Hiz. Peygamber, "İslam; Allah'tan başka ilah olmadığına Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna şehadet etmen, namazı dosdoğru kılman, zekâtı vermen, Ramazan orucunu tutman ve eğer imkânın varsa hacetmendir." buyurdu. O zat, "doğru söyledin" dedi. Hiz. Ömer diyor ki: "Adama şaşırdık, hem soru soruyor, hem de tasdik ediyordu". Sonra o kişi "bana imanı anlat" dedi. Allah Resulü (sav) "İman; Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, kitaplarına, ahiret gününe, kadere, hayrın ve şerrin Allah'tan olduğuna inanmandır." dedi. Bu cevap üzerine adam, yine "doğru söyledin" dedi. Bu sefer "Bana ihsanı anlat" dedi. Peygamberimiz (sav): "İhsan, Allah'ı görüyormuşçasına O'na ibadet etmendir. Her ne kadar sen O'nu göremesen de O, seni her an görüyor" karşılığını verdi. Adam yine "doğru söyledin" dedi.³¹

Bu hadiste görüldüğü gibi Cibril (as) tarafından "iman ve İslam nedir" sorularına Hiz. Peygamber, iman ve İslam'ın şartları olarak bilinen maddeleri sıralayarak cevap vermiş ve Cibril (as) de bunu doğrulamıştır. Öte yandan asıl araştırma konumuz olan ihsan nedir, sorusuna Resulullah, "Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmen yani kulluk göstermendir" cevabını vermiş ve Cibril (as) de "doğru söyledin" diyerek tasdik etmiştir.

İhsan, hüsn kökünden türetilmiş ve sözlükte güzel olmak anlamına gelmektedir. İyilikte bulunmak ve işi güzel yapmak gibi iki manayı ihtiva etmektedir. Bir eylemin, tutum ve davranışın ihsan derecesinde kabul görebilmesi için o işin iyi bilinmesinin yanında güzel yapılması da aynı oranda önemlidir. Bu nedenledir ki Hiz. Ali, "insanlar işlerini ihsanla yapmalarına göre değer kazanırlar" demektedir.³² İhlas ve samimiyetle dinin gereklerinin ifa edilmesi, hem taklidi imandan tahkiki iman derecesine yükselişin ve hem de içselleştirilmiş bir din anlayışının ortaya çıktığını gösterir ki bu ih-

³¹ Muhammed b. İsmail Buhari, *El-Cam'u's-Sahih*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 37.

³² Çağrı, "İhsan", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 544.

san mertebesidir. Dinin teorik ve pratik cephelerini birbirleriyle uyumlu ve tutarlı hale getirerek ihlas ve samimiyetle işlerini yapan insan, ihsan düzeyine ulaşmış demektir. Bu mertebeye erişmiş olan kimselere de Muhsin denilmektedir. Çünkü dinde ihsan düzeyine çıkmış kimse, sanki Allah'ı görüyormuşçasına ya da onun huzurundaymış gibi ibadet, tutum, davranış ve sosyal ilişkilerini gerçekleştirir. Dinî manası itibariyle ihsan, biz Allah'ı göremiyorsak da onun bizi gördüğünün bilincinde olarak ibadet yapmaktır. Teorik olarak imanun şartlarını bilmek, ilmel yakın; bunların pratiğini yapmak, aynel yakın ve bu iki alanın birbiriyle uyumlu ve tutarlı hale getirmek de hakkal yakın yani ihsan aşaması olarak kabul edilmektedir. Farklı bir söylemle dinin teorik kısmını imanun ilkeleri, ilmel yakın (alim); pratiğini aynel yakın (abid) ve ihsan mertebesini hakkal yakın (Arif, Muhsin) oluşturmaktadır.³³

Akseki, ihsan kavramının sözlük ve terim manalarının birleşiminden insanın işlerini mükemmel ve güzel yapması, Cibril hadisinde geçtiği gibi Allah'ı görüyormuş gibi kullukta bulunması ve bütün yaratılmışlara, karşılık beklemeden iyilik yapması gibi belli başlı üç başlığın ortaya çıktığını söylemektedir.³⁴ Kur'an'da ihsan kavramı çok geniş bir perspektiften ele alınmış, neredeyse insanın bütün sosyal ilişkilerinde buna yer verilmiştir. Anne babaya, akrabaya, yetime, fakir ve miskine, komşuya, yakın arkadaşına, yolcuya, köle, cariye ve işçilere ihsanda bulunulması istenmiştir (Nisa, 4/36) ³⁵

Yazır, ihsanı sadece Allah'a kulluktan ibaret olarak görmez, yapılan her türlü meşru işin en iyi şekilde, hakkıyla ve önemsenerek yapılmasının da bu kapsamda değerlendirir.³⁶ Herhangi bir fiilin ihsan seviyesinde bir değer ifade edebilmesi için her şeyden önce o işin en iyi ve en güzel bir şekilde yapılması gerekir. Nitekim Hz. Peygamber, "Allah, kişinin yaptığı işi sağ-

³³ Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol, "Hakk'ın ve Hayrın Bilgisine Sahip Olmak: Muhsini Tavrı-Cibril Hadisinin İslam Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi", *İnsani Değerlerin Yeniden İnşası- Uluslararası Sempozyum (19-21 Haziran 2014, Erzurum) Tebliğler*, Cilt: I, ed. Cengiz Gündoğdu ve Muammer Cengiz, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2015), 90-99.

³⁴ Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlak Dersleri*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 260.

³⁵ "Allah'a ibadet edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Ana babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşına, yolcuya, elinizin altındakilere iyilik edin. Şüphesiz Allah, kibirlenen ve övünen kimseleri sevmeyiz." (Nisa, 4/36).

³⁶ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Cilt: V, (İstanbul: Azim Yayınları, 1992), 282.

lam, iyi ve güzel yapmasını sever” diyerek bu hususa parmak basmaktadır.³⁷

Tasavvufçular ihsan kavramını değişik açılardan ele almışlardır. Kişinin sadece namaz gibi belli ibadetleri eda ederken değil, hayatın günlük akışı içerisinde her zaman ve mekânda Allah’ı görüyormuş gibi davranması dindarlığın en üst mertebesi olan ihsan kavramıyla alakalıdır. Her anını ve zamanını namazda olduğu gibi yaşayanların bu durumuna “salat-ı daime” denilmektedir. Allah’ı görür gibi ibadet etme ve hayatını sürdürme bilinci-ne ulaşan Müslüman günahlardan uzak durur.³⁸ Yine tasavvufçulara göre Cibril hadisinde işaret edilen İslam zahir, iman batın ve ihsan hakikat mertebesinin bir işaretidir.³⁹ Dindarlığın bir üst versiyonu olan ihsan mertebesine işaret eden ayetler⁴⁰ yanında hadislerde de Resulullah, dikkat çekmiş ve onu bazen de ahlak çerçevesi içerisinde değerlendirmiştir. Bu hadislerin bir kısmı aşağıda belirtilmiştir.⁴¹

³⁷ Beyhaki, *Şuabu’l-iman*, Thk. Muhammed es- Said Zağlül, IV, (Beyrut: Darü-l- Kütübi’l İlmiyye, 1410), 334).

³⁸ Mehmet Demirci, “Hz. Peygamber’in Ruhani Hayatı”, *İslam İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 57.

³⁹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Marife Yayınları, 1996), 258.

⁴⁰ “Onlar bollukta ve darlıkta Allah yolunda harcayanlar, öfkelerini yenenler, insanları affedenlerdir. Allah, iyi ve yararlı işleri en güzel şekilde yapanları sever.” (Al-i İmran, 3/134).

⁴¹ “Müminlerin iman bakımından en mükemmeli, ahlak bakımından en güzel olanıdır” (Müslim, Müsafirin, 201). “Kıyamet günü müminin mizanında güzel ahlaktan daha ağır bir şey yoktur. Muhakkak ki Allah, söz ve fiilleri çirkin kimselere son derece öfkelenir” (Tirmizi, Birr, 62). “Nitekim Allah Resulu, namazı, orucu ve sadakasının çokluğuyla anıldığı halde komşularını diliyle inciten bir kadın hakkında kendisine sorulduğunda onun Cehennem’de olacağını söylemiştir” (İbn Hanbel, III, 199). “İhsan Allah’ı görür gibi ibadet etmendir. Sen O’nu görmüyor olsan da O seni görmektedir...(Buhari, Tefsir, (Lokman) 2. “Zandan sakının. Çünkü zan, yalanın ta kendisidir. Birbirinizin konuştuğuna kulak kabartmayın, birbirinizin özel hallerini araştırmayın, birbirinizle üstünlük yarışına girmeyin, birbirinize haset etmeyin, birbirinize kin beslemeyin, birbirinize sırt çevirmeyin. Ey Allah’ın kulları! Kardeş olun!” (Müslim, Birr, 28). “Şüphesiz insan, güzel ahlakı ile geceyi ibadetle, gündüzü oruçla geçiren insanın derecesine ulaşır” (Ebu Davud, Edeb, 8). “Ben güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim” (İbn Hanbel, 14, 512). “Müminlerin imanca en olgunu ahlakça en güzel olanlarıdır.” (Tirmizi, Rada, 11). “Kıyamet gününde mümin kulun terazisinde güzel ahlaktan daha ağır bir şey bulunmaz.” (Tirmizi, Birr, 61). “Kim yalan söylemeyi ve yalanla iş görmeyi terk etmezse, Allah’ın o kimsenin yemesini, içmesini bırakmasına ihtiyacı yoktur.” (Buhari, Savm, 8). Resulullah, “insanları cennete en fazla götürecek şey nedir?” sorusu karşısında “Allah’a saygı (takva) ve güzel ahlaktır” diye cevap vermiştir (Tirmizi, Birr, 62).

Ahlakla ilgili ayet ve hadisler birlikte değerlendirildiğinde namaz, oruç, zekât, sadaka, hac gibi bütün ibadetlerin temel amacının insanları güzel ahlak sahibi yapmak olduğunu söylemek mümkündür. İman ile ahlak arasında yakın bir ilişki vardır, din ile ahlakın birbirinden ayrıştırılması eşyanın tabiatına aykırı bir durumdur. Güzel ahlak, bireyin olgun ve kâmil bir imanının olduğuna işaret eder. Dolayısıyla günlük hayat akışı içerisinde ahlak, dindarlığın tepe noktası, amacı ve vizyonudur. Bu nedenle dinin iman ve inanç kısmı ağacın köküne, ibadet ve ritüeller dallara ve ahlak ise ağacın verdiği meyveye benzetilmiştir.⁴²

3.2. Glock ve Stark'ın etki/sonuç (consequences) denilen dindarlık boyutunun cibril hadisinde geçen ihsan derecesi ile ilişkisi

Glock ve Stark, dindarlık olgusunun dar kapsamda ele alınamayacağını ileri sürerek beşli bir dindarlık modeli geliştirmişlerdir. Bu beşli boyutsal modelle dindarlığı daha geniş bir perspektiften ele almaları psikolog ve sosyologlar tarafından da büyük bir ilgi görmüştür.⁴³ Glock ve Stark'ın dindarlık boyutları beş başlık altında incelenmektedir.⁴⁴

3.2.1. İnanç Boyutu (The Belief Dimension): Her dine kabul edilmesi istenen bir takım inanç öğretileri vardır. İnançlar, dine göre değiştiği gibi aynı din içerisinde de farklılıklar gösterir.⁴⁵

3.2.2. Dinsel Uygulama Boyutu (Religious Practice Dimension): Bu boyut dini ritüeller, ayinler, törenler, ibadetler vb. gibi her türlü fiil, davranış ve eylemleri kapsamaktadır. Esasında dinin her boyutu diğer tüm boyutlarla ilişkili olup karşılıklı olarak birbirlerini desteklemektedir ya da ideal bir dindarlık için desteklenmesi gerekmektedir. İslam bilginleri dinin inanç ve ibadet denilen boyutlarının birbirini tamamladığını, iman olmadan amelin anlamsız olduğunu bunun yanında amelsiz imanın da ideal bir dindarlık olamayacağını belirtmişlerdir.⁴⁶

⁴² Yaşar Yiğit, *Hac İrşat Görevlileri İçin Örnek Metinler*, 2. Baskı, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 177-182.

⁴³ Zübeyir Nişancı ve Ümmügülsüm Aysan, "Türkiye'de Sosyodemografik ve Sosyokültürel Göstergelere Göre Dindarlık Seviyesi", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 39 (2), (2019), 308.

⁴⁴ Charles Y. Glock, "Dindarlığın Boyutları Üzerine", Çev. M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi*, Der. Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş, (Konya: Vadi Yayınları, 1998), 254.

⁴⁵ Kayıklık, "Bireysel Dindarlığın Boyutları ve İnanç-Davranış Etkileşimi", 493; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 76

⁴⁶ Akyüz ve Çapcıoğlu, "Dini Tecrübenin İfade Şekilleri", 49; Kayıklık, "Bireysel Dindarlığın Boyutları ve İnanç-Davranış Etkileşimi", 493.

3.2.3. Tecrübe Boyutu (Experience Dimensiyon): Dini inanç ve uygulamalarda görünenin dışında duygusallık ve heyecan yönü de dindarlığın ayrı bir boyutuyla yani tecrübe boyutu ile alakalı bir durumdur. Dini tecrübe (duygu) boyutu, insanların yaşam sürecinin her aşamasında yaşadıkları korku, huşu, mutluluk, huzur gibi duyguları kapsamına almaktadır. Bireylerin dinsel yaşantıları içerisinde duygusallık boyutu da diğer alanlar kadar önem taşımaktadır.⁴⁷

3.2.4. Bilgi Boyutu (The Knowledge Dimension): Her insanın inanabilmesi için öncelikle o din hakkında bilgi sahibi olması gerekir. Dinin diğer tüm boyutlarının oluşması ve uygulanabilmesi de yine bilgi boyutu ile yakından ilişkilidir ve bir yerde onların birinci basamağını oluşturur. Her din, kendini tanıtmayı, taraftarlarını çoğaltması için dini bilgilerin aktarılmasına daha doğrusu din eğitim ve öğretimine ihtiyaç duyar. Bütün bunlar göz önüne alındığında bilgi boyutu olmayan bir dinden söz edilemeyeceği rahatlıkla anlaşılmaktadır. Ancak her tür bilginin dinle doğrudan ilişkili olmadığına da gözden kaçırılmaması gerekir.⁴⁸

3.2.5. Etki Boyutu (Consequences Dimension): İngilizce’de consequences “sonuç, netice, akıbet, eser, semere, ehemmiyet, önem” gibi anlamlara gelir.⁴⁹

Dindarlığın bu boyutu taşıdığı özellikler ve işlevselliği bakımından diğer boyutlardan ayrılmaktadır. Etki boyutu, diğer dinsel boyutların insan üzerinde bıraktığı etkiyi ifade etmektedir. Din olgusu sadece yukarıda geçen dört boyuttan ibaret olmayıp bunlar yanında bireyin günlük yaşamı içerisinde her mekân ve zamanda yapması gereken bir dizi kural ve kaideler de koymaktadır. Bu boyutlardan birinde iyi ve önde olan kimsenin diğer dini alanlarda da iyi, aktif ve işlevsel olduğu anlamına gelmez. Toplum tarafından da dinin sayılan bu alanları aynı derecede önemsenmez ancak hepsinin kendi dinsel bütünlüğü içerisinde ayrı bir yeri ve değeri vardır. O halde

⁴⁷ Münir Kostaş. *Üniversite Öğrencilerinde Dine bakış*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995), 13; Kayıklık, “Bireysel Dindarlığın Boyutları ve İnanç-Davranış Etkileşimi”, 493.

⁴⁸ Erdoğan Fırat. *Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu*, Doktora Tezi, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1977), 20; Kayıklık, “Bireysel Dindarlığın Boyutları ve İnanç-Davranış Etkileşimi”, 493.

⁴⁹ Redhouse English-Turkish Dictionary. Ed. Robert Avery, Serap Bezmez, Anna G. Edmonds ve Mehlika Yaylalı, 10. Baskı, (İstanbul: Redhouse Yayınevi, 1983), 202.

dindarlık ölçüm çalışmalarında bütün boyutların birlikte ele alınarak değerlendirilmesi bilimsellik açısından son derece önemlidir.⁵⁰

Her din, insanın tutum ve davranışlarına birtakım düzenlemeler ve çeşitli kural ve normlar getirerek sınırlandırır. Bu çerçeveden bakıldığında din olgusu insan için bir güdüleme işlevi görmektedir. Bireyin inandığı dini değerlerle ters düşen, örtüşmeyen söylem ve eylemlerde bulunması halinde normatif tutarsızlık ortaya çıkmış olur.⁵¹ Her din mensubu inandığı dinin koyduğu kurallar ve normlar çerçevesi içerisinde yaşamak ister. Ancak hataya meyilli bir varlık olarak insanın bazen dini kurallarla tezat teşkil eden davranışlar sergilediği bir vakıadır. Böyle durumlarda kişi, bu dinsel kurallarla çelişen davranışlarında dolayı ya vicdan azabı duyarak, tövbe olarak bir daha işlememeyi düşünür ya da psikolojik yönden kendini rahatlatmak için bu kuralları esnetmeye, kendine göre yorumlamaya ve uyarlamaya çalışır. Bazen de psikolojideki savunma mekanizmalarını devreye koymak suretiyle hatayı hafifletmeye veya küçük gösterme çabasına girer ve kendini haklı çıkarmaya yönelir.⁵² Kafalı, yaptığı araştırmada “Diyanete Soralım” adlı programa yöneltilen soruları Glock ve Smart’ın beşli dindarlık boyutlarına göre sınıflandırmıştır. Soruların %14, 06’sı inanç, %25, 54’ü ibadet, %11, 69’u duygu, %19, 95’i bilgi ve en yüksek oranda da %28, 64’ü etki/sonuç boyutuna yönelik olduğu tespit edilmiştir. Bu %28, 64’lük dilim içerisinde yer alan soruların küçükten büyüğe doğru olmak üzere ahlak (%12, 37), aile ilişkileri (%14, 46), sosyal hayat (%16, 55), helal ve haramlar (%23, 39) gibi sıralandığı görülmüştür. Bu araştırmanın verileri, insanların sosyal ilişkilerde daha fazla sorun yaşadığı ve dolayısıyla daha fazla soru sorma ihtiyacı duyduğunu göstermektedir.⁵³

Gazali, yukarıda geçtiği gibi dini itikat, ibadet ve ahlak diye üç bölüme ayırmaktadır. Bunlardan ibadet boyutu Glock’un davranış boyutuna denk gelmekte ahlak boyutunun sınırları çok geniş olduğu için Glock’un duygu, bilgi, etki ve davranış gibi boyutlarını karşılamaktadır.⁵⁴

⁵⁰ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008), 76; Kayıklık, “Bireysel Dindarlığın Boyutları ve İnanç-Davranış Etkileşimi”, 493-494).

⁵¹ Günter Kehr, “Din ve Toplum”, *Din Sosyolojisi*, Çev. Yasin Aktay, ed. Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş, (Ankara: Vadi Yayınları, 1988), 99.

⁵² Hüseyin Peker, “İman-İbadet İlişkisi”, *Din Öğretimi Dergisi*, Sayı: 19, (1989), 43.

⁵³ Kafalı, “Diyanete Soralım”, Programına Sorulan Soruların Glock ve Stark’ın Dindarlık Boyutlandırmasına Göre Tasnifi ve Değerlendirilmesi”, 188, 194.

⁵⁴ İmam Gazali, *İhya-i Ulum-id-din*, Çev. Ali Arslan, Cilt: 3, 2. Baskı, (İstanbul: Arslan Yayınları, 1974), 121; Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi*, (Amsterdam: Hollanda Türk Akademisyenler Birliği Vakfı Yayınları, 1993), 16.

Sonuç

Dinle ilişkili bir kavram olarak dindarlık birçok perspektiften ele alınarak tanımlanmaya çalışılmış ancak dinin tanımlamasında olduğu gibi herkesin üzerinde anlaştığı bir tanımlama mevcut değildir. Bireyin dindarlığı ilk dönemlerde tek boyutlu yani daha çok ibadet ve ritüel yönüne bakılarak değerlendirilmiştir. İlerleyen süreç içerisinde dindarlık olgusunun çok yönlü ve boyutlu olduğu anlaşılmış ve birçok dindarlık tipolojileri ortaya konulmuştur. Bunlardan bir tanesi özellikle din sosyolojisi alanında çok benimsenmiş olan Glock ve Stark'ın birlikte yaptıkları çalışmada ulaştıkları beşli boyutsal dindarlıktır. Bunlara göre dindarlık, inanç (belief), ritüel (practice), tecrübe (experience), bilgi (knowledge) ve sonuç/etki (consequences) olmak üzere beş boyuttan oluşmaktadır.

Bu çalışmada asıl üzerinde durduğumuz konu dindarlığın sonuç/etki (consequences) denilen boyutunun Cibril hadisinde geçen ihsan kavramı ile olan yakın ilişkisidir. Yaptığımız araştırmaya göre Glock ve Stark'ın etki ya da sonuç dediği dindarlığın boyutu ile Cibril hadisinde bahsi geçen ihsan mertebesi arasında gerek anlam ve gerek içerik açısından çok yakın bir ilişkinin olduğu anlaşılmıştır. Bu boyuta sonuç (consequences) isminin verilmesi bile diğer dini boyutların insan üzerinde bıraktığı olumlu sonuçları ifade etmektedir. Esasında her dinin birinci derecede amacı, insanların inandıkları dini kurallara göre yaşamalarını tanzim etmek ve iyi insan ya da iyi dindar yetiştirmektir. İyi insanın ya da dinlere göre farklılık gösteren iyi dindarın yetişmesi şüphesiz bu boyutlardan sadece birini ya da birkaçını yerine getirmekle mümkün değildir. Dindarlığın her boyutu veya dindeki her ritüel, insanın farklı veçheleri üzerinde ıslah edici olumlu etkiler oluşturmaktadır. İslam dininden örnek verecek olursak, bir Müslümanın diğer alanları ihmal ederek sadece inandım, iman ettim demesi tek başına yeterli bir Müslümanlık olarak değerlendirilemeyeceği ayette de vurgulanmaktadır.⁵⁵ Öte yandan ibadetler, ritüeller ve dini ayinler içerisinde sadece birini ya da birkaçının eda edilmesi de yine eksik bir dindarlıktır. İslam ibadetlerini göz önüne aldığımızda ömürlük (Hac), yıllık (zekât, oruç), haftalık (Cuma namazı), günlük (beş vakit namaz) gibi ibadetlerin çeşitli zaman aralıklarıyla sınırlı olduğu görülmektedir. Şartlarını taşıyan her Müslümanın

⁵⁵ “İnsanlar, “inandık” demekle bırakılacaklarını ve imtihan edilmeyeceklerini mi zannederler.” Ankebut, 29/2).

yerine getirmesi farz olan bu ibadetler, belli zaman dilimlerine tahsis edilmiştir. Oysa ki bir kimse inandığı dinin kurallarını ve gereklerini sadece zaman ve mekanla sınırlı olarak değil, günlük yaşamın her anında ve zamanında Allah'ı görüyormuş gibi hareket etmesi yani ihsan derecesine göre davranışlarını sergilemesi gerekir ki, bu dinin en ileri dindarlık düzeyidir. Bireyin aile, komşu, hısım akraba, çalışma arkadaşları, gibi sosyal ilişkilerde dinin etkisi ne kadar görülmektedir? Ticaretinde, alış-verişinde, konuşmalarında, kılık kıyafetinde, inandığı dinin kuralları ne kadar uygulanmaktadır ve sosyal ilişkilerinde dinsel emareler ne kadar görünmektedir? Konuştuğunda doğru konuşuyor mu, sözünde bulunuyor mu, sattığı malın eksikliğini ve kusurunu müşteriye söylüyor mu? Yalan yere yemin ediyor mu? Haksızlık, adaletsizlik yapıyor mu? Rüşvetle, iş yapıyor mu, faiz, karaborsacılık, gibi haramla iştigali var mı?, vb. gibi eylem ve söylemler de dinin sonuç/etki (consequences) denilen boyutu ile alakalıdır. Görüldüğü gibi dinin bu boyutu, diğer boyutların bir özeti konumundadır ve dindarlıkta son derece önemli bir gösterge olarak kabul edilmektedir. Cibril hadisinde de Resulullah, önce imanın sonra İslam'ın şartlarını sıralamakta ve son olarak da ihsanı açıklamaktadır. Allah'ı görüyormuş gibi ifade edilmesi sadece belli zaman ve mekanla sınırlandırılmış rutin ritüellerle sınırlı olmayıp insan hayatının tamamında bu anlayışla ve kulluk bilinciyle hareket edilmesini istemiş olmaktadır. Dolayısıyla bu boyutun diğerlerini de içine alacak derecede geniş bir yelpazeye yayıldığı ve insanı çepeçevre kuşatan bir din anlayışı olduğunu göstermektedir. İslam dünyasında en fazla aranan, beklenen ve eksikliği hissedilen de dinin bu sonuç denilen boyutudur. Sonuç olarak Glock ve Stark'ın etki/sonuç (consequences) denilen dindarlık boyutu ile Cibril hadisinde geçen ihsan kavramı arasında çok yakın bir ilişkinin olduğu anlaşılmıştır.

Kaynakça

- Akseki, Ahmet Hamdi. *Ahlak Dersleri*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Akyüz, Niyazi ve Çapcıoğlu, İhsan. "Dini Tecrübenin İfade Şekilleri", *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu, 2. Baskı, Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, (2010), ss. 48-56.
- Allport, W. Gordon. *Birey ve Dini*, Çev. B. Sambur, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Aydın, Mehmet. S. *Din Felsefesi*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.
- Ayten, Ali. *Psikoloji ve Din, Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

- Beyhaki, *Şuabu'l-ıman*, Thk. Muhammed es- Said Zağlül, IV, Beyrut: Darü'l- Kütübi'l İlmiyye, 1410.
- Buhari, Muhammed b. İsmail. *El-Cam'u's-Sahih*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Çağrı, Mustafa. "İhsan", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt:21, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (2000), ss.544-546.
- Demirci, Mehmet. "Hz. Peygamber'in Ruhani Hayatı", *Diyanet İlmi Dergi*, Cilt: 28, Sayı: 4, (1992), ss. 53-59.
- Fırat, Erdoğan. *Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1977.
- Freyer, Hans. *Din Sosyolojisi* (Çev. T. Kalpsüz), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964.
- Gazali, İmam. *İhya-i Ulum-id-din*, Çev. Ali Arslan, Cilt: 3, 2. Baskı, İstanbul: Arslan Yayınları, 1974.
- Glock, Charles Y. "Dindarlığın Boyutları Üzerine", Çev. M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi*, Der. Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş, Konya: Vadi Yayınları, 1998.
- Günay, Ünver. "Dindarlığın Sosyolojisi", *Dindarlığın Sosyo-psikolojisi*, ed. Ünver Günay ve Celalettin Çelik, Adana: Karahan Yayınları, (2006), ss.1-59.
- Güngör, Erol. *Değerler Psikolojisi*, Amsterdam: Hollanda Türk Akademisyenler Birliği Vakfı Yayınları, 1993.
- Hanbel, b. Ahmed, *Müsned*, Thk. Şuayb Arnaut vd. Müessesü' Risale, (1999/1420).
- Himmelfarb, Harold S. "Measuring Religious İnvolment", *Social Forces*, 53, (1975), ss.606-618.
- Holm, Nils G. *Din Psikolojisine Giriş*, Çev. A. Bahadır, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008.
- Kafalı, Hasan. "Diyanete Sorulım", Programına Sorulan Soruların Glock ve Stark'ın Dindarlık Boyutlandırmasına Göre Tasnifi ve Değerlendirilmesi", *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi*, 6 (1), (2023), ss.183-203.
- Kayıklık, Hasan. "Bireysel Dindarlığın Boyutları ve İnanç-Davranış Etkileşimi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 19, Sayı:3, (2006), ss. 491-499.
- Kehrer, Günter. "Din ve Toplum", *Din Sosyolojisi*, Çev. Yasin Aktay, ed. Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş, Ankara: Vadi Yayınları, 1988.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Kostaş, Münir. *Üniversite Öğrencilerinde Dine bakış*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995.
- Köktaş, Mehmet Emin. *Türkiye'de Dini Hayat*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1993.
- Kur'an-ı Kerim Meal*. Hazırlayanlar: Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin, 12. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Kişilik ve Din*, İstanbul: Dem Yayınları, 2004.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyri. *Camii's-Sahih*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1993.

- Nişancı, Zübeyir ve Aysan, Ümmügülsüm. "Türkiye'de Sosyodemografik ve Sosyokültürel Göstergelere Göre Dindarlık Seviyesi", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 39 (2), (2019), ss. 303-327.
- Onay, Ahmet. "Dindarlık Ölçme Çalışmaları: Dindarlık Ölçümünde Üç Farklı Yaklaşım ve Ölçmenin Esasları", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 3-4, (2001), ss. 439-449.
- Onay, Ahmet. *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim*, İstanbul: Dem Yayınları, 2004.
- Özcan, Şevket. "Dini/Dinleri Boyutsal Açından İnceleme Modelleri: Ninian Smart, Frank Whaling ve Bryan Rennie Örneği", *Kırıkkale İslami İlimler Dergisi*, Cilt:2, Sayı: 3, (2017), ss. 61-68.
- Peker, Hüseyin. "İman-İbadet İlişkisi", *Din Öğretimi Dergisi*, Sayı: 19, (1989), ss. 40-46.
- Peker, Hüseyin. "Kur'an'a Göre Dindarlığın Boyutları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2), (2012), ss. 41-49.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008.
- Redhouse English-Turkish Dictionary. Ed. Robert Avery, Serap Bezmez, Anna G. Edmonds ve Mehlika Yaylalı, 10. Baskı, İstanbul: Redhouse Yayınevi, 1983.
- Salsman, John M. & Carlson, Charles R. "Dine Yönelim, Olgun İman ve Psikolojik Rahatsızlıklar", Çev. Ali Ayten, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (1), (2004), ss. 119-131.
- Tirmizi, Muhammed b. İsa. *Es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Marife Yayınları, 1996.
- Uyanık, Mevlüt ve Akyol, Aygün. "Hakk'ın ve Hayrın Bilgisine Sahip Olmak: Muhsini Tavir-Cibril Hadisinin İslam Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi", *İnsani Değerlerin Yeniden İnşası- Uluslararası Sempozyum (19-21 Haziran 2014, Erzurum) Tebliğler*, Cilt: I, ed. Cengiz Gündoğdu ve Muammer Cengiz, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, (2015), ss. 89-111.
- Uysal, Veysel. *Türkiye'de Dindarlık ve Kadın*, İstanbul: Dem Yayınları, 2006.
- Von Hugel, B. Freidrich. *The Mystical Element of Religion, As Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends*, ed. J. M. Dent, Publisher: Herder, London, 1999.
- Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver Günay, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınevi, 1990.
- Yavuz, Kerim. "Din Psikolojisinin Araştırma Alanları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 5, (1982), ss. 87-108.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*, Cilt: V, İstanbul: Azim Yayınları, 1992.
- Yıldız, Murat. "Dindarlığın Tanımı ve Boyutları Üzerine Psikolojik Bir Araştırma", *Tabula Rasa*, Yıl: 1, Sayı: 1, (2001), ss. 19-42.
- Yılmaz, Hüseyin. "Türk Müslümanlığı, Dindarlık ve Modernlik", *İslamiyat Dergisi*, 5 (4), (2002), ss. 57-66.
- Yiğit, Yaşar. *Hac İrşat Görevlileri İçin Örnek Metinler*, 2. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.

IV. BÖLÜM

ETİĞE DAİR PROBLEMLER

الفلسفة وأخلاقيات الذكاء الاصطناعي

Prof. Dr. Malika MEDKOUR

جامعة حسبية بن بوعلی بالشلف / الجزائر
medkour.malika@yahoo.fr

المقدمة

بدأ الذكاء الاصطناعي¹ منذ ستينيات القرن العشرين يغزو مجالات واسعة من حياة الإنسان، امتد استعماله من تخزين المعلومات وإرسالها، إلى الاعتماد عليه في مجالات أدق كالصناعة والتجارة لكن الأمر لم يبق عند هذا المستوى بل امتد من المهام التي تتطلب مهارات يدوية في السابق إلى المهام التي تتطلب مهارات فكرية معقدة وخاصة كالتعليم والصحة والأدب والموسيقى والرسم غيرها، وهي مجالات لم يكن إنسان الماضي يحلم أن ينافسها فيها أحد، ومن المتوقع أن المرحلة المقبلة ستزداد فيها نسبة اعتمادنا على الذكاء الاصطناعي خاصة مع التطورات المذهلة التي يشهدها هذا المجال والتي امتدت من محاكاة العمليات العقلية للإنسان ومحاولة حوسبتها وفهمها، إلى محاولة جعل الحواسيب تكتسب صفة الذكاء، ويكون لها القدرة على القيام بأشياء كانت إلى عهد قريب حكرا على الإنسان كالتفكير والتعلم والإبداع والتخاطب وغيرها، بل والعمل على الوصول بها إلى مرحلة التفكير الذاتي والاستقلالية.

لكن الاعتماد المتزايد على الذكاء الاصطناعي و إن حرر الإنسان من كثير من الأعمال الآلية الشاقة والمرهقة، فساهمت تطبيقاته في مساعدة الأشخاص على أداء وظائفهم بشكل أسرع وأفضل، وقدمت العديد من المزايا والفرص

¹ الذكاء الاصطناعي يطلق عليه اختصارا (AI) و هو أحد العلوم التي نتجت عن الثورة التكنولوجية المعاصرة، بدأ رسميا في عام 1956 في كلية دارتموث في هانوفر بالولايات المتحدة الأمريكية، خلال انعقاد مدرسة صيفية نظمها أربعة باحثين أمريكيين: جون مكارثي، مارفن مينسكي، نانائيل وتشستر وكلود شانون، كان الذكاء الاصطناعي يهدف في البداية إلى محاكاة كل واحدة من مختلف قدرات الذكاء عند الإنسان بواسطة الآلات، وذلك من خلال فهم العمليات الذهنية المعقدة التي يقوم بها العقل البشري أثناء ممارسته التفكير وكيفية معالجته للمعلومات، ومن ثم يتم ترجمة هذه العمليات الذهنية إلى ما يوازنها من عمليات حوسبية تزيد من قدرة الحاسب على حل المشاكل المعقدة، ولهذا عرّف الذكاء الاصطناعي في البداية بأنه: "أحد مجالات الكمبيوتر يختص ببرمجتها لأداء المهام التي ينجزها الإنسان وتتطلب نوعا من الذكاء انظر:

Luger George f, *Artificial Intelligence, Structures and strategies for complex problem solving* (England: Addison Wesley), 01.

للمجتمع، بما في ذلك إمكانية تحسين المراقبة وتطوير الصناعة، وتعزيز السلامة العامة، جمع وتحليل البيانات، تطوير التعليم، إلا أن هذه المزايا صاحبها ظهور الكثير من المخاوف بعد أن بدأ هذا الوافد الجديد يغزوا مجالات واسعة من حياة الإنسان وينافسه في عمله و يهدد مصالحه، ويتحكم في مصيره؛ مثل السيارات ذاتية القيادة، والقطارات الحديثة بدون سائق، والروبوتات التي تتدخل في العمليات الجراحية، الرعاية الصحية للمسنين، الروبوتات المقاتلة، الطائرات المسيرة المقاتلة التي بإمكانها اتخاذ القرارات دون تدخل بشري... وغيرها.

وهو ما خلق لدى العلماء مخاوف متزايدة من إمكانية وصول الآلات الذكية إلى ذكاء يتجاوز ذكاءه البيولوجي، بحيث تستقل هذه الآلات بقدرات تجعلها تعتمد على ذاتها في برمجة ذاتها، وإصلاح أعطالها فتحرر وتخرج عن سيطرة الإنسان في اتخاذ القرارات والتصرفات، فيصبح الإنسان عبدا بعد أن كان سيدا، ومسيرا من قبلها بعد أن كان مسيرا لها، كما شككت هذه المخاوف أيضا في قدرة الإنسان على منافسة الآلة مستقبلا إذا اعتمد على ذكائه الطبيعي فقط، ومن هنا جاءت أهمية التفكير في وضع حلول تُخفف من تداعيات تطور الذكاء الاصطناعي في المرحلة المقبلة عن طريق التفكير:

- إما في الاندماج مع الآلة وهو ما يعرف بالذكاء الإنساني المعزز، ويصبح الإنسان بذلك كائنا سبرانيا، وهو التصور الذي جاءت به نظرية ما بعد الإنسانية التي تهدف إلى تطوير الذكاء البشري من خلال تعزيزه بالذكاء الاصطناعي على أساس أن التقدم التكنولوجي المتسارع سيقود البشرية لا محالة نحو الاندماج مع الآلات وظهور ما يعرف بـ (السايبورغ).

-أو العمل على وضع ضوابط أخلاقية تحدد كيفية تصرف الآلات الذكية مستقبلا، من خلال برمجة الآلة بجملة من القواعد الأخلاقية التي ينبغي أن تسير وفقها.

ومن هنا جاء طرحنا للإشكالية التالية:

ما هي مسوغات مشروع الذكاء الإنساني المعزز؟، وهل يمكن جعل الآلة تتخذ قرارات أخلاقية؟

1- مشروع الذكاء الإنساني المعزز:

1-1 - بدايات الفكرة:

لقد فكر الإنسان منذ أمد بعيد في إنشاء وسائل وأدوات تغطي ضعف قدراته الجسدية و تساعد على التأقلم مع الطبيعة، وتقوى سيطرته عليها، وقد تطورت هذه الفكرة من الآلات البسيطة إلى الروبوتات أو الآلات الذكية، كما أن التفكير في إنتاج روبوتات تساعدنا وتلي احتياجاتنا هي فكرة قديمة ظهرت ملامحها الأولى في عصر اليونان وتطورت مع الرومان والمسلمين؛ حيث يعرف العلم الذي يختص بالبحث و صناعة هذه الآلات بعلم الحيل الذي يبحث في

كيفية صناعة الآلات المتحركة ذاتيا، أو ما كان يعرف أيضا بعلم الآلات الروحانية، وكلها أفكار تعكس رغبة الإنسان في تطوير قدراته وتعزيزها نتيجة إحساسه بالضعف اتجاه قوة الطبيعة والرغبة في فهمها والتحكم أو السيطرة على ظواهرها.

ولهذا يمكن القول إن فكرة تعزيز قدرة الإنسان بآلات تكملها وتقويها أو تعوضها هي فكرة قديمة، لكن هذه الفكرة عرفت في العصر الحالي تطورات مذهلة وأبعاد عدّة، إذ أصبح الإنسان المعزز هو هدف لعدة أبحاث منها ما يقوده علماء الهندسة الوراثية الذين يعملون على تحسين وتعديل الحمض النووي والأدوية المعززة، والتي خرجت كثير من أبحاثها من مجال العلاج (إعادة المريض إلى الأداء البشري الطبيعي) إلى التعزيز (إنسان سليم يسعى لتعزيز قدراته أو تحسينها أو تغيير جنسه، أو مستوى جماله أو ذكائه)، أما علماء الذكاء الاصطناعي فقد اتجهوا صوب هذه الفكرة لكن من خلال العمل على محاكاة العقل الإنساني في تفكيره من خلال كتابة الخوارزميات لنمذجة أداء الدماغ البشري، والعمل من خلال هندسة عكسية للدماغ من أجل الوصول به إلى ذكاء يضاهي أو يفوق الذكاء البشري، ومن ثمة اعتماد رقاقات لتطوير العقل وتسريع عملياته وتوسيع ذاكرته.

1-2 تطبيقات الذكاء الإنساني المعزز :

يجمع العديد من المفكرين أن التطور البشري يسير نحو الاندماج أو التهجين بين الإنسان والآلة، وأن هذا الاندماج يسير عبر مراحل متتابعة وبدرجات متفاوتة تنتهي به إلى ما يعرف بالسايبورغ أو الإنسان المعزز بالتكنولوجيا حيث تتفاعل أجزائه البشرية والصناعية تفاعلا من شأنه أن يمكّنه من تجاوز كل القدرات البشرية وينقله نقلة نوعية كبيرة، بل ويشير Woodrow Barfeld إلى أن هذا التعزيز هو أمر واقع ومعاش وإن كان حاليا يرتبط بالحالات والضرورات الطبية، حيث أشار إلى أن "العديد من البشر هم في الواقع كذلك بسبب الضرورة الطبية وحدها أصبحوا أكثر شبهاً بالسايبورغ نظراً لدمج التكنولوجيا داخل أجسامهم لاستبدال أو تعزيز النظم البيولوجية الفاشلة أو إصلاح أعطابها"².

و هو ما أدى إلى نتائج مذهلة تمثلت في استبدال أو تعزيز القدرات الجسدية البشرية، ويعطى عدة أمثلة على تعزيز البشر باستخدام تقنيات ساهمت في علاج الكثير من الإعاقات، مثل زرع منظمات ضربات القلب، والقلب الاصطناعي، وتكنولوجيا الأطراف الصناعية الحسية والحركية التي مكنت الإنسان من تجاوز إعاقاتهم، يضاف إلى هذا النجاح الباهر في زرع شبكيات العين، وقوقعة الأذن، والرقاقات التي تزرع في الدماغ لعلاج مرض الباركنسون والزهايمر، بل ويتجه التطور التكنولوجي مع تطور الرقائق الالكترونية وتصغيرها إلى التفكير في تعزيز و توسيع ذاكرتنا وتسريع

² Barfeld Woodrow, *Cyber-Humans Our Future with Machines* (Switzerland: Springer, 2015), 28.

عملياتنا العقلية و تجهيز البشر بالمزيد والمزيد من المكونات غير البيولوجية خاصة بعد التقدم الكبير في "مجال الروبوتات والذكاء الاصطناعي الذي من شأنه أن يمهد الطريق للاندماج بين الإنسان والآلة"³، ولهذا ف"السايبورغ" الذي يقصده هنا " هو الإنسان الذي يتم تعزيزه بالتكنولوجيا التي يتم ارتداؤها أو دمجها في الجسم والتي تهدف إلى تجاوز القدرات الحسية والمعرفية للإنسان"⁴.

وهي فكرة دعى إليها علماء بارزون مثل هانز مورافيك و راي كيرزويل، رودني بروكس، كيفن وارويك، ونيك بوستروم، وجيمس بارات، ومارتين روثبلات، مفادها أن الذكاء الاصطناعي إذا كان سيتجاوز البشر في نهاية المطاف، فإن الاندماج معه هو المسار التطوري الطبيعي للبشرية في المستقبل، فبعد أن يتحقق الذكاء الاصطناعي الفائق ويصبح حقيقة واقعية أي يصل إلى مستويات ذكاء بشرية، أو يتجاوزها يصبح تعزيز البشر من خلال التكنولوجيا أمراً حتمياً ونتيجة منطقية للحفاظ على وجودنا إذا أردنا أن نبقي أسبداً على الآلة وحتى لا نوضع على الهامش، وهنا تبرز الحاجة إلى أن يعزز البشر مظهرهم وقدراتهم ومميزاتهم الطبيعية والوظيفية، فالإنسان بحاجة إلى أن يعزز جسمه وعقله يوسع ذاكرته ويزيد من سرعة وفعالية قدراته العقلية، لتتجاوز القدرات الحالية؛ ذلك لأننا نتحرك نحو تقدم تكنولوجي يصبح فيه مستقبلنا مرهوناً بالاندماج مع الآلات يقول Woodrow Barfeld مقدمة كتابه "الإنسان السيبراني ومستقبلنا مع الآلات" إن "مستقبلنا هو الاندماج مع الآلات الذكية الاصطناعية... لا أقصد أن أشير إلى أنه في العقود القادمة سوف نبدو ونصرف مثل الروبوتات على خط التجميع، بل إننا سنكون مجهزين بالكثير من التكنولوجيا، بما في ذلك أجهزة الكمبيوتر المزروعة داخل الدماغ نفسه، بحيث نتحول من كائن بيولوجي إلى كائن قائم على التكنولوجيا، يتطور وفقاً لقوانين التكنولوجيا، أكثر من قوانين التطور البيولوجي"⁵.

و هنا تصبح البشرية أمام تغييرات عظيمة وتطورات مذهلة وتحديات فريدة، عندها سندخل ما يعرف بعصر السايبورغ و هو عصر تضيق فيه الهوة بين الطبيعي والتكنولوجي، بحيث نصبح أمام كائنات سيبرانية هجينة أو محسنة يتم تعزيز قدراتها الفكرية والجسدية لكي تتخطى بشكل جذري قدرات البشر الحاليين.

وعلى سبيل المثال لا الحصر فقد أشار راي كيرزويل (Raymond kuzweil) (1948) - وهو أحد المنظرين للذكاء المعزز- في مقاله "الذكاء الفائق والمفردة" سنة 1989 إلى أن المستقبل متوجه بشكل لا يمكن تجنبه نحو آلات تتخطى بكثير الذكاء الإنساني في النصف الأول من القرن الواحد والعشرين، و"سندخل حقبة جديدة أنا

³ Barfeld, *Cyber-Humans Our Future with Machines*, 03

⁴ Barfeld, *Cyber-Humans Our Future with Machines*, 06

⁵ Barfeld, *Cyber-Humans Our Future with Machines*, 01.

أسميها "التفرد" إنه اندماج بين الذكاء البشري والذكاء الآلي الذي سيخلق شيئاً أكبر من نفسه، إنه الطليعة الفعالة للتطور فوق كوكبنا"⁶.

كما أشار إلى هذه الفكرة أيضاً في كتابه "عصر الآلات الروحية عندما تتخطى الحاسبات الذكاء البشري" سنة 1999، مؤكداً أن المرحلة المقبلة ستزداد فيها الصلة الحميمة بين ذكائنا البيولوجي والذكاء الاصطناعي، التي تنتهي بضرورة المزاوجة بينهما، مشيراً بكل وضوح إلى أننا "سوف نصبح أذكى إلى حد هائل ونحن نندمج في تقنيتنا"⁷.

مبرر ذلك بحجة أساسية مفادها "أننا في ضوء الذكاء المعزز ما سينجزه ألف عالم كل منهم لديه ذكاء أكثر ألف مرة من العالم الراهن، وكل منهم يعمل أسرع ألف مرة من البشر المعاصرين (لأن معالجة المعلومات في أبحاثهم غير البيولوجية الأولية أسرع)، سيغير العالم ويصبح ما سننجزه في ألف سنة ينجز في ظرف ساعة"⁸ من الزمن.

و يتحقق هذا الحلم ويصبح حقيقة عندما يتضاءل في المستقبل حجم الكمبيوتر، وتزداد ذاكرته وسرعته مليارات المرات عن الوضع الحالي، كما أن استخدام النانو تكنولوجيا سيساعد أكثر على تصميم نانوبوت (nananobots) هي روبوتات مصممة على المستوى الجزيئي تقاس بالميكرون مثل الخلايا، سوف يكون للنانوبوت مجموعة أدوار في جسم الإنسان، بما في ذلك عكس عملية الشيخوخة، الحفاظ على الذاكرة وتعزيزها وتقويتها، تسريع العمليات العقلية، كما سيكون بإمكان النانوبوت التفاعل مع الخلايا العصبية البيولوجية للتوسع بشكل هائل في تجربة الإنسان بابتكار واقع افتراضي انطلاقاً من الجهاز العصبي، كما ستساعد مليارات النانوبوت في الأوعية الشعرية للمخ و تحدث توسعا هائلا في الذكاء الإنساني⁹، هذا ناهيك عن إمكانية معالجة العديد من الأمراض دون تدخل جراحي، وهو ما يجعل مثل هذه التقنيات تمثل طب المستقبل الواعد.

وهذا الاقتراح بين التكنولوجيا والبيولوجي هو ما يشكل الإنسان المعزز، الذي هو محاولة تحويل الإنسان البيولوجي إلى كائن سيبراني، وإن كان هذا الكلام اليوم يدخل في باب الخيال العلمي وعلم المستقبلات، فإن التطور الحالي المتزايد يجعل هذا الاحتمال ليس مستحيلاً، خاصة مع الغزو المتزايد للبيولوجي من قبل ما هو تكنولوجياي، هذا الغزو الذي بدأ - كما سبق أن أشرنا - بعدسات الرؤية، إلى صمامات الأذن، إلى صمامات القلب إلى الأطراف الاصطناعية.... إلى التفكير في زرع أجهزة كمبيوتر بحجم الخلية داخل الدماغ البشري، خاصة بعد أن تمكن

⁶ راي كيرزويل: "المفردة"، الإنسانون الجدد العلم عند الحافة، تحرير: جون بروكمان، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005)، 221.

⁷ راي كيرزويل "الذكاء الفائق والمفردة"، الخيال العلمي والفلسفة، من السفر عبر الزمن إلى الذكاء الفائق، تحرير: سوزان شنايدر، ترجمة: ترجمة عزت عامر (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2011)، 342.

⁸ كيرزويل، "الذكاء الفائق والمفردة"، 342.

⁹ كيرزويل، "الذكاء الفائق والمفردة"، 347.

المستفيدون من الأطراف الاصطناعية من الإمساك بالأشياء والمشى تماما كما لو كانت لهم أطراف طبيعية مبرهين بذلك على إمكانية التفاعل بين الدماغ والآلة.

الأمر الذي من شأنه أن يجعل من الاندماج بين البيولوجي والاصطناعي أقوى، وهو اتجاه يتم العمل به حاليا لكن على نحو متواضع مثلما أشرت سابقا، لكن التفكير فيه يزداد كل يوم إلى غاية الوصول إلى زرع رقائق إلكترونية في مخ الإنسان لدعم ذاكرته وزيادة وتسريع عملياته العقلية، وهو ما يطرح أماننا العديد من التساؤلات: هل سيستحيل الإنسان هو الآخر إلى نظام معلوماتي أو قاعدة بيانات تماشا مع النزعة الرمزية التي تسود حضارة اليوم؟ مادام هذا الكائن البشري قد دان لسطوة الرمز، هل سيصبح بالتالي قابلا للتحديث وللتعديل، شأنه في ذلك شأن أي نظام للمعلومات؟، خاصة وأن علماء البيولوجيا يعملون على إمكانية تحسين نوعية الإنسان بالتأثير على شيفرته الوراثية (DNA)، ثم بأي لغة يفكر المخ البشري، فإن ثبت أنه بالفعل يفكر بتحويل اللغات الطبيعية على اختلافها إلى لغة رمزية، فهذا معناه أنه مجرد حاسوب بيولوجي.

إن هذه التعزيزات وهذا التهجين بين الإنسان والآلة هو الذي جعل العلماء والفلاسفة يتحدثون عن "ما بعد الإنسان" هذا المفهوم الذي يرد عادة إلى الفيلسوف نيك بوستروم (Nick Bostrom) ويقصد بما بعد الإنسان الكائن المستقبلي الذي ستزيد قدراته العقلية الأساسية لتتخطى جذريا البشر الحاليين بالنسبة لسرعة المعالجة العقلية، حيث سيبدو له البشر غير المعززين أو العاديين معوقين عقليا¹⁰، خاصة إذا عرفنا أن الإنسان قدراته الجسدية محدودة، وأنه معرض للنسيان والمرض والعواطف وغيرها من العوامل التي تحد من قدراته أمام الآلة مستقبلا، ولهذا فالذكاء الاصطناعي الفائق قد تكون له القدرة على تجاوز قدرات الدماغ البشري في كل المجالات علميا وعمليا، وذلك بفضل التطور المتزايد في وضع خوارزميات وشبكات عصبية مشابهة لتلك الموجودة في المخ البشري.

ولهذا يمكن القول إن التهجين بين الإنسان والآلة أصبح اليوم أمرا واقعا وإن كان نسبيا وبدرجات متفاوتة بين البشر، وهو محور اهتمام وأبحاث العلماء المؤيدين لنظرية ما بعد الإنسانية، وإن كانت الطريق أمامهم ما تزال طويلة حتى نفهم تماما الكائن الحي والمهجن، لأن عالم التقنية البيولوجية يجهل إلى يومنا شيء الكثير عن عالم الحياة الذي لا يتلخص فقط في المسارات الفيزيائية والكيميائية التي يمكن صياغتها في نماذج، فالحي هو حاليا مهجن مع الآلة، وسوف يصبح دون شك أكثر هجانة مع منتوجات التكنولوجيا الحديثة¹¹.

¹⁰ سوزان شنايدر، "مسح المخ، وتعزيز مخ الإنسان"، الخيال العلمي والفلسفة، من السفر عبر الزمن إلى الذكاء الفائق، تحرير: سوزان شنايدر، ترجمة عزت عامر، 381.

¹¹ ميجال بن الصايغ، الدماغ لا يفكر، رسالة اليونيسكو الذكاء الاصطناعي وعود وتحديات (فرنسا: منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة، سبتمبر 2018)، 16.

وهذا معناه أن تكنولوجيا الحواسيب ستتطور لتصبح أصغر فأصغر لتصبح غير مرئية، وتحتفي داخل أنسجتنا، وهو سيعمل على تعزيز جسم الإنسان، سواء كان ذلك بدافع الضرورة الطبية أو لخلق بشر يتمتعون بقدرات تفوق قدرات الأشخاص الحاليين، وهو ما من شأنه أن يساهم في رفع قدرات الإنسان على التحكم في زمام أمره ومصيره، وهذه الأفكار وإن كانت بالنسبة لعصرنا تدخل في باب الخيال العلمي، فإن كثيرا من الحقائق التي نعيشها اليوم كانت بالنسبة للإنسان في فترات سابقة بمثابة الخيال أيضا.

2- مشروع أخلاقيات الآلة :

إن الحل الثاني المقترح للتحكم في خطر الآلة مستقلا هو العمل على وضع برامج يتم فيها تحويل القواعد الأخلاقية إلى خوارزميات تسيير وفقها الآلة، من أجل تمكينها من طرق لحل المعضلات الأخلاقية التي قد تواجهها واتخاذ قرارات أخلاقية صحيحة، غير أن هذا الحل بدوره يطرح العديد من الإشكاليات من بينها: إذا كانت الأخلاق بين البشر نسبية ولا اتفاق حولها فأي نوع من الأخلاق ينبغي برمجتها الآلة عليه؟، ثم إن الخوارزميات التي تسيير وفقها الآلة تعتمد على الرياضيات والمنطق، ونحن نعلم أن القضايا المعيارية لا تدخل في باب القضايا المنطقية التي يمكن وصفها بالصدق أو الكذب، وهو ما يفتح الباب للتساؤل من جديد إذا كانت القضايا الأخلاقية ليست قضايا منطقية ولا يمكن وصفها بالصدق أو الكذب فكيف يمكن حوسبة الأخلاق؟.

2-1- التعريف بمشروع أخلاقيات الآلة؟:

بداية لابد لنا من وقفة نميز فيها بين أخلاقيات الكمبيوتر التي هي أخلاقيات مهنية فهي " عبارة عن مجموعة من القوانين التي تحكم مستخدمي الحاسوب والبيانات"¹²، وأخلاقيات الذكاء الاصطناعي التي تتكلم عن مرحلة ما بعد استقلالية الروبوتات والآلات الذكية وإمكانية التعلم الذاتي لها والذي بإمكانه أن يمنحها فرصة تحسين نفسها باستمرار وصولا إلى الذكاء الخارق، وبالتالي خروجها عن السيطرة الإنسانية سواء في وضع برامجها أو صنعها أو تزويدها بالمعلومات.

و قد وصف مايكل أندرسون (Michael Anderson) وسوزان لي أندرسون (Susan Leigh Anderson) أخلاقيات الآلة بأنها مجال بحث متعدد التخصصات يتطلب تضافر جهود علماء الأخلاق والمتخصصين في الذكاء الاصطناعي، يهتم في المقام الأول بتطوير أخلاقيات الآلات، بدلا من تطوير أخلاقيات البشر الذين "يستخدمون الآلات" ومن وجهة نظرهم، تحتم أخلاقيات الآلة بإعطاء الآلات مبادئ أخلاقية، تمكنها من

¹² مثل لا تستخدم الحاسوب لإيذاء الآخرين، لا تدخل في عمل الآخرين، لا تدخل إلى ملفات الآخرين، لا تستخدم الحاسوب للسرقة، لا تستخدم الحاسوب في شهادة الزور، لا تدخل إلى أجهزة الآخرين دون إذن منهم، احترم أفكار الآخرين، فكلا في التأثيرات الاجتماعية للبرامج التي تصممها، ساعد الآخرين من مستخدمي الحاسوب انظر إبراهيم الحشمان، مهارات الحاسوب وتطبيقاته (عمان: دار المعتر للنشر والتوزيع، 2012)، 122.

حل المعضلات الأخلاقية التي قد تواجهها، وتساعدنا في العمل بطريقة مسؤولة أخلاقيا من خلال اتخاذ القرارات الخاصة بها، وتشير سوزان أندرسون إلى أن السؤال المركزي في أخلاقيات الآلة هو ما إذا كانت الأخلاق قابلة للحوسبة، أو هل يمكن جعلها قابلة للحساب، وهي تعتقد أنها كذلك¹³، أي أن الأخلاق يمكن أن تكون قابلة للحساب وهو ما يمثل تحديا حقيقيا، يهدف لصياغة لغة مشتركة بين مجالين مختلفين جدا هما المنطق والرياضيات من جهة والأخلاق من جهة أخرى.

بل ويذهبان- مايكل أندرسون وسوزان أندرسون- إلى أبعد من هذا إلى التأمل في أن تصبح الآلات الذكية قادرة ليس فقط على اتخاذ القرارات الأخلاقية بل تبريرها أيضا وفقا لمبادئ أخلاقية، لأنه في غياب هذا لن يتم قبولها كوكيل أخلاقي، متأثران في ذلك بالتمييز الكانطي للفعل الأخلاقي بين الفعل الذي يتم بمقتضى الإحساس بالواجب وهو فعل ينبع من الوعي بالمبدأ الأخلاقي، وبين فعل الواجب من أجل الواجب، حيث يمدح الأول أكثر من الثاني¹⁴. ويرى بعض الباحثين أن قضية هل يمكن للآلات الذكية أن تصدر قرارات أخلاقية أو هل الآلة يمكن أن تكون وكيلا أخلاقيا يشبه إلى حد ما قضية هل يمكن أن تفكر الآلات؟

ولذلك اقترح البعض على حد تعبير كزافييه غوشيه إقامة اختبار لهذه القضية يمكن أن نسميه اختبار تورينج الأخلاقي¹⁵ يشبه إلى حد ما اختبار تورينج الشهير المصمم للمساعدة في تقرير ما إذا كانت الآلة تفكر أم لا، فإذا اجتازته الروبوتات ولم نستطع التمييز بين استجابات الروبوتات واستجابات الإنسان يمكن القول عندها أن الروبوتات قد أصبحت وكيلا أخلاقيا، وبالتالي قادرة على اتخاذ قرارات صحيحة في المواقف المستجدة.

و يعد اسحاق أزيموف (Isaac Asimov) (1920-1992) من أوائل المفكرين الذين أشاروا إلى ضرورة وضع قوانين أخلاقية تحكم مجال الذكاء الاصطناعي، وهو ما يتضح من خلال رواياته المتعددة، حيث أبدى هذا المفكر منذ حادثة سنه اهتماما كبيرا بكتابة القصص الخيالية، ولهذا فإلى جانب اهتماماته العلمية، اهتم بكتابة القصص حول العلم بطريقة مشوقة ومبسطة تجعل المسائل المعقدة ميسورة الفهم للجميع، مثل اهتمامه بالزمن والتطور والكواكب، وأراد أن يستكشف بخياله دور الجنس البشري في الكون، كما كان مفتونا بالتكنولوجيا وإمكانات العقل البشري المستقبلية و الروبوتات، وأصدر قوانين خاصة لحياة الروبوت "على الأرض، كيف يعيش مع الإنسان وكيف

¹³ Herman T. Tavani, *Ethics and Technology Controversies, Questions, and Strategies for Ethical Computing* (USA: Wiley, 2012), 298.

¹⁴ Michael Anderson - Susan Leigh Anderson, « Machine Ethics: Creating an Ethical Intelligent Agent », *AI Magazine* 28/04(Number 2007), 17.

¹⁵ كزافييه غوشيه، هل الآلة وكيل أخلاقي؟ في الشروط المعرفية للحديث عن فلسفة أخلاقية للآلات، مترجم: خديجة حلفاوي (الرباط: مؤمنون بلا حدود، 2018)، 04.

يستمر، ولهذا فقد افنك في وقت قصير مكانا مميزا له بين كتاب الخيال العلمي بتحرير أكثر من 500 كتاب روائي وغير روائي، مما جعله واحداً من أكثر الكتاب إنتاجاً على الإطلاق، وأصبح بذلك "عضواً رائداً في مجموعة كتاب الخيال العلمي التابعة لجون دبليو ، كامبل جونيور وواحد من رواد نشر العلم وتاريخه، حيث مكنته ذاكرته الهائلة وشهيته النهمة للمعلومات من تحقيق نطاق لا مثيل له من المعرفة عبر نطاق العلوم الطبيعية بأكمله"¹⁶.

من أهم أعماله الروائية الأكثر شهرة في هذا المجال كتاب "أنا روبوت" (1950) كما له مؤلفات أخرى لا تقل أهمية عن حياة التكنولوجيا الذكية مثل رواية " (رجل المتني عام) وفيها يحكي عن إنسان آلي لديه حلم واحد فقط هو أن يتحول إلى إنسان، ويختبر في حياته الطويلة الإحساس بالمشاعر الإنسانية وأن لا يبقى مجرد أسلاك ومعادن، بل أراد أن ييكي ويضحك ويحب ويخاف ويجرب كل المشاعر الإنسانية.

وما يهمنا هنا من كل كتاباته هو رواياته التي أراد فيها معالجة مسألة الكراهية البشرية ضد الآلات، معتبرا أنها مجرد انعكاس معادي موجه ضد أي شيء جديد أو غريب، وهو ما أطلق عليه فيما بعد عقدة فرانكشتاين، نظراً لأن روبوتات أزموف لديها نظام أخلاقي مدمج يجب عليها طاعته، ولهذا فهي أكثر أخلاقية من البشر أنفسهم، وكذلك أكثر قوة وأكثر ذكاءً، فساهمت هذه الروايات مساهمة فعالة في فتح باب الحديث حول ضرورة وضع كوابح أو ضوابط أخلاقية للتطور التكنولوجي المتسارع، وكذا فتح باب النقاش حول مسألة التهجين بين الإنسان والآلة التي ارتبطت هي في حد ذاتها بالخيال العلمي وكيف سينعكس عليها والحديث عما أصبح يعرف بما بعد الإنسانية، ففتحت الباب بذلك أمام تصورات جديدة لأشكال العلاقة بين ما هو بشري و ما هو غير بشري، وكذا الشكل المحتمل أن تكون عليه حياتهم في المستقبل.

تدور محاور قصة "أنا روبوت" حول قضية هل من الممكن أن نصنع مستقبلا روبوتات قادرة على خدمتنا ومساعدتنا في أعمالنا إضافة إلى حمايتنا من الضرر الذي من الممكن أن يلحق بنا؟، وذلك من خلال إعطاء تصور جديد لروبوتات يمكن التحكم فيها والسيطرة عليها بجعلها تسير وفق قوانين وقواعد أخلاقية، وكذا العمل على وضع عدة سيناريوهات لحالات تفاعل وتعايش بين الإنسان والآلة، طرح أزموف من خلالها ثلاثة قوانين أساسية ينبغي برمجة الآلات الذكية عليها هي:

- لا يجوز لأي روبوت أن يؤذي أي إنسان أو يسمح من خلال عدم أخذ أي رد فعل، بحدوث أي أذى لأي إنسان.

- يتعين على أي روبوت طاعة الأوامر التي يصدرها له الإنسان، فيما عدا الأوامر التي تتعارض مع القانون الأول.

¹⁶ Stableford Brian , *Science Fact and Science Fiction an encyclopedia* (New York: Routledge, 2006),37.

- يتعين على الروبوتات حماية وجودها مادامت هذه الحماية لا تتعارض مع القانونين الأول والثاني¹⁷.
ثم بعدها أضاف القانون صفر والذي مفاده أن الروبوتات لا ينبغي لها أن تؤذي البشرية أو تسمح للبشرية من خلال التفاعل عن العمل بإيذاء نفسها.
وبغض النظر عما يمكن أن يوجه إلى هذه القوانين من انتقادات، فإن السؤال الأهم هو كيف يمكن تطبيق هذه القوانين على أرض الواقع، وكيف يمكن تحويل القواعد الأخلاقية إلى لغة رمزية يفهمها الروبوت؟ وكيف يمكن ضمان التزامها بها؟.

2-2 تأسيس منطق الأخلاق ومشروع حوسبة الأخلاق:

على الرغم من أن مشروع تأسيس منطق الأخلاق منفصل في قضاياها عن مشروع حوسبة الأخلاق المرتبط بأخلاقيات الآلة-لأن هذا المشروع يعد تطوراً طبيعياً لاهتمام المنطق بالقضايا الإنسانية وعودته للاهتمام باللغة الطبيعية بعد فشل مشروع اللغة الرمزية أو اللغة العالمية التي بدأت مع لينتس ثم تطورت مع برتراند رسل وفتحشتين قبل أن يتراجع عن المشروع في كتابه "بحوث فلسفية" ويعود للدفاع عن اللغة الطبيعية- إلا أنهما يلتقيان في الهدف والغاية وهو العمل على تحويل القواعد والتوجيهات الأخلاقية إلى قضايا منطقية رمزية، فكيف تم ذلك؟.
بداية لا بد من الإشارة إلى أن الربط بين المنطق والأخلاق قضية قد نوقشت قديماً بطريقة فلسفية في محاولة الربط بين قيمتي الحق والخير في محاولة لجعل الأخلاق مجالاً للتفكير المنطقي، بحكم أننا نستدعي عند محاولة حل مشكلة أخلاقية معقدة مبادئ وأحكام منطقية، وهو الأمر الذي يجعل المعايير والقيم تفترض تقييمات منطقية مسبقة، فتكون بذلك معرفة الحق المقدمة التي تؤدي إلى معرفة الفعل المطابق له، وذلك بحكم أن العقل يعتمد على التفكير المنطقي أثناء اختيار الفعل أو المفاضلة بين السلوكات والأفعال، وهو ما يبين أن الأخلاق مبدئياً يمكن أن تكون مجالاً للتفكير المنطقي .

لكننا إذا تمعنا في هذين العلمين نجد أن هذا التقارب البادي بينهما سرعان ما تملوه اختلافات توسع الهوة بينهما وترفعها أحياناً إلى درجة التناقض، فبيحث المنطق في صور الفكر وطرق الاستدلال السليم، ومدى اتساق المقدمات مع النتائج بصرف النظر عن يقوم بها، وعن مضامينها، فيعطي المنطق القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل وتبني له سبل الوصول للحقائق، وهو ما يجعله علماً نظرياً تجريدياً، والآخر علماً عملياً يهتم بالأفعال والحكم عليها بأنها فاضلة أو شريفة، وفوق كل هذا يبحث في المبادئ والمعايير التي نعتمدها في الحكم على هذه الأفعال، أحدهما يهتم بالنظر والآخر بالعمل، أحدهما يهتم بكيف أفكر والآخر كيف أسلك، أحدهما يهتم بالبراهين والآخر بالآراء.

17 اسحق أنغوف، أنا روبوت، مترجم: محمود حسن عبد الجواد، مراجعة نبيل فاروق (مصر: دار النهضة المصرية، 2012)، 37 .

يضاف إلى هذا أن ما يصعب قيام علاقة بينهما أن الأخلاق: مادام علم يبحث في السلوك وفي أفعال الناس ويوجهها نحو الصواب ونحو الخير، ويبيّن المعايير التي نزن بها الأعمال لنميّز بين خيرها وشرها، فإن المشكلة التي تواجهها والحال هذه أن هذا العلم فضلا عن ارتباطه بالنية والضمير والإرادة والالتزام والحرية والمسؤولية هو أننا لا نتفق على معنى الخير والشر، ولا نتفق في تحديد غايات الأفعال وأهدافها.

و حتى لو اتفقنا على غاية أخيرة هي تحقيق السعادة والرضى، فهذه السعادة تختلف في تصورهما هل هي دنيوية أم أخروية، فردية أم جماعية؟، كما تختلف أيضا في تصورنا للأساس الذي تقوم عليه القيم الأخلاقية: هل تقوم على أساس الواجب العقلي فيكون هو الدعامة التي يستند إليها كل تقدير أو حكم أخلاقي كما ذهب إلى هذا إيمانويل كانط، أم تقوم على أساس المنفعة؟، أم اللذة، هل مصدرها الدين أم المجتمع؟، هل القيمة الأخلاقية متغيرة أم ثابتة ومطلقة؟، هل هي ذاتية أم موضوعية؟، ثم إننا نختلف أيضا في تفسير أسباب تبني معايير محددة، وما الذي يجعل الفعل واجبا أو محظورا أو مسموحا أو بتعبير آخر ما هي أسباب اختيار فعل ما بدل فعل آخر، وما هي الشروط التي يكون وفقا لها الفعل حسنا أو سيئا وكيف نميّز بين الطرق التي لا حصر لها للقيام بالفعل الواحد؟، وكيف نفاضل بينها؟.

إذن إن عجز فلاسفة الأخلاق وعدم اتفاقهم حول مبادئ ومعايير موحدة دفع ببعض الفلاسفة إلى الانتقال من البحث في الأخلاق إلى ما وراء الأخلاق أو الميتا- أخلاق، وهو الأمر الذي جعل مباحث الميتا- أخلاق تقترب كثيرا من المباحث المنطقية وتنتهي بذلك الظروف للقاء جديد بينهما، لكن هذه المرة على مستوى البحث في اللغة الأخلاقية والقضايا الأخلاقية ومختلف العلاقات التي يمكن تقوم بينها، ومن ثمة التفكير في تميزها وبناء أنساق منطقية ورياضية لها.

ولهذا يمكن القول إن عجز الفلاسفة عن حل مشكلة الخير والشر وعدم اتفاقهم على وضع معايير واضحة يتم الاتفاق حولها، جعل بعض الفلاسفة يتجهون نحو البحث في اللغة الأخلاقية لحل المشكلات المعقدة لعلم الأخلاق، وذلك بتحليل العبارات والأحكام الأخلاقية بحثا عن البنية المنطقية للغة الأخلاقية للتخلص من الغموض والالتباس الذي يلفها، يضاف إلى هذا الجهود الكبيرة التي بذلها المناطقة المعاصرون كأمثال ستيفن توملين، جون أوستين جون سيرل في إعادة الاعتبار للغة الطبيعية والاهتمام بعالم القول برمته وما يتضمنه من قضايا محلية يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب وقضايا الإنشائية وهي التي تتضمن أقوالا من قبيل: الأمر والنهي وأحكام كالحضور والمسموح والمباح والممنوع والواجب والمستحسن، الوعود والجهود والنصائح والتوصيات والتحذيرات وغيرها، وهي الأحكام التي يكثر اعتمادها في علم الأخلاق، وهو ما أدى إلى التحول نحو البحث في اللغة المعيارية بدل الانخراط في تبرير المعايير وما يمكن أن تؤدي إليه من خلافات، لإدراكهم أن اللغة المعيارية ذات صورة ومحتوى تستحق أن نركز عليهما، في محاولة لصياغة منطق للقواعد والمعايير الأخلاقية من خلال توظيف الأدوات والمفاهيم والعلاقات المنطقية في التعبير عن القضايا المعيارية وبناء أنساق منطقية تضاهي المنطق الرمزي في صرامته ودقته ومن أبرز مؤسسي هذا الاتجاه المنطقي

الفيلندي فون رايت (G.H.Von Wright) (1916-2003) في تأسيسه لمنطق الواجب (deontic logic).

فكيف استفاد مشروع حوسبة الأخلاق من تطور منطق الأخلاق؟

بما أن علماء الذكاء الاصطناعي يشتغلون بالدرجة الأولى على الخوارزميات التي هي مجموعة من المدخلات المتسلسلة المكتوبة بلغة منطقية رياضية التي تهدف إلى حل مسألة ما (المخرجات)، بدأ الاهتمام بالمنطق الأخلاقي واستخدامه في علوم الكمبيوتر والذكاء الاصطناعي من أجل بناء وتصميم خوارزميات تحدد ما ينبغي فعله أو تركه عند مواجهة مشكلة معينة، في محاولة لجعل الكمبيوتر قادر على حساب أفضل إجراء أخلاقي ممكن لحل المعضلات الأخلاقية التي قد تواجهها الآلات الذكية والبدء في توسيع لغة الكمبيوتر لتمتد إلى اللغة المعيارية بعد محاولات منطق الأخلاق جعل الأخلاق قابلة للحساب؛ من خلال حساب درجات الفعل الممكنة ومتى يكون واجبا أو مستحبا أو مباحا أو ممنوعا أو مكروها... الخ.

ومن أهم الفلاسفة الداعمين لهذا المسعى ما ذهب إليه الفيلسوف جيمس مور (JAMES H. MOOR) ففي مقاله " ما هي أخلاقيات الكمبيوتر " أشار بوضوح إلى أن الحل في أخلاقيات الآلة لابد أن يمر عبر المنطق حيث يقول إن " أجهزة الكمبيوتر تتميز بأنها قابلة للتشكيل منطقياً بحيث يمكن في كل مرة إعادة تشكيلها للقيام بأي نشاط يمكن وصفه من حيث المدخلات والمخرجات، والعمليات المنطقية هنا هي الخطوات المحددة بدقة والتي تأخذ الكمبيوتر من حالة إلى أخرى، ولذلك فإن منطق أجهزة الكمبيوتر يمكن تعديله وتشكيله بطرق لا حصر لها من خلال التغييرات في الأجهزة والبرامج... وهذا هو المورد الخام لثورة الكمبيوتر"¹⁸، ولهذا فهذه المرونة المنطقية -القابلة للتعديل والتطويع- هي ما ينبغي التركيز عليه أثناء البحث في أخلاقيات الآلة على أمل أن يستطيع الكمبيوتر حساب أفضل إجراء يمكن اتخاذه في حل المعضلات الأخلاقية، مثل قدرة برامج الكمبيوتر الآن على حساب أفضل الإجراءات التي يجب اتخاذها لقراءة كل حركة في لعبة الشطرنج وتقييمها من أجل الفوز بها أخيراً¹⁹، مع إقراره بصعوبة هذه العملية التي تشكّل حالياً تحدياً كبيراً في مجال الحوسبة، ولهذا نجد جيمس مور وإن كان يقرّ بصعوبة وصول الآلة إلى مرتبة "الوكيل الأخلاقي الكامل"، إلا أنه يقرّ في الوقت ذاته بأهمية تواصل البحث في هذا المجال البكر، لعدة اعتبارات لعل أهمها أننا نسير نحو تطور الآلات الذكية وإمكانية استقلالها مستقبلاً؛ ولهذا سيكون من الأفضل لو كانت الآلات مستقبلاً قادرة على اتخاذ قرارات أخلاقية²⁰.

¹⁸ James H. Moor, "What is Computer Ethics?", *Metaphilosophy* 16/04 (October 1985), 269.

¹⁹ James H. Moor, "The Nature, Importance, and Difficulty of Machine Ethics", *Machine Ethics*, Editor: Michael Anderson- Susan Leigh Anderson (New York: Cambridge university press, 2011), 07-08.

²⁰ Moor, "The Nature, Importance, and Difficulty of Machine Ethics", 08.

3-مناقشة مشاريع أخلاقيات الآلة:

3-1 مناقشة مشروع الذكاء الإنساني المعزز:

إن مشروع الذكاء الإنساني المعزز كما سبق أن أشرنا يقوم بالأساس على فكرة تعزيز ودعم التكنولوجيا الذكية للذكاء الإنساني، غير أن هذا المشروع يقوم بحذف ذاته على فرضية وصول الذكاء الاصطناعي إلى مستويات يتجاوز فيها الذكاء البشري، وهي فرضية يشكك الكثير من الفلاسفة والعلماء في إمكانها، لأن الذكاء الإنساني عملية جد معقدة وترتبط بالوعي الذي لا يمكن تفسيره أو اختزاله في الماديات فقط.

وبالتالي معرفتنا بآليات عمل الدماغ البشري لا تكفي وحدها في الوصول إلى هذا الذكاء أو تجاوزه، لأن العمليات العقلية لا تنحل فقط إلى مجرد نشاط كهروكيميائي يقوم به الدماغ، وهو ليس عملية حسابية آلية يمكن تحويلها إلى خوارزمية مثلما تسعى إلى ذلك الهندسة العكسية للدماغ.

ويعد جون سيرل (John Searle) (1932) من أبرز الفلاسفة المشككين في الذكاء الاصطناعي القوي، حيث يذهب إلى أن جهاز الكمبيوتر لن يصبح واعيا مهما تم تحسينه، لأن الدماغ وحده ليس مصمما لإنتاج الوعي، وتعد حجة الغرفة الصينية من أقوى الحجج في رفض الذكاء الاصطناعي الفائق، ورفض فكرة أن يفكر الحاسوب أو أن يعقل أو يفهم، أو أن يكون واعيا مهما بدى عليه أنه يتصرف بذكاء، وتقوم هذه الحجة لتوضيح أن الحاسوب بإمكانه أن يجتاز اختبار تورينج بنجاح ومع ذلك لا يمكننا القول أنه يفكر، وذلك لأننا لو وضعنا جهاز كمبيوتر في غرفة مغلقة بحيث يستقبل عبر فتحة حروفا صينية مثلا كمدخلات ويتبع تعليمات برنامج لإنتاج حروف صينية أخرى كمخرجات للجهاز، فإن الجهاز يستطيع بإتباع هذه التعليمات والقواعد في الإجابة على الأسئلة، ويقوم بهذه المهمة بشكل يجعل الشخص الموجود خارج الغرفة يعتقد أنه يتقن اللغة الصينية، وأنه متحدث صيني من البشر، مع أن الجهاز لا يفهم اللغة الصينية.

ليصل جون سيرل من وراء هذه الحجة إلى القول بأن جهاز الكمبيوتر لا يمكننا القول بأنه يفكر طالما أنه لا يفهم، ولهذا يخلص إلى أن العقل الإنساني يمتلك قدرا معينًا لا يمتلكه الكمبيوتر ولا يمكنه الحصول عليه وهو الفهم؛ ذلك لأن الكمبيوتر إذا كان يقوم بتعليب وتنظيم الرموز فقط، فإن العقل الإنساني يمتلك أشياء أكثر من رموز غير مترجمة، إنه يعطي معنى الرموز²¹.

ثم إننا حتى لو سلمنا جدلا بإمكانية الذكاء الإنساني المعزز، فإن هذا الأمر بدوره قد يثير العديد من الإشكاليات لعل أهمها: قضية اتساع الفجوة الاجتماعية والرقمية بين البشر المعززين وغير المعززين، وهو ما يمكن أن يخلق مشكلة

21 جون سيرل، العقل، مترجم ميشيل حنا متياس (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2007)، 77-78.

المفاضلة بينهم من حيث القدرات والإمكانات في العمل والثروة والوجود²²، ذلك لأن التعزيز يعطي الإنسان ميزة تنافسية على الآخرين الغير معززين، بحيث يصبح لا مجال للمنافسة الشريفة والزهية بينهم.

هذا بالإضافة إلى أننا سنكون أمام العديد من الإشكاليات التي سيكون من الصعب الإجابة عليها، من قبيل : أن الإنسان إذا أصبح كائنًا سيبرانيا فهل سيسهل اختراقه؟ ذلك لأن صناعات الرقاقات هم المتحكمون فيها، وبالتالي من يدرينا بأننا لن نكون مخترقون أو موجهون من خلال زرع فكرة معينة أو توجيهنا نحو هدف معين بطريقة لا واعية، أو أن هذه الرقاقات ستعتمد إلى استغلال ذكرياتنا أو التحكم فيها؟ و هل الصفات المكتسبة من خلال التعزيز (الذكاء الخارق) ستكون صفات سائدة ستورث للأبناء أم أنها صفات متنتحية؟ ثم إن الإنسان إذا أصبح كائنًا سيبرانيا فهل يبقى الإنسان بعدها إنسان أم أن التحسينات التي ستدخل على البشر يمكن أن تغير من جوهرهم و تؤدي إلى فنائهم؟.

3-2 مناقشة مشروع أخلاقيات الآلة:

يقوم مشروع أخلاقيات الآلة على شقين يعتمد كل منهما على الآخر، يقوم الشق الأول على فكرة إعطاء الآلات مبادئ أخلاقية وآليات استنتاجية تمكنها من حل المعضلات الأخلاقية التي قد تواجهها، واتخاذ قرارات أخلاقية من خلال تنمية قدرتها على حساب أفضل الحلول الأخلاقية الممكنة، ويعد اسحاق أزيموف من أوائل الداعين إلى ذلك، إلا أننا بالرجوع إلى مؤلفاته التي يدافع فيها على أخلاقيات الذكاء الاصطناعي، نجد في الوقت ذاته يشكك فيها ويشير إلى إمكانية عدم جدواها، وبالتالي إمكانية خروج الآلات الذكية عن السيطرة و عدم الامثال لها.

ولهذا يشير أزيموف بعمق في كتابه "أنا روبات" إلى التعقيدات الكبيرة في قوانينه الثلاثة، فالروبوتات حسب ما يكون من ظروف قد تشتغل بسلوك شاذ أو مدمر بسبب التفاعلات المركبة بين متطلبات هذه القوانين الثلاثة، ومما يثير الاهتمام أننا نرى في السيناريو النهائي أن أزيموف يشير إلى أن الروبوتات سينتهي بها الأمر إلى أن تصبح هي من تدير شؤون العالم، وبالتالي عندما تصل إلى ذكاء أكبر من ذكائنا من الذي سيضمن أنها ستلتزم بالقوانين التي وضعت لها ولا تضع قوانينها هي : فسادتنا من البشر الذين يميلون أكبر الميل إلى إساءة الإدارة من الناحية الاقتصادية أو الأسوأ من ذلك ميلهم إلى الدخول في حرب، هؤلاء السادة يضلهم اعتقادهم بأنهم مازالوا يتولون قيادة الأمور²³.

كما أن تحليل قوانين أزيموف الأخلاقية يكشف لنا عن صعوبة قابلية هذه القوانين للتحقق؛ ذلك لأن القانون الأول: هو قانون صوري عام ومبهم يعكس مغالطة توافق كل البشر في المصالح والغايات وهو يذكرنا بالقواعد الأخلاقية الكانطية التي مفادها: " افعل كما لو كان على مسلمة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون طبيعي

²² Barfeld, *Cyber-Humans Our Future with Machines*, 05

²³ ستونير توم، بعد المعلومات التاريخ الطبيعي للذكاء، مترجم مصطفى إبراهيم فهمي (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000)، 191 .

عام" " افعل بحيث تشرع للإنسانية" " تصرف دائما بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص أحد غيرك بوصفها غاية في ذاتها، وليست مجرد وسيلة".

أما القانون الثاني: الذي ينص على عدم إطاعة الأوامر إذا تعارضت مع القانون الأول الذي يحمي الإنسانية، معناه أن الآلات الذكية بإمكانها عصيان الأوامر وعدم الامتثال لها في حالة كانت الأوامر موجهة لانتهاك الحياة الإنسانية ذاتها، وعليه فهل الطائرات المقاتلة المزودة بالذكاء الاصطناعي بإمكانها التوقف عن القصف بوجود أناس في ساحة المعركة مثلا مع أنها في الوقت ذاته قد برمجت لهذا الهدف تحديدا، يضاف إلى هذا أن قيامها بهذا التوقف معناه أن هذه الآلات واعية وأفعالها اختيارية.

أما القانون الثالث: فينطوي على إشكالية أخرى تتعلق بضرورة حماية الآلات الذكية لوجودها، وهذا معناه أن هذا القانون يجعل منها كائنات أو ذوات مستقلة واعية صاحبة قرار، ومن ثمة فلها وجود أخلاقي، وعليه فلا يحق لنا أن ننهي حياتها مثلا، وهو ما يستوجب إمكانية وجود قوانين تشرع ضد إنهاء أشكال الحياة الرقمية، الأمر الذي يجعلها -والحال هذه- تشاركنا في الحقوق والواجبات والمسؤولية، ثم إذا كانت الروبوتات كائنات واعية ذكية، فهذا معناه أنها بلغت حدا من الذكاء يفوق ذكاء الإنسان بكثير، وفي هذه الحالة من الذي سيضمن لنا أنها ستحترم القوانين التي وضعها الإنسان ولا تضع قوانينها هي؟، أو بمعنى آخر هل نستطيع والحال هذه أن نفرض أخلاقياتنا على كائنات المستقبل التي قد تكون أكثر ذكاء منا بشكل كبير؟.

ثم إن فكرة تصميم آلات يمكنها التصرف بشكل أخلاقي وإن كانت فكرة ندين بالفضل فيها إلى إسحاق أزيموف وكتآب الخيال العلمي، فإن السؤال الأبرز هنا هو : ما مدى فاعلية هذه القوانين، وهل يمكن الاعتماد عليها بالفعل خاصة أن هذه القوانين تبدو غير واضحة وقد تتعارض في ظروف معينة؟، ثم هل الروبوتات يمكن أن تفشل في إتباع قوانين إسحاق أسيموف الثلاثة (التي تمنع الروبوتات من إيذاء صانعيها) سواء من خلال التصميم الشرير أو الخطأ في البرمجة؟.

إن هذا الغموض الذي يلف قوانين أخلاقيات الآلات الذكية دفع بـ "جاك بالكلين" (Jack M. Balkin) (1956) إلى البحث عن طريقة أخرى أكثر واقعية لأخلقة العالم الرقمي برمته، وذلك من خلال التركيز على وضع قوانين أخلاقية لمبرمجي الروبوتات ومشغليهم وواضعي الخوارزميات وقوانين للإنترنت والبيانات وليس للروبوتات فحسب، لأن البيانات والإنترنت وخوارزميات التعلم الذاتي هي الوقود الذي تتغذى منه الروبوتات بالدرجة الأولى وهي لا شيء بدونها⁽²⁴⁾، ذلك لأن قوانين الروبوتات التي وضعها أزيموف كانت موجهة للروبوتات في حين أنها كان لابد أن

²⁴ Balkin Jack M, "The Three Laws of Robotics in the Age of Big Data" (2017) (http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/5159) , 1219-1221.

توجه نحو البشر أثناء برمجتهم لها لا نحو الآلة في حد ذاتها؛ لأن المشكلة الحقيقية هي في البشر وليس في الروبوتات، ذلك لأن السير مع التوجه الذي يركز على قوانين الروبوتات لأزعوف يؤدي إلى إسقاط المسؤولية عن الفاعل الحقيقي ويخفيه حجته في ذلك :

أولاً: إن البشر هم المسؤولون عن تصميم الخوارزميات وبرمجتها وربطها بقواعد البيانات وإطلاقها.

ثانياً: إن البشر هم من يقرر كيفية استخدام الخوارزميات، ومتى يستخدمونها، ولأي غرض.

ثالثاً: يقوم البشر ببرمجة الخوارزميات باستخدام البيانات، التي يحتوي اختيارها وتنظيمها ومحتواها على بقايا التمييز والظلم السابق، وهو ما يجعلهم يسحبون قيمهم السيئة للآلة أثناء برمجتها.

رابعاً: على الرغم من أن الناس يتحدثون عما فعلته الروبوتات أو ما فعله وكلاء الذكاء الاصطناعي، أو ما فعلته الخوارزميات، لكن هذا الكلام يغفل نقطة مهمة هي أن هذه التقنيات تتوسط العلاقات الاجتماعية بين البشر وغيرهم من البشر، وعليه فالتكنولوجيا جزء لا يتجزأ من العلاقات الاجتماعية وغالباً ما تخفيها، ولهذا فعندما تقوم الخوارزميات بالتمييز العنصري أو القيام بأشياء سيئة، فإننا نحتاج دائماً إلى التساؤل عن كيفية مشاركة الخوارزميات في إعادة إنتاج علاقات اجتماعية معينة بين البشر وتفعيلها، فهذه العلاقات الاجتماعية هي التي تنتج وتعيد إنتاج العدالة والظلم، والقوة والعجز، والمكانة المتفوقة والتبعية وغيرها، وعليه فالروبوتات والخوارزميات هي الأجهزة التي يتم من خلالها إنتاج هذه العلاقات الاجتماعية، والتي من خلالها تتم معالجة وتحويل أشكال معينة من السلطة، وهذا تحديداً ما يقصده جاك بالكلين (Balkin, Jack M) عندما يقول إن المشكلة ليست في الروبوتات؛ إنما في البشر⁽²⁵⁾.

والهدف من وراء هذا النقد هو السعي لإعادة تصحيح مسار البحث في أخلاقيات الآلة حتى لا نخطئ الفاعل الحقيقي ، لأن الخطر الحقيقي يكمن في البشر أنفسهم وليس في الآلات أو الخوارزميات.

أما بالنسبة للشق الثاني الذي يتعلق بحوسبة الأخلاق، فإن هذا المسعى على الرغم من ما يملكه من مسوغات إلا أنه يعتمد بالأساس على قدرتنا في تحويل القضية الأخلاقية إلى قضية منطقية رمزية، وقدرة الآلة على القيام بحسابات دقيقة تؤدي بها إلى الفعل الأخلاقي الصحيح.

لكن الصعوبات التي تواجه هذا المجال لا حصر لها، ذلك لأن هناك فرق كبير في الواقع بين الضرورة المنطقية والضرورة الأخلاقية، و حضور أحدهما لا يعني لا يعني بالضرورة حضور الثاني، كما أن قواعد الاستدلال المنطقي الصحيح لا تعني بالضرورة قواعد الفعل الأخلاقي الصحيح.

²⁵ Balkin, Jack M, "The Three Laws of Robotics in the Age of Big Data, 1223.

يضاف إلى هذا صعوبات أخرى تتعلق بطبيعة بالأخلاق و نسبيتها وصعوبة تحويل القضية الأخلاقية إلى قضية منطقية رمزية لصعوبة التحويل من اللغة الطبيعية إلى اللغة الرمزية هذا ناهيك على أن الأخلاق حتى لو تم تحويل قضاياها إلى صيغ رمزية فستصبح صيغا حيادية جامدة لا حياة فيها، ومن ثمة فما قيمة أخلاق لا أمر ولا نهي فيها !

الخاتمة:

إن انخراط الفلسفة في بحث أخلاقيات الآلة يأتي ضمن اهتمامها بقضايا وإشكاليات العالم الرقمي برمته، وهو بحث مستحدث يأتي في وقت تتزايد فيه المخاوف من تطور الذكاء الاصطناعي وما حمله من قضايا مستجدة، لعل أبرزها المخاوف التي تتنامى يوما بعد يوم مخافة بلوغه مستويات يتجاوز فيها الذكاء البشري، فيخرج بذلك عن سيطرة الإنسان.

و بما أن الفلسفة قوامها التحليل والنقد، فإن هذا الأمر ينسحب حتى على الحلول المطروحة في هذا المجال، ولهذا نجد أنها تتسائل عن جدوى البحث في أخلاقيات الآلة وإمكانياته وأهدافه، وجدوى الحلول المقدمة في هذا المجال، هل يمكن حوسبة الأخلاق، إلى أي مدى يمكن الاستعانة بالمنطق في تجاوز الصعوبات التي يواجهها علم الأخلاق. هل يمكن حقا إنشاء آلات يمكنها اتخاذ قرارات أخلاقية، هل يمكن للآلة أن تكون وكيلا أخلاقيا يوجه الإنسان في اتخاذ القرارات فيقلل من احتمالية خطئه لقدرتها وسرعتها على جمع البيانات والمعلومات؟، فيصبح القرار الأخلاقي ناتج عن عملية حسابية وليس مجرد ترجيح، وهل بهذا ستكون الآلة أكثر كفاءة من الإنسان؟، هل الحساب سيساعد في حل مشكلة تعقيدات اتخاذ القرار الأخلاقي؟، هل يمكن اختزال الأخلاق في جعلها مجرد حساب منطقي لإمكانيات الفعل والترك؟ أم أن الفعل الأخلاقي يتطلب مستويات أخرى غير التفكير المنطقي الجاد و الصارم وهو ما يتعلق بالعواطف والمشاعر التي نتقاسمها نحن البشر والتي تجعلنا نتألم و نحس ونشعر بما يمكن أن يشعر به غيرنا من سعادة أو ألم ومعاناة، وتعد هذه التجارب من أهم الأمور التي ترجح فعلا أخلاقيا معنا على آخر؟، وهو ما لا تتوفر عليه الآلات؟، فيصبح ما نسعى لمخاربه هو تحديدا ما ينبغي التركيز عليه.

وإذا وصلت الآلات إلى مستوى اتخاذ القرارات الأخلاقية فهل بإمكانها تبرير قراراتها في ضوء تعدد المبادئ والنظريات الأخلاقية؟، وهل القرار الأخلاقي النتائج عن عملية حسابية سيكون أكثر عدلا من غيره؟

المصادر والمراجع:

- أزوف، اسحق . أنا روبوت، مترجم: محمود حسن عبد الجواد، مراجعة نبيل فاروق. مصر: دار النهضة المصرية، 2012.
- بن الصايغ، ميغال، الدماغ لا يفكر، رسالة اليونيسكو للذكاء الاصطناعي وعود وتحديات. فرنسا: منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة، سبتمبر 2018.
- الحشمان، إبراهيم . مهارات الحاسوب وتطبيقاته. عمان: دار المعتر للنشر والتوزيع، 2012.

- ستونير، توم، ما بعد المعلومات التاريخ الطبيعي للذكاء، مترجم: مصطفى إبراهيم فهمي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000.
- سيرل، جون، العقل، مترجم: ميشيل حنا متياس. الكويت: سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2007.
- شنايدر، سوزان، "مسح المخ، وتعزيز مخ الإنسان"، الخيال العلمي والفلسفة، من السفر عبر الزمن إلى الذكاء الفائق، تحرير: سوزان شنايدر، ترجمة عزت عامر. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2011.
- غوشيه، كزافييه، هل الآلة وكيل أخلاقي؟ في الشروط المعرفية للحديث عن فلسفة أخلاقية للآلات، مترجم: خديجة حلقاوي. الرباط: مؤمنون بلا حدود، 2018.
- كيرزويل راي، "المفردة"، الإنسان والجدد العلم عند الحافة، تحرير: جون بروكمان، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005.
- كيرزويل راي، "الذكاء الفائق والمفردة"، الخيال العلمي والفلسفة، من السفر عبر الزمن إلى الذكاء الفائق، تحرير: سوزان شنايدر، مترجم: عزت عامر. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2011.
- Anderson, Michael - Anderson, Susan Leigh. « Machine Ethics: Creating an Ethical Intelligent Agent », *AI Magazine* 28/04(Number 2007),17, <https://dl.acm.org/doi/10.1609/aimag.v28i4.2065>.
- Balkin, Jack M, "The Three Laws of Robotics in the Age of Big Data" (2017) (http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/5159)
- Barfeld, Woodrow. *Cyber-Humans Our Future with Machines*. Switzerland: Springer, 2015.
- Herman, T. Tavani, *Ethics and Technology Controversies, Questions, and Strategies for Ethical Computing*. USA: Wiley, Fourth Edition, 2012.
- Luger, George f. *Artificial Intelligence, Structures and strategies for complex problem solving*. England: Addison Wesley, Fifth Edition, 2004.
- Moor, James H, "The Nature, Importance, and Difficulty of Machine Ethics", *Machine Ethics*, Editor: Michael Anderson- Susan Leigh Anderson. New York: Cambridge university press, 2011.
- Moor, James H, "What is Computer Ethics?", *Metaphilosophy* .16/04 (October 1985), 269, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-9973.1985.tb00173.x>
- Stableford, Brian, *Science Fact and Science Fiction an encyclopedia*. New York: Routledge, 2006.

أخلاقيات الذكاء الاصطناعي مبادئها ومخاطرها على مقاصد الشريعة الإسلامية

Fatima SBAA

محاضرة بكلية الإلهيات جامعة الفرات / تركيا، 2024م/2025م

المقدمة

أصبح الذكاء الاصطناعي نقطة تحول جذرية وركيزة محورية تستند عليه الثورة الصناعية الرابعة، إذ صار حقيقة واقعية يتجه العالم إليه بقوة، فقد صار يحاكي في سلوكه سلوك الإنسان تماما، بحيث أثبت كفاءته في عدة ميادين: كالصحة والتعليم والإقتصاد والتجارة والإعلام.... من المجالات التي تسلسل إليها وأثبت قدرته على مجاراة الإنسان فيها، سواء ما يتعلق بالرؤية الحاسوبية Computer vision ومعالجة اللغات الطبيعية Natural language processing أو إنترنت الأشياء Internet of things أو ما يتعلق بنظم التوصية Recommender Systems وغير ذلك.

ومما لا شك فيه أن التكامل بين مختلف العلوم التي توصل إليها العقل البشري، إنما وجد لخدمة البشرية والرفي بها، ومن بين المجالات التكاملية مع العلوم الشرعية، مجال الذكاء الاصطناعي الذي قام بغزو شتى المجالات وأضحت عملية البحث عن التقارب معه من أوجب الواجبات، فباستخدام الأنظمة ذات خوارزميات جد متطورة سيتم اتخاذ القرارات بشكل مذهل وبكفاءة عالية ودقة متناهية، إذ تستطيع الآلة التواصل مع غيرها من الآلات وأيضا مخاطبتها للبشر والشعور بما حولها وفهمه والقيام برد الفعل، وبذلك تحاكي في سلوكها سلوك الإنسان تماما، وهنا تتجلى أهمية الوقوف عند هذا الموضوع. ففي الوقت الذي صارت فيه الروبوتات تحل محل الإنسان وتقوم باتخاذ القرارات المصيرية في جميع الأصعدة بدلا منه مما يعني أن للروبوتات صلة مباشرة بالحياة الإنسانية المعاصرة، فإن ذلك يستوجب علينا التوقف للنظر في سلوكياتها وأخلاقياتها، وبات الحاجة ملحة للفت انتباه سائر الجهات المعنية سواء تعلق الأمر بالمكلفة بتصميم وبناء وتطوير وتبعية وتقييم واستخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي، أو تعلق الأمر بالمجتمع الدولي والمنظمات الحكومية وغير الحكومية، التي تقوم بتمويل الجانب التكنولوجي ومنه تقنيات الذكاء الاصطناعي، للتحديد من أجل وضع جملة من المبادئ الأخلاقية والضوابط الشرعية والقانونية المتعلقة بتقنيات الذكاء الاصطناعي ومشاريعه المستقبلية ووضع حدود بين المشروع منها والمحظور.

ويكمن الهدف من وراء إثارة هذا الموضوع في عدة نقاط أساسية نذكر منها:

- تنبيه الجيل الصاعد إلى ضرورة الإهتمام واستثمار الذكاء الاصطناعي مع مراعاة أخلاقياته، في عملية الخلق والإبداع للتماشي مع ما تفرضه الثورة الصناعية الرابعة وتقنياتها التي اجتاحت مختلف مناحي الحياة المعاصرة.
 - دعوة الفاعلين والجهات المعنية سواء منها العالمية أو المحلية، ببرمجة الذكاء الاصطناعي بتصاميم تحفظ حقوق الإنسان وخصوصياته والعمل على تغذيته بأخلاقيات سامية تتناسب مع الذوق السليم والنظام العام للأمم.
- وهذه الدوافع تجرنا لطرح إشكالية كبرى مفادها : إلى أي حد يمكن برمجة أنظمة الذكاء الاصطناعي بالمبادئ والقيم الإنسانية السامية المتفق عليها بين العقلاء عموما، والإسلامية خصوصا، بطريقة شفافة ومنصفة تضمن عدم تكرار الصور النمطية الفكرية والدينية والإجتماعية، التي تعيشها فئات معينة على أرض الواقع، كالعنصرية أو التمييز بين الجنسين أو حرمان أي فرد من الاستفادة من فوائده ، والتأكد من حفاظ خوارزمياته بسرية البيانات وضمان عدم هتك حقوق الإنسان وخصوصياته حفاظا على مقاصد الشريعة الإسلامية من جهة أخرى؟

بناء على هذه الإشكالية يمكن أن نتساءل عن مفهوم أخلاقيات الذكاء الاصطناعي؟ وما المراحل التي تمر منها دورة حياة نظام الذكاء الاصطناعي؟ وما أبرز مبادئ أخلاقياته؟ وما مفهوم مقاصد الشريعة وعلاقتها بأخلاقيات الذكاء الاصطناعي؟ و ما هي أهم مخاطر أخلاقياته على مقاصد الشريعة الإسلامية؟ وللإجابة عن هذه الأسئلة ارتأيت تناول هذا الموضوع من خلال مبحثين أساسيين :

الأول : مفهوم أخلاقيات الذكاء الاصطناعي ودورة حياة نظامه و مبادئه الأخلاقية

الثاني: مفهوم مقاصد الشريعة ومخاطر أخلاقيات الذكاء الاصطناعي عليها

1. مفهوم أخلاقيات الذكاء الاصطناعي ودورة حياة نظامه و مبادئه الأخلاقية

من المهم جدا أن ينتبه مطورو أنظمة الذكاء الاصطناعي أثناء تصميمها أو نشرها أو استخدامها، إلى إتخاذ جميع الإجراءات اللازمة لضمان برمجة تلك الأجهزة بمعايير غير متحيزة لفئة دون أخرى بسبب العرق أو الجنس، أو الدين أو غير ذلك، والتأكد من أنها تتميز بالموضوعية والإنصاف والشمولية لجميع شرائح المجتمع، وخلوها من التحيز والمغالطات، وتدريب تلك الأنظمة على البيانات التي يتم تنقيحها بتلك المبادئ، كما يتم بناؤها وتطوير خوارزمياتها بطرق تجعلها خالية من جميع المغالطات المنافية لحق الإنسان من الاستفادة من تلك الأجهزة. ولمعرفة المزيد عن هذا الموضوع سأتناول هذا المطلب من خلال ثلاث فقرات: (1) مفهوم أخلاقيات الذكاء الاصطناعي، (2) دورة حياة نظام الذكاء الاصطناعي، (3) المبادئ الأخلاقية للذكاء الاصطناعي.

1.1. مفهوم أخلاقيات الذكاء الاصطناعي

- الأخلاق لغة : جمع التكثير من "خلق"، تأتي بمعنى حال للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال من خير أو شر من غير حاجة إلى فكر وروية¹. وفي الإصطلاح: قام الكثير من العلماء قديما وحديثا بتعريفها، نختار منها ما يلي : أن الأخلاق "هيئة في النفس راسخة عنها تصدر الأفعال بسهولة و يسر من غير حاجة إلى فكر وروية، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلا وشرعا سميت خلقا حسنا، وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت التي هي المصدر خلقا سيئا"².

- الذكاء لغة: الدَّالُّ وَالْكَافُ وَالْحَرْفُ الْمُعْتَلُّ أَصْلٌ وَاجِدٌ مُطَرِّدٌ مُنْقَاسٌ يَدُلُّ عَلَى جِدَّةٍ فِي الشَّيْءِ وَنَفَازٍ³. وَهُوَ سُرْعَةُ الْفَهْمِ فَالْزَيْلُ دَكِّيٌّ عَلَى فَعِيلٍ وَالْجَمْعُ أَذْكِيَاءُ وَالذَّكَاؤُ بِالْمَدِّ جِدَّةُ الْقَلْبِ⁴. وفي الاصطلاح: سرعة الإدراك. وحدة الفهم⁵. كما يعرف على أنه شدة قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء؛ أي العلوم التصورية والتصديقية وهذه تسمى بالذهن⁶.

- الاصطناعي لغة: اصْطَنَعَ عِنْدَهُ صَنِيعَةً وَ اصْطَنَعَهُ لِنَفْسِهِ فَهُوَ صَنِيعُهُ إِذَا اصْطَنَعَهُ وَخَرَجَهُ⁷. والاصطناعي لفظ منسوب إلى الاصطناع ويدل على ما صنعه الإنسان وهو مصنع؛ أي له بالضرورة صانع، فالإنسان صانعه وهو ضد الطبيعي. وفي الاصطلاح: شيء صُنِعَ أو أُنتِجَ عن قصد لغرض معين⁸ بمعنى أي شيء تعتمد الإنسان صنعه لأغراض معينة، فهو بذلك سمي اصطناعيا لانتسابه لصنع الإنسان دون أن يكون طبيعيا أو عفويا.

وجاء في تعريف لأخلاقيات الذكاء الاصطناعي أنها : " مجموعة من القيم والمبادئ و الأساليب لتوجيه السلوك الأخلاقي في تطوير تقنيات الذكاء الاصطناعي واستخدامها"⁹.

1 نغية من اللغويين بجمع اللغة العربية ، المعجم الوسيط، العربية بالقاهرة، الناشر: مجمع اللغة العربية القاهرة، الطبعة: الثانية 1972م/1392هـ، باب الحاء، الصفحة: 252

2 ابوحامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، ج3، ص53

3 أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة ،المحقق: عبد السلام محمد هارون، (دار الفكر 1979م/1399هـ)، ج2/ص357

4 أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ، (المكتبة العلمية - بيروت) ج1/ص209

5 زين الدين المناوي القاهري، التوقيف على مهمات التعاريف، (عالم الكتب ٣٨ عبد الخالق ثروت -القاهرة الطبعة: الأولى، 1990م/1410هـ) ص171

6 محمد عميم، التعريفات الفقهية ، (دار الكتب العلمية، بيروت 2003م/1442هـ) الطبعة: الأولى، ص99

7 زين الدين أبو عبد الله الرازي، مختار الصحاح، المحقق: يوسف الشيخ محمد (المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت 1999م/1420هـ) الطبعة: الخامسة، ص179

8 Preston, Beth, "Artifact", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = . <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/artifact/>>

ترجمه مال آل فتيل، اطلع عليه بتاريخ 2024/07/23م، على الساعة 20:19

9 الهيئة السعودية للبيانات و الذكاء الاصطناعي ،أخلاقيات الذكاء الاصطناعي، دليل اخلاقيات الذكاء الاصطناعي ، ابريل 2024

انطلاقاً مما سبق يمكن أن نعرف أخلاقيات الذكاء الاصطناعي على أنها مجموعة من المبادئ السلوكية والقيم الأخلاقية والأساليب التوجيهية التي يوظفها البشر عند تصميم واستخدام وتطوير الأجهزة الذكية المصنعة وتسخيرها لمنفعة البشر. فما مراحل دورة حياة أنظمة الذكاء الاصطناعي؟ وماهي أبرز مبادئه الأخلاقية؟

2.1 دورة حياة نظام الذكاء الاصطناعي:

دورة حياة نظام الذكاء الاصطناعي: هي المنهجية التي يتم اتباعها عند تنفيذ مشاريع الحلول التقنية المعتمدة على تقنيات الذكاء الاصطناعي، والتي بموجبها يتم تحديد كل خطوة يتوقع من الجهة المعنية اتباعها للاستفادة من هذه التقنية لتحقيق قيمة عملية، وهي طريقة موحدة لتمثيل المهام استناداً إلى أفضل الممارسات في تنفيذ وإدارة نماذج الذكاء الاصطناعي، مما يجعلها أنسب الخيارات لتضمن أخلاقيات الذكاء الاصطناعي.

تنقسم دورة حياة نظام الذكاء الاصطناعي إلى أربع مراحل رئيسية، لها نفس المستوى من الأهمية، وتتضمن كل مرحلة من هذه المراحل عدداً من الأنشطة الرئيسية، على النحو التالي¹⁰:

أ) المرحلة الأولى : التخطيط والتصميم

-تحديد المشكلة.

-دعم المشكلة من خلال نهج قائم على البيانات.

-اختيار تقنية الذكاء الاصطناعي بما يتناسب مع الحلول المقترحة

-دراسة جدوى البدائل المحتملة.

-تطوير مؤشرات الأداء المناسبة.

ب) المرحلة الثانية: تهيئة البيانات

-جمع واستكشاف وتقييم البيانات وتنظيفها والتحقق من صحتها.

-تحويل البيانات إلى صيغة تناسب مدخلات نموذج الذكاء الاصطناعي.

ت) المرحلة الثالثة : البناء وقياس الأداء

-تنفيذ طريقة العمل.

-تدريب واختبار النموذج ضبط متغيراته والتحقق من أدائه.

ث) المرحلة الرابعة: التطبيق والمتابعة

-تطبيق النموذج على نظام الذكاء الاصطناعي.

-تعريف الإصدارات.

-مراقبة أداء النموذج بشكل دوري.

-تقييم مدى الحاجة إلى تغيير التصميم وفقاً لنتائج المراجعات الدورية¹¹.

تجدر الإشارة إلى أن الممارسات المتعلقة بأخلاقيات الذكاء الاصطناعي يتأثر بعضها ببعض أثناء دورة حياة أنظمة الذكاء الاصطناعي وبالتالي فإن ذلك يلزم التأكد من تضمين المبادئ الأخلاقية لكل مرحلة من مراحلها، مما ينتج عنه وضع مبادئ لأخلاقيات الذكاء الاصطناعي بأسلوب يحترم تلك المراحل ليتم عرضها ضمن نهج منظم وشامل.

3.1 المبادئ الأخلاقية للذكاء الاصطناعي :

نعلم جميعاً أن تقنيات الذكاء الاصطناعي لها منافع كبيرة على الحياة المعاصرة للإنسان، لكن سوء استخدامها أو تفسيرها قد يؤدي إلى نتائج عكسية، إذ تقوم خوارزمياتها بتمييز الأشخاص من خلال الإرتباطات أو بيانات الوكيل، بحيث يمكن اقتراح الفئة العمرية التي ينتمي إليها الشخص من خلال الموسيقى التي ييها عبر تطبيق "يوتيوب"، كما يمكن تصنيف بعض المستخدمين كمثليين، بالاعتماد على المنشورات التي يتفاعلون معها عبر وسائل التواصل الاجتماعي، إضافة إلى تصنيف عرق وديانة الأشخاص بناء على المناطق التي يعيشون فيها، كما يمكن الكشف عن جنس الشخص انطلاقاً من عضويته في النوادي الخاصة بالنساء مثلاً إلى غير ذلك. و لنعم الفائدة التي تنطوي عليها الأجهزة الذكية على الجميع، لا ينبغي أن تميز تلك التقنيات بين الأشخاص أو الجماعات بشكل يؤثر سلباً عليهم، لذلك يجب أن تكون القرارات الحاسمة التي تتخذها أجهزة الذكاء الاصطناعي متسمة بمبادئ الأخلاق الحميدة التي يمكن إثباتها واقعياً نذكر على سبيل المثال لا الحصر:

• مبدأ العدل و الإنصاف :

من الضروري أن يتم اتخاذ الإجراءات اللازمة عند تصميم واختيار وتطوير نظام الذكاء الاصطناعي، لضمان تطوير معايير عادلة ومنصفة لجميع شرائح المجتمع دون تحيز أو عنصرية، بقصد أو بغير قصد، ومثال ذلك، المشكل الذي واجه "أمازون.كوم" سنة 2015، إذ عُلِّم نظام الذكاء الاصطناعي نفسه أثناء اختبار إمكانية البحث فيه مبدئياً للمتقدمين للوظائف، بإقصاء النساء وذلك من خلال البحث عن كلمات معينة في السير الذاتية. وهو نفس المشكل الذي حصل عندما منع بعض الأمريكيين الذين يعتبرون من السكان الأصليين لأمريكا من الإشتراك في تطبيق "فيسبوك" سنة 2015، وإنشاء حساباتهم، بسبب البرنامج المسؤول الذي اعتقد أن أسماءهم مزيفة. ولضمان بناء

أنظمة ذكية اصطناعية قائمة على مبدأ العدل والإنصاف، يتم تدريبها على البيانات التي يتم تنقيحها من كل سلوك منافي للعدل و الإنصاف، كما يتم بناء وتطوير خوارزمياتها بطريقة خالية من المغالطات، ولتنفيذ ذلك لابد من اتباع المراحل الآتية :

أ) مرحلة التصميم

في هذه المرحلة يتم تصميم الأنظمة الذكية والخزميات المرتبطة بها، بشكل يمكن من حماية خصوصيات أفراد المجتمع. كما يتم تصميم أنظمة الذكاء الاصطناعي التي تؤدي إلى تحديد سمات أفراد أو مجموعات محددة فقط في حالة الموافقة على ذلك من قبل المدير التنفيذي للبيانات أو وفقاً لمدونة قواعد السلوك المهني التي تطورها الجهة التنظيمية لقطاع معين¹². إضافة إلى ذلك يتم معالجة خوارزمية الأنظمة الذكية لتكون قادرة على التصدي لهجمات غير مشروعة، أو محاولات الوصول التي قد تتعرض لها البيانات. يتم أيضاً في هذه المرحلة تصنيف البيانات من أجل تحديد مستوى الحماية اللازمة لاستخدامها، وإخفاء هوية أصحابها وتبريزها، كما يتم تقويم الأثر قبل معالجة البيانات الحساسة للأفراد، وفقاً للمنبصوص عليه في نظام حماية البيانات.

ب) مرحلة تهيئة البيانات

في هذه المرحلة يتم اتباع أفضل الطرق للحصول على بيانات تتوافق مع الأهداف المحددة لأنظمة الذكاء الاصطناعي، وتتجلى جودة البيانات في ضمان حداثة البيانات وسلامة مصدرها، كما تتجلى أيضاً في نوعية وكمية وكفاية ودقة البيانات التي تم جمعها للخدمة الغرض من النظام.

ت) مرحلة البناء وقياس الأداء

اعتبار مبدأ العدالة والإنصاف، عاملاً جوهرياً أثناء بناء أنظمة الذكاء الاصطناعي إضافة إلى اختبارها وتنفيذها، كما يجب مراعاة مقاييس العدالة والإنصاف خلال اختيار النموذج، بالإضافة إلى ذلك لابد من تحديد منهجية التقييم المتعلقة بمبدأ العدالة والإنصاف ومقاييس الأداء خلال هذه المرحلة بوضوح، ثم التحقق من صلاحية المنهجية المتبعة، كما ينبغي في هذه المرحلة وضع الآليات اللازمة للحد أو لمنع ما قد يصدر من نتائج سلبية عند استخدام أنظمة الذكاء الاصطناعي.

ث) مرحلة التنفيذ والمتابعة

خلال مرحلة التطبيق الفعلي لأنظمة الذكاء الاصطناعي، لابد من وضع آليات لقياس مصداقية النتائج وكيفية الأداء وقياس وتيرة تأثيرها على مختلف شرائح المجتمع، للكشف عما إذا كان تأثيرها إيجابياً على مختلف فئات المجتمع

دون استثناء والإضرار ببعضها، وفي حالة الإضرار بفئة معينة يجب اتخاذ الإجراءات اللازمة لتحقيق نتائج أفضل والوصول إلى تحقيق مبدأ العدالة و الإنصاف المحدد مسبقاً.

• مبدأ أمن البيانات و حماية الخصوصية

قد يحدث خرق البيانات بسبب خطأ غير مقصود، لكن الضرر الحقيقي يكمن في وقوع معلومات شخصية أو حساسة أو سرية أو محمية في يد شخص غير مصرح له. لينتج عن ذلك عرض الملفات أو مشاركتها دون إذن أو بيع معلومات الهوية الشخصية أو البيانات الفكرية لجهة معينة، لتحقيق مكاسب مالية أو إلحاق الضرر بصاحبها. لذلك يفترض في الأنظمة الذكية احترام خصوصيات الأفراد، بإدارة البيانات الشخصية بشكل يحفظ أمنها وحمايتها، لذلك يجب تطويرها لتكون محمية بطريقة آمنة قصد منع الوصول غير المشروع إلى المعلومات الشخصية، كما ينبغي تصميمها باستخدام الضوابط التي توفر إمكانية التطور مع مراعاة وإدارة ومراقبة النتائج التي تتم طوال دورة حياتها، لضمان امتثالها لضوابط الخصوصية والأمن. ومن أجل تحقيق تلك الأهداف لابد من اتباع المراحل الآتية :

1. مرحلة التصميم

في هذه المرحلة يتم تصميم وتطوير ومعالجة أنظمة الذكاء الاصطناعي والخوارزميات المتعلقة به بشكل يمكن من حماية بيانات الناس وخصوصياتهم، وضمان عدم إساءة استخدامها والتخطيط الأنسب لإخفاء هوية أصحابها والتصدي لهجمات أو محاولات الوصول غير المشروع لها، بالإضافة إلى ذلك يتم تصنيف البيانات قصد تحديد مستويات الحماية اللازمة .

2. مرحلة تهيئة البيانات

في هذه المرحلة يجب الالتزام بالمتطلبات النظامية المرتبطة بالبيانات وبخصوصية أصحابها، خلال جمعها وإدارتها، إضافة إلى تقييد الوصول إلى المعلومات وجعلها حصراً على أصحابها المصرح لهم بها، ووضع شروط محددة لإدارة تفويض الوصول إلى البيانات، بالإضافة إلى تصنيف البيانات بشكل يضمن عدم استنتاج المعلومات الشخصية، كما يجب اتخاذ جميع الإجراءات اللازمة للنسخ الاحتياطي للبيانات و تشفيرها، إضافة إلى أرشفتها.

3. مرحلة البناء وقياس الأداء

في هذه المرحلة ينبغي حماية الأبعاد التصميمية المتنوعة لأنظمة الذكاء الاصطناعي من أي خطر محتمل، والعمل على حماية هيكلها ووحداتها، من التلف أو تعديلها أو دخول غير مصرح به لجميع مكوناتها.

4. مرحلة التنفيذ و المتابعة

في هذه المرحلة يكون المسؤول عن نظام الجهاز الذكي، مسؤولاً عن تصميمه وتنفيذه ومتابعته باستمرار وتحديث عناصره، بناءً على نتائج المتابعة المستمرة، لضمان سلامة وأمن النظام والحفاظ على الخصوصية فيه، إضافة إلى تقييم إدارة المخاطر وتقييم أثر الخصوصية باستمرار قصد التقييم المنتظم للنظام .

● مبدأ الشفافية وقابلية المساءلة

يعتبر مبدأ الشفافية وقابلية المساءلة، لبنة أساسية لبناء الثقة في تقنيات الذكاء الاصطناعي، وبالتالي لابد من برمجتها بدقة متناهية من الوضوح وإمكانية المساءلة والتفسير وتكون قابلة للتتبع و التدقيق، إضافة إلى قدرة تلك الأنظمة ومطورها، على تبرير الغرض من تأسيسها واستخدامها، ومن سلوكياتها وقراراتها المرخص بها أخلاقياً، وضمان عدم الإضرار بعامة مستخدميها. وينبغي ألا تقع المساءلة على نتائج الأنظمة الذكية فحسب، بقدر ما يجب أن توزع على كل من له علاقة بتصميمه وتطويره ونشره.

1. مرحلة التصميم:

من المهم في هذه المرحلة التحقق من قبل من له علاقة بتصميم الأنظمة، أنه على دراية تامة بكيفية الحصول على النتائج المرجوة من الأنظمة مع إمكانية الوصول إلى القرارات التي تتخذها الأنظمة الذكية وتتبعها، والتعريف بها بشكل واضح ومفهوم، وأن يبذل المطورون جهودهم، للتخفيف من حدة المشاكل والمخاطر التي قد تكون كامنة في الأنظمة التي يصممونها، إضافة إلى تحديد مستوى الشفافية بها، كما يجب في مرحلة التخطيط برمجة الأجهزة الذكية بنموذج آلي يعمل على تسجيل ومعالجة التحديات والمشاكل والشكاوي التي قد تنشأ عن استخدامها وكيفية حلها بشفافية.

2. مرحلة تهيئة البيانات:

يجب في هذه المرحلة توثيق البيانات الموضحة لقرارات الأنظمة الذكية بما يتوافق مع أفضل المعايير التي تضمن إمكانية التتبع وبالتالي الوصول إلى أعلى درجات الشفافية، وبما أن البيانات لها أثر مباشر على بناء الأنظمة الذكية فإنه ينبغي تقييم مصدرها ومدى صحتها وملاءمتها ودقتها بما يحقق درجة عالية من شفائيتها.

3. مرحلة البناء وقياس الأداء

في هذه المرحلة يتم التركيز على شفافية الأنظمة من حيث البناء المؤدي إلى النتائج المدعومة بخوارزمياً، إذ يتم تطوير الخوارزميات بما يحقق وضوح المدخلات وتفسيرها للمستعمل النهائي، من أجل الوصول إلى تقسيم المعلومات والأدلة حول البيانات المستعملة في مواجهة القرارات التي تمت معالجتها. تنضاف إلى ضمان تلك الخوارزميات، إمكانية

الإطلاع التام عليها من قبل المستخدم ويتم ذلك عبر فتح المجال أمام المستخدم لطلب المعلومات التوضيحية من المشرف على الأنظمة الذكية ومطورها، مما يسهل عملية تحديد وتحليل ومراجعة وتفسير قرارات الذكاء الاصطناعي.

4. مرحلة التنفيذ والمتابعة

مما ينبغي التأكيد عليه في هذه المرحلة هو التثبت وتوثيق المعلومات، عند أي مشكلة تواجه النظام من تسريب المعلومات أو عطل أو خراب..أو غير ذلك، إضافة إلى عملية الإبلاغ التي ينبغي أن يقوم بها المتضرر لمن له العلاقة من الجهات المعنية بذلك، وفق ما تملية قرارات النظام مع الإلتزام بالمحافظة على مبدأ الشفافية.

وتجدر الإشارة إلى أنه تم الإقتصار فقط على النماذج المذكورة على سبيل المثال لا الحصر من المبادئ الأخلاقية لأنظمة الذكاء الاصطناعي، وذلك باب الإختصار، وإلا فإن هناك العديد من المبادئ، كمبدأ الإنسانية والمحافظة البيئية والاجتماعية ومبدأ النزاهة والسلامة... وغير ذلك، والتي لا تقل أهمية عما ذكر.

2. مفهوم مقاصد الشريعة ومخاطر أخلاقيات الذكاء الاصطناعي عليها

لا شك أن الشريعة الإسلامية تسعى إلى السمو بالبشرية بما يحقق سعادتها في الدارين، إذ تحت على العلم والمعرفة، بل كان أول ما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم، من رب العالمين ﴿اقْرَأْ﴾¹³. "لأن الله عز وجل ما شرع حكماً لعباده إلا لتحقيق المصلحة والمنفعة لهم، أو لدفع المفسدة و الضرر عنهم".¹⁴ فالصلة بين الدين الإسلامي و العلم وطيدة جداً، إذ ابتدأت أول آية أنزلت في الإسلام بفعل أمر، وهو الأمر بالقراءة باعتبارها مفتاحاً للوصول إلى باقي العلوم الدينية والدنيوية. والعلم بمفهومه الواسع هو الذي تقوم به الحضارات بل به تتطور وتزدهر الاكتشافات و الاختراعات والابتكارات. وفي هذا السياق تأتي الآلات المبرمجة بالذكاء الاصطناعي كإحدى التقنيات المبتكرة و المنبثقة من العقل البشري، والتي تم الوصول إليها عن طريق العلم، لتسهيل حياة الإنسان وجعلها أكثر راحة، مما يستوجب مراعاة ما يصون كرامة الإنسان و يحمي حياته من خلال وضع مجموعة من الضوابط الأخلاقية التي تغلق الباب عن المخاطر و المخاوف ذات العواقب الكارثية الناتجة عن سوء استخدام الذكاء الاصطناعي، وهذه المخاطر تشكل تهديداً حقيقياً للمقاصد والكتليات الخمس التي جاءت الشريعة الإسلامية لحفظها ودفع المفسدة عنها والتي يمكن اختصارها فيما يأتي :

- حفظ الدين :حماية العقيدة والعبادة.
- حفظ النفس :ضمان الأمان والحياة الكريمة.

¹³ سورة العلق، الآية:1

¹⁴ وهبة الزحيلي، الوجيز في اصول الفقه، دار الفكر المعاصر، بيروت 1997،ص70

- حفظ النسل: حماية الأسرة وتربية النشء.
 - حفظ العقل: حماية العقل من الضرر والتخلف.
 - حفظ المال: ضمان حقوق الملكية والحماية الاقتصادية.
- وللوقوف على تفاصيل هذا الموضوع، سيتم تناول هذا المطلب من خلال ثلاث فقرات: (1) مفهوم مقاصد الشريعة، (2) علاقتها بأخلاقيات الذكاء الاصطناعي، (3) مخاطر أخلاقيات الذكاء الاصطناعي على مقاصد الشريعة

1.2 مفهوم مقاصد الشريعة

المقاصد لغة : جمع مقصد، والمقصد: مصدر ميمي مأخوذ من فعل قصد . يقال :قصد يقصد قصداً ومقصداً.¹⁵ بمعنى: استقامة الطريق¹⁶.

الشريعة لغة : من فعل شرع: الشين والراء والعين أصل واحد، وهو شيء يفتح في امتداد يكون فيه. من ذلك الشريعة، وهي مورد الشاربة الماء. واشتق من ذلك الشرعة في الدين والشريعة¹⁷. ومنه يمكن القول بأن مقاصد الشريعة في اللغة هي غاية الشريعة أو هدفها.

وفي الاصطلاح، عرف الأصوليون مقاصد الشريعة على أنها: هي المعاني والأهداف الملحوظة للشرع في جميع أحكامها أو معظمها. أو هي الغاية من الشريعة والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها.¹⁸ وانطلاقاً مما سبق يمكن أن نعرف مقاصد الشريعة على أنها: الأسرار والغايات والمصالح الحقيقية التي جاءت أحكام الشريعة لتحقيقها وحفظها ودفع المفاسد عنها.

2.2 علاقة مقاصد الشريعة بأخلاقيات الذكاء الاصطناعي

تسهم مقاصد الشريعة الإسلامية في توجيه أخلاقيات الذكاء الاصطناعي من خلال تقديم إطار قيم يشمل حماية الدين والنفس والنسل والعقل والمال . من خلال تضمين هذه المبادئ في تصميم وتطبيق الذكاء الاصطناعي، لضمان أن التكنولوجيا تعمل في خدمة الإنسانية بطريقة أخلاقية وعادلة. والتفاعل بين مقاصد الشريعة وأخلاقيات الذكاء الاصطناعي يتطلب تحكماً تكاملياً يوازن بين الفوائد التكنولوجية والاعتبارات الأخلاقية، كما في الأمثلة الآتية:

• مقصد حفظ الدين:

- التأثير على القيم الدينية: يجب أن تضمن الأنظمة الذكية احترام القيم والمعتقدات الدينية وعدم المساس بها.

15 أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة ، الناشر: دار الفكر عام النشر: 1979م/1399هـ، ج5/ص95

16 ابن منظور، لسان العرب، بيروت : دار الصادر، ج3/ص353

17 معجم مقاييس اللغة ،مرجع سابق ،ج3/ص262

18 وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دمشق : دار الفكر، 1986، ج2/ص1017، معجم مصطلحات أصول الفقه، وقطب مصطفى سانو،

بيروت: دار الفكر المعاصر 2002 م، ص 431

- التوظيف في المجال الديني: يجب استخدام الذكاء الاصطناعي في إطار تعزز القيم الدينية وتعليم الدين بشكل صحيح دون التأثير على النصوص أو المفاهيم.

تطبيق مقاصد الشريعة :

- توجيه استخدام التقنية في المجال الديني: بتطوير أدوات ذكاء اصطناعي تُستخدم في تعليم الدين وتفسير النصوص بشكل يتماشى مع القيم الإسلامية.

- الرقابة على المحتوى: ضمان أن المحتوى الذي يتم معالجته أو تقديمه من خلال الذكاء الاصطناعي لا يتعارض مع القيم الدينية.

• حفظ النفس:

- السلامة: التأكد من أن أنظمة الذكاء الاصطناعي لا تضر بصحة الإنسان وسلامته.

- الخصوصية: حماية البيانات الشخصية والحفاظ على أمان المعلومات.

تطبيق مقاصد الشريعة :

- حماية الإنسان: تصميم الأنظمة الذكية بحيث لا تعرض حياة الإنسان للخطر، كما هو الحال في تطبيقات الرعاية الصحية والأنظمة الأمنية.

- حماية الخصوصية: ضمان أن استخدام الذكاء الاصطناعي يحترم حقوق الأفراد في الخصوصية وحماية البيانات.

• حفظ النسل

- الاحترام للأسرة: ضمان أن الأنظمة الذكية لا ينبغي أن تتدخل بشكل غير أخلاقي في حياة الأسرة.

- الرعاية الاجتماعية: استخدام الذكاء الاصطناعي في تحسين الرعاية الصحية والخدمات الاجتماعية التي تؤثر على الأسرة.

تطبيق مقاصد الشريعة :

- الاستقرار الأسري: تصميم أدوات ذكاء اصطناعي تدعم الاستقرار الأسري وتحسن جودة الحياة.

- الاستفادة من الذكاء الاصطناعي في الرعاية: استخدام الذكاء الاصطناعي في تحسين الرعاية الصحية للأمهات والأطفال.

• حفظ العقل :

- التلاعب والاحتيال: منع استخدام الذكاء الاصطناعي في التلاعب بالعقول أو التأثير غير الأخلاقي.

- التعليم والتدريب: استخدام الذكاء الاصطناعي في تطوير أدوات تعليمية تعزز الفهم والتعلم بدلاً من التشويش.

تطبيق مقاصد الشريعة :

- التعليم والتدريب: تطوير برامج تعليمية تعتمد على الذكاء الاصطناعي لتعزيز التعليم وتوسيع المعرفة، مع تجنب التلاعب بالمعلومات أو التزييف.

- الأمن العقلي: التأكد من أن الذكاء الاصطناعي لا يستخدم في طرق تؤدي إلى التأثير السلبي على العقل أو الفكر.

• حفظ المال :

- العدالة الاقتصادية: التأكد من أن الأثمة والتقنيات الذكية لا تؤدي إلى استغلال أو تمييز اقتصادي.

- الشفافية في المعاملات: ضمان الشفافية في المعاملات المالية والتجارية التي تستخدم فيها الأنظمة الذكية.

تطبيق مقاصد الشريعة :

- العدالة الاقتصادية: ضمان أن الذكاء الاصطناعي يعزز العدالة في توزيع الثروات ويقلل الفجوة الاقتصادية.

- حماية المال: تصميم أنظمة الذكاء الاصطناعي بحيث تضمن حماية الأموال وعدم التلاعب أو الاحتيال المالي.

انطلاقاً مما سبق يمكن القول، بأن مقاصد الشريعة تعتبر إطاراً مفيداً لتوجيه الأخلاقيات في الذكاء الاصطناعي. من خلال التأكد من أن التكنولوجيا تعزز الأهداف العليا للشريعة، يمكننا القول بأن الذكاء الاصطناعي يضمن خدمة الإنسانية بطرق تعزز القيم الإنسانية والأخلاقية. التعامل مع القضايا الأخلاقية للذكاء الاصطناعي من خلال عدسة مقاصد الشريعة يتيح لنا تحقيق توازن بين الاستفادة من التكنولوجيا وحماية القيم الأساسية التي تضمن رفاهية الإنسان والمجتمع.

3.2 مخاطر أخلاقيات الذكاء الاصطناعي على مقاصد الشريعة

من المعلوم أن الغاية من أحكام الشريعة في كل زمن ومكان، هي حماية ورعاية مقاصدها، بحفظها ودفع المفاسد عنها، ومعلوم أيضاً أن الإسلام أعطى عناية وأهمية قصوى للعلم والمعرفة، لتحقيق تلك الغاية من أحكامه، ولم تكن الشريعة الإسلامية أبداً ضد تقدم العلم والتكنولوجيا، بل إن القرآن الكريم مصدر للحقائق، لغناه بالكثير من الآيات التي تركز على أهمية العلم والمعرفة، ويدعوا إلى التدبر والتفكير، إذ أن الإسلام لا يخالف أي فكر منطقي سليم وحيطة علمية، وإنما يخالف من لا منطق لهم ولا حجة¹⁹. فالذكاء الاصطناعي سيف ذو حدين ولا محيد عنه، ففي الوقت

¹⁹ فاطمة سباع ، التواصل الإنساني كأساس لبناء الحضارات بين المنظور الشرعي والتحديات التكنولوجية، أشغال الندوة الدولية islam

الذي تستخدم فيه تقنيات الذكاء الاصطناعي في نشر الثقافة والعلم وتوظيفه لخدمة الصالح العام الإنساني في شتى المجالات، فإن أخلاقياتها تثير زوبعة من المخاطر على الإنسان ودينه ومصالحه التي جاءت الشريعة لحفظها ودفع المفاسد عنها، حيث يمكن أن تستخدم أنظمة الذكاء الاصطناعي إما للمنفعة أو لإلحاق الأذى، وبالتالي لا بد من إيجاد ضوابط لاستخدامها بأسلوب يعود بالنفع على الجميع .

• مقصد الدين

"إن مصلحة الدين أساس المصالح الأخرى ومقدمة عليها، فيجب التضحية بما سواها مما قد يعارضها من المصالح الأخرى إبقاء لها وحفاظا عليها".²⁰ لما يشتمل عليه مقصد الدين مما يتعلق بأصول الديانة الإسلامية من جهة، وما يتصل بها من علوم من جهة أخرى. فإذا تأملنا في مخاطر الذكاء الاصطناعي التي تهدد مقصد الدين، نجد أن بعض خوارزميات الذكاء الاصطناعي تستخدم قصد الطعن في نسبة الثقافة الإسلامية إلى الوحي والعمل على دس الشكوك في العقول المعاصرة عن أهلية الثقافة الإسلامية وشموليتها وصلاحيتها لكل زمان ومكان، ومن الأمثلة على ذلك راية الكاتب الأمريكي "دان براون"²¹ التي تدور أحداثها عن مستقبل الذكاء الاصطناعي الذي سيتولى القضاء على فكرة الأديان، إضافة إلى سيطرة العقل الآلي على الوجود، وبالتالي الوصول إلى حقيقة عدم وجود الخالق وهذه الفكرة هي لب ما يدافع عنه الإلحاد المعاصر.

ومن الأوهام التي تتعارض مع ماهو معلوم من الدين بالضرورة، الفكرة التي يتبناها أنصار حركة "مابعد الإنسانية" وهي عبارة عن حركة فكرية وفلسفية تدعو إلى استخدام العلوم والتكنولوجيا المتطورة بشكل عام لتعزيز القدرة الإنسانية العقلية والفيزيائية وقدرة تحمله، وحتى إلغاء ما يعتبر غير مرغوب في معظم الأحيان مثل الغباء، المعاناة، المرض، الشيخوخة وأخيرا التخلص من الموت.²² ويرى أصحاب هذا الفكر أن البشر لهم القدرة على تحويل أنفسهم إلى كائنات لها قدرات خارقة تفوق القدرات الطبيعية للإنسان، وهو ما يجعلها مستحقة بأن يطلق عليها كائنات ما بعد الإنسانية. وهذا يتنافى مع فطرة الله في خلقه والتي أخبر البشرية عن استحالة تبديل فطرته التي فطر الناس عليها، لقوله ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾²³

وانطلاقا من الأمثلة السابقة يمكن أن نتصور الخلفيات الخطيرة التي قد يتبناها بعض مصممي ومطوري أنظمة الذكاء الاصطناعي، والأسس التي يعتمدون عليها لتطويرها والتي تمس بالثقافة الدينية للمسلمين، مما يستوجب على

20 محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، رسالة لنيل الدكتوراه بجامعة الأزهر، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة

الثانية 1977م/1397هـ، ص58

21 روائي امريكي علمي، صاحب رواية "شفرة دا فينشي"، من مواليد 1964

22 جاوز الإنسانية / <https://ar.wikipedia.org/wiki/> اطلع عليه يوم 2024/07/08م على الساعة 10:35

23 سورة الروم، الآية 30

أهل التخصص و الخبرة من المسلمين التجنيد لمحاربة هذه الأبعاد ، ومراقبة كل ما يمكن أن يتسلل من الغرب من أفكار تتعارض مع أسس الدين الإسلامي ووضوح مبادئ ثلاثته وتتماشى مع الثقافة والفكر الإسلامي، إضافة إلى حظر استخدام التقنيات الذكية المدسوسة بإثارة الشكوك حول العقيدة الإسلامية في الدول المسلمة والنهي عن ولوج مواقع الزور و الفجور، لما تحمله من ضرر لمقصد الدين لقوله جل جلاله ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مَثَلْتُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا﴾²⁴

● حفظ النفس

يأتي مقصد حفظ النفس في المرتبة الثانية بعد حفظ الدين ، و تستشف أهمية هذا المقصد من النصوص الشرعية الكثيرة الآمرة بالمحافظة على النفس وتحريم قتلها. وكما هو معلوم أن الروبوتات الذكية قد تهدد أرواح الناس من خلال إمكانية استعمال التقنيات والأجهزة الاصطناعية، كسلاح أوتوماتيكي غير متحكم فيه مثل الروبوتات النانوية الطبية Nanorobotics، والمركبات ذاتية التشغيل Self driving cars، والطائرات الحربية ذاتية القيادة Autonomous drone وغيرها.

والروبوتات النانوية عبارة عن تقنية ناشئة تنتج آلات أو روبوتات تمتلك عناصرها مقاييس صغيرة تُقاس بالنانومتر أو تكون قريبة منه (10⁻⁹ متر). ما تزال الآلات النانوية إلى حد كبير في مرحلة البحث والتطوير، ولكن جرى اختبار بعض الآلات الجزئية البدائية ومحركات النانو. على سبيل المثال، يوجد مستشعر له مفتاح يصل إلى 1.5 نانومتر تقريباً قادر على حساب جزيئات معينة في عينة كيميائية.²⁵ ومن المحتمل الحصول على مركبات نانوية تدخل جسم الإنسان، وترصد مواقع الأمراض، وتحقق الأدوية، وتأمّر الخلايا بإفراز الهرمونات المناسبة، وترمم الأنسجة، كما يمكن لهذه المركبات الذكية أن تحقق الأنسولين داخل الخلايا بالجرعات المناسبة. أما أجهزة الاستشعار النانوية فيمكن زرعها في الدماغ لتمكين المصاب بالشلل الرباعي من السير... كما طور علماء من مركز "ميموريان كيتيرنج" الأمريكي قنابل مجهرية ذكية تخترق الخلايا السرطانية، وتفجرها من الداخل.²⁶

رغم ما يسعى إليه البحث العلمي في المجال الطبي لحفظ مقصد النفس إلا أن الأخطاء المحتملة لهذه التقنية، أو ما قد يصاحب ذلك من طمع بعض القائمين عليها، لتحقيق الربح الفاحش، إضافة إلى الأخطار الناجمة عن الخلل الذي قد يلحقها مثل الزهايمر أو ما يسمى بملوسة الذكاء الاصطناعي، تستوجب من الباحثين الانتباه الشديد لكل تحركات تلك الآلات لما لها من اتصال مباشر بالعنصر البشري، تفاديا لأي ضرر قد يؤدي النفس البشرية.

24 سورة النساء، الآية 140

25 روبوتات _نانوية <https://ar.wikipedia.org/wiki/> اطلع عليه يوم 2024/07/08م على الساعة 21:47

26 أ.د. محمود محمد سليم صالح، تقنية النانو وعصر علمي جديد، مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية، الرياض، 2015م/1436هـ، ص: 135

أما المركبات والطائرات ذاتية التشغيل، فهي مستقلة تماماً عن التحكم الإنساني في اتخاذ قراراتها إذ يمكن تلخيص فكرة عملها في كونها، مركبات ذاتية القيادة تعتمد على البيانات الخارجية والمستقاة بواسطة أجهزة الاستشعار المتقدمة والتي ترتبط بنظام إنترنت الأشياء، وأيضاً كاميرات عالية الدقة، حيث تعالج البيانات بسرعة فائقة عبر الذكاء الاصطناعي إضافة إلى خوارزميات التعلم العميق المساعدة لها على التنقل ودراسة محيطها دون تدخل بشري.

رغم ما تسعى إليه هذه التقنيات من تقليل الخطأ البشري المحتمل في الحوادث، إلا أن الخوارزميات المستعملة فيها غير معصومة من الأخطاء، إذ يمكن حدوث خلل في المستشعرات أو أثناء نقل البيانات أو في تحليلها، مما قد يسبب خللاً في خوارزمياتها، كما يمكن أن تسبب الاختراقات السيبرانية في عطل متعمد، وهو ما يجعل جنايتها على النفس البشرية حاصلة لا محالة، وهو ما يستدعي منع الترويج لها خاصة في المجتمعات النائية التي تعاني من غياب النصوص القانونية والتشريعية المنظمة لها، إذ يمكن أن يتم استغلال غياب التشريعات التي تنظم المسؤولية ونوع التعويض في مثل هذه الوقائع، في طغيان جهات معينة، للعبث بالنفس البشرية من أجل تلبية مصالحها.

وانطلاقاً مما سبق فإن حفظ النفس البشرية في الشريعة الإسلامية، واجب ولو بأكل الميتة للمضطر، كما حرم الإعتداء عليها سواء بالقتل أو بالإنتحار، بل إن حفظ ما بقي بعدها من مقاصد الشريعة من النسل والعقل والمال، إنما الهدف منه رعاية مقصد النفس.

وقد قال الإمام الشاطبي رحمه الله في هذا الصدد: "وأما النفس؛ فظاهر إنزال حفظها بمكة؛ كقوله²⁷ جل جلاله ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾²⁸ فحفظ النفس يستوجب برجمة الذكاء الاصطناعي بأخلاقيات تحفظ النفس البشرية كيفما كانت وأينما كانت دون تفریق أو تمييز.

• مقصد النسل

لا شك أن مقصد النسل من المقاصد التي دعت الشريعة لحفظها ورعايتها، وذلك بالحث على الزواج والترغيب فيه لقوله جل جلاله ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾²⁹ كما حث الأسلام على الزواج حتى في حالة الفقر مصداقاً لقوله تعالى ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾³⁰

²⁷ أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ)، الموافقات، اخفق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، تقديم: بكر بن

عبد الله أبو زيد، الناشر: دار ابن عفا، الطبعة: الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م، ج 3/ص 236

²⁸ سورة الأنعام، الآية 151

²⁹ سورة الأعراف، الآية 189

³⁰ سورة النور، الآية 32

إضافة إلى تحريم قتل الأولاد لقول الله عز وجل ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ تَنَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاكُمْ ۖ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا﴾³¹ إلى غير ذلك من الآيات التي دلت على وجوب حفظ النسل، وقال الإمام الطاهر ابن عاشور في هذا الصدد: "إن حفظ النسل يكون بحفظ ذكور الأمة من الإخصاء، ومن ترك مباشرة النساء باطراد العزوبة، وأن تحفظ إناث الأمة من قطع أعضاء الأرحام التي بها الولادة، أما حفظ النسب فهو الذي لأجله شرعت قواعد الأنكحة وحرمة الزنا، وأوجب له الحد، وما ورد في شروط النكاح".³²

انطلاقاً مما سبق يجب التصدي لمخاطر تقنيات الذكاء الاصطناعي، كاستخدام الروبوتات الجنسية مثلاً والترويج لها على أنها بديل للزواج سواء للرجل أو للمرأة، وهذا مناف للفترة الإنسانية السليمة وهي الزواج و التناسل و التكاثر لإبقاء النوع البشري من أجل إعمار الأرض لقوله جل جلاله ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ ۚ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِعِصْمَةِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ﴾³³ ومن جانب آخر هناك العديد من التقنيات مثل DeepFake الذي يستخدم للتزييف العميق لإلحاق الضرر بالغير، فهي تقنية تقوم بتركيب الصور وتزييفها وكذلك الفيديوهات على فيديوهات أخرى خيالية مشابحة إلى حد كبير للواقع إذ يصعب كشفها، وتعتبر هذه التقنية من أخطر أجهزة الذكاء الاصطناعي التي يتم الاعتماد عليها من أجل تشويه سمعة الناس و الطعن في أعراضهم أو إبتزازهم مادياً، وذلك عن طريق فكرة المقاطع الصوتية و المرئية وكذلك المسموعة وتوظيفها في الأعمال الأخلاقية، وهذه السلوكات في اعتبار الشرع بهتان وإثم لأنه يلحق الأذى بأعراض الناس وانتشار الطلاق وتشتت الأسر، لذلك يجب الحد منها ووضع ضوابط أخلاقية لأنظمة الذكاء الاصطناعي من أجل حماية أعراض الناس وأسرهم، لقوله جل جلاله ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغْيٍ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدْ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا﴾³⁴

● مقصد العقل

مما لا شك فيه أن الشريعة منحت للعقل منزلة عالية، وأوجبت حفظه و العناية به، إذ جعلته شرطاً للتكليف وبه يتميز الإنسان عن باقي المخلوقات، وحث الله سبحانه وتعالى على التأمل والتدبر والتفكير، كما أثنى جل جلاله على أولي الألباب وأهل التدبر و التفكير، مصداقاً لقوله تعالى ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾³⁵

31 سورة الإسراء، الآية 31

32 محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر 2004م/1425هـ، الجزء 3، ص239،

بتصرف

33 سورة النحل، الآية 72

34 سورة الأحزاب، الآية 58

35 سورة الجاثية، الآية 13

فإذا كنا نتخوف من الهجمات الإلكترونية، كسرقة البيانات الشخصية التي قد تتعرض لها أجهزتنا، فإن هذا أقل ما يمكن أن نخشاه، إذ أن الإجرام الإلكتروني يعمل على استغلال الأجهزة العصبية المزروعة داخل جسم الإنسان قصد سرقة ذكرياته و التجسس عليها، أو تغييرها بل و التحكم فيها وهو ما يعرف بقرصنة الدماغ. وهذا النوع من الاختراق الرقمي موجود حالياً، عند التغلغل في أجهزة تخفيز عميق للدماغ، وترسل هذه الأجهزة التي تعرف باسم "المحفزات العصبية" نبضات كهربائية، إلى أهداف محددة في الدماغ لعلاج اضطرابات مثل مرض "باركنسون" والرعاش مجهول السبب، والإكتئاب الشديد، والوسواس القهري، ويأتي أحدث جيل من هذه الغرسات، مزودا ببرمجة إدارية، لاستخدام كل من الأطباء والمرضى، يمكن تركيبها على الهواتف الذكية والأجهزة اللوحية، ويعتمد الإتصال بينهما على تقنية "بلوتوث" القياسية.³⁶

وبينما يبحث العلماء في كيفية إنشاء الذكريات في الدماغ وطرق استهدافها واستعادتها وتحسينها باستخدام أجهزة قابلة للزرع "غرسات"، تبقى الثغرات موحدة في البرمجيات والأجهزة المتصلة بها، وينبغي معالجتها بغية الإستعداد للتهديدات القادمة، وفقاً لتقرير حديث أجراه باحثون من شركة "كاسيرسكي لاب" المتخصصة في الأمن الرقمي ومجموعة جراحة الأعصاب الوظيفية بجامعة أكسفورد، وجمع الباحثون بين التحليلات العلمية وبين النظرية لاستكشاف الثغرات الراهنة في الغرسات المستخدمة للتخفيز العميق للدماغ.³⁷

وانطلاقاً مما ذكر، يجب من الناحية الشرعية، الإلتزام بأخلاقيات الذكاء الاصطناعي في التعامل مع مقصد العقل، فعلى الرغم من الفوائد الكبيرة التي يقدمها له الذكاء الاصطناعي، فإنه من الضروري أن ندرك الأضرار المحتملة على العقل وكيفية تجنبها والتخفيف منها. من خلال التوازن بين استخدام الذكاء الاصطناعي وتطوير المهارات العقلية الذاتية، وكذا المحافظة على الصحة العقلية.

• مقصد المال

من مقاصد الشريعة الإسلامية، حفظ المال وعدم ضياعه بتبذيره وإتلافه، فالمال هو عصب الحياة وقوامها، يتداوله الناس لقضاء حوائجهم ومصالحهم الدنيوية ويتعايشون به، لذلك أباح الإسلام الملكية الفردية للمال وفي نفس الوقت شرع طرق تدبيره تفادياً للأضرار التي قد تنجم عن جشع الإنسان وإسرافه وطغيان هذه النزعة، مما يسببه ذلك من فقدان للتوازن الاجتماعي، ولا شك أن التطور المستمر لبرامج الذكاء الاصطناعي يثير مخاوفاً في نفوس عموم الناس،

³⁶ خلود غسان سعيد، جدة، قرصنة دماغ الإنسان للتلاعب بالذاكرة، صحيفة الشرق الأوسط، نشر 13 نوفمبر 2018م/05 ربيع الأول 1440هـ، آخر تحديث 14 نوفمبر 2018م/06 ربيع الأول 1440هـ، 11:52، <https://aawsat.com/home/article/> اطلع عليه في تاريخ 2024/07/14م على الساعة 19:46

³⁷ لدون غسان سعيد، قرصنة دماغ الإنسان للتلاعب بالذاكرة، موقع صحيفة الشرق الأوسط، آخر تحديث 14 نوفمبر 2018م/05 ربيع الأول 1440هـ، <https://aawsat.com/home/article/>، اطلع عليه يوم الأحد 2024/06/02م، على الساعة 18:38

لاستخدامها من قبل المجرمين و النصابين والمحتالين، عن طريق اختراق أصوات أفراد أسرهم وأقاربهم واستنساخها ومطالبتهم بالأموال وابتزازهم بها، فكل ما يحتاج إليه المحتال هو مقطع صوتي، والذي يمكنه الحصول عليه بسهولة من منشورات الأفراد عبر وسائل التواصل الاجتماعي، ليقوم باستنساخه عن طريق التزييف العميق والابتزاز بها، وهذا النصب يطال جميع فئات المجتمع خاصة المشاهير والسياسيين، إضافة إلى ضياع أموالهم بالسطو و القرصنة الإلكترونية والإختراقات التي تتعرض لها تطبيقاتهم وممتلكاتهم البنكية، وهذا الإحتيال لا يقتصر على الأفراد فقط بل يسقط ضحيته شركات عملاقة، وبسبب هذه السلوكات الأخلاقية وغيرها يجب برمجة الذكاء الاصطناعي بأخلاقيات تحفظ أموال الناس وممتلكاتهم، مصداقا لقول الله عز وجل ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾³⁸.

الخاتمة

وفي ختام هذا البحث يمكن أن نستنتج ما يلي:

- أن التطور المهول الذي تشهده أنظمة الذكاء الاصطناعي، وما يصاحب ذلك من قلة تقنيها وتنظيمها وضبطها بالمبادئ والقيم الأخلاقية الملائمة لمقاصد الشريعة الإسلامية التي جاءت لتحقيق المصالح الإنسانية، يشكل خطرا حقيقيا يهدد الكليات الخمس التي جاءت الشريعة لحفظها ودفع المفاسد عنها .
- أن التحيز الخوارزمي تكرر للصور النمطية الفكرية والعنصرية الدينية والعرقية والجنسية والاجتماعية، الموجودة على أرض الواقع.
- تنوع مسببات المخاطر الأخلاقية لأنظمة الذكاء الاصطناعي على مقاصد الشريعة الإسلامية، فمنها ما يتعلق بالبيانات، ومنها ما يتعلق بوجود عيب أو خلل في الأنظمة نفسها، ومنها ما يتعلق بالمغالطات والخلفيات الخبيثة المبرجة بها .
- أن الممارسات المتعلقة بأخلاقيات الذكاء الاصطناعي، تتأثر بعضها ببعض أثناء دورة حياة أنظمتها، وبالتالي فإن ذلك يلزم التأكد من تضمين المبادئ الأخلاقية لكل مرحلة مما ينتج عنه وضع تلك المبادئ بأسلوب يحترم تلك المراحل ليتم عرضها ضمن نهج منتظم وشامل .
- بالرغم مما تقدمه الأنظمة الذكية من منافع للبشرية، إلا أنها تشكل تهديدا حقيقيا لها في حالة ما تم استخدامها لتحقيق أغراض ومصالح فكرية أو دينية أو سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية لفئة معينة على حساب فئة أخرى، في الوقت الذي ينتظر فيه العالم أن تقوم تقنيات الذكاء الاصطناعي من تعزيز الحريات الأساسية للإنسان وحقوقه ونبذ الفوارق الدينية والعرقية والثقافية والجنسية بين الشعوب.

وانطلاقاً من هذه الاستنتاجات ارتأينا الخروج من خلال هذا البحث، بمجموعة من التوصيات ودعوة الباحثين للاهتمام بهذا الموضوع وذلك بدق ناقوس الخطر الذي يهدد المقاصد الإسلامية الخمس. ومن هذه التوصيات نذكر ما يلي:

- دعوة المشرفين على مراكز القرار في البلدان الإسلامية وأهل الاختصاص لتقنين وضبط وبرمجة أخلاقيات أنظمة الذكاء الاصطناعي بمبادئ وقيم تحفظ مقاصد الشريعة الإسلامية ودرء المفاسد عنها .
- دعوة القائمين على المؤسسات العلمية والثقافية والإعلامية داخل البلدان الإسلامية إلى دعم الجيل الجديد وتحفيزه على الابتكار العلمي والتطور المعرفي المتعلق بأخلاقيات أنظمة الذكاء الاصطناعي، لمسايرة مستجداته، والتصدي لكل ما يمكن أن يمس بالهوية الإسلامية ومعتقداتها وكذا المساس بحقوق الإنسان وخصوصيته وحرياته، لتحقيق العدل والإنصاف في الإنتفاع بمنافع الذكاء الاصطناعي وتفادي مخاطره.
- دعوة الدول الإسلامية إلى وضع قوانين زجرية، تطال من يخل بالمبادئ والقيم الأخلاقية لأنظمة الذكاء الاصطناعي، من مطوري ومصممي ومستخدمي تلك التقنيات، بشكل غير قانوني وغير أخلاقي وفرض عقوبات عليهم، لحماية البيانات وخصوصية الأفراد والجماعات.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

- نخبة من اللغويين بجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، الناشر: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الطبعة: الثانية 1972م/1392هـ .
- أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة المحقق: عبد السلام محمد هارون، (دار الفكر 1979م/1399هـ).
- أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (المكتبة العلمية - بيروت).
- زين الدين المناوي القاهري، التوقيف على مهمات التعاريف، (عالم الكتب ٣٨ عبد الخالق ثروت-القاهرة الطبعة: الأولى، 1990م/1410هـ).
- محمد عميم، التعريفات الفقهية (دار الكتب العلمية، بيروت 2003م/1442هـ) الطبعة: الأولى.
- زين الدين أبو عبد الله الرازي، مختار الصحاح، المحقق: يوسف الشيخ محمد (المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت 1999م/1420هـ) الطبعة: الخامسة.

Preston, Beth, "Artifact", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/artifact/>

ترجمه مال آل فیتل، اطلع عليه بتاريخ 2024/07/23م، على الساعة 20:19

ابن منظور، لسان العرب، بيروت دار الصادر، الجزء3

وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دمشق: دار الفكر 1986الجزء2

قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، بيروت: دار الفكر المعاصر 2002م

فاطمة سبياع، التواصل الإنساني كأساس لبناء الحضارات بين المنظور الشرعي والتحدي التكنولوجي، أشغال الندوة الدولية إسلام

Medeniyetinin Kurucu Unsurları، كلية الإلهيات جامعة الفرات 2024م، الجزء3

لامام الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، ج3، ص53

الهيئة السعودية للبيانات و الذكاء الاصطناعي، أخلاقيات الذكاء الاصطناعي، دليل أخلاقيات الذكاء الاصطناعي، أبريل 2024
 الهيئة السعودية للبيانات و الذكاء الاصطناعي، مبادئ وأخلاقيات الذكاء الاصطناعي، الإصدار الأول، سبتمبر 2023م
 وهبة الزحيلي، الوحي في أصول الفقه، دار الفكر المعاصر، بيروت 1997
 محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، رسالة لنيل الدكتوراه بجامعة الأزهر، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية 1977م/1397هـ

أ.د. محمود محمد سليم صالح، تقنية النانو وعصر علمي جديد، مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية، الرياض، 2015م/1436هـ
 أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ)، الموافقات، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، تقديم: بكر بن عبد الله أبو زيد، الناشر: دار ابن عفان، الطبعة: الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م، ج3 مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر 2004م/1425هـ، الجزء 3، ص239، بتصرف
 منظمة التعاون والتنمية في الميدان الاقتصادي، المبادئ التوجيهية التي تحكم حماية الخصوصية والتدفقات عبر الحدود للبيانات الشخصية، منظمة التعاون والتنمية في الميدان الاقتصادي، سبتمبر 1980

خلدون غسان سعيد، قرصنة دماغ الإنسان للتلاعب بالذاكرة، موقع صحيفة الشرق الأوسط
 Preston, Beth, "Artifact", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/artifact/> ترجمه مال آل فتييل، اطلع عليه بتاريخ 2024/07/23م،

على الساعة 20:19

آخر تحديث 14 نوفمبر 2018م/05 ربيع الأول 1440هـ، <https://aawsat.com/home/article/>
 تجاوز الإنسانية https://ar.wikipedia.org/wiki/تجاوز_الإنسانية
 روبوتات _نانوية https://ar.wikipedia.org/wiki/روبوتات_نانوية

İSLAM AHLAK FELSEFESİNDE RUH SAĞLIĞI VE RUHSAL HASTALIKLARIN TEDAVİSİ: DEVVÂNÎ ÖRNEĞİ

Doç. Dr. Emine TAŞÇI YILDIRIM

Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Yalova/Türkiye
emine.tasci@yalova.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-8520-8545

Giriş

İslam ahlak felsefesinin temel konusunu insan teşkil etmektedir. İnsan, ruh ve bedenden müteşekkil akıllı bir canlı olarak nitelenmektedir. Bu, düşünüen akıllı varlık nitelemesi onun davranışlarının ahlakiliğini sağlayan en temel etmeni oluşturmaktadır. Başka bir deyişle, akıllı olması beraberinde sorumluluğu ve ahlaki davranışı getirmektedir. İslam ahlak felsefesi de insanı ahlaklı yapan unsurlar nelerdir? Ahlaki erdemler nasıl kazanılır? Erdemsizliklerden nasıl kurtulunur? Ruhsal hastalıklar nelerdir? Bunların tedavisi için neler yapılabilir? vb. sorulara cevap aramaktadır.

İslam ahlak filozofları, insanın bedensel sağlığı kadar ruhsal sağlığına da önem vermek gerektiğini düşünmektedirler. Ruhun bedenden daha üstün olduğunu belirterek beden sağlığına verilen önemin çok daha fazlasının ruhun sağlığına verilmesinin gerekliliğini vurgulamaktadırlar.¹ Bunun için kendinden önceki İslam ahlak filozofları gibi Devvânî de nefsin güçlerinden, bu güçlerin bedende hangi fonksiyonları icra ettiklerinden, bu güçleri itidal düzeyinde tutmanın neden önemli olduğundan bahsetmektedir. İslam ahlak felsefesinde genel olarak itidalden uzaklaşmanın ruhsal hastalıkları ve erdemsizlikleri beraberinde getireceği düşüncesi hakim olduğu için Devvânî de birinci amaç olarak erdemleri kazanıp onların sürekliliğini sağlamak suretiyle ruh sağlığını korumayı hedeflemektedir. İkinci olarak ise bu

¹ Detaylı bilgi için bk. Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları (Def'u'l-ahzân)*, çev. Mustafa Çağrı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 61; Müfit Selim Saruhan, *İslam Filozofları ile Ruhsal Tıp* (Ankara: Fecr yayınları, 2021), 56.

amaca ulaşılmadığında yani ruhsal hastalıklar ortaya çıktığında ne gibi tedavi yöntemlerine başvurulması gerektiği konusu üzerinde durmaktadır.

İslam ahlak felsefesinde ruh sağlığıyla ilgili birtakım çalışmalar yapılmıştır.² Bu çalışmada ruhsal hastalıkların temel sebepleri, bu sebeplerin ortadan kaldırılması ve ruhsal hastalıkların tedavisine yönelik Devvânî'nin çözüm önerileri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Çalışmada ilk olarak İslam ahlak felsefesinde ruh sağlığından bahsedilecektir. Daha sonrasında Devvânî özetinde ruh sağlığının korunması ve ruhsal hastalıkların tedavisi ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

1. İslam Ahlak Felsefesinde Ruh Sağlığı

Platon'dan itibaren tıp ilmi beden ve ruhsal tıp şeklinde ikiye ayrılmıştır. İlki, bedeni fiziki hastalıklara karşı korumayı ve bu hastalıkların üstesinden gelmeyi hedeflemektedir. Ruhsal tıp ise ruha yönelerek insanın manevi ve psikolojik sorunlarını çözmeyi amaçlamaktadır.³

Ruh sağlığı genel olarak "Kişinin kaygıdan, rahatsız edici, işlev kaybına yol açıcı semptomlardan uzak, içinde yaşadığı topluma, kendisine yüklenen rollere uyum sağlamış olmasıyla ve gündelik yaşamın beklentileriyle ve stresiyle normal sınırlar çerçevesinde başa çıkabilmesiyle tanımlanan bir ruhsal durum"⁴ şeklinde tanımlanmaktadır. Hem insan hem de toplum açısından büyük öneme haiz olan ruh sağlığının korunması, sağlıklı bir yaşam sürmek ve sıkıntılarla baş edebilmek açısından önemlidir.

İlk İslam filozofu ve ahlakçısı olan Kindî, beden sağlığını koruduğu kadar ruh sağlığını korumaya da özen göstermek gerektiğini belirtmektedir. Bedenin yönetilen ve fani oluşunu, ruhun ise yöneten ve baki oluşunu vurgulamak suretiyle ruhu önceleyerek onun ıslahının bedeninkinden daha önemli olduğuna işaret etmektedir.⁵

İslam ahlak felsefesi içerisinde ahlak bağlamında ele alınan ruh sağlığı, genel olarak ruh sağlığını olumsuz etkileyen veya bozan şeyleri, özellikle de üzüntü ve korkunun tedavisi üzerinde durmaktadır.⁶ Nitekim ruh sağlığı-

² Saruhan, *İslam Filozofları ile Ruhsal Tıp*; Mirpenç Akşit, "Celâleddin Devvânî'de Ruhsal Tıp", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 9/4 (2022), 1055-1072.

³ Müfit Selim Saruhan, "İslâm Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/1 (2006), 89.

⁴ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000), 646.

⁵ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 61.

⁶ Mustafa Çağrı, "Kindî'nin Def'u'l-ahzân Adlı Risalesi, Kaynakları ve Tesirleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7-8-9-10 (1992 1989), 222-223; Emine

la ilgili ilk müstakil çalışmayı yapan Ebu Bekir Râzî, tıbbu'r-ruhanî'yi şu şekilde tanımlamaktadır: “Nefsani güçleri ifrat ve tefritten koruyup dengede tutmak üzere ortaya konan ve iknaya dayanan delillerden ibarettir.”⁷ Fârâbî, ruh sağlığını nefsin güzel fiillerde bulunması ve iyi işler yapması olarak tanımlarken; hastalığını nefsin sürekli olarak kötü iş ve fiiller yapma hali olarak açıklamaktadır.⁸ Başka bir deyişle tıbbu'r-ruhanî, ruh sağlığını korumakla birlikte ruhu reziletlerden kurtarıp erdemlerle donatmayı hedeflemektedir.⁹

Kindî, ruh sağlığının bir bakıma ahlaka tekabül ettiğini, üzüntü, korku ve kaygı gibi durumların sağlığı bozucu etkisinden yola çıkarak tedavi edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bunun için de ilk olarak sebeplerin tespitinin önemine işaret etmektedir.¹⁰ Sebepler tespit edildikten sonra çözüm önerileri üzerinden ruhsal hastalıkların tedavisine yönelinmektedir.

Kindî, *Def'u'l-ahzân*'ında birtakım ruhsal hastalıklara üzüntü bağlamında işaret etmektedir. Bunlardan kurtuluş çarelerini hikayeler ve anekdotlar üzerinden açıklamaktadır. Fârâbî ise daha çok siyaset felsefesi içerisinde erdemler konusundan bahsederken erdemsizliklere yani dolaylı olarak ruhsal hastalıklara değinmektedir. İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlak*'ında nefsin hastalıkları ve tedavisini ayrı iki müstakil başlık altında ele almaktadır. İbn Sînâ ise *Risale fi'l-birr ve'l-ism* ve *İlm-i ahlâk* adlı eserlerinde ise daha çok nefsin güçleri, erdem ve erdemsizliklerden bahsetmektedir. Ruhsal hastalıkların tedavisine ilişkin net açıklamalar görülmemektedir. Nasîruddin Tusî'de İbn Miskeveyh gibi *Ahlâk-ı Nâsirî*'sinde nefsin sağlığının korunması ve nefsanî hastalıkların tedavisini ayrı başlıklar altında ele almaktadırlar. Devvânî ise *Ahlâk-ı Celâlî* adlı eserinde İbn Miskeveyh'ten etkilenen Tusî'nin çizgisini takip etmektedir. Dolayısıyla ruhsal hastalıkların tedavisine yönelik detaylı açıklamaların İbn Miskeveyh ile beraber başladığını söylemek mümkündür.

Taşçı Yıldırım, *İslam Felsefesi ve Modern Psikolojide Ölüm Korkusu* (Bursa: Emin Yayınları, 2022), 54.

⁷ Ebu Bekir Râzî, “Kitâbu'l-Tıbbu'r-Rûhânî (Ahlâkın İyileştirilmesi)”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Risaleleri* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 100.

⁸ Fârâbî, “Fusûlü'l-medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)”, çev. Hanifi Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2005), 45-46.

⁹ Gülüşan Göcen, *Din Psikolojisi I* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 62.

¹⁰ Çağrı, “Kindî'nin Def'u'l-ahzân”, 222-223.

Yukarıda zikredilen ahlak filozoflarının tamamına yakınının nefsanî hastalıklardan korunmanın yolunun nefsin güçlerini itidal düzeyinde tutmaktan geçtiğini ve aklın kontrolünde bu iki gücü kullanmak gerektiğini vurguladıkları söylenebilir. Nitekim Devvânî de şehvet ve öfke güçlerini tahrik etmemek gerektiğini, bu güçleri zamanı geldiğinde harekete geçecek şekilde tabi seyrinde bırakmak gerektiğini dile getirmektedir. Aksi şekilde hareket eden kişinin yırtıcı hayvanı tahrik edip sonra onun saldırısından kurtulmaya çalışan kişinin durumuna düşeceğini ve akıl sahibi hiç kimsenin böyle bir şey yapmayacağını da sözlerine eklemektedir. İtidalin belirleyicisinin akıl olduğunu, ifrat ve tefritten kaçınmak gerektiğini söylemektedir.¹¹ Dolayısıyla ruh sağlığının korunmasının ve nefsanî hastalıkların tedavisi için itidalin şart olduğu açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Ne ifrada ne tefride düşmeden, sahip olunan nefsanî güçler, gerektiği yerde gerektiği şekilde kullanılmalı ve insanın doğasındaki tabi seyrinden çıkarılmamalıdır.

Devvânî, İslam düşünürlerinin ahlak ilmi ile tıp ilmi arasında kurdukları bağlantıyı takip etmekte ve bu benzerlikten yola çıkarak ahlak ilmini ruhsal tıp olarak isimlendirmenin mümkün olacağından bahsetmektedir.¹² Ruhsal tıbbı kendi içerisinde bedensel tıpta koruyucu hekimliğe tekabül eden faziletleri koruma ve hastalıkların tedavisine tekabül eden ahlaki hastalıkları ortadan kaldırma şeklinde iki kısımda ele almaktadır.¹³ Devvânî, ruhsal tıbbın mizacı, huyu itidale kavuşturma amacının olduğundan bahsetmekte ve mahir bir doktor nasıl ki bedendeki rahatsızlıklara neden olan dengesizliği itidale kavuşturuyorsa aynı şekilde ruhsal tıp doktoru da ruhsal hastalıkların tedavisi için mizacı itidale getirmesi gerekmektedir.¹⁴ Ona göre ruhsal hastalıkların tedavisi için amaçlanan şeyin itidalden sapmış olan gücü tekrar itidale kavuşturmak olduğu söylenebilir.

¹¹ Celâleddin Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî: Levâmî'ü'l-İşrâk fî Mekârimi'l-ahlâk (Güzel Ahlak Hakkında İsrak Parıltıları)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 108.

¹² Akşit, "Devvânî'de Ruhsal Tıp", 1061-1062; Harun Anay, *Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 272.

¹³ Akşit, "Devvânî'de Ruhsal Tıp", 1061; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 103.

¹⁴ Nuriye Çakmak, "Ahlâkın Değişmesinin İmkânı Konusunda Celâleddin Devvânî'nin İslam Ahlâk Düşüncesine Katkısı", *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 6 (2023), 38.

2. Devvânî’de Nefsin Sağlığının Korunması

Devvânî, nefsin sağlığını korumanın asıl hedef olduğunu düşünmektedir. Bunun içinde birtakım önerilerde bulunmaktadır. Nefis erdemleri kazanınca bunu koruyup meleke haline getirmesi gerekmektedir. Ona göre bu, kötülerden uzak durup iyilerle oturup kalkıp arkadaşlık yapmakla mümkün olabilmektedir. Arkadaşın ahlakının kişinin ruhu üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğunu açıkça dile getiren Devvânî, ruh sağlığının korunmasını iyi arkadaş seçimine bağlamaktadır. Ateşten kaçır gibi kişinin erdemleri kazanamayan ve erdemsiz hareketlerde bulunan insanlardan uzaklaşmasının gerekliliğini özellikle vurgulamaktadır.¹⁵ Doğru arkadaş seçimi hem erdemlerin kazanılmasında hem de korunmasında kilit bir role sahiptir.

Ruh sağlığını korumanın aracı olarak teorik ve pratik güçler açısından kuvvelere güzel işlerin yaptırılması ve iyi fiillerin elde edilip geliştirilmesi gerekmektedir. Melekenin daha iyi ve yerleşik hale gelmesi ise alıştırma ve tekrar ile mümkün olabilmektedir. Gevşeme, ara verme ve tembellik yapma ise melekelerin zayıflamasına ve kaybolmasına sebep olabilmektedir. Devvânî, bunu bedensel riyazet olarak ifade etmekte ve riyazetin, beden sağlığından daha fazla ruh sağlığının korunmasına katkısının varlığından bahsetmektedir.¹⁶ Erdemi kazanmak yeterli değil, sürekliliğini sağlamak için tekrar da büyük bir öneme sahiptir.

Devvânî sadece erdemlerin kazanmakla yetinilemeyeceğini hatta ondan çok daha zor olanın bu erdemleri korumak olduğunu belirtmektedir. Hedef hakiki mutluluk ve erdemler olunca birtakım sıkıntılara katlanmak, sabretmek ve gece gündüz çalışmak gerekmektedir. Boş işlerden, gurur ve aldanmaya sebep olucu şeylerden kaçınmak için zühd hayatını önermektedir. Zühd ve kanaat, mutluluğa giden yolda en önemli sermaye olarak görülmektedir.¹⁷ Devvânî’ye göre zühd, “insanın zaruri miktarda dünyevi araç ve hazlarla yetinmesi ve lüks olan fazla geçimliğe iltifat etmemesidir.”¹⁸ O, İbn Miskeveyh’ten etkilenererek uzlete çekilenleri başkalarına yüklenmeleri sebebiyle eleştirmekte ve uzlete karşı çıkmaktadır.¹⁹ Buna göre o, zühd ta-

¹⁵ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâî*, 103.

¹⁶ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâî*, 105.

¹⁷ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâî*, 106-107.

¹⁸ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâî*, 107.

¹⁹ Harun Anay, “Devvânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/259.

nımıyla da tamamen dünyadan el etek çekmeyi kastetmediğini sadece ihtiyacı ölçüsünde olanla yetinmeyi tavsiye ettiği açıkça görülmektedir.

Devvânî, dünyaya meyletmenin ve boş şeyler peşinde koşmanın doğru olmadığını söylemekte ve bu düşüncelerini desteklemek üzere hadislerden, Davud (as.) ve Aristoteles'in sözlerinden örnekler vermektedir. Fazlayı talep etmenin beraberinde zahmet ve meşakkat getireceğini de belirtmektedir.²⁰

Devvânî'nin ruh sağlığını korumak için ettiği tavsiyelerin başında iyi bir dost ve arkadaş edinmenin geldiği söylenebilir. Ebu Bekir Râzî'yle benzer şekilde Devvânî de dost edinmenin gerekliliği üzerinde durmakta ve erdemli ve bilgili bir dost edinmenin insanın görevi olduğunu düşünmektedir. Kişi dostuyla iyi bir ilişki kurduktan sonra ondan kendisine kusurlarını söylemesini istemeli ve onları düzeltme konusunda onun katkısından yararlanmalıdır. Kusurlardan kurtulma konusunda dostların birbirine yardımcı olması en önemli dostluk göstergesi olarak görülmektedir. Hatalarının dostu tarafından kendisine söylenmesi konusunda ısrarcı olmak gerektiği, sende kusur görmüyorum diyen arkadaşına, çekinmeden, sıkılmadan rahatça kusurlarını söyleyebileceği konusunda teşvik etmelidir. Kusurlarını, hatalarını veya eksiklerini söyleyen arkadaşına karşı bu söyleminden dolayı mutlu olduğunu açık bir şekilde göstermeli, ona teşekkür etmelidir. Ancak arkadaşının kusurlarını, hatalarını ona söylemeyen kimseden uzak durulması gerektiği ve onun düşmandan bile daha zararlı olduğu dile getirilmektedir.²¹ İnsanın öz eleştiri yapma konusundaki eksikliği onun sahip olduğu kötü fiilleri görüp düzeltmesine engel olabilmektedir. Devvânî de Râzî'nin izini takip ederek iyi bir dost seçimini ruh sağlığı açısından yani erdemleri kazanma ve koruma noktasında çok önemli olduğunu hatırlatmaktadır.

3. Devvânî'de Ruhsal Hastalıklar

Devvânî, ilk olarak cismani tıptaki tedavi yöntemiyle ruhani tıp arasındaki tedavi yöntemleri arasında benzerlik olduğuna dikkat çekmektedir. Her ikisinde de hastalık zıddıyla tedavi edilmektedir. Dört tane erdemden ve sekiz tanede erdemsizlikten bahsedildiği ancak bunların erdemlerin tam olarak zıddı olmadığını belirtmektedir.²²

²⁰ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 107.

²¹ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 109-110. Ebu Bekir Râzî için bk. Râzî, "Kitâbu'l-Tıbbu'l-Rûhânî", 106.

²² Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 110-111.

Tıbbın her iki türünde de ilk aşamasında teşhis yani sebep ve semptomların belirlenmesi, daha sonrasında tedaviye geçilmesi gerekmektedir. Devvânî öncelikli olarak insanın sahip olduğu temyiz, öfke ve şehvet kuvvelerine değinmekte ve bunlarda nicelik veya nitelik bakımından bir takım bozulma ve sapmaların olabileceğine zikretmektedir. Nicelik bakımından bozulma, itidalden uzaklaşmakla yani fazla veya eksik olma durumunda ortaya çıkmaktadır. Bahsedilen bu üç gücünün hastalıkları ifrat, tefrit ve nitelik bozulması şeklinde vuku bulmaktadır.²³

Temyiz gücünün ifrat ve tefriti kendi içinde iki kısma ayrılmaktadır. İfradı teorik ve pratik olmak üzere iki şekilde ele alınabilmektedir. Teorik anlamda temyiz gücünün ifratı, münakaşa ve araştırmalarda aklın sınırları aşıp aşırıya kaçmaktır. Bu, kişiyi araştırma ve kesinlik yolundan uzaklaştırmaktadır. Akıl gücünün pratik sahadaki ifratı ise tikel konularda hilekarlık ve cerbeze; tümel durumlarda ise deha diye isimlendirilmektedir.²⁴

Temyiz gücünün tefriti teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayrılır. Teorik kısmından çıkan tefrite durgunluk, donukluk ve ahmaklık denirken; pratik boyutu ahmaklık olarak ortaya çıkmaktadır. Bu gücün niteliksel bozulması ise zararlı ve yetkinliği elde etmeye engel olacak ilimleri öğrenmeye yönelmekle gerçekleşmektedir.²⁵

Öfke gücü ise defetme veya itmeye yardımcı olan bir güçtür. Bu gücün itidalden uzaklaşıp aşırıya kaçmasından yani tefritinden kırgınlık, aşırı intikam hırsı ve sinirle parlama gibi durumlar ortaya çıkabilmektedir. İfrad durumundan ise kötümserlik, hamiyetsizlik, gayretsizlik ve kötü kalplilik meydana gelmektedir. Öfke gücünün bozulması ise anormal bir intikam ve yersiz bir hışma kapılmadır. Bu durum, yersiz bir şekilde öfke gerektirecek bir durum vuku bulmamasına rağmen güçsüz olan hayvan veya insanlara hınçla yönelme (vurma vb.) şeklinde gerçekleşmektedir.²⁶ Günümüzde bu niteliksel bozulmanın çokça görüldüğü söylenebilir.

Şehvet/cezb gücü yani çekme ve arzu gücünün ifratı, yeme-içme ve şehvet düşkünlüğüdür. Çekme kuvvetinin tefritinden ise zaruri ihtiyaçları giderme ve geçimini sağlama konusunda tembellik ve neslin devamının sağlama yönünde çaba göstermemek yani şehvet donukluğu doğmaktadır. Ni-

²³ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 111.

²⁴ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 111.

²⁵ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 111-112.

²⁶ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 112.

teliksel bozulmada ise akli istihsan sınırları dışında çıkararak toprak ve kömür yemek ya da kadınlarla değil erkeklerle cima etmek şeklinde kendini gösterebilmektedir.²⁷

Bu bahsedilen üç güçten kaynaklanan hastalıkların temel ve basit hastalık cinsleri olduğunu dile getiren Devvânî, bu hastalık türlerinin birleşmesi sonucunda birçok farklı nefsanî hastalığın ortaya çıkabileceğini ancak hepsinin kaynağının yukarıda zikredilen bu üç gücün ifrat, tefrî ve niteliksel bozulmasından kaynaklı hastalıklar olduğunu dile getirmektedir. Diğer hastalıkları bilmenin yolu bu basit ve temel hastalıklara vakıf olmaktan geçmektedir. Ayrıca bu hastalıkların başka müzmin hastalıkların da kaynağı olduğuna vurgu yapan Devvânî, dolayısıyla yukarıda zikredilen hastalıklar çok kapsamlı ve genel olduğu için onları tedavisi hayati bir öneme sahiptir.²⁸ Devvânî, temel ruhsal hastalıkları belirlemeyi tercih etmekte ve bu basit hastalıkların çözüme kavuşturulmasıyla beraber birçok ruhsal hastalığın da tedavisinin mümkün olabileceğini belirtmektedir.

Erdemsizlikler, başka bir deyişle ruhsal hastalıklar genellikle itidalden ayrılıp ifrad ve tefrite kaçmanın sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Devvânî, diğer ahlak filozoflarından farklı olarak ilk defa ifrat ve tefritin yanına niteliksel bozulmayı (sapma/redâet) ekleyen Tusi'yi takip ederek üçlü bir sınıflama yapmaktadır.²⁹ Başka bir deyişle ruhsal hastalıkların sadece itidalden ayrılmaktan kaynaklanmayacağını kimi zaman insanın nefsanî güçlerindeki niceliksel bozulma haricinde niteliksel bir bozulmanın da olabileceğini söylemektedir.

Nefs ve beden münasebetine vurgu yapan düşünürümüze göre, hastalığın neyden kaynaklandığını tespiti önemlidir. Eğer ki bu meleke, kötü mizaç ya da terkipten kaynaklanıyorsa bedensel tıbbın tedavi yöntemleri yani gıda tasarrufu, ilaç kullanma, zehir veya dağlama, kesme gibi uygulamalara başvurmak gerekmektedir. Bu meleke, kötü fiiller yapmayı alışkanlık haline getirmekten kaynaklanıyorsa o durumda da ruhani tıbbın tedavi yollarına başvurulmalıdır. Bedensel tıpta başvuru yöntemler benzer şekilde ruhani tıpta uygulanmaktadır. Bunlardan birincisi olan gıdada tasarruf, ahlakı

²⁷ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 112.

²⁸ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 112-113.

²⁹ Zübeyir Bulut, "Celaleddin Devvânî'nin İslam Ahlak Felsefesindeki Yeri", *Danışname Beşerî ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2021), 57; Nasîrüddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 149.

güzelleştirmek, ıslah etmek, erdemsizlikten uzak durulma ve güzel davranışları tekrar etme şeklinde gerçekleşmektedir. İkinci olarak ilaç kullanma ise kötü huy ve davranış sebebiyle nefse ilişen hastalıktan kurtulmak için bunları düşünüp kaçınmasını sağlamak üzere fikri, sözlü ve fiili olarak kişiyi kınama ve azarlamaktır. Üçüncü olarak zehir tedavisine gelince nefiste yer edinmiş erdemsizliklerden kurtulmak için erdemsizliğin sebep ve araçları olan erdemsizlikler devreye sokulmaktadır. Dördüncü olarak dağlama veya kesme tedavisine gelince bu ruhsal hastalıkta ceza, ağır sorumlulukların yüklenilmesi, perhizler ve zor riyazetle gerçekleştirilmektedir. Böylelikle o kuvvenin zayıflaması ve boyun eğmesi sağlanmaktadır.³⁰ Devvânî, genel tedavi yollarına ilişkin bu açıklamasıyla hem bedensel tıp ile ruhsal tıp arasındaki kopmaz bağa işaret etmekte hem de sebeplerin tespitinin her ikisi için önemine ve doğru tedavi yönteminin uygulanması için gerekliliğini vurgulamaktadır. Ayrıca tedavi yöntemlerinde de bir tedriciliğin varlığından söz etmek mümkündür. Devvânî her bir gücün hastalıklarını tek tek ayrıntılı bir şekilde ele alıp çözüm önerileri sunmaktadır. İlk olarak temyiz gücünün hastalıkları ve tedavisi ele alınacaktır.

3.1. Temyiz gücünün hastalıkların tedavisi

Devvani, temyiz gücünden kaynaklanan hastalıkların çok olduğunu ancak kendisinin en korkunçlarından olan şaşkınlık, basit cehalet ve birleşik cehalet yani katmerli bilgisizliği ele alacağını belirtmektedir.³¹

Şaşkınlık, gizli konular ve ince meselelerle karşılaşıldığında bir tarafı seçememekten kaynaklanmaktadır. Burada kişi mantığın temel kurallarını dikkate alarak iki çelişik önermenin aynı anda kabulünün imkan dahilinde olmadığını birinin hak diğerinin batıl olduğu üzerinde düşünülmelidir. Doğru olduğu düşünülene yönelip öncüller ona göre mantık kuralları çerçevesinde açıklanmaya ve doğru-yanlış birbirinden ihtiyatlı bir şekilde ayırtılmaya çalışılmalıdır.³² Temyiz gücünden kaynaklı olması hasebiyle doğruya en yakın olan tercih edilip mantık kuralları yoluyla doğru olana ulaşılma gayreti içerisinde olunmalıdır.

İkinci hastalık olan basit cehalete gelince düşünürümüz bunu, “kişinin bir şeyi bilmediği halde bildiğine inanmadan sahip olduğu bilgisizlik”³³

³⁰ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 113.

³¹ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 114.

³² Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 114.

³³ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 114.

şeklinde tanımlamaktadır. Bu tür bilgisizliğin ilim ve bilgi öğrenmenin gerçekleşmesi için şart olması sebebiyle yerilmediğini ifade eden Devvânî, ne zamanki kişi bilmediği halde bildiğini zanneder o durumda öğrenme gerçekleşmez ve bu hastalığın tedavisi gerekir. Bunun tedavisi için insanın diğer varlıklardan özellikle hayvanlardan bilgi, ilim ve akıl gücüyle farklı olduğunu açık olarak bilmesi lazımdır. İnsanı insan kılan bu süslerden mahrum olanın hayvandan daha aşağı bir seviyeye inmesi söz konusudur. Cahillerin hayvandan daha aşağı seviyede olduğunu belirten Devvânî, ilimsiz hiçbir erdemin tam olmayacağı konusunda akıl ve nakil ehlinin ittifak içerisinde olduklarını zikretmekte ve bu fikrini desteklemek üzere yani ilim öğrenmenin önemine işaret eden Kuran'dan ayetler ve hadislerden örnekler vermektedir.³⁴ Basit cehalet, ilme teşvik edici olduğu için ilk aşamada bir hastalık olarak görülmemektedir. Ancak kişi ne zaman ki bilmediğini bildiğini zannederse o durumda ilimle tedavi edilmesi gerekmektedir. İnsan olmanın gereği olarak kişi cehaletten kurtulma yönünde çaba göstermelidir.

Akl gücünün niteliksel bozulmasından doğan ruhsal hastalık olan cehl-i mürekkeb yani katmerli bilgisizlik, bilmediğini bilmeme durumuna tekabül etmektedir. Kişi alim olduğunu düşür ve bilgisizliğini farkında değildir. Ruh doktorlarının cehl-i mürekkebi tedavide aciz kaldıklarını belirten Devvânî, bu kişilerin bilgi sahibi olduklarına olan inançları sebebiyle ilmi talep etme ve kazanmaların söz konusu olamadığını belirtmektedir. Bunun için tek tedavi yolunun hakkın batıldan tam olarak üstünlüğe sahip olduğu matematik ilimlerle meşgul olmak suretiyle kişinin boşluk ve eksikliklerinden haberdar olması ve katmerli bilgisizlikten basit bilgisizliğe dönüşü mümkündür.³⁵

Temyiz gücünden ifrat, tefrîd ve niteliksel bozulmasından kaynaklanan hastalıkların tedavisinin başında kişiyi ilimle meşgul olması, mantık kurallarına hakim olması, özellikle de birleşik cehalete düşer olup bunu farkında olmayanları için cahilliklerini farkına varmaları için matematik gibi kesin ilimlerle meşgul olmaları tavsiye edilmektedir.

3.2. Defetme veya Gazabi Güçten Kaynaklanan Nefsani Hastalıkların Tedavisi

Devvânî, defetme kuvvetinin kullanımında ifrata kaçıldığında öfke, tefride gidildiğinde korkaklık hastalığının ortaya çıkacağını belirtmektedir.

³⁴ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 115-116.

³⁵ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 116.

Niteliksel bozulmasından ise korku ortaya çıkmaktadır. Devvânî, korkuyu özellikle de ölüm korkusunu detaylı bir şekilde ele almayı tercih etmiştir.³⁶

Öfkenin, ruhi bir nitelik olduğunu, kaynağının intikam şehveti olduğunu belirtilmekte ve ancak bu güçte aşırıya kaçıldığında aklın gölgeleneceğini söylenmektedir. Nasihat ve nehyetmenin fayda sağlamadığı böylesi bir halde durum değiştirmenin faydalı olacağı ifade edilmektedir. Burada düşünürümüz oturanın ayağa kalkmasının, kalkanın oturmasının ya da peygamberimizin tavsiye ettiği şeyleri hatırlayarak abdest almasının veya uyumasının fayda sağlayabileceğinden bahsetmektedir.³⁷ Nitekim günümüzde öfke anlarında uygulanabilecek yöntemler içerisinde derin nefes almak ve hareket etmek yer almaktadır.³⁸

Tedavi için sebeplerin tespiti önemli olduğu için Devvânî, öfkenin sebeplerine şu şekilde değinmektedir:

“Birincisi ucub, yani kendini beğenme, ikincisi övünme, üçüncüsü çekişme, dördüncüsü inatçılık, beşincisi şaka, altıncısı tekebbür, yedincisi istihza, sekizincisi vefasızlık, dokuzuncusu haksızlık, onuncusu ise güzel ve değerli şeyleri elde etmek için yarışmadır. Öfke hastalığı için araz olan ekler vardır. Bu ekler yedidir: Birincisi, pişmanlık, ikincisi dünya ve ahirette mükafat beklentisi, üçüncüsü dostların düşmanlığı, dördüncüsü rezil ve erdemsizlerin alay etmesi, beşincisi düşmanların şamatası, altıncısı mizacın değişimi, yedincisi bu durumda iken üzülme.”³⁹

Öfke durumunu bir saatlik bir cinnet hali olarak gören Devvânî, öfkeli bir mizaca sahip olan insanların aşırı hararete eğilimli olduklarını belirtmektedir. Bu mizacın kalıcı olması durumunda ise yırtıcı hayvansal bir cinnetin söz konusu olabileceğinden bahsedilmektedir.⁴⁰ Düşünürümüz öfkenin tedavisinin yukarıda bahsedilen sebepler ve araçların def edilmesiyle mümkün olacağını ifade etmektedir. İlk sebep olarak zikredilen kendini beğenmişliğin tedavisi, kişinin eksikliklerini ve kusurlarını görmesi, kendisi-

³⁶ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 117; Bulut, “Devvânî’nin İslam Ahlak Felsefesindeki Yeri”, 57.

³⁷ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 118.

³⁸ Dinçer Kocalar, *Gençlere Yönelik Öfke Yönetimi Becerileri Eğitim Kitapçığı*, 2024, 27; *Kitapçık III 9-13 Yaş Grubu İçin Etkinlikler/Psikososyal Destek Uygulama Rehberi* (Erişim 28 Ekim 2024), 101.

³⁹ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 118.

⁴⁰ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 118.

nin sahip olduğu yetkinliğe başkalarının da sahip olabileceğini unutmamasıdır.⁴¹ Sebeplerin ortadan kaldırılmasıyla öfke tedavi edilebilmektedir.

Öfkenin en önemli sebeplerinden olan övünmeye gelince Devvânî; mal, güzellik, makam ve soy gibi bedensel veya harici mutluluklarla övünmenin yanlışlığına dikkat çekmekte ve kişinin bunların gerçek anlamda sahibi olmadığını ona çeşitli şiirler, anekdotlar eşliğinde hatırlatılmaktadır.⁴² Devvânî, bunların kişiye ait kalıcı şeyler olmadığına, elden gideceğine kişinin idrak etmesiyle öfkesini kontrol edebilmesinin mümkün olabileceğine işaret etmektedir.

Öfkenin bir diğer sebebi olan çekişme ve inatçılığa gelince, bu yaklaşma ve kaynaşmaya zarar vermekte ve kötülüklerin en kötüsü olan nizam-ı alemin kalkmasına sebep olabilmektedir.⁴³ Devvânî, bunun için ne yapılabileceğine değinmeden sadece bu sebebin vereceği zarara işaret etmektedir. Çekişme ve inatçılıktan kaynaklanan öfke, alemdeki nizamı bozucu, birliği zedeleyici bir duruma sebebiyet verebilmektedir.

Tekebbüre gelince ucuba yakın bir anlamı olmakla birlikte ucubta kişi kendisinde olmayan özellikleri kendisinde var olduğuna, mükemmelliğine inanmaktayken; tekebbürde ise inanma yerine başkaları karşısında bunların var olduğunu iddia etmek vardır.⁴⁴ Devvânî, tedavisinin ise şu şekilde düşünmekten geçtiğini söylemektedir: “Onun tedavisi, geçite iki kez bevleden kişinin kendisini nasıl tekebbüre layık gördüğünü düşünmesidir.”⁴⁵ İnsan ihtiyaçlı bir varlık olduğunu hatırlayıp kibirden kurtulmalıdır.

Bir diğer sebep olan istihzaya yani alaya gelince bu mal, makam, servet gibi şeylere elde etmek için çabalayan insanın huyudur. Devvânî, hadislerden alıntı yaparak dünyada istihza yapan insanların cennet kapısına çağrılıp o kapıların yüzlerine kapatılıp onlarla alay edileceğini söylemektedir.⁴⁶ Bunu düşünerek insanın bu huydan vazgeçmesi gerektiğini hatırlatmaktadır.

Vefasızlık ve hainlik de makam, mal gibi şeylerden kaynaklanır. Hıyanet, erdemsizlerin erdemsizliği olarak kabul edilen, akıl sahibi insanların güzel ve makul görmediği bir durumdur.⁴⁷ Haksızlık da öfkenin sebeple-

⁴¹ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâî*, 116.

⁴² Devvânî, *Ahlâk-ı Celâî*, 120-122.

⁴³ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâî*, 122.

⁴⁴ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâî*, 122.

⁴⁵ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâî*, 122.

⁴⁶ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâî*, 123.

⁴⁷ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâî*, 123.

rinden biri olup zulmü intikama dönüştürmeden kaynaklanır. Akıllı insanın intikama başvurmaması ve affedici olması gerektiğine işaret edilmektedir.⁴⁸

Değerli bir şeyi elde etmek için rekabet de öfkenin sebeplerinden biri olarak zikredilmektedir. Padişah, devlet adamları gibi toplumun ileri gelenlerine kadar orta halli insana da rekabet yakışmamaktadır. Bundan sakınmak gerekmektedir. Değerli şeylerin insanda kalıcı olmadığı, zaman geçtikçe durumların değişim, dönüşüm ve geçiş halinde olduğu unutulmamalıdır. Dünyevi şeylerin elimizden kayıp gideceğin gerçeğini unutmamak gerekmektedir. Devvânî burada, daha önce filozoflarca da zikredilen padişah ve değerli küresi örneğini vermekte ve kaybolup yok olmaya mahkûm olan dünyevi şeylere meyletmenin insanı üzüntüye sevk edeceğini hatırlatmaktadır.⁴⁹ Bu geçici değere sahip şeylere ulaşmak için rekabete girip öfkelenmek insanı hüsrana ve üzüntüye sürükleyebilmektedir. Ancak her şey geçici diyerek hiçbir şey yapmamak da doğru değildir. Yaşanılan olumsuz durumların geçici olduğunu idrak ederek sabretmek öfkeliyken yapılacak olan hatalardan insanları koruyabilir.

Özetle Devvânî, öfkenin tedavisinin kolay olması için itidal ve denge süsyle kişinin kendini süslemesi gerektiğini salık vermektedir. Nitekim öfke, sırat-ı müstakimden çıkmak ve zulüm olarak görülmekte, öfkenin insanı türlü dengesizce hareketlere (denize, mehtaba öfkelenmek, ayı hicvetmek) sevk edebileceği belirtilmektedir.⁵⁰

Öfkenin tedavisi için öncelikle sebepler ortadan kaldırılmalıdır. Sebeplerin çoğunluğu mal, servet, soy gibi geçici şeylerden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla tedavi için bu gerçeğin idraki gerekmektedir. Geçici şeylere meyletmenin insanı üzüntüye sevk edebileceği unutulmamalıdır. Bunun içinde insanın akıllı bir muhakemede bulunup kendini öfkeliendiren durumu ve sebebi tahlil etmesi gerekmektedir.

Devvânî, öfkenin sebeplerine ve bunlara yönelik çözümlere kısaca değindikten sonra öfkenin zıddı olan ödeklilik ve korkaklığı ele almaktadır.⁵¹ Öncelikli olarak korkaklığın sebebini tespit etmeye çalışıp şunları söylemektedir:

⁴⁸ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 124.

⁴⁹ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 124-126.

⁵⁰ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 126-127.

⁵¹ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 128.

“Nefsin zilleti, kötü hayat, onun hukukunda insanların fasit tamahkarlığı, bütün mutluluklardan ümidi kesmenin menşei olan rahat sevgisi, tembellik, işlerde sebatsızlık gibi reddedilmesi gerek işaretler; zalimlerin ona zulümde karar kılması, nefis ve ailede suçlara rıza, karından çirkin şeyler duyma, iftira, ar ve hayanın zahir olduğu şeye sahip olmama utancı ve önemli işleri bırakma gibi özellikler, bu hastalığın ayırt edici alametleridir.”⁵²

Sebeplerin ortadan kaldırılması suretiyle uygulanan tedavinin korkaklık için de geçerli olduğunu dile getiren Devvânî'ye göre; korkaklığın donukluğun kötü bir şey olduğunu nefse hatırlatmak, öfkenin harekete geçirilmemesi durumunda karşılaşılabilecek zararların düşünülmesi gerekmektedir. Aynı zamanda yaratılışa yerleştirilmiş olan bu gücü itidal düzeyinde kullanmak, gerekli yerlerde uyarıp harekete geçirmek gerekmektedir. Bunun için sürekli üflenerek tutuşturulan ateş misali, kendisine zarar vermeyeceği konusunda itimat ettiği insanlarla kişinin tartışması ve çekişmeye girmesi bu gücünü harekete geçişini sağlayabilmektedir.⁵³ Ayrıca Devvânî, bir takım filozof ve hikmet ehli kimsenin de tehlikelere ve zorluklara katlanma melekelerini geliştirmek üzere savaş meydanlarına gittiklerinden, deniz dalgalyken gemiye bindiklerinden de örnek vererek⁵⁴ öfke gücünü harekete geçirilmesinin bu yollarla mümkün olabileceğine işaret etmektedir.

Korkaklıktan sonra ele alınan bir diğer mesele ise korkudur. “Korku, nefsin kendisine bir kötülüğün erişeceğini anlayıp da engellemeye gücü yetmediğinde meydana gelen ruhsal durumdan ibarettir”⁵⁵ diyen Devvânî, kişinin bu kötülüğü def etmeye gücü yettiği takdirde bu korkudan kurtulmasının mümkün olabileceğini belirtmektedir. Korkunun gelecekte mümkün ya da zaruri olan bir durumdan kaynaklanabileceğini ancak bu durumlardan hiçbirinden korkmanın akıl karı olmayacağını belirtmektedir. O, akıl sahibi kimse kendisine korkunun ilişmesine izin vermez, kendisinden kaynaklanıyorsa korkunun ve üzüntünün sebebi olan şeyden kaçınmalı ya da olabilecek şeyden zaruri bir durum olduğunda ve bunun engellenmesi mümkün değilse o durum gerçekleşmeden korku ve acı çekmenin anlamsız olduğunu söyleyerek⁵⁶ Kindî'nin izini takip etmektedir.

⁵² Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 128-129.

⁵³ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 129.

⁵⁴ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 130.

⁵⁵ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 130.

⁵⁶ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 131.

Ölüm korkusunu özel bir başlık altında ele alan Devvânî, ölümün bir yok oluş olmadığına dikkat çekmekte ve beka alanına geçiş için bir yol olduğuna işaret etmektedir.⁵⁷ İlk olarak ölüm korkusunun sebeplerini şu şekilde sıralamaktadır: “Ölümün hakikatini bilmemekten, ölüm konusundan cahil olmaktan ve ölümün zati bir yokluk olduğu vehmetmekten, ya ölümü haber verdiği zannedilen bir elemnden ya da ölüm sonrasındaki durumumuzla ilgili olduğu düşünülen bir noksanlıktan kaynaklanır.”⁵⁸ Bahsedilen bu sebeplerin hepsine akıl nazarıyla bakıldığında korkunun yersiz olduğunun ortaya çıkacağı dile getirilmektedir.

Ölümü ele alırken öncelikli olarak insanın nasıl bir varlık olduğuna işaret eden Devvânî şunu söylemektedir: “Allah insanı kesif cisim yani ceset, uykuda gezip dolaşan latif cisim ve bu ikisi arasında rabıta olan ruhtan mürekkep olarak yaratmıştır. İnsanın kesif cesedini adetlere (fiziki yasalara) bağlı kılmış... Latif bedeni ise (fiziki yasalara bağlı olmayacak şekilde) harikulade kılmıştır. Bu yüzden ona hiçbir şey imkansız değildir.”⁵⁹ Ölüm, ruhun bedenle olan münasebetini kesme anlamına gelmektedir. Ayrıca Devvânî, “insanın ölmek (yok olmak) için değil, ebed için yaratıldığını”⁶⁰ belirtmektedir. Ölüm insan varlığının tamamlayıcısıdır, insan akıllı ve ölümlü bir canlıdır. Ölümle ilgili elemnden kaynaklı olan korkuya gelince Devvânî, elemin hayat vasıtasıyla cismani olan beden için geçerli olduğunu söylemektedir. Üçüncü olarak ölümü bir eksiklik olarak görmek akli bir noksanlıktan kaynaklanmaktadır. Nitekim insan, ölümlü bir canlı olup tamlığa ulaşması ölüm ile gerçekleşmektedir. O, akli hayatı tercih etmenin ve yetkinliği arzulamanın gerekliliği vurgulanmaktadır. Öldükten sonra cezalandırmadan kaynaklı bir korku varsa kişiye düşün kötü fiillerden uzak durmaktadır. Sevdiği ve değer verdiği şeylerden ayrılmadan dolayı ölümden korkmaya gelince Devvânî’ye göre bu üzüntüyle ilgili olup başka bir başlık altında ele alınmalıdır.⁶¹

Devvânî, İbn Miskeveyh ve İbn Sînâ’nın yolunu takip ederek Hz. Ali’den sonra 400 yıl boyunca bütün insanların yaşadığını farz edersek bu durumun

⁵⁷ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâî*, 131.

⁵⁸ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâî*, 132.

⁵⁹ Celaleddin Devvânî, “İnsanın Hakikati”, çev. Muhit Mert, *Dinî Araştırmalar* 1/2 (1998), 209-210.

⁶⁰ Devvânî, “İnsanın Hakikati”, 207.

⁶¹ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâî*, 132-133.

doğabilecek sıkıntıları üzerinden ölümün bir hikmet ve nimet olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. İnsana düşen, geçici lezzetlerden yüz çevirip daimi mutluluğu amaç edinmek ve ebedi lezzetler peşinde koşmaktır. Ölmeden önce ölmeyi başarmalı yani tabi ölümden önce iradi ölümü gerçekleştirmelidir.⁶² Ölüm korkusuyla ilgili Devvânî'nin kendinden önceki filozofların ortaya koyduğu çözüm yollarını büyük ölçüde aynıyla aktardığı görülmektedir.

3.3. Şehvet Gücünden Kaynaklanan Nefsani Hastalıkların Tedavisi

Cezb, çekme kuvveti diye isimlendirdiği şehvet gücünden kaynaklanan birçok hastalığın varlığından bahseden Devvânî, bunların en kötülerini yani şehvette ifrat, tembellikte ifrat, hüznünde ifrat ve hasette ifrad olmak üzere dört başlık altında değerlendirmiştir.⁶³ Devvânî, bunların hangi kategorilerde yer aldıklarını belirtmemekle beraber onun ifadelerinden yola çıkılarak şehvet düşkünlüğünün ifrata, tembelliğin tefrite, üzüntü ve hasedin niteleksel bozulmaya tekabül ettiği söylenebilir.⁶⁴

Aşırı şehvet, aşırı yeme-içmeye yönelmekten kaynaklanabilir. Burada Devvânî, tabiplerin yeme-içme konusunda ifrata kaçmanın tabipleri göre bütün hastalıkların sebebi olarak gördüklerini belirtmektedir. Aynı şekilde kadınlara aşırı düşkünlüğün de bedensel hastalıklara, akli fesada ve birçok olumsuz duruma mahal vereceği de ifade edilmektedir. Şehvet gücünün aklın hakimiyetine girmesi, nefsin hevâ ve hırsa teslim edilmemesi gerekmektedir. İtidal ölçüsünde bu gücü harekete geçirilmesiyle kişi, bahsi geçen kötülüklerden korunabilmektedir.⁶⁵ Aşırı şehvet konusunda Devvânî'nin, hem bedensel hem de ruhsal birçok hastalıklara sebep olabileceğine dikkat çekmek suretiyle tedavi yolu olarak itidalde kalmayı tavsiye ettiği görülmektedir.

Aşkın şehvetin hastalıkları arasında olduğunu belirten Devvânî, aşkı hayvani ve ruhi aşk olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Şehvetin ifratını teşkil eden hayvani aşktır. Nitekim ruhani aşk, erdemler arasında yer almakta-

⁶² Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 34-36. Diğer filozoflarla olan benzerliği için bk. Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*; İbn Sînâ, "Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi", çev. M. Hazmi, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi; Namaz Risalesi* (İstanbul: Orhan Mete ve Ortağı Kollektif Şirketi Matbaası, 1959); İbn Miskeveyh, "Ölüm Korkusu, Mahiyeti ve Nefsin Ölümden Sonraki Durumu", çev. İbrahim Aslan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 327-332.

⁶³ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 136.

⁶⁴ Bulut, "Devvânî'nin İslam Ahlak Felsefesindeki Yeri", 57.

⁶⁵ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 137-138.

dır.⁶⁶ Hayvani aşkta organlara ve onların uyumuna meyil varken; ruhani aşkta hareketlere ve kelimelere bir yönelim vardır.⁶⁷ O, filozofların, zihnin zindeliği ve ruhun letafeti için gerekli olan şeylerin başında iffetli aşkı zikrettiklerini ve sûfî şeyhlerin talibi aşk ile irşad yolunu seçtiklerinden bahsetmektedir.⁶⁸ Bu iki aşk ayrımı önemlidir ki aşk kalıcı olana yönelikse insana fayda sağlarken; geçici olana yöneldiğinde bir takım ruhsal hastalıklara sebep olabilmektedir. Ancak şu da unutulmamalıdır ki şehvet yani arzu gücü, insanın bedeninin temel ihtiyacı olan yeme-içme veya cinsel isteğin karşılanması için ona verilmiştir. Dolayısıyla amacın, bu gücün tamamen ortadan kaldırılması değil itidal düzeyinde tutulması olduğu gerçeği unutulmamalıdır.

Devvânî, şehvetin istilasına uğrayan bireyi tedavi etmek üzere aşağıdaki önerilerde bulunmaktadır:

“Bu hastalığın tedavisi, o şahsın düşünmeye odaklanması, dakik ilimlerle, ince ve güzel sanatlarla meşgul olması, bu ilim ve sanatlarla ilgili olarak fazla düşünme ve fazla çalışma zorunluluğu olduğunu bilerek onlarla ilgilenmesi, heyecanı arttırıcı maddelerden uzak kalarak ve heyecanı söndürücü ve düşürücü ilaçları kullanarak şehveti teskin etmesidir.”⁶⁹

Şehvet gücünün ifratının tedavisi zihni meşgul etmekten ve düşünmekten geçmektedir. Bununla birlikte şehveti harekete geçirici şeylerden de uzak durmak ve gerekirse şehveti azaltıcı ilaç içmek gerekebilmektedir.

Devvânî, şehvet gücünden kaynaklanan ikinci hastalık olarak zikrettiği tembellikte ifrattan bahsetmemektedir. O, istediği şeyleri elde edememesinden kaynaklı olarak şehvet gücünden hüzn ve hased hastalığının ortaya çıkacağını belirtmektedir.⁷⁰

Şehvetin ifradından kaynaklı hastalıklara değinildikten sonra ikinci olarak hüzn ele alınmakta ve Kindî’den itibaren filozofların büyük çoğunluğun aynıyla aktardığı hüzn; “insanın sevdiğini kaybetmesinden ve istediğini el-

⁶⁶ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 138.

⁶⁷ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 142.

⁶⁸ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 140.

⁶⁹ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 138.

⁷⁰ Osman Mutluer, “Ebu Bekir Razî ve Devvânî’de Ruhani Hastalıkların Tedavisi Üzerine Bir Karşılaştırma”, *ISPEC 7th International Conference on Social Sciences and Humanities, September 18-19, 2021/Muş-Turkey*, (2021), 358.

de edememesinden hasıl olan ruhani bir elem⁷¹ tanımına yer verilmektedir. Devvânî, tanım içerisinde zikredilen sebepleri detaylandırmakta ve hüznün sebeplerini şu şekilde zikretmektedir: “Sebebi genellikle cismani hazlara şiddetli arzu ve şehvet duymak, tamahkarlık etmek, bedensel lezzetlere aşırı hırs göstermek, dünyevi güzelliklerin gerçekleşip devam etmesini beklemektir.”⁷² Tedavisi ise oluş ve bozuluş alemindeki hiçbir şeyin kalıcı olmadığını idrak edip kalıcı, daimi, sabit olanın akli işler ve ruhani mutluluklara yönelmek olduğunu vurgulamaktadır.⁷³ Üzüntünün zaruri olmadığı, geçici olduğu, çabuk unutulduğunu hatırlatmakta ve dünyadaki bütün sebep ve araçlara ilahi emanet gözüyle bakmanın, vakti gelince bizden alınacağını idrakinde olmak gerektiğini söylemektedir.⁷⁴ Devvânî, İslam ahlak filozoflarının üzüntü konusundaki genel çözüm önerilerini⁷⁵ takip ederek insanın yönünü geçici olandan kalıcı olana çevirmesi, gerçek anlamda sahip olduğu şeylere odaklanması ve kalıcı olanı arzulaması gerektiğini vurgulamaktadır.

Devvânî en son olarak hasedi ele alarak ruhsal hastalıklar bölümünü sonlandırmaktadır. Hased bazen şehvi gücün erdemsizliği bazen de öfke gücünün bir erdemsizliği olarak ortaya çıkmaktadır. Şehvi güç devreye girdiğinde kişi, hasede neden olan nimetin o kişiden alınması ve kendisinin erişmesi konusunda bir hırsa kapılır. Öfke gücünü devreye girdiği durumda ise haset edilen kişiye kötü bir şeyin erişmesine yönelik bir istek vardır. Devvânî tarafından hastalıkların en kötüsü olarak nitelenen hased yüzünden hasid, başkalarının sahip olduğu nimet ve hayırlardan üzüntü duymaktadır. İlahi kaynaklı olan bu nimet ve hayırlar hiç kesilmediği için düşünürümüze göre hasetçinin üzüntüsü hiç son bulmaz. Hasedin hüznün ve öfke için uygulanan tedavi yöntemleriyle benzerlik arz ettiği ifade edilmektedir.

⁷¹ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 51; İbn Sînâ, “Risale fi mâhiyeti’l-hüzn ve esbâbihi (Hüznün Mahiyet ve Sebepleri)”, çev. Mehmet Hazmi Tura, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Ustadı İbni Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 857, 859; İbn Miskeveyh, *Tehzibü’l-ahlâk li’İbn Miskeveyh fi’t-terbiye* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1985), 180; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 177; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 142.

⁷² Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 142.

⁷³ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 141.

⁷⁴ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 144-145.

⁷⁵ Çözüm yolları için bk. Emine Taşçı Yıldırım - Armağan Atar, “İslam Ahlak Filozof ve Düşünürlerinde Üzüntüyle Başa Çıkma Yöntemleri”, *Bilimname* 49 (2023), 77-115.

Ayrıca gıpta ile arasındaki farka değinilmekte ve nimetin o şahsın elinden gitmeden istenmesinde bir sakınca görülmemektedir. Ancak bunların da belirli bir seviyesi vardır. En makul gıpta, uhrevi işler ve ruhi erdemlere yönelik olandır.⁷⁶ Hastalıkların en kötüsü olan hasetten kurtuluş yolu nimet ve hayırların kesintisiz bir şekilde Allah tarafından sunulduğunu idrak etmek ve bunlara tek başına sahip olunamayacağını farkına varmaktan geçmektedir. Hased duygusunun insanı sürekli olarak üzüntüye mahkûm edeceğini akıldan çıkarılmayıp hased etmekten uzak durulmalıdır.

Sonuç

Geçmişten günümüze ruh sağlığı ve hastalıkları üzerinde birçok çalışma yapılmıştır. Psikoloji, felsefeden ayrılmadan önce bu konular genel olarak felsefe içerisinde özellikle de insan davranışları üzerine inceleme yapan ahlak felsefesinin konusunu teşkil etmiştir. İslam ahlak felsefesi içerisinde de ruh sağlığı konusuna büyük önem verilmiş ve ruh sağlığının korunması için birtakım tedbirlerin alınması gerektiği ifade edilmiştir. Ruh sağlığının bozulması sebebiyle ise bazı ruhsal hastalıkların neşet edeceği belirtilmiş ve bunlara yönelik bir takım çözüm önerileri sunulmuştur. Devvânî de kendinden önceki İslam Ahlak felsefesi geleneğini takip etmek suretiyle bu konuya yaklaşmıştır.

Ruh sağlığını korumanın temel görev olduğuna dikkatleri çeken Devvânî, erdemlerin kazanılması kadar korunmasının da elzem olduğuna işaret etmektedir. İnsanın kendi hatalarını görme konusundaki eksikliğini Râzî gibi farkında olan Devvânî, iyi bir dost seçiminin hem erdemlerin kazanılması hem de korunmasında hayati bir öneme haiz olduğunu söylemektedir. Kişinin kendisine çeki düzen vermesi, bir takım kötü fiillerden vazgeçebilmesi için iyi niteliklere haiz bir dost edinmesi gerekmektedir. Arkadaş seçimi, hangi yaşta olunursa olsun günümüzde de önemini yitirmemiş bir meseledir. Ahlaki davranışların sürdürülebilirliğinde arkadaş çevresi mühimdir.

Bütün gayretlere rağmen ruhsal hastalıklar neşet ettiyse hastalık türüne göre onlara farklı çözümler sunulması gerekmektedir. Ruhsal hastalıklara yönelik çözüm önerilerine bakıldığında öncelikli olarak kişinin içinde bulunduğu durumu farkına varması için düşünmesi istenmektedir. Bilinçli bir

⁷⁶ Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 145-146.

farkındalıktan sonra ise bu durumu değiştirme yönünde faaliyete geçmesi beklenmektedir. Burada kişi, şehvete ya da öfkeye sebep olan durumları tespit edip onlardan uzak durmaya ya da bu sebepleri ortadan kaldırmak suretiyle bu aşırılıktan kurtarılmaya çalışmaktadır. Bedensel tıpta uygulanan yöntemlerden olan gıda tasarrufu, ilaç kullanma, zehir ve dağlama gibi yöntemler ruhsal tıbbı uyarlanarak aşama aşama belli yöntemler uygulanmaktadır. Öncelikli olarak bilinçli bir farkındalığın ardından kalıcı şeylere yönelme, geçici şeylere meyiletmeme, iyi meşguliyetler edinme, ilim öğrenme gibi çözüm yolları sunulmaktadır.

Sonuç olarak nefsanî hastalıkların tedavisi sağlıklı bir toplumun inşası için çok önemlidir. Bu konuda Devvânî'nin ayetler, hadisler, anekdotlar ve şiirler aracılığıyla zenginleştirerek sunduğu çözüm önerilerinin ruhsal hastalıklarla ilgili günümüzde yapılan çalışmalara ışık tutucu unsurlar içerdiği söylenebilir.

Kaynakça

- Akşit, Mirpenç. "Celâleddin Devvânî'de Ruhsal Tıp". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 9/4 (2022), 1055-1072.
- Anay, Harun. *Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Anay, Harun. "Devvânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/257-262. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000.
- Bulut, Zübeyir. "Celaledin Devvânî'nin İslam Ahlak Felsefesindeki Yeri". *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2021), 41-65.
- Çağrı, Mustafa. "Kindî'nin Def'u'l-ahzân Adlı Risalesi, Kaynakları ve Tesirleri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7-8-9-10 (1992 1989), 221-241.
- Çakmak, Nuriye. "Ahlâkın Değişmesinin İmkânı Konusunda Celâleddin Devvânî'nin İslam Ahlâk Düşüncesine Katkısı". *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 6 (2023), 25-48.
- Devvânî, Celâleddin. *Ahlâk-ı Celâlî: Levâmî'ü'l-İşrâk fî Mekârimi'l-ahlâk (Güzel Ahlak Hakkinda İşrak Parıltıları)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Devvânî, Celâleddin. "İnsanın Hakikati". çev. Muhit Mert. *Dinî Araştırmalar* 1/2 (1998), 199-211.
- Fârâbî. "Fusûlü'l-medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)". çev. Hanifi Özcan. *Fârâbî'nin İki Eseri*. 45-138. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2005.
- Göcen, Gülüşan. *Din Psikolojisi I*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.
- İbn Miskeveyh. "Ölüm Korkusu, Mahiyeti ve Nefsin Ölümden Sonraki Durumu". çev. İbrahim Aslan. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 327-332.

- İbn Miskeveyh. *Tehzibü'l-ahlâk li'İbn Miskeveyh fi't-terbiye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- İbn Sînâ. "Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi". çev. M. Hazmi. *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi; Namaz Risalesi*. İstanbul: Orhan Mete ve Ortağı Kollektif Şirketi Matbaası, 1959.
- İbn Sînâ. "Risale fi mâhiyeti'l-hüzn ve esbâbihi (Hüznün Mahiyet ve Sebepleri)". çev. Mehmet Hazmi Tura. *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*. 857-859. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Kindî. *Üzüntüden Kurtulma Yolları (Def'u'l-ahzân)*. çev. Mustafa Çağrı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Kocalar, Dinçer. *Gençlere Yönelik Öfke Yönetimi Becerileri Eğitim Kitapçığı*, 2024. <https://rayp.adalet.gov.tr/resimler/581/dosya/ofke-yonetimi20-05-20214-38-pm.pdf>
- Mutluer, Osman. "Ebu Bekir Razî ve Devvanî'de Ruhani Hastalıkların Tedavisi Üzerine Bir Karşılaştırma". *ISPEC 7th International Conference on Social Sciences and Humanities, September 18-19, 2021/Muş-Turkey*, 349-360.
- Râzî, Ebu Bekir. "Kitâbu'l-Tıbbu'r-Rûhânî (Ahlâkın İyileştirilmesi)". çev. Mahmut Kaya. *Felsefe Risaleleri*. 82-195. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Saruhan, Müfit Selim. "İslâm Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/1 (2006), 87-105.
- Saruhan, Müfit Selim. *İslam Filozofları ile Ruhsal Tıp*. Ankara: Fecr yayınları, 2021.
- Taşçi Yıldırım, Emine. *İslam Felsefesi ve Modern Psikolojide Ölüm Korkusu*. Bursa: Emin Yayınları, 2022.
- Taşçi Yıldırım, Emine - Atar, Armağan. "İslam Ahlak Filozof ve Düşünürlerinde Üzüntüyle Başa Çıkma Yöntemleri". *Bilimname* 49 (2023), 77-115.
- Tûsî, Nasîrüddin. *Ahlâk-ı Nâsirî*. çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Kitapçık III 9-13 Yaş Grubu İçin Etkinlikler/Psikososyal Destek Uygulama Rehberi*. Erişim 28 Ekim 2024. <https://www.hayatadestek.org/wp-content/uploads/2021/09/hdd-psikososyal-destek-uygulama-rehberi-3-9-13-yas.pdf>.

ÇAĞDAŞ BİYOETİK PROBLEMLERİNE DÜALİST BİR YAKLAŞIM: İBN SİNÂCI BİR ANALİZ

Dr. Ahmet ERKAN

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara/Türkiye
erkan@ankara.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-2134-8500

Giriş

Günümüz biyoetik problemlerinin en önemlileri embriyonun statüsü, kürtaj ve bitkisel hayattakinin statüsü gibi yaşamın başlangıcı ve bitişi ile ilgili meselelerde ortaya çıkmaktadır. Yaşamın başlangıcı ve bitişi, büyük oranda gözlemlerle belirlenebilen olgular olsa da kimi durumlarda gözlemlerle belirli bir yargıya varmak zor olabilmektedir. Bundan da öte, birçok durumda kişi olmanın başlangıcı ve bitişi, yaşamın başlangıcı ve bitişi ile paralel değerlendirilmez. Bu durumlarda problem sadece yaşamın başlangıcı ve bitişi ile ilgili tartışmalarla sınırlı olmaz; kişi olmanın başlangıcı ve bitişi ile ilgili tartışmaları da kapsayacak hale gelir ve mesele sadece bilimin bir sorunu olmaktan çıkar felsefi ve etik tartışmaların da konusu haline gelir. Etik bize yaşam hakkının dokunulamaz olduğunu salık verse de yaşamın ne zaman başlayıp ne zaman bittiğini ne zaman bir kişiden bahsedeceğimizi tek başına söyleyemez. Bu konuda bilimsel kuramların ve etik değerlendirmelerin yetersiz kalması halinde mesele zorunlu olarak felsefi bir problem haline gelir. Bilim insanlarının “Yaşam ne zaman başlar ve ne zaman biter?” şeklinde sorduğu soruyu felsefeciler, “Hangi koşullar altında bir kişiden söz edebiliriz?” şeklinde yeniden formüle ederler. “Kişi” sadece hukuki bir kavram değil aynı zamanda felsefi ve ahlaki bir kavramdır. Bu nedenle filozoflar kişi diye referansta bulunduğumuz şeyin tam olarak ne olduğuna dair farklı yanıtlar vermişlerdir. Bu konuda çağdaş zihin felsefecileri arasında maddeci kuramlar ağırlıklı olarak kabul görse de önemli sayı-

da Müslüman düşünür kişi kavramının doğru bir analizinin düalist bir çözümlemeyi gerektirdiğini öne sürmüştür. Tarihte iz bırakmış en önemli Müslüman filozoflardan biri olan İbn Sîna'nın nefsin (ruhun) mahiyeti ve bedenle ilişkisi hakkında dikkate değer felsefi bir kuram geliştirmiştir. Bu bildirinin amacı, İbn Sîna'nın nefis ve beden kuramının, kişi olmanın başlangıcı ve bitişini çevreleyen biyoetik tartışmalara ne tür bir katkı sunabileceğini irdelemektir. Burada hususiyle, kişilerin etik değerlendirmelerin konusu olup olmadığı tartışmasına girilmeyecektir. Bu çalışmada, kişilerin etik değerlendirmelerin konusu olduğu ve temel insan haklarına sahip olduğu müsellemler kabul edilecek, bir kişi olmanın gerekli ve yeterli koşulları tartışılacaktır. Bildiride nitel araştırma ve felsefi analiz yöntemi benimsenmiştir. Araştırmanın kaynakları, biyoetik problemleri çevreleyen etik ve felsefi çalışmaların yanı sıra İbn Sîna'nın temel eserleri olacaktır. Araştırmanın muhtemel sonuçlarını şu şekilde özetleyebiliriz: Kişi kavramının doğru bir analizinde, maddeci bir bakış açısı yetersizdir. Kişilerin sadece bedenden ibaret olmadığı, daha ziyade gayr-ı maddi nefsleri özsel olarak içerdiği dikkate alınmalıdır. Dolayısıyla yaşamın başlangıcı ve bitişini ile ilgili biyoetik problemlere daha geniş bir açıdan yaklaşılması gerekir. İnsan nefis ve bedenden oluşuyor ise yaşamın başlangıcı ve bitişini ile ilgili sorunlar tek başına bedenin işlevleri açısından çözümlenemez. Aksine bu sorunları nefsin varlığına geliş ve bedenle ilişkisi bağlamında ele almak daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

1. Kişi Nedir: Kavramsal Bir Analiz

Kişilerin ontolojik bakımdan neye tekabül ettiği tartışmasına girişmeden önce kişi olmanın ne anlama geldiğine dair kavramsal bir analiz yapmamız gerekir. Burada "kişi" kavramı, hususiyle hukuki bakımdan tahlil edilmeyecektir. Her ne kadar, gündelik hayatın pratik meseleleri çoğu kez kişi kavramının hukuki bir analizini gerektirse de felsefi bir tartışma, kavramların pratik ve ilintisel tazammunlarından ziyade özsel içeriklerini dikkate alır. Zira, ilintisel yönler birden çok şekilde tezahür edebilir ve bu bizi, bir kavramın özünü belirlemede enflasyonist bir durumla baş başa bırakabilir. Kavramlar, felsefi bakımdan, mümkün olduğunca sıkı olmalıdır.

Bir kişi olmak ne demektir? Daha felsefi bir dille ifade etmek gerekirse, kişi olmanın gerekli ve yeterli şartları nelerdir? Bunlar öyle şartlar olmalıdır

ki; kişi olanlar bunlara zorunlu olarak sahip olmalı; kişi olmayanlar da hiç bir biçimde bunlara sahip olmamalıdır.¹ Kavramsal/içlemsel bir analize başlarken, kaplamsal bir temelden hareket etmek, pratik bakımdan yararlı olabilir. Yani, öncelikle biz insanların kişi olarak kabul ettiği şeyler kümesini gözden geçirir, sonra da bu şeylerin hepsinin sahip olduğu nitelikleri özsel olarak kabul edip; kümenin dışında kalan örneklerin sahip olduğu nitelikleri analizimizden dışlarız.

Bizler hangi şeyleri kişiler olarak dikkate alırız? İlk olarak insanlar, sonrasında melekler, şeytanlar ve hayaletler gibi (gerçek veya kurgusal) varlıklar, nihayetinde de Tanrı (veya mitolojideki tanrılar) kişiler olarak kabul edilir. Bu noktada, bu sayılanların gerçekte var olup olmadıkları tartışması önemsizdir. Burada, gevşek biçimde, insanların tasavvurlarında kişi olarak addettikleri şeylerin neler olabileceğini listeliyoruz. Ama yine de -döngüsellik riskini göze alarak- burada sadece insan kişilerini inceliyoruz. Peki bizler neleri kişi olarak kabul etmiyoruz? Yine gevşek bir belirleme ile cansız nesneleri, bitkileri ve hayvanları birer kişi olarak görmediğimizi söyleyebiliriz. Sonuç olarak, kişi olmanın gerekli ve yeterli şartları; insanların zorunlu olarak sahip olduğunu, hayvanların hiçbir şekilde sahip olmadığını, olamayacağını düşündüğümüz niteliklerdir.

Şimdi, kişi olma koşulu olarak görülebilecek nitelikler neler olabilir? İlk olarak öz bilinci; ikinci olarak duygular, hisler, hazlar ve acılar gibi klasik felsefi dilde etkilenimler denen şeyleri; üçüncü olarak üreme, duyumsama ve algılama gibi klasik felsefi dilde etkinlikler olarak adlandırılan şeyleri son olarak da akletme, akıl yürütme, kavrama, analiz etme, soyutlama gibi üst düzey zihinsel etkinlikleri göz önüne alabiliriz. Bunların her birini sırasıyla değerlendirelim: Açıktır ki insanlar öz-bilinç sahibi canlılardır. Yine birtakım gelişmiş hayvanların (özellikle memelilerin) primitif de olsa bir çeşit öz bilince sahip olduğunu düşünmek makuldür. Cansız varlıkların, bitkilerin, böceklerin ve birtakım gelişmemiş hayvan formlarının öz bilince sahip olmadığı da açık görünüyor. Dolayısıyla, kişi olmanın birincil koşulu öz-bilinç sahibi olmak gibi görünüyor. Ancak, üst düzey hayvanların da bir çeşit öz-bilince sahip olduğunu kabul edersek; öz-bilincin kişi olmanın gerekli bir koşulu olduğunu ama yeterli bir koşul olmadığını söyleyebiliriz. Yine

¹ Eric T. Olson, *What Are We? A Study in Personal Ontology* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 16.

açıktır ki insanlar ve hayvanların duyguları, hisleri, hazları ve acıları vardır. Bununla birlikte hazzardan, acılardan ve benzeri şeylerden etkilenmiyor gibi görünen ama yine de kişi kabul ettiğimiz insanları kişi olmaktan çıkarmayız. Belki bu insanların birtakım fiziksel veya ruhsal sorunları olabileceğini düşünürüz ama yine de onların kişi olmadıklarını farz etmeyiz. Benzeri bir belirleme üreme, duyumsama ve algılama gibi etkinlikler için de söz konusu olabilir. Duyumsama yeteneklerinin bir kısmını kaybetmiş birisinin; mesela görme veya işitme engellilerin daha az kişi olduklarını düşünmeyiz. Kişi olmayı azalıp artabilen bir şey olarak kabul etmeyiz. Kişi ya vardır ya da yoktur. Bir insan birtakım etkinliklerini kullanma becerisini kaybetse bile; onu tam olarak o kişi olarak görmeye devam ederiz. Bir kişinin, artık daha az bir kişi olduğu düşüncesini sağduyuya aykırı buluruz. Dolayısıyla duygular ve hazlar gibi etkilenimlerin, yine duyumsama ve algılama gibi etkinliklerin kişi olmanın gerekli bir koşulu olmadığını öne sürebiliriz. Zira bunlar birtakım hayvanlarda kamilen bulunabilirken; bazı insanlarda bulunmayabilir. Son olarak üst düzey zihinsel etkinlikleri inceleyelim. İnsanların en ayırt edici hususiyeti akletme ve onun modlarıdır. Hayvanlarda, algılama ve hatırlama gibi duyumsama modları bulunabilse bile, akletmenin olmadığı genel bir kabuldür. Akledebilen herhangi bir hayvana denk gelmemişizdir. Bununla birlikte, insanlarda akli kapasiteler artıp azalabilir; bazen tümünden ortadan kalkabilir. Bu tür durumlarda, sayduyusal olarak, kişinin artık daha az bir kişi olduğunu ya da tümünden ortadan kalktığını düşünmeyiz. Ancak burada önemli olan, fiilen akletmekten ziyade, akledebilir olmaktır; felsefi dille ifade edersek, akletmeye bilkuvve sahip olmaktır; doğası gereği akledebilir olmaktır. İnsan kişileri doğaları gereği aklederler; fiilen akletmedikleri ya da akledeemedikleri durumlarda, onlarda hala korunan bir akletme kuvvesi vardır. Bunun bir yetiye dönüşmemesi, onun kişi olmasını engellemez. Dolayısıyla, kişi olmanın en ayırt edici hususiyeti (fiilen akletme yetisi bulunsa da bulunmasa da) doğası gereği akledebilir olmaktır ki bu insan türüne hastır. Sonuç olarak diyebiliriz ki, kişi; doğasında akletme kuvvesi bulunan öz-bilinç sahibi bir varlıktır. Varılan bu sonuç, felsefede standart kabul edilen -ve kişinin ontolojik statüsüne dair bir belirleme bulunmayan- Locke'un kişi tanımı ile birebir örtüşür. Ona göre kişi; "düşünen ussal bir varlıktır, uslamlaması ve düşünümü vardır, farklı za-

man ve yerlerde kendini kendi olarak, yani aynı düşünen varlık olarak görebilir.”²

2. Kişi Nedir: Varlıkbilimsel İzahlar

Buraya kadar kişi kavramının analizi ile ilgilendik ve felsefede standart olarak kabul edilen tanıma ulaştık: Kişi, doğasında akletme kapasitesi bulunan öz-bilinç sahibi varlıktır. Bu tanım, bize kişi dediğimiz şeylerin; gerçekte neye tekabül ettiğini söylemez. Bu tanıma uyan bir varlık, maddi bir şey olabileceği gibi; maddi olmayan bir şey de olabilir. Şimdi, kişilerin neye tekabül ettiğine dair öne sürülen alması izahların incelenmesine geçelim.

2.1. Maddeci İzahlar

Kişilerin hangi varlıklar olduğuna dair tartışma, maddeci çerçevede yürütülüyorsa, zorunlu olarak insan kişileri ile sınırlı bir hal alır. Zira maddeci bir çerçevede, Tanrı gibi kişi olduğu kabul edilen maddi-olmayan varlıklar tartışmanın dışında tutulur. Bu durumda, ‘Kişiler neye tekabül eder?’ sorusu; ‘İnsan kişileri neye tekabül eder?’ sorusuna dönüşür ve bu soru da ‘Biz neyiz?’ şeklinde yeniden formüle edilebilir. Maddeci çerçevede bu soruyla verilen birçok yanıt arasında tartışmamız bakımından dikkate değer olan iki izahı ele alıyoruz. Bunları sırasıyla ve kısaca şu şekilde özetleyebiliriz: (1) İnsan-organizması, (2) İnsan beyni.

Biz insan kişilerini, canlı insan organizması ile özdeş gören yaklaşıma animalizm denir. Animalizme göre, biz insan kişileri biyolojik organizmalarız; *homo sapiens* türünün tekil bir üyesi olan canlı ile birebir özdeşiz. Canlı organizmalar, diğer maddi nesnelerden farklı olarak karmaşık biyolojik olaylara ve işlevlere sahiptir. Organizmalar zaman süreci içerisinde yapıtaşlarını alır, özümser ve gerektiğinde atar. Maddi yapıtaşlarının bu geliş ve gidişlerine rağmen, organizmanın varlığı ve işlevi korunur.³ Bu çerçevede, insan organizması, yetişkin insan bedeni formunda bulunsa da bulunmasa da bir insan kişisi ile özdeştir. Her ne zaman tekil bir *homo sapiens* organizması ile karşılaşsak, orada bir insan kişinin bulunduğunu kabul ederiz. Bu organizma bazen sağlıklı yetişkin bir insan bedeni formunda olabilir, bazen bitkisel hayattaki bir insan bedeni formunda olabilir, bazen de bir fe-

² John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıcadıroğlu (İstanbul: Kalcı Yaynevi, 2004), 232-233.

³ Olson, *What Are We?*, 23-24.

tüs ya da embriyo formunda olabilir. Bu durumların her birinde, bir insan kişisi söz konusudur.

İnsan kişilerine dair öne sürülen ikinci maddeci izah, onları insan beyinleri ile birebir özdeşleştirir. Bu izah, animalist izahtan dikkatle ayırt edilmelidir. Animalizmde, insan beyni tek başına yaşama olanağına sahip olmadığından, insan kişisi bir bütün olarak insan organizması ile özdeşleştirilir. Beyin izahında ise, tıpkı kalbin kan pompalaması ya da karaciğerin safra üretmesi gibi insan beyni de düşünceler üretir. Biz insan kişilerinin öz-bilinç merkezi beyindir. Dolayısıyla, öz-bilinç sahibi olan ve akletme gibi üst düzey zihinsel işlevlere bilkuvve veya bilfiil sahip olan yer insan beynidir, bir bütün olarak insan organizması değil. Bu görüşü savunanlar, insan kişisini insan organizması ile özdeşleştiren bir önceki görüşe karşı çıkmak üzere düşünce bir deneyi tasarlamışlardır. Buna göre, teknolojinin gelişmesi ile beyin nakillerinin olanaklı hale geldiğini farz edelim. Cerrahlar beyin ölümü gerçekleşmiş ama vücudu işleyen X kişinin bedenine, vücudu iflas etmiş ama beyni sağlam Y kişinin beynini nakletsinler. Ameliyat sonrasında, X bedeninde uyanan hangi kişi olacaktır? İnsan kişisini insan organizması ile özdeşleştiren animalistlere göre, uyanan kişi X kişisi olmalıdır. Ancak bu temel sezgilerimize hayli karşıttır. Burada uyanan kişi, beyni sağlıklı bir şekilde nakledilen Y kişisi olmalıdır. Sezgilerimiz bunu söyler. Zira düşünceler ve hatıralar beyinle nakledilir; bedenın geri kalanı ile değil. Dolayısıyla eğer insan kişisi organizma ile özdeş olsaydı, ameliyattan sonra psikolojik ve zihinsel sürekliliği sağlayan X kişisi olmalıydı. Oysa sezgilerimiz bize, psikolojik sürekliliği sağlayanın Y kişisi olması gerektiğini söyler.⁴

Burada özetle verilen maddeci kişi izahlarının her birinin birtakım sorunlar barındırdığını söyleyebiliriz. İlk olarak organizmacılık, kişilere dair kavramsal izah ile uyuşmamaktadır. Kişiyi, doğasında akletme kapasitesini barındıran öz-bilinç sahibi varlık olarak tanımlamıştık. Eğer bir insan kişisinden söz edeceksek bu iki temel niteliği özsel olarak barındırması gerekmektedir. Eğer insan organizması, insan kişisi ile özdeş ise doğasında potansiyel veya kuvve olarak akletme kapasitesini barındırmalı ve fiilen öz bilinç sahibi olmalıdır. Ancak bir insan embriyosunun veya beyin ölümü gerçekleşmiş ama yaşamsal işlevlerini bitkisel düzeyde de sürdüren bir insan bedeninin bu iki işleve sahip olduğuna dair gerekçelerimiz bulunmamakta-

⁴ Derek Parfit, "We Are Not Human Beings", *Philosophy* 87/1 (Ocak 2012), 5-14.

dır. İnsan embriyosunun, doğasında akletmeyi barındırdığını söyleyebiliriz ama fiilen öz-bilinç sahibi olduğuna dair bir kanıtımız bulunmamaktadır. Beyin ölümü gerçekleşmiş bitkisel hayattaki bir insanın bu ikisine de sahip olduğuna dair hiçbir kanıtımız yoktur. İnsan kişilerini insan beyni ile özdeşleştiren izah ise -her ne kadar kavramsal analiz ile uyumlu gözükse de- kendi içinde duplikasyon sorunu barındırmaktadır. Şöyle ki, insan beyinleri iki yarımküreden müteşekkildir ve her birinin yetişkinlikte ayrı işlevleri vardır. Bununla birlikte, hayatın erken bir safhasında bu yarımkürelerden birinin zarar görmesi yahut ameliyatla çıkarılması halinde, sağlam kalan yarımküre ötekinin işlevini de üstlenir. Teknolojinin gelişmesi ile yaşamsal işlevlere zarar vermeksizin beyin yarımkürelerini bölüm her birini ayrı bir bedene nakletmek mümkün olabilir. Bu en azından düşüncede olanaklıdır. Bu durumda -eğer kişiler beyinler ile özdeş ise- tek bir kişi iki ayrı kişiye bölünmüş olacaktır. Böylece, iki ayrı kişi tek bir kişi ile özdeş olacaktır ki bu mantıksal bakımdan çelişkilidir.⁵ Burada özetle verdiğimiz ve kişi olmak bakımından içerdiği sorunlara değindiğimiz bu iki maddeci izah, ileride biyoetik açıdan ele alınan kişi izahlarının felsefi temellerini oluşturacaktır.

2.2. Düalist Bir İzah: İbn Sînâ

Felsefede insan kişilerinin neye tekabül ettiklerine dair birçok düalist izah ortaya atılmıştır. Bunların en yaygın bilinenleri Platon ve Descartes'ın düalist insan tasavvurlarıdır. Biz burada hususiyle tarihte iz bırakmış önemli bir Müslüman düşünür olan İbn Sînâ'nın izahını inceleyeceğiz.

İbn Sînâ, insan nefsinin (ki buna Türkçedeki gündelik kullanımda belirsiz bir şekilde ruh olarak referansta bulunulur) gayr-ı maddi bir töz olduğunu öne sürer. Zira ona göre, biz insan kişilerinin iki temel niteliği olan öz bilinç ve akletme kapasitesi, maddeci bir çerçevede izah edilemez. İlk olarak, biz insanların zihinsel durumlarını bir araya getirip birleştiren bir öznenin bulunması gerekir. Biz hem eş-zamanlı olarak hem de art zamanlı olarak farklı tecrübeleri bir araya getiririz ve bunları bir bağlantı noktası olarak kendi bilincimizde birleştiririz.⁶ Tecrübelerimizi bir araya getirebilmemize olanak sağlayan şey, bizim nefsimizdir. Biz insani nefslerin varlık

⁵ Richard Swinburne, "Personal Identity: The Dualist Theory", *Personal Identity*, ed. Sydney Shoemaker ve Richard Swinburne (Basil: Blackwell Publishing: 1984), 14-15.

⁶ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima (Arabic Text) Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ*, thk. Fazlur Rahman (London: Oxford University Press, 1959), 252-253.

kipi, öz-bilinçtir.⁷ Buna göre, benlikler/nefsler kendisinin doğrudan bilincinde olan şeylerdir ve bu bilinç, bilinebilir, tecrübe edilebilir diğer şeylerin de temelidir. Öz bilinç olmaksızın ne akledebilir ne de duyumsayabilirdik. Öz bilinç, her zaman ve her durumda verilir; zaman zaman farkında olmayan bir şey değildir.⁸

Burada dikkat çekilmesi gereken bir nokta şudur. İbn Sîna öz-bilinçten doğrudan doğruya nefslerin gayr-ı maddi oluşuna giden bir argüman tasarlamaz. Zira daha önce de dikkat çekildiği üzere, bazı gelişmiş hayvanlar bir çeşit öz bilince sahip olabilir. O burada, öz-bilincin akletme de dahil tüm zihinsel durumların temeli olduğunu vurgular. Bununla birlikte, öz-bilinç sahibi insan nefsinin akletme kapasitesinin, onun gayr-ı maddi bir töz olmasını gerektirdiğini ileri sürer. Burada ayrıntılarını veremeyeceğimiz uzunca bir argümantasyon yoluyla şunu savunur: Biz insan kişileri yahut insani nefsler soyut kavramları akledebiliyoruz. Bu soyut kavramların varlıkbilimsel statüsü ne Platon'un iddia ettiği gibi aşkın tözlerdir ne de Aristoteles'in öne sürdüğü gibi tek tek nesnelerdir. O halde bunlar tanrısal aşkın bir zihinde bulunmalıdır. Tanrısal aşkın bir zihin doğası gereği gayr-ı maddi olduğundan, bu zihinde bulunan bir şey de (burada soyut kavramlar) gayr-ı maddi olmak zorundadır. İnsan zihni/nefsi de bu soyut kavramları akledebiliyor ise (ki akledebiliyor) o da gayr-ı maddi bir töz olmalıdır.⁹ İbn Sîna, bu gayr-ı maddi nefsin (insan kişilerinin) varlığa gelişlerinde tanrısal bir belirlemenin bulunduğunu öne sürer. Buna göre, bir insan organizmasının varlığa geliş anında (ki bu organizmanın varlığa gelişinde de tanrısal nedenleme vardır) Tanrı tarafından ona özgü ve onunla zorunlu bir nedensel etkileşim halinde bulunacak bir insan nefsi yaratılır. Belli bir insan organizması, belli bir insan nefsi ile eşleşir ve bu eşleşme tüm diğer alternatif eşleşmeleri saf dışı bırakır. Belli bir insan nefsi belli bir insan organizması ile bu dünyadaki yaşam boyunca etkileşim halinde kalır.¹⁰

Özetlemek gerekirse, İbn Sîna, kişi kavramının analizinden çıkarılan iki niteliği temel almaktadır: Bilfiil öz bilinç ve bilkuvve akletme kapasitesi. Öz

⁷ İbn Sîna, *Kıtab et-Ta'likât*, thk. Hasan Mecid Abdî (Dimaşk: Daru'l-Fırkâd, 2009), 111, 124.

⁸ İbn Sîna, *Kıtab et-Ta'likât*, 111.

⁹ İbn Sîna, *Avicenna's De Anima*, 209-214.

¹⁰ İbn Sîna, *En-Necât f'l-Hikmeti'l-Mantıkiyye ve't-Tab'iyye ve'l-İlahiyye*, thk. Mâcid Fahri (Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedide, 1985), 227.

bilinç bizim akletme kapasitemizin temeli olsa da doğrudan doğruya onun beyin gibi bir maddede bulunamayacağını çıkarsayamayız. Bununla birlikte, akledebilme kapasitesi -fiilen bunu uygulayabilir olalım veya olmayalım- beyin gibi maddi bir şeyde bulunamaz. O halde öz-bilince sahip biz insan kişileri, doğamızda akletme kapasitesine sahip olduğumuzdan, insan beyni ya da insan organizması gibi maddi bir şey ile özdeş olamayız. Bizim beynimiz de dahil organizmamız/bedenimiz, bizim sahip olduğumuz bir mülkümüzdür, bizimle özdeş değildir. Buna karşın, bir çeşit öz-bilince sahip olabilse de hayvansal nefslere, akletme kapasitesine sahip olmadıklarından onların beyin ya da hayvan organizması ile özdeş olmadıklarını öne sürmemizi gerektirecek rasyonel bir gerekçemiz bulunmamaktadır.

3. Kişi Nedir: Biyoetik Belirlemeler

İnsan kişilerinin neye tekabül ettiğine dair çağdaş biyoetik tartışmalar, büyük oranda maddeci izahların etkisi altındadır. Bu tartışmalar embriyonun, ceninin, bitkisel hayattaki insanın ve Alzheimer hastalarının kişi olarak statüsünün ne olacağı meselelerinde yapılmaktadır. Her ne kadar biyoetik tartışmalarda, etik yönler ağırlıkta olsa da bu sayılanların kişi statüsünün olup olmadığına verilen yanıtlar, yukarıda verilen maddeci izahlara göre belirlenmektedir. İlk olarak, genetik belirlenimcilik, insan kişilerine dair organizmacı izahı temel almaktadır. İkinci olarak, biyolojik belirlenimcilik, farklı ölçütleri de göz önüne almakla birlikte temel olarak beyin ve sinir sistemini temel almaktadır. Kültürel belirlenimcilik ise kişi statüsünün genetik ve biyolojik ölçütlerle belirlenemeyeceğini ve dolayısıyla bunu kültürel şartlarla belirlediğimizi öne sürer. Şimdi bu üç belirlenimciliği biyoetik sonuçları ile birlikte inceleyelim ve son olarak İbn Sîna'nın düalizmi üzerinde temellendirilebilecek ve teolojik belirlenimcilik olarak adlandıracağımız görüşü ele alıp, bu görüşün diğerlerine kıyasla ne gibi farklılıkları beraberinde getirebileceğini soruşturalım.

3.1. Kültürel Belirlenimcilik

İnsan kişilerinin ne zaman var olmaya başladığını ve ne zaman ortadan kalktığını, teolojik, genetik ya da biyolojik bir ölçütle belirleyemeyeceğimizi öne süren görüşe kültürel belirlenimcilik denebilir. Kültürel belirlenimciliğin en önemli temsilcilerinden biri olan Jon Nuttall'a göre, kişi olan ile kişi olmayan arasında çizgi çekebilmemiz için işe yarar gözüken iki 'köşe taşı'

vardır. Bunlardan biri, rahme düşme diğeri ise doğumdur.¹¹ Bu iki köşe taşından kişi olmanın sınırını ana rahmine düşme anı olarak belirleyenler -ki bunlar kürtaj karşıtlarıdır-, gebeliğin son safhasında ceninin ahlaki statüsünü değiştirecek hiçbir değişikliğin olmadığını, yine doğum anından geriye doğru gitmek suretiyle ahlaki bakımdan değişiklik yaratacak önemli bir değişime rastlayamayacağımızı söylerler. Ne birtakım dışsal uyaranlara tepki verme, ne beyin ve sinir sistemi gelişimi ne de kalp atışı, bu konuda ahlaken önem arz edecek ve kişi olmanın sınırını oluşturacak bir farklılık yaratmazlar. Ahlaken önem arz edecek ve kişi olmanın sınırını teşkil edecek yegane farklılık ya da değişim, rahme düşme anıdır. Rahme düşme anı (esasinda döllenme anı), bir insanın yaratılma anıdır; bu ahlaki bakımdan önem arz edecek manada ciddi bir değişikliktir.¹² Bu düşünce çizgisini takip edenlere göre, insanın yaratılma anı, insan kişisinin de yaratılma anı olduğundan; bu aşamadan itibaren, ister embriyo aşamasında olsun ister cenin aşamasında olsun, söz konusu canlı varlığa yönelik bir müdahale, tıpkı yetişkin bir insana yönelik müdahale ile aynı düzeyde ahlaki yükümlülük içerir. Nuttall, kürtaj taraftarlarının oluşturduğu karşı argümanı ise şu şekilde özetler: İnsan canlısının başlangıç anı, kadın bedenindeki bir hücredir. Doğum anı öncesine kadar olan süreçte bu hücrenin bölünerek büyümesi ve bir form alması, kısaca bu süreçte yaşanan hiçbir değişim, onun kadın bedeninin bir parçası olduğu gerçeğini değiştirmez. Dolayısıyla, bu argümanı savunanlara göre, doğum anında kadın bedeninden ayrılmadan önce, bir cenin kadın bedeninin bir parçasıdır ve bir insan kişisi değildir. Doğum anından itibaren, kendi başına hayatta kalmaya başlayınca, bebek bir kişi statüsü kazanır.¹³

Nuttall, gebe kalmanın ahlaki bakımdan önemli bir olay olduğunu teslim eder. Zira döllemiş yumurta ile döllememiş yumurta arasında önemli bir farklılık vardır: Döllemiş yumurta insan türünün, homo sapiens türünün yeni ve tekil bir üyesi iken döllememiş yumurta, insan türünün yeni bir üyesi değildir.¹⁴ Buna karşılık doğum, ahlaki bakımdan önemli bir farklılık yaratmaz zira sadece bulunduğu mekan, oksijen alma ve beslenme bi-

¹¹ Jon Nuttall, *Ahlâk Üzerine Tartışmalar: Etiğe Giriş*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 122.

¹² Nuttall, *Ahlâk Üzerine Tartışmalar*, 123-124.

¹³ Nuttall, *Ahlâk Üzerine Tartışmalar*, 124.

¹⁴ Nuttall, *Ahlâk Üzerine Tartışmalar*, 127.

çimleri değişmiştir. Ancak doğumla birlikte, kişi olma bakımından önemli bir farklılık ortaya çıkmaktadır. Doğumla birlikte bebek ile anne-baba arasında kişiler arası etkileşim başlar. Bebek artık duygularını ve hislerini, ağlayarak ya da gülererek belli eder. Kişi olarak davranma süreci doğumla birlikte başladığından, kişi olmanın başlangıç tarihi doğum anı olarak saptanabilir. Ceninin rahim dışında yaşayabilir olduğu bir an da kesin olarak saptanamaz. Gebeliğin altıncı ayından itibaren rahim dışında tıbbi destekle bebeklerin yaşayabildiği bilimsel bir veridir. Bununla birlikte, yaşayabilirlik tıp biliminde ve teknolojiye bağlı olarak değişebilir. Dolayısıyla yaşayabilirlik de kişi olmanın kesin bir tarihini veremez.¹⁵

Tüm bu belirlemelerin neticesinde Nuttall, kişi statüsünün dölleme, rahim dışında yaşayabilme, beyin gelişimi gibi genetik ve biyolojik ölçütlerle belirlenemeyeceğini, kişi olmaya başlama ya da kişi olmaktan çıkış noktasının açık, net ve belli olmadığını belirtir.¹⁶ Bunun bir sonucu olarak, kişinin olmanın bizim toplumsal olarak verdiğimiz bir statü olduğunu, hatta ve hatta birbirinden farklı derecelerde kişi olma statüsünün verilebileceğini dile getirir.¹⁷ Böylece Nuttall, döllemiş ama rahme tutunmamış bir yumurtanın potansiyel bir kişi bile sayılamayacağını, rahme tutunmuş bir yumurtanın ise ancak potansiyel bir kişi olarak görülebileceğini belirtir.¹⁸ Tüm bu düşüncelerden çıkan en önemli sonuç şudur: Kişi olma, olgusal ya da varlıkbilimsel bir temele dayanmaz. Kişi kavramı toplumsal olarak üretilmiş bir kavramdır ve kişi olma statüsü, toplumun belirlediği kişiler arası etkileşimle uzlaşım olarak belirlenir. Bu açıdan doğuma kadar cenin potansiyel bir kişi olarak kabul edilebilir ve kişi statüsü doğumla birlikte verilir.

Bu yaklaşım birçok sorunu da beraberinde getirmektedir. Eğer kişi olma statüsü ancak kişiler arası ilişkiye girebilmekle belirleniyorsa, bu, kişiler arası ilişkiye giremeyen zihinsel engellileri ve Alzheimer hastalarını kişi saymayacağız anlamına gelir. Eğer kişinin olmanın başlangıcı ve bitişi net değildir denerek, Alzheimer hastalarının kişi olma statüsü sürdürülecekse, bu durumda tüm kişilerin statüsü belirsizleşir. Ayrıca, bizim farklı derecelerde kişi olma statüsü verebileceğimizi söylemek, kişi statüsü veren sağlıklı yetişkinleri üstün ya da tam bir kişi pozisyonuna koyarken, diğerlerini eksik

¹⁵ Nuttall, *Ahlâk Üzerine Tartışmalar*, 128-129.

¹⁶ Nuttall, *Ahlâk Üzerine Tartışmalar*, 131.

¹⁷ Nuttall, *Ahlâk Üzerine Tartışmalar*, 146.

¹⁸ Nuttall, *Ahlâk Üzerine Tartışmalar*, 145.

kişi konumuna indirger. Bu tam da keyfi biçimde statü dağıtma anlamına gelir. Eğer, kişiler arası etkileşime girebilmek ve böylece ahlaki topluluğun bir parçası olabilmek kişi olma açısından belirleyici kabul edilecekse, geçmişte ahlaki topluluğun bir parçası olmuş olmakla Alzheimer hastalarının; gelecekte de ahlaki topluluğun bir parçası olabilme ihtimali ile zihinsel engellilerin kişi statüsü korunacaksa; bu durumda gelecekte ahlaki topluluğun bir parçası olabilecek olan ceninin ya da embriyonun neden kişi statüsü kazanmadığını açıklamak gerekir.¹⁹ Burada da Nuttall'ın yaklaşımında kişi statüsü dağıtırken keyfi bir tavır takındığını görebiliriz. Eğer Nuttall ve kültürel belirlenimciler tutarlı olacaklarsa; kişiler arası etkileşime giremeyen embriyo ve ceninin yanı sıra Alzheimer hastalarının, bitkisel yaşamdakilerin ve zihinsel engellilerin de kişi statüsünden mahrum bırakmaları gerekir. Dahası, gebeliğin son dönemlerine olan bir ceninin birtakım kişiler arası etkileşime geçtiği iddia edilerek, onların kişi sayılabileceği de dile getirilebilir. Sonuç olarak diyebiliriz ki kişi statüsünü uzlaşım ile belirlemek, kişi olmaya başlangıç ve bitişi belirsiz kılmak ve nihayetinde bir kişi hiyerarşisi tasarlamak; keyfi olmasının beraberinde getirdiği sorunların yanında, kendi içinde birtakım çelişkileri de barındırmaktadır. Bu nedenle, kişi statüsünün birtakım varlıkbilimsel ölçütlerle belirlenebileceğini savunan görüşleri, kültürel belirlenimciliğe nazaran daha doğru bir yaklaşım olarak görmekteyiz.

3.2. Biyolojik Belirlenimcilik

Kişi statüsünün, toplumsal kabul ya da uzlaşım ile değil de bizim zihinlerimizden bağımsız birtakım varlıkbilimsel ölçütlerle belirlenebileceğini savunan yaklaşımlardan ilkinde biyolojik belirlenimcilik diyebiliriz. Buna göre, kişi olma statüsü rahme tutunma, kalp atışı, beyin ve sinir sisteminin gelişimi, rahim dışında yaşayabilme gibi birtakım biyolojik ölçütlerle belirlenebilir. Bu ölçütler içerisinde genellikle ikisi ön plana çıkar: Beyin ve sinir gelişimi ile rahim dışında yaşayabilme. Nitekim devletler yasalarını düzenlerken bu ölçütlerden birini veya diğerini dikkate alırlar. ABD anayasası rahim dışında yaşayabilme evresini gebeliğin 24-28. haftalar arasında başlatır ve bu aşamadan sonra, anne sağlığının tehlikeye girdiği durumlar hariç devletin kürtaşı yasaklayan düzenlemeler yapılabilmesine izin verir.²⁰ ABD anaya-

¹⁹ Aykut Çoban, "İnsan Hakları Bağlamında Embriyonun Moral Statüsü", *Toplum ve Bilim* 109 (2007), 265-267.

²⁰ Çoban, "İnsan Hakları Bağlamında Embriyonun Moral Statüsü", 263.

sası her ne kadar kişi olma statüsünü doğumla birlikte başlatır ise de yaşayabilme evresinden itibaren kürtajı yasaklama iznini vermesi, yaşayabilirlik gibi biyolojik bir ölçütü kişi olmanın başlangıcı için dikkate aldığı şeklinde yorumlanabilir.

Yaşayabilirlik sınırı ile ilgili söylenebilecek ilk ve en önemli şey, bunun tıbbi ve teknolojik imkanlara göre değişebildiğidir.²¹ Geçmişte bu evre oldukça kısıtlı iken günümüzdeki teknolojik imkanlarla gebeliğin daha erken evrelerine; yaklaşık gebeliğin 24-26. haftalarına kadar genişletilebilmiştir. Belki de gelecekte bu, beyin ve sinir sisteminin gelişmesi aşaması gibi daha da erken bir evreye kadar genişletilebilecektir. Bu durumda kişi olmaya başlangıç ölçütü, zamanla değişmiş olacaktır. Dahası, yaşayabilirlik tam olarak tespit edilse, zamana ve koşullara göre değişmeyen bir ölçüt haline gelse bile, yaşayabilirlik diye bir olgunun neden kişi olmanın ölçütü haline geleceği sorusu ortada olacaktır. Zira, genetik belirlenimcilik, 46 kromozomdan oluşan yeni bir insan genetik kodunu taşıyan tikel bir canlı organizmayı kişi olarak alır zira bu organizma kendi başına var olan bir entitedir. Rahim dışında yaşayabilirlik ise, böyle bir entitenin var olmasını başlatan bir niteliği değildir. Bu organizma, zaten yaşamaktadır. Günün birinde yapay rahim icat edildiğini (ki bu olanaksız değildir) ve bu yapay rahimde sağlıklı insanların dünyaya geldiğini tasavvur etmemiz halinde, ana rahmi dışında yaşayabilirlik ölçütünün esasında ilintisel bir nitelik olduğunu görebiliriz. Dolayısıyla, ana rahmi dışında yaşayabilirlik herhangi bir entiteyi değil, ilintisel bir niteliği kişi olmanın ölçütü olarak almakla, bir tözün ilintisel bir niteliğini onun varolma koşulu haline getirmek gibi felsefi açıdan savunulamaz bir görüşe dayanmaktadır.

Biyolojik belirlenimciliğin beyin gelişimini dikkate alan türü ise bir insan kişisini, bir insan beyni ile birebir özdeşleştiren varlıkbilimsel kişi izahına dayanmaktadır ve bu açıdan ana rahmi dışında yaşayabilirliği kişi olmanın ölçütü olarak alan biyolojik belirlenimcilik türüne göre varlıkbilimsel bakımdan daha sağlam bir temele dayanmaktadır. Bununla birlikte, bu türden bir biyolojik belirlenimcilik de sorunlar barındırmaktadır. Örneğin, beyin gelişimi belli bir an değildir, aksine bir süreci kapsar. Beyin ve sinir sistemi gelişimi anne karnında devam eden bir süreç olmasının yanında, nihai anlamda gelişim yaşamın yirmili yaşlarına kadar sürer. Bu süreç içerisinde

²¹ Recep Kılıç, *Ahlak Felsefesi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2022), 220.

tam olarak bir ölçüt belirlemek zordur. Dolayısıyla, tıpkı yaşayabilirlik evresi tespiti gibi, beyin ve sinir sistemi gelişimi tespiti de keyfi bir tespit olacaktır. Sonuç olarak, her iki türden de biyolojik belirlenimcilik, kesin olmayan bir ölçüte ya da tıpkı kültürel belirlenimcilik gibi keyfi ölçütlendirmeye dayanmak zorunda kalacaktır.

3.3. Genetik Belirlenimcilik

Genetik belirlenimcilik, insan kişilerinin neye tekabül ettiğine dair organizmacı izahı temel alır. Buna göre, bir insan kişisi, bir insan organizması ile birebir özdeştir. İster bir embriyo veya cenin ister yetişkin sağlıklı bir insan bedeni ister bitkisel hayatta bulunan bir insanın bedeni formunda bulunsun, eğer ortada canlı bir insan organizması var ise orada bir insan kişisi bulunmaktadır. Genetik belirlenimciliğin bir savunucusu olarak Dianne Irving, yeni bir insanın (yeni bir insan organizmasının) döllenme ile birlikte başladığını belirtir. Zira insan sperm ve yumurta hücreleri her ne kadar canlı olsalar da sadece 23 kromozoma sahiptirler. Oysa bir insan embriyosu, tek bir hücre formunda bile olsa, 46 kromozom içerir. İnsan türünün tekil bir bireyin ortaya çıkması için gerekli olan kromozom sayısı 46'dır.²² Ne zaman bir insan sperm hücresi ile yumurta hücresi birleşirse (ki bu döllenme anıdır), ortaya 46 kromozomu bulunan tek hücreli bir insan zigotu, canlı bir insan çıkar. Bu yeni tek hücreli canlı, insan proteinleri ve insan enzimleri üretir; başka bir hayvan türünün protein veya enzimlerini üretmez. Bu canlı kendi büyüme ve gelişmesini genetik olarak yönlendirir; bu büyüme anne tarafından yönlendirilmez. Dolayısıyla, bu yeni insan (tek hücreli insan zigotu) biyolojik olarak bir birey, bir canlı organizma; insan türünün bireysel bir üyesidir. Bu canlı organizma bölünerek büyür ama başka türde bir canliya evrilmez.²³

Genetik belirlenimciliğe göre, ilk olarak, yeni bir insan organizmasının başlangıcı, yeni bir insan kişinin başlangıcıdır.²⁴ Döllenme ürünü ortaya çıkan insan embriyonik organizması da hem anne hem de babadan gelen kromozomlarla oluşmuş kendi başına bir organizma olduğundan, anne bedeninin bir parçası olamaz. İkinci olarak, döllenmenin doğrudan ürünü, po-

²² Dianne N. Irving, "When Do Human Beings Begin? "Scientific" Myths and Scientific Facts", *International Journal of Sociology and Social Policy* 19/3-4 (1999), 26.

²³ Irving, "When Do Human Beings Begin?", 27-28.

²⁴ Irving, "When Do Human Beings Begin?", 39.

tansiyel bir insan değil, gerçekte var olan bir insan olduğundan, döllenme anından itibaren potansiyel bir kişiden değil, gerçekte var olan bir kişiden söz etmekteyiz. Üçüncü olarak, embriyo ve embriyonik dönem ana rahmine tutunma ile başlamaz; döllenme ile başlar. Dolayısıyla, ana rahmi dışında üretilmiş embriyolar ve tüplerde döllenmiş ancak henüz rahim duvarına tutunmamış embriyolar da kişi statüsüne sahiptir.²⁵ Sonuç olarak, 46 kromozomdan oluşan bir insan organizması canlı olarak kaldığı sürece, bir insan kişinin varlığı söz konusudur. Bu organizmanın kişi olma statüsünü veren şey, 46 kromozomdan oluşan yeni ve özgün bir insan organizmasının varlığıdır. Bu organizma, tek hücreli bir yapıda da olsa, rahme tutunmamış bir embriyo da olsa, normal ve sağlıklı bir yetişkin insan da olsa hatta ve hatta beyin ölümü gerçekleşmiş ancak organizmanın canlılığının yaşam destek üniteleri ile sağlandığı bitkisel hayattaki bir insan da olsa onun kişi olma statüsü ortadan kalkmaz. Zira kişi, beyinle özdeş değildir. Embriyo aşamasında iken bir beyin ve sinir sistemi yoktu ancak bir kişi vardı. Benzer şekilde, beyin ölümü gerçekleşmiş de olsa ortada canlı bir organizma olduğundan, kişinin ortadan kalktığını söyleyemeyiz.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, genetik belirlenimcilikte, insan kişileri belirli bir entiteye, 46 kromozomdan oluşan yeni bir insan organizmasına referansla bulunulduğundan, hem varlıkbilimsel açıdan dışsal bir ölçüte başvurulmakta hem de kişi olmanın ne zaman başlayıp ne zaman bittiğine dair belirlemede keyfiliğin önüne geçilmiş olmaktadır. Bununla birlikte, bu yaklaşımın da beraberinde getirdiği bazı sorunlar vardır: İlk olarak, tekil bir insan embriyosunun ilk 14 gün içerisinde iki ayrı insan embriyosuna bölündüğü ve böylece tek yumurta ikizlerinin ortaya çıktığı bilimsel bir olgudur. Eğer 46 kromozomdan oluşan tekil bir embriyo tekil bir insan kişisi ile özdeş ise, bir insan embriyosu ikiye bölündüğünde tekil bir insan kişisi de ikiye bölünmüş olur ancak bu sonuç kişilerin bölünemeyeceği gerçeği ile çelişir. Eğer genetik belirlenimci, insan kişilerinin bölünebileceğini kabul ederse bu kişi olma kavramının içeriğini boşaltır. Zira kişiler, doğasında akletme kuvvesi taşıyan öz-bilinç sahibi varlıklardır. Öz-bilinç tekil olduğundan ve tanım gereği birbiriyle özdeş birden çok öz-bilincin bulunması mantıksal bir çelişki barındırdığından, bu yaklaşımın felsefi bakımdan savunulması zordur. Bu da bizi, daha önce geçtiği üzere, insan kişilerini insan organizması ile birebir

²⁵ Irving, "When Do Human Beings Begin?", 29-31.

özdeş gören, animalizmin temel problemine getirir. Her ne kadar kişide akletme kuvve halinde olabilse de öz-bilincin bilfiil olması gerekir. Bilfiil öz-bilincin olmadığı bir şeyi kişi kabul etmek kişi kavramına zıttır. Eğer bir insan embriyosunun öz bilince bilfiil değil de bilkuvve sahip olduğu, beyin gelişimi ile ceninin öz-bilince sahip olacağı ve bu nedenle embriyonun kişi sayılması gerektiği öne sürülürse, bu durumda genetik belirlenimciler, insan beynini insan kişisinin referansı olarak gören biyolojik belirlenimciliğe kaymış olurlar ki bu kendi savlarıyla açıkça çelişir. Ayrıca biyolojik belirlenimciliğin barındırdığı ve yukarıda değinilen sorunları da devralırlar. Özetlemek gerekirse, genetik belirlenimcilik ya kişi kavramının içeriğini reddetmek zorundadır ya da beyin gelişimi temelli biyolojik belirlenimciliğe yaslanmak zorundadır. Görüldüğü üzere, biyolojik belirlenimcilik de keyfi olmak bakımından kültürel belirlenimciliğe yaslanır.

3.4. Teolojik Belirlenimcilik

Buraya kadar ele alınan görüşlerin her birinin barındırdığı sorunlara değindik. Eğer kişi olmanın kavramsal koşulları (1) tekil bir entite olma ve bölünememe (2) bilfiil öz-bilinç sahibi olma (3) doğasında akletme kapasitesi bulunma ise buna en uygun izah ne olabilir? İlk olarak, akletme kapasitesini ele alalım. Bu, fiilen akletme değildir; aksi halde embriyoların, belli bir aşamaya kadar bebeklerin, zihinsel engellilerin, Alzheimer hastalarının, bitkisel hayattakilerin kişi statüsü yadsınmış olur. Burada kast edilen -daha önce de belirtildiği üzere- doğasında akledebilir olmaktır. Kişiler arası etkileşimi kişi olmanın ölçütü olarak alan kültürel belirlenimcilik, bu ölçütle uyumsuzdur; zira bir embriyo veya zihinsel engelli birey, doğasında akletme kapasitesi bulunmasına rağmen -en azından ilkede- kişi olarak sayılmaz. Bir insan beyninin veya bir insan embriyosunun akletmeye doğasına sahip olmasında mantıksal bir olanaksızlık bulunmadığından insan organizmasını temel alan genetik belirlenimciliğin ve insan beynini temel alan biyolojik belirlenimciliğin bu ilke ile çelişmediği öne sürülebilir. İkinci olarak, öz-bilincin insan beyninde bulunabilmesinde mantıksal bir olanaksızlık bulunmadığı öne sürülerek, beyni temel alan biyolojik belirlenimciliğin ikinci ölçütle uyumlu olduğu savunulabilir. Bununla birlikte, beyin gelişimini tamamlamamış bir insan organizmasının -her ne kadar bilkuvve öz-bilince sahip olduğu ileri sürülebilse de- bilfiil öz-bilince sahip olmadığı açıktır. Bu açıdan

genetik belirlenimcilik ciddi bir sorun barındırmaktadır. Son olarak, kişinin bölünemez bir entite olduğu şeklindeki ölçüte bakarsak, hem duplikasyon problemi barındıran beyin temelli biyolojik belirlenimcilik hem de tekil bir embriyonun ikiz ceninlere bölünebileceğini kabul etmek zorunda kalacak olan genetik belirlenimcilik bu ölçütle çelişir.

Eğer hem kişi olmanın bölünemez bir entite olmayı gerektirdiği koşulu ile hem de bilkuvve akletmeye sahip bilfiil öz-bilinç koşuluna sahip bir kuram ortaya atılabilirse, yukarıda sayılan her üç türdeki biyoetik kuramlarına göre felsefi bakımdan daha üstün bir kuram sunulmuş olur. Bu çerçevede İbn Sîna'nın nefis kuramını tekrar hatırlayalım. Her ne kadar İbn Sîna'nın kendisi biyoetik tartışmalarına girmemiş olsa bile, onun nefse dair kuramından biyoetik sonuçlar çıkarabiliriz. İlk olarak, öz-bilinç maddede bulunabilir ancak gayr-ı maddi bir entitede de bulunabilir. İkinci olarak, İbn Sîna'ya göre akletme kapasitesi maddi bir nesnede veya maddi bir tözde bulunamaz. Onun yukarıda verdiğimiz argümanının felsefe tarihinde uzun ve şöhretli bir geçmişi vardır, günümüzde de birçok düalist filozof tarafından savunulmaktadır. Dolayısıyla, akletmeye bilfiil veya bilkuvve sahip olabilecek bir entite, gayr-ı maddi bir entite olmalıdır. Üçüncü olarak, gayr-ı maddi bir töz ya da entite, bölünemez bir bütünlüktür. Burada gayr-ı maddi entitelerin bir araya gelip mereolojik bir gayr-ı maddi bir entite oluşturup oluşturmayacağı sorusu önemsizdir. Burada önemli olan, tıpkı fizikteki temel kategorinin bölünemez bir tekillik arz etmesi gibi, zihinsel düzlemde de bölünemez temel bir kategorinin olabileceğidir. İbn Sîna böyle entitelerin var olduğunu savunmuştur. Bunlar arasında öne önemlisi insan nefsleri/ruhlarıdır. İnsani nefis, var olduğu tüm anlarda bilfiil öz-bilince sahip olan ve doğasında akletme kapasitesi bulunan, bölünemez, gayr-ı maddi tekil bir zihinsel tözdür. İnsan kişisi bu nefis ile birebir özdeştir. Son olarak, İbn Sîna'ya göre, bir insan nefsi, bir insan organizması ile karşılıklı gerektirme halinde tanrısal belirleme ile yaratılmaktadır ve bu dünyadaki yaşamı boyunca bir insan kişisi, daima kendi organizması ile birlikte bulunur. Organizmanın ortadan kalkması halinde, insan kişisi ortadan kalkmasa da bu dünyadaki varlığı sona erer.

Şimdi bu belirlemenin biyoetik sonuçlarına ve yukarıdaki kuramlara göre ne gibi farklılıklar getirdiğine bakalım. İlk olarak, insan kişisi var olan bir

entiteye, yani insani ruha/nefse özdeş olduğundan, kişi olmayı varlıkbilimsel açıdan bir temele dayandırmaktadır. Bu çerçevede kültürel belirlenimcilikten farklılaşır. İnsanlara kişi olma statüsünü biz vermiyoruz, onlar bizden bağımsız biçimde kendi başlarına birer entite olduklarından kişidirler. Dolayısıyla, embriyoları ya da zihinsel engellileri daha az kişi olarak görmenin yolu kapatılmış olmaktadır. İkinci olarak, insan kişileri kalp atışından, rahim dışında yaşayabilirlikten, beyin gelişiminden, doğumdan, Alzheimer hastalığına yakalanmaktan ya da bitkisel hayata düşmekten bağımsız olarak kendi kişi statülerine sahiptirler. Tüm bunlar, insan organizması denen canlı üzerinde meydana gelen niteliksel değişimlerdir. Bunların hiçbirisi kişi statüsünü başlatıp sona erdiremez. Bu çerçevede, İbn Sîna'nın izahı biyolojik belirlenimciliği de aşar. Üçüncü olarak, insan kişisi insan organizması ile de özdeş değildir. İnsan organizması, insan kişisi ile zorunlu bir eşleşme halinde var olur. Bu organizma her zaman kişi kavramının gerektirdiklerini izhar etmek durumunda değildir. Bir embriyo ya da bitkisel hayattaki insan, bilfiil öz-bilince sahip olmayabilir. Tüm bu durumlarda, ortada bir insan kişinin bulunmadığı söylenemez. İnsan organizmasının bulunduğu her yerde, bir insan kişisi vardır. Zira ister bir embriyo ister bir cenin ister normal bir yetişkin ister Alzheimer hastası ister bitkisel hayattaki bir insan olsun, her durumda bu organizma ile etkileşim halinde olan, akletme gücüne sahip, öz-bilinç sahibi bir kişi vardır. Organizmanın işlevsiz olması, kişinin işlevsiz olduğu anlamına gelmez. Tüm bunlardan da öte, insan organizmasının insan kişisi ile özdeş olmaması, insan organizmasına her türlü muamelenin yapılabileceği anlamına gelmez. Zira, insan kişisi ile insan organizması, bu dünyada zorunlu bir eşleşme ve etkileşim halinde olduğundan, insan organizması, insan kişinin tüm haklarına sahiptir. Son olarak tanrısal belirlenimcilik, biyolojik belirlenimciliğin yüzleştiği bir sorundan kolaylıkla kaçınabilir. Zira embriyonun kişi ile özdeşleştirilmesi halinde bir embriyonun ikiye bölünmesi durumunda kişilerin de bölünmesi gerektiği sonucu çıkar ki bunun kişi kavramının doğru analizi ile çeliştiğini belirtmiştik. Ancak, kişilerin tanrısal bir nedenleme ile yaratıldığı kabul edilirse, Tanrı'nın ön-bilgisi veya mutlak bilgisi sayesinde hangi embriyonun bölüneceğini bildiği ve ona göre kişileri yarattığı savunulabilir.

Sonuç

Bu bildiride ele alınan biyoetik yaklaşımlardan üçünün belli başlı sorunlar barındırdığını öne sürdük. Kültürel belirlenimcilik, kişi olmanın toplumsal bir karara bağlı olduğunu söylemekte ve kişi statüsü konusunda hiyerarşik bir yaklaşım benimsemektedir. Yaşayabilirlik ölçütünü dikkate alan biyolojik belirlenimcilik türü, kişiyi belli bir entiteye değil de bir entitenin belirli bir süreçte kazanacağı niteliklere bağlamaktadır. Eğer kişi, belirli bir şey ise ve var olan bir entite ile birebir özdeş ise; bu bir niteliğin kazanılması ve yitirilmesi türünden bir ölçüt ile varoluşa gelip varlıktan çıkamaz. Dolayısıyla, kişi her ne ise, belli bir entite olmalı ve buna dair varlıkbilimsel bir kuram onu belirli bir entite ile özdeşleştirmelidir; bir nitelik, durum ya da süreç gibi ikincil türde bir varlıkbilimsel kategori ile değil. Felsefi dilde konuşursak; kişi, bir nitelik değil bir töz olmalıdır. Bu açıdan, insan kişisini insan beyni ile özdeşleştiren biyolojik belirlenimcilik türü ile insan kişisini 46 kromozomdan oluşan yeni bir insan organizması ile özdeşleştiren genetik belirlenimcilik felsefi bakımdan daha savunulabilir birer kuram sunarlar. İnsan kişisini insan beyni ile özdeşleştiren türde biyolojik belirlenimcilik - her ne kişi olmanın kavramsal içeriğiyle en azından uyumlu gözüксе de- insan kişilerinin de belli bir anda değil de aşamalar halinde belirli bir süreçte ortaya çıkan bir şey olduğu gibi bir sonuçla karşılaşır. Bu da kişilerin kişi olmak bakımından -bir süreç içerisinde- daha az bir kişi olmaktan daha çok bir kişi olmaya doğru gittiğini ima eder. Oysa kişi, bir entitedir; ya tamdır veya yoktur. Daha az ya da daha çok kişi oluştan bahsedilemez. Genetik belirlenimcilik ise kişi olmanın kavramsal içeriğiyle uyumlu olmamasının yanı sıra, kişilerin bölünemeyeceği gerçeğiyle çelişir. Teolojik belirlenim ise tüm bu sorunlardan kaçınmakla birlikte, her canlı insan organizmasının olduğu yerde mutlaka bir insan kişisinin de olduğunu kabul ederek, insan organizmalarının biyoetik açıdan dokunulmazlığını garanti altına alır.

Kaynakça

- Çoban, Aykut. "İnsan Hakları Bağlamında Embriyonun Moral Statüsü". *Toplum ve Bilim* 109 (2007), 258-295.
- Irving, Dianne N. "When Do Human Beings Begin? "Scientific" Myths and Scientific Facts". *International Journal of Sociology and Social Policy* 19/3-4 (1999), 22-46.
- Ibn Sīnā. *Avicenna's De Anima (Arabic Text) Being the Psychological Part of Kitāb al-Shifā'*. thk. Fazlur Rahman. London: Oxford University Press, 1959.
- Ibn Sīnā. *Kitāb et-Ta'likāt*. thk. Hasan Mecid Abdī. Dimaşk: Daru'l-Fırkād, 2009.
- Ibn Sīnā. *En-Necāt fī'l-Hikmeti'l-Mantıkiyye ve't-Tabi'iyye ve'l-Ilahiyye*. thk. Mācid Fahri. Beyrut: Dāru'l-Afāki'l-Cedīde, 1985.
- Kılıç, Recep. *Ahlak Felsefesi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2022.
- Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. çev. Vehbi Hacıcadıroğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004.
- Nuttall, Jon. *Ahlāk Üzerine Tartışmalar: Etiğe Giriş*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Olson, Eric T. *What Are We? A Study in Personal Ontology*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Parfit, Derek. "We Are Not Human Beings". *Philosophy* 87/1 (Ocak 2012), 5-28.
- Swinburne, Richard. "Personal Identity: The Dualist Theory". *Personal Identity*, ed. Sydney Shoemaker ve Richard Swinburne. 3-66. Basil: Blackwell Publishing: 1984.

AHLAK EĞİTİMİNİN TEMEL BİLEŞENİ OLARAK AHLAK DUYGUSU

Doç. Dr. Recep UÇAR

İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Malatya/Türkiye
recep.ucar@inonu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-0520-577X

Dr. Tuba KURT

MEB, Konya/Türkiye
tuba_ordinaryus@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0003-1653-6312

Giriş

Sosyal bilimler ve ilişkili olduğu alanlarda ahlak konulu çalışmalarda son yıllarda bir artış olduğu görülmektedir.¹ Yapılan bu çalışmalarda felsefe ve psikoloji iş birliğinde, daha disiplinler arası ve çeşitliliğe dayalı biçimde niteliklere ek olarak niceliksel anlamda da artış yaşanmaktadır. Bu çeşitlilik ahlakın temelde ne olduğu veya ne olmadığı konusunda bütünleştirici bir bakış açısı ortaya koymayı zorlaştıracak gibi görünmektedir. Ancak ahlakın gelişimini temel araştırma konusu yapan çalışmalarda, gelişim psikolojisinin konu ve kuramları merkeze alınmaktadır.² Özellikle literatürde 20. yüzyıldaki ahlak eğitimi konusu bu alanın büyük yapı taşlarını oluşturan isimler referans alınarak şekillenmiştir. Öne çıkan bu kuramlarda dikkat çeken husus, ahlaki gelişimin ya sosyal bir gelişim ve uyum sürecinin sonucu ve yahut zihinsel gelişim dönemlerine paralel olarak olayları ahlaki açıdan tanımlama ve bir yargıya ulaşmaya dayandırılıyor olmasıdır. Söz konusu monolitik süreçlerde bireyin ahlaki kimliğinin oluşmasında zihinde şekille-

¹ Larry P. Nucci- Darcia Narvaez, *Ahlak ve Karakter Eğitimi El Kitabı* (İstanbul: Edam Yayınları, 2019); William Damon, *The Moral Child: Nurturing Children's Natural Moral Growth* (New York: Free Press, 1988).

² Gökhan Arslantürk, "Tarihi, Tartışmaları, Kavram ve Yöntemleri ile Bir Disiplin Olarak Ahlak Psikolojisi", *Ahlak Psikolojisi*, ed. Gökhan Arslantürk (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021), 74.

nen ahlaki yargı gücünün etkisi öncelenmiştir. Ancak her ne kadar ahlak çalışmalarının başlangıcını bilişsel ve rasyonel süreçler oluştursa da sonra yapılan çalışmalarda ahlakın sadece muhakemeye indirgenemeyeceği, sezgi ve duyguların da bu alandaki yerine vurgu yapılmıştır.³ Çünkü insanların ahlaki eylemlerde bulunurken bilişsel sürecin yanı sıra neyin doğru neyin yanlış olduğuna ilişkin sezgisel bir kavrayıştan da yararlandıkları savunulmaktadır.⁴ Öyle ki kişilerin her zaman ahlaki olanı bilmesiyle ahlaki davranışta bulunması arasında zorunlu bir ilişkinin varlığından söz edilemez. Örneğin yalan söylemenin, kopya çekmenin, trafik kurallarına uymamanın kötü olduğunu bilen insanı bunları yapmaktan alıkoyan ya da iyi olanı yapmaya sevk eden saik yalnızca ahlaki olanı bilmesi değildir. Ahlaki ilkelere bildiği halde aksi yönde davranmak, ahlaki davranışların gelişiminde bazı boyutların eksik olduğunu gösterir. Ahlaki ilkelere uygun davranmanın ise bu yönde davranış sergileme potansiyelini artırdığı görülmüştür.⁵ Bu durum ahlakın diğer unsurlarının da tartışılmasını ve teorik olarak gündeme taşınmasını zorunlu kılmaktadır.

Bu çalışmada ahlaki gelişim, ahlak duygusu çerçevesinde incelenecektir. Ahlak duygusunun kişinin ahlaki eylemleri ile olan ilişkisi, ahlaki yargıdaki yönlendirici etkisi ve ahlaki gelişim üzerindeki rolü dikkate alındığında din eğitimi-ahlak duygusu üzerine alanyazına katkı sunmak amaçlanmıştır. Çalışmanın nihai amacı, ahlak duygusunun ahlaki davranışların önemli bir parçası olduğunu ve din eğitiminin bu süreçte nasıl bir rol üstlendiğini ortaya koymaktır. Duyguların ahlaki yargıları etkilemesinde, eylemleri motive etmesinde ve eylemlerin değerlendirilmesindeki rolü, ahlak duygusunun insanda nasıl oluştuğu ve onun ahlaki yaşamını ne şekilde etkilediği sorularından yola çıkılarak ahlaki yargıların ve ahlaki kişiliğin oluşmasında kritik bir role sahip olan duyguların önemi ve bu duyguların din eğitimi çerçevesinde geliştirilebilirliğinin imkânı çalışma kapsamında tartışılacak konular arasındadır. Araştırma nitel modelde olup, yöntemi doküman incelemesidir. Bu çerçevede literatürde ahlak duygusu ile ilgili ortaya konulan teoriler

³ Sevim Cesur, *Ahlakın Sosyal Psikolojisi* (İstanbul: Pales Yayınları, 2018).

⁴ Augusto Blasi, "Moral Functioning: Moral Understanding and Personality", *Moral development, self, and identity*, ed. D.K. Lapsley- D. Narvaez (Mahwah, NJ, US: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 2004), 335-347.

⁵ Mustafa Köylü- Cemil Oruç, *Gençlik Dönemi Din Eğitimi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2023), 50.

taranmış, din eğitiminde bu duygunun yetkinleşmesinin imkânı tartışılmıştır. Ahlak duygusunun, kişinin ahlaki gelişiminde eylem ve yargı anlamında birliğini, bütünlüğünü ve tutarlılığını sağlayan temel bir duygu olduğu düşünülmektedir. Bu sebeple yapılan bu çalışmanın ahlak duygusunun geliştirilmesine teorik bir çerçeve oluşturarak bu alanda ileride yapılacak bilimsel çalışmalar için bir zemin hazırlayacağı düşünülmektedir.

1. Ahlak Kavramı ve Ahlakın Unsurları

Felsefi ve psikolojik açıdan ahlak kavramı, insanın diğer varlıklarla belirli normlar çerçevesindeki ilişkilerinin bütünü, insanın eylemlerini düzenleyen ve anlamlandıran norm, ilke, kural ve değerleri ifade etmektedir.⁶ Genel olarak ahlakın bilgi, duygu ve davranış olmak üzere üç boyutundan söz edilebilir.⁷ Bilişsel boyut, toplumun benimsediği ahlaki ilkeler üzerinde düşünme ve akıl yürütme süreçlerini içerir. Davranışsal boyut, bu süreçlerin uygulamaya yansımış halini oluşturur. Ancak bu durum akıl yürütme süreçleriyle tutarlı veya tutarsız olabilir. Duygu boyutu ise düşünceler ve uygulanan davranışlar neticesinde bireyin sevinç ve mutluluk duyması sürecidir.⁸ Bireyin ahlaki bir yargıya ulaşmasında bu üç boyut oldukça etkilidir. İyi ile kötünün, doğru ile yanlışın bilgisine sahip olma, bunları uygulama ve uzun süreli tekrarlarla devam ettirme, davranışların sonucunda içsel bir huzur bulma ahlaki bir yargıya ve karaktere ulaşmada etkili unsurlardandır.⁹ Örneğin devlet malını yemenin kötü bir şey olduğunu bilmek ahlaki bir bilgidir. Bireyin devlet malını yememesi ahlaki bir davranıştır. Yemesi durumunda bireyin suçluluk hissetmesi ise ahlaki bir duygudur. Ahlaki karakter de bu üç boyutun birbiri ile ilişkisi neticesinde ortaya çıkar. Tek başına ahlaki bilgi, ahlaki duygularımızı artırabilir. Fakat ahlaki duygu da bilgiyi etkileyebilir. Bir diğer deyişle ahlaki bilgimiz boşlukta var olmaz, onu duygusal karşılığıyla ilişkili olarak tanımlamak gerekir. Nitekim ahlaki düşüncelerimizin çoğu duygusal anlam taşıyan tecrübelerimizden kaynaklanır. Aynı şekilde, ahlaki bilgi duygularımızı destekleyebilir, onay-

⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi* (İstanbul: Etik Yayınları, 2003), 1/117.

⁷ Yaşar Fersahoğlu- Mehmet Akif Demir, *Din Eğitim ve Öğretiminde Duygu Eğitimi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2021), 43.

⁸ Harry W. Gardiner- Mary J. Gander, *Çocuk ve Ergen Gelişimi*, ed. Bekir Onur, çev. Ali Dönmez- Nermin Çelen (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2015), 260; Cemil Oruç, "Okul Öncesi Dönem Çocuklarında Ahlaki Değerler Eğitimi", *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi: Teori ve Uygulama* 2 (23 Temmuz 2016), 40-48.

⁹ Köylü- Oruç, *Gençlik Dönemi Din Eğitimi*, 47.

layabilir, geçersiz kılabilir veya onu belirli yönlere yönlendirebilir. Bütün bunlar her üç ahlaki unsurun da bir yargıya varmadaki etkisini göstermekle birlikte bu unsurların çeşitliliği ve genişliği ahlaki yargının ne olduğunu tanımlamayı zorlaştırmaktadır. İyi bir karakter iyi olanı bilme, iyi olanı isteme ve iyi olanı yapma arasında bir dengenin sonucunda ortaya çıkar. Ancak literatürdeki ana ahlak kuramlarına bakıldığında, bu üç unsurun belli bir noktaya kadar ele alındığı, bilgi-duygu ve davranış modelinden birinin öne çıkarıldığı görülmüştür. Örneğin sosyal öğrenme ve davranışçı yaklaşımların davranışı ön plana çıkararak bilişsel ve hisleri göreceli olarak dışarda tutmasına karşın, psikanalitik yaklaşımın süperegoyu açıklamada belli bir takım duygulara odaklanarak bilişsel ve davranışı göz ardı etmesi üç unsurun uyumsuzluğunun göstergesidir.¹⁰

2. Ahlak Duygusu

Duygu kelimesi literatürde, tutkularımızın, aşk ve sevgi hallerimizin, iç-güdüsel eğilimlerimizin genel adı olarak tanımlanır.¹¹ İnsanda birçok duygudan bahsetmek mümkün olsa da temel bazı duygu kümelerinin olduğu kabul edilir. Suçluluk, utanç, tatmin-övünç, merhamet, minnettarlık, empati, pişmanlık, kibirlenme, öfke, hoşgörü, aşağılama, bağışlama, yardımseverlik, duyarsızlık, iğrenme ve duyarlılık bu temel duygular arasında yer alır. İnsanın her türlü yaşantısına duygular eşlik eder. Bunlar da hiçbir zaman tekil bir halde olmayıp duygu demeti halinde tezahür eder. Her ne kadar bu demet içinde yer alan duyguları birbirinden ayırıştırabilmek çoğu zaman mümkün olmasa da bunların ayırıştırılması insanın kişilik yapısı hakkında önemli ipuçları verecektir. Aynı durum bir başkasına zarar verecek şekilde hata yapan ya da hata yaptığını düşünen kişiler içinde geçerlidir. Yaşanan rahatsızlık verici duyguların içinde birçok duygu bulunur; fakat böyle bir durumda yaşanan temel duygular arasında üzüntü, pişmanlık ve suçluluk duyguları vardır. Çoğu zaman bunların karışımı bir duyguları ifade etmekle birlikte bunların ayırıştırılması, hangisinin daha egemen durumda olduğunu görmek kişinin kendini tanıması açısından çok önemlidir.¹²

¹⁰ Diane Sunar, “Ahlak Psikolojisinin Kısa Tarihi”, *Ahlakın Yeni Soyağacı Psikolojik ve Evrimsel bir Bakış*, ed. Onurcan Yılmaz (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2023), 17.

¹¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013), 122.

¹² June Tangney vd., “Moral Emotions and Moral Behavior”, *Annual review of psychology* 58/1 (01 Şubat 2007), 345-372.

Ahlaki duygular ise ahlaki bir standarda uyan ya da bu standardı ihlal eden davranışlara verilen duygusal tepkiler şeklinde tanımlanmaktadır.¹³ Bu tepkiler kişilerin kendi davranışına yönelik öz değerlendirici tepkiler olabileceği gibi, ahlaki standartların başkasına uygulanmasını içeren değerlendirici tepkiler de olabilir. Özellikle de diğerlerini dikkate alan davranışlara karşı kişiyi motive etmesi açısından da duygular ahlaki kabul edilir.¹⁴

Duygular kendiliğinde işleyen bir duyunun ürünü olmaktan ziyade inanca ve düşünceye bağlı amaçlı bir eylem ile tezahür eder. Bu durumda duyguların ahlaki nitelikte olup olmadığı hususundaki yargı, ortaya konulan eylemler sayesinde anlaşılır. Öyle ki duyguların sahip olacağı en önemli rol, eylemi motive etmek olarak belirtir.¹⁵ Bu durumda kişilerin duyguları karşısında aktif olduğu söylenebilir. Her durumda duygularına teslim olan kişilerin ahlaki anlayışları yetersiz olabilir. Bu nedenle dürtü ve duyguları kontrol etmek irade ve kişiliğin özüdür.¹⁶ Örneğin bünyesinde öfke, korku, bencillik gibi duyguların aşırı yer kaplaması bireyi ahlaki olaylar karşısında kaba bir hale getirebilirken sezgi ve sevgi gibi duyguların eksikliği de olaylar karşısında bireyi donuklaştırabilir. Böyle bir insandan sağlıklı bir ahlaki muhakeme, karakter gücü ve isabetli kararlar beklemek söz konusu değildir. Bu durumda duyguların eğitilmesinin kişiyi daha erdemli kılacağı söylenebilir.¹⁷

Ahlakın duygu boyutu başta psikoloji ve bilişsel bilim olmak üzere pek çok alanın tartışma konularından birini oluşturur. Bu anlamda psikologların da duygulara olan ilgisinin belli dönemlerde artıp azaldığı görülmüştür. Her ne kadar duyguların ahlaki yargılara ulaşmak noktasındaki rolü önemli olarak görülse de bunun kapsamına ve niteliğine yönelik konularda tartışmalar devam etmektedir. Bu alanlardan en dikkat çeken ahlak eğitiminde duygusalı merkeze alan teorilerdir. Antony Ashly-Cooper Shaftesbury (1621-1683), Francis Hutcheson (1694-1746) ve David Hume (1711-1776) gibi

¹³ Jean Lefebvre- Tobias Krettenauer, "Linking Moral Identity With Moral Emotions: A Meta-Analysis", *Review of General Psychology* 23/4 (14 Ekim 2019), 7.

¹⁴ Ronald De Sousa, "Moral Emotions", *Ethical Theory and Moral Practice* 4/2 (2001), 1.

¹⁵ "The role of emotion in moral psychology", *Trends in Cognitive Sciences* 13/1 (01 Ocak 2009), 1-6.

¹⁶ Daniel Goleman, *Duygusal Zekâ*, çev. Banu S. Yüksel (İstanbul: Varlık Yayınları, 2019), 30-32.

¹⁷ Duygu Aksoy, *Ahlakta Duygu Faktörü: Felsefi Bir Analiz* (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 200-201.

düşünürlerin ahlak duygusu konusundaki yaklaşımı bu teorilerin temel referans kaynağını oluşturmaktadır.

Duygucu ekolün öncülerinden kabul edilen Shaftesbury, insan doğasında yer alan ve herkeste farklı biçimde ortaya çıkan ahlak duygusunu, doğru ile yanlış anlama ve buna yönelik tavır alma şeklinde tanımlar.¹⁸ İnsanın doğuştan sahip olduğu bu doğal ve özgün yeti, insan doğasına aykırı bir eğitim, örf-adet, alışkanlık ve gelenekler yüzünden etkisiz kılınabilir. Shaftesbury'nin takipçilerinden sayılan Hutcheson, kişilerin kendi çıkarları ile toplumun çıkarları arasında kararsız kaldığı durumlarda onlara kişisel çıkarı göre değil, kamu yararına göre hareket etmesini söyleyenin ahlak duygusu olduğunu belirtir.¹⁹ Kendi çıkarını geri plana alan ve tüm insanlığın mutluluğunu ön plana çıkaran kişiler evrensel olan ahlak duygusu sayesinde vicdan azabından kurtulacaktır. Ahlakı duygu üzerinden temellendiren ve insan davranışlarının duygusal yönünü tahlil eden filozoflardan olan Hume ise davranışların tesirinde akla öncelik veren görüşleri reddeder. Buna bağlı olarak da aklın yalnız başına herhangi bir eylemi meydana getirecek güçte olmadığını ve aklın hiçbir zaman duygulara muhalefet edemeyeceğini belirtir. Çünkü eylem açısından akıl, âtil bir haldedir.²⁰ Duygucu teorisyenlerin görüşleri incelendiğinde, ahlaki yargıların kaynağı olarak insanda bulunun ahlak duygusunun esas alınması, insanın eylemleri ile duyguları arasında bağ kurulması, aklın bu süreçte sınırlı kalacağını vurgulanması şeklindeki hususların ortak olduğu dikkatleri çekmektedir.²¹

18. yüzyıla gelindiğinde, ahlak psikolojisinin bilişsel merkeze aldığı ve bu süreçte duyguların geri plana itildiği görülmektedir. Duyuşsal temelli yaklaşımların eleştirisinin özellikle ideal ahlak anlayışına rasyonel düşünme ile ulaşılabileceğini savunan Kant ile ortaya çıktığı söylenebilir. Salt pratik aklın var olduğunu iddia eden Kant, bu yaklaşımın eksik ve yetersiz olduğunu savunarak ahlaki sorunlar üzerine düşünmeyenlerin duyguların arkasına sığınıp kolay yoldan ve yüzeysel çözüm bulma çabasında olduğunu di-

¹⁸ Lord Shaftesbury, "An Inquiry concerning Virtue and Merit", *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. Lawrence E. Klein, Cambridge Texts in the History of Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 25-30.

¹⁹ Francis Hutcheson- Aaron Garrett, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, ed. Kund Haakonssen (Indianapolis: Liberty Fund, 2003), 220.

²⁰ Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli* (Diyanet Vakfı Yayınları, 2012).

²¹ Taşkiner Ketenci, "Kant Etiğinde Duyguculuğun Eleştirisi", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (01 Nisan 2008), 35-55.

le getirir.²² 1970lerde ise Kohlberg'in, Kantçı geleneği takip ederek, ahlak eğitiminde soyut ikilemler üzerinden bilişsel merkeze alan teorisinin muazzam bir ivme kazandığı görülmektedir. Burada insan ahlakının esasında ahlaki muhakemeye ve ahlaki değerleri gerekçelendirme yeteneğine bağlı olduğu vurgusu ön plandadır. Ahlak eğitimi üzerine yapılan teorik ve ampirik düzeydeki felsefi, psikolojik ve pedagojik çalışmaların da bu kuramdan ilham alarak geliştiği söylenebilir. Ne var ki ilerleyen süreçlerde bu kuramın ahlak eğitiminde felsefi anlamda dar, psikolojik açıdan da açıklama gücünden yoksun olduğu ortaya çıkmıştır. Buna bağlı olarak da bu dönemde ahlak eğitimi alanında kazanılan ivme başka alanlara kaymıştır.²³ Özellikle duygucu geleneğin zemininden ilerleyen bu ivmenin, onun eksikliklerini gidererek devam ettiği ve duyguların öneminin yeniden keşfedilmeye başlandığı görülmektedir.

Bu teorilerden biri, özellikle de ahlak psikologları ve eğitimcilerden büyük ilgi gören Haidt'e aittir. O, Humecu bir yaklaşım takip ederek ahlaki yargılarda duygu ve sezgilerin ahlaki muhakemeye önceliğine vurgu yapmaktadır.²⁴ Ahlaki olarak doğru ve yanlış olan yargılara adalet üzerinden ve rasyonel hareketten ziyade duygu yüklü sezgiler aracılığı ile ulaşılır. Bir diğer deyişle insanlar ahlaki durumlara içgüdüsel duygusal tepki ile yanıt verirler ve daha sonra ahlaki yargı bu yanıtın gerekçesi ya da açıklaması için kullanılır. Buna bağlı olarak da Haidt, insan ahlakının birbirine zıt ama birbiriyle bağlantılı bakım/zarar, adillik/hilekarlık, sadakat/ihanet, otorite/yıkım, kutsallık/yozlaşma olmak üzere beş farklı temele dayandığını iddia ederek Ahlaki Temeller Kuramı'nı geliştirmiştir. Ahlaki temeller ahlaki duyguları tetiklerken, bu duygular ahlaki davranışı ve yargıyı şekillendirir. Buna göre kişi hile yaptığında ahlaki adalet ilkesini ihlal ederken, zorbalık yaptığında da bakım ilkesini ihlal etmektedir. Bütün bu ihlaller de birtakım duyguları ön plana çıkarmaktadır. Örneğin bakım ihlali merhameti, adalet ve sadakatin ihlali öfkeyi, otorite ihlali kızgınlığı, saflığın ihlali ise iğrenmeyi ortaya çıkarmalıdır.²⁵ Kohlberg'in kuramında hiyerarşik anlamda ön pla-

²² Ketencî, "Kant Etiğinde Duyguculuğun Eleştirisi".

²³ Tobias Krettenauer, "Moral Sciences and the Role of Education", *Journal of Moral Education* 50/1 (04 Ağustos 2020), 1-15.

²⁴ Krettenauer, "Moral Sciences and the Role of Education".

²⁵ Helen Landmann- Ursula Hess, "Testing moral foundation theory. Are specific emotions elicited by specific moral transgressions?", *Journal of Moral Education* 47/1 (01 Aralık 2017), 35.

na çıkan adalet ve zarar vermemek ilkesinin bu kuramda sadece temel ilkelere birisi arasında yer aldığı görülmektedir.²⁶ Haidt, tüm insanların bu beş farklı temele önceden sahip olduğunu ancak kişilik yapısı, deneyimler ve kültürel etkenlerden ötürü bunların değişebileceğini belirtmektedir. Böylelikle onun ahlaki çoğulluğu anlamak için bu modeli önerdiği söylenebilir.²⁷

Ahlak duygusu adına ortaya konulan bütün bu teoriler ışığında, bu duygunun eğitim sayesinde bozulmasının önüne geçilebileceği gibi, yetkinleşmesinin de imkân dahilinde olabileceği görülür. Bu süreçte ahlak duygusunun kendi kendine yeterbilirliği ve akıl ile ilişkisine yönelik sorular da akla gelmektedir. Ancak eğitim söz konusu olduğunda bilincin ve rasyonelliğin göz ardı edilemeyeceğini belirtmek gerekir.

3. Ahlak Duygusunun Eğitimi

Eğitim bir anlamda gerçeği araştırma, kişilik oluşturma, çeşitli açılardan olgunlaşma ve kemale erme sürecidir.²⁸ Bu süreç insanın bilişsel ve duyuşsal varlığını, bir diğer deyişle onun zihnini olduğu kadar kalbini de kültürleyen bir süreçtir. Bu sürecin en büyük amacı, bireyde insan onuru ya da kendini tanıma ve kendine saygı bilinci oluşturmaktır. Bu amaca erişebilmek için eğitim; kültür aktarma, kişisel soruşturma, yaratıcı keşfetme, bireysel büyüme ve gelişim etkinliklerinde bulunmaktadır.²⁹

Yaratılışı itibarıyla insan eğiten ve eğitilen bir varlıktır. Bu eğitimde amaç, bireylerin birtakım bilgi, beceri ve değerleri edinmesini sağlayarak onda bir davranış değişikliği meydana getirmektir. Bireyin ahlaki gelişimi de eğitim ile şekillenir. Nitekim çocuklukta görülen ahlak, ilerleyen yaşlarda değişim gösterebilir. Dolayısıyla ahlaki davranışlar sonradan öğrenilir ve eğitim ile değişim kazanabilir. Nitekim Aydın'a³⁰ göre bu davranışların değişik toplumlarda değişik şekiller alması ve farklı olarak değerlendirilmesi

²⁶ Onurcan Yılmaz- Fatih Bayrak, "Ahlak Psikolojisine Giriş: Temel Kavramlar, Kuramsal Yaklaşımlar ve Tartışmalar", *REFLEKTİF Sosyal Bilimler Dergisi* 3/1 (31 Ocak 2022), 38.

²⁷ Bert Musschenga, "The Promises of Moral Foundations Theory", *Journal of Moral Education* 42/3 (01 Eylül 2013), 332.

²⁸ Cemil Oruç, "Gazali ve Eğitim", *Bilim Dünyasında Eğitim-1*, ed. Erol Koçoğlu (Ankara: Pegem Akademi, 2022), 179.

²⁹ Beyza Bilgin, *İslam ve Çocuk* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991).

³⁰ "Günümüz Ailesinde Ebeveynlerin Çocuk Yetiştirmedeki Zorlukları: Yeni Neslin Yetiştirilmesinde Ailede Ahlak Eğitimi" (Kadın ve Aile Sorunları Sempozyumu, Hakkâri, 2014).

de onların sonradan öğrenildiğinin gerekçesidir. Bireylerin hangi durumlarda nasıl davranacaklarını öğrenmesi de yaşantılar sonucunda kazanılan bir süreçtir. Örgün eğitim başlayana kadar olan süreçte ailede kazanılan duygu, düşünce, yargı, inanç, bilgi, beceri ve alışkanlıklar okul hayatı ve sosyal çevrenin etkisi ile bütünleşip istenilen şekli alabilir. Bu durumda ahlakın unsurlarının eğitimin konusu olduğu söylenebilir. Öyleyse hem doğuştan sahip olunan hem de öğrenilen kabiliyetler arasında sayılan duyguların gelişiminde³¹, olgunlaşmanın ve öğrenmenin önemini vurgulamak gerekir. Bütün bunlar kişinin ahlaki gelişimini sağlamak noktasında din eğitiminin önemini göstermek açısından önemlidir.

Ahlak duygusunun gelişimi ve eğitimi söz konusu olduğunda öne çıkan en önemli kavramlar, vicdan ve iradedir. Vicdan hem bireysel hem de sosyal çevreyi kapsayan sorumluluk duygusu çerçevesinde belli durumlarda ne yapmamız ya da ne yapmamamız gerektiğini bize söyleyen ve içsel olarak davranışlarımızın olumlu ya da olumsuz yönlendiricisi olarak tanımlanır. Birey, vicdanı sayesinde davranışları ile ilgili bir yargıya varabilir; bu karara göre de kendisini ödüllendirebilir veya cezalandırabilir. Vicdan eğitiminin önemli kılan, iyi bir terbiye ve yetiştirme için insanların hatalarını özerk bir biçimde düzeltmeye ve davranışları iyileştirmeye imkân sağlıyor olmasıdır.³² Vicdan geliştiğinde akıl yanlış söylese de kişi yanlış karşı içten bir direnç duyacak ya da ahlaki muhakemenin verdiği doğru kararı uygulama zorunluluğu hissedecektir. Burada ön plana çıkan husus ahlaklı olmanın, vicdani özerklikle olan münasebetidir. Nitekim vicdan, bilinçle ve benlik duygusu ile eş anlamlıdır.³³ İrade ise, muhakeme edilerek seçilen bir düşünceye, fiile dönüşebilecek derecede kuvvet veren ruhsal bir hasa şeklinde tanımlanır.³⁴ Gazali ise iradeyi, aklın herhangi bir eylemin muhtemel sonucunu kavraması ve buna göre şeyi istemesi ya da o şeyden uzaklaşması şeklinde tanımlar.³⁵ Vicdanın ve iradenin eğitilebilmesi, kişide var olan fikirlerin, duyguların ve uyarımların geliştirilebilmesi açısından önemlidir.

³¹ Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Gün Yayıncılık, 2001), 132.

³² Gershons Breslavs, "Moral emotions, conscience, and cognitive dissonance", *Psychology in Russia: State of the Art* 6/4 (01 Aralık 2013), 65.

³³ Sevan Nişanyan, *Halim ile Selim Tanrılar ve Dinler Üzerine Bir Tartışma* (İstanbul: Liberus, 2021), 63.

³⁴ Ethem Bakar, *İrade Terbiyesi*, ed. Ömer Faruk Can (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2023), 41.

³⁵ Gazâlî, *İhya-u ulumi'd-din* (Beyrut: Darussadr, 2004), 7.

Her iki hassada önemli olan ahlaki duyguların bizzat birey tarafından alışkanlığın da ötesinde aklı ve bilgi önceleyerek onların tenkit ve muhakemeye tabi tutulmasıdır.

Sahip olduğumuz değerlerin yargılanmasına ve eleştirilmesine ek olarak sosyal davranışlarımızın da öz kontrolünü ve içsel bir otoritesini sağlamak açısından vicdan eğitimi önemlidir. Nitekim değerler ile sosyal davranışlar arasındaki uyum ve tutarlılık olumlu ahlaki duygular olan minnettarlık ve gurura neden olabileceken, uyumsuzluk ve tutarsızlık durumunda vicdan azabının ortaya çıkması olasıdır. Vicdan azabının bireyin kendisine yönelik olumsuz/negatif ahlaki duygu olarak ifadesi pişmanlık, utanç, suçluluk ve değersizliktir. Tangney vd.³⁶ de vicdan azabını suçluluğun zorunlu bir unsuru olarak görmektedir. Diğerlerinin ahlaki bir ihlalin kurbanı olarak görülmesi neticesinde ortaya çıkan ahlaki duygular ise, empati, sempati ve merhamettir. Bu duygular bireylerin diğerlerini önemsemeyi önemli kılan, karşdakine yardım etmede ve paylaşımda bulunmada onu motive eden duygular arasındadır. Ortaya çıkan bu durum, ahlak duygusunun prososyal davranışlarla ilişkisini ortaya koymak açısından önemlidir.

Ahlak duygusu söz konusu olduğunda literatürde en çok pişmanlık, utanç ve suçluluk ön plandadır. Bu duyguların nasıl ayırt edileceği hususu ise tartışmalıdır. Çoğu araştırmacı bu duyguların bireyin kendini değerlendirmesi sürecinde benliği ya da davranışları üzerine odaklanmasıyla birbirinden ayırt edilebileceği görüşünü benimsemektedir.³⁷ Utanç yaşantısı doğrudan değerlendirmenin odağı olan “benlik” ile ilgilidir. Suçlulukta ise benlik negatif değerlendirmenin ana ögesi değildir. Suçlulukta daha ziyade yapılan veya yapılmayan “davranış” üzerine odaklanılmaktadır. Bu duygular bireyler ve kurdukları ilişkiler için yararlı işlevlere sahip olmakla birlikte, aşırı ve kronik düzeyde yaşanması durumunda sosyal ve duygusal uyum problemleri ortaya çıkarabilmektedir. Utanç duygusunda birey kendi benliğine yönelik yargılamada bulunarak bunu depresyona girme gibi fiziksel anlamda dışa vururken, suçlulukta kendi eylemlerine ve öz güvenine yönelik daha içedönük bir yargılama söz konusudur. Pişmanlıkta ise kişi kendisini eleştirse bile, bu durum onun özsaygısını sarsacak nitelikte değildir. Kişi kendi hatasını görüp kabullenebilir. Bu durumda suçluluk duygu-

³⁶ “Moral Emotions and Moral Behavior”.

³⁷ Arleen Lou Fuentes Salles, *Duygular ve Ahlakî Karakter: Manevî Yaşamda Duygunun Rolünün Bir Savunması* (Buffalo: New York Üniversitesi, Doktora Tezi, 1992).

sunu kendi içinde aşabilen bireylerin davranışlarını daha onarıcı hale getirmede, empati, özgecilik ve bakım verme gibi olumlu sosyal davranışlarında motivasyonel açıdan bir artış olabilir.³⁸ Yapılan deneysel çalışmalarda insanları yaşadıkları başarısızlık veya ihlallerde sorumluluklarını kabul etmek, telafi edici adımlar atmak ve ahlaki olanı seçmekte onları motive etme noktasında utançtan ziyade suçluluğun daha etkili olduğu görülmüştür.³⁹ Suçluluk duygusunun çocuklarda vicdan gelişimi ile ilişkili olduğu, yetişkinlerde ise vicdanlı davranışlara dönüştürmedeki etkililiği, yapılan meta analiz çalışmalarda ortaya konulmuştur.⁴⁰

Ahlaki açıdan olumsuz/negatif olarak nitelenen pişmanlık, utanç ve suçluluk duygusu ile olumlu olarak nitelenen minnettarlık, gurur ve öz saygı gibi duygular eğitimin konusu yapılabilir. Bunun sonucunda örneğin birey günah işlediğinde, antisosyal bir davranış sergilediğinde, bir hata yaptığında, başarısızlığa uğradığında veya haddini aştığında duygusal açıdan bir ahlaki barometre görevi üstlenen pişmanlık, utanç ve suçluluk duyguları eylemleri kendi kendine düzeltebilme noktasında bireye anında geri bildirim sağlar. Böylelikle kişi, özür dileyerek, hatasını telafi ederek, sosyal davranışlarını yöneterek ve bir sonraki davranışını düzeltmeye motive olarak ahlaki olmayan eylemlerden uzak durmaya çalışır. Burada önemli olan, kişinin yaptığı davranışlar neticesinde kendisini karşıdakinin yerine koyup onun ne hissettiğini anlamasıdır. Gazali'ye göre olumsuz olarak nitelenen bu dürtülerin karşısına ahlaki değerlerin konulması ve bunların dengelenmesi suretiyle eğitimi yapılabilir.⁴¹ Aynı şekilde ahlaki gurur ve minnettarlık açısından başkasına yarar sağlama niyeti ile yapmış olduğu davranışlar da bireyin sonraki yaşamında ahlaki davranışlarda bulunmak ya da kişinin öz değerini artırmak için motivasyonunu güçlendirebilir. Çünkü bu duygular bireyin toplumda görünür olma ihtiyacını düzenleyerek onu topluma daha fazla ait hissettirir. Öyleyse kişiler kendi duygusal tepkileri ve öz bilinçleri ile ahlaki seçimlerinde ve davranışlarında farkındalık oluşturup so-

³⁸ Martin L. Hoffman, "Development of Prosocial Motivation: Empathy and Guilt", *The Development of Prosocial Behavior*, ed. N. Eisenberg (New York: Academic Press, 1982), 281-313.

³⁹ Tangney vd., "Moral Emotions and Moral Behavior", 355.

⁴⁰ Ayfer Dost- Bilge Yagmurlu, "Are constructiveness and destructiveness essential features of guilt and shame feelings respectively?", *Journal for the Theory of Social Behaviour* 38/2 (2008), 109-129.

⁴¹ Gazâlî, *İhya-u ulumi'd-din*, 13.

rumluluk duygusu geliştirebilirler. Bu durum aynı zamanda ahlak gelişiminin bilişsel ögeleri de kapsadığını ortaya koymak açısından önemlidir. Ancak burada kişilerin geçmiş yaşantı ve tecrübelerinin, kültürel farklılıklarının ve yetiştirme tarzlarının onların duyguları üzerindeki etkisini göz ardı etmemek gerekir. Bu durumda bireyin daha önceden yaşadığı benzer ahlaki duygulara göre bir tavır alması mümkündür. Ahlaki duyguların deneyimlenmesi ve eyleme geçirilmesi sürecinde bunların davranışlarla test edilmesi, yeni duygular ve yansımalarla ahlaki kodların yeniden tanımlanması kişinin ahlaki gelişimi açısından önemlidir.

Bütün bunlar ahlak duygusunun din eğitiminde eğitilebilir ve geliştirilebilir olduğunu ortaya koymak açısından önemlidir. Burada asıl soru, “ne” ve “niçin” den ziyade “nasıl”dır. Kişinin ahlak duygusunu özerk biçimde geliştirmesi, içselleştirmesi ve bunlar üzerinde düşünmesi aslolanıdır. Ancak burada ahlaki fiilleri yöneten duyguların ve akli sebeplerin idare edilmesinde bireyin dış şartlarını, doğuştan getirdiği yatkınlıklarını ve yaşadığı çevreyi de göz önünde bulundurmak gerekir. Özellikle ailenin ve alınan eğitimin ahlaki bir atmosfer sağlamada kişiyi bu sürece nasıl hazırlayacağı hususu, özünde ahlaki bir nitelik taşıyan din eğitiminin alanı dahilindedir. Burada önemli olan bireylerin ilk ve en önemli çevresini oluşturan aileden edinilenler ile eğitimde kazanılanlar arasında etkileşimin sağlanmasıdır. Nitekim bireylerin doğuştan getirdiği nitelikler ile çevresel faktörlerin karşılıklı etkisi, eğitim aracılığı ile bütünleşip istenilen şekli alabilir.⁴² İyi-kötü, doğru-yanlış gibi ahlaki özellikler, yalnızca eğitim yolu ile değiştirilebilir ve geliştirilebilirler, aksi takdirde körelebilir veya yozlaşabilirler. İki yaşındaki çocukların doğru ve yanlış konusunda belli bir farkındalığının oluştuğu ve buna bağlı onarıcı davranışlarda bulundukları görülmüştür.⁴³ Bu durum ahlaki duyguların eğitime aileden başlanması gerektiğinin göstergesi olabilir. Ebeveyn tutum ve davranışlarının çocukların ahlaki gelişimleri üzerindeki etkisini inceleyen çalışmalar konunun önemini ortaya koymak açısından dikkate değerdir. Örneğin Gazali çocukta ahlak ve değerler eğitiminin utanma duygusunun başladığı üç yaşından itibaren verilmesi gerektiğini ve din eğitimi ile ahlakın birbirinin tamamlayıcısı olması gerektiğini vur-

⁴² Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, 31.

⁴³ N. Eisenberg, “Emotion, Regulation, and Moral Development”, *Annual Review of Psychology* 51/1 (2000), 679.

gularak ebeveynin tutum ve davranışlarındaki öneme dikkat çeker.⁴⁴ Malti vd.⁴⁵ tarafından yapılan bir çalışmada, ebeveyn desteğinin çocukların gelişiminde yüksek ahlaki duygu ve ahlaki muhakemeye sahip olma ile ilişkisine dikkat çekilmiştir. Kochanska ve Murray⁴⁶ tarafından yapılan çalışmada da ebeveyn-çocuk ilişkisinin vicdan gelişimi ve suçluluk duygusu üzerindeki etkisi incelenmiştir. Buna göre anne ve çocuk arasındaki duyarlı ilişkinin hem çocuğun yürümeye başladığı dönemde hem de okul döneminde vicdan gelişimini olumlu yordadığı ve çocuğun sosyalleşme sürecini geliştirdiği görülmüştür. Ebeveyn-çocuk ilişkisinde duyarlı ilişkinin sağlanmasında çocuğun geçmiş deneyimine ilişkin süreçlerle ilgili diyalog kurarak onun duygularını anlamak önemli bir yoldur. Çocuğa kendi yaşamında deneyimlediği ahlaki olaylar karşısında nasıl davranılması gerektiği ya da yaşanan olay neticesinde onun neler hissettiği ile ilgili derinleştirilmiş diyaloglar kurmak ve tümevarımsal akıl yürütme tekniklerini kullanmak çocuğun nasıl bir eylemde bulunacağına rehberlik eder. Bu tür ebeveyn pratikleri, çocuğun olayların ahlakla ilgili yönlerine duyarlı bir kişi olarak yetişmesinde önemli olduğu gibi⁴⁷, onun kendi içsel derinliğine ulaşabilmesine, duygularını tanıma ve kontrol etmesine, iç gözlem ve öz düzenleme yapmasına da zemin hazırlayacaktır.

Ailede çocukların olumlu duygularına yönelmek de ahlak duygusunun gelişiminde etkili olabilir.⁴⁸ Nitekim ailesinde ceza ve tehdidin nispeten az, ödül, teşvik ve imrenmenin fazla olduğu, koşulsuz sevilen bir çocuk özgüven ve özsaygı duygusunu geliştirebilir. Ebeveynine karşı sevgisi ve saygısı gelişen çocuk, hayatının sonraki süreçlerine bu duyguyu aktarabilir. Yaşanan ahlaki bir olay neticesinde çocuğun olumlu ya da olumsuz duygularını açıkça ifade etmesini sağlamak, bu davranış biçimini çocuğa açıklamak, iyi davranışları onaylamak, kötülerini ise geçmişten örnekler vermek suretiyle

⁴⁴ Cemil Oruç, "Ghazâlî's Contribution to Morals and Values Education", *900 Jahre Al-Gazâlî Im Spiegel Der Islamischen Wissenschaften*, ed. Frank Griffel- Bülent Uçar (Göttingen: V&R Unipress, 2015), 147.

⁴⁵ "Developmental trajectories of sympathy, moral emotion attributions, and moral reasoning: The role of parental support", *Social Development* 22/4 (2013), 773-793.

⁴⁶ "Mother-Child Mutually Responsive Orientation and Conscience Development: From Toddler to Early School Age", *Child Development* 71/2 (2000), 417-431.

⁴⁷ Özge Ünal, "Ahlaki Kişilik", *Ahlak Psikolojisi*, ed. Gökhan Arslantürk (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021), 147.

⁴⁸ Mehmet Zeki Aydın, *Ailede Ahlak Eğitimi* (Ankara: Timaş Yayınları, 2022).

tartışmak, bunu yaparken eleştiri ve kınayıcı yargılarda bulunmamak okul öncesi ve ilköğretim dönemi çocuklarının ahlak duygusunun gelişmesi için bir adım olabilir.

Çocukların ailelerinden sonra en çok zaman geçirdikleri mekân olan okulların ve burada verilen din eğitiminin de onlardaki ahlaki duygunun gelişiminde önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Buradaki din eğitimi aile ortamından farklı kılan, yapılan uygulamaların resmi veya gizli müfredat programları ile planlı bir şekilde gerçekleşiyor olmasıdır. Okul ortamında oluşturulan ahlaki bir atmosfer sayesinde, okula ve sınıfa ait kurallar öğretmenlerin ahlaki yönelimleri ve okul idaresi tarafından oluşturulur. Bu süreçte öğretmenler olumlu bir rol model görevini üstlenir. Akran ilişkileri, kopya çekme, yalan söyleme, hırsızlık yapma ve başkalarını önemseme gibi ahlaki konular hakkında olumlu bir tavır sergiler. Okul idaresi ise kuralları ve tüzüğü ile okula bir değer sistemi aşılır.⁴⁹ Eğitim kurumlarının bu konudaki en önemli görevi, çocukların duygusal gelişimlerini desteklemektir. Duygusal gelişimin desteklenmesi çocuğa günlük hayatta insan ilişkileri için önemli olan duygusal becerileri kazandırarak bireyin sosyal bir varlık olarak toplum içerisinde yerini almasını sağlar. Bu anlamda duygusal beceriler sosyal gelişimde önemli bir yere sahiptir. Özellikle ilk ve orta çocukluk döneminde görülen davranış problemlerinin temelinde duygusal becerilerin kazanılmasındaki eksiklikler rol oynamaktadır. Okul öncesi dönemden itibaren çocuklara duygusal becerilerin kazandırılması ve duygusal beceri eğitiminin ilerleyen yıllarda da devam ettirilmesi çocuğun öğrenme hayatına ve sosyalleşmesine katkı sağlayacaktır. Duygusal becerilerin geliştirilmesinde öncelikle öğretmen, aile ve çocuğun çevresindeki yetişkinler, çocuğun dikkate alınma, kabul edilme, takdir edilme, teşvik edilme, sevgi ve şefkat, saygı, destek, güven ve gerekli durumlarda teselli edilme gibi temel duygusal ihtiyaçlarına karşı duyarlı olmalı ve bu ihtiyaçlarını karşılayabilmelidir.⁵⁰

Örgün din eğitiminde ahlak duygusunu yetkinleştirmek birtakım stratejiler ile mümkün olabilir. Örneğin eğitim ortamında öğrenilen bilgileri öğrenciler için anlamlı hale getirmek amacıyla işbirlikçi öğrenme ve öğrenci-

⁴⁹ Linda Zagzebski, "Emotion and Moral Judgment", *Philosophy and Phenomenological Research* 66/1 (2003), 104-124.

⁵⁰ John Bowlby, *Attachment and Loss* (Australia: Pimplico, 1997).

nin kendi öğrenme süreçlerini yönlendirme, sorumluluk duygusunun gelişmesi açısından kullanılabilecek stratejiler arasında yer alır. Birlikte çalışan öğrencilerin gerçeklerin üstünü örtmeden ahlaki ve sosyal konular üzerinde aktif biçimde düşünmesi ve diğer arkadaşlarının görüşlerine karşı perspektif almaya dayanan bir bakış açısı geliştirmesi empatinin gelişmesi açısından önemlidir. Drama ile yapılacak öğretim bireyleri oyunda bizzat rol alarak duygusal açıdan eğitime dahil etmek açısından oldukça dikkat çekicidir. Bu sayede öğrenci, hikayedeki aktörlerle özdeşleşebileceği gibi günlük hayatın karmaşık sorunlarını da içselleştirebilecektir.⁵¹ Dramada yer alan ahlaki bir konunun öğretmenle diyalog içerisinde yeniden ortaya konulması da öğrencinin düşünceleri ve hissettikleri konusunda sorumluluk alması ve doğru ile yanlış standartlarının gelişmesi açısından oldukça önemlidir. Öğrencileri din eğitimindeki sınıf uygulamalarında bizzat toplum hizmeti çalışmalarına dahil etmek de ahlak duygusunun gelişimine katkı sağlayacak stratejiler arasında sayılabilir. Onların toplumlarında var olan sorunları tanımlamaları ve bu sorunları çözmek için strateji geliştirmeleri prososyal ve diğerlerini önemseyen duyguların geliştirilmesi açısından önemlidir. Ahlak duygusunun prososyal davranışlarla ilişkisinden yola çıkarak kişiye verilecek din eğitiminde diğer insanların da göz önüne alınması gerektiğini teşvik eden sorumluluk duygusu, empati, sempati ve merhamet gibi ahlaki duyguların harekete geçirilmesinin zeminini oluşturmaktadır. “Sana yapılmasını istemediğin bir şeyi başkasına yapma” düsturu, kişinin kendini karşıdakinin yerine koyarak merhamet duygusunu geliştirmek adına önemlidir.

Sonuç

Bu araştırma, ahlak ve duygu arasındaki ilişkinin nasıllığından yola çıkarak din eğitiminde ahlak duygusunun geliştirilebilirliğinin imkanını tartışmaktadır. Duygular, ahlaki eylemleri motive etmek ve ahlaki bir yargıya ulaşmak noktasında önemli bir rol oynar. Bütün duyguların bireyin ahlaki davranışları ve fikirleri üzerinde belirleyici olduğu kabul edilebilir. Ancak ahlak ile ilişkili duyguların ele alınmasında literatürde belli duyguların ön planda olduğu görülmüştür. Din eğitiminde hem öz değerlendirici kabul edilen pişmanlık, utanç, suçluluk, minnettarlık ve gurur gibi duyguların, hem de merhamet ve empati gibi diğerlerini önemsemeyi gerekli kılan duy-

⁵¹ Jaap Schuitema vd., “Teaching Strategies for Moral Education: A Review”, *Journal of Curriculum Studies* 40/1 (01 Şubat 2008), 78.

guların eğitiminin yapılması, ahlaki duyguların günlük yaşamda ahlaki davranış ve fikir sergilemedeki önemini ortaya koymak açısından önemlidir. Öz değerlendirici duygularını geliştirebilen kişilerin, diğerlerini önemseyen duygularını geliştirmesi de imkân dahilindedir. Bu durumda her iki duygu türü arasında bir uyumun varlığından söz edilebilir.

Hem bireyi hem de onun sosyal çevresini içine alan sorumluluk duygusu olan vicdanın ve duyguların beslediği iradenin eğitilmesi ile, kalbe ve akla hitap edilmesi ahlak duygusunun gelişiminde temel unsurlar arasında yer alır. Bu sebeple bireyin erken yaşlarda kazanacağı alışkanlıklar ilerleyen süreçlerde onun kişiliğinin oluşmasında etkili olacaktır. Dolayısıyla erken yaşlarda ailede çocuğun çevresindeki uyaranların kalitesini artıran ve olumlu deneyimler edinmesine imkân sağlayan bir din eğitimi ile bireylerin içsel derinliklerine nüfuz edilerek onların ahlak duygusuna yetkinlik ve işlevsellik kazandırılabilir. İlerleyen süreçlerde hem okul ortamında uygulanan resmi ve örtük program ile oluşturulacak okul atmosferi sayesinde, hem de ders ortamında kullanılacak stratejiler ile bireylerin duygusal gelişimlerine destek olunabilir. Aynı şekilde sosyal çevre ve kültürün etkisi de bu duygunun şekillenmesinde etkili süreçler arasında yer alır. Bu süreçte göz ardı edilmemesi gereken şey ahlak duygusunun eğitiminde doğru düşünme yetisinin işlevselliğinin göz ardı edilmemesidir. Nitekim ahlak, duygu kaynaklı olmasının yanında eyleme geçebilmek için rasyonelliğe de ihtiyaç duyar. Eylemlerin ilk hareket ettiricisi olan duygular ve bu eylemlerin muhakeme edilmesini sağlayan akıl yetisinin entegrasyonu ahlaki eylemlerin ortaya çıkmasında ve ahlakın bir beceri olarak öğretilmesinde dikkate değerdir. Duyguların uygun yerde kuvvet bulması, vicdan ve iradeye uygun şekilde donanması için akıl yetisinin hedeflenen neticeye uygun şekilde yönlendirilmesi gerekir. Bu durum sadece ferdi düzeyde değil, toplumun diğer fertlerinin iradelerini ahlaki bir sonuca ulaştırabilmek için de önemlidir. Vicdan ve irade hassalarıyla şuurunda yer alan duyguları ve eğilimleri çözümlayebilen ve yönetebilen bireylerin ahlaki kişilik oluşturma kudretine daha çok sahip olacağı söylenebilir. Bu süreçte önemli olan ebeveyn, okul ve toplumun kişilerin ahlaki duygularının eğitiminde ona uygun fırsatlar sunmadaki rolüdür. Bu da kısa vadeli ve spontane değişiklikler ile değil, uzun soluklu çabaların bir ürünü ile mümkün olacaktır.

Sonuç olarak ahlak duygusu ve bunların din eğitiminde geliştirilmesine dair sağlam teorik zemine dayanan kavramsal ve deneysel çalışmalar ya-

pılmasının alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Özellikle bireyi ahlaki açıdan motive eden ve ahlaki davranışa katkıda bulunan diğer duyguların da tanınması için konu ile ilgili çalışmaların çeşitlendirilmesi önerilmektedir. Yapılan bu çalışmalarda gelişimsel bir perspektiften yararlanılması farklı yaş gruplarının ahlaki gelişim yönlerini desteklemede ebeveyn ve okulun rollerini belirlemek açısından önemli olacaktır. Aynı şekilde disiplinler arası bir yaklaşımla duyguların ahlaki kavramların edinilmesi ve ahlaki yargılar üzerindeki etkisine dair farklı yöntemsel yaklaşım kullanan çalışmaların yapılması ilerideki çalışmalar için öneri olarak sunulabilir.

Kaynakça

- Aksoy, Duygu. *Ahlakta Duygu Faktörü: Felsefi Bir Analiz*. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Arslantürk, Gökhan. "Tarihi, Tartışmaları, Kavram ve Yöntemleri ile Bir Disiplin Olarak Ahlak Psikolojisi". *Ahlak Psikolojisi*. ed. Gökhan Arslantürk. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021.
- Aydın, Mehmet Zeki. *Ailede Ahlak Eğitimi*. Ankara: Timaş Yayınları, 2022.
- Aydın, Mehmet Zeki. "Günümüz Ailesinde Ebeveynlerin Çocuk Yetiştirmedeki Zorlukları: Yeni Neslin Yetişmesinde Ailede Ahlak Eğitimi". Hakkâri, 2014.
- Bakar, Ethem. *İrade Terbiyesi*. ed. Ömer Faruk Can. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2023.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Gün Yayıncılık, 2001.
- Bilgin, Beyza. *İslam ve Çocuk*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Blasi, Augusto. "Moral Functioning: Moral Understanding and Personality". *Moral development, self, and identity*. ed. D.K. Lapsley- D. Narvaez. 335-347. Mahwah, NJ, US: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 2004.
- Bowlby, John. *Attachment and Loss*. Australia: Pimlico, 1997.
- Breslavs, Gershons. "Moral emotions, conscience, and cognitive dissonance". *Psychology in Russia: State of the Art* 6/4 (01 Aralık 2013), 65-72. <https://doi.org/10.11621/pir.2013.0405>
- Cesur, Sevim. *Ahlakın Sosyal Psikolojisi*. İstanbul: Pales Yayınları, 2018.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Ansiklopedisi*. İstanbul: Etik Yayınları, 2003.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013.
- Damon, William. *The Moral Child: Nurturing Children's Natural Moral Growth*. New York: Free Press, 1988.
- De Sousa, Ronald. "Moral Emotions". *Ethical Theory and Moral Practice* 4/2 (2001), 109-126.
- Dost, Ayfer- Yagmurlu, Bilge. "Are constructiveness and destructiveness essential features of guilt and shame feelings respectively?" *Journal for the Theory of Social Behaviour* 38/2 (2008), 109-129. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5914.2008.00362.x>
- Eisenberg, N. "Emotion, Regulation, and Moral Development". *Annual Review of Psychology* 51/1 (2000), 665-697. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.51.1.665>

- Fersahoğlu, Yaşar- Demir, Mehmet Akif. *Din Eğitim ve Öğretiminde Duygu Eğitimi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2021.
- Gardiner, Harry W.- Gander, Mary J. *Çocuk ve Ergen Gelişimi*. ed. Bekir Onur. çev. Ali Dönmez- Nermin Çelen. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2015.
- Gazâlî. *İhya-u ulumi'd-din*. Beyrut: Darussadr, 2004.
- Goleman, Daniel. *Duygusal Zekâ*. çev. Banu S. Yüksel. İstanbul: Varlık Yayınları, 2019.
- Hoffman, Martin L. "Development of Prosocial Motivation: Empathy and Guilt". *The Development of Prosocial Behavior*. ed. N. Eisenberg. 281-313. New York: Academic Press, 1982. <https://doi.org/10.1016/b978-0-12-234980-5.50016-x>
- Huebner, Bryce vd. "The role of emotion in moral psychology". *Trends in Cognitive Sciences* 13/1 (01 Ocak 2009), 1-6. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2008.09.006>
- Hutcheson, Francis- Garrett, Aaron. *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*. ed. Kund Haakonssen. Indianapolis: Liberty Fund, 2003.
- Ketencî, Taşkın. "Kant Etiğinde Duyguculuğun Eleştirisi". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (01 Nisan 2008), 35-55.
- Kılıç, Recep. *Ahlakın Dini Temeli*. Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Kochanska, G.- Murray, K. T. "Mother-Child Mutually Responsive Orientation and Conscience Development: From Toddler to Early School Age". *Child Development* 71/2 (2000), 417-431. <https://doi.org/10.1111/1467-8624.00154>
- Köylü, Mustafa- Oruç, Cemil. *Gençlik Dönemi Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2023.
- Krettenauer, Tobias. "Moral Sciences and the Role of Education". *Journal of Moral Education* 50/1 (04 Ağustos 2020), 1-15. <https://doi.org/10.1080/03057240.2020.1784713>
- Landmann, Helen- Hess, Ursula. "Testing moral foundation theory. Are specific emotions elicited by specific moral transgressions?" *Journal of Moral Education* 47/1 (01 Aralık 2017), 34-47. <https://doi.org/10.1080/03057240.2017.1350569>
- Lefebvre, Jean- Krettenauer, Tobias. "Linking Moral Identity With Moral Emotions: A Meta-Analysis". *Review of General Psychology* 23/4 (14 Ekim 2019), 108926801988088. <https://doi.org/10.1177/1089268019880887>
- Malti, Tina vd. "Developmental trajectories of sympathy, moral emotion attributions, and moral reasoning: The role of parental support". *Social Development* 22/4 (2013), 773-793.
- Musschenga, Bert. "The Promises of Moral Foundations Theory". *Journal of Moral Education* 42/3 (01 Eylül 2013), 330-345. <https://doi.org/10.1080/03057240.2013.817326>
- Nişanyan, Sevan. *Halim ile Selim Tanrılar ve Dinler Üzerine Bir Tartışma*. İstanbul: Liberus, 2021.
- Nucci, Larry P.- Narvaez, Darcia. *Ahlak ve Karakter Eğitimi El Kitabı*. İstanbul: Edam Yayınları, 2019. <https://www.bkmkitap.com/ahlak-ve-karakter-egitimi-el-kitabi>
- Oruç, Cemil. "Gazali ve Eğitim". *Bilim Dünyasında Eğitim-1*. ed. Erol Koçoğlu. 177-197. Ankara: Pegem Akademi, 2022.

- Oruç, Cemil. "Ghazâlî's Contribution to Morals and Values Education". *900 Jahre Al-Gazâlî Im Spiegel Der Islamischen Wissenschaften*. ed. Frank Griffel- Bülent Uçar. 141-154.
- Oruç, Cemil. "Okul Öncesi Dönem Çocuklarında Ahlaki Değerler Eğitimi". *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi: Teori ve Uygulama* 2 (23 Temmuz 2016), 37-60.
- Salles, Arleen Lou Fuentes. *Duygular ve Ahlaki Karakter: Manevi Yaşamda Duygunun Rolünün Bir Savunması*. Buffalo: New York Üniversitesi, Doktora Tezi, 1992.
- Schuitema, Jaap vd. "Teaching Strategies for Moral Education: A Review". *Journal of Curriculum Studies* 40/1 (01 Şubat 2008), 69-89. <https://doi.org/10.1080/00220270701294210>
- Shaftesbury, Lord. "An Inquiry concerning Virtue and Merit". *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. ed. Lawrence E. Klein. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511803284>
- Sunar, Diane. "Ahlak Psikolojisinin Kısa Tarihi". *Ahlakın Yeni Soyağacı Psikolojik ve Evrimsel bir Bakış*. ed. Onurcan Yılmaz. 15-38. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2023.
- Tangney, June vd. "Moral Emotions and Moral Behavior". *Annual review of psychology* 58/1 (01 Şubat 2007), 345-372. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.56.091103.070145>
- Ünal, Özge. "Ahlaki Kişilik". *Ahlak Psikolojisi*. ed. Gökhan Arslantürk. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021.
- Yılmaz, Onurcan- Bayrak, Fatih. "Ahlak Psikolojisine Giriş: Temel Kavramlar, Kuramsal Yaklaşımlar ve Tartışmalar". *REFLEKTİF Sosyal Bilimler Dergisi* 3/1 (31 Ocak 2022), 27-50. <https://doi.org/10.47613/reflektif.2022.53>
- Zagzebski, Linda. "Emotion and Moral Judgment". *Philosophy and Phenomenological Research* 66/1 (2003), 104-124. <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2003.tb00245.x>

DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSLERİNİN ZORUNLU OLMASININ İMKÂN VE SINIRLILIKLARI

Prof. Dr. Tuğrul YÜRÜK

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Adana/Türkiye
Tyuruk79@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-2476-0720

Giriş

Din eğitimi ve öğretimi, hem dünyada hem de Türkiye'de sıkça tartışılan bir konu olmuştur. Devletlerin bu alandaki politikaları, genellikle süregelen tartışmaların etkisiyle şekillenmiştir. Türkiye'de din eğitimiyle ilgili uygulamalara bakıldığında, özellikle Cumhuriyet döneminde oldukça farklı yaklaşımların benimsendiği görülmektedir. Cumhuriyetin ilk yıllarından çok partili döneme kadar geçen süreçte din dersleri bir süre okullarda yer almış ancak 1939 yılında programdan kaldırılmıştır. Çok partili dönemin başlamasıyla bu dersler 1949 yılında tekrar müfredata dâhil edilmiş, 1961'de ise isteğe bağlı hale getirilmiştir. 1982 yılında ise din dersleri, hem ilk hem de ortaöğretimde zorunlu dersler arasında yerini almıştır. Ortaokul ve lise düzeyinde din eğitimi tarihine kısaca değinmek gerekirse, 1924-1927 yılları arasında din dersleri ortaokul programında yer alırken, liselerde bulunmamıştır. Ortaokullarda din dersleri 1956 yılında tekrar programa alınmış, liselerde ise bu dersler 1967'de isteğe bağlı olarak programa eklenmiştir. Son olarak 1982 yılı anayasasıyla Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) adıyla bu dersler hem ilkokul hem ortaokul hem de liselerde zorunlu hale getirilmiştir. Anayasası'nın 24. maddesinin 4. fıkrasında, bu zorunluluk "Din ve Vicdan Hürriyeti" başlığı altında açıkça belirtilmiştir:

"Din ve ahlak eğitim ve öğretimi devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Din kültürü ve ahlak öğretimi ilk ve orta kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır. Bunun dışındaki din eğitim ve öğretimi ancak, kişilerin kendi isteğine, küçüklerin de kanunî temsilcisinin talebine bağlıdır."

Dersin statüsüyle ilgili tartışmaların ideolojik boyuttan uzaklaşıp tamamen bilimsel bir zemine oturduğunu söylemek oldukça güçtür. Bunun temel nedeni, eğitim sisteminin paydaşları olan devlet, öğretmen, öğrenci ve velinin bu dersten beklentilerinin birbirinden farklı ve çoğu zaman uyumsuzluk içinde olmasıdır. Örneğin, devlet için kendi ilkelerinin korunması öncelikli iken öğretmenler çoğunlukla kişisel din anlayış, yorum veya ideolojik yaklaşımlarına göre mevcut amaçları yetersiz bulur ve “Bu şartlarda din öğretmenliği yapılamaz” düşüncesini dile getirirler. Ancak, bu eleştirilere rağmen öğretmenlik mesleğinde kalmaya devam ederler. Veliler ise daha farklı bir perspektife sahiptir; çoğu zaman çocuklarının dini bilgilerinin, örneğin vefat ettiklerinde bir Yasin okuyabilecek kadar geliştirilmesini beklerler. Bu beklentiler arasında genellikle öğrencinin bireysel varlığı ve ihtiyaçları göz ardı edilir¹. Günümüzde ise bu alanda ilerleme sağlandığı söylenebilir. Özellikle zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersine ilişkin tartışmalar, günümüzde daha çok insan hakları çerçevesinde yoğunlaşmaktadır. Bu durum, öğretim programlarının temel hak ve özgürlükleri gözetken daha özgürlükçü bir yapıya evrilmesine yönelik çabaları beraberinde getirmiştir. Ülkemizde bu doğrultuda açılan davalar neticesinde, öğretim programlarında bazı düzenlemeler yapılmıştır.

Elbette hangi düzenlemeler yapılırsa yapılsın, tamamen tartışmasız bir ders ya da öğretim programı bulmak neredeyse imkânsızdır. Zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersine yönelik yapılan düzenlemeler de bu eleştirilerden payını almıştır. Bununla birlikte bu dersin zorunlu olmasının bazı sınırlılıklarının yanı sıra çeşitli fırsatlar sunduğu da ifade edilebilir. Bu çalışmada, zorunlu DKAB dersinin sağladığı imkânlar ve karşı karşıya kaldığı sınırlılıklar incelenmeye çalışılacaktır. Amacımız, bu derse ilişkin talepler dile getirilirken dersin hem avantajlarının hem de sınırlılıklarının göz önünde bulundurulması gerektiğine dikkat çekmektir. Ayrıca bu çerçevede DKAB dersinde nelerin yapılabileceği, hangi hedeflerin ise mevcut koşullarda mümkün olmadığı konularının titizlikle değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

¹ Beyza Bilgin, “Din Dersi Öğretmenliği ve Güçlükleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1-4 (1983), 262.

1. DKAB Dersinin Zorunlu Olmasının İmkânları

Bir dersin eğitim programında zorunlu olarak yer alabilmesinin temel gerekçeleri arasında, o dersin ele aldığı alanın hayatta önemli bir yer tutması ve eğitim sisteminin genel amaçlarına katkıda bulunması yer alır. Zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersinin avantajları sıralanırken genellikle bu iki temel noktaya vurgu yapılmaktadır. Zorunlu bir dersin en büyük avantajlarından biri, okul çağındaki tüm öğrencilere ulaşma imkânı sağlamasıdır. Ancak bu geniş erişim olanağının etkili bir şekilde kullanılabilmesi için ideolojik yaklaşımlar yerine bilimsel ve pedagojik yöntemlerin benimsenmesi gerekir. Burada asıl odak, bireyin eğitimsel çıkarlarının ön planda tutulması ve öğrencinin bütünsel gelişimine katkı sağlayacak bir yaklaşımın benimsenmesidir. Aksi halde bu önemli imkânın değerlendirilmemesi ve eğitim sürecinin bireyin hak ve özgürlüklerini engelleyen bir yapıya dönüşmesi riski doğabilir.

Zorunlu DKAB dersinin sağladığı imkânlar şu başlıklar altında toplanabilir:

a. Bireylerin doğru bilgiye sahip olması, bilinçlenme ve bakış açıları geliştirmesi: Eğitimin temel amaçlarından biri, öğrencilerin farklı seçenekler arasında doğru ile yanlış ayırt edebilecek bir irade geliştirmelerini ve bu sayede geniş bir bakış açısı kazanmalarını sağlamaktır. Din alanı, toplumsal hayatın önemli bir parçası olarak bireylerin bilinçlenmesi ve doğru bilgiye ulaşması gereken bir alandır. Bu doğrultuda, din öğretimi sadece bilgilendirme sağlayan bir araç değil, aynı zamanda bilgiye ulaşma yöntemlerini ve akıl yürütme becerilerini geliştiren bir süreç olmalıdır. Öğrencilerin, kendilerine sunulan farklı alternatifleri değerlendirebilmeleri ve bilinçli seçimler yapabilmeleri için din hakkında doğru bilgiye, bilinçlenmeye ve eleştirel bir bakış açısına ihtiyaçları vardır². Bu süreçte öğrenciler, şu kazanımları elde edebilir:

a. İnanma ve inançlarını yaşama özgürlüğünü bilinçli bir şekilde kullanma

b. Öğrenciler, inanç ve ibadet konusunda İstismardan korunma ve özgür iradeyle karar alma becerisi

² Hacer Aşık Ev, "Din Öğretiminde Değerler Sorunu", Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi 42/1 (2009), 269.

c. Doğru dini bilgi ile batıl inançları ayırt etme yetisi³

Eğitimin temel hedeflerinden biri, öğrencileri özgür düşünebilen ve kendi seçimlerini yapabilen bireyler olarak yetiştirmektir. Bu hedefe ulaşmanın ön koşulu, öğrencilerin kendilerini ve içinde bulundukları kültürü tanımalarını sağlamaktır. Çünkü bilgisi olmayan bireyler sağlıklı seçimler yapamaz. Zorunlu eğitim sürecinde bu temel bilgileri kazandırmamak, özgür iradeye sahip bireyler yerine, kolayca yönlendirilebilen ve bilinçsiz bireylerin yetişmesine yol açabilir. Bu bağlamda, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersi, öğrencilere yaşamları boyunca ihtiyaç duyacakları temel din bilgilerini kazandırarak önemli bir fırsat sunmaktadır. Bu ders, öğrencilerin din alanındaki temel bilgilere erişmesini sağlamakla kalmayıp, aynı zamanda onların kendi kültürlerini daha iyi anlamalarına ve özgür iradeyle bilinçli tercihler yapmalarına katkı sağlayabilir⁴.

Din alanında bilinç geliştirilmediğinde ve uzman kişiler tarafından rehberlik sağlanmadığında, bireylerin din istismarına maruz kalma ihtimali artabilir. Bu durum, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) derslerinin zorunlu olma nedenleri arasında önemli bir gerekçe olarak öne çıkmaktadır⁵. Bu bağlamda, okulun din öğretimindeki rolü ve fonksiyonu büyük önem taşır. Okul, toplumun çok yönlü yapısını göz ardı etmek, ideolojik yaklaşımlarla yıpratıcı bir rol üstlenmek veya bu çeşitlilikle bağdaşmayan bir öğretim anlayışı benimsemek yerine, gerçeğin tüm boyutlarını öğrencilere sunmayı amaçlamalıdır. Bu kapsamda, ideolojik bir öğretim anlayışından uzak durularak, öğrencilerin dinlerin temel ilkelerini ve dünya görüşlerini tanıyabilecekleri bir öğrenme ortamı oluşturulmalıdır. Okulun, din ile ilgili soruları görmezden gelmesi ya da bu sorulara farklı branşlar üzerinden dolaylı cevaplar araması doğru bir yaklaşım değildir. Din öğretimi, toplumsal bağlamdaki yerini göz önünde bulundurarak okulda temsil edilmelidir. Böylelikle, öğrenciler hem dinin toplum içerisindeki rolünü hem de gerçeğin dini açıdan nasıl yorumlandığını anlama fırsatı bulabilirler. Bu yaklaşım, birey-

³ Hüseyin Yılmaz, "Alevilik-Sünnilik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 13/2 (2009), 194.

⁴ <https://ensar.org/haber/2015/03/19/aihm-karari-ve-zorunlu-din-dersi-uzerine-bir-degerlendirme> (Erişim 12 Haziran 2024).

⁵ Recep Uçar - Gülşen Sayın, "Türkiye'de Laiklik Tartışmaları Çerçevesinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Zorunlu Hale Gelişi ve Din Eğitimi Uygulamalarına Yansımaları", İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8/2 (2017), 279.

lerin din konusunda bilinçli, eleştirel düşünebilen ve istismara karşı dirençli bireyler olarak yetişmesine katkı sağlayacaktır⁶.

b. Farklı inanç mensuplarına karşı tolerans ve anlayış geliştirme, birlikte yaşamaya katkı: Modern toplumlarda okul, öğrencilerin gerçekliği bir bütün olarak anlamalarını sağlamakta yükümlüdür. Bu kapsamda okul, öğrencilere farklı dinleri tanıtmalı ve dinlerin gerçekliği nasıl yorumladığı konusunda bilgi sunmalıdır. Bir dine dair doğru bilgi sahibi olmak, o dine mensup olmayı gerektirmez; aksine, farklı dinlere mensup bireylerin birbirlerini daha iyi anlamalarına katkı sağlar. Gençlerin, içinde yaşadıkları topluma yabancılaşmaması için toplumun dini inançlarının okulda doğru bir şekilde temsil edilmesi önemlidir. Eğer okul, din eğitimi ihmal ederse, dinin genel eğitim ve öğretim içindeki yeri itibarıyla görevini tam anlamıyla yerine getirmemiş olur. Bu durum, öğrencilerin dinin insanın yeryüzündeki varlık nedenine dair getirdiği yorumlardan mahrum kalmasına yol açar. Ayrıca din, kültürün temel bir unsuru olduğu için, öğrenciler bu bağlamda kendi kültürlerini de tam anlamıyla kavrayamayabilirler. Din eğitiminin eksikliği, bireysel ve toplumsal sorumlulukların da zayıflamasına neden olabilir; çünkü bu sorumlulukların birçoğu, dini değerlerle güçlendirilmiş bir zemine dayanır. Bu nedenle, dinin doğru bir şekilde öğretilmesi, bireylerin hem kişisel gelişimine hem de toplumsal uyuma katkı sağlar⁷.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersinde, İslamiyet, Musevilik, Hristiyanlık ve diğer dinler hakkında bilgilere yer verilmesi, öğrencilerin inanç ve kültür dünyalarını zenginleştirme açısından önemli bir fırsat sunmaktadır. Bu bilgiler, öğrencilerin farklı inançlara mensup bireylere karşı daha hoşgörülü ve anlayışlı davranmalarını desteklerken, birlikte yaşama kültürünün gelişmesine de katkı sağlayabilir⁸. DKAB dersi, asli işlevlerini tam anlamıyla yerine getirdiğinde, bir Müslüman ya da Hristiyan öğrenci, diğer dinlerle ilgili temel bilgileri bu ders aracılığıyla edinebilir ve farklı inançlara sahip bireylere saygı göstermeyi öğrenebilir. Aynı şekilde, Sünni

⁶ Mehmet Zeki Aydın, "Okulda Din Dersi Tartışmaları (Türkiye'de Din Dersinin Tarihi, Teorik Yapısı, Bazı Ülkelerle Karşılaştırması)", *CÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/2-2007, ss 11/2 (2007), 13.

⁷ İlhan Yıldız, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi: Zorunlu mu Kalmalı, Yoksa Seçmeli mi Olmalı?", *TÜBAV Bilim Dergisi* 2/2 (2009), 253.

⁸ Nurullah Altaş, "Türkiye'de Zorunlu Din Eğitimi Yapılandırma Süreci, Hedefler ve Yeni Yöntem Anlayışları 1980-2001", *Dini Araştırmalar* 4/12 (2002), 155; Yılmaz, "Alevilik-Sünnilik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri", 194.

ve Alevi vatandaşlar arasında bilgisizlikten kaynaklanan önyargıların giderilmesi için de bu dersin önemli bir rol oynayabileceği değerlendirilmektedir. Dinler arası bilgilendirme ve karşılıklı anlayış, toplumsal barışın güçlenmesinde etkili bir unsurdur. DKAB dersinin bu yönüyle, bireylerin empati becerilerini geliştirmesi ve toplumdaki farklılıkların bir zenginlik olarak algılanması açısından özel bir işlevi olduğu söylenebilir. Bu sayede, bireyler hem kendi inançlarını daha bilinçli bir şekilde yaşayabilir hem de diğer inançlara karşı saygılı bir tutum sergileyebilirler⁹.

c. Milli birlik ve kültürün gelişmesine katkı sağlama: DKAB dersinin önemli amaçlarından biri, öğrencilere İslamiyet hakkında temel bilgi ve değerleri kazandırmaktır. Bu bilgiler ve değerler, büyük ölçüde toplumun kültürel yapısının bir parçasıdır. DKAB dersi, öğrencilerin bu kültürü öğrenmelerine yardımcı olarak, aynı zamanda sosyalleşme ve toplumsallaşma süreçlerine katkıda bulunur. Bunun yanı sıra, DKAB dersinde öğrenciler, toplumu tehdit edebilecek yanlış dini anlayışları ve oluşumları tanıma fırsatına sahip olurlar. Bu sayede, bireyler doğru dini bilgiyle donanmış olur ve yanlış inanışlara karşı daha bilinçli bir tutum geliştirebilirler. Bu eğitim, milli birliğin güçlenmesine de katkı sağlar, çünkü dini anlayış ve değerler üzerine yapılan doğru eğitim, toplumsal dayanışma ve birlikteliği pekiştirir. Dolayısıyla, DKAB dersi, yalnızca bireysel gelişimi değil, aynı zamanda toplumun bütünlüğünü koruma adına da önemli bir rol oynamaktadır¹⁰.

2. DKAB Dersinin Zorunlu Olmasının Sınırlılıkları

DKAB dersinin sınırlılıklarının ortaya çıkmasında dersin zorunlu ve haftada iki saat olmasının etkili olduğu ifade edilebilir. Bu dersin hem teorisinin oluşturulmasında hem de uygulamaya dönüştürülmesinde bu iki nokta akıldan çıkarılmamalıdır. Zaten dersle ilgili sınırlılıklardan bahsedilirken daha çok görüşlerin özellikle dersin zorunlu olması çerçevesinde dile getirilmesi bunun bir örneği olarak gösterilebilir. Zaman zaman dersin zorunlu

⁹ <https://ensar.org/haber/2015/03/19/aihm-karari-ve-zorunlu-din-dersi-uzerine-bir-degerlendirme> (Erişim 12 Haziran 2024).

¹⁰ Emre Altıntaş - Ahmet Koç, "Türkiye'de 2002 Sonrası Dönemde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Statüsüne Dair Tartışmalar", *Edebali İslamiyat Dergisi* 4/1 (2020), 101; Recep Kaymakcan, "Türkiye'de Din Eğitimi Politikaları Üzerine Düşünceler", *EKEV Akademi Dergisi* 10/27 (2006), 29; Uçar - Sayın, "Türkiye'de laiklik tartışmaları Çerçevesinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Zorunlu Hale Gelişi ve Din Eğitimi Uygulamalarına Yansımaları", 279; Yılmaz, "Alevilik-Sünnilik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri", 195.

olmasıyla ilgili herhangi bir eleştirileri olmasa da dersin içeriğinin “daha İslami” ve daha detaylı olması gerektiği yönünde eleştiriler de dile getirilmektedir. Bu eleştiriler dile getirilirken zorunlu ve haftada iki saat olan bir derste bunun ne derece mümkün olduğunu dikkate almak gerekmektedir. Bunlarla birlikte DKAB dersinin sınırlılıklarıyla ilgili en fazla ön plana çıkan noktalar aşağıda açıklanmıştır.

a. Dersin dogmatik (tarafsız, eleştirel ve çoğulcu olamama) bir tarza dönüşmesi: DKAB dersinde, bazı eleştiriler, bilginin eleştirel akıl yürütmeye le temellendirilmesi ve sınanması yerine, doğruluğun bir yüksek otoriteye dayandırılarak kabul edilmesine başvurulduğunu belirtmektedir¹¹. Bu durum, DKAB dersinin, tarafsız, eleştirel ve çoğulcu bir yaklaşım yerine, özellikle İslam dininin Sünni yorumu üzerinden öğretilecek şekilde düzenlenmesine yol açabilir¹². Diğer taraftan, DKAB dersine yönelik eleştiriler arasında ezbercilik, eleştirel düşüncenin ihmal edilmesi, dayatmacılık ve esneklikten yoksun olma gibi unsurlar da yer almaktadır¹³. Zorunlu DKAB dersiyle ilgili olarak AİHM’e yapılan ve “Zengin Davası” olarak bilinen başvuruda, dersin işlenişine dair önemli bir hususa dikkat çekilmiştir. Mahkeme kararında, devletlerin devlet okullarında dini veya felsefi bilgi vermesini engellemeyeceği, ancak bu bilginin objektif, eleştirel ve çoğulcu bir şekilde sunulması gerektiği vurgulanmıştır. Bu bağlamda, okulda verilen pek çok dersin, bir şekilde felsefi bir yön taşıdığına işaret edilmiştir. AİHM, devletlerin eğitim ve öğretimle ilgili görevlerini yerine getirirken, öğrencilere din konusunda eleştirel bir bakış açısı kazandırmayı amaçlamalarını gerektiğini belirtmiştir. Eğitim programlarının, öğrencilerin herhangi bir dini görüşe zorlanmadan, nesnel ve eleştirel bir şekilde aktarılması gerektiği ifade edilmiştir. Devletin, ebeveynlerin dini ve felsefi kanaatlerine saygı gösterilmesi gerektiği, buna aykırı bir şekilde tek taraflı bir eğitim veya dogmatik öğretim hedeflemesinin yasak olduğu vurgulanmıştır. Bu karar doğrultusunda, DKAB dersinin dogmatik olmaktan çıkarılıp daha çok bir kültür dersine dönüştürülmesi önerilmektedir. Bu dönüşüm, öğrencile-

¹¹ Emine Keskiner, “İnsan Hakları Bağlamında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri”, 2010, 238.

¹² Kerem Altıparmak, *Hasan ve Eylem Zengin/Türkiye Kararının Uygulanması İzleme Raporu* (Ankara: Kapasite Geliştirme Derneği, 2013), 1.

¹³ Özge Genç vd., *Eğitimde Çoğulculuk ve İnanç Özgürlüğü: Yetişkinlerin ve Çocukların Gözünden Okullarda Din Dersleri ve Dinin Görünümleri* (İstanbul: Kamusal Politika ve Demokrasi Çalışmaları Derneği (PODEM), 2017), 14.

rin farklı dini inançlar ve kültürel değerler hakkında daha açık fikirli, eleştirel ve hoşgörülü bir tutum geliştirmelerini sağlayabilir. Böylece, dersin amacı sadece bireylere dini bilgiler öğretmek değil, aynı zamanda onların toplumsal ve kültürel çeşitliliği anlamalarına yardımcı olmaktır¹⁴.

DKAB dersinin nesnel, çoğulcu, tarafsız, mezheplerüstü, dinler açılımlı, bilimsel ve araştırmaya dayalı bilgiyi temel alan, öğrenci merkezli ve insan hakları ilkeleriyle uyumlu olması gerektiği konusunda bir uzlaşma olduğu söylenebilir. Bu anlayış, eğitimin öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerini geliştirmeyi, dinler arası hoşgörüyü teşvik etmeyi ve bireysel özgürlükleri korumayı hedefler. Ancak, bu hedeflerin etkili bir şekilde uygulamaya geçirilmesinin önünde bazı engeller bulunmaktadır. İlk engel, öğretim programlarının ve öğretim yöntemlerinin bu idealleri hayata geçirecek şekilde düzenlenmesinin zorluklarıdır. Din eğitiminin, tarafsız ve nesnel bir şekilde sunulması için müfredatın, öğretmenlerin ve eğitim sisteminin tüm paydaşlarının bu anlayışa uygun bir şekilde yapılandırılması gerekmektedir. Ancak, eğitimin dogmatik veya mezhepçi bir anlayışla yapılması, bu tür bir değişim için büyük bir engel teşkil etmektedir. İkinci olarak, bu uzlaşma sürecinde Alevi vatandaşların talep ve endişelerinin merkezi bir yerde durduğunu görmekteyiz. Alevi toplumunun, eğitimin mezhepler arası hoşgörü-süzlük yaratmayan, herkesin inanç sistemine saygı gösteren bir biçimde yapılması gerektiği yönünde talepleri oldukça önemlidir. Alevilerin, geleneksel olarak Sünni yorumu üzerinden şekillenen din derslerinin içeriği konusunda duydukları kaygılar, bu konuda yapılan düzenlemelerin temel motivasyonlarından biri olmuştur. Dolayısıyla, DKAB dersinin daha kapsayıcı, çeşitliliği kucaklayan ve her öğrencinin inanç ve değerlerine saygı gösteren bir şekilde yapılandırılması, bu engellerin aşılması için kritik öneme sahiptir. Bu süreçte hem mezhepler arası hem de dini farklılıkların dikkate alındığı bir eğitim anlayışı benimsenmesi, toplumun tüm bireylerinin kendilerini ifade etme hakkına saygı gösterilmesi açısından gereklidir¹⁵. İlkelerin uygulamada karşılıklarının net bir biçimde tanımlanmamış olması, bu kavramların içinin boşalmasına neden olabilir. Özellikle din eğitimi ve öğretimi gibi hassas ve önemli konularda, kavramların doğru bir şekilde tanımlanması, anlamlarının net bir biçimde ortaya konması büyük önem taşır. Eğer

¹⁴ Altıparmak, Hasan ve Eylem Zengin/Türkiye Kararının Uygulanması İzleme Raporu, 2-3.

¹⁵ Aytuğ Şaşmaz vd., *Türkiye’de Din ve Eğitim Son Dönemdeki Gelişmeler ve Değişim Süreci* (İstanbul: Eğitim Reformu Girişimi, 2011), 22.

kavramlar açık ve net bir şekilde belirlenmezse, farklı paydaşlar aynı kavramları farklı şekillerde algılayabilir ve bu da kafa karışıklığını artırabilir. Bu da, uygulamanın verimli olmasını engeller ve tartışmaların sağlıklı bir şekilde ilerlemesini zorlaştırır. Özellikle “din eğitimi” ve “din öğretimi” kavramlarının birbirinin yerine kullanılmasının getirdiği sorunlar oldukça belirgindir. Bu iki kavram arasındaki farkın net bir biçimde ortaya konmaması, dinle ilgili yapılan tartışmaların ve araştırmaların doğru bir şekilde yorumlanmasını engeller. “Din eğitimi” genellikle daha geniş bir anlam taşırken, “din öğretimi” daha çok öğretme sürecine, yani öğrencilerin belirli bir dini bilgiyi öğrenmelerine odaklanmaktadır. Ancak bu kavramlar çoğu zaman birbirinin yerine kullanıldığından, yapılan çalışmaların doğru karşılaştırılması ve analizi zorlaşır. Aynı şekilde, İngilizce “religious education” ifadesi de Türkçeye çevrilirken, kimi kaynaklarda “din öğretimi”, kimi kaynaklarda ise “din eğitimi” olarak çevrilebilmektedir. Bu da, din eğitimi ve öğretimiyle ilgili yapılacak tartışmaların ve araştırmaların çelişkili ve tutarsız olmasına neden olabilir. Özellikle aynı kaynağın içinde bile, bu terimler birbirinin yerine kullanıldığında, konuyla ilgili yapılan yorumların tutarlılığı sorgulanabilir. Bir başka kavram karmaşası ise “seçmeli din dersi” ve “isteğe bağlı din dersi” terimlerinin birbirinin yerine kullanılmasıdır. Bu iki kavram, görünüşte benzer olsa da, uygulamada farklı anlamlar taşıyabilir. “Seçmeli din dersi” genellikle öğrencilere seçenek sunan bir ders türünü ifade ederken, “isteğe bağlı din dersi” daha genel bir anlam taşır ve öğrencilerin derse katılma isteği üzerine kuruludur. Bu kavram karmaşaları, toplumsal taleplerin doğru bir şekilde anlaşılmasını ve yorumlanmasını zorlaştırır. Bu nedenle, din eğitimi ve öğretimi ile ilgili yapılacak düzenlemelerde, kullanılan terimlerin net bir şekilde tanımlanması, doğru bir iletişim için çok önemlidir.¹⁶

Toplumsal bir uzlaşa sağlandığı takdirde, öğretim programları ve ders kitaplarında gerçekleştirilecek olumlu gelişmeler olsa da mevcut din öğretmenlerinin farklı inançlara yaklaşımının, dinler hakkında nesnel ve çoğulcu bir eğitimin önünde önemli bir engel oluşturabileceği vurgulanmaktadır. Bu durum, DKAB dersinin amacına uygun bir şekilde ve insan hakları ilkelerine saygılı bir eğitim ortamı yaratma çabalarını sınırlayabilir. Yapılan bir araştırmada, mevcut DKAB öğretim programlarının teorik olarak belirlediği

¹⁶ Şaşmaz vd., *Türkiye’de Din ve Eğitim*, 24-25.

hedeflerin öğretmenler tarafından ne ölçüde benimsendiği ve uygulama sürecinde nasıl yansıtıldığı incelenmiştir. Araştırma bulguları, DKAB öğretmenlerinin çoğunun, teolojik açıdan dışlayıcı bir modeli benimsediğini ortaya koymuştur. İkinci sırada yer alan kapsayıcı model ise öğretmenler arasında daha az kabul görmektedir. Dahası, çoğulcu modelin kabul edilmediği, yani farklı dinler ve inançlar arasında eşitlikçi bir yaklaşımın benimsenmediği görülmüştür. Bu durum, eğitimin amacına ters düşen bir noktadır, çünkü çoğulculuk, farklı inançların eşit şekilde ele alınmasını ve birbirine saygı gösterilmesini gerektirir. Araştırma ayrıca, DKAB öğretmenlerinin %93,5'inin yalnızca kendi dinlerinin hakikatini doğru olarak kabul ettiklerini ortaya koymuştur. Bu, öğretmenlerin, kendi inançlarını mutlak doğru olarak görmeleri anlamına gelmektedir. Ancak, herhangi bir inanç sisteminin hakikat üzerindeki tek egemenlik iddiası, eleştirel düşünce, nesnellik ve çoğulculuk ilkeleriyle çelişmektedir. Eğitimde, her inanç sisteminin eşit derecede değerlendirildiği, öğrencilerin kendi kararlarını özgürce verebilecekleri bir ortam sağlanması beklenirken, öğretmenlerin bu tür bir yaklaşımı benimsememeleri, öğrencilerin daha dar bir bakış açısına sahip olmasına yol açabilir. Bu tür tutumlar, eğitimdeki çeşitliliği ve dinler arası hoşgörüyü teşvik etmeye yönelik çabaları engelleyebilir. Bu bağlamda, öğretmenlerin eğitimi ve öğretim süreçlerinde nesnellik, eleştirel düşünme ve çoğulculuk ilkelerini daha fazla benimsemeleri, eğitimdeki tüm öğrencilerin eşit haklara sahip olmasını ve farklı inanç sistemlerine saygı gösterilmesini sağlamak açısından büyük önem taşımaktadır.¹⁷

b. Ailelerin inançlarına saygı gösterilmesinin sağlanması için uygun araçlar geliştirilmemesi: DKAB dersi çerçevesinde bu konuyla ilgili eleştiriler, iki ana başlık altında toplanabilir. Bunlardan birincisi, DKAB derslerinin öğretim programlarında, diğer dinlerin İslamiyet merkezli bir bakış açısıyla ele alındığı ve bu bakışın zaman zaman “ötekileştirici” bir tutuma dönüştüğü ileri sürülmektedir. İkincisi, farklı inanç gruplarının özellikle de Aleviliğin öğretim programlarında yeterince yer almadığı iddialarıdır. Ayrıca programdaki Alevilikle ilgili bilgilerin de bütün Alevileri kapsamadığı da ifade edilmektedir. İki iddianın ortak noktası da din derslerinin farklı inanç gruplarını da kapsayan çoğulcu bir anlayışla düzenlemesi gerektiği belir-

¹⁷ Recep Kaymakcan, *Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri: Yeni Eğilimler Çoğulculuk ve Yapılandırmacılık* (Dem Değerler Eğitimi Merkezi, 2009).

ilmektedir¹⁸. Bu iddialar çerçevesinde AİHM, zorunlu DKAB dersinde ebeveynlerin inançlarına saygı gösterilmesi bağlamında uygun araçların mevcut olup olmadığını incelemiştir. Bu bağlamda, ebeveynlerin, kendi dini inançlarına aykırı buldukları bir dersi alıp almamama konusunda tercih yapabilmeleri gerektiği vurgulanmaktadır. Eğer zorunlu dersin muafiyetini sağlamak için bir çözüm öneriliyorsa, bu durumda ailelerin veya çocukların kendi dini inançlarını açıklamaya zorlanmaması gerektiği belirtilmiştir¹⁹. Aslında uluslararası metinlerde doğrudan zorunlu din dersine karşı bir duruş yoktur. Ancak, asıl sorun şudur: Eğer zorunlu din dersinde tek bir din veya mezhep esas alınarak, o dine ait inanç ve uygulamaların benimsetilmesi amaçlanıyorsa ve diğer din mensupları veya inançsız bireyler bu derse katılmaya zorlanıyorsa, bu durum din ve vicdan özgürlüğüne aykırı olabilir²⁰.

c. Laiklik, din ve vicdan özgürlüğüne aykırılık: Anayasanın 24. maddesi, DKAB derslerinin zorunluluğunu ifade etmekle birlikte devlete din eğitimiyle ilgili bir denetim ve düzenleme yetkisini de verir. Ancak, bazı çevreler bu zorunluluğun, dini özgürlükler ve laiklik ilkesine aykırı olduğunu savunmaktadır. Eleştirilerin temelinde, DKAB dersinin "din kültürü" adı altında sunulmasına rağmen, aslında dini eğitimi içeren unsurlar barındırması yer almaktadır. Bunun yanı sıra, bazıları da çocukların bu derslere zorunlu olarak katılmasının, bireysel dini inançlarını özgürce seçme hakkını sınırlandırdığı ve laiklik ilkesine aykırı olduğu görüşündedir²¹. Erken²², Anayasa Mahkemesinin bu durumu şu ifadelerle ortaya koyduğunu belirtmektedir:

"Laik devletin, doğası gereği resmi bir dininin bulunmaması, belli bir dine üstünlük tanımamasını, onun gereklerini yasalar ve diğer idari işlemlerle geçerli kılmaya çalışmamasını gerektirir. Bu bağlamda, laik bir devlette belli bir dinin, eğitim ve öğretimi zorunlu hale getirilemez."

¹⁸ Yıldız, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi", 250.

¹⁹ Altıparmak, *Hasan ve Eylem Zengin/Türkiye Kararının Uygulanması İzleme Raporu*, 3-4.

²⁰ Kaymakcan, "Türkiye'de Din Eğitimi Politikaları Üzerine Düşünceler", 27.

²¹ Altıntaş - Koç, "Türkiye'de 2002 Sonrası Dönemde Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersinin Statüsüne Dair Tartışmalar", 109; Baki Erken, "Zorunlu Din Dersi Konusunda AİHM'in Yorumu ve Sorunun Bu Doğrultudaki Çözümü", *Uluslararası Hukuk ve Politika* 8/29 (2012), 44; Kaymakcan, "Türkiye'de Din Eğitimi Politikaları Üzerine Düşünceler", 25.

²² Erken, "Zorunlu Din Dersi Konusunda AİHM'in Yorumu ve Sorunun Bu Doğrultudaki Çözümü", 44.

Sonuç

Türkiye’de tarihsel süreçte dinin tüm eğitim sisteminin dayanağı olduğu gibi, eğitim sistemi içerisinde dinin kısmen olduğu veya hiç olmadığı dönemler de olmuştur. Günümüzde de din eğitimi ve öğretimiyle ilgili yapılan tartışmalarda bu üç farklı bakış açısının izlerini de görmek mümkündür. Aslında bu tartışmalar esnasında dile getirilen düşüncelerin arkasındaki bakış açısı incelendiğinde bunlar; duygusal, teolojik ve pedagojik yaklaşımlar olarak tasnif edilebilir. Yani ister eğitim sisteminin dini olması gerektiğini düşünenler, eğitim sisteminde din derslerinin isteğe bağlı olması gerektiğini ya da hiç olmaması gerektiğini düşünenler, bu düşüncelerini gerekçelendirirken duygusal, teolojik veya pedagojik bir şekilde yaklaşabilmektedir. Duygusal yaklaşımdan kastımız, dersin Türkiye şartları çerçevesinde ne tür imkân ve sınırlılıklara sahip olması gerektiğine yönelik bir akıl yürütmeden ziyade bireylerin kendi ideoloji, istek ve beklentilerine göre bir dersin olmasını istemeleridir. Teolojik yaklaşımla bireylerin kendi din anlayışları doğrultusunda “teolojinin gereklerini” yerine getirecek bir din dersi beklentisi içinde olmalarını kastetmekteyiz. Pedagojik yaklaşımla ise bireyin gelişimini, temel hak ve özgürlüklerini esas alarak bu derse yaklaşılmasını ifade etmeye çalışmaktayız. Din dersleriyle ilgili bu üç yaklaşımdan da en az rastlanılanının genelde pedagojik yaklaşım olduğu da belirtilebilir.

Kaynakça

- Altaş, Nurullah. “Türkiye’de Zorunlu Din Eğitimi Yapılandırılan Süreç, Hedefler ve Yeni Yöntem Anlayışları 1980-2001”. *Dini Araştırmalar* 4/12 (2002), 145-168.
- Altıntaş, Emre - Koç, Ahmet. “Türkiye’de 2002 Sonrası Dönemde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Statüsüne Dair Tartışmalar”. *Edebali İslamiyat Dergisi* 4/1 (2020), 97-118.
- Altıparmak, Kerem. *Hasan ve Eylem Zengin/Türkiye Kararının Uygulanması İzleme Raporu*. Ankara: Kapasite Geliştirme Derneği, 2013.
- Aşık Ev, Hacer. “Din Öğretiminde Değerler Sorunu”. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 42/1 (2009), 263-286.
- Aydın, Mehmet Zeki. “Okulda Din Dersi Tartışmaları (Türkiye’de Din Dersinin Tarihi, Teorik Yapısı, Bazı Ülkelerle Karşılaştırması)”. *CÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/2-2007, ss 11/2 (2007), 7-51.
- Bilgin, Beyza. “Din Dersi Öğretmenliği ve Güçlükleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1-4 (1983), 258-264.
- Erken, Baki. “Zorunlu Din Dersi Konusunda AİHM’in Yorumu ve Sorunun Bu Doğrultadaki Çözümü”. *Uluslararası Hukuk ve Politika* 8/29 (2012), 23-53.

- Genç, Özge vd. *Eğitimde Çoğulculuk ve İnanç Özgürlüğü: Yetişkinlerin ve Çocukların Gözünden Okullarda Din Dersleri ve Dinin Görünümleri*. İstanbul: Kamusal Politika ve Demokrasi Çalışmaları Derneği (PODEM), 2017.
- Kaymakcan, Recep. *Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri: Yeni Eğilimler Çoğulculuk ve Yapılandırmacılık*. Dem Değerler Eğitimi Merkezi, 2009.
- Kaymakcan, Recep. "Türkiye'de Din Eğitimi Politikaları Üzerine Düşünceler". *EKEV Akademi Dergisi* 10/27 (2006), 21-36.
- Keskiner, Emine. "İnsan Hakları Bağlamında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri". 226-243, 2010.
- Şaşmaz, Aytuğ vd. *Türkiye'de Din ve Eğitim Son Dönemdeki Gelişmeler ve Değişim Süreci*. İstanbul: Eğitim Reformu Girişimi, 2011.
- Uçar, Recep - Sayın, Gülşen. "Türkiye'de Laiklik Tartışmaları Çerçevesinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Zorunlu Hale Gelişi ve Din Eğitimi Uygulamalarına Yansıması". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017), 269-298.
- Yıldız, İlhan. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi: Zorunlu mu Kalmalı, Yoksa Seçmeli mi Olmalı?" *TÜBAV Bilim Dergisi* 2/2 (2009), 243-256.
- Yılmaz, Hüseyin. "Alevilik-Sünnilik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 189-209.

